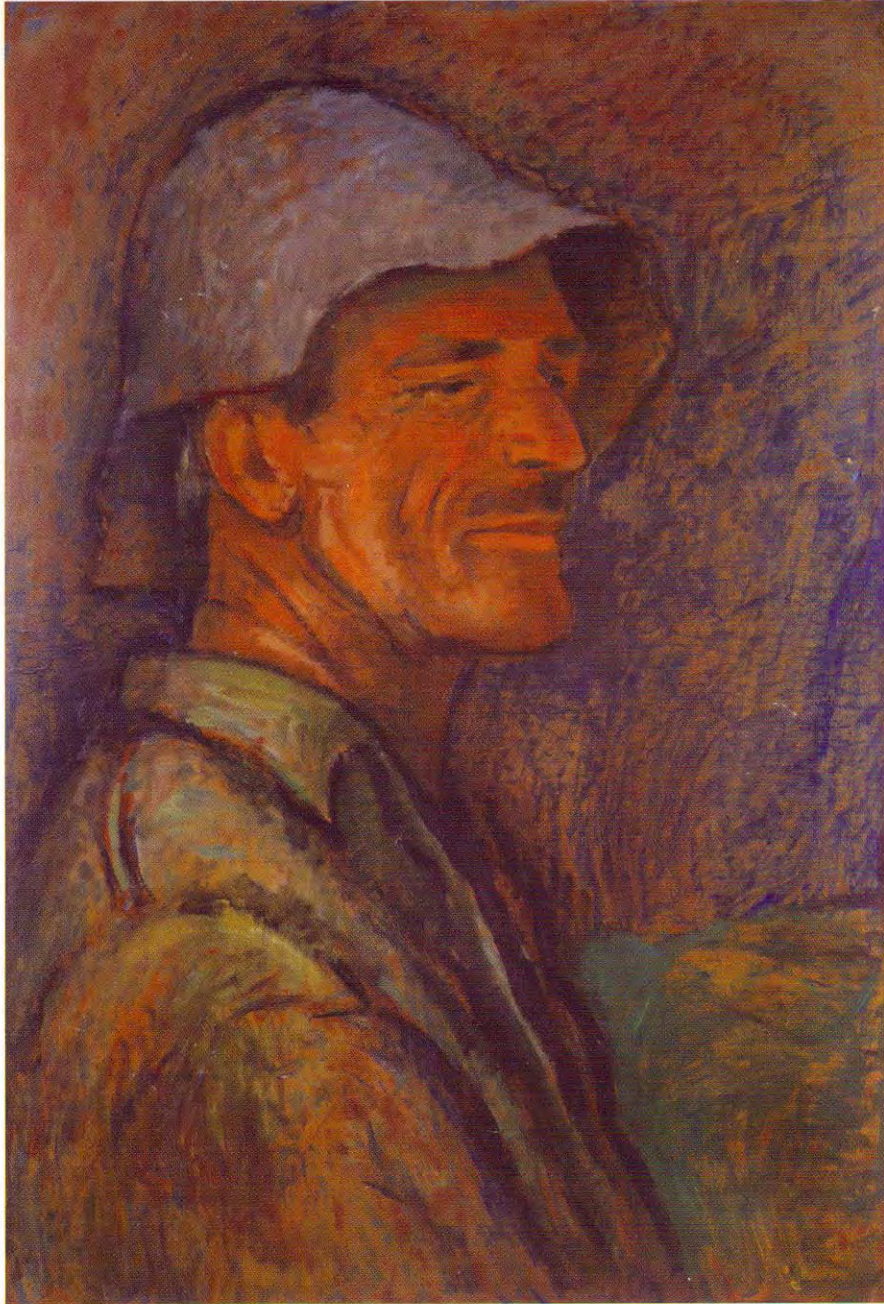




חברת מיוחדת: המיתוס של היהודי החדש



אונכסרטינת תל אביב
אכא-ץ

16

כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל
היסטוריה, תרבות, חברה

סתיו תש"ע 2009

ישראל

כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל
היסטוריה, תרבות, הברה

חוברת מיוחדת

המיתוס של היהודי החדש

עורכת

דבורה הכהן

אוניברסיטת תל-אביב  TEL AVIV UNIVERSITY
בית הספר למדעי היהדות על שם חיים רוזנברג
המכון לחקר הציונות וישראל על שם חיים וייצמן

עורך כתב העת: מאיר חזן

המערכת: אבי בראלי, נורית גרין, אבנר הורוביץ, דוד טל, חנה נוה, שלום רצבי

עריכת לשון: הרצליה אפרתי
עריכת האנגלית: פיליפה שמרת

התמונה בשער:

מנחם שמי, דיוקן אלכסנדר זייד, 1938, שמן על קרטון, 100x70 ס"מ, אוסף פרטי.
צלם: אילן לורנצי.

התמונה מאחור:

מנחם שמי, חדר האוכל בחניטה בימי העלייה לקרקע, 1938, פחם ושמן על קרטון,
50x70 ס"מ, אוסף מוזיאון חניטה. צלם: אברהם חי.

התמונות בכריכה הקדמית והאחורית הן מתוך התערוכות 'אדם ואמן' במוזיאון תל-אביב
לאמנות ו'מנחם שמי בעין חרוד', משכן לאמנות ע"ש חיים אתר, עין חרוד, 2009-2010,
אוצרת: דליה בלקין.

תוכן המאמרים והסקירות על אחריות המחברים

© 2009

כל הזכויות שמורות תש"ע

לאוניברסיטת תל-אביב

המכון לחקר הציונות וישראל ע"ש חיים וייצמן

כתובת אתר האינטרנט של המכון: <http://humanities.tau.ac.il/zionism>

עיצוב העטיפה: יעל כפיר, המשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל-אביב

עימוד ממוחשב: מיכל סמו-קובץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי

הדפסה: מאה הפקות

תוכן העניינים

הקדמה	
דבורה הכהן.....	1
ההביטוס של היהודי החדש של תנועת ההשכלה	
זהר שביט.....	11
בין העולמות: האורתודוקסיה המודרנית ביהדות גרמניה כדפוס חדש של זהות יהודית	
גיא מירון.....	39
היהודי החדש במחשבה הציונית: לאומיות, אידאולוגיה והיסטוריוגרפיה	
יצחק קונפורטי.....	63
הראשון לשבים: דמותו של היהודי החדש בספרות העברית המודרנית	
גלנדה אברמסון.....	97
'בדם וביזע יוקם לנו גזע': על דמותו של היהודי החדש בתורת ז'בוטינסקי	
אריה נאור.....	119
הציונות הרתית ורעיון האדם החדש	
דב שוורץ.....	143
קדושה ציונית מחולנת ביצירת עולמו של היהודי החדש	
אריה ספוזניק.....	165
'הוא הלך בשדות' – והיא? ה'עבריייה' בעיני עצמה ובני דורה	
בת-שבע מרגלית שטרן.....	195
אבא הלל סילבר ותפיסת היהודי החדש של התפוצה בעקבות הקמתה של מדינת ישראל	
עופר שיף.....	227
כאן מצלמים מלחמה: לידתו של היהודי החדש בסרטי מלחמת תש"ח	
אריאל פלדשטיין.....	251

ביקורת

צמיחתו של מנהיג (על מאיר יערי, ביוגרפיה קבוצתית: חמישים שנים הראשונות, 1897-1947 מאת אביבה חלמיש) יחיעם ויץ.....	271
היסטוריה של ההגירה היהודית (על המהפכה השקטה: ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית, 1875-1924 מאת גור אלרואי) סקוט אורי	279
קץ המנדט: ההיסטוריון כ'יתום קולוניאלי' (על ימים אחרונים: הממשל המנדטורי – פינוי ומלחמה מאת מוטי גולני) איתן בר-יוסף	283
רשימת משתתפים.....	289
תקצירים באנגלית.....	VII

ההביטוס של היהודי החדש של תנועת ההשכלה

זהר שביט

א. מבוא

עניינו של המאמר בשינוי שיצרה תנועת ההשכלה בהביטוס של היהודים בחברה היהודית המסורתית במרחב דובר הגרמנית בשלהי המאה השמונה-עשרה ובראשית המאה התשע-עשרה, בגורמים שיצרו הביטוס יהודי חדש ובכמה מן הרכיבים שלו. אין הכוונה לדון בפן הנורמטיבי-אידיאי של המושג 'היהודי החדש' – פן שנדון הרבה במחקר¹ – שהציעה 'האוטופיה המשכילית', אלא באופן שבו תורגמו האידאות והמערכת המושגית של ההשכלה לפרקטיקות של היום-יום, כמו גם בניסיונות להפיצם ובשינויים שהתחוללו כתוצאה מכך בתחומי החיים שבהם נגעו הפרקטיקות האלה. מושג ההביטוס, שעליו מבוסס המאמר, נטבע בידי פייר בורדייה, בעקבות נורברט אליאס,² והוא מתייחס למכלולים של דפוסי התנהגות המכתיבים את ארגון החיים. במילים אחרות, ארגון החיים נתפס כתוצר של מכלולים המספקים הנחיות לפרט: איך מתנהגים, מה לובשים, מה אוכלים, מה קוראים,

* מוקדש בתורה עמוקה לפרופ' יוסף קלאוזנר.

** תודתי לד"ר טל קוגמן על עזרתה בהכנת המאמר. מאמר זה נכתב במסגרת פרויקט המחקר על 'רפובליקת הספרים של ההשכלה' שנערך בשיתוף עם פרופ' שמואל פיינר ופרופ' כריסטוף שולטה, במימון קרנות הג'יף והקרן הלאומית למדע.

1 ראו במיוחד, יעקב כ"ץ, 'חזיון העתיד', היציאה מן הגיטו: הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים 1770–1870, תל אביב 1986 (להלן: כ"ץ, היציאה מן הגיטו), עמ' 61–81; שמואל פיינר, מהפכת הנאורות, ירושלים 2002 (להלן: פיינר, מהפכת הנאורות).

2 לדיון במושג ההביטוס ראו, Rakefet Sheffy, 'Models and Habitués as Hypotheses in Culture Analysis', *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée*, Vol. XXIV, No. 1 (1997), pp. 35–47; גדי אלגזי, 'לימוד הטבע הנלמד: עיצוב מושג ההביטוס בעבודתו של בורדייה', *סוציולוגיה ישראלית*, כרך 4, חוב' 2 (2002), עמ' 401–410.

באילו נוסחאות מוכנות מראש משתמשים באינטראקציות היומיומיות והמקצועיות, ואיך נראָה המרחב הפרטי. מדובר אפוא במערכת של הנחיות סמויות או גלויות, המכוונות את התנהגות הפרט בתוך קבוצה מסוימת, וגם ממלאות תפקיד בכידול הפרט והקבוצה מפרטים אחרים ומקבוצות אחרות.

החלק הראשון של המאמר מתאר את הנסיבות שאפשרו את כינונו של הביטוס יהודי חדש, כתוצאה ממפגש בין שתי קבוצות שונות זו מזו בחברה היהודית במרחב דובר הגרמנית ובין שתי הקבוצות האלה לשינוי ביחסה של המונרכיה האבסולוטית בפרוסיה ליהודים, כתוצאה מהשינויים במדיניותה הכלכלית. החלק השני עוסק בפרוגרמה שעמדה מאחורי יצירתו של הביטוס החדש, ובעיקר בהנחיות שניתנו לילדים ולנערים יהודים כדי ללמדם כללי התנהגות חדשים ופרקטיקות חדשות בכל הנוגע לארגון חיי היום-יום שלהם, כדי שיאמצו ויפנימו אותם בפעילותם היומיומית.

בהסתמך על מחקרים קודמים³ ועל פיתוח שלהם, אני מבקשת לטעון כי בשלהי המאה השמונה-עשרה ובעשורים הראשונים של המאה התשע-עשרה התחוללו תמורות חשובות בחברה היהודית במרחב דובר הגרמנית, שעיצבו אותה מחדש. השינוי התרחש תחילה בחוג הקטן של אליטה כלכלית יהודית, מצד אחד, ובחוגי תנועת ההשכלה, מצד אחר, שכולם יחדיו מנו לא יותר מכמה עשרות אישים. מהם ובאמצעותם חלחל השינוי הזה אל ציבור גדול יותר, בעיקר אל הבורגנות, עד שהקיף מאמצע המאה התשע-עשרה חלק ניכר מהיהודים בני המעמד הבינוני והבינוני הגבוה, בעיקר יושבי הערים.

השינויים האלה ניכרו בשני תחומים. ראשית, בהופעתה של השקפת עולם חדשה שהציעה להבנות את החברה ואת התרבות היהודית על יסודות חדשים ודימתה מערכת יחסים חדשה בין היהודים והחברה שבתוכה חיו. שנית, בהופעת מכלול חדש של דפוסי התנהגות וכללי התנהגות, שנתנו ביטוי לתפיסת העולם החדשה ובד בבד יצרו אותה והפיצו אותה בציבור היהודי. התמורה שהתרחשה בדפוסי ההתנהגות של היהודים בספירה החברתית והתרבותית יצרה סוג שונה מבעבר של נוכחות יהודית במרחב הציבורי ובמרחב הפרטי כאחד.

