

בהלכות

בביקורת הספרות

3

מוסד ביאליק. ירושלים

בְּחִינֹת
בְּבִקּוּרַת הַסְּפָרוֹת

בעריכת שלמה צמח

3

מוסד ביאליק ירושלים

תוכן החוברת

שלמה צמח	תקפה של הביקורת	3
נתן רוטנשטרייך	מארכסיזם מודרניסטי	9
ג'והן קראו' ראנסון	הביקורת מבחינה עיונית צרופה	19
משולם טוכנר	חילוף משמרות בהווי	30
ורנר קראפט	'מות וירגיליוס' להרמן ברוך	35
הרמן ברוך	שלושה מכתבים אל אברהם סונה	51
ליאו קניג	חמתו של מי לקתה ?	53
עדה צמח	על 'מנזר פרמה'	57
דוד פלוסר	בן המלך והנזיר	59
א. ז. בן-ישי	חיבורי הפרוזה של רמח"ל	66
אפרים א. אורבך	פירוש המשנה לחנוך אלבק	74
יחזקאל קוטשר	ניקוד המשנה — ישן וחדש	80
אברהם שליט	כשרון מדעי שנגדע	85

חשון תשי"ג

נדפס על ידי הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית לארץ ישראל בדפוס גולדברג בע"מ, ירושלים

תקפה של הביקורת

מאת שלמה צמח

צורתן וכובד תכנן. אבל סגולות אלו ששאבנו בכלים שאולים לא נתקיימו בידינו ולא האריכו ימים. משהו מהן אתה מוצא בהשפעה איטלקית ומשהו אתה מוצא בתקופת ההשכלה, כעין בת־קול לויכוח על תורות־נוי בגרמניה בסופה של המאה השמונה עשרה. אבל מרובים כל כך הדילוגים בין תקופה לתקופה ומועטים כל כך ההטעמה והריכוז והחשיבות באמירת הדברים בשעתם, שאין הם מצטרפים לפרשה בפני עצמה של תכונה המבקשת דרכים להבעתה.

בדורנו — דור ראשון שהתחיל רואה יהודים כהו־ייתם והתחיל מפזר אבק קדושה מדומה וערפיליה שהאפילו על האמת שבחינו — בדורנו, דור מנדלי וביאליק וברדיצבסקי וברנר, אף הביקורת התחילה להתאושש ולבנות ביתה. כל כך גדל כבודה שאפילו אדם כמשה לייב ליליינבלום נזקק לה. וכל כך חזקו ערכה וחשיבותה בלבבות שהיו בני אדם שראו ייחור־דם בה (לחובר); והיו מספרים יוצרים (פרישמן) ומשוררים יוצרים (פייכמן) והיו אנשי תלמוד ומחקר (קלוזנר) שהרבו ליתן דעתם עליה, ומתקשה אתה לקבוע היכן המרכז שבמעשיהם, אם ביצירה ובמדע או בביקורת.

אולם אף מתיחות זו לא האריכה ימים ועד מהרה התחילו יתדותיו של אוהל תורה זה מתרפות. עוד קודם שנחרבה הגולה ומרכז חייה של היהדות הסיע את עצמו לארץ ישראל, כבר היו ניכרים סימני ערעור ומפולת ראשונים. שוב התחילה איזו קדושה מדומה מתגנבת לתוך האותיות המרובעות. שעה שביקורת אינה מדור לעצמה ואומרת להשתעבד למשהו שמחוץ לתחומה, הוזה מובטח שנשבר עמוד השדרה שלה. שכן אין בעולם הזה שלימות ולפיכך אי אפשר שתש־לוט בתוך ההבחנה הנאת עצמה; מטבעה היא תובעת ולא שהיא מסכמת ומשווה ומיישרת.

אפשר וסייעה לכך ביקורת הרשמים שהיתה רווחת בעולם לפני חמשים שנה, זו שקול הספקות מדבר מתוך גרונה ושפשטה השפעתה גם בספרות העברית.

אפשר מפליג אני וטועה בדברי, ואולי בכוונה מפליג אני בהם הואיל ואי אתה יכול לעמוד על מהותם של דברים בלא הפלגתם. בין כך ובין כך פעמים נדמה לי, שמעולם לא היתה היהדות מצוינת ברוח ביקורת של אמת; היתה פרשנית ודרשנית, למדנית ווכחנית, עוקרת הרים וטוחנת הרים, אבל לא היתה אלא ממ־עטת בבחינת דברים וביקורתם — מידה שהיא יכולת בפני עצמה ועולם רוחני בפני עצמו אצל כל אומה ולשון של תרבות. מסורת והרגל של אלפי שנים אימנו את העין לראות בדברים הכתובים באותיות מרובעות 'שמות' ותשמישי קדושה, וכל מגע שלהם בקרקע הוא חילולם ונפילתם. ומיד אתה מצווה על פיוסם בנשיקות פיך — וקדושה כוללת זו על כרחה שתהא נועלת כל שערי הבחנה, ואין הכרע בטיבה של הקדושה — אש דת, התלהבות לאומית או קנ־אות של תיקון עולם. אמנם אין רוח של ביקורת כופ־רת מטבעה, ואפילו זיקה לה ליראת הכבוד, שכן עש־ייתה בתוך פרשה של יצירה שמרובות תעלומותיה, אבל אין ביקורת מתקיימת אלא בתחומי עצמה, ודומה אין בנו החפץ ואין בנו הנטייה ואין בנו שלוות התהייה בשביל שנתייחד בתחומים אלה.

לא אביא במקום זה קיצור תולדותיה של הביקורת בספרות העברית, מאחר שאין נושא זה מענייני הפעם. ואין אני מעלה אלא ראשי פרקים של דברים דרך אגב, כל כמה שהם צריכים לגוף ענייני. אבל ודאי לי, שכל שעה שנסתלקה קדושה מדומה מן הדברים, מיד היתה הרוח היוצרת מחזרת אחרי הרוח המבקרית חברתה ובת־לוותה. בשעה שעמד ר' יהודה הלוי ושר

יֹם שֶׁשֶׁעֲתִיהוּ עָלַי בְּרָפִי
וְיָרָא תְמוֹנָתוֹ בְּאִישׁוֹנָי,
נֶשֶׁק שְׁתִי עֵינַי מִתְעַתֵּעַ —
אֵת תְּאָרוֹ נֶשֶׁק וְלֹא עֵינַי !

כתב משה אבן עזרא ספרו 'שירת ישראל', ואלחריזי ב'תחכמוני' שלו שקל טיבן של יצירות לפי שלימות

אף על פי שדינה רך וטוב ולפנים כולה חיוב, הרי סיסמאות של לאווים שולטות בה: אין חוק, אין כל-לים, אין אמת-מידה, אין תכלית ומחוז-חפץ ועל אחת כמה וכמה שערכים אינם; ואין לך אלא יחיד קולט רשמים ונהנה מהם וכדרך הנאתו דרך משפטו. זאת תורת-הנוי של המקרה שרוממות החירות בפיה. אלא שלאמתו של דבר אף היא דוגמתית לא פחות מן הטבעיות של היפוליט טין שהולידה. במקום החוק הטבעי המתמיד בהוויתו נתנה זו את החוק של המש-תנה המצוי אצל המקרים שבטבע. "הביקורת של הרשמים, אומר לאלו הצרפתי, אינה אלא המעות הקטנות של הדוגמתיות, ואף על פי כן המטבע אחד הוא". בת-קולה של ביקורת זו אתה שומע בספרות העברית בדברי יעקב פיכמן, דברים של טעם שהב-עתם ברוכה ועודן של פיוט מלפפם. ואף על פי שה-רושם, זה הכוח המתעתע, כל משענו, הרי טעמו הבריא מציל את הרעוע ואת הנע-ונד שברושם. וכיוון שמצוי משב של שירה בדיבורו הרי נבלע טשטוש המשמעות שבתיאורים בתוך קצב האמרים ופעמים אף מעלה כעין קבע באמור.

וכיצד אפשר היה לשער שלא יעברו אלא ימי דור אחד ורוך חיבתו של פיכמן לעבר רומאנטי של אהבת ציון ומיכ"ל וכיוצא באלו יתגלגל בדברי מתיקה הללו של חיבת עצמו? אמנם נמשך פיכמן כל כך אחרי הלחן שלו, שלעתים קרובות היה משעבד משמעות דברים לרנן קולם, אבל רנן זה שבאמריו פיצוי היה לנו ולעולם אנו יוצאים נשכרים ממנו, אפילו מצד הביקורת הצרופה. הללו שבאו ולקטו בפאת שדהו: את רנן קולו ואת טעמו הבריא לא יכלו ליטול, והס-תפקו ונטלו טשטוש זה בפירוש המלים ובמשמעם של תארים, ונולדה אותה ביקורת של ערב-שבת, אותה לשון אשר כל חרוז מכונה אצלה חזון וכל צירוף דברים מועט יוצא לשוק ועינבל של גדולה בצווארו. וממילא פסקה התביעה בביקורת העברית, וניטל ממנה כובדה והתיישה להנאתה בתוך הרשימה הח-טופה שבכתבי העתים של ערב שבת, שעליה השמיע פעם האנרי ג'ימס כדברים האלה: "...וכך אנו רואים, שהתנאים האלה (חרושת כתבי העתים) הם שהולידו עיסוק זה של כתיבת 'סקירות' (review) — עיסוק שאין לו כלום עם הביקורת. כתב-עת הריהו לוע עצום ופעור שעל כרחך שתאכילהו לשובע; כלי שאין שיעור לבית-קיבולו ועל כרחך שתמלאהו. דומה ספ-רות של כתבי-העתים לרכבת שיוצאת מחנייתה בשעה

קבועה, אבל אין היא רשאית לזוז ממקומה, עד שכל מקומות הישיבה שבקרונותיה מיושבים. מרובים המו-שבים ברכבת וארוכה היא עד מאוד, ולפיכך מתקיי-נים גולמים בשביל העונות שמועטים בהן הנוסעים. משליכים פוחלץ של נוסע על גבי המושב הפנוי ופר-צופו פרצוף בן אדם עד סוף הנסיעה. דומה מראהו למראה נוסע ואינך עומד על אפסותו אלא משום שתיקה זו שהוא שותק ומשום שלעולם אינו קם ויוצא. סוכן הקרון מטפל בו לאחר שהעתיקו את הרכבת למסילה צדדית, והוא משיב על הגולם מהבל פיו ומפריח את האבק מן הפרצוף של עץ שלו ותוקע את הוו בזרוע אחרת, שיהא מוכן שוב פעם לנסיעה אחת. בדומה לכך גולמים הללו של ביקורת אבני מילואים הם למקומות הריקים שבכתב-עת מסודר כהלכה". ואין תימה שבא קריב והתחיל טוען כנגד סופרים ופוסל יצירותיהם משום שכיערו, כביכול, פניהם של יהודים והלעיזו על מידותיהם ועיקמו ארחות חייהם; ויצא ותבע שינוי ערכים בספרות, לא לפי מהותה יהא דינה ומתוכה אלא לפי החיוב שהיא מחייבת ולפי השיפור שהיא משפרת הוויתם של יהודים. כלומר, שוב אנו במקום שיצאנו משם. ואל תראוני מפליג וגודש. ודאי אין אנו מתייראים מפני גור-דינו של קריב, ושבאמת תצליח דרכו ותתקבל דעתו וסופנו שיהא 'שלמה מולכו' חשוב בעינינו מ'מסעות בנימין השלישי' ו'דניאל שפרנוב' מ'בחורף'. מצד אחר, אין שום תקלה בחפצו של קריב להשיג על מנדלי ובית-מדרשו. פעם עסקתי בפרשה זו, ובמאמרי 'בעבותות ההווי', שראה אור לפני שלושים שנה, קראתי תגר והצבעתי על הסכנה לספרות כשהיא שוהה ומשקעת את עצמה בצורה של הפיקארו בתוך סיפור הנדודים והמנהגות, ואינה הולכת ממנו אל הסיפור הבנוי וה-סדור, סיפור ההתהוות וההתארעות האורגאנית. והר-איתי שכך היה ההילוך של כל ספרות וספרות אצל אומות העולם: לאחר טום ג'ונס של פילדינג אל הרומאנים של ז'אן אוסטין ושל ברונטא; מזייל בלאס של לאסאז' אל 'האדום והשחור' של סטנדאל; ומ-צ'יצ'קוב של גוגול אל טולסטוי ודוסטויבסקי. כלומר, מסיפור הקטעים והאקראי אל סיפור אחוז ולבוד של נפשות פועלות בחברה. אבל בשעה שקראתי תגר על עבותות ההווי החובשות את הפרוזה העברית, הרי כל טעמי וסברותי והשגותי באו מן הספרות והלכו אל הספרות. היתה בעיני 'הכנסת כלה' של עגנון, מצד דרך הסיפור ובניינו, אותה השתקעות בתוך הצורה הפי-

קארסקית כשם שהיה כך 'בעמק הבכא' של מנדלי. והיו 'בחרוף' ומסביב לנקודה' דוגמאות נאות לפרישה מרשות החפצים והמנהגות וכניסה לעולם הרגשי והרוחני של בני אדם. לאחר שערך הוא וסדור בדמ' יונו של סופר. בעיני קריב אין הפרש בסופו של דבר בין מנדלי לברנר, הואיל ולפי אמת-מידתו שני הם מכערים פניהם של יהודים ושניהם מזלזלים בהם וממילא שניהם פסולים. ובתמורה זו של נקודת-הראייה, חוששני, שעתידיה הצלחתו של קריב להיות שלימה. כשם שאין לך דבר קל מלהחזיר אל הבטלה ואל הבזבז ישוב יהודי, שבמאמצי כוח ורצון הטיל על עצמו חובת עבודה, כך אין לך דבר קל מלהחזיר את הביקורת העברית לאמת-מידה של קדושה מדינה ושל סניגוריה.

וטעות תהא בידנו כשנרצה לתרץ את המתהווה אצלנו משום המיוחד שבו, מתוך אותה אמתלה החביבה עלינו כל כך — דבר כאן שאין על עפר משלו. אפילו טענת ייחוד זו אין בה הרבה מן הייחוד. איני יודע עד כמה נהיר לו לקורא העברי הנעשה בימינו בשדה הביקורת בארצות הברית; המלחמות שלחמה והנצחונות שניצחה. צר המקום לפרט בפרשה זו, אף על פי שראויה היא שנעיין בה כהלכה. עמד שם ענק אנושי, טורח ושופע בארץ רחבת ידיים ורבת אוצרות, וביקש דרכים לקבוע פרצוף עצמותו ולגלות תרבותו היוצרת. ואף שם היו בעלי תעודה ובעלי בחירה שנתרברבו במעמדו האלהי של הקיבוץ האנושי הזה והשקוהו סם שיגיה זה דוגמת כרוזו של מר-דית ניקלסון: 'אם הוזה יד אלוהים בסדרי דברים בעולם הזה, הרי כאן באמריקה שלנו הוזה היד הזאת!'. אלא שכנגד סם מוות זה באו פאול מור וחבריו והכריזו: 'קודם שתהא לנו ספרות של אמי-ריקה (כלומר, תרבות פרי רוחנו), על כרחנו שתהא לנו תחילה ביקורת של אמריקה'.

וודאי מעשה רב זה שעשתה הביקורת של ארצות הברית ביוכל שנים אחד הוא שזעזע מוסדותיה של פוריטאניות צבועה וחמסנית ומנוונת בתוך מבטחיה; הוא שגילה כיעור ושחיתות בנימוסי חברה וסדריה, ודלות בתפיסות החיים; הוא שגינה שובע רוחני ומוסרי של הדיוטות ועשה לצחוק הנאת עצמו ורהב אוילי וחשיבות מטמטמת של 'אותו כלב-ים מפוטם ושמן' של החברה הייניקית — אני אומר מעשה רב זה הוא שהביא בולמוס של רוחניות ושל תרבות והיה בו מן ההכרע לדורות, ואולי גדולות תולדותיו

לכל עתידותיה של אומה רכת-ימים זו אשר שחרה מפציע ועולה בשמי האנושות. והתמוה והמופלא שב-דבר — ספרות וביקורתה הן שהיו שדה המערכה להת-עוררות הזאת והן שרצו לפניה. אמנם אף עתונאים מסוגו של לינקולן סטיפאנס חוטטו ברקבון המדינה ואשפתותיה — הללו המכונים בשם 'מאקראקר' — אלא שהיתה השפעתם קצרת ימים, שכן בלעה אותם ערימת האשפה שהתחילו לחפור בה, בעוד שמעשיה של הביקורת, דווקא משום שעסקיה במראות דברים ולא בדברים גופם, נתברכו באריכות ימים ובנשימה ארוכה וידה רוממה עד היום הזה.

אבל אין להשתומם על כוחם הגדול של דין ודברים בתחומים של ספרות ונוי. כמה וכמה פעמים היה המשא ומתן בעסקי ספרות מפלס נתיבות לתרבות של אומה ויוצא לפניה. מושג זה 'קאלוס', שלידתו בתוך בולמוס הביקורת שאחז חכמי אתונה, משהתחילו תוהים על שירת אבותיהם ועל פסלי אליהם בבתי המקדשות — מושג זה קאלוס הוא שהכריע בקביעת פרצופה של תרבות אתונה לדורות ולא מלחמותיה בים האיים. ופתחה של הפילוסופיה הגרמנית הטובה והנאורה, שנסתיימה בתורות קאנט והגל, ושאין שיעור להשפעתה על עולמה הרוחני של האנושות עד היום הזה — פתחה של פילוסופיה זו וראשיתה ואות המבשר שלה היה ויכוח על טיבה של הטראגדיה בין מבקר דוגמתי גוטשד (1700—1760) לבין מבקר מחדש בודמר (1698—1783); דין ודברים שיעברו לידי לסינג ומנדלסון עד שקבעו חכמים מקום לכוח השופט ולעולם הרגשי כמלכות בפני עצמה. ובעצם בתוך תוכה של הדיאלקטיקה ההגלית גנוז רעיון הפיוס שבניגודים בין נושא לנשוא שיציר רות האמנות מפגינות עליו. ובשעה שאנו רואים בימינו כיצד שלטון המועצות משיגה בשבע עינים על הנעשה בביקורת השירה והמוסיקה וכיצד הוא כופה עליה את השקפותיו ומגמותיו ועושה אותה כלי שרת למנגנון מימשלו, אל יהיו מוחזקים בינינו קנאים שוטים. יפה יפה יודעים הם מה שהם עושים. לא פעם בתולדות הימים שולח מבין החרכים של אשנב צר זה חץ ראשון למקפחי חירות האדם והופש רוחו.

וכך בעקיפים ובצדי דרכים הגעתי לעיקרו של הנושא שרצוני לדון בו במקום זה. אותה ביקורת, שמרובים כל כך כוחותיה ושחשובה היא כל כך לחברי-האדם ולסדריה, מהיכן תקפה? ומדוע גדול כל כך כבוד-האדם? ומהיכן באו לה סגולות הכרע אלו בחיי אדם ותרי-

בותו? דומני מפני ארבע מידות שהיא מצוינת בהן
ואלו הן:

(א) הודאי ההיסטורי המכחישה והודאי הפנימי
המקימה.

(ב) החוק והמשפט שבעולמה.

(ג) תביעתה לאמת וליושר.

(ד) שניות זו של מציאות דברים ושל מציאות מר-
אות דברים שבטבעה.

מידה ראשונה: משהחליט אדם לכתוב ביקורת
ונפנה הוא לבדוק תולדותיה, על כרחו שיטיל ספק
בקיומה ואי אפשר לו שלא יתייבש ממנה כל עצמו.
מרובים כל כך כשלונותיה וטעויותיה בעבר, שדומה
אור מתעה של שרירות לב ואקראי ובודות מאיר לך-
רכיה וכל עולם הדעות וההערכות שלה תלוי על
בלימה. כשהביקורת פותחת מן המעשים שעשתה אי
אפשר לה שלא תכיר באזלת ידה. תמונתו של מונה
פסולה היתה בעיני הדיונים האקדמאים ולא זכתה
אפילו שיציגוה בתערוכה. טורגנייב לא ראה אלא
שעמום בספר הראשון של 'מלחמה ושלום'. חיבורי
סטנדאל קורא לא היה להם והביקורת לא השגיחה
בהם. וכשבא ביאליק אמרו ליבושיצקי גדול ממנו.
ובימי המלכה אליזבת כתבה הביקורת ברוב חכמה
ודעת. שפלטשר ובומון עושים אותו דבר מה ששקס-
פיר עושה אלא שסגנונם נאה יותר ומתקבל על הדעת
יותר. אמור מעתה, אין אמת-מידה שתהא מודדת
טיבן של יצירות ואין יכולת שתהא יודעת טוב ורע
בתחומים אלה — כלומר ביקורת של אמת אינה בגדר
האפשר. דומה המבקר שיצא לבקש דרכו במעשי
העבר, לאדם שיצא לבקש את העיקרים המוסריים
בתולדותיהם של סדרי עולם, ודאי שאינו מוצא אלא
תוכחתו של איוב או יאישו המפויס של קהלת.

ואף על פי כן, בשעה שהמבקר נפנה אל עצמו
ומתוך פנייה זו הוא עומד פנים אל פנים כנגד היציר-
רה גופה, הרי משתנית הכרתו מן הקצה אל הקצה.
מיד מסתלקים הספיקות וההיסוסים ובא ודאי ואוכף
עליו.

אמנם נצוץ הערכה ראשון בא מן הרושם. קראתי
כמה בתים בשיר ולקחו את לבי ונענית לאמור בהם
והסכמתי לדרך שברר לו המשורר באמירת דבריו.
אבל הרגש סתום ומטושטש זה אין בו עוד מן הבי-
קורת. כל זמן שלא שאלת את עצמך, היכן אותו נועם
שבדברים, ועל שום מה היה רשמי כך? אתה שרוי
בחשיכה. פותחת היא בשעת רצון לצאת מן החושך
לאור, מן הסתום אל הודאי שנותנת בך הכרת ישותו

של רשמך. ועמוקה כל כך הכרה זו, שמעלה היא
טעמים לטעמך ומביאה ראיות לו ומחזקות בהוכחות.
כאילו אמת לפניך. מתוך רחש רצונות הללו בלבד
מתגבהת הרגשת הטעם למדרגה של כוח שופט, הואיל
ונדמה לך שיש בידך להסביר דעתך ולהתעצם עליה
עד שתתקבל על זולתך. כל בני אדם אוספים רשמים
מן הדברים שמזדמנים להם ומבחינים בין המהנים
שבהם לבין המצערם שבהם. אבל המבקר הריהו בן
אדם העומד ותוהה על רשמיו, מבקש עילות להם
ורוצה להביע את המתהווה בו, שכן מחזור הוא אתרי
כל אדם שיקבל דעתו וייענה לו.

הוזה אומר, אין גזירת הטעם חנייתה האחרונה
של הביקורת. לפיכך בשעה של שקילת דברים אי-
אפשר לה שתסתפק בתיאור הרשמים וההרגשים בל-
בד. על כרחה שתעלה סביב הערכתה גדרות וסייגים
של חוקים ומשפטים ושתכניס לתחומי המשא-ומתן
שלה דינים של היתר ואיסור. גזירת הרושם לעולם
כפולה היא — עתים טוב הדבר לעינים ועתים רע
לעינים. והנה אולי תתקבל ביקורת על דעת הזולת
כשתוכה תהילות ותשבחות ליצירה, משום אותו עודף
של תוקף שבדברי שבה לפי הכלל 'מרובה מידת
טובה ממידת פורענות'. באמירת הן לתופעה יש מעין
חיזוק והוכחה אפילו בנוסחה סתומה זו 'מה נאה אילן
זה'. אבל בשעה שאתה בא לומר לאו ליצירה, לקבול
על החסר שבה או לדחות את היתר שבה, אי אתה
יכול לקבל הסכמת הזולת בדברי גינוי וקינטור בל-
בד. כשאדם פוסל, לא יפסול חברו עמו עד שלא יהיו
לפניו ראיות וסברות שיכריעו את הכף לחובה בכבדן.
כידוע, מרוכים המשיגים והטוענים כנגד מערכת
חוקים מדומה זו של הביקורת, כנגד החולף והמש-
תנה והרופף שבציבורי הכללים שהיא מקפת את
עצמה. ויש ממש גדול בטענותיהם של הללו, שכן
האמת שיצאה מן הרושם קודמת לעיוני-הסבר שב-
אים, כביכול, ליתן חיזוק לדברים לאחר עמידתם
וקיומם. הרי תחילה אני חותך ואומר נאה או לא
נאה אילן זה, ואחר מכן יוצא אני ומבקש דרכים
להשיב לשאלה — על שום מה חתכתי ואמרתי כך.
ונמצא לא הכללים קבעו משפטי ולא על פיהם דנתי,
אלא לכל היותר אני נותן פירושים וטעמים להויותם
של דברים, מידה שהיא מעניינה של תורת-נוי ולא
של ביקורת, תורה שאינה חורצת משפטה, לשבט
או לחסד, של היצירה המצויה אלא מבארת ומפרשת
את תופעת היצירה בכללה. ואף על פי כן בשקלא
וטריא שלה כאילו מסיחה הביקורת דעתה מן הסתמי

שבמשאה ומתנה ועושה עצמה דולה את האמת שלה ממעמקיהם של דין־דברים שבסוגייתה.

והנה בתוך תנודה זו בשני מבואותיו של הודאי מידתה השנייה של הביקורת. לכאורה, בשביל צרכי עצמה זכתה באמת שאיננה נזקקת לסמכים ממקום אחר ודי לה בהכרתה, ברשמה ובהרגשה. אלא, כאמור, ביקורת משמעה טעם המבקש לעשות ודאי של פרט לקניינו של הכלל, ועל כרחה שתסתלק מן הרור שם וההרגש ותבנה עולם של חוק ומשפט העלול להתקבל על דעת הזולת ולהקנות לו אמיתה, הואיל ובעולם זה בת הוכחה היא. הוזה אומר, שעה שהטעם יוצא מרשות היחיד ומתחיל נושא ונותן ברבים, אנוס הוא לעשות דרכו בתוך תחומים של משטר וסדרים, בעולם של חובה. ואין בכך כלום, ששולטת יד התמורות והחליפות בתכנם של סדרים אלו, שפעמים הם חלום ופעמים הגיון. ההכרע הוא בעצם קיומה של סוגייה שאי אפשר לה בלא חוק ומשפט.

ומכאן מידתה השלישית של הביקורת. בתוך סדרי עולמה אין היא קובעת עניינים בלבד ולא די לה באמירתה על הן שהוא הן ועל לאו שהוא לאו. מעמיה דה היא את הדברים לדין ונותנת שכר ונותנת עונש, הואיל וההן שלה מתגלגל במצוות והלאו שלה בעבירה. אבל מהיכן יציאה זו שהביקורת יוצאת מן הבעת האמת ופירושה אל תביעותיה? מניסוח הדעת אל תקיפות של 'קבלו דעת' ? ומה זכות לה ומה כוח עמה לדילוג מרשות המצוי לרשות הראוי? דומי, לפנינו מעין לקיחה בהקפה מן המידות שנוהג מוסרי מצוין בהן. שכן יש בתביעתה של הביקורת קול קורא להגינות וכנות, או שיש בה קול מחאה כנגד כל הפוגע במידות אלו. אלא שמצוות ההגינות הנתבעת על ידיה מיוחדת במינה. אינה מן החוץ לפי השגת המבקר; היא מבית לפי החובה שהטיל על עצמו המבוקר. ודאי רשאי היוצר לעשות דין לעצמו ואין הוא כפות לשום 'יורה דעה' ופסק הלכות של זולתו. ביקורת שרצונה להטיל מרותה על דברי יצירה דוגמאית היא, ולאחר משנת־הנוי של קאנט פקעה זכותו של רצון זה והכל מודים שאין רעה חולה ממנו. אלא לאחר שברר לו הסופר, או שהמציא לו הסופר, דרך ליצירתו. הריהו כפות לדרך זו. ורשאית הביקורת לתבוע ממנו נוהג של הגינות לעצמו. כיון שאי אפשר לה ליצירה בלא יסודות של קבע, הרי דומה חירותה לזו של מקיים מצוות מוסריות — בתוך תוכו של הרצון גנוזה חובתו של הראוי, ושמחה החירות ומת־רצית, כביכול, לאונס זה, הואיל ולאמיתו של דבר

עושה ההכרח רצונה. ומכאן מימרה נאה זו שאמר ניטשה: "יוצאת השירה במחול כשרגליה כבולות בשלשלאות של ברזל". ולא באה הביקורת אלא לתבוע מן השירה שיהא מחולה לפי קצבן העוצר והמי־דוד של השלשלאות שכבלה בהן הרגלים בעצם ידיה. אפשר ללמוד מן הדברים המונים מידותיה של הביקורת שהם מושכים אותה אל תחומי המוסרי, אף על פי שאין כוונתי בכך. ודאי מקבילים הכוחות הפועלים בביקורת, שעה שהיא פוסקת דינה ותובעת תביעתה, אל כוחות המצווים על נוהג אדם וחברתה. ודאי דומה רשמו של טעם לרששו של מצפון; עולם של אמת וסדריו לעולם של חובה; ותביעה של הגינות למצווה של צדקה ויושר לבב. ואף על פי כן שתי רשויות כאן, ואפילו נוגעת רשות בחברתה אין לערבב תחומיהן. המוסר עסקו במעשיהם של בני אדם במציאות של ממש. הלאו 'לא תחמד בית רעך' לא נאמר בשבילי אלא כנגד שכני זה שאני מזדמן עמו בכל יום, וששחקה לו השעה ורבו נכסיו וביתו מלא כל טוב ואני חומד אותו. לא כן הדבר אצל הביקורת. עוסקת היא בחיים שאף על פי שמציאות הם, ואולי גיבוש בהם וריכוז בהם יותר מאשר בחיים של מציאות ממש, הרי אינם אלא מראות חיים וחזונום. כשהביקורת נטפלת אל סיפורו של ברנר 'בחרף' ונתקלת באב המשפחה ומבקשת שם אמיתה ומנתחת אפיו ואישיותו של האב בתוך הדלות ואפס המעשים והשממון שבבית אומלל זה — אם כי עומדת היא פנים אל פנים כנגד בני אדם אלה וארחות חייהם ותנאי קיומם, וכאילו עמידתה לפני מציאות ממש, הרי אי אפשר לה להסיח דעתה מן המיוחד שבעמידה זו. שאין הללו אלא מראות חיים וטבע ודמויות בני־אדם ושלשלת של מאורעות מדומים ולא ממש.

מעמד זה של שניות, שמצד אחד רואה הביקורת את היצירה וכל המתהווה בה כמציאות, ומצד אחר, יודעת היא שעשויה היצירה בידיים ובכוונה תחילה וערוכה וסדורה בדמיונו של אדם — מעמד של שני־יות זה מעניק לה סגולות הערכה בלא משוא־פנים שאינן מצויות הרבה במשאם ומתנם של בני אדם בתוך הוויה של ממש. הואיל וניטלו מכאן יצרים רעים ונסתלקו קינטור ותרעומת וקנאה ושנאה מתוך מראות חיים, הרי יש בידו של מבקר לשקול עסקי בני אדם ולדון בדברים ובסכסוכים שבין אדם לחברו מתוך חירות גמורה ומתוך כנות שלימה, ואפילו המחלוקת שלה אינה אלא מחלוקת לשם שמים. יכול, וביקורת־של־אמת חריפה בנימוקיה, חותכת ופסקנית

בהלכותיה, נוקדנית וקפדנית בעצומותיה, אבל לעולם אי אפשר לה שהיא גופה תנמיך קומתה ותתאחוז בהבלי העולם הזה ותהא קנאית ועיקשת, כלומר שתחזיר את הדיון ביצירה אל אויר תככים זה שקדם ליצירתה; אל המבולבל ואל המסוכסך שבהליכות החיים גופן. ואם ראית מבקר ופיו מלא אלה ושפתותיו קצף, סימן מובהק לפניך שאינו בן האומנות הזאת.

בחינה זו של הביקורת, שעיסוקה במראות חיים והליכותיהם שהסתננו תחילה בדמיון הסופר ורגשו וערוכים וסדורים הם בדפוסייהם החדשים ובהגיונם המיוחד — בחינה זו היא המציינת את עצמותה של הביקורת והיא הפותחת לפנייה שדה של שיקול דעת והערכה שאין יד המוסר מגעת לשם. בהלכות מידות עומד אדם כנגד אדם. זה עושה רע וזה תובע את הטוב. במשנת ביקורת עומד אדם כנגד דברים שבכ"תב שאינם אלא אספקלריה המעלה דמויות בני אדם וארחות חייהם בברק המיוחד שעל פניה. אבל אם הפרש כאן אף הקבלה כאן, שכן אי אפשר בלא יחס גומלים בין דבר לדמותו, בין האספקלריה לבין הדברים שהיא מראה. ואין תימה שההורים בהשתלשלות המאורעות של בני אדם בתוך הספרות דומים לההורים בנוהגם של אדם וחברה בחיי המעשה. השמים אשר מעל לשתי סגולות אנוש אלו — מוסר וביקורת — אורם שופע וזוהר לשתייהן.

שכנות טובה זו שבין דבר-ביקורת למוסר היא שפתחה שער לכמה וכמה חכמים, שבאו ועירבבו תחומיהם ואפילו התלו את זה בזה וחיזקו, כביכול, תקפה-של-ביקורת (שאינו בנמצא לפי דבריהם) מתוך משענה על הקול המצויה שבמידות. אלא שהסיוח דעתם מעניין נכבד אחד — אויר של זוהר המקיף מעשה יצירה שפוראה הכוח המדמה ומבדילה מן הדבר הקיים בטבע ומן המעשים שאדם עושה בטבע — אויר זה מקיף אף את הביקורת, המפשפת בעולם של מראות חיים, ומבדילה מן המוסרי, העוסק במנהגות חיים גופם. ויתר מכך, מכיון שהכריזו, שאין לביקורת תוקף לעצמה, התחילו מנסים בכל דור ודור לסמכה בתורות המתהלכות לשעתן וליתן חיזוק לה מתוכן. בימינו, למשל, אומרים, שאין היא אלא פירוש ליצירה לפי הכללים שמתגלים הלא-מודע והנעלם בנפש האדם. וכך נבראה ביקורת לפי שיטת פרויד או לפי תורות-נפש של המעמקים. ושוב באו אחרים ואמרו — אין ביקורת אלא גילוי של כוחות-אונס סמויים הפועלים בהיסטוריה ובחברה ובכלכלתה. וכך נבראה ביקורת מארכסיסטית וכיוצא באלה.

דומה, שיטות הללו באות להיטיב עם הביקורת שאין לה עמידה בפני עצמה, ומבקשות לה תוקף בשדות רעיונות שאינם מנחלתה. לאמיתו של דבר יש הרבה מאחיות-הענינים במעשי צדקה וחסד אלה. שכן הרעיונות הם שבאים ומחזרים על פתחה של הביקורת ליטול ממנה קורטוב של תוקף. עולם היצירה, שאין חוק ההתקדמות חל עליו, מלא תעלומות וסתרים ופורש לצדדים ואין קיומו משתווה על נקלה עם התורות והלכותיהן. לפיכך נכבד מאוד בשביל התורות האלו שתימה זו תתיישב בהן. בשביל הפרוידזים וערכו ומעמדו חשוב מאוד, שאפילו מחזות שקספיר מתפרשים לפי כללי הפענוח של חלומות. אם תתכנס אף תעלומה זו לתוך היקפה של השיטה ודאי שתתחזק זו ותיכנה על ידי כך. כשם שנכבד היה בשביל ברג'סון, שחירת הצחוק תהא מוסברת לפי עיקריו, ויצא וכתב ספרו. ודאי אי אפשר לו למארכסיזם, המחבק את כל ההוויה האנושית, שרשות זו של היצירה תהא רשות לעצמה ומחוץ להשפעתו, ועל כרחי שתידחק לתוך תחום פירושו והסבריו. אין קיום לפרוידזים ולמארכסיזם, למשל, שהם השקפות-עולם שהכל מוגדר בהן מראש, אם יהא קיים בצדם עולם של דמיון מקביל לעולם של ממש וכעין בית-קיבול וכוור ברזל לכל תכניו, ושהשקפות אלו לא יגדירו אותו. אבל מה לביקורת ולקיומן של השקפות אלו? הרי ביתה היה בנוי קודם שבאו תורות הללו ויוסיף ויעמוד בבניינו אף לאחר שיתבדו ויסתלקו, ואין שום צורך לביקורת להיות מחזרת על פתחי נדיבים ולאסוף פירווי תוקף מעל שולחנם של אחרים. תקפה בה עצמה. באותה הסעה שהיא מסעת את משאה ומתנה מן החולף והזמני אל רשות החוקי וההגיוני, ובקליטה זו שהיא קולטת בשעת הליכתה מן הארעי אל הקבוע את ההכרה של דאות כאילו אמת שאין לה מערערים לפנייה, ומיילא היא מקנה לעצמה זכות של תביעה. וכיון שעסקה בעולם המקביל בתכניו לעולם של ממש, הרי הכל קיים לפנייה והכל מעניינה, ואפילו תורות הללו שבאות לבלעה.

ואמנם רשאית הביקורת לראות ייעודה ורוב ערכה ולומר — כשם שאין חברה מאריכה ימים אם אין לה עולם מוסרי שהיא דביקה בו, כך אין תרבות של אומה מתקיימת אם אין ביקורת הולכת לפנייה ומכווננת צעדיה.

ולפיכך גדולה שעתה כל כך במחננו בימים אלה. ודווקא משום שתוהה היא על חזון דברים ולא על דברים של ממש גדולה שעתה כל כך.

מארכסיזם מודרניסטי

מאת נתן רוטנשטרייך

כר. קודוול : 'תרבות גוועת', מאנגלית א. מגד, ספריית הפועלים, מדע לכל, הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה

המארכסיסטיות לבין זרמי הפילוסופיה המודרניים שקרקע צמיחתם בעולם האנגלי. דבר זה אמור בייחוד לגבי השפעתו – ניכרת יותר משהמחבר עצמו משׁ – ער – של וייטהד על עולם הרעיונות של קודוול. מוצא אתה אותה באמור בסוגיית הזמן, הן בניתוח ההגיוני של מבנה היחסים של זמן (כמו השימוש במושג האסימטריות והטראנסטיביביות שביחסים הדינמיים) וגם במה שבדין רשאים אנו לקרוא בשם מטאפיסיקה של הזמן; כלומר, הזמן עצמו נתפס כהפשטה מן האיכויות. "ההתפתחות, אומר קודוול, אינה מתרחשת בתוך הזמן והמרחב. ההתפתחות, ההתהוות והתמורה צופנות בתוכן זמן ומרחב". הטעמה זו על ראשוניות ההתפתחות כנגד הזמן ודאי שהיא מקוויה של המטאפיסיקה המודרנית וזו של וייטהד במיוחד.

והשפעתם של הזרמים המודרניים אינה מצומצמת לתחום זה בלבד. היא בולטת גם בעצם ההיזקקות ללוגיקה הצורנית של ימינו ולשלוחותיה המאמימאטיות. קודוול הוא אחד מהוגי הדעות המארכסיסטים המועטים הידועים לי, שמשך ידו מן היחס התמים לחוקי ההגיון הצורני ולעצם התחום של ההגיון הצורני; משך ידו מן התפיסה האונטולוגית של הלוגיקה, זו הרואה בחוקי הלוגיקה חוקים של המציאות. הוא כותב בפירושו: "ההגיון הפורמאלי אינו מבטא את המהות התמציתית של המציאות, כי אם תכונות מופשטות מסוימות של הפעולה החברתית" (עמ' 282). אמור מעתה, מקבל הוא את ההנחה המודרנית על תחומה של הלוגיקה הצורנית כתחום של סמלים. דווקא זיקתו לחברה ולבעיותיה מאפשרת לו לראות את חשיבות תחומם של הסמלים, או את הזיקה שבין הלוגיקה ללשון, יותר מאשר זיקה של הלוגיקה למציאותו של היקום.

על חדירתם של חידושים מודרניים לעולם המארכסיסטי מעידה גם זיקה זו של קודוול לתחומה של

[א]

התפתחותו של המארכסיזם נתנה בהכרח אותותיה בקלסטר הפנים העיוני והספרותי של מחברים מארכסיסטים; ובמידה רבה נסתלקה הדמות האישית המיוחדת מכל מחבר ומחבר בפני עצמו: הדביקות בכתוב, ההסתמכות המתמדת והחוזרת על הפסוקים מן הכתבים המוסמכים; פרשנות זו שעדיין לא השיגה את כתבי הפרשנות הדתית שבהם ניכר האישי אף-על-פי שכפופים הדברים לכתוב – כל אלה מן ההכרח שקיפחו את אופייה האישי של הגות מארכסיסטית ושל מייצגיה. מבחינה זו הדין לאמור, שספרו של כר. קודוול מצטיין בכך שבכמה תחומים לא נמחקו סימני הדמות האישית של המחבר, הואיל וקודוול נזקק לגילווייה של הפעילות האנושית הרחנית והמדעית שבזמן החדש; גילויים שלא היו מצויים בימיהם של מארכס ואנגלס בפסיכולוגיה, בסוציולוגיה, בפיוסילוגיה, בפסיקה וכיוצא באלה, והואיל והיזקקות לעניינים שהם מחוץ לתחומיהם של כתבי האסכולה היא עצמה נותנת ייחוד לדמותו של הנזקק להם.

ועוד: קודוול הוגה דעות אנגלי הוא וטבועים בדבריו רישומי הפילוסופיה האנגלית ועולם המחשבה האנגלי, וברכה בזימון זה. ככל שמארכס ואנגלס ישבו ופעלו באנגליה, הרי מידת ההשפעה של עולם המושגים האנגלי אינה טבועה בדבריהם הרבה. עמוקה ומכרעת בהם השפעתה של מציאות החברה האנגלית, מציאות המהפכה של החרושת ותוצאותיה בכלכלה ובחברה. אולם עיסוקם במציאות זו בכלי-מחשבתה של הפילוסופיה הגרמנית, ובייחוד זו של הגל. הקרובה שהרגישו לדארווין אף היא מסויגת היתה, כדרך שמעידה איגרת אחת שבה נאמר בפירושו, שרעיונותיו תלו של דארווין קרובים לרעיונותיהם, אבל מנוסחים הם בנוסח אנגלי; ותוספת זו ודאי שבאה לגרוע. במאמריו של קודוול לפנינו פגישה בין ההנחות

הנברולוגיה, ונסינו להביא ראייה על מהות האדם והתודעה ממה שהעלה בתחום זה. אולם כאן דבריו לקויים וחסרים, כיוון שלא נטמעו בו החידושים כל צרכם. אולם מבחינה עקרונית חשובה עצם הפלגה זו מן המסלול הסלול והלאה.

בתוך כמה וכמה נסיונות מארכסיסטיים מצטיין נסיונו של קודוול בעצם הרצון להעלות את בעיות האדם מצדדים שונים. מבחינה זו מותר לאמור, שחוזר וניעור בו היסוד ההגלי, אף כי הספר עצמו אינו מעיד על ידיעה עמוקה בפרשת הגל. אולם מצוי גם הגיון נסתר של התופעה עצמה: כל אימת שמארכסיסט רציני בא לנתח תופעות שונות הוא מבקש לעמוד על הויקה הפנימית בין התופעות האלה. אינו מסתפק בניתוח או תיאור היחסים החיצוניים שבין רשויות החברה, אלא מבקש הוא להבין את עולמו הפנימי של האדם. עולם התודעה של האדם הוא חלק של המציאות הגלויה ולא רשותו של הפרט – וכאן נראית לנו זיקתו של המחבר להנחותיו של הגל, אף-על-פי שמערכתו של הגל אינה גלויה לפניו בכל פרטיה ודקדוקיה.

[ב]

הפירצה שפרץ במארכסיזם הקופא גלויה לעין בענ"יין מכריע אחד, והוא יחסו של קודוול לריאליזמוס בתורת ההכרה ובערעור שהוא מערער על הנוסחאות של אנגלס בכך, אף-על-פי שאינו מדבר במפורש על ערעור זה. אנגלס קבע את הקשר הפנימי שבין הדיאלקטיקה המארכסיסטית לבין הריאליזמוס כראש-שונות העולם כנגד ההכרה, או כראשונות האובייקט כנגד הסובייקט. נוסחה זו של אנגלס היתה מופרכת מעיקרה, מפני שהדיאלקטיקה בכלל, והדיאלקטיקה המארכסיסטית בפרט, אינה מתיישבת עם תפיסה ריאליסטית זו. כשמדובר על דיאלקטיקה בכלל, המדובר הוא על תלות שבין מושגים. וכשמדובר על דיאלקטיקה לפי מארכס, המדובר הוא על יחס-גומלין בין אדם לעולם; יחס זה היוצר את התחום של ההיסטוריה. קודוול מכיר ביסוד זה באמרו, שאין לנו עולם פסי לא-אנושי ונקבע-לעצמו לחלוטין. "בין הסובייקט ולאובייקט משוכה רשת שתי וערב של יחסים, הכוללת את השדה התודעתי" (עמ' 241). הקביעה ההדדית נראית לו לקודוול כמציינת את מבנה היחסים בין הסובייקט לאובייקט, ובזה, כמובן, חוזרת התפיסה הדיאלקטית ליושנה ובאה במקום הפירוש הריאליסטי הגס. לפי פירוש זה יוצא –

מאחר שהיסוד החמרי (הכלכלי) הוא הגורם ההיסטורי המכריע, הרי יש להרחיב תחומו ולהניח את ראשו-ניותו של היסוד החמרי בכלל כנגד התודעה. אולם נעלמה ממנו ההלכה, שהיסוד הכלכלי גופו כבר יש בו, מעיקרו של דבר, מפעילותו של יסוד התודעה; ועל כן אין בכלל מקום להפריד בין תודעה למציאות. אמנם קודוול מהסס לפרקים להסיק מסקנה זו שיוצאת מדרך הרצאתו. וודאי כאן מסימני הדביקות במסורת מצד אחד, ומן הליקויים האישיים שלו, שרמזנו עליהם, שלו נטמעה בו הידיעה המרובה שקלט, מצד אחר.

כאן המקום להעיר, שחולשת מחשבה מסוימת אף היא מסימני ההיכר האישיים במחבר שלפנינו. קודוול קרא ושנה הרבה מאוד. ומדריכו בקריאתו היה המערכת המארכסיסטית, וממילא מחרו הוא את דברי קריאתו למארכסיזם. ספק גדול הוא, אם ניתן הדבר להיעשות מעיקרו, כלומר אם השקפה מסוימת דייה שתשמש מורה-דרך יחיד בפגישה זו שאדם נפגש עם חומר נסיונות ומושגים מגוון. אולם המרחק אינו בין מורה-הדרך העקרוני הזה לבין החומר שהקורא והמעייין נתקל בו בלבד. המרחק גם אישי. קודוול וול עצמו לא השתלט על החומר המרובה הזה, וככל שהוא רוצה להיות בעל שיטה אינו גובר על המקובץ שבשיטתו. מאחר שהוא יודע מראש, שהתחומים השונים מן ההכרח שיתלכדו יחד בסופם, הרי הוא מניח מלכתחילה שהמקובץ הוא המלוכד. אבל אין הדבר כן. שכן עולה מעיונו של קודוול הבעיה – כלום עשויה תורת מארכס להתלכד עם תחומים שונים של עיון ודעת שנתחדשו מחוץ לתחומה של תורה זו? ומבחינה אישית עולה הבעיה – כלום עלה בידו של המחבר לגשר בין התורה הקלאסית שלו לבין החומר שנוקק אליו? על השאלה הראשונה אי אתה יכול להשיב הן או לאו. ואילו על השנייה – על כרחך שתשיב לאו.

עולות מחיבורו של קודוול כמה וכמה בעיות העשויות להפיץ אור על עולם המושגים המארכסיסטי מכמה צדדים, ונפנה עתה לניתוח של ביקורת זו.

[ג]

אגב ויכוח עם פרויד מעלה קודוול, כמסיח לפי תומו, את אחד מאבות-ההנחות של המארכסיזם, והוא ההנחה על ההתקדמות. "אהבה ילדותית אינה אהבה מינית מעופכת... אהבתו היא אהבה ילדותית... האדם, ככל בעלי החיים, הנו בריה שטפסי ההתנהגות הילדותיים שלה משתנים על ידי הנסיון... לקרוא לתהליך זה

עכבה או דיכוי משמע להפוך על פיו את תהליך ההתפתחות" (עמ' 46, 48). אין מענייננו כאן לדון בצד הממשי של ויכוח זה כל כמה שהוא נוגע בתור-תו של פרויד. ענייננו הוא להראות שקודוול טוען כנגד פרויד מתוך טענה מטאפיסית שהזכרנו אותה: התהליך הוא תהליך של התקדמות ועל כן אין לראותו מעיקרו כתהליך של ריסון, עכבה או דיכוי. ההתקדמות משמעה פיתוח הקיים, עשייתו עשיר ורבגוני יותר. לומר שהילד עשיר מן המבוגר, הרי זה כאילו באת לומר שהחברה הפרימיטיבית עשירה מן החברה שבימינו. והנחה זו עומדת בסתירה לאמונה בפרוג'ה רס, שמתוכה יוצא קודוול כמתוך דבר הנשמע מאילנו. ובלשון אחר: קודוול רואה מציאות של תבונה בתהליך. תבונה זו אין פירושה — כפי שעשוי להשתמע מתורתו של פרויד — שלטון השכל על היצרים, כל-ומר תבונה במשמעותה של הסטואה; כאן פירושה, הוצאתו של הגנוז מן הכוח אל הפועל, עשיית המקור פל והחבוי לגלוי ומפורש. לפיכך אין התהליך של ההתפתחות הממשית תהליך של עצירה או דיכוי, אלא הוא תהליך של השגת מטרה חיובית מסוימת, שבה מגיע התהליך להישג שלא היה בו קודם.

עוד אב-הנחה אחר עולה מעיונו של קודוול: תלו-תו של עולם-המחשבה המארכסיסטי באידיאל של שלטון אדם על הטבע, או כפי שהוא קרוי — האידיאל אל הטכנולוגי. "ההיסטוריה איננה, כפי שסובר הבורגני, תולדות האדם כשלעצמו... כי אם תולדות ההשתלבות הגדלה והולכת של האדם עם הטבע, כתוצאה ממלחמתו בטבע". והשתלבות זו אינה אלא שלטון האדם על הטבע (ראה עמ' 215, 81). קודוול מעלה פה הנחת יסוד של המארכסיזם: בניין החברה האנושית ששלטון האדם על הטבע יהא בה מן האפשר; או נדקדק ונאמר: בניין חברה ששלטון זה ישיג את המאכסימום שהוא עשוי להשיגו מבחינה אובייקטיבית. אין קודוול דן בסוגיה החמורה הנוגעת לרעיון זה: כלום נשמעת מאליה ההתאמה הקבועה מראש בין השתלבות האדם על הטבע לבין העדר השתלבות האדם על אדם? אדרבה, קודוול סומך על ההנחה התמימה, שמתוך השתלבות האדם על הטבע, ישתחרר האדם ממעמדו העלוב, היותו חפץ בלבד, וסופו שיהא אדם המקיים יחסים אנושיים עם בני אדם אחרים. ודאי שמבחינות רבות הדין עמו: האדם נטול אמצעי קיום, כלומר האדם שהמסיבות שולטות בו, לעולם כפוף לאדם אחר. אולם השאלה היא כפולה: כלום מן ההכרח הוא ששלטון האדם בטבע ישחרר את

האדם אף בתוך תחומה של החברה? או שמא עצם הדביקות בקטיגוריה של השלטון תבוא ותקבע את התחום של החברה ושליטותה? כלומר, אולי הקטיגוריה של-השלטון לא תהא מיוחדת ליחסי אדם לטבע בלבד, אלא כוחה יהא יפה גם ליחסים שבין אדם לחברו? ועוד: שמא עתיד להתברר, מתוך שיי-קולים שבנסיון ולא שבעקרונות, שהדרך הבטוחה ביותר למימוש של שלטון האדם על הטבע הוא לארגן את חברת בני האדם ארגון טוטאלי, כלומר לעשות את בני האדם כפופים לשלטון-חברה, שתכליתו הישג זה של שלטון האדם על הטבע? או לשון אחר: אולי עד שאנו באים לשחרר את האדם שיהא מובטח לו שלטון על הטבע, אנו עושים בינתיים את בני האדם כפופים לבני אדם לשם הישג שלטון זה על הטבע?

לאמיתו של דבר, כאן דרך מחשבה קרובה לדרך שמארכסיסטים — מימי לנין ורוזה לוקסמבורג ואילך, וקודוול בתוכם — מסבירים התפשטותו של הקאפיטליזם. אף קודוול, כקודמיו, סובר שהקאפיטליזם פונה לארצות הקולוניאליות ונעשה לאימפריאליזם, שעה שאין בידו להשתלט עוד בתחומי פעילותו בארצות ובעמים מהם יצא; התפשטותו של הקאפיטליזם אינה אלא נסיגתו מן האלימות כלפי המעמדות המדוכאים בארצות מכורתו והליכתה של אלימות זו אל העמים הנחשלים. מהלך-מחשבות בדומה לזה, אלא מצדו ההפוך, הוא הכוח המניע את קודוול עצמו: מבקש הוא כאילו לכוון את השאיפה להשתלטות של האדם ולהוציאה מן תחום של חברה והיסטוריה אל תחום של הטבע, משישתלט האדם על הטבע שוב לא יבקש לו שלטון על החברה; כלומר על בני אדם כמותו. לשון אחר, קודוול כאילו מבקש לפתוח סם-תום. אינו מניח ששני תחומי ההשתלטות יהיו קיימים זה בצד זה, כלומר ככל שהאדם ישלוט יותר על הטבע ישלוט יותר גם על בני אדם כמותו. לפיכך הוא אומר בפשיטות שעילוייה של רמת החיים של האדם עושה אותו בן-הורין. אף אינו סבור, שהדביקות באידיאל-השלטון-על-הטבע עשויה שתדביר ותכניע לעצמה כל אידיאל אחר, וחירות האדם בכלל זה. בין כך ובין כך בא לידי גילוי בתפיסתו של קודוול יסוד האמונה בהתקדמות ובשלטון האדם על הטבע. ואולי נבוא ונאמר: העדר ביקורת חמורה של ההיסטוריה, ביקורת המציאות ומגמותיה מתוך עצמה, ולא ביקורתה לאור הנחה קודמת לה, היא הנחה שבאמונה. אב-הנחה שלישי בעיונו של קודוול הוא — אח-

דותו של כלל העולם. אחדות זו ערובתה — עד כמה שמותר לנחש ממה שמשממע מדבריו הכוללים — בעצם ההשתלבות של ההיסטוריה בטבע. ולשון אחר — הערובה היא בראיית ההיסטוריה כתהליך השתל-טות גוברת והולכת של האדם על הטבע. מבחינה זו הטבע אינו קיים כרשות שמחוץ להיסטוריה. נראה, שאחדות כוללת זו של העולם מביאה את קודוול לט" עון כנגד עצמאותם של תחומי המדע השונים — 'הסתגרות-המדעים' כפי שהוא מכנה תופעה זו (עמ' 267) — ולראות אחדות אף בתחומים אלה: "הפסי-כולוגיה, הביאולוגיה והפיסיקה לא ייטמעו לתוך מדע ההיסטוריה אלא באותה מידה שהאירגון החרוש-תי, למשל, או האירגון החינוכי או התיאטרוני — ייטמעו לתוך האירגון החברתי... תחיית ההיסטוריה לא תביא איפוא לידי מיווג המדעים, כי אם לידי דחי-קת הכוח החבוי שהיה מעקמם ומבודדם זה מזה במידה הולכת וגדלה. לאחר שידחק כוח זה — יימצא שוב הקשר ההדדי בין המדעים" (עמ' 207—208). נראה, שקודוול סובר, שבפעילותו החפשית של האדם בהיסטוריה מצויה הערובה לאותה הזיקה ההדדית בין המדעים שאין הוא רוצה להתחייב על ניסוח המבנה ההגיוני והשיטתי המציין אותה. אולם הוא דורש זיקה זו, וסובר שהיא מובנת מאליה, על רקע של שינוי המציאות ההיסטורית; או לשון אחר — רואה הוא את הפיצול המדעי כביטוי לפיצול רשויות החב-רה, ואחידותה של רשות החברה ממילא תיצור זיקה בין המדעים. אנו נתקלים כאן בבעיה שקודוול לא טרח להאיר אותה ואולי לא יכול היה אף להעזי לט" רוח בה: מהו הקשר בין האחדות של החברה, שתבא מתוך ביטול הקניין הפרטי על אמצעי הייצור ועלייתו של אדם למדרגת אדם, לבין סעיפי הפעילות האנו-שית הרוחנית השונים? קודוול על כרחו שהניח — ועל כן הוא מסתייג מרעיון תמים זה של מיווג המד-עים — שקיימות בחינות שונות של תוכן הגוררות אחריהן מציאותם של תחומי מדע שונים; בחינה של תנועה ופיסיקה, של יסוד וכימיה, בחינה של יחס חברה וסוציולוגיה וכיוצא באלה. אולם עם זה הוא סובר, שמאחר והפעילות המדעית על סעיפיה המ-רובים היא פעילותו של האדם בהיסטוריה, הרי אח-דות ההיים ההיסטוריים תשתקף ממילא ביחס ההגיוני שבין תחומי המדע השונים. דא עקא, הקרנה זו של הבסיס החברתי על תחומי העיסוק הצמוד לת-כנים אינה ברורה ואינה נשמעת מאליה; הרי זו הפ-טה בלבד, כשאנו אומרים שאדם אחד עוסק במעשה

הרוחני על כל סעיפיו. ההתמחות אינה עניין של מק-צוע בלבד אלא גם עניין של צמידות לאחת מבחינותיו של התוכן וקידומו של ההגיון הפנימי שבבחינות השונות. כמו אצל האמונה והמדע המודרני ויחסיהם, שעה שאומרים שהאדם, שהוא מאמין מכאן ונדרש למדע מכאן, תובע זיקה בין שני תחומים אלה; ואף זיקה חיובית בשביל שיתיישבו הדברים בניגודיהם. אולם הדרישה אינה בשום פנים ערובה לכך כי אמנם תבוא הדרישה על סיפוקה; אדרבה, יש ואינה באה על סיפוקה כמו אצל נסיונות אלה ליישב את הדב-רים בין אמונה ולמדע. לא כל שכן שאין הדרישה ערובה לגבי היחסים בין בחינות שונות מצד התוכן, כמו אצל היחסים שבין הפיסיקה והפסיכולוגיה או הכימיה והסוציולוגיה.

נסכם איפוא דיון זה בהנחותיו הסמויות של קודוול ונאמר: קודוול מניח כוללות של עולם, היא הכוללות המובטחת והנוצרת על ידי ההיסטוריה האנושית, שהיא פרי השתלטותו של האדם על הטבע. אולם ספק גדול, אם כוללות כזאת קיימת ועד כמה ההיס-טוריה היא גילוי עוצמה של האדם בלבד, או שמא פועלים בה גורמים אחרים. ספק אם הבחינה האחת של יחס האדם לטבע אינה אלא הבחינה הטכנולוגית של ההשתלטות על הטבע וכפיפת כוחותיו לצורכי האדם. שמא קיימת, וזכאית להתקיים, גם בחינה של התבוננות בטבע, ושלישית: העובדה שהפעילות האנושית הרוחנית מתרחשת בתחומה של ההיסטוריה ועל רקע של ההיסטוריה אינה עשויה עוד להיות ערובה מלכתחילה לכך, שלא יהיו מצויים הבדלים ואף ניגודים בין תחומה של פעילות זו, אלא אם כן נניח מראש שאין עוצמה פנימית-עצמאית לפעילות הרוחנית ואין היא מתפתחת על פי איזה הגיון פנימי משל עצמה, או לכל הפחות, שאין היא מתפתחת גם על פי הגיון זה. וקודוול, כמו מארכסיסטים רבים אחרים, נוקט בהעדר עצמאותה המוחלטת של הפ-עילות הרוחנית. אולם סברה זו אולי הויריסטית היא, מכל מקום רחוקה היא מלהיות ודאית. אולי אמונה כאן — או אמונה בהעדר-אמונה בכוחה ובעוצ-מתה של הרוח, אולם הניתוח הפילוסופי וההיסטורי אינו צריך להנחה זו ועל אחת כמה וכמה שאינו רואה אותה ודאית.

[ד]

מטבע הדברים שקריאה בספר כספרו של קודוול תהא מעלה כמה מבעיות היסוד של המארכסיזם. קודוול

דן בהרבה עניינים כאילו הם נשמעים מאליהם ואין צורך לסמכם בראיות, ואין הדברים כן. נצא ונבדוק כמה מסוגיותיו.

הסוגייה הראשונה, שמן הראוי ליתן את הדעת עליה, היא מדעיותה של ההנחה המארכסיסטית כולה. קו היסוד במחשבה המארכסיסטית היא התביעה שתב-עה לעצמה מעמד של גישה מדעית כנגד ההרהורים של ההגות האוטופיסטית. אכן ספק אם כינוי זה – מדעי – ותביעה זו הלמו את המציאות. שכן מייצגת תורתו של מארכס בעיקר סוציאליזם פילוסופי ולא סוציאליזם מדעי; כלומר, נסיון היא לממש את מושג האחדות כאב-מושגים של הגות פילוסופית שיטתית; אבל אין תורה זו נסיון להעלות את הפרטים השונים של המציאות בכלל ושל מציאות החברה בפרט למד-רגה של תורה כוללת. אולם נניח ויכוח זה ונשאל מה עשוי להיות הפירוש הענייני הממשי של ה'מדע יות' הזאת? ודאי מסימני ההיכר של התורה המדעית הוא הארעי שבהנחות, כלומר האפשרות העקרונית לבטל את ההנחה כשנסיון חדש והתבוננות חדשה בעובדות ידועות, או בעובדות שנתגלו מקרוב, סות-רים אותה. ודאי שבפני המיתודולוגיה של המדעים השונים עומדת כאן השאלה, היכן ובאילו מקרים עולה 'הניסוי המכריע' הקובע את גורלה של התיאוריה המדעית לשבט או לחסד?

