

בן אבויה, שפינוזה ואקוסטה: מדמויות לימינליות לגיבורי מופת של ההשכלה

סבטלנה נטקוביץ'

המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת כן-גוריון בנגב

בפואמה "שני יוסף בן שמעון" מאת יהודה ליב גורדון (יל"ג), אשר פורסמה לראשונה במלואה ב־1884¹, הופיעה סצנת החלום של הגיבור הראשי, שבה הוצג קנון דמויות המופת המזוהות עם ההשכלה:

הִנֵּה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ פּוֹתַחַת,
וּפּוֹשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל מְכַל הַיָּמִים
כָּל אֲשֶׁר לְגִלְגַּל עַל דְּבָרֵי חֲכָמִים
נְדוּנִים אֶל עֵינָיו בְּמַדְרוֹת הַשַּׁחַת
פִּיהַ קָבֵר - מִמֶּנּוּ יוֹמֵם וְלַיְלָה
עֹמֵד עָשׂוֹן וְאֵשׁ מִתְנַשֵּׂא מֵעָלָה:
קָבֵר בְּן־אֲבִיָּה הוּא, דָּבָר יִי בְּזָה.

* ברצוני להודות לפרופ' איריס פרוש ולפרופ' חיים באר, שבהנחייתם נכתבה עבודת המוסמך שמאמר זה מבוסס עליה, למערכת כתב העת זהויות ולקוראים שהערותיהם המועילות הנחו אותי בעת השלמתו.

¹ אמנם הפואמה החלה להתפרסם כבר ב־1879, בכתב עת בעריכת פרץ סמולנסקין (השחר X [תר"ם]), עמ' 27-37), אך הפרסום נקטע בעקבות מעצרו של יל"ג והגלייתו לאחר מכן. הקטע המצוטט נלקח מטקסט שפורסם רק במהדורה המלאה של 1884.

שָׁם מָטֵל עַל פָּנָיו עַל סֶף בֵּית־הַכְּנֶסֶת
אוּרִיאל אֶקוֹסְטָא כְּאַסְקֶפֶה הַנְּדָרְסֵת.
שָׁם יָדָם בְּחֻשֶׁךְ הַכּוֹפֵר אֶשְׁפִּינְזָה.

וּבְכִבְשָׁן אֵשׁ, בְּדוּדִים וּבְצִלְחוֹת
יִצְלוּ וַיִּבְשְׁלוּ מִשְׁפָּחוֹת־מִשְׁפָּחוֹת,
כָּל מִשְׁפָּחוֹת הַמְּשִׁכִּילִים מִיָּמֵי בֶן־מִנְחֵם;
וַחֲסִידִים אֲנִישֵׁי מַעֲשֵׂה בְּטִלִית וַתְּפִלִין
קְדָחִים הָאֵשׁ וּמְצַמְקִים הַתְּבִשְׁלִין
יְקוּרָאִים: כֶּף יָפֶה לָּהֶם! אָסוּר לְרַחֵם?

הטקסט מציג לנו תמונה מסויטת של עימות קיומי בין שני מחנות היהודים לדורותיהם - מחנה אנשי החקירה כנגד מחנה הקנאים (וידם של הקנאים על העליונה). לכאורה, ההזכרה של דמויות כגון אלישע בן אבויה, ברוך שפינוזה ואוריאל אקוסטה לצד המשכילים, ממשה מנדלסון עד יהושע השל שור, יצחק ערטור ואברהם מאפו - שתוארו בהמשך החלום כמתענים באש הקנאות הדתית - היא טבעית ומובנת מאליה. אך למעשה גיבוש רשימה זו של גיבורי ההשכלה היה פרי התמורות האידיאולוגיות שחלו אצל המשכילים רק לקראת שנות השבעים של המאה התשע־עשרה. עד אז כל ניסיון למנות את דמויותיהם של אקוסטה, שפינוזה ובן אבויה עם דמויות המופת זכה לתגובות נגד חריפות מצד ההוגים והיוצרים המרכזיים של תנועת ההשכלה היהודית, ובהם יל"ג עצמו.

במאמר אסקור את הפולמוסים שעיצבו את קנון דמויות המופת של ההשכלה. אתחיל בפולמוס שפינוזה, שהתרחש בשנות הארבעים והחמישים של המאה התשע־עשרה בין שמואל דוד לוצאטו (שד"ל) השמרני לבני גליציה מאיר הלוי לטריס, שלמה רובין ושניאור זק"ש; אמשיך בפולמוס אקוסטה, שהתחולל בין יל"ג הצעיר לאותו רובין בסוף שנות החמישים ותחילת שנות השישים של המאה התשע־עשרה; ואסיים בפולמוס בן אבויה, שהתפתח סביב תרגומו של לטריס לפאוסט של גתה והתרחש בין השנים 1865 ל־1870, פולמוס שהתוקף המרכזי בו היה פרץ סמולנסקין. פולמוסים אלו אירעו לדעתי בהקבלה לתהליכי גיבוש הזהות היהודית המודרנית והם דומים להם במהותם, ולא עוד אלא שהם היו כלי מעצב שסייע להבניה של זהות זו.

כמו כן אצביע על השינוי שחל בתפיסה שתפסו המשכילים את דמויותיהם של אקוסטה, שפינוזה ובן אבויה: מתפיסתן כדמויות לימינליות עד הכרתן כגיבורי מופת של ההשכלה. אטען כי שינוי זה היה חלק מהמפעל האידיאולוגי לגיבוש הזהות היהודית הלאומית החילונית. סמולנסקין, שהיה מחלוצי המפעל הזה, אימץ את דמויותיהם השנויות במחלוקת והכניס אותן אל לב הקונסנזוס הלאומי. אך בתוך כך רוקנו הדמויות מן המטען המרדני שלהן והוצגו כיהודים לגיטימיים שלא הובנו כהלכה ונפלו קורבן לקנאות האדוקים. הציטוט מתוך הפואמה של יל"ג, שפתחתי בו את המאמר ואחזור אליו בסופו, מבטא בעיניי את הכרתו של המשורר בלידתה של החילוניות היהודית ואת השלמתו עם החלוקה הידיטומית של הקולקטיב למחנה הדת ולמחנה הדעת, חלוקה שהוא עצמו דחה בזעם כמה עשורים קודם לכן, בתחילת דרכו המשכילית.

² יהודה ליב גורדון, "שני יוסף בן שמעון", כתבי יהודה ליב גורדון: שירה, תל אביב: דביר, 1950, עמ' קסא.

א. שרשרת ההתקבלות של הדמויות הלימינליות אל השיח המשכילי

למרות אופייה המהפכני של ההשכלה היהודית, ובייחוד השלכותיה המהפכניות, תהליך החילון והמודרניזציה שהובילה היה זהיר והדרגתי. הוא התבצע מתוך בחינה מתמדת של גבולות הזהות שביקשו המשכילים לעצב לעצמם ולהנחיל לסביבתם היהודית. רצונם להציג את מפעלם המהפכני כפרי התפתחות לגיטימית של היהדות המסורתית בא לידי ביטוי גם בגיבוש אופיו של מצאי דמויות המופת של ההשכלה. גרעין הקבוצה הורכב מגיבורי התנ"ך והתלמוד ומדמויות מן ההיסטוריה היהודית - פוסקי הלכה, פילוסופים ומשוררים. חכמי ספרד זכו לחיבה מיוחדת מצד משכילי אשכנז, בשל המורשת התרבותית שהכילה ערכים התואמים את סדר היום המשכילי - שילוב חיי חול עם יצירה, דבקות דתית עם עיון פילוסופי. המשכילים הראשונים בחרו לשאול דמויות בעלות מוניטין גם בקרב החברה המסורתית ולהתאימן לצורכיהם באמצעות הדגשת התכונות הרלוונטיות למפעלם: אומץ לב רפורמטורי, סקרנות מדעית, העדפת הרציונליזם על פני המיסטיות.

בקרב הדמויות החיוביות או האקזמפלריות של תחילת עידן ההשכלה תפסו מקום מיוחד דמויותיהם של הרמב"ם ושל משה מנדלסון עצמו. הרמב"ם הגיע אל היצירה המשכילית כדמות מופת בשלה ומקובלת במסורת היהודית, ולאחר הבלטת מגמות מסוימות בהגותו וטשטוש אחרות, הותאם לצורכי המשכילים.³ מנדלסון, לעומת זאת, היה דמות פעילה בת הזמן, וכדי ליצור הזרה ולאפשר התייחסות אליו כאל מופת הראוי להיכלל בתוך הקנון היהודי המסורתי, נקטו מעריציו מגוון טקטיקות של יחסי ציבור, ובהן תחבולות השאלות מהפרקטיקה הדתית.⁴ שיוכו המכוון אל שושלת גדולי היהדות

³ יהודה פרידלנדר ציין כי אימוץ דמותו של הרמב"ם סייע להשיג "הישג כפול במאבקם של המשכילים ביהדות החרדית: (א) להופיע בפרהסיה כשומרי הלכה ושוחריה, [...] (ב) ליצור תמונה הלכתית בהשראת השינויים והתמורות שחלו בעידן החדש - תמונה העולה, כביכול, בקנה אחד עם פסיקת הרמב"ם (שצוטטה באורח סלקטיבי)". ראו יהודה פרידלנדר, "מקומה של ההלכה בספרות ה'השכלה': היחס לרמב"ם כפוסק", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ה' (תשמ"ו), עמ' 361. למחקרים נוספים על דמותו של הרמב"ם בדמיון המשכילי ראו James H. Lehmann, "Maimonides, Mendelssohn and the Biographical Imagination in the Early Haskala," *Leo the Me'asfim, Philosophy and the Biographical Imagination in the Early Haskala*, *Leo Baek Institute Year Book* 20 (1975), pp. 87–108; פישל לחובר, "הרמב"ם וההשכלה העברית בראשיתה", **על גבול הישן והחדש**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1951, עמ' 97–107; יהודה פרידלנדר, "הרמב"ם ואלישע בן אבוייה כארכיטיפוסים בספרות העברית החדשה (אתגר או סימפטום?)", שלמה נש (עורך), **בין היסטוריה לספרות**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' רעא-רפב; אליעזר שביד, "השפעת הפילוסופיה הפוליטית של הרמב"ם על הפילוסופיה של תנועת ההשכלה", אורי ארליך, חיים קרייסל ודניאל לסקר (עורכים), **על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2008, עמ' 593–609.

