

בהלכות

בביקורת הספרות

2

מוסד ביאליק. ירושלים

בהיכלות בביתקורת הספרות

בעריכת שלמה צמח

2

תמוז תשי"ב

מוסד ביאליק ירושלים

תוכן החוברת

יצחק היינמן	הפילוסופיה של היהדות	3
שלמה צמח	תשואת הוויתם	9
ט. ס. אליוט	הניסוי בביקורת	25
דוד פלטיאל	'המשפט' של פראנץ קאפקה	33
ברוך פליכס ולטש	שליחותו של קאפקה ומפרשיו	38
טוביה ריבנר	שלושה שירי לילה של א. ל. שטראוס	44
משה שפיצר	אופאנישאד בעברית	49
עמנואל אולסבנגר	פאוסט של גיתה בעברית	55
דוד שמעוני	רשימות	59
אליעזר שטיינמן	חזות קשה לאמנות הלשון	62
יעקב כ"ץ	הערות סוציולוגיות לספר היסטורי	69
אליעזר מרגליות	דרכי האגדה	73
מאיר פלסנר	גיאוגרפיה היסטורית של ארץ ישראל	78
שאול אש	גוטמן ז"ל במהדורה עברית	82

הפילוסופיה של היהדות

מאת יצחק היינמן

יצחק יוליוס גוטמן : הפילוסופיה של היהדות. ירושלים, מוסד ביאליק, תשי"א. 435 עמודים (ספרי מופת בחכמת ישראל מייסודו של י. פ. לחובר ז"ל). תרגם מהמקור י.ל. ברוך וערך צבי וויסלבסקי

הספר ואפיו

הספר הזה הוא תרגום מורחב של ספר גרמני.¹ לא חלו בו שום שינויים חשובים, אבל נוספו כאן כמה פרקים וכמה הערות שבהן מתווכח המחבר במחקרים החדשים. כנראה נודעה לו כל הספרות המקצועית שהופיעה עד לפני שנתיים בערך²; אבל דווקא מאמריו שלו, שהודפסו בירחון הגרמני, שנת 1939 (עמ' 406-430) והופץ באיחור רב, לא בא לידו, כשכתב את ההערה 449 א'.

"העם היהודי הגיע לידי העיון הפילוסופי לא בכו"ח של עצמו" (גוטמן 9). משפט זה מוכיח, כי המחבר מבין את מונח 'הפילוסופיה' על פי שימוש הלשון הגרמני, המצמצם אותו בתחום מדעי גרידא, שלא כהוראתו המקורית של תפיסת-החיים (שהאנגלית שמרה עליה): הלא תלמידי אריסטו סברו (ג. הערה 19) כי "הפילוסופים שבין הסורים נקראים בשם יהודים". למעשה, במבחר הוגי-הדעות שערך גוטמן תחת שם רק באנשי-מקצוע, ובייחוד בחלק הדן בתקופה

החדשה פסח על תיאולוגים כגון שמשון רפאל הירש ואברהם גייגר. אבל כדי להסביר את הפילוסופיה המקצועית הוא מקדיש תשומת-לב מלאה גם לתורת המקרא ולאגדת חז"ל, והוא מדגיש, כי לא חלה ביהדות שום מהפכה פתאומית, שעה שקנתה את הפילוסופיה היוונית, אלא היתה הדרגה איטית מספר משלי לספר קהלת, ש"אולי כבר התפעל לפילוסופיה העממית של יוון", ומכאן אל ספרים מעין ספר החשמונאים הרביעי, שידעו אמנם את הפילוסופיה המקצועית, אבל מטרתם היתה דתית גרידא — ומכאן אל פילון הפילוסוף. נמצא, כי גם לפי דעתו יש לפילוסופיה היהודית שני עמודים ספרותיים, המדעי והמקראי; ואם "מעולם לא היתה קיימת פילוסופיה יהודית במשמעות של פילוסופיה גרמנית או צרפתית", גרם לכך "טיבו הגלוי של הציבור היהודי" (ג. 9), ולא הוא בלבד אלא גם, ויתר מכן, אופיו הדו-סמכותי הזה.

והנה אופי זה יש בו כמה בחינות שאומרות דרשנו. כיצד יש להסביר, מבחינה היסטורית ופסיכולוגית, כי שתי תפיסות-עולם הללו נתאחדו בלבם של כמה מדגולי עמנו? מה הם הסכסוכים, שעלו מטבעו של האיחוד הזה? ומה דעתנו על מאמצי הפילוסופים להתגבר עליהם?

דרך כלל אין המחבר מנסה את השאלות העקרוניות שהוא דן עליהן. מבחינה זו הוא דומה לרש"י, המצניע את רוב השאלות, ומשום כך ראויים פירושו גם להדריך את ההדיוט, גם לעורר את רוח המומחה. גם ספרו של גוטמן ניתן להבנה מלאה של כל מי שקנה השכלה פילוסופית מסוימת, ועם זה הוא משיב על כמה וכמה שאלות של חבריו למחקר. ומכאן, שכל מי שבא לסוקרו, מצווה להבליט את השאלות הללו, כדי להבהיר את ערך התשובות, לרחוק ולקרוב.

¹ GUTTMANN, JULIUS : *Die Philosophie des Juden-* tums. München, Reinhardt, 1933. רשמתי את הספר בירחון הגרמני, 1933, עמ' 394-398. בשם 'מאמר על הדת והאמונה' ציטטתי להלן את המאמר הנמצא: *Festschrift zum 50 jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. Berlin, Philo Verlag, 1922, 147-216. המאמר שציטטתי בשם 'מאמר על הרמב"ם', הודפס בתוך: *Vorträge des Institutum Judaicum an der Universität Berlin*. Jg. 1, 1925-1926 : *Entwicklungsstufen der jüdischen Religion*. Giessen, Töpelmann, 1927, 61-90.

² יעקב טויבש השלים את מורה-הדרך הביבליוגרפי והתקין את המפתחות.

הפילוסופיה ההלניסטית

המחבר דוחה את דעת וולפסון הרואה את פילון הוגה דעות בעל שיעור קומה ואב לכל הפילוסופיה היהודית (הערה 55א) והדין עמו¹. אבל הפילוסופיה ההלניסטית 'יצרה לראשונה את טיפוס המחשבה הפילוסופית-יהודית, גם לפי דעתו (ג. 10). שהרי כבר נשאלת בה השאלה — ביתר דיוק: הקושיה — כיצד לאחד את השיטות השונות כל כך זו מזו?

מקצת התשובה נותן גוטמן בפרק על 'גופי רעיונות של דת המקרא' (ג. 13 ואילך). אמנם יוצא ממנו כי דת המקרא סותרת כמה דעות פילוסופיות. על ידי דחיית המיסטיקה, על ידי ביסוסה ההיסטורי ועל ידי תורת ההתגלות. אבל 'לאחר התפתחות ארוכה היה אל-העם הישראלי לאלוהי עולם, אלוהי הצדק. וגוטמן מניח כידוע לקוראיו, כי מושג-האלוהים הזה השתלט, במשך הדורות, גם בפילוסופיה היוונית; דרך אגב, אפילו מדגיש הוא, כי מאמרים מעין זה של אפלטון 'אין מידת צרות-עין'² מצויה באלהים ראויים היו לשמש 'נקודות אחיזה' לפילוסופים היהודים (214) בתיאולוגיה שלהם. על כל פנים נתקיימה איפוא התקרבות הדדית (קונורגנסה בלועזית) בהתפתחות שני העמים; ובה יש למצוא את ההסברה ההיסטורית ליצירת הפילוסופיה היהודית.

נוסחה ראשונה שלה ידועה לנו מפי פילון. אמנם 'תו במקרא בולטת בדברי רגש המפעמים בו': אבל 'התוכן הענייני אפשר להבינו, בעיקרו של דבר, רק מתוך מיקדמות יווניות' (גוטמן 29). אותה דומקור' ריות הביאה את פילון לידי כמה סתירות. בתורת ההכרה שלו משבח פילון את המדע; ותורת הלוגוס, שקלט, כתלמיד עצמאי, מקורות יווניים, חשובה מאוד, כנסיון ראשון לגשור גשר על פני הניגוד שבין יסוד אלוהי מוזכך ובין עולם החושים (30); אבל יקרה מדרך המדע היא בעיניו ההכרה הישירה של המיסטיקה, הרחוקה מן היהדות ההיסטורית (31). אלוהיו עולה על כל השגה; אף על פי כן קורא אותו פילון לא פעם בשם 'האב, הרחמן'. גם בתורת-המורסר של פילון, אם כי היא משבחת את ההתרוממות הגמורה על העולם, יש מקום למידות הטובות שב-תורת היהדות; כאן הענווה, הבטחון באלהים והציות.

¹ עי' במאמרי Theologische Zeitschrift VI (1950), 99 ss. ממנו יוצא אמנם, כי לא בכל הפרטים אני מסכים לתיאורו של גוטמן.

² ברוך מתרגם: קנאה.

מתוך הקווים הקצרים הללו כבר בולטים סימני המתיחות הזאת. אף על פי כן לא נרתע פילון לפשר בין דת ישראל לחכמת יוון; מפני שראה את עיקר ריהן היסודיים לא בלבד כמתאימים אלו לאלו, אלא גם (בוזה יורשה לנו להשלים קצת את תיאורו של גוטמן) כמסייעים אלה לאלה. לא בניגוד לאמונתו היהודית, אלא דווקא מתוכה, כמאמין בתורה 'האלהית' נותן הוא שבח לאפלטון ולתורותיו על אדריכל העולם ועל התחייבותו להידמות לאלוהים, עד כמה שאפשר, על ידי מעשי צדק. והוא מתלהב ליהדות, דווקא כבעל השכלה כללית, היודע כי עם יוון לא הוציא לפועל את האידיאלים הנשגבים שהכירו דגור' ליו, אלא אף הם זובחים לאלילים ואינם אוסרים לעזוב את מקצת התינוקות לחיות היער (על המצוות המיוחדות 165/2; גוטמן, 114 ואילך). אמונה זו בעזרה ההדדית, אשר מסורת ישראל והחשיבה המדעית של היוונים עוזרות זו לזו, יש לראותה סיבה פסיכולוגית לכך, כי הפילוסופיה היהודית נתקיימה וגם נתקבלה על חוגים רחבים של עם ישראל; וסיבה זו ניכרת, כפי שנראה בכל התקופות.

תקופת ימי-הביניים

אותה ההתקרבות ההדדית של זרמים חשובים בישר-אל וביוון, ששימשה יסוד לפילוסופיה היהודית-הלניסטית, נמשכה והלכה בתקופה שבין פילון לר' סעדיה גאון. זוהי המסקנה האחידה היוצאת משלושת הפרקים, שגוטמן מקדיש לתקופת-המעבר הזאת. בפרק המצוין, הדין על 'עיקרי' הרעיונות הדתיים של היהדות התלמודית' (34-45), מבאר גוטמן לא רק דעות חכמינו ז"ל שעליהן יכלו הפילוסופים לסמוך (כגון הרחקת ההגשמה), אלא אף קובע הוא, כי האגדה מבחינת דרך חשיבתה תופסת מקום שב-אמצע בין המקרא למדע. היא מבדילה, למשל, בין שני היצרים שבאדם,⁴ בין המצוות המוסריות למצוות הדתיות גרידא ('השמעיות', כנוסח רס"ג), ושואלת על 'הכלל הגדול שבתורה'; ופירושו של דבר: היא מתאמצת לבאר מתוך פרינציפ אחד את שפע התופעות (גוטמן 39), אף בענייני הדת. הוכחות מתודות לוגיות מעין אלה ראויות לתודה יתירה!

ואילו על השינוי, שחל בפילוסופיה במשך אותה תקופה, דן גוטמן בשני המבואות, שהקדים לתיאור

³ Grundgedanken (א) Dogmen.

⁴ ועי' בערך 'יצר' שיופיע באנציקלופדיה המקראית.

הכללי של ימי-הביניים (49-57) ולתיאור האריסטו-טלזים (127-133). יוצא מהם, כי היוונים שבסוף התקופה העתיקה התחילו כבר "לפרש פירוש דתי" כמה תורות אריסטו, כגון על האושר שאנחנו מוצאים בהכרה (127), וכי רעיון האחדות שבתורת פלוטינוס ובתורת אריסטו 'המפורשת' התאים לעיקר היהדות. ואמנם: כמה מן היוונים המאוחרים הגדירו את החכמה (והפילוסופיה אינה אלא 'שאיפת החכמה') כ'דעת העניינים האלוהיים'.¹ ומובן מאליו, שהערבים אשר מידיהם קיבלו היהודים את הפילוסופיה היוונית, הוסיפו והלכו בדרך השינוי הזה, כפי שגוטמן מתאר בכל המומחיות שבו בשני המבואות שהזכרנו.

ואולם ב'שני העולמות, העומדים זה כנגד זה, אנו מוצאים לא 'יסודות של קירבה' בלבד, אלא גם 'יסודות של הפרש' (גוטמן 129).² כמה זרמים שב'פילוסופיה' (במובן הרחב של המלה) סתרו או את הדת שבכלל, או את הדתות הנתגלות, או על כל פנים את תורת ישראל (גוטמן 51 ואילך); ומאידך גיסא, כמה מחכמינו ז"ל גינו את 'חכמת יוונית' והכריזו כי 'אין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד'. על פי 'יסודות ההפרש' מסתברים 'פילוסופים' דוחי היהדות, מעין חיוי הבלכי (גוטמן 58 ואילך) מזה, וחרדים שונאי הפילוסופיה מזה. ואילו על 'יסודות הקירבה' סמכו הפילוסופים הנאמנים ליהדות, והזרמים של ההשכלה הכלל-אנושית שדרשו ברית של קיימא בין המדע לדתות ההיסטוריות, ולא נפלו כבדום דם והשפעתם מסוג התרבות של הללו שהתנגדו לכל פשרה שהיא.

על פי הבהרת היחס שבין יסודותיהן מתאר גוטמן את שיטות הפילוסופים שבימי הביניים. הוא סומך על כל יצירותיהם,³ ופירושיהם על המקרא ואפילו שירתם בכלל. ואמנם: 'כתר מלכות' לא זו בלבד שמתאים ל'מקור חיים' (גוטמן 88), אלא גם משלים את שיטתו. "תחת כסא כבודך (עשית) מעמד לנפשוות חסידך... ושם ינחו יגיעי כח, ואלה בני נח", לומר: שומרי 'מצוות-בני-נוח' האנושיות הם בני

המנוחה הנכונה הנצחית, לפי המלים שבהתחלת השירה: "כל היצורים עבדיך ועובדיך... כי כוונת כולם להגיע עדיך". ועל רוחב-האופק הבא כאן לידי גילוי, נחזור עוד.

כדי לדון כהלכה על פעולת הפילוסופים, מבאר המחבר, מתוך שקידה רבה ושלטון מוחלט במחקריהם של חברי-למקצוע, את תלותם ביוונים, בערבים וגם (בקיצור) בנוצרים. ולא רק ברעיונותיהם הוא מתחשב, אלא גם באורן של השיטות שפעל על היהודים. הראב"ע, למשל, "הושפע ע"י עמקות רבות הרזים של התורה הניאו-אפלטונית" (113). אבל ההשפעה וואה שבין היהודים לרבותיהם מביאה לא פעם לידי הכרת המקוריות של התלמידים. ר' בחיי למד מן הניאו-אפלטוניים, דווקא בתורת הפרישות שלו; אבל תעודתה "אינה אלא לעורר את הנפש לעבוד את האלהים מתוך כוונת הלב" (105). לכאורה, דומה תורת קרשקש על האושר שהאלהים מוצא באהבה לזו של ר' סינא; למעשה, אהבה זו בשיטתו של הערבי אינה אלא אהבת האלוהים לעצמו. מבחינת שלימותו העליונה, ואין כאן מקום להסד שישפיע ממנו (214). לא פעם אף עיבדו היהודים את שיטות הערבים בדרך עצמאית; מקוריותו של גבירול נמצאת "במרץ השיטתי, שבו הוא בונה ומקים את ציור העולם הניאו-אפלטוני מתוך מיקדמותיו הראשונות שלו", ותורת הרצון שלו "קניינו של עצמו היא" (89; 100). ויש גם "מקוריות של סינתזה יוצרת", שהראה, למשל, הרמב"ם, כשחיבר רעיונות שונים במוצאם לשיטה אחידה (143).

על פי הכרת המקוריות של הפילוסופים מסביר הוא את שיטותיהם — הסברה פילוסופית. אינו אומר די לניתוח הוכחותיהם, אלא הוא שואל, מה היו הרעיונות שהעלו על דעתם, ובאיזו מידה הצליחו לנסחם ניסוח בהיר. קרשקש, למשל, הכיר אמנם, כי ריבוי של תוארים אינו סותר בכל המקרים את אחדות האלהים; "ואולם אינו מביא את הרעיון הזה לידי גילוי על טהרתו. משום שהוא דבוק בהשקפה המקובלת". גם בנוגע למציאות האלהים ולאחדותו "לא עלה בידו להבהיר את כוונתו החשובה כל צרכה" (212 ואילך). נוסף על זאת מתאמץ המחבר, כפילוסוף סוף, לקבוע את הערך המדעי של הוכחות גיבוריו. מטענות ר' בחיי אין, לפי דעתו, ראייה גמורה על הבריאה יש מאין, ולא הוא ולא רוב חברי הניאו-אפלטוניים הוציאו את כל המסקנות הראויות מתורת פלוטינוס (102). ברוב השיטות מוצא גוטמן סימני

¹ *Leisegang: Realencyclopaedie der Altertums wissenschaft III A 1025* והשווה על ההבדל בין *σοφία* בהוראתה המקורית והפילוסופית, לבין חכמה: E. Schwartz, *Ethik der Griechen* (1951), 58-105.
² כן הדבר, כמובן, גם בתקופה העתיקה.
³ על דרכו לאפיין את גיבוריו, ע"י ברשימתי הגרמנית (לעיל, עמ' 3, הערה 1).

מתיחות, אם כי לא באותה מידה שאתה מוצאה בתור רת פילון. אבל מאידך גיסא מציין הוא, כי רעיונות הפילוסופים מקצתם הרחיקו לכת יותר מאשר הם עצמם יכלו לשער. רס"ג השווה אמנם בערכם את שני מקורות הכרתנו, הטבעי והעל-טבעי, אבל הרי הוא שדרש להוציא מידי פשוטם את הכתובים הסותרים את השכל, ועל ידי כך הודה למעשה בעליונות התבונה (64).

דרך כלל מדבר גוטמן רק על הפילוסופים בפרט, ולא על היהדות המתפלספת בכלל, כמו שעשה בספרו על 'דת ומדע' בחשיבה של ימי הביניים ובתקופה החדשה: גם את הרמב"ם תיאר, במאמר השלישי שהזכרנו לעיל (הערה 1), כפרט המלמד על הכלל של הפילוסופיה היהודית שבימי הביניים. אבל מן התיאורים שבספר הנוכחי שופע אור בהיר על כמה שאלות עקרוניות המעניינות גם את המומחה וגם את קהל הקוראים המשכילים הרב כאחת.

הדברים אמורים קודם כל ביחס שבין דת למטאפיסיקה. בהתאם למסקנות מחקריו על 'דת ומדע' (149 ועוד) קובע גוטמן בתיאור רס"ג, כי הפילוסופיה של ימי הביניים לא הכירה "ביחס של תבונה אל הדת כפונקציה כללית של התודעה האנושית, אלא ביחסה אל דת מסוימת הטוענת שמוצאה מאת האל-הים. אמנם ההשכלה של ימי הביניים מדברת על גרעין של אמת המשותף לכל הדתות השונות, אבל אין היא רואה אותה ביטוי לתודעה דתית כוללת ומקיפה, אלא רואה בתבונה משום יסוד משותף לכל הדתות" (גוטמן 63; הפיזור משלי). ההבדל שבין ימי הביניים לבין התקופה החדשה אינו כל כך בזה, שרק דת אחת טענה שהיא הדת ה"א הידירה" (טענה שלא משה מפי רוב התיאולוגים הנוצרים) — אלא בזה שימי הביניים סמכו קודם כל על ההתגלות שברגש. גם פולמוס ר' יהודה הלוי נגד המטאפיסיקה "אינו משמש את הרעיון בדבר אמת דתית עצמאית", כדעת כמה חוקרים (גוטמן 117). ואמנם דווקא יהודה הלוי הוא שהדגיש את היסוד העל-טבעי, ההיסטורי של דת ישראל בנחץ מיוחד במינו. אבל הבדלו הידוע בין "ה" אשר יספדו לו הנפשות, ובין האלהים אשר יטה אליו ההיקש" (כוזרי ד, טו; והשווה ה, טז), המשך עצמאי הוא של שיטת גזלי, שהכיר, גם לדעת גוטמן ('דת ומדע' 209), את אופי היחס הדתי ובוזה קדם לתקופה החדשה. אכן הפרט הזה בגישתו של יהודה הלוי אינו מבטל את ההבדל

הכללי שבין שתי תקופות, אשר גוטמן קובע בצדק גמור.

השאלה העקרונית השנייה נוגעת ליחס שבין הגורם המסורתי לבין היווני בתוך שיטותיהם של הפילוסופים היהודים. הסכסוך שבתוכם אמנם לא היה קשה כל כך כמו בתוך הנצרות, "שעמדה בפני עיקרי רים קבועים" (גוטמן, עמוד 44 והערה 93);¹ וההבדל הזה שבין שתי הדתות גרם לכך, שלא נמצאות, כנראה, ביהדות המתפלספת סיסמאות מעין 'הפילוסופיה היא שפחת התיאולוגיה',² 'אני מאמין כדי שאבין' (תומאס מאקווינו), 'אני מאמין מפני שהוא אבסורד'.³ אבל גם מדעות היהדות נבדל בייחוד האריסטוטליות בנוסח שקיבל בימי הביניים, ובייחוד בתורותיו על השפעת האלוהים — השפעה השונה מזאת 'האישית' של המונותאיזם — ועל הישאוות הנפש, שנחשבה כתוצאה הכרחית של שכלול שכלנו, ולא כשכר מעשי-נו הטובים (גוטמן 131). היהודים הכירו את הניגוד הזה ולא חיפו עליו, כשם שעשו מקצת חבריהם הערבים, אלא "שקדו על מציאותו של יישוב שיכריע את הניגוד מבפנים" (134; מאמר על הרמב"ם 69). יישוב זה מה טיבו?

מקצתם נטו, בכמה נקודות, מן היהדות 'המקורית' (genuin, גוטמן 169). הרלב"ג, "אולי האריסטוטלי האמתי" (eigentlichste) שהעמידה תקופת הביניים, (אפי' לו) שונה מדעות המקרא במעמקי מהותו" (204). חמורה בעיני גוטמן (172) גם הבקורת שמתח אל-פאכר ברמב"ם: "רואה הוא בדבריו 'מעשה-חצאין'; אמנם מודה הרמב"ם במעשי-נסים, אבל הוא מוציא את סיפורי-הנסים שבמקרא מידי פשוטם, עד כמה שאפשר. גם תורת-המוסר של הרמב"ם, לדעת גוטמן (162; מאמר על הרמב"ם 76), קונטמפלטיבית יותר מזו של המקרא; ואילו קרשקש, מוקיר הרצון והאהבה, מתרחק בדיטרמיניזם שלו מן "מהותה של היהדות ההיסטורית" (220). שיטת הרמב"ם גורמת לכך, כי המצוות השמעיות 'נדחו אל ירכתי הדת'⁴ והסברתו שימשה נקודת-מוצא למתקפיהן. אף כמה תלמידי המיסטיקה, כגון ר' בחיי ור' אברהם בן

¹ Theologische Zeitschrift 1950, 103

² ועי' גם במאמרו של גוטמן בירחון הגרמני (1927), 241 ואילך.

³ HANS MEYER, Die Weltanschauung des Mittelalters (1948), 320

⁴ ג. 168 עם המאמר המצוטט שם בהערה 482; מאמר על הרמב"ם 88.

הרמב"ם, נטו מן היהדות המסורתית לצד הנזירות (104; 178).

לעומת זאת התאימו היהודים, רובם ככולם, את השיטות הנכריות לדפוסי המסורת. רס"ג מנסח את האסכולוגיה לא על פי מאמרים מסוימים של חז"ל בלבד, אלא גם, כדי לתת חלק בעולם-הנצח לכל דורות ישראל, לפי הרגשותיו הלאומיות (73). אברהם בר-חייא משלים את תמונת-העולם הניאופלטונית בכך, שהוא סומך גם על ההיסטוריה (108), בהתאם אל אופי דתנו (18). יהודה הלוי טוען נגד הפילוסופים, שאין האלוהים בעיניהם אלא מושא של הכרה; ואם כי איפיון זה "חד-צדדי מבחינה היסטורית, תפיסתו נכונה במובן עמוק יותר, עד כמה שהיא מכירה בב- הירות יתירה את אדישות-המדע להבדלי ערך שאינם תיאורטיים" (118 ואילך). והרמב"ם נטה מאריסטו, בייחוד בתורת-הבריאה, ועל ידי כך פתח את הדרך להכרה באל האיש של המקרא (153 ואילך; מאמר על הרמב"ם 71).

אבל הפגישה שבין יהדות לפילוסופיה גרמה גם לאישורים הדדיים. אפילו האריסטוטליזם של ימי הביניים היה "לא מטאפיסיקה בלבד אלא גם דת" (131), וממנו יצא עידוד לתפיסת-העולם הדתית, בני-גוד לתמונת-החיים של שפינוזה (254 ואילך). מפני כך ראו, גם רס"ג גם ר' בחיי גם הרמב"ם, כמצווה דתית המוטלת על היהודי, "לסגל את האמת גם בדרך השכל" (65, 101, 145). ר' בחיי "מצא בספרות הפילוסופית אישור לדתיות היהודית שלו" ולמאמצו 'להפנימה' (103 וע' בהערה 252). גם לדעת הרמב"ם "אין הפנמה דתית אלא בדרך ההתעמקות הפילוסופית" (מאמר 65). קרשקש ויהודה אברבנאל סמכו על אמפידוקלס בתורת האהבה שלהם (237).¹ והאמונה בעזרה ההדדית,² שהדת והחכמה נותנות זו לזו, גרמה כאן — לא כמו בתקופת פילון לברית של ידי- דות בלבד, אלא אפילו לזיווג מלא, אשר שירים פילוסופיים-דתיים, כגון אדון עולם, שירי הייחוד, 'כתר מלכות' וכמה שירי ר' יהודה הלוי ועוד, יצאו ממנו.

¹ השווה עוד גוטמן 214.

² וגם בהוכחותי בסוף ספרי 'על מטרת האדם' שהסכים להן גוטמן מבחינה עקרונית בירחון הגרמני 1926, 424 — ובמ"ש ב'כנסת תש"ב', 267, על יהודה הלוי, שמצא בספרי אבוקראט סמך ללאומיותו היהודית.

התקופה החדשה

בתקופה החדשה מקצר גוטמן ועוסק בה פחות משהוא עוסק בימי הביניים. הוא מתאר את השפעת הפילוסופיה היהודית על שפינוזה, את מנדלסון, ארבעה באי הכוח של 'האידיאליזם שלאחר קנט' (פורמשיטבר, שמואל הירש, רנ"ק, שטיינהיים) ושלושה באי-כוח של 'התחדשות הפילוסופיה בסוף המאה ה-19' (לא- צארוס, כהן, רוונצווייג).

אף כאן אין הוא מדבר על תורות הפילוסופים בלבד, אלא גם על גיוון השיטות ועל מצב-הנפש הבולט בהן: כגון על 'האמונה השקטה והשלווה' אשר שם מנדלסון 'באל הטוב והמיטיב' — אמונה זו אשר "כוחה עצור בבהירות הפשוטה של ודאות חיים בטו" חה" (265), ועל שיטת כהן, המשחרר, על ידי הסבר רתו הדתית, את שיטת קנט רבו "מחומר-הדין הקשה, שייחד לה פירושה המוסרי הראציונלי הגמור" (326). אף הוא מדגיש, כמובן, את היחס שבין היהודים לאותם הוגי-הדעות שהם תלויים בהם, מתוך שלטון מוחלט בתנועה הפילוסופית החדשה. מתוך ההשוואה הזאת יוצאת עצמאותם היחסית של הוגי-הדעות שהוא מתאר: שמואל הירש, למשל, שונה מהיגל בהדגשת 'החירות המוחלטת', בבחינת עצם מהותה של התודעה המוסרית (283, וע' לעיל על כהן). ואף במקום ששאבו היהודים מתורות זולתם, הם שמרו דרך כלל על אופי היהדות, כגון כהן ברעיונות שלו, שאמנם התיאולוגיה הפרוטסטנטית עוררה בו (325). אבל רק במקרים נדירים מציין גוטמן בפילוסופים החדשים (כגון בלאצארוס: 316) שכוחם לא הספיק כדי לנסח את רעיונותיהם נוסח מדעי.

כמו בפילוסופיה של ימי-הביניים, כן מגלה עינו החריפה של גוטמן אף כאן את הסתירות שבשיטות גיבוריו: השווה 272 על מנדלסון,³ 328 על כהן, 341 על רוונצווייג. את רנ"ק הוא מאשים על כך, שהתקרב לא כל כך ליהודים שקדמו לו בימי הביניים אלא למוריהם הערביים (291). עמוקה הביקורת שהוא מותח במאמצו של רוונצווייג, לבסס את תורת הדת על הנסיון (337). דווקא מפני כך רב משקל השבח שהוא נותן — למשל ללאצארוס (אע"פ שזה 'מטשטש' את עיקר האבטונומיה של קנט; 315), ובייחוד לשיי-

³ במאמרי על מנדלסון, שיופיע בשנתון החדש של 'מצודה', התאמצתי להוכיח כי גם מביאורו אפשר לקבל לקח על איש- יותו הפילוסופית ועל אחרותה.

טתו 'המופלאות' של כהן, בעל בינה עמוקה (327 ; 329). בראש השאלות העקרוניות, אשר הפרק הזה משיב עליהן, עומדת שאלת היחס שבין ימי-הביניים לבין התקופה החדשה, מבחינת ערכן. והנה מבחינה פילוסופית מעדיף גוטמן, אין ספק, את שיטת קנט על שיטותיהם של אריסטו, פלוטינוס ומפרשיהם ; וגם רואה משום התקדמות בתורת-הדת הכללית : בהבדל לן בין הדת למטאפיסיקה, שנקבע בתקופה החדשה, אם כי אינו מתאר בספר זה את המפנה הזה על סיבותיו השונות, על סיכויו ועל סכסוכיו, כשם שעשה בסוף 'דת ומדע'. ואילו בתפיסת היהדות עלו בת-קופה החדשה קשיים חדשים. דווקא מפני שרעיונותיה הכלליים התאימו לגופי תורתנו "ארבה (ליהדות) הסכנה להתמוזג כאחת עם האידיאות הללו, ונמצאת מאבדת את תוכנה המיוחד" (262). ובסוף תיאורו של שטיינהיים הוא כותב : "אע"פ שחכמי ימי-הביניים היו מושרשים יותר בכל אישיותם במסורת ובתוך-תוכם של החיים היהודיים, ואע"פ שהאמונה בסמכות האלוהית של ההתגלות היתה בשבילם דבר המסתר מאליה, — הרי החוקרים החדשים מחזיקים במשעמעות המקורית של הרעיונות המרכזיים שלה מתוך עמידה חזקה יותר" (312 ואילך ; והשווה גם 264 באמצע, על מנדלסון). השבח שהוא נותן במשפט זה לחדשים, ודאי שלא כולם נאמר (עיין למעלה על הרנק"ק ועמ' 328 על כהן) ; אבל באותה 'השתרשות' של החוקרים בחיים היהודיים רואה הוא יתר רון שזכו בו כל ההוגים שבימי-הביניים. ואולם אין התנאים החדשים מבטלים, לדעת גוטמן, את קיום האפשרות של פילוסופיה יהודית בת-קופה החדשה. אמנם : היחיד שבין החדשים, שראה, לפי תיאורו של המחבר, את 'התיאולוגיה' ואת הפילוסופיה כמסייעות זו לזו, הוא רוזנצווייג (343) ; ודווקא נגד הוכחותיו מביע הוא (הערה 896) פקפוקים תמוזרים. אבל גם לפי דעתו הוא אפשר לפילוסופיה לעודד את הדת, בייחוד אחרי "המפנה הכללי אל הדת, שקם בראשית המאה העשרים" (329). ולא זו

בלבד, אלא הואיל וקל להבליט את הסתירה שבין עקרי הנצרות לדרישות השכל, שכבר הודגשה בסוף ימי-הביניים (הערה 625) — אולי יש למצוא משום משטח משותף לדת-ישראל ולפילוסופיה החדשה במושג ה'הומאניטאס', הכולל את רעיונות האנושות והאנושיות. גוטמן מטעים את דברי כהן, הקובע שמושג זה עוד לא נמצא בשיטת אפלטון (321 בסוף) ; אבל הרגישו בו חכמי התלמוד ב'כללים הגדולים' שמצאו בתורה (גוטמן 39) ; ודומני שיש להסביר, כי הוא הונח בימי-הביניים, גם ביהדות, פרט למשפטים מעטים מעין זה שב'כתר מלכות' שציטטנו (לעיל, עמ' 5), והיהדות החדשה חזרה, אף בפי התיאולוגים המשכילים שלה ללא הבדל הכיוון, אל עיקר ריה המקוריים, שבעזרת הפילוסופיה הכללית ובהתאם אל אותה "תחית התקופה העתיקה" שחלה בתרבות אירופה.

לגישה החיובית הזאת אל הפילוסופיה היהודית שבעבר הקרוב מתאימה התקווה ששם גוטמן בהמשכת הקו בעתיד. "אם תקום שוב (הפילוסופיה היהודית) להמשיך את עבודתה, ודאי יקום הדבר בתנאים שונתנו שינוי גמור... אבל על כל פנים יהיה הקשר שבינה ובין המסורת של הפילוסופיה היהודית קיים ועומד... (ומפני כך) תוצאותיה של עבודת-המחשבה הגדולה (שבעבר) לא תהיינה לבטלה, גם בשביל הפילוסופיה היהודית שבעתיד לבוא" (354 ואילך). המשפטים הללו מעידים, שגוטמן כתב את ההיסטוריה של הפילוסופיה היהודית לא כהיסטוריון המציג ציון לתופעה שחלפה שעתה, אלא — כפילוסוף יהודי, המאמין אף הוא בתפקיד המתחדש והולך לתאר תיאור מדעי את ערכי הנצח שבתורת ישראל. בקירבה זו שבין המחבר לגיבוריו יש לראות את הסגולה המיוחדת של ספרו. לא בלבד דרך-השיפוט הבלתי-שחודה והאיחוד הנדיר כל כך שבין שקידה פילולוגית וחרפות פילוסופית ; אלא אף דרך הסברתו הקונגניאלית חולקים לספרו את מקומו הנכבד תוך ספרי-המדע הקלאסיים של עמנו.

תשואת הוויתם

מאת שלמה צמח

נושקים אצלנו). ואף הערגה הרגשנית למרומים ולזוֹ-
הר ולשמש בשירת הטבע של יעקב כהן, או פולחן
העם-הארצות בכמה מסיפורי ביאליק ('אריה בעל
גוף') לא היו אלא תיאורי מציאות וחוויותיה כהנאה
ותכלית לעצמן; כיון ששאבו סופרים אלה את כוחות
תגובתם מבארה של פרישות ושל איסורים ושל נזי-
רות מחמדות החיים, ושל רפיון ידים ושפל קומה
ומחשכי סימטאות, שסכסכו את הנפש כל ימיהם.
אמור מעתה, אין ארצישראלים אלה, המתארים חפ-
צים וחוויות ומשקעים ערכם במציאותם, נטעים זרים
בספרות העברית ולא יוצאי דופן בה. אלא מנהגם
מנהג שגור ומקובל ודרכיהם דרכי מסורת, ואפילו
לא כדרכי ברנר וברקוביץ ושופמן, אשר מראות היש
כפופים אצלם למשהו עליון שעל גביהם ואינם אלא
מדיום, אמצעי, בשקילת ערכים אנושיים שתבעו
מעצמם או מזולתם.

ותולדות למידה זו בדרכי ההשתלשלות הסיפורית
ועיצוב דמותה שהן כמעט בגדר ההכרח. אין למציאות
התהוות, מכל מקום אין זו נראית בה לעין, הואיל
ומוצנע הרצון המכוון ומוליך אותה אל המקום שרג-
ליה הולכות לשם. "אפילו אוליסס פחות מבולבל
מדובלין העיר", אומר אדווין מירר בספרו 'מבנה
הסיפור'. האדם, הוא לבדו, המעריך והשוקל, יוצק
אל תוך המציאות כובד ואחריות, עילה והגיון, משמעת
ומשמעות. האדם, הוא לבדו, רואה הילוכה פעם בזמן
שהיא באה חובה ופעם בזמן שהיא באה נדבה. לפיכך
מספר, אשר היותו עיקרו, שומט אצלו עמוד התווך
— עמוד העלילה — שסיפור עומד עליו. העלילה על
כרחה שגרגר בינה יהא מתגלגל לפניה מן הראשית
עד האחרית; בין שאדם מוליכה לרצונו ובין שגורל
מעל לו מכונן צעדיה. אבל בן אדם אשר כל עולמו
הווייה מעורטלת שמבחוץ, גופנית או נפשית, אי אפ-
שר שתהא התהוות בעולמו, ומהיכן תבוא עלילה
בסיפוריו? קלוש מאוד ונטול עניין ומשיכה פירוט
מוכני זה, שיסודו אותו "ואחר מכן... ואחר מכן..."
(כהגדרתו של א. מ. פורסטר). הנותן הילוך לו.

חבר צעירים אלה שלידתם בארץ וגידולם בארץ,
הללו הזריזים והממולחים, שעשר שנים כסדרן הו-
מים הם ומהמים אחרי מראה והרהור בתוך הפרוזה
הסיפורית, אי אתה יכול לראותם אלא התחלה ורא-
שית; פרשה בפני עצמה של בני אדם שמסיבותיהם
מיוחדות והכרת החיים שלהם מיוחדת, ושאינן למצוא
דוגמתה בתולדותיה של הספרות העברית; פרשה זו
שהזריחה בתוך הספרות ככוח עלומים ובהמולה רבה
וקנתה לה שם מקומה ותובעת זכותה וקיומה. ובין
שהיא חסירה ובין שהיא יתירה, ואפילו מדליקה היא
גדישה, אי אפשר שלא להיוקק לה ולא לעמוד על
אפייה. הטענות שטוענים כנגד מספרים אלו, כי אמנם
הוויתם מן הארץ אבל אין בריותם מן השמים; כי
רבה המהומה מן הבעין שבאוצרם; שדבריהם זוג
ועינבל פרודים וחיבור אין להם וקול אין להם —
טענות אלה גוון של קיטרוג וטרפוניה להן, אם אין
ביקורת של כובד ראש בוחנת מעשיהם ומתחקה אחרי
שרשיהם; קובעת טבעם וגודרת תחומי עשייתם.
שהרי אפילו השחיתו, כדעת המקטרגים, ילידי ארץ
הללו דרכם בספרות, כבר אמרו חז"ל: "אין קורין
מעוות אלא מי שהיה מתוקן ונתעוות". הוזה אומר,
מכל מקום חייבים אנו לפתוח מן המתוקן שבהם,
לקבלם ולדון בהם.

דומני, המידה המשותפת שבאפיים (ודיני כאן באר-
בעה מספרים — מוסנוז, אהרון מגד, שמיר ויוהר)
היא השיכרות שבישותם, ההנאה שהם נהנים מעצם
היותם. אין מציאותם, וחוויותיהם בתוקף מציאות זו,
צינור של תיווך ואמצעי בשקילה של ערכים. התגבה
אצלם הקיום למדרגה של ערך תכלית לעצמו; מידה
שלעולם דעתה קצרה ומביאה בכל ספרות למחיקתו
של האנושי מתוך הכתוב וממילא לריקנותו. הואיל
ומציאות לבדה, שאינה סמל לחיי מעלה, לא מחויבת
בשום דבר, וכיצד תוציא את הרבים, ואפילו את עצ-
מה, ידי חובתם?

אין פנייה זו חידוש גדול בספרות העברית. אף
הרחש המיני הגרגרני והקולני בשירת שניאור (כך

דות שאין הדעת סובלתן ואי אפשר לו שלא יהא נקנס. ענשם של הללו שתפלות נראית להם ממש — התפקקות מוסרית זו שמבפנים של נבערי דרך, שעד כמה שייגעו בשרם לעולם לא ישרו ארחותיהם. דור מים לספינה שאינה טעונה כלום ואין כובד במעיה שיישבה לבטח בתוך מימי הים הסוערים והזועפים. ומי שמבטיל ידו הכוברת והבוררת נענש בקצת אוילות. כלומר בפרטי דברים ועניינים שאין להם חובה ואינם נשמעים מתוכם. אם מקלות ראש ודעת ומלל קלוש ומדובלל, שעדותם על דלדול קרקע וענייה שהצמיחה גידולה בארץ לא זרעה, או בכבוד אטור — מה ונידוכה זו שאינה זזה לעולם ממקומה ואין בת קול בחללה ואין ברכה בעפרה הדשוש. בין כך ובין כך סוף שתייהן שעמום, כי אין לך משהו משעמם יותר מהליכה שאין בה גישוש ומתנועה חוזרת שמת־גלגלת ומתכתשת על לא דבר בסבכי עצמה.

אבל אדם נתקל ומתפגש עם היד המייסרת אותו על חטאיו, ולא יימלט ולא ישתמט מפניה, ועל כרחו שיבקש פדות ממנה. אין בכוחו לשנות טעמו והכרתו ודרך תפיסתו. לכל היותר, מתפתה הוא להטות מקצת ממידותיו לידות־דרכים בשביל שתתמלא פגיתו למראית עין. החסר שבדמיונו היוצר, שאינו מפתח ופורש מגילתו ואין בו עיקר שיהא אוגד שלשלת המ־אורעות בסיפור המעשה, אולי ייבנה מן הבדאות שמ־עמידה פנים כחדש הגוי מן הלב. והעדר החיות שב־תיאור המוכני בעולם הדברים, אולי יתרחש לו נס וישתבח מעט בהבלה של רגשנות עם הקצף המבעבע על שפתיה; באותו קורטוב של לחלוחית הדביקה והמובלעת בלשון נמלצת. ואם שתים אלה לא הועילו — נמלטים אל השגור, אל הקמח־הטחון ואל החבוט, אלא שמפרישים אותו מן הכרי הגדול של עכבות וקו־נמים וחרמים שנערמו במחבואי סתר שבנפש האדם (ובייחוד מתאוות המין ומן הכיעור הגופני, למשל, בפ־רוט זה: "ריח בית־ילדים שהוא חלב, שתן בהיר ודי־סֶת בננות, וחמיצות של קיא־מועט־מורגל" של מ. שמיר), ושבעצם טיבם יש משהו המידמה להיות מושך את העניין, ואמנם בשלושה דרכים אלה — בדאות, רגשנות, שיגרה ממולחת או כעורה — לעולם מבק־שים מספרים לחפות על שהחסרים בולמוס המציאות שמרעיבם.

ואולי באלה, בתשואת הוויתם של המספרים הצ־עירים ובכל היוצא ממידתם זו, מוצנעת הסיבה למש־בר שהתגנב בקהלם ושמרבים כל כך לדבר בו. עוד לא הרחיקו לכת וכבר רגלם בציקה. כיון שדרכן של

ויתר מכן. מציאות שהיא תכלית לעצמה אין מוק־דם בה ואין מאוחר; אין דברים שצריכים לגופם ושאינם צריכים לגופם; אין נכבד ואין נקלה — מונ־חים חפצים ותופעות וחוויות אלו בצד אלו ושווים אלו לאלו כגרגרי עפר בתוך האבק, כי מעלתם אחת וכבדם אחד ומידתם אחת. לפיכך בטילה ידו הכוברת והבוררת של הסופר, זו שפעמים דוחה ופעמים מקר־בת, זו שנוטלת את הנאה לה ומניחה את הפסולת. שכן אין כאן פסולת ושיירי גורן, אין ה'לשם־מה' שבשבילו תהא היד טורחת ומעדפת זה על זה. אין מחזו חפץ שבשבילו בא המספר ומביא סדר ומשטר בשטפם של מעיינות החיים הזורמים לעיניו; או כפי שגורסים אחרים — מגלה המספר ומעלה את הסדר ואת המשטר ואת מערכת הדברים הערוכים בתוך החיים, הואיל ואורגאניים הם במהותם, אלא שגנוזים סדריהם ומצפים ליד שתביא גאולתם; ובמקום הבי־רור בא הפירוט המוכני ועושה מעשה גולם בשפעת ההוויה. ואין לפניך תנועה אשר כל ניד וניד שבה מקרבים אותך אל המקום שאתה רוצה ללכת לשם, מחזקים את האמת במה שאירע ומגרים תשוקת הדעת למה שעתיד לבוא. לפניך משהו עושה עצמו מתנוועע וסובב סביב עצמו ושב ודש בעקבות עצמו בתוך המעגל כגמל סומא במדושתו.

ובזמן שנעדרים התהוות וברור במסכת הסיפורית מיד מתחיל מתערער ודאם של דברים בספקם. לכ־אורה דומה, כל שלפניו תיאור מציאות ונוהגה וחור־יותיה, אינו דין שנראהו שוהה קרוב קרוב לממש ושקוע עמוק עמוק בתוכו החיוני? אף על פי כן חילול־פו אמת. תיאורי דברים שאינם צריכים אלא לגופם אינם צריכים לשום גוף ומיותרים הם אפילו לעצמם, כי סופם שיתגלגלו בלא־מושכל ובתלוש ובמופשט, ושתפרח משמעותם ותתבזבז ללא קץ ותכלה. כאן נולד אותו מופלא דיאלקטי שביצירה, זה הנחש הניזון מקצה זנבו ובוֹלֵעַ בשר עצמו. דווקא תיאורים שאינם כפופים למשהו העומד על גביהם קודם ההבחנה בפ־רטיהם — דווקא הם אחיזתם ב־ישים מועטת מאוד, ועד מהרה מתגדל אצלם משור־הניתוח על מניפו. כל גבשושית קטנה דומה עליהם כהרי הרים וכפופה חביתם לצד אחד עד שנשפך כל יינה.

אלא כל שמוותר על ההתהוות בסיפורים, או שמת־עלם ממנה, ומסתפק בבולמוס הוויתו בלבד, הריהו בחינת אדם שמכר בכורתו בשביל בליעתו ולעולם אין שתי ידי זכות כאחת. עני הוא במקום זה ושמאלו רחבה; ועשיר במקום זה וימינו מעוטה, ושניהם מי־

תופעות פשוטות וטבעיות, שמובלעים בהן באקראי תוקף וערכים מדומים וחולפים, שיתעו את ההולכים ויתישו כוחם. אין לך סכנה גדולה לכתיבה מן ההכרה המשובשת בלב הסופר, שזימנה לו השעה אוצר גנוז של מציאות רוממה ומובחרת ומתרוגגת מאליה; דורון שנפל מן השמים. בשביל המספר אין בין גבורה וחי-רוח נפש לבין מורך לב ורפיון רוח ולא כלום. כשם שאין מציאות מעולה ומציאות פחותה כך אין תכונות נפש מעולות ופחותות. ואין הפרש בין רשמי דברים לבין רחשי נפש. בשביל המספר אין בין עולמה של הנפש ובין עולמם של גלמי כלי עץ ולא כלום. אותו חבל שהרים האיכר הזקן, בסיפורו הידוע של מופאסאן, הכריע את חייו, כשם שהכריעו בסיפורים אחרים אהבה וקנאה ורדיפה אחרי בצע וכבוד ושאר מידות בני אדם הטובות והרעות. כי את הכובד ואת התוקף ואת הערך ואת החשיבות ואת העניין ואת ההנאה משקיע המספר במסופר מתוך שהכניס בו סדרים ומשטר, ולא שהם כבושים בדברים ובחוויות שעליהם מסופר. ואין מציאותו של איכר יהודי חורש אדמתו, דייג יהודי שולה מכמרתו ואיש צבא יהודי גיבור מלחמה כובש ארצו מידה שכובד ערכה בה עצמה, בקיומה ובהוויתה.

ומפני התועים מחובתי להקדים ולומר: לא באו דברים כוללים הללו שיראו בהם קווי אפיים של כל אחד ואחד מארבעת המספרים בפני עצמו, שאני עומד לדון בספריהם. עסקי ספרות אינם פשוטים כל כך ולא זאת כוונתי. בשבילי אין הכולל שהקדמתי אלא אמת-מידה שתסייע עמי בביקוש שאני מבקש אחרי המיוחד שבכל סופר וסופר. והבחירה שבחרתי בהם ובחיבוריהם, ואפילו המוקדם והמאוחר שבסדריהם, אף הם מכוונים לשם כך.

הדרך ליריחו מאת יגאל מוסנזון

הוצאת נ. טברסקי, תל אביב, תש"י

אי אפשר ליטול מיגאל מוסנזון כמה מידות נאות של כושר כתיבה; כוח ראייה ודחף הבעה ודיוק תיאורים ושטפים; וצירופי דברים וזיקה לסדרי נוהג וארחות הווי. אם כי קצת רישול וולוזל בלשונו, והקדוק היבש והמצומצם שבתיאורים מטשטש את המתואר. "...היה גבו שחוח וידיו אחוזו בפיטמות הכבשים המ-סוקסות, אך לא רטן כלפי הזבובים המזמזמים סביבו, ועוקצים מבעד לחולצת-העבודה, זבובים רעים, אכ-

זריים, שוטמים עולם ומלואו (!), אלא אחז בפטמות בשני אגרופיו והוא ממעכן ומן צץ מתוכן כל אותן טיפות אחרונות של חלב, ואגב כך גורר את הכבשה לאחוריה בטינה עכורה, והולך ועובר מתחת (?) לאל-ייה אחרת, אף היא שמנונית וסבוכה קוצים ופתלתולי בוך שהקריש".

אלא עושה הוא מלאכתו כאדם העובד במשור והוא מוליכו ואינו מביאו. תנועתו לצד אחד, לפניו, אל החוץ, ולעולם אינו מחזירה לאחוריה אל עצמו; ונמ-צא, פעמים רבות אינו מנסר אלא חורק ומחבל, ואל תוכו של סיפור קצר, אל זו הכוללת שבהתרשמות והיאיות שבבניין והחסכון שבמאורעות, שלושה סימ-נים אלה שמנה אדגר פו בנובילה ושעדיין לא נת-יישנה אמתם, אינו מגיע אלא לעתים רחוקות. מש-התחיל בוטח ביוצא-מן-הכלל ובמופלא נתערער משהו במרכז העניינות, שהיכולת הטכנית אינה ממלאה פגי-מתם; הואיל טפילה היא ומיטמעת בגלגול דברים של מה בכך; ואפילו מועטת היא, הריהי מצערת בעודפיה, כיון שחסרה היא את העיקר שתיטפל אליו. ודאי האקראי נקודת מוצא לכל סיפור קצר ולא על כך אני קובל. אבל אין האקראי אלא פירצה בתוך סכר, שדרכה ניגרים אשד ההתגלות ושטפן של תכונות-נפש-עומדות באדם ומזגו, כשהן נתקלות בצוקי הסלעים של הכוחות העוצרים בחיים ובהוויה. אצל מו-סנזון בוקע המאורע בדבר הגדור, אלא שאין כוח כבוש של ייחוד מאחורי הגדר שיידחף אל חילוץו, חוץ מן השגור ומן העניינים הרצים בהרגל לשון.

ההפרש בין סיפור קצר לארוך בשינוי שבתפיסה. אריכותו של זה באה לאמור: כל אדם בונה עולמו ורשות עצמו בתוך מסיבות חייו ובשכונות לבני אדם שכמותו, והם המניחים נדבך על גבי נדבך את המ-ייוחד שבקווי התנועה של הילוכו. לפיכך בשעה שנפ-רוש מגילתו פרשה אחר פרשה אף נעלה את המאור שבאישיותו. חילופי דברים בקצר. שווים החיים בשעמום ובכל הליכותיהם ואי אפשר שיתגלה בהם האדם עם המסתתר מתחת לתעלומות עצמותו. אבל פתאום נתארע משהו לא צפוי ופרצו מעיינות רוחו, והריהו לפניו עם המוצנע שבמזגו ועם המיוחד שב-קיומו. מוסנזון להוט כל כך אחרי עצם המאורע ומר-בה כל כך לפרכס סביבו ולהשתעשע בו, שאין לו פנאי להציץ מעבר למחיצתו. ואפילו כשהוא מתפנה לכך, חטופה ראייתו ואינה מגלה שם הרבה. הנה בחור זה בקבוצה המושך ב'פטמות המסוקסות' — בולמוס הציור אחוזו והוא נכשל ומועל ומוכר כבשים

יהא עתידו; כשם שהמפוחית של יושקה ואצילותיו ושרוולי חולצתו עושים כן, ולפיכך כובד ערכם עמם וחיותם עמם. אבל מיד בא אותו טפטוף דברים של מה בכך, מטריד ומשעמם. שכן טועה המספר בשעה שהוא סובר, שמלאכת הפירוט שלו בקטעי עשייה לפי השתלשלותם המוכנית יש בה כוח עמידה בפני עצמה. אומרים על פאסטר, שנתגלה לו עולמם של החיים הדקים משום שתמה תמיהה גדולה — כיצד לא מלאו פגרי כל הדורות את הארץ עד אפס מקום לחיים? לא נתגלה למוסנזון סוד זה, וחללי הדברים שבתוך סיפוריו ממיתים את החי הרוחש בהם: "...ש מעתי נקישות פסיעות הנהג על גג המכונית. הוא קשר בחבלים את עגלת התינוק אל מעקה המטען. יורד בסולם. בא בדלת(?) הכניסה ומחכך ידיו זו בזו. שוקע בכיסאו ואוחז בגלגל ההיגוי. הודף את מנוף ההילוך כים ולוחץ ברגלו על הדוושה. המכונית ניתקת ממ"קומה. נוסעת לאטה. בקרן הרחוב מחליף הנהג את המהלכים". וכן בלי הרף וכן בלי הרף אותו טפטוף מטריד בדברים של מה בכך. והרי אין לאוטובוס זה ולנהגו ולכל מעשיו שום ייעוד למסופר ב'הדרך לירי' ח' ולמתרחש שם. אין המשך להם ואין השפעה להם ואין תגובה להם בלבם של בני אדם, ואינם אלא דברי רים מתים. שכן אין המספר נוהג לפי עצתו של צי'חוב — משהעלית רובה במערכה א' על כרחו שיהא יורה כדוריו במערכה ג'. אצלו מונחים, בכל מקום ומקום שבסיפוריו, ציבורים של רובים של עולם לא יתנו' אש.

ושוב טועה מוסנזון בשעה שהוא סובר — כשיוסיף על קטעי עשייה ערטילאים אלה מלוא קמצו מן המ"פולפל והממולח שעם דברים שבצינעה, ינער מעליהם אבק שעמום וטירדתם. כשם שפירוט אינו תיאור כך גירוי אינו עניין. ויתר מכן. קטלן כל כך הוא הפי' רוט המוכני שאינו צריך לשום דבר, שממית הוא את הכל והורג אפילו את הגירוי. אותו חפר שנמלט מפני פצצותיהם של אוירונים גרמנים לבית זונות בעיר מערי יוון ונוקק לריבה אחת (ולאחר שנתגלתה לו כאחת העולות שבאה מן הגיהנום ונשברה אנייתה בין האיים ופלט אותה הים לחופי עיר זו, ולאחר שאמרה לו: "זה לי שנתיים ימים שאני מחכה לידיעה מבעלי, הוא הפליג בספינת פליטים לארצנו. אני, יהודיה אני..."). הרי כך מספר הוא עליה:

"הוא אינו כותב, בעלך?" שאל בחשאי.

היא בכתה על חזהו והוא חש את שפתותיה מרחי' שות בשערו.

מעדרו בחשאי לערבי אחד, ובמעות שקיבל קונה שפופרות של צבע; ונודע קלונו ברבים ועתיד הוא ליתן את הדין לפני האספה הכללית. והרי מה שב' לבו של 'ראסקולניקוב-משלנו', כביכול, זה: "...בינ' תיים, בינתיים, אחא, מבין אתה, הסתכל בנוף. ראה כמה יפים השמים, שלל צבעים וגוונים, אלא שאותו קב"ה ודאי לא הייתם מקבלים כחבר לאגודת הציירים והפסלים בקיבוץ מחמת הקיטש שבצבעי, הא? — ושוב: "...חנה גליק, שעות שעות הייתי מה' לך אחרי העדר, כשאני רואה בחילופי הצבעים שלנוף, בגווני הגוונים המשתנים, שבהם מוארים שדות השלף. וכשהיתה שעתי בידי ועמדתי לפני הבד, היו שפופ' רות הצבע ריקות, מבינה את חנה גליק, ריקות! אפשר, שאם בא יחזקאל'ה אליך ונוטלך בזרועותיך ומרטיט גופך עד כלות החושים, ואחר כך מניחך כך, רעבה, בערגתך, בבדידותך ובעלבונך, אפשר תביני: השפופרות ריקות באין צבע. ואני — חושי לוהטים אל הבד הלזה, הריק למחצה. כן, מכרתי כבשים, חנה גליק, ידיו הצפודות של אבוצ'יסה שילשלו על כפי את הכסף, כן, חנה גליק, אפשר שחייב הייתי ללכת מכאן קודם לכן, אפשר. אך — זה היה ביתי, בתי שלי. לא הייתי חייב למעול ברכוש הציבור...". ובאותה לשון ובאותם הדיבורים, שריקים הם כשפופרות צבע הללו, עמוד אחר עמוד. וממילא כל העניין מופרך ומתבזבז בתוך הלהג השטחי. הרי כשהיה ואן-גוך רועה רוחני לפועלי מכרות בבלגיה וחשקה נפשו בציור, נטל עפרון של נגרים או גחלת שדעכה ועשה מעשים נאים להפליא.

או טול מעשה זה בכמה נכים ועברם המסופרים ב'הדרך ליריחו' (הסיפור שעל שמו נקרא הספר). שוב בפתחם של דברים אותו כושר כתיבה (והוא הדין אצל הסיפור 'פולקה': "...יושקה עמד בתווך, בין הרוקדים, ומפוחית יד נעה בעקלתון לניד גופו הזוע, סמוכה לאצילותיו המשורגים ונוגעת בשרוולי חולצתו החפותים, חולצת השבת הלבנה"). שאתה תמה לו ונענה לו, לאחר שייגע אותך מוסנזון באבק פרטים של דוממים שאין טעם ואין צורך לקיומם: "...פולאק ישב על מרפסת בית הנכים. הסיגריה, שנתקעה בפיו זה מכבר בידי האחות גרטורד ליהמן, דלקה עדיין והשירה גבושיות של אפר על חולצתו. ידיו היו שחומות ודקות כענפי אקליפט שחמה קפחה עליו ימים רבים". כאן הסיגריה והאפר שהיא משירה והיד השחומה מתחברים יחד ליתן דמות של בן אדם בש' עתו ובמקומו ותאב אתה לדעת מה היה עברו ומה

"לא, אינו כותב, אינו כותב אלי — אנייתו נתרסקה בים... אין לי איש בעולם... מאוס לא נותר לי... והי-מלחמה הארורה הזאת..."

קולה נישא רפה ועמום, חסר אונים, והוא הקשיב בקושי לדבריה. חשק שיניו ונרכן אל מעבר לצוארה; גשען בסנטרו בכר. היו כגוף אחד בעל שני ראשים. שדיה נתהדקו תחתיו כעיסה רכה, שיחק בהם בחזהו, ולבסוף נח עליהם בכל כובד גופו. ביקש לשכוח כל מה שאמרה בפניו. נתיב היסטוריה של ספינות תועות ומשפחות מוכות גורל היה גם נתיבו־שלו, והוא ביקש למחוק כל שקשרו לזכרון זה(1). בשום פנים לא רצה להרהר בגורלו, נתאווה למצוא נוחמים בחיקה ותו לא...נסתבך ברגליה. ראשה נח לצד ראשו, והבל פיה ריחף על פניו. שפתותיהם נצמדו בריפרוף. היא החליקה בלשונה בין שיניו, החלק ועבור כפרי מארך וחם נוטף עסיסו. גשענעו זה בזה עד שנתכווצה לאחוריה והרימה גופה קימעה ונצמדה אליו בהטיית ראש נח בעצימת עיניים, משהיא מפרכסת בזעזועים קלים וקצובים, וארשת כאב וחמדה טבועה בקלסתר פניה. — לא! אפילו יצר הרע אין כאן. אלא כמו אצל האוטובוס ונהגו — קטעי עשייה שאין להם שחר. גם כאן מנוף וגלגל־היגוי ודוושה ומהלך ראשון ומהלך שני; דברים בטלים, דברים של מה בכך, פגרי דברים הממיתים כל רחש חיים שבתחומם.

אילנו של מוסנזון ודאי עיקרו עומד במקום טהרתו של סיפור אבל נופו ודאי אינו עומד שם. כל זמן שבוחש הוא ופורט בדברים ובתחושות דומות לחפ־צים, הריהם מסמאים עין שאינה רגילה להם; משה־ביא בני אדם למחיצה אחת ומתחיל מממש משאם ומתנם, מיד צפים ועולים הדלדול והעניות שבהשגותיו. טול, למשל, סיפור זה 'כסאות חורקים', מעשה באותה בחורה מקיבוץ שחשקה נפשה בסרני הבימה ובאה לעיר מגוריו של גבריאל מאלין (מי שהיה פועל במחצבה ועכשיו חבר בלהקה של תיאטרון אחד) לבקש ממנו עצה ותושיה. הנה כיצד סחים בני אדם שם:

"רציתי לשאול בעצתך, מה עלי לעשות?" ועיניה השחורות היו יפות. הוא ראה זאת בראי.

"ואת מאמינה כי יש לך כשרון?" מיד חש בחוסר הטעם שבשאלתו. רצה להוסיף: "די מחוסרי כשרון מסתובבים על הבימה". אך נתאפק. סוף סוף אין זה מעניינה.

"איני יודעת, כלומר, מניחה אני, כי כן. אך עלי לנסות את עצמי במסגרת אחרת מאשר חוגי חובבים.

עלי לנסות, אחרת יהיו חיי מפולגים בין המציאות ובין החלומות, ובכך איני רוצה."

דיברה בשקט רב, בקול רך. אך מבעד לדיבורה חש רצון חזק, עקשני, דיברה כאדם היודע ערכו, אף כי נצרך הוא לעזרת זולתו.

