

בספרייתו של פרידלאנד נרשמו ראשי התיבות שלו, ובין משום שידע אותו מתוך כתב-העת הבקר אור של גוטלובר, אליו הוא מפנה את הקורא. הלקסיקון לספרות יידיש של זלמן רייזען (תרפ"ט: 13-16) מקדיש ערך נכבד לפלקוביץ'. תאריך לידתו המדויק של משכיל זה אינו ידוע. רייזען משער כי נולד בתחילת המאה ה-19. מקום הולדתו: העיר דובנא, המצוינת בשער הספר ובזכרונותיו של גוטלובר. גם מועד פטירתו אינו ידוע, אך אפשר לשער שהלך לעולמו בראשית שנות ה-70. מלבד אבינדב כתב גם שתי קומדיות ביידיש:

רב חיימ'ל דער קצין, איין טהעאטער אין 4 אקטען, בעארבייטעט נאך ק. געשריבן אין ס. פערסבורג אין 1864. [נרפסה באדסה ב-1866]

רחלע דיא זינגערין, איין טהעאטער אין 4 אקטען. [נרפסה בו'טומיר ב-1868]

בשתיהן צוינו רק ראשי התיבות של שמותיו: J.B.F. בעברית פירסם פלקוביץ', לדברי רייזען, מאמרים אחדים בכתבי-עת שונים, גם הם תחת ראשי-התיבות של שמו. בעקבות מאמר אנטישמי של עורך כתב-העת הרוסי וארשבסקי דנבניק כתב פלקוביץ' בגרמנית מאמר הגנה על היהדות בכותרת "Wort zur Zeit", שאותו תרגם גם לעברית ופירסמו בשבועון הקול (תרל"ז, חוברות 21-28) בשם "דבר בעתו".

פלקוביץ' קיבל חינוך יהודי מסורתי והיה בקי גדול לא רק בתלמוד, כי אם גם במחקר ובקבלה. בצעירותו פנה להשכלה כללית, שלט בכמה לשונות אירופיות והיה מחלוצי ההשכלה במחוז ווהלין. כאחד היהודים הבודדים דוברי הרוסית בדובנא היה מתקיפי העיר. הוא ניצל את מעמדו כדי להגן על חבריו המשכילים, חלוצי ההשכלה בעיר. מספר עלי-כך גוטלובר:

בשבתנו יחד, אני ורעי המנוח אדלזון, בדובנא, השתדלנו להפיץ אור הדעת בין צעירי עמנו, ואור חדש עליהם הארנו וצמחנו עשה קמח, כי רבתה שם הדעת בימים ההם, ורבים יצאו מאפלה לאורה ובאו לבתי מדרש החכמה והמדעים ויהיו לברכה בקרב הארץ. ויהי כשמע לעדת הקנאים בעיר, כי החכמה בנתה ביתה בקרבם, ויאספו אספה ויחשבו מחשבות להניא אותנו מעבודתנו, אבל שני אנשים חכמים היו שם אתנו אשר היתה ידם תקיפה ויהיו עלינו סתרה, הלא המה ר' יוסף אלכסנדרוביטש וגיסו ר' יואל בריש פאלקוביטש, המה הגיבורים אנשי השם, אשר היתה ידם אתנו ונעשה חיל. ר' י"ב פאלקוביטש היה גם כן סופר מהיר בשפת עבר והעתיק מלשון אשכנז את ספר 'פילאטוס' [...] של לסינג ללשון-הקודש [...]. (גוטלובר 1976, ב: 115)

את פילוטאט תרגם פלקוביץ' והוא צעיר לימים, ולא העז לפרסמו מהסיבות

האמורות. לאחר זמן – רייזען אינו מציין מתי – התיישב בפטרבורג וקנה לו חברים והשפעה בחוגי המשכילים ברוסיה. בשנת 1866 עזב את בירת רוסיה ועבר לאודיסה. בדרכו לעיר מגוריו החדשה נתקבל בכל מקום על ידי משכילים יהודים בכבוד גדול. בעיר ז'טומיר נתקבצו ובאו לכבודו מורי בית-המדרש לרבנים וסופרים כגוטלובר, קראו ביצירותיו ותבעו מפלקוביץ' כי יוציאן לאור. את שארית ימיו עשה באודיסה. שם, מסיבות לא ידועות, המיר את דתו ועבר לנצרות. למרות זאת, מציין רייזען, נותר ידיד ורע ליהדות, ליהודים ולענייניהם, ויצא להילחם את מלחמותיהם במשטינים אנטישמיים. במאמרו "Wort zur Zeit" רחה האשמות שתלו ביהודים. גם לאחר התנצרותו לא הסתיר את מוצאו היהודי, והעלה אותו בגלוי כשנדרש להגן על היהודים מפני טוענים אנטישמיים, שרווחו אז ברוסיה. ב"דבר בעתו" כתב:

אנכי מקרבם יצאתי נצר משרשם הנני וכל ימי עד היותי לאיש על דרכם נתגדלתי, והתורה והש"ס והמדרשים וגם ספרי הקבלה כמעט שגורים בפי היו. וכאשר לאיש נהייתי שמתי לבי על דרכיהם, לכן העידותי היום תאזין הארץ דברי וגם השמים ישמעו אמרי פי. (הקול תרל"ז: 61)

האם הסיק פלקוביץ' מסקנות מאבינדב שלו ומתורת ההשכלה שבה החזיק, והפך לא רק לפטריוט רוסי, אלא גם לאזרח נאמן ומאמין של הכנסייה? זאת לא נדע בבירור. הייתכן שיש קשר בין הזמן בו העתיק פלקוביץ' את מגוריו מפטרבורג לאודיסה, פירסום תרגומי-עיבוד ליצירתו של לסינג והשתמדותו? מדוע זה שלף לפתע ממגרתו כתב-יד, שהיה מונח בה כמעט חמישים שנה, והוציאו לאור? האם זקנתו היא שדחפה אותו לפרסם את יצירותיו לפני מותו? או שמא מצא ביצירת נעורים זו שלו מגמות רעיוניות, שתאמו את עולמו הרוחני לאחר שהתנצר? ואולי ביקש דווקא להסביר את מעשה התנצרותו בעזרתה? בין כך ובין כך, היהודים המשכילים קיוו, כי השתלבות העם היהודי בארץ מושבם וגילוי נאמנות לשלטון ישפרו את מצבם. באו הפוגרומים של שנת 1881-1882 ("סופות בנגב") ושמו את תקוותיהם לאל.



## פרק ד. 'אגדת לסינג' היהודית – מקבלה לדחייה

1. במהלך מאבקו נגד הכומר גוצה (Göze) השמיע לסינג מתוך מצוקתו את הזעקה: "מי ישחרר אותנו מעולה הכבד־מנשוא של המלה?" בזעקה זו אפשר לראות מעין סיכום למאבקו המשכילי למען דת ותמונת־אדם חדשות, ניסוח שיכול היה לשמש כסיסמה גם את ההשכלה העברית וספרותה למן ימי המרכז הברלינאי שלה, בתקופת מנדלסזון, ומאוחר יותר, כאשר נרד מרכזה למזרח־אירופה. זאת למרות העובדה שלא כל משכילינו היו מצויים אצל מאבקיו של לסינג נגד האורתודוכסיה הפרוטסטנטית בגרמניה של תקופתו.<sup>25</sup> ויש לזכור: ההשכלה העברית "מוציאה כמעט את כל כוחותיה במאמץ לשנות את חיי היהודים" (קורצווייל 1959: 33). שינוי זה אומר גם מאבק בלתי־נלאה בשלטונם של הספרים והמלים. כידוע, היעדים למאבקם של המשכילים העבריים מתחילת דרכם הם ספרים כמו התלמוד, השולחן ערוך והספרות הרבנית לגוניה, אשר שלטו בעולם היהודי שלטון ללא מצרים והשליטו בו, לדעת המשכילים, דת חשוכה, אמונות תפלות, סגפנות והסתגרות. בכך שיבשו את מה שהמשכילים תפסו כיהדות האותנטית, זו המתגלה מתוך המקרא וזו שהיתה צריכה להיות בעת החדשה, עם האמאנציפאציה ועם ההכרזות על מתן שוויון־זכויות ליהודים בארצות מושבם.<sup>26</sup>

אין כל ספק ברבר: מגמתה של תנועת ההשכלה העברית וחברתה היא מהפכנית, ובעקבות האפשרות המסתמנת באופק שהנה יזכו היהודי באמאנציפאציה המובטחת היא חותרת לשינוי אופן הקיום היהודי בכל תחומי החיים והרוח. כפי שמציין קורצווייל (1959: 49), במאבקה למען קליטת האמאנציפאציה ברחוב היהודי הפכה הספרות העברית לעדות "הנאמנה ביותר לתהליך המהפכני, שלתוכו נסחפה היהדות למן המחצית השנייה של המאה ה־19". תהליך זה ביקש לטעת את היהודי בתוככי המהלך ההיסטורי של תקופתו וסביבתו מצד אחד, ומצד שני לשחררו ממה שהמשכילים תפסו כ"דתיות אפלה" ולהעניק לו דת תבונית ואורח־חיים חופשי מנוקדנות של דקדוקי הלכה ואיסורים למיניהם – מעולה הכובש של המלה. אמנם ההשכלה וספרותה שהתנהלו בלשון העברית ביקשו להגדיר את היהדות ואת היהודי הגדרה חדשה, אך בשום פנים ואופן לא יצאו נגד הדת היהודית בכלל וגם לא הטיפו לאורח־חיים יהודי בלא דת ישראל.<sup>27</sup>

אבל לא חלומותיו של לסינג נגד "עול המלה" וגם לא הדמיון בין מאבקו למאבקם של המשכילים העבריים במימסד הדתי הם שמשכו את ההשכלה העברית והיהודית אל לסינג ויצירותיו. התקבלותו בספרות העברית החדשה וברחוב היהודי במזרח־אירופה במאה ה־19 לא הותנתה בעמדותיו המשכיליות בענייני דת ואמונה. הם נמשכו אחריו יותר בזכות מאבקו למען סובלנות ואמאנציפאציה ליהודים, וכמובן, בזכות הדראמות שלו היהודים ונתן החכם, שבמרכזן העמיד דמויות של יהודים נאורים. כן סייעה

להתקבלותו מערכת היחסים שקיים עם הפילוסוף היהודי-גרמני משה מנדלסזון. שנים רבות לאחר מותם עדיין סיפרו ברחוב היהודי ובספרותו בשבחים.<sup>28</sup>

במקום זה ראוי להעיר מספר הערות של הבחנה בין ההשכלה היהודית, שהתנהלה בגרמניה בלשון הגרמנית, לבין ההשכלה שהלכה והתפתחה בהשפעתה, במאה ה-19, בלשון העברית במזרח-אירופה. אם בוחנים את סיומם של התהליכים, שראשיתם בהשכלה היהודית בלשון הגרמנית בברלין, אי אפשר שלא לראות, כי מגמתם היתה להוליך את היהודים להיקלטות בחברה שבה ישבו ולרפורמה מובהקת בדת היהודית. ובשני התחומים כאחד זכתה מגמה זו ב'הצלחה'. ההתבוללות בין המשכילים היהודים בברלין היתה, כידוע, מהירה ביותר. בניהם של אנשי הדור הראשון של ההשכלה היהודית כבר לא נזקקו להשכלה זו, ובוודאי לא לספרותה העברית. החתירה להתקבלות בחברה הכללית והתביעה לתיקונים בדת היהודית ובמערכת הערכים הלאומיים היהודיים הוליקה רבים וטובים לאו דווקא להתבוללות, כי אם להתרחקות מהיהדות ומתרבותה. שתי קבוצות של יהודים לא נזקקו להשכלה היהודית בלשון הגרמנית: מי שנשארו נאמנים לדתם והיו נתונים כל-כולם לעולמה, ולא לעולם הסובב אותם, ואותם משכילים שבחרו בעברית כלשון פעילותם ולא היו תמימי-דעים עם מגמותיה של ההשכלה 'אחותם' בלשון הגרמנית.

ההשכלה בלשון העברית וספרותה, שהלכו והתפתחו במזרח-אירופה למן תחילת המאה ה-19, חתרו בסופו של דבר לפתרון בעיית היהודים והיהדות במסגרת היהודית עצמה, כתיקונים דתיים וחברתיים פנימיים, אף שעלו מגמות ונשמעו קולות, שביקשו לפתור בעיות אלה גם במסגרות חיצוניות. (ראה הפרק על התקבלות הדראמה פילוטאס של לסינג.) למרות התבוננותה החוצה, ולמרות האידיאולוגיות שייבאה משם, היא נותרה השכלה יהודית-עברית אשר לא חתרה להתבוללות, גם לא בעקיפין. וכבר ציין שמואל אטינגר, כי לקראת אמצע המאה ה-19 ואילך "הלכה והתעצמה המגמה הצנטרי-פיטלית בקרב היהודים, ואילו המגמה הצנטריפוגלית, המרחיקה את היהודים מסביבתם, הלכה ונחלשה" (1967: 337; ההדגשות במקור). ויש להדגיש: היהודים במזרח-אירופה הקדימו להתעורר מהחלומות הגדולים לפתרון בעיית קיומם בארצות-מושבים. כבר בשליש האחרון של המאה ה-19 החל מסתמן ראשיתו של הפתרון הציוני כפתרון הבלעדי לבעיית היהודים וקיומם, שמסגרות הגשמתו לא היו מזרח-אירופה או כל ארץ אירופית אחרת.

2. יצירותיו של לסינג, דמויות היהודים שבהן ומערכת יחסיו עם מנדלסזון נטעו ביהודים משכילים רבים את האמונה, שעמי אירופה אכן רוצים בהם. היהודים נפתחו ליצירותיו והתמלאו בעקבותיהן אופטימיות באשר לפתרון מצבם בארצות מושבים. הם



הציבו את דמויותיו כדמויות־הזדהות, משום שיצירות אלו תאמו את אופק־הציפיות שלהם. והנה, לדעתי, דווקא אופטימיות זו היוותה גורם מעכב על דרכם של פתרונות אפשריים אחרים לבעיית היהודים והיהדות במזרח־אירופה למן השליש השני של המאה ה־19 לערך. כבר ראינו כיצד קלט אחד מראשוני המשכילים היהודים ברוסיה טראגדיה של לסינג והשתמש בה כדי להטיף לפטריוטיות רוסית ולהיטמעות מוחלטת של היהודים ברחוב הרוסי, שספק רב אם היה מוכן לקבלם; לא בעת מעשה התרגום וגם לא מאוחר יותר, כשפורסם ברפוס. זאת ועוד: המשכילים העברים במזרח־אירופה לא ידעו, שדמויות הומאניות כמו לסינג, גם באינטליגנציה של מרכז אירופה, היו

שכבה דקה עד מאוד של האוכלוסיה, אבל הם דיברו בשמה והאמינו בתום לבם כי זכותם לדבר בשם העם. למעשה הם היו שכבה אריסטוקרטית, מעין מסדר בעל השפעה עצומה. היהודים המשכילים הראשונים מצאו מקלט בצלם [...].

האירוניה הסראגית, שהיא גם ההוכחה לדיאלקטיקה של הרוח, מתבטאת בעובדה, שכשהושגו המטרות העיקריות שתבעו המשכילים, והמעמד השלישי כבש את עמדות האריסטוקרטיה והשיג את מלוא זכויותיו – התנכרו ההמונים המשוחררים לרוב האידיאלים הגעילים והיפים שלמענם ובעזרתם עלו לגדולה. (קורצווייל 1959: 50)

כשמשכילים יהודים במזרח־אירופה קראו ביצירותיהם של לסינג, שילר, ואפילו גתה (שהיה מקובל פחות מהשניים האחרים), הם לא שיערו כי האידיאלים ההומאניים שמצאו בהן לא היו נחלת ההמונים. טעותם נבעה מכך, שהם התפתו לזהות את האידיאלים והערכים שמצאו בספרים, ובהם החזיק גם חלק מהאינטליגנציה, עם העם שבקרבו חיו ואותו הכירו. והדברים אינם אמורים במזרח־אירופה בלבד, כי אם גם בגרמניה. זו גם דעתה של חנה ארנדט, המציינת שלסינג ויצירותיו לא מצאו מהלכים בעולם ובציבו־ריות, אם בכלל חיפשו אחריהם (Arendt 1960: 19). צדק מאוד קורצווייל בקביעתו, כי

אי אפשר להעריך כדבעי את הפאטוס הלוחם שבכתבי משכילינו עד סוף השליש השני של המאה ה־19 בלי להביא בחשבון את החישוב האפטימי של אפשרויות האמנציפאציה ומתן זכויות ליהודים, שמקורו טעות אנתרופולוגית מרה – אי־דיעת נפש ההמונים. (1959: 51)

האמונה שתרבות אירופה ועממיה מוכנים לקבל את העם היהודי כשווה בין שווים וכבן־חורין למרות דתו ולמרות מסורת נוצרית ממושכת, צמחה לא מעט בעקבות הדרכים שבהן התקבלה יצירתו של לסינג ברחוב היהודי – בעיקר בקרב המשכילים שבו – והשפיעה עליו. רבים מהמשכילים היהודים שהתלהבו מלסינג ומיצירותיו לא ידעו כלל, שגם ברחוב הגרמני לא התקבל האיש כפשוטו, ומעמדו שם לא היה שווה בכל התקופות. הורסט שטיינמץ, שבחן את תמונתו של לסינג בציבור הגרמני בתקופה שבה

**פרחה השפעתו ברחוב היהודי במזרח־אירופה, כותב:**

[...] daß im Zuge des erstarkenden Nationalismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Stimmen derjenigen am lautesten und häufigsten zu hören waren, die ihn den Dienst ihrer nationalen Ziele nahmen. Von hier aus wurde Lessing zur Verkörperung des mannhaften deutschen Menschen, wurde seine Begründung der deutschen Literatur als nationales Verdienst dargestellt, die Schaffung der ersten deutschen Komödie und des deutschen bürgerlichen Trauerspiels hervorgehoben, sein verbildlich deutscher Stil gepriesen [...] Wo nötig, mußte man selbstverständlich relativieren. Der "Nathan" zum Beispiel wurde als ehrenwerte und aufrichtig gemeinte Utopie verstanden, mit der Lessing jeder historischen Wirklichkeit vorausgeeilt. (Steinmetz 1976: 25)

[בסימן הלאומיות הגואה סמוך לסיום המאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20, נשמעו ברמה בעיקר אותם קולות אשר אימצו להם את לסינג למטרותיהם הלאומיות. מכאן ואילך היה לסינג להתגלמות הגבר הגרמני, ומפעלו בכינון הספרות הגרמנית הוצג כצו לאומי; יצירתן של הקומדיה הגרמנית הראשונה והטראגדיה הבורגנית הגרמנית הראשונה הועלו על נס, כשם ששיבחו את סגנונו המופתי בלשון הגרמנית. [...] במקומות מסוימים נדרשה, כמובן, מידה של ראייה יחסית. 'נתן', למשל, נתפס כאוטופיה בעלת כוונות כנות וראויות לכבוד, שבאמצעותה הקדים לסינג כל מציאות היסטורית.]

נתן החכם, שדמותו שימשה את היהודים כראיה לפתיחותם של העמים כלפיהם, נתפס בידי הגרמנים כאוטופיה, אולי אף אקזוטית משהו, ולא כדמות אפשרית במציאות. ואם כזה היה המצב ברחוב הגרמני – לא יקשה עלינו לתאר את המצב בעיירות ובכפרים של מזרח־אירופה.

3. מדוע מתרגמים משכילים יהודיים לעברית מיצירותיו של לסינג? ראשית תשובה לשאלה זו אפשר למצוא כבר בשורה של תארים, שמקדים אחד המתרגמים – צבי־אלעזר טלר – לשמו של לסינג בשער תרגומו לקומדיה היהודים (1880):

מאת אביר המליצים, החכם הגדול, המשורר הנשגב אוהב אדם באמת ודורש טוב לבני ישראל, הנודע לשם ולתהילה ולתפארת בכל קצוי ארץ ידידיה אפרים לעססינג.

תארים אלה ודומים להם אפשר למצוא סמוכים לשמותיהם של רבנים מפורסמים, מחברי ספרי הלכה והוראה, או לשמותיהם של משוררים וסופרים משכילים בשער ספריהם. בתשובה לשאלה: 'הלנו אתה?' נתפס אפוא לסינג כ'אחד משלנו'. אברהם גוטלובר



מאופק יותר בשער תרגומו לנתן החכם (1874):

מאת החכם הנודע בעמים לתפארת עולם, המליץ האשכנזי אבי המשוררים, גאטסהאלד  
עפראים לעססינג.

גדולתו השירית של לסינג ותהילתו בתפיסתם של מתרגמיו לעברית הם פועל יוצא של ההומאניזם שלו והעניין שגילה בגורל היהודי. אלה כשלעצמם סיבה מספקת לתרגמו לעברית, שהרי במעשה התרגום מבקשים להציב לו יד-זיכרון "למען ידע דור אחרון את מעשה החכם ההוא, אשר עשה להגדיל שם ישראל בלאומים ולהאדיר אמונתם לגאון ולתפארת", כפי שמציין גוטלובר בהקדמתו (עמ' VI). התרגום מיועד, כמובן, לאלה שאינם יודעים את הלשון הגרמנית, ומשום כך "אולי לא שמעו את שמו" של לסינג (שם: VII) ואינם יודעים דבר על פועלו. פרץ סמולנסקין, שביקש לסייע בידי גוטלובר להוציא לאור את תרגומו לנתן החכם,<sup>29</sup> שיבה בכתב-העת שלו השחר (1870: 496) את עצם הופעתה של דראמה זו בעברית. בהמלצתו נמדד ערכה של היצירה באמות-מידה שאינן דווקא ספרותיות-אסתטיות. זכותו של לסינג, "החסיד הזה בחסידי אומות העולם", היא, שיצא להילחם "כגיבור משכיל נגד כל שונאי ישראל ומנדיהם"; וזכות זו היא שעומדת לו. משום כך, "על כל איש בישראל להקדיש שם האיש הדגול מרבבה אשר קנא לעמו" (שם). סמולנסקין ממליץ לרכוש את תרגומו של גוטלובר ולקרוא בו כדי לכבד בדרך זו את זכרו של לסינג. תפוצתו של הספר בלשון העברית תהיה ההוכחה הנאה ביותר לעובדה, שהיהודים מכבדים את מי שלחמו את מלחמותיהם למענם ויודעים להוקיר את זכרם. רגש-הגאווה הלאומי של הקורא-המשכיל הוא הצריך להביאו לכך.

רן הכהן, מתרגם *Freigeist* לעברית בכותרת חונן ונותן (1886), מציין גם הוא, כי העדיף לפרסם תחילה את תרגומו ליצירתו של לסינג על פני פירסום יצירתו המקורית, "למען הציב ציוני כבוד ואהבה למחברו בתוך קהל עמנו" (הכהן 1886: [3]). לכך הוא מוסיף הכרת תודה ללסינג על מה שעשה למען העם היהודי:

הלא עלינו להגיש לו ברכות תודותנו בעד גדל חסדו וטובו אשר פעל ועשה לבית ישראל. ומה היא התודה אשר נקריב לו? ה"ה [- הרי היא] בהעתיק את ספריו היקרים אל שפת עם זה אהב סלה, למען יראו גם בני הנעורים אשר שפת אשכנז מורה למו את חכמתו וצדקתו כי רבה היא. (שם)

האהבה והחובה שרוחש המתרגם ללסינג אינם מסתירים את העובדה, שיצירותיו אינן מוכרות לקהל-הקוראים הצעיר, שידיעת הלשון הגרמנית אינה נחלתם. וייתכן, כעולה

מדבריו של גוטלובר, כי גם שמו של סופר חשוב זה ופועלו שוב אינם ידועים בין היהודים. וגוטלובר מספר בהקדמתו את תולדות חייו של לסינג

[...] למען אחי הקוראים, אשר לא ידעו את לעססינג מבלתי ידעם לשון וספר עמים, ואולי לא שמעו את שמו בלתי היום, הנני לספר באזניהם בקצרה קצת מקורות ימי חייו. (עמ' VII)

צבי אלעזר טלר, מתרגמו של היהודים, סבור שחובתו היא "להעטות את עבודת־הקודש הזאת בבגדי־קודש ולהוציאה מחול אל קודש" (עמ' XVIII). דווקא הלבוש העברי יקנה ליצירה את נצחיותה, הוא – ולא המקור הגרמני. להבטחת נצחיות זו, סבור טלר, כי הוא "שיפר" את המקור בכך שהעתיק את המחזה הכתוב בפרוזה ללשון שירית ונטע אותה בתוך הלשון העברית, לשון ההתגלות.

התגובות הישירות ליצירתו של לסינג לא היו בעיקרן אסתטיות־פואטיות,<sup>30</sup> כי אם פוליטיות־תרבותיות, ולהן אני מבקש לייחד פרק זה. המפגש עם נתן החכם והיהודים היפנה את הקורא היהודי לבחון את עצם בעיית הקיום היהודי במערכת ערכיו ויחסיו עם העולם הסובב, וגם היפנה את מבטו להתבוננות פנימה, לבחון אותה בעיה עצמה בתוך העולם היהודי על אמונותיו, מנהגיו ואורחות־חייו.

4. כאמור, התקבלותו של לסינג ברחוב היהודי מפנה את המבט גם פנימה. היא משמשת בידי המשכילים אמצעי ועילה נאותים לעשות לתיקון אורחות־החיים היהודיים. בעזרת יצירות כמו היהודים ונתן החכם הם מבקשים להעלות דמויות־הזדהות חדשות של יהודים, ובדרך זו להביא לשינוי תמונתו של היהודי ושל דימויו העצמי; באחת: להביא לשינוי האידיאלים החינוכיים בקרב העם היהודי בגולה.<sup>31</sup> יהודי כנתן החכם – אותו איש נאור המהלך בתבונה עם שליטים ואנשי־חצר ויודע לכלכל את משק־ביתו ומסחרו בחוכמה, ולא בעורמה – היה דמות רצויה להם. אותו ביקשו לראות מתממש ברחוב היהודי. גם דמותו של הנוסע בקומדיה היהודים קסמה לרבים, אולי עוד יותר מדמותו של נתן, שכן יהדותו אינה זועקת עד לב־שמים. הוא יהודי גאה בלא שהופעתו החיצונית תסגיר זאת כלל. ביצירותיו של לסינג מבקשים המשכילים להשתמש לא כאמצעי ביקורת על המסורת החינוכית והאסתטית היהודית; הם מבקשים להפוך את דמויותיו לראויות לחיקוי, תחליף לדמויות־המופת שסיפק עד כה החינוך היהודי המסורתי. מצד שני, מבקשים המשכילים להשתמש ביצירותיו של לסינג כמורות־דרך במאבקם נגד הרבנות השמרנית ונגד המימסד הדתי. דומה כי בנקודה זו מזדהים הם, בעקיפין ובלא יודעין, עם מאבקו של לסינג עצמו למען סובלנות, חופש־דת ושוויון־זכויות; לא רק ליהודים, אלא לכל אדם באשר הוא נברא בצלם. שימוש מעין זה



ביצירותיו של לסינג פתח את המאבק הפנימי ביהדות לאור העולם. הוא החדיר אמות־מידה חדשות לבחינת הערכים היהודיים המסורתיים, ובעיקר בחן את כל העולם היהודי באמות־מידה שאינן דווקא אימאננטיות לו. דוגמה נאותה לכך יכולים לשמש דבריו של אברהם בר גוטלובר, מתרגם נתן החכם, ב"קול קרא באזני אהבי ספרות ישראל" (השחר, ד [1873]), שפירסם למען עשות נפשות להדפסת תרגומו.

