

# יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

פרופסור חמוטל בר יוסף

## א

על ספרות ההשכלה העברית, כמו גם על תנועת ההשכלה היהודית שיצרה אותה, נהוג לדבר בזלזול, בביקורת, בכוז. כך הם הדברים זה כמאה ועשר או כמאה ועשרים שנה. כל מי שדיבר או כתב עליהן במשך הזמן הזה, גם אם הוא חילוני – וכמובן אם הוא דתי – זלזל בהישגיהן, ראה בהן טעות חמורה והאשים אותן בכישלון חרוץ. ספרות ההשכלה אינה נלמדת כיום גם בבתי ספר ממלכתיים, ואילו מערכת החינוך הדתית על כל גווניה מתייחסת בהסתייגות ובכרונות רבה לספרות העברית החדשה בכלל, ומחרימה לחלוטין את הספרות העברית של תקופת ההשכלה.

מנקודת מבט דתית-אורתודוקסית תנועת ההשכלה נחשבה מראשיתה לשורש הרע החילוני. היא הואשמה בפריקת עול מצוות ובסלילת הדרך לנטישת היהדות, דרך שבה צעדה גם הציונות החילונית. מנקודת מבט זו ההשכלה והציונות החילונית הן שותפות לאותו דבר עברה: הפקרת היהדות ועריקה למחנה המודרניות המערבית. שתיהן שאפו ל"נורמליזציה של העם היהודי", כלומר, לטשטש את ייחודו הדתי ולבטל את יהדותו.

ואולם, מנקודת המבט הדתית הכורכת יחד את ההשכלה והציונות יש נטייה לשכוח שהציונות החילונית נוסדה כתוצאה ממשבר האידאולוגיה של ההשכלה. לפיכך לדבר בנשימה אחת על ההשכלה ועל הציונות כעל תנועות ששאפו כאחת ל"נורמליזציה של העם היהודי" (עם דגש על "נורמליזציה" ולא על "יהודי") זה כמו לדבר בנשימה אחת על הציונות ועל הפוסט-ציונות כעל תנועות ששאפו לגרש את העם הערבי מארצו – דבר

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

שאפשר לומר רק מתוך חוסר היכרות של הנושא.

כאמור, גם בעיני הצינונות החילונית שכזכור נוסדה ברוסיה בסוף המאה התשע-עשרה, תנועת ההשכלה הייתה כישלון חרוץ וטעות חמורה, משתי סיבות עיקריות: ראשית, משום שלא הצליחה למנוע את האנטישמיות ברוסיה בסוף המאה התשע-עשרה; שנית, משום שלא מנעה התבוללות. הצינונות נוסדה כדי להציל את העם היהודי מהטעות הזאת, שמנקודת המבט הצינונית סיכנה את עצם קיומו. לא רק המחשבה האורתודוקסית אלא גם מחשבת הצינונות האשימה אפוא את תנועת ההשכלה בבגידה ביהדות, האשמות שחזרו ונשמעו לא רק בתקופת היווסדה אלא גם עשרות שנים מאוחר יותר.

תפיסה זו של תנועת ההשכלה כהפניית עורף לדת ולמסורת היהודית השפיעה על הדרך שבה תוארה ספרות ההשכלה בספריהם של חוקרים והיסטוריונים חילוניים ודתיים גם יחד. יוסף קלוזנר בפתיחת ספרו **היסטוריה של הספרות העברית החדשה** (ירושלים 1930-1949) כותב: "בשם הספרות העברית החדשה יש לקרוא לספרות העברית של העת החדשה, מסוף המאה הי"ח עד סוף המאה הי"ט שהיא חילונית [חילונית] בעצם, ושהתחילה בכיוון חדש – להשכיל את העם ולהידמות בצורתה ותכנה פחות או יותר לספרויותיהם של כל עמי אירופה". כלומר, החילוניות היא סימן ההיכר של ספרות ההשכלה לעומת כל הספרות העברית שקדמה לה. באותו כיוון ממשיך ברוך קורצווייל במאמרו "בעיות יסוד של ספרותנו החדשה", שנכתב בתחילת שנות השישים. לדבריו "סימנה המובהק של ספרותנו החדשה הוא חילוניתה".<sup>1</sup> לדבריו זוהי ספרות המבטאת "עולם רוחני שנתרוקן מהוודאות הקמאית ברקע של קדושה החופפת על כל תופעות החיים". ספרות ההשכלה, טוען קורצווייל, היא שגרמה לניתוק מ"אחדות התרבות היהודית", ה־*Judische Einheitskultur* (ביטוי שבו מתאר מקס וינר את התרבות היהודית המסורתית), תרבות שקיבלה ללא עוררין את שלטון הדת על כל תחומי החיים. ספרות ההשכלה בגדה בשייכותה לתרבות היהודית, משום שבשם ה"שכל הישר" היא בעצם דגלה בהתאמת חיי היהודים לאלה של הגויים, טוען קורצווייל.<sup>2</sup>

ספרות ההשכלה איבדה מזמן את חינה בעיני ציבור הקוראים החילוני, לא מעט משום שבמרכז עומדים נושאים והתלבטויות שאינם מטרידים אותו: איך לחיות כיהודי נאור?

<sup>1</sup> ברוך קורצווייל, **ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?**, ירושלים ותל-אביב תשכ"ה, עמ' 13.

<sup>2</sup> שם, עמ' 28.

