

בתינת

בבינקורת הספרות

4

מוסד ביאליקן. ירושלים

בתלנת

בביקורת הספרות

בעריכת שלמה צמח

4

מוסד ביאליק ירושלים

תוכן החוברת

- שלמה צמח ארבעה ספרים של חיים הזז 3
- יעקב פליישמן מחלוקת קאמי וסארטר והאכסיסטנציאליזם 14
- איוור וינטרס בעיות ראשונות 24
- בנציון בנשלום שירת אברהם בן יצחק 30
- אהרן מירסקי בן קהלת לר' שמואל הנגיד 36
- יוסף ג. ליבס קומדיות אריסטופאנס בתרגום זילברשלאג 43
- בן-ציון דינור התרגום בספרות העברית החדשה ובעיותיו 49
- פ. טיברגר מהחבורה בפראג 58
- אפרים א. אורבך היהודים בארצם בתקופת התנאים 61
- יעקב כ"ץ היסטוריה יהודית באספקלריה מארכסיסטית-ציונית 72
- מכתבים למערכת 77
- מפתח לחוברות א—ד 83

אדר תשי"ג

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

ארבעה ספרים של חיים הזז

מאת שלמה צמח

חיים הזז, יעיש. חלק ראשון, תש"ז; חלק שני, תש"ח; חלקים שלישי ורביעי, תשי"ב. הוצאת 'עם עובד', תל-אביב

פטירתו עתידה נשמתו להתיישב בגופו של יעיש, מעיד עליו — "ניצוץ קדוש, הרבה הרבה סימנים אני רואה בו, אלה יצלחה".

כשהוא בן ג' כבר נטרפה עליו דעתו בריקודים וטפירתו עד אפיסת הכוחות, שכרות של ריקוד ועד התפשטות הגשמיות; וסופה של יציאה זו במחולות שתביא אותו לידי גילוי שכינה. אין הריקוד שלו אומנות אף על פי שהוא מקבל שכר טירחה, ואינו הנאה אלא מידה בנפש, פולחן הוא ועבודה, כמעט עבודה זרה, אמצעי וידים בשביל רוממות וגאות באויר של השתכחות ושל חדלון חושם: "...היו המשוררים מקלסים ואומרים שירי מרי סאלם שבזי והיה יעיש מרקד בתוך כל שאר הרקדים לפני החתן והמריין שלימינו ולשמאלו. רגליו קלות ופסיעותיו שקולות ונאות ופניו חירות ועיניו מעולפות וגופו שקול ומי תמר ועולה וכוס יין בידו אחת ונר של שעוה דלוק בידו אחרת, דומה עובד עבודה לשם שמים, מתוך ענוה ויראה, מתוך שמחה של מצוה, וכאילו נתקיים עליו: 'ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'".

ומן המחולות אל ההוללות ואל בשמים וריחות טובים, סמים משכרים, יין וערקי, אל בית המשתה. אף כאן אין ההנאה עיקר, אלא הגילופין, עולם החז' יונות והתענועים, בשביל שיהא מלא "דברי חלומות והרהורי דברים כשושן מלא ריח וככוס מלאה יין. הווה והוגה בדמיונות וחולם בהקיץ ומגדיל עלילות עד לשמים ומטלטל מעשים מסוף העולם עד סופו". ו"בבוקר, לאחר משתה חתנים, כשהיה יעיש חוזר הביתה ודעתו קלה עליו ועיניו נוצצות ולחיו פור-חות מרוב הריקודים שרקד ומרוב השירים שאמר ומרוב היין ששתה, היה סאלם (אחיו) אומר לו: אל תלך היום אל צנעא, שאם יראוך הערבים הם ידקו עלינו ויטריחוננו". וצירוף זה של מחולות ויין מעלה אותו לאחר כמה וכמה גלגולים אל המקום הגבוה

יעיש זה, כפי שהוא יוצא ונכנס בארבעה כרכים הללו וכפי שעשאו מחברם, אינו אלא 'שיבא מכשורא', שבב מן הקורה הכבדה של משיחי שקר בישראל; וטבעו ועולמו טבע חוברים ומגים ועולמם. משחר ילדותו מהלך הוא בתוך קהל עדתו כאחד המתעתד להיות כוהן שאמאני במחנה מונגולי, או כמכשף אינ-דיאני בהררי מכסיקו הרחוקים, שנטבל לדת הנוצ-רים אבל עוד אמונת הקסמים של אבותיו עמו. ודאי כלי הקסם והנחש של יעיש מן המיוחדים לאותו שבט יהודי יושב ארץ תימן, שאינו בשום פנים מחוץ לת-חומי תרבות שהרי קיבל תורת אמת במעמד הר סיני מדורי דורות, אלא שנעקרו ממקום גידולם תש-מישי הקדושה שלו, השי"בין על גבי 'התפילינות', ראשי-התיבות, למשל, סמ"ך-מ"ם והגימטריאות וה-נוטריקון והנסתרות שבספרי 'זוהר' ('ועל ידי ספר הזוהר' יכול הוא לקנות עולמו בשעה אחת ולפטור עצמו מכל אותה המהומה שנכנסה בלב. ולא זו בלבד אלא עוד לקרב את הגאולה ולהביא את המשיח ולעשות ישועות בארץ, נסים ונפלאות גדולים, כד-רך שהיה עושה זקנו, אבי אמו, בשעתו, שהיה מקובל גדול ובעל-פעולות מפורסם לשם ולתהילה") וכיוצא באלו מן הדברים שברזי רזים ששקעו בתמהון ערפי-לים וקלטו כוחות שליטה שלמעלה מן הטבע, מפני הבדידות וריחוק המקום מכלל ישראל.

ואף הדרכים שהוליכו את יעיש אל להטיו מן המ-צויים אצל כל מנחש ומגוש בתוך שבטי קדומים שהוית קסמים הויתם. יתום עזוב הוא בבית אמו העגונה ומעמדו נמוך ובדלת-העם; אילמלא מידה זו של הצטיינות הטבועה בנשמתו ושאיין לה אחיזה אלא במעשים שמחוץ לדרך הטבע. 'ואף על פי שכך פחו וכך קילקל וכך מעשיו טילטל, משובח היה יותר מכל המשובחים שבמינים וכל אלה המיוחסים בני אבותיהם וכל שאר בני גילוי. ובעודו תינוק כבר גלוי לעין ציונו, ויחיא טיירי הזקן המשונה, שלאחר

בלבו שתי מידות שהכריעו את חייו ואת עתידותיו: רגש של רחמים אל עצמו ועמידה של הערצה כלפי עצמו. כשהוא עומד לפני בוראו ומבקש ממנו שיסייע עמו לגבור על תכניו של השטן, הריהו מתחטא לפניו כתינוק שיודע את בחירתו ואת עדיפותו ואף על פי שסורו רע ראוי הוא לרחמי שמים: "...הנני לפניך כמות שאני בשני יצרי שנתת בי ביצר הטוב וביצר הרע, לא כיסיתי ממך דבר, ועל כל פנים איני מהרהר חס וחלילה וחס, אחר מידותיך בין לטוב בין למוטב. תראני, יא אלאהי וסידי, כמשל בן המלך שנפל בשביה ולאחר זמן חזר אצל אביו בשלום והיה אביו שמח בו יותר מכל שאר בניו אשר עמו בבית..."

אבל מתוך התרפקות זו על עצמו ועל בוראו נולדה אותה ידיעה על חשיבות עצמו ואפילו הרגשה עמומה זו, שיש לו שליטה אפילו על רצון קונו, ואם כוח של מעלה גוזר הרי כוח של מטה, של יעיש, מבטל, הרי איל והשמים פתוחים לפניו ומפויסים לו ונשמעים לו: "...קמעה קמעה הבהיקה אפלה שלו, וכל שתש כוחו מן הסיגופים והעינויים הבהיקה אפלה שלו והי אירה באור מופלא ונעלה, ונתמלא לבו אורה ושמיחה, עד שסוף התחיל חושש לנפשו ממה שהרגיש בעצמו שרוי בשמחה, כביכול, כאילו פגם במידת הכבוד של מעלה וחטא הוא לו ויש חילול השם בדבר". והרי אפילו בשעה שהוא עולה למרומים ונושא ונותן עם המלאכים ועם השרפים עומד הוא כנגדם עם החשיבות שבלב: "בשביל שאדם גדול אני, אומר הוא למלאך, ונשמתי לקוחה ממקום גבוה, מס' ריבוא אותיות התורה שהן ס' ריבוא נשמות ישראל ואסור למחוק מכל התורה אפילו אות אחת".

אין רצוני ואין כוחי לחזור ולספר את המסופר בארבעה ספרים אלה. ובאתי ליתן קיצורה של התהוות אחת, הואיל ועמדה לפני חידה שלא מצאתי פתרון לה. העולם של יעיש המתואר כאן הריהו עולם של מסתורין. הכל, כמעט בלא יוצא מן הכלל — האכילה והשתיה ועסקי מזון ומקח-וממכר, והמלאכות ודאגות הפרנסה ומריבות הנשים והמשפחות, ועסקי הקהילה, ודרכי גבר בעלמה וחיבת בנים ואבות ואחים ואחיות, חובותיהם וסכסוכיהם, ועל אחת כמה וכמה סדרי המצוות ועבודת הבורא ומנהגים שבדברי קדושה, השבתות והימים-הטובים והמשתאות והתעניתים — הכל, כל הויתם של בני אדם, הם וכליהם, טבולים בים של אמונות תפלות, ואפילו לשעה קלה אינה מסתלקת מהם זיקה זו לכוחות טמירים ונעלמים המסרסרים, כביכול, בין אדם לקונו, בין אדם ולש-

שהוא מתאוה לו. ובמרוצת הימים, משנסתלקו דברי תפלות וניכול פה "ודברי הפגם שאין האוון יכולה לשמוע"; וכשאינו מלכלך עוד "את פניו בשחור ואדום ובשאר דמות צבע"; כלומר, כשהרקד שבו קולט מידה של מוסר וחסידות ואינו מתכוון אלא להיטיב עם לבם של הבריות העלובים ולשמחם, הריהו "מתנווד והולך מתוך טשטוש הדעת וביטול היש. עד שכשלו ברכיו וכפף לנפול כאלומה שסיערה הרוח. באותה שעה כמין וילון נקרע בחשכת הבית ואור מופלא, כאותו שנגלה עליו בתוך המקוה בשעתה, הבהיק נגד עיניו ובת קול הנעימה ולחשה על אזנו 'אחת היא יונתי תמתי', והיה מרקד והולך ומתנווד והולך כבתוך הערפל, ספק הוא בארץ ספק הוא בשמים, ואותה בת קול מלחשת על אזנו והאור מושך ומנפנף בעיניו וחוזר והולך".

המשבר הגדול בא עליו כשמלאו י"ג שנותיו, בשעה שמאורן של מצוות ויסורים של הרהורי עבירה ירדו כרוכים עליו ונתערבבו בנשמתו, וכל הויתו מיטל-טלת ונקרעת בין פרישות וענוה וטהרה של יצר הטוב לבין מנעמות חמדת בשרים של היצר הרע, ונפלה הדליקה בגופו ובנפשו ואין מכבה. "...והשטן כיון שמצא עליו, שוב לא הנחהו והיה מרקד לו בין עיניו ומנערו ומסערו ומערה עליו כמפי החבית תרומות ותרומות של תענוגות בני האדם, כל דמות אשה והוד יפייה ועינוגו של גופה ומאור זהרו וכיוצא בזה ציצים ופרחים". אף על פי כן אין הכרה זו, שדבר יוצא מן הכלל צפוי לו ושלגדולות נוצר, מסתלקת ממנו. והוא מפקיר את דמו ואת בשרו לסיגופים ולעינויים, שיהא זכאי וכשר לגדולות שנוצר; "ועשה את בית הכנסת קבע וכל העולם ארעי, והיו דבריו מועטים עם הב-ריות, נדוד מהם ובדל מהם, הם לצד אחד והוא לצד אחד. בהצי הלילה היה נבהל משנתו ורץ לבית הכנסת לתיקון חצות, ומכאן ואילך עוסק בתורה ותפילה, וכרוך ומונח בקרן זוית ואין יוצא ממנה רובו של יום. מפעם לפעם גזר על עצמו תענית וטבל במקוה ונהג בזיפות בעצמו וצעק ונאנח אנחות מלבו וזלגו עיניו דמעות... בימים מועטים נשתנה ונעשה כמין בריה אחרת. כוחו תש, קומתו נכפפה, פניו כחשו ויבשו כחרס ועיניו נתמלאו, ממה שהיה מתכוון בקדושה, זיו חרישי. הבריות לא יכלו לעמוד על מידותיו — 'מה קרה לו להדא אלולד, תהו ואמרו, שנעשה משונה מן כל אלנאס?' והשיבו ואמרו: 'אסור לנו, שנכניס עצמנו במעשי השם יתברך במשפטו'".

אלא שדליקה זו שהיתה שורפת אותו אף הכניסה

ליחיו של הקב"ה, ושחייבים לפייס כוחות אלו ולשד-
לם ופעמים להערים עליהם ופעמים לפתותם בקסמים
ובחזונות ובכשפים.

והנה היים הזו הריהו סופר בעל-מוחין ולעולם
דעתו מיושבת עליו, ובכל מקום, ואף בתוך הבלבול
והמהומה, נתינתו בחשבון גדול ובוהירות מרובה,
ואפילו הבזבוז הלשוני שלו אינו פכפוך של צינור
סתם או דרדור של אגוזים, אלא שקול במניינו וב-
בניינו, ואל יטעו בדבריו, כשאמרתיו, הזו בעל-מוחין
הוא, לא אמרתיו כך משום שאני מכירו בכך. כוונתי
היא, שדרך כתיבתו של המחבר, בכרכים הללו שלפני,
חכמתה מרובה וקפידתה גדולה וחשובה מדוקדק
ובוחנת היא ומפשפשת בכל פסיעה קלה שהיא פוס-
עת, וכלום ייתכן שעולמו של יעיש יתישב בעולמו
של הזו ולא יבולע לו? שיהיו מונחים שני העולמות
זה בצד זה, כשהם הפוכים זה לזה, ולא יפגעו קמעה
זה בזה? כלום עולם של מסתורין ושל קסמים בשעה
שהוא מובן לך ומגולה לפניך ומוסבר על עילותיו
וגורמיו אינו מקעקע את עצמו ואינו מערער על עצ-
מו? וכלום אין הוא נוטל מעניינו של יעיש כשהוא
מבואר היטב על שום מה ומהיכן הגיע למה שהגיע?
משל להאמלט שאין אמונה באויר, שרוחות מתים
נושאים ונותנים ומשיחים עם החיים; או משל לאותי-
לו שאינו מוקיר את דיסדימונה כאלהות, ורציחתה
אינה שקולה כקרבן.

ואביא תמונה אחת שתהא דוגמה בזעיר אנפין
לחששי זה. מתאר הזו את יעיש לא רקד בלבד, אלא
תחילתו בימי נעוריו אף גונב דעת הבריות ועושה
מעשים של אחיות עינים, "מעקם עצמו ומעוות עצ-
מו". "...ואין לך חביב, מספר הוא, מן אותה שעה
כשהיה מוציא מטפחתו שקשרה ועשאה כמין צפור,
וכנפים לה ומקור וזנב עשה לה והוא משחק בה
ומדדה אותה ומקפיצה לצדדים ומפריחה למעלה, עד
שסוף נוטל את הסכין ושחטה לעיני כל הקהל ויוצא
ממנה דם, שנתן לתוכה קנה של תרנגולת ממולא
בדם, וכל הבריות רואים אותו מעשה-נסים וקוראים
בקול: זה מכשף! זה מכשף! אולי הסבר שכלי זה
ליציאת הדם מן המטפחת הזאת, שהיתה בין אצ-
בעותיו של יעיש לצפור חיה, עניינו קל ואין להביא
ממנו ראיה על כלל הדברים, אבל ודאי שבמקומו
פוגם הוא ברשמו של דבר ומפחית בעניינך לבריות
הללו שרואים בו מעשה-נסים, ושרשאי אתה לשעה
מעטה אחת להיגרר אחריהם ולראות כדרך שענייהם
רואות, תביעה כפולה זו שנתבע לה דמיונו של הקו-

רא — פעם להתכנס לתוך גפשמ של בריות שאין
להם אלא מה שעניהם רואות, ופעם לעקור את הידי-
עה מן הלב על קנה התרנגולת המקופל במטפחת —
תביעה כפולה זו על כרחה שתבטל את המתעתע שב-
מראה עינים ותביא לידי זלוזל באמונת תועים הללו,
שמתוך בערותם וקוצר דעתם הם קוראים בקול —
זה מכשף! זה מכשף! והנה, דומני, פילוג וטלטול-
הבחנה הללו, שאתה מוצאם בתמונה קטנה זו שלפנינו,
את כל הווית הסיפור 'יעיש' הם מקיפים, אין זה
מעסקו של מספר להסיר את הלוט מעל פני המראות
שהוא מעבירם לנגד עינינו, בהתהוותם והתרחשותם;
לעשות את התמונה תמוה פחות ואת הכמוס גלוי יותר.
בדרך זו עד מהרה מתגלגלת ספרות-יפה המתארת
חיי שבטים רחוקים וקדמות תפיסתם באתרופולוגיה,
ומוציאה את האדם מן הדבר שאתה מסתכל בו אל
דבר שאתה שוקל אותו; מן המציאות כמות-שהיא
אל פירושם של חזיונות ועילותיהם. עד כדי כך אין
שלטונה של אמת מגיע בתחומים אלה, גדרו של
שפינוזה, שהאמת חוק וקנה-מידה היא לעצמה ואף
לכזב, עניינה לדעת ולא לדמיון. ברשות הכוח-המדמה
נאה יותר אימתו של ניצשה — 'אם ישנה אמונה
בלב אפשר אפילו בלא אמת'.

רצוני לומר, שני גופי מציאות ב'יעיש' זה, מצד
אחד האברך מצנעא המרקד בבתי-המשתה ולפני
הזתנים, 'הבריה המשונת', בעל החלומות ובעל 'הפ-
עולות', ההוגה והשוגה והיושב בתענית והבקי בתורה
ובסתרי תורה והזוכה בגילוי ובעלייה; גידול מגידו-
לי המקום המופלאים, מעין אותה מטפחת שהיתה
לצפור וכששוחטים אותה בסכין היא מוציאה דם.
כלומר, למראית עין נסים ונפלאות של קדוש וטהור,
ולאמיתו של דבר מעשי להטים ותעוועים וחלומות-
שוא שהשכל הישר שבמקום משיג אותם ומשתווה
עמם. אולי יעיש זה חולה רוח, שכן לקה כוח הזכירה
שלו ואפילו שמו נשתכח ממנו ("— מה קרה? מה יש
לך? — כבש יעיש פניו בקרקע והיו שפתיו מרתתות.
חזרו ואמרו לו: — 'יא אחי! מה קרה?' — לא השיב
להם דבר. — 'יא יעיש!' — קרא סאלם בפנים זועפות.
מיד נזדקף יעיש ואורו עיניו: — 'ברוך השם, טפח
שתי ידי בשבח והודיה, אלחמד ללה! — "). וכן פעם
נסתמא פתאום ופתאום שוב נתפקה, ואפשר מ'בעלי
הפעולות' הוא, דוגמת זקנו מצד אמו, שאין משגיחים
בהם, ומכל מקום מצוי הוא בעדת תימן ואין חשיבותו
מרובה.

ומצד אחר, כל האישים האלה וכל המאורעות הם

בחינת מפרשיו של יעיש, ומתוך מגעם ומשאם עמו אינם אלא ממעטים בדמותו ומעלים את המופרך ואת הנלעג שבלהטיו ותעתועיו. כך סאלם אחיו שלבו גס בו וכך המוריין בעדת התימנים (חוץ מיחיא טיירי, שהוא גופו זקן עובר-בטל), וכך אנשי המעשה בש-ווקים, ואפילו הנשים שהלך לבן אחרי יעיש, נעמה גיסתו וגנא זוגתו, אינן נוהות אחרי פלאיו בכל לבן. שהרי בשעה שגנא גונבת מבעלה את סודו על עליו-תיו בשמים ועל משאו ומתנו עם המלאכים, בתוך תמהונה כך היא משוחחת:

“ — ושמא תפול (בשמים) ותשבור מפרקתך או תאחוז הצינה ותחלה ותסתכן, אני מה תהא עלי — אישאר עגונה כל ימי חיי? — אל תהרהרי.

— טוב. אבל למה לך לעלות לשמים?
— מה זה למה?
— מה לך לטרוח ולעלות כל כך? כמוך כשאר הבריות: היכבד ושב בביתך.”

ודומה הדין עם גנא, ומעשי בן זוגה מעשי הבאי. באמת, למה לו לטרוח? וכשגנא זו אינה שומרת סודה ומגלה אותו לשכנותיה והדבר מתפרסם בסימטאות ומתחילות נשים מתדפקות על דלת ביתו של יעיש ומבקשות לחשים וקמיעות, וסאלם האח רוצה לעשות עסק בטירוף הדעת של אחיו לשם פרנסה וממון. הרי כך הדברים בינו לבין יעיש:

“ — אני איני ראוי! איני צדיק ואיני זכאי! — אבל סאלם משיב לו מן העניין — “ולו! אם לא מזו-כותך הרי משטותם של הבריות! — . כלומר, שטות זו של הבריות מפרשת את הכל, והריהי בחינת אותו קנה ממולא בדם המקופל במטפחת הנשהטה, שמחזירה את המופלא לתחומי המושכל ומוחקת ומטשטשת תמהונה של חידה. שכן אמהות הללו וזקנות הללו העוטרות אל יעיש ועל כרחו שהוא נענה להן ועושה 'פעולות', הריהן באות ומחזקות סברתו של סאלם, האח הפיכה, שאין כאן חזיון מכוסה ועילאי אלא עסק מועט כשאר העסקים המועטים שבשוק, דבר גמוך ופשוט ושכיח. לא יעיש קובע סדרי 'פעולותיו' ודרכי העבודה שלהן, אלא הנוסח והשיגרה המצויים במקום מכבר הימים והם מנהג המקום וידועים לכל, והמוריין ושאר החכמים והנבונים עושים סייגים לאפלה זו ומזהירים עליה. הנשים הן המביאות חתיכת גבינה שילחש עליה וירפא לחולה, או תרנגול שישחטו ויכ-תוב קמיע בדמו על גבי הקלף, ואין יעיש אלא אחד מן הכלים, אחד מן התשמישים הרבים לשטותם של

יש לי עוד חשש אחד. אין בי הוודאי, שבניינו של הסיפור, על פרשיותיו הקצרות והמרובות ועל הפס-קותיו הארוכות בעניינות, ואף סדרי ההתרחשות שב-תוכו, נאים לתכליתם. אינו פוסק חיים הזו, בדהר רוחו הממציאה והמחדשת, מלהכות במטה הקסמים שלו על אמת-המים של שטף המאורעות ומלפתוח להם סילונות לצדדים ולצדי צדדים, עד שהם באים אלינו פרודים ומרוססים. אין סיפור המעשה ב'יעיש' מעין חמה בצהרי-יום זוהרים, שאפקי השמים מת-תמים את העיגול מסביב לה והיא באמצע. מרכז אחד. דומה הוא יותר לשמים בחשכת הלילה זרועים כוכ-בים כוכבים וארחותיהם, בלא סדר ומשטר, ורצונך בורר אתה לך נקודת אור אחת ומקיפה בעיגול והריהי מרכז לעצמה, זוהר ורועף אשו. איני מעלים עיני מן התקלות המרובות המקופלות בטבע גופו של הנושא

והנתונות על דרכו של המספר. כשאדם מעלה ומגלה גנוי עולם רחוק ומכוסה, דוגמת הוויתם של יהודי צנעא, על כרחו שמידה זו של נתינת ידיעות על דבר רים לא־נדעים תהא כופה עצמה על המסופר ותהא מתגדרת בחשיבות שאינה לפי משקלה ולפי ערכה במסופר. המבקר בירק (Kenneth Burke) בדק יחסי־גומלין הללו שבין צורה (בניין) לנתינת ידיעות, ואף רמז על הסכנה שבבילוי וניוון (אטרופיה) של זו מחמת גידול־יתר (היפרטרופיה) של זו. "כל כמה, אמר, שאין פרטי דברים נתונים ביצירה משום היותם עניין לעילוי התוחלת והצפייה ולסיפוקן בלב הקורא, אלא נתונים הם משום העניין שבפרטים גופם ול־עצמם, הרי נרתע הייחול שבצורה לאחורי הייחול שבידיעה". והנה דרכה של זו, לפי בירק, דרך ההפ־תעה וההפוגה. תמיה אני למופלא שבידיעה, אבל לאחר שאני יודע — סיפוקי מלא וזיקתי לדבר החדש באה אל סופה, לא כך דרכה של הצורה, ראשיתה לא בהפתעה אלא בגילוי; שהרי המספר מסייע עמי ומקדים ומתקין נפשי לבאות ושותף אני להליכתו עד תכליתה. ואף ההפוגה לאחר הגילוי לעולם אינה שלימה וגמורה, אלא מוסיפה ומרתת ומתגעגעת הצפייה בלב אף לאחר המעשה, הואיל ועתיד הדבר שנתגלה לי להוליכני אל הבא אחריו או להאיר לי למה שאירע לפניו. ב'יעיש' פעמים שמיטשטשים גבור לותיהן של שתי מידות אלו ואינן מעוינות כל צרכן בכל המקומות, ופעמים זו נבנית מחורבנה של זו. פעמים פושטים ומתרחבים תחומי נתינת ידיעה ועוק־רים את עצמם מתחומי הצורה, וכל כמה שאישיותו של יעיש נדחית ונדחקת יותר מן המרכז, שופע הסי־פור יותר ויותר פרטי דברים ואף פרטי מאורעות שמיידים כובד וערך לעצמם, אף על פי שאינם נמ־שכים אל המרכז ואינם מעשירים אותו.

סבורני, מאחר שניטלו תכלית וייעוד מראש העו־שים והמדברים שבסיפור המעשה, בא פיזור דרכים זה לצדדים ולצדי צדדים. אותו מרכז, היתום יעיש בצנעא ומשאלות־לבו הגדולות, מתמלא קמעה קמעה במרוצת העניינות תוך וגוונים, עינות תהום ועבי שח־קים. גדולים מאוד הישגיו של יעיש ורבות עלילותיו, אבל גדלות של אמת אין בהם, אף על פי ששוטה הוא, כביכול, לכמה וכמה דברים — אין הוא שוטה לדבר אחד. בתוך השטות שלו, שעמה הוא מרקיע מעלה מע־לה, נשמט הדבר שבשבילו הוא טורח־ועושה, לאחר שהוא מייגע עצמו בטהרה, בלימוד התורה ובמדרשים נעלמים ובסיגופים ובטבילה ובתפילה וזוכה למדרגה

עליונה, אין לפניו רעיון נשגב או מטרה נעלה או מעשה רב שיעמדו להם כוחותיו הכמוסים, ושאי אפשר היה להשיגם אלא מן המרומים האלה. אינו אומר להביא את הגאולה, עם שהוא מדבר בה לפי הנוסח והשיגרה שבמקום; אינו מתעתד לשנות סדרי עולם, עם שהוא עושה צדקה לפי המקובל. דומה, שבולמוסו לכוחות אינו אלא לשם הכוח והוא התכ־לית, בשביל זכות עצמו ובשביל ציון עצמו, כמעט להנאתו. לפיכך בתוך ההתמדה והיגיעה והקנאה בעל פשרות הוא וותרן ומהלך בעקיפים, הואיל ואין לשם מה? בכל מעשיו.

ודאי אין דרכו של יעיש סוגה בשושנים, אבל סכ־סוך של ממש שיוצוץ את המהות שבנפשו ושיעמידהו בשער, יחיד כנגד הכל, אינו שם, הואיל ואין יעיש איש מלחמה ואין לו דבר אשר עליו יצא למלחמה, התקלות והפורעניות והעיקובים והניגודים והתככים והיגונות קשים וחמורים ומרובים, אלא שקטנים הם ולעולם סופם עמק השווה וקיצה. אף על פי שהמוריין, למשל, מנדים אותו על מעשיו האפלים, לאחר שסאלם הכהו בלשון, הריהם משתווים עמו; ובשעה שהוא מתעצם במשאו־ומתנו עמו, מדבר הוא בלשונם ומסי־תייע מסוגייתם. משנתבטל השידוך עם לולוה, תאוות נעוריו וחמדת עינו, הריהו מוצא רווחתו ואשרו ועגנו ואהבתו באחרת, בזרועות גנא בת־זוגו. ואם סאלם אחיו מקשיח לבו לו ומענה אותו ומביאו עד ככר לחם, הרי הרבה פעמים הוא מתרצה לו ושב ומרחם עליו, ובסך הכל ימי המחסור של יעיש ובני ביתו אינם מרובים. אמנם דוחה הוא את ה'פעולות' ואף על פי כן לוחש הוא על המזונות וכותב קמיעות. וכשביזה את עצמו והיה חמר בתוך החמרים ועשה יד־אחת עם המודי הליצן והמופקר והרמאי, הוא נענה לשותפו המפציר בו ומבטיח לו עולם־הבא. ובניתיים מתמלאים ביתו שפע ועושר, ומצלצלים הרי־אלים בלגינתו וידו פתוחה לצדקה וביתו פתוח למש־תאות והוא מתכבד על הבריות והכל מספרים בשבחו. אמנם חשוך בנים היה כמה שנים ואפלה וצער ברפי־דת מיטתו ומתרגשת עליו גנא זוגתו. אבל עד מהרה שב לבה אליו וגנא שוב מתרפקת עליו, ובשנה החמי־שית לחופתם פקד ה' את גנא ונתמלא הבית אורה. שכן מאמצי־הכוח של יעיש אין להם כוונה ותכלית ואינם יוצאים אלא לשאיפת ההשתלמות שלו בעולמו הנעלם, אבל בחיי יום ויום ובתוך עדתו ובמגעו עם בני אדם, קרובים ורחוקים, אין בו אלא מגבורתם של החלשים הסומכים על הזמן ועל ההתמדה שיעשו

לו ורצה והתכוון לנלעג ולעלוב שבמעמדו של יעיש גיבורו. מכל מקום דמות זו כמות שהיא לפנינו, בלא התנגשות מוסרית ובלא משאת נפש ובלא שאיפה עליונה — מה משיכת לב בה? מהלך התהוותו של המ- שונה לאחר שהוא מחוור לי רבותא אין בו, והוא לטירחה ולמשא עליך הואיל ואין צורך וטעם בקיומו. שכן שאלתה של גינא — "טוב. אבל למה לך לעלות לשמים?" — שאלת 'למה?' זו עומדת בכל מקום ומקום ואצל כל מעשה ומעשה ואין תשובה לה. ואם הפגנת כוחות הללו תובעת ממך מאמצי דמיון בשביל להתכנס לתוכה ולהיגרר אחריה ולהאמין בה ולהיכנע לה — מה תימה שאתה מזניחה ומטה לבך אחרי מקור מות האורה שבסיפור, אחרי סאלם הפיכח והערום ושאינו פחות רפה-רוח וקל דעת מיעיש אחיו; ואחרי חמורו הליצן של המודי שהופך סדרי עולם, או אחרי ליל כלולותיה של בתולה בלה זו שמחה, וייחודה עם בעלה הזקן שקרב אליה לקיים מצוותו, או אחרי יגונן וששונן של גנא ונעמה — אחרי כל הבריות פשוטי עם הללו, הבריאיים והשלימים והטובים והנאים, ושגדול ענייך בכל זיע שבנפשם ובכל תנועה שבגופם! ועמם אתה תמיה על יעיש זה שמבזבז כוחותיו לריק; ועמם אתה מבטלו בלבך מזלזל בו וממעטו ומלגלג עליו ושוחק בו. כלומר, פונה אתה עורף לעולם מדומה ובדוי זה החורש וזורע וקוצר ואינו אוסף הגרנה, שנתבלבל בו, על לא דבר, אברך זה מצנעא, ואתה עוזבו לאנחותיו ולתמהונו ולנפלאותיו ומתכנס בעולם הרחב והעשיר של ממש ומציאות, שאפילו אמונותיו התפללות ממש הן ושל בשר ודם הן — ורווח לך; שכן יצאת מאפלה לאור גדול. וכשאתה עושה כן, פעמים אתה מהרהר, אולי את רצונו של המחבר אתה עושה; אולי כך היה חפצו שתסח דעתך מיעיש שבמרכזו, שנסתבך בלא מוצא, ותפנה לשוליהם של דברים, כי שם העיקר, שם האמת, שם החיים.

וכשאתה יוצא מן המרומים האלה וערפיליהם ופונה לעמקים של האירועים, מיד יורדות אליך סגולות-היקר של הזו כנחלי מים מן ההרים עם געשם ורעשם ועל קצפם ורציחהם המכסיפים; ורצות סגולות אלה ונחפזות ומקלחות ומתאספות אל תוצאותיהן של נפ- שות פשוטות ועושות. פעם בהמולה רבה ופעם בפט- פוט עליו; פעם בדממה דקה ונוגה ופעם כסכין חדה ועקומה המנקרת והמנתחת עד התמצית. ופרושים לפניך חיהים של בני אדם פרשיות פרשיות, עיסוקם ושעות יומם ושעות לילם, רחשי לב וייחולי לב ופחי

בשבילם. מתוך שהוא מעמיד פני תם (אף על פי שערמתו של סאלם מהבהבת מומן לזמן אף בלבו של אחיו הקדוש) וותרן הוא ועלוב ואנוס, שכופים עליו את היותר המצער אותו והמכאיב לו, סוף סוף מס- כימים עמו ונענים לו, ובלבד שלא יהא מהלך כל ימיו מקופח ונגזל ואובד דרך. כך אירע לאמו, כך אירע לגנא זוגתו, למשל, כשנתפס להרהור שחייב הוא לחזור אל ריקודיו בבתי חתנים ובבתי משתה; וכך כשעלתה ברצונו המחשבה לגאול את לולוה, חמדת נעוריו, לאחר שנתאלמנה, ולאספה צרה בבית המי- טות של גנא, ואם נתבטל העניין הרי נתבטל מבית ומחוץ, וכיוצא באלה מן הדברים המשוונים. וכך אירע כמה פעמים לסאלם, שאינו מנדיבי לב (וכאן נעמה אשתו המפתה את בעלה והמשדלת אותו), שסבלות המחסור והעוני בבית יעיש מעבירים רוע גזירתו, וסאלם שב אליו ותומך בו ובבני ביתו ושוב פותח ידו ונותן ריאלים, לפיכך במרוצת הדברים החוזרים, ובאין מטרה עליונה ומסוימת לפניהם, מתרפה צפייתו של הקורא וכאילו תוחלתו נכזבת ביעיש שמהלך ומהלך ואין דרכו מוליכה לשום מקום. ועל כרחו שיצא הקורא ויבקש שילומים וניחומים בירכתי הסיפור, בבני אדם האחרים שבמחיצתו — מבקש ומוצא, אוצ- רות הוא מוצא!

בזבוז של כוחות לבדם, בלא נושא עליון שהם שמשים לו, אי אפשר שתאריך שעתם ויכבד ויגדל ערכם, ולעולם סופם שהם יתירים ותלושים ומטרידים. לאחר שעולה יעיש למרומים ומרבה שיחה עם המל- אכים ומשמיע טענותיו בלשון מעורבת זו שחצייה קודש, פסוקים מן התורה וחרופות וצירופי גימטריאות, וחצייה חול, פקחות של פתגמים ומשלים השגורים בשוק בפי בני-ערב, הרי השיחה, מאחר שאין לה עניין גדול לענות בו חוץ מן הסקרנות, נמוכה וכ- טילה ויתירה, ומשעברה תמיהה ראשונה אף המופלא שבה מסתלק ומתגנב השעמום בתחומיה. וכשעלייה זו ושיחות הללו היו לשיגרה ודאי שהן קולטות, דוג- מת כל חזרה מוכנית שנתרוקנה מתכליתה, מידותיהם של מגוחך ושל קלישות, ונמצאת החזרה לא מבדחת בלבד אלא אף משפילה, ככל שאר הדברים שאין להם קץ ושחר.

איתרע מזלם של כוחות גדולים שאינם בונים ואינם מחריבים אלא מתגלגלים כגלגל החזור. לא זו בלבד שנלעגים הם אלא אף מצערים בריקניותם ובבטל- תם. מתקשה אני לומר, עד כמה המעטת הדמות שב- מרכז הסיפור בידיים עשאה הזו כן. אפשר לצון חמד

נפש ורוב שמחות ומנעמיהן ועקת יסורים וצערם — אף נימה אחת לא החסירו. יש בהזו תנועה אחת כמוסה בתוך פרכוסי הדברים, בתוך הבחירה והצירופים שב־דברים, בפנסים הקטנים שהוא מדליק ומאיר למב־אות האפלים שבהוויה ובתוך המשובה שהוא מקיף אותה, שאי אתה יכול לעמוד כנגדה הואיל והיא שוט־פת אותך בהנאותיה הגלויות והנסתרות ובכל האופ־נים ומכל הצדדים. תנועה זו מהיכן ולהיכן? דומני גנוזה היא בספיקו של להט שבמגע ראשון עמה, שאי אפשר לך להבחין בצביטתה אם מן האש היא באה או מן השלג, וכל כמה שתהא תוהה עליה לא תעמוד על אפייה הואיל ומעורבים כאן תחומי חמה וצינה. מכאן הכוח השואב והאוחז שבתנועה הזוית זו, כוח התופס בך ואינו מרפה ממך בחליפותיו ובת־מורותיו, מבית ומבחוץ.

