

ראשונים ואחרונים

מסות ומאמרים

מאת

פ. לחובר

ספר ראשון



הוצאת «דביר», תל-אביב, תרצ"ד

ס 9
I

בשעת כינוס אני מכנס בספרים אחדים את מאמרי על סופרים, חוקרים ודוגמיות
בישראל בתקופה החדשה, שהיו מפורסמים במאספים וכתבי-עת. נסיון ראשון לכך נעשה
בספרי „מחקרים ונסיונות“, שיצא לפני השע שנים (הוצאת א. י. שטיבל, וורשה תרפ"ד)
ואז בינתים משוקדהספרים.

קראתי את הספרים בשם „ראשונים ואחרונים“. פי כוללים הם מאמרים על ראשונים,
מבני הדור הראשון לתרבות-ישראל החדשה, ועל אחרונים — מבני דורנו. ואין ראשון
ואחרון כאן ראשון במעלה ואחרון במעלה, אלא ראשון בזמן ואחרון בזמן. ועליכן גם
סדר המאמרים בספרים האלה הוא לפי תולדותיהם של האנשים, או לפי מעשיהם
ופעולותיהם — המוקדם קודם והמאוחר מאוחר. אבל יש שגם עלידי קרבת הרוחות של
הנושאים, או עלידי אטמוספירה קרובה נתקברו המאמרים זה לזה.

אולי הדבר צריך התנצלות, שאני חוזר ומפרסם כאן מאמרים, ברובם על סופרים
עברים מימי ההשכלה ועד היום, גם אחרי פרסומי את ספרי „תולדות הספרות העברית
החדשה“ (הוצאת „דביר“, תל-אביב תרפ"ח—תרצ"ב, ד' ספרים), שבו דנתי—ולפרקים גם
בהרחבה — על אותם הסופרים מימי ההשכלה ועד היום. אבל הדרך של תולדות
הספרות היא אחרת מדרך המסה הבקרתית והמונוגרפיה. שם עומד
לפנינו במרכז ההתענינות וההסתכלות הכלל, וכאן—הפרט. שם ההצטרפות והחבור שבין
היוצרים הם לנו עיקר, וכאן ההבדלה וההבלטה האישית. שם הרבה נתנו לנו ההמשך,
וכאן הרבה נחשב לנו ההפסק, הפסוק לעצמו עם הנקודה העצמית. אף שני הספרים
שלי — „תולדות הספרות העברית החדשה“ וספר המאמרים והמסות על הספרות —
יוצאים לדון, אם כי עליפי רוב על אותם הענינים, משתי נקודות-ראות מיוחדות ושונות
אלה, שאינו כותרות זו את זו, אבל משלימות זו את זו.

דרך המסה הבקרתית והמאמר הוא המוקדם, לכל הפחות אצלי בזמן. ועליכן יש
בכמה מן המסות שלי גם מעין מעשה הכנה אל עבודתי בספרי „תולדות הספרות העברית
החדשה“. מטעם אישי, שלא למחוק עקבות העמל שעמלתי להשיג דבר אחד בזמנים
שונים ובצורות שונות, ועוד יותר מתוך נמוק עניני כללי, שלא לזכות לזכותי בלבד בדברים
שאולי לא הייתי מניע אליהם בלי הדברים שנתגלו בינתים עלידי אחרים ושחדשו אותם
בינתים אחרים, לא הכנסתי עליפי רוב שנויים בתכנם של המאמרים, ואפילו כשתוכן

Copyright 1934 by the Dvir Company Ltd. Tel-Aviv

Printed in Palestine

נדפס בארץ ישראל

דפוס „ארץ“, תל-אביב

תוכן :

| | | |
|-----|-------|----------------------|
| 5 | ----- | משה מגדלסון |
| 16 | ----- | שלום הכהן |
| 32 | ----- | נחמן קרוכמל |
| 43 | ----- | שמואל דוד לוצאטו |
| 50 | ----- | צבי גרץ |
| 56 | ----- | אייזיק הירש וייס |
| 61 | ----- | אברהם מאפו |
| 69 | ----- | ש. י. אברמוביץ |
| 88 | ----- | מ. ל. לילינבלום |
| 101 | ----- | י. ל. פרץ |
| 120 | ----- | שלום-עליכם |
| 128 | ----- | י. ל. קנטור |
| 133 | ----- | י. ל. קצנלסון |
| 138 | ----- | דוד פרישמאן, מאמר א' |
| 151 | ----- | דוד פרישמאן, מאמר ב' |
| 159 | ----- | ח. י. בורנשטיין |
| 167 | ----- | נחום סוקולוב |

זה נתברר לי אחר-כך יותר, ואף בררתי אותו יותר בספרי „תולדות הספרות העברית החדשה“. במקומות אחרים שעשיתי זאת ציינתי זמן ההוספה שהוספתי. כן הוספתי בספרי זה פרק חדש למאמרי על הרנ"ק וסיימתי אותו — במהדורה הקודמת, שבמחקרים ונסיונות, היה בלי סיום, — והוספתי כמעט פרק שלם, הפרק האמצעי, למאמרי על שד"ל — על-פי מחקר מאוחר שלי, הנוגע בהתנגדותו של שד"ל לתורת שפינוזה ובוכותו עם אלה שנדחו אחר תורה זו — וכיוצא בזה.

שניים גדולים מאלה הכנסתי בצורת המאמרים, כשראיתי אותה בלתי-הוגנת לדברים המכונסים בספר. אולם יש שכבואי לשנות את הצורה הייתי מוכרח לשנות אם מעט ואם הרבה גם בתוכן, המאמרים שעל-ידי שנוי צורה הגעתי בהם גם לידי שנוי תוכן הם בספר הראשון המאמר על אייזיק הירש וייס והמאמר על נחום סוקולוב. בכואי לשנות את צורתו של מאמר, שהרפסתי לפני שמונה שנים, על חיים יהיא ל בורנשטיין, בהיותו עוד בחיים, באתי לידי מסקנה, שעלי להתחיל את הרבר מחדש. כתבתי אפוא מאמר חדש ונתתיו במקומו של המאמר הישן, שלא נשאר ממנו אפילו כדי „לזו של שדרה“.

בכמה מאמרים שבספר כנסתי „ריעות“ שונות של מאמרים, שכתבתי על ענין אחד בתקופות שונות, וכתבתי אותן אחת אל חברתה; וכשלא מצאתי את הקשר והחבור ביניהן לא הכנסתי בהן ערבוביה ומהומה, אלא נתתי אותן זו לתוך זו לחוד. וכך ימצא הקורא שני מאמרים, ואף יותר משנים, בספר אחד על אישיות אחת. בספר הראשון ימצא שני מאמרים על פרישמאן, ובספר השני ימצא אף יותר משנים על אחד-העם ועל ברדיצ'בסקי. המאמרים האלה הם שונים זה מזה בהלדירוחם, ובכל אחד מהם אני רואה את האישיות מזוית-ראיה אחרת, והן כדיוקנות של אדם בתקופות-חיים שונות ובמצבים שונים, שכולם יחד מצטרפים לאיקונין שלו.

כיון שנקודת-המוצא בכל מאמר ומאמר שבספר היא הארת פני אישיות מתוכה, לא מנעתי את עצמי בכמה מאמרים מספר על מעשיהם של הסופרים, שנמצאתי בחברתם או שהתהלכתי ביניהם — מעין דברי זכרונות, — עד כמה שיש בהם להבדוק לפנינו משרשם. עם זה לא מנעתי את עצמי גם מחקירה ודרישה, ואחדים מן המאמרים האלה הם גם מעין „מחקרים“ על אישים, מעשיהם ויצירותיהם. אבל הוצאתי מכלל הספרים האלה כל מחקר ספרותי אחר, הוצא מנבולות האישים.

תל-אביב, אייר תרצ"ד.

פ. ל.

משה מנדלסזון

א

בזמנו היה משה מנדלסזון פילוסוף מפורסם, אבל לדורות נשאר לו זכר כחכם. חכמה זו נראית בעיני רבים כחדוד טוב, קולע למטרה, דבר בעתו ובמקומו הנכון; אולם חדוד זה כמעט שלא נמצא בכתביו של מנדלסזון. מה שמציין את הכתבים האלה הוא לא החריפות המרה, לא העוקץ החד, אף לא ברק הרעיון, אלא האור המאיר. בכל מקום שאנו מוצאים בספריו של מנדלסזון חריפות אנו מוצאים את הפשטות בצדה. מעין רוח טובה, נדיבה, מלווה אותו תמיד בחקרו ובכתבו — ועליכן הוא יודע לא צד אחד בלבד. הוא כאילו מכיר את הדברים, חוץ מדרך ההגיון, גם מתוך בחינת החיים — מתוך בינת החיים. יותר מכל ממלאה אותו הרגשת ההשלמה שבצדדים השונים של החיים, וכן בצדדים השונים של הדברים. הוא מכיר תמיד את ההרכבה שבהם — ואת האחדות שבתוך הרכבה זו. חכמה זו, שניכרים בה מעין סימני לאות, מעין חולשת הרצון, נוטה הרבה להתבוננות, להסתכלות בעולם ובחיים. היא אינה נוטה להגביה עוף, להתרחק לגמרי לעולם הפשטה, אלא נמצאת בין הפשטה ובין החיים ומשוטטת בתוך המרחב היפה שביניהם. ועליכן חיייהשעה הולכים ומתקרבים כאן לחייהעולם, וחייהעולם גם הם אינם כאן אלא מעין המשך של חייהשעה, מעין עליה על גבם, דיוטה עליונה שנבנתה על יסוד „השכל הבריא“ והטבע הקיים, הפשוט והיפה.

חכמה זו, המזכירה את חכמת העולם והחיים של חכמי יון המאוחרים, ביתוד של חכמי הסטואה, כאילו נולדת תמיד „אחרונה“. היא תמיד כמו מסיימת תקופה חד-צדדית, קיצונית, תקופה רבת-המוח ורבת-המחשבה. לא לחנם היה גם מנדלס-זון בתור פילוסוף רק מסיים של תקופה, של תקופה פילוסופית זו שלפני תקופת הפילוסופיה החדשה של קנט. אבל לא רק תקופת-מחשבה זו סיים מנדלסזון. הוא היה גם כמסיים תקופת-מחשבה אחרת, תקופה מוחית גם היא, חריפה, פלפולית — תקופת האסכולסטיקה והפלפול היהודי. הוא היה כמסיים של התקופה המופשטה ביהדות — בין זו שעסקה במחשבה המופשטה ובין זו שעסקה בהלכה המופשטה. את הטוב והמובחר שבהלך-המחשבה של התקופה הקודמת, את האנליזה הרחוקה לפעמים והדקה מן הדקה, את זה הכניס מנדלסזון לתוך ספריו. הוא הכניס אליהם

את ההבחנה הדקה, שבזה היה אף בדורו של לסינג כמעט יחיד ומיוחד. הוא הכניס גם במובן אחר לתוך ספריו את הפיוט האחרון של המחשבה היהודית במשך מאות שנים — מציאות האלהים על-פי שכל, השארות הנפש וההשגחה האלהית. שלשת היסודות האלה, הקרובים לשלשת העיקרים שמנה אחד הפילוסופים הדתיים של היהדות, רבי יוסף אלבו (מציאות אלהים, תורה מן השמים, שכר ועונש) — גם הוא מן המסיימים, מן האחרונים, — הם שלשת היסודות בפילוסופיה הדתית או בדת הפילוסופית של מנדלסון.

ב

יותר משהיה משה מנדלסון מתחיל תקופה היה גומר תקופה. גם ההתחלה שלו באה על-ידי כך שהיה גומר. בחיי יום-יום כמו בחיים שבספריו היה מנדלסון אדם המרבה להסתכל, להתבונן מכל צד, המרבה להבחין, למצוא בכל דבר את רבוי הצדדים ואת הצד הטוב, ה"פועל-יוצא" והתכלית האחרונה, הטובה אצלו תמיד. הוא נראה לנו תמיד, גם בימי נעוריו — ולקנה הן לא הגיע — כמי שראה הרבה בחיים. כמי שנתנסה נסיונות רבים מאד: היה באש ולא נכוה, בא במים ולא נשטף. הנסיונות האלה אינם נסיונות פרטיים בלבד. חיינו הפרטיים של מנדלסון לא היו מרובי-נסיונות ביותר. נסיונות אלה יש לראות כנסיונות של תקופה ארוכה, בת מאות רבות, מלאות נסיון. מנדלסון נשא בלבו את הנסיון הרב הזה של הדורות. הוא היה כולו כעין הגשמה של החזיון הזה, כעין סמל של שכל הדורות, שנתנסה הרבה בחיים, ראה הרבה בהם, ולכן אינו נבהל עוד מכל דבר שהוא מוצא בהם. יודע שכל זה את רבוי הדרכים, יודע את התעיה הגדולה ויודע גם את "סוף דברי", את התכלית האחרונה, את זה, שתמיד נמצא איזה מרחב לרגלים, תמיד נמצאה איזו דרך של הצלה. את הדרך הזאת כאילו היה מבקש מנדלסון תמיד. מכאן המתינות שלו הגדולה, ההתבוננות הרבה שלו לכל צד, הנטיה שלו תמיד אל רבוי הצדדים, ואף למצוא בתוך הרבוי הזה — את האחדות.

מנדלסון היה טפוס דתי. בכל הפילוסופיה שלו אין דבר שיהיה כל-כך לבבי, אמתי, כמו הדת שלו. והדת שלו, אותה הדת הפילוסופית שלו, בנויה גם היא כולה על האחדות ברבוי, על חוק זה שהוא גם חוק ההרמוניה, החוק האסתטי, שעליו בנוי בכלל כל עולמו של מנדלסון.

הדת של מנדלסון, בכל שכליותה, אינה מופשטת ביותר. אלהים איננו פה, כמו בדת השכלית בכלל, מרוחק כולו מעולמו, נאצל כולו ממנו. ההויה האלהית שבעולמו, ההשגחה האלהית, היא עיקר-העיקרים בדת השכלית של מנדלסון. האלהים בתוך העולם כמנהיגו וכמטה את רבוי הצדדים של ההויה אל האחדות, אל

התכלית האחת — אלהים זה הוא אלהיו של מנדלסון. בהרגשה לשונית ופסיכולוגית דקה, המיוחדת לו, העיר מנדלסון ("מארגענשטונדען"), כי המלה "מקרה" בעברית, שחכמי ימי-הבינים שלנו השתמשו בה במובן דבר שנפל במקרה, אין פירושה כך בעברית המקורית. המקרה בעברית איננו "צופאלל", אלא "פאסטיע-דונג", מעין המאורע. אירע איזה דבר, האדם נפגע מאיזה צד — מכלל שיש פוגע. בהשקפה הדתית של היהודי, כפי שהתבטאה בלשון העברית, אין מקרה — באותו מובן שיש בלשונות אחרות.

השקפה דתית זו היא שהיתה השקפתו הדתית והפילוסופית של מנדלסון. האחדות בתוך הרבוי — את זה ראה תמיד. הוא לא רצה לותר על שום צד משני הצדדים האלה, לא על רבוי-הצדדים ולא על צד האחדות שבתוך הרבוי. טפוסיות מאד בנדון זה הן התחבטויותיו והתלבטויותיו של מנדלסון עד סוף ימיו עם השפינוזים. מה "שיחה" הפילוסופית הראשונה שלו עד ספרו האחרון, שהוא גם הספר הפילוסופי הראשי שלו, ה"מארגענשטונדען" ("מועדי-שחר"), אנו רואים כעין נטיה השאית של מנדלסון לצד שפינוזה, ועוד יותר מזה אנו רואים בספריו את הדחיה שהוא דוחה את שפינוזה ונדחה מפניו. אי הצד הדוחה כאן ואיפה הוא הצד המקיים? הצד המקיים למנדלסון בשיטתו של שפינוזה היא האחדות, ה"סובסטאנץ"; אולם דוחה אותו בשיטה זו, מה שאין כאן כל מקום לרבוי — מחוץ לאחדות זו. ולכן עוד ב"שיחה" הפילוסופית הראשונה שלו בקש למצוא דרך של שלום והשואה בין ה"מונדות" של לייבניץ ובין ה"סובסטאנץ" של שפינוזה, היינו — בין הרבוי ובין האחדות. ומה שלא היה עוד די ברור למנדלסון עצמו בראשית מהלכו נעשה לו ברור ובהיר מאד בסוף דרכו. ב"מארגענשטונדען" הוא אומר בפירוש, כי יכול הוא לקבל גם את השפינוזים — בכל מה שהתנגד לאלה שרצו לראות את ידידו לסינג בנוטה אחרי שפינוזה, — אבל רק את השפינוזים הצרוף. ומהו השפינוזים הצרוף הזה? זה שנותן מקום לרבוי-הצדדים של ההויה. על רבוי-צדדים זה, האפשרי יחד עם האחדות השלמה והגמורה של שפינוזה — נלחם מנדלסון הרבה בספרו זה והתהבט הרבה למצוא לדבר אפשרות מחשבתית ויסוד מחשבתית. אפילו הצד המוסרי של השאלה, עד כמה יש להציל את החופש המוסרי, את הרצון המוסרי, אם נודה ביסוד המחשבה של שפינוזה, לא היה חשוב למנדלסון במדה זו שהיה חשוב לו להראות על רבוי-הצדדים שיש לו מקום בתוך ההויה האחדותית כולה. הצד המוסרי היה כאן רק פרט אחד ולא הכלל כולו.

ג

הכלל של מנדלסון הושתת כולו על יסוד אחד, והוא הקרוב אל יסוד ההרמוניה. כשמנדלסון מדבר על הדת, הרמוניה זו מקבלת צורה דתית, כשהוא מדבר על הפילוסופיה, היא מקבלת נסוח פילוסופי, וכשהוא מדבר על המוסר והמדות היא מקבלת צורה מוסרית. מהי תורת-המוסר של מנדלסון? במה יזכה האדם השלם את ארחו? הנפלא ביותר הוא, שמנדלסון לא הקדיש ספר מיוחד לתורת-המוסר, כמו שהקדיש ספרים מיוחדים לשאלות המטפיסיות הראשיות ולשאלות האיסטיטיות הראשיות. רק מאמרים בודדים כתב מנדלסון בעניני המוסר, ומקומות בודדים נמצא בענינים אלה בספריו. בדבר זה עצמו כבר יש כדי ללמד אותנו, שאין תורת-המוסר אצל מנדלסון כלל, אלא פרט, לא יסוד ושורש, אלא ענף. המוסר היה מצד אחד אצל איש בעל מתינות-הרוח ובעל התבוננות והבחנה טבעית כמנדלסון דבר כל-כך מובן מאליו, עד שהיה כמעט מן המיותר לדבר עליו. שיקול ההפסד של עבירה נגד השכר, התענוג הרגעי כנגד הצער הנצחי, וכל יתר הדברים הנותנים טעם במוסר, ביחוד במוסר האבדימוני, הבנוי על הצלחת האדם, של ימי ההשכלה, — כל אלה היו כאן דבר שבדמיון ולא דבר שבמוח בלבד. ומהצד השני היה המוסר של מנדלסון כולו קרוב לעולם הדת ועולם היופי שלו עד שנבלע ביניהם. במה יזכה האדם השלם את ארחו? — ילך ויקנה שלמות. קניית השלמות — זאת היא תכליתו וגם טבעו הפנימי של האדם, וממילא גם אשרו והצלחתו בעולם, הנותן לו סיפוק אמתי, שלות הנפש. הנוסח הזה של השלמות הוא ביסודו נוסח של לייבניץ, שאחריו נמשך מנדלסון בעיקר. אבל כשמנדלסון בא לבאר את תוכן השלמות הזאת, יש לו מעין נוסח משלו. הוא מתקרב בכל אופן אז לתורה אחרת, לא לתורה המטפיסית של לייבניץ על-דבר ה"מונדות", שממנה נובע ובא ענין קניית השלמות, אלא לתורת ההרמוניה, לחוק על-דבר האחדות ברבוי, זה שהוא לו גם החוק הדתי, האלוהי, בעולם. — מהי השלמות שעל האדם לקנות? שלמות זו היא פיתוח כחות האדם השונים במדה שלא יהיו סותרים זה את זה ומתנגחים זה בזה, אלא יבואו לידי אחדות שלמה, לידי שווי-משקל גמור. החכם הוא לפי מנדלסון זה, שמביא שלום בין הלב והמוח, בין היצר והתבונה. הוא לא האדם המתגבר על יצרו, אלא האדם המנצח אותו בדעת, בתבונה, בהכרה. המתגבר על יצרו כאילו גורם גם הוא הפסד בנפשו, מדכא כח מן הכחות שבנפשו ומשעבדו. ממעט הוא על-ידי כך את התענוג בעולם, ממעט את האושר וההצלחה של האדם. אולם זה המביא את הנפש לידי הכרה, לידי התבוננות, לידי שיקול ההפסד, אם שלה ואם של אחרים, שגם בה היא משתתפת, לוקחת חלק, כנגד השכר, הוא המביא את עצמו ואת האחרים לידי ההצלחה האמתית. הוא המביא לידי פיתוח כחות האדם בדרך ההרמונית.

דרך ההרמוניה היא איפוא גם דרך המוסר של מנדלסון, כמו שהיא דרך בדת ובמחשבה. היא יסוד המחשבה שלו, כמו שהיא גם יסוד נפשו. בנפש יפה ושלמה זו של מנדלסון הכל רבוי שהוא אחד: האחדות ברבוי.

ד

ההרמוניה היא כיסוד בתורת-המוסר ובדת ובמחשבה של מנדלסון, ומכל שכן שהיא יסוד-היסודות בתורת-היופי שלו. תורת-היופי של מנדלסון יודעת בעיקר רק חוק אחד — החוק של האחדות ברבוי. הסוד של היופי הוא זה, שהחלקים השונים של יצור ממשי או דמיוני מתמזגים מזיגה שלמה והיו לאחדות אחת, על היצור הזה להיות שלם בחלקיו ויחד עם זה להיות שלם באחדותו. אז הוא עושה בנפשו רושם נעים. יסודו של הרושם הנעים הזה הוא, כי הדמיון שלנו מוצא מוזן לעצמו, מקום להתעוררות ולתפיסה, ברבוי החלקים והצדדים, והאחדות היא המקילה עליו לתפוס את כל החלקים והצדדים האלה, ונמצא שהוא פועל את פעולתו, שיש בטבעו, ופועל אותה בקלות ובנעימות. זה יסוד הרושם היפה והנעים לפי באורו של מנדלסון. לפי זה אין מקום בממלכת היופי לנשגב, לזה שפעולתו על נפשו ועל דמיונו אינה קלה, ולא בקלות אנו יכולים לתפוס אותו, והוא אינו מזיגה אחדותית של חלקים רבים, הנותנים במדה מדויקה ונכונה, אלא יסודו הוא, להפך, בזה, שאחד מחלקי ההויה עובר את המדה והגבול. ואכן לא בנקל מצא מנדלסון את השער להכניס את הנשגב אל ממלכת היופי שלו. בכמה דרכים ניסה ללכת ובכמה שערים ניסה לדפוק, עד שנפתח לפניו השער הזה.

אין לך דבר המראה עד כמה עמוקה היתה הרגשת ההרמוניה של מנדלסון כמו דבר זה. הנשגב שבהויה ובאמנות כאילו הדהים אותו, הוציא אותו משווי-משקלו, הביא אותו תמיד לידי מבוכה. הוא חוזר ושב לשאלה זו כמה פעמים ובכל פעם הוא שב אליה באופן אחר ובדרך אחרת. יש שהוא רוצה לקרב את הנשגב אל היופי בדרך זו: לפי ההגדרה העתיקה יסוד האמנות הוא החקוי, אם חקוי מעשי הטבע, באמנות הציורית והפלטית, או חקוי רגשות, באמנות הזמרית והשירית, כמו שניסו להרחיב את ההגדרה שיש בה יותר ענין לגבי אמנות הציור והפיסול. והנה מנדלסון מרחיב עוד יותר את ההגדרה ומוסיף על יסוד החקוי את המחקה. לא האמנות בלבד מהנה אותנו, אלא גם האמן. השלמות של האמן במלאכתו גם היא משפיעה עלינו מטובה, ושלמות זו לא זה בלבד שאינה קטנה בציור הנשגב מאשר בציור היפה, אלא שהיא כאן עוד גדולה יותר, ולכן אנו מתענגים על ציור הנשגב כמו על ציור היפה. ואם תמצא לומר: חוק ההרמוניה, חוק האחדות ברבוי, הסוד של היפה באמנות היכן הוא באמנות זו של הנשגב? גם את זה מוצא מנדלסון באמנות

זו של האמן. האמן המהנה אותנו בפרי אמנותו הוא האיש השלם, האיש שכל כחות נפשו מתרכזים בנקודה אחת ונתונים למטרה אחת, יחידה. נמצא, שגם בשעה שאנו רואים את הנשגב באמנות אנו רואים את היפה, אנו תופסים את ההרמוניה (של האמן).

הנשגב שבאמנות אינו הנשגב שבטבע. בטבע אין אנו יכולים בנקל לתפוס את התכנית של היוצר, הגדולה ורחבה לבלי מדה; אין אנו יכולים להשיג את המטרה היחידה שלו, הנעלמה מעינינו. ולכן הנשגב שבטבע מדהים אותנו, אבל יחד עם זה הוא מרום. ההרגשה כאן היא מעורבה, של הנאה ואי־הנאה, של השתוממות ושל פחד. ההשתוממות וההתרוממות כאילו מקרבות אותנו גם כאן אל היפה. על־ידיהן אנו מתרוממים מן השפל ונכנסים לעולם של הסתכלות עליונה, יפה, הרמונית.

בדרך זו מקרב מנדלסון את הנשגב שבטבע אל היפה. אבל יש שהוא נוטה כאן לדרך אחרת, ואחרי שדחה מפניו ב"מכתבים על־דבר ההרגשות" את דעתו של הצרפתי דיובן, כי נפש האדם מתאוה לפעולה, ולכן כל פעולה חזקה מושכת אותה וגורמת לה הנאה, הוא נוטה ב"רפסודיה" שלו על־דבר ההרגשות לקבל אותה.

ועוד דרך אחרת לפני מנדלסון להכניס אל תורת־היופי שלו את הנשגב — דרך הרחמנות. הוא פותח לפניו את שערי הרחמים. את השערים האלה הוא פותח בעיקר לפני גבור הטרגדיה, המרעיש את לבנו. ההנאה שיש לנו ממעשה־גבורה זה שעל־פני הבימה היא מעין הנאת מצוה. אנו מרחמים את הגבור, אפילו בשעה שהוא פושע, אם הוא אובד על־ידי כך, כמו שאנו מרחמים גם את הפושע שמעלים אותו לגרדום, ומכל שכן שאנו מרחמים את הצדיק האובד בצדקו. ליסוד הרחמים הזה מוסיף מנדלסון גם את יסוד הגבורה, והגבורה לאו דוקא גבורת הנפש, גבורת אדם המתגבר על עצמו. כל מעשי גבורה מהנים אותנו, מושכים את לבנו ומקרבים אותנו אל הגבור.

בנקודה זו היתה מחלוקת, כידוע, בין לסינג ובין מנדלסון, טבעי הדבר ללסינג הלוחם, שדרש גבורת הנפש, אולם טבעי הוא גם למנדלסון המתבונן והמסתכל, האסתיטיקן, שמצא חפץ בכל מעשי גבורה. גם כאן הלך מנדלסון לשיטתו. כל גבורה היא שלמות, וכל שלמות היא רכוז הכחות בנקודה אחת, אחדות ברבוי, זו המעוררת בנו את רגש ההרמוניה, רגש היפה.

ה

תורת־היופי של מנדלסון חוזרת איפוא תמיד ומכל מקום אל ההרמוניה, זו הנקודה הפנימית של רוחו, שכאן בתורת־היופי, הקרובה אליה ביותר, עלה בידו לפתחה ולהרחיבה וליצור ממנה מעין שיטה שלמה. ואכן מה שלא עלה בידי מנדלסון בשום מקצוע עלה בידו במקצוע זה של היופי. כאן לא היה מנדלסון מסודר, מבאר ומסביר רעיונות של אחרים בלבד, אלא היה גם מחדש ומגלה. לא רק קוים דקים רבים בתכונת אמן היופי ובתכונת האמנות היפה גלה מנדלסון, אלא שכמעט גלה את עולם היופי כעולם מיוחד ונבדל לעצמו, שלישי לשני עולמות הקבועים והידועים, עולם השכל ועולם הרצון. כאן לא היה מנדלסון רק מסיים תקופת פילוסופיה ישנה, אלא היה מעין מתחיל תקופת פילוסופיה חדשה. הוא היה כאן כעין סולל דרך לפילוסופיה החדשה, זו שהתחילה מימי קנט. לא רק בספרו האחרון, ב"מארגענשטונדען", יש למצוא הגדרה של שכל, רצון והרגשה בדומה לזו שאנו מוצאים בפילוסופיה החדשה, ואף ההגדרה של הרגש־היופי קרובה שם לזו הרגילה בפילוסופיה חדשה זו — דבר שמציינים גם כותבי תולדות הפילוסופיה, שדרכם להקל בכבודו של מנדלסון, — אלא שעוד קודם הרבה הוא מבדיל במאמריו ובמכתביו האסתיטיים בין היחס שלנו לדברים שאנו רואים אותם בחיים ובין היחס שלנו אליהם כפי שאנו רואים אותם באמנות, היינו, שעולם היפה הוא שונה ונבדל מעולם הרצון ואי־הרצון, מיוחד ונבדל לעצמו עם חוקים מיוחדים לעצמו, דבר שהגיעה אליו בעיקר האסתיטיקה החדשה, זו שבאה אחריו. ואף את זה כבר יש למצוא אצלו, כי היופי אין תכליתו כל תועלת. והן רק צעד אחד עוד מזה לרעיון, כי הוא מתחיל רק מעבר לגבול התועלת — רעיון שפתחו אותו הרבה אלה שבאו אחרי מנדלסון.

ו

האם פלא הוא, כי מה שנתן איש ההרמוניה והיופי הזה לנו היא הרגשת היפה והשאיפה אליו? כל פעולה, שהיא הן נעשית תמיד בתוך הזמן, הזמן הוא הגומל אותה, מביא אותה לידי גמר בשול ולידי בכורים. ופעולה של אמת היא הנושאת תמיד פרי, והשאר — אינו אלא פרחים, הנובלים במשך הזמן. מה הוא לנו עתה ה"ירושלים" של מנדלסון, זה ספר הספרים של ההשכלה העברית בתקופה הראשונה? ולא רק לנו, אלא גם להבנה ההיסטורית שלנו — מה הוא עתה? הספר הזה, שבני־הדור ראו בו פילוסופיה עמוקה של היהדות, אינו עתה בעינינו אלא ספר פובליציסטי, הראוי בעיקר לדורו ולשעתו. בו אמר מנדלסון להבדיל הבדל גמור בין המדינה ודת, כדי שדתי־ישראל לא תהיה למכשול לבני־ישראל בעמדם

אולי יגיע יום ונדע, כי לא ממנו התחילה גם ההרגשה הזאת. גם לה היו בודאי אבות במחננו, ולא רק לייבניץ ושפטסבורי בלבד, שהשפיעו הרבה על יסודות המחשבה וההרגשה של מנדלסזון, היו אבות אבותיה. לפני דור אחד התחילו החוקרים למנות את ימי „התחיה“ באיטליה מזמן תחית המדעים החיצוניים, מזמן המשוררים והאמנים ברוח העתיקים וכדומה. עתה רואים את ראשית ימי „התחיה“ קודם, התחיה הנוטה אל הבהירות, וגם אל ה„אלילות“, באה אף היא בדרך הנסתר, דרך המיסטיקה הנוצרית של ימי הביניים והאסכולסטיקה. גם התחיה האנושית שלנו, כפי שהיא מתגלית בספרותנו מימות מנדלסזון, יש לה אבות בימי הביניים שלנו ועל גבוליהם. הגבולים האלה עוד לא נסמנו בדיוק והרבה יש כאן עוד לבקש ולמצוא. ההרגשה היפה, או הרגשת היופי, נמצאת עוד פה ושם בספרותנו לפני מנדלסזון. אבל לפני מנדלסזון היתה בבחינת „נסתר“, ממנו ואילך הגיעה למדרגת „נגלה“, לפני מנדלסזון היתה רק פרט, מכאן ואילך הגיעה לידי כך להיות גם כלל. מנדלסזון היה האיש שגלם בנפשו את שיטת היופי; אחד וחבר אותה חבור שלם עם נפשו. היא האירה כאן באור שלום, אור נפשי, האירה כאן כמעט מאליה, ולכן בלי שהיתה כאן כונה מיוחדת להאיר, יצא האור הזה ממנו ומבית מדרשו, והוא זכה, שתקופת האור החדשה בישראל תקרא על שמו.

למלאות מאתיים שנה להולדת מנדלסזון, אלוף תרפ"ט.

או על סף השחרור המדיני והזכויות המדיניות. הוא גם רצה להציל על-ידי כך את דת ישראל ואת עם ישראל, שימצאו להם בסיס מחוץ לגבולי המושג של המדינה, באופן שהיא לא תוכל לשלוט בהם ובחיייהם המיוחדים. מכאן הההגדרה היסודית בספר, כי המדינה היא באתיכח של החברה והאמונה היא ענין שבין אדם לבוראו. השטח נמסר לחברה, למדינה; אולם מה שמן השטח ולמעלה, מן הקרקע עד רום רקיע, זה נמצא ברשות האמונה, ברשות הדת. ליהודים זה נמצא ברשות האמונה היהודית והדת היהודית. הדת הזאת היא בהכרח הפשית. היא אינה מצוה על דברי אמונה, כי בזה היא צריכה להיות למופת לדתות אחרות, שאינן יכולות לצוות על דברי אמונה ליהודים, שאינם מאמינים בהן. אבל לדת היהודית יש מצוות המחנכות את האדם אל דרך האמונה. על מעשי המצוות מקפיד מאד מנדלסזון, ולא רק ב„ירושלים“, במקום שהוא מדבר לקהל, לצבור, אלא גם במכתבו להירץ הומברג (מיום כ"ב בספטמבר 1783), ידידות למידו, שלא היה נזהר בקיום מעשי המצוות. במכתבו זה הוא מגלה גם את הטעם האמתי שלו לקיום מעשי המצוות — דבר שהעלים אותו ב„ירושלים“ וסבב אותו בקצת סופיסטים — והוא: לקשר את היהודים בקשר אחד ממשי של מעשים, של מנהגים. האשמה, שבה מאשים סמולנסקין את מנדלסזון, כי הוא הפיר ברית עם בזה, שהעמיד את הכל על קיום מעשי המצוות, אינה נכונה, והעמיק בודאי לראות ממנו הרמן כהן, שאם כי גם הוא מתנגד מצד אחר לדת ה„מעשית“ של מנדלסזון, מצא בכל זאת — בספרו „אשכנזיות ויהדות“, — כי כונתו של מנדלסזון היתה להציל את היהדות מן הסכנות, שארבו לה מכל צד בשעת ההתקרבות החברתית הראשונה עם עולם הגויים. הוא בקש אז תריס להציל את ההתיחדות היהודית, או, כמו שאנו קוראים את זה, ההתיחדות הלאומית. לראיה שזאת היתה כונתו של מנדלסזון מראה כהן בצדק על זה, שמנדלסזון חשש מפני כל צד משיחית-אוניברסלי של היהדות, ולא נטה גם אחרי הרעיונות של ידידו לסינג ב„חנוך המין האנושי“ שלו, בחששו לכל טשטוש הגבולים בין היהדות ושכנתה הנצרות. „ירושלים“ הוא איפוא ספר פובליציסטי, שיש בו רעיונות פילוסופיים, ברובם לא חדשים. גם היסוד של המצוות המעשיות בספר שהן הן היהדות, אינו בודאי חדש, ולא צריך לראות בזה דוקא נסוח ידוע של דברי שפינוזה, אלא זהו נסוח, גמר, סיום, של היהדות הישנה — אולי זו של רבי משה איסרלס (הרמ"א), שמנדלסזון התיחש אחריו.

לא זהו החדש בודאי שנתן לנו מנדלסזון. החדש שנתן לנו הוא דוקא תרגום התנ"ך והבאור אל התנ"ך, שיצאו מבית מדרשו, הדגשת התנ"ך והשפה היפה, הנעלה, והנטיה אל המליצה התנ"כית, שיצאה מבית מדרשו, הן הן שעשו פרי במחננו העברי, הן הן שהולידו והצמיחו את הרגשת היופי החדשה שלנו, זו שיצאה ממנו, מאיש היופי, איש הרמוניה וה„שלמות“.

אנו מוצאים שיר, שאמנם נכתב לתכלית אחרת, אבל יש בו מן האידיליה היפה, שבכחה גם עתה לתפוש את לבנו בשלותה ולקחת אותו שבי בחנה ונעימותה:

על פלגני מי מנוחות, בין הררי ארץ קדם —
 שם בגאות דשא פחת פפת הרקיע
 ככע רבץ בין העררים אכרם בנו תכה.
 מנוחה ושאנן סביבותיו ודקרבו מרגוע;
 אין קול עלה נדה, פי הרוח שקכה —
 בלתי שריקות העדר וצלצלי פעמונהו
 אין מי משבית הדממה. כלו שלו ושאנן.
 אף נחל וך שטף עבר לפני מראהו.
 מנהר קדומים, נהר פרת, תוצאות זה הנחל,
 ושפל קול מסלת מימיו ינעם לאון.
 עת הנמיר הגיע, טהרו פני שמים,
 חשמש הקל חמו, עלי טל השליה זהר,
 דשא נאות הערים ועמקים בר עמפו,
 יחד עשפי שרי נהנו ריח נוחות.
 שחקו הכרואים בלם, רצון על-פנימו,
 רצון על צאן מרעיתו, קול תודה שרקו,
 שרשי אהו לחכו, תציר ננות שלפנו,
 לחכם טעם אכל ולגרונם מימי נחל.

הקטע האידילי הזה — חלק מן השיר „הצלת אברהם באור כשדים“, הנדפס בקובץ השירים של שלום הכהן, שקרא אותו בשם „מטעי קדם“¹— האידילי בכלל, גם

1 הספר „מטעי קדם“ („מטעי קדם על אדמת צפון“) נדפס ראשונה בבית-הדפוס הירוע של רבי וולף הינדנהיים ברדלחים בשנת תקס"ז עם תרגום אשכנזי, שתרגמו המחבר בעצמו. כנראה היה הספר חשוב מאד בעיני המשכילים, עד כי כעבור מספר-שנים (בשנת תקע"ח) יצא לאור שנית, בלי התרגום האשכנזי ובהוספת שירי המשורר החרשים, שנדפסו בינתיים ב„מאסף“, על-ידי אחר ממשכילי גליציה — אברהם גולדברג מרוה, — שנשגשג להרפסו בעצת רבי נתן פרומקין. הליפת-המכתבים בענין זה בין המו"ל והמחבר באה באגרונו „כתב יושר“. גם לטריס מספר את הדבר ב„זכרון בספר“ (ע' 137) ונתן לו ערך רב. השיר „הצלת אברהם באור כשדים“ תורגם גם פולנית על-ידי יעקב טונגדהולד (הוא מדבר עליו במכתבו אל המשורר, שנדפס בראש

שלום הכהן

בקראי עתה בשמו של שלום הכהן לא ימצאו רבים שיתנו גודל לו. הדור האחרון כמעט שלא שמע את שמעו, גם הדור שעבר ידע רק את תבנית „אגרות מליצות“ שלו, שכתב „בלשון צחה וטהורה, ללמד לבני יהודה קסת הסופר, לכתוב איש לדעהו דברי שלום וברית“¹ — אולם לפני שנים-שלשה דורות היה שלום הכהן „המשורר הנשגב“, „שר המשוררים באשכנז“, „נעים-הזמירות“ והמליץ הנשגב והמפואר².

אכן שלום הכהן לא היה רק אחד המליצים של הדור ההוא, דור „המאספים“ האחרונים ו„בכורי העתים“, כיראם המליץ של בני דורו. הוא היה הכנור לשירתם. מה שיהיה נפתלי הירץ ויזל בדור הראשון של ההשכלה העברית: המליץ החרד על „תורת האדם“ ועל הנמוסיות והדעת החדשה ושופך עליהן את נפשו בשירה רוממה — הימים ימי האודות והשירה הדתית-המוסרית של קלופשטוק — היה שלום הכהן בדור השני. הימים ימי הרדר וה„שטורם אונד דראנג“ באשכנז, ושלום הכהן היה נושא הגעגועים של המשכילים העבריים, יוצאי הגיטו הראשונים, על העולם הגדול והיפה, על הדר השדה והיער, תפארת החיים ושכרונם, נעימות האביב והקיץ, תוגת הסתו. בין השירים, שפרסם ב„מאסף“ לשנת תקס"ט—תקע"א, אנו מוצאים שירים על הבציר, הקיץ, הסתו, וגם „שיר הגפן“. לבו נמשך לאהבה אל ארץ-הקדם ואל החיים הקדומים, אל חיי-הוד ישרים ואל גוה תמימים. בין שיריו

1 מן הדברים שבשער האגרונו „כתב יושר“, אשר חבר שלום הכהן. הוא נדפס פעמים רבות.

2 בשם משורר נשגב קרא אותו שיר בהסכמתו לספר „קורא הדורות“ (ורשה, תקצ"ח). בעטרת „שר המשוררים באשכנז“ עטר אותו שניאור זקש במכתב, שהוא כעין ספר-זכרון של השירה העברית מימי רמח"ל עד ימיו, אשר כתב למאיר הלוי לטריס — נדפס ב„מכתבי בני קדם“ ללפריס (וינה, תרכ"ו). „נעים ומירות דורנו“ קרא אותו יצחק ארטור במכתבו אליו, שנדפס ב„כוכבי יצחק“, חוברת ו'. בשם מליץ נשגב ומפואר כנו אותו משכילים רבים (ר' צבי הירש חיות בהסכמתו ל„קורא הדורות“, מאיר הלוי לטריס ב„זכרון בספר“ ועוד). ביהוד הרבה לספר בשבתו אחד מבני-דורו, משה מנדלסזון ההמבורגי בספרו „פני תבל“ (אמשטרדם, תרל"ב, מחברת כ"א): „כל שיריו מלאים זיו ונוגה בדרך מוסר השכל ורעיונים נשגבים כשירי ר' יהודה הלוי“.

בלשון השוקטה והתמימה, שכאילו חוזרת היא מדי פעם בפעם על עקבותיה, חוזרת ונשנית, כמו למחות זכר כל מלה כבדה וקשה, — הקטע הזה אינו היחיד בין שיריו. בכל עת שהוא מגיע אל אהל ישרים ואל גוה תמימים הוא שופך עליהם מאור לבו הרך ומן השקט הנפשי אשר לו. עוד לפני יל"ג שר שלום הכהן 1 על דוד וברזילי, ובאותו גוסס.

אֲשֶׁרִיךְ בְּרִזְלֵי מַגְנִידִים מְעֻשָׂר,
מִמְלֶךְ בְּהִיכְלוֹ יִקְרָה, שְׁפָרָה נְחֻלְתָּהּ.
מַעַם עֲרוּגוֹת נִנְךָ
וְזַעִיר חֻלְמַת שְׁךָ
מְדִינֹת מְשֻׁלְתָּהּ הַמָּה
וְאֶהְיֶה הִיכְלֶיהָ.

לספרות ההשכלה היתה מעין מסורת לנטות אחרי „סתרי נאות שלום” — כדברי שלום במונולוג של לוצאטו: „הוי הררי עולם” וכו'. היה בזה מעיקר הנטיה של ספרות זו אל החיים הקדומים, הפשוטים, שבא זכרם בכתבי־הקודש ומן השאיפה שלה אל התמימות שבטבע ואל הפשטות ואל היושר — בנגוד אל הפלפול והחריפות שבחיים שמסביב, בנגוד אל החשבונות הרבים והתחבולות הרבות. שאיפה זו הלכה וגברה בדור השני של ההשכלה, בהשפעת הספרות האשכנזית, שנסתה זה כבר מן ההשכלה ועברה את תקופת „הסערה והדחיפה” (שטרם אונד דראנג), — לפי מובנה הפנימי של תנועה זו — או את התקופה של סערת הדחיפה והשאיפה, והגיעה עד הקלטיציסמוס הגבוה ועד ראשיתה של הרומנטיקה. סערת הדחיפה והשאיפה העברית היתה לערות קצת הלב ולשפוך את הנפש בחיק הטבע. הגבור החביב היה עתה האיש החי על חלקת שדהו, וביותר — הרועה, המשורר. גם אברהם, ששבר את פסילי אביו, — טפוס הקרוב מאד ללב המשכיל — נעשה בשירו של שלום הכהן לרועה. „על פלגי מי מנוחות, בין הררי קדם”, שם הוא רועה את עדריו ואת מחשבותיו. לו, לאדם הקרוב אל הטבע, סמל האדם השלם בתקופת ההשפעה של יִן יִקְרוֹסוֹ — לו מחשבות, לו לב חושב ומרגיש. ומכל שכן — שלב חושב ומרגיש לדוד. הן הוא „הקטן הרועה בצאן”, יפה עינים ומיטיב נגן והוא היודע אהבת רעים ואהבת נשים. הוא גם עמד במערכה ונלחם על נפשו ונפש אחרים. הוא איש המאורעות והפגעות. הוא — הגבור.

ספר „קורא הדורות”, ואומר, כי השיר „מלא רעיונות נשגבים ומעורר רגשת נפש בנייה ורעדה”.
התרגום נדפס בשנת 1840.

1. ב. מומוריום הדישים מקורות חיי דוד” שבספר „מטעי קדש” הנ”ל.

עוד בדרמה „מלוכת שאול” ליוסף האפרתי — דרמה שהיתה מפורסמה מאד בימי ההשכלה הם 1 — אנו רואים את דוד כגבור הראשי, כי הוא הראש והראשון בעיני המחבר. מפיו מדבר המחבר לא־אחת את דברו ואת משפטו, כי

הוּי לְכֶם רִנְעֵי אֶרֶץ, יוֹשְׁבֵי סְפוּגִים בְּיַת.
אֲצַבֵּעַ אֱלֹהִים עַל־הַקִּיר בְּשֵׁשׁ יַמְשֹׁחוּ.
צִמּוּ הַשְּׂדֵה כְּאֶרֶץ הַזֶּה עַד הָעָרֵב
הוֹלֵךְ לְרִנְלֵי צְמֹדוֹ, הוּא נָדְלוּ יוֹדֵעַ,
גְּדוֹלַת הַיּוֹצֵר כְּתוֹב בְּעֵלָה וְדָשָׂא.
מִה־יִשְׁמַח לְבוֹ בְּרִאוֹתוֹ טָרֵם עֲלוֹת שְׁמֶשׁ
יִפִּי הַשֶּׁמֶר מִצִּיץ סַמְחַת הָאֶרֶץ,
יַחַזֵּק מִחַזֵּק שְׂפִי וְגִבּוֹרוֹתָיו בְּעֵינָי.
מִבְּקָר עַד־עָרֵב יַעֲבֹד עֲבוֹדְתוֹ.
אִזּוּ יַעֲבֹד עִם־צְמִדוֹ עִם־מִמְתוֹ בְּיַת.
שְׁלֹנָה לְבוֹתָם נִגְהַ פְּנִיָהם מֵאִיר.
עוֹד יִפְנֹו פְּנִיָם, עוֹד אֵל אֲחֵרֵיהֶם יִבְיטוּ,
עַת הַסִּתֵּר שְׁמֶשׁ, עוֹד תִּשְׁאֵר אֲדַמְדָּמַת
כְּתָרָי אֵשׁ וּמְתוֹכֶם מֵרֵאָה הַקִּשָּׁת —
הֵם יִשְׁקִמוּ בְּמַעֲוֹנָם, אֲדָהֶם מֵרֵגֶזֶץ יִמְצָאוּ
וְלֵאל יוֹצְרֵם מִמְעַמְקֵי לֵבָם יִקְרָאוּ.
מַעֲרַכָה הִי, בַּהֲחַחֲלָה.

אולם לשלום הכהן היה דוד הגבור הראשי. מלבד ה„מומורים החדשים מקורות חיי דוד” שב„מטעי קדם” שלו, שר שלום הכהן „שירי תפארת ועטרת הוד לגאון עוזנו, רוח אפינו משיח אלהי יעקב, נעים זמירות ישראל דוד בן ישי מלך ישראל ע”ה ג”ע, מספרים נפלאות חיים, יראת אלהיו ועוזו גבורותיו ונגינותיו בעשרים שירים”. הספר הזה, שקראו בשם „גיר דוד” (נדפס בווינה בשנת 1834), הוא אפוס עברי מעין „שירי תפארת” לויזל. (ויזל הסב את שם שיר־הגבורים — האפוס הנכרי — אל שירי תפארת, אלא שבכל־זאת הוסיף על־פני

1. הספר הזה יצא בווינה בשנת תקנ”ד, אחר־כך בלבוב בשנת תקפ”פ, ובקרקווי בשנת תקפ”ב, ובווינה בשנת תקפ”ט, ובורשה בשנת תרל”א ובשנת תרמ”ח.

השם הראשי שבשער את הדברים: „כולם מספרים תהלת ה' ועוזו ונפלאותיו“ וכו', ועל-פי זה ציין גם שלום הכהן את תוכן ספרו: „שירי תפארת ועטרת הוד לגאון עוזנו וכו' מספרים נפלאות חייו וכו' ועוזו גבורותיו“ (וכו'). לפני עיני שניהם רחף הסמל של הגבור הדתי — „המשיח“ של קלופשטוק היה מופתם, — ואולם הגבור של ויזל היה בעיקר המחוקק העברי, המושיע לעמו ומאיר לעולם בחכמתו ובתבונתו 1 — סמל בן-האדם השלם בימי בן-מנחם — וגבורו של שלום הכהן הוא נעים-הזמירות, הרועה המיטיב נגן, שהיה ל„משיח אלהי יעקב“. על-פי הדוגמה שהיתה לבגד עיניהם היה לשנים ענין אל משיחים ומושיעים, אלא שזה המושיע שלו החכם, הנביא, המחוקק, וזה משיחו המשורר, הרועה המיטיב נגן, — בן-האדם היושב על-ידי מעינות הטבע והיצירה והוא גם חוטא ומתודה ושב בתשובה.

כאן ההבדל בין שני האפוסים הללו, ששיכים שניהם לסוג אחד של אפוס — לסוג של האפוס הדתי. האפוס של ויזל מספר בעיקר את גבורת החכמה. לא את תהלת ה' הוא מספר בעיקר, אלא תהלת הדעת ואנשי-הדעת. משה, שיש בו מן הטפוס של הנבון והחכם, מדבר בשבח החכמה, והוא בא אל בית יתרו, „בית איש הדעת“, ושם הוא מוצא בנות „משכילות“, „עלמות רכות“, המדברות אליו „אמרי נועם“, והוא עונה להן „מענה רך בתשואות חן חן“ (ראה השיר השלישי מ„שירי תפארת“ 2, חלק א, ע' 45–53). הוא גם אומר להן:

יְדַעְתִּי, כְּעִזְתִּי, כִּי סִשְׁבִּילֹת אֶתְנֶה.

עַל־כֵּן חָבַר פּוֹשְׁעִים יוֹם יוֹם אֶתְכֵן עֶשְׂקוּ.

שם, ע' 47

1. אמנם על-פני השער של „שירי תפארת“ נאמר, כי השירים מספרים תהלת ה', אולם זה רק מציון את המגמה והתכלית הדתית — את האפוס הדתי, כמו שהיה גם האפוס של קלופשטוק. בעיקר שר ויזל על משה ה„מושיע“ והחכם. את רוח הספר ותכניתו מגלים הרבה הדברים שבאו בראש השיר השני, לפני התגלות משה:

פָּרַעַת אָסַר — שִׁמְיָד בְּיָאוֹר קָלְמוֹ,

וְאֶבְדִּין אָמַר — כִּי הוּא עוֹזֵר לָמוֹ

וּמִיאוֹרָה זֶה יִצֵּלָה אִישׁ מוֹשִׁיעַ,

כִּי יִלְדֵי שְׁשׁוּעִים תִּבְלֵ יָגִיה

וְלִגְוֵי הָאָרֶץ תּוֹרוֹת יִבִּיעַ.

ה„מושיע“ וילד-הששועים מוכיר הרבה את גבורו של קלופשטוק, אולם הוא יהיה גם חכם, אדם נאור, המניה פני תבל, ומחוקק ומביע תורות, לא לעמו בלבד, כיראם גם לגווי הארץ...

2 אני מציון פה על-פי „שירי תפארת“ הוצאת ורשה משנת 1858.

רועי מדין היו כמעט „חשוכים“, מורדי-אור — כמו שקראו לכגון זה המשכילים. אולם פרעה היה מין חוקר חפשי, משכיל וולטריני, ש„על כל יתלוצץ“. באץ הרשע הזה את אלהים, דבר דברי-און כאלה, אשר „לא יזכרו, על ספר לא יכתבו“, הוא אומר אל זקני עם ישראל, האומרים, כי נראה אליהם ה':

חֲלִילָה לִי לְשׁוֹם חֲכָמֵי לֵב בּוֹנְדֵי בְּנֵי.

אֶבֶל נְרָאָה אֶל אֱלֹהִים אֲתָם תִּאֲמִינוּ,

אֲךְ מִתְּנֶה כְּזָב תּוֹתָם, כְּעִזּוֹנוֹת רוּחַ,

חֲזוּי שְׂוֹא כְּמוֹכֶם גַּם מִלְּפָנַיִם נִשְׁמָעוּ;

אֱלֹהֵי יִלְדֵי יוֹדְעִים הֵם, אִם לְחַקֹּר יַעֲטִיקוּ

מֵרֵב מְחַקֵּר יִהְבִּילוּ וְתַמוֹנוֹת יִבִּישׁוּ.

חלק שני, ע' 75–76

קשה לדעת, לאיזה „יודעים“, שמרוב מחקר ההבילו, כוון ויזל, יודעים שעל-אודותיהם עוד נשמע מלפנים, כמו שאנו מוצאים בהמשך השיר, מלפני פרעה של שעבוד; אולם לא ההיסטוריה היא כאן עיקר, כיראם עצם הוכוח שבין המשכיל הכופר, האומר, כי חוקים בל ימוטו בטבע, ואם נראה איזה דבר שנדמה להיות יוצא מן הטבע, רק מחזה-כזב או מקרה הוא (ראה חלק ג, ע' 22), ובין המשכיל המאמין, המוכיח לו באותות ובמופתים — עשר המכות הן אותות ומופתים כאלה, — כי „להפוך החוקים יש באל כח“. גם עמלק הוא באפוס של ויזל „מואס הדעת“ (חלק ו, ע' 11).

כך הם הדברים באפוס של ויזל; אולם לא כך הם באפוס של שלום הכהן. לא גבור הדעת הוא גבור האפוס הזה, אלא גבור הלב, גבור הרגש. דוד הוא כאן הנער האדמוני, יפה-העינים וכו', זה שאנו יודעים אותו משכבר הימים. המשורר רק הוסיף פה קצת אור ונוגה משלו, כדי לעשות את התמונה יפה יותר, לפי-טעמו, ומזהירה, לפי-טעמו, יותר. כשהוא בא לתאר לנו את פני גבורו ולהעמידו לפנינו — הוא מספר לנו, כי

הַשָּׁמַשׁ הַפִּיץ נִגְהוּ עַל־פָּנַי הַרְקִיעַ

וְהַיּוֹם יָפוּת רוּחַ צֵת עַל־חוּג הָאָרֶץ

בְּאֶתְרוֹ יָמִין יָשִׁי בְּיַד דָּוִד, יִלְדֵי יְקוֹנִיָּהוּ.

נֵעַר אֶדְמוֹנִי עִם יָפֵה עֵינַיִם נְטוּב רֵאִי וְכוּי.

ניר רוח, ע' 40

דוד הוא פה הנער הנחמד, המשכיל בכל דרכיו והמוצא חן ושכל טוב בעיני

כל, גם בעיני השטן, אשר ישית עליו עינו כל-היום ופורש כל היום רשת לרגליו. הוא שבע נדודים ותלאות ונפשו ידעה הרבה מרורות ונעימות. הוא ידע את האהבה ואת האיבה; ידע אותן גם בנפשו: ידע את הניגודים וההפכים — את הניגודים וההפכים והמעמקים של הרגש הסוער. גם את הניגודים וההפכים של החטא והתשובה. הוא האיש, אשר כנגן על לבו המנגן ותהי עליו הרוח לעשות את הטוב והיפה בעיני אלהים ובני-אדם וגם את הרע. הוא הגבור של הימים ההם, הגבור-המשורר.

גם מתנגדו ואויבו של דוד, שאול הרודף אחריו ומתנכל אליו — גם הוא אינו בעיקרו אלא אותו שאול, שידענוהו מאז קראנו על-אודותיו בספר „שמואל“ שלנו. הוא אינו רודף את דוד הקטן, שעלה לגדולה, על עסקי דעות, כ-אם על עסקים אחרים לגמרי: על עסקי קנאה. גם הוא איש האהבה והשנאה. השנאה העזה כמות, ונוספה לו עוד הרוח הרעה, אשר באה מדי פעם בפעם להבעיתו ולהנבא לו רעות. גם הוא גבור הימים ההם.

האפוס של שלום הכהן אינו עולה על האפוס של ויזל. שלום הכהן לא היה מסוגל יותר מויזל לשיר את שירת הגבורה, את השירה המלאה און רב, הזכוכשת מרחקים. אדרבה, לויזל יש על-כל-פנים מקול התרועה הרוממה, מענות השירה. אולם יסודות שיריים יש למצא יותר בספרו של שלום הכהן. דומה לפעמים, כי גם הקול השירי שלו הוא טהור וזך יותר ואנושי יותר. ביחוד יש בו לפעמים מן הטהרה האנושית, כשהוא מגיע אל מקום מחריד ומרעיד לב אנוש, אל דבר שיש בו כדי לעורר את תנועת הנפש. כשדוד נרדף כל הימים מאת שאול והוא בורח ממקום למקום עד אשר בא אל מדבר עין-גדי, והוא יושב שם במערה, אז

דוד וְאֶנְשֵׁי בְּיָרְכְתִי הַשְּׁעֵרָה יֵשְׁבוּ,
וְסָבִיב לְמוֹ שֶׁקֶט וְרַמְיָה בְּרַמְיַת לֵיל;
אֵין פּוֹצֵה פֶה וּמְצַפֵּה, כָּל אִין שׁוֹמֵעַ,
כָּל-נֶפֶשׁ רוֹמְמָה, בְּעֵטוֹף לֵב הַמְּשׁוֹת,
נְעִים וְמִירוֹת יִשְׂרָאֵל, מְטִיב נֶגֶן וְנֶמֶר
וּמְשַׁפֵּיל לְדוֹד תַּפְּלָה שְׁפָתָיו תַּמְסַפְּנָה.

נִיר דוֹד, ע' 451—152

דוד מזמר אז את המזמור קמ"ב שבספר תהלותיו ו"קול נעים, קול דממה דקה דוד השמיעי". קול דממה דקה זה, קול נעים, אנו שומעים כמה פעמים בשעת קריאת-הספר. מובן, שהקול הנעים כאן ביותר הוא קול התהלים, אבל גם זה מראה על חוש נעים, חוש שירי, שהמשורר קלט אל ספר שירו את קולות השירה של

התהלים, ויש שמצא להם מקום-מקלט טוב, בצר להם מקום יפה בתוך דבריו ונטע מסביב להם את השתיקה ואת הדממה ואת ההקשבה.

מן היסודות השיריים שבספרו של שלום הכהן הוא גם יסוד הרוחות והמלאכים. מלכות שלמה של רוחות ומלאכים פה לפנינו (גם בשיר „הצלת אברהם“ ש„במטעי קדם“ יש מיכאל השר ורבבות שרפי-קודש, החפצים להציל את אברהם מכבשן-האש, ורפאל המצנן לו את הגחלים ומוציאו מן הלהבה — קצת על-פי האגדה העברית העתיקה). כשדוד מתיצב לפנינו ראשונה בעצם עלומיו בכל נגהו ויפיו,

אָז נִשְׁקָפוּ צְבָאוֹת אֱלִים מְשֻׁמִּים אֶרְצָה
לְחַזוֹת בְּנַעַם פְּנֵי הַעֲלָם, בְּחִיר אֵל מְרַחֵם,
יַחַד הִרְיעוּ כָּל בְּנֵי אֱלֹהִים וְשִׁירִים שָׂרוּ.
שִׁם, ע' 40

כשהוא עולה למעלה ומצליח בכל דרכיו,
אָז עוֹרְרוּ רַפְּאִים, שֶׁעָרָה רִנָּה שְׁאוֹל מִמַּחַת
שָׁכַק שָׁטָן וַיִּחְרוֹק שֵׁן, רִנּוֹ וְאֵין נֶחֱת.

יַחַד מְשַׁפְּחוֹת הַשְּׁעִירִים וְשָׂרִים הִתְלַכְּרוּ וְכוּי.

שִׁם, ע' 70

כשדוד עושה חיל בישראל ושר את תהלותיו לאל עליון, אז
גַּם בְּשִׁתְּקִים אֵלֵי מְרוֹם שָׁם דָּוִד וַיִּבְתְּרוּ.

וכשהוא נופל ממעלתו הרמה וחוטא, אז
שָׁחוּ צְבָא מְרוֹם, מִלְּאֲכֵי שְׁלוֹם מֵר בְּכִי.
הִקִּיצוּ וְרִנְנוּ בְּאֲשֻׁמָּנִים שׁוֹכְנֵי צִלְמוֹת,
שְׁעִירִים רָקְדוּ בְּאֵילִים, רַפְּאִים צָהָלוּ וְהִרְיעוּ וְכוּי.

שִׁם, ע' 105

הם עוטרים אז עטרה לראש בעל-זבוב ויד השטן גוברת.

יש להטעים דבר זה ולהדגישו, יען כי ה„משכילים“ בישראל בימים ההם נלחמו עוד עם המאמינים על מלכות-הרוחות הגדולה ונמנעו מבוא בגבוליה אף בחוון חזיונם. (נפתלי הירץ ויזל קצץ את כנפי ה„מוזה“ שלו וריחק אותה ככל-האפשר מכל דבר שיש בו דמיון, מראה, חלום או גם אגדה; דוד פראנקו מינדיס, מי שהיה עוד תלמידו של רמח"ל, עקם וסרס את המקראות היותר יפים ב„עתליה“

של ראסין ומטסטסיו, אשר על-פיהם חבר את „גמול עתליה“ שלו, רק כדי שלא לתת מקום לטעות באמונה בחלומות 1.

אמנם השפעה גדולה היתה, כנראה, כאן לספר, שאותו לקח הכהן למופת — לספר „המשיח“ של קלופשטוק, ספר המלא כולו שרפים ומלאכים ואופנים וכל מיני חיות-הקודש. רשמים רבים בספר „ניר דוד“ מעידים, שהשפעת „המשיח“ של קלופשטוק על המחבר הזה היתה גדולה מאד — גדולה הרבה יותר מהשפעתו על ויזל. גם הוא כמוהו שר על „משיח“ — על „משיח אלהי יעקב“, וכקלופשטוק, השר „על גאולת האדם החוטא“ על-ידי המשיח בדרכו על-אדמות, שר גם הוא על האיש, שבא „להורות חוטאים בדרך“. גם הוא נתן אותו מופת ליושבי תבל, חק לבני אדם סלה. כל יאמרו נואש, ברשעו כל יאבד פושע. ועוזב חטא ויחנן, ישוב לאל וירחמהו.

ניר דוד בפתחה (מפתח שפתי), עי 7

לא רק לתשובת החוטא בלבד נתן ערך רב בכל הספר, כי-אם גם למדת הרחמים אליו. גם ממשלת השטן ובעל-זבוב היא פה רבה מאד, כבספרו של קלופשטוק, אשר כמילטון ב„גן-העדן האבוד“ לקח לו ליסוד את האגדה הנוצרית, והמלאכים הטובים נלחמים פה עם הרעים והם שוחדים מכתם לבן-האדם, המלחמה לטוב ולרע היא לא בלב האדם, כי-אם מחוצה לו, והדבר כמעט תלוי גם הוא ב„חנינה“.

הדבר הגיע לידי-כך, שליהודים בימי שאול ודוד היתה „אם קדושה“. כשבני-ישראל באים אל שמואל, לבקש להם מלך, ושבים מדרכם זו, הם באים אל מקום קבורת רחל, ובעטוף לבם הם מתפללים על קברה: אם קדושה! הנאקה ונעימה כתיבה וכו'.

גם בצורת הספר יש הרבה מספר „המשיח“. עשרים שירים לספר, כלספר „המשיח“. פתיחה לו, שבה המשורר בשיר ידבר על תוכן הספר והוא כמו ירא בפצותו את פיו וחרד לגשת אל הקדוש והרם — כקלופשטוק בהתחלת שירו. אחר-כך, בשיר הראשון, מופיע „אור עולם בקרית בית לחם“ והוא „בעון חולל וחרף

1. ראה „גמול עתליה“ כרכיו מתו ועובד אל עתליה, אחרי ספרה להם את החלום אשר הלמה על-דבר הנצר אשר נשאר עוד למלכי בית-דוד (בהוצאה ב' — וינה, תק"ם — דפים כ' וכ"א). ראה גם הקדמת המחבר בראש הספר. הוא מודה שם, כי סר בזה מדרר ראסין ומטסטסיו, כדי שלא לאמר „דבר שאינו בחוק האפשרי“.

יצא מני רחם“. ושמואל עונה קשות לעם עור, לדור סורר ומורה, האומר לבקש לו מלך, והוא פונה אל צור ישעה, ברכיו כורעות וכפיו שטוחות, והנה קול אלהים מן השמים עונה אותו „מלא חמלה ונוחם“:

ואל תעצב, שמואל עבדי, אל ירע לבך

מה-במום עמדי עין בשר לא תחנהו.

מצאתי עבדי בשמן קדשי אמשחהו,

בחירי רצתה נפשי קרן ישעו אנביה

וערכתי נר למשיחי, כבקר יורח שמש,

ואעטרהו הזר ותר, אמשכהו חסר.

זה מלכי נסכתי, זה בני היום ולחתיהו,

היום בבית יהודה יבקע אורו בשחר —

ויסרתיהו בנגעי איש, בתזכחת רוך-פהו וכו'.

שם 17-18

כל המעיין בשיר הראשון של „המשיח“ וישים לעומתו את החרוזים שהבאתי בזה, ימצא מיד, שצל הדברים שם מלווה את הדברים כאן. וכן נגרר בדברים שבשיר השלישי פה — מעשי השטן ועצותיו — צל קלוש ממה שנאמר שם בשיר השני. וכן גם הלאה.

מובן, כי יש כאן גם הרבה מן הצורה של „שירי תפארת“, כפי אשר קבע אותה ויזל: פתיחה פיוטית בחרוזים לכל שיר, שבה המשורר בותן עיניו למעלה ונושא דעו למרחוק, על דרכי אלהים בעולמו, או מדבר דברי כבושים אל בני-אדם, לפתוח את לבם בחכמה, או שמשיח לבו „מעין המאורע“ ונותן את דעתו להתבונן ולדרוש במאורעות. אחר הפתיחה הפיוטית באה הרצאת המאורעות, מעין הרצאה היסטורית, שיש בה משום מבוא והכנה אל השיחות, החזיונות והדמיונות. כל הדרך הזאת היא דרכו של ויזל. וגם דרך החרוז ודרך המשקל.