⁴ דוגמה לכך היא האימוץ של ראשי התיבות הרמבמ"ן לשמו, כמו שמותיהם של הרמב"ם, הרמב"ן, הרשב"ם וכו'. ראו משה פלאי, "דמותו של משה מנדלסון כפי שהיא משתקפת בראשיתה של ספרות ההשכלה העברית בגרמניה (המאסף תקמ"ד-תקנ"ז)", **דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות** ג (1969), עמ' 269. דוגמה נוספת היא ההתייחסות אליו באמצעות ביטויים השאולים מעולם הרבנות - מוהר"ר, רבנו ואדונו (שם, עמ' 271). זיהויו של משה מנדלסון עם אור בא לקשור אותו גם אל המטפוריקה הכרוכה בדמותו של משה רבנו מחד גיסא - "כמשה' קרן עור פניו" - וגם אל מטפורת העל של הנאורות, שראתה במפעלה את המאבק של האור בחושך מאידך גיסא - "יהי משה! ויהי אור" (שם, עמ' 270). על הפרקטיקות הפולחניות שהתפתחו סביב דמותו של מנדלסון ראו שמואל פיינר, **משה מנדלסון**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, 2005, עמ' 12–16.

בא לידי ביטוי, בין היתר, בפרפרזה של האמרה "ממשה ועד משה לא קם כמשה"⁵; שאשררה את ההמשכיות ממשה רבנו דרך הרמב"ם ועד משה מנדלסון.

ככל שהעמיק הפער בין החזון המשכילי לבין המציאות של החברה היהודית המסורתית, כך פחתו התקווה ואתה הצורך לקבל לגיטימציה למפעל המשכילי מהסמכויות האורתודוקסיות. דווקא באותה התקופה של פריצת הדיונים הפומביים הראשונים באופי הרפורמה ביהדות, החלו הדמויות הלימינליות, המוקצות לחלוטין לא רק מהקנון, אלא מהמסורת הלגיטימית בכלל, להסתגל אל אופק ההזדהות המשכילי.

שפינוזה, ובעקבותיו אקוסטה, היו הראשונים שנכנסו אל הקטגוריה:⁶ הפופולריות הגדולה שזכו לה שתי הדמויות בקרב היוצרים האירופים בני הזמן היא שהקלה (אם לא לומר אפשרה) את כניסתן אל האופק המשכילי.⁷ שלא כמו הרמב"ם ומנדלסון, שהיו גיבורים פנים־יהודיים שהשתייכו לפנתיאון דמויות המופת של ההשכלה, שפינוזה ואקוסטה יובאו מבחוץ אל השיח המשכילי לאחר שעוררו את דעת הקהל ואת הדמיון היצירתי של הסופרים וההוגים האירופים. העיסוק בדמויותיהם של "כופרים גמורים" בתגובה לפולמוסים החיצוניים היה קל למשכילים יותר מן ההכנסה הבלתי אמצעית היזומה של דמויותיהם אל ההקשר היהודי.

מקומו של שפינוזה היה ייחודי מהבחינה הזאת, מכיוון שמנדלסון, אבי ההשכלה היהודית, הוא שחיבר כמה מן היצירות הגרמניות החשובות שעסקו בביאור תורת שפינוזה, אשר עוררו את דעת הקהל האירופית, והגרמנית בראש ובראשונה, במהלך המאה השמונה־עשרה.⁸ כך נעשתה כניסתו של שפינוזה אל כתבי ההשכלה היהודית בדרך צדדית, בתוך הביוגרפיה הראשונה שנכתבה על מנדלסון, **תולדות הרב הכולל, החכם החוקר האלוהי, רבנו משה בן מנחם**⁹ מאת יצחק אייכל. יש

⁵ טוביה פרשל, "על שתי אמרות", מנחם זהרי, אריה טרטקובר וחיים אורמאן (עורכים), **הגות עברית באמריקה**, א, תל אביב: בנה, תשל"ב, עמ' 44-46.

⁶ למחקר על תפיסת דמויותיהם של שפינוזה ואקוסטה בשיח המשכילי ראו נחום סוקולוב, **ברוך שפינוזה וזמנו**, פריז: וולטיר, תרפ"ט, עמ' 86-99, 391-408; פישל לחובר, **שפינוזה בספרות ההשכלה העברית**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1951, עמ' 109-122; יוסף קלוזנר, **היסטוריה של הספרות העברית החדשה**, א-י, ירושלים: אחיאסף, תשי"ב-תשי"ט. לענייננו ראו שם, ב, עמ' 102-110; מנחם דורמן, **ויכוחי שפינוזה באספקלריה יהודית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1990 (הספר מכיל מידע מפורט גם על דמויותיהם של הרמב"ם ושל אקוסטה). על אקוסטה ושפינוזה ראו שמואל פיינר, **השכלה והיסטוריה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1995, עמ' 192-200.

⁷ פרט נוסף שראוי לציון בעניין אימוץ דמויותיהם של אקוסטה ושפינוזה לדיון המשכילי הוא מוצאם הספרדי המשותף של שני הגיבורים. מבחינת המשכילים הם היו עוד גלגול של מסורת הלמדנות הספרדית שהם העריצו עד מאוד, מסורת שהרבנים לא הבינו, לדעתם. ההילה הספרדית הקלה על המשכילים להפוך דמות מפקפקת לגיבור מופת.

⁸ דורמן זיהה שלוש תחנות עיקריות בהתדיינות של מנדלסון עם תורת שפינוזה: "שיחות פילוסופיות" משנת 1755; "ירושלים או על שלטון דתי ועל היהדות" משנת 1783; 'מועדי־שחר' משנת 1785 והאפילוג 'לידידיו של לסינג' משנת 1786". ראו דורמן (לעיל הערה 6), עמ' 18. עוד על שפינוזה בהקשר של ההשכלה האירופית ראו אצל מאיר סידלר, "ברוך שפינוזה: מעצב תדמית היהדות עבור ההשכלה האירופית", **דעת** 54 (תשס"ד), עמ' 29-45.

⁹ יצחק אייכל, **תולדות הרב הכולל, החכם החוקר האלוהי, רבנו משה בן מנחם**, ברלין 1789.

מקום לשער שהסקרנות העצומה שעוררה דמותו של שפינוזה בדעת הקהל המערבית הלא יהודית הביאה להתעניינות רבה במורשת הקהילה הספרדית באמסטרדם, ועקב כך גם לעיסוק בדמותו של אקוסטה.¹⁰

גם דמותו של אלישע בן אבויה נזקקה לתיווך חיצוני כדי להסתגל אל מרכז הדיון המשכילי. ראוי לציין כי המאמר המחקרי הראשון שיוחד בלעדית לדמותו של בן אבויה נכתב דווקא בתגובה לאזכור שמו במחזה בשפה הגרמנית מאת קרל גוצקו, **אוריאל אקוסטה**. גוצקו כתב את המחזה ב־1846 על פי סיפורו הקצר "הצדוקי מאמסטרדם" מ־1835.¹¹ באמצעות סיפור האנוס שחזר ליהדותו אך מרד כנגד הדוגמות התיאולוגיות והוחרם בשל כך בקרב הממסד היהודי, דיבר גוצקו על גבולות חופש הדיבור והמחשבה ועל יכולתו של היחיד להתנגד למוסכמות החברה - סוגיות אקוטואליות בעבור הצעירים הרדיקליים באירופה שלפני אביב העמים. יצירתו של גוצקו זכתה לפופולריות עצומה ותורגמה כמעט לכל השפות האירופיות.¹² גם המשכילים היהודים לא יכלו להישאר אדישים לעלילות המורד היהודי. ראשון המגיבים היה הדרשן מלייפציג אדולף ילינק, שבתוך שבועות אחדים לאחר הצגת הבכורה פרסם קונטרס בגרמנית שנקרא **אלישע בן אבויה הקרוי אחר, לקראת ביאור וביקורת של הטרגדיה של גוצקו "אוריאל אקוסטה"**.¹³ המבקר בחר להגיב ליצירתו של הסופר הגרמני דווקא מתוך התייחסות אל דמותו של אלישע בן אבויה, שאזכרה רק פעם אחת במחזה. מאמר זה של ילינק סימן את המפנה בהערכתו השיפוטית של "אחר" אצל המשכילים, שכן הוקעה חד־משמעית של חטאיו התחלפה ברצון להבין מה דחף אותו לבצע את החטאים האלה מלכתחילה.¹⁴

¹⁰ ברטולד אוארבך פתח את הביוגרפיה שכתב על שפינוזה, *Spinoza, ein Denkerleben* (שראתה אור ב־1837), בפרק המוקדש לאקוסטה וכך תרם ליצירת קישור מִידי בין שני ההוגים.