היא והמוסכם והראוי שבראיית דברים אצל הזו אינם בעין הפקוחה והרואה, אלא בזימון־הארה־של־גילוי־וטשטוש קודם לראייה, והמצמצם מלכתחילה את שדה ההסתכלות ואין משתיירים בה אלא עיק־רים בלבד. אין כוחו המצרף והמזוג והקולט של הזו מצוין אלא ביכולת זו שמטבעה לדלג על הטפל ול־התעלם ממנו; לא לראות כלל את הטפל בשעתו ובמקומו. לפיכך כל שהוא רואה בדברים ובלבבות, כל קוי האופי שהוא מעלה אותם לפנינו נכבדים כל כך בכל מקום ובכל שעה. פזרן ובזבזן הזו בלשון התיאורים, במלים ובשמותיהן הנרדפים, ומידה זו של יד פתוחה אף מקלקלת את השורה ועוד נעמוד עליה, אבל אין דומה לו בצמצום העניינות ובחסכונם. מכאן העשירות והמלאי שבכתיבתו ומכאן קסמי תנו־עת־החיים הרבה בה. אינו נוטל גרגר אחד ומתרפק עליו ומשעשע נפשו בו, כדרך שעושים הללו המפּו־נקים והקלים המחפים באהבת עצמם על תוכם הק־לוש. קילוחי הדברים אצל הזו כמפלי מים קטנים בזה אחר זה שבעיכוביהם עצמת שטפם הלאה הלאה. אינו בנאי שבונה בית־מקדש אבני גזית שאין להזיון. עושה משכן הוא, מורידו ומקימו במסעותיו, ובכל מקום חנייה נוטה הוא יריעותיו והשכינה שרויה בו. ודאי לא די לה לסגולה זו שתלכד את אלף העמודים של יעיש' לחטיבה אחת ושיקלה סיפור־המעשה אחוז ולבוד מתוך האמצע ויהא כל משענם של הדברים כעמוד התווך. אבל די לה להכניס כובד וערך ויפעה ומשיכה ועניין ודקות ותבונה בכל אירוע בפני עצמו; שאתה מוותר על תביעותיך מן המרכז מפני הטובות הרבות שבהיקפו.

ודאי סיפור־המעשה והשתלשלות המאורעות ביעיש בכללו לא היו יוצאים נפסדים, ואולי אף יוצאים היו נשכרים, אילו מחקו מתוכם פרקים בכל ספר וספר שבד' ספריו. אף על פי כן פרקי־יתר, כביכול, הללו, כל אחד בפני עצמו במקומו ובתחומי גבולותיו, אס־מיהם מלאים ועלילתם שלימה ומתחם רוגש בכל אבריהם, ואפילו תקום עליהם במאה קרדומות לא תעקרם מקרקע גידולם. מעין עטרה כאן, מעשה תש־בין, שניטשטשה תבניתה מפני אבני־החן המקובעות בטוריה, וכל אבן ואבן הזורעת אור יקרות מתוך הגומה הקטנה שלה, מאור גדול היא ומרכז גדול, ולא תלאה העין לראות ולהתפרנס בחשאי מגבישי הלי־טוש הדקים שלטשו בהם כל כלי החמדה שבידי הצו־רף המבורכות. טול, למשל, פרקי הפטירה של האם עם אלם המוות המתגנב אל תוך שלוות האמרים המועטים, כאילו סתם הזו כל מעיינות שפעתו ולא נשתייר אלא רחש אוושת הפסיעות הרכות של בעל־הדבר בלבד ("...ימים מועטים לאחר שהלך יעיש לתעז נפלה הזקנה למשכב. בתחילה לא קיבלה על עצמה שתעלה ותשכב במיטה. מפחדת היתה שאם עולה שוב לא תרד. — — — המחלה לא הרפתה ממ־נה, וכבדה והלכה מיום ליום. סאלם ומשפחתו עברו לשבת בביתה ונתעסקו בטרחותיה. יום יום מן הצה־רים ומעלה, היו השכנות מתקבצות אצלה ובאות, אשה אשה ומלאכתה בידה, ויושבות לפניו ומחייטות ומט־ליאות ומקישות בלשונן. כל אחת טורפת לשונה בד־בר עצה, ומעשה בפלוגית שעברו עליה כמה דברים עד שעשתה מה שעשתה ונתרפאה. — רפואתי שישוב בני אלי — מקרקרת הזקנה ומנהמת ואומרת").

או טול ליל שבת לאחר הסעודה בבית האח, כש־סאלם מלא וגדוש ומתמלא כל אויר הבית יצר הרע, והוא גובר על סאלם המתחכך בנעמה וזגתו וזו מס־רבת לו ומעמעמת לו עד ששניהם מסתלקים חבוקים בתוך החשכה. או טול עניין זה של המראָה, שפושט בכמה פרקים בספר ב', מראה זו שעלתה ממצרים לצנעא והסעירה כל הלבבות עד שנתגלגלה לבית יעיש בידי גנא ("...למהר מצאה לה נעמה שעה פנויה ונתיחדה עם המראה והיתה יושבת בינה לבינה מס־תכלת בה ותמהה מעצמה ומנויה ומזיו פניה. — איזה פנים יש לי! — העבירה ידיה על לחייה והיתה מגפ־פת בהן ומלטפתן — איזה יופי של תואר! הלא אני יפ־ — — — ה! הלא אני הכי יפה יותר מכל הש־כנות!") או טול עניין השופר של הנער סעיד בכורו של סאלם, שאף הוא פושט בכמה פרקים לאחר פרקי

המראה, ודומה אין צורך בו, ואף על פי כן עומד הוא בנוי שבו בפני עצמו.

ויתר מכך, יכול ויבוא אדם ויהא טוען, שפרקי ספר ד' אינם מוסיפים אלא מועט שבמועט על העיקר; חוץ מיציאתו המבוהלת של יעיש מצנעא והליכתו לעדן ועלייתו לעיר הקודש ויישובו שם באחד הכוכים שבסמטאותיה וסילוק השכינה שגרמה עלייה זו. דב-רים קצת חטופים שהם סיום שאינו סיום לסיפור כולו. אולי יש ממש בטענה זו, כל זמן שאתה מטעים את המרכז על יעיש. ואף על פי כן אינה ממין הטענה. הזו גופו מבני אימנותו של גיבורו וגם ידיו רגילות במעשי כישוף; כלומר, קולטים אצלו דברים שב-עראי השיבות ויקר, ומראים נפלאותיהם מתוך מגעם בכוחות הנעלמים של עושיהם. דומני, דפים אלה שמכניסים את יעיש לקהל החמרים, ושותפות זו שלו עם המודי' הקונדס והרמאי, הם הנאים והשלימים שבמאות הדפים האחרים. נוסח גבוה כאן רותח ורוגש ותוסס שחוק וליצנות ומעשים משונים, של בני אדם ושל בעלי חיים, ומתובל בחריפות ומצוין בעמקות — נוסח ראבליאי מובהק לחן ולתפארת! ואביא דוגמה אחת על המודי' וחמורו ובעל הבית שלא נהג הכנסת אורחיו בעין יפה שהיו מסובים אל שולחן אחד ואוכלים סעודת ערב:

“...נסתכל בעל הבית וראה שאינו מועיל ממנו וכפף עצמו ושחק, נטל המודי' מן הג'עלה ואכל — ונתן לחמורו, ושתה — וחזר ונתן לחמורו, והיה זה מכעע בגרונו וזה בכרסו, וחזורים הדברים חלילה ושמחים והולכים.”

— מה שא אלה, עד היכן הוא נאה פטר חמור זה! — נהנה המודי' והפליג ואמר מתוך בסימת הדעת — תראו, תראו איזה יופי ואיזה שבח! היאך נאה יושב בסעודה והיאך פניו כמעט כמעט במעלת אנוש ותארו בכל מיני חן של חכמה ויראת שמים, אשרי עין ראתה כל אלה!

— הנה עכשיו כבר זמן שינה — החזיר בעל הבית פניו בהמודי' — קום הורד את החמור, הלא הוא חכם ונבון ויודע 'עת לשם ועת לכם'.

גחן המודי' על חמורו וגיפפו והחליקו, וקישקש לו בלשונו בשביל שיעמוד על רגליו.

— קום יא חביבי, קום יא צ'ניני, קום יא נאצ'ר עיני. זקף החמור עצמו ועלה בתרועה ועמד כאביר אביר-רים, זנבו לצדו וראשו לאחוריו וירכתו על בעל הב-ית — — — לא באים רגעים קלים עד שהעלה פרסות רגליו והפך השולחן וכליו והתחיל מקרטע ובוטט

על ימין ועל שמאל, ולא היתה כל בריה יכולה לעמוד בפניו.

לאחר יגיעה מרובה מצאו המודי' ובעל הבית ידיהם עליו ותקפו בו ומשכוהו והורידוהו בבהלה לאור הנר מטה.

מן אותה שעה יצא שם לחמור בין הבריות, ונקבע הדבר מנהג מבית לבית ומכפר לכפר, שהיו מזמינים את החמור לסעודה ומשקים אותו יין וערקי, והוא משחק לפניהם ומפסע על ראשי הבריות, ושמחים הבריות ושמח החמור.”

הנה כבר יעיש מפולג מתוכו מחמת זכות זו שנתן לנשמתו של יחיא טיירי לאחר הפטירה שתשתכן בגו-פו, והוא בורח מפני עצמו, וכיוון שננעלו אף שערי הפרנסה מתפתה לבו להיטפל להמודי', אלא שהוא מהסס להתבזות ולרדת עד שפל המדרגה הזאת והוא נמלך בגנא, שקרובים ימיה ללדת ושידוע לה, שנש-מת טיירי נזדווגה לגוף בן-זוגה, והיא אומרת לו שישאל בעצת הבר-מינן (“... — יא רג'אל — השי-בה לו — ר'צונך אומר דבר אחד לפניך — 'אמרי, אמרי' — נבהל יעיש לשמוע. — 'תשאל עוד את הוקן שבקרבך, מה יגיד לך: האם זה לרצון?' — 'צדקת יא מרה!' — טפח יעיש על מצחו — 'שכחתי מכל וכל!'”). ויצא יעיש ושאל, וכיון שנער לו החמור מן המרתף הרי ניתנה ההסכמה, “ובראשון בשבת עם עלות השחר, השכימו יעיש והמודי' לדרכם”. ומיד מקלחת נוצתו של הזו ושופעת ומגלגלת שחוקה ורואה לפניו ולכל האברים ואף היא משכחת את עצמה ויוצאת ומקשקשת ומתבדחת כאילו הלמה היין! ואביא כאן עוד דוגמה אחת וילמדו משתיהן על השאר:

“המודי' יושב היה על גבי חמורו מפטפט בגדולה וכבוד שיש לו אצל הערביים ומספר מעשים שבאו לידו ועלילות גדולות שעשה ומפליג והולך — — — 'כמה כמה על כמה עשרות ומאות פעמים — דרש מעל גב חמורו ואמר — עברתי בדרכים הללו — — — יודע שמות כל האנשים והנשים שלהם — — — לזה עשיתי קמיע שתאהב אותו אשתו ולזו עשיתי 'חרם' שיאהב אותה בעלה ולזה רפואה לחליו שייכרך המת בסדינו!”

— איזו רפואות יש לך בידך? — ניטלטל יעיש על גב חמורו ותמה ואמר.

— תשתוק! — קיצר לו המודי' — רפואות וסגולות אחת הנה ואחת הנה: לקדחת שלישיית, לחלי עינים, לכישוף, לכוח גברא, לחן ולאהבה, להריון, לחלי האבן, למזל, לעקיצת נחש ועקרב ולעצירת דם, וכל שאר

רפואה-רפואה לכל חולי להינצל מכל צרה ופגע.
— והיאך אתה עושה? — לא סבר לו יעיש.
— תשתוק! עושה מה שעושה. מה אני אעשה להם?
רוקק כולם ברוק אחד! אבל הם מבריאים כולם כרובם
ימח שמם וזכרם, מכירים אותי ברוך השם!.

כיוון שאנו עומדים בפרשיותיו של ספר ד' רצוני
לומר כמה דברים בעלייתו של יעיש לירושלים. ודאי
קדושת הארץ וביאת הגואל וצער הגלות הם מן הק-
דושות והייחולים והייסורים בקהילת צנעא כבשאר
קהילות הגולה, ודאי שהם מתגוונים כאן בצללי המ-
קום והזמן ואורותיהם. אבל אין בתיקוניו של יעיש
ובעלילותיו ובמגמות רוחו ובמשאלות לבו דברים
מיוחדים יוצאים מכלל השגור והמקובל שכבר נתאב-
נו בנוסח שלהם וכבר פרחו נשמתם. אין יעיש דוחק
את הקץ ואין דחיקת הקץ מייעודו. מטרה ותכלית
להארתו ולהישגיה. כבר אמרתי למעלה, הקלוש והי-
רפה שבמעמדו הרוחני, שאין לכוחות המתקבצים
ומתעלים בנפשו שום תכלית עליונה חוץ מן ההצ-
טיינות שבעצם לידתם והויתם. שכן אפילו עלייה
זו. באחת מן האחרונות שבעליותיו למרום, כשהוא
אומר למלאכו, "תן ידך עמי ונעשה פעולה גדולה
וצדקה וחסד לתקנתם של בריות ולשבחו של מקום
ולבנינו של עולם" — אף עלייה זו, להחריב את הגי-
הינום, לא בלבד שבאה באקראי ובבהלה וסופה כש-
לון ("ביקש אזנים ניטלו קרנים... לא שרפתי הגיהי-
נום אלא עוד הוספתי אש על אש ולהבה על להבה"),
אלא שהכוחות שקמו בו, יציאתם מטובה שביקש
לעצמו ולגופו, מאימת אשה של ג'הינום שהיה מתיירא
מפניה, שתהא ענשו בעתיד לבוא מפני החטאים
שחטא. לפיכך בהולה במקצת אף תמורה זו שדוחקת
עליו ועוקרת אותו ממקומו ומעלה אותו לארץ הק-
דושה. אפשר היה לסיים את סיפור המעשה של 'יעיש'
בלא עלייה זו ולא היה חסר הרבה.

זימון זה באקראי שנזדמן עם יוסף מכאוב הירושל-
מי קרוב לאותה שעה שלבו של יעיש מלא על גדר-
תיו ורוגש בגאולה אחרת, גאולת לולוה שנתאלמנה,
אהבת לבו הראשונה שלא נתקיימה, והמארה שפשטה
בין כתלי מעונו מפני צערה של גנא שבועטת וממחה
וכואבת על צרה זו שבן-זוגה אומר לאספה אל ביתה;
והשידולים שמשדלים סאלם וכמה מנכבדי העדה לה-
עבירו על דעתו הרעה — כל האויר הזה רחוק מאוד
ואינו מכין את האונס שבעליותו לעיר הקודש. ואפילו
כניסתו של "אדם אחד שאינו מבני המקום והברה

זו שנפלה בעיר: בא אדם אחד מירושלים! וכל
המשתלשל מכך, ואפילו האויר הלוהט שהתלקח סביב
אדם זה ("הבשורה שנכנסה בין הבריות כרוח סערה
שהיא נכנסת באילנות ומנערתם. מהם היו כמבוס-
מים, מהם מבולבלים ומעורבבים ומהם נבעתים ותו-
הים וכולם נראים משונים שלא כדרכם... ואם כל
העולם כך, כל שכן יעיש שהיה מתהלך בפנים של
'אשרי העם שככה לו', והיו עיניו דלוקות כזה שאחו-
תו קדחת בת-יום, דומות דוחקות את הקץ ומרמוזות
ואומרות: חזו דאתא!") אין בהם משום אונס זה.

הפרקים המספרים ביוסף מכאוב, שתחילתם ישיב-
תו של ירושלמי זה בכדידות בבית-המדרש וסופם
כניסתו לביתו של יעיש וימים ולילות של זליה וס-
ביאה ושל סיפורי בדים וגוממות על הגדולות והנפ-
לאות שבארץ; ואף שיגרה זו של שליח מעיר הקודש
שבא לגולה ושסרח ונטפל לאשתו של בעל האכסניה,
ודליקה של קנאה שהדליק בלב יעיש, וקלונו שמתגלה
ובריחתו — כבדם של הפרקים האלה ונויים עמם ככל
המסופר בספרים אלה, אף כאן אתה מוצא סגולותיו
של הונו ואתה נכנע להן ונשטף בהן. אלא שלא די
בהן, שהעלייה, שעולה יעיש לירושלים לאחר מכן,
תהא סוף פסוק לשמונה מאות העמודים שקדמו לסיום
זה.

אם כל עיקרו של יעיש לא בא אלא לעשותו דוגמה
וסמל לסילוף הנפש והבערות והדלות והבלבול הרוחני
והירידה הגופנית שבגולת תימן זו, ומיד כשפורץ
לתוכה הממש שבארץ אבות (ויוסף מכאוב סמל לממש
זה) בא קץ על הוויה מדומה וכוזבת זו, שעודה מהב-
הבת וקיימת בעדן ובספינה, אבל מיד בא סילוקה
הגמור עם דריכת רגלו של יעיש על אדמת קודש
("אולם הוא לא נענה לא בדבר של מעשה ולא במר-
אה ולא בחלום. כל עמל שעמל וכל יגיעה שיגע לא
הועילו. השמים ננעלו בפניו ולא נפתחו לו עוד כל
ימיו, לעולם". — פסוקים אלה הם סוף 'יעיש'), הרי
סיום זה פתיחה הוא, וגדולה עכשיו הצפייה בלב למה
שעתיד לבוא לאחר הסוף, מכל הצפיות שנזדמנו לנו
בתוך המאורעות שקדמו לו. שכן לא די לנו בסילוק-
שכינה זה. כיוון שנתרוקן עולמו של יעיש על כרחו
שיתמלא ממקום אחר, ואי אפשר שחפץ ההצטיינות
שלו יהא שותק מכאן ואילך ולא ייבנה מחדש; בין
שתהא נפשו מתלבטת בריקניות שאינה רגילה לה
ובין שכוחותיה הטבעיים שוב יפרצו ויתגלו בשינוי
ובתמורה בתוך עולם זה של ממש ואמת.
אלא שאין לך ביקורת נפסדת יותר מונו שעוקרת

כלומר, דבר שאין כמותו לנוי אבל דבר כולל, שדה מכל השדות בימי קציר חטים ומכל המקומות שב- עולם. וחוזן מאותו קו-תואר "למעלה בחלל הפנוי רותת האויר והפריח ניצוצות, כביכול כאילו אפשר לומר כן, נטפי שמש רוחשים" (ואף הוא כלי שאול מזהרי חמה של תמוז בארץ שיושב בה הזו) אין בו כלום מאורה ומאורה של תימן. הואיל ואין המחבר רוצה להיות בדאי בשום פנים, אין דרכו אלא בזהי- רות ובהכללה בכל שעה שהוא נטפל בעל כרחו לנופו של מקום; אינו מפרט ואינו מיחד אלא כולל ונוטל מן המוגדר ועומד.

לפיכך פטור אתה מלטייל במופלא ובמכוסה שב- מסופר אצל הזו ולתלות בו בוקי-סריקי ולעסוק בפיי- רושים ולטחון הרים ביחסי גולה וציון שאינם עיקר כאן ואמורים בחטיפה וניכר הארעי שבהם. אלא סופו של המסופר, עלייה זו לעיר הקודש, בא ללמד ובא להעיד על תחילתו ועל כל טיבו וארחו. לא היה האדם יעיש להזו אלא דלי שדלה בו מן הבאר האפלה את המשונה ואת הרחוק שבגולת תימן, וכל כמה שהעמיק ושאב מבארו האריך חבלו של דלי זה. ומ- טבעו של סיפור מעין זה שהוא מן הדברים שאין להם סוף, שאבריו נכבדים מגופו; רצונך — הרי בהר- בה מקומות סופו. וסיים הזו במקום שסיים והיאך שסיים, הואיל ובשבילו כבר נדלו מימיה של באר זו וכבר פגע בקרקעיתה ופרשת יהודי צנעא אפסה וכלתה.

כמות שהיא פרשה זו, על כל חוליות השתלשלותה, באחדותן ובפרישתן, הריה טובלת בזהרי הבעה המ- לכדים אותה מתוכה, ופרושה היא לפנינו כיריעה אחת גדולה בזהב רקמתה ובשלל צבעיה. ישנה בס- פרים אלה מדרגה של מזיגה בסגנון ובקצב, בין הד- ברים, שהעין ראתה וקלטה והלב נמשך להם, לבין הלשון וסברה וצירופיה וקולותיה שעושים את הדב- רים לממש, שמעולם לא זכה הזו לעלות למעלה הימנה בשום ספר מספריו, ותקצר ידי מלהביא ראיות ועדים לה. במאות מקומות משמחת היא את הלב ומרתחת את ההנאה ומעדנת את הנפש ואתה מכיר טובה למזיגה זו ואומר שבח לה. סגנונו של הזו, אף על פי שמשעה הוא אותך בריבוי וביתר המילולי שלו, הרי מכפר עליהם ריבוי אחר שבו שאינו יתר לעולם: השאיבה הגדולה שהוא שואב מכל המקורות וממעמקי מעמקיהם. אין כאן עשירות מדומה זו של לשון 'עין-יעקוב' ושל כמה ספרי יראים או של כמה

דברים של ספרות ממציאותם ומסיעה אותם לתחומי מושגים מופשטים של סמלים ורמזים. אין לביקורת אלא עניין מועט בכוונות הכמוסות שבלב המספר. לפניה ישות זו שבמסופר בבניינו ובצורתו ובמצוי בו ובנתון בו, ובאלה שדה הרהוריה והגיגותיה. על אחת כמה וכמה שחייבת היא לשמור צעדיה בפרוזה של הזו. סופר של אמת הוא, וכל שהוא נוטה ידו עליו דבר של ממש יוצא מתחת ידו. צא וראה כמה בדל ממנו דבר שקר! מכיר אתה מתוך תשע מאות העמודים שלפניך השטופים פרקי הווי של גולת תימן, שמחברם ראה מקרוב בני אדם אלה שהוא מתעסק בהם, שנשא ונתן עמהם והסתכל הרבה בגילויי גופם ורוחם ועמד על כל מסתרי נוהגם ומחבואי אפיים. אבל את מקומם, בתי צנעא וסימטאותיה והריה ועמ- קיה ושמשה ושמיה, לא ראה ולא ידע. כיצד אתה נמצא למד על כך? מתוך יושר זהירותו של הזו, שאינו רוצה להיות בדאי בשום פנים. מעטים מאוד תיאור- רי נוף ב'יעיש'. המקומות שם מתרחשים המאורעות הם פנים-הבתים וחדרים וחדרי חדרים, קרן זוית של רחוב, חנות של צורף, ההכרע שבנתינת המסיבות הוא בעולמם הרוחני והנפשי של בני אדם; בחריפות שכ- לם ובזעזועי רגשותיהם, בתכניהם ובמזימותיהם. שפע של פלול דברים ורוי דברים, של סמוכי כתובים וסבכי נוטריקון שופעים עמודים אלה, בישיבה של מטה כבישיבה של מעלה. כלומר לעולם תורם הזו מן האמת שלו. אבל פעמים אי אפשר בלא טבע, אי אפשר בלא נוף. כשיעיש, למשל, יוצא עם בני ביתו לקצור חלקת שדה החטים שחכר מידי ערבי שבביל קמח-פסח על טהרתו (דרך אגב, אחת התמונות הנ- אות שבי'יעיש'), הרי אי אפשר בלא שמש ושמים. והנה כיצד אמורים הדברים שהעין לא ראתה: "...היה היום יום קיץ ברור, מוזג בשמש ומהול בשמים. דלקו השדות באור מלובן, מצולהב כזהב, כל שבולת וש- בולת כאילו העמידוה מן השמים והניחו עטרה ברא- שה — וכפפה עצמה ועמדה. למעלה בחלל הפנוי, רותת האויר והפריח ניצוצות, כביכול כאילו אפשר לומר כן, נטפי שמש רוחשים. היתה דממה בכל, כבדה חמה ומשכחת; מעין זו שהיא נוהגת בשבתות ובימים טובים ארוכים, פרט לקול הצרצר שהלך ולא פסק, ואף הוא בכלל הדממה. מפעם לפעם ננערה רוח קלה, בושמת מריחות בשמים אלו של התבואה שהבשילה, ועשתה תלמים תלמים בקמה; אותה שעה הטו השבלים ורדפו אלו אחר אלו, ותוך כך חזרו בבת ראש לאחוריהן בלחישת יבשה וארוכה".

מילונים, שמשום שמתמתחת היא ומשתעשעת עם עצמה, דומה שהיא כובשת הרבה מקום בחלל העולם. הזו המשך של אמת הוא ללמדנות המנדלאית והביא-ליקאית; המשך של התעלות ושל התעשרות ושל התגוננות מבפנים. שדות הצירופים והזכירות פרושים לפניו על פני אדמה רחבת ידיים זו שבתרבות שפת עבר של כל הדורות, של כל הזמנים ושל כל התחומים, בחליפותיהם ובתמורותיהם, בקיצור לשונן ובכפל לשונן — הלכה ואגדה ומדע ופילוסופיה ומידות ושירת קודש ושירת חול ומאור חכמתו של הנגלה ולוט הרזים של הנסתר. פעמים נדמה לך שהוא מבדה וזורע כלאיים ומתחכם ומזווג מין בשאינו מינו ומשטה בכך. והנה אתה בודק ומוצא שהוא חוצב מן העבר ובונה מן הקיים וגודר ומצרף מן המותר, וכשהוא נראה לך מאריך לשון — מיד ואתה רואה אותו שאינו אלא מרחיב לשון, ומכאן עיכוב חביב ומלא חן זה שבקילוחו של האמור, אותה סתימה של מה בכך, כעין עצירת נשימה בשעת רינה שאי אפשר גבוה ממנה, כאילו מצר השפע השופע על עצמו ודוחק את פי המבוע ואין לו תקנה אלא לפרוץ בפטפוטו ובבע"בועו, מקפץ ומדלג ומשמח לבו. רוח חיים זו אינה מסתלקת מן הדברים בשום מקום ובשום שעה. מפרת בשיחות של בני אדם ובתיאורי מעמדם ועל אחת כמה וכמה שהיא מקשקשת כשהוא מושך כתיפו ופונה לאחוריו ומסתכל בנלעג שבבריות והוא מתבדח ומגלגל שחוקן. ואין לנו אלא לחזור ולקרוא את הדברים שהבאתי למעלה ביעיש ובהמודי ובחמורו ובבעל האכסניה שהיו מסובים אל שולחן אחד, בשביל לעמוד על מידה עליונה זו, וליהנות מברכתה.

הוזה אומר, שעה שאתה מסיח דעתך מן הברית התיכון של סיפור המעשה, כפי שהשם היחיד יעיש, שארבעה הספרים נקראו עליו, מצינו ומטעים עליו; והוא שנותן רשות לתבוע מאת מחברם התחלה ואמ-

צע וסוף אחוזים ולבודים זה בזה וצפייה אחת שאינה פוסקת מרתתת בהם, וסכסוך מוסרי שם כבדו בו ותכלית ברורה מאירה לכל הדרכים וצדי הדרכים — כשאתה מסיח דעתך מן התביעות האלה, הרי שלשלת ארוכה כאן של כמה וכמה אירועים וכמה וכמה מעשים נפלאים ומעשים פשוטים, המונות של בני אדם ונפשות, נשים וגברים ובנים ובנות, גורן מלאה ועגור לה וברוכה של כמה וכמה סיפורים נאים ומשובחים לעצמם ונושאים את עצמם, ואינם עודפים אלא כשרצונך לראותם היקף לאיש שבמרכום, אבל כל קיומם קיום של אמת וכל מציאותם מציאות של אמת וכל הנני שבהם נוי של אמת שעה שאינך רואה אלא אותם, ובינתיים מתגלגל לנגד עיניך במרוצת הדברים הווי רחוק של שבט יהודי נידח, נוהג, אורו, ארחו-תיו בימים טובים ובימי חול, אמונותיו התפלות ויראת השמים שלו, קסמיו וכשפיו, סיגופיו וחמדת החיים שלו, צערו ושמחתו, השגותיו וחלומותיו, כובד ראשו וקלות דעתו, נוסח עולמו והליכותיו הנגלות והנסתרות, הנע שבו והלהט שבו, השותק שבו והצונן שבו, מאכלו ומשתהו, אהבתו ושנאתו, יצרו הטוב ויצרו הרע, כל החשבונות הקטנים שלו וכל החשבונות הגדולים שלו — משזר של שלימות פלאסטית וכליל תפארת של הבעה ומלאכת מחשבת גדולה ורחבה שאיני רואה דוגמתם, לדמיון ולתבונה ולחריפות ולדקות, בספרות העברית!

פעם אמר ביאליק על האגדות: "הן הנן חלוקי האבנים הקטנות והיפות שרבות גלי ים לוטשים אותן יובלי יובלות ודורי דורות עד שהים פולטן חלקות ומלוטשות" — והנה אין בפי דברים נאים יותר לאומרים על פרשת תימן זו שנפלה לתוך ימו היוצר של הזו והמון גליו ושהתה שם הרבה שנים ועכשיו פלט אותה על שפתו להרהיב כל עין רואה ולהנעים כל אוזן שומעת.

חידושי לשון מבוהלים : אל תִּבְהַל עַל פִּיךָ וְלִבְךָ אֵל יְמִינֶךָ ;
 לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים ;
 פִּי הָאֱלֹהִים בְּשִׁמְיָם וְאָמַרָה עַל הָאָרֶץ ,
 עַל כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעֻטִּים . (קהלת ה. א)

וחכם אחד שחבר שתי מלים והיו אחדים בפיו, כמו אַבְרָמֶל — פירוש אבאר-מלה או אברר-מלה. והנה עשה הפך מה שאמר, כי לא באר המלה ולא דבר ברור, רק בלל בשפתו שפת קודש. (אברהם בן מאיר ׳ עזרא)

מחלוקת קאמי וסארטר והאכסיסטנציאליזם

מאת יעקב פליישמן

תר הוא להזכיר כאן, שההשגות על היגל שקולות היו כנגד אי־ההבנה בתורתו וחוסר הבקיות בה — חוץ ממחקריו העמוקים של מארכס בתחום זה. גורלה הטראגי של תורת היגל — אם אפשר לומר כך — שהגיעה לרום מסוים של המחשבה האנושית ואילו מעטים בלבד ממבקריה הגיעו למעלתה הפילוסופית. כאן, בלא ספק, ההבדל בין ההתאכזבות שבמאה הי"ט לבין ההתאכזבות הנוכחית מאופן־המחשבה האי־דיאליסטי. האידיאליזם שבפילוסופיה בתחילת המאה העשרים אינו כלל וכלל לא־נשמע. הרי מיוסד הוא על ההתקדמות הגדולה במדעים השונים, ששרשיה האחרונים ב'שכל' או ב'רוח' האנושי — והם בחינת ממשות 'ממשית' יותר ממציותו של עולם. השכל האנושי הבורא בצורה אוטונומית גמורה את יסודות המדעים — את עקרונותיהם היסודיים — הריהו בעל אופי א־פריורי, ואינו זקוק כלל לממשות, אלא הוא שיוצר אותה ושולט בה שלטון גמור. הקטגוריות של השכל האנושי, בין שהן עיוניות ובין שהן מעשיות, כעין מפתח הן לכל הבעיות ומעלות פתרונם לסוד התהוותה של הממשות. ודינו שנצביע על כתביהם של ברונשוויק מצרפת, כהן מגרמניה, קרוצ'ה מאי־טליה ורויס מארצות הברית, והרי בידנו דוגמאות נאות מן הנאורות שבארצות העולם. כדאי אולי להזכיר עוד, שפילוסופיה אידיאליסטית מחדשת זו עמדה מראשיתה באש הביקורת של המחשבה המארכסיסטית, שבשבילה אבן־הבוחן לממשות אינה אלא תה־ליך־היצור־הכלכלי. ואולי מבחינה פילוסופית חשובה מזה אותה הטעמה שהטעים המארכסיוזם על אופייה ההיסטורי של המחשבה, שרגילים היו לראותה עומדת ברשות עצמה כל עיקרה.

משנשקף עכשיו על האכסיסטנציאליזם מאספק־לריה של הבעיות הפילוסופיות המסורתיות יהא בעינינו האכסיסטנציאליסט מתנגד לאידיאליזם של תחיית המאה העשרים. ודאי אין כוונתי לומר שעיסוקנו בחילופי בעייה פילוסופית אחת באחרת. עוד נאריך את הדיבור על האופק האקטואלי שלדבר, והוא חשוב

היו הדברים מחוורים יותר, אם לפי שעה נוותר על השם אכסיסטנציאליזם שבו נקרא המאמר שלפנינו. לא זו בלבד שאין מונח זה יאה לתכליתו, אלא אף עשוי הוא להתענותנו. המלה *existentia* לקוחה מן הפילוסופיה של ימי־הביניים והיא ניגוד ל־*essentia* ופירושה — אופייה של הישות שאין איכותה גדורה. הטרימינולוגיה הפילוסופית של ימי־הביניים נשתנתה שינוי גמור בעקבות תורותיהם של דיקארט, קאנט, היגל, ניצשה (ולא הזכרנו אלא כמה שמות נודעים בלבד), והמונחים השאולים ממנה אינם מסייעים להסבר העניינים, אלא מעלים צירופי מחשבה מטושט־שים אפילו במוחם של בעלי ההשכלה המצויים אצל הפילוסופיה. לפיכך טוב שנוותר על מלה זו, אף על פי שצלילה המודרני מושך אליו את תשומת־הלב. ויתור זה על המונח אין פירושו, שהרעיונות עצמם 'נפסלו מן האפנה', ונפסדה משמעותם והוכחשו באופן סופי. חילופו של דבר: השפעתם של היידגר, סארטר, ובמידה מסוימת גם של יאספרס, מורגשת יותר ויותר במחשבה האירופית. יתר על כן: אפילו זרמים פילוסופיים אחרים שבימינו, כגון האידיאליזם המחודש, ה'קאטוליים', הפילוסופיות השמאליות השונות, עוסקים כל כך הרבה באכסיסטנציאליזם או בהכחשתו, שבעל־כורחם הם שמים בעיותיו במרכז ההתעניינות של הפילוסופיה.

