



---

הסאטירה העברית בתקופת ההשכלה בגרמניה — אנטומיה של מחקר

מאיר גילון

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. 2 (תשמ"ז), pp. 211-250

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70061921>

Accessed: 05/12/2011 15:06

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Historical Society of Israel* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

## ספרים ודברי ביקורת

הסאטירה העברית בתקופת ההשכלה בגרמניה – אנטומיה של מחקר\*

מאת מאיר גילון

ספרו של יהודה פרידלנדר על הסאטירה של ההשכלה העברית בברלין נושא עליו את הסימנים המאפיינים מהדורה של יצירה ספרותית ברמה אקדמית. הספר מכיל את הנוסח של שלוש סאטירות מהתקופה הנידונה, שאינן כיום בהישג יד, ועל כך מגיעה למהדיר הכרת טובה. מלבד הנוסח של הסאטירות כלולים בספר: מבוא כללי, הדן בעיקרו ברקע החברתי, הרוחני והספרותי של ספרות ההשכלה; מבוא נפרד לכל סאטירה, שמטרתו להאיר את תוכנה הרעיוני ואת אופיה הספרותי והצורני; והערות לפרטי הנוסח והמבואות, הכול – כפי שמקובל במהדורות מדעיות – כדי להכשיר את הקורא להבנה נכונה של היצירה. צורתו החיצונית הנאה של הספר, מבנהו הברור ואותיותיו המאירות יש בהם כדי למשוך את לב הקורא. שלוש הסאטירות נמנות עם היצירות הבלטריסטיות החשובות והמעניינות ביותר של ההשכלה העברית בראשית דרכה. הן נכתבו ונתפרסמו בשנים 1797–1789, ומשקפות, כפי שמתחייב מז'אנר הסאטירה, את הבעיות הרוחניות והחברתיות של תקופתן.

הסאטירה הראשונה הכלולה בספר היא 'אגרות משולם בן אוריה האשתמועי', מאת יצחק אייכל, שנתפרסמה פעם אחת ויחידה ב'המאסף' בשנת תק"ן (1789–1790). גיבור הסאטירה, משולם, יצא מעיר מולדתו, חלב, במצוות אביו, 'לסע דרך הים אל ממלכות ארצות איירופא לראות את נימוסי עם מדינות האלה ותכונותיהן', כפי שב'אגרות הפרסיות' של מונטסקיה, שיצא לאור בשנת 1721, יצאו לדרכם שני פרסים, ריקא ואוזבק, כדי להכיר מקרוב את תרבות אירופה. אך כפי שמציין א'

★ 'פרידלנדר, פרקים בסאטירה העברית בשלהי המאה הי"ח, תל-אביב תש"מ. מראי המקום בגוף המאמר מתייחסים כולם לספר זה.

מאז הופעת ספר זה הוציא לאור מחברו ספר נוסף: במסתרי הסאטירה, פרקים בסאטירה העברית החדשה במאה הי"ט, תל אביב תשמ"ד. אין במאמר זה כל התייחסות לספר הנוסף, שכן הספר הנידון כאן, והוא בלבד, משמש למבקר דוגמה בולטת, אופיינית ומאלפת לתפיסות המיתודולוגיות-ה'אסתטיות' כביכול – לעומת ההיסטוריות הישנות – ולתוצאות מהן, תפיסות הרווחות בימינו בחקר הספרות העברית החדשה. לפיכך מוקדשת במאמר הנוכחי תשומת לב מיוחדת ל'אנטומיה של מחקר' זה. השגת מטרה זו חייבה בדיקה מדוקדקת ומפורטת לשם חשיפתן של שיטות המחקר שנקטו ושל דרכי הפעלתן, ויש בכך, בין שאר סיבות, גם להסביר את התקופה הממושכת שעברה מפרסום הספר הנידון עד פרסום מאמר זה.

שאנץ<sup>1</sup>, מונטסקיה מציג בפני הקורא את פגמיה של הציביליזאציה המערבית בעד משקפיו של בן אסיה, ואילו אייכל בא להראות את יתרונותיה של זו בעד משקפיו של משולם החלבי. במסווה זה שם אייכל, הדאיסט הקיצוני, ללעג מנהגי דת, אמונות ונימוסי חברה השולטים עדיין בקרב היהדות הרבנית המסורתית.

הסאטירה השנייה שבספר, 'כתב יושר' לר' שאול ברלין, נכתבה בשנת 1784 ונדפסה בשנת 1794, והיא יקרת המציאות. סאטירה זו באה להגן על 'דברי שלום ואמת' לנפתלי הירץ ויזל (1782) בפני מתקיפיו הנזעמים – הרבנים, שראו בהצעות הרפורמה של החינוך היהודי הרס הדת. 'כתב יושר' מותח ביקורת קטלנית על כל מערכת הדעות והאמונות של היהדות הרבנית ועל יצירתה הרוחנית. הוא עושה זאת בכישרון בולט ובתחכום רב: נציגיה של יהדות זו, המלמד והרב, מביאים הם עצמם, בטיעוניהם, את השקפת עולמם, את אמונתם ואת דעותיהם לידי אבסורד. אישיותו של ר' שאול ברלין רבת סתירות ושנויה במחלוקת; הוא כיהן כרב ועם זה היה בהסתר משכיל ובעל דעות קיצוניות. הוא אף לא נרתע ממעשי זיוף. בשנת 1793 פרסם בעילום שם את 'בשמים ראש', שאלות ותשובות של הרא"ש, שהתנגד בתוקף למדעים ולפילוסופיה, והוא שם בפיו דעות ההולמות רב ליברלי המתיר איסורים בקלות.

גם הסאטירה השלישית, 'שיחה בארץ החיים' לאהרן וולפסון, נתפרסמה פעם אחת בלבד, בהמשכים ב'המאסף' בשנים תקנ"ד–תקנ"ז (1794–1797). מובעת בה ביקורת חריפה על היהדות הרבנית, על ערכיה הדתיים והתרבותיים בכלל ועל התנגדותה למפעל הביאור של מנדלסון בפרט. הסאטירה בנויה כולה לפי מתכונת של ז'אנר ספרותי אירופי: שיחות של נשמות בעולם האמת מעטם של לוקיאנוס היווני או פונטנל (Fontenelle) הצרפתי. הנשמות המופיעות בשיחה הן הרב 'פלוני' כלומר הפולני, נציגה של הרבנות הקנאית העיוורת, אויבתה המושבעת של ההשכלה, ולעומתו הרמב"ם ומשה מנדלסון כנציגי ההשכלה.

סאטירות אלה נתנו ביטוי, על פי רוב בצורה ספרותית מגובשת, למלחמת התרבות שהיתה נטושה ביהדות גרמניה באותם ימים. הן משקפות את עולמם הרוחני של מחבריהן, הדור השני, הראדיקאלי, של סופרי ההשכלה, שהיה מורכב משני יסודות: מן המורשה הרבנית המסורתית, שהתייחסו אליה בביקורת קפדנית, לעתים עד כדי קיצוניות אכזרית, ומההגות והספרות הגרמנית-האירופית, שהתייחסו אליה בהערכה, לעתים עד כדי הערצה עיוורת. בעוד שבראשונה, בגירסא דינקותא, הסתכלו כבמוצר היסטורי בלוי הטעון תיקון וחיידוש מיסודו, היתה תרבות ההשכלה האירופית-הגרמנית למקום חיותם הרוחני הקבוע, וכל שהתרחש ונוצר בה הפך למונחם האינטלקטואלי היומיומי. אייכל היה משומעי לקחו של קאנט כסטודנט באוניברסיטת קניגסברג, וולפסון הגיע בקליטת השפה והתרבות הגרמנית עד כדי חיבור ספר גרמני ברמה ספרותית, כשפרסם בשנת 1804 כתב סנגוריה על היהדות – 'ישורון'. הסאטירות שימשו בידי מחבריהן גם ככלי נשק להשלטת מגמותיהם החברתיות: לערער את שלטון הממסד בקהילה היהודית – הרבנים והפרנסים – לשנות את אורח חייהם המסורתי של היהודים בדרך של סילוק מנהגים, דרכי התנהגות וצורות הווי, שלדעתם אבד עליהם הכלח; ולחדש את פני העדה היהודית, בין השאר, על ידי הנהגת נימוסי חברה המקובלים בסביבה הזרה ולתקן דרכי לימוד וחינוך ברוח ההשכלה הגרמנית.

1 א' שאנץ, עיונים בספרות ההשכלה, מרחביה תשי"ב, עמ' 77.

בההדרת סאטירה עברית משלהי המאה הי"ח מוטל על המהדיר־הפרשן עומס רב, משום שעליו להיות מצויד בידענות בשני תחומים רחבי ידיים: המורשת הרוחנית־הספרותית של היהדות וההגות והספרות האירופית־הגרמנית. ולא די בכך. כיוון שמדובר ב'אנר של הסאטירה, שבו בולטים במיוחד היסודות שמחוץ לספרות, עליו להכיר את הרקע החברתי והתרבותי של היצירה במידה העולה בהרבה על זו הנדרשת, למשל, ממהדיר־פרשן של שירים ליריים.

בפרקי המבוא ובהערות שבספר אכן נידונים שלושת התחומים – הרקע החיצוני, התחום האירופי־הגרמני והתחום היהודי, אך חלק ניכר מהם מוקדש לתחום רביעי: לניתוח צורני־אסתטי של היצירה. בתחום אחרון זה רואה המחבר, כפי שמתברר מדבריו, את עיקר תפקידו. להלן ננסה לבדוק את מידת עמידתו של המחבר בדרישות המוצגות בפני מהדיר־פרשן. בשל שפע ההערות המתבקשות מבדיקה זו נסתפק בדוגמאות מספר לכל תחום, ואין אלה באות אלא להמחיש, ובוודאי לא למנות אחד לאחד, את ממצאי עיונו בספר. אך בטרם נגיע לדיון על הנושאים המתחומים שהזכרנו, ננסה אנו לתת תיאור תמציתי ביותר של כמה נושאים מרכזיים בחקר הרקע ההיסטורי והחברתי־תרבותי של הסאטירה העברית בתקופת ההשכלה בברלין.

#### א. הרקע ההיסטורי

החידוש הבולט של השכלת ברלין מההיבט התרבותי־החברתי הוא הופעתה של דמות חברתית בלתי ידועה עד אז, 'הסופר', כמוכיח וכמורה דרך במקום הרב או הדרשן, שהם נושאים הרשמיים של תפקידים אלה בחברה היהודית המסורתית<sup>2</sup>. פלישתו של הסופר לתחום פעולתם הלגיטימי והבלעדי עוררה תגובה חריפה ואף חמת זעם בקרב הרבנים, ויעידו על כך דבריו הבוטים של ר' דוד טבלה, רבה של קהילת ליסא, בדברשתו 'נחמד מפז'<sup>3</sup>, שדרש בשנת 1782, נגד 'דברי שלום ואמת' לווזיל, שייצא לאור באותה שנה. וכך הוא מכנה את ויזל: 'איש הנעדר חכמות הנשגבות לבד סדרי לשון עברי ופשוטו של מקרא... ואין לו חלק ונחלה בעומק התלמוד... איך... יבוא לתלמוד [ללמד] סדר הלימוד ולהורות דרך ה' לעם ה'.' בחוצפתו מקל 'בכבוד החכמים הגדולים אשר בכל מדינות הקיסר כאלו לא ימצא שמה איש מורה דרך עד שיבוא ההדיוט הלז לנהל הצאן'.

למרבה הפלא לא היה יצור רך זה, המוכיח החילוני, 'הסופר', בודד במועדיו בראשית דרכו בעדה היהודית. מעמדו הכלכלי היה מבוסס למדי לפי מושגי הדור ההוא, ויוקרתו היתה בראש סולם הערכים החברתיים. הוא נמנה עם מנהיגי חבורות המשכילים, שמספר חבריהן היה ניכר ועוצמתן האינטלקטואלית רבה; הן היוו תנועה אידיאולוגית־חברתית מגובשת, תנועה לוחמת בעד החדרת רעיונותיה והגשמת מגמותיה. המשכילים מופיעים – בניסוחו של יעקב כ"ץ – 'כקבוצה בעלת צביון סוציאלי־רעיוני מחוטב התובעת לעצמה זכות ההנהגה לגבי החברה כולה, כדין כל אליטה

2 ראה על כך ביתר פירוט בספרי, קהלת מוסר למנדלסון על רקע תקופתו, ירושלים תשל"ט, עמ' 140–143 ('הסופר מול המוכיח').

3 L. Lewin, 'Aus dem jüdischen Kulturkampf', *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, XII (1918), pp. 182 ff.

סוציאלית<sup>4</sup>. בתנועות ההשכלה בארצות אירופה נחשב הסופר למנהיג, ובכך אין ההשכלה העברית שונה מההשכלה האירופית כולה. במסעו מקניגסברג דרך ברלין לעיר מולדתו קופנהאגן, היתה כוונתו של אייכל, בין השאר, גם לתהות בכל עיר ועיר שיעבור בה 'על אחינו בני ישראל... אם התחילו לרעות בגני החכמה', כאילו בא כממונה מטעם תנועתו לסקור את מידת התפשטותה בכל מקום. ובהגיעו לברלין, ביום ג, יב בסיוון תקמ"ד (1 ביוני 1784), רשם ויזל באלבום המסע שלו: 'ולכל המקום אשר תבא ישמחו לקראת בואך / רבים יהיו דורשי שלומך / והמאסף הולך לפניך לספר תהלתך בארץ'<sup>5</sup>.

משענם הכלכלי-החברתי של המשכילים ובמידה מסוימת גם משענם הרוחני-המוסרי היה שכבת אילי הכסף, 'יהודי החצר', שכבה מצומצמת בהיקפה אך חזקה מאוד בהשפעתה. בעקבות עסקיהם הגדולים והמקיפים מאז מלחמת שבע השנים (1756–1763), באו במגע חברתי עם חוגי העילית של החברה הגרמנית. חלק ניכר מהם סיגלו לעצמם את הנימוסים וההליכות החיצוניים של אותם חוגים, ולא מעטים מהם רכשו להם גנו השכלה אירופית. יהודים אמידים אלה, המקורבים למלכות, שאפו לתת לבניהם חינוך חילוני בעיקרו, שיכשיר אותם לכניסה לחברה הגרמנית. הם לקחו איפוא לבניהם מורים 'משכילים', כולם תלמידי ישיבה לשעבר, שקנו את השכלתם הכללית באורח אוטודידאקטי. מורים פרטיים אלה היו נושאי העיקריים של תנועת ההשכלה<sup>6</sup>. אין צריך לומר, כי סופרי ההשכלה מצאו את פרנסתם ואת המסגרת החברתית לפעילותם, אם כמורים פרטיים בבתייהם של יהודים עשירים אלה, אם כפקידים במפעליהם, אם כמנהלים ואם כמועסקים במוסדותיה של תנועת ההשכלה העברית בגרמניה.

בעזרתה הכספית ובתמיכונה המוסרית של העילית החברתית היהודית יצרו נושאי תנועת ההשכלה העברית גם את הכלים הארגוניים הדרושים לשם השגת מטרותיהם. הם ייסדו את כתב העת 'המאסף' (1784); העורך של ששת השנתונים הראשונים שלו היה אייכל, ואחר כך ערכוהו וולפסון ויואל ברי"ל. בשנת 1778 הקימו את בית הספר המשכילי הראשון, 'חינוך נערים' בברלין. בשנת 1791 הוקם בית הספר המשכילי השני בברסלאו, בסיועם של השלטונות, 'בית הספר המלכותי על שם וילהלם'. וולפסון פעל בו תחילה כמורה ואחר כך כמנהל<sup>7</sup>. ליד 'חינוך נערים' הקימו המשכילים גם בית דפוס, שזלכד ספרי לימוד אחדים הדפיס בעיקר את יצירותיהם של סופרי ההשכלה, וההדיר ספרים מהמורשת 'השכלתנית' של ימי הביניים, כגון מורה נבוכים, הכוזרי ואמונות ודעות. בצדק העיר שטיינשניידר, שלא בדרך אקראי נבחרו הספרים להדפסה; בית הדפוס עבד 'בשביל מערכת רעיונות מסוימת (ההדגשה במקור) המאפיינת דווקא את מה שמכונה "אסכולת מנדלסון"<sup>8</sup>.

4 י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, עמ' 297.

5 ראה בספרי (לעיל, הערה 2), עמ' 17–18.

6 מ' אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, 'ירושלים תשכ"א, וראה בייחוד עמ' 9, 15.

7 שם, עמ' 71–87.

8 M. Steinschneider, 'Hebräische Drucke in Deutschland', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, V (1892), p. 169

אולם, יותר מן המוסדות שמנינו לעיל, ביטאה את תנופתה הארגונית והפוליטית-הפנימית של תנועת ההשכלה 'אגודת הידידים', שהוקמה בשנת 1792, ועם מייסדיה ומנהליה העיקריים נמנו יוסף מנדלסון – בנו בכורו של משה מנדלסון, שהיה היושב-ראש הראשון שלה – אייכל וולפסון. בשנת ייסודה מנתה האגודה מאה עשרים ושבעה חברים, ומספרם עלה עד שנת 1797 למאתיים ואחד-עשר איש<sup>9</sup>. בנאומו באסיפה המכוננת של האגודה הצביע יוסף מנדלסון על הצורך, 'שגם הדוגלים בִּיתר חופש מחשבה מבני האומה [היהודית] יתקשרו ביניהם בקשרי אחווה, כיוון שהיחיד חסר אונים, ולא יוכל לעזור לחבריו לדת הסובלים בלא עוול בכפם מחמת דעותיהם הדתיות היותר חופשיות'<sup>10</sup>. התארגנותם וליכוד כוחותיהם של המשכילים במסגרת 'אגודת הידידים' מוכיחה את עוצמתה של תנועה אידיאולוגית-חברתית זו ואת רוח הלחימה שתססה בה. היא ניהלה נגד מתקיפה בגלוי ובראש מורם מתקפה ומגננה גם יחד.

משענתם הרוחנית-התרבותית של סופרי ההשכלה העברית – ובכללם הסאטיריקנים – היתה בעיקר, כמובן, שכבת המשכילים שבחברה היהודית. רק קוראים משכבה זו, שגדלו ונתחנכו בישיבות ובבתי מדרש ואת ידיעותיהם בספרות ובהגות האירופית-הגרמנית רכשו באורח אוטודידקטי, יכולים היו להבין ולהעריך כיאות את יצירותיהם. אך מלבדם זכו סופרי ההשכלה לאהדתה ולעידודה של שכבה חברתית שמעבר לעדה היהודית – העילית האינטלקטואלית הגרמנית, שהיתה שלטת בחיי הרוח של גרמניה במאה ה־18 כמעט עד סופה, דהיינו אנשים מאסכולת 'ההשכלה', ה־Aufklärung. הם שיצרו בין היהודים לנוצרים 'ספירה שלישית', הספירה האנושית הנייטראלית, שבני שתי הדתות יכלו להימנות עמה. בתחום הרעיוני נוצרה ספירה זו על יסוד ערכי ההשכלה הכלל-אנושיים, ובתחום הסוציאלי – במסגרת חבורות המשכילים הנייטרליות<sup>11</sup>. סופרי ההשכלה הגרמניים ראו בעמיתיהם העבריים אחים לנשק במלחמה להשלטת אור התבונה על חשכת ימי הביניים, וסופרי ההשכלה העברית ראו עצמם כמי שפועלים מטעם אותה אידיאולוגיה בגזרה היהודית של ממלכת ההשכלה, שעדיין לא קמה, אך האמינו בתקומתה הקרובה. המשכילים הגרמניים עקבו באהדה אחר התפשטותה של תנועת ההשכלה בקרב היהודים, והביאו לידיעת ציבור הקוראים של כתבי העת שלהם את יצירות ההשכלה העברית. נוצרו קשרי מגע הדדיים, ומשכילים יהודים היו לחברים שווי ערך ב'חבורות הנייטרליות'. קריניץ, מחברה היחיד של אנציקלופדיה מונומנטאלית, מדבר, בערך 'יהודים' שבכרך ה־12<sup>12</sup>, בשבחה של יהדות ברלין, המונה מלומדים ושוחרי ספרות ומדע. לדבריו, הסובלנות וההשכלה, שבהן נבדלת המחצית השנייה של המאה ה־18 מכל התקופות שקדמו לה, עוררו גם בקרב היהודים מהפיכה גדולה, 'וכמעט מעו אני לקבוע, כי הכרת האמת ואורה הבהיר של הפילוסופיה התפשטו בקרבם בזמן קצר ויותר מהר באופן יחסי מאשר בקרב הנוצרים'. מחידושיה התרבותיים-החברתיים של ההשכלה האירופית היה מתן הרצאות פומביות על נושאים מתחומי המדע והספרות. 'הירחון הברלינאי' – כתב העת המרכזי של תנועת ההשכלה הגרמנית, שעם מחברי מאמריו נמנו קאנט ומנדלסון – מתאר את הרכבו של ציבור

9 L. Lesser, *Chronik der Gesellschaft der Freunde in Berlin*, Berlin 1842

10 ראה שם, עמ' 9.

11 כ"ץ (לעיל, הערה 4), עמ' 294.