בדרך אחרת — אמנם לא בדרך אחרת של חרוז ומשקל — הלך שלום הכהן בספר אחר, שגם הוא יוכל להחשב על החשובים שבספריו. הספר הזה הוא „עמל ותרצה“ 1, שירת דודים בשלשה חלקים, ששר שלום הכהן ועשה „לעומת

1 נדפס בפעם הראשונה בבית-הדפוס של וולף הינדהיים, רד"היים, בשנת תקע"א (1812).

המחברת המפוארה לישרים תהלה להגאון המליץ הגדול, החכם מוהר"ר משה חיים לוצאטו זצ"ל. הספר, "לישרים תהלה" של לוצאטו היה כספר-המופת בימי ההשכלה וזכה לחקויים רבים. "פתשגן המשל" של לוצאטו על-דבר יושר בן-האמת. היוצא וזא בין העם ואיש לא יכירהו, ועל-דבר רהב, המתחבר אל תרמית ולוקח את לב ההמון ועוד מעט ולו תנתן התהלה ותהיה לו לאשה — פתשגן-המשל הזה היה חביב על האנשים, שלא זכו גם הם בתהלת ההמון. והלא רע יושר הוא פה שכל ואליהם גלוה גם מחקר, בעוד שהסכלות הגסה היא שפחת ההמון — והנצחון האחרון הן גם הוא ליושר ולשכל. המשכילים כאילו ראו כאן את נצחונם. הספר היה להם כעין ראי, שמתוכו נשקפו להם מלחמותיהם ותקוותיהם, ולכן היה חביב עליהם, עד כדי "לרקוח" ולעשות כמוהו. בכלל היתה הצורה האליגורית, צורת המשל, שיש בה מן ה"חכמה" והשכליות, חביבה על אנשי ההשכלה. ובה הן אפשר היה להביע דברים, שההבעה המפורשת, הגלויה, היתה קשה להם. רבים הם אפוא אשר נסו לעשות כמעשה לוצאטו ב"לישרים תהלה", עד שכמעט אפשר להגיד, כי לכל חבורה וקבוצה של המשכילים היה מין "לישרים תהלה" שלה, שעל-פיהו גם נכיר הרבה את פני החבורה והקבוצה הזאת עם חלומותיה, תקוותיה ואמונותיה. עוד בראשית ימי "המאספים" אנו מוצאים את משל ה"ילדות והבחרות" למ. ברסלוי (ברלין, תקמ"ו). הנה ילדות בת-צדקה דבקה בסכלות, למען השתעשע, וצדקה אם ילדות, בראותה כי אחרית החברה הזאת תהיה מרה לבתה, מתיעצת עם דעת, מה לעשות עמה, ודעת תשיב אמריה לה, להיות עם ילדות ולהדריכה במעגלי מוסר. וכראות סכלות, כי דעת מתאמצת להתקרב אל ילדות, תגביר חילים להפוך לב ילדות נגד דעת ותקח לה גם לצון למליץ ובתחבולות יבואו להוליך את ילדות מאחרי חכמה, למען הסירה מדעת. אולם צדקה, דעת וחכמה תבאנה יחד להזהיר את ילדות לבלתי שמוע אל סכלות ולצון, ואליהן יתחבר גם משרת צדקה, לספר מהללי ילדות. אלה הם מעשי המדברים בתוך ד' החלקים (העלילות) הראשונים של הספר. בחלק ה' באים כל-אלה ביתה צדקה, כי קרואים הם אל המשחה אשר עשתה. גם שכל בתוך הקרואים, כי ילדות המלאה דעת ותושיה לא עוד ילדות יקרא שמה, כ"אם בחרות, והיא קראה עתה לדעת, להיות מורה-דרכה, וגם שכל הושם עתה לראש, להשגיח על בחרות, עד כי יחזו הקרואים כולם "מחזה אלהים" יקים ברית אתם לברך את בית צדקה בכל טוב.

במשל הזה של ה"ילדות והבחרות", יש הרבה ממעשה הילדות של ימי-

בפעם שנית בלבוב, בשנת תקפ"ב, ובפעם שלישית בורשה, תרכ"ב (אני מצוין על-פי הוצאה זו).

ההשכלה הראשונים. את הנגוד של סכלות ודעת, לצון ושכל ראו אחר-כך עמוק-עמוק יותר — בימי ההשכלה ברוסיה, כשהמשכילים נלחמו מלחמה עזה וקשה על "האמונה הצרופה" שלהם עם השקפת ההמון. ב"אמת ואמונה" לאד"ם הכהן וב"תפארת לבני בינה" לאב"ג הנגוד הוא רב וגדול והמלחמה היא גדולה ועזה. על הנפשות שידענו עד-עתה נוספו בספרו של אד"ם הליטאי עקשות ופתיות ובספרו של גוטלובר הווליני צביעות וחסידות — דברים שכנראה לא ידעו אותם הרבה המשכילים הראשונים בארץ אשכנז. אולם גם ב"עמל ותרצה" יש דברים שלא ידעום המשכילים הראשונים ההם. אין האליגוריה הזאת באמת האליגוריה של הדעת והשכל, כ"אם בבחינה ידועה — של הרגש, של הרגש הנעים והיפה. שלום הכהן הוא גם כאן נושא הגעגועים על חיים קדומים ופשוטים, חיי שקט נעים ותמימות. ליושר של לוצאטו כאן בן, עמל שמו, והוא לא עוד בתהלה של החכם והמשורר האיטלקי חשקה נפשו 1, וגם לא בתהלה אחרת, כ"אם בתרצה היפה בבנות. עמל זה משליך זרע על תלמי שדה וילך הלוך ונגן על הטבע והעבודה והמנוחה והזוהר והיופי, הלוך ודבר דברי געגועים על תרצה "חמדת העין". הוא צדיק, כי תמים פעלו, לא יתחר באיש מן האנשים ולא יקנא את בעשרו, כ"אם

יגיל לַחַזוֹת בְּנַעַם זֶהָר דְּקִיעַ

וְכֹזְבִים בְּמִשְׁבָּצוֹת זֶהָב בּוֹ יָאִירוּ.

העומד למולו ונלחם עמו, לקחת את תרצה מידו, הוא הבל, אבל הבל זה אינו בעיקר מאמין בהבלי האמונה — "סכלות" המתפרצת מפני גברתה חכמה ב"אמת ואמונה" ואומרת לרשת מקומה, — כ"אם בן-אדם הרחוק מחיי-העמל הפשוטים והוא ריק ופוחז. הוא בנו של אחד מעשירי העיר, בנו של רהב, שהוא כאן "אריסטוקרט" מובהק.

עולם העניים והעשירים, שהם כאן העמלים והנוחלים עמל אחרים, נתון פה מערכה לקראת מערכה, זה לעומת זה, הטוב והישר, גם היפה והנעים הם על צד העניים. ולב העשירים מלא תרמית; הם פורעי מוסר ולא יד להם בכל יופי ונעלה.

1. לחכם והמשורר האיטלקי היתה התהלה למעלה מכל שבר. מה שמספר על זה בורהרדט בספרו על "התרבות של הרנסנס" ידוע. אולם גם עמנואל שלנו מתאווה הרבה (במחברת הראשונה) על התהלה שלוקחה ממנו ובאהבה וגעגועים הוא זוכר ימי חרפו, בשעת שהיה "אמון אצל המון" וינס "שרי נעמו". ואהבת התהלה וההתפארות יש למצוא אצל רבים מחכמי איטליה שלנו, אפילו אצל אלה שנטו אחרי תורת הרזון. אף ר' משה חיים לוצאטו התפאר במכתבו לר' ישעיה באסאן בשעת הרדיפות, שרדפו אותו הרבנים, כדברים האלה: "מי יתאוה להניח רוחו יבוא עדי, כי מקור אני, אשר לא ישיב ריפם".

יש כאן נגוד רב בין שני העולמות האלה ותהום רבה מפרידה בין בני דלת-העמם ובין בני מרום עמ-הארץ.

נשמע כאן הד ודאי לדעות ולמחשבות שהתהלכו בין בני-האדם בימי המהפכה הצרפתית הגדולה ולפניה ולאחריה, — דעות ומחשבות אשר שורש להן בתורת רוטו על הטבע ועל האנשים החיים על-פיו וקרובים אליו — מה שקרוב ללבו של שלום הכהן בכל ספריו. הנה התאור של רהב:

כהב בְּנֵאֻנֹו יִלְבַּשׁ בְּגָדֵי חֲפָשׁ,

בְּמַרְבָּקָה יִתְהַלֵּךְ, בְּתַעֲנוּגֵי מַלְאָךְ

יִבְשֵׁן בְּשָׂרוֹ. בְּסֶפֶל אֲדִירִים יִין

יִשְׁתֶּה, וְחֵיל מְשָׁרְתִים וְחַנְפִּים יִסְזַכְּבוּהוּ.

ע' 2

רהב זה הוא אחד ה"אצילים", שהתגרו בהם בימים ההם בשם האנשים הפשוטים, העמלים, בני "המעמד השלישי". ואף כי העמל הוא התמים והצדיק והמאושר, בכל-זאת הוא פולט לפעמים גם דברי התמרמרות ושנאה אל רהב:

לְמִי עֵמֶל אָנִי?

פְּרִי מִי יֹאכַל יַחֲוֶשׁ חוּץ מִכְּהַב?

מִזַּעַת אִפִּי יִרְבֶּה הוֹנֹו בְּנֶשֶׁךְ.

הֵן רַהֵב וְתַרְמִית קִשְׁרוֹ עָלַי קִשְׁרִי.

לְמוֹץ חֶלְבֵי וְשִׁקּוֹי עֲצֻמֹתַי, יַחַד

נֹזְדוּ עָלַי שְׁנֵיהֶם בְּמַרְבִּית לְבַלְעָנִי.

וְהָ יוֹעֵץ רַע, וְזֶה בְּנוֹשָׁה בָּא לְקַחַת

פְּרִי עֲפָלִי, עוֹדְנֹו בְּכַפִּי בְּלַעֲוֶהוּ.

אֶקְצוֹר וְהֵם יִאֶסְפוּ, אֵינֶע וְיִשְׁבְּעוּ. שם

דומה, כי פני הדור והדי מעשיו ודעותיו נראים ונשמעים הרבה גם בסוף-דבר של ה"דרמה", כשבא המשורר בחלק השלישי להתיר את הקשר של החזיון ולחבר את אלה שחבורם יפה לו. רהב ועמל — הנצחון הוא על צד עמל. תרצה היפה בבנות לו תהיה, כמו שלי שרים — ת ה ל ה. אולם אם ב"לישרים תהלה" הנצחון הוא בידי שמים — אלהים נגלה, כמו לאיוב, מן-הסערה ואומר להרוס את הבית, אשר אין בו אמת וישר, על יושביו — הנה פה הנצחון בא על-ידי שכל, הנגש אל שער המשפט ודורש דין עמל, הצדיק האובד בצדקו. העצה היעוצה מאתו היא:

לְהוֹצִיא מִפִּי עֹל בְּלַעֲוִי וְהַגְּזֹל

אֲשֶׁר גָּזַל כְּהַב אֶת עֵמֶל בְּנֶשֶׁךְ

וְהָ כַּבּוֹת בְּשָׁנִים הָשֵׁב יִשְׁיִבְנוּ

לוֹ, וְלֹא יְהִי עוֹד תְּקוּמָה לְרָשָׁעִים אֱלֹהִים

כִּי יִקְוֹד עַל־יָהִם הַמַּלְאָךְ בְּשִׁבְטֵם

פְּשָׁעֵם, וְיִתְמֹו חַטָּאִים מִן אֲרָץ. ע' 43

העצה הזאת גם נעשתה. הסערה הבאה כאן על בית-המבטחים היא סערת המשפט, היוצאת מאת שכל לדון דין עמל. רושם גדול של ימי המהפכה ההם וגם איזה רושם של ימי נפוליון שבאו אחרי-כן נראה ונכר בספר.

הסערה יצאה כאן — לדון דין עמל ולתת לו את תרצה הרצויה בעיניו, כי "נאוה לעמל תרצה", כמאמר המשורר בחרוז האחרון. אולם פניו של שלום הכהן היו באמת — לא אל הסערה ואל המלחמה, כי-אם לשלום. מתוך סערת המלחמה כאילו נשא את עיניו בגעגועים אל אוהל השקט והדומיה, בו ישכנו "הנאהבים והנעימים", רעה ורעיה. הוא לא היה איש מלחמה וקול ענות גבורה לא נשמע הרבה בדבריו. שפתו הנאמנה ביותר היא שפת הגעגועים העצובה והנעימה, והקול הנשמע לנו כאן ביותר הוא הקול הרך — קול הלב הלוחש והרוחש. לא היה גם בסגנונו כלל מן החריפות והחזוד, ומשלי-חכמה שכתב ("משלי אגור", ברלין תקנ"א; "גם אלה משלי שלום" — "בכורי העתים", תקפ"א, 107-109) אינם מצטיינים ב"חכמה" שבהם, כי-אם במשל היפה, במעטה התפארת של הלשון, בקצב המלים הרך, בווזג-המאמרים הנעים.

הנעימות והרכות הללו, היו, כנראה, בכל אפיו, ולכן לא נטה שלום הכהן בהשכלתו הרבה אל ההריסה והיה מן המחייבים בין השוללים. הוא ידע בלבו, כנראה, געגועים על משמרת-אבות, עד כי רואה הוא את אברהם הנלחם באלילי אביו והנה לבו נשבר בקרבו, "כי יכזב באמונת אביו" ("הצלת אברהם", מטעי קדם, ע' 15). את אלה יש להכיר ולראות גם בספר-ההיסטוריה שלו ("קורא הדורות", דברי הימים לעמנו זרע יעקב אשר קרם בכל דור ודור ובכל מקומות מושבותם מימי מלכות בית חשמונאים עד היום הזה, מאת שלום הכהן. חלק ראשון, וורשה, תקצ"ח. קטע מן החלק השלישי והאחרון נדפס ב"בכורי העתים החדשים" לשנת תר"ו, שנערכו על-ידי יש"ר. החלקים האלה כולם נמצאים בכתיב-בית-אוצר הספרים שעל-יד בית-הכנסת הגדול בוורשה). הוא הלך בספר הזה בעקבות "תולדות ישראל" ליוסט, אלא שנטה מדי פעם בפעם מדרכו של יוסט, בכל-עצ שנטה זה מן הקבלה והמסורה, עד כי על הספר הזה נתנו את הסכמתם גם רבנים אחדים, שלא

נמנו על דגל המשכילים. הוא השתתף, כנראה, בפולמוס על-דבר התקונים בבתי-הכנסת, ועמד על צד המשמרים (גרץ בספרו הגדול, החלק האחרון, בפרק „הריפורמה וישראל הצעיר“ בשם שניאור זקש ב„כנפי יונה“), אף כי, כנראה גם מהקדמת ספרו „קורא הדורות“, לא היתה דעתו בזה קבועה ושלמה והיתה בלבו, לב משכיל, גם קצת נטיה אל התקונים.

הדברים האלה, שיש בהם משום גלוי דעתו של שלום הכהן, אינם נוגעים לנו הרבה, כי דעתו לא היתה גדולה ביותר. מה שנוגע לנו פה הוא, שהגעגועים על משמרת-אבות התבטאו אצלו בעיקר באהבה עזה ועצומה אל השפה העברית, „פלטת ישורון מכל מחמדיו בימי קדם“ — כמו שהיה רגיל על לשונו. הוא כתב שירי ידידות, „לשפה העברית הנעימה והקדושה“ וקרא לה „אלופת נעורי, ענגי ומעדני“¹. וכנראה לא היה באהבתו אליה רק ממיטב השיר בלבד. בכואו לברלין בשנת תקנ"ט, חמש שנים אחרי האסף „המאסף“, ושם אין עוד דורש אז ואין מבקש ספר עברי, פנה במכתבו הידוע אל יצחק אייכל והודיע אותו, כי „תקוה מעט לו להחזיר עטרה ליושנה“, כלומר, לחדש את הוצאת „המאסף“. ואף כי אייכל ענה אותו דברי יאוש מר („חלפו ימי האהבה, עברו ימי הברית וכו', עת נראו נצני החכמה ותפרח לשון עבר לתהלה ולתפארת וכו'. שוטט נא בחוצות, סב נא ברחובות, פקה עיניך וראה אם תמצא אחד בעיר ושנים במשפחה אשר יאבו שמוע לך, אם יחושו כי שפת עבר על לשונך“), בכל-זאת קיים כעבור עשר שנים את נדרו אשר נדר ויוצא את „המאסף“, שאמנם נאסף גם-הוא כעבור שנתים וחצי. בראותו, כי „בארצות תימן“, — כמו שקרא משום-מה לאירופה התיכונה, — דורשי שפת עבר ימעטו, התקרב אל „יושבי צפון“, אל יהודי גליציה וביהם, והתישב בוניה, במקום שם יסד את „בכורי העתים“.

בדבר הזה ראו אז מאורע רבי-הערך. יצחק ארטור כתב אז אליו: „בואך אלינו האדון, בואך אלינו מקצה ארץ אשכנז אל ארצות נדחינו כבוא השמש בתם החורף מחדרי תימן אל יושבי צפונה, בקרני אור פניך תחדש כמות פני אדמה שוממה, שממה מני שנות אלף, להניב מחיקה פרי חמד משמחי לב ונפש“. ואמנם היה בואו אל מקומות מושבותינו כעין אות קריאה לאסוף את מחנה המשכילים

1. שירו ב„בכורי העתים החדשים“ הנ"ל, ע' ו'. דומה לו בכחינה זו הוא שירו „מנחת אזכרה“ לנפתלי הירץ ויזל, שבו פתח את „המאסף“ לשנת תקס"ט, אשר ערך. ראה גם שירו הקטן „על מחברת בכורי עתים“, הנדפס בראש המחברת הראשונה של „בכורי העתים“. ביחס לזה יש ענין גם באגרת שכתב אל שלמה פפנהיים, בעל „ארבע כוסות“, בשלחו לו „בשורת המאסף“. נדפסה ב„מאסף“ תקס"ט, תקופה א', ל"ו—ל"ז.

העברים הקטן, שכבר היה נפוץ אז זעיר שם זעיר שם בערי גליציה וביהם וגם בפולניה. יסוד „בכורי העתים“ הביא אחר-כך ליסוד בימות של ספרות טובות וחשובות מהם, ובאיזו מדה — מהם, מ„בכורי העתים“, תוצאות לכל מה שנוצר ונברא מאז ועד היום בספרותנו.

שלום הכהן היה מראשי הבונים של ספרותנו החדשה, והצבתי לו בה ציון 1.

תר"פ.

1 אין אנו יודעים עדיהיום בכור מקום הולדתו של שלום הכהן. כותב תולדותיו — מאיר הלוי לטריס ב„בכורי העתים החדשים“ — מספר, כי נולד כמוריטש שבמדינת פוזנא, כעוד שלפי דברי ד. קאסל היה יליד ולשטיין במחוז פוזנא. ויש אומרים, שנוֹלַד בהמבורג — מה שלא נראה לאמת: הוא מודיע את אייכל במכתבו, שכתב אליו בכואו ברלינה, כי אם לשוננו עוובה באשכנז, ידע נא, כי עוד רבים אוהביה ומשחריה ירבינו בארצות הסביבות. גם שנת לדתו איננה ברורה. לטריס אומר, כי נולד בשנת תקל"ג, כעוד שאחרים מציינים את שנת 1771, שהיא לפי התאריך שלנו שנת תקל"א. לעומת-זאת ברורה שנת מותו — תר"ה, וגם זה ברור, כי סבל הרבה רעב ומחסור — לתאורם הוא נותן מקום מדי פעם בפעם בספריו. וגם מספר ספריו לא ידוע בברור. לפי דברי בעל „פני תבל“, חבר י"ד ספרים. מאלה יודעים עוד, נוסף על אלה שהזכרתי במאמרי: תרגום אשכנזי של ספר ירמיה עם באור עברי, ספר „שרשי אמונה“, „תורת לשון עברית“ (באשכנזית), „סדר העבודה“ (באשכנזית), תרגום אשכנזי של הסליחות עם באור עברי — והשאר הן מחברות של שירים לעת-מצוא.

הנסיך הנכרי עמד לא אחת הפילוסוף היהודי ונשא מדברותיו על „גוים ואלהיר“, על העולם העובר והעולם הקיים, על זה, ש„כל הדברים הגשמיים חולפים ואובדים, ואינם כלום, לפי שאינם על אמתת המציאות“, ש„כל מה שהוא נראה ונרגש ומצויר ומדומה, הכל חולף, הוה ונפסד, אין לו קיום ומעמד בעצמו, כִּי־אם בשכל המושגי, המשיג גם חוק וסדר של אלה ההיות, המתראות ונסתרות, באות ועוברות אצלו ולפניו“, ש„אין עצמות האומה במה שהיא אומה, כִּי־אם עצמות הרוחני שבה“, ולכן „אין הקב"ה נפרע מן אומה עד שנפרע מאלהיה תחלה“, עד שבאים „ארבעת השפטים הרעים, תענוג, גאון ומשרה ואמונת־שוא, משחיתי רוח־האומה, עד אם תכלה מנפש עד בשר ותשבות מהיות עוד לגוי...“¹.

רנ"ק היה נכנס במקרים כאלה לפרדס העליון של המטפיסיקה והיה דורש גבוהה גבוהה על־דבר „רוח הכולל לאומה“, שאם גם יש לו „טבע מציאות קיים ובלתי בעל תכלית“ ואיננו אפוא בן־חלוף, איננו בכל־זאת נצחי בבחינת „היותו מיוחד לארץ ודור פרטי“, היינו, בבחינת היותו מיוחד לאומה אחת, כלומר — רוח האומה כחלק מן הרוח הכללי, האי־סופי, איננו עשוי שיבטל ויכלה מן העולם, אבל אפשר שיבטל מאומה אחת ויבוא לשכון בתוך אומה אחרת או בתוך גוף האנושית הגדולה; הוא איננו כלה, אבל כלה גוף האומה, שאין בו עוד רוח של חיים, והוא הולך ומתפרר ונפרך, עד שנעשה כלה ואובד לגמרי. רנ"ק היה עובר עוד הלאה־הלאה, והיה מתחיל לדבר על־דבר „הרוחני המוחלט, מקור כל ישות רוחנית“, האי־סוף עצמו, שהוא אלהי יעקב, ולכן נצחי הוא העם הזה, כמו שנצחי

1. על־דבר הטיוולים האלה והשיחות מספרים לנו אחרים מחבריו ותלמידיו של רבי נחמן. הרב ש"ר אומר בהספרו על רנ"ק („כרם חסד“, כרך ו', עמוד 49): „אזכרה עוד עתות יקרות, אשר נסענו אליו כפעם בפעם על יום או יומים או שבוע והלכנו לשוח בשדה. מה שתקו לי טיוולים אלה מכל מנעמי חדר, אזני לא שבעה חכמת אמרוֹתיו“. שמשון בלור הלוי אסר בסכתבו אל רנ"ק, שנתן בראש ספרו „שבילי עולם“: „בשמחות וגיל עלי נבעה יפהפיה זרועה נצני חסד ושבעת מים בלינו שנינו, שמה התעלסנו באהבים, בהשתפר נפשות נאחרות אשה בחיק רעותה“. ומאיר הלוי לטרים, יליד ז'ולקוב, פונה אליו באגרת (נדפסה ב„כרם חסד“, ב'): „זכרתי לך חסדך ואמתך, אשר עשית עמדי בנעורי באבי. או כיונק מארץ ציה החילותי לשלש שרשי על יובל נחל ערניך ולהשען על ביתך כעל ארו בלבנון. אזי הלכנו צמדים יחד שמחים וטובי־לב לעת־ערב לשוח בשדה ומגרשי עיר־סולדתי, או על ההרים הרמים, אשר חרבות ימי קדם ושממות היכלי עונג, הנשקפים על פניהם, הגידו לעם נולד: מה חדר? על מה שוא בריאה יבראו בני־חלוף בנאותם ונאונסם? ומה שסתם לטרים כאן באר במקום אחר (בספרו „זכרון בספר“), כספרו על החרבות של היכל־הציידיים.

נחמן קרוכמל

א

בכל עת אשר קרה לאחד ממשכילי גליציה לעבור דרך העיר ז'ולקוב, הסמוכה ללבוב, השתומם לראות את „הכהן הגדול מאחיו“, את ר' נחמן הכהן קרוכמל, ששמו נישא על שפתי כל משכיל בהערצה, והנה הוא בעל גוף דל וצנום, וכאילו גם רוחו בקרבו יראה ושקטה. שלום בינו ובין בני־עירו התמימים, והם לא ישנאוהו ולא יבוזוהו, ויש אשר גם כבוד יכבדוהו, עד אשר מנוהו ראש להם, מנהיג ומנהל. אכן אם לא היה האיש ההוא משכיל מהמין הרגיל, אלא גם אדם מתבונן ומסתכל, היה רואה, כי פני הכהן מוארים באור מיוחד, אור פנימי, וכי העצב השפוך עליהם, אותו עצב הנסוך שלהו, יש בו מן הצער העולמי, מן היגון הגדול על כל אשר נעשה בתבל ויסודתו בהבל, ומן ההתרוממות עליו, על היגון הזה, מן ההסתכלות בנצח, המרימה את האדם מעל לעניני העולם הזה, העובר. אם עינים לאיש והוא רואה בהן, היה ראה, כי זה הנראה כמוֹתֵר על אשר כאן שואף לבוא אל אשר לא־כאן, מן כל המעשים והדברים, העלילות והמקרים אשר בעולם זה הוא נכסף לעלות ולהגיע אל המ ח ש ב ה, אל „הכונה והתכלית“.

לא תמיד היה האיש האורח סתם „משכיל“. יש שהיה זה אחד ממשכילי הרבים, אחד מאלה שנלחמו על האור והיו מאירים לאחרים. יש אשר בא תלמיד חבר כשלמה יהודה רפפורט מלבוב או יצחק ארטור מברודי או חבר אחר מן החברים הקרובים והרחוקים; יש אשר אדם כשמשון בלוך הלוי בא ונלוה אל הכהן, או יש שבאו מן המשכילים הצעירים בעיר ז'ולקוב עצמה לקחת מפיו רבי נחמן לקח— אז הגיח ממחבואו בביתו ויצא עם החברים והתלמידים לשוח בשדה, על־פני הגבעות אשר מסביב לעיר. רבי נחמן היה עולה אז הרים במחשבותיו ויורד בקעות, דולה ממעינו העמוק ומשקה להולכים על־ידו. על חרבות היכל־הציידיים של יאן סובייסקי, שעל־פני אחת הגבעות האלה, אשר סובייסקי בהשקיפו ממנה על הארץ שמסביב, קרא, לפי האגדה, „האי ראיו“ (גן עדן) — על חרבות היכל זה של

1. לפי דברי אחד מבני הדור ההוא, יעקב בורק, בתולדות ר' צבי הירש חיות — נדפסו ב„המגיד“, שנה א', גל ח' — י"א — היה הרנ"ק ראש־הקהל ופרנס־העדה בשנתקבל ר' צבי הירש חיות לרב בז'ולקוב, היינו, בשנת תרפ"ט.

הוא אלהיו. השומעים, אם גם היו אנשי־דעת ויודעי מדע, לא היתה בכל־זאת דעתם נתונה לדברים כאלה (ועל זה מתאונן הרב"ק במכתבו שכתב שנים מספר לפני מותו אל החכם של"ש (הירש מנדיל פינקליש), ששאל ממנו שאלה בענין של פילוסופיה — בענין צורות השכל של קנט: „מיום עמדי על דעתי ולמודי זה עשרים וחמש שנה לא שאלני אדם בצורות השכל, זולתך הנכבד, היוצא היום ראשונה בזה. אמנם אחי אהרת לבוא, מי יתנך לי בימי הטובה שעברו, אותך או כיוצא בך, והיינו מטיילים בפרדס הפילוסופיה ארוכות וקצרות ככל אות נפשנו. ואף שבדרושים אחרים יקרים ומועילים מצאתי לי אז חברים מקשיבים, ומהם גדיים ונעשו תישים, הנה בחכמה הראשית, צור ממנו חוצבו ואליו ישוּבו כל המדעים, קראתי ואין עונה בימים הטובים ההם“), והם היו מסיחים אותו לענינים אחרים, עניני תורה וחכמה, שהיו קרובים יותר ללבותיהם; אולם גם בדברו אתם בענינים כאלה, שדבר אין ביניהם ובין הרוחני המוחלט, היה רבי נחמן נותן דעתו עליו, כי לפי בחינתו העצמית ולפי הודאת עצמו בסוף ימיו, כל מה שחקר ובקר כל הימים, „דברי מדרש והשכלה, הקורות והמסכות שעברו על בני עמנו בזמנים היותר קדומים“ הכל היה „בכוונה שעלידיהם נעמוד על תכונת האומה ועל תכונת המאור והרוחני שבה בכל זמן וזמן“ (דבריו ב„כרם חמד“, ד, עמוד 275).

יש שגם החכמים לא דברו בעניני חכמה בלבד, אלא עסקו בשאלות הזמן ודברו, למשל, על־דבר החסידות, ההולכת הלוך והתפשט, הלוך והתרחב בין יהודי גליציה. כשהגיעו לפרשה זו, היו כולם, המשכילים הקטנים ואף הגדולים, מלאים התרגשות והתמרמרות. „נעים סטירות ישראל“, ארטר, הוציא את כל בני אשפתו והיה שולח אותם אל תוך לבותיהם של החסידים ורכיהם. הוא מצא בהם כל עון וכל חטאת: „חטאת הרבות כזבים, חטאת הרבות הבלים, חטאת הרבות מעשי תעתועים, חטאת מורדי אור, חטאת שנוא דעת, חטאת אהוב בצע, שכרון ותמהון לב, גם שוד וחמס, גם זמה ונבלה נמצא בכנפיהם“. אף החוקר שי"ר היה מלא קצף והתמרמרות. עד שיש הוציא מפיו גם דברים אשר לא כן: „אהה! פלאים ירדנו ואין מקים, מי שמע מקדם כזאת בתוכנו? רבבות בני־אדם ילכו נרפים מבקר עד ערב וכלי מקטרתם בידם וישתכרו ויקיאו, והכל לכבוד שמים“. רק ר' נחמן היה האחד בין בני החבורה, שאם גם בא לפעמים לידי כעס על החסידות והחסידים, לא בא לידי טעות, כי גם כאן, בחזיון של ההוה, עבר מיד מן ההופעה, הצורה החיצונית, והלאה — אל הרעיון הפנימי, אל הרוחני, אשר בכל מקום שהוא מתגלה רוחניותו אתו. אף כאן מצא, שהדרך הוא דרך הרוח, אם כי אינה ישרה, אלא עקובה ועקומה. „כאשר ילהיב המאמין את נפשו לעבודה, ויפשוט מחשבתו מעסקי העולם ומחמדי החיים, יבוא למאוס בכל הגופל תחת החושים; אחר תקטן בעיניו גם ההשגה השכלית,

מוגבלת בשמושה על־פי ההגיון והבקורת, יהפוך עינו כל היום רק אל מעמד נפשו הנלהבת ויחלום בה כחות השגה חדשה ועוז ממרומים. וזהו הצעד הראשון. צעד שני לו ידמה לראות בעין פנימיותו מלאכי עליון ועצמים זכי או משוללי החומר ויבקש תחבולה להתקרב אליהם; אחר יתערב עמהם ויודיעוהו כל רז וכל העתיד לבוא, ולקיום ההגדות, פרי לבת אש דמיונו, יבקש לו עדות בספרי קודש ויקראם לא לבד בדבורים ובמלות, כִּי־אם גם באותיות, בנקודות, בטעמים ובתגין. צעד אחרון, ישתגע לחשוב עצמו כשותף להבורא ית"ש, ושכידו לשנות הטבע כחפצו ולגזור אומר ולהניע אותה מחוקיה, עד שלבסוף יגיע שגעונו לספר על־עצמו בתארים נשגבים מן האנושיות ומן הרוחניות, וקרוב מאד מאד לעשות עצמו אלוה תעתועים". לסוג זה קרוב חלק מן הרביים והחסידים, החלק המובחר שבהם, החזוים ההזויים. אולם יש עוד סוג של מאמינים, פחות חשוב מן הראשון. מאמין מסוג זה „מוצא את יצר לבו מואס בטוב ובוחר ברע, ומרגיש בנפשו חסרונו ורוע תכונתו, וזכר נרש בלבו היות האמונה והעבודה מביאים אל האושר, על־כן ידמה למצוא עזר ותרופה למחלתו בגודל אמונה והרבות עבודה, ויעתיר תפלה ותחנונים, ובהרגישו שהוא אינו ראוי להיות נענה לרוע תכונתו, יבקש לו מליצים לפני שופט צדק, מלאכי מרום וצדיקי הדורות שעברו, ויקראם בשמותם, אמתיים או בדויים, ידרוש אל המתים, יבנה להם נפשות וידליק בהם נרות וכדומה לזה. מזה תסתעף לו האמונה בשדים ממונים על כל יסודי היצירה וכחותיה ומקריה, וברוחניים טובים ורעים, מזהירים ומתלוצצים ומתלולים לכל דבר, ויעמול למצוא חן בעיני הטובים ולפייס או להסתיר מפני הרעים". גם סוג זה של מאמינים, שאפשר להכניס אליו את המון המאמינים והחסידים ואת הצדיקים ההמוניים, אם כי הוא פחות במעלתו מסוג בעלי־ההזיה, „יחפש כמו בעל־ההזיה קרבת הרוחניים" 1.

רב"ק לא ראה אף חזיון אחד בעולם, שלא יהיה בו מן הרוחני ומן השאיפה אליו. הוא בכל והכל.

1. דבריו ש' ארטר על החסידות נמצאים בספרו „הצופה לבית ישראל“, דבריו ש' שי"ר באגרת „נר מצוה“, אשר שלח אל „איש צעיר לימים, גדול בתורה ומפואר ביחוס, אשר נתחטר“ (נרפסה בספר „נחלת יהודה“, מחברת א', שיצאה לאור בשנת תרכ"ח על־ידי בנו ש' שי"ר), דבריו ש' פרוכט נמצאים בשער הראשון מספרו „מורה נבוכי הוסו". אם אין ראיה לרבר, שאת הרברים האלה דברו החכמים בשעת טיוליהם, יש זכר לרבר, כי צונץ בהספרו על רנ"ק („געזאממעלטע שריפטען“, כרך ב', עמוד 147—155) מביא טעמים ממכתבו ש' הרופא יוסף פרוכט, בנו ש' הרנ"ק, המספר, כי אחרי פחלת אביו, שחלה בהיותו בו כ"ד, היה אסור לו זמן ידוע לעסוק בחכמה ולקרא בספרים, אז שלח רעיונותיו חוצה

ב

את הרוחני, את זה שיש בו מן הבינה והתבונה, בקש וחפש קרוכמל ומצא אותו בכל, אף בעבודה היותר רעה וזרה. „כל אמונת דת היא ברוחני, עד שאפילו בדת היותר גרועה של פראים למודי מדבר וערבה לא תהיה יראתם דבר גשמי במה שהוא גשם פרטי, בעל גבול ואובד, כִּי־אם הכח המעמידו, היינו, הרוחני שבו, שהוא העומד לבדו קיים בשנויי תמורות הגשמי, כולל ובלי גבול, וכעין שאמרו (בגמרא חולין מ"ם ותוספות שם), שהמשתתהו להר כונתו לגדא דהר, ולחמה — כונתו למלאך המנהיגה". הרוחני והשכלי קיים ונמצא באדם תמיד, בכל זמן ובכל מקום, אם כי לא תמיד האדם הוא מכיר ויודע זה. גם בלבו של האדם, העומד עוד על מדרגה נמוכה בסולם ההתפתחות, יש מהכרת הכח הרוחני אשר בעולם, אלא שהכרה זו היא כהה אצלו ולא הגיעה למדרגה כזו, להכיר ולדעת את עצמה. אין הבדל בין משכיל ובלתי־משכיל, בין חכם למי שאיננו חכם אלא במדרגות של חכמה, אבל כל אדם, אף היותר פשוט וטבעי, הוא חכם ומבין מדעתו. הנה, אומר קרוכמל, כל אדם לוקח בכל שעה ציורים חושיים ועושה אותם מושגים שכליים. רואה, למשל, בית אחד או בתים אחדים, ובונה לו מושג שכלי של בית, הכולל ותופס את כל הבתים שבעולם. „ההבדל שבין הנבוב והנלבב הוא כאן באמת רק בין רב למעט, בין בירור וערכוב במושגים ודרך השגתם. רובם ככולם עושים פעולה שכלית זו בהלך־נפש ובבלי־דעת ברורה מזה העסק, ואך לבד המשכיל, הלמוד להשגיח על נפשו ולהתבונן בפעולותיה, ישכיל מעשהו וידע מה הוא ואיך היא ידיעתו, והמבין יותר בשימוש הכחות הרוחניים שבאדם יבין, איככה יולדו לו ציוריו, מושגיו ומחשבותיו וכו'". ההבדל איננו אפוא הבדל גמור, איכותי, אלא כמותי.

על־ידי השקפה זו נפתחה לפני קרוכמל דרך חדשה לבוא מן הדת אל הדעת, מן האמונה הפשוטה של היהודי הפשוט אל החקירה ואל החכמה העליונה — אל התבונה. חכמי־ישראל בימי־הבינים ובעת החדשה התאמצו לרוב להוכיח, כי אין סתירה בין הדעת והדת, בין החקירה והאמונה, בין הסבור והמקובל, כי הדרכים השונות האלה יש שמובילות אל מקום אחד; אולם קרוכמל מצא, שהן גם יוצאות

והתחיל להשפיע בפיו על חברת הצעירים, שו"ד ואחרים, אשר התודעה אצלו בלבוב, המקום שבא שמה לרוש ברופאים. „יש אשר שלח את בקרי הרעיון שלו — כותב שם הבן על־דבר הנושא של שיחותיהם — אל קרובת המעשה וחוליו המחשבה ואל ההויה ויש אשר בא ללמד על התמימות מחסרו דעת". שלשת הדברים האלה, שהר"ק רואה אותם כדבר אחד בעל צדדים שונים, הם הנושא של השער הראשון מספרו, אשר ממנו לקחתי את הדברים ונתתים בפיו של הרנ"ק.

ממקום אחד, מהנקודה הרוחנית והשכלית שבלב האדם. ואין אלה גם דרכים שונות ונתיבות מחולקות, אלא נתיבה אחת ארוכה, בת תחנות שונות. מי שהוא רק בִּדְת לא יוכל להמלט מן הדעת, ומי שבא אל התחנה של האמונה, עליו אפוא לעלות ולהגיע אל יתר התחנות, עד התחנה העליונה של התבונה. אם האדם בטבעו הוא משכיל, הלא עליו להרבות השכלה. על־פי השקפה זו אין ההשכלה גם ענין של יחיד־יסגולה בלבד, אלא לכל בני־אדם יש חלק בה והם כמו מצויים עליה (ולא לחנם התעורר קרוכמל כלי־כך לצאת נגד בעל „חובות הלכות", „המביא כמקיים בספרו — שער היחוד, פרק ב, — המאמר: לא יעבוד עלת העלות כִּי־אם נביא הדור בטבעו או הפילוסוף המובהק במה שקנהו מן החכמה, וזולתם עובדים וזולתו"). על כל אדם לזכך את אמונתו ולהעלות את דתו.

דעה זו היא מהדעות היסודיות שבספרו של קרוכמל, אחד מהעמודים התיכונים, שעליו עומד כל הבנין. עוד בראש ספרו — על פתח השער — כתב קרוכמל: „שערי אמונה צרופה נפתחים לפני כל אוהב שכל ושומר תורה". ובשער ט"ז, ב„גדרים והצעות לחכמת האמונה לקוחות מן הפילוסופיה וההגיונות", הוא מעיר עוד בפתח־דבר, כי „נושא חכמת האמונה הוא בעצמו האמונה התורית, אך כמו שהיא נשכלת בשכל, ר"ל, שהתוכן הנמצא באמונה בציור מחשבי ובהרגש נפשי הוא התוכן שימצא בחכמת האמונה, אולם נעתק מצורת ההרגש והציור לבד אל צורת מושגים שכליים כוללים. וזה לפי שבאמונה התורית ובלב המחזיקים בה יש כבר ציורים והרגשות מן השם־ברוך־הוא, מתארו והצטרפותו אל העולם בכללו, ובפרטיו מן נפש האדם ותעודתה, מן הטוב והרע וכיוצא, ומעשה חכמת אמונה אינו כִּי־אם להשכיל באמתתם של הציורים ההם, היינו, להפשיטם מפרטיותם ולעשותם כוללים ומושגים שכליים". והדברים האלה היו חשובים במדה זו בעיני קרוכמל, עד שהקדיש להם חלק רב מארבעת השערים הראשונים של ספרו, שהם לפי דבריו, „כמו פתיחה כוללת" לכל הספר. והוא לא הסתפק גם בזה ובשער הששי הוא שב עוד הפעם להוכיח בראיות חדשות, כי „באמת התוכן הפנימי באמונות התוריות שוה ואחד לפי עצמותו, גם באמונה הפשוטה של המון המאמינים, גם באמונה צרופה של חכמי כל הדורות שבישראל".

את הדעת רואה קרוכמל בכל, גם באמונה, אלא שזאת היא דעת ממדרגה נמוכה, „ציורי תחלת המחשבה" בלשונו, כי הציור הדמיוני רב פה על המחשבה, ועל המאמין להתרומם ממדרגה זו אל מדרגה יותר גבוהה, למדרגה של השגות שכליות טהורות, גמורות, שאם לא כן, גם יכשל במכשולי הסתירות הרבות, המונחים ונמצאים על דרך השכלה בלתי־שלמה. מוחו של האדם, אף זה של האדם היותר גבוב, חושב מחשבות, ועל פתח המחשבה השגיאה והטעות רובצות, ועליו ממילא

להמלט אל החכמה ואל החקירה וההשכלה לקחת עצה מפיהן (תמצית דברי קרוכמל בשער ג' מספרו, שקרא אותו בשם „המבוכה“).

הנה כן רואה קרוכמל את החכמה ואת ההשכלה כראשית כל ותכלית הכל, כדבר שהוא נמצא ויש ומקיף את כל ההווה האנושית ואין לב אחד של אדם שייהיה פנוי ממנו, אולם חכמה זו והשכלה נושאות בחיקן את האמונה והדת, כנשא האם את ילד־טפוחה, שלא עמד עוד על רגליו ולא למד ללכת בעצמו. השקפתו של קרוכמל על החכמה ועל ההשכלה ועל התבונה יש בה מן האפותיאווה היותר גדולה, הוא נותן להן קרני־הוד עליונות, נעלות, אבל הן באות ונופלות גם בחלק האמונה והדת. וכך הוא בא מדרך אחת אל השניה ומאחד את שתי הדרכים, שהן לו רק דרך אחת עליונה ונעלה, דרך הרוחני בעולם.

ג

קרוכמל רואה את דרך־הרוח כדרך אחת שלמה ועליונה, אלא שהיא ארוכה ונמשכה ויש בה תחנות מתחנות שונות, מעלות ומורדות: היא עשויה מדרגות מדרגות. כאן כבר גלום הרעיון של התפתחות. אם רוח אחד של תבונה ודעת לכל החזיונות של התרבות־האנושית, מן ההכרח הוא, שהיחס בין החזיונות האלה הוא יחס של גבוה ונמוך, רוב ומעט, ואם כן, האחד הוא דרגא לשני ומעלה אליו, מן המעט אנו באים אל ההרבה ומן השפל והנמוך אנו מתנשאים ועולים אל הנשא והגבוה. וזה סדר העולם, לפי קרוכמל, וכך הוא רואה את סדר היותו, היינו — התהוותו: התהוות הרוחני שבו והתגלותו. הנה דבריו בשער ז' מספרו: האגודות והחברות האנושיות „ראשיתן בתי־אבות, ומתן למשפחות, ומתן לקבוצי עיר ומדינה, עד האגודה הגדולה של אומה שלמה מסודרת בהנהגתה“. כלומר, ראשית האגודות והחברות היתה האגודה הקטנה, הטבעית של בית־אב, מבתי־אבות אחדים כאלה התהוו אחרי־כך, על ידי הסתעפות רבות, משפחות שלמות, שכל אחת מקשרת ומאגדת מספר ידוע של בתי־אבות והמשפחות האלה הסתעפו אחרי־כך והתרחבו ומלאו ערים ומדינות, עד שהתאחדו לאגודה גדולה אחת של אומה שלמה. וגם החיים, חיי הקולטורה והרוח, בקרב האגודות־האומות האלה הולכים בסדר זה: „בין האגודות הללו יולדו אחת אחת סדרים טובים ונעלים“, ויצמחו מנהגי משפט וצדק, מתחלה בפרט ומעוט, ולפי מה שהם נטועים בלב, עד שיתהוו מהם קצת חוקי משפט מונחים כוללים, מעט מעט יפרחו איזה נטעי אהבה, חנינה וחמלה במשפחה, בקהל ובאומה, ועמהם הכבוד, הענוה והצניעות ושאר המוסרים הטובים הנכנסים לפנים משורת הדין, ועוד יעלו המלאכות מן הצורך לבד אל המועיל ונהדר, ועמהן ירבו חושבי מחשבות בכל יופי ונאה למיניהם“. ואף המושגים

הדתיים הולכים בדרך זו, הלוך והתרחב, הלוך והתפתח, כי „עוד בתחלה התנוצצו בקרב העם כמור־ן קצת שביבי אש דת בכח דעת אלהים ועבודת אלהים, שנתבאר היותן נטועות בעומק נפש האדם, והיה אחרי־כך, בהניח לאומה מן העבודה הקשה והעצבונות שבתחלת יסודתה והאחזה בארץ נושבת, אז תתרבה גם עשיית המושגים הכוללים, ותתעשר הלשון במלות ודבורים וכו', ויורשמו העתים והקורות, ויתיסדו בתי ספר ומדרש לקטנים ולגדולים, ויבואו החשבונות והחקירות, וידוקדקו הנימוס והמשפט, ויתעלו המוסרים אל יושר המחשבה וטהרת הכוונה, או באורת ההוא בעצמו ובהדרגתו תתקנה ותודרך גם הידיעה האלהית, גם העבודה הנערכת תמיד אל הידיעה, שהיו באומה עוד מתחלת צמיחתה, אך בגסות החומריות וערבוב החושיות“.

וכך הכניס קרוכמל אל ספרו ועם זה יחד אל הספרות העברית את המושג של ההתפתחות, או כדי להבדיל בין התפתחות זו ובין תורת־ההתפתחות מהחצי השני של המאה הי"ט, שיסודה אחר, נקרא אותה, כמו שקורא אותה קרוכמל: ההתהוות. מושג זה של התהוות נעשה לבנין־אב לכל מחקריו. על־פיו הוא חוקר „חקר אבות“, פותר „חידות מני קדם“, מבאר ומפרש את הישנות ואת החדשות שצמחו על אדמת ההיסטוריה העברית. ורואה הוא אותו „אם למסורת הפירוש וההלכה במצות תורה שבעל־פה“. ביחוד מיוסד השער האחרון, השער הי"ג מספרו, שקרא לו אותו שם ארוך, על יסוד המושג הזה של ההתהוות. את ראשיתה ומוצאה של התורה שבעל־פה רואה קרוכמל, כרבים מאלה שהיו לפניו, בתורה שבכתב, אולם ביחס שבין שתי התורות האלה ובבאור היחס הזה מתגלה ומתראה ההשקפה החדשה של קרוכמל. היחס שבין שתי התורות האלה הוא, לפי דעתו, יחס של כלל ופרטים. „כבר מחייב השכל, שכל נימוס כולל, הנתן לקבוצ שלם, לכלל ולחלקיו ולפרטיו, היינו, שיש בו הנהגת חוק ומשפט גם לכלל העם, גם לכל צבור ומשפחה, וגם להיחיד בעסקיו ומקורו, אי־אפשר שיפורש ויבואר בו כל הפרטים כולם, שהם באמת אי־יָקָו, אלא יהי מן ההכרח שיבוא הכל כללים כללים, באופן שכל הפרטים העתידיים לבוא בהמשך הזמנים יכנסו תחת הכללים ההמה“. בתורה שבכתב באו אפוא רק הכללים, ומן הכללים האלה יוצאים, כתולדות מן האבות, הפרטים הרבים שבתורה שבעל־פה, ובמובן זה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל נתן למשה בסיני (כך מבאר קרוכמל בשער ההוא את המאמר התלמודי הזה: „הרגיש אומר, כי מטבע הרוחני האחדות ושכל מושכל יכול לבראשיתו כל התולדות שמתאחדים בו, ממנו יצאו ואליו ישובו“). התורה שבכתב והתורה שבעל־פה הן חזיון אחד רוחני, שהלך במשך הזמן הלוך והתרחב, הלוך והתפתח: מה שהיה ראשונה בכת, יצא ברבות הימים לאט־לאט אל הפועל.

מתגלים רק רוחניים פרטים, היינו — צדדים שונים של הרוחני המוחלט, אובדות וכלות עם השלמת ההתגלות הזאת. מפני שטבעו של הרוחני המכיר הוא להתודע אל עצמו ולהכיר את עצמו על-ידי פעולותיו בתוך הגשמי, ועם השלמת ההכרה הזאת אין טעם ותכלית לקיומו של הגשמי והוא אובד. אבל הרוחני המוחלט, האיך-סופי, איך-סוף להכרתו את עצמיותו האיך-סופית, והמגלה עצמיות זו הוא איך-סופי כמוהו.

אבל גם באיך-סופיות זו רואה ומוצא קרוכמל מעין דרגות של התהוות, שהן דרגות עליה של ההתגלות הרוחנית. מועד הצמיחה והגידול הראשון באומה העברית הוא לפי קרוכמל משנגלה אלהים לאברהם אבינו עד מות משה. משכנס ישראל לארץ התחיל המועד השני: מועד העז והמפעל. הוא נמשך עד סוף ימי שלמה. במשך הימים האלה הגיע עם ישראל לידי חבור והתאחדות: בניישראל נקשרו על-ידי הממלכה ועל-ידי העבודה במקדש אחד. אחרי מות שלמה התחילה הירידה. בא הפרוד בין השבטים, הממלכה היתה לשתי ממלכות. על-ידי הפרוד הזה בא העם לידי עבודה זרה. רבו אז המריבות בעם והריגת המושלים, ביחוד בממלכת אפרים. הירידה הזאת נמשכה עד חורבן הבית הראשון והריגת גדליהו בן אחיקם. לפי ראות עין אי-אפשר היה עוד לקוות, כי אחרי הפזור הנורא הוא יבוא עוד חבור ותהיה עוד תחיה אחרי שעצמות העם נפזרו על פני הבקעה, אך באה הרוח אל לבות המפוררים הנדחים ועצם קרב אל עצם, זאת היתה צמיחה בפעם שנית, שהיתה שונה מן הצמיחה הראשונה בזה, שהיתה רוחנית ביסודה. חיי העם לא היו תלויים עוד באדמה במדה זו שהיו תלויים בה בימי הבית הראשון. הקשר היה מעתה רוחני ביותר: „לא בחיל ולא בכח, כי-אם ברוח, אמר ה' צבאות". זמן הצמיחה והגידול בפעם שנית נגמר עם כבוש הארצות על-ידי אלכסנדר הגדול. אז התחיל מועד העז והמפעל בפעם שנית, כי מאז היתה עליה והתגברות לאומה, ששרשיה היו בארץ וענפיה התפשטו בכל הממלכות והערים מסביב, שנכבשו בידי אלכסנדר. בימים ההם היו אנשי הכנסת הגדולה, שהשלימו את העבודה הרוחנית הגדולה של עזרא הסופר. בימי המועד הזה היתה התקוממות החשמונאים, שנצחונם המדיני היה גם נצחון רוחני. הזמן הזה נמשך עד מות אלכסנדרה אשת אלכסנדר ינאי בן הורקנוס. מאז התחיל בפעם שנית מועד ההיתוך והכליון. הוא התחיל, כמו אחרי מות שלמה, מן המחלוקת בין הורקנוס ואריסטובולוס, ונמשך המועד הזה עד כבוש ביתר והריגת רבי עקיבא. אחר-כך בא עוד מחזור שלישי של שלשה מועדים. מועד הצמיחה והגידול התחיל שוב בימים שבהם העמיד אלהים לישראל, לפי לשון הגמרא (מגלה י"א), שמביא קרוכמל, את „בית רבי — רבי יהודה הנשיא מיסוד המשנה — וחכמי הדורות". מועד העז והמפעל התחיל שוב עם ההשכלה הערבית

קרוכמל מרמז בשער זה על התורה שבכתב, כי גם היא תלויה בהתפתחות החיים והקולטורה. הנה אחר שהראה על מה שמחייב השכל, כי בנמוס הכולל, הנתן לקבוץ שלם, מן ההכרח שיבוא הכל כללים כללים, הוא מוסיף על זה, כי „לא זו בלבד, אלא שאם יהי הנימוס שהוא מונח בכתב מתחלת נתינתו, אי-אפשר שיורשמו אפילו המשפטים הכוללים הנזכרים, כי-אם על הדרך המיוחד, ר"ל לפי הצורך והעסק ודרך החיים ומקום המושב של הדור שהוא שהונח אצלו כללות הנימוס בכתב". לא דברה תורה אלא בהוה וגם היא קשורה אל הזמן והמקום ואל דרכי החיים בימים ההם, והתורה שבעל-פה ממשיכה כאן את פעולת התורה שבכתב, שיש לה דרכים לבאר את הכללים שבאו בתורה שבכתב, בנמוס הכולל, בלשונו של קרוכמל, „בזמן ובמקום ודרך חיים משונה הרבה מכמות שהיה בדור הנחת הנימוס ובדורות סמוכים אליו".

כן אנו מוצאים בשער זה את רעיון ההתהוות על כל צעד ושעל. אין קץ לחדושי ההלכות, שחדש קרוכמל באותו שער, וכמעט יסוד כולם אותו היסוד של ההתהוות, עד שהודה ראש המדברים במקצוע זה אחריה, שחקירותיו נוסדו גם הן הרבה על אותו יסוד, ר' אייזיק הירש ווייס, בעל „דור דור ודורשינו", כי דרך השער של הספר „מורה נבוכי הזמן" הוא נכנס אל ספרו ועל-ידיו בא לחקור ולדרוש במקצוע זה („זכרונותי", ורשה, תרנ"ה, עמוד 123).

בשער זה הדבר נכר וכולט ביותר, אבל, כאמור, גם יתר השערים ההיסטוריים וההיסטוריים-פילוסופיים שבספר כולם המושג הפנימי שלהם הוא זה של ההתפתחות או ההתהוות, שאמנם לא תמיד רואה אותה קרוכמל כישרה ופשוטה.

ד

בהשקפתו הכללית על ההיסטוריה, שבשלושת השערים שבספרו, „עם עולם ומועדיו", „מועדי עם עולם", ו„חדשים לבקרים", ראה קרוכמל, לפי דעה שאנו מוצאים אותה אצל אחדים מבעלי התפיסה ההיסטורית שהיו לפניו, שלש עתים, „העוברות בנוהג הסדר הטבעי על כל אומה", או מועדים: מועד הצמיחה והגידול, מועד העז והמפעל, מועד ההיתוך והכליון. סדר זמנים זה הוא טבע לכל אומה, ולכן הוא טבע גם לנו, אלא שכשאנו מגיעים אל המועד הטבעי האחרון, מועד ההיתוך והכליון, אנו שבים מדי פעם בפעם לבראשית, שבים לצמיחה חדשה, ושוב מתחדשים עלינו שלשה המועדים. וזאת היא נצחיות ישראל, שקרוכמל מבסס אותה על הקשר של ישראל עם הרוחני המוחלט, היינו — על זה, שבניישראל כולם מאמינים ברוחניות המוחלטת, שאין לא לדמיון ולא לתבנית, ואף לא למחשבה ולשכל, תפיסה בה, נמצא שמאיר מתוכם ומתגלה בהם האיך-סוף, הם קשורים בקיומם בו ואיך-סופיים הם. כי שאר האומות, שבהן

שהתפשטה בעולם, שאז עמדו בישראל גאונים גדולים, סופרים, חכמים ומשוררים. ונמשך הזמן הזה עד מות הרמב"ם והרמב"ן. מאז התחילה שוב ירידה שנמשכה עד שנת ת' לאלף הששי.

עם כל מחזור חדש משלשת המחזורים נעשות הדרגות רוחניות יותר, וזה מתאים להשקפתו של קרוכמל, הבנויה על יסוד הפילוסופיה על-דבר ההתגברות של הרוחני על הגשמי מדי פעם בפעם וצעדו הלאה בדרך ההכרה של עצמו וההתודעות אל עצמו. יש אפוא גם פה יסוד של המחשבה ההיגלית, שאנו מוצאים בכלל בדעותיו ובהשקפותיו של קרוכמל, אף כי השקפתו הכללית של קרוכמל על ההיסטוריה עם שלשת המועדים שלה איננה היגליאנית, ומושפע כאן קרוכמל מהשקפה היסטורית שקדמה לזו של היגל. מהסופרים הגרמנים שקרוכמל היה מצוי אצל ספריהם אנו מוצאים השקפה זו אצל הרדר.

קרוכמל אמר להתודע בספרו ולהכיר את כל הדרך של הרוחני אשר ביהדות¹. אבל ענין מיוחד מצא, כנראה, חוץ מבחקר ההלכה — היסוד של יהדות הדורות — בפילוסופיה היהודית וב"קבלה", שלה אמר להקדיש שערים אחדים בספרו, ואף כי לא הספיק להשלים אלא חלק מספרו — וגם הוא אינו שלם — אנו מוצאים בו את הדרך אל השערים האלה בשער על הפילוסופיה האלכסנדרונית ("חידות מני קדם") ועל "דרך החיצונים": הגנוסטיקים (היודעים) ועוד. והשער "גדרים והצעות לחכמת האמונה", שבספרו של קרוכמל, גם הוא מבוא הוא, כמו שאומר קרוכמל בפירושו, לשערי ה"קבלה" ושערים בפילוסופיה רוחנית עברית, שכולם יחד הם אצלו חכמת "אמונה צרופה" ("אין ראוי להפלא על היותנו מקדימים לחכמת אמונה צרופה גדרים והצעות מחכמת הפילוסופיה" — בפתח דבר לשער הנ"ל). משערים בפילוסופיה רוחנית עברית זו הציב בהתמכרות ובחבה מיוחדת את השער הגדול, שלא נגמר גם הוא, ל"חכמת המסכן" — לפילוסופיה הרוחנית המיוחדת של איש התבונה והאמונה, איש השכל והרוח, שאהב לחוד את החידה השכלית, ולפתור חידה זו, כמו שאהב את ה"רמז" וה"סוד", ר' אברהם אבן עזרא.

וכך ציין קרוכמל גם הוא — כאילו בגזרת הגורל — בספר האמונה והתבונה שלו, ספר ה"אמונה הצרופה", כמעט רק ברמז ובסוד את הדרך האהת, בעלת התחנות השונות, המדרגות השונות, של הרוחני — לפי אמונתו הרוחני המוחלט — בעולם היהדות.

תרע"ח. הפרק האחרון — תרצ"ד.

1. ראה בדבר תכנית ספרו של קרוכמל במאמרי "סדר משנתו של הרמב"ם", שנדפס ב"ספר

ביאליק" (תל-אביב תרצ"ד).

שמואל דוד לוצאטו

א

שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), איש ממשפחת המשורר המקובל רבי משה חיים לוצאטו (רמח"ל) והמשורר הרופא אפרים לוצאטו, נולד בשנת תקס"ט בעיר טריאסטי לאביו חזקיה לוצאטו. חזקיה היה בעל-מלאכה, חרש-עצים, אולם בשעת הפנאי היה עוסק בתורה וגם במדעי-הטבע. הוא היה נוטה למסתורין והיה ירא-שמים גדול ועושה צדקה בכל עת, מפריש "מעשר" מכל מה שהוא משתכר. את בנו שמואל-דוד מסר אל ה"חדר" בהיותו בן שלש שנים והיה בא אל ה"חדר" ומלמד לבנו את קריאת הפסוקים שבתורה: "כי ישאלך בנך מחר לאמור: מה העדות והחוקים והמשפטים, אשר צוה ה' אלהינו אתכם? ואמרת לבנך: עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה וכו' ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים, לחיותנו כהיום הזה; וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלהינו כאשר צונו". הוא היה קורא עמו ומבאר לו את הפסוקים האלה, לקיים בו מה שאמרו חכמים: קטן שהגיע לחנוך אביו מלמדו תורה. בהיות שמואל-דוד בן ארבע וחצי נכנס ל"תלמוד תורה" שבעיר אשר הוקם בראשית ימי ה"השכלה" על-פי הדרכים שהורה נפתלי הירץ ויזל ב"דברי שלום ואמת". שם למדו הנערים גם "תורת האדם": שש או שבע שעות ביום שקדו על התורה ושתים שעות ביום למדו את הלשון האיטלקית והאשכנזית ואת חכמת ההשבון. בן עשר נכנס שמואל-דוד לשערי התלמוד, אחרי שלמד קודם את דקדוק הלשון העברית והמשניות. אז נוספו בבית-הספר במצות הצרפתים — הימים ימי נפוליון הראשון וכבושיו — גם למוד לשונות צרפת ורומי ולמוד הגיאוגרפיה וההיסטוריה. מלבד התורה שלמד שמואל-דוד בבית-הספר הוסיף אביו ללמדו תורה מדי יום ביומו.

בהיות שמואל-דוד כבן אחת-עשרה שנה עזב אביו את מקום מגוריו בתוך העיר ובנה לו בית בקצה בראש גבעה, שאליה נשקפו גבעות אחרות. שד"ל ספר אחר-כך באבטוביורפיה שלו, כי ראה את "השמש יוצא מחופתו בבוקר ובוקר ומשמח לבב שמואל-דוד ומרומם את נפשו לאלהיו". וכבר היה מעשה — מוסיף לוצאטו לספר — כשהיה שמואל-דוד תר אחרי לבו ומביא בכור המחקר החפשי כל עיקרי האמונה ומנסה כל שיטות הפילוסופים לדעת איזו תכשר, בקש לעשות עצמו — דרך נסיון — מכחש בה; והיה מלמד עצמו לומר אין

אלהים; אך בכל בוקר, בראותו השחר הפרוש על הגבעות ועל כל עץ רענן, והחמה יוצאת יום־יום מן המקום אשר היה שם אהלה ביום ההוא בשנה האחרת, היה לבבו מורד בעצתו ואומר: יש אלהים! — קרוב לעשרים שנה ישב שד"ל בבית ההוא ולפי דבריו הועיל זה הרבה לו ולנפשו, כי חייו היו בעיר בכפר כאחד. על סביבותיו ראה שדות וכרמים, וכל שכניו היו עושים במלאכה והיו עובדי־אדמה ובכל יום בא לעיר וראה גם את העיר העליזה ודרכי אנשיה.

שד"ל היה בודד כמעט בעיר. היהודים באיטליה היו גם אז מעטים וצעירי־היהודים עברו כבר אז בימי־נעוריהם אל המסחר. גם את שד"ל, שכשזונותיו היו בלתי־רגילים, אמרה אמו למסור „לחנות“, להיות שם לעזור, אך אמו מתה עליו בהיותו בן י"ג וחצי והוא נשאר בבית אביו, שעזר לו קצת במלאכתו, ואת יתר הזמן נתן ללמוד וחקירה. רק לשעה אחת ביום היה הולך אל הרב בטריאסטי, לשמוע מפיו שעור בתלמוד, ועוד לשעה אחת היה הולך אל חכם אחר, שלקה בעורו, להקריא לפניו ממה שיצוה לו וללמוד בדרך זו מפיו. כעבור שנים אחדות חדל גם מזה ולמד הכל מעצמו. רק רעים אחדים מצא לו שד"ל, שדבק בהם כל ימי חייו.

שד"ל דבק עוד בימי־נעוריו בלשון העברית. הוא ראה את עצמו בארצו עוד בתקופה ההיא כאילו הוא „לבדו“. „את כולם נשא הרוח, סחף האור“ כמו ששר אחר־כך המשורר של „לבדי“. הוא התעמק בחקר הלשון העברית ודקדוקה, ואף עשה לו סדר לחבר שבעה ספרים גדולים במשך עשרים ושש שנה, וכולם בחקר הלשון ובחקר התנ"ך, או ספרי שמוש להם. הוא לא חבר את כל הספרים האלה, אבל רוב הספרים והמאמרים שחבר בימי חייו הם בשני המקצועות האלה. בהיות שד"ל בן שמונה־עשרה, ושמו יצא כבר בעיר כמשורר ועוסק בחקירת־הלשון, בקר אותו החכם יצחק שמואל ריגיו (יש"ר) מגוריצייה, שבזמן לבוא לטריאסטי, הדבר הזה היה למאורע בחיי שד"ל. הוא התקשר עם יש"ר בקשר של ידידות, שנמשכה זמן רב. בהשפעת יש"ר נמנה אחר־כך שד"ל, בהיותו בן עשרים ושמונה שנה, לפרופיסור בבית־מדרש לרבנים שנוסד בפדובה. משם הפיץ את דעת הלשון ודעת התורה באיטליה. למד ולימד.

הדבר הראשון, שהדפיס שד"ל בעברית, הוא מאמר־מכתבו ב„בכורי העתים“ לשנת תקפ"ו בחקירה של השמות הנרדפים העבריים, באותה שנה הדפיס ב„בכורי העתים“, את קובץ שיריו „כנור נעים“. בהקדמה לשיריו הוא כותב „איכה ישבה בדד“ על הלשון העברית באיטליה, שאין דורש לה ואין מבקש, ואל עצמו הוא קורא: „מה לך נרדם? איככה תוכל וראית באבדן מולדתך? חזק התחזק ועמוד בפרץ“ על־ידי שכחת הלשון באה שכחת התורה. „תורה חוגרת שק“, קורא שד"ל, „כשלה ברחוב תורה, הזילו הודה והדרה, ויסירוה מגבירה“. להשיב את כבוד

הלשון וכבוד התורה והמסורה — זה היה התפקיד שקבל עליו שד"ל. הימים ימי ההת־עוררות הראשונה ל„חכמת ישראל“ בגרמניה ובגליציה ושד"ל נטפל מיד לחכמים העוסקים בחכמה זו, בחקירת העבר היהודי. בשנת תק"ץ הדפיס את ספרו „אוהב גר“ על תרגום אונקלוס, את חקירותיו בשמות הנרדפים העבריים המשך ב„בכורי העתים“, וב„בכרם הזמ“ הדפיס חקירות חשובות בענינים נפרדים של העבר היהודי. בשנת ת"ר הוציא קובץ שירי רבי יהודה הלוי עם מבוא גדול ועם באורים, שקרא אותו בשם „בתולת בת יהודה“. הוא הוציא גם ספר „אבני זכרון“, מצבות בית־העלמין היהודי בעיר טולידה בספרד. שד"ל התפלש אף בעפר העבר ולא היה כמעט מקצוע בחקירת העבר שלא עסק בו; חבר פירושים על התנ"ך ומאמרים רבים הדפיס בכתבי־העתים העבריים ובכתבי־העתים האשכנזיים, האיטלקיים והצר־פתיים לעניני היהודים והיהדות, כמו כן כתב הערות והוספות לספרים רבים, וספרים חשובים חבר גם באיטלקית. ספריו החשובים ביותר הם: „יסודי התורה“, „בית האוצר“, „פניני שד"ל“, „אגרות שד"ל“, ט' חלקים. חלק מספריו ומאמריו נקבצו מחדש ויצאו בשנת תרע"ג (ביבליותיקה „תבונה“, הוצאת „הצפירה“) בשני כרכים, שנקראו בשם „מחקרי היהדות“.