¹¹ דורמן (לעיל הערה 6) כותב על יחסי ידידות ששררו בין קרל גוצקו לברטולד אוארבך, סופר יהודי ואחד הפעילים בתנועה "גרמניה הצעירה", שגוצקו נמנה עם מנהיגיה (ראו שם, עמ' 139, 191). כאמור, בשנת 1837 פרסם אוארבך את ספרו על שפינוזה, והפרק הראשון שלו הוקדש לאוריאל אקוסטה. ייתכן שאת עיבויו ההווי היהודי במחזהו של גוצקו, הכוללים בין היתר את הופעת דמותו של שפינוזה הצעיר ואזכור דמותו של אלישע בן אבויה (שאינם מופיעים בסיפור הקצר), אפשר לייחס להשפעתו של אוארבך. ראו Karl Gutzkow, "Der Sadducäer von Amsterdam," *Cotta'sches Morgenblatt*, 1835, pp. 235–252, http://gutenberg.spiegel.de/gutzkow/sadduc/Druckversion_sadduc.htm. על גוצקו ראו בנימין כץ־בילצקי, **ישראל על בימות אשכנז**, תל אביב: שלום עליכם, תשנ"ד, עמ' 54–66; ר' ברנשטיין, "גוצקו, קרל", **יבירסקאיה אנציקלופדיה**, ו, סנט־פטרבורג: ברוקהאוז־פרון, 1907, עמ' 857–858 (ברוסית). על אוארבך ראו א' קורלניק, "אוארבך, ברטולד", שם, ג, עמ' 425–430 (ברוסית). לתרגום עברי של ספרו ראו ברטהאלד אוירבך, **שפינוזה: סיפור מחיי הפילוסוף ברוך די־שפינוזה והעתים אשר עברו עליו**, מגרמנית ט"ף שפירא, ורשה תרנ"ח (1898).

¹² ברנשטיין (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 857.

¹³ Adolf Jellinek, *Elischa ben Abuja genannt Acher zur Erklärung und Kritik der Gutzkow'schen Tragödie "Uriel Acosta"*, Leipzig: Heinrich Hunger, 1847

¹⁴ יש לציין שדמותו של בן אבויה זכתה להופעות בודדות בכתיבה העיונית המשכילית גם שנים מספר לפני מאמרו של ילינק, אך כאמור שם היא שולבה בתוך נרטיבים מחקרניים רחבים יותר ולא הובאה לקדמת הבמה כמו במקרה הנ"ל. גם מהבחינה התוכנית תאם ייצוגה את היחס המסורתי השלילי כלפי הדמות, ללא מידת האמביוולנטיות שאפיינה את מאמרו של ילינק. ראו Adolphe Franck, *The Kabbalah: The Religious Philosophy of the Hebrews*, New Hyde Park, NY: University Books, 1967, pp. 17–18 (פורסם לראשונה בצרפתית ב־1844);

אם העיסוק המשכילי בדמויותיהם של כופרים מוצהרים, כמו שפינוזה ואקוסטה, הצריך מציאת תירוצים חיצוניים (כגון התחברות אל העיסוק בנושא אצל היוצרים האירופים), הרי הטיפול בדמותו של אלישע בן אבויה היה בעייתי הרבה יותר. שפינוזה ואקוסטה היו דמויות היסטוריות צעירות יחסית, והיה אפשר לערער על סמכותם וזכותם המוסרית של הרבנים לנדות אותם מתוך קהל ישראל. לעומת זאת אלישע בן אבויה גם לא עניין באותה העת את הקהל האירופי וגם נשא אתו מורשת מצטברת בת אלפי שנים, שמקורותיה אצל גדולי התנאים. הדיון בדמותו של אלישע בן אבויה מעמדה אמפתית היה מבחינות רבות קריאת תיגר על אותה מסורת פרשנית ארוכה, ואפילו סימן ניתוק ממנה. לכן, מלבד העיתוי הנכון להכנסת הדמות אל שדה השיח, נזקקו המשכילים לשורה של אמצעי התגוננות כדי להצדיק דיון זה.

למרות שוליות אזכורו של "אחר" במחזהו של גוצקו, נזקק לו ילינק בתור אתגר ופיגום כדי לפרוס את דעותיו על אלישע בן אבויה. מכלול אמצעי ההתגוננות שבעזרתם הצליח ילינק לגעת בדמותו המסוכנת של "אחר" כלל: (1) כתיבה בגרמנית במתכונת של מאמר אקדמי; (2) כתיבה בתגובה ליצירה של מחזאי גרמני שיוחדה לדמותו של אקוסטה; (3) שימוש בדמותו של אלישע בן אבויה רק על מנת לתקן תפיסה מוטעית, לדעתו, של אקוסטה ותורתו שנוצרה מתוך המחזה של גוצקו. בסופו של דבר, דווקא האגביות המכוונות של ילינק סייעה לו להציג תפיסה מהפכנית ואמפתית של אלישע בן אבויה.

ניתוח הכרונולוגיה של אזכורי דמויות לימנליות בשיח המשכילי מעלה שכל דיון מוקדם בנושאים השנויים במחלוקת פילס דרך לאמירה קיצונית יותר בהמשך. כך סיפקה יוקרתו המדעית וההלכתית של הרמב"ם חסות למפעלו של מנדלסון, הדיון במנדלסון ובמורשתו המדעית העלה את שמו של שפינוזה, העיסוק בשפינוזה סייע לעליית ההתעניינות באקוסטה, וזו הביאה בתורה למאמרו של ילינק על אלישע בן אבויה. שרשרת ההתקבלות הזאת הייתה הכרחית להתפתחות המחשבה המשכילית ואפשרה לבצע את השינוי התודעתי העצום, גם בתפיסתם העצמית של המשכילים וגם בתפיסתם את היהדות, מתוך שמירת תחושת המשכיות וההשתייכות אל הקהילה היהודית.

ב. פולמוס שפינוזה: בין סנסואליזם לרציונליזם

פולמוס שפינוזה, שהתנהל כאמור בשנות הארבעים והחמישים בין שד"ל לנציגי ההשכלה הרדיקליים יותר - מאיר הלוי לטריס, שניאור זק"ש ושלמה רובין - היה אחד הפולמוסים הפנימיים המשמעותיים ביותר שנגעו בסוגיית ההגדרה העצמית של המשכילים ביחס לדמויות המופת האפשריות. גם במקרה הזה, כמו בפולמוס בן אבויה שעתידי לפרוץ בסוף שנות השישים, סיפקה כתיבתו של לטריס מניע לפתיחת המערכה הסוערת. ב־1845 הוא פרסם בביכורי העתים החדשים מאמר בשם "תולדות החכם החוקר ברוך די שפינאצא ז"ל"¹⁵, שלוה בהערה מסייגת של יצחק שמואל רג'ו, העורך של

¹⁵ מאיר הלוי לטריס, "תולדות החכם החוקר ברוך די שפינאצא ז"ל", ביכורי העתים החדשים, וינה 1845, עמ' 27-33.

המדור העברי של כתב העת.¹⁶ המאמר לא הצטיין בעומק פילוסופי או בדיוק עובדתי¹⁷ וניסה להציג את הפילוסוף הגדול כמופת משכילי וממשיך נאמן של המסורת היהודית, הן באורח חייו (ה"מסתפק במועט", המסרב "לעשות את חכמתו קרדום לחפור בה") והן בעקרונותיו הפילוסופיים. מתנגדיו של שפינוזה זכו אצל לטריס לאפיון לא מחמיא, שהיה אפשר להשליך בקלות גם על מתנגדי ההשכלה: "שונאי החכמה והנלוזים מדרכיה, דרכי נועם, ובחשכה יתהלכו, ירדפו באיבה ובמשטמת נקם את כל משכיל דורש את האלוהים ברוחב לבו ותבונתו אשר חנן אותו אל עליון".¹⁸

עצם פרסום המאמר על שפינוזה בלשון העברית, ועל אחת כמה וכמה ניסיונו של לטריס להציג את הפילוסוף כגיבור השכלה ארכיטיפי, הסעירו את רוחו של שד"ל. נטיותיו השמרניות והאנטי-רציונליסטיות באו לידי ביטוי גם לפני פולמוס שפינוזה, בין היתר בכתיבתו הביקורתית כנגד אברהם אבן עזרא והרמב"ם.¹⁹ אולם מאמרו של לטריס הביא להתלהטות הרוחות ופתיחת מערכה כוללת כנגד ה"שפינוזיזמוס". שד"ל אפילו מצא דרך להטיח אשמה בידיו שלמה יהודה רפפורט, אחד ממנהיגי המתונים של ההשכלה בגליציה, שהכיר את לטריס עוד בנעוריו: "ואם איש כמוך לא יתקומם נגד נבלה כזאת, ואם אחד מאוהביך מהלל ומשבח את שפינוזא, ואתה רואה ושותק, היש עוד תקווה לישראל?"²⁰

שד"ל פרס את עיקר טענותיו כנגד לטריס בספרו **המשתדל**, שיצא לאור בווינה ב־1846 ויוחד ברובו לפירוש כתבי הקודש. שד"ל הסנסואליסט ראה בתפיסתו הרציונליסטית של שפינוזה איום גדול על היהדות. לדעתו, היסודות ה"יווניים" שעליהם הושתתה שיטת שפינוזה היו זרים ומזיקים למהותה.²¹

למרות הביקורת הפסקנית של שד"ל הסמכותי, מחנה תומכיו של שפינוזה לא נותר דומם. הראשון שיצא להגנת הפילוסוף היה שניאור זק"ש הגליצאי, תלמידים של נחמן קרוכמל (רנ"ק) ושל פרידריך וילהלם שלינג. כפי שציין פישל לחובר, זק"ש, כמו שד"ל, נטה אחר הפילוסופיה הרומנטית, תקף את הרמב"ם והעריץ את שלמה אבן גבירול, אך שלא כמוהו העריך גם את אברהם אבן עזרא וגם את שפינוזה. על אף חילוקי הדעות בין זק"ש לשד"ל, שד"ל "לא יצא נגד זק"ש, כמו שיצא נגד לטריס,

¹⁶ לחובר ציין את העובדה כי ההסתייגות העיקרית של יצחק שמואל רג'ו (יש"ר) הייתה לא בשם התורה אלא בשם ההשכלה דווקא - הוא בחר להתנגד לניסיונותיו של שפינוזה להציג את התורה כזרה לרוח ההשכלה. ראו לחובר, שפינוזה (לעיל הערה 6), עמ' 114.

¹⁷ לניתוח המאמר ראו שם, עמ' 113-114; דורמן (לעיל הערה 6), עמ' 132-133.