יש לומר שהמיתודולוגיה המארכסיסטית לא הע-מידה בפני עצמה שאלה זו, או בדיוק יתר – המארכ-סיום ככל שתבע ותובע לעצמו מעמד של תורה מד-עית (ולא פילוסופית) לא שאל את השאלה למש-מעויות מדעיות ולדברים שיוצאים ממנה. העניין הזה בולט גם אצל קודוול. דן הוא, למשל, בהתפתחותה של הדת ובשלב המאגי שבהתפתחות זו. זיקתו של התחום המאגי לתחום של הייצור הכלכלי נראית לו 'נשמעת מאליה'; כלומר מוכחת על ידי העובדות או מוכחת על ידי הסבר של העובדות. 'והנה משום שמאגיה זו הנה תוצר משנה של היחסים החברתיים שנתהוו על ידי הייצור... המאגיה... ממריצו לעלות, כשהוא חדר תקווה ואמונה, לרמת ייצור גבוהה יותר' (112). או במקום אחר: "האלים המסמלים את כוחות הייצור הכלכלי" (129). אמנם המודרניזם של קודוול מביא אותו בהכרח ליציאה מחוץ לתחומי העובדות שהיו ברשותו של אנגלס, והוא מסתמך על מחקרים אנתרופולוגיים מודרניים, ובייחוד על אלה של מאלינובסקי. דא עקא, קודוול רואה את הני-קה של העולם המאגי לייצור כ'נשמע מאליה'. והנה

המחקר המודרני – אותו המחקר שקודוול מבקש לשאוב ממנו את תיאורי העובדות – מבקש להר-אות שהמאגיה אצל האדם אין עניינה בתחום הפעולה של שכל וכלכלה, אלא עניינה בתחום היחס הרגשי של האדם לעולם; ועניינה להביאו לשיווי-משקל רג-שי (emotional adjustment) עם העולם. על כן מקור המאגיה ועניינה לא בפעילות שבכלכלה אלא, למשל, בעמידה כנגד התופעה של המוות, שאין כוחו של ההסבר השכלי יפה כלפיה ושאנה מתכנסת בפעי-לות השכלית של האדם. נמצא, שמחקר זה מעלה את שרשיה של התופעה המאגית דווקא למקום רחוק מאוד מן המקום שקבע לה קודוול. הרשות נתונה לחלוק על הסבר זה. שכן לפנינו תיאוריה של מדע, כלומר תיאוריה שהסתירה חלה עליה ושניסוחה ארעי בלבד, וממילא סמכותה ותוקפה ארעיים בלבד. אולם אי אפשר שלא לעמוד ולהתדיין בהסבר זה, ועל כל פנים לעולם אין סמכות להציע עובדות של הסבר ולא להעמידו למבחן העובדות. על ידי כך יוצאת מן הדברים תפיסה משונה מאוד על התקדמותה של הת-פיסה המדעית מזה, ועל התפיסה של הכרת-העולם-בכלל מזה. נמצא, ההתקדמות היא התקדמות מטריא-לית, כלומר בגופי העובדות; אבל היא אינה בארג העיוני של העובדות האלה או במסכת היחסים שלהן-כס עובדות אלה מתארגנות. לעינינו הפרדה שלימה בין היסוד המטריאלי של ההכרה לבין היסוד המושגי, או הקטיגוריאלי, שלה; ואף ספק גדול אם הפרדה כזאת עומדת במבחן ההנחות הידיאלקטיות עצמן; מאחר שהדיאלקטיקה בנויה על רעיון התנועה של המושגים ועל רעיון היחסים שביניהם בתוך תנועה זו. דוגמה נוספת לכך – בחשיפת הרקע של הנצרות, שקודוול מציע בחיבורו. כאן לא הלך קודוול ולא יצא מחוץ לפירוש הפרימיטיבי שנתן קאוטסקי בשע-תו בדבר התהוותה של הנצרות, אף על פי שאין שמו של קאוטסקי נזכר. הנצרות בעיניו התגלמות השאי-פות של המעמד המנוצל, או דת המהפכה (137, 139). אבל אין קודוול מתעורר להרהר על כך, שבמידה מסוימת היתה הנצרות דת שאינה מחשיבה כלל ועיי-קר את התחום החברתי-המדיני. קודוול סבור שישו לא עמד על החשיבות שבתפיסת השלטון; אולם האמת היא, שהנצרות ביקשה להעמיד את האדם על עצמו תוך אדישות כלפי מציאות החברה הממשית שהוא שורה בה, וכל כמה שהנצרות יצאה לערער על היות-אדם עבד, הרי אף סיגלה את האדם להיות עבד. לפי הנצרות אין משקל של אמונה למעמד הממשי

של האדם במציאות החברה. ומבחינה זו לא היתה דת של מהפכה אלא דת של התכנסות האדם עם עצמו ושל אריגת יחסים שאינם בתחום של חברה-ומדינה. אולם ראייה כזאת של הנצרות שוב טורפת את הפירוש הפשוט, המתנה את המהות ואת המשקל ההיסטורי של תופעה בויקתה למה שמתפרש כמציאות של היסטוריה או של מעמד.

[ה]

עכשיו נעיין בעוד שאלת-יסוד אחת — ביחס שבין האידיאולוגיה לבין המציאות ההיסטורית. קודוול נזקק כמה פעמים לנוסחה הכללית של 'השתקפות'; למשל, שעה שהוא אומר: "קשי חיה הכלכליים משתקפת בדתה" (עמ' 123). מה פירושה של 'השתקפות' זו? אפשר לראותה כפשוטה אם נאמר, שההיארארכיה של חיי החברה משתקפת בהיארארכיה של ישויות המהוות את העולם של האובייקטים הדתיים. אולם תפיסה כזאת כבר אינה אפילו אצל פויארבך, שראה את העולם של האמונה הדתית עולם המשלים את החסר במציאות החברה, כלומר פויארבך תופס אותו כעולם של פיוס ובקשת האדם אחרי גיחומים. ונמצא, שהמצוקה הכלכלית משתקפת בדת השתקפות של-לית, כלומר הדת מסיחה את הדעת מן המצוקה הזאת. אולם קודוול, דוגמת מארכסיסטים אחרים, אינו גורס פירוש פשוט זה של השתקפות. ברם אין הוא אומר לנו, כדרך שאין מארכסיסטים אחרים אומרים, מה פירושה של 'השתקפות' זו. דומה, שבמקום פירושה המילולי עלינו ללכת לפירוש אחר, שאפשר לכוונתו בשם פירוש של סיבה: לא שהמציאות הכלכלית משתקפת בפשטות בתודעה או באידיאולוגיה, כדרך שמשתקף אובייקט ממשי באיספקלריה, אלא שהמציאות הכלכלית היא הקובעת באיזו אידיאולוגיה יחזיק בעל מעמד כלכלי מסוים, או באיזו אידיאולוגיה יחזיקו מעמדות-חברה מסוימים, אם אנו רוצים לדייק ולהביא את הדברים לדין ברשות הרבים. כאן השתנה פירושה של 'השתקפות' באופן עקרוני: אין מדובר עוד על יחס בין מקור להעתק אלא על יחס בין צורך לבין מכשיר הבא לסייע עם הצורך הזה. הפילוסופיה האידיאליסטית, למשל, היא פילוסופיה של המעמד הבורגני, משום שנוח לו למעמד זה ונחוץ לו להתחזק בפילוסופיה זו לשם העניינים הממשיים שלו. מאחורי רעיון 'השתקפות', שכך פירושו, עומדת איפוא סברה אחרת, זו האומרת, שתחומי הרוח אין טיבם מעיקרם אלא טיב של כלים בלבד. וכאן אין קודוול

רחוק כלל וכלל ממושגים פראגמטיסטיים. תפיסת כלים זו פותחת רווחה מסוימת: אידיאולוגיות שונות ואף מנוגדות זו לזו, כמו הפילוסופיה האידיאליסטית מצד אחד והאכסיסטנציאליזם מצד שני, עשויות למלא אותו תפקיד של כלים, אף על פי שמבחינת התוכן והעמידה העקרונית שונות הן זו מזו ואפילו חולקות זו על זו. אולם דווקא רחבות זו היא המעידה על חולשת התפיסה של סיבה וכלים. ובאמת קודוול עצמו רואה את בעיית ההכרה הכרוכה בכך: "ואיך יכולה, אומר הוא, סיבה אחת לפעול בשטחים רבים כל כך ולהביא לידי צורות שונות ורבות כל כך של רקב ומבוכה?" (עמ' 9). אולם על שאלת-הכרה זו אין אנו מוצאים תשובה בפיו; ולא מקרה הדבר, הואיל סוף סוף קביעה של סיבה הפותחת מרחבים כאלה פסקה מלהיות קביעה של סיבה, ולכל היותר אינה אלא עניין ליחס-גומלין לא-מוגדר אצל התופעות. שכן בשעה שאפלטון ואפיקורוס, למשל, 'משקפים' אותו עולם עצמו, הרי נשאלת השאלה מה טיבה של זיקה ממשית זו של כל אחת מן השיטות האלו לאותו עולם? יתירה על כן: אם העולם 'המשתקף' עשיר כל כך שהוא פתוח ל'השתקפויות' שונות כל כך, הרי כמעט על כרחנו שנבוא לחייב את העולם הזה, ולא שנשלול אותו ונבטל אותו. אלא שאנו הולכים בדרך הפוכה, וכך אנו גורסים: כיוון שמציאות החברה אינה 'משתקפת' באותו עולם של רעיונות שיש בו עושר מזה שבה ועושר פילוסופי, אם כי יש בה בחברה גם עוני ושעבוד, הרי עתים אנו מוצאים את היפוכה של התפיסה המארכסיסטית הפשוטה. האידיאולוגיה היא מורה-דרך למציאות ואינה משתקפת במציאות. אי-לולא כך אי אפשר היה לו למארכס לגרוס משפט זה האומר, שבפילוסופיה מנוסח משהו שאינו עוד במציאות ועל כן אין היא בפשיטות 'משתקפת' במציאות אף אינה כלים בידיה. כאן פעלו אצל מארכס עצמו שתי נטיות: הנטייה לצמצום אידיאולוגי של עולם הרוח עד כדי מדרגה של 'בניין על' בלבד; והנטייה לראות את המשמעות הפנימית הגנוזה בתורות, אף על פי שבשעה שהוא דן במשמעותן הפנימית אינו דן בהן לעצמן אלא בתוצאותיהן לגבי האדם הצפונות בהן. אולם כל זמן שהוא רואה בתורות תוצאות אלו על כרחו שיהא רואה את עצמאותה של הרוח, ולא יהא גוזר עליה את 'השתקפות', ולא נפקא מיניה מה פירוש מפרשים אותה.

מצטרף לדיון זה (על זיקתה של התורה למציאות-החברה ועל היחסים שבין תחומיה) אף עניינה של

געיין בשאלה שלישית — עשייה זו שעושה קודוול את יחסי הכלכלה דפוס ודמות בשביל כל שאר היח-סים. ספק אם בזאת עומד קודוול לפנינו כפרשנו של מארכס המקורי ונראה לנו יותר כמחדש; אמנם מחדש מפוקפק אלא זורע הוא אור לנטייה מסוימת שלו. קודוול מפרש, למשל, את חילוף החמרים הבי-אולוגי או הפיסיולוגי כייצור כלכלי בצורתו הפרטית הראשונית. יתר מכך: היחס בין תינוק לאמו הוא יחס כלכלי בין אם לילד. ועוד: היחסים שבין תאי גופו של אדם אופיים אופי כלכלי; והסדרים בגוף זה סדרי חלוקת עבודה, פיקוח מרכזי, חילוף תוצרים וכדומה (ראה עמ' 44, 49, 50, 51, 58).

גישה זו עניין בה מבחינה אחת — מראה היא על הנטייה לעשות את התחום הכלכלי מפתח הפותח לנו שאר תחומים אחרים; אולי עדות כאן על אותה הנטייה שעמדנו עליה למעלה: למצוא אחדות כוללת של המדעים מתוך שניתן דפוס מושגים אחד לתחו-מים השונים. במקום זה מנסה קודוול ליתן את התחום הכלכלי דפוס ליחסים בתחום הביולוגי, כלומר ליח-סים בתחום ראשוני ביותר של 'עצם החיים'. מפוק-פק מעשה זה מצד עצמו וספק אם באמת מתיישב הוא עם עולם המושגים היסודיים של המארכסיות. פירושו הפילוסופי של מעשה זה הוא לראות את התחום הכלכלי לתחום מוחלט שעוצמתו מכרעת לא בהיס-טוריה בלבד אלא אף בפיסיולוגיה, אולם געלם מעיני קודוול יסוד מוסד של שיטת מארכס, רוצה לומר, שהקביעה הכלכלית אינה מיוחדת אלא לתקופה הט-רום-סוציאליסטית של ההיסטוריה, כלומר שאין היא מעידה על יסוד של המציאות שמעמדו מוחלט בכל המסיבות. או לשון אחר: דבר זה שההיסטוריה קובעת בקביעה כלכלית, הוא גופו עדות וביטוי לשעבודו של אדם. על כן מה דין רואה קודוול להעלות את התחום הכלכלי מעל לעולם ההיסטורי שבו הוא טבוע בכל משמעותו? זאת ועוד אחרת: שעה שה-מדובר על יחסים כלכליים המדובר הוא על יחסים בעלי דמות היסטורית מסוימת, ואף זה מגופי ההל-כות של מארכס ומגופי הדין-הדברים שבינו לבין תורת הכלכלה הקלאסית. שעה שקודוול מעתיק את הדוגמה הכלכלית לתחום ביאולוגי, הרי הוא עושה למוחלט לא את עצם התחום הכלכלי, כתחום של ייצור בלבד, אלא אף יחסים מסוימים של תהליך

התודעה, המעסיקה הרבה את קודוול ובא ללמד עליה מחידושי הנברולוגיה שבימינו. במקום אחד מגדיר קודוול את התודעה לאמור: "קבוצה מסוימת של פעו-לות עצביות ביחסיה אל המציאות" (עמ' 173). אכן ממשפט זה לא ברור על יחסים של מי מדובר כאן? מי הוא הנושא במשפט הזה? אבל ברור הוא, שקוד-וול מבקש למצוא קשר בין התחום הנברולוגי לבין התחום של התודעה. אמנם שוב מתקשה הוא בשתי דרכי הגישה שלו: אחד המעמיד את היסוד של התוד-עה על יסוד העצבים או הרואה את היסוד הזה כלי (מתרגם הספר שלפנינו: organ — 'אבר') של התודעה. אולם אם כך הדבר, הרי נשאלת בכל עוצמתה השאלה שקודוול אינו מוצא לה פתרון: היכן מעבר מהפכני זה מתחום של העצבים לתחום פעילות התודעה? היכן עולה אותו עורך של תפיסת המשמעויות, המש-חק ומראות הדברים (שהנברולוגיה של גלב וגולד-שטיין כה השכילה להראות עליו) ועורך זה המציינים את מהותה של התודעה? קודוול רוצה לצאת ידי חובתו כשהוא אומר, שהתודעה היא שינוי, היא הח-דירה של החדש. "היא במת ההתרחשות או מקום ההתכנסות של החידושים ביחסים שבין האדם והמ-ציאות" (174). נראה שרצונו של קודוול לומר, שה-תודעה מייחדת את האדם בעולם משום שהאדם מסוגל לתפוס את החידוש ולדרוש אחריו, ואין חיו מתרח-שים בתחום שהוא, או בן-מינו, הוסכנו לו מאז הימים. אולם על ידי שימוש בציורים, כמו במת-ההתרחשות וכיוצא באלו, כבר מודה קודוול שיש בה בתודעה משהו נוסף על יסוד העצבים, ולא כל שכן שיש בה משהו נוסף על מציאות זו שאדם זה קולט-החידושים-המתרחשים בא במגע עמה. נמצא, שוב אין מפלט מעודף מסוים לצדה של התודעה שאינה אלא 'השתק-פות' בלבד. לכל הפחות מוכרח קודוול, אפילו לשי-טתו, להודות במעמדה העצמי של התודעה מבחינת התפקיד (פונקציונאליות) שלה, אף בשעה שהוא בא לראות את תכניה כ'משתקפים' בלבד. אולם כאן שוב יעמוד בפני הקושי היוצא ממהותה של הדיאלקטיקה, זו המצווה עליו שלא להפריד בין היסודות המצטרפים והאחוזים זה בזה. מכל מקום עניין רב בנסינו של קודוול לעקוף את יסוד התודעה העצמאי ושיבה מתוך אונס אל יסוד זה, מטעם פשוט — הואיל ואין מפלט ממנו.

משכיל (homo sapiens). הוא בונה את המציאות הזאת ומשום בניין זה בונה הוא גם את עצמו. על כן לפי תפיסת מארכס עומדת ביסודה של המציאות ההיסטורית וביסודה של המציאות שלעתיד לבוא — הפעולה החופשית של האדם. ואם אנו אומרים שהחופש הוא הכרת המציאות, הרי עלינו לדייק בעניין זה ולומר, שהחופש הוא בחינת הכרה שהאדם מכיר את המציאות שהוא עצמו יצר. צד זה אינו בא על ביטוי כראוי לו בתפיסתו של קודוול, כשם שהוא מטושטש אצל מארכסיסטים רבים אחרים; ואולי לא בא הדבר באקראי, שכן מדובר כאן במפורש על החופש בתחום ההיסטורי. אולי נחדד את הדברים ונאמר: האדם של מארכס הוא בהיסטורי כשם שאלוהים של שפינוזה הוא במטאפיזיקוסמי — כלומר, נקבע על ידי עצמו. אולם דבר זה היה באפשר, משום שמארכס ייחד וקבע דינו בהיסטורי, משום שראה בתחום זה — ובדין — את היסוד המיוחד של האדם. אולם המארכסיזם, שעה שביקש להיות פילוסופיה כוללת, שוב יצא לתחומו של הטבע ואמר להעמיד מטאפיזיקה בלא מטאפיזיקה. על ידי כך לא ניתן לו עוד רעיון החופש בנוסח שפינוזה, הואיל ואין עמו יש או סובייקט בעל החופש לפי גירסה זו. אדם הוא בעל חופש בהיסטורי אבל אינו בעל חופש בקוסמי, שכן בקוסמוס שוב אין האדם בן-חורין אלא בן-חורין הוא הקוסמוס עצמו — כדרך שקודוול גופו אנוס להודות במקום אחד (78).

אולם יש במארכס מושג אחד של חופש הקשור עם הראשון אך אינו שווה עמו בכל. החופש פירושו ריבונות האדם על מסיבות חייו או שלטון האדם עליהן. לפי זה שוב בולט רעיון העצמאות של העודף אשר לאדם, העודף שיש לו כנגד המציאות הנתונה, כדרך שמצינו ברעיון הראשון של החופש שהוא דבוק לפועל יוצר ההיסטוריה. אבל יש כאן משהו יותר: מדובר כאן לא על יצירה בלבד אלא גם על בעלות; לא על ראשיתו של התהליך בלבד אלא אף על היחס הממשי שבין האדם לבין מה שתהליך זה יוצר ומגבש. ואם מותרת הגירסה של התפיסה, שהחופש פירושו הכרת ההכרה, הרי משנדייק בתפיסתו של מארכס — דבר שאין קודוול עושה אותו — נמצא, שמצדה מביאה הכרת ההכרה לחופש; משום שידיעת התהליך ההיסטורי מביאה מצדה לעולם של חירות בחינת עולם בו מסורה הריבונות על החיים לאדם עצמו. וניתן לנו לנסח רעיון זה בדברים אלה: החופש הוא ידיעת ההכרה משום שבראשיתו של התהליך ההיסטורי עומ-

הייצור כגון חלוקת עבודה, פיקוח וכיוצא באלה. כאמור, יש לראות בעניין זה חידוש של קודוול. והחידוש ודאי תולדתה של הכללה מפקפקת אחת: שעה שאדם מאמין שיש בידו מפתח, כעין פותחת, לתופעות החברה, נוטה הוא להניח שיש בידו גם מפתח לתופעות אחרות, אף על פי שגדול ההבדל בין תחומי מיהן של התופעות.

[2]

עוד נושא אחד ראוי הוא שנדון בו ואף כאן אין לראות, שאמנם ירד קודוול לסוף דעתו של מארכס — נושא החופש. קודוול מקבל את התפיסה, שהחופש אינו ניגודה של הסיבתיות אלא הוא הכרתה (עמ' 78, 84). אפשר כאן לפנינו גלגול רעיונו של שפינוזה; הסעתו מן המטאפיזיקה אל ההיסטוריה. אף שפינוזה לא גרס את ההפרדה בין הכרח לחופש. אולם שעה שמעבירים רעיון זה אל ההיסטוריה, ומתוך תפיסה מארכסית, מיד עולה בעייה חמורה מאוד: האמנם רשאים אנו להעביר מושג החופש, שהוא מושג-של-מעשה, לתחום של ההכרה? כלום אפשר שיהא החופש מושג המבטא את טיב היחסים בין ההכרה למציאות, כפי שמשמע הדבר מן התפיסה של קודוול, ולא מושג המציין את היחסים בין מעשה למציאות? או לשון אחר: מתפיסתו של קודוול אנו למדים, שהמתווך בין מעשה למציאות, זה הקובע את החופש, הוא ההכרה. אבל יש כאן ראציונליזציה מופרזת של רעיון החופש, שאינה הולמת את הנחות המארכסיזם, על מקומו של הפועל (praxis) במציאות ההיסטורית. ושוב יש לומר, שאין קודוול יורד כאן לסוף דעתו של מארכס. היה מארכס בעניין זה שפינוזיסט אמיתי; אמנם בתחום ההיסטורי בלבד ולא במטאפיזיקה הקוסמית. שפינוזה אומר בגדרו ' של ספר א' בתורת המידות: "חפשי יהא קרוי הדבר הנמצא מתוך הכרח טבעו בלבד והנכרע לפעולה על ידי עצמו בלבד". והיכן בנוסחה של קודוול, המצויה אצל מארכסיסטים רבים, הקביעה העצמית של הפועל, אותה התכונה שהיא מהותית לחופש על פי שפינוזה? ודאי שתכונה זו מצויה אצל מארכס: האדם הוא חופשי מפני שהוא גופו יוצר את עולמו ההיסטורי, בכוח הפועל של עצמו; מהותו של אדם בכך שהוא יוצר מציאות חדשה שלא היתה קיימת מששת ימי בראשית ומזמנת לו ונתונה לו, והיא המציאות ההיסטורית. במציאות הזאת מבטא האדם את מהותו האמיתית: כלפי מציאות זו ובתוכה הוא גם אדם פועל (homo faber) וגם אדם

דת הפעילות החופשית של האדם הנקבע על ידי עצמו, ומשום שבסופו של תהליך זה עומדת הפעילות החופשית של האדם בחינת שליט על מסיבות חייו. החופש בחינת הכרח אינו אלא עניין שבאמצע, עניין של ידיעת התהליך המוביל מאקט של חופש למציאות של חופש. מבחינה זו, ומבחינה זו בלבד, הוא עניין אינטלקטואלי. אולם עניין אינטלקטואלי-הכרתי זה אינו ממצה את כל משמעותו של החופש כדרך שמסר חבר מדברי קודוול וקודמיו.

מובן מאליה, שיש לו לסיוג זה של מושג החופש (כהכרת ההכרח) משמעות חברתית מעשית. אם החופש פשוט מתפרש כהכרת ההכרח בלבד, הרי עשוי הוא להביא לקידוש כל מציאות נתונה באשר היא הכרתי, או עשוי הוא להביא לאותו היחס שניטשה קרא ל־*amor fati*, אולם אם עניינה של הכרת ההכרח הוא הליכה זו עד למציאות של שלטון האדם על מסיבות חייו, הרי הכרה זו יוצרת יחס של ביקורת למציאות, לא יחס של הכרה בלבד אלא גם יחס של תמורות במציאות; ואפילו בזו המדברת ומכריזה על עצמה שהיא כבר מימשה את החירות. או לשון אחר: הכרת ההכרח לבדה עשויה לדור בכפיפה אחת עם הודייה בכפייה בלי שתוביל לכינון שלטון האדם על מסיבות חייו. אולם ראיית הקשר שבין התהליך ודרכו לבין התחנה האחרונה שאליה הוא מוביל — ראייה זו לעולם כורכת בתוכה את ההשוואה בין התהליך לבין התחנה ההיא ועם זה היא מביאה עמה יחס של ביקורת. תפיסתו של קודוול וחבריו מביאה — או עשויה להביא — אל השלמה, ואילו תפיסתו של מארכס על כרחיה שהיא מביאה ועשויה להביא אל הביקורת. אכן הבעייה האנושית הממשית היא לפי רקים בהפרש זה שבין השלמה לביקורת.

אילו רצינו להשתמש כאן בלשון החידוד המארכסיסטי היינו רשאים לומר: תורה זו על החופש בתור הכרת ההכרח היא כלי רעיוני נוח ורצוי מבחינה פורליטית לבולשוויזם. מעלה היא את יודעי ההכרח ההיסטורי למדרגה של מנהיגי העולם. מאחר שהידיעה היא לעתים קרובות מאוד קניינם של רמי-מעלה, קניין של מועטים בעלי עוצמה רוחנית ושליטים על המסיבות האובייקטיביות המאפשרות את קנייתה, הרי יש בה בידיעה הזאת כדי להבטיח וליציב שלטון מיוחד, שאינו בנוי על יצרי שליטה ונטילת שלטון בלבד אלא בנוי הוא על פענוח סודה של ההיסטוריה. יתירה על כן: הידיעה במקרה שלפנינו היא ידיעה של התהליך, כלומר של תחום-ביניים, כלומר של

האמצעים והדרכים, ואינה ידיעה של המטרה או של התחנה האחרונה בהיסטוריה — כלומר ידיעת החופש. והנה ידיעת האמצעים הכרע בה, הואיל ובה תלוי מימושה של החירות בחנייתה האחרונה. מבחינת ידיעת המטרה הכל שווים, ואילו מבחינת התהליך והאמצעים עלינו לסמוך על בעלי ידיעה, על יודעי-חן ממש. ולא זו בלבד שהאמצעים נעשים למטרות, כדרך שרגילים לציין זאת, אלא שידעת-האמצעים חשיבותה ומשקלה האנושי גדולים מידיעת המטרות. הרי זו אידיאולוגיה של 'כלים' בידי כוחות ציבור שתובעים לעצמם מעמד שליט מכוון בכוחה של ידיעה זו. הסתמכות זו ניתנה, מאחר שנולדה כאן נוי-טראליזציה של ראשית התהליך ואחריתו, שכן אין מציינים עוד את היחס הקיים בין ההכרח שהוא אמצעי לראשית ולאחרית שאינה בגדר של הכרח. נמצא שהמשמעות האנושית של שקלא וטריא זו יש בה משמעות מדינית-רעיונית בימינו.

[ח]

ובסוף נעיין בעוד סוגיה אחת העולה מדברי קודוול והיא הסוגיה של 'ההיסטוריות' הגמורה של האדם, כלומר ראייה זו הרואה כל תכונות האדם כתכונות היסטוריות וכל שאיפותיו כשאיפות היסטוריות; ובלבד שזו של האסכולה היינו אומרים: רצוננו לעמוד על היסוד ההיסטוריסטי שבתפיסתו של קודוול ושבתפיסתו המארכסיסטית בכלל. אין שום ספק בכך, שיסוד זה מצוי במארכס, מפני שהוא טבוע בעצם הראייה הרואה את האדם כנקבע קביעה גמורה על ידי המציאות ההיסטורית שלו. וקודוול מגיע בבהילות ההיסטוריסטית עד כדי אמירה, שרעיון הזכויות הטבעיות של האדם הוא רעיון שוא, וכי בעצם אינו אלא גילוי היסטורי-רעיוני של המציאות הבורגנית (17). אולם ספק אם הדין עמו, אף על פי שאנו מודים בכך, שמבחינה היסטורית ממשית עלה הרעיון בתקופה בורגנית. קודוול, בדומה למארכסיסטים רבים אחרים, אינו מבחין בין עלייתו של הרעיון לבין תקפו ומשמעותו. אם מעלה שעה היסטורית מסוימת רעיון מסוים, וגם אם מעמד היסטורי נצרך לרעיון מסוים במלחמת הקיום האנושי והחברתי שלו — אין פירושו של דבר שמשמעותו ותקפו של הרעיון מוגבלים לשעה ההיסטורית ההיא ולמעמד ההיסטורי ההוא. ודווקא הדוגמה של הזכויות הטבעיות של האדם אינה באה אלא לסתור את ההנחה של קודוול. שכן ברעיון הזכויות הטבעיות של האדם בא לידי גילוי הרעיון היסודי, שיש

לו לאדם מעמד בעולם, וכי מעמד זה קבוע ולא שרירי-
 רותי ומחייב הוא את המציאות האנושית (לפחות
 אותה) שתביאו בחשבון. או לשון אחר: ברעיון הדין
 כוונת הטבעיות של האדם בא לידי גילוי הצירוף
 המיוחד של האדם, רוצה לומר שמציאותו אינה מצי-
 אות סתם אלא בעלת משמעות של ערכים; ואין אנו
 נתקלים במציאותו בלבד, כדרך שאנו נתקלים בכל
 מציאות או בכל נמצא אחרים, אלא שבמציאות זו
 אנו מודים ומתחשבים על דרך ההודייה. ודאי שאפשר
 לשאול לביסוסה של הנחה זו; על כל פנים אין למצוא
 ביסוסו בגילוי היסטוריסטי של הרקע ושל העניינים
 ההיסטוריים החברתיים שהולידו רעיון זה. כי מעיקרו
 של דבר לא הם שהולידו רעיון זה; הם שחררו אותו.
 נתנו לו מהלכים, עשו אותו מרעיון מטאפיסי לרעיון
 שבני אדם נלחמים עליו, אבל טעם לידתו אינו שם.
 זאת ועוד אחרת: תורסטיין ובלן (Veblen) היטיב
 לראות בכך כשטען, שבצעם בנויה תפיסתו של מארכס
 על רעיון הזכויות הטבעיות של האדם, אלא שלא
 ראה את הזכות לקניין בגדר של זכות טבעית. לדידו
 הזכות לחירות ולשלטון האדם על מסיבות חיו זוהי
 הזכות הטבעית. ושוללים את הזכות לקניין לא מתוך
 נימוק של שרירות, אלא משום שהיא עומדת בסתירה
 לזכות-יסוד ממש — הזכות לחירות בחינת ריבונות
 על מסיבות החיים. נמצא, שביסודה של תפיסת מארכס
 נתונה הנחה לא היסטוריסטית, אלא זו שעל זכויות
 יסוד של האדם. ולאמיתו של דבר, קודוול עצמו מודה
 במקצת בקביעות זו המונחת ביסודה של תורת
 מארכס, שעה שהוא אומר, שכל חברה שואפת לשח-
 רור האדם מכבלי הטבע, נמצא, שהוא מגלה בתוך
 חברה ובתוך התהליך ההיסטורי גורם מתמיד. אלא
 שנראים הדברים שאין לו עניין לנסח את הקביעות
 בלשון של זכויות אלא בלשון של מגמות היסטוריות;
 אבל שחרור האדם מן הטבע הוא רעיון החירות
 כפי שמארכס הבינו וכפי שנסינו לבררו למעלה. אולם
 חילופי לשון הללו (במקום זכויות — מגמות היסטו-
 ריות) אינם עשויים לטשטש את עצם הרעיון של
 הקביעות וההתמדה. אפשר לומר, שויכוח זה, כיצד
 מנסחים מעמדו של אדם, אם בלשון של זכויות או
 בלשון של מגמות היסטוריות, אינו אלא ויכוח סי-
 מאנטי, אם כי אף כאן לשון הזכויות על העליונה,
 הואיל וזו גוררת אחריה מושגים של אחריות ומל-
 חמה על זכויות, כלומר מושגים שמשמעותם אנושית
 והיונית יותר מן המושגים הקשורים במגמות היס-
 טוריות.

החפץ להסיע את הדיון לתחום ההיסטוריסטי נותן
 אותותיו בעלייה מתמדת זו שמעלים את מושג החבר-
 רה למדרגה של מושג-ציר. היופי הוא ערך חברתי,
 אומר קודוול למשל, אך אין זה מחזור כלל ועיקר
 למה הוא מתכוון. אם כוונתו לומר, שהיופי מצוי
 בחברה, כלומר שהחברה מודה בו, או שהחברה עצמה
 היא בגדר של ערך אסטיטי. אולם דבר זה רחוק הוא,
 שכן קודוול אומר בפירושו, שאין היופי שוכן בחברה
 בתורת קיבוץ אנושי, אלא הוא שרוי בכל חלקי היקום
 (עמ' 171). ומה מקום החברה בדיון זה? נראה שכ-
 וונתו של קודוול לומר, שהחברה היא המדיום, המ-
 תווכת, בהכרת היפה, הואיל ואין היזיד עומד פנים
 אל פנים מול הערכים אלא הוא מודרך ונקבע בעניין
 זה על ידי החברה. ובלשון היסטוריסטית פשוטה:
 החברה קובעת את טעמו של היחיד ואת האויר הרו-
 הני להתהוות הטעם ולדרכי שיפוטו. אולם הרי לעולם
 עומדת השאלה על עצם המושג של היפה; כלום אף
 משמעותו היסטורית בלבד, או אפשר יש לו מש-
 מעות משל עצמו, וממילא גורם הוא הקובע את מרחב
 האפשרויות של הטעם, אף על פי שמרחב זה נקבע
 גם על ידי המציאות ההיסטורית. אמור מעתה: אף
 כשמכניסים למערכת הדיון את הגורם של החברה
 ומצמצמים את שדה הפגישה בלא-אמצעי בין הערכים
 לבין הפרט, הרי בזה אך משהים אנו את שעת הפגי-
 שה, משום שהפרט נזקק לחברה כמתווכת. אולם
 הפגישה גופה לא התבטלה; עומדת היא בעינה כפ-
 גישה בין הקטבים, בין הקוטב האנושי — חברה או
 יחיד — לבין קוטב שכנגד, שאינו היסטורי, הואיל
 ואינו אנושי; אבל הוא בעל ערך ובעל משמעות הוא
 ועל כן בעל עוצמה מכוונת משלו. פגישה הנקבעת
 מבחינה היסטורית אינה באה במקומם של המזדמנים
 יחד, ולפחות אחד מהם, כלומר הערך של היפה —
 והוא הדין בערכים אחרים — אינו היסטורי. נאמר
 שהוא מחוץ-להיסטורי הוא, שלא נאמר עליו שהוא
 על-היסטורי; וכיוון שמחוץ-להיסטורי הוא, אין ההיס-
 טוריות חל עליו. כל היסטוריות, ואף היסטוריות
 מארכסיסטי בכלל, הריהו נסיון לעשות את הכל להיס-
 טורי, דבר שאינו אלא אחוז בטעות אופטית.

[ט]

ספרו של קודוול אינו קל לקריאה ולא דווקא משום
 החריפות שברעיונותיו, אלא משום שהמחבר לא הט-
 מיע יפה את החומר המרובה שקלט. דומה, שמתרגם
 הספר לעברית אף הוא לא הטמיע כל צרכו את הספר

למשל, 'דיקאן' של אוכספורד (70, 86 — והכוונה, דומני, ל- don שהוא חבר הקולג' באוכספורד ואינו דיקאן כלל); משום מה מדבר המתרגם על אימפרטור ולא על קיסר? מתרגם probability — 'מקרייות' ולא 'הסתברות' או מונח דומה לה. מדבר הוא על פיסיקה יחסית במקום פיסיקה של יחסיות; עושה את ז'אק מאריטיין למ. מאריטיין משום שוודאי כתוב במקור M. לפני השם, על מוצאו הצרפתי של פילוסוף זה. ההערת רות שניתנו מקריות הן לגמרי, ומרובות הפסקאות הסתומות שתובעות הסברתן ובייחוד אצל ספר הנועד לכלל.

שתרגם, ואף על פי שכמה וכמה פרקים הקריאה בהם רהוטה. אין הקורא פטור מן הרושם שוילון של ערפל בינו לבין המקור. לא השכיל המתרגם לרדת בכל מקום ומקום לסוף דעתו של המחבר; ובייחוד בפרק האחרון שעסקו הסוגיה הנברולוגית ומן הפרקים הקשים הוא. ויכולת המתרגם וכוחו בהרצאה רהוטה אינם מחפים על הטשטוש שבמשמעות דברים. למשל, לא מובן לי מה פירוש של 'להשתהות על המוח-לט' (38) או השימוש המרובה בתיבה או במונח היפעלות, היפעלותית (57), או ריגשה תודעתית (58), עילה ואידיאה (325). מצויות גם טעויות פשוטות:

ביקורת מבחינה עיונית צרופה

מאת ג'ון קראו ראנסון

לאורם של הטובים שבמושכלות הפילוסופיים שלו, בשביל לעמוד על האופי המופלא אשר כל שירה חייבת בו.

מר ט. ס. אליוט הריהו מבקר שלבו ער ואין לנו דוגמתו. אבל בשעה שהוא עומד ודורש במה שמכונה בשם השירה 'המיטאפיסית', מתמיה הוא אותך במי-אוננו לבחון מידה זו ששמה 'conceit' — שנינות במחשבה ובסגנון ובתפיסה — ושהיא העיקר המפורסם סם שלו; ובמקומה מתבונן הוא על כך, שדומים יותר הפייטנים המיטאפיסיים בני המאה השבע עשרה אל הללו שקדמו להם, משדומים הפייטנים בני המאות השמונה עשרה והתשע עשרה לאלה שקדמו להם; ואחר מכן נטפל הוא להשוואה פילוסופית רחבה בין שתי 'תקופות' שלימות, או בין שני טיפוסים של שירה. דומני, כבר עמדו על כך, שהשוואה זו שלו אינה נכונה ולא נמצאה מעשית כל צרכה שתסייע עם המבקרים, שכידוע, היו לוקחים בהקפה ביד מליאה מעיקרי הביקורת של אליוט (וזה שיש בה המימרה המפורסמת על 'הרגישות' של הפייטנים הראשונים והמעניקה להם אותה סגולה נכבדה 'להרגיש את מחשבתם' ויש בהם אותה 'חוויה' בה אין להפריש את ההרגש מן ההרהור). והנה אין כמעט מבקר דומה

כרגיל מבדיל חלל ריק, ואולי מבדילה תהום רבה, בין המבקר לבין האסתטיקן — אם נאמנה עלינו עדותם של הספרים בבתיה-עקד. אבל לא תהא סמכות לביקורת עד שתשתווה עם תורות-נוי ולא תהא סמכות לאסתטיקה עד שתשתווה עם הביקורת.

בשעה שאתה דורש אחרי כוונותיו של 'המבקר' פירושו של דבר: כוונות מבקר בכלל, מבקר כשל-עצמו. הנחתך היא, שמצוי כל אחד ואחד שהביקורת אומנתו אצל דרכי עשייתם של הפייטנים, כל כמה שדרכים הללו מקובלים הם; ומומחה המבקר לחרוץ משפטו על הפייטנים כשאין הם עושים מלאכתם כהלכתה. וסיכויך הם, שחופפת סוגייתיה של הביקורת את כל זאת, אף על פי שידוע לך שנתבע אתה ליתירה מזו. מפליגים, למשל, המפורסמים שבמשוררי הדור בסטיותיהם מן המעשים המקובלים; וכיצד תבוא ותדיין בהם? חידושים בשירה, ואפילו במנהגות של שירה, שעה שאתה דוחקם אל תוך סייגיהם ההגיוניים, מביאים את המבקר הרגיל עד כדי יאוש. ומביאים הם את המבקר הטוב שיצא ויבדוק מחדש את עיקריו האסתטיים או שינסחם מחדש. בוחן הוא את השירה

John Crowe Ransom, *Criticism as Pure Speculation. The Intent of the Critic*, 1941.

אותה, אבל אף אין לבססה, וסוף סוף סבור אני, שעכשיו מותר לומר, שהוגיה של תורה זו ומר ריי צ'ארדס עצמו כבר נסתלק עניינם בה, הואיל ואינה אלא המצאה שרחוקה זיקתה מתפיסתם של הרבים במעשה הפיזי.

אצל שאר המבקרים הריהו הפסיכולוגים סיפור מעשה ישן נושן וודאי שלעולם לא יפסקו מלספרו לנו. שכן בימינו, שהכל יודעים פרק בפסיכולוגיה, על כרחם שיהיו בני אדם מוכנים ומזומנים להכריז, שהשירה אינה אלא סוגייה של הרגשי ושקועה בתר-עומת ובפיצוי כנגד הסוגייה הצוננת של הדעת הצרוי פה, ופחות צורה של ידיעה היא מצורה של 'הבעה'. מוכנים המבקרים למסור את כבוד האובייקטיביות לרשותו של המדע, בלבד שתהא עדנת הסובייקטיב-יות מנת חלקה של השירה; וודאי שהמדע אינו מתנגד לכך. אלא אי אפשר לנו שלא נאמר כאן כמה דיבורים. בכל נסיון ואפילו במדע אתה מוצא מן ההרגש. אין לך סוגייה שבידך ליתן לה ביסוס אם אין עניינך בה, ועניין פירושו הרגש. העניין, או ההרגש, אינו אלא מראה-מקומות אבטומאטי של הערך האנושי בשקלא-וטריא, שבדרך אחרת לא היה הולך ונברא. מר אלישע ויוואס הריהו אסתטיקן שרשאים אנו לראותו חונה במחנה האויב, שכן מהלכי מחשבתו פוזיטיביסטיים הם; אבל במסתו האחרונה כותב הוא על 'ההרגשה' המחזקת את עבודת הגבורה של איש המדע ומנתה גדולה ועזה אצלו משל שאר בני אדם.

אין כלל בדעתי לחלוק על סברה זו אלא אוסיף עליה, שחייבים אנו ליתן למחישות ולהרגשים שיד-אגו להם דאגת עצמם. הרי כך אנו עושים בשעה שאנו דורשים אחרי מדע. העניין שניתן דעתו עליו אינו אלא הדבר שהוא קשור אליו. כשם שאצל שני פסוקי נגינה דומים או אצל שני טורי שירה דומים ייבצר לעתים קרובות מן הטוב שבפסיכולוגים להב-דיל תגובת הרגשם זו מזו; אלא אם כן יטול רשות ויאמר, שאחד סוג תגובתו יהא הולם את הטור הרא-שון ואחד את הטור השני. אבל דבר זה, שהגענו אליו אחר רוב בזבוז ותנודה רבה, אינו אלא זו הדרך שרמזתי עליה למעלה, כלומר שנתפסים אל דבר השירה עצמו ונותנים להרגשים שידאגו להם דאגת עצמם. עסקם שיהיו 'משיבים'. אולי יש הרגש שהולם את הקלה שבתמורות של הדבר וחופף אותה בכלה, אבל אנו כמעט ולא נדע טיבו. מה שידוע לנו הוא, שהרגשים אלו אי אפשר למצוא להם ביטוי בדיבור, אם אומרים להפשיטם ולגבות מהם עדותם בלשון

לאליוט שהשכיל כל כך לעמוד על ההפרשים בין עשייתם של שני פייטנים קרובים זה לזה מאוד. אין דומה לו בביקורת משווה שעה שהיחסים הנדונים דקים ועדינים; כלומר, כשעניינם נאמנות בהתבוננות ולא הבדל יסוד שבמוג. אבל מעולם לא הגיעה פרשה זו של ביקורת למקומות רחוקים. במרחבי הביקורת של אליוט גופו אין פרשה זו נענית ונשמעת לו כל צרכה. פרצות הללו במסורת הספרותית כופות עליו תורות כוללות שעסקן אסתטיקה ופילוסופיה של שירה. וודאי שהפילוסופיה שלו אינה מספיקה, פילו-כופיה זו של איש-ספרות.

הוזה אומר, אפשר וראשית מגמתו של מבקר אינה אלא קריאה רגשית זו בשירה שלפניו והמשפט שהוא חורץ על יסוד השוואה על עשייתה הטכנית, או בלשון אחר, כאילו מגמתו לבוא ולהתחרות עם אליוט. אבל מעל לאלה החובה לקרוא את השירה ולבחנה בדעת, כלומר מתוך תפיסתו של אסתטיקן, שירה בכללה 'מהי?'

קודם שאני מהין ויוצא, בלא נימוקים נאים ושקו-לים, לתאר מה שנראה לי בחינה נכונה בשירה, רצוני לתאר תחילה שתי בחינות אחרות, שאף על פי שגלו-יות הן וידועות הרבה, נראות הן לי מוטעות. אחת תורה של שירה טרזנית ובלטריסטיית, שאפשר לקרוא לה בשם 'פסיכולוגיסטית'. ושוב אחת תורה פיוכחת כל עיקרה ושדשו בה רבים והיא מוסרית. ונתעכב על אלה בזו אחר זו.

בקלות יכול אתה להשיג על כל אחת משתי השקפות שירה הללו שאין להן הגנה ושמעשה יאוש הן, ושנת-פסים להן מבקרים בשעה שסוגייתם הפיזית אינה מגלה להם שום הבדלים שיחייצו בינה לסוגה המדעי. סוברים מבקרים פסיכולוגיסטיים אלו, שפונה השירה בראשונה אל ההרגשות ואל דחפי-התנועה; והם מז-כירים לנו וחוזרים ומזכירים עד כמה הפוכה השירה לצינה זו ולהעדר ההרגש שבמדע, שדרכו לפנות אל הדעת הצרופה. יצא ריצ'ארדס לעשות לה לתורה זו בהידור רב והעניק לה פרטי דברים בחריפות רבה. כמעט שניתק את התלות של הפעולה השירית מכל מידה של ידיעה אובייקטיבית או מעיקריה. אלא שדקים כל כך ומרובים כל כך הרגשים ודחפים הללו שהעדה אותם וראה אותם מתן של שירה, שאין לייחדם ולקראם בשמותיהם. מעולם לא הראה לנו עצמותם; אינם פסיכולוגיים אלא תת-פסיכולוגיים. תורת הפיוט שלו סתרי תורה היא; ואי אפשר לסתור

עניינות אחרים העומדים ברשות עצמם; ובאלה אינה דומה הפואימה לסוגייה של מדע. הואיל ופרטי הדבר רים של הסוגייה המדעית לעולם אין בדעתם להיות לא-תלויים בעיקר (בין מצד האובייקטיבי ובין מצד הרגשי), ולעולם בני תפקיד הם ומשועבדים למימוש המחקר. בשעה שאתה נוקט לשון זו, הוזה אומר קרב אתה לתפיסה של בניין בשירה, סוג של תפיסה שר-צוני לתמוך בו במה שיבוא.

אשר לתפיסה המוסרית של השירה הרי חביבה היא לעתים קרובות על בעלי מוסר ידועים, על בני אדם שבאים לשמש עניינם המוסרי הפרטי, ופעמים חביבה היא על בני אדם שאין לטעון כנגד מעמדם הציבורי; אבל יש להם מין 'חשמיש' בשביל השירה. אמנם אין חביבה זו אצל אלה בלבד, הואיל ויש שאנו נתקלים במבקרים ספונטאניים יותר ותמימים יותר ואף הם מחזיקים בה: כנראה, נמלטים הם לתפיסה זו משום שמקנה היא אופי מיוחד לשירה, ובדרך אחרת אין אופי זה ניתן להם, וכיון ששכיח יותר העניין המוסרי בשירה מאשר במדע, הריהם מחליטים ליתן מוסריות זו סימן לסוג.

עתיקה מאוד תפיסה זו של השירה — קודמת בזמן להתפתחות פילוסופיה של נוי נאמנה, וקיימת ועומדת אף מעל לה. פעמים מדבר אפלטון בשירה מתוך השקפה זו — אולי משום שקיבלה כך מרביתו — אבל לעולם יש משום זלזול בדיבורו. בגורגיאס וב-שיחות אחרות מתאר הוא, מתוך פיו של סוקראטס, משוררים מטיפים מוסר ואינו עושה אלא דבר זה בלבד ואף אינו נותן למשוררים לעשות דבר מלבדו. אבל רואה הוא הטפת המוסר של משוררים מליצה (ריטוריקה) צרופה או פילוסופיה עממית, ואינה לפי כבודו של בעל מוסר מושלם, שהוא גם הפילוסוף האמתי או הטכני. יפה יפה הבין אפלטון שאין המ-שורר עוסק בסוגייה טכנית או מקורית דוגמת איש המדע — וכלול במונח זה אף פילוסוף של תורת המידות — ושהטפת מוסר, נאמנה ופועלת, כמעט שאינה מאומנתו. אין בכוחו של משורר ליתן אותה אם רצונו ליתן שירה; הואיל ורחוקות השירה והמוסר-ריות מלהיות שוות זו לזו, שיהיו מעורבות במקצת זו בזו.

לא מעטים האסתטיקנים המפורסמים בתולדות הפילוסופיה שדעתם נתונה על מושגים מוסריים; רבים נתנו דעתם עליהם בכל התקופות. הנה בימינו ואף לפנינו לכל הפחות שתי אסכולות של מבקרים

המיוחדת להם. וכיון שאין מטרתו של המבקר להיות גמגמן, הרי ההבחנות שלו על כרחן שמקומן בתוך הדברים. ונהיר לנו הדבר באופן אינטואיטיבי, שנראה לנו המבקר כאוחז בידו איזו דעת סתרים, איזו הסתכ-לות מאגית, בשעה שהוא מפגין לפנינו שכלו הבריא בכל מקום ומקום ואף על פי כן מדבר הוא בביטחה ב'גוון' או ב'איכות' או ב'ערך' ההרגשה, שהוא מגלה בטור של שירה מסוימת, ודאי שאינו אלא מתעתע. ההפרש מקומו בדעתנו את הדבר ובמשמעו המסומנים על ידי תיבות, ובשעה שריצ'ארדס מבלבל אותנו ומביא לפנינו הפרעות-תנועה-והרגשה שדקות הן מלהגדירן, ומבקרים אחרים משיחים בהפרעות שהן גדולות ומגושמות מאוד, אי אפשר לנו להטיל ספק שדרך זו של הסתכלות בכללה אין לה על מה לסמוך. מצויה אצל אליוט נוסחה מיוחדת של תורה פסי-כולוגיסטית ודומה רבים פירותיה, אף על פי שפרוצה היא ומעורפלת כפי שהמונחים הפסיכולוגיסטיים אונ-סים אותה שתהא כך. חביבה עליו ראייה זו שהוא רואה שירה כבניין של היפעלות והרגש. אלא שמיר-חדת במינה היפעלות זו, הואיל ואין אלא היפעלות אחת בתוך פואימה אחת או לכל היותר בפיסקה אחת: זוהי ההיפעלות שבמרכז או ההיפעלות הגדולה הקשור-רה אל הנושא העיקרי או אל המסיבות. ההרגשים רב-מניינם. מתענבת ההיפעלות עם כמה וכמה הרגשים; ומכאן תגובותינו הקטנות לכל תיבה ותיבה בפני עצמה ולכל פסוק ופסוק בפני עצמו, ואין אליוט רואה את אלה שחלקים הם של ההיפעלות שבמרכז ואפילו אינם מקורבים לה. ודאי פגומה מאוד לשון מונחים זו, אילמלא כך מיד היינו עומדים, דומני, על החשי-בות המרובה הגנוזה בעיקרים של אליוט. אין רצוני לקבל עלי את האחריות לנוהגו של פילוסוף בעל מקצוע בשעה שיבוא לסייע עם תורה זו; אפשר ויש-ליכנה אחרי גוו ולא יהא סבלן ללשון עלגים שלה. אבל פילוסוף הדיוט שמכבד את אליוט שלו וחביב עליו העיון בדבריו, אפשר ויציל מתוכם את הטובה שבהם, אף על פי שעד היום הזה לא שמעתי שבא אדם ועשה כך. ודאי ינסה להימלט מפני המונחים הרגשיים ויתרגם את אליוט ללשון מושכלת יותר. לאמתו אומר אליוט, שיש לפואימה הגיון מרכזי או סיטואציה או 'תוך שניתן להרצותו' ושקשור אליו בלא ספק עניין מסוים, ובאלה דומה הפואימה לסוגייה מדעית שהרגש מסוים נתון מתחתיה, אלא שעם זה יאמר, שהחשיבות שבדבר, שיש לפואימה סמוכים של פרטים מקומיים ורבי-חיות שאליהם מתחברים

אם נאריך רוחנו לשעה קלה ונעיין באנתולוגיות וניתן דעתנו על רבגוניותם של הטבעים הממשיים שבפואימות, הרי אי אפשר יהא לנו לתלות בשירה אופי של מוסר בדרך ההגיון ולפי גדרו, הואיל ואופי זה אינו בנמצא בתוך הפואימות. ואם בוטחים אנו בשותפות-טבעים כלשהי בתוך סוגי האמנות הנבדלים הרי עד מהרה ישתתק בנו החפץ לצאת ולהסתכן ול- הגדיר את האמנות בכללה כמוסרית. דרישה של טבע מוסרי בשביל רוב המעשים של פיסול וציור ונגינה ובנייה אינה אלא משהו מעוקל וכמוס שאין להעלותו על הדעת אלא מתוך התעצמות גדולה, או שהוא מסולף כל כך שגלויה לכל עין קלקלתו. וסבורני, הראשון אינו מעשי והשני אם אינו אוילי הריהו מאזוכיסטי.

ודאי יבואו בעלי המוסר וישיבו למשיגיהם מתוך שקשו על התורה התפלה והידועה בשם 'אמנות- לשם-אמנות'; והדין עמם לעתים קרובות; אלא שוב יעמידו פנים כאילו מפני 'אמנות-לשם-אמנות', זו השיטה ההיסטורית שנתגלתה להם בריקניותה, כשאר התורות שנתברו, ושלא הביאה להם אלא מועט שב- מועט מן האסתטי, יצאו וביקשו להם מפלט בתוך המוסריות שלהם. שכן שם המוסר, לכל הפחות, טבע ממשי בתוך השירה, בשעה שאמנות-לשם-אמנות אינה עושה כן. אמנם זו מעניקה עצמאות לאמנות שוודאי דבר יקר היא; אבל עצמאות לשם מה? שתהא היא-עצמה ושמפרשיה יידחקו לתוך גיבוב זה של כפל לשון? דומה לא תבעה תורה זו מן האנגלים המחזיקים בה בשנות 'התשעים' אלא משהו שלילי באמנות: שתהא כנגד הוויקטוריאני, כפי ששגור בפנינו לומר בימינו; שתהא פורצת גדרים במקצת; ואולי אף תביעתה שתהא לא-מוסרית, או לכל הפחות שלא תהא מוסרית; או שירחקו מתוכה טיפה אחרונה של מוסר. והרי לפנינו דוגמה נאה היאך שתי שיטות ששתיהן חסירות אלא כל אחת הפוכה בחסר שבה לחברתה, שומרות על קיומן מתוך שזו משקצת טעו- יותיה של זו, וזו טעויותיה של זו.

ודאי וודאי שוקלת השירה מעמד של מידות, ואין שום יסוד שתהא מזירה עצמה מדין זה. אם רשאי אני לומר כמה דברים ולא יראוני סתם מרבה שיחה של מה בכך, אבוא ואומר כך — אינה דומה השקילה ששוקלת האמנות מעמד של מידות לשקילה שהמוסר שוק- לו. הקו הישר של שקילה מוסרית יהא הפרווה; ויהא המעשה שלה מעשה של צד שעניינו מדע או מעשה של רצון פועל. השקילה הפיוטית, לפי שופנהוואר,

בעלי מוסר שטוענות להתאחזות רשמית בשירה. אחת של ההומאניסטים החדשים ומר פרסטר הצטרף אליה. אחת מארכסיסטית, ודומני בא כוחה, במידה מסוימת ובגוון מסוים, מר וילסון ואולי גם מר אוידן. אני גופי יצאתי נשכר מן השקלא וטריא של שתי האסכולות כאחת, אלא שבזמן האחרון נשכרתי יותר — אפשר משום שהיה חינוכי בתוך תרבות סכולאסטית דומה יותר לזו של ההומאניסטים החדשים — מכתביהם של המבקרים המארכסיסטים. והפרש אחד בין אלו לאלו — שההומאניסטים החדשים מאמינים במידות 'הנכ- בדות', בשעה שהמרכסיסטים סוברים שנשיאת- פנים אינה אלא מן הגדולים שבפשעים, ומשווים הם את הנכבדות אל 'המנומס' ('genteel'). הפרש זה בולט מאוד ודומני אף עמוק הוא.

אבל אין לי להתערב בריב לא לי. יכול, ואני מכבד את בעלי המוסר האלה משני הסוגים ונוטל אני ערכי מוסר משניהם. הדבר שהפצי לעמוד עליו אינו ערך היתרון של תורות המידות השוקלות את השירה, אלא שוויון זה בחסר שבהן המעכב גילוי כוונתו של המ- שורר. רצונם של המבקרים בעלי המוסר לַבְדֵּל ולפרש את ה'אידיאולוגיה' של המשורר, או את נושא העניין שלו, או את הרצאת הדברים (paraphrase) של הפור- אימה ולא אותה עצמה, ומכירים ויודעים אפילו הללו העוסקים בכך ומתפלפלים הרבה על כך, שאין זו ביקורת של ספרות אלא ביקורת של מוסר. אמרו לי, שסוברים וילסון ופרסטר ומביעים סברתם במלים מפורשות, שהביקורת שתי שלוחות לה — המוסרית והאסתטית. ואחראית האומנות של ביקורת, לפי דב- ריהם, לשתי השלוחות כאחת. אמור מעתה, אין המ- בקרים עוד בעלי מוסר בלבד אלא בעלי שתי רשו- יות; וכך נאה להם יותר.

ודעתי לגבי עמידה זו, שלעולם תהא עמנו ביקורת מוסרית ולעולם היתה עמנו; וקלה — לפי הערך — ביקורת זו. אך הדבר הקשה, ויש בו צורך גדול, וודאי שהוא דוחק עלינו יותר ויותר לאחר כל המ- פלות של ההסבר האסתטי, הוא ביקורת אסתטית משובחת יותר. אולם רבה העזובה של שלוחה זו אצל המבקרים שחכמים גדולים הם אלא שגדולה אף קנ- אותם המוסרית; ונטייתם להשכיח מלבם את אחריותם הכפולה. ודומני, רשאי אני להפליג ולומר, שלפי מידת הדין עסקו של מבקר ספרות אינו אלא ביקורת אס- תטית, ובדרך הטבע ובצדק שיהא עסקו של בעל מוסר משהו אחר.

אשה לה, ובמערומיה היא, לא פחות משאר הדמויות שמשכו לבם של קהל הרואים. סוף סוף מצא תשובה טובה: בושה להם מפניה משום שיפה היא.

ומעיר ד"ר זאכס בלשון ה'ארגון המיוחדת לו כמה וכמה הערות בדבר התנאים הפסיכיים שקודמים לת-פיסת היפה הקשה. חוויה זו הקרויה נוי מעבר לרצייה המוסרית העזה היא כשם שהיא מעבר ליצר הבהמי, וודאי שתי מידות אלו מתחרות זו עם זו ומדרגתם שווה. וכשאתה נמצא בתוך הדוחק של שתיהן אי אתה כשר להעריך אנדרטא או שירה.

אפשר ואין הדיבור יכול לבטא את הטבע הנגלה של השירה: מעמד מוסרי, הרגש של יצר, סדרי רעיונות, פרח, נוף, חפץ. ובטבע זה בית קיבולה של הצמיחה הפיזית. אולי נכון יותר לומר, שבית קיבול הוא לשינוי כמוס ומסתורי בכוח פעולתה של השי-רה; אלא מהין אני ומנסח בנוסח פשוט יותר: מת-רבה הטבע הנגלה ב"א והוא צמיחה זו. בעצם מוסיפה הפואימה להחזיק את טבעה הנגלה ואין מצבו הפרוזאי פוחת בה מתוך גזירה עליונה, והוא התוך ההגיוני או הדברים שניתנו להרצאה. השאר בשירה אינו אלא x זה שאנו החייבים בגילוי.

בשעה שאנו קרבים ודנים בשירה, רואים אנו כיצד נוסחה פשוטה זו הגיונה חמור מאוד, בתנאי שנתרחק מן האיטורים שבהנחות פילוסופיות שאנו משועבדים להן מחמת קריאה זו שקראנו בחיבורי המבקרים. הנה לידי מקבית חורשת רצח יחד עם בן זוגה:

עַת דּוֹנְקָן יִרְדָּם –
וְאֵין סֶפֶק פִּי יִגַע מִסְעוֹ הַיּוֹם
יִטְנוּ עַד מָאד לְזֹאת – אֲכַנְיַע
אֶת־שְׁנֵי שׁוֹמְרֵי סֶפּוֹ בְּיַיִן וְשִׁקּוּי,
עַד פִּי הַזְּכָרוֹן, נוֹצֵר הַמֶּחַח,
יְהֵא לְאֵד, וְכָלִי קְבוּל הַהֲגִיוֹן
רַק לְאַבְיָק, וְעַת בְּתַרְדֵּמַת תְּזִיר
מְטַעְנִים? הוּ שְׂרוּעִים פְּעִין מִתִּים,
מֵה־לֵּא נוֹכַל בְּצַע, אָנְכִי וְאַתָּה,
עַל דּוֹנְקָן הַנְּטוּשׁ? מֵה־לֵּא נוֹכַל לְטַפֵּל
עַל שְׁלִישֵׁי הַבּוֹצְצִים, אֲשֶׁר יִשְׂאוּ
אֶת הָאֵשׁם בְּשָׁל טְבַחְנוּ הַגְּדוֹל?

מקבית' בתרגומו של ש. צ. דוידוביץ

הריהי אובייקטיפיקציה של רצון, כלומר התבוננות שלנו בעשייתו, ולא עצם העשייה של הרצון; ולפיכך מצד איכותה אחר טיבה של החוויה: דעת בלא תשוקה. אלא שיש בתורה זו הרבה מן השלילה ואינה ברורה כל צרכה. אני יוצא ומטעים על נקודה אחרת ובדרך אחרת. יהא בדברינו חיזוק לבעל המוסר אם נאמר, שמצוי ישוב-דעת מוסרי בתוך השירה; דומה, מכבר הימים הכיר המשורר והבחין בין טוב לרע והכריע בבחירה המוסרית שלו לעולמים. אמנות הרי היא יותר דבר שלאחר-מוסר מאשר דבר לא-מוסרי. יש בשירה צמיחה של משמעות שאין בה תוכן מוסרי ואינה בניגוד למוסרי. תיפסק החוויה הפיזית בשעת גילוייה אצל המשורר, או אצל הקורא בשעה שהוא יוצא בעקבותיה, אילו היו חוזרות המסיבות, שנושאים ונותנים בהן, מצדן הפיזי אל תחומי מסיבות שיש לקבען על פי התביעה המוסרית; אילו, למשל, אין המסיבות קרובות ללב אלא רגילים אנו לראותן מתוך התביעה המוסרית שלנו; הואיל וזו שוב היתה מעלה ומזרזת את הרצון המוסרי לפעולות ומבטלת את המשא ומתן הפיזי בתוך האש המוסרית. גדולה צינתה של אמנות מחמתה, והתלהבות מוסרית מכשול לה כשם שפרץ יצרים מכשול לה. ראינו בימינו את המארכסיסטים והם נסערים כל כך נגד המסירות של שכספיר לאישי המלכות והאצילות, שאין בכוחם לה-ציא את החוויה האסתטית ממחזותיו; כל מה שהם נוטלים משם אינו אלא התרגשות מוסרית. אצל סוג אמנות אחר ידועה לנו זהירותם של מנהלי הקולג'ים, ואנו מקבלים דינם, שאינה נותנת רשות למחלקת האמנויות היפות' שתציג לפני התלמידים את ה'מע-רומים' לצירור. ובאחד מקונטרסיו של האימאגו הא-מריקאני' מספר ד"ר האנס זאכס, מחסידיו של פרויד, מעשה בסופר צרפתי אחד:

פעם בערב כשהיה מהלך ברחובות פאריז ראה טור של תיבות-ראווה שבפרוטה הראו דמויות של נשים עירומות או עירומות למחצה. התבונן הסופר אל בני אדם הללו מכל הסוגים ומכל הצורות, מהם לבושיהם נאים ומהם בלויים, מהם בחורים ומהם זקנים והכל נהנים בהתרגשות פוזלת ממחזה הצצה זה. והנה לפניו תיבה אחת שהכל מתרחקים ממנה ואינם מצי-צים בה, ורצה לדעת מה הן דמויות הללו שבתיבה שאין עינם של הרואים נמשכת אליהן; ושם פרוטתו בתוך הסדק והציץ. לתמהונו הגדול ולנגד עיניו תמו-נתה של וינוס ממדיצ'י. עכשיו התחיל מהרהר: על שום מה אין כאן בן אדם שיתרגש עליה? ודאי דמות

לאופיים הפרטי ולפיקך אין כלכלה בשבילו. אמנם העליתי כאן את הקיצוניים שבניגודי הקוטב שבין שתי שיטות מימשל אלו, ואיני אומר שאין שיטות אלו באות אלינו כשהן מעורבות.

במשל משולות פעולות המדינה בכללן להרצאה ההגיונית או לתכנה של הפואימה. ומשול האופי האי־שי של האזרחים אל הפרטיות המובעת על ידי חלקי הפואימה. והוא הוא ה־א שלנו.