---

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

כיצד להתאים את דיני ההלכה ואת מנהגי המסורת היהודית למציאות המשתנה? מה הן ההשלכות של תפיסות מודרניות (פמיניזם, למשל) על הדרך שבה יש לקיים את חוקי ההלכה? אלה הם בדיוק הנושאים הבווערים העומדים עתה על סדר היום של מנהיגי היהדות המנסה להתחדש, ולפיכך כדאי להפנות מבט אל תנועת ההשכלה ואל ספרותה.

### ב

תנועות היסטוריות ותרבותיות נדונות ונשפטות מנקודת מבט הנתונה בתוך הקשר היסטורי אקטואלי, ולכן יש צורך לבחון אותן מחדש כאשר הנסיבות ההיסטוריות משתנות. במציאות ההיסטורית-תרבותית של ישראל בסוף האלף השני לא רק הציונות אלא גם תנועת ההשכלה וספרותה יכולות להיראות לנו אחרת משנראו לבני זמנן או לפני כמה עשרות שנים. ההתייחסות השלילית אל ההשכלה – גם מצד הציונות וגם מצד הממסד האורתודוקסי – היא לא רק מגמתית, אלא גם לוקה בחוסר-ידע בכל הנוגע להקשר שהוליד את תנועת ההשכלה היהודית, גם מבחינת המצב היהודי וגם מבחינת הזיקה של תנועת ההשכלה היהודית לתרבות הגבוהה הגרמנית והרוסית.

מה היו פניה של היהדות האורתודוקסית בגרמניה לפני הופעתה של ההשכלה, היינו במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה? עזריאל שוחט בספרו **עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה** מתאר חברה של יהודים שמתעשרים ונסחפים באורח חיים הדוניסטי, מחקים את אורחות החיים ואת לבוש הגויים, מגלחים את זקנם ופאותיהם (אפילו שוחטים גלוחים), מחקים את מנהג הפאה הנכרית לגברים, מדברים וקוראים גרמנית וצרפתית, מזלזלים בסמכות הרבנית ובכבוד הרבנים, ממעטים בלימוד תורה, מתעלמים מצורכיהם של תלמידי חכמים ושל בחורי ישיבה. מוכיחים, מטיפים ודרשנים, – ביניהם כאלה שהטיפו לביטול ערך הצומות והתעניות – מוצאים את עצמם ללא קהל. יהודים נוטשים את הקהילה ומנתקים את הקשר עם הרב – תופעה שנבלמה רק בלחץ השלטונות שהיו מעוניינים בסימון ברור של יהודים. צמצום החינוך היהודי, זלזול במצוות ובמוסד החרם, יציאה לתרבות רעה ופשיעה, ריבוי גנבות של קבצנים-נוודים יהודים, והמרת דת כאופנה נפוצה, שהתקבלה ללא התנגדות חריפה ואף בהסכמת המשפחה. כל התופעות האלה ואחרות, שכאמור אפיינו את החיים היהודיים בגרמניה לפני הופעת ההשכלה,

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

מסוכמות על-ידי ע' שוחט במשפט הבא "דומה שכל עצם המוסדות שעליהם היו החיים היהודיים מושתתים עמדו להתמוטט".<sup>3</sup>

כיצד יש לראות, על רקע זה, את תפקידה של תנועת ההשכלה בגרמניה? האם, כמו שטוען יעקב כ"ץ, עד מנדלסון היהדות הייתה שלמה בתוך עצמה ומיוחדת, ורק מנדלסון הוא שהחל למצוא בה "נגעים של אמונות תפלות ושל בערות", או שמא הייתה תורתו ופעולותיו מכוונות כנגד הסכנות שארבו ליהדות בזמנו, ובמיוחד כנגד סכנת ההתבוללות של יהודים בני מעמדו וחינוכו? האם היה מנדלסון מוכן לוותר על הייחוד היהודי מתוך שאיפה אל אוניברסליות?<sup>4</sup> ההפך הוא הנכון: הנאמנות ליהדות הייתה חשובה בעיניו יותר מערכי התרבות האירופית הליברלית. מנדלסון כתב להרץ הומברג שאם הסובלנות מתכוונת להביא לידי המרת הדת הרי שהיא מסוכנת יותר מן הרדיפות, ולכן יש חשיבות מיוחדת לקיום המצוות למען האחדות היהודית.<sup>5</sup> הוא גם הגיב בחריפות על פיתויי ה"אחדות היהודית-נוצרית", שלדעתו תוביל את העולם לברבריות.<sup>6</sup> שוחט כותב: "מנדלסון לא הוציא את החיים היהודיים מתחום התורה לתחום החולין אלא ניסה להעלות את בני דורו מתחום הגשמיות ששקעו בו (...) ולנטוע בהם רוחניות חדשה שתשמור ותקיים את העצמיות היהודית מתוך כיבוד עצמה וגאות יהודית. הוא רצה להציל את יהודי סביבתו מהתנוונות רוחנית ובאותו זמן נאבק עם פורקי עול תורה ומצוות".<sup>7</sup>

סכנת ההתבוללות לא הייתה אפוא תוצאה של תנועת ההשכלה, אלא מצב שקדם להופעתה של תנועה זו. תנועת ההשכלה אכן לא הצליחה למנוע את ההתבוללות, אך אין זאת אומרת שהיא הייתה הגורם לה. להפך, מטרתה הייתה למנוע תהליך שכבר היה קיים. העובדה שבניהם של משכילי גרמניה התנצרו איננה מוכיחה שההשכלה היא שגרמה לכך. גם

---

<sup>3</sup> עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים 1960, עמ' 113.

<sup>4</sup> יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשי"ח, עמ' 285-300.

<sup>5</sup> Moses Mendelssohn, *Briefwechsel 1761-1785, Gesammelte Schriften*, Band 20, 2, 1994, s. 423.