¹⁸ לטריס (לעיל הערה 15), עמ' 29.

¹⁹ לפי פיינר, תפיסתו השמרנית של שד"ל הגיעה לכדי גיבוש בחיבור "דרך הארץ או אטיציזמוס, שירת שד"ל לדורו", שהתפרסם בכתב העת ציון ב־1841. פיינר ציין כי החיבור "קבע את מקומו ההיסטורי של שד"ל כאינטלקטואלי יהודי המובהק של ההשכלה שכנגד". ראו שמואל פיינר, "ביקורת המודרניות: שמואל דוד לוצאטו וההשכלה שכנגד", ראובן בונפיל, יצחק גוטליב וחנה כשר (עורכים), **שמואל דוד לוצאטו: מאתיים שנה להולדתו**, ירושלים: מאגנס, 2004, עמ' קמה. לניתוח מפורט של תפיסת תורתו של שפינוזה אצל שד"ל ראו דורמן (לעיל הערה 6), עמ' 110-130.

²⁰ שמואל דוד לוצאטו, **אגרות שד"ל**, א-ט, פשמישל (פרזעמישל) (כרכים א-ה) וקרקוב (קראקא) (כרכים ו-ט) תרמ"ב-תרנ"ד. לעניין שלפנינו ראו שם, ו, עמ' 953, מכתב מ־22.7.1845. (לפי דורמן [לעיל הערה 6], עמ' 134).

²¹ יש לציין שלמרות הפולמוס העקרוני עם לטריס, המשיך שד"ל לשמור על יחסי החברות אתו. על פי המפתח של **אגרות שד"ל**, ההתכתבות הידידותית ביניהם נפרסה עד שנת 1851, ראו שם, ח, עמ' 1103.

כי בכל ההבדל הרב שבין שד"ל לבין זק"ש בהשקפות היו שניהם קרובים בהרגשות, ולכל הפחות בהרגשה אחת, זו של הערצה גדולה לאבן־גבירול ושירתו.²²

הופעת הקונטרס של שלמה רובין, בן גליציה נוסף שהחליט לדבר בשבחו של החכם מאמסטרדם, פתחה מעגל חדש של ויכוחי שפינוזה על במת ההשכלה. ב־1856 פרסם רובין קונטרס שהיה אמור לשמש הקדמה למפעלו התרגומי לכתבי שפינוזה - **מורה נבוכים החדש, כולל שני ספרי החוקר הנשגב והנפלא ברוך די שפינוזה עם תולדות חיי הפילוסוף**.²³ בחיבור הזה הציג רובין אפולוגטיקה הן לשיטתו הפילוסופית של שפינוזה והן למיקומו הביוגרפי־פרסונלי של הפילוסוף ברצף חכמי היהדות.²⁴

שד"ל דחה מכול וכול את עצם הניסיון להציג את תורת שפינוזה כתואמת את ערכי היהדות, והסתמכותם של רובין וזק"ש על כתביהם של אברהם אבן עזרא ושל שלמה מימון כדי להוכיח טענה זאת רק הגבירה את האנטגוניזם שלו. כבר בחוברת ב של **אוצר נחמד**, שראתה אור ב־1857, פתח שד"ל חזית כפולה - גם נגד זק"ש וגם נגד רובין. בתורת שפינוזה הוא ראה "אטיאיזמוס בחלק העיוני ואיגואיזמוס בחלק המעשי", אנטיתזה עוינת ליהדות. את הרעיון של שפינוזה שעל המדינה לשאת באחריות למצוקות היחיד, פירש שד"ל כקריאה להתנער מאחריות אישית של האדם לזולתו ולהוקיע את רגשי הרחמנות והחמלה, רגשות שהוא ראה בהם דווקא רגשות מרכזיים ביהדות:

מה בין תורתו של שפינוזה ותורתו של משה רבנו ותורתם של כל קדמוניו ז"ל? ואם עד היום היו ישראל מפורסמים בתואר רחמנים בני רחמים, למה נמיר את כבודנו בלא יועיל וניתן שבח והודאה לשפינוזה המלמד את האדם להתרחק מן החמלה? וכל המכבד את שפינוזה ומפיץ את דעותיו בעולם אינו אלא עוכר החברה האנושית, אשר טובתה והצלחתה תלויה בזה, שיהיו בני־אדם מרגישים בצרת חבריהם וחומלים אלו על אלו.²⁵

את מחנה עוכרי האנושות זיהה שד"ל עם התמיכה בשפינוזה וברעיונותיו, שסכנתם המרכזית הייתה נעוצה לדעתו בקביעת המגמה של המרת הקטגוריות הרגשיות בתפיסות המוסר באלו הרציונליות. בתוך כך הציג שד"ל את שפינוזה כדמות מופת שלילית, שבכוחה לזקק רעיונות ולמשוך מפלגות של תומכים. למרות היכרותו המוגבלת את תפיסותיו של שפינוזה הכיר שד"ל בכוחה של דמות המופת, גם אם היא שלילית לדעתו, לגבש זהות קולקטיבית. יציאתו נגד שפינוזה הייתה בראש ובראשונה לא

²² לחובר, שפינוזה (לעיל הערה 6), עמ' 121.

²³ שלמה ראבין, **מורה נבוכים החדש, כולל שני ספרי החוקר הנשגב והנפלא ברוך די שפינוזה עם תולדות חיי הפילוסוף**, יונה תרט"ז (1856). שם הספר מרמז הן למורה נבוכים של הרמב"ם והן למורה נבוכי הזמן של רנ"ק, שיצא לאור בעריכתו של צונץ בשנת 1851.

²⁴ לביורו יחסו של רובין אל שפינוזה והבנת תורתו, ראו אמנון ז'קונט, "שלמה רובין (1823–1910)", ספריית ההשכלה של איש אחד", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2006.

²⁵ שמואל דוד לוצאטו, **מחקרי היהדות**, ירושלים: מקור, תש"ל, עמ' 207. בנוגע לתפיסת היהדות של שד"ל ציין דורמן תובנה מעניינת: "כי שד"ל, בבואו שוב ושוב להעמיד את שפינוזה ומשנתו כתופעה אנטי־יהודית פאר־אכסלאנס, מנוע בהחלט מלהשיג את משמעותה של תורת־המוסר השפינוזיסטית ולא עוד אלא למרבה הפארדוקס הוא מעלה כנגדה תפיסת־חיים, שערכיה המרכזיים אינם צדק ומשפט, אלא חמלה ורחמים, שעליהם עומד, להלכה, העולם הנוצרי מאז ומקדם", דורמן (לעיל הערה 6), עמ' 145.

דין אינטלקטואלי ופילוסופי אלא מאבק אידיאולוגי נגד המגמה המסתמנת בתוך תנועת ההשכלה, נגד "כל החולקים לו כבוד ומשתדלים להפיץ את מחשבותיו בקרב העם".²⁶

לא רובין ולא זק"ש חיכו זמן רב להשיב לשד"ל; רובין פרסם ב־1859 את **תשובה נצחת**,²⁷ וזק"ש פרסם ב־1860 את **קיקיון היונה**,²⁸ ובהם הם דחו את טענותיו של הקנאי המשכילי מאיטליה.²⁹ הצורך של רובין וזק"ש לענות על טענותיו של שד"ל אישר כי תמיכתם בשפינוזה לא הייתה משובת נעורים חסרת משמעות, אלא ביטוי לתפיסה חדשה ההולכת ומתגבשת בין בני הדור הצעיר של המשכילים. תפיסה זו חיפשה אפיקים חלופיים של הזדהות רגשית ואינטלקטואלית שיצליחו לתת מענה למשבר שנקלעה אליו תנועת ההשכלה בשליש השני של המאה התשע־עשרה, הלכודה בתווך בין האורתודוקסיה המסתגרת לבין המודרנה האירופית, שתובעת ויתור על הזהות היהודית.

לשד"ל היה בעל ברית מפתיע במאבק זה על הזהות המשכילית - מורה מפוניבז', שחתם את מאמריו ב**המגיד** בשם העט "דן גבריאל", והוא לא אחר מיל"ג. מעל דפי **המגיד** אפילו הודה שד"ל ליל"ג על מכתבו שבו תמך במאבקו בשפינוזה: "ברוך אתה לה', כי התעוררת - אחד בדור! - לומר דבר אחד לחזק ידי בקנאתי לה', על מה שכתבתי ב'אוצר נחמד ב' נגד שפינוזה".³⁰

תמיכתו של גורדון בהתקפתו של שד"ל השמרני על "רשת של כפירה שפינוזיסטית" (כהגדרת לחובר³¹), ובראש ובראשונה על מפעלו הביאורי והתרגומי של רובין, לא הייתה מקרית. לאחר שצייד במאבקו האנטי־שפינוזיסטי של שד"ל (כחודש לפני פרסום מכתב התודה של שד"ל שהובא למעלה), תקף יל"ג את רובין במישרין במה שאפשר לכנות "פולמוס אקוסטה". אמנם פולמוס אקוסטה זכה לתהודה ציבורית צנועה הרבה יותר מוויכוחי שפינוזה לפניו או אלישע בן אביה אחר כך, אך הוא המשיך בנאמנות את אותו הקו האנטי־שפינוזיסטי השמרני בתוך תנועת ההשכלה שהשמיע שד"ל.

ג. פולמוס אקוסטה והתפיסה הדיכטומית של שלמה רובין

שלמה רובין השלים את התרגום העברי של מחזהו של גוצקו **אוריאל אקוסטה** עוד ב־1854, כשנתיים לפני הפרסום של **מורה נבוכים החדש**, אולם הצליח להוציאו לאור רק בשנת תרט"ז (1856), שבה התפרסם גם ספרו על שפינוזה. הפרסום הבו זמני של ספריו על אקוסטה ועל שפינוזה הבליט את התפיסה האידיאולוגית המוצקה שעמדה ביסוד שני המפעלים. אף ששד"ל האשימו

²⁶ לוצאטו, מחקרי היהדות (לעיל הערה 25), עמ' 209.