שנים רבות הייתי רואה ומכיר — ואיזהו מתבונן כבד ראש שלא ראה כך — שמבדילה עצמה השירה בדבריה מן הפרוזה מחמת הפרטיות שבה. זו שאינה מגיעה עד כדי ביטוי בכוח־ההוכחה ההגיוני שלה, או של הכלליות שלה. אבל לא הלכתי הלאה מזה. לא ראו עיני כיצד פרטיות ממשית יכולה להתגלגל בכל־לות. וענייניו של המחקר האסתטי היה בשבילי מין סוגייה או מין תבנית טבעית שתבעו כללות. כדרך שאר הסוגיות ושאר התבניות הטבעיות תובעות אותה; והנה למעשה ובפומבי גדול הרכב של מחקר זה אינו אלא פרטיות. היתה הפואימה דבר של ממש, אך גם כללות בה; ואף על פי שתורת הגל בתוך מעי לא יכולתי לראות כיצד אפשר לתפוס את הכללות הממשית' — שיצרפו שתי תכונות אלו ליחידה אחת. מקובל הוא, דומני, אצל בני אדם שנכנסו למבוי זה, שיבואו ויאמרו: על כל פנים הפיזור המדומה או הפרטיות המדומה סופם שיתכנסו בתוך השירה, או 'מיטמעים' הם בתוך ההגיוני ומולידיים סוג מופלא של אחדות הקרויה 'האחדות הגבוהה' וששיחה רגילה אינה תואמת לה. ההנחה כאן, שה'אידיאה' או הנושא נמצאים בתוך השירה שליטים יותר מאשר בפרוזה, וגוברים הם על עיכובים גדולים יותר מן השכיחים בחומר, ועיכובים הללו החתומים בתוך ההשתלשלות המקומית הארעית של הפרטים אינם גורעים מן הרוח הפיוטית אלא מוסיפים עליה. אבל אחדות שכזאת יסרבו לקבלה פילוסופים קרובים יותר לממש מהגל ושאינם עזי־נפש כמותו. שגור בפי המ־בקרים לקרוא אחדות זו בשם כמוס — כלומר אחדות של 'הדמיון' יותר מאחדות של ההגיון. אבל יש לשער, שכוונתם לאחדות מאוד מסתורית ושאינה כוח הדיבור לבטאה. אני לעצמי אי אפשר לי לתפסה או לבטלה. ודומני שאין מעמד נפש זה נדיר אצל כל אחד ואחד שבה לנתח דברי שירה.

סוף סוף נתגלה לי, שתשובה לשאלותי אמצא על נקלה אם לא אצא לדרוש אותה במה שקרוי בפי

קל לצרף את התוכן הפרוזאי של שיחה זו או להר־צותו. יש בו דבר שהכל יסכימו לו. אלא שפסקה זו עודפת על התוכן שבה. דומה, כל פרט ופרט שב־שיחה יש בו הכושר לפשוט במקומות שאין בכוחו של התוכן להגיע לשם. למשל, לידי מקבית אומרת שתהמם את שומרי הדלת ותביאם לשיכרות, ותימחה חובתם מזכרונם ואף יסחו דעתם מן הנעשה לעיניהם. אבל אין חשיבות לתוכן זה — אם כוח הזכרון מונח במבואות המוח כדברי הפסיכולוגיה הישנה; אם יתנדף הזכרון ויאבד בערפלי הכוהל; אם כל בית קיבולה של הנפש יהא שרוי באפלה ובדממה. כל אלה אינם אלא תוספות לתוכן שופעות מרץ משלהן ושלא מענייניו — אף על פי שאין התוספות סותמות את התוכן ואינן מאפילות עליו. מנקודת ראייתו של הפי־לוסוף אינן אלא נטיות לצדי הפרטיות, ועל אפו של התוכן, שדומה די הוא לעצמו. נותנות הן תחושה זו של עיבוי ממשי ושל האפשרי בתוך עולם בו אתה שוקד על תכנים ותכניות. מעלות הן את האופי הפרטי במקום שנפתחים לו שערי התוכן אם אנו פונים אליו. פושט האופי במישורים שלו ובזוית ישרה למסילתו של התוכן, ולאמתו של דבר מוסיף הוא לשיחה מידה שאינה מצויה אצל פרוזה הגיונית כל עצמה. ומוחזק אני בעל כוח שופט שכשרו עמו למנוע מן האופי המקומי שירחיקני הרבה מן התוכן ושלא אשהה אצלו הרבה.

ודאי נראים דברים אלה דברי שיגרה, אבל לא כך יראו אותם מבקרים שלבם רך בעיון הפילוסופי ושמתייראים הם מפני המחשבה, שצמיחה פיוטית אינה אלא מקומית בלבד ואין חשיבותה מרובה, ושאינן השירה יכולה להשיג מעלתה ועם זה לשמור על מעלותיה של הפרוזה שלא יפחתו. אלא שאפסע עוד כמה פסיעות בנתיב תקוותי ואסלק את המוזר שב־גיתוח. רצוני ליתן הגדרה ציורית לשירה.

השירה, רצוני לומר, היא מדינה דימוקראטית. בעוד שהדיבור הפרוזאי — המתמאטי, המדעי, המו־סרי, המעשי, המקצועי — מדינה טוטאלית הוא. מש־תוקקת המדינה הדימוקראטית לספק צרכי המדינה במילואם, אלא תנאי אחד מסייג תשוקה זו: שלא יטלו מחברי המדינה, האזרחים, את חירות הפעולה של אופיים הפרטי והחפשי. אך עניינה של המדינה הטוטאלית אינו אלא בחריצותה בלבד ואת אזרחיה היא רואה כאילו אינם אזרחים כלל; כלומר, רואה היא אותם בני־תפקיד שקיומם מובלע בחלקם בתרו־מות שהם תורמים לתכליות המדינה; אין שדה פעולה

בדרך הניתוח ובהבנה רבה על הגוף ההגיוני של השירה ובניינה ועל צמיחה וגידול הללו של טבעים מקומיים או ארעיים שאינם מגוף עניינה, כלומר על מסכת־האריגה שלה. לפי דעתי, חייב המבקר המשובח להרחיב יותר גבולות הסברו. לכל הפחות תהא תביע־עתנו האחרונה ממנו, שתהא הבחנתו אונטולוגית, עמידה על תכונות העצמאות שבשירה ועל יחסייהן של התכונות האלה זו לזו. שם מאמרי מחייב אותי להעלות את הביקורת, בסופו של דבר, למדרגה של שיעור עיוני, אבל חפצי הכמוס היה לעשותה עיונית במילואה — אונטולוגית.

אין מן העיוני או מן האונטולוגי כשאתה מדבר, או אפילו אתה משבח את הטבע ההגיוני שבשירה. בזאת לא העלית אלא תוכה הפרוזאי בלבד — המדע שבה, או המוסר שבה, אם הבחנת בה 'אידיאולוגיה' איוו שהיא. המידה העיונית מתגלית בעיקר בשעה שאתה שואל, על שום מה רצונך שהטבע ההגיוני יתערב בטבעים המקומיים; על שום מה יתערב בניין נאה ושומר אמונים זה (ההגיוני) בציבורים ציבורים הללו של מסכת האריגה, שאין חיבור ויחס בין אלו לאלו. וכאילו היית שואל, שירה זו על שום מה הריהי כך כפי שהיא לפנינו.

נהגו האסטיקנים והפילוסופים, בלא יוצא מן הכלל, להטות עיוניהם לצד אחד, מתוך אומדן יתר והערכה יתירה של הטבע ההגיוני. גדול היה רשמם מן הציות המדומה שמציית הטבע החומרי, בין במציאות ובין באמנות, לצורה המוגדרת או ל'חוק' שחקקו לו. וזה ביבה עליהם ההנחה, שבשירה, בדומה לכימיה, פונה קציה לכל דבר שתופס מקום ביחיה, ושפגומה השייך רה כל כמה שמצויים בה סעיפים, בין שצמחו באקראי ובין שגידלו אותם בידים, שמפגינים על עצמאותם הפרטית. נטייה שבלב כאן והיא שכיחה מאוד ואף מעידה היא מה גדולה השפעת המדע על הפילוסופיה. מדע זה שעלה בידו לנסח חוקים והם שליטים על ענייניהם. אפשר ואני משמיע כאן דברים שהם יותר מהלך־רוחו של יום אתמול מאשר של היום הזה. אף על פי כן ידועים לנו הדברים. השקפת עולם זו שמציינת טיירת סוף כל סוף במוחות שהוכרעו על ידי הלך רוח זה הריהי השקפה על עולם שכולו מושכל ורב בינה בו. סמוכה ובטוחה דעה זו ואף הרבה תמימות בה. דומני, הכל מודים שהשקפת עולמו של הגל היתה לפה לה ברוב דקות וחריפות, ומכאן הכרע זה שהוכרע רעה תורתו על האמנות. דומה כל שעריה פתחה לריאליזם בשעה שהעניקה לדעת משהו כולל, שלא

הפוזיטיביסטים בשם 'נטיות פילוסופיות', שער בנפ־שך, שהגוף ההגיוני שוהה בשירה כל הזמן ואין בו בשום פנים מן החשיבות המיוחדת; עם זה מתלכדת ובאה הפרטיות מתוך צמיחתה, וממילא היתה הפואימה כוללת במקצתה ופרטית במקצתה, אלא לעולם תלויה היא בכל חלקיה. התהלתי ליתן דעתי על שיעוריה של השירה או של סוגי אמנות אחרים. אין השירה שעה בתוך הזמן ולא מקום בתוך החלל. מידותיה מידות בית. ודאי יש בו בבית זה מן 'התכנית' או מן הדפוס ההגיוני, אלא שיש בו שפע גדול של פרטים מקומיים, שפעמים הולמים הם את התכנית בתפקידם או שמשמשים אותה, ופעמים אינם שוהים אלא ברכ־ווחה בצילה; בין כך ובין כך עומד הבית על מכונו. אולם דרך המחשבה הפוליטית היא שנתנה לי דוגמה ראשונה לענייני ונראתה לי בת קיום ובת תוקף. דומה השיר למדינה דימוקראטית בפעלה, והתבוננתי לשני המשלים האלה במצומצם שבהם וברחבות שבהם.

אף דוגמה זו של בית היתה שם, ודומה נתנה משל נאה יותר למשא ומתן שבביל פירושה של פואימה. אין השירה אלא 'בניין של הגיון' (סטרוקטורה) שיש בתוכו 'מסכת אריגה' (טכסטורה) מקומית או ארעית. מונחים הללו שגורים היו למעשה בביקורת ספרות, אם כי לא בשיטה. מתיישבים היו בדמיוני כעין הלכות בחכמת־בנייה. כתלי החדר שלי ודאי בניין הם. המר־שים והנסרים תפקיד להם; אף הטיח כך, והוא הצד הנראה לעין של הכותל הגמור. טיח זה אפשר עירום הוא ואינו שואף לשום אופי משלו ואין בו אלא משום תפקידו בלבד. אולם למעשה משוח הוא בששר וקלט צבעים וגוונים; או שכיסוהו טפיטין וקלט גוונים וצויר־רים, אף על פי שאין באלה שום ערך של בניין; ושוב אפשר ותלו שם שטיחים ותמונות ושאר 'עיצורים'. הצבע, הטפיטין, השטיחים מסכת־האריגה הם, ובתוך ההגיון אינם מקורבים לבנייה. אלא שהבאתי כאן אפשרויות מעטות בלבד של מסכת האריגה הארדי־כלית. לא פחות מהן אתה מוצא בשירה.

אמור מעתה, כוונתה של ביקורת טובה תהא בדיקה והגדרה של הפואימה מבחינת הבנייה שלה ומבחינת מסכת אריגתה כאחת. אם אין לה מה לומר על מסכת האריגה, אין לה מה לומר על המיוחד שבפואימה, אלא נזקקת היא לה כאילו היתה פרוזה בעלמא. אך אין בדעתי לומר, שמבקר טוב על כרחו שישתמש במונחים שלי.

שונים מונחיהם של כמה וכמה מבקרים שכתבתם

היה מיוחד לבחינות החומר המופשטות בלבד, אלא גם כלל את כל הבחינות והיה לממשי-כולל. וממשות זו השגורה בפי הגל לא צדדו בזכותה ביושר, מכל מקום לא גוננו עליה בהגינות. הביאו אותה לפנינו מתקדמת תמיד והולכת בשביל להצביע על הכוללות ולסייע עמה. ויכול אתה להסתכל במעשה אמנות ולהכריז על טבעו שמובלע הוא כמעט ב'אידיאה' השלטת. אלא שהגל בכל אופן, דומה, שהבחין באמנות דבר שניכרים בו שני סוגים עליונים של טבע, וקבע את עניינה המרכזי של האסתטיקה בחיבור זה שהיא מחברת ביחסיהם. וכתביו על האמנות עיוניים הם, מתוך שראה את מעשה האמנות לא כערך בעצם טבעה ועל כרחיה, אלא ראה אותה נושא-שלישיעור או של שיטה בתפיסתו של תהליך העולם, וסמל לתפיסה זו.

מהרהר אני בשתי דרכים שהשירה נבנית בהן בנקודת החיבור שלה עם תכליתה העליונה. אחת שאינה נאה כל כך ואין הרבה עניין בצד העיוני שבה; ואחת תהא בעינינו חמורה מאוד.

הפירוש האחד מתאר את המשורר מין בעל-הנאה, ואת השירה משהו מסוגה של חביצה ליום-הלידה הנוצרי; ממולאת בכל מיני מעדנים בכל חלל בית קיבולה. לא די בתופין הבצקי או בעוגה; אף למילוי אים שבתוכם אנו תאבים. ערכי השירה יהיו מבפנים או בלא-אמצעי וכלול יהא בהם לא ערך הבניין בלבד אלא גם הערכים שבאקראי שאנו מוצאים במסכת אריגתה. ובשעה שבמקום החביצה נאמר שהיא משור לה לבית, הרי לא ערך הבית בלבד יהא כלול בשירה אלא גם ערך העיטור והריהוט שבתוכו. וכשאמרתי פנים ובלא-אמצעי, היתה כוונתי, שאין חיבה למשורר לדברים המצוינים בתיבות הללו, אלא כותב הוא שירו משום שנעמה עליו הישיבה במחיצתן. ובשעה שאני מדבר בערך-שבעיקר ובערכים שבאקראי, הרי מודה אני, שהללו המרובים מעוררים אהבה של אמת כשם שזוה האחד מעוררה. הוזה אומר, תנעם השיחה הפיוטית על בעל ההנאה, או לאדם שנכבש לבו בספרות, יותר משתנעם עליו הפרוזה. הואיל ואין לפרוזה אלא ערך אחד ושעניינו דבר אחד בלבד; אבריה אין ערך להם עצמם, כל ערכם בתשמישם, ויכול, שאינך רואה אותם אלא חלקים של הערך האחד, כל כמה שהם מסייעים עמו. הפרוזה חדר ערכית היא, והשירה רבת ערכים. ודאי מצויות פואי-מות שכמה וכמה דברים יקרים במסכת אריגתן, ואף אוסמת היא ערך שגדול הוא מערכו של הבניין גופו.

אמור מעתה, רצויה דעה זו, ואף טוב שננקוט בה, האומרת שגדולה מעלתה של השירה ממעלתה של הפרוזה, משום שמזונותיה של זו מרובים ממזונותיה של זו. כאן לידתן של חמש או שש הנאות, של חמשה או ששה דברים יקרים; וכאן אין לנו אלא דבר טוב אחד. והריהי השירה כיבוד מפתה לנפש עזה, רבת דמים ושל מעמד האמידים. אמנם דעה זו מס-בירה הרבה את היש שבפואימה. אבל אינה מסבירה הכל שבה, ופעמים הסברה מועט ופעמים מרובה יותר. טעם חשוב, שבא לחזק השקפה עיונית זו עם הרהב שבה, לידתו במציאותם של מעשי אמנות 'צרופים' או 'מופשטים' או לא-טיפוסיים; אף על פי שמצויים הם יותר בענפי אמנות אחרים זולת השירה. בכל אופן יש לנו אמנות אחת, המוסיקה, אשר כל מעשיה כך. קולות אינם תיבות, אין בהם תפקיד של משמעות, ולעצמם אין להם שחר. אבל מצטרפים הם להווייה של פסוקים נפלאים, להרמוניות וללחניות. ויוצא שה- הפרש בין הבניין, או התוך-בעל-התפקיד, מצד אחד, ובין מסכת האריגה, או הגיוון המקומי והסטיות, מצד אחר, יכריעו לבחינות אלו יותר מאשר באמנות לא צרופה זו דוגמת השירה. עולם הקולות שאינו אנושי כל עצמו ולא יצלח למאומה אין בו שדה מעשים מיוחד שתתהווה שם המוסיקה. אבל ידוע לנו כמה נוגעת היא בלבבות, לומד אני מרגשותי המוסיקאליים ואף מן הדומים לי, והריהם עדות נאמנה מה גדולה החשיבות הגנוזה בדבר המוסיקאלי ומה מכרעת חשי-בותו בשבילנו. עם זה אין שחר בשאלה שנשאל מן הרגשות שיגידו לנו מהו הדבר שהרגישו. אין לנו אלא לשאול את פי המבקר.

ופתוחה וישרה הדרך לכך, בשעה שאתה בא ונוטל את הפשוטה שבתבניות ומתרחק מהמצאה של בדות עד כמה שידך מגעת. אין מוסיקה, דומני, קרויה מור-סיקה אלא אם כן תופס אתה בה את פעולתה בתוך בניינה ומתוך מסכת אריגתה כאחת. וכל כמה שאתה מרבה בתפיסת המוסיקה יסודות בנייניה משוכללים יותר ומכולכלים יותר ואף מסכת האריגה שבהם בור-לטת יותר ומכרעת יותר. ופעמים אפילו זו חותכת בהם וסכנה להם, כשהיא מעיזה הרבה ואין להקדים ולנחש את הגנוז בה. אבל הכל יודו ויסקימו, שעיה שאתה אומר — רואה אתה מעשי המוסיקה ועומד עליהם מתוך בניינם המוסיקאלי השופע שלל אריגה מתוכו; ואפשר לך להכיר ולציין את היסודות האלו ואפילו לדקדק בציונם. ומהו הדבר אליו מכוונים רגשותינו? למוסיקה, שהיא צירוף לחנים, בבניינה

בלבד; למוסיקה המפגינה על עיקרי הבניין בעולם; על לפני בניין שתופסים אנו את האונטולוגי שבהם, שאפשריים הם בישותם או אפילו ודאיים הם בישותם. שופנהואר נתן פירוש למוסיקה בדומה לאמור כאן. וודאי שנכיר בלחינה המוסיקאלית דמיון וקירבה לעי-סוקיה של מאתימאטיקה צרופה. מודה המאתימאטיקן שבניינו "קיום אין להם"; ופירוש הדבר, לפי דעתי, שהבניינים האלה אינם אלא מעידים בוודאות על עיקרי הבניין בלבד, ולאורם אמנם אפשריים הם, אלא יכול, וקיום אין בהם, או אפילו קיימים הם, תועלת אין בהם. ובדרך זו גדרם של עיסוקי המאתי-מאטיקה היא שעיוניים הם: שכן נימוקם בעניין כולל כל כך ויסודי כל כך שאין לך דיבור חוץ מתואר זה 'אונטולוגי' שיכול לתארם.

אבל אם גדולה שותפותן של מאתימאטיקה ומוסיקה באלה, הרי עז ניגודם בהשקפת העולם שלהן או בהשפעתן האונטולוגית. הללו של המוסיקה עם שפע האריגה שהן שופעות דומה רבות יותר ידיעותיהן על טבע העולם, דומה ריאליות הן יותר ותמות פחות. ואולי ההפרש בין זו לזו בשתי הדרכים של חינוך אונטולוגי. אף על פי כן נוטה דעתי לראות את ההפרש חוזר לנקודה זו: הוא בשני מזגי-תכונה אונטולוגיים.

מצויים בימינו ציורים מופשטים — ואין הצלחתם גדולה כל כך כפי שהציונים שלהם מעידים עליהם — של כמה וכמה אסכולות, ואולי יש לצרף אליהם את מעשי הפיסול; וישנה גם חכמת הבנייה. ניסו אמנויות הללו להסתלק מכוונות סיפוריות והתאמצו להידמות אל המוסיקה; שכמותה היא קיומן בתוך החומר שלהן ולא יעלו שום חומר טיפוסי אחר מן החוץ: שיהא בניינן בניין של צבע, אור, מקום, אבן — הזולים שבחמרים. אף הן אינן באות לסמל משהו של ערך מחוץ לתחומי בניינן או הרכבן בלבד. אבל זו הנותנת, הרי כאן הדבר המציין מעשה של רצון ובינה; והבינה תרבה בו כל כמה שיהיו תכנים של מסכת-אריגה בני לוויה לבניינים, הואיל ובדרך זו היא מושכל יותר טבעם האונטולוגי.

ונחזור אל השירה. לא כל שירה, ואפילו לא כל שירה 'רבת-כוח', יש בה ציון גבוה של ערכים אם תוכה של משמעות סימאנטית מלא מסיבות השובות או עניינים יקרים לעצמם. אפשר ומועט יחס הגומלין בין הערך האחד של הפואימה לבין הערך המקובץ של שאר התכנים שבה — כשם שאין יחס גומלין כזה בתוך המוסיקה. יכול, וב'פעולה' של הפואימה תי-

עדר ההתאמה בינה לבין העניין-שבלב אל הדברים המרובים שבה. אמנם אין לך אמנות שעשירות החמ-רים המשמשים אותה תדמה לעשירותם אצל השירה; שכן למעלה מיכלתה של השירה להיוזק לחמרים שאין לנו עניין בהם. תיבות הללו שבפי השירה הריהן תיבות שהאומה כבר צרה להן צורה, וממילא מעו-רות הן קשב לדברים ולמאורעות וכדאי להטות להם אוזן. אף על פי כן נדמה לי שכל שירה, שמצד ה'טכני' ראויה היא שניתן דעתנו עליה, הריהי במק-צתה אף מעשה אמנות של הפשטה, ועושה היא מרכז לבניינה ולמסכת אריגתה, וליחסים שבין בניין למסכת אריגה, מתוך חפץ של עיון ובחינה צרופים.

בסופו של 'לבטי אהבה בטילים' באה תמונת שעשו-עים קטנה שנראית לך, לפי הערך, רבת רושם יותר מן המחזה כולו שמשוקע בו עמל רב. עם סיומו מעב ארמאדו את אנשי המעלה קודם שהם הולכים לבתיהם ומציג לפנייהם מראית אחת:

ארמדו: ... אף, מֶלֶךְ מָאד נְעָרָךְ, הָאֵם תֵּאוֹת
לְשֹׁמֵעַ דוֹ-שֵׁיחַ שְׁחָבְרוּ שְׁנֵי הַמְלָמְדִים בְּשִׁבְחָם
שֶׁל הַקּוֹקֵיָה וְהַיְנָשׁוֹף? צָרִיף הָיָה לְבוֹא בְּסוֹפוֹ
שֶׁל מַחְנוֹנִי.

המלך: מֵהֵר וְקָרָא לָהֶם; הִנְנּוּ וְנִשְׁמָע.

ארמדו: הַסְּפִיתוּ! בּוֹאוּ הִנֵּה.

(נכנסים הולופּרָנְשׁ, נַתְנָאֵל, מוֹת, קוֹסְטְרֶךְ ועוד)

מצד זה הַיְאָמָס, זֹאת אוֹמֶרֶת חֶרֶף, וּמִזָּה וְר, אָבִיב;
הָרֵאוֹשׁוֹן הוּא בְּ-לִוְיָתוֹ שֶׁל הַיְנָשׁוֹף, וְהַשְּׁנֵי — שֶׁל הַקּוֹ-
קֵיָה. וְר, פְּתַח.

אָבִיב: עֵת קָהוֹן-פְּסִים וְסֶגְל-כָּחַל

וְ"גְלִימַת גְּבִירוֹת" כְּלָה צְחֹרָה

וְ"צִיץ קוֹקוֹ" — פּוֹ כְּבִיכּוֹל —

צוֹבְעִים הַנִּיר בְּתַפְאָרָה,

אֲז הַקּוֹקוֹ מִכָּל אֵילָן

מְלַגֵּלג לְבַעַל אִשָּׁה וְרָן,

קוֹקוֹ;

קוֹקוֹ, קוֹקוֹ: הוֹ, צְלִיל-וְוָעָה,

צוֹרֵם הָאוֹן הַנְּשׁוֹאָה!

כְּחַלֵּל רוֹעָה בְּקַשְׁדָּגָן,

וְשַׁעוֹן פְּלַח — חוֹגָה שְׁשָׁה,

בְּדֶרֶךְ עֲגוּר וְתוֹר בְּצֵן,
 וְנִצְרָה תְּכִין גְּלִימֹת־קִיפָה,
 אָז תִּקְוֶה מִכָּל אֵילָן
 מִלְּגַלְגַּל לְבַעַל אֲשֶׁה וְרֵן,
 קוֹקוֹ ;
 קוֹקוֹ, קוֹקוֹ : הוּ, צְלִיל־וְנִוְעָה,
 צוֹרֵם הָאֵזֶן הַנְּשׂוּאָה !

חֶרֶף : עֵת קִרְחִיּוֹת עוֹנְדוֹת הַגָּג,
 דִּיק הָרוּעָה טוֹמֵן הַיָּד,
 וְטוֹם נוֹשֵׂא עֵצִים עַל גַּב,
 וְהַחֲלָב קָפוּא בְּפֶד,
 בְּצִבְט הַכְּפֹר וְאֵין שְׂבִיל חֲשׂוּף,
 אָז מְדִי לֵיל יִשְׁיֵר יִנְשׂוּף,
 טוֹ-וִיט ;
 טוֹ-וִיט, טוֹ-וּו, מַה צְלִיל שֶׁל גֵּיל,
 עֵת הַשְּׁפָחָה תִּבְחַשׁ תִּבְשִׁיל,
 עֵת רוּחַ בְּקוֹל רָם תִּנְשָׁב,
 שְׂעוּל יִחְרִישׁ נְאוּם גְּלָח,
 צְפוּר בְּשִׁלְג דָּם תִּשָּׁב,
 חֶטֶם מְרִים אָדָם וְלַח,
 וְצְלִי־תַפְחִים מְרַחֵשׁ בְּסִיר,
 אָז מְדִי לֵיל יִנְשׂוּף יִשְׁיֵר,
 טוֹ-וִיט ;
 טוֹ-וִיט, טוֹ-וּו, מַה צְלִיל שֶׁל גֵּיל,
 עֵת הַשְּׁפָחָה תִּבְחַשׁ תִּבְשִׁיל.

ארמזו : אף מלזות מְרַקֵּר קהות הן אֲחֵרֵי שִׁיבִי
 שֶׁל אֲפִילוֹ. לְכוּ אִתְּם בְּדֶרֶךְ הַיָּא ; וְאֲנִיחֵנוּ –
 בְּדֶרֶךְ זוֹ.

תרגם ישראל אפרת

ציוני ההתרשמות הרגשית גדולים כל כך לטובתו של המאורע הזה, שחייב מבקר המכבד את עצמו ליתן דין וחשבון על כך. אבל בקושי יתן דין וחשבון זה, אם יצא וישקול כל תוכן ותוכן בפני עצמו שבמראית הזאת. בסקירה ראשונה נראה, כאילו התקין שקספיר תמונה לגלגנית קטנה ומשעשעת על ויכוח ישן נושן

(בשבילנו ויכוח ימיהביניים) בין תכונות שלבשו צורה אישית. וקולחים הדברים כדברים של מה בכך, ולא יצא לבטלה הפעם העמל המשוקע בדברים. כל חבורה משמיעה שני בתים ומסיימת בכל בית ובית בפזמון על צפור־כנף, הקוקיה מזה והינשוף מזה. אין כאן ויכוח כללי או התעצמות ממש. כל אחד מש־מיע טענתו כשהוא מפרט בסימנים שהוא מציג לר־אווה. בבית הראשון מביא האביב כמה פרחים ; בבית השני מעלה הוא מעשים של כמה יושבי כפרים ומב־ליע בתוכם כמה צפרים המתעלסות באהבים. החורף מעלה בשני בתיו עסקי הכפר בעונה זו של השנה. בפזמון לא באה הקוקיה לרמוז על מעשי האהבים של הצפרים בלבד ; וחזור הדבר ושב אף על פי שאינו מהוגן כל צרכו. הינשוף אינו סמל לחורף אלא בשמו, 'תו־ציון' שאינו מציין הרבה, אלא שהפזמון מרמז על חדר־המבשלים וחזור על עצמו, כאילו תע־נוגות החורף מרכזם חדר המבשלים.

בשיר זה אין חריפותה של מסכת האריגה גדולה, אבל מאפילה היא על בניינו של השיר. השיח־ושיג, אפשר לומר, לשונו אקאדמית ועסקו 'יתרונות הללו שבין אביב לחורף'. הגדר ההגיונית האחת שבבניין זה אינה אלא בתואם הנכון של הפרטים שמעלה האביב, והם פרטים מיוחדים לאביב, ופרטי החורף מיוחדים לחורף. הפזמונים וסמליהם נראים כדברי סיכום או כפרטים שליטים. אבל נראים הם לנו שיש בהם יותר מדברי סיכום, ובאמת כוונתם גדולה מן האמור בהם. שיח ושיג זה סוף סוף אינו אלא בדברים של מה בכך, ומסכת האריגה מצד החשיבות שבה לגבי הרגש האנושי חסרה מרץ חורף וחותר ; ועל כרחנו שנתבונן, ונדקדק ונתבונן, על שתי מידות הללו, אצל משוררים ליריים מפורסמים, ובייחוד אצל הללו שקדמו למאה התשע עשרה, זו המאה כבדת הראש והשקועה בדעת עצמה ! ערכה של השירה גדול מערך חלקיה : הנה הדבר שעמד לעיני המבקר. אין ספק אפשר לצרף בניינים מפוארים מחמרים פשוטים. המבקר הנבון יעמוד על דרכי העבודה של המשורר מתוך אמונה שבאלה יתגלו עיקרי הבניין במקום לידתם. ומחקר זה יפתח לפניו מרחב לפעולתו. ביותר יבחן מידות השירה ומשקלותיה ואת הכוונות ואת הגשמע מהן בשביל צירופי הבניין. ובשיר של־פנינו שמורה לו, דומני, קרן גדולה בתוך ההפך שבין מעשי־הדיוטות, אצל נעמו של השיח־ושיג מצד המש־מע שבו, לבין צורתו התקיפה והברורה מצד הקולי שבו. המשקל בכללו אינו הולם את משמעו של השיר

או את כל דבר אחר מיוחד לו; לפנינו כאן חומר מוסיקאלי שמעלתו נמוכה, אבל גמיש הוא עד מאוד ומועטים בו כוחות ההתנגדות, ומציאותו בכל שיר ושיר יסוד היא לצלילה זו במעמקי ההרהורים שהיא מנת חלקה של כל אמנות.

וכאן בדעתי להעלות עוד גזירה־שווה אחת, זו שבין שירו של שקספיר לבין דוגמה פשוטה של מעשי־ציור. אין בכך כלום אם נושנים סדרי הציור או מה מן הטיפוסי בו; בין כך תובעים אנו ממנו, כל כמה שבקיאים אנו במסורתה של אמנות זו, שיפגין בתוך החפץ המוצג לפנינו את הרישום המופשט מעוין כל צרכו מגופו ומתואם כל צרכו. ודאי עומדים אנו על הברכה הגנוזה ברישום זה — בחוש ולא במדידה, אף על פי כן דומה כאילו מותחים אנו ציר־אנך וציר־אופק דרך מרכזה של התמונה, ואנו תובעים מן הדברים המצוירים שם שיתעיינו מתוכם לארכם של שני הצירים האלה כאחת. ויש פשטות בדברים שאמרנו על התביעה הסטרוקטוראלית שמכוחה באים ופועלים אותם הפרטים גופם שבציור בשני עולמות שונים ואין יחס גומלין בין זה לזה. אם הציור הוא, למשל, של 'המשפחה הקדושה', רשאי אתה לומר שיש בו מן הדרמאטי או שיש בו תחום־מחיה משלו; אלא שהגופים שבצירופיו על כרחם שיתכנסו לעוד תחום אחד — בתחומו של הרישום המופשט; וערכה של כל יחידה של חמרים לכל תחום בפני עצמו אין בו יחס לערכו של התחום האחר. וגדול בציור הערך

האונטולוגי, הואיל ומחזיק הוא מידה מיוחדת זו של המוחלט שבצורה. וכשנתזרזר אל השירה נבוא ונאמר: על כרחנו שנמצא, ש'המשמעות' המוצגת בשירה תהא מקבילה לחפץ המוצג בתוך הציור, בשעה שמשקל השירה יקביל לרישום הצרוף שבציור.

גורר אחריו גילוי זה בחינות ושיקולים שקסם רב גנוז בו. גנוזים כאן חוקי היסוד השולטים בבנינו של עולם זה. אונטולוגיים יהיו לעמקם של דברים, אף על פי שאיני אומר — אנוסים הם להיות אונטולוגיים בדרכי פלפול; בדרך פשוטה כל כך אונטולוגיים הם שאפילו תינוק יתפוס עיקרם. ושאינ המבקר המנתח עומד עליהם אלא מתוך יגיעה יתירה.

ואני מפסיק במקום זה, הואיל ואין רצוני להקדים ולהשמיע את דברי המבקר אלא רצוני להעלות דמותו בלבד. ובסוף דברי לא אעיר אלא הערה אחת: ודאי יהיו מעשי המבקר מעולם המעשה ואת הפילוסופיה שלו לא יקבע אלא כל כמה שזרם גילויי יכריחו לכך. אבל בסוף כל הסופות יהא מצוה על הפילוסופיה שלו. על כרחו שיתחייב באיזו אונטולוגיה. ואם מבקר נבון הוא תיבנה האונטולוגיה שלו מתוך המשוררים שהוא עוסק בהם — וזו מהי? מניח אני שהשקפת העולם הפיוטית היא יותר אריסטוטלית ו'ריאליסטי' טית' משהיא אפלטונית ו'אידיאליסטית'. אין המבקר יכול לצאת בעקבות משורריו ולראות עצמו יושב בעולם שכלי, או עולם 'מסודר' זה שמוחות אנשי מדע משערים מציאותו.

חילוף משמרות בהווי

מאת משולם טוכנר

משה שמיר : במו ידיו (פרקי אליק), הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה

עצמו ובזיקת המחבר אליו מהווים סטייה כה חדה לגבי קודמיו, שניתוחם ומיצויים עשויים לחשוף במידה רבה את המפנה שחל בהויתנו החדשה ובדרכי ההבעה הספרותית שלה.

מן המותר הוא לציין מלכתחילה, כי העדרה של האגורה נימיות ביצירתו של שמיר אינו מקרי. הוא ביטוי שקול כנגד המתהווה החדש. הגיבור מודע, מועלה על נס. הקצב ההירואי אף הוא אינו פוגם. הוא בתוך הדברים; תחושת התהוות של ראשית חדשה ומות גיבורים בסערות קרב הולידוהו. אף רמזי המיתוס — "אליק נולד מן הים" — עם כל ההסתייגות האירונית שבהם, אינם שלא במקומם. המפנה ברור. העדר-השם הסמלי של דור המספרים הקלאסי מסתלק והולך. דברי ברנר: "אני כותב בעד עצמי ובחשאי", כי "עברי אינו עבר של גיבור, פשוט, מפני שאני בעצמי איני גיבור" ('בחרף') — שוב אינם הולמים את העניין. גיבור היצירה שוב אינו קרבן הדור, אלא פועלו וגורלו. מכאן העדרה של אותה ביקורת עצמית אכזרית — אם-כל-רפיון וחולשת-מעשה של יחיד — ביצירה החדשה. ספרות החיטוט והנחיתות הולכת, כנראה, ופוחתת. אמנם בהיקפה הגדול של הספרות — בפרוזה של עגנון והזו ובשירתם של א. צ. גרינברג, שלונסקי, ש. שלום ולמדן — סוערים בלא-הרף ופעמים אף ביתר שאת (בתוקף ההתרחשויות הגורליות) לבטי ספיקות של יאוש וחרדות אימים לגורל קיומו של העם ולמאמצי גאולתו הגשמית והרוחנית — ספיקות שעטו גם על הספרות הארץ ישראלית הזאת מעטה של קדרות ומתיחות של צפייה — פרי מורשתם של ביאליק וברנר. ויש להניח, כמו כן, שמורשת זו מוסיפה לחלחל בגלגולים שונים אף בספרות הצעירה. הלבטים האינטלקטואליים-מוסריים בדמויותיו של יזהר מעידים על כך. אולם כבר בו, ביזהר עצמו, הוכרעה הכף לצד העשייה על אף הכל — עשייתו

הסיפור המודרני איננו מוגבל כיום בסייגי תבנית וצורה. לצד האורח הקלאסי, המושך עדיין ומפציע ללא ליאות, מתרקמת והולכת רשת נתיבות פורצת סייגים והורסת גדרות. ואין זה ממעט את אורו של זה. מבחינה זו אין הסיפור הדוקומנטרי זקוק להתנצלות, ובלבד שתהא משמעותו היסודית מראות וחוריות חיים ולא דין וחשבון של עובדות. עם כל זאת מתחייבת כלפיו, לפחות, בחינה כפולה. שהמדובר אינו בסיפור ההיסטורי שנאמנותו האוטנטית היא, לכל המרובה, גורם משנה, אלא בסיפור הדוקומנטרי של ההווה, שהתעודה הנאמנה שלו היא הויתנו הנוכחית המודעת; ולא שולי הוויה כי אם צומתה ומוקדה. זו המפולגת בהערכה והמסוערת בריתחת הויכוח החי, שבזיקת ההכרעה לגביה מותנות תוצאות מוחשיות. ומאחר שההוויה שלנו היא על פי טיבה ומהותה הוויה בראשית, הנתונה בתהליך קבוע של היתוך וגיבוש, תהליך שהולך וגובר עם הזמן, ואשר הגיע לשיאו בעצם ימינו — דין הוא, שזיקתנו לסיפור מסוג זה לא תהא מבחינה אסתטית גרידא, אלא שתהא כרוכה בביקורתן של התעודות גופן ובניתוח שרשיהן ללא סייג. ואמנם ביקורת מעין זו אינה זרה לספרות העברית החדשה, כי על כן גם מסורתו של הסיפור העברי אינה, אחרי ככלות הכל, אלא מסורת דוקומנטרית. ציר יצירתם של ביאליק, ברדיצ'בסקי, ש. בנציון, פייארברג, וברנר הוא, כידוע, תולדות חייו של הדור, המאחדות דוקומנטאציה סוציאלית עם ביקורת עצמית אכזרית ללא רחם. ואף על פי שצמצמה התרכזות כפויית גורל זו את הנוף הספרותי שלנו בהווי העיירה, יצא הפסדה של הספרות בשכר התפקחות תודעתו ומציאותו הבונה של הדור — שכר לא מועט כלל ועיקר. ומצד זה, ראוי לציין את סיפורו של משה שמיר 'במו ידיו', שאינו רחוק ביותר ממסורת הסיפור העברי, אף הוא מציג את ההווי החברתי במר-כו יצירתו. אלא שהשינויים והחידושים בהווי זה

של היחיד. מעתה ניטל ארסו של החיטוט הנק-רני. להפך, לצד הכרח המעשה וצו המימוש שאין להשתמט ממנו, ושהוא בחינת מושכל ראשון לא מעורער במבנהו הנפשי של היחיד, מתעלה ערכם המוסרי והחינוכי של ערעורים ולבטי נפש. על כל פנים גיבורו של שמיר שוב אינו יודע אותה ביקורת עצמית אכזרית, הנובעת מתחושת-אין-אונים של עם, המנוונת יזמת מעשים ומכלה תקוות של הישגים. היפוכו של דבר, אליק הוא דוגמה ומופת להתרחשות מפתיעה, הגם לא בלתי מקווה, בהוויתנו החדשה: שלימות של רצון וריבונותו של היחיד בת-חום המעשה — מימוש 'במו ידיו'.

התרחשות זו כיצד נתחוללה? פתרונים רבים לה, אף על פי כן כולה פליאה. ייתכן כי צו התקומה וה-שחרור, שמעולם לא נתנסח אצלנו ניסוח של שולחן-ערוך — או הגישות הרעיוניות השונות שאף הן לא קבעו דרכים מוסמכות ומקובלות על הכל — הביאו בהכרח שתפול כל המעמסה על היחיד, ושהכרעתו אף יהא אבי המעשים ומחוללם. אולם זה בלבד לא די. גם צמצום תופעה זו כפריו של צירוף-המאורעות במלחמת השחרור בטעות יסודו. התופעה היא בשורש הדברים. בן הדור החדש הוא בעל קלסטר-פנים אור-גאני. והחידה בעינה עומדת. הוא עצמו אינו עשוי לעזור לנו בפענוחה. חסר הוא אותה מידה של וידוי, של חיטוט בשורשי הוויתו וחישופם ללא חת — מידה שציינה את קודמיו. אין לנו אלא לפנות אל קרקע גידול, אל ההווי שמתוכו צמח. כאן טמון פשר הוויתו. תולדות חייו הן בעצם תולדותיו של ההווי החדש. ומבחינה זו הדוקומנטאציה על החברה החדשה רבת משמעות היא: יתר מכך, מאחר שהדמות עצמה מכונסת ותתומה, מתעלים מראות החיים והמציאות, שלתוכם נשתלבה הדמות ושמתוכם נתרקמה, לכדי עדות יחידה ומכרעת. אולם מראות ותמונות הווי אלה הם לעת עתה נדירים ומעטים מאוד בספרות החדשה. על אף זיקת התלות ומתיחות הצפייה, שעולם מת-הווה ומאווה זה עורר בקרב הדור, ואולי משום כך, נזהרו הסופרים הוותיקים מלהפך בו. ואף ייתכן מן הנמנע היה לעשות כן. עדיין לא הבשיל עולם זה כל צרכו. ואף הכלים לעיצוב בבואתו בספרות ספק אם כבר נוצרו. על כל פנים, בהשוואה לתעודות העשירות על הווי העיריה דלה זו הארצישראלית עד מאוד. מן הנמנע כמעט לצרף פרטי מראות מן הינקות עד הבגרות, שהם בניין-אב להבנת דמות ומציאות חדשה. ואם לגבי הקיבוץ, בן טיפוחה של ההווי החדשה,

בבואתו בספרות פגומה ביותר, שהרי הובלט בה בעיקר עולמו של המבוגר המעצב או המסתגל-מת-לבט, ואילו תמונות יסוד מתחום הילדות ותוויותיה, תחום הספיגה וההתהוות, חסרים בה כמעט לגמרי — הנה הווי העיר, בעיצובו האורגאני החדש, הוא כמעט בבל ייראה ובבל יימצא. אמנם בסיפורי ירושלים ותל אביב של ברנר, עגנון, בורלא וברש נחשף נוף ההתרחשות, אולם בעיקר תוארו בהם לבטי השתרשות של אנשי עלייה או הווי קיים של ישוב ישן. נביטתה של הישות החדשה כמעט ולא באה לידי ביטוי. מלבד סיפורו הפרובלמטי של ברנר 'מהתחלה', שיש בו מרישומי-ראשית של הווי מתהווה בפנימיה של ילדים ליד הגמנסיה 'הרצליה' על רקע של תל אביב הצעיר-רה, הרי לעת עתה סיפורו של שמיר, 'במו ידיו', הוא מקור של תעודות רחב יריעה אחד להכרת הווי זה.

חותמה של דמות אחת, על ילדותה ונעוריה ובגרותה, הטבוע בקלסטר הוויתם של שמואליק, נתגאל-מיכאל, נחמן, גרשון וירמיה פיארמן (יצירי רוחם של סופ-רים שונים ונבדלים כביאליק, ברדיצ'בסקי, פיאר-ברג, ש. בניצון וברנר) והמסתבר מתוך צמידות זיקה למבוע הווי אחיד-סגולה — מקל לאין שיעור על זהויה של הדמות החדשה. ועל כרחנו שנעמיד את גיבורו של שמיר פנים אל פנים עם אותה הדמות המתוארת בידי הסופרים של הדור הקודם. הזיקה לאב, כדוגמה לחווית-יסוד בעיצוב האישיות, מעמיד-תנו מיד על שתותיה של ההתרחשות החדשה. לעומת הניגודים על כל גילוייהם, ניגודים מחופים ולפיכך טראגיים ומסוכסכים כפלים (בין הילד, למשל, מתוך 'מערפלי הנוער' של ברדיצ'בסקי ובין אביו הרב), או התוקפניים-היסטריים, המערערים יציבותה של אי-שיות (בין ירמיה, למשל, מתוך 'בחרף' ובין שלום גציל אביו) — באים ומתרקמים יחסים אחרים בהווי החדשה. "שריקתו הקוראת של אבא מן הבית" יוצרת אוויר חדש. סמכותו בתחום ההוויות הקטנות של הילדות — "להטיל אבנים במים, מי ירחיק יותר? מי יקפיץ יותר? (אך בזה אין מומחה גדול מאבא)" — עוקרת מציאות ומעודדת למעשים. לימים משייבתע האב לשלם שכר עידוד זה, ונחרד-משתאה יעמוד בפני גילויי מעשים והקרבה של הבן — ישלם בדו-מיה. תחושת החופש בלא גבול והפעילות היוצרת שהוא ביקש לנטוע בלב "הבן הילוד בארץ", עוד קודם שנוצרו כל התנאים האובייקטיביים לכך, עתי-דות הן בהכרח לחולל התמרדות בתנאים הקיימים.

תנועת המימוש בימי השלום וההקרבה בימי המלחמה הן תוצאות לא-נמנעות. עם כל הכאב שבלב יבין האב, ועמו כל האבות, כי יד להם בהתהוות זו. לעשייה ולכיבוש עורר גם הנוף שמתוכו צמח אליק: עולם העצמים המקיף אותו, החי, הצומח, החצר התל-אביבית, תנופת הבנייה, הזיפוף, החולות ומעל לכל הים. ובאין כל מעצור, לא רוחני פנימי ("הארץ היא שטן וכל אשר יראה בעיניך הוא רק מעשה שטן" — 'מערפלי הנוער') ולא גופני חיצוני ("אם אין שקצים אורבים לנו בין החצרות, אם עוד לא הרגיש בנו הכלב" — 'נפש רצוצה') — מוכן וטבעי הוא המא-מץ להשתרש "בתוך תוך תוכם של הדברים עצמם קרוב קרוב ליסודות עצמם, לים, לדגים, לחול, לרוח..." אולם את מלוא ההשפעה על עיצוב ראשיתה של הדמות יש לייחס לבית הספר העברי. עדות לצורת השפעתו זו, למהירות פעולתה ולעצמתה אין צורך לחפש בהעמדתו פנים אל פנים עם ה'חדר'. רב עניין הוא לעקוב אחרי ראשית פעולתו של בית-הספר כבר בספורו של ברנר 'מהתחלה', הנותן תמונה מלפני מלחמת-העולם הראשונה. עם כל הפיגור הפדגוגי והמזון הרוחני שאינו לפי צרכי הדור ('חטאת נער-רים', 'באין מטרה' ו'שמעון עציוני' הם הספרים, שעליהם הויכוח בחברת הילדים הזאת); ועל אף דרך הראייה החד-צדדית של ברנר, המייחס גם לדמויות הילדים שלו חבלי היטוט ונחיתות ותסביכי אהבה כמו למבוגריו; והרואה בכל התופעה גידול מלאכותי, עקור-שרשים ונטול ביטוי לאין מוצא ('המלה העברית נשארה זרה לנכרים הללו, אינה מקשרת, אינה מרור-ממת, אינה מגידה כלום'). עם כל אלה מתגלה כבר אז, בשלב כה מוקדם, היסוד המהותי שתרם בית-הספר להווי החדש, אותו גיבוש אורגאני של חברת ילדים חפשית, החיה את הויותיה באין מפריע — יסוד זה שב'פרקי אליק' של שמיר יתואר במלוא תנופתו.

התמונה הקודרת של ברנר רב הספקות יסודה איפוא בטעות רבת משמעות: כוחו בעיצוב דמויות בני-דורו העבירו על דעתו, החליף ביכורי בוסר בפרי בשל. לא הבין שאין לצייר הווי מתהווה אלא מתוכו. יתר מכך, אף לשער השערות, ולא כל שכן להסיק מסקנות. מסוכן הוא, כאילו לא הרגיש ברנר, או שהר-גיש והתעלם מהרגשו, שחברת ילדים משני המינים שניטלה מעליה במכוון מעמסת-עבר, ושלנגד עיניה גוף מולדת רענן ומלפפת אותה אווירה מודעת של תביעת התחדשות, מן הנמנע הוא, שלא תצמח בה

ישות חדשה. הלשון המגומגמת בפי הילדים, שברנר עשאה ללעג, נתגלתה לא מתוך התרוקנותם של ער-כי תרבות, אלא מתוך חבלי התהוות. השתגרותה של הלשון בפי החיים — צורך ירידה היה לה, וירידה בעלייה כרוכה. אליק שוב אינו יודע אלא לשון אור-גאנית. גם 'האמוציות בנות בלי ביטוי' והיחסים בין הנערים והנערות בבית הספר, שברנר תלה בהם, בלא שיעור ויחס ובלא הוכחה פסיכולוגית, תסביכים ועיוור-תים (להוציא מן הכלל את עמרם מ'מכאן ומכאן') — נתבדו. להפך, בפרקי אליק חוזים אנו בעינינו את התפקיד המשחרר, שבית הספר מילא בטיפוח האי-שיות; החריצות והזריזות המתמידות, הרוחניות וה-גופניות, בתוך חברה שוות גיל, התעלולים ללא חטא והטיולים בכל עת הביאו פורקן וזרעו אור לחווית הנעורים. המתחיות בין המינים שוחררה מכל מועקה. היחס אל הבת היה, אחת ולתמיד, טבעי ובלא תסביך. בעקבות התפתחות זו נעקר אליק ממילא מאותם הדפוסים הרוחניים-היסטוריים, שמהם יצאו דמויות ילדים מסוגם של נחמן מ'לאן' או גרשון מ'נפש רצוצה', כגון, היסוד הסגפני (תביעת האב ב'לאן': 'אסור לשחק' וכו'...), אימת החטא, אימת העונש, תמונת הגיהנום, כיסופי הגאולה, מאוויי ההזדככות, חובת הלימוד וכיוצא בהם, ושהטילו סערת לבטים בלא מוצא בנפשו הצעירה של הילד, משהתנגשו ביצר החיים הטבעי. לא תתואר כלל בפי אליק זעקת מחאה מעין 'מה נורא עולמך ומה קשה לחיות בו', המעידה על מאבק שכלי ורגשי נסער, על עולם של קרע בנפש צעירה כל כך. המלחמה בין הדת והחיים באספקלריה של נער, על ברכתה וקללתה, כפי שהיא עולה מתוך ספרותה של העיירה, חלפה, כנראה, ללא שוב. עולם הילדות הפנימי של אליק, במידה שהוא מתגלה לפנינו, אינו מודע לו ואינו מעורער כעול-מם של קודמיו. מורה דרכו של אליק הוא האינסטינקט ולא האינטלקט.

ואף על פי כן בלא משאת נפש לא ייתכן. מהותה היא בהווי הנוער; מוחשית ומסוימת; היא פרי מאוויי הפרט ותנאים אובייקטיביים. הירשלי (בעמק הבכא) "לא היה מבקש אלא זו בלבד: מי יתן לי טבעת המופת. הייתי מנחש בה ואומר: יהי רצון שתהא לי אכילה"; נחמן ('לאן') "נדר נדר לה' להקדיש את הייו למען הביא את המשיח". לעומתם — "אליק אהב לעבוד". אהבה זו היתה "בגדר של ממש, אותו ממש שאליק מבקשו כל ימי חייו". אין זו 'משאת נפשו' של בנציון ('מהתחלה'), "שמשעלה בדעתו להיות

כן, הוכח לדעת בלא ספק, שהוא נמצא ראוי ומוכשר לעמוד בפני ההתרחשות החדשה. הישגי הדור לא הכזיבו. הם נתגלו כמכוונים ויעילים. מן הנמנע היה שגבורות־קרב מעין אותו 'ליל שרונה' יבוצעו בלי שלימות של רצון וברי יכולת של מעשים. יתר מכן, סגולת היסוד — היכולת להוסיף ולחשל בלי ליאות את ישותו ההיולית — הכשירה את אליק להתעצם עם המאורעות ולגדול עמהם: "מקולטי הצבע הוא אליק, ודיו שיהא שרוי בסביבה מסוימת, כדי שיהא נוהג במהרה לפי טעמיה וענייניה. ובוזה צפון כוח מובהק של מלחמת קיום וכושר הסתגלות".

אולם אליק נפל בקרב. הסיום הטראגי מחייב שוב הקבלת מראות מול מראות לשם הבחנת יתר במפנה הדור. נוכח זיק הכלייה והנהירה אל המוות, כפדות מתשישות־גוף ורקבון־רוח, שנחשפו ללא רתיעה ובמ־לוא עצמתם ביצירתו של ברנר (ערגונו למות של יחזקאל חפץ ב'שכול וכשלוך', אשר "כמו איזה בעתה מפני החיים נפלה עליו, כמו איזה בחילה מכל אשר מסביבו, אשר לו יפה יהיה לחדול מהיות") — ניצב מאורע מותו של אליק כציון טראגי בפרשת הגבורה של הדור, כגורת גורל, אבל ביסודו של דבר אין משמעותו אלא מקרית בלבד. הנהירה אל המוות איננה חותמו של דור זה. בשבילו המוות אינו מפלט. להפך, אליק נתון בעיצומה של התהוות, בעיצומם של החיים: — "לא גמרתם אותי" — הוא לוחש עם מותו, ואמנם כן, הם לא גמרו אותו.

הערכת דמותה של הישות החדשה וניתוח מניעיה הגלויים והסמויים אינם ניתנים להיעשות אלא מתוך הסתייגות רבה. ולא מחמת העדרן של 'עדויות מסייעות' בלבד (ושאנו חשים מאוד בחסרונן). אלא בעיקר משום טיבו של הספר, שעליו מסתמכת ההערכה. רקע הדוקומנטרי בלבד אינו עשוי לאשש את סמ־כותו. רק במידה שמתחדד העיצוב הפלאסטי, שמת־עצמת המתיחות האפית, שמתלטשות מראות החיים — גוברת סמכותו והולכת. וניתנה האמת להי־אמר: אין הספר בכללו חסר סגולות כאלה. אף זאת: חומר ביאוגרפי, שהוא לפי טבעו שלשלת רפויה של חוליות חיים ללא צומת עלילה, הופך תחת ידיו של שמיר למערכת משולבת של מראות־הווי שקופים והתרחשויות בזק גדושות־מתח. החומר אינו קופא על שמריו. הוא נע. אין ספק, כמו כן, שתחושת נעורים רעננה המהלכת בספר ואוצלת לכל מוצג חזות היולית, לכל אירוע נופך גבורה ולכל דו־שיח ניב מחוספס,

פועל הרי הוא רואה את עצמו כפועל". אליק שאף "אל העיקר, אל העיקר תמיד, אל עשיית עצם הדברים כמו ידיו". עשייה זו אינה יכולה לבוא לידי מבחן בעיר. היא מחייבת ירידה אל השיתין, אל מקור הדברים ומוצא המעשים, "במקום שבו מתחוללים החיים". כי "ארץ ישראל זו התרחשות. היא אינה מקום, היא אינה ציבור של מקומות. היא צמה, היא גידול שאינו פוסק. היא קצב. ואם אמנם ארץ ישראל התרחשות היא — הרי שבולתה של ההתרחשות היא פה (בנגב). פה ולא בתל־אביב". עזיבת העיר וההליכה למקוה־ישראל, כהתעצמות לקראת הכרעה בבוא מועד, מות־נות היו, איפוא, בכיוונו של הדור. אולם אליק לא ביקש במקוה־ישראל הכשרה חקלאית בלבד. צורך אחר, שסימן הוא לו לא פחות מן העבודה, דחפו לשם. "ההתנגשות המתמדת בין אישיותו ודחפיה ובין מס־גרותיהם של החיים בעיר" מעידה על חלל רוחני בישותו. על התערערותם של ערכים מקובלים והעד־רם של אחרים שיבואו במקומם. מצד אחד יציאה זו מן הדפוסים ההיסטוריים שאין להימנע ממנה, והת־ביעה שאינה פוסקת מבפנים לחזור 'מהתחלה' מצד אחר, כפו על הדור הנדון בגלגולי הוויה, שיהא הוא גופו יוצר לעצמו 'מסגרות' חברה ומערכות חיים חדשים מעיקרם. אין תימה שבשעה שייחלץ הנער מן הבית ויבוא לעמוד ברשות עצמו, תהא עיקר הפ־עילות הרוחנית שלו ושל חבריו מכוונת לעשיית אדם, ליצירת 'גרעין', לליכוד החברתי.

מקוה־ישראל שוב אינה בית אולפן להכשרה מק־צועית בלבד. היא בראש וראשונה מקום שבו 'הנע־רים מתחילים להרהר בסדריו של עולם'. הצורך 'בשלטונו של איזה נוהג' מתעלה לאט לאט 'למחשבה על הציבור ועניניו, מחשבה על הכלל, שהיא הגשמת הזולת והאני בחיבורם'. התהוותה של החברותא היא מעתה תכלית מודעת. 'הגרעין' הוא מוקדה של ההוויה החדשה. גיבושו מלווה להט של בריאה. הדור מעצב את עצמו — זה ייעודו. הפלמ"ח על מטרותיו ואר־חותיו ('אמוני גוף... אמוני גוף') היה ככלות הכל שלב אחד באותו תהליך — "עיקר העיקרים היתה החברותא". "אליק חי את חיי החברה במלואם... לאמ־תו של דבר היה, עם חבריו, מן היוצרים הלא נלאים של אותו אורח חיים חדש, אותה מסכת מגוונת ועשי־רה של הווי וסגנונו, לשון וגינוניו, מלבוש ואפנותיו...". המאבק ומלחמת השחרור שיבשו את צמיחתה הא־טית של ההוויה החדשה. אליק הועמד למבחן בעצם התהוותו, עוד קודם שבא על שלימותו. אף על פי

האם יניחו לי לחיות אותו, את לבי שלי? ולאתרונה, מה יוסיף ומה יתן לעיצובו האמנותי של הדור ולדיוקה נו האובייקטיבי אותו נופך פובליציסטי עם משוא פנים פוליטי, המתגלה בהקבלה בין "רוחב העמידה הרוסי, נטיית הראש הרוסית, ההסתערות השלימה ההמונית כלפי כל מעשה, כאילו הוא הוא שיהפוך את העולם", ובין "הבעלן האחר על הערצתם וחסידותם של הנערים... שידיו היו נתונות בכיסיו ופיו היה מלעס מתונות... שהיה צודה בחיוכיו; ובעולם הקסמים שלו, בקולנוע, היה מכריע את הלב עד אחרון מתקוממיו...?"

מן המותר, אפוא, לציין כי הסתכלות חסרת פניות, המשירה כל מחיצה ומגלפת אך ורק את המוחשי-מציאותי, את פרט החיים המזוקק, המשקף את עצמו על מהותו בלבד — היא בלי ספק תנאי בליעבור למי שבא לעמוד על טיב אותו חילוף במשמרות ההוי. אולם יותר מכך יש בה משום תנאי וכיוון לסיפור העברי החדש. המציאות החדשה, תנאי קיומה הנור-מאליים, ראשוניותה, ריבונותה, ובכמה מגילוייה גם הישגי גבורתה, עשויים בלי ספק לחלק, אחת ולתמיד, את הסיפור העברי ממעגלו האוטארכי המסורתי. כל הנתונים הדרושים לכך קיימים, ששוב לא אותו קורא בלבד, השותף בחווית חייו לרקע הסיפור ושייך לפי מוצאו לעולמו הרוחני — שלא הוא בלבד יהא עשוי להבין ולטעום בו את כל הטעמים, אלא כל קורא באשר הוא. המעצורים שעמדו בפני סופרי ההוי הישן, על עולמם הסגור, הוסרו. הדרך אל המרחב העולמי פתוחה. ואף על פי כן בלי ריכוז מאמץ היצירה בעיצובה של פרודת החיים עצמה, ובלא תוספת ולוואי מאיזו בחינה שהיא — לא תהא גאולתו של הסיפור העברי שלימה.

עולה יפה עם אותה ראשוניות אורגאנית, המותנית בתודעת הספר. אף על פי כן, מן הראוי להרהר במקרה צת אחרי נאמנותם הבלתי משוחדת של מראות החיים ותמונות ההוי הללו. אף בעיצוב דמותו של אליק, ספק אם היה הסופר נזהר כל צרכו, שלא לטשטש את הגבולין בין הרצוי ובין המצוי. לעלילת חייו של אליק מתלווה כל הזמן הגות בעלת משמעות אינטלקטואלית מובהקת, שמן הנמנע ליחס אותה לו. הגות זו מקורה, לאמתו של דבר, בתודעת הדור, והיא מכילה בחלקה סניגוריה ציונית לכל צורותיה, ובחלקה — הלכי רוח נרקיסיים שצצו עם מלחמת השחרור. מסכת הגות זו המנוסחת לא פעם ניסוח מליצי (עיין בקטע על 'ארץ ישראל כהתרחשות', שהובא למעלה), אף אם יש לה אחיזה בפרשת חייו של אליק, אינה צומחת תמיד צמיחה אורגאנית מתוך מהותו, ופעמים אף כפויה היא עליה. משפטים סתמיים של 'פרחה מכתה ב' למראה אורח חיים פרימיטיבי של משפחה, שעיסוקה ב'דיג של כלום', המעידים אמנם על התפעלות סקרנית של ילד, רחוקים עדיין מלהיות 'פילוסופית חיים', שמשמעותה המנוסחת היא: "אל העיקר, אל העיקר תמיד, אל עשיית עצם הדברים במו ידיו". או "הנה כך זה חיים... בתוך תוך תוכם של הדברים עצמם, קרוב קרוב ליסודות עצמם, לים, לדגים, לחול, לרוח...". אף אותה עמידה מן הצד, אותם הרהורים שבלב ושמבפנים, אותו ניחוש הבאות, המעידים על תודעה עצמית ועל תודעת דור, כלום אין ניסוחם לפחות מערער את בעלותו האמתית של אליק עליהם? "וחשב: הנה אחד מהם ועומד בצד, אחד מרבים אני, אבל כן כן — עם זאת כלום אינני אחד כשהוא לעצמו? לכל בני האדם ישנו אותו הלב אבל לכל אחד יש פצע שלו. השאלה הגדולה והנוראה והאפלה היא:

'מות וירגיליוס' להרמן פרוך

מאת ורנר קראפט

בידי כלי השירה גופם, שכאן חסד האלהים משוך על ספקנותו של משורר, של וירגיליוס ואף של הרמן פרוך, שגומלים הם לרוח כגבורת אמיתו גם שעה שהוא מרים יד עליהם. בתחום הספרות הגרמנית היהודי האוסטרי הרמן פרוך, שרגליו עומדות בווינה עמידת חוץ ועמידת פנים כאחת, הוא היחיד, שלא זו בלבד שנשא את הגולה כסובל, אלא אף צר בה צורה חדשה בפועל: שעה שנפתחה בלי שיוך לכו-חות העולם הוזה קנה מין התנסות שנישאה אותו בתנופה עצומה מעל גבי עצמו; היתה זו התנסות המיתה שהעניקה לו את התנסות החיים, וכן התנ-סות החידוש שבאמנות.