<sup>6</sup> "ירושלים", בתרגום מ' הרברג, כתבי משה מנדלסון, ספר א', תל-אביב, עמ' 228.

<sup>7</sup> לעיל, הערה 3, עמ' 225.

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

בלעדיה, גם לפניה, התנצרו יהודים שלא רצו להשתייך למיעוט מקופח, נרדף וסובל. נטישת היהדות ומעבר לתרבות הנוצרית היא גם כיום – כאשר השתייכות ליהדות גורמת פחות סבל – פיתוי ממשי ליהודי הגולה. החיים במדינת ישראל מפחיתים לאין שיעור את הסכנה הזאת.

באיזו מידה סיכנו התיקונים בהלכה ובמנהגים שהציעו משכילי גרמניה ורוסיה את קיומה של היהדות? נזכור שההשכלה הופיעה בגרמניה כמעט בעת ובעונה אחת עם הופעת החסידות במזרח אירופה, לקראת אמצע המאה השמונה-עשרה. שתי התנועות, כל אחת על-פי דרכה, שאפו לערער את חשיבות הקיום המדוקדק של המצוות ושל הפסיקה ההלכתית, ושתייהן העתיקו את מרכז הכובד של הלימוד מהתלמוד ומפרשיו אל טקסטים אחרים. מנהיגי איזו משתי התנועות היו בעלי גישה אנומיסטית נועזת יותר? האם היו מנהיגי התפילה של המשכילים מהפכניים יותר מאלו של החסידים? דבר אחד ברור: החסידות הציגה את חידושיה כניזונים ממסורת יהודית פנימית, ואילו החידושים של ההשכלה נוסחו במונחים אירופיים לא-יהודיים, ועל כן נתפסו (במידה רבה של צדק) כהזדהות עם מחנה התרבות האירופית-נוצרית, מחנה הרוב האויב. השאלה היא: האם גם כיום, ובמיוחד בישראל, יש לראות את הדברים כך? האם שילוב של אורח חיים מערבי מודרני עם שמירה מתונה על מצוות ההלכה ועל המנהגים היהודיים הוא רעיון שכיום צריך להיראות מזעזע גם בעיני מי שרואה את עצמו כיהודי דתי-אורתודוקסי? שלא לדבר על היהדות הקונסרבטיבית או הרפורמית, שעם כל המחלוקת סביבן איש אינו חושב שהן שואפות להוביל יהודים אל מחוץ ליהדות.

## ג

כדי להבין את תנועת ההשכלה יש להביא בחשבון את התרבות הלא-יהודית הגבוהה שבתוכה היא נוצרה, שהרי ההשכלה היהודית לא הייתה תנועה עממית: מנהיגיה היו קומץ יהודים בני עשירים שקנו השכלה גרמנית – אחר-כך רוסית. הם שאפו להשתלב בתרבות האירופית, היינו, בחיים האינטלקטואליים והאמנותיים המקומיים, בלי לוותר על יהדותם. הרעיונות שלהם צמחו ממפגש עם הספרות והפילוסופיה המקומית – הגרמנית ואחר-כך הרוסית – של המאה תשע-עשרה. לא במקרה התבטאה הפעילות שלהם בעיקר בכתיבת מחקר, ספרות והגות, בנושאי היהדות, כמובן.

והנה דבר מוזר: בסוף המאה השמונה-עשרה ותחילת המאה התשע-עשרה תנועת ההשכלה האירופית, כפי שנוצרה והתפתחה בצרפת ובגרמניה, כבר הייתה בבחינת *passé*. הרומנטיקה שגשגה בגרמניה החל מסוף המאה השמונה-עשרה ובמשך המחצית הראשונה של המאה

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

התשע-עשרה (המונח "רומנטיקה" נכנס לשימוש ב-1801 עם ה"הרצאות על ספרות יפה ואמנות" של שלגל), ובשביל היינה, שנפטר ב-1856 הרומנטיקה כבר הייתה נושא לפרודיה.

היהודים הקימו בסוף המאה השמונה-עשרה תנועה בשם "השכלה" כאשר מסביבם בגרמניה פעלה כבר תרבות הרומנטיקה. הם העדיפו לכוון את התנועה המסוכנת שהם שהקימו בשם הלא-מסוכן "תנועת ההשכלה" – תרגום למונח שבכל השפות האירופיות פירושו "נאורות" – בתקופה שבה בסביבה האירופית שלהם היא כבר לא נחשבה כלל למסוכנת. אבל כל זה לא מנע מהם מלהיות מושפעים מרוחות הרומנטיקה שנשבו סביבם בגרמניה.