ב

שד"ל לא בנה את דבריו בהיסטוריה בנינים שלמים. הוא פיזר את דבריו, כאילו מתוך המית־נפש רומנטית. החקר בהיסטוריה גם לא היה לו ענין מדעי בלבד, אלא יותר מזה דבר של אמונה ושל חבת־הלב. הוא חונן גם את עפר ההיסטוריה ואמר לדוכב ברוחו שפתי ישנים. הוא אמר להחיות את רוח־ישראל הקדמונית. שד"ל בא בטענות ותביעות אל שאר החכמים, ביחוד אל חכמי אשכנז העוסקים בקד־מוניות ישראל, שנראה לו כאילו הם עוסקים בהן כמו שחכמים אחרים עוסקים בקד־מוניות מצרים ואשור, כבל ופרס. בלי כל זיקה פנימית אליהן, הוא שאף להחיות על־ידי קדמוניות היהודים את הלאומיות העברית ואת המקוריות של העם העברי. עִי החקר בקדמוניות אמר שד"ל להחיות את רוח האברמיסמוס, רוח בני אברהם וכו', שראה אותו כנגוד גמור, אל רוח יון, האטיציסמוס בלשונו. החכמה היא אצלו לא ההשכלה, כיאם תקון מדות האדם, הליכה בדרך המעשים הטובים. שרשי המעשים הטובים הם, בנגוד אל ההשכלה, בתמימות לב האדם, ברגשי הנדבה שבקרבנו. יסוד היסודות של המדות הטובות היא, לפי שד"ל, מדת החמלה שבלב האדם, והיהדות היא שהדריכה את האדם בדרך החמלה הזאת והיא לה היסוד הראשון. מדה זו אנושית היא, המוטבעת בלבב כל אדם, וראיה ברורה לזה אנו מוצאים, כי אבירי־לב, הרחוקים מצדקה, מרחיקים מעליהם את העניים והאביונים

וכל נגוע ומעונה, ואין זאת אלא מפני שראית פניהם ושמיעת נאקתם של האומללים עוכרת שמחתם ומביאה בלבם עצבות ויגון. החמלה נמצאת אפוא בלב כל אדם, אלא שהתורה הדריכה את האדם מישראל בדרך זו על-ידי מצותיה והרגילה אותו בכך. היא צותה לו להניח בשדהו לקט, שכחה ופאה לעני לגר ליתום ולאמנה. היא אסרה עליו לקחת מן העני נשך ותרבית, אסרה עליו לבוא אל בית העני, לעבוט עבוטו, אסרה עליו לחבול ריחים ורכב, או לחבול בגד אלמנה. ואם חבול תחבול שלמת רעך, עד בא השמש תשיבנו לו, כי היא כסותו לבדה, היא שמלתו לעורו, במה ישכב? וכן הוא דין השמטה שבתורה ועוד דינים רבים. התורה חמלה גם על הבהמה והעוף, וזה מצד אחד לטובת בעלי-החיים עצמם, כי רחמיו על כל מעשיו, ומהצד השני להרגיל את האדם במדת החמלה.

בהקדמה ל"המשתדל" אומר שד"ל, כי האדם דורפרצופים נברא: בעל מחשבה מצד אחד ובעל המון-מעשים מצד שני. "כח המחשבה הוא מבין דבר מתוך דבר, וממציא כל מלאכת מחשבת, ומגלה תעלומות החכמות; ועל-ידי הכח הזה האדם הולך וחזק תמיד, ועולה במעלות התבונה מדרגה אחר מדרגה, ומפליא לעשות, לרצות ולמשול בכל אשר על הארץ. ובכח האחר, אשר קראתי שמו המון-מעשים, האדם כואב בכאב רעהו ומצטער בצרתו, וישמח אם יראהו נושע מצרתו, ומתוך כך הוא אוהב הצדק והיושר; כי יקשה בעיניו שיהיה אדם מצער את רעהו וגוזלו וחומסו; ובכלל הכח הזה גם כן דבקות הנפש במי שהיטיב לה, לאהבה אותו ולהיטיב לו". משני הכחות האלה, "הכח השני — המון-מעשים — הוא חזק בתחלת הויית האדם, וכן בתחלת הויית האומות, והראשון חלש בתחלת הוייתו, והוא מוסיף כח וגבורה במשך השנים ובמשך הדורות, והשני אינו מקבל תוספת, אבל מקבל הוא מגרעת, כי הראשון מתגבר עליו ומחלישו". ולכן בדורות החדשים נוטים בני-האדם לכח הראשון, והוא גורם להבזות בעיניהם הכח האחר, שאינו מחדש מציאות ואינו מגדיל תועלות ולא מפליא פלאות כמוהו. על-כן יאמרו כי זה כל האדם ולא יבינו כי כח המחשבה הוא חצי-האדם, ולא כולו, ובשפטם על האדם מצד כח-המחשבה לבדו הם נופלים בשחת סברות מזויפות, המקלקלות דרכי בני-האדם". הרגש הוא יותר מן השכל, אומר כאן שד"ל בנוסח של רוסו; אולם לרגש הוא נותן תואר חושי וקורא לו שם "המון-מעשים": הוא נכר בזה כמקבל השפעה מהסנסואליסמוס הצרפתי, כפי שהתבטא בספריו של קונדילאק, ששד"ל מעיד באבטוביאוגרפיה שלו ("המגיד", שנה ג', גליון כ"א), שהוא ולוק האנגלי השפיעו עליו יותר משאר הפילוסופים, והוא, קונדילאק, שהוציא אל הפועל מה שהיה טמון בנפשו ועורר את מחשבתו העצמית. אמנם אין הוא נותן כקונדילאק הכל בידי החושים, כי על-כן הוא מוצא, שהאדם

הוא בעל מחשבה מצד אחד ובעל רגש מצד אחר. אבל את הרגש הוא מקשר קשר אמיץ בחוש, ואת מוסרות השלטון של הטוב והיושר והצדק הוא נותן בידי בידי החוש המתעורר. שד"ל נכר בזה גם כאדם בעל נטיה חושית — למה שיש כמה סימנים בכתביו ומתאים לטבע הדרומי שלו — עם כל השאיפה הרוחנית של שד"ל והגעגועים והכסופים הרוחניים שלו.

ועל-כן היתה גדולה גם מצד זה מלחמתו של שד"ל, שנלחם שנים רבות בשפינוזה ובאלה שאמרו להכניס מדעותיו ודבריו אל תוך הספרות העברית. לשד"ל היה שפינוזה סמל של הפורש מדרך היהודים — הוא מדגיש, כי "הפיקור סוף הוזה, אשר היה מזרע ישראל", "לא חי עמם, ולא מת ביניהם" — ושל המבטל את רעיון ה"השגחה", אותו הרעיון הפלאי על-דבר עיני-האלהים, הצופיות בכל, וביחוד הן צופיות בעמו ישראל, שמשך את לבו של הרומנטיקן היהודי. אבל ביחוד התנגד שד"ל לאותן "הדעות הנשחתות אשר לימד הפילוסוף המפורסם שפינוזה בספר-המדות"; כי הנה אומר "האיש הזה בפה מלא, כי החמלה והחנינה היא נחלת פתאים וחולשת נשים; ואמר, כי האיש החכם ראוי לו, שלא יתנהג רק אחרי השכל, וראוי שישתדל שלא יהמו מעיו לשום דבר, ולא תחוס עינו ולא יחמול; ואמר, כי הצדקה לעניים היא חובה מוטלת על הצבור, אבל היחיד אין הוא ראוי שישגיח כלל על העניים; ואמר, כי אין לאדם לבקש רק שמירת גופו ותועלת עצמו, כי זו כל התורה כולה" (הקדמה ל"המשתדל"). שד"ל מביא מאמרים ופסוקים מ"ספר המדות" של שפינוזה לחזק כל מאמר ומאמר וכל פסוק ופסוק שלו על הפילוסוף, ויש שעל-ידי כך שהוא מוציא את המאמרים והפסוקים מתוך מסגרתם הוא מוציא אותם גם מידי פשוטם, כמו ענין הרחמנות של נשים, שלא נאמר ב"ספר-המדות" של שפינוזה נגד עשיית צדקה וחסד לאדם, אלא כנגד דרך העשייה הזאת, שתהיה דרך התבונה, או בענין החמלה בכלל, ששפינוזה מתנגד לצורתה, צורת ההתרגשות, ורוצה למזג אותה, או את החסד, עם התבונה; אולם טבעי הדבר לשד"ל, המחלק את נפשו של האדם לשני כחות גנודיים קיצוניים כמחשבה ורגש, ולרגש הוא נותן תואר חושי, ומכריע לצד חושי זה, שהוא יתנגד התנגדות גמורה כזו לדרך התבונה במדות של שפינוזה ושהוא יביע את התנגדותו בצורה זו, המבלטת בלי משים גם את הניגוד שבין החושי והתבוני, שיש גם בו מן הניגוד הפנימי שבין תורת-המדות של שד"ל ותורת-המדות של שפינוזה.

מובן מאליו, כי על-פי יסוד זה בטבעו הפנימי של שד"ל ובהשקפתו הטבעית דעת שד"ל היא, שאין להעמיד את תקון-המדות אלא על החמלה, כל השתדלות

בעל התשוקה הגדולה לציון ולירושלים והפילוסוף בעל הלב, שראה את ישראל כלב שבאומות. כמוהו בנה שד"ל את בנין היהדות על קבלת אבות ועל אמונת הלב החזקה. הוא גלה נטיה לר' שלמה בן גבירול — מצד זה שראה אותו כ"מגשים", וחשב הגשמה זו כקרובה להגשמת המאמינים (אגרות שד"ל, ע' 1195—1196), בניגוד אל הרוחניות השכלית של הרמב"ם, ושל אלה שהלכו בדרכיו. אבל בודאי לא פחות מזה מפני שהיה "אביר הפייטנים" ופיוטיו "נתפשטו בכל המנהגים, וגם בין הקראים" (דברי שד"ל במכתבו לאפרתי, שנדפס ב"אוצר נחמד", ב' ע' 203—208).

המשורר והפילוסוף — זה שמשך ביחוד את לבו של שד"ל. כי גם הוא היה משורר כפילוסוף וכחוקר. והוא חבר גם שירים. השירים שהצליח בהם הם אלה שנתחברו ברוח המשוררים והפייטנים בימיהבינים, אף כי חוש הצורה היה מפותח בלבו של שד"ל, והוא שמח לצורה השלמה והנאה, ולא אחת נמצאת בשיריו, ביחוד בתרגומים שבשיריו, גם דמות נאה. בפזמון "לתשעה באב" הביע את הרוח השומם, הקודר, המלא יגון אינסוף של היום ואת כלותהנפש והחרדה והצפיה לגאולה. הממלאה אותו. הוא חבר שירה גדולה בנוסח ימיהבינים, את שירת "העבודה" בבית המקדש ביום הכפורים. זאת היא שירה דתית עם יסודות אפיים, החסרה רק רוח השירה האמתית כדי להיות לאפוס. בשירו הגדול "עמק החרוץ" המשיך את דרך החקויים לשירת דנטי הגדולה, שאנו מוצאים אצל כמה ממשורריישראל באיטליה. הוא כתב גם שירימחשבה, והחשוב שבהם הוא "חלק כחלק יאכלו", שבו הביע את רעיון השלומים וההשוואה בין טוב לרע שבעולם, בין עושר ועוני. כל בני האדם יחד חלק כחלק יאכלו בעולם. אלהים חלק לכולם עונג ונגע, נגע ועונג, לא הבדיל אלהים איש מאחיו. שד"ל בא לידי רעיון זה עלידי הרעיון הדתי של ההשגחה האלהית, שאי אפשר שתבכר אדם על אדם.

העונג שהשיג שד"ל בחייו היה זה, שהתענג על חקירותיו ועל שמו הטוב. חייו החיצוניים היו מלאים תלאות. יש שהיתה לו השעה דחוקה מאד ואשת־בעוריו היתה חולה שנים רבות במרה שחורה ומתה אחר־כך. גם ילדים אחדים שלו מתו בחייו. הוא התאבל ביחוד על בנו בכורו, "אוהב גר", שעשה לו שם גדול בחקירת קדמוניות ומת עוד קודם שמלאו לו עשרים וחמש שנה. בשנים האחרונות לחייו של שד"ל כהה אור עיניו ולקה כמעט בעורו. בליל יום הכפורים של שנת תרכ"ו מת בפדובה עיר מגוריו. אולם השפעתו לא חדלה גם אחר־כך והיא מתעוררת מדי פעם בפעם בספרות העברית בכל עת שמתגבר הזרם הרומנטי והרגש מתגבר על השכליות ועל הרציונליסמוס.

תר"ץ — תרצ"ג.

של חכמי־יוון וההולכים בעקבותיהם ליסד את תקון המדות על יסודות אחרים, לא הצליחו לפי דעת שד"ל. מה שהשכל אומר לאדם, כי עליו להתגבר על תשוקותיו ותאוותיו, אם מפני שסוף התאוות והתשוקות להביא לאדם לא אושר והצלחה קיימת, כִּי־אם לגרום לו צער ומכאובים, או מפני שתועלת החברה היא, כי אנשים ילכו בדרך ישרה, ולכן ראוי לכל אדם ללכת בדרך ישרה ולדרוש את שלום החברה, כי בשלומה יהיה גם לו שלום, ועוד דעות בדומות להן על־דבר המוסר, הנובעות כולן, לפי שד"ל, מהדעת השכלית של היונים, אינן מועילות ליסד את המוסר על יסוד נכון. יסוד המוסר והמדות הטובות הוא רק ברגש החמלה, ובוה גבדל העולם היהודי מן העולם הנכרי: אברמיסמוס מצד זה ואטיציסמוס מצד אחר. אטיציסמוס הוא: שכל, חשבון, תועלת, סדר של דברים ויופי חיצוני, בעוד שאברמיסמוס הוא: אהבת־לב, מסירות־נפש, התלהבות דתית ויופי פנימי. העולם היהודי עומד על רגש של צדקה, ובוה גבדל הוא מן העולם הנכרי, ובוה נוצר העם היהודי להיות למופת ליתר העמים. הוא נוצר להיות עם קדוש במעשיו הטובים. וכאן גם מקור הצווי על ההתבדלות של בני־ישראל מיתר העמים. עליהם להבדל ולהיות קדושים ככהנים. גם רבות מן המצוות יסודן בשורש־קדושה זה — כי יתגבר היהודי על התאוות וימשול ברוחו. רבוי המצוות בכלל מרגיל את היהודי למשול ברוחו ולסבול ולפרוש.

ג

לשד"ל, המעמיד הכל על הרגש הטבעי של האדם, היתה חשובה מאד אמונת העם הטבעית. ולכן התנגד לאלה שמעמידים עיקרים, יסודות וכללים שכליים, ליהדות, או לאלה שאמרו לעשות את היהדות גזירה ומסויגה. הוא התנגד להרמב"ם, שהעמיד עיקרים ליהדות ושבחבורו "משנה תורה" אמר לעשות את היהדות גמורה וקבועה לכל הדורות. בכל זה ראה שד"ל את יד החכמה היונית עם שכליותה היתרה; שד"ל לא נטה, כמשכילים אחרים, אחרי חכמי ימיהבינים המשכילים. החכם האידיאלי מבין חכמי ימיהבינים היה לורנץ, הפשטן. מלבד בקרתו על הרמב"ם ודרכיו התיחס שד"ל בבקורת חריפה לר' אברהם אבן עזרא, החוקר והחשוב מחשבות. באחד ממכתביו־מאמריו כתב שד"ל: "אני מאז החילתי לחקור בספרי קדמונינו שאחר התלמוד ראיתי בעיני, כי אותם שלמדו רק תנ"ך, משנה ותלמוד היו דרכיהם ישרים ותמימים, והיו מדותיהם משובחות הרבה יותר מאחרים, שלמדו חכמה יונית ודבקו אחריה, ואין לך ספר ישן, הבא לידי, שאינו עד חדש, המעיד על הדבר הזה".

מחכמי ספרד, שנטו אל החכמה, דבק ברי יהודה הלוי, המשורר

או גם הוא נוטה ללכת בדרך הדתיות והרוחניות הזאת. אך תמיד המלחמה הזאת מלאה פתוס. היא מלאה תמיד התלהבות.

גרץ רואה בהיסטוריה היהודית תמיד את ההתנגשות. אף בשעה שאין לראות בה מלחמה מפורשת, בגלוי, הוא מכיר בה מלחמה חשאית. כמעט תמיד הוא רואה בה את חבלי-הלידה. על-פי השקפה ישראלית עתיקה הוא רואה בה כמעט תמיד מעין מלחמת הרוח בחומר. יש שהוא רואה בה את מלחמת הרוח המונותאיסטי בחומר האלילי ויש שהוא רואה בה מלחמה אחרת שבין חומר ורוח — מלחמה בין יסורים ומחשבה. וכך גם ציין במבוא לכרך הרביעי של ספר-ההיסטוריה שלו את שני הצדדים של ההיסטוריה היהודית: יסורים ומחשבה, — והמחשבה מתרוממת תמיד על-פני ים היסורים.

ההיסטוריה של גרץ מלאה כולה התרוממות. היא מלאה חזון רב, מלאה דמיון. מרמיונות ורמזים בספרים, שלא נכתבו לשם היסטוריה, מספורי-אגדה שהעלימו יותר מאשר גילו, נבנה חלק גדול מספר-ההיסטוריה של גרץ. הוא החיה בדמיונו החי מקרים ומאורעות רבים, שנגזרו ברשימות יבשות או שסופרו למקוטעין. במלאכה הזאת נעזר גרץ הרבה על-ידי חקירת אחרים, מחוקרי תולדות ישראל, שהיו בימיו ועד ימיו. אך מלבד אשר הרחיב הרבה את החקירה הזאת בתקופות רבות, גדולה היתה ההוספה, שהוסיף תמיד על דברי אחרים. הדברים לבשו תמיד אצלו עור ובשר. הוא שהוסיף תמיד לדברי-ההיסטוריה מתיים, לשלדי-חקירה יבשים, את הצבע החי.

ההיסטוריה של גרץ עוררה גם התנגדות ותרעומות. עוד בימיו התרעמו על גרץ, כי הוא מהיר במשפטיו, כי הרבה מדבריו הם בבחינת „מקרא מועט ומדרש מרובה“, כי הדמיון ההיסטורי הוליך אותו למקום שלא היה צורך ללכת לו. אכן גרץ היה בעל דמיון היסטורי, חזונו העבר. בו היה מן הנביא הצופה לאחור, כנוי שכנו בו זה כבר את ההיסטוריון האמתי. הוא נחן בחוש האמן לחוש את ההיסטוריה, להרגיש אותה מבעד ללבושים ולקליפות. איש לא יגיד עתה, כי דברי גרץ לא נבנו על יסוד ידיעות רבות אין-קץ וחקירות רבות לפי מצב החקירה ולפי מצב החכמה, חכמת ההיסטוריה היהודית, בימיו. אך מלבד הידיעות והחקירות הרבות היה עוד איזה דבר בגרץ, שעשה אותו להיסטוריון הגדול של דברי ימי היהודים, שבדורו של צונץ ויתר החוקרים הגדולים

1 הרבה מהטענות של תכמיהדור נגר, ביחוד של אברהם ניגר ופשה שפינסניידר, אסף ד"ר עמנואל שרייבר, בהוסיפו עליו הרבה טענות משלו ודבריו־זו, במכתרו Grätz's Geschichtsbauerei (ברלין 1882).

צבי גרץ

עד היום הוא ההיסטוריון הגדול של העם היהודי. ראשון הוא לאמני ההיסטוריה העברית בעת החדשה, ואפשר להגיד, שאין שני לו עד היום, אשר גלל כמוהו בספר את יריעת-החיים הגדולה של „השב בלאומים“, ועליה צייר כמוהו את התמונה הרוויה צבעים וסממנים חזקים, מלאת החליפות והתמורות לאין-קץ, המעלות והמורדות הרבים, העליות והירידות. הוא יצר אפוס גדול, שיש בו גם יסודות דרמטיים רבים, בהיותו מלא כולו תנועת הנפש, זעזועים, רעידות, תנודות. ליהודים לא היה אפוס של חיי גבוריהם ויצור יצר גרץ את האפוס היהודי הזה.

לפני גרץ היה י. מ. יוסט, שכתב את ההיסטוריה היהודית, אך עליו הוציא גרץ את משפטו בספר ההיסטוריה שלו, כי היה „איש מנוחה ומתון בטבעו ולא אהב את הסערות, לא בחיים ולא בהיסטוריה“. את הסערות האלה, שאין מחסור בהן בהיסטוריה היהודית, אהב גרץ ונטה אחריהן — בהיסטוריה שלו. כיוצר האפוס של עם לבו הלך אחרי גבורים, מושיעים, אנשי מסירות-הנפש, אשר „שמו נפשם בכפם“, ובאו לעזרת עמם. התנועה, שהוא ידע לצייר, היא כולה תנועת-עם. הוא אהב בהיסטוריה שלו את הפסיעה הגדולה, את המהלך הרב, את הדריכה על-פני מסלה רחבה. בפתוס שלו נטה תמיד אחרי אנשים בעלי התרוממות והתלהבות. כצייר נאמן צייר את הכל, גם את הגאות וגם את השפל, גם התרוממות מיה ההיסטוריה הרבים וגם את הירידה הבאה אחריה, שתיקת הגלים ודממתם. אך הוא התרומם תמיד בשעת התרוממות. עם ההתגברות והגבורה בהיסטוריה תוקף גם אותו רוח גבורה, כמו-כן מתרוצץ גם הוא, בשעת ההתרוצצות, ההתנגשות וההתלבטות. גם הוא מתנגש ומתלבט או בנפשו. הרגעים האלה, רגעים של סערת און ומלחמה, שנלחם עם על קיומו, הם הרגעים הנעלים בהיסטוריה של גרץ.

כל ההיסטוריה של גרץ הוא ספור גדול אחד על-דבר מלחמה גדולה, מלחמת עם על קיומו העצמי. בדרכים שונים הולכת המלחמה הזאת. יש שלפי תנאי הזמן היא נוטה ללכת בדרך המדיניות והארציות, או גם גרץ נוטה לרעיון המדיני והארצי, ויש שלפי תנאי זמן אחר הוא נוטה ללכת בדרך הדתיות והרוחניות,

ב"חכמת ישראל" יכתוב הוא את ההיסטוריה של היהודים ולא אחר, זה שהוא חש והרגיש גם ברהט הדם שבהיסטוריה היהודית, בלב הדופק בה.

ההיסטוריה היהודית מלאה רגעי התלהבות, המגיעה לפעמים לידי קנאות. מתוך התלהבות כזו כתב גרץ את ההיסטוריה שלו. הוא לא היה עד אלם למאורעות. לא אחת היה גם קנאי. גרץ הוא זה, שהתיר לנו גם את ה"קנאים", אלה שנלחמו מלחמת-הלאום האחרונה, ובדמיון העם נכללו כולם כ"רצחנים" וכ"סיקריים" (סיקריקין). הוא הוא אשר הבין לנפש הקנאים האלה והדגיש גם את ההבדלים שבין הגדודים השונים עם ראשיהם, ראשי-הגדודים, השונים. כמקור ראשי היו לו בזה דברי יוספוס פלוניוס, ההיסטוריון היהודי הגדול של שעת החורבן. ואם כי יוסף בן מתתיהו היה לו לעינים בכל מה שכתב על הקנאים, היה גם קנאי לגבו. הוא אשר קבל גם בזה דעת הקנאים, כי יוסף בן מתתיהו היה מלכתחלה, מראש ועד סוף, בוגד בארץ-מולדתו.

גרץ כתב את ספרו בשפה זרה, ובכל-זאת נשמע ממנה תמיד את שפת-המקור של ההיסטוריה העברית. הלשון שלו היא נשגבה, כמו שנשגבה היא הלשון העברית, כשהיא מדברת על מאורעות העולם, נושאת דע למרחוק. את ההיסטוריה שלו כתב גרץ לעיני הגויים, ובכל-זאת העמיד אותם מדי פעם בפעם למשפט. הוא תבע את תביעותינו, דרש את דרישותינו. הוא היה גם דורש דמים. דרוש דרש מידי הגוים את דם-ישראל הרב שנשפך. גרץ דרש את הדם הזה גם מן הגרמנים, מאלה שבשפתם כתב את ספרו. כידוע, עורר הדבר את כעסו של טרייטסקה, ההיסטוריון הגרמני, אשר יצא לריב את ריב עמו ודתו מעם גרץ. הדבר הזה הביא לידי פולמוס, אף לידי פולמוס במחנה היהדות. כי היהודים הגרמנים ראו גם הם בזה עלבון לגרמניותם, וגם הם גינו את גרץ וערערו עליו. בין המערערים והמגנים היה גם הפילוסוף הרמן כהן, מי שהיה בימי-צעוריו תלמידו של גרץ. כהן דבר דברים קשים על גרץ, ועוד לעת זקנתו של כהן, כשנדבק הרבה בבנידתו או גם בגזעו היהודי, לא יכול לסלוח לגרץ את דבקותו במושג לאום יהודי ועם יהודי, כפי מובנם הפשוט והטבעי¹. אך גרץ כתב את ההיסטוריה היהודית.

גרץ ראה את ההיסטוריה הזאת כראות אותה יהודי. הוא ראה בה את יד ההשגחה האלהית, יד הפלא השליט בה. כפילוסוף של ההיסטוריה העברית נחמן קרוכמל, קבל גם הוא את סדר-הזמנים של צמיחה, פריחה וכמישה

1 בטאמרו ב"מונטסריפט" מיסודם של פרנקל-גרץ למלאת מאה שנה להולדתו של גרץ

בשנת 1917 (כרך ס"א, חוב' ט"ו-י"ב).

בהיסטוריה. זהו הסדר הטבעי, ולמעלה מן הטבע הזה הוא, כמו אצל קרוכמל, סדר-ההיסטוריה של ישראל: אחרי הכמישה תבוא מדי פעם בפעם צמיחה חדשה. עם זה קם תמיד אחרי נפלו, מתחדש תמיד. זה איננו רק עם העבר, כי-אם גם עם העתיד.

בהיסטוריה הזאת של ישראל מתהווה תמיד איזה דבר, תמיד יש בה הכנה למה שיבוא. יש בהיסטוריה הזאת צפיה אל איזה דבר נעלם ונסתר, ועם זה יחד קיים בברור גמור. גרץ מנסה לפעמים לברר את הרעיון הנסתר של ההיסטוריה. הוא מברר אותו בדרך שבררו אותו אחרים, כי העם הזה נוצר להיות לאור גוים, לאלף את העמים ארחות חיים וכו'. אבל לא זה העיקר. העיקר הוא כח-החיים בעם זה, אשר לא לשוא נתן, העיקר הוא דופק-החיים הפנימי, שלא יחדל מדפוק, התנועה הפנימית, שאינה פוסקת. השגה זו, הממלאה את ספרו של גרץ, יוצרת אטמוספירה של חכוי, של יחול. היא המחיה את ההיסטוריה היהודית כולה, נותנת לה מראשיתה ועד סופה תקות חיים.

יש ורואים את ההיסטוריה והנה היא כשדה רחבי-ידיים, העשוי תלמים-תלמים. אלה מעבירים את דמות השטח אל נחל ההיסטוריה. אולם ההיסטוריה אין בה מן הדמות הזאת. בה אין לעולם מן הנח, אלא מן הנע התמיד, מזה השוטף בשטף שאיננו פוסק, המעביר את הכל על-פני גלים. זאת היא ההכרה של ההיסטוריון האמתי, הממלאה ביחוד את הלב בהיסטוריה שלנו. ההכרה הזאת היתה להכרת ההיסטוריה הישראלית, והיא היא שהיתה ההכרה ההיסטורית של גרץ. ההיסטוריון האמתי איננו רציונליסטן, כי הוא אינו רואה לא את ההתחלה ולא את הסוף. ההתחלה היא כאן תמיד מעולפה בערפלי בראשית, והסוף — מי ידענו? אין הדברים מונחים לעולם גמורים ושלמים לפני ההיסטוריון. תמיד יש עוד דברים הנמצאים מאחורי הפרגוד, מעבר לקלעים של ההיסטוריה. יש כאן עוד תמיד מין "המשך יבוא". גם המדע ההיסטורי איננו רציונלי. חוקי הטבע אינם שולטים בו בצורה מוחלטת זו שבמדע-הטבע: אחרי שעמדנו בהיסטוריה על סבה מן הסבות אין אנו יכולים עוד לדון מזה בברור גמור על המסובב ממנה. רשת הסיבות והמסובבים היא פה גדולה ורחבה והיא קלועה וטווייה באופן כזה, עד שאין למצוא בה חשבון קבוע מראש. ולא זה בלבד, אלא שיש בהיסטוריה תמיד חוליות אמצעיות בין הסבה והמסובב, שאין לראותן בדיוק מראש ואין להביאן בחשבון. יש רצון בהיסטוריה. גם רצון אנושי, הממלא בה תפקיד, והוא משנה לפעמים את תפקידי ההיסטוריה, מטה אותם לחפצו. ומטעם זה גם חוקי השכל אינם שולטים בהיסטוריה, כי הרצון הוא כח מיוחד, פנימי, אי-רציונלי, שאין חוקי-השכל חלים עליו. ההיסטוריה עומדת הרבה על ההשערה הפנימית,

ההיסטוריה שלו נגש להבור הכרכים הראשונים. עד אז היה הספר הגדול הזה מקוטע, בלי התחלה, כי לא מצא את התחלת החיים, עד שראה אותם בעיניו, ראה לפחות את השריד מהם, שהחיה ברוח הדמיון החי אשר לו, בכח הפנטסיה ההיסטורית שלו.

כספר של שירה ושל חזון היסטורי גדול לא נתישן ספרו של גרץ. בטלו במשך הזמן כמה דברים שבספר, הבנוים על יסודות, שנתערערו בינתיים על-ידי מציאת יסודות אחרים, יותר מוצקים ובטוחים; אך החזון העיקרי שבספר, המראה ההיסטורי הגדול, שפתח לפנינו גרץ בספרו, לא בטל. ספרו לא בטל, כמו שלא בטלו ספרים אחרים של אמנות היסטורית גדולה, המחיה תקופות וזמנים. ספרי רנקה, מומסן, יעקב בורקהרדט ובדומה להם מאמני ההיסטוריה הגדולים בדורות האחרונים נקראים עד היום, ובכל החידושים שנתחדשו אחריהם הם עומדים עד היום לגס. וגרץ החיה היסטוריה שלמה של עם. הוא המשורר והאמן של ההיסטוריה היהודית עד היום.

תרפ"ח.

על המראה, החזיון. מכח החזיון הזה והמראה היה בגרץ, והוא נבדל בזה מהיסטוריונים אחרים, שאין חוק הטבע של הסבה והמסובב כל-כך קרוב וסמוך אצלו. השלשלת ההיסטורית שלו איננה כל-כך פשוטה בחוליותיה ואיננה כל-כך רציונלית. אמנם דבר זה מביא אותו לא אחת לקרב את הרחוקים דרך דרש ודרך מאמר ודבור, אבל יחד עם זה הוא מתקרב אל עולם האמנות והשירה.

יש בהיסטוריה של גרץ עוד דבר, המקרב אותה מאד אל השירה, כי הרבה והרבה מיוסד בה על מה שקוראים „הנסיון הפנימי“. כשקוראים, למשל, את דברי גרץ על „מרשיעי הברית“ והמתיונים, הרי מכירים בהם, כי מלבד המעשים והעובדות ההיסטוריות, שהיו לפניו במקורות, היו לפני עיניו גם עובדות אחרות, עובדות חיות, נסיונות של חיים, שהצטרפו בהרגשתו אל הנסיונות והעובדות ההיסטוריים. הוא כלל — אולי גם בלא יודעים — ב„מרשיעי הברית“ גם את הריפורמים הקיצוניים שבימיו, אלה שהכיר בהם מקרוב ותפס אותם מקרוב. גרץ שנא מאד, כידוע, את שפת ההמונים היהודים בגלות וראה בה מקור להשחית את הטעם והחן של היהודים. והנה כשהוא מדבר בספרו על הירידה ביצירת היהודים כעבור מאות אחדות אחרי חורבן הבית ואומר, כי „השפה הארמית, הנשחזתה בפי המדברים, עד לבלי היות לה יופי וחו, השחיתה את טובת הטעם בכל המקומות“, מכירים בזה, כי למשפטו של גרץ נצטרפה כאן, ביודעים או בלא-יודעים, „העובדה החיה“ של השפה המדוברת בפי היהודים במזרח אירופה, שהיא הגורמת, לפי דעתו של גרץ, לירידה ולהשחחת הטעם.

נסיונות של חיים כאלה, המצטרפים בספרו של גרץ לנסיונות היסטוריים ולמשפטים וציורים היסטוריים, יש למצוא הרבה. נדמה לפעמים, כי גם המשפט המיוחד של גרץ על-דבר הגרופורים, שהוא חג „פתיחת התבית“ אצל היונים — דבר שעורר התנגדות רבה — מקורו בנסיון של חיים כזה, שראה גרץ בימי-נעוריו את החוגגים חג „דיוניסוס“ בערי ישראל. אף משפטו השלילי של גרץ, שהוציא בכל ספרו על ה„קבלה“, יש לו בודאי שורש ביסוד החיים של ה„חסידות“ בימיו. אם נכונים המשפטים ההיסטוריים האלה של גרץ, הבנויים על יסודות חיים, ואם אינם נכונים, הם מראים על כחהחיים האצור בספר-ההיסטוריה של גרץ, שאיננו פחות מזה האצור בספר אמנותי גדול, בספר של שירה.

נראה, כי ככל אמן ומשורר אמתי גם חפש ובקש גרץ לקבל את רושם החיים, הרושם הבלתי-אמצעי, מן הדברים, עד כמה שזה אפשר בדברי היסטוריה. גרץ מספר, כי לא נגש לכתוב את החלקים הראשונים מספר ההיסטוריה שלו. המספרים את תולדות היהודים בשבתם על אדמתם, עד שניתנה לו היכולת לראות בעיניו אדמה זו. רק כעבור עשרים שנה מאז התחיל גרץ בהדפסת כרכי

מעין ראשי-צוקים וגם הסלעים הקודרים לא היו עוד קודרים כלפנים. הוא כאילו צילה לי כאן סוד האופק, הראה לי במקום זה דרך-נתיבה, מוצא ומבוא. וייס כתב מונוגרפיות נאות אחדות — על רב האי גאון (נדפסה בראש הספר „שיד מוסר השכל“ לרב האי גאון, שיצא בהוצאת „אחיאסף“), על הרמב"ם, ד"ש יורבנו תם (נדפסו ב„בית תלמוד“ מאמרו על רב סעדיה גאון, שנדפס ב„האסיף“ לשנת תרמ"ז, הוא רק פרקו על רב סעדיה בספר „דור דור ודורשיו“) — וכן כמה מאמרים נאים וחשובים, המגיעים כמעט לידי ספרים שלמים (על שיריו, „שהדפיס ב„כוכבי יצחק“, יש לעבור בשתיקה), ומלבד את ה„ספרא“ עם „מסורת התלמוד“ שלו הוציא גם את ה„מכילתא“ (וינה תרכ"ה) עם פירושו ומבוא גדול, וחבר את „משפט לשון המשנה“ ועוד. אבל מה שבנה וייס הוא אותו הבנין המונומנטלי שלו בספר ההיסטוריה של התורה שבעל-פה. כאן הראה יד חזקה, לפי רוח הדור שלו, שלא רצה גם הוא כבר בפסקי הלכות ובדינים, אבל רצה עוד לדעת איך נוצרו פסקי ההלכות והדינים, ונתן לו וייס את „ספר דברי הימים לתורה שבעל פה עם קורות סופריה וספריה“: דור דור ודורשיו...

ככל ספר של דור, של תקופה, הרי זה ספר יחיד. הוא בלע אל קרבו כל מה שהיה לפניו, עד כי לא נודע כמעט כי בא אל תוכו מקוריות? יש שרצו למצוא את מקוריותו של וייס באותו קשר אמיץ שכאילו מצא הוא בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל-פה. אלה שבקשו ומצאו מקוריות זו אצל וייס לא ידעו את המקורות שמהם שאב וייס. מקורות אלה של הספרות הישנה אינם פתוחים עוד כולם לפני קוראי הספרות החדשה; אולם לפני וייס היו עוד פתוחים כולם. דומה, שספר אחד, העומד כמעט על הגבול שבין הספרות הישנה ובין הספרות החדשה, ספר „כוזרי שני“ (מטה דן) לרבי דוד ביטו, שוייס אינו מזכירו כלל בספרו, היה לו בזה מעין מקור. אולם גם הספר הזה אינו מקור ראשון, כי גם הוא אסף ממקורות רבים והוכיחם של ה„חבר“ השני שלו עם מלך הכוזרים על-דבר התורה שבעל-פה הם בודאי על-פי הוכחים שבין הרבנים והקראים במשך ימאות שנים ועל-פי סופרים רבים וספרים. — ויש שמוצאים בוייס מקוריות אחרת: הוא הכניס אל חקירת הספרות התלמודית את רעיון ההתפתחות — הדרשה דורשת כאן ומכניסה למחיצה זו את דרווין, ולפי זה וייס הוא דרווין תלמודי, — אבל גם רעיון ההתפתחות שלו אינו הרעיון המקורי של וייס. כי את התפתחות המסורה, או התהוות המסורה, אנו מוצאים גם אצל אלה שהקדימו את וייס בחקירותיהם בתולדות התלמוד ובדברי ימיה של התורה שבעל-פה, וביחוד אנו מוצאים אותה ב„אם למסורת וכי“ של נחמן קרוכמל, שהיה כאב לתולדות המסורה של וייס. הן התלות של וייס בקרוכמל היא גדולה כל-יכך, עד כי התקופות

אייזיק הירש וייס

על פני הנתיב, שהוליך אותנו, חניכי בית-המדרש הישן, אל החדש, עמד הוא, רא"ה הלכו, כמו שקראו אותו מתנגדיו, ב„בית נתיבות“. בעמדנו על פרשת דרכים ולפנינו הדרך שסללו ראשונים, והשבילים, הנוטים ומטים לצדדים, ואנו לא מצאנו עוד די עוז בנפשנו לנטות אליהם, היה הוא האיש שנתן את ההכרעה האחרונה. הוא — כבעל הלכה. בכל הכבוד הגדול שרחש לבנו באותו זמן גם לסופרים אחרים היו הם בעינינו „רבנן דאגדתא“. אולם הוא, ב„דור דור ודורשיו“ שלו, כאילו חשף לפנינו את ידו החזקה.

בזכרוני נשאר עוד חקוק הרגע, כשגליתי בבית-המדרש שבעיירה את ה„ספרא“ עם פירושו הראב"ד ו„מסורת התלמוד“ של וייס (וינה תרכ"ב). זאת היתה „תגלית“, איש מיושבי בית-המדרש לא ידע מי הוא אייזיק הירש וייס זה. שחיבר הגהות על ה„ספרא“ וקבל הסכמה מאת ר' אלעזר הורוויץ, הרב בווינה. זאת היתה מעין תגלית של חדושי רפפורט בשולי הספר „אבני מלואים“ של חותנו, בעל „קצות החושן“. אולם ה„חדושים“ של רפפורט היו קלים ולא עשו רושם. ואדרבה, היה בהם גם כדי לעורר מעין הרגשה של אכזבה, כי החוקר שיר לא הראה את כחו בהלכה אלא בכגון זה. מה שאין כן הערותיו של וייס לספרא. כאן גם זה עשה רושם, שמחבר החי בימינו חיבר מעין פירוש ל„ספרא“ — דבר בלתי רגיל אצל ה„אחרונים“.

אבל הרושם העמוק ביותר עשה בלבנו הספר הגדול של וייס — „דור דור ודורשיו“. לי היה בספר הזה משום התגלות. בפעם הראשונה כאילו נגלה עלי ה„גניוס“ של המדע ההיסטורי והוא הראה לי בנין, שנבנה על ידי אחד מאלה שהוא בחר בהם לתת עליהם מרוחו, והבנין גדול ורחבי-ידיים, בעל לשכות ותאים רבים, ואני, שהייתי בן-בית בלשכות ובתאים האלה, לא שבעו עיני מראות את ה„חדושים“ שבכל צד וצד — בכל מאמר ובכל הערה. האור הרב, שבו האיר וייס את פינות התורה שבעל-פה דרך החלונות הגדולים שקרע בכתלים העתיקים, היה בתזולה מעורר. רגע אחד נראה לי כאילו סר כל הקסם, אבל ברגע השני משך את לבי קסם אחר, זה של תורה האורה. התבהרו פני השמים והכל נראה מחדש באור. על-ידי כך התבלטו הדברים, נתגלו ונראו פתאום מן המרחק ההיסטורי

שראה קרוכמל בהיסטוריה העברית הכללית, שאינן רק רוחניות, ומכל שכן שאינן רק רוחניות-למודיות, היו — בשנויים ידועים — לתקופות היסודיות בסדר ההתפתחות של התורה שבעל-פה ומהלכה בספרו של וייס, ותקופת הירידה האחרונה בחיי ישראל, המתחלת עם האלף הששי, היינו — עם ירידת ההשכלה הערבית-הספרדית, היתה בספרו של וייס לתקופת הירידה האחרונה בתורה שבעל-פה. היא מתחילה, בדרך בלתי-טבעית כלל, עם הרשב"א, הריטב"א, הרא"ש ועוד רבים שנחשבו לעמודי ההוראה והפירוש לתורה שבעל-פה. זה הכניס לספרו של וייס מעין מבוכה לשעה. כי כשהוא מביט על כל אחד מהפרטים האלה הוא רואה אותו כנקודת-עליה, וכשהוא צופה ומביט על כלל הפרטים כולם הוא רואה אותו כירידה. זה הביא לידי מבוכה גם בקונסטרוקציה של הספר בחלקיו האחרונים. וייס התכוון מלכתחלה לסיים את ספרי דברי הימים לתורה שבעל-פה עם שנת ת' לאלף הששי (הקדמתו של וייס לחלק א' של "דור דור ודורשיר", מהדורה א', והקדמתו לחלק ד'), והיא אותה שנה שבה מסיים קרוכמל את ההשקפה ההיסטורית שלו ב"מורה נבוכי הזמן", וכשהגיע וייס לתחלת האלף הששי, והיא תחלת הירידה האחרונה לפי ההשקפה של קרוכמל — וא. ה. וייס גם הוא אז בתקופה של זקנה וירידה, בן שבעים ושתים שנה — אמר לסיים את ספרו בעליה ולא להכנס למקום ירידה. אולם כשהאריך ימים חבר עוד חלק אחד לספרו ובו עבר גם את גבול הת', אותו הגבול שהציב לו מלכתחלה.

ביחס למקורותיו של וייס אין לשכוח גם זאת, כי בשעה שנגש וייס לחבור ספרו, ספר דברי הימים לתורה שבעל-פה, מצא כבר לפניו ספר כ"דרכי המשנה" של פראנקל, והמון דברים ומאמרים בתולדות המסורה היהודית היו מפורטים בספרים של "חכמת ישראל" בעברית ובגרמנית. גם ספר ההיסטוריה של גרץ, במהדורה הראשונה שלו, היה כמעט שלם אז, ובשעה שהוציא וייס את החלק הראשון של "דור דור ודורשיר" חסרו רק שני החלקים הראשנים מספרו של גרץ, המספרים תולדות היהודים בזמן כתב-היד הקודש, שדה החקירה בדברי הימים לתורה שבעל-פה לא היה אפוא שומם אז. הוא לא היה שדה בור, הצריך כולו תרישה חדשה. הוא נחרש וגם שודד קודם וא. ה. וייס היה גם מאסף, מחבר שהיכר ברוחו גם דברי אחרים, אבל גם אותם הדברים לא היכר כמחבר בעלמא, אלא כבונה. הצד החזק בספרו של וייס, וגם הצד היפה שבו, הוא הבנין האדיר, העשוי מראש ועד סוף על פי תכנית אחת, רחבה מאד, הכוללת את ההיסטוריה של המקצוע הגדול ביותר בחיים הרוחניים של היהודים, ובבנין זה הכל מחובר ומשולב ועולה ומתרמם לאט לאט, כמעט בדרך של גידול, מן העיקר-השורש- (כאן הוא בודאי גם היסוד ל"אבולוציוניות", שמצאו בספרו של וייס). החומר

שהשתמש בו וייס לבנין ספרו הוא רב כל-כך, עד כי גם בעלי מקצוע, אנשים שתורתם אומנותם, לא ימצאו עד מהרה את מקום המחצב שלו. ואותו חומר חפר וחצב וייס — וכאילו לש אותו מחדש. הוא לש אותו לפי צורך בנינו ותכליתו. הרעיון בספרו של וייס? אין רעיון אחד השליט בספרו. אבל יש תכנית אחת השלטת בו. ולשם תכנית זו, הרחבה מאד, השתמש וייס בכמה רעיונות, ביניהם גם ברעיון ההתפתחות. אבל אין הרעיון הזה שלם, מוצק ויסודי בספרו. כי יש שאחרי הרחבה במהלך התורה שבעל-פה הוא רואה צמצום ואחרי עליה הוא מראה על ירידה ואחרי הירידה הוא רואה שוב עליה ושוב ירידה.

הרעיון היה לוייס, כמו לכל היסטוריון אמתי, שהעיקר אצלו להבהיר את מעשי ההיסטוריה, רק מעין סומכות לסמוך בהם את קירות הבנין שלו, או לפרקים שימש לו מלט, לחבר על-ידו את הנדבכים והשורות. אבל הוא לא היה משועבד לו. כי צד זה היה בווייס מן ההיסטוריון החדש, שלא היה משועבד בעצם לחבורו לרעיון חיצוני. הוא לא היה משועבד בעצם לחוקים אחרים, מלבד חוקי החומר, שמהם נבנה בנינו, ואת החוקים האלה ביקש תמיד. כמעט בכל מקרה ומקרה ביקש אותם. הוא כאילו ביקש תמיד למצוא את טוד החבור של חזיונות קרובים בזמן אחד, או את קו-החבור בחזיונות שונים שבארץ אחת ובצדדים שונים שבאישיות אחת.

החבור בספרו של וייס הוא חזק ואמיץ. מדת הריטוריקה, מדה זו של פתוי, המצויה גם בספריהם של היסטוריונים גדולים, לא היתה מדתו של וייס. בספרו יש רק מעט מן הפתוס המלאכותי. אמנם יש שגם עליו ישכון הרוח של ההיסטוריון, המתבונן לתהלוכותיו של גלגל-החיים הגדול ורואה את החליפות הרבות של העתים והזמנים, ואז הוא מדבר דברים שיש בהם מן ה"מליצה" ההיסטורית, ומאריך הוא לפעמים בדברי מליצה אלה, אבל בדרך כלל הכל יוצא אצלו מתוך החומר עצמו, ועל-כן הוא יוצא גם מבוסס ומיוסד. הדמיון היוצר, שמתגלה לנו בספר זה, כמו בתוך כל ספר מדעי חשוב, אינו מתגלה לנו בעצם אלא מתוך כתלי הספר עצמו: מתוך יסודו הרחב ומתוך כל מה שנבנה עליו ברהבות ובגובה.

יש בספרו של וייס גם הסתעפות והתפצלות רבה; אבל גדולה בו עם זה ימדת האחדות, מדה זו של התאמה וחבור בין הפרקים השונים והחלקים השונים של הבנין, ואף בין הפרטים השונים, העולים כאילו מעצמם, מאליהם, לכלל אחד. האישים של כל תקופה ותקופה הגיעו בספרו של וייס לידי הבלטה ידועה, ובכל-זאת אין הם נבדלים על-ידי כך לעצמם, ואף הולכים ונרקמים יחד בתוך הרקמה

הכללית של התקופה, ולפעמים, כשהם בולטים ביותר, הם הם שנחקק ונחרת בהם פרצוף כל התקופה.

החוש הארכיטקטוני מתגלה בכל הספר הגדול הזה: קו לקו, קו לקו, והקוים האלה אינם רק קוי שרטוט וציור, אלא נעשו תמיד מחומר מוצק, מהחומר ההיסטורי של ההלכה והאגדה. וייס כאילו בונה מחומר זה גם את הצלע לכל אישיות ואישיות כשהיא לעצמה. בעל ההלכה נוטה כאן יותר להשתמש בחומר ההלכה, אבל אין הספר חסר גם הוד האגדה, וקירות הספר החזקים אינם גם ריקים וקריים. יש בתוכם גם חמימות ידועה, ויש בהם גם קשוח מעט — קשוח שאינו פוגם בתבנית הכבדה והמוצקה של הבנין כולו. וייס גם מדבר תמיד כבעל הלכה. הוא חורץ משפט, גוזר דין, מתרעם לפעמים. אבל יש בו גם מתינות, מתינות של דין, הבוחן ובודק את הדברים קודם שהוא מוציא את פסק־הדין. אפילו פשטות אמתית ויסודית יש בו. לא לחנם הוא שונא את הפלפול.

וייס הוא אחד המחברים שלנו, שזכה להקרא על שם ספרו. בחוגים העוסקים עוד בחקר ההלכה הוא עד היום ה"דור דור ודורשיו", זה שהשכיח כמעט את שאר פעולותיו הספרותיות־מדעיות של וייס.

הן הוא אחד המחברים המעטים בספרות העברית החדשה, שחבר ספר.

תר"ץ.

אברהם מאפו

בזמן שבויילנה, בירושלים דליטה, נלחמו ה"משכילים", וביניהם הכהן הגדול מאחיו, המשורר המתאונן, בשפת עבר, שהיתה להם "גברת הלשונות, נות בית־אלהים, בחירת אלהי־ישראל", את מלחמת "האמת והאמונה", באותו זמן התחמק מדי פעם בפעם מביתו אחד מצעירי המלמדים שבעיר קובנה, לפי שעה "רואה ואינו נראה", סתם אברהם בן יקותיאל, והיה עובר בחרדה את הגשר שעל פני הנימן, ומשם התרומם על פני ההר האלקסוטי, וכשהגיע אל ראש ההר ואל הסוכה אשר שם, השקיף על ארץ יהודה שבימי אחז, על שדותיה וכרמיה, הריה ועמקיה... הוא הבין רמזי כוכבים רחוקים כאשר הבין שפת נפשו.

כל ה"משכילים" שקדמו לאברהם בן יקותיאל מאפו, וגם אלה שהיו בימיו, כולם אהבו את התנ"ך, וספרי הנביאים והכתובים היו לכולם מעין לא־אכזב, אשר אליו ירדו והתקדשו בו והטהרו מאבק הדורות וממנו הרוו את צמאונם ליופי ולחיים; אולם לא היה ביניהם אף אחד שידע כמאפו להקשיב לשפת המעין הטמיר, לשמוע לקול לחש הגלים, להמית סודם — סוד בראשית.

יש רגלים לדבר, שבשעה שבא מאפו ליצור את "אהבת ציון" היה בדעתו ליצור רק מעין אליגוריה ספרותית, ראי היסטורי שממנו יהיו נשקפים פני הדור החדש עם המימינים והמשמאילים, עם החרדים, "מורדי האור", מעבר מזה, ומעבר מזה — הנאורים וה"משכילים". במכתב שכתב נעמן שב"ע"ט צבוע" אל אחיטוב רעו הוא כותב, כי "ספר אהבת ציון חזה חזיונות ולו נתכנו עלילות". וכן מגדת אלישבע שב"ע"ט צבוע" אל נעמן על הספר הזה "מה חזיונותיו ומה משפט הנפשות הנוצרות לשחק בו", "כי את כולן חזיתי בין החיים בעיר מגורתנו העתיקה". מאפו אמר אפוא גם הוא ליצור ב"אהבת ציון" יצירה היסטורית מעין זו שיצרו רבים מסופרי ה"השכלה", יצירה שיותר מאשר יש בה מן העבר יש בה מן ההווה; אולם בני הזמן של מאפו עברו מיד את גבול זמנם, ומתי ההיסטוריה שבו לתחיה: העצמות היבשות העלו בשר ועור — כי רוח מרוחן נתן בהן.

גם ב"אשמת שומרון" היתה כוונתו של מאפו בעיקר לקרא כתב־אשמה נגד "משמרי הבלי שוא, שוגים ברוב אולתם", כמו שהוא קורא לבני שומרון. הנה זמרי הנוכל והמתהפך בתחבולותיו, יש בו מעין ר' צדוק שב"ע"ט צבוע", ועמרי חברו יש בו קצת ממה שיש בלוי, התלמיד החבר לר' צדוק. גם עזיאל, הבודד בהרים,

זנתן חברים להם בנחמיה או בשאול, המאור והנאור שב"י ושב"ש חושך". גם הם מטיפים למוסר ומעירים און בני־אדם לעזוב דרך כסל, גם הם מדברים על לבות בני־אדם אשר "בחשך באו מארץ מאפליה ובחשכה יתהלכו", אלה שבחרו למו "אלהים חדשים לא שערום אבותינו", כי יעזבו את "החוקים והמשפטים החדשים", אשר לא על אדמת ישראל נולדו, כי־אם הובאו מרחוק, מארצות שגדולה בהם ממלכת הכהנים והחרטומים, "המשכילים לדעת תקופת השמש והירח והכוכבים במסלולם, אך העלימו חכמתם זאת מעיני המון הבורעים בעם" (רמז לחכמת הקבלה ומוצאה, לפי דעת ה"משכילים"). ואף כהני בית־אל ובני־איהשקר שלה הרבים הם, כנראה, רק כהני החסידות וגדוליה, שמאפו גלוה אליהם בימי־נעוריו ונלחם בהם אחר־כך (ביחוד בספרו "חזו"חזיונות", שרק חלק קטן ממנו ראה אור), כמו שהשכורים הרבים והפוחזים והנוכלים שבאפרים, כפי שראם מאפו, הם רק חסידים שוטים או תמימים קצת, השותים "לחיים".

כנראה, שמאפו אמר לתאר ב"אשמת שומרון" ביחוד את אלה, אשר "חלק לבם, ובני יעקב נפלגו על־ידם לפלגות אין־מספר, נגזרו נקרעו כשמלה החדשה אשר לבש ירבעם ואשר קרע אחיה השילוני אותה שנים־עשר קרעים, וגם הקרעים האלה נקרעו חדשים לבקרים ויהיו לבלויי סחבות". הדברים האלה, שמאפו נתן בפיו של גבורו החביב ובניאו אלידע־עזויאל, הם בודאי יותר ענין לממלכת החסידים והרביים החדשים מאשר לממלכת אפרים העתיקה. ממלכת אפרים היתה ממלכה אחת בת שבטים רבים ולא ממלכה של שבטים ופלגות אין־מספר, קרעים אשר "נקרעו חדשים לבקרים ויהיו לבלויי סחבות".

כן, מאפו אמר בודאי לתת לנו בדמותם של בני־אפרים הקלים, הנמהרים ועליזי־החיים את תמונת החסידים, שמאפו, ככל המשכילים, שנא אותם "שכם אחד" על המתנגדים. אמצעי טוב לתכלית זו היה לדרוש כמין חומר את המקרא שכתוב על המלך מבני־אפרים, שעשה עגלי זהב ושם אותם בבית־אל ובדן ועשה "כהנים מקצות העם", ואת זה שנבא עליו הנביא, כי על ידו יקרע אלהים את ממלכת ישראל "שנים עשר קרעים". זאת היתה המטרה, אבל מאפו עבר מן המטרה הזאת הלא־הלאה. אותם בני־מפרים, שהוא אמר לתארם רק כבני־אדם אשר "ראמות להם חכמות", היו לבני־אפרים, כפי שראו וחזו אותם חזוי המקרא. מדי פעם בפעם מתגלה לפנינו "עטרת הגאות" שלהם ורואים אנו לפנינו גם את בית־אל ואל המקדשים, אשר היו אבן־נגף לבית־ישראל מימי ממלכת ירבעם, אנו רואים את עתר ענן הקטורת העולה מן המזבחות הרבים ולפנינו במות הבעל — וגם את המולך, השקוף המשומם, ואת הקרבנות שמקריבים לו. אנו רואים את בני אפרים ובנותיו האוכלים אל ההרים.

וב"אהבת ציון" אנו רואים לפנינו גם את ממלכת האי־דיאל, השועים ביהודה הם נדיבים, מתרועעים עם בני הנביאים. והחיים בציון מלאים יופי ותפארת, מלאים עדינות. בני־יהודה נשאים הם מבני־אפרים ונעלים הם עליהם ונוטים יותר מהם אל הנשא והנעלה. להם נתן מאפו חזו"ייה ובניאי האמת והצדק, ואידיאליסטים ושואפים, ומשוררים ובודדים. גם אלה האוהבים אהבה תמה ושלמה הם מבני־יהודה. להם הצניעות והחן השוקט והיופי הרך והגעועים הטובים ורגש היושר והצדק ורגש האמת והמוסר — ולהם גם הנצחון על הרע שיש בתוכם ומחוצה להם, ביניהם ובין אחיהם מצפון הארץ...

מאפו ראה כל זה בעיני המקרא, והעמיק והרחיב את הניגודים המקראיים, העמיק והגדיל מתוך יחס מיוחד, מתוך רומנטיקה מזרחית מיוחדת, את הצללים ואת האורות. והאור הוא הנלחם בצללים ומשדד את רבצם. הוא הנוחל בסוף נצחון עליהם. כי גם בזה היה מאפו בן המקרא, שראה תמיד את הנצחון על צד הצדק והיושר והאמת והמוסר. גם בספוריו של מאפו אין "צדיק אובד בצדק". ישא אמנון היפה על שכמו משא רב של צרות ופגעים, יהיה מוקדש מבטן ליסורים ופורעניות — הוא ישא לו לאשה את תמר הרכה, הטובה והנדיבה, ואתה יחד ישא משאת, כבודה רבה ורכוש גדול של אצילי בני־יהודה; ירחיק עזויאל נדוד אל קצה הררי לבנון וישכון שנים רבות בודד בנדיק סלע ובין לבאים יבוא ובין אריות ובין אנשי־טרף — הוא ישוב אל נוהו ואל אשתו התמימה, אחרי שהיא מתגעגעת עליו והוא משתוקק אליה כל הימים. גם נעמן העדין ונדיב־הרוח אשר ב"עיס צבוע" ישא לו את בת עדן, אלישבע היפה, אם גם הרים ויערים רבים עומדים על דרכם ותהום עמוקה ורבה מפסקת ביניהם. הוא, ככל הנפשות היפות והעדינות של מאפו, ישא ויסבול וגם ימלט... היסורים בספוריו וחזיונותיו של מאפו רק ממרקים ומטהרים והם רק מוסיפים לו־יתרון ונעימה של עצב לפני הגבורים היפים.

מאפו נטה לתאר "תומת ישרים" ו"נוה שלום". אולם היתה למאפו גם נטיה לתאר את חייהם של אלה שקוראים אותם בשם בני־בליעל, את חיי "הריקים והפוחזים", או חיים הקרובים לחיים כאלה. הוא אהב גם את המשתוללים והמשתובבים ואחד התאורים הנחמדים ביותר שבספוריו הוא בודאי זה (ב"אהבת ציון"), שהוא מתאר בו את השתובבותם והשתוללותם של הבוצרים והבוצרות, שבהגיע עת הצהרים עיפו ידיהם, וישטחו להם שטוח בכל פנות הכרם לצחק ולהחליף כח בהתוללים משמחי לב. הנה פה עלם עולה בתמר, ידיו אוחוזות בסנסוני ורגליו כושלות באין מעמד, יפול לארץ והיה לשחוק; שם עלמה רודפת אחרי עלם אחד, אשר דבר דברים כמתלהמים באזניה ובידיה אשכול ליסרהו, תשיגהו, תסחט האשכול על לחייו והנה פניו מתולעים". תאורים כאלה לא מעטים הם בספוריו של

מאפו, כמו שרבים הם התאורים שהוא מתאר בהם גם את ההוללים והשובבים, לא רק את אלה המתהוללים ומשתובבים, את בני-בליעל באמת, שהוא מוצא לא רק בשומרון, כִּי־אם זעיר־שם ועיר־שם גם בין בני־יהודה. הנה מתן השופט, שמקומו בין שועי יהודה, והנה גם חפר ובוקיה, הערומים והנוכלים והשכורים, התופסים להם מקום ב„אהבת ציון“. ו„אשמת שומרון“ ו„עֵיט צבוע“, מלאים ערומים ונוכלים ושכורים, אבל הנצחון אינו על צד אלה, אלא על צדם של התמימים והישרים. „הקמשונים על השושנים מונים“, אמרו ה„מליצים“, בני דורו של מאפו, אבל השושנה עולה עליהם, מנצחת ופורחת...

מאפו אוהב לתאר תמונת אדם „הדור בלבושו רוכב על סוס מיוון כגבור הודו במלחמה, חגור חרב, לבוש שריון וכובע ויושב בהדר וגאון על גב סוסו המכוסה בעור האריה, ומראה סוסו כערוך לקרב, מנחיריו יצא עשן ומפיו יז קצף, ירעש בהוד נחרו, ירקע ברגליו, יגמא וישאף ארץ; אך רוכבו יבלום עדיו בעוז ידו, יאחז ברסנו ויעצור בו ויטהו“ („אהבת ציון“). הוא היה נוטה גם אל האדם, שיצר חומד בלבו, בלבד שלא יתן את יצרו לרדות בו ולהכניע אותו כולו. גם האהבה הטהורה והתמימה של בנות־ציון ובני־ציון היא רבה ועזה, אבל היא כבושה ועדינה. ועל־כן היופי של מאפו, שהוא נותן לו את היתרון בספוריו, איננו הפשוט מצד עצמו, אלא הצנוע, זה שהוא מעולף ומעוטף במקצת, ויש שהוא מתעורר גם למראה המבריק, בלבד שהברק שלו לא יהיה מעורר עינים. גם בית־לחם, המקום, „אשר רעו הרועים שם את עדריהם“, „בניה על תלה על ראש גבנון הדר, סביבותיה בארות בארות ועינות מים טהורים כבדולח“; שם „יגדלו זיתים רעננים וגפני עסיס מתולעים באשכולות בכוריהם; גבעותיה חוגרות גיל ועמקיה עדויי רקמת פרחים ושושנים“. גם ברכות יש שם, שפניהן „כנחפים בכסף וסביבותיהן ערבים מרחיבי עין, ותורים ובני־יונה מתעלסים באהבים בין עפאיהם“. גם נאות הרועים הפשוטים אינן פשוטות, אלא מקושטות ועדויות „רקמת פרחים ושושנים“.

מקושט ועדוי עדיים הוא גם סגנונו של מאפו. הפנים האמתיים־הטבעיים שלו כאילו נשקפים אלינו מבעד למשכית של אבני־חן. הכל כאילו מעולף וגלוף כאן ונראה כמו מתוך רשת של מעשה שבכה. ביחוד הכל נוצץ גם כשמאפו אומר להיות צנוע ומסתתר. החיים הנהדרים כאילו פורצים דרך לעצמם ועוברים דרך הזכר שהעמיד להם. הם משקרים ברמזי חן ונוצצים מבעד לשבכה. ב„אהבת ציון“ הצנועה השפה נוצצת יותר מאשר ב„אשמת שומרון“, ספר שברבים מפרקיו יש מ„הוד פרא אימה“.

גם הדממה שבספוריו של מאפו הקולות כאילו מתפרצים ממנה. מתוך נוה־השקט של תמר אנו רואים פעם בפעם את רחובות ציון ההומים מאדם רב והמלאים

תשואות, בהם „יעברו שרי יהודה ואציליה, ברכב, בצבים ובכרכרות, בעלותם אל הר ה־ירעשון וישתקשקון אופניהם ויהמו גלגליהם ממרחק“. השאון עולה אלינו גם פה, אלא שהוא בא אלינו ממרחקים. הנה זה „השאון החרישי, השואן מקצות הארץ“, שמאפו אוהבו כל־כך ומתענג עליו כל־כך — החיים הנראים לנו מרחוק ונשקפים אלינו ממרחקי דורות... המרחק כאלו עוטה את הדברים ערפל דק והוא מנעים ומרגיע ומשביח.

מאפו נותן את היתרון ל„אהבת ציון“ על „אשמת שומרון“, הוא נותן את משפט הבכורה לחיי הצניעות והשקט, שהוא מיחס אותם לבני־יהודה, על עליונות החיים ושכרונם, שהוא מיחסם לבני־אפרים; אולם בני־אפרים מתגרים לרוב בבני־יהודה ומתקוממים להם מדי פעם בפעם. החיים מתפרצים ועוברים על גדוניהם. גבוריו החביבים של מאפו שונאים את התפנוקים והמותרות ולבם מושך אותם לנזה־שקט של רועים, אולם חלק רב מספוריו מוקדשים לתאר את התפנוקים והמותרות האלה — והוא נותן מקום רב גם למקרים ומאורעות, שיש בהם מן המותר והיתר...

הצורה העיקרית של מאפו היא תמימה ואידילית, ולכאורה מספרים לנו שני ספוריו העיקריים — „אהבת ציון“ ו„אשמת שומרון“ — ובמדה ידועה גם השלישי שביניהם — „עֵיט צבוע“ — מעשה בבן־נדיבים שנחלף בבן־עולה, והוא, התם והישר, יושב בשפל ואין איש מכיר בו, עד שאהבה תרוממהו ותושיב אותו בין נדיבים. זאת היא הפבולה העיקרית של מאפו, שעליה נוספו עוד געגועים על חיי רועים ונוסעים־בעדר או על חיי־הטבע ואנשי־הטבע — הכל כמו שכתוב ב„פסטורלות“ ידועות והכל כמו שנתן לפנינו גם מחבר ה„פסטורלה“ הידועה שלנו ר' משה חיים לוצאטו 1 — אולם על הדברים הפשוטים האלה נוספו כאן דברים וסבכי דברים, מקרים ומאורעות רבים ושונים, מעשים ופעולות והתנגשויות של מעשים ופעולות — עד שהאידיליות הפשוטות והתמימות נעשות לרומנים מסובכים ומסוכסכים...

1 הפבולה של „אהבת ציון“ קרובה מאד אל הפבולה של „מנדל עוז“. מלבד פה שפה כמו שם, נחלף בבן־נדיבים בבן־עולה, והוא, בני־נדיבים התם וישר, אוהב אהבה תמה וישרה בתנידיבים, הדומה אליו בתופתה וישרה ויעורה לו, והאהבה הזאת תרומם אותו לשבת בין נדיבים, יש פה אהבת מעכה לאמנון, הדומה לאהבת עדה את שלום, ושתיהו אינו מונעות את עצמן מכל דבר שיש בו כדי להרחיק את האוהב באמת מן האהובה באמת ומשתמשות בתחבולה של שימת רעל בסיר. ההוצאה הראשונה של „מנדל עוז“ יצאה בשנת תקצ"ז, ט"ז שנה לפני צאת „אהבת ציון“, ואם גם מאפו התחיל בכתיבת „אהבת ציון“ עוד שנים אחדות קודם־לכן, הנה המהדרה האחרונה שלו, זו שראתה אור, בוראי נכתבה שנים אחדות אחרי צאת „מנדל עוז“.

אמנם לרוב יש הרבה מן התמים גם בסבכי המאורעות האלה. כי אין פה מן המציאות הקשה ומכל קושי ההגיון של המציאות. החיים פה הם עוד שעשועים, מעין חלום מלא ענין.

זה שמאפו היה מרחף בין התמים והאידילי ובין המסוכך והמסוכסך, בין חיי השקט והתום ואהבת הצניעות ובין עליזת החיים ושאונם ואהבת המותרות, הביא לידי-כך, שמאפו נתן מקום בספריו גם לחיי בני-העיר לפנים ביהודה ובשומרון וגם לחיי בני-הכפרים ויושבי-האהלים. הוא נתן לנו בספריו גם את דמות חייהם של השועים והאפרתים או, כמו שהוא קורא להם, „בני מרום עם הארץ“, וגם את עם-הארץ אנו מוצאים שם. הוא הוגה כבוד מיוחד אל הספונים בהיכלי שן, וחבה יתרה נודעת ממנו גם ליושבי אהל ומקנה או לבודדים והגודדים, לאלה הנחים בנקיקי סלעים והלנים במערות ובמדבריות.