לפני שאגיד כיצד נהייתה התנסות זו בפרשת תול-דותיו, רצוני לומר דבר על אותו משורר פלא, שכנ-חו אתו לחזור ולעמוד במקום משברי הקורות, שעה שבמשברו של אדם עומד ההכרע בין חיים למוות לדין; עלי לומר דבר על וירגיליוס, הוא נחשב לגדול שבמשוררי רומי העתיקה, וגדולה זו לא פסקה ממנו מעולם בצרפת, באיטליה ובאנגליה, אלא שכוכבו הועם בתקופת ההומאניזם בגרמניה על ידי 'שמשו של הומירוס', והוא חוזר לאיטו ומאיר שוב באורו שלו בדורותינו אנו. רודולף אלכסנדר שרדר תיר-גם 'גיאורגיקה' ופרקים של 'אניאס'; רודולף בור-כארד שיבח בהרצאות ובמאמרים את רוח שירתו של וירגיליוס, וגם בבלשנות הקלאסית סיפר בשבחו אדוארד פרנקל, תיאודור הקר, איש נוצרי קאתולי, תירגם את שירי הרועים, וכתב בשנות העשרים את ספרה של תקופה חדשה: 'וירגיליוס אבי המערב'. והנה ספר זה בא ומגלה את פני הייחוד שבתהילת וירגיליוס: לאמיתו של דבר לא בזכות כתביו נחלה, אפילו ניתן בהם מעלת ערך גבוהה-גבוהה, אלא בזכות מסיבות שאינן עניין אצל שירה, אלא אצל מיתוס. וירגיליוס מחבר את האקלוגה הרביעית. לפו-ליו יולד ילד, וירגיליוס מחבר שיר נפלא על הנער הזה, ובשיר זה ידובר על 'אחרית ימים' של דור 'אנשי ברזל', ועל 'תור זהב', שבו ירעה הבקר עם

בחודש מאי של אשתקד בא המוות כחתף על הרמן פרוך בן הששים וארבע בניו-הייבן שבארצות הברית והוציאו מחיי רוחו שלא ידעה מנוח. הרבה מכ-תבים מעידים על בהילות זו. בשנת 1949 כתב לי פרוך מבית החולים, ששכב שם חדשים רבים בשל צלעו שנשברה: 'כושי אחד שבבית החולים שאל אותי פעם אחת: 'מר פרוך, מפני מה אתה עמל כל כך?' אמרתי לו: 'מפני שאני איש זקן שעליו לגמור את מלאכתו כל זמן שהדבר בידו'. אמר לי: 'כלום אינך סבור, שאדוננו יודע היכן גמר מלאכתך?' כאן קצרה דעתי מלומר לו דבר, אף-על-פי שבאמת לא היה הדין עמו, שהרי אף פקודת ההסתלקות אינה באה מידי אלהים בחינם'. הוזה אומר: גם בבית החולים היה עובד בלי הרף, וקרוב לוודאי שיותר מטירופה של מחלתו הכריעו בולמוס-עבודה זה.

יצירת הפרוזה שלו 'מות וירגיליוס', שיצאה לאור בגרמנית ובאנגלית (בגרמנית — 1945 בהוצאת ריי-נוס, ציריך), מקום בראש נודע לה לא בספרות הגר-מנית בלבד, אלא גם בכתבי המחבר עצמו. נפשו של אדם זה, שכוחו ביצירה התחיל שופע משבא בשנים, בעוד שקודם לכן היה נתון לעסקי כלכלה ולמחקרים במאתמאטיקה ובפילוסופיה, נראה שכל עצמה של יצירתו נטבעה באורח פלא בייעוד זה, שעליה לעלות ולכבוש מרום הר זה; ואכן היא עלתה זכבשתה, אבל למעלה הימנו אין לה עלייה. גם סיי-פוריו הראשונים, וגם ספרו 'חפים מפשע' שראה אור סמוך למוותו, אף-על-פי שערכם גדול, לא הגיעו למעלה זאת. לפיכך דין הוא, שבוידויים ובמכתבים פרטיים דורש המחבר מבוי סתום זה כסימן לביטולה של שירה ולבריחה ממנה, ושומר לתת את כל עתו-תיו, שנשתיירו עוד לפניו לפי השערותו, לתורת המ-דינה ולבעיות הפסיכולוגיה של ההמונים, וכן לעיו-נים בתורת ההכרה, שנמשך אחריהם זה שלושים שנה. כל הפרובלימאטיקה הזאת גם 'מות וירגיל-יוס' מחזיק אותה, אבל במעלת הבעה שאין גבוהה הימנה; שכן נראה שכאן ביטולה של שירה נכבש

עם וירגיליוס בשיעור שנכנסה בו, באניאס הפליט שבמציאות הגרמנית בדורנו, רוח התהיה על השירה. ואין כאן חשוב לעניין, אם וירגיליוס, שגוף האניאס שלו נשתייר פרוץ והמשורר לא הספיק לגדרו בשל המוות שבא עליו, היה תוהה באמת תהיה מוסרית על השירה, על הדרך שכותב פרשת מיתתו ונתנה בו, וזכאית דרך זו לא פחות מדרכו של הפרשן הנוצרי. ומפליא הדבר, מה גדול כוחם של הפרטים המועזים שים שנודעו מחיי וירגיליוס, שקצתם תכונתם תכונה של אגדה וקצתם בדוקים ומנוסים, ליעשות שרשים פורים במעשה היצירה; נודע שהיה מבית איכרים, מאנדס על יד מאנטובה, שאהב את הכפר ושנא את העיר, שאהב אשה ולא נגע בה, שהיה ידיד הקיסר, שלמד פילוסופיה ורפואה, שאהב נערים וגידלם, שהרעיד את האניאס לשמה, ושחלה בשעה שליווה את הקיסר עם הפמליה שלו בדרכם ליוון ומת בברינדיסי יום בשנת 19 לפסה"נ והוא בן 51.

חוקר הספרות האמריקאי הרמן י. וייגאנד כתב מאמר על 'מות וירגיליוס' * שמחזיק מכתב של המחבר בר בעניין חיבור היצירה. הוא מספר שם, שבשנת 1935 עמד לקרוא בשידורי וינה מתוך כתביו, אבל מפני סלידתו מן הקריאה בדברי השירה שלו בציבור הציע לפני מנהל השידור עיון היסטורי על סופה של תרבות. לאחר שנדחתה הצעה זו, הלך וכתב בשביל השידור סיפור, שעניינו פרשת חייו של וירגיליוס אגדי, שהוגלה לטומי שעל שפת הים השחור (מה שאירע באמת לאובידיוס). עילה חיצונית זו היתה ראשית נביטתו של הספר, ששגה ועלה למעלה ראש ככל ששגתה סכנת העולם מידי היטלר ונתגלגלה אצל ברוך בהתנסות חזייה של מיתת עצמו. בהתנסות זו הוא מזדהה עם וירגיליוס ומשתף את עניינו לעניינו. "וכבר חדל הדבר מהיות עניין אצל מיתת וירגיליוס. הוא געשה חזותה של מיתתי שלי". בית כלא, בריחה ושאר כל המעשים, שאירעו לא לו בלבד, קיימו וחיוקו התנסות זו, שנעשתה לו חויית כבשונות וכבשתו. וכבר כאן הוא מוחה על הודעת חזרת יות ממין זה בצורות ספרותיות, אף-על-פי שהוא מסרב להשמיד את ספרו, שלכאורה אין לו ברירה אלא זו. אמנם לא נימוקי רוח הוא מעלה כאן, כמו בספר, אלא הוא מעמיד את סירובו על התחיבויות ספרותיות ועל החרדה, שהכרעה ממין זה עלולה לפרנס את הסנוביות הספרותית של הבריות: "שמא

* ההדפסה מתוך PMLA (Publications of the Modern Language Association of America), LXII, 1947

האריה, הנחש ימות, והאדמה תתן את יכולה כדי כל צרכי הכל; הנער הזה יראה בברכת העולם (Acon) הבא. כוחם המדמה של הבריות עשה כבר בדורות הראשונים את גבורת הישועה המשיחית שבשיר זה חומר למדרש נוצרי, ואת וירגיליוס, שזמנו חל על צד האמת בסוף תקופה, משורר נוצרי. על כן מכנה אותו תיאודור הקר בשם אבי המערב, וקלודל קורא לו אף בשם הגדול שבמשוררי עולם. במשך כל ימי הביניים ראוהו הבריות כמין מכשף. והנה מכשף זה קונה לו מקום ב'קומדיה האלוהית'. הוא נראה על דאנטי בשעת מצוקתו הקשה, שעה שהוא תועה בסבך יער החיים, ואימת זאבים ונמרים נופלת עליו ואינו יודע מנוס. ביאטריצ'ה שולחת לו לדאנטי את וירגיליוס שיהיה לו מורה דרך בנתיבות התופת ואש המצרף, שכן הוא המשורר הקרוב לנצרות יותר מכל עובדי אלילים; ואף על פי כן אינו רשאי להיכנס לגן עדן; כאן ביאטריצ'ה עצמה מקבלת בידיה את הוראת הדרך. אבל וירגיליוס לא היה מחברו של שיר משיחי זה בלבד, הוא חיבר גם את ה'אניאס', וזה האפוס שנכתב מטעם הקיסר אבנוסטוס, והוא מפאר ומרומם את גדולת הקיסרות הרומית ויקר הודה בסיפור קורות אניאס, שנמלט מטרוריה הברורה באש ונעשה מייסד העיר רומי. אך בגמר פרשת תולדות האיש המשורר הזה עולים וניצבים החפץ והרצון, להשמיד את האניאס.

וכך העיון חוזר מעקפיו לתחילתו, ל'מות וירגיליוס'; ללמדך כיצד וירגיליוס זה נזדמן לו ליהודי בדור אחרון ומיואש ונעשה לו שליח לדבר פקודתו, לשים דבר בלשונו, דבר עדות של שעת עולם נמוט ושל תקווה לעולם חדש, שוירגיליוס מבשרו. לא תקווה יהודית היא, אף לא נוצרית או עתיקה, אלא פשוט: תקוות אדם שיוצא למסעיו בדרך האין ומב-קש בלבו החזק מעמד וארץ, ואף מוצאם. בראש ספרו הוא משים את הפסוק 'fato profugus' (מפני הגורל אני בורח), מראשוני פסוקיה של האניאס; ואמנם עמידה אחת לאניאס הבורח ולברוך הבורח — בחינת 'פליט הגזירה', ועוד מתנוססים בשער הספר פסוקיו של דאנטי שבסוף ה'תופת', שעה שוירגיליוס ודאנטי סיימו את מוראי נדודיהם בגיהנום והם חוזרים ועולים לעולם הבהיר ומביטים להוד השמים — ושעת יציאתם מפתחי גיהנום היא השעה, שעניניהם חוזרות וחוזות את הכוכבים. כאן גבורתה האמיתית של ההזדהות, גיאורגה מזדהה עם דאנטי בחינת התגשמות השירה מן המעלה הרמה; הרמן ברוך מזדהה

ייראה הדבר כשגועזן לחידוש בכל פנים ואופן. הש-
למתי עם המעשה שהנחתי את הספר בלא השלמה
אחרונה. משום שבימות אימים אלה לא יכולתי ליתן
כמה שנים נוספות על ספר, שכל נגיעה שאתה נוגע
בו יש בה כדי לעשותו שופע מוצנעות לאין שיעור.
ואני סבור, שספר זה הוא גמר אחרון לפרשת תול-
דותי כמשורר. הוזה אומר: ספר זה הוא בחינת
פרידה מן השירה; אבל כשם שאין נוי כנוזי של
ים שעה שקרני שמש אחרונות נופלות עליו, כך
דרכה של השירה שעה שהיא עומדת בפני הרצון
התקיף המתיאש מכולה ושהיא חוזרת ופולשת בג-
בורה בכל ישותו של הספק החי ועושה את מיתתו
של כשרון הרוח ערובה לתחיתו. כך אירע להרמן
ברוך בתקופה מאוחרת יותר, שעה שחזר וראה יחס
של שלום בינו לבין שירה. ועדיין אין בזה תשובה
על השאלה הגדולה: תשלום זה שהאנושות משלמת
במחיר כשרון הרוח, אפילו תמצא לומר שאין בידה
למחול עליו — כלום אין שערך מופקע מתחילה?..

מות וירגיליוס' הוא תיאורן של שמונה עשרה
שעותיו האחרונות של וירגיליוס, ומשתרע תיאור
זה על 461 עמוד. לפניך כמין 'מונולוג פנימי', ושאינן
כלום בינו לבין צורת הרומן הריאליסטי לאפניה
המרובים, זו הצורה שהמחבר נמשך אחריה בספריו
הראשונים; ואם תמצא לומר שנשתייר עוד דבר
ממנה, אין שיורו אלא שחלום של קדחת הוא מונג-
לוג זה. שבו החולם מעלה ומשווה לנגדו את ממשר-
תם של החיים שחי על חליפותיהם המקוצבות של
חזיונות תעתיים מלאי פשרים, ושל יקיצה גוברת.
אבל נכון ויציב: חלום של קדחת זה עושה בדרך
כלל את הממש שבאיש וירגיליוס בית-קיבול עצום
לכל מאווייו, ייחוליו וספקותיו של הרמן ברוך. ועם
כל הדיוק ההיסטורי המדוקדק שבחיבור אין לקיים
את זהותו האנושית של וירגיליוס, משוררם של רא-
שונים, אלא בצימצום. וכדרך הסופר ברומאן הפסי-
כולוגי שלו, שבו אין ידו של המחבר זזה מידן של
הדמויות והוא הולך ומספר הכל מה שהוא יודע על אור-
דוניהן, או מה שהוא מעיד על עצמו שהוא יודע, כך
כאן הגיבור עצמו הוא כל עצמו של הסיפור, ואין
כאן שום מקום לסוג הסיפור הבדוי, לחוויות בדו-
יות ולנפשות בדויות. לא גשתייר לו לאדם לספר אלא
דבר זה בלבד: מה שבא עליו ומה שאירע לו במשך
חיו; ואף-על-פי-כן אותו אדם שאירעו לו כל הד-
ברים האלה וירגיליוס הוא, הוא ולא היהודי הממוצע

מדובלין שב'אוליסס' של ג'ימס ג'ויס. אבל אי אתה
אומר, שלא הרי משך הזמן של 24 שעות שם כהרי
משך זמנן של 18 שעות כאן. אלא שורש אחד להם;
ואם אמרו, שבשעת טביעתו אדם צופה במחשבתו
את כל קורות חייו בכהרף עין, הרי שאפשר לתאר
גם משך זמן קצר זה בשעות גדולה מאוד. אתה
מוצא שקטן שבקטן יוצא לגדול שבגדול; משל לפי-
סיקה החדשה, שפעליה הגדולים ביותר צמחו מתורת
הקוואנטים ומתורת האטומים. תן מה שתתן ב'הויות'
הזמן על פי מהותו (כידוע אמר אוגוסטינוס, שהוא
יודע זאת רק שעה שאינו שואל לכך) — עד היום
הרגישו אף גדולי הספקנים שבבני אדם, שהזמן מיעוט
רוחבו כ'אורכ' כל אימת שהשיגוהו לא במופשט
אלא במקוצר-לא-יפורד עם החלל, עם דברים ועם
אירועים. ואותה השעה חתוכה בפשרי דברים היתה,
היו לה ראשית ואחרית, תחילה ותכלית; ואף-על-פי
שענת המוות היתה שורה עליה, לא ניטל טעמה
על פי טבעה, ותמיד היה שיעור טעמה כשיעור יכול-
תו של אדם בהוצאתו. והיה כאן מושכל של זמן שר-
אוי הוא ליטול את השם היסטורי, ושאינן בידי ההפסד
כדי לבטלו; ויותר משיש בידי הנצחיות כדי לערער
אותו היא מסייעת לו.

אירע כאן שנהפכה הקערה על פיה, וכבר נסתמנו
קורותיה של הפיכה זו בהתפתחות הספרותית בחמי-
שים השנים האחרונות. פתח בה פרוסט. אצל הסופר
הצרפתי הגדול האחרון שלפני פרוסט, אצל אנטול
פראנס, עדיין לא נפגע הזמן. הספקנות הנודעת של
פראנס עדיין שוקקת לרגלי הנוף ההיסטורי הנאה,
כמעשה הגלים באניה, שיד הנהגה אישית מסייעת
לה לכבשם. יפי סגנונו כוחו בפסוקיו הקצרים. אף-
על-פי שהגותו מכוונת כנגד העבר, אינה עוקרת את
ההווה, וגדולה מזו: עם הביקורת הסאטירית של
יסודות ההווה עדיין אנטול פראנס מניח מקום לקיווי
אף לפעלי חזונות דימוקראטיים. והנה הסופר פרוסט
חי כולו בחללו של הזכר. מן ההווה ניטל כל פשר
שצויר תופס בו. בבקשת הזמן האבוד, כפי שקרא
לרומאן הגדול שלו, מבקשים פסוקיו הארוכים והב-
נויים להפליא לחבוק באריכותם הכל מה שיש בידי
הזכר להעלות מן הזמן 'האבוד' בתודעה, מלוא פש-
ריה של ילדות עם חיים מרוקנים מכל פשר של קיום
דבק בכטלותו, שבו עשירות ואהבה ומין וחשק מת-
פרקים ומתפרדים, כביכול. בשיטה. אמנם ההתפרדות
אינה עד תומה, משום שיש עוד בעולם זה עניין חיו-
בי, אלא שדבר זה עולה ושוקע, ובשקיעתו השארתו,

זכות לשונו הצרפתית הנהדרת של סופר גדול זה. ואף-על-פי-כן אי אתה אומר שעולמו עולם חולה הוא, עד שבא תומס מאן והעמיד את 'הר הקסמים', שם חולי ריאה מאריכים את הזמן הקצר מפני אימת המוות. וכאן כבר ירד ערכו של הזמן הקצר כל כך, עד שאינו עוד אלא בית קיבול ל'פיטפוט', ארוטי ומטאפיסי.

אף פסוקיו של ברוך נתארכו, והם ארוכים מאוד, וכאילו מרדפים הם לעבר עברו של הרוח הגדול ההולך למות, וכאומרים לצוד ולכבוש הכל בכוח המחשבה, שמא לא ישתיר כלום אם לא יקומו במחשבה; והם משמשים להפיכה של איכות בזמן. לכך אורה תמוה הדבר, שבעיוניו של הרמן ברוך בסגנון ספרו אין הוא נזקק כלל לבעיית הזמן, ותחת זה הוא מדבר בטירחה שטרח "למצוא פתח לרשויות נפש האדם שעד היום הן כמעט נעולות"; והוא אומר להראות, כיצד חדש זה מתלבש בסגנון חדש, ודין הוא שסגנון זה אין דעת הקורא השקול נוחה לתפוס בו. בעיניי סגנון ג'ויס הוא רבו ומאורו הגדול. הוא מחזיק בעיקרון, שיש להקים את החטיבה הסינטאקטית ולעשותה חטיבה סגנונית. "כל חטיבה סגנונית, אומר ברוך, יש להעמידה על חטיבה סינטאקטית אחת בלבד. חטיבה סינטאקטית זו פעמים היא פסוק אחד, פעמים סעיף אחד ופעמים פרק אחד". ובמקום אחר הוא אומר: "וכשם שהפסוק לא בא לידי גמר סיומו קודם שהובע מלוא הרעיון שהוא בא להביע, כך יש להמשיך בסעיף או בפרק עד שהעלילה, או הבעיה ופתרונה, נמסרה בשלימות". ועוד: "מטבע הדברים שהרעיונות הם סבוכים מאוד, הואיל ובשיחה הפנימית כל היסודות המסוכסכים שבחי הנפש האנושית וגם עצם הצטרפותם של יסודות אלו בנפש מבקשים צורת-מבע. ואף-על-פי-כן אין פסוק בספר שכוונתו להנאה שבשעשועי צורה בלבד. כל פסוק הוא ניסוי להעלות את עצם החטיבה הסגנונית בדרך ההצגה הלירית". בדברי ברוך אלה יש כדי לחזור את צד החידוש שבסגנון זה בדרך טכנית מובהקת, שמשמטת, כמו שנראה עוד, דברים שבמהות שעניינם אצל התוכן המוצג, ולכל לראש את בעיית הזמן. במכתב למבקר קרל אוגוסט הורסט, שנתפרסם אחרי מותו של ברוך, הוא אומר: "צופים שטחנים סבורים, שאני נמשך אחרי ג'ויס, משום שעשיתיו חומר לעיוני... ואם אתה אומר, שבכלל דרכיו דרכי, הרי שעלי להגביר את עוצמת שיטתי ועשייתי שלי בשיעור שיהא אפשר לערוך את שלי על פי שלו;

אלא שמלבד שקרוב לוודאי, שאין כוחותי מספיקים לכך, הרי אין גם גפשי לחופת כבוד זו; בקיצבת הימים הקצובה לי עוד רצוני לגמור את תורת ההכרה שלי ושאר מחקרי המדעיים מטעם פשוט מאוד — משום שחשובים הם בעיני מן הספרות. ודאי, אילו היה שיעור כוחי הפיזי גדול כשל קאפקה, אפשר שהייתי נמשך ויוצא בדרך זו שאינה של ג'ויס; אבל איני מתברך בלבבי שאני כך, ואין שני קאפקה עומד דים בדור אחד". דבר זה ודאי נכון הוא. אבל דינו שיש קאפקה אחד וברוך אחד, והמקום שבו הם צומד תים ונפרדים נראה ברור אף בקטן שבסיפורים ה'קט' גים', שקאפקה הספיק עוד לפרסם בעצמו בשם 'רופא כפר'.

שם הסיפור 'הכפר הסמוך', וזו לשון פתיחתו: "סבי היה אומר: החיים קצרים להתמיה. ובזכרוני הם מתקפלים לפני ומצטמצמים כל כך, עד שבדוחק אני תופס, למשל, כיצד יחליט איש צעיר בלבו לרכוב אל הכפר הסמוך ואין כל פחד לנגד עיניו שמא — אף אם נתעלם מכל מיני תקלות — אין בשיעור זמן רגיל של חיי אדם שחולפים בהצלחה כדי לפרנס רכיבה זו". כאן בעיית הזמן לובשת צורה פשוטה שבפשוטה, כפי שהיא עשויה להתייצב בפני האדם בדור הזה: הרכיבה אל הכפר הסמוך ניתנת עניין אצל משך זמן 'קצר', והחיים — שבמחשבה 'ארוכים' הם — אינם מספיקים כדי לכבוש רכיבה זו, אף-על-פי שמהירים הרוכבים ואפילו הרוכב צעיר לימים הוא. הוזה אומר: נתפקה כאן מידת הזמן ועצם חבילתו של זמן נתפרדה, ואם הסב, שאיש בא בימים הוא, פותח את התבוננותו בדיבור, שהחיים קצרים להתמיה, הרי אין כוונתו לקוצר הזמן עד יום מותו הקרוב, אלא מעמיד הוא את דבריו על אורך-החיים שאיש צעיר רואה לפניו, ושהוא באמת לפניו בחדוות חיו, ודבר זה מתפנה בפיו בפירוש בשם "חיים רגילים שחולפים בהצלחה", שלאורכם מצטרפות עוד 'תק' לות' מכבדות. קוצר כזה שהוא מלא, כביכול, אורך של איכות, אי אתה יכול לכלאו באריכות תיאורית; אתה יכול לחיותו בלבד. וגם תיאורו של קאפקה קצר הוא, כטבע המשל שדרכו לקצר, לפיכך גדולה גדרם האמנותית של סיפורי קאפקה הקצרים מגדרם של סיפוריו גדולי הבניין, שהם (חוץ מ'אמריקה') בחינת משלים שתפחו ועל פי מהותם אין להם סוף. לכאורה אתה אומר, שפחד המוות מסתתר בסיפור ממינו של 'הכפר הסמוך'. אבל יותר נראה, שכל מקום שקאפקה מרגיש את עצמו חוסה תחת כנפי המשל אינו מכיר

במדינת אפלטון שאין בהם אמנות ושירה; נמוגה והלכה לה התקווה לחזור ולראות את ארצות היוונים; הוי, נמוגה והלכה לה התקווה לפלא ההכרה ולרפ־אות ההכרה. על שום מה מחל על כך? כלום מרצונו עשה? לאו! היתה כאן כעין גזירה מידי כוחות החיים שאינם סובלים סירוב, אותם איתני הגזירה שאינם סובלים סירוב ולעולם אינם בטלים לחלוטין, אף־על־פי שפעמים הם מסתתרים לשעה ויורדים למעמ־קי המכוסה והסמוי מן העין ומרחשי־אוזן, אבל לעו־לם הם עמך ועומדים באיתנם, בחינת אימתם של כוחות אין־חקר המוטלת עליך, ושלעולם אין לך מפלט מהם ולעולם עליך להיכנע להם; זהו המזל. הוא הפקיד את עצמו בידי המזל, והמזל נשאו והביאו עד שערי סופו.

כל חומר של הספר נקבע ונפתח בדעתו של מוכה קדחת מעשה טבעים ראשונים; מעגל 'המים' המס את הנפש. אבל בוא וראה מה טיבו של הדיבור בו ניתנו מעשים אלו! הפסוקים, הפרשיות, החטיבות הסינטאקטיות — כל אלה אינם מספיקים כדי להכ־ניס בלבד של הקורא, שאמנם יפים הדברים שהוא קורא בהם. דבר אחד כובש את הדעת בלי עקיפין: יפיים של פסוקים אלה נשוא על צורת דיבור אחת, מלבד ברירה דקה שבדקה בחומר הלשון גופו; וצו־רת דיבור זו, שהיא החזרה, לא באה עוד בלשון הגר־מנית להתמדה כזאת. חזרה זו, שעניינה גילוי פנים שונות של המלים מפסוק לפסוק, טובעת מקצב בפר־שיות; ובמקצב זה, שהיה צורת חייו של וירגיליוס, מובעת לאין מעצור התפרקותה של הוויה זו. עם זה רודף העוז ומדביק את הפחד, שכן אין כאן דבר היוצא מן המקצב, אף־על־פי שפעמים נטישת היפה נוגעת בניבול; גוף ורוח מתפרדים, ואף־על־פי־כן המפורד ניצל כי המקצב משמרו. חזרה זו צורת די־בור פנימית של משורר היא, שעדיין לא כלו חייו ואינו עוד אלא אדם בשעת מיתתו, שרצונו להיות כך. אנו מכירים מה רצונו של המשורר: חפצו לשבת באתונה ולהיות בן חורין מן השירה ומשועבד לדעת, כי תקותו עמו שמרפא בדעת. ודעת זו שמצטמצמת ועומדת על ידיעת מיתתו פוקחת את עיניו לראות. הוא רואה את עצמו עומד, את המשורר הגדול ויר־רים המוטל על בני האדם מסביבו, של הזוללים למעלה ושל עבדי משוטים כואבים למטה; בין אלו לאלו הוא ראה את עצמו עומד, את המשורר הגדול ויר־גיליוס. 'שיר התאוה' עולה בוקע בקרבו. אבל "אין שום יכולת בידי המשורר, אין רע שיוכל לגאול ממנו;

את הפחד בחינת תופעה בדולה, אף־על־פי שכולו מלא ממנו בחינת נפש. כנגד זה מבקיע לו הפחד בכל מקום אחר באמנות ומוליד את האריכות החול־נית של הרומאן ואת ביטול השיר, שהוא אב־דוגמה לקיצור שאין למעלה ממנו באמנות. אין ספק שב'מות וירגיליוס' של הרמן ברוך הפחד הוא עניין אצל התנסות בדולה בשיעור מסוים, כמין חוויה המכוונת כנגד מות־עצמו, שכאן המשורר מדבר בעצמו מפי וירגיליוס בשעת מיתתו. אבל מפני שהרמן ברוך מדבר גם בוירגיליוס בשעת מיתתו, אנו רשאים לומר, שבלבוש הגדר של ההיסטורי נתן להתנסותו של מות־עצמו צלם ותבנית, ומצא את דרך העוז לשוות להתנסות מוות זו מבע עולמי, שאינו עניין רק אצל המוות בלבד, אלא לכל לראש גם אצל החיים.

הספר 'מות וירגיליוס' גופו, שאין בשמו שום רמז לסוגו האמנותי, אינו נחלק לפרקים כדרך רומאן, אלא לארבע פרשיות גדולות שהן חלקיהן הטבעיים של שמונה עשרה השעות האחרונות בחיי וירגיליוס ושהמוות סוגר עליהן. כל פרשה ופרשה — הביאה, הירידה, הציפיה, החזרה — עניינה אצל יסוד אחד, רוצה לומר: מים, אש, עפר, אויר (אתר). ובזה ניתקה הצורה גם על פי התוכן מן הרומאן והיתה לתולדות ימיה של חוויה בנפש אדם בשעת מיתתו. אוטובי־אוגראפיה זו עטורה, כביכול, תיאורי מעשים שערכם לעצמם גדול בדוחק כהוראות שניתנות לשחקן בד־ראמה, וכיונתי כאן: בדראמה של הנפש, שקולטת את המאורעות במישורין. צי הקיסר חוזר מאתונה לאיטליה וקרב לימה של ברינדיסיום, אלו הן אניות הפמליה של אוגוסטוס, שספינת מלחמה אחת מהלכת לפניהן ואחת לאחריהן. אחרי אגניית הכבוד של הקיסר מהל־כת ספינה ובה "היה משורר האגניאס, ואות המוות היה חרות על מצחו". מחלת הים פגעה בו, תקפתו הקדחת והשיעול מטרידו, שאינו יכול ליהנות מנתת "אוירו של ים המחזק והמרפא". וכך היה שכוב על מקומו, הוא משורר האגניאס, פובליוס וירגיליוס מארו, והיה שכוב וצלילות דעתו נתמעטה עליו, וכמעט שהיה בוש מפני תשישות כוחו, וכמעט כעוס מפני הגזירה, והיה מביט נכחו אל כיפת הרקיע המזהרת בוהר הצדף: למה נענה לאוגוסטוס שהפציר בו? למה עזב את אתונה? נמוגה הלכה לה התקווה ששמי המיורס הרוננים והקדושים יסייעו בחינם לסיום הא־ניאס; נמוגה הלכה לה כל תקווה לכל החדש והגדול לאין ערוך שיבוא אחר כך; התקווה לחיי פילוסופיה

הוא מוצא אווץ קשובה שעה שהוא מפאר את העולם. אבל לא שעה שהוא מציגו כמות שהוא. הכוזב בלבד נוהל כבוד, לא הדעת! וכלום אפשר להעלות על הלב, ששכר אחר, טוב מזה, צפון לאניאס? וי, וי, ישבחהו משום שהכל מה שכתב נשתכת, משום שע- תידה היא שיקראוה בשביל להוציא ממנה את נעי- מותיה, ומשום שאין סיכון ואין סיכוי שיישמע ממנה קול מזהיר; וי וי, לא ניתן לו להשלות את נפשו או ללכת שולל בידי אחרים; מי כמותו ידע את הקהל הזה, שכל עצמו של עמל המשורר כבד-המכאובים- והדעת אינו לוקח את לבו יותר מעמלם כבד-המרירות וטעון-הסבל של עבדי המשוטטים; שבעיניו כזה כן זה: מס לקונה הנאה, את מס הגאתו הוא מקבל וכך הוא נוטלו! ועוד: "הללו שיושבים שם למטה לא הבינו לו ולא נתנו את דעתם עליו; הללו שיושבים כאן למעלה אמרו, שהם מכבדים אותו, וגדולה מזו: הם אף האמינו לדברי עצמם; אבל, מה זה חשוב לו? למאי נפקא מיניה אם הם סבורים שהם מחבבים את כתביו מפני שכובים שבטעם בידם, או אם הם מחזיים לו כניעה מפני שהוא ידידו של קיסר, הוזה אומר: מפני כזבים שאינם פחותים מן הראשונים; על כל פנים אין לו, לפובליוס וירגיליוס מארו, ולהם ולא כלום, אף על פי שמזלו משכו והעמידו בתוך חוגם, נפשו בוחלת בהם; ואילמלא רוח החוף שהת- חילה מגשבת, כיוצאת להקביל את פני שקיעת החמה, ומגרשת את סרחון המשתה והמטבח מן הספינה, חזקה שמחלת הים היתה חוזרת ותוקפת עליו. הוא נתן את דעתו על התיבה, שבה היתה מונחת מגילת האניאס, היא עומדת לידו וברי לו שיד איש לא נגעה בה. עיניו פיזזו לעבר הכוכב שירד למטן בשולי המע- רב, והוא משך את גלימתו למעלן עד מתחת לסנטרו; צינה תקפתו, ובוזה נאמר מה טיבו של המניע הרא- שון שבכאן: לא המשורר בשעת מיתתו בלבד הוא, אלא גם האניאס והישארותה אחריו; לא רק האדם בשעת מיתתו, אלא גם שיוור האמנות. הרבה דברים מסתבכים ונאחזים זה בזה, והיאחזות זו נעשית חומר לתיאור: כניסת הצי אל הנמל, הערב המופלא, צרצור הצרצר, וירגיליוס העומד ומתבונן ותוהה על ידיו, שיר של נער לא ידוע, הקבלת פני הקיסר, החוגג היום את יום הולדתו הארבעים ושלושה, בידי ההמון המ- צפה, שעה שהאניה עוגנת — "ואכך, עתה באה השעה, שאליה קיוותה המון חייה קהת-חושיים להריע ביבב- תה; עתה פרצה, בלי הפסק ובלי גבול, בשכרון נצ- חון, מעוררת חרדה, מטילה אימים, אדירה ושפופה,

כמפללת לעצמה בדמות האחד" — וירגיליוס מלא יאוש: זה הקיסר, שהוא עצמו פיאר את ממשלתו בשירתו, וזה העם — "מוות היה פה, מוות בכל! ישב למחצה, ובעיניו הפקוחות לרווחה פלצות, עתה חזר ונפל לאחור על יצועו, הכריעתו האימה, המחלה; הכריעו הצער, רגש האחריות וחוסר הישע, תקפה עליו החולשה". — והנה הנער השר את שירו, זוהי אחת מן המופלאות שבהמצאותיו של ספר זה, אף על פי שאינו מצוי בתכניתו הראשונה, אל-נערים הוא, שעם שהוא מכניס את וירגיליוס למיתה הוא מכניסו לחיים, הוא המושיע מן האקלוגה הרביעית. ואף-על- פי-כן אינו פורץ לעולם את דמות דיוקנו, זו שהוטלה עליו להיותה; זה הנער היפה, שנוסך עליו עוד פעם אחת את תענוגות הארוס: "היה בו מעין בחור כפרי מגושם ולא-חינני במקצת, ודאי לא עבד, ודאי לא אחד מן המשרתים, והיה עומד שם על יד מעקה הסיפון, וכולו אומר עלם, ועיניו הבהירות גשקפות מפניו השזופות, והיה עומד כממתין, מפני שבכל מקום היה דחק, והיה מבטו נמשך כפעם בפעם בסתר למעלה, לעבר האפיריון; ופונה מעמו בנחת, עליו ומבויש, כל אימת שהרגיש שנתפס בדבר. שעשועי עינים? שעשועי-חשקים? כלום הוא, החולה, נועד לחזור ולהיאחו במשחק הצער של חיי הבאי נעימים; הוא, השכוב בפישוט, יחזור ויאחו במשחק העומדים בז- קיפה?" והנה הוא חוזר ורואה בייסוריהם הנוראים של העבדים הכבולים, הפורקים את האנייה תחת יד משגיחים מלקים. "הוי, זכרון בל יימחה; זכרון-ים- שבלים, מלוא-שדמות, מלוא-יערות-רועשים-רוחשים- משיב-נפש, מלוא-חורשות-נעורים, שכרון לעינים בבוקר ושכרון ללב בערב, ירקרק נחרד-קם ואפרפר נרעד-נפול; הוי, דעת מאין ודעת לאן, חותם זכרון! אבל שוטים לגו המנוצח, קול תרועה בפי המנצח, מאבן הבית שבו המעשים נעשים, אש בעין רואה ואש בסנוורים — מה היש, שאי אתה מוצאו לעולם, שבגללו כדאי לך להיות בין הערים? מה טיבו של עתיד זה שאליו מכוון כל עמלו וטורחו זה של הזכ- רון? מה העתיד שיש לזכרון חלק בו? וכלום גשתייר כאן עוד עתיד של ממש?"

כאן סוף פרק, שדעת טיבו השירי אי אתה קונה מפי הבאות אלא קניין קטוע ומעומעם מאוד. אחר זה בא תיאור על פני עשרים ושבעה עמודים, ההלי- כה דרך רחובות ובין ההמונים, שמטבעם הם עוינים את המחלה ואת האצילות, ההליכה אל ארמון הקיסר;

והנער הוא המנהיג ההולך בראש; זה שכוח ישועתו הטבעי ונעימותו מתפתתים והולכים, כהפיכת המד"ר רש הנוצרי של האקלוגה הרביעית במדרש יהודי בידי משורר של המאה העשרים, שמעלה את נושא הישועה בדמות פשטות אנושית. ואף-על-פי-כן שעת ירידה היא לאיש שעת מיתתו: "אתונה ומנטובה וניאפול וקרמונה ומילנו וברינדיזי, ויזי, ואנדס — הכל נאספו ובאו, הכל אפופות דכיי דלחת מבלחת של רציף-נמל ומהובלות הבל שאינו בנשימה, סביביו נאקת געייה בלא דעת, וכולן כבושות לחטיבה אחת ויחידה, שבה הרחוק נעשה קרוב והקרוב רחוק בלא טורח; ועושה אותו, זה המרחף על הכל, יושב בתוך מהומה, וכולו ערות מרחפת; יודע הוא מצלמי השאול העולים לנגד עיניו, ובדעתו — את חייו הוא, יודעם הוא מנהרות נחשולי הלילה ההולכים אנה ואנה ובהם; נישאים ונצמתים עבר ועתיד; כאן הוא יודעם ומכירם, בצומת דרכים זה הטובל באש, בהוזה זה, שנהרות אש עוטרים אותו בנמלו של עבר ועתיד, בין יבשה לים, והוא עצמו עומד באמצעיתו של הנמל, כמי שנגזר עליו שיבוא ויעמוד במרכז הוויתו הוא, שיהא מרכז עולמיו, מרכז עולמו הוא. ואף-על-פי-כן לא היה זה אלא נמלה של ברינדיזי בלבד". וירגיליוס קונה לו התנסות ראשונה שכולה שלילה: המסע עובר ועולה דרך רחוב העוני, ואפילו הנער אין בידו אלא להיות לו למשוררו מנהיג זריו ועליו, אבל אין בידו להסתיר מעיניו את פגרי העולם התחתון של הקיסרות, הצועקים, החיים. אבל הוא בא לידי הדעת הגדולה: "וי, אם-אין-אונים, אשר כל עצמה לידה היא, ועל כן אין בה מדעת לידה שנית, ואין נפשה לדעתה, ואין לאל ידה להכין, שאין העדה נוטלת את שמה בדין אלא מכוח החפץ ללידה שנית, ושאין הוויה לשתייהן, ללידה וללידה שנית, אילמלא הווית האין שבצדן, אילמלא האין העומד תמיד ובלא שינוי מאחור-רי גבן בחינת הולדה שאין אחריה הולדה; וגדולה מזו: שמכוח סמיכות הוויה ללא-הוויה זו שאינה בפירוד עולה שחרה של לא-עצם בעצם מהותה, בדממה לחושת תאימות, זו חירות נפשו של האדם, ואין רמיה בשירת נצחיתה, אין חזיון שוא, אין יהירות, אבל יש בה מגורל האדם בלא לעג, מכוס האדם איומת הוד". האדם נועד ללידה שנית, להעמדת ההוויה על לא-הוויה: "למה הובא לכאן? כלום כדי להראותו, שלא ניתן לו להקיף את המעגל? שמתח והאריך את קשת חייו לאין שיעור, שהרבה את האין שבאמצע ולא מיעטו? שבדרך אינסוף-שוא ולא-עצ-שוא ממין

זה, בדרך פרישת שוא זו הוא מתרחק מקץ הלידה השנית וסכנת נפילתו מרובה והולכת? וכלום אזהרה היא שהוזהר עתה, או איום? ואפשר גופה של נפילה כאן?" ושעה שהמונים עומדים לו למסע כאבן נגף בכוונה עוינת וצובאים על הארמון מסביבו כגוש שכפאתו אימת הקיסר, הם מעכבים את מסע החולה. ואף על פי כן הוא עובר לאחרונה, וירגיליוס שוכב לו בחדר גדול וקריר, אבל החשד קם בו ומטרידו: "מרי נפש כנגד אוגוסטוס — כלום לא שכך בקרבו מתחילה? אמנם כן, הכל מידי אוגוסטוס בא, שלום וסדר ובטחון נפשו, אחר לא היה פועלם, ואילו הגיע אנטוניוס למלכות לעולם לא היה השלום שרוי ברו-מא, באמונה! ואף-על-פי-כן אינו פוסק מלחשוד באיש הזה, שעבר את הארבעים ועדיין אין בו מסימני הזקנה, ואין שינוי ניכר בו זה עשרים וחמש שנים, והיום כאז הוא מחזיק בידו את חבליהם של עסקי המדינה, בזריוות, באותה החלקה הערמומית שבדעת בשילה קודם זמנה, כאז כן עתה; כלום לא בדין הוא חושד במרי נפשו באותו נער זקן שעל הכל יש להודות לו?" והנה נפתחת אותה שיחה קצרה ומופלאת עם ליס-ניאס הנער, וירגיליוס רוצה לשלחו למשתה הקיסר, אבל הנער מסרב לילך לשם. "כלום רצונך לישוב אצלי?" שואלו וירגיליוס; והוא משיב: "תמיד", הוא שואלו: "את מי אתה מבקש?" והוא שומע מפיו: "אותך". "כלום אתה היית המזמר באנייה?" והוא שומע מפיו את התשובה עמוקת הפשר: "הייתי קשוב". וירגיליוס אומר לוותר על שמו, אבל הנער עונה בפשטות: "אתה וירגיליוס". להיענותו של וירגיליוס לדברים אלו: "זה הייתי לשעבר, ואפשר שאח-זור ואהיה זה לעתיד לבוא", הנער פותח את פיו ואומר כמאשר: "עוד לא ואף-על-פי-כן נהיה ובא כבר". כאן התקווה לובשת צורה בפשוטי דיבוריה של לשון, הלילה רד וכנגדו עולה האהבה, התשוקה, כל עמל שוא שבבריחה מפני האם, ולאחרונה זה העולה כמו מאליו על השפתים, שעה שהידים מלטפות את שערותיו של הנער המנמנם: 'עבר זמנו!'; ולאחר מכן בא ותוקף עליו השיעול הנורא, וירגיליוס מגרש מפניו את הנער.

ה'מים' שבפרק ראשון זה פירדו את האוירה הפנימית שבאדם והניחו בו מקום, שהכל יעלה בו, הנער לה והשפל; כל מה שמפריד בין המשורר ובין הכל וכל מה שהאדם והכל שותפים בו, ב'אש' שבפרק החדש הכל מתחמם ומתלהט כקדחת שמטלטלת את

החולה, ואף-על-פי-כן החום יוצא ועולה מרובדי עומ' קו של הבשר, ולא באה הקדחת אלא להציגו בפני התודעה בלבד: "כלום זוהי באמת גזירת הכוכבים? כלום זוהי מנת כוסו של השיר? גורל האניאיס, גורל לו הוא, לא-נשלם?! כלום דבר זה הדעת סובלתו, אוי— דבר שהדעת סובלתו? שערי הכבדים של הפחד ניתרו ונפתרו, ומאחוריהם נתגלתה כיפת האי-מים כל-כוללת בגבורה". אחר כך שירך החולה את רגליו אל החלון, והוא עומד ומביט לתוך הלילה; וכאן אירע לו דבר. תחילה דבר שברות, וכאן נפתחות הפרשיות, שאף על פי שאינן חרוזות הן המ-שכו של גוף הטופס הפרוזאי בלבוש שירה מחורזת; ונאה להן השם שירים מיטאפיסיים: וירגיליוס נעשה להן בבואתה של הדעת המתפשטת מיסודו של הרמן ברוך, כשם שהוא עצמו נעשה ראי לדעת וירגיליוס, למחשבתו שכולה מכוונת כנגד הדעת, שבלעדיה אין טעם ופשר לכל התכונה העצומה הזאת של יום המי-תה. "אמך, האדם הושם ביעוד דעתו, / ואין ביד דבר להסיתו ממנו, / אף לא גזירת הטעות, / כאין נחשבת ארעיותה / לפני יעוד מופקע מארעי". וזו התעודה: הודייה באפשרות הטעות וכבישתה, עד "אור מתחת אל-שוא המובטחת, / מתת זמן נקי מארעי לעולם ועד, נחמה בעפר ופתוחה לדעת —", ודבר זה עניינו "תקווה בלא-שלם ובלא-נשלם, ואגב זה, במבוש, תקווה להשלמת האניאיס". והנה ההתנסות הנוראה במציאות, התנסות הירידה, שהרי על שבעה עמור-דים נאמר מה שראה וירגיליוס בשעת מיתתו, שעה שעמד והביט בחלון: מראה בשאול, הרפש הקדמון, חמדת בשרים גועשת, הלשון הכסויה, זה גופו של המוות הנפלט מגופי אנשים חיים. אי אתה יכול לה-ביא את פסוקיו של טופס זה, שלא ניתן אלא לקריאה שלימה בבת ראש. בעצם אינו עניין אצל ריאליזם, אלא למעלה מזה. הוא אב צורה של ממשו של עולם שלפני מקום וזמן, ושאינו לטהור שבבני אדם ולגדול שבמשוררים מפלט ממנו. "מי היו שלשה אלה? כלום היו שליחי התופת שנשגרו ממעונות העוני, מאלה שלתוך שורות חלונותיהם הביט בתוקף גורל אכזר, שגזר עליו להביט? ומה נגזר עליו עוד לראות ולמ-צוא? כלום לא נאמר עוד די?! הוי, לא עליו נאמר עתה דברי החרפות, לא כנגדו היו מכוונים הלעג והצחוק...". אבל שלוות הלילה בולעת את שליחי התו-פת, ונויז של לילה זה מעלה בארבעה שירים מטא-פיסיים גדולים את בעיית היופי: "באפסי המופלג / זורחת התפארת, / ממרחק מופלג היא זורחת באדם /

מופלגת מן הדעת, מופלגת מן התמיהה / איז-עמל / נתונה לטביעת עין בלבד, / זו אחדות העולם ידי התפארת התקינה". נקיה היא מדעת ומשאילה, מוח-לת היא על ההבדלה בין טוב לרע, מופע אינסוף היא, ועל כן משחק, — "וכאשר תרבה שלימותה כן יפרוץ יאוושה", "ותפארת האכזריות נגלית על האדם". צחוקו האיום של האדם התחתון, שוירגיליוס שמע זה עתה, נגלה עליו בחינת "אפס מקומו של צחוק", בחינת "הפיכת עולם חרוצה, / ובריית הבריאה כלא היתה מעולם, / ברית אלהים ואדם, שבה נשבעו שני-הם זה לזה, / קיבלו עליהם דעת וסדר יוצר ממש, / קיבלו לעזור, והיא חובת החובה". באה עליו ההכרה האיומה: "אלו השלשה, השלשה המשרכים כאן למטה לדרכם, עדיה של שבועת השקר הם". אתם יחד הוא שוקע לשפל האספסוף, החטיא את אומנותו, היה עליו ליעשות רופא, כמו שרצה בצעירותו. התפארת היתה לו תפארת בלבד, לא שבועת הברית ודעת, הוא נכשל, דרכיו היו "חיי מחבר דלים ועלובים". ועד היכן תהא ירידתו, עד כדי האין ה'נקי? והנה עולה לפניו האהבה בדמות פלוטיה, זו אהובתו מלפנים ששקעה, עולה לפניו האהבה ברוב הודה ומכובה, זו שאמר את תשבחותיה בספר הרביעי של גיאורגיקה בסיפור ירידתו של אורפיאוס אל השאול ובקינת אוירידיקה; עולים וניצבים לפניו החמדה והפחד, האימה והאין במראות בלהה איומים; "נאסף וגואל בגדולת קטנותו, נבער מדעת ויודע ביד כלל הקור-לות שאין כל צורה סובלתם והם משאת נפשו, יכול עתה להדביק, מה שידע ומה שבאהו זה בשכבר הי-מים, וניב קליל, שלא כדי הצורך, שלעולם אין בו סיפק כדי גדל-נצחים שאין כל אמירה סובלתו, — והגיב פרץ מתוכו בנשימה אחת, באנחה אחת, בצע-עקה: "שרוף את האניאיס!". אבל הנער ליוניאס שור-מר לראשו ומדבר דברי ניהומים על לב המשורר, אף הוא עומד פותח (ומעתה אין זה חשוב, אם מקסם קדחת היא או ממש) את תיבת המגילה וקורא לפני המשורר מתוך השירה השמינית של האניאיס "את פסוקי השמות הרומיים". כלום נחמה כאן? ושוא מדוחים? אין החולה יודע זאת, ועל שום כך יש כאן גם מזה וגם מזה, — "כאילו יש עוד בהם, באלה שאי-גם חוזרים בקריאה, שיוור של כוח הארה חשוכה ואפלה, כאילו היה בו בנבל השמים והלב לחזור ול-הוציא קולות"; ועתה נפתחת התפילה שפריסתה חר-זרת ונשנית עשר פעמים, היא תפילת 'השיבה לנווה' האלהי והאנושי בבת אחת. היום עולה בלווית רחשי

כל אנוש ובא עם השינה, אבל קודם עם מלאך, עם בת קול — "כקול דממה דקה באה עם דיבורו, ואף על פי כן כצל נחוש של נצחים; אך אתה וירגיליוס יהיה שמך, שעתך באה!". הירידה לאש האבדון הביאה את המשורר אל האדמה.

אבל על פני האדמה, ב'צפיה', הוא הוא החלק השלישי של הספר. המשורר צפוי לנסיונות חדשים עם יקיצתו בבוקר. כי עתה נשתנתה התמונה. אמנם הקדחת עומדת בעינה ואף גוברת, אבל מעתה מצויים אצלו בני אדם; עתה יושבים ידידיו ליד מיטתו; פלוטיוס — זה צר המוח, אבל גדול באהבה ואנוש באדם; ולוקיוס וארוס — זה המשורר קריר-המזג ואני-התרבות, האוהב את משוררה של האניאס על פי דרכו; כאן הנער וכאן הרופא; כאן עבד, הלובש את צורת המוות, וכאן פלוטיה המאהבת. הסגנון משתנה; החזרות מתמעטות; השיחה כתיקונה, לובשת את צורת הכוזב המנחם שלפני המיתה. אבל העניין היא האמנות והשמדת האניאס, שוירגיליוס עומד עליה בקשיות הולכת וגוברת, ודווקא משום שלוקיוס וארוס משתדל להוציאה מלבו בטעמי ספרות צרופים. אף-על-פי שחלק זה חשוב מאוד אני מדלג עליו, משום שכל הגימות שהוא מעלה לפנינו מצטרפות אחר כך לחטיבה אחת בשיחה הגדולה שבין אוגוסטוס למשורר, בספר שבתוך הספר המתפשט על פני מאה עמודים. כאן מרום היצירה, ויכול שכאן הספר יורד מגדולתו וחוזר אל הרומאן ההיסטורי בתקופה שהניחה אותו זה כבר, מפני שתש כוחה והוכרעה בידי הכוחות ההיסטוריים. אבל באמת הדברים אמורים כאן לא בשני כוחות היסטוריים, אלא בשני כוחות מיטאפיסיים, המתגלמים במשוררה של הקיסרות העולמית הרומית בשעת פטירתו ובשליטה של קיסרות זו; הדברים אמורים בשירה, שאין לה בעול-מה אלא שלימות עצמה בלבד, כנגד משטר העולם, שהשירה היא לו עניין של צורך כלי, שבו הוא נותן לעצמו שחר שהדעת סובלתו. בין השניים עומדת התיבה שבה שמורה מגילת האניאס. עצם המעבר לפגישה זו כביר הוא. חזיון תעתועים של הזדווגות בשרים לפלוטיה; התערבות החמדה המגושמת הופרעה. שוב פלוטיה יושבת על תיבת המגילה, קול רעם "מילא את כל מרחב העין, מילא את היערים ואת ההרים ואת המימות, וכל כך גבר קולו עד שכל בני האדם הפסיקו את מעשי ידיהם והיו עומדים כקופאים. כאילו אין אדם רשאי להיבדל מחברו בפני הכוח המרעים הקרב ובא. הוי, איומה וכבירה נהיתה צפייתה של

ביאה זו; ולאחרונה, הוי לבסוף נפרצה הדלת אל פני מרחבי הנוף. בשני האגפים עלו המשרתים ועמדו על משמרתם, וביניהם נכנס ובא אל החדר דרך הילוך מהיר אוגוסטוס האיש שגופו נתקדש, בהדרת כבוד בא ואף-על-פי-כן כולו אנוש, כולו אומר הוד מלכות ואף-על-פי-כן מלא חן". בשיחה זו הקדחת נוטלת חלק בשיעור שלא היה לה בשום מקום קודם לכן, היא שופכת את זיו צבעיה על הנוף או מדהה אותו עם כל מלה חיה או מתה היוצאת מפי הקיסר. מידת ערכה של שיחה זו אינה צרורה בתכונתם ההיסטורית של הדיאלוגים מן המין שיצא מעטו של ולטר סאוואג'לנדור, או של גובינו, אלא כל גופו של הספר מכוון כנגד שיחה זו; אין הקיסר משמש כאן פה למשורר, ולא המשורר פה לקיסר, אלא שניהם הם, כמאמרו של גתה, ה'אנטלכיות' של עצמם. אף-על-פי שהדברים משתקפים בנפשו של וירגיליוס אי אפשר לומר שהקיסר יצא חייב בדין, שהרי בזכות 'מרמתו' ניצלה האניאס, ומפני שלאחרונה וירגיליוס שם את חותם רצונו בשיפולי מרמה זו שלא נעל-מה מעיניו. מלבד זה שיחה זו היא המעשה שאין סמוך ממנו לסוף פטירה בשירה זו, חוץ מן הפרק האחרון גופו שהוא יוצא בדרך זו והולך ומגיע עד סוף המעשה ממש, אבל נוטש כל שיחה, שפעולתה המרעננת נפלית כל כך מן המונולוג הפנימי כביר המידות, ופושט אל ארץ חדשה לחלוטין...

וירגיליוס ואוקטביאנוס ידידים ישנים הם, אלא שזוה קיסר והלזה משורר בלבד, אף-על-פי שהוא המשורר הגדול, שמעותדת שירתו לקדש את מלכות השלום שקמה אחרי תקופה של אימי מלחמת אזרחים. וירגיליוס הוא בן חמישים ואחת ושעת פטירתו מן העולם קרובה, אוקטביאנוס צעיר ממנו בשבע שנים והוא במלוא אוננו. הקיסר נפרד מידידו, הוא הולך לרומי על מנת להיראות בחגיגות לרגל יום הולדתו; יודע וירגיליוס בנפשו, שזוהי פרידה לעור-לם. בצורה שהיא נאה לבן-עיר הקיסר מכוון את השיחה כנגד האניאס, וודאי לו לירגיליוס, שבדעת הקיסר להוציאה מידו. אוקטביאנוס דוחה בלי כל עמל את כל טענותיו של המשורר בעניין גריעותה של יצירתו, שהרי בעיניו חשוב כוח-שימוש המדי-ני של כלל הספר כולו משלימות הפרט. כי בכוח זה נראה לו גאון הרוח בלבוש מקור כוח תרבותי. אבל וירגיליוס מכוון את רעיונו של הקיסר, שלא נשאב ממעמקים, כנגד העומק של עצמו שעה שהוא אומר: "לא היאוש הוא שאתה מהרהר בו, אוקטביאנוס, וש-

יוס חושב, הקדחת שבו חושבת את מחשבתו, שדברים אלה ראויים היו להיכתב תחת ספרו, — "מעגל חלי- פותיו של האדם עומד בעינו עולמית, כולל בהכרח גם את אוגוסטוס, לבושה הארצי של האלהות"; ועוד: "ההסכמה האנושית, לידת לשונם של בני האדם מתוך החיוך". העבד מתערב ואומר, שאל לו לכתוב עוד; פלוטיה מסכימה. וירגיליוס אומר: "רק מי שידע את המוות ידע את החיים"; והוא מוסיף ואומר, שזהו פשר השירה ושבלעדיו אין מציאות למשורר טראגי. אין מציאות לאיסכילוס. לשוא טוען הקיסר כנגדו, שהעם מבקש בשירה יופי וחכמה, הוא דוחה את שני- הם בחינת טפילה; לשוא הטענה שהאניאס מח- זיקה "כל ציורי צורתיו של המוות", ושורגיליוס עקב אחרי המוות אף עד צללי השאול. אין דעת כדעת הפרשן-הקדחת: "לעולם לא יהא בידו של האיש הזה להבין, שעקידת השירה הכרח גמור היא; אף הוא לא הרגיש בליקוי החמה ובתנוטתה הפסידו- נית של האדמה, לבו לא אמר לו דבר מחרון הגזירה שנגזרה על הארץ ושסימניה גלויים כל צרכם בכל אלה, לא הרגיש בהתמוטטות הבריאה הממשמת ובאה, ולעולם לא יודה, שיש להעלות את הקרבן, ולא רק קרבן האניאס בלבד, כדי שהשמש והכוכ- בים לא יעמדו בדרכי הימים והלילות ואורם לא יל- קה עוד; כדי שתעמוד הבריאה, והמוות יהפך ללידה חדשה, לבריאה שקמה לתחייה". דברים אלה נשמ- עים כמין מדרש מורחב של הפסוק המנומנטאלי במאמרו של רודולף בורכרדט על וירגיליוס: "אין העולם מתקיים בשביל השלם אלא בשביל הקרבן הגדול". וירגיליוס נוקב ויורד לעומק דעת המוות בתרעומת שהוא מתרעם על עצמו: "במשלים הייתי צודה למוות, אוגוסטוס; אבל המוות ערום מכל סמלי השירה, הוא נחלץ מידיהם... המשל אינו דעת, לא, המשל הולך אחרי הדעת; אבל פעמים הוא הולך לפניו, כמין רחש שלא הותר ושאיננו שלם, שהוא תשמיש לשון בלבד, ואז עומד לו המשל לא בתוך רשות הדעת אלא מחוצה לה, לפניו, כמסך אפל הוא מכסה אותה..."

פירכה מרכזית זו, המצויה בכתב הפרוזה 'על המ- שלים' אצל קאפקה ואינה באה לפתוח את שער בעיני- תה של האמנות בלבד, אלא אף של עצם הקיום האנושי, — מיד הקיסר מחזיק בה ומסמיכה אצל עצ- מו: אם אין כל האמנות אלא משל בלבד, כלומר: סמל, הרי הדין נותן שגם אמנותו הוא בכלל זה, גם אמנות המימשל. וירגיליוס מודה בכך, אלא שבשביל

באמת חילצת אותי מידו זה הרבה פעמים, לא היאוש בפני הלא-כבוש... לאו, אני מביט וסוקר את חיי ורואה בהם את הלא-עשוי". עצבות באה על הקיסר. באה דממה. הוא עומד ליד החלון. הוא מרגיש במי- תתו של ידיד, במיתת עצמו, בפסידות פעלו, — אותה שעה וירגיליוס משווה עליו את דמות העלם שאהב לפנים, על מנת להגיע מחושנתו של זה לאלחושנתו של האיש שעל יד החלון, עד שזה שואלו לפתע, על שום מה הוא רוצה להשמיד את הספר? הוא שומע את המענה: משום שלא השיג את תכליתו, שהרי התכ- לית היתה הדעת. אוקטביאנוס מגלה סימני קוצר רוח, שהרי כאן הקיסר נאלץ לבוא ברשות שאינה נאותה, לפי הנראה, לכל מעגלי מציאותו, ומה גם שלשאלתו הדוחקת הוא שומע מפי וירגיליוס, שהדעת שהוא משווה אותה לנגדו, דעת המוות היא. שעה קלה קודם לכן אירע דבר נהדר. הקיסר רוצה לחזור בו מרוגזו על סירובו של וירגיליוס, ודושיה שאין קצר ממנו בא לעולם, שעניינו חרדה ואימון: "ויר- גיליוס שלי..."; "הוי אוקטביאנוס..." — ובשולי הד- ברים פירושה של קדחת: "חרש התנוודה הנברשת, אף כי לא רחשה כל רוח קלה; חרש צלצלה שלשלת הכסף: כלום נתלווה לו רעש הארץ לליקוי החמה? לא היתה כאן אימה; כסירה שמתנוודת לה לאטה היה הכלי שהוכן לדרך, ושסייע לו לאוגוסטוס בידי- דות על שפת הים; ופני הים שם חלקות בלא רי- שומי אדוות, וחלקת הים מחזרת אור חיוורין וכולה עולה ויורדת חליפות".

ודאי, יש הבדל של מעלה בין שפעו של גאון הרות ובין עמל הגבורה של איש הרוח בימינו אנו, הטורח לעמוד בפני קילקולו של זמנו ולעצור בעדו, ואי אתה יכול לבטל את ההבדל הזה; ואף-על-פי-כן דב- רים כיוצא באלה מעלים בת-זכר של נצנוצים עמו- קים מיסודו של שקספיר, כגון שעה שהמלכה שב- 'המלט' מפזרת פרחים על קברה של אופילייה והיא פותחת את דיבורה במלים אלה: "לחמודה חמודות", — דברים שרצונך אתה אומר שאינם מחוייבי העניין הדרמאטי, אבל דווקא משום שיתירים הם, הם נמצאים מעידים על גאון הרוח, שהוא כותב דבר שהוא למע- לה מדראמה. הקיסר משיב תשובה שהיא לבדה במ- קומה, תשובה קיסרית וסטואית: "המוות הוא אין; הדיבור בו מיותר". וכשורגיליוס חולק וסבור, שאין דעה זו מתיישבת עם תורת הסטואה, הוא אומר: "אם חובת הטוב אינה כלה גם לאחר מכן, הרי שיש דרך ליישב דברים אלו עם תורת הסטואה". וירגיל-

ייני האמנות רחוקים ממנו, ואף-על-פי-כן קרוב לוודאי שאין בידי דור זה לקבל את שאר דבריו של וירגיל-יוס: "בין שני זמנים אנו עומדים, אוגוסטוס; קרא לו המתנה, לא חלל". מתח הממתין היא העמידה הנכונה לקבלת הבשורה המשיחית שעה שהיא באה לעולם. ועתה קמה ונהייתה הסכסכה המשונה הנל-עגת, שהקיסר מזכיר לוירגיליוס, זה הממתין, את וד-אות הישועה שבאקלוגה הרביעית; וירגיליוס משבח את הקיסר מפני שהחזיר את הסדר ליושנו אחרי מל-חמות האזרחים, אלו המלחמות שעמדו בסימן 'אבדן הדעת' ו'אבדן אלהים', ושסדר נכון זה אינו מניח עוד שום משימה לאמנות. דבר זה מחזק את לבו של הקיסר לומר בעין שוחקת — "כמעט בערמוניות של נער": "אבל דיים לאלים ודי לכבודם שאין אני רשאי למחול על האמנות בממלכתי; השלום שאני מביא צריך לאמנות, כשם שפריקלס עיטר את שלו בתפ-ארת בניין האקרופוליס מרקעת שחקים".

כך ניתן לו לוירגיליוס מקום להוציא את אמנות הבנייה מידי הדין שדן את האמנות, בלי שנאלץ למ-חול על דעת המוות, ועל אחדות האמנות ואחדות הדעת בחינת שתי אחיות, שבהן מוות וחיים סמוכים זה לזה בברית עולם: "האקרופוליס, הפיראמידות, בית המקדש שבירושלים עומדים להם במשלי סד-רים... עדים לרצון ביטול הזמן בסדר המקום". על כרחו וירגיליוס מודה בכך, אבל הרמן ברוך עושה כך רק כל עוד הוא שווה ברשות הארדיכלות; ודבר זה אינו כובש את דעתנו בלי שיוור, שעה שהוא יוצא מפי יהודי והוא העניין היחיד בספר זה הנוגע ביהדות, כי כוח כיבושו של שיתוף זה בביטול הזמן במרחב בידי האקרופוליס, הפיראמידות ובית המקדש מתפרד ונשבר שעה שמעלים את שאלת האמת. אמנם אין מקום לדבר זה בשיחה, שעל פי השכל אין בה ליה-דות שום מקום. ואף-על-פי-כן משתיירת כאן כמין תמיהה משונה בלב הקורא, שלבו פתוח להנהגתו של משורר זה, כמין הרגשה שאין בכל העניין שום דבר כובש דעת; ושחסרונו פוגם, ומה גם שאחר כך שני הצדדים שבשיחה דוחים לחלוטין כל דבר שענ-יינו אצל מצרים...