כדי להבין את משכילי גרמניה היהודיים צריך אפוא להביא בחשבון את היחס של התנועה והספרות הרומנטית לדת: הרומנטיקה האירופית ראתה בדת – כמו בפולקלור – את אחד משורשי התרבות הלאומית, ובמובן זה היא הייתה נאו-דתית, נוצרית כמובן. היא דחתה את הקוסמופוליטיזם ואת החילוניות הליברלית-נאורה של תנועת ההשכלה שקדמה לה. אבל על אלו חיים דתיים מדובר כאן? התפיסה הרומנטית בכללה הייתה אנטי-ממסדית ואנטינומיסטית. הרומנטיקה היא שהורישה לתרבות החילונית המודרנית את ההערכה הבלתי-מסויגת לחירות הרגש, המחשבה והמצפון וליצירתיות הרוחנית והאמנותית, ובוזה היא הפכה כל ריטואל שכופה את עצמו על הפרט לעניין פרובלמטי. הרומנטיקה ראתה בממסד החברתי את אויב הרגש הטבעי, את הקברן או את התליין של ה"חיים" – ולרומנטיקאים "חיים" פירושה היה חיים פנימיים, חיי רגש ומחשבה חופשיים ויפים. חיי המעשה לא עניינו את החשיבה הרומנטית ולא נחשבו בעיניה, וגם המונח "חיים נורמליים" לא שימש כערך שיש לשאוף אליו. הדת נחשבה לביטוי ספונטני של הרגש, של חירות הרוח והמחשבה. האינטלקטואל האירופי יכול היה בקלות לראות את עצמו נוצרי טוב, ויחד עם זאת להתנגד לכל חוק וריטואל שנקבעו על-ידי המערכת הממוסדת, כולל חוקי הנישואין ומערכת החינוך הרשמית. הרומנטיקה יכלה לקבל את הריטואל הדתי רק כקונצרט, אולי קונצרט של שירי עם, כלומר, חוויה רגשית-אמנותית אישית שמבטאת את השורשים של נשמת העם. המתח הזה, בין פולחן האינדיבידואליזם לפולחן העם והלאום, מאוד אופייני לחשיבה הרומנטית.

את עקבות החשיבה הרומנטית אפשר לראות היטב אצל משכילי גרמניה. כידוע, מנדלסון טען שהיהדות היא בעיקרה דת מעשית, דת של מצוות, ואילו בענייני מחשבה ורגש היא משאירה לכל יהודי חופש מוחלט. מנקודת מבט הרואה בקיום ההלכה והריטואל את העיקר, מנדלסון לא הרחיק לכת. אבל צריך להבין את השקפתו על רקע התרבות הרומנטית, שהתייחסה בכוז לכל שיעבוד של הרגש החי והמחשבה החופשית לחוקים ממוסדים. מנקודת מבט זו קיום ההלכה היהודית שייך לצד המעשי, הלא כל-כך חשוב של החיים ושל הדת, והעיקר הוא – שאפשר לקיים אותה בלי לשעבד את הרגש ואת הרוח. כך אפשר גם

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

להבין מדוע משכילי גרמניה הרחיקו לכת בשינוי הריטואל של התפילה בבית הכנסת, אבל לא הקדישו מאמץ למלחמה בענייני הלכה הנוגעת לחיי היומיום: כל זאת משום שעל רקע מחשבת הרומנטיקה לא הצד המעשי של החיים היה עיקרה של הדת, אלא הצד החווייתי-רוחני.

אבל במובן אחר ההשכלה הגרמנית, דווקא משום זיקתה לרומנטיקה, תרמה תרומה חשובה ביותר ליהדות המודרנית: מנהיגיה הם שהגו את הרעיון שהמשך קיומה של היהדות מחייב החייאת הדיבור בלשון העברית ויצירת ספרות יפה בלשון העברית. לכתובה בעברית הייתה משמעות מכרעת מבחינת הקשר ליהדות: המעבר לכתובה בגרמנית או ברוסית, גם אם על נושאים יהודיים, היה הסימן הברור של השתייכות לתרבות אחרת ושל התחלת או אמצע הדרך של ההתבוללות. בגרמניה מחקר מדעי היהדות נעשה בעיקר בגרמנית, אבל יצירות ספרות – לא רבות אמנם – וגם פובליציסטיקה אקטואלית נכתבו בעברית.<sup>8</sup> במובן הזה הספרות העברית החדשה הייתה הגילוי הברור ביותר של המשך הקשר בין המשכילים ובין היהדות. ובנוסף לכך, עוד לפני התגבשותה של תנועת ההשכלה מתחילה מצידם של רבנים כגון ר' יונתן אייבשיץ, ר' יעקב עמדן, ר' יצחק ואצלאר ואחרים לימוד אקסטרני ואף אינטרני של מדעים חילוניים, התעניינות בלשון העברית ובתנ"ך ואפילו כתיבה של ספרות יפה.<sup>9</sup> במובן הזה הספרות העברית החדשה הייתה הזדמנות שהוחמצה (ומוחמצת עד היום) להקים גשר בין עולמם של שומרי חומות המסורת לעולמו של היהודי החדש.

## ד

המצב השתנה עם העברת מרכז הפעילות של ההשכלה לרוסיה. המעבר נעשה, כידוע, בהדרגה: קודם התפתחה ההשכלה בגליציה, שם התנגשה חזיתית עם החסידות, אחר-כך עבר המרכז לליטא, שם המשכילים היו קשורים לתרבות הגרמנית, ולחלק מהם (למשל,

<sup>8</sup> כידוע, האפוס של נפתלי הרץ וייזל, "שירי תפארת" (התפרסם בין השנים 1801-1789) נחשב ליצירה הראשונה של הספרות העברית החדשה. וייזל משחזר שם בצורה שירית מודרנית את פרשת יציאת מצרים. שחזור ספרותי-דמיוני של החיים היהודיים בתקופת המקרא – גם זהו אחד מסימני ההשפעה המשולבת של הקלסיציזם והרומנטיקה על ספרות ההשכלה העברית בגרמניה, שנוצרה על רקע ספרות אירופית טרום-ראליסטית.

<sup>9</sup> יהודה פרידלנדר, פרקים בסאטירה העברית בשלהי המאה הי"ח בגרמניה, רמת-גן תש"ם.

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

לאברהם מאפו, מחבר הרומן העברי הראשון רב-המכר **אהבת ציון**, (1853) הייתה גם השכלה צרפתית וגם רוסית. במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, בשנות השישים והשבעים, בעקבות הליברליזציה הפוליטית ברוסיה, עבר המרכז לאודסה, לפטרבורג ולוורשה, שגם היא הייתה אז בתוך הקיסרות הרוסית.

