

קונטרסים - מקורות ומחקרים

45

יצחק בער לעוויןזאהן
תעודה בישראל

צילום מהדורת ווילנא והוראדנא תקפ"ח

מבוא — ע' אטקס



הוצאת מרכז זלמן שזר
ירושלים — תשל"ז

2/31 3/25 .

— 1332
1515081

תעודה בישראל — בין תמורה למסורת

מאת עמנואל אטקס

ר' יצחק בר לוינזון¹ (1788—1860), מחבר ספר תעודה בישראל, נחשב כראש וראשון לסופריה ולוחמיה של תנועת ההשכלה ברוסיה. כך נתפס הן ע"י משכילי זמנו והן ע"י כותבי תולדותיה של ההשכלה בדורות שלאחריו. ביטוי מוחשי להערכה זו יש בתואר שקשרו לראשו אחדים מסופריה המאוחרים של ההשכלה: "מנדלסון הרוסי"².

דרכו של ריב"ל אל ההשכלה אופיינית לדרכם של רבים ממשכילי מזרח אירופה. ראשיתה בלמידה עצמית הניזונה מסקרנות אינטלקטואלית שאיננה באה על סיפוקה בתחומי הלימוד המסורתיים. ואילו השלב המעמיק יותר בתהליך התמשכלותו של ריב"ל, היה כרוך במגע בלתי אמצעי עם משכילי ה"מערב", היינו חכמיה וסופריה של גליציה. במהלך השנים שעשה בגליציה (1813 עד 1820 לערך), נשא ונתן עם אישים כמנחם מנדל לעפין, נחמן קרוכמאל, שלמה יהודה רפפורט, יצחק ארטור, יוסף פרל ואחרים. במשך אותה תקופה השלים ריב"ל צדדים אחדים בהשכלתו הפורמלית, העמיק וגיבש את השקפת עולמו המשכילית והניח את היסודות לעבודתו הספרותית והמחקרית בעתיד.

עם שובו לעיירת מולדתו קרמניץ שבווהלין, מקום בו עשה את מרבית שנותיו מכאן ואילך, החל ריב"ל פועל למען שינוי דמותה של החברה היהודית ברוסיה ברוח השקפותיה של תנועת ההשכלה. במהלך פעולתו הציבורית הסתמנו שתי מגמות ששמשו זו בצד זו. האחת היתה זו של התעמולה הספרותית המבקשת לשכנע את הקוראים לאמץ לעצמם את השקפותיה של ההשכלה. הטפה ספרותית זו ניזונה מן האמונה המשכילית הטיפוסית בכח ההשפעה הגלום בפנייה ספרותית — מה עוד כשהיא מנוסחת בלשון "צחה" ונסמכת על הנמקות שכליות. כדוגמה מובהקת למגמה זו בכתבי ריב"ל, ניתן להצביע על ספר תעודה בישראל — אליו עוד נשוב להלן בדיון מפורט.

ואולם, ריב"ל לא הסתפק בתעמולה ספרותית. מאז ראשית פעולתו הציבורית

1. על תולדות ריב"ל, על כתביו וכן ביבליוגרפיה מפורטת, ראה: י. קלויזנר תולדות הספרות העברית החדשה, ירושלים תשי"ג, כרך ג', (להלן: קלויזנר), עמ' 33—115. דיון נרחב על ריב"ל ופעולתו הציבורית ראה גם בספרו של י. צינברג, תולדות ספרות ישראל, תל-אביב 1960, כרך שיש', (להלן: צינברג), עמ' 164—222. אגרות רבות מאת ריב"ל ואליו, השופכות אור על חייו ומפעלו, כנס דוד בר נטנזון בספר הזכרונות, ורשה תרל"ח, ובספר באר יצחק, ורשה תר"ס. עם מסירת הדברים לדפוס יצא לאור ספרו של ר. מאהלר, דברי ימי ישראל, כרך ו', ת"א תשל"ו, העוסק בחלקו בתנועת ההשכלה ברוסיה. לפי שאין בידינו להוסיף עתה הפניות מפורטות לספר זה נסתפק בציון חשיבותו לנושא דיוננו.

2. ראה הערכתו של הסופר המשכיל א. ב. גוטלובר בהבוקר-אור, תרל"ז (שנה שניה), עמ' 265; שם, תרל"ט (שנה רביעית) עמ' 780 ואילך. וראה מכתבו של המשכיל ליבוש גלאזבערג, בשם "משכילי וחכמי העיר דובנא", בס' באר יצחק עמ' 58—59.

פנה אל אישים שונים בחוגי השלטון באגרות ובתזכירים שתכליתם לקרב את התמורות המבוקשות בחיי היהודים באמצעות כח הכפיה של המלכות. בין השאר עורר ריב"ל את הממשלה לאפשר ליהודים לעסוק בחקלאות, הציע רפורמות בתחומי החינוך והארגון הקהילתי, ואף לא נרתע מלהמליץ על הנהגת צנזורה ממשלתית על הדפוסים העבריים. זאת על מנת לבלום את הפצת הספרות החסידית אשר לה ייחס השפעה מזיקה בתכלית. את פניותיו אלה של ריב"ל ניתן להבין הן לאור תפיסתו את אופיו של השלטון וכוונותיו כלפי היהודים, והן לאור הערכתו את מצבה של החברה היהודית ברוסיה.

תדמיתה של המלכות, כפי שהצטירה בעיני ריב"ל ורבים אחרים ממשכילי זמנו, הצטרפה מן הקווים האופייניים לאבסולוטיזם הנאור של מרכז ומערב אירופה. לאור תדמית זו פועלת המלכות על יסוד עקרונות התבונה, החסד ואהבת האדם.³ הערכה זו, שהתגלגלה אל משכילי רוסיה מעמיתיהם־רבותיהם במרכז אירופה, כללה מיניה וביה את ההנחה בדבר שותפות אינטרסים בין המלכות לבין תנועת ההשכלה. זו אף זו מבקשות לשנות את היהודים ו"לתקנם" על מנת שיהפכו לאזרחים "מועילים" ו"מאושרים" יותר. על יסוד הנחה זו מובנות אף פניותיו של ריב"ל אל המלכות לשם קבלת סיוע כספי. שהרי בעבודתו הספרותית להפצת רעיונות ההשכלה, הוא משרת אף את כוונות המלכות כלפי היהודים.⁴ והנה, אם בימיו של יוסף השני, נציגו המובהק של האבסולוטיזם הנאור, קיים היה פער בין המניעים האמיתיים של מדיניותו ביחס ליהודים, לבין האופן שבו נצטירה מדיניות זו בעיני המשכילים; הרי כאשר מעמתים אנו את מדיניות הגזירות של ניקולי הראשון עם הכתרים שקשרו לראשו משכילי רוסיה, לובש פער זה מימדים טראגי־קומיים.⁵ מאליה עולה השאלה: האם באמת היו ריב"ל וחבריו כה תמימים בהערכת משטרו של ניקולי? ברור ממצה של שאלה זו חורג מתחום דיוננו.⁶ כאן נסתפק בהצגת הסברה כי במובן מסוים נדחק ריב"ל לראיה תמימה של מגמת השלטון מחמת חוסר ברירה.

ריב"ל היה סבור כי החברה היהודית ברוסיה שרויה במצוקה שאין היא מסוגלת להחלץ ממנה בכוחות עצמה. את גילויה של זו ראה במעמדם החוקי של היהודים, במחיצה הגבוהה המפרידה בינם לבין המדינה והחברה הסובבת וביותר במצוקה הכלכלית החריפה על תוצאותיה החברתיות. ואולם, את שורשי הרעה ביקש ריב"ל למצוא לא במדיניות ההגבלות והגזירות של השלטון אלא במחדלי החינוך היהודי המסורתי, בחסרונותיה של ההנהגה המסורתית וביחסה המעוות של החברה אל מקורות המחיה הפרודוקטיביים. והנה, ריב"ל היה משוכנע כי באמתחתה של ההשכלה מצויות התרופות המתאימות לריפוי נגיעה של יהדות רוסיה; אלא שחוגי המשכילים ברוסיה מהווים מיעוט זעיר וקלושים

3. ראה דברי ריב"ל על המלכות ויחסה ליהודים, תעודה בישראל, וילנה תקפ"ח (להלן: תב"י), עמ' 82, 185—187. והשווה: ג.ה. וייזל, דברי שלום ואמת, ברלין 1782, מכתב ראשון (להלן: דברי שלום ואמת) סוף פרק ג', פרק ד'.

4. ראה מכתבו של ריב"ל לקיסר ניקולי, ספר הזכרונות, עמ' 12—13.

5. ראה, למשל, בנימין מנדלשטאם, חזון למועד, וינה תרל"ז, חלק שני, מכתב ד'.

6. ראה בנידון זה דבריו של צינברג, עמ' 186.