בעצם על אילו בעיות מדובר כאן? המכיר את תולדותיהן בפילוסופיה של המאה הי"ט, לא ימצא כאן חידושים מפתיעים. שעה זו של 'ההתאכזבות הכללית' מתורתו של היגל דומה דמיון־מה למעמדה הנוכחי של הפילוסופיה. מצד אחד, אופייה המופשט של הפילוסופיה העיונית, ומצד שני, עמידתה כלפי בעיות הדת, גרמו למתיחת ביקורת חריפה עליה ולא־ישיב־עת־רצון כללית. הפילוסופיה ה'חיובית' של שלינג הזקן, הדתיות של ה'פאראדוקסלי' אצל קירקגור, האנתרופולוגיה הפילוסופית של פוירבאך, ההומאניזם הכלכלי של מארכס מעידים די צרכם על טיבו של האוויר הפילוסופי החדש שבא לעולם. אולי לא למו־

פי כמה וכמה מן ההתעצמות הפילוסופית שבו. לפי שעה נזכור את עזוועיו של האופטימיזם המדעי הכ" ללי ושל האמונה בהתקדמות המדעים ובשלטונו המלא של האדם על הטבע. שוב: אין המדובר כאן בחילופי אמונה של רואי-לבנות באמונה של רואי-שחורות. בעיות כגון אלה כלל אינן פילוסופיות אלא משקפות הן את התמורות במצב-רוחם של בני-אדם בחיי יום יום. העובדה הפילוסופית היא, שהפסיקו הוגי-הדעות לעקוב אחרי המדע והכירו, שאין הפילוסופיה יכולה להיות נגררת וצולעת אחרי המדעים. שהרי יסודה של הפילוסופיה 'המדעית' בהנחה זו, שתפקיד המדע עים בעיסוקם ב'חומר הגלמי' של ה'ממשות', ואילו זו מוטל עליה לבחון בקטיגוריות העליונות המבי- אות להכרתה של הממשות. דעה זו, ששרשיה בתורתו של קאנט, נמצאה מוטעית יותר ויותר: שכן באו המדעים וקבעו בעצמם את נושאי החקירה שלהם, וסללו לעצמם דרכי-המחקר, והישגיהם אינם כלל וכ- לל קטנים ומעטים, אף על פי שלא סייעה עמהם הפילוסופיה. והיה מעמדה של זו פאראדוקסלי מאוד: כיון שלא השאילה את העקרונות א-פריורי שלה למדע עים, אלא היא שהפשיטה מושגים לקוחים מן המדעים ועסקה בהתמדה ובשיטה במושגים אלה. וזה שהוריד כבודה של המחשבה הפילוסופית, הואיל ולמעשה אין שום צורך בה, ורבים מן הפילוסופים (ודאי לא הפילוסופיה עצמה!) באו עד משבר. הפילוסופיה-המדעית נידונה להתפוררות, מאחר שלא תפסה את מעמדה של עצמה: לא היתה מסוגלת לבדוק מחדש בדיקה מעולה את זיקתה למדעים הנערצים, ושנשבעה להם שבועת אמונים, אם כי הללו לעגו בגלוי למשחקה במושגים מופשטים; ואילו היתה שולחת מבטה לצד הספרות והאמנות, שלא נכ- נסו לתחום עניינה, מיד היתה רואה שאף באלה אין שום צורך; הוזה אומר: עולם אחר לפנינו שהשק- פותיו באו בהשפעתם של המדעים המועילים. כש- העולם משועבד לדיקטטורה של כלי-הנשק האטר- מיים השונים, כל אחד מבין שמשוה אינו כשורה. אלה שהצביעו על סכנה דומה עוד לפני מלחמת-העולם הראשונה נחשבו אז לרומאנטיקאים וללא-מדעיים. זכותם של פילוסופים אלה היתה — ושירשיהם נק- ראים כעת אכסיטטנציאליסטים ולא בלא גוון של לגלוג — שהם לפחות ראו את הסכנה והשתדלו להפ- נות אליה את הלבבות. ההתנגדות לפילוסופיה המד- עית או האובייקטיבית פירושה, איפוא, שהמחשבה תובעת לעצמה את הזכות להתייחס במישרין אל המ-

משות כדי למנוע את התגברותם של המדעים על השקפת העולם. זכותם המלאה של הפילוסופיה וה- תחומים האינטלקטואליים ה'מיותרים' האלה — ואולי גם חובתם הראשונה — להרהר על מצבו של האדם בעולם ולהסיק מסקנות לפי ייעודו ואחריותו הרוחנית. נוסף לכוונה להיפטר מכוח כפייתם של המדעים על המחשבה מדובר במהלך-דעות חדש זה אף על סילוקו של עוד משפט קדום אחד. כבר רמזנו על הדעה, שהפילוסופיה המדעית נתלית במושג האוב- ייקטיביות. בזכות זו היא רואה את עצמה עליונה על הפיזיק, או על הפילוסופיה הרומאנטית הטורחת ומ- ייגעת את עצמה על עניינים אנושיים סובייקטיביים. מהו בעצם פירוש המלים של 'סובייקטיב' או 'אוב- ייקטיב'? כלום הדיבור כאן במושג מוגדר ומסוים? כלום אין הפילוסופיה באה במבוכה, שעה שהיא מנ- סה כוחותיה לברר מחדש משמעותם של מונחים שניטשטשו מרוב שימוש? העובדות באות ומטפחות על פנינו — אנו בתוך תוכה של המבוכה. המונחים סובייקט-אובייקט שאולים מתורת-ההכ- רה. וכל אחד ששמע דברים על קאנט יודע, שתורה זו היא המדע המתעסק בכלים העליונים של ההכרה האנושית, בקטיגוריות. כמעט ממילא נשמעת הטע- נה — 'בשעה שאנו רוצים' להכיר את הממשות על כרחנו שנשתמש א-פריורי במושגים מגדירים את מהותו של ה'סובייקט המכיר'; ואילו תפקידו של ה'אובייקט המוכר' לשמש חומר-גלמי נתון להכרה; כלומר, משועבדים אנו א-פריורי לקטיגוריות של השכל או של האני. טענה זו נראית מכרעת ואין לעמוד כנגדה, ואמנם הכריעה פילוסופים לא מעטים. אבל עם עלייתה של תורת-ההכרה עלו גם חששות מסוי- מים. כלום הממשות נולדת באמת מתוך כלי ההכרה, הקטיגוריות, שנבראו על-ידי הסובייקט? או שמא הקטיגוריות עצמן אינן אלא מונחים שלא נבדקו כהלכה ועברו אלינו בירושה בתולדות הפילוסופיה? כלום האדם באמת אינו אלא חבילה של קטיגוריות הללו שבתורת-ההכרה, ואחר מכן אפשר לתלות בה גם תודעה מוסרית ואסתטית ודתית, וכיוצא באלה מן המידות, או שמא אפשר לתפוס את האדם גם באופן אחר? שאלות מטרידות אלה העלו למעשה תשובות הסוטות מן המקובל, וגילו בחינות עמוקות יותר בה- כרתה המתחדשת של הממשות. ביקורתם של המונחים המוסרתיים סובייקט-אוב- ייקט היא אחד המרכזים, שבהיקפו התגבשו דעותיהם של הפילוסופים האכסיטטנציאליים; ונוסוף מיד —

אף במחנה זה אין כל הדעות שוות. יאספרס, למשל, מנסה לתלות במושג הסובייקט לבדו את הניגוד שבין שני המושגים המסורתיים האלה. סארטר מכנה את הסובייקט שבפילוסופיה הישנה בשם אכסיסטנציה, כפי משמעותה בימי הביניים; ועם זה תולה הוא באובייקט עצמו את כל הדברים הנשמעים מן המונח אסנציה והכלולים בו. ואילו היידגר — שירד, בלא-ספק, לעמקה של ההיאבקות הזאת עם המונחים האלה — הגיע למסקנות חדשות ומפתיעות למדי על-סמך אותו רעיון פשוט, שהאדם אינו אלא אחד מן המת-קיימים המרובים, ולא סובייקט הבורא, כביכול, לעצמו את האובייקטים שלו ושולט בהם. שהרי עצם המונח סובייקט-אובייקט אינם מסוגלים להיות קנה-מידה וערבות לאובייקטיביות המדומה, הואיל והם עצמם נשענים על הנחות-קודמות המזייפות את העובדות הגלויות ביותר. לפיכך שולל היידגר — גם האכסיסטנציאליסטים האחרים כך — את ראשוניותה של תורת-ההכרה. תורת-הישות, האונטולוגיה, שהוא קובעה במרכז העיון, אינה אלא נסיון רב-עניין שבא להבהיר יחסו של אדם אל העולם, כשהוא פטור מן המשפטים הקדומים שבתורת-ההכרה.

ודאי לא נוכל להקיף מהלך-מחשבה פילוסופי מסו-עף ומסובך זה לכל צדדיו בתחומי מאמר קצר אחד; מהלך-מחשבה, שאמרנו עליו, שאין בכוחו של תואר אחד כולל להעמידנו על אופיו. לפיכך נסתפק במקום זה להדגיש בשתי המגמות המתוארות למעלה, דהיינו: (1) הכפירה בפילוסופיה מדעית, (2) והערעור על מונחים שבמסורת, ובראש וראשונה על הללו שיח-סיהם יחסי סובייקט אל אובייקט. בתוך האכסיסטנציה ציאיסטים הגרמניים בא יאספרס לידי רלאטיביזם מסוים שיסודו באסטיטי, ואילו דעות היידגר קרובות לדבר הדומה לפאטאליזם. במכתבו על ההומאניזם דוחה הוא בפירוש את הדעה, שתעודת הפילוסופיה להעלות כללים לנוהגו של אדם ומידותיו. ואת הא-תיקה הוא תולה (אתוס במשמעו המקורי פירושו מעין השתהות, השתקעות) בהתרחשותה של הישות עצמה. האכסיסטנציאליזם הצרפתי — שבאי כוחו עד 1952 היו סארטר וקאמי יחד — פנה לבעיות אחרות. בשעה שיאספרס והיידגר אין דעתם נתונה על עניינים שבמעשה, הרי לעולם מכוונת דעתם של הצר-פתים לעניינים שבמוסר, היות והעמידו את מהות האדם על המעשה, על נוהגו של אדם בלבד.

משנעיינו בתורתו של סארטר על האדם, מיד נראה מהו סוגן של הבעיות הקרובות ללבו. אותו משפט

מפורסם, בספרו 'אכסיסטנציאליזם הוא הומאניזם', שעליו עומד כל עיקר תורתו והאומר — מתקיים האדם כך, שקיומו קודם למהותו — אין פירושו של משפט זה אלא הדעה האומרת: מהות האדם בעשיית מעשים, אבל העולם המקיף אותו הוא ישות פאסיבית, סגורה בתוך עצמה. אין האדם פועל בשביל לממש מטרה מסוימת, אלא היפוכו של דבר, מצויות מטרות בעולם מפני שמהותו של אדם בפעילותו, ועם גמר פעולתו אף סוף חייו. מהותו זו הפעילה מכריחה אותו להציב לעצמו מטרות בלי-הרהר, לברוא את המטרות. לשון אחר: האדם נידון לחופשו, בעל כרחו הוא בן-חורין, ואין חייו קרויים חיים עד שיהא בוחר ובורר באפשרויות השונות המובאות לפני פעילותו, ואף אי אפשר שלא יהא אחראי למעשה ידיו. ואף-על-פי שעוסק סארטר לא-מעט בבעיות פילוסופיות-אונטולוגיות כלליות, הרי עומדת במרכז עניינו דמותו של האדם הפועל והעושה. מכאן גם עמידתו כלפי הדת. בשעה שגדולה זהירותם של יאספרס והיידגר כשהם עוסקים בשאלות הדת, הרי בא סארטר ומכריז בקול ובפומבי גדול, שאין אלוהים בארץ ואי אפשר שיהא לו קיום כלשהו, כיוון שמציאותו היתה מבטלת את הפעילות האנושית, את האופי החפשי שלה, את היותה בלא-תלות בהוקים של המעשה האנושי. לא כאן המקום לדון בפרטי הכפירה, האתאיזם, של סארטר, שעמדה כבר הרבה פעמים באש הביקורת. אבל רואים אנו ומרגישים בעובדה, שמושג אלוהים — ולו בסימן שלילי — הוא מעסקה של פילוסופיה זו ואפילו תפקיד לו בה. דומה הדבר במקצת לנסינו של פוירבאך, שאף הוא ביסס על ביקורת התיאולוגיה את האנתרופולוגיה שלו. במחזה 'השטן ואלוהים' מב-טא סארטר במפורש את הדעה — כיוון שאין אלוהים, לפיכך חפשי האדם ולפיכך אין קנה-מידה חיצוני למעשיו. הרעיון של היות-נעזב-ונשכח-מאלוהים — סארטר וקאמי שותפים לו. ואף אפשר לנסח כך: שניהם תפסו בצורה של 'היות-נעזב-ונשכח-מאלוהים' את הביטויים: 'היות-מושלך-לתוך-העולם' ואת 'הא-י מה' המצויים והשגורים אצל היידגר; וקאמי עוד הוסיף על אלה השפעות שבאו אליו מן הרומאנים של פראנץ קאפקה. תחילה דומה, שאין בין שני הגי-דעות צרפתיים 'נעזבים-נשכחים' אלה אלא הבדל של גוון בלבד. אבל בהמשך הדברים נראה, שהבדל זה הביא בסופו לקרע עמוק בין שני אכסיסטנציאליסטים אלה. עיקרו של דבר, כיצד תופסים שנים אלה את הנימה היסודית של קיום האדם. אדם זה 'משהושלך-

לתוך-העולם'. סארטר סובר, שאימתו של אדם באה מתוך מציאות-החירות. כוח הבחירה שלו באפשרויות שלפניו עושה את האדם — אמנם שלא לטובתו ול-רווחתו — לשליט בגורל של עצמו. ואילו קאמי חש בדבר, שהחופש האונס את האדם לעשות מעשים בלא תכלית ובלא משמעות אינו אלא בטל ומופרך. 'אבסורד', כלומר מעמד של אנארכיה גמורה, שאין לו שייכות כלשהי לשיטה פילוסופית או להגיון. ולאחר שהבאנו והקדמנו הערות כוללות הללו, אנו עוברים לתאר ולפרט ברעיונותיו של קאמי ובמח-לוקת שפרצה בינו לבין סארטר חברו. נבדוק בעיקר שנים מספריו. באחד הוא מסביר את תורתו על 'האב-סורד' ובאחד הוא מנסה להתגבר על מושג זה ועל המסקנות הכרוכות בו.

ספרו הפילוסופי הראשון של קאמי * הדן במושג האבסורד, מתאר את הרגשת-עולמו של הסופר, או במונח שגור יותר בפילוסופיה החדשה, את 'נסיון-הישות' שלו. ספר זה איננו מקורי הרבה — אם נשקול את החשיבות הפילוסופית של הרעיונות שבו. קאמי קרא את סיפורי קאפקה, את 'הישות זומן' של היידגר, את הרומאן 'בחילה' של סארטר והשתדל לתפוס את הדברים בחיבורים אלה בצורה מקורית לפי הר-גשיו של עצמו. ודאי הוא פילוסופי פחות מאלה שמ-מימיהם שאב, שהרי בשעה שהללו עסקו בהקשרים גדולים של בעיות — שלא להשתמש בשם רב-המש-מעות מיטאפיסיקה — הרי קאמי משמיע בעיקר דעות אישיות ובלא הלכה חמורה. בעיני קאמי, החיים, המ-משות, הישות איבדו את תכליתם ומשמעותם, וה-הרהורים על כך אינם, לדעתו, אלא הרהורים בטיילים, 'אבסורדיים' בלבד, ואי אתה יכול להגיע בתחום זה למסקנה ברורה לעולם. בדומה לרעיונות אלה אתה מוצא בכל יומן של צעיר בוגר, ולא היו ראויים לעניין רב, אילמלא הידיעה שנכתבו הדברים בזמן הכיבוש הגרמני בצרפת, ולפיכך אין הם עדות למצב-רוחו של יחיד, אלא אספקלריה הם למשברו הנפשי של כל דור המשכילים בשעה זו. הווה אומר: ספרו של קאמי קלט חשיבות מרובה והואיל והיה מעין תעודה היס-טורית המעידה על השפעה שהשפיעה התופעה ההיס-טורית על המוחות החושבים ועל המסקנות שהם עלו-לים להסיק מכך. ואמנם משנשווה את ספרו של קאמי לשאר העדויות שהשמיעה המחותרת הצרפתית, אין

* A. Camus, Le Myth de Sisyphé, Paris, Gallimard, 1942.

ספק שעולה עדותו של קאמי על הכל. אולם עכשיו לא עניין זה בלבד לפנינו: קאמי אומר להקיף את המאורעות לא מבחינת הרגש בלבד, אלא אף מב-חינת המחשבה. האבסורדיות אינה אלא הביטוי הרא-שון שהסופר יוצק בו יציקה של מושג. מיד לאחריו נשאלת באופן טבעי השאלה: כלום אפשר בכלל להוסיף ולהיות שעה שאבדו לחיים משמעותם ותכ-ליתם? תשובתו של קאמי נאה אף היא לאיש המח-תרת. אין החיים המופרכים יכולים להוליך בשום פנים אל התאבדות לדעת. יכול ומתאבד אדם, כשהוא מודד את חייו בקנה-מידה של משאת-נפש שאין לה-שיגה, ולאחר שהתיאש מלממש משאת-נפשו הוא מאבד את עצמו לדעת ולשמה. לא כך מושג האבסורד. בו כבר גנזו הוויתור על התקווה, על המטרה ועל האידיאל (ערך). כשהאדם חסר מלכתחילה אידיאל שלפיו יהא דן את חייו לכף חובה, ויהא מעיד על אופיים נטול-הערך, הרי ממילא ניטלו גם מן ההת-אבדות תכליתה ומשמעותה, ואינה אלא יתירה. האיש האבסורדי חי, איפוא, באופן אבסורדי; איננו מקוה למאומה; איננו משלה את עצמו במטרות ובערכים, אלא הוא יודע ומכיר יפה יפה את טיבו הקאטאסטרו-פלי של ההווה. 'חיים בלא יום המחרת' (82), 'העדר-הנחמה' (83-84), ה'אדישות' — מידות אלו הן קווי-אופיו של המופרך השלם.

בשביל להקל על הבנת הדברים שיבואו ועל הבנת הביקורת על השקפותיו של קאמי, מן הראוי להעיר כאן הערה פילוסופית אחת. ודאי אי אתה יכול ליטול מקאמי את זכותו לתפוס את החיים, או את הישות כולה, כאבסורד. דעה זו אינה פחותה בערכה משאר האמיתות האינטואיטיביות. אבל מיד אתה חש בעוב-דה, כי בדרך פילוסופית אי אתה יכול ליישב את הסתירה שנסתבך בה המחבר. אני מתכוון להשתמש באותה טענה, באנאלית כמעט, האומרת, שאי-אפשר להסיק מסקנות הגיוניות ממושג ה'אבסורד' או העדר-המשמעות. לפיכך אין בידך להוכיח שההתאבדות חסרת-שחר ומיותרת. בשעה שהכל מופרך מיסודו, הרי באמת אין זה חשוב אם נשאר האדם בחיים או שאינו נשאר ואין בין אפשרות זו לאפשרות זו ולא כלום. אבל נדמה, שבעולמו המופרך של קאמי לא איב-דה תורת-ההגיון הצורנית את תוקפה ומכאן דחיפה זו הדוחפת את קאמי מפאראדוקס לפאראדוקס ומערערת כובד-ראש פילוסופי בדעותיו. ועלינו להדגיש בכל לשון של הדגשה, שלדעתו לא נתגלה לו כל 'הגיון אבסורדי' (raisonnement absurde), אלא מוסיף הוא

להשתמש בכללי ההגיון הישן, אף-על-פי שאינו רשאי לנהוג כך בתחומים שאינם כלל מתחומי ההגיון. מסקנות הגיוניות נוספות מסיק המחבר ממושג האבסורד שלו בספרו 'האדם במרדו'*. בספרו הראשון ראינו, שהאבסורד דורש מן האדם את הישירותו בחיים. לדעת קאמי חיי-האדם הם בחינת מעמסה שקשה מאוד לשאתה. לחיות — פירושו להכיר ולדעת כל הימים את חוסר-התכלית וחוסר-התקווה שבחיים. לאחר שהאדם מקבל על עצמו מרצונו את כל העיניניים הכרוכים בחיים כאלה. כלומר, החיים עצמם (שוב היסק הגיוני!) אינם אלא תולדתה של החלטה רבת-כוח ומעשה גבורה; הם גופם בחינת ערך או משפט-של-ערך: *respirer c'est juger* (לנשום משמעו לשפוט) — אומר קאמי. עכשיו אנו מבינים על-סמך מה רואה הוא בסיסופוס את הגדול שבגיבורים רים ובפילוסופים שבכל הזמנים: הרמה זו שהוא מרים כל ימיו את אבני-הסלעים המתגלגלות במורד-ההר (בשעה שלאבן עצמה לא נודעת שום חשיבות בכך וגם בעלייתה עד פסגת ההר אין שום משמעות בשבילה) סמל היא לחיי-אנוש. ואמנם גיבורי הרומאן שלו ה'דבר' חיים ופועלים, למשל, במסיבות שמלכתחילה אין אחרית ותקווה והצלחה מן האפשר בהן.

קאמי נהנה כל כך, שהכחיש את רעיון ההתאבדות ב'מיתוס של סיסופוס' שלו, שמשדל הוא בספרו השני להרחיב את תוקפו של ההגיון המופרך גם לגבי בעיית הרצח. וקודם שנעמוד על דעותיו מחובתנו לומר, שלפחות עלה בידי קאמי לגלות את הבעיות שהן באמת חשובות בימינו, הללו שהן סימני המחלה בה לקתה תקופתנו. וודאי שכובר ערכם של העניינים שהוא דן בהם סותר מיד את ההטפה לאדישות המצויה בכתביו הקודמים (למשל בנובילה שלו בשם 'הנכרי'). ואמנם מתרחק עכשיו קאמי מהטפה זו. אם כן, מהו הדבר שהוציאו מאדישותו הראשונה?

יוצא הוא מאותה האינטואיציה היסודית, שתקופתנו אינה אלא שעת רציחה של המוני עם, ורציחות אלה באות לעולם מטעמים רעיוניים ומיוסדים בדרך ההגיון, וכנגדם הוא קם בספרו. הדוגמאות ממאורעות-ימינו שמביא קאמי אלו הן: הגרמנים עשו טבח, מטעמים רעיוניים, 'בגזעים הנמוכים'; הרוסים מסל-קים, מאותם הטעמים, את אויבי הקומוניזם וכיוצא באלו. אלא שבשביל העניין שאנו עומדים בו חשובה

* A. Camus, *L'homme Révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

השאלה, על שום מה רואה המחבר את עצמו אויב האידיאולוגיות? ומה הם הנימוקים שהם בעלי ערך וממש בעיניו? בכל הקיצור כך דרך נימוקו: החיים עצמם, אף-על-פי שמופרכים הם מעיקרם, הם בחינת ערך; ההיוב שבגבורה של הממשות המופרכת. יכול והאדם אדיש לגבי כל דבר — מוסיף קאמי ואומר — אבל בשום פנים אינו כן לגבי חיו וחיהם של בני-אדם כמותו; ומוכרח אתה לכבד את הגבורה שב-הישירותו-בחיים של האדם ולהודות בערכה, ולפיכך מן הנמנע הוא לבטל את ערכם של החיים מטעמים רעיוניים, כלומר, לעשותם לנויטראליים. הרציחה היא מעשה של אפס-ואין, ניהיליסטי, אפילו בעיני קאמי; ויתירה מזו — אינו הגיוני. אם רצונך לעמוד על הפא-ראדוכסים במחשבתו, שעליהם דברנו לעיל, אולי כדאי ליתן את הדעת על הציטטה הבאה: "אם אנו שוללים את טעמה של ההתאבדות, הרי מן הנמנע שניתן טעם זה לרציחה. אין הניהיליזם מתעכב בחצי-דרכו. אין בכוח ההגיון המופרך לשמור על חיו של המנמק ועם זה לאבד את האחרים. מאותה שעה שאנו מכירים באי-אפשרותה של השלילה המוחלטת (התאבדות), כבר אנו מודים בחיים, והדבר הראשון שיוצא מכלל השלילה הריהו חיו של הזולת. וכך הוכחנו על-דרך ההגיון ובצורה ברורה מאוד את הנמנעות שברציחה ואת אופייה שאינו מוסרי". אמנם היה זה מופרך למדי לבנות עולם רעיוני כלשהו על הרציחה, ואם אינו טועה, מנסה קאמי לרכך במקצת את מושג האבסורד שהצליח להסבירו ולבססו בספרו הקודם. לתמהונו של הקורא, מתחיל קאמי לדבר על מופרך שיטתי, 'אבסורד מיתודי' (כנראה אי אפשר לו לוותר על הקו הקארטזיאני שבתורתו), ושהוא מסבירו (!) בדברים שאני נותנם בזה לדינו של הקורא העברי: "הריני צועק, שאיני מאמין במאומה; ושהכל אינו אלא אבסורדי. אבל איני יכול להטיל ספק בצעקתי זו, ולכל הפחות עלי להאמין במציאות מחאתי. וה-ברירות (*évidence*) הראשונה והאחת, שניתנה לי בד-רך זו מתוך תוכו של הנסיון האבסורדי, היא המרד. כיוון שניטלה ממני כל ידיעה אחרת, כיוון שנדחק אני למעמד של אם להרוג או ליהרג, אין לי אלא ברירות אחת זאת..." ובכך לפנינו לידתו של המרד ממראה-עיניה של אי-הידיעה לנוכח מעמד לא-צודק ולא-מובן. כלומר, הגדרת הרציחה, שעליה ידובר בהמשך הדברים, מונחת על יסודות קארטזיאניים מוצקים. המרד הוא המעורר את האדם מאדישותו המוחלטת ומן המופרך המקורי שבו; והנה באו רתיעתו

מפני מעשי רציחה, שלילתו של לא-מוסרי ולא-צודק, שאיפתו לקיים חיי העלובים עלי-אדמות.

מן הדברים שבספרו של קאמי ('האדם במרדו') נבליט בעיקר את תורתו על המרד ועל מהות הניהיליזם ונב-ליע פרטים אחרים שזשיבותם אינה ראשונה במעלה. * את פירושו של המושג 'מרד' מבסס קאמי על פרק הלקוח מן 'הפינומינולוגיה של הרוח' להיגל. אין זו אלא הדיאלקטיקה המפורסמת של 'אדון ועבד', ש-מארכס היה מפרשה כהתעוררות התודעה המעמדית. אבל כיצד נעשה אדם מורד? העבד המשרת את אדונו באמונה, מתעורר בזמן מן הזמנים להכרה של 'הגיעה השעה לומר די', 'אי אפשר שיוסיף ויהיה כך', 'כבר גדושה הסאה'. הוזה אומר: שלב ראשון של המרד הוא במאיסה זו שמואס האדם באיזה דבר, משבא לכלל-מחשבה שעבר גבול מסוים ואי-אפשר להמשיך ולהתקיים במסיבות אלו. המורד הריהו אדם שאמר 'לאו'. בנקודה זו כדאי להצביע על הבדל גדול שבין קאמי למארכסיסטים בפירוש רעיונותיו של היגל. העבד המארכסיסטי, או הפרולטאר, מורד הו-איל ומנצלים אותו, נוטלים ממנו את מהותו האנושית וקובעים את ערכו האנושי לפי כוח-עבודתו. תפיסה זו יציאתה מלכתחילה שהעובדה לפנינו, שחיי-אדם בחינת ערך היו שלא בצדק לעניין של מקח וממכר. כתגובה לעולה גדולה זו, נולדה התודעה המעמדית, רעיון של מרד כנגד השעבוד. מהלך-מחשבות זה זר לרוחו של קאמי. יוצא הוא מיסודות האכסיסטנציאלים של סארטר (אחרי כן הוא פונה להם עורף — כפי שנראה), זה השולל את הדעה כי האדם מויון בת-כונה 'ערכית' כלשהי או ב'טבע' כלשהו. עניין המרד אינו תוצאה של שעבוד, אלא מעשה 'הגיוני', שלידתו במעמד אבסורדי גמור. העבד שמרד אינו יודע כלל את הדבר שברצונו להשיג במרדו, אין לו משאת-נפש קודמת למרדו. רק לאחריו מתחיל מעמד מוגדר יותר. נפרץ קו-הגבול שהאדון הגיע אליו ושהעבד קם עליו, ועכשיו רצונו של זה להיות לאדון. לא בא למרוד הואיל ובחפצו לשהות בעבודתו בגבולות מסו-ימים ומצומצמים. אין בכוונתו לחתום על חוזה של פשרה עם אדונו, כי אם רצונו לרשת את מקומו. לפנינו מצב של 'הכל או לא כלום': להיות אדון לעצמו או למות. פתאום היתה האדנות אידיאל, שעל

* פרטים אחרים על ספר זה ימצא הקורא ברשימתה של הגב' ש. טויבש — 'עיון', כרך ג' (תמוז תש"ב), עמ' 173—175.

מזבחה מוכן העבד להעלות לקרבן את חייו. כך מס-ביר קאמי את משאת-הנפש לחופש, שלדעתו היתה לאידיאל כללי שרבות בני-אדם העלו עצמם לקרבן לו. האידיאל האנושי הכללי אינו — לפי הסבר זה — אלא עשייה חוזרת ומתחדשת של מעשים אנושיים אינדיבידואליים שהכריזו עליה כעל ערך נצחי ועל-אנושי. כאמור, בעניין זה דעות קאמי וסארטר שוות. המסקנות החיוביות שיוצאות ממעשה המרד מפ-תיעות מאוד, אם כי עמדנו כבר על אופיו המשונה של ההגיון של המופרך. מתחיל קאמי להדגיש את השיבותו של קו-הגבול שגילה העבד בראשית מרדו ואחר מכן ביסס עליו את ערך חייו. בנקודת-מפנה זו מוטב שנשמע שוב את דברי המחבר עצמו: "אף על פי שנראה המרד בתחילתו שלילי — שכן אינו יוצר שום דבר חדש — הריהו חיובי ביותר בסופו, כיוון שהוא המגלה לנו את הנמצא באדם והראוי שילחמו עליו". "כדי לחיות חיים אנושיים, חייב האדם למרוד, אבל המרד שלו חייב (!) לכבד את קו-הגבול שהוא מגלה בו בעצמו, ושממנו ואילך (מן הגבול) מתחילה מציאותם של האנשים האחרים". ואנו למדים מכאן, שלמרות האנארכיה שנראתה תחילה, עומד לקום להיים סדר מסוים: סדר-עולם מוסרי שיסודו בכיבוד החיים האנושיים והשמירה עליהם. קורא שדע-תו רחבה יותר ודאי יהא חש בדבר, שבעולם-הנר-אה-כאבסורדי של קאמי עולה גם רעיון הציוני המוח-לט של קאנט, האומר, בערך, שחובה על מורד אחד שיכבד את חברו המורד. וכך מסכם קאמי פרשה זו שבתורתו: "כשאנו מתנסים בניסיון האבסורדי, הרי הסבל אינו אלא בעל אופי פרטי. משהתחילה ההת-עוררות למרד, מתפשט הסבל על פני התודעה הצי-בורית והיה לנחלת הכול. וצעדה הראשון של הנפש אחוזת-הזרות יהא ההכרה בדבר, ששותפות לה בזרות הזאת עם כל שאר בני אדם... הנגע שפגע תחילה באיש אחד פשה והיה ל'דבר', למהלת הכלל. בחיי יום יום נועדת למרד אותה התעודה עצמה שנועדה ל'אני חושב' (cogito) בחיי-המחשבה: זוהי הברירות הרא-שונה. אלא ברירות כאן — שמוציאה את האדם מב-דידותו; שכן היתה למצע כללי שעל פניו בסיס ויסוד לערכו של כל אדם ואדם. "אני מורד, על כן אנו נמצאים". — נשאר, כמובן, לדינו של הקורא את השאלה, באיזו מידה מוסיפה זיקת התלות בדיקארט לכוחם העיוני והמכריע של רעיונות קאמי, וכל שתהא דעתו, הרי הגענו במקום זה אל מרומי תורתו המוס-רית של המחבר.

כדי להוכיח את תקפה הכללי של תורה זו, מרחיב קאמי את דעותיו וכוללן שיפות יהיו אף לתחום המח־ שבה האנושית (נוסף לממשתה החברתית של ההיס־ טוריה). בצורתו המורחבת של מרד־העבדים אתה מוצא את המרד המיטאפיסי, ופירושו — לא זו בלבד שעייפה נפשו של האדם מלשאת את מצבו האישי האבסורדי, אלא אף מורד הוא כנגד כל סדרים ומע־ שה־בראשית השולטים בעולם. לדעתו של קאמי, אין זה אתאזים במלוא משמעותו של הדיבור. המורד המי־ טאפיסי אינו מקלל אלא את הסדר האלהי שאינור צודק, ותובע סדר־עולם אחר נאה יותר לתפיסה שהוא תופס את מושג אלהים. ולשון אחר: לפנינו אותה הדיאלקטיקה כפי שנתקלנו בה אצל העבד. האדם המורד כנגד אלהים רואה את הסדר הקיים כמחוסר תוקף, והוא מתעורר להכרה שהוא עצמו היה לשליט במעמדו, כלומר, היה לאלהים! ועל סמך האלהות של עצמו אומר הוא לברוא מחדש את העור־ לם, לפי דוגמות של מעשה בראשית הישן. לא נפרט כאן בתיאורם של המורדים המיטאפיסיים המרובים שקאמי מונה אותם לפי הסדר הזה: סאָד, בודלר, דוסטויבסקי, שטירנר, ניצשה, לוטריאָמון (Lautré-amont), רמבו, ואנדרי בריטון (Brefon). כן נדלג על ההדגמות ההיסטוריות שהוא מדגים ושהן: הדיון המ־ פורט במאורעות המהפכה הצרפתית ומהלכם, בביאור הנאציזם ובביקורתו החריפה של הקומוניזם, כפי שהיא באה אצל קאמי בקשר עם פירושו על רעיונותיו של ניצשה.

השפעתו של ניצשה על קאמי גלויה לעין מן השורה הראשונה שבספרו 'המיתוס של ססיפוס' עד השורה האחרונה שלו. שהרי ניצשה היה האדם ששלל בקי־ צונית את התפיסה המסורתית של 'הערך', שבא לעולם בהשפעת הדת היהודית־הנוצרית, והשתדל לב־ נותה מחדש ולהעמידה על טיבו של האדם. אולם נוסף לעניין מרכזי זה (ולא בכל מקום מדוקדקים הדברים בדמותו ההיסטורית של ניצשה), בודק קאמי את הפילוסופיה הזאת גם מאספקלריות אחרות. מדובר בעיקר על כך, שבתורה זו (של קאמי) ניתנה תשובה חיובית על דבר שהוא בעיני קאמי שאלת השאלות: כלום אפשר שיחיה האדם בלא כל אמונה בלבבו? כלום קרויים חיי אדם חיים שעה שאין תקוות־שוא כלשהן שישלו את נפשו? לדעתו של קאמי, ניצשה היה האחד שמצא את המעבר מן המרד נגד האלוהים אל בניינה המחודש של החברה האנושית. ניצשה זכ־

ביד מאוד ראשו כשעמד על טיבה המופרך של המ־ משות האנושית. במרכז השגותיו כנגד הנצרות אתה מוצא את הרעיון הקורא תגר על מהלך־המחשבות הדתי שבא ומסמא את המאמינים, שלא יראו מעמדם הממשי, ומכניס אותם לעולם־הבא של האידיאליזם. מטעמים דומים מצדיק קאמי את ניצשה ואת מלחמ־ תו בסוציאליזם, שלפי דעתו של הפילוסוף הגרמני אינו אלא תורה של אידיאליזם שלעולם אין להשיגם, והמשך ישר הוא לרוח־הנצרות. ובדרך זו מגיע קאמי לרעיונו המרכזי השני, שאינו מוסרי כי אם מיטא־ פיסי והאומר: "לא זה קרוי ניהיליסט שאינו מאמין במאומה, אלא זה שאינו מאמין בנמצא". תורת־האין של ניצשה — לפי הסברו של קאמי — הריהי ניהילי־ זם־שבשיטה בלבד; כלומר, חורבן הממשות המזויפת והמדומה ועמידת הגבורה בפני הקיום המופרך. ונו־ סף על ססיפוס, ניצשה הוא המבטא את עמידתו הנכונה של אדם כנגד בעיית המציאות. קאמי אינו מוצא כל פסול בתורתו של ניצשה המכונית בפיו "פרי מחשבתה של נפש שופעת אצילות וסבל של לבטי־נפש". התלהבותו של קאמי לתורת ניצשה היא שאמרה הן גם לרעיון 'האדם העליון' (במשמעותו הסיסופוסית) והוא מוחה בתוקף כנגד כל נסיון של מתיחת קו־השוואה בין ניצשה לרוזנברג הנאצי, אולם לצערו של הקורא, אין הוא משתדל להראות לנו היכן התהום הגדולה המפרידה בין זה לזה.

פירוש תורתו של ניצשה מלמדנו גם על מה שקאמי רואה ניהיליזם אמיתי, ניהיליזם שאין לו תקנה. וכאן המקום לעמוד על ההבדל שמבדיל קאמי בין מרד לבין מהפכה, ורואה בהפרש זה חשיבות מרובה מאוד. כבר אמרנו למעלה, שהמרד המיטאפיסי הוא שהביא את מרדו של האדם כנגד הסדר הקיים, או הסדר האלהי, והוא שמחריב את המשטר הקיים; והנה עומד הוא ומרגיש שלבדו נשאר עם מרדו. ותוצאותיו — או כדי להשתמש בלשון החביבה על קאמי — של־ מעמד "אני מורד על כן אנו נמצאים" נתוספה תוס־ פת זו: "ואנו נמצאים לבדנו"; ותוספת זו היא סימך־ ההיכר למעמד המהפכני. המרד אינו אלא תגובה כנגד הממשות המופרכת שלפנינו, מסקנה טבעית של נתי־ נת־דעת של כובד ראש על טיבה של הישות. ואילו מצב־המהפכה הריהו ביטוי לניהיליזם של יאוש והרס, וספק עד כמה האנושות בכלל יכולה להתקיים בתוך האין הזה; בריחה כולית מן הממשות. בעצם מהו הדבר שאירע בשעת המהפכה? האדם בא לידי הכרה שהוא האלוהים ושליט במצבו כל עיקרו. שכח את

תלותו בממשות המופרכת; את שמעמדו זה של היתור-מורד הוא דבר המחייבו לאחוזת-אמונים עם שאר הבריות. והנה בא ויצר לעצמו תורה של מהפכה ואי-דיאלים, שבשמם הוא מקבל על עצמו את השלטון על העולם; בשמם הוא שולט ובזכותם הוא מרגיע ומשלה את מצפוננו. שכן המהפכה עושה דרכה בכוחם של רעיונות ואידיאלים. והם המשמשים, לפי קאמי, את הטבח האכזרי, טבח של חשבון ודעת באין מוסר-כליות בלבבות בשעה שבני אדם שוחטים זה את זה. בעיני איש-המהפכה אין קיום לשום דבר חוץ מביסוס שלטונו וחיוקו, והיי האדם הפקר הם ואין ערך לקיו-מם. לתפיסה זו — כאמור — מביא קאמי דוגמאות בדיונו במהפכה הצרפתית, בנאציזם ובתולדותיה של רוסיה הסובייטית. ובדרך זו מגיע הוא למסקנה אח-רונה וקיצונית והאומרת — השליטים שבימינו אינם אלא ניהיליסטים-ציניקנים, שולטים לשם השלטון בל-בד. כלומר, לשם האפס והרצח.