המטרות הבסיסיות של ההשכלה היהודית ברוסיה לא היו שונות מאלה שהיו בגרמניה: חיים יהודיים שיאפשרו השתלבות מכובדת של האדם היהודי בתרבות הגבוהה המקומית, חיים שיאפשרו לו ליצור תרבות יהודית שוות ערך לתרבות המקומית. אבל הרקע למאבק ברוסיה היה שונה לגמרי מזה שבגרמניה: כאן הוא התנהל על רקע התעצמות התנועה החסידית מצד אחד ועל רקע ההתקשחות והיריבות הפנימית בממסד האורתודוקסי מצד שני; הוא התנהל כאן לא בערי הבירה של רוסיה – שבהן נאסרו המגורים לרוב היהודים – אלא בתחום המושב, כלומר, בסביבה של אוטונומיה יהודית וחיים יהודיים פעילים, שנשלטו על-ידי הממסד הרבני ועדיין לא היו חשופים לסכנת התבוללות. זהו ההקשר היהודי. ומכיוון שההשכלה ברוסיה הלכה ושינתה בהדרגה את האוריינטציה התרבותית והתחילה לספוג יותר ויותר השפעות רוסיות, גם המאבק שלה קיבל יותר ויותר את התכנים ואת הטונים של התרבות הגבוהה הרוסית בשנות השישים והשבעים של המאה התשע-עשרה. אזכיר בקצרה שלושה מאפיינים של התרבות הזאת שהשפיעו על ההשכלה היהודית ברוסיה:

ראשית, השקפת עולם פוזיטיביסטית, כלומר, אמונה בחשיבותן ובכוחן של רפורמות כלכליות, חברתיות וחינוכיות. שחרור האיכרים הצמיתים ברוסיה ב-1861 היה רק חלק משורת פעולות של ליברליזציה ואירופיזציה שהשלטון הרוסי נקט אז, במידה רבה תחת לחץ מתמשך של אינטלקטואלים וסופרים רוסים, ובכלל זה פעולות שאפשרו ליהודים לראשונה לקבל חינוך רוסי גם בלי לשרת בצבא הצאר 25 שנים. הפוליטיקה הזאת הייתה מלווה באווירה אידאולוגית שעודדה שינויים מרחיקי לכת בדפוסי החיים היומיומיים – בכלכלה, ביחסים בין המעמדות ובין גברים לנשים, בחינוך, וגם ביחס לדת ולריטואל הממוסד. הפוזיטיביזם הרוסי אימץ באיחור את הליברליזם האנטי-דתי של תנועת ההשכלה המערב-אירופית, בצירוף גוונים רומנטיים. לדוגמה, בד בבד התנהלה מלחמה נגד קיפוח זכויות האישה ונגד נישואין על-ידי שידוך, ללא אהבה.

השילוב הזה שבין פוזיטיביזם לוחם, המעוניין לשנות את דפוסי החיים היומיומיים, עם רעיונות רומנטיים – תפיסת החיים כבלתי-אפשריים בלי מחשבה חופשית, אהבה, טבע, יופי – אופייני מאוד לאידאולוגיה של ההשכלה היהודית ברוסיה. כאן הופיעה הקריאה לנורמליזציה של החיים, עקב ההרגשה ששיטות הפסיקה הקשוחות של הממסד הרבני הן לעתים בלתי-אנושיות, וחובה מוסרית היא להילחם נגדן. המשכילים היהודיים ברוסיה בחנו את היהדות לא כשיטת מחשבה, לא כפילוסופיה, אלא כתופעה חברתית ומוסרית. התיקונים



## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

בהלכה שהם הציעו היו אמורים למנוע מה שנראה בעיניהם כעוול כלפי שכבות המצוקה היהודיות, כלפי נשים, כלפי ילדים, כלומר זה היה מאבק חברתי-מוסרי ברוח הפוזיטיביזם.

שנית, הפילוסופיה והמחקר המדעי היו הדיסציפלינות העיקריות של ההשכלה בגרמניה, בצרפת ובאנגליה. אבל ברוסיה במאה התשע-עשרה הספרות והפובליציסטיקה היו תחומי הביטוי העיקריים של התרבות. מחקר ופילוסופיה כמעט שלא נוצרו על-ידי משכילי רוסיה, במידה שהוא נעשה (בעיקר ברוסית) הוא היה תיאור ההיבט החברתי-מוסרי של תופעות בחיים היהודיים בהווה (למשל, החסידות), ולא – מה שעניין את משכילי גרמניה – יהדות העבר. לכן מי שרוצה להכיר את רוח ההשכלה היהודית ברוסיה צריך לפנות אל כתבי העת העבריים שיצאו שם ואל הספרות שיצרו מאפו, סמולנסקי, ברוידס, ליליינבלום, ברנדשטאטר, יל"ג, מנדלי מוכר ספרים, פרישמן, בן-אביגדור ואחרים. יש הבדלים מעניינים בתפיסת היהדות (הבדלים שלא נחקרו עדיין) בין ספרות זו לבין הספרות היהודית הרוסית שנוצרה שם במאה התשע-עשרה על-ידי סופרים כמו אוסיפ רבינוביץ', גריגורי איסקוביץ' בוגרוב, יהודה לייב לבאנדה, מרדכי בן-עמי (רבינוביץ') ורבים אחרים, וגם בין שתיהן ובין הספרות בידיש שצמחה לתפארת ברוסיה במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, יחד עם האכזבה מאפשרות ההגשמה של רעיונות תנועת ההשכלה. השגשוג של הספרות העברית היה הביטוי העיקרי של רגש הכבוד הלאומי היהודי בתקופה זו.