תחילת הופעתו של הביטוס היהודי החדש הייתה אפוא תוצאה של המפגש שהתרחש בעשורים האחרונים של המאה השמונה-עשרה בין שתי קבוצות חדשות בחברה היהודית במרחב דובר הגרמנית: קבוצה חדשה של אליטה כלכלית, המכונה במחקרה המאלף של

3 ראו בעיקר, מרים בודיאן, 'היזמים היהודים בברלין, המדינה האבסולוטיסטית ושיפור מצבם האזרחי של היהודים במחצית השנייה של המאה הי"ח', ציון, כרך מט (תשמ"ד) (להלן: בודיאן, היזמים היהודים), עמ' 159-184; יעקב טורי, קווים לחקר כניסת היהודים לחיים האזרחיים בגרמניה, תל-אביב 1972 (להלן: טורי, קווים); כ"ץ, היציאה מן הגיטו; סטיבן לובנשטיין, 'ראשיתה של ההשתלבות 1780-1870', בתוך: מריון קפלן (עורכת), קיום בעידן של תמורות: חיי יום-יום של היהודים בגרמניה 1618-1945, ירושלים 2008; פיינר, מהפכת הנאורות.

מרים בודיאן 'היזמים הכלכליים',⁴ מצד אחד, וחוג של אינטלקטואלים, אנשי תנועת ההשכלה, מצד אחר. זה היה מפגש בין האינטרסים הכלכליים של האליטה הכלכלית היהודית, קבוצה שהחלה לצמוח כבר בשלהי המאה השבע-עשרה, ובין שאיפותיה של אליטה אינטלקטואלית יהודית חדשה, שהחלה להופיע סמוך למחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה. שיתוף הפעולה בין שתי הקבוצות האלה נוצר משום שהן ביקשו לחולל שינוי עמוק בדפוסי החיים ובפרקטיקות של חיי היום-יום של החברה היהודית כולה, לעצב זהות יהודית חדשה וליצור תרבות יהודית חדשה. כוחו של המפגש הזה התעצם מפני שהתאים מאוד לשינויים הכלכליים והחברתיים שביקש פרידריך הגדול להנהיג ברוסיה.

דומה שלא יהיה מופרך לטעון כי אילו הסתכם הניסיון של תנועת ההשכלה היהודית במרחב הדובר גרמנית להפיץ את ערכי ההשכלה בקורפוס של טקסטים, שהשפעתם והאפקטיביות שלהם מוטלות בספק, היה סיפורה של תנועת ההשכלה מצטייר כניסיון כושל לשנות את פניה של החברה היהודית. ואולם מכיוון שהממד האידאי והטקסטים הכתובים לוּו בפרוגרמה חברתית שהתכוונה להנחיל פרקטיקות חדשות, אשר נועדו ליצור טיפוס חדש של יהודי ולהפיץ אותו בקרב מעגלים של יהודים מעבר למעגלים המצומצמים של חוגי היזמים והמשכילים, ולא פחות חשוב, מכיוון שלפרוגרמה הזאת חברה קבוצה של יזמים בעלי אפשרויות כלכליות – הוליד המפגש הזה את השינוי הנכסף. זה היה אפוא מפגש פורה בין שתי קבוצות: האינטלקטואלים ואנשי העט הציעו תפיסת עולם חדשה, שאותה ביקשו לקדם בעיקר באמצעות פרויקטים חינוכיים, וקבוצה של יזמים כלכליים יהודים שהיה לה אינטרס לתמוך תמיכה כלכלית ביוזמות של החוג הזה. למפגש הזה היו תוצאות מרחיקות לכת, משום שהוא התרחש בתקופה שבה נכפו תהליכי שינוי מבחון על החברה היהודית ופתחו בפניה דלת אל עולם חדש, שעד כה היה נעול בפני יהודים.

ב. הרקע להיווצרותו של ההביטוס היהודי החדש

הצמיחה של האליטה היהודית הכלכלית החדשה, שראשיתה כבר בשלהי המאה השבע-עשרה ופריחתה בתחילת המאה השמונה-עשרה, התאפשרה כתוצאה מאימוץ השיטה הכלכלית המרקנטיליסטית בידי מלך פרוסיה, פרידריך השני. כדי להוציא לפועל רפורמות כלכליות, שיקדמו את השיטה המרקנטיליסטית, פעל המלך, בין היתר, להחלשת משטר הגילדות, ונזקק לתשתית חדשה של יזמים כלכליים.⁵ ההוגונוטים והיהודים יכלו להיות חלק מן התשתית הזאת מפני שלא היו חברים בגילדות. ואמנם פרידריך השני גייס יזמים יהודים כשותפים בכירים לביצוע הרפורמות ולמילוי תפקידים חיוניים במערכת

4 בודיאן, היזמים היהודים.

5 שם.

המרקנטיליסטית. לצורך זה העניק המלך לאליטה הכלכלית היהודית את זכות הישיבה בערים ופתח בפניה אפשרויות כלכליות חדשות.

קבוצה קטנה של יהודים אימצה את התפיסה המרקנטיליסטית המדינית,⁶ שפתחה בפניהם חלון הזדמנויות שלא היה כמוהו בעבר, ומילאה בהתלהבות כל תפקיד יזמי שהוצע לה. מדובר במשפחות: גומפרץ, אייזק, איציג, אפרים ופרנקל שהיו יהודי מטבע, פנחס לוי ומשה ריס שהיו תעשייני טקסטיל, יואכים משה פרידלנדר ודניאל קו שהיו סוחרים, ואברהם מרקוזה וירמיהו בענדיט שהיו בנקאים. חלקם, כמו משפחות איציג, אפרים ומשפחת איזק-פליס, התעשרו מאוד מהפעילות הזאת. דניאל איציג, לדוגמה, החזיק בבנק גדול, חלק מהזמן בשותפות עם היינה פייטל אפרים, וכן בכתי חרושת לעופרת ולשמן. איציג סייע לפרידריך הגדול מלך פרוסיה במלחמת שבע השנים. ב־1756 קיבל מהמלך את המטבעה המלכותית וב־1797 מינה אותו פרידריך וילהלם השני למשרת בנקאי החצר של פרוסיה.

ליזמים היהודים היה תפקיד חשוב בפיתוח המרקנטיליסטי של השוק ופעילותם הכלכלית לוותה גם בהזדהות עם המוסר המרקנטיליסטי ובאימוץ האתוס של אחריות חברתית, שֶׁרָבֵן אותם לפעול ל'תיקון' החברה היהודית המסורתית. הם אימצו את העיקרון המרקנטיליסטי של התערבות כמעט מוחלטת של השלטון בחיי החברה, הכלכלה והדת של הנתונים. תחת העיקרון של 'תועלת תמורת זכויות' העניק להם פרידריך הגדול 'פריבילגיה כללית': זכות להתיישבות בכל מקום וזכות לקניית בתים, והחשוב מכול – זכויות הורשה לכל צאצאיהם (בניגוד ליהודי חסות, שיכול היה להוריש את הזכויות שרכש רק לבן אחד, ולאחר שנת 1763 לשני בנים).

החוק שאִפשר ליהודים להתיישב בערים פתח בפניהם שתי אפשרויות: להמשיך להתקיים כקבוצה נבדלת או לחלופין – אם ביקשו להצליח מבחינה כלכלית ולמצות את האפשרויות הכלכליות החדשות – להשתלב בחברה הגרמנית תוך ויתור על דפוסי החיים היהודיים המסורתיים, ואימוץ דפוסי חיים שונים. רוב היזמים היהודים ביקשו, לפחות בתקופה הראשונה, לשמור על זהות יהודית ועל אורח חיים יהודי, ולהישאר חלק מן הקהילה היהודית. בד בבד העניקו להם יכולותיהם הכלכליות עמדת השפעה על החברה היהודית, והם השתמשו בה כדי לפעול לשינוי דפוסי החיים שלה. באופן כזה, כך קיוו, יוכלו לחיות בהרמוניה 'בשני העולמות'. האליטה הכלכלית היהודית תמכה כלכלית באנשי תנועת ההשכלה – צעירים שביקשו להפיץ את ערכי הנאורות ולבסס עליהם את קיומה של החברה היהודית. היא ראתה בהם סוכנים אפשריים של השינוי החברתי שביקשו להוביל באמצעות הדוגמה האישית שנתנו, כלומר בדפוסי החיים שלהם עצמם, ובפרויקטים המשכיליים שבאמצעותם הפיצו, השליטו והנחילו את ערכי ההשכלה.

מדובר אפוא במפגש משולש של אינטרסים: האינטרסים של המונרכיה האבסולוטית, האינטרסים של היזמים היהודים והאינטרסים של חוגי המשכילים. המפגש הזה יצר חלוקת עבודה בין אלה שחיברו את הפרוגרמה האידאולוגית לאלה שהיו מוכנים לממן את הפרויקטים שנועדו להפיץ את הפרוגרמה הזאת ולהנחילה, והיו להם האמצעים לעשות זאת.⁷ היזמים סייעו לחוגי המשכילים במימוש שורה של פרויקטים, בעיקר כאלה שהשמיעו את קולה של תנועת ההשכלה היהודית במרחב הציבורי, ובהם כתבי עת, בראש ובראשונה המאסף, ספרים, חוזרים, שירים לעת מצוא ודרשות שנועדו להפיץ את הפרוגרמה המשכילית, בתמיכה בארגונים כמו 'חברת דורשי לשון עבר' (קניגסברג, 1782), 'חברת שוחרי הטוב והתושיה' (ברלין, 1787), 'אגודת הידידים' (ברלין, 1792), 'חברת מרפא לנפש' (ברלין, 1794), ובמימון פרויקטים חינוכיים שהתכוונו להנחלתה בעיקר לדור העתיד, כמו בית הספר 'חינוך נערים' (Freischule zu Berlin).

תמיכתם של היזמים תועלה לשלושה תחומים. ראשית, היזמים תמכו בפרויקטים של ההשכלה, בעיקר הוצאה לאור של ספרים ושל כתבי עת, ששימשו כסוכנים העיקריים להפצת רעיונות ההשכלה. שנית, הם תמכו כלכלית בהקמת בתי ספר שבהם אמור היה להתרחש תהליך של חברות של התלמידים לערכי ההשכלה, ושבהם נעשה ניסיון מכוון ללמד אותם דפוסי התנהגות חדשים, שאם יאומצו כמכלול יהיו הביטוס חדש. שלישית, הם דאגו לפרנסתם של אנשי תנועת ההשכלה וסיפקו להם עבודה בעסקיהם או בפרויקטים המשכיליים שבהם תמכו, דוגמת בית הרפוס 'חברת חינוך נערים', או שהעסיקו אותם כמורים ברשת בתי הספר שאת הקמתם מימנו. לדוגמה, דוד פרידלנדר העסיק את יצחק סאטאנוב כמורה פרטי ואחר כך מינה אותו למנהל בית הרפוס המשכילי. סאטאנוב שימש בתפקיד הזה כשלוש שנים, הוחלף בידי יצחק אייכל, ולאחר פרישתו של האחרון מניהול בית הרפוס ב-1790, חזר סאטאנוב לנהלו. משה מנדלסון הועסק תחילה כמורה פרטי אצל יצחק ברנרד, תעשיין טקסטיל בעל מפעל לבדי משי, מאוחר יותר השתלב במפעל ומילא בו תפקידי פקידות, ובסופו של דבר היה שותף לניהולו של המפעל. מנדלסון עצמו, אחרי שהתבסס כלכלית, העסיק שניים מן המשכילים כמורים לילדיו – את שלמה דובנא ואת הרץ הומברג. אהרן וולפסון עבד תחילה כמורה בבית הספר שהוקם בברסלאו ב-1791, ולאחר מכן שימש כמנהלו.

הצמיחה של חוג משכילי של יהודים צעירים הייתה תוצאה מחשיפתם לנאורות הגרמנית (Aufklärung) ובמידת מה המערב אירופית (צרפת ואנגליה), ותגובה על אתגר השיח הנאורי שהתנהל במרחב הציבורי בגרמניה: בעיתונות ובספרות, בדיונים ציבוריים, ואפילו במרחצאות ובבתי הקפה. החוג הזה של אנשים צעירים הונע על ידי דחף פנימי ותאוות ידע, אך גם מתסכול ממה שנראה בעיניהם כדרך ללא מוצא של היהדות

7 ראו גם מאיר גילון, 'הסאטירה העברית בתקופת ההשכלה בגרמניה: אנטומיה של מחקר', ציון, כרך נב (1987) (להלן: גילון, הסאטירה העברית), עמ' 214.

המסורתית. כדי להביא לשינוי, הם שאפו 'לייבא' את ערכי הנאורות לציבוריות היהודית. השאיפה הזו קיבלה משנה תוקף מתפיסתם שהחברה היהודית המסורתית עוברת תהליכים של דעיכה, וכי רק שינוי יאפשר ליהודים להתאים עצמם לנסיבות החדשות ולנצל את האפשרויות שנפתחו בפניהם בזכות שינויים שחלו בזכויותיהם.

כאמור, חברו כאן שתי קבוצות שהיו שונות ברקע שלהן, הונעו על ידי מניעים שונים ופעלו לקדם אינטרסים שונים. השוני בין המשכילים לבין היזמים בלט בשני תחומים: בניגוד ליזמים, שאימצו את התפיסה של 'תועלת תמורת זכויות', סברו אנשי תנועת ההשכלה שהזכויות מוקנות להם מעצם היותם בני אנוש.⁸ בניגוד ליזמים היהודים, שהתרחקו מהניסיון ליישב את הסתירות שבין האתיקה התועלתנית המשכילית לבין דפוסי החיים היהודיים-מסורתיים, סברו, לפחות חלק מהמשכילים, ובראשם מגדלסון, שבמקרה של סתירה בין שמירת ההלכה למילוי חובות האזרח, על היהודים להישאר נאמנים ליהדותם.