אפיני הוא למאפו, כי האנשים הפשוטים שלו, אלה החיים חיי רועים פשוטים או חיי בודדים ונודדים, אינם אנשים פשוטים, אלא אנשים מבני מרום המעלה, מ„בני מרום עם הארץ“, שירדו ממעלתם וממדרגתם והשפילו לשבת אם מעט ואם הרבה. הרועה אמנון הוא מאצילי יהודה ויקירי משפחותיה, וכמוהו גם עוזיאל, הבודד בהרים. דומה כאילו אמר מאפו למצא כאן את המזיגה שבין החיים המלאים שקט ותום ובין החיים רבי ההמולה והתשואות, בין „אהבת ציון“ ובין „אשמת שומרון“, שאל שתייהן נמשך המספר.

מאפו מתאר בספריו את היפה — וגם את הנשגב. בכל אשר אנו פונים הרים מסביב לנו או מראות ומחזות נשגבים אחרים, המביאים אותנו לידי השתוממות ולידי התפעלות. גם בני-האדם אשר בספריו מביאים אותנו לידי השתוממות כזו. הרעים כמו הטובים. כי הרעים הם רעים מאד ומכוערים מאד והטובים הם טובים מאד וגם יפים מאד (הטוב והיפה הם למאפו תארים נרדפים). בחרדת לב אנו מתבוננים למעשה הרב של אמנון הרועה, הנלחם עם הארי, למען הצל נפש יפה ונקיה, ולמעשי עוזיאל הבודד, הבא לשכון בין כפירים והררי-טרף. הכל מעורר פה את לבנו ואת נפשנו ומביא אותנו לידי התעוררות.

התעוררות זו מלאים כל ספוריו של מאפו. לב בני-האדם שבספריו מלא הגות ואף מרבים הם לשפוך את שיחם לאלהים. הם מודים ומשבחים לו על רוב טובה ומפללים ומתחננים אליו בימי רעה. מתפלל עוזיאל הבודד, מתפללת שולמית החמודה ונושאת כפיה למרום, מתפללת גם אלישבע היפה, מתפלל גם ירוחם. ותפלת גבוריו היפים כולם — געגועים ודוויים...

מאפו הוא אחד מיוצרי היפה הגדולים שבספרותנו החדשה. אולם הוא היה

גם דורש אל היפה. מלבד שהיה למליץ לו ולצייר, היה גם לנביאו. הוא דרש אל היפה, כאשר דרשו אחרים בימי ה„השכלה“ אל הטוב והתושיה. והוא העמיד אותו למעלה מן „הטוב והתושיה“ וקודם להם. באחד ממכתביו של נעמן אל אחיטוב אשר ב„עיט צבוע“ הוא מביא את דבריו של בופון, כי „הספרים הכתובים בטוב טעם ודעת, המה לבד יעמדו לעם נולד“. הוא מביא שם גם את באורו של בופון, המבאר את הדברים, לאמר: „גם הספרים המלאים למודים נשגבים לא יערכו את הסופר ולא יתקעו לידו, לתת לו שם וזכר עד דור אחרון, כי אם לא כתובים הם בחן ובהדר ובטוב טעם וניב שפתיים, כי עתה יסופו הספרים ואבד מאנוש זכרם, והחכמה הצפונה בהם תהיה מורשה לסופר אחר אשר ילבישנה מחלצות ויפארנה בלשון למודים ונקראה החכמה על שמו, כי טעם האיש הוא האדם“. ערך הטעם הוא רב וגדול למאפו מערך הממש, והוא גם העמיד בראש ספרו „אשמת שומרון“ לקו ל„השכלה“, כי על סופריה לתת לעם „טוב טעם ודעת“, „טוב טעם ודעת אמרתי, להגיד, כי חפץ העת לא יצלח בידי ההופכים משפט, אשר בדעת החלו, הילך יטעם ויבדיל בין נעים לתפל, וכאשר יגדל אז יבדיל בין אמת לשקר“. היופי קודם לאמת, לפי מאפו.

והיופי הזה כאילו הוא המכריע בספוריו של מאפו. המעלה הראשונה לאדם להיות יפה בגופו ובנפשו — בין היופי הגופני והיופי הנפשי לא הבדיל מאפו די-צרכו, — ומעלה זו כאילו היא אף קודמת למעלת ההשכלה. אולם מי שהוא יפה ובעל טעם יפה נוטה ממילא אל יופי זה וטעם זה שבהשכלה: הוא מדבר צחות ומתהלך את בני-האדם בנעימות וברכות. ה„השכלה“ של מאפו היא מטעם זה חיזונית ואף שטחית (העירה עליה טענות נמרצות מצד משכיל קיצוני, בעל השקפת ה„תועלת“, כליליינבלום בתקופת „עולם התוהו“). אף ברומן מהחיים החדשים, מחיי ה„השכלה“, — ב„עיט צבוע“, — אין משכילים הוגי דעות חדשות, אלא אנשים בני טעם חדש. גם פה לא הדעת החדשה היא העיקר, אלא החיים החדשים.

והחיים החדשים האלה יש שגם סתרו לגמרי את חיי ההשכלה. בני-אדם משכילים יש שאינם פה „משכילים“ כלל. הנה כל עולם ספוריו של מאפו כאילו עומד על חלומות. חולם הננאל שב„אהבת ציון“ על-דבר עלם יפה-עינים, אשר יבוא לגאלו מארץ שבותו; והעלם הזה חולם גם הוא, וחולמת גם העלמה, גם העלמה המשכלת, אלישבע, שב„עיט צבוע“, ולבו של מאפו נמשך זהוולך אחרי החלומות היפים האלה והוא מקיים אותם ונותן להם קיום. בני-אדם מתהלכים פה כרוזנים, נסיכי חיים הם, ומנצחים כגבורים. השפה שבפיהם אינה שפת-החיים הפשוטה, אלא שפה עדינה, זכה ומטהרה, שפת נביאים ומלכים, חושים ומשוררים.

השפה העברית אינה פה ירושה קדמונית, "שרידה יחידה", אלא היא שפת יחש, שפה לנאמני ארץ ולמשכילי עם, המדברים בה גם בהוה, ברומן מחיי ההוה — ב"ע"ט צבוע", — והם הבזים לאותם המשכילים המזויפים, כעמיל העלם, שאינם יודעים ואינם שומעים אותה. משכילי-אמת אלה לבם לארץ הקודש ולהוד קדומים (עזריאל, "העלם המליץ הנחמד" שב"ע"ט צבוע", יוצא בהיות המלחמה את "מורדי האור" בתקפה, אל ארץ-ישראל, מנשק עפרות ציון ומחונן אבניה, והוא נפגש שם עם משכיל אחר, עם הימן מארץ איטליה, אשר "שיחתו נשגבה וניבו — מליצה וצחות" בשפת עבר). אף הרומן מחיי ההוה של מאפו כאילו אין בו לפרקים מן ההוה, אלא מהעבר הרחוק או מהעתיד. הוא כאילו נמלט מדי פעם בפעם מעולם ההוה הצר אל עולם אחר, שהוא רחוק יותר — וממילא יפה יותר. וכך חלם מאפו את החלום היפה, עשה את מעשה השבכה שלו, רקם את הרקמה הדקה, שבה הוא צד את לבנו עד עתה...

תשרי, תרע"ח.

שלום יעקב אברמוביץ

א

בתולדות חייו, שהדפיס אברמוביץ ב"ספר הזכרון" לסופרי ישראל (הוצאת "האסיף", תרמ"ט), הוא מספר לנו על-דבר רשמיו בבואו בימי נעוריו בפעם הראשונה אל גבול התלמוד. "בבואי שמה — מספר אברמוביץ — הייתי כאיש הבא בפעם הראשונה ליום-השוק הגדול, משתאה למראה עיניו מיני סחורה ופרקמטיה ודברי הפץ הרבים והמשונים, ומשתומם למשמע אזניו קול שאון והמולה וצוחה מכל עבר ופגה. קונים ומוכרים, סרסורים וסוחרים ברעש גדול יחפזו ותשוקת המסחר יאחזו, כולם רצים דחופים ומבוהלים, זה בכדו וזה בחביתו ואיש אחיר ידחקו, אלה לאלה ממללים, קורצים בעיניהם, מוללים ברגליהם, נושאים ונותנים, שוקלים וטרים וקול ענות במחנה". ובכל-זאת, "בכח ההגשמה הנטוע בי נתתי דמות לכל הדברים וצורה לכל הבאים בשער התלמוד". אכן זה הדבר: כח ההגשמה! נתינת דמות וצורה למה שהוא מחוסר צורה ודמות, מציאת הפרצוף הקבוע של הנעו, העברת מה שנעשה בזמן אל גבולות המקום, ההלפת המתהוה בהוה — זהו האופן המיוחד והאופי המיוחד של אברמוביץ ובוזה כחו גדול. ועל-כן מצא הוא את אופן המיוחד של חיי הגדידה והתנועה של היהודים וגילה את הצורה הקבועה של החיים האלה. הוא גילה את הכח המתמיד שבהם על ידי-כך, שגילה את הצד הציורי-צורתי שבהם.

אברמוביץ לא היה בעצם מספר, אלא מצייר. ספור המעשה או העלילה לא היה אף פעם עיקר לו, ובעיקר לא היה יוצר פה. ספור-המעשה היותר שלם שבספוריו הוא "בעמק הבכא", וגם הוא רק ספור-המעשה לחצאין, כי מלא הוא ציורים מהיי הילדות של הירשלי ומחיי הסביבה שלו, והספור עצמו עשוי על-פי הגזרה והבניה של ספור ההשכלה, שהבנים הטובים פורשים מדרך האבות, והם מבקשים דרך ונודדים בעולם ולבסוף משיב המספר, "לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם". לא, פה לא היה אברמוביץ לא "ראשון", כמו שקרא לו בשער-הכבוד לספוריו ביאליק, ולא "יוצר הנוסח", כמו שקרא לו ביאליק בפעם אחרת ובמקום אחר. ה"נוסח" הזה היה דוקא קבוע לספורי המשכילים. אולם אברמוביץ היה

ראשון ויוצר במקצוע אחר, במקצוע הציור, בתפיסה הציורית והצורתית, שתפס את העולם.

המספר האמתי אינו רואה את העולם כיש, אלא כהולך ונהיה, הולך ונעשה, לא כהוא אלא כמתהווה. הוא רואה את הקשר והחבור שבין חזיונות החיים השונים, את הסבות והמסובבים, את האבות והתולדות, את הגורמים והתוצאות, את זה הבא לאחר זה. עולמו הוא העולם הפנימי, הנסתר, התנועה הנסתרה, הפנימית של העולם, בעוד שעולמו של הצייר הוא העולם הנח והפתוח לפניו. הוא פותח את עיניו ורואה את העולם גלוי ושטוח לפניו, זה נתון סמוך אל זה, וכך הוא מצייר אותו. מלבד שהיהודי קרוב יותר על-פי טבעו אל התנועה מאשר אל המנוחה, הנה חוש הראות לא התפתח מאז אצל היהודים, וגם הספרות החדשה עד אברמוביץ לא פיתחה אותו. הראיה של היהודי היתה תמיד יותר פנימית, דמיונית, וענני הדמיון היו מאפילים בעד ראית העולם כמו שהוא. וטובי היוצרים שלפני אברמוביץ נטו אל ה"מליצה" בציור, ובכלל לא נטו הרבה אחר הציור, אלא אחר הרומן המסובך. אולם אברמוביץ פתח את עיניו לרוחה וראה את העולם. עינו היא העין הרואה של הצייר, הרואה לפניה שטחים והיקפים, שיש בהם כדי לצייר אותם. ספורת-המעשה היה לאברמוביץ רק טפל. הוא כאלו הוציא את האנשים ממחבואיהם, הביא אותם לידי מעשה, רק כדי שיגלה אותם, יראה אותם ויצור בהם תמונה.

התמונה של אברמוביץ היא תמונה גדולה, רחבה. דרכו לגולל לפניו יריעה שלמה, רבת השטח וההקף. אוהב הוא להיות תופס את המרובה: יער שלם רענן, שדה שטוח אחד ובו "שורות שורות מוצהבות של חטים ושל גבעולי קטניות גבוהים וירקרקים", "עדרי צאן ובקר נראים מרחוק כנקודות שחורות, שחומות ואדמדמות". אם הרקיע, הנה "כפת הרקיע" ו"רעבות הכוכבים" הנוצצים שם בכפה זו. הוא אינו רואה גם בבני-אדם את הטפוס או הטפוסים, את הפרט או הפרטים, אלא את הצבור, את הכלל. בעונג מיוחד הוא מצייר לנו את יום-השוק הגדול ("ב"ספר הקבצנים"), את ה"פונדק שהקיפוהו כרכום", את ה"חבורות חבורות של שכנים משתטחים ושוככים בחוץ" בליל-קיץ חם (אחת מהתמונות הנפלאות ביותר שבספוריו של אברמוביץ — "בעמק הבכא", קמ"ו—קמ"ח), את הכסלונים היוצאים בשבת אחרי סעודת-הצהרים בזקניהם ונעריהם, "לשאוף רוח בתענוגים" ("בסתר רעם"), את ה"הנשרפים" ההולכים בשורות שורות גדולות, והקבצנים — ספר שלם של קבצנים. וכל הכללים האלה הלא הם לרוב רק רמזים וסימנים לכלל אחד גדול מהם, ל"כל ישראל קבצן אחד". אין היוצרים החיים האלה חיים כל אחד לעצמו, את חייהם העצמיים, הפרטיים, מחוץ למחיצתו של הכלל, אלא מצטרפים תמיד לכלל אחד. למרות הפרוד הרב והגדול שביניהם הם באים לשכון זה בצד זה

כפרצופים השונים בתמונה ומתאחדים כאילו רק למען עלות על-פני היריעה האחת.

התאחדות הפרטים, העולים לכלל אחד, והצטרפותם יחד נראית כאן לרוב כאילו היא מקרית. הנה מצייר אברמוביץ יום-שרב בקיץ על-פני השדה: "החמה לוחטת. רוח לא נושבת וכו'. הפרות אלו רובצות בשדה נטויות גרון ומנענעות אזנים, ואלו כובשות קרניהן בקרקע, חוטטות ומעפרות וגועות מפני החום. הפר פושט זנבו ורץ, מנענע ראשו לצדדים, פתאום יעמוד, מרכיז מצחו עד לעפר, שואף ומנשם בנחיריו, נוהם ובוטט ברגליו — והבל מפיו יצא. אצל ערבה זקנה, עקומה וסדוקת-רעם, עומדים סוסים צפופים, מאליהם זה על-גבי זה בצוארותיהם, כדי לעשות צל כל-שהוא, ומצליפים בזנבותיהם, להבריח את היתושים והצרעין מעל גבם. בראש האילן עורב אחד מתנענע על ענף רך באויר העולם, ונראה מרחוק כאלו הוא מתפלל עטוף טלית-קטן של לבן ותכלת יחד, משתחוה ונופל אפים בכפיפת ראש, רוקד תחתיו רקידה קלה, מקרקר אחת ושתים בשפה רפה ומשתתק, פושט גרונו, מעמיד פנים ומתנמנם ועיניו פקוחות..." ("ספר הקבצנים", ג).

הערבה הזקנה והעורב באים הנה כמו במקרה, וגם יתר היוצרים, הבאים בתמונה זו, אין אחדות פנימית וקשר וחבור ביניהם, ומאחד ומחבר אותם רק האמן בסקירת עינו, שראתה אותם יחד, והוא מצייר אותם יחד על-פני היריעה. אין באחדות זו מן האחדות הספורית, האורגנית, אלא מן האחדות הציורית — זו של העין הרואה ושל היריעה המראה. ובאחדות הזאת מאחד אברמוביץ אנשים וצמחים, חיים ודוממים, מדברים ומתנועעים; וגם המדברים ביניהם לבין עצמם והחיים ביניהם לבין עצמם יש שמתאחדים אחדות כזאת. ככפואימה אנשים מתאחדים עם הטבע והסביבה ונאחדים ונאחזים זה בזה.

אכן פואימה גדולה יצר האמן אברמוביץ בספוריו, פואימה בעלת פרקים רבים ושונים, ציור פיזי-ספורי, אפוס של חיי ישראל, חיי כלל ישראל בגולה.

ב

הגבר הראשי באפוס של אברמוביץ הוא מנדל מוכר-ספרים, "יהודי היהודים", יהודי במעמד ביתו ובמושב גופו, יהודי במאכלו ובמשקהו, בשיחתו ובדבורו, בתנועותיו ובהעיוותיו, במחשבותיו ובהשגותיו, וגם באפני ההבעה של המחשבות וההשגות האלה; אולם ממולו וממעל לו עומד אברמוביץ, עומד ורואה את כל המעמד של היהודי הזה, את כל המושב שלו, את כל המאכל אשר אוכל ואת המשקה אשר הוא שותה, רואה את כל תנועותיו והעיוותיו ועל-ידיהן הוא מכיר בטיב מחשבותיו והשגותיו, בטיב שיחותיו ודבוריו — הוא רואה את כל זה

כראות הצייר בעמדו מחוץ לדברים ומסתכל בהם, וממילא הוא רואה את כל המגותך שבהם.

אברמוביץ, שעינו פתוחה לראות, אינו רואה את מנדלי היהודי בלבד, אלא גם את העולם, שמנדלי זה נתון בו ואינו חי בתוכו. הוא רואה עד כמה אין אלה נמצאים בשטח אחד, עד כמה אין ביניהם התאמה. "כיון שנושב רוח חם וימות החמה מגיעים, ובעולמו של הקדוש-ברוך-הוא אורה ושמחה — ימי אבל וצום ובכי ממשמשים ובאים ליהודים", בשעה ש"הזמיר בנגינות — ישראל בקינות". היהודי מתפלל על הטל בשעה שהעולם מסביב צריך לגשם והוא מתפלל לגשם בשעה שהוא יורד בשפע. הוא אינו מתמזג את העולם שהוא נתון בתוכו וכאילו מתנכר לו. התמונה אין לה יסוד, רקע משלה, והיא ציור של אנשים משונים, הפורחים באויר. מאן הנלעג שבאנשים האלה. הצייר אברמוביץ רואה אותם על-ידי כך כמגוחכים וכנלעגים.

בשעה שמנדלי מוכרספרים מהלך בדרך, נוסע בעגלתו הרצוצה ובסוסו הצולע על ירכו ועובר על-פני שדות ויערים, אז כאילו עומד עליו אברמוביץ, הצייר אברמוביץ, ומורו ומשדלו בדברים: "יסתכלנא ר' מנדיל במה שמסביב לו, יראהנא את היפהפיה הזאת, את הטבע המתקשט ככלה". מנדלי אין נפשו לדברים כאלה, שיש בהם משום בטול תורה ותפלה ומשום הסחה-הדעת מן הפרנסה, אבל אברמוביץ מנסה כפעם בפעם לקסום לו קסם במכחולו ולהעלות לפניו את דמות העולם אשר מסביב לו, למען יחמוד אותו בלבו, יאהב אותו וידבק בו. הנה הוא מראה לו "שדות כוסמין בלב-לבון, לבנות כשג, אצל שורות שורות מוצהבות של חטים ושל גבעולי קטניות גבוהים וירקרקים", בקעה נאה צומחת דשאים וחורשה של אגוזים לשני צדיה, ובתוכה שוטפת ברכת מים זכים כעין הבדולח וזהרורי חמה בוקעים בהם וחופים פניהם בתורי זהב וקשקשי כסף, ועוד דמויות יפות כאלה, שלא היה מנדלי רואה אותן בודאי כלל, אלמלא אברמוביץ, המראה עליהן באצבע: "הסתכל ויהנה לבך, שוטה שבעולם!" אברמוביץ כאילו מקבל פה על עצמו תפקיד של שטן ונעשה יצר-הרע למנדלי, הוא "מעלה לו לתוך חטמו, בעמדו באמצע תפלתו, ריחניחוח של ערמות שחת ושל עשבים הנבלע באברים, משתפך לפניו בנגינות כנפי רננים משמחי לב; משיב רוח חם על פניו, מסלסל פאותיו ולוחש לו באזניו: ראה, אדם אתה, יהודי, ואל תבוא, שוטה, להדיר הנאה מן העולם" (ספר הקבצנים). ואם עיניו של היהודי סגורות ואינו פותחן אלא בקושי רב, מנסה אברמוביץ לפעול פעולתו בקרבו ולהשפיע עליו דרך שאר אברים, הפתוחים ממילא. הנה יש שהיהודי הזה — הפעם נקרא בשם שמואליק, שמואליק הסמרטוטר, אביו של משה-לי, אשר ב"עמק הבכא", — שוכב לו סרוח

על הדשא הרענן, אבל "עוצם עיניו ומנשם ואבריו כבדים עליו", כבדים עליו מרוב עבודה בששת ימי השבוע ומרוב צרות ויסורים, אז בא אברמוביץ ופורש לו את "האדמה מתחתיו כאם רחמניה". האדמה הזאת, הזרה, שיש והיא קשה ליהודי, נעשית לו רכה, רכה ונעימה, היא "מושכתו אליה בזרוע כחה, ובכל משיכה ומשיכה היא מחלצת ממנו את מכאוביו. חציר דק אחד מתלהלה ומחליק לו את חטמו ואת שפמו, ועוד נטע שעשועים אחד מכניס ראשו לתוך פיו של חלוקי וממעך לו צוארו". הטבע משתעשע את כן-האדם וחפץ לקנות את לבבו ואת דעתו. כך חפץ אברמוביץ למשוך את מנדלי, את היהודי שלו, המכווץ בפנתו ובעולמו הקטן, אל העולם הגדול, מנסה לתת קרקע תחת רגליו, לברא יסוד מתחת לדמות תבניתו, לבל תהיה מרחפת באויר כאותיות הפורחות; אולם דומה שהיהודי של אברמוביץ אינו מפנה לבו לבטלה זו וספור-המעשה של מנדלי הולך ונמשך לעצמו בלי יחס אמת אל הסביבה הטבעית ואל טבע הסביבה.

כאמור, היהודי הזה הוא נלעג בעיני אברמוביץ, הוא נלעג בעיניו, מפני שהוא בעיניו משונה, בריה משונה ונבדלה, יוצאת מגדר-הטבע. אין כצייר אברמוביץ מרגיש בחסרונו של זה, הנע ונד בעולמות עליונים, ואין לו חבור באיזה מקום שהוא; אין כמוהו חש במומו של זה, שיסוד אין לו ושורש אין לו בקרקע, והוא נראה בעיניו כבעל-מום שדבק במומו ואינו חפץ לתקן אותו ולמלא את חסרונו. ולזאת הוא נלעג בעיניו עוד יותר. אין אברמוביץ קריקטוריסט בטבעו. אין הוא מוסיף לפני גבוריו העויות מגוחכות, כדי לעורר גחוך. אין השחוק כשהוא לעצמו הביב עליו. אברמוביץ אינו אוהב, כשלום-עליכם, את השחוק לשם שחוק. אין הוא יוצר, כקריקטוריסטים האמתים, יצירות של פנטסיה, כדי לשחק בהן. אברמוביץ אינו בעיקרו שחק, אלא לועג. אין הוא ממלא שחוק פיו, השחוק שלו הוא תמיד זועם והלעג שלו הוא מר. הוא לועג, יען כי פני האנשים שהוא רואה הם נלעגים בעיניו. הוא, היודע את הדמות השלמה ואת הצורה המלאה, רואה בעיניו "שכלים נבדלים", אנשים החיים מעבר לזמנם ולמקומם, ונמצא שהם ממילא נלעגים.

אין באברמוביץ מן ההומוריסט, אבל הוא סטיריקן מהמין הגבוה, הבלתי-מצוי. הסטירה שלו היא חריפה, חדה ומחודדת, היא חותכת בבשר החי כאיזמל חד, ונוקבת ויורדת עד העצמות, וגם שם היא עושה את מעשיה, מגרמת ואוכלת. הוא מכה את גבוריו בפולסין דנורא ומתאכזר עליהם. השחוק שלו מפעפע כארס וממית. השחוק הזה הוא קשה, מפני שהוא כבד: הוא יורד כגרזן חד ופוצע. פה מתקרב אברמוביץ אל גבורו מנדלי, וגבורו זה נעשה לעצם מעצמיו ולבשר מפשרו. כשאברמוביץ מגיע לפרשת הסטירה שלו, קשה להבדיל בינו ובין מנדלי.

או יש שמנדלי גם מכה את מנדלי, פוצע את גופו ונשמתו, ואברמוביץ עומד על-גביהם ושוחק שחוק אכזרי, שחוק השטן, כשחוק האשמדאי להמון תהפוכותיו ולתהלוכותיו המשובות של „ישראל המטורף“ (גבור „סוסתי“). אמנם שחוק זה אינו מצלצל ברמה, כשחוק השטן ההוא, אולם הוא מחלחל כמוהו באברים והוא צורב ושורף כמוהו.

כאן מתקרב הצייר אברמוביץ אל ציורו מנדלי והיוצר והיצור נעשים לאחד. אברמוביץ האמן יורד כאן לרגעים ממרום פסגת האמנות שלו, מן המרחק הרב והבהיר של הרואה והמתבונן, והוא מוסר אז את עטו למנדלי, לזה העומד על-יד ימינו, והוא כותב מפיו.

ג

כסטיריקן קרוב אברמוביץ למנדלי. מלא הוא חרוד והמצאה כמוהו, וכמוהו הוא חריף, ובקי כמוהו בהטית אצבע לשם דיוק ועמוק ובשלוח יד לשם רמוז רחוק. יודע הוא לדבר כמוהו בלשון נוכח ולכון אל הנסתר, להיות שונה הלכה זו ונותן דעתו על האחרת, להיות מדבר במשל וחידה, להוציא מקראות מידי פשוטם ולדרשם כמין חומר, להיות דורש דרשות של יופי או של דופי ולהיות יוצא ונכנס בהן לפרדס העליון, והכל על-מנת לשלוח משם חצים ואבני-בליסטראות אל לבות בני-אדם, לעקם גם פסוקים ואותיות, כדי להוציא דבר המגנה מפיו. בקצרה: בקי הוא אברמוביץ בכל דיני השגינות היהודית ובכל דרכי הלמדנות הזאת, להיות אומר מעט ומכון הרבה, להיות משמש ב„כי“ אחד בדי-לשונות ולשלוח לשון כחרב חדה בעלת-פיפיות אל ארבע רוחות העולם. אברמוביץ האמן הוא כאן יהודי שנון ולמדן, שכלי-מלחמתו אשר עליו הם כלי-מלחמתה של תורה. הסטירה שלו היא הסטירה היהודית האמתית, ויש בה מן הפרטים הרבים והדקדוקים ומכל המצוות והכונות שתלו בה. יש בה מן המרירות הגדולה, ממרירות של אנשים, אשר התאכזרו עליהם הרבה והם כאלמים לא פתחו פיהם, עד אשר חמת איך-אונים עלתה וגדלה ונהפכה בקרבם לחמת פתנים. הרוח של הסטירה הזאת הוא רוח הסטירה היהודית. וכשהרוח היהודי הזה נח על אברמוביץ, יש שהוא נעשה יהודי גמור בכל היותו: מיסר הוא ומוכיח, מורה לבני-אדם דרכי-החיים ומלמד אותם פרק בהלכות דרך-ארץ. הוא מדבר אז במשל ובמליצה ויש שדבריו הם דברי-חכמים בלבד: התבוננות מרובה וציוריות מועטה, כללים רבים בלי פרטים אחריהם או לפניהם. לא תמיד הוא נותן אז רשות לעין לראות, והוא מלא כרמון משפטים חרוצים ואמרים שנונים, פתגמי-מוסר ומאמרי-חכמה, ויש שנדמה לנו כולו כאיש המוסר והחכמה, ולא כאיש-האמנות.

אמנם גם אז האמן שבאברמוביץ לרוב מכצבץ ויוצא, מבצבץ ויוצא ונשקף-כשמש מבין העננים. גם אז יש עוד בהשקפתו מן הבהירות והשקיפות המיוחדת. של אמן-העין. ההשקפה של אברמוביץ מצטיינת תמיד בראיה חדה. ערפלי העננים, אשר מסביב לה, יש שיעיבו את פניה; אולם לא יכסו אותה כולה. היא נשקפת תמיד מביניהם, כשהיא מלאה עוד אור רב. השקפתו יש בה תמיד מן הריאליות. רואה הוא תמיד דברים כהיותם. הוא אינו נבעת אף פעם מפני התהום של מחשבותיו ואינו מאפיל אף פעם כדי שלא לראותה, גם הבהירות של משפטיה היא הבהירות של האמן, של האמן הבהיר.

כן, גם במנדלי המוכיח והמיסר, החכם והמתחכם, יש הרבה מן האמן אברמוביץ. ובכל-זאת כשהאמן אברמוביץ יורד למדרגה של מנדלי, הוא מוריד על-ידי זה הרבה את שכינתו האמנותית. הוא מורידה אז למטה מעשרה ומצמצם אותה בחיי מנדלי המצומצמים. שכינתא זו אז בגלותא. היא אז עם מנדלי יחד בצרה. וגדולה היא הצרה ורבה בחיי מנדלי, עד שאברמוביץ מוריד על-ידיה את שכינתו האמנותית ומצמצם אותה. הוא כאילו מורידה אז, למען העלות את מנדלי אליו, למען יצרף ויטהר אותו מכל אשר דבק בו בהמשך הזמנים והימים, למען יסיר מעליו את אבק-הדורות ויחזור ויעשה אותו אדם יפה ושלם במובן האמנות היפה של אברמוביץ. הוא לובש לזמן-מה את כלי-זינו של מנדלי עליו, כדי להלחם בו ולנחול עליו את נצחונו.

אברמוביץ תופס כל מיני כלי-זין, ואף כלי-זינו של מנדלי עליו, כדי להתגבר על מנדלי. הפץ הוא לזקוף בכל האמצעים את קומת היהודי שנכפפה, לישר ארחות שכלו ותבונתו, לרפא את שבר לבבו, לפתוח את סגור עיניו, למען יראה את העולם היפה שמסביב לו ושב אליו ורפא לו. לשם חפצו זה הוא משתמש בכל מיני האמצעים, אף באמצעים שיש בהם מאותן הארחות העקלקלות של השכל היהודי, שהוא הפץ לישר אותו. לשם מטרה יפה הוא משתמש אף באמצעים שאינם יפים. אולם יש שאברמוביץ רואה, כי כל האמצעים הרבים, היפים ושאינם-יפים, שהוא משתמש בהם, כדי לקרב את היהודי אל המטרה היפה, אינם מקרבים אותו התקרבות גדולה אליה. יש שהוא רואה, כי המום שבגופו ובנפשו של היהודי קבוע הוא, ואין הדבר עשוי שיתבטל מפני לעגו ושחוקו הרב. אז רגשי רחמים גדולים ורבים תוקפים את אברמוביץ. המון רחמים מתעוררים בלבו. לבו של אברמוביץ נעשה אז מלא על כל גדותיו אתבה וגעגועים וכמו מעביר הוא פתאם כל עונות עמו. הקטיגור סוגר את פיו ואת מקומו לוקח הסניגור. אז רואה אברמוביץ פתאום, כי מה שהיהודים הקבציאילים חיים בעולם שאינו שלהם, יושבים כאן ורואים חלומות באספמיה, מצפים תמיד לדברים שלמעלה מן הטבע ומן המקום והזמן, בא-

מפני „שהעניות והשפלות והבטלה והיסורין מרגילים את האדם לתקות ודברי הבאי, שלא כדרך העולם“ („בעמק הבכא“, קמ"ו). או כאילו הוא רואה, כי כל המעשים של ישראל, שיש והוא רואה אותם כמעשי סדום, אינם „אלא מעשי הגלות, וחילוק רב יש בדבר: אנשי סדום בטבע ברייתם היו, ככתוב, רעים וחטאים, זאנשי הגולה, אפילו הצדיקים שבהם, על-כרחם נעשים פעמים חטאים — העוני והלחץ, אמרו חכמינו, מעבירים את האדם על דעתו ודעת קונו“ (שם, רצ"ז). הוא דורש אז פתאום אל הסכות והמסובבים, חוקר את הגורמים והתוצאות. אף כשהוא מקלל עתה, לא אותם הוא מקלל, אלא את הגלות, שהיא הביאה אותם ליד-יכף. השחוק שלו, שיש והוא בא גם עתה על-ידי טבע הדברים והרגילות הטבעית, כמו ביטל עוקצו. הוא אינו מתכוון בו עוד לשם עקיצה ודקירה ובא כמו ממילא. הנה כשהיהודים יושבים בחבורה גדולה באחד מליליהקין הבהירים, נושאים עיניהם לשמים ונושאים-יונותנים בדבר מספר הכוכבים, שכל אחד מברך את עצמו, כי כה יהיה מספר האדומים שלו או מספר הסלעים, בא הדבר כמו ממילא. כי הלך שבאמרמוביץ מעביר אז על-פני היהודים האלה „פרה אדומה כרסתנית ורעבתנית שנדדה שנתה, ההולכת יחידית בצדי הרחוב ולוחכת ירק עשב שם, וכשמגעת למרבץ היהודים היא מחזרת אחוריה כלפי כבודם ועושה בפניהם דבר שלא כמנהג דרך-ארץ“ (שם, קמ"ח). אין פה כוונה יתרה להקניט את היהודים הבטלים הללו וללעוג להם. הלעג בא כאן ממילא. השחוק הזה הוא שחוק-רצון. אם חפצים אתם, הנה יש כאן אף מעין הסכמה והרכנת-ראש כלפי היהודים האלה, כאומר ראונא, מי הם המקניטים אותם ומי הם המשדדים את רבצם של ישני-עולם ואסירי-תקוה אלה...

כן יש ונהפך לבו של אברמוביץ עליו, כשהוא עובר „בעמק הבכא“.

ד

„בעמק הבכא“ הוא ספר של רחמים. מדת הטובה של אברמוביץ, מדת הרחמים שלו, מרובה כאן ממדת פורעניות, ויש שהוא מרובה כל כך, עד שהיא מגיעה לגבול הרחמנות. אברמוביץ נעשה פה למין אב-הרחמים, אב-הרחמים לעניי וחולי עמו. הוא נעשה כאן פה לאלמים ואוסף אליו את כל האובדים והנדחים, גם את אלה שהוא בעצמו הדיחם מעל פניו. החושך והדלות, שנחשבו לאברמוביץ ברוב ספריו לחטא לישראל, לחטאת הבטלה והכסל — בטלון וכסלון שמות שתי ערי-ישראל הן בספוריו של אברמוביץ — כאילו נעשו בספר זה למצוה, למעשה טוב ויפה, הראוי מצד עצמו לקבלת שכר. יאה כאן עניותא לישראל, ומי שהוא עני — אברמוביץ עושה אותו גם יפה, מוסיף לוית-חן מיוחדת לפניו ולמעשיו והם

מעלים הן לפנינו. לא זה בלבד, שהוא נזהר בספר זה בבני-עניים, כהירשלי ומשהלי, ומהם יוצאת לנו כאן תורה, אלא שהוא נזהר גם בכבוד אבותיהם, בכבוד לייזיר-יענקיל בעל-התפלה בכסלון העיר בימים-נוראים ובכבודו של שמואליק הסמרטוטר, שניהם יהודים „קבציאלים“ אמתיים. הוא רואה עתה את שניהם כטפוסים אידיאליים ושופך עליהם אור של אידיאליות. אברמוביץ כאילו מוצא פתאום, כי „אין לך דבר מסוגל לפיוט במדה מרובה כל-כך כמו העניות“. זהרבה דברים הוא מוצא עתה בעניות: „עניות מחכימה; עניות מכשרת את הנפש להרגשה ולמדות טובות; עניות מרבה שלום-בית, מקרבת לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם“ („בעמק הבכא“, ש"ג). אברמוביץ מוצא עתה בעולם זה של עניות כל טוב וכל יפה וכל נעלה, והוא מיפה ומעלה את העולם הזה. הוא שופך על עולם-עניות זה את כל רחמיו המרובים, עד שהוא מרכך את הקליפה הקשה של העניות המנוולת והיא יוצאת להאיר באור פנימיותה.

אכן חודר אברמוביץ הפעם יותר אל פנימות הדברים משהוא שם לב אל החיצוניות שלהם. רואה הוא יותר ללבב. יתר על כל ספוריו של אברמוביץ מכניס אותנו „בעמק הבכא“ אל העולם הפנימי של היהודי, פותח לפנינו את לבבו. הסניגור מבקש לו טעם והסברה לסניגוריותו, ופותח-פתח-חרטה לעצמו, שהיה קטיגור לאנשים האומללים הללו.

אברמוביץ רואה כאן את האנשים האומללים, וממילא, שאינו דן אותם ואינם מוכיחים ואינם מיסרם, אלא מרחם עליהם. ואצל אברמוביץ אם תוכחה, אז תוכחה גדולה, ואם רחמים, אז רחמים רבים — כל מדת הרחמים ההיסטוריים של יהודים, אנשים אומללים, שהיו זקוקים תמיד להם. כל נאד-הדמעות של אלפי שנות גולה כאילו נתון בספר הזה. מקונן פה הזמיר הישראלי, בעל-התפלה בימים הנוראים, ושופך את נפשו בתפלת „אתה זוכר“ ובדברי הנביאים, מסלסל בגרונו את „זכרתי לך חסד נעורייך“ ומעיו הומים לימים עברו כמי שלבבו צר עליו ומלא צרה ומצוקה לכל אשר הוא רואה ומרגיש בימיו. היהדי בוכה או ומתחטא כילד קטן, „כילד קטן משרבב שפתיו, דמעתו על לחיו ומתגעגע והומה בקול בוכים: אוי, אבי, אב הרחמים! אוי, אוי, אבי שבשמים!“ ואתו בוכה גם אברמוביץ. גם הוא כאילו עוזב פתאום את מכחול-הציירים שלו ולוקח כנור ומנגן בו לרוח היהודי ההומה בקרבו. אין הוא עוד כולו אוביקטיבי וריאלי, ציורי ותאורי, אלא הוא בנגון מנגן, לפי הנגון העולה מלב היהודי ההומה... אף הציורים שלו הם עתה רכים יותר ולבביים יותר. האור הוא רפה יותר ויותר כהה, כאלו נשקף מבעד לאד דק כחלחל, אד העולה מתוך דמעות עינים רבות-רבות...

גם בשעה שאברמוביץ נגלה לפנינו כמלא-רחמים קשה להבדיל בינו ובין

מנדלי. הוא מקרב אז את היהודי, עד שנעשה קרוב אליו מאד. הוא מלא אז אנוחה כמוהו, וכמוהו הוא נאנק אנקת־חשאיך ודמעות חשאיות מתגלגלות ומשתפכות על לחייו. הוא כמו משלים אז את היהודי ואת חייו וכאלו מוצא אותם שלמים ויפים. אברמוביץ כאילו שוכח אז את זה לעומת זה, אשר עשה אלהים, את זה, שעשה אלהים את היהודי שונה מסביבתו ומובדל ממנה, עד שאין אחדות וקשר בינו וביך מקומו, בינו וביך זמנו. הוא כאילו שוכח, שהיהודי לבדד ישכון בין הגויים ועל סביבתו לא יתחשב. בשעה שאברמוביץ נעשה למלא־רחמים, דומה שאינו רואה עוד את מקור הרחמים שבלבו, אינו רואה מעין זה מאין הוא בא, למה־זה הוא מרחם כל־כך את היהודים ומדוע זקוקים אלה כל־כך לרחמים. החיץ שבין חיי היהודי ובין החיים שמסביב כמו נפל עתה. עתה לא עוד „הזמיר בנגינות וישראל בקינות“, אלא כשפני בן־ישראל או בת־ישראל זעומים, „כן פני השמים זועפים ומתקדרים בעבים, ואויר העולם כולו אומר אבלות“. בשעה כזו „עשב שדה וירק דשא נובלים, עצים כפופי קומה מזדעזעים לפני רוח ומיבבים ואומרים קינות על העלים המתחילים להתכמש ועל הקרחה בצמרתם עטרת ראשם. בעלי כנף אבלים, עומדים עצובים איש על סבכו ואיש על סעיפו, מתגרדים בחרטומם תחת כנפיהם, נושאים עין ומביטים כה וכה, מגדנדים נוצתם ופוצים פה וגוחקים ונכנסים לתוך קניהם וישנים בלא קריאת שירה של ערבית...“ („בעמק הבכא“, רפ"ח).

כשבן־ישראל חי חיים של צער, יגע למצא את מחיתו ואינו מוצאה, מתענה על עסקי פרנסה ואין לו, או „הירח משמים משגיח אל מחוזת־הגגה זה והיה עד בפרנסת בני ישראל“ (שם, רצ"ה), רואה הוא אז „את עניו ואת עמלו ואת לחצו, ועל חוג שמים מתהלך לו אט וצורתו עצובה“.

ה

ברחמים וברוגז זוכר אברמוביץ תורת אבות ומוסרם וחסדם ותוכחתם. בכוס־היגון שלו ובכעסו הוא נכר כאמן יהודי. מכאן ואילך הריהו צייר, צייר בהיר־המראות, אספקלריה מאירה, אשר ממנה נשקפים באור בהיר פני אלה הקרובים אליה. כברכה מוצנעת זו בין חופיה, רואה ואינה נראית, כן עין זו, עין האמן. מביטה נכחה ואינה מגלה את אשר במעמקיה. אין אברמוביץ מספר לנו על־דבר עולמו הפנימי, על־דבר עצבו, משושו, שברו, מאוייו, שאיפותיו, תקוותיו; עולמו זה העולם אשר מסביב לו, חייו הם חיי מנדלי, וגם חיי מנדלי אינם חיים שלו, אלא חיי אלה, שהוא נושא בקרבו ושהוא בא עמהם במגע ובמשא. אף הספר „חיי שלמה“, אשר בו אמר אברמוביץ לפתוח את ספר־החיים שלו, גם הוא כאילו מספר לנו רק ספור מהחיים „בימים ההם“.

הספר „בימים ההם“, שהיה ראוי להיות על־פי תכונתו ותכניתו לספר היותר

סובייקטיבי בין ספרי אברמוביץ, הוא כמעט האובייקטיבי מביניהם. דומה, שבספר הזה, ספר חייו של אברמוביץ, הגיע לכך להיות רק מה שהוא, להיות רק צייר. הספר הזה הריהו חסר אף המסגרת החיצונה של הספור. כאן ציורים, בודדים לעצמם ונבדלים לעצמם, באים אחר ציורים ותמונות רודפות תמונות. תמונות של חיים ותמונות של טבע. אלה הם חיי שלמה. הוא חי במה שהוא רואה, במה שהוא מתבונן. הוא ישנו יותר — כמו שהוא אומר בעצמו בהקדמתו לספרו — „עומד והתבונן“ מאשר „בקום ועשה“. כח־התפיסה גדול ורב אצלו על כח־הנתינה, על הכח־הפנימי, המפכה ועולה מתוך רצון של הויה, עוורת או לא־עוורת, אבל בלתי־נראית. אין הוא בעיקרו חווה, אלא רואה. הנה הוא מספר לנו באותה הקדמה, כי כשהוא רואה את עצמו ילד, הוא רואה את עצמו „אץ ברגלים ועתים עומד. עיניו משוטטות על כל סביביו ואזניו קשובות וזקופות כאזני הארנבת“ („בימים ההם“, קע"ח). הוא ידע גם אז, כמו שהוא מספר שם, „שיחת הצמחים וזרועי הגנה, השיר שהמים הנוזלים מבעבעים ואומרים, ומה הצפרדע מקרקרת, שקועה עד צואר באגם נרפש ולוטשת עיניה הגדולות“, והוא גם נענה לה בקול וכמוהו ידע לקרקר. וכך ידע להיות גועה כפרה, הומה כמו החתול ומצפצף כצפור. החיים של אלה אשר היו מסביב לו היו חייו. הנה הוא מספר לנו גם בספר עצמו, כי בהיותו נער, „היה מהיר להכיר בטביעות־עיניו כל תנועה זרה ודבור משונה של אדם ומפליא לחקות אותם בכל פרטיהם מעשה אמן“ (שם קצ"ח). „חיי שלמה“ הם חייו של ליפא הראובני ושל איזיק־נפחא והירצל הנגר ושל ר' חיים ור' בר ור' יוסיל ושל יחנה־סוסי וחיה־גרונא ועוד יהודים ויהודיות כיוצא בהם. מלבדם ידע וראה את הנכרים, ואת עולם הנכרים וגם את עולמו הגדול של אלהים בשמים ממעל ובארץ מתחת. הוא חי את כל אלה אשר ראה ואשר ידע, ואלה היו חייו.

אכן ב„חיי שלמה“ נגלו לפנינו חיי האמת של שלמה (כך קרא אברמוביץ לעצמו בספר־חייו; לא מנדלי, שאנו מוצאים אותו הפעם, בהקדמה, כמוכר ספרי שלמה ומוציאים לאור; הוא רק הסב שם שלום לשלמה) כחיי איש שהשלוה האפית, הפיוטית שלו. אברמוביץ נגלה פה לפנינו כולו כמספר, המספר מאשר קרה והיה „בימים ההם“, מבלי אשר ישחק ומבלי אשר יבכה, כי־אם אשר יתאר. רק לעתים דחוקות מאד הוא טובל פה את עטו במרה אדומה או שחורה. הוא מספר פה, בספר־הזקנה, מאשר ראה בימיהילדות הרחוקים, והדברים מקבלים את הצבע והגון של הימים ההם, ימיהילדות, הזכים וטהורים והשקופים ובהירים כענני בוקר. הם הולכים ונעשים לתמונה פיוטית שלוה, רבת־אור. נטיה יתרה יש לאברמוביץ בכל ספריו להיות זוכר נשכחות וכותב זכרונות: החיים שהיו לזכרון במוח

ולקבועים ברוח, הם הם היוצרים תמונה, תמונה שלווה ושלמה. המרחק מטהר ומשווה ומישר ומאחד ויוצר את השטח האחד. לפיכך נוטה אברמוביץ תמיד לתאר את חיי העבר, את מה שהיה, את מעשי האבות, שהוא רואה אותם רק סימן לבגים. את הנטיה הזאת יש להכיר בכל ספריו, וכשהוא נוטה ממנה הוא כאילו נוטה מן הדרך (ספוריו מהחיים החדשים, עד כמה שאינו רואה אותם המשך מחיי העבר, הם פחותים מאד בערכם. די להזכיר את „השערה“). אולם יש נטייה עיקרית זו נתערכה לו בנטיית אחרות, לא־עיקריות כל־כך, אבל פה. בספרו האחרון, כאלו נחל את הנצחון האחרון על כל הנטיית הצדדיות, וכשרוננו כשרון הצייר שלו, נגלה לעינינו בטהרתו.

ועל־כן ספרו האחרון של אברמוביץ הוא כולו ספר של אמנות שלמה. יש ספרים של אברמוביץ העולים על ספר זה בכמה בחינות, אם בבחינת העומק והרוחב שלהם ואם בבחינת הרגש הרב הפועם בהם, אבל בבחינת האמנות השלמה אין דומה לו בין ספריו. יש בו משלמות האמנות ומדת הצמצום שלה. כי כאיש־הצבעים יש לאברמוביץ לפעמים נטיה לגדישת צבעים, יען כי הלבוש מושך את לבו, לכן יש שהוא משחזר בעדו בכחו ועושה אותו גדוש ביותר. אוהב הוא לעמוד הרבה על פרטים ולצייר אותם בכל הדקדוקים. שש הוא בגונים, ומדת צבעיו אינה לעולם מחוקה. אולם לא כן בספרו האחרון. כאן הוא שומר על המדה הראויה. ביתר ספריו אנו רואים זאת רק בצירי־הטבע. בצירי הנוף והסביבה הצייר שבו מתגלה תמיד בגדלו. יראת־הכבוד שלו מפני ההוד שבבריאה היא כל־כך גדולה, עד שהוא מוצא לו כמעט תמיד את המדה הראויה של צבעים, למען תאר אותו. כאן אין אברמוביץ מוסר אף פעם את עטו למגדלי לכתוב מפיו, אלא מצייר בעצמו ומתאר בעצמו. מצייר ומתאר בחוש ציורי ותאורי גדול ורב. מה שאין כן בתאורים וציורים אחרים. פה יש אשר רוח הציור והתאור סר ממנו לרגעים, ובמקומם באים הצבעים. הצבעים המאליפים. אולם דבר זה אין למצוא בספרו האחרון, בספר חייו, שהוא כולו ספר של אמנות טהורה.

1

בכל מקום שאברמוביץ נגלה אלינו בטהרתו, הרי טהרת הציור והמדות המיוחדות של הצייר מבהיקות לפנינו ומאירות לנו. דבר זה יש להכיר הרבה גם בסגנונו, שבכל סגנון של יוצר וסופר מובהק הוא האדם המובהק. סגנונו של אברמוביץ הוא כולו סגנון של מצייר, סגנון של אדם, הרואה את הדברים היום ונחים ומונחים לפניו. ולכן אין אברמוביץ מדבר תמיד אלא בהוה. אין דרכו להיות פונה בדבריו הרבה כלפי העבר, המכוסה מעינינו, ועוד פחות מזה כלפי העתיד.

הלוטה בערפל. בהפככם הרבה בספרי אברמוביץ תמצאו זעיר־שם וזעיר־שם פעלים שנתנו לפנינו בתמונה של עבר, תמונה זו, החשובה כל־כך בספור־המעשה, בספור על־אודות מה שנעשה, קרה והיה, אבל תמונה זו של לשון הולכת ובטלה בששים תמונות של הוה, המתארות את הדברים כהיום ונראים ומונחים לפנינו. ולא זה בלבד, אלא שגם בהשתמשו בתמונת העבר אין דרכו של אברמוביץ להשתמש הרבה בתמונת העבר הפשוטה, המחלטה, הרגילה בעברית, בתמונת העבר התנכית, המראה על הפעולה שנעשתה פעם ונגמרה מלאכתה ועשיתה פעם אחת, אלא בזו המראה לנו את פעולת העבר כהוה זמן ידוע, כיש ונמצא ונמשך איזה זמן. זאת תמונת העבר, שאנו מוצאים פעמים רבות במשנה, התמונה של „היה מהלך“, „היה אומר“, „היה נוהג“ וכיוצא באלה. גם בזה הוא מתקרב אל ההוה ואל תאור הדברים כהיום ומנחים ונחים.

כאמור, משתמש אברמוביץ בתמונת העתיד עוד פחות מאשר בתמונת העבר. דומה כאילו היתה לאברמוביץ מעין נטיה נגד העתיד, הנותן מקום לדמיון להתנשא ולהתרומם ולנתק לגמרי את אסוריו הארציים, המציאותיים. כמעט שאין אברמוביץ משתמש אף בתמונת העתיד הבאה בתנ״ך במקום עבר הנמשך והולך זמן ידוע, זאת התמונה של „ואד יעלה“ (בראשית, ב, ו) „ככה יעשה“ (איוב, א, ה) וכדומה. במקום תמונת־לשון זו, התנכית, הוא נותן כמעט תמיד את התמונה התלמודית. שזכרה למעלה 1.

אמנם היתה, כנראה, עוד סבה אחת, אשר הסבה בזה, כי אברמוביץ יבכר תמונת תלמודית זו על־פני התנכית — מה שבקש בסגנונו את הבהירות ואת השלמות של צבע הלשון. הוא נוהר מפני טשטוש הגבולים ומפני הערבוב של סדר־זמנים. מפני־זה גם לא היה דרכו להשתמש בוא״ו המהפך, אם להפוך את העתיד לעבר ואם לעשות את העבר עתיד. בזה הפך אברמוביץ את כל סדר הבנין של המשפט העברי ועשה אותו מסודר ושקול וקצוב ומדויק. המאמר

1 אפשר שהיתה פה השפעה לשפה היהודית־המרוכרת, אשר על־פיה עיבר אברמוביץ את רוב ספריו עבריים. ה„אימפרפקטום“ הנרמני איננו ביהודית־המרוכרת, ותמונת ה„פרפקטום“ דומה פה ממש אל תמונת ה„אימפרפקטום“ שבמשנה, ולכן אפשר שכשהגיע אברמוביץ ליריכד, לתרגם את ספריו מיהודית־מרוכרת לעברית, תרגם פסוק בצורתו. השפעה מעין זו יש אולי להכיר גם בפרטים אחרים שבסגנונו. אברמוביץ כותב לרוב „בו ביום“, „באותו יום“ במקום „ביום ההוא“, „באותה שעה“ במקום „כשעה ההיא“. הקדמת כנוי הרומז לשם כאן היא על־פי הארמית („משפט לשון משנה“ לוייס, עמוד 8) ומתאימה היא אל היהודית האשכנזית. דברים ששותפים כאלה יש עוד למצוא בסגנונו של אברמוביץ.

העברי, הפנטסטי במקצת, שנופיו עולים תמיד למעלה והולכים ומסתככים שם ומתלכדים באינסוף שבין העבר לעתיד, נעשה אצלו פשוט יותר והגיוני יותר. הוא עשה את הפרווה העברית פרווה.

ועלידי-כך התקרב אברמוביץ הרבה בכל דרכי לשונו וסגנונו אל דרכי הלשון והסגנון של המשנה והמדרש. שפת הנשגב של התנ"ך לא התאימה לרוחו הציורי-תאורי. מי שמראה עינים עיקר גדול לו מהלך-נפש ולא מעיו הם ההומים בקרבו ואינם נותנים דמי לו, אלא העולם שמחוצה לו מושך את לבו ועיניו אחרי— זה לא יסתפק במועט שמות-העצם ושמות-התואר שבתנ"ך. עולם מלא לפניו, וכנגד עולם מלא זה, המלא עצמים וצורות, הוא צריך לכוון עולם מלא של שמות-עצם ושל שמות-תואר, ועל התארים להיות תארים ממש, ולא הפלגה ציורית של מי שחווה הכל ברוחו ובדמיונו. וכך אנו רואים את אברמוביץ שולח את ידו בגודדי הספרים העברים הרבים שמהתנ"ך ועד הנה, מבקש ומוצא בהם הרבה להעשיר את לשונו, למען תהיה לשון-המראות. הוא לקח מן האגדה שבתלמוד ומן המדרש, מסדור-התפלה ומסדר-ההגדה, מן הסליחות והקינות והפיוטים ומספרי החקירה, הדרש והפשט, אבל מכריע בספריו החלק של בעלי המשנה, שהשתמש לא רק באוצר מליהם הגדול והרב, אלא גם נטה לחוקיהם בלשון ולדרכיהם בסגנון, שהם דרכי ההלכה. אנחנו ידענו שנים רבות את הדיוק רק בדברים שיש בהם נפקא-מינה להלכתא, ומן ההלכה היבשה העביר אברמוביץ את זה לגבולות האגדה.

אם גם חדוש הוא סגנונו של אברמוביץ לגבי סגנונם של הסופרים העברים שקדמו לו — אף הסגנון של צוויפל, השוטף והולך עם קרעיה-הלשון התלמודיים והמדרשיים, שהוא ממסס אותם ואיגו נותן להם לקבוע לעצמם מקום וצורה, אינו הסגנון שלו — או לגבי אלה שהיו בימיו, אינו בכל-זאת סגנון חדש. אדרבה, אברמוביץ לקח לו מן הקבוע בלשון, בספר ובחיים היהודיים, מן המוצק והמחובר ביותר אל היהודי השומר על דתו, מזה שהמראה שלו אינו עוד בבחינת שמא, אלא ברי הוא לכל. לצייר שבאברמוביץ היה עיקר גדול, כי הצבעים יהיו אמתיים וניכרים... כמו שמן הצורך היה, שיהיו שלמים ורבים, כך היו צריכים להיות נאמנים ובטוחים. הם היו צריכים להיות ידועים לכל, ורק מן הידוע ועלי-ידיו אפשר לעלות ולבוא אל הבלתי-ידוע.

ז

אברמוביץ ניכר בכל כצייר, כאיש-המראות, ולכן יש לו בעיקר ענין עם העולם הנגלה. העולם הנסתר, האי-ידוע והבלתי-נראה, אינו תופס מקום רב בספריו. רק לעתים רחוקות מאד עולה הנפש פה מעלה ודופקת על שערי שחק.

לא זה בלבד, שאין הוא יודע את סערת אלהים, אשר יש ותצא פתאום ותאחז בציצת ראשו של אדם ותצנפהו צנפה אל עולם אחר, למעלה מזה, שהוא נתון בו, אלא שבכלל אין הוא יודע הרבה את סערת-הנפש. אין בספריו תאות-נפש עזה, בערה שתצא ותהיה ללהב גדול. אין הנפש פה חורגת ממסגרותיה. הנפש בספורי אברמוביץ היא כח פועל בגוף, וכח-הפועל היא כאן כולו בנפעל. כל מה שאברמוביץ ראה והראה בספריו יש בו נפש, חיות, נשמה, אבל כל הנפש הזאת וכל החיות והנשמה — הכל נמצא בתוך גוף וגלום ומעוטף בו. אין הנפש יוצאת פה מגדרה ומהותה ואינה נעשית להויה גם בפני עצמה. עולם הנשמות אינו כאן עור-לם מיוחד, נבדל לעצמו. לכן בקראנו בספריו של אברמוביץ אין אנו עדים למלחמת-נפש עזה של גבוריהם. אין אנו רואים כאן התרוצצות גדולה של הכחות הפנימיים אשר לאדם והתנגשותם יחד. כמו-כן אין אנו רואים כאן התנגשות גדולה של עולם פנימי זה בעולם פנימי אחר, מלחמה גדולה בין שאיפות לשאיפות, בין מאויים למאויים. אין כאן מן הפתוס של החיים, מן ההתעוררות, ההתרוממות וההתלהבות. הכל כאן מציאות. החיים הם כאן מישור רחב, שאמנם יש בו גבעות חוגרות גיל וגם פחתים ובורות ומהמורות, אבל אין כאן רכסים גדולים ובקעות, שיאי הרים ועמקים גדולים לרגליהם, תהומות הפתוחות מתחתם.

כך הם בספריו של אברמוביץ חיי בני-אדם, וקרובים אליהם פה החיים של יתר בעלי-החיים, ואף של היצורים שאינם חיים, אלא צומחים וגדלים. אף הדומם יש שעולה פה ומתעלה למדרגת החי. עינו החיה של האמן אברמוביץ היתה מחיה הכל, אולם גם את החי באמת לא העלתה למדרגה הגבוהה הרבה מזו של יתר בעלי-החיים. האדם, כעץ-השדה, הוא בעיני הצייר-האמן יסוד ציורי-מזיגה של צבעים וכתמים. לפיכך אין אברמוביץ רואה הבדל יסודי, עיקרי, הבדל איכותי, בין הסוגים השונים מסוגי הבריאה. הנה הוא מספר לנו, כי עוד בהיותו נער נצנץ בו הרהור זה, "אדם ובהמה, שמחומר אחד קורצו ובשר-ודם הם, אפשר רוח אחד לכל, וכל בעלי-החיים, כיון שרוח ולב וחושים להם, מרגישים יגון ושמחה, צער ועונג כבני-אדם. הרהורי זה לא היה מאותם הרהורי-לב, שעולים לשעה, כעננים ועוברים ו בטלים, אלא נקבע בלבי" ("ספר הבהמות", רי"ד). וכיון שהדבר נקבע בלבו, הרי מצא אותו בכל אשר פנה, ואף בספרים מצא אחר-כך, "שגם לבעלי-החיים יש דעה וקניני-הנפש שונים לחיות בהם, יש להם דבור, מדות ונמוסים וכו', חוקים ומנהגים ומשפטים. ואפשר גם דת ואמונה וכו' נתן הבורא בלבם. אף הם נפרדים לתולדותם ולמיניהם, כלומר, לאומותיהם. ובאומה אחת בעצמה מדרגות-מדרגות זו למעלה מזו וכו'. יש ביניהם בעלי-מדות משונים — רעים וטובים; רתחנים ונוחים; פראים ובני-תרבות וכו' וכו'.

יש צייקנין, צרייען ואכזרים, ויש רחמנים ונדיבים, שמוסרים נפשם על הצלת נפשות בשעת הסכנה" (שם, רט"ו). בקצרה: כל מה שיש באדם יש כנגדו גם בבעלי-חיים אחרים. "ורוח אחד לכל". וברוח זה מצייר אברמוביץ את ציוריו ונותן לפנינו אדם ובהמה, וגם חי וצומח ודומם במפלת-יד אחת ובתנועה אחת של מכחול-הציירים שבידו. אין הוא נותן בציוריו חשיבות מיוחדת לאדם ואינו מחשיב אותו כ"נור הבריאה". אין הוא מעטר אותו עטרה מיוחדת ואין הוא נותן עליו את דעתו ביהוד, יתר על כל בעלי-חיים, שנכנסו לתוך גבול ציוריו (יש ציירים בעלי "נשמה", שמטילים אותה גם בבעלי-חיים, וחתול וכלב נעשים בני-בינה גמורים והולכים אחרי הקדוש והטהור כבני-אדם קדושים — דוגמאות יש למכביר בעולם הספרות והציור). אדרבה, בני-האדם נמשלו בעיניו לא-אחת לבהמות וכשהוא מדבר ב"ספר הבהמות" וביתר ספריו על הבהמה, יש שהוא מכניס לתוך גדר זו גם את האדם. הן גם בני-ישראל, באהבתו ובחמלתו אותם, כשהוא רואה אותם מוכים ורצוצים, נדמו בעיניו לסוסה...

תכונה זו של אברמוביץ, כשאנחנו מעיינים בה יפה-יפה, ואנו מצרפים אליה את יתר קוי תכונתו של האמן, קו לקו, קו לקו, והנה לפנינו תכונת נפש עם נטיה מובהקת אל הריאליזם, אל השגת-עולם טבעית וחמרנית. לא לחנם מדבר אברמוביץ על מעשה האמנות שלו כעל מעשה הטבעיים ואומר, ש"כדרך הטבעיים, שמתבוננים בטבע הברואים ומדברים על הבהמה ועל הרמש ועל כל בעלי-החיים למיניהם", כן הוא "מסתכל בכסלונים ומבין אל כל מעשיהם", ולאחר שנגלו לו "תעלומותיהם, ארחם ורבעם, שבתם וקומם וכל דרכיהם של מין הברואים הללו", הוא מצייר אותם ב"עט-סופר כמו שהם בטבעם וצביונם" ("בימים ההם", קפ"ח). כדרך הטבעיים הוא מדבר על בני-אדם כעל "מין ברואים". וזו היא התפיסה העיקרית שלו, שעל-פיה הוא תופס את בני-אדם ודרכיהם בכל ספריו. הוא תופס בהם בעיקר את הצד המיני, הכללי, את הצד שבו הם שוים זה לזה, ולא את הצד שבו הם נבדלים ונפרדים זה מזה. כאמור, דרכו בספוריו להיות תופס את הכלל, ולא את הפרט. אולם גם הפרטים, שאנו נפגשים בהם בספוריו, אינם פרטים לעצמם, אלא פרטים מכללים, פרטים שיצאו מן הכלל ללמד על הכלל. אין אנו מוצאים בספוריו לא את האדם האינדיבידואלי, המיוחד והנבדל לעצמו, בעל הנשמה היתרה על נשמת הכלל, אף לא את הטפוס (כי גם הטפוסיות היא צורה רוחנית, יחידית, אינדיבידואלית, של מספר בני-אדם), אלא את האדם כחלק מן המין, מן הכלל. בספוריו של אברמוביץ, כבספריהם של הטבעיים, חי חיי עולמים רק הכלל, המין, אולם הפרטים אובדים ונסערים כמוץ יסוער מגורן...

מתפיסת-עולם זו הטבענית, שהיא טבעית לגמרי לגבי האמן הריאלי, אמן

העין הרואה, יוצא ממילא זה, שאנו רואים ומוצאים בספריו של אברמוביץ יחס של התנגדות פנימית לגבי כל מיני בני-אדם, שאינם "טבעיים" די-צרכם, שאינם די ריאליים וממשיים. לא זה בלבד שהצייר שבו רואה נפשות פורחות כאלה משונות-צורה ונלעגות והוא מלגלג ולועג להן, אלא גם האדם, כל האדם, מתקומם נגדן ונלחם בהן. הוא נלחם בהן בכל אשר יוכל ובכל אשר ימצא. לא רק בשעה ששכינת הצחוק שורה עליו הוא רואה את האנשים כבנימין השלישי, ההולכים למסעיהם לבקש להם ארצות שחזו ברוחם, כמשונים וכנלעגים, אלא גם בשעה של כובד-ראש ביותר, בשעה של מהומה ומבוכה גדולה בקביאל, "בימי הרעש", גם אז הוא מוצא לו מקום להלחם באלה הנוסעים ועולים אל הארץ שהיתה להם. ולא רק בנוסעים האלה בלבד, שנסיעת רבים מהם היתה בודאי נסיעת חפזון, "הליכה מבוהלת", כמו שהוא קורא לה, הוא נלחם, אלא גם באלה, שעוררו לנסיעה זו, שעוררו בכלל את הדמיון להרקיע שהקים. הן כך הוא רואה נסיעה זו: "צאן קדשים נדחקים ונעשים עדרים-עדרים, כלם הומים וגועים, ומקול המונם ושאונם תחרשנה האזנים. איזו עתודים, שנדמה להם דבר-מה בחזיונם, קופצים בראש ומושכים אחריהם את כל העדר, מעלים עמודי-אבק בפרסותיהם ומסמאים העינים עד שאינם רואים את הדרך" ("בימי הרעש", כל כתיבי מגדלי, כרך ג, עמוד ע"ה). הריאליסט שבאברמוביץ קופץ כאן ובוטט בעיטה גדולה בחוזי חזיונות. ולבעיטה כזאת, אגב קפיצה, אנו עדים פעמים רבות בקראנו בספריו של אברמוביץ. לא רק כשיצרה-הרע נכנס בדברים עם מגדלי וחפץ לפתותו לעברה של אכילה ביום, שבו גבר האויב לפניו ותבקע העיר לפני חיל נבוכדנאצר, הוא מציע לפניו שאלה מעין זה: "מה לו ליהודי בימינו אלה ולנבוכדנאצר בימים ראשונים?" ("ספר הקבצנים", פרק ב; פזור-האותיות הוא כאן של אברמוביץ). אלא גם כשאברמוביץ מסיח לפי האוביקטיביות שלו הגדולה על מה שהיה "בימים ההם" ומספר בכובד-ראש היותר גדול מ"חיי שלמה" בימי ילדותו ומטילולי בתורה, שהביאו אותו לידי טיולים דמיוניים בארם-נהרים ובארץ כנען ובמצרים, הוא מעיר דרך-אגב ("בימים ההם", ר"ח), כי "אצל בני ישראל בלבד משתכה, שיהא אדם יושב כל ימיו בישיבה, מסיח דעתו מדברי דרך-ארץ, הנצרכים לחיי העולם-הזה, לחיי נחת ככל הבריות, ויהא מסיע את נפשו ומחשבותיו לעולם אחר ולזמנים אחרים בדורות ראשנים; אצלם בלבד אפשר, שיהא אדם מבטל את ההוה מפני העבר, מניח דברים קיימים, שהחושים כולם מרגישים בהם, ויהא עוסק במה שאינם קיימים ומורגשים אלא בזכרון וכח-הדמיון".