12 J.G. Kruenitz, *Oekonomische Encyclopaedie*, XXXI, Berlin 1784, p. 371

המשתתפים בהרצאות אלה בברלין: 'קצינים, יועצי סתר, סוחרים, אמנים, כוהני דת, מורים, שגרירים, רוזנים, בעלי רנטה, יהודים צעירים ואף שרים יושבים במעורב זה על יד זה'<sup>13</sup>. אייכל השתתף ב'חבורת יום ד' העליזה', יחד עם איפלאנד (A.W. Iffland), מחזאי, מנהל תיאטרון ומגדולי השחקנים בתקופתו, ועם שאדוב (J.G. Schadow), הפסל הגדול של הקלאסיציזם הגרמני ומנהל בית הספר המלכותי לפיסול. בפגישות של החבורה הקשיבו להקראות ולמוסיקה, פטפטו ואכלו. 'החבורה... לא הכירה בהבדלי דת', ומלבד אייכל אנו מוצאים בה את מרכוס הרץ הרופא, שהפיץ את תורתו של קאנט בברלין, וכן את בנותיו של יהודי החצר דניאל יפה איציג, ממנהיגיה הבולטים של העדה היהודית<sup>14</sup>.

קו מיוחד ומשותף לשתי אסכולות ההשכלה, הגרמנית והיהודית, הוא ההערצה, העיוורת כמעט, לדמותו של משה מנדלסון. בעיני שתי האסכולות הוא היה המאשים המרכזיים של ההשכלה. המשכילים היהודים, שקמו לאחר מנדלסון, ראו בו דמות היסטורית כבירה, שפרצה את חומת הגיטו הרוחני וסללה לפנייהם את הדרך אל הממלכה הרוחנית של ההשכלה והחברה הגרמנית הנאורה. מנדלסון שימש להם דוגמה ומופת גם במאמצייהם לחידוש פני היהדות במסגרתה האוניברסאלית של תרבות אירופה. לעיני אנשי הרוח מאסכולת ההשכלה הגרמנית הופיעה דמותו של מנדלסון כהוכחה מוחשית ברורה לעוצמתו של 'האדם האוטונומי', המשתחרר בכוחות עצמו מכבלי העבר החשוך, ומפלט לו נתיב אל מרומי אור התבונה. אף הוא, כדמותו הפיקטיבית של רובינזון קרוזו, מגלם באישיותו, בנסיבות חייו ובפעולו את אמונתה הבלתי מעורערת של ההשכלה ביכולתו של אדם להגיע, תוך הפעלת הכוחות הנפשיים והשכליים הטמונים בו בלבד, לפסגות הנעלות של מוסר, הגות ויצירה, ואפילו יהא קרקע גידולו וצמיחתו באי הבודד והצחיח של היהדות הרבנית הנחשלת, המנותק מממלכת תרבותה של אירופה הנאורה. מסביב לדמותו הנערצה נוצרה כעין ספרות האגיגראפית, דווקא בידי סופרי ההשכלה הגרמניים. בשנת 1787, שנה לאחר מות מנדלסון, הופיע הספר 'חייו ודעותיו של משה מנדלסון'<sup>15</sup>. באותה שנה, שנת 1787, פרסם קונץ (Conz), משורר בן עשרים וחמש, מידידיו של שילר, את ספרו הראשון: 'משה מנדלסון החכם והאדם', פואמה לירית דיאקטית בארבעה מזמורים, המשתרעת על יותר משבעים עמודים<sup>16</sup>. ק' וו' ראמלר, מגדולי משורריה של ההשכלה הגרמנית, כתב קאנטטה בשם 'שולמית ואזוביה', שבה מבכה שולמית את מות מנדלסון בשם היהודים, ואזוביה בשם הגרמנים. ב-9 במאי 1787 הוצגה הקאנטטה בקניגסברג בפני קהל של חמש מאות איש, כל פני העיר, שרים וגנרלים, ובכללם עמנואל קאנט. את הקאנטטה הלחין ברנהרד וייזל, ושתי עלמות יהודיות הופיעו כזמרות: העלמה ברניצה איציג בתפקיד שולמית, לבושה שמלת קטיפה שחורה בסגנון אוריינטאלי, והעלמה יוהנה זליגמן, לבושה שמלת

13 *Die Berlinische Monatsschrift*, III (1784), pp. 473–474

14 L. Geiger, *Berlin 1688–1840, Geschichte des geistigen Lebens der preussischen Hauptstadt*, II, Berlin 1895, p. 201

15 *Leben und Meinungen Moses Mendelssohns, nebst dem Geiste seiner Schriften*, Hamburg 1787. Fr. W. von Schütz היה שם, אך מחברו היה שם,

16 M.C.Ph. Conz, *Moses Mendelssohn, der Weise und der Mensch, ein lyrisch-didaktisches Gedicht in vier Gesängen*, Stuttgart 1787

אטלס בצבע תכלת בסגנון יווני. מספרים, שבצאתו מההצגה אמר קאנט: 'זה שמונה עשרה שנים לא נכחתי בשום הצגה תיאטרלית; אך הייתי יותר מדי ידידו של מנדלסון, משיכולתי לוותר על נוכחותי בה'<sup>17</sup>.

פגישה זו בין אנשי שתי אסכולות ההשכלה, היהודית-העברית והגרמנית, היתה מיוחדת במינה: ראשוני המשכילים העברים מצאו מחסה רוחני ומוסרי אצל אחרוני המשכילים, נציגי ה-Aufklärung הגרמנים, ומכאן בעיקר משך חייה הקקיוני של ההשכלה העברית בגרמניה.

## ב. הרקע ההיסטורי על פי פרשנות המהדיר

נאלצנו לפתוח את דיוננו על הספר בתיאור הרקע החברתי-התרבותי של ההשכלה העברית בברלין, כפי שמצטייר במחקריהם של טובי ההיסטוריונים, ובמקצת על פי מה שהעלה עיוננו בסוגיה זו. הסיבה היא, שאין כמעט דימיון בינו לבין התיאור הניתן על ידי המהדיר, בעיקר ב'מבוא' הכללי של הספר, או כפי שמשמע ממנו, ויעידו על כך הדוגמאות הספורות דלהלן.

### 1. סופרי ההשכלה מנסים לקנות (או לגנוב) את לב הרבנים

המהדיר סבור, שגם הרבנים וגם סופרי ההשכלה חתרו למטרה נשגבה אחת – לטיפוח הלשון העברית:

דאגה ללשון העברית לא הייתה... רק דאגתם של משכילים, אלא אף של הרבנים, שלא השלימו עם התפשטותה של 'עם הארצות'. הופעתם אפוא של המשכילים כלוחמים למען לשון הקודש נועדה להשיג שתי מטרות לפחות, לפתח את הלשון העברית ככלי לספרותה וכביטוי למגמות תנועת ההשכלה, וכן לקנות (או לגנוב) את לבם של הרבנים, בהציגם את עצמם כשותפים לאותה משימה (עמ' 11).

זה חידוש נפלא, והמחבר מסיים את דבריו בעניין זה במשפט נוגע ללב: 'מכאן שבעמדותיהם של סופרי ההשכלה כלפי מעמדה וערכה של הלשון העברית יש כנות כאובה עמוקה מחד גיסא, ותשלום מס-שפתיים כתחבולה מאידך גיסא'. תחילה עוד מהסס המחבר לייחס בריש גלי תכונות אופי שפלות לסופרי ההשכלה, וכולא את גניבת הלב בתוך סוגריים. אך הוא משתחרר מהר ממעצוריו, ו'תשלום מס שפתיים כתחבולה' כבר מובע על ידו בחופשיות גמורה. כאן נועד לסוגריים תפקיד בלתי שגרתי: לחישה של דברי השמצה לתוך אוזני הקורא.

דבריו של המהדיר הפרשן על המשימה המשותפת לרבנים ולמשכילים אין ביניהם ובין המציאות ההיסטורית ולא כלום. היפוכו של דבר: הרבנים והמשכילים התכוונו למטרות מנוגדות בתכלית. הרבנים רצו, שהתלמידים ילמדו גמרא, והמשכילים הראדיקאליים – ושלושת הסאטיריקנים נמנים עמם – התייחסו בשלילה ומהם אף בשנאה לתלמוד ולכל הכרוך בו, לא פחות משהתייחסו באהבה



ובהערכה למקרא. יחזקאל לנדאו, 'הנודע ביהודה', רבה של פראג ומגדולי הפוסקים ובני הסמכא בהלכה, אומר דברים מפורשים וברורים בעניין זה.

נלע"ד [=נראה לעניות דעתי] משום שלימוד המקרא גם האפיקורסים לומדים בשביל הלשון כמו שלומדים שאר לשונות, ואם לא תשגיח על בנך בילדותו רק [=אלא] על לימוד המקרא יכול להיות שתקח לו מלמד אחד משלהם, כי גם הם יודעים ללמדו ומתוך כך בנך נמשך אחריהם גם בדיעות נפסדים. ובפרט בזמנינו שנתפשט התרגום האשכנזי וזה מושך לקרות בספרי הגויים כדי להיות בקי בלשונם... גם בילדותם בלמדם מקרא קח לו מלמד תלמיד חכם וירגילו תכף גם במשנה וגמרא, והרבה יש להוכיח ע"ז [=על זה] בדורינו, שפשתה המספחת מאד ומן השמים ירחמו<sup>18</sup>.

הנודע ביהודה מזהיר איפוא, שאין למסור את חינוכו של ילד בידי מורה משכיל ולשים דגש על לימוד המקרא, בייחוד על פי הביאור של מנדלסון, ודורש להתחיל מוקדם ככל האפשר בלימוד הגמרא.

אהרן וולפסון ניהל מלחמה עיקשת יחד עם ידידו יואל ברי"ל נגד לימוד התלמוד בבית הספר היהודי בברסלאו. בשנת 1804 פרסם וולפסון כתב סנגוריה על היהדות בשם 'ישורון' בשפה הגרמנית<sup>19</sup>, נגד כתבי הפלסטר של גראטנאור (K.W. Fr. Grattenauer), ראש המדברים בקרב שונאי ישראל באותה תקופה. בעיקרו של דבר בא וולפסון להגן בספרו על התלמוד, אך לא על כל מה שכלול בו. אין להכחיש – אומר וולפסון – שיש באגדה, במדרשים ובאי"לו ספרים רבניים דברים פוגעים ובלתי נאותים, שכבר גרמו ליהודים צרות רבות ורדיפות, ויהיו תמיד לאבן נגף לבית ישראל. מן ההכרח איפוא, שראשית לכול תקים הממשלה ועדה נייטרלית, שתפקידה יהיה לבדוק בקפדנות את הגמרא ואת המדרשים ולמחוק את כל המשפטים והדעות הפסולים והדו־משמעיים הכלולים בהם<sup>20</sup>. זו היתה למשל דרכו של וולפסון, שגרץ מתאר כ'לוחם עזינפשי'<sup>21</sup>, לקנות (או לגנוב) את לב הרבנים, בהציגו עצמו כשותפם באותה משימה. ולמה כתבו סופרי ההשכלה את יצירותיהם בלשון מקראית צרופה? אף זה קשור כנראה לדעת המהדיר במגמתם של סופרי ההשכלה לגניבת לב: 'ש' שהסאטירה בוחרת לה לשון צרופה כלשון המקרא, ומציגתה כמופת ללשון הספרות החדשה (יצחק ארטור), לאמור, הנה פנינו אל המקורות, ואנו הולכים בדרכם של קדמונינו. ברם, שיבה חיצונית מוקשה זו אל המקור באה לחפות על אותן הסטיות והתמורות הקיצוניות המוצנעות מתחת ליקמה הלשונית הגלויה' (עמ' 12).

18 צל"ח (ציון לנפש חיה), פראג תקנ"א, לברכות כח ע"א, ד"ה: 'מנעו בניכם מן ההגיון', רש"י: 'לא תרגילים במקרא יותר מדאי משום דמשכא'.

19 *Jeschurun oder unpartheyische Beleuchtung die dem Judenthume neuerdings gemachten Vorwürfe*, Breslau 1804

20 שם, עמ' 128–129.

21 H. Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, Leipzig 1902<sup>2</sup>, p. 120

## 2. אייכל משלם מס שפתיים, מחניף ומתרס

מתחת לרקמה הלשונית המדעית-המסאית של המחקר הספרותי-ההיסטורי שאנו דנים בו, מוצנעת מגמתו הבולטת של המהדיר: השחרת פניהם של סופרי ההשכלה. נצטמצם כאן בדמותו המוסרית של אייכל, כפי שמשתקפת או משתמעת מהדברים הכלולים במבוא שהקדים המהדיר ל'אגרות משולם'. בין השאר כתוב בו:

בשנת תקמ"ט, כשנה לפני פרסום 'אגרות משולם בן אוריה האשתמועי' פירסם אייכל את הביוגרפיה על משה מנדלסון וצירף לה מכתב, שנועד ליואל ברי"ל (נכתב באלול תקמ"ה), שכולו התרפסות. הספר כתוב ברוח של חנופה, ונראים הדברים שאייכל רצה לעשות נחת רוח לידידיו ולחבב את מנדלסון ותורתו על מתנגדיו. מונוגרפיה זו יש בה יותר מקורטוב של מס שפתיים (עמ' 21).

הלכה לעולמה האישיות הנערצת של יהדות גרמניה, והנה בא אייכל וחיבר עליה ביוגרפיה. כיצד להסביר מעשה מוזר כזה? היו לו לאייכל שני מניעים לכך, מאיר המהדיר את עינינו: ראשית, לעשות נחת רוח לידידיו, עניין אינטימי איפוא, כמעט משפחתי; שנית, לחבב את מנדלסון ואת תורתו – ואולי לא דווקא על מתנגדיו בלבד. בוודאי נועדה הביוגרפיה להפצת רעיונות ההשכלה ובייחוד להעמקת ידיעתם. אם נניח לרגע קט, שיתכנו גם רגשות כנים בלבו של סופר מאסכולת ההשכלה כאייכל, אפשר היה להעלות על הדעת, שפעלו כאן מניעים אחרים: הרצון להנציח את פועלו ואישיותו של מנדלסון וגם – וידועות לנו תכונות כאלה של סופרים – להגדיל את המוניטין שלו עצמו בעולם הספרות, דבר שהוא כנראה אף הצליח בו. בשנת פרסומה של הביוגרפיה, שנת 1789, נתפרסמה ביוגרפיה על מנדלסון בגרמנית, כפרק מבוא לקובץ כתביו הפילוסופיים הקטנים. את הביוגרפיה כתב ד' ייניש (Jenisch), כוהן דת הנמנה עם סופרי ההשכלה בגרמניה, 'מטיף בכנסיית מרים' בברלין. בפתח הביוגרפיה הוא ציין: 'כל מה שהוא עובדה בסקירה זו ועוד כמה קווים אופייניים הרי על המחבר להודות על כך למר אייכל, שהואיל בטובו למסרם לי'<sup>22</sup>. ועוד מוסיף ייניש, שאייכל הוא מעורכי הירחון היהודי המכובד, 'המאסף', ומחברה של ביוגרפיה על מנדלסון בעברית, שמן הראוי היה להביאה, אחרי עיבוד, גם לפני קהל הקוראים הגרמני.

המכתב אל יואל ברי"ל, שבו מעלה אייכל את זכר ימי קיץ 1784, כשזכו להימצא במחיצתו של מנדלסון, ושבו הוא נותן ביטוי להערצתו כלפיו, וכן הביוגרפיה עצמה הם, לפי דברי המהדיר, עדות להתרפסות, לחנופה וגם לקורטוב של מס שפתיים. והרי על אף השוני בתפיסת היהדות ובדרכי תיקונה החברתית והתרבותית נמנו שניהם עם מחנה אחד, כשמנדלסון הוא המנהיג המתון ואייכל מראשי האגף הרדיקאלי. ואפילו נניח, שאייכל לא קיבל את רוב תורתו ושהיה ממתנגדיו ולא מחסידיו, הרי על אף זאת יכול אדם להעריך ולהוקיר אישיות היסטורית, שהטביעה את חותמה על תקופה שלמה.

## 3. לידת הבתולים של ספרות ההשכלה

הסאטירה העברית החדשה, כמוה כספרות ההשכלה בכללה, נאלצה לדברי המהדיר להביא עצמה לאור עולם, פשוטו כמשמעו. זאת, לדעתו, 'אחת הדוגמאות האופייניות ביותר לספרות הנוצרת בעולם עוין מבית ומחוץ... ספרות היוצרת את עצמה ואת כליה, את תשתיתה האידיאולוגית והאסתטית'. כך נאמר ב'הקדמה' (עמ' 7), והמחבר חוזר על רעיון זה גם ב'מבוא': 'ועליה מוטלת החובה לפתח בעת ובעונה אחת את עצמה, את מצעה האידיאולוגי ואת כליה האסתטיים' (עמ' 10). אם ננסה להפשיט מדבריו את מחלצות המטפורה של 'לידת הבתולים', ה'פארתנוגנסיס' של הסאטירה העברית, כדי להגיע למשמעותם הקונקרטית, נראה כי כוונתו, שהסאטירה העברית החדשה היא יצירה מקורית, בלא כל גורם של הפריה מבחוץ – לא של הספרות העברית, שקדמה לתקופת ההשכלה, ולא של הספרות האירופית. אך דבריו הענייניים במקום זה ענייניים קצת פחות במקום אחר: 'היתה לנו מסורת של שירה לירית לסוגיה, של אגדות ולגדות, של מאקאמות, אולם לא היתה לנו... מסורת של סאטירה. הסאטירה העברית התפתחה עם קליטתה של הסאטירה האירופית' (עמ' 15).

מה פירוש הדבר, שלז'אנר מסוים היתה מסורת? ככל הנראה, כוונתו בזה שהיתה לו רציפות: קראו, ההדירו וגם כתבו יצירות מאותו ז'אנר. רצונו איפוא לומר, כי עד תקופת ההשכלה קראו, ההדירו וכתבו שירים ליריים, אגדות, לגדות ומקאמות אבל לא סאטירות. כיצד הגיע חוקר של תולדות הספרות העברית לקביעה המוזרה, שלא היתה לנו מסורת של סאטירה? נציין כאן רק אחת מכמה עובדות המעידות על קיומה של מסורת של הסאטירה העברית. כשמונה עשרה שנים בלבד לפני פרסום הסאטירה של אייכל, בשנת 1772, הופיע ספר המוסר של ר' ישראל זאמושיץ, 'נוד הדמע', הכתוב ברוח ובסגנון של שירת המוסר העברית של ימי הביניים. בפרקי הסאטירה של הספר בולטת השפעת 'אבן בוחן' לקלונימוס בן קלונימוס מראשית המאה ה'23. המהדורה הראשונה של אבן בוחן יצאה לאור בנאפולי 1489, השנייה בוויניציאה 1546, השלישית בקרימונה 1558, והרביעית – לאחר הפסקה של כמאה וחמישים שנה – בזולצבך שבגרמניה בשנת 1705. אך לא די בכך, ובהקשר דברים זה מציע לנו המהדיר חידוש נוסף: 'תרגומן של יצירות ספרותיות על-ידי סופרי ההשכלה הביא אותם לקליטת ז'אנרים חדשים, שלא היו מקובלים על סופרים עבריים בתקופות קודמות'. כדרכו, אין המחבר טורח להביא אפילו ראיה אחת או דוגמה אחת לקביעתו זו, ואנו רצינו לדעת, באלו מקרים קדם תרגומה של יצירה ספרותית אירופית מז'אנר מסוים להופעת אותו ז'אנר בספרות העברית? האם סופרי ההשכלה העברית תרגמו לעצמם קודם לכן יצירות כאלה ואחר כך כתבו כדוגמתן או אחרים תרגמו להם? האם אייכל וולפסון תרגמו לעברית, לעצמם, את 'המכתבים הפרסיים' למונטסקייה או את 'השיחות של המתים' של לוקיאנוס ופונטנל, ורק אחר כך כתבו את הסאטירות שלהם, או שמא סופרים אחרים עשו זאת במקומם, ותרגומיהם אבדו ואינם? עם זה עלינו להודות, כי טעינו בהתרשמותנו הראשונה מדבריו. אין הוא גורס, שהסאטירה של ההשכלה העברית נולדה בלא כל גורם מפרה מבחוץ. הרי הוא ממשיך ואומר, בסתירה לדבריו הראשונים: 'הסאטירה העברית התפתחה עם קליטתה של הסאטירה האירופית'. אך גם כאן לא הונח

לנו. במרחק שורות מספר, בקטע המסיים של ה'מבוא', אנו נתקלים בפיסקה הסותרת לא במעט את קביעתו השנייה של המחבר. 'חרף כל ההשפעות והקליטות מנכסי תרבות זרים אשתדל להראות, כי הסאטירה העברית החדשה משלהי המאה השמונה-עשרה ואילך רשאית לאמץ לה את משפטו המפורסם של קווינטיליאנוס: "satura quidem tota nostra est", כלומר 'הסאטירה כולה שלנו'. כיצד היא כולה שלנו, 'חרף כל ההשפעות והקליטות מנכסי תרבות זרים', אין אנו מעיזים לשאול נוכח אמירה החלטית זו, שיש בה כדי לעורר רגשי יא ; בלבד של כל יהודי ולשתק את הזיעה הקל ביותר של הרהור ביקורתי.

#### 4. מצבה הנחות של הסאטירה העברית

לא הסאטיריקן העברי בלבד היה בעמדה נחותה אלא גם הסאטירה עצמה, והמחבר מונה כמה סיבות לכך:

שלא כשירה העברית בשלהי המאה השמונה-עשרה, שזכתה, לפחות, להכרה מצד חבורת 'המאספים', הרי שהסאטירה הייתה בעמדה נחותה יותר. נפתלי הירץ ויזל... נחרד... להזהיר את סופרי 'המאסף', מפני הסאטירה. הסאטירה היתה לו בחינת 'ספורי התולים' שכתבתם והקריאה בהם בגדר חטא חמור, וראוי לו ליהודי ירא-שמים להישמר מהם... ויזל ראה בסאטירה סכנה העלולה להביא לידי קלות דעת הגוררת את האדם לתהומות האירוס, שניאוף בכנפיו, שהרי 'שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערווה'. עצותיו של ויזל שנתקבלו בכבוד על-ידי משוררי ההשכלה אף לאחר מותו, נדחו לחלוטין על-ידי איציק אייכל וסיעתו.