שלישית, מנקודת מבט פוזיטיביסטית הספרות היפה ברוסיה באותה תקופה נדרשה קודם כל להיות מועילה לחברה ולעם. הספרות הרוסית בתקופה זו הייתה ספרות מגויסת, פוליטית, המכוונת לתיאור ביקורתי של החברה הרוסית. היא עסקה בבעיות השעה ותיארה באופן כאילו-תיעודי, כאילו-עיתונאי, את המצב האקטואלי ברוסיה תוך ביקורת נוקבת של שלטון הצאר והמערכת הכפופה לו ותביעות לשינוי המצב. זאת ספרות שיצרה לא רק פרוזה ודרמה בסגנון ריאליסטי-פוליטי, אלא אפילו שירה ריאליסטית-פוליטית. הסופר הרוסי הנערץ ביותר בשנות השישים והשבעים היה "משורר היגון והזעם" ניקולאי נקרסוב, שכתב פואמות על מצב האיכרים ועל סבלה של האישה ברוסיה.

המגמה הספרותית הזאת, שברוסיה קראו לה "האסכולה הנטורלית" (להבדיל מהזרם הנטורליסטי שהופיע מאוחר יותר בצרפת) הטביעה את חותמה על ספרות ההשכלה היהודית ברוסיה, שהרבתה לעסוק בביקורת החברה היהודית. את המעבר מכתובה רומנטית לכתובה "נטורלית" אפשר לראות גם אצל מאפו וגם אצל יל"ג: **באהבת ציון** של מאפו ו**באהבת דוד ומיכל** של יל"ג אנו מוצאים שחזור תוך אידאליזציה של חיי העם בתקופת המקרא, ואלו באשמת שומרון ובצדקיהו בבית הפקודות יש כבר עיסוק עקיף באקטואליה, עד שבקוצו של יו"ד, ובאשקא דריספק ובפואמות נוספות מופיעים תיאורים של אירועים קיצוניים שבהם פסיקה הלכתית שנעשתה מתוך אטימות גרמה עוול בלתי-אנושי ואמללה חפים מפשע. יל"ג

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

התבסס על אירועים ממשיים שקרו באותו זמן, אך הקציין אותם כדי להעביר את המסר. אילו היו אותם אירועים מדווחים בעיתון או בבית משפט אפשר היה אולי לראות בהם מקרים יוצאי דופן. ברגע שהאירועים הקיצוניים הללו דווחו כאילו היו יצירה ספרותית, הם נתפסו כמייצגים תופעה כללית וביקורת כללית חד-צדדית של המשורר כנגד הממסד הרבני.

יצירותיו של יל"ג מציגות את האירועים באופן מאוד חד-צדדי, שחור-לבן. לדעתי, יל"ג הוא סופר מעניין מבחינת תולדות הספרות העברית וליצירותיו הייתה השפעה בעלת חשיבות היסטורית, אבל סופרי השכלה אחרים – למשל, סמולנסקיין ברוידס וברנדשטר – תארו את החברה היהודית בת זמנם ואת המאבקים המתחוללים בתוכה בצורה יותר מאוזנת ומורכבת, יותר ראיסטית ויותר משכנעת. הם שלחו את חצי הביקורת שלהם לשני הכיוונים, גם נגד הממסד הרבני וגם נגד הזיוף והריקנות של חלק מהמשכילים.<sup>10</sup> הם גם הבחינו בין גוונים שונים של אורתודוקסיה רבנית ובין המזגים האישיים של הרבנים עצמם. האופי התיעודי של כתיבתם מאפשר לנו ללמוד הרבה על המציאות, ובמיוחד על העובדה שהמאבקים האידאולוגיים והתאולוגיים היו לעתים מסווה למאבקי אינטרסים ומאבקי כוח אישיים הן בקרב הממסד הרבני-אורתודוקסי והן בקרב המשכילים.

מושא ההתקפה של ספרות ההשכלה הרוסית הוא לא התאולוגיה של היהדות ולא המוסר היהודי וגם לא הצורך לקיים את ההלכה היהודית, אלא מה שנראה להם כחוסר כל נכונות של הרבנים לפסוק הלכה תוך התחשבות ב"חיים", היינו במצב האנושי הנתון. בעיני הסופרים הללו הממסד הרבני הוא עדיין השליט הכל-יכול על החברה היהודית והוא זה שצריך להנהיג את התיקונים כדי לגאול את דלת העם מסבלותיה. התיקונים הללו נראו להם נחוצים למטרה ברורה: כדי שהאדם היהודי יוכל לקיים את מצוות ההלכה בלי לפגוע ב"חיים" – מושג שקיבל כאן אותו מובן רומנטי בתוספת דגש על הצד המוסרי-החברתי: ההלכה צריכה לאפשר לאדם היהודי לחיות בשלום עם המחשבה החופשית, עם הרגש הטבעי, עם הצורך באהבה וביופי, וגם עם רגש המוסר הטבעי, הטבוע בלבו של האיש הפשוט. ההתנגשות בין "החיים" במובן הזה ובין היהדות במובנה המעשי, היומיומי והחברתי-מוסרי העסיקה מאוד את סופרי ההשכלה ברוסיה.

<sup>10</sup> על נושא זה בספרות ההשכלה ראו ש' פיינר, "המאבק בהשכלה המזויפת וגבולותיה של המודרניזציה", ד' אסף ואחרים (עורכים), **מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה מוגשים לפרופסור שמואל ורסס**, ירושלים 2002, עמ' 3-24.