הוזה אומר, כשאין לפני מוסנזון השתלשלות של עשייה מוכנית אלא בני אדם חיים נושאים ונותנים זה עם זה, מיד מסתלקת מלאכת הפירוט שלו ואפילו לשונו ודיבורו ותיאוריו שוקעים בתוך דלותם של החבט ושל התפל. כדבריה של אותה ריבה על מור־אה מפני "חיים מפולגים בין מציאות ובין חלומות", ועל קולה שאין בפי מוסנזון (שאצל האוטובוס הוא יודע־הכל) אלא תואר נדוש אחד — שהיה רך; ועל אפיה שאינו חש בו אלא באנאליות זו של "רצון חזק, עקשני".

הקלוש והמעורער שבסיפורי מוסנזון בקלות שהוא נוהג כלפי עצמו. פורק עול הוא ומתיר לו את המופרך ואת הבטל הואיל ורואה הוא מיבטחו בדברים שהוא עוסק ומפשפש בהם; סומך עליהם ולא על עצמו. וכיון שדמיון רב אין בו — ושמא יש בו דמיון אך הפקיר ראייתו ולא אימן סגולותיו, — אף אמת הבניין שבידו עקומה, והריהו מטלטל את המסופר לכל הר־חות, מהרהורי זכרון אל ההווה, מן האישי אל הכללי, מן הממשי אל הברזי, מן השגור אל הנדיר, ותופר ומאחה בדאות זו במחט של סקאים. מונחים כאן המ־אורעות כשברי כלי חרס ואין אחדות בהם, והריהו דוחק אל הבינתיים משהו תפל ואדיש כאותו מוך שממלאים עורו של פוחלץ. דומני, שלהוט מוסנזון אחרי הגאטורליזמוס של 'הנוהג הבהמי' בנוסח היינקי ובגלגולו השני, ואפשר דרייזר חביב עליו; נאטור־ליזמוס זה שכתב עליו ארווין באפיט דברים נאים: "יפה נעשה אם נזכור, שכמה וכמה חיבורים שהרבו להתעצם עליהם, הרי יותר שהם בבואה נאמנה של חזיונות באמריקה, בת קול שאחרה לבוא הם של תנועות מסוימות באירופה. הואיל ודאי שיוצאים אנו, בארצות ספרות ואמנות, בעקבות אירופה — וכרגיל באיחור זמן של חמשים או ארבעים שנים — כשם שמו־רי־דרך אנו לאירופה בעשיית אמבטאות ושרברבות טובה, ומי ששהה בפריז, כמוני, בשנות התשעים, ואחר מכן עקר לאמריקה, הרי חש הוא כאילו חי שתי פעמים באותן מסיבות של טירוף ספרותי. מעלה מר דרייזר על זכרונו את זולא ובית מדרשו ומלאכתו של דוס פאסוס מחדשת בזכרונו את כתיבתם של האחים גונקור".

והמפרסם בגירוי והגורף עמו כל שבב וקיסם: עוקר סלעים ואילנות כמימי נחל הרים שגאו והשליכו עצם מם במורדות, מיוחד הוא כל כך לכותבו, לעברו, למקורות המפכים בו, לצירופי החיבורים האסומים בזכרונו ולכל ארג מהותו האישית, שאי אפשר שיהא דוגמה לזולתו. והנה טעיתי. אף משעול יחיד זה, שלכאורה, האדם שהולך בו מטשטש לאחריו דפוסי פסיעותיו, הרי נשתירו עוד סימני עקבותיו ואפשר לצאת בהם: "...ירדו לעומקו של אמבר ופשטו במלוא רחבו ובלשו בכל המסדרונות והריחו בכל הפינות והמסותורים לראות מה פריקה נועדה להם ואם יפה היא לטעינה; אם לא רחב הוא יתר על המידה, אם לא משופע הוא, אם לא מפולש הוא, אם פתחו פעור אל רובו או אל מקצתו, אם מחזיק הוא הרבה או מעט. אמדו מידותיו והעריכו כמה שעות יש לטענו: כמה פעמים פרישה וכמה פעמים בנייה, היכן ישאירו רווחים והיכן יאזנו קרקעו. זה אומר בכה וזה אומר בכה, זה אומר יש כאן להניח קורה כדי שהמסד יהא איתן וזה אומר לא כי, יש לשים שתי תיבות זו על גבי זו; זה אומר יש לטעון שש בגובה זה אומר חמש; זה אומר פעמיים פרישה כל גבהו של אמבר וזה אומר שלוש; זה אומר כי יש לדחוק גם לקרן זוית ולמלא החללים וזה טוען כי אין הוא עבד לבעל הבית לעשות רצונו".

אין פגם בהשפעה ואולי סימן יפה הוא למספר צעיר שהלך ושלשל דליו לבאר עמוקה וטרח ושאב מימיה. מכל מקום אימון ידים כאן והרגל דברים שלעולם פירותיהם נאים, בתנאי שיהיו ידים לדברים ולא דברים עצמם. שכן דפוסי הבעה של הזו, כשאתה נוטל מהם את חריפות הסכסוך הגנוזה בהם, מתחתיתם מתוכם ומשיכה זו שהם מושכים את הכל אחריהם אל נקודת נפצם — הרי נשמתם אתה נוטל. ועד מהרה ואין בינם לבין הפירוט המוכני והדומם אלא מועט שבמועט שבשינוי לשון. ואף על פי שיש בסילון זה של מאמרים ומשפטים, באמברו של מגד, מעט זוהר ורננה ומעט קירבת אחים, ולא קשיות זו המקוטעת והמנופצת שבחיתוך דיבורו של מוסנזון, הרי צורה זו סכנה של מלל צפויה לה שסופו ייבוב דברים.

דומני, חושש אהרון מגד לכך ובכל אופן מנסה הוא כוחותיו ומבקש מציגה כלשהי בכל שעה שיש לו מה לומר, ובכל מקום שהגות לב של אמת לפניו שם גם תבונתו. אפשר משעיין בהזו והתבונן על מעשיו אף עמד על הפיקה שבו. מעורבות פרשיות מראה והר-

איני יודע עד כמה אנוס הוא על פי טבעו לכתוב כך. דומני, סגולותיו ויכולתו מרובות ממעשיו. יבואו ויעידו עליהן פסוקים הללו, ויש בכל מקום רבים דומים להם, שהבאתי משלוש פתיחות שבסיפוריו. חליבת הכבשים של 'הצייר' ועמידתו של יושקה עם המפוחית בליל הריקודים ושיבתו של פולאק בבית הנכים — חליבה ועמידה ושיבה הן. ואל נזלזל בעדותה של יכולת זו המציבה אדם חי במקומו. מידה גדולה היא. ומי שעשה כן כמה פעמים על שום מה לא יעשה כן בכל הפעמים? אילמלא אותו רהב הבטחון ואותו העדר הדאגה שבלב; הואיל וזימן לו הקב"ה ארץ ישראל וקבוצה וחלוצים וכובשי מולדת ופליטי שמד וכיוצא באלו מן הדברים הרמים והנשגבים, שהחשיבות וכובד האחריות בהם, בהם גופם ובכל אשר להם ובכל אשר בהם, ולא בו, במוסנזון; או שמא גם בו עצמו, כל כמה שהוא בן ארץ זאת ובן קבוצה זאת וכובש מולדת זאת — כלומר לא בו עצמו אלא באותו חוץ שהקיפו. אבל אחריות וכובד וחשיבות — מידותיו של האדם הכותב הן, ואותן הוא נוסך על החוץ ועל הפנים שמקיפים אותו; סודר סדריהם וקובע משטרם וכובש מקומם, ומנצחת עליהם הדאגה הגדולה שבלב.

רוחניים מאת אהרן מגד

הוצאת הקיבוץ המאוחד, תש"י

אף אהרן מגד כותב סיפורים קצרים וגם הוא לא גבר עוד על נושאי, וגדול בטחונו בנכבדות שבהם. אלא שמקצת של דאגה בלבו ומחמיר הוא עם עצמו יותר ורחש נפשו אינו רחש הדיוט ויש רוח וחמימות בדבריו. פעם נודמנו לי דבריו ('ב'אורלוגין') על צריף קבוצה בלילה וטבלות חלונותיו מונחות באורתן על גבי החול הלח ונתפסתי להם. ראתה עינו והמקור ניקר בעפרו והעלה גרגירו. עכשיו קראתי 'רוח ימים' שלו, ואף על פי שזו העין הרואה עודנה שם, הרי כשדביקה היא בריבוי שבמראות אף תעייתה מרובה. איני אומר מגד אינו מבקש נקודת עינוב בין אדם לעולמו. אבל עוד חושך ואפלה בדרכים שמוליכים אותו אליה.

ועל עניין אחד אני תמיה. ניכרת בהרצאת דבריו מהשפעת הזו עליה! דומה אין גבולין ומעצורים לכוחות המחקים. לעולם נראה היה לי, שסגנון זה של בעל 'ריחיים שבורים', העתיר והשופע והפורץ

הור בעולם הכתיבה, וחכמתה הבררנית ודביקותה ההמומה יונקות זו מזו ומחלחלות זו לזו. ואמנם כש־ מתגלה שרו של ים למגד והוא נזקק לו ומתחיל נאבק עמו, הרי הן שלו צדק יותר ולאו שלו צדק יותר. ואף על פי שניכר קול הדברים מהיכן בא, החידוש שבצירופי האמרים והרחש שבתוכם מדליקים סוד של אחווה בין איתני עולם לאדם ומרצונך אתה נענה להם ונהנה מהם: "...אלף פנים כעוסות ואלף פנים רצויות לו, לים. יש שהוא קודר כעופרת, כאילו (הייתי מוותר על 'כאילו הוא' זה וכותב: יורה של נתך וגו' מר) הוא יורה של נתך כבד ובשורות רעות צפונות במעמקיו; יש שהוא מתנשם כחיה, נשימות עמוקות ורחבות וממו אין יודע; ויש שהוא עשוי כעין ריקון עים־ריקועים של פלדה ומשחק בצחצוח חרבות עם קרני אור; יש שהוא משיט על פניו אלפי דוגיות של קצף כלהקות־להקות של שחפים, מפתה וקורץ בעין ידידות ופורש חרמים לצודך; יש שהוא פור־ ענות כולו; טירוף אימים, שגעון בלהות, שואג ונובח, מקיא כל בני מעיו ומרתיע מצולות כאומר להרוס אל היבשה ולגרסה במלחעותיו, ויש שהוא מונח אפי־ רקדן ונהנה מחומה של השמש (מוטב 'שמש' בלי ה"א הידיעה), או שוכב מתנמנם תחת צעיפי ערפל; או סרוח חזיריין כחולה אומלל, שכיב מרע".

ודאי יכול אדם להסתפק באלה ולהתייחד להם. בכוחם של מראות טבע לכבוש כל לבו של אדם, ורשאי הוא לראות ייעודו באותה חזרה שהוא מחזיר להם לבו הכבוש. היו ציירים שלא זזה עינם ממימי הים ושיקעו בהם כל מעיינות רוחם; והיו ציירים משתלו פעם מבטם במרומי הרים הביטו אליהם כל ימיהם וראו בהם תקוותם וייחולם. אלא שמספר, כדומר בן אדם שהכתיבה אומנותו והיא המתווכת בינו לבין עולמו, אי אפשר לו לעשות כן. בשבילו דברים אלה הקרויים מראות נוף אינם אלא עיגול של ממש המקיף את ההרהור שבמרכזו. וכשהוא יוצק לתוך העיגול אש רגשו ועושה אותו הלך־רוח, לא עשאו כן אלא שיהא הילה של אורות להרהור שב־ מרכזו. ולא טפל ועיקר כאן אלא עניין שבמהות כאן. מעצמותו של עיגול שתהא משוערת מלכתחילה נקו־ דת מרכזו, כשם שאין קיום לו אלא אם כן קו־ של ממש מקיפה. מנו חכמים כמה וכמה צורות של קבע במלאכת המחשבת הסיפורית, ואף על פי שפעמים מכרעת היא לצד העלילה ופעמים לצד עיצוב האופי, הרי לעולם אדם שם באמצע; אם אדם בתוך הרבים ובדברים שבינו לבין חברתו, או אדם ביחידותו ובד־

ברים שבינו לבין הוויתו. וכיון שעיקרם של החיים המסופרים אינו אלא בפרשתם הסדורה והערוכה בידי המספר (אף ים זה של מגד אינו של עצמו אלא סדור וערוך בידי הכותב עליו), הרי אי אתה יכול לתחום בהם קרן זוית אחת בגבולין החיצוניים שתהא רשות בפני עצמה; ואף מראות נוף והכוחות הרואים וה־ גובלים של המספר על כרחם שיהיו כפופים למרכום ושיהא מותנה קיומם בו.

לפי שעה לא עלה זיווג זה בסיפורי מגד, ודווקא יכלתו בתיאור דוממים מבליטה אולת ידו בשעה שהוא מתערב עם הבריות. כמה בוטחת ידו כשהיא מפש־ פשת ב"גל שנתלש, מעשה שובבות, זחל על החול ונטל עמו שייר מפליטת הים חזרה אל המצולה הג־ דולה". אבל כשעינו מסתכלת ב'מצולה הגדולה' האח־ רת, בימתן של נפשות, כאילו מסתמאות עיניו. יש אצל בני אדם אלה שהוא מעלה (דייגים, גזבר קבוצה, הבחורה במטבח, החבר העוזב, ה'תרבותניק' וכיוצא באלה) גדר זו המקיפה אותם ואת גופם, אלא שמעבר לגדר אין אתה מוצא הרבה. וממילא אפילו מעלתו של מגד, דקדוק זה שבדיבורים וחיבורו במסורת (וש־ אני משבחתי על כך בכל לשון של שבח), נהפכת לו לרועץ ומפגינה על הטשטוש שמתחתיה: "...יש ימים שמרובה צילו של בן ציון מחמתו. אז מתהלך הוא קדורנית, כפוף ושחוח ופניו צהובים ומחוקים. דומה עליו כאילו קרקעו נשמטת מתחתיו ועולמו חרב ופור־ ענות גדולה יורדת עליו. מעין יתוש הוא שמנקר במוחו וסרטן צובט את לבו. אז מתכנס בן ציון אל תוכו פנימה כשבולל בצדף שלו ועושה את חשבון עולמו. הרהורים מרים נכנסים אל לבו ומרקדין שם כלילין וכרוחות. כן, הסך הכל מהו? סופו של חשבון, שורה אחרונה? כערער בערבה, שיח שנופו גדול ושרשיו מעטים ורוח סופה תעקרנו כמוץ. באותן הש־ עות נמסך צערו של בן ציון עם צערו של עולם והש־ כינה כאילו בוכה עמו". — ואם ניתן שורות אלו כנגד "אלף הפנים הכעוסות והרצויות של ים", שהבאתי למעלה, מיד תתברר כוונתי. כאן, במראות נוף, כל משפט מביא עמו משמעות חדשה ופנים חדשות; כאן, במראות נפש, צירופי דברים חבוטים, שבוודאי כבדם ומשמעם בשעתם ובמקומם, ומותרים הם בתשמיש ואפילו עתידה להתחדש חיותם משיתארגו במסכת חיים חדשה, אלא שריקנים הם אצל בן ציון זה, ואין היתוש המנקר מוסיף על הסרטן הצובט הואיל ובן ציון גופו אין רוח חיו מרובה. למידה זו של כתיבה קבעו באמריקה שם וקוראים לה padding, ושקשה

לי להערותה לכלי עברי, אלא שפירושה, אותו דבר שעושה מוסגון כשהוא ממלא ריקנותו של מתהווה בפירוט קטנות מוכניות של מהלכי אוטובוס, או אותו דבר שעושה מגד כשהוא ממלא ריקנות של נפש בצירופי אמרים וסלסוליהם שאין מאחוריהם שום תוספת של ממשות.

בסיפור 'מסיבה' יוצא מגד ממקומות המים ונכנס למקום היבשת וכל עניינו דברים שבין אדם לחברו. מעשה בנכה, נפתלי, שבא עם בני מחלקתו לכבד חברו לספסל-הלימודים, יאיר, שעלה בצבא לגדולה; ונושא המסופר — צדיקים (כלומר מועטים הללו ששאר רוח בהם) ורע להם, ורשעים (כלומר המרורים בים קטני הנפש) וטוב להם. והנה כיצד מהרהר הנכה נפתלי למראה חברו שאין לו קביות אלא 'עלה תאנה על כתפו': "...מדוע לא עורכים תחרויות-פיסחים, על קביות, בדידוי, ריצה, קהל גדול, די משעשע, שורת חזית אחת על קביות חה-חה-חה. מוכן — שתים — רויץ! קדימה, קדימה, קלפ-קלפ, קלפ-קלפ, מהר! עמוס היה נופל ודאי. שוחט על הטורבינה — קדימה, נפתלי, קדימה — הדלת. מי זה? גאולה?

הדלת נפתחה שם במסדרון. 'שלום יאיר' — נשמע קולה הנחושת של האם מרת מאירוביץ — 'כולנו כבר מחכים לך'. יאיר גחן ונשק לאמו. 'סלחו לי' פנה אל כולם — 'הייתי עסוק בתפקיד'. מצוחצה, ועלה התאנה על הכתף. עתה כמו כולם ממושביהם ויצאו להקביל את פניו. 'כבר חשבנו לשותות בלעדית, חה-חה-חה' — נשמעה צהלתו של שוחט. נפתלי נשאר בודד לפני השולחן. בקבוקי הברנדי, הליקר, טול סוכריה בינתיים. מעבר לגבול. איזה מרחק גדול בין השולחן ובין החבורה שבפתח המסדרון. מחלקת הנ-כים. צריך היה לערוך מסיבות של נכים קיטעי-רגל-שמאל. אגודת קיטעי-רגל-שמאל. עוד מעט יגש אליך. היה אדיש.

כוונתי, שלא חש מגד, שרגש קנאה וקינטור ותר-עומת נמוך זה שבלב נפתלי אינו עדיף, ואפשר פחות הוא. מן התאוות הקטנות והנהוג הוולגרי של כל שאר המסובים. כוונתי, שנסתלקה מכאן אותה ראייה שהיא מדרגה אצל מגד (למשל סיום הסיפור של 'המטמון': "...היה עתה הכפר כגוש שחור, סומא ואילים למעלה. יכול היה לשמוע את פיקפוך הנחל בתוך הבוסתנים, בכרך העין, במקום שהנשים היו נאספות על כדיהן. וקמשונים היו תקועים בשלמתו מחלקת העדשים המוברה, והיה ניחוח [איני יודע פירוש מלה זו כשאין ריח נסמך לה] אבנים חרוכות ואפר וחירבה עולה

מן האדמה. ויכול היה עוד לראות את ריבוע החלון של ביתו מצהיב באור של עששית".) ואין בו אלא מלמול דברים חבוטים שבשיחותיהם של יושבי קר-נות: על הכסף שאין לו ערך ועל פרטקציה ועל ג'יפים ועל עוגות ועל סוכריות ובקבוקי ברנדי ועל הסיום ה'נורא' והדרמטי, כביכול, שהוא מסיים: "...על רגל אחת עד הקיר. יראו כיצד עושים זאת. בואי, אמא, בואי כבר, הביתה הביתה שם, כן, הנה הקביות, יישארו כאן, בלעדי ייטב להם וליאיר עם עלה התאנה, ויבושם ויבושם. הביתה, לעזאזל עם הצבועים, קריק-קרק קדימה, אחת ועוד אחת, בואי כבר אמא, ועוד אחת, אל תפנה ראשך, קרק, עוד שלוש עד הדלת". אבל כשם שאי אפשר ליתן הרגש של שעמום במש-עמם כן אי אפשר ליתן הרגש של קטנות בקטנות. חייב אהרון מגד — שכמה וכמה מעלות טובות בכ-תיבתו, ובעיקר יכלתו זו להעלות מראות דוממים ול-הוציא מתוכם רוממות-רוח והלך-נפש רוחשים חמי-מות ואינטימיות — ליתן דעתו על קו מדרון זה שנמ-תח בין עלייתו לירידתו. ואם יבקש אחריו ודאי שימ-צאהו בנקודת העינוב שבין אדם לעולמו, ומובטחני כשיטרח יבוא על שכרו. מכל מקום כניעתו בפני ההדיוטיות שבאמרים, שחביבה כל כך על כמה מח-בריו, לא תועיל לו הרבה. דומני שעטנו וולגריות זו בארג מזגו ואינה אלא עשבים שוטים שנתמלאה שדהו המוברת.

הוא הלך בשדות מאת משה שמיר

ספרית הפועלים, מרחביה 1947

עלינו לשבח את משה שמיר, שלכל הפחות בראשית הדברים לא עלתה במחשבתו לפזר נפשו לריק בקטעי תיאורים, אלא אמר לחברים ולארגם עם מסכתו של סיפור-המעשה. פותח הוא בבחור אחד, אורי, יליד קיבוץ גת-העמקים, שסיים עכשיו חוק לימודיו בבית ספר חקלאי והריהו חוזר לכפרו לשבת בו. מיד מת-גלה שם לפניו חורבן בית הוריו, אביו וילי התנדב והתגייס וביום חזירתו של אורי יוצא הוא לקסרקטין שבמצרים; ואמו רותקה סבוכה באהביה, הגלויים והנסתרים, עם אותו רווק קצת יוצא דופן אברהם גורן. ואולי אין יציאתו המבוהלת של האב אלא ניסה מביתו שחרב. ודומה אף עסקי השליחות לארצות גולה רחוקות, שהיה וילי עוסק בהם זה מכמה שנים, לא היו אלא השתמטות מגת-העמקים והשתכחות וני-

סה. והנה בהליכתו אשתקד לפרס בשביל להעלות לארץ שרידי הפליטים, שנתגלגלו בנדודיהם עם חיי לות פולין עד שערי טהרן, עשה וילי נפש אחת. מיקי, ריבה תועת־לב בדרכיה הנלוזות של גולה ושכבר טעם גופה טעמם המר של חיי הפקר ללא משען ומח־סה. לאחר שפדה אותה מידי שוביה הפולנים הביאה לגת־העמקים והושיבה שם וטיפל בחינוכה והכשריה לחיים חדשים. עם פגישה ראשונה בימי בציר ענבים נמשך אורי אחרי מיקי, ועד מהרה היו זבולים זה לזו, ואמרו לנטות אהלם ולבנות ביתם. פתאום נקרא אורי למחנה הגנה לאֶמֶן שם בני נעורים בדרכי מל־חמה. ושוב מיקי בבדידות נכר, מתחבטת בחומרות בוגה של קיבוץ ואפילו וילי איננו שיחזק רוחה. ועוד הוסיף הזמן והרע עמה. חשה מיקי בהריונה וחשך עולמה. נראה לה אורי שלה הפכפך ברגשותיו ואין לבטוח בו הרבה, וישיבתו במחנה סודי סודות ודומה נשתכחה מלבו. ואף על פי שנתונה לה יד רותקה ברחמי אם, קצרה ידה מלהושיע. ברגעי יאוש גומרת מיקי אומר בנפשה לילך לעיר ולהיפטר מן העיבור שבמעיה ולהחזיר לה חירותה. באותו יום שב וילי ממחנהו לחופשתו, והואיל שבינתיים עקר אברהם גורן מגת־העמקים והלך למקום אחר ושיקע עצמו בכיבוש ובניין בנקודה החדשה (ואולי אף כאן ניסה מפני סבכי האהבים שנסתבך עם רותקה, ושחזרתו של אורי לגת־העמקים הבליטה את המופרך ואת המביש שבמעמדו). הרי שבו והתיישבו העניינים בין וילי לרותקה, וכאילו דאגת הבנים, אורי ומיקי, משרה רוח של פיוס במעונם. פתאום קוראים את וילי לטיל־פון ומודיעים לו, שבשעת אימונים בהשלכת פצצות נפגע אורי בנו. מיד יוצא וילי ומחזיר את מיקי ומע־בירה על מזימתה, וסוד אורי הפצוע פצעי מוות חופף על חיי האבות שהלכו ועל החיים החדשים שלא באו עוד לעולם, אבל מתרממים הם ובאים.

שבח גדול לדמיונו היוצר של מספר, שניתנים דב־ריו לסיכום זה שסיכמתי, ושאפילו בצמצומם לא ני־טשטשה בהם אותה אפשרות של נוי בניינם, ושל מתח ביחסי האישים ואחדות במאורעות המתרחשים ואותו אחוז ולבוד שבסדריהם. אלא אין רומאן עומד על שלדה של התחבולה בלבד. לכאורה לפנינו סיפור של עלילה, שיש באישיו הפועלים יותר מעצמות יחי־דים ולא מן הטיפוסי שבמרובים; ועל כרחו שיהא מכוון למרכזו ולא יתגלגל ממקום למקום ויאסוף מכל הבא אל ידו. שכן אחד עניינו, מחויב אותה

מציאות גנוזה ומקופלת בתחבולת הסיפור קודם ל־כ־תיבתו, ואם תחילתו חידה ותימה הרי סופו פתרון ודעת. והנה בא שמיר ועירבב פרשיותיו. לא אמר — דייני באותו מרכז שבסיפור המעשה, אלא הלך ונעץ כמה וכמה מרכוזים בו, ולא זו בלבד שאינם נבנים זה מזה אלא גם סותרים ומכלים זה את זה. בהרבה מקומות ובדברים ארוכים משעבד הוא סיפורו לתי־אורו של ההווי הקיבוצי כתכלית לעצמה, ואינו חש שמגלגל הוא סיפור עלילה, שבמחשבה תחילה, לסי־פור של מראות וחזות־הכל, כלומר מבטל חשיבותו של המסופר ומעלה ערכו של המתואר ונותן לו קיום בפני עצמו. ובהרבה מקומות אחרים מטלטל הוא עניינו מנפש פועלת זו אל נפש פועלת זו (מאורי לוילי, וממנו לאברהם גורן, או מרותקה למיקי וממנה אל סתם אשה בקיבוץ). עד שמסתלקת נקודת המרכז כל עצמה והכל שווה במעלתו ומעורבים טפל ועיקר; וזורם ערב רב של מעשים וחוויות ועניינים של מה בכך ואין לפנינו אלא הווייה כמות שהיא וכל הכבוד עם היותה — הפגנה זו שיש גת־העמקים בעולם ויש שם ביברמן ודומים לו ויש רפת ויש בוצרים בכרמים ויש שמש בארץ ויש אורי ויש מקלחת ולול ועופות ויש רותקה ותינוקות ווילי וטרקטורים ונוער־עולה. וסיפור המעשה, שנראה לנו בראשיתו יסוד ועיקר האופנים על המספר את מלאכת הברור והריכוז, אינו אלא כלי וידים בשביל הריבוי המבולבל הזה, מעין חוט שמחרזים בו את ההווייה שלא תהא מבול־בלת כל כך.

קיבל משה שמיר מדמיונו קנקן נאה, אבל לא ידע מה לעשות בו וטלטלהו לכאן ולכאן עד שנפל ונשבר ולא נשארו בידו אלא חרסיו בלבד. למה אירע לו כך? משום שטובל הוא, בדומה לחבריו לעט, בתשואת הווייתו, הריהו חבוש בעבותות הכלל הקטלן — השתא דאתינן להכא נימא ביה מילתא (הואיל והגענו לכאן נאמר בו דבר). ומידה זו, שאין אתה מפרש מן המ־רובה את המעט לצרכיך ונוקק אתה ונצרך לכל דבר המזדמן לפניך — מידה זו היא שקיעקה יסודות הסיפור, פתחה זמנו ועירבבה רשויות מקומו. ונולד נוסח משונה של דיבור: כתיבה חופות ומהדסת, שבורה ופקוקה, מתאבקת בעפר פיקחות נפסדת, בתרפ־ט אלפים דברים שאינם לעניינה, אבל בעיקר אינה נוגעת אלא במעט מן המעט:

“...במטבה היו כמה וכמה נשים בסינרים לבנים. עשוי היה אורי לשער שאחת מהן תהיה רותקה, כל־מר, אמא. אך סינר מן הסינרים (השתא דאתינן לסי־

גרים (נימא בהון מילתא) הלבנים לא היה מונח נאה, מגוהץ, אלגאנטי(?) ופייסני כאותם של מטפלות היל-דים. כאן היו סיגרים שכל עצמם (איזה דיוק מהותי!) קישור-אר-תרי, כתמים של שמן ומרק, סימנים של כביסה רשלנית, קמטים.

דודי האלומיניום הצחים, שחשמל עשה בהם את מעשיו ועיני פחדים אדומות וירקרות להם, עמדו בשורה צייתנית ונכנעת והיו הרבה יותר מיושבים בדעתם, הרבה יותר קריי-מזג ונינוחים מהיצורים אשר התרוצצו סביבם.

הפגישה היתה נלבבת. כל כך נלבבת, שעמד וילי והחל (והתחיל) מתרעם ומכעז: 'נכנסתי למטבח שלכן בשביל ארוחת צהריים של הפלחה ולא בשביל שתנשקי לי(?) את בני בכורי, שרקה, מה יהיה הסוף? דיסה אינך מתכוונת לתת להם, הא?'

'ניתן, ניתן, אתה רק תן להציץ באורי'.

עניין נאה לענות בו; למה הרבו הנשים להראות חיבה לאורי החוזר? למה היו בקיאות יותר בהליכה וביאה שלו? למה עמדו ומנו לו, דרך שאלה, תיכף ומיד כל העיסוקים שעמדו, שעומדים ושיעמדו לפניו? ולבסוף:

הלמאי אתם, הקשקשנים הבאנאליים של חכמות מוסכמות — למה זה תתאוננו על טורח הציבור. כמו כל שילינג בעולם יש כאן גם צד שני, והצד השני המתקרא רגש אחריות קולקטיבי, ריעות, כן, אפילו סתם ריעות.

מחשבה זו אינה מתנסחת באורי על בוריה, כל שכן לא יוכל לבטאה-כמו תיכף ומיד. אבל היא הסי-בה שהוא משיב להן במאור פנים ונוטל מה שמעמיס עליו אביו בלי שיביט בזה, ושמה על חביבותן של העובדות ומן הסתם קולט מהן קורטוב של רותקה, של אמא.

וכן בלי הרף טלטול זה ממקום למקום, מאדם לאדם, מחפץ לחפץ על גבי תשעים עמודים תמימים של הספר. ודימויים לרוב ומין פילוסופיה של חיים לפי הדוגמה — 'כמו כל שילינג בעולם יש גם כאן צד שני'; פעם — 'ואילמלא ביצעה (אתון כבולה) תר-גיל של בריחה מהירה היתה חותמת עצמה לעד על השטר השחור הנוקשה של הכביש'; ופעם — 'צפר-דעים מיינו את קרעיה של הדממה לפי גדליה השו-נים'; ושוב פעם — 'וגם בחוץ — החל באיינשטיין וגמור באשה וכל-אשר-לכל בה — כל אלה אינם מב-טיחים כל כך הרבה מיני מותק שראוי להיות מאושר בהם'; או: 'אך כל זה (אנשי הפלחה) שרוי בעבודה

וענייניה כעבים ברקיעם, כרוח באטמוספירה, כטרטור במוטור, כחלמון בביצתו'; — או: 'זה היה טוב. זה היה כמו עודף גדוש אחרי שקנית כבר כרטיס לקול-נוע'; — או: 'היה אברהם גורן תופש את חלקו במר-חב מתוך מליאות עילאית'; — או: 'למנורת החשמל שתפצץ מיליארדי אלקטרונים לתוך החלל עד תחום העיניים, עד כדי לתת אור'; וכיוצא באלו בכל מקום ומקום. אלא את המטרה מחטיא רוב דברים זה. על אפיין של הנפשות הפועלות בסיפור לא עמדנו הרבה. מי הוא וילי זה? איש מידות או איש תככים? רודף כבוד או רב פעלים? אדם שלבו שבור או יד חזקה וקשה? אוהב הוא את רותקה אשתו או משתמט מפ-ניה ורועה נשים נכריות? מן הרמזים, שאפשר לדרשם לכאן ולכאן, אין אנו לומדים הרבה. מאריך ומספר שמיר על חריצותו של וילי במשק ועל מסירותו בעס-קי ציבור, אבל לא באלה יינכר גבר. מעולם לא העמי-דו עמידה ישרה פנים אל פנים אל אלה שהחיים הביאוהו לידי ניגוד עמם. הוא הדין אצל זוגתו. אף על פי שמדבר המחבר רמות ונשגבות עליה ('הגשי-מה את עצמה בבית אחת אידיאית ואינדיבידואלית, אשר קשרה בהכרח כל צער, כל חיפוש, כל גניחה של עצמה לתוך מסכת הכללות קדושות'), הרי פר-צופה חזיר ומטושטש. מכל מקום אין בה מן הדמות שרצה משה שמיר לתארה לפנינו. נראית לנו רותקה אשה מצומצמת וטעמה מועט. רגשנית ואוהבת להת-ראות אבל דלת רגשות-אמת ודיבורה דוגמאות וגלו-פות. אותו קמח טחון שאינו לשונם של בני אדם חיים. הנה כיצד משמיעה היא להגה, ספק שיחה עם אברהם גורן, ספק הרהורים שבלבה:

'...אני אגיד לך אברהם — עשרה ימים עברו כבר ואני אולי נעלבתי, משהו בי, אינסטינקטיבי, איך אומ-רים אצלנו, בקבצים לדברי פועלות — משהו התקומם בי! מעולם לא האמנתי כי הולכים ונוצרים בינינו, במשך הזמן הקצר הזה, ובתוך החיים הכבדים הללו שאורי ווילי קיימים בהם ללא עירעור — אף פעם לא האמנתי כי הולכים ונוצרים בינינו חיי קבע. אינני חושבת שאתה אהבת אותי. דומני, כי מועטים מאוד היו הרגעים בהם הייתי מהרהרת באהבתך אם קיימת (היא) ומה טיבה, אני אהבתי אותך אבל בדרך מיוח-דת, ודאי שהייתי זקוקה לך. אתה, עדיין, יכול רק לאהבה אחת — אהבה של גבר, כוללת, מקיפה — שבמרכזה בכל זאת האשה המעניקה את האושר. אני ידעתי אהבה אחרת, אהבה אל אדם מפני — אינני צדקנית. יש אנשים שאינני אוהבת אותם. בפירוש

אינני אוהבת. אולי אפילו שונאת. אבל אדם חדש, אדם המגלה צד נוסף באפשרות של חיינו, מעורר בי עניין. ואני אוהבת את גילוי החיוניות שבו. הרי זו אהבה שאיננה מבקשת הנאה לאלתר. בדרך עקיפין נעשית דווקא אהבה זו שופענית ורחבת נתינה, שהרי אוגרת אני אותה למען אחרים. וכיוצא באלו מן הדברים הבטלים.

ואפילו אותו אורי, תכשיטה של גת העמקים, שהכל פונה אליו בסיפור זה, אינו כפי שעלתה בדעתו של משה שמיר לעשותו. בעצם הריהו בחור לא חביב, טרדן, ריקני, ולעולם מפגין על עצמו ועל הכוחות הבהמיים שבו. מדבר גבוהות על ריעות וקוליקטיביות, אבל נפשו אטומה לזולת (ראה פרידתו ממיקה; אין בפיו אפילו דיבור אחד של רוח תנחומים). אף על פי ששיבתו בקיבוץ, אין בו תום נעורים אפילו כגרגר החרדל; וחכמתו אינה אלא ערמומיות נלוזה זו של חיה קטנה אורבת לטרפה. למעשה תלוש הוא מכל דבר ואפילו אל אדמת כפרו אינו מחובר. עבודות בשדה — אבק, שרב, גיהנום. סוס — צחנה של זיעה וגללים. בהמה — נבלה סרוחה. משאת נפשו — ישיי בה גאה על טראקטור, קולנוע ושדיים של בחורות. אלא שה'חדווה האירוטית' שלו אינה אלא חדווה של סייה. אין בו שום סייג מוסרי בהליכתו אל מאווייו. ובתוך הדברים מועט אומץ לבו אף על פי שיוהרתו וגאוות ישותו ידחפוהו למעשי גבורה. אכזר הוא מטב"עו (ראה את העמודים בהם מתואר, כיצד הוא יוצא בראש חבורה של נערים ומוליך אותם לגת העמקים) וקשיחות לב בכל נוהגו. ועולמו כמה מליצות שדור פות שלא עמד על משמעותו. כלום באמת כך הוא פרצופו של העלם היהודי הכפרי בארץ הזאת?

רצוני לעמוד על כמה עקמומיות במלאכת הכתיבה של שמיר, הואיל ואין כאן תענייתו של יחיד אלא דרכו דרך רבים בספרות העברית הצעירה. הבאתי למעלה חבילה של פסוקים והשוואות רחוקים ודחוקים ובדויים וקשים לאוזן ולדעת. אבל בצדם אתה מוצא הרבה דימויים של טבל וכלאיים, נאים בתחילתם וכעורים בסופם והנפסד שבהם מכלה בידים את המ' שובח שבהם. והרי דוגמה לכך: "...עד שניעורה החמה ניעורו כל העופות בגנים. גת העמקים היתה מצפ"צפת בעוז ומנקרת את הדממה הכפויה עליה באלפי מקורים חצופים כאילו היא ככר גדולה של גבינה". קודם כל, כלל גדול שלעולם דימוי אחר דימוי מתיש כוחו של הראשון; ועל אחת כמה וכמה בשעה שהשני לאה ושפל מן הראשון. אלא שבפסוק הזה עשה שמיר

מעשה רציחה. יפה מאוד מאוד הגשמה זו של גת העמקים המצפצפת והמנקרת באלפי מקורים בדממת שחרית, ואומרת היא כבוד לאומרה. גנוזות בה פעי"לות רבה ותנועה גדולה ויש עשירות בנימי הבבו"אות המקופלות בה. ולעולם מידות הללו סימן של התעלות ושל הבעה גבוהה. אבל בא שמיר והוסיף משל למשל — "כאילו היתה ככר גדולה של גבינה" — והפסיד את הכול. החזיר את גת העמקים אל קפ"אונה וריחותיה הרעים; הנה היתה קן צפרים במ"רומי הרים, בא והנמיך קומתה והשפיל מדרגתה וזיו"גה למשהו מת ואילם וגשמי ומכוער — ככר של גבינה!

ועוד. חביבה עליו צורת דימוי הפוכה, זו שהולכת מן החי והנע אל המוכני והנח. מן המציאות אל המופ"שט. למשל, פסוק קשה ומופרך זה: "...ההרים במרחק חגרו את קווי הגובה שלהם ברצועות של ילל-תנים מתמשך ונוהה". מצויה פעילות כל שהיא ב'הרים חוגרים' הללו. אבל שתי תיבות הללו — 'קוי גובה' — נקודות הנדסיות הן ואין בהן תוכן של ממש ומר"אה דברים, ואפילו פחותות הן מן התיבה 'הרים'. לפנינו לא עלייה של תעורה אלא ירידתה; ופי כמה גדולה הירידה ב'ילל-תנים' שהתגלגל בדמות של 'רצועות'. ולפיכך צירוף זה אטום כל כך וריק ובשום פנים אין הדעת מקבלתו ואין הדמיון מקבלו. מעין אותה טעות טועה שמיר לעתים קרובות ביחסי תואר ופועל בדימוי. ואביא דוגמה אחת: "...תעלות ההש"קאה התקנדסו כסרטים של כסף". והנה בשעה שאתה משווה דבר אל דבר, על כרחך שתטעים על התואר, על המשל, ולא על הפועל, על עשייתו של הנמשל. בעל התהלים אומר: "ההרים רקדו כאילים". ודאי חידוש בפעולתם של הרים שעה שהם רוקדים. ואף על פי כן עיקר החידוש, שרוקדים הם כאילים. וב"מחציתו השנייה של הפסוק מדלגים על הפועל ומו"חקים אותו ואומרים: "וגבעות כבני-צאן". אצל שמיר ההטעמה והחידוש וכל העניין בתיבה משונה ובדויה וכעורה זו 'התקנדסו', והמשל 'כסרטים של כסף' מיטשטש ונבלע ואינו ניכר, וממילא לא נשתיר בו כלום אלא רשמה הליצני של צורה מעוותת, והתמונה שחפץ בה הכותב פרחת ואינה. אפילו היה אומר — "תעלות ההשקאה היו כסרטים של כסף מתקנדסים", כלומר כולל היה את הפעולה במשל, אפשר והיה מציל משהו מדימוי משובש זה. עכשיו, כמות שהוא, אינו אלא דוגמה נאה לכתיבה שאינה כתיקנה. לא באה החומרה שבדברי ליתן דופי בכשרון המס'

“עבר ועלה והשתפל ושקע היום. החולות אינן מש-
נות טיבן, אלא שתחילה גבעה זו מטילה צילה על
גבעה זו ולבסוף, היפוכו של דבר, גבעה זו מטילה
צילה על גבעה זו”. לפני כמה זמן קראתי בסיפור
אחד על ימי דונקרק, שנתפרסם מאוד בצרפת, והיו
שם תמונות של חולות ים עם פרטים ופרטי פרטים
על צבעיהן וגוניהן המשתנים. באמונה, לא נהייתי
מהן כאשר נהייתי מגמגום אמריו של שמיר — שת-
חילה גבעה זו מטילה צילה על גבעה זו, ולבסוף
גבעה זו מטילה צילה על גבעה זו (ואני משכיח ממני
‘היפוכו של דבר’ הגורע והפוגם). שעות שעות הייתי
מהלך בחולות ואני מעיד לפניכם שאין בהן, בוקר
וערב, אלא מופלא זה שבחליפות צילתן ואורתן!
הוה אומר, יטעה משה שמיר טעות גדולה אם
יחשוד בי, שבאתי להורות לו פרק בכתובה תמה.
יש לו רב משלו, ואל הרב הזה אני שולח וילך וילמד
משל עצמו. ולא היתה כוונתי אלא לעמוד על הניגוד
שבין כוחות יוצרים (שמרובים הם אצל הצעירים
האלה) לבין כוחות מבקרים (שמועטים הם אצלם).
אבל בעניין זה, שהוא תופעה כוללת בקהלם של הצעיר-
רים, רצוני להאריך את הדיבור ואחזור אליו בסוף
מאמר.

שיירה של חצות מאת ס. יזהר

הוצאת הקיבוץ המאוחד, תש”י

אי אפשר לי לסכם מה שאירע במסופר זה, כשם
שסיכמתי את המעשה של ‘הוא הלך בשדות’, הואיל
ולא אירע כלום חוץ מן הכלול והמרומו בשם —
‘שיירה של חצות’; כלומר, מפלסים דרך לשיירה
של מכונות בנגב שתצא באישון לילה אל ישוב אחד
שמאחורי קו האויב. כל השאר אינו אלא האויר האופף
מעשה זה. אבל אביא עמודו הראשון כמעט במילואו:
“מטפחות האבק, שמאחור היו פקעת מתגוששת סבו-
כה ואטומה, העלו לפרקים והיו נקשרות גם לפנים.
מיד היה נעתם הכל אפרורית ונאטר בתוך כדור
חסום, צפוף סיחרורים מתאבכים, שתוכו סומא והיה
הולך ומשתנק עד כדי עוית של טביעה; לולא מדי
פעם, ברגע האחרון, היתה הרוח מוותרת ומרפה
משהו, בכלותה יותר חמתה באותו נחשול שובל עצום
שהתערבל מאחור, נפנף ובדר מסכים מעובים אלה,
הפשל ותלוש, קרוע והפץ בועף לצדי הדרך, הלאה
לעומק השדות, שכבר אי אפשר להם שיחירו יותר,
שלף השדות ועשבי הקיץ — ירוקת החמור הסורחת

פר של משה שמיר. אדרבה הפוכה הכוונה. המעורער
שבכתיבתו והמעוות שבדיבורו ספחת הם ובניגוד
לטבעו וליכלתו. פעמים רבות מוותר הוא על המת-
להלה שבו ואינו נשמע ללחשו של נחש המפתה אותו
ללכת בדרכים נלוזות והמתיר לו את האסור. מיד
והוא כותב פרוזה מעולה ורואה נכוחה ומבין לאשורו
את מה שראה ומגלה פנים בתופעות החיים שלא
נתגלו מעולם לפניו. הגה התחיל בציר ענבים בכר-
מים ואדם, הראשון והממונה על העבודה, יוצא לפעלו:
“...עתה ירד אדם בדרך. הוא טילטל כובעו בידו,
והיה משלח רגליו לפניו באותו הילוך רחים-מגוחך
האופייני לאנשים שהם עייפים גם נחפזים, תפושם
בשינה גם טרודים. שולי מכנסיו הארוכים היו חוב-
טים בו ובעפר הדרך על כל פסיעה ופסיעה, ולפיכך
היה מושך לפרקים בהגורתו ומנסה להתקין מכנסיו...
— — — פשט יד גדולה והאפיל בכפו על עיניו. אור
שמש ניצב בינו ובין מעלה הדרך. פקח עיניו במלוא
שיעורן והבחין כמה שפלט הפשפש אותה שעה. להקה
גדולה של נערים ונערות, כובעים ומטפחות ראש,
אבק מיתמר וסלים למזונות. קבוצת הבוצרים יור-
דת, קבוצת הבוצרים כולה”.

או במקום אחר, שעה שאורי ומיקי מטיילים בגא-
יות וחדוות אחוותם דולקת בלבם: “...הוואדי היה
אפולוי עדיין, אך הבלורית המגוזזת והנמוכה של
שיחים לאורך הקו הפתלתל, שסימן את שיפועי ערר-
צו, התחילה יוצאת מן השחור אל הירוק. רצועות
שחומות חרושות טיפסו במדרון שמנגד, ויחד עם
חלקות בור וטריוזי טרשים היוו פסיפס שגווניו צללים
של שחור ואפור ושחום ואפל וכהה יותר וכהה פחות.
הם עצמם פסעו בצל, במשעול למעלה שיבושי סל-
עים ובמשעול למטה שיבושי דרדרים, אך בראשיהם
היתה החמה זוהרת כל העת, וכל אימת שעקפו עקיפה
וניצבו כנגד החמה מוכרחים היו לסלק עיניהם ממנה”.
יש ממש ויש סמל ויש רמז בתוך האמור שאינו
מתכוין, כביכול, לרמזו על שום דבר. וישנה אותה
אחדות אינטימית בין הלך נפשם של בני אדם, גור-
לם ועתידותיהם לבין ממש זה המקיפם; בין ראשי
המטיילים המוטלים בחמה ובין משעולם המשובש
בסלעים ודרדרים מלמעלה ומלמטה; ואף משמעות
אנושית באותו אונס לסלק את העיניים מחמתם כשהם
עומדים ישר כנגדה. ויתר מכן. בשעה ששמיר שוהה
עם עצמו ועם יכלתו, מיד מסתלק המשחית שבסגנונו
ומתגלה לו אותו סוד שבתביות, שהפשוטות שבהן
כווץ עמן לבטא את הדקה שבתופעות. שמעו יפה:

כינבוט הגמור, ובר גביע המלכסן כהגא וכקורטס וכקוצן-המאפיר לרוב — והמחותם עם הרגבים הג' דולים והפרורים הקטנים עד השוותם כולם, גבשו- שיות עפורות, חסרות שם ותואר, מזולזלות ונטולות פרצוף משל עצמן, מתעלפות תחת הינומה כפויה זו, הקמחית והכבדה".

כך, במשפט אחד בן ארבע-עשרה שורות, פותח יזהר ספרו. אני קובל על 'העבריי-הקשה' שלו. רש' אים בני אדם, ואולי חייבים ואנוסים בני אדם, שעמ' דה עריסתם במקום אחר שתהא לשונם אחרת. לפיכך אין לטעון כנגד פסיעות גוששות אלו במכמני השפה וגנוזיה, וטוב שמקיצים אמרים נרדמים ומחזירים להם חיותם. קרוב לי פועל רחוק זה 'נעתם' וזכור לי הפ' סוק בישעיה — "בעברת ה' צבאות נעתם ארץ"; דוור קא משום שחלוקים המבארים בהוראתו שמור הוא בזכרוני, ולא איכפת שאין משמעו כאן ברור יותר משהוא במקומו. יודע אני פירושו של 'משתנק' ודו' מני מביאים ממנו ראיה שח' וש' מתחלפות; אף על פי שחריצותם של ה'מתפעלים' במחנה הצעירים שע' מום גדול בה. לפי אומנותי חייב אני להבחין בעש' בים של סוף קיץ ונהירים לי צמחי שדה הללו — ינבוט וקורטס והגא וירוקת החמור — על גבעוליהם ופרחיהם ופירותיהם. אני קובל, אפוא, על שום דבר. רואה אני מאמצי כוח גדולים וכובד ראש מרובה ודקדוק וקפידה מחמירים עם עצמם; רואה אני בתוך הבזבוז מעורבים פרישות וסיגוף; ובתוך השפע יד קמוצה ומצמצמת; ועצורים צער של חפץ-הבעה וטרחו בתוך הפסוקים, ורצוני לדעת להיכן הדברים הולכים.

כל המידות שמנינו בחבריו אתה מוצאן אצל יזהר בעצמה יתירה. סאה גדושה זו של תיאורי חפצים ונפשות, כמלכות בפני עצמה, גדושה אצלו פי כמה. אבל לא יצאה כאן תשואת ההויה בשבעה דרכים ואינה עמלה לרוח אלא משרכת היא משעוליה ועק' שנות של דיבוק בהליכתה. נראית לו ההויה מלאה כרימון, ומייגע יזהר בשרו ופורט ותולש ממנה כל גרגר בפני עצמו ואוכלו, ומה תימה שהוא רעב תמיד? כשמתמנה לו זהוב שלם מיד הוא מחליפו על מעות קטנות, ומה תימה שהוא נצרך תמיד? חניות אלו שהוא חונה על יד התופעה ושהיות אלו שהוא שוהה אצל כל נמצא ויש מסביב לה ודאי שמאיטות פסיעתו ואי אפשר להם למאורעות שיתארעו כאן. הכל אחוז במצודה של רשמים ואין עוף מוליך קולם, הואיל ו'משתנקים' הם בתוך עצמם. אפילו חלוקי נחל הריהו

מסיע כאבנים כבדות ונעצב בהם. ואף על פי כן סופו של מראה עינים זה שיגיע להלך-נפש ושוב מצטרפות המעות הקטנות לזהוב שלם.

על שום מה פירוט זה של דוממים ותיאורים, המ' עמידים את ההויה על עצמה, שמכשול הם לפני המ' ספרים האחרים, לא זו בלבד שאינם אבן נגף ליוזרה, אלא היו אצלו יסוד יוצר ומקור של התעלות ועצמות של ביטוי אישי שאין לפניו דרך הבעה אחרת? משום שהם עיקר בשבילו ורוצה הוא בהם בדעת ומכוון כל עשייתו וכוחותיו וסגולותיו לתכלית זו; ולפיכך סדור הפירוט כאן וערוך יפה יפה ויש בו בניין ועיצוב. דומה, מלכתחילה מחק יזהר עלילה ומעש ורוב תנועה מן הכתיבה שלו, ונתן כל לבו בנח שבדברים ובקיים שבהם. אין ליוזרה עניין באדם, יחיד או חברה; לא במעמדו כנגד עולמו או בתוך עולמו. אינו נותן דעתו על הטיפוסי שבאופי או על הניגוד שבין ההתרחשות לבין רצונו של אדם, תשוקתו ויצרו; ואפילו סכסוך זה בין גבר לאשה אינו מדריך מנוחתו. בשעה שאתה מציג קלסתר פניהם של חמשת הבחורים המסמנים נתיב לשיירה ("מכל החמישה היו המלווים את הגוף במפה ובשטח ובדבריו, רק אותו גוף עצמו, ועוד אחד זקוף שיער ודל בשר עמו", ויש בחור שלישי 'רוטן' ויש רביעי 'שהיה גבוה ושמבטאו מיד הלשין על ארץ מוצאו' ויש חמישי 'משופם') כנגד תמונתה של הגבעה שהשתטחו הבחורים עליה ("...ונתנו עי' ניהם במה שסביבם, בעוד השמש המשפילה ממלאה כל המערב שאגת רשפים ניתזים מתהפכים יוקדים ונפוצים, וגלגלה המאדים, מעבר לחשורות אבק מופז — רוטט, קורץ, מבליח ומסמא, והיה הקרקע תת' תיהם חם ופתות, וגבה של הגבעה הוסיף וגחן נכחו, ושיפוליו פרושים מזה ומזה, שופעים בנחת, קפולים קלות לקמטים רוגעים, שאימרות תחרים להם בשר פתם, מזהיבות במלעני דגני בר, דמויי שבולת-שועל, אשר שזרו ביניהם, כרום אמה מעל הקרקע, הילת אור שקופה ורוגשת, פעמונים פעמונים זוהבים וענור גים, רטט זיוני מרחף וזוגי הנוגע עד הלב, וכשזו הילת המלענים תמה בערוץ הזאדי, מיד הוא חרוש שם לארכו, ובתלמו צורות אבנים, או הלאה אותם קלחי דורה ואשבולים, ולאחר גמר בשלותם, ואשר תמיד יש בזהבם עוד, כה וכה, גם ירקרק לא דהה, ותוגת לא-נקצר") — כשאתה מציג זה כנגד זה מיד אתה עומד על מידת האדישות של יזהר כלפי אדם לעצמו. כאן נותן הוא סימנים בבחורים ('משופם', 'גוף') כדרך שנותנים מספרים לחבושים בבית-אסי-

רים; וכאן פה מלא ועין פקוחה עמלים ויגעים להוציא מן הגבעה כל תמציתה.

יש במלאכת הכתיבה של יזהר מטיב האימפרסיוניזם וסממניו בראשית דרכו. "כשהיו מניחים הציירים את הצבעים על היריעה קודם עירובם על הלוח, בשביל לשמור על זיווּם, ואפילו על פני היריעה גופה המעיטו למזגם. מכאן תכונה גבנונית זו של השרטוט שבציוריהם, וכניעתו של השרטוט לדקות שבצורת הציורים ולרציפות שבמסכתם; וכל מגמתם — ציונם של נצנוצי אור וצבע. היה שדה עבודתם הטיפוסי בתקופה זו תיאורי נוף, כמוטיב של הארה במחזורן של שעות יום ותקופות שנה" (McCall). אף יזהר, לא זו בלבד ששופע הוא גוונים ובני גוונים (על 123 תיבות שבתיאור הגבעה, שהבאתי למעלה, מנתי 17 תיבות [14.6%, בערך] מסמנות צבעים, אור ותנועת אור) וכפות הוא לנצנוצי האור ולזיווּם של צבעים, אלא גם מניח הוא את פסוקיו זה על יד זה, ואינו מקפיד על חיבורם ההגיוני ולא על מזיגתם הקולית, אך משדל עצמו לדלות רשמם, כמעט רושם של ראות, מתוך מגעם זה בזה. ופעמים נראה לי, שטעה יזהר באומנותו, ושהמכחול נאה יותר לחפצו מן הדיבור שבכתב. הואיל ועיקר דחפו להעלות הלך נפש ממראה עינים, כלומר — לעשות תמונת דברים ורשם, ולא לתפוס הליכות בני אדם ומאורעותיהם בשטפם ובהתהוותם, הרי הצבע, שאין לו משמעות אלא סגולה יש בו לעורר רשמים, סרסר נאה יותר בינו לבין שאיפתו. מן הלשון שכל דיבור ודיבור שבה הוראתו מפורשת, וקודם שהמספר בא להסתייע בו כבר סמל הוא ובבואה לעצם קיים או פועל.

ודאי הולכים ובאים הרבה בני אדם בשיירה של חצות ונשמעים קולות משאם ומתנם והתעצמות זו שבשחיתותם והרהוריהם. אלא שפרשה זו נכרית היא ואינה מתאחה עם הקודמת לה. כאילו נתן שמן ומים בכלי אחד; כל זמן שהוא בוחש בהם דומה שטמועים הם, משך ידו מהם, מיד פורש השמן לרשותו ופורשים המים, דלוחים ועכורים, לרשותם. בתחום זה ניטלה עצמותו של יזהר ואין בינו לבין שאר חובשי בית המדרש הצברי ולא כלום. אותה שפלות ידים של נתינת דברים כהויותם, כביכול, ואותה שנינות נמוכה שאינה מצוינת בחכמה יתירה ואותו דיבור של רהב בפי הבחורים שתמימותם לעולם פחותה מגסות מבטאיהם. כיצד מזווג יזהר, שאיסטנס הוא לפי מזגו וטבעו, 'נבלות' ו'נתחרבנות' ו'קונצים' עם 'נעתם' ו'נאטר', סכל אני ולא אבין, וכשהוא פותח

באותו סגנון של "יפלו עוד אנשים או מה?", הרי אבנרי עולה עליו פי כמה. וכל כך להוט הוא לנהוג לפי מנהג המקום, שאפילו התחיל מתעסק (כמדומה זאת לו הפעם הראשונה) בעסקים שבינו לבינה, שמעולם לא היתה בקיאותו בהם מרובה. אין יזהר בעל יצרים ואינו נכווה בגחלתם הואיל ושיקע עצמו בהסתכלות דברים, אבל כאן בא ופרע חובו: "...ושוב היה חיוך של נערה ואופן השיבה למקומה את יריעת השער הצונחת, ואופן הטיית צווארה כשהיא מרתקת במכבנה את השיער הצונח למקומו ופיסת ידה מקומרת ואצבעותיה נעות חרש בדיעה חרישית ובדרך אגב שליו — איפק היותה מתחיל מתבהר וזורח ומתעתע את הלב אל אופק אחר, בערגת געגועים, בנאקת ערגה, ריחניות של יצור יותר נאה, יותר מושלם, יותר טהור קיום, הכומס עמו חוס ודעת ועדנה וגם משא־נפש שצריך אדם להיות ראוי כדי להגיע אליו, ריחניות מגרה, מעוררת ומשכרת — הקושרת עמה כל יפה, כל יפה בשדות וכל יפה בגבעות וכל יפה בשמים ממעל — ריחניות של נערה שמעלה בכותרגשות והתלהבות וסקרנות, עד העתק נשימה, עד שגלים זמים עולים בגרונך, להרהור קל, לזכר חולף משתאה של כפף ברך, וכן עורף, תואר חיטוב מתניים, קרסול דק מגומם שקעים גמישים (כשל סוסה אצילה), צואר צח, מבע עין חכמה, אופן חיוך מיוחד, עד שאתה מסתבך בכל אלה ובכל הדימויים ולא נותר בכ אלא ערפל שאפשר אולי לפרשו אחרת, פשוט: עייפות ורצון לישון". ולא הבחין יזהר ולא חש שאין כאן אהבה בת השמים באותן 'התרגשות והתלהבות וסקרנות', אף על פי שהוא קושרן בנאה ובמושלם ובטהור ובנוי שדות וגבעות ומרומי שמים; ואין כאן תאוות יצרים באותם "כפף ברך וכן עורף וחיטוב מתניים וקרסול דק כשל סוסה אצילה", כפור וצינה כאן, אותם פטומי דברים שלגם ממלא את הריקנות שמתחתיהם. משום שלאמתו של דבר, 'שיירה של חצות' זו, בדרכי חיבורה ובעיקר תכליתה הרגשית (מה שמכונה בפי המבקרים בשם 'מוטיב') אינה אלא רישור מן של ערבות נגב בחילופי הארתן עם מחזורן של שעות יום ולילה — בזהרי צהריים ובשעות ומתוך דמדומי שקיעה ולקול 'שאגת רשפים' ובשעות חשכה לאורם של גפרורים נדלקים וסיגריות לוחשות — ונושא המלחמה ופרכוס הבחורים ודיבוריהם ודלי זו היושבת בג'יפ ומשדרת — הכול נרתע לאחור מפני מערכת המראות והחזיונות שהוד לה ועוז לה והפרושה על מלוא חזיתה של התמונה!

אבל עין רואה ורושמת, שהיא מידתו של יוהר וכלי זינא, אינה מקיפה בבת אחת את הכול שבשדה ראייתה. כדי שתסתכל בפרטי דבר אחד אנוסה היא למחוק דברים רבים סביבה. וכשתתפנה לראות מה שמחקה על כרחא שתמחק מה שראתה. הוזה אומר, נתפסים מראות דברים לסירוגין ובוזה אחר זה. וכש- תהא נתינתם כתפיסתם, ללא אחדות ומויגה, יהיו מצערים בבלבולם. במקום זה ייעודו של האמן, לאחד ולמזג את המפורז ואת המפורד עם המכחול שבידו או עם הנוצה שבידו. אבל לא הרי המכחול כהרי הנוצה. סמים הללו על פני היריעה פיתוכם בקירב- תם, בצל ואורה שהם מטילים ופורשים זה על זה. קירבת מקומם של אמרים יסודם פילוג וחיזוק מחמת המשמע המיוחד שבכל אחד ואחד שבהם. לפיכך אח- דות בדברים שבכתב אינה נולדת אלא בהלך נפש העצור בהם שהוא גופו ניתן על ידי מערכת של תח- בולות פשוט וצמצום בסדרי קולם ותנועתם. פרוזה מסוגה של זו של יוהר, המניחה דברים אלו בצד אלו, תתפקק מתוכה אם לא תמזגם בשטף קצבה.

דומני, נהירה לו ליוהר סכנה זו, אף על פי שלא מצא עוד דרכו להיחלץ ממנה. אין החתחתים שבצי- רופי משפטיו בפירושי-המלים הקשה ובזרות מבטאיו אלא בבוהו וריקנות שבבינתיים. פרוזה זו, שהיא "מעין שטיח הזוי של גרדי פרוע דמיון", ושכוחות הקליטה שלה גדולים מהכוחות המדמים שלה והיסודות הנחים מן היסודות הנעים, לא די לה שהיא נכתבת ונתפסת בעיון. עיקר בחינתה בשעה שהיא נאמרת ונשמעת. עד עכשיו ניוונה האחדות שבה מן הדביקות הארצית ומן השכרון שהבל אדמה ולהט רגביה משכ- רים את יוהר; ומידה גדולה וזכות גדולה מעמד נפש זה. אלא שרשותו רגש ותוכן ולא בניין וצורה. לפי שעה אין עוד קצב ומשטר באמירת הדברים, וכשם שחבוסה פרוזה זו מתוכה רפופה היא מברה. אמנם רצונזמים התחילו מעטרים את יוהר בתואר משורר. אך תקוותי שלא ישעה לדברי חונף אלה. כך דרכם של החנפים — מפליגים הם בשבחים דווקא במקום הפגם. ודאי פרוזה מעין זו אי אפשר לה בלא קורטוב של שירה; אלא עוד אין תכונה זו, שחשובים בשי- בילה ערכים של קול דברים לא פחות מן הערכים שבמשמעות דברים, מנת חלקו של יוהר. הלכתי ובי- ררתי קטע נאה וקראתי בעיון ובלחש וגדולה היתה הנאתי. חזרתי אליו והשמעתי באזני בקול וניטל מזויו ומהדרו. ויתר מכן. אף על פי ששוקל יוהר דב- ריו ומקפיד עם עצמו ואינו מזלזל באומנותו, אין

שיקולו וקפידתו מספיקים. גם הוא, בדומה לחברו משה שמיר, מקלקל את השורה מחמת גודש והוספה גורעים. כשהוא אומר, למשל, על שקיעת חמה בנגב: "בעוד השמש המשפילה ממלאה את כל המערב שאגת רשפים", דימוי שאין כמותו לגוי ולאמת. מיד הוא מוסיף עליו: "(רשפים) ניתזים מתהפכים יוק- דים ונפוצים", ואיבד בידים את הכל.