נמצאנו למדים, כי הסאטירה לדעת ויזל, כפי שמוצגת על ידי המהדיר, ז'אנר מסוכן הוא ופגיעתו רעה. אך רעיון זה אינו של ויזל – הוא הושם בפיו על ידי המהדיר. במכתבו הידוע אל המאספים, שנכלל ב'נחל הבשור', הפרוספקט של 'המאסף', נתן ויזל לעורכיו ארבע עצות. השלישית שבהן היתה: 'אל תשימו בכליכם שירי חשק דברי עגבים ואהבה', והרביעית: 'חדלו לכם מדבר או מהעתיק מליצות וספורי היתולים... כדרכי הסאטירע'. יצירת הקשר הסיבתי בין סאטירה לניאוף היא המצאתו המקורית של המהדיר, ולוויזל אין כל חלק בה.

במה מתבטאת עמדתה הנחותה של הסאטירה? ראשית, היא לא זכתה להכרה מצד 'חבורת המאספים', כפי שזכתה השירה העברית, ובניגוד להשקפתה של חבורה זו, דחו 'איציק אייכל וסיעתו' לחלוטין את עצת ויזל להימנע מכתובת סאטירות. כך מוצגים בפנינו שני צמדי ניגודים. האחד – 'חבורת המאספים' הוזה לקבוצת 'משוררי ההשכלה', המקבלים בראת כבוד את עצותיו של ויזל, מול הסאטיריקנים, כלומר 'איציק אייכל וסיעתו', שדחו אותן; והשני, שירה מול סאטירה. אייכל וולפסון היו עורכי 'המאסף', אך לפי מה שמשמע מדברי המהדיר הפרשן לא נמנו עם חבורת המאספים, וזה תמוה. אשר לניגוד בין שירה לסאטירה, אין לומר כי הוא תופעה המאפיינת רק את ספרות ההשכלה העברית בברלין. בדרך כלל שיר לירי על ירח, על אביב או על אהבה נכזבת מעורר פחות התנגדות מאשר סאטירה על רשעותם של פרנסים ועשירים או על רבנים, הרואים באמונות תפלות עיקרי דת והאוסרים על צאן מרעיתם ללמוד מלאכה וחכמות חיצוניות. אייכל אמנם דחה 'לחלוטין' את עצת ויזל שלא לפרסם סאטירות ב'המאסף', אך למרות זאת, כפי

שמתברר מפרשנות המהדיר (עמ' 21), עיצב בסאטירה שלו את דמותו של הגיבור הראשי, משולם, ושל אביו, אוריה, לפי האידיאלים שהטיף להם ויזל ב'דברי שלום ואמת': אנשים שבהם חברו יחד השכלה ויראת שמיים. אין צריך לומר, כי אייכל עשה זאת ממניעים לא טהורים: 'דעתו [של אייכל] הייתה להוליך שולל את נ.ה. ויזל ובני סיעתו... כי הטיף לשינויים ראדיקאליים בחיי היהודים'. מכאן אנו רואים, כמה נחות היה מצבה של הסאטירה, עד שאייכל נאלץ לנקוט, לדברי המהדיר, אמצעי 'הטעייה מתוכננת היטב' כדי להסתיר את השקפתו המהפכנית.

### ג. הסאטירה העברית מול תרבותה של אירופה

#### 1. אייכל כפמיניסט וכתועמלן זהיר של אָרוס

משולם, הגיבור של 'אגרות משולם', מגיע במסע התגליות שלו מחלב לליוורנו, ושם בבית מארחו, הגביר גדעון בוזאגלו, מתגלה לנגד עיניו הווי חברתי המנוגד בתכלית למה שהסכין לראות בעיר מולדתו: 'אין חברה ואין משה ואין שמחה מבלי שיתערבו יחד האנשים והנשים בחורים ובתולות, ומכבדים אותן קמים לפניהן ועומדים לשרת אותם, תחת אשר תהיינה בארצותינו הנשים כשפחות אל האנשים' (איגרת ה, עמ' 54–55). באותו מקום התנסה גם אוזבק הפרסי בחוויה דומה (מונטסקיה, איגרת 23)<sup>24</sup>, אלא שמונטסקיה מתכוון שם לשים ללעג את קנאותם של הבעלים האיטלקים. 'כאן נהנות הנשים מחופש רב', כותב אוזבק, 'יותר להם לראות גברים דרך מין חלון הנקרא jalousies<sup>25</sup>; הרשות בידן לצאת כל יום בלויית כמה נשים זקנות; יש להן רק צעיף אחד', ולא ארבעה כמנהג הנשים הפרסיות.

תחילה חשב משולם, שדרך התנהגות זו מרבה 'זימה בעם', אך במהרה נשתכנע, כי 'נהפוך הוא, כי הוא דרך להישיר את הנמוס ועל ידו יתקנו המדות בלב הנערים'. נוכחות נשים בחברה כופה על הגברים התנהגות מאופקת ונאותה. 'טוב לגבר כי יהיה בנעוריו בחברת נשים צנועות... אשר תהיינה לגדר מבצר ועוז לפיו ולשוננו... אף כי לעשות דבר זימה... ובכח ההרגל הזה יתאמצו בנפשו המדות הטובות הצניעות והענוה והנמוסיות הטובות'. לא רק המגעים החברתיים עם הנשים, אלא החיים החברתיים בכללם מעלים את מוסריותו של האדם – ממשיך אייכל בפיתוח הרעיון, שהוא מרעיונות היסוד של ההשכלה האירופית, ומביא כהוכחה לכך פסוק מספר משלי (כז יז): 'ברזל בברזל יחד, ואיש יחד פני רעהו', ומוסיף: 'קלו בעיני נימוסי ומדות איש אשר היה כל ימיו יושב אהל, ובחברת בני אדם לא בא, ואם הוא בעל שכל זך ורצון טוב, ידמה לי כבדולח עלה היום ממקור מחצבתו, סביבו לא יהל אור עד יבוא בו יד לוטש וממרט'. בסוף הפסקה הוא חוזר לנושא הראשון ומסיים: 'כן הוא אחי, חקרונו ובחנהו חכמי דור ודור, והחכמים האחרונים הוסיפו עליו לאמור: ואשת חן תחד פני עלם'.

למשפט הסיום מוסיף המהדיר הפרשן הערה, ואנו נביאנה כאן בשלמותה:

24 ראה לעיל, בראשית המאמר, והערה 1.

25 פירוש המלה: חלון הזוהר עשוי רפפות, שבעדו אדם רואה ואינו נראה, מהמלה האיטלקית gelosia. גם באיטלקית וגם בצרפתית יש למלה פירוש נוסף – קנאה.

איני יודע מקורו של משפט זה. ניסוח דומה נמצא במשלי בן-סירה, בתרגומו של יהודה לייב בן זאב, ברסלא, תקנ"ח-1798, לו, 26-27: 'אשה יפה תצהיל פנים יקרה היא מכל מחמדי עין, שמחת בעל אשה יפה ויתרון חפצו בכל היא'. יתכן שאייכל התכוון לאחד העיבודים לספר משלי שנעשה בדורו, שכן משלי בן-סירה בתרגומו של בן-זאב פורסמו שמונה שנים לאחר פרסום אגרות משולם בן אוריה האשתמועי (עמ' 61, הערה 36).

ללא ספק, אשה יפה שמחת הבעל, אך אין זה תוכנה של הפיסקה הנידונה. הפשט של הנוסח הוא, שהמגע החברתי עם נשים 'לוטש וממרט' את אופיו של הגבר, כפי שברזל מחדד ברזל, ומקנה לו דרכי התנהגות חברתית ומידות מוסריות נאותות. בגרמנית של אותה תקופה חופף הביטוי gute Sitten עדיין את שתי המשמעויות, ובלשונו של אייכל: 'נימוס ומידות'. כאן מביא אייכל לידי ביטוי את תפיסת בני דורו על דמות האשה, תפיסה שזכתה לעיצוב קלאסי בשירה הגרמנית דאז, ואשר עיקרה ראיית האשה כגורם ממתן ומפייס בחברה האנושית, המרסן את יצריות הגבר ומאלצה לתוך המסגרות של תרבות וציביליזאציה. בשנת פרסומן של 'אגרות משולם' הופיע המחזה של גיתה 'טורקבטו טסו', ובו אומרת הנסיכה, נציגת הנשיות האצילה, לגיבור המחזה, שעיוזו תשוקותיו פוגע בנימוסי החצר:

אם תאבה דעת את / היאה – שאל הנשים העדינות, / אשר על כן להן הדבר חשוב / מכול, כיכל הנעשה יאה יהיה. / כחומה יקיף חוקי-המידות את / המין הרך, הנוח להינזק. / מקום המוסר ימשול מושלות הן, / ומקום החוצפה תרים ראש הן אפס. / ואם את שני המינים שאול תשאל: / לחופש ישאף האיש, למוסר-האשה<sup>26</sup>.

ביצירה מאוחרת יותר, נתן גיתה לרעיון זה ביטוי קולע ותמציתי, שהפך לאמרת כנף: 'המגע החברתי עם נשים הוא היסוד למידות טובות'<sup>27</sup>.

בהווי החברתי היומיומי, היה הרבה מן הצביעות והתפללות במחוות חיצוניות אלה של מתן כבוד לאשה. פולחן האשה, שבתקופה זו עדיין נדבק בו לא מעט מסגנון החיים של הרוקוקו המעודן והמצועצע, אינו בעצם אלא גלגול של 'שירות האשה' (Frauendienst) מעולם האבירות, וזה עצמו גלגול של פולחן מאריה הבתולה. שופנהאור כינה תפיסה זו של האשה 'שיא פריחתה של הסכלות הגרמנית-הנוצרית'<sup>28</sup>. לסכלות גרמנית-נוצרית זו חיפש פרשן סאטירות ההשכלה אסמכתאות במורשתה המקודשת של היהדות, וכמעט מצאן במשלי בן-סירה.

26 'Willst du genau erfahren, was sich ziemt / So frage nur bei edlen Frauen an. / Denn ihnen ist am meisten dran gelegen / Das alles wohl sich ziemt, was geschieht. / Die Schicklichkeit umgibt mit einer Mauer / Das zarte, leichtverletzliche Geschlecht. / Wo Sittlichkeit regiert, regieren sie, / Und wo die Frechheit herrscht, da sind sie nichts. / Und wirst du die Geschlechter beide fragen: / Nach Freiheit strebt der Mann, das Weib nach Sitte'

ראה: Goethes Werke, V, Hamburg 1952, pp. 100-101.

27 'Der Umgang mit Frauen ist das Element guter Sitten', Goethe, 'Die Wahlverwandschaften', *ibid.*, VI, Hamburg 1951, p. 396

28 א' שופנהאור, הגיונות, בתרגום צ' וויסלבסקי, תל אביב 1946, עמ' 217.

מה איפוא מקורו של משפט הסיום, על התועלת המוסרית של המגע החברתי עם נשים? לשווא טרח הפרשן. כוונתו של אייכל באותו משפט היא, שעל ערכם המוסרי של חיי חברה בכלל כבר עמדו 'חכמי דור ודור', וגם שלמה החכם מכל אדם. בפירוש לספר משלי, שכתב אייכל במסגרת מפעל ה'ביאור', ושיצא לאור אף הוא בשנת תק"ץ (1790), שנת הופעתה של הסאטירה שלו, הוא מצביע על חשיבותו של הרעיון הזה כאחד מעיקרי תורת המוסר: 'כמו שהברזל יחודד ע"י ברזל, כן יחד [=יחדד] איש את רעהו, והמאמר הזה הוא רב המוסר'. על הרעיון הכללי, ממשיך אייכל בסאטירה, הוסיפו 'החכמים האחרונים', כלומר הוגים ומשוררים של תקופתו, את הרעיון המיוחד על הערך המוסרי של חיי חברה עם נשים, ואייכל מנסח זאת 'אשת חן תחד פני עלם', על פי התבנית של הפסוק במשלי: 'ואיש יחד פני רעהו' (כז יז).

במבוא לסאטירה של אייכל פורס המהדיר יריעה רחבה יותר לפני הקורא, ומסביר לו את הרקע החברתי והרעיוני של הנושא הנידון, וראויים דבריו שיישמעו:

אייכל הטיף במפורש לשוויון זכויותיה של האשה בחברה היהודית... ולפנינו עיצוב ראשיתו של מוטיב שחרור האשה מיצחק אייכל ואילך... בצד מוטיב שיחרור האשה מצוי המוטיב הארוטי, אלא שאייכל נזהר ביותר לא לפתח את מוטיב הארוס יתר על המידה, ומתוך חששנות רבה הטעים וחזר והטעים, שקרבה בין גברים לנשים רצויה גם להעלאת רמתם המוסרית. הלה מטיף לחינוך מעורב של בנים ובנות כדי להשריש בהם מידת צניעות ובושה. לשם כך הוא מגייס כדרכו מובאות מדברי חז"ל, מרצונו לשוות בסיס אותנטי לדבריו... התירוץ כה שקוף עד שמוטב היה לוותר עליו. כושר ההפרזה שמור לאייכל לרעתו. התיאורים מגוחכים ומוכן שאינם ניחנים בקורטוב של כושר שכנוע (עמ' 32–34).

כאן, כמובן, אין המדובר לא בחינוך מעורב ולא בשוויון זכויות או בשחרור האשה. אצל אייכל עדיין הכוונה רק למתן עדיפות לאשה בחיי החברה. באותה תקופה (שנת 1795) כתב שילר את שירו 'יקר לנשים', הפותח בחרוזים: 'תנו יקר לנשים! הן שוורות מוורות / ורדים שמימיים לתוך החיים הארציים'<sup>29</sup>. הנשים דאז הסתפקו בשוירת ורדים או לפחות כך חשבו הגברים. תקופת ההשכלה ראתה עדיין באשה בעיקר עקרת בית ואם<sup>30</sup>. ואשר לחינוך מעורב, אין אייכל מדבר על כך מאומה; הוא דן בפגישות ובמסיבות משותפות לעלמים ולעלמות. ואין להתפלא על כך, שהרי הקאדוקאציה כעיקרון וכתביעה הועלתה רק נגמאה העשרים, וההשכלה דגלה דווקא בחינוך נפרד לנשים, ובניגוד לדעת המהדיר אין אנו גורסים, שאין מוקדם ומאוחר בהיסטוריה. ההשכלה נלחמה על מתן חינוך גם לבנות, אך בהתאם לתפקידיהן והמיוחדים כנשים, ופעלה למען הקמת בתי ספר נפרדים לבנות. פנלון (Fénelon) בספרו על הצורך בחינוך הבנות (1687), שהיתה לו השפעה רבה גם בגרמניה, הכריז: 'רק לא בנים עם בנות'<sup>31</sup>. זאת היתה גם דעתם של גדולי המחנכים של המאה הי"ח, כגון רוסו וי"ב

'Ehret die Frauen! Sie flechten und weben / Himmlische Rosen ins irdische Leben', Fr. Schiller, 'Würde der Frauen', *Sämtliche Werke*, I, München 1965<sup>5</sup>, p. 218

F. Valjavec, *Geschichte der Abendländischen Aufklärung*, Wien-München 1961, p. 199

'Point de garçons avec les filles', *Oeuvres de Fénelon*, VI, Paris 1822, p. 36

באזדוב (Basedow). בעקבותיהם הלכו גם אישי ההשכלה היהודים ד' פרידלנדר ונ"ה ויזל, ואף ד' פרנקל, שהקים את בית הספר היהודי הראשון לנערות בדסאו בשנת 1809<sup>32</sup>. ואשר לגישתם של המשכילים – בני ברית ושאינם בני ברית – לתחום הארוטי, זו היתה פוריסטאנית לא פחות מגישת יריביהם השמרנים.

## 2. אייכל כאנטישמי

שהייתו של משולם בספרד משמשת עילה ביד אייכל לתאר את תולדות היהודים רבות הסבל והעינויים באותה ארץ, ובייחוד להציג בהבלטה רעיון מזור ומדהים בקיצוניותו: לא הקנאות הדתית של הנוצרים היתה המניע העיקרי לרדיפות היהודים אלא חיי המותרות של עשרי היהודים וההתהדרות – בלשוננו 'ההתקאות' – בעושרם:

לא מקנאת הדת ולא מאהבת תורתם עשו העמים האלה זאת בישראל, כי אם מקנאת גדולתם ורוממות לבם, בראות ההמון את אנשי ישראל עולים למעלה, מתגאים בעושרם ומתגרים בם, עושים חיל וכבוד בארץ, ויהיו להם לאבן נגף, ולמען בקש מהם תואנה, שמו את דתיהם השונות מטרה לחצי רשעתם, וישמו עליהם עלילות דברים עד כלותם מן הארץ (עמ' 50).

אייכל ביטל איפוא את המניע הדתי של שנאת היהודים והחליפו במניע סוציולוגי כביכול, וכך הגיע לסילוף מופלג ומתמיה בפשטנותו. אולם יותר משהיה בדעתו של אייכל לתת שיעור בפרק טראגי של תולדות ישראל, התכוון לתת ביטוי – אמנם סמוי – לביקורתו על יהודי ברלין העשירים והאמידים, שכבר ניתנה להם דריסת רגל בחברה הבורגנית הגרמנית. אותם יהודים סיגלו להם את השקפותיה, נימוסיה והליכותיה החיצוניות בלי כל – או כמעט בלי כל – תשתית אידיאולוגית, ונתפסו לחיי תפנוקים, שעשועים ותענוגות בפרהסיה, לעיני ההמון. מבין חוקרי הסאטירה של אייכל, כבר ציינו א' נימן ומ' פלאי באורח סתמי, שבביקורתו על דרכי חייהם של יהודי ספרד התכוון אייכל בעצם ליהודי ברלין העשירים<sup>33</sup>.

לפרשן סאטירות ההשכלה הסבר פשוט לתפיסתו המדהימה של אייכל בשאלת מניעה של שנאת היהודים – האנטישמיות של אייכל עצמו. ואלה דבריו: 'אייכל חושף כאן עמדה אנטישמית ידועה, המבוססת על שנאת הגוי את היהודי, בגלל הממון ובגלל התנשאותו של היהודי בממנו. הכסף היהודי שולט בעולם' (עמ' 31; ההדגשה שלי). נראה, כי לדעתו לקח אייכל את טיעוניו אלו מבית הנשק של 'האנטישמיות' בזמנו. אך לשווא היה מחפש אותם שם. כאן נתחלף לו הרבע האחרון של המאה הי"ח ברבע האחרון של המאה הי"ט, תקופת עלייתו של הקאפיטאליזם ולידת המיתוס על ממשלה חשאית של העם היהודי במסווה של ארגון 'כל ישראל חברים', השואפת לשלטון עולמי

32 ראה: אליאב (לעיל, הערה 6), עמ' 169, 271 ואילך.

33 A. Neiman, 'A Hebrew Imitation of Montesquieu's Lettres Persanes', *Jewish Social Studies*, XXXVII (1975), p. 167; M. Pelli, 'Isaac Euchel: Tradition and Change in the First Generation of Haskala Literature in Germany', *Journal of Jewish Studies*, XXVII (1976), p. 66.



באמצעות הממון שבידה – ובראש כולם בית רוטשילד. בשנת 1886 הופיע ספרו של דרימון, 'צרפת היהודית'<sup>34</sup>, שהכיל רעיונות אלה וזכה תוך זמן קצר ליותר ממאה מהדורות. בימיו של אייכל היה מאיר אנשיל רוטשילד, אבי השושלת, רק אחד מעשרות יהודי החצר שפעלו בגרמניה.

טיעוניהם של שונאי היהודים דאז – המלה 'אנטישמיות' עדיין לא נודעה – היו אחרים לגמרי. בשנת 1781 יצא לאור ספרו של דום (Dohm) על 'שיפורם האזרחי של היהודים', שבו נפתח הפולמוס על שוויון הזכויות של היהודים. די לעיין במונוגרפיה של רויס על ספרו של דום<sup>35</sup>, בפרק הדן בהשגות על המלצותיו לעיוון זכויות, כדי לקבל מושג, מה היה בפיהם של 'אנטישמים' באותם ימים. הטענה העיקרית היתה, שאין להניח כי היהודים יגיעו אי פעם לרמה של השכלה ומוסר, שתצדיק להעניק להם זכויות. הם עצלנים מטבע ברייתם, ולעולם לא יכשרו להיות איכרים, בעלי מלאכה או חיילים. לדעת מיכאליס, מגדולי המזרחנים וחוקרי המקרא, היהודים הם העם המושחת ביותר באירופה, שכן טבועה בהם נטייה יוצאת מגדר הרגיל לגניבה ולרמאות. אפילו שונאי ישראל אלה מודים, שמצבם החברתי והכלכלי רע מאוד, אך הסיבה לכך – חוקיהם הדתיים או חוסר רצונם לעבוד עבודה של ממש. על כן הם לא יכשרו למאומה<sup>36</sup>. לא נאמר דבר, כמובן, על השלטון העולמי של הכסף היהודי.