ואולם, למרות ההבדלים האלה חברו שתי הקבוצות לתכנית חברתית אחת, ושאפו להרחיב את מעגל היהודים שיאמצו את ערכי הנאורות ואת תרגומם להביטוס החדש. מניעיה של התכנית הזאת של שתי הקבוצות היו בראש ובראשונה אנוכיים ולא פילנתרופיים. השינוי נדרש משום שהן רצו להמשיך להיות חלק בלתי נפרד מהקהילה היהודית ולהרגיש נוח במרחב היהודי, הפרטי והציבורי כאחד. מכיוון שלא יכלו להמשיך לדבוק בדפוסי החיים היהודיים המסורתיים, האפשרות היחידה שעמדה בפניהם הייתה השלטה של שינוי יסודי בחיי הקהילה היהודית, בעיקר, כפי שנראה בהמשך, בתחומים שזכו לתיאור שלילי בייצוג הסטריאוטיפי של היהודים.

ג. השינוי ביחס אל החברה הלא-יהודית

כבר באמצע המאה השמונה-עשרה חל שינוי ניכר ומשמעותי ביחס אל החברה הלא-יהודית. אם אכן חוללה תנועת ההשכלה מהפכה – זה היה התחום שבו התחוללה. אנשי תנועת ההשכלה והיזמים הכלכליים המירו את תפיסת העולם המסורתית, שביקשה להדגיש את המבדיל בין היהודים והלא-יהודים, בתפיסה חדשה של מערכת היחסים בין היהודים והחברה הסובבת אותם: את הניכור מהחברה הלא-יהודית ואת ההיבדלות מהחברה הלא-יהודית החליפה תפיסה שראתה בחברה הלא-יהודית לא רק קבוצת התייחסות לגיטימית, אלא גם מודל לחיקוי.

נכון הדבר ששינויים חלו, מטבע הדברים, בחברה היהודית המסורתית גם לפני שהופיעה במרחב היהודי תנועת ההשכלה, וזאת כפועל יוצא מדינמיקה חברתית ותרבותית המאפיינת כל חברה. ואולם, עד המחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה הוצגו התמורות האלה והוסו כהמשך של הקיים. תנועת ההשכלה, לעומת זאת, לא הסתירה

את מגמת השינוי ואת ההבדלים בין 'ישן' ל'חדש'. ולא זו בלבד, היא אף הבליטה את הרפרטואר החברתי והתרבותי החדש והשונה שהציעה, ונתנה לו צידוק אידאולוגי. תנועת ההשכלה הפכה, אפוא, את השינויים שביקשה לחולל בחברה היהודית לעיקרון המכוון שלה והעמידה בלב הפרוגרמה המשכילית את הצורך בתכנית חברתית שהתייחסה למגוון רחב של תחומי חיים שבהם ביקשה לחולל שינויים.

קודם שאפנה לתיאורו של ההביטוס החדש שתנועת ההשכלה ביקשה להנחיל לחברה היהודית, חשוב להקדים הערה עקרונית בנוגע למושגים 'חידוש', 'שינוי' ו'מהפכה'. ב'שינוי' הכוונה אינה להמרה של מכלול שלם של רכיבים של הרפרטואר התרבותי בהתאם למודל חדש. למעשה, כדי שתהליך ייתפס כחידוש, די שיחול שינוי, לעתים אפילו קטן, בחלק מן הרכיבים של המודל ה'ישן'.⁹ לכן, שינוי של רכיבי הרפרטואר אינו אף פעם שינוי טוטלי, והרבה רכיבים של המודל ה'ישן' ממשיכים להיות חלק של המודל החדש. במילים אחרות, תיאור של המודל התרבותי החדש, או של האב־טיפוס החדש של היהודי, אינו תיאור של מודל שכל רכיביו השתנו, אלא של מודל שכמה מרכיביו התחלפו ברכיבים חדשים, לפעמים מדובר במעט מאוד רכיבים. ואולם, וזה לב העניין, די בכך כדי שהמודל החדש ייראה בעיני בני התקופה כבעל אופי אחר ושונה, לפעמים אף מנוגד, למודל הקודם.

ד. תהליך האימוץ של ההביטוס החדש

בשנת 1833 פרסם מיכאל בנדיקט לסינג את התיאור הבא של החברה היהודית, ככל הנראה העירונית, במרחב דובר הגרמנית:

נסתכל־נא בתמורה העצומה שחלה בלשון, בלבוש, באורח־החיים, בצרכים ובשעשועים, במידות ובמנהגים של היהודים! [...] אף הופעתם החיצונית, כמה נשתנתה מאז אותו זמן. מי לא היה מבחין מיד ביהודי על פי הלבוש המזרחי המסורבל, על פי הקאפוטה הרחבה והכהה, על פי מצנפת־הפרווה השמוטה על המצח, על פי האנפליאות ועל פי הזקן המשחית את קלסתר פניו? מי לא היה מבחין מיד במטרוניתא יהודית על פי הכיפה הרקומה כסף, על פי הקלסתר הרציני ללא כל קישוט־שער? וכמה יהודים עוד נראים כיום כך, אם אינם שרידי־העבר או יוצאי־פולין? באיזו קפדנות נאחזו אז במנהגים הקטנוניים ביותר, ואיזה יהודי היה מרהיב עוז בנפשו עוד לפני 30 שנה לפתוח בשבת את חנותו, לעסוק בעסקיו, לכתוב ולנסוע? [...] האומנם אפשר היה לראות לפני 30 שנה

Zohar Shavit, 'The Entrance of a New Model into the System: The Law of Transformation', 9 in: Karl Eimermacher, Peter Grzybek and George Witte (eds.), *Issues in Slavic Literary and Cultural Theory*, Bochum 1989, pp. 593-600

בפונדקים ובבתי-אוכל יהודי יושב לשולחן האורחים הנוצריים, משוחח עמם באופן חפשי, אוכל עמם אותם מאכלים ושותה אותו משקה? [...] עתה מקבלים כמעט כל בתי הספר הנוצריים שבערים את ילדי התושבים היהודיים, בעיקר לכיתות הגבוהות [...]. רק בבתי מעטים ביותר עוד נזקקים לעיתים בני הבית הקשישים לניב היהודי, בעוד שילדים – וכן – ובעיקר – בני הכרכים מדברים, בבית כמו בחברה, אותה לשון כמו אחיהם האזרחים הנוצריים [...] מן הסתם עוד חיים עתה מאות אלפים מן המחצית השנייה של המאה שעברה, ואנו קוראים אותם להעיד, אם מצאו אי-פעם בנעוריהם יהודי בקונצרטים, במסיבות, בנשפים, בחגיגות עממיות [...] בבתי-קפה ובאולמי בורסה, או ראוהו מוצא עניין בעיתונים היומיים [...] או פגשוהו בתיאטרון, במוסיקה ובאמנות... אם מצאו אי-פעם בחוגים מדעיים ושאר חוגים משכילים יהודיים, שלא נפלו משאר החברה, לא בנימוסים חברתיים ולא בידיעות.¹⁰

התיאור הזה מצביע במדויק על התחומים שבהם חלו שינויים בפרקטיקות היומיומיות של חלק מהחברה היהודית ברבע הראשון של המאה התשע-עשרה: באינטראקציה שלו עם הסביבה הלא-יהודית, בהופעתו החיצונית, בלשון שבה דיבר, במידת הקפדתו על שמירת המצוות (בעיקר כשרות ושמירה על השבת), בתרבות הפנאי שלו (ביקור בקונצרטים ובהצגות תיאטרון), בתרבות הקריאה שלו, בנימוסים והליכות ובידע העולם שלו. התחומים שאליהם מתייחס לסינג הם התחומים שבהם התרחש כמה עשרות שנים קודם לכן השינוי בקרב האליטה הכלכלית. שלוש מן המשפחות העשירות בקהילה היהודית בברלין היו אלה שסימנו את השינוי בשליש האחרון של המאה השמונה-עשרה באמצע את ההביטוס החדש: משפחת איציג, משפחת אפרים ומשפחת איזק-פליס. המשפחות האלה, שהיו מחותנות בינן לבין עצמן, חיו ברמת חיים גבוהה, השקיעו את הונן ברכישת חפצי מותרות וגרו בבתי פאר מוקפים גנים שבהם החזיקו אוספים יקרים של תמונות, פסלים וספרים.¹¹

10 מיכאל בנדיקט לסינג, היהודים ורעת הקהל בפרוסיה, (M. B. Lessing, *Die Juden und 1833*, die öffentliche Meinung im preussischen Staate, Altona 1833, pp. 129-132) מובא אצל טורי, קווים, עמ' 81.

11 עזריאל שוחט, 'השינויים בהליכות-החיים', עם חילופי תקופות, ירושלים 1960, עמ' 33-34; Steven Lowenstein, 'The Lifestyle of Modernizing Berlin Jews', *The Berlin Jewish Community*, New York and Oxford 1994, pp. 43-54 (להלן: לובנשטיין, סגנון החיים); 'Jewish Upper Curst and Berlin Jewish Enlightenment: The Family of Daniel Itzig', in: Frances Malino and David Sorkin (eds.), *Profiles in Diversity: Jews in Changing Europe 1750-1870*, Detroit 1998, pp. 182-201 [reprint of Steven M. Lowenstein, 'Jewish Upper Curst and Berlin Jewish Enlightenment: The Family of Daniel Itzig', *From East and West: Jews in Changing Europe 1750-1870*, Oxford 1990, pp. 182-201] (להלן: לובנשטיין).

מה שמעניין בתיאור של לסינג הוא שחלק מהרכיבים שהוא מונה ומתאר הופיעו בטקסטים שנכתבו מסוף המאה השמונה-עשרה ואילך, לצורכי תעמולה בקרב הילדים שלמדו בבתי הספר שנוסדו בידי אנשי תנועת ההשכלה במרחב דובר הגרמנית כדי להנחיל לילדים את ערכיה של התנועה ולתרגם אותם לפרקטיקות יומיומיות. 'השלכותיה של מהפכה זו, שהתרחשה ביהדות אירופה החל במאה השמונה-עשרה, היו מדהימות', כך מתאר שמואל פיינר את מקומה של תנועת ההשכלה בהיסטוריה היהודית בעת החדשה.¹² בין שמדובר בשינוי מהפכני או בתהליך הדרגתי, כטענת אלחנן ריינר,¹³ דומה שאין מחלוקת כי בכל הנוגע להתארגנות החברתית של היהודים ולמאפיינים של דפוסי החיים, הן של הפרט והן של חלק ניכר מן הציבור היהודי, התרחשו תמורות בולטות בחברה היהודית במרחב דובר הגרמנית. אין ספק שהחברה היהודית בסוף המאה התשע-עשרה, שחיה במרחב דובר הגרמנית, נראתה אחרת, התנהגה אחרת, וככל הנראה גם השקפת עולמה (ה-*Weltanschauung* שלה) הייתה אחרת מזו של החברה היהודית בסוף המאה השמונה-עשרה.

בספרות המחקר מקובל לתאר ובצדק את השינוי הגדול שחוללה תנועת ההשכלה כהמרת מקור הסמכות הרבנית בסמכות משכילית ורציונלית.¹⁴ במציאות לא היו הגבולות בין חוגי הרבנים וחוגי המשכילים מוגדרים ותחומים באופן מוחלט; ומה שחשוב עוד יותר – שני העולמות לא היו אקסקלוסיביים, כלומר לא הוציאו זה את זה. לא זו בלבד שלא מעט רבנים היו מעורבים בפעילותם של המשכילים, אלא שגם לא מעט משכילים, מהם בולטים וידועים, כמו נפתלי הרץ וייזל ויצחק סאטאנוב, ביקשו לקבל – וגם זכו לקבל – לספריהם 'הסכמות' מרבנים; מן הסתם כאסטרטגיה שנועדה לצמצם את ההתנגדות להם. כך, לדוגמה, הרב של קהילת ברלין, צבי הירש לויזן, נתן 'הסכמה' לספר האסטרונומיה של ברוך שיק משקלוב, ספר עמודי השמים (ברלין, תקל"ז). יחזקאל לנדאו, הרב של קהילת ברלין, שמאוחר יותר היה מן הבולטים במתנגדים לתנועת ההשכלה, נתן 'הסכמה' לספרו של יצחק סאטאנוב, ספר שפתי רננות (ברלין, 1773) ולספרו של נפתלי הרץ וייזל מסכת אבות עם פירוש יין לבנון (ברלין, תקל"ה). רק מעטים מן הספרים המשכיליים נשאו במפורש מסר משכילי ביקורתי, חילוני ורציונלי, כמו הסאטירות של יצחק אייכל, של שאול ברלין ושל אהרן וולפסון-האלה,¹⁵ ואפילו משכילים רדיקליים נסוגו בכמה מקרים מן המסר המשכילי הרדיקלי, וניסו לרכך אותו ולהסוותו על ידי הצגתו כחלק מן המסורת.

משפחת איציג).

- 12 פיינר, *מהפכת הנאורות*, עמ' 21.
- 13 ראו, Elchanan Reiner, 'Beyond the Realm of the Haskalah: Changing Learning Patterns in Jewish Traditional Society', *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, No. 6 (2007), pp. 123-133.
- 14 כ"ץ, *היציאה מן הגיטו*; פיינר, *מהפכת הנאורות*.
- 15 ראו, גילון, *הסאטירה העברית*, עמ' 211-212.