דומני, נאה לו ליוהר שילך שוב פעם אל אורי ניסן גנסין, שהיה מדריך ומאמן פסיעותיו הראשונות, ויל- מד ממנו כיצד יוצאים לרווחה ממצוקה דומה למ- צוקתו; כיצד ממוזגים הרהורים שבלב בתוך אחדות של קצב אמירה: "...בת'קה, בת'קה זו החיורה, בת' קה זו הנוגה, אותה ילדה נפלאה שהיתה כה חביבה וכה קרובה ללב... מחר תבוא שוב. ילדה חביבה זו ויגונה היפה, בנטות השמש תבוא, בנטות השמש באד- מומית רבה והמצילות תבכינה גלמודות וכבושות... פז יוצק בחלונות. פאתי שמים שלנוכה יאדימו ויצ- היבו ויחווירו. השטח יכבוש ויכבוש את נשימתו. זו תהא חיוורה ותהא נוגה ותהא נכספת למרחקים וה- שמש תהא אדומה ותהא בוכה ותהא נפרדת ויורדת. פתאום יכבו החלונות. צללים יבואו, השטח יתקדר, אפלולית תרד ותקום דממה. אז תקום כצל ותגש אליו חרש וחרש תדבר אליו תחנונים: 'קחני אל ההרים, אוריאלי, אל צאת החמה!' —

כנגד דברי גנסין אלה אביא אחד מן הקטעים ומן הנאים שבדברי יוהר: "...מיד עם חרבונים הראשונים תזעיק הקרקע, בקיעים וסדקים יפססוהו אין סוף משבצות, אריחים מבוקעים. קשקשים קעורים זקופי שפות, וצוהב בכל. רק פליטת טיפה כאן וטיפה שם בהובי פירורים זעוררים תלטף ותספח פרודנות ריחו- ציות, להיות קזוזות חמות ונימוחות, רגבים קינמוניים הנושאים עליהם, בבוא העת, כפות יחפות של קוצ- רים, מגממי אבשולות הדורה אחריהם, ותולשי השומ- שום אחרונים, וכן פעמי צאן שסועי טלף שזורעים 'זיתי' חריונים לרוב, ועוד יפוצו קוצנים מאפירים קורטמים וחוחים, ותסוככנה ניריות קמה ושומרים ריחניים, ושטחי הגא ינטשו במעלה המדרון, ולמטה הינבוט, זה זעיר אנפין של שיטה, ובטרם יכנפו נאבק — ינסכו ירוק בשחמומיות ויגידו בזהבו של פרע מסולסל טיבו של קיץ".

אין כל ספק, בשני הקטעים שלפנינו פרוזה עברית שסוגה אחד. שפע של צורות עתיד (תלטף, יפס- פסוה, ינסכו, ינטשו, יכנפו, יגידו) — אצל יוהר; ויבכו, יבואו, יוצק, תקום, תגש, יאדימו — אצל גנסין; אותו

יודע אני, כי אירוס זה שבעולמו של גנסין אינו מצוי אצל יזהר, ואין תובעים מאדם תביעות שלמעלה מכוחו. אבל על כרחו שיחוש ויעיין צורות הבעות. אם לא ימהר ויעשה כן, סופה של פרוזה זו שתסתבך ללא מוצא. הכלל האומר — אי אפשר לו לתוכן, כל כמה שהוא מעולה ומשובה, בלא אחדות של צורה — יפה כוחו בכל מקום, אלא שפי כמה יפה כוחו במקום זה. ב'שירה של חצות' מצאתי עקבות ביקוש זה ואף הישגי. לא גדול הביקוש ולא מרובים ההישגים. העיקר שהכיר יזהר בסכנתו והתחיל מהלך לקראתה. וכשתצליח דרכו ודאי שיהא פרי ביכורים, פרי הילול לים שהביאה אדמת־אבות זו אשר מתחת לרגלינו, ונִי־ברך עליו ברכה שלמה, לאחריו ולפניו, ובשם המלכות.

*

ראינו, אין מספרים אלה חסרים כוחות בוטים ויש בהם מידה זו של גילוי פנים חדשות בחיים ובמעשים ובנוהג וברגשים, ודאי בכל מקום, כל אחד ואחד לפי מזגו וסגולותיו, חתומות כשרונותיהם בולטים. כך דרכו של קידוש הוויה, להאיץ תנועת מאוויים ולפרנס בשפע דחפ־נפש ולדרבן חפץ יצירה והמ־צאה וליצוק חפזן של להיטות ובולמוס של חידושים בכל האמור והכתוב. הליקוי שבספרות זו וסכנותיה במקום אחר, זכות מדומה זו של משוא פנים ומשפט בכורה היסטוריים, על כרחו שתמחוק כל חוש של ביקורת והבחנה, משכבדו תופעות החיים כמות־שהם ומתוך עצם הוויתן, אי אפשר שלא יראו בני אדם את עצמם ואת מעשיהם כלולים במערכת העדיפות הזאת, וכשם שהמתרחש סביבם שווה במעלתו וב־חשיבותו, אף מעשיהם (ובמקום זה — כל שפולט קולמוס) כך.

ומכאן, העדרו של חוש בקורת, אותו עניין משונה, שנתיתם של מספרים אלה פחותה מיכלתם הטבעית. הכל מותר לתופעות חיים, אבל מוקפות תופעות של אמנות סייגים וגדרות של איסורים. וכתביבה שהתירה לעצמה את הכל, על כרחו שתהא מופקרת ותרבה בלבול ואנדרלמוסיה, עשויים בכונה ובידים, שמ־צערים הם יותר מן הערבוביה שבטבע. מחקר היצירה בימינו אינו מודה בהשקפה תמימה ורומאנטית זו, שחייצה בין כוחות יוצרים לכוחות מבקרים ואפילו העמידה רשויותיהם אלו כנגד אלו. "דומני, אומר ט. ס. אליוט, הפליג והבדיל מאתיו אַרְנֹולד, בין שתי עשיות (יצירה וביקורת) אלו. הסחי דעתו מן החשי־בות הגדולה של ביקורת בעצם מעשי יצירה. ודאי ודאי רוב עשייתו של סופר בשעת איחוי חיבורו

תואר הפועל (כבוא העת — בנטות השמש) הקובע את הזמן; אותן נסתרות עתיד (תסוכנה — תבכינה) שהפרוזה העברית ויתרה עליהן לאחר שהתיר אחד העם נסתרם עתיד לשני המינים, וכאילו לרמוז הן באות, שקורטוב של שירה בפרוזה זו. ויתר מכן. אף מסכת אריגתם של שני הקטעים דומה. הנחה זו שמניחים את המשפטים הקצרים אלו בצד אלו ועש־רות זו של גוונים בתוכם. ואף על פי כן מרוסקת הרצאת הדברים אצל יזהר וכבדה נשימתה ובקושי ובצער אתה מוציא ממנה הלך נפש של סוף קיץ בארץ. אבל זו של גנסין מיד אופפת אותך בהמיה שבה ואתה נמשך ונענה לה ומשרה היא עליך הלך נפשה מרצון.

על שום מה? עשה גנסין את הנפרדים ואת הנב־דלים שבמשפטים הקצרים והמרובים לאחים ולרעים. הואיל ונסך עליהם אחדות של קצב וקול דברים. והם שחיברו אותם יחד. דברי יזהר חסרים אחדות זו שתבוא ותפייס ותמזג, ולפיכך עומדים המשפטים בבדידותם ובתלישותם ומצערם. וכל כמה שהסופר גודש בפרטי ראייתו מרובה הצער יותר. אמנות שב־כתיבה אין לפניה אלא תיבות ואמרים להשתמש בהם כלבינים לבניינה; והללו בעלי משמעות הם, סמאנ־טיים הם; וכל משפט נוסף מביא עמו תוכן חדש ומ־חייץ לפי טבעו ומבדיל בין המשפט שלפניו ושל־אחריו. ואי אפשר לעשות בכתיבה כדרך שעושים ציירים בצבעיהם על גבי היריעה. הללו אין בהם משמעות. גנוז בהם כוח מוליד רושם. אין בארגמנו של סודר אדום משמעות של רוגז ומרד. אבל למראהו מתרת־חים הפר הנגז והתרנגול ההודי. אין בלבנו של צמר משמעות של טוהר דרכים, וכשהפסוק אומר, "אם יאדימו כתולע כצמר יהיו" — הריהו לוקח בהקפה רשמיהם של אדם ולובן ועושה אותם סמל למש־מעות חטאי רשעים ותום צדיקים.

ואם אתה בא ועושה בפרוזה עברית כדרך שה־ציירים עושים בצבעיהם, על כרחך שתכניס אל תוכה יסודות מולידים רשמים, אַפְקִיבִיִּים ולא סמאנטיים; והם שיתנו בה אחדותה ומזיגתה. אם לא תעשה כן תשהה פרוזה זו בריסוק אבריה וביתמותה ובצער. ואין לך בלשון יסוד גותן רשמים אלא קצבה ושטף קולה, הואיל אף ללחן אמרים וניגונים אין משמעות. ומכאן ההפרש בין שני קטעי פרוזה הללו שהבאתי למעלה. שכן אי אפשר, בלא יסודות קצב וקול, שית־אחד הנבדל שבמשמעות אשר בין זיתי חריונים לבין צמחי שדה המגידים בזהבם ובירקם טיבו של קיץ.

אינו אלא מעשה ביקורת; מלאכה זו של ניפוי וצירוף ובניין ותיבול ותיקון ובדיקה: כל עמל אנוש זה הריהו יצירה וביקורת כאחת. ואף סבור אני, סאה זו של ביקורת ששיקע סופר מהיר ומנוסה בחיבורים שלו היא החיונית והסוג המעולה שבביקורת. וכן (ודומי, כבר אמרתי זאת במקום אחר) עולים סופרים-יוצרים במעלתם על חבריהם משום שגדלה מידת הביקורת שבהם משל חבריהם.

אמור מעתה, מעורבות רשויות יצירה וביקורת ואי אפשר לזו בלא זו. עד עכשיו קראו המספרים הצעירים דרור לכוחות היוצרים שבהם ופרעו רעמ-תם ושילחו אותם כגלגל בסופה באבק הערבה. עד מהרה נוכחו לדעת שדשים הם במקום אחד, וחומה לפניהם ואין ללכת הלאה, והתחילו מדברים במשבר. מצויים מעיינות בהרים שסוחפים ממרחקים עפר וטיט בעוד זרמם בעבי האדמה, וכשהם בוקעים ונובעים — מתוך עצם קילוחם מסתמים מימיהם. הגיעה אפוא השעה לעורר כוחות מבקרים ישינים כי אין פודה ומציל זולתם. וסבור אני, מוצאם של המספרים האלה וחיבורם אל הקרקע וחינוכם על תורות העבור דה בארץ עשויים לסייע עמם בהתעוררות זו. יפה שיתרגלו לראות את הכתיבה כאחת מן המלאכות, שאמנם עשייתה מיוחדת ולעולם אינה מתגלגלת

בשיגרה והיא התחדשות תמיד, אף על פי כן עשייה היא. ומלאכה — טובה ונאה ולא מלאכת רמייה — מרכזה עולם של חובה וחוק ומשמעת רבה. וכל כמה שהיא עושה, הריהי בודקת ומבקרת, מתקנת את הפגום ובעיקרה מסלקת את היתר.

אמנם בוכה פרידריך שילר באחד ממכתמיו על החסר ועל הנוי המיטשטש בהליכתה של היצירה מן הלב הרוגש אל היד הכותבת. אבל בימינו אין הידים העושות בזויות כל כך, הואיל ולמדנו לדעת כי יש בינה בהן ומשכילות הן ליתן בליטה ונוי וטעם לדברים בשעת תהליך מימושם; ודווקא בשעה שהן מחסרות מקצף תסיסתו של לב רוגש מחזקות הן ומשביחות. ואף על פי שאין אנו גורסים טבעיות זו שנתחדשה בארצות הברית ואין אנו מודים בעיקריה על העדר היתרון לאדם מן הבהמה, ואין אנו מרימים קרנם של הכיעור ושל הבזוי והמגונה, אם כי אין אנו מעלימים עין מהם, שכן רגלינו עומדות בתוך הממש ובתוך המציאות; אבל לא ממש ומציאות כתכלית לעצמם אלא סדורים וערוכים לשם ערכיהם, סגונים במבואות דמיון אנושי והלך-נפשו, ופניהם מעוצבות בהשכל ידים. מכל מקום עלם יווני רך וענוג זה, נרקיס-סוס, שהסתכל במי בריכה וראה בבואתו והתאהב בעצמו, נבל באפו ולא האריך ימים.

הניסוי בביקורת

מאת ט. ס. אֵלְיוֹט

דו: ביקורת שברור על דעתה מה פירוש למונח זה מסורת ומה ערכו; אולם נסיונית היא. אכספרימנטא-לית, בדרך תשובתה שהיא שבה אל גדולי הדורות שנשתכחו מן הלב, ואשר ל'ניסוי', יכול, ואתה שומע בו את המקורי שבדעות דור זמננו; או את מעשי המבקרים שדוחקים ונכנסים אל שדות עיון חדשים; או שמרחיבים הם את היקף הביקורת באמצעות סוגי מדע אחרים. אבל יהא משום עלבון אם נצא ונש-תמש בדיבור זה 'ניסוי' בהוראתו הראשונה, שכן חופף הוא כאן את כל מעשי הביקורת של הזמן הזה

אין לך תחום בספרות, דוגמת תחומה של הביקורת, שמתקשים בו כל כך לציין את ההפרש בין מעשה-שבי'מסורת' לבין מעשה שבי'ניסוי'. הואיל ונתפסות שתי תיבות הללו בשתי הפנים שבמשמעותן. יכול, ואתה שומע בביקורת-של-מסורת, זו שהולכת אחרי אותן שיטות גופן ומבקשת אותן התכליות ומרבה ומביעה אותו הלך-רוח המצויים אצל ביקורת הדור שקדם לה. או יכול, ואתה שומע בה משהו אחר מיסוד

T. S. Elyot, *Experiment in Criticism* (*The Bookman*) Vol. lxx (1929), pp. 225-233

שחשיבות כל שהיא נודעת להם בעינינו. כיון שברור הוא, כל דור ודור נקודת ראייתו חדשה ומכיר הוא הכרת עצמו בתוך הביקורת; ושתי פנים לעשייתו: מסביר הוא את העבר להווה ודן את ההווה לאורו של העבר. אמור מעתה, אין ברירה אלא להבחין בספרות מתוך המזג שלנו אם בכלל רצוננו לראותה, הגם שלעולם משום משוא פנים בראייתנו ולעולם משוחד דיננו; אין דור, ואפילו יחיד אין, שבכוחו להעריך כראוי כל סופר שנסתלק וכל תקופה שחלפה; טעם טוב כללי אינו בגדר המציאות. ומבחינה זו כל ביקורת אינה אלא ניסוי, כשם שאורח חייו של דור בחינת ניסיון הוא. הווה אומר, אך בהוראתו השנייה כדאי להרחיב את הדיבור על דרך ביקורת של ניסוי; כשאנו עומדים על טירחתם של מבקרים שטורחים ועושים בדעת מעשה-ביקורת כלשהו שעוד לא טרחו בו בדעת לפניהם.

בשביל לדקדק ולהחזיר את הדבר, שחידוש הוא בזמן הזה אצל כתיבה של ביקורת, על כרחי שאחזור מאה שנים לאחורי. בדרך כלל אפשר לומר, שפותחת הביקורת המודרנית עם חיבוריו של המבקר הצרפתי סינט-באב, כלומר, בערך, בשנת 1826. טרח לפניו קולרידג' להביא טיפוס חדש של ביקורת; מכמה פנים קרוב הוא לקרוי כיום בשם אסתטיקה מאשר לביקורת ממש. אולם מימי הרינסאנס ומשך כל ימיה של המאה השמונה עשרה התייחדה ביקורת הספרות לשני טיפוסים מצומצמים מאוד ומקורבים זה לזה. אחד טיפוס שהיה בנמצא תמיד, והלוואי שיוסיף ויתקיים הואיל ולעולם משמעותו מרובה, ואפשר לקרוא בשם רשימות שימושיות באמנות הכתיבה שנכתבו בידי העוסקים בה. דומות לחיבורים שהש-איר אחרי ליאונארדו דא וינצ'י וכיוצא בהם. גדול מאוד ערכן של רשימות אלה בשביל אמנים אחרים, ובעיקר כשמעיינים בהן בשעה שמעשי האמנות של מחברן לעיני המעיין. באנגלית יש לנו שתי דוגמאות קלאסיות לכך, חיבורים מתקופת אליזבת על שירה-בחרוזים ובלא-חרוזים כתובים בידי תומאס קאמפיון וסמואל דניאל. הקדמותיו של דריידן ומסור-תיו וכן הקדמותיו של קורניי נמנות עם טיפוס זה, אלא שהיקפן גדול יותר ודינן בעניינות מרובה יותר. אולם מצויה עוד חבילה אחת של ביקורת, מרובה בכמות באנגלית ומרובה ממנה בצרפתית, כתובה בידי בני אדם שהם לפי אומנתם מבקרים יותר מסופרים-יוצרים; וודאי המפורסם שבהם היה בואלו. היה טיפוס זה מין ספסר לדברים שבטעם ומטרתו לשבח ולגנות

מלאכתם של בני זמנו, ובעיקר לערוך ולקבוע הלכו-תיה של כתיבה טובה. מניחים היו שיוצאות הלכו-תיהם מן המעשה, אבל היה מקום לידתן בתורתם של קדמונים. גדול היה אז כבודו של אריסטו, אלא שבאמת טיפוס זה של ביקורת רחוק היה מן ההליכה אחרי הבחנתו העמוקה של אריסטו, וצימצם עצמו בתרגום ובחיקוי ובלקחה מן 'אמנות השירה' של הוראציוס. במוטב שבו, היה מחזק ושומר על קבע במידות של כתיבה משובחת; בפחות שבו, צינוק היה לחוקים ומשפטים. בכללה היתה הביקורת הצר-פתית עיונית מאוד ואף, כמו אצל לא-הארפ, יבשה מאוד; טיפוסה האנגלי השכיח קרוב יותר לשכל ישר ופשוט; כמו אצל ג'ונסון בספרו 'חיי המשור-ררים'; אף על פי כן מוצאים אנו כמה וכמה משנות נאות, וכרגיל על סוגים מיוחדים של ספרות כגון הדראמה, אצל מחברים דוגמת תומאס ריימר ודניאל וואב שבמאות השבע עשרה והשמונה עשרה.

מן הראוי שנתעכב מעט ונציין אחת מסגולותיהן של המאות השבע והשמונה-עשרה בביקורת הספ-רות; זו שקבעה לעצמה ערכה המתמיד וקיים ואף הפרישה אותה ביותר מן הביקורת המודרנית. ודאי רשאים אנו לראות ביקורת ישנה זו והיא יבשה וחי-צוגית וטובעת דפוסים קלאסיים שאין שום ביקורת יכולה להתכנס אל תוכם. אבל חייבים לזכרה לשבח, כי ביקורת זו היא שהכירה בספרות שהיא ספרות, ולא שהיא משהו אחר. היתה בשבילה הספרות דבר שאינו פילוסופיה ולא פסיכולוגיה ולא שום מדע אחר. היתה מטרתה ליתן הנאה מעודנת לבני אדם ששעתם פנויה וחינוכם נאה. אילמלא הודאי שבהנחתם של מבקרים ישנים הללו, שקודם כל הריהי הספרות דבר שבהנאה, אי אפשר היה להם לעסוק ולשקוד על קבי-עת הלכותיהם על מה ראוי וכשר שיהיו נהנים ממנו. דומה אין חידוש בהערה זו ואין דבר מציניה; אולם בשעה שאתה יוצא ומשווה את ביקרתן של שתי המ-אות האלה לביקרתה של המאה התשע עשרה, מיד אתה נוכח לדעת, שאין זו האחרונה רואה אמת פשו-טה זאת בכל הוודאות שבה. לעתים קרובות עוסק המבקר עכשיו בספרות כאדם העוסק באמצעי שבא להבהיר אמת או שבא להקנות דעת. וכשרוחו של המבקר נתונה לפילוסופיה או לדת, הרי יבקש בכת-בי המהבר המבוקר אחרי הבעתן של הארות פילו-סופיות ודתיות; ואם מזגו ממשי יותר, הרי יבקש מן הספרות עניינות שיגלו לו אמת פסיכולוגית או תעודות המסבירות לו תולדות חברה. אפילו בפניהם

של ואלטר פטר והנהוים אחריו מימרה זו של 'אמנות לשם אמנות' משמעה משהו נבדל מאוד מן ההוראה, בה היתה ספרות-לשם-ספרות נתפסת עד סופה של המאה השמונה עשרה. משתקראו בעיון את האפילוג המפורסם בספרו של פטר, 'עיונים ברינסאנס', מיד תראו ש'אמנות לשם אמנות' אין פירושה כאן אלא אמנות כתמורה לכל דבר אחר וזלתיה וכמספקת רגשים והרגשות שמקומם יותר בתחומי החיים מאשר בתחומי האמנות. בשביל לסייג בין שתי עמידות אלו, אחת של אמנות-לשם-אמנות ואחת של המאה השמונה עשרה, הכרח שנרבה במאמצי הדמיון. אולם זו התורה הראשונה כלל לא היתה מושכלת בעיני הדור שקדם לה. הואיל ובשביל התקופה ההיא לא היו אמנות וספרות תמורה לדת ולפילוסופיה ולמוסר ולמדיניות, כשם שלא היתה תמורה למלחמת-ביניים ולאחריהם. היו הללו בשבילים עדיי החיים, מיוחדים במינם ומצומצמים בגבוליהם. אמנם שני הצדדים יצאו נשכרים ונפסדים כאחת. אולי זכינו בכוח חדירה מעמיק לכאן ולכאן; אבל כלום נהנים אנו מספרות בלהיטות זו שהיו נהנים ממנה אבותינו, איני יודע; ואכן סבור אני, שחייבים אנו לחזור שוב ושוב אל כתבי הביקורת של המאות השבע והשמונה עשרה, בשביל שיעלו על זכרוננו אמת פשוטה זו, שספרות היא ראשית כל ספרות, אמצעי להנאה מעודנת ושכ-לית.

מיד יבואו וישאלו, כיצד הלכו והזניחו בני אדם גדר פשוטה ונאה זו של הביקורת? אמנם תחילתו של השינוי מן האקראי, אלא שנמשך הוא אל תמורה גדולה יותר, ושאפשר לתארה כצמיחה חדשה של עמידה היסטורית. אבל תמורה זאת — שעוד מעט ונחזור אליה — קודמת לה — כל כמה שנוגע הדבר בביקורת ספרות — תופעה מופלאה מאוד, היינו ספר שנכתב בידי אחד שהיה החכם והשוטה שבבני דורו ואפשר לא מצינו דוגמתו בעולם; ספר שהוא גופו החכם שבספרים והשוטה שבהם, ספר מגרה ומרגיז שבכל ספרי הביקורת שנכתבו פעם ביום מן הימים — 'הביוגראפיה הספרותית' של קולרידג', כאן, אם רצוננו כם בכך, 'ניסוי בתוך ביקורת', כאן באמת ישנו כל דבר חוץ ממידה זו של דביקות בעיקר — מידה שגדרה מחיים הללו, ללא סדר ומשטר, של קולרידג', היה קולרידג' מן הדעתנים הגדולים בזמנו, ולא היה איש בדורו שענייניו רחבים מענייניו חוץ מגטה; והדבר הראשון שמתמיה אותו בספרו, מלבד פיזור נפש שכח זה שבו, היא אותה דעתנות חדשה שהוא

מביא עמו לתחומי הביקורת. רבות מידעיותיו, כגון על הפילוסופיה הרומאנטית של הגרמנים, אינן נראות לנו כיום כדאות שנדען, אולם בימים ההם גדול היה ערכן; וחבים אנו לקולרידג', יותר משאנו חבים לכל בן אדם אחר, את הנאתנו מן החסד המפוקפק שהביא לנו האידיאליזם הגרמני. ישנן בספרו דוגמאות לכותה וכמה טיפוסים של ביקורת; ברם דחיפתו הפנימית ודאי שהיתה הגנה על החדש — או כפי שהעיתונאים היו אומרים, 'המודרני' — שבשירת וורדסוורת. כמות שהוא לפנינו הריהו נמנה עם טיפוסים של רושמי רשומות טכניות באמנות, אלא משהיה פותח קולרידג' במשהו מיד והוא מוליך אותו אל כל דבר זולתו. אמנם לא היתה נקודת ראייתו הנקודה ההיסטורית, אבל רחבה דעת תלמודו בספרות ושפעה סגולה תו בהשוואות-פתאום וסברות, שהיה מעלה מפיטיהם של כל הדורות ושל כל הלשונות, וממילא הקדים וראה כמה מן המעולים שבהישגיה של השיטה ההיסטורית. מכל מקום הרי לפנינו דבר אחד שעשה קולרידג' לטובתה של ביקורת ספרות. בבהירות יתירה העלה את יחסיה של ביקורת ספרות אל השלוחה הפילוסופית שהיתה אז בפריחתה המופלאה והקרויה בשם אסתטיקה; ומשיצא בעקבות סופרי גרמניה, שהרבה לעיין בהם, הלך וקבע מקומה של ביקורת הספרות כסניף במחקר התיאורטי של אמנויות יפות בכללן. כוח הבחנתו הדק, שהבחין בין שגיון לכוח-מדמה, אם כי אינו עניין לדורות, הואיל ודרכם של מושגים ויחסים להשתנות, אף על פי כן עוד סוגייתו משנה חשובה מאוד לכל מי שרוצה לעמוד על טיבו של הדמיון הפיוטי. הוא שעשה ביקורת פרק מפרקי הפילוסופיה. או בדברים צנועים יותר, הוא שהטיל על 'המבקר הספרותי' את ההכרח לקנות דעת בפילוסופיה כללית ובמיטאפיסיקה.

'הביוגראפיה הספרותית' ראתה אור בשנת 1817, עיסוקו של שארל אוגוסטין סינט-באב התחיל, אפי-שר לומר, בשנת 1826. אין בין קולרידג' לסינט-באב אלא מיעוט שבמיעוט — מעוט כל כך, כלומר — כל כמה שני בני אדם שמבקרים הם אפשר שיהיו דבריהם משותפים. ולא היה סינט-באב מבקר גדול אלא משום החידוש והמנוסה שבמעשהו. היתה רוחו צרפתית מאוד וטעמו טוב, ומידות הללו שהכשירו אותו ליטול חלקו משאיפות מספרי-צרפת וממשאלות-לבם הגדולות בכל הזמנים; הרבה מן המאה השמונה עשרה בו; ואפילו מנה יפה מן השבע עשרה. ודאי וודאי מרובה הפרוץ בכמה וכמה מהערכותיו

שהעריך בני זמנו ובני הדור שקדמו לו; אבל היתה בו מידה — כוח-מדמה — עיקרית זו שבמבקר, והיא שפתחה לפניו את היכולת לתפוס ספרות כמשהו שלם. והאינו-דומה שבו לגבי מבקרים שלפניו, הוא בת-פיסה זו שהוא תופס את המובלע בספרות, לא כגוף של כתיבה בפני עצמו, אלא כתהליך של תמורות בתוך תולדות הימים, כפרק עיוני אחד בפרקי ההיסטוריה. והרי רעיון זה, כי יחסיים ערכי ספרות לת-קופות ספרות; שספרותה של תקופה קודם כל אינה אלא ביטוי הזמן וציונו — רעיון כה טבעי לנו כיום, שכמעט אי אפשר לנו להשיג, כי טיבה של הכרת-עצמנו ומעלתה המיוחדים לנו, אפשר היה להם שלא יעלו ולא יבואו. צאו וראו מה גדול חלקה של ביקורת ספרות שבימינו בויכוח זה — כל כמה ועד כמה ספר זה או סיפור זה או שירה זו ביטוי הם להלך-רוחנו ולפרצופו של הדור; וכמה רגילים ומרבים המב-רים שלנו ליתן מעניינם לשאלה ולחקירה מהי הדמות שלנו (וכלולים המבקרים גופם בה), מאשר לחקור ולשאול לספר, לסיפור, לשירה כמעשה אמנות. ודאי קיצוניות כאן, אבל קיצוניות של נטייה שפתיחתה בתחום הביקורת מאה שנה לפנינו. לא היה סיגט-באב, דוגמת קולרידג', מיטאפסיקאי; ודאי מודרני יותר הוא ובעל ספקות יותר; אולם היסטוריון ראשון היה ורב עניין בשדה הביקורת. ובשום פנים אין הדבר מחוץ למחיצתו. שראשית דרכו בחיים היתה בלימודי הרפואה; לא זו בלבד שהיסטוריון בביקורת הוא אלא אף ביאולוג הוא בה.

דומני, נאה לנו להעלות עכשיו מנה אחת של ביקורת ספרות בת-זמננו ולהראות כמה מסגולות הדעת והחכמה אשר עמה, ושלא נמצא בדומה להן אצל הביקורת של מאתיים השנים שלפנינו. מבוא קטן מאיר-עינים זה של הארברט ריד, 'תקופות בשירה אנגלית', נאה לתכליתנו. בעמוד ב' אומר הוא לנו, שדבריו דברי מחקר בהתפתחות השירה, ומיד הריהו דן בשירת אנגליה כ'אורגאניזם חי ומתפתח'. אפילו דיבורים מועטים אלה כבר מרמזים לנו מה גדול חלקן של התמורות שהתהוו בכלי הביקורת ובמושגי המדע וההיסטוריה; שכן כבר ניתנה הרשות למבקר ספרות להשמיע באזני הקהל מונחים כמו 'התפתחות' ו'אורגאניזם חי', ומובטח הוא שנשמעים דבריו להם. מלכתחילה מניח הוא את שכיחותם של כמה רעיונות ביאולוגיים; אמנם מטושטשים אבל ידועים לכל. לאחר מכן אומר לנו ריד, כי 'ראשיתו של מחקר זה

מקומה באנתרופולוגיה'. ובכן, מן הדין שתיעשה עבודה רבה ובידיהם של מרובים, ואף שתהא בפ-חות או ביותר, קניינם של רבים קודם שרשאי מבקר ספרות לדבר בזו הלשון. קדמו לכך עבודותיהם של בסטיאן, טיילור, מאנהארד, דורקהיים, לוי-בריהל, פרזר, ושל גברת האריסון ושל כמה וכמה כיוצא בהם.

ואף מנה יפה של מחקרים צרופים בספרות באו לעולם קודם שהיה רשאי מישוה לדבר על התפתחות השירה. פותח מר ריד בחקירה על מוצאו של פיוט הבלדה, ואי אפשר היה לו לעשות זאת, אילמלא הר-בו לעשות בזאת לפניו, בסופה של המאה התשע עשרה ובתחילתה של המאה העשרים; למשל, בידי הפרו-פיסור צ'יילד מהארוארד, הפרופיסור גאמר מהאור-פוד, הפרופיסור גאסטון פאריז מן הסורבונה והפרו-פיסור ו. פ. קאר מלונדון. מחקרים הללו בפיוט הב-לדה, ולארכם של כל דורות הספרות שלא נחקרו עד אז, כלכלו בנו הרגש של השתנות והתפתחות, הרגש זה של יחס בין השירה שבכל תקופה ותקופה לבין תרבותה של התקופה, ובמעט אף הטו את הדעת ליי-שר ערכים בספרות ולהעלותם במעלה אחת. היה זה ו. פ. קאר, שגדולה היתה בקיאותו, דומני, בכל תול-דותיה של השירה האירופית מבקיאותו של כל אחד ואחד מבני זמנו, והוא שאמר — אין חשכת ימי הבי-ניים בתחומי הספרות. ובמשפט אחד שבא מיד לאחר המשפט שהבאתיו למעלה מעיר מר ריד, כי במשנה זו על מוצא הפיוט, "שבים אנו על עקבותינו עד ראשיתו של הדיבור". אפילו בשביל להעיר הערה קלה זו, על כרחנו שתיעשה מלאכה רבה בידיהם של אנשי מדע אחרים: חוקרי לשונות. חייב מבקר בימינו להתודע אף אליהם — לעבודותיהם של פילר-לוגים בני זמננו מסוגו של הפרופיסור ג'ספרסון מקופנהגן.

עוד ישנם ענפי דעת (או לכל הפחות ענפי מדע) שמלכתחילה אתה מניח, כי בקיאות כלשהי בהם אתה מוצא אצל כל מבקר ספרות הבא לפניך ומבקש ממך משרה; ובעיקר ידיעתו בתורת הנפש ובייחוד זו האנאליטית. כל המחקרים שהזכרתי, ועוד כהנה וכ-הנה, הם גופם נוגעים בגדותיה של ביקורת ועוסקים בכמה מבעיותיה; וכן בחילופי של דבר, מצוין המבקר קודם כל בידיעת רעיונות המקובלים על הכל, וחלקו בהם כחלקם של שאר בני אדם משכילים או משכי-לים למחצה, כמו רעיון זה של התפתחות, וכמוהם הכרח לו שיהא קרוב לכמה וכמה מדעים וגווי גור-

ניהם. וחייב הוא לדעתם לא משום שעתיד הוא לעסוק בשכלולם, אלא למען הסתייע בהם באומנותו — וגם בשביל שידע אימתי עליו להפסיק; נתבעים אנו להרבה ידיעות כלליות בשביל לידע ולהכיר במקום שם גבולותיהן של הבעיות המיוחדות לנו. והנה, אף על פי שלא היה סינט־באב מזוין בכלים הללו, כפי שהמבקרים בני זמננו, תקוותי, מזוינים בהם, הרי הרבה מן השיטה הזאת כבר עמו, ומאוד טיפוסי לו אותו הלך־רוח היוצא מן השיטה הזאת בשעה זו של ההיסטוריה. היכר זה בתהליך הזמן האפיל על הגבור לין שבין ספרות לשאר דברים סביבה. כשאתה קורא בדבריהם של מבקרים ראשונים, למשל בדברי דריידן, מוצא אתה שם את בעיות הביקורת בפשטותן. בשר־ביל דריידן ובני דורו היו סופרי יוון ורומא משען עזו והיתה הסכמה על שווי נכסיהם; וכן היו בצדם בני זמנם, כלומר ספרות אנגליה של שקספיר וכל ספרות צרפת של מאלארב; ורבות משעותיהם יצאו לויכוחים, עד כמה המודרניים, כפי שקראו לעצמם, יש בהם מידות שלא עלו עליהן מידותיהם של הקד־מונים. לא נסתבכו הערכותיהם שהעריכו את הסופרים הקלאסיים מחמת דאגות הללו על נחשים ופולחן החרגוג או המצב הממוני של ממשלת אתונה. ובין הקדמונים לבין שקספיר ומאלארב לא היה משהו חשוב שיתנו דעתם עליו. באמת גדולה היתה מנת אמונתם בעצמם מן המנה שבידינו. ודאי דאגת 'הע־תיד' אינה דאגתם. ופעמים רבות נדמה לי, שחששו־תינו על אודות העתיד, שחביבים הם כל כך על מר שאו ועל מר ולס, אינם אלא אות למרה שחורה עמוקה שתקפה עלינו. כמעט אין שהות בידנו להור־ציא קורטוב של שעשועים מן הכתוב בימינו, כל כך מרובים חששותינו על אודות טיבו של זה אשר אולי ייכתב בעוד חמשים שנה. אפילו פרקו של מר ריד על 'השירה המודרנית', דומה, מוטרד הוא כל כך מפני חידה זו, מה תהא על השירה בימים שיבואו, שהוא מסיח דעתו מן החידה, שירה מהי בשעה זו. ספקות הללו, דומני, המשך הם לספקותיהם של סינט־באב ורינאן. כתב סינט־באב חיבור בן שבעה כרכים על התנועה הדתית הנפלאה בצרפת שבמאה השבע עשרה והידועה בשם 'פורטר־וואיאל', ועל אותה חבורה נפלאה של אנשי אמונה שהמפורסם שבהם היה פאסקאל. מלאכת מחשבת היא כתיבתו של סינט־באב על נושא זה. אינו מגיע כלל למסקנות וכך הוא מסיים דבריו: "קרוב מאוד היה אל לבו לעמוד על הדבר, והיתה משאת נפשו להיתפס לו והיתה ערה

גאוותו לתארו כראוי — והנה מה דל וחסר אונים חש הוא עצמו, ומה רחוק הוא משאיפתו־מאז ביום שראה אותה קרובה לסופה וכמעט כל תוצאותיה לפ־ניו; חש הוא כיצד שוקעת התרוממות רוחו, חש הוא עצמו נופל מרוב חולשה ומבחילה שאין מנוס מפניה, ומצדו הוא מכיר, כי אף הוא אינו אלא חזון שעשועים של אין סוף נגרף בשטפם של חזיונות שוא". היה סינט־באב מבקר מודרני מפני טעם זה: בן אדם היה בעל סקרנות חסרת מרגוע על אודות החיים, החברה, התרבות ועל אודות כל שאר הבעיות אשר מחקר ההיסטוריה מעלה אותן. דורש היה בדברים אלו מתוך הספרות הואיל וזו היתה מרכז העניינות שלו, ולעז־לם לא נסתלקה ממנו רגישותו לספרות בשעה שעמד וחקר בבעיות שמעבר לספרות. אף על פי כן היס־טוריון היה, חוקר חברה (ובמעולה שבתואר זה) ובעל מוסר. מבקר מודרני טיפוסי הוא, מתוך שראה עצמו כפות להרהורים בבעיות רחבות ומעומעמות מאוד, ושבעולם המודרני מובלעות הן בבעיות המיוחדות לספרות.

בשום פנים לא נבלעה אצלו ביקורת ספרות במשהו זולתה, כפי שנבלעה האלכימיה בכימיה. תוכו של דבר עוד במקומו עומד, אף על פי ששלוחותיו פשו־טות עד אין סוף וקשתה מאוד חובתו של מבקר. ובכל זאת אנוסים אנו למשוך קו הבדלה בין אותם מבקרי ספרות מודרניים שעושים את הספרות תמורה לפילוסופיה או לביאולוגיה מסוימת, ובדרך זו מכ־ריונים הם בצורה הפוכה על הבשורה הישנה בדבר אמונת לשם אמונות — לבין אלה שמנסים כוחותיהם לשמור על הקו המבדיל, אלא שמודים הם עם כך, שמחקרו של זה מוליך אל מחקרו של זה, ושקניינן של מידות ספרות מבוארות היטב, על כרחו שיגרור אחריו קניינן של מידות מוסר מבוארות היטב. שיי־דולים מרובים הללו שמוצאים מושכלות ראשונים מתחת לספרות טובה ומתחת לחיים טובים כאחת, הם מן ה'נסיונות' שבימינו שנמשך אליהם הלב כל כך. עד עתה החשוב שבהם הוא הירוע בשם הומא־ניזם; ועיקר מקומו במשנתו של הפרופיסור באָביט מהאָרוואָרד. מר באָביט, שהוא מן תלמידי החכמים שבדורנו, הריהו במידת מה מתלמידיו של סינט־באב. אין עמנו בחיים כמוהו לבקיאות עמוקה וית־רה (עם כמה וכמה ידיעות אחרות) בכל תולדות ימיה של ביקורת ספרות. והיתה ביקורת של ספרות בכ־תבים שלו אמצעי לבקר על ידיה כל פן ופן של החברה המודרנית. למדן גדול הוא בתלמוד הקלאסי

ובטעם הקלאסי. מכיר הוא ויודע שחולשותיה של ספרות ימינו סימן זחולשותיה של תרבות ימינו, וקם הוא ויוצא לפעלו באורך אפים רב ובהתמדה גדולה והריהו עומד ומנתח חולשות אלו. מונחות לפנינו מסקנותיו בשניים מהחדשים שבחיבוריו — 'רוסו והרומאנטיזם', סקירה ותורה על קלקול הטעם מתחילתה של המאה השמונה עשרה והלאה; ועוד חיבור אחד שהיקפו גדול יותר, 'דימוקראטיה ומג' היגות'. מצד אחד, כבעל מוסר וכאנגלו-סאכסי, קיר-בתו יתירה למאתיו אַרנולד מאשר לסינט-באב. נטייתו של 'הומאניסט' בצרפת אינה אלא היכר-מחלה ולא ציון-רפואתה; עדים לכך שני ספרים אחרונים ושנונים של ביקורת-ספרות-והברה שיצאו מתחת עטו של יוליין באנדה — 'באלפיגור' ו'בגידתם של אנשי ספר'; אבל קשה לאנגלו-סאכסי להבחין במחלה ולא לרשום סמים לרפואתה. רואה מר באַבִּיט, בדומה לאַרנולד ולסינט-באב, שרקבונה של הדוגמה הדתית הביא רעה גדולה לחברה; ובדומה לאַרנולד ולסינט-באב מסרב הוא לקבל רפואה זו של שיבה אל הדוגמה הדתית; בדומה לאַרנולד ולא בדומה לסינט-באב מעלה הוא ארוכה אחרת, תורה של מידות שישודן נסיון אנושי, צרכי אדם ויכלתו באשר הוא אדם, בלא כל זיקה להתגלות או לסמכות של למעלה מן הטבע וסיועו.

אין ככוונתי בסקירה קצרה זו לבחון את תרומתו הממשית של מר באַבִּיט, או לציין את הנקודות שהסכמתי נתונה להן או שאינה נתונה להן. כל רצוני להטות את הדעת על תנועה נכבדה מאוד ושהיא בעיקרה, או בראשיתה, תנועה בתוך תחומי ביקורת הספרות ושעוד עתידה היא שיהא קולה נשמע הרבה. ראוי הדבר שנצינו הואיל ומעיד הוא, שאנוס מבקר ספרות מודרני שיהא בחינת 'עושה נסיונות' באותו תחום שאתה רואה אותו תחומו שלו בראייה ראשונה; והרי סמוכים לכך, שבימינו אין בעייה בספרות שלא תוליד אותנו על כרחנו אל בעיות רחבות יותר. מצויה חולשה אחת, ואולי סכנה אחת, לביקורת ספרות שנתפסה לפישוט זה שאין להימלט מפניו והמו-סיף שאלות כלליות על שאלות ספרות, ורצוני לציין נה; הואיל ואם לא אעשה כן יעמדו בני אדם עליה מדעת עצמם ויפריזו בחשיבותה. הסכנה היא, כי בשעה שנתפס מבקר לבעיות מוסר וחיים אלו שיוצאות מביקורת ספרות, יכול ותאבד פרישותו ותשקע עצמותו, אפשר ויהא משועבד מאוד לרעיונו ולמצפונו; יכול ותקצר רוחו בספרות זמננו, לאחר שהצי-

ניע אותה תחת מחלה אחת ממחלות חברה של הדור, והריהו עומד ותובע חיוק הנפש, בשעה שהערכת הכשרון והישגיו קודמים לתביעה זו. אפשר כשהוא תומך ב'קלאסיות' ודוחה את 'הרומאנטיזם' יהיו טור-עים בדבריו, ויראו אותו מחייב כתיבה דוגמת סופוקל-לס וראסין; וחותר דינו שהכל 'רומאנטי' הוא בזמן הזה ולא כדאי שנדבר בו. מעורר הוא בנו את החשד, שאילו בא אחד וכתב בימינו חיבור דמיוני קלאסי מקורי וגדול באמת, לא היה בנמצא איש שהחיבור יהא חביב עליו. ולעולם יהיו בני אדם שהביבים עליהם חיבורים רומאנטיים; אבל מסופקים אנו, אם היה מכיר כראוי חסיד הקלאסיציזם בחיבור קלאסי, אילו היה נולד. אלא שהגבלות הללו אין להן להביא-נו לידי דחייתן של התורות ההומאניסטיות: הן שיי-ביאנוני שיהא תשמישן הולם את עצמנו.

מר ראמון פרנאנדז מבקר צעיר הוא שנטל לעצמו דיבור זה הומאניזם כאילו יצא מלבו, אם כי ההומאניזם שלו, שהצרפתים הגיעו אליו בכוחות עצמם, אפשר סוגו אינו דומה לזה שעלה בארצות הברית. ואלה דברים משותפים לשניהם: אף הוא גידולו מן הביקורת הספרותית ואף הוא שידולו להגיע אל מידות מוסר ממשיות מתוך דחייה שהוא דוחה דת מסתוריים או סמכות שלמעלה מן הטבע. הכרך הראשון של מסותיו, 'בשורות', תורגם לאנגלית. אינו מצוין כל כך, חושבני, בהישגים שלו — שכן עוד אתה מוצא אצל סגנונו של המחבר כמה וכמה אגדים מסוקסים ומנה גדולה של סירבול במונחים הלכותיים מן הפרי-לוסופיה ומן הפסיכולוגיה — אבל מצוין הוא בחידוש שבמאמציו. אין מר פרנאנדז רב אשכולות כל כך ודעתו פחות נתונה על העבר. מתמיד והוגה הוא בבני זמננו ובמאה התשע עשרה, ולבו פתוח לאישים מסוימים, כגון מונטין, יותר מלמחקרים על מהלכן הכללי של תולדות הספרות. בדומה להומאניסטים אמריקאים רבים אף ההוריו על 'קלאסיות' ועל 'רומאנטיזם'; אלא שואף הוא להיות גמיש ולהוט אחרי הבחנה בעיקרי הקלאסיות (שמוצאם, למשל, בג'ורג' אליוט), ואינו להוט כל כך אחרי חזוניה של תקופה מסוימת. משנתו היא מן הדברים שאיני מבי-נם כהלכה ואינה עוד ברורה כל צרכה וודאי שלא נתפתחה עוד כל עצמה; אבל דוגמה נאה הוא, דוגמה מפורשת כמו ההומאניסטים האמריקאים, לשיטת הניסוי החדשה, שעסקיה בבעיות ספרות כעסקיה בבעיות מוסר, ושידוליה למצוא דרכי הוראה בנוהג מתוך גילוי דברים בספרות — ובייחוד מתוך המספ-

רים הגדולים, ובעיקר, הואיל וחוקר נאמן הוא בספרות האנגלית, מתוך ג'ורג' אליוט וג'ורג' מאראדית (מכל מקום המסה שלו על מארסיל פרוסט, המספר הצרפתי, בתוך הכרך שהזכרנו למעלה, כליל תפארת היא לשיטה המיוחדת לו). בכלל פחות סוציולוג הוא ויותר פסיכולוג אינדיבידואלי. ובטובות שבמסותיו אלו הן מסקנותיו: אילו היינו מסלקים מתוך ביקורת ספרות כל דבר חוץ מערכי ספרות, הרי לא זו בלבד שלא היה משתייר הרבה שכדאי להאריך עליו את הדיבור, אלא למעשה היינו נשארים אף ללא הערכה ספרותית. נכונים הדברים בהערכתנו את המחברים הראשונים אבל ודאים הם בהערכתנו את האחרונים. הואיל ואותו פשוט של עניינות, שהוטל על המבקר המודרני, הוטל גם, ולכל הפחות נטל לעצמו, הסופר החווה המודרני. אי אפשר לנו לכתוב ביקורת צרופה של ספרות על ג'ורג' אליוט, למשל, אלא בתנאי שמלכתחילה נסכים שלא תהא הביקורת שלי-מה; הואיל כשם שהעניינות של המחבר מרובים, כך על כרחם שירבו העניינות של המבקר אף הם. השתדלתי להראות, שהיתה הנטייה, לארכה של תקופה שלימה עד ימינו אלה, להרחבת תחומיה של הביקורת ולגידול תביעותיה מן המבקר. אפשר ואתה מגלה עקבותיה של התפתחות זו בלשון ההתפתחות של ההכרה העצמית האנושית, אבל אין דבר זה אלא שאלה פילוסופית כללית שאינה מענייני במקום זה. בצדה של בעייה זו אתה מוצא עוד נטייה אחת, שהיא כעין פיצוי לה. כל כמה שעולים המדעים במספרם, כוונתי לאותם המדעים שזיקה להם לביקורת, הרי עומדים אנו ושואלים את עצמנו — מה זכות בכלל יש עוד לקיומה של ביקורת ספרות? אולי יש לנו להניח נושא זה, שיהא נבלע קמעה קמעה בתוך כמה מדעים מדויקים יותר, וכל מדע ומדע יבוא ויטול חלקו מן הביקורת; כשם שבתולדות הפילוסופיה נתקלים אנו בכמה וכמה נושאים שיצאו לעתים מזומות מן מרשות הפילוסופיה ונכנסו פעם למאתימטיקה ולפיסיקה ופעם לביאולוגיה ופסיכולוגיה; כל כך שעוד מעט ולא ייוותר לפילוסופיה מאומה. דומני ברורה התשובה: כל זמן שהספרות שמה ספרות, כל אותו זמן יהא מקום לביקורתה — לביקורת, כלומר על אותו יסוד שהספרות גופה עשויה, הואיל וכל זמן שהולכים ונכתבים דברי שירה וסיפורים וכיוצא בהם, הרי על כרחם שתהא תכליתם הראשונה אותה תכלית שהיתה להם כל הימים — ליתן הנאה מיוחדת במינה; ומשהו של קבע בהנאה זו, אף על פי שקשה ומשתנה

הפירוש שאנו מפרשים אותה. ולפיכך תהא מטרתה של הביקורת לא להרחיב גבוליה בלבד אלא אף לה-איר למרכזה, ועמידה על זה בהכרח שתגדל עם עמי-דה על זה. לפני מאתיים שנה, בשעה שאמרו בני אדם בלבם שידוע להם תכלית ידיעה ספרות זו מהי, ושאינה בשום פנים אותם דברים מרובים שעכשיו נדמה לנו שהם הספרות, הרי המושגים שהשתמשו בהם אפשר היה להוציאם מן הפה בקלות דעת ובלא הגדרה מדוקדקת. בשעה זו דוחק הצורך של ניסוי בביקורת שמינו אחר, ושתוכו יהא מחקר הגיוני ודי-אלקטי במושגים העומדים לתשמישנו. המשיכה שלי לבעיות אלו היתה ניונית במקצתה מן התרעומת שבי כנגד המשמעות בפרשת הביקורת של עצמי, ובמקצתה מן התרעומת כנגד מושגיהם של ההומא-ניסטים. משתמשים אנו בביקורת ספרות במושגים שאין אנו יכולים להגדירם כל צרכם ודרכנו להגדיר בהם כמה וכמה עניינים. בתמידות משתמשים אנו במושגים שהצמצום שלהם (intension) והפשוט שלהם (extension) אינם הולמים זה את זה; להל-כה חייבים הם שיהיו הולמים זה את זה. אבל מאחר שאינם כך, על כרחנו שנמצא דרך אחרת בשביל להתעסק עמם, ושנדע בכל שעה ושעה מה אנו סחים. בורר אני במשל פשוט מאוד שהיה לי פעם עסק עמו: אפשרות ההגדרה של 'שירה מיטאפיסית', הנה מושג שמרובות הוראותיו ועד זמננו מגיעות, ויש להכיר בכולן אף על פי שאי אפשר שיהא מחזיק את כולן בבת אחת. מתכוון המושג, מצד אחד, לחבורה של משוררים אנגלים במאה השבע עשרה. מצד אחר, על כרחו שתהא בו הכוונה, על כרחו שתהא הוראתו על כליל של תכונות מיוחד במינו שהודגם בידיהם של כמה וכמה משוררים. השיטה הביקורתית הרגילה תהא אומרת — הגדר מה בשבילך פירושה של 'שירה מיטאפיסית' במופשט, והתאם לה משוררים עד כמה שידך מגעת, וסלק את השאר. או דרך אחרת, טול את המשוררים שמקובלים הם בתורת 'מיטאפיסיים' ומצא את המשותף שבהם. והמופלא שבדבר, כשאתה עושה את הסך-הכל, כביכול, בשתי הדרכים הנבדלות אתה מקבל שתי תוצאות נבדלות. ובאותה דרך של הגדרה בעיית ה'קלאסיות' וה'רומאנטיות' רחבה פי כמה. כל הכותב על שני מושגים מופשטים אלה ודאי אומר בלבו, שידוע הוא פירושם של הדיבורים; למ-עשה משמעם משתנה במשהו אצל כל אחד ואחד מן המתבוננים עליהם, ואך מידמים הם להיות נש-מעים כאילו משמעם דבר אחד. והרי לפניך עניין

שתיאבק עמו עד אין סוף ובלא מסקנה, ואין דעתך נחה. ודאי כלולות בבעיות כאלה סוגיות מן ההגיון ומתורת-הדעת כאחת ואף מן הפסיכולוגיה; ואולי אין אחד שהרבה לעסוק באלה משעסק בהם י. א. ריי-צ'ארדס, מחברם של הספרים 'עיקריה של ביקורת ספרות' ו'ביקורת מעשית'.

יש יסוד לסבור — חוץ מעדות ברורה זו שאנוס כל דור ודור שיהא מבקר לעצמו — שרחוקה ביקורת ספרות מהיות עייפה ויגעה, ובעצם כמעט עוד לא התחילה לעשות מלאכתה. מצד אחר, מטיל אני ספק גדול באמונת שוא רבת-ימים זו, שביקורת וכי-תיבה-יוצרת אי אפשר להן לדור בכפיפה אחת: דברי הכללה הדברים ויצאו מבדיקה שטחית בכמה דורות שעברו. יכולה 'כתיבה יוצרת' לדאוג דאגת עצמה; וודאי שאין הדבר לטובתה משתדכא את תשוקת הדעת של הביקורת. מכל מקום נראים לי הזמנים

שאנו חיים בהם, מתוך הניגוד שציינתי למעלה, יותר 'יוצרים' מ'מבקרים' (אמונת שוא זו, שהיא בפי רבים, שתקופתנו היא אלכסנדרונית, מנוונת או 'ללא חזון', אינה אלא מדומה; אין 'דורות ללא חזון', ואין לנו אלא בני אדם 'ללא חזון'; ותועה זמננו כפי שתעו כל הזמנים). ודאי שהיתה תקופה זו שלפנינו לא-ביקרתית ובמקצתה מחמת סיבות כלכליות. ה'מבקר' היה בעיקר זה הסוקר, כלומר חובב זה המבוהל וה-משועבד לשכר-יומו. ער לבי לסכנה זו, שאפשר וטיפוסי הביקורת שדעתי פתוחה להם סופם שיהיו עניין לבעלי מקצועות וטכנאים למעלה ממידתם. אבל תקוותי, שמבקרים שנתאמנו בספירות רבות ושור-נות יתנו ידם אלה לאלה, ושהיו חבירות והתאמה בתרומת עטם של בני אדם שאינם בעלי מקצועות ואינם חובבים.

תירגם ש. בהריה

מלבטיהם של מתרגמים ראשונים

וחכמי כל אומה הסכימו כי אין לאדם להעתיק ספר עד ידע ג' דברים:

סוד הלשון אשר יעתיק מגבוליה,

וסוד הלשון אשר הוא מעתיק אליה,

וסוד החכמה אשר הוא מפרש מליה.

ובשלשה אלה חבל ירתיק / וחוט המשולש לא במהרה ינתק.

ואם לבי מן החכמה נעור וריק / כגפן בוקק / והדעת ממני נשגבה / ועד השלשה לא

בא / אשים כל מאודי לשמור הענין / ולתקון הבנין / וזה יהיה קרבן שגגתי /

ובשניהן אצא ידי חובתי.

ר' יהודה בן שלמה אלהריזי

בהקדמתו לתרגום פירוש המשניות להרמב"ם.

'המשפט' של פראנץ קאפקה

מאת דוד פלטיאל

המשפט, מאת פראנץ קאפקה, תרגום ישורון קשת, הוצאת שוקן, תל אביב, תשי"א

לעירעורים, שאין אנו יודעים לפני מי מערערים ואין אנו יודעים על מה מערערים, היא כעמידתו של גיבור הרומאן (ושמו ק'!), שאף הוא נאשם ואין אנו יודעים על מה נאשם; עומד לדין ואין אנו יודעים לפני מי הוא עומד, ואף כתבי הסנגוריה שהוא מת- כוין לחבר או תחבולותיו האחרות שהוא מכין אין בכוחם להצילו מגור-דין של מוות שיצא עליו. אבל פותחת המבוכה שבנו דווקא בשעה שאנו פונים אל מפרשיו של קאפקה ומבקשים אצלם פתרון לכתוב בספר. מיד אנו נתקלים בסבך של פירושים רבים רחוקים אלו מאלו וסותרים אלו את אלו. ולא באו דברי במקום זה אלא לבדוק את העקרונות של הבי- אורים השכיחים ולהביע את השקפתי על הרומאן הזה, כל כמה שירדתי לדעתה של היצירה הספרותית של קאפקה.

נושאים על סדריהם של משפט וצדק מצויים בספר רות העולם לכל תקופותיה: באורסטיה של איסכילוס, בתאורי יום-הדין של היהדות, ב'קין' של בירון או ברומאנים של דוסטויבסקי ובכיוצא באלו. אלא שנטעה טעות גסה אם נבוא לפרש יצירות אלו כתיאור של מערכת דין ומשפט שבמציאות ממש. והוא הדין גם לגבי 'המשפט' של קאפקה. ודאי מחוברים הרעיו- נות בסיפור זה לקרקע התקופה לכל עמקה, אבל בשום פנים אי-אפשר לפרש את הסיפור ולראות בו תיאורן של דרכי המשפט בזמננו; כפי שראה אותו, למשל, מדפיס גרמני זה בלייפציג בשנת 1934 שלחש על אזנו של המו"ל: "הרי ספר זה תיאורן הנפלא של דרכי המשטר הנאצי!". יודעים אנו שנכתב 'המשפט' זמן רב לפני בואו של הנאציזם. אלא שדוגמה זו של פירושים מצווה עלינו את הזהירות ויש בה כדי לה- עמידנו על הסכנה מפני מסקנות של הבאי, בשעה שמכניסים לתוך דברי מחבר כוונות נאות לרגשינו, ולא שיוצאים ומנתחים את היצירה לפי יסודותיה ומשווים מוטיביה מצדם האמנותי אל מסיבות היס-

נמנה רומאן זה של קאפקה עם אותם ספרי אמנות שה- נוי שבהם אינו ממצה את כל ענייננו בהם. בלב הקורא הנודד בשבילי המאורעות המשונים והמופלאים שאירעו ליוסף ק' (גיבורו של 'המשפט') עד שהגיע אל סופו הטראגי מתעוררים הרהורים קשים וספיקות על טיבה של הדרך שעבר בה ועל מהותה. מקום לידתם של הרהורים אלה במבנה המיוחד של הסיפור שלפניו: תיאור של משפט שאין האשמה עצמה ידו- עה כלל ואף בית-הדין נעלם הוא. מאופייה של אמנות הסיפור אצל קאפקה שבאה היא להוליד בנו הרגשה של אי-בטיחות והיסוסים במשמעותן של העובדות המובאות שם; אף על פי שלמראית עין ראשונה טיבו של המתארע כאן של מציאות הוא, הרי כאילו באה להוכיח לנו שיש בדברים המסופרים עוד משה- מעות אחת, נסתרת וגנוזה בתוך היצירה גופה ואולי היא העיקר, וכאילו מצויים אנו לעקוב אחריה ולג- לותה.

ואמנם מתוך עדותו של מאכס ברוד, על הצוואה שציווה קאפקה לבער סיפור זה לאחר פטירתו, אנו למידים שלא ראה אותו המחבר אמנות גרידא וכאילו חשש שלא יתגלה ברבים צד נסתר זה. וכך כותב קאפקה: "מה טעם יש לשמור על עבודות כאלה בלתי מוצלחות אפילו מהבחינה האמנותית? הלא רק משום שאדם משלה את עצמו לשוא שמן הפרורים האלה יצטרף פעם משהו שלם, מין ערכאה לעירעורים שעל לוח לבה אוכל להכות בצר לי. יודע אני שזה לא יתכן כלל ומצד זה לא תבוא שום עזרה, למה לי איפוא דברים כאלה? הללו שלעזור אינם יכולים האמנם עוד יזיקו לי? כפי שהכרח הדבר לנוכח ודאות זו" ('המשפט' בתרגום עברי, עמ' 320). בולטת כאן ההבחנה בין הצד האמנותי של היצירה לבין איזו משמעות עמוקה יותר וחשובה יותר למחברה שאינה מובנת לנו הקוראים כל צרכה. עם זאת אנו למידים, שעמידתו של קאפקה הרואה יצירתו מין 'ערכאה

דואליסטית של קאפקה. שאינה יוצאת מגדרו של סופר המביע את בעיותיו האישיות והמיוחדות לו בתור רת פרט, בלא כל נסיון להתעלות ולהתכנס לתוך בעיות החברה האנושית כולה.