וירגיליוס מדבר בעניין הדעת החדשה, שיציאתה מן הסדר החדש של אוגוסטוס, ושוב אוגוסטוס מלא חדווה, הואיל והוא מקווה, שהפילוסופיה תקיים משי-מה זו, ושוב עליו לשמוע: "אין הדבר הזה בידי הפילוסופיה". וטעמו של דבר: "שורש הדעת קודם לכל, קודם לפילוסופיה". ושורש זה חסר, פלוטיה

עצמו הוא דוחה כל עמידה על המשל: "מתחילתה ותמיד הדעת קודמת לשירה אצל איסכילוס, אבל אני אמרתי לבקשה בדרך השירה... סמליו נולדו ויצאו מעומק הדעת ועל כן הם חוץ ופנים בבת אחת, על ידי כך באו, ככל צורתיה של האמנות היוונית הג-דולה, אל התמיד; כילודי הדעת נעשו אמת תמיד". כאן הדברים פורצים את גבולותיו של וירגיליוס בדוי, בחינת חומר לשירה, וניתנים עניין אצל פסק עמידתו של הרמן ברוך עצמו בפני השירה ובפני הדעת: המשורר שלא קנה תחילה את הדעת אינו יכול למצאה בשירה שמבקשת אותה, כאן מתחוררים האמת והגבול, שהרי המשורר שבלבו עוז האמת עלול לפסוח על הגבול דרך פיוטו, כביכול, ולכסות על הכ-זב, שלעולם הוא בגדר האפשר במעלל-עוז כזה, בג-בורת-מלל טראגית.

הוא אינו עושה כך, הוא כותב פרוזה; הוא מסתער בהימה שפוכה על השירה, אבל זו סולחת לו ומש-פיעה עליו את רוב סגולותיה, בצירויים מתחדשים והולכים חג אוקטביאנוס מסביב לבעייה זו, עד שקו-צר רוחו מבקש להסתתר באיום, שהדעת עניינה אצל הכלל, והחובה בפני הכלל אינה מתירה למשורר לשרוף את ספרו. לשוא אומר וירגיליוס: "אינני מש-תמט משום חובה ומשום אחריות, אוגוסטוס, אתה יודע דבר זה. אבל לא תהא עבודתי עבודת כלל ועבודת מלכות אמיתית עד שבאתי לכלל דעת אמת, שהרי הדברים אמורים כאן במצוות עזרה, ואי אתה מקיימה בלי דעת". לשוא הוא טוען ומוסיף: "קיסר, פעלך, מלכותך, משל שקול משולם כנגד רוח רומי הוא, לא זו האניאיס, ועל כן יעמוד פעלך; אבל סוף האניאיס לשיכחה, ועל כן השריפה יפה לה". ושוב הסכסוך עולה ולובש צורה חדשה: "מה שנאה לאיס-כילוס, קיסרי, לא נאה לי; אלה היו עתים אחרות". אבל הקיסר עומד על דעתו שנצח השירה לא יכזב, אור מנצנץ מאיר על טיבו של 'נצח' זה; אין הוא אלא טענת הכוח, שאינו מודה שגבול הושם לה באו-רך הזמן. וירגיליוס מאמין, שאין כאן עוד משימה אמנותית, אבל עתידה היא לחזור ולהיות, והקיסר קובל על "החלל שבין העתים": "הוי זו התהום אשר לזמן לא תואר לו עוד, בל תיראה ובל תפער את פיה, בל יהי חדל. שומה על הזמן לנהור בכל עת, ראשית ואחרית תהי לו תמיד ותואר..."

זהו הזמן ההיסטורי, שבו דובר כבר, ושבתקופת הרמן ברוך אמרו לפרצו בכוונה ומדעת, ואין ויר-גיליוס שלו אלא פה לכל הדור כולו, גם במקום שענ-

לוחשת: "בדממה ההסכמה; היא אינה צריכה הוכחה. חזור לביתך בקונכייה הפתוחה של הדממה". הקיסר אומר דברים הנראים בדין: "פילוסופיה שאיבדה את שרשה עליה לחזור היום ולבקשו עד שתמצאנו". והנה אירע דבר שלא מן השורה. וירגיליוס שרוי בקדחת, המסע בים ומחלת הים וכל מה שראה בספינה ולאחר מכן חלחלו זה כבר בשולי דיבורו. ולפיכך נאמר: "ודאי שהשרשים אינם מגיעים עד עומק הדרגים; אפשר שיש בדברים אחרים כדי לחזור לו את העניין: עץ הבוקיזה אינו נאה בשביל תרני אני יות, שהרי עליהם להיות גם קשים וגם רכים וגמישים כאחת, ועליהם לגדול..." זהו דיבור של פכחות מפי איכר מנטואי, וכל כך ממעט הקיסר להשיג דבר בור זה עד שדאגה נכנסת בלבו. אבל דברים עמוקים מאלה יוצאים מפי וירגיליוס בשכרון קדחתו: "תשש כוחו של השכל ליתן אביסוד לעצמו, ואף-על-פי-כן אין זה דבר המסור בידי הפילוסופיה. אין מי שכוח הולדתו גדולה כל כך שיש בידו להיות אב לעצמו". ועוד: "אב ואב ראשון אינם בהולדה. אבות יסודות אינם בהולדה, ושום איש לא קנה מעולם את הכוח הפרומיתאי לעבור את גבול עצמו, ואין דבר ואין איש יעברנו לעולם... טעות! מלה אחרונה זו לא היא אמרה, אלא העבר, ופלוטיה מלחשת: "לעולם האהבה פורצת את גבול עצמה". לקיסר השואל בת-מיהה מה כאן טעות, עונה וירגיליוס, שיש עבירות על גבול עצמו, ושהשירה בגבהי מרומיה יכולה לעשות כך. דברים אלה נותנים בידי הקיסר את שעת הכושר הרצויה להראות לפילוסופיה את דרך השירה, מקום שם היא יכולה לחזור ולקנות לעצמה את שורש-ההדעת האבוד, והוא מביא את האניאס כמשל לכך, הואיל ווירגיליוס הודה בכך, אף כי לגבי ספרים עתיקים לימים.

אבל וירגיליוס מטיל ספק גם באלים: "מן החוץ נכנסו בשיר; על כרחי יצאתי לבקשם מרחוק ומצאתים בצור מחצבתם, בצור שורש דעתם, ובזה חזרת ונתת לעם אחת-ולתמיד את הוויית האלים, את הווייתך יתה של דעת אלהים אמיתית; וירגיליוס, תמונותיך הן הווייה חיה, הן הן הוויית עמך!" ושוב הזמן! ואין לו לוירגיליוס אלא לגמגם דברים שאין להם כל שחר: "נחש בריח הזמן... קרבי השמים", ואין לו לקיסר אלא לפקוד בקול המושל: "והדעת מתקיימת במלכות!" אבל מועיל אין בדבר. בכל הדברים שוירגיליוס אומר בכבוד המלכות, אף-על-פי שבכובד ראש נאמרו, הוא שומע את הסייג, שבפני דעת אמת אינם

אלא 'משל הפנים' בלבד. הקיסר נשען אל 'החיים' אל 'ההווייה הפשוטה'. אבל נאמר לו: "אי אתה משיג את החיים אלא במשל, ואי אתה מבטא את המשל אלא במשל; אין קץ לשלשלת המשלים, שלמוות בלבדו אין משל, כאילו אליו היא נמתחת ונוטה. כאילו הוא חולייתיה האחרונה; ושוב הריהו מחוצה לה, כאילו לא נבראו כל המשלים אלא בשבילו, כדי ליתן תפיסה בו אף-על-פי שאינו במשל; וגדולה מזו: כאילו אין בידי הלשון לחזור ולקנות את פשוטותה הראשונה אלא בו בלבד, כאילו היא מקום לידתה של הלשון הארצית הפשוטה, של המשל הארצי, שאף-על-פי-כך הוא אלוהי: בכל לשון של בני אדם שוחקת עין המוות". ועתה אומרת פלוטיה: "אילים הדבר כהווייתו, ובאלם זה נחיה; בוא בדברים כהווייתם ואני יוצאת בעקבותיך". קרוב לוודאי, שהרמן ברוך הכיר את כתב הפרוזה של קאפקה 'על המשלים', ורק בדרך ההשערה אפשר לומר, שהונח ביסוד הדברים האלה; אבל אין ספק, שקביעתם החלומה של דברי קאפקה בדעת המוות, השוחק בכל לשון של בני אדם, דוחקת את רגלי הדעת הקאפקאית, שאפשר והיא הנוקבת, והוא הדין בדברים שוירגיליוס אומר: "הלוך ועבור דרך שלשלת המשלים הלוך ועבור אל פני אינזומן... משל הווייה בתוך משל נעשה הווייה, מיתה בלא מוות..."

על יד על יד, בדרך 'ההווייה הפשוטה', חל שינוי-מפנה בשיחה, שכן לפתע אנו שומעים את וירגיליוס מדבר על שלום, עם, מצב ההמונים, על ערים, על איכרים, שהם נושאי החירות הרומית; ועתה אנו שומעים את נאומו של קיסר, הנאום הנהדר והארוך המכסה עמודים-עמודים ושיש בו כדי להלחיב איש מבני מינו של תיאודור מומסן; נאום שבבחי דרכו במדינה ובדעותיו על החירות, על האלים ועל הקיסרות; נאום שבו באים בברית-האחדות מלכות הכוח מיסודו של מקיאבלי עם רצונו הטוב של הפרט, ששיעבודו למיתוס שעשה בעצם ידיו מנגעו בחוליה; אחרות שמפניה בטלה כל הבחנה, והיא שופעת מדוהי יופי. רק וירגיליוס אינו נפתה ואינו נתפס ליופי זה: "מה נפלאים ומה רחוקים הדברים שיצאו מפי אוגוסטוס; מפלאות, אבל מצערים, שכמין מסווה היו; ומצערים היו כאבידה, כאכזבה, כתאונה, ואפ-שר גם ככלימה, משום שאף-על-פי-כך היו שובים את הלב; אפשר מפני הידידות ואפשר מפני המוות, שאין מהם מפלט. כלום לא אוגוסטוס היה האיש ההולך למות? מה שהוציא מפיו היה כמין צוואה

ליורש ההנהגה במלכות רומי, ואף-על-פי-כן היה מין דבר שלאחר מיתה, לא נכנס בשום מקום, לא בלב האלים ולא בלב בני האדם. וכמי שעייפות נכנסה בו חזר אוגוסטוס וישב; והיה יושב ומכונס בפני עצמו, נטוי קצת אל פניו, ופניו פני נער יפות לא הביטו נכחו, אבל כף ידו היתה מונחת על ראש האריה. הקיסר מדד את הרשות הארצית עד קצות מרחקים, ובארציות נשאר כלוא; עתה היה עייף. ואף-על-פי-כן היה שליט.

מדוחי יופי שופע נאומו של הקיסר, אבל האמת היוצאת מפירושו זה אינה מושכת את הלב, ואף-על-פי-כן גם היא יפה, שהרי מבטחוננו של החולם יש בו בהרמן ברוך בפני סכנת הסאטירה, ואינו נתפס להפקיר את הצד האחד מפני השני; לבו מכוון באמת כנגד שניהם, ויודע הוא שהסאטירה מבני-מינה של מראית-עין היא כל שעניינה אצל דברים שבעבר, אבל מבני-מינה של האמת כל שעניינה אצל ההווה. הקיסר שיבח יראת שמים רומית; וירגיליוס רוצה לראות בצמצומה בנפש היחיד שלא בעמידתה אל פני האלים או אל פני המדינה, אבל מזדרז ומוסיף במחשבה את פירושה החורף של האמת: "שיחת שניים עם האלה! הוי, עד שלא נבקעה כסות הדמי דומים הלא-נראית והמתוחה בין על ובין תחת, אין התפילה מחזירה אלא הד עצמה בלבד; האל לא הו' שג ואין מענה מפיו". הקיסר חושש, שיראת שמים זו של היחיד עלולה לסכן את יראת השמים של המדינה, ועל כן עליו לשמוע תשובה זו: "יש יראת שמים אחת ויחידה בלבד וטוב הברבר, שיראת שמים שלו מביא לידי גידול, מן הרומאי, שנפשו גודרת את עצמה בפני הגידול". והואיל והוא דוחה 'רעיונות חדשים' ממין זה, עליו לשמוע עוד: "בהם המדינה קונה את שלימותה ונעשית מלכות; מדינת האזרחים עתידה להיות מלכות האדם". וכאן, ויותר מזה שעה שוירגיליוס מדבר על 'חוקים', הקיסר מרגיש לאל-תר, ש'מלכות' זו סופה לבטל את כל-יכלתה של המדינה ואת שלטונו הוא; ומה גם שוירגיליוס מדבר על 'המושיע', ושפעלו של הקיסר משמש הכנה לדבר, ושאינו הוא גופו של זה, אלא: "אתה, אוגוסטוס, בשר ודם, אם כי הראשון בבני אדם". ועתה הקיסר דוחק בו שיאמר לו, למה איננו חולק לו הויה אחרונה זו שבמושיע, והוא מגלה לו את דברו האחרון: "אף המושיע ואמיתו, אף הוא כפות במסכת דעת הזמן; הוא יבוא לעת הבשיל הזמן". "הקיסר קפץ ממקומו: 'נתת את עיניך במשרתו', וי, כלום לא

היה הדין עם הקיסר? וי, כלום לא היה הדין עמו בשיעור שהוא עצמו לא חשש בדבר? והוא עונה: הוי, אוגוסטוס, הסופר אינו חי, אבל המושיע חי חיים וקיימים מכל, שחייו פעל דעתו, חייו ומותו". ושוב אנו עומדים כאן בפני גבול דעת שבספר, שניתן לנסח כך: הניגוד שבין ספר חיצון ובין מעש הסוד מביאך אל הנצרות, בין ספר-סתרים ומעש מביאך אל היהדות. אין הרמן ברוך מפרש את עצמו בכאן, ומה שמתחייב לגבי וירגיליוס אינו מחוייב עניין כשלעצמו. אבל ממחוייב העניין הוא, שוירגיליוס מדבר להלן על 'הקרבת', ושהוא רוצה להביא את האניאס קרבן לאלים, להשמידה, ובוה הוא מוציא לאור את הסכסוך האחרון כמו בסטיכומיתיה, זה אומר: "אמת בלי דעת כמוה כתעותועים; ואין לך אלא אמת שבדעת... ורק במציאותה אין תעיה", — עונה זה כנגדו: "נמצא שיש שני מיני אמת? שלך שנושאת דעת ושלי שבלי דעת... ולפי דעתך אני מתעתע? כלום זו אתה רוצה לומר? ובכן אמור!". וחמתו ניתחת באיבה בלא שיעור על ראש הגיונות המלכות של המשורר, ששור נא אותו, את הקיסר, כאן מקום הפריפטיה הטראגית. וירגיליוס חוזר ומשתדל להדביר את התפרצות המש"טמה המשוממת. לאחרונה עלתה בידו להטות אוזן קשובה: "אוקטביאנוס, טול לך את השירה!" ואחר כך, כשהקיסר נענה לאטו כנמלך בדעתו: "עתה בא ונהיה הכבד מכל: טול, אוקטביאנוס, את המגילה אתך לרומי... בעזרת האלים אמצאנה שם". באה שלי וזה, בא דבר מופלא. שני ידידים מספרים בימים עברו ובסוסים, אחרי הריב הטראגי בא ריב של אחווה; וירגיליוס אומר, שכבלי הסוס לבנים היו, הקיסר אינו מודה בכך, וירגיליוס עומד על דעתו בקשיות עורף. ועתה הקיסר מוותר. המקום, שבו נוגע יגון המוות, יופי שלם שפוך עליו, אבל אי אפשר שר להביאו כאן בכללו. בסופו נאמר: "אי אפשרי במשחק שזו ערובתו, גוזרני על דבר זה, שהמחיר יקר מדי; ועל כן ניחא לי שהכבלים היו לבנים". ואז צחקו השניים על כרחם, ושניהם כפאם צחוק בלי קול, צחוק בלי קול ריפרף בהם, וקצת מן הצער היה בו, ולפי הנראה אירע כך גם לאוגוסטוס, שהרי סבר פניו שעצבות נצנצה בו — ושמא נצנצו גם דמעות בעיניו הרחוקות? — העיד, שהיה מצר בגרון ובחזה, מצער כצחוקו של חלום, כמיוחש חונק; וי, משום משום שאין דרך האדם לצחוק בחלומו; וי, משום שהדממה הטובה שעטרתם אושר התחילה מתנדפת ומכאבת מאז הרים אוגוסטוס את ראשו כמקיץ ממנה.

חת כוכב מחוויר, ואף-על-פי-כן עומד על דל הש-
פתים כאנחה גאולה, מבוקש שנמצא באורח פלא
לאחרונה: 'הטבעת שייכת לליסניאס'. 'טבעת חו-
תמך?' לבשר וגם ניתן צרכו; וזוהר היה בו וקל
היה בלי קול: 'כך יהא... לליסניאס יהא'. ולחש עובר
ואומר: 'הרי אינו יש'; אפשר שפלוטיוס היה הלוח-
חש. 'לילד...' אין מגיד שתיבה אחרונה זו מכוונת
לנצרות, כשם שאין מגיד באקלוגה הרביעית שכוונתה
אליה. המלה מכוונת לילד, מכוונת לעתיד האנושות,
שוודאות ישועתה קשורה בילד אבל לא בשם. 'והרי
אינו יש' לחש הלוחש, ומפני זה הוא יש.

זה סוף חיי וירגיליוס, אבל כאן גם תחילת הגדולה
שבעלילותיו של ספר גדול עלילה זה. ובמין תביעה
הוא בא על הקורא, שלא היה חסר כלום אילו היה
הספר מסתיים כאן, שיתן את דעתו על לא-חסר זה
כצורך של אמת, ולכל לראש סובל רהב-נפש זה שבו.
שהרי וירגיליוס עדיין לא מת, לשונו נדמה, אבל
לא תודעתו. עתה באה 'השיבה אל הנוה', וזו צמודה
ל'אתר'. קשה לומר באמונה, שספר זה בכללו תורת
סוד בו, שספר זה בכלל תורת סוד בו, לפחות כמו
שרמו הרמן ברוך במכתב ה'נל', ושלפי זה התכוון
המחבר לגופי דברים, שקצרה דעת הבינה מלהשי-
גם. ונהפוך הוא: דווקא תכונתו החיובית של ספר
זה כל עיקרה ההבנה, שמשמשת כאן כלי ביטוי
כשר לדבר חדש, והיא גאולת-התוהו-ובוהו הקם
לתחייה בהבל-פי הקודש. אבל בפרק האחרון מת-
פשט הספר ונוגע באב הגדר של הסוד: לא המיתה
משמשת נושא התיאור אלא המוות גופו; ואף הוא
אינו מגיע לגמר סופו. הסגנון בהיר כמו שהיה בכל
מה שקדם לו, והוד שלל הצבעים ופלאיו פרושים
על התיאור ומתגלים בכל סתירתם הכובשנית לס-
תומות שבתוכן. דבר זה יפה, לפי הנראה, גם לגבי
התמונה האחרונה שב'פאוסט', מקום שם פאוסט מת
וחי בבת ראש. וודאי שדבר זה יפה לגבי 'הצייד
גרקוס' של קאפקה, שהוא מת ואינו יכול למות,
ומרידה איומה זו של בן אדם, שהשם גרקוס ניתן
לו ככוונה עמוקה, שהיא גם במוות, היא לפי הנראה
גם עניינו של הסוד שבפסוק: "ישועתנו המוות, אבל
לא זה". תהא הכוונה מה שתהא כאן, הרמן ברוך
ודאי התכוון למות 'הזה' ואותו תיאר. בתורת סוד
זו שפניה אל החיים, בהשלמה זו "שהעולם בכל מעגל
שהוא יוצא מלא חיבה ומחזיק טובה", הוא נבדל
בספר זה לא רק מקאפקה, אלא מכל בני דורו, שבלי
ספק מבני-מינם הוא פעלו ובחשבון הרהוריו שמדעת.

ועתה באה התמונה, שבה הקיסר מודיע לבני הפ-
מליא שלו את סדר מסע הנצחון בצורה הכוזבת, נאה,
לפי הנראה, להולך לעולמו; ואחריה בקשת ויר-
גיליוס לשחרור עבדיו והיענותו ההססנית של הקי-
סר לבקשה זו; אחר כך הפרידה הנאמנה של שני
הידידים, אחר-כך הסעת המגילה, זו הגזילה שאינה
כך ואף-על-פי-כן זה לבושה: "העבדים הרימו את
התיבה, ובשעה שצעדו את הפסיעה הראשונה נש-
מע קול יבבה, לא קול רם מאוד, ואף-על-פי-כן עזומ-
לא מן הדביקות, שעל פי רוב אתה מוצאה במקום שה-
נצה פורץ לו לפתע בחיי אדם, כגון בשעה שנושאי
המיטה מכתפים את ארון המת על מנת להביאו אל
הבית, עד שהקרובים מרגישים בבת ראש שפגעה
בהם מידת הגזירה שכבר התחילה מתקיימת. היתה
זו ממין יבבת הנצח שאחרי הארון, זו זעקת הנצח,
והיא יצאה מן החזה הרחב והעצום של פלוטיוס
טוקא, מנפש-האדם שבו הטובה והכבירה, מלבו הנפ-
עם והחזק, שלוחה אחרי תיבת המגילה שנשאה והו-
ציאה מן הפתח ולאמיתו של דבר היתה ארון. ארון
של ילד, ארון חיים". לא הרבה תמצא בשירת אחרו-
נה הדומה ביפיה הטראגי לסיום זה. ההולך לבית
עולמו רואה את קבורתו בעיניו, ותיבת המגילה
נעשית ארון ופלוטיוס טוקא אבל, דומה שהוא אבל
ראשון בעולם, והשגב שבאבילות זו, אינה נושאה
אלא עשאה שוועת נצח, הריהי הבינה, שלא על ארון
החיים של המגילה הוא צועק אלא על וירגיליוס
שנפטר והוא עדיין לא שבק חיים... עדיין יש בידו
די זמן, לצוות באפילוג את צוואתו הספרותית וה-
כספית, לתקוע צעקת חיים כבירת כוח, לומר מלה
עמוקה זו: "מי שחוזר בדרכו — נכלם", ולשקוד על
תקנת הנער ליסניאס, שאין איש רוצה לדעת אותו.
העבד דוחק אותו. העבד הוא המוות — מה טיבו של
ליסניאס זה? דבר זה לא בפירוש נאמר, רק ויר-
גיליוס יודעו. הוא מסכים מתוך צער לשייור האנ-
איס, אבל יש דבר חשוב הימנו: "אי אתה רשאי
לקרעו; דבר זה חשוב מאוד, אבל לא זה העיקר,
לא זה היה מה שהסתתר בצל החביון. הוי, אף החלל
הריק אי אתה רשאי לקרעו לפני שגילה מה שהוא
מסתיר, והאצבעות ידעו דבר זה, שכן מישמשו בחלל
הריק כמבקשות דבר; הם צימצמו בינותם את החלל
הריק, כדי שיוציא את נצורתיו, ועד שנאחזו אלו
באלו באימוצי יסורים אירע הדבר: בין האצבעות,
במעמקי החלול, כמעט לא-נראה, כאילו הלכו להם
כל ערפילי השחק, שם היה כניצוץ חלוש, נגוז כאנ-

המסע מתחיל. "כלום נשמע עוד קול לוחש? וכלום היה זה לחשו הטוב של פלוטיוס, מחסה טוב וחזק? הוי פלוטיוס, הוי, ולוואי ויתמיד; הוי, ולוואי ויתמיד הלחש, שלו ונח, מבוע מעמקים מחוץ ומבית לא יידל; עתה אחרי שנעשתה המלאכה, אחרי שהנעשה היה כדי הצורך, אחרי שכלו כל הצרכים; הוי, ולוואי ויתמיד לעולם!" לשון האדם נדמה. הלחש נהפך לאיוושת הים. צי אדיר מלווה את הסירה, שפלוטיוס משיטה וליסניאס עומד בה ליד החרטום. כמה כלי שיט הולכים לעבר הפוך. החופים נעלמים. הכל נעלם, תחילה השמות, הכל שותק ונעשה קל. וירגיליוס פוֹט שט את שמו, הנער ליסניאס עדיין נושא את שלו, אבל גם הוא מתמוגג בדממה החדשה — "הואיל והי־נער היה מרחף במה שאינו במגע, ודאי לא מדיה, וכמעט לא מנחה, אלא כל עיקר עוד מורה בלבד, מורה לפנים, וידו המורה לפנים רצונך שלא תשקע למטה אי אתה רשאי ליגע בה לעולם — הפרידה". אחרי הפרידה מעל הנער באה הפרידה מעל השיי־רה: "בצפון עמד על נפשו גופו המבליח של הסרטן בפני הצייד מרדפו הדורך את קשתו כנגדו, אבל במזרח הרים את ראשו הנוצץ התלוי הרובץ לארכו, ובמעמקי המערב היה שכוב הסוס הפגאסי שפרסתו בוטטת מעיין, והוא צופה לפרידה מכולם, היה שוֹכב שם על שפת צחצחות רבבות המכפלה". היום פורח ועולה; הכל שינה את צורתו. על שפת החוף לובש הניגר צורת המוצק. הפגישה עם פלוטיה בצור רות שלא מן העולם הזה נעשית פרידה, הבריאה משתפכת במלוא עדינים חדשים. אין לתארם; משורר אחד היה בו לב לשוות להם דמות. אתה מוצא כאן את הפסוק: "אף רוח האדם שעלה לכוכבים לא הטיל עוד צל לשון". הוה אומר: זוהי הפרידה מן הלשון. ועוד: "הרוח היה שרוי במנוחה. והיו כוכב וצל מהלכים להם; והיו נפשותיהם מהלכות זו בצד זו, גאולות מיד לשון". עם פלוטיה נעלמת בת הצחוק; וירגיליוס מהלך לבדו בבהמיות גדולה, הוא חש את עצמו חלק ממנה. עתה רד הלילה, וכל החי יוצא לנ־דודיו. הוא נעשה חיה ונשאר אדם. "והוא שנטל חלק בנדודים; הוא, שעפעפיו נשרו, ששנתו נדדה, שעניו כשל דג, שלבו כשל דג, הוא היה עומד בביצות החוף, זקוף בכל שיעור קומתו היה עומד, כסוי ירוקת המים, לבוש קשקשים כמין ראשון, רחף כל צמח בקרבו, כמין צמח; אבל זמרת הגלגלים לא פסקה ממנו, והוא היה מהלך ושומעה, מהלך ומזמרה; שהרי אדם נשאר, שום דבר לא כלה ממנו, וכאז כן עתה לא זו

ממנו צורך הנדודים הגדול שבאדם והיה מהלך ורוֹח־חש בו, וכאז כן עתה היה כוכב הקדם זורח למרא־שותיו". הוא רואה את הנחש העשוי טבעות טבעות סביב לאין האמצע. והוא נעשה צמח. אופל עולמים שלפני־ולפנים פורץ ויוצא. הוא קרב לכוכב הקדם, לכוכב ההבטחה. חילופי הלבושים עוד לא נסתיימו. "אבל הוא שפשט את צורת החי, שפשט את צורת הצמח, היה בנוי מחומר, מעפר ומאבן, הר רם, מגדל אין תואר לו ולא לבש צורה, סלע חומר, אין־אבר, ענק של אבן, כביר ומתנשא, גוש ללא תואר...". באה השיכחה: "כולו היה עין מן העין שבמצחו". הגשם יורד: "האפלה נשלמה, האחדות נשלמה, עבר אין בה, אין ראשית ואין אחרית". כלום היה הוא עדיין? עתה נפתחה אמצעיתו של הכוכב — "האין היולד, פתוח לעין של לא־מביט העוורון הרואה". ולהלן נאמר: "אז הותר לו להחזיר את פניו לאחור, אז היתה עליו פקודת המפנה, והוא הופנה". שוב הוא רואה את העולם באור זהרו ונויו, עד שכל הת־מונות שוקעות ורק ה'רעש' מתמיד ועומד, "באר מקרה של האמצע, מאירה באור לא נראה בהרדת דעת לאין שיעור: האין מילא את החלל והיה הכל". אין זה כמעט ואין לו ולהוראתו, שנקבעה בלב־זמנו של עולמנו בידי ניטשה, ולא כלום; אין הוא אומר מה הוראתי, אבל ה'רעש' מקדים ומורה על הדבר. על כן הספר מסיים בדין בשירה תהילה בשבח המא־מר, המהלך ברעש מעל לראש האדם, מעל לראש וירגיליוס, לראש המשורר, — "מאמר ההבדלה, מאמר השבועה, המאמר הצרוף"; "כל שעטפו יותר, כל שהעמיק חדור בנחשולי צליליו ומלא מהם, כך הפליג וגדל המאמר, כך נכבד וסליק, ים מרחף אש מרחפת, כבד כים וקל כים, ואף־על־פי־כן עדיין מאמר הוא: הוא לא יכול להחזיקו, ולא היה רשאי להחזיקו; נשגב מבינתו היה לו ונבצר מהגייתו, שכן מעבר ללשון היה". במאמר זה שמעבר ללשון צרורים חיי ויר־גיליוס בשמירה מעולה כזאת, עד שאין צורך לומר עוד שהוא מת.

עמידתו של הרמן ברוך לאמנות, ולפעלו הוא, עמי־דה של כפילות מפולגת היתה, ב־15 בפברואר 1949 הוא כותב אלי: "אינני קובל על טפלות האמנות, אלא מעלה את התהליך בלבד. ואני רואה כאן עובדה אובייקטיבית ולא עניין אצל דעתי או הכרעתי האי־שית. שהרי תקופה תקופה ו'עיניים־ערכים' שלה; הם גואים ועולים כנחשולים ויורדים והולכים להם; האמנות היתה 'עין־ערך' באתונה (אבל לא ברומי).

אחר כך בתקופת הרינסאנס, ואפשר גם בתקופת הרומאנטיקה; בתקופות אחרות, כגון בימי הביניים, היתה רק 'ערך לוואי' בלבד, ויותר מזה אינה יכולה להיות גם בתקופה הסמוכה, ומה גם (וזה סימן לדבר) שהוסט מבטאה הפנימי, כלומר: עינים-ערכים הפנימיים האמנותיים שלה נתגלגלו בצורות הבעה אחרות, כגון הסרט. דבר זה נראה גם בכל עמידותיו של הנאטוראליזם. וביום השלישי בנובמבר 1948 הוא מפרש את דבריו יותר בעסקי עצמו: "הכשרת וירגיליוס לדפוס בידי היתה אם כן כמעט פשיעה. לא בעבודתי האחרת ובעמידתי החיצונית בלבד, אלא גם בספר גופו. שהרי לפני שהיה לספר היה בו כמין 'ממש', היה קניין חיים; לאחר מכן נסמך ל'ספרות'. ולבי אומר לי, שמצוות השעה היא: התרחק מן הספרות; גידוף שמים היתה בפני ענוות האדם. המשורר הלירי עדיין מציאותו בדין, משום שהוא עושה רק לעצמו בלבד; אבל מי שפונה אל ה'קהל' השיתוק תוקף עליו. תומס מן יודע יפה דבר זה, אלא שאין בידו לשנות, וזה הרעוע שבו, שאגב הוא מכירו יפה". ביום 27 ביוני 1950 כתב על ידידו אברהם סונה לאחר מותו: "עתה אני מקווה לשער שהשתקוּתו הפיוטית היתה התמעטות מבטחו בכוח ההבעה של האדם. יראת-כבוד חושדנית מפני ה'אין-מפלט' שבלשון ושבה שאלותיה; ביישנותו היתה מופלגת, ולא זו בלבד שהיה בוש ממגרעותיו הסוב-ייקטיביות (או דברים שהוא כינה אותם בשם זה), אלא לא פחות מכן היה בוש ממגרעותיו של העולם, של האדם בכלל, ואף של הלשון כשלעצמה. כבודו היה האלם באלם". בעניין זה נכתב הרבה ב'מות

וירגיליוס', והדעת סובלת, שעם כתיבת הספר הגה לעתים קרובות בידיד. הוא עצמו חיוני מדי היה שיכול להסיק הוראת מעשה אחרונה מדעותיו השליליות. מה שהיה לנגד עיניו הרי זה מיתוס חדש. בתוך 'מות וירגיליוס' הוא קם על המיתוס. יש לראות את ערכו המיוחד של ספר זה בדרכו לקחת את כל יפיו מיפיותו של המיתוס ואת כל אמיתו מן המלחמה שהוא לוחם בו. פיוס מעולה זה, שהוא בחינת התחברות הספר כמעט שלא לרצונו של מחברו, נעשה כלי המחזיק את כל ההרהורים הבקרתיים בדין. מחוץ לפיוס זה הם מצטרפים ומשתלבים בלב-בטים רוחניים, שעם כל רוב רעיונותיהם הנכונים והפוריים לגוניהם השונים אין בידם כדי לפרוץ את מחיצת האמנות, בדומה לטולסטוי לפניו ובדומה לוואלרי ולסארטר בימינו. כוונתם לנצח את השירה ואינם יכולים למחול עליה לחלוטין. דינו בתפארת זו, שסתירה זו קמה בלב עשיר, שלפחות פעם אחת גמר אומר להרחיק מעל עצמו את הרהורי המוחין. ב-28 במאי 1949 כתב אלי: "וכך עלי להעמיד את הדברים אל אפנם: אינני 'עצוב', כמו שאתה משער, לא, לעולם אינני כך, משום שלעולם המציאות היא לי כל כך 'עשירה', שאינני מכיר שום אב רגש אחר מלבד ההודיה (בייחוד מאז מעצרי בידי הנאצים), אבל הרבה פעמים אני קוצף על עצמי, שאינני עושה את הדברים עשייה משוכחת יותר". זוהי נפש למופת, שהוציאה פעל אמנות מפי השקיעה הקטלנית, שבאה על העולם, ומפי הסכנה שנסתכן בה בן-אדם. בפעל אמנות זה יחיה וישאר הרמן ברוך, משוררו של 'מות וירגיליוס'.

תרגם מ. ה. בן-שמאי

שלושה מכתבים אל אברהם סונה

מאת הרמן ברוך

פרינסטון, 8.10.47

יקירי, א. ס. היקר מאוד,

שלשום נודמן לפני ד"ר לאוטרבך, דבר שגרם לי קורת-רוח מרובה, באשר נתחוויר לי, כי לא זו בלבד שהוא מכיר אותך, אלא שהוא גם ידיד-נעורים שלך וידע איפוא לספר רבות עליך, וכך העלה לפני בפעם הראשונה תמונה מחייך שם. אמנם לא משמחת השמועה, שמצב בריאותך לא טוב היה בימי המלחמה: אמת, אין אנו הולכים ונעשים צעירים יותר, אלא שבכל זאת מקווה הנני, שסילוקו של המעי העיוור ישפיע השפעתו הטובה ותגיע על-ידי כך למצב של קבע שאפשר לשאתו.

בדרך כלל אינני מחבר שירים, ועל אחת כמה וכמה שאין אני מראה אותם לאחרים. אולם זה לא מכבר ייחס לי מבקר אחד שאיפות דאנטסקיות בווייר-גיל שלי — אוכל לשלוח לך את החוברת באם עניין לך בה — וכאשר קראתי זאת חלמתי למחרת בלילה על דנטי: מטייל היה לו במרכז המסחרי לאריגים בווינה, כלומר ברחוב גונזאגה, מקלון של טיילים בידו, ומראהו מראה יהודי זריו ומצוחצח ולבוש קפטן, ועל-גבי שלט אחד בין שאר שלטי האריגאים כתוב היה לאמור:

הֶרְמַן בְּרוּךְ : דְּנִטִי

הוא לא הוקיר את שִׁיקְר סֶר מַעְמוֹ,

וְכִי מְאוּמָה בּוֹ לֹא נִשְׁתַּוְּהָ עִמּוֹ :

כֹּה נִעְלַם-שֵׁם הָיָה וּבְכָל זֹאת דְּנִטִי שָׁמוֹ.

היה זה חלום זידוני-עליו, שעל תוכנו האנאליטי לא אדבר. אלא שעשיתי ממנו את השיר שלפניך וקראתי שמו 'צילו של דנטי'.

הוא לא הִקְל בְּמָה שָׁפָה קְלוֹת נַתָּן לוֹ,

אֶךְ לֹא הוֹקִיר אֶת שִׁיקְר סֶר מַעְמוֹ :

סְכִיב בְּאַטְרִיצִי-יָאָרְג הַעֵד, אֵין שֵׁם לְשָׁמוֹ

בוֹ הוּא רוֹחֵף, רוֹחֵף גְּלָגַל הַזְּמַן לוֹ,

עַד כִּי מְאוּמָה בּוֹ לֹא נִשְׁתַּוְּהָ עִמּוֹ — — —

הָאֵם זָכָה בּוֹ ? לְשִׁלְמוֹת הַקְּרַח לְהַרְימוֹ

לְיִשׁוּתוֹ, הֵה, הַמְצָא עֲצָמוֹ? בְּצַד מְצָא עֲצָמוֹ

זָר בְּהַעְלֵם-שֵׁם. וּבְכָל זֹאת דְּנִטִי שָׁמוֹ.

עוֹ לְבוֹ הָיָה בְּדִידוֹת, לְכֵן הוּא מְנוֹסָה בְּלִבְדוֹ,

עוֹ שֶׁהִרְבָּה לְפָגַע בְּיַדִּיּוֹ מִבְּשׁוֹנְאָיו ;

אֶךְ בּוֹ כָּאֵב פָּגַע, אֶךְ אֵם לְקַלְלַת-שִׁיר נִשְׁפָּט,

עַל אֶךְ זֹאת צִעַר הַעֲרוֹת, עַל אֶךְ זֹאת פַּחַד הַשְּׁנָה עָלָיו :

הַעוֹ שָׁאוֹל הוּא שִׁישִׁיר ? אֵימַת שְׁמִים שְׁתֵּלֵם ?

הַקֵּץ אֲשֶׁר קָרַב עֵת כִּי גַמְל, אֶת רְאשֵׁיתוֹ יוֹרֵם.

מדוע אני כותב לך זאת? פשוט, משום שדמותך נת-לוותה ונצטרפה למה שתיארתי בכאן; הקיצור, אימת-השמים שלימדתך — אולי במידה מרובה מדי — להחשות, ואשר גם אלי, באיחור רב מאליך, הולכת היא וקריבה: במיוחד כל דבר של ספרות, ואפילו של פיוט, הולך ונעשה זר לי יותר ויותר; שוב אין לו מקום בעולם זה, אם כי ייתכן ועתיד הוא, בצורה אחרת, לקום לתחייה בימים יבואו. אולי יעלה עוד בידי לעשות ב'פסיכולוגיה של המונות' דבר של שחר. אם יש לך רצון כתוב דיבור אחד. על-כל-פנים ידוע תדע שהוגה אני בכך מתוך אהבה וריעות.

בכל לב

הרמן ברוך

סייברוק קוליצו, אוניברסיטת ייל, 24.5.49

יקירי, יקר מאוד,

חושבני שכל שתיקה לא תפקק את קשרי-היחס שבינינו, אף זו האחרונה לא, שלקראתה — הרי סוף-סוף זקנו — עלינו להתכונן, ולפיכך עמוקה פי כמה היא השמחה, כאשר יגיע סימן-חיים מעמך. ידיעת-הקץ נתבהרה לי בעצם רק משך העת של

ואשר למצבי החיצוני, הרי משמש אני מעין פרוֹ-פיסור־אורח באוניברסיטה של ייל. מה שיקרני לאחר כן, לא אוכל עדיין לומר. אפשר אירופה. בשום אופן אינני רוצה לשוב לפרינסטון. מלבד זאת למותר הוא לדעתי לדחוק את הקץ — אם גם השלם השלמנו אתו — ולהחישו בידים. אדרבה דווקא משום כך עלינו למהמהו ולהשהותו. והאקלים קרוב לוודאי שאינו פחות קטלני כאן מאשר בפלשתינה. האם לא ייתכן שנפגוש זה את זה, נאמר באביב הבא, בצרפת הדרוֹ-מית? הואיל וישראל נמנית כעת עם הארצות היקרות ביותר, ממש כמו אמריקה, הרי אפשר שגם אתה יכול תוכל מבחינה של ממון לעשות זאת. ומכיוון שהמדוֹ-בר כאן בהצעה מוחשית ממש, חייב היית בעצם לענות, אם כי גם אתה — ידעתי זאת היטב — כמוני, כל תכנית של שינוי־מקום אימה ופחד תפיל עליך. האם הנך זולת זאת קשור באיזה אופן לארץ־ישראל מבחינה חיצונית? דומני כי שוב אינך קשור, ולפיכך מן הראוי היה איפוא שתיענה לדרישותיו של מצב גופך ובריאותך.

המחבקך ובכל לב שלך

הרמן ברוך

14.3.50

חביבי היקר מאוד,

למן מכתבי האחרון עברו כבר שוב כמה שבועות; בשל חסכון בדמי־דואר — לצערי אנוס אני לחסוך אפילו בסכומים כה פעוטים, בפרט שחליפת־המכתב־בים שלי (שאינה ניתנת, לדאבוני, להיפסק, ועם זאת עשויה היא להחניקני) כמפל־שלג תתרבה — שלחתי את המכתב בתוך משלוח־קיבוצי בידי ורנר קראפט, המודיעני שהריץ אותו הלאה כנכון; מכאן שיש לקוות, כי גם נתקבל אל נכון. אך העדר האישור עד כה מצדך מדאיגני במקצת: ומה עוד שקראפט גם כתב, כי סרת לבקר באותו בית לוונשטיין, וזה בשל מיחור־שיי־מעיים; ובדעתי מה קשה עליך להחליט על צעד מעין זה, מוכרחני להניח, שבאמת חולה היית, וכי זה — אם לא הלכה תשובתך לאיבוד בדואר — הניאך מלכתוב.

באורח מזור צירפתי אז למכתבי זה גם שיר: והנה עשרים שנה בדיוק עברו מן העת ששלחתי לך בפעם הראשונה שיר, וגם אז היית בבית־חולים בשל מיחור־מעיים, בצ'אילדס ספיטאל; היה זה אחד משירי הסה־רורים, ואתה אישרת את קבלתו בהערה Lacrimae rerum, וייתכן שבוזה הצנעת בי את גרגיר הזרע

עשרת הירחים בבית־חולים: אחת־עשרה שנה אני כבר בארץ הזאת (ואתה בארץ ישראל), ואחת־עשרה שנים אלה חלפו ביעף, ואם אחת־עשרה שנים נוס־פות עוד יצטרפו אליהן — דבר המוטל בספק רב — הרי אף הן יחלפו עד מהרה, ואולי עוד ימהרו ויח־לופו. אין אני נבהל בשל כך, אך גם שמח אינני. כי אצלי הופיעה ההזדקנות — בלא ששאר הרגשי־החיים של ארבעים השנים האחרונות נשתנו בהרבה — כהרגשה של התעשרות גדלה והולכת. ואם להגדיר את מהותה של התעשרות זו, הרי שצריך הייתי להג־דירה כערות הולכת וגוברת וגם (במיוחד למן תקופת־הימים שבבית־הכלא) כערות שברכתה מרובה לב־עליה. הרומנטיקאים, השוטים הללו — לא לחינם שוני־אי־ישראל היו, בין שקרויים היו נובאליס, אייכנדורף או אפילו היינה בכללם — שוב ושוב הוזים היו ושרים על הירדמות ללא יקיצה, בעוד אשר אנוכי בכל עת תמיד ליקיצה המוחלטת אצפה (וככל האפשר בלא להירדם שוב).

וודאי, עושר־שלי־ערות זה אפשר שיש בו משום אונאה עצמית, אונאה עצמית מתוך פחד־מוות; אין לי אימון בעצמי בדבר זה. אולם הרי משום־כך אני עובד. זהו טעמי האחד שבעבודה: האישור שאתה פטור מן האונאה, אישור העושר, אישורה של ערות אתה, חי אתה זה שנים רבות כל־כך בתוך ערות גדולה, שאין לך כל צורך לאשר זאת לעצמך. מה שאין כן אנוכי; אני מוכרח הנני לאשר לי את הדבר, ובאומנה, לא עלידי הצלחות של חוץ, שבעצם תמיד אדיש הייתי כלפיהן (הגם שקצת יותר כסף — דווקא לצורכי חברת־הדרך האחרונה — לא בלתי־נעים היה), אלא בשל טוהר המצפון בלבד בתור משיחה אחרונה, חילונית כביכול. והתחלה זו (שבאמת גמירה היא) כל־כך חשובה היא לי, שהנני מקריב לטובתה את כל הדברים זולתה; רצוני הוא, לא לתת עוד להפריעני בתוך ערות זו, שאני שרוי בה, ומכל מקום לא עלידי אותו מצב של ניס־ולא־נים, בו מתחולל אושרו של האדם הצעיר. לפיכך בורח אני מפני הכול — אתה יודע ומכיר זאת מנסיונך שלך — והריני במידה מסוימת הולך ומתרושש לטובת עשירותי, ומ־סיבה זאת התחלתי בעבודות רבות, רבות יותר מדי; שמונה ספרים, שביניהם תורת־ההכרה חשובה לי ביותר, בעוד אשר התורה של הפוליטיקה, פרייה של פסיכולוגיה של המונות, צריכה היתה בעצם להיות קרובה בפועל יותר, ודווקא אתך נחוץ היה לדון ולשוחח עליה.

ודאי שאתה כבר שוב תהיה שם. בספר זה מנסה אני בדרך ההגיון וביקורת-ההכרה להניח יסודות חדשים לביסוסה של הפוליטיקה, או נכון יותר של המיטאפוליטיקה. כי דרך אחרת אין. אם מארכס 'מד-עי' הוא, הריהו כך משום הביסוס שלו; ואם רוצים להעפיל ולעבור את גבולותיו או אף לעלות עליו ול-נצחו, כי אז הכרח הוא להעמיק שוב לשיתין ולרדת עד לשורשי הדברים. כל מעשה אחר יהיה פשוט מעין מאוויים בלבד, ומאלה נובעת תמיד רק 'אוטופ' יה ריקה/, בעוד ש'אוטופיה של ממש', היינו כזאת, שתוכל לשמש אבן-בניין למציאות הריאלית, כזאת דורשת עבודת מחשבה של אמת. דבר זה שמועטים בלבד ידעו ויכירו במה הדברים אמורים, מובן מאליו. ועד מה דבר זה אינו נוגע בי, מן המותר הוא להגיד לך. רק יחידים חשובים הם לי, אתה חשוב לי; כל היתר טפל הוא. אינך צריך לכתוב. חפץ אני רק לדעת מה שלומך, ולשם כך די בגלוית-דואר.

המחבקך ובכל לב שלך

הרמן ברוד

[עברית מאיר גרטנר]

הראשון ל'ווירגיל'; כי למן ימי בית-הספר שוב פתח-תי אז בפעם הראשונה את האנאיס לעיון. אחרי אותו ביקור בבית-חולים הלכת אז, עד כמה שאזכור, לנוי-לנגבאך לשם הבראה.

והיות ובאופן כזה, כנהוג בהיסטוריה, הכול חוזר ונשנה (אם כי בדרך אחרת), הרי עומד אני ושואל את עצמי, לאן תלך הפעם להבראה. על תוכניותי השוויצריות אף פעם לא חיווית ברורות את דעתך. מצדי שלי, לבש העניין צורה מוחשית לחלוטין: בו ברגע ש'הופמנסטהאל' וכן גם הרומן השני (אותו רומאן-הירים ישן הידוע לך) יהיו גמורים ומוכנים, אסע לדרכי; זה אולי יימשך עד לסתיו; ואכן אף מוכרח אני לעבוד כפרא-אדם, בכדי לגמור את העבור-דה עד לאותו מועד, אך אפשר לקבוע בוודאות, שב-חורף הבא אהיה בהרי-האלפים, אם בשווייץ ואם בצרפת הדרומית, והנני חושב לראותך שם; כי אם לא כן תהיה זאת לי אכזבה קשה למאוד.

שם יש בדעתי לגמור את ספרי הפוליטי. ראשי-פרקים לספר זה ראו אור ב'נוייה רונדשאו', אני שולח לך תדפיס מהם, ולפנסיון 'אשר' אשלחנו מפני שימיי-דרכו של המשלוח לשבועות יגיעו, ועד לאותו זמן

חמתו של מי לקתה ?

מאת ליאו קניג

חרישה בקרקע-בתולה — בריאת הלשונות שיתארו את הדמויות והטיפוסים האנושיים-יהודיים שלו. מכל מקום עדיין לא נתגלה לי, בספרות העברית והאידיית שבדורותינו, אחר כשר וראוי לעולמיות, שרשאי אתה לראותו סופר גדול לא בד' האמות הלאומיות שלנו בלבד.

הגדלות מהי? קשה ליתן גדרו של מושג הגדלות ושל שאר המושגים שאנו מגלגלים בהם בכל עת-מצוא. דומני, מן המקובלות והמוסכמות, ככל שסופר מרבה לגלות אנושיות, דמויות-אדם, טיפוסי-אדם למיניהם ולאפשרויותיהם — כן יגדל הוא עצמו. נזכור נא את שפעי-הדמויות אשר העלו ויצרו גיתה או

אם יש סופר יהודי שרוח של גדלות מרחפת על כתביו, ועם זה מעלה הוא על הדעת, עד היכן שהגיעה ידו, את גדולי ספרותה של אירופה — עדיין דומני, מנדלי הוא הסופר הזה, הוא ולא אחר. כל הנותן על הלב את מנדלי, עולים על לבו סרוואנטס, סוויפט וגוגול; זו המשפחה הגדולה שעמה כנראה היה נמנה, ואף על פי כן בשל סיבה נעלמה, אל מדרגתה לא נתעלה; נמנה עמה, עם המשפחה הזאת, אבל נמנע ממנו להיות בן-ביתה, אפשר ומנדלי הטראגית שבדמור-יות ספרותנו החדשה: הוא הסופר היהודי האחד שאפשר לו שיהא גם קלאסיקן אירופי, עולמי, ובכל זאת לא היה כן. אולי מפני שנטל על עצמו

לאמור ורבות יכול לאמור, ורבים הדברים שכבשם בלב, ולא אמרם, ודווקא שעה שהבליג והפטיר ב"אין זה מעניני..."

'עוד שיר אחד היה לו' — אי אתה יודע פסוק זה את מי הוא הולם ואת מי אינו הולם, ואולם ודאי שמן הדין לתתו עניין למנדלי. את מישוהו או את משהו לא השלים, לא דלה עד תום — אינו חבורה אנושית, שאולי עלולה היתה להתייבב ולעמוד במ"חיצתן של הדמויות האנושיות הכלליות שבספרות העולם. אחד הוא שמסוגל היה להגיע לשם ואף על פי כן לא הגיע. על כן איפוא אמרתי: מנדלי לא זו בלבד שהוא הארי שבחבורת הסופרים היהודיים, אלא גם הטראגי שבכולם: סופר יהודי אחד ואין זולתו שעשוי היה, כך הוא דומה עלינו, לברוא דמות אוניברסאלית.

ומנדלי זה עצמו אין השעה שעתו והריהו 'יורד'. אמנם כן, עליות וירידות אצל סופרים גדולים — חזיון נפרץ בכל ספרות וספרות, ודבר המצוי הוא בספרות העולם בכללה. כל דור בורר לו ומוציא מגנזי הפנתיאון הלאומי והאוניברסאלי לאור באור החיים את ריבוניו הקדמונים, וכל דור משנה הער"כות וחוזר ומעריך או נותן טעם חדש להערכתו ולדעות המקומיות והמקובלות, הכל לפי תנאי-הזמן המשתנים והמסיבות המתהפכות. יש דור ובעיניו יתרון למולייר מראסקין, דור אחר מודיע חיבה יתירה למונטן כנגד פאסקאל, בא דור ודוסטויבסקי עדיף עליו מטולסטוי וטורגנייב. ודוגמאות כאלו מצויות לרוב בכל דור ודור ובכל ספרות וספרות. סופרים גדולים הם בחינת 'עולים ויורדים', ולהם עליות ושקיעות משלהם, ולעולם אינם משתכחים מן הלב לחלוטין.

גם בספרותנו אתה מוצא את הגדולים, והנה הם עולים ויורדים, זרוחי-אור או מעורבי-שמש. משך עשרים השנים לאחר מלחמת-העולם הראשונה עמד שלום-עליכם ברומו של עולם, בימים ההם ריאליסטים היינו ולא חששנו; שלחנו מבטנו במציאות ולא הנסנו את מבטנו ממנה, ומביקורת עצמנו לא סלדנו. הימים ימי תקוות, או ימי אופטימיות, שעוד לא תמה לגווע ולא דעכה כליל: המהפכה ברוסיה, הצהרת בלפור, ועל מלחמת-עולם שנייה עוד לא היה מדובר כלל. רשאי אתה לאמור: זה היה זמנו של שלום-עליכם. לא האריכו את הדיבור על פרץ, ואולם מעט מעט נשתנה הלך הרוחות בספרות מפני התמורות הפוליי-

באלזאק, טולסטוי או דוסטויבסקי או דיקנס או שאר הגדולים. אף נדמה לי לפרקים, שסופרים גדולים ניכרים לא לפי רוב מניין הפרצופים המתוארים והטיפוסים שנתנו דמות להם, אלא גם לפי שיעור קומתם בתוך העדה הזאת של דמויות וטיפוסים; כל כמה שהם עצמם למעלה מקהל זה שהם מתארים: רצוני לומר, הכל לפי מה שהם רואים את הדמויות והטיפוסים והכל לפי מה שהם מתארים אותם. ומנדלי אפשר והוא יחיד בתוך הסופרים היהודים שהיה מנושא ומנוטל על החומר שבידיו. גדול פי כמה מן הדמויות המרובות שיצר וצר להן צורה, גבוה משי-עור קומתו של עצמו. מנדלי ריבון של דמויות היה, אפילו אותו עצמו — את מנדלי — דרש כמין חומר, ורצונו גילגלו והוא בדמות נעוה וקריקאטורית. רוב סופרים תצא רוחם בין השערים של ספריהם. מש-סגרת את חיבורם סתמת עליהם את הגולל ותם ונש-לם, כי הם עצמם אינם טובים מן הטיפוסים והדמויות שצרו צורתם, ולפרקים קרובים להם הרבה ואפילו למטה מהם. כגון: שעה שהם נדרשים מאליהם לגבור רי-האומה, למקדשי-השם וכל כיוצא בהם.

והדברים אמורים לא בסופרים ובאמנים בעלמא, אלא המדובר הוא גם בסופרינו החשובים מאוד. הללו הקרויים הקלאסיקנים שלנו; אנו כולנו מייקרים אותם וגאוותנו עליהם, ואולם עם זאת אין אנו פטורים מלהודות, שביאליק לא היה גדול מן השירות הגדולות שלו, ושלום-עליכם נשתקפה בכואתו ביותר בטוביה שלו ובמנחם-מנדל שלו. האמת ניתנה להיאמר, ש"ל פרץ התעלה למדרגת המסולתים שבספרי-פוריו. והוא הדין, למשל, בטשרניחובסקי ואחד-העם ושכמותם. הם הגידו את כל לבם ונפשם, הם נתגלו במילואם בכתביהם; הם התמכרו לנו בלב ונפש ואנו מחזיקים להם טובה על כך, ועל כך נערצים הם עלינו.

ואולם מנדלי אחד הוא הדומה עלינו, שמסוגל היה להעניק לנו פי כמה משהעניק לנו. לא זו בלבד שמנדלי גדול מן הטיפוסים והדמויות שלו, אלא כאמור, גם גדול הוא ממנו עצמו, ממנדלי, שהוא מתגרה בו ומשתעשע בו להנאתו לעתים קרובות. ברובם של כתבי סופרינו אין אתה מוצא בהם מרחב, כאילו בכל דיוקנאותיהם וחיבוריהם אין נוף ואין רקע, ואין רווחה, כה דחוקים הם בתוך תחומיהם — בנושאים שלהם. בספריו וסיפוריו של מנדלי — ואפי' לו בקלושים שבהם — יש עומק, ומרחב להם ורחבות להם. ואתה רואה בחוש, שהזקן עוד הרבה היה לו

שיות והרעיוניות באירופה ואמריקה. לעולם תקופות מימוש מביאות לידי אכזבות, והמשכילים ואנשי-הרוח באירופה ובעם-ישראל גרעו יותר ויותר מה-כיוונים וההשקפות שהם ראציונליים אם מעט ואם הרבה, והתחילו משיבים לתחיה את הרעיונות הרומאנטיים והמסורתיים, אותם ואת ראשיהם ומטפחיהם. אותה שעה הועם זיוו של שלום-עליכם והתחיל מאורו פוחת והולך, ובאה עלייתו של פרץ, עלייה שהגיעה עתה למרומי המרומים.

אין השעה מתוקנה עכשיו ולא זה המקום להרחיב את הדיבור, בשל מה ולמה מסמלים שלום-עליכם ופרץ את שני הקצוות שבספרותנו — הרומאנטי וה-ריאליסטי (אם כי בשלום-עליכם נבזקה מנה גדושה מהרומנטיקה, ואולי יותר מאשר ריאליזם בפרץ, וביותר בתקופתו הראשונה). ונראה לי, שגלוי וברור לכל אחד, שעם הנגח-חמתו של שלום-עליכם באה גם עליית מנדלי, ואילו הצלחתו של פרץ הרתיעה לאחור את מנדלי. 'שלום עליכם' הלא היה בעיקרו של דבר 'הטוב שבנכדים' אשר למנדלי, כידוע; אבל פרץ לא די לו שלא נמנה עם יוצאי ה'חדר' מיסודו של מנדלי, אלא שעשה 'חדר' של עצמו. מנדלי היה ראשו של בית-המדרש האודיסאי; פרץ — של הורשאי. מנדלי היה בא-כוחו של הנוסח השכלי בספרותנו החדשה; פרץ, בשנים שעמד על פרקו, נעשה מעין 'אדמו"ר' לסופרים הצעירים בפולין ואורג מארג רומאנטיקה של גלות. ודאי כשם שהיו רומאנטיקנים באודיסה, ובתוכם הרומאנטיקן השכלתני הגדול שבהם — אחד העם, כן היו בווארשה ריאליסטיים מפוכחים דוגמת נומברג ווייסנברג.

ממילא עם חידוש כבוד פרץ ו'תחיתו' הם בועטים גם בעיטה במנדלי, עומדים כנגדו, ואולי יותר משפנו עורף לשלום-עליכם והלכו ממנו; שכן, שלום-עליכם אין בו מן הקיצוניות הזאת של מנדלי ולא מעוקצו, על כן הרפו ממנו והחרישו ואין סוערים אלא על הסבא, ואילו פני כל המלחמה, ועוד יש לאמור: מעור-לם לא היה פרץ מהולל ברוב תשבחות כפי שהוא מהולל בימינו. פרץ כפשע בינו ובין פולחן, ומעולם לא היה מנדלי מותקף כאשר הותקף בימים שלאחר חורבן אירופה.

מה קיתון-שלי-בזיונות ולא הערו אותו בזמן האחרון על ראש הסבא מנדלי-מוכר-ספרים, שרוב סופרינו ומשוררינו הגדולים, אם לא כולם, מכל מקום בכללם, גם שלום עליכם וביאליק, טשרניחובסקי, פרישמן

וברדיצ'בסקי, היו תלמידיו וחסידי המופלגים. מנדלי היה שונא ציון ושונא ישראל ומתבולל! ואפילו כשר מרבים לתארו בתיאורים נאים, מיד מגלים את אשר לא היה: 'בעיקרו של דבר אינו כלל סופר גדול כפי שדימוהו'; 'למעשה מעטים הקוראים בו'; 'ולאמיתו של דבר, גדולים נכדיו ויעצמו ממנו מאוד מאוד', וכל כיוצא בכך. משורר יהודי אחד, שיש ורואים את קולו כעין מצפון העם, הפליג כל כך שטפל על הסבא את הטענה: אילו היה יודע מה אחרית צפויה ליהודים, לא היה מהתל בהם כאשר היתל; אילו היה יודע, שהיהודים האלה הם קדושים-בכוח.

מלחמה-לבטלה, מלחמת סרק, היא המלחמה בדברי הבאי פאתטיים הללו. שעה שאדם טופח על לבו ושופך דמעות ונשבע בהבלי-שוא, אי אתה יכול לבוא לפניו ולאמור לו, שפיו מפיק הבלים. 'מנדלי מתבולל'! במקום אחר כבר סיפרתי, היאך היה מנדלי מהפך בזכותו של פרץ, כשקיטרג עליו מי שקיטרג (בן-עמי) שהוא, פרץ, מתבולל; 'סופר יהודי, שכותב יהודית לשמם של יהודים — מתבולל?', קינטר מנדלי. מנדלי מתבולל, 'סופר יהודי, שכתב לשמם של יהודים' ויותר מכל גדול סייע ליצירת הספרות בעברית וב-אידיש — מתבולל? האין עמנו איש שימלא פיו צחוק? לא נופלת מן השטות הזאת השטות הפאתטית האחרת, שמנדלי 'שונא-ישראל', כלום לא למעלה מזה בשנאת-ישראל הוא בעל 'בעיר ההרעה'? כלום לא היה מי שאמר, שאילו ביאליק עמנו בחיים ודאי שהיה מתחרט על כתיבת הפואימה הזאת וחזור בו ממנה (זו שזעזעה — ייאמר נא הדבר דרך אגב — עם 'האבטואמנציפאציה' של פינסקר ו'מדינת היהודים' להרצל, את תוך תוכה של הנפש הלאומית), ובדומה לכך מצינו בספרות-לעז: האין להאשים את דוסטויבסקי ה'סלאביאנופיל', שהיה שונא ל'רוס הקדושה', על שום שיצר טיפוס רוסי מובהק כסמר-דיאקוב? וכי אין מולייר שונא את צרפת, וראיה לדבר: טרטוף שלו? —

ואחרונה אחרונה הטענה, אותה טענה שאינה פחות פאתטית מקודמותיה ואינה פחות מופרכת מהן: נצא לחפשי מתחת עולו של מנדלי או נפוש ממנו, לפי שלא מצא כל-מאום מן החיובי או מעט מזעיר מן החיובי הזה בחיים של היהודים, בשביל להראות לנו את יפיים וחינם.

לא נהיר לי, האם טענה זאת כולה זכאית: נראה לי שבימים ההם יש מן הפוויטיב יותר מאשר בכל ספר יהודי אחר של הזמן הזה, פרט, מובן, לאותם

הספרים הפרוצים למחצה, על 'קדושים' וצדיקים, שפרו ורבו בזמן האחרון והשטיפו אותנו 'למול ול-ברכה'. ואולם אפילו אנו נראים כמסכימים לכך וזמר-דים באמת שבטענה הזאת: אמנם כן, בכתבי-מנדלי לא ייראו ולא יימצאו הטיפוסים והדמויות היהודיים והאנושיים המכונים 'פוזיטיביים', ומנדלי לגלג על בני-אדם אלה מבטלון וכסלון ולא אהבם, הלא יש מקום לשאלה אחרת: מי הולך אצל סאטיריקן לדרוש אחרי אידיליות? וכי אין מנדלי הסאטיריקן הגדול שלנו, אם לא האחד בתוכנו? כלום כבר שמעה און שיטען הטוען כנגד ראבלי, סוויפט, או מחבר ה'רווי-זור' ו'הנפשות המתות', שאינם נכבדים ונאים, משום שביצירותיהם אין טיפוסים-אדם פוזיטיביים?