²⁷ שלמה רובין, **תשובה נצחת**, למברג 1859.

²⁸ שניאור זק"ש, **קיקיון היונה**, פריז 1860.

²⁹ מעניין לציין שרובין נגע בספרו **תשובה נצחת** (לעיל הערה 27, עמ' 24) במחקריו של ילינק, שהשווה את תורת ראשי המקובלים לתורת שפינוזה. ראו קלזנר (לעיל הערה 6), ב, עמ' 104. שמות ספריו הפרו־שפינוזיסטיים של זק"ש (**היונה**, **כנפי יונה**, **קיקיון היונה**) היו מחוזה לשירו המפורסם של לטריס "יונה המויה" (קלזנר, שם, עמ' 379; קלזנר מביא את המידע בהסתמכו על מכתבו של זק"ש ללטריס, המופיע אצל שניאור זק"ש, **מכתבי עברית**, יונה 1886, עמ' 114).

³⁰ שמואל דוד לוצאטו, "הצופה", **המגיד**, 13.10.1858, עמ' 154 (לפי לחובר, שפינוזה [לעיל הערה 6], עמ' 121).

³¹ לחובר, שפינוזה (לעיל הערה 6), עמ' 122.

בחטא הרצינונליזם, אימץ רובין דווקא את ההשקפה הרומנטית של עימות בין יחידי הסגולה הנעלים לבין כוחות הריאקציה הנחשלים והמושחתים. ברוח זו הוא הציג בהקדמתו לטקסט המחזה את ההיסטוריה היהודית כמאבק דיכוטומי מתמשך בין אור לחושך, בין חופש המחשבה לדיכוי, בין אומץ לב ויושר אינטלקטואלי לשחיתות ובערות. רובין לא ניסה להסתיר את המניע האקטואלי שלו בהבאת סיפורי הכופרים מאמסטרדם אל הזירה המשכילית. נאמן לתפיסתו הדיכוטומית הוא בנה גנאלוגיה שקישרה בין ימי התנ"ך הקדומים למציאות של המאה התשע־עשרה.³² בשושלת של "הנאורים" הוא כלל את חור בן מרים הנביאה, ישעיהו בן אמוץ, ירמיהו בן חלקיהו, רמב"ם, אוריאל אקוסטה, משה מנדלסון ואברהם כהן.³³ אל המהלך ההיסטורי שסרטט צירף רובין גם את ניסיונו האישי הטראומטי כמשכיל צעיר מנודה ומוחרם. למרות תפיסתו ההיסטורית הליניארית והדטרמיניסטית, זיהה רובין אפשרות לשינוי היחסים בין הפלגים היריבים דווקא בעת החדשה:

כי כן הסכנת מעודך, בית ישראל, ללקוט שרש, רוש ולענה על תלמי שדות האומים, [...] אולם מדוע זה עתה כתנשמת תעצימו עין מראות, וכפתן חרש תאיטמו אוזן משמוע, כי יושבי תבל ושוכני ארץ הפשיטו בגדיהם הצואים קמטו מזוקן, וילבשו מחלצות חדשות נקיות לגאון ולתפארת! לו חכמתם תשכילו כי הזמן הישן כעשן נמלח כלה כענן וילך, כי ברא ד' חדשה בארץ, שמים חדשים וארץ חדשה, וכל העמים מסביב עלו על סולם תור אדם המעלה, ואנחנו בשפל נשב?³⁴

כדי לאפשר את השינוי המיוחל דרש רובין ממחנה האדוקים לנטוש את מנהגיהם וללבוש מחלצות חדשות, כפי שעשו לדבריו מקביליהם הנוצרים. ואולם קריאתו של רובין להצטרף אל החברה האוניברסלית החדשה, שתושפת על עקרונות החופש והסובלנות (שאקוסטה משמש להם מופת), עוררה התנגדות לא צפויה דווקא אצל בעל בריתו, המשכיל הרוסי יהודה ליב גורדון.

במדורו הקבוע "קול מארץ רוסיה" שפורסם ב**המגיד** ב־8 בספטמבר 1858,³⁵ עסק גורדון בעליונותם של משכילי רוסיה על עמיתיהם האשכנזים ("מלבד הגדולים והמצוינים" שבהם) בכל הקשור בשליטה בעברית ודקדוקה וברלוונטיות הכללית של פועלם לחיי המשכילים. כדוגמה ליצירה נפסדת המרכזת את כל הרעות החולות של משכילי אשכנז, הביא גורדון את עבודת התרגום של רובין **לאוריאל אקוסטה**:

למה הובא העמוני והמואבי הזה בקהל ישראל? ומה בא זה להשמיענו וללמדנו. האם בא לעשות שם עולם בינינו לאוריאל אקוסטה איש משוגע ומקצץ בנטיעות, איש אשר עמודי נפשו הרפים לא יכלו מלט משא החקירות אשר העמיס עליה עד אשר נגע רוח הספק בארבע פנות אמונתו ויהפכה הפך על פניה ותקבור את אושר חייו תחת

³² שלמה רובין, "אל הקורא המשכיל והמבקר", קארל גוטצקאוו, **אוריאל אקוסטה**, מגרמנית שלמה רובין, וינה תרט"ז (1856), עמ' 7-10.

³³ אברהם כהן היה המטיף הראשון של עדת הנאורים בלמברג. הוא הורעל עם בנו הקטן בידי האדוקים ב־1848, בגלל המחלוקת על ביטול מס הבשר והנרות בגליציה. ראו קלזנר (לעיל הערה 6), ד, עמ' 62; Michael Stanislawsky, *Murder in Lemberg*, Princeton: Princeton University Press, 2007

³⁴ רובין, אל הקורא (לעיל הערה 32), עמ' 12.

³⁵ מראה המקום לפי דליה קאופמן, "תרגומי מחזות לעברית וליידיש מסוף המאה ה־18 ועד שנת 1883: מחקר השוואתי", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1983, עמ' 62-63.

מפלתו, איש אשר לא היה לא יהודי ולא נוצרי, איש אשר כלה חיי אבולו באבדו עצמו לדעת אחרי חפצו לרצוח נפש רעהו ולא עלתה ידו, אשר עליו ועל כיוצא בו נאמר "שם רשעים ירקב". או אם בא לבהל את בני העברים קוראי ספרו ולרפות ידיהם מאחוז בכלי חכמה וחקירה עיונית בראותם כי נחש הכפירות כרוך בעקבן וכל באיה לא ישובו?³⁶

במאמר זה פירט יל"ג בגלוי את נימוקיו לדחיית דמותו של אוריאל אקוסטה מהשיח המשכילי, ואחד המרכזיים שבהם היה הנימוק המעשי - פן ימשכו המשכילים הפוטנציאליים את ידיהם מההשכלה מחשש לכפירה. הציטוט ביטא את הפער העצום בין המשכיל הרוסי כיל"ג, אשר עולם דימויו עדיין היה נטוע בשיח המסורתי, לבין רובין, שדיבב את רעיונותיהם של צעירי אירופה המתקדמים והתאימים אל המציאות היהודית: יל"ג שאף בראש ובראשונה להסתייג מהכופרים, ואילו רובין לחם עבור ערכים כמו חופש המחשבה והאמונה.

גורדון דיבר מעמדת הצנזור שמוסמך לקבוע אם יש מקום ליצירה, לדמות או לערך רוחני כלשהם בתוך המטען הרוחני של היהודי המודרני. העיקרון המנחה שלו היה שיקול מעשי - רצון לוודא שהתועלת שעשויה לצמוח מן הרעיונות האלה למפעל ההשתלבות היהודית במודרנה תעלה על הנזק שהם עלולים לגרום. גורדון הוציא את כל האופציה הרוחנית הלימינלית מטווח ההתעניינות המשכילית. כאשר הוא כינה את אוריאל אקוסטה "איש משוגע ומקצף בנטיעות", הוא מיקם אותו לצד אלישע בן אבויה מחוץ לאופק ההזדהות הלגיטימי. בהקשר הזה הוא הזכיר גם את מפעלו של רובין לתרגום וביאור של כתבי שפינוזה ותמה על תחומי העניין המפוקפקים של החוקר: "ובדרך כלל אתפלא מאד על המעתיק הזה [...] מדוע זה יעשה תמיד זר מעשהו ונכריה עבודתו, ויבחר להעתיקותיו דברים אשר לא יתכנו על פי חמרם לבוא בקהל ספרי שפת קדש?"³⁷

נראה שגורדון היה קרוב לתפיסות השמרניות ביותר של האחרות והחיל אותן על דמויותיהם של אקוסטה ושפינוזה, כדי שלא לאפשר את הכנסתן אל מצאי דמויות המופת המתגבש. כמו שד"ל הוא חש שהוא פועל מתוך היהדות המסורתית ובשמה, ולא כנגדה.

הפער בין התפיסה הבסיסית של יל"ג לזו של רובין בלט במיוחד בתגובתו של רובין לביקורת, שהתפרסמה ב**כוכבי יצחק** כעבור שנה.³⁸ רובין בחר להשיב לכל טענה וטענה של יל"ג כלפי אקוסטה (היותו משוגע, מקצף בנטיעות, בעל ספקות, לא נוצרי ולא יהודי, מתאבד). צורת התגובה רק הדגישה את השוני בין מערכות הערכים של שני היוצרים, עד כדי תחושה של דו־שיח של חירשים. רובין התקשה להבין כיצד משכיל יכול למצוא פסול בערכים כמו "רוח הביקורת" ו"בחירה חופשית" ובהטלת הספק בסמכויות הדת והאמונה. תפיסת עולמו של רובין באה לידי ביטוי בסדרה של שאלות רטוריות שהעמיד במאמרו, שהתשובה עליהן הייתה בעיניו ברורה ומובנת מאליה:

³⁶ יהודה ליב גורדון (דן גבריאלי), "קול מארץ רוסיה!" המגיד, 8.9.1858, עמ' 138.