מדוע העלה אייכל מניע חילוני-סוציולוגי לרדיפת היהודים? גם על שאלה זו יש תשובה בפי המהדיר-הפרשן:

יש כאן היסט מודע של כל הסבר דתי בהעדפת ההסבר החילוני-סוציולוגי לסבלו של עם ישראל בגולה... הסטה זו מובנת כדבצי לאור החוקיות הפנימית המצויה ביצירת אייכל, שכן ב'איגרות משולם בן אוריה האשתמועי' נמנע הלה במתכוון מלהגיע לידי עימות דתי בין היהדות לנצרות. הוא עקף את הדיון בכל הזדמנות שבאה לידו, וייתכן, אולי, לשער שלאור עקיפתו הגיע למסקנותיו (עמ' 32).

לא היו כאן כל 'עקיפות', ובוודאי שום הסקת מסקנות לאור העקיפות, ומטעם פשוט: לפולמוסים תיאולוגיים לא היתה בעיניו של אייכל כל משמעות, כפי שלא היתה בעיני עמיתיו, המשכילים הדאיסטים משני המחנות, הגרמני והיהודי. הוויכוח על מתן זכויות אזרחיות ליהודים נתאפשר רק בתקופת ההשכלה ודווקא מכוח האידיאולוגיה שלה, שדחתה לחלוטין את ההיבט התיאולוגי. גם בפולמוס על האמנספיאציה העלו מצדדיה ומתנגדיה נימוקים סוציולוגיים, ובמידה שעלתה בו הדת היהודית כנושא, דנו בה מההיבט הסוציולוגי, כגורם המעכב את שילובו של היהודי כאזרח שווה זכויות בחברה ובמדינה. כך יודה לטמיון, לדאבון הלב, גם 'החוקיות הפנימית' שבהימנעות אייכל מעימות דתי בין היהדות לנצרות.

E.A. Drumont, *La France Juive* 34

Fr. Reuss, *Chr. W. Dohms Schrift 'Über die bürgerliche Verbesserung der Juden'*,  
Kaiserslautern 1891 35

'...sie taugen nichts', רויס, שם, עמ' 68. 36

## 3. על מקורות הטוב והרע

במהלך הוויכוח בין הרמב"ם לבין פלוני, כלומר הרב הפולני, בסאטירה של וולפסון, מזכיר הלה את כת המאמינים בשתי רשויות הנזכרות בתלמוד. על כך אומר הרמב"ם: 'אנשי הכת הזאת מבלי דעת לא יכלו להשיג הטוב והרע על נכון, ולהבדיל בין טוב ורע אמיתי ובין טוב ורע מדומה...' (עמ' 154). כמקור לדעה הנכונה על הטוב והרע מוסיף המהדיר הפרשן את ההערה דלהלן: 'ראה בהקשר זה מורה נבוכים, חלק שלישי, פרק י, ור' סעדיה גאון, אמונות ודעות, המאמר הראשון, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' נח. ראה גם רד"ק בפירושו לישעיה מ"ה ז' (עמ' 198, הערה 35). אמת נכון הדבר, בכל שלושת המקומות שהוזכרו בהערה המלומדת, מדובר על הטוב ובעיקר על הרע, אך לאמיתו של דבר אין זיקה בין דברי הרמב"ם ב'שיחה בארץ החיים' לבין דברי סעדיה גאון, הרמב"ם ור' דוד קמחי, לא זיקה רעיונית ועוד פחות מזה זיקה המוכחת בשיטה הפילולוגית הקפדנית, על פי הזהות או הדימיון הבולט בשימוש באותם מטבעות לשון. בשלושת המקורות מובעת התפיסה הרווחת הן בפילוסופיה היהודית והן בפילוסופיה הנוצרית של ימי הביניים, הרואה ברע את העדר הטוב, ובניסוחו של הרמב"ם בפרק המוזכר לעיל: 'האלוה יתברך לא ייאמר עליו סתם שהוא עושה רע בעצם כלל, רצוני לומר, שיכוון כוונה ראשונה לעשות רע, זה לא יתכן. אבל פעולותיו כולם טוב גמור, שהוא אינו עושה רק [=אלא] מציאות, וכל מציאות טוב והרעות כולם העדרים'. על פי שלוש המובאות דלעיל יש טוב אמיתי ורע מדומה. ואילו בנוסח שב'שיחה' מדובר בטוב אמיתי ומדומה וברע אמיתי ומדומה, ולשווא נחפש בשלושת המקורות מונחים אלה או מונחים מנוסחים בלשון דומה.

טוב ורע בצירוף מילות הלוי 'אמיתי' ו'מדומה' הם מהמונחים השכיחים בפילוסופיה הפופולרית של ההשכלה הגרמנית מיסודו של כריסטיאן וולף, ואת הגדרתם נמצא בספרו, שהיה נפוץ מאוד, 'רעיונות תבוניים על אלוהים, העולם ונפש האדם': Wahres Gut, Scheingut (סעיף 424); Wahres Böse, vermeintliches Übel (סעיף 428). הרמב"ם אצל וולפסון משתמש איפוא במונח הפילוסופי של אסכולת וולף<sup>37</sup>.

להלן ב'שיחה' מביא הרמב"ם משל לסכלותם של סכלים, הרואים 'אש הברק לוהט ויבער מגדיש ועד קמה', וחושבים כי 'משנאת פועל רע נעשה כזאת', ולא היא; 'הרע אשר יגיע מדברים כאלה, הוא רע מדומה בבחינת הטוב האמיתי, אשר יגיע על ידם לכלל'. כאן מדבר הרמב"ם בלשונו של וולף ומנדלסון: 'אלוהים נותן לרע לפעול לקידום רווחתנו' (שם, סעיף 1064), וביתר קירבה לנוסח שב'שיחה' מופע אותו רעיון בשער ב בקהלת מוסר: 'הרעות סיבות לטובות אשר יגיע לנו על ידם'<sup>38</sup>.

Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, 37  
Frankfurt-Leipzig 1733

ראה בספרי (לעיל, הערה 2), עמ' 52. 38

## 4. הגיהנום האבוד של הרב הפולני

ברב הפולני, ה'פולני' שב'שיחה בארץ החיים', מציג וולפסון לפני הקורא את הטיפוס השלישי, הדוחה והנתעב, מחמת היותו חסר נימוסים בהתנהגותו ומחמת דעותיו והשקפותיו, שהם מכלול הדברים שההשכלה קידשה עליו מלחמה. ברגע שבו נפגש עמו הרמב"ם בארץ החיים, מיד הוא מגלה בו את הרב הפולני (עמ' 146): 'ידעתי אנשי מכורתיך ומולדתך ידעתי, כי בנים המה לא אמון בם ולא סדרים למו במשפטם ובמעשיהם. גם לא למדו לשונם דבר נכוחה וצחות כמשפט'. למלה אמון מוסיף המחבר הערה (עמ' 176): 'ערציהונג בלשון אשכנז, כמו ויהי אומן את הדסה'. הרב הפולני חסר איפוא חינוך, סדרים במחשבה ובמעשה וכושר ביטוי תרבותי ואסתטי. והנה, למרבה הפלא, מטייל לו איש בזוי זה, שנוא נפשו של כל אדם משכיל ונאור, בשלווה ונחת ב'גן עדן', עוצר בדרכו את הרמב"ם וכופה עליו בגטות להתפלמס עמו. כיצד נקלע לגן עדן? שאלה זו מעסיקה את המהדיר-הפרשן, והוא אף נותן עליה תשובה: 'וולפסון היה מעוניין בפולמוס ורצה לחזק מעט את דמותו של פולני כיריב בדיאלוג הסאטירי. משום כך ראה לנכון לתאר את פולני כמי שזכה, למרות הכל להיכנס לגן-עדן' (עמ' 128; ההדגשה שלי). יש להניח, שאלמלא הצורך להעמיד מול הרמב"ם ומנדלסון בר-פלוגתא, שיהיה לפחות 'טוען' תקיף וחזק, היה וולפסון משלח אותו לגיהנום; כך סבור כנראה פרשן הסאטירות.

לעניות דעתנו היו שתי סיבות אחרות להעלאת הרב הפולני לגן עדן. ראשית, היתה כאן בעיה של בימוי. הרי המדובר במחזה, וקשה לתאר שיחה ממושכת על הנושאים המרכזיים של הדת והתרבות היהודית כשהיא מתנהלת בין הרמב"ם ומנדלסון, שמשכנם במרומי גן עדן, לבין הפולני-הפולני, שמקומו יכירנו בגיהנום. זו בוודאי אחת הסיבות, שהלה, למרות הכול, הוכא אחר כבוד לגן עדן. אך הסיבה העיקרית, שניתן לרב הפולני היתר כניסה לגן עדן, היא שוולפסון לא היה יכול למצוא בשביליו שום 'פיתרון דיור' אחר. וולפסון הכיר יפה את כתבי מנדלסון, ומוכן מאליו, שהעלה את נשמתו של מנדלסון לעולם האמת ההולם את תפיסתו של הפילוסוף הנערץ. הישראליות הנפש היתה אחד הנושאים העיקריים שמנדלסון נתן דעתו עליהם והוא הקדיש לה את ה'פידיון', אשר הוציא לו מוניטין בכל העולם התרבותי דאז. לפי תפיסתו אין גיהנום, אין ייסורי נצח, גם לאחר המוות מתקדמת הנפש לקראת השלמות והאושר הנצחי, ואף הנפש החוטאת ביותר מגיעה, לאחר עליות וירידות, למטרה נכספת זו. 'יותר נאה ומסכים עם דרכי החכמה והצדק הוא' – נאמר בחיבורו העברי 'הנפש' – 'כאשר התחילו החיים המשכילים לעלות במעלות השלמות והאושר כן יוסיפו לנצח, ואולם ירדו לפעמים לזמן מה, לאחר יעלו להתעורר'<sup>39</sup>. בספרו 'ירושלים' הוא מזהיר: 'אין לי להתיירא מפני עינויי-עולם בגיהנום, שכן מן הנמנע הוא, שייסר אלהים את בריותיו בייסורי עולם'<sup>40</sup>.

הרב הפולני בו לחכמי יוון: 'ונמה יערכו וישוו לנו? המה הלכו כל ימיהם בחושך... גם שמם וזכרם ימחו מארץ החיים...'. והרמב"ם נוזף בו: 'מה זאת? התשובה כי חכמי היונים כמו זאקראטעס, פלאטא וחבריהם נכרתים משבת פה אתנו ואין להם חלק ונחלה בתוכנו? איך נואלת?' (עמ' 162). על

39 ספר הנפש, ברלין 1787, עמ' 86–87.

40 ירושלים, בתרגום ש' הרברג, תל אביב תש"ז, עמ' 127.

כך מביע פלוני את פליאתו: 'מדוע לא ראיתם עד הנה? הנה אנכי יושב פה כשנתיים ימים, ועוד לא ראו עיני אחד מהם?' והרמב"ם עונה: 'בעבור זאת כי עוד לא זכית לעלות אל מקום מנוחתם ולעמוד במקום הגדולים האלה' (שם). כאן נשים לב למילים 'עוד לא'. לפי תפיסתו של מנדלסון, אפילו הרב הפולני, מאויביו ומרודפיו בעולם הזה, כפי שמודגש ב'שיחה', עוד יזכה לרמה גבוהה יותר בארץ החיים, בעולם הבא. והרעיון הזה מובלט בהמשך דבריו של הרמב"ם: 'הסר דעות נפסדות מקרבך, למוד לדעת את ה' באמת, קנה חכמה וקנה בינה, ואז תצלח לשבת אתם יחד'. לאחר הדברים האלה מוליך אותו הרמב"ם אל גבעה, ומשם מראה לו את סוקראטס.

שיחק לו המזל לרב הפולני, ששוכן בעולם האמת לפי תפיסתו של מנדלסון ולא לפי תפיסת הרמב"ם, כיוון שלפיה היה גורל נשמתו נחרץ לנצח לאבדון. הרי ידוע, שלדעת הרמב"ם אין חיי עולם הבא נקנים אלא על ידי הכרת האל בדרך פילוסופית. רק ההפעלה של כוח המחשבה האנושי מביאה אל הישוארות הנפש, כפי שמסביר גוטמן היבט זה שבפילוסופיה של הרמב"ם<sup>41</sup>. בסאטירה של וולפסון משמש איפוא הרמב"ם כלי ביטוי להשקפותיו של מנדלסון על הישוארות הנפש ולא של השקפתו הוא. מנדלסון ידע יפה את ההבדל בינו לבין הרמב"ם בעניין זה, וביטא אותו בכירור במכתבו לוויזל, באלול תקכ"ח (1768): 'ובעיני לא יתכן, שירצה האל לאבד את מעשה ידי על צד פלא ומעשה נסים להשיב את היש אל האין. ידעתי שזהו נגד דעת הרמב"ם ז"ל בה' [=בהלכות] תשובה, ודברי הרמב"ן ז"ל ושאר חכמים מסייעין לי'<sup>42</sup>.

מקום הפגישה של הרמב"ם, מנדלסון והרב הפולני אינו 'גן עדן'. לשווא נחפש מלה זו בנוסח הסאטירה. נמצא זאת רק במבוא, שהקדים לה המהדיר-הפרשן. ואמנם אין כאן לא גן עדן ולא גיהנום. יש כאן מדורים מדורים, תחתונים ועליונים, אך אין מחיצה ביניהם. אופייני ל'ארץ החיים', שאין בה אפילו הסימן הקלוש ביותר של התפיסה היהודית על חיי העולם הבא. שני גדולי הרוח של היהדות והדמות הנגדית, הרב הפולני, נפגשים דווקא ב'האדס' (Hades) היווני, הפאגאני, כפי שתיארוהו לוקיאנוס ופונטנל. זהו מקום נייטרלי, שבו נפגשים בחופשיות גמורה וקושרים שיחה מלכים עם פילוסופים, צדיקים עם רשעים, ואלכסנדר הגדול, כובש העולם, עם פריני (Phryne) ההטירה, 'זונת הצמרת', הכובשת את לבות הגברים. מבחינה צורנית, הסאטירה של וולפסון – וכן של אייכל – כולה אירופית, בניגוד לקביעתו ההחלטית מאוד של המהדיר-הפרשן, ש'הסאטירה כולה שלנו'.

#### ד. הסאטירה העברית מול מורשת היהדות

##### 1. 'יין התלמוד' ו'ים התלמוד'

המלמד, בן שיחו הראשון של ה'אני' המספר ב'כתב יושר', מביע במילים בוטות את יחס הזלזול שלו ל'חכמות' ולפילוסופיה: 'בי אדוני לא איש דברים אנכי, כי לא למדתי לשון וספר דוברי צחות, מעודי

41 י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 163.

42 M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften (Jubiläumsausgabe)*, XVI, Berlin 1929, p. 119

ישבתי על סיר הבשר ויין התלמוד כאחד המלמדים, לא פניתי לחכמות ישאם רוח קדים. ואיך אדע לשון פילוסופיה שלו [של ויזל], בו הוא מראה כוחו ושכלו' (עמ' 93). ליד המילים 'יין התלמוד' העיר המחבר, בשני מקומות בספרו (עמ' 71 ועמ' 115, הערה 31): 'במקום ים התלמוד – להקטנה'. וזה דבר פלא, שהרי יין וים שייכים לשתי קטגוריות שונות, ואיך יכול להיות הראשון הקטנה של השני? ועוד: בשר ויין הם ניב מורכב משתי מילים ואין להפריד ביניהן. ואם יין הקטנה של ים, מה הוא איפוא שהוקטן עד כדי בשר? 'ים התלמוד' הוא 'טופוס', שנגדירו, לפי צורכנו כאן, כיחידת הבעה שגרתית-מסורתית, שאין מילותיה קבועות ועומדות, אך תוכנה קבוע. הטופוס של ים התלמוד בא להצביע על היקפו העצום, ואין לו כל שייכות לנוסח הנידון. נתחלף לו למהדיר טופוס בטופוס. שאול ברלין נקט כאן טופוס אחר הקשור בתלמוד, אף הוא ידוע ונפוץ עד ימינו: 'מילא כריסו ביין ובשר של התלמוד'. לעתים 'יין ובשר' מוחלף ב'לחם ויין' או ב'לחם ובשר', והכוונה בו, שמזונו הרוחני העיקרי של יהודי צריך להיות ש"ס ופוסקים<sup>43</sup>. טופוס זה מופיע לעתים קרובות למדי, כשמדובר בסדר העדיפויות של נושאי הלימוד: תלמוד מול פילוסופיה וחכמות חיצוניות או תלמוד מול קבלה. יש להניח, כי אחד המקורות החשובים, שממנו נשאב טופוס זה, הם דברי ר' משה איסרליש (הרמ"א): '...מותר לתלמוד באקראי בשאר חכמות ובלבד שלא יהיו ספרי מינות, וזהו נקרא בין החכמים טיול בפרדס, ואין לאדם לטייל בפרדס רק לאחר שמילא כריסו בשר ויין והוא לידע איסור והיתר ודיני המצוות'<sup>44</sup>.

ר' משה קורדובירו, בספרו 'אור נערב' (ויניציאה 1587), יוצא נגד מי שדוחה את לימוד הקבלה, 'כי עדיין לא נתמלאה כריסו לחם ובשר מהגמרא'<sup>45</sup>. ייתכן שגרעינו של הטופוס טמון בנוסח החרם על לימוד חכמות, שהכריז ר' שלמה בן אדרת (הרשב"א) בברצלונה בשנת 1305: 'והחרמנו חרם גמור שלא ילמדו ושלא ילמדו אותן החכמות עד שיהיו הלומד והמלמד בן עשרים וחמש שנה ואחר שמילא כריסו מעדני התורה'<sup>46</sup>. מעקב אחר גלגולי טופוס זה היה עשוי לשקף את התמורות שחלו במשך הדורות בשאלה, מהו הבסיס העיקרי של תורת היהדות ומה מידת החשיבות שיש לייחס לענפיה השונים.

43 הצירוף של שניים מתוך שלושה – בשר, לחם ויין – כמזון עיקרי העולה על שולחן עשירים נמצא פעמים מספר בתלמוד ובמקרא: 'מאה זוזי בעסקא, כל יומא בשרא וחמרא' (מי שיש לו מאה זוזים בסחורה, אוכל כל יום בשר ויין; יבמות סג ע"א); 'אנן דשכיח לך בישראל וחמרא כל יומא' (אנחנו שיש לנו בשר ויין כל יום; שבת קיט ע"א). וראה במקרא: '...וגם לחם ויין יש לי' (שופטים יט יט); '...ובשר ויין לא בא אל פי...' (דניאל י ג).

44 הגהת הרמ"א ליוורה דעה, הלכות תלמוד תורה, סי' רמו, סעיף ד. נוסח 'ההגהה' מתבסס בעיקרו על הלכות יסודי התורה במשנה תורה לרמב"ם (פרק ד, הלכה יג): 'אין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצוות'. מובא במאמרו של י' כ"ץ, 'הלכה וקבלה כנושאי לימוד מתחרים', דעת, ז (קיץ תשמ"א), עמ' 56 (=הנ"ל, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 89).

46 הסיפא של המשפט היא על פי ירמיה נא לד: 'אכלני הממני, נבוכדראצר מלך בבל... מילא כרישו מעדני'. נוסח החרם ראה: שו"ת הרשב"א, סי' תטז.

## 2. החוטם בעולם קטן הפנים

'בני הגידה נא לי' – פונה האני המספר אל המלמד ב'כתב יושר' – 'מה איפה הקצף הזה ומה החרוז?', וכוונתו להתפרצות ועמו על הצעות הריפורמה של ויזל. והלה משיבו:

הלא משיא הרשע הזה לבב בני ישראל להדיחם להבלי עוה"ז [=עולם הזה]... ולא עוד שדרש ברבים להתקרב אל הגוים... ואם בשנאתם אותנו רבים צרינו הקמים עלינו לכלותינו, אדרבא זה הוא לטוב לנו כי עי"ז [=על ידי זה] נזכה לקדש שם שמים לעיני הגוים, ומיום שחרב המקדש ובטלו הקרבנות, אין נחת רוח להש"י [=להשם יתברך] גדול מזה בהיותנו נהרגים ונשחטים כקרבן ועולה על קדושת שמו הגדול (עמ' 95).

בסיום השיחה עם המלמד, שהוא כעין מונולוג ארוך, שבו הוא מונה אחת לאחת את טענותיו נגד רעיונותיו של ויזל, מקבל האני המספר את דעתו: 'אם כה יהיו דברי הספר כדבריו, הֲרֵעַ [ויזל] לעשות מאוד, כי כנים כל דבריו, כי הצרות הרבות אשר לישראל חשוב ומקובל יותר מכל הקרבנות והם ריח ניחוח עולה בנקבי חוטם דועיר אנפין' (עמ' 100).

'דועיר אנפין' הוא מושג יסוד בתורת האלוהות של הזוהר והורחב ופותח בתורת האר"י. בספר הזוהר מצטיירת דמות האלוהות בשני פרצופים (בתורת האר"י – בחמישה): עתיקא קדישא [=הזקן הקדוש] הנקרא אריך אנפין [=ארוך הפנים] ודועיר אנפין [=קצר אפיים]. הפרצוף הראשון מהווה את עולם הרחמים הגמורים, וכנגדו הפרצוף השני את עולם הדין<sup>47</sup>. עתיקא קדישא הוא התחום הנעלם של האלוהות, 'סתום כל הסתומים', ואילו דועיר אנפין חופף באופן כללי את האל המתגלה בבריאה, כפי שנתפס במסורת היהודית – קודשא בריך הוא. עתיקא קדישא מייצג את הספירה הראשונה – 'כתר', ו'דועיר אנפין' כולל את הספירות מחכמה עד מלכות, מהשנייה עד העשירית (ובתורת האר"י את שש הספירות התחתונות). 'אריך אנפין' הוא האל הסובלן המאריך אף, ו'דועיר אנפין' הוא בבחינת קצר אפיים, בלתי סובלן. האל המתגלה מופיע בסימבוליקה האנתרופומורפית של הקבלה כ'אדם הקדמון'. בסימבוליקה זו אין כמעט חלק בגוף האדם שאין לו שימוש סמלי<sup>48</sup>. החוטם הוא כלל כוחות הדין, כפי שמעיד שמו – 'אף' (זעם). ואלו דברי הזוהר: 'כשמתפשטות גבורות [=מידת הדין] ונאחדות יחד הן חוטם המלך הקדוש... וכשהדינים מתעוררים... אינם נמחקים אלא בעשן המזבח, ואז כתוב וירח ה' את ריח הניחוח' (בראשית ח כא)<sup>49</sup>.