גוטלובר מספר, כי לסינג הוא שסייע בידו מתחילת דרכו כמשכיל במלחמתו למען שיפור מצבו ומעמדו של עם ישראל, שאותו הוא רוצה לראות

הולך הלוך וטוב מיום ליום ומשנה לשנה, עוזב דרכי חשך וצלמות, אשר הוליכוהו במ תועים ומתעים מני דור ודור, לרגלי הרדיפות והגזרות אשר השתרגו עלו על העם הזה בימי עברה וזעם וקנאת דת, הולך ועוזב דרכי שאל אלה ועולה הוא למעלה להשכיל להטיב אחריתו. (עמ' 393)

העובדה שאין הוא מצליח להוציא לאור את תרגומו העברי לנתן החכם משמשת אותו כראיה, שמאבקו כמשכיל לשנות את חיי עמו לא צלח בידו. בן 62, עייף ממלחמותיו ברבנים המחמירים ובמנהיגי־הקהל מצד אחד, וביהודים המתבוללים מצד שני, עושה גוטלובר את חשבון נפשו ושואל את הדרכים שבהן הלך. אל ההשכלה הגיע לאחר שראה

מה הרבנים עושים ומה היהודים הטובים דורשים: הרבנים היו לאחור ולא לפנים, עשו תורתם קבע ותורת ה' התמימה ומלאכת הקדש עראי. לא שמו לבם לתקון כל מעות ולמנות כל חסרון, להוליך העם קוממיות לקראת תעודת איש מוסרי ומדיני עלי ארץ מולדתו. לא שמו אל לבם להעיר אזני העם למוסר ולהשכיל לבותם; כי אם הכבידו עליהם עבטיס חומרות יתרות, צו לצו קו לקו משא לעיפה, ומנהגים זרים, קשים ומרים, חדשים לבקרים [...] על מצב עמם לא הביטו על דורשי טובתם באמת בזו וקלון שפכו ולהרים קרנם בכבוד לא ידעו ולא הבינו בחשכה התהלכו. והיהודים הטובים, זוללים וסובאים ופשים כעגלי מרבק. (עמ' 394; ההדגשות במקור)

אי אפשר להתעלם מהביקורת החריפה שמותח גוטלובר על מנהיגי העדה, העושים למען עצמם ומתעלמים ממצבו האמיתי של צאנם. תיאור מעין זה, השכיח בספרות העברית במאה ה־19 – וגם באוטוביוגרפיה של שלמה מימון מצאנו דוגמתו – הוא הסיבה הישירה שגוטלובר לא הצטרף אף לאחד משני המחנות:

אמרתי אפלס לי נתיב ודרך הקדש, אלכה בדרך החכמה והדעת אשר שם צוה אלהים את הברכה, אז איתם ונקיתי מפשע רב. (שם; ההדגשה במקור)

לדרך מאבק זו יצא והוא בן עשרים בלבד. שניים היו מוריו בדרכו:

ויראני ה' את שני המאורות הגדולים האחד עברי, הוא חכם הרזים אדוננו משה בן מנחם זצ"ל, והשני נוצרי הוא אוהבו ורעו אביר חכמי אשכנז בדורו אפרים לעססינג נ"ע. מענדעלסהאן ולעססינג הנאהבים והנעימים! המה היו נר לרגלי ואור לנתיבתי הלך ואור עד נכון היום. (שם; ההדגשה במקור)

עמם ובעקבות תורתם יצא לנהל את מאבקו ב"עול המלה" בתוככי היהדות. דמותו של לסינג כאיש־רוח ולוחם למען השכלה, קידמה ואור, ויצירותיו סייעו למשכיל העברי במאבקו הפנימי למען תיקון מצב העם היהודי ומעמדו בתוך עצמו.

כיצד שימש אותו לסינג מורה־דרך במאבקו ובמה הדרך אותו? – על כך לא נמצא תשובה ישירה בדבריו של גוטלובר, כשם שאין הוא מציין במישרין במה מצא את נתן מתאים למטרותיו. מתוך מאבקה של ההשכלה העברית במזרח־אירופה בכלל אפשר להניח, שדמותו של נתן החכם קסמה לגוטלובר, כשם שקסמה למשכילים רבים אחרים. כאמור, זו דמות אידיאלית שראוי לחקותה ולקוות שירבו כמותה בישראל, או לפחות שיותר ויותר מבני העם היהודי יהיו ניהנים באלה או אחרות מתכונותיה. עצם מעשה־התרגום של נתן החכם לעברית הוא אפוא חלק מהמאבק המשכילי שמנהל גוטלובר לשינוי אורח־החיים היהודי בעירות מזרח־אירופה. התרגום עצמו הוא אקט מלחמתי מובהק. הוא מביא עימו דמות הזדהות חיובית חדשה לרחוב היהודי ושולל בכך את זאת המסורתית. אמנם התרגום מופיע בשלב מאוחר ביותר של חייו, ועל כך צר לו – אך המיליטנטיות שבמעשה בולטת.

מסתבר, כי ברחוב היהודי מודעים לכוונותיו של גוטלובר בתרגומו את נתן החכם, ישירות כנסתרות, וסתייגות מדמותו של נתן כדמות־הזדהות חיובית אפשר לראות בעובדה, שיהודי רוסיה לא קיבלו תרגום זה באהבה רבה, ולא דווקא מסיבות אסתטיות, כמסתבר מדבריו של ראובן־אשר ברודס (1875), הסבור שהיהודים לא "הבינו עד כמה נחוצה העתקת ספר כזה ליהודים בכלל, ולהיושבים ברוססיה בפרט".

האמנם? העובדה שמציין ברודס, שהתרגום נתקל בעוינות מסוימת, מלמדת את ההפך: מטרת התרגום, שאמור היתה להשיג ברחוב היהודי את מה שנראה למשכילים כגוטלובר וברודס כה הכרחי, נדחתה בידי קהל־היעד העברי; אם מעט, אם הרבה. דחייה זו תופס ברודס כאי־הבנה, ואותה מבקש הוא לתקן במאמרו "ירבעל, או ערך ספר 'נתן החכם' ליהודים הרוססים". אם יבינו הקוראים את מהות הספר ואת רעיונותיו ומטרותיו, סבור ברודס (1875: 329), כי אז "ידאו ויוכחו כי אמנם נחוץ מאד מאד ספר כזה, והדעה אשר בו להתפשט בין העברים – אולי ישמעו ושבו ורפא להם". הדראמה של לסינג אמורה אפוא לשמש אמצעי במלחמתם של המשכילים העברים לתיקון דמות



היהודי והיהדות ולהביא לשיחורור מ"עול המלה", עול הרבנים והפרנסים. את מה שסתם גוטלובר לגבי מחזה זה של לסינג ולגבי חשיבותו ליהודי רוסיה אומר ברודס במפורש.

5. ברמות נתן החכם, כפי שעיצב אותה לסינג, ראה ברודס הן את התגלמות הטיפוס היהודי האמיתי כפי שעוצב במהלך ההיסטוריה בימי הביניים והן את דיוקן היהודי המשכיל המודרני. לפי תפיסתו, נתן מחזיק ברעיונות ובאידיאלים, שהם מהישגיה של היהדות בתקופה האמורה, ועיקרם סובלנות:

אין לו לאדם לריב את ריב ה' במעשה - כל עוד החוטאים לא יחטאו גם לאנשים, [...] אמונת הלב חפשית היא לכל עם ועם ולכל איש ואיש. (ברודס 1875: 331; ההדגשה במקור)

לזה הטיפוס היהודים בעצם קיומם בתקופה, שאת עיקרה רואה ברודס מתאפיינת במלחמות דת, קנאות, דיכוי והוצאות להורג - הכול בשמה של הדת האמיתית והנכונה. ו"בין העמים האדירים ההם" ניצב עם קטן ונרדף, שהעז להתריס כנגד הכול,

כי האל הגדול הגבור והנורא לא יבקש את בן אדם תמותה לנקום נקמתו, האלהים אשר בידו נפש כל חי, ואשר ברוח פיו כל חיהם וקיומם לא יצטרך לבן איש תולעה כי יריב את ריבו. (שם: 330)

ההפך הוא הנכון: מלחמות אלה הן חילול הקודש. תפיסה זו היא גם המוליכה אותו לשם מאמרו: "ירבעל", וכן למוטו שלו, שמקורו בספר שופטים ו, 31-32: "האתם תריבון לבעל? אם אתם תושיעון אותו? ... אם אלהים הוא - ירב לו! ... ויקראו לו ביום ההוא ירבעל, לאמר: ירב בו הבעל!". לדעת ברודס, רעיון נשגב זה ליווה את היהודים כל ימי ענותם בימי הביניים, וטענתם נגד מדכאיהם היתה: "אם לה' ולמשיחו חטאנו יתבע הוא את עלבוננו" (שם: 331). משפט זה מצטט ברודס מתוך הספר שבט יהודה ליהודה אבן-וירגא, שבו נמצא גירסא עברית מוקדמת של משל הטבעות המפורסם, שלסינג קבעו במרכז הדראמה שלו.<sup>32</sup> הוא סבור, כי "לאט לאט נשרשה הדעה הישרה הזאת גם בלבות חכמי אומות העולם", ובמאה ה-19 "יעמדו כבר גם חכמים רבים לא מעמנו אשר יעזרו לנו להשריש הדעה הזאת בלב העם, למען לא יוסיף עוד לריב את ריב ה', למען ידעו כלם ויוכחו כי 'אם אלהים הוא - ירב לו!'" (שם).

ראש וראשון לחכמים אלה היה לסינג ויצירתו נתן החכם, בה הציג לעיני כול דמות יהודי כדמות מופת:

לכו חזו מפעלות היהודי הלזה, וגם אתם, נוצרים, עשו כמעשהו; היהודי יהיה לכם למורה בדבר שנאת הדת וקנאתה ואתם לכו בעקבותיו כי מישרים המה ללכת; אתם לכו באורו, כי אש אלהים קדושה ונשגבה, אש זכה ונעימה אשר לא תבער ותכלה אך תחמם לב ונפש, בוערת בקרב היהודים והיהדות. (שם: 333)

לכאורה ממלאים לסינג ויצירתו פונקציה של מטפחי הגאווה הלאומית, והם בבחינת ההוכחה המתאימה לגדולתו של העם היהודי ולצדקת דרכו, שהרי אפילו לסינג לא מצא דמות מתאימה יותר לדובב באמצעותה את רעיונותיו בדבר סובלנות וחירות האמונה מאשר דמות של יהודי. הוא הכיר בגדולת העם היהודי ובצדקת טיעונו ודרכו. פעם נוספת, לאחר שנים של דיכוי, שב היהודי להיות "אור לגויים". ולא היא! הגם שברודס גאה מאוד ביהודי האידאלי המתגלה בדמותו של נתן החכם, הרי חשיבותו ליהודי רוסיה טמונה בעובדה שהוא מאלץ אותם – או לפחות חייב לאלצם – לשוב ולהתבונן פנימה; לשוב ולבחון את דיוקן עצמם מול דמות מופת זו. אם כך יעשו, יעלה בהם ספק מוזר ונורא:

האמנם הננו כנתן הזה? האמנם נשרשו דבריו ומעשיו בלבנו? האמנם נעשה ונחשוב כאשר יעשה ויחשוב הוא? או אולי נעמיק עוד שאלה: האם איש כנתן – הננו יהודי? אם איש אשר לו דעות והשקפות כאלה בשם ישראל יכונה? (שם)

לברודס ברור, שכל יהודי שינהג כנתן החכם ויחזיק בדעותיו אחת דינו – חרם. מראש ברור לו, שדמות אידאליה כנתן אינה לרוחם של רבים וטובים מבין היהודים. אלה רוחים אותו מכול וכול משום שאין הוא תואם את תפיסת היהדות שלהם. אותם אנשים התובעים סובלנות מאחרים ובחורף, מגלים חוסר-סובלנות מוחלט בשובם לביתם. את מה שהם תובעים מהאחרים לבלתי עשותו עושים הם עצמם. לדעת ברודס, רוח של קנאה ושל חוסר סובלנות אוכלת בכל פה ברחוב היהודי. לדעת אנשים אלה נוצרה דמותו של נתן החכם

לא למענם, לא בשביל חרות הדעות בקרבם פנימה, אך למען ישמעו עמים אחרים – עמי איירופא, את דבריו, אך למען תפרוץ הדעה הזכה הזאת בלב יושבי הארץ האחרים, אך למען אשר יעמוד כמטיף ומוכיח לכל האנשים – אך לא ליהודים!... (שם: 336)

נגד דעה זו יוצא ברודס בחמת-זעם, ובזעמו מדובב הוא גם את אכזבתו ממאבקו למען האידאליים של ההשכלה העברית. את תנועת ההשכלה הוא תופס "כתנועה חברתית, שתפקידה להפוך את פני המציאות ולתקנה" (שקד 1974: 31); והנה הוא ניצב ומטרוטיו רחוקות מהגשמה. הוא מאמין גדול בקידמה וסבור, כי "כל העמים אשר יצעדו בצעדי



ענק לפנים, שמעו אמנם לקול נתן היהודי הזה" (ברודס 1875: 336), ורק היהודים מתכחשים לה ולמסר שלה. "אך מדוע עוד גם עתה לא תאבו גם אתם היהודים לשמוע בקול אחיכם נתן הזה – בנוגע למעשיכם פנימה?" (שם).

לכלל בחינה ממשית של מעמד יצירתו של לסינג בעולם הלא־יהודי אין ברודס מגיע; הוא מסתפק בהנחה הכללית שלו, שהיצירה מקובלת בעולם הגדול, אבל על המבט פנימה אין הוא מוכן לוותר. דווקא ברחוב היהודי גדולה חשיבותה של דמות יהודית כדמותו של נתן. היא יכולה לסייע ליהודים לשנות מבית את אוירת הקנאה והקנאות ואת הדחייה שנרחים בה בני הדור הצעיר והמשכילים השואפים החוצה. ובעקבות דברי המוסר של הלל הזקן "מה דעלך סני לחברך לא תעבד" הוא טוען:

אתם [מנהיגי העדה והקהילה] הלא לומדתם למדי לדעת את גורל הנרדף משנאת הדת [...] ומדוע זה תשובו ותעשו אתם? [...] העת החדשה ילדה גם לכם בנים כנתן הזה לעמים אחרים, ומדוע תרדפום עד חרמה? מדוע תדיחום מכם נדח ולא תתנו בוא דבריהם בלבכם עד כי לאין־יהודים תתגס? (שם)

העמדת דמותו של נתן החכם, או דמותם של אלה שכבר עיצבו את דמותו כדמות מופת חינוכית, יכולה להבטיח את התמורות המבוקשות ברוח ההשכלה מבית. המבט שהיפנו המשכילים היהודים החוצה (ראה להלן) לראות אם נח מבול שנאת היהודים מזעפו, והאמונה שאכן מתחולל בעולם הלא־יהודי שינוי לטובה ביחסו ליהודים, הביאו אותם לשאלות שנושאות תולדות מצבם ומעמדם של היהודים בארצות מושבם. בהקדמתו ליהודים שואל טלר, למעשה, שתי שאלות: (א) האם אין אנו, היהודים, אשמים במשהו במצבנו? (ב) האם מוכנים אנו להיפתח למגמות החדשות המתפתחות והולכות באירופה? חששו הוא, שמאות שנות מצוקה ולחץ פיתחו בעם היהודי שנאה עזה לעמים שבקרבתם הם יושבים, ושנאה זו הפכה לו טבע שני. אלה רק מחזקים את מגמת ההתברלות של העם ואת אי־כולתו להכיר במצב החדש ההולך ונוצר סביבו.

כלעמט שרדפו אותנו מנדינו כן נולדה גם בקרב לבבנו שנאה עזה ועברה נוראה אשר הכתה שרש בלב אבותינו, דור הנחילה לדור, אב לבניו ומשפחה למשפחה [...]. וחוק הוא בנינו כי כל גוי שונא יהודי הוא. וכן תעורר השנאה את עינינו ותכנו בסנוורים מלראות נכוחה כי גם בין העמים ישנם חסידים וטובי־לב אשר יחמלו עלינו ויצילו משיני החומסים. (טלר 1880: XX)

בתפיסתו של טלר, היהודים חוטאים כלפי הנוצרים כשם שהנוצרים חוטאים כלפיהם. היהודים מאשימים את "הכלל באשמת איזה פרטים" (שם); אבל השינוי ביחס ליהודים,

שהתחולל באירופה מאז ההשכלה מחייב גם את היהודים לשנות את יחסם כלפי סביבתם ושכניהם מחוץ. זאת יוכלו היהודים לעשות אם יטהרו את אמונתם ורעותיהם "מהבלי תעתועים וממספחת ימי האפלה לבער סמל הקנאה מן הארץ" (שם: XXI). ברוחב־לב משכילי מבין טלר את הסיבות שהביאו את היהודים לשנוא את הנוצרים, אך הוא יוצא למלחמת־חורמה בגילוייה של שנאה זו, ובעיקר במטבעות־הלשון שקנו להן אחיזה בלשונם של היהודים לתאר בהם לגנאי כל מי שאינו מבני ברית: "כי חטא ועון כבר הוא לחטא בלשון ככה נגר בני אדם אשר נבראו בצלם אלהים כמונו ונשמת שדי, אשר בתוכם אנחנו יושבים ובצילם נחסה ונתלונן" (שם). את האני־מאמין שלו מסיים טלר ברברים הבאים:

המצוה והחובה לכל איש, אשר קנאה ואמונה עורה לא העצימו את עיניו, ושמם ההשכלה תאיר לו לראות מישרים להפיץ ולגלות את כל פעולות אנשי החסד והאמת; להודיע להמקבלים מי המה הנותנים והמיטיבים, לפקח עיניהם לראות ולהבין את המטרה הנשגבה אשר להתחסדים האלה, להשיב לב איב לאויב, להודיע כי האויב אינו אוהב ורק עשות חסד ואמת נפשו תואבת. כמה אויבים יעשה לו האדם על בלי דעת והכר טובת הטובים! וכמה אוהבים יקנה וירכוש לו לעמת זה, וכמה אויבים יהפכו לו לאוהבים בהכירו והוקירו את הטוב ואת החסד, ויביט בעיני אהבה על גומליו ומיטיביו ויראהו אותות תודותיו וברכותיו וישים לב וישתדל לגמול לעושי טוב כטובתם. (עמ' XXII-XXIII)

עם "אנשי חסד ואמת" אלה, שיחסם ליהודים צריך להביא את היהודים לשנות את גישתם ויחסם לסביבתם, נמנה כמובן לסינג. הוא הערב הגדול לתמורה המתחוללת בעולם ביחסו ליהודי ויצירותיו הן הערובה לה.

עד כאן על המבט פנימה בעקבות לסינג ויצירותיו. בטרם נבחן את המבט החוצה בעקבותיהם, ראוי לתת את הדעת לניסיון מעניין שעשה משכיל יהודי, יהודה לייב ווינץ (1900), במאמר שהקדיש למלחין היהודי־צרפתי ז'אק הלוי, מחבר האופרה היהודייה, במלאות מאה שנה להולדתו. במאמרו בוחן ווינץ שלוש דמויות יהודיות מפורסמות על הבימה: שיילוק של שקספיר, נתן החכם של לסינג, ואליעזר – הדמות המרכזית באופרה של הלוי, שאת הליברטו שלה כתב הדראמאטורג איז'ן סקריב. ווינץ עומד כמובן על הדמיון שבין עלילות היצירות האמורות. את דמויות היהודים בוחן ווינץ מבחינה פסיכו-לוגית כמו גם בזיקתן למציאות הקיום ההיסטורית של היהודים, והמסקנה שהוא מגיע אליה היא:

ישנן שלוש מידות שבהן ימדדו המבקרים את גבורי המחזות ביחוסם אל המציאות: כן היה מוכרח להיות, או כך היה אפשר להיות, או כך הנהו. [...] היהודי רק בתור איש היה מוכרח



להיות כשיילוק; היהודי בתור יהודי היה אפשר להיות כנתן החכם; והיהודי בתור איש ויהודי יחד הנהו כאליעזר. (שם: 145)

ווינץ אינו רואה בשיילוק ובנתן החכם "טיפוס יהודי נכון בכל פרטיו", ובוודאי שאינו רואה בו אב־טיפוס של היהודי. היהודים ואוהביהם הוליכו לעיצוב דמות כמו נתן החכם שעה שהרעה ההפוכה הולידה דמות כמו שיילוק.

אבל באמת לא מתאימים לא שיילוק ולא נתן החכם אל יהודי המציאות בפרטים רבים. אצל שיילוק יחסר הטוב המוחלט הנמצא אצל נתן החכם בכמות מרובה על המידה והרחוקה מהמציאות, ואצל נתן החכם יחסר הרע ההכרחי והתנאי הנמצא אצל שיילוק בכמות מרובה על המידה והמתנגדת אל המציאות. [...] והצר השווה שביניהם הוא טיפוסו של אליעזר, טיפוס יהודי שלם במידותיו ובחסרונותיו ומתאים אל המציאות, שבו נכללו כל מה שירחיב לבנו אצל נתן החכם וירגיע את רוחנו אצל שיילוק. (שם: 141)

לדעתו, את הסיבות לעיצוב שונה של דמויות היהודים על הבימה יש לבקש באופיים של היוצרים ובכוונתם. לסינג "היה בשורה הראשונה פילוסוף מוסרי". כוונתו היתה להעלות ביצירותיו בראש ובראשונה יסוד זה, ואליו שיעבד את האמנות:

[...] לסינג השתמש בגיבוריו בשורה הראשונה למופת: להראות על ידם את הדרך שבה אפשר לאנשים ללכת לפי חכמת החיים וחוקי המידות. (שם)

למטרה זו צריך היה לסינג לדמות שתוכל "להיות מטיפף לסבלנות ולאהבה ולאחווה", האידיאלים שבהם דבק לסינג עצמו ועליהם

נרדף הוא על־ידי אלה מבני עמו ודתו שערכים אלה היו מהם והלאה. ואת הגיבור הזה יכול למצוא רק באחד מבני האומה העתיקה שעל ברכיה נולדו כל הנביאים והמחוקקים, אשר לאור תורתם ילכו כל הגויים. (שם)

בדמות זו ביקש להרגיש לא את האנושי הכללי, כי אם את הצד המוסרי ואת "כל תורת היהדות הכתובה והמסורה, [...] היינו הצד האפשרי, ולא שם ליבו כלל לצד ההיסטורי, הצד ההכרחי והוודאי" (שם: 142). במוסריות יתרה זו רואה ווינץ את בעייתה של הדמות בעולם הלא־יהודי ובעולם היהודי כאחד. אצל הראשונים מוליכה דמות מעין זאת לאידיאליזאציה יתרה של היהודי או לרחייתו ולהעצמת העוינות כלפיו. אצל האחרונים מטפחת הדמות המוסרית המובהקת והלא־טבעית את האמונה, שאם ינהגו כמותה יימצאו להם מהלכים בעולם הסובב אותם. תפיסתו של ווינץ את דמותו של נתן החכם

בראשית המאה ה־20, כשהתברר שהקיום היהודי במזרח־אירופה שוב אינו אפשרי, עומדת בין המבט פנימה לבין המבט החוצה, והיא מביאה אותנו להיבט אחרון זה.

6. לא זה המקום לעמוד על ההבדלים המהותיים שבין הקיום היהודי מאז השליש האחרון של המאה ה־18 בגרמניה לבין הקיום היהודי במזרח־אירופה, לשם נדרה ההשכלה בתחילת המאה ה־19. אבל יש הכרח לציין, שבמזרח־אירופה לא הקדימו לפרוח רעיונות בדבר אמאנציפאציה ליהודים וגם רעיונות הסובלנות והחירות לא היו נחלתם של הרבים, הגם שלא מעטים מהמשכילים היהודיים האמינו כי קרובים הדברים לבוא. לסינג ויצירותיו שימשו את המשכילים היהודיים כאמצעי לבחון את העולם הסובב אותם בהיקפו הרחב ביותר ולברוק עד כמה מעוניין הוא לשפר את מצב קיומם של היהודים, ששלמה מימון כה היטיב לתארו. לסינג הוא הדמות שבאמצעותה ביקשו לטעון באוזני סביבתם לתיקון מצבם ומעמדם, ויצירותיו הפכו מעין כרטיס ביקור של היהודי החדש; לא כפי שמנסחים אותו היהודים עצמם, אלא בניסוח ממקור חיצוני. אין להתפלא אפוא, שיש ממתרגמיו של לסינג לעברית, שפתחו את תרגומיהם בהקדמות המתארות את מצב הקיום העגום של היהודים בארצות מושבם במזרח־אירופה וקושרים את שיפורו, בדרך זו או אחרת, עם שמו של לסינג ועם יצירותיו. אפילו דן הכהן, שאינו מקדים הקדמה ארוכה לתרגומו ל־*Freigeist*, מציין עובדה זו בדבריו:

כי בעוד אשר חכמי עם ועם בחזרותיהם השפילו כבוד יעקב והקדירו בלעגם את שמי תפארתו ובחצי מהתלותם פרעוהו לשמצה ולנדה שמוהו בגייתם, קם הוא [לסינג - ח.ש.] על נדיבות וירם קרנו בכבוד. (הכהן 1886: 3)

ברודס פתח את דבריו על ערכו של נתן החכם ברחוב היהודי ברוסיה בתיאור מפורט של חשכת ימיה־ביניים, וכך נוהג גם צבי אלעזר סלר:

מצב היהודים בין העמים מני אז ברע הוא. ופלא הוא מדוע רק העם הזה, הזקן מכל העמים, נושא דגל האמונה הסתורה מקור האושר האנושי, תורתו היא ראשית כל התורות, אמונתו היא אם כל האמונות, והוא למשל ולשנינה לכל העמים? [...] מה חטא העם הקטן והנעלב הזה לסבול רק חרפת כל גוי וממלכה? (סלר 1880: XV)

הקשר הנקשר בין מצב היהודים לבין התקבלותו של לסינג ברחוב היהודי מלמד, שהוא להם הראיה שאפשרי פתרון מידי ועכשוי לבעיית הקיום היהודי במזרח־אירופה. איש רוח וסופר מפורסם וחשוב זה לחם למען היהודים, שהרי לא יכול היה "להתאפק לבלי היות לעם הזה מלאך מליץ להגיד צדקתם בקהל רב", כדברי גוטלובר (IX: 1874). הוא



עשה זאת כבר בקומדיה היהודים, שעיימה החלה "רוח אחרת לפעם את עמי אשכנז ונפקחו עיניהם לראות, כי לא אלמן גם ישראל מאנשי חסד וישרי לב עושי טוב ואוהבי אדם" (שם: X).