והנה בא קאמי ואומר למרוד במעמד מופרך זה, או כדי להשתמש בלשונו: בא הוא למרוד במהפכה! מוחה הוא כנגד ההיסטוריה של העת החדשה ושל ימינו — שהרי הגיע כבר לדרגה זו של 'גדושה הס-אה!' 'ואי אפשר שיוסיף ויהא כך'; 'אי אפשר שיש-חטו המוני בני אדם מפני טעמים ציניים-רעיוניים. קאמי מתנכר לתקופתו; כופר הוא בתקופה זו של מהפכות. ולפי דעתו כוח ויכולת באדם להתנגד למ-הלך-ההיסטוריה ולהתכחש לה. "כל מהפכה, אומר הוא, סופו שיהא מדכא או כופר גמור. בעולם שהוא כולו היסטוריה, לעולם מרד ומהפכה מביאים לברירה האחת: או המשטר, או השגעון". ובמקום אחר: "מח-שבה שהיא כולה היסטוריה אינה אלא מחשבת-האין, ניהיליסטית היא: נכנעת כניעה גמורה לרעות ולפור-עניות שבהיסטוריה וסופה שאינה אלא ניגוד גמור של המרד". — "בתהליך ההיסטורי, שרואים אותו מוחלט, נמצאת האלימות מוצדקת". לפיכך סובר קא-מי, שהמחשבה ההיסטורית ניהיליסטית היא ביסודה ואינה מסוגלת לעמוד כנגד הסימנים התפלים והרעים המתגלים בזמן מן הזמנים. התקפה קשה תוקף הוא את הדעות המחייבות את ההיסטוריה, וביקרתו מכו-ונת בעיקר כנגד תורותיהם של היגל ומארכס, וכן בולטים הדברים, שהוא שולח חיציו כנגד רעיונותיו של סארטר (למשל בעמ' 19, 28, 358 וכו'). קאמי דוחה מרכז תורתו האנתרופולוגית של סארטר, שאין לאדם 'טבע' קבוע ושמהותו בחירותו ובעשייתו המת-מידה והחפשית. ולא באו כל הדברים האלה אלא

לומר כך: השימוש במחשבה ההיסטורית בשביל עמי-דה על מהותו של אדם — אין לך רעיון מוטעה ומסוכן ממנו! הניסוח הכללי ביותר של מושג-החופש אצל סארטר — חופש 'לא-מרוסך' — ושארטר רואה אותו קבוע בלבד של העשייה האנושית (טענה שיש בה מקצת מן הגזמה), אינו, לדעתו של קאמי, מגן בפני רציחתם של המון בני-האדם. ומסיים קאמי ספרו בפאתוס מוסרי עז של סופר שקם כארי כנגד האכ-זריות והעוול שבתקופתו, ובדעתו זו שווה הוא לסופ-רים ומשוררים גדולים אחרים בעולם המערבי. הדבר שאינו כשורה אצל קאמי והמצדיק את הביקורת עליו, שאין הוא מסתפק בור-הדפנה של הסופר בלבד, אלא תובע הוא אף תוקף פילוסופי לדעות שבספרו 'האדם במרדו'. על-כן מן הראוי שנסיים דברינו ונציין את המקום שנקבע לו בתוך קהל האכסיסטנציאליסטים, ודרך אגב גם נציין את המקום שהוא מחולק בהם.

מה בעצם עיקר הפילוסופיה של קאמי? כאמור בת-חילת הדברים, מתחלק המחנה האכסיסטנציאליסטי — ודאי באופן כללי בלבד — לשני זרמים. אחד של היד-גר, המותח ביקורת חריפה על מושג הסובייקט של הפילוסופיה החדשה, ושלפיו נעשה אדם מושל העולם והבריאה כולה; וגורר היידגר את הניגוד המסורתי בין סובייקט ואובייקט ממושג שלישי כולל-הכל והוא מושג הישות. שלא כהיידגר סובר סארטר, שהמקור העיקרי לעשייתו של אדם אינו אלא האדם עצמו, ומטעים הוא על טיבו העושה, היוצר והחפשי של הא-דם, וקובע הוא סבילות וניטראליות בישות שמחוץ לאדם. לפי סכימה קצרה זו תסתבר לנו גם עמידתו של קאמי. לדעתו של זה — בדומה לדעותיו של סאר-טר חברו — האדם הוא בעל הפעלים והוא שיוצר את הערכים על-סמך עשייתו. אלא כיוון שתופס קאמי את אופייה הכללי של הישות כדבר-המופרך, כאב-סורד, רואה הוא עצמו מתנגד להיידגר וסארטר כאחד. כיוון שהישות היא אבסורדית, אי אפשר שיהא גנוז בה סוד-הקיום של האדם ועשייתו (כפי שסובר היי-דגר); אבל מאחר שאין אבסורדיות זו אדישות ונויט-ראליות (כפי שסובר סארטר), ולפנינו עובדה זו גופה שהאדם חי בתוך תוכה של האבסורדיות ובניגוד לה ובחר מרצונו החפשי בחיים — הרי שמקום לידתו של הערך בתוך המופרך. על כן אין האדם פונקציה בלבד שמוטל עליה לעשות מעשים (סארטר) אלא כבר הוא סובסטאנציה וערך בעצם קיומו. במקום זה רצוני למהר ולהעיר, שרעיון זה, שמקורו בניצושה, סכנה

ובמקום זה נפרדו דרכיהם לימין ולשמאל. כבר נגענו למעלה בהתערערותה של בעיית הסובייקט והאובייקט במחשבה המודרנית. ההשגות של הפילוסופיה שקדמה לאכסיסטנציאליזם הצרפתי הטילו ספק גדול באור תה השקפה מיטאפיסית, שלפיה גבוה ורם הסובייקט על האובייקט; ספק שמקעקע את האמונה בערכים, ואף מביא הוא לידי שינויים חשובים בהבנתן המחור דשת של התולדות. ויפה שנפנה שוב להיידגר. הרי אצלו מדובר, לא בהתנגדות לתפיסה 'המדעית-האובייקטיבית' של וינדלנברג-ריקטר על מהות ההיסטוריה בלבד, אלא גם בשלילת דעותיו הרילאטיביסטיות למחצה של דילתי על נושא זה. לפי היידגר, אותה תופעה שאנו מכנים אותה בשם היסטוריה ושבסיסה תנועתו של משחק-הכוחות האנושיים, אינה אלא התארעות בתוך הישות עצמה, גילוי וכיסוי של הישות לעיני האדם. שלא כפירוש האנתרופולוגי, כופר הוא בתפיסה זו כאילו ההיסטוריה מעשה ידיו של האדם, כאילו היא פרי פעילותו של הסובייקט האנושי, ודעתו, לא זו בלבד שמנוגדת היא לתפיסתם ההיסטורית של היגל ומארכס, אלא אף סותרת תכלית סתירה את ההשקפה של סארטר, שאינה נותנת ואין בכוחה ליתן — באם רצונו להיות עקבי ונאמן לעצמו — פירוש אחר למהות ההיסטוריה מפירוש סובייקטיביסטי. שהרי רי התולדות ביטוי בהיר הן, ושאינן כמותן לבהירות, לחירותו של אדם, להסתכמות האפשרויות שהאדם עצמו בוחר בהן. והיות והאדם נידון לחופש, הרי החיים, תוך חופש שבהכרח זה, ואונס ההתנגשויות בין חופשו של זה לחופשו של זה — כל אלה הם בשביל סארטר הוכחה לתפיסה האנתרופולוגית של ההיסטוריה. והנה מתברר לנו, שרצונו של קאמי להימלט ממסקנותיה הרילאטיביסטיות של השקפת סארטר, ודאי נהירות לנו מגמות-הביקורת שלו נגד חברו, אבל מצד אחר, אין לו לקאמי דרכים שיוליכוהו למסקנה חדשה על סמך הנחותיו הקודמות. ואתה חש באי יכולתו זו, הן מבחינת הצורה-ההגיונית והן מבחינת התוכן הרעיוני של מחשבותיו (והרי אין בכוונתו להפריד הפרדה גמורה בין שתי בחינות אלה).

אשר לצד הצורני של השאלה — שפירושו עמידה פנים אל פנים עם בעיית הסובייקט והאובייקט — הרינו נתקלים בסתירות, שאי אפשר ליישבן מבחינה פילוסופית. נוותר על הדיון באבסורדים למחצה ונשאל שאלה אחת בלבד, מרד טוטאלי בהיסטוריה כיצד? הדין עם סארטר בטענתו נגד קאמי האומרת: אדם שיעלה בדעתו את שלילת ההיסטוריה, אינו אלא

בו, כפי שלימדו אותנו תולדות זמננו. מהלך-המחשבות הנאצי נשען בחלקו (ולא מעט היה חלק זה) על הרעיון, שהחיים בלא-תכלית הם הם הגבורה האמיתית. אבל מן הראוי לומר לזכותו של קאמי, שמרגיש הוא בסכנה זו ומשתדל לקדם פניה ברעיון-הגבול שנתן בתורתו — תורת הכבוד שחייב בן-אדם לזולתו. כל מי שדוחה את ההתאבדות ומקבל על עצמו עול החיים האבסורדיים הריהו רשאי לחיות — זוהי כמובן עובדה של ישות, אונטיה בלבד, בעיני קאמי — ואי-אפשר ליטול ממנו זכות זו על-סמך טענה אידיאולוגית כל שהיא. ומן הראוי לציין, שרעיון זה אינו מנוגד כל כך ליסודות המוסר שהורה עד כה סארטר חברו, כפי שנדמה לקאמי מתוך מעוף היצירה שלו. גם לפי סארטר מוגבלת חירותו של אדם על-ידי חירות זולתו, וביטול גבול זה גם בעיניו עוול ופשע. השותפות בין שני מספרים הוגי-דעות הללו בולטת בעוד מידה אחת: לא זה ולא זה מסוגלים להוכיח באופן פילוסופי, שאמנם חטא הוא הרצח; אינם יכולים לעבור בעניין זה את תחומה של קביעת-עובדה גרידא; וכן משותף אצלם הרעיון השלילי של 'היות-נעזב-ונשכח-מאל-הים', מכל מקום כשאתה משווה ונותן שני סופרים אלה זה כנגד זה, ידו של קאמי על התחנתה. הואיל ומושג האבסורד שהוא מעלה ומרומם אינו מביא אלא פתרונות למראית-עין בלבד, ומודגמים הם על-ידי ניגוד מדומה שבתוך רעיונות פילוסופיים ישנים וחדשים. מתוך אופקו הפילוסופי הצר אף יוצא, שמוסר-רו של קאמי אינו אלא תורה לא-מוסרית ולא-אהראית כל עצמה. העינים, שסימאה אותן האבסורדיות, אינן רואות, שתורת-מוסר חדשה זו אינה אלא אחווה-של-מורדים וקושרי-קשר, שאינם אוהבים זה את זה משום חובתם האנושית, אלא ריח הדם העולה מן המרד המקווה מלכד אותם יחד. בחברת מורדים זו לא החיים האנושיים הם המשמשים ערך עליון, אלא החורבן שעל כרחו שיבוא בעקבות המרד. ומחשבותיו של קאמי עוד לא הגיעו לדרגה של בניין ההרסות. בווי-כוחו הפומבי עם סארטר * מודה קאמי בפירושו, שאין לו "כל הצעה מוגדרת ומסוימת"; ודברים אלה הם שהביאו את סארטר לתשובה חריפה ותוקפנית מאוד: "נעשית טרוריסט, אין אתה אלא מורד שבהפשטה".**

טבעה האמיתי של מחשבת קאמי מתגלה למעשה בעמידתו כלפי בעיות ההיסטוריה. במקום זה לידתו של הקרע אצל שני האכסיסטנציאליסטים הצרפתיים

* Les Temps Modernes, August 1952

** שם, עמ' 333.

אדם הרואה עצמו מעל-להיסטוריה, מעל לזמן ולערך מוחלט. אמת זו, כמובן, אין בכוחה לסייע לסארטר בביסוס ההשקפות ההיסטוריות של עצמו, כשם שאינה מגישה פתרון לקאמי, שנשאר בגבולות כוחותיה של היצירה האנושית הסופית.

אבל ננסה-נא להבין בפשטות את הבעייה שבה מדובר כאן. צידוקם האחד של הרעיונות המופרכים שקאמי עוסק בהם, הריהו בתלותם בהיסטוריה. אילו היה קאמי מודה בעובדה, ש'המיתוס של סיספוס' אינו אלא ביטוי של מצב היסטורי מסוים — תעודה היסטורית מזועזעת מתקופת הכיבוש הגרמני — אפ-שר ועלתה בידו להציל את חלקה העיוני של תורתו. עם השתנות הזמנים רשאי היה לשנות גם את הש-קפותיו ורשאי היה להודות גם במציאות של תנועה ותמורות בהיסטוריה. אבל הוא העדיף להוסיף ול-חזיק בדעותיו וראה אותן מעין אמת מוחלטת, נצ-חית; ושמתוך המיתודה שלו בלבד מגיעים לשלילת ההיסטוריה האנושית ולהטפת ההתמרדות בה; שכן לדעתו כל המכיר בריבונותה של ההיסטוריה (כלומר כל הרואה עצמו בתוך ההיסטוריה), על כרחו שיהא נכנע לרע ולרציחה השולטים בהיסטוריה. נמצא שהוא מעמיד לפנינו ברירה הגיונית, tertium non datur זו ולא אחרת: חיים אנושיים אבסורדיים לנצח נצ-חיים מזה, או רציחה של המונים מזה. אופייה המתעה של ברירה זו גלוי לעין, אף-על-פי-כן כדאי להעיר כאן גם על הטעייה אחרת. קאמי מחזיר לתורתו את מושג הערך במשמעותו המקובלת. הערך הנצחי שהוא מכריז עליו, האבסורד, סימנו אינו בחיוב שבו אלא בשלילה שבו. אך הפיכה זו שהפכה את הסימן שבערך אינה מיישבת את הבעייה, אלא מפנה אותה לצד סופיסטי בלבד. על-סמך רעיונות היסוד שלו אינו רשאי לבטל, מצד אחד, את אפשרותו של ערך חיובי (הטוב המוסרי) ועם זה לחייב ערך-שלילי (האבסורד). ועל אחת כמה וכמה שאינו רשאי להעלות את מושג הטוב (כיבוד-החיים-האנושיים) מתוך פגישתם של שני ערכים רעים (החיים האנושיים המופרכים — המצב ההיסטורי המופרך). פעמים נדמה לקורא, שאין קאמי חש בקשיים העיוניים שהוא מסתבך בהם. ואפילו לאחר שראה אור ספרו המהפכני של קאמי, לא פסקו הערכים מהיות אבן-נגף כבדה באכסיסטנציאליות הצרפתי!

אשר לנקודה השניה והאחרונה — בעיית ההיס-

טוריה מצד תוכנה — הרי אף זו מצביעה על קושי שבמרכזה של הפילוסופיה שלפנינו. וכוונתי, עניין האוריינטאציה כלפי שני הגופים המדיניים הגדולים שפילגו את העולם לשניים. אם נשאל את פי סארטר את השאלה הפשוטה הזאת: 'מזרח או מערב?' — תשובתו תהא פורמאלית ביותר, כמעט אפסית ורי-קה — שכן לפי תורתו נולד הערך לאחר הבחירה שבחר האדם, אבל קודם לבחירה אין בידנו אמת-מידה שתהא מחייבת דבר. אמור מעתה, אם נבחר בקומוניזם או בדימוקראטיה — שתי האפשרויות חו-קיות הן לאחר ההכרעה. הקשיים של סארטר בשאלה דקה זו אף לא אחרו להביאו לידי עמידה פוליטית שמשמעות של שתי פנים לה; ורק שתיקתו הפילו-סופית על הבעיות האחרונות של ההכרעה המוסרית מצילה, כביכול, את סמכותו האידיאולוגית בקרב הצי-בור הצרפתי. לא כן הדבר אצל קאמי. אין במסקנותיו מקום לפקפק במשמעותם של דברים. ביקורתו החרי-פה על הקומוניזם, המרד ברעיון-המהפכה, הצמצום של מושג-החופש ושלילת ההיסטוריה — הריהם טוב-עים חותמם בכיוון מדיני שבזמננו, ומסוים ומפורש מאוד החותם הטבוע במחשבותיו. מן הראשונים היה שהאשימו את סארטר וחסידיו, לא במארכסיזם בלבד, אלא בדוגמאטיזם מארכסיסטי-לניניסטי. אמנם דרך הייעוד של התיאורטיקן פתוחה לקאמי יותר משהיא פתוחה לסארטר. קאמי, פשוט, אין לו עניין לברר לעצמו לאן מוליכות אותו מחשבותיו המופרכות, וא-מונתו החזקה באמת הנצחית שנתגלתה על-ידי מעני-קה לו בטחון מוחלט בלבד. לא כן סארטר, לא עלה עוד בידו להתרומם מעל לעסקי הפוליטיקה של יום-יום.

לבטיו אלה של האכסיסטנציאליזם הצרפתי אינם מחוסרים עניין. מצד אחד, צפויה הסכנה לתנועה זו לשקוע במצולות תכניה של המדיניות שבזמננו. אבל לזכותה הדבר, שהיא משתדלת לסייע עם האיש האירופי שבימינו (ולא האירופי בלבד) למצוא פת-רונות לבעיות המתרגשות עליו. ומתיחות שמזה ומזה מרתחת דעת הכל — ולא דעת פילוסופים בלבד — להלך-רוח חדש זה.

בהוצאת 'עם עובד', יצא עכשיו לאור סיפורו של אלברט קאמי, 'הדבר' בתרגום עברי.

בעיות ראשונות

מאת איזור וינטרס

בעיה ראשונה

כלום ניתנה רשות לומר, ששיר א' (דרך משל, אחת מסוגנות הקודש של דון (Donne) או אחד השירים של ג'ונסון או של שקספיר) טוב משיר ב' (דרך משל, מן 'האודה אל הערב' של קולינס), או חילוף הדברים? אם תאמר לא, כלום ניתנה רשות לומר, שכל אחד מן השירים הללו טוב משיר ג' (דרך משל, 'שריפת גווייתו של סם מאג'י' וכיוצא בזה)?

משיב אתה בשלילה על שתי השאלות, נמצא כל שיר שווה בטובו לחברו, ואם תשובה זו מכוונת עם האמת, הרי כל השירה כולה נטולת ערך היא; אבל ברי, שאין היא מכוונת עם האמת, לפי שהיא מורדת בכל מה שלמדנו מפי הנסיך.

משיב אתה הן על שתי השאלות, יש מקום להוסיף ולשאול, אם השובה זו באה לומר ששיר אחד טוב מחברו בדינך בלבד, או משמעה שטוב הוא ממנו מבריייתו. תפסת לשון ראשון, הרי אנו אימפרסור-ניסטים, כלומר רילאטיוויסטים, והננו מיסטיקאים כמותו של אמרסון או הידוניסטים כמותם של סטי-וונס וראנסום. ואילו תפסת לשון אחרון, הרי נתת שליטתם של כללים קבועים בנסיך הפיוטי, והם הכ-ללים הללו מצווים עלינו בדיננו על השיר (וגם בדי-ננו על דיננו של זה). ולפיכך יש מן החשיבות בדבר, שנעמוד על התולדות המשתלשלות מכל אחד משני אופני התשובה האמורים.

עונים אנו לאו על השאלה הראשונה והן על השאלה לה השנייה, הרי אנו קובעים שיש בידנו להבדיל בין השירים שנתקדשו על-ידי הקאנון ובין השירים שלא נכללו בו, ואילו בתוך הקאנון גופו אין דין ואין דיין. מי שמקבל דעה זו מתחייב בירור מחמיר, לפי של-מראית-עין היא דומה עלינו סתומה לכל ביאור. מצד

אחר, אין להכחיש שבתחום הקאנון גדול הקושי שב-דין, הואיל וכל שמרובה קרבתם של שני שירים לרום השבח, מרובה קושי הברירה ביניהם. באמת ייתכן, ששני שירים משובחים הם כל כך, עד שכמעט אין תועלת לומר שאחד מהם עולה על חברו, אלא שאי אתה יכול להגיע לכלל מסקנה זו בלא בדיקה מעולה של שניהם.

בעיה שנייה

מקבלים אנו את הדעה, ששיר אחד יכול שיהא נידון טוב מחברו, שוב עולה השאלה, אם דין זה יסודו בראייה-שבלב שאינה בהסבר, או שהוא עניין של ראייה-שבלב שההסבר תופס בה, ומאחר שכן יש בה מבוא למאורו של השכל להנחותה בדרכה ולפשט את עקמומיותה.

אם תאמר, שהוא דין שאינו בהסבר, הרי בעל-כור-חנו שוב נודה שאימפרסיוניסטים ורילאטיוויסטים אנו, אלא אם כן יש בידנו להוכיח, שהראיות-שבלב של כל הבריות לעולם מסכימות הן זו לזו, או שהראיות-שבלב של אדם אחד מכוונות עם האמת בכל עת תמיד, ואילו ראיותיהם-שבלב של שאר כל הבריות כולן מוטעות כל אימת שהן חלוקות זו על זו. ברי, שאין ביכולתנו להוכיח לא זה ולא זה.

מכאן, שאם אנו פותחים בהנחה, ששיר אחד יכול שיהא מבריייתו מעולה מחברו, מצווים אנו ליתן טעם לחילוקי הדעות הנופלים בברירה, אם שני מבקרים חלוקים זה על זה, אפשר שזה כיוון וזה טעה, וקרוב יותר ששניהם כיוונו במקצת וטעו במקצת, זה בבחינה זו וזה בבחינה זו: שהרי אין לך אדם שכשרונותיו הטבועים בו והשכלתו שקנה לו מספיקים כל צור-כס כדי שיצא בשלום מכל בעיות הביקורת המרובות שהוא נתקל בהן, ואין לך שני בני-אדם שווים בבחי-נות אלו או בשום בחינה אחרת. ולא זו בלבד, אלא אף-על-פי שהענווה והזהירות מידות יפות הן במב-קר, ניתנה האמת להיאמר, שמועטים בני-אדם מחו-ננים בכשרון או משופעים בהשכלה כדי היותם ראו-

* Yvor Winters: Preliminary Problems, in Critiques and Essays in Criticism (1920-1928), Representing the Achievement of Modern British and American Critics, selected by Robert Wooster Stallman, New York.

יים שנקפיד על דעתם במידה יתירה, והדברים אמורים אפילו באלה שלכאורה הדרישה בעניינים אלה היא אומנותם.

אבל מכיוון שיש בידנו להיאות לאורו של השכל, כדי לברר הרבה או מעט, מה מצאנו בשיר ומה טעם אנו משבחים או פוסלים אותו, הרי נפתח פתח לזיקת-מגע בין שני מבקרים — אף-על-פי שבוודאי אין היא עשויה לבוא לכלל שלימות — ואם-כן אפשר שיהיו הללו מתקנים זה את טעויותיו של זה ויתקרבו בדרך זו לדין-אמת על השיר.

בעיה שלישית

ומכיוון שיש מקום לזיקת-מגע על דרך השכל בעניין השירה, מן הצורך שנקדים ונגדיר תחילה, מה משמעויות אנו מקפלים בלשון שיר.

השיר הוא קודם-כל היגד הערוך במלים. אלא שלא הרי הוא כהרי שאר כל ההיגדים הערוכים במלים, שהללו ענינם עניין של מחשבה או עיון בלבד, ואילו הוא יש בו תוכן שברגש שצומצם בתוך גדר בכוננת מכוון. אמת, שמבחינה זו אין השיר נבדל ממכמה וכמה יצירות שבפרוזה.

אין בין השיר לבין יצירה שבפרוזה אלא הטור הקצוב. מקצב הטור של השיר הוא כלי נאה להביע בו רגשות נמרצים שאין הצורה של הפרוזה יכולה להם; אף הוא בית-קיבול יפה בכל עת ובכל שעה לאצירתם של גוני-רגש דקים.

אמור מעתה, שהשיר היגד ערוך במלים, ששקוד הוא במידה יתירה על הבעת הרגש. ציור זה אינו מכוון למצות את כל מהותו של השיר, ולא בא אלא לשם הבדלתו משאר צורות הכתיבה.

בעיה רביעית

אבל המלים גופן מה הן?

הללו הם קולות הנשמעים לאוזן או סמליהם הנראים לעין, שבדאם האדם למסור בהם את מחשבותיו ורגשותיו. כל מלה תוכן מושגי לה, ואפילו הוא תוכן דל; כל דיבור, אפשר חוץ ממלות הטעם, מעלה אס-מכות-רגש * עמומות.

המלה אש מוסרת מושג; אף יש בה מרמז * סתום ביותר לרגשות מסוימים התלויים בעניין שאנו סומכים לו מלה זו, כגון האש שבכירה, או אש הכבשן,

* אֶסְמָכָה = אסוציאציה
* מְרָמֵז — Connotation.

או אש שאחזה ביער. יש בידנו לדייק בהבעתם של רגשות אלה, כל שאנו מרבים בדיוק הבעתו של העניין שנשמכו לו; כלומר, כל שהשיר שלנו מתקרב והולך לשלימות ושכלול.

בעיה חמישית

ושמא תאמר: כיוון שהשיר, כנגדה של הפרוזה, מקפיד במידה יתירה על הרגש, תוכנו המושכל אינו מעלה ואינו מוריד לשיר שיהא עולה יפה?

צא וראה, שאי אתה יכול להפקיע את המלים מידי תוכנן המושכל; אמור מעתה, שאי אתה יכול להפקיע את השירה מתוכנה המושכל. הוא שרוי בתוכה, אם הוא אינו יוצא ידי צרכו מצד עצמו, אף צד אחד של השיר אינו יוצא ידי צרכו, והשיר פגום ללא מר-פא. כופר אתה בכך, עליך להביא מופתים חותכים לדעתך.

מקבלים אנו הנחה זו, אנו עומדים בפני בעיה אחרת: כלום יצויר הדבר, שהתוכן המושכל והתוכן הרגשי שבשיר שניהם מושלמים הם אלא שאינם נזקקים זה לזה, או שאין זיקתם זיקה גמורה? לדעתי דבר לא יצויר, לפי שהתוכן הרגשי של מלים נולד עם תוכנן המושגי מכוח החוויה, ונמצא הזיקה שביניהם מחויבת המציאות.

חיוב זה שבזיקה מחוירנו למקום שבאנו משם, ושוב אנו שואלים: כלום ליקוי שבתוכן המושכל פוגם בשיר כולו? כיוון שהזיקה שבין הרעיון והרגש מחויבת המציאות, בעל כורחך שאם לקה הרעיון לקה הרגש מכוח זיקתו אליו.

בעיה שישית

נתת זיקה בין הרעיון והרגש, מה טיבה של אותה זיקה?

תשובה לשאלה זו תימצא לנו משנחזור ליחידה העיקרית של השיר, למלה, צא וראה, שהמושג המסור מל במלה מאתנע את ההרגשה הנמסרת על-ידי אותה מלה. הלא הוא מושג האש המוליד את הרגשות הנמסרים במלה זו. אמת, שצלילה של המלה עשוי להטיל בהם, ברגשות הללו, גוני ייחוד דקים מן הדקים, כדרך שעשויות להשפיע עליהם שאר סגולות-אקראי, בפרט אם נסמכה אותה מלה מעשה-אמן למה שלפניה ולאחריה. אלא שסגולות-אקראי של מלה, כגון גלגוליה בתולדות הספרות, אין בכוחן אלא להעלות חילופי גוונים בלבד, ואינן עשויות לשנות שינוי עיקרי, לפי שבסופו של דבר כפופות הן למושג

הדבק בה במלה; כלומר, המלה אש אינה יוצאת לשמש במשמעות ניצני השזיף אלא לעתים רחוקות, ולפיכך קשה לקפל בתוכה את מרמזי המושג המסומל בניצני השזיף. מכאן אתה למד, שזיקת ההיגד המושכל והרגש, הנתונה בשיר, היא זיקת האתנע (מוטיב) * וההרגש (אימוציה).

בעיה שביעית

אבל כלום לא הזרנו מתוך דיון זה להנחה, שכל השירים כולם שווים בטובם? שהרי אם אמרנו, שכל מלה מעוררת הרגשה המיוחדת לה מטבע ברייתה, כלום לא דין הוא, שכל היגד מושכל, מתוך שהוא מורכב ממלים, מעורר את הרגש המיוחד לו דווקא?

סברה זו מוטעית מכמה וכמה טעמים, ולא נמנה כאן אלא את מקצתם, מן הגלויים והברורים שבהם. כל היגד מושכל שאנו מגיידים בפרוזה עיונית בכולה, אנו מוצאים שעתים הוא מרושל ועתים הוא מצומצם עם ומכוון, הכל לפי זיקת המלים זו לזו. דקדוקה של מלה תלוי במידה מרובה במה שלפניה ובמה שלא-הריה, והוא הדין במרמזים המעוררים בה במלה. שתי מלים, שכל אחת מהן יש לה כמה נרדפים מושכלים הקרובים לה בשימושם, יש ועשויות הן לחזק ולברר זו את זו מבחינת המרמזים המעוררים בהן ויש שאינן מסוגלות לכך.

אדגים את דברי במשל פשוט מתוך שירו של בראונינג 'Serenade at the Villa':

So wore night; the East was gray,
White the broad-faced hemlock flowers. *

השורות נפגמו כאן על-ידי גיבובם של הברות ארוכות ועיצורים קשים, ועל אף אותו ליקוי מרובה הנוי שבהן, לענייננו כאן אני מבקש להצביע על הזיקה שבין המלים wore ו-gray. פשוטו של הפועל wore הוא: חלף, כלומר שהלילה חלף, אלא שתלויים בו מרמזים של ליאות ובלייה, שהם מסימני מצבו של גיבור השיר; וצבע האפור הוא הצבע שאנו רגילים

* אֲתַנֵּעַ — מלשון תנועה, על משקל אתנה, וממנו הנגזרות: אֲתַנֵּעַ = מוֹתַנֵּעַ = מוֹתַנֵּעַ = מוֹתַנֵּעַ; motivated = מוֹתַנֵּעַ; אֲתַנֵּעַ = motivation. משמעותו של המונח אֲתַנֵּעַ במאמר זה היא תוכן השיר שניתן למסורו בלשון פרוזה, ועי' לקמן בעיה י"ב.

* בתרגום עברי הקרוב לפשוטו של המקור:

פֶּה בָּלָה הַלֵּיל; הָאֶפִירָה פָּאת קָדִים,
פְּרָחֵי-רוֹשׁ גְּלוּיֵי פְּגִים הַלְּבִינוּ.

לתתו עניין למצב כגון זה. אם נשנה את הפסוק ונגרוס: "Thus night passed", המשמעות המושכלת תעמוד בעינה, ואף המשקל לא יהא נפסד, אבל לא יישאר זכר לעצמתה של השורה: המרמז התלוי במלה wore יאבד, והמרמז של המלה gray ייגנו ולא יצא מן הכוח אל הפועל. גיבורו של השיר, הרואה בנוף את בבואת הרגשתו, אינו מזייף את האתנע של הרגשתו, שהרי אנו מכירים את האתנע הכללי שלו מן השיר בשלימותו; אלא שמקצת מהרגשתו, המאות-נעת על-ידי המצב בכללותו, הוא מביע על-ידי תופעה פסיכולוגית שכחה פחות או יותר. אף על-פי-כן אילו היה השיר עשוי כך, שלא היינו יודעים למה הוא אומר So wore night במקום so passed night, היתה לנו סיבה לקטרג עליו; ובאמת, קרוב לוודאי שעיקר כוחה של מלה זו היה עולה בתור הו. השורה השנייה יש בה שאר כוונות דקים, העו-לים תחילה מתוך מתן-עניין לשורה הראשונה ולבסוף מתוך מתן-עניין לנושא השיר; אני מניח את ניתוחם של אלו לקורא עצמו, אלא שתמיהני אם יעלה הדבר בידו באין השיר כולו לנגד עיניו.

המושגים המסומלים במלים מיוחדות, מושפעים על-ידי מרמזים שסודם בנסיבות-אקראי שונות ומשונות. המלה יכול שתקלוט רמזים משימושה בשי-רי-עם, בשירה הפורמאלית, בלשון-הדיוט או בפרוזה טכנית; מושג אחד יכול שישמש בלא קושי בארבעה-לשונות שונים זה מזה בקורותיהם כנ"ל, וכל אחד מה-לשונות הללו יכול שיהא נאה למקומו במערך-דב-רים שבפיוט. המלים קונות את רמזיהן מכוח נסי-בות איטימולוגיות שבאקראי. משהו מעין זה אנו מוצאים במלה האנגלית outrage (נבלה, שערוריה), שבוודאי רבים טועמים בה סמיכות כלשהי אל המלה rage (זעף), אף-על-פי שבשורש המלה אין זכר ליסוד rage. וכיוצא בזה המלה urchin (פרחה, שובב) באנגלית המודרנית, שרק לעתים רחוקות יש בה סמ-יות לעניין הקיפוד או הרוחות העושות את שליחותן של המכשפות, שממנו השתלשלה והגיעה לאותה משמעות ולאותה הרגשה שהיא משמשת בהן היום. אבל כל מלה מעין זו שימושה בידי אמן עשוי להח-יות את הרמז שהיה מקופל בה בשלב מן השלבים של גלגוליה או להעלות מזיגה של אותו רמז ברמ-זים אחרים המעוררים בה באותה מלה. ולא זו אף זו, רמזה של מלה עשוי להתגונן בייחוד מובהק על-ידי התפקיד שנועד לה במבנה משקלו של השיר... מכאן ברור, שאין לך היגד מושכל שמבריתו טבועה

בו אתנעה מדוקדקת של הרגש על-ידי הציור הרעיוני. כל מאמר מושכל גודר את הגדרים הכוללים לאפ- שריות שברגש הנגזר ממנו, ותפקידו של הפייטן הוא לכוון את הרגש לאתנע כדקדוקם. הוא חייב לברור לו מלים, שלא זו בלבד שמכוונות הן בזיקות שבתוך עצמן, אלא אף מכוונות הן בזיקות שבין מלה לחברתה. מלאכה זו קשה ביותר, ואין ספק שכאן הטעם, מפני מה השירה הגדולה של משורר גדול ברגיל שאינה מרובת הכמות.

בעיה שמינית

ואף-על-פי-כן שמא יכולים אנו להשתמט מזיקה זו שבין האתנע וההרגש על-ידי שנסתפק באותן מלים, שהן גופן כינויים לרגשות, כגון אהבה, קנאה, כעס וכיוצא באלו?

לא, אין אנו יכולים לעשות כן; לפי שהמלים הללו, כשאר המלים, מסמלות מושגים, אם נצמצם עצמנו בכל חומר הצמצום בתחומיו של אוצר מלים כזה, לא נוכל לכתוב אלא שירה לימודית בלבד: שירה שעניינה האהבה בכללה, או הכעס בכללו. הרגש הנמ- סר בשירה כגון זו בא מתפיסתנו את הרעיונות הני- דונים. שירה כזו כשרה היא בכלולה, אבל היא אינה אלא סוג אחד של השירה, ותמיהני אם היא סוג השיר- רה, שתורת הפיוט של הרומאנטיקאים משתדלת להגדירה.

השירה מסוג זה האליגוריה חביבה עליה ביותר. ודוגמאות יפות לכך האליגוריות השמחות על נושאי- אהבה קלים, שאנו מוצאים בתקופת הריניסאנס, ואפ- שר שמוצאן מיסודות ניאואפלטוניים מסוימים שב- שירת ימי-הביניים. בואו ונעיין בהן ובשורות הבאות שנכתבו בידי תומאס לוג' (Lodge):

Love in my bosom like a bee
Doth suck his sweet ;
Now with his wings he plays with me,
Now with his feet.*

האהבה עצמה היא אידיאה כללית ביותר, ויש בה מקום להרבה מיני חוויות שיתקפלו בה; על-ידי אלי- גוריה זו האידיאה מצטמצמת בתחום הרגשני והחושני,

* בתרגום עברי הקרוב לפשוטו של המקור:
מֵלֶאךָ אֶהְבֶּה בְּתוֹךְ לִבִּי
כְּמוֹ דְבוֹרָה מִתְקוֹ יִנְקֶה;
עַתָּה בְּכַנְפָיו יִתְעַלֵּס-בִּי,
וְעַתָּה בִּי בְּפַעְמָיו יִשְׁחַק.

אבל עדיין אידיאה לפנינו, חלק של חלק מן האידיאה כעיקרה, ומן הדין שהרגש יהא נאות למושג. המושג הומחש על-ידי דמותו של קופידון, ועלילותיו של זה שוב ניתנו לתפיסת העין על-ידי ההשוואה אל הד- בורה: העלילות הללו הן שעושות את השיר למין הגות קודמת לחויה על אהבה חושנית פחות או יותר, הגות שבכוח הנעימה בלבד של הבעתה היא מצמ- צמת את העניין במקום הראוי לו כעניין קל-ערך. עתים ההטעמה באה על תיאור הדבורה סתם, ועתים על תיאורו של קופידון, ולפרקים על רגשותיו של האוהב; אבל הרגש המאוונע על-ידי כל פסקה כפוף הוא לאותה הטעמה. ואין צריך לומר, שהיטודות, כיוון שנצטרפו זה לזה בתוך השיר, שוב אינם מת- פרדים זה מזה פירוד של ממש. במידה שהפייטן נוטה מנושאו העצמי לצד הדבורים והפרחים סתם, הריהו מגיע למה שמכנהו ראנסום בשם העדר שייכות; אבל אם מרובה מידתה של זו, הריהי מתישה את כוחו של השיר. ובין שהוא נוטה לצדדין בדרך זו ובין שאינו נוטה, זיקת האתנע אל ההרגש חובה שתעמוד בעינה, בתחומה של כל פסקה (וכבר דנתי בבעיה זו במסה שלי על ראנסום).

מנהג רווח הוא בקרב הרומאנטיקאים להשתמש במלים שהן כינויים לרגשות, אלא שהם משתמשים בהן דרך רישול ובשטף הרגש, כאילו הרשלנות עצמה יש בה משום הבעת רגש. ועוד מנהג בידם להגיד היגד כולל ולהיראות כאילו נתכוונו לנסיבה מיוחדת, אלא שלעולם אין הם מרמזים עליה: בדרך זו דומה הפיי- טן מתרחק מן הלימודיות, אבל גם הוא עצמו אינו חייב להבין אותה נסיבה מיוחדת, שדבריו כאילו מת- כווניים לה. מוצאים אנו את שני הליקויים הללו בשור- רות דלקמן, שנכתבו בידי שלי:

Out of the day and night
A joy has taken flight ;
Fresh spring and summer, and winter hoar
Move my faint heart with grief, but with
delight
No more — oh, never more.*

* בתרגום עברי הקרוב לפשוטו של המקור:

מִיְמֵי יוֹמִי וְלַיְלִי
פְּרָחָה שְׂמֵחַת גִּילִי ;
תּוֹר הָאָבִיב וְקִיץ, וְחֶרֶף שֶׁב
לִבִּי עָלוּף בְּדוֹי יְגִיעוֹ, רַחֵק שְׁבִילִי
מֵעֵדֶן-אֵן, וְלֹא יִקְרַב.