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

**הדת והחיים** זוהי כותרת אחד הרומנים החשובים שנכתבו בתקופה זו על-ידי ראובן אשר ברוידס (1852-1902).<sup>11</sup> הרומן התפרסם בהמשכים במשך שנתיים בכתב העת **הבוקר** אור ולא הסתיים. עם תחילת הפרסום (1876) היה ברוידס בן עשרים וארבע. זה הרומן המיליטנטי ביותר של ברוידס שבו מלחמתו ברבנות היא קיצונית ביותר. ברומן הבא שלו **שתי הקצוות** גישתו נעשתה יותר פשרנית ומתונה. במבוא לספר כותב פרופ' גרשון שקד שברוידס הוא "מזן הסופרים האופייניים ביותר לתקופה ההשכלה",<sup>12</sup> ושהרומן הזה הוא "ביטוי מובהק של המסורת הסיפורית של תקופת ההשכלה".<sup>13</sup>

בהקדמה המיועדת לקוראי הספר, הלא הם 'בני הנעורים' 'הבחורים העניים, הפרושים ולכל מאן דעסקינן באורייתא בבתי-המדרש אשר בכל ארץ ליטא', מסביר המחבר את משמעות המילה "דת" בכותרת הרומן שלו: "וזאת לכם לדעת כי בשם 'דת' לא כיוונתי למושג האמונה והרליגיה, אך כאשר יבינוהו וישתמשו בו העברים בליטא, לאמור 'השולחן הערוך'".<sup>14</sup> במהלך הרומן המחבר מרבה בדברי תהילה לדת, אך תובע לקיים אותה תוך הבחנה בין עיקר לטפל.<sup>15</sup>

העלילה של הרומן מתפתחת בעיירה ליטאית קטנה, שם רב העיר מטריף שחיטה זו הפעם השלישית, והפעם בהמה שנשחטה בערב שבת, ומשאיר רבים מיהודי העיירה ללא בשר לשבת, למרות שאחרים וביניהם הקצב הזקן ושמואל, רב צעיר ומשכיל, סבורים שאין צורך להטריף את הבהמה הזאת. השם "שמואל" מעלה כמובן על הדעת את שמואל הצעיר לעומת עלי ובניו. ואמנם, השוחט מבין שהרב מטריף את שחיטותיו משום שאינו מוסיף על שכרו מכסף המכס. שמואל מתקומם נגד פסיקת הרב המקומי ומודיע לשוחט שהבהמה מותרת. על שאלת השוחט איך יוכל רב אחד להתיר מה שאסר רב אחר מצטט שמואל את המאמר "חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר", אך טוען שהתנהגותו של רב העיר מעידה שהוא אינו חכם ואינו מקיים את "התורה חסה על ממונם של ישראל". הוא טוען שלאור עיקרון זה יש לקבל

<sup>11</sup> ר"א ברוידס, **הדת והחיים**, ירושלים 1974.

<sup>12</sup> שם, עמ' 7.

<sup>13</sup> שם, עמ' 14.

<sup>14</sup> שם, עמ' 43.

<sup>15</sup> ראו למשל, ב', עמ' 95.

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

את הלכות הטריפה כפי שהן מופיעות בתלמוד ולדחות את דעת הרמ"א ובעל זבח שמואל.<sup>16</sup> ברוידס אינו מהסס לכלול ברומן שלו דיונים הלכתיים רבים, מה שמקשה על קורא שאינו מתמצא בספרות הזאת (המהדורה שבידי מלאה הערות שוליים), אבל יכול לעניין מאוד דוקא בחורי ישיבה.<sup>17</sup>

העוול שעושה הפסיקה הנוקשה לשכבות המצוקה מתחדד בפרשה נוספת, שבה מטריף הרב את כל מה שנאפה ובושל באותו יום בבית שלושים משפחות עניות, משום שבאותו יום נפטר בשכונה תינוק, ולדעת הרב צריך היה לשפוך את המים שבבתי שכונת המת, ואסור היה להשתמש בהם לבישול ולאפייה.<sup>18</sup> גם כאן שמואל מתקומם ומתנגד, ומוכיח, בעזרת דיון הלכתי עתיר מובאות שהפסיקה נובעת מבערותו ומאיוולתו של הרב שאינו מפרש את הכתובים כהלכה.<sup>19</sup>

פרשה נוספת היא הופעתו של בחור התובע לייבם אישה צעירה שהתאלמנה אך אינה רוצה להינשא לו, וזאת כאשר עצם קרבתו המשפחתית למת מוטלת בספק. נישואיה של אותה אישה לבחיר ליבה, שמואל גיבור הסיפור, מוטלים בספק שברוידס לא התיר אותו משום שלא סיים את כתיבת הספר.

המקרים הללו הופכים את העיירה לשדה קרב, והמשכילים נעשים קרבן לרדיפות. שמואל אינו שש אלי קרב, אך ידידו כותב לו: "כל האנשים אשר אמרו לתקן ולהאיר אור חדש עלי תבל ארצה נרדפו עד צואר מידי כוהני הדת, ובמה נפלינו אנחנו? מדוע לא נוכל גם אנו למסור נפשנו על קדושת התיקונים בישראל?"<sup>20</sup> שמואל נאשם באפיקורסות ובאי-קיום דברי התורה, ועל כך חורה לו מאוד.<sup>21</sup> הוא הופך למנהיג קבוצה של משכילים שאינם מקבלים בקלות את רעיון התיקונים בהלכה (כמוהם כקורא המובלע של ברוידס). שמואל מסביר שהמטרה היא איחוד הדת והחיים.<sup>22</sup> הוא מסביר שהיהודים חיו שנים רבות תוך ניתוק

16 שם, א', עמ' 60-61.