והשנית (והיא עיקר בבעיה זו): דוק וכמה תמצא מן הטיפוסים 'החיוביים' בכתביהם של גדולי ספרות-העולם? כמה טיפוסים ודמויות-אדם פוזיטיביים אנו מוצאים בכתביהם של באלזאק או טולסטוי, דוסטוייב-סקי או דיקנס, וכן גם בכתבים של אמני הנובילה והתיאטרון, של הקשישים והצעירים כאחת? וכלום אין המידה הנכונה, הפוזיטיבית, האנושית האחת בכושר זה שאדם רואה את עצמו ראייה של ביקורת ומלגלג על עצמו ומייסר את עצמו? לולי כושר זה ואין לנו כל יצירות-האדם הגדולות, וכלום אין כושר זה לראיית-עצמו באספקלרית-הביקורת התקווה הרפה האחרונה, שהמין האנושי יגיע לידי פדות עצמו ויציל עצמו משמד עצמו?

האין קול זה, 'הבו לנו ספרות בה הטיפוסים פוזי-טיביים', כמוה כקול זה הצועק: 'הסירו מעלי את הראי, כי הוא מראה לי את עצמי כדמותי, ואני מבקש לראות עצמי יפה ומהודר?' הזוכרים אתם: 'אשרי, יתום אני', אמר שלום-עליכם?

דומני, רבים מן המשוררים והמבקרים בימינו יר-בנו ויריעו: 'אשרינו, מה טוב חלקנו: עם 'קדושים' אנו'. המציאות נתמררה והריהי עולבת ופוגעת, כמעט עד דכא, וצץ ועלה מין 'אסקיפיזם' חדש יהודי של לפני ולפנים, של אהבת ישראל: יתארו נא לנו סופ-רינו ומשוררינו וישירו לנו רק על יהודים פוזיטיביים, רק יהודים גדולים, את היהודים הגמורים, השלימים והתמימים, של 'האז' הרומאנטי-פיקטיבי. כי כמה

יחידים-יוצרים יש בכל דור ודור, ממאה עד מאה שנה? והלא אפילו 'בקדושו לא יאמין...' ואולם אנו טוב לנו: אנו עם של קרבנות, של קדושים. — נחבוט איפוא את מנדלי בקרקע. אין לה לספרותנו אלא לעסוק ביהודים גדולים, יהודים פוזיטיביים. אי אתה חסר, אלא שהקב"ה בכבודו ובעצמו ישנה את האדם בשבילנו לבדנו. ומן הדין ומן היושר שיהא כן.

'אילו היה יודע מנדלי מה תהא בסופם של היהודים שלו ואת אשר יקרה באחרית-הימים לא היה ממרר כה בלעגו להם...' ביאליק ודאי שהיה חוזר בו מ'בעיר ההריגה'. דברים פאתטיים בטלים. לפי שיטה זו ולפי מיטב-ההגיון הזה שומה עלינו לבקש מכל הסופרים והמשוררים באשר הם שם במלוא העולם לחדול מללג-לג ומלבקר אנשים, ויתנו ראש ולב ויחזרו ויתארו רק אנשים פוזיטיביים, כי המין האנושי הולך לאבד עצמו לדעת במלחמות האטום ובשאר מרעין בישין. הפחד מפני המציאות — ביודעים ובלא יודעים — נעשה בתוכנו מין יראה פאתולוגית, עד כי סופרים יהודיים רבים, כותבי-אנגלית באנגליה ובאמריקה, חוששים לכתוב נובילות שעניינן ההווה היהודי (והם מספרים זאת בגלוי), שמא יאשימו אותם בשנאת-ישראל. ולא רק בסופרי-לעז משלנו כך, אלא גם בסופרים הכותבים עברית ואידית כך. — אימת המ-ציאות היהודית עלינו, הכתיבה על היהודי כמות שהוא נותנת פחדה עלינו — וסיתרה לנו סיסמאות שקולן הולך, אם כי מרוקנות הן, כגון: אהבת ישראל, יהודים חיוביים, יהודים שלימים.

ולא נפלאת היא התופעה, שאמריקה היהודית בזמן האחרון התבסמה מן הנובילות ה'קדושות', המבוס-מות, של שלום אש; ומה תימה, שספר יהודי טוב, ספר שבו אנשים חיים, אורח נדיר הוא, אורח שחדלו לו ארחות. כי אנשים חיים אינם מלאכי-שרת ואינם קדושים וטהורים, ורק לעתים רחוקות הם 'פוזיטיב'. אמת היא, השואה הגדולה בדבריימינו היא שדרדרה ודלדלה אותנו. אולם המנוסה מן המציאות אינה עשויה שתתקן דבר, שהרי התשובה היוצרת הנצחת האחת — ואולי גם האחרונה? — היא ביקורת עצמנו. ועדיין לקח טוב משומר לנו במנדלי.

על מנזר פרמה

מאת עדה צמח

מנזר פרמה, אנרי סטנדאל, עברית יונתן רטוש, שני חלקים, הוצאת מחברות לספרות תל-אביב תשי"ב

דאל של איטליה ומילאנו; סטנדאל מפויס ורוגע בתאזו בלה-סקאלה, עושה בחברת בנות איטליה חמות-המזג ומתענג על תמונות קוראז'יו וצילילי מנגינות צ'ימרוזה. לא עוד דריכות קרב שאינה יודעת כניעה, לא עוד מלחמה מטורפת בחברה כולה, אלא פשרה מתונה עם עולם שליטי 'הברית הקדושה'; פשרה שפ"לה במקצת, מכוונת ומודעת, המניחה לגיבורים לחיות את חייהם בפינתם הם ועל פי דרכם שלהם, ולבזו בסתרי לבם לאותם אדונים מפורכסים האחוזים בהגה השלטון. הרוזן מוסקה, שלחם בשעתו בספרד, עומד ומשמש עכשיו את דוכס פרמה; גינה היפה נישאת לאחד זקן שוטה ובאה לישוב בחצר כפילגשו של המי-ניסטר ולבה נתון לפאבריציו. ופאבריציו עצמו, זה השובב העושה ככל אשר תתאוה נפשו—מקפץ בדרכים, רודף סכנות ונרדף על ידי השוטרים—אף הוא סופו שיהא הגמון. פאבריציו וגינה ומוסקה אינם יודעים ערכי מוסר בחייהם; אין, כידוע, טעם ואין מובן למידות אלה בעולמו של מיטירניק. מת-בצרים הם יפה יפה באושרם הפרטי וזו נקמתם בחב"רה המקבלת מרות, הקונפורמיסטית, שמסביבם— אבל להם בלבד אושר מזוקק והנאה טהורה, הם בלבד יודעים טעמים של החיים הטובים. סורל בן מבני המון-העם היה בודד כל ימיו ובודד יצא למערכה. בשל כך לעולם קודרות פניו. ואילו כאן, ב'מנזר פרמה', חברה של רמייחש, של אצילים דקי-טעם ודקי-רגש סוערים באהבתם, מבינים זה את זה ומסייעים זה לזה וחיים בריחוק נפשי מן החברה בה הם יושבים. פאבריציו אינו בודד; בני אדם אור-הבים סובבים אותו. ואין בו איבה ובזו לאדם. על כן בפעם הראשונה קורנות פני הגיבור הסטנדאלי ויש בהם מחדוות נעורים רעננה. וקרן פז מפוזת בדפי הספר ונעימתו מוצארטית קלילה ועליוה, וקולו מקש-קש כזוג ושחוקו האירוני טוב וחביב. הרקע אשר על פניו נעים הגיבורים כמעט ליצני-אופרטי;

הסטנדאליסטים המושבעים, המאוגדים באגודה סטנ-דאלית ומצוידים בכתב-עת מיוחד לחקר אנרי בייל והבייליזם, חלוקים בדעותיהם ומפולגים לשני מחנות— חסידי 'האדום והשחור' מזה וחסידי 'מנזר פרמה' מזה. הללו אומרים, לוסיאן סורל אין למעלה הימנו; והללו אומרים, אותה מזיגה נפלאה ושלימה של כל כוחות-נפש היוצר ונסיון-חיינו הבשילים אינה מצויה אלא ב'מנזר פרמה' בלבד.

ואמנם שונים הספרים במזגם ובנעימתם ובגון צב-עיהם. פעם כתב סטנדאל: "לא היו לי בחיי אלא שלוש תאוות: חפץ העלייה משנת 1800 ועד שנת 1811; אהבה לאשה בוגדת משנת 1811 עד שנת 1818, ומזה שנה אחת אהבה חדשה...". אפשר לאמור שתי יצירותיו הגדולות של סטנדאל משקפות, כב-יכול, שתי תקופות שונות שבחיינו. יש בו בבן הנגר הקטן, המפלס לעצמו נתיבה בתוך חברה קשוחה של בורגנים ואצילים קטני-לב ויהירים וריקים, מנפשו של הבחור אנרי בייל שהיה אכול תאוות העלייה ובא מערי השדה אל הבירה, בדומה להרבה צעירים אחרים, ובכיסו 'האמנה החברותית' ובלבו דמות דיוקנו של נאפוליון קיסר; והוא דרוך ומתוח ומחשב צעדו ברוב צביעות צינית, אוסף כל כוחותיו ומטפס ומתרום, מערים וזוהר בשכלו וניצב יחיד במלחמתו כנגד החברה כולה; קודרים צבעיו של 'האדום וה-שחור' ודפיו ספוגים מרירות ושנאה כבושה של נפש גאה ופצועה, הומיה במעמקיה ונוקשה וקרה מבחוץ; נפש עלם צעיר, רב כשרונות וסגולות שביקש לעלות מעלה מעלה בסולם החברה ולכבוש לו מעמד גדול בפאריז הבירה, ולא נח ולא שקט עד שנטרף בסערת יצריו וקיפח את חייו. וכן סגנון הדברים בספר— יבש וקצר וצונן כאותה נוסחה אלגבראית ערומה, ונעימתו סארקאסטית ועוקצנית ומרה מאוד.

ואילו ב'מנזר פרמה' נופים אחרים ושמים אחרים. סטנדאל אחר. לא עוד סטנדאל בן-צרפת, אלא סטנ-

הצר פרמה ננסית בממדיה וכמעט מחוץ לזמנה. אנאכ־רונית, בהוויתה, ואי אפשר לנהוג בה כובד ראש כבאותה חברה פאריזאית של ימי רסטוראציה. אישיה דומים לבובות של תיאטרון; השליט הרודן מבקש לילה לילה יעקוביניים מתחת למיטתו, והמי־ניסטר עומד ועוזר על ידו; ובבית הסוהר האיום מוציאים לעיני כל הקהל ליברל אחד להורג חודש חודש; שוטרים בולשים ושואלים לדרכונים, שליחי הדוכס בודקים ומפשפים בכול, ובית הכלא מטיל צלו על המדינה הקטנה ונמקים בו אסירים־קרובני־רים ומרעילים שם בני אדם שאינם רצויים. חצר פרמה על תכניה ופחדיה וכזביה משקפת אמנם בזעיר אנפין דרכי שלטון באשר הוא שלטון, אלא שניטל כאן מן הדברים כובדם הממשי; וסטנדאל עומד לו בריחוק מקום מקלחתם של חיי התחרות ואפשר לו להשתעשע ולמלא פיו שחוק על יצורים אלה הקטנים והמגוח־כים, בעלי הכוח ובעלי השררה, המשחקים כשליטים בקומדיה הגדולה המציירת פרצופו של משטר ודרך הנהגתם של אנשי מדינה. אלא שבתוך תפאורות פורלסקיות הללו ובתוך קהל מוקיונים של חצר־זאטוטים זאת מהלכים בני אדם גדולים, בני אדם סטנדאליים, גינה ומוסקה ופאבריציו, הללו שהם בני־חורין בנפשם, שנהנים כסטנדאל מיופיים של מר־אות טבע וממשק משוטים באגם, ורוחם כרוחו מסו־ערת באהבה. אף הם שחקנים בקומדיה של פרמה, אלא שעשו להם על פני הבמה הציבורית של רנוציו ארנסטו הרביעי במה קטנה משלהם, ושם פעמים הם חיים גם חיים של טראגדיה.

במלון אחד, בקרבת המאדלין ישב סטנדאל וכתב סיפורו האיטלקי. ולא ארכה כתיבתו אלא חמשים ושנים יום. חמשים ושנים ימים ישב והעלה על הכתב מעשיה איטלקית נושנה רוויה זכרונות, זכרונותיו שלו, של חיים יפים שראה בשעתו באיטליה. סגנון 'האדום והשחור' עודנו מצוי כאן, אלא שנתארך מעט המשפט ונתרכך קולו ודבק בו לעתים משהו לירי־ענוג וניטלו עוקציו ושחוקו שחוק טוב ומיטיב ויש בו הומור של אדם מפוכח, שראה דרכי עולם וכל נתיבותיו ועמד על קטנותו וגדולתו של בן האדם המתהלך בהן.

וחבל, חבל מאוד, שלא עלה בידי המתרגם לתפוס ייחודה ורוחה של היצירה הסטנדאלית הזאת ולשמרה בתרגומו. בכמה וכמה דרכים הוא פוגע בה, קמעה כאן וקמעה כאן, עד שהיא פורחת לה כולה מדפי

הספר העברי, ומוטלים בו משפטים מרוסקים כאב־רים שאין בהם רוח חיים.

על הרוב לוקה תרגומו של יונתן רטוש בדיוק מילולי מופרז שאין בו כדי לקיים רוחו של המשפט הצרפתי, ויש בו כדי לשבש צורתו של המשפט העב־רי. תרגום, כידוע, אינו (כלום יש לחזור על שיגרה זו?) העברה מילולית מוכנית של תכנים מכלי אחד אל כלי שני, ואי אפשר לאמור: "הגנרל פאביו קונטי נקסם — fut enchanté — להציב כנגדה את הנוסח הרשמי של החוקים" (מנזר פרמה חלק ב' עמ' 351). ואי אפשר לכתוב "הנה אפוא מאין לקח פארנטה כסף" (מנזר פרמה ב' עמ' 338), כשנאמר בצרפתית Ah, voilà donc où Ferrante avait pris de l'argent; ואין טעם לתרגם 'Vous ne serez plus considéré' "לא תהא נחשב עוד אלא במידה שתאבה להשפיל עצמך". שהרי considéré פירושו כאן נכ־בד, ואילו בתרגום העברי אין למשפט פשוט דיבורי זה כל שחר. וכן קשה לתפוס משמעותם, למשל, של הדברים הבאים: "...אצוה להכין עלילה של קומדיה וכל המעמדות המזהירים לתפקידיו של כבוד הדרתך יהיו אתי" (חלק ב' עמ' 339). ולא נאה לאמור — "צבור הנירות עמד לחנוק את שני הנרות" (חלק ב' עמ' 346). אפשר קטנים שיבושי לשון אלה אולם אם רב מספרם, רבה, רבה מאוד פגיעתם.

פעמים יש רישול מועט במשפטו של סטנדאל, שהרי רץ היה בכתיבתו ודבריו עולים על הכתב בקצב של דיבור פשוט וחופז, אלא שהמתרגם לא ידע לתפוס קלות זו בתרגומו. "...במאי 1796, שלושה ימים לאחר כניסת הצרפתים וציר זעירות [זעירה פירושו מיניאטורה] צעיר אחד, מטורף מעט, גרו שמו, ונתפרסם בינתיים, אשר בא עם הצבא, שמע מספרים בבית הקפה סְרִי (שהיה אז באפנה) את עלילותיו של הארכידוכס, שהיה נוסף על כך כבד בשר, נטל את תפריט הגלידות המודפס בצורת מודעה על ניר צהוב וגס" (חלק א' עמ' 16). דברים מקוטעים אלה חיבורם אינו עולה יפה וצורתם פגומה ורוח חיים אין בהם, אף על פי, ודווקא, משום שקרו־בים הם מאוד אל המקור הצרפתי. פעמים אחרות קצר וחד המשפט הסטנדאלי וחלקיו מאוזנים יפה יפה — C'est s'empêcher de mourir, se disait elle, ce n'est pas vivre' והמתרגם בא ומשבשו בתרגומו ונטל ממנו כל חינו: "...הרי זה להמנע מלמות, היתה אומרת אל נפשה, אין אלה חיים" (חלק א' עמ' 82).

הגדולה של סטנדאל. ובכל פעם שכותב הלה 'סוס' בא יונתן רטוש, וכנראה לא מתוך חוסר ידיעתו אלא משיטתו וכוונתו, ונתן 'אביר' במקומו. וה'אבירים' הרבים האלה צורמים את האוזן בזרותם, ומזדקרים ועולים כבליטות וזיזים מתוך משפטי 'מנזר פרמה' הקלים והשוטפים במקורם. אצל סטנדאל אי אתה רשאי לתרגם odieux — 'נשאת'; ו — profitant, 'בהעלו' (כנראה, מלשון 'יעל'); או — cruelles, אבירות-לב (וכמו להכעיס ובשום פנים לא 'אכזריות'); או s'occuper de lui, "החל לבה שועה בו"; או — contre toute apparence "הרף כל הנראה לעין". ועוד וכיוצא באלו הדברים. סטנדאל שרגו על ראסין בשל מליצותיו ודאי שהיה רוגז על המתרגם ותרגומו.

אלא שחמורה פי כמה בעיני טעותו האחרת של יונתן רטוש — שנתן במקום דבריו הפשוטים מאוד של סטנדאל מיני מלים נמלצות ומשונות, שהשימוש בהן אינו שכיח בשפתנו. חייב המתרגם לדעת את דרך הכתיבה המיוחדת לסופר (סופר ממעלתו של סטנדאל!) ועליו להקפיד בבחירת ניב-הלשון שיהיו דומים באופיים וברוחם לביטויי שפתו. אצל סטנדאל אסורה המליצה בתכלית האיסור, ואסורה ההצטעצעות הלשונית, שכן אוהב היה את לשון ספר-החוקים האזרחי והצבאי, ומזיר הוא עצמו מכל נופך מליצי. במפורש הוא כותב ב'אנרי ברולאר' שלו — "מתעב אני (כשכותבים) אבירים (coursier) במקום סו-סיים (cheval), קורא אני לזאת מעשה צביעות". ואי-לו יונתן רטוש דומה שלא עמד על סוד פשטותו

בן המלך והנזיר

מאת דוד פלוסר

אברהם בן חסדאי, בן המלך והנזיר. ההדיר, הוסיף הערות ואחרית דבר א. מ. הברמן, הוצאת מחברות לספרות, מוסד הרב קוק, תל-אביב ה'תשי"א 414 עמ'

אצל כל אומות העולם — כוונתי לסיפור מופלא זה 'בן המלך והנזיר'. החיבור אינו מקור אלא תרגום וידוע בשמו 'ברלעם ויואסף', והחוקרים מעידים עליו שהיה הנפוץ ביותר בספרי ימי הביניים. לעברית תירגמו ר' אברהם אבן חסדאי שחי בראשיתה של המאה השלוש-עשרה בכרצלונה והשתתף הרבה בחיי הרוח של זמנו. במחלוקת כנגד 'מורה הנבוכים' עמד בצדם של חסידי הרמב"ם, ואף מפורסם היה כמתרגם גם מערבית לעברית. אלא קודם שנעמוד על הצד העברי של הספר עלינו לעמוד על אפיו של החיבור גופו, כי טיפוסו הוא מכמה בחינות לתרבותם של ימי-הביניים ולמהלך רוחם. תקוותנו, שיעלה בידנו לסלק כמה טעויות ואף ננסה לקרב את הספר אל לב הקורא. ישנם ספרים שנעשים ידידים ורעים לנו מצד עצמם, ויש ספרים שידידותם וריעותם באה

סימן טוב וברכה רבה לחיי התרבות בארץ, שהתחילו מוציאים לאור, מהדירים ומפרשים מחדש חיבורים של ספרות עברית עתיקה. אמנם יגונים גדולים מעורבים בתופעה משמחת זו. שכן גרמה להתחדשות זו גזירת השמד שהעלתה על המוקד את הגולה והע-בירה מן העולם את ספריהם והחריבה ביתם של ריבוא ריבואות, שבתוכם היו לומדיהם וקוראיהם. אף על פי כן אילמלא היה צורך של חיים, חפץ וגעגועים בשיבה זו אל העבר וערכיו בתוך קהל הקוראים החיים בארץ, לא היה קיום לעבודת חידוש וכינוס זו, שמחזירה לתלמיד חכם דברי עיונו וקדושתו וה-פותחת שעריה של ירושת אבות לפני הקורא הצעיר והמשכיל בן-הארץ, שוודאי ספרות זו גילוי היא לו. והנה מונחת לפני מהדורה חדשה, מנוקדת ונאה בלבושה ושווה לכל נפש, של ספר מפורסם והמצוי

לנו לאחר שהכרנו מקומם בתולדות הרוח. 'בן המלך והנזיר' נמנה עם הסוג הזה.

ודאי משונה הדבר, שעה שאנו למידים שבודהא, מייסד דת הודית, נתגלגל אחרי כמה וכמה גלגולים בקדוש נוצרי. אולם כך אירע לו בזכות הספר שלי פנינו. וגרמה לכך, שבודהא בן המלך ההודי היה ליואסף (או יהושפט) הקדוש, תנועה זו של מחשבה ותרבות שפשטה בימים ההם מחופי הגאנגס עד חופי הטימוזה, שהיתה אז בסוף העולם. בהודו סיפרו אגדה אחת, ניבאו לאביו של סידהארטא, שהבן אשר ייוולד לו עתיד להסתלק מעסקי המלוכה ויתנזר מחיי חולין. ולא הועילו כל תחבולות האב להרחיק את בנו מתל-אות העולם הזה ולהסתירן ממנו. פעם יצא הבן במר-כתו לטייל וראה בראשונה פני זקן ושוב ראה פני חולה ובשלישית ראה פני מת. מיד הכיר הבן את האמת, את צרות העולם, וגמר אומר בנפשו להזיר עצמו ממנו. דברי התחנונים והמוסר של האב לא העבירו את הבן על דעתו. קם וברח אל המדבר וחי שם חיי בדידות וקדושה והיה סידהארטא לבודהא, שפירושו 'נעור', וכן גם אביו וכל עמו קיבלו עליהם את תורתו החדשה. אדם זה שעתידי להיות בודהא נקרא בפי בודהיסט בשם בודהיסאטווא, ומכאן גלגולו של השם יואסף שעליו נקרא גיבור הרומאן שלנו.

בעולם של ימי הביניים, שמרובות בו השאיפות לחיי קדושה וביטול היש, פשט מאוד הסיפור הזה, שבא ללמד מוסר-השכל אף לבני אדם שאינם מן הנוהים אחרי בודהא. בטורפאן שבפנים אסיה, שם נפגשו יחד כל הדתות הגדולות, נתגלו שרידי הסיפור בלשון האויגורים בסופה של מאה ח', האויגורים היו עם טורקי ודתם הדת המאניכאית, זו שעיקרה שניות של טוב ורע ושהיתה פעם סכנה גדולה לנצרות. והנה מפנים אסיה נדד הסיפור מערבה, ובוודאי מרובים תרגומיו ואפשר רבו גם תמורותיו, אולם על אפיו הסגפני שמר בכל גלגוליו. על נודי הסיפור מרובות ההשערות וכל הרוצה לעמוד על אמיתותן, על כרחו שיהא בעל לשונות מרובות. בכל אופן ברור לנו, שבימי נודים אלה נולדה הדמות המרכזית השנייה שבסיפור, הנזיר ברלעם, והוא שהתחפש כסור-חר ובא לפני בן-המלך ומכר לו סחורה יקרה זו — להינזר מן העולם הזה. וכשבן-המלך עוזב את בית המלכות, יוצא הוא למדבר וחי שם יחד עם אביו הרוח-ני. כניסתה של דמות זו בסיפור פותחת לשיחה בין בן-המלך, המבקש דרכים להיפגש עם תלאות החיים ולעמוד על האמת שבהם, ובין הנזיר החכם, המש-

מיע דברי עיון וחכמה, שחביבים היו על המזרח ועל אנשי ימי-הביניים כאחד.

דרגה חדשה בגלגולי הספר ותמורותיו בנוסח היווני שהוא אבי כל הנוסחאות שבלשונות אירופה. אין אנו יודעים אל נכון כיצד השתלשלו הדברים עד שהגיעו לתרגום זה. סוברים בימינו, שאגדת בודהא באה מסביבתה ההודית הטבעית ללשון פהלווי, לשון הפרסים לפני הכיבוש הערבי. ממנה תירגמו לערבית, וממנה במחצית המאה העשירית לגיאורגית, ומלשון זו תירגם איאותימוס הנזיר ליוונית במחצית ציתה הראשונה של המאה האחת-עשרה. מכאן ואילך מתפשט הרומאן הזה על פני כל אירופה, ואין לך כמעט לשון וספרות שלא הערוהו אל תוכה וגדולה מאוד היתה השפעתו.

ודאי בשביל הנוצרים דרך זו שהלך בה בן-המלך בהדרכת הנזיר אינה אלא דרך הנצרות. סגפנות זו — תורתה, בריחה זו מן העולם מסילת חיים, ואמת זו וקדושה זו אמיתה וקדושתה. והגיעו הדברים עד כדי כך, שהכנסיה היוונית קבעה את יום כ"ו באוגוסט ליום זכרון של 'יואסף בן-המלך'; והכנסיה הקאתולית עשתה יום זכרוןם של 'ברלעם ויהושפט' הקדושים את כ"ז בנובמבר. והיה בודהא לקדוש נוצרי! בנוסח היווני הסכסוך ברומאן הוא בין הנצרות לבין עבודת האלילים. המלך מייצג את העולם האלילי הרע ושקוע בהבלי עבודה זרה, ורודף את הנוצרים ומעלה את הנזירים על המוקד. וכשנודע לו, שבנו נהה אחרי הנצרות, הריהו יוצא להתעצם עמו בויכוח דתי של פומבי. כאן עולה תחילה במקום הנזיר נחור הקוסם שמראהו כמראה ברלעם, ותקוות המלך שהנזיר המדומה הזה ינוצח על נקלה על ידי עובדי האלילים. אלא שאירע לנחור מה שאירע לבלעם הרשע — בשעת הויכוח מגלה הקוסם נחור את אלוהי האמת של הדת הנוצרית ועובר בויכוחו לצד המאמינים כנגד עובדי עבודה זרה ומנצחם. לאחר מפלה זו, שוב מביא המלך קוסם אחר ונערות יפות-תואר עמו, שיפתו את לבו של בן-המלך ויחזירוהו למוטב. אלא אף קוסם זה עובר לקהל המתנגדים ומתנצר. וכשראה המלך כך, נפל לבו ואמר נואש במלחמתו ונכנע ויצא וניפץ אליליו והתנצר אף הוא. אין ספק, שחידושים אלה, שקול הנצרות נשמע מהם, ושמרכו הם בהשתלשלות הסיפור, אינם אלא מעשי ידיו של המתרגם היווני.

והנה נוסח יווני זה עניין לו לעברי, שתורגם מן הערבית. אברהם אבן חסדאי פותח ספרו במבואו

בוה הלשון: "אמר המעתיק הספר הזה מלשון יוון אל לשון הערב". רבים חולקים על אמיתות דברי המבוא וסוברים, שלא מן היווני בא הנוסח הערבי. לדעתי, אין הדין עמם. ונראה לי, שאמנם הנוסח הערבי בא מן היווני, שהוא אבי כל התרגומים של 'בן המלך והנזיר' בלשונות אירופה. אם אין עדויות כבדות-ערך המכחישות את דברי המבוא, על שום מה נטיל ספק בהם? מה טעם למתרגם לכדות מן הלב התייחסות אל הנוסח היווני? ואם אנו רואים, שבתוך הנוסח הערבי שהיה לנגד עיני אבן חסדאי עוד נמצאים עקבות של השקפות נוצריות, הרי סמך מאן, שיש ממש בדברי הערבי במבוא שאבן חסדאי פותח בו תרגומו.

זכות גדולה למהדורתו של מר הברמן שצרף אליה נוסח ערבי אחד (בתרגומו העברי של יהושע בלאו). הוא מצוין בשם 'מקוצר', וכך הוא באמת, אף על פי שיש בו כמה קטעי סיפורים שאינם מצויים בספר העברי וחסר הוא כמה שמצויים בעברי. מכל מקום 'קיצור' ערבי זה ודאי שהוא מתוך הנוסח שהיה לפני עיני אבן חסדאי. וכיוון שאין ממנו תרגום בשום לשון אחרת, הרי מסייע הוא עמנו עכשיו, שנעמוד על טיב מקומו של הנוסח העברי במסורת הסיפור על 'ברלעם ויואסף'. בשניהם — בערבי 'המקוצר' ובעברי (עמ' 83—85) — אנו מוצאים את המשל המפורסם על 'הזורע זרעו' שמקורו באבנגליון (עי' מתי יג ג'ט). גם הפסוק 'יראת האל ומעשה היושר ופועל הכשר, אשר לא ישדהו שודד ולא ישחיתוהו המשחית' (עמ' 167) מקורו באבנגליון (מתי י כ; לוקאס יב לג). ואף כל בניינו של הסיפור בעברית מוסבר לנו, אם נראהו יוצא מן המקור הנוצרי. שכן אין להסביר מתוך ההווי ההודי את ההתנגשות בין מלך עובד-אלילים לבין 'דת הנוצרים'. אפשר להסבירה מתוך הבדות שביסוד הנוסח הנוצרי, הואיל ולפנינו סיפור על המלך-חמה בין עבודה זרה לנצרות. והשערה זו נעשית לוודאי מתוך הפסוק הזה: "והדת היקרה והאמונה הישרה כבר נתפשטו בכל קצותיו כה וכה לפני מלכו". ואין לך דת, חוץ מן האיסלם, שהתפשטה בממלכת המלך אלא הנצרות. ואם נסכים ונראה את הנוסח הערבי, שממנו תרגם אבן חסדאי, שמקורו נוצרי, על שום מה נדחה את הדברים המעידים שהערבי תרגם ספרו מלשון יוון?

הנחה זו, שהערבי מקורו מנוסח נוצרי, פותחת לנו הרבה דברים מוקשים. שכן משהיה ברצונו של המ-תרגם הערבי ליתן ספר-מוסר לקוראיו, ודאי שהיתה

עליו לטשטש את היסודות הנוצריים שבו (אין סתי-רה לכך בשני הפסוקים מן האבנגליון, הואיל ולא ידע המתרגם מקורם). וכיוון שלא רצה להכניס, כנראה, לתוך ספרו הרבה מן ההשקפות הדתיות (וכן נהג המתרגם העברי) הואיל שחפצו לשמור על האויר האכסוטי של הסיפור, יצא הספר מתחת ידו (שבי-יסודו הוא ספר דתי) סתמי כלל-אנושי ואין בו כמעט השקפות מוסלמיות או יהודיות מיוחדות. כשמדובר, למשל, על הנבואה, מדובר על נבואה סתם, ודומני, אף לא ניתנה כאן כמעט דת חיובית. הייבים לבטל את העולם הזה הרע והכוזב, אבל אין דברים ברורים על טיבו של עולם האמת שאליו אנו שואפים, ודומני, הסיבה לצמצום זה מקורו הנוצרי של הספר, שאת תורתו אין המתרגם יכול ליתן.

'בן המלך והנזיר' אינו מביא את כל הסיפור על ברלעם ויואסף. מספר הוא על פגישותיו של בן-המלך בסבל האנושי ועל ביקורו של הנזיר אצל בן-המלך, ושעת פרידתו של הנזיר ממנו היא גם סופו של הסיפור. כל הדברים על מעשי האב ושידוליו להרחיק את לב הבן מדת הנוצרים, עצם דברי הויכוח הדתי, וגורלם של גיבורי הסיפור עד יום מותם נש-מטו מגוף הספר. ודאי אין להביא ראיה מכאן שכך היתה צורת הסיפור המקורית, קודם שעבר את הצי-נור הנוצרי. שכן הליכתו של בן-המלך למדבר אף היא חסרה כאן, וזו הריהי עניין בודדהיסטי קדום ומובהק ואפילו עובדה היסטורית היא מחיי בודהה. אלא שלפני אבן חסדאי היה נוסח לא-שלם ערבי ויצא בעקבותיו. ואולי יש סמוכין לדבר, שה'קיצור' הערבי מקוטע וחסר בו סוף הסיפור, ומוצאים בו כחצי עמוד יותר מאשר בנוסח העברי על הכנות המלך לויכוח דתי ובאמצע המשפט נפסק הספר. ואולי מותר לומר שדבר דומה ל'קיצור' הערבי היה לפני אבן חסדאי בשעה שכתב ספרו.

ודאי פירושי על התהוותו של הנוסח העברי אינו אלא השערה, אלא, דומני, שהיא מתקבלת על הדעת. והארכתי בעניין זה מפני שקיצר בו המהדיר. והיה הכרח, לטובת הקורא, למלא אחרי החסר וליתן כעין מבוא לספר נכבד זה 'בן המלך והנזיר'. מה שעשה מר הברמן בפרקו 'עם הספר' אינו מספיק בשום אופן ופנים. אמנם עיין בספרים נכבדים רבים, אבל, דומני, שלא ראה ולא בדק את המחברים החדשים (וביחוד את חקירותיו של Peeters), שהרי בביבליאר-גראפיה שהביא — החיבור הלועזי הקרוב לנו ביותר בזמן הוא משנת 1896! ומאז נתחדשו בפרשה זו הרבה

הרבה דברים. אמנם גדול עתה הקושי בארץ, שעה שאתה נזקק לספרי מחקר בעניין מסוים, ואף דברי אינם פטורים מליקוי זה. * ועשיתי מה שעשיתי במידת האפשר ולפי היכולת.

על שום מה זכה 'בן המלך והנזיר' לפרסום זה ולהתפשטות זו? שהלך לו מארץ מולדתו, עבר גבולות לשונות ודתות, אגדתו נתחבבה על תלמידי בוד-הא וסיפורו בא בין המאניכאים, ודומה, התחממו לאור-רו חסידי זראטושטרא עובדי-האש ונתקדש על הנוצרים ונהנו מצחות אמריו ומרוב בינתו גאוני ישראל וחכמי האיסלם; ואצלנו היה לספר עממי, שיהודי פשוט בליטא ופולין, שכל תלמודו לא היה אלא פרק ב'עין יעקב', קרוב לו ולהוט אחריו? אולי מכאן ראה לסתור את הדעה המשובשת, שיש לה עוד מהלכים בימינו, על הבדידות הרוחנית ששלטה בימי הביניים. ודאי לא היה העולם התרבותי בימים ההם אחד ומאוחד וקל-תנועה ומגע דוגמת העולם התרבותי שב-זמן הזה. אף על פי כן גם אז היתה קירבה גדולה בין העמים והדתות, הן במשא ומתן של מסחר והן בדעות ובאמונות. ובמרוצת הימים היתה גם שותפות בסגנון חיים ובטעם ובהשקפות על מהות החיים והעולם ותכליתם ובדברים שבין אדם לאלוהיו. אמת מחיצות הלשונות היו מחייצות בין האומות. לא קל היה אז, למשל, למצוא חכם בפאריז שידע לתרגם מהודית לצרפתית. אלא שהמגע התרבותי עשה לו כמה וכמה חניות שסרסרו בין האומות. לשון פהלוי שבפרס היתה כעין גשר בין הודו לערב. והערבית היתה, כידוע, צינור מתווך ללאטינית וליוונית ולעברית. ודרכיו של סרסור תרבותי זה היו דרכיהם של המסחר והכלכלה בימים ההם, ובעקבות חילופי הסחורות, המשי והתבלין והבשמים שבין פרס ושבטי ערב וממלכת ביזאנטיון והמערב יצאו גם חילופי דעות והשקפות וספרות.

עניינם של חכמי האומות בימים ההם היה בעיקר בספרים העוסקים בדברי עיון ומשלי חכמה. אבל עזה היתה גם המשיכה לסיפורים ולאגדות שעברו מפה לפה ובתרגום מלשון אל לשון. תקופת ימי הביניים צמאה מאוד לסיפורים. ביזאנטיון חיברה רומא-

* פרופ' ת. פרי הואיל בטובו לסתוח לפני כתב היד שלי Die Barlaam Legende שהוא מחקר שני של חיבורו Die Religiöse Disputation in der Europäischen Dichtung des Mittelalters ושיצא לאור בקרוב אצל אוסקי בפיננצי.

נים יווניים בדפוסי התקופה העתיקה וסיפורי קדושים ופלאיהם. ואין תימה ששלחה ידה אל אוצרות המזרח שמלאו סיפורי מעשיות משעשעים וגדושים מוסר-השכל. וסיפורים דוגמת 'כלילה ודימנא' ו'מש-לי סאנדבאד' ו'בן המלך והנזיר' וכיוצא באלו היו עוברים מארץ לארץ ומאומה לאומה בעל פה ובכתב. מתוך גלגולי נדודים אלה ודאי שהיו מתרחקים יותר ויותר מן המקור, וכך אירע ל'בן המלך והנזיר', שבסופו של דבר לבש לבוש של סיפור קדושים ביזאנטיני, קלט מתיחות ונתקשט בלמדנות תיאולוגית נוצרית.

זו ועוד אחרת. אנשי ימי הביניים, הן במזרח והן במערב, היו מזלזלים באישיותו של המחבר, והיו עושים בתוך החיבורים כבתוך שלהם. ובייחוד היו נוהגים כך בפרוזה הסיפורית. מידה זו שכחה אפילו אצל המחברים גופם, שכן רבים מן הסיפורים מתהלכים אז בין הקוראים בהעלם שם, ובתוכם אף 'בן המלך והנזיר'. ואם סובר פטרס, שמצא את שם המחבר-המתרגם של נוסחו היווני, לא עלה לו הדבר אלא בטירחה מרובה. וכלל גדול אצל ספרות שבת-קופה ההיא, שמתרגם החותם שמו על התרגום מובטח לנו שהיה נאמן יותר למקור הספר, מתרגום שמתרגמו העלים שמו. ואף אצל 'בן המלך והנזיר' שחתם עליו אבן חסדאי במפורש כך. ודאי לא עשה מלאכתו בדקדוק שמתרגם בן ימינו רגיל לו. דילג חסדאי על כמה עניינים חשובים (בין השאר על סיפור ההודי המפורסם 'משל הפיל והגבר' — עמ' 293) ואולי הוסיף דברים משלו, ואולם בעיקר היה, כנראה, מעשהו מעשה מתרגם מסגן. וכמו שהוא לפנינו ול-אחר כל תמורותיו, הרי תכנו דברי חכמה ונתמעט בו צדו האפי, וההטעמה עברה מן ערכי דת על ערכי כים של ספרי בינה.

עוד סיבה אחת סייעה להתפשטותו של 'בן המלך והנזיר' — השקפה זו של הסתלקות מן העולם-הזה הגנוזה בו, שכן האגדה הבודהאית לא באה בעצם אלא להכריז בצורה סיפורית עליה, אלא שהשקפה זו מלאה אז את אויר העולם. גלויה היא בנצרות עם ראשית בואה; בה דגלו המאניכאים ובימי הביניים מצויה היא אצל האיסלם ואף ביהדות. הכל הטיפו לה אז — אנשי הדת, הפילוסופים ואף פשוטי העם נתפסו לה. וספר המדבר בניירות ומשבחה בצורה סיפורית, צפוי היה לו שיתחבב עד מהרה על הכל.

מהיכן באה לימי הביניים ההשקפה הסגפנית, שטוב

לאדם לפרוש מן העולם הזה, שהיתה מאחדת את הל-
בבות ואת המוחות מקצה עולם עד סופו? בימים
ההם גדולה הבערות אצל בני העם והמעמד התר-
בותי של כלל האומה נמוך מאוד. ולא אנשי שדה
בלבד אמונתם טפילה, אלא גם השליטים פעמים לא
ידעו צורת אות. אבל בתוך הבערות הכללית הזאת
מצויות חבורות של בני אדם שגדולה השכלתם ורב
עניינם בכספי התרבות ואף יוצרים הם תרבות משל-
הם. ומהם בעלי השפעה על הנהגת המדינות ומ-
שמיים יועצים בבתי השליטים והאצילים. כך היה
המצב באירופה הנוצרית, אולם, נראה, שאינו שונה
בהרבה אף בארצות האיסלם. והנה מיעוט קטן זה
של אנשי חכמה אף על פי שהשפעתו מרובה, עומד
בכל זאת מופרש ובודד בעולם שהקיפם; עולם זה
של חשיכה דלות ובערות שאין בכוחם לשנותו. ובמ-
רוצת הימים פרישות זו שבתוך החברה קולטת יסו-
דות של עיקרים והשקפות על סדריו של העולם הזה,
שאין להם תקנה אלא בבריחה מהם. והסגפנות וה-
נזירות וההסתלקות מן העולם-הזה הרע-ביסודו היתה
לתורה ומצוות, שעל פיהן חייב אדם לנהוג בחיי יום
יום.

אבותיה של אחדות זו מרובים ושונים. פעמים מקו-
רה בשניות של טוב ורע שבבריאה, והעולם-הזה כלול
בתחום הרע; לפי דברי הברית החדשה השטן הוא
השליט בו. פעמים מגיעים לביטול היש מתוך שמע-
לים את הרוח מעלה מעלה ושומרים עליו מפני טומ-
את הגשמיות; ויש שמקורו בהשגה מוסרית עממית
יותר, הואיל ומרובה הצער בעולם הזה ומעט השמ-
חות קצרות ימים הן ואינן כדאיות. הרי אלה הדב-
רים בספרו של חסדאי: "ואיך לא אשרו (של אדם)
עני ומעולם לא יקנה אדם דבר, שלא יצטרך דבר
אחר לאשר אסף וצבר; יתקנהו וישמרהו, ומעת
ופגע יצרהו. והוא גם הוא יומם לא ישקוט ולא ינוח,
עומד לקרח ולרוח, פן יבוא השודד ויבצור בצירו
ורעם יאכל קצירו... ואיך לא תהיה שמחתו אבל, והוא
המתנבל לכל מי שהמציאו ששון, להשים אחריתו
תוגה ויגון... ואיך לא תהיה שבעו רעב ובאמת בתוך
הגוף אש מתלקחת, ואם לא תמצא מזונה תאכל הגוף
עד רדתו לבאר שחת... ואיך לא יהיה בריאותו חו-
לי... ואיך לא יהיה כחו חלש וקל תנועה..." (עמ' 21-
25). ובמקום אחר: "...דע כי אני כשראיתי העולם
מתהפך ומשתנה, וראיתי האדם בו ברוע הענין ומ-
צאתי המנוחה מעוטה והיגיעה מרובה, וראיתי כי
האדם אילו ינתן לו העולם כולו ונעימותו וכל מה

שתתאוה הנפש בו ממיני הגאווה והכבוד, ונגזר עליו
היות מזלו טוב ומצלחה ושיהיה נכבד בין אנשי דורו
ושלם באבריו ונשמר מאויביו ומתקנאיו ומשיג חפ-
צו ומאוייו כל ימי חייו, לא יאריך ימים על ממלכתו
יותר ממאה שנה, ובהגיעו לשמונים שנה ילבין שערו
וילך אורו, ינוס ליחו וימר ריחו, ישתנו כל כחותיו
ולא תערב לו שמחה וחברת רעים וחברים ולא ישמע
עוד בקול 'שרות ושרים' (166-167). ואפילו אמו-
נת האוהבים ואהבת הקרובים מקסם שוא. כי "האבות
אבות, והאמות אַימות, והאחים אַחיים, והנשים נושים,
והבנים יגונים, והרעים רעים והקרובים קרבים" (עמ'
31). והמוות בא: "ואחר שילך האדם אל מקום אשר
אין מנוס ממנו, אז ישיב מה שאצר וכנס מפוזר ומ-
פורד, ומה שסתם וחתם גלוי ונודע, ומה שבנה
וגדר פרוץ ונחרב, ויאבד שמו וישכח זכרו. גבהו יש-
פל, ונגהו יאפל" (עמ' 167).

הווה אומר, אין עיקרים במוסר זה של הסתלקות
מן העולם וביטול ישותו וערכו, אלא תיאור זמניותו
ואפסותו בלבד. גדולה פורענותו ומועטה שמחתו וידו
בכל, ואין לאדם אלא לבקש אחרי עולם אחר, עולם
של אמת באמונתו: "...וכאשר ראיתי כל מקובץ מפור-
רד, וכל מקנה משולל, ולא ישרא כי אם יראת האל
ומעשה היושר ופועל הכשר, אשר לא ישדהו שודד
ולא ישחיתו משחית. אז ראיתי לשום מגמתי, עצתי
ותאותי בעולם הבא ושאישים יתרון בכבוד אשר יק-
נה טובו והמעשה אשר ישרו אותותיו לנצח... ושב-
תי לעבוד באמונה עבודת אבי שבשמים ולהינצל
אליו ולהמלט עדי, ומאסתי והשלכתי אחרי גוי כל
דבר זולתי" (167-168).

מה טיבה של האמונה בעולם של אמת זה בו מבטח
לאדם? מה תכנה? מצוותיה? ומה תורת האבי-שב-
שמים שבחסותה יחסה? תורת בודהא? ישו? מו-
חמד? תורת משה? סתם הספר ולא פירש. בכוונה
סתם ונמנע מלפרט. נזהר כל כך אבן חסדאי שלא
לפרש, וכמעט גזר על עצמו את השימוש בשם המ-
פורש. למה נהג כך? הואיל ונאמן הוא למקור הערבי
שהוא מתרגם, ומקור זה שבא מן הנוסח היווני הנוצ-
רי המובהק, טשטש בידים ומחק בו כל פרט המרמז
על דת מסוימת ועל הלכותיה ומצוותיה המיוחדים,
ועשאו ספר חכמה שווה לכל הדתות. ומידה זו, שדה
החכמה שהיא נחלת כל אדם, אחת ממידותיהם הג-
דולות של ימי הביניים היתה. בימים ההם לא היה
קרע בין הדת והשכל, והכל סוברים שאדם שהשיג

והכיר את החכמה, ממילא זו מקרבת אותו אל אלו־היו. "וכל מי שהרגיל נפשו בעבודת האל ועמד על מעשה הצדק יהיה חלקו עודף, וטובו נשאר וקיים, ותקוותו עומדת לעד, לפי דעת החכמים בעלי הלב־בות הזכות אשר השיגו בטוב שכלם והבנתם אמיתת הדברים היקרים ובאו עד תכונתם (כנ"ל)". לפיכך יש ללמוד מן "החכמים והמלמדים אותך להועיל, ולא תבוש ללמוד מכל אדם ואז השג תשיג והצל תציל" (עמ' 169).

בעצם מצומצמים בספרו של אבן חסדאי הרעיו־נות והמשא ומתן על התרחקות מן העולם ובעיקר מצויים שם מדברי החכמה, שאור המשלים והפת־גמים זרוע להם. על הרבה מקומות ודין־ודברים, שעניינם בריחה זו מן החיים, דילג ולא סיפר בהם בשלימותם. אלא יצא בעקבות המקובל והנהוג באג־דות המזרח. סוג ספרות זה עתיק ימים הוא שם, והוא מאופיינה ומייחודה של ספרות המזרח כל ימיה. הודו ומצרים העתיקה ובבל עסקו בה הרבה ועוד המזרח שומר על מסורתו זו עד היום הזה. והנה בימי הבי־ניים נעשה שותף לה המערב, ומתרבה באירופה הספ־רות שתוכה עצה טובה בנוהג על ידי משלים ופת־גמים נאים. אולי תהא חכמת חיים זו בעיני הקורא בן־הזמן־הזה תמימה ושגורה, שכן עסקה בעניינים ידועים וכאילו אינה מחדשת כלום. אבל כך דרכה של חכמה, מגלה היא אמת אנושית קיימת בכל הדו־רות ואינה הולכת אחרי המופלא, היוצא־מן־הכלל המקרי והפורח באויר. דווקא פשטות זו ותמימות זו היא המלכבת בה. הנה אומר לנו חסדאי רעיון נודע ושגור: "ואמרו החכמים שלושה דברים לא ידעם אלא מי שנגע בהם, והם הבנין הרחב, האשה הרעה והדרך הרב". והרי לפנינו אמת חיים אמורה בצורה נאה ונוכנה, אף על פי שאין בה משום הפתעה. וכך פניו של הדור. ימי הביניים, שלא כתקופתנו, התר־חקו מן המופרך ומן המפתיע ולא רצו בהם בכוונה תחילה. בשום פנים אינם פאראדוקסאליים בתוכן מימ־רותיהם ואינם תולים דברים על בלימה והופכים אותם על פניהם. בספרי החכמה שלו עומד בן־ימי־הביניים על הפשוט באמיתו והמתמיד בהויתו שב־נפש האדם, נוהגו, חולשותיו, נטיותיו ויצריו; ואל המתמיד הזה מכוונות עצותיו הטובות, וכל יפ־רוחו וחדות שכלו ודקות המצאתו שיקע בן־ימי־הביניים בנוי משליו ובצירופי הלשון והביטוי הוירטואוזיים וגוני צורותיהם. וכדרך שנוהגת כל ספרות של מוסר־השכל אף

כאן המשל בבואה לרעיון. נוצר המשל בשביל שתת־בלט הכוונה בדרך מוחשית ותמשוך את הלב בצור־תה האנקדוטית. והרי דוגמה אחת. חסדאי בא להט־עים על אמת פשוטה: אין אדם יכול ליהנות משתי הנאות בבת אחת. והריהו אומר בלשונו: "תוספת ההשתדלות לא ירבה, אבל ימעיט ויחסר כמה חמו־דות". אלא שרעיון זה מלביש הוא לבוש של ממש במעשה שהיה עם כלבה, שרצתה להיטיב לבה משתי חתונות (אולי מכאן פתגם יהודי זה 'מ'קען נישט טאנצן אויף צוויי חתונות') כאחת ויצאה רעבה. אלא שמרבה חסדאי לפרט ולתאר כלבה זו, כאילו עניין היא בפני עצמה; על הרהורי לבה קודם הליכתה ובשעת הליכתה לחתונה ראשונה, ועל חתונה ובהי־לותה בשביל שתספיק עוד להגיע אל החתונה השניה, ועל מפח נפשה כשאחרה המועד ועל סופה המר — "בראותם אותה, הדיחה, והשליכה, הכוה, ופצעוה". ואף על פי שנראים לנו הדברים תמימים, אל נשכח את עצתו של חסדאי בעצם עניין זה — "כי אמר החכם: קח הפנינים מן הים, והזהב מן העפר, והחכמה ממי שלמדה".

מהדורת הברמן של 'בן המלך והנזיר' הריהי מן הטובות במהדורות. מנוקדת ועומדת על הגירסאות השונות וסיפחה את הנוסח המקוצר הערבי בתרגומו של יהושע בלאו, ונתנה כמה וכמה הערות ופירו־שים המדריכים את הקורא ומאירים עיניו. הברמן השתמש בכתב־יד של אוכספורד ובשני הדפוסים, אחד ממנטובה שמקורו בדפוס קושטא. ומכרעת דעתו של הברמן, שדפוס קושטא גופו יצא מאב־טיפוס אחד ששימש מקור לשניהם — לדפוס קושטא ולכתב־יד אוכספורד כאחת. אבל, דומני, שאפשר היה להס־תייע בכתבי יד אחרים, וש אפשר מקורותיהם קדומים נאמנים יותר. וחבל, שהרי כל מהדורה נועלת לפני מהדורות מתוקנות ומלאות יותר. אף מר הברמן עצמו מביא בשם ישראל צינברג: "כי השווה את מהדורת קושטא לכתב יד עתיק על קלף, הנמצא באוסף של פירקוביץ אשר בלנינגראד ונוכח, כי אותו דפוס הוא משובש ביותר לגבי כתב־היד" (408). ודאי קשה בימינו להגיע אל אוספו של פירקוביץ, אלא באוצר הספרים של די־רוסי בפארמה יש כתב יד של 'בן המלך והנזיר', "אשר יש בו, לפי דברי די־רוסי ברשימתו, שינויים ניכרים לגבי שתי המהדורות הראשונות" (שם). ושוב חבל, שלא עלה בידי המהדיר החדש לקבל, לכל הפחות, צילום של כתב־יד־די־רוסי.

ודאי אפשר היה לעמוד בו על כמה וכמה עניינים חשובים שאין ללמוד עליהם מכתב יד אוכספורד. וכל מי שעסק בכתבי יד של ימי הביניים יודע, כמה חשוב הוא להיפטר ממרותו של נוסח אב־טיפוס שהו־ ליד את ההעתיקים המצויים בידינו. שכן פעמים טיפוס אחר מגלה דברים שאין לשערם ממש, ופעמים משנה ביסודו את נוסח החיבור וגואלו ממש.

'בן המלך והנזיר' הוא לפי אופיו ספר מן הספר־רות היפה העברית הפרוזאית וידועים לנו כמה וכמה ספרים דוגמתו מהזמן ההוא. אבל אין עוד הכרה בלבנו על מציאות ספרות סיפורית עברית בימי הביניים, דומה לזו של שאר אומות העולם. והרי מעידים על כך הספרים המתורגמים מלועזית לעבר־רית — מן הסיפורים המזרחיים דוגמת הספר של־פנינו עד 'אמאדיש די גאולה' רומאן האבירים הס־פרדי הראשון. ולא זו בלבד שקיבלו היהודים את סיפורי הגויים בלשון המקור אלא אף מערים אותם ללשונם ויוצרים לפי דוגמתם. כך נוהגים בספרד ובאיטליה וכך ודאי נהגו בשאר מקומות. ודאי נמשכו הרבה אחרי הספרים שכתבו הגויים ושמקורם מן היה־דות, דוגמת הסיפורים מן הספרים הגנוזים. למשל, מרובים התרגומים של ספר 'יהודית' ושל התוספת לספר דניאל, ואף יצרו היהודים סיפורים כאלה מש־להם; מדרש 'ויסעו' המיוסד על הספרים החיצוניים,

או 'דברי הימים למשה רבינו' שעניינם ביוסיפוס וכיוצא באלו. וכנראה, הכירו הקוראים העברים אז בספרים אלה, שלמען הנוי שבהם והמשעשע שבהם נבראו. אמנם במרוצת הימים מעטה־הקדושה עטה גם אותם. שכן מצינו, למשל, שהרמב"ן בפירושו מביא סמך מדברים שבמדרש 'ויסעו'. אבל בשעתם ספרות יפה היו ולשם הנאת הקוראים באו.

עניין זה, קיומה של ספרות־יפה פרוזאית בימי הביניים אצל היהודים, עודו טעון מחקר. הנה הספר שלפנינו אף על פי שנתעטף אף הוא קדושה, הרי לא יכלו הדורות לטשטש את יסודו הסיפורי החילו־ני. ולעולם היה משעשע את לב היהודי בסיפורי המע־שיות שבו. נתערב בתוך ספרות־לנשים תרגמוהו לל־שונות לעז שהיו בפי היהודים, ואפילו בסוף מאה י"ח תרגמוהו פעמיים לשפת אשכנז, אחת בשנת 1779 ואחת בשנת 1771 ותרגום אחרון שלו ('אין דייטשער שפראכע איבערזעצט') נעשה בשנת 1905! לפיכך ברכה רבה בשביל הפרוזה העברית שבימינו במהדורות חדשות הללו שמחזירות ספרות האבות לאכסניה שלה, ושוב זו נפתחת לכלל האומה. וספר 'בן המלך והנזיר' שהיה כל ימיו חביב על המוני העם ועל תלמידי החכמים כאחת, מובטחני, שישוב ויקח את הלבבות.

חיבורי הפרוזה של רמח"ל

מאת א. ז. בן-ישי

מסילת ישרים לרבי משה חיים לוצאטו עם מבוא מאת ד"ר ישעיהו וולפסברג והערות וביאורים מאת הרב צבי יהודה קוק. ניקד "טופורובסקי. הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים; הוצאת מחברות לספרות, ת"א. שנת תש"ט, דפוס "העברי" (יחיאל י' ורקר). ירושלים (מהדורה חדשה מאמהות בתש"ב). 10: 17 ס"מ. 199 עמודים.

[א]

התחבבותו של רמח"ל על שכבות-העם הרחבות באה לו בעיקר בגלל שני ספריו הקטנים: 'לישרים תהלה', מחזה אליגורי שקול, שיש וראו בו מרוב התפעלות כעין המשך שירי-השירים וברכי-נפשי, שנכתב, כיתר דברי השירה של רמח"ל, כשיר-הזר-דמנות לשמחת מצווה, יום כלולות של ידיד, והשפיע בפרט על משוררי תקופת ההשכלה, אף זכה לפחות לשבעה חיקויים: מהם 'עמל ותרצה' לשלום הכהן, 'אמת ואמונה' לאד"ם הכהן, 'משל ומליצה' למלבי"ם ועוד. והשני — 'מסילת ישרים', ספר-מוסר קטן בפרוזה נפלאה ובריתמוס משובב-לב שתפס מיד את מקומם של ספרי-המוסר כבדי המשקל שנוצרו במשך דורות רבים; יתר ספריו של רמח"ל — מהם נועדו רק ליחידי סגולה וממילא לא הגיעו לידי הרבים, ומהם גנוזים היו ונתפרסמו זמן רב לאחר מותו, ובחלקם אבדו ולא ראו אור כלל. ושני ספרים מעוטי-כמות אלה שנדפסו בחייו של רמח"ל, ובפרט 'מסילת ישרים', יצאו לאור בהרבה מהדורות (עד תשי"ב נרשמו 105 מהדורות של 'מסילת ישרים', ו-35 מהדורות של 'לישרים תהלה'). עיין ביבליוגרפיה של כתבי רמח"ל לנ. בן-מנחם, תל-אביב, תשי"א. ויותר ממהדורות שבדפוס היו כנראה המהדורות שבכתב, לאמור: הספרים היו נעתיקים בכתב-יד, ליתר חיבה, ולא על-ידי בני-בירב ופשוטי-עם בלבד אלא גם על-ידי מבוגרים ואנשי-תורה. ומכאן תשובה לממ-עיטי השפעתו הפיוטית של רמח"ל על הספרות הח-דשה, מתוך הנימוק ש'לישרים תהלה' נדפס בפעם הראשונה, בחיי רמח"ל, רק בחמשים טפסים. בשימנו אל לב, שעדיין היה נפוץ בימים ההם המנהג של

העתיקת ספרים חביבים בכתב-יד — מנהג שבכמה ארצות המזרח עודנו נפוץ עד היום — הרי שהמה-דורות, וממילא ההשפעה, עלו הרבה על מהדורות-הדפוס הביבליופיליות הראשונות.

אבל לא רק יצירתו הפיוטית של רמח"ל הש-פיעה על ספרותנו, אלא גם ספרו הקטן בפרוזה, שנעשה תוך זמן קצר לספר-עם במלוא המשמע, ולא בכדי נעשה 'מסילת ישרים' לספר-יסוד של המוסר, המצוי בתיקו של כל יהודי ירא-שמים, יחד עם הטלית-ותפילין וסידור התפילות. את הספר הזה חיבר רמח"ל כספר-מזכיר לו לעצמו, ובראשו הוא מקדים בנוסח הענותני המקובל בספרי ראשונים, אבל בהטעמה רמח"לית: "החבור הזה לא חברתיו ללמד לבני האדם את אשר לא ידעו, אלא להזכירם את הידוע להם כבר ומפורסם אצלם פרסום גדול, כי לא תמצא ברוב דברי אלא דברים שרוב בני האדם יודעים אותם ולא מסתפקים בהם כלל, אלא שמרוב פרסומם וכנגד מה שאמתם גלויה לכל — כך ההעלם מהם מצוי מאד והשכחה רבה". וגדולי ישראל, מן הזרמים השונים ביהדות, ראה כל אחד מהם את רמח"ל באורו-הוא. אבות החסידות ראו במשנת המור-סר של רמח"ל קירבת רוח לתורתם, ואולי אף כעין בשורה של תורה זו שנתגבשה בימי הבעש"ט, שגור-לד שבע שנים קודם רמח"ל, ומת שלש-עשרה שנה אחריו.

בפרקים י"ח וי"ט של 'מסילת ישרים' מבוארים מידת החסידות וחלקי החסידות, אחת מתשע המד-ריגות של התעלות האדם, לפי הברייתא של ר' פנחס בן יאיר. החסידות של רמח"ל היא, כמובן, בלא מרכאות, שכן לא היה כל קשר — כפי שיש להניח — בין רמח"ל שבמערב-אירופה לבין בן דורו הבעש"ט ותלמידיו שבעיירה נידחה בפודוליה; ואף-על-פי-כן יש בלא יודעים נקודות משותפות בין שתי התורות הללו. כ'חסידים' מלמד אף הוא, כי לרוב העיון וההסתכלות בדברים האמתיים המובי-לים אל קניית החסידות "יעזרהו לזה רוב ההתמדה והעיון במזמורי דוד ע"ה וההתבוננות בהם, במ-אמריהם וענינם, כי בהיותם כולם מלאים אהבה ויראה וכל מיני חסידות, הנה בהתבוננו בהם לא ימנע מהתעורר התעוררות גדול לצאת בעקבותיו וללכת בדרכיו, וכן תועיל הקריאה בסיפור מעשה החסידים, באגדות אשר באו שם, כי כל אלה מעוררים את השכל להתיעץ ולעשות כמעשיהם הנחמדים". אך "מפסידי החסידות הם הטרדות והדאגות, כי בהיות

השכל טרוד ונחפז בדאגותיו ובעסקיו אי-אפשר לו לפנות אל ההתבוננות הוה, ומבלי התבוננות לא ישיג החסידות ואפילו אם השיגו כבר" (פרק כ"א). לוצאטו מחשיב גם את מעלת הצדיק (ושוב בלא מרכאות!) "הדבק תמיד לאלהיו ונפשו מתהלכת בין המושכלות האמתיות באהבת בוראו ויראתו, הנה נח- שב לו כאילו הוא מתהלך לפני ה' בארצות החיים עודנו פה בעולם הזה". ורמח"ל מקדיש בספרו פרק מיוחד על השמחה שהיא עיקר גדול בעבודת ה', כי "זאת היא השמחה האמתית שיהיה לבו של אדם עלו על שהוא זוכה לעבוד לפני אדון יתברך שאין כמוהו ולעסוק בתורתו ובמצוותיו, שהן השלימות האמתית והיקר הנצחי". והרי זהו אחד מיסודות החסידות הבעש"טנית: הרחקת העצבות, שכן הצער והדאגות גורמים לאדם 'קטנות מוחין' וטמטום הלב, בשעה שעבודת השם דורשת 'גדלות מוחין' כלומר: התעוררות הנפש מתוך שמחה ותקוה. "זהו כלל גדול בעבודת הבורא שיוזהר מעצבות כל מה שיוכל" (הבעש"ט). "השמחה נמשכת מעולם התענוג, שהוא רוחני בלתי-מושג והוא עליון עד מאד הנקרא קודש" כדברי ר' דוב המגיד ממזריץ', תלמידו של הבעש"ט. הוא שהיה למדן גדול בנגלה ובנסתר ויורש כסאו של הבעש"ט כראש תנועת החסידות, אמר "אין דורו של רמח"ל היה כדאי להבין צדקתו ופרישותו, ולכן רבים מגודל חסרון דעתם דברו על צדיק עתק אשר לא כדת" (ריהביליטציה של רמח"ל, שחשדהו בשבתאיות והחרימוהו בתצ"ה בפאדובה ואת ספריו דנו לשריפה).