הסיכויים שדרכם תתקבל על דעת כלל הציבור. המוצא היחיד הוא איפוא בפניה אל המלכות. מסתבר כי תחושה זו של חוסר ברירה גרמה לו לריב"ל, וכמוהו לאחרים ממשכילי רוסיה, לצייר לעצמם את דיוקנה של המלכות בהש-ראת משאלות ליבם, שנתמכו כאמור על ידי הדגם של האבסולוטיזם הנאור, יותר מאשר לאור יחסה הממשי כלפי היהודים.

ואולם, אותם חוגים רחבים ביהדות רוסיה, אשר לא הזדהו עם השקפות ההשכלה, ואשר לא היו להם אשליות ביחס לכוונותיו הטובות של ניקולי, ראו מן הסתם בפניותיו של ריב"ל אל המלכות מעין הלשנה ומסירה. זהו ככל הנראה שורש האיבה העזה שרחשו לריב"ל מתנגדי ההשכלה.

מן הדין להדגיש כי פעולתו הספרותית של ריב"ל התנהלה באפיק נוסף החורג מתחומי התעמולה למען רעיונות ההשכלה. כמה מחיבוריו נועדו לשמש כתב הגנה על היהודים והיהדות כנגד ספרי השטנה שהיו להם מהלכים בחוגי השל-טון. בהתמסרו לכתובת חיבורים אלה נענה ריב"ל לפניותיהם של אישים מחוץ למחנה המשכילים ושימש בכך כשופרה של כלל יהדות רוסיה.⁷ דומה כי גם חיבוריו האפולוגטיים של ריב"ל טבועים בחותם האמונה המשכילית כי הצגת האמת על היהודים והיהדות, ובמיוחד הצגה מלומדת, מנומקת ומנוסחת כדבעי, יש בכוחה לעקור את הדעות הקדומות שנשתרשו בחוגי השלטון. עד כמה מופרכת היתה הנחה זו התחוויר כאשר יצא ריב"ל בהגנה נלהבת על התלמוד כנגד מקטרגיו. שכן, דברי סנגוריה אלו, התנגשו בחריפות עם העמדה המקובלת על ניקולי ושריו.⁸

לאחר שסיים את חיבור **תעודה בישראל**,⁹ פירסם ריב"ל בשנת 1823 (תקפ"ד) קול-קורא אשר באמצעותו ביקש, כמנהג התקופה, לאסוף חתימות על מנת לממן את הדפסת הספר. קריאה זו לא זכתה כפי הנראה להיענות מספקת ועל כן פנה ריב"ל אל חוגי השלטון בתקווה שידפיסו את ספרו על חשבונם. לאחר שאף תקווה זו נכזבה הצליח לבסוף, בעזרת ידידים ומוקירים, להדפיס את ספרו ביולינה בשנת 1828. חודשים אחדים לאחר מכן זכה ריב"ל במענק של 1000 רובל מן הקיסר בגין חיבורו זה.¹⁰

מקומו של ספר **תעודה בישראל** בתולדותיה של תנועת ההשכלה ברוסיה נקבע קודם כל בהיותו החיבור הפרוגרמטי הראשון של תנועה זו. במידה רבה הוסיף חיבור זה לייצג את מגמותיה של ההשכלה ברוסיה עד למחצית המאה הי"ט

7. ראה, למשל, האגרות שנשלחו לריב"ל ע"י ר' דוד לוריא מביכוב (הרד"ל), מי שנחשב בזמנו לתלמיד חכם מופלג ואישיות מרכזית בחברה המתנגדית, בס' באר יצחק, עמ' 110–112, 163–169, 171–172.

8. ראה: קלויזנר, עמ' 53–54, 56–57; צינברג, עמ' 198–201. קלויזנר משער כי הגנתו של ריב"ל על התלמוד היא שגרמה לאי שיתופו ביוזמת הממשלה הידועה כפרשת ה"השכלה מטעם".

9. קלויזנר קובע את סיום חיבור הספר לשנת 1923 ואילו צינברג מקדימו לשנת 1821. ר. מאהלר (דברי ימי ישראל, כרך ו', עמ' 278–279), מצביע על הוספות שהכניס ריב"ל לכתב היד בתקופה שבין סיום החיבור לבין הדפסתו. דוגמה נוספת להוספה מעין זו יש בכתב"י, עמ' 85 בהערה, שם מצטט ריב"ל עיתון מן ה-9 למאי 1824.

10. ראה: קלויזנר, עמ' 46.

לערך. והנה, הבוחן את תעודה בישראל למרכיביו ימצא כי הפרוגרמה של ההשכלה תופסת אך חלק קטן מכלל החיבור. מרכיב נוסף, זה המקיף את מרביתו של החיבור, מהווה מערכת מסועפת ומפורטת של נימוקים ראיות ומובאות שתכליתם להצדיק את הפרוגרמה המשכילית בפני המסורת. כיוצא בכך הקדיש ריב"ל הרבה הערות שוליים לבירורים מחקריים, ברוח "חכמת ישראל" של התקופה, המיועדים אף הם לתמוך את הטיעונים הכלולים בגוף הפרוגרמה. את דיוננו בתעודה בישראל נפתח איפוא בבחינת היסוד הפרוגרמטי ואילו להלן ננסה לעמוד על טיבה ופשרה של ההצדקה שמעמיד ריב"ל להשכלה בפני המסורת.

קודם שנפנה לפרטי הפרוגרמה המשכילית שהעמיד ריב"ל, מן הדין שניתן את הדעת על זיקת התלות והרציפות שבינה לבין מושגיה ומגמותיה של השכלת ברלין. השפעתה של זו האחרונה הגיעה אל ריב"ל הן במישרים — מתוך קריאה בכתביהם של מנדלסון, וייזל¹¹ ואחרים; והן בעקיפין — מתוך מגעיו עם משכילי גליציה. הרציפות הרעיונית שבין ריב"ל לבין עולמה של השכלת ברלין, ניכרת בבירור מתוך השוואת תעודה בישראל עם חיבורו של נ. ה. וייזל — דברי שלום ואמת (ברלין 1782). השוואה מדוקדקת של חיבורים אלה, אשר במוקד שניהם עומדת הצעה לרפורמה בסדרי החינוך המסורתי, חורגת מתחומו של דיון זה. ואולם, על דרך ההכללה ניתן כמדומה לקבוע כי בקוויה העיקריים והעקרוניים לא חרגה הפרוגרמה המשכילית שהתווה ריב"ל מתחומי זו שניסח וייזל. עיקר יחודו של ריב"ל לגבי וייזל מתבטא בדרך הצגתם והנמקתם של רעיונות ההשכלה, סוגיה שנעסוק בה להלן בהרחבה. ואילו באשר למירקם הרעיוני עצמו, הסתפק ריב"ל בשינויים שבהדגשה. דומה, כי משמעות הדמיון שבין שני החיבורים חורגת מעבר לשאלת ההשפעה של וייזל על ריב"ל. שכן, דמיון זה מלמד עד כמה קרוב היה עולמה הרוחני ההשכלה ברוסיה, במחצית הראשונה של המאה הי"ט, לזה של ההשכלה בפרוסיה בשנות ה-70 וה-80 של המאה הי"ח. לשון אחר: למרות הפער של קרוב ליוכל שנים, שהפריד בין פרסום דברי שלום ואמת לפרסום תעודה בישראל, משקפים שני חיבורים אלה שלב זהה, פחות או יותר, בתהליך התפתחותה של תודעת ההשכלה.

לכאורה מתמקדת הפרוגרמה המשכילית שמתווה ריב"ל סביב חמש שאלות המוצגות בהקדמת ספרו: "א. אם הכרח הוא לבעל דת יהודית ללמוד לשון הקודש על-פי הדקדוק בתכלית השלימות? ב. אם מותר לו ללמוד לשונות העמים? ג. הילמוד מחכמות החיצוניות? ד. מה תועלת תגיענו בידיעת הלשונות והחכמות, אם היו מותרים? ה. ואף אם תגיע לנו תועלת מה, אולי איננה שווה בנזק הדת ומכשול האמונה אשר יסבבו הלימודים האלה?"¹² לאורן של שאלות

11. על נ' ה. וייזל וספרו דברי שלום ואמת ראה: קלויזנר, כרך א', עמ' 103—150; צינברג, כרך ה', עמ' 44 ואילך; מ. אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"א, עמ' 39—50; מ. סמט, מ. מנדלסון נ"ה וייזל ורבני דורם, מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, חיפה תש"ל, עמ' 234—257.

12. הקדמה לתב"י, עמ' II.

אלה נקבע כביכול אף מבנהו של החיבור כאשר כל אחד משערינו נועד לליבון אחת מהן. דומה כי בהציגו את תעודה בישראל כחיבור שתכליתו להשיב על שאלות אלו, ובשוותו להן נוסח כה מעשי ותמים, התכוון ריב"ל ואף הצליח להאפיל במקצת על מימדי העומק וההיקף של הפרוגרמה המוצעת. לאמיתו של דבר חותרת הפרוגרמה המוצגת בתעודה בישראל לתמורה מרחיקת לכת בשלר-שה תחומים של חיי היהודים ברוסיה: (א) בתחום חיי הרוח והתרבות. (ב) בתחום הפעילות הכלכלית. (ג) במערכת היחסים שבין היהודים מכאן לבין השלטונות והחברה הסובבת מכאן.