לדוגמה, אחד מן הספרים המכוננים של תנועת ההשכלה, דברי שלום ואמת לנפתלי הרץ וייזל, כולל ארבעה 'מכתבים': ה'מכתב' הראשון עורר רוגז וביקורת חריפה, ולכן ניסה נפתלי הרץ וייזל בשלושת ה'מכתבים' הבאים לקשור את דבריו למסורת האינטלקטואלית היהודית: 'גם רבותינו ז"ל השתמשו במליצת דרך ארץ על כלל הענינים הללו, אמרו [אבות פ"ב], יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, כלומר עם מנהגי הבריות'.¹⁶

רוב הספרים המשכיליים השתדלו ליצור התאמה בין מודלים מסורתיים למודלים משכיליים, או להציע מסר משכילי מתון או מוסווה. כך, לדוגמה, במאמר שפרסם שמעון בר"ז¹⁷ בהמאסף – כתב העת החשוב של ההשכלה – הוא ציין במפורש כמקור רק את הרמב"ם, אף שבפועל עיבד קטעים מאמיל של רוסו, שתורגם לראשונה לגרמנית כבר ב-1762, סמוך להוצאתו לאור בצרפתית. בר"ז אינו מזכיר במפורש את שמו של רוסו, אלא רק מרמז לו בהזכירו מחברת חכמים שראתה אור לא מכבר: 'וביותר יהיו דברי המעטים לקוחים מדברי הרמב"ם, ומספר הבקורת אשר מחדש יצא לאור מחברת חכמים אשר לא מבני עמנו'.¹⁸

בניגוד לשדה הטקסטואלי שאפשר את קיומו של תחום אפור של היסוס בין מודלים מסורתיים למשכיליים, הרי לשינויים בדפוסי החיים הייתה נראות גבוהה במרחב הציבורי, והם יצרו גבולות ברורים במובהק בין העולם של 'היהודי הישן' לבין זה של 'היהודי החדש'. אפשר היה לחבוש כיפה או פאה לפי האפנה של המאה השמונה-עשרה, אבל לא את שניהם יחד. גם אם היו משכילים שביקשו בסיטואציות מסוימות להיראות כמשכילים ובסיטואציות אחרות כיהודים מסורתיים, ובמקרים נדירים לבשו את שתי מערכות הבגדים – המודרנית והמסורתית – בדרך כלל מראהו של אדם היה סימן מובהק לזהות שבה בחר: יהודי 'מסורתי' או יהודי 'מערבי', 'מודרני'. התיאור של לסינג, שצוטט לעיל, בוודאי לא התייחס לחברה המסורתית, שבינה לבין האליטה הכלכלית ולאנשי תנועת ההשכלה שורטטו גבולות ברורים וגלויים לעין כבר בסוף המאה השמונה-עשרה.

עניין זה בא לביטוי בתיאור שהתפרסם ב-1786 בספר מסע בפרוסיה ומחברו, שנותר אנונימי, תיאור את דפוסי ההתנהגות החדשים של היהודים כמה עשרות שנים לפני שלסינג צייר את הדיוקן הקיבוצי שלו. תיאורו מלמד כי רכיבים שונים בהביטוס היהודי השתנו במידה כה רבה עד שאין להבחין בין יהודים לבין לא-יהודים: 'רק לפעמים שמים לב לכך שהם יהודים כלל'. אותו נוסע אנונימי ציין בעיקר את דפוסי האינטראקציה בין היהודים

16 נפתלי הרץ וייזל, דברי שלום ואמת, ורשה 1886 [1782-תקמ"ה] (להלן: וייזל, דברי שלום ואמת), עמ' 237.

17 ככל הנראה שמעון בן זכריה. ראו, צמח צמריון, המאסף: כתב העת המודרני הראשון בעברית, תל-אביב 1988, עמ' 58.

18 שמעון בר"ז, 'חגוד נערים: על דבר הכרח חינוך הבנים כראוי', המאסף, חוב' ד, תקמ"ח [1787] (להלן: בר"ז, חגוד נערים), עמ' לד.

לסביבה הנוצרית, את שפת הגוף שלהם, את הפיזיונומיה, את הלבוש, את התסרוקת ואת פרוסי הפנאי של היהודים:

התנהגותם מעודנת ומנומסת, במיוחד של אלה שקיבלו חינוך טוב. כבר מזמן אין הם נוקשים, שפלים וגסים כפי שהיו בני אומתם. בעלי ההתנהגות האצילה ואלה הפועלים על פי עקרונות טובים מתרועעים הרבה עם נוצרים ומשתתפים עמם בבילויים תמימים, ורק לפעמים שמים לב לכך שהם יהודים כלל. תסרוקתם של רבים מהם דומה לתסרוקת של הנוצרים והם אינם שונים מאתנו בלבושם. הדרת הכבוד שמשווה הזקן כבר אינה נחשבת בעיניהם כבעבר. רק מעט ממנו נראה, אין הוא נחזק עוד, ואם משאירים אותו הרי זה רק כדי למנוע רכילות.¹⁹

התערותם של המשכילים בחברה הבורגנית הגרמנית תוך אימוץ ההביטוס שלה עוררה תשומת לב בחברה הגרמנית, בעיקר בקרב ה'נאורים', ותועדה במאמרים שונים. בערך 'יהודים' מתאר ב-1784 יוהן גאורג קריניץ (Kruenitz), מחברה היחיד של האנציקלופדיה הכלכלית, *Oekonomische Encyclopaedie*, את יהדות ברלין המונה מלומדים ושוחרי ספרות ומדע.²⁰ כשתיאר הירחון הברלינאי הנחשב של הנאורות הגרמנית, *Die Berlinische Monatsschrift*, את ההרצאות הפומביות בברלין, הוא הבליש את העובדה שקהל המאזינים כלל יהודים ולא-יהודים כאחד: 'ובהם] קצינים, יועצי סתר, סוחרים, אמנים, כוהני דת, מורים, שגרירים, רוזנים, בעלי רנטה, יהודים צעירים ואף שרים יושבים במעורב זה על יד זה'.²¹ יצחק אייכל, אחת מהדמויות המרכזיות בתנועת ההשכלה, השתתף ב'חבורת יום ד' העלזיה' יחד עם איפלנדר (Iffland), מחזאי ומנהל תיאטרון ושחקן, ועם שארוב (Schadow), גדול הפסלים של הקלאסיציזם הגרמני ומנהל בית הספר המלכותי לפיסול.

19 'Ihr Benehmen, besonders derjenigen, welche eine gute Erziehung genossen haben, ist fein und artig, sie haben lange nicht das Steife, Niedrige und Grobe, was ihrer Naion eigen zu sein pflegt. Die Vornehmen, oder überhaupt diejenigen, welche nach guten Grundsätzen erzogen sind, gehen viel mit Christen um, nehmen gemeinschaftlich mit ihnen an unschuldigen Zerstreungen teil, und oft sieht man es ihnen kaum an, daß sie Juden sind. Sehr viele tragen ihre Haare jetzt wie die Christen, und unterscheiden sich auch in der Kleidung nicht von uns. Die Ehrwürdigkeit des Bartes will ihnen jetzt nicht mehr so einleuchten als früher; wenigstens erscheint er denen, welche ihn beibehalten, nicht eigentlich mehr notwendig, sondern sie lassen ihn nur noch wegen des Geredes der Leute stehen'. Stefi Jersch-Wenzel, 'Die Juden im gesellschaftlichen Gefüge Berlins um 1800', in: Marianne Awerbuch and Stefi Jersch-Wenzel (Hrsg.), *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik*, Colloquium Verlag, Berlin 1992, pp. 153-154. התרגום למסע בפרוסיה מובא אצל פיינר, *מהפכת הנאורות*, עמ' 289.

20 גילון, *הסאטירה העברית*, עמ' 215.

21 מצוטט אצל גילון, שם, עמ' 216.



רוכל יהודי, 1785 צייר: תומאס רואולנדסון
 Alfred Rubens, *A Jewish Iconography*, The Jewish
 Museum, London 1954, No. 1491

בפגישות אלה האזינו הנוכחים לקריאה של דברי ספרות והגות ולנגינת מוסיקה, וסעדו את לבם. נוסף על אייכל השתתפו בפגישה גם מרכוס הרץ, ובנותיו של דניאל איציג. 'החבורה לא הכירה בהברלי דת', ציין בנו של אברהם גייגר בנעימה לא מוסתרת של שביעות רצון.²²

ה. הרכיבים של ההביטוס החדש

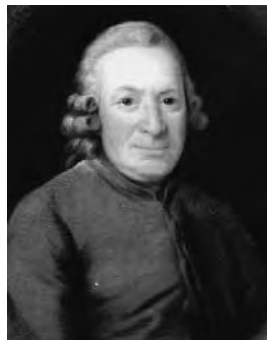
כשאנו מתבוננים בתמונות שבהן צוירו יהודים חברי תנועת ההשכלה ובני האליטה הכלכלית, בולטת העובדה שהם אימצו רכיבים מרכזיים של ההביטוס החדש בכל הנוגע ללבוש, לתסרוקת – לעתים קרובות הם חובשים את הפאה של המאה השמונה-עשרה – ואפילו בעמידתם מול הצייר בעמידה נכוחה ומלאת ביטחון עצמי. די להשוות את התמונות האלה לציורים של רוכל יהודי או של יהודים כפריים, כדי להבחין בהבדל העצום בין היהודי ה'מסורתי' ליהודי ה'חדש' מצד אחד, ובדמיון בייצוג האליטה הכלכלית היהודית ואנשי תנועת ההשכלה לייצוגו של הבורגני הגרמני, מצד אחר. הייצוג של היהודי

22 מובא אצל גילון, שם, על פי Ludwig Geiger, *Berlin 1688-1840: Geschichte des geistigen Lebens der preussien Hauptsatdt*, Band 1, Verlag Gebrüder Paetel 1895, p. 201

המסורתי משקף דימויים ויזואליים סטראוטיפיים, בעוד הייצוג של היזמים הכלכליים או של חוגי המשכילים נותן ביטוי לאופן שבו מושאי התמונות, אשר הזמינו את התמונות והכתיבו את האופן שבו יוצגו, וביקשו לראות את עצמם. אבל גם אם מביאים עניין זה בחשבון עדיין יש להבדלים בייצוג משמעות רבה.

לעומת הרוכל היהודי, שמרכולתו תלויה בסלסלה על כתפו, בגדיו מלוכלכים, שיער ראשו ארוך ומראהו מוזנח (תמונה 1), דיוקנו של יזם יהודי, כמו דניאל איציג (תמונה 2), מעיד שאימץ את הפרקטיקות שהיו נהוגות בגרמניה במאה השמונה-עשרה: פניו מגולחים למשעי, הוא חובש פאה קצרה עם תלתלים בצדי הראש או צמה, שהיא אחד הרכיבים אשר אפיינו את המקפידים על גינוני הלבוש.²³ גם לבושו של איציג — מקטורן בצבע כחול כהה מבר קטיפה — הוא הבגד המקובל על המעמד הבינוני הגבוה הגרמני. דבר בהופעתו החיצונית של איציג ובאופן שבו בחר לייצג את עצמו אינו מעיד על זהותו הדתית, על שיוכו האתני או על מקצועו; הופעתו מעידה על עושרו ועל היותו חלק מן הבורגנות הגבוהה. כך גם דיוקנו של ד"ר אליעזר מרכוס בלוך הרץ, החובש פאה ולובש מקטורן אפנתי שמתחתיו חולצה עם סלסולים (תמונה 3). כך מוצג גם נפתלי הרץ ויזל (תמונה 4), וכך מופיע מנדלסון בציור המפורסם של מוריץ אופנהיים משנת 1856 (שנשלם כשבעים שנים אחרי מותו של מנדלסון, בשנת 1786), ציור ששחזר את המפגש המפורסם בביתו של מנדלסון בין אנשי הנאורות הגרמנית יוהן קספר לפאטר, (Lavater, 1801-1741) וגוטהולד אפרים לסינג (Lessing, 1781-1729) עם מנדלסון. מה שצד את העין בתמונה הוא שאין הבדל בין לבושם של השלושה: מגפיים, מכנסיים, מקטורן, וגם הכיפה על ראשם. מנדלסון, כמו לפאטר, מופיע בתמונה מגולח למשעי (תמונה 5).