גוטלובר לא שכח את הפולמוס הגדול, שהתעורר בעקבות תגובתו של מיכאליס על מחזה זה, ואת תשובותיהם של לסינג ומנדלסזון לקטרוגו; אך הוא אינו יודע, ואולי אינו רוצה לדעת, כי מאה שנה ויותר לאחר מותם של לסינג ומנדלסזון, דווקא המגמה שהסתמנה בדבריו של מיכאליס היא השלטת – אם לא בגרמניה, ברוסיה בוודאי. העיסוק המשכילי בלסינג, ביצירותיו וביחסיו עם מנדלסזון מלווה תמיד נימה של אופ-טימיות ואמונה שאפשרי פתרון לבעיית הקיום היהודי בארצות מושבם בגולה. גם טלר בטוח שנשתנו הזמנים באירופה:

סרה קנאת האויבים וצוררי יהודה תמו, שמש ההשכלה תאיר כל מחשכי ארץ. [...] הלא הימים ימי חפץ להתקרב לאחינו הנוצרים אשר יראו כי אבותם לא טוב עשו בהרעם אותנו בלא משפט, ויושיטו לנו יד אהבה ואחווה, ויפתחו לנו את שערי ארצם וכל אוצרם הטוב וישיבו לנו משפטנו, וכל זכויותינו ויאמרו אחינו אתם. (טלר 1880: XXI-XXII)

בין השאר, אופטימיות זו היא תוצאה של התקבלותו של לסינג, ומכאן ברור, כי טלר מועיד לקומדיה היהודים שליחות ברורה: ללמד את היהודים שאינם שולטים בגרמנית, כי זמנים חדשים באו על אירופה באשר ליחסי יהודים-נוצרים. קשה לדעת מה קדם אצל טלר למה: האופטימיות לקליטת לסינג, או להפך; אבל אי אפשר שלא לחוש באמונה בקדמת האנושות, המפעפעת בדבריו בעקבות לסינג או כקשורה בו. ועל אופטימיות זו לא היו מוכנים לוותר גם כשהיטיבו לדעת שאין הם יושבים בין אישים כלסינג ובני מינו.

המשכילים היטיבו לדעת את תולדות היחסים בין יהודים ונוצרים בהיסטוריה הארוכה של אירופה עד לתקופת ההשכלה ומעבר לה. יצירותיהם מלאות תיאורים של הקיום היהודי במזרח-אירופה ושל הרדיפות שהם נרדפים בידי השלטונות, ועם כל זאת נטו להאמין, כי בימיהם מתחולל באירופה מהפך שיאפשר פתרון לבעיית הקיום היהודי. אבל מה שעלה בגורלם של היהודים במערב-אירופה בעקבות המהפכה הצרפתית לא הגיע למזרחה של אירופה, ובמיוחד לא לרוסיה, שהאנטישמיות היתה בה מדיניות רשמית. הפוגרומים של 1881-1882 שמו קץ גם למעט האופטימיות שהיתה נחלתם של המשכילים היהודים לגבי אפשרויות תיקון מצבם של היהודים ברוסיה. פרעות אלו לימדו את המשכילים היהודים כי

יותר השכלה בקרב עמדהארץ אין פירושו בהכרח יותר סובלנות, וקורבנות הפרעות לא היו

בהכרח אך ורק יהודים חרדים ומסורתיים. גלי הפרעות לא הבחינו בין יהודי חרדי לאפיקורוס [...]. במישור ההתפתחות האינסלקטואלית, היתה שנת 1881 והריאקציה שבעקבותיה, פרשת דרכים בתולדותיה של תנועת ההשכלה ברוסיה. בדרך דומה למה שאירע עשרים שנה קודם לכן למשה הס בגרמניה, שהחל להטיל ספק ביכולתה של החברה הליברלית לפתור את בעיית היהודים, העלו מאורעות 1881 ספקות בלב משכילי היהודים ברוסיה בדבר נכונותו ותקפותו של חזונה הליברלי וההומניסטי של ההשכלה. [...] פרץ סמולנסקין מסמל את שברו זה של חלום ההשכלה בצורה חדה ביותר. (אבינרי 1980: 72-73)

7. עניין מיוחד יש בתפיסת לסינג ויצירותיו כפי שהיא נשקפת מיצירה מוקדמת של פרץ סמולנסקין (1840-1885). סופר ופובליציסט עברי זה, עורך כתביהעת השחר, חשוב לענייננו משום שהוא עתיד לנהל במאמריו מאבק גלוי בהשכלת ברלין. ודוק: לא בהשכלה בכלל, על מגמותיה ותוצאותיה ברחוב היהודי במזרח־אירופה. כפי שנראה להלן, סמולנסקין היה מן הלוחמים לשיבה מההשכלה הברלינאית להשכלה יהודית, השכלה שאינה מתבטלת בפני העמים שבקרבת חיים היהודים ובפני תרבותם. הוא חתר לפעילות משכילית העוסקת בנושאים יהודיים ברוח ישראל ודחה את המשכילים שתרגמו לעברית ספרים ויצירות בנושאים כלליים ולא־יהודיים; יותר מזה: הוא תקף אותם משכילים, שרוממו יצירות רק משום מקורן הזר והתבטלו בפניהן ובפני יוצריהן. לפי תפיסתו, ההשכלה הברלינאית היא האשמה, כי היא שביטלה בקרב העם היהודי את התקווה להתחדשות לאומית והעמידה את עיקרי היהדות על הדת בלבד. סמולנסקין, לעומת זאת, חתר להחייאת תקוות הגאולה הלאומית והמדינית של העם היהודי. זה הפתרון שלו לשאלת היהודים, בעיקר לאחר הפוגרומים שערכו הרוסים ביהודים בשנים 1881-1882, לא מעט ברשות השלטונות. (היהודים כינו פוגרומים אלה בשם "סופות בנגב", מכיוון שהצנזורה הרוסית החמורה אסרה עליהם להזכירם בשמם המפורש). כאמור, זה שלב מאוחר יותר בהתפתחותו האידיאולוגית של סמולנסקין. אבל כבר ברומאן מוקדם שלו – שמחת חנוך – מתח הסופר ביקורת על ההתבטלות שמתבטלים היהודים בפני העמים ותרבותם. הרומאן נכתב בשנים 1866-1867 (קלוזנר 1955: 39) ופורסם לראשונה בשנת 1872 בהשחר. בהקדמה למהדורתו השנייה (1882) ציין סמו-לנסקין את המגמות שעמדו לנגד עיניו כשכתב אותו:

[...] עלתה מחשבה על לבי לדבר דבר משפט על פעולות החושים הגדולים בעם ועם, לכרות און לרב הקוראים בשפת עבר, למען ידעו פעל פעלו החושים ההם, ולא ישעו עוד בדברי הבל ולא ישישו אלי גיל בבא לידם העתקה מספר אשר גם בשפתו נוח היה לו שלא נברא. (עמ' VII)



ולמען הקל על הקורא נתן את ביקורתו בפיהם של "יצורי הדמיון". חשובה במיוחד היא המגמה הביקורתית של סמולנסקין, המבקש למנוע מהקורא העברי ללכת בעיניים עיוורות אחר יצירה ספרותית אך ורק משום שניתרגמה מלשון זרה. קלוזנר מציין כרקע לכתיבת הרומאן מהפכה שהתחוללה בעולמו של סמולנסקין כשהגיע לאודיסה. בערים ובעיירות שמהן בא נתקל בקנאות דתית, ואילו באודיסה מצא "הליכה בעיניים עצומות אחר הדעות המשכילות, קלות־דעת והפקרות, בוז לכל מה שקשור ביהדות המסורה ועזיבת כל המידות הטובות, שנשתבחה בהן האומה הישראלית" (קלוזנר 1955: 182). כאמור, מגמתו המוצהרת של סמולנסקין היתה לפקוח את עיני היהודים לפעילות התרבותית והספרותית המתנהלת מחוץ לעולמם, ובעיקר לתבוע לבל ילכו שולל אחר מקורות חוץ רק משום שהם מקורות חוץ ולבל ילכו בדרכי קנאות דתית מבפנים. בין אם נזהה את תפיסת דמותו ויצירתו של לסינג ברומאן כדעתו של פרץ סמולנסקין הסופר ובין אם נראה אותה כשייכת לעולם הברוי של הרומאן, העמדה הננקטת היא מענייננו, בעיקר כשהמחבר מבקש להשתמש בה למטרות שינויים ברחוב היהודי.

שיר הלל ללסינג ולדרך שבה נאבק באנשי־הכנסייה לתיקונים אנו שומעים מפי אחת הדמויות ברומאן, המעדיפה את דרכו של לסינג על דרכו של גתה:

הוא [לסינג] קם במלחמת תעופה על הכהנים ויעורר חנייתו כאל גבור והוא עשה והצליח וכאל גבור וטהר לב יטון שמו לעד, וזכרו יברך עד דור אחרון. לעססינג בערכו מלחמה אם כי אף הוא רומם תחת לשונו חין ערך היפי וישא מדברותיו על פעל פעלו היונים בכשרון ידיהם, אך בחפצו להורותנו דרך הרוח והרגש הטהור, אשר הכהנים השליכוהו באשפות, לא אל העמים ואליהם הלך לבקש לו כלי נשק, כי אם מבית ישראל לקח לו חרב נוקמת נקם צדק וישר, אהבת היהודי לנערה נמלטה מגלי אש כאהבת אב את בתו הציג לעינינו. האהבה הטהורה והנאמנה, אהבת היהודי לכל משפטיה מבלי כל תקוה וחפץ וחשק ותאוה, באהבה הזאת אשר רב כחה להורות דרך ישר הרבה יתר מאלפי צלמי אלהי רחמים ואהבה, באהבה הזאת נלחום בם, היא היתה חרב גאותו ובה עשה גפלאות, איביו רדף חשך ומשנאו דעכו כאש קוצים, כי לטהר ולבנות ולא לשקץ ולהרוס בא. גאטעה מאס באמונתו ודרכיה ועל כן בקש לו אחרת ולעססינג אהבה וידרוש שלומה ועל כן בקש מקורה למען ידע להעלות ארוכה ומרפא לה, ובהראותו צדקת ישראל הראה לכל חין ערך האהבה הטהורה, אשר לא ידעה לא גאטעה ולא הסופרים האחרים אשר כמהו חשבו, ויהי לנביא ומסיף לאמונה הטהורה ואהבה הישרה לעמת גאטעה הכהן במקדש העצבים והתאוה, ויגבר ברוחו עליו אף כי לא הביא לב חכם כמוהו.

[...] אותו [את לסינג - ח.ש.] יזכרו כל ישרי לב כמאיר אור חדש, אותו יהללו ויברכו כל יודעי ישר עד דור אחרון וכמופת לרבים יהיה כי בישרו גבר בארץ. זכרו לא יסוף גם אם ישכח כל הדור ההוא וחכמיו [...]. (עמ' 145-146; ההדגשות במקור)

עם לסינג מזדהים המשכילים העברים בגלל מאבקו בכנסייה ובאנשיה למען דת טהורה ואמיתית, סובלנית ואנושית ומשוחררת מכל אמונות תפלות ודעות קדומות. לעיתים דומה על המשכילים העבריים, שאחת היא מלחמתם ואחד מושאה: עליהם רק לשנות את מושאי הביקורת וההתקפה ביצירתו של לסינג, והרי הם מצויים בתחומם. יתרה מזאת: לסינג, שהיה בקי בתרבותה ובספרותה של יוון, לא פנה אליה לבקש לו חומרים, שיסייעו לו במלחמתו האמורה. הוא פנה דווקא אל העולם היהודי, ובו מצא את דמות המופת, שבאמצעותה נאבק בכל הצריך מאבק. סמולנסקין מכוון את דבריו גם אל נתן החכם וגם אל היהודים.

קולה של תנועת ההשכלה העברית במזרח־אירופה הוא המדבר מגרוננו של גיבור הרומאן של סמולנסקין בבואו לספר את שבחיו של לסינג. אך דומה, כי בעודו מדבר על מאבקו של לסינג בגרמניה ובאנשי־הדת הפרוטסטנטיים שלה, מכוון הוא למעשה לרחוב היהודי ולמנהיגי הרוחניים, שאינם יודעים דבר מאותן מידות־טובות שנתן לסינג בנתן החכם, ואשר הן יהודיות מקוריות במהותן, כשם שאינם ערים למהות היהדות ולערכה, כפי שתפסה לסינג. במאבקו למען הדת בטוהריתה השתמש לסינג לא בדמויות או דעות שמקורן בעולם היווני, אלא הלך אצל ראשיתה של האמונה המונותיאיסטית, אל היהדות; עמה ביקש לתקן את האמונה באשר היא. ועל כך גאוותו של הדובר ברומאן של סמולנסקין.

אבל זו רק דרך אפשרית אחת להבין את משמעות פנייתו של לסינג לעולם היהודי, לבקש לו שם דמויות מתאימות למטרותיו. הדרך האחרת עולה מתוך ויכוח שמנהלים גיבורי הרומאן של סמולנסקין על דמותו של היהודי בקיומו הגלוי הנבזה והבעייתי, לא תמיד באשמתו. לאחר שאחד מהם מתאר את דמות היהודי הגלוי משיב לו חברו:

– לפי דבריך אגור אומר כי נואל לעססינג במעשהו מאד בקחתו את נתן החכם להציגו לעיני אחיו למופת, וטוב טוב עשה לוא לקח איש כזה ויציגהו לעין רואים כסמל האהבה והישר והטהר וראו כל עמי הארץ וימחאו כף ויקראו: רק עם יודע אהבה וישר וטהור הגוי הגדול הזה –

– הן לא בדברי לעג תשים לאל משפטי, ואני אומר כי יקר בעיני מראה איש כזה ממראה נתן החכם, כי איש כזה יהודי הוא לכל משפטיו; לא כן נתן החכם, בו נראה רק דבר זה מדרכי היהודים. ואמנם לעססינג היטב מאד בהעבירו איש כנתן החכם לעיני אחיו, הן אם איש כנתן אשר לו עשר וחכמה לרוב וניבו נעים לא עצר כח למצא חן בעיני בני דורו, ואף כי איש כזה נתעב ונאלח בעיניהם, אשר הטוב צפון רק בקרבו ומראו יעיר געל נפש בעיניהם, הן דרך איש כזה לא הבינו ולא שמו אליו לבם ויהי ללעג להם, ואיך יבינוהו העמים, אם גם אחיו, גם אתה אחיו בן עמו וארצו לא תבין ודכור? (עמ' 159–160; ההדגשות במקור)



גיבוריו של סמולנסקין מכירים בזכותו של לסינג, ו"החובה על כל איש להזכיר שמו ושם רעיו לבניו למען יראו, כי גם ישרים נמצאו בהעמים אשר רבם רדפום בלי חשך ובלי חמלה" (עמ' 186). למרות זאת, לאחת הדמויות ביקורת חריפה על משל הטבעות של לסינג. כשהיא מתבקשת "להשמיע משפט אמת" בדבר שלוש הטבעות היא אומרת:

הטבעת אשר זקנה חופפת עליה היא הנאמנה, ושתי הטבעות הנותרות נעשו בשקר [...]. לו התבוננו השופטים היטב כי אז הכירה, כי אמנם עלתה ביד האמן לעשות הטבעות החדשות בתמונת הישנה אך קצרה ידו מתת זקנה לטבעותיו, ואנחנו הלא נדע את הטבעת הנושנה ומה לנו להרבות דברים? (עמ' 187)

אין זו ביקורת על לסינג בלבד, שביקש לבטל במשלו את ההבדלים בין הדתות למען הסובלנות, אלא גם ביקורת על מי שהתלהבו ממשל הטבעות ומצאו בו מעין השוואת מעמדה של הדת היהודית לדתות האחרות בשעה שהיא דת האמת והמקור לכל שאר האמונות. המשכילים היהודיים לא עמדו על הפיחות שהביא משל הטבעות במעמדה של הדת היהודית, שכן מקורו חיצוני והם שמחים על שנמצא להם מליץ יושר בין מי שאינם בני־ברית.

כבר ברומאן המוקדם שמחת חנף נמצא אפוא עמדה, המשבחת את לסינג ואת יצירתו מצד אחד ומבקרת אותם מצד שני. בהמשך דרכו, בעקבות הפוגרומים של 1881–1882, ייצא סמולנסקין בהתקפה רבתי על השכלת ברלין ועל מנהיגה, משה מנדלסזון, ויכשיר את הקרקע למה שכינה גותקה (Guthke 1977) בשם 'קליטה ציונית' של לסינג ושל יצירתו, ומגמתה שונה לחלוטין מכל מה שנגלה לנו עד כה.

8. ייתכן שאפשר לראות את הגותו הלאומית והמדינית של פרץ סמולנסקין כמכינה את הדרך ל'קליטה הציונית' של לסינג ושל יצירותיו.<sup>33</sup> את הדרך לקליטה מעין זו של לסינג ולשלילת דמותו של נתן החכם והפתרונות המשתמעים ממנה לרחוב היהודי במאה ה־19, במזרח־אירופה כבמערבה, הוא מכין בהתקפתו החד־משמעית על מנדלסזון ותורתו ועל השכלת ברלין, שבהם הוא רואה אם כל חטא. בחלק השני של מאמרו "שאלת היהודים – שאלת החיים" (השחר, שנה י"א) נמצא קביעה חד־משמעית:

ההשכלה הזאת אשר קראתי לה תמיד בשם "ההשכלה הברלינית" היא היתה בעוכרינו לערער יסודות בית ישראל ואחרי כן גם להשים גוינו ולהביא עלינו חמת איבים ובלהות צלמות, ואת הדבר הזה לא הבינו רבים כמו. (עמ' 38)

סמולנסקין מבחין היטב בין השכלת ברלין לבין ההשכלה בכלל, כמושג מופשט,

ש'השכלת ברלין' היהודית והאידיאולוגיה שלה, שלדידו היא אחת המוטאציות שלה.

בשאתי על שפתי השכלת ברלין כונתי תמיד לזאת התורה הנשחתה אשר יצאה משם, לא לבקש דעת למען הדעת כי אם לגרש את היהדות מפני ההשכלה, כאשר עשו מטיפיה וכהניה, אלה אשר חמסו תורה וישליכו שקוצים על כל ירושת פליטתנו, אלה חסרי הדעה אשר לא הבינו לא אל העבר ולא העתיד וגם ההווה נכחד מעיניהם ויצאו להורות הלכה זרה ונבערה, כי כל עמלנו וענינו ולחצנו בא לנו על כי נמאס בהשכלה ואם אך נחזיק בה ונשימנה כחותם על לבנו או תזרח לנו שמש צדקה. (עמ' 39)

לדעת סמולנסקין, אמונה זו של ראשוני המשכילים (משכילי ברלין), כי מקור צרותיו של העם היהודי נעוץ בעוברה שאין הוא נוהה אחר האידיאולוגיה של ההשכלה ומחזיק בנושנות דתו ואמונתו, הוליכה את העם שולל. בעקבות המשכילים נהו יהודים רבים (ברבות הימים גם במזרח-אירופה) אחרי האידיאולוגיה של ההשכלה, וסברו כי בכך נפתרו בעיות הקיום שלהם בחברה שבה ישבו; כפי שכבר ציינו, הם האמינו כי עתה, לאחר שהיהודים נפתחו לרחוב הכללי, ייפתח רחוב זה גם כלפיהם ועליהם רק להמתין. לדעת סמולנסקין,

תרדמה עזה כמות הפילה השכלת ברלין על אחינו והמה היו נרדמים ויחלמו חלומות שוא ותפל ויראו עולם חדש וחיים חדשים. וגם עתה כאשר יקיץ אחד מתרדמתו ויפקח את עיניו לראות כי אך חזון שוא לקח את לבו, או יתעורר ויחוש כי נפשו ריקה וזה כל חפצו למלא בטנו, אך עוד טרם יחוש את מחסורו הנאמן, לא יבין כי בעת התרדמה הגדולה בלה עתו בהבל ולא עשו ידיה תושיה, ועתה עליו למלא את החסרון בעבודתו, אחרי כי עוד חזיונות החלומות מרחפים נגד עיניו ולא יתנוהו לחשוב נכוחות. (עמ' 25-26)

מה הן הסיבות להאשמות שהוא תלה ב'השכלת ברלין'?

סמולנסקין סבר – ולא זה המקום ללבן האם בצדק או שלא בצדק<sup>34</sup> – כי מנדלסזון והשכלת ברלין הפכו את היהדות לדת בלבד ונטלו ממנה את היסוד הלאומי שבה, ועמו את התקווה לגאולה. כפי שטוען רוטנשטרייך (1966: א, 217), הוא בנה את תפיסתו מצד אחד מתוך ניגוד למנדלסזון, שסבר, לדעתו, כי היהדות מוגדרת על ידי החוק, ובניגוד לנמשכים אחרי מנדלסזון, שהיו סבורים, כי היהדות היא עדה דתית בלבד; ומצד שני יצא "נגד הטוענים, כי בלי תארים חיצוניים של קיום ציבורי, כגון מדינה, קרקע וכיוצא בהם, אין להעמיד ציבור בחזקת עם" (שם). סמולנסקין, שהיה מודע לקיום היהודי האנומאלי בגולה, העמיד את הקיום היהודי הלאומי לא על מגדירים אובייקטיביים חיצוניים כמו קרקע, ליכוד ולשון משותפת, כי אם על גורמים פנימיים של העם, ביניהם רגש האחוה היוצר את אחדות העם היהודי למרות פיזורו בעולם ובין עמים.



האחדות הזאת תולד רק על רגש האחוה, על הרגש הלאומי כי איש איש יולד לישראל יאמר: בן הנגי להעם הזה, כל עוד אשר יחיה הרגש הזה לא תופר האחוה ולא ירפה כח העם כלו, ולא יצער מדור לדור, כי גם אלה אשר יעזבו חקים אחרים או אף רבים עוד לא גרשו מהסתפח בנחלת ישראל, אם חטאו במפעלם חטאו רק לאלוהים ולא לעמם, והרגש הלאומי עוד יקרב לבבם כבראשונה אל עמם ועוד יורם לעשות טובה וברכה את אחיהם ככל אשר תמצא ידם, ואם על פי הרגש הזה נחיה, אז לא יקום שאון בקרבנו על כל דין זר ומנהג שטות, אז לא ירימו מצטדקים וחנפים ראשם להדיח מהקהל את אחיהם אשר מצאו בו עון אשר חטא לאחד הפוסקים, כי אחרי כל אלה הלא ישראל הוא, בן להעם הזה, וכל עוד אשר לא בגד בעמו וגם אם עובר הוא על הדת עוד יחד כבודו בקהל, וכן נרבה ונעצם וידנו תהיה רוממה. (סמולנסקין תרפ"ה: 28-29; ההדגשות במקור)

סמולנסקין מבחין בין השמירה על חוקי הדת לבין תחושת ההזדהות הפנימית של הפרט עם העם ותחושת ההשתייכות שלו אליו, מה שסמולנסקין מכנה בשם 'רגש האחוה', השאול מן היסוד השלישי של עקרונות המהפכה הצרפתית: סולידאריות (אבינרי 1980: 73). "קיומו של ישראל בתור עם הרוח עומד לא על התורה בלבד, אלא גם על תקוות גאולתו ועל שפתו הרוחנית" (קויפמן 1952: ב, 293). שמירת חוקי התורה ומצוותיה היא עניינו של הפרט במערכת יחסיו עם אלוהיו. חטא בתחום זה הוא חטא כלפי האלוהים, אבל בשום פנים ואופן לא חטא כלפי העם. ישראל, אף שחטא כלפי אלוהיו, ישראל הוא – כל עוד הוא חש אחווה עם בני עמו. מנדלסזון וההולכים בדרכו, שעמם התפלמס סמולנסקין – ומחשבתו הלאומית-ציונית היא, למעשה, תשובה לתורתם – היה הראשון שהעלה את הרעיון, שהעם היהודי אינו עם אלא כנסייה דתית; ובכפירה לאומית זו ראה ראשית חטאת. קויפמן (שם: 296) טען, כי "סמולנסקין יסד איפוא את רעיון הלאומיות היהודית החילונית ובנה אב לכל המחשבה הלאומית שלאחריו". לכן אפשר לנו להניח, כי בכתביו, ובמיוחד בביקורתו את 'השכלת ברלין', הוא הניח את היסוד גם לקליטה הציונית של לסינג, שעיקרה דחיית 'אגדת לסינג' היהודית.

9. 'הקליטה הציונית' של לסינג התחילה להטיל ספק בתרומה החיובית של קליטת לסינג ברחוב היהודי. ההשכלה היהודית במזרח-אירופה, אשר אימצה לעצמה מרעיו-נותיהם של מנדלסזון ולסינג, לא הביאה עמה את התקווה המיוחלת לשיפור מצב היהודים בארצות מושבם, כשם שלא הביאה אפילו את המעט שאפשר לכנותו בשם 'סובלנות'. בעקבות הפוגרומים של 1881-1882 החלו המשכילים היהודים במזרח-אירופה לפקפק ברצונה וביכולתה של החברה הליבראלית לפתור את בעיית היהודים, וגם הטילו ספק גדול בחזונם הם לפתרון בעיית היהודים על-ידי השתלבותם בחברה הרוסית (ראה הפרק על התקבלות פילוטאט). יתרה מזאת: 'הקליטה הציונית' הטילה ספק

גם בחיוניות קליטתו של לסינג ברחוב היהודי בשלהי המאה ה־19 ותחילת המאה ה־20. בתקופה זו עלה הפתרון הציוני לבעיית הקיום היהודי והתנועה הציונית הפכה עובדה קיימת ברחוב היהודי במזרח־אירופה. אותם משכילים שנתפסו לפתרון הציוני הבינו לפתע, כי לקליטתו של לסינג בין היהודים יכולה להיות פונקציה מעכבת ומסיגה לאחר. מסיבה זו, סברו, יש לדחות את קליטתו של לסינג ברחוב היהודי וגם לנפץ את 'אגדת לסינג' היהודית, אשר נטעה ביהודים את האמונה, שהפתרון לבעיותיהם יבוא על דרך האינטגרציה בחברתם ובסביבתם. עמדה זו מתגלה במאמרו של א.ז. רבינוביץ (אז"ר) "נתן החכם", שראה אור בשנת 1901 בכתב־העת השלח בעריכתו של אחד־העם.<sup>35</sup>

מגמתו המיליטנטית של אז"ר אמורה היתה להיות ניכרת כבר בשם שהעניק למאמר: "מכת מאהבינו". ואולם העורך שינה את כותרת המאמר לשם פשוט יותר. מפוכח לגמרי מהאופטימיות היהודית של המאה ה־19 לפתרון בעייתם – והוא כבר ידע "באיזו מדה נתאמתו התקוות הטובות ההן ומה הגיע אל אבותינו בחקותם את דרכי 'נתן החכם'" (רבינוביץ 1901: 510) – מטיל אז"ר ספק בהישגיו של לסינג ובתועלת קליטתו ברחוב היהודי. עתה הוא מבקש לבחון את 'אגדת לסינג' היהודית בלא משוא־פנים ולראות "אם באמת כלו 'זהב טהור'. ואם אמנם חייבים אנו תודה להסופר החכם הזה על גודל נפשו וכונתו הרצויה להיטיב לעם נדכה ונענה, הנה לא יחיבנו זה לעצום עינינו מראות את מפעלו בתכונתו האמתית" (שם).

לאחר שנים רבות של התלהבות משכילית מלסינג ומיצירותיו מופיע פקפוק של משכיל, המעיד על תמורה שהתחוללה ברחוב היהודי בעקבות גורלם של הללו אשר קיוו, כי עם נתן החכם ביד "לא יארכו הימים ואסירי הגיטו יצאו למרחב". לדעת אז"ר, הכרת המציאות שוב אינה מאפשרת לבני הדור של תחילת המאה ה־20 "להתפעל ממה שנתפעלו אבותינו", ולכן יכולים אנו "להביא במשפט צדק את לסינג ויצירותיו". בלשונו של אז"ר יש יותר משמץ של טיעון של תביעה משפטית נגד לסינג ומפעלו, המואשמים בכך שנטעו בקרב היהודים ציפיות חירות שנתגלו כתקוות־שווא. האופן שאז"ר מציג בו את טיעוניו מגלה, שהוא מאמין בהשפעתו של לסינג ויצירותיו על תולדות העם היהודי במאה ה־19 – ומסיבה זו בדיוק יש לבטלה כעת. כוונתו ברורה: למעט מכוח השפעתו של נתן החכם על היהודי, ובעצם יותר מזה: לעוקרו מלב.