בחלק הראשון של חיבורו מתווה ריב"ל הצעה לרפורמה מקיפה בסדרי החינוך והלימוד כפי שהיו נהוגים אז בחברה המסורתית.¹³ מגמת החידוש ניכרת בשני כיוונים עיקריים: (א) כיבושם של תחומי לימוד ועיון חדשים תוך פריצת המסגרת הנוקשה של ד' אמות של הלכה. (ב) אימוצם של עקרונות מתודולוגיים ודידקטיים החורגים מן המקובל בחינוך המסורתי.

ריב"ל פותח בהטפה לתמורה באשר להוראת הלשון העברית. בעוד שהחינוך המסורתי התייחס אל לשון זו כאמצעי להבנת התפילה, המקרא, המשנה וכיוצא בהם, ולפיכך הסתפק בהקניית יכולת קריאה והבנה, תובע ריב"ל להקנות לתלמידים שליטה מקיפה בלשון ודקדוקה וכן כושר הבעה.¹⁴ אמנם גם ריב"ל עומד על חשיבותה של הלשון העברית כאמצעי להבנת כתבי הקודש, אלא שלדירו מהווה השליטה ביסודות הדקדוק תנאי הכרחי להבנה נאותה של פסוקי המקרא. זאת ועוד, "חכמת הדקדוק" הינה מבוא הכרחי אף לעיסוק במשנה, בתלמוד ובספרות הקבלה.¹⁵ ואולם, נימוקים נוספים שמעלה ריב"ל, חושפים את מגמת החידוש המאפיינת את התייחסותה של ההשכלה ללשון העברית. ההשתלמות בלשון זו איננה בשום פנים אך ורק אמצעי לעבודת ה', אלא שהיא ערך תרבותי שהיהודי חייב בו מחמת עצם הגדרתו כ"עברי". שהרי במה מתייחדת אומה מזולתה אם לא בלשונה.¹⁶ נימוק זה, העשוי להתפרש כביטוי לתודעה לאומית מודרנית, מושרש עדיין בקרקע האידיאולוגיה המשכילית. שכן ריב"ל איננו מעלה כלל על דעתו את אפשרות הפיכתה של העברית ללשון חיה ומדוברת. בעיקרו של דבר מבקש הוא להתריס על שאין חכמי ישראל מתמסרים לחקר הלשון העברית ודקדוקה. מה עוד שכמה מחכמי האומות

13. על דמות החינוך בחברה היהודית המסורתית ראה: י. כץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, פרק 18; א. פ. קלינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ב, פרק ב'. יש להעיר כי לביקורתם של המשכילים על סדרי החינוך המסורתי קדמה ביקורת פנימית של המהר"ל מפראג וכמה רבנים שהלכו בעקבותיו. (ראה: ש. אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, תל-אביב תשי"ד, כרך א', עמ' מ"ה-נ"ב, ס"א-ס"ג, ס"ה-ס"ו). וראה ספרו הנ"ל של א. פ. קלינברגר. השוואה ממצה של הביקורת הפנימית עם זו של המשכילים חורגת מתחום דיוננו. נסתפק איפוא בהערה כי אף שבקטע מסוים חופפת הביקורת המשכילית את זו הפנימית, הרי שבעוד שהאחרונה היתה נעוצה בעיקרו של דבר בשיקולים פדגוגיים, שיקפה הביקורת המשכילית שינוי ערכי.

14. ראה: תב"י, עמ' 3; והשווה: דברי שלום ואמת, פרק ז', פסקה ראשונה.

15. ראה: תב"י, עמ' 20-24.

16. ראה: תב"י, עמ' 15-17.

הקדישו עצמם לחקר הלשון העברית ואף עשו חייל בתחום זה.¹⁷ לעיון ולמחקר בתחומי הלשון העברית נודעת איפוא משמעות ראשונה במעלה לגבי מעמדה של האומה היהודית כאומה בת-תרבות ולגבי תרמיתה בתור שכזו בעיני האומות.

ההתרפקות על יופיה וחינה של "לשון עבר" היא מן התכונות המובהקות של סופרי ההשכלה. באשר לריב"ל, אין לו כל ספק כי הלשון העברית ניהנה באיכות אסתטית מיוחדת במינה המעמידה אותה מעל לכל שאר הלשונות. בידי היהודים מופקד איפוא נכס תרבותי בעל איכות יחודית. חכמי ישראל המדירים עצמם ממחקר ועיון בתחומי הלשון העברית, מתכחשים בכך לחוויה תרבותית ראשונה במעלה המזומנת ומצפה להם. אף שאין הדברים נאמרים במפורש, הרי שהמסקנה העולה מכלל דבריו של ריב"ל היא כמדומה זו: הלשון העברית, מלבד היותה אמצעי חשוב להבנת כתבי הקודש, הינה גם מושא לעיון ומחקר ומסגרת ליצירה ספרותית — אשר ערכם בהם עצמם.¹⁸ תפיסה זו משקפת בבירור את מגמת החילון האופיינית להשקפותיה והלכי רוחה של ההשכלה.

בדיונו על הדרך הרצויה בהוראת המקרא, תובע ריב"ל את עלבוננו של תחום זה מידי שיטת החינוך המסורתית. ריב"ל קובל על הנוהג להסתפק בהוראת החומש ותובע הוראת המקרא כולו. זאת ועוד, משך הזמן שיש להקדיש להוראת המקרא הוא חמש שנים. זאת בהסתמך על דברי המשנה: "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן חמש-עשרה לתלמוד" [אבות, פרק ה']. עוקצם של דברים אלה מכוון כלפי הנוהג להתחיל בהוראת התלמוד בגיל צעיר. ריב"ל אף פוסל את המנהג הרווח להורות את החומש על-פי סדר פרשיות השבוע. שהרי מפאת סדר זה, נאלצים המלמדים לדלג מידי שבוע על אותו חלק מן הסדרה שלא הספיקו לסיימו. לימוד לפי מתכונת זו, גורם לבלבול וחוסר רציפות ויש להמירו בלימוד פרקי המקרא בזה אחר זה בלא כל דילוג.¹⁹ ביקורתו של ריב"ל על דרך הוראת המקרא, כפי שהיתה נוהגת בחברה המסורתית, נועדה להחזיר למקרא את המשקל הסגולי הראוי לו, אחר שנדחק במשך דורות ונעשה תפל ללימוד התלמוד ומפרשיו. שינוי דגשים זה, מבטא כמדומה את התמורה העמוקה שחלה בתפיסת המשכילים את מהות האדם מישראל ואת טיב זיקתו אל כלל האנושות. אופיו ה"אוניברסלי" של המקרא, הלם את הנטיה ההומניסטית שהיתה אחד הכוחות המכוונים את תודעת ההשכלה. ואילו ההתרכזות בתוך גבולותיה של הספרות התלמודית, מבטאת דוקא את התבדלותם של היהודים ביחס לאומות. מכבליה של התבדלות זו ביקשו המשכילים להחלץ. שינוי הערכין, הגלום ביחסה של ההשכלה אל לימוד המקרא, מתבטא אף

17. ראה: תב"י, עמ' 16—17 בהערה.

18. ראה: תב"י, עמ' 17—18. בהערות שבעמ' 24—25 מצביע ריב"ל על העיסוק בחכמת הדקדוק ובשירה בחינוך היהודי המתוקן בגרמניה ובגליציה, וכן בקהילה הספרדית באמסטרדם, כדוגמאות הראויות לחיקוי.

19. ראה: תב"י, עמ' 5—10. והשווה: דברי שלום ואמת, מכתב שני, העמ' ה' 21 ואילך. (המהדורה איננה ממוספרת).

בתביעתו של ריב"ל להעדפת הלימוד בדרך הפשט דוקא²⁰. תביעה זו קשורה בנטייתו של ההשכלה לטפח את חקר הלשון העברית ודקדוקה. למעשה ביקשו המשכילים לפתח מתודה פילולוגית-ביקורתית אשר באמצעותה ניתן יהיה להגיע לידי קריאה "חדשה" של המקרא, קריאה המאירה את ה"פשט" ומשחררת אותו מכבלי הפרשנות הדרשנית. העדפת דרך ה"פשט" בלימוד המקרא משקפת רגישות מתודולוגית חדשה שהיא כמדומה מקווי האופי המובהקים של ההשכלה. עם זאת, חורגת העדפת ה"פשט" מן התחום המתודולוגי. שכן, היתה זו החסידות, אויבתה של ההשכלה, אשר נהגה לשוות תוקף וסמכות לרעיונותיה על ידי פירושם של מקראות בדרך ה"סוד". בירוריו של ריב"ל, המבקשים להוכיח את יתרון ה"פשט" ולהגביל את התוקף והסמכות של ה"דרש" לסוגיו, נועדו איפוא למלא תפקיד גם במאבק הרעיוני כנגד החסידות²¹. מתוך ריבוי הראיות שמביא ריב"ל על מעלת לימוד המקרא בעיני חז"ל ועל גודל בקיאותם בו, עולה התביעה להפיכת המקרא לתחום של לימוד ועיון אף מחוץ לתחומה של מערכת החינוך הפורמלית. ומתוך הן אתה שומע לאו: ביקורת עקיפה על תלמידי החכמים שבדור המתרכזים בד' אמות של הלכה ואינם מתמסרים יותר ללימוד המקרא²².