הריאליסמוס מגיע פה לגבול הפוזיטיביות, והוא שמלפף את אברמוביץ כולה, בכל פנה שאנו פוגים בספריו, מפני שהוא בא מן השורש, מן היסוד, והדבר הזה הוא

הפוזיטיבי, והיה לה לפה. הוא שהאריך באמת את ימיה של התקופה הזאת והרים את העובר הזה למדרגה של קיים, כיצר אותה תבנית שלמה, מעשה-אמנות גמור ושלם. הוא האמן של התקופה הזאת.

ח

הרחקנו זה-הכמה ללכת מדרך ה"השכלה" ואף דרך הריאליסמוס בספרות איננה עוד דרכנו. מן הדבר כמו שהוא חותרים האמנים המעטים שלנו, אלה שאינם "הולכים בעקבות" הראשונים, לבוא אל הדבר כשהוא לעצמו, אל התוך, אל הנשמה. הם אינם יודעים שוב את המנוחה, אלא את התנועה. ותנועה זו יש שהיא נוטה גם לצדדים רבים. לאמנים האלה לא סגי עוד בראיה בלבד לקנות את העולם הגדול, שמלבד הנגלה יש בו גם נסתר, והם משתוקקים לקנותו גם בשאר הקנינים של האמנות. ואמנות זו ממילא גם סגנון אחר לה, שפה אחרת ודרכי-דבור אחרים. אולם גם האלה יחשב תמיד אברמוביץ ראשון, ראשון כתופס עולם יהודי גדול, תופס אותו בכח ונותן לו בטוי של כח, תופס אותו בעצמיותו ונותן לו בטוי עצמי.

אדר, תרע"ה.

שעושה את אברמוביץ בעיקר לאמן הגדול של התקופה הפוזיטיביסטית-ריאלית שלנו, לאמן של תקופת ה"השכלה". אמנם דוקא תקופה זו לא הצטיינה אצלנו ביותר באמנות ריאלית, אף כשהגיעה אל סופה, בימי קובנר ולילינבלום, והיתה מלאה דעות ריאליות-פוזיטיביסטיות קיצוניות, לא היתה לה בכל-זאת אמנות ריאלית, פוזיטיביסטית — אם לא נחשוב את לילינבלום לאמן, — אבל זה הדבר, שה"משכיליים" — לא שלנו בלבד — רק חלמו לרוב על ה"השכלה", על ה"אור", על הריאליות והפוזיטיביות; הם היו ברובם רק רומנטיקים של אי-הרומנטיקה; אבל הנה היה באברמוביץ, בענק שנשאר מיתר בני-דורו, מן הריאליות והפוזיטיביות באמת, כי הוא הגה בהן לא בדמיון ולא בחלום דבר בהן, אלא נשא אותן בעצם העין שלו, שבה הביט וראה את העולם. זה היה אופן הראיה שלו, דרך תפיסתו והשגתו, ה"איך" של כל מה שנכנס לתוך תחומו. ולכן הוא שבטא את הריאליסמוס, שגמגמו בו ה"משכיליים", בטוי שלם, אמנותי, נצחי. הוא שקשר כתרנים לעין הרואה, לחוש זה מן החושים, מן החושים הממשיים ביותר, הפוזיטיביים ביותר, והרחיב את ממשלתו מאד, ולכן הוא האמן של ה"השכלה" 1. הן הוא שנתן לה סגנון, את הסגנון הריאלי,

1 רק על היחס הפנימי, הנסתר, בלייודעים, של האמן אברמוביץ אל ה"השכלה" אני מדבר כאן, אולם לא למותר יהיה להעיר גם על-דבר היחס הנגלה, הידוע, של אברמוביץ האיש אל תנועה זו. ככל ה"משכיליים" הקיצוניים שבשנות הששים היה אברמוביץ רגיל בימי נעוריו לדבר ולדרוש בשם התועלת המוחשית. בשם תועלת זו מדבר אברמוביץ עוד כמכתבו על-דבר החנוך, שהדפיס בספרו "משפט שלום" (וילנה, תר"ד), וראשית-דעת היא לו ידיעת לשון המדינה. בדעתו זו הזויק גם בספרית-קנות, שחבר לכיבליותקה יהודית, שנפתחה בברדיצ'ב בשנת תרכ"ה (ספרית-קנות הזה נדפס ב"המליץ", השנה הנ"ל, גליון י"ז), כי "מכסף ההכנסות יקנו ביחוד את ספרי לשון רוסיה ומאד ראוי להרכות ספרים כאלה, להרחיב בתוך בני עירנו ידיעת שפת רוסיה, המועילה עד מאד ואשר בה נעשה חיל ונתקרב עם עם הארץ, גם יקנו ספרי לשון אשכנז, אשר יועילו להרחיב גבול ההשכלה, ויקנו גם את ספרי שפת עבר, הטובים והמועילים". מעין רדיפה אחרי תועלת כזאת של "השכלה" — אנו מוצאים גם בפתח-הדבר לחלק השני מ"תולדות הטבע", שאברמוביץ חוכך שם הרבה כדי למצוא היתר לחבר חבור כזה בעברית, לפתוח עינים עורות, שאינן יודעות עוד לראות את אור החכמה בלשונות אחרות. אף בנטייתו של אברמוביץ אל חכמת הטבע, שהתכטאה בחבור ספרים בחכמה זו, שלפי הודאת עצמו — בויכוחיו עם המבקר קובנר — לא היה מומחה לה, יש לראות את בקשת התועלת המוחשית, הודאית. גם עברו בעצם השנים האלה לספרות היהודית באה מפני "תועלת הרבים", כמו שמעיד אברמוביץ על עצמו באבטוביאוגרפיה שב"ספר הזכרון". כל הדברים האלה קרו בשנות הששים ותחילת



שנות השבעים למאה שעברה, שאז גברה השפעת הספרות הרוסית, שהיתה פוזיטיביסטית מאד באותם הימים, על הסופרים העבריים הצעירים, שהלך רב מהם היה מיוצאי בתי-מדרש-הרבנים בוילנה ובז'יטומיר. אחר-כך, בסוף שנות השבעים, ועוד יותר בשנות השמונים, כשבאה מהפכה כלכלית ותנועת ה"השכלה" רפתה, רפתה גם ה"השכלה" חנגלית חזאת בלבו של אברמוביץ. אבל האמן אברמוביץ הוסיף ליצור בלא-יודעים את מעשה האמנות הריאלית והפוזיטיביסטית, שהיא האמנות של ה"השכלה".

אולם כל תנועה ותנועה שלו היא עמוקה ועושה רושם שאינו נמחה. כי דוקא בלילינבלום, המתקומם כנגד המסורה והנלחם על שנויים ותקונים בדת, לא היה מן המשנה והמתקן. בלילינבלום לא היה כלום מן הריבולוציונר, מזה הקם עם שחר חדש ומתחיל הכל מחדש. לילינבלום היה על-פי טבעו הכבד קונסרוטור גדול (הוא מעיד פעמים אחדות על-עצמו, ב"חטאת נעורים" וב"דרך תשובה", כי הוא על-פי טבעו "קונסרוואטיף מאד", והוא מספר על-אודות עצמו, כי עוד בשנת תרכ"ח, אחרי שהיה כבר מפורסם בעירו ובערי הסביבה לאפיקורוס גדול ואחרי שהדפיס את מאמרו על-דבר תקונים אחדים בדת, היה מדייק לשאת ביום השבת תחת מעילו את שירי יל"ג, שקבל אז מאת המשורר במתנה, דוקא פחות-פחות מארבע אמות). הוא גם לא היה על-פי טבעו שולל כלל, אלא מחייב, אדם שהיה חפץ רק זאת, שמה שיש בידו יהיה "יש" גמור, דבר שיש לו משקל אמת וקיום נכון, ולא דבר שאפשר לשלול אותו, לבטל אותו ולראותו כאילו אינו. על-ידי החיוב הזה בא לידי שלילה. הוא דרש אז "תקונים בדת", כי היה חפץ שיסירו מן הדת את הדברים שאין בהם מן החיוב האמתי ובטיחותם אינה אפוא גדולה, וישארו אותם הדברים המחויבים באמת וה"בטוחים". לילינבלום לא היה אדם חפשי בטבעו ומפני-זה נמשך דרך ה"השכלה" שלו והשלילה הרבה הרבה. גם בדרשו כבר "תקונים בדת" לא דרש במאמרו הראשון, ב"ארחות התלמוד" שלו, אלא תקונים בדברים שנוסדו על יסוד אגדות תלמודיות, כי כיון שחדל אז להאמין, כי אגדות התלמוד גם הן נתנו מפי הגבורה בסיני, נעשו לו ממילא ההלכות, שנוסדו על יסוד האגדות האלה, להררים התלויים בשערה. ב"נוספות" למאמר זה צעד צעד אחד הלאה ודרש תקונים יותר רחבים. אחר-כך דרש גם תקונים במצוות התלויות בארץ, כגון מצוות יבום וחליצה, שהתורה תלתה אותן בנחלה, וכן הלאה. זה לא היה ריבולוציונר דתי ושולל דתי, אלא איש הצועד לאט-לאט בדרכו, צעד אחר צעד, למצא את החיוב, את ה"יש", את הנכון, איתן ובטוח, עד שהוא מגיע לגבול ה"אין". בהיותו אדם בעל כוונות גדול ובעל אחריות גדולה, הוא מחפש ועמל למצא בכל דבר את ה"תוך", את האמת הפנימית שלו, והנה הוא מסיר לכתחלה מן המסורה הדתית את הקליפה הראשונה שלה ומדמה, כי מתחתה ימצא בודאי את הגרעין, את ה"תוך" האמתי, שיהיה בטוח בו, והנה, לתמהונו, מצא מתחת לקליפה זו עוד קליפה אחרת; הוא מסיר גם קליפה זו והוא מדמה, שמעתה ימצא בודאי את הגרעין, אולם לתמהונו הגדול, אין בטיחות גם בגרעין זה, כי אחרי בדיקה ארוכה מתגלה לו, כי גם הפעם יש לפניו דבר הקרוב יותר להיות קליפה מאשר גרעין. וכך קלף קליפה אחר קליפה, עד שלא היה עוד בידו כלום, ואז צעק בכל כחו, בפרק האחרון מ"חטאת נעורים": "הנה לבי ריק והנני כקרח הנורא וכאלון בשלכת. הוי, חרדת אלהים!"

משה ליב לילינבלום

א

מבין כל ראשי המדברים בתקופת ה"השכלה" ותקופת הלאומיות — שתי תקופות, שלילינבלום היה אחד מראשי הפועלים בהן והמשפיעים עליהן — הצטיין, או יותר נכון הסתיים, לילינבלום בזה, שלא היה "מדבר" כלל. אין בדבריו מאותו זרם הלשון הכביר, מאותו פתוס, שאנו רגילים למצא אצל כל נביא של רעיון חדש. דבריו של לילינבלום היו תמיד פשוטים. אין בהם שטף ומטרות-עוז ו"קול הרעם בגלגל" לא נשמע בהם. אין בהם גם מראות של ברקים ולפידים, הגלויים תמיד אל חזיון של קבלת תורה חדשה. אדרבה, חדרגוני היה האיש תמיד ומונוטוני: לא צבע יפה ולא מראה נשגב, רק עוז של סלע קשה וכבד.

לילינבלום בהבעת פניו הרחבים, הגלויים והקפואים, עושה עלינו רושם, לא כיוצר של רעיון חדש, הפורץ לו דרך בחזקה מפנימיות הלב אל אור עולם ומפכה ונובע בלי חשבון ומטרה דרך כל הצנורות, אלא כשליח, כאחד ה"שליחים" הקדמונים, שקבלו על עצמם את שליחותו של רעיון ושמו להם זאת למטרת חייהם. הם עברו בשמו של הרעיון ימים ומדבריות, באו למענו באש ובמים, ולא נטו מדרכם שבחרו להם.

לילינבלום לא היה בעצם מחדש רעיונות ובורא עולמות חדשים — רעיון ה"השכלה" נולד שנים רבות קודם שנולד לילינבלום, ומקום מולדתו היה ברלין שבאשכנז, לא קידן שבליטה, והרעיון הלאומי העברי בודאי שאינו רעיון חדש ולילינבלום גם לא החיה את רעיון ה"תחיה", — אבל כוונת-ראש ללא גבול התיחס לילינבלום אל הרעיונות שסיגל לעצמו ובעקביות רבה פתח אותם, הסיק את כל המסקנות, שיש להסיק מהם, והוציא מהם את כל התוצאות.

הקו העיקרי בתכונתו של לילינבלום הוא קו זה של כוונת-הראש, שהוא נגש בו לכל ענין וענין, זה של האחריות הגדולה שהוא מקבל על כל מעשה ומעשה ועל כל דבור ודבור. ועל-כן דבריו של לילינבלום כאילו עושים עלינו רושם דוקא בפשטות שלהם, דוקא בצמצום הרב, דוקא על-ידי כך, שהם חסרים את המעוף ואת השטף הגדול. כי דוקא על-ידי כך מתגלה לנו כל כוונת-הראש שבהם. אנו באים על-ידי כך לידי הוכחה, כי התנועה של הסופר אינה תנועה קלה, אלא תנועת הסלע הכבד, שאינו נעקר כל-כך מהר ממקומו ואינו מתנועע בנקל כל-כך;

ב

לילינבלום היה. בעל כובדיהראש היותר גדול בין המשכילים ואיש-החיוב היותר גדול ביניהם. הוא אחז בכל פעם בדבר, שהיה בטוח בו ברגע זה, בכל כחו והיה מדמה, כי לא ירפה עוד ממנו. לפי-שעה אמר לשלול רק את הדבר שאינו בטוח בו כל-צרכו, שאין בו עוד משום חיו-ב-ה-מציאות. לפיכך, כשעורר בראשונה את שאלת התקונים בדת, היה מדבר בהתלהבות גדולה על הדת עצמה וקנא קנאה גדולה לכבודתה. הוא פנה אז (ב"ארחות התלמוד") אל הרבנים בדברים האלה, היוצאים מן הלב:

"שארנא עיניכם וראו היכולות בנויים כמו רמים לעם ועם, בהם יעריך ויקדיש איש את אמונתו; שימו עיניכם על החנויות הסגורות ביום חג שכנינו וראו, כי כבוד תנחל כל אמונה מאת בניה; לכו למדינות צרפת ואיטליה, ארצות החופש, ופתחו פיהם לחרף שם אחד מקדושי אמונתם, אם לא בבתי-כלאים ישימוכם ואחריתכם. תהיה מרה כלענה; — ומדוע תגרע אמונתנו מאמונת עם אחר, כי כל רועה-רוח יכסה קלון פניה? ראו כל עובדי הזמן, המסירים לב נערי עמנו מאחרי תורתנו, הלא אם כל העמים ינחילו כבוד לדתם, אשר גם בלעדיה לא יכחד עצמם, כי ארצם בידם, שפתם אתם ומלכם בראשם; אף כי אנחנו, זרע ישראל, הנפוצים בארבע כנפות הארץ, אשר רק אמונתנו מקור חיי לאומנו: הלא אך בשלשה אלה יודע עם בקרב לאומים ושמו ינון עלי תבל; בממשלתו, בשפתו ובאמונתו; ואנחנו, אשר השתים הראשונות אבדו ממנו בפשע מהרסינו ומחריבינו, אשר גם המה ממנו יצאו, בימי שוממות בית קדשנו השני, הלא אך באמונתנו נחיה לעתות אלה, ואם גם נרה ידעך — הלא גם שם ישראל לא יזכר עוד!!" (כל כתבי מל"ל, כרך א', עמוד כ"ה).

הנה דבריו של לילינבלום על-דבר הדת, בשעה שהוא בא לתקן ו"להפך" אותה. וכך אנו רואים אותו במשך כל ימי חייו אוחז בדבר שהוא בטוח בו לפי-שעה בכל כחו, אבל כיון שהוא חפץ להיות בטוח בו יותר מדי, הוא מתחיל לבדוק אחריו ולחטט בו ולהעמידו על הבחינה של האמת-לאמתה ושל הבטחון היותר קיצוני, ומובן, ש"רק המות הוא בטוח" — כמו שאמר ברנה. וכך הוא בא מאי-חיוב לאי-חיוב, משלילה לשלילה, עד שנשאר ריק ונקי מכל "יש".

לילינבלום נעשה על-ידי כך לאדם טרגי, לנפש היותר טרגית שבספרות-ההשכלה. הטרגדיה היא גדולה ורבה כאן בזה, שנפשות כאלה אינן יכולות על-פי טבען להיות טרגיות, "שליח" כזה, שעליו לשאת את דגל האמת שלו ביד רמה כנשא גבורה-הצבא את דגל המחנה, אינו יכול להיות מסופק; אדם כזה אי-אפשר לו שיהיה טוען טענת שמא, כי עליו להיות תובע ועל התובע לטעון רק טענת

ברי. הדבר הזה, מה שאי-אפשר לאדם כמוהו להיות טרגי, מגדיל עוד יותר את הטרגדיה שלו. הספר "חטאת נעורים", האטוביאוגרפיה של לילינבלום, הוא מטעם זה אחד הספרים היותר טרגיים אשר בספרות העברית החדשה, אחד הספרים הגדולים ביותר בכאבם הנאמן ובעצבם. מתגוללת לפנינו טרגדיה אמיתית של איש, החפץ וצריך להיות בטוח בכל, והנה לבו מלא ספקות, ספקות וספקות, של איש המבקש את ה"יש" האמתי והנה לבו מלא אין. רואים אנו לפנינו סלע גדול ומוצק, הצריך יסוד איתן, והנה מכובד משאו נחרב היסוד ונשמט הקרקע מתחתיו והוא תלוי באויר ועוד מעט ויפול לעינינו לעומק התהום. יש ואנו קוראים בספר הזה ושערות ראשו תסמרנה מפחד. הנה כותב לילינבלום ב"חטאת נעורים" (כל כתבי מל"ל, כרך ב', עמוד ת"ד): "כל ימי עברו עלי בהבל ובתוהו, לא היה לי עונג... אבל היה לי עונג רב בשעה שהתנשאה רוחי למרום בתפלה והודיה. מתנגד אני בחנוכי ותפלתי בכלל לא הצטיינה בהתלהבות כתפלת החסידים. אף-על-פי-כן פעמים שנתעוררה בי דבקות נלהבה בתפלתי, וביחוד בתפלת ראש-השנה ויום-הכפורים, שאין ערוך לעונג לבי שהיה לי באמירתי תפלת, ובכך תן פחדך", "ובכך יתקדש שמך", פיוטים ידועים ו"שיר היחוד", המעוררים לב אוהב באופן נעלה מאד. לידועים עונג זה אינו צריך לתאר אותו ולא יאמין יודעים אותו הנני מגיד, כי הפוגע את אהובתו, אחרי שכלו בדמעות עיניו, וברוב שמחתו יחטפנה בזרועותיו וילחצנה על לבו בכל להט רגשות האהבה, הוא לא יחוש תנועת הלב יותר נעימה וסוערת ממה שאוהב ה' מרגיש באמירת תפלות ופיוטים כאלה. ומה אני עתה? לבי קר, יבש היה כעץ, אחת היא לי יום השבת, יום הכפורים, חג הפסח, תענית אסתר ויום חול... גם פואזיה כל שהיא אבדה ונכרתה מלבי ואתו הקורא, שמעודו לא היה לבו קרוב אל ה', לא יבין כלל את דברי אלה וישתומם על איש שכמותי, האומר, שמוחו ולבו נתרוקנו מכל דמיון שבעולם, מזכיר באנחה התנשאות רוח של הבל, שבאה על-ידי איזו תפלה או פיוט; אבל מה אעשה ויודע אני, שהתנשאות הרוח הזו נתנה לי עונג שאין לשער ולתאר אותה, וסוף-סוף אין עונג והתנשאות רוח אלא בדמיון, ואין דמיון אלא הבל, ומה לי אם תענוגי והתנשאות רוחי באו לי בתמונה הבלית זו או אחרת, סוף-סוף היה לי עונג רם, שלא אוכל להרגיש עתה אפילו אחד מששים רבוא שבו. בראשית שנת תרל"ב, אחרי שבאה לי עזרה מלוץ גדול ובאתי אל המנוחה, נקרה לי פעם אחת בליל רוח וגשם לשכב ער על משכבי. שמתי אל לבי, כי טוב חלקי מאד, שהרי כמה אנשים לנים עתה מבלי מחסה, ואני — לחמי נתן ומנוחתי טובה. פתאם נתמלא לבי רגשי תודה... אך לא היה לי לפני מי להציקם... הנה לבי כקרח הנורא וקרירות כפור שולטת בו עתה תדיר מבלי כל חליפות".

הנה הצעקה האיומה של לילינבלום. הוא בקש לו דבר, שישותו בטוחה, אל אדיר, שיבוא וידבר בשמו, והנה „אין“ גמור, ריקות נוראה, והטבע הזה שנא את הריקות.

ג

לילינבלום לא היה האחד והיחיד בין ה„משכילים“, שהגיע בחשבוננו עד לידי אפס. בדבר זה היה אז מן המדה וגם מן המודה. הימים ימי בכורי ההשקפה הפיסריבית בקרב האינטליגנציה הרוסית, ביחוד בקרב האינטליגנציה הרוסית-העברית. השקפת-העולם החמרנית העתיקה, שמצאה לה אז יסוד איתן בחומר האנושי הרב, בגוף החנוט הגדול של העם העובד ואובד במדבר הרוסי הרחב, באה אז אצל המשכילים מבני-ישראל בהתנגשות גדולה את השקפת-העולם הרוחנית, הישראלית, שלהם, ופרי ההתנגשות הזאת היה המון אידיאליסטים חמרניים מצד אחד, חמרניים נלהבים רבים, שעבדו עבודה רוחנית גדולה לשם תורת החומר, ומהצד השני הרבה רוחניים קרירים: מתיאשים, נחשלים ואובדי-דרך, שעל-ידי כפירתם בתורה ועבודה רוחנית נעשו לחמרניים בלתי-נלהבים, לכופרי-הכלל. לסוג האחרון הזה היו שייכים הרבה מן המשכילים העברים, חניכי בתי-המדרש והשיבות, שעברו אל בתי-מדרש-הרבנים. לאנשים ההם היתה בימי נעוריהם התורה הרוחנית והעבודה הרוחנית הכלל, וכשהיו אחר-כך לכופרים בתורה הרוחנית הזאת ובעבודה הרוחנית נעשו לכפרים בכלל. רבו אז בין אלה הניהיליסטים ובעלי האפס הגמור, אבל בעוד שאלה באו על-ידי כך לרוב לידי ציניסמוס ולידי „השכלה קזיונית“, בא לילינבלום עד משבר. הוא היה מן המעטים בדרך, שהאפס נחשב להם לאפיסה.

גם בזה היה לילינבלום מן המעטים בדרך, שצעד בדרך הכפירה והשלילה שלו מראשה ועד סופה על דעת-עצמו ואחריות עצמו. הוא לא היה גם ביחס אל הכפירה והשלילה מן המאמינים, מן המקבלים איש מפי איש. אמונה כזו וקבלה כזו אולי שכיחות עוד יותר מאמונה אחרת וקבלת אחרת. אולם לילינבלום לא היה גם כאן מאמין ו„מקובל“. היו עוד לפני לילינבלום אנשים, שדרשו תקונים בדת, ותקונים גדולים הרבה יותר מאלה של לילינבלום, כמו הולדהים וגיגרי; היו עוד לפני לילינבלום אנשים, שבקרו את התלמוד בקורת חפשית, חפשית הרבה מזו של לילינבלום, כמו יהושע השיל שור וחבריו ב„החלוץ“, אולם לילינבלום נראה לפנינו בתקונו בדת וחדושו בתלמוד כמו חדש, כאילו לא ראה כלל את אלה שהיו לפניו, לא ידע אותם ולא שמע על-אודותיהם, הוא התחיל הכל מחדש ועשה מחדש הכל על-דעת עצמו. לילינבלום התחיל מחדש את כל „השכלה“ וגמר אותה, הוא עבר שוב יחידי את כל הדרך הרבה, שעברו בה

המשכילים בחבורות שלמות מאה שנה בקירוב, מאז יצאה ה„השכלה“ לאור-עולם באשכנו עד ימיו, כשאנו קוראים בספר „חטאת נעורים“, אנו רואים לפנינו את כל תנועת ה„השכלה“ במדרגות התפתחותה השונות, מן המדרגה התחתונה עד העליונה, מן הכפירה באיזה מנהג קטן עד השלילה הגמורה, עד „המדרגה היותר גבוהה בשלילה“, בלשונו של לילינבלום. הוא התחיל, כמו שהתחילה ה„השכלה“ בכלל, מן הכפירה בקדושת ה„קבלה“ ומשלילת החיוב של האמונה באגדה התלמודית, וגמר בכפירה בכל ובשלילת הכל. הא עבר בעצמו את כל דרך הזנתפתחות הארוכה הזאת, עבר את כל המדרגות השונות, בלי שדלג על מדרגה מן המדרגות ובלי שקפץ מאחת לחברתה. לאט-לאט עבר את הדרך הקשה והמיגעת הזאת, בבדקו כל אבן ואבן, שנוקש בה בדרכו, וכל אילן ואילן, שמצא על דרכו, והכל על דעת-עצמו ואחריות עצמו. הוא לא היה סומך בשום דבר על אחרים; צריך היה לראות את הדברים בעיני עצמו ולהגיע אליהם בעצמו.

לילינבלום כמעט שלא הסתייע כלל בדברי אחרים ונראה כאילו לא שם אליהם לב כלל. כל רעיון, שהגיע עליו בדרך-המחשבה שלו, אם כי לא היה בעיקרו חדש, היה רואה אותו כדבר חדש לגמרי והיה מתיחס אליו באותו יחס, שמתיחסים לדבר חדש. את הקו הזה אנו רואים ומוצאים אצל כל האנשים בעלי כוונת-ראש גדול ובעלי אחריות גדולה. ידוע, כי לב טולסטוי, למשל, היה דרכו תמיד לגלות אמריקה חדשה, שכבר נגלתה מאות בשנים לפניו. פעם אחת „גילה“ באופן זה פתאום, באחד ממכתביו למשורר פט, את שופנהואר. הוא קרא אז את שופנהואר וכתב על-אודותיו לפט כמו שכותבים על גלוי חדש, על התגלות חדשה. כי עד שלא בא בעצמו לידי-כך, להיות מגלה את שופנהואר, לא היו הגלויים של אחרים, כל הדברים הרבים של האחרים, שחקרו בתורת שופנהואר זו, חשובים בעיניו לעשות את שופנהואר לנגלה. באופן כזה נהג גם לילינבלום כל ימיו. גם הוא גלה לרוב דברים, שהיו גלויים ימים רבים לפניו, אלא שנעשו אצלו חדשים, אחרי הגיעו אליהם מחדש. כי הדברים קבלו אצלו ערך רק כשעברו דרך מוחו ולבו, כשהגיע אליהם לא באמתעותם של אחרים ובתוקף טענת אחרים, כי אם על-פי טענת עצמו ודעת עצמו.

ולא רק זאת, שלילינבלום לא הסתייע בדברי אחרים, אלא דומה כאילו לא התחשב כלל עם מה שיש לו ערך אצל אחרים. לילינבלום מספר לנו בודויו, שכתב בשמו של צלפחד בר חשים התוהה, כמה וכמה פרטים מחייו הפרטים, שאין להם ערך כללי, טפוסים, אלא נוגעים רק לחייו הוא. כי ה„אני“ של לילינבלום היה חזק ומוצק כלי-כך, עד שהיה בולט, אף בשעה שאמר להשקיע אותו, להטמינו ולהצפינו. לפי דברי לילינבלום, החברתי והעובד לטובת הכלל, נכתב הספר

„חטאת נעורים“, למען הראות לקוראים את כל שגגותיו וחטאת נעוריו, כדי שיוזרו הם מהן על-ידי תורת הנסיון, שימצאו בספרו זה; אולם הספר יצא לא רק ללמד על הכלל, אלא ללמד הרבה גם על הפרט, על לילינבלום בעצמו, שכאילו הוא שקול כאן כנגד הכלל כולו.

לילינבלום היה באופן כזה הגבור של ה„השכלה“. הוא מלא בעצמו ועל אחריות עצמו את כל התפקיד, שנראה לנו עתה לפעמים גם מגוחך קצת וילדותי במקצת; הוא מלא אותו בשלמות כזו, כאשר ימלא אישה-צבא העומד במערכה את חובתו. הנה אנו רואים ב„חטאת נעורים“ את לילינבלום עולה לפנינו על בימת החיים ומשחק את כל אותו המשחק של ה„השכלה“ בכל מערכותיו הגדולות ומחזותיו הקטנים: נלחם עם „מורדי האור“, דורש לתקן את הדת, בורח „לארץ האורה הנצחית“, מקיים מצות „אהבה“, מתענה ברעב ומחליט בכל-זאת לגמור את כל שמונה המחלקות של הגימנסיה... הנה לפנינו גבור-החיים, שהיה אחר-כך לגבור-הספר (שמואל ב„הדת והחיים“, של ברודס עשוי, כידוע, על-פי התבנית של לילינבלום).

ד

לילינבלום לא היה בעיקרו יוצר בספרות, אלא בחיים. גם יצירתו הספרותית העיקרית כסופר היא זו, שנתן בה את חייו, שנתן לפנינו בה את תולדות-עצמו, כלומר: את חייו העצמיים. הוא יצר פה, בלי שכוון לכך, טפוס שלם מפני שחייו היו חיים שלמים. טפוס חי כזה פועל בנו פעולה חזקה ונמרצה יותר מכמה וכמה יצירות ספרותיות. חלק גדול מאד, החלק היותר גדול, מספורי תקופת ה„השכלה“ ומספריהם עתיד בודאי להבטל מן הספרות העברית, אבל הספר „חטאת נעורים“ של לילינבלום לא יבטל ממנה. הרעיונות והאידיאלים של לילינבלום נתון את נפשו עליהם בתקופת „חטאת נעורים“, כבר בטלו ועברו מן העולם, אבל נשאר פה הכח האישי, היחס השלם של אדם שלם אל דבר ידוע. בשארה פה קבועה האישיות הקבועה.

במאמר קצר ומצוין על-דבר לילינבלום, שהדפיס אחר מותו אחד-העם, הוא מדבר על-דבר שלמות האופי של לילינבלום ומציין כקו עיקרי באפיו של לילינבלום, כי לא היה אצלו חריץ מפסיק בין המחשבה והפעולה: כל מה שהיה אצלו במחשבה היה צריך להתגשם גם במעשה. אחד-העם אמר למצוא בזה סיוע לדבריו, שלילינבלום היה בעיקר אישה-הגיון, אדם שהאמת ההגיונית היתה גדולה בעיניו מהאמת של המציאות, אדם שחשב, כי „מה שמוכרח בהגיון מוכרח להיות בחיים“.

אחד-העם, הנוטה גם הוא להיות הגיוני, מבקש למצא את נקודת-הכובד באפיו של לילינבלום בהגיון שלו, בעוד שבאמת היה גם הגיונו הגדול של לילינבלום נובע מאותו המקור, שממנו נבע כל כחו המוסרי הגדול וממנו יצאו כל קוי אפיו הגדולים עם הקטנים. המקור הזה הוא כובד-הראש שלו הגדול. כי מה הוא כח ההגיון אם לא גון ידוע של כובד-הראש, עד שבשעה שאני מניח איזה דבר לודאי, איני יכול לעבור עליו, מבלי להיות מסיק ממנו כל המסקנות שיש להסיק ממנו ומוציא ממנו את כל התוצאות שיש להוציא. מה הוא להיות הגיוני, אם לא להיות עקבי במחשבה, לנעוץ סופה של כל מחשבה בראשה ולראות אחרית כל דבר יוצאת באופן ישר מראשיתו? — וכמו שהיה לילינבלום, בתוקף הסריויות הגדולה שבטבעו עקבי במחשבה, כלומר: הגיוני, כן היה, בתוקף סריויות גדולה זו, גם עקבי ביחס לפעולה, היינו: מעשי. המעשה — זה היה אצל לילינבלום רק אחת התוצאות האחרונות של המחשבה, אחת המסקנות המוכרחות והמחויבות שלה. ומכאן אותה השלמות של לילינבלום, אותה הקומה השלמה, אותה „הצורה ההרמונית היפה“, בלשונו של אחד-העם, ש„אין בה חריץ מפסיק בין המחשבה והפעולה“, אותו הקו הישר, בלשונו של אחד-העם, שהיה מותח תמיד מן הרעיון שלו אל החיים המעשיים.

אותה השלמות אנו רואים אצל לילינבלום גם בסגנון. לילינבלום היה אחד מן המעטים בין ה„משכילים“, שכתבו בסגנון ריאלי ורציונלי. הוא לא התאמץ לחקות את שפת התנ"ך, כמו שהתאמצו לעשות זאת רוב ה„משכילים“. רק בספרו „קהל רפאים“ נכרת עוד במדה ידועה השפעת הסגנון הפסבדו-ביבלי, השפעת ה„מליצה“, „יצירה“ דמיונית זו, שהיא בכלל חלשה וקלושה, כמו שהיה בכלל חלש וקלוש כח-דמיונו של לילינבלום, נוצרה עוד שלא כדרכו של לילינבלום. במאמריו ובספריו, שחבר אחר-כך, אנו רואים אותו כבר כאדם שלם, שהוא וסגנונו אחד.

הסגנון היה מעתה האדם, כל האדם: סגנון פשוט, מצומצם ואמתי לאדם פשוט, מצומצם ואמתי, סגנון ריאלי לדרישות ריאליות. סגנון זה היה בו מרוח הדור, הוא היה מתאים לדרישותיו של הדור ולשאיותיו. סגנון זה לא היה בו מן העתיק בדור שנלחם עם העתיקות. לילינבלום היה מן הסופרים המעטים בדור ה„השכלה“, שהיו בעלי סגנון.

ה

ל"השכלה" ברוסיה היה לילינבלום מעין גבור ראשי. נפשו היתה הנפש המרכזית בדרכה זו, שהעלו ימים רבים על-פני בימת החיים הישראליים ברוסיה. אולם באו ימים אחרים ושאיות אחרות. מ"חטאת נעורים" התחילו אנשים, בתוקף מקרים ומאורעות פנימיים וחינוניים, לבוא אל "דרך תשובה". בין הבאים ראשונה היה לילינבלום. הוא לא שב כבעל-תשובה, השב מזקנה, מחולשה, מאפיסת-כח; הוא שב כאשר היה עוד כחו אתו, בעמדו עוד במבחר שנותיו, קרוב לשנת הארבעים לימי חייו. הוא שב אל הרעיון של הלאומיות הישראלית ושל תחית עם ישראל, כמי ששב, אחרי גדודים רבים בנכר, אל חיק מולדתו. הדבר היה פשוט וטבעי כליכך, שאדם כבד ומוצק זה, שלא נברא כלל להיות נודד במדבר הספקות ומרחף ב"עולם-התהוה", ישוב אל הישוב. הלא הדבר פשוט, מוכח מעצמו כמושכל ראשון, ואי-אפשר למצוא דרך אחרת... — כתב לילינבלום בספר-זכרונותיו בליל המשבר האחרון ("ב תשרי, תרמ"ב), אחרי שהחליט בנפשו לשוב אל עמו ואל לאומיותו. "האבן המעמסה, שהכבידה על לבי במשך זמן ידוע, נפלה לגמרי ברגע אחד, אורו עיני, רוחי התרומם ואהי לאיש אחד. טל של תחיה ירד מחדש עלי, וממנו נמוג "הקרח הנורא", שכסה על לבי שנים רבות..." (דרך תשובה, מ"ז), הנה מצא הסלע הכבד, ששנים רבות היה כמו תלוי באויר, יסוד איתן להשען עליו, קרקע מוצק תחתיו. איש-החיוב מצא את חיובו, מעתה הוא יכול להיות "שליח" חדש של רעיון גדול, תובע חדש, התובע מאת האנשים ללכת אחריו...

אמנם "דרך תשובה" של לילינבלום היא עוד פחות חדשה מ"חטאת נעורים". הלא הרעיון החדש, שלילינבלום היה מעתה לשליחו ובא-כחו ומדבר בשמו, הוא רעיון עתיק, המבריח את הספרות העברית ואת החיים העבריים מן הקצה אל הקצה. גם ההתחדשות של הרעיון הזה ותחיתו התחילה בספרות העברית קודם שהגיע לילינבלום אליו. הן את הרצון החדש לחיים חדשים אנו מוצאים בכמה מאמרים ב"המגיד" ו"השחר", שנדפסו עוד בשנות השלשים, ביחוד אנו את הפתוס החדש ואת ההתלהבות החדשה במאמריו של סמולנסקין. אולם גם הפעם היה לילינבלום עקבי ושלם מכל ה"משכילים" מנוער, ששבו עתה אל רעיון זה. כי בסמולנסקין נתגלה באמת רק הפתוס, הרצון הכביר וההתלהבות הגדולה אל הרעיון החדש, אבל הרעיון בעצמו היה אצלו עוד בבחינת "אתכסיא". סמולנסקין דבר גבוהה-גבוהה על הרעיון החדש, או יותר נכון, המחודש, של "עם-עולם", אבל הוא לא נתן עוד ספר-כריתות לרעיון הישן, או המיושן, של "השכלה". בקצף גדול ובחמה שפוכה התנפל על בן-מנחם, אלהי ה"משכילים",

מפני שהלזו אמר לפשר בין עם ישראל למדינה או למדינות, שהוא יושב בהן, ועליידי כך מעט את דמותה של התורה הישראלית, שהיתה עד ימיו "רחבה מגני ים", ושם אותה לקובץ חוקים דתיים ולספר של נמוסים; אולם גם סמולנסקין, בכל התלהבותו הגדולה לרעיון הלאומיות הישראלית, היה גם הוא בתקופה ידועה מפשר, כי גם הוא קבע ב"עם עולם" את התורה של "עם הרוח": מפני שעם ישראל הוא עם מיוחד, החי בקרב עמים אחרים, עליו להיות רק עם-הרוח, הקרוב אל עצמו רק ברוחו. גם הוא, ככל ה"משכילים", שם לבו הרבה אל הסביבה הנכרית. בלבו של סמולנסקין חי בתקופת "עם עולם" רעיון הלאומיות הישראלית בעיקר בלא-יודעים, והוא שהיה בפיו לרוח מדברת גדולות על-דבר תעודת ישראל, דברים נשגבים, שאי-הידוע מרובה בהם על הידוע; אולם בידעים היה סמולנסקין בתקופת "השחר" הראשונה "משכיל", שחרת על דגלו (בפתח-דבר ל"השחר"): "להפיץ אור על דרכי בני יעקב, לפקוח עינים עורות, אשר לא ראו אור החכמה ולא יבינו ערכה". וסמולנסקין הביט כמעט עד סוף ימיו על העולם היהודי בעיניו של "משכיל" ובספוריו הראה לנו את העולם הזה, העולם היהודי המיוחד, גם מעוקם ומעוות, מכוער ושפל, עד לבלי הכיר אותו. בכל הרצון הלאומי החזק שנתגלה בו, בכל הפתוס היהודי הרב שלו ובכל התלהבותו הגדולה, לא היה עד לתורה ל"בעל-תשובה" גמור. אולם לא כן לילינבלום. לילינבלום נתן מיד בליל המשבר שלו (באותו "י"ב תשרי בלילה על משכבו" — כמו שרשם בספר-זכרונותיו) ספר-כריתות לרעיון ה"השכלה" וקבל על-עצמו תורה חדשה שלמה. הוא רשם אז בספר-זכרונותיו את המשפטים האלה: "הציוויליזציה לא תוכל להועיל לנו", "זרים אנחנו... הננו זרים לא רק פה, אך בכל אירופה כולה", ו"מדוע נהיה זרים בארצות נכריות, בעת אשר ארץ אבותינו עוד לא נשכחה מעל כדור הארץ והיא עודנה שוממה ויכולה, בצירוף סביבותיה, להכיל את בני עמנו?". "עלינו להשתדל לחדול מהיות זרים" ("דרך תשובה", מ"ז). בבאורים, שנתן לילינבלום אחר-כך לדברים האלה, הוא אומר: "אחר שנוכחת, כי לא חסרון השכלה רמה היא סבת אסוננו, כי זרים אנחנו זרים נהיה גם בהיותנו מלאי השכלה רמה כרמון, אחרי שאורו עיני מן האידיאל החדש ורוחי התרומם לפעולה חדשה, אשר בחיקה, אם אך תלך מישרים, צפונה תשועת עולם לנו — נמחו מלבי כל האידיאלים הישנים ברגע אחד" (שם, מ"ח). ואכן אנו רואים, כי הפך מאז לב לילינבלום להיות לאיש אחר. הוא חדל מאז להיות "משכיל", חדל מאז מכתוב דברים נגד ה"חשוכים" ו"מורדי האור". אדרבה, בשדרות "חובבי ציון" והציוניים יש לראות את לילינבלום תמיד כרודף שלום עם "שלומי אמוני ישראל". כשהתעוררה, למשל, בשנים הראשונות לחיי הישוב

העברי בא"י, השאלה על דבר המצוות התלויות בארץ והיתה לשאלה רבה, ומשאר ומתן גדל התעורר בין הרבנים, שהללו אסרו את העבודה בשביעית והללו התיירו, ולא עוד, אלא שהמתירים בעצמם היו מתירים ואוסרים, אז לא יצא עוד לילינבלום לריב ברבנים האלה, המחריבים את הישוב, כמו שיצא בשנות נעוריו להלחם את הרבנים, שלא הסכימו ל"תקונים בדת" שלו. איש-המלחמה, שנלחם לפנים ברבנים ומורייהדת, חכה עתה למוצא פיהם בשאלת השמיטה, וכשכתב אליו המשורר יל"ג, כי הוא חושב, "להרעיש על החשוכים האלה את העולם ולהוקיע אותם נגד ה' ונגד השמש", ענה לו על-זה לילינבלום, כי עצתו לו, "להשקט במכונו" ("דרך לעבור גולים", קט"ז). לילינבלום גם נלחם אחר-כך עם אלה, שאמרו להכניס את שאלת התרבות העברית אל חבת-ציון והציונות, ולא מעט היה בזה משום שלא היה חפץ לעורר שאלות פנימיות ולהכות את בית-ישראל לרסיסים. לילינבלום גם השאיר מעין צואה, שנדפסה אחר-מותו על-ידי א. דרוינב ב"העולם", ובה דרש מכל יהודי לאומי לקיים הרבה מצוות, שיש בהן כדי לאחד את בני-ישראל ולעשות את ביתו של המשכיל לבית יהודי...

מכל ה"משכילים", שהיו אחר-כך ללאומיים, היה גם הפעם לילינבלום הלאומי העקבי ביותר והשלם ביותר, ידועה היא מלחמתו, שנלחם עוד בשנים הראשונות להפרדו מן ה"השכלה", עם המשורר הגדול של תקופת ה"השכלה", עם יל"ג. הוא דבק מיד ברעיון החדש דבקות גדולה כל-כך, עד ש"את אחיו לא הכיר", לא ידע ולא הבין עוד כלל לנפשו של יל"ג, לנפשו של "דניאל בג"ר", שנלחם על-ידו את מלחמת התקונים בדת. היא כתב אז על המשורר, כי "נטיתו לראות אך עמל ואון בעמו ואורה ושמחה אצל אחרים עורה את עיניו" וכי "מכל הרע שהוא מוצא בחייהם של ישראל איננו רואה אלא אותו הצד שבו, שאינו מסכים עם היופי ותהלוכות המאה התשע-עשרה", כלומר: הוא, מי שהיה לפני שנים אחדות "משכיל" כמעט קיצוני מהמשורר יל"ג, רב את המשורר על שהיה והוא גם עתה "משכיל". כל-כך התרחק לילינבלום הלאומי תיכף מן ה"השכלה". הוא, שהיה קרוב להיות כופר בכל, נעשה במאמרו ההוא ("בקורת לכל שירי יל"ג) לסניגור אפילו לרבנים ולמלמדים, ומכל-שכן ל"שולחן-ערוך" ולתלמוד.

לילינבלום לא היה גם הפעם יוצר הרעיון החדש או המחודש, אלא אחד מאלה המחזיקים בו בכל-עו, אחד מ"שליחיו" הנאמנים, הדבקים בו ומסורים אליו. וגם הפעם לא היה לילינבלום "תלמיד", ההולך בעקבות של מי שקדמוהו והמטיל אחריות הדברים על מי שקדמוהו. לילינבלום היה צועד והולך ב"דרך תשובה" שלו, כמו ב"חטאת נעורים", על-דעת-עצמו ואחריות עצמו. בכל המאמרים הרבים, שנדפסו עוד בשנות השלשים על-דבר הרעיון הלאומי העברי,

לא נתקבל הרעיון על לבו של לילינבלום ולא נעשה לרעיונו, עד ש"נגלה" לו אותו רעיון, בתוקף הרשמים של הפוגרומים שהיו בדרום רוסיה בשנת תרמ"א. גם אז, ככתקופת ה"השכלה", כל עוד שלא הגיע בעצמו, בתוקף חייו העצמיים והוכחתו העצמית, אל אותו רעיון, לא שם עליו לב הרבה, וכשהגיע אליו, או יותר נכון: כשנתגלה לו אותו רעיון, היה חדש בעיניו כל-כך, כאלו נולד זה עתה... אחרי הגיעו אל אותו הרעיון של "זרים אנחנו..." הוא כותב: "עתה מצאתי ביאור המלה אנטיסמיטיזם. כן, זהו סוד כל צרותינו בימי גלותנו, גם בהיותנו באלכסנדריה בזמן הבית השני, גם בכל ארצות פוזרנו מימי החרבן ועד עתה... זרים אנחנו, לא נכבשים, אך אסופי-חוץ, אורחים לא-קרואים". הכל נתגלה לו עתה, ועתה מצא את הפתרון של הכל והדרך לכל. "הננו נסים, הננו רצים — ולמה נרוץ דוקא לאמריקה ולא אל המקום, אשר יכשר לנו באמת, אל ארץ אבותינו, כי עלינו לחדול מהיות זרים, מה שיעלה בדינו אך בארץ אבותינו" ("דרך תשובה", מ"ז). זה היה בעיניו גלוי חדש כל-כך, עד שרשם, מלבד את היום ("ב תשרי), גם את השעה (בלילה על משכבו), שבה נגלה לו. ובאיו התרוממות של קדושה והתלהבות של אמונה התיחס אליו, אל גלוי זה! הנה הוא כותב שם: "מי יתן ועף הלילה הזה ברגעים אחדים, ויבוא יום מחר, וישבתי וערכתי מאמר בזה אל מכה"ע בשפת המדינה, אולי יבין עמנו ושב ורפא לו, ובאה לו תשועת עולמים..."

ו

מאז "נגלה" לילינבלום הרעיון החדש או המחודש של הלאומיות הישראלית, היה הוא לשליחו, לגבורו. הוא קנא לו בכל שעה קנאה גדולה ונלחם עליו לא אחת עם האויבים וגם עם אוהבים. הוא היה גם ל"חובב-ציון" מעשי, העוסק בכל השאלות המעשיות, כי גם הפעם לא ידע לילינבלום כל גבול שבין הרעיון והמעשה, והמעשה היה לו רק תוצאה ישירה מן הרעיון, התוצאה החיובית ביותר של הרעיון. לילינבלום נשאר גם כאן ביסודו מה שהיה בתקופתו הראשונה: הסלע הכבד והאיתן, אדם המבקש בעיקר את הפוזיטיבי והמהויב להיות, את המעשי והודאי. ולכן נשאר ביחס לרעיון של "תחית ישראל על אדמת ישראל", רעיון שיש בו משום חזון ודורש מעוף והתרוממות-הרות, על מדרגה נמוכה מזו של הרבה מבני-דורו. הוא היה אדם כבד יותר מדי עד כדי לעוף ולהתרומם ו"חבת-ציון" שלו היתה כל הימים פעוטה ומצומצמה. את הפרינציפיון שלו במסכת "חובב-ציון" קרא אחד-העם בשם הפרינציפיון של "עוד יהודי אחד", עוד יהודי אחד יעבור לארץ-ישראל ויחדל מהיות זר. רק הצעד הזה היה בעיניו

בטוח וודאי, והלא על הבטיחות והודאות שמר כל הימים ונתן את גפשו כל הימים!

הדרך לעבור גולים" של לילינבלום כאילו היתה נתונה במקום נמוך, וגם ספרו, הנושא שם זה ("דרך לעבור גולים", הוצאת "אחיאסף", תרנ"ט), הוא ספר בלי התרוממות. יש בו מעשיות וחשבונות ובוכהלטריה מדויקה של רובלים וקופיקות; יש בו גם תעודות היסטוריות חשובות וגם עובדות היסטוריות חשובות, אבל אין בו מן הרוח היתרה של לילינבלום בספריו הראשונים ומן החיים היתרים שלו שם, החיים היתרים על אלה של אחרים ועמוקים מאלה של אחרים.

בדברי ימי הישוב העברי בארץ-ישראל יתפוס בודאי מקום רב גם הספר "דרך לעבור גולים", אולם בדברי ימי הספרות העברית והרעיון העברי יכתב שמו של לילינבלום רק כמהבר של "חטאת נעורים" ו"דרך תשובה". עד כאן תולדות חייו העצמיים ורעיונותיו העצמיים, האישיים, מכאן ואילך רק תולדות חיי אחרים; עד כאן יוצר חיים מיוחדים, מכאן ואילך רק רושם מקרים היסטוריים, שקרו בחייו. כבעל "חטאת נעורים" ו"דרך תשובה" חי לילינבלום את זמנו ויחיה הרבה שנים למעלה מזמנו; אולם כבעל "דרך לעבור גולים" לא הגיע לילינבלום למעלת אלה שחיו בזמנו וכאילו מת לפני זמנו...

ז

לפני מאה שנים ויותר חי בוילנה, בירת ליטה, הגאון הליטאי. הגאון הזה היה נתון בראשו ורובו בתורה, והוא ידע, לפי האגדה והמסורת, את כל התורה כולה, תורה שבכתב ושבעל-פה עם מפרשיהו ומפרשיהו, על-פה ממש; אולם בזמן שבכל ארצות-הגולה היו התלמידים יושבים בבית-מדרשם, מחדשים חדושים ומוסיפים "ציצים ופרחים" לתורה, היה הגאון הליטאי הזה שם לילות כימים לנקות את התלמוד ושאר ספרי הדת משבושים ולמצא את הגרסה הנכונה והודאית. הוא עסק הרבה גם בפסקי-הלכות, "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", כדי להביא תועלת ממשית וודאית. ואף מבקר תלמודי גדול היה והיה עוסק במקצת גם במדע; אולם קנאי גדול היה לדעותיו, עד שלא חפץ אפילו להטות אוזן לטענות מתנגדיו ולא שב מפני כל... הוא עמד כל ימיו על מקום עמדתו איתן כסלע, ולא התנווד אף פעם...

משה ליב לילינבלום לא היה גאון ליטאי; אולם הוא היה גדול ליטאי, אחד הגדולים שביהודי ליטה בדורות האחרונים.

תרע"ד—ע"ו.

י. ל. פרץ

א

פרץ היה מגבורי-ה"השכלה" האחרונים. ימים רבים נלחם עם הרבנים וה"רביים" לשלח את הציו, המשוחים ברעל, אל לב "מורדי-האור". הוא דבר הרבה משלים "על הבצה" ועל "התולה הצנועה" ושיריו על "שומרי הנשף" עלו לעשרות. אולם ההיה גם "משכיל" — דומה, שכדי להיות ל"משכיל" במובנם של יל"ג ולילינבלום הליטאיים, היה פרץ חסר את הרציונליות הטבעית של בני ליטה והיה חסר גם את העקביות שלהם — כל אותה היכולת לעמוד גם על "קוצו של יוד". הסביבה, שממנה ינק פרץ, אף כי לא היתה סביבה של חסידים, נמצאה בקרבתה של סביבה זו. ולכן הרציונליות שלו גם היא חתומה בחותם הסוד. בקראנו את "משליו" של פרץ על-דבר "שומרי הנשף" ו"מורדי האור", עולה הרעיון על לבנו כי המשל חשוב לפרץ מן הנמשל; הלבוש הסודי חשוב לו מן התוך הרציונלי. הפוזיטיביות של פרץ באה אליו בעיקר מפי הפוזיטיביסטים הפולנים, ואלה — כעין חוט של סנטימנטליות היה מתוח עליהם תמיד, ביחוד בשנות השמונים — שנות התפתחותו של פרץ, — שהפוזיטיביסמוס הפולני נטה בהן מקיצוניותו והתחיל לקבל צורה יותר רכה ויותר רוחנית. ה"משכיל" פרץ החשיב גם הוא, כשאר ה"משכילים", את המדעים השמושיים — לפופולריזציה של המדעים האלה נתן מקום רב בקבצים היהודיים שערך בימי ה"השכלה" שלו — את העבודה הפרודוקטיבית ואת האומנות ומלאכת-היד — הדברים האלה הם רוח-החיה בציוריו הראשונים, ואף "בציורי-המסע" שלו; אולם ה"משכיל" פרץ לא היה מנצח את הרבנים בדבר הלכה ולא רב אתם ריב "קטניות בפסח". ה"פוזיטיביסט" פרץ שר על האהבה, על האור (שלא היה לו "משל" בלבד), על הטבע, על האביב, על היפי ועל החיים. ריבו את הרבנים וה"רביים" היה בעיקר על-דבר החופש, חופש הרוח. הוא לא יכול נשוא את מוסרה של "פתילה מעלוח עשן" ואת "הקל-וחומר של עגל", וריח הביצה, שהעלתה ירקון ורקבון מרוב ימים, היה לו למחנק. הוא אהב את החיים ואת שמחת-החיים ונלחם עם קטנות ההשקפה וצרות-המבט, עם הבטלנות הרבה והפרישות היתרה. "מעולם עמדתי על צדו של זה, שאמר כי הכל חי, הכל מרגיש, הכל יודע" — כתב פרץ גם בשעה שהיה

עוד בבחינת רציונליסט ופוזיטיביסט (ב"מעשה" שלו בשם "המוסר של העששית"). מפני זה גם עמד תמיד על צדו של היצר, הסוכן בנו, והתעכב בחיבה גלויה על השאור שבועיית החיים; הוא רב משום זה את ריבה של "האשה מרת חנה", היה לפה ל"אלמת" ולשאר בנות-חוה. הוא גם לא יכול נשוא את האיש, המסתפק "בפת לחם ודג מלוח, או פת לחם בלי דג מלוח, ואולי קריאת שמע בלי דג מלוח ובלי לחם", אבל עוד יותר מזה לא יכול נשוא את "האשה שמעטים צרכיה". פרץ לא היה "משכיל" כ"משכילים" הליטאים. הוא לא היה שכלי כמוהם. הוא לא היה מחייב את המציאות, אלא מחייב את החיים. בראותנו אותו במלחמת הדעות היתה תמיד לנו ההרגשה, כי יותר משהנצחון הוא עיקר לו, עיקר גדול הוא לו הנצח. הוא נטה תמיד לבקש את המלה החריפה, המבריקה כברק ואת הדבור ההולם, המרעים כרעם; כיופיטר, היוצר הגדול, בשעתו, אהב גם היוצר הזה לשלוח את רעמו על ראשי בני-האדם...

בתקופת-חיי האחרונה כאילו היה פרץ לרומנטיקן. הוא היה אחד מיוצרי ה"חסידות החדשה" בספרות ושר על "שלשלת הזהב", שנתקו ידותיה ופקקו חוליותיה. אולם גם כאן אין אנו רואים בו את הרומנטיקן הגמור. לא רק זאת, שפרץ שהיה מיוצרי ה"חסידות החדשה" בספרות ובחיים יצא לא-אחת לדבר נגדה ולהלחם עמה, אלא אף בספורי החסידים של פרץ יש למצוא את עקבותיו של מי שהיו לו נטיות רציונליסטיות, והיה נעונד בין הרציונליסמוס והרומנטיסמוס... ציור "המקובלים" של פרץ — חציו אור וחציו צל, חציו מחייב וחציו מוכה, חציו קודש וחציו חול, חציו אפתיאווה וחציו קריקטורה. גם ביתר ספורי החסידיים — ואף ב"ספורי העם" — הוא מתאמץ, עד כמה שאפשר לו, לקרב את הדברים אל השכל ולעשות את הכל על-פי דרך-הטבע ("שמעיה גבור", שקרע את ה"ספודק" מעל ראש הרב על שפסק הלכה על-פי "חיי-אדם" ולא על-פי ה"שולחן-ערוך" של "הרב", מת, לא מפני שנענש בידי שמים, כמו שהתרו בו חבריו והוא גם סבר וקבל — "אני הפך למות על קדוש השם!" קרא — אלא מת בדרך-הטבע, כי הוא היה אדם חולה וחלש ולא יכול נשוא את מוסר-הלב; בספורו הגדול והיפה "הוא, זכרונו לברכה, ומקורביר", שבו אמר פרץ לתת לפנינו את האמונה בלי-גבול של החסידות, כל המעשים המסופרים בפי "חסיד", מאמין אדוק, קרובים להיות כולם על-פי דרך-הטבע, עד שה"חסיד" בעצמו מעיר: "לכאורה הכל בתכלית הפשטות, לא נבואה ולא רוח-הקודש, הכל על-פי דרך-הטבע..."). רק מעטים מאד מספורי הם ספורי-נפלאות: ובין מעשיותיו יש רק אחדות שהן מעשיות נסים. לפרץ גם לא היו געגועים גדולים על העבר, שלא היה בעיניו נפלא ביותר (הגבור הראשי והנפש הטרגית ביותר שבדרמה "שלשלת הזהב" הוא משה, שחפץ להאמין בנפלאות ובדברים

שלמעלה מן הטבע ואינו יכול, ועל-ידיו גם נתקת "שלשלת הזהב"). הוא לא אהב את הקודש — ביחוד בצורתו הישנה; לפרץ היתה הצורה עיקר גדול, — אלא מאס בחול ולא יכול נשוא את נטל החול: לא את הקדושה אהב פרץ בעיקר, אלא את ה"כסופין דקדושה", לא את המצוה, אלא את ה"שמחה של מצוה", לא את הדת, אלא את "אש-דת", לא את טלנה, אלא את "הנגון של טלנה"... קרוב לודאי, שאת ה"קבלה" לא אהב פרץ (והראיה: "המקובלים" שלו), וגם אל ה"חסידות", כחורה ידועה ואמונה, שהיא "שלשלת הקבלה", לא שם לב ביותר; הוא הוקיר בעיקר את חיי החסידות, את חיי הדבקות שלה וההתלהבות, את חיי האמונה וההתעלות — את החיים של "למעלה מזה". פרץ אהב גם בזה את החיים, את גלי-החיים המפכים בעוז...

ב

רציונליסט גמור נוטה להכיר ולדעת את "היש" ורומנטיקן גמור מבקש לתפוס את הרוח; זה יש לו דין-ודברים עם חיי בני-האדם החיצוניים, בעל-התכלית, והלו — עם חיי בני-האדם הפנימיים, עם נפש האדם, הבלתי-בעלת תכלית. הרציונליסט מבקש בכל את ה"נגלה" והרומנטיקן — את ה"נסתר". מבחינת הצורה נוטה הרציונליסט, אם אמן הוא ועוסק באמנות, אל הבהרת הדברים בדרך הקרובה אל הריאליסמוס, והרומנטיקן נוטה לבקש את דרך הסמל. למי משני הסוגים האלה היה שייך פרץ? —

לכאורה התייחס פרץ לשני הסוגים גם-יחד: בתקופה הראשונה שלו, בתקופת ה"השכלה" שלו, היה פרץ נוטה אל הריאליסמוס, ובתקופתו השניה, ה"חסידית", היה סימבולי; בתקופה הראשונה כתב את "האשה מרת חנה", "מנדיל ברינה-ס", "בונציה שתוק", "השטרימיל" ו"ציורי-המסע", ובתקופתו השניה כתב את ה"חסידות", את "ספורי-העם" ואת הדרמות הסימבוליות. הוא היה אפוא גם ריאליסט גם סימבולי. אולם "גם" זה במקום זה אינו בא לרבות, אלא למעט. מי שהוא גם ריאליסט וגם סימבולי אינו בודאי מובן הגמור לא זה ולא זה. ואמנם ספורי הריאליים של פרץ אינם ריאליים די-צרכם. כשפרץ בא לתאר את ה"יש", אינו מתאר בלבד, אלא הוא כאילו בא גם ליצור אותו מחדש; הוא בא גם לשרות את המציאות ולהעלות את המציאות. לא זה בלבד, שהוא נלחם במציאות זו, אלא שהוא כאילו גם מואס בה, תופס ואינו תופס קיום ממנה — לשם מטרה רוחנית. הוא כאילו אינו יורד לתוך המציאות, אלא משקיף עליה בעינים המבקשות בה סמל-מה, מבקשות בה את הסימן הרוחני, שיש בו כדי ללמד בינה, כדי לרום, לעורר רחמים וכו'. וספורי הסמליים של פרץ — רחוקים גם הם מהיות סמליים במלוא מובן המלה. דרך הספור הסמלי הוא, שלא לגלות את הנסתר, אלא, להיפך, להסתייר את הנגלה, לא למצוא את הגלוי שבסתר, אלא

להיפך, להסתיר את הנגלה, לא למצוא את הגלוי שבסתר, אלא, להיפך, את הסתר שבגלוי. מטרלינק, שלקח את החומר לדרמות שלו מחיי יום-יום, שהוא רואה אותם נפלאים ומלאים ריזן-דרזין, הוא סימבוליקן (כי הוא רואה את החיים הנגלים רק כלבוש, כסמל, לחיים אחרים יותר רוחניים ויותר בעלים), ואנטול פרגס, הלוקח לו את החומר לציריו מחיי פרנץ הקדוש ויתר הקדושים הקתולים, אינו בכל-זאת סימבוליקן. גם פרץ, שלקח את החומר לציריו מחיי ה"חסידים" הנפלאים, שהוא מפרש אותם ומגלה אותם, אינו בכל-זאת סימבוליקן. אף זה, שהוא אוהב את ה"משל" ואת הלבוש הסודי לדברים נגלים, נגלים ביותר, אינו עושה אותו לסימבולי, זה רק עושה אותו לאליגורי אבל לא לסימבולי, בכל אופן — לא לסימבולי במובן הגמור.

דומה, שפרץ אינו לא ריאליסט ולא סימבוליקן, אלא הוא אינטלקטור-אלי של הספרות שלנו. אמן כזה רוחני הוא תמיד, אבל לאו דוקא נוטה לרוחניות. הוא גם נוטה תמיד אל הנדידה בממלכת הרוח ואל התעיה. בעצם הוא אוהב ומוקיר את החיים, את החיים בכל מראיהם הרבים, התגליותיהם לאיך-מספר וצבא גונייהם, אמן כזה אינו אמן של מקצוע, הוא אינו מיחד לו קרן-זוית, שהוא מתפלל בה את תפלתו האחת, אלא הוא מפזר את כחותיו לכל מקום שיש בו רוח. הוא אינו קובע לו את מקומו, אלא מחפש תמיד ומבקש תמיד, לא שהוא מבקש לו אמת חדשה ואמונה חדשה — לדבר כזה הוא בעל-מוח יותר מדי וממילא ספקן יותר מדי. — אלא שהוא מבקש לו בכל פעם גרוי חדש ותאות-חיים חדשה. אמן כזה אינו מקל את ראשו גם לגבי דברים חמריים, אם יש בהם ברק של רוחניות.

אמן ממין זה היה פרץ. הוא היה מרום מעל דברים, שהם חמריים לגמרי, אבל לא היה נעלה עליהם מכל וכל, ובעניני הרוח לא הפליג הרבה: הוא לא בא אל מעין "החסידות" לבקש לו "חסידות חדשה". הוא אהב בעיקר את הרחבות של ה"חסידות", את המעוף שלה, את ה"חיות" ואת התנועות המלאות רוח. בספורי ה"חסידות" הוא מספר לנו כסדר על-דבר ה"חיות" שלה ושמחת-ההויה ומתאר לנו באמנות גדולה את תנועות החסידים הרוחניות. אהוב אהב פרץ את תנועת-היד הרחבה והנאצלה, את הדבור החד והמפסיק, את המבט החודר והפוסק, את ריסיי העינים שהם בבחינת "אתגליה ואתכסיה", את הפה שיותר משהוא מדבר הוא מרמוז, ואת הלשון הנראה כמגממת והיא רק מטעימה את הדברים הצריכים הטעמה... את העולם הנאצל הזה של החסידות והחסידים הוא מצייר בציריו. הוא נמשך אחרי ה"עזות דקדושה" של שלמה (בדרמה "שלשלת הזהב"), שאינו נרתע מפני שום דבר ונלחם גם עם כביכול:

„אויסגעלייזט פון פיין און שרעק
 מוז ווערען — —
 די וועלט!
 איך מאך קיין הבדלה נישט!“
 „נשמה-לעך — —
 פלאטערן...
 סציטערן די פקדונות-לעך...
 מאימת יום הדין!
 ציטערט נישט,
 פלאטערט נישט!
 שלמה-לע מאכט קיין הבדלה נישט...
 מען וועט נישט — משפטן!
 „שבת זאל זיין, — שבת!
 מיט צוואנגען האלט איך שבת איין
 נישט געפסקנט, נישט געשטראפט!“
 „שבת זאל זיין!
 שבת!
 נישט געאקערט,
 נישט געזייהט,
 נישט געבויט און נישט פערריכט...
 נישט געהאנדעלט, נישט געוואנדעלט...
 חרוב זאל ווערען די וועלט“.

בכל שורה ושורה של השיר אשר לשלמה אנו מרגישים, כי לא ה"יום שכולו שבת" הוא עיקר לפרץ, כ"אם הטון השבתי, החגיגי, לא הדברים כשהם לעצמם, כ"אם בטוי הדברים, רחבות הבטוי — הרתיחה דקדושה, הטחת דברים אף כלפי שמיא...

גם ב"מפי העם" של פרץ אנו רואים בכל צעד ושעל, שהוא לא בא לבקש את אמונת העם הפשוטה ואת תמימות האמונה של העם, אלא את ה"עושה נפלאות" — ה"גבור" של אחד הספורים המצוינים ביותר ב"מפי העם", — שהוא אומר לשולחן: התכסה, והוא מתכסה במפה לבנה כשלג, אומר: יהי אור בבית, והנה שני זוגות של מנורות-כסף עם נרות-סטארין מתראים על-פני השולחן. הכל כאן מתנוצץ זהצבעים רבים ומבהיקים. יש מן הספורים האלה העושים רושם גדול, אולם הרושם אינו בא על-ידי הפשטות של הדברים, אלא על-ידי הציריות שלהם, על-ידי חליפת

על דור האמונה והמוסר, ה"פוחת והולך", הם ספורים כאלה, וכן רוב ספורי ה"חסידות" והעם. הנושא של המונולוג "שהשמחה במעונך" הוא ששון-ההויה והשמחה של מצוה של החסידות, נושא הספור, גלגולו של נגון" הוא כח הנגינה וערכה בחסידות, "אם לא למעלה מזה" מספר על-דבר כחה של מדת הרחמים ועד כמה היתה זו מגיעה אצל גדולי החסידות; וכן הם גם "למראשותי הגוסס", "שלש המתנות", "שבע שנות טובה", "עינים מורדות" ועוד ב"מפיהעם", ואין צריך לאמר — ה"משלים" הרבים שביניהם. אפילו אותו ה"בטלן המשוגע" של פרץ, הרץ כל היום מפנה לפנה בבית-המדרש הריק ושואל את השאלה הגדולה שלו: "מי אנכי?" גם זה אינו רק "אנכי", גם זה אינו שואל רק לעצמו, שאלת יחיד; שאלתו היא שאלת הרבים, שאלה כללית, "עיונית, על-דבר ה"אנכי" בכלל, או כמו שאנו קוראים לו עתה, ה"אני" בכלל. הן אפילו ספוריו הראשונים של פרץ, ספוריו מהזמן שהיה קרוב אל הריאליסמוס, רעיוניים הם במדה ידועה (כ"השטריי-מיל", "בונציה שתוק" וכדומה), או שהם משלים ואליגוריות (כ"המחשבה והכבור" "מקור הנשמות" ועוד). והצורה של פרץ, הצורה המיוחדת שלו, שבה צר כמעט תמיד את דבריו, הלא היא הצורה של האמנות האינטלקטואלית: צורת המשל, האליגוריה, השיחה, המעשיה והאגדה.