ברור הדבר, המפתח שיפתח לנו שער להשקפתו של קאפקה מונח בדרך תפיסתו שהוא תופס את מושג האשמה. כיוון שזו אינה מתבררת כלל מעל דפי הסיפור, דומה שרשאים היינו לומר, שאין המדובר כאן על אשמה שיש לה איזה תוקף אובייקטיבי, אף על פי שהחברה כולה בתוך הרומאן מודה ללא צל של פקפוק בגוף המשפט ובסמכותו של בית-הדין! אבל בשעה שאתה משווה את 'המשפט' של קאפקה לסיפורי האחרים שכתב, נמצאת למד, שאין לבטל את האובייקטיביות של האשמה מחמת העדר ידיעתנו עליה. מיוחדת לקאפקה ושכיחה אצלו נטילה זו שהוא נוטל מן הנאשם את ידיעת אשמתו, אף במקומות שהיא ידועה לקוראים יפה יפה וטיבה מוסרי במש-מעו המקובל. מצויה היא בסיפורו 'מושבה של עונ-שיך' (Strafkolonie), שם החייל הנידון בעוון הפרת משמעת אינו יודע כלום על גזר-דינו ואין נותנים לו זימון להוכיח צדקתו, ורק בשעת עלייתו על הגרדום נודע לו על שום מה חייב אותו הדין. לאמיתו של דבר, חוזר קאפקה אל מוטיב זה של העלם-דבר כמה וכמה פעמים בסיפוריו. ב'בשורת הקיסר' שולח מלך סין בשורתו לפני מותו, שלעולם אינה מגיעה אלינו אף על פי שחולמים אנו עליה עם בוא הערב. וכן בסיפור הכלול בתוך 'המשפט', על אדם אחד שמעמל עצמו כל ימיו לחדור 'לתוך החוק' ונכשל. אלא שכאן כבר לפנינו גלגול של העלם באי-אפשרות של חדירה; וגלגול זה עומד במרכזו של הרומאן 'הארמון'. בכל כוחותיו משתדל ומנסה גיבורו של רומאן זה להיות מבאי-בית הארמון וכל שידוליו עולים בתוהו. והנה מעבר זה מן המוטיב של העדר ידיעה אל אי אפשרות של חדירה (או סירוב החברה לקבלו בתוכה) וכן גם מידה זו שהבאנו למעלה — שהאובייקטיביות והתוקף של המתהווה אינם חסרים על ידי העלם — הם שמביאים אותנו, על כרחנו, לדחות כל הסבר ופירוש המגלים שרשיהן של מידות אלו אצל קאפקה באופי המיוחד של האידיאליזם שלו. שהם אינדיבידואליים כשלעצמם וקשים להשגה. אבל האמת לאמיתה במקום אחר: האידיאליזם של קאפקה אנושיים הם וכלליים ומן המצויים והמקובלים, ודווקא מידה זו של העלם המכוונת בכתביו היא שטעונה פירוש והסבר.

טוריה וחברה ונפש המקיפות אותה. לא כך מלאכתם של הפרשנים שקמו על קאפקה. נמשך לבם למצוא בסיפורים ביטוי אמנותי מסייע לתורותיהם. אבל העמידה על אופיו של מחברם, דומה, אינה כלל מענ-ינם.

מפרשים נוצריים, למשל, ביארו את 'המשפט' כעין מיתוס שבא בעיקר להביע השקפות נוצריות-תיאור-לוגיות ובפרט את ההשקפה הפאולינית על החטא. בעיניהם תוכנו של סיפור זה אינו מגילת חייו וגורלו של אדם נאשם ונידון על מעשים שעשה או על התכונות שבנפשו. אלא עומד כאן לדין אדם שלא זכה במתנת החסד האלוהי ושאמונתו לא גישרה בינו ובין החסד הזה. בתורתו של פאולוס משמעו של חטא הוא אי-ציות למצוות האל ולתורתו שהגיע לכלל מעשים, היינו עבירה על כללים שתוכנם מוסרי. אלא שהרעה שיוצאת ממעשה החטא מרחיקה גבולותיה ופושטת מעבר לתחומי המעשה, ואין האדם יכול להתגבר על תקלותיה בכוחות עצמו, שכן ידיעה זו שהוא יודע שחל איסור אלוהי על כך, היא שמביאה אותו לידי חטא.* על כן נזקק אדם מצדו הוא לאמונה ומצד האל — לחסד שבביל שיתגבר על החטא שחטא ויהא נגאל. אחרת בתכליתה תפיסת החטא אצל קאפקה. לא דרך התיקון שבמסורת מוטלת אצלו בספק כי אם מושג החטא כל עצמו תלוי אצלו על בלימה. הטראגדיה של גיבוריו אינה בחטאים שבהם ולא בהעדר ידיעתם כיצד נגאלים, אלא נתונה הטראגדיה שלהם בהעדר ידיעתם כיצד בכלל מגיעים אל מושג של חוק וכיצד מבררים מהות אשמתם. וזוהי הנקודה בהשקפתו של קאפקה התובעת וחוזרת ותובעת פירור-שה. ואפשר שהכניסו כוונות פאוליניות לרעיונות קאפקה שבסיפור 'המשפט', מפני שטעו המפרשים האלה בדעות פאולוס עצמן וראו אותן כעין ניהיליזם-שבסתר השולל בעיקרו את הממשות האובייקטיבית של החטא ושל המוסר. אל בעיה זו, אם רשאים אנו לראות את קאפקה ניהיליסט, עוד נחזור במרוצת הדברים. לפי שעה נדגיש עוד ניגוד שבין הפאור-ליניזם לבין קאפקה — זה שבין גישה מטאפיזית כוללת המבקשת אחרי חוקים כלליים של המין האנושי (גישתו של פאולוס מייסד דת), ובין זו האינדיבי-

* המושג 'חוק' בא, כנראה, אל קאפקה דרך צינורותיה של היהדות הליבראלית שקיבלה אותו מן הנצרות. בתרגום השבעים וכן בבית החדשה משתמשים במלה 'חוק' במשמע של 'תורה'. ויש להניח, שכאן המקור לגדר זה שגודרים את החוק בדבר כולל שיש להיכנס אל תוכו, ושלא כדעותיו של פאולוס.

דומה יש לחברה אל הקו העיקרי שביצירתו של קאפקה ושהוא ההפך מן הערכים האידיאליים — כוונתי, ראייה ספקנית זו שהוא רואה את המין האנושי בכלל ואת הצדק החברתי בפרט. פרק אחר פרק פרושה ב'המשפט' מגילת השפלות והניזון והשחיתות של חבר השוטרים, השומרים, הבלבלים, הפרקליטים והשופטים הממונים על דין צדק, וניגוד זה בין משאת הנפש למציאות הוא המשווה לאידיאליזם האובייקטיבי של קאפקה אופי דתי וקנאי. מתהווה קרע בין המעשה לעולם־הערכים וסופו שיגיע לנקודת העדר ואין, ואי אפשר עוד ליתן לערכים האידיאליים ביטוי ממשי כלשהו, כלומר ניטל מן האשמה כל תוכנה. אמור מעתה, הניגוד שביסוד נפשו של קאפקה הוא בין אמונתו וערכיו המוחלטים לבין ראייתו הספקנית שהוא רואה את המין האנושי. באו המפרשים הנוצריים ונאחזו בו לצרכיהם. לא הסתפקו בכך, שגילו זהות באידיאליים העמומים של קאפקה לאידיאליים של הנצרות, אלא אף נטלו מן תיאורי המציאות שב־סיפוריו כל ממשות, ועשאו סמלים וכוונות המרמזים על רעיונותיה הנשגבים של הנצרות. וממילא נס־תמה הדרך אצל יצירתו הספרותית של קאפקה לפני ביקורת של אמת ואי אפשר עוד לבדקה לאור מסיבותיה הנפשיות והחברתיות, מפני מחיצה של פלפול אליגורי מדומה המחיצת בין המחבר ולמציאות הסיפורית שלו.

פותח לנו קרע זה שער לתפיסה אחרת, שכמה מפרשים מצאוה ב'המשפט' ושהיא בעצם מנוגדת לפירוש הפאוליני. כוונתי ההסבר האכסיסטנציאליסטי. זה שלל את ממשותו של עולם המציאות אצל קאפקה, בא זה לשלול תוקפם של ערכים אידיאליים מוחלטים מן המציאות. וסדרי עולם וחברה הללו המתוארים ב'המשפט' לא באו אלא להכריז על הניגוד שבין אידיאות מוחלטות להוויה אנושית. ולהפגין באו על מרידתו של אדם בשלטונם של אותם האידיאליים שאינם הולמים אופיו האמתי, ובייחוד מפגינים הם על מרידתו של היחיד בתביעות החברה, שהן, כביכול, זרות לעצמותו הפרטית. ולפנינו, לפי פירושים אלה, קאפקה מבשרו של האכסיסטנציאליזם. וכל חוויותיו של יוסף ק' ולבטיו אינם אלא מעמד זה של תהייה, שהוא שלב ראשון של שחרור האדם מראיית עצמו כאסנציה כפי שהחברה תופסת אותו, והוא הפוקה עיניו של אדם לראות כל עצמו בתוך האכסיסטנציה.

וזאי רשאי כל אחד ואחד לראות בסיפורי קאפקה

ותיאוריהם מהרהורי לבו ומהשקפותיו, כשם שרשאי היה פרויד, למשל, לראות באגדה על אוידיפוס ביטוי לעובדה פסיכואנאליטית. אבל מה נאמר, כשיבוא אחד ויהא טוען, שאגדה זו היא מעשהו של יוני קדמון פסיכואנאליטיקן? מכל מקום לא תחזק טענה זו בעינינו כבודה של התורה הזאת. וכך דווקא מעשיהם של הפרשנים האכסיסטנציאליסטים. מתעלמים הם מה־אמונה האידיאליסטית המחייבת ערכי־מוסר־וחברה שבלב קאפקה ומכניסים בדבריו כוונות שאינן מעיקר שאיפותיו.

אם כן לבם של מפרשים אלה, על כרחם שיוודו שאין פירושיהם הולמים את תוכו של הרומאן 'המשפט' כמות שהוא. התיאולוגים יודו, שמושגי המוסר אצל קאפקה פניהם דווקא אל החוק, ולא כדעתם שידעת החוק מקורו של חטא. והאכסיסטנציאליסטים יודו, שמחייב קאפקה את מושגי החברה, דוגמת 'חוק' ומידות חברה, שבהם רואים הם את הרוח המעכבת את התפתחותה של האישיות השואפת לחירות. לכל היותר מותר למפרשים אלה לעשות בסיפורי קאפקה כאדם העושה בחומר גולמי הבא לשמש לידתן של צורות מחשבה חדשות. אלא שעם כך יהא נהיר להם שדרשות תיאולוגיות ואכסיסטנציאליסטיות הללו אינן מפרשות את הספר ואת כוונותיו.

לפיכך מוטב שנלך אל המופלא שבעובדה שעמדנו עליה למעלה: פיצול קוטבי זה שבין אמונתו בערכי מוסר וחברה ודת לבין העלם תוכנם. הרי קאפקה לעולם הריהו מצדיק את הדין: "החטא הקדמון ועוול עתיק ימים זה", כותב קאפקה, "אינם כל עצמם אלא לבו הנוקף של אדם, ושלעולם אינו פוסק מלנוקף, על העוול שנעשה לו ועל החטא שחטאו לו" (Vor dem Gesetz, עמ' 69). ותקיף רצונו להגיע אל ערכים אלה ואינו פוסק מלגשר ביניהם לבין התהום הפתוחה לפנייהם: 'ברגעים של תקוות שוא הוא משלה את עצמו באמונה' שאולי אפשר שתגיע אל 'בשורת הקיסר' על ידי ישיבה זו שאתה 'יושב על יד החלון והולם על הבשורה עם בוא הערב'. פעם מתאר הוא שנודע לנאשם גזר דינו בשעת מותו; שוב פעם מאמין הוא, שסוף סוף תבוא אל גיבורו השוכב על ערש דוי זכות הישיבה בכפר והעבודה בו. ברומאן 'המשפט' קלושה יותר התקווה שאמנם יתגלה פעם העלם האש־מה: "אין יודעים בדרך כלל", כתוב שם, "ועל כל פנים לא בדיק, כנגד מה צריך כתב הסניגוריה הראשון להיות מכוון — טענות קולעות אל המטרה שיש עמן מן הראיה הברורה אין יכולים לערוך אלא אחר כך,

נאומיהם של הפוסקים הגדולים; ודווקא הם, כלומר הסביבה הבורגנית, שלימדו אותו לאהוב את ערכיהם באהבה עזה שיצאה מן ההעלם שבתוכם. לפיכך קרובים הערכים אל לבו ואף רחוקים ממנו ואי אפשר בכלל לדבר בם. "דומה", אומר קאפקה, "חיינו והרהורינו תחת לחצו של הצורך במשפחה", אלא "שהיא גופה שופעת עושרם של החיים ושל כוח המחשבה".

נתאר לנו תהלוכה רבת עם והקיסר מהלך בראשה ואין בגד על בשרו. בתוך קהל הרואים עומד פילוסוף או סופר גדול. ודאי אינו רואה תפארתם של בגדי השרד על הקיסר, שכן עירום הוא. אבל מבית אבותיו קיבל סופר זה על הודם של לבושי המלכות והדרם, ויש כעין ודאי בלבו שתפארת זו אף כאן לנגד עיניו ורבו הגעגועים עליה. אמנם אין הוא יודע כלום על טיבה, אף על פי כן קיומה ודאי לו. ואפילו מצטיירים נגד עיני רוחו קיפוליהם וקמטיהם בלבד ושומע הוא רחשם בלבד. אלא שבטיחות זו גופה מונעת ממנו ליתן תיאור ממשי לבגדים אלה. שכן סופר הוא, אדם רודף אמת ואוהב אמת, וכשיתחיל לפרט בפרטי המלבושים הרי יתרחק מן האמת ויתכחש לה. ואין לו אלא לשקע עצמו בכיעורו של המלך העירום ולתארו. אף על פי שמתעלם הוא מן הערייה הזאת, ומתוך חזון תעתועים זה על כרחו שיראה כיעור אף בלבשו של הקיסר. ולפיכך אוהב הוא את בגדי המלכות המדומים ואף שונאם כאחת. ואמנם זוהי דרכו של קאפקה ב'המשפט' שלו. ומכאן עולם זה בלא ערכים וערכים הללו בלא תוכן שבסיפורו.

עומד קאפקה בשלב ביניים של תהליך ירידה בחברה מסוימת. עוד בה יראת הכבוד מפני ערכיה המקובלים, אבל כבר פסק תוקפם עליה, ואין להם אלא קיום של צורה בלבד, וממילא יש אמתלה לחברה זו לעשות צעקה לצדקה ומשפט למשפט. ואולי אמת בגדרו של אותו מדפיס גרמני שראה את 'המשפט' כפרצופו המכוער והנאלח של המשטר הנאצי!

עוד מכיר קאפקה בערכי חברה שהזמן מכלה משעוטים; שלא כשאר הוגי הדעות שעולים בחברה בתקופת ירידתה ושקולם הולך אף בדורנו. אצל הללו אין הערכים ומערכת החוקים אלא כוח מעכב שאי אפשר להיפטר ממנו ותחתיו נופל האדם הפרט. אמנם שקועים, גם קאפקה וגם האכסיסטנציאליסטים, בתוך חברה זמנם, וקשר מאגי זה, הקושר רובד מסוים בקהל המשכילים בעלי־מחשבה אל חברתם, הוא שנוטל מהם את הסגולה לדמות לעצמם מציאות של חברה אחרת שאינה כחברתם בשעה זו, ולפיכך

כשמהלך חקירתו של הנאשם מסייע להבליט את נקודות ההאשמה כל אחת בפני עצמה ולקבוע ביתר בירור את ביסוסן, או לפחות לשער את מהותן ('המשפט' בתרגום עברי, עמ' 138).

הוזה אומר, דוגל קאפקה בקנאות יתירה ולא רגילה בערכי מוסר שתוכנם נעלם ממנו, או בדיוק יתר: עמד בחייו על מציאותם של ערכים אלה אלא שבשכילו מרוקנים הם מתוכם. הרגש־חיים זה נתון לנו בעצם ידיו של קאפקה באחת מאמרותיו: "היתה משאלת לבו מאוד נכבדה ומאוד מקסימה לזכות בהשקפת חיים ולהוכיח אמינותה ולהביאה — בכל אופן היה קשר של אונס בכך — בכתב לפני זולתו, ואף על פי שהחיים הווים בעלייתם ובירידתם הטבעיות והקשות, הרי נודעים הם לנו, ולא פחותה בוודאותה הכרה זו, כאין, חלום, רחיפה באויר". ובהמשך הדבר רים מושל הוא משל שיבוא ויסביר מופלא זה שבער־כים מוחלטים הללו המרוקנים מתוכם: "משאלת לבך שיתאחה שולחן תחת פטישך המכה ומתוך קפידה של מובחר שבבעלי מלאכה, ועם כך שיהיו בטילות ידיך מן העבודה; ולא בדרך שיהא ניתן להיאמר: 'הכאת הפטיש אינה בשבילך ולא כלום', אלא כך ייאמר: 'הכאת הפטיש בשבילך הריהי הכאה ממש ועם כך אף אין היא; ולפיכך מכה פטישך זה בעוז יתר ובהכרע יתר ובממשות יתר, ורצונך — אף בטירוף דעת יתר' (כנ"ל).

אמור מעתה, נהיר לקאפקה רשמה של מתיחות זו שבין הממשות המודגשת לבין אפסותו של האין, ושתוצאותיה ריאליות מוגברת וטירוף דעת כאחת. ודאי הרהר הרהורים אלה בשעה שהיה כותב את 'המשפט' שלו, והעלה אותם על הנייר בשנת 1920, והם שמוסיפים ומגלים לנו בחיבוריו את משמעותה של מתיחות זו שבין אמונתו בערכים לבין הריקניות שבתוכם. במקום אחד מדבר הוא על הלבוש של 'בעל ביתיות' שהאין לובש, ובדיבור זה עיקרו וטיבו מקבל הוא את ערכיהם של 'הבורגנים' אשר עליהם חינוכו. מדבר הוא ב"עולם מדומה של ימי נעורים שלא התעה אותו אלא שנגרר ונתעה אחריו על ידי

* "Man weiss daher im allgemeinen nicht oder wenigstens nicht genau, wogegen sich die erste Eingabe zu richten hat, — Wirklich zutreffende und beweisführende Eingaben kann man erst später ausarbeiten, wenn im Laufe der Einvernahmen des Angeklagten die einzelnen Anklagepunkte und ihre Begründung deutlicher hervortreten oder er-rathen werden können."

חוקתה בעיניהם חוקת עולם ונצח, ושומר נפשו ירחק ממנה וימלט אל תחומי חירותו האישית, שהרי אין לשנות פניו של הקיים-לעד ולבטל. כך חזו חזוי הקץ בימי רומי את מלכות נצח-נצחים השנואה עליהם, ובלבם אמרו שקיום לה ולסדריה עד אחרית הימים; וכלל לא עלה על דעתם שסופה של זו לעבור בדרך הטבע מן העולם, ואחריה יוסיפו ויתנהלו תולדות הימים במעגלי החיים ותמורותיהם. מכאן הכובד ההיסטורי שבכתביה של ספרות ימינו זו. הדורות שיבואו ירבו לעיין ולשקוד על דבריהם של סופרים אלו ששיקעו עצמם בתוך חברתם השוקעת. ובייחוד יפנו אל סיפורי קאפקה הואיל ומלאו פרקי הווייתה לכל פרטיה ותגיה ורחשיה הכמוסים. וכשם שאנו לומדים על רומי הר-שעה מחיבורי האפוקליפסות שנכתבו בשעתם, כן בעתיד לבוא ימצאו בסיפורי קאפקה עדות נאמנה על פרצופו של דור וכל חזיונות הבלהות שבנפשו.

במקום זה, בפרשת תיאורים זו, עיקרו של קאפקה. לא כהוגה-דעות שיורד לנבכי המטאפיסיקה ולא כתי-אולוג שהדליק אש דת ורבים מתחממים לאורה, אלא עיקרו באמן שבו וביצירות שיצר, שאספקלריה הן לדורו ובהן משתקפת שעתה של ההיסטוריה הפורשת דרכה באחת מתקופותיה. היה קאפקה מן הגדולים שבאמני הפרוזה הסיפורית הגרמנית. פשוט סגנונו ושקוף. מעיינות הבעתו יוצאים מלשון הדיבור הרגיל השגור בכל הפיות והמשמש לצרכי יום יום. אלא

שהגביהה משמעת המורה, שהשליט על סגנונו, את לשון בני אדם זו גבוה גבוה והיתה בין אצבעותיו לכלי מפואר ורגיש, שהיה רושם כל קו דק שבדקים וקולט כל זעזוע קל שבקלים שבסבכי נפש, הרהוריה ורעיונותיה וחוויותיה, ולא שייר תחום בחשכתו. משער אני מה קשתה מלאכתו של המתרגם כשבא להריק עולם מופלא זה ומראותיו, בהתעלות פשטותם, מן הכלי הגרמני אל הכלי העברי. דקדק המתרגם הרבה שלא להתרחק מן המקור. כמעט שתירגם את הפסוק הקפקאי כצורתו וכסדרי התיבות שבו. אבל נראה לי, שדקדוק זה גופו הוסיף לסגנונו של קאפקה (ויעידו על כך שתי הציטאטות שהבאנו בלשון התרגום למעלה) מידה שאינה בו וגרע ממנו מידה אחת גדולה ונכבדה שישנה בו. כאילו מחקה הלשון העברית של ישורון קשת את הפשטות הסיפורית שעלתה וגבהה תחת עטו של המחבר. אף הכניסה בדבריו ערפל וקושי וחתחתים. אמנם כתב קאפקה על עניינים עמוקים ומעורפלים מאוד ולא ויתר על החיזור ועל האפור שבצלליהם. אבל לעולם בתוך פרטי המציאות והממש הוא, זוך בלשונו ואור של בהירות וצחות זרוע למעמקיו. וודאי יש להצטער על כך שלא סייעו עם הקורא בעמידתו על האישיות קאפקה ועל תולדות חייו; ואין 'אחרית דבר' של מאכס ברוד שבסוף הספר, שאולי נאה היא לקורא הגרמני, מספיקה כלל וכלל לקורא העברי.

שליחותו של קאפקה ומפרשיו

מאת ברוך פליכס ולטש

חשובה דעתו של ברוד הואיל ואינה מסתמכת על חיבור מחיבורי קאפקה אלא על האדם קאפקה כולו, ומעלה הוא אותה מתוך אישיותו של קאפקה וממהותו; והרי לא ניתן לאיש זולת ברוד להיטיב ולהתבונן ומתוך קירבה יתירה על התפתחותו של זה. אבל חיזוק גדול לדעתו בראיה שהביא מן ההומור של קאפקה, שהוא המידה היסודית והלחן המרכזי שבכתביו, ול-עולם אינו פוסק שם, אפילו באפלים ובנואשים שב-מצבים שהוא מתארם. ראיה זו של ברוד, שאין הומור וניהיליזם דרים בכפיפה אחת, יש בה מן ההכרע וראוי-יה היא ואף תובעת היא שיחקרוה מעיקרה.

חילופו של דבר הפירוש שנתן ג. אנדרס בספרו להשקפת עולמו של קאפקה. בחלקם הגדול נאים דבריו על הסגנון ועל הטכניקה של אמנות הסיפור אצל קאפקה והולמים הם את העניין, אלא על כרחנו שנדר-זה את ביאורו לעמידתו של קאפקה בדברים שבהש-קפת-עולם. אין ספק יש בחיבורו של אנדרס מן החריר-פות, בטוב שבה וברע שבה. מתפתה הוא להמצאותיו שיתעוהו ושיסמאווהו. משנה הוא את המציאות 'קאפ-קה' — ולא בדרך שקאפקה משנה את המציאות. כפי שאנדרס גופו מתאר יפה יפה את הדבר, משחית קאפקה את המציאות בשביל למצוא אותה; בדומה למדע שמכניס את המציאות בניסוייו למסיבות לא טבעיות בשביל לעמוד על מהותה בדקדוק יתר. אולם מה שמותר למשורר שעה שהוא מעצב עולמו, אסור על המבקר שעה שהוא בא ומעריך את המשורר. אין להפריש כמה מסקנות מן המסקנות המרובות שיוצ-אות מן העולם שקאפקה מתארן ולעשותן דוגמות בתורה שהמשורר, כביכול, מטיף לה. מכאן סברות של הבאי הללו, שהיה קאפקה אחד מבעלי המוסר של תורת 'מחיקת המידות' (עמ' 28); שהיה קאפקה תור-בע את הצו המוחלט: הווה מדקדק בחובות וממלא אותן אפילו אינן מושכלות לך; פירושו של דבר, ש-אומר הוא הן למוסר הפאשיסטי של 'מחיקת המידות', מדבר בשבחו ואפילו נוהג על פיו. הריהו כותב בעמ' 78: "כשנראה אותו כך, יהא בעינינו פולחן קאפקה

שוב יצאו אשתקד לאור כמה וכמה ספרים העוסקים בפרשת קאפקה ושוב גדל ועלה מספר הנסיונות המבקשים פתרון לחידה זו ששמה פראנץ קאפקה; אלא הואיל ומרובים ושונים הפתרונות, וכל אחד ואחד נראה כאילו מקצת מן הממש בו, הרי שלפנינו עוד חידה אחת: כיצד יתואר פתרון חידה בדרכים שונות כל כך ומנוגדות אלו לאלו כל כך? והנה יצאו לאור אשתקד גם כמה ספרים שנשמעים בהם דברי קאפקה עצמו, לא בתורת משורר אלא ככותב יומנים ומשיח עם חבריו. ואכן נדמה לי, שיש באלה כדי להאיר אור חדש לחידה זו של הפירושים השונים.

מתוך הספרים על קאפקה אביא ראשון את חיבורו החדש של מאכס ברוד: 'פראנץ קאפקה באספקלריה של מורה דרך' (סט. גאללן, הוצאת-ספרים טשורי, 1951); ועוד — ספרו של גינטר אנדרס: 'עם קאפ-קה — ונגדו' (מינכן, ג. ה. בק, 1951); ועוד: האנס יואכים שאפס: 'מוטיבים תיאולוגיים בשירת פראנץ קאפקה' (נויאה רונדשאו, 1951).

מעידים שלשה חיבורים אלה, שאני מפרישם כאן מן השאר, כמה שונים ביסודם הפירושים לכתבי קאפקה. בעיני מאכס ברוד הידיד והמו"ל — ולאמיתו של דבר הוא המציל כל פעלו של קאפקה, שהרי איל-מלא היה מסתכן סכנה מוסרית וממאן להשמיד את הכתבים כפי משאלת לבו האחרונה של מחברם, ודאי שאבדה לאנושות אבידה שאינה חוזרת — בעיני מאכס ברוד, כמתואר בשלושת ספריו, נראה קאפקה כדמות של מורה דרך רליגיוזי ומוסרי. ובספרו האחרון הוא כותב: 'חיי קאפקה הם תופעה רליגיוזית — אדם המבקש אלוהיו וסופו שיבטח במציאות אלוהים כל כמה שניתן ללב אדם לבטוח בה'. לפי סברתו של ברוד הגיע קאפקה 'סוף סוף לבטחון באלוהים וכבש אמונתו בו, אם כי לא התמיד ולא בא אל מנוחתו באלוהיו'. ומטעים ומייחד ברוד את עניין ההתפתחות בעמידתו של קאפקה לגבי הטראנסצנדנטאלי, וכיצד נכבש בטחונו במרוצת הימים ונתחזק לאחר תקופה ארוכה של חשיכה והיסוסים.

שבימינו סימן למשהו מעורער עד מאוד, שכן גנוזה בתוכו אותה אמירת-הן לא מודעת לאותו מעמד נורא, בו אין אדם מוחזק כשר לידעה אבל מצווה הוא על העשייה ולדקדק בה. וכך מסקנתו, שאין שם אחר לעמידתו של קאפקה אלא 'הכנעה שבשפלות'. בשור רתו המוסרית היא: להעלות את האינטלקט לקרבן (Sacrificium intellectus). ובשורתו המדינית היא — השפלה עצמית. אמור מעתה נראה קאפקה, לא אדם שהקדים וחש בשיטות הטוטאליטיות בלבד, אלא גם תומך בהן וגביא להן. אבל מי שיש לו ידיעה כלשהי מן הנעשה בנפשו של קאפקה, אי אפשר לו שלא ימצא ב'פירוש' זה אלא דברי עלילה בלבד. ומובן לנו, על שום מה דחה מאכס ברוד תיאוריה זו בשתי ידי (נויאה שוויצ'ר רונדשאף, 1952).

אשר לעמידתו הרליגיוזית של קאפקה, הרי מתאר אנדרס אותו לא ככופר בלבד אלא אף כחסידה של תורת מרקיון על אל 'רע'. כמעט ואין אתה מסוגל לתפוס את טעותו של אנדרס — דבר שקאפקה מתארו כאיום מחריד נפש, רואה אותו אנדרס שבח מוסרי. בכל בהירותו ואפילו בנלעג שבו ניכר הדבר בתפיסה זו שהוא תופס את העובדה, שהפרצופים שבכתבי קאפקה 'נושאי משרה' הם. והרי דווקא עובדה זו עדות נאמנה לכך שדשים הם במעגלי החיים של היום-יומי ושל ה'קיום' הכללי ואינם נכנסים לתחור-מים של 'קיום' אנושי אמיתי שבתוך הוויה של נצח ושלמעלה מן ההשגה, אלא 'משכשכים' הם במקצוע שלהם, כלשונו של קאפקה במקום אחד ושמרבים להביא ראיה ממימרתו זו. ובאלה חטאם ופשעם. והנה בא אנדרס והופך עובדה זו על פניה ועושה את קאפקה נביא ל'עולמם של בעלי מקצועות'. וכך לשונו: "הוויה האדם כל עצמה — בעיה זו שמעלה הפילוסופיה האקסיסטנציאלית מתוך יאוש — אין קאפקה מפשפש בה ואינו פותר אותה, הואיל ונועל המקצוע את כל השערים לפני 'עצמיות' מעין זו" (עמ' 45).

מקומן של כל הטעויות האלה בגלגול זה שבאים ומגלגלים תיאורה של מציאות אנושית פסולה בהר-דייה בה ואפילו רואים אותו עצתה הטובה של הנבחר-אה. אבל דברי אנדרס מפורשים הם: "בשעה שאין קאפקה רואה בין אדם למשרתו ולא כלום, הרי לא היה הדבר בשבילו תיאור בלבד אלא אף היה חלום-מאוויין" (עמ' 47).

ראייה אחרת לגמרי רואה את קאפקה התיאולוג היהודי י. שאפס, פרופיסור לתולדות הדת והרוח באוניברסיטה שבארלנגן, בעיניו קאפקה הריהו אדם

רליגיוזי (homo religiosus), שמקומו בשלשלת האישים — פאסקל, בעש"ט, קירקגור, דוסטויבסקי. נראית ההיסטוריה של האנושות לקאפקה כהיסטוריה של ישועה, ונדקדק ונאמר — כהיסטוריה של שואה. הפרישה מתורת ההתגלות שאירעה פעם עשתה את תולדות הימים להיסטוריה של פורענות. ואין כאן עניין של סטייה ותעייה, אלא גזירה ממש כאן, דינו של גורל רע היסטורי כאן שאין לבטלו על ידי הכרעה שברצון. חטא לא-נודע כאן ועונשו. לפי שאפס מת-פרש המופלא שבמסיבות המתוארות בכתבי קאפקה ('המשפט', 'הארמון', 'חקירותיו של כלב' וכיוצא באלו) פירוש רליגיוזי. לא חטא יחיד החטא — כך דרך מחשבתו של המוסר — אלא מאז הפרישה לפני דורות רבים, שרוי האדם בחטאו ולא יעמוד לו המעשה המוסרי אלא הענוה וההכנעה בלבד. ומעמד זה מעמד רליגיוזי הוא. הווה אומר, יש כאן, בפחות או ביותר, משום תפיסת 'החטא' וה'בחירה שבחסד' כפי שהיא ידועה לנו מן התיאולוגיה הנוצרית ובאדרי-קותה היתירה מתורת קאלוויין, ועניין הוא לאחריותו של התיאולוג היהודי שאפס, אם דווקא רצונו למצוא באלה משום יראת שמים יהודית.

גילה שאפס שקאפקה מעצב בכתביו הרבה נושאים מרכזיים ודימויים של יראת שמים יהודית. ואפילו מניח הוא מציאותו של מסתורין זה שחור ונתגלה בצורות מחשבה של מיתוס המורח העתיק אצל משורר יהודי בפראג בן המאה העשרים. ובשביל שיתקבל הדבר על דעתו של יהודי שבזמן הזה, תומך הוא דבריו בתורתו של ק. ג. יונג שאמרה — "בלא-מודע קיבוצי באים לכלל הבעה גם משקעי זכרון של חוויות האבות".

ליד פירוש יהודי תיאולוגי זה, שלומד סמוכין מרע-יון החסד של הנוצרים, ישנן עוד אפשרויות מרובות אחרות לגלות רמזים, במסיבות הרומאנים והסיפורים של קאפקה, למסיבות דת היהדות ותולדותיה; ובמיוחד מתקבל על הדעת ללמוד מבידודותם של גיבורי קאפקה על מעמדו של העם היהודי בגולה. כבר עמד ברוד על כך, ושאפס מדגיש ודורש בכך, אבל מפליג ביותר אנדרס ואומר דברים מפורשים: "כתבי קאפקה מרבים ועוסקים ביהודים. כך עושה הרומאן 'הארמון' ו'סיפור העכברים ויוסיפינה' וכך עושה 'בניין החומה הסינית'", שלדעת אנדרס לא באה תיבה זו 'סינית' אלא במקום התיבה 'יהודית'. משמעה של החומה הסינית, לפי אנדרס, אינו אלא התורה הזאת שעשויה היהודים חומה סביבם. גם הסיפור 'מורה הכפר' מפ-

אשר בין פרקי העיון שלו לבין שירתו; ומכאן פתרון לחידה זו, מהיכן הפירושים של קאפקה שהם רבים כל כך ומנוגדים כל כך אלו לאלו. נמנה עמם ספר אחד מלא עניין שיצא לאור לאחרונה: 'שיחות עם קאפקה' מאת גוסטאב ינוך (בית הוצאה לספרים ס. פישר, 1951). רושם שיחות אלו היה אדם צעיר לימים שנתן דעתו על ספרות ואמנות בשעה שנודמן עם קאפקה בשנת 1920. אותו זמן היה קאפקה חבר לעבודה של אבי ינוך בחברת הביטוח לפועלים בפראג. עלם בן שבע עשרה זה היה בא לעתים קרובות לביתו של קאפקה והיה נלווה אליו ומטייל עמו ומשוחח בעניינים רבים. וכשהיה חוזר לביתו היה ינוך רושם את השיחות ביומן שלו. לאחר עשרים וחמש שנים ולאחר הרפתקאות רבות התחיל ינוך מפרסם רשימות ישנות אלו. שלח אותן למאכס ברוד, שראה אותן בדקות ואמיתיות. "מי שירד לעומק רוחו של קאפקה, כותב ברוד, מיד יחוש שלפניו דברים שיצאו מפי קאפקה". אף בעיני נראות רשימותיו של ינוך כדברי אמת; היינו שתעורתן בשיחות עם קאפקה ונשרשמו מתוך זכרון של שיחות אלו; אמנם פעמים נתחדדה צורתן ואף נוסחו בתקיפות שבדעתנות יתירה, ואפשר כך, כמות שהן לפנינו, לא יצאו מפי קאפקה. אולם נאמנות הן בלא ספק בתוכנן, ומקור חשוב מאוד בהן לדעותיו הפרטיות של קאפקה כפי שנקלטו בהלך-רוחו המיוחד של מעריך בן שבע עשרה. אני עצמי נזכר במעומעם, שפעם סח לי קאפקה על ינוך זה וביקש ממני ליתן מקום ב'זלבסטור' שבעריכתי למאמר של ינוך על אוסקר באום ידידנו המשורר הסומא; פרט זה אף ינוך מביאו בספרו. ודאי חשובים יותר, בשביל עמידה על האדם קאפקה ועל כוונותיו, הם ה'יומנים' שלו שהוציאם לאור ברוד ושיצאו אשתקד בשלימותם בגרמנית אצל ס. פישר (באנגלית אצל שוקן בארה"ב). ובשעה שאתה מעיין בהם מיד אתה עומד על הדבר, שצערן של קאפקה, אסונן וייאושו — כשהוא משיח עם לבו — הם ביסורים אישיים ואמיתיים שבאו עליו, ובעצם ובראשונה אינם מהסוג המטאפיסי והרליגיזי שבו עוסקים תמיד מפרשיו. אלא שלא ראה אסון זה כגורלם השכיח של בני אדם שיצא מחטא קדמון וכמוס. לא ולא, שהרי היתה לנגד עיניו תמונה בהירה של חיים בריאים וטהורים שנמנעו ממנו לבדו. כלל וכלל אינו מתייחס מעתידה של האנושות אלא "אך ורק" ממנו עצמו. שוב ושוב חוזר ועולה המוטיב העיקרי: "יש גאולה בעורלם, אך לא בשבילי. הכל נפלא, אך לא בשבילי" (עמ' 96).

רש אנדרס פירוש יהודי שלם. המעשה הוא בקיומה של חפרפרת ענק שראוה פעם לפי השמועה ובמורה כפרי המצדד במציאותה ממש. בן אדם זה שבסיפור המדבר בגוף ראשון טוען לזכות המורה שהתורה שלו בדבר החפרפרת לא נתקבלה; אך אין טענתו מגעת עד כדי אישור קיומה של החפרפרת, שהוא גופו אינו בטוח עוד בקיומה, אלא באה הטענה להוכיח 'כוונותיו הטובות' של המורה. "ודומה הדבר, סובר אנדרס, למעשהו של יהודי זה ממערב אירופה האומר להוכיח בנדיבות לבו את הסגולות הספרותיות של היהודי החרד על ידי הוצאה מפוארת של התלמוד שהוא עצמו אינו מאמין בו" (עמ' 96). כמו כן מוצא אנדרס בתביעתה של יוסיפינה, הזמרת שבקהל העכ"ברים, להיבטל מכל עבודה בזכות ניגוניה, רמז לחוב"ש בית-המדרש שתובעים לעצמם תמיכה מן הקהילה. כבר הצביע מאכס ברוד על קשרים ועל דומיהם שבכתבי קאפקה אל היהדות וכן עושה הרברט טאובר בספרו — 'פראנץ קאפקה, ביאור כתביו' (ציריך, אפריל 1941), ופירושו דומים לפירושי אנדרס. יש משהו בכל הסברות האלה, אבל מן הדין שנצמצם אותן ונאמר — ודאי לא היתה בדעתו של קאפקה לכתוב סיפורי-מפתח לתיאור מצבם של היהודים. ודאי ידיעתו את ענייני היהודים עשתה את שלה, בדעת או בלא-דעת, בשעה שהעלה צירופי העלילה בסיפוריו. אבל מתוך הכללה זו שהכניס קאפקה באמצעות תיאור ריו לסיטואציה הזאת, אין קושי בדבר לשוב ולגלות בה יחסים וסבכים וחידות המתרחשים בתחומי חיים רבים ושונים בהיסטוריה ובאמנות. הוא לא צייר את המעמד היהודי אלא את מעמדה של האנושות בכללה, וממילא תהא הסיטואציה היהודית בשבילנו דוגמה קרובה לנו במיוחד.

מן הראוי לציין, שמשנתנים הפירושים על קאפקה כל כמה שיציאתם יותר מן הרומאנים, או שיציאתם יותר מפרקי עיון ומהרהורים שהשאיר לנו לירושה. תקוות הגאולה והאמונה באותו יסוד שבאדם שאין הכליון שולט בו — שחשיבותן גדולה בתפיסתו של ברוד — מצויות בעיקר בעיוניו ובמכתמיו ומצויות פחות ברו-מאנים ובסיפורים, שמרובם פחי נפש בהם, ולפי-כך מסתמכים עליהם הפרשנים הספקניים והניהי-ליסטיים.

אבל כאן המקום להעלות עוד סוגיה אחת בכתבי קאפקה — שיחותיו ורשימותיו ביומנים ומכתביו, וב-אלה שוב מתגלה תמונה אחרת, שלדעתנו יש בה כדי ליתן לנו הסבר נאה, על שום מה שינוי זה שבאוויר

557). קובלנותיו ביומניו, ושהוא היה חוזר ומשמיען בשיחותיו עמנו. פרטיות הן מאוד ומוחשיות ביותר. כבר ראשיתן בלבו הדואג דאגת גופו. וכך הוא כותב שם ביומנו: "ודאי המכשול העיקרי לפני התקדמותי במעמדי הגופני. עם גוף כגופי אין להשיג מאומה... ארך גופי מאוד לפי מידת החולשה שבו ואין בו טיפה של שומן שתתן לו מברכת חמימותה... וכיצד יקלח לב חלש זה את דמיו לכל ארכן של הרגלים האלה..." וכו' (עמ' 171). ולעולם אינן פוסקות טענותיו על חדלון גופו. אחוז הוא צערם של נדודי שינה ולעיתים קרובות חש עצמו קרוב לטירוף הדעת; ולבסוף תכפו עליו מחלת השחפת והרגשה זו שאין מרפא לו. אבל ביסודו של דבר אין כל אלה אלא בהיקפם החיצוני של העניינים. עיקר אסונו כך היה: חש הוא את סגור לותיו היוצרות הגדולות כמשורר; ובשביל שיתגלו ויתממשו במילואן נצרך היה לכל כוחו הגופני והרוחני; אף על פי כן שאף לחיים טבעיים מלאים וטהורים ובריאים שמידותיהם אהבה ונישואין ומשפחה ומקצוע. בתוך תכליות אלו ביקש מוצא ולא מצא. וכך הנוסחה שלו — "בלא אבות, בלא נישואין ובלא בנים, ותשוקת פרא תשוקתי לאבות ולנישואין ולבנים". שוב ושוב יבואו החיים הפשוטים והבריאים וימשכו את לבו (בעמ' 542): "עם הנשים הצעירות בגינה. בלא קנאה. די הדמיון לשיתוף באשרן חלק כחלק, די כוח שופט לדעת מה תש כוחי לאושר זה".

כנגד 'שואה' זו עמדה לו ה'ישועה' הגדולה — ה'כתיבה'; שם זה שנתן למעשה השירה שלו; ואמנם חייבים אנו להחזיר וליתן מעשה זה במרכז העניינות שלו בשביל לעמוד על אופיו. לא היתה מטרתו לפתור שום בעיות אלא לשיר שירתו. היה לב קאפקה מלא הכרה שהשירה מקצועו האמתי, תכליתו האחת ואשרו העליון. חוזר ומדבר הוא על כך ביומניו. בתמציתם באו דברים אלה בסקירה שהוא נותן על עצמו לאחר ביקורו אצל התיאוסוף רודולף שטיינר. בתוך כובד ראש זה שבתיאור ביקורו אצל שטיינר אתה מוצא הרבה הומור מופלא. על עצמו דיבר שם ואני מביא את הדברים כי הכל בס: "אשרי, סגולתי וכל אפי שרות שבי להיות לברכה במשהו מקומם מאז בתחום הספרות. וכאן בכל אופן ראיתי מצבים (לא רבים), שלפי דעתי קרובים הם לאלה שאתה, אדוני הדוקטור, מתארם כמצבים של גלוי-עינים; בשעה שהשכנתי עצמי בתוך הגיונותי מימשתי כל הגיון והגיון במי-לואו; ולא זו בלבד שהרגשתי שם את כל עצמי אלא גם את גבולות האנושי בכללם. אך השלווה שבהת-

להבות, שהיא כנראה ממידתו של גלוי-עינים, נעדרה מן המצבים האלה. אף על פי שלא נעדרה בשלימותה. באתי לכלל דעה זו. הואיל ובמצבים אלה לא כתבתי את חיבורי הטובים. והנה אני יכול למסור את עצמי כולי לעניין הספרות, כפי שהדין נותן. ומפני כמה וכמה טעמים. חוץ מעסקי המשפחה שלי. הרי אי אפי שר לי. מפני התהוותן האטית של יצירותי וטיבן המיוחד, להתפרנס מן הספרות; נוסף לזה מעכבים בידי בריאותי ואופיי להיכנס לחיים שבכל אופן רעועים יהיו. לפיכך הייתי לפקיד בחברת ביטוח. אכן אין שני מקצועות אלה יכולים בשום פנים לדור בכפיפה אחת וליתן ביחד אושרו של אדם. האושר הקטן של זה הריהו צרה גדולה של זה. משכתבתי בערב דבר טוב, נשרף אני למחרתו במשרדי ואין בכוחי לעשות כלום. טלטולי אלה לכאן ולכאן הולכים וקשים יותר ויותר". לעתים רחוקות נתקל אתה באדם שידע את סגור לותיו הפיזיות כאשר ידען קאפקה ובעצם היה אדם ענו מאוד. קוראים אנו ביומן שלו: "הכרת סגולתי הפיזיות אין לסקרה בוקר וערב. רואה אני את עצמי תחוז בעמקי הקרקע שבמהותי ובכוחי להוציא מתוכי כל מה שעולה ברצוני". ואביא עוד קטע אחד (משנת 1912, עמ' 229) שקול התקווה נשמע בו: "משנתחזר לגופי שהכתיבה היא המגמה הנכונה והמבורכת שבהויתי נדחק הכל לצד זה, ונתרוקנו כל הסגולות האחרות שהתכוונו לפני זה לתענוגות מין ומזון ומשקה ועיון פילוסופי ומוסיקה. דלותי מאוד בכל השאיפות האלה... מכל מקום אין להתאבל על כך שאין בכוחי לסבול את אהובת לבי, שידיעתי באהבים כמעט ואינה גדולה מידיעתי במוסיקה... ואין לי אלא לבטל בתוך הכלל הזה את עבודתי במשרד בשביל להתחיל, לאחר ששלמה התפתחותי, בחיי אמת שלי, ובהם יוסיפו ויזקינו באורח טבעי קלסתר הפנים שלי יחד עם התקדמות עבודתי".

לעולם לא יתגבר קאפקה על יצר הכתיבה שלו. ב-1913 כתוב ביומנו (עמ' 306): "עולם עצום זה, שראשי מלא אותו. אבל היאך להיפטר מכך, להיפטר ולא להיקרע לקרעים. אבל מוטב שאהא נקרע אלף פעמים ולא אעכבו בי ולא אקברו שם. ודאי, לכך אני כאן. דבר זה ודאי לי". בתוך הכתיבה זכה למעמד של השראה עליונה. לעתים קרובות כתיבתו כופה עצמה עליו. קוראים אנו ביומנו: "אתמול כתבתי את 'המורה הכפרי' כמעט בלא הכרה" (עמ' 449). מרבים להביא רשימתו בה הוא מתאר את פרשת ההתהוות של סיפורו 'המשפט'. "מעשה זה 'המשפט' כתבתי

אומר קאפקה, "שיהא סיפור-המעשה 'בריא', בנוי כהלכה מראשיתו עד תכליתו". "ומשאתה קובעו בכתב, הרי תתהווה הכרת עצמו אך משיהא מעוצב בכל שלימותו ועל כל מסקנותיו הטפלות, וכמו כן שיהא עשוי להתארע באמיתותו הגמורה" (עמ' 37).

את הדבר שהוא חפץ בו ואשר אליו תשוקתו — זאת ניטיב ללמוד מן הדבר שנראה לו פגום ונפסד. מצינו כתוב ברשימה אחת: "המרירות שהרגשתי אמש כאשר קרא מאכס בבית באום את סיפורי הקטן 'על האוטומוביל'... משפטים מבולבלים הללו, שה-פרוץ מרובה בהם כל כך, רצונך שתי ידיך אתה מכ-ניס לתוך פירצותיהם; משפט אחד קולו גבוה ואחד קולו נמוך, הכל באקראי; פסוק זה מתחכך בזה, כל-שון זו החוככת בשן נבובה או בשן תותבת; פסע פסוק אחד פסיעה ראשונה גסה כל כך, שסיפור המ-עשה כולו בא במבוכה מצערת... אילו יכולתי לכתוב פעם משהו גדול ושלם ומעוצב כהלכה מתחילתו עד סופו, ודאי לעולם לא היה ניתק סיפור המעשה ממני, וכאחד קרוב וגואל בשלווה ובעינים פקוחות הייתי מאזין לקריאת הסיפור הבריא" (עמ' 141).

אם כן, רצונו של קאפקה מהו? להעלות את שפע חוויותיו בתוך סיפור-המעשה הבריא והסדור כהלכה ולהציגו לפנינו כהוויה חדשה ומושלמת וכבריאה חדשה, ובדרך זו להקנות לתודעה האנושית הכללית מה שדלה מתוך הלא-מודע שלו.

ודאי, כללה חוויות האישית בתוכה כל אותן השא-לות והספקות ועינויי הנפש שמביא עלינו — בתורת בני אדם שזכו לתודעה — העולם הגדול והלא-נודע הזה, שעה שאנו עומדים כנגדו בעינים גלויות בלא חיפויים של היום-יומי והשגור. אולם לא היה ברצונו של קאפקה לתרץ שאלות אלו, אלא לתארן בלבד. לא היתה כתיבתו בשביל להציג לפנינו ניהיליזם וייאוש כמסקנה אחרונה, ולא היתה כתיבתו בשביל לבקש מפלט בחסותה של דוגמה רליגיוזית, אבל היתה כוונתו לפרש לפנינו מציאות זו שבמעמדו בכל מערומיה ושפעתה בשביל שתיקלט בלבנו.

וזהי אותה 'התבוננות מן המרומים' שאליה מוליכנו המשורר, המלמד אותנו לראות 'בעינים אחרות' וה' 'מעורר' (ינוך 32) אותנו, והוא המעלה את הדברים אל 'מלכות האמת, הטוהר והנצח' (ינוך עמ' 32). וזהי גם משמעותה של הרשימה ביומנו: "אפשר יש לי עוד סיפוק ארעי בעבודות בדומה ל'הרופא הכפרי', אך לאושר אזכה בשעה שאעלה את העולם אל הטהור, אל האמת ואל שאינו ניתן לתמורה" (עמ' 534). ולא

בלילה שבין 22 לבין 23 בספטמבר בשנת 1912, משעה 10 בערב עד שעה 6 בבוקר. כמעט ולא יכולתי להוציא את רגלי שסמרו מרוב ישיבה מתחת לשולחן הכתיבה. מאמצי הכוח הנוראים האלה והשמחה הזאת, היאך פורשת מגילת הסיפור לפני, היאך נישאתי הלאה במימיה. פעמים רבות נשאתי בלילה הזה את כובד עצמי על גווי. כיצד לכל דבר ודבר דיבור ודי-בור משלו, כיצד מזומנת לכל אלה, ואפילו לזרה שבהמצאות, אש גדולה אשר בה יאבדו ואף יקומו לתחייה... אך לזאת תיקרא כתיבה, אך בצירופים אלה, אך במלוא חללו של פתח שנפתח לגוף ולנפש".

ואכן כך לידתו של סיפור-המעשה באחדותו ואין הוא מנסה אלא לאחר חמשה חדשים להבהירו לעצמו, ואז אומר הוא ליתן פירוש עצמו בדרך שאינה שונה בהרבה מדרכם של מפרשי החדשים, היינו — מפרש קאפקה בדעת את יצירתו שנבראה בלא-יודעים. כותב הוא בחודש פברואר: "עם הגהת 'המשפט' רושם אני את קשרי העניינים בסיפור-המעשה הזה, כל כמה שאני רואם לפני. אנוס אני לנהוג כך, הואיל ויצא הסיפור ממעי כבלידה ממש, מלוכלך בשפיר ושלייה, ורק ידי היד שתחדור עד לתוך גופו ואף בה החיבה לכך".

ודרך אגב, הריהו 'המשפט' מן המעטות שביצירותיו שהניחו דעתו במילואה. כרגיל אינו פוסק מלקבול על הסתירה שבין חוויותו ליצירתו. "בין ההרגש הממשי לבין תיאורו הוטלה כעין קורה — אותה הנחה שאין לה חיבור לשום דבר". "ודאי, כל מה שהקדמתי וה-עליתי ככוונה טובה דיבור אחר דיבור, או כלאחר יד אבל במלים מפורשות, יחזור ויעלה בשעת הרישום אצל שולחן הכתיבה והוא יבש, הפוך, בלא-תנועה, מכשול לכל הסובב אותו, נפחד, ובמיוחד — פרוץ הוא... בחלקו הגדול סיבתו בכך, שעה שאני חפשי מן הנייר אין אני מעלה דבר טוב אלא בשעה של הת-רוממות הרוח בלבד, שחרד אני מפניה יותר משאני נכסף לה, ואף על פי שנפשי יוצאת אליה; אלא ש-בשעה זו שופע השפע כל כך, שאנוס אני לוותר ולח-טוף כסומא מתוך הקילוח שבאקראי זה חטיפה אחר חטיפה, אולם בשעת הכתיבה מתוך ישוב הדעת נראה לי נכס זה כאין וכאפס כנגד השפע בו ראה חיים, ואיני מסוגל להעלותו בכל אונן, לפיכך פחות הוא וגורע, הואיל ומפתה הוא ואינו מסייע" (עמ' 162).

תביעתו שתבע מן סיפור-המעשה מהי? (בשם זה קרא את פיוטיו כשם שקרא את השירה בשם 'כתי-בה'; ובשיחה שמה אפילו 'חריצת-לשון'). "מן הדין",

ייתכן הדבר אלא ב'פסוקים סדורים כהלכה' בלבד, כלומר בשלימות הדמות. אכן מסתורין של אמנות כאן, שבכוח המופלא שבצורה הריהי בולמת את השפע ומשיגה את האינסוף. ומסתורין של הומור כאן, אשר מעל לכל שניות וקרעים בכוחו להדליק לרוח מאורות של חידוש ואחדות. הוה אומר, על ידי האמנות של קאפקה ועל ידי ההומור שלו נתגלגלה החוויה הטרופה של חזות-עולמו לקניין האנושות שווה לכל נפש, פתוחה לכל מי ששאר-רוח לו ורגש, ולכל מי שנפשו נלהבת באש ההפכים שלו ובקצב אמריותו הנמתח למרחקים.

בשיחותיו עם ינוך נוגע קאפקה עצמו בסוד זה ש- בצורה. "הצורה אינה ביטוי לתוכן, אלא גירוי לו בלבד, השער לתוכן והדרך אליו. פעל הגירוי פעולתו, מיד ויפתח גם הפנים הכמוס מן העין" (עמ' 92). וקאפקה עצמו תמיה ביומנו על מסתורין זה: "כל ימי מתקשה אני להבין את זאת, הרי כמעט כל אדם היודע מלאכת הכתיבה בכוחו מתוך הכאב להציג לפניו את הכאב כנשוא. אכן יכול אני, למשל, לשבת ולהודיע בכתב לחברי, כי אומלל אני, בעוד ראשי לוחט בצער. ויתר מכך, יכול אני אפילו להפליג ול- תאר ולסלסל בדברים, הכל לפי כשרוני, שאין להם כלום לצרת נפשי, או שעושה אני זאת בפשטות, או באמצעים אנטיטטיים, ולחזות בה מתוך מקהלות של צירופי מחשבות. ולא שקר כאן ולא באו הדברים לשכך כאבי; אינם אלא חסדי שמים של עודף כוחות המפשפש בכאבי בשעה שזה כילה כוחותי עד תחתית הווייתו. עודף כוחות זה מהו?" (עמ' 530).

אמור מעתה, זוהי משמעות 'כתיבתו': חירות של עצמו ובנשימה אחת אף עיצוב חווית עולמו, כשהוא ממש, אמצעי וליכוב בוכות כוח הקסמים שבצורה. אבל דווקא לשליחות זו של המשורר נועדה משמעות מוסרית ורליגיוזית מובהקת. הואיל ועיצוב-של-יצירה זה שבעמידתו האכסיסטנציאלית של האדם נגד אלוהים ועולם, הריהו הדרך האחת הפתוחה לנו בשביל להכשיר את ההכרעה שבעיקר בתחום הרליגיוזיות והמוסר. הואיל — היאך שיכריע אדם בעמידתו זו כנגד אלוהים ועולם, בין שיקפוץ קפיצתו אל ה- אמונה או אל האין, בין שישתמט מפני ההכרעה, לעו- לם לא תהא אמת בהכרעתו אלא אם כן יש אמת בעמידת עיקרים זו; היינו, כשאין זו מחופה על ידי

היום יומי, המקצוע והכלכלה ועל ידי הקשרים הקלים אל הסביבה השכיחה; כשאינה שטופה ביצרים; וכש- היא עולה ממעמקי האדם ומתכוונת לכל השפע האפ- שרי של החוויה ובאה אל האחדות בכל שעה ושעה עד כמה שידה מגעת.

הוה אומר, שתי סכנות לפנינו; שני פיתויים גדו- לים כאן שמעכבים בידו של אדם, שיהא קיומו קיום של אמת במובן המטאפיסי: אחד הטבע שבנו על כל גירוייו ויצריו, ואחד השיגרה, ה'שכשוך' במקצוע, בעסקים ובחברה. במיוחד עמדה לעיני קאפקה סכנה זו. תחתיה נפלו כל גיבוריו. בזאת 'חטאם'. קורא קולו של קאפקה ליציאה מצל קורתם של המקצוע ושל החברה ולהליכה אל המרחב שבחירות. פעם שאל ינוך את קאפקה: "מה הם הדברים שאתה קוראם בשם חטאים?". והלה השיב: "חטאים אינם אלא רתיעה זו לאחור מפני שליחות של עצמך, טעות שבהבחנה, חוסר סבלנות, עצלות, — הללו קרויים חטאים. וחור- בתו של המשורר להסיע כל פרט בן-חלוף אל חיים שאין להם סוף, את המקרי אל החוקי. תעודת נביא תעודתו" (עמ' 103).

באלה שליחותו הרליגיוזיות של קאפקה וזו כוונתו במימרה הידועה: "כתיבה דרך של תפילה היא". ונציין, שניסוח זה חוזר ובא באחת משיחותיו של ינוך. ואסכם את האמור: לא היה קאפקה פילוסוף ולא תיאולוג אלא משורר היה, ובכוחו זה הריהו ממבשרי ההכרעה הרליגיוזית.

ובזה ניתן לנו גם ההסבר לחידה שהבאנו בפתח דברינו: מהיכן מרובים כל כך הפירושים ליצירותיו? ועל שום מה יש, לכאורה, מקצת מן האמת בכולם? אין בפי קאפקה פתרון לשאלות הרליגיוזיות והאכ- סיסטנציאליות, אבל מעמיד הוא לפנינו, בצורה מל- היבה ומבהילה כאחת, אותה סיטואציה שביסוד שעל פיה תוכרע ההכרעה — עם אלוהים או כנגדו, עם העולם או בצדו. ואין לנו אלא לפסוע עוד פסיעה אחת מן הפסיעות האפשריות במצב זה, ומיד ואנו מעבר להכרעה, להיות ניהיליסט או מאמין, מיואש או בוטח באלוהים. קאפקה עצמו אינו מכריע, נותן הוא לנו בתום לב ובאמת את 'עלילות הדברים' בשביל ההכ- רעה. אין בו משום ברק ההכרעה. עננה הוא מתוכה יברוק הברק.

שלושה שירי לילה של א.ל. שטראוס*

מאת טוביה ריבנר

שעות ודור, מאת אריה לודוויג שטראוס. מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א

קול באפל

מה זה קם באפל וְהָיָה?
הַתְּעוֹרְרָתִי. אֵיךְ עוֹד אֶרְדָּם?
הַקִּרְאָה חֵיה בְּקוֹל-אֶדָם,
אִם אֶדָם הוּא, פְּחִיה יֵלֵל?
הַתְּזַעַק חֵיה מִלֵּב-הַלֵּיל
אִם זַעַק הַלֵּיל מִלֵּב-חֵיה?
כָּל הָאֶפֶל קָם בִּי וְהָיָה.

העדר ידיעה ושל תדהמה, עושה חיץ בראשית השיר בין היש של האדם השואל לבין היש שסביב לו, ונותנת מחיצה זו פחדה על האדם שיצא ממעגל הקיים. דבר-מה לא ידוע קם כנגדו ולובש לבושו הלשוני בנושא החסר; אלא משמתגלה לנו לא-כלום בדמות של לשון, מיד היה ליש — יש מלא אימה. הוליד הלילה מציאות חדשה, וזו שהקיצה אדם משי-נתו.

הַתְּעוֹרְרָתִי. אֵיךְ עוֹד אֶרְדָּם?

מבקש האדם את עצמו בעולם החדש הזר האופף אותו. כנגד הדבר שקם והיה מעמיד הוא את עצמו: התעוררתי. מתוך שקובע אדם עובדה ידועה (שהרי האני שהתעורר בטור ב' הוא האני ששאל בטור א') ומביע את העובדה, מנסה הוא להתגבר על הקול ואימתו שמנגד. טור ב' מחולק ברורות לשני חלקים: התעוררתי / איך עוד ארדם. חלקו הראשון ביטוי לידיעה; השני — לחוסר ידיעה. על הנסיון הראשון שון והמבוהל במקצת של קביעת מקום בידיעה (הת-עוררתי) שוב עולה ומתגברת התדהמה החמורה (איך עוד ארדם?). שנתחזקה בשתיקת הצורה, ופותחת לטורים שיבואו (ג', ד', ה', ו'), שיראו לנו את מל-חמת-הביניים הדראמטית אשר בין ידיעה להעדר ידיעה ובין הנגלה לנסתר, ושהיא היא המוטיב של השיר. כל הטורים האלה בחזקת שאלה הם, אלא שלא כשאלה הראשונה, החסרה את הנושא, הללו נושאן מפורש.

הַקִּרְאָה חֵיה בְּקוֹל-אֶדָם,

הנסיון הראשון של קביעת עובדה מתחזק כאן ואור-מר למצוא תשובה וְשֵׁם לתמוה ולחסר-שם. אולי קול חיה שקראה היה הדבר אשר קם באופל? אולם לחיה זו קול אדם. ושמה זה שוב מערער את הוודאי שבנ-תינת שם. אולי אדם קם באופל? אבל אדם-חיה:

רבים השירים אשר פחד האדם בלילות דאגתם; שעת אימים זו, בהיסגר על אדם עולמו, וניטשטשו הצורות והגבולות בהם ידע להתהלך לבטח לאור יומו; משהיה נגלה לנסתר אשר כה זרה ומפלאה חוקתו; ומשנסתלק שלטונו של שכל ויצא דמיון למלוך ועלה התוהו מסביב — בשעה זו מבקש אדם, מאז ומתמיד, מפלטו בעיצוב צורה לחסר צורה; מבקש משען בחוקיות חדשה מעשה ידיו, בחוקיות יצירה של אמנות. אלא שמועטים השירים, ובייחוד מועטים הם בשירה העברית, שנותנים לנו נושא ישן נושן זה בשפת דברים צנועה, המוותרת מר-צונה על דפוסים של החדשנים והמשיגה שלימות ביחסי תוכן וצורה, דוגמת שלימותו של שיר קטן זה שלפנינו.

מה זה קם באפל וְהָיָה?

נושא השאלה אינו ידוע, דבר-מה נעלם העיר את השואל משנתו. השאלה, כדפוס לשוני למצב של

* אפשר שיראה הקורא ביקורת זו, שיסודה ניתוח שבצורת שירה, גדושה דקדוקים יתירים אמורים בלשון טכנית קשה; ועל אחת כמה וכמה כשנושא הניתוח אינו שירה מפורסמת וידועה לכל. אף על פי כן פתחנו לדברים אלה, הואיל ונראה לנו טוב ונאה לחזק מידות-הערכה אלו בתוך הביקורת העברית, ובפרט כשהמדובר במשורר מסוגו של שטראוס.