אז"ר בוחן את דמותו של נתן בדראמה של לסינג ומגיע למסקנה:

הרפאה שמצא לסינג לשנאת הדת היא, שהיהודים יעזבו את כל "הבלי שוא" וישמרו רק את תמצית היהדות, [...] במלה אחת: כי "יחדל היהודי מהיות יהודי". [...] כי למען היות ל"אידיאל", נחוץ שיבטל היהודי בלב ובפה את כבוד העם שממנו יצא, ולהגן רק על עצמו



כאיש פרטי, שדבר אין לו עם עמו, [...] אל תהיו אחים לצרה, אל תגינו על כבוד עמכם, כי אנשים פרטים הנכם כלכם, כל קשר לאומי אין ביניכם, ובוה תמצאו חן בעיני שאר העמים, החפצים שימחה שם ישראל מבין העמים. (שם: 514-515)

מסקנה מעין זו אין בעל עמדה מפוכחת וגאה כאז"ר יכול לקבל. כמו כן ברור לו, שדווקא גישה זו תרמה למגמות ההתבוללות בקרב יהודי אירופה, שרבים מהנאורים שבהם חיקו את דעתיו והליכותיו של נתן. חזרה לו ביותר העובדה שדווקא לסינג, "הלאומי האמתי והמרגיש בהרגשתו הרקה את נעימות הפיוט שברתו", תבע מהיהודי להתנתק מעמו "ולהשמיד מקרבו את רגש הדת היהודית". ואולם אז"ר מרחיק לכת מזה. לדעתו, לסינג

לא הרגיש, כי גם ללאומיות ישראל יש זכות מוסרית להתקים ולהתפתח על פי דרכה, ולא הבין, כי הדת הישראלית, שגם היא הולכת ומתפתחת, חשובה לא רק בשביל התמצית המוסרית שבה, שכמוה ישנה גם בשאר הדתות, כי אם בשביל שכוללת בקרבה הרבה דברים, היקרים ביחוד לכל אדם מישראל, וגם היא מלאה שירה רעננה ונעימות הפיוט. (שם: 515)

בהמשך תגובתו למעמד היהודי בחיבורו של לסינג על חינוך המין האנושי ועל משל הטבעות המפורסם שלו, אז"ר אינו סולח לסופר הגרמני, שלא השתחרר מהדעות הקדומות נגד העם היהודי והיהדות שניטעו בקרבו מילדותו, ורק נכון היה להכיר "כי יש בין היהודים אחדים יוצאים מן הכלל" (שם); ודברים דומים שם אף בפי נתן החכם שלו. אם זו עמדתו של הומאניסט גדול, שבשמו יצאו היהודים לקראת סביבתם, מה לנו לצפות מהללו המכריזים בפה מלא שהם נגד היהדות? אז"ר אינו יכול שלא להכיר בתרומתו של לסינג ונתן החכם שלו למאבק נגד האנטישמיות, אך את הדראמה ואת המשתמע מקליטתה הוא תופס כך:

"נתן החכם" הוא ה"אידיאל" של הסמיעה, ולא לחנם ששו לקראתו בני ישראל בתקופת הסמיעה ויהי להם ל"אלהים", כי בו נסתכלו וראו את חפץ לבם בצורה היותר נשגבה לפי דעתם. אבל אנחנו עתה אין אנו רואים בו כי אם אליל יפה, שבו נתגשמו דעות והרגשות של העבר. את האליל הזה נביא אל ה"מוזיאום", אל ההיסטוריה של עמנו, להיות למשמרת אתנו, אבל בהיכל הקודש לא נציגהו, לא נשתחזה אליו ולא נקריב לו קרבנות... (שם: 516)

מה נועזים היו דבריו של אז"ר, גם לאחר שסמולנסקין כבר הכין את הדרך להם, שומעים אנו מדבריו של אחד-העם, המציין, שעד למאמרו של אז"ר "לא נמצא איש (לפחות אני לא אזכור איש) שהיה די עוז בלבו להוציא את התולדה המחויבת מן השנוי הזה גם ביחס

לנתן החכם". אבל מסתבר, כי אף אז"ר עצמו נבהל מדבריו הנועזים וחשש כי לא ימצאו להם אוזניים כרויות. אחר־העם הרגיע אותו וציין, שאין הוא יחיד בהשקפתו זו. אף הוא – אחר־העם עצמו – מחזיק באותה דעה:

זה ימים ושנים שאני דורש בכל עת מצוא בגנותו של "נתן החכם" ורגיל אני לאמור, שזו היא "שירת העבדות" שלנו, וכי מה שהתענגו אבותינו כל כך על הצורה הזאת שצייר לפניהם לסינג – הוא הסימן היותר מובהק של שפלות רוחם. (אגרות אחד העם ב: 344)

חששו של אז"ר היה לו על מה לסמוך. מעמדו של לסינג ושל נתן החכם היה כה איתן בלב האינטליגנציה היהודית־רוסית, עד שלא חפצו לשמוע דברי ביקורת על המחבר ועל יצירתו. על כך מעיד צינברג במכתב אל יצחק ריבקינד. צינברג מבקש להוכיח כי אמנם נתן החכם הוא

מצבת־זכרון מענינת לתקופת ההשכלה ההומניסטית של סוף המאה הי"ח, אולם נתן החכם כאישיות היסטורית, כיהודי חופשי בדעותיו מן המאה הי"ב – לא היה ולא נברא אין הוא טיפוס לקוח מהחיים, אלא יצור דמיוני. (צינברג 1979: 218)

את דעותיו ניסח במאמר בשם "שיילק ונתן", ואת עיקריו הירצה בשנת 1900 בפני "חברת מפיצי ההשכלה" בפטרבורג:<sup>36</sup>

היום קשה לתאר מה רב היה הזעם שעוררה הרצאתי בקרב קהל הליבראליים היהודי המתבולל והמתבולל־למחצה. [...] הייתכן? נתן של לסינג שבו התפארו כל כך בפני כל אומות העולם, לא היה ולא נברא? (שם)

בזכות עמדה זו זכה צינברג באותה הרצאה לציון של 'קנאי ציוני' – וצינברג מציין במכתבו במפורש: "אגב, מימי לא הייתי ציוני".

מי שביקש לבקר את לסינג ואת יצירתו ולהסתער על דמותו הבעייתית של נתן נתפס אפוא כציוני קנאי. בהתנגדות זו לדברי הביקורת כמו מכריזה מציאות חיי היהודים עצמה על המתח והניגודיות שבין קליטת נתן החכם כדמות הזדהות חיובית לבין הפתרון הציוני. השניים לא יכלו לדור בכפיפה אחת. זיהוי ההסתייגות מלסינג עם עמדה ציונית מגשימה היא גם עמדתו של אחר־העם, הכותב על א.ו. רבינוביץ: "לא היו ימים מועטים, ורבינוביץ הוציא את התולדה האחרונה מתוך השקפת־עולמו הלאומית – ועלה לא"י על מנת להשתקע" (אחד העם 1947: תסד). בתפיסה זו, הגשמה ממשית של האידאל הציוני הפריכה את דמותו של נתן החכם כדמות הזדהות חיובית והפכה אותה – ובעיקר את הפתרונות המתבקשים מן ההזדהות עמה – למיותרים.



## הערות

### לחלק הראשון

1. על שינוי בגישה זו במחקרים בספרות ההשכלה העברית, שהתפרסמו בעשרים השנים האחרונות לערך, עמד שמואל ורסס (1990).
2. דיון נרחב על האינטרפרנציה בהקשר התרבותי ראה Even-Zohar (1990: 53-72).
3. אחד מחוקי האינטרפרנציה שמנסח אבן-זהר קובע: "Interference occurs when a system is in need of items unavailable within itself. A 'need' may arise when a new generation feels that the norms governing the system are no longer effective and therefore must be replaced. If the domestic repertoire does not offer any options in this direction, [...], interference will very likely take place" (Even-Zohar 1990: 69).
4. הנחות יסוד אלה מקורן לא מעט בדבריהם של Gadamer (1972: 351) ו-Jauss (1970: 144-208).
5. על מעמדו המיוחד של התרגום ברב-מערכת של הספרות ראה: אבן-זהר 1977, Even-Zohar 1978 ו-1990, שבו גירסאות מעודכנות של המחקרים הקודמים ועוד. כן ראה: ג. טורי 1974, 1977, Toury 1980.
6. על המושג 'סף תקופה' ראה Blumenberg (1976: 7-32).
7. בלומנברג (Blumenberg 1976: 17) מניח, שאת בעיית התקופה יש לחשוף מתוך התנסות בה. בראשיתם של התהליכים העתידיים להולך לאיזה סף המגדיר תקופה חדשה, הסף עדיין אינו קיים כמצב אידיאלי. לא כל החיים את התקופה ואת תנאיה חשים שהם אכן חיים בתקופה חדשה. דיונים נרחבים בבעיית 'סף התקופה' ראה בכרך שערכו Herzog ו-Koselleck בסידרה Poetik und Hermeneutik (1987). הדיונים בספר זה העלו את חשיבותה של המודעות כמומנט המצמיח תקופה. מודעותם של בני-התקופה תוחמת קורגבול בין מה שמצפים לו (Erwarteten) לבין מה שמתנסים בו (Erfahren). מודעות זו מתגלה כדיאלקטיקה של רציפות (Kontinuität) ושלילה (Negation); והחדש עולה מתוך האופק ההיסטורי שלו עצמו (שם: X-VII). בכל מקום שם מבקשת תודעתה של תקופה לקבוע את עצמה מתוך התייחסות למה שקדם לה, טוען Barner (שם), היא עושה זאת בראש ובראשונה בעזרת המסורת ומתוך התייחסות אליה. המסורת היא הא-פריורי של כל המעשים החברתיים, הנובעים מתוך הנורמות המבקשות להבטיח לעצמן המשך. תקופה נבדלת מקודמתה מתוך התייחסות למסורת שקדמה לה.
8. יעקב כ"ץ (1958: 298) קובע: "תנועת ההשכלה היהודית קרובה לתופעות המקבילות לה בחברה הלא-יהודית קרובה פורמאלית, שאף היא מעלה בתחילת התהוותה תמונת עתיד חדשה ומבטלת את המציאות העומדת לנגד עיניה". קויפמן (1952: ב: 8) קובע: "התמורה העמוקה שהתרגשה לבוא בסוף המאה הי"ח בחייה של כנסת ישראל שרשיה בתמורה שעמדה אז לבוא בחיי החברה האירופית כולה". Eisenstein-Barzilay (1956) מציין במפורש את ההשכלה היהודית כמוצר של תנועת ההשכלה האירופית, ומביא במחקרו מראי-מקום רבים וחשובים מכתביהם של משכילים עברים לגבי רעיונות ששאבו מההשכלה הכללית. ראה גם את הפרק "תנועת ההשכלה בישראל" אצל צמריון (1984: 9-40).

שהוא גם סקירת-מחקר מקיפה בנושא.

9. מיותר לשוב ולהעלות כאן מחדש את הדיונים הרבים שעניינם ראשית הספרות העברית החדשה. העמדות של פישל לחובר (1954), מצד אחד, הפותח את הספרות הזאת ביצירתו של רמח"ל (1707-1746), ושל קלחנר (1960), הרואה את ראשיתה ביצירתו של וייזל, מוכרת וידועה. כפי שנראה להלן, אני נוטה לדעתו של קלחנר. עוזי שביט (1987) תיאר בהרחבה את מעמדה של שירת רמח"ל ואת השפעתה על ספרות ההשכלה העברית באירופה, והראה את חשיבותה לספרות העברית שנוצרה בגרמניה. רמח"ל, בעת הופעתו, היה דמות בודדת, אשר ניחשה את אפשרויותיה של ספרות עברית חדשה, זו שתאמץ לה את המגמות הרוחניות, ההגותיות והספרותיות, שיהלכו באירופה בתקופת ההשכלה. יצירותיו הוחרמו על-ידי רבניה של איטליה ולא היו מוכרות לקהל. משכילי ברלין ומי שבאו בעקבותיהם הם שהפכו יצירות אלה בדיעבד לחלק של 'החיים הספרותיים' העבריים. ואין בדברי כרי למעט בחשיבות יצירתו של רמח"ל ובגודל השפעתו.
10. מאהלר (1952: 48) עומד על הזיקה הסוציאלית שבין ההשכלה לבין התפתחות המסחר בערי-הספר של גאליציה ומציין, כי הסוחר הגביר היה יסודה החברתי של תנועת ההשכלה שם (שם: 50). לדעת מאהלר, "ההשכלה ליהודים [...] לא היתה כלל ורישה מופשטת, אלא דווקא תוצאה מתנאי חייו ודרכי חייו של הנרש הראשי לשאיפה החדשה - מעמד הסוחרים העשיר" (שם: 52). ואפשר שדברים שקבע לגבי גאליציה של תחילת המאה ה-19 יפים גם לברלין של אמצע המאה ה-18, שאז נראו "ביהדות גרמניה הניצנים הראשונים של השכלה כללית וגילויים של שאיפה להתקרב לעם השכן בתרבות ובנימוסים. המגמה החדשה החלה להתפשט ביחוד מתוך מעמד העשירים, הסוחרים והשולחנים המופלגים, שלא הסתפקו בחינוך המסורתי לבניהם, אלא ראו צורך להעניק גם ידיעות כלליות, ביחוד בלשון העמים" (שם: 58).
11. ראה: מאהלר (1954), דינור (1955), קריפמן (1952), שלום (1974, 1991), י. כ"ץ (1985).
12. בנושא זה ראה את עבודתו של שמואל ורסס (1988: 9-20), אשר פיתח בהרחבה את "מערכת הזיקות בין השכלה, שבתאות ופראנקיזם באספקלריה של ההיסטוריוגרפיה והפובליציסטיקה בזמננו". אני ציינתי רק את מחקריהם של שפירא והלקין, הנראים לי חשובים לענייני. מאמרו של ורסס מרחיב מאוד בסוגיה זו. יעקב כ"ץ הטיל ספק במערכת הדיאלקטית, שעליה הצביע שלום. על סמך העובדות שהביא שלום עצמו בעבודותיו הראה כ"ץ, כי היו אלה דווקא משכילים מובהקים, שהצטרפו למחנה הפראנקיסטים, ולא פראנקיסטים, שההשכלה גייסה לשורותיה.
13. עוזי שביט, שנדרש בדיוניו לתיזה של שלום, מציין, כי דמות כמו רמח"ל הוא דוגמא מעניינת לקיום "אפשרות של קשר בין ראשית ספרות ההשכלה העברית לבין התנועות המיסטיות והמשיחיות" (1987: 17). מצד אחד היה לוצאטו דמות בולטת בקרב הזרמים המשיחיים והקבליים בראשית המאה ה-18, ומצד שני היה "מחברה של יצירת המופת הראשונה, ואחת המרכזיות ביותר, בספרות ההשכלה העברית, לישרים תהילה (1743)" (שם). שביט סבור, כי "אין הכרח לקבל את התיזה של ג' שלום [...] כדי להכיר בתפקידה הלא-מבוטל של המשיחיות הקבלית בערעור מבית של יסודות האמונה היהודית המסורתית" (עמ' 18).
14. קורצווייל הרחיב את הגותו של קלחנר (1960) בדבר חילוניותה של הספרות העברית החדשה ועשאה מרכז לתורתו. תיזה זו היא מרכזית היום במחקר הספרות העברית החדשה.
15. לעניין 'הסקסטים האלטרנאטיביים' ראה להלן, בפרק העוסק במוות הבל מאת גסנר בלשון העברית.



16. עוזי שביט (1987) מצביע על דמיון בין התפתחות ספרות ההשכלה העברית בגרמניה לבין התהליך שהתרחש בספרד במחצית השנייה של המאה ה-10, עת צמחו שם הספרות העברית וההגות היהודית. בגרמניה פורחות בתקופה האמורה הספרות וההגות הגרמנית, ובדיוק בסיטואציה תרבותית-היסטורית זו נפתחים חלקים של החברה היהודית לתרבות הכללית והגרמנית. כמו כן הוא מציין, שבגרמניה כמו בספרד קשורה התפתחות השירה העברית ביחס חודש למקרא, מתוך הכרה כי אין זה רק ספר מקודש, ובחקר הלשון העברית.
17. על מגמות לאומיות בהשכלה היהודית בראשית דרכה בברלין ראה אצל Eisenstein-Barzilay (1959).
18. בגישה זו מחזיק עדיין מאיר גילון (תשל"ט: 147-148). הלה מניח, אם כי באופן לא ישיר, שהתפתחות הספרות העברית החדשה צריכה היתה להשיג את השיאים שאליהם הגיעה הספרות המארכת - הספרות הגרמנית, שבתקופה שאנו מדברים בה כבר דרך בה כוכבם של שילר וגתה. בשנים האחרונות השתנתה מעט הגישה. על כך אפשר לעמוד מסקירת המחקר המפורטת של מחקר ספרות ההשכלה העברית, שכתב שמואל ורסס (1990).
19. על כתבי-עת אלה ראה אצל Wachstein (1930) וגלבוץ (1992).
20. על מעמדה של היידיש ברחוב היהודי ועל התפתחותה ראה שמרוק (1978).
21. "מידת הידיעה בלשון העברית היתה זעומה מאוד, ולא בבני העניים, ודבר זה גרם שדלתותיה של הספרות העברית הגדולה נעלו בפני הרבים" (שוחס 1960: 132). על יחסו של כתב-העת המאסף ליידיש ראה אצל צמירון (1988: 87-91). על תפיסת המשכילים את הלשון העברית ראה אצל יצחקי (1970/71). על מעמדה של הלשון העברית בין יהודי גרמניה ראה עוד אצל הרמתי (1992: 82-90).
22. צמירון (1984: 37), בעקבות חוקרים רבים, מציין: "יש המעלים את הנקודה המעמדית-בורגנית של ההשכלה כגורם לייחוסה השלילי ליידיש עקב רצונה להימנע מאי נעימויות בעולם המסחר, ואולי אף מתוך יצר התנשאות על המוני העם". מצד אחר, אסור לשכוח את דבקותם של המשכילים העברים לדורותיהם בלשון העברית. היחס ללשון זו מאפיין, לדעת יצחקי (1970/71: 288), את התקופות השונות של ההשכלה "והיא אהבתם התמימה והכנה של המשכילים לשפתם ולעמם, שאיפתם לטיפוח הלשון ורצונם בהרחבתה והשלטתה על ההמונים".
23. בין היתר כתב מנדלסון במכתבו האמור:  
 Ich fürchte, dieser Jargon hat nicht wenig zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen; und verspreche mir sehr gute Wirkung von dem unter meinen Brüdern seit einiger Zeit aufkommenden Gebrauch der reinen deutschen Mundart. [...] rein deutsch, oder rein hebräische, oder auch in beiden Sprachen abgelesen werden könne.  
 Nur keine Vermischung der Sprachen! (Bd. 13: 80)
24. ראה Pelli (1979: 66) והפרק בספרו, הודן בעמדותם של המשכילים הראשונים כלפי הלשון העברית. פרק זה נדפס תחילה כמאמר בשנת 1972, ושוב בשנת 1982.
25. על מפעל תרגום התנ"ך לגרמנית וביאורו בידי מנדלסון וחבורתו ראה, מלבד בספרים המוקדשים לתולדות הספרות העברית החדשה, במיוחד: סנדלר (1940) ו-Altmann (1973: 368-420). על יחסו של מנדלסון ליידיש עמד בהרחבה צמירון (1984: 38-39, 54, 85-86) (שם גם ציון מחקרים רבים בנושא). צמירון מציין, כי מנדלסון אמנם נלחם ביידיש, אבל בעצמו השתמש בלשון זו והותיר אחריו מכתבים

- רבים בה. על התפתחות הוראת הלשון העברית בגרמניה ראה: אליאב (1960) והרמתי (1992).
26. על תאריך הופעת כתב־העת ראה: י. טורי (תשכ"ח), גילון (תשל"ס: 83-87). Altmann (1973: 83) קובע את מועד הופעת כתב העת לשנת 1758.
27. על ריוניו של מנדלסון בעניין מקור הלשון והכתב ראה אצל Altmann (1973: 545-546).
28. כל הציטטות מספר זה על־פי מהדורת וינה 1826.
29. על דברי שלום ואמת ראה הספרים השונים בתולדות הספרות העברית. על ויזול כמחנך ובעל תורת חינוך ראה אליאב (1960). בעקבות מנדלסון וויזול הלכו סופרי המאסף השונים. את פעולתם ואת תפיסתם תיארז בהרחבה צמריון (1988), יצחקי (1970/71), Pelli (1979), ולא ראיתי צורך לחזור על דבריהם.
30. מושג מה על פעילות זו ועל היקפה אפשר לקבל בעין בביבליוגרפיות החלקיות של שמואל לחובר (1950/51, 1956, 1956/57) ושל ישראל שפירא (1934, 1935).
31. סמיכות בין יצירה עברית ליצירה בלשון זרה ראשיתה אינה דווקא בהמאסף או בשירי תפארת. קדם לה דוד פרנקו מנדס, אשר תירגם־עיבד לעברית את עתליה של ראסין (1770).
32. כבר דב סדן במסת המבוא שלו "על ספרותנו" (1950) ציין את התפקיד החשוב שנודע ללשון־לעז, שבקרוב דובריה פעלו הסופרים העברים, בהתפתחותה של הספרות העברית החדשה.
33. את עמדתם המסתייגת של כמה מחוקרי הספרות העברית וההיסטוריונים שלה ליצירות אלה תיארתי בספרי (שוהם 1981: 99-100).
34. שמואל אטינגר (1967: 206) סבור, כי בהמאסף "הביקורת על סדרי הדת היתה מתונה. [...] בספרות העברית של המשכילים אין ההצעות בתחום הדתי רדיקליות ביותר. שונה המצב בפרסומיהם בגרמנית ושאר הלשוניות, שם ההצעות לשינויים נועזות ביותר". מאהלר (1954: 82-83) מציין, כי בעלי המאסף בשנים הראשונות לפירסומו נזהרו "מלתקוף, אפילו בסאטירה קלה את הרבנים האדוקים" ונמנעו "מיצירות ספרותיות 'מהפכניות' של תקופה זו בספרות הגרמנית והסתפקו בספרות הרגשנית". הדברים אינם מדויקים, אם ניתן את הדעת לסאטירות שראו אור בהמאסף עצמו. על־כך ראה פרידלנדר (1979). עוזי שביט (1987: 99) קורא ב"נחל הבשור" תפיסה חדשה של המערכת הספרותית, המעמידה במרכזה את השירה "כיסוד החשוב ביותר והגבוה ביותר בהירארכיה של עולם הרוח" לעומת הפרוזה והעיון, שהיו במרכז הספרות העברית המסורתית. ברוך קורצווייל (1959), שבעיניו החילוניות היא המאפיין העיקרי של הספרות העברית החדשה, ציין, כי בשלב הראשון שלה היתה ספרות זו ספרות השכלה נאיבית. השלב המיליטאנטי יבוא מאוחר יותר.
35. "נחל הבשור", משולב במכתב התשובה של ויזול, פרסם בראש החוברת הראשונה של המאסף (1783) במיספור נפרד. תאריך הופעת המאסף הראשון - על־פי גירסתו של צמריון (1988: 35). על "נחל הבשור" ראה, מלבד בספרי תולדות הספרות העברית החדשה, גם אצל שביט (1986, 1987) ואצל צמריון (1988).
36. בהרחבה בנושא זה ראה פרידלנדר ושוהם (1975).
37. על הדרך שהתמודד בן־דוד עם יצירתו של קלופשטוק ונמנע מתכנים דתיים־נוצריים שבה ראה פרידלנדר ושוהם (1975).
38. דליטש מזכיר סוגות כמו מכתם (Epigram), אבני־הקלע (Stachelgedicht), רעיון (Sinngedicht), הלצה (Wortspiel), שיר רדעי (Idylle), שיר סיפורי (Romanze). לענין חידוש הסוגות הספרותיות



- ראה גם פלאי (1988: 25-26).
39. על כך ראה מחקרי של משה שוורץ (1966) ושל טובה כהן (תשל"ד, 1982, 1988).
40. ראה טובה כהן (תשל"ד, 1982: 60-68) וגם שביט (1987: 107-108).
41. ראה קלוזנר (1960: 137-138); פ. לחובר (1954: 72); שפירא (1939: 214); שאנן (1962: 64). לבעיה זו נדרש גם נח רוזנבלום (1983: 10-16), אשר בעזרת תפיסה נאיבית-משהו של תהליכי השפעה במערכת הספרותית, ולצד רצונו לשמור את אפיינים היהודי של וייזל ושל יצירתו, דוחה תיוזה זו מכול וכול.
42. ראה הערך Patriarchenepos ב-*Reallexikon für deutsche Literatur*. 'אפוסים' כאלה כתבו, בין השאר, יוצרים כמו בודמר, ברייסינגר, הצייר מילר, קלופשטוק, וכמובן סלומון גסנר. ראה להלן על יצירתו של גסנר מות הבל. וראה גם אצל רוזנבלום (1983: 49-52).
43. על תפיסתו של הרדר את המיתוס ואת השימוש המחודש בו, נגד תפיסות משכיליות שדחו אותו, ראה Manfred Frank (1982: 123-152).
44. על תולדות כתיבתו של האפוס ראה קלוזנר (1960: 136). לאפוס שישה חלקים ובהם 18 שירים. החלק הראשון ראה אור בשנת 1789 והאפוס כולו - בשנת 1829.
45. ראה: קלוזנר (1960: 137), פ. לחובר (1954: א 72), שאנן (1962: 64), צינברג (1959: 127). רוזנבלום (1983: 14-15) דוחה הנחה זו כמוגזמת, כ"השערות הפורחות באוויר שלא אוּבחנו ולא אוּמתו", בלא שהוא עצמו טורח בכך. ראוי לציין, שיצחק בער לוינזון (1788-1860), שמשכילים יהודים כינוהו "מנדלסזון הרוסי", כתב במכתב ששיגר בשנת 1813 (ראה אור בשנת 1899 בספרו באר יצחק), כי אנו חבים את יצירתו של וייזל להרדר. למעשה, כבר יצחק אייכל, באחת הביקורות הראשונות על שירי תפארת, עמד על הקשר שבין דברי הרדר בספרו לבין האפוס של וייזל. ראה: יצחק אייכל, "המשך בקורת ספר שירי תפארת". המאסף תק"ן (1790), חוברת אב, עמ' שמו-שמו.
46. הציטטות מתוך מהדורת פראג 1809, שעמודי המבואות שלה אינם ממוספרים.
47. וייזל מתכוון להבטחה שהבטיחו לו הכמרים Hufnagel ו-Spalding לתרגם את יצירתו לגרמנית. הראשון תירגם את השיר הראשון ופירסמו בכתב העת שלו *Journal für Christenthums und Menschenwohl*, Bd. 2:4 השני נותר בהבטחתו. וייזל, שידע כי עיסוקיהם מונעים אותם מלהשלים את מפעל התרגום של האפוס שלו, נטל על עצמו משימה זו ונעזר באחרים. הוא פירסם את תרגומו הקטוע תחת הכותרת: *Die Moseide in achtzen Gesängen. Uebersetzt nach dem hebräischen Original von Hartwig Wessely, mit neuen deutschen Anmerkungen des Verfassers.* Prof. Dr. Berlin, 1795 (In Kommission bei Wilhelm Viewag) - תורה מיוחדת לעמיתי.
- Hans-Peter Bayerdörfer על שהמציא לי צילום של ספר נדיר זה. כמו־כן ראה J. Biester, "Ankündigung der Moseide des Herrn Wessely in deutscher Sprache". *Berlinische Monatsschrift* (Januar 1794), 93-102.
48. במובן מסוים, אלה תהליכים שהתגלותם והתפענחותם היא תוצאה של התהליך הספרותי עצמו. תהליך זה מתמשך מעבר לתקופת חייו של היוצר עצמו, שלא תמיד הוא מסוגל לצפותו ולשער מראש.
49. פעילות ספרותית זו, המתחוללת כבר בראשית תקופת ההשכלה העברית בברלין, היא רק חלק מפעילות חברתית, תרבותית ודתית מקיפה יותר, שעיקרה הניסיון להקים מוסדות תרבותיים חדשים, שיחליפו את הקיימים, או לתקן את המוסדות הקיימים. עם נסיונות אלה יש למנות, בין השאר, את