שינוי הערכין הגלום בהצעותיו של ריב"ל לשינוי סדרי החינוך והלימוד, יותר משהוא ניכר ביתר הדגשה של המקרא, הריהו מתבטא בדחיקתו של התלמוד. לעומת הנוהג הרווח של מעבר ישיר מלימוד המקרא ללימוד הגמרא, מציע ריב"ל תוכנית לימודים בת שלושה שלבים: חמש שנים ללימוד המקרא, חמש שנים ללימוד המשנה וחמש שנים לתלמוד. לכאורה מבוססת הצעה זו אך ורק על שיקולים דידקטיים, כגון התאמת חומר הלימוד לגיל ולכושר הקליטה. אלא שלאמיתו של דבר מבטא מבנה הלימודים המוצע תפיסה חדשה באשר למטרות החינוך. בעוד שהחינוך המסורתי ראה את עיקר יעודו בטיפוח תלמידי חכמים, יעוד שטבע את חותמו על השלבים הנמוכים במערכת החינוך, סבור היה ריב"ל כי יש להגביל את ההתמחות בספרות ההלכה לשיכבה דקה של צעירים מוכשרים העתידים לשמש במשרות תורניות. באשר ליתר התלמידים, די להקנות להם השכלה יהודית בסיסית תוך הקדשת שאר הפעילות הלימודית לרכישת כלים שיסייעו בסיפוק הפרנסה בעתיד. עמדה פונקציונלית זו ביחס להשתלמות בספרות ההלכה, התנגשה בחריפות עם הערך המסורתי של לימוד תורה לשמה²³.

הרפורמה החינוכית שמתווה ריב"ל איננה מצטמצמת בשינוי המטרות ודרכי הלמידה של המקצועות שנכללו בחינוך המסורתי, אלא שהיא תובעת להוסיף ולכלול תחומי לימוד חדשים. חשיבות רבה מועיד ריב"ל ללימודן של לשונות

20. ראה: תב"י, עמ' 6—7, וכן הערה בעמ' 7—8. והשווה: דברי שלום ואמת, שם.

21. ראה, למשל, תב"י, ההערה בשולי עמ' 22.

22. ראה, תב"י, עמ' 1—4. וראה הביקורת על ה"לומדים" שאינם בקיאים במקרא, שם עמ' 11—15.

23. ראה: תב"י, עמ' 10, וראה הניסוח המפורש יותר בחיבורו של ריב"ל בית יהודה, וילנה תקצ"ט, עמ' 348. והשווה: דברי שלום ואמת, בפרק ח'.

זרות. הכוונה ללשונות אירופיות מודרניות בכלל ול"לשון המדינה" בפרט. ההנחה מקה העקרונית לצורך זה משקפת את יסודות ההומניזם והרציונליזם המאפיינים את האידיאולוגיה המשכילית של ריב"ל. השכל והדיבור שייכים לכושר הסגולי של האדם. הזיקה שבין שני אלה היא חיונית משום שרק באמצעות הלשון ניתן להוציא מן הכח אל הפועל את הכושר השכלי. במה דברים אמורים: בלשון תרבות מודרנית וחייה, למעט את העברית והאידיש שאינן מסוגלות ליעוד זה. מן הלשון העברית העתיקה לא נותרו בידינו אלא שרידים, אותן מילים שנכללו בכתבי הקודש, בעוד שעיקרה נשתכח ואבד עקב טלטולי הגלות. ואילו הלשון היהודית המדוברת הינה "נשחתה מכל וכל" שכן נתערבו בה מילים שמקורן בלשונות רבות ושונות ואין היא מסוגלת אלא לשיחות המוניות ופשוטות. כלל של דבר, האדם היהודי, המבקש לממש את כשריו השכליים, חייב לשלוט בלשון תרבות מודרנית. ואילו בלימוד "לשון המדינה" רואה ריב"ל צעד חיוני לשם בנית מערכת יחסים משופרת בין היהודים לבין השלטונות.²⁴

בצידה של הנמקה עקרונית זו פורס ריב"ל שורה של נימוקים המצביעים על התועלת הרבה הגלומה בידיעת לשונות זרות. הלשונות הינן שער ומבוא ללימוד החכמות והמדעים. כיוצא בכך הן עשויות להועיל במציאת מקורות מחיה.²⁵ שליטה בלשונות זרות הינה כורח חיוני לשיכבת ההנהגה של הציבור היהודי, זו המייצגת את ענייניו בפני הרשויות. שכן, כבוד ישראל מתבזה בעיני האומות כאשר מנהיגיו מדברים בשמו ב"לעגי שפה".²⁶ באשר לעילית החברתית אין ריב"ל מסתפק בידיעה מקוטעת וחלקית של לשונות זרות, אלא שהוא תובע שליטה מקפת ויכולת התבטאות. תביעה זו נעוצה באמונה המשכילית בכח השכנוע הגלום בלשון. ואולם, ההשפעה על קהל הקוראים והשומעים מותנית ב"צחות" הלשון וביפי "המליצה", היינו בסגנון המיוסד על כללי הדקדוק והמועשר באמצעים פיוטיים.²⁷

את חשיבות העיסוק בחכמות ובמדעים מנמק ריב"ל בתועלת שיש בהם לגבי ערכי המסורת. יש מן החכמות המהוות אמצעי עזר חשוב להבנת המקרא וספרות ההלכה. ואילו חכמת הטבע מאפשרת לאדם להכיר בגדולת הבורא.²⁸ עמדה פרגמטית זו, המחייבת את העיסוק בחכמות בהיותן כלי עזר בשרותם של ערכי המסורת, אף שלא היתה נפוצה בחברה המסורתית, מכל מקום לא היתה זרה לרוחה. ואולם, ריב"ל מעלה נימוקים נוספים, החושפים את מגמת החילון הגלומה בהשקפותיו. החכמות הן מקור של תועלת ואושר בחיי הפרט והחברה.²⁹ משמעותם של אלה היא איפוא אנושית-כללית ואיננה מצטמצמת

24. ראה: תב"י, עמ' 33–36; עמ' 155–156; והשווה: דברי שלום ואמת, פרק ז', בעיקר סוף הפרק.

25. ראה: תב"י, עמ' 57, 66–67, 157.

26. ראה: תב"י, עמ' 152–155 והערה בעמ' 155.

27. ראה: תב"י, עמ' 32–33; והשווה דברי שלום ואמת, פרק ז', הפסקה הפותחת "וכן ילמדו הנערים".

28. ראה: תב"י, עמ' 64–67, 71–73, 76–78, 89–91. והשווה: דברי שלום ואמת, פרק ה'.

29. ראה: תב"י, עמ' 93–94.

בגבולות חיי הדת. בולטת כאן המגמה התועלתנית-אושרנית, זו המעמידה את אושרו של האדם בחיי העולם הזה כערך. לכך אף מצטרפת האופטימיות האופיינית להשכלה, זו הגורסת כי על-ידי הפצת חכמה ודעת ברבים ניתן להרבות את אושרו של האדם.