כוונתו של המשורר עמומה כל כך, שאין הוא מעלה אלא דפוסים תפלים ביותר.

הרומאנטיקאים נזקקו פעמים הרבה גם לתחבולות אחרות. דרך משל, יכול אתה לכתוב שיר על הפחד בכללו ולהמתיק את הרושם שלא יהא לימודי בכז' לו על-ידי שתהא הולך ומדגים את הרגש בחוויות שונות שיש בהן כדי אתנעה לפחד. תחבולה זו חשש סכנה בה, אף-על-פי שאינו אלא חשש בלבד, שה-רעיון הכללי יקפח את שליטתו על השיר, והשיר יתפרק על-ידי כך לקבוצה של שירים על חוויות נפרדות. ואם יימלט השיר מסכנה זו, שוב סכנה אחרת אורבת לו, והיא שייחוד טבען של החוויות ישוע-בד לתפקיד ההדגמה שנועד להן לחוויות, עד שכל אחת מהדוגמאות לא תהיה בה אלא זיקה טופסית, ולא ממשית, בין האתנע והרגש: כדבר הזה אירע ל'אודה אל הפחד' של קולינס, אף-על-פי ששורות מעטות שבאפיודה * ניצורות לחיים במפתיע. מכל מקום אותן שיטות שעתה זה תיארתי אותן, לאמיתו של דבר אין בהן אפילו מראית-עין של מפלט בתורת האתנעה (מוטיבאציה) שאני מצדד בזכותה.

תחבולה אחרת של הרומאנטיקאים, אם מידת הידע שבה מספיקה כדי לכנותה בשם תחבולה, היא להביא במקום אתנע שיש לו עמידה אתנע מדומה, שברגיל הם נוטלים אותו מן הנוף. סוג זה של כתיבה יש בו משום הודאה של שתיקה בעקרון האתנעה שאני מצדד בו, אלא שדרך שימוש בעיקרון זה פסולה. פירור תיה של דרך זו הם אותו מין כתיבה, שכינתיו בשם מתן-עניין בדוי (pseudo-reference) בספרי 'פריי-מיטיבזום ודיקאדנציה'. דרך משל, אין אנו יכולים להאמין, שתאוותיו של ורדסורת (Wordsworth) התנדפו מלבו מעשה-קסמים משהסתכל בפרח הנרקיס, או שתאוותיו של שלי עלו בו למראה העלים הנידפים ברוח הסתיו. אתנע ניתן כאן, והפייטן מבקש שנקב לנו, אבל אנו מוצאים שאין הוא מכוון. שיר מעין זה יכול שיהיו בו קטעים שבתיאור נאה, המאתנעים רגש שהוא הוגן כמעט בכלול לעצמים המתוארים, והקטעים הללו יכול שיפרנסו את היבתנו לשיר, כמקרה 'אודה אל הערב' של קולינס; אבל נמצא בו גם מסירת רגשות שלפי מהותם אינם מעניין העצ-מים המתוארים, בצד הנסיון, המפורש פחות או יותר, להעלות את ההרגש מתוך העצם.

ועוד יש להזכיר את שיטתם של הפוסט-רומאנ-

* אֵיפֹדָה — יחידת-הסיום של האודה.

טיקאים, כלומר של הסימבוליסטים הצרפתיים או של האכספרימנטאליסטים האמריקניים: היא השיטה המשתדלת לעמעם על התוכן המושכל של הלשון ולקיים את תוכן האסמכות שבה (וכבר דנתי בה בשי-טה זו בספרי 'פרימיטיביזם ודיקאדנציה').

בעיה תשיעית

ראינו שזיקת המשמעות המושכלת אל הרגש, הנתונה בשיר, היא זיקת האתנע אל ההרגש, וראינו שחיוב הוא שזיקה זו תצא ידי צרכה: כיצד אנו קובעים, אם אותה זיקה יוצאת די צרכה? אנו עושים כן בכוח השיפוט המוסרי. וכאן מקום לשאול, אם השיפוט המוסרי הוא בגדר האפשרות, אם כל עצמו של ציור המוסריות הוא בנמצא או אינו אלא אשליה בלבד?

ההנחה שהמוסריות היא בנמצא, שאפשר לומר על תורת-מוסר שיסודה במציאות, טעמה בכך שהיא מוליכה אותנו לקראת האושר הגדול ביותר שניתן להשיגו בנסיבות החיים: היינו לקראת מימוש טב-ענו במילואו, בבחינה זו שנתכוונו לה אריסטו ותומאס איש אקווינו. אבל כלום יש בנמצא, מבחינה מופש-טת, דבר מעין זה כמימוש טבענו במילואו?

לשם קיצור הדיון נעניין בחילופה של שאלה זו: כלום יש בנמצא דבר מעין זה כטבע האדם שבפיר-רוש לא בא על מילויו? ברי, שיש ויש. צא וראה, שחלושי-הדעת אינם מסוגלים לחשוב, ואף הם חסוכי בהירות בתפיסתם ובהרגשתם; או המטורפים, שעתים עוצמה מרובה לתפיסתם והרגשתם אלא שאינן ממין האתנע, ולפיכך אנו מונים אותן עם סוג ההזיות. וקצת למעלה מאלה — הפושעים והמופקרים, ושטור-פי האנוכיות שאין למצפון שליטה עליהם, והניברו-טיים למיניהם, שכולם דוגמאות מובהקות הם למה שאמרנו.

עכשיו הגע בעצמך, שאם מסוגלים אנו להכיר במציאותו של הטירוף, — ולאמיתו של דבר בעל-כורחנו שאנו מכירים בכך — כלומר במציאותו של קלקול ברור בהתאמה שבין הרגש לאתנע, הרי בעל-כורחנו שנודה באפשרות של התאמה מכוונת יותר, ומכאן מתחייבת גם האפשרות של התאמה מכוונת בתכלית השלימות, אף-על-פי שקרוב לוודאי שרוב הבריות אינם זוכים לגמר התאמה אלא לעתים רחוקות ביותר. יש בידנו ללכת לקראת התאמה כזו בחיים וגם באמנות לאורה של ההלכה והבחינה הבי-קורתית של דוגמאות מיוחדות; אלא שגמר פעולת השיפוט, הן בחיים והן באמנות, היא פעולה מיוחדת

במינה – היא הזיקה בין שני יסודות, בין ההבנה המושכלת ובין הרגש, שרק אחד משני אלה הוא יסוד של מיון, ואילו האחר ניתנו בו גוני-גוונים ואופני-אופנים לאי שיעור.

בעיה עשירית

אם גמר פעולת ההתאמה הוא פעולת שיפוט מיוחדת במינה, כלום ניתנה רשות לומר שמידתה נכונה פחות או יותר, ובלבד שהיא ניתנת להוכחה בתחום הגדרים הכוללים המצויים על-פי תורת המוסר שהולידה אותה? מכלל הדברים שנאמרו עד כאן אתה שומע גם את התשובה לשאלה זו; למעשה תשובה זו דומה ממש לתשובה שהגענו אליה בסוף דיוננו על בעיה א'. רשאים אנו לומר, שגמר פעולת ההתאמה מידתה נכונה בקירוב פחות או יותר. כיוון שסטייה מופלגת מן השיפוט הנכון ניתנה להבחנה ברורה, הרי גם השיפוט הנכון הוא בנמצא. אמנם יכול אדם לכלכל את חייו די ספקם בתחומים מסוימים בדרכי שיפוט שאין מידתן נכונה, ומועטים הבריות הטורחים לעדן את שיפוטם יתר מכדי שיכשירם לעמוד בעיקר באור תם תחומים; אף-על-פי-כן אין אתה למד מכאן שהשיפוט הנכון אינו דבר שבמציאות. בכל מה שאמרנו עד כאן צפון הרעיון, שכל מעמד של ברירה מוסרית ניתן בו פתח אחרון לשיפוט נכון; והאדם השופט, או העושה, סופו שיתקרב לשיפוט הנכון קרבה מרובה או מועטת; ושיעורה של קרבה זו תלוי בדקדוק הבנתו המושכלת וראייתו שבלב ובדקדוקה של פעולת-ההגומלין שבין שתי אלה.

בעיה אחת-עשרה

עד כאן לא אמרנו כלום על המעשה האנושי, והרי מוחזקים אנו בו במוסר שהוא נר למעשה האנושי. ואם האמנות מוסרית היא, מן הדין שתהא זיקה בינה לבין המעשה האנושי.

השיפוט המוסרי, בין שהוא טוב ובין שהוא רע ובין שהוא סתמי, ברגיל שהוא משמש מבוא וזירוז למעשה, בבהילות או ביישוב הדעת, בסוד התבונה או בדרך אחרת, האדם בא לידי שום ציור כללי של המצב התובעו למעשה, והציור הרעיוני מעורר בו את הרגש: כאן לידתה של הפעולה, חלקו של הרצון או של חוסר הרצון בתור גורם הפועל בין השיפוט והפעולה, האפשרות שהמעשה יבוטל מחמת רפיון או נטייה שבטבע או שבהרגל, כגון מורך-לב או נטייה

לכעס, באדם בעל שיפוט מעודן, עיוני או פיוטי, הם עניין למחקרים בתורת המידות או בתורת הנפש; ואילו המחקר בפיוט אין לפניו אלא בירור השיפוט העיוני, המגיע לעילוי צורתו והבעתו בפיוט. מדרך העולם שבנסיבות היי-החולין אין אדם כותב שיר קודם לפעולה. הוא עושה שיפוט מהיר ופשוט יותר. אבל השיר אף-על-פי שהוא לעצמו אינו מביא לידי פעולה מיוחדת, מכל מקום אינו גודר בפני המעשה. הוא פותח לנו דרך לשפיטתם של מעשים שבגילוי הנפש, שיפה היא משאר דרכי שיפוט שבידנו. הוזה אומר, שיש בו משום השפעה ממדת: הוא מאמן את כוח השיפוט שלנו, וסבורני שהוא עשוי לפעול על איכות משפטנו ומעשנו בחיי-החולין.

בעיה שתים-עשרה

ואם כן מה טבעו של תהליך הביקורת?

הוא מורכב: (א) מהרצאת ידיעות היסטוריות וביור-גראפיות, שהן צורך הבנת רוחו ושיטתו של הסופר; (ב) מניתוח התורות הספרותיות שאותו סופר מחזיק בהן, שידעתן צורך לנו כדי לעמוד על טיב מעשהו ולהעריכו; (ג) מביקורת מושכלת של תוכן השיר שניתן למוסרו בלשון אחר (בקיצור, של האתנע); (ד) מביקורת מושכלת של הרגש המאוונע – כלומר של פרטי הסגנון, כפי שהם נראים בלשון ובטכניקה; (ה) ומגמר פעולת השיפוט, שהיא פעולה מיוחדת במינה, שיכול אתה לרמוז על טבעה הכולל, אבל אין אתה יכול להגדירה הגדרה מדוקדקת, לפי שעניינה בכך שהמבקר קולט מן הפייטן את גמר שיפוטו שלו, המיוחד במינו, על הדבר שהוא דן בו, והוא שופט את משפטו. וכאן מקום להעיר, שארבעת שלבי התהליך שנזכרו לראשונה תפקידם לצמצם תכלית צמח צום את התחום שגמר הפעולה המיוחדת במינה עומדת להתרחש בו.

כשאתה בא לכתוב ביקורת הלכה למעשה, יכול שהתפקיד שלפניך אינו צריך לכל אותם שלבי התהליך, או שאינו צריך שתהא מקפיד על כולם במידה שווה; ואף אפשר שבביקורת יצירתו של סופר מסוים חייב אתה לשקוד על אחד או שניים משלבי התהליך במידה יתירה, אם משום טבעו של אותו סופר ואם משום הדרך שנידון בה על-ידי מבקרים אחרים שקדם מוך – ובעל-כורחך אתה נמצא מקיל בשאר השלבים מחמת צמצום המקום. הללו עניינים שימושיים הם, שיש ליישבם בשעת מעשה.

שירת אברהם בן יצחק

מאת בנציון בנשלום

אברהם בן יצחק, ספר שירים, נדפס מטעם חבר רעיו של המשורר, הוצאת ספרי תרשים, חודש אלול תשי"ב, ירושלים

שהדברים אמורים בעיקר בשירים, שנתפרסמו בחיי המשורר.

ובזכות ייחודה — כיצד? המשורר טבע שיריו בחוֹ-תמה המובהק של אישיותו החזקה. בצורתם נתייחדו, בסגנונם נתייחדו, ברוחם ובלחנם נתייחדו. וגם לולא נחתמו בשם יוצרם, היינו יודעים מי כתבם ולא היינו מייחסים אותם למשורר אחר. שכן רק אברהם בן יצחק כתב כך.

והיחידוש שבה: היה בה משום פריצת גדר המקור בלות ומשום פילוס נתיב חדש; היה בה משום חתירה לכלי־ביטוי אחרים ומשום רמז לאפקים אחרים. בבחינת בשורת תקופה חדשה היתה.

שירת־הטבע של אברהם בן יצחק היא אחד הפרקים החשובים של שירת־הטבע העברית החדשה. כשאר יצירתו, שנתפרסמה בחייו, מצוינת היא בתמציתיות ובמקוריות ומלאה על כל גדותיה הלך־נפש פיוטי — והיא פרי בשל כל צורכו של כשרון שבגר כל צורכו. ושתי פנים לה: פנים של דממה ופנים של סערה, כפי שיבואר כאן בקיצור.

על פי רוב היא מראה לנו פנים של דממה. אברהם בן יצחק חמד את הדממה ולכן שירי־הטבע שלו הם לרוב שירי־דממה. הוא הפליא לעשות בשוררו על 'לילי החלום הלבנים', שבהם 'ידום יקשיב הזמן אל דופקו, בהרנין מעינות רינת עצמותם' ('לילות כי ילבינו') ועל שקיעה רבת זהב ו'פאר יגון' (בשיר 'מלכות', שנכתב בויניציאה) ועל יום־חורף לבן וטֹ-הור, שבו 'בנשימתה תעצור הרוח' ('חורף בהיר'), ועל הבציר הזורה אורו על 'יערות צופני סודות' ('ההרים שחוברו מסביב לעיר'), ועל שדרה חשופה, שאי־לנותיה משירים את עליהם האחרונים ('אלול בשדרה') — וכנפי דומיה פרושות על שיריו אלה.

המשורר הביא את התוכן ואת הצורה לידי מזיגה רבת טבעיות, והרמוניה בשירים האלה. היין היקר

שירה זו תופעה מופלאה היא בספרות העברית החד־שה. מסיבות בואה וצאתה סתומות מכרגיל — אף כי הדברים אמורים בליריקה זכה וצרופה — וגם מבחינות אחרות היא אומרת: דרשוני.

אברהם בן יצחק לא עשה שירתו קבע. בבחינת אורח נטה ללון היה בספרות. שמונה פעמים בלבד הופיע בה בימיו: ארבע פעמים ב'השלוח' וארבע פעמים באכסניות ספרות אחרות ('רביבים', 'העברי החדש', 'העוגן', 'אלמנך מצפה'). בשנת תרס"ח, ב'השלוח', נדפס בראשונה אחד משיריו. חמש פעמים הופיע בשנות תרס"ט—תרע"ג, ואחר כך עוד פעמיים: בשנת תרע"ח ובשנת תרע"ץ. בטרם נכנס כראוי — פרש, ובטרם נפתח כל צורכו — נסגר, וימי פריחתו מעטים. לא באמצע נפסקה שירתו; בראשיתה נדמה, באבה נקטפה.

מורשתו הספרותית מועטת מאוד בכמותה. ששה מאחד־עשר השירים, שנדפסו בימי חלדו, טוריהם פחות מחמישה־עשר בשיר, ובשלושה בלבד הם למעלה משלושים. ואם נצרף לאחד־עשר השירים הנ"ל חמשה־שה שירים מעובדו, שאפשר לראותם כגמורים או גמורים למחצה ('מה זה היה', 'על הספרים ישבתי', 'הדגל בוער', 'למה תשטה אחרי מפרשי', 'למה נב' לו דגליכם') — יהיה סך טוריו שלוש מאות חסר אחד, כלומר: כדי פחות משש עשיריות של 'המתמיד'. ועם כל זה רישומה של שירת אברהם בן יצחק עמוק. הופעותיו הנדירות של האושפיו הפלאי עוררו לבבות סופרים וקוראים. מוקירי שירה משכו חסדם לו והפכו וחזרו והפכו בשיריו המעטים. ודומה, שהגיע לכך בזכות שלוש מתכונות שירתו: זפותה, ייחודה והיחידוש שבה.

בזכות זפותה — כיצד? אברהם בן יצחק היטיב לצרף את שיריו מיסודות לא־שיריים. שבעתיים זוקקו — והרי הם נקיים מסיגים. אבק פובליציסטיקה לא דבק בהם ושמץ ריטוריקה לא עכרם. אבל יש לציין,

הוצק בחן שפתים לתוך כלים יקרים. את חוויותיו המעודנות הלביש המשורר טורים רוי מוסיקה עדינה, שרובם נוצרו לפי מיטב הכללים של יודעי חכמת הצימצום: קצרים הם ותמציתיים, מלוטשים הם וג' דושים, מועט המחזיק את המרובה, ומלותיהם מקומן יכירן ואין להזיזן ממקומן.

שירי-הדממה הנ"ל, רבי המוסיקה וטעוני הרגש והערגה — מדי אקרא בהם, עולים על לבי תיאורי-הטבע הענוגים והמלודיים של אורי ניסן גנסין — אדגים אותם בזה על ידי אחד מהם, על ידי השיר 'אלול בשדרה' (נכתב בשנת תרס"ג ונדפס בשנת תרע"ג):

אורות חולמים,
אורות חנרים,
לרגלי צונחים,
צללים רכים,
צללים נלאים,
את שבילי ילטפו.

מבין פארות השופות
רוח קלה
מתן קול
נהם.

הנה עלה אחרון
יעוף למטה,
רגע יחרד עויד,
ודממה.

ואולם יש ששירת-הטבע של אברהם בן יצחק מראה לנו, כאמור לעיל, פנים אחרות: פנים של סערה. יש שתיאורי-הטבע הרכים ורבי-העדנה מפנים מקומם לתיאורי-טבע מסוערים וקודחים; יש שמנגינה רבת-און דוחקת את קול הצלילים הענוגים והמתוקים. וכשם ששירי-הדממה נטבעו בחותמו של כשרון בשל, כן נטבעו בו שירי-הסערה (בלילה יעבור סער', לא ידעתי נפשי). וכשם שהמשורר השיג מציגה נאותה של תוכן וצורה בשירי-הדממה, כן השיג אותה בשירי-הסערה.

השיר 'לא ידעתי נפשי' (שהוא בעיקרו שיר-אהבה) מלא שאון סערת סתיו. 'עבים שחופים ורחבי הכנ" פים נגרפים למרחקים בסערה', היער רועם ורועש,

'נזעקה הארץ ומלואה' — אך מתוקה שירת הסערה, כי בבית האהובה מצא המשורר 'סתרה' ו'נפשו רותה את הדממה'. תיאור מפורט של הסופה נעדר מהשיר, אך, כאמור למעלה, הריהו מלא המייתה ושאונה. ואילו בשיר 'בלילה יעבור סער' (אף הוא נכתב בשנת תרס"ג) ניתן תיאור של סער אביב, תיאור מפורט, רחב-ידיים, רבת-נועה, רב-מיטאפורות, מקורי. הריהו כולו בזה:

בלילה יעבר סער על פני שחור אדמתך
והשתער על יערות הגיא-אונם ומרטיבי-טרפיהם
וגדל חם נשימת שדות
וגלה נהרות והפה מערמיהם
ונשא אדם.

בליל זה
אל קירות ביתך ילחץ פבד-נשימה וגונח
ומבהל ינוס היערה
ומהרה קל ישוב בשריקה
ונפץ דלתך והתפרץ אל עליתך
וייללת שחוקו מזרועות-חלום קודחות תנתקך
וצנת מעופו תגע במצחק הלזהט
והלצה יעוף והלצה יליל.

שלושה שירי-אהבה הנחיל לנו אברהם בן יצחק. שניים מהם, השיר 'לא ידעתי נפשי' והשיר 'מלכות', נזכרו במה שקדם, שכן גם שירי-טבע הם. שירי-האהבה השלישי ('למה תשטה אחרי מפרשי') נמצא בעזבונו של המשורר.

שירת-האהבה של אברהם בן יצחק נחצבה גם היא, כמרבית שירי-הטבע שלו, ממחצב הדממה. בשיר 'לא ידעתי נפשי' נמלט המשורר אל בית אהובתו, ומבקש שם מפלט מסער. סופה נוראה משתוללת ביער ועציו רועמים ורועשים, אך בבית הבודד, החי בוי ביער, שורה הדממה. זהב אש האח מפזז על ראשה הערמוני הזה והנטווי, 'ילהטו בדממה תפוחים מעל שולחנה' — והמשורר ואהובתו שותים מיין הדממה. מה להם ולסערה? והרי הם 'חבויים כשתי פנינים בתוך רקמתן על קרקע הים! ובשיר 'מלכות', המלא רינת הדממה, מבקש המשורר מ'בת-הלילה', שתשקוט לבוא ותשב שקטה 'לרגליו על לבנת השיש'.

השיר 'לא ידעתי נפשי' נכתב בוינה בשנת תרס"ט (ונדפס בשנת תר"ע), ואילו השיר 'מלכות' נכתב בויניציאה בשנת תר"ע (ונדפס בשנת תרע"ג). לאחר מכן לא פירסם עוד המשורר שירי-אהבה. יתר על כן: בשנת תרע"ב נדפס ב'השלוח' שירו 'כנטות היום', שעלינו לראותו שיר פרידה משנות הנוער. בשיר הזה, הטעון סערות-רגשות עזה ומתאפקת, הש"קוי תוגה עמוקה ועצורה והמשופע בדימויים פיו"טיים מקוריים — שר אברהם בן יצחק על ביאת שמש הנעורים ועל קץ תור השמחות. 'מדורות-החיים האדור-מות' שוקעות, 'זר-החגיגות פרוע העלים והשושנים הנושרות' הורד מעל המצח, 'פרחים לבנים נישאים ביקר על פני המים', הלא הם פרחי תור הנוער, 'ורוח-ערב יגע בנו והמה כעל כנורות שחורים'. והמשורר בן כ"ט שנה בפרסמו את השיר 'כנטות היום'. בעזבונו של המשורר נמצא שיר-האהבה, המובא כאן:

לְמָה תִּשְׁטֶה אַחֲרַי מִפְּרָשִׁי
פְּרַפְרֵ צְהַב בְּכַנְפֵי מְשִׁי
וְלֹא חוֹף לִי וְלֹא מִטְּרָה
וְרִמַּת תְּרַנִּי הַסְּעֵרָה שְׂבָרָה.

מֵאַחֲרַי דָּרְדַר וְדָרְאוֹן
וּמְרֵי טְעִיּוֹתַי יִזְבַּל גְּנִי
וְלִילֹת תִּשְׁפִּי מִרְבֵּד רְגֵלְךָ.
עֲתָה בּוֹאִי
וְדַגְלֵי יְנוֹפֵף וְהָרוּ
אֶל הַבָּאוֹת.

שאלת-תמיהתו הדוויה של המשורר: 'למה תשטה אחרי מפרשי?' מעלה על לבנו את הדברים, שאומר אפרים אל רוחמה בסוף הפרק האחרון של הסיפור 'אצל' אשר לאורי ניסן גנסין: 'זהו דבר מיותר, רוחמ'קה; אל תאבהיני'. ואולם הסיום של 'אצל' רווי יאוש תהומי, ואילו השיר של אברהם בן יצחק מס-טיים בצלילי תקווה.

אברהם בן יצחק שר שירת-יחיד מובהקת. י"א שיריו, שנתפרסמו בחייו, הם שירי-יחיד — ובחנתמה של שירת-היחיד נטבעו גם רוב השירים והקטעים, שנדפסו בראשונה בקובץ שיריו, שיצא לאור אחרי מותו, במדור 'שירים מן העזבונו'. אמנם כמה שירים

וקטעים, שנכללו במדור הזה, אופיים אחר, אך עלינו לראותם כ'יוצאי-דופן', ואם כן — הדברים האמורים בראשית הפרק הזה בעינים עומדים.

המשורר היה אינדיבידואליסטן גמור — ותכונתו זאת באה לידי ביטוי מלא בשירתו. מעולם לא היה שליח-ציבור; מעולם לא אמר לשיר שירי-מקהלה. שליח עצמו היה, שליח נפשו היה. ורק שירה אחת ידע לשיר: את שירת לבו, שירת-יחיד ענוגה ומקור-רית ומזוקקת שבעתיים, 'שירה גרידא' — הלא כך הגדיר ח"צ ביאליק את שירת-היחיד במסתו 'שירתנו הצעירה' — 'נקייה מכל שמץ תערובת אחרת, וזוהי השירה הגמורה, שירה סתם'.

שיריו המעטים מלמדים, שהרבה לתת דעתו לנפש ו להקשיב לרחשיה ולפירפוריה. אך לא נחפו להלביש רגשיו מלים. איסטנטיס היה ורב-אצילות ונחבא אל הכלים. לידי מבע פיוטי הביא רק חוויות עמוקות ביותר, את החזקות שבחוויותיו: את רגעי ההזדהות עם הטבע ('יחד עם לב הארץ בי לבי יהלום והוא עם פלגים יזרום, שמתחת לגלד הקרח נוזלים'; בשיר 'חורף בהיר'), את רגעי ההשתלבות בנצח ('ועבר ועתיד ישתלמו, שלות נצחים בהווה; בדומיית חייך ישקטו כוכבים, ורוח מנצחים תפכה'; בשיר 'לילות כי ילבינו') — וכיוצא בהם. ובייחוד אהב לשיר והיטיב לשיר על הזממות שבנפשו ועל סערות שבנפשו. בשירו 'בלילה יעבור סער', שחלקו הראשון הובא למעלה, מתלווה לתיאור סערת-האביב תיאור של סערת-אביב שבנפשו. ובשירו 'מזמור', מן העמוקים שבשיריו, שר על הרגעים המעטים, שבהם אנו נושאים אים 'בנו את נפשנו כאגל הבדולח', — ובעיקר על הרגעים, שבהם 'מצאונו הדברים הרחוקים והקרובים וידרשו נפשנו':

בְּדָמֵי הַלִּילֹת
תַּעֲמֵד בְּרֹאשׁ הָרִים
וְאֶל בֵּין כּוֹכְבִים קָרִים וְגְדוֹלִים תִּשְׁשִׁים רֹאשְׁךָ.
וְשָׁקְעוּ לְאַרְץ תַּחֲתֵים מִמַּחַת
וְעַל אַחֲרוֹן יְקוֹד צְרָתָם
תִּרְדַּ תִּשְׁכַּחַה הַשְּׁחוּרָה —
וְאַתָּה עַר בְּלֶהוֹת
מֵעַל לַחֲשֻׁכָה.
וְכּוֹכַב בֵּין יָפֵל
מִתְרַדֵּת לֵהָב שְׂאֵנָה עוֹלָה

מִמְצוּקֵי הָאֲבֹדִין לְשָׁמַיִם —
וְנִפְל הַפּוֹכֵב אֶל נַפְשׁוֹ
וְכָבֵה בַתְּהוֹמָה.

דומה אני, שאין צריך לציין, שרוב שירי שירי-בדי' דות הם. דבר זה הוא מהדברים המובנים מאליהם. שירת-היחיד הגמורה היא לרוב שירת-בדידות. וגם בשירת אברהם בן יצחק באו יגון הבודדים וצער הבדידות על ביטויים הנאות.

בשנת תרע"ח פירסם אברהם בן יצחק ב'העוגן', את השיר 'בודדים אומרים'. בשנות תרע"ט — תרפ"ט לא פירסם דבר, ואילו בשנת תר"ץ נדפס, באלמנך 'מצפה', שירו 'אשרי הזורעים ולא יקצורו', אהרון שיריו שנתפרסמו בחייו.

מסתבר, שהמשורר ראה את 'אשרי הזורעים ולא יקצורו' כשיר-פרישה. בהימנונו זה רומם את הנדי' בים, המפזרים את תפארת נעוריהם לאחרים, את הגאים-הענווים, היודעים כי גלמודים הם ו'אדרת השכחה' תליטם, כי 'זרעו ולא יקצורו' — ויש בכך משום הודעת מסקנה, שהגיע אליה לאחר לבטים נאמ' גים ולאחר נדודים מרובים וחיפושים מרובים, בתום ארחו. לאחר י"א שנות שתיקה ראה לבוא בקהל עוד פעם אחת, כדי לשיר את שירת ברי-הללב 'הזורעים ולא יקצורו'.

על שום מה פרש? למה נפסקה שירתו בפתע פת- אום? ודאי, אין להשיב תשובה ברורה, אך יש מקום להשערות. על אחת מסביבות פרישתו מעמידים אותנו, כמדומה לי, שלושה מהשירים, שנמצאו בעזבונו: השיר הגמור 'למה נבלו דגליכם' ושני קטעים. בשירו 'למה נבלו דגליכם' הוא בא בטרוניה עם דורו ומטיח כלפיו דברים קשים כגידים:

טָרַם אֶסְפְּתֶם הַמַּחְנֶה
וְהִנֵּה בְקָעָה עֲנֹתְכֶם נִצְחֹן.
טָרַם אֲזוּרְתֶם מְתַנְיָכֶם
וְהִנֵּה בְקִשְׁתֶּם רַחֲמִים לְנִכְשָׁלִים.
וְאֵבֶק הַדָּרֶךְ טָרַם הַרְחָתֶם
וְחַלְלִים נִפְלְתֶם עַל בְּמַתִּי שְׁקָרִיכֶם.
וְאֲשֶׁר מְלֹאָם לִבָּם לְעֵבֵר לְפָנֵיכֶם חֲלוּצִים
הֵן תִּרְבַּ לְבָם מִחֲמַת מְלִיצוֹתֵיכֶם.
וְשָׁבִילִי שְׁעָלֶם הֵצִר פִּי רְאִיתֶם

וְתִקְרְאוּ אֹזֵר לְגֹזִיִּים וּמְלָכֹת עוֹלָמִים — —
טָרַם חֲצַבְתֶּם אָבֶן
וְתָרִיבוּ עַל גְּלַת הַפִּתְרֵת.
טָרַם נְעֻצְתֶּם קָנָה
וְהִנֵּה חֲלַקְתֶּם הַמְּלוּכָה —

וגם בשני הקטעים פסוקי-קטרוג מרים כלענה: 'שחר של מי קרא הגבר ושובה החשכה על תרועתו הנחרה, וידכם הרשלה אשר על עיניכם האהילה מפני גבור רת שמש, והן לא באה, הן פה ויד שקרו'; 'בערב המתמיד עוד תעמדו על יקרת בסרכם הנבל ועל חומץ טחב תשמרו'. המשורר קט בדורו, דור התחייה, ואכזבתו ומפח-נפשו הביאוהו לידי פרישה מהספרות (כדאי לציין, ששירי-הקטרוג של אברהם בן יצחק מעלים על לב את 'ראיתכם שוב בקוצר ידכם' של ביאליק, כשם שעם קריאת השיר 'אשרי הזורעים ולא יקצורו', שהובא למעלה, אנו נזכרים ב'יהי חלקי עמכם' של ביאליק).

מתי כתב המשורר את השירים, שנדפסו ברא' שונה מטעם ידידו אחרי מותו? מסתבר, שרובם מאחרוני שיריו הם. כאשר הציקתהו רוחו — כתבם, אך לא ראה לפרסם אפילו את הגמורים שבהם. עוד אחד מהם יוזכר בזה: השיר 'מה זה היה', הואיל והוא מלמד, שפחית-הנפש לא העבירו את המשורר על נדי' בות-רוחו ועל אהבתו את החיים ועל אמונתו בעתידו- תיהם. בשמעו רינת ילדים, בהרגישו בפריחה חדשה, 'מתחת לסבל הימים', הריהו עומד ומברך בשירו את הימים הבאים ואת הנעורים הבאים — ברכה רבת- רושם, 'ברכת הולך מתחת שמיו הדועכים'.

אברהם בן יצחק שקד ביותר על התאמתם של כלי- המבע, שנזקק להם, לרוחם של שיריו ולאופיים המיז- חד. כשם שהקפיד על תוכנה של יצירתו כן הקפיד על צורתה. וכשם ששאף לנקיון התוכן כן שאף לנקיון הצורה — וכשם שהגיע לייחוד התוכן כך הגיע לייחוד הצורה.

חשיבות יתירה ראה בהאדרת ציוריותה של הה- בעה הפיוטית. שקוד היה לשוות ציוריות לשיריו — ודימויו רובם מקוריים ורעננים. וכן קשר חיבה למש- חק-צבעים ואהב לתארו. בחלק הראשון של השיר 'מלכות' מזג זהב-שיקיעה בלובן שיש — ובחלקו השני מזג שחור בלובן: בת-הלילה, ששערותיה שחורות, מזומנת לשבת 'על לבנת השיש'. בשירו 'כנטות היום',

בתיאור פרחי-הנעורים הנישאים 'על פני המים', נמ' זג באודם לובן: על פני הנהר, 'לשטף אודם-הערביים' 'פרחים לבנים נישאים ביקר'. ואילו תיאור הנערה, שניתן בשיר 'לא ידעתי נפשי', מתנוצץ וססגוני:

וְכַשְׁתְּשָׁבִי כֹה לְפָנַי הָאֵחָ,

וּפְיוֹ זָהָבוּ

עַל רֵאשֶׁךָ הָעֶרְמוֹנִי הַנָּהָה וְהַנְּטוּי,

יָזַל הָאוֹר בְּאַצְבָּעוֹתֶיךָ

וּבְרָאֵי שְׁחוֹר שְׁמֶלֶת-מְשִׁיךָ

יְרַקֵּד זֶהָר הַשְּׁלֵהָבֶת.

יִלְהֶטוּ בְדִמְקָהּ תְּפוּחִים מֵעַל שְׁלֻחְנֶךָ,

עֲתָרֶת עֲנָבֵי הַפְּתָחַם תַּעֲבֹר אֶת שְׁפֶת הַטְּנָא,

וְנִתְּנָה הַבְּרִכָּה אֶת רִיחָה הַרְוָה.

וכן מצויין בשלל צבעים תיאור-הטבע, שניתן בשיר 'חורף בהיר'.

דימויים פיוטיים מצויים בשפע בשירי אברהם בן יצחק, ועל פי רוב לא-שכיחים הם ולא-שחוקים ורבי ציוריות וזן. בחותם אישיותו של המשורר נט' בעו והם מעידים על עושר דמיונו ועל דקות הרגשו-תיו ועל עמקות תפיסתו. והם מהסממנים המייחדים יצירתו. נביא מהם בזה: 'באלה לילי החלום הלבנים, שיחלום עולם עיף'; 'מצפון הרוח תמול הניסה חלוי-מות ערפל עיוור ותועה'; 'ורוח-ערב יגע בנו והמה כעל כנורות שחורים'; 'בליל זה אל קירות ביתך יילחץ (הסער) כבד-נשימה וגונח — — ויללת שחור קו מזרועות-חלום קודחות תנתקך'; 'עד יבוא יום צעיר וחיוור-פנים ובעיניו התוהות יביט אל תוך העולם'; וכיצא באלה. בהשכילו להשתמש במיטא-פורות שיווה המשורר לשירתו פלאסטיות ורעננות.

לשונו — יסודה מקרא. גם לוי'ו ההיפוך שמר אמור-נים והפליא להטותה לרוחו. ועם זה לשונו חדשה וצעירה. אבק מליצה לא דבק בה. טבעית היא וגמישה ומוסיקאלית ביותר. המשורר חיבב חיבה יתירה את המלה 'הן' — והשימוש בה הוא מהדברים המושכים חוט של פאתוס על שירתו (כגון: 'ואולם עולמך הן יחרד להשתפך ובמלואו לא יעמוד וחרד אל כל אפ-סיים; והן לכל העולמים אתה נתון'; 'מוגים הלטתם פניכם מלראות את פניהם ועל פניהם השוממים הן היתה החשכה'; 'יודכם הרשלה, אשר על עיניכם האהילה מפני גבורת שמש, והן לא באה, הן פה ויד

שקרו'; 'וחרדת ולא תדע את נפשך — הן עבר אביב עליך הלילה בעבור סער' (דומיהם).

הרבה ללוש שיריו. היה בודקם הרבה וחוזר ובודק-קם — קודם שקבע נוסחם. מפיו שמעתי, שלאחר שיצר את שירו 'מלכות' — היה לבו נוקפו שמא חטא לרוח הלשון, בכתבו: 'שקטי לבוא'. לבסוף גמר בלבו להי-וועץ עם ביאליק, ודעתו נחה — רק לאחר שביאליק השיבו (במכתב): 'מותר אתה לכתוב: שקטי לבוא'.