פירוש הסיפא של המובאה דלעיל ב'כתב יושר' הוא איפוא: הצרות הרבות אשר לישראל ממתיקות את מידת הדין יותר מאשר הקרבנות, והן הריח הניחוח העולה בחוטם האל, שהוא בבחינת קצר אפיים. ואילו למהדיר פירוש אחר: 'חוטם בעולם קטן-הפנים. הכוונה כאן, כנראה, לספירה האנושית, להבדיל מריח הניחוח של הקרבנות בבית המקדש' (עמ' 117, הערה 70). כך הפך בהערה הפרשנית האל בבחינת קצר אפיים ל'עולם קטן הפנים'; האל המתגלה בבריאה 'כנראה לספירה האנושית', ולהפתעתנו ספירה אנושית זו נבדלת משום מה מריח הניחוח של הקרבנות.

47 י' תשב"י, משנת הזוהר, א, ירושלים תש"ט, בייחוד עמ' קי-קיא.

48 שם, עמ' קנו.

49 ראה: זוהר, ב, קכב ע"ב, ותרוממו העברי אצל תשב"י, שם, עמ' קפט.

## 3. שני 'פלחי הרימון' והתקלה שב'מתקלא'

'דברי שלום ואמת', טוען מחבר 'כתב יושר', אין להבינו כפשוטו אלא יש לפרשו בדרך הסוד. נתגלה לו, שהספר מבוסס על כתיבי מקובל גדול, שהיה גם מורהו, ומציין בין השאר: '...ואף כי גם כל דבריו [של מורהו] בנויים ע"פ קבלת האר"י ז"ל, והם כולם מעולם המתקלא, כמאמר בעל פלח הרמון, עם כל זאת הוא מן התהו שבעולם הבנין, בעשיה שבעשיה...' (עמ' 105).

ב'אוצר הספרים' לבן-יעקב רשומים שני ספרים בשם 'פלח הרמון', שהופיעו לפני פרסום 'כתב יושר': 886. פלח הרמון, הדרשן בצלאל בר שלמה מקוברין... ד"א [=דפוס אמסטרדם], ת"ט (1659). 887. פלח הרמון. מנחם עזריה מפאנו... ד"ו [=דפוס ויניציאה], ת"ס (1700). המהדיר-הפרשן בחר בראשון מהשניים, וציין בהערותו (עמ' 118, הערה 119), שזה הספר שהמחבר מתייחס אליו. שער 'פלח הרמון' לבצלאל בר שלמה משקף יפה, על אף השבחים המוגזמים שבו, את תוכנו: 'הוא פירוש נפלא הפלא ופלא על מדרשים תמוהים ומאמרים... בחריפות ומתיקות בקופא דמחט פילא מעייל [=בקוף המחט מכניס פיל]. ובאמת כך הוא. בפלפול וירטואוזי הוא נותן בספר עשרים פירושים על אגדה אחת מבין ארבעים ותשעה פירושים שכתב. אין זה ספר קבלי, אף כי נמצאים בו גם מונחים ומושגים קבליים ופירושים בדרך הסוד. אולם אין לו כל קשר לנוסח שב'כתב יושר'. לעומת זאת, מנחם עזריה די פאנו היה מגדולי המקובלים באיטליה, ותחילה הפיץ את תורתו של ר' משה קורדובירו. ספרו 'פלח הרמון' הוא 'קיצור טוב ערב ומועיל עם תוספת ביאור אל חלק האצילות מספר פרדס רמונים', שבו סיכם קורדובירו את שיטתו בתורת הקבלה. בהקדמה מבהיר מנחם עזריה די פאנו את גישתו לשיטת קורדובירו ולשיטת האר"י, ובכלל דבריו מצוי משפט המצביע בעליל לנוסח שב'כתב יושר': 'ואין ספק, שגם זו [=תורת קורדובירן] דרך ישרה תמימה וברה אשר אין בה מום והיא מכלל תורת האמת... אמנם האר"י ז"ל היה דורש ביסודי האידרא וספרא דציניעותא שהן עוסקין במתקלא ממש...<sup>50</sup>.

מה פירוש המונח מתקלא? המילון השימושי לתלמוד, למדרש ולתרגום בעריכת ברוך קרופניק מציע שני פירושים: מתקל – מכשול; מתקל, מתקלא – משקל. המהדיר בחר בראשון מבין שני הפיתרונות: עולם המתקלא – 'עולם המכשול' (שם, הערה 118). המונח 'מתקלא' מצוי בתורת הבריאה של הזוהר. מקורו במאמר המדרשי, שהקב"ה 'היה בורא עולמות ומחריבן' (בראשית רבה ג, ז, תיאודור-אלבק, עמ' 22), עד שברא עולמו זה. 'הסיבה לחורבן העולמות... מוסברת בכך, שהיו דינים קשים, מפני שלא נערכו במערכה מאוזנת של מזיגת חסד ודין ורחמים. המערכה המאוזנת מסומלת בציר המאזניים (מתקלא)<sup>51</sup>. בתורת הבריאה של קבלת האר"י נודעה חשיבות מרכזית למתקלא. הוא מופיע בשלב השלישי של תהליך הבריאה, בשלב 'התיקון', אחרי שלבי הצמצום ושבירת הכלים. אחרי האסון הקוסמי של השבירה נבנה עולם האצילות מחדש בסוד ה'מתקלא', האיוון שבין כוחות הדין לכוחות הרחמים. פירוש מתקלא הוא איפוא ההיפך מ'כישלון'. המהדיר-הפרשן נכשל כאן כישלון כפול. ראשית, המושג הקבלי מתקלא התפתח לא מ'מתקלא' – תקלה שבתלמוד, אלא מ'מתקלא' שפירושה משקל. שנית, בקבלה הפכה המלה למונח במשמעות

50 פלח הרמון, קורץ תקמ"ו, ג ע"א.

51 תשב"י, משנת הזוהר (לעיל, הערה 47), א, עמ' קלח.

איזון. שאול ברלין מדגיש ב'כתב יושר' חזור והדגש, שדבריו מתבססים על תורת האר"י. לחכמי הדורות הקודמים, הוא כותב (עמ' 111): 'היתה... ידיעה מועטת במעשה מרכבה... עד שבא האר"י ז"ל ולמד לתלמידיו וגלה כל אוצרות הרקיע והורידן למטה'. אך כל מאמציו של מחבר 'כתב יושר' היו לשווא. לגבי מהדיר יצירתו ופרשנה, תורת האר"י אינה קיימת, וממילא המערכת המגוונת ועתירת הסמלים של המונחים והמושגים של קבלה זו היא ארץ בלתי נודעת. מונחי הקבלה, ובכללם מונחי תורת האר"י, לא נוצרו בדרך של חידוש מילים, אלא כמובן בדרך של מתן משמעות חדשה למילים ולביטויים מהמקרא ומהספרות התלמודית והמדרשית, ולפיכך שום מילון עברי, כללי, מקראי או תלמודי אינו יכול לסייע למי שרוצה לעמוד על משמעותם.

#### 4. 'מסכת פורים' של שאול ברלין

הרב המופיע ב'כתב יושר', שהוא 'אחד הגדולים' לפי דברי הא'ני המספר שבסאטירה, מעלה לפני בן שיחו את 'עוצם למוד התלמוד בישראל והחדוד הנורא והנפלא, והפשטים בשמעתתא [=בהלכה] ובאגדתא, והדרושים הנחמדים, והספרים הרבים והעצומים אשר הובאו לבית הדפוס בכל שנה ושנה, וראיתי כי לא זכינו אל כל אלה, רק יען אין בקרבנו ידיעות החכמות והמלאכות' (עמ' 101). והוא מוסיף ומסביר, שבספרים אלו אנו מלבישים 'כל דבור קל מה שנראה בנגלה ממנו שהיא שיחה הדיוטית... בעניינים רמים וגדולים ורומזים לעיקרי הדינים', ומביא כמשל:

בספור מעשה המן ואחשורוש מרומז לפעמים מחלוקת שיטת גדולי הפוסקים, ובטענותיהן היה דעת המן כשיטת הרי"ף ודעת אחשורוש כשיטת הרמב"ם ולפעמים הקשה אחשורוש בדבריו קושיות מהרש"א והמן השיבו כפי תירץ מהר"ם שיף, כאשר האריך בדרשות כאלה הרב הגאון בעל פרשת דרכים. ואין זה זרות לומר כי המן ואחשורוש ידעו ממחלוקת הפוסקים ודיני התלמוד (עמ' 102).

הרב הגאון ממשיך ומונה, לבד מ'פרשת דרכים', עוד שורה של ספרי דרוש מהסוג הנידון, שהיו נפוצים במאות ה"ז-ה"ח, ובוודאי זכו להערכה בקרב תלמידי חכמים בשל 'כל הפשטים והחילוקים והדרשות המיוחדות החורצים ומשננים את השכל' (עמ' 101).

תיאור חידושי ההלכה והאגדה ו'הדרושים הנחמדים', ששאול ברלין שם בפי הרב, הם בעיני המהדיר-הפרשן קריקטורה ההופכת סוג זה של הספרות הרבנית ל'מסכת פורים' מבדחת: "שיטת לימוד" זו מוכרת לקורא היטב בהקשר אחר, ב"מסכת פורים" ובדרשות "הרב דפורים" כנהוג בישיבות מאז. אולם הפעם הובאו הדברים בקונטקסט רציני מאוד, ומעטה של למדנות "אמיתית" מצוי עליהם' (עמ' 79). לא למדנות 'אמיתית' במרכאות, כלומר למדנות בצורה מעוותת ומזויפת ניתנת בקטע המצוטט מהסאטירה, אלא תיאור כמעט מדויק של דרושים, שבהם מועתקים בדרך הפלפול דמויות, אירועים ודעות מעולם המקרא לתוך מסגרת של הווי המבוסס בקפידה על ההלכה. הדרשן מיישב בדרך הדיון התלמודי את הסתירות שבין ההווי המקראי ובין דרישות ההלכה, כפי שנתפתחה מהתלמוד ועד ימיו של הדרשן. העיוות – אמצעי לגיטימי בידי הסאטיריקן – מתבטא, בקטע מהסאטירה שהבאנו לעיל, לא בהגזמה אלא בריכוז ותמצות: דרשות מפולפלות, שעקרונות והנחות הלכיים משתזרים בהן בדברי אגדה בשטף מסחרר, והרצאתן משתרעת על כמה וכמה דפים,



מנוסחות, ביד אומן, במשפטים ספורים בלבד. חוקר סאטירות ההשכלה ציטט במבוא ל'כתב ישר' את הקטע הנידון, אך השמיט ממנו את המשפט: 'כאשר האריך בדרשות כאלה הרב הגאון בעל פרשת דרכים'. הכוונה לספר הדרשות של ר' יהודה רוזניס (1657–1727), מגדולי בעלי ההלכה, מחבר 'משנה למלך' – פירוש ידוע למשנה תורה להרמב"ם, שנדפס מאז שנת 1740 ברוב המהדורות של ספר זה. הספר 'פרשת דרכים' מאת רב ספרדי – כותב הרב גליקסברג<sup>52</sup> – נתקבל ברצון רב בבית מדרשם של הדרשנים ה'אשכנזיים', וגם הם חיברו כמה ספרי דרוש ברוחו ובתוכנו, ודרוש לפי הדגם הזה ידוע בעולם הדרשנים בשם 'דרוש בשיטת פרשת דרכים'. הדרוש, כפי שמוצג בסאטירה, חופף חפיפה כמעט שלמה את הדרוש לפי שיטת 'פרשת דרכים' גם בתוכן וגם בצורה.

נביא דוגמה מהדרוש השני מבין עשרים וחמישה הדרושים הכלולים ב'פרשת דרכים'<sup>53</sup>. הדרוש בנוי על מאמר בבראשית רבה (לט ג: תיאודור-אלבק, עמ' 367), הדן בירידת אברהם לכבשן האש, שנגזרה עליו על ידי נמרוד. לפי הפירוש 'יפה תואר' לר' שמואל יפה אשכנזי, מתואר באותו מאמר ויכות בין המלאכים לאברהם, אם חייב אברהם למסור עצמו על קידוש השם או לא. שאלה זו כרוכה בשאלה אחרת: האם נחשב אברהם כישראל או כבן נח, ובן נח אינו חייב בקידוש השם. ר' יהודה רוזניס מפתח דיון הלכי על נושאים אלה, שדעות של פוסקים ראשונים ואחרונים שזורות בו ברקמת שקלא-וטריא מסובכת. אנו נסתפק בציון בעלי הפלוגתא המוזכרים במהלך הדיון: בעלי התוספות מול הרמב"ן והרמב"ם מול נימוקי יוסף (בר חביבא). כמעט בלי היסט סאטירי אפשר היה לתמצת את דרושו של רוזניס בזה הלשון:

בסיפור מעשה אברהם אבינו בכבשן האש מרומז לפעמים מחלוקת שיטת גדולי הפוסקים, ובטענותיהן היה דעת אברהם כדעת הרמב"ן ודעת המלאכים כדעת בעלי-התוספות ולפעמים הקשו המלאכים בדבריהם קושי הרמב"ם ואברהם השיבם כפי תירוץ נימוקי יוסף... ואין זה זרות לומר כי אברהם והמלאכים ידעו ממחלוקת הפוסקים ודיני התלמוד.

נוסיף ונביא להלן מאמרים אחדים, שיש גם בהם לעורר בנו את הרושם, שלקוחים הם מדרשות 'הרב דפורים' כנהוג בשיבוט מאז. 'אפילו הלכות עירובי חצרות היה אברהם יודע'. 'אברהם' קיים אפילו מצוה קלה שבעל-פה. 'אין יום ויום, שאין הקדוש ברוך הוא מחדש הלכה בבית דין של מעלה... אפילו אותן הלכות היה אברהם יודע'. מאמרים אלו לא יצאו מתחת קולמוסו השוכבני של שאול ברלין כדי לסלף את דמות הרב עד כדי קאריקטורה; כלולים הם בבראשית רבא (פרק סד סי' ז, פרק מט, סי' ו), ונמסרו על ידי אמוראי ארץ ישראל במאות הג'–ה'. אם נקבל את דעתו של המהדיר-הפרשן, ששאול ברלין הציג את הרב הגדול שבסאטירה כ'רב דפורים' ואת דבריו כ'מסכת פורים', הרי אז עליו לראות גם באמוראי ארץ ישראל וגם ברב רוזניס 'רב דפורים' ובדרשותיהם 'מסכת פורים'.

קשה להשתחרר מהרושם, שעיקר מגמתו של המהדיר להציל את 'הרב' ואת תורתו מציפורניו הטורפות של שאול ברלין. חידושו ודרשותיו של ר' יהודה רוזניס ועמיתיו הדרשנים במשך מאות

52 ש"י הלוי גליקסברג, הדרשה בישראל, תל אביב ת"ש, עמ' רנ.

53 פרשת דרכים, ורשה תרל"ט (ד"צ: ירושלים תשמ"ב), עמ' 23–36. המהדורה הראשונה יצאה לאור בקושטא בשנת 1728.

בשנים – קרקע צמיחתם מהאגדה של התלמוד והמדרשים. י' היינמן בספרו 'דרכי האגדה'<sup>54</sup>, בפרק החמישי הנושא את הכותרת האופיינית 'קירוב רחוקים', מדגיש את האופי האנאכרוניסטי של האגדה ואת ההיסטוריוגרפיה הא-היסטורית שלה: 'בזה שונה האגדה מן ההיסטוריוגרפיה המדעית', קובע היינמן, 'שהיא מבליטה דווקא את השינויים, שחלו במשך הדורות, ומפרשת את המאורעות ביחוד על-פי תנאים החד-פעמיים; ואילו החשיבה האורגנית, שממנה יצאה האגדה, מבטלת עד כמה שאפשר את החיץ שבין המתאר והמתואר'. עולמה של האגדה, כפי שבאה לידי ביטוי בתלמוד, במדרשים ובספרות הרבנית המאוחרת, עומד מעל להיסטוריה, ובזה, בין שאר גורמים, ייחודו ועוצמתו. מכאן רציפותו, שלא נותקה מעולם. זו תפיסתו של היינמן, מגדולי ההיסטוריונים של ספרותנו העתיקה, שהאובייקטיביות המדעית היתה נר לרגליו. פילולוג למופת היה, המקפיד על דיוקם של פרטי פרטים, ועם זה – יהודי דבק בדת אבותיו ובמצוותיה. גישתו המדעית המבחנית הבחנה חדה בין האגדה הא-היסטורית לבין ההיסטוריה מבטלת ממילא כל צורך באפולוגטיקה.

#### ה. הסאטירה העברית מהיבט הפילולוגי-הצורני

##### 1. כיצד קובעים נוסח מהימן ומדויק

תפקידו הראשון של מהדיר להביא לפני הקורא נוסח בדוק ומהימן של היצירות שהוא מהדירן. לשם כך נקט המהדיר שיטה פשוטה: העתקה מדויקת של הנוסח מהדפוס הראשון – שהוא גם היחיד – של כל שלוש הסאטירות. שיטה זו תכשר לההדרת הסאטירות של אייכל וולפסון, ומסיבה מובנת: שתיהן נתפרסמו ב'המאסף' כשהן מוגהות יפה, שהרי הגיהו אותן המחברים עצמם. אך דא-עקא, שהנוסח של 'כתב יושר' בדפוס הראשון והיחידי משובש מאוד. על מסיבות פרסומו של 'כתב יושר' נוכל ללמוד מהביקורת עליו ב'המאסף'<sup>55</sup>. המבקר מדגיש, כי הכיר את המחבר, שהיה 'גדול מגדולי הדור... והוא חיבר הספר הזה בעת המחלוקות ולא נתנו להביאו לדפוס כל ימי חייו, כי ירא לנפשו פן בחרם יצאו לקראתו'. לפי הנראה היה הספר ידוע בחוגי המשכילים בהעתקות, ולרוע המזל נדפס הספר על פי העתקה גרועה מאוד. המהדיר-הפרשן הלך לפי שיטתו גם בההדרת סאטירה זו. העתיק אף אותה בדיוק רב, עם כל השיבושים הגסים ופליטות הקולמוס, עד שבמקומות לא מעטים הנוסח נטול כל משמעות. למרבה הפלא המהדיר, וכמותו כל חוקרי 'כתב יושר' עד כה, אינם מזכירים אפילו במלה אחת, שנתקלו באי אלו קשיים בהבנתו בגלל טעויות הדפוס הרבות שבו. ב'כתב יושר' אנו נתקלים לעתים בנוסח, שאפילו אין תקווה נראית לעין, שבדרך כלשהי נגיע אי-פעם לתיקונו. אך עם זה נשארו נוסחים משובשים לא מעטים, שמהדיר בעתיד ימצא דרכים לתקנם, במידה שונה של ודאות.

השיטה השכיחה והמקובלת, שלעתים מביאה לתיקונים אמינים, היא שיטת ההשערה. כששואל

54 י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 35.

55 המאסף, ז (תקנ"ז), עמ' 270.

ברלין מציין באירוניה, שלימוד החכמות אין בו 'להתעטר כבוד ולחזור הוד והדר' (עמ' 112), אין כמעט ספק, שהנוסח הנכון הוא 'ולאזור הוד והדר'. זאת ועוד, בטוחים אנו, כי הגענו בדרך ההשערה לנוסח הנכון, אם הנוסח המשוער נמצא במקום אחר באותה יצירה. בפתח 'כתב יושר' ניתן תיאור התמרמרותו וזעמו של המון העם על הנאמר ב'דברי שלום ואמת': 'קול ענות אני שומע, בני עמי מתנודדים כמלונה, כל ראש ישת, כל נפש מרה... על כל פנים צרכת, בכל יום עצורה אש ושלהבת, כל אף עשנה, כל לב עלובה' (עמ' 91). 'בכל יום' הוא ביטוי חסר משמעות בהרכבו של המשפט, הבא להמחיש בכישרון פיוטי את זעם ההמון, בין השאר, באמצעות כמה מטפורות, שאחד ממרכיביהן הוא אבר גוף: ראש, פנים, אף ולב. השערתנו היא איפוא, שהנוסח הנכון הוא 'בכליות עצורה אש ושלהבת'. ביטוי זה אנו מוצאים במקום אחר בסאטירה. ה'אני' המספר פונה אל הרב: 'אולי בקריאתך תחלת המגלה [=דגרי שלום ואמת] מלאו כליותיך אש' (עמ' 104).