אם אדם הוא, פחיה ילל ?

ואין מוצא מסבך זה, כי סכסוך חדש צף ועלה בחיה זו שמתגלגלת בגלגול אדם, וחיה ולילה מחליפים צורותיהם וקולותיהם.

התזעק חיה מלב-הליל

אם זעק הליל מלב-חיה ?

דו-קרב זה של נתינת-שם ומחיקת-שם גובר ועולה עם עלייתם של הקולות — מן 'קרא' אל 'ילל' ומן 'ילל' אל 'זעק', עד שבא הטור האחרון ופותר את תוהו השאלות ומשיב את התשובה:

כל האפל קם בי והיה.

האופל המעומעם שבתחילת השיר (מה זה קם באפל והיה ?) מצוין כעת מקומו במפורש (כל האפל קם בי והיה), והאדם נושא האופל. לא היה בכוחו של האדם להיחלץ מבוהו הלילה כאשר קמו עליו קולות הזוועה; זרמי החשיכה באו אל תוכו והיו תהומות נפשו. אולם בסוף המאבק אזור הוא כוח ועומד כנגד דם פנים אל פנים, ובעמידה זו גובר הוא על הכאוס שבהכרתו; ההכרה ונתינת-שם-כולל לכל פלצות ופלצות בפני עצמה אלו הן קרני האיל המנגחות בתוהו לילה ויתמותו.

עמידה זו של הכרה היא הכובלת את פרצו של עולם השטנים בכבלי צורה חמורה. מחולק השיר לשלושה זוגות של חרוז, וטור אחד בודד עומד ביחס של חריזה עם זוג החרוז האחרון: א. ב—ב. ג—ג א—א. הטור הראשון, שסימו עומד לעת עתה בודד וערירי, אספקלריה נאמנה הוא לבדידותה של השאלה הגלומה בו. כשם שעולה השאלה מן הארץ פל ושוהה תלויה באוויר החשוך בלא משען ובלא תשובה, כן מרחף באוויר צליל סיומה בלא מענה. בדידותו של אדם המקיץ בחצות מצאה את בבואה תה בתחום הלשון. וכשם שחודרים ובאים קולות הבלהות אל לב השואל, כן פותחים שני הטורים בצליל חדש. 'אדם' מחזר על 'אדם', והחרוז כאילו רוצה לומר לנו, כי ימצא האדם השלמתו בשנת מנוחה. אלא שהצליל השקט של פתח-קמץ מ"ם, הרחב והעמום, מעורער על ידי הלילה החדה של הצירה שבזוג החרוז הבא אחריו. והמתיחות שביין שני זוגות חרוז אלה (אדם—אדם; ילל—הליל) נותנת ידה לזו המתיחות הכללית יותר שביניהם לבין הטור הראשון (היה), ואל רום גבהה, מבחינת

התוכן ומבחינה ריתמית, תעלה המתיחות בטור הששי, בזעקת הלילה.

פותח הזרם הריתמי של השיר לאט לאט ובטור יחידה ריתמית אחת. אחריה הפסקה ברורה. בשתיקה שלאחר השאלה הספונטאנית ניעורה המחשבה, ומשהתעוררה זו יקיץ האדם — 'התעוררתי'. ושוב הפסקה. מסדר האדם את כלי המחשבה שלו. משתיקה זו עולה תגובת אדם ליקיצתו: 'איך עוד אר-דם ?'. שלילית התגובה. מעורפל העתיד ושוב משתיק את קול האדם. ושוב הפסקה ברורה בשני הטורים הראשונים, על כן שלוש צורות חמורות. משתיקה אחרונה זו, מעתיד מעורפל זה, פורצת מקהלה של קולות הלילה בזרם ריתמי אחד כמעט ועובר על גבולות הטורים ועל המבנה הסינטקטי שלהם דרך טור ג', ד', ה', וסופו רק בטור ו' — שמהצורה, שבינו לבין שכנו טור ז', שוב עולה קול האדם. אמור מעתה, מבחינה ריתמית הריהו הטור הששי התמורה הדרמאטית הגדולה — הפריפטיה. וכך דינו מבחינת הצליל. הפתח והקמץ (a) ב'חיה' נוגע בצליל ה'א' (a) של זוג החרוז הראשון ומזדמן עם הצליל המסיים של הטור הראשון 'היה'; המקבל השלמתו החיובית בסיום הטור האחרון, שסופו אותו צליל גופו שבטור — 'היה'. ושני הצלילים הזהים של סיומי שני הטורים (ראשון ואחרון) מזיגתם גמורה ונסגר המעגל עליהם. מעל לתהום של קולות-הלילה הזרים מתקמר הגשר של קול האדם; קצהו האחד בשאלה ששאל וקצהו השני בתשובה שהשיב. ויצאה השאלה מיתמותה הואיל ונתכנסה למעגל התשובה. קול האופל שהחריד את הער בחושך, שבא אל לב השואל כצריחות צפרי לילה, מנוצח בכוח הקול הכבד והמתון של האדם, שידע לקרוא בשם כל פלצות ופלצות בפני עצמה וכך גבר על משבתיה.

*

בְּזֶהר הַזֶּהִיר

בְּזֶהר הַזֶּהִיר אֲשֶׁר לַסֶּהר

חֹלֵם אֵלֵי חֲדָרֵי. מְרֻאָשׁוֹתֵי

עוֹמֵד שׁוֹמֵר לְבָן וְדֶקֶה־גִּו:

הַנֶּר, אוֹרֵוּ כִּכְבָּהּ בְּנֶשֶׁב־לֵיל,

מֵאִיר כָּלֵו מְאֹר הַלְבָנָה.

נצחנו של קול האדם על קול האופל מעלה לנו מראה לילה בלבוש אחר לגמרי. נאלמו קולות הארץ מה. ובמקומן של הצריחות המקוטעות באה דממה

בניינו של השיר הראשון כולו פעלים, וצביונם חזק מאוד. בשיר השני היחס בין הפעלים לשמות-עצם יחס של שיווי משקל, וטיבם של הפעלים נייטרלי יותר, והאחרון לבדו, 'מאיר', שלתוך אורו זורם כל השיר, צביונו מפורש.

פותח השיר במשפט הזורם לתוך המשפט העיקרי שבטור השני. כשם שחודר ומסתנן הסהר שאנו חשים את זהרו הזהיר, ואושתו בריבוי הזיגים והי"ה"אים, כן נכנסים המשפט הטפל לתוך המשפט העיקרי. רי והטור הראשון לתוך השני. המתרחקות הדקה, שב- צזורה הקלה לאחר 'לסהר', מביעה צפיית הסהר למקבל אורו וצפיית החדר לנותן לו אור. וגוברת היא ועולה בטורים שיבואו, שהם יחידה סינטקטית אחת הפושטת מעבר לגבולות הטורים ומגיעה לפור- קנה בטור האחרון הנוסף אורו הברור על השיר. נמצא, טור א' תלוי בב' וטור ד' בה'. אחד העומד לבטח בתוך תחומי עצמו הוא הטור השלישי — זה שבאמצע! מראה הוא לנו את השומר הלבן, בחינת מלאך למראשותי האדם הער, וכנפיו פרושות על שני הטורים שלפניו ועל שניים שלאחריו. כאן צירו של השיר. בחסותו היה ליל האמים ליל בטחונות. אמנם גם כאן נדדה שנת אדם בלילה. אבל כאן הסיבה בבחינת: "אני שכבתי ואישנה, הקיצותי כי ה' יס- מכני!"

ראינו, מלא השיר נגיעות חרישיות. דבר נוגע בדבר, דבר תלוי בדבר. אלא לא תלות של מצוקה התלות. כל מקבל נותן וכל נותן מקבל. קשרי אהבה לפנינו. בסוד האהבה מתחזק הזוהר הזהיר של הטור הראשון והיה לאור מלא בטור האחרון. וכך אף מב- חינה ריתמית. נעמיד טורים הללו זה ליד זה, מיד נראה טור ה' שסיומו זכרי מקבל את הטור הראשון שסיומו נקבי:

בְּזֶהֱרָהּ הַזֶּהֱרִיר אֲשֶׁר לְסֶהֱרָהּ

מֵאִיר לָאוֹר מֵאִיר הַזֶּהֱבִנָּה.

*

בְּהִיחַתְנוּ יַחַד בְּרִכְנוּ לִילָה,

וַיִּרְךְ יְרֵחַ מֵעַל רְאֵשֵׁינוּ,

וְחוּגוֹ שְׁלֹם וְשָׁלוֹ, וְזֶהֱרָהּ

וְלֶהֱטֵנוּ.

דקה. הקשה היה לרך; החושך — לזוהר שקוף. וש- קיפות זו נפש השיר כולו. גם עתה ער האדם בלי- לה, אולם עירותו אינה של פחד והעולם מסביב לו אינו עוין אותו. האני הער אינו מסולק מעולם התופ- עות אלא מוצנע בחיקו. לא יחס של מתיחות בין האדם לסביבתו צר צורת השיר; לא יחס של סתירה אלא של השלמה ושל זיקה. בשעה שהאני זקוק לחדרו להיות בו, הרי אין כאן בדידות ואין כאן פחדים ואימים, אלא גילוי כאן של מגע אדם בסובב אותו: "חולם אלי חדרני. — מראשותי עומד שומר..." כלומר זיקה בין החדר לבין האני, ועל כן בא יחס מופלא זה של "חולם אלי חדרני". אף הנר אינו עומד בעור- לם סגור ומסוגר, אלא למראשותי של האני הוא עומד ואפילו שומר עליו. ומלא השיר יחסי קשר (קשר זה שבין אני ללא-אני עושה את האחרון לישות חיה) המשלימים זה את זה ומסייעים זה עם זה. מחובר הסהר לחדר כאילו זה משמש בית קיבול לזה. לא האדם התעורר באופל בפחדיו כי אם החדר התעורר לחיים לאורו של סהר, ואינו עוד מקבל אלא נותן ומגשים (במובן האמתי של דיבור זה — הגשמה) את האור הסהרורי ומעניק לו מטרה ותכלית: להת- רכז בגון הדק של הנר ולהחיותו. וכשם שכיפה נשב הליל את הנר, כן שולח אותו ליל גופו את קרני הל- בנה שלו וחוזר ומאיר לחדר ולכל אשר לו.

וכשיר כן בניינו וקצבו. בן חמשה טורים הוא וכל אחד ואחד בחמשה מקצבים. על סכנת ההתאבנות שבמבנה סימטרי כזה גובר הזרם הריתמי המחלק את השיר ליחידות משלו. קיימות כאן שלוש יחידות רית- מיות: אחת נגמרת ב'חדרי'; השנייה סופה בטור השלישי ('הגו'); והיחידה השלישית כוללת את שני הטורים האחרונים. אולם אף שלוש יחידות אלו אין בנינן שווה. שני מרכוזים בהן, שתי נקודות כובד בהן — הנושא הסינטקטי ונושא המרכז שלתוכן. ה- מרכז של היחידה הראשונה הוא 'חדרי'; המרכז של שתי היחידות הבאות אחריה הוא 'הנר'. על כן שונה המבנה הפנימי של השיר ממבנהו החיצוני; דומה השיר לדמות שליוה ששתי עיניה החיות מביטות בננו. בשיר הראשון נאבק האדם עם הסובב אותו וכל כוחו מתרכז בהגדרת עצמו של האני. כאן נכבשו החיים מתוך בגרות ורוח שקטה. ודווקא כיבוש זה ברכה רבה בו. אם נעמיד את הפעלים של השיר הראשון נגד הפעלים שבשיר השני, מיד יתבהר לנו יחס זה בבהירות יתירה. כאן — התעורר, קום, הרדם, קרא, ילל, זעק; כאן — חלם, עמד, כבה, האר.

אָפּ מאָז גֶפֶרדֶנּוּ, פֿגִי שְׁמִים
נִסְתָרוּ מִנִי, מְזֹלֹת קֶדְרוּ,
וַיִּבְרַק מִמַּעַל בְּיַד צִלְמֹת
סֵהר פִּסְיָה.

גיממה חדשה כאן והיא הנושאת את השיר כולו. שני היסודות — אהבה ובדידות — מתמזגים כאן בריכוז גדול בשירנו השלישי. בניינו שני בתים בני ארבעה טורים כל אחד ואחד: וזה אומר אהבה וזה אומר בדידות. בבואנו אליו מליל הזוהר הזוהר שלאחר כביית הנר בשעה שהלבנה ממלאה בקרניה את חלל החדר, עולה באזנינו בשיר השלישי הזה בת קולה של שניות מפויסת שבשיר אחר שכתב המשורר שטראוס:

בְּהַרְדֶּמָּךְ
עֹזֵב לֹא תַעֲזֹבֵנִי,
כִּי עַל עֹרֵי שָׁאָר
מְשִׁיקוֹת פִּיךָ תֵּאֹוֹר
סָבִיב לְלִיל הַלֵּב.

עולם האהבה, המגשר מעל לתהומות הלילה וממזג ישות בישות, הריהו משלים אוהב באהוב ואהוב באהוב כבריאית בראשית חדשה ("מחשכים ילדו לקראתי חמוקי אבריק" / ויוצר הנוצר והתמים המתם. / ייף הגוף האהוב בלטוף היד האוהבת / ובמעשה בריאתו תם בשבת האהבה". — אהבה יוצרת, שירי שטראוס).

עולם האהבה, אותו עולם מעוגל ומושלם הנח בתוך עצמו, מובא בבית הראשון של שירנו השלישי, הבנוי לפי דפוס מטרי של אודה ספפית (וכאן המקום לציין, שבספר השירים של שטראוס מצויות שלוש הצורות המטריות של האודה היוונית: (א) האלקיאית — 'עיר בבקר', 'הפר הלבן', 'פרומתאוס'; (ב) האסקלפיאית — דית — 'יום סגריר'; ו(ג) הספפית — בשיר שלפנינו; ודומני, בא דפוס זה בפעם הראשונה בשירה העברית).

התמונה המטרית של אודה ספפית היא:

u — u — u — u — u — u —
u — u — u — u — u — u —
u — u — u — u — u — u —
u — u — u —

(סימן להברה מטעמת [—] ולהברה לא מטעמת [u])

כלומר, שלוש פעמים שני זוגות טרוכאים שמבדיל ביניהם דאקטיל אחד, ובטור האחרון דאקטיל אחד וטרוכאי אחד. תמונה מטריית זו הריהי כשטפו של נהר רחב, שחד-גוניותו הטרוכאית מחייה עצמה בדאקטיל שבאמצע. אולם לאחר הזעזוע הדאקטילי חוזר השיר אל אפיקו הטרוכאי. עובר הוא דרך שלוש טורים ובטור הרביעי הקצר, שמקצביו פחות ממחצית המקצבים שבטורים שלפניו, נסכר הוא בדרכ פתאומית. ותמונה מטריית זו היא כאן המוטיב של השיר כולו: הבית השני הוא הסכר העוצר את זרם האהבה והזורם בשלווה ובאושר בבית הראשון. הראשון מראה לנו את תחום האהבה המרוכז בתוך הפנים שלו, עולם שלם כל עצמו. ושני טוריו הראשונים של הבית הזה כל אחד ואחד יחידה ריתמית מטריית וסינטטית כאחת; משפט, מטרון וריתמוס חופפים זה את זה. בטור השלישי יש אחרי 'ושלו' צורה קלה, אולם אין היא קורעת את הטור לשני חלקים: הזוהר מקבל אורו מחלקו הראשון של הטור ('וחוגו שלם ושל') ונוסכו על הטור הרביעי. הוות אומר — שני הטורים הראשונים של הבית כל אחד עולם בפני עצמו, אלא שאחדות האוהבים ('בהיותנו יחד') קושרת אותם ואת שני הטורים האחרונים ליחידה אחת ולזרם אחד הקולח לזוהר הכסף של הירח. בית ראשון זה הריהו מעין עיגול גדול שבתוכו כלו לים עגולים קטנים מרובים וכל נשימתו שלימות ושלווה. אף מבחינת צליליו הוא מעין הבל-פה, ובניינו על הקונסונאנטים הרכים ז, ה, ח' (ולוחשת ביניהם האות שין ב'ראשינו', 'שלם', 'ושלו') ועל הווקאלים פתח-קמץ וצירה המתחלקים בשלושת הטורים הראשונים בדרך סימטרית כמעט, וסופם שית-אספו לתוך ה-א (a) הרחב של הטור הרביעי. בטור הראשון זוג הנאהבים והנעימים בכווני הלילה. בשני מצטרף אליהם הירח הרך אשר מעל לראשיהם; השלישי כולו לירח והרביעי — שוב כולו לנאהבים.

כנגד עולמו זה המבורך של הבית הראשון מעמיד הבית השני עולם אחר שאין הברכה שרויה בו. כנגד האהבה — שוב בדידות. אפריון השמים מעל לראשי האוהבים היה לצלמוות מעל הראש הנעזב. הסהר המלא היה לקו דק ומעוקם. והירח החי והרך הריהו כלי זין של מתכת — סיף! ה'אנחנו' שבבית ראשון היה כאן ל'נפרדנו' שבטור א' שבבית ב'. מן האנחנו נותר לנו האני בזעקה הדקה והחדה שב'אני', ולכן קדרו מזלות וממחשכיהם עולה הברק הממית של סהר-סיף. אותה דרך עוברים ההיריקים מ'נפרדנו'

אוֹתִי אֶתְּךָ תִּתֶּנִּי לִי.

*

מידות אלו שבעמידת האור כנגד האופל, סדרים כנגד בלבול, חוק כנגד שרירות — מידות הללו תוך תור-כה של ההשקפה הקלאסית הן. והנה פתאום קם בעול-מנו המסוער והמשוסע והפרוע משורר, שיודע ומכיר בצערו של עולם ("וגם אני הייתי בן הדור. / וגם אני ראיתי את האור. / וגם אני באור אמת חזיתי / דמויות השוא ודמיונות מגור"). וצר לנו שירים קלאסיים לפי מיטב המסורת ההומאניסטית. לא מקרה הדבר, כי חמורה צורתם של הרבה שירים בספר הזה ולא מעטים בו השירים שמתכונתם יוונית. חומרה זו שבצורה מתוך מאבק יצאה. אבל אין כאן זעקת הנכשל או תרועת המנצח. מתוך קולם כקול אדם שגבר על עצמו בעוד האימים חורשים פניו; ומחזיר הוא לנו את הערכים הקלאסיים — את כבוד האדם, את אצילות רוחו.

עד 'סיף' בבית השני: נִפְרַדְנוּ, נִסְתַּרוּ, מְנִי, ויִּבְרַק, מִמַּעַל, סִיף. והחוט הרחמי השלו ניתק כאן, ואין עוד משפט ומטרם וריתמוס חופפים זה את זה. לאחר 'נפרדנו' שבטור א' צורה קשה, המשפט 'פני שמים נסתרו מני' קרוע באמצע, מבותר על ידי הפסיחה, כאילו מתוך השמים הקרועים עולה קדרות המזלות. בטורים א' וב' שלוש צורות חזקות, דומות לאותן הצורות של שני הטורים הראשונים בשיר 'קול באפל'.

אלא הואיל ומעגל החיים הוא גלגל חוזר של אהבה ובדידות, בדידות ואהבה, אין צורה זו של ניגודים צורה של קבע, אלא חליפות שהזמן גרם להן. ועד מהרה יחזור המשורר אל האהבה הצרופה, דוגמת המרובע הקטן שלו:

אם אין את לי, מי לי ?

בְּלִעְדֶּיךָ איני לי.

מִדְּבַר שְׂכֵנֶיךָ — יִפְרַח לי.

ר' משה אבן עזרא מספר :

פעם אחת בימי בחורותי, בארץ מולדתי, שאלני אחד מן החכמים הגדולים מן המוסלמים, שהיה בקי בדיניהם (הוא היה ממטיבי ואנשי חסדי), שאקרא לפניו את עשרת הדברות בלשון הערבית. אני הבינתי את כוונתו שרצה להקטין את ערך צחותם. לפיכך שאלתי אותו שיקרא לפני את הפתיחה של הקראן בשפה הלטינית (הוא יכל לדבר בשפה זו, וידע אותה על בוריה). וכאשר נסה לתרגם את הפתיחה לשפה הנזכרת, היה לנלעג לשון ויפיה נתנול. אז הבין את כוונתי ולא שנה בקשתו.

שירת ישראל לרמב"ע, תרגום ב"צ הלפר, עמ' נ"ה-נ"ו.

אופאנישאד בעברית

מאת משה שפיצר

קטאָאָפּנישד, תורגם על ידי ש. קריגר, 'עיון', רבעון לפילוסופיה, כרך ג חוברת א (טבת תשי"ב)

צומחת. פורחת או מתנוונת לפי חוקי הוויתא הגלומים בה, והבנה שלימה בין תחום לתחום אינה נקנית בנקל. ווילהלם פון הומבולט היה, עד כמה שידוע לי, הראשון שהרגיש בסתירה המוזרה הזאת בתנאי רוח האדם, כשהוא בא לנתח את הדומה ושאין-דומה במבנה לשונות האדם למשפחותיהן. כלי ראשוני זה למחשבת אדם ויצירתו. הוא גילה, שמהווה כל לשון שלימות אורגאנית המושתתה על מה שפינה 'הצורה הפנימית' שבה; הווה אומר, חוק פנימי נסתר הקובע בדרכים נסתרות, אך ללא סטייה, את חייו של אותו אורגאניסמוס קביעה מוחלטת. תגלית זו חודרת ומע-מיקה בענייני לשון (ותרבות), בהבחנות דקות מן הדקות ועוד לא אבד עליהן כלל. לצורכנו די בהזכרת תוצאה אחת, וכללית למדי, שתבהיר בבת אחת את העניין ואת חשיבותו לענייננו. הומבולט קבע את הסתירה המוזרה שאין לך יצור לשוני שאין להעתיקו מלשון אחת ללשון אחרת — אפשר ואפשר מבחינה עקרונית להעתיק את 'הביקורת של הבינה הצרופה' של קאנט ללשון בלתי מפותחת לגמרי לשימוש אינ-טלקטואלי, כאחת מלשונות הכושיים — ויחד עם זה: אין לך דבר שאפשר להעבירו אפילו לשפה קרובה למקורית ושיהא תרגומו שלם ושווה למקור. והדבר אינו תלוי במלים אלא בכך, שקושרת כל תיבה ותיבה בשעת עלייתה אלף קישורים, והקישורים אינם אותם הקישורים בכל לשון ולשון. העובדות ידועות לכל מי שיש לו נסיון כלשהו בענייני תרגום, ולא דווקא ספרותי בלבד; ויש יותר מן ההפתעה בהנחה החיובית, שכל דבר ניתן להעברה מלשון אל לשון, מאשר בקביעת העובדה השלילית שהעברה כזאת לעולם אינה עולה בשלימות.

דווקא בדורו של הומבולט — הוא הדור שבא אחרי קאנט והרדר, דורו של גיתא, של הגל ושל הרומאנ-טיקה — תקף את נושאי תרבות המערב כעין בולמוס של קליטת עולמות רוח זרים ומוזרים, ובתוכם תרבות

באחת החברות האחרונות של הרבעון הפילוסופי "עיון" מפרסם מר ש. קריגר תרגום של אחת האופאנישדות החשובות. התרגום הוכן מהלשון המקורית, היא לשון הקדומים של הודו, שנשארה שפת ההשכלה לאחר שפסקה מפי המדברים, והיא לשון הלימודים הקרויה סאנסקריט, 'המקושטת'; התרגום מלווה קצת ביאורים ענייניים והערות בלשוניות. לא כל האופאני-שאד תורגמה, אלא המתרגם החסיר את שלושת הפרקים ('זמורות' במקור) האחרונים שלה המהווים את מחציתה השנייה המאוחרת לדעת רבים; והשמיט גם בשלושת הפרקים הראשונים פסוקים וקבוצות של פסוקים שיש חולקים על מקוריותם במקום, בצדק או שלא בצדק. ניתן כאן, לכאורה, פרי מאמץ שכוונתו תיו רצויות, וכדאי לעמוד על משמעותו של מאמץ זה ועל מידת הצלחתו.

רחוק מאוד מאתנו והלאה אותו עולם הרוח הממלא את חלל אוריה של תרבות הודו הקדומה, ומרחק זה אף לא נתבטל לגמרי לגבי שלוחותיו האחרונות. הנה גאנדהי, שהיה בקי יפה יפה בתרבות האירופית ומוש-רש בה במידה לא קטנה, הודה פעם שעל אף כל מאמציו אין הוא טועם טעם של רוממות בספרי המקרא שלנו, ואף בספרי הברית-החדשה לא מצא לעצמו התעוררות כל שהיא אלא בכמה מפסוקי הדרשה שעל הרהזיתים. ומה שנכון אצל איש רוח דגול הודי בן תקופתנו לגבי תרבות המערב, שהוא ספוג אותה ושכתבי הקודש שלנו מהווים בה יסוד גדול, נכון גם לגבי אנשים, שגידולם על ברכי תרבות מערב, נוכח תרבות הודו וכל תרבות אחרת שאינה ממקור מחצבתה של תרבות אירופה — אם כי יש לגדור משפט זה בסייג מסוים שנעמוד עליו מיד.

עומדת בעינה התופעה, שעם כל אחדותה של רוח אדם יש כמה וכמה 'תרבויות' המהוות כעין שלימויות נפרדות ושכל אחת ואחת מהן מסוגרת בתוך עצמה,

הודו. כאילו נפרצו החומות שהיו מקיפות עד עתה את עולם הרוח האירופי-הנוצרי, זה המושל בכיפת העולם. בסוף המאה השמונה עשרה הביאו כובשי הודו האנגליים את הידיעות המבוססות הראשונות על לשון הודו ועל כמה מיצירות ספרותה אל העולם האירופי המופתע. והנה, לא עבר זמן רב עד שגיתה נתן ביטוי להתפעלותו מפירותיה של תרבות זו לא רק בדברים אלא גם במעשים: הפתיחה ל'פאוסט' שלו ערוכה לפי הנוסח המקובל במחזות ההודיים. האחים שלגל, דוברי התנועה הרומאנטית וראשיה, נטפלו מיד ללימוד לשון סאנסקריט; אחד מהם פירסם ספר פותח אופקים 'על לשון ההודים וחכמתם', והשני, זה שנתפרסם קודם לכן כמתרגם של שקספיר, דאנטי ופטרארקה, העמיד כמורה באוניברסיטה תלמידים לא מעטים, שנעשו מייסדיו של המדע החדש העוסק בחקר לשון הודו וספרותה והנקרא אינדולוגיה; הומבולט עצמו העלה על נס במסע גדולה את שירת בהאגאוואדיטה ההודית כמופת של שירה פילוסופית אמיתית שאין דומה לה אצל כל אומה אחרת; הגל כלל בתוך בניינו העצום של היסטוריה אוניברסאלית לרוח האדם את עולם רוחה של הודו (ושל המזרח) ועשאה חוליה שוות-משקל לשאר החוליות, ושופנהאואר ביקש ומצא לעצמו סמוכין לביסוס שיטתו הפילוסופית במחשבה ההודית.

האמנם נפרצו הגדרות ונפתחו שערי ההבנה בין תחום לתחום, בכיוון אחד לפחות? כך אנו קוראים אצל יעקב בורקהארט, אחד מגדולי בני-זקוניה של תקופה חובקת עולמות זו: *

עלינו ליחס למאה התשע-עשרה כושר מיוחד במינו להערכת גדולי כל התקופות וכל הכיוונים. הואיל ועלידי החליפין שנעשו בין כל הספרויות שלנו והצמדתן בקשר אחד; עלידי הגברת התחבורה ועלידי התפשטות האדם האירופי על פני כל הימים ועלידי הרחבת כל לימודינו והעמקתם, רכשה לעצמה תרבותנו — והדבר הפך סימן מובהק לה — מדרינה גבוהה של כושר לקליטת הכל. יש לנו בחינה כנגד כל דבר, ואנו משתולים להבין אף את הדבר הזר והאיום ביותר.

על הגורמים שבורקהארט מונה אותם יש להוסיף עוד גורם אחד, ואולי הוא המכריע: הפילוסופיה עצמה הגיעה בהפיכה שבקריטיציזמוס של קאנט לידי ערעור היסודות המיתאפיסיים הקיימים, והחזירה לרוח מידה של אוטונומיה; ועל ידי כך פתחה שערי ההבנה למחשבה הסימלית מכל הסוגים ובתוכם גם למחשבה הבאה על ביטוייה במיתוס. משנעשתה הבינה עצמה * במסכתו 'על הגדולה, ההצלחה והאסון בחולדות העולם'.

ותנאי פעולתה עניין למחשבה השיטתית, הרי נכללו מבחינה עקרונית כל אפשרויותיה בתחום ההבנה הפוטנציאלית.

המחיר בו נקנתה הרחבת גבולות זו עצום הוא; הוא המשבר שנתן פתחון לה להכרזה על 'שינוי כל הערכים' ולסיסמא של 'אבדן המערב', משבר ערכי היסוד של תרבות המערב בכל בניינה, המשבר שבעיצומו אנו חיים.

במצב זה של משבר בעולם, ולא בלא קשר עמו, באנו לבנות את ביתנו. אומה, שכל חייה במשך שבעים דורות היו בירכתי החברה; שהיתה מתקיימת באכילה מפירורי שולחנותיהם של האומות, כאן בצמצום וכאן בשפע; אומה, שמתוך רצונה לקיום ייחודה הסתגרה ב'מולדת מיטלטלת' של איגוד עדתי על-ידי קיום מצוות מעשיות ודינים — יפים לתנאי כל חברה, כל זמן שקיומם במחבואיה, ולא יפים לתנאי שום חברה, כשעליהם לשמש בה עמודי התווך ממש; אומה זו, שביטלה את חיי השעה מפני חיי העולם שלה, לא נכנעה למצוקתה ולא נתפתה לבוא בשער העולם הגדול והעשיר בחומר וברוח במחיר הוויתור על ייחור דה, מפני שהיתה חוסכת את עצמה להיות לב העמים לימות המשיח; אומה זו השליכה את כל אלה מאחוריה — ולא ידעה על כך — והתחילה — עם שנת רסקה קודם לכן לרסיסים — מתקבצת מקצווי העולם בארץ זו, הזרה לה, ועם זה קשורה על לבה בסוד זכרונות נעוריה ובסוד תוחלתה המשיחית. 'לבנות ולהיכנות בה' באה. את הבניין התחלנו בכך, שהעברנו מעל פני הארץ את דרכי החיים שהיו מיוחדים לה בשעה שבאנו אליה, ומסגלים אותה לדרכי החיים שלנו או שאנו רואים אותם כשלנו. הכל אנו רוצים לשנות, אפילו את הנוף עצמו, כאילו ליצור אותה מחדש, בכעין מעשה בראשית. את אבני הבניין הציביי ליזאטורי, בניין החברה והכלכלה, אנו נוטלים מן הציביליזציה המערבית: צחצוחי דעת שהבאנו אתנו משם, חלומות של חברה מפותחת ומתקדמת שניטעו בלבנו שם, צורות ארגוניות ושיטות של ייצור ומגנון. אבל מה היא נקודת המוקד הרוחנית לכל אלה, עליית קיר זו שפיוזי הדעת מקילים בה ראש, ולאמיתו של דבר אין בלעדיה לא חיי חברה של ממש, ולא פיתוח אורגאני של מכשירי הקיום הטכניים, המדעיים, הארגוניים?

המורשה היהודית, המפולגת בלאו הכי לפי העדות, אינה משמשת לנו עוד בסיס בחיי חברה עצמיים, ואין זה מקרה, שהיא נידחת בתוקף כשהיא מציעה את

עצמה לשלטון בביטוייה הוולגריים דווקא, החיצוניים ביותר. את המורשה האירופית-נוצרית לא קנינו קניין של אמת. אלא מעטים מאוד; קיומנו שם היה קיום של מרי בה, אם כי התקיימו בקיפוליה. ועתה אנו נתונים במערבולת של לבטים, והיא יכולה להיות לברכה לנו אם נצליח ונעלה מן התוהו סדר חדש. הדבר לא יקום בלי מאמצים מתמידים שבכובד ראש לרכישת ערכי הרוח שבעולם — לא כמוותרות, כמטעמים למפונקים, אלא רכישת מהות וקובעת. רק קניינים שנקנים במחיר מאמץ אמיתי נקנים ממש. עצם פעולת החדירה לעולמות-רוח רחוקים, שאינם נפתחים לשיגרת ההשכלה, עשויה להעמיד אותנו על ערכי יסוד, שמהם ייבנה עולמנו. ואולי מותר לקוות — ואני מאמין בכך — שהפגישה הממשית עם הערכים של עולמות כאלה עשויה אף להחזיר לנו בראייה חדשה את ערכי היהדות עצמה, בגלגול חדש ומנופה מפסולת, המה הערכים שלמענם קיימנו את ייחודנו בחיי הגולה, ואשר הרצון לקיומם המלא עורר בנו את השאיפה שבאה על ביטוייה המעשי בשיבת ציון. וכאלה הם המניעים הדוחפים אותי להאמין שתרגום אופאנישאד אינו לנו עניין קל-ערך. ולפיכך אשתדל עתה לתאר לקורא בקצרה את הרקע ההודי הדרוש לו להבנתו, ואחר כך נעמוד בכמה הערות על עצם התרגום.

כתבי היסוד הקדומים של הודו, כתבי ההתגלות המ-קודשים שלה, נשתמרו במערכת עשירה של תעודות ספרותיות הערוכה שלוש שכבות עיקריות. הקדומה בכולן מכילה אוספי הימנונים הפונים רובם אל האלים והעצומות, ושהיו שרים אותם להם בשעת טכסי הקורבן. אחריהם באים הסדרים הגדולים של כתבים, שיחסם אל אוספי ההימנונים ניתן להמשילו אל היחס בו מתייחסת המשנה אל כתבי הקודש שלנו: לשונם לשון פרוזה לרוב, ועיקר עניינם: הוראות למעשי הפולחן ופשרם, וכן מאמץ סיכום שיטתי, כעין שיטה מאגית מעשית ועיונית, בנויה על היסודות המיתור-לוגיים שבאוספי ההימנונים. את השכבה השלישית והמסיימת מהות מסכתות, מקובצות בחלקן ובחלקן מעור אחד פחות או יותר, שעניינן ספיקולאציה, המ-בוססת על היסודות שבשתי השכבות הקדומות, אלא שהיא חותרת לקראת הכללה עיונית מרחיקה לכת ביותר, ומבטלת בקיצוניותה את היסודות שמהם היא יוצאת.

משותף לשלוש השכבות האלה, שאין מעלים את הספרים על הכתב אלא מוסרים אותם מפה לאוזן

בלבד, מסירה קפדנית ומדוקדקת. כלומר התורה עו-ברת מן הרב אל התלמיד ואינה נקנית בלימוד עצמי, בלי קבלה מפי מורה מוסמך. לכן נכללת כל הספרות הזאת בשם 'שרוטי', כלומר 'משמע' (על משקל ה'מקרא' שלנו מן פועל קרא). משום מסירתה מפה לאוזן בלבד; אבל משמעות אחרת גלומה בכינוי זה, רמז ליסודה בשמיעה שהשמיעו את השומעים מעולם האמת.¹ כלומר, אם כי בני אדם נזכרים כמחבריה, וב-שמותיהם דווקא, מקורה בעולם הסוד, בחזון של אמת: את ההימנונים 'חזו' חזוי הקדם, תוכנם נמסר להם מלמעלה ולא מלבם הגוהו. ואין סתירה בכך, כשנאמר על יוצרי ההימנונים, שהם 'בנו' אותם (והפועל שמש-תמשים בו הוא המציין את פעולתם של חרשי עץ). שהרי אומנותם לא בכך בלבד שהם חזוים את אשר מוסרים להם מלמעלה אלא שהיה בהם גם לתת לחזון את הגילוי הנכון בלשון. ואמנם יש נוסח לשוני 'נכון': נוסח ההימנונים, אין מעלים אותו אמנם על הכתב, אבל כל הגה שבו וכל טעם נגינה שבו מוגן בסייגי סייגים של מסורה, והסטייה הקלה ביותר מן הנוסח הנכון בשעת השימוש בפולחן עשויה להפוך ברכה לקללה (דבר הנותן כוח רב בידי מבצעי הפולחן יודעי החזן). ואמנם, מסורה זו פעלה יפה יפה, בקבלה של שלושת אלפי שנים כמעט נשתמרו ללא שיבוש צורות לשון-ניות קדומות מאוד, שבטלו מן הלשון עוד במשך עצם התקופה בה קמה אותה ספרות, ומקוריותן של הצורות הללו הוכחה בשיטות של הבלשנות המשווה בימינו למעלה מכל ספק (כדאי לציין שהמאמצים לשמירת הנוסח הולידו בתקופה קדומה ביותר מדע של לשון, שהגיע להישגים שעליהם בונה הבלשנות של ימינו). אלה תחומיה החיצוניים בהם באה ספרות זו אלינו. ועתה ננסה לתאר בכמה קוים עיקריים, ובנתינת כמה דוגמאות, את תכונתה ואת העולם המצטייר בה.

מפתיע הוא העולם הנשקף אלינו מתוך אותו האוסף הקדום העשיר והמקודש ביותר של שירות ותשבחות, הוא ה'ריג-וידא' (וידא 'השירות'), שיש בו יותר מאלף שירים וזמן חיבורם במחצית השנייה של האלף השני לספה"נ.² למראית עין עולות כאן אותן הדמו-

¹ מכאן שהביאור 'מסורה שבע"פ שבהערת המתרגם עשויה להתעורר את הקורא העברי.

² המלה 'וידא', משמעה הפשוט 'ידע, מדע'; במובנה המ-צומצם היא מסמנת ארבעת אוספי השירות והמאמרות הקדומים המתייחסים לארבעה סוגי הממונים על מעשה הקורבן: ריג-וידא (הכרוזא) שתפקידו להזמין בשירתו את האל המבוקש לקורבן; סאמא-וידא (וידא של המנגינות) לאור-גאטאר, המוזמר בשעת הקורבן; אטהארווא-וידא (וידא של

יות שאנו רגילים בהן בכל מיתולוגיה או דת קדומה אחרת: עיצובי כוחות הטבע וכל שאר יסודות החיים, אלה שבחוץ ואלה שבנפש אדם פנימה, ממלאים את עולם השירים: שמים וארץ, שמש ירח וכוכבים, רוח וגשם ושאר איתני עולם. אבל העיצוב בו הם מופיעים אין אנו רגילים לו ממקום אחר. אין כאן אלים בעלי אישיות המתייחסים לכוחות עולם מסוימים, אלא הם הכוחות עצמם, ופעולתם כמעט שאינה יוצאת מתחומי פעולתם הטבעית של אותם הכוחות, אלא בתוספת מעשים שהם כעין קישוט פיוטי להוויתם הממשית. הנה, אושאס (אילת השחר, האִיוס של הומרוס) עולה בשחר במזרח כאשה יפת-תואר, צפה מטבילתה, מגלה שדיה, מעוררת בני אדם משנתם, ועמה פרות אדומות, עוברת בקלות בשבילי ההרים וחשה אל זיווגה עם השמש. מבקשים ממנה שתזרע אור ותנעים את הדר-כים, ואף מבקשים ממנה — כפי שמבקשים מכל אחד שמפנים אליו את השירה הזאת — עושר, כלומר פרות, והצלחה. הוזה אומר, אין תפקיד לאושאס אלא מאורע הטבע שהיא מגלמו הוא הוויתת כולה. וכן מתואר הרוח כשהוא רוכב ערבות ואין מי שיעכב אותו; וכן השמש מזרזת ומחיייה וכיוצא באלו. ואין בני אדם מבקשים מכל אלה אלא אותו דבר גופו, החוזר וחוזר בכל שיר ושיר כמעט: צאצאים, מקנה, בריאות, אורך ימים, נצחון, שלום-בית ודומיהם.

לא איתני-הטבע בלבד עולים בבחינת אלים בשירה הזאת, אלא אף המופשט: השפע, ההלל, הדיבור, הזמן וכו', ועל הכל ריטא (מהלך-הלכה), עיקרו של חוק הקושר את האלים כולם ומסייג חירותם; הוא גם הצדק המתנה הליכותיהם של בני אדם; ואפשר לומר, שכאן בדומה לטאָו הסיני, העיקר הקובע הכל. ודמות שלישית לפנינו: להקה של אלים שעוד נתקיימו בהם סימנים שליש אישי, ובראשם אינדרא. הוא אל שיש בו ממי-דותיו של שר אומה: הוא המנתן ומחריב מבצרי האויב במלחמות הכיבוש, והוא שמכריע נצחונות גם במלחמה מבית, ונקרא הוא לעתים ראש-האלים ושמך נרדף לשם המלך. ועם זה תפקידו קוסמולוגי, אף על פי שמשמעותו המדויקת של המעשה שמייחסים לו אינו ברור כל צרכו. נאמר עליו, שהוא הכה את הנחש הגדול ופתח למים והביקע בטן הרים, ועוד: הוא שפתח את המערה בה היו גנוזות הפרות, וסלל להן דרך לבני אדם.

מאמרות הכסף) לבראהמאן (הממונה על כל פעולות הקורבן כולן), ויאגור-וידא (וידא של מימרות פגולה) לאדהוואריו, הוא המבצע של הפעולות הממשיות שבמעשה הקורבן.

מה בעצם בין אלים הללו לבין בני אדם? והפולחן מהו? אף על פי שאנו בתחומי הנוהג והמעשה לפי החוק, הכרח הוא בכל זאת לספק לאלים אלה צרכיהם במאכל ובמשתה ובהדלקת האש. וקיומם של בני אדם תלוי במילוי חובה זו, וכל היודע למלא אותה יפה הריהו זוכה. 'ידיעה' זו תובעת בקיאות גדולה. ובקיר-אות זו היא נחלת הבראהמאנים, צאצאיהם של אותם החוזים האגדיים הראשונים שחזו והביאו לעולם את ידיעת האלים וסוד עבודתם. ומעמדם זה של הבראהמאנים והשפעתם הקובעת בחברתם מתבאר מתוך טיב החברה עליה הם שולטים.

בשעה שבאו השבטים האַריים להודו, מצאו לפניהם תרבות מפותחת. כפרית ועירונית, שלא היתה פחותה בסדריה מתרבויות בבל ומצרים. אולם הכובשים האַריים גברו על מבצריהם של ילידי הודו ברכב ובסוסים ובכלי זין שלא ידעום יושבי הארץ. הרסו האַריים את הערים ולא בנו מחדש לא את הערים ולא את עבודת האדמה שבסיסה משטר ממלכה, אלא הוסיפו להתקיים קיום של מגדלי בקר, צאן וסוסים, ואת העבודה בשדות השאירו בידי המשועבדים להם. ומאחר שרחבת ידיה היתה הארץ לפנייהם ואין מעצור לכיבושיהם, שהו בתנועתם בלא מלכות ושלטון מרכזי. ואולי מתוך החברה האנארכית הזאת מתפרש האופי המיוחד של אלים הללו שאין להם שולטן, ושבינם לבין עצמם אינם מהווים מערכת שליטים וראש עליון עליהם. וכמו כן עומדים כנגדם בני אדם, לא כציבור מאוחד באיחוד ממלכתי ותפקיד לו, אלא עומדים הם בודדים, כל אחד לנפשו וכל אחד דורש טובתו. דוגמא להלך נפש זה, ואף דוגמא לשירת הריג-וידא, היא שיר קטן אחד שאנו מביאים אותו בזה; פונה השיר אל היער ודמותו אישה — בתייער (ריג-וידא X.146):

בַּת-יַעַר, הוּא, בַּת-יַעַר, הֵן פְּתוּעָה אֶת מִדְרָכָךְ

עַל מָה לֹא תִשְׁאַלִי לְכַפֵּר? הֲאֵם לֹא תִאָּחֲזֶנְךָ אֵימָה?

בַּת קוֹלָהּ הַדּוֹכִיפֶת וְלוֹ עוֹנָה תְּקוּקָה —

זֹאת לְבַת-יַעַר בְּחוּגָה בְּבִמְצָלוֹת פֶּאֶר נֹתָנִים.

הִנֵּה כְּמוֹ פְּרוֹת לֹזְעוֹת, הִנֵּה כְּדָמוֹת בְּנִין עוֹלָה,

בַּת-יַעַר זֹה, עֵת-עֶרְב־רֹד, כְּקוֹל הָאִפְנִים תִּתְּרַק.

הֵן לְפָרָה אֶחָד קוֹרָא, הִנֵּה אֶחָד אֵילָן פּוֹרֵת,

לָלֶן בַּיַּעַר עֵת עֶרֶב אֶחָד נֶעַק לְבוֹ אוֹמֵר.

אֶף בַּת-הַיַּעַר לֹא תִפְגַּע בְּלִמִּי אִם יִתְקַפֶּה אַחֵר,

מִמֶּתֶק הַפְּרוֹת אֲכַל תִּתֵּן כְּאֹתוֹ לָלֶל.

לְרִיחָנִית מִשְׁמֶן טוֹב, רַבַּת מִחֶה לְלֹא חוֹרֶשׁ,
לֹאִם כָּל-הַצְבָּאִים כָּלָם, שָׁבַח לְבַת-הַיַּעַר אֲתָן.

מגלה שיר זה אחת מהרגשות יסוד של אדם זה העומד יחיד בעולמו — אחוז הוא פחד ודורש הצלה לעצמו; ולמעלה מזה הבטחון, שאמרות פיתוי שלוחות אל הסכנה, ועל הכל: ה'ידיעה' שאדם יודע, נותנת לו חירותו. ובשעה שמעלים קורבנות לאלים אלה שירת הפיתוי מלווה אותם, ו'הידיעה' על מהות הכוחות וסדרי המשא ומתן עמם הם יסוד להצלחת הקורבן. עבודת קודש זו אפופה מעשים שפירושם הסמלי בא על ביטוי בשעת המעשה. חלקת האדמה המשמשת מזבח כשהיא מכוסה חציר מקודש ערוכה כדמות אישה רחבת חזה ורחבת שוקיים, ונקראת: 'רחבת-הארץ'. האש הנדלקת בין שני כפיסי עץ מסמלת עולם ומלואו, והיא עצמה אל בין האלים, והיא גם ה'כרזא' האלוהי המנחה את האל אל קורבנו, ועם זה לשון האלים האוכלת את הקורבן. וכן כל פעולת יד של מבצע הקורבן וכל מעשה שהוא עושה מסמלים מאורעות וישים בעולם, והם לא סמל בלבד אלא ממש ומציאות. דברים אלה מצטרפים 'למדע טרום-מדעי' מדויק הבא על ביטוי באותו רובד עשיר של ספרות הקרוי בראהמאנאס, היא השכבה השנית בספרות הווייתית, בין אוספי ההימנונים והאופאנישאדות. שיטת האי-דנטיפיקאציה מגיעה כאן לידי הכללה והפשטה שהול-כות ומעמיקות יותר ויותר. מצד אחד יוצא שה'ידיעה' והשליטה בסודות העבודה עושות את האלים מופ-שטים, ונעלמים כמעט שרידי העצמות שהיתה בהם; והנגם המוסרות את השליטה בעולם לידי הברהאמאנים ה'יודעים', ואף קוראים להם אלים. והם עצמם בכוח ידיעתם ובכוח חקירתם העקבי מגיעים עד לידי הכללה קיצונית שהאפס והאין לפניו. והנה שיר קוסמולוגי, מן המאוחרים שברייג'וויידא (x, 129), שיבוא ויעיד על כך:

לֹא אֵין עוֹד, לֹא יֵשׁ הֵיָה עֲדִין
חֲלַל עוֹלָם לֹא, לֹא מַעַל רְקִיעַ
מָה אֵז חֶפֶה, אֵיפֶה, וּבְחֶסֶת-מָה
מָה אֵז הָיוּ מִימּוֹת, וְתֵהוֹם רַבָּה מָה ?

אֵז מֵנֶת לֹא הֵיָה וְלֹא אֲלֻמֶּנֶת
אֵז יוֹם עוֹד לֹא הֶבְחֵן וְגַם לֵילָה
מֵאֵלִיו נִשֵּׁם אוֹתוֹ אֶחָד בְּלֹא נִשָּׁב
וְלֹא הֵיָה אַחֵר מִבְּלַעְדִּיהוּ.

עַת בְּרֹאשִׁית מִחֶשֶׁךְ כֶּסֶה לַחֲשָׁךְ,
כָּל-אֵלוֹ אֵז מִימּוֹת הָיוּ אֵין-רֹאִי
אוֹתוֹ אֶחָד אֲשֶׁר נִצָּפֵן בְּבִהוּ
נוֹלַד אֵזִי וְקָם מַעֲצָמַת-לֶהֱט.

בּוּ בְרֹאשִׁית הַתְּשׁוּקָה עֲלָתָה
הַזֶּרַע הָרֹאשׁוֹן אֲשֶׁר לְדַעַת
קֶשׁוֹר הַיֵּשׁ לְאֵין הֵן מִצָּאוּ
בְּלֵב אֲנָשִׁי חֲזוֹן אֲשֶׁר חֲקֵרוּ.

בָּעֵת נָטוּ קִנָּם בְּתוֹךְ הַתּוֹךְ
מָה אֵז הֵיָה מִתַּחַת מֵה-מַּמְעַל
הָיוּ נוֹשְׂאֵי הַזֶּרַע, עֲצָמוֹת-כֶּכֶד
הַמֵּאֲלִיו' מִתַּת, מַעַל הַמֵּתַח.

אֵךְ מִי יָדַע וּמִי אֲשֶׁר יוֹדִיעַ
מֵאֵין הַבְּרִיאָה, מִמָּה נּוֹלָדָה ?
הֵן הָאֱלִים מִן הַבְּרִיאָה וְהִלָּאָה
וּמִי אֶפֹא יֹאמֶר מִמָּה חוֹלָלָה.

זֶה שֶׁמִּמֶּנּוּ הַבְּרִיאָה חוֹלָלָה
אִם הוּא יִסַּד אוֹתָהּ, אִם לֹא הוּא,
הוּא הַצּוֹפֶה בָּהּ מִמְּרוֹמֵי רְקִיעַ
הוּא הַיּוֹדֵעַ-אֵי אֵין אֵךְ הוּא יוֹדֵעַ ?

בשיר זה כבר אנו רואים את נקודת המפנה. עוד מעט וגם סודות הפולחן, שהורישו את האלים, נידחים מפני החשיבה, ומפני דרישת האמת לאמיתה. מחשבת הברהאמאנים הולכת ומבקשת מאחורי כל יש שהשי-גוהו, יש שלמעלה ממנו. עד שיבואו אל היש האחד והאחרון. תחילה נראה להם בשני פרצופים — אחד הברהאמאן (משמעותה הראשונה של התיבה הזאת הוא הכוח המאגי ובעיקר זה שבתפילה ובמעשה הפולחן) והוא יסוד העולם האופף את האדם. ואחד האטמאן (נשימה — נשמה) והוא היסוד שבנפש האדם. והחדירה בגילוי זה של יסוד אחד נעלם למציאות, זה השווה בעילומו, ואף על פי כן הוא המציאות, בעוד שזו המציאות שבנסיון אינה אלא חולפת ומדומה; הדירה זו בנסיונות שונים ומרובים וחדשים אל סוד היש מהווה את עיקר תוכנם של האופאנישאדות הקדומות. אין מגלים אותו אלא לבחירי התלמידים והמצוינים שבהם, והגילוי נעשה ביחידות ולא במ-

קום ישוב, אלא בעבי היער. הסוד הגדול טמון בכך, שבראהמאן, יסוד-העולם, ואטמאן, יסוד האדם, דבר אחד הם; אבל אין הדבר ניתן להגדרה חיובית אלא הביטוי האמיתי לו 'נאָנאַ' (לא-לא) או 'האמת שבאמת'. הרעיונות האלה לא בבת-אחת עלו אלא, כאמור, מתוך נסיונות חוזרים במשך תקופה שמניין שנותיה כמה וכמה דורות.

האופאנישאד ששמה קאָטהאַ או קאָטהאַקאָאָפאָנישאד * פותחת סוג של אופאנישאדות חדש. מבחינה ספרותית שונה היא מן הקודמות לה וראשונה לבאות אחריה בזה, שהיא כולה שירה (מחוץ לכמה משפטים בפתיחתה באותו חלק שלקוח מלה במלה כמעט מאחת הבראהמאנאס), וצורתה נוסח ספרותי. ותורת האטמאן שהיתה תהיה וגישוש הרי היא כאן נחלה בטוחה — דפוסים. ואל תורת הסוד של האטמאן מצטרפים כאן ביכורי מחשבה דיסקורסיבית הבוחנת ומנתחת את הוויות העולם והאדם בחינות מדע מציאות. לפיכך יש בלשונה מזיגה של פיוט ושל דיוק שבממש כאחת. המבנה של האופאנישאד שלושה יסודותיו: סיפור המעשה שבו היא פותחת, ושמהוהה המסכת הספרותית בה, לקוח מאחת הבראהמאנאס, ועודו בעולם הקורבן, המאגיה והאסכטולוגיה; — היסוד השני, וזה שבשיחה בין הנער נאָציקיטאַם לבין מרהמוות, יאמא, מעלה מתוך השיחה הדראמאטית עדיפותה של דעת האמת האחרונה על כל הידיעה של יסודות המאגיים של הבראהמאנים ועל כל פירותיה של ידיעה זו; והיסוד השלישי והאחרון — גילוייה של האמת שבאמת בהר-צאה רצופה מפי יאמא, והיא הרצאה שיטתית שנכנסו לתוכה עיקרים ומונחים של פילוסופיה, שהתחילה מתפתחת אז מחוץ לחוגי המתבודדים והמהרהרים הרהוריים בסוד האטמאן. בדרך מחשבה זו עיקר המניין כבר מקופל בתוך תוכה, ושמה בתור שיטה סאמקהיא, שפירושה דבר שבמניין, ועוד: כאן לידתו של סוג ספרותי, שמעורבים העניינות שבו מיתוס קדום (אש נאָציקיטאַס), תורת האטמאן שהיא 'תכליתה של הווידא' וברק המחשבה המדעית החדשה. וכל אלה יוצאים מפי דמות שאינה מעולם הזה והיא הנותנת לדברים סמכות שמעל השגת האדם עצמו — בכעין

* והשם לא 'נגזר משמו של חכם והוגה דעות, מייסדה של אסכולה אפאנישאדית', כדברי המתרגם, אלא על שום שאר-פאנישד זו שייכת לאחת הקבלות שנסתעפה מן היאג'ור ווידא השחור' והקרויה קבלה של ענף (בית) הקאטהאס, ודוקא הקורא העברי יבין הפרשי קבלות אלו אם נזכיר לו ברמז את הקבלות של ירושלמי ובבלי, אע"פ שהמשל רחוק ואינו שלם.

תחיה ועלייה בשינוי דמותן של דמויות אלים, שמ-משותם במחשבה ההודית, בתקופת האופאנישאדות הקדומות, היתה מבוטלת כמעט. כתבים מסוג מסוים זה מתרבים בתקופה הבאה לאחר קאטהאַקאָאָפאָנישאד, ושיאם שירת הבהאגאוואדגיטה, שהוא עד היום הכתב האפוף קדושה והשגור בפי המוני ההר-דים. והקורא בקאטהאַקאָאָפאָנישאד יפה יעשה אם לא יסיה דעתו מכך, שיש לו כאן עניין בפיוט מן הסוג האפוף קדושה, ויסודותיו אפילו סותרים זה את זה; ולפיכך אין לבקש בניגודים אלה שיבושים מלכתחילה. ואיני יודע, כלום נהג כהלכה המתרגם שהוציא, על סמך דעותיהם של כמה מפרשים, פסוקים שנראו להם סתירות והוספות מאוחרות.

הארכנו הדיבור ועמדנו על כמה וכמה פרטים שבי-התפתחות המחשבה ההודית בספרותה הקדומה, והואיל ורצינו לסייע עם הקורא בהבנת הדברים והוויות מתוך קרקע גידולם. התרגום של מר קריגר שלפני מעיד שהקפיד המתרגם עם עצמו ושיקע בו עבודה לא מעטה, ועל כך ראוי הוא לשבח. אבל לי נדמה, שטעה בעניין אחד כללי. מתוך יראת הכבוד שקרב אל הכתב ואל מלאכת התרגום, בחר בלשון שלפי תפיסתו היתה צריכה, כנראה, להוסיף כוח וזהר ורוממות לדברים בלבושם העברי. במגמתו זו בחר בלשון נביאים רוממה ומליצית, עטף את הדברים שגב על ידי נופכי דברים ועודפי דברים, והם שמאפילים לפעמים על החיות ועל הדיוק שבמקור. ודרך דיבור זה מעביר את הדברים לאויר עולם שאינו שלהם. דווקא משום שהשתדל לקרבם לתפיסתו של הקורא העברי ולגדל אותם בעיניו, דומני, הרחיק אותם ממנו. אדרבא, זייב היה המתרגם להשאירם בריחוק שבהם ובמופלא שבהם. ודאי לא כאן המקום להיכנס בדקדוקי פרטים של תרגום מלשון שאינה נשמעת אלא למ-עטים. אולם בשביל לחזק מה שנאמר אביא משהו לדוגמא, ואני בוחר בפתיחה. כתוב בתרגום:

אכן [ולמה פתיחה רחבה זו, שאינה במקור אלא בתיבה שאין בה שום ממש] בנפש חפצה נדב ואי־ארוסה את כל אשר לו (כמתנות כהונה); בן היה לו ושמו נטשיקטס. ובו אשר עודנו נער, עת הובלו התרומות (בעיקר פרות), נעורה ותהי אמונה ויאמר בלבו: את מימיהם לעו, את עשבם לעטו וכלו לתת חלבן והנה נס לחם. עגומים המה העולמות אליהם ילך מגרב האלה. ויאמר אל אביו: 'אל מ, הוי אבי, תתנני?' ויוסף לדבר אליו כן שנית ושלישית. ויען ויאמר: 'למוות אתנן!'

וכיצד המקור?

ברצון (ולדעת מפרשים חשובים אין כאן אלא שם איש

אושן) נתן ואג'אשראואסא את כל קניינו (שעיקרו פרות, לשם השגת חיי עולם לעצמו בעולם ההוא). בן היה לו ושמו נאציקיטאס, בו, שנער היה, נכנסה אמונה (לא במור בנה היהודי-הנוצרי, אלא בטחון נכנס בו שהמעשה יעשה את פעולתו) בשעת העברת מתנות הכהונה. אמר בלבו :

מימן לעו, עשבן לעטו, יבשות-חלב, כהות-חושים — אל עולמות אין נחת במ הולך אשר גותן אותן.

(הוהו אומר : נדמה היה לו שהרכוש הדל שאביו התנזר ממנו אינו עשוי לקנות לו חיים טובים בעולם ההוא. ובבא נראה שהוא חושב את עצמו לרכוש יקר יותר, שגם הוא מחוייב נתינה, וזהו פרי 'אמונתו' שנכנסה בו.) אמר לאביו : אבא (ולמה לומר 'הוי אבי' כשבמקור 'טאטא'?), למי נתן אותי ? שנית ושלישית. אמר לו : למוות אני גותן אותך.

נראה לי שדי בדוגמא אחת זו, אף על פי שאינה מגוף עניינה של האופאנישאד אלא מפתחתה הסיפורית, שכן החלקים העיוניים שבה אין להשוותם מבלי להי-כנס בעומקו של הדין, ואין המקום לכך כאן. וכן איני רוצה לבדוק כאן פרטי ההערות המבארות של המתרגם, שהן לפי דעתי מעטות מדי, ועם זה יש בהן שאינן לעניין גופו, ויש מהן שאינן מדויקות או בניות על סברה בלבד. בתרגום הדוגמא, שהעמדתיו כנגד התרגום שאני דן בו השתדלתי למסור את דברי המ-

קור מלה במלה כמעט, ובין שהצלחתי בו או לא הצלחתי סבור אני שדי בו להראות כי הלשון הפשוטה המדויקת והקצרה (בדומה לזו של המשנה או המדרש) עשויה למסור את המקור בהתאמה טובה, ואין צורך לקשטה. ודיוק הלשון שיפה הוא לפתיחה הסיפורית, על אחת כמה וכמה יפה הוא לחלקים העיוניים. בסוגרים הוספתי כמה הערות מבארות (שמקומן הנכון כמובן בשולי הגליון ולא בגוף התרגום), להראות מה לפי דעתי השיטה הנכונה לביאור הדברים.

אין כוונת דברי להרפות את ידי המתרגם. אדרבא תקוותי שיוסיף בתרגומו. אלא מחובתי להעיר כמה דברים : אל יוסיף משלו ללשון הכתוב, אלא יתן אותו כפשוטו אפילו הוא מוקשה, ואל ייתפס לפירושים (בין בתרגום ובין בהסברים) שהם דעת יחיד, אפילו של מפרש כזה שראוי בודאי שיקבלו ממנו תורה, כמו רודולף אוטו ; אלא יעשה עיקר עבודתו את הפשט עצמו וישתדל להבינו ולפרשו מתוך המקור והקרקע הרעיונית והתרבותית שממנה צמחה היצירה שהוא עוסק בה. ואז ודאי יראה הכרח לפרש לקורא העברי, בשולי הגליון או בהקדמה מתאימה, פשוטם של דברים, את המיוחד שבהם ואת הסתום שבהם.

פאוסט של גיתה בעברית

מאת עמנואל אולסבנגר

גיתה : פאוסט, בתרגומו של יעקב כהן, הוצאת שוקן.

(א) הפתיחה בפרולוג בשמים, פתיחה אורקסטראלית חגיגית, פותחת בחרוזי המלאך רפאל :

Die Sonne tönt nach alter Weise
In Brudersphären Wettgesang,
Und ihre vorgeschriebne Reise
Vollendet sie mit Donnergang.

ובתרגום :

הַשֶּׁמֶשׁ עוֹנָה שִׁירָה הַיָּדוּעַ

ברגשי כבוד קרב אני לסקירה של תרגום זה, כבוד ליצירה וכבוד למתרגם. ואם ארשה לי להראות על כמה וכמה שגיאות בתרגומו, לא ללמד אני בא כי אם ללמוד. מתוך שגיאות או פליטות-מחשבה של אמני תרגום אתה לומד ואף מדרך אחרים להימנע משגיאות דומות להן ולהיזהר, השכם והיזהר, מסכנות הרובצות לפתח כל העוסק במלאכה זו. ובלא דברי הקדמה מיותרים המייגעים תמיד את הקורא, וכרגיל, אינו אלא פוסח עליהם, אכנס in medias res להשוות את המקור לתרגום.