אברהם בן יצחק לא נזקק למשקל. שיריו חסרי-המשקל ריתמיים מאוד, אך הריתמוס שלהם — חופשי, לא-קצוב, ואילו האליטראציה (בלשונו: 'לשון נופל על לשון') והחריזה הן מכלי-המבע שהמשורר נזקק להם. כמה אליטראציות אביא בזה: 'צללים נלאים את שבילי ילטפו' ('אלול בשדרה'); 'ופיוז זהבו' ('לא ידעתי נפשי'); 'ירעם אף ירעש היער' (שם); 'מה יהמה הים' ('מלכות'); 'באלה לילי החלום הלב-נים, שיחלום עולם עיף' ('לילות כי ילבינו'); 'והל-אה יעוף והלאה ייליל' ('בלילה יעבור סער'); 'ורמת תורני הסערה שברה' ('למה תשטה אחרי מפרשי'). ודאי וודאי, האליטראציה מוסיפה ציוריות ומוחשיות. את החרוז ראה המשורר, קודם לכול, כאמצעי להג-ברת המוסיקאליות. והוא השתמש בחריזה בצורות שונות:

(א) חריזה לא-סדירה. יש שבקרב טורים חסרי-חרוזים — עולים לקראתנו חרוזים יתומים, כגון: 'ויבוא הבציר / זהוב ואביר' ('ההרים שחוברו מסביב לעירי'); 'בלבי סתרה / מפני הסערה' ('לא ידעתי נפשי'); 'יכה משבריו הרוח / ומה מבטך הרועד עלי ינוח' (שם); 'בי לבי יהלום / והוא עם פלגים ירום' ('חורף בהיר'); 'מה זה יפרח אביב / ואנוכי שכחתי' ('מה זה היה').

(ב) מעין חריזה הפוכה (inverse rhyme). בכמה טורים נזקק לה המשורר, בהסיטו פנימה אחת המלים הנחרזות או את שתיהן: 'קצוי מרחקים אורירים מעי-ניך ינהרו / ובעותי מחשכים בהן יתעמקו' ('מזמור'); 'תעמוד בראש הרים / ואל בין כוכבים קרים וגדולים תשים ראשך' (שם); 'זכי השחר הלהיב והכחיל / בבוא אור היום ראשון לאביב' ('על הספרים ישבתי').

(ג) חריזה 'פנימית', כלומר: חריזה בתחום שורה אחת. כך נחרוזו שני טורים: 'יודענו: לעינינו עברו נעורינו' ('כנטות היום'); 'יום מלא פרח על עולם נידח' ('יום מלא פרח').

(ד) חריזה ענייה, כלומר: חריזה, המסתפקת במועט,

ובספרות הגרמנית של סוף המאה הקודמת ושל ראשית המאה הזאת. וכאן יש להעיר, שיחסו לספרים, שטובו בעיניו, היה אינטימי מאוד, כמו שנאמר בשירו 'על הספרים ישבתי' (מעזבונג):

עַל הַסְּפָרִים יִשְׁבְּתִי

נִדְּחַ וּמִקְשִׁיב לְמַנְגִּינָתָם — —

את חיים נחמן ביאליק העריץ. בשירת ביאליק הפך והפך. לצליליה הקשיב קשב רב והתבשם מריחה. והרבה למד מביאליק, ובייחוד — את דרכי הרחבת הלשון המקראית ואת דרכי חידושה וגימושה והתאמתה לצורכי השירה המודרנית.

בגאליציה חלה ראשית התודעות אל השירה הגרמנית של סוף המאה הי"ט וראשית המאה הכ'. לאחר מכן, בשבתו בווינה ובברלין, חזקו קשריו עמה וגבר רה השפעתה עליו. תרגום של אחד משירי רילקה נמצא בעזבונו (ויש לתמוה למה לא נכלל בקובץ שיריו. התרגום נדפס בספר 'פנינים משירת העולם', שהופיע בתל-אביב, בהוצאת 'בנה', בשנת תשי"ג). שירת אברהם בן יצחק היא במידה לא-מועטת פרי האוויר הרוחני, שהקיף את אירופה המרכזית בראשית המאה הזאת. אוויר זה, שנספג בדמו ונבלע בנפשו, בטל מן העולם בשנת 1914, משפרצה מלחמת-העולם הראשונה, וגם עובדה זאת היא מהסיבות שגרמו פרייתו.

בשנת 1918 כתב ביאליק אליו: "מחפזון שכחתי לכתוב לך, כי אחד ממאוויי הוא לראות שיריך קבור צים ויוצאים על ידי ב'מוריה', ואם אפשר גם קובץ מאמרים ע"ד הספרות העברית" (איגרות חנ"ב, כרך שני, עמ' ק"ץ). אך הדבר לא נסתייע אז. ספר שירי אברהם בן יצחק לא ראה אור אלא בשנת תשי"ב, שנתיים לאחר שנסתלק והלך לעולמו.

בשירי סופיכסים קצרים. אתה מוצא אותה גם בשיר 'אלול בשדרה', שטוריו רובם לא-חרוזים: 'אורות חולמים', 'אורות חורים', 'לרגלי צונחים', 'צללים רכים', 'צללים נלאים' / את שבילי ילטפו — גם בשיר 'כנטות היום', שטוריו כולם — פרט לאחד — נחר-זים: 'בשקוע מדורות-חיינו האדומות / גסיר מעל מצחנו זר-החגיגות'; 'נפעמים נראה והנה פרחים באים', 'פרחים לבנים'. ודאי, חריזה זאת אינה אלא אבק-חריזה.

(ה) חריזה סדירה. המשורר נזקק לה בשני שירים ('כנטות היום', 'בודדים אומרים') ובאחד הקטעים, שנמצאו בעזבונו ('דם אל דם קורא: / עבור גבולך, / מתהומות מעיניך / יעלה הבורא'). השיר 'בודדים אומרים' יש בו שלושה בתים בני ארבעה טורים (החריזה: 'א' ב' א' ב') — ואילו השיר 'כנטות היום' מבנהו חופשי יותר ומגוון יותר וחרוזיו מיעוטם — עניים. נמצאת אומר, שהמשורר השתדל לחשוף סגולות החריזה ולשוות לחרוזיו גיוון — ולא הסתפק בעניין זה במקובלות, כשם שלא הסתפק במקובלות בעניינים אחרים.

איך עלינו לקרוא את שיריו? בנגינה ה'אשכנזית' המלעילית או בנגינה ה'ספרדית' המלרעית? לכאורה, שלושה מטורי 'לא ידעתי נפשי' ('את הברכה, / את המנוחה — / ולקראת נפשי הסערה צוחה') ושנים מטורי 'למה תשטה אחרי מפרשי' ('ולא חוף לי ולא מטרה / ורמת תורני הסערה שברה') מלמדים, שהמשורר כתב שיריו בנגינה ה'אשכנזית' המלעילית. ואולם בדיקת כל השירים מביאה לידי מסקנה, שהטורים שהובאו בזה הם 'יוצא-ידופן' (ושמא נתכוון בהם לדיסונאנס?). שכן נזקק אברהם בן יצחק לנגינה ה'ספרדית' המלרעית. וזכורני, שקרא באזני את שירו 'מלכות' בנגינה הנכונה, המלרעית.

בשנות צמיחת כוחותיו הפיוטיים והתפתחותם הרבה אברהם בן יצחק להגות בספרות העברית החדשה

ציון לנפש שוקקה אי בודד ככף היד וחורש קטן בראשו; מניין של

אילנות שמעולם לא פסק לחש תפילתם. צפרי רון

בנדודיהן שעייפו במעופן החליפו שם כוח; צפרירים אימנו כנפם בין עפאיהם; וכוכבי שחר גנזו שם אוצרות זהבם. וכאשר בשל פרי הילולים ונשר, שמעו ביבשת קול נשיקתו שנשק לאדמה הורתו. אי בודד, אובד ביתמותו, כי נשא נפשו אל השלם שאיננו. אבל מימי הים העוטרים אליו רבים ואדירים וכל ימיו יצאו גליהם הסוערים במחול לפניו.

ש.צ.

בן קהלת לר' שמואל הנגיד

מאת אהרן מירסקי

רבי שמואל הנגיד, בן קהלת, יוצא לאור על פי כתב־יד וספרי דפוס בצרוף מבוא, הערות ומפתחות על ידי ש. אברמסון, הוצאת מחברות לספרות תל־אביב, ה'תשי"ג. נז, 320 [2] עמודים

ר"ש הנגיד הירבה בהם הרבה, כאילו ביקש לשקול את לשונות 'ההבלים' שהוא אומר על החיים כנגד ריבוי העשייה שעשה, וכנגד ריבוי הפנים של החיים שנתגלו לפניו; ארבע מאות ועשרה סימנים הם ב'בן קהלת', ושבע מאות ותשעה ב'בן־משלי', ועדיין אין כאן הכל. והיה שירו אלף ולמעלה מזה.

ר' שמואל שהיה משורר ונגיד ומצביא ראה עצמו דומה במעמדו לדוד המלך שהיה משורר ומלך ומצביא. ביא. "ואחשב כדוד ותחשב כקהלת" הוא אומר לבנו ליהוסף בשירו 'כמו זאת תהי חידה ממושלת' (דיואן, מהדו' הברמן א. עמ' 66). ועוד הוא אומר בשירו 'שעה מני' (שם א. עמ' 37): "ואומר לי: התוכל את להלל? / השיבותיו: אני דוד בדורי". מה דוד עושה מלחמות ונוצח ואומר תהילות אף זה עושה מלחמות ונוצח ואומר תהילות. משום כך בא לראות תהילות: תיו דומות לתהילות של דוד המלך, שכן הוא אומר בתהילה 'הלי תעש' (שם א. עמ' 26):

הַכִּינּוּתִי כְּבַר שִׁירָה, וְעֵתָה —
תְּהִלָּה הַמְּאִירָה כְּפִסְלִים
מְמַלְאָה עָלַי חֶשְׁבֹן רְעוּתָה
בְּטוֹרֵי שִׁיר כְּמִהְלֵי תְּהִלִּים.

ועוד הוא אומר בזמרה 'זכור לבי' (שם א. עמ' 73):

אֲנִי מִפְּלִיא דָּבָר זְמָרָה, תְּהִי עַל
שְׁפָתַי כְּשִׁיר דָּוִד עֲרָבָה.

אף בא לתלות אחד משיריו, היא השירה 'אלוה עזו', באיזה עניין בתהילות דוד, שכן הוא אומר (שם א. עמ' 13):

לְאֵל הַגְּדִיל עֲשֵׂה שִׁירָה אֲגַדֵּל
תְּהִי עַל כָּל בְּנוֹת הַשִּׁיר לְשָׁרָה —

מידתו של ר' שמואל הנגיד בשירה מיוחדת, שהיא אחוזה ב'ילודי הימים', בממש של החיים, יותר משיי רתם של שאר כל המשוררים בני תקופתו. הוא לא העטה את שיריו מעטה של חלום, ולא עשה את מעשי ימיו סמל, אלא צפה במאורעות וסיפרם, ובירך על הטובה ועל הרעה. שיריו עלו מתוך החילופים הג' דולים שבחיי, מסכנות שדות קרב ומתגרות חצר המלכות שהיה מהלך שם, כדרך שהוא אומר: "חמ' דוני (= קנאו בי) עלי הודי, ובקשו להדפני בידים מהרה" — ומ'חצי הזמן שכל אדם מטרה להם. הנס' יונות המרובים שנתנסה בהם, ומשאו ומתנו עם רבי המלוכה שיננו את 'נפשו החכמה', שתהא מרגישה גם בתהפוכות הזמן הקטנות מן הקטנות, ומשכה על שירתו חוט של בינה יתירה; יש משיריו שהבליע בהם הנגיד מכתמי חכמה שחיברם קודם לכן, מתוך ששלט בקנייני העולם, סייעו הללו בידו שיהא יודע ערכם לאמתו. מי "שלא קנה שתי פרוטות מימיו" ומי "שלא שלט על שני זבובים מימיו" לא כל הימנו שיהא קובע ערכים ושיעורים בחפצי החיים, אבל ר"ש הנגיד שהיה הדיוט ונגיד ושהיה נכנס לסכנה ויוצא ממנה כל שעה, הוא יכול לחשב חשבונם של החיים, ולזה ראוי להיות מפרת בקנייני העולם. מידת המוסר שנהג בשורתו, והסתכלותו במידותיהם של בעלי עררה אחרים, ונסיגות חיו שעמד בהם הם השתייה שממנה הושתתו מכתמיו הכלולים ב'בן קהלת' וב'בן משלי'.

הואיל והיה שרוי בעולם העשייה ובעולם האצי-לות כאחת, משכו הללו השפעתם זה על זה, והילכך רואה שירתו בעיקר לצד העשייה של החיים, ומוציאה מתוך מראות החיים את ההגיון שבעומקם ואת המל-מד להועיל. שהרי אף ר' משה אבן־עזרא שהוריד הזמן עליו תוגה כבדה, כתב מכתמים על הבלי החיים ועל קצו של האדם, ומכל מקום לא רבים הם. ואילו

מְמַלְאִים כְּתָמִים בְּחַרְיָה
וְכִנְיֹמֵי רֹתֵהָ לְמַלְאִים בְּסִפְרָהּ.

וכן ראה ר"ש הנגיד במעמדו גם צד שווה לשלמה המלך; מה זה היה מלך וחכם ממשל משלים ועשיר ובעל שם ובעל שלום, אף זה נגיד וחכם וממשל משלים ועשיר ובעל שם ואף ניאות לעתותי שלום. כדרך שהוא אומר בתחינה 'שמואל קדמה יושב כרו-בים' (שם א, עמ' 60—61). בה הוא מספר תולדותיו:

הַזֶּה תִּזְכֹּר, הֵלֵא תִזְכֹּר בְּשֹׁמוֹ
לְךָ מִדַּע וְשִׁכְלֵ טוֹב כְּשָׁבִים
וְהַחֲכִימְךָ בְּמַקְרָאוֹ וְדָתוֹ
אֲשֶׁר הֵמָּה בְּרֵאשׁ חֲכָמוֹת נְקוּבִים,
וְהוֹדִיעֶךָ תְּבוּנַת הַיְיֹנִים
וְהַשְׁפִּילְךָ בְּחֲכַמַת הָעֶרְבִים. —
וְעֵשָׂה אֶת שִׁמְךָ גְּדוֹל וְעֵצוֹם
בְּעֶבֶר יִם וְאַרְצוֹת מַעֲרָבִים.
הַזֶּה תִּזְכֹּר, הֵלֵא תִזְכֹּר בְּנִתְנֹו
לְךָ כִּסֵּי עַל בְּנֵי עֵשׂ הַחֲשׂוּבִים
וְעֵשֶׂר רַב כִּיֵּד הָאֵל וְכֶסֶף
כְּעֵץ יַעַר וְכֶאֱבֹן זָהָבִים
וּבְגָד בּוֹץ וְאַרְגָּמָן וְרִקְמָה
וּמְכַלְלִים בְּתוֹךְ בֵּיתְךָ סוֹחָבִים
וְנָמֵן לְבָבְךָ רָחֵב כִּמּוֹ יָם
וְכֶסֶף רַעֲנָנָה כְּרִבִיבִים. —
וְהוֹרֶךְ לַעֲנוֹת, עֵת קוֹם מְלָכִים,
נְגִידִים, מְשֹׁאוֹל נַפְשׁ מְשִׁיבִים
וְעֵתוֹתֵי שְׁלוֹמִים דַּת שְׁלוֹמִים. —

הדמיון שבעניינים, שבין עניינו של ספר תהילותיו לבין עניינו של ספר תהלים הוא שהביא את הנגיד שיקרא לספרו בשם 'בן-תהלים', ועל שם הדמיון שבעניין שבין משליו לבין ספרי חכמתו של שלמה קרא לספרי מכתמיו בשמות 'בן-משלי' ו'בן-קהלת'. ולא שכיוון בשמות שקרא לספריו "לומר שיש כאן המשך של כתבי הקדש שמילאו את חללו של הלב והרעיון" (מבוא, אברמסון, עמ' י"א). תינח שאפשר למדוד במידה זו של 'המשך לכתבי הקדש' למומו-רים שחיבר רמ"ח לוצאטו (ספר השירים, מהדו' ד"ר שמעון גינצבורג, מעמ' קל"ה ואילך), שטבעם בט-

בע מזמורי תהלים, מתוכם ומברם, אבל שירי הנגיד אינם מן המידה הזאת. ובמבוא בעמודי נ"ו ונ"ז שינה אברמסון מדעתו זו, והסביר את השמות לספרי שיריו של הנגיד מטעם "שהם קרובים ברוחם לתוכן ספרי המקרא ולא יותר".

עמידתו הנגידיה בשלטון, שהיה 'אחי משרה' שב-מלכות גרנדה, ודאי לא היה אפשר לה בלא ידיעה בחכמת זמנו. אברהם אבן דאוד (ס' הקבלה, מהדו' ניבואר, עמ' 71) מספר עליו ש"היה בקי בספרי היש-מעאליים ובלשונם". ואף הוא גופו מספר על עצמו שהיה יודע, 'בתבונת היונים' 'ובחכמת הערבים'. כש-רון הסופרים שבו עמד לו, לפי דברי האגדה (ס' הק-בלה הנ"ל, עמ' 71—72) שיעלה לשלטון, ויכולתו לכ-תום מכתמים ורעיוני המשלים שהיה שופע היו מקס-מי נפשו, ושמה אף הם סייעו בידו לעמוד בשררתו ולשאת ולתת עם המלך שעליו ועם ידידים ושונאים שעמו בחצר המלכות. זכר ודוגמא למכתמים שהיה אומר בשיחותיו נשתמרו באגדה בעניין אותו ישמע-אלי שקיללו בפני מלכו, ופקד המלך על הנגיד שיכ-רות את לשונו של המקלל. אבל הנגיד לא עשה כן אלא נתן מתן למקלל. לימים פגעו שניהם שנית בישמעאלי, והלה בירכו. שאל המלך לנגיד מה טעם לא עשה את מצוותו. השיב לו הנגיד לא כי, שעשה מצוותו, שכרת מפיו את לשון הקללה ובמקומה נתן בפיו לשון של ברכה, והרי תשובה זו מצד הסמל שבה עניינה מכתם.

המכתמים שלמד מחכמת העמים כנסם לתוך ספ-ריו. אליסף בנו שסדר את 'בן-משלי' במצוות אביו אומר על הספר, שיש בו "יסודות ורעיונות לקוחים מאמרות החכמה של האומות השונות והלאומים הנב-דלים הנמצאות בקרב ספריהם ועל לשונותיהם הש-נונות ו[ממשלים] נפוצים, חקוקים על פיות משכי-ליהם והמוניהם" (תרגום ההקדמה, בן-משלי, מהדו' אברמסון, עמ' 111). כיוצא בזה אומר ר' משה אבן-עזרא על ספר בן-תהלים, שבצד פתגמיהם של חסי-דינו הקדמונים כינס לתוכו "הרבה ממשלי ערב ופרס וחכמת הפילוסופיה והפריחים של האומות שחלפו" ('שירת ישראל', תרגום הלפר, עמ' ס"ו). ציורי רעיון, כגון הציורים על הזמן, עיקרם בספרות ערב, ועניין שער השיבה והשער השחור משירת תקופתו הם. בז-מן האחרון נתבררו גם מקורות ערביים לקצת פתגמי הנגיד שב'בן-משלי', שתרגמם עברית (נ. בראון, לחקר המקורות של 'בן-משלי' לר' שמואל הנגיד, הכינוס העולמי למדעי היהדות, כרך א, עמ' 279—

המשקל הוא גם יסוד לסיודור המכתמים בספר. אותם ימים לא היו נוהגים לסדור את השירים על פי סמיכות העניין, אלא על פי סמיכות של צורה. כגון שהיו עורכים אותם לפי סדר האל"ף-בי"ת של חרו"זיהם. על פי סידור זה, מי שזכר בית אחד משיר יכול למצוא על נקלה בספר. 'בן-קהלת' אין סדר מכתמיו כך, אלא הוא נסדר שני סידורים, זה לפני זה. סי"דור ראשון לפי אותיותיהן של תחילות המכתמים בסדר הא"ב, נמצא הספר מחולק לעשרים ושנים חלקים, כמניין האותיות וכסדרן. ואף כל חלק וחלק מכתמיו סדורים קבוצות קבוצות לפי משקליהם. סדר המשקלים מנאז המהדיר בעמודי י"ב, י"ג וי"ד. הס"דר לפי האל"ף-בי"ת ודאי עשוי כדי להקל למצוא מכתם בספר, והסדר שלפי המשקלים אף הוא מכוון לכך; שמי שזכר לו בית מכתם, הרי אף משקלו גלוי לו, ועל ידי כך ידע שמקומו בספר במכתמים שמשקלם כמשקל הבית. אבל הסידור על פי המשקלים אינו דבר שבחיצוניות בלבד; לעולם יש בו במשקל אחד מששים מהלך נפשו של השיר, שכן עיקרו של המשקל הוא קצב זרימתם של הדברים מן המקור שבנפש, העליות והירידות של המשקל הן כגלגולם של הגלים, והללו שיעורים קבועים לגבהם ולארכם ומידה קצובה למהירותם. נמצא שירים שמשקלם אחד, צד שווה להם בשום טבע מטבעיהם.

המכתמים שבספר הם פרי הגיונו של הנגיד בפרק האחרון של ימיו. הוא הזמן שאמר עליו:

וַיִּקַּץ מִשְׁנַת יְלָדוֹת וְשִׁחְרוֹת
בְּלִבּוֹן רֵאשׁ וְנֶקֶן בֶּן תַּמְשִׁים
וּבְקִלְיוֹת וְזִמְן עוֹבְרוֹת וְשָׁבוֹת
עָלִי אִישׁ עֵת אֲשֶׁר יָבֹא בְּשָׁשִׁים (סי' עט).

משמיצה את עניינם של החיים בקנייני העולם, בעושר, בשררה ובנפש אויביו, ונתפכח מחלומם של העלויים ונתמעט חפצם של הימים, וניטל ליבו של התקוות, והופג פחדה של האכזבה, ונשתמו העיניים להיות צופות בזמן וראה את עמידתו דל וריק, כדרך שהוא אומר (סי' ע"ב):

בְּהִיטָךְ בְּעֵינַי שָׂוֵא, לֵךְ הוֹן
וְקִנְיִן רַב וּמְשָׁלָה עֲצוּמָה
וְהִתְבּוֹגֵן בְּהִיטָךְ בְּעֵינַי
אָמַת, כִּי אֵין לֵךְ בְּכַל מְאוּמָה –

284), ואף 'בן-קהלת' יש בו רעיונות ופתגמים מספרות העמים (עיין ה. שירמן, שמואל הנגיד כמשורר, כנסת תרצ"ז, עמ' 414), וכיוון שכך אי אפשר לומר על 'בן-קהלת' "שאינו בא לחדש דברים אלא להוסיף על הנאמר כבר ולפשטו" (מבוא, אברמסון, עמ' י"א). ר"ש הנגיד אף-על-פי שהיה מראשוני המשוררים בספרד, היה עשיר במשקלי שירה יתר על שאר כל המשוררים. סגולה זו של שיריו כבר ראה אותה ר"מ אבן-עזרא, וכתב על 'בן-קהלת' שכלולים בו "מש"קלים מיוחדים שלא השתמש בהם משורר לא לפניו ולא לאחריו" (שירת ישראל, תרגום הלפר, עמ' ס"ו). בסך הכול נמנו בשיריו חמישים ושבעה משקלים (י"לן, כתבים נבחרים ב', עמ' 190—215), ובהם מיצה כמעט את כל עיקר הצורות של המשקלים הערביים, שהעברית יכולה להיות נשקלת בהם. 'בן-קהלת' "הוא המופע במשקלים מאשר שאר ספרי הנגיד". 'בן-קהלת' השתמש הנגיד בארבעים ואחד מש"קלים" (מבוא, אברמסון, עמ' י"ד). הפחות במשקלים הוא 'בן-קהלת' (והדיואן). דבר זה יש לו סבר, לפי ש'בן-קהלת' מכתמים כלולים בו, והללו קטני מידה הם, ואפילו משקל קשה יכול להלמם, שאין על המ"שורר לשקול אלא שנים או שלושה בתים, מה שאין כן 'בן-קהלת' ששיריו יריעתם ארוכה, והמשורר צריך לעמוד במשקלו בעשרות בתים מרובות. ומרו"בים משקליו של 'בן-קהלת' ממשקליו של 'בן-משל', אף-על-פי ש'בן-קהלת' סימניו מועטים, לפי ש'בן-קהלת' אמרו הנגיד לאחורונה, שעה ששליטתו בשקילה הגיעה לתכלית יכולתה.

עשירות זו של הצורות אפשר שהיא באה מתוך נפשו העשירה שלנה בהיכלי נוי, ומתוך חינו שקצ"בים הרבה היו דופקים בהם. הואיל וכל עיקרו של המקצב הוא בחילופים ובעליות וירידות, יכול שצור"רות המשקל המרובות וריבוי התמורות שבמשקליו, שמורה בהם בת קולם של 'ילדי זמנו' שהיו מיטל-טלים כגלי ים מסוער. אבל אפשר שיש כאן כוונה של שיטה, שהרי אנו עומדים בשעתה הראשונה של השירה הספרדית, שעדיין לא היו מתוקנים כלים לשירה, והמשוררים שבאותו דור ביקשו לקיים מצ"וות שעתם ולהעתיק מן הערבית כל הצורות שהעב"רית יכולה לשמש בהן, והנגיד שהיה מכיר בשירה הערבית הרבה, הכניס נכסי צורה ועניין לשירה העב"רית. לאחר מכן, בדור של ר"מ אבן-עזרא ור"י הלוי, בא הבירור בצורות; את שהיה נאות לעברית שימשו בו, ואת שלא היה נאות לעברית הניחו.

אותה שעה באו עליו ההרהורים על החיים ועל חד-
לונם, והתחיל אומר 'דברי הבלים', והשוותה מידתו
של בן-קהלת למידתו של קהלת אף לעניין זמן אמיר-
רתם. וכן מוכיחים הזמנים הכתובים במכתמים, שפיר-
סמם המהדיר (עמ' כ"כ"ב). זמן חיבורם של המכ-
תמים ניכר גם בטיבם ובמזג אמירתם, שאין בהם
משום חלום וחזון, ולא סערת הרגשים, אלא טעם
זקנה בהם, והם אמורים מתוך צלילות הדעת ומתוך
צנינות הדעת. על דבר אחד בלבד נפשו נוהמת, על
אבדן הנעורים (סי' ס"ח):

בַּעַת תִּזְכֹּר יְמֵי נְעוּרַי אֲלֵיהֶם
לְבָבְךָ פְּאָרִי שׂוֹאֵג וְנוֹהֵם,
תִּבְקֶשׁ כָּל יְמוֹתֶיךָ כְּמוֹתָם
וְלֹא תִמְצָא כְּמוֹתָם אַחֲרֵיהֶם.

ודברי המהדיר שכתב ש"אין ספק שבן-קהלת נכתב
במשך שנים מרובות, ואף בצעירותו כתב כמה מה-
מכתמים שבו", צריכים לפנים.
הואיל ומכתמיו מדברים בעניינים שיש להם שיי-
כות אצל כל אדם, מוצאים אנו את דבריו מכוונים
עם דברי אחרים, חכמי אומות: כגון להכמתו של
עומר כיאם. שהנגיד אומר (סי' ל"ה):

אָמְרָה: שְׂמַח בְּעֵבוֹר הַגִּיעָף אֵל אֱלֹהֵי
שָׁנִים תְּמַשִּׁים בְּעוֹלָמְךָ, וְלֹא יִדְעָה,
כִּי אֵין תְּלַקֵּה בְּעֵינַי בֵּין יְמוֹתֵי אֲשֶׁר
עָבְרוּ וּבִינּוֹת יְמֵי נַח אֲשֶׁר אֲשַׁמְעָה
אֵין לִי בְּעוֹלָם לְבַד שְׁעָה אֲנִי בָּהּ, וְהִיא
תַּעֲמַד כְּרָגַע וְאַחַר כֵּן כְּעַב נִסְעָה.

וזה לשון עומר כיאם (תרגום בנציון בנשלום, מרו-
בעים, עמ' 59):

כְּרוּחַ בְּעָרְבָה וְכַמִּים בְּנֶהָר
שׁוֹב יוֹם אֶחָד מִיְמֵי חַיִּי חִמַּק עָבַר.
לְשָׁנַי יָמִים אֵינִי שֶׁם לְבִי כָּלֵל:
לַיּוֹם, אֲשֶׁר לֹא בָּא, וְלַיּוֹם, תְּלַף, כְּבָר.

פתח הנגיד מימיו שעברו, שהבריות סבורים בהם,
שהם ראויים שיעשם האדם חטיבה. ולא כן רואה

ראייתו הבהירה של הנגיד: אין השמחה יכולה שת-
חול על הימים, לפי שאין האדם שליט בזמן, שאינו
בידו, ולא קנה הימנו כלום, וימים שהיו וימים שעתי-
דים לבוא, לא אלה ולא אלה אין לו לאדם תפיסה
בהם, והזמן ההווה אין לו עמידה, וכל שעותיו כהרף
עין, כשעת בין השמשות, שזה נכנס וזה יוצא, ואין
ביד האדם לאחוז בשעתו ולהתייחד עמה, ולומר שלי
היא, אלא אין השעה עומדת אלא 'כרגע, ואחר כן כעב
נסעה', ולא נשתיר ממנה שיור ורושם של כלום.

אף כיאם פותח בזמן שעבר, לא לשם שמחה, ולא
לשם תשובה על שידול לשמחה, אלא לסיפור בל-
בד, שכך אירע לו עכשיו, כדרך שהוא נוהג תדיר,
שהיום יצא והלך, ולא כניסתו ולא יציאתו אינן עו-
רות רושם כלל, אלא הוא עובר 'כרוח בערבה וכ-
מים בנהר', וכדברי הנגיד: 'כעב נסעה', ואף לגבי
כיאם אין העבר והעתיד חלוקים זה מזה לעניין חשי-
בותם מצד עצמם, שהיום 'אשר לא בא' איננו, שהרי
לא בא, והיום אשר 'חלף כבר' איננו, שהרי חלף כבר.
נראה שהיום של עומר כיאם אין עניינו הזמן בל-
בד, אלא כלל החיים וגורלם, וזכר לדבר בלשון יחיד
של יום שכיאם מדבר בו, והימים של הנגיד, נראה
שעניינם מצומצם על הזמן, וזכר לדבר בלשון רבים
של 'ימותי' שהנגיד מדבר בו, אף-על-פי כן מעיקרו
הרגש אחד הוא.

כיוון שעיקרה של השירה הספרדית בהשתפכות
הלב, לא נסגלה לה דרך אמירה שיש בה המשך וחי-
בורי עניינים, אלא היא נותנת את דבריה בבתים
בתים, שהיא מעמידה אותם זה אצל זה, וכל בית דלת
לו משלו וכל בית סגור בסוגרו. ר' שמואל הנגיד
מופרש לעצמו מבחינה זאת. הואיל ובעל-מתאר היה,
דבריו אמורים על המשך אחד, וממילא נוקק להטיל
בהם מערכה וסדר, ובתי שיריו שלובים זה בזה וערו-
כים בציר אחד, כגון (סי' כ"ב):

אֲצַפָּה אֵלַי שַׁחַק וְכוֹכָבַי
וְאֶבִּיט בְּאָרֶץ אֶת רַמְשֵׁיהָ
וְאֶבִּין בְּלִבִּי כִּי יִצְרֶתֶם
יִצְרָה מְחַפְּמָה בְּמַעֲשֵׂיהָ וְכוּ'

מידה זו של המשך דברים פתחה את בתי שיריו של
הנגיד, ושוב אין הבית חתום, אלא סוגרו נפתח בפני
דלתו של הבית שלאחריו, כגון בסי' ל"א. שהסוגר
הראשון חרוזו לשון נסמך, וסומכו בפתח דלתו של

הבאה אל הלב, זכרון הקץ מגרשן מתוכו, ואפילו ימי הנעורים ויצריהם מתעכרים מחמתו (סי' ר"ט). הזיקנה והמוות באים כל שעה ומקשים על פתחי הלב ומזכירים לו שלא יסיה דעתו מהם. מכל מקום אין הדברים מטום לצד היאוש. שבאה האמונה בש- כר ועונש ובעולם הבא וסומכת לאדם שלא יאבד בעניו של זמנו. וכנגד מה שאנו מוצאים בספר את עצבת החידלון ("מעט קט עד מלאת ימי ואישן / אני עמם בסתר העפרות", סי' ח') אנו מוצאים כנגד דה את האמונה בקיום, שהיא כאן ממשית ומלובשת במעשים:

אם יִחַפֵּץ אִישׁ לְחַיֹּת לְעַד
 יַעֲשֶׂה חֶסֶד בְּיָמֵי חַלְדוֹ
 חֵי נִפְשׁוֹ אַחַר מוֹתוֹ כִּי
 אִם מֵת אִישׁ לֹא יָמוּת חֶסְדּוֹ (סי' ט"ו).

האמונה באחרית שאין בה תהפוכות אלא כולה מישור, והיא שקולה כנגד מעשים של האדם, היא המחזירה את האדם ממידת העצבות שהוא נופל בה אל מידת המוחזק, שיהא מחשב דרכו ושוקל מעשיו ומכין עצמו, עד שנמצא הנגיד מלמד הליכות עולם של מוסר ומידות והספר גופו כמין ספר יראים.

והוא עיקר החילוק שבין חכמת הנגיד לחכמתו של עומר כיאם, שכיאם כיוון שהוא כופר בשני עולמות אין לפניו אלא מקום זה ושעה זו, וכיוון שכך אין טעמו והרגשו של הקיום אלא במיצוי ההנאות, אבל מי שלא עלתה לו כך או מי שלא די לו בכך, אין לפניו אלא שערי היאוש לבוא לתוכם. משום כך מש- תדל כיאם להטעים את טעמם של חיי השעה, שאין לו לאדם בכל עולמו אלא 'יש' מועט זה, ואם יפרוש גם מכך, נמצא מנוגב מכול.

שני ספרי השיר האחרים של הנגיד בניו סדרום במצוותו; בן תהלים סדרו יהוסף בנו, ובן משלי סדרו אליסף בנו, ואילו 'בן קהלת', אין בידנו ידיעה מי סדרו. בעניין זה לא נאמרו אלא דברי השערה. ששון דייק מתוך סימנים שבכתב היד שהיה ברשותו, שה- נגיד סדרו (דיואן ר' שמואל הנגיד, מהדו' ששון, מבוא עמ' xxxiv). הברמן (דיואן ר"ש הנגיד ב, מהדו' הבר- מן, עמ' 144) סבור לומר על פי סימנים אחרים שיהוסף הוא סדרו. המהדיר מתוכח עם דעות שניהם, ודעתו כדעת ששון, אבל לא מטעמו. אלא המהדיר מעמיד את סדרו הספר על חזקת מהברו. סברה זו יש בה

הבית שלאחריו: דגת / הים, וכן בסי' ל"ב: מש- פחות / ארץ, וכן בסי' ל"ג: נות / בית, וכן בסי' ל"ד: ועדת / ענג, וכן בסי' ת': כבת / עינך, ועוד צורה אחרת של המשך מצויה בסי' ל"ה: ולא ידעה / כי אין וכו', כאן מסתיים הסוגר בנשוא, ומושאו בא בד- לת שלאחריו. שמא תאמר שהמשקל גרם, שעשה הנ- גיד כן, משום שהבית מסתיים ביתד, והוא המשקל הרגיל בנסמך, אינו כן, שהרי ר' משה אבן-עזרא שקל כמה וכמה משיריו, בס' הענק, במשקל שסיומו יתד, ואף-על-פי כן אין סוגרי הבתים אחוזים בדלתות של- אחריהם, כגון ענק א', בסימני ט"ו, י"ז, י"ח, כ"ה, ל"ד וכיוצא בזה.

אף-על-פי שמשום השררה היה מעמדו של הנגיד גבוה ממעמדם של שאר המשוררים שבספרד, אף- על-פי כן שירתו קרובה אל קהל העם יותר משירתם של המשוררים האחרים בני תקופתו, שדרכם היתה באצילות ובפרישה מן ההמון, ואילו הנגיד שהיה חכם החיים, ורגיל במשא ומתן עם הבריות, שירתו מכוונת כלפי הכול. רובי מכתמיו אמורים לכל אדם, ולא עוד אלא שלעתים נכנסים הדברים לגדר שירה עממית, וחוט של בדיחות משוך עליהם, כגון סי' ע"ז שהוא הולך וחושב מעשי האדם בשבעת ימי השבוע, וכן בסי' ע"ח שהוא מונה מעשי האדם בשנים עשר חוד- שי השנה, והרי כמה בתים לדוגמא:

וְנִיטָן וְרַעַף תִּשְׁקָה לְהַרְבוֹת
 פְּרֵי חֲטָה לְךָ וּפְרֵי שְׁעוֹרָה
 וְאֵרֶךְ נִטְעָה תִשַּׁע וְתִיטֵיב
 פְּרֵי אֲרָצְךָ בְּעֵדוֹר וְחִפְרָה
 וְסִינֹן תַּעֲשֶׂה בְּיָם סְחוֹרָה
 וְתִצָּא אֶל קָרֵב חָגוֹר חָגוֹרָה
 וְתִמְוֹז רֵאשֶׁךָ יִרְתַּח בְּחַם צַח
 וּבְשָׂרְב וְתִיגַע בְּקַצְרָה.

וכן בסי' ע"ט, שהוא מונה מעשי האדם בעשר העשרות של שנות חייו. אף כאן אנו מוצאים מידתו של הנ- גיד בצירוף הדברים ובעריכתם להמשך אחד, שש- לזשה הסימנים הללו הן מחרוזת של שירים המשו- כים זה אחר זה.