התביעה לכלול את לימוד הלשונות והחכמות, הן במערכת החינוך הפורמלית והן בתחומי הפעילות הרוחנית של שיכבת המשכילים היהודים, התנגשה עם ערכיה של החברה המסורתית. שכן, הקדשת זמן ואמצעים לעיסוק בתחומים אלו מכרסמת בטוטאליות של ערך לימוד התורה. זאת ועוד, התביעה להכיר בערכם של קניני תרבות ומדע, אשר מקורם מחוץ לתחומי היהדות, כמוה כהעמדת אמות מידה חדשות להערכת מעלתו של האדם מישראל. על פי אמות מידה אלו אין התלמיד-חכם יכול להוסיף ולשמש דמות מופת כל עוד שלא צרף לגדולתו בתורה הישגים בתחום החכמות והמדעים.³⁰

מקום נכבד, בפרוגרמה שמנסח ריב"ל, תופס ענין הפעילות הכלכלית ומקורות המחיה. עמדתו בנושא זה נעוצה בריאליזם פרגמטי וברגישות רבה למצוקה הכלכלית שבה שרוי ההמון היהודי ברוסיה. למעשה מאשים ריב"ל כי מתוך התמכרות בלא גבול לתלמוד תורה, הרווחת בחוגי המתנגדים, ומתוך בטלה פסיבית של החסידים, המסתמכים על אמונת הבל בכוחם של צדיקים, משתמטת החברה היהודית מהתמודדות רציונלית עם שאלת הפרנסה. מחדל זה מתבטא בכך שאין החינוך המסורתי עושה ולא כלום כדי להכשיר את חניכיו למלחמת הקיום. ואמנם, במסגרת התיקונים שהוא מציע, ממליץ ריב"ל על הקמת בתי-ספר למלאכה. כיוצא בכך, טוען הוא כי אף לימוד החכמות יש בו כדי לסייע במציאת מקורות פרנסה.³¹

ואולם, בעל התעודה אינו מסתפק בבירור הצעדים המעשיים הדרושים לשיפור רמת החיים של יהודי רוסיה. שכן, את הרפורמה בדפוסי הפעילות הכלכלית מבקש הוא להשתית על שינוי ערכי ביחס למלאכה, לחקלאות ולפעילות הארצית בכללותה. בהסתמכו על ראיות רבות מדברי חז"ל, וכן ממחברים מאוחרים יותר, מבקש ריב"ל להוכיח כי העיסוק בישובו של עולם הוא ערך דתי ומצוות עשה שהכל חייבים בה. ואין הדברים אמורים רק לגבי ההמון, אלא אף תלמידי חכמים בכלל!³² אין צריך לומר כי קביעות אלה של ריב"ל עמדו בניגוד משווע למקובל ולמקודש בחברה המסורתית האשכנזית מזה דורות. שהרי זו לא ייחסה לישובו של עולם ערך דתי בעוד שבלימוד התורה ראתה את תמצית החיים ופסגתם. לפיכך אף סיפוק צרכיהם של תלמידי חכמים נחשב אצלה מצוה מן המובהר.

30. מגמה זו, העולה מכלל דבריו של ריב"ל בתעודה בישראל נוסחה באופן מפורש יותר ע"י וייזל בדבריו שלום ואמת, בפרק הראשון ובעיקר בחלקו האחרון. ביטוי אופייני לתגובת ההנהגה המסורתית על הפגיעה במעמד לימוד התורה והלומדים, יש בדברשותיהם של ר' דוד מליסא ור' יחזקאל לנדא מפראג שבאו כתגובה על פרסום דברי שלום ואמת. נוסח מקוטע של דרשות אלו הביא ש. אסף, מקורות לתולדות החנוך בישראל, כרך א', עמ' רל"ה—רל"ט.

31. ראה: תב"י, עמ' 168—171, עמ' 105.

32. ראה: תב"י, עמ' 158—167.

באמת ביקש ריב"ל שההתעסקות במלאכה, וביותר בחקלאות, תשמש מקור מחיה להמוני בית ישראל ברוסיה ותדחה מפניה את העיסוק במסחר.³³ ואין הדברים אמורים כלפי המסחר הגדול, זה המפרנס את מעט העוסקים בו בכבוד, אלא כנגד המסחר הזעיר שהיה עיקר התעסקותו של ההמון. אל זה האחרון התיחס ריב"ל, וכמוהו רבים מן המשכילים, בשלילה גמורה. יש להדגיש כי הערכה שלילית זו לא נבעה אך ורק מחמת שיקולים כלכליים טהורים. לדעת ריב"ל כרוך המסחר הזעיר, מעצם טיבו, בהונאה, עושק ועבירות על חוקי המכס. לאמיתו של דבר, הזדהה ריב"ל עם טענת השלטונות, כי מתוך התרכזותם בתחומי המסחר הזעיר, מרבים היהודים לפגוע לרעה בעמיתיהם הנוצרים, וכן אף נוטים הם לעקוף את חוקי המלכות. ריפורמה של הפעילות הכלכלית תתרום איפוא לשיפור תדמיתם של היהודים בעיני השלטונות והחברה הסובבת ובכך תסייע אף לשיפור מעמדם המדיני.³⁴

כאמור, תופסת הפרוגרמה של ההשכלה אך חלק קטן יחסית מתעודה בישראל, בעוד שעיקרו של הספר מוקדש להצדקתה של פרוגרמה זו בפני המסורת. לנוכח עובדה זו מתעוררת השאלה בדבר מניעיו של ריב"ל בכתיבת חיבור מעין זה. דומה כי ניתן להצביע על שני מניעים עיקריים שעמדו ביסוד החיבור וטבעו עליו את חותמם:

א. **תעודה בישראל** נועד לשמש כתב סגוריה על המשכילים וההשכלה בעיני החברה המסורתית בת הזמן והמקום. בשנות ה-20 של המאה הי"ט היה קומץ המשכילים היהודים ברוסיה מיעוט נרדף ומנוכר. באיזורים שהיו בשליטת החסידות סבלו המשכילים מרדיפות והתנכלויות. בכלל הנרדפים היה אף ריב"ל והדי נסיונו המר עולים מכמה דפים **בתעודה בישראל**.³⁵ בעוד שהחסידות הגיבה על ההשכלה החדשה בשלילה תקיפה וחד-משמעית, היתה תגובתה של החברה המתנגדת מתונה ומגוונת יותר. בקרב המתנגדים היו יחידים שהזדהו עם מרכיבים מסויימים מתוך הפרוגרמה של ההשכלה.³⁶ עם זאת, היו אלה ההסתייגות והחשדנות שאפיינו בדרך כלל את יחסה של החברה המתנגדת כלפי המשכילים.³⁷ לנוכח נסיבות אלה לא יפלא איפוא כי הכתובת העיקרית אשר כלפיה כוונה התעודה היתה החברה המתנגדת. ריב"ל לא יכול היה לצפות כי החסידות, בתור שכזו, תשנה את עמדתה כלפי ההשכלה והמשכילים. ואולם, הוא

33. ראה: תב"י, עמ' 171—180.

34. ראה: תב"י, עמ' 170, 182—186.

35. ראה: הקדמה לתב"י, עמ' ו—111. על רדיפת ריב"ל ע"י החסידים ראה: צינברג, עמ' 169.

36. ביטוי מאלף למגמה זו יש בהסכמה שנתן ר' אברהם אבלי לתעודה בישראל. (ראה ההסכמה בראש הספר). ר' אברהם זה היה אב"ד בוילנה ומן האישים המרכזיים ביהדות המתנגדת בעשורים הראשונים של המאה הי"ט. בהקדמתו למהדורה השניה של תעודה בישראל מספר ריב"ל כי כאשר נשאל ר' אברהם אבלי ע"י נכבדי וילנה לדעתו על ס' תעודה בישראל השיב כי חסרונו היחיד שלא נכתב ע"י הגר"א. עם זאת אין כל יסוד להסיק כי ר' אברהם אבלי הזדהה עם השקפת עולמו המשכילית של ריב"ל בכללותה.

37. ראה זכרונותיו של רש"י פיין, דור דור ודורשיו, הכרמל שנה ד', וילנא תרל"ט, עמ' 377, 470.

התאמץ להציג את הסנגוריה על ההשכלה בנוסח העשוי לדבר אל ליבם של המתנגדים. הפניה אל ציבור זה נועדה להשיג שתי תכליות הכרוכות זו בזו: להסיר את לחצה של החברה מעל המשכילים ולשפר את מעמדם בתוכה; לגייס תמיכה רחבה ככל שניתן בפרוגרמה של ההשכלה.

ב. נראה לנו כי ביסוד חיבורו של ריב"ל עמד מניע נוסף, החורג מתחומי השיקול הטקטי של לימוד סנגוריה על ההשכלה בעיני החברה המסורתית. בתעודה בישראל העמיד ריב"ל ביסוס מפורט ומסועף להנחה שהיתה אצלו בחינת וודאות פנימית ומילאה תפקיד רב משקל בעולמו הרוחני, לאמור: אין כל סתירה בין מגמות ההשכלה לבין המסורת! התדמית הרווחת של תנועת ההשכלה נוטה להדגיש את אותם יסודות של תמורה וחיידוש המערערים את דפוסייה של החברה המסורתית ומפקיעים את תוקפם וסמכותם של ערכיה. אמנם יש הצדקה לתדמית זו אפילו כשמדובר על ההשכלה בגיבושה המתונים יחסית כגון זה שמייצג ריב"ל. זאת, הן משום יסודות החידוש והתמורה שאכן היו בשלב זה של התפתחות ההשכלה, בהשוואה לעולמה של החברה המסורתית, וביותר על שום מגמת ההתפתחות העתידה. ואולם, תפיסת דמותה של ההשכלה בשלב שאותו משקף ריב"ל לאור גלגוליה בעתיד, עלולה להאפיל על אחד מאפיוניה המובהקים ביותר: ריב"ל, כמו גם הרבה מן המשכילים האחרים בני דורו, מושרשים היו במידה רבה בעולמה של המסורת הן מבחינת אורח חייהם, הן מבחינת השכלתם ורקעם התרבותי והן מבחינת השקפותיהם והלכי רוחם. הקביעה כי ההשכלה אכן עולה בקנה אחד עם המסורת, שהיא התימה המרכזית של תעודה בישראל, איננה איפוא אך סיסמת תעמולה המכוונת כלפי חוץ, אלא בראש ובראשונה ביטוי לאמת פנימית של ריב"ל ואלה מן המשכילים שאותם הוא מייצג. מסתבר כי לאישושה וביסוסה של אמת זו, על יסוד מקורות מוסמכים מתחומה של המסורת, נודעה חשיבות ראשונה במעלה לגבי הדימוי העצמי של ריב"ל וחבריו לדעה.