- הקמת בית-הספר היהודי החופשי בברלין בהמלצתו ובעידודו של משה מנדלסון (1973 Altmann):  
 352. על החינוך היהודי ומגמותיו באותה תקופה עמד מרדכי אליאב (1960) במחקרו היסודי והמקיף.  
 50. יצירה זו של גסנר ראתה אור לראשונה בשנת 1758 וזכתה לפופולאריות רבה בספרויות אירופה. על-כך ראה בביבליוגראפיה של Leemann-Van-Elck (1930).  
 51. ילקוט ראובני לספר בראשית מציין, כי הבל מלאך חסד היה וקין – מלאך המוות. ברוח דומה קובע ספר הזוהר (בראשית, תנו), המבקש להסביר מה נתגלגל בעולם משתי דמויות אלה: מצד קין באים כל מדורים של מינים רעים והרוחות והמכשפים, בעוד שמצד הבל נמשכים בעולם יותר רחמים, אבל לא בשלמותם, בדומה ליין הטוב המעורב ביין הרע, והעולם לא נתקן עד שבא שת.  
 52. ראוי להוסיף עוד את גירסתו של רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי, הסבור, כי שניהם נטלו את הקרקעות ושניהם נטלו את המסלסלין והזויכוח ביניהם היה: מי יבנה את בית-המקדש? סיבה אפשרית נוספת לסכסוך ביניהם – סיבה מינית.  
 53. גם האמונה הנוצרית (בלא להיכנס להבדלים התיאולוגיים בין הקתוליות לפרוטסטנטיות) מפרשת את סיפור קין והבל כקובע תבניות-יסוד של אמונה ושל התנהגות האדם במסגרתה.  
 54. ראה ביקורתו של משה מנדלסון על ספרו של יוהאן אליאס שלגל, שנתפרסמה ב-*Briefe die neueste Literatur*, Berlin 1756-1759, מכתבים 85 ו-86. כמו כן ראה ספרו של H.W. Jaeger (1970), הדן בבעיה זו ובהתפתחותה במסורת האידייליה, בעיקר בעקבות המהפכה הצרפתית.  
 55. אי אפשר שלא לעמוד על הדמיון בין פנייתו של גסנר מחומר אידילי קונוונציונלי לחומר נעלה יותר לבין פתיחתה של האקלוגה הרביעית של וירגיליוס. המשורר הרומי פונה למוזה הממונה על שירת הרועים, כי תאפשר לו עתה לשיר על נושא נעלה יותר מאשר הרועים ועולמם. פתיחה זו הפכה טופוס בשירה האידילית וגסנר נסמך עליה. בהקדמתו לחזות הבל מבקש גסנר לפנות משירת הרועים לנושא נעלה יותר: הנושא המקראי.  
 56. הלה יגר (1975 Jaeger: 161-162) טוענת, כי גסנר אינו רואה בארקדיה מרחב פיוטי אשלייתי בלבד. לאור תפיסת תורת החיקוי של תקופת ההשכלה הוא תופס מרחב זה כחיקוי של מציאות היסטורית ממשית.  
 57. על המפגש בין הטבע לשירה האידילית בתקופת ההשכלה, ראה מאמרו של Schneider (1980).  
 58. על הסדר האנושי ומקומו באידיליה ראה מאמרו של פוגיולי על כרמו של נבות היזרעאלי והתפיסה הפאסטורלית את הסדר החברתי (1975 Poggioli: 194-219).  
 59. ניסוח שונה במשהו של בעיה זו נמצא אצל Böschstein-Schäffer (1980: 72), הסבורה, כי המשימה שנטל על עצמו גסנר בחזות הבל היא להסביר את התקפנות במסגרת של חיים וקיום שהאידילי הוא מהותם. לגבי גסנר, היא מציינת (ברומה ל-Jaeger), עולם האבות הוא ערובה לקיומם של ארץ רועים אידילית ושל אורח-חיים אידילי על-פני הארץ שזה עתה נבראה, גם לאחר החטא הראשון. החומר המקראי כמו מבטית, שאדם הראשון ומשפחתו יצרו להם בצל גן-עדן תחום מושב, שהתקיים בו משהו מאיכויות המקום ממנו גורשו. איכויות אלה מאפשרות להם לשבח ולהלל את בורא העולם; ובתוך עולם זה אנו מוצאים אלימות ותוקפנות, שיצירתו של גסנר מבקשת להסביר.



## לחלק השני

1. על תמורות שחלו בתחומי הדת והרוח ביהדות גרמניה כבר במחצית הראשונה של המאה ה-18, ועל נורמות חודשות של התנהגות שפרחו בחברה היהודית שם, כבר עמד בהרחבה שוחט (1960).
2. דותן (1976: קכא) מתאר את עמדתו כ"בן תקופת המעבר, שישן וחדש משמשים אצלו בעירבוביה. בנסיונו לפלס לו דרך הוא נתקל בקשיים שהחמורים שבהם נבעו לא מאדיקות אלא מחשש שמא יכשיר על-ידי כך התקרבות נוספת אל הגויים יותר מכפי הקיימת בזמנו".
3. ראה עבודתו של פלאי (1972) על מנדלסון בעיני המשכילים וגם ספריהם של ברנפלד (1897, 1898) ושל Altmann (1973). ביקורתו החריפה של סמולנסקין את מנדלסון ואת השכלת ברלין, "עת לטעת", מציינת את השינוי בהערכת האיש. על-כך ראה גם שוהם (1981).
4. ראה למשל את דמותו של אהרן שלמה גומפרץ, שהיה היהודי הראשון שקיבל תואר ד"ר לרפואה לאחר שסיים את לימודיו באוניברסיטה של העיר פרנקפורט על נהר אודר, ועשה קריירה גדולה ברחוב היהודי והלא-יהודי. בעניין זה ראה גם Barner (1984: 44-45). בהקשר זה יש לזכור גם את משה מנדלסון, שהיה בן-בית ביהדות ובמקורותיה כמו בתרבות הלא-יהודית של סביבתו ובמקורותיה. בארנר (שם: 45) מעיר, כי העובדה שלסינג העלה בקומדיה היהודים דמות חדשה של יהודי מקורה לא מעט במציאות חברתית חדשה, שהוא התנסה בה בלייפציג וגם בעיר הולדתו, קאמנץ. אבל גם הדיכוי והאפליה, מהסיבות שהובילו את לסינג לכתוב את הקומדיה שלו, מקורם באותה מציאות חברתית עצמה.
5. בני-תקופתו של עמדתו לא הכירו ספר זה שלו. מוכרים היו להם ספריו בתחום ההלכה והטיעון הרבני, שגם בהם מוצא משה גראפה (Graupe 1979) מהחדש. בטיעוניו מרחיק גראפה לכת מחוקרים שקדמו לו לגבי מעמדם המיוחד של ספריו של עמדת ברחוב היהודי. וראה עוד להלן.
6. ראה גם ברנפלד (1900: 2-3). והשווה את דעתו של גרץ, המצדיק את קהילת גלוגא.
7. על מערכת היחסים בין מימון לכומר ראה אצל Wolff (1813: 257) וגם ב-Kronos, Vol. 1 (1801) 30-22.
8. נראה שהצדק היה עמו ולא עם אלה שהגנו על אייבשיץ מפני האשמה זו. (וראה עבודותיו של גרשם שלום.)
9. בידרמן וכשר (תש"ס: 25) דוחים רבים מהתיאורים, שלפיהם היה עמדת "נציג האורתודוקסיה הפונדמנטליסטית". לדעתם אין מקום לומר עליו שנלחם בכל רעיון חדש, שהתחמק מפתרון בעיות דתיות, או שהפגין איבה כלפי דיסציפלינות מרכזיות מחוץ לדת, כפי שניסו לא פעם לתארו.
10. לדעתי, גראפה מרחיק מעט לכת בטיעונו זה, במיוחד כשהוא מודה בעצמו, כי עמדת, ש"ראה עצמו כשומר האדיקות והאורתודוקסיה הקפדנית ביותר", לא היה מודע לעובדה, שדרכו פרצה ההשכלה לרחוב היהודי.
11. למשל: קלזנר (1960), דינר (1955), בן-ציון כץ (1956), שוחט (1960), דותן (1976).
12. תקיפי הקהילה, אשר ביקשו לשמור על מעמדם וכוחם, מינו רבנים, שהיו "עצם מעצמם ובשר מבשרם", וגם קשר משפחה עם בעלי-הזרוע, שהשתלטו בקהילות, סייע לאדם לזכות בכס רבנות (דינר 1955: 107-108).
13. דותן (1976: קיט) סבור, כמו בן-ציון כץ, כי "יצירתו סייעה לחולל תמורה הרת-גורל בהתפתחות

- המחשבה החופשית בעם היהודי. בקורתו החריפה והנוקבת מבליטה לא את כשרונו בלבד, אלא מבטאת גם את חריפות המשבר שממנו נולדה תקופה חדשה בתולדות ישראל. מגמותיו עדיין לא התגבשו לכלל השקפה רעיונית ברורה, אך יש בהן כדי להצביע על הממשמש ובא.
14. בן-ציון כץ מדגיש עד כמה היתה חשובה הביקורת שמתח עמדתו על הזוהר לפעילות המשכילית: "פירצה זו נתנה את האפשרות למשה מנדלסון שלא רצה לפגוע במסורת, להסתמך על הגאון יעב"ץ, שהיה למעלה מכל חשד, ביחס לספר 'הזוהר והבהיר', 'שברבות הימים ואורך הגלות והטילטול באו בתוכם דברים אשר לא מן המחברים הראשונים המה'. פירצה זו איפשרה למשכילים לעבור בשתיקה על תורת הקבלה כאילו לא היתה במציאות" (1956: 146).
15. היסטוריונים וחוקרי הספרות העברית לא נתנו דעתם למעמדה המיוחד של אוטוביוגרפיה זו בעולמו של יעקב עמדתו ולמשמעות התרבותית הנודעת לה. גם יהודה ליבס, שהקדיש מחקר מפורט ומרתק לגיתוח תורתו של עמדתו (1980), עדיין לא התייחס לאוטוביוגרפיה שלו.
16. דותן (1976: קו) מרחיק לכת יותר לגבי כל כתביו של עמדתו, וטוען, כי יש לעשות בהם שימוש חדש להכרת דמותה של החברה היהודית באירופה בראשית העת החדשה.
17. על מידול המציאות ועל מעמדו של ז'אנר הזכרונות ראה במבוא לחלק זה. על האוטוביוגרפיה כממדלת מציאות ראה גם אצל Sill (1991: 42).
18. ראה בהרחבה אצל Müller (1984: 137). לא הובאה פה כל ספרות המחקר העוסקת באוטוביוגרפיה, שגולה ותפחה בשנים האחרונות. צוינו רק המחקרים שמהם ציטטתי במישרין.
19. לבעיית הזהות כמושג פילוסופי וסוציאלי-פסיכולוגי ראה מאמרו של Dieter Henrich (בתוך הקובץ של Marquard & Stierle 1979: 135). Lukmann (שם: 294-295) סבור, כי כשאנו מדברים על זהות אישית, עלינו להבחין בין שתי תופעות הנראות קשורות זו לזו אך הן גם שונות: (1) הזהות האישית כנתון חברתי כללי של החיים האנושיים; (2) הזהות האישית כבעיה סובייקטיבית, המותנית, מבחינה היסטורית, בתבניות חברתיות מיוחדות במינן. Marquard (שם: 348) סבור, כי זהות היא תשובה על השאלה מיהו או מהו אדם מסוים.
20. ראה הביבליוגרפיה של הספרים וכתבי-היד של יעקב עמדתו שמביא אברהם ביק-שאוילי (1974: 187-189).
21. על כך ראה האוטוביוגרפיה של יהודה אריה ממודינא, ספר חיי יהודה. ההדיר על-פי כתב-יד דניאל קארפי. תל-אביב, 1985, וכן: יצחק מן הלויים, מדבר תהפוכות. ההדיר על-פי כתב-יד דניאל קארפי. תל-אביב, 1985. כמובן יש לזכור את סיפור תולדות-חייה של גליקל מהמלן, אשר נכתב בידיש. על ראשית האוטוביוגרפיה העברית ראה אצל Mintz (1989: 6-10) ובהקדמות של דניאל קארפי לאוטוביוגרפיות שנזכרו למעלה. כמובן ראה: ורסס (1945).
22. על הצוואה כסוגה ראה בהקדמתו של קארפי לספר חיי יהודה וכן אצל Mintz (1989).
23. לדעת ורסס (1990: 251), בספרות העברית משמשת האוטוביוגרפיה של שלמה מימון "אורים ותומים לכותבים ספרי חיים וזכרונות". ספרו של עמדתו נכתב אמנם בין השנים 1758-1761 - כלומר, קודם לספרו של מימון - אבל ראה אור במלואו מאה שנה ויותר לאחר מותו של עמדתו. פרק אחד מיצירתו של עמדתו ראה אור בהמאסף תק"ע (1810), לאחר שהאוטוביוגרפיה של מימון כבר התפרסמה.
24. על הפתיחה ראה גם אצל ביק (1974: 29), הסבור כי בספריו של עמדתו אנו מוצאים "הכרה עצמית וגם ענות רוח". את "ענות הרוח" הוא מוצא בפתח מגילת ספר.



25. ראה גרץ (1960: 470): "הוא [עמדן - ח.ש.] נדמה או חפץ להתדמות לאביו 'החכם צבי' בתכונתו והלך רוחו באותה המידה שהענף ידמה להעץ אשר ממנו יצמחו. כל חפצו ושאיפתו היו להיות כאביו ולחקות אותו; [...]".
26. על מגמתו של ביק בספרו על עמדן עמד יהודה ליבס (1980: 123), הסבור כי "הספר נכתב בעיקר כדי לשבח את בן־משפחתו זה. עיקר השבח הוא לדעת ביק [...] לסשטש את המחלוקות, ולעטר באותה הילת־קדושים כבודה גם את עמדן וגם את יריביו (אייבשיץ ורמח"ל)". ויש לזכור מגמה זו כל אימת שנודקק לדעותיו של ביק.
27. ליבס (1980: 123) סבור, כי כהן חיפש אחר "סיבות פסיכולוגיות וסוציולוגיות" להסביר את המלחמה המרה שניהל עמדן בשבתאות ובספיחיה.
28. גרשם שלום (1939), בביקורת שפירסם על ספרו של כהן, מציין, כי ספר זה בא להוכיח שלוש הנחות, שהאחת מהן: ר' יעקב עמדן היה טיפוס פסיכו־פאתולוגי בענייני מין. "נפשו של הלוחם הגדול בשבתאות, 'קנאי בן קנאי', שהאשים אותה בכל מיני הפקרות ופריצות, היתה בעצמה נסערת וקרועה על־ידי מלחמת היצר ומחלות היצר. ממרה שחורה, מתוך תסביכים חולניים של היצר נעשה איש ריב ומדון יותר ויותר ובא להטיל מומו באחרים". לצד סיבות חברתיות כמו מלחמת־מעמדות בקהילת אה"ו, שהוליכו את עמדן למאבקו באייבשיץ (זו ההנחה השנייה של כהן), מציינת ההנחה השלישית, כי האשמותיו של עמדן נגד אייבשיץ "נבעו ממקור נפש חולנית ונגועה בתסביכי מין".
29. שלום טוען, כי "דווקא בשנות חייו המאשרות ביותר (במדה יחסית), נתקבצה בו מרירות יותר ויותר, וספק גדול אצלי אם ספקולציות מעין אלו שהמחבר [כהן - ח.ש.] מחבבן, מבהירות את הסוד הזה (אם בכלל יש כאן סוד) ואם נחוצות הן באמת להבנת המאורעות שעברו על האיש אחרי כן".
30. על מעמדו של השיח בענייני מין בתרבות ההשכלה הכללית ראה Rousseau & Porter (1987: 7): "Sex was a delicate matter, hardly fit to be recorded, because of pressure of censorship, both from outside and from the superego within". ראה גם Begemann (1987: 208-288).
31. ראה גם Scholem (1946: 235).
32. סאטאנוב פירסם את מחברות עמנואל בברלין בשנת 1796. זו היתה ההוצאה השלמה הראשונה של "המחברת". לפניה היא פורסמה רק בקיצורים רבים, כנראה בגלל קפדנותו של ויזל, שהתנגד לשירי עגבים (קלוזנר 1960: 127).
33. ראה גם ברנפלד (1897: 79). הוא סבור, כי יש בשיר זה מגמה המצויה אצל המשכילים "לבזות כל קודש". את שירו של בן־זאב הוא מתאר כך: "כמוהו לא ראיתי ליופי בצחות המליצה, ולרוע בנבול פה".
34. על מנהגי נישואין במסורת היהודית בשלהי ימיה הביניים וראשית העת החדשה ראה אצל יעקב כ"ץ (1958: 163-175).
35. כנגד זאת, שתי האפיזודות הללו הן, לדעתי, היחידות המתלכדות לכלל אפיזודה סיפורית.
36. וראה דבריו במגילת פורים: "שכבר לקיתי מלפנים בכמה שנים בימי עלומי בחולי המסוכן הזה; על־אודות שתיית טע וקאפע הרבה, עד שכמעט נסתלק ממני כוח גברא כמעט הזפרה האביונה. ועכשיו, בימי הירידה, הפך עלי בלהות תשתפך עלי נפשו הפעם, כי גדל הכאב מאוד לעצר הכוח הדוחק בחזק; ועמדתי בסכנת גוף ונפש זמן רב; כמו חורף וקיץ התעלל בי המכאוב והתעורר חשק תאוות אשה מאוד עד שקצה נפשי ושנאתי את החיים כי רע עלי המעשה שנגע עד הנפש". (מצוטט על־פי

- נספח שהוסיף אברהם ביק למהדורתו למגילת ספר, עמ' 277-278.) דברים אלה מתוך מגילת פורים מבהירים את מה שכתב עמון באוטוביוגרפיה שלו על המחלה, שהיה חולה בה כעשרים שנה.
37. "זתפר האביונה" - על-פי קהלת יב, 5. במקרא הכוונה, כנראה, לביטול תיאבון או לביטול התאווה, כדרך שפירש רש"י. לבעיית פירוש הצירוף ראה "דעת המקרא" לספר "קהלת" בחמש מגילות, ירושלים, 1973, עמ' עג-עד. את מחלתה של אשתו מתאר עמון כ"חולי כבד מאוד מהקדחת שהיתה עלולה ממנו בתמידות כל הימים שעמדנו שם כנ"ל; היתה מסוכנת מאוד משפע דמי מקור שהיתה שופעת בריבוי גדול בלי הפסק ושלחתיה לאמשטרדם ונסעה לליידן, קיבלה שם רפואות מפרופיסור גדול שם וחזרה אלינו ושוב חזר שפע הדם כבראשונה. מ"מ [= מכל מקום] קודם נסיעתי מעמדין כבר קיבלה הריון" (עמ' 139).
38. מצוטט על-פי הנספח שמביא אברהם ביק למהדורת מגילת ספר שלו, עמ' 277.
39. את דמותו של מנדלסזון בספרות ההשכלה העברית היטיב לתאר משה פלאי (1972). הוא תיאר גם (עמ' 92-96) את מקומו לצד המחוקקים הגדולים של היהדות.
40. על התפתחות החינוך היהודי בתקופת ההשכלה ראה: אליאב (1960).
41. הבלדה של שאמיסו נכתבה בשנת 1832 - כחמישים שנה לאחר מותו של מנדלסזון - ואין היא נקייה מפניותיו של המשורר. הלה השתמש בדמויות של מנדלסזון ואבא גלוסק, באורח עקיף, למטרות שירתו הפוליטית, שעניינה תקופתה היא. למרות זאת יש בה כדי להוסיף על אופן קליטתו של מנדלסזון בתרבות הגרמנית ובספרותה ורמז לאפשרות של קליטה בספרות העברית.
42. שאר המקורות הם מישניים, ורובם מתארים את דמותו של אבא גלוסק מתוך הסתמכות על הבלדה של שאמיסו. ראה, למשל, Kohut (1865: 51-53); Malkewitz (1885); Stanislawsky (1887); Kayserling (1888: 43).
43. אמנם יש דמיון רב בין סיפור חייו של אבא גלוסק לזה של שלמה מימון, אבל אין לזהותם בשום פנים ואופן. עדותם של פרידריך ניקולאי ודוד פרידלנדר, שהכירו את השניים, אינה מאפשרת זיהוי זה. גם גרץ אינו מזהה אותם וכותב עליהם כעל שתי דמויות שונות; ויש להניח כי אבא גלוסק היה קיים לא פחות משלמה מימון. מתרגם הבלדה לעברית מביא גם עדות של ישיש, אשר בנעוריו היה עד לשריפת ספריו של גלוסק בחצר בית הכנסת ביילנא: "כאשר קראו את השירה הזאת [= הבלדה של שאמיסו - ח.ש.] באוני הישיש ר' יהושע זעליג זאלקינד ז"ל [...] אמר אל הקוראים זכרתי כי בהיותי נער יוצא הספר שמעתי קול המולה על פני חוצות הקריה, והמונים המונים, נערים וזקנים, אצו רצו לראות את המדורה אשר הוכנה על חצר בהכ"נ [= בית הכנסת] לשרוף את ספרי המגיד מהלויסק כי נמצאו בהם דברי מינות, וגם בנפשו זממו הבערים לשלוח יד ונצל רק בדברי הגר"א [...] ויברח המגיד, וימלט על נפשו. וקרוב הדבר כי הוא האיש המחלל מפשעיו ומדכא מעונותיו כי הואיל הלך אחרי החכמה".
44. מקור ספרותי אחר היכול לסייע לנו להבין את עולמו של אבא גלוסק על דרך האנאלוגיה הוא האוטוביוגרפיה של שלמה מימון (ראה להלן). כאמור, יש דמיון רב בין תולדות חייהם של השניים. אם מצרפים את מהלכי החיים של אנשים אלה, אפשר לשרטט אב-טיפוס של המשכיל היהודי המוקדם במזרח-אירופה במחצית השנייה של המאה ה-18.
45. זו דעתו של צינברג. יש הסבורים, כי אבא גלוסק הוא האיש המוכר בשם המגיד מגלוסק.
46. Nicolai (1809: 34) כותב: "יש לדעת, כי לפרנסי הקהילה היתה הסמכות למסור יהודי שאין לו חסות, או שאינו עובד בהיתר אצל יהודי-חסות, למשטרה כדי שזו תגרש אותו מהעיר. היה באפשרותם



להשתמש בסמכות שניתנה בידם גם לרעה ולרדוף את מי שנחשד בעיניהם על דעותיו החופשיות או סתם לא נשא חן בעיניהם. לא אחת הם אכן השתמשו בזכות זו".

47. מכתבו של עמון למנדלסון הוא מכתב מספר 139, אשר פורסם בכתביו המקובצים של מנדלסון, כרך

19. אשר למטבע הלשון "כלב רע" שעמון השתמש בו: בספרו ציצים ופרחים (אלטונא, תקכ"ח/1768:

10) הוא כותב: "ירבעם - גי' (מטריה) כלב רע". בצורה עקיפה מרמז הוא למנדלסון, שאבא גלוסק הוא

כירבעם, שעליו נאמר במקורות: "[...] שהשחית ישראל לאביהם שבשמים" (סנהדרין קב, א); "וידח

ירבעם בן נבט את ישראל מאחרי ה' והחטיאם חטאה גדולה" (שם). כמו כן מוצאים אנו: "ירבעם בן

נבט וחבריו יורדין לגיהנום ונידונין לדורי דורות" (ראש השנה יז, א); "ועל ירבעם בן נבט וחבריו

נאמר ושם רשעים ירקב" (תענית כח, א). לעניין זה ראה גם ליבס (1980: 131), המציין, כי בערך

"ירבעם" בספר הנ"ל מציין עמון גם, ש"כלב רע" "עולה בגימטריה 'בעל צפון'. [...] יעב"ץ מציין, כר'

נתן, ש'כלב רע' ו'בעל צפון' שוים בגימטריה גם ל'ירבעם' וגם ל'מרכבה טמאה'". אם אכן כוון הביטוי

"כלב רע" כלפי אבא גלוסק, אנו יכולים ללמוד ממנו על עמדתו של עמון כלפי האיש וכלפי התורה,

שביקש להפיץ ולטפח ברחוב היהודי. פרופ' אלכסנדר אלטמן המנוח האיר את עיני, כי הביטוי 'כלב

רע' שמור במקורות ככינוי לחכמה זרה ולפילוסופיה זרה. על מטבע הלשון "כלב רע" במסורת

היהודית, במיוחד הקבלית, ראה ליבס (1983/4), במיוחד עמ' 278-288.

48. Schubotz מציין במחקרו הסטיליסטי (1910), כי הניגוד אור-חושך אופייני לליריקה של שאמיסו.

49. אם נרשה לעצמנו סטייה מהבלדה של שאמיסו ומעולמה, יש לזכור, כי בתחילת דרכו כמשכיל גילה

מנדלסון עד כמה קשה הפעולה הישירה ברחוב היהודי. כתב-העת קהלת מוסר, שהוציא לאור

במתכונת כתב-העת המוסריים של תנועת ההשכלה, במטרה לחנך וללמד את היהודים, נחל כשלון

חרף, לא מעט בגלל התנגדותם של החוגים החרדים. (ראה בעיקר גילון תשל"ט.)

50. לדברי Wiedemann (1985: 102), חלקה השני של הציטטה נכתב בידי מימון בעקבות רוסו.

51. הודיברד הוא דמות סאטירית של לוחם פרסביטריאני, החש עצמו מוקף ונאלץ ללחום בכולם ובכול.

ביצירתו של באטלר ניכרת בבירור השפעה של דון קישוט לסרואנסט ושל הגרוטסקה של ראבלה.

אין להבין מכאן, שוולף ביקש ללעוג לשלמה מימון חברו בהשוואה שערך בינו לבין הודיברס; הגם

שלא ניתן להחמיץ את נימת האירוניה המסתתרת בדבריו בתארו את הליכותיו של מימון ואת מאבקיו

המתמידים בכול. - אני אסיר תודה לחברי ד"ר אליוט סימון על שסייע לי לזהות את המקומות

המתאימים ביצירתו של באטלר ואף הסביר לי את מהותה.