הושפע מרמח"ל גם תלמידו של המגיד הגדול – ר' שניאור זלמן מליאדי (ובקיצור 'הרבי'), יוצר תנועת חב"ד (ח'כמה, ב'ינה, ד'עת), היא תנועת הלמדנים שבחסידות, שהשתדל לתאם את החסידות עם התורה הכתובה והמסורה של הרבנים, את השכל הליטאי החריף עם תורת הרגש וההזיה שנוצרה בין הרי הקארפאטים. השפעה זו ניכרת בספר-היסוד של חב"ד, הוא ספר ה'תניא' של רש"ז, שהוא ספר עיון ומחשבה, המפתח או בניין-אב להערכת תלמוד תורה וקיום מעשי המצוות, ספר הבנוי בצורה ארכיטקטונית למופת על-יפי הקבלה והחסידות, ובו מוזגה של תורת הנגלה עם תורת הנסתר – מיעוט המחזיק את המרובה (ר' לוי יצחק מברדיטשוב, בעל 'קדושת לוי', נתלהב מאד כשהגיע לידו ספר התניא וקרא בו: – "זהו פלא להכניס אל גדול כל-כך לתוך ספר קטן כל-כך"). בהסברת הסיבה שגרמה לחיבור התניא,

שחלקו הראשון הוא 'ספר של בינונים', מעלה מחברו הד מהקדמתו של רמח"ל לספרו. הספר הוא, לדברי בעל התניא – "לקוטי אמרים מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם-עדן המפורסם (= המפורסמים) אצלנו, — — — כולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנ"ש דמדי- נתנו, תמיד כל א' לפי ערכו, לשית עצות בנפשם בעבודת ה', להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו, וגם השכחה מצויה. על כן רשמתי את כל התשובות על כל השאלות למשמרת לאות להיות לכל א' וא' לזכרון בין עיניו". מפרק י"ח והלאה הולך בעל ה'תניא' בעקבות רמח"ל בהגדרת ענייני החסידות האמתית, האהבה, היראה והדבקות בה'.

מצד אחר נעשה ספרו של רמח"ל לספרייסוד של הפרושים, המתנגדים ל'חסידות', ובפרט של בעלי תנועת המוסר, מתלמידי הגר"א, התנועה שצמחה בליטא בראשית המאה ה-19. הגר"א מוילנה (ת"פ — תקנ"ה), ראש המתנגדים לחסידות הבעש"טנית, שחי כחמישים שנה אחרי רמח"ל, היה אומר, לפי עדות נאמנה: "אילו היה רמח"ל בחיים, כי אז הייתי הולך אליו ברגל ללמוד ממנו מוסר ומידות". ור' חיים מוולוז'ין, תלמידו של הגר"א, מאבות תנועת 'המוסר-ניס' בליטא, השיב לשאלת תלמידו ר' זונדיל סלנטר (אביו של ר' ישראל, יוצר תנועת המוסר בישיבות ליטא), באיזה ספרי מוסר טוב לעסוק? — "כל ספר רי מוסר טוב ללמוד, אך ספר 'מסילת ישרים' הוא יהיה מנהלך" ('אור ישראל' לר' ישראל סלנטר). והשפעת רמח"ל על מתנגדי החסידות, הלמדנים-המוסרנים, היתה לא רק השפעה 'מוסרית' שבעל-פה, אלא גם השפעה 'ספרותית', שכן הושפעו מן הספר הזה כמה ספרי מוסר ועיון חשובים שנתחברו בתקופה שלאחר רמח"ל, בהם: הגר"א ב'אדרת אליהו' ובאגרתו הידועה 'עלים לתרופה' ועוד, וכן תלמידו של הגר"א ר' חיים מוולוז'ין בספרו 'נפש החיים', ועד מחברי ספרי-המוסר בדור האחרון (בעל ה'חפץ חיים', ועוד).

וספר קטן זה נעשה לספרייסוד של תנועת המוסר. בכמה ערים בליטא נוסדו אפילו חברות מיוחדות בשם 'מסילת ישרים' (כדרך שהיו חברות ש"ס וחברות 'עין יעקב'), לשם לימוד ועיון בספר הזה, ביחידות ובציבור, ולשמוע שעורי הסברה מפי מגידים מומחים. ובישיבות ליטא היו בחורי ישיבה מתנועעים בשעות הערב ליד עמודיהם מתוך דביקות, כשהם קוראים

בנגון את הדברים הפשוטים ומרעידים בפרק א' שב-
'מסילת ישרים': "יסוד החסידות ושורש העבודה
התמימה, הוא שיתברר ויתאמת אצל האדם, מה חוב-
תו בעולמו ולמה צריך שישים מבטו ומגמתו בכל
אשר הוא עמל כל ימי חייו".

ה'מוסר' היה, אגב, סוג חביב ביותר גם על בעלי
הזרם החילוני של הדור ההוא, הוא זרם ה'השכלה'
שבספרות העברית, אלה שעסקו כבר גם בחכמות
חיזוניות ובספרויות העמים. המשכילים הראשונים
ב'קוהלת מוסר' וב'מאספים' שופעים מוסר ומוסר
— גם בדברי המקור שלהם, גם בתרגומיהם ועיבור-
דיהם מספרות העמים — לא פחות מבני דורם החסי-
דים והמתנגדים לחסידות. ואין כל הבדל בנדון זה
בין משנת הרמב"ם והרנה"ו לבין משנת הבעש"ט
ומשנת הגר"א. כולם פותחים במוסר ומסיימים במוסר.
כל הספרות העברית, לשלשת זרמיה השונים והמנו-
גדים, היתה זורמת לאגם-מוסר אחד. ולא רק הצדי-
קים והרבנים והדרשנים היו מייעצים ומצווים לב-
ניהם ולתלמידיהם לקרוא בספרי-מוסר, אלא גם הוגי-
הדעות החילוניים ובעלי 'חכמת ישראל' כד. רנ"ק
מייעץ לבנו להרגיל את עצמו בקריאת ספרי-
מוסר בקביעות ובתמידות, וצונץ מקדיש בספרו
Zur Geschichte und Literatur (עמ' 125—127) דב-
רים גלבים על ערכה המיוחד של ספרות בעלי המו-
סר בעם ישראל, המוקפת משטינים ומקטרגים.

[ב]

ספרות המוסר שלנו, כסוג ספרותי מיוחד (מחוץ לספ-
רי התנ"ך והחיזונים והגנוזים), מניינה כבר כאלף
שנים, אבל עיקרי המוסר העברי קדומים הרבה יותר,
ויסודותיהם בתורה הכתובה והמסורה, 'הלכה למשה
מסיני', ואין כמעט מצוה המבוססת על חוק ומשפט
שאינן בה גם יסוד מוסרי עמוק. כל הבאים לכתוב
דברי מוסר, אינם בסופו של דבר אלא מנסחים ופר-
שים ומסבירים לדברי ראשונים, ואין כמעט פירוש
על התנ"ך ועל הש"ס, שאין בו רמזים ואסמכתאות
בענייני מוסר ומידות טובות, פרשן פרשן ברוח דורו
ובטעמו. הצדק המוסרי עדיף מן הצדק המשפטי,
ובתורת ישראל כולל המוסר בדרך-כלל את העניינים
שבין אדם לחברו שלפנים משורת הצדק המשפטי.
ואף בעניינים שבין אדם לחברו יש שהצדק המשפטי
פוטר מן הדין, והצדק המוסרי מחייבו (כגון: הרועין
והגבאין והמוכסין, שגזלו את הרבים ואין יודעים למי

להחזיר את הגזילה, אם כי פטורים מן העונש, כיון
שהודו בעצמם על דבר שלא היה אדם תובעו —
"מחזירין ואין מקבלים מהם, אלא למה מחזירין?
לצאת ידי שמים", לאמור מטעמים מוסריים (עיינן בבא
קמא צ"ד וק"ח, ועיינן בבא מציעא ל"ז, ועוד).

מה בין ספרו של רמח"ל לספרי-מוסר אחרים?
אף קודמיו של רמח"ל בחיבור ספרי-מוסר לא היו
מקוריים ביותר ולא חידשו הרבה לעומת קודמיהם.
החידוש לכל היותר הוא בצורה ובסידור — פרקים,
'שערים' או 'נרות' וכו'. והתוכן? כרגיל: אהבת
הבורא, כיבוד אב ואם, צדקה, ענוה, שלום, טהרת
הלשון, צניעות, אהבת הבריות, גמילות חסדים, משא
ומתן באמונה, דין אמת, הסתפקות וכו' וכו'. בנוגע
לחידושי תורה אמר מי שאמר, שאין הוא גורס 'חידו-
שי תורה אמתיים', כיון שמשנה רבנו ראה כבר כל
מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש עד אחרון דור, הרי
שכל החידושים הם מסיני, ואם יש חידושים אמתיים
הרי אינם מסיני... והוא הדבר במוסר. מחברי ספ-
רי-המוסר שלנו בכל הדורות הושפעו זה מזה, ויש
שהשפעה הגיעה לפעמים עד כדי העתקת דברים
בלשונם או בשינויים כלשהם. עד היום לא הוכרע,
כידוע, עדיין בעניין שני 'מנורת המאור', של אלנקאווה
ושל אבוהב, שלא רק שם הספרים דומה אלא גם
סדר העניינים והתוכן דומים. ובעל 'ראשית חכמה'
מזכיר בפירושו שכמה מתוספותיו לקוחות מ'מנורת
המאור' לאלנקאווה (שהיה גנוז בספרית אוכספורד,
ויצא לאור ע"י ענעלאו בתרפ"ט). ועדיין נמשך הויכוח
הממושך בין החוקרים, אם ר' שלמה בן גבירול (בספ-
רו 'תקון מדות הנפש', שנתרגם מערבית לעברית
על-ידי ר' יהודה אבן תיבון) שאב מרבנו בחיי אבן
פקודה (בעל 'חובות הלבבות') או להפך, והדעה המ-
פשרת של אחד החוקרים היא ששניהם שאבו ממקור
שלישי, אם כי בן גבירול מטעים "ואלהים יודע,
כי לא נתחברתי בחבור הספר הזה בזולת רעיוני ובי-
כתיבתי ולא נסמכתי בו בבלתי מחשבותי". והוא
הדבר ביחס שבין 'קב הישר' ו'יסוד יוסף' (לדעת
ש. דובנוב, שאב בעל 'קב הישר' את תורתו מספרו
של ר' יוסף דובנא).

רמח"ל ב'מסילת ישרים' הושפע כנראה בעיקר
מ'חובות הלבבות' לרבנו בחיי ומ'אורחת צדיקים'
מאת מחבר אלמוני, שנדפס בפעם הראשונה בפראג
בשנת ש"מ"א — 1581. יש דמיון-מה בסגנון, בקיצור
הדברים וגם בשמות הספרים, ו'אורחת צדיקים' ו'מסי-
לת ישרים' הרי הם כמעט שמות נרדפים!

אבל אף-על-פי שמעיד רמח"ל במפורש על עצמו, שלא בא לחדש אלא 'להזכיר את הידוע כבר' — יש ויש חידושים גם בצורתו וגם בתכנו של הספר הקטן הזה, ובהם: (א) הקיצור והצמצום בהרצאת הדברים, תמצית שבתמצית; (ב) הפשטות והבהירות, ששום מחבר-מוסר אחר לא קדמהו בהן; (ג) הצירוף הפלאסטית-כמעט של מושגים מופשטים ותכונות נפשיות (הדמה לפרסוניפיקציה של תכונות אנוש במחזותיו הפיוטיים); (ד) הגישור בין המחשבה והרגש (ה'יראה' אצל רמח"ל אינה יראת העונשין אשר לעבירות, יראה ראויה לעמי הארץ ולנשים אשר דעתן קלה, אלא יראת החכמים ואנשי הדעת, יראת הרוח ממות, או 'חכמת היראה', שיש לקנותה על-ידי התמדת ההתבוננות וההסתכלות הגדול; (ה) הגישור בין שיטות המוסר השונות והתרחקות מהפרזה ומקיצור ניות. הפרישות, שרמח"ל מטיף לה, היא "שלא יקח מן העולם בשום שימוש שהוא משתמש ממנו אלא מה שהוא מוכרח בו מפני הצורך אשר לו בטבעו אליו" (מסילת ישרים, פ' י"ג), אבל לא פרישות סיגופית של התרחקות גמורה מחיי עולם הזה, כהטפת בעלי מוסר קודמיו (רבנו בחיי, די וידאש, האר"ה, השל"ה ועוד). "הפרישות הרע — מוסף ואומר רמח"ל באותו פרק — הוא כדרך הגויים הסכלים, אשר לא די שאינם לוקחים מן העולם מה שאין להם הכרח בו, אלא שכבר ימנעו מעצמם גם את המוכרח וייסרו גופם ביסורין ודברים זרים אשר לא-חפץ בהם כלל". ואהבת הבורא "צריך שלא תהיה אהבה התלויה בדבר, דהיינו שיאהב את הבורא ית' על שמיטיב אליו ומעשירו ומצליח אותו, אלא כאהבת הבן לאביו שהיא אהבה טבעית ממש שטבעו מכריחו וכופוהו לזה" (שם פ' י"ט), ו"שיהיה האדם חושק ומתאוה אל קרבתו ית' ורודף אחרי קדושתו כאשר ירדוף איש אחר דבר הנחמד ממנו המדה עזה — ממש כמי שאוהב את אשת נעוריו או בנו יחידו אהבה חזקה, אשר אפילו בדברו במה יהיה לו לנחת ותענוג" (שם); (ו) המוסר-השכל לשמו, בלא שום תנאי ושלא על מנת לקבל גמול, ובעוד שרוב ספרי-המוסר מאריכים בדברים (כמה מהם זכו משום כך, במשך הזמן, לקיצור רים מיוחדים), לעניין ושלא לעניין, ומגבבים על המעיין שפע של דברי-אימים, המדכדכים לפעמים את הנפש עד כדי יאוש מכל אפשרות לחזור בתשובה, והם שמים את הדגש בעיקר בגמול, בשכר ועונש (שהם כופים במידת-מה את המצוות, ומחלישים על-ידי כך ממילא את ההכרה המוסרית לשמה) — הרי

ספרו של רמח"ל כולו דברי כבושין והגיון בלבד, בלא אימים ובלא פיתויים. זוהי כעין שיחה אינטימית בין חבר לחבר, תוכחה מגולה היוצאת מן הלב ונכנסת אל הלב.

לשם הדגשת הניגודים, ראוי להשוות בעיקר את אמצעי-ההסברה, הדראסטיים במקצת, שמשתמשים שני ספרי-מוסר עממיים נפוצים, שקדמו לרמח"ל — את 'ראשית חכמה' למקובל ר' אליהו די וידאש (1550—1588) ואת 'שבט מוסר' לר' אליהו מאיזמיר (סוף המאה ה-17 ותחילת המאה ה-18), מחבר פורה שחיבר עשרות ספרים. 'ראשית חכמה' נותן במסכת-גהינום מיוחדת תיאור מדויק וארכיטקטוני (כמעט כדאנטי ב'קומדיה האלהית') של שבעת מדורי הגהי' נום ושל כל המוראות והאימים הצפויים לרשעים בבוא יומם. כנגד זה מתאר בעל 'שבט מוסר' בפ' רוטרט (לפי ברייתא דשמואל הקטן) את מנעמי גן-העדן השמור לצדיקים. רק השוואה זו בין שני הספרים הנוכחים לבין 'מסילת-ישרים' עלולה להסביר לנו במקצת את הסיבה האמתית להתחבבות ספרו של רמח"ל, בפרט במאתים השנים האחרונות, בדורות שאשו של גהינום נצטננה במקצת. המעבר מספר-רי-המוסר הנ"ל לספרו הקטן של רמח"ל הוא כיצאיה ממדבר סהרה הלוהט ובווער ת"ק על ת"ק פרסה לנאות-דשא שקווי גשם-אביב רענן.

גם בספרו של רמח"ל נרמזו שכר ועונש לעולם הבא, אבל 'העולם הבא' שלו מיוסד כולו בעיקר על 'שכר מצוה מצוה' ועל 'הפסד עבירה עבירה', שזוהי בעצם המדריגה העליונה של המוסר החברותי. בתקנות של חבורת הבחורים להשתלמות עצמית, שרמח"ל יסד בפאדובה, נאמר מפורש: "לעבוד את עבודתם לפני ה' באמת ובתמים ובאהבה שלימה, בלא שום ציפוי שכר לעצמם כלל ועיקר, כי אם לתיקון השכינה הק' ולתקון כל ישראל, וכל שכר מצוותיהם ומעשיהם הטובים נתנו במתנה לכללות כל ישראל". ספר 'מסילת-ישרים', בטון הלבבי שבו, מרגיע את המעיין בו, ומעלה אותו שלב-שלב בדרגותיו של ר' פנחס בן יאיר, עד שהוא מגיע למדרגת הקדושה.

ולהקדמתו הענוותנית, הכבושה, של רמח"ל ראוי גם להשוות את ההקדמה של בעל 'שבט מוסר', הפאסטורית-הפרטנציוזית, המכריז בחגיגות של בט-הון עצמי והלקאה עצמית פומבית כדברים האלה: "זה שבט מוסר אשר טפחתי ורביתי הוא לייסר את עצמי ולאחרים כמוני, אולי בהיותי מזכה אחרים עמי ירחם הקדוש-ברוך-הוא עלי לקבלני בתשובה

הספר, הוא. לכאורה, צעידה במסילות סלולות בעקבות ראשונים, סגנונם של ספרי מוסר ומחשבה של ימי הביניים — ואף על-פיכך כולו חידוש. אף שימושי-הלשון המיוחדים, הנראים לכאורה כסמיות חמורה מן הדקדוק, פריצת גדרות, רובם ככולם לא נתחדשו על ידי רמח"ל, אלא שאצלו הם בולטים במיוחד מסיבה פשוטה: בספרים, שלשונם לקויה מתוך שיגרה או אי ידיעת הדקדוק, אין שימושי-הלשון המיוחדים בולטים, ואילו בספר שלשונם צחה ומסולתת כל סטייה לשונית בולטת מפני החידוש. ולוויית-חן לשימושים אלה, כפרי הסטיליזאציה וההרמוניה והתיאום התרבותי המכוון.

[ד]

שימושי-הלשון המיוחדים של רמח"ל ב'מסילת ישרים' (ובכמה מספרי-הפרוזה האחרים שלו), המשווים תפים, כאמור, לו ולבני דורו וגם לקודמיהם בני ספרד ובני איטליה — חוקרים ראו כעבירות דקדוקיות, ובשום מילונים עבריים — לרבות מילוני הגדול של בן-יהודה — אין מזכירים את המיוחד שבו. שימושי-הלשון האלה, משמע, התעלמו מהם משום שאינם עולים בד בבד עם הדקדוק הרשמי של הלשון העברית. והרי קצת מדברי סניגוריה שלילית של חוקרי-ספרות על שימושים אלה:

ד"ר חיים בראדי, בהקדמתו ל'מחברות עמנואל' (הוצאת 'אשכול', ברלין, תרפ"ו), כתב: "והמחבר (כלומר עמנואל) חטא את כל החטאים האלה (שברא-די מפרש בעמוד שלפני זה) לא מחסרון ידיעה ולא מבלתי יכולת לכלכל את דבריו במשפט, אלא מתוך שהיה נבהל ברוחו ואף במעשיו, ולא השגיח שלא תצא תקלה מתחת ידו לתקן את אשר עוותו". ש. גינצבורג, בהערותיו למחזות רמח"ל (עיני מחזות רמח"ל, הוצאת 'דביר', תרפ"ז, עמ' רס"ח-רס"ט, הערות 16, 21, 26) מציין את שימושי-הלשון האלה כפליטות-קולמוס או 'טעויות רגילות', או כלשונו: "טעויות כאלה מצויות אצל הלמדנים בישראל, שלפום חריפתא שבשתא". ד"ר ש. ברנשטיין, במבוא ליל-קוטו 'משירי ישראל באיטליה' (הוצאת 'דרום', ירושלים, תרצ"ט) כתב: "כמנהג הפייטנים מן הימים ההם אין הוא (שמואל בן משה, ממשרורי איטליה) זהיר לעתים קרובות בלשון זכר ונקבה — חטא שגם עמנואל וכמה מחשובי הפייטנים היו נכשלים בו" (הקדמה לילקוט, עמ' xxviii), ובהערה שם: "מאי הזהירות בלשון זכר ונקבה לא השתחרר אפילו ר'

שלמה לפניו. ולא הנחתי דבר גדול וקטן, שלא כללתי בתוכו למוסר האדם המכניע נפש החוטא להביא לשוב לבורא להסתופף תחת כנפי התשובה. ולכן מלבד פרקי המוסר הוספתי לעשות ב' דברים — אחד להביא תיקוני עבירות מפי סופרים ומפי ספרים וקצת ממה שחנן הקדוש-ברוך-הוא בדעתי, כי הבא לטהר מסייעין אותו".

אפילו בשם הספר עצמו יש כבר הבדל ניכר, פשוטני, קבוע, לבין שמות ספרי-המוסר שקדמוהו. בעוד שהקודמים, רובם ככולם שמות פרטנציוניים, קולניים, דיקלראטיביים במקצת, כגון: 'ספר היראה', 'ספר יראים', 'ספר חסידים', 'ארחות חיים', 'מנורת המאור', 'ראשית חכמה', 'שער הקדושה', 'שני לוחות הברית', 'שבט מוסר', 'צידה לדרך', 'דרך חיים' וכו' וכו' — הנה בחר רמח"ל לספרו את השם הצנוע 'מסילת ישרים', שיש בו לכאורה המשך הקו הישר של רמח"ל הפייטן, של 'לישרים תהילה', שרוח הפסטיטוראליות שרויה עליו, ושל 'תומת ישרים' (שמו השני של המחזה 'מגדל ציו').

[ג]

ומתוכנו הנלבב של הספר, אשר כבש דורות שלימים ועודנו כיום ספר-המוסר המקובל ונפוץ ביותר — לסגנונו ולשימושי-הלשון המיוחדים שלו: בספר 'מסילת ישרים', כביתר ספריו המגוונים של רמח"ל, באה לידי גילוי קודם כל הוירטואוזיות שלו כאמן-הלשון וכסגנון-הסגנונות. לכל סוג ספרותי — והרי אין כמעט סוג ספרותי שלא נגע בו העילוי הזה — מצא את הסגנון והריתמוס המיוחדים ההולמים אותו: סגנון מקראי קלאסי מרומם — למחזות, סגנון תפילות ותהילות — למזמורי ה'תהילים' (שרק שבעה מזמורים מתוך ק"ג שרדו לנו), סגנון התחינה והסליחה — לתפילות המיוחדות שחיבר בהזדמנויות פולחניות שונות, סגנון ספרי-המוסר המופתיים — לספר המוסר וכו'. והרי אפילו סגנון ה'זוהר' שלו, שבו חיבר את 'זוהר תנינא', העלה את התפעלותם של המקובלים מבני דורו, והמקובל ר' רפאל-ישראל קמחי מצפת כתב לר' ישעיה באסאן, רבו של רמח"ל: "בביתו של הרב הקדוש המקובל האלהי כמוהר"ר משה חיים לוצאטו נר"ו נמצאתי וראיתי נפלאות, איך הוא הכל בלשון זוהר גמור, ראיתי את פירושו על קהלת והתקונים וזוהר חדש על הפרשיות... והוא דבר פלא שלא ראיתי כמוהו". סגנונו של הספר 'מסילת ישרים', כתוכנו של

משה חיים לוצאטו — אפילו משורר ספרד נכשל לע-תים קרובות בחטא דקדוקי זה.

דעה הפוכה לגמרי על עמנואל מביע, אגב, אחד-העם במאמרו 'הלשון ודקדוקה' (על פרשת דרכים א'). במתחו בקורת על אחד המדקדקים שתבע את עלבון הלשון העברית מן הסופרים החדשים, ולדוגמה הביא את שמושי-הלשון של עמנואל ב'מחברותיו', שנזוהר לכתוב 'ננהים', בעוד שהרמב"ם, בכתב-תשור-בות לחכמי מרשיליאה, כתב 'נהו'. וכך אומר אחד-העם: "עמנואל כותב מליצה קלה על טהרת לשון המקרא, ולבו פנוי בשעת כתיבתו להעביר תמונת כל מלה תחת בקורת הידיעה. אבל הרמב"ם עוסק שם בענין נכבד, הממלא את דעתו ואיננו נותן לה להשגיח בתמונת המלות".

אבל לעצם שמושי-הלשון של משוררי וחכמי ספרד ואיטליה: אם רבי שמואל אבן תיבון בתרגומו, שחור-ללו מהפכה גמורה בסגנון ובטרמינולוגיה של המח-שבה העברית, ר' יהודה אלחריזי, עמנואל הרומי, רמח"ל ואחרים מארזי הלשון והמליצה העברית, מש-תמשים וחוזרים ומשתמשים בשמושי-הלשון 'משוב-שים' (שאת סבתם ומקורם יש, כאמור, לחקור) — שוב אין לראותם כעבירות או כרשלנות סתם. אבן תיבון בתרגומו ל'מורה נבוכים' (ג', כ"ג) כותב דוקא 'אותות עלינות', ודוקא 'שלימות' (תכונת העצם השלם) בלשון זכר: שלימות ראשון ושלימות אחרון ושני שלימות ושלימות אמתי וכו'; וכך גם ר' יהודה הלוי ב'חזרוני' (ה', י"ב), והראב"ד ב'אמונה רמה' (א', ו', עמ' כ"א). ואלחריזי, אחד מן האקרוב-טים הגדולים של הלשון העברית בכל הדורות, בתר-גומו ל'מורה נבוכים' (פ' ג') כותב: "על כן בראותם אותי כי אדבר בקיום הכחות המשכילות הנבדלות", וכן 'הספקות המחייבות' (פ' כ"ד) ו'הספקות העצור-מות' (שם), ו'אותותיהם הקיימות' (פ' ל'), וכו' וכו'. ולולא דמסתפינא הייתי אומר, שיש דוקא איזה חן בשמושים פורצי-גדר אלה, והם מגמישים את הלשון. כשאנו קוראים, למשל, אצל תיבון 'התועלת הנלקט' (וב'ראשית חכמה' יש 'התועלת הנמשך') או 'השלימות האמתי' — הרי בטויים אלה ערבים משום-מה לאוזן יותר מאשר 'התועלת הנלקטת' או 'השלי-מות האמיתית'. יש קולוריט לשוני מיוחד לבטויים אלה שנוצרו במשך כמה דורות, כשהם משובצים במקומם, כשם שיש להם קולוריט לביטויים הארכאיים במקרא 'תכסימו ארץ' או 'תביאמו ותטעמו', אם כי יצאו מן השמוש הרגיל כבר בתקופות המאוחרות של התנ"ך.

שימושי-הלשון (או כפי שיש גורסים: שיבושי-לשון) של ראשונים, ואף אם הם נראים מוזרים וש-רירותיים במקצת בסקירה ראשונה — אין לזלזל בהם, אין למהר ולתקנם, כדרך שנוהגים שומרי צחות ומהדירי ספרי ראשונים.

עד כמה ששימושי-הלשון המיוחדים של רמח"ל וקודמיו ניתנים לסיכום כל-שהוא (אם כי לא תמיד יש בהם עקביות, וייתכן שאי-עקביות זו, בפרט במה-דורות חוזרות ונשנות, הן 'טעויות דפוס', היינו תי-קונים חלקיים של מדפיסים ומו"לים) יש לראות, שיש כאן שיטה ברורה ל'זכר' את כל הכנויים המס-תיימים ב'ות (ויו שרוקה ותי"ו): אצילות, זהירות, פרישות, דביקות, ליצנות, פקחות, רכילות, אחדות, התעוררות, הסתכלות וכו', ואפילו 'תכלית' שבמקרא, שהתי"ו בה יסודית, מנוסחת בזכר. כנגד זה יש שיטה ל'נקב' בעקביות כמעט את הרבים היוצאים מן הכלל, המסתיימים ב'ות' (ויו חלומה ותי"ו), אעפ"י שהיחיד שלהם זכר, כגון: אורות, חסרונות, ספקות וכו'. יש בשימוש גם פעלים יוצאים-מן-הכלל, הנכונים מבחינה דקדוקית, ודווקא אותם יש אולי לחשוב כנראה כ'טעויות' המעתיק או המדפיס, שתיקן לתו-מו חלק מן השגיאות, כדי לזכות את הרבים. דרך אגב: למאבק בין שימושי-הלשון המיוחדים לבין הדקדוק, יכול לשמש כדוגמה הפיוט 'יעלה' מאת פייטן אלמוני שאומרים בתפילות ליל יום-כפור. בנוסח המקובל במחוזרים של קהילות אשכנז יש בפיוט זה תערובת לשון זכר ונקיבה: "יעלה קולנו מערב ויבוא (!) צדקתנו מבוקר", וכן "יעלה ענונו מערב ויבוא (!) סליחתנו מבוקר", וכו'. ואילו בנוסח שבמחזור איטאליאני, בהגהת שד"ל (ליוורנו, תרט"ז) הנוסח הוא: "יעלה קולנו מערב, ותבוא (!) צדקה מבוקר", וכן "תעלה (!) עתירתנו מערב ותבוא (!) סליחה מבוקר" וכו' וכו'. ואין אנו יודעים, היכן הנוסח 'המשובש' והיכן 'המתוקן'.

ושוב: זיכור שמות-העצם המסתיימים בתי"ו, וני-קוב המלים שרבוין ב'ות' — יסוד להם, אמנם כיוצ-אים מן הכלל, בתנ"ך ובתלמוד. הרי יש לנו כבר "ושח גבהות אדם" (בישעיהו ב' י"ז) ו'עיני גבהות אדם שפל" (שם ב' י"א), ויש בעות (פחד בהלה) בזכר: "בעותיך צמתותני" (תהלים פ"ח ט"ז), ו'בעותי אלוה יערכוני" (איוב ו' ד'). אף הנחושת, שסיומה ב'ת', היא בתנ"ך בזכר: "נחושת קלל" (יחזקאל א' ז'), ו'כלי נחושת מוצהב" (עזרא ח' כ"ז) ו'נחושת מרוק" (דברי הימים ב' ד' ט"ז).

ובתלמוד יש קצת ערבוביה במיון השמות: מצד אחד "טעות עכו"ם אי מותר" (בבא קמא ק"ג), ו"שע" מד להן זכות אביהן" (יומא פ"ז ע"א), ומאידך גיסא — "זכות יש לה קרן ויש לה פירות" (קדושין מ'), "זכות מלאכה עומדת במקום שזכות אבות אינה יכולה לעמוד" (תנחומא ויצא י"ג), מצד אחד: "מזגו לו כוס ראשון" (פסחים ה' ה'), ומצד שני: "בתוך שתי כוסות" (פרה ב' ה'), ביחיד: "השולחן שניטלה אחת מרגליו" (כלים כ"ב ב'), וברבים: "שתי שלחנות היו באולם מבפנים על פתח הבית" (מנחות י"א ז'), וגם "לא כל אדם זוכה לשתי שולחנות" (ברכות ה' ב'); דרך ארץ זוטא פרק ד'), ואגב: כל בעלי הילקוטים של פתגמי חז"ל: פערלא, היימן וביאליק-רבניצקי, וכן יהודה גור במילונו העברי, מתקנים את הצורה הדקדוקית של מימרה קלאסית זו: 'שני שולחנות', לא נתברר עדיין טעמה של ערבוביה זו של זכר ונקבה: אם שזיכור המלים המסתיימות ב'ת' הוא מזמן היעלמה של ה'ת' כסיומת לשמות-העצם וחילופה בקונסוננט, בה"א קמוצה ('אשה' במקום אשת, 'מל' חמה' במקום 'מלחמת' וכו') או יש כאן השפעת הלשון הארמית, שתחומי הזכר והנקבה מעורבים בה, ואולי יש כאן פשוט נסיון להקל על לשון-הדיבור על-ידי מיעוטם של יוצאים-מן-הכלל, על-כל-פנים בתקופה של התחדשות הלשון והספרות העברית, למן הפייטנים הראשונים ועד רמח"ל, יש לראות שיטה ועקביות בשימוש-לשון אלה, שנשארו לנו מהם מתקופות קדומות רק בודדים ויוצאים מן הכלל. הספרות העברית החדשה לא קיבלה את השימושים האלה (קיבלה אותם, כאמור, רק ספרות החסידות והספרות הרבנית), וחזרה אל הצורות הדקדוקיות המוסכמות, וראתה ומוסיפה לראות את השימושים האלה כטעויות, כפליטות קולמוס, כמעשי בורות או רשלנות. מהדירי ספרי ראשונים ראו במקרים רבים היתר לעצמם לתקן את הדקדוק (וטוב שמהדיריהם החדשים של כתבי רמח"ל 'מוסד הרב קוק' ו'מחברות לספרות' לא תקנו את ה'שיבושים'). אבל בעוד שה-ראשונים — ורמח"ל שהלך בעקבותיהם מטעמי סטי-ליוציה, כאמור — ידעו את הלשון על כל מכמניה, ועשו את הפרצות בכוונה תחילה ומתוך נסיון שיטתי להרחיב את הצורות הלשוניות, וטעמם ונימוקם עמם, דרך גמישות וזן קאפריזי, בלא לפגוע עם זה ברוח הלשון — בספרות הרבנית המאוחרת, ובספרות הח-סידית בפרט, פרצו גדרות בלא שום שיטה, לרוב מתוך חוסר ידיעת הלשון.

[ה]

ואם אצל קודמי רמח"ל לא תמיד יש עקביות קפדנית בשימוש-הלשון המיוחדים — ומטעם זה קשה להכ-ריע לפעמים, אם הללו נעשו מתוך שיטה ואם באמת מתוך רשלנות שבחפזון ופליטות-קולמוס סתם, כפי שיש גורסין — הרי אצל רמח"ל הסטיליאטור הג-אוני, בולטת השיטה בשימוש-הלשון המיוחדים, בעיקר בדברי הפרוזה שלו. אותם הפעלים עצמם, כשהם באים בדברי פיוט, נטיותיהם היא לפי הצורה הדקדוקית הנכונה. ה"אמת", שבפרוזה היא בזכר, ב"מגדל עוז" היא בנקבה: "ודבר אמת אגיד אשר נסתרה" (הקדמה למגדל עוז), ועוד. "אשר תוחלת מהן כבר אבדה" (מגדל עוז ק"כ).

אבל אפילו במחזות הפיוטיים הוא משתמש פה ושם, כנראה מתוך הרגל, בשימוש-לשון ה"משו-בשים": "פיות פתוחות" (לישרים תהלה) וכן "שתי לבבות" (מגדל עוז).

וב"מסילות ישרים" — הספר העממי ביותר של רמח"ל, שבו הגיע לידי פשטות מופתית בסגנון ההסברה וההנמקה — הגדיל. כאן בולטת השיטת-יות ביותר בשימוש-הלשון המיוחדים: "התועלת הנקלט", "החסידות האמתית", "להסתכלות הוה" (הק-דמה), "השלמות האמתית" (פרק א'), "הטעות השני והוא קשה מן הראשון" (פרק ג'), "בליצנות אחד" (פרק ה'), "פקחות גדול" (פרק ו'), "הזהירות סובב על הלא תעשה", "תכלית אחר" (פרק י"א), "הרכילות ולשון הרע כבר חומרנו נודע" (שם), "לשון הרע השנאוי והמתועב לפני המקום" (שם), "התבונה מת-עורר כנגדו" (שם), "בשעה הראוי והעת ההגון" (פרק י"ג), "הפרישות הרע" (שם), "החסרונות האחרות" (פרק כ"ב), "חסרונות רבות" (שם), "הנה לא תזוז מדביקותה העליון" (פרק כ"ו).

לרמח"ל היתה השפעה בעת ובעונה אחת על הספ-רות העברית לזרמיה השונים: בעוד שהמליצים-המשכילים, אשר שקדו על צחות הלשון המקראית ונזהרו מלהשתמש חס ושלום בשום ביטוי או פועל ונטיה שאינם בכ"ד כתבי הקודש, הושפעו מן היצירה הפיוטית של רמח"ל — הרי הספרות הרבנית והחסי-דית, מבית הבעש"ט ומבית הגר"א, כתבה בלשון עברית עממית הקרובה ללשון דיבור, שהושפעה בלא ספק גם מספרו העממי-הפרוזה של רמח"ל, על שימוש-הלשון המיוחדים שבו, ועם כל הבארבאריז-מים הלשוניים שבספרות זו יש בה הרבה מן החי-ו

ניות הריאלית, שהפרתה גם את ספרותנו החדשה, המאוחרת.

רמח"ל המגשר בין התקופות והזרמים השונים בספרותנו — הוא שנתן את חלקו גם לפרוזה העברית החדשה. ב'מסילת ישרים' אתה מוצא כבר את יסודות הפרוזה שנשתחררה מן הפאתטיות החגיגית ונתקרבה ללשון בני אדם חיים. אם נזכור, שלשון הדיבור של רמח"ל בחיי יום-יום היתה איטלקית, ולא איזה דיאלקט יהודי שספג לתוכו הרבה יסודות עבריים (כדיאלקטים השונים של אוכלוסי ישראל במזרח-אירופה), תפלאנו עוד יותר הוירטואוזיות הלשונית שלו, שבה הגיע למין עברית חיה כמעט-מדוברת שכזאת.

הרי, למשל, תיאור פלאסטי ממש, בלשון ריאלי, של גן-המבוכה, ודרך אגב: שם נפלא, שנתחדש כנראה על-ידי רמח"ל, למה שהאיטלקים קוראים בשם *Laberinto*, והגרמנים בשם *Irgarten*. מונח זה לא מצאתי בשום מילון עברי, אף לא של בן-יהודה, שבדרך כלל אסף וריכז את כל חידושי הלשון עד תקופה מסוימת. יהושע שטיינברג במילונו הרוסי-עברי מתרגם 'לבירינט' (לאו דוקא גן) — 'צלמות ולא סדרים', ואברהם כהנא במילונו הרוסי-עברי, שנתחבר בתקופה מאוחרת הרבה יותר, מתרגם: "שפֿשֿון, ספֿכה". אף אלה תרגומים מוזרים במקצת. ושמשון בלאך הלוי ב'שבילי עולם', בתיאור קברי המלכים במצרים, כותב: "הארמון ההוא נקרא לפנים בשם המבוכה (לבירינט)". גן-המבוכה של רמח"ל הוא משל לאלה שמושלים ביצרם ולאלה שלא נתנסו עדיין בדבר (עין בפרק על "חלקי הזהירות" ב'מסילת ישרים'):

"הא למה זה דומה? לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק הידוע אצל השרים, שהנטיעות עשויות כתלים-כתלים, וביניהן שבילים רבים נבוכים ומעורבים כולם דומים זה לזה, והתכלית בהם היא להגיע אל אכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלה מהם ישרים ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם ומרחיקים אותו ממנה, ואמנם ההולך בין השבילים הוא לא יוכל לראות ולדעת כלל אם הוא בשביל האמתי או בכוזב, כי כולם שווים ואין הפרש ביניהם לעין הרואה אותם, אם לא שידע הדרך בבקיאות וטביעות-עין שכבר נכנס בהם והגיע אל התכלית שהוא האכסדרה, והנה העומד כבר על האכסדרה הוא רואה כל הדרכים לפניו ומבחין בין הא-

מתים והכוזבים, והוא יכול להזהיר את ההולכים בהם לומר: זה הדרך לכו בה! והנה מי שירצה להאמין מיץ לו יגיע למקום המיועד, ומי שלא ירצה להאמין וירצה ללכת אחר עיניו ודאי שישאר אוכד ולא יגיע אליו".

והנמשל:

"כן הדבר הזה, מי שעדיין לא משל ביצרו הוא בתוך השבילים לא יוכל להבחין ביניהם, אך המושל לים ביצרם, שכבר הגיעו אל האכסדרה, שכבר יצאו מן השבילים וראו את כל הדרכים לעיניהם בבירור — הם יכולים ליעץ למי שירצה לשמוע ואליהם צריכים אנו להאמין".

הרי לפנינו קטע של פרוזה רמח"לית רבת חן, בלשון עממית חיה, פשוטה, מדויקת, לא מסולסלת ועם זה מתואמת-מסוגגנת, שקדמה הרבה ללשון הסינתטית החדשה של יל-ג-מנדלי ותלמידיהם.

[1]

וכמה דברים על המהדורות הארצישראליות של 'מסילת ישרים' ושל עוד כמה מכתבי רמח"ל: האחת של הוצאת האחים לוי-אפשטיין בירושלים. מהדורה זו אינה שונה בהרבה בצורתה מן המהדורות העממיות המרובות שיצאו בגולה, אלא שזו נבדקה, כעדות המו"לים, ממהדורות ראשונות, והחידוש היחיד די בה: תיקון כמה מן ה"שגיאות" הדקדוקיות. השניה היא — מהדורת מוסד-הרב-קוק — 'מחברות לספרות'. מהדורה זו של כל כתבי רמח"ל — הת-עוררות להוצאתה באה בשנת תש"ז, במלאת מאתיים שנה לפטירת רמח"ל (תק"ז—תש"ז), ובארץ-ישראל הכריזו על שנת רמח"ל ואף נעשו כמה מעשי-זכרון. מהדורת "מוסד הרב קוק" בדוקה ומנוקדת (וניקוד טוב הוא, כמקובל, חצי פירושי), ואין ספק, שמכמה בחינות זוהי מן הטובות שבמהדורות שיצאו עד היום. זוהי גם המהדורה "הספרותית" הראשונה (הקודמות לה היו "שימושיות" בעיקר, כעין כל-בו למוסר, וב-רובן — וגם בזו של לוי-אפשטיין — נלוו ל'מסילת-ישרים' גם 'איגרת מוסר' לרמב"ן, גם 'אגרת הגר"א' וגם 'אגרת המוסר' של ר' ישראל סלנטר. המהדורה המנוקדת שלפנינו היא משנת רמח"ל בלבד). כמה מספרי רמח"ל במהדורה זו יצאו בליות מבו-אות ענייניים וביאורים, מהם טובים ומספיקים ומהם פגומים. ולשבח ההוצאה יש לציין גם את ה"שיבושים" שהושארו כמו שהם ולא תוקנו. על-ידי כך נשמרו סגנונו ודרך כתיבתו של מחברם.

ששה סדרי משנה מפורשים ומנוקדים

ההלכה אליבא דשמעתתא, תרמה רק מעט לפירושה של המשנה, פרט לאותם הסדרים שלהם אין תלמוד בבלי, ובעיקר לטהרות. המאבק עם הקראות על קיומה של התורה שבעל פה לא הניח מקום לניתוקה של המשנה מהתלמוד ולהבלטת ערכה העצמי. אפילו גדול שבגאונים, כשנשאל פירוש במשנה, מוכרח היה להשיב "אראה מה שיש בהדברים מן התלמוד" (בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה). בדרך זו הלכו גם חכמי ישראל שאחריהם, עד שבא הרמב"ם והחזיר את עטרת העצמאות למשנה. ייתכן שבשעה שכתב את פירוש המשנה כבר רחפה לפני עיני רוחו התכנית הגדולה של עריכת ההלכה החדשה, והיא שהחזירה אותו לנסיון הראשון של סידור התורה שבעל-פה ועשתה את ביאורו הכרחי. בפירושו לא בא "לבונן האבנים, אבל לבונן מי שיש לו לב להבין" ולתת "מבוא לכל המתחיל בעיון החכמה". וכמו שאר חיבוריו ריו כך גם פירוש המשנה נכתב לצורך הדור בסגנון הדור ובלשונו ומתוך ידיעת נטיותיו והשקפותיו. בדרך אחרת מאשר מפרשה הרצינואליסטי של היהדות, הגיעו אנשי הקבלה להבלטת מקומה של המשנה במערכת הגותם. על יד המקרא, על כל האפשרויות של השראה סמלית הגנוזות בו, נפתח להם בעצם לימוד המשנה מקור להתלהבות דתית. ידוע תפקיד לימוד המשנה בחיי ר' יוסף קארו ובהופעת המגיד שלו. לימודה ניתן גם לאנשים שאינם בקיאים בתלמוד. הידוש לימוד המשנה בחוגי המקובלים נתן לנו גם מבחינה עניינית פירושים מעמיקים ומפליאים, שעמדו על כל תג ותג שבנוסחתה, על דרכי הניקוד שלה ועל פשטי דבריה, כגון המלאכת שלמה של ר' שלמה העדני. אולם נראה, שהערכה זו של כל מלה ואות שבה קשורה בדעותיהם והשקפותיהם המיסטיות, שלא נמנעו מלהכניסן פה ושם לתוך פירושיהם. פירושו של ר' יום טוב ליפמן העליר 'תוספות יום טוב' נכתב מתוך רצון לשרת את מגמת התיקונים בחינוך העברי, של המהר"ל מפראג. ההשכלה ובעקבותיה 'חכמת ישראל' עשו את המשנה מקור לחקירותיהן הבלשניות וההיסטוריות. אולם אין זה מפתיע, אם מתוך השקפתם לא ראו אישיה צורך בפירוש חדש של המשנה, כשם שהרגישו בצור-

ששה סדרי משנה, מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים ניקוד חדש בידי חנוך ליון. סדר מועד, כ"ח+515 עמ', מוסד ביאליק, ירושלים — 'דביר', תל-אביב

א. פירוש המשנה לחנוך אלבק

מאת אפרים א. אורבך

הופעת פירוש ליצירה גדולה, שהיא מנכסי צאן ברזל של תרבותנו הלאומית; גדולה הן מחמת תכונה וצורתה והן מחמת השפעתה על עיצוב חיינו הם של דורות — יש בה משום מאורע. ערכו של כל פירוש חדש יבחן בכך, אם הוא ממלא את התביעות של הדור שאליו הוא פונה; אם ביכלתו לקרב את היצירה שהוא מפרש להבנתו ולטעמו, אם ובאיזו מידה הוא יכול לשכנע את קהל קוראיו, שהיצירה המתפרשת כוחה אתה כאז כן היום; שהיא יכולה לשמש לו מקור השראה ולספק את סקרנותו האינטלקטואלית ותשוקתו לביטוי לשון וסגנון שלם ועז. קורות פירושי המשנה יכולות לשמש דוגמה לנאמר לעיל. אין לך תנועה רוחנית גדולה ביהדות שלא הצמיחה פירוש חדש למשנה. מפרשיה הראשונים היו מסדריה ושוניה-תנאים. אולם פעולתם שועבדה לרצונם של האמוראים, שעיקר מגמת פניהם היה לא פירוש המשנה אלא קביעת ההלכה מתוכה ומתוך המשניות החיצוניות — הברייתות. עיקר כוונתם לא היתה לפרש את הוראתם המקורית של דברי התנאים, אלא לגלות בהם מקור להלכה. אין דברינו אלה באים למעט מתרומתם של האמוראים להבנת פשט המשנה. אילמלי רציפות המסורת שבידיהם ואילמלי פירושי המשנה השקועים בירושלמי ובבבלי, היינו עומדים בפני המשנה אובדי עצה והיה חסר לנו המפתח הראשי לפתיחת שעריה. אולם עם זה קשה לומר, שיש בשני התלמודים משום פירוש שלם למשנה. תקופת הגאונים, שעמדה רובה ככולה בסימן הפעולה להסקת

רד זה אצל המקרא. אלא שיש השפעת ההשכלה בפירושו של ר' ישראל ליפשיץ 'תפארת ישראל', שאין בו אמנם מרוחה, אבל יש בו מטעמה. התנועה הלאומית הביאה עמה שינוי ערכין ביחס לספרותנו הקדומה, אחד העם וביאליק נושאי מחשבתה התרבו־תית קבעו אליה יחס חילוני ודרשו לה מקום של ספרות קלאסית. לשם כך דרש בעיקר ביאליק את יציקת תכנה בדפוסים חדשים, טבע את מטבע ה'כי־נוס' והראה את דרך ההוצאה לפועל ב'ספר האגדה' שלו ובפירוש המשנה, שבו החל. במשנה ראה ביא־ליק ספר מרכזי שרשי, שנוצר בתקופה קדמונית ומקורית בישראל ושהשפעתו על רוח האומה לא פסקה עד היום. ביאליק התריע על התערערותו של יסוד החובה והכרת החובה שביהדות. "עוד מעט, אמר, והיתה לנו יהדות שכולה רשות, יהדות התלויה ב'מצב רוח', ב'אמירה בעלמא". בפירוש המשנה החדש רצה להועיל להגברתו ולהעדפתו של יסוד המעשה והכרת החובה ביהדות על היסודות שכנגדו. בדעתו היה לקרב יצירה זו לרוחו של הקורא העברי החדש על ידי הוצאה מנוקה ומנופה כראוי, מנוקדת ומבוארת לפי מסקנותיו של מדע־הבלשנות ההיסטורי־רית; הוצאה מדעית מלגאו ועממית מלבר.

חבל, שמפרש המשנה החדשה, הפרופסור אלבק, לא גילה במבוא או בהקדמה קצרה — כפי שעשה זאת המנקד — את עקרונות שיטתו, שהנחוהו בפירוש, ואת יחסו לדרכו של קודמו — לביאליק, אבל דבר זה אינו פוטר אותנו מלבחון את הפירוש לאור ההנחות דלעיל ולשאול באיזו מידה הוא ממלא את תפקידו כמתווך בין הקורא של ימינו לבין המשנה? במה הוא נבדל מהפירושים שקדמו לו? האם הוא מביא בחשבון את הבנת הקורא של ימינו ואת טעמו? האפשר לראות בו סיכום הישגי המחקר הפילולוגי־היסטורי בתחום זה?

אמנם בצורת הפירוש לא שינה אלבק ממשטב שט־בע ביאליק, לכל מסכת קודמים פסוקי מקרא הדנים בנושאה וכן מבוא קצר המוסר עיקרי העניינים הנדו־נים במסכת, הגדרות של מונחי הלכה והסברת סדרם של הפרקים שבמסכת, אבל אלבק הרחיב את מס־גרתם של המבואות ודן בהם לפעמים בשרשן של הלכות ובהתפתחותן מתוך זיקה למקורות של תנאים ואמוראים מצד אחד ומתוך התחשבות בספרות החי־צונית, בכתבי פילון ויוספוס מצד שני, השליטה הגמורה בחומר הנוגע בדבר אינה נותנת לו להיתפס להשערות מפוקפקות ונחפזות. דבריו נאמרים מתוך

שיקול דעת וזהירות רבה, אלא שהגביל, כנראה, את הדיון בשאלות היסטוריות רק לעניינים שראה בהם מקום להתגדר בחידושויו. חבל, שלא קבע בכל המ־בואות מדור לתולדותיהן של ההלכות שבכל מסכת, וגם לא הקצה מקום במבואות להבדלה בין משניות עתיקות לבין משניות מאוחרות יותר; הבחנה המס־ייעת להבין את סדרן של המשניות שלפנינו. בדרך זו מסביר אלבק את מקומה של המשנה ר"ה פ"ג מ"א, אבל השאיר ללא הסברה את סדרן של משניות ו'ח' בפרק ב', מקומה של משנה ח' הוא לפני ז' ולא אחריה, אם לא נאמר שעם מ"ז מסתיימת שורה של משניות עתיקות שסודרו עוד לפני רבן גמליאל, ועם מ"ח הוסיף רבי את המשניות המוסרות על תפקידו של רבן גמליאל דיבנה וחבריו בענייני קידוש החודש (ע"י י. הלוי, דורות הראשונים, ח"א, כ"ה, עמ' 306). במבואו לחגיגה מסביר אלבק, שהמשניות מפ"א מ"ח עד פ"ב מ"א הן דוגמאות להלכות, שתלמיד חכם עלול לטעות בהן ולפרוש מחמתן מן התורה, אבל אין במשנה ח' רמז לכוונה זו. נראה יותר, כמו שסבר כבר רנ"ק, שעם משנה ח' התחילה מסכת חגיגה הקדומה. משנה ח' היא הקדמה שבה מדובר על סוגי ההלכות, בתוכן הלכות חגיגה. המשכה של המח־לוקת הראשונה מכניסה את הנושא העיקרי: סמיכה. במ"ג כבר מדובר על שלמי חגיגה ושמחה, ועם מש־נה ה' מתחילות הלכות טהרות (ע"י אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 995).

תפקידם של המבואות בתחום זה לסכם את הח־קירה; ובמקומות שסיכום כזה אינו אפשרי, להעמיד את הקורא על הבעיות, ואלבק הראה במקומות לא מעטים שאפשר לעשות את הדבר בקיצור הדרוש ובבהירות מספיקה. יבוא ויוכיח מבואו למסכת סוכה, במבוא למסכת ר"ה נגע אלבק במחלוקת שבין ר"א ור' יהושע בעניין בריאת העולם. בזמן האמוראים נקבעה הלכה כר"א שבתשרי נברא העולם, התפילות המיוחדות לר"ה, ברכות מלכיות זכרונות ושופרות, מיוסדות על המסורת שבראש השנה שבתשרי כל העולם נידונים. ברכות אלו קדמוניות הן, כי כבר נחלקו בסידורן התנאים הראשונים (הכוונה לר' עקיבא ור' יוחנן בן גוריון). עד כאן דברי אלבק, אולם לא הובהרה כל צרכה בעיית ר"ה שבתשרי כיום דין, ואף לא עניין תקיעת שופר במקדש ובגבולים. בהש־למות ע' 490 הביא אלבק את דברי המאירי, כדבר תמוה, שלדעת הירושלמי אין לשופר עיקר מן התורה בגבולין אלא במקדש בשעת הקרבת הקרבנות, כל־

הפירוש ל'בתי נירין'). על סגנונו היפה של הפירוש יברכו את פרופ' אלבק ואת עוזרו מר א. מירסקי לא — כדברי המו"לים בהקדמה הקצרה — קוראים שאינם בקיאים בלבד, אלא אף תלמידי חכמים בקיאים. ומי יתן וגם ספרי מדע המיועדים למומחים יופיעו בצורה יפה וייכתבו בסגנון נאה ועל ידיהם ירבו בקיאים ומומחים. ואף הערותינו על תכנו של הפירוש ושיטתו אינן באות לגרוע כמלוא נימה מערכו ומהישגיו הגדולים.

נוסח המשנה. — אלבק הלך גם כאן בדרכי ביאליק והדפיס את הנוסח על-פי משניות ראם (וילנא), אולם מאז שביאליק חתם על פירושו (תרצ"ב) חלה התקדמות ניכרת דווקא בשדה זה של בירור נוסח המשנה. ראה אור ספרו הגדול של פרופ' י. נ. אפשטיין ז"ל, ה'מבוא לנוסח המשנה' (ירושלים תש"ח; ותמוה הדבר שאלבק אינו מזכירו בכלל). ולגבי משניות רבות ידוע לנו ללא צל של ספק, שלא הנוסח המודפס הוא הנכון ואלבק באמת פירש אותן לפי הנוסח המ' תוקן. עי' לדוגמה סוכה פ"ה מ"א: 'בית השואבה'. בפירוש: "הגירסא הנכונה היא: השואבה". שם מ"ד: "שעליהם עומדין בכלי שיר ואומרים שירה" בפירוש: "יש שאין גורסין (כתבי יד ודפוס גפולי) כאן אלא: עומדין בשיר, וגירסא זו היא עיקר". וכעין זה שבת פ"ט מ"ו. פ"א מ"ד. פ"ב מ"ג. ר"ה פ"ד מ"ד. יומא פ"ו מ"ח: 'דרכיות', והפירוש הוא לפי גירסת כה"י והמשנה שבירושלמי: דכיאות. במק"רים כאלה והדומים להם מוטב היה לתת את הנוסח המתוקן בפנים המשנה ולהעיר בפירוש על מקורו. הרי בין כך ובין כך לא יכלו להחזיק באדיקות בנוסח הדפוסים האחרונים.

ילון מגלה בהקדמתו, כי הסכימה דעתו של המ' פרש פרופ' אלבק לתקן שיבושי מעתיקים ולעקור את הגסים שבהם. נשאלת השאלה במה זכה 'עור הקופר' ליהפך ל'עור הקופד' (שבת פ"ה מ"ד) ולמה החזיקו ב'לסטים' (שם פ"ב מ"ה)? שבת פ"ו מ"י: "ובמסמר מן הצלוב". מן' נמחק כלשון פגומה (עי' ילון בהקדמתו, המפרש לא העיר על כך בפירושו). אולם המפרש פירש בכל זאת "מסמר מן העץ שנתלה עליו אדם". את הנוסח 'מסמר הצלוב' יש לפרש כבעל הערוך (הובא במלאכת שלמה): המסמר שבו תולין. יש ונשאר נוסח תמוה במשנה ללא כל הערה בפירוש ובהשלמות. עי' למשל שבת פ"ז מ"ב: "אבות מלאכות מ' חסר אחת הזורע והחורש". גם הלומד כיום עלול לשאול את שאלת הבבלי: "ליתני חורש

שון הכתוב. כזאת היא גם המסורת על ראש השנה אצל פילון. אלון (אליו מתכוון אלבק ברמיהו 'השווה בתרביני, ש"ו, עמ' 452), בדיונו על דברי פילון, העיר על הירושלמי הנ"ל (הוא לא ראה עדיין את המאירי לר"ה, שנדפס רק בשנת תרצ"ו) ועל מקורות אחרים של תנאים, שיש בהם סמוכין לדעתו של פילון, שלא היו תוקעין בר"ה עד סמוך לחורבן הבית, אלא בבית המקדש בלבד. לא כל החכמים ראו את ר"ה כיום הדין (ר' יוסי, תוספתא ר"ה פ"א, סבור שאדם נידון בכל יום). ההשקפה שנשתקעה במשנה, שבאחד בתשרי ראש השנה ויום הדין, גברה רק אחרי החורבן.

במקום שצמצם במבואו לראש השנה, הרחיב אלבק יתר על המידה במבואו ליומא בנקודה אחת, בשאלת הקטרת הקטורת שהיתה שנויה במחלוקת בין הפ"רושים לבין הצדוקים. מן הדין להעיר, כי במשנה גופא אין מחלוקת זו נזכרת במפורש, רק נרמז לה בחדש שחשדו זקני בית דין בכוהן גדול. אלבק מק' דיש במבואו עמ' 215 הערה ארוכה לחידוש, שה'מעלה עשן' הנוסף על הקטורת ניתן גם לדעת הפרושים מחוץ לקדש הקדשים. לדבריו, הכוהן הגדול "נכנס בענן (של מעלה עשן) לקדש קדשים, ושם נתן את הקטורת על המחטה". לשון המשנה פ"ה מ"א, הספרא פרק י"א והברייתות שבבבלי, יומא נ"ג ע"א, אם אינן מוכיחות את ההפך, דהיינו שהמעלה עשן נתן בפנים יחד עם שאר סממני הקטורת, הרי בכל אופן אין בהן נקודת אחיזה להשערותו של אלבק. בוודאי שאין ללמוד עובדה מקושיא על תשובת הפרושים בוויכוחם עם הצדוקים. תשובת הפרושים "זהלא כבר נאמר ונתן את הקטרת על האש לפני ה'" יש בה משום דחיה מספיקה של טענת הצדוקים, שהפסוק "כי בענן אראה על הכפורת" מלמד שתיקן מבחוץ ויכניס. פשוט הפסוק ודאי אינו מכריח לפרשו כמותם. גם אם הכוהן הגדול מתקן מבפנים ומעלה עשן בפנים, מתקיים "כי בענן אראה על הכפורת"; תשובת הפרושים "מלמד שניתן בה מעלה עשן" — באה רק לומר שאין הפסוק מיותר.

הפירוש של אלבק השיג את התביעה, שהציג ביא"ליק בהקדמתו לפירוש זרעים, בנוגע לצורה ולאופן ההרצאה. הוא בחינת מועט המחזיק מרובה, סגנונו מצומצם ובהיר, עם כל הקיצור שבו הוא מספיק בדרך כלל כדי הבנת דברי המשנה על בוריים במ' קומם ומתוכם. בכל שורה השקיע אלבק עמל רב, עבודת עיון ושיקול דעת מרובה ולא רק במשניות, שההשלמות מעידות על כך (עי' לדוגמה עמ' 416.

והדר ליתני זורע? (שבת ע"ג ב') וספק, אם יסתפק בתירוצו "תנא בארץ ישראל קאי דזרעי ברישא והדר כרבי". הגירסה במשנה שבירושלמי ובכתבי יד אחרים היא באמת: 'החורש והזורע'. על דברי הבבלי כבר תמה בעל 'מלאכת שלמה' והוא מביא בשם ר' יהוסף אשכנזי, שהגיה בספרו 'החורש והזורע', וכתב "וכן מצאתי בכל המשניות החורש והזורע" (ועי' אפשטיין, מבוא, עמ' 712). שבת פ"ח מ"ב: אלבק נקט בנוסח 'מלא לוגמיו'. מן הראוי היה להעיר, לכל הפחות בהשלמות, על הנוסח 'כמלא לוגמיו', שלפיו פירש ר' עובדיה מברטנורא את המשנה, ועי' בתוספות יום טוב. אפשטיין הקדיש דיון ממצה לנוסחתה של משנה זו והשתלשלותה (מבוא עמ' 140). שבת פ"ז מ"ח היה צריך להעיר שבמשנה שבירושלמי הגירסא הפוכה. שקלים פ"ח מ"ה "ומשמונים ושתי רבוא געשית", אבל בפירוש — "נכונה הגירסא האחרת: ריבות, כלומר נערות...". וכל העניין נוסף מברייאתא, כפי שהוכיח אפשטיין (מבוא עמ' 952, ועיין כעת ליברמן Hellenism in Jewish Palestine, 1950, עמ' 167). ערובין פ"ד מ"א נתנו שני פירושים למלים 'מפני הטועין'. אבל מלים אלו חסרות בכ"י וברא"ש שונים, והן כנראה תוספת מהברייאתא שבבבלי, שם נ"ג ע"ב (עי' אפשטיין, מבוא, עמ' 952). ערובין פ"ו מ"ז — 'האחים השתפים' ברוב ספרים אין תיבה זו, אבל לא פירש אם יש למחקה, בכל אופן נשארה בפנים ומן הראוי היה לפרשה, ובהשלמות שם היה מקום לרמוז לדיון העקרוני אצל אפשטיין, מבוא, עמ' 1097.

פירוש המלים. — המפרש נוהג לבאר מלים קשות בפנים הפירוש ולתת בהערות את הוראתן באנגלית (ביאליק נהג לתרגמן לגרמנית). קשה להניח שהמעייין במשנה, המתקשה בהוראתן של מלים כגון: שומשמין או כרשינין, ייטיב לדעת את המלים האנגליות Vetch, Sesame. לדעתי, צריך לתת בפירוש את הגדרת המונחים, ובהערות — אם יש בכלל צורך בהן — את המונחים הלאטיניים המתאימים. אבל חייבים להצביע על מקורן של מלים זרות — רובן יווניות ומיעוטן לאטיניות. התרגום של 'קסדא' (שבת פ"ו מ"ב) Helmet הוא מיותר, אבל הציון ליוונית, *κασιδά*, מראה על מקור המלה ועם זה גם על מקור הלבוש. וכבר הגאונים נהגו כך: "קסידה טמאה לשון יוני" (פיה"ג כלים פ"א, הוצ' אפשטיין, עמ' 24). אותו הדבר לגבי קטלא (שם מ"א; גם בעל 'תפארת ישראל' רמז למקור מלים אלו). מוליאר, אנטיכי (שם

פ"ג מ"ד), אנקטמין (פ"ו מ"ח), אסטיס (פ"ט מ"ה, התרגום Woad אינו מוסיף הרבה), פיטס (ר"ה פ"ג מ"ז), ועוד מלים רבות, שציון מקורן מגלה גם את מקורם של כלים, מכשירים ומוסדות. בכמה מקומות נהג אלבק באמת כפי שאמרנו (שבת פ"ב מ"א: "בקר" נס — פטיש בלשון יוונית", ערובין פ"ג מ"ג: "הקונ" דס — מוט, יתד ביוונית). מן הראוי להחזיק בשיטה אחידה וקבועה גם בתחום זה, כי לא ייתכן להסביר קומוס וקנקנתום באנגלית (שבת פ"ב מ"ד) ויועזר ואבוב-רועה בלאטינית (שם פ"ז מ"ג). אין צורך לומר שאלבק השתמש בעבודותיהם הלכסיקוגראפיות של: לוי, קוהוט, עמנואל לעו, יאסטרוב, קרויס, בן-יהודה ואחרים, ורק לעתים רחוקות נעלם משהו ממנו, לדוגמה: ר"ה פ"א מ"ט, פירש אלבק את המלה צודה — במובן ירא מפחד, והוסיף שכל המפרשים פירשו אורב. אולם לוי וקוהוט כבר פירשו כמותו במלונייה ורמזו לירושלמי ברכות פ"א ה"א, ובשינויי נוסחאות שבדפוס ראם הביאו פירוש זה מהערות השלם. מן הראוי היה לרמוז בהשלמות, עמ' 478, לירושלמי הנ"ל ולא למאמר הב"ר, המקביל לירושלמי ברכות פ"ז ה"ב, שאותו פירש אלבק (בהערותיו לב"ר) בעצ"מו לפי גירסא אחרת (ועי' לוי גינצברג, פירושים וחי' דושים לירושלמי, ח"א, עמ' 9, שהוסיף ראייה מה'זוהר החדש'). חגיגה פ"ג מ"א 'בית הצביעה' פירש יפה, בהשלמות עמ' 512, האריך בהנמקת הפירוש מתוך המקורות ובין השאר רמז לפירוש הגאונים לכלים פכ"ה ז', אבל לא הזכיר את ההוצאה המדעית של הפירוש, שנעשתה בידי פרופ' י. נ. אפשטיין. בהערות לעמ' 68 שם, הביא אפשטיין את כל החומר הנוגע לעניין ואף בתשלום הערוך עמ' 349 הסתפקו ברמיזה להערותיו.