המעיון במסכת הראיות שמגולל ריב"ל להצדקת ההשכלה אינו יכול שלא להתרשם מבקיאיותו המופלגת בנדבכיה השונים של הספרות היהודית. בעל התעודה סומך את הפרוגרמה המשכילית על מאות רבות של ראיות מן המקרא, מספרות חז"ל וכן מחיבורים מאוחרים יותר בתחומי ההלכה, הפרשנות, המוסר והמחשבה. מלבד הבקיאיות עומד בנין רב-מידות זה על שלושה עמודים נוס-פים: הבחירה, הפרשנות והפולמוס. אין צריך לומר כי קטעי המקורות המשמשים לריב"ל כאסמכתאות נבחרו לאורה של מגמה קבועה מראש³⁸. את הבחירה תומכת הפרשנות, זו שנועדה לשוות למקורות את הכוונה והמשמעות ההולמות את מגמתו של ריב"ל. יש והמחבר נדרש אף לפולמוס. זאת כאשר מקור רב-סמכות תומך לכאורה בשוללי ההשכלה. במקרה זה מתאמץ ריב"ל לשוב ולפרש את אותו מקור בהתאם לתפיסתו שלו³⁹. האמת ניתנת להאמר כי אף ריב"ל,

38. ראה, למשל, ההבאה מתוך דברי הריב"ש, תב"י עמ' 59, הבאה מקוטעת ומגמתית המתעלמת מדברים שאינם הולמים את כוונת ריב"ל.

39. ראה, למשל, תב"י, עמ' 11—14, 102—103.

המטיף ללימוד על דרך הפשט, לא נרתע בשעת הדחק מפירוש המוציא את כוונת הדברים מידי פשוטם⁴⁰. ניתן כמדומה לקבוע, כי בדומה למחברים המייצגים זרמים מתחומה של החברה המסורתית, כך אף ריב"ל המשכיל קורא את המקורות לאורה של אוריינטציה נתונה מראש.

ואולם, בחינה מדוקדקת יותר של זיקת ריב"ל אל מקורותיו, מלמדת כי ניתן להבחין בין מקורות שהם בבחינת "אסמכתא בעלמא", לבין אלה המהווים מוקדים של השראה והזדהות. הסוג הראשון כולל בעיקר את הראיות מן המקרא, מספרות חז"ל וכן מקצת הראיות מן החיבורים המאוחרים יותר. ההסתמכות על מקורות אלו נועדה להוכיח, כלפי חוץ וכלפי פנים כאחת, כי ההשכלה אמנם עולה בקנה אחד עם המסורת. ואולם, הפניה אל מקורות אלו נעשית בדיעבד ולא הם שעיצבו והנחו את תודעתו המשכילית של ריב"ל. המקורות מן הסוג השני, לעומת זאת, נלקטו מתוך תחום מוגדר והומוגני הרבה יותר: ספרותו של הזרם הפילוסופי-רציונליסטי בימה"ב ושלוחותיו מתקופת הרנסנס. נראה לנו כי חיבורים אלה מילאו תפקיד נכבד בעיצוב תפיסתו של ריב"ל באשר למקומה של ההשכלה ביחס למסורת⁴¹.

השפעת המחברים הרציונליסטים של ימה"ב על ריב"ל נעוצה בשיתוף הבעיה שעמדה בפניהם: הכורח להצדיק את החריגה ממה שנחשב כתחום המובהק של המורשת היהודית לעבר שדות תרבות "זרים". בעקבות משכילי ימה"ב, ותוך הסתמכות עליהם, דוחה ריב"ל את ההאשמה כי החכמות והמדעים הינם נטע זר בכרם ישראל. נהפוך הוא, מקורן של החכמות בישראל וממנו שאלו אותן היונים. אבות האומה, מלכיה, נביאיה וחכמיה, כולם היו בקיאים בחכמה ובמדע. בימי הבית הראשון והשני היו מדרשות לחכמה נפוצים בישראל. הנביאים וחכמי המשנה והתלמוד אף חיברו ספרים רבים בתחום החכמות, אלא שהללו אבדו ונשכחו מחמת טלטולי הגלות. את הטיעון, ההיסטורי לכאורה, המציג את העיסוק בחכמה ובמדע כנחלת השכבה המנהיגה בישראל מאז ומתמיד, מתאמץ ריב"ל לתמוך בראיות רבות הן מן המקרא ומספרות חז"ל והן מחיבוריהם של חכמי האומות⁴². לאמיתו של דבר מצייר ריב"ל תמונה אנכרוניסטית החושפת את האופי הא-היסטורי של תפיסתו את ההיסטוריה; תכונה שהיא אופיינית הן לרציונליסטים של ימה"ב והן להשכלה האירופית של המאה הי"ח כולל שלוחותיה היהודיות.

טיעון נוסף שמאמץ ריב"ל מבית מדרשו של הזרם הפילוסופי בימה"ב, מבטא את הזדהותו עם האוריינטציה הרציונליסטית של זרם זה. הכוונה לעיקרון המתודי הגלום באמרתו המפורסמת של הרמב"ם כי יש ל"קבל האמת ממי

40. ראה כיצד מוציא ריב"ל את דברי ר' תם מידי פשוטם בתב"י, עמ' 12–13, וכן ראה פרושו למאמר חז"ל: "קנין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות" שם בעמ' 121 בהערה.

41. דומה כי התפקיד שמלאה מורשת הזרם הפילוסופי-רציונליסטי ביה"ב, ושלוחותיו בתקופת הרנסנס, לגבי תהליך התמשכלותם ועיצוב תודעתם של ראשוני המשכילים במזרח אירופה, טרם זכה להארה מחקרית הראויה לו. הדברים שלהלן, המבוססים על העיון בתעודה בישראל, אין בהם כמובן משום תחליף למחקר מקיף וממצה בנידון זה.

42. ראה: תב"י, עמ' 80–84, 105–112.

שאמרו". האמת הינה בעלת ערך עצמי שאיננו מותנה באופי המקור אשר באמצעותו הגיעה אלינו. מבחנה היחיד הוא מבהן השכל. מנקודת מבטו של ריב"ל נודעת לטעון עקרוני זה משמעות מעשית, שהרי המבקש לעסוק בחכמה ובמדע בזמן הזה חייב להיזקק לספריהם של מחברים נוכרים.⁴³

זיקתו של ריב"ל אל הרציונליזם של מתפלספי ימה"ב ניכרת אף באימוץ התפיסה הרואה ב"מושכל" ב"כתוב" וב"קבלה" את שלושת מקורותיה המוסמכים של האמת.⁴⁴ ואכן, בנוסף על הראיות מן התורה שבכתב ושבע"פ, וכן מכתבים מאוחרים יותר, סומך ריב"ל את עמדותיו על מה שנראה לו כמופתים שכליים. זאת ועוד, בעקבות משכילי ימה"ב גורס אף ריב"ל כי השכל הוא הקובע אמות מידה בכל הנוגע לפירושים של ה"כתוב" וה"קבלה". בהש-ראתו של עיקרון מתודי זה מאמץ ריב"ל קטעים מן הפרשנות הרציונליסטית של ימה"ב על נדבכיה הקדומים יותר של המסורת היהודית.⁴⁵

אין צריך לומר כי ההשכלה של ימה"ב, ושלוחותיה בתקופת הרנסנס, מלבד מה שהן מספקות לריב"ל טיעונים להצדקת העיסוק בלשונות ובחכמות, מהוות הן עצמן תקדים המקרין מסמכותו על ההשכלה החדשה. כזכור טוען ריב"ל כי העיסוק בחכמה ובמדע היה מאז ומתמיד נחלתה של השכבה המנהיגה בעם ישראל. לשם אימותה של קביעה זו מציג הוא רשימה ארוכה של אישים החל מתקופת המקרא ועד סמוך לזמנו.⁴⁶ בחינה ביקורתית של רשימה זו תוליד אמנם למסקנה כי רבים השמות ש"גויסו" לתוכה בכח הראיה האנכרוניסטית של ריב"ל. ואולם, מציאותם של משכילים בימה"ב ובתקופת הרנסנס, אפשרה לריב"ל לטעון, ולפי מיטב התרשמותו אף להאמין, כי אמנם קיים קו אנכי ורצוף של שיכבה מנהיגה המחייבת את העיסוק בחכמה ובמדע.