פרץ הוא על-פי סימניו המובהקים אמן אינטלקטואלי, ולכן הוא בעיקרו צייר הקולטורה, הצייר של חיי הקולטורה היהודית. הוא ידע להבהיק לפנינו מזיום של חיי-הרוח שלנו, מחיי הקבוץ, העדה. כמה פרשיות סתומות בספר-החיים של העבר שלנו גלה לנו והרבה דברים ו"מילי דקדושה", שהיו מוטלים אצלנו בעפר, טיהר והראה לנו במטה-הקסמים שלו את זהבם, שהיה בידו גם לזהב נוצץ (פרץ אהב תמיד, כי לא זה בלבד שהזהב יהיה זהב טהור, אלא שיהיה גם מבריק ונוצץ). ציוריו מחיי החסידים, או יותר נכון, מחיי החסידות, הם ציורי-קולטורה גדולים. הוא החיה לפנינו את העולם הרוחני של החסידות, את הנפש הפועלת שלהם, את נשמתם הקבוצית. ל"רוחני המחלט" שלהם לא קרב, וגם אל חיי-החול שלהם לא שם לב ביותר; הוא לא הראה לנו לא את הנפש הנאצלה ולא את העולם הנאצל של גדולי החסידות, של גדולים יחידים, וגם אל העדר הגדול שלהם — אלה הבאים אל ה"צדיק" לבקש פרנסה ולחם להם ולבני-ביתם — לא שם לב ביותר. ה"חסידים" של פרץ הם אנשי-רוח, שלא עזבו מכל וכל את חיי ה"חומר העכור" ולא התכחשו לחיי-החומר שלהם. — "חסידים" ה"יוצאים מתוך עצמם" אנו מוצאים רק אצל ברדיצ'בסקי. — ה"חסידים" של פרץ הם, אם לדבר בלשונם, אנשים ש"לא הסגירו את העבד — הגוף — אל אדוניו — הנשמה" — את הנשמה חושבים גם הם לאדון של הגוף. החסידים

הגונים והמראות, על-ידי הצבעים המשתנים והתארים המתחלפים עד לידי ניגודיות (דוגמה מדרכי-דבור אחדים של פרץ בספורים האלה: "אמנם מתנות יפות, יפות מאד — שלש המתנות" — לתשמיש לא כלום, אבל לנוי — אין דוגמתן"; "אדם-חידה" — ה"עושה נפלאות" — קרוע בלוא, וצילינדר, אמנם מעוך, על ראשו, פרצוף-פנים של יהודי — צלם-האלהים מרחף על-גבי החוטם — וגלוח").

פרץ נדד אל קלויזי החסידים וגם אל אהלי ההמונים — עד כמה שיש בספוריו של פרץ "המון" גם האדם ההמוני של האינטלקטואלי פרץ הוא "בן-תורה" במקצת, — לבקש בהם דרך חדשה ליופי חדש, לבקש בהם גרוי חדש לחיים חדשים...

ג

הסימן המובהק ביותר של האמנות האינטלקטואלית הוא, שההכללה האמנותית מגיעה אצלה לידי הפשטה. כל אמנות מכלילת, אבל לא כל אמנות מפשטת. כל אמנות, כשהיא אומרת "ראובן" אין זה ראובן אחד בלבד, אלא אלף ראובנים כיוצא בו, שהוא כולל את כולם. יש שאיש אחד שקול כאן אף כנגד אומה שלמה, אבל האיש הזה, אף אם כולל הוא את הכלל, הוא בכל-זאת פרט עם כל האטריבוטים של הפרט, אדם החי את חייו הוא, ורק שהחיים האלה יוצאים ללמד גם על אחרים. מה שאין כן האמנות האינטלקטואלית. היא אינה מכלילת בלבד, אלא מכלילת ומפשטת גם-יחד. אמנות מחשבתית זו יש בה — מן המחשבה, ולכן נטיה יתרה לה אל המושג, אל הרעיון; היא אינה נטפלת בעיקר אל החיים, כי-אם לתמציתם של החיים. היא כללית וכוללת ביסודה, ואין הפרט, האדם הפרטי החי, או גם הטפוס החי, משמש לה אלא ביאור מספיק, דרך של הסברה והארה. ועל-כן יש לה גם נטיה רבה אל צורה כללית, רעיונית; הצורה שלה היא צורת המשל, האליגוריה, השיחה, המעשיה והאגדה.

גם פרץ, ככל אמן אינטלקטואלי, לא נטפל אל הפרט, אלא אל הכלל. פרץ לא ראה את האינדיבידואום אף בקולטורה אינדיבידואלית כ"חסידות". בספוריו של פרץ מעטים מאד-מאד גם הטפוסים, טפוסים במובן המלא של המלה הזאת. הוא לא ראה לפניו אנשים, כי-אם צבור; ובעיקר את הצבור החי את חייו המופשטים, את חיי-הרוח שלו, חיי האמונה או הכפירה. האנשים, שאנו נפגשים עמם בספוריו של פרץ, הם מאמינים או כופרים, "חסידים" או "מתנגדים", או אנשים המתנוודים בין הקצוות האלה, יש שאין בספוריו אנשים כלל, או האנשים משמשים שם רק ביאור חי ופירוש בולט והנושא האמתי של הסיפור הוא רק רעיון מפשט, אמונה כללית, תכונה מוסרית וכדומה. כל "ספוריו של יוחנן המלמד"

תמיד תנועות, במקום מעשים — רעיונות, במקום יחידים בעל-אופי — כלל מופשט, פרץ, שבמקום נפשות חיות פרטיות נתן לפנינו תמיד הלך-נפש כללי, דוקא הוא, המפשט והרוחני בכל, נמשך תמיד אל הדרמה, אל האמנות הקונקרטית ביותר. הקצוות נוגעות זו בזו ומושכות זו את זו. לעזרתו עמדה פה הדרמה המודרנית — דרמותיו של פרץ נוצרו כולן בתקופת-יצירתו האחרונה, כשהתחיל לנטות לדרכי היצירה המודרנית והתחיל להשתמש יותר ויותר באפני יצירה זו, — שגם היא ותרה הרבה על הפעולות מפני התנועות הסור-גסטיביות, על המעשה מפני האילויה ועל הקונקרטיות והממשיות מפני מצב-הרוח והלך-הנפש. באופן זה הצליח פרץ ליצור את הדרמה שלו, „שלשלת הזהב“, שבכל לקוייה החלקיים (די להזכיר את האשה ההיסטרית והמתנבאה מרים, שהיתה יכולה בודאי למלא תפקיד גדול בדרמה היסטורית של ימי שבתי צבי, אבל לא להיות לאחת מהנפשות הראשיות, העושות בדרמה חסידית, ושבה ישיתו ישישים וזקני החסידים), היא מן היצירות המוצלחות ביותר של פרץ. כי בה הצליח להראות לנו באופן סוגסטיבי, לא על-ידי מראה-עינים, כי אם על-ידי ציור של הלך-נפש, את „חורבן בית-צדיק“, — כך קרא לדרמה בגלגולה הראשון, העברי, — שיש ונראה לנו כסמל לחורבן אחר, לחורבן של בית גדול יותר, חורבנה של אמונה גדולה, ההולכת וכבה לאט-לאט במשך הדורות, עד שנעשית לסמל של ירושה ולסבל של ירושה, שאין לעזוב אותה ואין להמשיכה, וכשממשיכים אותה, ממשיכים אותה מתוך עקשנות נפרזה ומתוך חשבוניות קרה, וגם זה רק על חשבון העם, הצבור הגדול, המאמין אמונה עורת... משה, הגבור הראשי של הדרמה, שונא בטבעו את החולין ויש לו „כסופין דקדושה“; כזקנו מבקש לו גם הוא מעין גדול של אמונה ושל התרוממות-הרוח, אבל זקנו היה קרוב עוד אל המקור, אל המעיין, והיה יונק ממילא ממנו, מה שאין כן הוא, נכדו משה, הרחוק יותר ממנו. הוא — לבו נעשה ער יותר מדי ועינו בהירה יותר מדי, וחלקו בעל-כרחו בין המבקשים ואינם מוצאים. הוא אינו יכול להמשיך את „שלשלת הזהב“, ועוד מעט ונראה לנו כאילו היא נתקת, אולם ברגע האחרון בא בנו יונתן ומולך בכחו של הצבור, של ה„עולם“ המאמין. יונתן זה מאמין עוד פחות הרבה מאביו וגם תמים הוא הרבה פחות ממנו, אבל הוא עקשן גדול ודבר לו עם בעל החשבון הקר, עם ישראל ה„גבאי“, החפץ להמשיך את „שלשלת הזהב“ איך-שהיא... ויונתן זה ממשיך אותה איך-שהיא בכחו של הצבור, המאמין בכל „רבי“ שהוא, נצר מהשורש הקדמון. יש ואנו רואים בדרמה זו את הטרגדיה של אותו החלק מהעם, ש„פרחה נשמתו“, והוא מתלבט את הנשמה הזאת וחפץ להחזירה אל הגוף בכחם של „שמות“ שנתרוקנו מתכנם...

בדרמה זו, ב„שלשלת הזהב“, הצליח בידו של פרץ להראות לנו הרבה מן

האלה הם אנשים, שצר להם בעולמם, והם מבקשים להתרומם עליו, קר להם: וצר להם בתוך החוג המצומצם, והם באים להתחמם לאורם של גדולים וטובים: מהם ולהתאבק בעפר ה„קבוץ“ הגדול. את הנפש הקבוצית הזאת נתן לנו פרץ בספוריו, את הרעיון הכללי של הקבוץ הזה.

וכן הדבר בספורי-העם שלו, שהם באמת רק כעין המשך של ה„חסידות“ — ה„עם“ של פרץ אינו ההמון הפשוט. לא הנפשות העושות שם בספורים האלה: הן נפשות מקרב ההמון, ולא השפה, שפת הספורים, היא שפת ההמון. הנפשות העושות שם הן נפשות „בני-תורה“, לא של למדנים — ויש ביניהן גם כאלה, — כי אם של יהודים המעיינים ב„ספר יהודי“ ויודעים ב„אותיות הקטנות“. אפילו היהודים הכפריים, שאנו פוגשים שם, אוכלים „מזה שמורה“ בפסח, מהדריים אחרי אתרוג נאה לחג-הסוכות ונוסעים לשיבות לבקש בהן חתנים לבנותיהם. גם בספורי-עם אלה נתן לפנינו פרץ בעיקר את חייה-הרוח של אדם מישראל. את הנפש הקבוצית שלו, את הרעיונות הכלליים שלי הקבוץ העממי הישראלי. הוא מספר לנו אגדות עממיות, שיש בהן מוסר-השכל והתבוננות במעשי העולם ויצורי העולם. גם פה גילה לפנינו מן הנפש הקבוצית של ההמון הישראלי ונתן לנו מהרעיונות הכלליים של הקבוץ, שהוא חי עליהם והם מחיים אותו ונותנים לו את כח הקבוץ שלו, את היכולת והאפשרות להיות חטיבה אחת. הוא נתן לפנינו גם פה את עולמו המופשט של ההמון, את רוחו הדתי, הרעיון המוסרי שלו, שאנו מוצאים באגדותיו. שלא תמיד הוא, ההמון בעצמו, המספר אותן, אבל תמיד הוא שומע אותן (המספר, כאמור, הוא תמיד „בן-תורה“, והעולם, שהוא מספר על-אודותיו, הוא עולמו של בן-תורה), את שיחותיו הרוחניות שאין הוא, ההמון בעצמו, אמנם משיח בהן, אבל עושה: הוא אזניו כאפרכסת להקשיב אליהן, כשהן יוצאות מפי אחרים, את ה„משלים היקר-רים“, המזינים את נפשו ולבו יוצא אליהם — הוא נתן לפנינו את זה שיש אצל ההמון בכח, ולא בפעל. הוא, האינטלקטואלי, נתן לפנינו גם פה את ההכללה וההפשטה ביחד, את ההכללה והפשטה של צבור, קהל מישראל.

ד

את ההכללה וההפשטה של צבור, קהל ישראל — של כל הצבור הישראלי, אמר פרץ לתת לפנינו באחת מדרמותיו, בדרמה שלו, הנקראה בשם „ביינאכט“ אויפן אלטען מארק“. פרץ, אשר כל יצירתו ודרכי יצירתו היו שונות מן הדרמה ודרכי הדרמה ורחוקות מהן מהקצה אל הקצה, פרץ, שבמקום פעולות נתן לפנינו

הטרגדיה של דור שלם דור של כופרים מאמינים דור שבא מן הכפירה אל האמונה — דרך הכפירה אל האמונה; דור שכפר כליכך הרבה, עד שהתחיל להיות כופר בכפירה וחפץ להיות מאמין, דור שהגיע במהלכו לקראת האור עד לנקודת-הקפאון והתחיל להיות מרגיש ביותר בקרירות; אויר ההרים, שהוא טפס עליהם בידי וברגליו, נעשה דק כליכך, עד שקשה לו הנשימה והוא התחיל להתירא מפני הריקות הגדולה ומפני האפס הגמור. הנה לאה, השבה אל בית אביה מדרך ה"השכלה", פוסקת את פסוקיה:

„קלאר איז שניי —

און שניי איז קאלט, שניי איז טויט!

עס יאגט דורך די ביינער א פראסט!

קלאר — איז טויט!

דער אין תכריכים ווייסע

איינגעהילטער סוד!

וואס קלאר איז קאלט

און ווי איינען הארט,

ווי שטאל...

אויב עס בליצט,

איז עס, יונתן, א מעסער,

וואס קוילעט דיינע טויבען!

אויב קלאר,

אויב קלאר, בין איך פארפאלען?

דער לעצטער טראפען בוימעל

ברענט זיך אויס — אין לאמפ?

„געזעץ איז א קייט!

נאטור איז א שטריק אויפן האלדן...

ווערגט, שטיקט, לאזט נישט עטעמען, דער שטריק!

עס קען נישט זיין קיין הפקר וועלט —

איז דא א וועלט, מוז זיין ווער —

וואס פיהרט די וועלט —

מוז זיין אנאויג, וואס קוקט אויף איהר!

אין אונז, אין אונז שלאגט א הארץ,

די וועלט מוז האבען אויך א הארץ!

את הלך-נפשו הכללי ואת הרעיונות הכללים של דור כזה, שאינו דור של

אמונה, אלא דור של ספקנות, מסר לנו פרץ במקומות אחדים מדרמה זו באמונת רבה. את הדור הזה, דור העומד על הגבול שבין קודש לחול, הן ידע פרץ ידיעה רבה, ידיעה פנימית. אולם פרץ לא חפץ להסתפק בדור אחד וצבור אחד ובתפוסת המחשבה והרוח של דור אחד וצבור אחד. הוא לא הסתפק גם בדורות אחדים, שהרבה קיים מדמות-דיוקנם הרוחנית אנו מוצאים בספריו וביתר יצירותיו. הוא אמר לתפוס שטח יותר רחב, פרץ שאף, לאחרונה, אל סינתזה גדולה של דורות רבים וצבורים רבים. הוא שאף לתת לפנינו לא רק את ההכללה וההפשטה של צבור מישראל בלבד, כי-אם אמר להראות לנו את ההכללה של כל הצבור הישראלי. בדרמה שלו „ביינאכט אויפן אלטען מארק" אמר פרץ לתת לפנינו מעין זה שנתן ויספינסקי לפולנים ב„חתונה" שלו. הוא אמר להעביר לפנינו העברת מסח את כל הנפשות השונות, העושות בחזיון הכללי, שאנו קוראים לו בשם הכללי „יהדות". מספר הנפשות המשחקות בדרמה זו של פרץ הוא למעלה מחמשים. רובן של הנפשות האלה הן נפשות של מתים ו„רוחות" מ„עולם-התהוה". גם אצל ויספינסקי משחקות בחזיון „רוחות" אחדות, נפשות נאצלות מן הנפשות החיות, המשחקות בו, אולם פרץ אסף אל הדרמה שלו מחנה רב של „רוחות" מ„עולם התהוה" הגדול שלנו ונשמות ערטילאות של מתים וגם רוחות של דוממים אחדים, שהוא מפיט אותם ועושה אותם לסמלים... מטרה עוד גדולה ורחבה מזו של ויספינסקי, שהסתפק בעיקר בדור אחד, בטפוסי דור אחר, היתה אפוא לפני פרץ. הוא בקש להעמיד לפנינו צבא דורות. יש כאן בודאי גם השפעה ידועה של „דזיאדי" אשר למיצקביץ; אולם פרץ שאף, כנראה, עוד למעלה מזה: לתת לנו בדרמה זו מעין „קומדיה אלהית" של היהדות, הוא חפץ להחיות לנו את „מתי-עולם" שלנו ולהעמיד לפנינו את צבא הדורות, את אמונת הדורות, מפלצת הדורות וחזון הדורות... בין הנפשות המשחקות בחזיון יש גם מקובל וגם משכילים; גם בדחן וחזן מהדורות שהיו לפנינו וגם פועלים מהאחרונים שבאחרונים; עוברת לפנינו „חוטאת" מ„עולם-האמת", שענשה מריחת גופה בזפת, וסמוך לה מטיילת ה„עלמה" של הכרך ותובעת בפה, פרץ מראה לנו בדרמה זו „בעלי-בתיים", חנונים, אפיקור-סים, בעלי-עגלות, פייטן, דודה זקנה, צעירים (וצעירים נומר 1, 2), זקנים, עלמות בוגרות, נוסעים ליריד, תינוקות של בית-רבן, כלות, אנשים נקפאים, נשים, בחורים, בתולות, שומר-העיר, שמשים, מכבה-פנסים, מוסר, מאכיל-טרפות, „זוג רומנטי" ועוד ועוד. רק חלק קטן מן ה„צבור" הזה שייך לדור החי, והשאר הם מתים ו„רוחות" מ„עולם-התהוה". בחזיון הזה משחקים גם התרנגול של פח שעל גג בית-הכנסת, גם שוץ-העיר התלוי מעל לבית-המועצה, וגם הפעמון של בית-הגניזים; גם הפסל בעל דז'רפזופין, חציו איש וחציו אשה (סמל החטא), שמעל לבאר, וגם

כוכב השחר, "הטוה קרני אור", המטהר הכל ו"רוקם אף את היום הבא"... פרץ תפס הפעם את המרובה ביותר, אולם בידו לא עלה אף המעט. בכל הדרמה הזאת שולטת ערבוביה ותהוֹבוהו של "עולם־התהו". תחת להחיות לפנינו בחזיון את המתים, גם החיים נראים כאן לרוב כלא־חיים; אין אלה אנשים, אלא הפשטות של אנשים, "רוחות", או רק פסוקים הולכים על שתיים, אמרי־מוסר, פתגמים, הרוזים... פה נראה בעין את כח הפשטתו של פרץ.

הנה, ראשית, ה"סצינה", כפי שפרץ רואה אותה ועורך אותה לפנינו: "ערב לח ומעורפל.

"לשונות־האש בפנס־הרחוב המעטים רועדות בזרים מתנועעים של צבעי־הקשת.

"השלט והזכויות שבדלת בית־המרזח — אור של להבה בוקע מתוכם. המגדל של בית־הגזירים והצלב שעל־גבו מבריקים בברק דמיוני (גייסטער־האפט), בהשליכם קו של צל אלכסוני, הרועד על שוק־העיר.

"כבעינים בווערות מעומק המעקות, מביטים הבתים הישנים אל השוק. בית־החרושת שבסמטה — בחלונותיו המארכים והבלתי־מבריקים — מתוך עיפות; בית־הכנסת — כבמשקפים שנטלו זכויותיהם — כנבהל, וכנרגזות — הקומה השניה המוארה של הבית החדש.

"מעל לבית־הכנסת הנבהל יורד ערפל, ההולך ומתפשט על־פני השוק. והוא הולך הלך ועב, הלך ורדת עד שהוא בולע את התרנגול שעל גג בית־הכנסת, אחר־כך גם את הגג, והוא מתמוג אחר־כך עם הצל של בית־הגזירים וממלא את מרחב השוק".

פרץ מפשיט כאן מן הדברים הממשיים, החמריים, את לבושם הממשי, החמרי, ונותן להם תארים רוחניים, מפשטים, שהוא רואה אותם בדמיונו. הוא רואה את המגדל של בית־הגזירים והצלב שעל־גבו מבריקים בברק דמיוני, את בית־החרושת כשהוא מביט מתוך עיפות, את בית־הכנסת כנבהל ואת הקומה השניה של הבית החדש כנרגז — כל אלה הם תארים רוחניים, שהוא אמר לעשות אותם מעין סימנים לדברים מופשטים. תחת לגלם את הרוח בחומר, הוא מפשיט את החומר ועושה אותו ל"רוח", במקום לתת בידי העורך את סדר הבימה אמצעים לערוך לפנינו את הדברים הממשיים באופן שאנו נראה אותם כסמלים לדברים רוחניים מופשטים, הוא עושה את הדברים עצמם מופשטים, וממילא שאין כאן עוד סמלים לסמל את המופשט...

"סצינה" זו אינה בודאי עיקר בדרמה של פרץ, אולם יש בה כדי להעמיד אותנו על יסודו של האופי הרוחני הזה, שגם עריכת סדר של בימה, שענין לה בעיקר בדברים טכניים וממשיים, נעשית אצלו גם היא מופשטת ורוחנית.

בעברנו על השער, אנו באים אל הבנין פגימה, והנה באקט הראשון אנו פוגשים תינוקות של בית־רבן, העוברים על־פני הפסל שעל־פני הכאר ומשוחחים על־אודותיו ביניהם לבין עצמם:

א יונגעל: אנער צי א זי?

א צווייט יונגעל: צוזאמען...

(מיידלעך רוקען זיך נעהנטער צו).

א מיידעל: איך האב דאס געהערט פון דער מאמען...

א יונגעל: די זינד.

א דריט יונגעל (פערטייטשענדיג): בלינד,

און אינעווייניג שטיקען זיך פלאמען...

התינוקות הללו לא זה בלבד שיודעים הם והם מדברים על־דבר ה"חטא"

כגדולים ממש, אלא שדבריהם הם דברי־משל ואמרי־חכמה...

אפילו אשה פשוטה, הסוחרת בשוק וקונה ומוכרת ביצים, מדברת במשל

וזמליצה, באמרה, בעברה ברחוב בעלמא, על־דבר העצם של פרנסתה:

אין וואס דער יצירה־רע שטעקט!

ואמרי חכמה ומשלים כאלה נותן פרץ בפי כל הנפשות המשחקות בדרמה.

כולן מדברות במליצות־חידות, כשאחד הצעירים מתוכח את חבריו וקורא:

א פאלק, ווי א מענש, מוז האבען א היים...

עונה אחריו ה"בדחן":

אדער א זלום!

כשה"קדושים" יוצאים מתוך החורבות, וקולות הנאספים קוראים לעומתם:

— דורכגעשניטען מיט א זעג!

— אבגעריסענע ריפען:

— נעגעל אין אויג, אין נאז!

— געלעכערט, ווי די זיפען!

עונה אחריהם ה"בדחן":

אבער נאך וואס? צו וואס?

וכשהקולות קוראים שוב:

— צייכענען מיט בלוט דעם וועג...

— און קיין קריץ מיט די צייהן!

— עס עפענט קיין מויל!

— וואס דאס האט איבערגעליטען!

עונה ה"בדחן" שוב:

אבער וואס בעשטריטען!

כמו שיש לראות מתוך הדוגמאות הללו, לא התינוקות הם תינוקות חיים וקיימים, ולא האשה הרוכלת, המוכרת ביצים, היא אשה רוכלת, וגם הבדחן אינו מדבר כבדחן. הכל כאן הפשטה רעיונית של פרץ, ובכלל דבריו של פרץ דבריהם. ואם גם האנשים החיים שבדרמה אינם חיים לעינינו, ה"מתים" על-אחת-כמה-יוכמה. אם את האנשים החיים עשה פרץ "רוחות", ה"רוחות" בודאי שאין בהם מן היצירה החיה, והם רק נפשות ערטילאיות...

ה

הכל כאן רוח, הפשטה. זה מראה על יסוד האינטלקטואליות המרובה אצל פרץ, כמו שמראים על זה: חוסר הליריות האמתית אצלו, חוסר היניקה העמוקה ממעין לבבי טמיר, מצד אחד, ומהצד השני — הספוגיות הגדולה שלו לספוג אל קרבו מן החוץ כל מיני יסודות של שירה, שידע פרץ מאין כמוהו לצרף ולזקק אותם ולהשתמש בהם, אלה הם שני צדדים של דבר אחד, שיסודו באינטלקט טואליות, שהיא תמיד בת-המרחב, מפני שהיא חסרה את המעין העצמי הפנימי. האמן האינטלקטואלי אינו רואה את הדברים ראייה חושית ואינו קרוב אליהם קרבה חושית; הוא רוחני, ואין גבולים לרוח. אמן כזה, אף אם הוא מדבר בעדו, אין הוא מדבר מעצמו. ועל-כן הוא נוטה גם להתפלספות; מביע הוא דעות ומחשבות במקום להביע חיות ומראות.

פרץ כתב גם שירים ליריים; אולם שיריו הליריים של פרץ כאילו יש בהם מצורת האפיגרמה ומקרירות האפיגרמה. יש שהוא נראה בשיריו כאלגי (היינה היה בעיקר מופתו) וכאכול עצב פנימי (השמות של שירי-האהבה שלו הם: "אנחות-אהבה", "קינות"); אולם העצב לא התאים היטב לפניו, שאור של חדות ושמת-החיים היה שופע מהם והאלגיה נהפכה בפיו לאפיגרמה קרירה ומחוכמת. הגה אחד משירי-האהבה של פרץ:

לא אָבא אַל בִּיתְךָ, יְפֹתִי,
כִּי שָׁם רִנְעֵי אֲשָׁרֵי נֹרְאִים,
כִּי לא אֹזר פְּנִיךָ מְסַדֵּךְ
מְפֹלֶסֶת אֶת בֵּין הַנְּאִים;

אַתְּ אֶת לְבָבִי קֹנְעֵת,
וּמְחַלְקָה לְכָל אֶת הַגְּוֹרִים;
לְפִיּה זֶה אֲטַבֵּעַ בְּרָמִי

וְאַעֲבֹר עוֹד בֵּין הַבְּתָרִים? — הַעֲוֹבִי, עַם 8.

השיר הזה, ביחוד הבית האחרון, מזכיר את האפיגרמות של ר' יהודה הלוי ז"ל, אברהם אבן-עזרא, מבלי שיש בו מאותה הרוח היתרה שבאפיגרמות של המשוררים ההם.

או, כשפרץ שר את שירו על הנהר:

נְהַר הַנְּהַר גַּם הַשְּׂתַבַּח
בְּבִדְלַח הַיָּמִים;

כִּי — אָמַר — נֹכְבִּים, וּבְקַרְבֵי נְטִי
וְרִיעוֹת שָׁמַיִם!

פְּתָאם הַתְּכַסּוֹ שְׁמַיִם כְּמַעַל,

כִּי עָלוּ עֲנָנִים בְּסַעַר;

וְשָׁמַיִם נִגְלוּ, וְכָבוּ הַמְּאֹזְרוֹת,

וְנִעְבְּרַת הַנְּהַר! ש. עמ' 19.

השיר הזה, בצורתו הקצרה, בלשונו המלוטשה וברעיון הנשקף בעדו, הוא אפיגרמה נחמדה, אבל בודאי אין זה שיר-מזמור על הטבע. אין כאן הרושם של רגש חי ורענן. הצורה הולכת פה בדרכי-עם הרעיון, ואין הוא, הרעיון, פורץ את גדריה אף משהו, וכל רגש פיוטי חי פורץ תמיד גדר וכל צורה צרה לו, להכניסו אל תוכה ולהחזיק אותו, וכשירים האלה כן הם כל שיריו של פרץ הליריים, בין אלה שכתב עברית ובין אלה שכתב יהודית. וכשירים הליריים כן הם במדה ידועה גם שירי-התהול שלו, הסטירות, ושיריו הספוריים. לכמה מהם בנין נאה ומחוטבים הם חיטוב דק, מעשה ידי אמן, אבל דומים הם עלינו כאילו חסרים הם רוח של שירה אמתית ותמימות של שירה אמתית.

ביצירותיו של פרץ גדול היסוד האמנותי, אבל לא היסוד השירי, הנפשי-עצמי. הגה לא ספור לנו פרץ, בכל ספוריו הרבים, אף ספור אחד, שישא עליו חותם חייו העצמיים ויגלה לפנינו, כי חי חיים עצמיים, עמוקים, שלא נוכל לצייר לנו את המשורר האמתי בלעדיהם. דרכו של פרץ היה בעיקר לזקק חמרים שונים, שקבל מן החוץ, לצרפם וללטשם ולעשות מהם כלים נאים. פרץ לא היה ממציא גדול ברוחו: הפנטסיה שלו לא היתה עשירה ורחבה. לא זה בלבד שמורגש אצלו קוצר-נשימה, ומעולם לא יצר ספור גדול ורחב, אלא אף בספוריו הקטנים. באלה שהחומר שלהם הוא שלו ואינו בא אליו מפי העם או מפי סופרים וספרים, כאילו חסר הוא אותו דבר, שקוראים לו פבולה: ספוריו הריאליים הם לרוב תמונות-רגע או ציורים לקוחים ישר מן החיים, מבלי שלקח בהם חלק רב כח הדמיון והחזיון. כחו של פרץ נתגלה בעיקר בדברים שיש להם יסוד באגדות-העם,

באגדות שבעל־פה או באגדות שבכתב, או שיש להם יסוד בספר זה או אחר, באופן שהשלד של הספור היה לפניו, והוא החיה אותו בעינו החיה, נפח בו רוח מרוחו והקרים עליו עור של סגנון יפה ומבריק. כאן, בדברים שמצא להם שורש, היה פרץ גם יוצר: יש שהוסיף פרשיות שלמות על הנאמר והנכתב, ויש שגרע פרשיות שלמות, יש שגרעין אחד קטן צמח ועלה ונעשה לאילן רב־הענפים, ויש, להיפך, שקטע ענפים יבשים רבים ושלח ידו גם אל השרשים, כדי להציל את המצבת. עבודה זו היא עבודה של יצירה, כי בכללו של דבר אין בעולם יוצר, שיצירתו תהיה לגמרי יש מאין; אולם מה שפרץ היה צריך להביא את החומר מן החוץ, דבר זה מראה לנו כי מעין לבבו לא היה גובע הרבה ולא היה מפכה. מתגלה כאן שוב היסוד הראשי שבאפיו, אופי האמן האינטלקטואלי.

אופן זה של אינטלקטואליות הוא שגרם, כי פרץ קבל השפעה מצדדים שונים — ואפילו ממתנגדים זה לזה. בשיריו הראשונים היה פרץ מושפע הרבה מהיינה; אולם לפרקים אנו מוצאים בהם השפעה אחרת לגמרי, שהיא כמו הפוכה מזו של היינה, ובשיריו מהתקופה האחרונה היתה נכרת השפעתם של המשוררים המודרניים, ביחוד זו של מטרלינק בשיריו — ובשיר אחד יש למצוא יחד עם השפעה זו השפעה משיר קלסי של גיטה. במאמריו ובפיליטוניו בבטוים העז והגמרץ, נכרת, מלבד השפעת ברנה והיינה, — ביחוד של הראשון, — השפעת הסופר האינטלקטואלי הפולני שוויטוֹחוֹבסקי. בספוריו היה פרץ הרבה יותר עצמי, ביחוד היתה פה הצורה עצמית־מקורית; אולם גם פה יש למצוא השפעות (אחד מספוריו הטובים ביותר של יוחנן המלמד — הספור „מי אנכי?“ — עשוי על־פי אחד מפיליטוניו הפילוסופיים של שוויטוֹחוֹבסקי בכרך ב' מכתביו, ע' ל"ט—נ"ה). בדרמות היה פרץ מושפע הרבה

1 לא אכנס בפרטים רבים ולא אברוק פה את כל יצירותיו של פרץ, לראות ולהראות, עד כמה יש בהן מהפנטסיה העצמית שלו ועד כמה משל אחרים, משל העם או משל ספרי העם, אבל אביא משלים אחרים מאגדותיו ב„פאלקסטימליכע געשיכטען“. ב„שלש המתנות“ יש ענפי־אגדה אחרים, שפרץ הרכיב אותם ועשה אותם אגדה אחת („שלש המתנות“ הן שלש אגדות מיוחדות; האגדה האחרונה משלש האגדות הן נפוצה מאד בין היהודים בוולין ובפולין והיא רחבה הרבה יותר, ופרץ השתמש בה כפי צורך ספורו זה). „נסים על הים“ היא בעיקרה אגדה לא־יהודית, הידועה בין העמים הצפוניים, עד שנשאר בקרבה עוד רשמים לא־יהודים (דייג, האוהב את הים עד כדי להבלע בתוכו, איננו טפוס יהודי), ופרץ עיבר אותה ועשאה לאגדה יהודית. לעומת־זאת יש שלקה את כל השלד של הספור מספור עממי, כמו המעשה ב„מלוה־מלכה“, שנמצא בקונטרס קטן, הנקרא בשם „די מעשה פון מלוה־מלכה־מאון“.

מוויספינסקי (אופן החרוז ב„שלשלת הזהב“ וכל אופן הדרמה ב„ביי־נאכט אויפֿן אלטען מארק“) וגם מהויפטמן (ב„ביי־נאכט אויפֿן אלטען מארק“), ובמדה ידועה (בדרמות הקטנות) גם ממטרלינק ואוסקר ויילד. ב„ביי־נאכט אויפֿן אלטען מארק“ יש תמונות מה„קמדיה האלהית“ של דנטה. ואם נבוא לבקש הרבה, נמצא עוד כהנה וכהנה 1.

1 לא אכנס גם כאן בפרטים רבים, אשר יארכו מאד, ואציין רק מקומות אחרים וסופרים וספרים אחרים, שלא הראו עליהם עד עכשיו אחרים (על השפעת היינה, וכו' על השפעה של שמיסו העיר פרישמאן ב„מכתבים על־דבר הספרות“). יש להשוות, למשל, את החלק הראשון משירו של פרץ, הנקרא בשם „צוריק אין דער אלטער היים“, אל שירו הידוע של ניטה „מיניון“. ניטה שר:

„קענסט דו דאס לאנד, ווא די ציטראנען בליהען,
אין דונקעלן לויב די גאלדאראנגען גליהען,
איין זאנפטער ווינד פאם בלויען הימעל וועהט,
די מירטע שטילץ אונד פראה דער לארבעער שטעהט,
קענסט דו דאס וואהל?
דאהין דאהין
מעכטע איד מיט דיר, מיון געליעכטע, ציהען“.
לעומתו שר פרץ:
„קענסט דו דאס ארט, וואו חלומות בליהען, ווי רויזען,
וואו די שמערען טריפען סודות אריין אין דער נאכט;
וואו העלע געזיכטער מיט שטאהלענדע אויגען
שפינען ליבליכע נעצען ארום די נשמה,
ארום הארץ?
דאס אין די היים,
די אלטע היים“.

ובבית השני של השיר הזה עובר פרץ פתאום לצורה שירית מודרנית ביותר, לצורת השירים של מטרלינק. השפעת הדרמות של זיכפינסקי על הדרמות של פרץ נכרת לכל, כי היא בולטת מאד. ואופן ההצגה של הדרמה „ביי־נאכט אויפֿן אלטען מארק“ עשוי על־פי אופי־ההצגה של זיכפינסקי ב„תחונה“ (ווסלֶה). כמו־כן בולטת מאד השפעתו של דנטי על הדרמה ההיא (די להזכיר, כי תמונות אחדות מאלה שראה פרץ ב„עולם־האמת“ — תמונת המוסר ולשונו שנעקרה מפיו בידו, תמונת הפועל, שנתו ראשו, וראינו בידו, ועוד — קרובות מאד אל התמונות שראה דנטי בשאול).

ז

אין לדעת, אם תחזור עוד הספרות העברית במהלכה אל הנקודה, שעמד עליה פרץ, אם תעזוב שוב את השביל של יחיד ותבוא לשדרת הצבור, אם אחרי קמטי הצער והיגון הרב, שנראו בפניה, עוד תשיש לקראת ארץ של חיים ומרחב החיים. אבל בין אם יבואו עוד מספרינו ומשוררינו לקחת תורה מפי כתביו של פרץ ובין אם לא יבואו, בין אם עוד נקבל על דרכנו הלאה השפעה מהם ובין אם לא נקבל — אנו נזכור את פרץ, את האמן המובהק, שנתן לנו ציורי קולטורה כל-כך רחבים, שאסף ואגר מכל עברים וינק מכל המקורות, כדי להביא אל אהלנו הקטן, ליפותו ולהעשירו, את זה, שכגבור האגדה העברית העתיקה, שבר גלידים רבים להשקות אותנו ממעיין השירה, את זה, ששמח כל-כך הרבה בשמחותינו, גם כאב הרבה ממכאובינו ושאף אל הרבה משאיפותינו... נזכור את זה, אשר לא הדליק שמש גדולה אחת על ראשינו, אבל רמז לנו על דרכים רבים קדימה!...

אייר, תרע"ה.

האינטלקטואליסט פרץ, בעל החוש האמנותי הגדול, שהיה שואב מכל המקורים ושפך על כל זה רוח של מקוריות, היה, מה שמחייב טבע הדבר, בעל סגנון לשוני מובק. כמדומני, שביהודית היה פרץ מבעלי-הסגנון המובהקים ביותר. לא לחנם מונים קנאי היהודית בעיקר את שנותיה של הספרות היהודית מפרץ, כי רק אצלו הגיעה השפה הזאת ראשונה למעלת שפה ספרותית וקבלה צורה של שפה ספרותית אמיתית. עד מנדלי מוכר-ספרים כתבו סופרים שונים בדיא-לקטים יהודיים שונים. רובם של ה"משכילים" התקרבו בספריהם לגרמנית, ואפילו אלה שכתבו את דבריהם יהודית פשוטה, כתבו — זה בדיאלקט הווליני וזה בליטאי, זה בדיאלקט הפולני וזה בדרומי או גם ברומיני. לא היתה שפה יהודית אחת, עד שבא מנדלי וצרף את הדיאלקטים השונים לשפה אחת. אולם גם מנדלי, בעל החוש הלשוני הגדול, היה, ביחוד בתחלת פעולותיו על שדה הספרות היהודית, מ"משכילי הרבים", ומשום-זה נכרת אצלו המגמה להתקרב לשפת ההמון. מה שאין כן פרץ. אצלו היתה השפה היהודית לשפה ספרותית ממש. היא כאילו קבלה כאן את הנשמה האחת, הנשמה היהודית. מלבד ברדיצ'בסקי בדבריו שכתב ביהודית המדוברת אין סופר, שרקם כל-כך הרבה מלים עבריות אל תוך רקמת סגנונו היהודי, כמו פרץ, כי הוא חש והבין, שמקור הנשמה היהודית הוא בעברית. יש מקומות בספוריו של פרץ היהודיים, שהעברית היא בהם כמעט מחצה על מחצה. לדאבונו לא התייחס פרץ במדה כזו אל העברית כשהיא לעצמה. בספוריו של פרץ העבריים גם קשה מאד להבדיל בין הדברים שיצר לכתחלה עברית, בין אלה שתרגם בעצמו מיהודית לעברית ובין אלה שתורגמו על-ידי אחרים (יש לא-מעט כאלה) והוא רק העביר קולמוסו עליהם. אולם אף הדברים שיצר פרץ בעברית חסרים אותה הצורה המזהירה ואותו הסגנון המבריק. ואולי כאן גם הפתרון לחידה, שהשפעתו של פרץ על הספרות העברית, שהיתה גדולה לפני עשר, חמש-עשרה שנה רפתה כל-כך עוד בחייו. על הספרות העברית של השנים האחרונות לא היתה לפרץ כמעט כל השפעה. היא התרחקה הרבה, אולי הרבה יותר מדי, מן העם, מן הצבור, ומכל-שכן מאבסטרקציה של צבור; שירתה של הספרות העברית הצעירה, היותר-צעירה, היא כולה שירת היחיד, שירת החי, שאינו חי על-אדמות. היא אינה, כשירתה של פרץ, שירת המרחב והשאיפה אל המרחב, כי-אם שירת הצער והכאב הנצחי של אסיר נצחי, הדופק לשוא בדלתים סגורות וחתומות לפניו...

שהיתה משמשת את יהודי העירה בימות-החול. באיזה התול ובדיחות-הדעת הוא מספר לנו שם, איך היהודים האלה, בצאתם לכשדיבקה הסמוכה, פגשו באמצע הדרך ביהודי כשדיבקה, ההולכים לכתרילבקה, ויהודי שתי העירות שבו בבושת-פנים בדרך שבאו בה.

יש שנדמה לנו, כי שלום-עליכם מחבב את הצרות, כי הן גורמות לו תענוג. של הפיכת חומר מאוס לזהב טהור, של שימת חושך לאור, של בריאת יש אחד מיש שני, שהוא הפכו ממש. יש בזה מתענוגו של היוצר האמתי, המפיר, כביכול, את עצותיו של האלהים, היוצר הגדול. שלום-עליכם אחד הוא כאן עם דמות גבורו „מוטיל בנו של פיסה החזון” (בספרו הנפלא, הנקרא בשם זה). מוטיל גודל בבית מלא עניות וצרות, חושך ודוחק, אבל יודע הוא לעשות עושר מעניות זו ואת הדוחק, החושך והצרות הוא הופך לרוחה, לחיים מלאים אורה וחדוה. הנה האב חולה מחלה אנושה, והרופא, „בעל כרס עם שפם שחור ועינים צוחקות”, בא לבקרו, ונפתח על-ידי זה לנער מקור של חדוה ובדיחות; מוכר-הספרים בא לקחת את הספרים האחרונים, שנשארו בבית אביו, והוא שמח על החליפות והתמורות, שהיו בבית; הנגר בא לקחת את שארית הרהיטים של הבית — את המזנון הרחב — והוא שמח על הרעש והשאון, שקם בבית. מוטיל חי חיים „נעימים” כאלה, עד שנעשה ליתום. אז הוא קורא לעצמו: „מה טוב לי, אני יתום”. הלא מעתה הוא פטור מן ה„חדר”, משתעשע את החתול, רוחץ בנהר ושולה משם דגים בכותנתו. אמנם הוא מקבל בשכר זה סטירות-לחי מאחיו, אבל הלא הכל נדים אז ליתום המוכה, והוא חוזר וקורא: „הנה מה טוב לי, אני יתום”.

בתולדות-חיו של מוטיל אנו מוצאים את המומנטים העצובים ביותר של החיים העבריים הנוראים. אחיו של מוטיל, אליהו, אחרי ש„נפל לבור של שומן”, כלומר, נשא לאשה את בתו של אופה אהד, שהוא סמוך מעתה על שולחנו, לא הספיקה עוד לעבור שנה לנשואיו והשומן כבר אול ונשאר רק בור. הוא שב לבית אמו, האלמנה העניה, בלי כסף ומזונות וגם בלי בגדים, כי את הכל לקחו ממנו הנושים של חותנו. הוא מביא אתו רק את גופו ומה שעל גופו, וגם את אשתו, שהיא כגופו. האם, תחת להתפרנס על-ידיה, מפרנסת עתה אותו ואת אשתו. העניות בבית האלמנה נעשתה מעתה גדולה ונוראה. אולם אליהו, הקורא בעתונים ומעיין בספרים, מצא מהר עצה נכונה לגרש את העניות ולפרנס ברוחה את כל בני הבית: הוא קנה לו ספר, המלמד מאה מלאכות על רגל אחת, ומכל מלאכה ומלאכה הלא אפשר להתעשר. אליהו מפרנס מעתה את כל המשפחה על-ידי תעשייה של מי-פרות; אולם המפרנס האמתי הוא רק מוטיל, כי מי בלעדיו יבוא

שלום-עליכם

שלום-עליכם הלך למנוחות ועזב אותנו לאנחות. הפעם אין זאת מליצה. רק דבר אמת לאמתו. כי עם מותו של שלום-עליכם נדם מקרבנו השחוק הצוהל והרענן. אמנם רגילים לדבר על שלום עליכם כעל מי ששחק מתוך דמעות ובוכה על הקומדיה של חייהגלות שלנו; רואים אותו כנכדו של מנדלי מו"ס. אולם שלום-עליכם היה יותר מזה; היה יותר מנכד. הוא לא היה רק תולדה, כי-אם אב, היה בו מאביר-אבות הצחוק היהודי. שחוקו של שלום-עליכם הוא אולי השחוק היחידי בינינו, שאיננו שחוק ועוד איזה דבר, כי-אם שחוק בלי קץ ותכלית. השחוק של שלום-עליכם הוא מפני-זה גדול כל-כך. שלום-עליכם היה מלא שחוק פיו בעולם הזה, שכולו גלות ויסורים ופורעניות וצרות. בקראנו את דבריו לא נוכל לעצור ביצר השחוק שלנו והוא מתפרץ מפנינו, וזה האות, כי חומר השחוק שלו היה רב וחזק והיה לו כח חזק ורב, כה יסודי-אמתי: שר שי שלום-עליכם איננו רק לועג לקיום מגוחכים ידועים שבטבע היהודי ואינו רק צוחק להעויות מגוחכות ידועות של היהודי, אלא דומה כאילו הוא שמח למצוא את היהודי כולי-מגוחך, מעורר שחוק. כי דוקא על-ידי כך הוא כאילו מתקרב אליו ומכיר בו. מפני שהצחוק הוא המדיום האמנותי של שלום-עליכם: הוא הכח הפלאי העומד בינו ובין גבוריו כמתוך ומקשר. על-ידיו הוא בא במגע עמהם וביחס של קרבה אליהם. איזו ילדות נצחית היתה ממלאה את לב ההומוריסט הגדול ומקיפה את כל ישותו. הכל — ולא העמדת פנים כהים ועצובים, אדרבה, כל מה שהדבר קשה מצד עצמו וכבד מצד עצמו, השחוק צריך לפעפע אותו, לעשותו נפוח וקל. גם הגזרות היותר קשות ואיומות והצרות היותר רעות ומרות היו לו למעין בלתי-פוסק של בדיחות-הדעת. אנשיו נרדפים תמיד מהפוליציה והגורל, נמלטים תמיד, נודדים תמיד. באים מן הפחת אל הפח ומגלות אחת אל חברתה, וכל זה מלא בדיחה ושחוק כמשתהשעשועים. גם הענין הכבד ביותר והמציאותי ביותר נעשה על-ידי „קל” מאד, כי הוא מקבל על-ידי צורה דמיונית מאד. אפילו לצרת-הפוגרום הנוראה יש בעיניו צד מבדח והוא יודע לספר לנו אותו מעשה ביהודי כתרילבקה, שברחו מאימת הפוגרום, שהיה נכון, לפי דעתם, לבוא עליהם על-ידי שני האנשים מבני „אומות-העולם”, שדרו בעיירה, והם: חבדור ה„שבת-גוי” והפקה בעלת האבעבועות.

אל כל זה מצד אחר, הרי יש לכל דבר ודבר תענוג המיוחד ושחוק המיוחד? אם הפצים אתם, הרי כל פרשת הנסיעה הזאת אינה אלא מעין נסיעה של תענוג.

אהבת החלוף והתמורה מוטבעת בטבעו של מוטיל, כמו שהיא נמצאת ביסוד דם של יתר הגבורים אשר לשלום-עליכם. כמו שלום-עליכם זה דרכו להפוך את החושך לאור ואת הצרות הוא מחליף בבדיחות, כן נוטים גבוריו כולם אל המהפכות ואל החלופים. דומה, שאינם קשורים אל כל דבר וענין ונשאים תמיד ביעף. הם כאילו שוחקים למציאות ומתרוממים עליה. רגיל הוא שלום-עליכם לספר על גבוריו, כי חולמים הם שהם נשאים באויר ו"עפים". ואף ההליכה של האנשים האלה היא לרוב רק תעופה. אדם, "עף" מקיוב לאודיסה, מאודיסה לוורשה, מוורשה לפטרבורג. הוא עף ביחד עם תעופת הרוח ורודף אחרי איזה "רוח". חלוף המקום, או חלוף מלאכה במלאכה, מסחר במסחר, אינו לאנשים האלה מקרה, דבר ארעי, אלא קבע הוא להם. זה קבוע ברוחם. מספוריו הראשונים ("סטמפניו" ו"יוסלי סולובי") עד האחרונים יש לשלום-עליכם תמיד דבר עם "כוכבים תועים". הנדידה כאילו מונחת בעומק טבעם של אנשיו והם נכונים תמיד לקחת בידם את מקל-הנדודים. כמעט שהם מוצאים עונג בחלופי המקום ובחלוף מלאכה במלאכה.

יש בזה מן הצעירות הבלתי-פוסקת, שאינה קשורה עדיין אל המציאות בקשרים לא-נתקים ובכל שעה היא נכונה להתרומם עליה ולברוח ממנה. אכן מקור רב של צעירות ושל רעננות היה בשלום-עליכם. אהוב אהב האיש את שמחת החיים אהבה רבה ועזה ובמקום שאין שמחה שם יש אצלו מקום לבדיחה. אפייני הוא הדבר לשלום-עליכם, כי הילדות וחגיגת-ישראל הם הדברים היחידים, שאינם מגוחכים בעיניו. בספוריו הרבים והמצוינים, שכתב שלום-עליכם מחיי הילדות ועל-דבר חגי ישראל, יש הומור רב: יש שם שחוק עליון ושפע של שמחה פנימית, אבל אין שם גחוך. אין הוא עומד שם כלפי הנפשות והמעשים ומתבדח בהם. אדרבה, בספוריו אלה אתה מוצא את פיוטו של שלום-עליכם, את קרבתו הנפשית אל גבוריו ומעשיהם. שם, במקום שהדברים כשהם לעצמם שופעים שמחה ורעננות, נפשו של שלום-עליכם נעשית רכה ונוחה, עד שהיא משתפכת בשיר וזמר.

את שמחת החיים ורעננות החיים של שלום-עליכם, שהם לו מעין נובע שחוק ובדיחה, אנו רואים באמונה הרבה אשר לגבוריו, באופטימיסמוס הבלתי-פוסק שלהם. גבוריו אינם יודעים יאוש מה הוא. הדבר נראה בכלום, עד שזהו מעין סימן מיוחד להם; אולם בולט הדבר ביותר ב"מנחם-מנדיל". אפיו המיוחד של מנחם-מנדיל נראה בזה, שאינו יודע לעולם את היאוש. ספינתו נטרפת מדי פעם בפעם בים הגדול של החיים, אבל הוא אינו יורד מצולה. תמיד הוא מחכה ומצפה הוא תמיד. הוא נופל וקם, קם ונופל, וגם בשעת נפילה רוחו אינה נופלת עליו. אף ברגעים

למכור את המים האלה ברחוב? מוטיל הנער נושא מעתה על כתפיו את כל המש-
פחה; אולם הוא מוצא לו עונג מיוחד בזה, שהוא רץ ברחוב וקורא:

הזי קל צמא לכו לקבם -

מהקר וטוב המשקה!

ישקה אב גם בן זבת

וגם לנשים אשקה!...¹

מוטיל זה אף אינו מצטער הרבה, כשפסקה הפרנסה הזאת אחר-כך בעטיו. מעתה נעשה אליהו לבעל-תעשייה של דיו. גם העבודה הזאת מוטלת על מוטיל, אבל מוטיל נהנה מזה הנאת-משנה: הוא נהנה בשעת מלאכה, שנראית בעיניו כמבדחת מאד את הדעת, ועם בטול מלאכה, בשעה ששופכים את כל הדיו אל הביב (מפני שאין קונים לה) ומשחירים בה את כל הכתלים והגדרות. אליהו נעשה אחר-כך על-פי ספרו למגרש-עכברים ומוטיל עוזר על-ידי. מוטיל נהנה שוב מעסק זה, המלא נפלאות וסודות, והוא מפריח אותו. אולם בסוף הוא גם משחית אותו. הנה נשאר לבדו בבית והוא רוכב על-גבי השק, שבו מונחים הסממנים השונים, כמו שרוכבים על-גבי סוס, ופתאום פקעה הסבלנות של השק והסממנים נשפכו לארץ. מוטיל התחיל לזורר וכל מי שנכנס לבית מזורר אחריו, עד שכל הרחוב מזורר. העסק נתקלקל על-ידי כך, אבל זה גרם למוטיל תענוג מיוחד, לראות במחזה המבדה, שכל הרחוב התעורר ומזורר.

אחר-כך מתחלת פרשת הנסיעה של מוטיל ובני-משפחתו, הנוסעים כולם לאמריקה. החבורה עוברת מהעיירה שלהם לברודי, מברודי ללבוב, מלבוב לקרקו, מקרקו לוינה, מוינה לאנטורפן, מאנטורפן ללונדון, ומלונדון - ה' יודע לאן. בכל המקומות האלה עוברים על מוטיל והאנשים, שהוא נוסע בחברתם, מאורעות שונים, שכל אחד גרוע מחברו, נורא ומדכא מחברו, אבל כל אלה רק מרעידים את נימי-הצחוק של מוטיל ואין קץ לבדיחת-הדעת שלו.

בכל השחוק שבספור הזה אין מן ה"שחוק שלפני התליה", כמו שאין לראות כמעט מהשחוק הזה בשלום-עליכם. שחוקו איננו חד וחרוף, ואף טפה קטנה של מרה כאילו אינה תלויה בראשו. טבעי הוא, יסודי הוא וכמו מובן מאליו, מה יש להתעצב על נדודי הגוף והרוח הרבים, אם הם עושים את האדם חפשי יותר, בלתי-מחובר למקום ידוע וענין ידוע ומביאים עליו חליפות ותמורות? למה על מוטיל להתיאש, כשהוטל עליו להחליף מלאכה במלאכה ולהמיר ארץ בארץ, אם כשמביטים

1 אני מכיר כאן ובכל המאמר דברי שלום-עליכם בתרגום המצויין של י. ד. ברקוביץ.

היותר קשים גדול ורב הוא בטחונו, שהגלגל יהפך עליו לטובה, הוא מחכה תמיד לגאולה והוא בטוח תמיד שתבוא.

במנחם-מנדיל נתן לנו שלום-עליכם את הדמות הבולטת של האופטימיסמוס היהודי, של האמונה היהודית הבלתי-נפסקת, כי "קרוב יום ה' הגדול", ו"אף-על-פי שיתמהמה, עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא". אמונת הגאולה אינה רק עיקר גדול בדת היהודים, כִּי-אם יסוד גדול, אולי היסוד היותר גדול, באופי היהודי. היהודי הוא האיש, המצפה תמיד לגאולה והמאמין תמיד בגאולה. אמנם מנחם-מנדיל הוא איש-המציאות, סוחר הוא בניירות, עוסק בסרסרות, בשדכנות ובכל דבר הבא לידו, אבל "סוחר" זה הוא ברוחו הפנימי מאמין ונלהב הוא ברוחו. בכל מעשיותו הרבה הוא צופה תמיד בכוכבים ורואה בעיני-רוחו את הנולד טרם יולד, את הרווח קודם שיעלה בידו להרויח. גם הוא אינו קשור כלל אל המציאות ומצפה תמיד לזה, ש"עם ענני שמיא אתה" — לגורל הגדול או לאיזה נס אחר, שיגאל אותו ממצבו. הדבר אף אינו נראה בעיניו כנס, כי טבעי לו הדבר, שהעולם בחסד נבנה...

מנחם-מנדיל זהו הגבור הראשי בספוריו של שלום-עליכם, מפני שבו בולטים שני הקיום הראשיים, העיקריים והיסודיים, אשר בספורים האלה: אהבת הנדודים, החליפות והתמורות, ושמחת-החיים ואמונה בחיים.

לעומת ה"גבור" הזה, שהוא גבור אמתי, מין דון-קיסטו יהודי, הציג לפנינו שלום-עליכם באותו ספור טפוס שני, המראה לנו צד אחר, את הצד שכנגד של האופי היהודי: את חושו המעשי, את רדיפתו אחרי חיי-שעה, אחרי איזה רווח קטן. את הטפוס הזה נתן לנו בדמותה של שיינה-שיינדיל, אשתו של מנחם-מנדיל. רואים אנו פה מעין סנחורפנשו עברי, העשוי להיות עזר-כנגדו של דון-קיסטו העברי. כמו שמנחם-מנדיל הוא איש-העתיד, מין חוזה-בכוכבים ורואה בעבים, כן קשורה שיינה-שיינדיל אל ההווה; כל-כמה שהוא רוחני-אווירי, כן נתונה היא אל האדמה וחייה-האדמה; כמו שמנחם-מנדיל אוהב את החליפות והתמורות ואת נדודי הגוף והרוח, כן נטועה שיינה-שיינדיל על מקומה בכתרילבקה העיר כמו במסמרים. עד שנדמה, כי כל הרוחות שבעולם לא יזיזו אותה ממקומה. ובנידון זה סנחורפנשו של שלום-עליכם, בדמותה של שיינה-שיינדיל, הוא קיצוני הרבה מסנחורפנשו של סרונסט: סנחורפנשו של סרונסט מלווה את דון-קישוט בנסיעותיו המסוכנות, כשהוא מבטיח לו למשחו אחר-כך למלך, אחרי שיכבש לו ארצות ואיים, אולם סנחורפנשו של שלום-עליכם אינו מלווה את מנחם-מנדיל אף צעד אחד בנסיעותיו האויריות. שיינה-שיינדיל יודעת רק אחת: מה שיש בידך קח, והשאר אינו שוה כלום. וזה שאמרה תמיד בשם אמה: "אל תאמין בכספר עד יום מנותך"; "יהא חלקי עם מי שהמומנים בידך".

בחוש האמנותי הגדול של שלום-עליכם ברא את סנחורפנשו העברי בדמות אשה. אם האשה בכלל נתונה יותר אל החיים וקשורה יותר בחיים; אם אולי אין לאשה בכלל מגבורת ההתרוממות של האיש ומכח-דמיונו היוצר של האיש—הנה האשה העבריה היתה בגיטו העברי לסמל המעשיות הקרובה והחיים הקרובים. היא לא שלחה מעולם את ידה אל עץ-הדעת העברי, אל הספרות העברית הגדולה, החולמת חלומות-רוח גדולים. היא היתה קרבה תמיד לעץ-חיים, שהיא גם נטעה אותו בתוך הגיטו, בנשאה על שכמה את פרנסת הבית ותפוסת הבית. על האשה הזאת להיות סמל לשכל המעשי היהודי.

מנחם-מנדיל ושיינה-שיינדיל הם שני ההפכים שבנושא היהודי. בהם צייר לנו שלום-עליכם את שני הצדדים של האופי היהודי, שהוא מצד אחד מלא אמונה בעתיד גדול ונעלם ומהצד השני הוא חוטף ואוכל אף את הפרוסות הקטנות מעל שלחן ההווה; מצד אחד הוא בעל אמונה רמה ומהצד השני הוא בעל שכל מעשי קטן; מצד אחד הוא רוכב שחקים וכל מרחבי עולם כאילו צרים לו ולחלומותיו, ומהצד השני יש בטבעו מן הערנות והנקרנות, ועגור בידים טוב לו מנשר בשמים. מנחם-מנדיל ושיינה-שיינדיל הם זוג אחד; הם עשויים זה לעומת זה, כל אחד הוא לשני מין "עזר כנגדו", ושניהם ביחד הם הווג היהודי.

ביצירה האמנותית החשובה "מנחם-מנדיל" יש לשלום-עליכם דבר עם צדדים כמעט מופשטים של האופי היהודי. בספר הזה נתן לפנינו שלום-עליכם את האידיאה של היהודי, הסטרא דשמאלא שלה כמו עם הסטרא דימינא. הוא גלם בשני הטפוסים הראשיים שבספר שני צדדים ראשיים, שיש למצא בכל יהודי ויהודי, אם כי אין יהודי אחד, שיהיה נמצא כולו על צד אחד כזה. רק באידיאה יש דברים מוחלטים שלמים כאלה, אבל בחיים אין שלמות. פה הכל מעורב וממוזג. היהודי הרגיל יש בו על-פי רוב גם מן האויריות והצפיה לימים רחוקים אשר למנחם-מנדיל, כמו שיש בו מן המעשיות היתרה וצרת-המבט של שיינה-שיינדיל. — יהודי רגיל כזה נתן לנו שלום-עליכם ב"טוביה החולב" שלו.

ב"טוביה החולב" אנו מוציאים תאור אמנותי רחב של היהודי הפשוט, הממוזג מרוחניות וגשמיות. טוביה הוא איש-מעשה יותר ממנחם-מנדיל. הוא קבוע יותר ממנו במקום ואינו מרחף כמוהו בעולם-התהוה. כל ימיו הוא יושב על מקומו, וכשהוא נודד יום-יום אל מזונו, בערב הוא שב אל מלונו. אולם גם הוא עוזב בסוף ימיו את עירו ואת ארצו ויוצא לארץ-ישראל, אם כי בבואו שמה הוא חוזר ומתגעגע על ארץ-מולדתו. הוא גם אינו מאמין גדול כמנחם-מנדיל, המוצא בכל שעה ובכל מקום מליונים. טוביה איננו איש-המיליונים. הוא סוחר במסחרו הקטן ומרויח את רווחיו הקטנים, אבל גם הוא מחכה לגורל הגדול, שיעלה

בידו, וכשמנחם־מנדיל בא ומספר לו על־דבר ניירות, אקציות וכדומה, שאפשר להתעשר בהם בן־לילה, מוציא טוביה את פרוטותיו, שקמץ במשך כל ימי חייו, ומוסרן למנחם־מנדיל, כדי שיעשה בהן את מיליוניו, יתעשר ויעשיר גם אותו. טוביה גם אינו אופטימיסט גדול כמנחם־מנדיל, ועליכן אנו מוצאים אצלו גם קצת מן השחוק מתוך דמעות, כמו שאנו מוצאים בדבריו גם קצת מן הרעל ומן החריפות החדה והמרה של בעל נפש מרה, אבל גם הוא מאמין בנסים ובהפתעות נסיות. הספור הראשון מספורי טוביה נקרא בשם „מעשה נסים“, ובראשו רשם שלום־עליכם: „ספור פלאים, שסח לי טוביה החולב, יהודי עני ומטופל בבנות, איך שחקה לו השעה ועל־ידי מאורע משונה, היוצא מגדר הטבע, נתעלה פתאם למעלה למעלה“.

טוביה הוא מאמין ממין מיוחד, המאמין במקרים ומאורעות טובים לא פחות מאשר ברעים.

סוף דבר: גם טוביה, כמו רבים מיותר גבוריו של שלום־עליכם, אם נסתכל בו קצת, נמצא בו חלק מנשמת מנחם־מנדיל מיודענו, כמו שנמצא בו קיום מנשמת שיינה־שיינדיל. זהו היהודי הפשוט והרגיל, החי את חיי יום־יום שלו. הוא מאמין וכופר גם־יחד, חולם ואישי־המעשה, נודד נצחי ומחובר בכל־זאת היטב אל מקומו. השחוק המלוה את כל גבריו של שלום־עליכם. כאמור, השחוק הוא המדיום האמנותי שלו, העומד בינו ובין גבוריו, ועל־ידי הוא משיג אותם ובא במגע עמהם. אולם יש שחוק ויש שחוק. יש שחוק, שהוא מונח בטבע של הדבר המצויר ונמצא ביסודו של החזיון המראה, ויש שחוק שהוא מונח בטבע המצייר ונמצא ביסודו ואפיו של החזוה המראה. השחוק מן המין הראשון הוא נגלה לכל ואינו צריך התאמצות יתרה, כדי לגלותו ולהראותו לנו. שחוק כזה הוא השחוק על מנחם־מנדיל ואשתו שיינה־שיינדיל. שני אלה, גם כל אחד ואחד כשהוא לעצמו, כבר מעוררים בנו צחוק. הקיצוניות שבהם, המגיעה בכל אחד ואחד מהם עד לידי שגעון, עד לידי דמיון מתעה, מניעים את נימיה־הצחוק שבנו, ככל שגעון ואידיאה קפואה, המלפפת את האדם ואינה נותנת לו להתנועע באופן חפשי ולעשות באופן חפשי את זה, שצריך וראוי לעשות בכל פעם על־פי המקום והזמן¹. ביחוד מעורר בנו מנחם־מנדיל את השחוק בקיצוניותו ה„רוחנית“, באמונתו הילדותית, שאינה יודעת כל גבול וכל גדר. המאמין והצופה למרחוק מעורר בנו תמיד צחוק על־ידי כך, שאינו מתחשב את החיים הקרובים והריאליים ואינו מסתגל אליהם, ובעוד שהוא עוסק בגדולות וכובש גדולות, הם שמים מכשולים קטנים על דרכו והוא נופל, אם כי הוא גלוי־עינים... ומנחם־מנדיל בודאי שהוא מעורר בנו שחוק כזה, אחרי שהוא.

כסוחר ואדם מעולם־המעשה, המסתובב מסביב לבורסה, לא היה צריך להיות מאמין כל־כך וצופה למרחוק כל־כך; הוא, על־פי טבע הדברים, היה צריך להיות ריאלי יותר ומעשי יותר. וכשמנחם־מנדיל זה נמצא עוד על־פני שטח אחד עם שיינה־שיינדיל שלו, פלג־גופו — השכל הנאצל והמופשט בזווג עם השכל המעשי — הרי כל אחד משני הצדדים האלה מגלה ביותר את קיצוניותו של חברו ומבליט ביותר את יתריותו.

זהו השחוק, שאנו שוחקים על מנחם־מנדיל — שחוק רחב, מלא, כי הוא ממלא את כל היסודות של הספור הנפלא ונשקף מכל תגיו. זהו ספר־הספרים של שלום־עליכם, כי פה הוא נשקף אלינו בכל גדלו ויכלתו האמנותית. הוא יצר פה יצירה, שיש בה בפועל כל מה שהיה בו בכח: האהבה הגדולה לפנטסיות ולדמיוניות ולפריחה באויר ביחד עם השקפה ריאלית וראיה ריאלית, שרק על־ידי הזדווגותן של שתי אלה ביחד, התנגשותן והתמוגותן יחד, נולדת היצירה הקומית האמתית, מעין „דון קיכוט“. רק בעל השקפה ריאלית רואה את כל הקומימוס שבפנטסיות ודמיוניות, ובלעדי אלה כמעט שאין מקום לקומימוס בסגנון רחב. מנחם־מנדיל ושיינה־שיינדיל הם גם כשני סמלים לשני צדדים שבכשרוננו של שלום־עליכם, שני צדדים, הצד הפנטסטי והצד הריאלי, שאנו רואים בכל ספוריו.

„טוביה החולב“ איננו קומי במדה זו של מנחם־מנדיל, מפני שאינו פנטסטי כל־כך. שם אין השחוק מונח כל־כך בטבע המצויר כמו שהוא נמצא בטבע המצייר. טוביה כשהוא לעצמו עם כל ספוריו, עסקיו ומסחריו לא היה מעורר כל־כך את נימיה־השחוק שלנו, אלמלא היה שלום־עליכם מוסיף לו העויה משונה, דבר החוזר ונעור בו ועושה אותו למקור של בדיחות־הדעת. ה„פסוק“ ו„מאמר החז“ל, ששלום־עליכם נותן בפיו של טוביה, שאינו תלמיד־חכם גדול, הולך לפניו ומכשילו מדי פעם בפעם.