52. על אלישע בן-אבויה ראה: הערכים באנציקלופדיה העברית ובאנציקלופדיה יודאיקה, וכן הערך שכתב

ברדיצ'בסקי (1912). כמו כן ראה את מחקרו החשוב של ליבס (1986). ליבס מציע פירוש חדש של

פרשת אלישע בן-אבויה ובעיית לימוד המיסתורין ביהדות בתקופת המשנה והתלמוד. הוא טוען, כי

בספרות מאז ועד עתה שלטה ההשקפה, כי חטאו של אלישע היה "חטא עיוני". לפי פירושו, "חטאו

של אלישע לא היה נעוץ בטעות עיונית, אלא באופיו ובדרך הנהגתו, שחסרה היתה את יסוד היראה

והענוה שהוא התנאי העיקרי לעיסוק המיסטי".

53. שמו המלא של כתב-העת של מוריץ היה: 'הכר את עצמך, או: כתב-עת לידיעת הנפש הנסיונית

למלומדים ולבלתי מלומדים'. מטרתו היתה לעורר עניין בפסיכולוגיה ובפסיכופאטולוגיה. לדעת

ברגמן (1967: 219) הרגישו חוקרים, שעסקו בנושאים שלהם הוקדש כתב-העת, כי יש בו "גודש עצום

של סיפורים על מקרים ספונטאניים, וכנגדו חוסר תיאוריה מדעית שהיה בה כדי לסדר את החומר

הרב באופן שיטתי ולהמשיך את החקירה באופן מיתודי". שלמה מימון הבחין בבעיה זו, ובדבריו הפותחים את החוברת האחרונה של כתב-העת כתב, בין השאר: "חומר אספנו די והותר. בא הזמן להשתמש בו ולבנות מתוך החומר הזה בניין של ידיעת-נפש נסיונית כמדע" (התרגום - של ברגמן, שם). הקטעים מתוך האוטוביוגרפיה של מימון בכתב-העת של מוריץ הופיעו תחת הכותרת: "Fragmente aus Ben Josua's Lebengeschichte, Herausgegeben von K.P. Moritz". הם פורסמו בחוברת הראשונה של הכרך התשיעי של כתב-העת (עמ' 24-57) ובחוברת השנייה של אותו כרך (עמ' 126-160).

54. לא זה המקום להשוות בין האוטוביוגרפיה של מוריץ, אנסון רייזר, לבין זו של שלמה מימון. ייתכן שמוריץ מצא דמיון רב בין מהלך חייו הוא למהלך חייו של מימון, והוא שדירבן אותו לעודד את מימון לספר את סיפורו.

55. *Gesammelte Werke* VI, 325. מוטו זה נתן מימון גם בשער ה-*Philosophisches Wörterbuch* שלו: *Gesammelte Werke* III, 1.

56. במסה "Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzip und Deduktion seiner Realität", שפירסם בשנת 1794 (כל כתבי VI, 325-273), כשנתיים לאחר פירסום האוטוביוגרפיה, קבע מימון: "אני מכיר רק יצר אחד ללא-עניין והוא היצר להכרה אשר ממנו אני יכול לגזור את החוק המוסרי ואת הפעולות האפשריות הנגזרות ממנו". בעניין זה מציין ברגמן (1967: 137), שהמושג "יצר ההכרה" שמימון משתמש בו עשוי להטעות. ואכן, מימון עצמו מציין, ש"יצר ההכרה" אינו יצר טבעי כמו יצר המין ויצר האכילה. אמנם הוא טבוע בנו מלידה, אך הוא נבדל מהיצרים האחרים בכך שהוא מטרה לעצמו, ואילו היצרים האחרים נתונים לנו לשם מטרה אחרת. וכותב ברגמן (1967: 137-138): "יצרי-הטבע משועבדים לחוקי העולם החושני ויכולים למלא את ייעודם רק בתוך הזמן. יצר ההכרה משועבד לחוקי העולם החושני רק מצדו המקרי, היינו, שבזמן מסוים מתגשמת בסובייקט החושב אמת זו או אחרת. זהו צד מקרי. אך יצר האמת כשלעצמו משועבד רק לחוקים של העולם המושכל [...] והוא ממלא את ייעודו ללא זיקה לזמן. אפייה המהותי של האמת הוא התוקף הכללי של ההכרה. והנה מתייצבת לפנינו השאלה, אם יצר-ההכרה הוא היצר היחיד שלנו השואף לתוקף כללי, אם אם ישנם יצרים אחרים כאלה. כיצר כזה, הדורש לעצמו תוקף כללי, מציע את עצמו היצר המוסרי, הדרישה של החובה המוסרית. [...] העובדות עצמן אינן ברורות כאן, כביצר ההכרה; יתכן שאין הדרישה המוסרית, שהאדם מקבל עליו, אלא אשליה פסיכולוגית. [...] על כל פנים חייבים אנו לומר, שהעובדה של החובה המוסרית אינה בלתי-אפשרית, ולכן אפשר להניח קיומה של חובה כזאת בחינת השערה. [...] הוא [מימון] מבקש להוכיח על סמך העובדה של יצר האמת, שאין איש מטיל בה ספק, את קיום יצר החובה בכלל" (ההדגשות במקור).

57. התרגום העברי של ברגמן (1967: 220).

58. ראה: Batscha (1980: 104), Hinske (1981), Schneiders (1974: 189-214).

59. ראה, למשל, אצל פ. לחובר (1953: 24-25). גם Wiedemann (1985) מציין שמימון הכיר מכתביו של רוסו, כמו גם מכתביהם של יוצרים אחרים, הרבה יותר משהוא מרשה לעצמו להודות בספרו.

60. בהקדמתו לספר מציין מוריץ, כי לספרו של מימון נודעת חשיבות גם משום שהוא "מתאר את היהדות בלא משוא-פנים ובלא משפט-קדום" (עמ' 7).

61. שמעון ברנפלד (1897: 34), המבקש להגן בספרו על דמות-הדיוקן של יהודי פולין מפני התמונה



השלילית שלהם, אשר קנתה לה אחיזה בין כותבי ההיסטוריה – במיוחד גרץ – טען, כי שלמה מימון עוות את הדין "בנוגע לאחינו מפולוניא להטות הכף לחובתם [...], שהודה ולא בוש ממעשיו המכוערים בארץ מכורתו ומולדתו ועל ידי זה השפיל כבוד כל אחיו. [...] ובלעדי זה אנו רואים בסגנון החכם ר"ש מיימון, כי גרש את הסאה, להתודות על חטאיו ועל חטאי עמו בית ישראל יותר מכפי השעור, והפריז על המדה" (עמ' 35). ברנפלד מעלה את הסברה, כי המשכילים הראשונים בגרמניה סיפחו תמונה שלילית של יהודי פולין משום שהתביישו ברבנים ובמלמדים שבאו מפולין לגרמניה והיו מנהיגיה הדתיים של יהדות זו.

62. יחסו של מימון לדת היהודית, למקורותיה ולאורח-החיים בעיירה היהודית הוא דו-ערכי. מצד אחד הוא מתקיף אותם על כל הגילויים השליליים שהוא מגלה בהם. מצד שני, כשהוא מבקש להסביר לאלה שאינם מבני-ברית את מהות היהדות – היהדות כפי שצריכה היתה להיות על-פי מקורותיה, ולא כפי שנסתלפה על-ידי מנהיגיה ותנאי-החיים שאיפשרה הגולה ליהודים – הוא מגלה את החיוב שבחיים אלה ומותח ביקורת על מגמתם של אנטישמים להלעז עליה. גם יחסו אל התלמוד כשהוא לעצמו – חיובי. הביקורת נמתחת על סילופים שנסתלפו התלמוד וזיהדות במהלך התפתחותה של הגולה.

63. העתקה זו שהוא מעתיק את התפתחות האדם מסביבתו, תרבותו וחינוכו לאני-עצמו מנוסחת על-ידו בבהירות רבה, כאשר הוא עומד על ההשפעה שהשפיעו על התפתחותו כתבי הרמב"ם. באטשא, וידמאן ואחרים עומדים על כך.

64. ראה חלוקתו של מימון את החברה היהודית: "היהודים גופם נחלקים לשלשה סוגים: לעמי-ארץ עובדים, לתלמידי-חכמים שתורתם אומנותם, ולבני אדם שמקדישים עצמם לתורה ואינם עוסקים בשום משלח-יד ופרנסתם מוטלת על מעמד העובדים. על הסוג השני נחשבים הרבנים, המגידים, הדיינים, המלמדים ודומיהם. הסוג השלישי מצטרף מבני תורה, שכשרונותיהם המצוינים ולמדנותם מפנים אליהם את עיניהם של עמי-הארץ, והללו אוספים אותם אל בתיהם, משיאים להם את בנותיהם ומכלכלים אותם ואת נשיהם וילדיהם כמה שנים על שולחנם" (עמ' 54–55).

65. יש לזכור, כי את תולדות-חייו כתב מימון שנים מעטות לפני שהגיע אל המנוחה באחוזת מיטיבו בשלזיה.

66. על כך עמד בהרחבה Batscha (1984).

67. קונראד וידמאן (Wiedemann 1985: 108) הראה, כי מלבד היצירות שמימון עצמו ציין כי הכיר אותן (פרק 25), הכיר וידע גם מיצירותיהם של רוסו, וולטר, ק.פ. מוריץ, לורנס סטרן, סוויפט, פילדינג, וילאנד, הרדר, ניקולאי, וגם את ציוריו של הוגארת. דווקא היוצרים שאין הוא מזכיר באוטוביוגרפיה שלו בשם, סבור וידמאן, השפעתם ניכרת ביצירתו וחשיבות רבה להם בעיצובה.

68. על ספר מתמטיקה זה ראה אצל פ. לחובר (1953: 15–16).

69. ראוי לציין, כי סופרים עבריים במזרח-אירופה לקראת סוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20, המתייחסים לאוטוביוגרפיה של מימון, מעלים דווקא אספקט זה של חייו. הם עושים זאת מתוך הזדהות עמו. בפרקים שבהם עסק מימון בנסיגותיו בתחום החושים מוצא ברדיצ'בסקי "פתח אל עולם אחר [...] עולם שבו נראה נפש הנער הזומה אל החיים [...]". ראה גם ג' שופמן, המציין: "[...] אבל על שלמה מימון. ניתן לשער, כתב [ברדיצ'בסקי] בהמיית לב מיוחדת [...] שכן אי אפשר שלא חזה בו מעין 'אני' שני: אותם התנאים והנסיבות החיצוניים, אותו ה'קרקע', מתוכו שניהם עקרו את עצמם וגם קרבת אפי ומהות". שופמן אינו מקבל את הנחתו של ברדיצ'בסקי, כי מימון היה "בעל שכל מופשט"

שלא היה "רואה מכל אשר סביבו". הוא סבור, שהוא היה "איש ההגות העמוקה והבלתי-פוסקת אינו פונה כה וכה, אינו מביט לצדדים, ומה שהוא רואה, מתוך פיזור הנפש הוא רואה, באקראי, ולפיכך יש בה בראיה זו לפעמים משום התגלות". כהוכחה לטיעונו הוא מצביע על אותם פרקים באוטוביוגרפיה שבהם משתאה מימון למראה בת האציל היפפיה, ואת הגילוי שהוא מגלה את גופה של האשה בצפיתו בשפחה הצעירה הרוחצת בנהר.

70. על אפיקורוס כרופא-נפש אצל מימון ראה *Magazin IX:1, 13* על תורתו של אפיקורוס והחיפוש אחרי האשר ראה: Ludwig Marcuse (1972: 12). על אפיקורוס ביהדות ראה רוקח (תשמ"ב), וכן אורבך (1978: 22-24). אורבך (עמ' 23) מציין: "חכמים לא הכירו את הפילוסופיה היוונית, ואף אחד מנציגיה הגדולים לא נזכר בשום מקום בספרות חז"ל, מלבד אפיקורוס. במשנה סנהדרין פ"י מ"א נמנה האפיקורוס בין אלה שאין להם חלק לעולם הבא, אבל לא פורש, מה פסול באפיקורוס זה". דוד רוקח (עמ' 167) קובע, בדומה לאורבך, כי "מבין כל הפילוסופים העתיקים זכה אפיקורוס ושמו צויין במפורש, אם כי לגנאי בספרות התלמוד. השם אינו מכוון לפילוסוף עצמו, אלא הוא בבחינת שם-תואר לבעלי דעות אפיקוראיות או אף ל'מינים' בכלל, כלומר אנשים שסמו מן האמונה המקובלת, ואפילו אנשים שאורח-חיהם שלילי". כך מבין גם מימון, שהיה בקי גדול בספרות התלמודית, את ביקורתו של מנדלסון (גם הוא בקי בתלמוד). איני יודע אם מנדלסון השתמש בתואר 'אפיקורוס' כששוחח עם מימון, אבל מימון ייחס תואר זה לעצמו. האם יש להבין מכאן, כי מימון תפס את עצמו כ'אפיקורוס' במשמעות התלמודית-יהודית של תואר זה? משה פלאי (1988: 13) מציין, כי "שני יסודות חשובים במחשבת ההשכלה האירופית נתנו אותותיהם גם על מחשבת ההשכלה העברית והשפיעו השפעה מכרעת על תודעת השינוי ודרישת השינוי בקרב יהודי אירופה. האחד הוא: השאיפה לאושר, והשני: היחס להיסטוריה". פלאי מניח, כי "הכמיהה לאושר הביאה, באופן כללי, לדרישת השינוי גם בסיפורת ההשכלה, והיא-היא המכתיבה לסופרי ההשכלה את עיקר דרישתם לשינוי פני היהדות". והוא מסכם: "לאור הדגשת אושרו של האדם עלי-אדמות והטעמת הצורך בשינוי לשם הבאת האושר הצפוי לאדם, והאמונה באפשרות הביצוע - תובן התרכזותה של ההשכלה העברית במאבק למען שינוי" (עמ' 14).

## לחלק השלישי

1. על מערכת יחסים זו ראה אצל Altmann (1973).
2. ראה, בין השאר, דובנוב (1958: 194) הכותב, כי מנדלסון הניח "את אבן הפינה להתחדשות הרוחנית של עמנו". במקום אחר (1953: 94) הוא כותב: "שתי תופעות מציינות את תחילת התקופה החדשה ביותר בתולדות ישראל: אישיותו המזהירה של מנדלסון והמהפכה הצרפתית הגדולה".
3. ראה פרשת חברותו של מנדלסון ב-Mittwochsgesellschaft, המתוארת אצל Altmann (1973: 653-665). על 'חברה' זו מראה מחקרה מאיר העיניים של B. Nehren (1986).
4. מקור האנקדוטה: *Moses Mendelssohn, ein jüdisches Schicksal in Deutschland*. Amsterdam 1936, 260. (IX-VIII: 1981) Hinske.
5. בעניין זה ראה ספרו של Meyer (1967).
6. על כך ראה אצל מאהלר (1954: 133-151).



7. על סאטירה זו ראה אצל פרידלנדר (1979: 123-143).
8. על מעמדו של הרמב"ם בהשכלה העברית ראה למשל: פ. לחובר (1935); Funkenstein (1990).
9. על תולדותיו של רעיון זה בספרות היהודית ראה סדן (1966: 9-50).
10. לסינג הכיר את מנדלסון בתיווכו של גומפרץ בברלין בשנת 1754 (ראה Kayserling 1888: 27).
11. על קאנט והיהדות ראה אצל י. כ"ץ (1972).
12. Trautwein (1980) במחקרו הראה את דרכו של לסינג "von Typenlustspiel, dessen Schema die deutsche Komödie vor *Minna von Barnhelm* prägt, zur Problemkomödie bzw. [...] zur 'ernsten Komödie' überleitet" (p. 2).
13. על הקומדיה הגרמנית של התקופה ראה Hinck (1965), Steinmetz (1978<sup>3</sup>). על קשריה של הקומדיה היהודים עם מסורת הקומדיה ראה Guthke (1976), Barner (1984), Trautwein (1980). וראה גם הביבליוגרפיה שמביא Grosse במהדורה שלו של הקומדיה (Lessing 1990: 65-66).
14. ראה הערה 3 לחלק זה.
15. לבעיית טיפוחן של מגמות פטריוטיות רוסיות בקרב היהודים ראה שוחס (1981).
16. על לוינזון ותורתו ראה, בין השאר: קלזנר (1960 ג': 33-115), אטקס (1977: 3-19).
17. כשרדני לראשונה בטראגדיה זו של לסינג ובהתקבלותה בספרות העברית (שוהם תשל"ט), לא הירבה המחקר לעסוק בה. מאז השתנתה הגישה. לצד עבודותיהם של Vincenti (1937), de Leeuwe (1963), Ulmar (1963), Heitner (1963), Wiedemann (1967), Steinmetz (1972), Barner (1973) נוספו עבודותיהם של: Riedel (1979), Liewerscheidt (1981), Lampport (1981), Wehrli (1983), Ter-Nedden (1986), Pütz (1986), Schulz (1988), Schneider (1990), ועוד. גם המהדורה של הטראגדיה שהוציא לאור W. Grosse (1979) תרמה, קרוב לוודאי, להתעניינות הגוברת ביצירה.
18. לשאלת התקבלותה של היצירה ראה Grosse (1979), Liewerscheidt (1981), Wehrli (1983: 80-82), Lampport (1981: 102-103).
19. גם בספרי תולדות הספרות העברית היצירה אינה נזכרת.
20. על הדראמה של האפרתי ראה הקדמתו של גרשון שקד למחזה, שההדירו והוציאו מחדש (שקד 1968).
21. גם יל"ג בפואמה שלו "מלחמת דוד בפלישתים" מדגיש את האיכויות הכפולות בדמות דוד. ביזמני מציין יל"ג, כי בפואמה זו ביקש לכתוב שיר הרואי בעברית, אבל כבר במבוא ליצירה שלא הושלמה הוא מעלה את כפל-פניה של הדמות: מצד אחד איש החרב והחנית, מצד שני – משורר תהילים ואיש הדת והאמונה. מ.י. ברדיצ'בסקי פיתח את הניגודיות המופתית בין דוד לשאול במסתו החשובה "ההתפשטות וההשתפכות".
22. מגמות ראשונות ברחוב היהודי לטיפוח פטריוטיות רוסית אפשר לאתר כבר בראשית שנת 1803, בחיבורו של יהודה-לייב נבחוביץ' "קול שועת בת יהודה", אשר פורסם תחילה ברוסית ושנה לאחר מכן ראה אור בעברית. הוא שב ונדפס בהעבר בעריכת שאול גינצבורג, כרך ב (פטרבורג, 1917). נבחוביץ' מדבר ב"שועתו" על המלך אלכסנדר הטוב והמיטיב, המוכן לדרוש בשלום היהודים ולהיטיב את מצבם, ולכן על היהודים לגמול לו על חסדו. עם זאת, עיקר דבריו מכוונים לקינה על מצב הקיום הגרוע של היהודים בעקבות התקוות שעוררו בהם רעיונות ההשכלה. על כך ראה אצל צינברג (1959: 140-143) ושוחס (1981: 207).
23. בהקשר זה אין אני מתכוון לתוספות ושינויים, שיש להם איכות רטורית מובהקת.

24. אפתיאווזה דומה של המעשה ההרואי, אם כי בכיוון שונה, אפשר למצוא בספרות הפיאטיסטית הפטריוטית הגרמנית במחצית המאה ה-18 והלאה (Kaiser 1973: 19), שנגדה, בין השאר, יצא לסינג.
25. כפי שנראה להלן, פרץ סמולנסקין ידע על מגמה זו ביצירתו של לסינג והתייחס אליה ברומאן שלו שנמחת חנף. למרות זאת אפשר לקבוע, כי בדרך כלל לא היו המשכילים העברים קרובים אצל פן זה ביצירתו של לסינג.
26. על בעייתיותה של האמנציפציה הצביע כבר אטינגר (1954: 207), המציין, כי חוגי המשכילים באירופה המערבית, "למרות נאמנותם לרעיונות הסובלנות להלכה היו מוכנים, ברובם הגדול, לקבל את היהודים לתוך החברה הכללית רק בתנאי שהללו יתכחשו למורשתם הרוחנית וההיסטורית".
27. מגמות אלה אפיינו יותר להשכלה היהודית בברלין, שבחרה לה בלשון הגרמנית כלשון פעילותה.
28. ראה Meisels (1922: 4), וכן סיפורו של מאקס רינג "Ein Sabbath-Abend bei Mendelssohn" (In: Max Ring. *Lorbeer und Cypresse*. Berlin, o.J., 19-40). סיפור זה עובד לעברית בידי מרדכי הלוי לייסטינא תחת השם "ערב השבת בבית הרמב"ן ז"ל" ופורסם בעיתון המגיד שנה ט"ז (תרל"ז, 1872), גליונות 26 (עמ' 306), 27 (עמ' 315-316), 28 (עמ' 325), 29 (עמ' 336).
29. גוטלובר לא היה הראשון שתרגם לעברית את נתן החכם. מ. ברלינר תרגם בשנת 1856 (מאנהיים) את "משל הטבעות" המפורסם מתוך מחזה זה. בשנת 1866 פירסם בווינה שמעון באכר תרגום מלא של הדראמה לעברית. Meisels (1922: 6) מציין, כי תרגומו של באכר לא זכה להצלחה הצפויה ולא עשה את דרכו מהבירה האיסטרו-הונגרית לרחובות הגיטו.
30. השפעתה הפראטית-אסתטית של יצירתו של לסינג על הספרות העברית החדשה באה בעיקר מתורת המשל של לסינג וממשליו. בחוברת השביעית של המאסף, שראתה אור בברסלאו בשנת 1797, נמצא התרגום הראשון ממשליו של לסינג לעברית, וגם בספרות המשלנית, שכתבו עברית המשכילים היהודים בברלין בשליש האחרון של המאה ה-18, נמצא עקבות להשפעתו של לסינג. לכך יש לייחד דיון נפרד. לעניין זה ראה לאחרונה ג. טורי (1992).
31. על כך ראה גם קורצווייל (1959: 59-60).
32. משכילים עברים, מתוך גאווה לאומית רבה, הצביעו על ספר זה כעל המקור שממנו שאב לסינג, במישרין או בעקיפין, את משל הטבעות שלו, ואליו הגיע בתיווכו של רעו משה מגדלסזון. ראה: יר"ט, "הטבעות". המגיד, שנה 13 (1869), 166. על המקורות השונים למשל הטבעות, וביניהם גם ספרו של אבן-דירגא, מצביע בעברית גם ד"ה מילר במאמרו "תולדות נתן החכם". השחר, שנה ד (תרל"ג, 1873), 53-39.
33. לא זה המקום לפתח את כל תפיסתו היהודית לאומית של סמולנסקין. בדבריו נעלה אותם קטעים ממנה החשובים לענייננו: קליטתו של לסינג ברחוב היהודי, וליתר דיוק: קליטתו הציונית.
34. על כך ראה אצל קויפמן (1952: ב: 294-295).
35. ראה בעניין זה גם מאמרו של אחד העם "א.ו. רבינוביץ". הארץ, כד בשבט תרפ"ד. (כונס בכל כתבי אחד העם 1947: תסג-תסד).
36. מאמרו הרוסי של צינגברג פורסם רק בחלקו - החלק על שיילוק. איני מעלה את כל הדיונים שהתפתחו בספרות העברית בעקבות הדיונים בשתי דמויות אלה וההשוואות שנערכו ביניהן. על כך ראה, בין היתר, מאמרו של יהודה-ליב ווינץ (1900). לעניין עמדתו של צינגברג כלפי דמותו של נתן החכם ראה גם סדן (1962).



## מראי־מקום

- אבינרי, שלמה. 1980. הרעיון הציוני לגוניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית. תל־אביב: עם עובד.
- אבן־זהר, איתמר. 1973. "הספרות העברית הישראלית: מודל היסטורי". הספרות, ד:3, 440-427.
- אבן־זהר, איתמר. 1974. "היחסים בין מערכות ראשוניות ומישניות ברב־מערכת של הספרות". הספרות, 17, 49-45.
- אבן־זהר, איתמר. 1977. "מעמדה של הספרות המתורגמת בתוך הרב־מערכת של הספרות". הספרות, 25, 44-40.
- אבן־זהר, איתמר. 1984. "דינאמיקה ספרותית", "מערכת ספרותית", "אינטרפרנציה". הספרות, 1 (33), 146-135.
- אורבך, אפרים א. 1978. חז"ל: פרקי אמונות ודעות. ירושלים: י"ל מאגנס.
- אחד העם. תרפ"ד. "א.ז. רבינוביץ". הארץ, כד בשבט. [חזר ונדפס: אחד העם 1947: תסג-תסד].
- אחד העם. 1947. כל כתבי בכרך אחד. תל־אביב: דביר - ירושלים: הוצאה עברית.
- אחד העם. תשי"ז. אגרות אחד העם, ב. תל־אביב: דביר.
- אטינגר, שמואל. 1954. "יהודים ויהדות בעיני הדאיסטים האנגליים במאה הי"ח". ציון, כט, 207-182.
- אטינגר, שמואל. 1967. תולדות עם ישראל מימי האבסולוטיזם עד מהפכות 1848, ערכו שלום בר־אשר וישעיהו גפני. ירושלים. [שכפול]
- אטינגר, שמואל. 1969. תולדות עם ישראל בעת החדשה. כרך שלישי של הסדרה: תולדות עם ישראל. תל־אביב: דביר.
- אטקס, עמנואל. 1977. "תעודה בישראל - בין תמורה למסורת". הקדמה ללוינזון 1977: 3-19.
- אליאב, מרדכי. 1960. החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה. ירושלים: הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית לארץ־ישראל.
- בירדמן, שלמה ואסא כשר. תש"ם. "יהדות ופונדמנטליזם: על הגותו של ר' יעקב עמדין". דעת, 5, 38-25.
- ביק (שאליל), אברהם. 1974. רבי יעקב עמדין: האיש ומשנתו. ירושלים: מוסד הרב קוק.
- ביק (שאליל), אברהם. 1979. "מבוא" למהדורת ביק של מגילת ספר ליעקב עמדין. ירושלים: ספריית מורשת, 16-7.
- בער, יצחק. 1980. גלות. תרגם ישראל אלדד. ירושלים: מוסד ביאליק.
- ברגמן, הוגו. 1935. "שלמה מימון ומשה בן מימון". מאזנים, ג, 492-483.
- ברגמן, שמואל הוגו. 1967. הפילוסופיה של שלמה מימון. ירושלים: י"ל מאגנס. [מהדורה שנייה, מתוקנת ומורחבת].
- ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף. 1912. "ערך 'אחר': איזה לקוטים". הגורן, ת, 83-76.
- ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף. 1921. "שתי נשים בחיי יעקב עמדין". התקופה, י, 516-515.
- ברודס, ראובן־אשר. 1875. "ירבעל, אי: ערך ספר 'נתן החכם' להיהודים הרוססים". השחר, ו, 337-329. [חתום: ראובן אבי"ב].
- ברנפלד, שמעון. 1897. דור תהפוכות, א. וארשה: דפוס האחים שולדבערג ושותפם.
- ברנפלד, שמעון. 1898. דור תהפוכות, ב. וארשה: דפוס האחים שולדבערג ושותפם.