נוף החיים הנראה במכתמים הוא נוף הסתיו, של בְּלִיָּה ושל כְּלִיָּה. הימים עומדים מעורטלים מכל דבר יש, וכל חמדה הפוקדת את האדם, וכל תאוה

קושי, שנמצא מכתם שנכפל ב'בן-קהלת', היינו שהוב-
לע מכתם קטן בגדול הימנו. וקושי זה המהדיר פותרו
בסברה שלא נחתם הספר גמר חיתום. אבל החזקה
כאן אינה ראייה גמורה, שהרי יש מקום לדון בדבר
מצד אחר: מה מצינו בשאר ספרי שיריו של הנגיד,
שמסר סדורם לבניו, אף זה כן, ונמצא רוב כנגד
החזקה. וכיוון שאין כאן עדות אלא סברה, אפשר
להפוך את השיטה ולומר שלעולם היה מסדרו אחד
מבניו, והספר נחתם גמר חיתום, והכפלת המכתם
אינה קשה, שהרי בניו עשו את מלאכתם בסדר הס'
פרים כשהיו כבני שמונה וכבני שש, ולא הבחין המ'
סדר הקטן בין שני הנוסחאות. הרי שיש כאן פנים
לדון לכאן ולכאן, ומוטב להעמיד את השאלה בתיקו
עד שיתגלו ראיות מוכיחות.

כל הימים היה ספר 'בן-קהלת' חבוש בטמון ולא
היו ידועים ממנו אלא מכתמים מועטים שנתגלו כאן
וכאן. עד שהגיע כתביד של שירי הנגיד לידיו של
ששון, ודוד ילין הודיע טיבו בעולם ופרסם ממנו
עשרים ושלושת המכתמים הראשונים שבו (QR),
סידרה חדשה, כרך ט"ז, עמ' 267—278, וב'מדעי היה'
דות', כרך א', עמ' 153—162). בשנת תרצ"ד הוציא
ששון לאור את כל שירי הנגיד ובהם גם ספר 'בן-
קהלת'. המהדורה של ששון ערוכה על פי כתב-היד
שהיה ברשותו והוא כתב-היד היחיד של שירי הנגיד.
מפני טעמים שהיו עמו לא ניקד את השירים ולא
פירשם. מהדורת ששון היתה יסוד למהדורה החדשה
של כל שירי הנגיד ('בן-ההלים' והדיואן יצאו לאור
ע"י הברמן, 'בן-משלי' יצא לאור ע"י אברמסון) ואף
'בן-קהלת' שנוסחו הוא בבואה של כתב יד ששון.
למקצת מן המכתמים נמצאו למהדיר כתביד אחרים,
והוא השתמש בהם לברר את הנוסח על פיהם.

הספר הזה במהדורתו החדשה של אברמסון מנוקד
כולו, וניקודו מדוקדק וכולו מכוון כנגד המשקלים
של השירים בכיוון רב. עניין סימני ההפסק בעב'
רית, בייחוד בכתבים כגון שירי ימי הביניים, שאלה
היא, ויש מי שראה את סימני הפיסוק פוגמים בלשון
העברי, ונטולים ממנו את נגינת ההפסק המתנגנת
בו כדרך טבעו בקצבו המיוחד לו. * אף-על-פי-כן אנשי
דורנו קריאתם צריכה סמך, וספרים המסורים לקהל

קוראים גדול מוציאייהם רגילים לשקוד ולהטיל בהם
סימני פיסוק, כגון שירי ר"ש אבן גבירול, שביאליק
ורבניצקי עשו בהם כן, וכגון מבחר השירה העברית
שבראדי ווינר עשו כן. המהדיר של 'בן-קהלת' הטיל
אף הוא סימני הפסק במכתמים, אבל שימש בהם על
דרך הצמצום, שלא הטילם אלא במקום שהקריאה
קרובה לטעות הרבה. ולכל הפחות נדרש לסמן בסי'
מני פיסוק מכתמים ארוכים ומאמרים מוסגרים, כגון
סימני כ"ז, ל"ב, ע"ה, קע"ו, ועוד.

נוסח המכתמים מבורר בגירסותיהם, ואין לך דבר
קשה מלהעמיד גירסות עתיקות על פי כתביד אחד.
וכל מקום שנמצא לו לאברמסון להשוות נוסח אל
נוסח עשה כן, וכל מקום שיש בנוסח נדוד של ספק,
דן בו בהערותיו, וביירו והכריע בו, עד שנתגפה
הנוסח ונתבהק.

ההערות הבאות בסוף הספר עניינן מרובה. יש בהן
ביאור למכתמים, וצינונים והקבלות שחשיבות מרובה
להם אצל המדע. הביאור למכתמים הרבה הוא בדרך
הרצאת תוכנם, והוא מאיר את עיני הקורא, שהביאור
נצרך לו כמעט לכל מכתם. חכמים הראשונים באש'
כנו היו נוהגים להעתיק את שירי המשוררים הספר'
דיים ללשון המדינה וממילא היו הדברים מסתברים,
ואף על פי כן היו מוסיפים ומביאים את דברי השירים
בביאור. עתה כל סברם של שירים עתיקים אינו עומד
אלא על הביאור, הילכך מן הדין שיהא הביאור מפר'
נס כל בית מוקשה. והמהדיר כמעט שהוא עומד
בתפקיד זה.

במבוא דן המהדיר בשאלות כוללות המיוחדות
לספר 'בן-קהלת'. כגון באיזה סדר נסדר הספר, ופירט
את המשקלים שהמכתמים מצורפים לקבוצות על פי'
הם, ואת סדרם של המשקלים בספר, ורשם את המכ'
תמים הכפולים ב'בן-קהלת' וב'בן-ההלים'. וכדרך
שעשה המהדיר ב'בן-משלי', כן חיבר גם כאן פרק
שהוא מרצה בו את ענייניו של הספר. והדברים מצ'
טרפים לרעיונות שיש כוללות בהם. והוא כולו נוי.
וכן הוא מוסר מודעה על כתבי היד ששימש בהם
ושאר דברים.

כללו של דבר: המהדורה שלפנינו כלי מתוקן הנאה
לעושהו והנאה בו לקהל הקוראים.

לכן הטוב למליץ העברי לעזוב כל הסימנים ההם זולת מה
שנהגו בו הספרדים, והוא נקודה אחת בסוף כל חרוז, ושתי
נקודות בארך בסוף מאמר שלם והתועלת לא תעלה.
(עקב גאלדענטהאל, הקדמה לתרגומו של טרוס טרוסי
לבור אבן ראשד לספר ההלצה לאריסטו, עמ' xxxii—xxxiii).

*...כותבי מליצות עבריות בזמננו נטו מדרך הראשונים,
וחשבו להלביש לשוננו הקדושה מחלצות בעשאם סימן לשאלה
ולפליאה, כמו שהוא נוהג בלשונות אברופיות, ונטו בזה מדרך
האמת... שבלשון עצמה סימנים מורים על זה ודמיון זה...
והם יעזבו הקשור הפנימי ויסמכו על הסימנים החיצוניים...

והרי מקצת הערות למכתמים.

סי' ד: אלי מתי ייפה הזמן לך / להולך לבך בנתיב זדונך. פירש המהדיר: להולך = להוליך, ואולי כן צריך לומר. ונראה שאין התיבה טעונה הגהה, אלא 'להולך' חוזר אל 'לך' כלומר: לך, אתה שלבך הולך וכו'.

שם: התישן עד ייפה הזמן את / חצי גבך ותכביד את לשונך. ותכביד... ילין מציע: ויכביד, וכנראה צריך לומר והכביד = הזמן. ונראה לומר שאם יורדים להגהה, נראית הגהת ילין, שכן הלשון בגוף שלישי, כמו: וימשיל, ויוריד, שבהמשך הדברים, כך כאן: ויכביד.

סי' יב: אני שרתי לפנים בה, פירש המהדיר: שרתי = שררתי. ויצר הנגיד מלה זו משורש 'שור'. ואין צורך בחידוש שורש, אלא שרתי הוא על דרך תמנו (במדבר יז, ח), שהוא כמו תפנו. וכן ויפמו (דברים לד, ח), שהוא כמו ויפמו. וכן ונבלה (ברא' יז, ז), "ודינה להדגש וְנִבְלָה, כי שרשו בלל" (רד"ק).

סי' כט: הראיה שהביא המהדיר משבת קנ"א ע"ב אינה מובהקת. הרעיון שבמכתם מצוי אצל עמים הרבה, ואם יורדים לראיות אפשר להביא מובהקת ממנה, כגון: כי נח נפשיה (= של ריש לקיש) שבק קבא דמוריקא קרא אנפשיה ועזבו לאחרים חילם (גי' טין מ"ז ע"א) — זו לרישא של המכתב, ולסיפא — כגון דברי מונבו המלך: אבותי גנזו במקום שהיד שלטת בו ואני גנזתי במקום אין היד שלטת בו וכו' (בבא בתרא י"א, ע"א).

סי' לא: ויקן בני בית כחול או דגת הים למען היותם לו פדות וכו'. על המקורות שהביא המהדיר יש להוסיף: קהלת רבתי ח', י"א: ואין משלחת במלחמה, אין אדם יכול לומר הרי בני או עבדי או בן ביתי. ועי' רש"י לקהלת ח', ח'.

סי' מה: העיר המהדיר על השימוש 'לו' — 'עליו', ש'לו' הוא לטובה ו'עליו' הוא לרעה. ועוד "כי חוץ

מהפרוזה של ימי הביניים נמצא לשון זה אף במד"רשות (ואם כן אין לחשוב על השפעת שימוש לשון ערב בזה). משמעויות אלו לכל לשון משני הלשון נות הללו 'לו' ו'עליו' כבר הן במקרא. כגון: ה' לי לא אירא (תהל' קיח, ו) ות"י: מימרא דה' בסעדי, וכנגד זה: פלשתים עליך שמשון (שופטים טז, ט). וכן: כל מחשבותם עלי (איכה ג' סא), שפתי קמו והגיונם עלי כל היום (שם שם, סב). ומכאן מנהג הלשון בכמה וכמה פעלים, כשהם באים לטובה הם משמשים עם 'לי' וכשהם באים לרעה הם משמשים עם 'עלי', כגון: ה' ילחם לכם (שמות יד, יד). וילחם עליה (יהושע י, לח). וישכרו להם שנים ושלישם אלף רכב (דהי"א יט, ז), ואשר שכר עליך את בלעם (דב' רים כג, ה). לא תכרת להם ברית (דברים ז, ב), עליך ברית יכריתו (תהלים פג, ו).
סי' פה: שניים מסוגרי המכתם זה לשונם:

על מה תהי נשען לְבָבִי, על מה ?

לְמָה תְּהִי יָשֵׁן לְבָבִי, לְמָה ?

והעיר המהדיר על כפל המלים 'על מה' ו'למה', "שהיא הדרך שקרא לה רב משה אבן עזרא ב'שירת ישראל' עמוד קע"ו-קע"ז: הפתיחה". לא כך ממש היא 'הפתיחה', אלא כפל מלה שבראש הדלת ובסוף הסוגר, וזה לשון ר"מ אבן-עזרא (שם עמוד קע"ו): "שהמשורר יתחיל את הבית במלה, ואותה המלה בעצמה היא גם בחתימת הבית".

בסוף הקדמתו מתפלל המהדיר, שכשם שזכה לסיים ספר זה כך יזכה להתחיל ולסיים ספרים אחרים להג' דיל תורה ולהאדירה. ואנו אין לנו אלא להסכים עמו בתפילתו.

קומדיות אריסטופאנס בתרגום זילברשלאג

מאת יוסף ג. ליבס

אריסטופאנס, קומדיות, מתורגמות מן המקור היווני על ידי יצחק זילברשלאג, הוצאת 'דביר', תל-אביב, תשי"א

נה, יהיו חיים ויוצרים בעת ובעונה אחת בני אדם שהאנושיות לא פסקה מלחיות מפיהם, מחזונם וממ- עשיידיהם. אך אל נשכח, כי אושרה של תקופת המישים השנה, מהנצחון בימה של סאלאמיס במל- חמת הפרסים ועד לתחילת המלחמה הפלופונסית בה החריבו מדינות יוון זו את זו ללא תקומה, — אותו אושר כבר בא אל סופו בשעה שאריסטופאנס התחיל ביצירתו, בעצם ימי המלחמה הפלופונסית בין אתונה ובנות בריתה לבין ספארטה וגרווריה, ושנגמרה בת- בוסת אתונה.

היתה מטרת הקומדיות המוקדמות שלו לתקוף את המדיניות האתונאית הרת האסונות במלחמה זו, ואך לאחר שהתיימש מאותה מטרה, פנה בקומדיות המונ- חות לפנינו אל האוטופיה, מנוס אחרון ששרד לו בטי- רוף הזמנים, והקים ב'צפרים' מדינה אידאלית של בעלי כנף; ב'ליסיסטרטי' העלה שלום אידאלי שה- נשים המתמרדות כופות אותו על בעליהן חסרי- הבינה; וב'פלוטוס', שנכתב שנים רבות אחרי גמר המלחמה, בימי זקנה של המשורר, מעלה הוא על הבמה עולם של צדק אידאלי שנתאפשר תוך שנתרפא פלוטוס, אל-העושר, מן העוורון שלקה בו עד כה.

הבחירה בשלוש קומדיות אלה על ידי המתרגם נראית לי מאוד. מכיוון שהמשורר אינו מתערב כאן במישרים, כבשאר יצירותיו, בחיי המציאות, המדיניים והתרבותיים, של מולדתו, אלא בונה לו עולמות משלו, הרי יש בהן פחות רמזים לענייני דיומא, שדר- כם להקשות על הקורא, המרוחק במקום ובזמן, בהבנת הדברים, שמחייבים פירושים רבים וממילא נוטלים ממנו את ההנאה שאינה אמצעית. קושי זה מצוי במידה פחותה בהרבה בקומדיות ה'אוטופיות' האלה, ויש לברך את המתרגם על בחירתו הנכונה.

מאידך גיסא מובן הוא מאליו, שבכלל רבים ושונים הם הקשיים העומדים בדרכו של מתרגם יצירות קלא- סיות, ובפרט שירה קלאסית, וכשעברית היא שפת

בתרגומו העברי של יצחק זילברשלאג יצאו לאור 'צפרים', 'פלוטוס' ו'ליסיסטרטי', שלוש קומדיות של אריסטופאנס, הגדול שבמשוררי הקומדיה היווני- יים, והאחד שבהם שמספר רב למדי של יצירותיו (דרך אגב: אחת עשרה, ולא שבע ככתוב בטעות על גבי המעטפה של הספר) נשתמר בדינו. וכדאי להר- חיב את הדיבור על נסיון זה שבא להעשיר את הספ- רות העברית גם מתחום זה שביצירות קלאסיות העומדות לעד, בנות לאותה תקופה פוריה ומבורכת שעמי אירופה שאבו ממימיה, במישרים או בעקיפים, בכל זמן של התעוררות רוחם ותרבותם; בנות לאותה תקופה, שבלא כל ספק, עוד נטויה ידה ועוד כוחה עמה להפרות את הניתן להפרייה והמשתוקק אליה, ולהפעיל את הניתן להפעלה והנושא את נפשו אליה. אריסטופאנס נולד באתונה לעת זוהרה, בערך בשנת 450 לפסה"ג, ומת בה אחרי ירידתה המדינית, בערך בשנת 385. היה, איפוא, בן זמנם של סוקראטס ואפל- טון מייסדי המחשבה המדינית והאנושית; של הרו- דוטוס ותוקידידס ראשוני ההיסטוריונים שאין דומה להם; של פריקלס גדול-מדינאי-יוון שתוקידידס מפ- ארו וחי מחוותו; של פידיאס ידידו של פריקלס, אותו פסל שהיה ממונה על הקמת הפארטנון שבאקרופוליס ושעשה את פסלי אתינה שבה ואת פסל-זווס שבאולימ- פיה; יצירות שהזמן העתיק קבע להן פה אחד את המקום הראשון בשדה-אמנות זה. היה אריסטופאנס בן זמנם ובן עירם של משוררי-הטרגדיה סופוקלס ואוריפידס, שאחרי איסכילוס הם שהעלו את הטרא- גדיה היוונית לשיא פסגתה, וכפי שאריסטופאנס עצמו עשה בקומדיה.

הבאתי את השמות המפורסמים ביותר מתוך בני הדור ההוא, כדי להראות לקורא את רקען של הקו- מדיות האלה שניתנו לפניו עכשיו בתרגום עברי. לא כאן המקום לשאול לסיבת הפלא הזה: כיצד אפשר היה שבדור אחד ובמקום מצומצם ביותר ששמו אתו-

קום ההברות הארוכות הברות מוטעמות, ובמקום הקצרות — לא-מוטעמות. וכך הגיעו לידי חיקוי מניח-את-הדעת של המשקלים העתיקים. גם בעברית הדבר מן האפשר, כפי שמעידים על כך תרגומו של שפאן שהזכרתי למעלה ו'פרקי אינאים לוורגיליוס' שיצאו לאור בתרגומי. בשניהם המדובר בהכסאמטרים, ש-מוטעמים טכניים הכרוכים במבטאנו יש בהם קשיים מיוחדים אצל העברית.

קשיים אלו אינם אצל היאמבוס, שהוא (בצורתו הטרימטרית, כלומר שש 'רגלים' יאמביות בזו אחר זו) החרו הדיאלוגי של המחזות. כל מחזה כתוב ברובו בחרוז זה ונוח הוא לחיקוי בעברית, פרט ל'שירי המקלה' הלייריים והחלקים האנאפיסטיים הלייריים למחצה ושעוד ניחז את הדיבור עליהם. חוסר הקושי הטכני ביצירת היאמבוס עברי, שהוא מסתבר מאליהו לכל הבקי בדברים אלה, כבר הוכח פעמים רבות, בין השאר בתרגומי שקספיר; אך זילברשלג מתרגמו של אריסטופאנס מקל בכך, וכשנוח לו הדבר נותן הוא בסוף החרוז היאמבי הברה לא-מוטעמת יתירה, והיא הסותרת את כל אופיו של החרוז הזה ופוגמת על ידי כך בשטפו הריתמי של הדיאלוג.

הנה החרוז הראשון של ה'צפרים':

לְהִישִׁיר תְּצוּנִי מְקוֹם אֲשֶׁר הָעֵץ יוֹפִיעַ ?

לפי חוקי היאמבוס צריך לומר:

הִישִׁיר אֶתָּה אוֹמֵר לְמְקוֹם שֶׁשָּׁם הָעֵץ ?

ואם נזכור, שהתוכן והסגנון הם כאן של דברי שיחה רגילים לגמרי, כלומר שחוזן מן העובדה שמשקל כאן אין לפנינו אלא שפת דיבור פשוטה, מוטב היה לומר:

יִשֵּׁר, אֶתָּה אוֹמֵר, לְמְקוֹם שֶׁשָּׁם הָעֵץ ?

נדמה לי, מי שחוזר וקורא את החרוז בתרגומו של זילברשלג, וישווה תרגום זה עם צורתו הריתמית הנכונה הנתונה כאן של אותו חרוז, יעמוד על חשיבות הדבר ואין צורך להרבות בהסברות עיוניות. עכשיו נקרא ארבעה חרוזים רצופים, ונראה בעליל כמה פוגע רישול זה שבמשקל בשטף הדברים. אחד משני האתונאים שעזבו את עירם טוען בחרוזים 3 ואילך של אותה קומדיה:

עַל מָה נִפְתִּינִי, בְּן עוֹלָה, רְצוּא וְשׁוֹב ?

אָבֵד נֶאֱבֵד ! לְשׂוּא נְשׁוּט בְּדֶרֶךְ זוּ.

התרגום לא כל שכן. למעשה, אין מלאכת התרגום של שירה קלאסית לעברית עומדת אלא בראשית דרכה. האיליאס והאודיסאה להומירוס אמנם תורגמו בידי טשרניחובסקי, אך כיוון שחרוזי המתרגם אינם בנויים על פי ההברה הספרדית, אין הם ניתנים כלל לקריאה כשירה בפי דוברי עברית של ימינו. ואפילו נתעלם מכמה פגמים אחרים של תרגום זה, הרי הליקוי בהברה בלבד נוטל מחינם של שירי-עלילה ראשונים-במעלה אלה, וודאי שיש מקום וצורך לתרגם מחדש. ההימנונים של הומירוס תורגמו על ידי שפאן בהברה ספרדית וזכות גדולה היא לו, אלא שדומני, דווקא להימנונים לא נודעת אותה חשיבות כללית, בשביל קורא שאין לו בקיאות מיוחדת בספרות העתיקה, כפי שהיא נודעת ללא ספק לשירי העלילה הגדולים, לטראגדיות, לקומדיות וללייריקה. גם עניין תרגומן של הטראגדיות לא מצא עוד תיקונו, ועדיין דרך קשה וארוכה לפנינו, עד שתהא בידנו טראגדיה יוונית בתרגום עברי שיש בו אף מן השגב והשלימות הלשונית של אותו מקור נצחי.

שלא כשירה המודרנית כתובה השירה העתיקה לסוגיה השונים ב'משקלים' המיוחדים לכל סוג וסוג בפני עצמו. כלומר: לאחר שמקדמת דנא 'נמצאו' או 'נתגלו' המשקלים ההולמים את סוגי השירה השונים (הכסאמטרים לאפוס, יאמבים למחזות, והמשקלים הלייריים למיניהם לסוגי השירה הליירית השונים), מתרוממת יצירתו של המשורר הפרט לעצם הווייתה רק מתוך שהיא נכנעת מרצון ולוקחת חלקה בצורות הנצחיות האלה, מתוך שניבה הפרטי מתמוז עם הקצב ה'כללי' שהיה לפניו ויהיה לאחריה.

אי אפשר לנו, איפוא, להציל משהו מרוחן של אותן היצירות, אם לא נמצא דרך לקיים באיזה אופן שהוא משקלים הללו שבדפוסיהם הן כבושות. שאם לא כן, נוציאן מכלל הקשריהן האידיאליים, ונבודדן בידור שיש בו כדי להמית את עצם חיותן. השאלה, כיצד נוהג מתרגם במשקל-המקור, הריהי אצל תרגומים של יצירות קלאסיות שאלה ראשונה במעלה, ועל כן אני נוטל רשות להעיר כמה הערות על המשקל העתיק ועל בעייה זו כיצד מחקים אותו. המשקל היווני הברות קצרות וארוכות, לפי תכונתה של השפה היוונית, ובדומה למשקל השירה העברית הספרדית בימי הביניים. השפות האירופיות המודרניות וכן העברית שלנו, שמבטאה בנידון זה כמבטאן של אלו, אין בהן כדי לחקות תופעה זו. וכשביקשו לשונות אלו לחקות את המשקלים הקלאסיים, שמו בהן, לפי תכונתן, במ-

זחברו עונה לו :

פונה אליהן פיסתהטירוס, בתרגומו של זילברשלג, בחרוזים אלה :

אוי לי ואבוי לי, פי אמללתי, פי שמעתי בקול עורב והלכתי אלף מיל ומעלה.

פי אינך מלמד ואינך משפע בדעת ואינך הוגה גם באיסופוס שאמר במשלי, פי ראשון לברואים עפרוני, והוא קודם לאדמה, לדברי, ואבוי מת במחלה. והארץ עוד לא היתה. והוא שכתב המשנה ימים. ולא ידע עפרוני מה יעשה וקבר את האב בראשו מחמת מבוכתו הרבה.

שני החרוזים הראשונים נכונים הם מבחינה מטריית, אבל בשלישי וגם ברביעי נתוספה בסוף הברה לא-מוטעמת, שלא כחוקי המשקל הזה, ויש בה כדי להכניס נימה לירית לדברים שלא לצורך ושלא כבמקור. צריך לומר, בערך, כך :

ואם צפרי השמים קדמו לאלים וקדמו גם לארץ וכן ראשונות לברואים כלם—האין המלכות הולמת אותן ?

אוי ואבוי לי פי צייתי לעורב ללכת מרחק רב יותר מאלף ריס.

בקטע המובא כאן ימצא הקורא חרוז אחד בלבד (החרוז שלפני האחרון) שהוא בנוי כהלכה לפי אותו משקל אנאפיסטי, שאותו סיפור מופלא בן ששים חרוז, בערך, כתוב בו, ושום שינוי מטרי אינך מוצא במקור. אבל כשם שהמתרגם לא נכנס לתחום ההארמוניה והקצב של השירה הזאת, כן נעלמו ממנו כל הרמזים האירוניים והכוונות הדקות של המשורר. אומר הוא בחרוזו הראשון של הקטע המובא: "אינך משפע בדעת", בעוד שפירוש המלה היוונית כאן הוא "אינך רב פעלים". וריבוי העשייה כאן כוונתו אותו אידאל סופיסטי שוסקראטס נלחם בו והעלה כנגדו את האידאל של האיש העושה את שלו. כאן ההנחה האירונית היא, שסופיסט 'רב פעלים' לעולם לא ייפלא ממנו לדעת את הדברים המשונים ביותר, ואפילו את אלה המסופרים להלן. כוונה אירונית דומה יש בסוף החרוז לאותה מלה הניתנת בתרגום בדיבור התמים: "אינך הוגה באיסופוס". בעוד שפירושה אינו להגות אלא 'לדרוס ולחזור ולדרוס' את המחבר, כלומר לדוש בו עד אין סוף, וכאילו מתוך כך מגיעים, כמובן, לתוצאות יוצאות מן הכלל; וגם כאן הכוונה לסופיסטים. לאחר מכן סותרת פעמיים המלה 'ברוי' אים' את כל משמעו של הסיפור. מאחר שהצפרים קדמו לארץ ולאלים, מי הוא זה שברא אותן? אלא שאין מלה שפירושה בריאה במקור. — החרוזים במשקלם ובמשמעים הנכון ישמעו בעברית בערך כך :

אם יטען כנגדי הטוען, שאני עוסק כאן בקטנות, שאינן לא עיקר השירה ולא עיקר התרגום, אזכיר לו דבריו של עד אחד שהיה קרוב למקום המעשה ולזמנו. הלא אפלטון אומר ב'איאון', שאיש לא יאמר דברי שירה, עד שיעלה כולו לתחום ההארמוניה והקצב, ויתמיד וישהה בתחום זה כאילו תוך כפייה וחוסר תודעה עצמית. ועוד הוא אומר — אותו כוח מיסטורי שהשתלט על המשורר, צריך שיעבור ממנו אל כל העוסקים בשירתו. דומה לאבן שואבת שלא זו בלבד שהיא מחזיקה בטבעת של ברזל, אלא גם מעבירה לטבעת את כוחה להחזיק בטבעות אחרות בנות מינה. השחקן, המדקלם, המפרש, המורה, ובסופו של דבר אף קהל-השומעים — הכל חוליות באותה שרשרת מאגנטית, המוחזקת בכוח הצפון בתחום הקצב וההארמוניה שהמשורר עולה אל תוכו וכפוי לו. לחוליות אלו מותר לנו להוסיף עוד אחת — את המתרגם, שבדאי לא תעלה מלאכתו בידו ולא יהא בידו להעביר מכוחו של המשורר אל קהל קוראיו, אלא אם כן נכנע הוא בעל כורחו לאותו עולם הקצב וההארמוניה המקורי שבלעדיו איש לא יאמר שירה.

האמת של דברים אלו, גם לגבי התרגום שלפנינו, נראית לנו ביתר ודאות, בשעה שאנו פונים אל החלקים הליריים-למחצה והליריים של המחזה. נעייין נא בתרגומו של הקטע הראשון מתוך אותו נאום אנאפיסטי נפלא, בו מעמיד פסתהטירוס, אחד האתונאים שגלו ממולדתם, את הצפרים על עליונותן וקדמותן ('צפרים' 471 ואילך). לאחר שמקהלת הצפרים קוראת :

פי אתה נבער ויךך לא-בפל ואף לא באיסופוס דשפת שאמר פי צפור, החוגה, היתה ראשונה מכל בימי-קדם לפני היות-ארץ, ואחר-כך נפטר אביה בחלי.

חי וזס, לא שמעתי דבר זה !

וְהָיָה מוֹטֵל תְּמַשָּׁה יָמִים, וְהָיָה לֹא יִדְעָה מֶה־תַּעֲשֶׂה,
וּבְאֵין בְּרָרָה, כִּךְ אֹמֵר הוּא, קִבְּרָה הַצִּפּוֹר בְּרֵאשֶׁה
אֶת־אֲבִיהָ.

וְאִם צִפְרֵי הַשָּׁמַיִם קָדְמוּ לְאֵלִים וְקָדְמוּ גַם־לְאָרֶץ,
וְהֵנָּה וְתִיקוֹת מֵאֵין כְּמוֹתֶן, כְּלוֹם לֹא הַמְלִכוֹת זְכוּתֶן
הִיא ?

קטעי התרגום, שהבאתים עד כאן ושאינם במה שיבוא, אין בהם חסרונות או יתרונות מיוחדים להבדילם מהספר בכללו; טיפוסיים הם ליחסו של המ-תרגום אל המקור, הן באשר למשקל והן באשר לדיוק המלים. וכל קטע שאוציא בדרך מקרה יחזור ויראה אותן התכונות עצמן. תוך כדי כך עולה לפנינו השאלה, מהי בדרך כלל מידת הדיוק הנדרשת מתרגום הראוי לשמו? ואעמוד, איפוא, גם על בעייה זו ואעיר עליה כמה הערות. מובן מאליו, בכדי שהמתרגם יהא נאמן לרוח־שפתו שלו, אסור עליו הדיוק המילולי. פעמים רבות אנוס הוא ליתן ביטוי ציורי מיוחד לשפת התרגום במקום ביטוי ציורי מיוחד לשפת המקור. אך מה שצריך להיות בחזקת איסור גמור, הוא להשתמש במושג כללי וחיוור, בשעה שבמקור לפנינו ביטוי בעל גוון מיוחד ובעל ציור מיוחד. דוגמה לכך אותו מושג של 'להגות בספר' שבתרגום בשעה שכתוב במקור: 'לדרוס אותו', ושיש לתרגמו ב'לדוש במחבר', או במושג פלאסטי דומה שיש לו אחיזה בשפה העברית. מי שאינו מקיים כלל זה והולך בדרך ההכחלה, יערטל את היצירה הקלאסית מן התכונות שהן יסוד הקלאסיות שלה. שהרי כשם שמצד אחד נותן המשקל הנכון את הערובה להויתם הנצחית ולהקשריהם האידאליים של הדברים האינדיבידואליים המקריים, כן צריך, מצד שני, להיות ברור, שמה שנתגשם באותה הווייה נצחית, מאורע הוא, מחשבה או רגש מיוחד במינו, ויוצא הוא מגדרו של הרגיל עד כדי כך, שיש לו זכות טבעית לנצחיות, שאם לא כן יתקיימו דברי הוראטיוס שאמר "הרים מחוללים, ונולד עכבר מגוחך". בשעת בחירה במלים אסורה כל הכללה בתכלית האיסור, ובמקום שאי אפשר לדייק יש לשאוף לפירוט דברים שהוא, פחות או יותר, שווה־בערכו לפירוט שבמקור.

חשיבותם של שני הכללים האלה אצל חיקוי המשקל הנכון ואצל הבחירה במלים מתקיימת לנו אצל הקו-

מדיה היוונית קיום יתר, משנפנה לאותו תחום, שהוא מרכזי כל כך בקומדיה העתיקה של המאה החמישית (שלא בקומדיה הבינונית וה'צעירה' מן המאה הרביעית ואילך) והוא — התחום המיני. כידוע, התפתחה הקומדיה האטית, לפי עדותו של אריסטו, מעורכי החגיגות הפאליות, כלומר מאותו פולחן הפריה ופולחנה של הזכרות כסמל־הפוריות, שערב־כוהו במיוחד לכבוד האל דיאוניסוס, ושעורכו קשרו למתניהם, חוצה לבגדם, דמויות מוגדלות של זכרות, ושהיו חלק בתלבושת החגים האלה שהסתיימו בזמן קדום באורגיה של הזדווגות. עוד שחקני הקומדיה של אריסטופאנס היו משחקים באותה תלבושת, ומח־זותיו עצמם נשאר ביסודם חלק מאותו פולחן, אף על פי שנעלה מאוד רמתם האינטלקטואלית, ואף על פי שאחדות ושלמות טבועות הן בעלילותיהם, ואף מטרות המחזות כבדות־ערך הן ויש בהן מן הטראגיות, אם כי לא נתמעט כלום מבדיחות הדעת העוקצניות, או הנוגה, הנסוכה על פרטי הדברים והמעשים. עדות ליסודם הפולחני של מחזות אלו, מלבד תלבושת השחקנים, היא ה'קומוס', מחול ההתעללות לכבוד דיאוניסוס, שעל כך נקראות ה'קומדיות' (תר־גום המלה קומדיות — שירת ה'קומוס'), ושהוא מצוי בכל אחד ממחזות אלו, וכן שרובן ככולן מסתיימות, אף כי בהסוואות שונות, ב'גאמוס', כלומר בהזדווגות, וכך מסתבר, שזכותה וחירותה של הקומדיה העתיקה לדבר על ענייני מין, תשוקה והזדווגות, אינן עניין לערעור, וזכות זו עומדת לה ללא סייג וללא רתיעה כל שהיא. הרי חירות זו היא מקצת מאותה התפרקות גדולה לכבוד האל, שנודע לו תפקיד נכבד מאוד בפריחתה ופוריותה של כל אותה תקופה.

ב'ליסיסטרטי' קשר המשורר את תלבושת השח־קנים, על ה'פאלוס' שבה, עם עלילת הקומדיה קשר חזק מאוד. הלא תוכן המחזה אינו אלא קנוניה זו של נשים שלא להיענות לבעליהן (ולנאופיהן!), עד שיפסיקו את המלחמה בין אתונה לספארטה ועד שיכרתו ברית שלום. הגברים מופיעים, איפוא, על הבמה אחרי שכפו עליהם נזירות מינית, והקומדיה מלאה וגדושה תוכן ומתיחות מיניים, לא מצד הבעלים הנעזבים בלבד, כי אם גם מצד הנשים, שלא כולן עומדות בנס־יוגן, ויש מהן שמתגנבות באמתלאות שונות מהאקרו־פוליס התפוסה בידיהן, וחוזרות אל בתיהן. אך ליסיס־טראטי המנהיגה האמיצה שלהן נצחונה בסופו של דבר מלא: הגברים נכנעים, כורתים ברית שלום כפקודתה, ונשיהם חוזרות אליהם. כאן מתמוג, איפוא, רקעה הדי-

הִנֵּה הַנְּנִי ! יִסְטֵר נָא אִישׁ ! אֶעֱמַד וְאֶשְׁמַע לְךָ.
אֶף לֹא תֵאָחַז פְּלֶבֶה אַחֲרַי בְּאֶשְׁכִּיךָ לְעוֹלָם.

הפירוש הוא, כמובן: אם תסטרני, אוהז באשכיך ואעקור אותם. התרגום המילולי הוא נכון, אך לאחר שהדברים יצאו ממשקלם, ולאחר שגם שום משקל של ריקוד אחר לא בא במקומו של משקל-המקור, חדלו הדברים מהיות חלק מן ההילולה הדיאוניסית, ונשתתיר מה שנשתתיר — ניבול פה. במשקלם המקורי יישמעו הדברים בערך כך:

הַנְּנִי ! אִישׁ, סְטֵרְנִי נָא ! לְחַיִּי לְךָ מוֹשְׁטָת.
אֶף לֹא תִגַּע אַחֲרַי מִפֶּן פְּלֶבֶה בְּאֶשְׁכִּיךָ.

בהקשר של שלושים וחמישה חרוזי המחול, שמשקל ריקודי אחד להם, תתכנס גם פריצות זו לתוך מער-בולת המשובה המסחררת ותתרום לה חלקה ותגבירה, והשחקן והרואה, המתרגם והקורא — הכל לא יימנעו מלקבל עליהם ולהאציל מתוכם אותה השראה פורקת עול שהמשורר מצאה בתחום הקצב וההאר-מוניה לחג דיאוניסי מתיר מוסרות. ואילו כשהדברים נאמרים במעין פרוזה, הרי יפה השתיקה. ואשר לדיוקו של תרגום, רואים אנו בעליל שדווקא בתחום המיני חשיבות יתירה לאותו כלל שהצבענו עליו, שאין לכלול דברים ולטשטשם ולהביאם במ-קום ביטויים פלאסטיים המעלים לפני הדמיון תמונה מוגדרת וברורה. כפי שרמזנו לעיל, אין לציור המיני הגשמי שום טעם לגנאי במסיבות הקומדיה העתיקה, אלא שבימינו נעדר רקע הפולחן המיוחד שהכשיר את הדבר, ואמנם עלו בתוהו כל הנסיונות להציג מחזות כגון 'ליסיסטרטי' על הבמה. ואילו אינו דומה תרגום להצגה. כאן לא זו בלבד שאפשר לדייק, אלא גם חייבים לדייק, ודווקא בכגון אלה. כל טשטוש של דו-משמעות מכניס בהכרח נימה מגרה ופיקאנטית, ועל כן לא נאה, לאותו ריאליסמוס שגדלותו בתמימו-תו, ושהוא חלק ממשוכת החג ולפיכך אף חסר-דופי הוא.