³⁷ שם.

³⁸ שלמה רובין, "מכתב", **כוכבי יצחק** 24 (1860), עמ' 105-107. באותה החוברת של **כוכבי יצחק**, בצמוד למכתבו של רובין, פורסם מכתבו של זליג מונדשיין לרובין, שגם בו אוזכרה ביקורתו של יל"ג. מונדשיין בחר לגעת בסוגיית נחיצות התרגום, ושלא כיל"ג, שתמך בברירת היצירות המתורגמות ובבחירת החיבורים ה"מועילים" שבהן לשם כך, טען מונדשיין "כי כן כל העתקה כשמן טוב, יפיג ריחו מכלי אל כלי" (שם, עמ' 110).

המשוגע איש גלוי עינים אשר אין את נפשו להשען כמו שתום עין על משפטי עמיתו [...] ואין חפצו לשתות מברר מים נזולים (Tradition) חפרוהו שרים עריצים (Glaubens Aristokraten)³⁹ כי אם לשפוט בשכלו מתת אלוהים חיים, ולחלוב לו במשענת תבונתו חלק אלוה ממעל מעיין מים חיים [...].
 מי הוא לא ידע ולא יבין כי אך בעקב השפק יצא משפט האמונה מזוקק שבעתיים! [...] החרפה היא לאיש חכם נשען על בינתו לעשותה לאבן בוחנת כל דת וכל אמונה?⁴⁰

יל"ג, שבא לענות לרובין ב'18 באפריל 1861,⁴¹ זיהה כי ביסוד המחלוקת ביניהם נמצאות שתי תפיסות יהדות שונות ולא חילוקי דעות נקודתיים לגבי פרשנות של פרטים כאלה או אחרים בעלילות אקוסטה. גורדון האשים את רובין בתפיסה המכנית, שהניחה כי "היסוד הראשי של האמונה היהודית הם המצוות המעשיות שנתקדשו אח"כ בדורות שונים", ולעומתו הציע לראות כי "סוד האמונה היהודית תכליתה ומגמתה היה מראש ומקדם אמונת היחיד והזדככות המידות המשולבת בה בהחלט והמובילה להשתלמות המין האנושי".⁴² בתוך התפיסה הזאת לא היה מקום למושגים ה"נשגבים" אך "אזרחיים" של רובין, כמו תבונה, רוח הספק וחופש המחקר, ולכן איבדה גם דמותו של אקוסטה מכוח משיכתה החתרני: "וכן לא אדון בו אם יש לנו הצדקה לכנות בשם קדוש כל איש המדבר בפיו את כל העולה על לבו והמוסר נפשו על המוסכם אצלו, מה שיכול לבוא לפעמים ממוח מבולבל".⁴³

גורדון לא קיבל את החלוקה הרומנטית של רובין בין היחיד האחוז להט החקירה להמון הנבער ומנהיגיו המושחתים. קריאת תיגר על המוסכמות החברתיות הייתה בעיניו תוצר פעילותו של המוח המבולבל במקרה הטוב; במקרה הרע היא נקשרה בכפירה.

ד. פולמוס בן אבויה וגיבוש הזהות היהודית הלאומית

מהאזכורים הראשונים של שפינוזה ואקוסטה בספרות המשכילית הסתמנה חלוקה ברורה למחנות שאפשר לאפיינם כרדיקליים לעומת שמרניים, או פרו-מערביים לעומת מסורתיים. באשר לאלישע בן אבויה היה המצב מורכב יותר. דווקא הקבוצה שהשתייכה לזרם השמרני המתון בחוכמת ישראל הפכה לחלוצה בהכנסת הדמות אל השיח המשכילי.⁴⁴ אך גם השיח עצמו היה שונה. לעומת המקרה

³⁹ אצולת האמונה (מגרמנית).

⁴⁰ רובין, מכתב (לעיל הערה 38), עמ' 106.

⁴¹ יהודה ליב גורדון (דן גבריאלי), "קול מגיד מדן גבריאלי", המגיד, 18.4.1861, עמ' 70.

⁴² שם.

⁴³ שם.

⁴⁴ אחד האזכורים הראשונים לדמותו של אלישע בן אבויה הופיע דווקא בהתכתבות בין שלמה יהודה רפפורט (שי"ר) לשד"ל שנגעה בהתקבלות מחקרו של מרכוס יוסט על ההיסטוריה היהודית. במכתבו יעץ שי"ר לשד"ל לאמץ כלפי יוסט המערבי את העמדה שנקט ר' מאיר כלפי אלישע בן אבויה. ראו שלמה יהודה רפפורט, "מכתב ב', ח' אלול תקצ"ו" ו"מכתב מכסלו תקצ"א", אברהם הרכבי (עורך), זכרון לראשונים וגם לאחרונים, ב: זכרון לאחרונים, וילנה 1881, עמ' 7, 15. לעיון בעיסוקים המוקדמים של המשכילים בדמותו של בן אבויה ראו סבטלנה נטקוביץ', "אלישע בן אבויה כגיבור ההשכלה: עיצוב דמותו של אלישע בן אבויה ושאלת הזהות היהודית של המשכילים, 1830–1872", עבודת מוסמר,

של שפינוזה, שבו כמעט מהשלבים הראשונים התנהל הדיון בקטגוריות של "בעד" ו"נגד", אצל אלישע בן אבויה הייתה עמדת היוצרים כלפי הדמות אמביוולנטית הרבה יותר.

דמותו של אלישע בן אבויה מופיעה במקורות חז"ל גם כסמכות שבשמה נמסרים מאמרים הלכתיים⁴⁵ וגם כדמות עלילתית בסיפורי האגדה.⁴⁶ העדויות עליו הן חלקיות וחידתיות; רובן סובבות סביב סוגיות המינוח והכפירה וסביב סימון הפרצות המובילות אליהן מתוך העיסוקים הלגיטימיים ביהדות. ממקורות תלמודיים אפשר ללמוד כי אלישע בן אבויה היה תנא בן זמנו של ר' עקיבא ומורו של ר' מאיר. הוא מתואר כמי ש"קיצץ בנטיעות", קרא ספרי מינים והטיל ספק בדין האלוהי.⁴⁷ הפער שבין מעמדו הקנוני כמוסר ההלכות לבין עיצובו העלילתי כדמות המורד הנון-קונפורמיסטי לפי הפרשנות האוהדת, או הכופר והבוגד לפי הפרשנות המחמירה, הוסיף על הערפול הערכי שאתו נאלצו הפרשנים להתמודד.

בתקופה הראשונה של העיסוק בו לא ניסו בדרך כלל המשכילים לאמץ או לדחות את המודל של אלישע בן אבויה כאפשרות קיומית, אלא שאפו ליישב את הקיום הרוחני שלהם עם האפשרות שמודלים כאלה קיימים בכלל בתוך המרחב התרבותי שלהם. אלישע בן אבויה הובא לא כדוגמה אישית, אלא כדי להבין ולקבל באמצעותו את השונה או לדחות אותו. בתקופה הזאת הוא נותר דמות לימנלית לא רק עבור הנציגים השמרניים יותר של ההשכלה, אלא גם עבור אלה שאימצו לחיקם את אקוסטה ושפינוזה כמודלים להזדהות. עם זאת, המשכילים לא יכלו להתעלם מקווי הדמיון בין היבטים מסוימים במורשתו של אלישע בן אבויה כפי שנשתמרה במקורות, לבין סדר היום האינטלקטואלי והאידיאולוגי שלהם עצמם, קרי השאיפה לשילובם של היהודים בחיים היצרניים של חברת הרוב והנהירה אחרי החוכמות החיצוניות.

כשבאו ליישב את הסתירה באה לעזרתם דמותו של ר' מאיר, תלמידו הנאמן של אלישע בן אבויה, שהמשיך לדרוש תורה מפיו גם אחרי שחצה בן אבויה את הגדר. כשרצו רבני התלמוד לתת הכשר לקשר שבין ר' מאיר לאלישע בן אבויה הם השתמשו באמירה "רבי מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק" (בבלי, חגיגה טו ע"ב). פתגם זה נעשה שימושי גם עבור יוצרי ההשכלה. מן ההופעות הראשונות של דמותו של בן אבויה בכתיבה המשכילית נוצרה סימביוזה בינו לבין דמותו הסמכותית של ר' מאיר, והוא שריכך את הרעיונות המסוכנים וכן הוביל ותייעל אותם אל תוך מסגרת היהדות הלגיטימית. מצד אחד תואר ר' מאיר כמי שמסתייג ממורו (זרק את הקליפה), ומצד אחר יכולתו לקבל את בן אבויה ולזקק את רעיונותיו (את תוכי רימוניו) העניקה להם בעקיפין לגיטימציה מסוימת.⁴⁸ כך נולדה נוסחה

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2006, עמ' 39–67.

⁴⁵ משנה, אבות ד, כה; אבות דרבי נתן כד.

⁴⁶ תוספתא, חגיגה ב, ב; ירושלמי, חגיגה ב, א (ט ע"א–ע"ב); בבלי, חגיגה טו ע"א; בבלי, קידושין לט ע"ב; בבלי, חולין קמב ע"ב; בבלי, מועד קטן כ ע"א; שיר השירים רבה א, כד; רות רבה ו, ד; קהלת רבה ז, יח; קהלת זוטא ז, ח; מדרש משלי ו, כ; ילקוט שמעוני, קהלת תתקעד.

⁴⁷ לדיון בייצוגיו של אלישע בן אבויה בספרות חז"ל ראו נורית בארי, **יצא לתרבות רעה: אלישע בן אבויה** - "אחר", תל אביב: ידיעות אחרונות, 2007; Alon Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.