מן הראוי לציין כי הודהותו של ריב"ל עם השכלת ימה"ב חורגת מן התחום של עמדות והשקפות וגולשת אף לתפיסת גורלו החברתי של המשכיל. דומה כי ריב"ל מצא יותר מנחמה פורתא בדבריהם של חכמי ימה"ב המתנים על מר-גורלו של החכם-המשכיל לנוכח העוינות של ה"המון" שונא החכמה.⁴⁷ מצי-אותו של מוטיב זה בספרות ימה"ב סייעה בידי ריב"ל לתאר את גילויי ההס-תייגות של בני דורו כלפי ההשכלה החדשה כתגובות האופייניות ל"המון" — "הפתאים שונאי דעת ותבונה...".⁴⁸

בהדגשת זיקתו של ריב"ל אל חכמי ימה"ב אין בכוונתנו להאפיל על ההבדלים העמוקים שבין ההשכלה הישנה לבין זו החדשה. השוואה מפורטת של שתי תופעות אלו איננה כמובן ענין לכאן. נסתפק איפוא בהצבעה על ההבדל כפי שהוא עולה בבירור מדבריו של ריב"ל עצמו. כידוע ראו חכמי ימה"ב הרציונליסטים ערך ראשון במעלה בעיון הפילוסופי בתחומי המטהפיזיקה. אף

43. ראה: תב"י, עמ' 85—87.

44. ראה: בשער השני של תב"י, וכן בעמ' 29.

45. ראה: תב"י, עמ' 73.

46. ראה: תב"י, עמ' 112—152.

47. ראה: תב"י, בהקדמה עמ' I, עמ' 92—93, 97.

48. ראה: תב"י, עמ' 57, 29, ועוד הרבה.

העיסוק בחכמות הוצדק במידה רבה בהיותו מבוא הכרחי לעיון המטהפיזי. ואולם, עיון זה הוגבל לשיכבה דקה של חכמים בלא כל כוונה לשתף בו את ה"המון". ריב"ל, לעומת זאת, מתוך שהוא חותר לחולל תמורה תרבותית שתקיף את כל חוגי החברה, חוזר ומדגיש כי בהטיפו לעיסוק בחכמות אין הוא מתכוון כלל לעיסוק ב"פילוסופיה"!⁴⁹ הבדל זה משקף את השוני הרב שבין השכלת ימה"ב לבין זו שמייצג ריב"ל הן בתפיסותיהן התיאולוגיות והן באשר למגמותיהן החברתיות.

מן הראוי שניתן עתה את הדעת על מושג ה"מסורת" כפי שהוא נתפס על-ידי ריב"ל. לעיל הצבענו על נקודות העימות שבין הפרוגרמה המשכילית לבין ערכיה ודפוסייה של החברה המסורתית. עם זאת הדגשנו את וודאותו של ריב"ל כי אין כל סתירה בין מגמות ההשכלה לבין המסורת. לשם הבהרתה של סתירה מדומה זו נסתייע בהבחנה מתודית לגבי משמעות המושג "מסורת". לפי המשמעות האחת מהווה ה"מסורת" את כלל החיבורים שזכו למעמד של סמכות ההל מן המקרא ועד לדורותינו. ואולם, ודאי הוא כי אף אחת מן ההתגלמויות ההיסטוריות של החברה היהודית לא בנתה את ערכיה ודפוסייה מתוך אימוץ כל חוליות המסורת שעמדו בפניה. סוף כל סוף כוללת ה"מסורת" במובנה זה עמדות מגוונות ולעיתים אף מנוגדות. נמצא שהחברה המסורתית, בכל אחת מהתגלמויותיה ההיסטוריות, בנתה את עולמה על יסוד תהליך של בחירה מתוך כלל נדבכי היצירה היהודית שעמדו בפניה. עם זאת, בתודעתם של בני החברה המסורתית, נתפס הצרף שנבחר כמי שמבטא את המסורת בכוליותה. צרף זה הרי הוא ה"מסורת" במשמעותה השנייה, זו הנהנית מסמכות נורמטיבית בחברה היסטורית ספציפית. והנה, דיוקן המסורת שמצייר ריב"ל בתעודה בישראל, זה העולה בקנה אחד עם ההשכלה, הרי הוא צרף מסויים שנבחר מתוך כלל האפשרויות הגלומות ביצירה היהודית על נדבכיה. צרף זה היה שונה, ובמובנים מסוימים אף מנוגד, לאותה "מסורת" שהיתה מקובלת על כלל החברה המסורתית בת הזמן. ואולם, לדידו של ריב"ל ייצגה דוקא תפיסתו שלו את המסורת בטהרתה האוטנטית בעוד שכל תפיסה שונה ומנוגדת איננה אלא סילופה או ניוונה. למותר להוסיף כי ריב"ל תופס את המסורת כתופעה סטטית ולא כתופעה הפושטת ולובשת צורה בזיקה לתהליכים היסטוריים.

בנקודה זו מתבקשת כמדומה הבהרה נוספת: הצדקת ההשכלה בפני המסורת, אותה מעמיד ריב"ל בספרו, מהווה בו בזמן אף הצדקה של המסורת בפני ההשכלה! לשון אחר: בתעודה בישראל מצייר ריב"ל דיוקן של "מסורת" אשר נאמני ההשכלה מסוגלים להזדהות עמה ולראות עצמם כממשיכי הנאמנים!

הקביעה כי מגמות ההשכלה אינן נוגדות כלל ועיקר את המסורת היהודית בטהרתה, וכי גדולי ישראל עסקו בחכמה ובמדע מקדמת דנא ועד סמוך לימנו, דוחקת את ריב"ל להסביר לקוראיו מדוע מרבית בני זמנו ומקומו מסתייגים מן ההשכלה. את מעמדה השפל של ההשכלה בקרב בני דורו מסביר ריב"ל על ידי הפניית חיצי האשמה לעבר שתי כתובות: ה"המון" מכאן, והחסידות

49. ראה: תב"י, בהקדמה עמ' א', וכן בעמ' 102—103, וביחוד בהערה בעמ' 103—104.

מכאן⁵⁰. בזיהוי השנאה לחכמה ונושאה כתכונה אופיינית ל"המון", מסתמך ריב"ל על נסיונם של קודמיו: הרמב"ם ומחברים אחרים מימה"ב. ה"המון" הנבער מדעת והשכל, הנעדר כל יכולת לשפוט דברים ולהעריכם לאור השכל, שונא את החכמה על פי עצם טבעו⁵¹. לפיכך, אין ליחס כמובן משקל וערך להסתייגות מן החכמה שה"המון" הוא נושאה.

אף שלעיתים רומז ריב"ל על זיקה בין ה"המון" שונא החכמה לבין החסידים, נשמר הוא בדרך כלל מזיהוי מלא בין שני אלה. זאת, ככל הנראה, מפני שני טעמים. א. רצונו להסתמך על חכמי ימה"ב המזהים את שלילת החכמה עם ה"המון" בתור שכזה. ב. מסתבר כי בתוך ה"המון" כלל ריב"ל אף את שוללי ההשכלה מקרב המתנגדים. והנה, בעוד שעמדת ה"המון" כלפי ההשכלה ראויה לבוז ולזלזול, רואה ריב"ל בחסידות כתובת הראויה לכל גינוי והוקעה. בעיני ריב"ל, ודומה כי בנידון זה הוא מבטא את עמדתם של מרבית משכילי זמנו, נתפסת החסידות כהתגלמות המובהקת של היהדות בהסתלפותה ובניוונה. לשון אחר: החסידות הינה הקוטב המהופך של אותה יהדות טהורה ונאורה שעיימה מזדהה ריב"ל. הצד השווה בגילויי החסידות שאותם תוקף ריב"ל הוא היסוד האי-רציונלי. החסידים בזים לכל דבר מחקר וחכמה משום שכל מעיניהם נתונים ל"סודות" ו"מופתים" שהם מחוץ לגדרי השכל והטבע. למותר לציין כי ריב"ל מעריך את "סודותיהם" ו"מופתיהם" של הצדיקים החסידיים כחסרי שחר⁵².

אין זה מקרה כמובן שאת ביקורתו על החסידות ניסח ריב"ל בלשון מפורשת ובבוטה, בעוד שביקורתו על ההנהגה הלמדנית של המתנגדים מוצגת ומאופקת. נראה לנו כי אין לפרש תופעה זו כתכסיס בלבד, שנועד לרכוש את לב המתנגדים, אלא כביטוי להזדהותו היחסית של ריב"ל עם שיכבת ה"לומדים" המתנגדית, לעומת רגשות הזרות והדחיה כלפי החסידים. אישור מאלף להערכה זו יש בחיבור מאוחר יותר של ריב"ל שבו הוא תוקף את החסידות באמצעות טיעון מתנגדי מובהק⁵³.