בְּמִירָה־תְּחִירוֹת שֶׁל סְפִירוֹת־הָאֲחִים,
וְאֵת מַסְלול־אֹרֶה הַקְּבוֹעַ
בְּמַצְעֵד־רַעַם תַּעֲבֹר וְתִשְׁלִים.

חבל שדווקא בפתיחה מרובות כל כך הסטיות מה־מקור, שנוטלות מן הבית גם את יפִי־השפה גם את התוכן הרעיוני. נעמוד על התוכן הרעיוני. בשעה שגיתה אומר, כי השמש נותנת את קולה בלחן קדום בתוך המקהלות של גלגלי השמים שהספירה שלה היא ממשפחתם, מדבר התרגום על "השיר הידוע" של השמש "בזמיר התחרות" של הגלגלים. מלים יבשות כגון מודעה בעתון: "שירה הידוע"! לא, השיר איננו ידוע כלל וכלל, אלא הלחן קדום הוא! ועוד: מה טעם "בזמיר התחרות"? מי מתחרה במי? המדובר פה על ההרמוניה של הספירות, והתיתכן הרמוניה שלימה, אלוהית, בזמיר־התחרות? המתרגם נחפו להימשך אחרי הגרמנית Wettgesang, שכבר הכשילה רבים, ואף הוא הבין אותה בתור Gesang um die Wette. אך לאמיתו של דבר, המובן של התיבה הזאת הוא "שיר במקהלה הרמונית". ההבדל בין Wettgesang ובין um die Wette, יראה מדבריו של המלאך מיכאל להלן:

Und Stürme brausen um die Wette

ונכון תרגומו של כהן במקום זה:

וְסִפְרוֹת־עַז מְתַחֲרוֹת תִּסְעָרְנָה.

המשמרים על חופי הים אמנם מתחרים זה בזה וסוֹר־ערים ברעש פראים, אך לא הספירות בלחן הרמוני של תנועותיהן. ועוד לחרוז הפותח: השמש, לפי גיתה, השם בפי המלאך דעות מקובלות בזמן העתיק, משלימה את המסלול המצווה עליה, או הנגזר עליה (vorge-) "schriebne", ואין זה בא לביטוי בתרגום: "מסלול־אורה הקבוע"; לא קבוע המסלול, כי אם "מצווה", הואיל והשמש כיצור שכלי ממלאה בהכרה את רצון קונה; ולא "מסלול־אורה" — כי המסלול הוא לשמש ולא לאור המשתפך עד למרחקים אסטרונומיים אל מעבר למסלולה. ואת נסיעתה המלווה לחן הרמוני היא משלימה בקול־רעם. הרעם בא כפינאלי לזמיר־המקהלה ואיננו מלווה את נסיעת השמש בכל דרכה כפי שנראה מתוך התרגום:

בְּמַצְעֵד־רַעַם תַּעֲבֹר וְתִשְׁלִים.

לשם מה "תעבור" זה המיותר והמשבש את הדרת־התיאור? אין זאת כי אם שם המתרגם תיבה זו כדי למלא את קצב השורה. אמנם לשם זה נצרך היה לשתי הברות, אך האם מותר למלא את החסר בתיבה שמשמעה הפך גמור למה שרצה המחבר לאמר? והלא היה לתרגם:

"תִּשְׁלִים בְּצַעַד רַעַמִּים!"

לשם השלמת הקצב משנה המתרגם את המקור בכמה מקומות אחרים וגם בפרולוג. כן בחרו של המלאך מיכאל:

Doch deine Boten, Herr, verehren
Das sanfte Wandeln seines Tags

אנו קוראים בעברית:

אוֹלָם צִיִּרְיָהּ, אֵל, יַעֲרִיצוּ
דְּרָכֶי תִּשְׁלוֹם שֶׁל יוֹמָךְ הַשּׁוֹקֵט.

לא את היום השוקט מעריץ המלאך (שאין "היום" שוקט או לא שוקט!), כי אם את התנועה הקלה, בלא אונס, בלא עיכוב, בלא הפרעה; תנועה שליווה ונעימה (sanfte) ביומו של האלוהים. כפל התואר "שלום" ו"שוקט" אינו מוסיף כי אם גורע מהרגשת השלווה שהשורה צריכה לעורר בנפש הקורא.

בשירה רעיונית, כגון זו של פאוסט, יש להיזהר מלהשתמש באותו הביטוי גופו במובנים שונים, אפי־לו ניתן הביטוי שיתקבל על הדעת בכל מקום ומקום בפני עצמו. מפייסטופיל אומר על האדם:

Der kleine Gott der Welt bleibt stets von
gleichem Schlag,
Und ist so wunderbarlich als wie am ersten Tag
או, בעברית של כהן:

אֵל קָטָן זֶה עֶל־אָרֶץ, לוֹ נֶסֶח קְבוֹעַ,
וְכִמְאֹז מִבְּרָאשִׁית הִנְהוּ תְּמוּנָה.

"קבוע" זה מהו? בפתיחת הפרולוג ראינו את התיבה הזאת במקום הגרמנית vorgeschriebne, והנה פה תרגום היא למקור הגרמני von gleichem Schlag! שם מקומה בחרו חגיגי, ופה — בחרו אירוני! לפי דברי מפייסטו, האדם לעולם חותמו אחד ומשונה הוא כאשר היה ביום ראשון להיוצרו. אפשר, בקושי, להשאיר "תמונה" במקום "משונה" או "מופלא", אך בהחלט לא טוב לסטות מן התמונה הנתונה במקור.

אין מפיסטו אומר, כי האדם היה משונה בהיוצרו ונש-
אר משונה גם עתה, כאשר יבין הקורא מתוך התר-
גום; כי אם משונה הוא או מוזר עתה באותה המידה
שהיה משונה ביום היוצרו. ובכוונה כך אומר מפיסטו,
הואיל ודבריו לעג הם וחקיו בביטויים של פארא-
פראזה לדבריהם החגיגיים של המלאכים. הללו אמרו
לפני זה:

Und alle deine hohen Werke
Sind herrlich wie am ersten Tag

ומפיסטו לועג ומחקה:

So wunderbar als wie am ersten Tag

ואם שם תירגם כהן:

וְכָל מַעֲשֵׂיךָ, מְדַמִּיּוֹן נִשְׁגָּבוּ,
כָּלָם נִפְלְאִים כְּבִיּוֹם הָרִאשׁוֹן.

(תרגום נאה, אף כי חבל שהתיבה "כל" באה פעמיים
ללא צורך!), והיה עליו לסיים את דברי מפיסטו אלה
באותן המלים "כביום הראשון".

דברים מעטים על המשקל. הקושי לשמור על
המשקל לא נעלם מעם המתרגם ומודה הוא בכך
בהקדמתו ומוסיף ואומר: "ריוח בא לי... מצד המשקל
החפשי-למחצה, שבחרתי לי ושהמחבר עצמו משתמש
בו בכמה מקומות בספר זה..." תמיה אני על משוררנו
הנכבד יעקב כהן שנטל לו את הרשות לבחור במשקל
"חפשי-למחצה" על סמך זה, שגם גיתה משתמש בו
"בכמה מקומות". מה הם המקומות האלה במקור?
הלא הם המקומות אשר משקל זה נאה להם! כך,
למשל, במונולוג הראשון של פאוסט הכתוב במשקל
זה, ושהיה מקובל בשירה הגרמנית בתקופתו של
פאוסט! אבל בשום פנים לא היה גיתה בוחר במשקל
זה בחרושים חגיגיים אלה הפותחים את הפרולוג
המפואר.

(ב) פאוסט מטייל עם תלמידו ואגנר ומתאר את
יפי הטבע המתרענן עם ראשית האביב ואת שמחת
העם במקום זה; בחיק הטבע מרגיש העם עצמו בן-
חורין בלא שליט או עריץ או שר, ואת תיאור השמחה
הזאת מסיים פאוסט במלים אלו:

Zufrieden jauchzet gross und klein
Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein

כהן מתרגם:

גָּדוֹל וְקָטָן יִצְהָל וְיִשְׂמַח:
פֹּה אָדָם אָנֹכִי, וְיָאֵה לִּי כֶּף!

המקור אומר "פה אדם אנכי", עם ההדגשה על ה-
"פה": פה, שלא בכל מקום אחר, כי בכל מקום אחר
אינני חשוב כאדם, כאדם חפשי; בכל מקום אחר
אינני רשאי להיות אדם סתם, כי אם אדם מסוג ידוע
ומשועבד: איכר, פועל, סבל וכו'; אולם פה, בחיק
הטבע, רשאי אני להיות אדם סתם ובן-חורין. זהו
הרעיון של השורה השנייה.

כפל השימוש בתיבה hier מחזק את הביטוי;
דווקא בשורה הזאת צורך היה לחזור ולהביא את
התיבה "פה"! כהן משמיט אותה פעם אחת במקום
שהוא מחליש את השורה הראשונה בפליאונזם המיותר
"יצהל וישמח". אנו קוראים בעברית: "פה אדם אנכי
ויאה לי כך". יאה? וכלום בכל מקום אחר לא יאה לו
להיות אדם? לא כי! אלא שבכל מקום אחר איננו
רשאי להיות אדם; איננו רשאי, ועל כן מודגשת
במקור המלה darf בקצב השורה הזאת. איני יודע
כיצד מתרגמים את השורה הזאת כהלכה, אולם נדמה
לי אפשר היה לאמור:

פֹּה אָדָם אָנֹכִי, פֹּה הָרְשׁוּת לִי לְכָךְ!

(ג) באותו המחזה מתלונן פאוסט באזני ואגנר על
שתי הנשמות השוכנות בקרבו:

Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust
Die eine will sich von der anderen trennen

מה אנו מוצאים בתרגום:

שְׁתֵּי נַשְׁמוֹת בְּקֶרְבִּי שׁוֹכְנוֹת,
אַחַת לְרַעוּתָהּ צְרוּת וְעוֹיְנוֹת:
הָאַחַת, בְּתִשְׁבּוּת אֶהְיֶה עִזָּה,
כְּכַמְלֶקְחִי־אֵשׁ בְּעוֹלָם אוֹיְנוֹת;
הַשְּׁנִית חוֹרְגָה מֵעֶפֶר וצִלָּלִים.
בְּרִבְעֵז אֶל שְׂדוֹת־זֶהָר אֲבוֹת נַעֲלִים.

לא אעמוד כי אם על השורה השנייה. המקור אומר,
ששתי הנשמות, השוכנות בקרב פאוסט, שואפות
להיפרד זו מזו, ולא שהן "עוינות וצרות" זו לזו; וב-
המשך הגיוני של שאיפה זאת של הפרידה נאמר,
שהאחת שואפת להיאחו בעולם התאוות והשנייה שו-
אפת לכיוון הפוך, לעולמות נעלים — זהו תיאור חי
של שאיפת הפרידה; תיאור השאיפות המתנגדות
האלה אינו בא כהמשך הגיוני של השורה: "אחת
לרעותה צרות ועוינות".

נשרף". אל אלוהי שמים! המוח נשרף לאפר! איך יכולה עוד גרטכן להרגיש בדבר נורא זה, ואיך יש דיבור בפיה שעה שנשרף המוח לאפר? לא שריפת המוח, כי אם התפוררות המחשבה מתארת בצורה חיה את מצב־רוחה של גרטכן. ודומה, אם לצון אחמוד לי, כך יהיו דברי גרטכן כשאתרגמם מעברית של כהן לגרמנית:

Mein armer Kopf
Ist wie verrannt,
Mein armes Gehirn
Zu Asche verbrannt

(ה) נסיים בסצינה אחרונה. גרטכן בבית הכלא. פאוסט בא עם מפיסטו לשחרר אותה. היא, בשגעונה, חצייה מבינה וחצייה אינה מבינה את המצב, ומסרבת ללכת אחריהם. כמעט גוועת, קריבה למות, באפס כוח כמעט מוציאה מלים קטועות קצרות מפיה והברתן אחת, נשימה נשימה ותיבה תיבה, לאחר שקראה בשם אהובה:

Heinrich ! mir...grauts...vor...dir !

אבל גרטכן בעברית פונה אל פאוסט במשפט הבנוי לשם משקל, מחושב:

הַיִנְרִיךְ ! אַתָּה בִּי יוֹעֵה מְעוֹרֵר.

בשעה זו אין אדם מסוגל להפוך את סדר המלים המקובל כדיבורו היום־יומי, והיה צורך לשים בפי גרטכן גם בתרגום עברי מלים קצרות ובסדר רגיל. ולא זו בלבד: גרטכן אינה אומרת שפאוסט מעורר בה זועה, אלא שהיא מליאה זועה וחרדה לפאוסט. מתארת היא את המתרחש בה ולא את אשר פעל אחר לעורר בה. לא נאמר וגם לא ידוע, מי הוא ומהו המעורר בה את רגש הזועה: פאוסט או מפיסטו או זכרון כל הקורות אותה מאז היוודעה לפאוסט, או מהזיותיה בכלא.

הרשיתי לעצמי להראות על כמה פגמים בעבודת התרגום של יעקב כהן, ותקויתי שבהוצאה חדשה ישכלל וישכלל את מלאכת אמנותו.

(ד) גרטכן על יד הכישור. שיר מזועזע בפשטותו ובעומק ההרגשות הפועל על הקורא גם בגלל לשונו הפשוטה, התרגום יפה ומשוכלל, וחבל על חרוז אחד שאינו נותן בתרגום, דברים שאומרת גרטכן במקור:

Mein armer Kopf
Ist mir verrückt,
Mein armer Sinn
Ist mir zerstückt

כלומר: ראשה מבולבל, מחשבתה קרועה ומרוסקת, zerstückt; אינה יכולה במצב רוחה זה לרכו את המחשבה, הואיל והמחשבה המתפוררת מיטלטלת מעניין לעניין. גרטכן שרה לפי המתרחש בה ומביעה את מצב רוחה במלים העולות מעצמן על שפתותיה. לא כן בעברית:

רֹאשִׁי הָעֵלֹב
כְּמוֹ מְטֹרֵף,
מִחִי הָעֵלֹב
לְאַפְּרִי נִשְׂרָף!

נניח ש"ראשי העלוב" תרגום נכון של הגרמנית mein armer Kopf, אף כי התרגום לא נראה לי; נניח גם, שמותר לכתוב "מוחי" במקום Sinn, אף כי גרטכן אינה עוסקת באנאטומיה ואינה מדברת על המוח, שאין היא מרגישה אותו, כי אם על המחשבה שהיא מרגשת את בלבולה! אך לא זהו עיקר הפגם שבתרגומו של חרוז זה. שני דברים מעכבים פה ביותר: השורה השנייה "כמו מטורף" והרביעית "לאפר נשרף". אין גרטכן במצבה זה משווה את המתרחש בה למשהו אחר; אלא מתארת את המצב כמות שהוא! על כן היא אומרת verrückt ולא wie verrückt. ברגע שקט ושלו יכול אדם לדבר על מצב רוח זה שעבר עליו ושהוא נזכר בו עתה: אז היה ראשי "כמו מטורף"; אולם בדברו בדרך ספונטאנית על המתרחש בו בשעה זו, לא יאמר "כמו". צל דברים קל זה מן ההכרח שיהא לפנינו בכל החשיבות שבו! וגרועה יותר היא השורה "לאפר

רשימות

מאת דוד שמעוני

אינו תופס, כי בדברו בהתלהבות שווה על משוררי־אמת ועל חרזנים־זויפנים הוא בעצם רק מתעלל ברא־שונים, ולא רק בהם, כי אם גם בשירת־האמת עצמה? ואז נתחזר למשורר־הקורא, כי המבקר דנן אולי מחונן בכל הכשרונות והסגולות הספרותיים, ואולם דווקא האהבה, דווקא היא חסרה לו. ומפני שחסרה לו האהבה, לכן אין לו גם שנאה. אינו אוהב את הטוב ואינו שונא את הרע, הוא אדיש לכל. אינו אדיש רק לעצמו, לגינוי סגנונו, לסלסולי ביטויו, ליכלתו המופל־לאה לכתוב על הכל בלי אהבה ובלי שנאה...

מזלו של מבקר...

הגראפומניה מוצאת לה פורקן בעיקר במקצוע הביקורת. סוף סוף לא קל ביותר לפרסם שירים או סיפורים או מחקרים, שחותר־גראפומניה מובהק טבוע עליהם. אמנם על חשבוננו הפרטי יכול כל גראפומן 'להוציא לאור עולם' את כל העולה על רוחו, יותר נכון את כל העולה על הגליון אשר לפניו, אבל הגראפומן משתוקק לגושפנקה, לאישור, ואישור זה יש לקבל מאיזה מוסד ספרותי מכובד, מאיזה עורך מקורב לו על הציבור. ואולם גם עורך בעל חוש־הבחנה בינוני, אדם שטעמו אינו דק ביותר, מסוגל להכיר ללא מאמץ מיוחד את הגראפומן־החרזן או את הגראפומן־תופר־הסיפורים ומלשלש־המחקרים ולא לתת לו דריסת רגל תכופה בכתב־העת הנערך על ידיו. מה שאין כן הגראפומן־המבקר. בתחום זה אין גבול להפ־קרות. העורך עצמו אולי לא קרא עוד את היצירה המבוקרת, ואף אם קרא ודעתו אינה כדעת המבקר הרי הוא יודע יפה, כי 'על טעם וריח אין להתווכח', וכיון שבדרך כלל לא נקל יושג מאמר־בקורת הגון (מעטים מאוד מאוד הם המבקרים האמתיים המחוננים בכל הסגולות היקרות הנתבעות ממבקר בחסד), הרי אין העורך נכון כלל להיות מקפיד ביותר, והריהו מפנה מקום בעתונו בלי חומרות יתירות לכל פושק־שפתים, אשר יציר־הקיום הבריא לחש לו, כי דווקא בשדה זה, בשדה הביקורת, ימצא את מרעהו לשובע

מה שחסר

בעונג קרא המשורר את רשימת הביקורת, אשר בה העריך המבקר את שירתו לא רק מתוך הוקרה רבה, אלא כפי שנדמה למבוקר, גם מתוך הבנה עמוקה. אך דברי התהילה והשבח ערבו לו שבעתיים, כיון שקלט מהם גם איזו לבביות מיוחדת, איזו חיבה מסותרת. שהרי בלי אותן חיבה ולבביות איך יכול המבקר להתלהב כל כך מהטוב והנעלה שבשירתו ועם זה להעלים עין מכל מגרעת ופגם שהיו מצויים פה ושם ביצירותיו, ושהמשורר עצמו — יצוין זה לשבחו — הרגיש בהם והצטער עליהם? על כל פנים המשורר שמח לכוכב החדש הדורך על שמי הביקורת ולא דלג על שום מאמר ורשימה, שמתחתיהן היה חתום שמו של המבקר הצעיר.

אך כאשר הרבה המבקר החדש לפרסם את מאמריו ורשימותיו, כן התרבו התמיהות והפליאות בלבו של המשורר. עכשיו, כשדברי הביקורת היו מכוונים לא לו, כי אם לאחרים, הרי יכול היה ביתר אובייקטיביות לתהות על קנקנם, לעמוד על טיבם, לשקלם ולבדקם. אמנם נדיבות הלב והעין הטובה התבלטו גם עכשיו בדברי המבקר, ואולם היכן ההבנה, היכן חוש המידה, היכן כשרון ההערכה? והן אין ספק, כי המבקר עצמו הוא בעל כשרון יפה, בעל טעם ובעל הבחנה בשירה ובאמנות, שבלי טעם והבחנה לא היה יכול בשום אופן לכתוב את מסותיו הזרועות ברקי מחשבה ודמיון והמזהירות בסגנון מעודן ומנופה, בקיצור, מסות שהן עצמן כעין פרקי שירה, ואולם איך אפשר לשבח בביטוי מבריק כזה ובנדיבות־לב רבה כל כך דברים בינוניים ולמטה מהם? איך אפשר לבוא לידי התפעלות שבהתלהבות מ'יצירות' שרוח הקודש לא שכנה אף רגע בין שורותיהן? האומנם אפשר לבאר עובדה מוזרה זו רק בנדיבות לבו של המבקר, רק בעין הטובה שלו, רק בסגולת־היקר של האהבה לזולת, אהבה בלי גבול ומצרים? אך אם לבו של המבקר מלא אהבה רבה כל כך, איך

יצירה כולה נשענת עליהם. אפשר שהוא מאמין ואפ־שר שהוא עושה עצמו מאמין, ואפשר שהוא מרגיש בלב כואב, כי בעצם ידיו הביא תקלה על יצירתו, בלי שיהיה לו הכוח לעשות את הניתוח הדרוש. ואולם המבקרים הבאים להסתכל ביצירה ולהוציא עליה משפט — הם (כיוון שהאמן הוא מהמקובלים ומהמפורסמים) — הם אינם מפקפקים אף רגע, שסרחה־העור דף אינו כלל וכלל סרחה־העודף. להפך, הם רואים בעליל, שבעצם כל היצירה כולה לא נבראה אלא בשביל 'יוצא־דופן' זה, ושב־עצם כל היצירה כולה אינה אלא מסגרת ליוצא־דופן זה, ואינם מוצאים די מלים להביע את כל הגאונות שבגישה מקורית זו של היוצר, שידע ברוב כשרונו לעשות את העיקר טפל ואת הטפל עיקר. ומובן, שמבקרים אלה מחזיקים גם לעצמם טובה לא מעטה, שכן ברור ומובן מאליו, שרק מבקר המחונן גם הוא בגישה מקורית, ואולי גם גאונית, מסוגל להתעמק כל כך במעשי יצירה ולחשוף ולדלות את הכוונות הטמירות והנעלמות ביותר מתהומי התהומות של נשמת היוצר.

י קוב הדין את ההר!

בביוגראפיות של משוררים מפורסמים מתעכבים הב־יוגראפים הרבה על פרטים חיצוניים, בייחוד על נדודיו של איש־השם ממקום למקום. בשנה זו חי בעיר פלונית ובשנה זו בעיר אלמונית ובארץ פלמו־נית, ואולם לעתים רחוקות מאוד יודעים הביוגראפים לספר על הנדודים האמתיים, העיקריים, של נושא־הביוגראפיה, על הנדודים הנפשיים שלו. הן יש שא־דם עובר ממקום למקום ונפשו קופאת על שמריה, ויש שאדם יושב במקום אחד ונשמתו מיטלטלת מקוטב אל קוטב. על נדודיו אלה מספר לפעמים איש־השם עצמו (על פי רוב ברמזים) ביצירותיו, אך הב־יוגראפים הללו, שהם על פי רוב גם מבקרים וחוק־רי־הספרות, יודעים לקרוא יפה כל מיני תעודות רש־מיות, מתעודת הלידה ועד תעודת הקבורה, אבל לא תמיד הם מוצאים ידיהם ורגליהם במסמכים מסוג אחר, כלומר, ביצירותיו של הסופר. לעתים קרובות הם גם מתרגזים על המשורר, שהוא מבלבל להם את התאריכים ומכניס אי־סדר בתחומים שהם תחמו, והוא קופץ מסער לדממה ומדממה לסער לא לפי הלוח שלהם, והוא שר על סופות וזועות בשעה שהוא יושב בשלווה בכפרו או בעיירתו, והוא מצייר תמו־נות שלום ושקט בהימוט עולם, עת מתערערים כל היסודות, והשתות יהרסו... במקרים כאלה מרשים

ולא לרזון. ואם הגראפומן־המבקר אינו משולל כמה תכונות מסוימות כגון זחלנות, חנפנות ביחס לתק־רים וחוצפה וגסות־רוח כלפי יריב־התקיפים, ובעי־קר הסגולה לדבר הרבה ולא לומר כלום, ועם זה להעמיד פנים של עמקן ומגלה־טמירין, הרי לגרא־פומן זה יש סיכויים לבצר לו 'עמדה חשובה' בעולם הספרות. אין להפריז על גודל הקלקול שהגראפומן־המבקר עלול לקלקל את טעמם של הקוראים. הסכנה אינה גדולה ביותר. הקורא הנבון יעמוד בלי עמל על טיבו של 'מבקר' זה, אולי יצחק פעם, אולי ירגז פעם, ובסופו של דבר קריאת שמו של המבקר תפ־טור אותו מקריאת ה'ביקורת' עצמה; ואולם אין גם להתעלם מהקורא המתחיל והתמים, אשר כל דבר שבדפוס הוא בשבילו כדברי האורים והתומים. אך גם מחוץ לחשבון הנזק או חוסר הנזק, הרי זבוב זמ־זמן וטרחן, גם כשאינו זבוב־מות ולא 'יבאיש יביע שמן רוקח', כשם שלא יהפוך לערוגת פרחים את ערימת הזבל שעליה הוא גומר את ההלל — זבוב ומזמן וטרחן זה בעצם מציאותו בהיכל הספרות, בעצם זמזומו התפל והמטרדי, יש משום כיעור, משום עלבון.

גישה מקורית

יש גם שאמן גדול מכניס ביצירתו איזה קו מיותר, איזה תג מקרי, שאין לו יחס ישר ליצירה כולה... לשם מה, איפוא, הכניס אותו? זה אולי אינו ידוע גם ליוצר עצמו. אפשר שבשעה שקשה היה לו להמ־שיך את העיקרי, את היסודי שביצירתו, נטפל אל איזו נקודה צדדית, טפלה, ארעית. עינו נחה עליה, וכיון שנקודה זו לא תבעה ממנו מאמץ מיוחד, הרי היתה לו כדבר בעתו, כאמצעי לפורקן מהמתיחות הרוחנית, והוא התחיל להשתעשע בנקודה זו, להפוך ולהפוך בה, וכיון שהתחיל להפוך ולהפוך בה, הרי ממילא גדלה הנקודה ותהי לקו, והקו הלך ונתמשך, הלך והתרחב עד כי נהפך לשטח בעל ממדים מכוב־דים; וכיון שנקודה זעירה זו נעשתה למה שנעשתה, הרי אין היוצר מסוגל להיפרד ממנה על נקלה. אמ־נם אין תוספת זו נחוצה כלל ועיקר ליצירה. להפך: היא אינה מתמוגת אתה, היא נותנת בה טעם לפגם. אבל היוצר, אולי בלי־יודעים, מתחיל להערים על עצמו ומתחכם לזווג את הנפרדים על ידי הוספת עוד קווים ונקודות וצבעים וגוונים, עד כי סוף סוף הוא אולי מתחיל להאמין בעצמו, כי סרחה־העודף הזה אינו כלל סרחה־העודף, אלא אחד מעמודי התווך, שה־

לעצמם הביוגראפים המבקרים-החוקרים, כמובן, לשם המטרה הקדושה של המדע הצרוף והמחקר המזו-קק, לתקן את טעויותיו של המשורר ולתרץ בתירוץ של 'פליטת הקולמוס' או בנימוק של 'ליצנציה פוא-טיקה' את כל אי-ההתאמות שבין הלוח של המשורר ובין הלוח המדויק, המדעי, שלהם, של כוהני החקיי-רה המעמיקה והאמת היחידה. יקוב הדין את ההר!

'מבינים'

דווקא, כשאנו מבין דבר במה שהוא קורא או שומע, דווקא אז הוא נעשה 'מבין', דווקא אז הוא לובש גאוה וסודיות, ואגב קריצת-עין ערמומית הוא אומר לרעהו: "אכן זהו 'דבר'! אמנם דבר זה צריך מבינות, ואולם למבין ינעם!" מובן, כי גם רעהו אינו רוצה להיראות כקטלא קניא, וגם הוא למחרת היום קורץ עין לחבר אחר אגב אימרה: "אכן, 'דבר' הוא! אמ-נם דבר זה צריך מבינות, ואולם למבין ינעם!" וכן יקרה, כי איזה פטפוט של מטומטם או מעשה-להטים של מוקיון או גמגום של כבד-פה הולכים ומוכתרים בכתר של עמקות ועילאיות ושיגוי ורוממות רק הו-דות לכך, שפלוגי ואלמוני ופלמוני לקויים ברגש של נחיתות המכריח אותם לחשוב, כי רק מ'קוצר המשיג' לא ירדו לסוף דעתו של אותו פושק-שפתיים; אך עם זה אין להם אומץ-הרוח להודות ב'קוצר השגתם'; וברצונם כי עז לא לנפול מאחרים, כי אם, להפך, לעלות על אחרים, הם שמחים להעמיד פנים, כאילו להם ורק להם נגלו תעלומות, אשר לזולתם הן כספר החתום, אך עבירה גוררת עבירה, וחולי-הנחיתות האלה, עקב ההרגל ל'התפעל' מכל דבר בלתי-מובן להם, מתחילים לטעום באמת טעם לשבח בכל להג, וכל מה שתרבה התפלות כן תערב וכן תבושם להם. אז יש גם אשר יחוויר להם פתאום, כי אכן ייעוד גדול מיועד להם, כי שומה עליהם לפקוח עינים עיורות ולהראות לכל העם את היופי הנעלם ואת האור הגנוז ואת השגב הטמיר הצפונים בגמגום של כבד-פה ובלהטים של המוקיון ובפ-ט פוט של המטומטם, ואז, כמובן, הם נעשים למבקרים. והנה מתחילים לזרום כמים שאין להם סוף המסות והמאמרים והמחקרים אשר יוכיחו באותות ובמופתים ובנחיתות דק מן הדק, כי הפטפוט אינו פטפוט אלא חכמה עילאית, והלהטים אינם להטים אלא סתרי-תורה, והגמגום אינו גמגום אלא חריגה מהמסגרות ועקירה מהמצוי וחתירה אל האינסוף. היש עוד צורך להוסיף כי אוחזי-העינים והפטפטנים והגמגמנים עז-

מם נוטים בלי קושי מיוחד להאמין בדברי מעריצי-הם ולחשוב כי באמת שוב אינם מוקיונים וממללי-ריק, אלא הוגים וחווים וסוללי דרכים חדשות במדבר השכיחות והשיגרה?

אך מלבד ה'מבינים' לקויי-רגש-הנחיתות יש עוד סוגים של 'בעלי-מבינות'. על אחד מהם, על סוג 'גונ-בי-הדעת לתיאבון' אין כדאי להרחיב את הדיבור. הללו 'מתפעלים' מדברים, שבפחיתות ערכם או באפ-סותם אין להם שמץ של ספק, אבל אם חוש-ריחם הדק רומז להם, כי ב'התפעלותם' הם עלולים להפיק רצון מפלוני רב ההשפעה או להקניט את אלמוני שנוא-נפשם או להכשיר את התנאים שישולם להם כגמולם, כלומר 'התפעלות' תחת 'התפעלות' — הרי הם מתפעלים ללא גבול וללא מידה. הללו הם 'מת-פעלים' בעלי-מקצוע, פרנסתם בכך, בחינת 'דרוש וקבל שכר', ובעצם אין הם מסוכנים ביותר, שכן אין בהם ובדבריהם אף קורטוב של תום, ולא קל לשכמותם להוליך שולל את הקהל. מסוכנים הרבה יותר הם 'מבינים' מסוג אחר, הלוא הם ה'מתמוגגים', רצוני לומר: אנשים תמימים וטובים בעצם, אלא שהם נגועים במין מיחוש מיוחד במינו, באיזה מין בולמוס של רגש ההערצה, וחייהם אינם חיים כשאינן להם את מי או את מה להעריץ. הם 'חסידים' מלידה, והם מרגישים את עצמם אומללים מאוד, כשאין להם 'רבי', והרי הם מוכנים לכתת רגליהם מהלך תרפ"ט אלף פרסה, כדי למשוך עליהם אדמו"ר. הם נכונים להמליך עליהם גם את הוית והגפן והתאנה, אבל לא בפחות התפעלות יכרעו ברך גם לפני כל עץ סרק ולפני האטד והחרול, שכן פחות מכל הם מחוננים בחוש ההבחנה, ודי רק שאיזה לץ או נוכל או סתם טיפש ילחש להם כי תחת 'הרותם הוה' שכב אליהו הנביא בכבודו ובעצמו — וכבר הם מתמוגגים מיר-את-הכבוד ומחרדת-קודש ומאשר של גילוי-שכינה, ומובן שהם כבר מרגישים בחוש, כי אכן זה הוא, זהו הרוחם, זהו העץ הקדוש, זה הלום כל חייהם ומשאת-נפשם מאז עמדם על דעתם... אמנם רחוקים ה'מתמוגגים' תכלית ריחוק מה'מבינים' לקויי-הנחי-תות, ועל אחת כמה וכמה מה'מתפעלים' גונבי-הדעת, אך דא עקא, שגם הם מרגישים את החובה המוטלת עליהם להפיץ מעיינותיהם חוצה, בחינת 'אל תמנע טוב מבעליו', ולפרסם בעסק גדול ובהתלהבות עצומה את כל ההגיגים הנשגבים והרגשות המופלאים והרח-שים העמוקים שעורר בהם נדנדוד האטד ורשרוש הרוחם וקול הסירים תחת הסיר.

בודקים את מידת האמת ואת טיב האמת שברעיון עצמו, אם זאת אמת קבועה לעד או רק אמת לשעתה, או אולי אינה בכלל אלא אמת מדומה, אבל מכוונים את כל המרץ ואת כל הכשרון כדי להוכיח, שההוגה הנערץ לא טעה ולא יכול לטעות, אלא שאת דבריו יש להבין דווקא כך ולא אחרת, או דווקא אחרת ולא כך. מופיעים פרשנים למאות ופרשני-פרשנים לאל-פים ומחקים ומחקי-מחקים לרבבות, ויערות-עד נגי-דעים לקולמוסים, ואוקיינוסים של דיו נשפכים כדי לפקוח עיני עיורים ולהראות בראיות חותכות כי המסביר פלוני של הפרשן אלמוני הסית את דעתו מה-שגותיו של פלמוני על ההערות שהעיר מר אלף על ההבחנות שהבחין מר ב"ת בהנחותיו של מר גימ"ל בנוגע לחידושים שחידש מר דל"ת בהבנת סימן הקריאה שברשימת-הכבסים שנמצאה בעזבונו של הוגה הרעיון החשוב. מלומדים ותיקים מגרדים את קרחותיהם מרוב התעמקות, פרחי-חכמים צעירים תולשים את בלוריותיהם מרוב התלהבות, וחוקרי דברי ימי התרבות, אם כי הם מתקשים מאוד לבאר את חשיבותו של אותו רעיון חשוב, הרי הם מצי-נים בקורת-רוח רבה, כי אכן גרם אותו רעיון מופלא לתסיסה עצומה בחיי הרוח של האנושות...

הצפויה סכנה לטעמו של הציבור מצד כל מיני מוקיונים וליצנים ולהגנים ומצד 'מבקריהם' הנלה-בים, ה'מבינים' למיניהם? הסכנה במישרים בוודאי שאינה גדולה ביותר, שכן הקהל אינו שוטה, וה'עולם' (למרות הנוסח המקובל) אינו 'גולם' כלל ועיקר, ול-אחר שהוא משתעשע קצת בזריותיו ובהשתגעויותיו של איזה יוצא-דופן, הרי הוא מסלקו הצדה ושוב אינו שועה אליו. אך מאידך גיסא אין להכחיש, כי בעקיפין גורמים תעלוליהם של השוטים והמשתטים הפסד חמור לתרבות הדור. הם מרגילים את הקהל ליחס של זלזול וביטול כלפי היצירה הרוחנית, הם מערערים את הכבוד והאימון, שהציבור היה רוחש לפייטן ולאמן, עד כי סוף סוף הוא פונה עורף גם לגילויים כנים של הגות וחזון, ומה שגרוע מכל — הם ממאסים את היצירה גם על היוצר האמתי...

ת ס י ס ה ע צ ו מ ה ...

הסכנה הגדולה הכרוכה בכל רעיון חשוב היא בזה, שהרעיון החשוב מקדש את אבי הרעיון, את מחוללו, ובהליפות העתים ובמרוצת הזמנים יקרה גם יקרה, כי במרכז הדיונים והויכוחים יתנוסס לא הרעיון עצ-מו, כי אם אביו הנערץ והמקודש. כלומר, שוב אין

חזות קשה לאמנות הלשון

מאת אליעזר שטיינמן

מוכן לוותר על שום כלי שרת העומד לו להשגת מזונותיו וכל צרכיו ההכרחיים, אבל עלול הוא להפ-סיד במרוצת הזמן או בצוק העתים הרבה סגולות תרומה, שהן בגדר מותרות, הבאות לפרנס את נש-מתו היתירה ולהמשיך עליו שפע חן ויופי, דת ותר-בות, אמנות והתלהבות קדושה, טוב-טעם מעודן וחכ-מה חריפה. נשתכחו מאתנו כמה מלאכות יפות כגון חכמת החניטה והתקנת בשמים המעלים ריחות גן עדן; עברו ובטלו מן העולם להקות הנביאים והמת-נבאים, השוגים בחלומות בהקיץ ובזכות מרום שהיה בהם מן האדם היו באמת נופלים גלויי-עינים ורואים

כמה ראיות לדבר, שמאורות הלשון לוקים והולכים וחכמת המליצה על כל שלוחותיה בשיר, בחזיון, בנאום, באמנות המסה, או בשפת התנ"ך והמשא, יורדת פלאים; כללו של דבר, אמנות הלשון הולכת ומשתכחת מן הבריות. רצוני לומר, אמנות הלשון בחינת משביר לרוח באנוש ומעורר לכוח היצירה השירית וההגותית. אין, כמובן, כל חשש שמלכות האותיות תעבור ותיבטל מן העולם או שלעתיד לבוא יקוצץ פלג-תארו של נזר הבריאה החי ומדבר ושוב לא יהא אלא חי ולא מדבר. בידוע שמין האדם מקיים בידי כל כושר שסיגל לעצמו לקיומו האישי ואינו

או מנחשים אותות מראש, ומכל מקום היו משוועים מעצמת רגשם חזיונות הבאות. ודומה, אף הגיעה שעתו של הגיבור להסתלק מעל במת דברי הימים, היינו, זה הגיבור העומס על צוארו את מלוא האחריות להליכות עולם, העונק על ראשו את גלגל המזלות של עמו ומולדתו בקידוש השם. ויש יסוד לחשוש שבעקבות הנביא, הגיבור, רב המג מלפנים, ילך גם המשורר, חכם החזיונות, הנותן ניב שפתים לנפשות הפועלות במלכות הדמיון; אותם ילדי הרוח שאולי אין כלל משלם בין הברואים האנושיים החיים עלי אדמות; כלומר, המליץ הנשגב, היינו, אמן הניב, העושה נפלאות בכלי־שרת של הלשון.

חייבים אנו להודות, שאמנות אינה קומת־קרקע, אלא עליה על גבה; אין היא מסד חיי האדם, אלא עטרותם וגולת כותרתם. היא כל עיקרה פרי שאר־רוח או מותר באדם; מקור מחצבתה נשמה יתירה. היא מותרות, שכל טועמיהם זכו חיים אמתיים ושוב אין היומיומיות כדאית להם בלעדיהם, ובכל זאת מותרות. שום מלאכת מחשבת לא באה מלכתחילה על מנת לפרנס את בעליה. אדרבה, כל כוונה מעין זו פוסלת בה, ועל הרוב עלולה היא לקבור את בעליה. אפילו סח לכם אדם פרטי־פרטים על רעבוננו, לא הביא עדיין יצירה אמנותית לעולם, אלא אם כן הוסיף לסיפור תבלין־סגולה זה, אותו ריח נוחח מעודן, שאינם כלל תנאי לשביעה. כן, אמנות היא תבלין, בושם הגעגועים על מה שמעבר לקיום. היא כלות הנפש ולא מזון לגוף. מן הנאצל היא יונקת. אף אמנות הלשון ניזונת כל עיקרה מיסוד הנאצל והתרוממי שבלשון, מן המליצה, מן המותר־מה על השימוש הלשוני היומיומי. אף הלשון יש לה גוף ממש ולא רק דמות הגוף, ולגוף קיבה המעכלת מוג־חיים לשמש את המושגים. לחם הוא מונח שימושי, אבל אין הוא מתעלה לדבר שירה אלא אם כן הוא מתעלה מעל לשימושו המוחשי ועולה לכלל סמל. רק לחם בחינת מליצה יכול להשתבץ לתוך השיר. המליצה היא נשמת השיר. קל וחומר שאומרים לחם הפנים, שכאן הופקע הלחם לגמרי מתוך חמרו ונעשה דבר שבקדושה. בלחם הפנים יש ממיטב השיר על שום כובו, שלחם זה שוב לא לאכול ניתן. זה הכלל: תוספת קדושה תוספת התרוממות ואצילות. דרך השיר היא גם הדרך העולה אל הקודש ואל הנעלה והמרומם. אילו הנחנו לשון שאין בה אלא מלים חמריות לגמרי ומונחים הנושאים רק את עצמם, כלומר, שיי־מושניים עד תוך תוכם; לשון שהיא כל עיקרה קיבה

ללא נשמה, שאינה אלא צינור להולכה ולהובאה בין אדם לאדם, למשא ולמתן, לצרכי עסק, שזה אומר לזה תן לי סכין וזה אומר לו תן לי קרדום, כסא או שולחן; לשון כזאת לא היתה אומרת שירה ולא חוצ־בת להבות הנאום, לא היתה מתעלה כלל לידי מליצה, לא היה עולה על הדעת להפשיט את הדיבור מן הצורך המוחשי, הלא־תרי, אי אפשר היה כלל להגיד בשפה כזאת: הדור אתם ראו, כי מושג הדור לא היה נוצר כלל — לא היה יכול להיווצר בשפה המעתיקה רק את הדברים הגשמיים, כלומר, מתרגמת אותם מחומר של גשמיות לחומר של מלוליות, לא היתה מגיעה כלל ליצירה אלא כולה תרגום. אך אנו, בני הדורות האחרונים, באמת מתקרבים והולכים למעמד מילולי שהוא חמרני לגמרי. אומר: שתי רשויות בל־שון, רשות התיווך המצרכני, המשא והמתן, כולו חול ועסק; רשות חיבור הנשמות ויניקה מאין־סוף באמו־נה או בכיסופים, מתוכה יוצאים כלי השיר וקולמוס ההרגשות. כיוצא בכך אתה מוצא גם בקולו של אדם. יש קול להגיה וקול לזמרה, או לצעקה ולזמר. הקול לצעקה הוא קול בכוח, לזמר הוא קול בהדר. אף השירה יונקת מיסוד ההדר שבלשון. בעלי החיים קולותיהם שונים, זה שואג, זה הומה, זה מצפצף, זה צוהל או נוער, ורק כנף רננים נותנת קולה בזמר. אך רוב בני אדם לא נתברכו כלל בחוש הניגון, כשם שאינם מחוננים בחוש השמיעה ללחן הלשון, לקצבה, למנגינתה, לרצי מעבריה, לחנן שבקפליה, להוד שב־הוד שבקמטי הזקן החורשים את פניה. מי שאזנו אינה בוחנת לחשה של כל מלה — זה הלחש המס־תופף בגנזי הקול, הוא קול־משנה — אינו מסוגל להת־ענג על נועם המליצה, קל וחומר שאינו יכול לחבר בעצמו פרקי שיר ומליצה, הגיון והגות. אף ההגיון הוא מין לחש, פעמים אף לחש של לעילא ולעילא מכל שירתא.

אנו אומרים חוש הניגון, חוש המליצה לסבר את האוזן. ייתכן שהיינו צריכים להמציא הגדרה אחרת לסגולה זו כדי להבדיל בינה לבין החושים ממש, כגון הרעב, המישוש ואחרים, שבלעדיהם אין האדם יכול להתקיים כל עיקר. אבל אפשר לשער מין־אדם שלא חיבר אפילו מנגינה אחת ולא חצב מתוך הגיונו כל מליצה ולא שיר אחד והוא שוכן עלי אדמות, אם לא בכבוד, בכל זאת בעושר. עשוי מין אדם כזה להקים מגרדי־שחקים ולהתקין מכונות־פאר ולהגדיל מדעים מדויקים ושימושיים. יכול שסגולת המליצה באנוש היא חוש נטפל, וממילא טבעו חולף, והיא הפ־

בו משפטים בל ידעום זולתם. כלום יכול מי מאתנו לנסח פסוק מלוטש בקיצורו הידור שבהידור כחכמי המדרש והאגדה בישראל? מן האגדה ועד לדור ההשכלה ועד בכלל הרבה יובלות של תהו ובהו, גמגום ועלגות ובלבול בלשון. נצנוצי אורות בודדים בר' יהודה הלוי ובן גבירול. אף בשפות הגויים כך. ואילו במאה השמונה עשרה הגיע הליטוש בכתיבה לרום מעלתו, מכאן ואילך יש מעלות ומורדות, אבל דומה שבין המעלות ובין המורדות הם בגדר נומך מן השיא של המאה השמונה עשרה. לשונם של הדורות האחרונים נתעשרה מבחינת המונחים, אבל גם נשתבשה הרבה, נתייקה עד כדי לבטא כמה מיני סדקית שברעיון וברגש, אבל גם נתדקדקה עד לענין יות. היא כחושה או דשנה מדי. לכאורה מהוקצעת אבל מסורבלת, שימושית ביותר ועם כך מחוספסת ומרופסת, לחלוחיות בה מעט, לכלוכיות וניבול פה הרבה. ניבול פה גם על ביטויים נקיים לכאורה, אבל מעורטלים רב מדי, כי הערטול אף הוא מין עניות המנוולת, ורבים דווקא מתייחרים בשימוש לשוני שהוא כולו לחם עוני, מעין להקה קבצנית של מלים מדולדלות חשופות שת, משל האמת מצווה עליה להיות קבצנית המקשקשת בקופסה של צדקה הקוראת קיש קיש. תמצא לומר, יש בה שפע של דימויים וגזי-רות שוות ומראי-מקומות מאגדות ראשונים ואחרונים, מתולדות העולם שהגדישו קדרות ומן המדעים שנסתעפו; אבל כנגד השפע הזה גלו הנעורים ממנה, פג תומה, אזלה רענונותה, מלמול העולל המלבב ניטל ממנה. עיקר הכל, שחלקי המסורה וזכרי הקדושה, המובלעים בתוכה, תקועים כחמרים מתים, לא לבלוע ולא להקיא. לשון המתפקדת מן המסורה יוצאת לתרבות רעה של חול וחולין, נעשית בלויה ומשומשת, דהויה ונכאה. כיון שהיא מנשלת את המליצה היא יוצאת לכלל לשון הדיוטית, יחפנית גסה. סבורים שמדברים על דרך הפשטות ולמעשה מדברים שוקית. תקועים את המלים כמסמרות ודופקים את הפסוקים כדרבנות. ולאמיתו של דבר פטור בלא מליצה אי אפשר, כדרך שאי אפשר לצאת לרשות הרבים בגלימה הביתית. כיון שזורקים את מחלצות המליצה הצחה לובשים את המקטורן של הבד הגס ונתפסים למליצה של סלנג ושל לעז ואספרנטו, לניב בין-לאומי שאינו אנושי, מעין שפה שנייה, שפת הירוגליפים של הזמן הזה, שפת נוט-ריקון למיקה ולממכר או לבילוש.

קדמונים ידעו איזה סוד בשימוש הלשון שנשתכח.

ציעה וזרחה כלל לא דרך הטבע, אלא באיו שעת-רצון של עליית נשמה, שעת הרת זעזועים גדולים, מעין קפיצה בסולם, פלא-נס של התרחשות בתולדות הרוח, כדרך שמסופר באגדת קדומים על אחד נחות דרגה מבריייתו, שנפל מבית מידות רב-דיוטות ומחמת זעזוע הנפילה נבעה בו מעין חכמה חריפה ונעשה גאון עולם. חכמת המליצה אינה חוש, כי אם תו הגאון האנושי. אך הגאונות בת חלוף היא. אתה מוצא עמים, שגאונותם היתה כחלום יעוף, וכנגדם עמים שלא הגיעו בשום חלקת פעולה לדרגה של פלאי גאונות. מה עם כי תזכרנו אם היה רק גאון לשעה, היינו, לדורות מספר ולקצת יובלות? לעומת חיי עולמים קצת יובלות הם בגדר חיי שעה אחת, ואלף שנה הן בעיני שר התולדות כיום אתמול. ובמ-שוך יובל אחד או שניים, ואם בגבורות, חצי תריסר יובלות, והללו ירדו ממדריגתם, הפסידו את מותר הכשרון שבהם, ולא עוד אלא ששכחו את משנתם, אין בהם עוד אף צמאון דעת וכוסף לחדש את ימיהם כקדם; משל ימים מקדם לא שלהם היו, נעקר יתרונם משרשו ותחתיו בא חסרון שאינו מכיר כלל בעצמו, טוב להם בלי אותו עודף מרץ רוחני, המשול עתה בעיניהם כמין דבשת רוחנית, שרבים מביניהם מתביישים בו ממש, כדרך שאתה מוצא אצל רבים מזרע ברך ישראל, התולים קלקלה בכל תפארת הקדומים, שהיתה בעצם גאונות של חזון וסבל ועליית נשמה. הם אומרים עליה שלא היתה אלא מליצה. מכאן אתה למד למידה נוספת, שכל הכופר במליצה כופר באיזה עיקר, שהוא מקור חיים ועטרת גאווה.

לא מפאת רוח נכאים, שמסיתה אותנו, מנסרת בלב החזות הקשה לאמנות הלשון: גילויים רבים מצווחים על כך. תשישות הלשון של הדורות האחרונים מדברת בעדה, כלומר, מדברת נגדה, מביאה לנו הוכחות לאין שיעור. אפילו לא נהיה תופסים מרובה להעמיד לפנינו דוגמאות מתעצומות לשון גם של הקדמונים, שאין בני דורנו מגיעים לקרסוליהם. מעשי מרכבה של שפת חכמי קדם ברוך שגב מליצותיה, דומה, נגזזה מאתנו. שקספיר היה המליץ הנשגב האחרון למין האדם, נצר מגזע אראלי הלשון שלא קם עוד כמוהם. שפת בראשית, או ישיר, האזינו ושירת דבורה, אף של ספר ויקרא ודברים, אין נעשית עוד כמתכונתה. מי ידמה ומי ישווה לישעיהו או לספר תהלים? עוז והדר לבושם. חין יפיים רונן בשטין ובין השטין. חין מליצותיהם של הומירוס ואפלטון אין להם משל. סיניקה ומונטין חוללו נפלאות וכת-

כנראה, ברבות הימים. זוהי הסגולה לדבר פשוט על טהרת הנשגב ונשגבות בתכלית הפשטות; לדבר גבוהה גבוהה, כגון עמוס ואיוב, מבלי להיתפס למציצת אנשים מלומדה; להגיד דברי חול בניגון של יום טוב; להסיח לב ברוממות הגיון; לחצוב להבות מבלי לחטוא לאמת, לייחד צירופי מלים שפשט ודרוש, רמז וסמל, חוברו בהם יחדיו; לזרוע שושנים של אמרי שפר על פני תהום הפחדים, לעשות את שבתם חול ואת חולם שבת; לחבר ניבים נאויים, שיפיים אינו אוכל את גורליותם. אנו איננו יודעים במה מדליקים את מאור הנשגב והרינו מברכים בשפה רפה על גרות של שבת שהיו מציתים אבותינו ואמותינו וחוזרים אחריהם מלה במלה בלי אמונה שבלב. הננו מסייעים לתוך שיחות חולין שלנו, שיש להן חיפוי של אמנות ותרבות, סמלי פולחן מקודשים, תשמישי כהונה, ומזבלים כל חלקה צחיחה של שדותינו בזבל הירושה; תכשיטים ניבניים של עדי המסורה, שאינם הולמים כלל את האפנה שלנו, ונמצאת שפתנו רובה זרועה כלאיים, קצת טלאי וקצת מלאי ויותר מכל גלאי חילוני. כיון שהננו מכבים לגמרי גרות של שבת מתוך גאווה וגודל לבב, כי שפתנו אתנו מי אדון לנו, איננו רוצים לקחת בהשראה שום ניב קדום ומיוחס ומנקרים כל מליצה להיפטר מקורטוב חגיגות, כביכול חותכים פרוטות מן האמת במערומיה בדיבורים עבים כשקים; הננו נוקטים שפת תזכירים ופרוטוקולים או שפת עתונים פרועה לשמצה, המשולה לאותם דגיגונים זעירונים שכל עיקרם עצמות, ואם לא עצמות מכל מקום ללא קורטוב עצמיות, ללא חיות, ללא ממשות נפשית, ללא חום; יובש איום, אם כי מימי למדי. שכחנו קושט אמת של דיבור, שיש לו שפה זכה, שרוממותו אינה סותרת את טבעיותו. מה בצע שהמלים שבפינו עמוסות, כביכול, ממשות ומציאות של הרחוב, של אולם האספות, של המאמרים הראשיים ופרקי הכרזת ניקה בעתונים, של המינשרים מטעם המדינה, של אמרות הכנף הגנבניות, הצומחות ככמהין ופטריות מתוך הרקק של בית המורשים בנאומי השיגרה, אם הן, המלים שבפינו, גולשות מעל שפתינו כצפרים שחוטות והן תלושות מן הממשות הפנימית, מן המציאות החיה, שבנפשנו? חכמת הלשון היא טובה טעם ודעת לכרוך חן ואמת, מציאות ודמיון, חיים ושירה, היות העולם וחזון הנאצל, קודש וחול. איני חושש לומר שיש להטיל דגש חזק בקודש. חכמת הלשון נובעת ממקור המליצה, נשמת המליצה

היא הקדושה. אם עושים קדושה והבדלה בכל ענייני העולם הזה עושים קדושה והבדלה גם בהוויות העור לם המילולי. בקדושה יש פרישות, אבל היקפה ומעופה למרום של הקדושה גדולים משל הפרישות. הפרוש פורש עצמו מן העולם, הקדוש מפרש את העולם מעל לעצמו, מרוממו אל על. יכול, שהפרוש יאמר לעולם: את נידה. אף הוא בז לבריאה ומתעב את כל חמודותיה. הקדוש, אדרבה, מרומם ומנשא את היקום, שיהא כולו בחזקת הר נישא. הר יפה נוף, הר חמודות. הקדוש זורע אור המרום על היקום כדי להתענג על החמדה כפי שהיא נחזית בקסמי מרומים. בוודאי מצויים פרושים מחמודות הלשון הבזים לכל מליצה, וכדרך פרושים הם מתייירים ולובשים את עניים בכתונת פסים והריהם מחזיקים טובה לעצמם שאינם משתעשעים, כביכול, במלים ואין לבם ללהטוטי לשון. הם דייקנים, מציאותיים, ממשיים, שימוריים. אך לא מצדיקים פרושים אלה תפרח אמנות הלשון כתמר. אך המשמשים בקודש הניבים הנאויים באו בסוד היצירה הלשונית, הם בנו את היכלה, כי הם בני היכלא דכסיפין. כשם שהקדוש מרומם את העולם כדי להאדיר חינו, כך אמן הלשון יונק מתוך רוממות לשון, כלומר, מתוך זיקה של קדושה למלים שהן בבחינת תמציות מוזקקות של חמודות תבל. המלה פרח מעלה באפו ריח ניחוח, כשם שהמלה רוח נושבת וסופה רועשת וכנף רננים משמיעה קול משק כנפים. הקדושה אוצלת להוויה חן בל יבול ומקנה לכל העצמים והצלמים ביקום זוהר מתחדש שאינו פוסק, ושוב אין לפניו תדיר, אלא מין תמיד שהוא בכל שעה ורגע רק פעם אחת. התפעמות זו ממלאה את נפש האמן כל אימת שהוא יורד לתוך גנוי הלשון ומוצא זרם שוקק של התחדשות בלתי פוסקת. כל האמור על הניבים חל גם על הצלילים, על חמודות האור ועל רצי המראות, שאין יושן לא בקול, לא בראות, לא במלכות הצבעים, כיון שעומד עליהם אדם ושר כל מקדשו. לפיכך אין כל האמנויות היפות עולות כפורחות אלא בתוך מערכת חיים, השתולה על פלגי הקדושה או הרוויה לפחות מסורת חיה של קדושה. ייתכן שבתקופות של שקיעת הקדושה דווקא מתלקחים מאורי היצירה האמנותית, אבל ראשית הדלקה באה מאש תמיד של הוויה קדושה, ומכל מקום מתוך הגעגועים על חיים קדושים. כל האמנויות יונקות מן המקדשים, אמנות הלשון על אחת כמה וכמה. לא הצליל ולא הצבע עשויים כל כך להתדייט ולהתכפש בעפרות החולין, להסתאב פשוטו

ליופי של קלסתר הפנים. כל הסגנונות נאים הם, בין הברורים בין המעורפלים, בין המעוגלים בין המחור-דדים, ובלבד שיש בהם חותם האמת האישית, שלעולם אינה יבשה ואפילה, אלא מוארה ושופעת חיות. אך חיות אינה במשמע החיות הבהמית בלבד, כי אם גם האצילית. החיות הנאצלה מקורה קדוש וסימנה יר-את הרוממות, פחד המגע, התאצלות מעל לעצמה, תפיסת הדברים בחינת מופרשים ומוקצים מן היומ-יומיות, נעלים מעל לתועלת ומופקעים מן הזיקה של סיפוק.

אמנות הלשון הורתה ולידתה בלשון הקודש. לפי ניצוצות הקדושה שבכל מלה, לפי החלקים ההקדשיים והחלקה היתירה המופקעת מן הצרכנות, נערכת אי-כותה של כל מסכת לשונית. במידה שהננו דבקים בנאצל שבעולם ושבתוכנו, לשוננו נעשית כינור ולא קרדום. כל שהיה בגדר תורה, שניתן ברוח הקודש, שהוד של הנאצל היה חופף עליו, נתקיים לאורך זמ-נים, ולפי שנדרש לשבעים פנים נגלה לכל דור ודור כפנים חדשות וכל דור ודור השקה אותו חיות חדשה. כל שלא היה במעלה זו היה כמוץ, נאה לשעתו, מכר-ער ונלעג למחר או לאחר זמן. שום מקרא בכתבי הקודש אינו יוצא מידי פשוטו. אין דרש מלכתחילה. אבל יצירה אמנותית אינה חיה רק חיים של לכת-חילה, כי אם גם חיים של בדיעבד וכל שאינו מזומן לחיי עולם הבא אינו ממוצא כשר.

אל ניבוש מפני המלעיגים ונאמר אמת שבלבנו אפילו אין רוח האפנה נוחה הימנה: בתחומי הלשון הננו עומדים במלכות המאגיה, נכנסים לפרדס, מש-תוקקים למגע עם מעיינות בראשית, נופלים אפים ארצה לפני הדר כבוד השכינה, לוחשים באהבה וב-יראה: אל תשליכנו מלפניך, הו, קדמון, ורוח קדשך אל תקח ממנו. בלי רוח הקודש אין יצירה; בלי קודש אין חולין חיוניים ובריאיים; בלי תפלה אין שירה; בלי היכל הקודש אין אמנות. הלשון היא היכל הקודש שלנו או שאנו מלהגי מלים, מחברי אמרים, דורשים נאה מן השפה ולחוץ. חוש נכון הדריך ראשונים לכתוב על ספר רק דברים שבעליית נשמה, שחותם נשיקתו של הנצח בהם. כל דיבור שלהם היה בגדר תרומה. מחמת גודל חרדתם לדי-בור התרוממי הבדילו בין כתב לבעל פה והורו, שד-ברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם. בזכות האי-סור על שם המפורש ועל כל שהוא מפורש שלא לצו-רך השכילו להנחיל לעולם מפעלי לשון בעלי ערך קיים לדורות. בחכמה רבה גזרו על כל ביטוי שיש

כמשמעו, כמו גיב השפתיים, שסוחבים אותו לכל השווקים למיקח וממכר, לחרפות וגידופים, לפשט הגס, לניבול פה. הלשון נסחטת נשחטת ודמה זב בכל עת ובכל שעה, כי היא רוקחת וטבחת, גורפת ביבין ושותה מכל השופכין. אילולא ניצוץ הקודש, אילולא זיקה תמה, חיותית לקדושה וטהרה, אילולא אימת הביטוי, אילולא יראתי בפצותי, אילולא זכות אבות ממש, זכות המשק הקדמון, זכות תפילות ותחי-נות, זכות מזמורות ושירים, זכות כתבי הקודש ומאמ-רי חכמים, זכות שאריות של מסורה, אילולא המלים המעודדות המחיות את הנפש כגון פרי הדר, אתרוג, בגדי כהונה, אדרת אליהו, כל אוצר החן של המלים בשיר השירים ובספר התהלים, בשירת דבורה וב-חזון ישעיהו, בחרוזי היקר של שקספיר ומילטון, אי-לולא המלים הזכות, הפיוטיות, החרישיות, אף המר-עימות באדיר, אילולא הניבים הנחפים בכנפי יונה או הצופנים בחובם שאגות של אריות, אילולא חגים וזמנים, מועדים לשמחה ולששון, ליגון ואנחה, שב-לשון, היתה שפת אנוש מסתאבת מכבר, ונעשית מוקצה מחמת מיאוס.