מיתר ספוריו של שלום־עליכם יש כאלה, הקרובים ל„מנחם־מנדיל“, שחומר השחוק נמצא ביסודם וממלא אותם כולם, ויש כאלה, הקרובים יותר ל„טוביה החולב“, שבהם השחוק דבק יותר בצורה ובא להם על־ידי יוצרם. אבל בלי צחוק אי־אפשר לשלום־עליכם.

תרע"ו.

1 כפרט זה וכן עוד בפרטים אחרים מטבע הצחוק אני יוצא בעקבותיו של אנרי

עולה למעלה למשכיל, ואותם שאינם חכמים, או שמאינו סבה מן הסבות נתעו בשוא לשנוא איש את רעהו ולחרחר לאום בלאום, צריך ללמדם דעה ולהבינם בינה. לאט-לאט להם, בדברי חכמים, שבנחת נשמעים. אם עלינו להתרגז ולהתקצף, הן רק על הצוררים לנו בנכליהם, אותם שבכונה תחלה ובדעת שלמה הם באים להרע לנו, היודעים את האמת ומתכוונים למרוד בה, העוללים לנו עלילות, כדי שנקצור את קצירן, ואת אלה יש שדבר קנטור דברים יותר עזים ונמרצים, אבל גם פה — התכריע אותם הגערה שלנו? ופה באה לקנטור לעזר אמונה אחרת, אותה אמונה על-דבר נצחיות ישראל שאינה תלויה בשום דבר, רק נצחית היא כנצח... „וקול באזני — קורא קנטור בערב-פסח אחד מעל גליון עתונו בשנת זעם — לא קול ענות גבורה, לא קול ענות נקמה, גם לא קול ענות חלושה, כי-אם קול תקוה טובה והתרוממות הנפש, ודברים טובים נחומים וקדושים: והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו. כדברים האלה אמרנו בשנה העברה ולפני עשר שנים ולפני כמה מאות שנה ועדיין הם כחדשים בעינינו“

קנטור לא היה איש הזעזועים העזים. הוא היה מתון יותר מדי. לא מעט היה בו מירושת ה„השכלה“ ומן הטוב והרע שבאדם התרבותי. אולם היתה נקודה סתומה בלבו של קנטור, שביחס אליה לא היה בו כלל מן המתינות ובנוגע לה כאילו עמד „מעבר לטוב ורע“ של בן-התרבות. הנקודה הזאת היתה הנקודה העברית. כיון שהגיע קנטור לכאן, לנקודה זו שבלבו, כאילו אזלה לה המתינות שלו וה„משכיל“ ביחד עם האדם הקולטורי טבעו באיזה מרחק, מעבר לאופק... פה דבר דברים נמרצים, דברים כדרבנות, ושנוניו היו חדים כחרב פיפיות. חלק גדול ממאמריו ופיליטוניו של קנטור דנים על-דבר חנוך הדור הצעיר על השפה העברית וספרותה, ובאיזה כאב וצער צורב כתב את דבריו על היהודים הצעירים בלי יהדות, בלי יהדות בכלי ראשון...

עוד בראשית ימיו, בימי ההתחלה שלו, בשעה שנקרא עוד ב„השחר“ בשם „נחום בן עוזר הציוסקי“, הדפיס בו מאמר חריף מאד על-דבר חכמי-ישראל במערב אירופה, המתאבקים בעפר הספרים העברים העתיקים, ואינם שמים לב אל שפת עבר, החיה, אם מעט או הרבה, בפי סופרי הזמן, עוסקים ב„חכמת ישראל“ ומרצים אותה בכל לשון, מלבד בלשון ישראל... אחר-כך, כשבאו ימי „חבת-ציון“, והיא היתה לכסות-עינים לרבים, שלא ידעו מן המלון העברי יותר משתי המלים האלה, יצא שוב קנטור — יחד עם רעו בוקי בן יגלי — להלחם מלחמה עזה עם היהודים החדשים האלה, שהעמידו את כל היהדות כולה על שתי מלים... ועוד בנסות צללי ערב, כשקנטור הגיע כבר לעת זקנה, אחרי שהתרחק כבר מן הספרות, דבר דברים נמרצים על „ערך הלשון העברית בחיי ישראל“ („רשפים“, חוברות י"ד, ט"ו). הוא

י. ל. קנטור

רב, רופא, מלומד, סופר — כמעט טפוס של ימי-הבינים; אולם קנטור היה עם זה אדם מודרני — מן המודרניים ביותר שבסופרים העברים בדורו. הוא קרא הרבה ושנה הרבה; ולא רק איש-הספרים היה, אלא גם איש-החיים. כלמדן נטה כלפי העוקץ החד, שהשתמש בו לא אחת, אבל יותר מזה היה בעל דעה צלולה — ומצד זה היה קשור קשר אמיץ ב„השכלה“.

הסגנון של קנטור לא היה בו כלום מן העכור, כמו שלא היה בו כלום גם מן התוסס והרותח. סגנונו היה מן הצלולים והשקופים שבזמנו בספרות העברית. כל מה שנתן נתן בכלי טהור ושקוף ללא חציצה. משקיף אתה בעד הכלי הזה כבעד הזכוכית היותר טהורה ולבנה. הכל נעשה בפיו כל כך פשוט ומובן כמעט מאליו. גם בדברו על שאלות היום והשעה, גם בנשאו דעו על עניני העבר הרחוק או הקרוב, גם בכתבו דברי תורה והכמה, גם בשפכו על הגליון את פניני חודיו ומהתלותיו — הכל כלי-כך „פניני“, טהור ונקי עם ברק פניני — אטום במקצת.

הוא לא גרע במהלכו. הלך לו אט, כאילו היה מטייל בפרדס. היה כאן הרבה ממת האדם שאיננו בן-כפר, שאינו עומד כמבולבל למראה כל דבר ואינו מתריע על כל דבר, אלא מסתכל בו הסתכלות שלמה ומבאר אותו ביאור שלם. אבל היתה כאן גם השקפת-עולם מתונה, שיסודה צלילות-הדעת המגיעה עד לידי אמונה. ועל-כן האמין קנטור — תלמידם של ה„משכילים“ הוילנאים בימי נעוריו — בהשכלה ובציביליזציה גם בימי ההתהוללות של שטקר וחבריו בגרמניה על גבול שנות השבעים והשמונים ולבו לא נפל עליו גם לשמע ה„רעמים“ של הימים ההם ברוסיה. אמנם הוא ידע והבין כבר, כי רחוק הוא אותו היום הגדול, יום האורה והאחזה לכל בני-אדם באין הבדל, שה„משכילים“ צפו לו ברוחם, אבל הוא האמין עוד, כי היום הזה בוא יבוא. הן הכל הולך הלוך והשתלם, הלוך והתפתח, והאדם גם הוא צועד על-כרחו בדרך זו, לקראת האורה, אם כי כבעל נפש חיה, יש שנרתע קצת במהלכו כלפי השמש ונוטה לפעמים מדרכו. זו היתה האמונה, שהחיתה את קנטור כל הימים שעמד בראש ה„רוסקי ייבריי“, וזו היתה בפיו לרוחר ממללא גם בהרבה מגליונות „היום“.

אמונה זו, שהיתה תקועה עמוק עמוק בלבו של קנטור, אין בטבעה לעשות את האדם לקנאי וללוחם עו נפש. הן החכמים כבר מכינים מדעתם, שרוח-האדם

דבר שם רתת גם עם הסופרים הצעירים, שיש מהם הרודפים, לפי דעתו, אחרי כל חדש בספרויות האחרות, לקחת כל חדש נוצץ בספרות זרה ולהכניסו אל ספרותנו כמו שהוא „על כרעיו ועל קרבו“, עם כל הנאומים והניבים הזרים לרוח ישראל ולרוח שפתו. עליהם, על הסופרים ההם, אומר קנטור „לזכור, כי חיים ומות ביד הלשון, כי קול משק העט ביד הסופר הוא קול נשימת האומה וכל טפת דיו היוצאת מתחת יד הסופר — היודע ומכיר, כי מלאכת הקודש לפניו — היא טל של תחיה להספרות ולהעם“.

הדברים האחרונים לא נאמרו רק לתפארת המליצה, כי קנטור לא היה „מליץ“ כלל וכלל. במבט כזה הביט קנטור כל ימיו על הסופר והספרות, וזה אשר נתן לו המתון, כח ועזו לצאת בכל פעם מגדרו, כשהדבר היה נוגע לכבוד הסופרים והספרות, ולבוא בריב עם „המחברים“, הרבים בימים ההם, שהיו מבזים בדרכיהם ובמעשיהם את הספרות העברית, ועם הסופרים, שרבים היו ביניהם בימים ההם, כמו בזמן הזה, שלא ידעו והכירו, כי מלאכת הקודש לפניהם. את כל אלה נלחם קנטור בכל מיני כל-זין שהיו לו: בבהירות לשונו, בכח הגיונו הגדול ובהסברתו הרבה, ועל כולם — במשלו הקולעים ובשנוני המנקשים. הוא גרש מן הספרות בלי חמלה, ככל אשר מצאה ידו, את המשוררים-החרוזים הרבים, שהאפילו אז על האביב היפה בענן שיריהם, ותקע את „יתדותיהם“ אל תוך לבם הם. הוא הניף לא אחת את ידו גם על העורכים, השליטים העליונים בממלכת הספרות, ולמדם פרק בהלכות עריכה והטעם היפה.

המעשה הרב, שעשה קנטור לספרות העברית, הוא מעשה העתון שיצר, מעשה „היום“. האמצעי הזה להלחם עם הבטלנות הוא פשוט מאד. „אדם כותב בשביל עתון יומי — כותב פרישמאן, אחד מעוזריו הראשיים של קנטור ב„היום“ — ויש לו עסק עם חיי-השעה ועם חיי-הרגע ועם החיים בכלל, שוב אין לו אפשרות לכתוב מליצות ולחיות באויר ולחלום פסוקים, אלא עומד הוא על-גבי הקרקע והי ממש וכותב ממש, בזה הושם קץ לאותה הבטלנות ואהבת הפסוקים ופסוטי מלים רק לשם מלים, שנשתרשו כליכך בספרות הקודמת“. אמנם לא הושם עוד קץ פעם אחת לכל אותה הבטלנות ולכל פסוטי המלים, ורק שגרא דלישנא נקיט פרישמאן, אבל כי בא מאז שנוי רב לטובה, הלא עדים הם קוראי הספרים והעתונים שלנו. העתון של קנטור, העתון היומי הראשון בעברית, היה תרבותי מאד. קנטור לא נתן בו הרבה, אבל מה שנתן בו נתן במדת הטעם הטוב והיפה. בגבולות העתון הזה הושם באמת קץ לבטלנות ולפסוטי המלים. ל„היום“ של קנטור ול„בן-עמי“ — הירחון שיצא על-יד „היום“ — לא היו סופרים רבים, לא היה להם אפילו חלק קטן מאותו „חיל“ הרב, שהיה אז ל„המליץ“, אבל הסופרים של „היום“ ו„בן-עמי“ ידעו.

כל אחד ואחד במקצועו, את אשר לפניהם, ולא היתה כאן דריסת-הרגל לבטלנים ולפטפטנים.

עיקר החדוש של „היום“ היה בפיליטון. קנטור העריך תיכף את חשיבותה של השיחה הקלה בעתון יומי, הנקרא בחטיפה, והעלה תיכף את המקצוע הזה למדרגת גבוהה. על עמודי „היום“ נראו מיד פיליטונים של פרישמאן ושל בוקי בן יגלי. וגם פיליטוניו של קנטור עצמו היו יפים, אפילו לגבי „הצלוחית של פלייטון“, שהריק אז יל"ג ושפכו על-פני עמודי „המליץ“. אמנם הפיליטונים של קנטור לא תמיד אמנותיים היו די-צרכם ושלמים די-צרכם, כפיליטונים של פרישמאן וקצנלסון; לא תמיד שמר בהם קנטור את חוק האחדות של המקום, הזמן והאנשים, שבעיקרו יש לו סמוכין לכל יצירה אמנותית וספרותית. אדרבא, קנטור נהג לרוב לרפרף בפיליטוניו מענין לענין ולהביא לפני הקורא מעשים ודברים „מארבע כנפות הארץ“; אבל לפיליטון של קנטור היתה בכל-זאת תמיד צורה של שיחה חיה ויפה. זו היתה בריאה ספרותית הגונה, בעוד שאפילו הפיליטון של יל"ג היה עוד מין בריאה מיוחדת במינה, בריאה שכמעט כולה „לשון“.

וב„היום“ היו עוד חדושים אחרים. לרגל המקרה ש„היום“ הביא את הידיעה הטלגרפית, כי כמעט בכל ערי רוסיה עשו אזכרות לנשמת הסופר הרוסי אקסקוב, שהלך אז לעולמו, ובאותו זמן גם ידיעה אחרת, כי אחת המשחקות המצוינות זכתה לכבוד גדול בשחקה על הבימה את אחד החזיונות הקלטיים, התפרצה מחלוקת בעתון נות העברית, וקנטור היה מוכרח לצאת מגדרו ולהודיע „כי אחת המטרות, אשר היו לנגד עיניו בהוצאת „היום“, היתה — להרחיב את גבול המושגים והידיעות בין אחינו הקוראים רק עברית, לתת את העולם בלבם, להראות להם, כי הרבה דעות, מושגים, צרכים וענינים, שאלות ופתרונם יש בעולם, אשר לא ידעו הם ואבותיהם, כי יש אור וצללים, יש חסרון ויתרון, יש טוב ורע בחיי העמים המשכילים, אשר לא ראו אחינו גם בחלום“ („היום“, שנה א', גליון קל"ז). וכן הרחיב באמת את גבול המושגים והידיעות, גם בעתונו „היום“ וגם בירחונו „בן-עמי“ (בחוברת השלישית של „בן-עמי“ הדפיס קנטור מאמר על טולסטוי האמן, שנכתב בידי זלמן אפשטיין, דבר שכעבור עשר שנים לא התיר אותו עוד אחד-העם לבוא בקהלנו), והראה לדעת, כי חותר הוא להגיע אל המטרה, אשר הציב לו בתחלה: לברוא מכתב-עתי, „שאינו מיוחד רק לצרכי עמנו ושאלות חיהם, כי אם לכל שאלות החיים וצרכיהם, למען הקוראים עברית“ („היום, גליון א').

לא רבים הם המאמרים בעלי רוחב והיקף גדול, שכתב קנטור בעצמו. ביניהם מיוחדים מאמריו שכתב על „דור המאספים“ (ב„מאסף“, שיצא מאת המחלקה „להרחבת שפתנו הקדושה וספרותה“ שעל-יד „חברת מפיצי השכלה בארץ רוסיה“

בשנת תרמ"ז וב"בן-עמי", חוברת א', בשם "על פרשת דרכים", וגם בחוברת ב' וג', בשם "בית-המדרש ובית-הספר", שבהם הרחיב את גבול המושג של "עושי-היסטוריה" והכניס לתוכו גורמים רבים, רוחניים וגשמיים, תרבותיים ומדיניים. דומה שבמאמרים האלה הוא נמשך אחרי הצד הכללי, האוניברסלי, של בני הדור ההוא ואחרי השאיפות הרבות, התמימות עוד והמתונות, בעיקר של הימים הראשונים, ימי בן-מנחם.

באורו של קנטור, מן המאמינים האחרונים בשמש ה"השכלה", היה דבר-מה מאור החסד של זריחה שלא-בעונתה. היא כאילו עוררה את הרגש על-דבר שקיעה. ואמנם שקעה שמשו עוד קודם שהגיע זמנה לשקוע.

תר"ע.

י. ל. קצנלסון

(בוקי בן יגלי)

עדיין אני רואה אותו, כמו שראיתיו לפני שנים אחדות. בעל קומה ממוצעת, כמעט צמוכה, גוף כבד במקצת ופנים סגלגלים ומלאים. כולו אומר מתינות, טוב-לב ושלות-הנפש. אולם בתוך פני-השלווה האלה ישבו העינים החיות ביותר, המבקשות ביותר. העינים הללו הבריקו בברק-הנוער מתוך ענני הזקנה, שכסו את הקדקד בעטרה כבדה, עטרת שיבה. זה היה סמל של זקנה ובחרות. לא של זקנה מצד זה ובחרות מצד זה, אלא של זקנה ובחרות ביחד, של זקנה ובחרות, שנתנו את ידן זו לזו, התאחדו יחד והתמזגו יחד.

האחדות הזאת היתה בכל מהותו של קצנלסון. מוצאים אנחנו אצלו את ההרמוניה בכל. הוא היה איש המוח והלב, מלומד היה ומשורר, ושני אלה היו כרוכים זה אחר זה, מצייתים זה לזה ומתאחדים זה עם זה.

קצנלסון היה מבעלי-התריסין במשנה וגמרא. והוא כתב עברית מקראית, נעימה ורכה מאד. הוא התאבק תמיד באבק ספרים ישנים והאבק של הישן לא דבק בו. האספקלריה שלו, שדרך בה ראה והראה לנו את העולם, היתה מאירה תמיד. גם את העתיקות שלו נתן בצורה טהורה ונקיה מאד. יש ממדת היפה בכל מה שכתב קצנלסון, אף בדברים שלא נכתבו לשם יופי, אלא לשם למוד.

ודבריו היפים של קצנלסון, שלכאורה כתבם אחר — לא קצנלסון, אלא בוקי בן יגלי — גם בהם יש, מלבד פרחים, גם פירות. גם כאן הכל בא ללמד, להשמיענו איזה דבר, איזה רעיון. היצירה של בוקי בן יגלי היא בעצם היצירה האליגורית, זו שיש לה תוך וצורה, קליפה וגרעין, משל ונמשל. ובוה, במקצוע זה, היה קצנלסון אמן, אחד האמנים הגדולים שבין הסופרים העברים בדורנו. "בין אדני השדה", "היונב אשר גורש מאחוזתו", "האשה אשר לא ידעה צחוק" ועוד אחדים מספוריו האליגוריים יתנוססו בספרותנו כפנינים יקרות-ערך, שצבען אינו מבריק ומשכר, אלא רומז ומבטיח.

ביצירותיו האליגוריות ובאגדותיו אנו רואים את קצנלסון כבעל נפש הומיה, כאיש אשר לבו בו רועד ורותת ומפלל, כליריקן רך, המשתפך בשיר עצבני-נעים, המלא כיסופים וגעגועים. ובכל-זאת מה רב פה האור! ההרצאה בהירה כל-כך ומתונה, כל-כך שקטה, פשוטה ומפורשה וכל חלקי היצירה מתפצלים, מתפתחים

ונפרדים, כאשר יתפצלו עלי הפרח עם גמר בשולו, והיצירה נמסרת לנו מאת היוצר כפרי המבוכר, הנושר מעל האילן.

קצנלסון היה גם אחד הפיליטוניסטים היפים של ספרותנו. וגם כאן אנו מוצאים מן האחדות ההרמונית. בפיליטוניו יש מן השחוק ומן הדמעה הנסתרה. מן הלעג ומן הליריזם. יש בהם תמימות ויש בהם שנינות, יש בהם שפך שית. השתפכות הלב, ויש בהם חריפות-המוח — וכל זה התאחד לאחדות אחת, שיש בה מן החן ומן הנועם.

דומה, שההרמוניה ששררה בנפשו של קצנלסון וכשרון-הרוח שלו לאחדות הביאווה לידי כך, שמיזג ברוחו שני עולמות. קצנלסון היה בין הסופרים, שנכנסו אל תוך הספרות העברית והספרות הרוסית תחת דגלה של ה"השכלה" והוא שמר על הדגל הזה כל ימי חייו, ונלחם כל ימי חייו את מלחמתו. כשאנו מתבוננים בכתביו של קצנלסון, שנכתבו בזמנים שונים, אנו רואים, כי היה מסור בכל שעה למסורת של ההשכלה, והאידיאל של ההשכלה, להיות לאור גויים, עם חכם ונבון, אשר חכמתו ובינתו לעיני העמים, לא עזב אותו אף רגע. לא עזב אותו אף בשעת יצירת יצירותיו הנראות לנו לכאורה כאילו נוצרו ברוח הלאומיות. לא רק בכתביו הרוסיים אנו מוצאים על כל צעד ושעל את תקופת-הזהב של חכמי ספרד ואת חכמי ספרד עצמם, שהוא מציג אותם למופת על אשר ידעו ללכת לאור החכמה, אלא גם בכתביו העבריים וביצירותיו העבריות הוא מוציא מדי פעם בפעם את החמה של ההשכלה מנרתיקה ומנחם את עצמו בתקוה, כי עוד "תזרח שמש-צדקה, אשר מרפא בכנפיה". —

תקות נחמה זו אנו מוצאים אף בספור-האגדה שלו "בין אדני השדה". אף שם, במקום שהוא שופך את געועיו על השדה והוא מלא שאיפה, עריגה וכמיהה להיות צמח מצמחי האדמה, לשלח את שרשיו עמוק-עמוק אל תוך הקרקע ולהיות מחובר אליו, הוא מוצא את הצד הטוב של חיי-נדודים, שאין צורך להלחם על אמת-ארץ ולריב ריב גבולות של שדה וכרם. עם שאין לו נכסים אין לו דאגת נכסים ויכול הוא לשאת את דגל השויון והאהבה ביד רמה. בספרו זה יש לקרוא בין השטין ובפיליטוניו "אולימפוס וציון" ובמאמרים רבים אחרים — גם בתוך השטין, כי עם כזה בטוח יותר בנצחיותו. אמנם התלוש אינו חי, אבל ידוע הוא, שמי שאינו חי אינו מת...

אכן קצנלסון היה כל ימיו "משכיל" וכ"משכיל" לקח לו לסמל את "נחום איש גם" גם זו, האדם המנוסה ומלומד בנסים, המסתגל לכל המצבים, שאינו מתיאש לעולם, אלא מרכיז ראשו לכל גל וגל, העובר עליו, ומוצא תמיד את הצד הטוב והמאיר שבו. תמיד בעת צרה, מספר לנו קצנלסון, היה בא אליו בחזון נחום איש גם-זו, זה

שהיה "סומא משתי עיניה, גידם משתי ידיו, קיטע משתי רגליו וכל גופו מלא שחין", ובכל-זאת לא התיאש, לא חדל מקוות, לא חדל לראות בכל דבר את הצד המאיר שבו. תמונה זו, מספר לנו קצנלסון באחד מפיליטוניו הרוסיים, נגלתה לפניו לפני שלשים וחמש שנה, כאשר התפרצו הפוגרומים ברוסיה וכל התקוות והחלומות היפים על-דבר ההשכלה בת-השמים ועל-דבר האור, שאנו הולכים וקרבים אליו, נגוזו פעם אחת. היאוש מחיי ה"השכלה" בגולה אחז אז את לב כל, וגם אז לא התיאש קצנלסון ולא חדל לבקש את קרני האור בין ענני החשכה. והתמונה הזאת נגלתה לפניו שוב, כמו שהוא מספר לנו באחד מפיליטוניו האחרונים ("נחום איש גם-זו בהיכל בטהובן" — "מולדת", כרך ה'), בשנים האחרונות. תמונה זו של "איש-מכאובות וידוע-חלי", הנושא בקרבו את האור הרב לכל העולם ואת הנחמה והתקוה לכל העולם, הסמל של השכלת היהודים ותקות ההשכלה אשר ליהודים, לותה אותו באופן זה כל הימים שהוא חי כסופר וחזוה חזיונות לעמו.

בבוקי בן יגלי היה הרבה מן ה"משכיל", אבל ה"משכיל" הזה היה כבר אחר. הטפוס של "נחום איש גם-זו" התעלה והתרומם תחת ידיו של קצנלסון והיה — לטפוס טרגי. זה האיש המתרגל והמסתגל לכל סביבה ולכל מצב, האיש המרכיז ראשו לכל גל העובר עליו ואומר "גם זו לטובה", זה האיש הרך כקנה, גדל וגבר והיה לגבור. עוד לפני שלשים וחמש שנה ראה אותו קצנלסון לא כזקן ותשכח, אלא כ"גבור מלא עוז, אשר זרועותיו נטויות בכח, חזהו בולט ועיניו, אשר הכרת העוז הפנימי נשקפה מהן, לנוכח ביטוי". אולם בעל-כח זה — "זה כח, כי חזק הוא מתוכו", גבור הוא, הכובש את כאבו, סובל, הנושא את עול סבלו ככתר עליון ואת שבט המעונים כשבט מלכים. הוא נושא על ראשו כתר אורה, אבל אותו "נזר אור, הנוצץ בשלל צבעי הקשת. אשר על ראש הזקן, מסביב לו בועקים ויורידים כחניתות אל כל רוח". הור שלראשו הוא של קוצים...

כה ראה קצנלסון את "נחום איש גם-זו", מיודענו משכבר-הימים, בהלו נר-ההשכלה על ראשנו, וכך הוא מתאר אותו. לכתר-האורה שלו הוסיף את הזר של המעונים, וזה הנותן למראה פניו הבעה אחרת. "נחום איש גם-זו" זה סובל ואינו מעלים עין מכל, אם כי הוא מתנחם על כל. אין בשרו בשר המת, שאינו מרגיש באיזמל, אלא בשר חי, הנוטף דם, אבל דמיו כל-יך מרובים, עד שלא יכלו לעולם. היא נעשה לסמל מרומם של נצחיות ישראל, ש"כל כלי יוצר עליו לא יצלח וכל לשון תקום אתו למשפט ירשיע". "נחום איש גם-זו" נושא כאן בקרבו את הגאווה הלאומית ונעשה לסמל לאומי.

כך אחד קצנלסון וחבר ברוחו שני דורות. הוא חבר אותם גם בתורתו ובעבודתו המדעית. כמו לכל „משכילים“ היתה גם לקצנלסון נטייה להראות, כי חכמינו ידעו גם הם פרק במדע, ידעו לשלוק גופת אדם, כדי למנות את מספר אבריו, ידעו פרק באנטומיה וברפואה ובכל חכמה, אבל אם ה„משכילים“, בהגיעם לפרשה זו, היו משתדלים להוכיח, כי עמנו למד מכל אדם והיה נוח תמיד לסביבה שלו וקבל ברצון את השפעתה וחכמתה, היה קצנלסון מתאמץ תמיד להראות את הדרך המיוחדת, שכבשו להם בזה קדמונינו. הוא נטה לראות גם את המיוחד לנו בתרבות האנושית ולהבליט את הקיום היתרים או החסרים, את זה שהוספנו על-מה שקבלנו מאת אחרים. זאת זה שגרענו ממה שלקחנו מהם. בגאווה מיוחדת הוא מודיע אותנו בראש ספרו „רמ"ח אברים“, כי „בדברים הנוגעים לדת ולהלכה בדקו חכמינו בעיון רב בעצמם ולא סמכו בזה גם על סופרי וחכמי הרומים והיוונים שבימיהם“. וכן התאמץ להוכיח במאמריו על-דבר חוקי הטומאה והטהרה של היהודים, כי אין לחוקים האלה שבתורת משה כל יחס אל תורת הפרסים והם נבדלים מהחוקים הדומים להם בתורת הפרסים על-ידי ה„רוח“ המיוחד, על-ידי זה, שלפרסים העיקר רוח-הטומאה, בעוד שלעברים הטומאה היא חומרית, עוברת על-ידי חמרים בלתי-טהורים, המטמאים במגע או במשא. בדרך זו הוא יוצא למלחמה עם י.ה. שור, בעל „החלוץ“, שאמר ליסד את עניני הטומאה והטהרה של היהודים על תורת הפרסים והשפעתה. ואם גם מורה קצנלסון, כי לדינים של טומאה וטהרה, כפי הדמות שקבלו בימי הסופרים והתנאים, יש יחס לתורת הפרסים, הוא מתאמץ להוכיח, כי היחס הזה היה לרוב לא חיובי, אלא שלילי: חוקים רבים נחקקו ודינים רבים נתערו ונגלו, כדי להבדל מן הפרסים וממנהגיהם. קצנלסון ראה אפוא גם כאן, מה שה„משכילים“ היה נוטים לראות ולציין, כי היהודים לא היו בודדים בעולם ולא היו נבדלים מאחרים, אבל הוא ראה והראה, כי בכל-זאת היו תמיד מיוחדים.

את עקבות החבור הזה של שני הדורות ברוחו של קצנלסון יש למצוא גם בעבודתו המדעית על-דבר „הפרושים והצדוקים“ (ב„ווסחוד“ החדשי בשנות 1897—98). הוא לבש שם קנאות לאומית והתעורר לצאת כנגד החכמים הנוצרים, הבאים להוריד את כבוד הפרושים, נושאי המסורת העברית, ובחריפות גדולה הוא מראה, כי הפרושים היו הנושאים של ההתקדמות וההתפתחות, של התקון וההקלה ממשא העם, בעוד שהצדוקים היו קופאים על שמריהם ומחמירים, אם גם לא לעצמם, אלא לאחרים. הוא יצא כאן בעקבותיו של גייגר, שהניח, כידוע, את היסוד להשקפה הזאת בספריו „אורשריפט“ ו„הצדוקים והפרושים“, שחבר בלשון הגרמנית, וכן במאמריו העבריים שב„החלוץ“. אולם גם בזה יצא קצנלסון

בעקבותיו של גייגר, מתקן-הדת, בסברו, שהתקונים וההקלות של חכמי הפרושים נעשו בכוננת מכוון להקל, ורק אחר-כך בקשו ומצאו להם יסוד-מה בתורה והסמיכות על הקרא, שידעו בעצמם, כי אין בו אלא אסמכתא.

קצנלסון כאילו אחד וחבר תמיד, ובכל אופן לא נטה הרבה לחלק ולפלג. בעיקר נשאר ברוחו מקראי והגון הרך של הפרוזה התנ"כית היה נגונו. „מוטיבים של התנ"ך בפרוזה“ היו הדברים שבכתב הראשונים של קצנלסון (ברוסית), ובכל הפרוזה שלו, שאמנם יש בה לרוב ממיטב השירה, מסתלסל לו המוטיב, הנגון הזה, כזמיר המסלסל לו ב„שירת-הזמיר“ את שירי-ציון. כרבים מן ה„משכילים“ דייק קצנלסון לכתוב בשפת התנ"ך, אולם השפה הזאת היתה לו לשפת-הלב.

את לבו זה שפך קצנלסון הרבה ב„שירת-הזמיר“ שלו, הספוגה כולה, כספרי מאפו לפניו, אהבה לכתב-הקודש ולשירת-ציון. על-פני היצירה הזאת כולה שפוכים כנטפי הטל על שדה קציר, גם הגעגועים הרבים על האדמה ועבודת-האדמה. יפים הם ביצירה הזאת מראות הטבע, אבל יפים מהם הקוצרים והמעמרים עמרים. „נעים מראה הטבע שם בסתר היער, אבל עוד נעים ממנו, עוד מרום ונשגב ממנו, מראה הטבע שם בסתר היער, אבל עוד נעים ממנו, עוד מרום ונשגב ממנו התפעלות אמת.

הנפש המרכזית של השירה הזאת, נפש הנער שלמה, היא רכה, מקבלת השפעה, מתפעלת; יש שהיא חסרה כח, חסרה עצם — אוירית היא קצת, לא-ממשית, אגדית. אכן באגדה, בזו האליגורית במקצת, מצא קצנלסון את ההבעה השלמה ביותר לרוחו. כי כאן הלכו התוך והצורה, המראה והרעיון כשהם צמודים יחד. הוא ידע לתת את תפוחי-הזהב במשכיות כסף, ואם לא תמיד היו התפוחים חדשים מכל וכל, ידע לעטות אותם מעטת יפה ולכסות עליהם במכסה של דמיון, שגם האמת הפשוטה והידועה תאיר באור חדש, בהגלותה מבין המסך, ותפעל את פעולתה מחדש. הוא ידע לשמוע בזה לעצתו של פטררקה, מאביאבות החזונים של האלי-גוריה, שחקק את החוק הגדול של אמנות זו, כי „יש ליפה את המציאות ברקמת צבעים ולכסותה במכסה של דמיון, ובשעה שיגלו את המסך תאיר האמת באור בהיר, כי יותר שירבה העמל בהפוש, תפעל עלינו בהמצאה“.

השמועה הגיעה אלינו מעבר לקו היריות של התותחים הכבדים כי קצנלסון

מת.

תרע"ו.

של לילינבלום, שדפס כהוספה ל"המליץ" שנת 1883, גליון ס"א. וכשהתרבו עוד יותר הקולות והלפידים, לא התאפק עוד הארו ויצא בעצמו ב"המליץ" נגד המ"ל, א. י. שפירא, ונגד המחבר, דוד פרישמאן, במאמר קצר בשם "לא ידע עוול בושתי" ("המליץ", שנה הנ"ל, גליון צ"ד). בו הודיע, כי חשב לעצמו עד עתה לפחיתות-הכבוד "להתוכח עם נער משולח, אשר נכדיו גדולים ממנו בשנים", אבל כיון שקבל כבר על-אודות זה במשך הזמן האחרון מאמרים רבים מסופרים שונים, אי-אפשר לו לחשות עוד... ותוך-כדי זלזול אומר הארו, שבצעיר לימים זה, שא. י. שפירא הטח אותו, לפי-דעתו, מני-דרך, היה "אולי כשרון לעבוד בספרת העברית". ומן הראוי לשום לב יותר אל דבריו של עורך "המגיד", שהיה במדה ידועה נייטרלי. גם הוא הודיע, שקבל מאמרים רבים על-אודות ה"תהו ובהו"; אולם הוא קבל אותם משני הצדדים. האחד — אומר בעל "המגיד" — "היה קורא בעליצות נפשו: דרך כוכב מזהיר בשמי ספרותנו! ברנה והיינה בשפת גרמנית ופרישמאן בשפת עברית". "לעומתו צועק אחר מנהמת לבו: רק שד משחת ומלך-בלהות יוכל לכתוב דברי תהו ובהו כאלה" ("המגיד", 1883, גליון כ"ח). ואכן "מלך בלהות" היה פרישמאן מאז בספרותנו לכל מי שבא להיות סופר בספרות זו וכשרון-סופרים אין לו, לכל מי שלשונו ארוכה ודעתו קצרה, לכל מי שפיו מלא ולבו ריק, לכל מי שמדבר גדולות ואפילו קטנות אין לו — לכל אלה היה פרישמאן שד נורא ומלך-בלהות, ועלה האיש ההוא בכל עת שראה והנה נחל ספרותנו ועמק חיינו גאו פתאם והעלו קוצים וברקנים ואילני-סרק שקולם הולך, — ועלה האיש ההוא ממקומו ומעירו וקרדומו החד בידו והוא מכה על ימין ועל שמאל... "היה לא תהיה! חי אני אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה אדרוש מעמכם להסיר מלפניכם את החך ואת הטעם ואת החן ואת השכל המיוחד אשר לכם, ולהפוך לכם את הטעם הטוב".

ב

דרכו הראשונה של פרישמאן בספרותנו וראשית פעולותיו חלו באותן השנים, שבהן נעשו השבלים המלאות של ה"השכלה" מלאות יותר מדי וחכו ליד הקוצר... וכבר נשמעו אז גם הצעדים הראשונים של התקופה החדשה. את ימי התקופה החדשה רגילים אנו למנות משנות הפרעות הראשונות, ואין מקדימים אותם לשנת תר"מ. אולם המסתכל בעין בוחנת ימצא את צעדיה הראשונים, ראשית צעדיה, של התקופה עוד שנים אחדות קודם-לכן. את ספרו של לילינבלום "חטאת-נעורים", שיצא עוד בשנת תרל"ו, אפשר לראות לא רק כ"ודוי הגדול של צלפחד בר חשים התוהה", אלא כודוי הגדול של תקופת ה"השכלה"

דוד פרישמאן

מאמר ראשון

א

באחד מימי תרמ"ג יצא מתחת מכבש הדפוס בוורשה קונטרס קטן, שהביא כמעט לידי בהלה במחנה הסופרים העברים. שם הקונטרס, שהיה מלא גפרית ואש ורעל שחוק אכזרי, היה "תהו ובהו". המחבר של "תהו ובהו" היה דוד פרישמאן, שפרסם קודם לכן ב"השחר" וב"הבוקר אור" שירים אחדים וספורים, וגם מאמרים. בין המאמרים היה אחד, שלא היה נופל כלום מן ה"תהו ובהו" ושבעצם היה ה"תהו ובהו" רק מעין המשך לו. שם המאמר ההוא היה "ממסתרי ספרותנו" ("הבוקר אור", תרמ"מ—תרמ"א), ובו כל מיני חצים ואבני-בליסטראות, שהיו ערוכים נגד הגבור הראשי של הספרות העברית באותה שעה, ראש המדברים, פרץ בן משה סמולנסקין. המאמר ההוא, שאולי אין לנו בדומה לו עד היום לדבור חד, ממורט ובעל פיפיות, לא עשה בכל-זאת את הרושם שעשה זה שבא כשתי שנים אחריו. אולי מפני שמעמדו של סמולנסקין היה אז איתן ובטוח יותר מדי בספרותנו, שצעיר מתחיל, ואפילו בעל כשרון גדול, ידיחו משאתו. ואולי ראו הקוראים במאמר זה ממעשה המנהג הפשוט, שהיה נהוג בספרות העברית של אותו זמן, כי בשעת הזדמנות טובה היה עורך בישראל, או עוזרו, שופך את כעסו על המתחרה אתו, ועושה אותו "כעפר לדוש", ו"הבקר אור" של גוטלובר היה מתחרה אז ב"השחר" של סמולנסקין. הם ראו בכל אופן בזה רק גל עובר, דבר ארעי, אבל הנה יצא ה"תהו ובהו" והמקרה כאילו היה לדבר המתמיד והגל שהת-רומם הכה והוסיף והכה בכתלי הספינה הקטנה. דומה כאילו איזה מתנקש בא לתוך המחנה וקבע לו שם את מקומו. הוא בגדולים החל וגם על הקטנים לא חסה עינו. את כולם העביר תחת שבט הבקורת. יד העלם כבר נחתה על סמולנסקין, על יה"ל, על לילינבלום, על רייפמאן, על הארו — ואת מי נקה בשבט פיו? כזאת היתה התחרה במחנה. עורכי שני מכתבי-העתים, "המליץ" ו"המגיד", הודיעו לקוראיהם, כי מאמרים רבים נתקבלו אצלם על-דבר המחברת הזאת; אולם חששו, כנראה, להדפיס את המאמרים ההם, אף כי היו ערוכים ברובם נגד המחברת, כדי שלא לפרסם עוד יותר את הקונטרס ואת מחברו. מפני-זה הסתפק הארו, שרוב דברי המחברת היו ערוכים נגדו ונגד עוזריו ב"המליץ", במכתב אחד

בכל לל. היא כאילו הרגישה, שקרבה היא אל קצה ופתחה בודוי... כל הימים ההם, משנת תרל"ו עד אמצע שנות הארבעים למספרנו, ימי חשבון-הנפש היו לסופרינו, הטובים והצעירים שבהם היו מחפשים דרכים, שאמנם היו עוד קרובים מאד לדרכי ה"השכלה" הקודמים. הימים שבהם התראה פרישמאן על-פני בימת ספרותנו היו אפוא ימים שבין תקופה לתקופה, שהכל משמש בהם בערבוביה, ופרישמאן היה אז עוד נער רך, ובכל-זאת ידע לעמוד על שלו, על דרכו המיוחדת, שלא סר ממנה. בודאי שבין קברניה של ה"השכלה" — במובנה הריק, הנבוב והמליצי — עלינו להעמיד גם את פרישמאן. הוא לא נלחם עמה בעצמה — אמנם פרסם בימים ההם מאמר ב"המגיד" בשם "אני ואבי-זקני", שבו שם לשחוק את התקונים-בדת של ה"משכילים" — אולם הוא הרבה לפאר אחריה ולכלות את ירושתה, את ה"מליצה" שלה, שנעשתה טפלה מאד, ואת כל אותן ה"ידיעות" וה"חכמות" הרבות של ה"משכילים", שסופרינו בשנות השלשים והארבעים למספרנו הרבו כל-כך ל"התהדר" בהן, לרוב שלא לצורך כלל. אולם בהלחמו עם הישן לא עמד עוד על צדו של החדש, של אותו חדש, שנבנה על משאותיו. הוא לא נסחף עם הזרם, ששטף מאז את כל שדה ספרותנו והוא נשאר יחיד ברשות הרבים, אדם שהולך לו לעצמו בשבילו המיוחד.

כי פרישמאן איננו סופר בעל כשרונות גדולים בלבד, אלא יש בו מן האי-שיות הבולטת בספרות. את הדבר הזה יש להדגיש, יען כי יש בקרבנו אנשים הרואים את פרישמאן עד היום כילד-שעשועים בספרותנו. אולם הן מעטים הם האנשים בספרותנו, שלא סרו מדרכם, שעמדו עליה בתחלה, כמו פרישמאן, וזה אות על בגרות מיוחדת, בגרות יותר מדי, מין שלמות של אישיות. מין אופי שלם, שכמעט אין אצלו אפילו התפתחות, אלא הוא בא כשהוא גמור ושלם מתחלת ברייתו. אמנם אישיותו של פרישמאן אינה רק בת גון אחד, אלא יש בה ערב יסודות שונים ומזיגה של צבעים: בין הצבעים האלה לוקחים בודאי חלק גדול מאד גם צבעים רכים ביותר; בפרצופו של פרישמאן יש הרבה מן הילדים ומזיום המיוחד וחלומם התמידי; פרישמאן אוהב לשחק הרבה ויודע הוא לשחק הרבה, וזה מרכך את אפיו ומשרה על דבריו רוח של קלות וחירות — יש בפרישמאן הרבה מן הילדות ושחוק הילדות, — ואולם הזהירו מפני ילד זה, המשחק גם בחברות, פן יניף עליכם, תוך כדי משחק, את חרבו ויראה לכם את זרועו...

ולא בתוכן דבריו בלבד מתגלית שלמות האופי של פרישמאן, אלא עוד יותר מזה בצורת דבריו — באפני ההבעה שלו. פרישמאן כמעט שלא שינה את לשונו מאז החל להביע את הגיונותיו בעברית, בכל אופן לא חלו שנויים עיקריים באפני הסגנון שלו, בכל אותם הדברים שעושים את הסגנון לחטיבה אחת שלמה.

לבריה בפני עצמה, שאינה בטלה אפילו באלף. והן זה מעיד יותר מכל על אפיו הקבוע והמתמיד. כי בפרישמאן התבטא הרבה ובא לידי גלוי הטפוס של הסופר, שה"איך" קודם אצלו ל"מה". זאת היא עצמיות המתבטאה בעיקר בסגנון, בצורה.

ג

פרישמאן הוא בעיקר אמן-הצורה, ואל יהא דבר זה קל בעיניך. היה מי שאמר — קרל גוצקוב בשעתו, — כי "בצורה — הכשרון" (טאלענט איז פארם). גם במובנה הפשוט של המלה סופר יש מן המשמעות, שהוא אדם היודע לכתוב, היינו — יודע לתת לדבריו שבכתב את הצורה היפה ביותר והשלמה ביותר. יש דברים שגם אחרים מתכוונים להם במדת-מה, אבל הסופר מבטא אותם בטוי מלא ושלם. הם בבחינת נשמתיך דאזלין ערטילאין, עד שבא הסופר, ונותן להם לבוש. בבחינה זו מעטים הם בספרותנו הסופרים היכולים להתחרות עם פרישמאן. כל מאמר של פרישמאן וכל פיליטון מפיליטוניו הוא דבר שלם ומהוקצע בכל, מלאכת מחשבת שלמה. בנין-המשפט של פרישמאן אין כמוהו בספרותנו עתה ליופי ולחן. אם בנין-המשפט של אחד-העם הוא כולו סדר, חוק ומשפט, זה של פרישמאן יש בו חן ונעימות. בנינו של אחד-העם הוא הגיוני, וזה של פרישמאן הוא מוסיקלי. כבא-כחו הטפסי של הסופר בספרות העברית, דרש פרישמאן תמיד לתת חירות שלמה לספרות זו והטעים בכל עת-מצוא, כי הספרות, כעורק הראשי של תרבות-עם, אי-אפשר לה להיות מין דבר הנגרר אחרי דבר — ולוא גם יהיה הדבר ההוא חשוב מאד, — אי-אפשר לה להיות רק אמצעי לתכלית, דרך אל המטרה, כי אם צריכה היא להיות מטרה לעצמה ותכלית לעצמה. פרישמאן שר:

לגעל לי פֿתֿשבות, פֿתֿשבות ומזחזות אַיִנס
ולתועבה לי רֿגשות, רֿגשות ואין לֿבבות,
ולזרא לי התֿלהבות, שאין בה אש לֿהבות.

על-פי פרישמאן לא מחשבה זו היא עיקר ואחרת היא טפל, רגש זה טוב ורגש אחר רע, התלהבות זו כשרה והתלהבות אחרת פסולה, כי-אם העיקר, שתהיה המחשבה מחשבה — הרגש — רגש והתלהבות — התלהבות. לפיכך לא היה חלקו של פרישמאן מעולם בין אלה שנעצו חרב בבית-המדרש ואמרו: עד פה

1. הרחיב בזה את דבריו הסופר הגרמני וייס ה"ספר במחברתו", דער שריפט-

שטעלער" (ד"ע נעזעלשטאפט", מחברת 5"ט).

תבוא ולא תוסיף. במקום שהוא היה הממונה על הספרות היה פותח את השערים לרוחה והיה אומר: יכנס כל מי שתוכו כבר; כל מי שיש תוכו לדבריו ויודע הוא למי צוא צורה לתוכו זה. פרישמאן לא העמיד מעולם עיקרים לתורה, כי הוא היודע ומבין, שהתורה, כל תורה, אם היא כדאית לכך, היא רחבה מנייים ושבעים פנים לה; הוא לא היה אומר מעולם על תורתו, שהיא התורה כולה ואיך אינו ראוי אפילו לגמור. לא מה שהאדם הוא בעד השכלת ברלין או נגד השכלת ברלין, בעד תקונים בדת' או נגד תקונים בדת, בעד חבת-ציון או נגד חבת-ציון, עושה אותו לסופר, כִּי־אם זה, שהוא בעל לב חושב ויודע להביע מחשבות לבו. זאת היא הצורה האירופאית החדשה, שאמר פרישמאן לתת לספרות שלנו.

ד

פרישמאן הוא לכאורה מערבי. פוסקים אנו את פסוקו: „חי אני, אם לא ביד-חזקה ובזרוע נטויה אדרוש מעמכם, להסיר מלפניכם את החך ואת הטעם ואת החן וכו', ולהפוך לכם את הטעם הטוב, לא טעם מיוחד ופסקי־טעמים מיוחדים, כִּי־אם את הטעם ואת פסקי־הטעמים המשותפים לכל יושבי ארצות המערב“. מערבי הוא אפוא פרישמאן. אולם נפלא הדבר, עד כמה מערביות זו של פרישמאן ממוגה היא במזריחות גמורה. ולא זו בלבד, אלא שלפעמים נדמה לנו כאילו המערביות של פרישמאן מתבטאה רק בצורה החיצונית של דבריו, ב„טעם“ וב„פסקי־הטעמים המשותפים לכל יושבי ארצות המערב“, בעוד שהמזרחיות שלו תופסת את הצורה הפנימית של הדברים, צורה זו שיש וקראו לה נפש, רוח האדם. דומה ששפתו של פרישמאן אין בה כלל יסודות אריים. היא אינה מגשימה, אינה מגר בילה, אלא מלאה היא כולה מעין זמר. פרישמאן הוא מספר, משורר או מטיף דברים, אבל איננו מצייר. אין דרכו להבליט את קוי הדברים ואין דרכו גם לשרטט ולהגביל, ואדרבה: דרכו להגדיל, לפאר, לגזום, להשפיע על־ידי נוב, על־ידי משל או פתגם. לא תפיסת הענין היא העיקר אצלו, אלא תפישת הלבבות. האפיקה של פרישמאן — עד כמה שיש בו מן האפיקן — היא אגדית. היא תלויה בדבור, בשיחה, בספור־המעשה. יסודותיה אינם מוצקים ואין היא מבקשת לכבוש שטח רב. בכל התרבות שלה היא מדברית. היצר הפנימי, תאוות האדם, מאוייו הכמוסים ושברון לבבו — אלה היו לו לנושא, אלה היו גם לשיחה בספוריו בין איש לאיש, בין אדם לחברו, בין אדם וסביבתו הקרובה. מאזינים כאן השמים ועדים הכוכבים. איזה שקט פה מסביב ואין מראה מבריק, אין תמונה רבת־און. הנפש היא המשתפכת פה ברננה או המתנשאה על כנפיר־רוח.

„ואם שנים הרבה אחיה ואם כחול ארבה ימים, את היום ההוא ואת האנשים

ההם ואת כל המעשה אשר נעשה לא אשכח לנצח; לנצח לא ימחו הדברים ולא ימוש האנשים ההם מקרב לבי. ויש אשר כעננים יעלו כל אלה לפני“. כך מרצה פרישמאן את דבריו ומספר אותם. הוא מקדים איזו הקדמה, נזכר באיזה דבר ונמשך אחריו; הוא נמשך אחריו כמעט עם חתוך הדבור, עם הקול שיצא מן הפה. חורז הוא את הדברים כמו על חוט בלתי־נראה. לרוב אין החוט הזה אלא חוט של מסורת, של דברים שנאמרו איש מפי איש: „אמי קבלה את הדברים מאמה ואמה מאמה, זקנתה מזקנתה וזקנתה מזקנתה וכו'“. לא מראה כאן תמיד, אלא קול: שיחה, דבור, אמירה. —

אין הציור של פרישמאן והספור שלו אף פעם ריאליים וציוריים די הצורך, והשיר שלו אין בו מן הפסלות והציורות, אבל הוא מלא ריתמוס נפלא ויש בו רעיון. וכל אלה הדברים הלא יש בהם משירת כתבי־הקדש ומתכונותיו של הספור העברי, התנכ"י, שהציור כשהוא לעצמו לא היה בו מעולם עיקר, אלא ספור־המעשה. פרישמאן, שהיה מן הראשונים בספרותנו, ששמו לב אל „האשה העבריה“, אל זו החיה אתנו, ושברוב ספוריו יש גבורות ולא גבורים, פרישמאן זה אין דרכו להסתכל הרבה בפני האשה, והעיקר הוא אצלו רוחה המיוחד וחייה המיוחדים.

כי לפרישמאן לא החומר הוא עיקר, אלא הרוח, לא הסביבה החיצונית, אלא החיים הפנימיים, לפיכך אין הוא נותן כמעט ערך לסכות החיצוניות, לסביבה והשפעותיה, כִּי־אם העיקר הוא לו המעין הפנימי הנובע, מקור נשמת האדם, שאין יודע מאין הוא ולאן... „מי בא עד תכלית התאוה לדעת ארחותיה? מי עמד בסוד יצר לב האדם ואת דרכיו יספור?..“ — קורא פרישמאן באחד מספוריו („איש ומקטרת“) — ובכל ספוריו הרבים אין דרכו לספור את דרכי היצר ומוצאיו, כִּי־אם מבקש הוא לדעת את היצר כשהוא לעצמו, כחו ופעולותיו. ספוריו של פרישמאן אין בהם סבה ומסובב, עלה ותכלית, אלא מעשים ועלילות, דברים ומקרים. ההתחלה הראשונה שלהם היא לרוב מקרית, דבר כזה וטמון בערפל, מאיזה מחבא נסתר שבנפש האדם יצא ונמלט פתאם יציר קטן: תאוה קטנה, יצר נסתר, והוא הולך ומתגלגל לעינינו במהירות נפלאה, ובהתגלגלו הוא הולך וגדל כמו מאליו, עד שהוא נעשה למין סלע־המחלקות, שאליו ינופצו חיי האדם על־אדמות... איזו נערה צעירה עניה, שהיתה בה נטיה חזקה למוסיקה, נתגלגלה פעם כאילו במקרה אל מעבר לרחוב היהודי (בספור „ביום הכפורים“), והמקרה הזה הביא שוב לידי מקרים רבים הדומים לו, עד ששמעה פעם אחת את קול שירתה של אחת הנערות המזמרות, ולמקרה הזה היו תוצאות רבות כל־כך וקשות כל־כך בחייה ובחיי משפחתה. — בחורי־שיבה אחד (ב„כהן בבית־הקברות“) אהב נערה אחת וגם היא

היחידה שבנו, החיה ועורגה, צמאה וכמאה, שואפת ונכספת, סובלת ומצטערת, והכל לה לעצמה.

דומה שפרישמאן גם מצא עליידי כך את האדם אף במקום שאחרים לא בקשו אותו, בתוך תוכה של היהדות הישנה, אם כי גם פרישמאן נתחנך על ספרות ה"השכלה", שהיתה רגילה לקלקל את הפרצוף האנושי של גבורי הגייטו ולהסיר את צלם־האלהים מעל פניהם, היה דרכו הוא בזה להפך: לגלות את פרצוף הפנים האנושיים אף מתחת למסוה העב של שממת הדורות והוא בקש כאן את צלם־האלהים אפילו על פני אלה, הנושאים לכאורה אות־קין על מצחם. עוד באחד מספוריו הראשונים של פרישמאן, ב"ביום הכפורים", אנו פוגשים טפוס של אם זקנה, אשה חרדה על דתה, שהרגה את בתה בעצם ידה על שיצאה לתרבות רעה, המספרים ה"משכילים" היו עושים את הטפוס הזה למפלצת יהודית; אולם אצל פרישמאן הטפוס הזה הוא כולו אדם. כי הוא סובל כאדם, ואף מתהפך הוא בעצמת מכאוביו הפנימיים כבן־אדם גבור. ל"גבורה" של הספור נעשית כמעט כאן האם הזקנה, בת הדור הישן, ולא הבת, ילידת הדור החדש ובאת־כחו, כי הבת כאילו אינה חפצה להבין את אשר בנפשה של אמה, — והאם אינה יכולה להבין את אשר בלב בתה. לכן צערה כאילו גדול יותר משל בתה ומכאוביה כאילו נאמנים יותר. הבת סובלת הרבה, אולם האם דומה להיות טרגית. כי אין כל מוצא לה מיגונה הרב.

בספור הזה באה ראשונה, אחרי ימי ה"השכלה", לידי גלוי ממשי ההשקפה החדשה, שהאדם והיהודי אינם עוד שני הפכים בנושא אחד. והשקפה זו חזרה ונשנתה אחר־כך גם ביתר ספוריו של פרישמאן. נוטה הוא לתאר באהבה מיוחדת של בן־נאמן את פרצוף פניהם של האבות, שהוא רואה בהם איזו גדלות־ואיזה מורא־הוד. גבור הספור "מצוה", שהכריח את בנו לגרש את אשתו היפה, משום שלא ילדה לו בנים, ואבד לו עליידי זה גם הבן, — האיש הזה, הדומה לר' ופסי הכוזרי של יל"ג ועוד עולה עליו בקש־לבו, הוא בעיניו גבור אמתי. הוא אינו "טטרי" כלל, אלא אדם שלבו נתאבן בדרך החוק, אבל לא מת בקרבו, והוא סובל ונענה בלייקק, אבל מה יעשה והדבר "מצוה" הוא... וכשהוא מדבר באיש הזה, עולה על לבו, זכרון אשה גדולה וכבודה בישראל, ולה בת נחמדה ויחידה, אשר היתה משוש־לבה ומשוש־לב כל רואיה; והנערה הזאת מתה שלשת ימים לפני התונתה, והיום יום ערב־שבת עם חשכה, או לבשה האשה את בגדי השבת אשר לה, ואת נזמיה הגדולים עם האבנים הטובות והגדולות שמה באזניה, ותדלק את ברותיה במנורות־הכסף הגדולות, ולא נאנחה ולא היתה מתעצבת ולא דברה דבר, ותאכל ותשת, וכן היתה כל היום — ורק במוצאי יום השבת, כאשר נראו בשמים

היתה אולי משיבה אהבה אל חיקו; אולם האלהים לא רצה זאת ומחלת החולירה היתה בארץ, והנערה איננה פתאם, כי לקח אותה אלהים, "אבל דוד־יעקב — כך שם הגבור — לא מת, והוא שבע ביום התפלל אל מותו, מבלתי־יכלתו למלט עוד משא חייו", ויהי כי צר לו המקום בבית ובכל מקום שהוא הולך, שם פתאם את פניו, מבלי שהרגיש זאת בעצמו, אל בית־הקברות ושם התנפל הנערה, שהיה כהן, על קבר הנערה המתה לרצות את אבני המקום ולחונן את העפר אשר תחתיו, ועל לבו עלו אז דברי המשורר (מיכ"ל): "כי לא יוכל האמין כל דוד, גבר, אם רעיה מתה ובאבנה נבלה, כי לא תוסיף לקום מבלות בקבר". וכן יעשה הנער ימים רבים. ופתאום נודע הדבר, "ותגעש ותרעש כל העיר ופה לפה יספר: כהן בבית־הקברות"... המקרה הקטן הזה הוא שגרם כי תעקר נפש אחת מישראל, שהיתה דוויה וסחופה כל הימים ולא מצאה לה מנוח לא בזה ולא בבא. — וכן הם רבים מספוריו של פרישמאן, כמו "שתי שערות", "בן לילה אחד", "מעבר לנהר" ועוד. בכל אלה היה המעשה הראשון רק כעין אותה פת־השלג הקטנה, המתפוררת פתאום מראש ההר והיא מתגלגלת במורד ומתגדלת דרך־גלגול, עד שהיא מחריבה ערים שלמות...

ה

המוסיקה של החיים כשהיא לעצמה: העליות והירידות הרבות, המעשים והעלילות לרוב, החליפות והתמורות לאין־מספר — היא שצדה את לבו של פרישמאן ושדברה אל נפשו הלירית והמוסיקלית. וכמו שאין דרכו של פרישמאן לצייר הרבה, כך אין גם דרכו להיות חוקר לכל תכלית ולדרוש במופלא ממנו. ספורו של פרישמאן הוא כולו לירי־פסיכולוגי, ואין בו לא מתאורי הסביבה ולא מן הספור החברתי. האדם של פרישמאן הוא ראשית לכל אדם, בעל נפש חיה. חי הוא גם לעצמו ואינו רק שייך אל המין והחברה בלבד. בזה היה פרישמאן מעין ראשון בספרותנו החדשה. הוא היה כמעט הראשון, שנסה לתת לפנינו בספוריו את נפשו היחידית, האינדיבידואלית של האדם, ומפיו כאילו שמענו לראשונה, שמלבד אנשי־גבור, המתענים בצבור, אנו גם אנשים לעצמנו, הסובלים לעצמנו — ביחידות. כל המספרים שקדמו לו, וגם הרבה מהבאים אחריו, נתנו לנו רק את נפשנו הקבוצית, את הסכום הכולל שלנו. אפילו המספרים היחידים שלהם היו מיני סימנים למאות ולאלפים, פרטים קטנים לכללים גדולים, ורק פרישמאן היה הראשון, ששם לב אל הפרט כשהוא לעצמו. וממילא כי לא הצורה היהודית, שכל אחד ואחד מאתנו נושא על־גבו, היתה כאן עיקר, כי־אם ה"תוך" האנושי שבנו,

שלשת הכוכבים הראשונים, התפרץ כאבה מתוך לבה בכל נוראותיו ובכל תקפו. האשה ההיא נעשית אצלו לגבורה ממש. וגבורים ממש הם בעיניו גם שלשת האנשים, הרב ושני הדינים, שאכלו ביום-הכפורים, בשנת החוליה. הוא מקדים לנו שם הקדמה פתיטית מאד, ואנו כמו רואים לפנינו מעשה רב בזה, ששלשה אנשים אכלו ביום ההוא אוכל פחות מכזית... האנשים ההם כאילו העלו את עצמם לקרבן על המזבח של אהבת-האדם. „אכן גם להם שם בגבורים“ כי „מי יודע עד כמה כבדה המלחמה אשר קשרו בקרב לבם פנימה? מי יודע את אשר נשאו ואשר סבלו...“

ספורו של פרישמאן היה בין הראשונים בספרותנו החדשה, שאין אנו מוצאים בהם מגמה היצונית. הוא כולו פסיכולוגי. אולם אם הוא פסיכולוגי כולו, אין בו בכל-זאת כלום מן הפיסיולוגיה והפסיכופיסיולוגיה; אין דרכו של פריש-מאן לחטט ולנקר הרבה בנפשות גבוריו. מספר יירי כפרישמאן אי-אפשר שיאהב את החקרנות והחטטנות, הרחוקות מן הליריקה מרחק רב כל-כך. עליו, על פרישמאן, לא השפיעה בנדון זה הספרות הרוסית, שהשפיעה כל-כך הרבה על המספרים העברים האחרים. אולם תחת זאת יש למצא בספוריו השפעה גדולה וישרה של התנ"ך, ולפעמים גם של האגדה התלמודית; כמו כן השפיעו עליו הרבה הספרויות של העמים הגרמנים, שגם הן השפעתן חוזרת הרבה אל „ספר-הספרים“ שלנו. —

1

פרישמאן, האירופי הגמור מבחון, נדמה להיות יהודי כולו בפנים. איזו אחדות ואיזו הרמוניה שוררת כאן בין שני אלה, עד שבהשקפה ראשונה נראה, שאין לחלק כלל ביניהם ואין למצא ביניהם צד של נגוד. כי פרישמאן בעל סגנון הוא, איש-ההרמוניה. נפשו היא אמנם בת סתירות ונגודים שונים; אולם הסתירות והנגודים מתאחדים בו וכאילו הם מתמזגים בקרבו. פרישמאן הוא „פקח“; אולם לפעמים נדמה לנו כאילו הוא גם תמים מאד. הוא ער לפעמים ביותר, ובכל-זאת רק בעל-חלומות הוא. פרישמאן הוא, לכאורה, אחד מבעלי-ההגיון ומדבר תמיד בשם ההגיון הבריאי; אולם די לנו לראות איך הוא מדבר את דברי ההגיון שלו ודי לנו להטות אוזן אל הטעמים והנמוקים שלו ואל אותה נעימת החן והעצב המצלצלת בדבריו, עד שנוכח, כי לפנינו בעיקר לא אדם בעל-ההגיון וחשבון, אלא מ ש ו ר ר, שאמנם רגליו עומדות על-פני האדמה, אבל ראשו נטוי למעלה, אל קערת-השמים הגדולה... ודברי החלומות של פרישמאן יש שהם ברורים ומפורשים כל-כך, עד שכמעט יש להם הצורה והפנים של דברי הגיון.

וכך הוא דרכו של פרישמאן תמיד. בדברי האמת שלו יש תמיד גם הפלגה ידועה, הטעמה יתרה של החולשה שהוא רואה ומרגיש באחרים; ובדברי ההפלגה שלו יש תמיד צד אמת, נקודה פנימית אמתית. המלאך הקטן, שעליו מספר פרישמאן את אגדתו היפה („המלאך הקטן“), כשהיה מוחה שתי דמעות מתוך שתי עיניו, „ותהי הדמעה האחת תוגה והדמעה השנית דמעת שמחה...“ בטבעו של פריש-מאן להראות לנו גבעול מלא קוצים דוקרים, המתעגל בראשו לשובנה יפה, מרהבת-עין. כך הוא דרך גדולו של פרישמאן. בטבעו להיות דורס קצת, אבל לעולם אין הוא דורס בסנדל המסומר; גם הרעל שלו אינו נתון בשברי כלי-חרס, אלא בכלי-זכוכית טהורים ושקופים.

יש שפרישמאן מ ב ר י ק קצת בחרבו; אולם נלחם נלחם בה רק ליפה. כאן, על-ידי היפה, כאילו נעשה פרישמאן הפקח תמיד חולם. ואכן בעמקי לבו כאילו נשאר פרישמאן תמיד מאמין, מאמין ביפה ובטוב. הוא כאילו האמין תמיד — כאותו הנער הקטן באגדתו „אור“, — כי עוד יופיע השמש בזהרו הגדול, ואור, אור גדול, יהיה על-פני האדמה.

אולי אמונה זו היא, העושה את פרישמאן לסטיריקן. פרישמאן אינו שוחק לעולם שחוק לשם שחוק. אין בו מן ההומוריסט כלל. השחוק שלו הוא תמיד תלוי בדבר. הוא בעיקרו לועג. לועג הוא למעשינו וחפץ שניטיב עוד את דרכנו. השחוק של פקחות שלו עושה רושם תמיד כאילו הוא בא להרעים, והוא מרעים מפני שחפץ לעורר, והוא מעורר מפני שחפץ עוד „להיטיב כאשר יוכל“ ולהושיע כאשר יוכל... —

2

הסטירה של פרישמאן שולטת לרוב בפרוזה שלו, בפיליטוניו ובמאמריו; שם הנגודים שבטבעו מתאחדים, כדי להשפיע זה על זה ולעורר זה את זה, אבל אינם עוד מתמזגים דים. מוזיגה שלמה של טבעו אנו מוצאים רק בשיריו. הפקחות והתמימות יוצרות שם גון אחד של רוח נכאה ושל עצבות כהה ושוקטה. הלך-הנפש הוא כאן של בין-השמשות, דמדומים. עלטה.

„לא יום אף לא לילה: המדומים היו

חיי.

וזה אשר לא היה וזה אשר לא יהיה

היה מאווי.

בין-השמשות ארץ אחר — ונק לרנעים

יש פי אָנָּעֵר.

אֲשַׁשֶׁף עֵינַי: עֲלֵטָה. —

בבין־השמשות זה אשר לשירתו של פרישמאן יושבת אס־זקנה ומספרת את ספורה־אגדותיה,

„וּמְדַבֶּרֶת וּמְסַפֶּרֶת
סְפוּרֵיהָ זֶה הַזְּקֵנָה,
חֶרֶשׁ חֶרֶשׁ הִיא דְבָרָתָה.”

שיריו של פרישמאן מונוטוניים הם. אין בהם מן הצבע המבריק ושפתו גם היא רק „חרש חרש היא דוברת”. בין־השמשות. דממה. ומתוך הדממה ישמע הקול, קול המשורר, המלא אנחת־עצב ותוגת־עולמים:

לְפֶה נִפְתַּחַת בִּי הַנְּשָׁמָה הַזֹּאת,
לְפֶה נִטְעַם בִּי הַלֵּב הַזֶּה,
לְחֹשׁ פֶּלַע צָרָה וְכָל מִכְאוּב וְכָל אָוֶן,
לְשֵׁאת וְלִסְבֹּל עִם פֶּלַע נְדָכָא
וְעִם פֶּלַע אֲמִלָּל וְקִשָּׁה יוֹם –
וְאֵת יְדֵי אֶסְרָתָּ לְבִלְתִּי אוֹשִׁיעַ?
לְפֶה נִתְּתָ לִי עֵינַי לְרֵאוֹת,
לְפֶה אֲוֶן לְשִׁמוּעַ”.

שירתו יש בה איזה הד רחוק משירת הקהלת. יש בה מאותה ההתמרמרות השקטה, מאותו הרוח המר, רוח התמרורים והיאוש, שאינו מטיח עוד דברים כלפי מעלה, אלא מתחבט בתוך עצמו ופונה לו אל עצמו. יש כאן מן הפתוס הכבוש, הנבלע בתוך האלגיה.