לא תמיד היה המעבר מההביטוס הישן לחדש חלק ופשוט, כפי שאפשר ללמוד מכמה אנקדוטות שעניינן



דניאל איציג, 1799-1723



ד"ר אליעזר מרכוס בלוך הרץ, 1803-1747



נפתלי הרץ ויזל, 1805-1725

הערך הסימבולי של הלבוש כרכיב חשוב של ההביטוס החדש. האנקדוטות מעידות על מידת המודעות הגבוהה של המשכילים לערך הסימבולי של הלבוש, ועל התחבטויותיהם ביחס לסגנון הלבוש החדש. לעתים מצאו המשכילים את הפתרון להכשרת סגנון הלבוש החדש שאימצו, בהסוואתו בנסיבות מסוימות. כך לדוגמה תיאר פרנץ דליטש את יצחק סאטאנוב כאיש בעל ניגודים שלבש ברוזמנית שתי מערכות של בגדים: 'איש מופלא, שבולטים בו הניגודים המוזרים ביותר: מתחת לגלימה הפולנית הארוכה שלו, שמעליה התנופף זקנו, הוא לבש את הבגדים המעודנים ביותר של גרמני בעל גינונים צרפתיים, ממעל רוחני, מתחת



לפאטר ולסינג אצל משה מנדלסון

ארצי, כפי שנהג לומר, וכאשר עינו בגדה בו בעבודתו, נעזר במונוקל'.²⁴ לפעמים מתוארים אנשי תנועת ההשכלה כמי שלבשו שתי מערכות שונות של בגדים. על מרדכי אהרן גינצבורג מסופר שבנדודיו בין ליטא לקורלנד נהג לשאת אתו תמיד שתי מערכות בגדים כדי שיוכל להחליף את לבושו ה'גרמני' ללבוש יהודי פולני כל אימת שחצה את הגבול ועבר לליטא, ולחזור וללבוש בגדים 'גרמניים' כשיצא מקורלנד.²⁵ החלפת הבגדים נתפסה כחיונית ליכולתו לתפקד בשני העולמות, שבכל אחד מהם נדרש ממנו הביטוס שונה: בליטא נדרש להיראות כמלמד יהודי 'פולני', ובגרדיו בקורלנד נדרשו לתת ביטוי להיותו משכיל מודרני. דוד מגיד, הביוגרף שלו, כתב כי הדבר נעשה 'למען התקיים ולעמוד בין אנשי מפלגות שונות'.²⁶ חיבורו הסאטירי של יצחק אייכל,²⁷ אגרות משלם בן אוריה האשתמועי – הגרסה המשכילית העברית למכתבים הפרסיים של מונטסקייה – שפורסמה בהמאסף בעילום שם, מתייחס בהרחבה לשאלת הלבוש. אייכל הציג את התלבושת הכפולה כפתרון שנועד

24 'Ein wunderlicher Mann, an dem die seltsamsten Contraste hervorste-
hen. Unter dem polnischen Kaftan, über den sein Bart herwallte, trug er die feinste Kleidung eines deutschen petit maitre, oben geistlich, unten weltlich, wie er sagte; und als ihm beim Studium ein Auge ausfiel, trug er ein gläsernes'. Franz Delitzsch, *Zur Geschichte der jüdischen Poësie*, Leipzig 1836, p. 115

25 ישראל ברטל, 'מרדכי אהרן גינצבורג: משכיל ליטאי מול מודרנה', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), *הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה*, ירושלים 1993, עמ' 115.

26 דוד מגיד, ר' מרדכי אהרן גינצבורג תקנ"ו-תר"ז (1795-1846), ס"ט פטרבורג תרנ"ז, עמ' 17.

27 על מקומו של אייכל בהשכלה ראו, שמואל פיינר, 'הבאת בידך אבן יקרה ואין מבקש', *הארץ*, תרבות וספרות, 13.10.2006.

לרצות שני דורות: מצד אחד הדור המבוגר, סבו, שנמנה עם מי שהתנגדו להמרת הלבוש המסורתי וראו בכך אות לפריצות, ומנגד אביו, שבמצוותו החליף את לבושו: 'בכל זאת [אבי זקני] עמד על דעתו, ומפני כבודו שמעתי את דבריו ויצאתי משם לבוש בגדי ישמעאל, אבל טרם צאתי משמירנא החלפתי את מחלצתי והלבשתי בגדי אנשי אייראפא, באמרי, המנהג הזה אינו נופל תחת חקי האלהים, וישתנה כל פעם כפי השתנות המקום והזמן'.²⁸ התמונה הקיבוצית שצייר לסינג מלמדת כי היזמים הכלכליים והמשכילים שאלו מהחברה הסובבת לא רק את המראה החיצוני, אלא גם את הפרקטיקות היומיומיות. עד כמה היו אלה שונות מן הפרקטיקות של היהודי המסורתי, ועד כמה נראו זרים ושונים בעיני היהודים המסורתיים, עולה היטב מהתגובה של הפילוסוף שלמה מימון בעת ביקורו הראשון בביתו של מנדלסון בברלין, ככל הנראה בשנת 1779:

הוא [מנדלסון] הזמינני אליו ואני קיבלתי את ההזמנה. אלא שהייתי ביישן גדול כל כך, והנימוסים ודרכי החיים של אנשי ברלין היו חדשים לי כל כך, שאך מתוך פחד ומבוכה ערבתי לכי להיכנס אל ביתו של אחד מנכבדי העיר. וכשפתחתי את דלת ביתו של מנדלסון וראיתי אותו ואנשים כבודים אחרים, שהיו באותו מעמד, וגם את החדרים הנאים ואת כלי הבית העשויים בטוב-טעם, נרתעתי לאחורי וחרתי וסגרתי את הדלת ולא חפצתי להיכנס.²⁹

מעניין לשים לב לאלמנטים שגרמו למימון לחוש זרות: לא רק חפצי הבית וריהוט החדרים, אלא גם אופן האינטראקציה בין האנשים – הוא הרגיש שהכללים והנוסחאות הלא כתובות שבבסיסם אינם מוכרים לו.

האימון של פרקטיקות שהיו זרות ליהודים נגע לא רק ביצירת קשרי ידידות עם לא-יהודים, אלא גם בשינויים מובהקים באורחות החיים בתחומיהם הבסיסיים ביותר. בראש ובראשונה מדובר בשינוי לשוני. השימוש בשפה הגרמנית החליף את השימוש ביידיש; השליטה בה הייתה לסמל סטטוס וגם, כמובן, כלי חיוני לרכישת השכלה כללית.³⁰ התהליך של רכישת השפה הגרמנית קיבל תנופה גם משום שכמה מן הממשלות הגרמניות אסרו על שימוש ביידיש בחיי המסחר. הוראה שניתנה על ידי השלטונות להנהלת בית הספר על שם וילהלם בכרסלאו מלמדת על החשיבות הרבה שיוחסה לשליטה בגרמנית.

28 יצחק (איצק) אייכל, 'אגרת משלם האשתומעי', המאסף, תק"ן (להלן: אייכל, אגרת), כרך ו, עמ' מ; יהודה פרידלנדר, 'אגרות משלם בן אוריה השאתמועי', פרקים בסאטירה העברית, תל-אביב 1979, עמ' 41-61.

29 שלמה מימון, ספר חיי שלמה מימון כתוב בידי עצמו, תל-אביב 2009 [1792-1793], עמ' 140. ההרגשות שלי.

30 ראו גם כ"ץ, היציאה מן הגיטו, עמ' 68; לובנשטיין, משפחת איציג, עמ' 178-181; עזריאל שוחט, 'התערותם של יהודי גרמניה בסביבתם, עם פרוס ההשכלה', ציון, כרך כא (תשט"ז), עמ' 219-226.

ההוראה קבעה שצריך 'לעקור את הז'רגון בכל המאמצים, לדאוג להנהגת הגרמנית כשפת דיבור'.³¹

תהליך ההשתלטות על השפה הגרמנית היה כמובן אטי. כמו בעניינים אחרים של אימוץ דפוסי ההתנהגות החדשים נדרשו לו שלושה דורות עד שחלק ניכר מן היהודים הגיעו לשליטה אוריינית מלאה בגרמנית (דיבור, קריאה וכתיבה).³² בינם לבין עצמם המשיכו יהודים רבים לתקשר בידיש ולהשתמש באותיות עבריות גם כאשר כתבו גרמנית. על כך אפשר ללמוד, לדוגמה, מהבקשה שהפנו חלק מהורי התלמידים ב-"Freischule", ובשמו העברי 'חינוך נערים' שבהמבורג, להנהלת בית הספר. ההורים תבעו שבית הספר ימשיך בהוראת הכתיבה בגרמנית באותיות עבריות, משום שלדבריהם, חסרונה 'הורגש היטב אצל אלה שיצאו לעבוד בבתי עסק יהודיים'.³³ דו"חות של מפקחים שביקרו בבתי הספר היהודיים ציינו לא אחת את ההיגוי הקלוקל של הגרמנית.³⁴ גם מי ששלטו בגרמנית קיימו חלק מהתקשורת עם בני משפחתם ועם אנשים קרובים לא בגרמנית. הדוגמה המובהקת ביותר לכך היא כמובן מנדלסון שכתב לארוסתו, לאחר מכן אשתו, פרומט, ולכמה ממקורביו, בידיש.³⁵

נוסף על השינוי הלשוני בולטים השינויים שחלו במראה של היהודים האלה. בעיקר אמור הדבר בגזיזת הזקן ופאות הלחיים ובחבישת פאות נכריות ברוח המאה השמונה-עשרה, ובלבוש, בעיקר בהחלפת כובע הקפוטה, המצנפת והמעיל המסורבל בלבוש מודרני לפי צו האפנה. כמו כן חלו שינויים ניכרים בארגון הזמן הפרטי, שבאו לידי ביטוי בהקדשת זמן לפעילויות פנאי, ללימוד מוסיקה ולריקודים. ב-1777 כתבה פרומט מנדלסון לבעלה שבתם ברנדל ניגנה בפסנתר אחרי הסעודה, להנאת האורחים. באותו מכתב סיפרה לו גם על בילוי משותף עם חברים לא-יהודים שבמהלכו ביקרו בחריפות שתי להקות תיאטרון שהעלו קומדיות (צרפתית וגרמנית). למרות הביקורת, הלכה החבורה לצפות בהצגות (הנשים להצגה בצרפתית, הגברים להצגה בגרמנית), ואפילו, כותבת פרומט באירוניה עצמית, נהנו מהן.³⁶ היזמים וחלק מאנשי תנועת ההשכלה נהגו לבקר בקונצרטים ובתערוכות, השתתפו בנשפים, ביקרו במרחצאות,³⁷ וסעדו את לבם

31 מצוטט אצל מרדכי אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים 1960 (להלן: אליאב, החינוך היהודי), עמ' 86.

32 טורי, קווים.

33 לובנשטיין, משפחת איציג, עמ' 178.

34 שם, עמ' 181.

35 כ"ץ, היציאה מן הגיטו, עמ' 68; משה מנדלסון, מכתב מס' 194, 18.7.1777, כתבים עבריים, ברלין תרפ"ט, כרך ג, עמ' 217-218.

36 מכתב פרומט למשה מנדלסון, 18.7.1777, שם, עמ' 217-218.

37 ראו, נטלי גולדברג, 'ביקורים במרחצאות המרפא', נשים יהודיות בברלין ותרבות הנאורות בסוף המאה ה-18 וראשית המאה ה-19: ניתוח מגדרי, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן 2005, עמ' 162-190.

במסעדות ובבתי קפה. תרבות הפנאי שלהם כללה קריאה בספרות יפה, ספרות מקצועית ועיתונים יומיים.

ו. הנחלת ההביטוס החדש

השינויים בהביטוס היהודי התרחשו לא באופן ספונטני, אלא היו תוצר של תכנון תרבותי,³⁸ ושל תכנית עבודה שקבעה את הצורך בשינוי הפרקטיקות של היום-יום. כמו מאתיים שנה לאחר מכן, במקרה של 'הילד העברי החדש' בארץ ישראל,³⁹ כך גם 'הילד היהודי החדש' של ההשכלה במרחב דובר הגרמנית היה תוצר של תרגום האידאולוגיה לתכניות קונקרטיביות של פרקטיקות יומיומיות ולהנחלתן באמצעות ארגונים רשמיים ומערכת החינוך. השינוי שביקשה תנועת ההשכלה לחולל כוון בעיקר לדור העתיד – אל הילדים. יכולתם של הילדים להפנים את השינוי ולאמץ דפוסי חיים שונים משל דור ההורים המסורתי הייתה אחד מן המבחנים למידת הצלחתה בתרגום האידאולוגיות והאידאות לפרקטיקות של חיי יום-יום וביצירת מכלול חדש ואלטרנטיבי לפרקטיקות היומיומיות של החברה המסורתית.

עיקר המאמצים של המשכילים בהנחלת הפרקטיקות החדשות התמקדו בבתי הספר שהקימה תנועת ההשכלה, והיו אמורים להיות הסוכן שיפיץ וינחיל את הטיפוס של האדם היהודי החדש. 'צו הסובלנות' שהוציא קיסר אוסטריה, יוזף השני, בשנים 1781-1782, חייב את יהודי האימפריה ההבסבורגית להקים בתי ספר יהודיים מודרניים או לשלוח את ילדיהם לבתי ספר נוצריים.⁴⁰ הצו הזה זירז את תהליכי השינוי של החינוך היהודי המסורתי, ובוזו אחר זה נוסדו בתי ספר יהודיים מודרניים באוסטריה ובערי גרמניה, ובהן ברלין, ברסלאו, דסאו, זיזן, וולפנביטל, פרנקפורט ועוד.⁴¹ המקורות העומדים לרשותנו בנוגע לפעילויות שכוונו להנחלה של ההביטוס החדש מוגבלים ביותר: מעט מאוד חומר ויזואלי ומעט עדויות אישיות, שגם הן נכתבו ממרחק זמן. עיקר חומר המקורות העומד לרשותנו הם מקורות טקסטואליים המעידים, בדרך כלל

38 Itamar Even-Zohar, 'Culture Planning, Cohesion, and the Making and Maintenance of Entities', in: Anthony Pym, Miriam Shlesinger and Daniel Simeoni (eds.), *Beyond Descriptive Translation Studies: Investigations in Homage to Gideon Toury*, Amsterdam and Philadelphia 2008, pp. 277-292

39 על התכניות לגבי ההיגינה של הילד העברי ראו, למשל, דפנה הירש, 'באנו הנה להביא את המערב': הנחלת אורח חיים 'היגיני' בקרב החברה היהודית בפלשתינה בתקופת המנדט, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב 2006; הנ"ל, "חברה ומפקחת": אחות בריאות הציבור היהודייה כסוכנת תרבות בתקופת המנדט, ציון, כרך עג, חוב' ד (תשס"ח), עמ' 453-484.

40 רחל אלבוים-דרור, החינוך העברי בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ו, כרך א, עמ' 19; אליאב, החינוך היהודי, עמ' 39; כ"ץ, היציאה מן הגיטו, עמ' 69.