ניצוצות הקדושה, הגחלים הלוחשות של תורה ומ-סורה, של חכמת אבות וחוץ אימהות, חין היפעה של אימהות החיים. קול דממה דקה של המאגיה, המהלך בין ערוגות הלשון, קרן השופר של הקדמון, של הפן המשקה לעדריו ממעינות קדם, מדליקים מדו-רות היצירה בלשון, משיאים משואות, עושים את הדיבור לדבר ואת הדבר למשא. לא לשון כמכשיר מעשי בלבד, בדומה למספר — אף המספר אינו מס-פר בלבד — כי אם כאוצר בלום של סמלים ורמזים. אמנם, הפשט הוא יסוד עולם הלשון, הוא אדמה המוצקה, אך רק במידה שכל מלה יוצאת גם מפ-שוטה ומגביהה עוף כרשף עד לאויר העליון של המסתורין היא פורשת עלינו חופת חג. מן המותרות וממשתה שמנים שבשפה, מסוד שיח שבכל גיב, מקש-רי חיתון טמירים שבין גיב לגיב, מן הצבא הרב המתבשר מכל אומר, מן הרמזיות הכשפנית שנוסכים בתוך השטין ובין השטין פסוקים מורשתיים, אפילו מוקשים וסתומים במקצת, ואף משום כך, יוצאת מס-כת לשון שמתוכה נארגת סוגיה פיוטית. לפיכך אין הדין עם הסבורים שיקר חינוך של שפה הוא שטף מרוצתה, חלקלקות שלה, נועם המשכיותה. יש חקמקות המדברות יותר ללב מן החלקלקות, ויש סתום המאיר עינים יותר מן המפורש. דרך כלל, אין דפוס אחד ליופי של לשון, כשם שאין דפוס אחד

בו משום חילול, בין על טהרת הקודש בין על גסות הניבול להבדיל. כולו קדוש, שנתאצל לחלוטין מן הארצי, כי ה' הוא נחלתו, מה צורך לבטאו? לא בא הביטוי אלא לגאול את הניב משימושיו החילוניים, אך כולו קדוש הרי כבר נגאל וכל דבר שפתים בו אך למותר ולחילול. ואילו מה שאין בו כל ניצוץ של קדושה והוא כולו ניוול, הרי הוא מטמא את הש"פתיים, שאינו עושה שום תיקון, מכאן צעד נוסף לאסור אפילו דיבורים שאין בהם משום גנאי, אלא שהם סתם דברים בטלים. וכל הגזירות והאיסורים וסייג לסייג שנעשו בתחומי שמירת הלשון לא באו אלא לקיים ולשמר את חיוניותה של שפת אנוש, את רענותה, את זוך תומה, את עצמת מעופה למרום, את כוח יצירתה, ואין להתעלם כמובן, שלא על מנת כך בלבד היו חרדים לקדושת הלשון שתעמוד לה כוחה ליצירה אמנותית. כיסופים של קדושה מפלי-גים הרחק מתאוות הכיבוש האמנותי ומעבר לכל תאוות בשרים ואף לתאוות רוחניות. הרי היו שביקשו לקדש גם את הספרות, אך רק מועטות שביניהן, כגון שלוש ושבע, זכו לכתר של קדושה, לאחר שני-עשו סמלים לתקופות הזמן וסומכות לחגים וזמנים מקודשים. אך הספרות בכלל לא נתעטפו בטלית של האור הקדוש, לא הבהיקו בנהורא מעליא שנו-רעה באותיות הלשון ונפחה בהן נשמות חיות. קד-מונים הפליגו בקדושת האותיות ואמרו שבהן נברא העולם, ובודאי שהן עצמן נעשו כוח בורא בחזיון היוצר, אך לא נוצרה אמנות הספרות. אפילו יש אומרים על דרך ההשאלה, שקיימת שירת המספרים, אין זו אלא שירה על דרך המשל ללא נמשל. קווים הנדסיים משעשעים מוחות, אף מרגינים לבבות יחי-דים, ואפשר לחבר בהם הימנונות אסכולסטיים, אך אין לפרנס בהם נשמות המוני עמים כבשירת כתבי הקודש ובפיוט הנשגב של חזיונות המשוררים וחכמי ההגיון עלי כינור. עשויה השפה להיות כינור אם היא יונקת ממקור הבראשית, אך עלולה היא להס-תאב לקשקוש מרגיז, לשפיכת גרגרי חול מן הפה, לצינור השופכין של החולין בני יומם. הדבר הוא קול אם הוא ברק, אך בלי אש התלהבות קדושה הוא פשוט הבל הפה, הבל ורעות רוח.

ראשית חכמת הלשון באמונת המאגיה ובתורת הכשפים, בחזיון הנביאים ובשפתי כוהן העומד על הדוכן לברך את העדה. היכלי הקודש הם מקור מול-דה, על הבמות הגבוהות צמחה וגדלה ועשתה לה כנף. לכן כל נואם וחוצב להבות עולה על הדוכן.

לויים לנביאים ולכהנים הם השחקנים עלי במות ישחק, אף הם מכהנים בקודש וחלקם בלוטשי הני-בים. אף תורת ההגיון ומחקר מה למעלה ומה למטה יונקים מקדושת הלוגוס. כיוון שפסקה קדושת המלה נתרוקנה הפילוסופיה מתכנה ואמנות המשחק על הבמה ירדה פלאים. בתי ראי נוע וקול נוע — הרא-שונים אילמים הם והאחרונים כמוהם כאילמים, כי לסרט המדבר אין נפש, ובאין נפש אין קול והמלה מתה מהיולדה — לא יהיו לנו למקדשים, כשם שה-דיבור המופקר, הלא אנושי, הפורע כל מסורה, הנעזר מכל צניעות ואימת הביטוי של עתוני שוק ועתוני הפרסומת המצוירים לשוק, אינה משקה שום נפש ממקור מים חיים. הוא מגרה ואינו מרווה. קשה מזה: הוא משקה מים מלוחים ודלוחים, הוא מוציא לסיאוב כל יקר ביטוי וכל חן שיחה, כשם שהוא עושה מכי-רה כללית של רגשות אדם וכל ערכי היקר של אוצר הצניעות.

אולי גזירה היא שכל בתי המקדש בדורותינו יהיו שוממים. ייתכן, אך אם חלילה גזירה היא, תכלה הרעה קודם כל למקדש הלשון, כי זרימת יסודות ההפקר לתוך הלשון בימינו היא עצומה כל כך, שאפילו חלילה לנו להתיימש, אין גם לחיות בגן עדן השוטים של האשלייה, שהתיקון בוא יבוא. נפ-תחו כל הביבין וכל השופכים של ההתפקדות וההת-פרקות מתשמישי הקדושה ותכשיטי המסורה. הננו נעתקים ממעיינות בראשית. אוהל תם שח, מט לנ-פול, שפה תמה, זכה, רוויה חרדת קודש, נשתכחה כמעט אפילו בפי תינוקות של בית רבן, שאף הם מתחנכים יותר על סיסמאות השוק מאשר על פסוקי תפילה והגיון חכמים, צער לדעת, מה גם להגיד, זאת: אף הקדושות אינן חיות וקיימות עולמית, אך חוש אומר לנו כי רק במידה שהננו נוהגים יראת הכבוד גם בקדושות עוברות ובטלות, הננו בני אדם חיים וקיימים המייצרים ערכים, מפסולת של היכלי הקודש נבנים היכלי אמנות, ובלבד שתהא בלבנו יראת הרוממות למה שהיה מרום ונשגב בעבר. אמת היא שאף הקדושות אינן תמיד טהורות. הקדושות הכנסייתיות יוצאות לכלל חולין גמורים, גרוע מזה, לכלל משרדים עסקניים, על ידי רוח המיקח וממכר הצוררת אותם ומחמת העובש המטיל בהן קלקול. דומה, אין הקדושה עולה כפורחת אלא בתחום הבי-ניים שבין המרום והנאצל לשפל והמציאות, כב-יכול, שם במקום ששמים וארץ, רוח וחומר, יצר וחזון, נושקים זה את זה, שם, על הגבולין, בספירת

הכיסופים. לכן גם סדר קדשים משתלב על הרוב לתוך סדר העולם הגשמי. שפה קדושה לגמרי, ששוב אין לה מהלכים בין החיים, אלא משכנה קבוע לה בתוך אותיות סידור התפילה, אף היא לא תצלח עוד לפרקי יצירה. שפה זו מתה לעולם הזה, וכל שאינו בעולם הזה אינו גם לעולם הבא. היא בחזקת רזין דרזין, רזין לדרי מטה ורזין גם למלאכי השרת שלה, המלחשים את ניביה בקול דממה דקה. אך לא פחות ממנה מתה לחיים אמתיים היא שפת הרחוב שנת־ערטלה מכל חן הנסתר, שהיא כולה גלויה, ממושקת, משופשפת, משומשת, מעוסקת, מאובקת חולין. זו אין בה אלא מונחים גלמיים, תרגומים מולעזים של העצמים. המלים נעשות מספרים, שאפילו הן מכות כמהלומות על הלחי בשחצנותן המופקרת, אינן פור־טות לעולם על נימי הלב ואינן מעוררות כלל את הדמיון. כלום אפשר לחבר בשפה כזאת שיר, פרק הגות, חזיון ריחני, נאום חגיגי? אמנם, יש אומרים ששפה זו אין כמותה נאותה לתיאורי הווי ולסיפורים מן המציאות. אלהים עמהם! איני מבין מה משמע מציאות אם אין בה חיי נשמות וחום הנפש וקסם החזון. מכל מקום קיימת סברה שפרוזה דינה להיות פרוזה, אך גם לסברה זו אין רגלים. לדידי פרוזה, שאינה אומרת שירה, יש לה טעם של ריר חלמות, ואיני יודע לשם מה צריך לכתבה בספרים, אם היא שורקת ומצפצפת בכל השווקים. פרוזה כך, שירה לא כל שכן. אם אין זו ממריאה למרומי הקודש הרי יש בה פחות ממשות מן התולעת הזוחלת בדחילו בתחומי יכלתה היכן שהיא זוחלת. כנף רננים מקור־צצת כנפים אין מחזה עלוב מזה. כך היא שירה שאין בה ניצוץ הקודש. מנהג לומר על הפרוזה, שהיא בגדר לחם, הנה מליצה ריקה לגמרי. לחם בכתב,

שאינו בו מן ההדר של לחם הפנים, הוא לחם הקלוקל, מאוס ונמאס. מה נאמר ומה נדבר? נשתבשו כל המי־דות ונתבלבלו הערכין. מערבבים פזמון בשיר וכתבות רפורטאזיות בסיפור, תעמולה בת יומה בתעודות אנושיות. אין קלקול הטעם שאין עמו קלקול הכבוד. האמנות יונקת מתוך יראת הכבוד. ובמקום שאתה מוצא קורטוב יראת הכבוד חזקה ששם מהבהב זיק של קדושה.

גלה כבוד מן הלשון, תש כוחה ליצירה. אם אין השפה גנוך של ניבי מורשה יקרים ללב ומרניני הדם והחיות, שוב אין המלים אלא סימנים יבשים, מטבעות שחוקות, ולכל היותר בית נכות של סערות ששכבו, גחלים שדעכו, שלהבות שכבו. לא עוד מלה צרבת, יד ה', רוח בטני אשר הציקתני, כי אם אות־יות לציון עצמים ותאונות ולכתיבת דינים וחשבונות. צא וראה, במידה שערך הקדושה נשמט מחיינו, היינו, מלשוננו שהיא ראי חיינו, הננו נעשים מחוסרי טעם וקצרי הבנה ומייחסים ערך אמנותי לפרקי תיאור, שהם במעלת רפורטאזים אם של חיי השוק ואם של בתי המורשים, אם של חדרי השינה ואם של מערכות הקטל, ואף מוכים את מחבריהם בפרסים. אף קלקול הטעם הזה עשוי לפרנס את החזות הקשה לאמנות הלשון ולחכמת השיר. מתוך דלדולו של איזה כושר מידלדלת גם ההשגה על שיעוריו הראויים להתכבד. לעולם אין עניי הרוח מכירים בעניים. החובקים זרועות עולם נושאים את כפיהם למרומים, אך המס־תפקים בחלקה קטנה ידיהם שלובות להם על חויהם בבטלה נעימה ומרוצה מעצמה. אל יהיה חלקנו עם השמחים בחלקם. הך בכפתור וירעשו הספים להזהיר מפני החזות הקשה לאמנות הלשון.

הערות סוציולוגיות לספר היסטורי

מאת יעקב כ"ץ

שלוחי ארץ ישראל, מאת אברהם יערי. הוצאת מוסד הרב
קוק שעל יד המזרחי העולמי, ירושלים, תשי"א

כל תפיסה היסטורית, וכתובת היסטוריה הבאה בעקבותיה, הורתה ולידתה בשניות זו שבקליטת העובדות המהוות חומר לתיאור ולסיפור, לתוך מערכת המושגים של המתאר והמספר. מערכת מושגים זו מעין בית-קיבול היא, שמבנה וצורתו קובעים דמות לסיפור ההיסטורי; ונובעת השניות מעצם טיבה של התפיסה האנושית, שלעולם יסודה הניגוד — והמזיגה — בין אובייקט לסובייקט, ועל כן אין מפלט ממנה. אולם מבחינת ידיעתו של בעל התפיסה על השניות שבתפישתו, קיימות כמה וכמה דרגות. ישנם היסטוריונים שמעולם לא עמדו על הספיקות שיש להעלות בקשר למלאכתם, והריהם מלקטים את החומר לתומם ומשלבים אותו בתיאוריהם ומושגי 'השכל הפשוט' נר לרגלם. אחרים מכירים במערכת המושגים שקדמה לחקירתם, אלא מתוך שבוטחים הם כל כך בתוקף המוחלט של מושגיהם, אינם חוששים מלהשתמש בהם שימוש ללא סייג. רק בדרך גה השלישית מגיע ההיסטוריון לידי הכרה בפרובלימאטיות של מעשיו ומבקש להימלט ממנה, מתוך שהוא מכניס את מערכת המושגים עצמה למאבק המחקר, עד שאמצעי התפיסה גופם נוצרים או מת-טשים אגב העבודה והטיפול בחומר ההיסטורי שב-עובדות.

גדולה החולשה של ההיסטוריוגרפיה היהודית הואיל ועד היום הזה עדיין לא הגיעו בה למדרגה שלישית זו אלא כמה מיחידי סגולה שבהיסטוריונים. ואילו האחרים מקצתם כפותרים לשיטת מחשבה דוגמטית — דתית או מארכסיסטית — ורובם מבעלי 'השכל הפשוט', שעושים מלאכתם ואינם בודקים תחילה כלי-המלאכה שברשותם, וספר שנכתב לפי שיטה זו, וספרו של אברהם יערי, 'שלוחי ארץ ישראל', שלפנינו דוגמה לו, אין הישגיו נמדדים אלא לפי קנה-מידה מטרי-

אלי — דהיינו, לפי היקפו של החומר המשוקע בו ולפי הדיוק הפילולוגי שבבירור פרטיו. לא כאן המ-קום לדון בשלימות חיבורו של יערי מבחינות אלו, אך מחובתנו לציין, שמצד היקפו של החומר המלוקט הגיע המחבר להישג מזהיר! אוצר עצום של ידיעות כינס ב-947 עמודים של ספרו, ובפעם הראשונה לפנינו תיאור מקיף לפעולות השליחים, שהידיעות עליהם היו מפוזרות במאות חיבורים וכתבי-יד. הערך הביבליוגרפי בלבד הגנוז בספר מקנה לו מקום נכבד בתוך המונוגרפיות שבתולדות ישראל.

ואילו נכתב רק החלק השני של החיבור, זה המתאר את 'שלוחי ארץ ישראל לדורותיהם', צריכה הייתה הביקורת להסתיים בשבח זה. אולם הקדים יערי לתיאור הכרונולוגי של מעשי השליחים ניתוח על 'סדרי שליחות ארץ ישראל'; וחלק ראשון זה בלבד משתרע על פני 186 עמודים של הספר; וכפי שמעיד נוסח הכותרת — 'שליחות' ולא 'שליחים' — יש כאן נסיון לתאר את השליחות בתורת מוסד ולקבוע את מקומה בתולדות ישראל וארץ ישראל. הוזה אומר, קנה-המידה להערכת המחקר שבחלק זה אינו עוד היקף החומר ודיוקו, כי אם דרך הניתוח והצלחתו: קליטתה של תופעה מסוימת זאת לתוך מושגי הכלל-לה, שמתפקידם להבהיר מהותו של המוסד הנדון ולעמוד על הפונקציות שלו בתחומי המציאות ההיסטורית הכוללת.

מה הם אמצעי המחשבה שמשמש יערי בהם בעבודתו זו? מעביר הוא לנגד עיניו את מעשי השליחים וגורלם ובוחר אותם מכל מיני בחינות אפשריות; מבחינת תכונתם, גילם, מוצאם וכיוצא באלו, וכן לעניין מעשי השליחים ויחסי בני הגולה אליהם. 'זמן השליחות', 'כבוד השליחים', 'דרושי השליחים', 'אמצעי התעמולה של השליחים', 'הרפתקאות השליחים' — כל אלה כותרות הם של פרקים או של קטעי פרקים, וכל עצמם אינם אלא מושגי הכללה, שעל ידיהם מנסה יערי לתפוס את הטיפוסי במעשי היחידים והופעתם. בדרך זו עוברים אנו בלי משים מתיאור של שליחים לתיאורה של השליחות. ובמקום שאין הבדיקה מעלה קווי תיאור אחידים, מסתכמת הבחינה בהבדלה בין סוג לסוג. "מבחינת הגיל נבחר לפעמים זקן ישיש... ועתים אברך צעיר" (עמ' 2). זמן השליחות אינו קבוע, ו"יש השווה זמן רב במקום אחד... ויש שמסיים את פעולתו במשך ימים מעטים" (עמ' 19). אבל ברור הוא, כי מושגי הכללה כאלה אינם מספיקים לתפיסת מהותה של תופעה היסטורית ולא

לראיית שילובה וקשריה עם המציאות ההיסטורית הרחבה. לדרגת ניתוח מתקרב יערי רק במקום שמד-דמנים לו מושגים המטים את דעתו, כמעט בעל כרחו, לראות את הדברים לא מצד תכונותיהם, כי אם בפעולתם הריאלית; וכאלה הם המושגים 'השליה ותפקידיו', 'פעולות השליה' ודומיהם. אך מקריות השימוש במושגים אלה ניכרת בערבובם עם מושגי הבחנה והכללה מיוניים, והכותרת של הפרק הראשון תבוא ותוכיח: 'השליה ותפקידיו ושולחיו' — והרי תפקידים ושולחים מושגים הם שדרגת ההפשטה של-הם שונה זו מזו, וצירופם בכותרת אחת בא ומעיד על העדר כל שיטה בבחירתם. מה תימה, שהקטגוריות המתאימות, שהיו יכולות להדריך את המחבר לתפיסה מנתחת, נשמטות מידו בלא שימוש בהן במי-לואן. גם בפרקי הסיכום דבק יערי במוחשי ובמקרי. אף על פי שפתח פרקו בסיכום מופשט, פחות או יותר, הרי בהמשך הדברים אינו אלא סופר ומונה מקרה אחרי מקרה. אחרי שכתב שורות מעטות על 'כוח סמכותה של ארץ ישראל' (עמ' 339) שהש-ליחים פועלים על ידיו בגולה, אבל מיד הוא פותח ומפרט בדרכי כיבודם של שליחי ארץ ישראל באר-צות שונות — בכורדיסטאן, במארוק, בטוניס וכולי. ובפרק על 'השפעתם הרוחנית של שליחי ארץ ישר-אל' מתנצנצת זעיר שם זעיר שם אותה בעייה, כיצד יכלו השליחים לפעול פעולות ציבוריות שלא בקשר עם תפקידם הרשמי. אך בעיקרם של דברים באות אף כאן רק עובדות על פלוני השליח שעשה מעשה שלום בין איש לאשתו; ואלמוני שתיקן תקנות לטור-בת הציבור וכיצא באלה מן הפרטים. עובדות אלה הזורות ובאות ברובן בחלק השני של הספר בסיפור מעשי השליחים לדורותיהם, עד שרובם המכריע של הדברים בחלק המסכם אינו לעשה אלא הדגמתם של הדברים שיבואו בחלק הכרונולוגי — ובלא צורך ובלא תועלת.

והעדר ההצלחה בחלקו המנתח של החיבור סופו שיפגע גם בחלקו המתאר. כיון שאין למחבר קט-גוריות של ניתוח, ממילא אין בידו אמת-מידה להעריך ולשקול — איזהו הדבר שכדאי לקרבו ואיזהו שחיי-בים לרחקו, ונראה שכל העובדות הידועות לו ראויות להיכלל בתיאורו. ואם עשירות זו ברכה בה למעיין בספר דרך עיון ביבליאוגרפי, הריהי לרעת הקורא המבקש לעבור על הספר בקריאה שוטפת.

האם בא רפיונו זה של הניתוח באשמת המחבר,

או אפשר מותנה הוא בתפקיד גופו שהטיל על עצמו? עלינו לשאול את עצמנו — כלום אפשר, בדרך כלל, לסכם עובדות היסטוריות המופיעות במשך מאות ואפילו אלפים שנים וליתן להן משמעות כוללת; או שמא אין לכתוב על נושא כגון 'שליחי ארץ ישראל' אלא בדרך הסיפור הכרונולוגי, כפי שנהג יערי בחלק השני של ספרו? תשובתנו על שאלה זו חיובית היא. תופעה היסטורית, דוגמת השליחות הארץ-ישראלית, שמתמדת ופועלת במשך דורות, מעידה על היותה מוסד סוציאלי שבא לספק צרכים חברתיים וסוציא-ליים. על הניתוח להיוקק, איפוא, לביור מהותו של המוסד על גורמי קיומו, מבנהו ודרכי פעילותו. ניתוח כזה אי אפשר לו שיעשה אלא מתוך ידיעת העובדות ההיסטוריות לפרטיהן, אולם מטרת הניתוח היא מעבר לעובדות; היא בתחום המחשבה המופשטת המס-כמת, והעוסק בניתוח מעין זה אינו כותב היסטוריה אלא עושה מעשה סוציולוגי, ומטרתו היא — שלא כמעשה ההיסטוריון — להינתק מן הממשי והחד-פעמי ולהגיע למערכת מושגים שאינה באה לשקף מצי-אות ריאליית חד-פעמית. מערכת מושגים זו אינה אלא מעין סכימה מופשטת של פונקציות, שבכדוגמתן — אך ורק כדוגמתן ולא כדמותן — מזדמנים אנו בת-הליך ההיסטורי הממשי. ולסכימה כזאת אין מגיעים אלא משנותנים את הדעת על הבעיות שהמוסד המ-דובר ביקש לפתור; אבל מתעלמים מפרטי המעשים שנעשו לשם פתורן. הוזה אומר, תיאורן של בעיות השליחות הארץ-ישראלית הוא מתפקידו של הניתוח הסוציולוגי וננסה להביא ממנו ראשי פרקים.

נקודת המוצא להבנת השליחות תהא בירור טיבו של הקשר בין ארץ ישראל ולגולה. אף על פי שמעיד, לכאורה, קיומו של מוסד השליחות על קשר ריאלי בין זו לזו, הרי עיון מועט בפעילותו של המוסד יבוא וילמדנו, שקשר ריאלי זה עצמו וקיומו של הישוב היהודי גופו מותנים הם בקשר של תודעה בין בני הגולה ולארץ. ויש לייחס תוכן משולש לתודעה המקשרת הזאת: היסטורי, דתי ואוטופי. היסטורי כיצד — על שום זכרון המוצא של בני הגולה; דתי — על שום הקדושה שנועדה לארץ ישראל על פי דת ישראל; אוטופי — על שום תמונת העתיד, שארץ ישראל שלושה לתוכה כמקום החזיון להתגשמותה. הפלוגתא של ההיסטוריוגרפים (דובנוב ואחרים מזה ודינבורג מזה) אם המרכזים שבגולה, או המרכז שב-ארץ ישראל, הם נקודת הגיבוש של ההיסטוריה הי-הודית בתקופות הפיזור — פלוגתא זו אינה, כפי הנר-

אה, אלא מדומה. אף על פי ששניהם (דובנוב ודיג' בורג) משתמשים במושג מרכז, לא לדבר אחד הם מתכוונים. מרכזו של דובנוב היה יחידה היסטורית-סוציאלית שאחדותה ניכרת בשייכות סוציאלית ומדינית ותרבותית של חלקיה האחרים זה בזה. מושג המרכז כולל כאן, לאמיתו של דבר, גם את היפוכו — את ההיקף. ואילו המרכז של דינבורג אינו בא אלא במשמעותו ההנדסית, המקורית של המלה; והוא ניגודו של ההיקף ואינו משמש לו אלא נקודת ריכוז. והכוונה אינה לריכוז שבמגע ובארגון, כי אם לריכוז שבהזדהות סמלית. המגע בין ארץ ישראל ולגולה אינו תופעה ראשונית שמולידה את קשרי התודעה בינה לבין שאר ארצות הגולה, אלא להפך — ההזדהות הסמלית עם ארץ ישראל היא שעושה לאפשר את קיומו של הישוב היהודי בארץ והיא שמולידה את המגע בינו לבין בני הגולה.

להלכה ייתכן שהיה משתמר הערך ההיסטורי והדתי והאוטופי של ארץ ישראל בתוך העם גם אילמלא היה קיים ישוב יהודי בארץ כל אותם הדורות. אבל משנתקיים ישוב יהודי זה, הרי היה המגע הריאלי סיבה נוספת לחיזוק ההזדהות עמה. התמיכה הכספית ביושבי ארץ ישראל היתה למשמעות של ביטוי סמלי להזדהות זאת. כך נוצר מעגל של סיבה ומסובב בין שני קטבי המציאות — ארץ ישראל והגולה. קיומו הפיסי של הישוב היהודי בארץ תלוי היה בהזדהות הרעיונית של הגולה עם ארץ ישראל; והזדהות רעיונית זו חזרה והתחזקה מתוך קיומו של הישוב והמגע עמו.

אולם זיקה הדדית זו בין ארץ ישראל ולגולה אינה בלא שום פרובלימטיקה. אף על פי שמצויה אחדות דעות בדבר צידוק קיומו של הישוב היהודי בארץ בסיוע הגולה, הרי מביאה חלוקת התפקידים שבין נותנים למקבלים לידי מתיחות ניכרת; זו המתיחות האפיינית לשני חלקי חברה, שעל יסוד תיאוריה חברתית מסוימת, נושא זה בפרנסתו של זה. אמנם האידיאולוגיה החברתית, במקרים כאלה, מחייבת לנתנה תועלת ומצדיקה את הקבלה, אך אין בכוחה לקבוע שיעור התחייבותם של הנותנים לטובת המקבלים. נשאת הנתינה פעולה ספונטאנית שטעונה זירוז אידיאולוגי מתמיד; והמיוחד שבעמדת הנותנים ושבעמדת המקבלים אינו מסתלק לעולם. אף על פי שקיימת תיאוריה של צידוק אינן פוסקות הרגשה של ויתור מצד הנותנים ומבוכה מוסרית מסוימת מצד המקבלים. גם מטעם זה יש צורך להכריז ולחזור

ולהכריז על עקרונות החובה והצידוק. חזרות אלו מגבירות את הנכונות לויתור ונוטלות עוקצה של המבוכה. אולם לחלוטין לא תסתלק המתיחות מתוך קהל הנותנים והמקבלים כאחת.

ועוד סיבה למתיחות זו; ואף היא תוצאה של חילוקי העמדות שבין נותנים ולמקבלים. אותם בני החברה שנפטרים מלשאת בעול הפרנסה זוכים ביתרון זה מפאת היותם נושאי-ערכים שהחברה כולה מודה בחשיבותם. אלא שעמדת יתרון זו עושה את המחזיקים בה גם למעין סמל לערכים הללו, והוויה זו של מסמלי-ערכים מטילה עליהם את החובה לייצגם ולגששם. נמדדים נושאי הערכים בקנה מידה קפדני וצפויים הם להערכה ולביקורת תמידית מצד בני החברה. ואין זכותם ליתרון הכלכלי שהם נהנים ממנו, ושאיפילו עצם זכות קיומם תלויה בכך, אלא כל כמה שעומדים הם במבחן המוסרי של ייצוג הערכים באורח החיים שלהם. וקשה כאן המבחן המוסרי ביותר, כיון שאין בעלי היתרון נדונים איש איש לפי מעשיו. תפקידם הסוציאלי המשותף מטיל עליהם מעין אחירות קיבוצית, ולפי חוקיות סוציולוגית מסוימת נזקקים מעשי הפחותים על חשבונה של השכבה כולה. והואיל שהמדובר בשכבה סוציאלית שנהנית הנאה כלכלית כנגד מעשה שאינו ניתן למדידה ולביקורת יעילה, הרי לא יימלט, שיסתפחו יחידים אל שכבה זו להנאתם אם כי אינם ראויים והגונים לבוא בה לפי מעשיהם.

חילוקי עמדות, על כל הפרובלימטיקה האמורה, קיימים בתוך החברה היהודית המסורתית בין שכבה של תלמידי חכמים להמון העם. נחשבים תלמידי החכמים לנושאי הערך המרכזי של החברה, הוא ידיעת התורה, ובזכות תפקידם זה נהנים הם מיתרונות כלכליים ופוליטיים (הנהגה ציבורית). אך עקב עמדת יתרון זו נדרשים הם למלא אחרי האידיאל הדתי-החברתי של מעמדם המחייב להתנהגות דתית מוסרית למופת. ונדבת בני חוץ לארץ לטובת יושבי ארץ ישראל נובעת אף היא מתוך הכרה בערך התפקיד שממלא חלק זה של העם בשם העם כולו. ולמעשה אין כאן אלא נוסח אחר של יחסי המון העם לתלמידי חכמים. שהרי אין בני ארץ ישראל נתמכים על ידי בני הגולה בשכר ישיבתם בארץ ישראל סתם, כי אם בזכות הקדשת חייהם לתורה ולמצוות במקום קדוש. אמור מעתה, עומדת גם כאן התביעה למלא אחרי האידיאל בכל תקפה. אלא שמחמת ריחוק המקום ניטלת האפשרות של ביקורת מתמדת. כל בני ארץ

וכיוצא בדבר לעניין כבודו של השליח ופעילותו שלא בתחומי שליחותו המיוחדים. אף במקום שחיובי לחלוטין יחס בני הגולה לשליחות, יחסם לשליח שלפני ניהם אינו יוצא מידי שניות. שליח שאינו פוגם בהוראת פעתו בדמות האידאליה של הארץ-ישראל המרחפת לנגד עיניהם של בני הגולה נהנה מכבוד וגדולה. אולם על השליח להוכיח תחילה שאין קומתו נמוכה מן הרמה המוסרית התורנית הנעלה המיוחסת ליושבי ארץ הקדושה. עליו לעמוד במבחן אישי זה לא מפני הרמאים בלבד ומפני 'השליחים לעצמם' המפכים לטובת עצמם בחררה זו של ערך ציבורי. אף לאחר שהוכיח את המינוי שלו בשטר השליחות שב-ידו ובאיגרות ההמלצות למיניהן, עדיין מידת הביקורת מתוחה עליו. ורק לאחר שהצליח השליח לגלות שיעור קומתו האישי לפני מארחיו, חלה עליו ההערכה שנועדה לבאי כוח של ארץ ישראל הראויים לכך. ובוודאי שאין סמכות של פוסק ומכריע ניתנת לו על יסוד היותו השליח הארץ-ישראלי בלבד. שליחים שהוכיחו את המדרגה של למדנותם מתוך מגעם עם תלמידי חכמים שבמקום, מצרפים אותם לבתי דינים ואף בוחרים בהם להיות בוררים ודיינים. ובמקרים כאלה ודאי הוסיף הזוהר הארץ-ישראלי קורטוב משלו לסמכותו של הדיין. אך לא ניתן לשליח ארץ-ישראלי להתיר עגונות וכדומה. קודם שנתברר לשותפיו בפסקי דין, שהמדובר הוא בבר-אורין ובראוי לאותה איצטלה. גם בדבר זה נוטה יערי לתיאור רומאנטי במקצת. מוצדקים דבריו לגבי פעילות השליחים בעדות פרימיטיביות של ארצות המזרח; שם מהווה הופעתו של השליח מעין הפגנה מאגית של ארץ קדושה עטופה מסתורין. לא כן הדבר בקהילות אירופה הגדולות, שההערכה לארץ-ישראל אינה מעבירה את דעת הקהל על חוש ביקרתו. יפה חש יערי בסתירה שבמקורות על הערכת השליחים ואישיותם, ואף מביא הוא את המשפט החריף של הרב חיד"א, גדול השליחים: "כי בעוור נותניו הרבים חרפת אדם לוקח אשר בשם שליח יכונה". אולם אין עינו של יערי רואה את החיובי והשלילי ביסודות של סיטואציה היסטורית אחת, כי אם נותן הוא את הדברים לחלוקה של זמן ומקרה: בדרך כלל נתכבדו השליחים כבוד גדול, "אך היו מקרים שבהם לא כיבדו את השליח כראוי לו ואף זלזלו בכבודו" (עמ' 43). ואף מדבר יערי על "ירידת כבוד השליחים", כאילו יש כאן משום התפתחות היסטורית ברציפות הזמן. למעשה לא ביסס יערי דעה

ישראל עומדים על חזקת קדושה וטהרה, ואין לבני חוץ לארץ היכולת לבדוק אחרי חזקה זו על פי מראה עיניהם. השליח הארץ-ישראלי הוא היחידי המזמן לבני הגולה את שעת הכושר לתהות על קנקנו של ארץ-ישראלי. על כן נמצא השליח בהופעתו בגולה במעמד של מתיחות סוציאלית. הוד של קדושה חורף על דמותו של השליח. שלא כנכרי הנקלע למקום זר, שנטול הוא גדולה מעיקרו, נהנה השליח מאוצר האהדה השמור ליושבי הארץ הקדושה בלבבות המשותקים לה. אין השליח צריך ליצור תחילה רקע לפעילותו. תביעתו לתמוך בשוב הארץ-ישראלי יש לה על מה לסמוך במערכת הערכים של הנתבעים עצמם. נכונים דברי יערי ש"הלקיחה לא נעשתה על דרך קבצנות אלא על דרך תביעה" (עמ' יא). ובכל זאת יש בתיאורי יערי, כשהוא מתאר את פעילות השליח בקהילות הגולה, משום אידאליזציה רומאנטית. כי ההודאה העקרונית של בני הגולה בזכות תביעתו של השליח אינה פוטרת אותו מן המאבק על שיעור התביעה, זמן פרעונה וכיוצא באלו — דבר שיערי עצמו מתאר במקום אחר (עמ' 52-53). וכנגד תביעתו של השליח עומדים צרכי ציבור וצרכי יחיד במקום אשר הם שם. דרשות הפולמוס של השליחים לא באו כדי לסתום טענות יחידים שקמו בקהילות והטילו ספק בזכות תביעתו של השליח (עמ' 48). התעמולה היא, לאמיתו של דבר, צורך המסיבות מעיקרן. שכן אף על פי שהודו בעקרון התביעה ואף על פי שנעשה ארגון הגבייה על ידי אנשי המקום, עדיין לא יצאה התמיכה ביושבי ארץ ישראל מגדר של נדבת לב, ששיעורה עולה ויורד לפי תנאי המקום והזמן ולפי עומק ההתעוררות של אותה שעה. וכל עוד נשתמרה מערכת הערכים, אשר עצם תביעת התמיכה הסתמכה עליה, לא יצאה כפירה עקרונית אפילו מפני יחידים. אותו מקור אשר יערי מסתמך עליו — 'שפת אמת' לרבי משה חאגיז — אינו עניין לפעולות השליחים בתחומי החברה המסורתית. שורשיו של רבי משה חאגיז, שכנגדם מגן הוא על זכרה של ארץ ישראל, כופרים, בעקביות הרסנית, בעצם קדושתה של הארץ וביתרונה הערכי על כל ארץ אחרת. כפירה עקרונית זו היא, כפי שציין י. בר בספרו 'גלות' (גרמנית, מעמוד 96 ואילך), הסימן הראשון של הטמיעה הסוציאלית בחלקים מסוימים של האומה — כאן בקהילות הספרדיות שבהולאנד — ושניתוק הזיקה של תודעה לארץ ישראל הוא תולדתה הישירה.

זו והעובדות שהוא מביא על הערכת השליחים ובז-
יונם מעידות על סמיכות התופעות במחיצה של זמן
ומקום אחת. לא עליות וירידות כאן אלא סיטואציה
של שניות, אמביוואלנטיות, האופיינית למעמדו של
שליח המקבלים בחברת הנותנים.

דרכי האגדה

מאת אליעזר מרגליות

דרכי האגדה, מאת יצחק היינמן, הוצאת האוניברסיטה העברית
והוצאת 'מסדה', ירושלים תש"י

ספרו זה של היינמן ממלא חלל ריק בספרות האגדה,
והוא 'חד-פעמי' (כדי להשתמש בביטוי, החוזר בספר
הנ"ל כמה פעמים, אמנם במובן אחר). וזה בשביל
שהמחבר מראה לנו דרך חדשה לגמרי להסתכל באג-
דה ומגלה לפנינו אופקים, שהיו מכוסים ממנו עד
עכשיו. כי על כן כלי-אומנותו של המחבר חדשים
הם בידו ולא עמדו ואינם עומדים לרשות חוקרים
באגדה אחרים. היינמן אינו 'בעל מלאכה אחת', הוא
בעל כמה מלאכות. אבל כשם שאי אפשר לאמור,
שהרמב"ם שהיה בעל כמה מלאכות, קטן בהלכה
מן הראב"ד, שהיה רק בעל מלאכה אחת, כמו כן
אותם מקצועות המדע, שהיינמן מתהלך בהם — לא
כאכסנאי אלא כבעל הבית — לא זו בלבד שלא הפ-
חיתו את ערכו בשדה האגדה, אלא אדרבא העשירוהו
והכשירוהו — ודווקא אותו — למפעל הגדול והמקורי
הזה.

שלושה הם המקצועות העיקריים, שחקירותיו של
יצחק היינמן נעוצות בהם: (א) האגדה (ב) הספרות
הקלאסית היוונית והרומית, ובראש וראשונה הספ-
רות ההלניסטית (ג) הפילוסופיה. ועל אותם המקצו-
רות עצמם מושתת גם הספר 'דרכי האגדה'. אבל
מצודתו של המחבר פרושה גם על שטחים גדולים
של ספרות העולם והוא מוצא בה סמוכין והקבלות
מאליפים, המעשירים את חקירותיו באגדה. ואיננו
מורה לנו את דרכי האגדה שבתלמוד ובמדרשים
בלבד, אלא גם של הספרות ההלניסטית ושל הספרים
החיצוניים. כמעט בכל פרק ופרק שבספרו הוא מר-

אה לנו את היחס שבספרות ההלניסטית ובספרים
החיצוניים על כל פרטיו לעניין הנדון. והננו מבי-
טים מבט עמוק לתוך בית היוצר של האגדה, על
כל פינותיו ומחבואיו, ונחשפים לעינינו הכללות הכ-
לוליים והכוחות הפנימיים הפועלים בה. וביצתו של
קולומבוס' עולה במחשבתנו. הבקי בספרות האגדה
יודע את החומר, המובא כאן, וגם החוקים והכללות
— שעל פיהם המחבר מסדר ומקשר את האגדות
המרובות, הפזורות בים האגדה — ידועים לו. ולו רק
מתוך תת-ההכרה שלו. ובכל זאת היינמן הוא הרא-
שון הנופח רוח חיים והמכניס סדר לתוך 'החומר'
ההיוולי' הזה. הספר אינו נקנה על ידי קריאה מהירה
וקלה, אלא על ידי התרכזות והתעמקות גמורה. מזון
רב זה הניתן כאן, צריך ללעוס לאט לאט, להכניסו
קמעא קמעא ולעכלו יפה יפה. אחרת לא ייקלט ועד
מהרה יעמוד הקורא מלקרוא. ואין המחבר מקל על
עצמו את עבודתו. קשה למצוא ספר מדעי בעל עושר
ביבליוגרפי דומה לספר זה ומובטח לנו שאין חיבור
בעולם, שיש לו איזו שייכות, ולו הקלה שבקלות,
לעניינים הנדונים שם, שהמחבר לא ראהו ולא שאל
בו.

בפרק הראשון של ספרו משתדל המחבר לקרב
ללבנו את דרכי היצירה של האגדה באמצעות הגד-
רות וחפוש סמוכין. הוא מגדיר את האגדה כ'היס-
טוריוגרפיה לא-היסטורית' וכ'פילולוגיה לא-פילו-
לוגית' (בהתאם לסובייקטיביות שלה בתיאור המ-
אורעות ובתיאור הפסוקים של המקרא). מסכים הוא
גם להגדרת י. מ. זק"ש של האגדה כ'צירוף של יצי-
רה חופשית ושל שאיפה לאמת'. ומוצא הוא לה סמו-
כין בדעות ותביעות החוקרים, הדורשים בהיסטור-
יוגרפיה גישה דומה לזו של האגדה. קנט מונה "כל
הכרה היסטורית גרידא שאין להוציא ממנה לקח
עקרוני" בין "העניינים שאינם מעלים ואינם מורי-
דים"; ותלמידו הרמן כהן דורש לחשוף מן 'הקלי-
פות המיתיות' שבמקרא את 'האידיאות הנצחיות'.
אריסטו רואה "את השירה כפילוסופית יותר מן ההיס-
טוריה מפני שהיא מבחירה את הכללים בלבד ועוברת
בשתיקה על כמה פרטים המאפילים את הכללים".
בתביעות אלה יש לראות גם כן אי-הסתפקות בפשט
ונטייה לדרש התעודות, שיטה המתאימה לשיטת בעלי
האגדה. והיינמן הולך ופורט לנו את התכונות המיו-
חדות לדרכי חז"ל באגדה. חשיבתם היא חשיבה אור-
גאנית. דומה היא לדרך האורגאניזמים, המשתנים
לאט לאט מתוך שמירה על אפיים. ההתפתחות אינה

באה מתוך מאמץ מכוון ובעל תכנית אלא מתוך פעולת הכוחות האורגאניים. הפרט רואה את עצמו קודם כל כאבר בגוף קבוצתו, מחזיק בהשקפות וב־הערכות הכלל, ויוצר בעיקר מתוך כוחות הקיבוץ. בחשיבה האורגאנית מוחשים המושגים יותר ממושגי אנשי המדע ומקשרת היא את העניינים בעי־קר על יסוד סימנים חיצוניים. ההכרה בחשיבה האורגאנית יסודה בנסיון ובאינטואיציה ואין עניינה בדברים 'חד־פעמיים' אלא בעיקרים על־היסטוריים. ולא על ידי החשיבה בלבד אלא גם על ידי החומר מותנית דרך האגדה. התורה אמנם מן השמים אבל "לא בשמים היא" וניתנה לדרשת הבריות, והמדרש (אליהו זוטא פ"ב) ממשיך את התורה לחטים ולפשתן שנתן המלך לעבדיו — לא כדי שישמרו אותם אלא כדי שיעבדום. וכשם שכל תעודה משפטית, לאחר שיצאה מידי מחברה, נתונה לפירוש הקוראים ואין הודעות המחבר מכריעות על הוראתה, כך התורה 'כפטיש יפוצץ סלע' וכל פסוק ופסוק 'יוצא לכמה טעמים'. גוף הספר נחלק לשלושה חלקים. לתוך החלק הראשון, לתוך 'ההיסטוריוגראפיה היוצרת', נכנסות הדרשות, הממשיכות את חוט הסיפור של המקרא. יחד עם תוצאותיהן האכסגטיות. בחלק השני, ב'הפיר' לולוגיה היוצרת', באים הפירושים של האותיות, של המלים, של הפסוקים ושל הפרקים שבמקרא על ידי חז"ל; אבל אין להפריד לגמרי בין שני הסוגים האגדיים האלה, ונמצאים יסודות של החלק הראשון בתחומו של החלק השני ולהיפך. החלק השלישי מבאר את היחס הפנימי שבין דרכי חז"ל לבין דרכי המקרא ולדרכי הספרים החיצונים וההלניסטיים. מובן, שמפאת החומר העצום לא מובא כאן אלא הדרשות המובחרות והאופייניות ביותר שבספרות האגדה. (1) ההיסטוריוגראפיה היוצרת הרבה דרכים לה. המחשה: כבר במקרא יש המחשה של שאלות מופשטות. בין ספר איוב ובין ספר קהלת מנסחים את שאלותיהם על ידי תיאור חיי אישים מסוימים. את השאלה, אם אך ורק האדם אשם במעשיו הרעים, שמו בפי קין. את תשובתו 'לא ידעתי' פירשו, מפני שהקב"ה "ברא את יצר הרע" (תנחומא בראשית ט'). דבריו "השומר אחי אנכי" פירושם: הן "אתה שומר את הכל ולי הנחת אותו להרגו; הן אתה הוא שהרגתו שנקראת אנכי, שאילו קיבלת קרבני כמותו, לא הייתי מתקנא בו". — יעקב בישל את העדשים כסימן אבלו על אברהם זקנו שמת זה עכשיו. אמר עשיו: אוהביו ושונאיו מתו כאחד; אברהם מת ונמרוד מת (ב"ר סג,

יא), כלומר אין כאן מתן שכר. עניין חורבן בית שני מתגבש בסיפור על בר־קמצא וכו'. — בכל האמנות העתיקה נמצאת תופעת העיבוי, כלומר ריכוז העלילה בשטח מוגבל מבחינת המקום והזמן ומבחינת מספר הגורמים; וגם באגדת חז"ל מופיע העיבוי: פרעה התייעץ עם בלעם איוב ויתרו (סוטה יא, א). אדם הראשון נוצר נצטווה חטא וגורש ביום אחד (מדרש תהלים צב, ג). ביום שנוח נטע את כרמו נשתכר (ב"ר לו, ד). שבעה קיפלו את כל העולם כולו, מתושלה ראה אדם, שם ראה מתושלח וכו' (ב"ב קכא, ב). — זיהוי, הן של אנשים לא ידועים והן של אנשים שנתפרשו שמותם עם אנשים ידועים: עבד אברהם (בר' כד) הוא אליעזר. האיש 'אשר על ביתו' של יוסף אינו אלא מנשה (ב"ר צא, ח). 'מקור שש עצים' הוא צלפחד (שבת צו, ב). עובדיה זקן ביתו של אחאב הוא עובדיה הנביא. 'סכה' היא שרה, 'קטורה' — הגר. ירמיה הוא אחד עם בוזי, אבי יחזי קאל הנביא. שרח בת אשר היא 'האשה החכמה' (ש"ב כ, טז). בלעם הוא אחד עם לבן ועם כושן רשעתים. שורש העיבוי (או הזיהוי) מקורו גם בדרך הדרשנים לפתור בבוים מה שנאמר באבות. רחל שתקה וגם שאול ואסתר, שיצאו מבנימין, הראו את מידת השתיקה (אסתר רבתי ו, יב). מה שקרה ליעקב קרה ליוסף (ב"ר פד, ו). יש הקבלות בין קורות אברהם לבין קורות עם ישראל (ב"ר מ, ו) ועוד. כל המדרשים האלה מתאימים לדרכי החשיבה האורגאנית, המתאמצת לתאר תיאורים מוחשים ככל האפשר ולציין עניינים מופשטים, כגון רגשי האמונה, האהבה והשנאה, בדרך הנראית לעין. קירוב הרחוק: יעקב ועשו הולכים לבית הספר (ב"ר סג, ט). שם ועבר יסדו בתי מדרש, ובעצתם שואלת רבקה (ב"ר סג, ו). המן הקורא למרדכי כדי להרכיבו על סוס המלך מוצא אותו לומד תורה (ויקרא רבה כח, ו). אהרן לימד קריאת־שמע למי שלא ידע לקרוא ותפילה למי שלא ידע להתפלל (ס' אליהו יד, סג). אדם הראשון שמר את השבת (ב"ר טז, ו). אברהם שמר את התורה כולה (מדרש תהלים קיב, א). דויד תיקן את תפלת נעילה (מדרש תהלים יז, ב). במדרשים האלה באה לידי גילוי אדישות גמורה לגבי ההתנאה הזמנית של המעשים בניגוד לדרכי החשיבה המדעית. ניגוד והדרגה: הניגוד של 'צדיק ורשע' מבלטת האגדה במעשי האבות וכך היא מגשימה תורות מופשטות ומכירה את דרכי ההשגחה העליונה. אברהם

אומר מעט ועושה הרבה. בלק אומר הרבה ועושה מעט (תנחומא בלק טו). רבקה דומה לשושנה בין החוחים, בשביל שגדלה בין הרמאים (ב"ר סג, ד). והוא הדין גם בניגוד הלאומי. אומות העולם הן בדרך כלל הסמל של 'הרשעים' והיחידים שבהן נידונים לכף חובה. לעומת זאת מרוממת האגדה את ישראל ודנה לכף זכות אף את יחידיו. אשת לוט (ב"ר נ, יד), פרעה (ב"ר צ, ב) וושהי (תרגום אסתר א, ט) נידונו נים לכף חובה. המצרים חשודים על עריות (שמות רבה א, טו). אבל לא שלט באבות יצר הרע (ב"ב יז, א). רחל מקנאה באחותה — לא בשביל בניה אלא בשביל מעשיה הטובים (ב"ר עא, ו). את התרפים לקחה כדי להרחיק את אביה מעבודה זרה (ב"ר עד, ה). ראובן קטף את הדודאים 'בימי קציר' אחרי שה' בעלים התיאשו כבר (ב"ר עב, ב) וכו'. הכוונה בכל אלה המדרשים להעמיד את האבות למופת לצאצאי-הם. ולהיפך, כשהאגדה באה ומבליטה את חטאי הצדיקים, כגון 'במה אדע כי אירשנה' של אברהם או 'שלח נא ביד תשלח' של משה ומזכירה את העונש שקיבלו, הכוונה היא להזהיר את האדם 'שלא יאמין בעצמו עד יום מותו' ולהוציאו מכל יהירות. וכדי לחדד את מצפון הקורא ולהדריכו שיפשפש במעשיו וגם בכדי להשיב על שאלת 'צדיק ורע לו', פורטת האגדה בעוונות הצדיקים כגון אלה: רחל זלזלה בצדיק באמרה 'לכן ישכב עמך הלילה', לפיכך לא זכתה לשכב אצלו בקברו (ב"ר עב, ג). יהירותו של יוסף גרמה לקנאת אחיו ולנסיון שבא עליו ע"י אשת פוטיפר (ב"ר פז, ג). בשביל שמשוה אמר 'אשר יקשה מכם' לא ידע מה להשיב לבנות צלפחד (סנהדרין ח, א) וכו'.

קישור: דרך האנאלוגיה של חז"ל היא גם כן מידה ממידות החשיבה האורגאנית. בעוד שזו המדעית משה' וזה העניינים על פי סימניהם הפנימיים, על פי הקשר הסיבתי, רואה האדם הקרוב לטבע כשייכים אלה לאלה אותם העניינים השווים בסימניהם החיצוניים, בצורתם, בשמותם ובמספרם: למעלן זבול וערפל, למטן ה' אמר לשכון בערפל; למעלן שרפים עומדים, למטן עצי שטים עומדים; למעלן כרובים, למטן כרובים; למעלן היש מספר לגודליו, למטן ושני אנשים שרי גדודים; למעלן הספור הכוכבים ולמטן והנכם היום ככוכבי השמים לרוב (שמות רבה לג, ד). ברא חורשים בעולם וברא חורשים באדם: זה שערו של אדם; ברא רוח בעולם וברא רוח באדם: זה חוטמו של אדם; חמה בעולם חמה באדם: זה

פדחתו של אדם וכו' (אדר"נ נ"א, פרק לא). כמו כן יש חשיבה אורגאנית ב'גזרות שוות': המלים שבהן אמנם שוות אבל ההוראות שונות; חטאו בראש (נת' נה ראש ונשובה מצרימה) ולקו בראש (כל ראש לחלי) ומתנחמים בראש (ה' בראשם); חטאו בעין (ומסקרות עינים) ולקו בעין (עיני עיני יורדה מים) ומתנחמים בעין (כי עין בעין יראו), וכו' (פסיקתא דר"כ טז). ועל ידי חשיבה אורגאנית מתבארות גם דוגמאות של עונש הבנים על חטאי אבותיהם (בפרק: קניי מידה חדשים) — למשל המלים 'ויזעק זעקה גדולה ומרה', הנמצאות אצל עשו ואצל מרדכי, דורשים רבותינו, שגזרת אחשוורוש היתה התולדה של 'מרמת' יעקב. ובעוד שההלכה מבליטה את מושג-האחריות האינדיבידואלי (את 'עין תחת עין' הוציאה מפשוטו), מושפעת האגדה עוד במידה ניכרת מן החשיבה האורגאנית, המזהה את האבות עם הבנים ורואה את מה שנעשה לצאצאיהם כשכר ועונש מוצדק על מעשה האבות.

(2) דרכי הפילולוגיה היוצרת. בעוד שההיסטוריוגרפיה היוצרת אין לה להסתמך על מאמרים מתור-דולוגיים של חז"ל עצמם, יש למצוא לעומת זה כל-לים לדרכי הביאור של חז"ל באגדה, ודרכים אלה יסודם גם כן בחשיבה האורגאנית, שגרמה להוקרה יתירה של 'גוף המלים', הניתן להכרת החושים. והכללים האלה הם: (א) יש לפרש את כל פרטי הפרטים שבכתבי-הקודש מתוך דייקנות יתירה; (ב) כל הפ-רטים באו אך ורק להורותנו דעת ('המקרא אינו ספרות'); (ג) כל חלקי הדיבור (האותיות, המלים, הפסוקים, הפרשיות) יש להם עצמאות מלאה וניתנים להיפתר כל אחד כשהוא לעצמו ולא רק על פי המשך העניינים. כל מלה בכתבי הקודש שנראית כמיותרת (נח איש צדיק תמים היה 'בדורותיו'), וכל מלה הנראית כחסירה ('ויאמר אחיה ואמה' אצל רבקה, והאגדה שואלת ובתואל היכן הוא, ב"ר ס, יב), כל סטייה משימוש הלשון ומן הכתיב הרגילים (תאומם בלי יו"ד אצל רבקה), כל הבדלי הביטוי ('יום אחד' אצל מעשי יום ראשון בניגוד ל'יום שני', 'יום שלישי' וכו') ועוד, נעשים לנושאים של דרש באגדה. אבל אופי הפילולוגיה היוצרת של האגדה מובלט ביתר שאת בעצמאותם של חלקי הדיבור. — האגדה דורשת את האותיות. היות שבכתבי-יד העתיקים לא היה רווח ניכר בין אות לאות ובין מלה למלה, מצאו חז"ל כאן כר נרחב לדרשות המבטלות את קשר האותיות. כגון — בהבראם = בה"א בראם (ב"ר יב, י).

גנות' ויהודה 'עלה' תמנתה כדי להוליד את הגואל האחרון (סוטה י, א). יהודה 'ירד' (בראשית לח, א) מגדולתו מפני מכירת יוסף; ומטעם זה נאמר גם באחי יוסף 'וירדו' (בראשית מב, ג) [תנחומא ב' מקץ ט]. מ'ותלך ותתע' (אצל הגר) דרשו 'אין ותתע אלא עבודה זרה' (פדר"א ל); נח נקרא 'איש אדמה' מפני שהיה 'להוט אחרי האדמה' וכו'.

בפירושי הביטויים על פי הקבלות מתכוונים חז"ל לאיזו אמת 'על-זמנית' וגם מגלים על ידיהם את האמונה ברב-גוניות המלים. בפסוק 'ביד חזקה ובזרוע נטויה' מורה מלת 'יד' על הדבר, לפי הפסוק 'הנה יד ה' הויה במקנך'. — נאמר 'רבה' בדור המבול ובאנשי סדום, מכאן שדור המבול נדון גם באש ואנשי סדום נדונו גם במים (ב"ר כו, ג). 'כימי העץ ימי עמי' דרשו 'אין עץ אלא תורה' שנא' 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (ס' דב' מז). 'ביום השביעי' (אס' תר א, י). דורשים רבותינו על יום השבת (אסתר רבתי ג, יא). וביתר שאת באות לידי ביטוי הרב-גוניות והאמת ה'על-זמנית' בדרשות 'אל תקרי' שיר סודן בשינוי הניקוד אבל גם בשינוי הכתיב. — דרש שם המשפטים: כשם שראו חז"ל פסוקים שלימים כאילו אינם אלא אוספי מלים בלבד, כן פתרו כמה פרקים כאילו כל משפט ומשפט שבהם מדבר בעניין מיוחד. הפסוק 'מה אנוש כי תזכרנו' דרשו בשלושת האבות ובשבטים (מדרש תהלים ח, ז). מצאו ניגודים בין חלקי משפט אחד: את הפסוק 'התיצבו וראו' דורשים כנגד ד' כיתות שישראל נעשו על הים. הפסוק 'אם אשכחך ירושלים' נאמר מפי הגבורה (מדרש תהלים קלז, ה). 'בחר ה'' נאמר על שאל על ידי בת-קול (ברכות יב, ב). גם ב'פילולוגיה היוצרת' כמו ב'היסטוריוגרפיה היוצרת' פעלה הנטייה ל'קירוב הרחוק' ולפירוש ה'על-זמני'.

דרשות הפרקים. ספר 'שיר השירים' נדרש בנמשלים שונים מפרק לפרק וגם המשלים שבמקרא נדרשים שלא כמשמעם; משלים שנאמרו לגנאי (על ישראל) נדרשים לשבח ואילו משלים שנאמרו באומות העולם דרשו לפעמים קרובות לגנאי. רבותינו ביטלו יחסים הנראים כמובנים לכול וקבעו יחסים חדשים בין חלקי הסיפור, למשל בצירופי הפרשיות. מתוך המלים 'אל תירא אברם' יוצא, שהוא היה מתפחד ואומר: שמא היה צדיק אחד בתוך אוכלוסין שהרגו תי במלחמה (שבפרק הקודם, ב"ר מד, ד). ה' פקד את שרה מפני שאברהם התפלל על העקרות שבבית אבימלך (בפרק שלפני זה; ת"ב וירא ל; לו). שרה

עולמות = על מות (מדרש תהלים מח, ה), וינפש = נפש (תענית כ"ז, ב). — הם דרשו את האותיות דרך נוטריקון (כראשי תיבות של מלים, כגון: אמן = אל מלך נאמן, שבת קיט, ב וכו'). או דרך פירוק המלים לאותיותיהן, כגון ויהיה = וי היא (ב"ר מב, ג), זקן = זה קנה (שני עולמות, ב"ר נט, ו) ועוד. וגם בדרך גימטריה, כגון זה = מספר שנים עשר (וי"ר ח, ג), מ'עקב אשר שמע אברהם' הסיקו, שאברהם שמר את התורה קע"ב שנה, כי הכיר את בוראו כבן שלש, ועוד. האמונה בעצמאות חלקי הסיפור גרמה גם לדרשת המלים ע"י ריפוף הקשר שביניהן, היינו על ידי סירוס המלים שבפסוק וע"י הכנסת ניגודים לתוך הפסוקים, שלפי הפשט אינם נמצאים בהם (דרשת 'גר ותושב', ב"ר נח, ו; 'עזר כנגדו' זכה עזר לא זכה כנגדו, ב"ר יז, ג), ועל ידי הפירוד בין מלים סמוכות; ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל: קהל, ועדה, וישראל, מכאן שהפסח נשחט בשלש כיתות (משנה פסחים ה, ח); חמשה פסוקים שאין להם הכרע, וכו'. בהתאם לחשיבה האורגאנית ייחסו רבותינו חיים עצמאיים לשמות הפרטיים ודרשו אותם לפעמים גם בניגוד לביאור המקרא: מ'יצחק 'יצא חוק' (ב"ר נג, ז), עשו = הא שוא (סג, ח), נפתלי נגזר מן 'נימפה' *νύμφη* (עא, ח). יש דרשות מלים, שסיבתם בשינויים בהתפתחות הלשון, כמו בטשטוש שבאותיות הגרון, כגון אימה = חמה (ב"ר מד, יז), חבק — הא בק (חולין צא, א), ויחד = ויהד (תנחומא יתרו ז), אניות = עניות (אסתר רבתי פתיחה ג); ובשינויים בשימוש המלים, כמו גוי (עובדי ע"ז), גר (גוי שהתגייר), צדקה (הוראה של חמלה ורחמים, 'צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהגלה אותם לבין האומות'), חכמה (תורה), מקום (= הקב"ה); ובשינויי הדקדוק (וירדת הגרון, אצל רות = וירדתי הגרון, גוף שני נקבה נדרש כמו גוף ראשון, תנחומא ב' בהר ח), ושכנת בשדה = ושכנתי בשדה (מדרש תהלים יא, ג), 'אז ישיר', 'ישמח ה' במעשיו' פירשו לעתיד לבוא (פדר"כ כז), חז"ל פירשו גם ביטויים מסוימים כפי הוראתם המקורית, במקום שטושטשה זו (שרה היניקה הרבה 'בנים', ב"ר נג, ט; יפתח נקבר 'בערי גלעד' מפני שמת בנשילת אברים, ב"ר ס, ג; יעקב לקח 'מאבני המקום', כלומר אבנים רבות, שנעשו לאבן אחת, חולין צא, ב; 'ויפל מישראל שבעים אלף איש' משמעו שנפל רק איש אחד, היינו אבישי, פדר"א מג), מאידך גיסא פירשו בדרך מטאפורית ביטויים שנאמרו כמשמעם, למשל שמשון 'ירד' תמנתה, כדי 'להת-

ראתה את ישמעאל מצחק — על המשתה שעשה אברהם ביום היגמל את יצחק; כי ישמעאל היה סבור כי הוא הבכור (ב"ר נג, יא). — גם בין מצוות למצוות מצאו חז"ל קשרים. כשם שהקב"ה הזהיר את הכהנים שלא יפסעו פסיעות גסות במקדש, כן הזהיר את הדיינים שלא יפסעו פסיעות גסות בדין (תנחומא משפטים ו). למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקילקולה יזיר עצמו מן היין (סוטה ב, א).