⁴⁸ ב'1830 כתב ש"ר לשד"ל בנוגע ליוסט: "אכן בחנתי את הארץ והעם אשר הוא [יוסט] יושב בתוכם וראיתי חכמתו כי רבה והוא מתקרב לשוחרי אמת ודורש טוב לעמו, אז נחמתי ומשכתיני אלי, ואכלתי

כפולה, שעל פיה ר' מאיר נמצא בחזית וכן אביוה מוחבא בצלו. בעזרתה יכלו המשכילים לעסוק בבן אביוה מבלי להיות חשודים על הזדהות עמו. הנוסחה הלכה והתגבשה הן ביצירות הנרטיביות שהוקדשו לדמות והן במחקר ובפובליציסטיקה, עד שהגיעה לשיא שכלולה בתרגום המיוחד של מאיר הלוי לטריס לפאוסט של גתה, שראה אור ב־1865 בשם **בן אביוה: שיר על משובת חיי אלישע בן אביוה אשר הלך בנפלאות ממנו בחקר לבו ויתמכר לשאול ולשטן המשחית**.⁴⁹

לטריס הצליח למקם את אלישע בן אביוה במרכז היצירה (כבן דמותו של פאוסט) ולעצבו כדמות מופת לכל דבר, מבלי להפיר את הסטטוס קוו עם המסורת ולהזדהות בגלוי עם כפירתו. לשם כך הוא בנה מנגנון הזדהות־הסתייגות מורכב שנשען בעיקרו על שני רכיבים: האחד - נורמות הקריאה בפאוסט של גתה, והשני - הסימביוזה המשכלית בין אלישע בן אביוה לר' מאיר (שהובא למחזה כדי לשמש תחליף מיוחד לדמותו של ווגנר, תלמידו של פאוסט אצל גתה).

לקראת שנות השישים של המאה התשע־עשרה זכה פאוסט של גתה למעמד של יצירת המופת של תרבות המערב, המבטאת את הערכים הנעלים שלה. עם זאת, כבר בטקסט המקור של גתה הוצפנה מידה רבה של אמביוולנטיות, שדי היה בה לפתוח פתח להסתייגות ואפילו להוקעה של הדמות, שהרי העיסוק של פאוסט בכוחות האופל נתפס כמסוכן ושליילי גם בתרבות הנוצרית. בעזרת שאילת נורמות הקריאה המערביות בטקסט המקור כאילו אמר לטריס: "לא האפיקורסות המשכלית היא שמאפשרת להזדהות עם אלישע בן אביוה. הגרמנים הם שרואים בגיבור הטרגדיה פאוסט־אלישע את דמות המופת ואת התגלמות הערכים שלהם".

התחבולה השנייה של לטריס הייתה קשורה בהגדלת נפח תפקידו של ר' מאיר. המשורר הוסיף לתרגומו אחרית דבר מקורית, שנכתבה בצורת פואמה אפית, ומתואר בה כיצד הוראיר' מאיר התפלל עבור נפשו המיוסרת של מורו אלישע בן אביוה וגאל אותו מאש התופת, על פי התבנית העלילתית שהופיעה בתלמוד הירושלמי.⁵⁰ וכך, המסגרת של ר' מאיר, רוויה בהרמזים תלמודיים, העניקה לניטימציה לעיצוב גלוי ואוהד של אלישע בן אביוה כדמות מופת. לטריס הצליח לאכול את העוגה ולהשאיר אותה שלמה: להזדהות עם אלישע בן אביוה ולהישאר במסגרת היהדות הלגיטימית; לעסוק בתכנים של יצירת המופת המערבית באמצעות הכלים היהודיים המסורתיים.

לא במקרה זכתה יצירתו של לטריס לקבלת פנים נלהבת מצד קהל היעד - המשכילים המתונים חניכי התרבות הגרמנית. נפתלי קלר קבע שהספר "עולה לפי דעתנו באיכותו [...] על כל ספרי שיר

כעת את תוכי רמוניו ויש תקוה כי לימים הבאים גם קליפתו ופריה ינעמו לחיך", הרכבי (לעיל הערה 44), עמ' 7. כעבור תשע שנים אימץ שד"ל מטפורה זהה במכתבו ליוסט: "ונהנה אתה בספרך הראית עצמך ראציונליסט, ובלתי מאמין בנבואה מן השמיים, ואני אם ח"ו היתי פילוסוף כרמב"ם, היתי מחויב לשנוא אותך, ולהשתדל לאבד אותך, חלילה! אבל אני אינני פילוסוף כרמב"ם, אבל אני יהודי כר' מאיר שהיה אוהב את אלישע", לוצאטו, אגרות שד"ל (לעיל הערה 20), א, עמ' 599-601, מכתב מ־1839.263.

⁴⁹ מאיר הלוי לטריס, **בן אביוה: שיר על משובת חיי אלישע בן אביוה אשר הלך בנפלאות ממנו בחקר לבו ויתמכר לשאול ולשטן המשחית**, וינה 1865. לניתוח מפורט של פולמוס בן אביוה, משתתפיו והמחנות שנוצרו במהלכו ראו נטקוביץ' (לעיל הערה 44), עמ' 68-94.

⁵⁰ ראו ירושלמי, חגיגה ב, א (ט ע"ב).

אשר נכתבו בשפת הקודש מאז נסתם החזון",⁵¹ ואברהם גוטלבר פסק ש"מאוד נעלית בשיר זה על גאטעה, ולו גאטעה ועודנו חי, חי נפשי כי יחרוץ משפט כמוני".⁵² כל המבקרים המהללים הדגישו את האוניברסליזם של היצירה שבא לידי ביטוי ביכולתה לשלב יסודות היסטוריים ותרבותיים שונים, דבר שציון כאחת המעלות החשובות שלה, והביעו הזדהות עם דמותו של ר' מאיר.⁵³

לא במקרה נגעו המתקפות הראשונות על תרגומו של לטריס דווקא בשני ההיבטים הללו. ידעיה העברי איש וולין התלונן מעל דפי **הכרמל** על ריבוי האנכרוניזמים ביצירתו של לטריס, שערבבה יחד יסודות נוצריים, מקראיים ותלמודיים.⁵⁴ דווקא אי-המוגדרות של היצירה, הן מבחינת עיצוב הדמויות והנאמנות ההיסטורית והן מהבחינה הערכית, הייתה בעיניו המגרעת החמורה ביותר, אף שבשורה התחתונה זכה התרגום להערכה חיובית מצד המבקר.

פרץ סמולנסקין הוא שיצא למתקפה הכוללת כנגד לטריס, יצירתו ומעריציו בספרו הראשון **בקורת תהיה**, שהתפרסם ב-1867. ברמת ההערות הפרטניות הצטרף סמולנסקין לביקורת שהשמיע ידעיה העברי, אך הייתה בדבריו התנגדות עמוקה, שחרגה ממחלוקת גרידא על ההערכה האסתטית של היצירה.

למעשה הסיבה העיקרית לדחייה שדחה סמולנסקין את גרסת התרגום של לטריס הייתה הגנה על כבוד דמותו של אלישע בן אבויה, כפי שהצטיירה בעיניו. מבחינתו, ההשוואה של אלישע בן אבויה עם פאוסט עתה עוול ל"אחר" התלמודי. לתפיסתו של סמולנסקין, נפילתו של פאוסט הייתה פרי כניעתו לתאוותיו ולספקותיו, ואולם לדעתו "בלב אנשים כבן אבויה לא יאכל הספק, רק אש הקנאה אשר יקנא במו תאכלם".⁵⁵ וכאמור, הוא סבר שהקנאה שאכלה את נפשות המשכילים הייתה הקנאה לערכים הלאומיים.

⁵¹ נפתלי קעללער, "בספר בכורים לשנת תרכ"ה", אלכסנדר לאנגבאנק (עורך), **משפט אמת**, וינה תר"ל (1830), עמ' 21. האסופה **משפט אמת** יצאה לאור לכבוד התרגום של לטריס.

⁵² אברהם גוטלבר, "מכתב בקורת", **המגיד**, 3.5.1865, עמ' 134; שם, 10.5.1865, עמ' 142. מובא אצל לנגבנק, שם, עמ' 16.

⁵³ כך שיבח שמעון סנטו את החלטתו של לטריס לשחרר את עלילת פאוסט מן המאפיינים הגרמניים ולא לכלוא אותה בכותונת המשוגעים הלאומית ("nationale Zwangsjacke"). המעלה הגדולה של גרסת התרגום של לטריס הייתה, לדעת סנטו, עיצובו הבלתי מוגדר של הגיבור - מחוץ לכל הקשר לאומי, מעמדי, גיאוגרפי או כרונולוגי מסוים (הרי לא ברור אם העלילה מתרחשת בארץ ישראל או באירופה, בתקופת התנאים או בימי הביניים). אי-המוגדרות הזאת אפשרה לפי סנטו לזקק את רוח האידיאה הפאוסטית המופשטת: "בן אבויה אינו דוקטור ואינו פרופסור, אין לו שום מעמד ואינו שייך לשום גילדה, הוא אישיות שאינה מזוהה חברתית, אינו מתהלך לפני כותלי לייפציג ולא לפני כותלי יבנה; דמותו אינה יכולה להופיע ברשימת המעמדות האזרחיים ומקום מגוריו אינו מוגדר גיאוגרפית, אולם גם אם זה מטריד והורס את האפקט, זה מחדד את תשומת הלב בנוגע לתוכן האידיאלי". סנטו הצטער על שדמותו הנעלה של ר' מאיר הוצגה במחזה כשקולה לזוגר - התלמיד היבשושי הטיפש של פאוסט. אך לאחר דיון ממושך פסק כי העוול שגרם לטריס לדמותו הנעלה של ר' מאיר בא לידי תיקון באחרית הדבר של המחזה, שהעלתה את קרנו. ראו לנגבנק (לעיל הערה 51), החלק הגרמני, עמ' 3-4 (התרגום שלי). ראו גם המאמר המקורי, Simon Szanto, "Goethe's Faust," *Die Neuzeit* 46 (1864).