- ברנפלד, שמעון. 1900. מיכאל זקש: מאורעות חייו ופעולתו הספרותית. ברלין: אחיאסף.
- גוטלובר, אברהם-בר, מתרגם. 1874. נתן החכם ללסינג. וינה.
- גוטלובר, אברהם-בר. 1976. זכרונות ומסעות, א-ב, ההדיר וצירף מבוא והערות ראובן גולדברג. ירושלים: מוסד ביאליק.
- גילון, מרדכי. תשל"ט. קהלת מוסר למנדלסון על רקע תקופתו. ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.
- גלבוע, מנוחה. 1992. לקסיקון העיתונות העברית במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה. ירושלים: מוסד ביאליק, בשיתוף בית-הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל-אביב.
- גרץ, צבי. 1959. דברי ימי ישראל, ו, תרגם א. בן-אורי. תל-אביב: יזרעאל.
- גרץ, צבי. 1960. דברי ימי ישראל בדורות האחרונים על פי מרטין פיליפסון, ח, תרגם מ.ז. ולפובסקי. תל-אביב: יזרעאל.
- דובנוב, שמעון. 1953. מהי ההיסטוריה היהודית?: מסה פילוסופית-היסטורית, תרגם יעקב מיטלמן. תל-אביב.
- דובנוב, שמעון. 1958. דברי ימי עם עולם, ז, תרגם ברוך קרוא. תל-אביב: דביר.
- דובנוב, שמעון. 1961. דברי ימי עם עולם, ט, תרגם ברוך קרוא. תל-אביב: דביר.
- דותן, שמואל. 1976. "ר' יעקב עמדין ודורו (1697-1776)". *XLVII, Hebrew Union College Annual*, קה-קכד.
- דינור, בן-ציון. 1955. במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל. ירושלים: מוסד ביאליק.
- הכהן, דן. 1886. חונן ונותן [...]. נעתק מספרי המשורר אפרים ידידיה לעסינג. דראהאביטש: דפוס א.ה. זופניק.
- הלקין, שמעון. 1980. מוסכמות ומשברים בספרותנו: י"ב שיחות על הספרות העברית החדשה. ירושלים: מוסד ביאליק.
- הרמתי, שלמה. 1992. סוד שיח: דיבור עברי במאות ט"ז-י"ט. תל-אביב: ירון גולן.
- וייזל, גפתלי הירץ. 1826. דברי שלום ואמת. ווין: אנטון שמיד.
- וייזל, גפתלי הירץ. 1829. שירי תפארת. פראג.
- ווינער, שמואל. 1893. קהלת משה. פטרבורג.
- ווינץ, יהודה ליב. 1900. "שירת ה'יהודיה' ביחוסה אל המחזות 'הסוחר מוניציא' ו'נתן החכם'". ספר השנה, א (וארשה), 145-136.
- ורסס, שמואל. 1945. "דרכי האוטוביוגרפיה בתקופת ההשכלה". גליונות, יז, 183-175. [חזר וגדפס בתוך ורסס 1990: 260-249].
- ורסס, שמואל. 1988. השכלה ושבטאות: תולדותיו של מאבק. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- ורסס, שמואל. 1990. מגמות וצורות בספרות ההשכלה. ירושלים: י"ל מאגנס.
- טורי, גרעון. 1974. "לשאלת תיאור הספרות כרב-מערכת". הספרות, 18-19, 1-19.
- טורי, גרעון. 1977. נורמות של תרגום והתרגום הספרותי לעברית בשנים 1930-1945. תל-אביב: המכון הישראלי לפואטיקה ולסמיזטיקה ע"ש פריטר.
- טורי, גרעון. 1979. "ספרות מתורגמת - מערכת, נרמה, ביצוע: לקראת גישה מחקרית המעוגנת בסקסט המתורגם". הספרות, 28, 69-58.



- טורי, גדעון. 1992. "שימוש מושכל במשל משכילי: כריסטיאן פירכטגוט גלרט בספרות העברית". בתוך: נקודות מפנה בספרות העברית וזיקתן למגעים עם ספרויות אחרות, עורכים זיוה שמיר ואבנר הולצמן. אוניברסיטת תל-אביב, מכון כץ, 75-86.
- טורי, יעקב. תשכ"ח. "מבעיות קהלת מוסר". קרית ספר, מג, 279-284.
- טלמון, יעקב. 1955. ראשיתה של הדימוקרטית הסוטאליטארית. תל-אביב: דביר.
- טלר, צבי אלעזר. 1880. היהודים: מחזה-שעשועים במערכה אחת [...] מאת [...] ידידיה אפרים לעסטינג. וויען: מוריה.
- יהודה אריה ממדינא. 1985. ספר חיי יהודה. ההדיר על-פי כתב-יד דניאל קארפי. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- יצחק מן הלויים. 1985. מדבר תהפוכות. ההדיר על-פי כתב-יד דניאל קארפי. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- יצחקי, יוסף. 1970/71. "דעותיהם של סופרי ההשכלה על הלשון העברית ודרכיהם בהרחבתה וחידושה". לשוננו, לד, ד, 287-305; לה, א, 39-59; לה, ב, 140-154.
- כהן, טובה. תשל"ד. "השפעות והטמעותיהן ב'מליצת ישורון' לשלמה לויזון". בקורת ופרשנות, 6, 17-28.
- כהן, טובה. 1982. מחלום למציאות: ארץ-ישראל בספרות ההשכלה. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- כהן, טובה. 1988. "מליצת ישורון" לשלמה לויזון: היצירה ויוצרה. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- כהן, שלום יעקב. 1807. מטעי קדם על אדמת צפון. פראנקפורט ע"נ מיין.
- כץ, בן-ציון. 1956. רבנות, חסידות, השכלה: לתולדות התרבות הישראלית מסוף המאה הט"ז עד ראשית המאה ה"ט, א. תל-אביב: אגודת הסופרים העברים ליד דביר.
- כ"ץ, יעקב. 1958. מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימיה הביניים. ירושלים: מוסד ביאליק.
- כ"ץ, יעקב. 1960. בין יהודים לגויים - יחס היהודים לשכניהם בימיה הביניים ובתחילת הזמן החדש. ירושלים: מוסד ביאליק.
- כ"ץ, יעקב. 1972. "קאנט והיהדות: ההקשר ההיסטורי". תרביץ, מא, 219-237.
- כ"ץ, יעקב. 1985. היציאה מן הגטו: הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים, 1770-1870, תרגם דוד זינגר. תל-אביב: עם עובד.
- לוינזון, יצחק בער. 1899. באר יצחק. וארשה: ד.ב. נאטאנזאהן.
- לוינזון, יצחק בער. 1977. תעודה בישראל. צילום של מהד' וילנה-הוראדנא תקפ"ח (1828). הקדמה: עמנואל אטקס. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- לחובר, פ. 1935. "הרמב"ם וההשכלה העברית בראשיתה". מאזנים, ג, 539-546.
- לחובר, פ. 1953. "שלמה מימון וספר תולדותיו". בתוך מימון 1953: 9-50.
- לחובר, פ. 1954. תולדות הספרות העברית החדשה, א-ד. תל-אביב: דביר.
- לחובר, שמואל. 1950/51. "זיהן וולפגנג גיתה בעברית: ביבליוגרפיה: תקפ"ו-תשי"א (1825-1951)". יד לקורא, ב, ג-ד, 200-226.
- לחובר, שמואל. 1956. "פרידריך פון שילר בעברית: ביבליוגרפיה, 1817-1955". יד לקורא, ד, 59-75.
- לחובר, שמואל. 1956/57. "היינריך היינה בעברית: [...] ביבליוגרפיה (1853-1956)". יד לקורא, ד, ג-ד, 143-193.
- ליבס, יהודה. 1980. "משיחותיו של יעקב עמדין ויחסו לשבתאות". תרביץ, מט, 122-165.

ליבס, יהודה. 1983/4. "יונה בן-אמיתי כמשיח בן יוסף". מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג, 1-2, 269-311.  
ליבס, יהודה. 1986. חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית. ירושלים: אקדמון.

לנדא, פאול. 1958. הומניסטים: [דיוקנאות של גדולי הספרות], תרגם צבי בר-מאיר. תל-אביב: דביר.  
מאהלר, רפאל. 1952. דברי ימי ישראל, דורות אחרונים, א, ספר ראשון. מרחביה: ספרית פועלים.  
מאהלר, רפאל. 1954. דברי ימי ישראל, דורות אחרונים, א, ספר שני. מרחביה: ספרית פועלים.  
מאהלר, רפאל. 1970. דברי ימי ישראל, דורות אחרונים, ב: תקופת הריאקציה והברית הקדושה. מרחביה: ספרית פועלים.

מימון, שלמה. 1953. ספר חיי שלמה מימון, תרגם י"ל ברוך. תל-אביב: מסדה, בהשתתפות מוסד ביאליק [לגבולם].

מנדלסון, משה. 1947. ירושלים. ירושלים: מסדה, בהשתתפות מוסד ביאליק [לגבולם].  
מנדלסון, משה. תרצ"ט. כתבים עבריים, א [- כל כתבי - מהדורת היובל, יד]. ברעסלוי: סטעפאן מינץ.  
סדן, דב. 1950. על ספרותנו: מסת-מבוא. ירושלים: המחלקה לענייני הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית בהוצאת ראובן מס. [שב ונדפס בספרו אבני-בדק: על ספרותנו, מסדה ואגפיה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1962, 9-66].

סדן, דב. 1961. "שומר החותם: על ישראל צינברג". בתוך: אבני מפתן: מסות על סופרי יידיש, א. תל-אביב: י.ל. פרץ, 225-251. (1948<sup>1</sup>)

סדן, דב. 1966. בצאתך ובאהלך: מנין חקרי-ספרות. תל-אביב: אגודת הסופרים בישראל ליד הוצאת מסדה.  
סמולנסקין, פרץ. 1882. שמחת חנוך או אהבה התלויה בדבר. וינה.

סמולנסקין, פרץ. תרפ"ה. מאמרים, ב. ירושלים.

סמולנסקין, פרץ. תרפ"ז. מאמרים, ג. ירושלים.

סנדלר, פרץ. 1940. הביאור לתורה של משה מנדלסון וסיעתו, התהוותו והשפעתו. ירושלים: ר. מס.  
עמדין, יעקב. 1896. מגילת ספר, מהד' דוד כהנא. וארשה: דפוס האחים שולדבערג ושותפם.  
עמדין, יעקב. 1979. מגילת ספר: קורות חייו וזכרונותיו של הגאון רבי יעקב עמדין זצ"ל, מהד' אברהם ביק (שאליו). ירושלים: ספריית מורשת.

פלאי, משה. 1972. משה מנדלסון: בכבלי מסורת. תל-אביב: אל"ף.

פלאי, משה. 1988. במאבקי תמורה: עיונים בהשכלה העברית בגרמניה בשלהי המאה הי"ח. תל-אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור.

פרידלנדר, יהודה. 1979. פרקים בסאטירה העברית, א: בשלהי המאה הי"ח בגרמניה. תל-אביב: פפירוס.  
פרידלנדר, יהודה וחיים שוהם. 1975. "מות אדם" לקלופשטוק בתירגום עברי נשכח". בקורת ופרשנות, 7-8, 33-40. [גם: מבוא לקלופשטוק 1976].

צינברג, ישראל. 1958. תולדות ספרות ישראל, כרך שלישי. תל-אביב: י. שרברק.

צינברג, ישראל. 1959. תולדות ספרות ישראל, כרך חמישי. תל-אביב: י. שרברק.

צינברג, ישראל. 1979. "שני מכתבים של י. צינברג ליצחק ריבקינד". נספח לספרו: תולדות ספרות ישראל, כרך שביעי. מרחביה ותל-אביב, 216-219.

צמריון, צמח. 1984. משה מנדלסון והאידיאולוגיה של ההשכלה. תל-אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור.



- צמריון, צמח. 1988. המאסף: כתב העת המודרני הראשון בעברית. תל-אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור.
- קויפמן, יחזקאל. 1952. גולה ונכר: מחקר היסטורי-סוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה. תל-אביב: דביר. (נרפס לראשונה: כרך א - 1929, כרך ב - 1930).
- קורצווייל, ברוך. 1959. ספרותנו החדשה - המשך או מהפכה? ירושלים ותל-אביב: שוקן.
- קלוזנר, יוסף. 1955. היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ה. ירושלים: אחיאסף.
- קלוזנר, יוסף. 1960. היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א<sup>3</sup>. ירושלים: אחיאסף.
- קלופשטוק, פרידריך גוטליב. 1976. מות אדם. עברי: צבי בן דוד [...]. ההדירו: יהודה פרידלנדר וחיים שוהם. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן. [1817<sup>1</sup>]
- רבינוביץ, א.ז. 1901. "נתן החכם". השלח, ז, 510-516.
- רוזנבלום, נח ח. 1983. האיפוס המקראי מעידן ההשכלה והפרשנות: מחקר בדרכי ההגות והפרשנות של נפתלי הירץ ווייזל ב"שירי תפארת". ירושלים: ר. מס.
- רוטנשטרייך, נתן. 1947. "דרכו של מגדלסזון בהבנת היהדות". בתוך: מגדלסזון 1947: 7-32.
- רוטנשטרייך, נתן. 1966. המחשבה היהודית בעת החדשה, א-ב. תל-אביב: עם עובד. [מהד' שנייה]
- רוקח, דוד. תשמ"ב. "אפיקורוס ומשנתו בספרות התלמודית". נספח שלישי ל-נתן שפיגל. אפיקורוס האיש ומשנתו. ירושלים: י"ל מאגנס, 167-172.
- רייזען, זלמן. תרפ"ט. לעקסיקאן פון דער יידישער ליטעראטור, פרעסע או פילאלאגיע, ג. ווילנע: ווילנער פארלאג פון ב. קלעצקין.
- שאנן, אברהם. 1952. עיונים בספרות ה"השכלה". מרחביה: ספרית פועלים.
- שאנן, אברהם. 1962. הספרות העברית החדשה לזרמיה, א. תל-אביב: מסדה.
- שביט, עוזי. 1986. בפתח השירה העברית החדשה: מסת מבוא. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב. [גם בתוך שביט 1987].
- שביט, עוזי. 1987. שירה ואידיאולוגיה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שוהם, חיים. תשל"ט. "פאטריסיות והרואיות בראשית ההשכלה ברוסיה: (הטראגדיה 'פילוטאס' ללסינג בספרות העברית)". בר-אילן: ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן, מדעי היהדות ומדעי הרוח, טז-יז, 242-256.
- שוהם, חיים. 1981. 'נתן החכם' בין בני מינו. תל-אביב: עקד.
- שוורץ, משה. 1966. שפה, מיתוס, אמנות: עיונים במחשבה היהודית בעת החדשה. ירושלים ותל-אביב: שוקן.
- שוחט, עזריאל. 1960. עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה. ירושלים: מוסד ביאליק.
- שוחט, עזריאל. 1981. "התרופפות התקוות המשיחיות אצל ראשוני המשכילים ברוסיה והתחלות לשאיפת ההשתלבות בחברה הרוסית". עיון ומעש, ב, 205-226.
- שלום, גרשם. 1937. "מצוה הבאה בעברה". כנסת, ב, 347-392.
- שלום, גרשם. 1939. "Cohen, M.J. Jacob Emden [...]". קרית ספר, טז, 320-338.
- שלום, גרשם. 1974. מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה. ירושלים: מוסד ביאליק.
- שלום, גרשם. 1991. מחקרי שבתאות. תל-אביב: עם עובד.
- שמרוק, חנא. 1978. ספרות יידיש: פרקים לתולדותיה. תל-אביב: המכון הישראלי לפואטיקה ולסמיוטיקה ע"ש פריטר.

- שפירא, ח.ג. 1939. תולדות הספרות העברית החדשה. תל-אביב: מסדה. [צילום המהדורה הראשונה]  
 שקד, גרשון. 1968. "מברא". בתוך: יוסף האפרתי. מלוכת שאול. ירושלים: מוסד ביאליק, 7-36.  
 שקד, גרשון. 1974. "מברא". בתוך: ראובן אשר ברודס. הדת והחיים. ירושלים: מוסד ביאליק, 7-35.  
 תשבי, ישעיה. 1982. נתיבי אמונה ומינוח. ירושלים: מאגנס. [1962]<sup>1</sup>
- Altmann, Alexander. 1973. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Arendt, Hannah. 1960. "Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Gedanken zu Lessing". Rede anlässlich der Verleihung des Lessingpreises 1959 der Freien- und Hansastadt Hamburg.
- Baer, Jizchak Fritz. 1936. *Galut*. Berlin: Schocken.
- Baldensperger, Fernand. 1930. "L'épisode de Gessner dans la littérature européenne". In: *Salomon Gessner 1730-1930: Gedenkbuch zum 200. Geburtstag*. Zürich: Lesezirkel Hottingen.
- Barner, Wilfried. 1973. *Produktive Rezeption: Lessing und die Tragödien Senecas*. München: C.H. Beck.
- Barner, Wilfried et al. 1975. *Lessing: Epoche - Werk - Wirkung*. München: C.H. Beck.
- Barner, Wilfried. 1982. "Lessings 'Die Juden' im Zusammenhang seines Frühwerks". In: *Humanität und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*, hrsg. von Ehrhard Bahr, Edward P. Harris und Laurence G. Lyon. Detroit: Wayne State University Press. 189-209.
- Barner, Wilfried. 1984. "Vorurteil, Empirie, Rettung: Der junge Lessing und die Juden". *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 69, 29-51.
- Batscha, Zwi. 1980. "Zur Aufklärungsproblematik in Salomon Maimons 'Lebensgeschichte'". In: *Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, Beiheft 3. Tel-Aviv. 91-116.
- Batscha, Zwi. 1984. "Nachwort". In Maimon 1984: 351-391.
- Begemann, Christian. 1987. *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Athenäum.
- Blumenberg, Hans. 1976. *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Böschstein-Schäffer, Renate. 1980. "Gessner und die Wölfe: Zum Verhältnis von Idylle und Agression". In: *Maler und Dichter der Idylle - Salomon Gessner 1730-1788*. [Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek, 30.] Wolfenbüttel, 71-73.
- Bransen, Jan. 1991. *The Antinomy of Thought: Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Burgard, Peter J. 1987. "Lessing's Tragic Topography: The Rejection of Society and Its Spatial Metaphor in *Philotas*". *DVJS*, 61, 441-456.



- Cassirer, Ernst. 1955. *The Philosophy of the Enlightenment*. Boston: Beacon Press. [Original in German: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1932.]
- Chamisso, Adelbert von. 1839. *Werke*. Bd. VI: *Leben und Briefe*, hrsg. von Julius Eduard Hitzig. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung.
- Chamisso, Adelbert von. 1975. "Abba Glosk Leczeka". In: *Sämtliche Werke*. Textredaktion von Jost Perfahl. Bibliographie und Anmerkungen von Volker Hoffmann. München: Winkler, Bd. 1, 349-356.
- Cohen, Mortimer J. 1937. *Jacob Emden: A Man of Controversy*. Philadelphia: The Dropsie College.
- Curtius, Ernst Robert. 1952. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Translated from the German by Willard R. Trask. N.Y.: Pantheon Books. [Original in German: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, 1948.]
- Delitzsch, Franz. 1836. *Zur Geschichte der jüdischen Poësie [...]*. Leipzig: K. Tauschnitz.
- Eisenstein-Barzilay, Isaac. 1956. "The Ideology of the Berlin Haskalah". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXV.
- Eisentein-Barzilay, Isaac. 1959. "National and Anti-National Trends in the Berlin Haskala". *Jewish Social Studies* XXI:3.
- Even-Zohar, Itamar. 1978. *Papers in Historical Poetics*. Tel-Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics.
- Even-Zohar, Itamar. 1990. *Polysystem Studies*. [= *Poetics Today* 11:1.]
- Feudel, Werner. 1971. *Adelbert von Chamisso: Leben und Werk*. Leipzig: Reclam. [Universal-Bibliothek, Bd. 490.]
- Fishman, David E. 1987. "A Polish Rabbi Meets the Berlin Haskalah: The Case of R. Barukh Schick". *AJS Review* XII:1, 95-121.
- Friedländer, David. 1809. "Abba Glosk. Nachtrag zu Julius Nr. 2, XXXVI". *Neue Berlinische Monatsschrift* 22, 103-107.
- Funke, Gerhard. 1963. "Einleitung: Das sokratische Jahrhundert". In: *Die Aufklärung*. In ausgewählten Texten dargestellt und eingeleitet von Gerhard Funke. Stuttgart: Koehler Verlag, 1-92.
- Funkenstein, Amos. 1990. "Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie". In: Karlfried Gründer und Nathan Rotenstreich, Hrsg. *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*. Heidelberg: Lambert Schneider, 13-22.
- Gadamer, Hans Georg. 1972. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960; <sup>2</sup>1965.
- Gay, Peter. 1967-70. *The Enlightenment - An Interpretation*. London: Weidenfeld and Nicolson. 2 Vols.

- Ginzburg, Lydia. 1991. *On Psychological Prose*. Translated and edited by Judson Rosengrant. Foreword by Edward J. Brown. Princeton University Press.
- Graupe, Heinz Moshe. 1979. *The Rise of Modern Judaism: An Intellectual History of German Jewry, 1650-1942*. Translated from German by John Robinson. Huntington, New York: Robert E. Krieger. [Original Edition: Hamburg: Leibnitz Verlag, 1969.]
- Grosse, Wilhelm. 1979. "Nachwort". In: Lessing 1979: 108-126.
- Gusdorf, Georges. 1980. "Conditions and Limits of Autobiography". In: Olney 1980: 28-48. [First published in: Günter Reichenkron and Erich Haase, eds. *Formen der Selbstdarstellung: Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits*. Berlin: Duncker & Humblot, 1956.]
- Guthke, Karl S. 1976. "Lessings Problemkomödie 'Die Juden'". In: *Wissen aus Erfahrungen: Werkbegriff und Interpretation heute: Festschrift für Herman Meyer zum 65. Geburtstag*. In Verbindung mit Karl Robert Mandelkow und Anthonius H. Touber hrsg. von Alexander von Bormann. Tübingen: Niemeyer, 122-134.
- Guthke, Karl S. 1977. "Lessing und das Judentum. Rezeption. Dramatik und Kritik. Krypto-Spinozismus". In: *Judentum im Zeitalter der Aufklärung* [= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. IV]. Bremen, Wolfenbüttel: Jacobi, 229-271.
- Halkin, Simon. 1950. *Modern Hebrew Literature: Trends and Values*. New York: Schocken Books.
- Hamann, Johann Georg. 1959. *Briefwechsel, Vierter Band: 1778-1782*, hrsg. von Arthur Henkel. Wiesbaden: Insel.
- Hazard, Paul. 1964. *The European Mind - 1680-1715*. Harmondsworth: Penguin Books. [Original in French: *La Crise de la conscience européenne*. Paris, 1935.]
- Heitner, Robert R. 1963. *German Tragedy in the Age of Enlightenment: A Study in the Development of Original Tragedies, 1724-1768*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Herder, Johann Gottfried. 1890. *Vom Geist der Ebräischen Poesie*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Herder, Johann Gottfried. 1866. *Sämtliche Werke*, Hrsg. Bernhard Suphan, Bd. XXIV. [Nachdruck Hildesheim: Olms, 1967.]
- Herzog, Reinhart und Reinhart Koselleck, Hrsg. *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*. München: Fink. [= Poetik und Hermeneutik, 12.]
- Hinck, Walter. 1965. *Das deutsche Lustspiel des 17. und 18. Jahrhunderts und die italienische Komödie*. Stuttgart: Metzler.
- Hinske, Norbert, Hrsg. 1981. *Ich handle mit Vernunft...: Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hinske, Norbert, Hrsg. <sup>3</sup>1981. *Was ist Aufklärung?: Beiträge aus der Berlinischen Monats-*



- schrift*. In Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von N.H. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hinske, Norbert. 1990. "Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung". In: Karl-fried Gründer und Nathan Rotenstreich, Hrsg. *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*. Heidelberg: Lambert Schneider, 67-100.
- Hoffmann, Volker. 1976. "'Drücken, Unterdrücken - Drücken'. Zum Neubeginn von Chamisso's politischer Lyrik, anhand eines erstveröffentlichten Briefs an Uhland". *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 20, 38-86.
- Houben, Heinrich Hubert. <sup>2</sup>1925. *Verbotene Literatur von der klassischen Zeit bis zur Gegenwart*. Dessau: Rauch.
- Jacobs, Noah Jonathan. 1963. "Salomon Maimon's Relation to Judaism". *Leo Beck Institute Year Book* VIII, 117-135.
- Jacobs, Noah J. 1977. "Schrifttum über Salomon Maimon". In: *Judentum im Zeitalter der Aufklärung* [= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. IV]. Bremen, Wolfenbüttel: Jacobi, 353-395.
- Jaeger, Hans-Wolf. 1970. *Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler.
- Jaeger, Hella. 1975. *Naivität: eine kritisch-utopische Kategorie in der bürgerlichen Literatur und Ästhetik des 18. Jahrhunderts*. Kronberg/Ts.: Scriptor.
- Jauß, Hans Robert. 1970. *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kaiser, Gerhard. 1973. *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland*. Frankfurt a.M.: Athenäum.
- Katz, Jacob. 1973. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kayserling, Meyer. 1888. *Moses Mendelssohn: Sein Leben und Wirken*, Zweite vermehrte und neubearb. Aufl. Leipzig.
- Kohut, Adolph. 1886. *Moses Mendelssohn und seine Familie*. Dresden und Leipzig.
- Koselleck, Reinhart. 1979. *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [First: Freiburg/München: Alber, 1959.]
- Kossmann, Ernst F. 1909. *Der deutsche Musenalmanach. 1833-1839*. Haag: M. Nijhoff.
- Lamport, F.J. 1981. *Lessing and the Drama*. Oxford: Clarendon Press.
- Leemann-Van-Elck, Paul. 1930. *Salomon Gessner: Sein Lebensbild* [...]. Zürich: Orell Füssli Verlag.
- Leeuwe, H.H.J. de. 1963. "Lessings 'Philotas'". *Neophilologus* 47, 34-40.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1904. *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Karl Lachmann. 3., durchges. u. verm. Aufl. v. Franz Muncker, Bd. 17. Leipzig.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1979. *Philotas*, hrsg. von Wilhelm Grosse. Stuttgart: Reclam.

[Universal-Bibliothek, Bd. 5755.]

Lessing, Gotthold Ephraim. 1990. *Die Juden*, hrsg. von Wilhelm Grosse. Stuttgart: Reclam.

[Universal-Bibliothek, Bd. 7679.]

Liewerscheidt, Dieter. 1981. "Annäherung an Lessings 'Philotas'". *Wirkendes Wort* 31:5, 290-296.

Lotman, Jurij. 1975. "The Poetics of Everyday Behavior in Eighteenth Century Russian Culture". In: *The Semiotics of Russian Cultural History*, eds. Alexander D. Nakhimovsky and Alice Stone Nakhimovsky. Ithaca and London: Cornell University Press, 67-94.

Lotman, Yu.M. and B.A. Uspensky. 1978. "On the Semiotic Mechanism of Culture". *New Literary History*, 9:2, 211-232.

Maimon, Salomon. 1970. *Gesammelte Werke*, hrsg. von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Hildesheim: Georg Olms.

Maimon, Salomon. 1984. *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst erzählt und herausgegeben von Karl Philipp Moritz*. Neu herausgegeben von Zwi Batscha. Frankfurt a.M.: Insel Verlag.

Malkewitz, G. 1885. "Abba Glosk". *Vossische Zeitung* (Sonntagsbeilage), 35 (30. August).

Marcuse, Herbert. 1962. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1966.

Marcuse, Ludwig. 1972. *Die Philosophie des Glücks von Hiob bis Freud*. Zürich: Diogenes.