41 אליאב, החינוך היהודי, עמ' 71-141.

בעקיפין, על אופיו של ההביטוס החדש. למרבה הצער, כמעט שלא ניתן ללמוד מהמקורות האלה איך התרחש בפועל תהליך המעבר מהביטוס להביטוס; ואולם, אפשר ללמוד מהם מה היו הרכיבים שעליהם שמו המשכילים את הדגש, ולא פחות מכך – על הרכיבים של ההביטוס הקודם, שאותו ביקשו לזנוח. חומר המקורות העיקרי העומד לרשותנו מורכב מדו"חות של בתי הספר ועל בתי הספר, זיכרונות (מעטים) של בני התקופה, וקצת יותר מתריסר טקסטים לילדים שנתחברו על ידי המשכילים ונועדו לתלמידים של בתי הספר שנוסדו בידי אנשי תנועת ההשכלה. כמעט כל הטקסטים האלה כוללים הנחיות הנוגעות לפרקטיקות היומיומיות; חלקן הנחיות סמויות, המובלעות בטקסטים, חלקן גלויות וישירות.

הסתמכות על טקסטים לימודיים כמקור לתיאור פרוגרמה הנוגעת להתנהגות בחיי יום-יום היא בעייתית, מפני שאי אפשר להסיק ממנה מה קרה בפועל; ואולם במקרה של תרבות ההשכלה יש לכך הצדקה, גם בגלל החשיבות שיוחסה למקראות ולספרי הלימוד כאמצעי ליצירת השינוי החברתי, וגם מפני שחלק מהם כללו הנחיות קונקרטיות בשורה של נושאים כמו היגיינה, לבוש, פנאי ואינטראקציה עם הסביבה.

ז. הנחיות לגבי פרקטיקות יומיומיות

החינוך המסורתי חנך את הילד היהודי להיבדל מהסביבה הלא-יהודית. הנה דוגמה אופיינית: בנימין וולף גינצבורג, סטודנט לרפואה בהאלה, פנה לרב יעקב עמדין בשאלה אם מותר לו להשתתף בשיעורים מעשיים באנטומיה, ונענה בשלילה. אף על פי שהיה מודע לחשיבותם של שיעורי האנטומיה, הנחה אותו עמדין להיבדל מיתר הסטודנטים:

[...] אל תקרב אל פתח ביתה ואל תתאו להיות אתם בחדרי משכיתם, ולעמוד בחצריהם ובטירותם ללמוד מנהגיהם ונימוסיהם, והרבה גזרות גזרו חז"ל ותקנו תקנות שלא ידור אדם עם העכו"ם שלא ילמד ממעשיו. וברוך אשר בחר בנו והבדילנו מכל העמים לבלתי נלך בחוקותיהם אף כי לנטות אוהל לשכון ביניהם בקבע אינני רואה נכון. אע"פ שככה עשו כמה וכמה. לא ילפינו ממקלקלתא. מ"מ לאיש כמוך אמרתי אגלה אונך. כי תשמע לעצתי ותמעט כל האפשרי. ואם יעלה בידי מקצת דיני מעט צרי, ועתה בני הלוך הלכת כי נכספת לדעת לכסף מוצא. שמע דברי חכמים בטבע ולבך תשית לדעתי שמע מוסר וקבל עצה. אל תטוש תורת אמך מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים. פלס מעגל רגליך וכל דרכיך יכוננו לשם שמים אז תבין יראת ה' ודעת קדושים תמצא. והזהר מאד באיסורין קלין כחמורין. כי עכשיו אתה צריך שמירה יתירה ומנעול.⁴²

42 יעקב עמדין, תשובה מא, ספר שאילת יעבץ, חלק ראשון, למברג תשל"א [תרמ"ד].

אנשי תנועת ההשכלה, שגם הם, כפי שנראה בהמשך כמו עמדן, פנו לסמכותם של חז"ל, מצאו אצלם אסמכתה שונה לגמרי, ונתלו בחז"ל כדי להציג עמדה מנוגדת לעמדתם. הם ביקשו לחנך את הילדים היהודים להידמות ככל האפשר לסביבה הלא-יהודית. יתרה מזאת, כפי שנראה בהמשך, הטקסטים שלהם, שכוונו גם למבוגרים, השתמשו בילד כאמצעי להעביר מסר גם ליהודי הבוגר. במקום היהודי המתבדל, דמות היהודי שראו אנשי תנועת ההשכלה לנגד עיניהם הייתה של יהודי החובר לסביבתו; במקום יהודי המדבר ז'רגון – יהודי המדבר בלשון המקום; במקום היהודי החסר נימוסים והליכות – יהודי הנוהג לפי נימוסי המקום ומאמץ את ההליכות הנהוגות בו; במקום יהודי המוצג כמי שאינו מקפיד על היגיינה וניקיון גופו ובגדיו מרושלים – יהודי המקפיד על לבוש, והופעתו וניקיונו האישי מוקפדים; במקום היהודי המפתח רק את הרוח – יהודי המחשל גם את גופו; במקום היהודי החי ב'אוהלה של תורה' – יהודי היודע לחלוק את ענותיו בין לימודים ופנאי.

בספרים שכתבו המשכילים עבור התלמידים בבתי הספר של ההשכלה נמצא, נוסף על ההנחיות המתייחסות ללבוש ולשמירה על ניקיון הגוף, גם הנחיות בנוגע לשפה, להתנהגות הפרט במצבים שונים במרחב הפרטי ובמרחב הציבורי כאחת, לחלוקה ראויה של הזמן ולאופיה הרצוי של תרבות הפנאי. המשותף לכל הטקסטים האלה הוא הרצון ליצור רפרטואר מוגדר של דפוסי התנהגות שיהיו שונים מאלה שזוהו עם החברה המסורתית.

בחמישה טקסטים שכתבו חשובי המשכילים ונועדו לבתי הספר: אבטליון לוולפסון-האלה (1790),⁴³ מסילת למוד לבן-זאב (וינה 1802),⁴⁴ מודע לילדי ישראל לבאק (ברלין 1881), ספר תלדות ישראל לפרץ בעער (1796),⁴⁵ ואגרת משלם האשתומעי ליצחק

עמ' לד-לז. ההדגשה שלי.

43 מהדורות נוספות: וינה 1800 (משופרת ומורחבת); פראג 1806; וינה 1814 (משופרת ומורחבת).

44 מהדורות נוספות: וינה תקס"ו (1806), (חלק א-ב); וינה תקס"ט (1809), (א-ב); וינה תקע"א (1811), (חלק א-ב); וינה 1816, (חלק א-ב); וינה 1820 (חלק א-ב); וינה 1825 (עם תרגום לאיטלקית של לואין ר' ראמאניני); וינה 1827 (א-ב); וינה 1836 (א-ב); וינה 1842 (א-ב) (עברית וגרמנית. תרגום: מענדל בר"י שטערן); וינה 1849 (א-ב); וינה 1849 (גרמנית באותיות עבריות. שכתוב והרחבה של ישראל [איזידאר] בוש); וינה 1851 (עברית, יידיש וגרמנית. שכתוב והרחבה ישראל [איזידאר] בוש); ורשה 1851 (שכתוב והרחבה ישראל [איזידאר] בוש. כולל חלק מלימודי המישרים); וינה 1865 (עם תרגום לאיטלקית; ורשה תרל"א (1871) (עברית ורוסית. תרגום יעקב בן ישראל פאפירנא); ורשה תרל"ג (1873) (עברית ורוסית, תרגום יעקב בן ישראל פאפירנא); למברג 1874 (עם תרגום חלקי לגרמנית באותיות עבריות של של מנדל בן יצחק שטרן); ורשה 1883 (תרגום יעקב בן ישראל פאפירנא, עם תיקונים והוספות רבות); למברג 1883 (א-ב); ורשה 1898 (תרגום יעקב בן ישראל פאפירנא, עם תיקונים והוספות רבות).

45 מהדורות נוספות: וינה 1810, וינה 1814, וינה 1814 (מהדורה שונה במקצת – עימוד שונה

אייכל (תקכ"ט, 1768-1769), נכללו הנחיות מפורטות (ובמקרה של אייכל עקיפות) בכל התחומים שנזכרו לעיל. מדובר בספרים מכווננים שנדפסו במהדורות רבות והמשיכו לצאת לאור במזרח אירופה, חלקם גם עד סוף המאה התשע-עשרה. חמשת הספרים הדגישו בעיקר את הרכיבים הבאים: יחסים בין אדם לחברו, שמירה על ניקיון הגוף והלבוש, תרבות הפנאי והתערוות חברתית.

ח. התערוות חברתית: יחסים בין אדם לחברו

אנשי תנועת ההשכלה הדגישו את הפן האוניברסלי של הפסוק בספר ויקרא 'לא תקם וְלֹא תטר אֶת פְּנֵי עַמֶּךָ, וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ' (ויקרא יט, 18), והנחו את הילדים להתייחס באופן שווה אל כל בני האדם, באשר הם בני אדם. 'כי כמוך כמוהם כנפשם כנפשך', קבע בן-זאב במסלת הלמוד,⁴⁶ ונפתלי הרץ וייזל קבע: 'לא יבדיל עצמו מחברת בני אדם, שלא תשתומם דעתו עליו, ויעסוק עמהם בדרך כבוד שיהנו מחברתו'.⁴⁷ גם וולפסון-האלה הציג באבטליון פרשנות כזו ליחסים הרצויים בין אדם לחברו, וקבע שבכל הנוגע ליחס לזר מדובר ב'כנכרי כאחיק': 'את-כל-רע-בעיניך לא תאנה לרעך ולעמתך, כי-אם אהוב תאהבם כנפשך. כדל כעשיר קטן כגדול כנכרי כאחיק. הלא אל אחד כבאם ואב אחד לפלם. הלא המה מעשי ידיו כמוהם כמוך'.⁴⁸ פרשנות דומה מופיעה גם במודע לילדי ישראל לבאק:

הארץ אשר אנחנו יושבים בה, לא תהו בראה היוצר כל. לחיות עליה כל איש ואיש כרצונו בלי ריע. רק לשבת בחבורה יצרה. למען יעזור איש לרעהו בעת צרכו לו. וכל איש יאמץ להתהלך בצדק ובמשפט ובמישרים את רעהו. [...] על כן התהלכו עם ריעכם ברצון טוב, כי בלעדי זאת לא תהיה תקומה לחבורתכם.⁴⁹

והנה אם תעשו לריעכם כל אשר יש לאל ידכם לאשר אורחותיו, עוד זאת תעשו, תארחו לחברה עמו בלב שלם ובנפש חפצה למען יחיה בחבורתכם חיי שלום ונעימים, [...] כי כן צותה לנו תורתנו ואהבת לרעך כמוך (ויקרא

ובתוספת שיר), וינה 1828, פראג 1831 (מהדורה מקוצרת), וינה 1833, אודסה 1833 (מהדורה עם הוספות של שלום יעקב אברמוביץ) קרלסרוהה 1840, וינה 1866, פראג 1875, למברג 1844, יאסי 1866, ורשה 1870 (מהדורה דו-לשונית עברית-רוסית), ורשה 1875 (מהדורה דו-לשונית עברית-רוסית), ורשה 1890 (מהדורה דו-לשונית עברית-רוסית), וורשה 1905 (מהדורה דו-לשונית עברית-רוסית).

46 יהודה ליב בן-זאב, מסלת הלמוד, וינה 1802 (להלן: בן-זאב, מסלת הלמוד), עמ' 121.

47 וייזל, דברי שלום ואמת, עמ' 237.

48 אהרן וולפסון-האלה, אבטליון: מבוא הלמוד, ברלין 1790 (להלן: וולפסון-האלה, אבטליון), עמ' 8.

49 משה בן צבי באק, מודע לילדי ישראל, ברלין 1811 (להלן: באק, מודע לילדי ישראל), עמ' קעא.

ט, 18) [...] כי זה חובת האדם להחזיק את יד רעהו, הן לאחיכם בני ישראל והן לנכרי, אשר לא מאחיכם הוא, כמאמר הנביא: 'הלא אב אחד לכלנו הלא אל אחד בראנו' (מלאכי ב, י).⁵⁰

ט. התערות חברתית: לבוש והליכות

המשכילים בסאטירה ביקורתית על החברה היהודית התייחסו ללבוש היהודי המסורתי כמכשלה בדרך להתערות בחברה הלא-יהודית. באגרות משלם בן אוריה האשתמועי הציג יצחק אייכל את ההביטוס החדש. בין השאר הכליט את הצורך בזניחת הלבוש המסורתי ככורח וכתנאי להתערות:

ידעת את פקודת אבי בצותו עלי לשנות את מלבושי ולהחליף בגדי ארצות הקדם בכגדי אנשי אייראפא טרם צאתי מביתי, באמרו כי נאות הוא לאיש הולך בארץ לחקור ולדעת חכמה, להסיר מאתו כל אות אשר יורה עליו בהשקפה ראשונה כי הוא איש נכר, ולהתחפש בכגדי ונימוסי העם אשר הוא שוכן בקרבו, למען יחשבהו בן ארץ מולדתם.⁵¹

מדובר, כאמור, בשינוי דורי. בעוד בני דורו של הסב ראו בהחלפת הלבוש ויתור על מנהגי אבות ופרצה בגדר, חונך המספר ללבוש בגדים שיאפשרו לו להתערות בחברה הסובבת. אייכל הוסיף לכך הנמקה פרגמטית: לולא נהג כך, לא היה יכול לרכוש את הדעת שרכש במסעו:

ואתה דבר נא באזני הנערים אשר ילכו לשוט חוצות, לנהוג בדרך הארץ אשר הם הולכים שם. כי לולא שנותי את בגדי ואין איש יודע להבדיל אותי מאחד יושבי הארצות האלה, הייתי לחרף ושמצה בין עדת שונאי ישראל אשר על הספינה, גם אהבת באדאיאטצי, אשר לא יערכנה כל הון, לא קניתי, לולי ידעתי להתחפש בנימוס מלבושי ולשון עם זה. וברוך אלהים אשר הנחני זה ראשית צאתי אל ארץ נכריה בדרך אשר אלמוד בו דברים מסוגלים לדעת לאיש כמוני.⁵²

באבטליון הסביר וולפסון-האלה את הצורך בהחלפת הלבוש (תוך שהוא נתלה באילנות גבוהים כמו 'משל הקדמוני') בכך שהלבוש קובע את מעמדו של אדם בחברה הלא-יהודית: 'שמך יכבדך בארץ מולדתך ובגדיך יכבדוך בארץ נכריה'.⁵³ פרץ בעער הנחה במפורש את הקורא הצעיר ללבוש את הבגדים הנהוגים בממלכה: 'בגדיך יהיו מתוקנים כחוק מדינה

50 שם, עמ' קעח.