(3) אופי האגדה ומקומה ההיסטורי. — יש הבדל עקרוני בין דרכי התיאור של המקרא לבין דרכי התיאור של האגדה. האגדה דמיונית הרבה יותר; מרבה יותר בנסיים, מספרת דברים הסותרים את הנסיון (למשל, בתארה את רבקה כבת שלוש), ובייחוד האנכרוניזמים שבה מראים את נטייתה מדרכי המקרא (למשל, אברהם קיים את התורה כולה). מאידך, גיסא שווים שני המקורות בעיבוד החומר הנכרי, שמסגלים אותו להשקפותיהם: שבחו של אל השמש, למשל, הנמצא בפי המצרים והכנענים, היה לתהילה לאל עליון, אשר השמים מספרים כבודו; ולפי האגדה הרומית שלח האל מארס את הזאבה להניק את רומולוס ורמוס, ואולם לפי תיאור רבותינו (מדרש תהלים י, ח) נשלחה הזאבה על ידי 'אבי יתומים ודיין אל-מנות' שמרחם גם על אבותיהם של שונאי עמו. גם בתיאור גיבורי המקרא קרובים דרכי המקרא לדרכי האגדה. כבר בספר שמואל מתואר המלך דוד לא גיבור חיל כל כך אלא בחיר ה'. ובייחוד מצטיין ספר דברי הימים בהשקפה 'תיאולוגית' על האישים והמאורעות. ולמרות כמה הבדלים שבין שניהם יש לראות את האגדה כפרי פרייה של פעולת בעלי המקרא האחרונים. מסדרי כתבי הקודש הראו מגמות דומות לאלה של הדרשנים, זו הנטייה לדבר בלשון נקייה הביאה לידי שינוי הקרי ואולי גם לידי השמטות, ול'תיקוני סופרים' ול'עיתורי סופרים'. גם בתרגום השבעים יש לראות התקדמות לקראת דרכי האגדה. נמצאות בו כמה הוספות לסיפורים, מקצתן קטנות: כגון אסתר ב, כ נוסף "המלכה לא שינתה את דרכי חייה". מקצתן גדולות, כגון ההוספות על ספרי דניאל ואסתר, מנשה, ומכתב ברוך בן-נריה. ובזה, שלא נמנעו מלתרגם את המקור המוחלט הקודם לפועל המפורש (למשל, בביטוי 'מות יומת', 'מות ימות') דרכיהם שווים לדרכי חז"ל בתורה. קרובים יותר לדרכי חז"ל באגדה הם: ס' היובלים וצוואות השבטים, אף על פי שמדרכי 'הביאור היוצר' של

האגדה עודם רחוקים. "ראה יוסף", כתוב בצוואת גר, "כי הצלתי טלה מפי הדוב... ואשחט את הטלה כי לא יכול לחיות ונאכלהו, ויגד כזאת לאבינו"; כלומר הוא מסר שאכלו 'בהמה שאינה חיה' (חולין מב, א). לפי שני הספרים הנ"ל ניצל יוסף מן החטא עם אשת פוטיפר על ידי שזכר את דברי אביו. ס' היובלים כבר מדבר על עשרה נסיונות שנתנסה בהם אברהם אבינו (יט, ח) ועל האבות, ששמרו את כל המועדים. בחוקת כת דמשק, שמוצאה, כנראה, מתקופת הלל בערך, יש כבר למונח 'דרש' הוראתו המקצועית, האכסגטית. על האיסיים מעיד פילון, שהם דרשו את המקרא בדרך "עמוקה, שלא כדרך הפשט". ועל התיראפיטים הוא אומר "כשקוראים בכתבי הקודש הם מתעמקים בתורת האבות בדרך הדרש". לעומת זאת מראה פילון בדרכי 'הביאור היוצר' הקבלות חשובות לדרכי הביאור של חז"ל. הוא דורש כל 'המקראות היתרים'. 'אין מלה מיותרת בתורה'. 'התורה אינה מאריכה יותר מדי'. הוא דורש תופעות סינטכטיות היוצאות מן הכלל, כגון לשון יחיד הנמצא במקום לשון רבים ולהפך, וביטויים מטאפוריים הוא מפרש על פי הוראתם המקורית. שומר הוא יותר מן חז"ל על האופי הדתי של המקרא; לפיכך מעדיף הוא את הפירוש האליגוריסטי. אבל אין למצוא אצלו דרשות האותיות או דרשות המלים, לא דרשות של גזרות שוות ולא דרשות 'אל-תקרי'.

הסקירה הזאת אין בה כדי למצות את התוכן הרב של הספר, הלא הבאתי רק דוגמאות מעטות לכל פרק ופרק שבו. אבל יש בסקירה זו כדי להקנות לקורא, שאינו מצוי אצל הספר, מושג על העושר העצום הכלול בו. ואף על פי שקשה לבוא בטענה על ספר שכזה, המושלם בתכלית השלימות, כמדומה לי, שהקורא המומחה ימצא, שהמחבר הנכבד קיצר במקום אחד, שהיה לו אולי להאריך בו: היינו בדבר מהות המושגים של הדרש והפשט וביחסם זה לזה. יש כאן לכל הפחות שינוי בתוכן המושגים האלה מתקופה לתקופה — מתקופת התנאים לתקופת האמוראים (שבבבל) ועירבוב תחומם — וביתר דיוק, חדירת מושג הפשט לתוך תחומו של הדרש בתקופת האמוראים. במשנה ובתוספתא אין למונח 'דרש' אותו המובן שהוא קיבל בזמן מאוחר — כניגוד לפשט, אלא הוראתו שם היא, לעמוד על העניין האמיתי של הפסוק, למצות את תכנו — ואם העניין כהלכה — להסיק מן הפסוק את ההלכה. במובן דומה לזה משמש הפועל 'פשוט' במקורות התנאיים, וגם בתלמוד ירושלמי

גיאוגרפיה היסטורית

של ארץ ישראל

מאת מאיר פלסנר

מיכאל אבי'יונה: גיאוגרפיה היסטורית של ארץ-ישראל
למן שיבת-ציון ועד ראשית הכיבוש הערבי, בלוויית שלוש-
עשרה מפות. מהדורה שנייה מתוקנת ומסודרת מחדש. ירוש
לים: מוסד ביאליק תשי"א. 211 עמ' (ספריה לידיעת ארץ-
ישראל של החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה)

המחבר מספר לנו בהקדמתו למהדורה הראשונה
(תש"ט), שהמפה הגדולה של ארץ ישראל הרומית,
שלהסברתה מוקדשים למעשה כמעט שלשה רבעים
של הספר (חלק שני: התחבורה, עמ' 81-93, חלק
שלישי: הארץ לתחומיה, עמ' 97-178, והנספח הכו-
לל רשימה של שמות מודרניים שזהותם העתיקה
טרם נקבעה, עמ' 179-190, וכן המפתחות, עמ' 191-
220¹), מקורה במפה, שפרסם הוא עצמו בשנת
1936 בכרך ה' של *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* בצירוף מאמר מסביר בשם
Map of Roman Palestine. המפה הזו, שיצאה שנית
בצירוף המאמר בשנת 1940 בתור קונטרס מיוחד,
הופיעה בקנה-מידה של 1:250,000, ונסתיימה בק-
צהו הדרומי של ים המלח; דרום הארץ משם ועד אי-
לת בא רק במפה צדדית בקנה-מידה של 1:1,000,000.²
יתר על כן לא כללה המפה ההיא את השטחים
מהירדן מזרחה. אולם מפה חדשה זו שלפנינו לא זו
בלבד שהיא נותנת את הארץ כולה, למן צור ועד
אילת, ובקנה-מידה אחד, 1:350,000, אלא גם כול-
לת את עבר הירדן עד למעלה המזרחית ה-36, כל-
עד לארכה של רבת עמון*³. עובדות אלה יש בהן
משום הצדקה גמורה לחלוקת המפה שבספר לשני
דפים, בעוד שהמפה המקורית היתה על דף אחד.
לא מבחינת היקפה בלבד עולה המפה החדשה על

ובמדרש רבה, היינו, במובן 'למוד', 'פרש'; ובמשנה
ובתוספתא יש לו הוראת 'הוסף', 'השלם'. השווה
משנה סוכה ג, יא: מקום שנהגו לכפול יכפול (את
הפסוקים בהלל), לפשוט יפשוט, ותוס' פסחים י 9:
ר' אלעזר בן פרטא היה פושט בה דברים, רבי היה
כופל בה דברים; והפירוש האמיתי של 'לפשוט יפ-
שוט' יוצא מתוך פסחים קט, ב וסוכה לט, א: תניא
רבי כופל בה דברים, ר' אלעזר בן פרטא מוסיף בה
דברים (עיי' גם גייגר בכרך החמישי של *Zeitschrift für jüdische Theologie*, בחלק השני של המאמר על
פרשנות המקרא של חז"ל. הספר אינו לפני). רק
בתלמוד בבלי, כלומר בימי האמוראים, אנו מוצי-
אים הבדל בין דרש ופשוט במובן הרגיל אצל פרש-
ני המקרא בימי הביניים ואצלנו. אבל ההיקף—
ובכן גם המשמעות—של כל אחד משני המושגים
אינו אחד עם ההיקף ועם המשמעות שיש להם לפי
דעתנו אנו. יש שנשאל בתלמוד 'פשוט דקרא במאי
כתיב?' והתשובה היא פירוש שאינו אלא דרש מוב-
הק (לפי טעמנו). לשם קיצור מוכיר המחבר בהערה
10 של פרק א רק דוגמה אחת מתוך כמה וכמה דוג-
מאות כאלה בתלמוד. מכאן יוצא, שדעתם על שני
המושגים האלה היה שונה מדעתנו אנו, שפירושי
המקרא, הנראים בעינינו כדרש, נחשבו להם כפשוט.
ולאורם של דברים אלה, הרי דעת המחבר: "אבל
קל לראות שהם עצמם הכירו את כוונת המקרא וב-
מתכוון נטו ממנה" (עמ' 126), "יש לשאול בדרשת
המשפטים, עד כמה התכוונו הדרשנים לבטל את
הפשוט מפני הדרש" (עמ' 136)—אולי מרחיקה לכת
יותר מדי. אולי לא היתה תמיד הכוונה לדחות
את הפשוט מפני הדרש, אלא הדרש (שבעינינו) היה
פשוט אצלם. אבל אין בהערה הזאת כדי להפחית
בערך הספר אף כמלוא נימה.

בנוהג שבעולם, אדם רוצה לשבח איזה מעשה,
אומר הוא עליו שהוא 'דבר בעתו'. ספרו של הינמן
הוא דבר אחרי עתו. בלי משים אנו שואלים את
עצמנו איך זה קרה הדבר, שספר כזה, הדין לא בב-
עייה אחת, אלא בכל הבעיות היסודיות של האגדה
ונותן לנו תמונתה המדויקת והשלמה ביותר, לא
נכתב לפני זמן רב? ערך הספר קיים הוא ואין ספק
שעוד הרבה שנים יתפוס מקום מרכזי בשדה האגדה
וישפיע השפעה רבה על חוקרי האגדה ועל לומדיה.

¹ ברשימת תוכן העניינים באים בטעות המספרים 111-193;
וכן חסרה שם רמזיה לתיקוני הטעויות הבאים בעמ' 221.
² במבוא עמ' 14 אומר המחבר ששטחים מסוימים, כנראה
מזרחה ממעלה 36, "ניתנו במפה הקטנה שבגוף הספר, בעמוד
139". ואולם בעמוד זה אין מפה כלל; והכוונה, כנראה, לעמ'
151. ראה את רשימת המפות שבגוף הספר, עמ' 8.

קודמתה, כי אם גם מבחינת תכנה. ראשית כל, מראה המפה החדשה את ההרים והעמקים, מה שלא היה כן במפה המקורית. שנית, מחולק כל השטח למרוב-עים המסומנים באותיות מלמעלה ובמספרים מהצד; וחבל, שבמפתחות לא נוספו למספרי העמודים של הספר גם סימני המרובעים של המפה. שלישית, המפה החדשה כוללת יותר שמות לאין ערוך מאשר המפה המקורית, ולא שמות עבריים חדשים בלבד, בהתאם לעליית מספר הישובים משנת 1936 עד 1950, כי אם גם שמות ערביים של מקומות ארכיאולוגיים מהתקופה הנדונה, שזהותם לא נקבעה עוד. שמות לא-מוגדרים אלה סומנו בשתי המפות במספרים בלבד. במפה המקורית רשומים המספרים האלה בצד, ועל ידם השמות הערביים של המקומות; מספרם מגיע עד כדי 122 (96¹) בלי תוספת אותיות לטיניות קטנות, ו-26² בתוספת אותיות. ואולם במפה החדשה מספר המקומות האלה אינו פחות מ-270, והם הם שרשימת הפרטים עליהם מהווה את הגרסה שהזכרנו. על הרקע הלבן של שטח הארץ באה מפה מודרנית שלמה בצבע אפור בהיר מאיר עינים. ההרים חומים והנהרות כחולים, כנהוג. ועל גבי כל זה הודפסה המפה העתיקה בצבע שחור בולט: המקומות ודרכי התחבורה, גבולות המחוזות צבעם אדום בהיר. השמות הגיאוגרפיים נתונים בצבעים המתאימים לשל הסימונים הכרטוגרפיים שאליהם הם שייכים, שמות הנהרות והימים באותיות כתיבה, ושאר השמות באותיות מרובעות שונות. כל צורות הכתב, וכן כל הסימנים המרובים, כלולים בביאור הסימנים המקיף המופיע על כל אחד משני דפי המפה. כן באים שני קוים למדידה, האחד לפי ק"מ, והשני לפי מילין רומיים.

מבחינת הדפסתה הרי מפה זו מעשה למופת האומר כבוד לעושיה. לוחות ההדפסה השונים על צבעיהם חופפים זה את זה בדיוק נמרץ, מכל מקום לא פחות מאשר במפה המקורית של ממשלת המנדאט, שנדפסה באוכספורד. ואף על פי שנתרבו מאוד השמות במפה החדשה לגבי קודמתה, הרי רק פה ושם מכסה הדפוס השחור את האפור שמתחתיו ומטשטש את השמות המודרניים. ואם מבחינת הרושם הכללי עשויה המפה החדשה, פחות מקודמתה, להשרות רוח שלווה — וזה בעיקר מפני הגזמה ידועה בגודל האותיות האדומות — הרי הפסדה ביפוי יוצא פי כמה בשכרה, כלומר בתכנה העשיר מאוד. כל השותפים במלאכה זו, המחבר, בית ההוצאה, המדפיס (ש. מונזון, תל

ארוזה) והצלם (פיקובסקי, ירושלים), זכותם גדולה, ואין לערער עליה.

אשר לתוכן הספר, הרי כותב הטורים האלה רואה את עצמו מומחה רק לסוף התקופה הנדונה, כלומר לתקופת הכיבוש הערבי של הארץ. המחבר מתכוון בדברים שבשער הספר 'ועד ראשית הכיבוש הערבי' בחינת ועד-בכלל. זה מוכח על פי ספרו הקודם 'בימי רומא וביזאנטיון',¹ ששם בא אותו נוסח על השער; ואמנם מספר המחבר על הכיבוש הערבי בסוף הספר ההוא בקצרה, תוך הסתמכות על מחקריהם של כמה מוזרחנים חשובים. על כן בדקתי את המפה ואת הספר קודם כל מנקודה זו: מה מידת העזרה שהם מביאים לריוח להבין באמצעותם את הכיבוש הערבי מבחינת גיאוגרפית. לבדיקה מעין זו ראיתי את עצמי רשאי גם מתוך זה, שעל המפה עצמה נאמר בפירושו, שהיא מראה את הארץ בתקופה בין 333 לפסה"נ עד 640 לסה"נ, כלומר מהקרוב ליד איסוס ועד השלמת כיבוש הארץ בידי האסלאם.

בספרו ההיסטורי הנ"ל מזכיר המחבר, אגב הרצאה תו על הכיבוש הערבי, כמה שמות גיאוגרפיים, מהם שנים אינם נמצאים לא על המפה ולא בספר שלפנינו. השם הראשון הוא אֶגְ'נָדִין, מקום נצחונם הגדול הראשון של הערבים על צבא הרומאים (יולי 634). אביייונה עצמו קובע את מקומו של שדה הקרב הזה בספרו ההיסטורי "לא הרחק מבית-נתיף, בלב השפלה",² כלומר כשנים-עשר ק"מ צפונית מזרחית מבית גוברין. בספר שלפנינו דן המחבר על בית נתיף בעמודים 111-112, אולם אינו מזכיר את אג'נאדין, וגם במפה לא מצאתי שם כזה, ואף לא בצורת מספר שביאורו יבוא בנספח.

על המקום השני, תדון, נאמר בספר ההיסטורי, שהוא שוכן בשערי עזה,³ ללא ציון מקום מודרני בסביבה; גם הוא אינו בספר החדש ובמפה. על פי קביעת המקום הגיאוגרפי חפשתי בספרו של G. Le Strange, Palestine under the Moslems, 1890 ושם נאמר (עמ' 442): The port of Ghazzah is called Tidā (or Taidā). אגב רמיזה לספרו הגיאוגרפי של אֶלְאֶדְרִיסי, שחיבר בשביל מלך הנורמנים בשנת 1154, עמ' 4. על פי ידיעה זו מצאתי במפתח ג' של הספר שלפנינו 'תדה' (נכון יותר 'תידא'). ובעמ'

¹ ירושלים: מוסד ביאליק ה'תש"ו, וע' מה שכתבתי ב-Palestine Post, 16.5.47.

² שם, עמ' 203.

³ שם.

זה, שגאוניותו מתגלה במחקריו על תולדות האסלאם הקדום הרבה יותר מאשר באלה על התנ"ך,¹⁰ סותר בעמ' 57 השערה של De Goeje, שתכנה אינו חשוב לגבי דידן, פרט לנקודה אחת, והיא שאותו חוקר הולנדי זיהה את מקום הקרב אג'נאדין (ע"ל) עם ירממות (יהושע י, ג) ומצטט לשם ביסוס השערתו את ערך 'ירמות' מתוך האנומאסטיקון של אבי הכנסייה אבסביוס. ספר זה, פרט לספרי יוסף בן מתתיהו, המקור החשוב ביותר לכל העוסקים בטופוגרפיה של א"י בימי הרומאים, וגם לד"ר אבי-יונה ביניהם, כמובן, תורגם לעברית בשנות תש"ח-תש"י בידי ע. צ. מלמד.¹¹ בזמנו של ולהאוזן אפילו לא היתה עדיין בנמצא ההוצאה של הטכסט היווני של אבסביוס בידי קלוסטרמן (1904), שהיא עד היום בת הסמך בכל חוגי החוקרים והמונחת גם ביסוד תרגומו של מלמד. על כן לא ידע ולהאוזן, שירמות מופיעה אצל אבסביוס פעמיים, מספרים 533 ו-540 לפי ספרי רת מלמד; כי ההבאה הראשונה סורסה בטכסטים שלפני הוצאת קלוסטרמן עד שחסר הדיבור המת-חיל 'ירמות', ותיאור המקום בא על ידי כך כשייך לערך 532 (יערים). את המקום 533 קובע אבסביוס ליד אשתאול — במפה של אבי-יונה: ירמות. על המ-קום 540 אומר אבסביוס: "והיום הוא כפר ירמון (הנקוד לפי מלמד) — במפה של אבי-יונה: ירמוכה על יד בית נתיף. מאידך גיסא, אומר מלמד דווקא בהע-רות למס' 533: "היום — כ'רבת ירמוק, צפ' מע' לבית נטיף (כך)"; ולפי זה הוא מזהה (או מעררב) את שני המקומות העתיקים. אולם אבי-יונה, שאינו מזכיר את מלמד בכל ספרו — אף לא בהערות, שב-דקתין במיוחד מבחינה זו — אינו נותן כלל את דעתו

¹⁰ ואולי השפיעה שיטת הניתוח, אשר ניתח ולהאוזן את המקו-רות ההיסטוריים הערביים, על שיטת ניתוחו את ספרי התנ"ך ההיסטוריים.

¹¹ ספר האנומאסטיקון לאבסביוס, תורגם (בצירוף הערות) בידי ע. צ. מלמד. תרביץ יט, 88'65, 152'129; כא, 24'1, 91'65. — אם לא נזכר תרגום זה במהדורה הראשונה של ספ-רנו, שיצאה בשנת תש"ט, אפשר להבין זאת, אעפ"י ששם אפשר היה להזכיר לפחות את המבוא, שפרסם מלמד לתר-גום לפני שנים רבות: האנומאסטיקון של אבסביוס, מאת ע. צ. מלמד. תרביץ ג (תרצ"ב), 327'314, 327'393; ד (תרצ"ג), 284'248, 96'78. אך מדוע לא נזכר תרגומו של מלמד, הכולל בין השאר גם מפתח רב ערך, אף במהדורה השנייה של ספרו? הרי ספרי מוסד ביאליק מיועדים בראש וראשונה להפיץ השכלה בקרב הישוב ולהפנותו אל ספרים עבריים מקוריים ומתורגמים, וכך אומר אבי-יונה עצמו בעמ' 14 (ע' להלן).

117 של ספרנו נאמר: "צפונית ממנה (מעזה החדשה) היתה העיר אנתדון (תדה) הנקראת פעם גם אג'יפי-אס". עתה יכולתי למצוא את השם Teda בעמ' 157 של ה-Quarterly, ואת השמות אג'יפיאס, אנתדון במפה שבספרנו.⁴ אולם עדיין לא נחה דעתי מהצורה של תדון ללא תוספת וללא כל הסבר בספרו ההיסטורי של אבי-יונה. לבסוף הצלחתי למצוא אצל G. A. Smith, Historical Geography of the Holy Land⁷, 1900 עמ' 189, שהעיר היתה נקראת בזמן ההוא Tadun. מוזר היה בעיני בכל זאת, מדוע אין אחד מכל הש-מות דלעיל בא בספרי הגיאוגרפים הערביים, פרט לאלאדריסי הנ"ל, וזה מתקופה מאוחרת יותר בהרבה. החידה נפתרה בעזרת היסטוריון הכיבושים הערביים, אַלְבְּלַאדְרִי. בספרו המפורסם פְּתוּחַ אַלְבְּלַאדְאן (כיבור שי הארצות)⁵ נאמר: "הקרב הראשון בין המוסלמים ואויבם היה באחד מכפרי (נפת) עזה הנקרא דֶאֲתֶן⁶ ... זה היה עוד לפני בואו של ח'אלד אֶבְן אֶלְוֶלִיד לסור-יה". ובמלנו הגיאוגרפי של יַאקוּת, ערך דאתן, נאמר: "חבל ארץ בקרבת עזה במחוזות פלסתיין בסור-יה, שם פגעו המוסלמים ברומאים, וזה הקרב הראשון ביניהם. וכו'". המקום אצל אלבלאדרי נזכר גם בערכו המצוין של F. Buhl על עזה באנציקלופדיה של האס-לאם, ואף נקבעה שם זהותה של דאתן במה שנקרא בספר דברי הימים של Eutychius (סַעִיד אֶבְן אֶל-בְּטָרִיק, פטריארך של אלכסנדריה, 933-939) תאדון. דוגמה זו מראה בין השאר, מה רבה התועלת הצ-פונה בספרות הערבית לגבי נושא ספרנו, ועיקר הידיעות שבספרים הוכנו זה מכבר לחוקרים בלשונות המערביות.

בספרו ההיסטורי הסתמך אבי-יונה בנוגע לכיבוש הערבי על ספריהם של שני מזרחנים.⁸ הוא אינו מזכיר כלל את מחקרו של ולהאוזן.⁹ חוקר גדול

⁵ השם השני גם על המפות בזו שבגוף הספר.

⁶ במהדורת De Goeje, עמ' 109.

⁷ חפשי גם שם זה במפתחות הספר, אולם מצאתי במפתח ג' רק 'דוּתָאן, תל 115'. מתוך השוואה לערך 'דוּתִין' שבמפתח ד' התברר שהמספר צריך להיות 125. אגב, זאת אינה דאתן שלנו, כי אם דותן הידועה מס' בראשית.

⁸ M. J. De Goeje, Mémoire sur la Conquête de la Syrie,², 1900; L. Caetani, Annali dell'Islam, III-IV.

השווה 'בימי רומא וביזאנטיון', עמ' 230, הע' 35, 41. J. Wellhausen, Prolegomena zur ältesten Geschi-
chte des Islams (Skizzen und Vorarbeiten, VI, 1899), 51-68.

על זיהויו של זה; ואף על פי שהוא אומר במבוא לספר עמ' 14: "מקום מיוחד ונרחב הוקצה למחקרים הטופוגראפיים בשפה העברית".

דוגמאות אלה, שבחתי בהן רק בשל חשיבותן לגבי הכיבוש הערבי, מראות שעדיין נשאר מקום לשיכלול הספר במהדורה השלישית ושבתיגרום לשון הרמזים שבמאמר האנגלי ללשון של הרצאה שוטפת בלבד לא יצא המחבר ידי חובתו, לא לגבי הקורא העברי ולא לגבי החידושים שנתגלו בינתיים במחקר. רשימת הספרים, ששימשו לו למחבר בהכנת ספרו (עמ' 9-10), אינה שלימה, שהרי מזכיר הוא רק אותם הספרים, שבהבאתם הוא משתמש בקיצורים, וחבל. בכל אופן אין ברשימה זו אף ספר אחד שיצא לאור אחרי 1938. הציטטות שבהערות לגוף הספר מזכירות פה ושם גם ספרות מאוחרת יותר; אולם אפשר להוסיף עליהן, כמוכח לעיל, לכל הפחות רשאי הקורא העברי לבקש הסבר, מדוע המחבר לא השתמש כלל במחקר מסוים, אם אמנם נעשה הדבר בכוונה תחילה.

הכתיב העברי הנהוג בספרי מוסד ביאליק, וגם בספר זה, מצטיין בתכונה עיקרית אחת: חוסר עקביות. דברים אלה אינם אמורים בחוסר העקביות בשמירת הכללים עצמם,¹² אלא בחוסר העקביות לגבי כתיבת עצם אותה המלה במקומות שונים של הספר גופו. למשל, בעמ' 86 אנו קוראים 'שישה מי-לים', ואולם על המעטפה נאמר 'בששה צבעים'. יישר כוחך, עמנואל גראו, מצייר המעטפה (ולא בשל הכתיב הנכון בלבד).

כתיב עברי זה של ועד הלשון, שמוסד ביאליק רואה עצמו משום מה מחויב להטילו על מחבריו — בניגוד, למשל, לבית ההוצאה שליד האוניברסיטה העברית — יש לו, על אף מגרעותיו הגלויות לעין, יתרון אחד: הוא אינו יכול להטעות את מי שיודע

עברית. גרוע הדבר ביחס לתעתיק העברי של שמות לא-עבריים, וביחוד ערביים. דיוגנו על אנתדון כבר העמידנו על זוגות היריבים תדה—תידא, ותדון—תאדון, ואולם מוצאים אנו סתירות גם בין הספר והמפה. למשל, בעמ' 160 נאמר: ח'רבת טבקאט פאחל; ואולם על המפה (ב 5) נמצא התעתיק הנכון טבקט פחל. בכותרת שבעמ' 160 נוקד השם העברי פחל; על יסוד מה? בהקדמה מודה המחבר למר ש. ייבין "ששקד במיוחד על תקנת הכתיב של השמות וניקודם"; אך הקורא ישמח יותר אילו נצטמצמה שקידה זו לספר בלבד ולא היתה פושטת גם על פני המפה.

דוגמה אחרת: הכפר מותה בעבר הירדן, ששם נחלו המוסלמים מפלה מפורסמת בשנת 8 להג'רה (629 לסה"נ).¹³ מנוקד בספר כשם עברי מותה, וכשם ערבי אל מותה.¹⁴ במפה (ב 13) נשאר השם בלא נקוד ובלא 'אל' הידיעה, שבאמת אינה במקומה כל עיקר.

הספר יצא בסדרה 'ספריה לידיעת ארץ-ישראל'. איני יודע, כמה ספרים כבר יצאו בסדרה זו. בכל אופן לא ראה מוסד ביאליק עד היום לתת לספרים, היוצאים בסדרות, מספרים סידוריים, לא בסדרה זו ולא בסדרות האחרות היוצאות בבית הוצאתו. אין צורך להסביר, מה מכבידה הונחה זו מבחינה ביבליו-אוגראפית.

סוף דבר: עוד המפה מוצלחת יותר מהספר, כל כמה שכותב הטורים האלה מוסמך לדון עליו. אין בכוחו לחרוץ משפט על החלק הראשון (ההתפתחות ההיסטורית, עמ' 17-77), פרט מבחינה ספרותית. אולם אין ספק שמי שחיבר את המפה המזהירה הזאת, יש בידו לשכלל גם את הספר במהדורות הבאות, שגם הוא ימלא אחרי כל הדרישות המוצדקות, כדרך שהמפה ממלאת אותן כבר היום.

¹³ ראה F. Buhl באנציקלופדיה של האסלאם.

¹⁴ מדוע נכתבת מלת הידיעה הערבית אל תמיד כמלה נפרדת, ולפני 'אותיות השמש' א', איני מבין. צריך לכתבה יחד עם השם העיקרי; את מבטא אל, אפשר לציין בשוא, ואת השמטתה במבטא בחוסר נקוד, כדרך הערבים עצמם וכדרך נקדני התנ"ך. אם חוסר הנקוד לא יחשב למספיק לגבי הקורא העברי של ימינו, אפשר לשים ל', הבאה לפני אותיות השמוש, בסוגריים, כנהוג בהוצאתי העברית של הרצאות גולדציהר על האסלאם.

¹² אדרבה, היא סימן טוב, המבשר, שלא העורך ולא המדפיס, קלטו עד כה 'כללים' אלה לתוכם עד שהיו לחלק מעצמם ובשרם, כדרך הכתיב שלמדנו בהיותנו תינוקות דבית רבן. עדיין יש, איפוא, תקווה, שהכתיב האידיו הזה, הנקרא בלי צדק כתיב מלא — והשם הנכון יהא כתיב יתר, כי הוא אינו קובע את אמות הקריאה לתנועות הארוכות, אלא לקצרות דווקא — יעבור מן העולם כאשר יבוא ביום מן הימים מנהל וריז של אגף החינוך ויטיל אותו על תלמידיו.

גוטמן ז"ל

במהדורה עברית¹

מאת שאול אש

של המתרגם. ודאי לא כל הקוראים יסכימו לכל החידושים שחידש — ובטבע הדברים שיהא כך, אף על פי כן נדמה לנו שלא הקפיד המתרגם עם עצמו להיות עקבי בשימוש המונחים שהניח. ודאי רשאי הוא ליתן כמה דפוסים בלשון התרגום לתיבה אחת שבמקור, אולם בשעה שאתה נתקל באותו עמוד גופו בחליפות אלה, ודאי הדבר מוקשה בעיניך. לדוגמה המונח Gottesvorstellung. ביטוי זה נמצא בעמ' 13 בשלר — שה דפוסים: 'תפיסת-האלוהי', 'רעיון האלוהות', 'דימוי האלוהים', איזה מהם הולם את המקור? לא זאת השאלה, אלא כל עצמו של השפע הזה על שום מה?

באותו עמוד קוראים אנו על "אבדן ישראל". מושג זה קשה לשומעו מפי מחבר יהודי, מאחר שיש בו טעם-לואי מן הרעיון הנוצרי, כאילו אין חיי עם ישראל קרויים עוד חיים. האמנם לכך התכוון מורנו המנוח? במקור כתוב Untergang Israels, אבל אין זו אלא חזרה במלים שונות על ביטוי שבמשפט הקודם. שם מדובר על ה-Untergang של שתי המדינות, ישראל ויהודה, והתרגום העברי הוא כה-לכה — "חורבן המדינה", ואף כאן יש לגרוס "חורבן ישראל" שקרוב לנו ולא ה'אבדן' הרחוק לנו. —

בעמ' 17 מדובר על "סיפור הבראיה שבפרשה הראשונה של ספר בראשית". אולי אין בכך משום פגם. אלא במקור כתוב "I. Kapitel" כלומר "פרק" וספק, אם היטיבו המהדירים שעשוהו "פרשה". ושוא רצה באמת המחבר לייחד סגולות ידועות לפרק הראשון דווקא שבספר בראשית ולא לפרקים שלאחריו? — באי-דיוק אנחנו נתקלים גם בעמ' 367 (הערה 3). שם כתוב בעברית "החולשה של כל מעשי-הקסמים לעומת פעולת-אלוהים של רצון"... אלא שבמקור מדובר על Ohnmacht ועל spontanen Wirken, Gottes כלומר על "חוסר-האונים של המעשים המאגיים למיניהם לעומת הפעולה הספונטאנית של האל". —

חייבים היו למחוק כמה וכמה משפטים, שמקומם וטעמם עמם בנוסח המקור, אבל שוב לא יובנו מחוץ למקומם ומחוץ לזמנם. ובאמת כן עשו, למשל, למשפט האחרון של ההקדמה, שהושמט בצדק במהדורה העברית. רית. ואולם מה נאמר, כשנקרא בהע' 576 (בע' 400) על מאמר שנדפס בשנת 1931, "שהופיע זה לא כבר" (כלומר סמוך לפרסומו של החיבור במקורו בשנת 1933), אלא שבינתיים "לא כבר" זה הוא בן כ"א שנים. ומה יחשוב הקורא, בהגיעו (בהע' 43, עמ' 269)

ספרו של הפרופיסור יצחק יוליוס גוטמן ז"ל יצא לאור במקורו הגרמני בשנת 1933, ורבים ציפו למ-אורע זה² ואכן ספר-מופת הוא במקצועו. על אחת כמה וכמה שלמהדורתו בעברית חיכו תלמידיו בארץ שזכו לשמוע תורה מפיו בירושלים. ידעו שעוסק רבם בעריכת תרגום הספר — ומה גדול כאבם שלא זכה לברך על המוגמר. ואכן, יש ויש על מה לברך. נדפס הספר באותיות מאירות-עיניים וברוב הידור. אולם כשאתה נכנס ל"טרקלין" ומתחיל משתמש בספר שלפניך, מתמעטת והולכת השמחה הראשונה. צר מאוד לומר את הדברים, אך האמת ניתנה להיאמר: הידים שטיפלו בספר, עשו מלאכתם בחפזון ואף ברש-לנות. לא נעמוד על טעויות-הדפוס ועל ליקויים טיפו-גרפיים המשבשים את הדברים, כי תקצר היד להע-לותם על הגייר. נעמוד בעיקר על שלושה עניינים: על עצם התרגום שלא דקדקו בו כל צרכו, הן בגוף הדברים והן בהערות³; כמו כן נייחד את הדיבור על "מורה-הדרך הביבליוגרפי" הקובע מקום לעצ-מו; ולבסוף נעיר על כמה חסרונות שחשיבותם מיו-חדת לגבי הקורא העברי.

כבר העירו⁴, שלא היה תרגום הספר שלפנינו מן הדברים הקלים, ולפיכך גדולה ההנאה על הצלחתו

כיוון שמאמרו של פרופ' היינמן אינו נוגע במהדורה העברית של חיבור גוטמן, אנו נותנים הערותיו של מר שאול אש.

¹ הדברים שברשימה זו כבר היו רשומים עמי, כשהופיעה ביקורתו של ד"ר יעקב פליישמן ב"עיון" כרך ג עמ' 110—113, וכבר מנה שם כמה וכמה דברים שהיה אף בדעתי להעיר עליהם, ואשתדל לא לחזור על הדברים.

² הש' דברי פרופ' היינמן, MGWJ 76 (1932), עמ' 368—369.

³ ההערות הן חלק נכבד מהספר. תופסות הן כ-50 עמוד באותיות וזעירות ומספרן מתקרב ל-1100 (אם כי אינך מוצא בספר אלא עד מס' 922, מאחר שהערות רבות נדפסו באותם המספרים בתוספת אותיות; אחר הערה מס' 494 באות 25!) הערות באותו מספר — עד 494 כה; ולמה כל הטורח הזה? בייך ובייך אין מספרי-ההערות שווים בכל המקומות למספרים שבהוצאה המקורית (!).

⁴ ד"ר פליישמן בביקורתו הנ"ל.

לציון "כרך תשיעי של מאספים אלה". לציון זה יש משמעות במקור האיל וחיבורו של גוטמן היה כלול בתוך סידרה של מונוגרפיות על תולדות הפי-לוסופיה. אבל הקורא העברי אינו יודע משום מה הכרך "תשיעי" במניינו ו"מאספים" הללו מה הם. ומה על הקורא לחשוב בקראו (בעמ' 169) כותרת "הפעולה הפילוסופית של הרמב"ם ושל אבן-רושד" — הרי כבר קרא בפרק שלפני זה על פעולת הרמב"ם, וכאן מדובר על דור מאוחר יותר? שוב יזדקק להשוות תרגום למקור, ושם ימצא את המלה Wirkung כל-מר: השפעה, ואכן, על השפעת הפילוסופיה של הרמב"ם ידובר בפרק זה.

לא מועטים אי-הדיוקים בתרגום, שלא מצא המתרגם את הנוסח המקובל שהוא שקול במקורות העבריים כנגד הדברים בגרמנית, ונמצא שהקלו ראש במסורת הלשונית. בפרק על הפלאם נמצאת למד על עומק השפעתה של אסכולה מוסלמית זו על המחשבה היהודית ועל מחשבת הקראים במיוחד. מיהם נציגיו הראשיים של הכלאם בתוך הקראים? יוסף אל-בציר ותלמידו אביל פראג' פורקאן אבן אסד. כוונה הז' כרתים בשמותיהם העבריים (כמנהג הקראים עצמם), כדי לברר את שמותיהם או כינויהם העבריים. "אל-בציר" פירושו "הרואה", ובאמת כך נקרא אותו החכם בספרים העבריים של ימי הביניים. מקור הכינוי בל-שון סגי-נהור, שהרי סומא היה האיש באמת. מה אנו קוראים בספר שלפנינו (בעמ' 77)? יוסף ה"בוצרי". ופליאה ממני פירוש הכינוי הזה, אשר לשמו העברי של תלמידו, אפשר לתרגמו כמשמעו. המלים "פור-קאן" ו"אסד" פירושו "ישועה" ו"אריה". אם נזכור ש"אריה" כינוי הוא ל"יהודה", לא נתמה, שנקרא האיש בעברית "ישועה בן יהודה". בספר שלפנינו כתוב בעקביות גמורה (עמ' 77 ואילך) יהושע בן יהודה.¹

קוראים עבריים רבים יתפלאו למקרא הצורה "האל-מוחדים", וירגישו שנצטרפו כאן שני יידועים, אחד עברי ואחד ערבי ה"א היידוע ו"אל". ולא עוד אלא שכל צורת המלה מועתקת היא מלשונות אירופיות. אין ספק, שחייבים אנחנו לכתוב ה"מווחדון" ובסוגריים אפשר להוסיף תרגום עברי אף הצורה האירופית (המייחדים, Almohades)²

¹ אמת, שגם במקור הגרמני כתוב תמיד Josua. ברם אין המהדיר העברי פטור מבדיקה בעניינים כאלה דווקא.

² במפתח (במפתח העניינים במקום במפתח השמות!) נדפסה המלה בשורוק — ואין בכך תקנה מספיקה. אגב-דרכי אעיר

פעמים משתמש המחבר במונחים מימי הביניים בתרגום מילולי. יש וציון דבר זה במירכאות ויש ולא עשה כן. בין-כך ובין-כך חייבים במקומות אלה לנקוט לשון המקור הראשון — ביתר דיוק: לשון התרגום הקדום. לא כן נעשה במהדורה שלפנינו. דבר זה בולט ביותר במונח מרכזי שבספר ה"כוזרי", שהקורא העברי אינו זוכה לקראו אפילו פעם אחת. בשתי הערות, בעיקר, 334 ו-353, מדבר המחבר על המדרגה הרוחנית המיוחדת שיש לעם ישראל מטבעו. לפי דעת יהודה הלוי. "על-פירוב (עין [כוזרי] א. מב... ב. יד...) קוראים למדרגה זו בשם מדרגה של דבר אלוהי או חפץ אלוהי". הקורא שיעיין בשני הסעיפים הנזכרים מס' הכוזרי לא ימצא שם אפילו אחד מהם. מה ימצא שם? "על-פירוב כתוב "עניין אלוהי" — והוא תרגום "אמר אלהי" שנזכר בספר.³

רבים הספרים שייחסו אותם בימי הביניים למחברים קדומים — אם-כי אין יסוד לייחוס זה. נהגו בלשונות האירופיות להמשיך ולקראו ספרים אלו על שם מחבריהם המדומים — אלא שסימנו אותם בשם "פסיבדו", ובעברית יש לומר "המיוחס ל-". כך, למשל, אנו אומרים — ואביא דוגמא אחת — על הפירוש למסכת אבות 'המיוחס לרש"י'. על-כן קשה — גם לאזנו וגם לעינו של הקורא העברי — לקרוא בספר שלפנינו על "חיבור פסיבדואמפידוקלי", (בהע' 216 שבעמ' 378); או על "קטע-ספר פסיבדואריסטוטלי" (שם); או לקרוא במורה-הדרך הביבליוגרפי על מחבר ששמו

על שיבושים אחרים בתעתיק שמות עבריים: בעמ' 161 ו-212 כתוב על "בעלי העשריה" וה"עשריים" במקום על "אשעריה" וכד' (כמו בעמ' 78 ובמפתח-העניינים, במקום מפתח השמות); כלומר אותה מלה גופה מועתקת חליפות כתיקונה ובשיבושה. בעמ' 171 ו-395 נזכר מאיר בן תודרוס (צ"ל טודרוס) אבן-לאפיה — אעפ"י שכתב עצמו תמיד "אבולעפיה" בדקדוק, שם ספרו (עמ' 395) "כתאב אל-רסאיל" בסמ"ך ולא בזי"ן.³ בעמ' 123 מביא המחבר דעת בעל ה"כוזרי" על עניין אחד בלשון זו:

Wie die Pflanzenseele... sich die zu ihrer Aufnahme geeigneten Wesen 'ausersieht'... so auch die höchste 'engelartige' Seelenform 349.

בתרגום שלפנינו מתורגמות המלים שבמירכאות: "בוררת" ו"ממין המלאכים". אין להבין, למה באו ביטויים אלה במירכאות. והרי במקומות, שההערה מרמזת אליהם נמצאים ביטויים אחרים — שהמחבר אמנם התכוין אליהם, וע"כ היה צריך לנסח "צופה" לעצמה ו"מלאכותי", כדי למנוע כל טעות לגבי הקורא. מאותה הסיבה יש לתקן את הצירוף שבעמ' 125, "אימתי שרצה ואיך שרצה" ולגרוס "בעת" במקום "אימתי" (והוא מתוך כוזרי ה', יד).

“פסיכודוכי” (עמ’ 62).¹ ודאי לא שגיאות ממש כאן; אבל דומני, שניסוחים אלה לא יכירם מקומם בספר שבא להורותנו בלשון עברית מנופה פרשה חשובה בתרבות העברית.

ועתה, קודם שאנו עוברים לדון ב“מורה-הדרך הביבליוגרפיה”, נעיר על כמה וכמה אי-דיוקים חמורים בציונים הביבליוגרפיים שבגוף הספר. בעמ’ 323 מובא חיבורו הגדול של הרמן כהן בשם *Die Religion der Vernunft* וגומר — שמו הנכון של הספר הוא בלא יידוע: *Religion der Vernunft* וגו’, ובשם זה פורסם במהדורתו השנייה. שינוי זה חשיבות בו, ללא-כל ספק; ושני עדים יעידו על-כך. האחד פראנץ רוזנצווייג, המייחד את הדיבור על השם המוטעה שבמהדורה א’ והשם הנכון שבמהדורה ב’ של הספר, ע’ *Kleinere Schriften* עמ’ 354. אך גם פרופ’ גוטמן ז”ל החשיב את הדבר, שהרי ציטט את הספר בשמו הנכון, הבלתי-מידוע, אף על פי שהזכיר את שנת הופעתה של מהדורה א’. כיצד ימצא קורא, שירצה לעיין במקורות, את מבוך קשו, אם אין מזכירים מספרו הנודע של צלר על תולדות הפילוסופיה היוונית אלא את החלק בלבד, ולא את הכרך ולא את המהדורה (בע’ 367 הע’²)? לא קל מזה השיבוש הנמצא בהערה 36 (עמ’ 369), שבה רושם המחבר ספרות נוספת על “ס’ מכבים ד”’. הקורא נשלח שם אל מאמר מאת פרופ’ היינמן “בפאוליניסובה” (על סמך מה חייב הקורא העברי לדעת שהכוונה כאן אל האנציקלופדיה הקלאסית הגרמנית הגדולה?). מאמר ד’: ספר מכבים, כרך ט’, עמ’ 109. מלבד החשש הרגיל לגבי ציונים ביבליוגרפיים

¹ הכוונה למחבר בעילום-שם של הספר “מעין אל-נפס” (תורגם לעברית בשם “תורות הנפש” ולא “תורת” כרשום במקום הנ”ל). בכתב יד אחד מיוחס הספר לר’ בחי, בעל “חובות הלבבות”. הספר אמכן קיים ועומד לפנינו. ומה נחשוב אפוא בקוראנו (בהע’ 279, עמ’ 383) על מליצה “הנמצאת בחיבור המדומה של בחי” ? בדרך-אגב נעיר על שיבוש משונה ביותר: בהע’ 403 מדבר המחבר על שימוש מושג “כוח הדמיון” בטרמינולוגיה הפילוסופית שלנו וקובע שלפרקים משמש הוא לא לכוח ה-*medamme* בלבד, אלא גם לכוח ה-*meşajjer*. הביטוי הראשון הוחזר לכתבו המקורי ללא תקלה, אך במקום השני קוראים אנחנו על “הכוח המשער” — בעוד התעתיק של גוטמן מורה בבירור על “הכוח המצייר”, וכן יוצא משמעו גם מתוכן הדיון שם.

² הקורא המתעניין יפנה אפוא ל“מורה-הדרך הביבליוגרפיה”, ששם רשום הספר, כמובן. אך גם משם לא יושע, שהרי הספר רשום שם (בע’ 359) בצורה משובשת: מהד’ ב’ ח”ג — במקום: ח”ג, ספר שני, מהד’ ד’ — כפי שנרשם במקור.

גראפיים מתורגמים — חוששני שאפילו לאחר שיחזרו ויתרגמו ציון זה ללשונם של “פאוליניסובה”, לא יצלח הקורא למצוא את מאמרו של פרופ’ היינמן, שלא הופיע בשום “כרך ט” באותו עמוד. המאמר הוא על ס’ מכבים ד’, כמובן, וב“כרך ט” נרמז לספר “שלחי הפילוסופיה העתיקה” שהוא כרך ט’ של אותה סידרת מונוגרפיות, שהספר שלפנינו במקורו הוא בה כרך ג’!

אין ספק שהקוראים העבריים, והרי הספר מכוון אליהם, שומעים אף לועזית, אך כמוכן אין ספק, שידועי אנגלית שבתוכם מרובים על שומעי גרמנית. ואף אילולייכן, ברור, שספר שנכתב אנגלית יש להביאו לפי מקורו ולא לפי תרגומו הגרמני. אלא דבר זה שנראה מובן מאליו לא נעשה. בעמ’ 370 (הע’ 56) מובא ספרו של Herford על היהדות הפרושית על-פי ההוצאה הגרמנית, ולא על-פי המקור האנגלי!

נדלג על כמה וכמה שיבושים, קלים וחמורים, למען הקיצור, ונייחד עתה את הדיבור על “מורה-הדרך הביבליוגרפיה” שבעמודים 359—366.³

“מורה-הדרך” זה נתחלק במקור על ידי המחבר לשני חלקים בדרך-כלל: “מקורות”, כלו’ רשימת החיבורים הפילוסופיים, שמדובר עליהם בגוף הספר (לפי המהדורות שצינו בהערות) ול“ספרות”, כלומר, רשימה של מחקרים נבחרים. בספר שנכתב גרמנית מובן היה, שיש להביא אף את התרגומים הגרמניים של החיבורים השונים. אך מה טעם להזכרת תרגומים לועזיים גם במהדורה העברית? ⁴ במידה שיש באותם התרגומים גם משום פירוש והסברה, יכירם מקומם בחלק ה“ספרות” — ובאמת נמצא שם כמה מהם, דהיינו אלה שכבר רשם אותם המחבר באותו החלק! לעומת-זאת לא נזכרו כלל אותן ההדפסות החדשות של התרגומים העבריים הקלאסיים, שיצאו לאור בשתיים שלוש השנים האחרונות והמצויות עתה בשוק-הספרים. ⁵ ומה נאמר על הבאת ארבע הוצאות

³ במקור הגרמני היה טעם לקימת הביבליוגרפיה לפני ההערות, לפי שבהערות הוזכרו הספרים במספרים בלבד, שניתנו להם בביבליוגרפיה. לא-כן הדבר בהוצאה שלפנינו. כל סופר חוזר ונזכר בהערות כשמו השלם. מן הראוי היה אפוא לא לבתר את הדברים שיצאו מתחת יד המחבר עצמו. ⁴ נשארו התרגומים הגרמניים של “חובות הלבבות” (עמ’ 361) ושל “מלחמת ה” (עמ’ 363) ונוספו תרגומים אנגליים של “אמונות ודעות” ושל ה“חזרה” (עמ’ 361 ו-362).

⁵ וכבר קבל על-כך בצדק הר”ר פליישמן בביקורתו שב“עיון”, ע’ לעיל הע’ 1. אף רשם שם את הספרים השונים שחזרו ונד’ פסו מקרבם.

של התרגום העברי של "מורה נבוכים"? שלימות ביבליוגרפית בוודאי אין כאן, אלא אף החשובים שבפירושים על ה"מורה" לא נכללו באותן ההוצאות (לדוגמא: לא נזכר פירושו השלם של הנרבוני, מהדור רת גולדנטל, 1852). במקור ציטט המחבר על פי מהדורת ווילנא, תרס"ד ולכן הזכירה; בתרגום העברי מצטטים מן ה"מורה" על פי מהדורתו של אבן-שמואל תש"ז, ולכן לא היה צורך להזכיר אלא מהדורה זו בלבד.

צחוק עולה כשאתה רואה בחלק ה"מקורות" אחר שמו של הרמב"ם, ולפני שמו של הלל בן שמואל, כתוב שמו של — פרופ' ד. צ. בנעט (כך הוא עצמו כותב את שמו ולא באנט) בתור מחבר 'אגרות הרמב"ם'! מובטחני, שהמהדיר הנכבד של האגרות מצטער יותר מכל אחר על רישול זה, שלא הבחינו בין מחבר למהדירו. ואם-כך הדבר, לא נשתומם על שנשמטו "שמונה פרקים" במקורם ובתרגומם העברי; אמנם חיבור קטן הוא, אך לא מעטים המשכילים העבריים היודעים את האתיקה של הרמב"ם על-פי ח' פרקים אלה בלבד, המהווים שלב מוקדם ומלא עניין לפי-לוסופיה של הרמב"ם. כמו-כן הושמט אחד מספריו של יצחק הישראלי, ראשון הסופרים הפילוסופיים שלנו בימי הביניים. ומראשון לאחרון: ספרו של רוזנ-צווייג, "כוכב הגאולה", הופיע במהדורה ב', ולפיה דווקא מצטט המחבר, כפי שהוא מפרט ומעיר בהע' 862; אך אין לה זכר ב"מורה הדרך" שלפנינו.

ולבסוף כמה דברים על הזלזול בעבריותו של הקורא והמעייין בחיבור שלפנינו. כבר הצבענו על הבאת הגורמים הלועזיים ללא-צורך ועל הבאת ספר אנגלי לפי תרגומו הגרמני — רמזים אלה נעשים וודאות לאור העובדות הבאות:

ספרו של גידימן על תולדות תרבותנו בימי הבי-

ניים צוטט על פי מקורו הגרמני. בסוגריים הואילו להוסיף: תרגום עברי בהוצאת 'תושיה'. כלום היה באמת טורח גדול להזכיר את שם התרגום ולהביא את מספרי העמודים לפי המהדורה העברית? ומגיד דימן למנדלסזון. בעמודים 308—409 הובאו מקומות מספרו "ירושלים" בעשר הערות. אך הכול צוינו על פי המקור הגרמני, אף על פי שנזכר תחילה התרגום העברי החדש שיצא לפני כחמש שנים. וכיצד לא יתרעם הקורא העברי על-כך, שלא ניתנו הדברים לפניו לפי צרכיו שלו? והרי דוגמא אחרונה. אין ספק שיעקב קלצקין המנוח שלט בשפה הגרמנית שליטה שלימה. ברם באותה המידה אין ספק שבעיקרו היה סופר עברי — ובתורת סופר עברי חי זכרו בתוכנו. סמוך לפטירתו של הרמן כהן פרסם קלצקין ספר עליו — קובץ מאמרים — בגרמנית ובעברית. איזו מן ההוצאות נזכרת ב"מורה-הדרך הביבליוגרפית" שלפנינו? ההוצאה הגרמנית! והרי לפנינו המהדורה העברית (שהיא מקור כמו המהדורה הלועזית, לפחות), שיצאה בהוצאת "רמון" לונדון-ברלין 1923. ואין אנו מניחים בשום פנים, שדבר זה אינו ידוע להללו שהכינו את המהדורה העברית לספרו של גוטמן ז"ל.

סוף דבר — לא הכל נשמע; לא מנינו כאן אלא מועט שבמועט מן השיבושים ואי-הדיוקים, הפזורים על-דפי הספר ולא הפרשנו מהם אלא דוגמאות בולטות. בטוחים אנחנו שמעוות זה יוכל לתקון. הוצאות-הספרים יכולות אף חייבות לדקדק כחוט-השערה לבל תיפגם רמתו המדעית של הספר המדעי העברי. שאם לא-יכן לשם מה הטורח הזה? מכל מקום, תקוותנו, שחיבורו של גוטמן ז"ל יזכה בקרוב למהדורה ב' ובוודאי יגיהו אותו ויטהרו אותו משיבושים. ולשם כך, ולא למציאת פסולים סתם, התכוונתי.

מכתב למערכת

למאמרו של ת. ז. הירשברג על גולדציהר

מערכת נכבדה,

בעמוד 47 ב"בחינות" א אומר מר הירשברג: "אולי כדאי היה לצרף בסוף הספר ביבליוגרפיה קצרה של הספרות החדשה. השתדלנו למלא את החסר על ידי תוספת מבחר ספרים... שמאיוזו סיבה שהיא לא נזכרו בהערות — עד כמה שאני רואה". רשימה זו כוללת עשרים ספר. ששה מהם (טור אדירה, שכט ונסיב, ארברי, דונלסון, לויס על האסמאעיליה) הזכרתי בהערות. על כמה אחרים דלגתי בכוונה, למשל על ספרו של פולאק, וכן על ספרו העברי של מר הירשברג, מפני שספרו בגרמנית, שהבאתי בהערה עמ' 217, נראה לי יותר לעניין. שאר הספרים שברשימתו של הירשברג — במקצתם אינם דנים בדברים שגולדציהר דן בהם, ובכמה מהם נתתי ספרים אחרים (מסוגם) במקומם. אמנם שנים שלושה חיבורים שב-רשימת הירשברג נעלמו מעיני, מפני תנאי העבודה המיוחדים בירושלים בימינו, או מפני שיצאו לאור לאחר שנמסר כתב היד לדפוס, ויפה עשה המבקר שהביא אותם לפני הקורא.

בעמ' 48 מתנגד הירשברג למושג 'מחמדי' במובן 'אסלאמי' ואומר: "המוסלם אינו מכיר תואר כזה, אינו מודה באפשרות לגזור את שם הדת משמו של מוחמד ואף סולד מזה". והנה מצוי הרבה הביטוי 'נבוי' (נביאי), ומוחמד והנביא הם שמות נרדפים בפי המוסלם. כמו כן, ברוקלמן, 'מילואים לתולדות הספרות הערבית', ב 991, רושם ספר 'אלאדאפאת אלאחמדיה פי שרח אלהיקה אלמחמדיה'; ובכרך ג' 323, יש ספרו של מחמד רשיד רדא, תלמידו המובהק של מחמד עבדה בשם 'אלוהי אלמחמדי'. הוזה אומר, טענתו של הירשברג אינה מתיישבת עם עובדות אלה. באותו מקום טוען הירשברג נגד תרגומנו של 'מגאני כתירה', אבל היינו קשורים בתפיסתו של גולדציהר והתרגום שלנו הולם אותה.

הדין עם הירשברג בהסברת המלה 'חוארי'. הוא שואל — מי הוא זה שהסביר כך? אודה, אני הוא זה. אלא שכתבתי — "כך נקראים שליחי ישו". בין המו"ל לדפוס היו הרבים 'ליחיד' ו'שליחי ישו' נתגלגלו בהדגשה יתירה ל'שליח ישו'.

מסכים ומסכים אני לרוגזו של הירשברג על התעתיק המשונה של המלים הערביות. אבל בעניין זה ידי נקיות. ולא שנעשו הדברים שלא בידיעתך, אלא שנעשו בהתנגדות מפורשת מצדי.

אי אפשר לי להסכים למחמתו של המבקר — "כמעט ולא מצאתי שגיאות דפוס". לאמיתו של דבר, אין ההגהה עשויה כתיקנה, בשעת סידורו של הספר הייתי בלונדון, ובשובי עוד הספקתי לציין בכמה וכמה מטפסיו שאין ההגהה על אחריותי.

בכבוד רב
מאיר פלסנר

תיקוני טעות

בחוברת בחינות א' במאמרו של שטראוס עמ' 33 עמודה א' שורה 33 — מקומה של שורה זו בעמוד 32 עמודה א' שורה ג' מלמטה.
במאמרו של וולטש עמוד 38, עמודה שמאלית, שורה ו' למטה: במקום 'תורת מחיקת המידות'; צ"ל: תורת 'מחיקת המידות' (Gleichschaltung).
במאמר של יעקב כ"ץ עמ' 70 עמודה א, מימין שורה 12 מלמטה — כתוב "אינו לעשה אלא הדגמתם" וצ"ל אינו למעשה אלא הדגמתם.
במאמרו של מאיר פלסנר עמ' 80 נתערבבו ציוני המספרים של ההערות, אבל כל הערה והערה במקומה ולעניינה ולא יתקשה הקורא למצאה ולעמוד עליה.

מספרי מוסד ביאליק

בהוצאת הספרים של הסוכנות היהודית לארץ-ישראל

ספרי עיון שירה וסיפורים מקוריים

יעקב פייכמן: דמויות קדומים. ספר השירה המבורגרת של המשורר, המחזיק את הפואמות הגדולות והשירה הדראמטית-לירית שלו. 360 עמודים. (2 ל"י)

אהרן צייטלין: שירים ופואמות. כינוס ראשון לשירתו העברית של המשורר עשיר הגוונים. 306 עמודים. (1.600 ל"י)

אריה לודוויג שטראוס: שעות ודור. קובץ ראשון לשיריו העבריים של משורר שהוא בעל מעמד מכובד בשירה הגרמנית, ועתה שתל עצמו בשירה העברית. 110 עמודים. (1.400 ל"י)

דבורה בארון: פרשיות. סיפורים מקובצים. המספרת כינסה בכרך זה את יצירותיה שיצאו בזמנים שונים ובצורות שונות, בליטוש אחרון. 566 עמודים. (מהדורה חדשה בהכנה)

אשר ברש: בצל אנשים טובים. פיור המחבר בסיפורי אלה מלאו חפניים זהב-שירה, ורוח טובה פועמת בהם. 221 עמודים. (1 ל"י)

יוחנן טברסקי: הבתולה מלודמיר. המחבר יצק את מעשה הבתולה מלודמיר בצורה ההולמת את תוכנו: בדפוסם של ניבי החסידים ובלשונם. 253 עמודים. (1 ל"י)

יהודה יערי: שורש עלי מים. דרכו של המספר בהרצאת דברים ענוגה ומצניעה לכת, בחכמה אומרת חן וחסד. ובמידת תרבות שכל כבודה פנימה. 205 עמודים. (1.200 ל"י)

אפרים ליסיצקי: אלה תולדות אדם. ספר אבטור-ביוגרפי שתוכן אנושי ויהודי משולבים בו בלבוש עברי קלאסי. 287 עמודים. (1.200 ל"י)

צבי וויסלבסקי: חבלי תרבות. מחקר סוציולוגי בבעיות אומה ולשון. 324 עמודים. (1.800 ל"י)

פ. לחובר: על גבול הישן והחדש. מסות ספרותיות. הדיון הוא בספרות העברית בתקופה שמרמח"ל ועד רנ"ק. 263 עמודים. (1.900 ל"י)

יעקב פייכמן: שירת ביאליק. מסה-מחקר על ביאליק המשורר כפי שהכיר אותו פייכמן במגע של חיי יום-יום. 480 עמודים. (מהדורה חדשה בהכנה).

יעקב פייכמן: אמת הבנין. מסות על סופרי אודסה, משורריה ומספריה. 520 עמודים. (2.500 ל"י)

יעקב פייכמן: רוחות מנגנות. כנגד 'נוסח אודסה' מיוצג כאן 'נוסח פולין' שביסודו הונחה התפיסה החסידית. 500 עמודים לערך. (בהדפסה)

שלמה צמח: השחוק. תורות השחוק ששנו חכמים מסיכמות ומבוארות בספר זה, ואף מנסה המחבר ליתן לתופעה פירוש משלו. 287 עמודים. (1.500 ל"י)

ישעיהו רבינוביץ: יצר ויצירה. מחקרים בככ"שונה של היצירה הספרותית. מאמץ שבכובד-ראש לחזור לטיב מהותם הרוחנית של הזרמים בספרות האירופית והעברית החדשה והחדושה. 275 עמודים. (2.750 ל"י)

אברהם ברוידס: מאדם לאדם. ספר שירים הכולל בתוכו משירתו העממית של המשורר שבה ניכר ייחודו. 252 עמודים. (1.600 ל"י)

שמעון הלקין: על האי. מיטב יצירתו השירית של הלקין: שירים ליריים, סוניטות ופואמות ליריות. 348 עמודים. (1.400 ל"י)

ספרי מופת מספרות העולם

המתרגם י. י. ריבלין, ותוספת הערות ואחרית דבר מאת העורך. הספר הקלאסי בחקר הדת האיסלאמית לכל הסתעפויותיה. 328 עמודים. (3.600 ל"י)

ויליאם ג'יימס: החוויה הדתית לסוגיה. עם מבוא מאת פ. טיכרגר. ספר היסוד בפסיכולוגיה המודרנית של הדת. 390 עמודים. (3 ל"י)

אלפסיס דה-טוקוויל: המשטר שהיה והמהפכה. בצירוף מבוא וביאורים מאת עדה צמח. זהו ספר מכובד מאד על המהפכה הצרפתית ועל האדם החדש: אורח הדימוקראטיה. 211 עמודים. (2.400 ל"י)

ספרי מופת בחכמת ישראל

יוסף קלוזנר. עיקר גדולתו של הספר הוא בהשקפתו החדשה על תורת היהדות כפרי התפתחות היסטורית, מדינית, וסוציאלית. 414 עמודים. (4 ל"י)

י. ל. צונץ: הדרשות בישראל והשתלשלות ההיסטורית. נערך והושלם ע"י חנוך אלבק. במהדורתו העבירה רית הושלם הספר בתוספת הערות שמקופל בהן מה שנתחדש מאז כתיבתו המקורית. (מהדורה שנייה בהכנה)

ג' ט. אדמס: האפוס של אמריקה. עם מבוא והערות מאת מ. בורשטין. ספר תולדותיה של האומה האמריקנית בלבוש ספרותי מובהק. 416 עמודים. (מהדורה חדשה בהכנה)

יעקב פורקהארט: תרבות הריניסאנס באיטליה. בצירוף ביאורים ונספחות ומערכת תמונות. הספר שקבע את מושג הריניסאנס לדורותינו. 520 עמודים ועוד 64 לוחות. (מהדורה חדשה בהכנה)

יצחק יהודה גולדציהר: הרצאות על האיסלאם. בעריכתו המדעית של מאיר פלסנר. בצירוף הקדמת

יצחק יוליוס גוטמן: הפילוסופיה של היהדות מקדמת ימיה ועד לדורות האחרונים. המחשבה הפילוסופית היהודית נידונה בספר סיכום זה גם מבחינת עצמה וגם בדיקתה אל המחשבה הפילוסופית העולמית. 435 עמודים. (מהדורה שנייה בהכנה)

אברהם גייגר: המקרא ותרגומיו בויקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות. בצירוף מבוא מאת

המוציא לאור : מוסד ביאליק של הסוכנות היהודית לארץ־ישראל. העורך : שלמה צמח
המערכת : ירושלים, תיבת־דואר 92