פירוש העניינים. — אלבק חותר להגיע לפשט המשנה ולעתים לא רחוקות הוא מפרשה שלא כבבלי ולא כירושלמי. ואם אין הוא מוצא פירוש מתאים בפירושי המפרשים שקדמו לו — הולך הוא בדרך משלו. אולם ישנם פירושים, שבהם סוטה אלבק מהקו הכללי. אין להבין למה פירש 'שמן שרפה' בשבת פ"ב מ"א כרב חסדא ולא פירש כרבה, שעל יתרון פירושו העיר אלבק בעצמו בהשלמות.

ואין זה מקרה אחד, שהפירוש הנכון נמצא בהשלמות ולא בפירושו. שבת פ"ו מ"ז מ"ז: "ערביות יוצאות רעולות ומדיות פרופות וכל אדם אלא שדברו חכמים בהוה. פורפת על האבן ועל האגוז ועל המטבע ובלבד שלא תפרוף לכתחלה בשבת". אלבק פירש כא-

הפירושו. אלבק פירש משניות בהתאם לכללים (שבת פ"ט מ"ז, פ"א מ"ד ועוד), אבל פה ושם לא דק ולא נתן דעתו כל צרכו על מבנה המשפט של המשנה ונעל בפני עצמו את הדלת להסברה פשוטה. יומא פ"א מ"ה: 'והעלוהו' מפרש בפנים כר"ח על זקני כהונה. בהשלמות עמ' 465 מרגיש אלבק בקושי שבפירושו זה, כי 'והשביעהו' בוודאי מוסב על זקני בית דין, אבל הוי"ו של 'והעלוהו', או שהיא מיותרת (בכ"י, בדפוס נפולי ובמשנה שבירושלמי הגירסא היא: הוליכוהו בלי ו') או שהיא ו' הפירושו. המשפט הראשון "מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה" מוצא לו פירוש המפרט את סדרי המסירה. וזו היא הצעתה של משנתנו: "מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה: (ו)העלוהו לעלית בית אבטינס והשביעהו... ואמרו לו... הוא פורש... והן פורשי... הנושא נשאר ללא שינוי והוא: זקני בית דין.

יש גם פירושים שאינם מתקבלים על הדעת מבחינת העניין: שבת פ"ה מ"ב: "העוים יוצאות צרורות ליבש, אבל לא לחלב". המלה 'ליבש' אין בה כל רמז לטעם "שלא ייסרטו דדיהן בקוצים וייעשו לחים מפני החלב המטפטף מהם", אלא פירושה ליבש את החלב. קשירה זו, הבאה למנוע את כחישותה של העז, מורת, הואיל והיא לצורך גופה, אבל לא לחלב (ניקוד זה נראה לי יותר, כי הוא מקביל ל'ליבש', וכך ניקד ר' יהוסף אשכנזי, עי' ב'מלאכת שלמה'), דהיינו לש-מור את החלב שלא יטפטף. קשירה זו אסורה מפני שאינה לצורך גופה. כן פירש הרמב"ם (הל' שבת פ"ב הל' י"ב) "כדי שייבש מהן החלב" ואחר כך "כדי שלא יצא החלב עד שיהלוב אותו לערב".

עירובין פ"ג מ"ג "נתנו במגדל ואבד המפתח הרי זה ערוב. רבי אליעזר אומר אם אינו יודע שהמפתח במקומו אינו ערוב". בפירושו: "אם אינו יודע... ויש לחשוש שאבד המפתח ולא ימצאו אינו ערוב, שר' אליעזר סובר שאין פותחים את המגדל אלא במפתח, אבל אם הוא יודע שהמפתח במקום שהניחו אלא שאינו זכור היכן הניחו, הרי זה עירוב". דיוק זה קשה הוא, אם אינו יודע היכן הניחו, היאך יכול לדעת אם הוא במקומו. דברי ר' אליעזר במשנה "אם אינו יודע שהמפתח במקומו אינו ערוב" כוונתם ברורה: ר' אליעזר חולק על תנא קמא לא כשהמפתח אבד בלבד, אלא גם אם אינו יודע שאבד, אלא שאינו יודע בבית רור שהמפתח נמצא במקומו. גם הרמב"ם בפיה"מ הדגיש: "ומפני זה אמר אם אינו יודע שהמפתח במ-קומו אינו ערוב". מועד קטן פ"א מ"ו: "אין חופרין

ביי בבבלי (שבת ס"ה ע"ב) המבחין בין מטבע, שאינה ניטלת בשבת, לבין דברים המיטלטלין, הבחנה, שאינה כלולה בדברי המשנה; אבל בהשלמות עמ' 411 כותב אלבק: "ואפשר להוסיף פירוש". ודווקא הפי-רוש הנוסף הוא פשט המשנה. המשנה העתיקה שנתה רק "ערביות יוצאות רעולות ומדיות פרופות", אחר כך נוספו שני פירושים. אחד למלה "מדיות" — וכל אדם אלא שדברו חכמים בהוה" והשני למלה "פרופות (כך יש להגיה במקום 'פורפת') — על האבן... ובלבד שלא תפרוף לכתחלה..." פירוש זה מקומו בפ-נים. יומא פ"ב מ"א היה ראוי לפרש כרמב"ם (הל' תמידין ומוספין, פ"ד ה"ג), שדבריו הובאו בהשל-מות עמ' 466. שבת פ"א מ"ג העיר המפרש כי "באמת אמרו... היא הלכה עתיקה, אבל לא העיר כן לגבי "מפסיקים לקרות קריאת שמע" במשנה ב' שם, אף על פי שהוא סבור כן בהשלמות.

צורת המשפט העברי שבמשנה ומבנהו מעמידים את המפרש לפעמים קרובות בפני קשיים סינטאק-טיים. אין אנו מוצאים בפירוש נסיון להתגבר עליהם על ידי גילוי כללים, ורק לעתים רחוקות הוא מעמיד את המעיין והלומד על כללים ידועים ומפורסמים.

שבת פ"ד מ"ב. לפי הפירוש מתחלפים הנושא והמושא בכל חלק של המשפט שבמשנה. הסברת מבנה המשפט במקום זה היא בוודאי הכרחית. כמו כן צריך היה להעיר, אם לא בתוך הפירוש, הרי לכל הפחות בהשלמות, על משניות שכבר חכמי הגמרא העמידונו על הקשיים הסינטאקטיים שבהן.

ר"ה פ"ב מ"ט: "שלח לו רבן גמליאל גזורני עליך שתבוא אצלי... הלך ומצאו ר' עקיבא מיצר..." ושאלו כבר בבבלי: "מי מיצר? ר"ע מיצר, או ר' יהושע מיצר?" לפי לשון המשנה הנושא במשפט "הלך ומצאו..." הוא ר' יהושע. אבל העניין מראה, שהכוונה לר' עקיבא, ובכך צריך לומר: "הלך ר' עקיבא ומצ-או מיצר", וכן היא באמת הגירסא במשנה שבבבלי כ"י מינכן ובציון שבגמרא; אלא שדווקא לפי גירסא זו אין השאלה שבגמרא מובנת (עיין בדקדוקי סופ-רים שם) אם לא נאמר שגם לפני אמוראי בבל לא היו המלים 'ר' עקיבא' בנוסח המשנה שלהם, כשם שהדבר מוכח מהירושלמי (עי' אפשטיין, מבוא, עמ' 420, ושם בירור דומה לגבי המשנה סוכה פ"ב מ"ט). לא תמיד צוינו במשנה ע"י מלות קשר ויחס מש-פטים מוסגרים, ציטטות, משפטים מנמקים ומפר-טים. משפטים אלה באים בלא כל קשר עם קודמיהם או קשורים עמם ע"י וי"ו, שהיא לעתים קרובות ו'

ולחשוף מים מגבא". לפי הפירוש (עי' גם בהשלמות) צריך היה לפסק: משם ראייה? וכך הוא באמת בסוכה פ"ב מ"ז. גם נתקלים באי-התאמות בין הפירוש לבין הניקוד. שבת פ"ג מ"ה: צונין, אבל בפירוש: צונן. מגילה פ"ג מ"א: שְׁלֵרְבִים, בפירוש: כגון ספר תורה של רבים.

ההשלמות הן אוצר בלום של חידושים ופירושים לא למשנה בלבד, אלא גם לירושלמי ולבבלי ולעתים לתוספתא ולמדרשי ההלכה. ישנן השלמות שהן מאמרים שלימים, שיוצאים מכלל השלמות-לפירוש, ומת-עורר באמת ספק לגבן אם מקומן בפירוש מסוג זה ואם הן מתאימות לתכניתו; הואיל ויוצאות הן מכלל דיון בדברי המשנה ונכנסות לכלל פירוש דברי התלמודים ואף למשא ומתן של הלכה בדעותיהם של ראשונים ואחרונים (עי' לדוגמא עמ' 431 לערובין פ"ד מ"ט, עמ' 432 לפ"ה מ"ב-מ"ג, עמ' 455 לפסחים פ"ט מ"ו, עמ' 473 לסוכה פ"א מ"ז; החידוש שם דחוק ואין הוא יכול להוציא מדברי הריטב"א ש'זה הכלל' שבמשנה זו שונה מ'זה הכלל' דעלמא) מתוך פולמוס, שלא תמיד יש בו צורך להבהרת העניין הנדון (בהש-למות עמ' 467 ליומא פ"ג מ"ה מביא אלבק את המקורות המוכיחים שהקטורת היתה קרבה לפני תמיד של שחר, אבל לאחר תמיד של בין הערבים. אם היה עוד מקום להעיר על שיטת הרמב"ם התמוהה, הרי הידיעה, שמשנהו נעלם מהר"א ביכלר ב'הצופה לחכמת ישראל' שנה י', עמ' 49—50, היא בודאי מיותרת).

תפקידן של ההשלמות הוא לדעתי כפול: (א) לבסס ולנמק את הפירושים שנתחדשו בפירוש; (ב) להשלים את הפירושים הטעונים הבהרה נוספת, שלא היה לה מקום בגוף הפירוש. רוב המקום בהשלמות הוקצה לתפקיד ראשון, אבל לעתים הונח התפקיד השני. בשבת פ"א מ"ד ירצה הקורא לדעת משהו יותר על "ההלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גוריון" מהנאמר בפירוש, ולכן לא צריך היה להסתפק רק בציון הספרות בעמ' 407. ביומא פ"א מ"א נאמר בפירוש "שמעו של השם פלהדרין לא נתפרש". בהשלמות עמ' 465 נרמז לבבלי וירושלמי ונוסף: "השווה ההשערות השונות עליה ועל שמה בתרביץ, שנה י"ג, מעמ' 1 ואילך". הכוונה למאמרו של ג. אלון. האם לא היה צריך, במקום לשלוח את הקורא ל'תרביץ', להביא בקיצור אחת מההשערות הנראית למפרש? — פ"ו מ"ב: פירוש של אלבק אינו מבאר את הגיית השם בצורה 'בשם', כפי שהוא

כוכין וקברות במועד, אבל מחנכין את הכוכין במועד" — לפי פירושו של אלבק, השונה מפירוש המפרשים — אסור לחפור כוכין (בקירות שבסלעי המערות) וקברות (מערות, שבהן הכוכים הפורים) גם למת המוטל לפניו, שמתר לחפור לו קבר רגיל. אלבק אומר שלפירושו כל הקשיים מסולקים (עמ' 506). אולם אין להבין מדוע אסור לחפור כוך במועד. ר' שלמה היתום (פירוש מסכת משקין, הוצ' חיות, עמ' 28), שידע על קברים הבנויים בכתלים, אומר במפורש: "ואיני אומר מי שמת לו מת אסור לחפור לו כוך, דהא אוקימנא במסכת ביצה (ו' א') יום טוב שני לגבי מת כחול שיווה רבנן... ואין צריך לומר בחולו של מועד שמתר". והפירוש הנכון במשנה הוא פירושו של הרמב"ן בעקבות דברי הר"ח והר"ף (תורת האדם, ורשא ת"ר, כ"ד ע"ד): "...לפי שהכוכין והקברות צורך הרבים הן. רבים שתו ורבים ישתו. וכן הדין בצרכי הרבים שלא לצורך המועד, דאסור לעשותן בתחילה, אבל מתקנין אותן". וההלכה של המשנה מקבילה ללשון התוספתא (עמ' 229) "אין חופרין בורות שיחין ומערות אבל מתקנין אותן". המשנה מדברת בהכנת קברות לצרכי הרבים ולא בהכנת קבר או כוך למי שמת ואין לו קבר. ובראב"ה (ח"ב, עמ' 423) דייק יפה "דקתני אין חופרין כוכין וקברות ולא קתני כוך וקבר".

יש והפירוש הוא מפורט ואין המפרש מסתפק בפירושו אחד הנראה לו, אלא מביא אף שלושה פירושים (לדוגמה: שבת פ"ז מ"ב 'והפוצע', ובהשלמות עמ' 412 צויין מקור כל פירוש), אולם יש וקיצר במקום שיש להאריך.

שבת פ"ז מ"א: "כל השוכח עיקר שבת..." הסתפק בפירוש "ואיננו יודע שיש בכלל מצוות שבת בתוריה", ואכתי איני יודע אם הכוונה להכיר ולבסוף שכת או למי שלא ידע כל עיקר, כגון תינוק שנשבה או גר שנתגייר בין הגוים. בשאלה זו כבר חלקו ר' עקיבא ומונבו וכמה וכמה אמוראים בירושלמי ובבבלי. ל' ב'שנות אליהו' פירש הגר"א, בניגוד לרע"ב ול'תפארת ישראל': "פי' שידע ושכח, הא תינוק שנשבה... פלוגתא דמונבו ורבנן ורב ור' יוחנן", ועי' אפש"טיין, מבוא, עמ' 54.

חשיבות רבה ניכרת לפיסוק וכל הקורא במשנה מתוך תשומת לב לפיסוקה, מרגיש כמה מחשבה ויגיעה השקיעו בעבודה זו. אין צריך לומר שהפיסוק מתאים לפירוש ורק במקרים מועטים נתקלים בטעות, כגון: שבת פ"ח מ"ז "אמר לו רבי יוסי: משם ראייה

אפשטיין, שמלבד ספרו הגדול כתב עשרות מחקרים לחקר המשנה ושלחם רומז אלבק, לא זכה להיזכר אפילו פעם אחת בשמו. מתוך דברינו כבר הבאנו דוגמאות ונוסיף עוד: עמ' 474 לסוכה פ"ב מ"ב "וכן מפורש בשרידי שאילתות שנדפסו ב'תרביץ', שנה ו', עמ' 486, עי"ש, הכוונה לשרידים שנדפסו ע"י אפשטיין, וכדרכו העיר כבר שם על שיטות הראשונים בפירושו הבבלי.

הערת מה שהערת מתוך הכרה גמורה, שההוצאה החדשה של המשנה ופירושה עלולים לרשת את מקום ההוצאות והפירושים שקדמו להם, וכי יש בכוחם לעורר התעניינות מחודשת בתורתם של התנאים בחוגים רחבים ולפתוח בפניהם את שעריה. אולם דווקא הכרה זו נותנת לנו את הזכות לדרוש הרח"קתם של פגמים וליקויים, שעמדתי עליהם ושיעמדו עליהם אחרים. אין אור בלי צללים והאור שבהוצאת המשנה החדשה רב ומאיר הוא את עיני הלומד גם בפירושו וגם בהשלמות, ויבורכו כל אלה — ועל כולם הרב המפרש — שטרחו ועמלו וגם הצליחו לתת לנו חכמה מפוארת בכלי מפואר.

ב. ניקוד המשנה — ישן וחדש

מאת יחזקאל קוטשר

ניקוד המשנה מעשה ידיו של חנוך ילון — חשיבות יתירה נודעת לו, חשיבות משולשת. הוא בחינת המ-שך לשלשלתה של מסורת לשון עתיקת-יומין וגם החזרת עטרה ליושנה, ועם זה אף בחינת חידוש בת-חום העברית. המשכיל היהודי של הדורות הקודמים, שנפשו יצאה אל שפת עבר, שרוי היה, אשר ל"דקדוק שפת עבר", בגן עדן של ידיעה וחוסר ידיעה כאחד. משיינן לעצמו את תוכנו של 'תלמוד לשון עברי' או ספר כיוצא בו, הרי כל שבילי הדקדוק העברי נהירים לו, וכשיצא לנקד 'עברי', הרי סלולה לפניו דרכו, וממילא אחת היא לו אם העברי של מקרא, או של לשון חז"ל, אגדה, שירת-ימי-הביניים, ספרות חדשה — את הכל מנקד הוא לפי הכללים הידועים

מפורש במשנה; בהשלמות עמ' 470 רמז אלבק ל'תר-ביץ', שנה כ"א, עמ' 30 ואילך. הכוונה למאמרו של אלון ז"ל. אלון הביא חומר מעניין מהשבעות שבפפי-רוסים, שבהם מופיע השם 'בשם', במקום הוויכוח עם גייגר, שאת דעתו דחה גם אלון, אפשר היה לר-מוז במלים ספורות לפירושו של אלון, לדחותו, או לקבלו. לעומת זאת אפשר היה לקצר בהרבה בהשל-מות, העוסקות בביסוס פירושים, בבירור נוסחאות-הם, הואיל והן — שלא כהשלמות הענייניות — מכור-נות בעיקר לקורא המומחה. בכמה וכמה מקומות מספיקים כאן באמת רמזים ביבליוגרפיים, בפרט אילו היה המחבר משתמש בספרו של פרופ' אפשטיין, 'מבוא לנוסח המשנה' (ירושלים תש"ח), ואכן הביא אלבק במקומות מרובים את כל אותו החומר הנמצא אצל אפשטיין. ואסתפק רק בדוגמאות ממסכת אחת: יומא; להשלמה פ"ד מ"ג עמ' 468, עי' פירושו המ-פורט של אפשטיין, מבוא, עמ' 328—330. פ"ה מ"א, השלמות עמ' 469, עי' אפשטיין, מבוא, עמ' 463 (ומן הראוי היה גם להעיר על דבריו, מבוא עמ' 519). פ"ו מ"ז, השלמה עמ' 470 לסדר העבודה, לפי משנה זו והמשניות בפ"ז א"ב, הברייתא שבירושלמי ולסד-רם של הכתובים, עי' אפשטיין, מבוא, עמ' 79. פ"ז מ"ג, עי' אפשטיין, מבוא, עמ' 381, שהביא את כל המקורות ושיטות המפרשים הנוגעים בדבר. כגון אלה אפשר למצוא בכל מסכת (על מקומות אחדים כבר הערתי לעיל, והשווה עוד השלמה לערובין פ"ו מ"ד עמ' 436 עם אפשטיין, מבוא, עמ' 457—458, שקלים פ"ו מ"ו עמ' 463 עם אפשטיין, שם, עמ' 1041), ההת-עלמות מספרו של אפשטיין קשה למצוא לה הסבר, כשם שקשה להסכים לדרכו של אלבק בהזכרת דב-רי חוקרים אחרים. אפשר היה להבין, אילו היה נוקט בשיטה אחידה, דהיינו לרמוז רק לכתבי העת המד-עיים, שבהם הופיעו המחקרים, ולא להזכיר בכלל את שמות המחברים, אף על פי שיש גם בזה משום 'מימיהם' אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים, אבל אלבק אינו נוהג כך. בהשלמות עמ' 415 אנו קוראים: "עי' במאמרו של ר"א שווארץ במונטס-שריפט...". "עי' עוד א. וייס, הערות למשנה שבת, 'חר-רב', ניו-יורק תש"ג, כרך ז'...". שם עמ' 503: "עי' פינקלשטיין בירחון האמריקאי..." רושם מוזר מעורר הדבר משום כך אם בעמ' 470 נאמר "השווה דרכה של תורה", אבל בעמ' 471 "ולא בדברי פינליש בדרכה של תורה". כבר עמדנו על כך, ששמו של ג. אלון אינו נזכר במפורש אפילו פעם אחת, אבל גם פרופ' י. נ.

לו, היינו לפי דקדוק הלשון העברית של בעלי המסורה שבטבריא.

הבניין הפשוטני הזה התמוטט בדורות האחרונים. למדנו לדעת שהמסורת הטברנית היתה אמנם בחזקת ניבה השליט של העברית ונתקדשה בתור לשון קריי-את-התורה בכל תפוצות ישראל, ואף-על-פי-כן אינה הניב העברי האחד, ואף שיטת הניקוד של מסורה זו אינה השיטה האחת שהיו לה מהלכים בקרב עדות ישראל בארצות הגולה. בזכות כתבי-יד שבאו מתימן, וכן כתבי-יד שנמצאו בגניזה של קאהיר, נתגלתה שיטת הניקוד הבבלי ונמצאו הבדלים בינה לבין השיטה הטברנית. דרך משל: בניקוד הבבלי משמש סימן אחד לציון שתי תנועות שונות שבניקוד הטברני, היינו סימן אחד לפתח ולסגול; ומכאן שלא הבחינה שיטה זו בין שתי תנועות אלה. ומשהתחילה הגניזה הקאהירית שופעת את אוצרותיה הרבים, נתבשרנו בקיום שיטת ניקוד נוספת, הניקוד הארצישראלי, שאף הוא גילה לנו לשון שונה במקצת מן הטברנית. כן התחילו אנשי המדע ליתן את דעתם על המסורת העברית (והארמית) של השומרונים, והרי עוד סעיף באילן הניבים העבריים. נמצא, שירדה בקרב אנשי מדע המסורת הטברנית ממעלתה, ואינה עוד שליטה יחידה בלשון העברית.

ויתר מכן: לא זו בלבד שירדה מגדולתה, אלא שהשיגו עליה הרבה והשתדלו להוכיח, שנופלת היא בערכה משתי המסורות היהודיות הנ"ל, מסורת הניקודים הבבלי והא"י.

בהרצאה שנשא פרופ' קאהלה — האיש שעשה גדולות בגילוי שיטות הניקוד הנ"ל ובפרסום טכסטים המנוקדים בניקודים אלה — בשנת 1921 בועידה של מזרחנים, יצא הוא בהתקפה על שני עיקרים חשובים שבניקוד הטברני וטען, שאינם כל עיקר בגדר מסורת קדומה, אלא פרי המצאה שהמציאו בעלי המסורת של טבריא. וכך היתה טענתו: (א) לדעתו כבר לא נהגו הגרונות בימי בעלי המסורה שבטבריא (בדור-מה לעדה האשכנזית היום), וממילא ניקוד הגרונות קלוט מן האוויר (עי' דברי נגדו ב'תריבין' שנה כ"ג, עמ' 43 ואילך); (ב) לפי דבריו רגילות המסורות הנ"ל לנקד את כינוי הקניין החבור לשם גוף שני זכר בצורה שונה משל מסרני טבריא, ובכך: דברך וכיוצא באלו, ולא דברך. ולא זו אף זו. בא הלה ומצא סמוכין לדבריו גם במקורות אחרים. אב-הכנסייה אוריגינס — שפעל בקיסריה שבא"י במאה השלישית לסה"נ — הוציא 'מהדורה' של המקרא בששה טורים, הוא

ההפסאפלה; הטור השני הריהו הטכסט העברי של המקרא בתעתיק יווני (שאר הטורים — הטכסט העברי והתרגומים היווניים השונים). מן הטור הזה נתגלו בסוף המאה הקודמת שרידים אחדים מספר תהלים. והנה בשרידים האלה אין אתה מוצא אלא צורות דברך, ואף אב-הכנסייה היירונימוס (הוא פעל בא"י במאות 4—5 ולמד עברית מפי יהודים), שבפי-רושיו לכתבי הקודש, הכתובים רומית, שם לעתים קרובות את תעתיקי המלים העבריות שהוא מפרשן — אף הוא אינו מכיר אלא צורת דברך. שני אלה ישבו בא"י, ומשום כך אין להטיל ספק בדבר, שלשונם מוסרת את המבטא הא"י של ימיהם. וגדולה מזו: מטעמי מקצב הביע סיברס, אחד הפוניטיקאים הגדולים של דורו, השערה דומה עוד לפני קאהלה. כל אלה חברו אפוא יחד נגד צורת דברך של המסורת הטברנית (והוא הדין לצורת קטלת ואכמ"ל).

מניין להם למסרני טבריא צורת דברך? קאהלה מצא תשובה גם לשאלה זו: אין כאן אלא השפעת הערבית! ונמצאת למד, שצורה זו מוצאה לכל המוקד-דם מן המאה השביעית לסה"נ! וברי, פרט זה לא רק ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא. בסופו של דבר נתערערה כל התמונה הלשונית של הלשון העברית עד היסוד. ואף על פי שהשערתי האחרונה של קאהלה בדבר ההשפעה הערבית לא היתה עשויה להתקבל על אנשי המדע, אין ספק, שמשקל ראיותיו השפיע השפעה גדולה על חוקרי הלשון העברית.

היום אפשר לראות את דבריו כבטלים ומבוטלים; שכן באו מגילות ים המלח ובכתבים מעין 'דברכה' טפחו על פניו של קאהלה, כפי שהעיר ילון מיד בשעתו. אך יתירה מזו: הסתמכותו של קאהלה על המסורות הא"י והבבלית מופרכת היתה מלכתחילה, כפי שהראה בייחוד מחקרו של ד"ר ז. בן-חיים*. מן המחקר הזה מתברר, שבטכסטים מקראיים אין הבדל בין המסורת הבבלית והא"י לבין המסורת הטברנית: הסיומת תמיד י"ך. סיומת י"ך לא תמצא זולתי בטכסטים של חז"ל. ועוד הבדל מעניין בין שתי המסורות: בארצישראלית דינן של ציטאטות מקראיות שבתוך טכסט חז"ל כדין הטכסט כולו; אך במסורת הבבלית דינן פסוק בתוך הטכסט כדין טכסט מקראי. כלומר ניקודו י"ך.

* עתיד להתפרסם בספר אסף. — אני מודה לו על שהרשני להשתמש בעלי ההגהה של מאמרו.

ונמצאנו למדים, מעל לכל ספק, עיקר חשוב מאוד והוא: בעדות ישראל הקדומות נוהגות היו מעין שתי לשונות עבריות. ואכן כך שער הבלשן השמי המפורסם ברגשטרסר, שהיה נוכח בשעה שהשמיע קאהלה הרצאתו. לשון אחת בחינת הלשון השלטת, סטאנדארד בלע"ז, שהיתה נוהגת בקריאת התורה בבית הכנסת, ובה היו מקפידים לקרוא לפי המסורת ד; וכנגדה ניב אחר, זה של הלשון המדוברת, והידוע לנו כלשון חז"ל. קיומם של שני ניבים במסורת בות מעין אלה טבעי הוא לחלוטין. לא הרי האנגלית של כתבי הקודש עם כל המודרניזציה שעברה עליה, כאנגלית של הספרות האנגלית החדשה.

אף-על-פי שהיו כאן שני ניבים, אי אפשר היה למנוע את טשטוש התחומים ביניהם. קורא לא מאומן עשוי היה לקרוא — בידועים ובלא יודעים — את הטקסט הקדום, את המקרא, בניבו המדובר; ויש לשער שלא הקפידו כל עיקר בכך (חוץ מבית-הכנסת). אם קוראים את הנוסח הקדום לפי המסורת או בניב חז"ל. והא ראייה: הן בניקוד הא"י מצאנו, שפסוק מן המקרא המובא בתוך לשון חז"ל מנוקד כנהוג בלשון חז"ל! אף היום עדים אנו לתופעה מעין זו: העדות האשכנזיות מטעימות כידוע הטעמה של מל-עיל. אך תלמיד חכם ירושלמי, העשוי לקרוא פסוק בתוך המשנה בהטעמה של מלעיל, מדקדק וקורא בהטעמה נכונה לפי הטעמים, בשעה שהוא עומד וקורא לפני הציבור בבית-הכנסת. ואילו דרך משל, בעל-יקרא מפולניה או הונגריה אין מקפידים בהטעמה אף בקריאת התורה (קְרָאָנִי, יְחַמֵּי, וכיוצא בא"ל). והרי יכול בעל הקורא ללמוד בקלות מתוך כל חומש כיצד מטעימים! אלא שהרגלי לשון ודיבור חזקים מכללי דקדוק מופשטים.

ואם נמצא אפוא בתעתיקי אוריגינס והיירונימוס צורות ד; ודומות להן, אין בכך פלא. הן היהודים, שקראו את הדברים האלה לפנייהם, רגילים היו שלא לדקדק בקריאתם מחוץ לבית-הכנסת, ואולי אף לא היו בעלי קורא מאומנים, ולא היתה שגורה בפיהם הקריאה לפי המסורת (ניקוד לא היה עדיין בנמצא!) — כללו של דבר: דברי חז"ל אמת, שאמרו "לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן"!

ומכאן מסקנת יסוד לגבי העניין שלפנינו: לא הרי ניקודה של המשנה כהרי ניקודו של המקרא, וכלל זה היה נר לרגל חנוך ילון במלאכת הניקוד שלו, ובשביל להסביר את הכלל הזה וכל הכרוך בו באו דברי הפתיחה שלו שהקדים לסדר מועד.

על שני עמודים נשענת מלאכתו הקשה והחשובה הזאת: העמוד הראשון — נתינת הדעת על המסורות שבעל-פה, החיות עדיין בפי עדות ישראל. והולך ילון ומברר את חשיבותן של מסורות אלה בדוגמאות מרובות, ומהן הראשונה לסדרה ואף ראשונה במעלתה הדוגמה שבה פתחנו, היינו סיומת ד;. כבר תלמידי מנחם בן סרוק (בן המאה העשירית) מזכירים, שסיומת זו משמשת מחוץ ללשון המקרא. ומאז לא ניתק חוט חיותה בקרב העדה הספרדית ונתקיימה בסידור התפילה שלה עד היום הזה. אלא שבקרב העדות האשכנזיות קם לצורה זו צר ואויב: עדת-המנקדים הקפדנית, שאין לפנייה אלא דקדוק המקרא בלבד. ועלה בידם 'לטהר' את הסידורים מן ה'שיבושים' ואף לעקור את הסיומת הזאת מתוכם. אמנם נשתייר הימנה במפורש, למשל, בתוך פיוט של הושענא רבה, למען אמתך וכו', אף בסידורי האשכנזים. עם זה מחיקתה של סיומת זו מן הסידורים עדיין אין משמעה מחיקה במסורת החיים. עד היום הזה שגורה בפי האשכנזים לשון חז"ל: מת רבך, או מכתך, או נתנך במתנה, או עשאך בן חורין (משנה תרומות ה, א), ומי אינו יודע שאומרים: בעל כרחך, ממה נפשך.

אך, כאמור, מסידורי האשכנזים נעלמה צורה זו; ומכאן הבדלי נוסח שבין געריצף ונקדישף שבפי האשכנזים וגעריצף ונקדישף שבפי הספרדים. אבל גם בתוך קהל הספרדים לא היו חיי סיומת זו חיי שלווה. ידוע לנו, שבמאה ה-18 פרצה מחלוקת חמור רה בעניינה והיא נטושה גם בקהילות איטליה. ושאלו את פי הרב חיד"א (ר' חיים יוסף דוד אזולאי) והוא שפסק: "כל דבר שהוא מורגל לפי הציבור ראוי לסמוך עליו כאילו הם דברי נביא". ושח לי החכם א. רפול, שרצה רבי יוסף חיים המנוח, רב לעדת הבבליים בירושלים, לשנות מן המטבע העתיק, לפי הדקדוק, ולא חזר בו. עד שהצביע לו החכם רפול על דעת חיד"א.

הדוגמה דלעיל היא הבולטת והחשובה ביותר מתוך מסכת הכלל הראשון שנקט חנוך ילון, היינו נתינת דעת למסורת שבעל-פה בפי עדות ישראל; אך כאמור אין היא הדוגמה היחידה. אם מעדיף ילון צורת נתכון (ולא נתכון), הרי היו נר לרגל המסורות שבפי הספרדים והתימנים, והן עולות בקנה אחד עם ניקוד המשנה בכתב-יד קאופמן וכתב-יד פארמה — מכתב-היד המעולים של המשנה, אלא שכאן הגייה עו הדברים לידי התנגשות עם הטקסט המקובל: כתיב מעין 'נתכוין' מה תהא עליו? ילון לא היסס לתקן

את הכתוב וטעמו ונימוקו עמו (עיין להלן). וילון לשיי-טתו הולך. מוצא הוא כי לפי מסורת קריאה כללית שם העיר לך, המנוקד במקרא לך, יש לגרוס לך; ואינו חושש לנקד כך, אף-על-פי שיש כתבי יד המ-נקדים לך. הוזה אומר, בדוגמה הזאת פסק ילון לטור בת הצורה של המסורת אפילו בשעה שהיא שונה מן המקרא. וכיצד הוא נוהג, כשהצורה המסורתית סותרת, כביכול, את הצורה המקורית שבלשון חז"ל גופה? דרך משל: לבלר. המלה הזאת מוצאה כידוע מ- libellarius הרומית; ואכן במשנה שבת א, ג, למשל, גורסים המקורות הא"י — ליבלר. בבבלי אין אלא לבלר. מן הסתם הכריע ילון לטובת לבלר בשל המסורת (בכל העדות?).

לא בכל מקום היתה ההכרעה 'קלה' כמו בדוגמאות שהבאנו, או כמו בניקוד מלה 'פְּתָבִי' (הרי לפי הדק-דוק צריך לומר פְּתָבִי!) כשהמדובר במסורות כלל-יות, כלומר מסורות המשותפות לכל העדות או לרובן. אך הן יש ומסורות חולקות זו על זו; כיצד פוסקים באלה? הרי שלבטיו של המנקד קשים כאן ביותר, שכן אין לפניו דרך מלך סלולה, אלא על כרחו שיי-בור לו בכל פעם לפי המסבות את הדרך שילך בה. למשל, השם נחום מנוקד במקרא נחום. אבל האש-כנזים הוגים נחום! ילון מחליט כאן להתעלם מן האשכנזית. על שום מה? שכן ידוע, שהאשכנזים נו-טים להפוך את התנועה a ל o, כגון תְּעַנִּית, חָלוּם וכיוצא באלו; כלומר ייחוד אשכנזי לפנינו, שאינו מצוי במסורת התימנית, דרך משל. אין ספק, הכרעתו נכונה, אך תמיה אני לדעת, מה החלטה היה מחליט, אילו שם לב לעובדה, שבארמית הנוצרית של א"י באה צורת נוחום!

והמצב מסתבך והולך. בלשון המדוברת נשתיירו בפי האשכנזים שרידים להגייה ספרדית שהיתה רוו-חת לשעבר גם באשכנזי לדעת ילון, כגון פְּרֵט, כִּלְל, שאינם אלא פְּרֵט וְכִלְל בהגייה ספרדית. כאן מחזיר ילון את הצורה פְּרֵט כִּלְל למקומה, אך מצד השיטה בהכרח שתהא כאן שיטתו מקובצת, ולעולם יימצא או טוענים, שהצורה שברר לעצמו אינה הצורה מן המסורת שלהם. לשון אחרת: — וידוע הדבר לילון — למעשה קם כאן טכסט בניקוד, שמן הסתם לא היה קיים בשום עדה מעדות ישראל. ילון, המחזיר עטרה ליושנה, ברא חדשה בארץ. ואין בכך משום תקלה! סוף סוף כך גורלה של הלשון העברית המ-חודשת בכלל; יצאנו להחיות לשון עתיקה ויצרנו למעשה לשון חדשה, לשון כלאיים שנטמעו בה לשון-

נותיהן של תקופות שונות. אך מכל מקום, בין שימ-צאו חסידי מסורות מסוימות תנחומים בגורל משותף זה ובין שימאנו להתנחם בו, הרי שלא היתה דרך אחרת בפני המנקד.

אבל דומני מן הדין לברר בעיה קשה יותר מבחינה מדעית, שכרוכה בה כל הפרשה של מסורות שבעל-פה. פעמים רבות, שעה שהמסורות מחולקות זו על זו, אין ספק שרשאים אנו להניח, שריבוי-צורות זה עתיק ימים הוא. והתיבה 'רבי' תוכיח: הגייתה בפי עדות שונות — רְבִי, רְבִי, רְבִי, רְבִי. צורות אלה כולן מצויות כבר במקורות חז"ל ובתעתיקים יווניים ולא-טיניים. אך פעמים תתעורר השאלה: באיזו מידה רשאים אנו לראות ריבוי-צורות זה כמסורות שונות? הן לשון מתה לפנינו, ודומני שמותר לומר 'שיבור-שים' בלשון חיה אינם אלא פרי התפתחות הלשון; אך 'התפתחות' בלשון מתה אינה אלא שיבוש. ספק, אם הרבו לחקור צד זה של התפתחות בלשון מתה (יש מקום לכך בלאטינית של ימי הביניים). אני למד-תי בנעורי 'מזון שלוש סעודות' (משנה שבת, טז, ב), וברי לי, שמתוך 'ברכת המזון' השגורה בפי הבריות נכנסה צורת הנפרד גם לתוך הסמיכות. אך סמי מכאן אנאלוגיה, התפתחות ושאר מיני מונחים בלשניים נכבדים; לא התפתחות, כי אם התפוררות של החוש הלשוני יש כאן. והדבר חמור פי כמה בעוב-דה מסוג אחר שמן הדין ליחד עליה את הדיבור. בלשן העושה עבודת מחקר בלשון מסוימת לא יתא בהול להשתמש בחומר של לשון אחרת קרובה, או ניב קרוב, כל עוד לא ימצא שבניינו של הניב ההוא תואר תיאור סינכרוני מספיק. כלומר, שמוב-טח לו שאין הוא מוצא באקראי סמוכין לו, הואיל ולא ידוע לו מה מקומם במסכת הלשון הכללית. ובדין שיהא כך. הן אנו מניחים שאחוזות כל הפרודות של לשון מסוימת ומשולבות זו בזו, נמצא, כי תופעה אשר, דרך משל, אנו רואים אותה שריד של צורה קדומה, מתפרשת מתוך בניינה החי של הלשון. אך הן המ-סורות השונות של לשון חז"ל לא תוארו עדיין תיאור כזה, זולת המסורת התימנית (ע"י מר דמתי-שבטיאל, בזכות ת. ילון). אמור מעתה, אין אנו יודעים אם הגיית מלים מסוימות אינה פרי מעתק לשוני בלשונם המדוברת של נושאי המסורת; אין אנו יודעים אם אינה פרי 'התפתחות' מתה, דוגמת 'מזון' הנ"ל בס-מיכות. — דברים אלה שאני עומד עליהם כדי לשבר את האוזן, כמובן נהירים לילון, שעסקו בכך, ושאסף חומר עצום בתחום זה. ואמנם מדבר הוא על 'קבלה'

חוץ — חיצון (ולא חוצון) משורש תוך — תיכון; כלור מר מתרחשת כאן דיסימילציה רגרסיבית, ובכך: קָפֵד < קָפֵד. ואכן כך הוא גם בתעתיק יווני של ההכסאפלה *κίπποδ*. בארמית הדיסימילציה בעיקר פרוגרסיבית (קדימה), כלומר משתנית התנועה השנייה, מכאן קופד. הצורה הארמית חדרה לתוך לשון חז"ל, הג' דושה, כידוע, צורות ארמיות. וצא וראה, אף-על-פי שבדיבורם יום הגו בעלי המסורה קופד, נשתמ' רה הצורה המקראית בזכות בעלי המסורה של טבריא, סימן מובהק לטיב מסורתם. אבל כותב מגילות גנו' זות א', המרכיב על הטכסט המקראי צורות ארמיות, גורס: קופד בישע' לד, טו (בטופס המסורתי: קפוז; שתי המלים זהות כנראה, ואין כאן מקום להאריך). וצר לי על תיקון אחד שלא נעשה: "אלו מן ההלכות שאמ' רו בעלית חנניה בן חזקיהו בן גריון", שבת א, ד; למה בצד חנניה 'חזקיהו' ולא 'חזקיה' ? במידה שבדקתי דפוסים וכתבי-יד הרי הם גורסים 'חזקיה', ואל יהא דבר זה קל בעיניך. יודעים אנו, כי שמות מעין אלה כשמוצאם מימי הבית הראשון צורתם ארוכה בעיקרה: 'חזקיהו', 'אליהו'. כך למדנו מן המקרא, כך מן השמות שעל גבי חותמות מימי הבית הראשון, כך מתעתיקים אשוריים. אך בימי הבית השני הצורה קצרה היא בעיקר, ושוב: מן המקרא, הכתובות, תעתיקים וכיו"צא באלה, ולכך מצטרפת גם לשון חז"ל. מה ראו אפוא להכניס כאן צורת 'חזקיהו' ?

מעשה רב הולך ונעשה כאן עם הוצאת המשנה בני-קודו של ילון, רק מי שהיה לו עסק בעבודה כיוצא בזו עשוי לדעת כמה כוחות מושקעים במלאכה זו. הן חנוך ילון הוא בחינת 'מרה דשמועתה', מצד אחד, הוא מן הראשונים להכיר את חשיבותם של כתבי-היד למחקרה של לשון חז"ל — מחקר שהיה עזוב כמעט לגמרי ומתוך כך נסתלפה תמונתו של דקדוק לשון חז"ל. בשפע של מחקרים קצרים אבל רבי האיכות האיר חנוך ילון את עיני העוסקים בדבר, הוא ולהבדיל בין חיים לחיים, פרופ' אפשטיין ז"ל. וחד בדרא הוא אשר למסורות הלשוניות של העדות השונות. הוא שעמד על חשיבותן העצומה, והוא שעורר את תלמידיו לעסוק בהן. לצורך ניקוד המשנה אסף ילון חומר עשיר מאוד. כל מה שהובא בנידון זה במבואו אינו אלא בחינת שמינית שבשמינית מן החומר הזה. מוסד ביאליק יעשה דבר חשוב להכמת ישראל אם יתן את ידו להוצאתם של אוצרות אלו —

במרכאות. ושוב ברי לי, לפני המנקד שמלאכתו דור' חקת עליו לא היתה כל ברירה, אלא אם כן רצה לקיים 'יהא מונח עד שיבוא'; והרי מצווים אנו אף על 'לא עליך המלאכה לגמור'. אבל אנו, הרוצים להיות ממשיכי דרכו, חייבים אנו ליתן את דעתנו על הבעיה הזאת.

העמוד השני, שעליו נשענת מלאכתו של ילון — "תיקון שיבושי מעתיקים ומדפיסים... והסכימה דעתם של המפרש, פרופ' אלבק, ושל המנקד לעקור את הגסים שבהם".

ודוק: אין כוונתי לחזור אל הנוסח הראשון של המשנה, כל כמה שאפשר לחזור אליו. בעיקר בזכו' תו של פרופ' אפשטיין ז"ל יודעים אנו, שבמרוצת הדורות חלו בו תמורות מכריעות. הנוסח של המש' נה, על כתיבו השונה כל כך, כפי שנתגלה בעיקר מתוך הגניזה, הותאם יותר ויותר לעברית המקובלת. כלומר לעברית המקראית. אך במהדורה זו לא היתה כוונה להחזיר עטרה זו ליושנה. ואכן, עדיין לא הוכ' שר הדור; העבודות המוקדמות לא הגיעו למדרגה שתצדיק הוצאה זו. אלא שהחליטו, ובדין החליטו, לתקן לפחות את השיגאות הגסות.

כבר אמרנו, שבבנין נתפעל עבר מנקד ילון את עי'ן הפועל בפתח, כגון 'נתכון'. אבל הרי כתוב בדפוסים 'נתכוין' ביו"ד! הולך ילון ומוכיח, שיו"ד זו נשתרבה לתוך הטכסט על ידי המעתיקים והמדפי' סים (שהיו מושפעים כמובן מן ההתפעל המקראי). כך תיקן ילון עוד כמה וכמה שגיאות בולטות אם בשימוש המין — זכר ונקבה — או בשימוש ה' הידיעה ודומיהם. יפה עשה שהחזיר את הצורה המקורית שְׁלֵפִית, במקום 'של בית' בלשונו המדוברת שלא היתה ולא נבראה — השווה 'מטתו שְׁלֵשְׁלמה', שה"ש ג, ז — אלא מעשה מעתיקים היא. התימנים מצרפים עד היום בקריאתם 'של' נפרדת זו של הדפוסים למלה התוכפת, ובכך — רבנו שְׁלֵ עוֹלָם.

ומעניין לעניין באותו עניין: בין המלים שתוקנו, מזכיר ילון 'עור הקופד', שבת ה, ד (דפוסים: קופר), הן אין קופד אלא קפור. מלה זו ללמד יצאה, כיצד עשויה היתה מסורת הקריאה של המקרא להתקיים ליד לשון חז"ל ואין מסורת נוגעת בחברתה. הצורה המקראית הריהי קפד (כגון ישע' יד, כג). הצורה המ' קורית, כפי שמלמדת הערבית: كَفَد (קָפֵד). בעב' רית חלו שני שינויים: (א) הנ' נטמעה; (ב) הלשון העברית (והארמית) אינה אוהבת תכיפות שתי תנו' עות u—o; לפיכך, דרך משל, יוצרת היא משורש

גולת הכותרת של מלאכת ניקוד המשנה ומפעל חייו של חנוך ילון.

ודאי עוד יקומו חוקרים ויוסיפו לעשות לגאולת לשון חז"ל. והעבודה מה רבה: יש לפרסם טכסטים טובים הגנוזים בכתבי-יד; הן כבר נודע באיזו צורה מכרעת עשויה להשתנות תפיסתנו את הלשון הזאת בזכות כתבי-יד טובים. יש לרשום רישום פוניטי מדויק את ניב לשון חז"ל וניב התפילה בפי כל העדות. ואין לך שעת כושר לכך כשעה זו של קיבוץ גלויות בארץ, ואף אין לך שעת סכנה לכל הניבים האלה — סכנת שיכחה ותערובת — כשעה זו של קיבוץ גלויות. יש לתאר את הניבים האלה תיאור מלא על רקע לשונן המדוברת של העדות הנ"ל. עלינו לבדוק את החומר העברי שבאידית, לאדינו וערבית. מן הדין לבדוק את ניקודי המחזורים והסידורים הקדומים. יש לחקור תעתיקי מלים עבריות בלשונות לעז. אין להזניח את הניבים הקרובים, שהיו חיים בא"י — הארמית הגלילית, הארמית הנוצרית של א"י, והשומרנית. ויש ליתן את הדעת על יסודות עבריים וארמיים שנשתקעו בערבית המדוברת של א"י — לרבות מחקר שמות המקומות. וכמובן עלינו להרבות חקר במסורות הניקוד השונות. ועוד ארוכה הרשימה. אך כל מי שיקום ויעשה במקצועות האלה — ואנו זקוקים לכוחות רבים — יזכור מי היו מניחי היסוד בתורה זו. ואף אם יבוא מהם איש ויסתור חלק מן הבניין שהקים ילון, בשביל לבנותו מחדש, ידוע ידע, כי על כתפיו של חנוך ילון הוא עומד.

כשרון מדעי שנגדע

מאת אברהם שליט

שלום זמירין, יאשיהו ותקופתו, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ב
120 עמ', ג' מפות + ז' לוחות

המאמר הרומאי הידוע *habent sua fata libelli*, או אותו רעיון בצורתו העברית: הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל, נדוש יותר משנתעכב עליו תמיד. אולם לעתים באה המציאות ומטפחת על פני הקורא ומוכיחה לו בעליל, מה טראגית היא האמת שבמלים

אלו. ספרו הקטן של שלום זמירין הוא דוגמה לכך, שהגורל מטיל לפעמים גם על מחקר מדעי ענייני ויבש, לכאורה, תפקיד טראגי ואישי מאוד, תפקיד של עד לחיי אנוש שנגזר עליהם להיפסק בלא שהסיפיקו לתת את אשר הבטיחו. כי חיבורו של שלום זמירין ז"ל הוא הבטחה לעתיד, שלא ניתן לה להתמלא. כל סימניה של הבטחה טבועים בו: רעננות המחשבה המדעית, שעדיין לא הגיעה לבשלותה, חריפות הניתוח שעדיין לא מצאה את ביטויה הלשוני המלא, בקיאות ושליטה בחומר, ועם זאת נטייה לפולמוס לא מסויג לעתים עם דעות מנוגדות; דבר אופייני ביותר לכשרון מדעי צעיר ותוסס, המדמה לכבוש בהסתערות גדולה אחת את מבצר האמת. ניתוחיו של זמירין מעידים עליו, שהיה בטוח מאוד בראייתו תיו המדעיות והוא נלחם עליהן בעקשנות לא רגילה, באשר יודע הוא, שהן פרי שיקול דעת ממצה וארוך. אחד הקווים האופייניים ביותר בעבודתו המדעית הוא החתירה האכזרית לאמת או למה שנדמה לו כאמת. החלק הפולמוסי, המכביד לעתים על הקורא, לא בא לשם התנצחות: כחוקר מטבעו אין זמירין רוצה לצדוק בכל מחיר. הפולמוס משמש רק אמצעי חתירה לקראת האמת. זאת תופעה ידועה ושיכחה אצל חוקרים צעירים, שפוסעים את פסיעותיהם הראשונות בדרך המחקר. אין כל ספק, ששיטתו של זמירין, שהיא פולמוסית בעיקרה בספר שלפנינו, היתה נעשית חיונית-בונה במשך הזמן. אולם לכך לא הגיע המחבר, והמחקר על יאשיהו נשאר בחינת בשורה שלא נתקיימה במלואה על פי צו הגורל.

מבנה הספר ברור בתכלית. אנו קוראים בעמוד 11: "תקופתו של יאשיהו... עשירה במאורעות בינלאומיים שאירעו בקידמת אסיה... הילכך אין להבין את המצב בארץ יהודה ואת מדיניותו של יאשיהו בלי להכיר תחילה את מהלך המאורעות הללו ותוצאותיהם". במלים אלה מקופל למעשה עיקר הספר. הואיל וזמירין משוכנע, ש'הדרך האיזולאציונית', בה הלכו ולהאזין וסייעתו, זאת אומרת רצונם להסביר את פעולתו של יאשיהו בלא כל קשר אל המצב המדיני הכללי, היא מוטעית מיסודה. בזה שותף הוא לחוקרים כגון אסטרייכר, ולטש ושטרק, הרואים בתיקוניו של יאשיהו בראש וראשונה פעולה מדינית, שמצבה הירוד של אשור באותו זמן גרמה לה. הנחת יסוד זו דרשה מבוא כללי בראש הספר, שיעמיד את הקורא על הרקע המדיני-החיצוני של המהפכה הפולימית ביהודה שנתחוללה בימי יאשיהו.

בסקירות המבוססות על ידיעה מצוינת במקורות המפוררים ועל בקיאות בספרות המקצועית מעביר זמירין לפנינו את ממלכות אשור בבל ומצרים בסוף המאה השביעית לפנה"ס. אנו רואים כיצד התגלגלה מדינת אשור האדירה אחרי מות אשורבניפל במדרון והיתה לטרף לשלושת השותפים: בבל, מדי והאמנ-מנדה (אלה הם, כפי הנראה, הסקותים), ומתברר איך בימיה האחרונים של ממלכות אשור קמה והיתה השותפות המוזרה בינה לבין מצרים אויבתה בנפש מאז ומעולם. פרעה נכו השני הבין את הסכנה שנשקפה למצרים מהופעת מעצמה חזקה, במקום אשור החל-שה, ומשלטון בבל על סוריה וארץ ישראל, והחליט להגן על שרידי הממלכה האשורית גם לאחר חורבן גינוה. זמירין מוכיח נגד לוי, שהידיעה בירמיהו מו, ב על הקרב המכריע ליד כרכמיש, שאירע בשנה הרביעית ליהויקים, וזו המקבילה אצל יוסף בן מתת-יהו המביא אותה בשם ברוסוס – ידיעה זו נכונה היא: הקרב ליד כרכמיש אירע בשנת 605. מסקירה מפורטת זו עובר זמירין לתיאור המדינות הקטנות, שכנותיה הקרובות של ארץ יהודה. ארץ יהודה היתה אותה שעה מוקפת מדינות וואסאליות: בדרום – אדום; במזרח מואב ועמון; במערב ערי הפלשתים; בצפון פחוזות שומרון. כל זה, כאמור, משמש לזמירין רקע לתיאור יהודה ערב עלייתו של יאשיהו. מתוך התבוננות ברקע המדיני הכללי מגיע זמירין לכלל דעה, שמדיניותו הדתית של מנשה היתה תוצאה ישירה בתלותו באשור. מנשה הוכרח לנהוג כפי שנהג, הואיל וזו היתה דרישת אדונו האשורי. עם זאת נכון זמירין לקבל את הסיפור, שנשתמר בדברי הימים, על גלותו של מנשה והחזרתו לירושלים. אולם הוא מטיל ספק בתשובתו של החוטא הגדול לאלהי ישראל, כמסופר בדברי הימים. ההפך מזה מתקבל על הדעת, הפולחן האשורי השתרש ביהודה ביתר שאת. הסיפור של זמירין מבאר את הידיעה המוזרה בזה, שבעל דברי הימים רצה למצוא הסבר להחזרתו של מנשה מן השבייה והוא מצא אותו בהנחה, שמנשה שב אל דת אבותיו.

הפרק השני דן על יאשיהו ומפעלותיו. בזה אחר זה מעביר לפנינו זמירין את דעות המלומדים על מהות התיקונים של יאשיהו. הוא מוצא סימוכין רבים לדעת אסטרייכר, שהריפורמה של יאשיהו עיקרה והידושה היו הרחקת הפולחן האשורי הזר ולא ריכוז הפולחן היהודי בירושלים. בשביל להוציא לפועל את התיקונים האלה לא היה יאשיהו זקוק לשום ספר

חדש, וזמירין מעדיף בדין את התיאור בדברי הימים על התיאור של ספר מלכים. הריפורמה יצאה לפועל בהדרגה: ראשית רעיון נעוצה, כפי הנראה, בשנות נערותו של יאשיהו. בשנת שנים עשרה למלכו התחיל המלך לטהר את יהודה וירושלים מן הבמות ובשנה שמונה עשרה ניגש לבדוק את בדיק הבית. בהזדמנות זו נמצא הספר שעורר התרגשות בלב המלך. הוא שגר משלחת אל חולדה הנביאה והנביאה אישרה את תוכן הספר. לשמע תשובתה כרת יאשיהו ברית עם העם וחגג את הפסח ברוב פאר. מה פירוש של כריתת הברית? תשובתו של זמירין היא חריפה ורבת-הוכחה כאחד: על ידי מעשה זה אמר המלך לבטל את תוקף הקללות שבספר. זמירין שואל בצדק: מה טעם היה לשלוח משלחת אל הנביאה בזמן שכל הארץ והמקדש עצמו היו שטופים בפולחן זר? הלא השכל מחייב, שהנביאה צריכה היתה לרמוז לכל הפחות כדיבור אחד על ההכרח לטהר קודם את הארץ ואת המקדש. מכאן מסיק זמירין באופן הגיוני, שכל עניין מציאת הספר וכל הכרוך בו בא לאחר שכבר נתמשה הריפורמה. ואולי חידוש זה הוא חסר שוב ביותר של הספר. על יסוד הכרה חדשה זו עורך זמירין את פעולותיו של יאשיהו בסדר כרונולוגי מאיר עינים. כל מעשיו של המלך הגיבור משתלבים יפה זה בזה. הוא מראה, כיצד תיפן המלך את הטיהור בזהירות וכיצד חדר לתחום הצפוני, כלומר לתחומה של פחוזות שומרון האשורית, רק לאחר שנוכח לדעת, שתש כוחה של אשור, והחזירה היתה עניין שאינו כרוך בסיכון צבאי ומדיני. הוא מוכיח את החשיבות והכוונה המדינית שהיתה בעריכת חג הפסח הגדול בירושלים: החג צריך היה לשמש אות כלפי חוץ לאיחוד הישובים הישראליים בצפון ולחידוש ממלכות דויד הבלתי מפולגת.

מכאן עובר זמירין לתיאור המצב הפנימי במדינה. הוא מדגיש, שאף על פי שמדיניותו לא היתה נחלת העם כולו בלא יוצא מן הכלל והיו גם חוגים גבוהים, (ועמם נמנה, למשל, יהויקים), שהיו נוטים לפתרון מדיני שונה מזה של המלך והחוגים הרשמיים, הרי נראים הדברים, שרוב השרים היו לצדו של יאשיהו. סיבת הדבר היתה ברצון להשתחרר סוף סוף מן השעבוד האשורי השנוא, ודעה זו היתה רווחת בחוגים הנרחבים של עם הארץ. בדין מדגיש זמירין כראיה לטענתו את התנהגותו של העם אחר מות יאשיהו. העם המליך את יהואחז והעדיף אותו על יהויקים, מצדדה של המדיניות המצרית, כלומר הא-

שורית; הוא הדין הנביאים צפניה ונחום ואפילו יר-
מיהו. הסיבה להצלחתו של יאשיהו בחוגי העם היתה
לא רק מדינית-כללית אלא גם אישית. יאשיהו, כפי
שמוכיח זמירין בהרצאה מאירת עינים, לא היה איש
מדינה גדול בלבד אלא גם איש המוסר והצדק הסוצי-
יאלי. עם עלותו לשלטון קמה רוח חדשה בארץ ובעם.
עד אותו זמן היו השכבות הרחבות נתונות לשבט
ולחסד בידי שרים עושקים. המלכים שקדמו ליאשיהו
היו, לכל היותר, חסרי אונים כנגד שרירותם של אנ-
שי המעמד העשיר. יאשיהו, כפי שמוכיח זמירין,
עמד לצד הנעשקים וקנה בזה את לב העם: 'היה
בפני מי להתאונן ואל מי לפנות... שהרי לפי עדות
הכתוב היה דן דין עני ואביון' (עמ' 86).

בפרק הרביעי הדין על גורל המדינה בימי יאשיהו
דוחה זמירין את דעתו של אלט, שהרשימות שבספר
יהושע עשויות לשמש מקור להערכת גדלה של מדי-
נת יאשיהו. הוא קובע, שהקטעים במלכים ב כ"ג
ובדברי הימים ב ל"ד, המספרים על מעשי הריפורמה
של יאשיהו בערי שומרון ועל מלחמתו במגידו, וכן
רשימת שבי הגולה בספרי עזרא ונחמיה—קטעים
אלה משמשים מקורות בעניין זה. פעולת החדירה
לתוך התחום הישראלי מלפנים נעשתה על-ידי יאשי-

הו מתוך כוונה ברורה לחדש את מלכות דויד המאו-
חדת. אולם מצער מן הכבושים האלה נתקיים בידי
יהודה. רוב השטחים עברו לידי מצרים ואחר מפלתה
של זו לידי בבל. הפרק האחרון הקצר מתאר את
סופו של יאשיהו ליד מגידו. גם בתיאור זה מעדיף
זמירין, ושוב בדין, את התיאור בדברי הימים. הוא
מסביר הסבר מניח את הדעת את הפסוק המשובש
לא; כ"א-כ"ב: פרעה נכו ממהר אל 'בית מלחמתו',
כלומר אל המפקדה הראשית שלו בכרכמיש; משם
התכונן המלך המצרי לצאת יחד עם האשורים למל-
חמה על חרן. נגד ולטש מראה זמירין, שהפגישה
ליד מגידו היתה מלחמה בין חיל יאשיהו לחיל נכו
ושהביטוי: 'וימתהו במגידו כראותו אותו' פירושו
כפירוש 'להתראות פנים', כלומר 'הלחם'. בתיאור
קצר של תכונות רוחו של המלך הגדול מסתיים הספר.
אין כל ספק, שלפנינו חיבור רציני המפיץ אור
על כמה וכמה עניינים שהיו סתומים. אנו יכולים
רק לשער באילו פירות בשילים של רוחו היה זמירין
מזכה את המדע הארץ ישראלי החדש אילו זכה הוא
ואילו זכינו כולנו. יפה עשו שהוציאו את הספר בצו-
רה נאה והציבו למחברו שנקטף באיבו ציון ראוי
לכשרונו.

מוסד ביאליק : ספרים חדשים

*

יעקב פִּיכְמַן : רוחות מנגנות

נוסח פולין

המחבר מתייחד בספר זה עם אנשי הרננה שבספרות העברית, שכנגד 'הפוריטאנים' המחמיי-רים שבאסכולת אודיסה, שחתרו אל המוצק והקבוע, היו הללו קלי-כנפיים ונמשכו אחר קסם הצליל והניגון שבלב. ב'רוחות מנגנות' נאספו הדיוקנאות הבולטים והריפריזונטאטיביים של יוצרי הספרות העברית החדשה מימי פריחתה בפולין: נחום סוקולוב, י. ל. פרץ, דוד פרישמן, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, מ. ז. פאירברג, יהודה שטיינברג, ר' בנימין, א. בן-אבי-גדור, ש. ל. גרדון, נח פינס, זאב יעבץ ועוד. 402 עמודים. המחיר 3.800 ל"י

*

אברהם סוצקבר : סיביר

פואימה • עם ציוריו של

מארק שאגאל

פואימה של דור הילדות, הטבולה כולה אור שמש ולובן שלג, רוח והפלאה, שלמקראה הת-פעם לבו של הצייר היהודי הגדול מארק שאגאל, והעלה בקסם מכחולו פואימה של אורות וצבעים. השירים ניתרגמו מכתב-יד המשורר בידי ש. שלום. הספר נדפס בהידור רב ובתבנית אלבומית. המחיר 7.500 ל"י

*

ראובן ואלנרוד : בין חומות ניו-יורק

מבחר סיפוריו של המספר העברי ברוך-הכשרון, ראובן ואלנרוד, המתארים את חיי היהודים בגדולה שבין תפוצות ישראל שבעולם. הסיפורים כתובים מתוך הסתכלות דקה, שנלווית עמה הרגשה יהודית עמוקה וחרדת-לב. 270 עמודים. המחיר 2.400 ל"י

*

מרדכי אנטוקולסקי : זכרונות וצרור מכתבים

בצירוף עשר תמונות

זכרונות-וידויים של גדול האמנים היהודים ברוסיה, המתארים דרך חייו שמלווה היתה סערת-נפש מתמדת ומאבק בלתי-פוסק לאמת שלו, כאמן וכיהודי. סוף-דבר מאת מ. נרקיס. הספר — רביעי בסדרת 'דברי אמנים' — נדפס בהידור ויצא לאור במלאות 50 שנה לפטירתו של מ. אנטוקולסקי. 174 עמודים. המחיר 1.400 ל"י

הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית לארץ-ישראל