51 אייכל, אגרת, עמ' מ.

52 שם, עמ' מג.

53 וולפסון-האלה, אבטליון, עמ' 12.

ומדינה / לך בדרך כל הארץ וממנה אל תשנה'.⁵⁴ גם ב'מכתב הרביעי' בדברי שלום ואמת לנפתלי הרץ וייזל, מציין הכותב בין העניינים הראויים להתייחסות את אופן הדיבור, את כללי האינטראקציה עם אנשים אחרים, את נימוסי השולחן ואת הלבוש:

[...] הלמודים הללו מודיעים לאדם איך ינהג בחברת רעיו בכואו ובצאתו, ושיהיה דבורו בנחת עם חבריו, שלא ירים קול בדבורו, ולא ידבר בלחש. איך ינהג על שלחנו, ואיך ינהג עם אנשי ביתו, ובמלבושיו ובהלכותו. ואיך ינהג במשא ומתנו עם בני אדם, עד שיהנו מחברתו ומעסקיו, ויכסוף כל אחד להתחבר עמו וכיוצא בזה. כי להזכיר פה פרטים רבים יארכו הדברים מאד. גם לא חובר המכתב הזה לדבר בו על אלה, כי אם לפרש על דרך כלל מה הן [וכך!] הדברים הכלולים בדרך ארץ. גם רבותינו ז"ל השתמשו במליצת דרך ארץ על כלל העניינים הללו, אמרו (אבות פב).⁵⁵

י. שמירה על ניקיון הגוף וניקיון המלבוש

בזיכרונות שכתב על ימיו בבית הספר על שם סמסון בוולפנביטל, תיאר שמואל מאיר אהרנברג, מי שהיה למנהל בית הספר הזה מאוחר יותר, את חוסר המודעות להיגיינה מודרנית. לפי עדותו: 'אמבטיה לא הייתה בנמצא ומברשות שיניים הונהגו רק כעבור שלוש שנים'.⁵⁶ ההוראה שקיבלה הנהלת בית הספר על שם וילהלם כברסלאו מהשלטונות מלמדת על החשיבות הרבה שיוחסה לשינויי כללי ההיגיינה האישית: 'להקפיד יותר על ניקיון הגוף, הלבוש והספרים, שבדרך כלל מוזנח בחינוך הביתי היהודי'.⁵⁷

במאמר 'חנוך נערים: על דבר הכרח חינוך הבנים כראוי' שהוא, כאמור, עיבוד של קטעים מאמיל לרוסו, ניתנו הנחיות מפורטות בכל הנוגע לרחצת הגוף: 'גם ירגילו לרחוץ הילדים / לכל הפחות פעמים בשבוע במים קרים / כדי שיהיו חזקים ובריאים / כי מלבד שראוי זאת מדרך הנקיות והטהרה / עוד טוב ומועיל הוא לבריאות הגוף'.⁵⁸ בספרו של פרץ בעער, ספר תלדות ישראל, ניתנו הנחיות מפורטות איך לשמור על ניקיון הגוף: 'רחץ ידיך ופניך גם צוארך במים / ואל תשכח מלשטף את הפה והשנים הצפרנים יהיו קטנים עלי אצבעותיך / וראשך סרוק בכל יום ומתקנים שערותיך'.⁵⁹ 'בני! טרם שכבך על מטתך, לך ושקה את ידי אבותיך אל תשכח מלשטף פה ושנים, / טרם תשכב ותישן, במים חיים.

54 פרץ בעער, ספר תלדות ישראל, פראג 1796 (להלן: בעער, ספר תלדות ישראל), עמ' 285.

55 וייזל, דברי שלום ואמת, עמ' 237.

56 מובא אצל אליאב, החינוך היהודי, עמ' 103, הערה 5.

57 מצוטט שם, עמ' 86.

58 בר"ז, חנוך נערים, עמ' לו.

59 בעער, ספר תלדות ישראל, עמ' 285.

למען לא יצא בבוקר ריח רע מפיו, / והיית לתעוב ולזעוה וכך!) בעיני כל ראיך'.⁶⁰ גם בעת האכילה טנפת וגאלת את ידיך, / לזאת רחצם אחריה ולא תטנף את בגדיך'.⁶¹ במקראה מסלת הלמוד תיאר בן־זאב בפרטי פרטים את כללי ההיגיינה האישית. הספר הציג הנחיות ברורות ומדוקדקות לסדר הקימה, הרחצה, וניקיון הבגדים: 'וקמת ורחצת פניך וידיך, ומרק ושטף פיך במים ונקית וטהרת מזהם ולחה: ולבשת בגדיך נקי והדר וסלסלת שער ראשך במשרק ולא יראה בכך ערות דבר'.⁶² הנחיות פחות מפורטות, אבל באותה רוח ותוך ציון מפורש של הצורך להשתמש בסכון (בור), מופיעות גם במודע לילדי בני ישראל למשה בן צבי באק: 'הסירו כל חלאה מגופכם, רחצו הזכו בבור, כי הנקיות תועיל הרבה לבריאת הגוף'.⁶³

גם הצורך להקפיד על ניקיון הלבוש מופיע שוב ושוב בהנחיות שניתנות בספרים. פרץ בעער קבע: 'במלבושיך הזהר לכל יהיו מטנפים / כי הנער המגואל הוא אחרפות ולגדופים ללבוש כתונת לבן בשבוע פעם ופעמים / אל תאחר ותתעצל, כי הנקיות מקור החיים'.⁶⁴ בן־זאב כתב: 'לעולם יהיו בגדיך לבנים ושמלותיך נקיים מחלאה וכתם כי יקר אדם הדור בלבושו'.⁶⁵ וולפסון־האלה הורה: 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ואל תגאל מלבושיך, פן תהיה לבוז בעיני רואיך'.⁶⁶

בן־זאב תיאר את הילדים שאינם מקפידים על ניקיון גופם ועל ניקיון בגדיהם כילדים סוררים וחוטאים. בני בליעל, קבע, 'ניכרים בלבושם המלוכלך: / היום ילבש מחלצות לכובד ולתפארת. מחר והוא לבוש בגדים צואים מגללות באשפה. היום יעטף שמלה חדשה מחר והנה בגדיו קרועים כבלויי סחבות'.⁶⁷ וולפסון־האלה הנחה את הילדים להתרחק ממי שלבושם מוזנח: 'ראית איש לבוש בגדים בלים ומטלאים חקור אותו, אם דל הוא ואין ידו משגת קרבהו, ואם איש עשיר הוא הרחיקהו. וכי תראה איש לבוש בגדים צואים אל תחקור ואל תדרוש כי בגדיו ענו בו לאמר לא יהיה לרצון לך'.⁶⁸

יא. הנחיות התנהגות: סיגול של נימוסים חברתיים ודיבור נאות

כשהגיע שלמה מימון בפעם הראשונה לברלין, הוא חש לא בנוח בכיתו של מנדלסון בגלל זרות 'הנימוסים ודרכי החיים של אנשי ברלין' ש'היו חדשים לי כל כך'.⁶⁹ ואכן, אחד

60 שם, עמ' 294.
 61 שם, עמ' 290.
 62 בן־זאב, מסלת הלמוד, עמ' 114.
 63 באק, מודע לילדי ישראל, עמ' קפט.
 64 בעער, ספר תלדות ישראל, עמ' 285.
 65 בן־זאב, מסלת הלמוד, עמ' 114.
 66 וולפסון־האלה, אבטליון, עמ' 12.
 67 בן־זאב, מסלת הלמוד, עמ' 117.
 68 וולפסון־האלה, אבטליון, עמ' 13.
 69 ראו הציטוט המלא לעיל, עמ' 25.

התחומים שבהם נדרשו הילדים לסגל לעצמם דפוסים חדשים היה כללי האינטראקציה החברתית וכללי הנימוס בחברה. בהנחיות שהופיעו במקראות ניכר הרצון ללמד ילדים יהודים את כללי ההתנהגות המקובלים בחברה הלא-יהודית. במסלת הלמוד הדגיש בן-זאב את הצורך להמעיט בדיבור ואת ההקשבה לזולת:

וכי ישאלך איש דבר אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להשיב. הקשב שמע והבן ואם יש אתך ענה ואם אין שים יד לפה. מכל משמר נצור פיך ואל תרבה שיח: כי רב דברים יודע הכסיל ולשון מחריש חכם יחשב. מרבה דברים מעמסה לאזן שומע ומשא כבוד לחברה.⁷⁰

כך גם וולפסון-האלה: 'כי ישאלך איש אל תבהל להשיבו טרם תבין את שאלתו. אל תרבה לדבר כי רוב דברים יודע הכסיל. דברי חכם מעטים וטובים ודברי כסיל רבים ורעים. החכם עובד בלשונו, והכסיל עובד את-לשונו'.⁷¹ בצורה דומה תיאר וייזל בדברי שלום ואמת את האופן הנכון של ניהול שיחה: 'שיהיה דבורו בנחת עם הבריות, שלא ירים קול בדבורו, ולא ידבר בלחש'.⁷² במודע לילדי ישראל הנחה באק את הילדים לדבר בצורה מסודרת:

אם תחפצו לחברה עם ריעיכם, ולהשתעשע אתם, תנו לבכם לדבר על נכון. כי ידעתי גם ידעתי, וגם אתם תודו לי בזה, אם תקהלו יחד בצאתכם מבית הספר תרבו לדבר בלי סדר עד בלתי קץ. והיה אם תאבו לכל יקצו ריעיכם בדרכם אתם תלמדו לדבר כל דבר על סדרו, ובו תתאמצו בראשונה לדעתו.⁷³

בן-זאב הנחה את הילדים לנהוג בזולת במאור פנים: 'היטיבה פניך לכל אדם והשלם עם איש ואיש: כי תמצא איש תברכנו וכי יברכך איש תעננו בשמחה ובפנים מצהילות'.⁷⁴ הוא הדגיש גם את נימוסי השולחן: 'וכי תשב ללחם לא תבהל לאכל כזולל ולא תשתה בחפזן כסובא: כי הזולל והסובא שנוא בעיני כל רואיו. אם רעב אתה אכול דרך ואם צמא שתה לרויה בנחת ובטוב טעם: ושבעת בלום פיך והיית בריא'.⁷⁵ פרץ בעער הרחיב מאוד את פירוט הנחיות ההתנהגות ליד שולחן האוכל. הוא התייחס לסדר הישיבה (להתיישב רק אחרי שהתיישבו כבר המבוגרים ממך), לכללי השימוש במפית, להבעת סלידה מאוכל, לאופן השימוש בסכ"ם וכולי:

70 בן-זאב, מסלת הלמוד, עמ' 25.
71 וולפסון-האלה, אבטליון, 12.
72 וייזל, דברי שלום ואמת, עמ' 237.
73 באק, מודע לילדי ישראל, עמ' עב.
74 בן-זאב, מסלת הלמוד, עמ' 121.
75 שם, עמ' 118.