וכאן המקום לבשר לחוקרי 'כתב יושר', שהספר נמצא בידינו גם בכתב יד מאוסף א"נ אדלר<sup>56</sup>, אך לדאבון הלב אין הוא אוטוגרף, כפי שבעל האוסף מציין בקטלוג של כתבי היד שברשותו. בדיקה ראשונית של היחס בין כתב וזיד לבין הספר הנדפס מראה, כי לא על פי כתב יד זה נדפס הספר. היפוכו של דבר: יש מקום להניח, כי כתב היד הועתק מהספר הנדפס, וראיה לכך, בין השאר, כי הוא מכיל את השיבושים הגסים ביותר המצויים בו. על אף זאת, השוואת שני הנוסחים יש בה תועלת לא מבוטלת. המעתיק, כפי הנראה, עשה את העתקתו באורח שיטתי: משפטים וביטויים המשובשים עד בלי היכר הניחם כפי שהם, אך טעויות במילים, שבקלות אפשר לעמוד על נוסחן הנכון, תיקנן על דעת עצמו, בדרך ההשערה, ואין צריך לומר, כי תיקן טעויות דפוס בולטות לעין, שלא כמהדיר, שאפילו אותן השאיר כפי שהן. למשל, במקום 'והיה כל רואהו ועמד מרדוף אחריו' – 'והיה כל רואהו ועמד מרדוף אחריו' (עמ' 107); 'אנו מתפללים על הגלות ועל ביאת המשיח... רק למען נוכל לעבוד ה' ולעשות לעיניו המון המצות' – במקום 'ולעשות לפניו המון המצות' (עמ' 96); 'זוכר מורי הנטיעות קודם בדרך זכירה ומחשבה שתחלתה סף המעשה' – 'שתחילתה סוף המעשה' (עמ' 105). אילו נוצל כתב יד אדלר לשם זכנת הנוסח של 'כתב יושר' במהדורה שלפנינו, היה ניתן בידי הקורא נוסח מתוקן במספר לא מבוטל של מקרים.

להלן דוגמה נוספת, לאן יכולה להוביל שיטת ההעתקה העיוורת וההסתמכות עליה בפירוש הנוסח. בסאטירה עומד הרב על ניסיונם הבלתי מוצלח של גדולי הפוסקים 'להקל מעול רבוי הספרים ולקצר הלמוד'. זאת היתה גם מטרתו של רבינו אשר. 'ובא אחריו בנו הרב בעל הטורים ובקש למצוא דרך סלולה בוובורו ארבעה טורים דינים מבוררים ויקומו אחריו הר"ב' (הרב ב"ר ב"י (בית יוסף) והד"נ (דרכי משה) והב"ח (בית חדש), ובטלו גם עצתו' (עמ' 103). הנוסח של המהדיר, בכל מקום, הוא כמדויק לפי הספר המודפס. אולם המילים שבסוגריים הן פענוח ראשי התיבות מיד המהדיר. בכתב היד הנוסח הוא 'הרב ב"י' בלי גרשיים במלה 'הרב'. נסחל לסדר בבית הדפוס על טעותו זו, כי היא מובנת מאוד. הפיסקה שבה כלולה המלה 'הרב' ב' מלאה וגדושה ראשי תיבות, ואין פלא, שבהיסח הדעת שם גרשיים גם במקום שלא צריך היה לעשות זאת. הוא לא

היה יכול לדעת, שטעות זו תוליד את הרב בירב. המהדיר אף לא שם לב, שאילו היה הנוסח 'הר'ב' נכון, היה צריך להיות 'הר'ב וב'י'; ולא 'הר'ב ב'י'; ש'הר'ב' כראשי תיבות של 'הרב בירב' אינו מקובל כלל; ש'הרב בירב' לא יכירו מקומו בין גדולי הפוסקים הנמנים כאן; ושבמקום אחר ב'כתב יושר', גם במהדורה הראשונה וממילא במהדורה שלפנינו, נמצא כתוב (עמ' 95): 'זהמגיד הבטיח להרב ב'י' שישרף על קדושת השם'.

ולבסוף דוגמה לנוסח מוקשה, שהמהדיר ניסה ליישבו, ומוטב היה לו ציין שאינו יודע, או שהיה עובר עליו בשתיקה, כפי שנהג בעשרות רבות של מקרים, שבהם אפשר היה – אמנם לעתים בדי עמל – למצוא פשר דבר ולהקל על הקורא את הבנת הטקסט. האני המספר ב'כתב יושר' אומר כמה דברי שבח על מורו המסתורי בקבלה: 'ואמר מורי נר'י על עצמו כמ'ש' רשב"י חמינא מה דלא חמא משה, ואף שיש מה נדז'י (נדון זה) במאמר הזה, אם תסתכל בזהר בראשית בקבורת משה, אז תבין שאין קושיא כלל' (עמ' 105). כאן דווקא בא המהדיר לסייע לקורא, ואחר ראשי התיבות 'נדז'י' נתן בסוגריים את פירושם 'נדון זה'. מדוע 'נדון זה', הרי אז צריך היה להיות 'נדז'י'ה? האם בכלל מצוי קיצור כזה בכל רחבי הספרות הרבנית? ונניח שכן הוא, האם יש איזו משמעות למשפט: 'ואף שיש מה נדון זה במאמר זה?' ועוד פרט קטנטן מאוד, דבר של מה בכך, והוא מקומו של פסיק זעיר בקצה העליון של האות, אם לפני האות האחרונה או אחריה. במקור אין 'נדז'י' אלא 'נדז'י', כלומר אין כאן סימן לראשי תיבות אלא להשמטת האות האחרונה, כמקובל בטקסטים רבניים. ואמנם, שאול ברלין נקט כאן מלה נדירה מאוד ואופיינית לסגנון הבארוקי של הספרות הרבנית המאוחרת, שבה ככל שהביטוי ידוע פחות, יוקרתו של המחבר גדולה יותר. הפועל הארמי 'להנדז' או 'להנדס' נמצא פעמים אחדות בתלמוד<sup>57</sup>, ובמאות האחרונות קיבל את המשמעות: 'חשב הרבה, שקל וטרה, פקפק'; כך לפי מילונו של כנעני. לפי יצחק אבינרי, בספרו 'גנזים מגולים' (תל אביב 1968), פירוש המלה: 'פלפל, העמיק בחקירות שווא'. שאול ברלין עצמו השתמש במלה זו בספרו 'מצפה יקותיאל' (ברלין 1789), שבו מתח ביקורת חריפה מאוד על חידושי ההלכה שבספר 'תורת יקותיאל' לרב רפאל הכהן (שם, א ע"ב): 'ועשה תחבולה גדולה לשאול על הרא"ש ז"ל קושיא, שכבר התלמידים והבחורים מהנדזים בה'. יש איפוא לקרוא את שתי המילים הנפרדות 'מה נדז'י' כמלה אחת: 'מהנדז'י'. הנוסח הנכון ב'כתב יושר' צריך איפוא להיות: 'ואף שיש מהנדזין במאמר הזה... אין קושיא כלל'. למשפט 'חמינא מה דלא חמא משה', מוסיף המהדיר הערה: 'ראיתי מה שלא ראה משה. טרם הצלחתי למצוא את המקור לכך' (עמ' 118, והערה 121). באירוניה שקופה למדי קורץ בעיניו שאול ברלין כלפינו ומרמז: 'יש מפקפקים במאמר זה'.

## 2. 'הקשר הביסוציאטיבי'

כל הבא לפרש את 'כתב יושר' ולחשוף את המשמעות שמחברו התכוון אליה, נתקל בקשיים לא קטנים בדרך לפענוחו. בייחוד אמורים הדברים לגבי אותם חלקים ממנו הכתובים בסגנון המקראי ה'שיבוצי' ובפרוזה מחורזת, כלומר ברמת הרוכד הסגנוני הגבוה, שהיה מקובל בספרות הרבנית.

57 כך, למשל, בבבא בתרא פט ע"ב: 'באתרא... דמהנדזי', כלומר במקום שבדוקים את המידות והמשקלות. ורש"י שם: 'הולכין ובאין ממונים של מלך לבדוק את המידות'.

המהדיר-הפרשן מנסה כוחו להתמודד בקשיים אלה, בין השאר בהקדישו פרק משנה שלם לפירוש הפיסקה הראשונה של הספר. וזו לשונה של פיסקת הפתיחה:

ספר כתב יושר להגיד לאדם ישרו, איש איש לפי אשורו, אלה מפה בחרות אפם בקצף ותלונה, על ספר דברי שלום ואמת אמונה, בתחילת השקפה על הכונה הראשונה, וחכם באחור ישבחה, לבאר דבריו ע"ד [על דרך] החכמה הצפונה, ואז גם הם יתנו עידיהם ויצדיקוהו באחרונה (עמ' 91).

המהדיר ניגש מיד להסברת הנוסח 'על דרך החכמה הצפונה', על דרך הסוד. בכך הוא מסייע בשיטת ניתוח מיובאת – ניתוח סגנון בדרך גילוי 'הקשר הביסוציאטיבי', משמו של מ' הודגארט<sup>56</sup>, מחבר ספר על הסאטירה. לשיטת ניתוח זו נותן המהדיר פומבי באורח חגיגי, כמעט תיאטראלי: בראש פרק המשנה מתנוסס מוטו, קטע משפט מספרו של הודגארט במקורו האנגלי ('Instead of being associated with a single context the event is bisociated').

'הרושם הראשון, שלפנינו פתיחה לכתב סניגוריה הוא חד-צדדי בלבד, ומטעה במקצת', קובע המהדיר, וממשיך: 'שברי הפסוקים בפסקה – מלבד משמעותם בטקסט שלפנינו, מרמזים על מקורם במקרא... וקטעו של פסוק שאינו מצוטט, ושלא שובץ במתכוון, עולה בחשיבותו על הקטע שהובא לפנינו. לאימות הנחתו זו הוא מציין להלן, לגבי כמה ביטויים, את הפסוקים שמתוכם הם לקוחים, וגם מה שלא שובץ בטקסט 'בכוונה' ומה שמשמע מהשמטה זו. כך, למשל, הפסוק 'להגיד לאדם ישרו' מזכיר את הפסוקים: 'ותקרב לשחת נפשו ותחתו לממתים. אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו. ויחננו ויאמר פדעוהו מרדת שחת מצאתי לפר' (איוב לג כב-כד). וכאן מעיר המהדיר: 'המובאה שלא הובאה נועדה לרמוז על מצבו של נ"ה ויזל' בפולמוס על 'דברי שלום ואמת'. המילים 'בחרות אפם' לקוחות מתהלים קכד ב-ג: 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם, אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו'. מאחורי 'וחכם באחור ישבחה' מסתתרים הפסוקים ממשלי כט י-א: 'אנשי דמים ישנאו תם וישרים יבקשו נפשו. כל רוחו יוציא כסיל וחכם באחור ישבחה'. על פי שברי הפסוקים שלא שובצו בטקסט מגיע המהדיר למסקנות אלה: 1. קיים קשר פנימי בין הקונטקסט הסמוי לבין הטקסט הגלוי... 2. הנימה בטקסט הגלוי היא סניגוריה, אולם הקונטקסט הסמוי, שבכוונה לא צוטט, מגלה את היסוד הקטגורי... 3. הקונטקסט הסמוי מגלה את שני הצירים העיקריים, שהיו קיימים בפולמוס ויזל – ציר השנאה וציר הכסילות – "אזי חיים בלעונו" ו"כל רוחו יוציא כסיל", בחינת צבת בצנת עשויה'. מבנה פיסקת הפתיחה הוא איפוא ביסוציאטיבי, 'שכן האסוציאציות המקראיות המתעוררות למקרא המשפטים הללו מעוררות בנו מערכת אסוציאטיבית נוספת של הקונטקסט שלא צוטט, ובכוונה מכוונת. הודגארט דן בהרחבה על כוח השנינות שבהבעה הסאטירית, ומביא דוגמאות אוזדות לקיום ingenious compression, a sudden revelation of hidden implications, and the linking together of two incongruous ideas' (מהדורת פרידלנדר, עמ' 67-69).

בדיקת אמיתותה של קביעה זו גם תפתח לנו פתח צר להצצה אל תוך סדנת החוקר. 'הקשר הביסוציאטיבי' אינו תגליתו של הודגארט, אלא כפי שהמהדיר עצמו מציין באותיות קטנות בהערה: 'להלן [הודגארט] מסתמך על ארתור קסטלר, שפיתח תיאוריה של ביסוציאציה' (עמ' 87, הערה 18).

ספרו של הודגארט אינו אלא 'כלי שני' להכרת התיאוריה של קסטלר. ומי שרוצה לדעת מה פירושה של ביסוציאציה, עליו לפנות לספרו המקיף, היסודי ורב-הסעיפים של קסטלר 'מעשה היצירה'<sup>59</sup>, שבו נודע תפקיד מרכזי למושג זה. בהערת המהדיר ספרו של קסטלר לא נזכר כלל.

הודגארט אינו 'דן בהרחבה על כוח השנינות שבהבעה סאטירית', כדברי המהדיר, אלא הוא מציג בקיצור לפני קוראיו את תיאוריית קסטלר בדיונו על הבדיחה, שכן תהליך יצירתה של הבדיחה זהה במהותו לזה של 'הסאטירה הספרותית המפותחת והקאריקאטורה'<sup>60</sup>. עיקרה של הבדיחה, לדעת קסטלר, 'קישורן של שתי אידיאות בלתי-תואמות זו לזו'. קביעה זו היא כמובן פועל יוצא מהתיאוריה הכוללת של 'מעשה היצירה', שלפי קסטלר, פירושו: 'התהליכים המודעים והבלתי-מודעים המונחים ביסוד התגלית המדעית, היצירה האמנותית וההשראה הקומית'. התבנית של תהליך היצירה זהה בשלושת התחומים האלה, ועיקרה חשיפת ימיות נסתרת. החשיבה השגרתית מתנהלת במישור אחד, על פי מערכת קבועה של כללים המבוססים על ההיגיון ועל הדקדוק, ואילו מעשה היצירה מתרחש תמיד על שני מישורים או יותר. מישורים אלה מכונים בתיאוריית קסטלר 'מסגרות התייחסות' (frames of reference), 'קונטקסט אסוציאטיבי' או מאטריקס. הבדיחה, בין אם היסוד המכריע שבה הוא אירוע ובין אם הוא שנינות מילולית, אינה אלא התנגשות פתאומית בין שתי מסגרות התייחסות, שברגיל אינן דרות בכפיפה אחת. במקרים כגון אלה האירוע או הנוסח השנון אינו קשור לקונטקסט יחיד אלא לשניים – הוא ביסוציאטיבי<sup>61</sup>.

נראה עתה, אם או באיזו מידה מתגלה בפיסקת הפתיחה של 'כתב יושר' הקישור הביסוציאטיבי, כלומר ההתנגשות המפתיעה בין שתי מסגרות התייחסות שונות זו מזו. ראשית, הקישור הביסוציאטיבי מצוי בדרך כלל בטקסט הגלוי, ואילו במקרה דנן – בין הטקסט הגלוי לבין הקונטקסט הסמוי, וכבר בכך יש משום ביטול או לפחות משום החלשת גורם ההפתעה. אך נוותר על עובדה בולטת זו ונשאל, אלו קישורים ביסוציאטיביים טמונים בפיסקת הפתיחה. לפי המהדיר, הנימה בטקסט הגלוי היא סנגוריה ואילו בקונטקסט הסמוי קטגוריה. אולם מנהגו של עולם ומן המפורסמות שאינן צריכות ראייה, שלעתים קרובות, הבא ללמד סנגוריה על אדם המואשם מתוך איוולת ושנאה, בפשע שלא פשע, ייהפך בהכרח כתב הסנגוריה שלו לכתב קטגוריה נגד מאשימו.

קישור ביסוציאטיבי נוסף שגילה המהדיר הפרשן בפיסקה הנידונה, הוא בין שנאה לכסילות. ממתי יש לראות בהן 'שתי אידיאות בלתי-תואמות' (two incongruous ideas)? האם השנאה היא תמיד חכם, וכאן להפתעתנו הוא כסיל? האם אין זו תופעה שכיחה מאוד, שאיוולת ושנאה חוברות יחד בלבנות אנשים הקופאים על שמריהם, כדי להתנכל לאדם הבא לשדד מערכות חברה ותרבות? שנאה וכסילות מקומן במסגרת התייחסות אחת, ואין כאן שמץ של ביסוציאציה. מסכת הפרשנות של הקטע הנידון, בדרך של גילוי סתרי הביסוציאציה הטמונים בו, מסתיימת במילים אלו: 'המבנה הביסוציאטיבי של הפיסקה הנדונה מאפיין את המבנה הביסוציאטיבי של כתב יושר כולו, והוא אחת מסגולותיה הסאטיריות החשובות והמושכות את הלב'.

עדיין לא נגענו בשוני העיקרי והמכריע שבין אופיה הצורני ונימתה של פיסקת הפתיחה לבין

A. Koestler, *The Act of Creation*, New York 1966 59

הודגארט (לעיל, הערה 58), עמ' 111–112. 60

קסטלר (לעיל, הערה 59), עמ' 27–50. 61

היסוד הביסוציאטיבי. כפי שכבר הודגש לעיל, הביסוציאציה מתגלה בבדיחה, אך גם ברמות הגבוהות של הספרות הקומית ובכללן בסאטירה. קסטלר בספרו מביא כדוגמה יצירת מופת, שכולה בנויה על יסוד זה: יצירתו של סרוונטס, שעלילתה מתנועעת בין שתי מסגרות התייחסות: עולם הדימיון הרומאנטי של דון-קיוטה והשכל הפשוט הערמומי של סאנצ'ו פנסה<sup>62</sup>. אולם אין בפיסקה הנידונה ואין ב'כתב יושר' כולו מיסוד הבדיחה. כתב יושר הוא סאטירה אירונית, ואת זאת מדגיש הפרשן עצמו לא פעם. האירוניה נבדלת מהסאטירה בכך שהיא נמנעת מלעורר ציפייה מתוחה, שסופה התפרקות פתאומית ומפתיעה; היא מוותרת על אפקט ההפתעה המבדחת ושואבת מויתור זה את השפעתה המיוחדת במינה<sup>63</sup>. אחד היסודות האירוניים הבולטים של 'כתב יושר' מונח ברעיון המרכזי של הסאטירה, שהפירוש הקבלי של 'דברי שלום ואמת' יבטל כליל את זעמם של מתנגדיו. נימה אירונית זו מושמעת לראשונה בפיסקת הפתיחה. אין איפוא ל'כתב יושר' ולפיסקת הפתיחה שלו ולביסוציאציה ולא כלום.

### 3. אמנות הציטוט של שאול ברלין

ירדה לטמיון הביסוציאציה, אך נשארה בידינו האסוציאציה, ולה תפקיד מרכזי ביצירתם של טקסטים המנוסחים בסגנון שיבוצי. סגנון זה, שהוא הקו האופייני הבולט ביצירות רבות של הספרות העברית, שנתחברו במשך מאות בשנים, עדיין לא זכה למחקרים שיטתיים ויסודיים. כמה פרשיות בסוגיה זו מצפות עדיין לחוקרים שיענינו בהן, ואחת הסתומות ביותר היא תהליך יצירתו של נוסח שיבוצי. המדובר בדרכי יצירה של סופר, הכותב בלשון שאין הוא חושב ומדבר בה. השאלה היא, כיצד נוצרת התרנובת הלשונית הגלויה – הנוסח – מיחידות לשוניות קבועות, כלומר משברי פסוקים, בלי לטשטש את המסר ואת המשמעות המכוונת? אין להניח, שהפסוק קודם לרעיון המכוון, אולם נשאלת השאלה, אם המלה או הביטוי נשלף מהפסוק לשם הבעת הרעיון בתהליך שכלי מודע, כלומר זה אחרי זה, או באורח אינטואיטיבי בבת אחת, רגע כמימריה. למהדיר דעה מוחלטת; הוא מדבר, כפי שכנר נוכחנו לדעת, על 'קטעו של פסוק שאינו מצוטט ושלא שובץ במתכוון', ועל 'קונטקסט סמוי שבכוונה לא צוטט', ואפילו על 'קונטקסט שלא צוטט, ובכוונה מכוונת' (ההדגשות שלי). וכבר רואים אנו לנגד עינינו את שאול ברלין וקולמוסו בידו, ומיד מתייצבים לפניו הפסוקים מאיוב, שהוזכרו לעיל, והוא לוקח מהם את המילים 'להגיד לאדם ישרו' ובחיוך לעגני על פניו הוא משלח את שאר חלקי הפסוקים לקונטקסט הסמוי. מפסוקי תהלים כמד הוא בוחר את המילים 'בחרות אפם', ומחליט שלא לשבץ 'אזי חיים בלעונו', וגם למילים אלה הוא קובע מקום בקונטקסט הסמוי מאותו שיקול דעת. בחרדה אנו מעלים על דעתנו, כיצד היה נראה הנוסח, אילו היה משבץ בו כל מה שב'כוונה מכוונת' הועיד לו מקום מתחת לטקסט הגלוי. לנו אין ידיעה ברורה על תהליך היצירה של נוסח שיבוצי. מכל מקום, נראה כי אין הוא כפי שהמהדיר מתאר לעצמו.

62 שם, עמ' 37–38.

63 ראה הערך 'אירוניה', שחיבר אלימאן (B. Allemann), בתוך: *Fischer Lexikon, Literatur, II*, 1, Frankfurt a.M. 1965, p. 309.