לעיל הצבענו על הקרבה שבין תעודה בישראל לבין דברי שלום ואמת. והנה, כשם שהקרבה בין החיבורים מלמדת על הצד השווה שבין השכלת פרוסיה שמייצגה וייזל, לבין זו הרוסית שמייצגה ריב"ל; כך אף ההבדל שביניהם משקף את השוני במעמדם של משכילי פרוסיה, בימיו של וייזל לעומת זה של משכילי רוסיה בימיו של ריב"ל. בשונה מדברי שלום ואמת רווי תעודה בישראל בהדי הנסיון המר של רדיפות ופגיעות מצד שוללי ההשכלה, בנסיונו זה של ריב"ל,

50. ראה: תב"י, בהקדמה עמ' VI—V.

51. ראה: לעיל, הערות 47 ו-48; וכן תב"י עמ' 51, 59.

52. בס' תעודה בישראל כמה וכמה הערות פולמוסיות כנגד החסידות. ראה למשל, בהקדמה עמ' VI—VIII, עמ' 22 בהערה, עמ' 28—31 בהערה, עמ' 39—43 בהערה.

53. בס' בית יהודה, וילנה תקצ"ט, עמ' 63 בהערה, טוען ריב"ל כי התפשטות ההשקפה שלימוד תורה שלא לשמה הוא אסור, וכי לימוד זה גורם לבריאתן של "קליפות", גרמה שכמעט ונשתכחה תורה מיהודי רוסיה. אין מקום לספק כי טיעון זה מכון כנגד החסידות. והשווה: ס' נפש החיים לר' חיים מוולחין, וילנה תרל"ד, עמ' 69—70, 75—76.

שלו היו שותפים אף אחרים מבין משכילי רוסיה, נעוצים כמדומה ההבדלים העיקריים שבין שני החיבורים. בעוד שוייזל מציג את היסודות הרעיוניים של הפרוגרמה המשכילית באורח גלוי ומפורש, נוטה ריב"ל להצניעם מאחורי מעטה של גישה מעשית-תכליתית. בעוד שוייזל מתאר את השינויים הדרושים במבנה החינוך מתוך התיחסות מפורשת אל זמנו ומקומו, ואף אין הוא טורח כלל להסתיר את ביקורתו על סדרי החינוך הנהוגים ונושאים; מציג ריב"ל את הרפורמה בדרך עקיפין: הוא מתאר כביכול את סדרי החינוך כפי שהיו נוהגים בימי חז"ל. אף ביקורתו של ריב"ל מוצנעת בדרך כלל באותיות הקטנות של הערות השוליים⁵⁴. יתירה מזו, לפחות בנושא אחד נהג ריב"ל בהעמדת פנים מתחסדת. בכמה מקומות מסתמך הוא על הזוהר בנימה של מי שמזדהה עם התפיסה המסורתית בדבר קדמותו וסמכותו⁵⁵. ואולם, בהערות השוליים מתגלה ריב"ל כתומך באותם מחברים המפקפקים בקדמות הזוהר!⁵⁶ מסתבר כי ריב"ל נקט בשיטה אזוטריה זו כאמצעי הגנה מפני תגובות אפשריות של ה"המון" הקנאי. בנידון זה הסתמך מן הסתם על דרכם של המתפלספים בימה"ב. מאלפת העובדה שבאחת מהערותיו מיחס ריב"ל גישה אזוטריה מעין זו אף לחז"ל⁵⁷.

השוני שבין ההקשר החברתי שבו חי ופעל וייזל, לבין זה של ריב"ל, משתקף בחיבוריהם בדרך נוספת: בעוד שאת וייזל מרבה להעסיק שאלת תדמיתו של היהודי מנקודת המבט של הטרקלין הבורגני-נוצרי⁵⁸, הרי שדאגתו של ריב"ל מרוכזת הרבה יותר במצוקה הכלכלית של המוני היהודים ברוסיה. ואולם, יותר מכל בולט יחודו של ספר תעודה בישראל במה שנוגע להצדקת ההשכלה בפני המסורת. אמנם גם וייזל מנסה להוכיח כי אין סתירה בין ההשכלה לבין המסורת, אלא שבנין הראיות שמעמיד ריב"ל גדול לאין שעור בהיקפו מזה של קודמו. היה זה איפוא המאמץ הלמדני והספרותי חסר התקדים, לבסס את ההנחה בדבר ההתאמה שבין ההשכלה לבין המסורת, שאפיין את תרומתו היחודית של ריב"ל בתעודה בישראל.

ספר תעודה בישראל זכה לתגובות נלהבות מצד חסידי ההשכלה הן ברוסיה והן מחוצה לה⁵⁹. יתירה מזו, לכמה וכמה מצעירי הדור, שעמדו ככל הנראה על פרשת דרכים, פילס הספר נתיב לעבר מחנה ההשכלה בעוד שמחברו הפך

54. ראה, למשל, תב"י בעמ' 9 תאור סדרי הלימוד בימי חז"ל — המוצגים כמופת לחיקוי בהווה, ושם בהערה ביקורת על המלמדים בני זמנו של ריב"ל.

55. ראה, למשל, תב"י עמ' 57, 87, 121 בהערה, 122.

56. ראה: תב"י, הערה בעמ' 138—142.

57. ראה תב"י, עמ' 90 בהערה.

58. ראה: דברי שלום ואמת, פרק ה', פסקה ראשונה.

59. על התגובות לס' תב"י ראה: קלוזנר, עמ' 46—47; צינברג עמ' 178 ואילך. וכן ראה:

ספר הזכרונות, עמ' 26; ס' באר יצחק עמ' 13—24. הערכה על השפעת ריב"ל ראה במאמרו של א. ה. וייס, ראשית צמיחת ההשכלה ברוסיה, בתוך: ממרח ומערב שנה א', וויען תרנ"ד, עמ' 9—16.

עבורם למקור של השראה וסמכות.⁶⁰ ריב"ל עצמו העיד כי היו אף רבנים שקדמו את ספרו בברכה וכן גם כמה מנהיגים חסידיים.⁶¹ ואולם, בדרך כלל היו תגובות החסידים עוינות ושמו של בעל התעודה היה בפיהם לשם גנאי. גם בקרב חוגי ה"לומדים" היו שהגיבו בהסתייגות על ספרו של ריב"ל.⁶² בין כה וכה, ספר תעודה בישראל לא חולל מפנה משמעותי ביחס החברה היהודית ברוסיה אל ההשכלה.

והנה, גם אם הסנגוריה שלימד ריב"ל על מגמות ההשכלה לא הרשימה, ככל הנראה, את מרבית יהודי רוסיה, נעלה מכל ספק התפקיד החשוב שמילא ספר תעודה בישראל לגבי חוגי המשכילים. על כך מעידות, בין השאר, ארבעת המהדורות להן זכה הספר במרוצת השנים תקפ"ח—תרס"א.⁶³ כיוצא בכך נקבע תעודה בישראל כספר לימוד באחדים מבתי הספר המתוקנים שנוסדו ברוח ההשכלה.⁶⁴ ואולם, דומה כי את עיקר שליחותו עשה ספרו של ריב"ל דוקא בשנים הראשונות לאחר שראה אור. שכן באותן שנים, בהן עשתה תנועת ההשכלה ברוסיה את צעדיה הראשונים, חיזק ספר תעודה בישראל את בטחונם של המשכילים המעטים והמבודדים בצידקת דרכם ותרם לכח עמידתם.⁶⁵

60. ראה: א. ב. גוטלובר, זכרונות ימי נעורי, הבקר אור, שנה שביעית, עמ' 86; רש"י פין, דור דור ודורשיו, הכרמל שנה רביעית, עמ' 264 ואילך; וראה המכתבים אל ריב"ל בס' באר יצחק, עמ' 66—67, 92, 118—121.

61. ראה: הקדמת ריב"ל למהדורה שניה של תב"י, וילנה תרט"ז, וכן ראה הקדמת ריב"ל לס' בית יהודה, וילנה תקצ"ט, עמ' XXIX. על תגובה חיובית מצד חסידי חב"ד לתב"י כותב גוטלובר, הגזירה והבניה, הבקר אור תרל"ט, עמ' 909.

62. ראה: רש"י פין, כנסת ישראל, ורשה תרמ"ז, עמ' 633 ואילך. הנ"ל, דור דור ודורשיו, הכרמל שנה רביעית, עמ' 264 ואילך. כדוגמה לפולמוס של מחבר תורני כנגד תב"י, ראה: יעקב אייכהארן, ס' עדת יעקב, ברעסלויא תר"ה, סוף דף ג' ע"ב ואילך.

63. וילנה והורדנה תקפ"ח, וילנה תרט"ז, ורשה תרל"ט, ורשה תרס"א.

64. ראה: א. ב. גוטלובר, הגזירה והבניה, שם, עמ' 735; וראה מכתבו של דוד לוריא לריב"ל, ספר הזכרונות, עמ' 109—110.

65. ראה דבריו של צינברג, בעמ' 178—179, על הדחיפה שנתן ס' תב"י לפעילותם של משכילי רוסיה.