אם רחצת אל תמהר לישוב על כסאך ומקומך, / עד כי ישבו האנשים הזקנים ומכבדים ממך. לפרוש המפה אל תמהר טרם פרשו הגדולים, / יראה לך זאת כאמרוך הבה! הביאו המאכלים. על השולחן אל תניח זרוועך ושני ידיך, / ואת גופך אחורנית אל תשען על כסאך. אל תאמר תבשיל זה או זה לחכי ינעם, / כי טובא וזולל תקרא ועליך יעבור זעם. אל תגעל נפשיך במאכלים ואל תבחר בהם, / אך את כל אשר יאכלו האחרים אף אתה אכול עמהם. אל תמהר לשתות טרם בלעת את האכל, / ואל תשכח מלקנח את פיך בין השתיה למאכל. אל תקפוץ בראש לבחור מנה יפה מהקערה, / כי אם הקרב לך קח ואל ימאסך החבורה. את המאכלת המזולג והכף קח כראוי בידיך, / והזהר מאוד לבלתי יגעו במאכל ידיך. אל תשוך בשניך מהאכל, לזאת לך המאכלת / בה פתות לפתים האכילה ובמזולג תהי נטלת. אל תרבה בעת האכילה מפיוך לרוק רוק, / והקליפות והעצמות תחת השולחן אל תזרוק. הלא לזאת נעשה סביב הדף השפה, / שם תתן המותרות כל נפש היפה. לעוס אכילתך בשניך אמנם בשפתים סגורות / ומאוד מאוד מנע משרקות ונחירות. אל תקחוך בלשונוך סביב שפתיך, / כי תבהל ותמאס בך נפש כל ראיך. ככלות אכילתך רחץ שנית את ידיך, / ושבעת וברכת ברכת המזון ליי אלהיך.⁷⁶

יב. תרבות הפנאי: בין לימודים לשעשועים

אנשי תנועת ההשכלה אימצו מן החברה הגרמנית הבורגנית את מושג תרבות הפנאי, וכמה יסודות של אופן בילוי הפנאי. במאמר של בר"ז שהוזכר לעיל, הדגיש בר"ז ככל הנראה בעקבות רוסו, את הצורך בחישול הגוף באמצעות בגדים קלים, במשחקים באוויר הפתוח ובחדרים מאווררים. בן־זאב הדגיש את הצורך במשחק וביציאה מן העיר: 'ואם למדת ביום חקך והיה לך הערב למנוחה לשעשוע ולהתענג על ילדותך. [...] התעלז במשחק אשר יתן מרגוע לנפשך ויאות לערכך. כי לפי שכלו יהלל נער בלמודו ולפי שחקו בבטולו'.⁷⁷ הנחיות דומות הציע גם וולפסון־האלה: 'לכל יש עת. עת ללמוד ועת לשחוק. אם למדת הרבה ביום ועשית כל מלאכתך כטוב וכישר בעיני מורך, אז יהיה לך הערב להנפש ולהתענג'.⁷⁸ ופרץ בעער כתב באותו עניין: 'אם כל היום שמעת בקול מוריד ואבותיך, / ועשית כמצותם ולמדת די צרכיך אזי בערב תערב לך שמחה, / וכאות נפשיך תהיה לך הרוחה. לך התאסף עם רעים טובים כגילך, / לך שחוק עמהם בכל אשר תאוה נפשך'.⁷⁹

76 בעער, ספר תלדות ישראל, עמ' 290-291.

77 בן־זאב, מסלת הלמוד, עמ' 116.

78 וולפסון־האלה, אבטליון, עמ' 13.

79 בעער, ספר תלדות ישראל, עמ' 291-292.

י.ג. סיכום

עד כמה היו הנחיות ההתנהגות שתוארו לעיל אפקטיביות? האם אפשר להצביע על ציבור יהודי מוגדר שאימץ את ההנחיות האלה והחליף את ההביטוס שלו, כלומר החליף את מכלול הפרקטיקות שתוארו לעיל בפרקטיקות חדשות? ואם כן, האם הציבור היהודי הזה וההביטוס החדש שלו – גם אם מדובר באימוץ חלקי של ההביטוס החדש – היה אמנם תוצר ישיר של הפרוגרמה של תנועת ההשכלה ושל הפרויקטים שלה בעשורים האחרונים של המאה השמונה-עשרה ובתחילתה של המאה התשע-עשרה ושל מורשתה וגלגוליה בדורות הבאים?

ממספרם של התלמידים בבתי הספר המשכיליים ומהפרופיל הסוציו-אקונומי שלהם, קשה להניח כי השינוי הדרמטי שמתאר לסינג היה תוצר ישיר ובלעדי של הפרויקטים המשכיליים, שכן בבתי הספר האלה למדו ילדים מהשכבות החלשות. שמו של ה-Freischule, 'חינוך נערים' הראשון שיסדו בברלין דניאל איציג וחתנו דויד פרידלנדר ב-1778 ונפתח רשמית ב-1791, נשאל ממערכת החינוך הגרמנית, ומעיד לא על רוחו ה'חופשית' אלא על כך שבני עניים שלמדו בו היו פטורים מתשלום שכר לימוד. בבית הספר שנוסד ב-1799 בדסאו אספו יזמי בית הספר – שלמה לאקס ודויד פרנקל – ילדים מן הרחוב, פשוטו כמשמעו, והביאו אותם ללמוד ב-Jüdische Haput-und Freischule.⁸⁰ מספרם של התלמידים שלמדו בבתי הספר האלה היה קטן. המספר הממוצע של התלמידים בבית הספר 'חינוך נערים' בברלין בשנים 1800-1813 היה לא יותר מ-55. בבית הספר שנפתח בברסלאו ב-1791 למדו 120 תלמידים בשנה הראשונה, אבל מספרם ירד ל-90 בשנה השנייה ולא גדל מאז. ב-1807 מנו כל התלמידים בבתי הספר היהודיים כ-440 נפשות, כולל בנות, וב-1812 למדו בכל בתי הספר של תנועת ההשכלה כ-900 ילדים.⁸¹ בר בכד, אי אפשר להתעלם מהתפקיד שמילאו בתי הספר של ההשכלה כסוכנים של שינוי חברתי. בשנת 1803 ציין דניאל איציג בדו"ח על בית הספר 'חינוך נערים', Nachricht von dem gegenwärtiger Zustand der jüdischen Freischule in Berlin (דיווח על המצב הנוכחי של הפריי-שולה היהודי בברלין), שנכתב לציון 25 שנים לקיומו, כי בכל קהילה בגרמניה נמצאים אחד או שניים ש'רכשו ידיעותיהם בכיה"ס בברלין' וכי יש ל'מוסד חלק נכבד בעובדה כי היהודים עומדים עתה על רמה תרבותית גבוהה יותר מאשר אבותיהם במחצית הראשונה של המאה שעברה'.⁸²

גם אם איציג הוא בבחינת נחתום המעיד על עיסתו, יש מן האמת בדבריו. חלק מבוגרי בתי הספר האלה היו לדמויות מפתח בחברה היהודית, נטלו חלק בהפצת ערכי ההשכלה ואורחות חייהם היו לפחות לחלק מן היהודים מודל לחיקוי. בוגרי בית הספר בדסאו היו

80 אליאב, החינוך היהודי, עמ' 89.

81 שם, הפרק השלישי.

82 שם, עמ' 75.

מורים בקהילות גדולות וקטנות.⁸³ לפי המסופר בהמאסף המשיך חלק מן התלמידים בבית הספר 'חינוך נערים' בברלין ללימודים גבוהים: 'אלה ללמוד חכמת הרפואה ואלה ללמוד לימוד הדתות'.⁸⁴ תלמידים שלמדו בבתי הספר של תנועת ההשכלה הפכו לדמויות בולטות בחכמת ישראל, וחלק לימדו בבתי הספר האלה, ובהם לאופולד (יום טוב ליפמן) צונץ, מן הבולטים שבחכמת ישראל – שהיה למורה בבית הספר על שם סאמסון בוולפנביטל, יצחק מרכוס יוסט, מחלוצי ההיסטוריוגרפיה המודרנית שהיה מורה בבית ספר לנערים בני דת ישראל, ישראל וואהלוויל שהיה מנהל ה'פרייטשולה' בהמבורג וב-1838 התמנה למנהל בית הספר בזון (Seesen).⁸⁵

מובן מאליו שתלמידים שרכשו את ראשית השכלתם בבתי הספר של תנועת ההשכלה לא היו סוכני ההפצה הבלעדיים של ערכי ההשכלה, ויותר מכך, של ההביטוס המשכילי המודרני. ואולם, אפשר להניח שהם שימשו מודל לחיקוי בגלל מעמדם והתפקידים המרכזיים שמילאו. הטקסטים, שדוגמאות מהם הובאו לעיל, בעיקר מקראות, על אף שמוענו לקורא הצעיר, נקראו גם בידי מבוגרים, והיו לא אחת המפגש הראשון של קוראים מבוגרים עם הנורמות של העולם הלא-אמוני או ה'יראי'. חומר הקריאה הזה סלל לרבים את ראשית הדרך לאקולטורציה בתרבות הגרמנית.

עדויות לכך שהטקסטים לילדים נקראו גם, ואולי בעיקר, בידי מבוגרים, אפשר למצוא במקורות שונים. לדוגמה, המשכיל שניאור זקש, שחי בברלין בין השנים 1844-1856, העיד כי הגיע לעיר במטרה לפגוש את לינדא, שאותו העריץ בגלל המקראה ראשית לומדים.⁸⁶ לינדא (1759-1849) ייעד את המקראה במפורש לתלמידי בתי הספר,⁸⁷ אך היא נתפסה כלקסיקון מדעי עברי שנועד לקהל היהודי הרחב, תחילה במרחב הגרמני ולאחר מכן במזרח אירופה. ביקורות ספרים התייחסו לא אחת לחלק מהטקסטים לילדים כמתאימים לבני כל הגילים. לדוגמה, רשימה על תרגומו של מנדלסון-פרנקפורט לספר הילדים של יואכים היינריך קאמפה, מציאת ארץ חדשה (*Die Entdeckung von Amerika*), שהתפרסמה בהמאסף ב-1807, ציינה במפורש את 'אנשי פולין היקרים' כקוראים עתידיים של הטקסט:

ספר יפה אף נעים, ותועלת לכל חפצי לדעת דברי הימים משנים קדמוניות, וטובה עשה המחבר לבני עמו בהעתקתו הנעימה הזאת. [...] וראוי לכל

83 שם, עמ' 91.
 84 'אגרת נעתק מספר חכם נוצרי על דבר חנוך הנערים בברלין', המאסף, תקמ"ד, עמ' סא.
 85 אליאב, החינוך היהודי, עמ' 100.
 86 יאפ"ז | ישראל איסר גולדבלום, 'נוספות לתולדות רבי שניאור זק"ש', אוצר הספרות, קראקא תרמ"ח, עמ' 289.
 87 Tal Kogman, 'Baruch Lindau's Rešit Limmudim (1788) and its German Source: A Case Study of the Interaction between the Haskalah and German Philanthropismus', *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, Vol. 9, No. 2 (2009), pp. 277-305

אוהב לשון וספר עברית ולשומו בין אוצרות ספריו, ובפרט אנשי פולין היקרים, אשר לא קראו ספרי עמים, אליהם נאה ויאה לקנות הספר הזה לקרוא מתוכו המעשה הגדול הנ"ל.⁸⁸

טקסטים שנועדו לילדים ראו אור קודם לכן לעיתים קרובות כטקסטים למבוגרים. לדוגמה, משל 'הדוב המרקד' של גלרט,⁸⁹ שהתפרסם לראשונה בהמאסף (1788) בתרגום יהודה ליב בן-זאב, חזר והתפרסם 18 שנה לאחר מכן במקראה של בן-זאב לתלמידים מתקדמים, למודי המישרים (החלק שני של ספר הלימוד בית הספר). הספרים שתוארו לעיל נפוצו הרבה מעבר למרחב הגאוגרפי של ההשכלה ולא רק בערים המרכזיות של ההשכלה, אלא גם בפריפריה, וגם לאחר שדעכה תנועת ההשכלה בגרמניה. הם המשיכו להיות טקסטים חיים בפריפריה של המרחב דובר הגרמנית, ולאחר מכן גם במזרח אירופה, לאחר דעיכתה של תנועת ההשכלה בגרמניה. לא מעטים מהם חזרו ונדפסו במהלך המאה התשע-עשרה במזרח אירופה: בוילנה, בוורשה, באודסה, ואפילו בתל-אביב ובבגדד, כפי שראינו מהמקרה של מסילת לימוד לבן-זאב, או כפי שניתן ללמוד מן המקרה של תורת לשון עברית לשלום הכהן, שראה אור לראשונה בברלין ב-1802, ולאחר מכן המשיך לצאת לאור במקומות נוספים.⁹⁰

מכל אלה אפשר להניח (אם כי הטענה הזו דורשת עדיין בדיקה מקפת) שחלק מהחברה היהודית נחשף לפרויקט ההשכלה לא באמצעות ארגוניה הרשמיים או באמצעות הטקסטים שפרסמו חבריה, אלא דרך היכרות מכלי שני או שלישי עם חלקים מתוך הטקסטים המשכיליים; חשוב מכך – דרך ההיכרות עם ההביטוס החדש שאימצו המשכילים באורחות חייהם ובהתנהגותם בחיי היום-יום. להביטוס החדש של המשכילים הייתה בלי ספק השפעה רבה יותר מאשר לטקסטים הכתובים בהקשר של הפצת ערכי תנועת ההשכלה, וזאת בגלל נראותם הגבוהה.

אפשר אפוא לומר שאנשי תנועת ההשכלה הפכו מודל לחיקוי ומקור לגיטימציה ליהודים רבים במרחב הדובר גרמנית, גם למי שלא קראו את ספריהם או לא למדו בבתי הספר של התנועה. היהודים האלה אימצו גרסה רכה יותר של ההביטוס החדש מפני שלא ויתרו על חלק מרכיביו של ההביטוס הישן, וגם מפני שלא תמיד אימצו את מכלול ערכיה של תנועת ההשכלה. אבל הם היו אלה, שכמו האבן הנזרקה למים ומכה גלים, הציגו גירסה מתונה יותר של ערכי ההשכלה בפני חוגים הולכים ומתרחבים של יהודים, עד ששינו את פניה של החברה היהודית במרחב הדובר גרמנית.

88 המאסף, תק"ע, עמ' קא.

89 גדעון טורי, 'שימוש מושכל במשל משכילי: כריסטיאן פירכטגוט גלרט בספרות העברית', בתוך: אבנר הולצמן וזיוה שמיר (עורכים), נקודות מפנה בספרות העברית וזיקתן למגעים עם ספרויות אחרות, תל-אביב 1993, עמ' 75-86.

90 מהדורה מורחבת דסאו 1807, מהדורה מורחבת מאוד פראג 1816, וינה 1816, וינה 1825, פראג 1827, 1832, 1838, 1842, 1850, 1852.