גם בהרבה מפיליטוניו של פרישמאן שולט הרוח האלגי המיוחד הזה. אכן המבחר שבהם מגיע גם הוא למעלת שירים בפרוזה. אפשר שצורת הפיליטון היא הצורה היותר מתאימה לרוח כזאת, אותה הצורה האינטימית, מין שיחה שבכתב, שלא באה גם היא בעיקרה לא לשחוק ולא לבכות, כי־אם להתבונן ולהאנח... בפיליטונים כאלה אין פרישמאן פונה כלל אל הקהל. הוא רק מסיח לפי־תומו ונאנח בפני עצמו. הן אי־אפשר שאדם בעל־לב יראה עמל ולא יתבונן ולא ישפוך על זה לבו ומררתו. הפיליטון ממין זה היא יצירה תרבותית של אנשים בודדים, של אינדיבידואליסטים קיצוניים, שכאילו ותרנו מלכתחלה על ההשפעה החיצונית. בין הסופרים מבית־המדרש היונאי יש שמצטיינים בפיליטון הזה, והפיליטון של פרישמאן, המבחר שבו, יכול הוא להתחרות גם את היונאי האמתית...

ח

פרישמאן לא זה בלבד שנתן לנו בעצמו הרבה, כי־אם גם היה מוליך ומביא לנו תמיד מהמבחר והטוב שאצל אחרים. פרישמאן הוא המתרגם המובהק ביותר של הספרות העברית בדורנו. ואף כאן רק נאמן הוא לעצמו. אותם היסודות, שאנו מוצאים בכתביו המקוריים, אנו מוצאים גם בתרגומו. אמנם הוא תרגם הרבה; אבל התקרבו רק לאלה שהיה קרוב אליהם. בתרגום „קין” של בירון יש לפעמים גם מן ההטחה הקשה והכבדה כלפי מעלה, מן הפתוס הטהור והמרומם השליט לרוב בכתב־הקודש, פתוס זה, שרק הד רחוק ממנו נמצא בכתבי פרישמאן. בירון כאילו הוסיף לו כאן מכוח, הכניס אליו גם מד־הברזל שלו. יותר מזה התקרב עוד אל הספר „כה אמר צרתוסטרא” של ניצשה. פרישמאן כאילו הכניס את הספר הזה לגמרי אל מסגרת הסטירה האנושית החריפה עם רוח האלגיה העמוקה שבה, כפי שאנו מוצאים בקהלת. טבעי הוא לפרישמאן, שראה את ספרו של ניצשה כראות ספר תנכ״י מאוחר, ספר של „ברית” של ישׁית, אחרי הברית הישנה והחדשה. ואם כי יש ידים מוכיחות שכוונה מעין זו לא היתה רחוקה גם מניצשה, בכל־זאת הן יש בספרו של ניצשה גם זאת ועוד אחרת, אחרת הרבה. ה„ברית” הזאת של ניצשה היא סוף כל סוף חדשה לגמרי. הנושא „צרתוסטרא” הוא גם נושא האור והשמש. פרושו היסודי הוא „כוכב הזהב” (ניצשה באחד ממכתביו אל פטר גסט). הן הוא, גם במקום שהוא אומר לאו. הוא מחולל את מחולו, הפראי גם הוא, על־פני חולות־הזהב של המדבריות ועל־פני מקומת הישוב, עולה הוא על צוקי־ההרים והסלעים, למעון הנשרים, ועומד שם על עמדתו וקורא את קריאתו וצוחק את צחוקו — צחוק קר ומלא קפאון של כפור, וביחד עם זה מלא התלהבות מיוחדת, חדשה, ומלא אור — אור עד לבלי הכיל... בתרגומו של פרישמאן הספר הוא אולי קלטי יותר מדי, עתיק ונשלם יותר מדי. בין הקולות הרבים שבספר זה כאילו חסרים בתרגום הקולות הצרודים, והקולות הקהים, שגם הם מתלויים פה אל המקלה. גם קולות־הצהלה הרבים כאילו הומכו וישפלו. אולם מצד התנכ״יות שבספר זה, מצד ה„נבואה” שבו, נבואה קרה גם היא לרוב, נבואה חריפה, מאוחרת, ומצד החכמה שבו, חכמה מעין זו שבספרי ה„חכמה” שלנו, השיג כאן פרישמאן את מרום המדרגה. הוא שעשה באמת את הספר הזה, כמו את „קין”, לספרים עבריים. הם ממשיכים פה איזו מסורת עברית תנכ״ית, שנשארה המסורת של פרישמאן. פרישמאן הכניס הרבה אל תוך גבולי המסורת התנכ״ית הזאת, ועל־ידי כך גם הרחיב אותם, אבל הוא לא יצא מהם, לא פרץ בהם פרצות.

כאיש־מלחמה התגלה פרישמאן על פני בימת ספרותנו לפני שלשים שנה, ובכל הימים הרבים ההם נלחם ליפה ולטוב. הוא אהב את היפה והטוב תמיד אהבה עמוקה, פנימית, מעין אהבת־מסתרים. יש שהתגרה בפרהסיה בנושאי היפה והטוב; אולם ביחוד הדריך מנוחה את הזייפנים הרבים של הטעם הטוב והיפה. הוא שמר כל הימים על מסורת יפה זו, שהביא עמו עוד מימי ההשכלה, לעמוד בקשרי־מלחמה עם הדור, עם הסביבה.

שבט, תרע"ג.

דוד פרישמאן

מאמר שני

א

הקלוב פא"ן העברי נתאסף לכבד את זכרו של פרישמאן*. הוא פריש־מאן, כאילו היה פא"ן עברי לכל אותיותיו, כי בכל המקצועות הללו של הפא"ן, היינו — בכל המקצועות הראשיים של הספרות, היה הוא הפועל והמשפיע במשך זמן של ארבעים שנה ומעלה. אולי אין מקצוע שהוא הגיע בו לידי שלמות — ואי בכלל גבול השלמות? — אולם אין לך מקצוע חשוב בספרות העברית, שלא הביא אותו לידי השתלמות והתקדמות, ועקבות צעדיו נכרים גם כיום בכל דרכי ספרותנו ועל כל שביליה.

אין אפוא להגיד, שפרישמאן אינו סופר ידוע בספרותנו, אבל נדמה לי לפעמים, שהאיש פרישמאן אינו ידוע ביותר, והערב, באספה זו של סופרים ומכבדים, הייתי רוצה להעלות את זכר האיש, ואולי יוכל הוא, האיש פרישמאן, לשפוך אור גם על הסופר פרישמאן.

פרישמאן נחשב, כידוע, לאירופאי בספרותנו, היינו — למערבני. את האירופאי המערבי אנו מציירים לנו, ביחוד בתקופה האחרונה, בדמות של אדם בעל שיטת עבודה, איש הסדר המעשי, בעל משמעת וכדומה. אולם פרישמאן לא היה אירופאי כזה, היינו — הוא לא היה אירופאי בן דור כזה. הוא היה בעצם אירופי בן דור אחר, דור שלא היה קרוב אל המעשיות, אלא אל עולם החלומות היפים, הרוח היפה, השיחות היפות על ענינים יפים בחוגים קטנים, נבחרים — מעין עולם הרוח של הרומנטיקה האירופאית. הוא היה עוד קרוב אל הרוח ההוא, או קלט בנפשו מן הדור שהיה קרוב עוד לרוח ההוא.

היה גם בחייו דבר שהיה מקרב אותו אל חיי הגבור הרומנטי — זה המתנווד תמיד ואינו מוצא לו אחיזה שלמה בעולם, הבא ממצב־רוח למצב־

* המאמר נקרא לפני ההרפסה כהרצאה באספה של חברי הקלוב פא"ן העברי בתל־אביב

במלאת עשר שנים למותו של פרישמאן.

רוח, ממעשה זו למעשה אחר, אף בלי גימוק ובלי טעם הגיוני מספיק. גבור זה היה רגיל בספרות הרומנטית הגרמנית והמשורר הגרמני אייכננדרוף נתן לו הבעה כלי-כך ערבה ונעימה בספרו, שקרא לו בשם Aus dem Leben eines Taugenichts. בפרישמאן היה עוד הרבה מן ה־Taugenichts הזה. במובן האנושי הרגיל, היום-יומי, היה הוא מעין „לא יצלח“. לא היה דבר בחיים שהחזיק בו ולא הרפה ממנו, אם על-ידי מצב-רוח שהשתנה אצלו, או על-ידי מצב אחר. בעצם לא ידע להחזיק מעמד בחיים ודרכו היה להפוך תמיד את הכסא שעליו ישב. ולכן חייו החיצוניים היו מלאים שנויים רבים וחליפות, עליות וירידות רבות.

רק למעטים מאד ידוע, שפרישמאן עסק בימי חייו גם במסחר, שהוא לקח חלק, בהיותו עוד בגיל צעיר, בעסקי אביו, ועבד, כמדומני, גם בעסקים של אחרים. שמעתי מוקנים — כמדומני, מפיו של יעקב דינזון, — שהיה לו בימי נעוריו גם בית-חרושת קטן שלו, היינו — נולים או כסאות-אורגים אחדים, כפי שהיה נהוג בלודו בימים ההם. אבל את הכסאות הפך עד מהרה, כדרכו להפוך מהר כל כסא שעליו ישב. הפירמה שלו לאריגים היתה מעין סניף לאותה הפירמה — גם היא לסחורות-ארג — של Harry Heine und Comp. זו שהקים אותה היינריך היינה בימי-נעוריו בהמבורג והצליח להביא אותה לידי פשיטת רגל במשך חורף אחד. בבחינה זו היה פרישמאן שייך בוודאי לחברת היינה ושותפיו. גם דבר זה ידוע בוודאי רק למעטים מאד, שפרישמאן היה במשך איזה זמן סוכן של חברת אחריות החיים. נמצא עד היום כרטיס-ביקור של פרישמאן עם התואר: סוכן-אחריות. בטוח אני, שפרישמאן קוה להצליח בענין זה, לעשות בו גדולות ולהתעשר, אבל לא עבר אפילו זמן קצר והכסא הזה, שלא היה ראוי בוודאי שפרישמאן ישב עליו, נשבר ונהפך תחתיו. ידוע יותר מזה, כי פרישמאן נמצא במשך כמה שנים בברסלוי ולמד שם באוני-ברסיטה. גם זה היה קשור בכמה תקוות וחלומות. אבל גם דבר זה לא הביא פרישמאן לידי גמר. וכך היה במשך השנים כמה פעמים עורך, עוזר קבוע בעתונים; אולם מדי פעם בפעם קרה שנהפך הכסא שישב עליו או שהוא הפך אותו תחתיו.

גם בשנים שאני הכרתי את פרישמאן היה מצבו פעמים אחדות טוב, ואף מבוסס לכאורה, אבל רק במשך זמן קצר מאד. במשך הזמן הקצר הזה היה פרישמאן מסדר את חייו ברחבות ידועה, היה קונה לו רהיטים יפים וחפצים קטנים שונים, שהוא אהב מאד; אולם במשך זמן קצר לא נשאר לזה זכר והוא נעשה לסמוך על שולחן חותנו ומתיחד עם גפשו בחדר קטן, שהיה מטייל והולך בו מפנה לפנה, הלך ושוב.

כשאני התודעתי בפעם הראשונה אל פרישמאן, לפני עשרים וחמש שנה בערך, היתה תקופה כזו בחייו. אלה היו הימים אחרי חורבן „הדור“ השני, וירחון „הזמן“, שאותו ערך פרישמאן במשך זמן-מה, חדל גם הוא או לצאת. העתונות היהודית של וורשה — זו שפרישמן הדפיס בה אחר-כך את פיליטוניו בין הפסקה להפסקה והתפרנס ממנה — עוד לא היתה כמעט, וזו שהיתה לא היתה למקור של פרנסה בשבילו. וכך כתב פרישמאן במשך זמן ידוע „מכתבים מרוסיה“ לאחד העתונים היהודיים בלונדון — כל זמן שהיה לקוראים ענין בריבולוציה הרוסית, זו שבאה אחרי מלחמת רוסיה-יפאנייה — אולם הנה שקטה הארץ והקוראים או עורך-העתון לא מצאו עוד ענין בזה, ופרישמאן נשאר גם ללא צל של פרנסה. הוא ישב בתקופה זו בבית חותנו באחד הרחובות של תחום היהודים בוורשה, צעדים אחדים מן הדזיקה הידועה. אחד הסופרים העבריים הצעירים הביא אותי לביתו של פרישמאן, יותר נכון — לחדר-עבודתו, שהיה קטן והחלון היחידי שבו פנה לחצר, שהיתה אמנם גדולה, אבל מוקפה כולה בית-חומה, כנהוג בוורשה. החדר עשה רושם של בדידות וכובד, אף כי הרהיטים שבו היו טובים ויפים. בלבי לא נשאר רושם של כל דבר בהיר, משמח את העין, בחדר זה, שהייתי בא ונכנס אליו אחר-כך לעתים קרובות מאד. אמנם על פני שולחן-הכתיבה, הגדול והכבד, נמצאו כמה דברי-הפץ קטנים וכלי-שעשועים, שאותם אהב פרישמאן; אבל גם הם לא הביאו כל רגש של שעשועים וקלות ללב. פרישמאן קבלני — אין להגיד בסבר פנים יפות מאד. דרכו היה להטיל קצת מרה בסופרים צעירים, מתחילים. קודם שחקר ובדק אותם היטב חשד בהם, לא האמין בהם ובכשרונם. אני הייתי גם פרובינציאלי בהכנסי בפעם הראשונה לפרישמאן, לבוש עוד בגד של „חסידים“, ובכל-זאת או דוקא משום זאת דבר אלי בלשון גרמנית צחה. כך היה דרכו לפרקים עם מתחילים. אולם לא ארכה השעה והוא שפך לפני את לבו וכמדומני גם קרא לפני מדבריו.

הוא, פרישמאן, כאילו החזיק באדם, שמצא אצלו אוזן קשבת לדבריו. ועל-כן היה דרכו בבדידותו להרבות שיחה עם האורח הנכנס, ומלווה אותו עד הפתח, ושם היה עומד עמו עוד שעה גדולה ושופך לפניו את לבו ומדבר אליו מלבו — אם מצא בו איש אשר לב מבין או מרגיש בו, וכך היה לגבי קריאת דבריו. באוני אדם כזה היה קורא הרבה מדבריו, אפילו אם כבר נדפסו והיו ידועים לכל.

חולשה זו היתה גדולה אצל פרישמאן. ידועה לי מקרה, שהלך עם איש גם מהלך לא-קטן ונכנס עמו אפילו לבית זר, כדי לקרוא לפניו את הפיליטון האחרון שלו. זוכר אני, כי כשבא א. נ. גנסין לורשה חצי-שנה לפני מותו, והוא היה כבר חולה מסוכן — בלי שידענו אמנם זאת — נכנסנו שנינו לפרישמאן למחרת בואו.

פרישמאן שמח מאד לקראתו, אולם כבד את גנסין בזה, שקרא לפניו רביס־רבים מהפיליטונים שלו. „הבחור הגבוה“ של „אצל“, בעל הכתפים הרחובות, התכופף כולו תחת המשא הנעים הזה, שנעשה במשך שעות־קריאה אחדות כבד, וכשיצא היה מכוסה זיעה. אבל פרישמאן לא הרגיש בדבר. במדה זו היה שקוע בעולמו הוא, בעולם חזיונותיו, ובמדה זו שמח למצא אדם שיכול היה למסור לו מחזיונותיו, מגפשו, כמו ששמח למצוא אדם שהיה יכול לשפוך לפניו את לבו.

כשמצא פרישמאן אדם כזה יש שהיה פותח לפניו גם את מגרות שולחנו ומוציא מתוך הערבוביה הפיזית שבהן כמה דברים יקרים, דברים שהיו ביחוד יקרים לו. הנה מכתב שכתב אהרן ברנשטיין (בעל „ידיעות הטבע“) לחיים זליג סלזנימסקי, בהיותם עוד שניהם צעירים לימים, ובעברית. פרישמאן קבל את המכתב מתנה מסלזנימסקי. או הנה מכתב שכתב קרל גוצקוב (בעל „אוריאל אקוסטא“) לשלמה רובין, ופרישמאן קבל את המכתב במתנה מרובין, אשר הוקיר מאד. הנה גם חליפת־מכתבים — בגרמנית — בין פרישמאן ואיגנצי ברנשטיין, המיליונר החובב את הפתגמים העממיים, בעל הקטלוג של הפתגמים הידוע. המכתבים היו על־דבר מקור המלה „אכפריש“ ביידיש. הנה גם מכתבים של אחד־העם, של ברדיצ'בסקי ועוד, והנה מכתב מלא השתפכות־הנפש של בוקי בן יגלי, הזקן־הצעיר, המדבר על קרני־הירח החודרות אל חלונו, כשהוא יושב על גליונות־ההגהות של האנציקלופדיה הרוסית־עברית והן מזכירות לו קרני־ירח אחרות מימי־הנוער וחלומות־נוער אחרים. בין הדברים שהתגוללו שם, ופרישמאן הוציא אותם ופרש אותם לפני אדם בעל לב פתוח כזה, היה גם תרגום ספור של בוקצ'יו, מעשה ידי פרישמאן עצמו, דבר שלא היה יכול לבוא בדפוס, ופרישמאן קרא אותו בחשק רב. והנה גם ספור שכתב אותו פרישמאן, עוד בימים שהיה עוזר ראשי ב„היום“ של קנטור, והוא כתוב כולו בלשון העברית של יהושע שטיינברג במלון הרוסי־עברי שלו, ומתחיל בזה, שה„יועץ ברית דודים“ — היינו, השדכן — בא ל„דבר נכבדות“ בבתו של „מושל בגאות הים“ (האדמירל). פרישמאן מוסיף מיד, שהספור לא נדפס מפני שקנר טור חשש לחייו של שטיינברג. זה נותן, כמובן, לדבר הוד מיוחד. בין הדברים שהתגוללו בתוך המגרות הללו היו גם כמה דבריי־צירה של פרישמאן, ביחוד התחלות של דברים. בין הדברים היו, כמדומני, גם רשימות והתחלות לרומן עברי, שפרישמאן חלם עליו כל ימי חייו. את הנושא סיפר, כמובן, לכולנו, בלי שיכלנו בכל־זאת לדעת מה משך אותו בנושא הזה של רומן, ואם משך אותו מדוע זה הרפה ממנו, ולא כתב אותו, אם כי סיפר לנו הרבה פרטים ממנו. בין יתר הדברים שהתגוללו במגרות הללו היה גם ספר שלם של שירי־אהבה ב„יידיש“ מגורמנת במקצת, שנשאר, כמדומני, בכתבי־יד עד היום. השירים נכתבו בודאי בימי־הנוער, ובנוסף ה„בוך דער ליעדער“ של היינה.

מעין ערבוביה פיזית כזו היתה גם בספריו של פרישמאן. הנה עומדים בארון־הספרים הגדול ספרים יקרי־ערך או יקרי־מציאות — מתנות יקרות של אנשים יקרים לפרישמאן, — והנה דברים בני־יומם וספרי רבנים, ומביניהם כאילו בולטת האתיקה של שפינוזה, כמו כן בולטים כל כתבי שקספיר בהוצאה גרמנית טובה, ושוב דברים מודרניים וחברות שונות — והכל כאילו בערבוביה אחת. גם סדר עבודתו של פרישמאן לא היה בו מן השיטתיות ומן המעשיות היתרה. יש שחדשים רבים לא עבד כלל והיה יושב משומם, ופתאום לבש את בגדי־העבודה שלו ועבד יום ולילה ממש. ביחוד היה עובד בחשק מיוחד כשבא לידו לתרגם ספר שהיה יקר לו והיה חביב עליו. בשעות כאלה היה מתרומם ומתגבר פרישמאן, וכאילו הרחיק מלבו כל הדאגות הכבדות שהכבידו עליו והטרידוהו, והחולשה הרומנטית שלו כאילו עברה גם היא ממנו, והוא אחז בסופר ובספר המתורגם בכל כח וכאילו הוסיף גם הוא עלידי כך כח. הייתי ע־דראיה בשעת תרגום של „כה אמר צרתוסטרא“ וראיתי שבמשך שני ערבים או שני לילות תרגם גליון שלם של דפוס והכניס בו אחר־כך רק תקונים. על דבריו שלו עצמו עבד בפחות התמדה וכאילו דחה את העבודה מיום ליום. היה נדמה לו תמיד כאילו אין הדבר עוד מוכן בידו די צרכו, אם כי את התוכן סיפר כבר כמה פעמים — כמעט לכל פרטיו. אף את הפיליטון שלו בשביל העתון לא כתב אף פעם אלא ביום האחרון. ולא מפני שלא נתן ערך לפיליטון שלו, ואדרבה, אפילו את הפיליטון הקל ביותר לא כתב פחות מיום שלם („לא כתבתי דבר פחות משש שעות“, אמר לי) — והיום שבו כתב את הפיליטון היה מעין יום־הדין לו.

ב

כך, ברגש זה של איזו רומנטיות קדושה, שאינה מצויה עוד כיום, התיחס פרישמאן אל המלה הכתובה — וזה אחר שעבד בספרות עשרות שנים. הוא לא מסר אף פעם דבר שאינו מעתק כולו אל הנקי, כמעט בלי המחיקה הקטנה ביותר. חוץ משירים, היה כותב דבריו מיד אל הנקי, מלבד ההתחלה הראשונה, שלפרקים היה מעתיק אותה פעמים רבות, בזו אחר זו. הוא לא העלה את המשפט על הנייר קודם שהיה מוכן לכל פרטיו בלבו, ועל־כן היה פטור מן המיותר שבו, ולא מחק ממנו כלום. כך באר לי את הדבר, כשנשאל ממני על כך.

ביחס של רומנטיות כזו, הייתי אומר, התיחס פרישמאן אל הספרות בכללה. ולשבחו יש לומר, שלא רק את דבריו־הוא קרא לפני אורחים וחברים, אלא לפרקים גם דברי אחרים, ואפילו של סופרים צעירים ומתחילים, ביחוד אם הדברים היו ליריים, מספרים על נודדי־רוח פנימיים, בלי מטרה ובלי מגמה. לאנשי „הצדה“, בעלי המוסיקה הנפשית, היה לו יחס מיוחד.

יחס של רומנטיות קדושה זו אל הספרות, שהיה טמון בעמקי לבו, הביא אותו בודאי לידי כך להיות המבקר של הספרות, היינו, מגינה ושופטה, לרוב שופט קשה, כידוע, רדף בעיקר את אייטהרה הנפשית, את הגבורה המלאכותית, את הזיוף. לשם האמת יש להגיד, כי גם את ההירואיות האמתית לא השיג לפעמים — אבל בזה היה בעיקר בן דורו, דור ההשכלה האחרונה, שלא היה בו מן הפתוס, מן הרצון הגדול.

מעין היחס של פרישמאן לדבר הירואי היה גם יחסו לדבר שהתגלה בו כח־הגשמה גדול או כח של בנין. זה כאילו נשאר זר לו. הליריות היתה נשמת נשמתו. ועל־כן נראה בו דבר מתמיה: הוא, שנהג חבה יתרה בכל דבר מדבריו כל עוד חי הדבר חיים של פיזור ובדידות, לא נהג בדבריו חבה יתרה זו כשראה אותם באיחודם ובקבוצם — כנדבכים בבנין כתביו. ואכן לא „בנה“ פרישמאן אף פעם את בנין הכתבים שלו, ולא מצא גם סדר נאה להם. „כתביו הנבחרים“, שיצאו בשעתם על־ידי „תושיה“, לא היו בעצם נבחרים, וגם נתנו לפני הקורא בלי סדר נכון, וה„כתבים החדשים“ שלו, שיצאו אחר־כך בחמשה כרכים בהוצאת „ספרות“, לא נסדרו על־ידי, כ־יאם בעזרתו. עוד פחות הרבה מזה עסק בסדור ההוצאה הגדולה של „כל כתבי דוד פרישמאן ומבחר תרגומיו“, שיצאה חדשים אחדים לפני פרוץ המלחמה בששה־עשר ספרים על־ידי הוצאת „מרכז“. בעת הכנת הכתבים על־ידי המוליסים היה פרישמאן נוהג לבוא כמעט בכל יום למערכת ההוצאה, אבל לרוב לא לשם עבודה, אלא לשם שיחה נאה. הוא לא השתתף בהגהת הכתבים, ואף לא קרא בעצמו שמות לכמה דברים שלו מתוך סריה, שהיו חסרים שמות מלכת־חילה. כל זה נעשה על־ידי אחר, שפרישמאן סמך את ידיו עליו. בלי משים אני נזכר בברדיצ'בסקי ובסדור כתביו הוא והוצאתו. שנה שלמה עבד ברדיצ'בסקי על סדור כתביו. הוא היה בונה גם כאן והורס, בונה ומחריב, עד שיצר אותם בדמותם ובצלמם כפי שהם מונחים לפנינו. אך לא כן פרישמאן. הוא לא הראה כל נטיה לאמנות של בנין — לאכטיקטורה. ומשום כך לא הגיע בודאי אף פעם לידי חבור דבר בעל קונסטרוקציה רחבה. כמעט כל דבר מדבריו של פריש־מאן בנוי ומיוסד על מומנט אחד, על נקודה אחת מרכזית, שהכל שואף אליה וסובב והולך על סביבותיה.

גם הבקורת של פרישמאן עומדת בעיקר על רושם אחד חזק, של גועל־נפש או חדות־נפש. מומנט אחד כאילו מכריע בה את הכף, לצד זכות או לצד חובה. בכל אופן הדברים היפים ביותר בבקורת של פרישמאן מיוסדים כולם על קו אחד אמצעי, מרכזי, שהתגלה לפניו, או נקודה אחת אמצעית, מרכזית. כל השאר נברא רק לצוות לזה.

טפוסי הוא מאד לפרישמאן, שהפורטרטים הליריים היפים שלו („פרצופים“) נכתבו כמעט כולם עם שמיעה על מות אדם. רושם חזק מעין זה של המות הרעיד את נפשו, ואז פקח עינו הרוחני לראות נשמת אדם, והוא ראה אותה כנשמה — באחדותה. וכן מומנט חזק אחר של שקר ושל זיוף הוא שפקח את עיניו לראות בני־האדם ומעשיהם. כרגיל היה פרישמאן נתון בתוך עצמו ובתוך עולמו במדה כזו, שלא ראה הרבה את בני־האדם שמחוצה לו, ואם ראה אותם — ראה אותם רק במדה שהם נכנסים לתוך עולמו, היינו, עד כמה שהם קרובים אליו בשורש נשמתם. אבל רושם חזק אחד הוא שהוציא אותו מתוך בדידותו וגילה לפניו כאילו בבת אחת את זה שממנו בא הרושם אליו.

פרישמאן ידוע בינינו לחריף. ואמנם הראה לפעמים כח גדול של נתוח; אבל זה היה רק כלי בידו לגלות את אשר גילה בעצם כבר קודם בכחה של הארה אחת, של ברק אחד, שהבריק פתאום לפניו. ואמנם גם בחריפותו היה הרבה מן הברק הזה, וזה היה ניכר ביחוד בשיחה שבעל־פה. כמה מן הפתגמים שלו, מן החריפים ביותר, נולדו לפתע פתאום, ב„רוח הקודש“.

ג

בקהל הקוראים ידוע פרישמאן כאחד ממשפחת ה„פקחים“ היהודים; אולם הוא לא היה שייך בעצם למשפחה זו, — שאליה היה שייך במדה ידועה דוקא ה„אנטיפוד“ שלו פרץ, — ואדרבה, המתבונן אליו מקרוב ראה תמיד כקו היסודי באפיו את התמימות, תמימות זו של משורר וחולם, של ילד גדול, המפותח מאד בשכלו.

ב„ילדות“ זו הרגיש הרואה ביחוד כשפרישמאן נמצא בחברת אמו. הוא היה אז ילד גדול, רך, הזקוק לפינוק. בשעות הקשות ביותר בחייו של פרישמאן היה אפשר למצוא אותו בחברת האם, אשה גבוהה, בעלת קוים רכים ועדינים, שבמנהגי חייה היתה שייכת עוד כמעט לדור הישן, אבל משום מה הייתי בטוח תמיד, שהיא קראה בימי נעוריה בשיירי שלר והתפללה על אילן האהבה, „שיהא ירוק לנצח“. היא אהבה לספר הרבה על בנה והוא גם הוא היה דבק מאד באהבתה, ולא לשוא כתב באחד מפיליטוניו, שהדפיס אחרי מותה, — והוא אז בן חמשים וכמה שנים, — כי הוא רואה את עצמו כיתום קטן, עלוב.

פרישמאן נחשב אצלנו על „אומרי הלאו“, ורבים רצו לתלות זאת בפקחות היתרה שלו. אולם הן גם באמירת הלאו של פרישמאן לא היה מן הפקחות שלנו הרגילה. כי הוא לא הגיד דבר הנשמע, אלא דוקא דבר שלא נשמע, דבר שלא היה בעתו. הוא כאילו המשיך גם בזה את המסורת של „ההשכלה“ והיה גאמן לה, כמו שהיה קשור ונאמן בכלל לחלומות של ימי־הנעורים. לפרקים היה בזה גם משום

מלוי „תפקיד“. עליו היה למלא תפקיד של „אומר לאו“, אם גם לבו אמר הן. לאלה שלא ידעו את פרישמאן מקרוב קשה לשער עד כמה כיבד גם בני-אדם שלכאורה התנגד להם והתלוצץ בהם. בכלל היה נכנע מפני כל בעל כשרון גדול וכל אישיות גדולה. מדרכו היה לדבר בקצת ולזול על פלוני ועל אלמוני. יש ששכת, למשל, את שמו של אחד-העם ודבר במשך רגעים אחדים על הפקיד של ויסוצקי וכדומה לזה מן הסימנים הטפלים שנתן באחד-העם. אבל רק מעטים כבדו את אחד-העם במדה שכבדהו הוא, כן את אישיותו וכן את כשרונו הספרותי, את יכלתו הגדולה, ויחס מעין זה היה לו גם לאחרים מגדולי הסופרים שבדור. אפילו את פרץ כבד יותר ממה שאפשר לשער, והיה מתרעם בשמעו את אחד הסופרים הצעירים מקל בכבודו של פרץ.

כך כיבד את בעל הכשרון האמתי ושנא לעומת זאת את המזויף. ולא שהיה אוהב בעל בית-מדרש זה או בעל בית-מדרש אחר. הן כמה נתפעל הוא ממנדלי מ"ס — בעל בית-מדרש הרחוק ממנו מאד. ועד כמה הוקיר את זאב יעבץ — אדם שהיה רחוק ממנו בהשקפותיו תכלית ריחוק.

ולא רק כלפי בלטריסטים הדבר אמור, אלא גם כלפי מלומדים ותלמידי-חכמים. לאלה שלא ידעו את פרישמאן מקרוב קשה לשער עד כמה כיבד פרישמאן, למשל, מלומד כחיים יחיאל בורנשטיין, שעסק בתולדות התקופות והמולדות. ההסכמה של בורנשטיין היתה החשובה ביותר בעיניו וממנו שאל עצה לא-אחת גם לעת-זקנה בעניני לשון.

פרישמאן היה אוהב לפרקים גם להתפאר בלמדנות ולהראות בקיאות בספרות העתיקה שלנו, אם כי לא ישב הרבה בבית-המדרש הישן. זוכר אני יום אחד אחרי כריתת ברית השלום במלחמת-העולם, כשפרישמאן שב ממוסקבה ומקום שבתו בוורשה אז רחוק מאד ממרכז העיר — והימים ימי שביתות ולא היה טרם בחוצות וורשה — והנה פרישמאן נכנס אלי, עיף כולו מרוב הליכה, ומיד בהכנסו הוא שואל אותי: הזוכר אתה שבאחת ממסכתות התלמוד נזכר משחק השח? אמרתי לו, שאינני זוכר. — היש אתך מסכת כתובת? — יש, אמרתי לו — שם, אמר, נזכרת המלה נרדשיר, ויש גורסים נרשיר, ורש"י אומר: אישקיש. הושטתי לו את המסכת והוא לא מצא את המלה — נתעלם ממנו הדף, — ואני נצטערתי הרבה על כך, כי ידעתי שהוא נכנס בעיקר להראות לי בקיאותו זאת. אולם המענין ביותר הוא, שבספרות לא התפאר פרישמאן אף פעם בבקיאות מעין זו, ולא התקשט בשום דבר שלא היה עצמי לו. הקולטוס של המלה הכתובה הוא ששמר עליו מכל משמר.

כך היה פרישמאן האישי, שהוא הוא היה בעצם גם פרישמאן הסופר.

תרצ"ב.

חיים יחיאל בורנשטיין

א

בעלותך מרחובות מושב-היהודים שבוורשה, מן הגלבקי, הדזיקה ועוד, אל מרכז העיר — אל ככר התיאטרון, דרך ה„ביילנסקה“, ואל הגן הזכסי, דרך ה„רימסקה“ — ועברת על פני ה„טלומצקה“, שרק רגלו האחת כאילו שקועה בתוך התחום וברגלו השניה הוא כפוסע אל מעבר לו. שם עומדת ה„סינגוה“ — היכל המשכילים המתבוללים, הצועדים קדימה, והנאורים לפנים. בימי שבת ומועד, ובחגי משפחה — חתונות של עשירים — נראים כאן פנים חגיגיים, אבל בשאר ימות השנה שערי-ההיכל סגורים ועולה משם רק פעמים ביום קול „קדיש“ חטוף ואמן חטופה של יתומים. ובחצר ההיכל, המוקף גם הוא בתי-חומה, למכהנים בהיכל, דממה ושקט, ועולה משם לפרקים קול נגינה, או קול פסנתר, המשבית את הדממה. בדממת-היכל זה, בחצר הפנימית, ישבו, עוד לפני זמן לא-רחוק, שנים ועסקו בתורת ישראל, לפי הנוסח הנאור גם הוא — „חכמת ישראל“. הם שכנו שניהם על פני קומה אחת, ובעלותך אל קומה זו, שחלונותיה פונים אל מול הספריה — „בית-אוצר הספרים“ — שבבנין ההיכל, ומצאת על הדלת שמצד שמאל את הטבלא ועליה שם ד"ר ש. א. פוזנסקי, ה„נמצא לדורשיר“ בימים אלה אלה ובשעות אלה ואלה, ועל הדלת מצד ימין את הטבלא ועליה שמו של ה. י. בורנשטיין, שנמצא לדורשיר בכל עת ובכל שעה.

שניהם היו בין המכהנים בהיכל; אולם ד"ר פוזנסקי כיהן בהיכל פנימה כמטיף ובורנשטיין לא היה כהן בתוך ההיכל, אלא כיהן כמזכיר ועד ההיכל, או ועד בית-הכנסת. הוא לא נשא אפוא כל אדרת של כהונה, ובביתו היינו פוגשים יותר מבביתו של פוזנסקי רבנים מהפרובינציה הפולנית ובני-תורה משכילים. בביתו היה יוצא ונכנס ר' שלום אלבק, בעל „משפחת סופרים“ ועוד, שהתחיל זמן קצר לפני המלחמה להוציא את התלמוד עם פירוש מדעי (יצאה רק חוברת אחת). אלבק, החריף והבקי — בחזונו הזכיר את ה„חריף“ של אנטור קולסקי — היה מבטל את כל חכמי-ישראל כקליפת השום (תמונה יפה של ר' שלום אלבק צייר רב-צעיר, בהספדו עליו ב„התקופה“, ספר ח). „סתם משנה“ כזו בפיו: „מה שעם-הארץ הזה אומר“, היתה מכוונת — לאיזיק

הירש וייס, ומה שהם אומרים" — היתה הכוונה לקרוכמל האב והבן, או לגייגרה, לגרץ וכו'. הנוסח היה של ר' יצחק אייזיק הלוי, בעל "דורות הראשונים", עם תוספת של ביטול שבפי "חסיד" כלפי "רבי" שהוא בר-פלוגתיה של ה"רבי" שלו. בפני בורנשטיין היה אלבק כובש את יצרו. לביתו של בורנשטיין היה נכנס לעתים קרובות ר' מנדיל ווהלמן, מחותנו של אלבק, שעסק גם בימים ההם במסתרי האגדה, והיה בכלל לגבי אלבק כבעל אגדה לגבי בעל הלכה. שמה נודמן, בכל עת בואו לוורשה, א. ש. הרשברג, העוסק זה עשרות שנים בחקר חיי התרבות בישראל בתקופת התלמוד, וכן נודמו לבית זה חוקרים ומשכילים תורניים אחרים, שהפליאו לפרקים יותר מדי בחדושיהם, ובורנשטיין, שהיה עומד בוכוח על דעתו ולא רצה גם להעליב, אמר להם במקרים כאלה: "אני מתימטיקאי... ולא אוכל ללכת במופלא ממני". אולי גם מתימטיות זו היא ששמרה על בורנשטיין, שלא דבק בו מאומה מן הטעם המיוחד של "היכל" לנאורים, חוץ משמינית שבשמינית של פולניות, שלא היתה בימי ההשכלה של בורנשטיין מיוחדת למכהנים בהיכל של מתקדמים ונאורים, ותמונתו הגדולה של מיצקביץ. מעל לשולחן-עבודתו של בורנשטיין, ספרה גם היא רק על עבר — אמנם עבר קרוב יותר מזה שבורנשטיין היה נתון לו בעבודת חקירתו, אבל משום זה גם פחות מושרש בנפשו...

גם בחזונו החיצונית של בורנשטיין היה דבר-מה מיהדות נאורה במהדורה פולנית; אבל למסתכל היטב נראו מיד, מבעד לקליפה החיצונית שבחיצונית, פני המלומד היהודי המובהק, האיתן במחשבתו, שאיננה רק פרי זמן חולף ועובר, אלא טבועה במטבעות מוצקות, החתומות מצד זה בחותם של אמתיות מעין אמתיות מתימטיות, ומהצד השני הן חתומות בחותם של "תעודות" רבות אין-קץ, המפוררות בכל ספרות ישראל, שידע בורנשטיין בבקיאותו העצומה למצוא אותן וידע לצרף אותן צירוף נכון ושלם — מאין כמוהו.

ב

מן האמתיות מעין האמתיות המתימטיות של בורנשטיין הוא רעיון ההתפתחות בצורה זו שקבעו אותה בתורת המחשבה שלהם האנגלים. יש מי שאומר, כי רעיון זה של התפתחות אטית מתאים לטבע האנגלי המתון. זה התאים גם לטבעו של בורנשטיין, שהיה אף הוא מתון מאד: מתבונן, גם על-פי מדת ישרו הגדולה, אל דבר אחד מכל צד, בוחן ובודק ענין אחד פעם אחר פעם וחוזר ושב אליו פעם אחר פעם — בתוספת של כחות ובתוספת של ראיות. אף התפתחותו של בורנשטיין היתה אטית מאד. הוא נהן בכשרונות יוצאים מן

הכלל, אבל התכוון לעבודתו המדעית — לעבודת חייו — למעלה מיובל שנים, עד שרובי עבודותיו המדעיות חבר ופרסם בגיל שבין שבעים לשמונים. אבד ממנו בהכנות לעבודותיו אלה אור העינים, והוא לא חדל מהן, ובעשר שנות חייו האחרונות הוציא לאור מגנזי החושך שלו מאמר אחר מאמר, פרק אחר פרק מספר תולדות הקביעות של הזמן שלנו, או תולדות הלוח העברי וחשבון הזמנים שלנו.

באחד המאמרים משל התקופה הראשונה שלו — במאמרו "הצמחים טורפי טרף", שהדפיס ב"הצפירה", שנה ב', גל. 47 (מי כסלו תרל"ו) — הוא שר שירי מזמור לדרוויין: "בראש החוקרים אשר ברוח חפשי ובלי משא-פנים לכל דעה קדומה יוציאו לאור משפט, נצב האדם הגדול דרווין. הוא האיש אשר הניף ידו על הידיעות החדשות ויעתיקן הרחק הלאה מן המקום אשר היה שם מעמדן בתחלה. בכל עת ישא לנו משאת מפרי תבונתו נשתומם על רוחו הכביר ועל הגיונו הנעלה, עד כי לא נדע אם נתפלא על התוצאות הנפלאות המלאות רוח דעת, או על רוח-בליב מולידן ומחוללן, אשר כביר מצאה ידו לגלות את הצעיף הלוט הלוט על פני התולדה, ויגל לנו אוצרות-חושך ומטמוני-מסתרים". הוא שר את שירי המזמור הזה בבואו למסור לקוראים העברים את תמצית דברי דרווין בספרו "הצמחים אוכלי בשר", שהיה אז חדש, ומסיים הוא את מאמרו בדברים אלה: "הן אלה קצות דרכי דרווין, וכל איש האוהב להתחקות על הליכות התולדה ימצא עונג לא-מעט בספרו זה, אשר בו קרב את מערכות הצמחים והחיים אשה אל רעותה, ויוסף דיק לארמון היפה אשר בנה "השתלמות הברואים והתפתחותם" (די עוואלוציאנס טהעאריע), מעשה ידיו להתפאר. סוף דבר: דרווין פתח לפנינו כר נרחב, אשר אם יעבד ויעדר והיה לשדה-חמד רבת-בואות, ויפתח שער חדש לאוהבים להתענג על פלאי התולדה ולבקר בהיכלה; ובאי חכמים ויזרו דעת, דורשי-אמת ויוסיפו לקח". עד כאן בתקופה ראשונה זו, ובתקופה אחרת, יותר מבוגרה מזו, במאמר "בין השמשות", שהדפיס ב"האסיף" הראשון (לשנת תרמ"ה), הוא כותב בהתחלת המאמר: "השמש בעובה אותנו לפנות ערב לא תעביר טובה מעל פנינו רגע אחד, ולא פתאום תהפוך אור יומם לחשכת לילה, כ-יאם לאט לאט תגול אור מפני חושך, בהסתירה פניה מעין יושבי הארץ עוד תשלח את קויה המריקים מעליהם הזהב על פני רקיע השמים, תעטהו אור כשלמה וכו'. ממוצא הדברים האלה נשוב נחזה עוד הפעם את אשר רבות ראינו במעשה הטבע, כי תלך דרכה לאט לאט, וכל צבא חליפותיה לא בחפזון יצאו לפעלם, מלאכיה עושי דברה אין להם קפיצים ואינם נזקרים בבת ראש לפניהם או לאחריהם Natura non facit saltum, כ-יאם על-ידי ידו ישנו פניהם, וגם אם יאמר החכם לדעת את הרגע אשר

בו פשטו צורתם האחת וילבשו אחרת — לא יוכל למצוא. כאן אנו מוצאים מפורש בדבריו, שמחזיק הוא בשיטה האבולוציונית ושם אותה ליסוד מחקרו. ואכן רואים אנו בכל מחקריו, ששיטה זו היא ליסוד לו, והיא לו בבחינת אמת. שאין להרהר עוד אחריה.

על-פי היסוד של שיטה זו בא להתוכח באותה תקופה אמצעית שלו עם חיים זליג סלונמיסקי ואחרים, שהתאמצו להוכיח, בניגוד למוסכם ומקובל, שבני-ישראל מנו בימייקדם את חדשיהם לחמה, ולא ללבנה. הוא יוצא כאן מתוך ההנחה, ש"בני-אדם באביב געוריהם, בטרם נודעו להם חוקות שמים ומשטרם בארץ, לא יכלו למוד את עתותם על-פי מדה מופשטת — כחודש החמה, — שלא היו יכולים לקלוט במוחם, כי-אם על-פי סימנים ואותות הנגלים לחושיהם, ובראותם את הירח פעם יקר הולך ופעם חושך ישופנו, פעם תאיר מחציתו האחת ופעם — מחציתו השניה, עשו השנויים האלה רושם עליהם, ואחרי הוכחם למראה עיניהם, כי הם הולכים ומתחדשים לעתים מזומנים השכילו למוד על-ידם עתותיהם ומועדיהם, ובכן יצא להם חודש הלבנה והשבוע הקשור בו קשר אמיץ. אולם לא ארכו הימים וירא האדם כי עתות-השנה השונות — זרע וקציר, קור וחום, קיץ וחורף — אינן תלויות בהשתנות מראה הירח, כי-אם במצב השמש ביחסו לארץ, וכאשר נסה לקצוב הזמן שבין עתות השנה השוות על-פי מדת חודש הלבנה נוכח לדעת כי יכיל שנים-עשר חודש ועוד, ויהי כי לא יכול להשליך מידו את אמת-המדה אשר היתה דרושה מאד לחפצו, את חודש הירח, ומה גם כי ראה את המדה השנית הגדולה — השנה — כי לא תשמור מועדיה בצמצום גדול ותקדים או תאחר לפי השתנות האויר אשר לא ידע האדם את עתו, ולא יכול לתת לנפשו דין וחשבון מפעולותיו, השכיל לצרף את שתיקה, לעשות את הירח לעיקר ואת השמש לטפל לו בחשבונו, ויוסף למנות זמנו במספר חדשי לבנה; אך מעת לעת כאשר ראה, כי נעתק חשבונו מן התולדה וכי לא הגיעה עוד העת הראויה לפרק ההוא, הוסיף על חשבונו חודש אחד. בתחלה לא היה בידו לקצוב הוספת חודש העבור מראש, והיה זקוק לשאול בכל פעם את פי מורהו הטבע ולתקן על פיהו את חשבונו; עד אשר ברבות הימים אסף בחפניו את הידיעות הנחוצות, אז באה חכמה-בלבו ונסה וגם עלתה בידו לחשוב מראש את השנים הראויות להתעבר, ויעש לו מחזורים שונים, אשר הלכו ונשתלמו בידו מעת לעת" (פירוש העבור" בספר-השנתי "הכרם" — תרמ"ח — של אטלס). טבעי הוא אפוא לעמים הקדמונים שיהיו מונים את חדשיהם ללבנה, ורק אחרי עלותם במעלות ההשכלה היו עמים שהשליכו אחרי גוים את קנה-המדה שנתן בידם הטבע ומדדו את הזמן במדת שנת-החמה. אמנם אין זאת ההוכחה היחידה של בורנשטיין, כי גם בימי קדם מנו בני-ישראל ללבנה, ואין זאת גם

ההוכחה הראשונה, אבל זאת היא אצלו מעין הנחה ראשונה, שהיא כאילו מושכת אחריה שאר ההנחות וההוכחות. וכן הנחה זו היא יסוד אותו הרעיון של בורנשטיין, שהוא מעין רעיון יסודי של עבודותיו המדעיות בקורות חשבון העבור בישראל, כי החשבון הזה הוא מאוחר הרבה מכפי שהיו רגילים לחשוב אפילו החכמים שעסקו במקצוע זה וכי חשבון זה לא היה ערוך בכל בימי רבי הלל הנשיא, שלו מיחסים את "תקון" החשבון של השנים וסדר העבור בישראל, — אלא התחיל קודם הרבה לו ונגמר בתקופה שהיא מאוחרת הרבה לו. אף בענין חשוב זה, שבורנשטיין מצא לו הרבה ראיות והוכחות ומצא ציונים רבים בדרך התפתחותו, היתה מעין יסוד ראשון אותה ההנחה, כי "תקון עיקרי כזה, כסידור חשבון הזמנים, לא יולד פעם אחת, אך הולך ונעשה לאט לאט, פושט צורה ולובש צורה, עד אשר הוא יוצא לבסוף משוכלל בתמונתו האחרונה" (מחלוקת רב סעדיה גאון ובן מאיר, ורשה תרס"ד, ע' 16). והנחה זו אנו מוצאים כיסוד לא רק במאמר או הספר הראשון של בורנשטיין בענין זה, אלא גם במאמר האחרון באותו ענין, שפרסם בסוף ימיו (דברי ימי העבור האחרונים, "התקופה", ספר י"ד-ט"ו). גם בו הוא אומר מפורש: "בחקירות אלה שמתי לי ליסוד את הכלל הגדול, שרוח האדם הולכת ומתקרבת אל שלמותה אך לאט לאט ובפסיעות מדודות, כי עולה הוא בסולם התפתחותה שליבה אחר שליבה, מעלה אחר מעלה" (שם, ע' 324). ואת זה אנו מוצאים גם במלואים לאותו מאמר — במאמר "עבורים ומחזורים", האחרון משורת המאמרים שלו, בת המשקל הרב, ב"התקופה" (ראה "התקופה", ספר כ', ע' 287 וע' 310).

ג

בעמדו על היסוד האבולוציוני הביא בורנשטיין — דבר שקרה לא-אחת לאבולוציוניסמוס ולאבולוציוניסטים — לידי מהפכה שלמה בחשבון הקביעות שלנו. גם החשבון הקבוע ביותר שלנו, החשבון שהוא כיסוד כל החשבונות, חשבון הזמן, גם הוא אינו קבוע. היו לנו כמה חשבונות אחרים של עבורים, מחזורים, תאריכים וכו', ואף חשבונות אחרים של שעות ואפני-חלוקה אחרים של יום ולילה. בורנשטיין מציין במאמרו את דרך ההתפתחות הזאת על-פי חומר שחלק ממנו אמנם היה נסתר ימים רבים ונתגלה רק בתקופה האחרונה מן ה"גניזה" או מן ה"גניגות", אבל החלק הגדול ביותר ממנו היה מפורז על פני ספרות ישראל הגדולה, גלוי לכל, ובכל-זאת לא לבד שבורנשטיין אסף אותו מכל הפינות, אלא כמעט שחשף אותו, גלה אותו כאילו מן הנסתר, כי הוא באטיות מהלכו ובדיקו מהלכו, בפשטותו העמוקה עמד על דברים שאחרים עמדו על-ידם ולא עמדו עליהם. איזו

משנה מפורשת או ברייתא נסתרת או מימרא של אחד החכמים, שנאמרה אם לענין זה או לשם ענין אחר — לפרקים כאילו דרך אגב — גילו לפנינו נסתרות. ואת הנסתר הזה — את ה"רמוז" ואת "הסוד" — מצא הוא דוקא בדרך הפשט, בבקשו את המובן הפשוט ביותר. לתכלית זו היה עליו לא אחת גם לישר הדורים, לתקן פגימות של גירסאות וכו', או לסלול גם מסילה במקום שאין דרך — על פני איזו "תהום" שנשארה לפנינו במהלך הדורות. מתנגדיו מצאו כאן מקום להתנגד ולבקר — דעתו על-דבר חשבון העבור שלנו, שהוא מאוחר, כפי שהביעה אותה ב"מחלוקת רב סעדיה גאון ובן-מאיר", מצאה לה מתנגד ומבקר קשה בחוקר אברהם אפשטיין, שבמאמרו ב"הגורן", ספר ה', הוא אומר, שבורנשטיין הציע בענין זה "השערות אשר לפי דעתו בלתי-יכולות להתקיים בשום אופן" (שם, ע' 118) — אבל מציאות שנמצאו אחר-כך הראו, כי השערותיו של בורנשטיין היו אמת. בורנשטיין היה תולה את הדבר בוהירות שלו. ואכן היה בורנשטיין זהיר מאד. ועל-כן כל מה שנגע בבעיות שהוא עסק בהן, ואפילו נגיעה שאינה ישרה, בלתי-אמצעית, היה הוא נותן את כל דעתו הרחבה והעמוקה לברר אותו. כן הגיע הוא בדרך הלוכו לברר את חשבון העבור בישראל והתפתחותו לברר קודם כל את משפט הסמיכה בישראל וקורותיה ("משפט הסמיכה וקורותיה", המאמר הראשון בשורת המאמרים שלו ב"התקופה"). כי השנוי מקדוש החודש על-פי ראייה ועבור החודש על-פי בית-הדין הגדול שבארץ-ישראל לקדוש החודש על-פי חשבון ועבור החודש על-פי חשבון היה תלוי, לפי המקובל, בשנוי שבא בענין הסמיכה, שמימות רבי הלל השני, שחי בימי מלכותו של קונסטנטינוס (362—337) כאילו חדלה מישראל, ועל-כן נתן בורנשטיין את נפשו לברר ענין זה — והוא ברר את כל ענין הסמיכה וקורותיה, ובדרך הלוכו את כל המתקרב לענין זה והמתקשר בו. מעין זה מצאנו עוד בספרו "מחלוקת רב סעדיה ובן-מאיר", שברר כל הנוגע למחלוקת זו על-דבר קביעת שנות ד"א תרפ"ב—תרפ"ד.

בדרך בירורו של בורנשטיין מתבררים גם דברים, שאינם ענין למקצוע שהוא עוסק בו בלבד. דרך משל, בורנשטיין בירר במאמרו "תאריכי ישראל" ("התקופה", ספר ח', ע' 335—337), כי ראש השנה של "בעשור לחודש", הנזכר בספר יחזקאל ("בעשרים וחמש שנה לגלותנו, בראש השנה בעשור לחודש, בארבע-עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר" — יחזקאל מ', א'), הוא ראש-השנה לפי מנין שמנו מהחורבן, והעשור לחודש הוא — העשירי באב. ולא זה בלבד, אלא שעל-ידי הוספת "חסר", שאי-אפשר בלעדיו, בברייתא שב"סדר עולם" יוצא, שכך פירשו את הפסוק שביחזקאל בתקופת התנאים, בעוד שבתקופה מאוחרת מוזו אנו מוצאים בתלמוד (בבלי ערכין י"ב, א'): "איזו היא שנה שראש-השנה

בעשור לחודש — הוי אומר זה יובל", היינו, שראש-השנה כאן היא ראש-השנה שבתשרי, שהיה בשנה ההיא בעשירי לחודש. כידוע, מוציא וול הוי"ן, שפירש גם הוא את הפסוק ביחזקאל לפי הפירוש הרגיל, מכאן את המסקנה, כי בגלות בבל חגגו היהודים את חג ראש-השנה בעשור לחודש ("פרולוגומינה", מהדורה ו', ע' 105), ומוצא גם בזה סמוכים לשיטתו, המאחרת את חבור ספר "תורת כהנים" לזמן הבית השני. פירושו המדויק של בורנשטיין — "בראש-השנה בעשור לחודש, בארבע-עשר שנה אחר אשר הוכתה העיר" — מערער את יסוד הראיה הזאת של וולהויזן.

זהו רק משל אחד מהרבה ממה שנמצא "מן הצד", לפרקים בצורת הערה קטנה במאמרים של בורנשטיין, והכל בדרך זהירה, אטית, דרך אבולוציונית, הנכרת גם בהתפתחות רעיונותיו של בורנשטיין ממאמר למאמר, לפעמים — במשך זמן של עשרות שנים.

ד

הדרך המדעית של בורנשטיין היא להגיע — לפרקים בדרך ארוכה מאד של "קוצים כסוחים" — אל הפשוט ביותר, זה שהיה מתאים ביותר לטבעו הפשוט, התקיף והעניו גם יחד. החלק הגדול ביותר מעבודתו המדעית היה — להסיר את הטעויות, השבושים והלבושים המיותרים ולסלול מסילות חדשות, מסילות ישראל בין הררי הדורות. לשם כך ישב יותר מששים מאותן השמונים ושתים של שנות חייו והיה מקדר בהרים — בהרי-הררים של נוסחאות ושל גירסאות בספרים ובקונטרסים ובכתבי-יד, למן הראשונים ביותר ועד האחרונים, והכל כדי להגיע אל הפשוט ביותר והנכון ביותר.

יש במדע של בורנשטיין גם מן ההרגשה החזקה — להרגיש במלה את תכנה השלם, האמתי. אולי זהו שקרב את בורנשטיין אל מעשה התרגום של יצירות פיוטיות חשובות, כבודות, בעלות משקל רב. הוא כאילו אמר לגשר בזה גם גשר בין המדע והשירה. תרגום "המלט" שלו, שנדפס לפני שנים רבות ב"הצפירה" ויצא גם בספר מיוחד (ורשה תרפ"ו, בהוצאות המחבר) הוא מדעי גמור במובן הדיוק והנוסחה או הנסחות המשובחות, ואין הוא חסר גם ערך שירי פה ושם, ולכל הפחות יש לו ערך לשוני רב, ותרגום השירה המורחית הגדולה של מיצקביץ, "הערבי במדבר" או "הפרש" (פאריס), שתורגמה כמה פעמים עברית — ביניהם גם בידי משורר כמי כ"ל — יש לו גם ערך פיוטי רב (תרגום זה נדפס ב"ספר השנה", שהוציא נ. סוקולוב בורשה, שנה א') ואיננו אף האחרון בתרגומים הפיוטיים של השיר הזה. בעובונו של בורנשטיין נמצאים בודאי עוד

מספר תרגומים מהשירה הפולנית. זכורני, שקרא פעם, שנים אחדות לפני מותו במעמדו של דוד פרישמאן, תרגום שירו הידוע של סלובצקי - Ojciec zadżumionych, כמו כן תרגומים משיריו של המשורר שויסקי, ושבח פרישמאן — ביחוד את התרגומים משיריו של שויסקי.

תרצ"ד.

נחום סוקולוב

שמו של נחום סוקולוב היה שם הסופר העברי הראשון, שנגלה עלי, כמו על יתר ילידי פולניה, בימי ילדותי — ונגלה מיד כא גד ה. בן עשתי-עשרה הייתי בימים ההם ו"עשתנותי" לא היו עוד די שאננים. כבר עמדתי על פרשת דרכים. משום מה משך מצד אחד הספר "יסוד ושורש העבודה" עם הכוונות הרבות שבו ועם ההתלהבות הכבושה והנוגה, ומהצד השני משך ספר אחר, הפותח שערי העולם, מין ספר של לימוד גיאוגרפיה בשפה הרוסית, שנתגלגל לידי. בין שני הספרים האלה, שעליהם נלזה עוד הספר "עתים לבינה" מאת יוסף גינזבורג בן לאאמ"ו משה אהרן מטשאוווס, בין ונכד וכו', המלמד יסודות התכונה על-פי שיטת קופרניקוס וענין חלוקת השעה לתת-ר"ף חלקים, שמצאתיו בבית אבא והיה לי כביאור רחב לאותה גיאוגרפיה קצרה, נגלתה אלי דמות סוקולוב, כפי שהתהלכה אז יום-יום מעדנות ב"הצפירה". דומה שדמות זו, שאמנם לא היתה פשוטה ביותר, היתה די בהירה, ובכל-זאת רק כאגדה היתה בעיני. כי כאגדה התהלכה דמות זו בבתי-מדרשות ובבתי-התפלה של החסידים בערי פולניה ובעירויתה. האגדה ספרה על האחד, שעוד בשבתו בין חבריו על התורה בבית-המדרש הראה נפלאות בחריפות ובקיאות, וכשעזב את בית-המדרש, שנה ופירש, הראה נפלאות שם, "אצלם", ואין דבר אשר יהיה נשגב ממנו. אגדה זו נתנה מקסמה אף על הדברים הרגילים, דברים בשאלות יום-יום, שהדפיס סוקולוב ב"הצפירה". ומכל שכן שגם הדברים הרגילים לא היו רגילים בכל. הם היו מלאים "מלין דרבנן" והיו שופעים חריפות לשונית ובקיאות בחדרי תורה והחכמה. הם פיתו משום מה להאמין, כי לכשירצה — מה לא יוכל סוקולוב כשירצה?... ויש שהוא גם רצה ובאו בזה אחר זה מאמרים בהמשכים רבים, הדנים על חן עברי — "היש חן עברי?" — במקצת בסגנון של יודעי חן, ועל שאר ענינים, מהם גם מופשטים ורחוקים, שהוא עושה אותם — קרובים ורחוקים גם יחד: מתבל אותם בהרבה "תורה תבלין", וכאילו דוקא לשם כך, לגרות הרבה את יצר הדעת; מסביר הוא את הענינים הרבה מאד, עד כמה שהאזן תוכל לשמוע, ואין הענינים נעשים פשוטים ביותר, ואדרבה: הם נעשים סגוניים, מבריקים בחליפותיהם הרבות, ברבוי צדדיהם...

וזהו גם חלק מן החידה שבסוקולוב, שמשכה אותנו גם אחר-כך — לבקש

לה פתרון. וזוכר אני את דברי סוקולוב עצמו — על חידת סוקולוב. הדבר היה בוורשה, לפני כמה שנים, במסכה שנערכה לכבודו בבית פרטי, כשהוא היה כבר בבחינת אורח בוורשה. אל המסכה הוזמנו אנשים מספר, קצת אנשי ספרות ועתונות, קצת עסקני-צבור, וסתם משכילים יהודים, ועשירים אחדים. כנהוג, היו דרשות — וביניהן תפלות, שהיו חסרות טעם ונימוס. הן הרגזו, כנראה, את סוקולוב, ובגמר הכל, כשהשעה עברה את גבול החצות, ישב סוקולוב באמצע האולם ודבר שתי שעות רצופות — על החידה סוקולוב. זוכר אני, שכשהתחיל לדבר בקשה אחת הגבירות את האורח הנכבד לדבר פולנית, אבל סוקולוב דבר בלשון-אם פשוטה ונעימה — העברית היתה במסכה זו בבחינת גזירה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה, — ודבר בנעימות בלתי-מצויה. זה היה ודוי-נפש של אדם, שתעה הרבה בעולם, נדד למרחקים, ושב בסוף אל קנו, אל המקום שבו עמדה עריסת ילדותו, והוא משוטט ומבקש עקבות צעדיו הראשונים, להכיר על ידם את עיקרו, את שרשו, זה שהיה מעורה בו ומחובר על-ידי אל אדמת העולם. וישגרוד, פלוצק — תחנות-הילדות הראשונות של סוקולוב — נזכרו הרבה בנאום זה והויסלה עם שטף זרמה למרחקים, לעבר הים... אני ישבתי מן הצד והקשבתי לנאום הזה רב קשב. הן חידת סוקולוב היתה גם חידתי — והנה ישב גם הוא ובקש כמוני את האחדות שבתוך רבוי זה, את האחדות שבתוך הגוונים הרבים.

מהי אחדות זו? — שאל. אי נקודת-המרכז — זו שבתוך העיגול רב השלבים? ובבואו להשיב תשובה על שאלה זו נתן שוב — לא נקודה אחת מרכזית, אלא תמונה אחר תמונה. באופן קלידוסקופי העביר לפני עינינו תמונות רבות, בנו אחר זו. וברבוי זה, ברבוי הגוונים, כאילו היתה האחדות.

יש סגנון אחד לסוקולוב, אף כי הוא מתגלה כבעל סגנונים רבים. כי הן ניכר סוקולוב בכל שורה ושורה שהוא כותב, ואף בכל תו ובכל קו. ולא זה בלבד, אלא שסגנונו זה של סוקולוב, המתבלט כמובן בעברית, ניכר גם כשהוא כותב ומדבר לועזית. דומה, שיש לשון מיוחדת, סוקולובית, הנאמרת על-ידי בכל לשון. אולם מה הוא הסגנון האחד הזה של סוקולוב? האם הסגנון הזה של סוקולוב הוא סגנון של „לשון“ בלבד? „המליץ“ הוא סוקולוב? אין ספק בדבר, שיש בסגנונו של סוקולוב „מלוליות“ ידועה. המלה בסגנונו של סוקולוב אינה מציינת דוקא מושג, או תוכן של הרגשה ושל חפץ ורצון. אבל אין המלה אצלו גם בבחינת קליפה יפה בלבד; אין היא רק מלבוש נאה, ותו לא. אף כשאינו בה מושג שלם ותוכן שלם, יש בה תמיד חלק ממושג, חלק מתוכן, אחד מששים בגוון ובצבע של רעיון, המתפצל אצלו ומתגלה בפצוליו, מתוך הקפולים הרבים של הלבוש. המלבוש הרחב עם הקפולים הרבים שבו שייך — כמו בציורים ידועים, וגם בפסילים, מתקופה רבת קפולים,

הנושאת עליה בגאון עול של מסורת רבה — לדמות זו, שלבושיה הרבים הם כמו מנהרובה, חלק עצמי של ההויה שלה, ועל-כן גם של ההבעה שלה — הבעת עצמיותה. אין הבעה זו באה בבת אחת, במשפטים הגיוניים או רגשיים קצרים וצרים, אלא היא באה בזה אחר זה, בגוון אחר גוון, בלבוש אחר לבוש.

וכך הן מצייר סוקולוב אנשים, נותן לפנינו דמויות של „אישים“. מצרף הוא פרטי-מעשים לפרטי-מעשים אחרים: מספר על מאורעות, פגישות, מקרים וכו' — ומהם הוא מצרף את הדמות שהיא תמיד „רחבה“, בעלת לבושים רבים, שהם נעשים מעין חלק בלתי-נפרד של עצמיותה, כי הן היא מתגלית על-ידם ומתוכם. אין הוא פושט מעל הדמות את לבושיה ונותן אותה מתוך ערטול, מתוך מדת הצמצום בקויה העצמיים, העיקריים, היסודיים, אלא מכסה אותה דוקא כסוי אחר כסוי, עד שהיא נעשית „גוש“ אחד עם הכסויים הרבים, שכל אחד מהם מבליט את ישותה ב„אתכסיא“ — על-ידי כך שהוא מכסה עליה ומוסיף עליה צבע, גוון, בליטה.

אין סוקולוב בדרך ציורו נוטה הרבה אל העצם ואין הוא גם מרבה להשתמש בשמות-העצם כמו שהוא מרבה להשתמש בשמות-התואר, או בעצמים הנעשים לו מעין חלקים של תארים; הוא מאריך לרוב גם בתיאורים של פעולה, כאילו רוצה הוא לציירה ולתארה בגוונים מגוונים שונים, הבאים בזה אחר זה בצורת גלים. לא הפעולה האחת, הבאה בבת אחת, בכח הרמה אחת, אלא הבאה בזו אחר זו ומתפצלת לכמה וכמה טעמים של פעולות. הטעם נעשה לו בזה כעיקר ובו הוא מדייק לא-אחת דיוק רב. יש אצלו לפרקים הבחנה דקה בגוונים ובני-גוונים ודיוק רב בצבעים ובני-צבעים. בדיוק שבתאור הוא מראה לפעמים גם גדולות. הוא עושה לא אחת מעשה גלופים דקים ויוצר בעברית לשון של גלופים, שאינה עוד מצויה בה.

ואולי מצד זה באה לסוקולוב הנטיה היתרה להסברה, עד כי יותר משיש בו מן המדריך יש בו כפובליציסט מן המלמד. הוא כאילו חסר את כח ההוכחה, זה המדבר תמיד בשפה קצרה ונמרצה, שיש בה מן „כה דברי כאש“. דומה, שהוא חסר את הפתוס הפנימי, והוא נותן במקומו את ההסברה הרחבה, שהיא, גם היא, יש ביסודה מן ההבחנה בצבעים ובגוונים. מכאן בודאי גם המתנות של סוקולוב. כי כיון שהוא נוטה לתפוס את הדברים ברבוי צדדיהם וצבעיהם, אין דרכו להכריע הכרעה שלמה ומלאה לצד אחד בלבד.

יש בסוקולוב הרבה מן הטפוס האסתטי, מאיש ההבחנה, ההסתכלות והתפיסה, ולא הרבה מאיש הרצון, או איש הרעיון. ודרך תפיסתו זו היא דרך התפיסה של המרובה. ומכאן אותה הרחבות של ענינים, הנכנסים לגבולות תפיסתו, עד שהוא נראה לא-אחת כחסר גבולים. אין מסגרת שלמה לענינים שהוא

עוסק בהם. כמו שאין מסגרת שלמה גם לספריו, למאמריו, לספוריו וכו'. הדברים כאילו מגילות מגילות ניתנו ואפשר להוסיף עליהן עוד מגילות אחדות ולגרוע מהן. כי אינן מתחברות חבור שלם בנקודה אחת. אין נקודה אחת, שהיא כמרכז בתוך ההיקף, אלא ההיקף כולו הוא כאן מעין מרכז. ויש שהיקף זה הוא רחב כליכך עד שהוא כולל אפילו השקפות שונות, של דורות שונים, למן השקפת ההשכלה הישנה — ולא אחת גם מה שקדם לה הרבה — עד השקפה חדשה שבחדשה, מודרנית שבמודרנית. וכך האחדות שבטפוס האסתטי הזה הוא — בתוך הרבוי.

תרפ"ג—תרצ"א.