המהדיר-הפרשן נוקט לשון של 'צוטט' או 'לא צוטט', כשעיקר השוני בין סגנון שיבוצי לבין סגנון חופשי, כפי שביאליק מונה<sup>64</sup>, הוא דווקא בכך, שבנוסח השיבוצי מותאם הפסוק או שבר הפסוק לרצף הנוסח, כפי שמתחייב מתבניתו התחבירית, ובדרך זו נעלם ממנו כל סימן של ציטוט, ואילו בסגנון החופשי מובלט מעמדו הנפרד, והוא מובא במדויק כלשונו. בטקסט שיבוצי חל איפוא לעתים קרובות שינוי בנוסח של הפסוק או שבר הפסוק, ויש אשר שינוי הנוסח הוא שמשווה לו משמעות ונימה מיוחדת. פסוק או שבר פסוק בטקסט שיבוצי הוא אכן בניין, ואילו בטקסט הכתוב בסגנון חופשי הוא שכיית חמדה המוצגת לראווה לעיני הקורא.

#### 4. שלושת השערים של ספרי 'היראים'

נשוב אל נוסח פיסקת הפתיחה של 'כתב יושר', וננסה לתת תשובה על השאלה הפשוטה לכאורה, מה רצה המחבר לומר לנו?

ספר כתב יושר להגיד לאדם ישרו, איש איש לפי אשורו, אלה מפה בחרות אפם בקצף ובתלונה, על ספר דברי שלום ואמונה<sup>65</sup>, בתחילת השקפה על הכוונה הראשונה, וחכם באחר יושבתנה, לבאר דבריו ע"ד (על דרך) החכמה הצפונה, ואז גם הם יתנו עידיהם ויצדיקוהו באחרונה.

אין זו בעצם פיסקת פתיחה אלא השער של הספר, אך לא כולו. יש פיסקה נוספת, שהנימה האירונית נשמעת בה בְּתֵר חוזקה: 'הפעולה מורה על פועלו והספר על מחברו כי חברו אחד מבני עליה ומגדולי הדור גדול בתורה ובחכמה אשר לו יד ושם בקבלה איש גודע בשערים ולרוב ענותותו לא הודיע את שמו'. השער בנוי ומנוסח בעיקרו במתכונת ובסגנון של שערים בספרים רבניים. גם בכך יש מיסוד הפרודיה של הספרות הרבנית, כפי שיש ב'כתב יושר' כולו. השער, בדרך כלל, נחלק לשלושה חלקים: (א) כותרת; (ב) דברים על הספר, בעיקר על תוכנו ומטרתו, על מעלותיו וחשיבותו וגם על נושאים אחרים הקשורים בו, כגון נסיבות כתיבתו; (ג) דברים על המחבר, שמו וייחוסו, מקומות כהונתו כרב ובייחוד שבחו – לעתים קרובות מקולמוסו של המחבר עצמו. גם לדעת המהדיר, מקורה של פיסקת הפתיחה – קרי השער – במורשת הספרותית הרבנית: 'בקריאה מצויה נראה שלפנינו פתיחה בסגנון יראי־דיאקטי מקובל, המצוי לרוב בספרות היראים, המציינת את תוכן החיבור ומגמת המחבר, ומביע תקוותו למילוי שאיפותיו' (עמ' 68). לא ברור לנו, מה זה סגנון דיאקטי־יראי, ומה היא ספרות היראים. יפה עשה המהדיר כשבא מיד לעזרתנו והוסיף הערה להאיר את עינינו: 'ראה, כדוגמא, את משפטי הפתיחה לפרקי "ספר בחינת עולם" לידעיה הפנימי הברשי. ש"י עגנון השתמש באמצעי זה ב"והיה העקוב למישר" כדי לשוות ליצירה אופי "יראי" כביכול' (עמ' 87, הערה 19). לדאבון הלב, גם לאחר שקראנו את ההערה, עינינו לא אורו. ציפינו

64 ח"נ ביאליק, 'לתולדות השירה העברית', בתוך: דברים שבעל פה, ב, תל אביב תרצ"ה, עמ' טז.

65 ולא 'ואמת אמונה', לפי הנוסח בדפוס הראשון ובמהדורה הנידונה. הנימוקים העיקריים לתיקוננו הם: 'אמת אמונה' הוא צירוף מילים חסר משמעות, ואילו 'אמת ואמונה' הינו ביטוי שגור בפי כל יהודי המתפלל שחרית וערבית; הביטוי מופיע במקום נוסף ב'כתב יושר', 'דרש על דבר ענוות צדק אמת ואמונה' (עמ' 93); הוא גם הולם את קשר העניינים (ראה להלן, הערה 68), וזה הנוסח בכתב יד אדלר.



להגדרה כלשהי של הזרם או הסוג הספרותי המכונה 'יראי', ובמקום זה נתן לנו המהדיר רק דוגמאות. נביא זה אחר זה את שלוש ה'פתיחות' – כדי לעמוד בעצמנו, באין ברירה, על הקו המשותף של הסגנון 'היראי', שבו הן מנוסחות.

בחינת עולם: שמים לרום וארץ לעומק ורוחב לב נבון אין חקר. אוהב להתחקות על שורשי מחצב אנושותו.

והיה העקוב למישור: מעשה באדם אחד ושמו מנשה חיים מיושבי ק"ק בוצץ יע"א, שירד מנכסיו, והעניות ר"ל [=רחמנא ליצלן] העבירו על דעת קונו...  
כתב יושר: להגיד לאדם יושרו איש איש לפי אשורו...

שלוש הפתיחות מייצגות שלושה סגנונות של שלושה סוגים ספרותיים שונים ונבדלים זה מזה. 'בחינת עולם' כתוב בסגנון שירת המוסר הפילוסופית-הלירית, ואגב, אין לו 'פתיחה' כלל. הוא נכתב בראשית המאה ה'ט"ו, וידעיה הפנימי לא היה אז יכול לדעת, שעוד מעט ימציא גוטנברג את הדפוס, ובעקבות המצאתו יתגבש ויתפשט, החל מראשית המאה ה'ט"ו, הנוהג של הדפסת שער לספר<sup>66</sup>. לשער דרישות ניסוח מיוחדות, ולפיכך אין למשפטים הראשונים של 'בחינת עולם' ולשער של 'כתב יושר' ולא כלום. נוסח השער של 'והיה העקוב למישור' הוא שנושא עליו, ככל הנראה, את הסגנון 'היראי'. ואמנם, חוקרי יצירותיו של עגנון מתכוונים בזה לסגנון סיפורי החסידים<sup>67</sup>. לא רק שאין כל דימיון בין הסגנון העממי הפשוט והמלבב של ספרות 'יראית' זו לבין הסגנון הרבני המסובך והמתוחכם של 'כתב יושר' – ובייחוד של השער, שפענוח משמעותו דורש בקיאות וחריפות – אלא ניתן לקבוע בבטחה, שהסגנון היראי וסגנון נוסח השער של 'כתב יושר' מקומם בשני הקצוות של קשת הסגנונות בספרות העברית.

## 5. פשוטו של מקרא

נוסח שיבוצי אינו ניתן, מעצם טבעו, לפענוח שלם, בהיר וודאי. המשמעות שהמחבר התכוון אליה נמסרת לנו ברובד העליון הגלוי, אך לעתים היא מעורפלת ומטושטשת, ולעתים עשויה היא להתפרש לכמה פנים. ה'חות' להבנת נוסח מסוג זה דומה עליו, פעמים, כמי ששרוי בדמדומי אפולוית, המכה או מעמעמת את קונטורי העצמים שבנוף. מתוך הסתייגות זו ומתוך מודעות למגבלותיו של ניסיון כזה, ננסה לעמוד על פשוטה של פיסקת השער שב'כתב יושר'. פיסקה זו, שהמהדיר מכנה אותה בטעות פיסקת פתיחה, איננה אלא החלק השני של נוסח השער, כפי שהוא מקובל בספרות הרבנית: תיאור מטרת הספר ועילת חיבורו. היחידה התחבירית הראשונה, 'להגיד לאדם יושרו, איש איש לפי אשורו', קובעת את מטרת הספר. 'כתב יושר' בא ללמד סנגוריה על אדם ישר, כלומר על יוֹזל, ולשפוט כל אדם 'לפי אשורו', דהיינו על פי צעדיו, על פי מעשיו. המילים 'אלה

66 S.H. Steinberg, *Five Hundred Years of Printing*, Edinburgh 1955, p. 105

67 ראה: ש"י עגנון, מבחר מאמרים על יצירתו, ליקט וצירף מבוא ה' ברזל, תל אביב תשמ"ב, ובמיוחד במבואו של ברזל, עמ' 33. על מקורות 'והיה העקוב למישור' שבספרות החסידית ראה: ל' לנדא, 'מקורות ופסבדו-מקורות ב'והיה העקוב למישור'', הספרות, 26 (תשל"ח), עמ' 94. אין צריך לומר, ששאל ברלין לא הושפע מסיפורי החסידים, שנתחברו לאחר מותו.

מפה' פותחות את תיאור האירוע, ששימש מניע לחיבור הספר. 'אלה' שנזכרו קודם, 'איש איש', הנשפטים על פי מעשיהם, הם 'מפה', כלומר נמצאים בסביבתנו (והשווה: 'כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים', דברים ה ג), והם שיצאו בשצף קצף על הספר 'דברי שלום ואמת', המכיל דברי אמת ודברי 'אמונה', כלומר הבטחה מהימנה של פדות לעתיד<sup>68</sup>. אך מתנגדי ויזל טעות בידם. הם לא הבינו את תוכנו של הספר. בעיון ראשון ושטחי ('בתחילת השקפה'), בלא להתעמק בו, מצאו בו דברי מינות, משום שעמדו רק על המשמעות הראשונית הגלויה של הספר ('בכוונה ראשונה'). אולם המחבר החכם ישיב את גלי הזעם של המון העם 'על דרך החכמה הצפונה', באמצעות פירוש קבלי, עד שגם אויביו של ויזל יעידו על יושרו ויצדיקו את דבריו.

#### 6. הסאטירה של אייכל ובעיית סיווגה הנכון

אחד הנושאים המרכזיים, שהעסיקו בזמן האחרון את החוקרים המעטים העמלים בשדה הסאטירה של ההשכלה העברית בברלין, הוא שאלת השתייכותן של 'אגרות משולם' לז'אנר הסאטירה: באיזו מידה ממלאת יצירה זו את דרישות הז'אנר, ובייחוד – לאיזה מין ממיני הסוג הספרותי הזה יש לשייכה. בעיה זו היא המעסיקה בין השאר את א' שאנן במאמרו 'אגרות משולם כסימפטום וכו'אנר', שהוא המאמר החשוב והמפורט ביותר בתחום זה. מצויות בו גם כמה הנחות מתקבלות על הדעת ואף קולעות. שאלתו היא, אם יש לראות ביצירתו של אייכל 'סאטירה מניפאית', ודווקא סאטירה מניפאית, שהיא מונח היסטורי ולא מונח שגובש בדרך של עיון שיטתי<sup>69</sup>, ולפיכך הוא שנוי במחלוקת. על אף זאת, גם המהדיר, כפי שעוד נראה, נוקט מונח זה בניתוח הסאטירות, ואף הוא מתלבט הרבה בהדבקת תווית זהות זו או אחרת לסאטירות הנדונות. 'אפשר – אומר שאנן – שהדרך היחידה לסווג [אגרות משולם] היא להיעזר בהגדרתה המיוחדת של דורותי קולמאן ליצירה הומאניסטית מובהקת כמו "הסאטירה המאניפאית"'. הכוונה ביצירה הומאניסטית היא לזו של ראבלה (Rabelais). 'לפי המינוח של קולמאן יש בסאטירה המאניפאית (כסוג ספרותי), שירה, פרוזה, פארודיה אפית, ידע אנציקלופדי, זכר לאירועים רציניים, הומור וביקורת סאטירית'. במידה מסוימת – גם אם קלושה – נמצא, לדעת שאנן, זכר כלשהו ליסודות אלו ב'אגרות משולם'. אך הוא מוסיף: 'על כל פנים התקשיתי למצוא סיווג מתאים יותר ליצירה זו'. במקום אחר במאמרו הוא

68 משמעותה של 'אמונה' בהקשר זה תתברר לנו מדברי רש"י למאמר תלמודי (ברכות יב ע"א): 'ברכת אמת ואמונה מדבר בה... על העתידות, שאנו מצפים, שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ועריצים ולשום נפשנו בחיים'. רעיון הגאולה, שהיא לפי תפיסת רש"י ברלין שחרור היהודים מהדיכוי החברתי-הכלכלי, הוא מוטיב בולט ב'כתב יושר', ואין כאן המקום לעמוד על כך.

69 ראה: א' שאנן, 'אגרות משולם כסימפטום וכו'אנר', ספר ברוך קורצווייל, תל אביב תשל"ה, עמ' 354–374, וראה בייחוד עמ' 359, 368. 'סאטירה מניפאית' נקראת על שמו של הסופר והפילוסוף מהאסכולה הקינית מניפוס (בן המאה הג' לפנה"ס). הסאטירות שכתב אבדו, אך ניתן לעמוד על אופיין על פי הסאטירות של לוקיאנוס, שהיה מעריצו ומחקהו. הסאטירות הנושאות בספרות המחקר את הכינוי 'מניפאי', מקיפות מגוון כה רב של שיטות והבעה סאטירית, עד שאין אפשרות להגיע להגדרה ברורה של מונח זה, ולפיכך אף אין בו כדי להאיר את עיני הקורא בהבנת אופיה של יצירה סאטירית. כהוכחה לכך יכולים לשמש הדברים הנאמרים בהמשך.

בוחר בניסוח זהיר יותר: 'אין זה מופרך לראות ב"איגרות" אלו מעין פראגמנטים של מה שסווג עלידי קולמאן כסאטירה מאניפאית'. לאחר מכן הוא מתמודד גם עם המשמעות שייחס נורת'רופ פריי (N. Frye) לסאטירה המניפאית, שהיא צרה יותר מזו הניתנת על ידי ד' קולמאן, ומגיע לכלל סיכום: 'סוף סוף, אם כי אין בהן [באיגרות משולם] כל שמוצאים שני החוקרים בסוג זה, הרי המצוי (ההדגשה של המחבר) מתאים בהחלט לכמה תכונות, שמנו בסאטירה המאניפאית'. וכך סוף סוף גם אנו הגענו למנוחה ולנחלה.

אך טעות בידינו. למהדיר אין אמנם עניין בנושא זה: 'סוגיית-השוואה זו' – וכוונתו למחקרו של שאנן – 'היא מעניינת ביותר בזקרה הזרמים הרוחניים והחברתיים שהשפיעו על הסאטירה העברית, אלא שאותנו מעניינת הפעם יצירת אייכל גופא' (עמ' 22). אולם אף הוא תורם את תרומתו, בצורת הערת שוליים (עמ' 36, הערה 17), להתרת הפקעת המניפאית. 'אני נוטה להסתייג מהגדרת הסאטירה של אייכל כסאטירה מאניפאית. נראה לי, שמיכאיל באחטין היטיב להגדיר את הסאטירה המאניפאית מדורות קולמאן. ראה: מיכאיל באחטין: סוגיות הפואטיקה של דוסטויבסקי... ת"א, תשל"ח, 1978, עמ' 115–124'. ואנו, קוראים תמימים, מרימים עינינו ביראת כבוד אל שני אנשי המעלה המלומדים, המתדיינים זה עם זה בלשון סתרים. אנו עומדים תוהים ואובדי עצות ושואלים: מי משניהם צודק? האם א' שאנן אליבא דקולמאן בספרה על ראבלה או המהדיר-הפרשן אליבא דבאחטין בספרו על דוסטויבסקי?

#### 7. 'כתב יושר' בראי תורת האסטיקה של שילר

ספקות חמורים נשאו בלבנו, אם אמנם מותר לנו לראות ב'אגרות משולם' סאטירה מניפאית. ספקות אלו נעלמו ואינם משהגענו ל'כתב יושר'. 'ניתן בהחלט לומר', קובע המהדיר מפורשות, 'כי כתב יושר הוא סאטירה מאניפאית מובהקת' (עמ' 85). יש בו יסוד מוסרי והשקפת עולם נשגבה; סצינות של שערוריה; הוא רווי קונטראסטים ומשלב דברי פרוזה עם שירה. אך בידי המהדיר תוֹרֵהוּ נוסף: 'אם לנקוט הבחנתו של שילר בין סאטירה של פאתוס לבין סאטירה קומית, הרי כתב יושר הוא סאטירה של פאתוס, אלא שהפאתי והקומי משמשים בה בערבוביה ומאצילים זה על זה. בסופו של דבר גובר היסוד הפאתי על הקומי'.

ההבחנה בין שני סוגי הסאטירה, הפאתי והקומי, לקוחה ממסתו המפורסמת של שילר: 'על שירה נאיבית וסנטימנטאלי', שהיא משיאי אמנות המסה הפילוסופית. היסוד הנאיבי והסנטימנטאלי מוצג בה כאנטי־תיוזה העוברת דרך כל התרבויות והספרויות הלאומיות, והיא מגובשת עד כדי מערכת פילוסופית שלמה. מסה זו שימשה אבן פינה לסטרוקטורות הגותיות כוללניות, כגון אלו הבנויות על האנטי־תיוזה של קלאסיקה ורומנטיקה, או על זו של היסוד האפוליני והדיוניסי מבית היוצר של ניטשה. להפתעתנו הרבה אין המהדיר מזכיר כאן אפילו במלה אחת את המסה של שילר, ואין הוא מפנה אליה את הקורא, שהיה אולי מעוניין להרחיב ידיעותיו בנושא זה. הוא מפנה את המעיין (עמ' 90, הערה 86) למונוגרפיה על גיאורג ביכנר<sup>70</sup>. תחילה חשבנו, שאולי

70 וזו לשון ההערה: 'ראה לעניין זה [ההבחנה בין סאטירה פאתית לקומית] Henry J. Schmidt, *Satire, Caricature and Perspectivism in the Works of Georg Büchner*, 1970, p. 28'

יש באותה מונוגרפיה על גיאורג ביכנר הרצאה מפורטת ובהירה על תוכן הנחותיו של שילר בכל הנוגע לז'אנר הסאטירה, היכולה לסייע לקורא המתחיל יותר מהקריאה במסה גופה, במקור או בתרגום. אולם אף זה לא היה פותר את המהדיר־הפרשן מלהזכיר לפחות את שם המסה, ואת מקורה של ההבחנה בין שירה נאיבית לסנטימנטאלית, ובמסגרת זו בין סאטירה פאתטית לקומית. שמיד, מחבר המונוגרפיה הנזכרת, מביא בחיבורו את הגדרת הסאטירה לפי שילר, בנוסחה הגרמנית: 'בסאטירה מוצגת המציאות כחסר מול האידיאל כממשות הגבוהה ביותר'. אין בטקסט עצמו מלה על ההבחנה בין שני סוגי הסאטירה. רק בהערה מתחת לשורה, לאחר אזכור המסה, נאמר בהמשך, לא במשפט שלם אלא במשפט זיקה: 'שבה [במסה] מחולק הז'אנר לסאטירה של פאתוס ולסאטירה קומית'. זה כל מה שפרשן הסאטירות מסתמך עליו או מה שהוא מציע לקוראיו המשותקים לדעת יותר על הסאטירה, לפי תפיסת שילר. אנו לא נלך בדרך זו, אלא ננסה לעיין קמעא, ברפרוף ובפישוט יתר, שההכרח מצדיק, בהנחות היסוד של שילר בדבר הסאטירה, המעוגנות כמובן בתפיסתו האסתטית־הביקורתית הכללית. 'הסופר הוא סאטירי', אומר שילר<sup>71</sup>, 'כאשר הריחוק מהטבע או הסתירה שבין המציאות לאידיאל... משמש לו כמושא. הוא יכול לעשות זאת אם באורח רציני ובהיעילות (Affekt) אם בבדיחות דעת ובעליצות, הכול לפי התחום שבו הוא שורה – תחום הרצון או תחום השכל; הראשון מתבצע בסאטירה של התוכחה (strafende Satire)<sup>72</sup>, או הפאתוס, והשני בסאטירה המשעשעת (scherzhafte)'. מלת 'התוכחה' מודגשת במקור. אל נבוא בטענות למחבר המונוגרפיה, שבהערת שוליים הסתפק בהזכרת כינוי אחד בלבד, והשמיט את הכינוי השני המודגש – 'תוכחה', וכך הביא את מהדיר הסאטירות העבריות לקביעתו האבסורדית. הרי אין אפילו שמץ של ספק, שבניגוד גמור לדעתו, 'כתב יושר' אינו סאטירה של תוכחה או פאתוס. אגב, היא גם אינה 'קומית' אלא 'משעשעת'. מהמשך דבריו של שילר מתברר עוד, שבהבחנתו בין שני סוגי הסאטירה, יותר משהנימה קובעת קובע התוכן: בסאטירה של התוכחה התוכן הוא רציני, נשגב ובעל מטען מוסרי רב, ואילו בסאטירה ה'צוחקת' (lachende) אין, מבחינה מוסרית, חשיבות לתוכן. הנחותיו אלו של שילר יסודן ב'תיאוריה של המשחק' שלו, האומרת כי יצירה אמנותית היא חומרה שברצינות וקלות שבמשחק (Ernst und Spiel) בעת ובעונה אחת, כשהראשונה מושתתת על התוכן והשנייה על הצורה. לפיכך אין הסאטירה יכולה בעצם לשאת לא נימה של תוכחה בלבד ולא נימה של התבדחות בלבד. כיוון שכך 'הראשונה רצינית מדי בשביל מה שכל יצירה פיוטית חייבת להיות – המשחק, ואילו השנייה קלת־דעת מדי מול הרצינות, שצריכה להיות מונחת ביסודו של כל משחק פיוטי... אין זה אפוא תפקיד קל בשבילו שלא לפגוע, בסאטירה הפאתטית, בצורה הפיוטית... ושלא להחמיץ, בסאטירה המשעשעת, את התוכן הפיוטי'.