⁵⁴ ידעיה העברי איש וואלינו, "בקרת נאמנה", **הכרמל** ו (1866), עמ' 70-136.

⁵⁵ פרץ סמולנסקין, **בקורת תהיה**, אודסה, 1867, עמ' 9.

אל מול מגמות האוניברסליזציה של לטריס ועמיתיו הציב סמולנסקין משנה פרוטוֹ-לאומית מתבדלת. על פיה הוא עיצב את דמותו של אלישע בן אבויה כמשכיל לוחם הנושא ערכים פרוטוקולריים לאומיים: "ודברי בן אבויה יוצאים עתה מפי כל המשכילים, אשר יקראו בגרון נחר לאחיהם אשר אהבו לנום, להערים מתרדמתם ולעוררם לעבודה ולפועל כפים, ותהיה אם כן נפש כל המשכילים כנפש פויסט צרורה בתוך כף הקלע, היתכן הדבר הזה?"⁵⁶

באופן אירוני ביקורתו של סמולנסקין היא שהשלימה את המהלך המהפכני שבהכנסת אלישע בן אבויה אל מרכז השיח הלגיטימי של ההשכלה היהודית. עשרות שנים של הגות ויצירה נדרשו להוגי חוכמת ישראל כדי להכניס את אלישע בן אבויה אל שדה הדיון. יצירת התרגום של לטריס הייתה מעין גולת הכותרת של מפעל זה והציגה נוסחה משוכללת שעל פיה המאוויים המשכיליים הרדיקליים דרו בכפיפה אחת עם תפיסות שמרניות, מתוך שילוב רוח הנאורות המערבית האוניברסלית. ביקורתו של סמולנסקין שברה את האיזון, הפקיעה את אלישע בן אבויה מרשות קודמיו והעניקה לו תכונות חדשות. אלישע בן אבויה של סמולנסקין **מבקורת תהיה** היה לרפורמטור לאומי חילוני, אדם נטול ספקות, שנחוש להגשים את תוכניתו הפוליטית באמצעות הפצת דעת בין המוני העם.

מהלכו של סמולנסקין היה מהפכני ושמרני כאחד. מצד אחד הוא הרחיב את גבולות היהדות כדי להכיל בה דמות מפקפקת כאלישע, ומצד אחר עצם מושג היהדות שלו עבר תהליך צמצום, זיקוק והקשחה. לדידו, אדם יכול ללבוש בגדים מערביים ולקרוא ספרים גרמניים, אך בה בעת עליו להזדהות בלעדית עם הערכים הלאומיים, שקודמים לכל ערך הומניסטי־אוניברסלי.

הנפגעת העיקרית ממהלך זה הייתה דמותו של ר' מאיר, נושאת האידיאל של הסובלנות ואי־המוגדרות אצל לטריס. על פי סמולנסקין, כפי שציין במאמרו "עם עולם" ב־1872, דמות זו, בדיוק כמו ממשיכה הרמב"ם ומנדלסון, הייתה דו־פרצופית ומזיקה.⁵⁷ דווקא ברצונו לתווך בין שני העולמות - עולם החקירה של בן אבויה והעולם הממסדי שמייצר ר' עקיבא - זיהה סמולנסקין סכנה של חוסר מחויבות אמיתית לשום מחנה מהמחנות. האופציה השמרנית המובנת והעקבית, שייצגו אותה ר' עקיבא וחתם סופר, הייתה מבחינתו עדיפה הרבה יותר מדרכם ה־דו־פרצופית של ר' מאיר והרמב"ם, שבו ראה סמולנסקין את ממשיכו.⁵⁸

בזכות פעולתו של סמולנסקין נכנסו הדמויות של שפינוזה, אקוסטה ואלישע בן אבויה ללא מחלוקת אל מצאי דמויות המופת של ההשכלה.⁵⁹ אך הכניסה הזאת סימנה את קצו של עידן אי־המוגדרות.

56 ש.ם.

57 פרץ סמולנסקין, "עם עולם", כתבים, א, ירושלים: קרן סמולנסקין, תרפ"ה, עמ' 124.

58 "כרבי מאיר היה הרמב"ם, הן מי לא ישתאה בשמעו מפי הרמב"ם הפילוסוף דעות נעלות וחפשיות וכרגע יתהפך ויטה עלינו ידו החזקה ויחמיר בדת ודין כמקנא במקנאים". ראו ש.ם. על פרשנותו הרדיקלית של סמולנסקין לערכי יסוד של ההשכלה ראו שמואל פינור, "כפירתו של סמולנסקין בהשכלה ושושי ההיסטוריוגרפיה היהודית לאומית", **הצינונות** טז (1991), עמ' 9-32.

59 אמנם סמולנסקין לא עסק במישרין בדמויותיהם של שפינוזה ואקוסטה, אך הוא הקדים מבוא לספרו של אברהם קרוכמל, **אבן הראשה**, שייוחד להגותו של שפינוזה, ובו ציין: "וכן הוא [כמו במקרה של בן אבויה] בשפינוזה, וכן בכל חכמי דור ודור אשר לא התראו לשני פנים, כי אם בדרך אחת בחרו, בדרך הדעת ואמת ולא סרו ממנה [לעומת הדמויות ה־דו־פרצופיות, לדעתו, כמו ר' מאיר או הרמב"ם]", פרץ סמולנסקין, "פתח דבר", אב"ן הכהן קראכמאל, **אבן הראשה**, וינה 1871, עמ' 5.

בתקופה החדשה לא היה מקום לדמויות כמו ר' מאיר, שידעו לפשר בין הצדדים הניצים, והפילוג הזה בא לידי ביטוי גם בקטע מתוך הפואמה של יל"ג שהובאה בתחילת המאמר. אמנם סמולנסקין הכריז על האחדות הרוחנית בין המשכילים לאורתודוקסיה, אך הכרזותיו לא עשו רושם רב על העסקנים והמנהיגים האורתודוקסים שהלכו והתבצרו מאחורי חומות המסורת. הפער בין המשכילים לקנאים, שסרטט יל"ג בפואמה, הזכיר במקצת את החלוקה הדיכוטומית שעשה רובין בין לוחמי חופש המחשבה לרודפיהם האדוקים, אותה החלוקה שיל"ג עצמו תקף יותר מעשרים שנה לפני כתיבת הפואמה. לצד השפעת הגותו של סמולנסקין יש מקום למנות סיבות נוספות שהשפיעו על שינוי עמדתו של יל"ג וגרמו להתפכחותו מחלומות הנאורות האופטימיים, ובהן התמודדותו עם רדיפות האורתודוקסים בזמן המערכה על התיקונים בדת, שאותה ניהל עם משה ליליינבלום, ומאסרו ב־1879 בידי שלטונות רוסיה בהאשמות שווא שהוטלו עליו בהשתדלות הקהילה החסידית.⁶⁰ וכך, שלא כרובין, שקידם את הכנסת דמויותיהם של שפינוזה ואקוסטה אל מעגל ההזדהות המשכילי בשנות החמישים והביע אופטימיות דטרמיניסטית שלפיה הניצחון של הנאורות הוא בלתי נמנע, הצטיירה אותה תמונה דיכוטומית בעיניו של יל"ג בצבעים קודרים הרבה יותר.

הקטע המצוטט הוא חלק מתיאור החלום השני של יוסף בן שמעון. המשכיל הרוסי, שנסע ללמוד רפואה בפדואה, היה אמור לחזור לרוסיה בתום לימודיו כדי להספיק להיפרד מאמו החולה. החלום הראשון שחלם יוסף בדרכו לרוסיה היה מימוש של הרעיונות הרפורמיסטיים של יל"ג וליליינבלום. לפי החלום הזה הסכימה קהילתו של יוסף לקבל את הצעותיו להקל בדיני כשרות, לערוך רפורמה בחינוך, לבטל את מסי הקמח והבשר ולמגר שחיתויות בחברה קדישא. אימוץ התיקונים האלה הביא לידי שגשוג הקהילה ולהפצה כוללת של רוח הרפורמה בין היהודים. אך יוסף התעורר במהרה מחלום זה וחלם את החלום השני, החלום שלפיו העימות עם הקהילה האורתודוקסית מגיע לכדי המאבק המטפיזי באש הגיהנום. ברמה הדיאגטית, סדרה של פורענויות שפקדה את יוסף עם הגיעו לרוסיה הפכה דווקא את החלום השני לנבואה שהגשימה את עצמה.

נראה שב"שני יוסף בן שמעון" ביכה יל"ג לא רק את שברו של חלום הנאורות, אלא גם את הפרידה מהמודל המתון של ההשכלה היהודית. מבחינתו, בין המשכילים לאורתודוקסים היו חסרים דווקא בני דמותו של ר' מאיר, שיגשרו על הפער וימצאו את המכנה המשותף לכל הפלגים. אפשר לומר שבפואמה של גורדון באו לידי פתרון כארבעים שנות ויכוח על תדמיתה הפנימית והחיצונית של תנועת ההשכלה. פתרון זה התבטא בקיבוע מערך דמויות המופת שיזהו ויגדירו את האופי החילוני והבדלני שלה. אלישע בן אבויה, אוריאל אקוסטה וברוך שפינוזה הלכו עם המשכילים, ור' מאיר נותר עם ה"פנאטיקים", כפי שציין ליליינבלום באחד ממכתביו ליל"ג.⁶¹ הפואמה של יל"ג אותתה על פתרון משבר הזהות של המשכילים, אך באמצעות הסוף הפסימי שלה ביכה המחבר סוג זה של פתרון. תם עידן אי־המוגדרות.

⁶⁰ על מאסרו של יל"ג ראו שאול גינזבורג, "מאסרו וגלותו של יל"ג", מאזניים לא-לב (כסלו תרצ"א), עמ' 28–25.

⁶¹ משה לייב ליליינבלום, איגרות משה לייב ליליינבלום ליהודה לייב גורדון, ירושלים: מאגנס, תשכ"ח, עמ' 110–111, מכתב מ־6.2.1871.