17 ראו למשל את הויכוח של שמואל עם הרב, שם, עמ' 144-145.

18 שם, עמ' 254-255.

19 שם, עמ' 259-260.

20 שם, עמ' 319.

21 שם, עמ' 252-253.

22 שם, עמ' 353.

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

מהחיים ומהשינויים שהתחוללו בהם, ונעשו עיוורים לצורכי החיים. הניתוק בין הדת והחיים הוא שגרם להתרחקות בני הנעורים מהיהדות.<sup>23</sup>

כמו ביצירות אחרות של ספרות ההשכלה גם כאן עולה בעיית מצבה של האישה היהודייה במיוחד מנקודת מבט כלכלית-חברתית, ועולה סוגיית הקריאה בספרים הכתובים ברוסית. העלייה מתגלגלת כמו כדור שלג, והמאבק סוחף את כל עיירות ליטא, את רבניהן ואף את עורכי שני העיתונים העבריים המשכיליים. ברוידס רואה את כל המהומה כמיותרת וכמוטעית, והוא כותב באירוניה: "כאשר עשו התלמודים לצדוקים ולמינים בימיהם, וכאשר עשו הרבנים להקראים בזמנם, ככה נעשה גם אנחנו למתקנים בימינו אלה, מהם נראה וכן נעשה..."<sup>24</sup>

לשבחו של ברוידס יש לומר, שהוא אינו מתאר את שני המחנות באופן חד-צדדי. למשל, בין הרבנים יש גם דמויות ודעות סובלניות ונבונות, שהליכה בדרכיהן הייתה יכולה למנוע את המחלוקת, ומן הצד השני שני עורכי העיתונים המשכילים תורמים לא מעט לליבוי הבערה: אחד מהם חושף ברבים את בערותו ואילו השני מנצל את קשריו עם הממסד הרבני כדי להגדיל את תפוצת עיתונו ולהתחרות ביריבו.

בפרשת הייבום שמואל מבין ומקבל את פסיקתו של הרב, למרות שבכך פוחתים סיכוייו שלו לזכות בבחירת ליבו.<sup>25</sup> המחבר מדגים בכך את מוסריותו של גיבורו. הוא מתאר ביושר את תהליך ההתרחקות מהיהדות שעובר על שמואל בעקבות הקריאה בספרים הרוסיים שמביאה לו אהובתו רחל. ברוידס גם מותח ביקורת על צעירים המתיימרים להיות גם משכילים וגם יראי ה', אך הם לא זה ולא זה. הוא מכנה צעירים כאלה בשם "מורכבים פסולים", ומאשים אותם בצביעות, באהבה עצמית ובקרייריזם.

את מי יכול לעניין כיום רומן כזה? הוא יכול כיום להיות חומר קריאה מושך אך ורק לקוראי עברית דתיים, לא לקורא הישראלי החילוני, שבקושי יכול להבין על מה נסובות המחלוקות שם, ואין לו שום כלים לקשר את המתרחש ברומן עם ניסיון המציאות שלו.

חזון ההשכלה היהודית מתגשם כיום, למרבה האירוניה, בעיקר באמריקה ובארצות תרבות נוצרית אחרות. הסכנות שאיימו עליו בזמנו – התבוללות מצד אחד ואנטישמיות עקשנית

23 שם, עמ' 365.

24 שם, ב', עמ' 87.

25 שם, ב', עמ' 231-230.

---

## יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות

מצד שני – נראות רחוקות שם, ואצלנו הן עוד יותר רחוקות. לכן אולי הגיע הזמן לחזור ולבחון את החזון הזה לאור המתרחש בעולמה של יהדות העולם והיהדות הישראלית, וגם לקרוא ביתר אהדה את הספרות שכתבו סופרים בשפה שלא היתה מדוברת כמעט, ספרות שניסתה – לפעמים בהצלחה מפתיעה – להיות ספרות ראליסטית.

בתכניות הלימודים השונות של מוסדות חינוך דתיים בארץ – בתי ספר יסודיים ועל-יסודיים, ישיבות, סמינרים ומכונים – לספרות העברית החדשה כמעט אין מקום. היא גם לא תופסת את המקום הראוי לה בכתבי-עת המוקדשים למדעי היהדות ובמוסדות העוסקים בהוראת יהדות בחוץ-לארץ. גם באותם מקומות המאפשרים לימוד של הספרות העברית החדשה יצירות של סופרי ההשכלה הן בבחינת טריפה, למרות שדווקא הן יכולות לדבר אל לבם של תלמידי מוסדות אלה הרבה יותר מאשר אל לבם של תלמידים חילוניים. ספרות זו עוסקת בשאלות המעסיקות כיום ישראלים שומרי מצוות: מתחים בין נאמנות להלכה כביטוייה העיקרי של היהדות ובין תחושות אי-נחת מפרשנות נוקשה מדי של ההלכה; התחבטות בשאלת הדרך לשמירת הרגישות המוסרית של החיים היהודיים; עימות בין ערכים שאדם מודרני בר-דעת אינו יכול להתחמק מהם (מעמד האישה, היחס לגוי, הערך הרוחני של חוויות אסתטיות) ובין הלכות שאינן מתיישבות עִמָם. הויכוחים המועלים בספרות ההשכלה, גוני הדעות, הנימוקים השונים – כל אלה יכולים לשמש מקור השראה למחשבת היהדות המתחדשת בישראל כיום. האם לא הגיע הזמן לשנות את היחס גם לתנועת ההשכלה העברית וגם לספרותה?