לפי פשוטם של דברים, סאטירה של תוכחה והסאטירה המשעשעת מהוות אף הן אנטי־תיזה ומה

71 שילר (לעיל, הערה 29), ה', 1975<sup>5</sup>, עמ' 721–728.

72 ולא 'הסאטירה המענישה', כפי שמצוי בתרגום עברי של מסה זו, שיצא לאחרונה (בתרגום ד' ארן, תל אביב תשל"ה, עמ' 37). הפועל strafen פירושו בגרמנית גם 'להוכיח', ומשמעות זו היתה רווחת מימי הביניים כמעט עד ימינו. תרגום המסה נראה גם מדויק וגם קריא, ואף ניצלנו אותו פה ושם לשיפורים קלים בתרגום המשפטים המובאים ממנה לעיל – תרגום שעשינו לפני שהגיעה לידינו המסה בלבושה העברי.

שיש בזו אין בזו. כיצד הן יכולות איפוא לשמש בערבוביה ולהאציל זו על זו? וכיצד יכול להיות לאותה סאטירה תוכן מוסרי נשגב וגם תוכן נטול חשיבות מוסרית? כיצד יעשה הסאטיריקן את מלאכתו מתוך התרגשות נעלה וגם מתוך בדיחות דעת משועשעת, ואיך יתן את דעתו בראש וראשונה לצורה הפיוטית כמשקל נגד לרצינות הנושא, וגם יתן את דעתו בראש וראשונה לתוכן הפיוטי כמשקל נגד לחוסר הרצינות שבנושא? כיצד עשה שאל ברלין את כל זאת ב'כתב יושר'?

## 1. זוטות

### 1. קניגסברג – ברלין – חלב

כוונתנו בפרק זה להשלים את הסקירה על מהדורת הסאטירות העבריות של ההשכלה בהערות מספר על טיפולו של המהדיר ו'פכים קטנים', שכן לכך נודעת חשיבות בלתי מבוטלת בכל עבודת ההדרה ראויה לשמה. ניטול דוגמה מהמשפטים הראשונים של המבוא לסאטירה של אייכל (עמ' 19). לפי המהדיר, אייכל 'זכה ליחס עוין' מצד החוגים, שלא נמנו עם המשכילים. 'היותו מבאי-ביתו של משה מנדלסון לא הגנה עליו במיוחד'. אייכל חי כידוע בקניגסברג ועבר לברלין בשנת 1788, ומנדלסון הברלינאי נפטר בשנת 1786. הוא ביקר בברלין, בחייו של מנדלסון, פעם אחת ויחידה, בקיץ 1784. הכינוי 'מבאי ביתו' של מנדלסון אין לו כל בסיס במציאות.

ניטול דוגמה אחרת, מהעמוד הראשון של 'אגרות משולם' (עמ' 41), מהפתיחה הבדייונית המקובלת של סאטירות – מכתבו של 'מביא לדפוס' פיקטיבי אל עורכי 'המאסף'. הלה מודיע במכתבו: 'בשנת התקכ"ט ליצירה (1769) שלח איש מנגידי בני עמינו יושבי עיר אלעפפא (הנקראת בלשון הגרי חליבון) אוריה שמו את בנו משלם דרך הים אל ממלכות ארצות אייראפא...'. וכך מסביר הפרשן לקוראיו לשון הגרי מהי (עמ' 59, הערה 3).

העיר אלו (Aleppo) היא חלב שבסוריה. לשון הגרי – כאן הכוונה היא ללשון ההונגרית. הכינוי הגרי להונגרית רווח מאוד בספרות העברית החדשה במאות הי"ח הי"ט, ואף בראשית המאה העשרים. ראה למשל, ש"י עגנון, אורח נטה ללון, עמ' 435: 'קצתם דיברו רוסית או פולנית או הגרית או רומנית וקצתם דיברו אשכנזית או ספרדית או אידית או אנגלית'.

המובאה מעגנון אינה מוכיחה כלום. הקפדנות הפילולוגית והשכל הישר דורשים, שאסמכתא המובאת להסברת משמעות של מלה בטקסט מסוים צריכה להיות מן התקופה שקדמה לחיבור הטקסט. עם זה צודק המהדיר הפרשן, 'הגרית' פירושה גם הונגרית, והיא ידועה במשמעות זו עוד מלפני המאה הי"ח. אולם 'הגרית' במובן ערבית היתה רווחת עוד יותר ומתקופה קדומה יותר. דעתנו הנחרצת היא שבחלב דיברו ערבית במאה הי"ח, ויש לציין, ששם העיר 'הנקראת בלשון הגרי חליבון' נקראת גם בהונגרית Aleppo.

### 2. בעיות תרגום

וולפסון לא הסתפק במסגרת הדרמטית של 'השיחה בארץ החיים', מתוך הרגשה, ואולי אף מדיעה ברורה, שהיא כובלת אותו ומונעת ממנו מתן ביטוי בהיר, מבוסס ומשכנע יותר לביקורתו על עולמה

הרוחני וספרותה של היהדות הרבנית-המסורתית. לכן הוא ליווה את יצירתו הבלטריסטית בהערות לא מעטות, והביע בהן את דעותיו המשכיליות בצורה ישירה ובנימה פולמוסית – לעתים גם סאטירית חריפה. מבין ארבעים ושמונה ההערות, כתובות ארבע בלשון הגרמנית (הערות ח, יד, כג ו-כח), אמנם באותיות עבריות לפי הנוהג דאז, בסגנון דיסקורסיבי וברובד לשוני גבוה. המהדיר מכנה הערות אלה 'חריגה סנטינטאלית-פתטית'. יש להודות, כי רעיון יפה הגה המהדיר, כשהחליט לצרף תרגום עברי להערות הגרמניות. הרי בימינו מספר הקוראים שיש להם עניין בספרות העברית ובתולדותיה ואינם נזקקים לגרמנית, אינו מבוטל, ובוודאי דרוש תרגום לטקסט גרמני מן המאה ה"ח, שגם היודע גרמנית הנהוגה כיום, עלול להיתקל לעתים בקשיים בהבנתו. בעבודת התרגום קיבל חוקר הסאטירות סיוע, כפי שמתברר מההקדמה. התבוננות בתרגום ההערות בידי צוות המתרגמים יכולה לשמש מקור לא אכזב להכרת השגיאות, שחוסר ידיעה וחוסר אחריות אינטלקטואלית עלולים להולידן. להלן נביא כמה דוגמאות להמחשת סוגי השגיאות, שהתרגום משופע בהן.

באחת מהערותיו (הערה יד, עמ' 180) מתקיף וולפסון את התפיסה המוטעית, המובעת באמרה 'הדורות הולכים ומתמעטים' – תפיסה המנוגדת בתכלית לאמונתם הבלתי מעורערת של המשכילים בקדמה האנושית. להוכחת דבריו מביא וולפסון ציטוט ממילון פילוסופי גרמני, מהערך 'המצאה': 'ככל שעולה נחיצותה של המצאת רעיונות חדשים, כן תגדל ה-Verdruss', כלומר עגמת הנפש, 'הנגרמת למצוא', ובוודאי לא 'רוגז רב' לפי התרגום במהדורה העברית. תרגומו של החומש לגרמנית צחה בעיני מתנגדיו של מנדלסון הוא verwerflich (הערה כח, עמ' 192), כלומר פסול או ראוי לבוז, ואילו בתרגום הצוות: 'יש לדחותו בתקיפות'. המלה verwerflich אמנם נגזרת מ-*werfen*, שמשמעה קרוב ל'לדחות'. מלה הנגזרת ממלה אחרת אינה שומרת לעתים על משמעות המלה שממנה נגזרה. ואם אתה יודע פירוש המלה הפשוטה *werfen*, אין כל ערובה, שאתה יודע את פירושה של *verwerflich*.

יש מילים המשנות את משמעותן במהלך הדורות, או מחזיקות מעמד במשך תקופה מסוימת ונעלמות. אך תופעה זו כנראה אינה ידועה לצוות המתרגמים. מי שקרא אי פעם מסה או ספר פילוסופי בגרמנית מן המאה ה"ח, נתקל לא פעם במלה *Weltweise*, שפירושה פילוסופי. בטקסט הגרמני (הערה כח, עמ' 191) מלגלג וולפסון על ה'פילולוגים' הגוזרים את המלה אפיקורוס לא מ'הפילוסוף הידוע Epicur' אלא מהמלה אפקורות<sup>73</sup>. וזה תרגום המשפט במהדורת הסאטירות (עמ' 193): 'אפיקורוס אינו נובע משמו של החכם העולמי אפיקור אלא מ'אפקורותא'. כאן נעשתה טעות כפולה: לא די בכך, שמשמעותו של *Weltweise* אינה מתקבלת מתרגום שני מרכיביו – *Welt* ו-*Weise*, אלא המרכיב *Welt* אין פירושו עולם אלא הוא בא במקום *weltlich*, חילוני. כלומר, התרגום של שני המרכיבים הוא 'חכם חילוני' מול ביטוי רוח אף הוא בגרמנית של אותה תקופה, ה-*Gottesgelehrter*, כלומר התיאולוג.

בפולמוס בין הרמב"ם לפלוני, מזכיר הרמב"ם מונח דקדוקי – את כף הדימיון, מה שמעלה את כעסו של הרב פלוני: 'פלוני (אל לבו) גם בדקדוק בא אלי, לא אוכל להתאפק עוד, יעבור עלי מה לא

73 במקור, בתעתיק לאותיות גרמניות: 'יש להביא בחשבון שאפיקורוס nicht von dem bekannten Weltweisen Epicur... abstammt'

אשים עוד רסן לפי' (עמ' 152). וכאן מוצא וולפסון מקום להוסיף הערה (מס' ח) על נושא הדקדוק ולשים ללעג את מבוי. הוא פותח את ההערה במשפט, שתרגומו במהדורתנו: 'העובדה, שדווקא עתה בנאום על חוקי דקדוק, פלוני מתלהט כל כך בדיבורו... מוכיחה, עד כמה הכיר מחבר השיחה המגוחכת הזאת את אופן המחשבה של רבנים אחדים בתקופתנו' (עמ' 177)<sup>74</sup>. לשווא נחפש במקור את 'הנאום על חוקי הדקדוק'. אמנם מופיעה בטקסט המלה Rede – נאום, אך בניב פשוט של גרמנית אלמנטארית פירושו של die Rede ist von הוא 'מדובר ב...'; לא 'חוקי הדקדוק' נזכרים בו אלא grammatische Regel, כלומר כלל דקדוקי (הכוונה לכף הדימיון). אולם לא לשם תיקון של שתי הטעויות האלו הבאנו את המשפט הנידון, הרי כאלו מצויות למכביר בתרגום זה, אלא בשל 'השיחה המגוחכת'. תרגום זה משובש ואבסורדי על פניו. מדוע יכנה המחבר עצמו את יצירתו 'מגוחכת'? המלה 'מגוחכת' היא תרגום המלה launig. יש בידינו הגדרה של מלה זו ושל שם העצם Laune, שממנו נגזרה, מקאנט עצמו, והיא מצויה בספרו, 'ביקורת כוח השיפוט', שיצא לאור בשנת 1790. אין כל צורך להכיר את כל כותבי קאנט כדי לאתר הגדרות אלה. הן מצויות במילון ההיסטורי של הלשון הגרמנית מאת האחים גרים, ומי שמתרגם טקסט גרמני מן המאה הי"ח בוודאי יזקק לכרכיו המרובים. ספרו זה של קאנט תורגם לעברית על ידי ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטרייך<sup>75</sup>, ובו תורגם Laune 'בדיחות נפש' ו-launig 'מבדח'. לסינג ניסה להכניס לגרמנית מילים אלה במקום הומור והומוריסטי האנגליות, אך חזר בו, כפי שאנו למדים ממילון גרים. אכן, בתרגום האנגלי של 'ביקורת כוח השיפוט' מתורגמות שתי המילים ל-humour ול-humorous<sup>76</sup>. 'השיחה בארץ החיים' בעיני מחברה היא מבדחת או הומוריסטית ולא מגוחכת.

למלה אחת יש לעתים כמה משמעויות. למשל, die Alten פירושה גם 'זקנים' וגם 'קדמונים'. בהערה הגרמנית על גלגול הנשמות מציין וולפסון, ש'לדעת הקדמונים' (nach der Meinung der Alten: הערה כג, עמ' 188) עם כל יילוד מוציאים נפש מאוצר הנשמות; ובתרגום במהדורת הסאטירות: 'על פי דעת הזקנים'. משורש זה נגזרת המלה Altertum, שיש לה רק משמעות אחת: העולם העתיק, ועל פי רוב הכוונה לעולם הקלאסי, היווני-הרומאי. בהערה (מס' יד, עמ' 180) על דברי פלוני המחזיק בדעה, ש'אם הראשונים כבני אדם אנו כחמורים' עונה וולפסון, שדעה נפסדת זו, שעדיין רווחת בקרב היהודים, היתה גם נחלת השכנים, קרי הגרמנים, עד ראשית המאה הי"ח, ולראיה לכך מביא כמה משפטים מלקסיקון פילוסופי גרמני, ובין השאר: 'יש בני אדם הדבקים בעולם העתיק (Altertum) עד כדי כך, שאינם רוצים לשמוע על דברים אחרים'<sup>77</sup>. ובתרגום

74 לנחות הקורא, נביא גם משפט זה בתעתיק לאותיות גרמניות, מהמקור הכתוב באותיות עבריות, שבהן משתלבות בלי קושי שתי המילים העבריות שבמשפט: 'Dass der gerade jetzt als die Rede von einer grammatischen Regel ist so sehr in Hitze gerät... beweist, wie sehr der Verfasser dieses launigen Gesprächs mit der Denkungsart einiger *unseres Zeitalters* bekannt sein muss'

75 ביקורת כוח השיפוט, ירושלים תשכ"ט, עמ' 149–150.

76 I. Kant, *Critique of Judgement*, translated by J.H. Bernard, London 1914, p. 228

77 'Da finden sich Leute, welche dermassen an dem Altertum kleben, dass sie gar nicht von neuen Sachen hören wollen'

שלפנינו: 'נמצאים שם'<sup>78</sup> אנשים הדבקים ב'ישן במידה כזאת, עד שאינם רוצים לשמוע בכלל על דברים חדשים'. הטיפוס של המלומד, השקוע כולו בעולם הקלאסי, הוא דמות ידועה בסאטירה הגרמנית של התקופה<sup>79</sup>.

בפולמוס על התקדמות השכלית של המין האנושי מול האמונה בפיגורו המתמיד, משווה וולפסון את התקדמותו של אדם לזו של האנושות. גם האדם ככל שהוא צובר ניסיון וידע בחייו, כן יוסיף חכמה ודעת. 'לפיכך, מבחינת השכל המאומן יש גם לזקנה יתרון על פני הנעורים'<sup>80</sup> (עמ' 179, הערה יד). צוות המתרגמים מציג לפנינו משפט בוז הלשון: 'לכן מעדיף האדם המשכיל את הזקנה על פני הנעורים'. הצוות נתקל כאן בשימוש לשון פחות מקובל בגרמנית של היום gebildeter Verstand, שפירושו שכל שאומן ועוצב על ידי הניסיון וידיעות שרוכש אדם בחייו, ומבחינה זו עולה הזקנה על הנוער.

וזה האופן שבו נעשה התרגום. מילים שלא הובנו הושמטו. מילים שנשארו לפליטה סודרו איך שהוא בתבנית משפט, בלא התחשבות במעמדן התחבירי שבמשפט המקורי. כך, למשל, מתיאור הפועל 'מבחינת השכל המאומן' נלקח הלוואי 'מאומן', נהפך ל'אדם משכיל' והועלה לדרגת נושא. ואילו הנושא המקורי, 'הזקנה', הורד לדרגת מושא.

בהערה (מס' ח, עמ' 177) המוקדשת לפולמוס על הדקדוק, מספר וולפסון על רב פולני, שנשא דרשה נגד הדקדוק בשבת הגדול בבית הכנסת בעיר בגרמניה, ובה התרברב בחוסר בוש, שמעולם לא למד דקדוק. וכאן נביא את דברי וולפסון במקורם: 'נור רשעים... קענן זיך מיט דקדוק אבגעבן, אונד יעדער רשע איזט איין מדקדק; ניכט וואהר ליבר לעזר, דו אונד איך מיסן איינן רשע דער קיין בעל מדקדק איזט'. וכן תרגמוהו המתרגמים: 'רק רשעים... יכולים לעסוק בדקדוק. אין זו אמת, קוראי האהוב, אתה ואני חייבים להעמיד רשע, שאינו יודע דקדוק, על מקומו'. לשווא נחפש בטקסט הגרמני את המילים שתרגומן העברי 'להעמיד רשע... על מקומו'. צוות המתרגמים בדה אותן מלבן. הם ראו ביו"ד תעתיק לִיֹּ וְהִבִּינוּ את הטקסט, כאילו היה כתוב באותיות גרמניות: 'ist' *בעל מדקדק der kein רשע* 'nicht wahr, lieber Leser, du und ich müssen einen עמד הצוות תמה ואובד עצות. הנשוא müssen מצריך מושא, שהוא שם פועל, אך זה חסר במשפט. על כן הוסיפו מדעתם 'להעמיד רשע על מקומו'. בכל זה אשמה היו"ד הקטנה. 'מיסן' תעתיקו הנכון כאן missen כלומר to miss. התרגום הנכון הוא: '...כל רשע הוא מדקדק. האם לא כן, קורא יקר, אתה ואני חסרים רשע, שאינו בעל מדקדק'. כך משתלב המשפט הזה בנימה הסארקאסטית של הנוסח: לדעת הרב הפולני כל רשע הוא בעל דקדוק. הנה לפנינו רשע, שאינו בעל דקדוק. תרגום

78 כך תרגם צוות המתרגמים 'da finden sich': נמצאים שם. תפקידו של da בגרמנית כתפקיד there באנגלית. דרך אגב, הפירוש הראשוני של da הוא פה.

79 ראה הסאטירות של ראבנר (Rabener) ורידל ב-"*Satiren der Aufklärung herausgegeben von Gunter Grimm, Stuttgart 1975*

80 'Daher hat auch das Alter, in Ansehung des gebildeten Verstandes, einen Vorzug vor der Jugend'



הביטוי 'האם לא כן?' (nicht wahr) ב'אין זו אמת' הוא בוודאי משיאי אמנות התרגום במהדורה שלפנינו...



מהדורת הסאטירות של ההשכלה העברית בגרמניה, על פירושיה, זכתה להכרה ולתמיכה מצד כמה מוסדות מדע ומחקר לפני פרסומה, ולתגובה נלהבת מעבר למקובל מצד חלק ניכר מהקהילייה האקדמית והעלית האינטלקטואלית לאחר פרסומה. כשנתיים שלוש לפני הופעת הספר נתפרסם ב'מאזנים' מאמר מאת המהדיר, תחת הכותרת 'פתיחתא לסאטירה', החופף את תוכן מבואו לנוסח הסאטירה של אייכל<sup>81</sup>. כך ניתנה האפשרות לחוקרי הספרות העברית החדשה להכיר, זמן רב לפני הופעת הספר, כמה מהתגליות החשובות של המהדיר, ונזכיר כאן אחדות מהן, שעל טיבן עמדנו לעיל: אייכל היה מבאי ביתו של מנדלסון; הוא הטיף לחינוך מעורב של בנים ובנות, והוא אף קיבל את הטענה האנטישמית על הכסף היהודי השולט בעולם – כמאה שנים לפני שנוצרה. המבוא הכללי של הספר הנידון, הדן בספרות ההשכלה בכללה, הובא בשינויים, בהשמטות ובהוספות ב'פלאס', מאסף לזכר ש"י פנואלי, בשם 'בעיות בביקורת על ספרות ההשכלה'<sup>82</sup>. ממקור זה יכולים אפוא שואפי דעת על ספרות ההשכלה ללמוד, למשל, כי ליצירת ז'אנרים חדשים בספרות העברית קדם תרגומם העברי של אותם ז'אנרים מהספרות האירופית, ולהכיר את דרכם של סופרי ההשכלה לגנוב את לב הרבנים.

העיונות בין טיבו של המחקר לבין התמיכה והתגובה שזכה להן, יש בו כדי לעורר תמיהה. הרי לספר, כפי שהוכח, ערך מדעי מועט ביותר, ועל אף זאת קליטתו בקהילייה האקדמית-המדעית לוותה הכרה חיובית<sup>83</sup>. וכאן מתעוררת השאלה מדוע חדלו לפעול, דווקא בגיזרה זו של חיי הרוח והתרבות, מנגנוני הבקרה והאיוון כלפי מחדלים, רשלנות וחוסר אחריות אינטלקטואלית. תקוותנו שדברי הביקורת יעוררו את הדיון המדעי-המיתודולוגי בסוגיה מרכזית זו בתולדות ההשכלה העברית בגרמניה.

81 מאזנים, מד (תש"ל), עמ' 107–123.

82 בעריכת נורית גוברין, תל אביב תש"ם, עמ' 33–45.

83 ראה: מאזנים, נב (תשמ"א), עמ' 159; שם, נא (תשמ"ב), עמ' 310; מאמר הערכה: נ' טוקר, 'הסאטירה ומאבקה בערכי היהדות', שם, עמ' 146–150; א' ברתנא, 'ביקורת הספרות כביקורת התרבות' – מחקר מקיף בז'אנר אחד, ידיעות אחרונות, 14.3.1980.