Marquard, Odo und Karlheinz Stierle. 1979. *Identität*. München: Fink. [Poetik und Hermeneutik, 8.]

Meisel, Wolf Aloys. 1841. *Leben und Wirken Naphtali Hartwig Wessely's*. Breslau: Friedländer.

Meisels, Samuel. 1922. *Deutsche Klassiker im Ghetto*. Wien:

Mendelssohn, Moses. 1929 ff. *Gesammelte Schriften - Jubiläumsausgabe*. Berlin: Akademie-Verlag.

Meyer, Michael A. 1967. *The Origins of the Modern Jew*. Detroit: Wayne State University Press.

Mintz, Alan. 1989. *Banished from Their Father's Table: Loss of Faith and Hebrew Autobiography*. Indiana University Press.

Müller, Klaus-Detlef. 1984. "Zum Formen- und Funktionswandel der Autobiographie". In Hans-Friedrich Wessels, Hrsg. *Aufklärung: Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch*. Königstein/Ts.: Athenäum, 137-160.

Nehren, Brigit. 1986. "Selbstdenken und gesunde Vernunft: Über eine wiederaufgefundene Quelle zur Berliner Mittwochgesellschaft". *Aufklärung* 1:1, 87-101.

Nicolai, Friedrich. 1809. "Fortsetzung der Berlinischen Nachlese, XXXVI". *Neue Berlinische*



*Monatsschrift* 22, 30-45.

Olney, James, ed. 1980. *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Pelli, Moshe. 1979. *The Age of Haskalah: Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*. Leiden: Brill.

Poggioli, Renato. 1975. *The Oaten Flute: Essays on Pastoral Poetry and the Pastoral Ideal*. Harvard University Press.

Pütz, Peter. 1978. *Die deutsche Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Pütz, Peter. 1986. *Die Leistung der Form: Lessings Dramen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Riedel, Volker. 1979. "Lessings 'Philotas'". *Weimarer Beiträge*, 25, 61-88.

Rilla, Paul. 1973. *Lessing und sein Zeitalter*. München.

Röll, Walter. 1985. "The Kassel 'Ha-Meassef' of 1799: An Unknown Contribution to the Haskalah". In: Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg, eds. *The Jewish Response to German Culture from the Enlightenment to the Second World War*. Hannover and London: University Press of New England, 32-50.

Rousseau, G.S. and Roy Porter, eds. 1987. *Sexual Underworlds of the Enlightenment*. Manchester: Manchester University Press.

Saphra, B. 1905. "Schiller in hebräischen Gewande". *Ost und West*, Vol. 5. Berlin. 299-310.

Sauder, Gerhard. 1974. *Empfindsamkeit*, Band I: *Voraussetzungen und Elemente*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Sauder, Gerhard. 1980. *Empfindsamkeit*, Band III: *Quellen und Dokumente*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Schapiro, Israel. 1934. *Bibliography of Hebrew Translations of German Works*. New York: Bloch.

Schapiro, Israel. 1935. "Schiller und Goethe in Hebräischen". In: *Festschrift für Aron Freimann zum 60. Geburtstage*. Berlin, 149-158.

Schmidt, Jutta Gädeke. 1988. *Lessings Philotas: Ästhetisches Experiment mit satirischer Wirkungsabsicht*. New York: Peter Lang.

Schneider, Helmut J. 1980. "Naturerfahrung und Idylle in der deutschen Aufklärung". In: Peter Pütz, Hrsg. *Erforschung der deutschen Aufklärung*. Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain, 289-315.

Schneider, Helmut J. 1990. "Aufklärung der Tragödie: Lessings *Philotas*". In: *Horizonte: Festschrift für Herbert Lehnert zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Hannelore Mundt, Egon Schwarz und William J. Lillyman. Tübingen: Niemeyer, 10-39.

Schneiders, Werner. 1974. *Die wahre Aufklärung*. Freiburg/München: Alber.

Schneiders, Werner. 1983. *Aufklärung und Vorurteilstheorie: Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

- Scholem, Gershom M. 1946. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- Scholem, Gershom. 1969. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books.
- Schubotz, Eduard. 1910. *Chamissos Gedichte: Eine Stiluntersuchung*. Cassel: Weber & Weidemeyer. [Phil. Diss., Marburg.]
- Schulz, Georg-Michael. 1988. *Tugend, Gewalt und Tod*. Tübingen: Niemeyer.
- Shoham, Chaim. 1981. "J.G. Herder und die Anfänge der neuhebräischen Literatur". *Akten des VI Internationalen Germanisten-Kongresses*, Basel, 1980, 130-137.
- Sill, Oliver. 1991. *Zerbrochene Spiegel: Studien zur Theorie und Praxis modernen autobiographischen Erzählens*. Berlin: de Gruyter.
- Stanislavsky. 1887. "Abba Glosk". *Voskhod* 12, 122-128. [in Russian]
- Starubinsky, Jean. 1980. "The Style of Autobiography". In Olney 1980: 73-83. [First published in Seymour Chatman, ed. 1971. *Literary Style: A Symposium*. Oxford.]
- Steinmetz, Horst, Hrsg. 1969. *Lessing - ein unpoetischer Dichter: Dokumente aus drei Jahrhunderten zur Wirkungsgeschichte Lessings in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Athenäum.
- Steinmetz, Horst. 1972. "Aufklärung und Tragödie: Lessings Tragödien vor dem Hintergrund des Trauerspielmodells der Aufklärung". *Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik*, 1, 3-41.
- Steinmetz, Horst. 1976. "Gotthold Ephraim Lessing: Über die Aktualität eines umstrittenen Klassikers". In: *Lessing in heutiger Sicht: Beiträge zur Internationalen Lessing-Konferenz, Cincinnati, 1976*. Bremen and Wolfenbütel, 1977, 11-30.
- Steinmetz, Horst. <sup>3</sup>1978. *Die Komödie der Aufklärung*. Stuttgart: Metzler. [Sammlung Metzler, 47.]
- Stern, Selma. 1971. *Der preussische Staat und die Juden*, III/1. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ter-Nedden, Gisbert. 1986. *Lessings Trauerspiele: Der Ursprung des modernen Dramas aus dem Geist der Kritik*. Stuttgart: Metzler.
- Toury, Gideon. 1980. *In Search of a Theory of Translation*. Tel-Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics.
- Toury, Gideon. 1988. "Translating English Literature via German - and Vice Versa: A Symptomatic Reversal in the History of Modern Hebrew Literature". In: Harald Kittel, ed. *Die literarische Übersetzung: Stand und Perspektiven ihrer Erforschung*. Berlin: Erich Schmidt, 139-157.
- Trautwein, Wolfgang. 1980. "Zwischen Typenlustspiel und ernste Komödie: Zur produktiven Verletzung von Gattungsmustern in Lessings 'Die Juden'". *Jahrbuch der Deutschen Schiller Gesellschaft* 24, 1-14.
- Ulmar, Bernhard. 1963. "Another Look at Lessing's 'Philotas'". In: *Studies in Germanic Languages and Literature, in Memory of Fred O. Nolte*, eds. Erich Hofacker and Liselotte Dieckmann. St. Louis: Washington University Press, 35-42.



- Velder, Christian. 1955. *Das Verhältnis Adelberts von Schamisso zu Weltbürgertum und Weltliteratur*. Phil. Diss. FU Berlin.
- Vincenti, Leonello. 1937. "Lessings 'Philotas'". Rep. in: Gerhard und Sibylle Bauer, Hrsg. *Gotthold Ephraim Lessing*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 196-213.
- Wachstein, Bernhard, 1930. *Die hebräische Publizistik in Wien*. Wien.
- Wehrli, Beatrice. 1983. *Kommunikative Wahrheitsfindung: Zur Funktion der Sprache in Lessings Drama*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Werblowsky, R.J. Zwi. 1962. *Joseph Karo - Lawyer and Mystic*. Oxford: Oxford University Press.
- Werner, Hans-Georg. 1969. *Geschichte des politischen Gedichts in Deutschland von 1815 bis 1840*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Wiedemann, Conrad. 1967. "Ein schönes Ungeheuer: Zur Deutung von Lessings Einakter 'Philotas'". *GRM* 17:4 [48], 381-397.
- Wiedemann, Conrad. 1985. "Zwei jüdische Autobiographien im Deutschland des 18. Jahrhunderts: Glückel von Hamlen und Salomon Maimon". In: Stéphane Moses und Albrecht Schöne, Hrsg. *Juden in der deutschen Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 88-113.
- Wolff, Sabattia Joseph. 1813. *Maimoniana, oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimon's [...]*. Berlin.





## מפתח

- אבינרי, שלמה 195  
 אבן-זהר, איתמר 5-7 30 40-41 199; אינסר-  
 פרנציה 5-7; הספרות כרב-מערכת 6-8  
 אובידיוס 57; מטאמורפוזות 57  
 אוטוביוגרפיה ראה: סוגה  
 אוסיאן 130-131  
 אוספנסקי (Uspensky), ב.א. 8  
 אורבך, אפרים א. 212  
 אז"ר ראה: רבינוביץ, אלכסנדר זיסקינד  
 אחד-העם 198 214  
 אטינגר, שמואל 141 171-172 176 202 214  
 אטקס, עמנואל 161 213  
 אייבשיץ, יונתן 69 79 87 205  
 אייזנשטיין-ברזילי, יצחק 199 201  
 אייכל, יצחק 33 203  
 אלטמן, אלכסנדר 17 25 112 201-202 204-205  
 209 212  
 אליאב, מרדכי 202 204 208  
 אלכסנדר הראשון (הצאר) 161 172  
 אמנציפאציה 14 42 177  
 אפס מקראי 43 50-54  
 ארנדט (Arendt), חנה 177  
 באטשא, צבי 120-122 210-211  
 בארנר (Barner), וילפריד 148-149 162 199 205  
 213  
 בודמר (Bodmer), יוהאן יאקוב 165 203  
 בושנשטיין-שפר (Böschstein-Schäffer),  
 רנאטה 57-58 62-63 204  
 בידרמן, שלמה 205  
 ביכורי העיתים 21 38-39  
 ביק (שאולי), אברהם 86 87 91 93-94 206-208  
 בירגר (Bürger), גוטפריד אוגוסט 31  
 בלדה ראה: סוגה  
 בלומנברג (Blumenberg), האנס 10 70 199  
 בן-דוד, צבי 37  
 בן-זאב, יהודה ליב 89 207  
 בער, יצחק 12-13 גלות 13  
 ברגמן, ש.ה. 73 74 119 209-210  
 ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף 93 116 209 211 213;  
 "שתי נשים בחיי יעקב עמון" 93  
 ברודס, ראובן אשר 182-185 188  
 ברוקס (Brookes), בארתולד היינריך 31  
 ברלין 1 17 20 77-87 97-98 142 176 204  
 ברלסא, מנחם מנדל 33  
 ברנפלד, שמעון 74 205 207 210  
 גאדאמר (Gadamer), האנס גיאורג 199  
 גוטלובר, אברהם-בר 146 166 172-174 178-179  
 180-182 188-189 214; הגיזרה והביניה 166  
 173  
 גוטמן, צבי 46  
 גולדשמידט, אברהם-מאיר 156  
 גומפרץ, אהרון סלומון 154 205 213  
 גוסדורף (Gusdorf), ז'ורז' 81  
 גורדון, י.ל. ראה: יל"ג  
 גותקה (Guthke), קארל ס. 148 151 193 213  
 גילן, מאיר 19 24-25 201-202  
 גינצבורג (Ginzburg), לידיה 80-81  
 גלבוץ, מנוחה 2 201  
 גלדשטיין-קסטנברג, רות 1  
 גלוסק, אבא (מלוצ'קה) 66-73 77-78 97-113 128  
 172  
 גליים (Gleim), יוהאן וילהלם לודוויג 163-165  
 גלרט (Gellert), כריסטיאן פירכטגוט 151  
 גסנר (Gessner), סלומון 31 43 49-64 130-131  
 200 203-204; מות הבל 49-64 200 203-204  
 (ה)גר"א 100 103  
 אבינרי, שלמה 195  
 אבן-זהר, איתמר 5-7 30 40-41 199; אינסר-  
 פרנציה 5-7; הספרות כרב-מערכת 6-8  
 אובידיוס 57; מטאמורפוזות 57  
 אוטוביוגרפיה ראה: סוגה  
 אוסיאן 130-131  
 אוספנסקי (Uspensky), ב.א. 8  
 אורבך, אפרים א. 212  
 אז"ר ראה: רבינוביץ, אלכסנדר זיסקינד  
 אחד-העם 198 214  
 אטינגר, שמואל 141 171-172 176 202 214  
 אטקס, עמנואל 161 213  
 אייבשיץ, יונתן 69 79 87 205  
 אייזנשטיין-ברזילי, יצחק 199 201  
 אייכל, יצחק 33 203  
 אלטמן, אלכסנדר 17 25 112 201-202 204-205  
 209 212  
 אליאב, מרדכי 202 204 208  
 אלכסנדר הראשון (הצאר) 161 172  
 אמנציפאציה 14 42 177  
 אפס מקראי 43 50-54  
 ארנדט (Arendt), חנה 177  
 באטשא, צבי 120-122 210-211  
 בארנר (Barner), וילפריד 148-149 162 199 205  
 213  
 בודמר (Bodmer), יוהאן יאקוב 165 203  
 בושנשטיין-שפר (Böschstein-Schäffer),  
 רנאטה 57-58 62-63 204  
 בידרמן, שלמה 205  
 ביכורי העיתים 21 38-39  
 ביק (שאולי), אברהם 86 87 91 93-94 206-208  
 בירגר (Bürger), גוטפריד אוגוסט 31  
 בלדה ראה: סוגה

- גראופה (Graupe), משה 205 79 68  
גרץ, צבי 211 207 141  
גתה (Goethe), יוהאן וולפגאנג פון 191 177  
דברי שלום ואמת ראה: ויזול, נפתלי הרץ  
דובנו, שלמה 25  
דובנוב, שמעון 212  
דוּתן, שמואל 206-205 68  
דינור, בן-ציון 205 200 171 151 20 14-12  
דליטש (Delitzsch), פרנץ 39-38  
דקארט, רנה 80  
האגדורן (Hagedorn), פרידריך פון 31  
האלר (Haller), אלברכט פון 31  
האמאן (Hamann), יוהאן גיאורג 149-148  
האפרתי, יוסף 49 43 169 213; חלוכת שאול 49  
169  
הבקר אור 172  
הגאון מווילנה ראה: (ה)גר"א  
הומרוס 131  
הינסקה (Hinske), גורברס 210 156-155 111 2  
212  
הינק (Hinck), ואלטר 213 153  
היציג, יוליוס אדוארד 101-100  
"היפרבולה רטורית" 10  
הכהן, דן 188  
הכהן, שלום יעקב 50-49 46 43; הצלת אברהם  
באור כשדים 50-49 43; כרם נבות היזרעאלי  
49 43; מזמורים חדשים מקורות חיי דוד 49 43;  
מטעי קדם על אדמת צפון 46  
הלקין, שמעון 40 32 14  
המאטף 206 203-201 145 98 54 49 41-31 21 10  
214; ראה גם: נחל הבשור  
המגיד 104  
הנקל (Henkel), ארתור 2  
הנריך (Henrich), דיטר 206  
הסידורס 57; מעשים וימים 57  
הרדר (Herder), יוהאן גוטפריד 203 148 48-41  
על רוח השירה העברית 47 43-42 31  
הרמתי, שלמה 202-201  
הרץ (Herz), מרקוס 133 130  
וויזנר, יוסף 146  
ווינער, שמואל 172; קהלת משה 172  
ווינץ, יהודה לייב 214 187-186  
וולף, שבתאי 209 130 118 115-114  
וולפסון, אהרון מהאלה 145; "שיחה מארץ  
החיים" 145  
וידמאן (Wiedemann), קונראד 122-121 114  
211-209 165 162  
ויטקובסקי, יהודה 54; שירי נעימות 54  
ויזול, נפתלי הרץ 35 32-31 29-27 22 11-10  
37-36 41 43-49 53 200 203-202 207; גן לבנון  
27; דברי שלום ואמת 202 29-27; שירי תפארת  
203-202 51-49 46-43 41 31 27 10  
וכשטיין (Wachstein), ברנהארד 201  
ולדר (Velder), כריסטיאן 100  
ורבלובסקי, צבי 88  
ורגיליוס 204 57  
ורסס, שמואל 206 200-199 83 15 1  
ז'אנר ראה: סוגה  
זוהר, ספר ה' 96 79 67  
זלקינסון, י"א 38-37  
חברת דורשי לשון עבר 33-32 11; ראה גם: נחל  
הבשור  
חסידות 19  
טורי, גרעון 199 30 7 2  
טורי, יעקב 202  
טלמון יעקב 11  
טלר, צבי אלעזר 186-185 180 178 160-157  
189-188



לסינג (Lessing), גוטהולד אפרים 74 68 42 31  
 198-141; אבינדב 174-166 205 213; היהודים  
 189 185 180 178 175 160-157 152-148 142 68  
 192 205 213; *Freigeist* (חונן ונותן) 179;  
 לאוקואון 147; פילוטאס 174-161 176 195  
 214; נתן החכם 143-142 149-146 151 155-  
 157 175 184 188 192-196 198 214  
 לשון: גרמנית 18-19 22-24 29 31 35 67; יוונית  
 24; יידיש 5 18 20 22-24 26 31; עברית 17-  
 19 20 22-29 201; ראה גם: מנדלסזון, משה  
 מאהלר, רפאל 27 144 200 202 212  
 מאיר (Meyer), מיכאל 212  
 מארקאר (Marquard), אורו 81 206  
 מוריץ (Moritz), קארל פיליפ 117-118 123 208-  
 210; אנטון רייזר 123 210  
 מחברות עמנואל 88 207  
 מייזל, וולף אלויס 44  
 מייזלס, שמואל 146-147  
 מיכאליס (Michaelis), יוהאן דוד 153-155 189  
 מילטון 37-38; גן העדן האבוד 37-38  
 מילר (Müller), קלאוס-דטלף 206  
 מימון, שלמה 31 39-40 66-70 73 77-78 97 100  
 107 114-139 172 206 208-209 211-212; ספר  
 חיי שלמה מימון 117-139 206; ואלישע בן-  
 אבויה 115-116 209; וברלין 125 129-133;  
 מילון פילוסופי 77; ומנדלסזון 130-133; וספר  
 תולדות היהודים לבאנאו' 39; וקאנט 121 133  
 מינץ (Mintz), אלן 82 206  
 מנדלסון, משה (מהמבורג) 54; פני תבל 54  
 מנדלסזון, משה 1 17-20 27 29 34 39-40 43  
 67-69 77-78 97-113 130-133 141-145 148  
 154-156 175-176 189 194-195 201-202  
 204-205 208-209 212-214; ירושלים 111;  
 מכתב אל קליין 22; קהלת מוסר 19 23-25 27  
 33 68 209; ויחסו ללשונות 24-25  
 מנדלסזון, תיאודור נתנאל 100

טשגיי (Tscheggey), הכומר 74-76  
 טשרניחובסקי, שאול 170  
 יאוס (Jauß), האנס רוברט 199  
 יאנג (Young), אדוארד 26; הרהורי לילה 26  
 יגר (Jaeger), הלה 57 204  
 יגר (Jaeger), האנס-וולף 56 204  
 יהודה אבן וירגא 183; שבט יהודה 183  
 יהודה אריה ממודינא 82 206; ספר חיי יהודה 206  
 יידיש ראה: לשון  
 יל"ג 148 161 169 171 213; "דרך בת עמי" 171;  
 "הקיצה עמי" 161 169  
 יצחקי, יוסף 23 201-202  
 (ה)ירחון הברלינאי (*Berlinische Monatsschrift*)  
 70  
 (ה)ירחון הברלינאי החדש (*Neue Berlinische*  
*Monatsschrift*) 100  
 כהן, טובה 2 203  
 כהן, מורטימר 86-87  
 כוכבי יצחק 21  
 כץ, בן ציון 79 86 88 205-206  
 כ"ץ, יעקב 10 91 143-144 199-200 207 213  
 כשר, אסא 205  
 לאנגבאנק, אלכסנדר הלוי 37-38  
 לוטמאן (Lotman), יורי 8 66  
 לויזון, יצחק בער 161 203  
 לויזון, שלמה 41; מליצת ישורון 41  
 לוינזון, יצחק בר 161 213; תעודה בישראל 161  
 לוצאטו, משה חיים ראה: רמח"ל  
 לוק (Locke), ג'ון 130  
 לחובר, פישל 121 138 200 203 210 211 213  
 לחובר, שמואל 202  
 לטריס, מאיר הלוי 70 100 104-105 169  
 ליבס, יהודה 83 94 206 207 209  
 לייבניץ (Leibnitz), גוטפריד וילהלם 130

- מקרא 16 18 22 23 24-25 42 49-53 68 98 112  
201 ראה גם: אפוס מקראי  
מרכוזה (Marcuse), הרברט 89  
משה 10 31 44 51 97 108  
משה בן מימון ראה: רמב"ם
- נחל הבשור 11 32-36 40 46 142 202  
ניקולאי (Nicolai), פרידריך 69-70 105-106 208
- סאטאנוב, יצחק הלוי 49; משלי אסף 49; זמירות  
אסף 49  
סדן, דב 32 202 213-214  
סוגה: אפוס ראה: אפוס מקראי; אידיליה 56-58  
204; בלדה 71 100-101 105-106; זכרונות  
(אוטוביוגרפיה וביוגרפיה) 80-96 123-124  
206; בתרבות העברית 82-96; קומדיה 152  
"סופות בנגב" (פרעות 1881-1882) 144 174 189-  
190 193 195  
סוקרטס 145  
סטרובינסקי (Starubinsky), ז'אן 81  
סיל (Sill), אוליבר 206  
סמולנסקין, פרץ 179 190-195 205 214; שמחת  
חנוך 214  
סנדלר, פרץ 201  
ספר אליהו 100  
(ה)ספרות כרב-מערכת 6-8
- עמדן, יעקב 66-70 77-97 100 104-105 133  
205-209; מגילת ספר 67 69 80 82-96 206  
208; מטפחת ספרים 67 79; ציצים ופרחים 209
- פוגיולי (Poggioli), רנאטו 204  
פידל (Feudel), ורנר 106  
פונקשטיין, עמוס 213  
פילוסופיה ראציונאליסטית 12  
פלאי, משה 2 22 201-202 205 208 212  
פלקוביץ', יואל בריש 172-174 (ראה גם: לסינג
- אבינדב)  
פרידלנדר, דוד 39 69 71-73 100-102 130  
פרידלנדר יהודה 1-2 30 36 145 208 213  
פרידלנדר, שמעון חנוך 33  
פרנקל, מימון 54  
פרעות 1648/49 9 10 11 85 97
- צינברג, ישראל 102 198 203 208 213-214  
צמרין, צמח 2 199 201-202
- קאנט, עמנואל 27 148-149 213 (ראה גם: מימון,  
שלמה)  
קבלה 13 88  
קהלת מוסר ראה: מנדלסון, משה  
קוה, אפרים 68  
קוזלק (Koselleck), ריינהארט 9 16  
קויפמן, יחזקאל 195 199-200 214  
קורצווייל, ברוך 2 14-15 18 143-144 175 177  
202 214  
קייזר (Kaiser), גרהארד 214  
קלוזנר, יוסף 1 33-34 79 89 190-191 200 203  
205 207 213  
קלופשטוק (Klopstock), פרידריך גוטליב 1 31  
37 41 49 52 203; המשיח 31; מות אדם 1 49  
52  
קלייסט (Kleist), כריסטיאן אוואלד פון 31 163-  
164  
קרסל, גצל 89
- ראסין (Racine), ז'אן באפטיסט 202; עתליה 202  
רבינוביץ, אלכסנדר ויסקינר (אז"ר) 143-144  
196-198; "נתן החכם" 196-198  
רוזנבלום, נח 203  
רוטנשטרייך, נתן 9 111 194  
רויכלין (Reuchlin), יהאנס 158  
רוסו (Rousseau), ז'אן ז'אק 57 83 119 209-211  
רוקח, דוד 212



## בצל השכלת ברלין 233

שטינמץ (Steinmetz), הורסט 150 152-156 163  
 177  
 שטירלה (Stierle), קארלהיינץ 81  
 שטרן (Stern), זלמה 68 141  
 שיילוק 186-187 214  
 שילר (Schiller), פרידריך פון 31 177  
 שינק (Schink), יוהאן פרידריך 157  
 שירי תפארת ראה: וייזל, נפתלי הרץ  
 שלום, גרשם 12-15 87 200 205 207; "מצוה  
 הבאה בעבירה" (מסה) 13  
 שמרוק, חנא 23 201  
 שניידר (Schneider), הלמוט 165 204  
 שפינוזה 130  
 שפירא, ח"נ 14 203  
 שקד, גרשון 184 213  
 תיאוקריטוס 57  
 תלמוד 16 115-116 175  
 תנ"ך ראה: מקרא  
 תשבי, ישעיהו 89

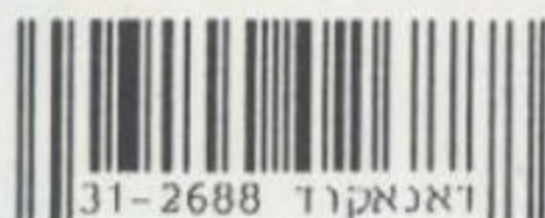
רייזען, זלמן 173-174  
 רילה (Rilla), פאול 148-149  
 רל (Röll), ואלטר 33 34  
 רמח"ל 200  
 רמב"ם 97 102 114 121 131 145 211 213  
 שאמיסו (Chamisso), אדלברט פון 69 71 73 77  
 100-113 208-209; אבא גלוסק 105-113  
 208-209  
 שאנן, אברהם 34 203  
 שביט, זהר 2  
 שביט עזוי 2 200-203  
 שבתאות 10-16 87 89  
 שבתאי צבי 16  
 שוהם, חיים 30 36 54 202 205  
 שוורץ, משה 2 15 203  
 שוחט, עזריאל 18 201 205 213  
 שולחן ערוך 16 71 175  
 שופמן, גרשם 211-212

# חיים שוהם בצל השכלת ברלין

מגמות חדשות במחקר הספרות בעולם ובישראל, כמו הסמיוטיקה של התרבות, האסתטיקה של ההתקבלות, תפיסת הספרות והתרבות כרבי־מערכת, תורת התרגום בעלת האוריינטאציה התרבותית ועוד, הביאו עמן תפיסות חדשות בדבר תהליכי ההתפתחות של הספרות וכתיבת ההיסטוריה שלה.

תורות אלה, ומתודות המחקר הנגזרות מהן, פתחו את הפתח להתמודדות מחודשת עם ראשיתה של הספרות העברית החדשה. הן הפנו את תשומת־הלב לתהליכים ספרותיים בזיקתם לתרבות שהם מתרחשים בה ולחשיבותם של טקסטים, שגם אם הישגם האמנותי אינו גדול, 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 מנדלסזון – והתרבות הגרמנית. העיר ברלין שימשה מרכז לשניהם, ומכאן שמו של הספר: בצל השכלת ברלין.

בצל השכלת ברלין הוא גולת־הכותרת בפעילותו רבת־השנים של פרופ' חיים שוהם בחקר ספרות ההשכלה העברית. הוא עבד עליו שנים רבות, ועם פטירתו ללא־עת הותיר אחריו כתבי־יד בשלבי סיום. את ההשלמה והליטוש הסופי ערך פרופ' גדעון טורי.



1אנאקור 31-2688