לדוגמה נביא את דברי השבועה בה משיבועה ליסיס-טראטי את חברותיה שלא ייענו לאיש עד שהגברים יעשו סוף למלחמה, ושעל כל שורה משורותיה חזרת אחת הנשים בשם כולן (חרוז 212 ואילך). בהמשך הד-ברים אומרת ליסיסטרטי, לפי תרגומו של זילבר-שלג (חרוז 217):

אוניסי של הקומדיה עם עצם העלילה מיזוג נפלא. ובכל הנוגע למין ולהזדווגות, שממנה נמנעות ואליה מתאוות נפשות המחזה, מדברים כאן באותה הירות עילאית האפשרית והמותרת על רקע זה של הילולת החג, ובאותה תלבושת שהשחקנים לבשוה. כשנשמור בזכרונו כל זאת, ונחזור לשאלת התר-גום, מיד תתברר לנו באופן בולט ביותר חשיבותם המכרעת של שני הכללים שדיברנו בהם למעלה. אשר לקיום המשקל, מובן הוא, שאם מוציאים דברים שכך טיבם מתוך המשקל שלהם, זה הקושר אותם להילולה הדיאוניסית ושובה בלבד זכות קיומם, ודאי שנשארים לנו דברים שאין הפה רשאי לאמרם. וב-דומה לדיוק המילולי, — גם כאן הברירה ליתן במקום המשקל המקורי יסוד מוסיקאלי בעל אופי דומה, שערכו, פחות או יותר, שווה לערכו של המשקל המ-קורי, ואף הוא ירים את הדברים מעל למקרה האינ-דיבידואלי, במקום שאינם יכולים לעמוד; וביחוד צורך בכך אצל 'שירי המקהלה', שפעמים רבות אין משקלם ניתן לחיקוי בשפה אירופית מודרנית או בעברית. בדרך זו הלך בהצלחה יוצאת מן הכלל י.ג. דרויזן, שהוציא באמצע המאה הקודמת תרגום גרמני מצוין של קומדיות-אריסטופאנס. אך כשיד המתרגם איננה משגת לקיים את משקל המקור או ליצור מידה אחרת במקומו שתניה דעתנו, הרי נש-ארים, כשהמדובר בענייני מין, כיעור וניוול ולא הילולה דיאוניסית.

נדגים תופעה זו בדוגמה אחת. אחרי ש'מקהלת זקנים' נכנסה לבמה בצעדי ריקוד ובפיה שיר מקהלה גדול, והזקנים מדליקים אש על יד האקרופוליס כדי להכריח את הנשים לרדת ממנו, הולכת לקראתם 'מקהלת נשים', ואף בפיה שיר-מקהלה מלווה מחול. ובהמשך הדברים נופלת בין מנהיגי שתי המקהלות אחת ה'קטטות' המפורסמות בעוקצניותן, ושדוגמתה אתה מוצא בכל קומדיה קלאסית. מעמד-מריבה זה הוא בן שלושים וחמישה חרוזים ומשקלם אחיד והוא טיפוסי לדברים כגון אלה, והוא הקובע את קצבן של תנועות המחול שהחרוזים מלווים אותו. סופו של המעמד, שהנשים מכבות את האש במים, ואף שופכות אותם על ראשי הזקנים הנסוגים ומסתלקים כשהם רועדים מקור. תוך מריבה זו אומר מנהיג מקהלת-הזקנים שני חרוזים שתוכנם הוא: 'אילו היה מי שהוא סוטר פעמיים או שלוש על לחייהן של אלה, היו משתתקות מזמן', והמנהיגה של הנשים עונה לו בשני חרוזים (362/3) שהם בתרגום בזה הלשון:

בְּבֵית וּבְתוֹם אֶחָיָה חַיִּי תָּמִיד,

ולא היא: לא 'בתום' תחיה, אלא תמרוד בבעלה, והנאמר הוא:

אֲשֵׁב בְּבֵית וְלֹא יִשְׁכַּבְנִי אִישׁ,

ולהלן, בחרוז 224, אומר התרגום:

וְלֹא אֶפְתָּה לְבַעְלִי בְּרָצוֹן לְעוֹלָם,

אין טור זה לפי המשקל מבחינה מטריית, ואילו גם התוכן השתבש, וכך היא אומרת:

וּמְרֻצוֹנִי לֹא אֶעֱנֶה עוֹד לְבַעְלִי,

כי המדובר אינו כאן בפיתוי, אלא בהיענות מרצון טוב. ועוד היא אומרת לפי התרגום (חרוז 227), ואם יאנסנה בעלה בכוח:

בְּרָגוֹ אֲשַׁמַּע וְלֹא אֶנִּיעַ אֶבֶר,

בעוד שכוונת הדברים היא בערך:

אֲשַׁכַּב קְרִירָה, וְלֹא אֶנִּיעַ לוֹ גּוּפִי,

ובחרוז 229 ממשיך התרגום:

וְלֹא אָרִים אֶת סַנְדְּלִי עַד הַסְּפוּן,

מה שסותר את המקור ומכניס לדברי השבועה נימה גרוטסקית, שהרי אי אפשר להרים רגלים עם סנדליהן 'עד' לסיפון, כלומר לתקרתו של החדר, אלא 'לתקרה', כלומר למעלה, בכיוון לתקרה, שכן היא אומרת:

וְלֹא אֶת סַנְדְּלִי אָרִימָה לְתַקְרָה.

או נשמע בתרגום דו־שיח פאנטומימי זה בין זקן לאשה שהוא חומד אותה (חרוז 797 ואילך), בזה הלשון:

זקן: מָה אֶחַפֵּץ לְחַבֵּקְךָ, זְקֵנָה –

אשה: לֹא תֹאכַל, אִפּוֹא, בְּצִלִּים.

זקן: – וְלִרְקֹעַ וְלִרְקֹד.

אשה: שְׂעֵר זְקֵנָה כְּחַרְשׁ רָב.

זקן: מִירוֹזְנִידִים – הוּא קָשָׁה

וְחִזְק מִפֶּל אוֹיְבָיו.

וְכֹן קָשָׁה וְכֹן חִזְק

גַּם פּוֹרְמִיּוֹן הַגְּבוּר.

מהו הקשר, ישאל הקורא, בין זקנו של הזקן לבין קושיים וחוזקם של מירונידים ושל פורמיון הנקרא כאן בשם 'גבור'? אלא שלא לשער־זקנו של הזקן מתנגדת האשה, ולא בחזקת שריריהם של מירונידים ופורמיון עונה הזקן, אלא הדו־שיח אלה דבריו:

זקן: הֵן, סְבָה, אֲשַׁק אוֹתְךָ!

אשה: לְמָה זֶה בְּצַל אֶכְלֶתָ?

זקן: אָרִימָה, אֶחַבֵּט אוֹתְךָ!

אשה: עֲבוֹתְיָךְ רַב סְבָכָם.

זקן: הֲלֹא גַם מִירוֹזְנִידִים

מְחַסְפֵּס הֵיָה מִפְּאֵן

וּמִפְּאֵן שְׁחוֹר־שֵׁת לְכָל-

אוֹיְבָיו, וְכֵן פּוֹרְמִיּוֹן.

הזקן מסתמך, איפוא, על שני אנשים ידועים שהיו שעירים גם הם, ולא דווקא בפניהם. ומה ראה המ־תרגם לעשותם במקום זה 'קשים וחזקים'? הוא הוציא את הדברים לא מהלך רוחו של מעמד זה בלבד, אלא גם מקשרם הישר אל דברי האשה הקודמים להם ואל סוף המעמד (חרוזים 825 ואילך), שם מתפארת האשה ששקדה על חלקת בשרה אף על פי שזקנה היא. ואשר לשער־גופו של הזקן שהאשה מוצאת בו דופי, יש לזכור, שבשעה שמקהלת הזקנים נכנסה אל הבמה היה מעשם הראשון של הזקנים לפשוט את בגדם העליון כהכנה לריקודם. אך קורא התרגום אינו יכול לזכור פרט זה, הואיל ובחרוז הנוגע בדבר מוצא הוא (חרוז 615):

נְתַפְוִנְנָה לְמַעֲשֵׂה הַמְתַּחַוֶּלֶל עֲלֵינוּ,

ואי אפשר לו לנחש, שלפי המקור צריך לומר:

נְמַשְׂטָה נָא אֶדְרִתְנָנוּ, הַגְּבָרִים, מוֹל פֶּעַל זֶה;

וכשמקהלת הנשים מופיעה אחריהם וגם הן עושות כמותם בתחילת מחולן, אמנם מתרגם זילברשלג (חרוז 637):

הָבָה, זְקֵנוֹת תְּבִיבוֹת, בְּנִיחָה עַל הָאָרֶץ גְּלִימוֹתֵינוּ,

אך מסביר הוא בהערה: נניחה על הארץ גלימותינו — לשון זירו והכנה למעשה. כלומר: הפשט איננו פשט, ופשיטה זו איננה פשיטה.

לא נביא עוד דוגמאות ממין זה ושאפשר היה להרבות בשכמותן מכל קטע וקטע של שלוש הקומדיות המתורגמות. בצער עלינו לקבוע, שעדיין לא זכינו

לתרגום קומדיה יוונית שיהא שקול ביסודותיו כנגד המקור, ושפשטת קריאה אפשר יהיה להאמין למכתמו של אפלטון, שאלות-החן כשביקשו להן מקדש עומד לעד, מצאוהו בנשמתו של אריסטופאנס. השירה הקלאסית לענפיה, שאילו תרגמוה לעברית ודאי שהיתה מקור חיים לספרותנו, עודנה קניינם של חוג-יודעי-שפה מצומצם שמתייחדים עמה. ועוד התעודה, להלביש יצירות אלו לבוש עברי, קוראת לאלה שדוגלים, כדברי המשורר, בסיסמה:

“הֵלֶס אֶהְבֵּנוּךְ לְנֶצַח”.

התרגום בספרות העברית החדשה ובעיותיו

מאת בן-ציון דינור

של בית ספר זה, ויהיה משום בזוז אפשרויות והזדמנויות, משום רשלנות בשמוש בכוחות שיש לנו, אם לא נשקוד להכשירם ולכוונם בדרך הנכונה. אתחיל מן האחרונה, ברשותה של ישראל עושר של ידיעות לשוניות, שדומני, לא אגזים אם אגיד, מעטות המדינות בעולם שיכולות להתחרות בנו בתחום זה. אני מדבר, כמובן, על המדינות הקטנות והבינוניות, ולא על המעצמות הגדולות. אנו חיים בתקופה של קיבוץ גלויות. במשך חמש השנים האחרונות עלו יהודים ממזרח אירופה, זאת אומרת יודעי לשונות: רוסית, אוקראינית, רוסית הלבנה, לטית וליטאית, פולנית וצ'כית, רומנית ובולגרית, סרבית וסלובנית וכל מיני ניבים אחרים שבארצות אלה. בשנים הללו עלו אלינו יהודים מהארצות הסקנדינביות, ששהו שם, למדו שם, ויש לנו יודעי פינית ושבדית, נורבגית ודנית. חוץ מעולי הארצות האנגלוסקסיות ועולי הארצות שהצרפתית שליטה בהן, עלו ממערב אירופה דוברי הולנדית ופלמית, מעורים בלשונות הספרדית והפורטוגזית. אנשים אשר כל לשונות אסיה על שפתותיהם. ערבית על כל ניביה, מחצי האי ערב,

[א]

הקורס הזה למתרגמים* שאנו הקימונו בשותפות עם האוניברסיטה, הוא נדבך ראשון לבניינו של בית-ספר קבוע למתרגמים. תעודתו של זה צריכה להיות טיפול של שיטה ומדע בשביל להנחיל מאכסימום של התרבות הלשונית, מאכסימום של תרבות הלשון שבכתב לאלה שרוצים להקדיש את כוחותיהם ולהריק יצירות ספרות ומדע מלשונות אחרות ללשון העברית. קימתו של בית-ספר זה בשתי הנחות יסודה:

(א) הצורך בתרגומים מסוג זה ללשון העברית הוא מן הצרכים הקבועים והמתמידים של תרבותנו. ושומה עלינו לספק צורך זה. 'שומה עלינו' במשמעותו — על המדינה, ועל האוניברסיטה כמוסד עליון של התרבות העברית בישראל.

(ב) הנחה שניה היא, שבכוח נמצאים אף מצויים אצלנו כוחות מרובים לערך, השולטים בידיעת לשונות רבות, ושהתנאים הללו מאפשרים דבר הקמתו

* בכ"ו בטבת ש"ז נפתח בירושלים שיעור למתרגמים, ומאמר זה מדברי הפתיחה שהשמיע שם המחבר.

עיראק, סוריה ולבנון וארצות צפון אפריקה, ממצרים ועד מזרזוקו. הגיעו אלינו עולים מארצות, שהלשון התורכית והלשונות המונגוליות שליטות בהן; יש לנו עולים מפרס, מאפגניסטן, מסין ומבורמה, מיאפאן ומ-אסיה התיכונה על כל גלילותיה ומדינותיה.

רבי-גוניותה הלשונית של האוכלוסיה לא תהא אלא נחלתו של דור אחד. הדור הבא, בטוחים אנו, יפרק מעליו ירושה זו. אבל נשאלת השאלה — כלום אין באוצר ידיעות של לשונות הנמצא ברשותה של המדינה גם עושר תרבותי רב, הגונו בתוכו אפשרויות רבות מיוחדות במינן לטובתנו והתקדמותנו, ואסור לזלזל באוצר זה? האין למצוא צינורות שדרכם ניתן לנו להעבירו מרשות היחיד לרשות הרבים? כיצד לשמור לטובת המדינה ולטובת תרבותה אפשרויות אלה? תקוותי, שבית-ספר למתרגמים שאנו עוסקים בקימתו יהא מקום תורה למתרגמים ולמתורגמנים כאחת, וימצא דרכים לפתור בעייה זו שאיננה כלל וכלל מן הקלות, וצינתי את הדבר בכדי להדגיש ביתר הדגשה את העובדה שבתחום זה אין אנו צריכים ליצור יש מאין אלא ליטול מן היש ולדאוג לכך שהיש שלנו לא יהיה לאיין. ואולם העיקר הוא, כמו-בן, בתחום הספרות, מהו הצורך המיוחד, הדחוף, בעבודת תרגום, עבודה עניפה ומקיפה בספרות וב-מדע דווקא בימינו, בתקופתנו? מהו המיוחד בד-חיפות זו? ומהן הבעיות הקשות שצורך זה מעמיד לפנינו? עניין זה הוא הנושא לדברי.

[ב]

דומני, שהצורך בעבודת תרגום מתמידה יהא בולט ביותר, אם נציין שלושה תחומים בחיי התרבות, שב-הם נראה לנו ההכרח בהעברת נכסי תרבות מלשונות אחרות לעברית כדחוף ביותר. תחום ראשון הוא סיפוק צורכי המדינה, סיפוק צורכי העם בחיי יום-יום, בהכרח האלמנטרי ביותר לארגן את חייו כך, שיהא שומר על דמותו של עם שדרגת תרבותו מסוימת. לא נשכח, שאנו עם חי בארצו ושולט בה, מדבר בלשוננו, מתחנך על תרבותו, ואם אנו רוצים לשמור על רמת התרבות שלנו, על כרחנו שניתן לדור הצעיר בעברית את הנחוש לו בתחומי למודיו והשכלתו. אין עם יכול להתחנך על לשון שאינה שלו. אנו מחויבים ליצור בספרותנו ובחינוך התרבותיים צינורות מתמידים, שישלבו את חיינו הרוחניים עם חיי התרבות של העמים הגדולים. לא נוכל להתפרנס על האתמול

וה'שלוש' של התרבות בלבד. אמנם, בתחום המדע בוודאי תקצר ידנו לתרגם את הכל, אבל יסודות ודרכים, שיטות והישגים — כל אלה צריכים להיות נתונים לדור הצעיר בלשוננו, לכל אנשי המקצוע וה-השכלה בארץ סמוך ליצירתם. המשכילים שלנו ואנשי המקצועות החפשיים צריכים להיות באקלימה של קידמת המדע והספרות. וזה אפשר רק משיהיה לנו ציבור של מתרגמים מקצועיים שיש בהם משלש המי-דות שכבר הרמב"ם קבען תנאי למתרגם טוב: ידיעת העניין שבו הוא מתרגם, וידיעה עמוקה של הלשון שממנה הוא מתרגם ושליטה שלימה בלשון שאליה הוא מתרגם. מתרגמים כאלה אף העתון נצרך להם, לא כל שכן הספר העברי, ודי לחכימא ברמיזא.

התחום השני שההכרחיות במתרגמים קבועים מורגשת בו הוא התחום של מדעי היהדות. ישראל בימינו אינה ארץ של קיבוץ גלויות בלבד, אלא גם ארץ של ריכוז המתיחות היהודית, ושל הכינוס המאכסימלי של מורשתנו התרבותית. ותרבות דורות זו של העם עומדת ותובעת מישראל: 'איין לי יורש אלא אתה!' לפי כך שומה על דורנו אנו לעשות במיטב מאמציו לכי-נוסה של תרבות ישראל, לכל הפחות של המוטב המאיר שבה; גם של המחשבה הדתית, וגם של ההי-אבקות החברתית, גם של חקר העבר, וגם של חזון ושירה, כפי שנאגרו בלשונות העמים שבתוכם ישבו ובלשונותיהם כתבו.

לשונות רבות יש בהן ספרות עשירה בענייני היהדות, ספרות שנכתבה בידי יהודים והיתה גם מכוונת ליהודים, ושעל כן היא חלק מהספרות הישראלית; וספרות זו עומדת לצאת, ולמעשה בחלקה הגדול כבר יצאה, ממחזור חייה הרוחניים של האומה, ואין לנו רשות לוותר עליה, להסתלק מנחלה זו. יש לנו צורך בה, אם אין אנו רוצים לרדת מנכסינו.

ועוד דבר — במשך כל הדורות היתה ספרות יש-ראל ותרבותה בנויות 'כתיבת נוח': תחתיים, שניים ושלישיים. הספרות היהודית הלועזית היתה הקומה העליונה בתיבה זו. שימשה ביטוי ודמות להגותן של השכבות העליונות בחברה היהודית, העליונות מבחינה סוציאלית, שהיו קרובות יותר לעמים שב-תוכם ישבו. בתוקף התמורות במעמדם הסוציאלי, היתה הווייתם היהודית מצומצמת יותר: הם ויתרו למעשה על חלק של המורשה הזאת, ובעיקר על תפקידה הפעיל והיעיל של הלשון העברית בחייהם. ומאידך גיסא היתה שכבה גדולה בעם שהלשון העברית והספרות העברית עוד לא חדרו אליהן, מפני

שהיתה תרבותה הלאומית, היהודית, בעיקר תרבות של הווי, של נוסח, של סגנון חיים, סגנון-חיים של כלל ולא של יחידים; ולא קשורה היתה בכל נחלת העבר, ומשום כך אמנם רק חלק מצומצם של מורשת-התרבות שלנו נכנס ונקלט בתרבות של 'נוסח' ושל הווי עממי. אבל החלק שנשתייר בה היה של תרבות עם ושל תרבות-חיים. וכך אנחנו עדים שבכל עדה יהודית, בכל גלות יהודית, נוצרה תרבות עממית יהודית מדור לדור, שהמצוין שבה הוא הצירוף של נסיון חיים, של נוסח חיים ושל מורשת תרבות עממית, שנמסרת מדור לדור לא באמצעות ספרים, של למדנים וגדולים, של בית ספר ובית מדרש, אלא על ידי מסורת הבית, ממשפחה למשפחה, מאשה לבתה, ומדור לדור, ובחלקה הגדול היא מסורת שבעל פה. ודאי גם תרבות עממית זו התעלתה פעם בפעם, ובייחוד בתקופות של חליפות ותמורות במבנה החברה היהודית, ומצאה לה ביטוי ביצירות רבות-ערך, שהגות-עם עיצבה לה בהן דמות אמנות משלה, והנה עם קיבוץ הגלויות אנו עומדים לפני הסכנה, שכל התרבות העממית הזאת ואוצרות יצירותיה סופם כלייה: עליה של המונים, תנאי החיים החדשים, פירוקן של החטיבות הארגוניות שהיו נושאות ה'סגנון' וה'נוסח', והחורבן והשוואה שהשימו ושהחריבו את אלפי הקהילות — השמיטו את הקרקע מתרבות עממית זו וערערו את כל חיוניותה, ודווקא בתקופה, שעמנו התחיל לחיות חיים עצמיים, ובארצנו התחיל להתרקם סגנון חיים של ישראל בתוקף התהוות זו של חיי המונים יהודיים בארץ — דווקא בשעה גדולה זו נתברר לנו, שאי אפשר שתהא התרבות בישראל תרבות עברית שלימה עד שנכנס את אוצרות היצירה של התרבות העממית היהודית שבכל הגולות שלה לתחומי ישראל וללשונוה. הואיל והלשון העברית והספר העברי היו במשך דורות הקומה האמצעית, 'השניים' שבתבית נוח של התרבות הישראלית; ולא בלבד מבחינה זו, שהיו נושאייה של תרבות זו השכבה האמצעית, השכבה הבינונית, בציבור היהודי, ושלפי עמדתה בחברה היתה היורשת וגם נושאה החי של המסורת התרבותית הרוחנית, תרבות של היחיד בישראל, של האדם בישראל, אלא גם שלשונוה ודמותה של השכבה הזאת היתה עברית, והרי הספרות העברית היתה התרבות היחידה בציבור העברי ששמרה על השלימות של האדם בישראל, ואולם עכשיו מוכרחים אנו בתוקף המסיבות לגמור עם המבנה של תבית נוח זו. פה בישראל צריכה כל הוויית התרבות היש-

ראלית להיות אחידה בדמותה העברית. כל יסודות מורשת התרבות, גם יסודות של המתחות היהודית עינשחמרה במורשת הספרות היהודית הלועזית וגם הריאליות החיונית של התרבות העממית, צריכים להתמוזג בתרבות עברית אחת ושלימה, וכמובן, שדברים אלה דורשים מאמצים והתאמה וכיוון ושיטה וסדרים בענייני התרגום.

התחום השלישי שההכרחיות במתרגמים קבועים מומחים מורגשת בו ביותר הוא תחום היצירה הקלאסית בספרות העולם. יש הכרח חיוני להפרות את תרבות ישראל וספרותו והשכלתו על ידי נכסי צאן ברזל של תרבות העולם מתוך שנעזרים ללשון העברית. אין אנו יכולים להסתפק בכך, שנתרגם את ספרי המדע והספרות של זמננו. הספרות העברית לא תהא שלימה אם לא תרכוש לעצמה קניינה וכרכושה את היצירות הקלאסיות, יצירות חזון ומחשבה, של כל עמי התרבות; אם לא יצטרפו לנכסי היסוד של הספרות העברית גם ההגות העצמית והדמות המיוחדת של כל דור ודור וכל אומה ושפה, מהספרות הקלאסית של עמי יוון ורומא, הוגיהם ומשורריהם, מספרות עמי המזרח והמערב ועד יצירות המופת של העמים בדורנו. וזאת אפשר להשיג לא על ידי סתם תרגומים, אלא בדרך של תרגומים שדרגתם תעלה אותם עד כדי יצירות קלאסיות של הלשון העברית.

[ג]

סעיפי תכנית זו לתרגומים ללשון העברית כבר סימנו וצינינו בראשיתה של הספרות העברית החדשה וליוו אותה בכל מפנה ומפנה חשוב בדברי ימיה. שלמה מימון מספר בתולדות חייו דברים מעניינים מאוד על ישיבה אחת של משכילי ברלין (כפי הנראה, 'חברת דורשי לשון עבר', שהוציאה את 'המאסף' אחר כך) בהשתתפותם של מנדלסון ופרידלנדר, שהיו יושבים ודנים בהוצאת ספרים מתורגמים לעברית, וששלמה מימון יהא העוסק בה. היו שלוש תכניות: אחת, וזו תכניתו של מימון עצמו, להוציא בעברית ספרות במדעים מדויקים ובסגנון רבני. תכניתו של אחד המשכילים היתה לתרגם לעברית את ספרו של בנג'ו, הכהן הקאלוויניסטי, שבראשית המאה הי"ח פרסם בצרפתית את ספרו המפורסם 'תולדות היהודים' מחורבן הבית ועד ימיו. פרידלנדר טען להוצאת ספרות פילוסופית דיאליסטית, וכיוצא באלו. אמור מעתה, תכניות הללו מתאימות בעצם בכיווניהן לאותם שלושת הסעיפים

שעליהם ציינתי: מדע, ענייני יהודים, ענייני השכלה כלליים.

גם בתקופת ההשכלה ברוסיה, בייחוד בפעולותיה של חברת 'מפיצי השכלה' בשנות השישים ובראשית שנות השבעים של המאה הקודמת, היתה 'תכנית' תרגומים לעברית בשלושת התחומים האלה. ומעידים על כך בעדות נאמנה הפרוטוקולים של החברה וההצעות והמכתבים שהגיעו אליה, כפי שנתפרסמו על ידי מזכיר החברה ליאון רוזנטל בספרו 'תולדות חב'רת מרבי השכלה בישראל'. ראשית כל, רואים אנו עובדה אחת בעלת חשיבות מרובה, שלא עמדו עליה עד עכשיו כראוי והיא, שחלקה של חברה זו ופעולתה בהתפתחות הספרות העברית, ובייחוד בתחום התרגומים, גדולים בהרבה מכפי שאנו רגילים לחשוב. החלטת הוועד (ב' 8.11.1864) "להשתמש בספרים הכ"תובים עברית בסגנון הלשון הנהוג בספרות הדתית בישראל, הוא לשון התלמוד, המובן ביותר להמון העברים" כדי "להעריך למען אחינו ספרים בידיעת חכמת הטבע, החשבון, גלילות הארץ ודברי הימים הכוללים ושל ישראל בייחוד" — החלטה זו היתה ברוחו של כל ציבור המשכילים ברוסיה, והושפעה מהנסיון ההיסטורי של ההשכלה בדורות הקודמים. נימוקיהם של חברי הוועד שדרשו החלטה זו ואף סגנון הדברים מעידים על 'רציפות היסטורית' בתנועת ההשכלה בתחום זה. והם נשענו בדרישותיהם על הגסיון מן העבר הקרוב, שעה שנתעורר הדור הצעיר להשכלה על ידי המחברות הכתובות בשפת קדש' ב'חכמת הלמודיות, ידיעת הטבע' ו'קורות העתים' (רוזנטל); והסבירו חשיבותם של 'ספרים בשפת עבר המכילים בקרבם חכמת הטבע וחכמת השעור, מחקרי ארץ, ספרי מסע, דברי הימים הכוללים' וגם 'קורות בית ישראל בשפות עברית ורוסית' (חולסון). היו גם שטענו, "כי על החברה לשים את לבבה להפיץ בישראל לא רק דעת וחכמה, כי גם השכלה במלא מובנה האמיתי, הלא המה: ידיעת כתבי הקודש ממקורם, יסודי דת ישראל וקורותיה, וקורות האומה מאז היותה לגוי עד היום הזה" (אולשוונגר). אלא שבעניין זה היתה דעת רבים, שאין צורך בתרגומים. דעתו של מאפו כי "סופרי ישראל הרואים עקשות ודרך כסל בעמם, הם ירימו כשופר קולם לגער בכל המגרעות הנאחזות בעם ולהוקיע אותם נגד השמש, והם ידברו עברית לעברים, כי למה ישמעו זרים מוסר כלימתנו?" — היתה דעתם של רבים מן המשכילים. ואמנם, בדרך זו התחילה פעולתה של חברת

'מפיצי השכלה בישראל'. ספרו של ש. אברמוביץ (מנדלי מוכר ספרים) 'תולדות הטבע', אינו אלא תרגום ספרו של לנץ, והוא זכה לתמיכתה של החברה. גם ספרו של אברמוביץ 'דברי הימים לבני הרוח' סים' אינו אלא תרגום מחברתו של אילובייסקי, שהתפרסם בפטריוטיותו היתירה, והדבר נעשה לפי הצעתו של הוועד. — ספריו של קלמן שולמן בהיסטוריה ובגיאוגרפיה, 'דברי ימי עולם' תשעה חלקים (תרכ"ז—תרכ"ד), 'מוסדי ארץ', עשרה חלקים (תרל"א—תרל"ז), 'מחקרי ארץ רוסיא' (תרכ"ט), 'קריית מלך רב' (על פטרבורג; תרכ"ט) — אינם אלא תרגומים ועיבודים שנעשו לא בעזרתה של החברה בלבד, אלא גם לפי היזמה שלה ולפי תכניתה הכללית. ולא זו בלבד, חברי הוועד (בייחוד 'חולסון והרכבי' השתתפו תכופות בעריכת הספרים ובהדרכתם של המתרגמים. מי שרוצה לעמוד על מידת השפעתה של החברה על דמותם של תרגומים אלה וטיבם, ייטיב לעשות אם ישווה, למשל, את החלקים הראשונים של 'דברי ימי עולם' של קלמן שולמן לחלקים האחרונים. הספר כולו, כאמור, תרגום הוא מגרמנית, מספרו של ובר, בתוספת פרקים מגרץ. אולם רק החלקים הראשונים תורגמו מתוך התייעצות קרובה, הדרכה ובדיקה של חברי הוועד, בייחוד של המזרחן דניאל חולסון חברו של קלמן שולמן, שהתנצר עוד בימי ניקולי הראשון, והשתתף בפעילות בוועד החברה עד שנת 1870, בשעה שבחלקים האחרים לא היתה עוד הדרכה זו, וחסרונה ניכר... לסוג ספרי המדע שתירגמו בימים ההם לעברית והוציאו בעזרתה של החברה יש לצרף גם את ספרי הלמוד 'מקוריים', שבעצם אינם אלא 'עיבור דים' ו'תרגומים חפשיים'. כך עודדה החברה ועזרה להוצאת ספריו המתמאטיים של חז"ס (היים זליג סלוגימסקי) 'יסודי חכמת השעור' (תרכ"ה); לפרסומה של ה'ספריה' במדעי הטבע של צבי הכהן רבינוביץ; 'יסודי חכמת הטבע הכללית' (תרכ"ה), 'משפטי המגבילים ולוחות הלגאריטמון' (תרל"ב), 'תולדות האש והמים' (תר"ל), 'אבן השואבת' (תרל"ו) ו'ההרכבה וההפרדה' (תרל"ו) — שאף 'ספריה' זו שייכת בעצם לסוג התרגומים והעיבודים המרובים בענפי המדע השונים שראו אור ברוסיה בשנות הששים והשבעים בעברית.

אולם בתחום השלישי, בתרגומי ספרים הנוגעים לחיי היהודים ולתולדות ישראל, היתה פעולת הוועד מועטה. ואם עזר פה ושם לסופרים-מתרגמים — לשולמן בהוצאת תרגום ספריו של יוסף בן מתתיהו:

מלחמת היהודים ו'קדמוניות היהודים', לגוטלבר בהוצאת תרגום 'ירושלים' של מנדלסון, וכיוצא באלו — הרי בדרך כלל לא הראה כל יזמה בתחום זה, ואף לא תמיד נענה ברצון לעשייתם של אחרים.

[ד]

תכנית שלימה ובשיטה לתרגומים לספרות העברית מתוך נקודת-השקפה לאומית-תרבותית כללית, ולא מתוך שאיפה למלא צרכי השעה גרידא, 'עד שיל' מדי נערי ישראל את לשון המדינה, באה אצלנו לראשונה לפני ששים שנה, בשנת תרנ"ג, עם פרסום תכנית פעולתה של חברת 'אחיאסף', שנוסדה בהשפעתו של אחד-העם ובהשתתפותו הקרובה. הצלחתה הרבה של הוצאת בן-אביגדור, שהוציא עשרים וארבעה 'ספרי אגורה' שמטרתם היתה להפיץ את רעיונו תיהם של 'בני משה', עודדה את אחד-העם, ויצא והתקין תכנית של הוצאת ספרים לאומית. לפי התכנית שנתפרסמה בשעתה, התכוונה ההוצאה להוציא לאור ספרים ב'חמש מחלקות': 'אוצר ישראל', 'האדם והעולם', 'ישראל בעמים', 'עקד ספורים' ו'לבני הנעורים'. ובכל אחת מהמחלקות האלה רב היה חלקה של הספרות המתורגמת. במחלקת 'האדם והעולם' יצאו לאור 'תולדות השלמת האדם' של ליפרט בתרגומו של פרישמן, 'החונך' של ספנסר בתרגומו של בן-דוד (דוידוביץ), וצרכים היו להופיע כמה ספרים שאחרי כן נתפרסמו בחלקם בהוצאת 'תושיה', כגון: 'תולדות מצרים' למספרו, 'תולדות המהפכה הצרפתית' לקרנו ועוד. במחלקת 'ישראל בעמים' — הופיעו תרגום ספרו של גידימן 'לתולדות החינוך אצל היהודים בארצות המערב בימי הביניים' בתרגומו של א. ש. פרידברג (בשם 'התורה והחיים בארצות המערב בימי הביניים'), 'ספרות ישראל' של שטיינשניידר בתרגומו של מלטר, ו'קורות היהודים בספרד' של פרידברג, שלמעשה אינו אלא עיבוד ותרגום של כמה פרקים מספריהם של גרץ וקייזרלינג. ב'עקד ספורים' הופיעו 'דניאל דירונדה' של ג'ורג' אליוט, 'בריניקה' של שומכר בתרגומו של פרישמן, 'פייטן וסוחר' של ברטולד אורבך בתרגומו של טב"יוב (בשם 'אפרים קוה'), מהמחלקה 'לבני הנעורים' יש לציין במיוחד את הספר 'זכרונות לבית דוד', תרגום ועיבוד ספרו של האמן ריקנדורף 'מסתרי היהודים' שהופיע (בחמשה חלקים) עוד בשנות 1856—1857. פרשת תרגומו ועיבודו של ספר זה שנתחבב

ביותר על הקורא הצעיר העברי ראויה לציין מיוחד. ספרו של חיים צבי ריקנדורף (יליד טרביץ ובחור ישיבה מפרסבורג, שהיה למרצה באוניברסיטה בהיי-דלברג ותרגם לעברית את הקוראן 1857) עורר בשעתו בציבור היהודי במערב רוגז רב: אחד הסיפורים בחלק הראשון מספר בחיי ישו. בשעתו טענו נגד המהבר, שהסיפור כולו אינו אלא תמציתה של ה'ברית החדשה', וכי תיאורו של הכהן הגדול קייפא אינו אלא תיאורו של אחד החשמנים באיטליה בימי הרניסאנס, בתקופת ירידתה המוסרית של הכנסייה, ושכל התיאור מכוון ל'פיוסה' של דעת הקהל הנוצרית. המחבר בעצמו נתן יסוד לרוגזו של הציבור ב'בקשת הסליחה' שלו מן ה'נצרות' על אשר 'התקיף' אותה בתיאוריו מרדיפות היהודים על ידי הנוצרים בימי הביניים. על אף מעלותיו של הספר לא זכה לפרסום רב. וה'נסיונות לתרגמו לעברית לא הצליחו. ועד 'מפיצי השכלה' נמנע (בשנת 1865) מתמוך בתרגום הספר, ויעץ לבעלי ההצעה 'לנהוג זהירות יתירה' בתרגום ולשים לב לתגובת הצנזורה על הסיפור על ישו ועל יחסם של 'אחינו בעצמם' לספר. אברהם קפלן, ידידו של מאפו, פרסם באותה שנה את החלק הראשון של הספר ולא הוסיף. ואולם תרגומו של פרידברג ועיבודו זכו להצלחה מרובה.

בפחות יסודיות אבל בהיקף יותר גדול פעלה הוצאת 'תושיה' בשדה התרגום. לפי תכניתו של בן-אביגדור, שעזב את 'אחיאסף' ויסד את 'תושיה', צריכה היתה הוצאת ספרים זו לפרסם בעברית את מיטב הספרות האירופית הקלאסית, ובייחוד בתחומי הספרות היפה, הביקורת ומדעי החברה. לפי תכניתו הוציא בן-אביגדור את 'הביבליותיקה העברית' (החל משנת תרנ"ח — 1898), שכללה 200 ספר ובתוכם ספרים שתרמו תרומה חשובה לספרות העברית. בין השאר כללה 'הביבליותיקה העברית' תרגומים מספרים רבים, וזלה ומופאסן, המסון ויונס לי, שקספיר וביירון, טורגינייב וקורולינקו, זנגויל ופרוג, בהרב, קומפרט והבל והיינה, וספרי מדע של גדינגס, מניס, פלאמריון ואחרים. לעומת זאת מעטים היו התרגומים מים בתחום 'מדעי היהדות'. נוסף ל'ביבליותיקה העברית' יש לציין גם את פעולתה של הוצאת 'תושיה' בתרגומה של 'ספרות ילדים' לעברית. אולם יש להזכיר, שדווקא התכניות הגדולות, שהתקינו בימים ההם בתרגום, לא יצאו מגדרן של תכניות. מהן כדאי לציין את הנסיון של קבוצת הסופרים הצעירים ארנפרייז ובדיצ'בסקי וטון, שדגלו בסיסמה של הרחבת הגבור

ואף ישותו של רצון תרבות קיבוצי בציבור העברי. תכנית ראשונה של תקופת ההשכלה בימי מנדלסון לא יצא ממנה כלום. אמנם מימון תרגם וחיבר ספרי מדע מדויקים, אלא שנשארו בכתב יד ולא הופיעו בדפוס. והוא, כמובן, לא קיבל כל שכר בעד עבודתו, וכתבי היד של שלמה מימון בתחום המדעים המדויקים אינם היחידים שאירע להם כך. גם כמה סופרים אחרים עשו נסיונות בתרגומים של ספרות כללית לעברית ובאותה ההצלחה. והסיבה היא פשוטה. המשיך כילים ראו את הלשון העברית ואת הספרות העברית ואת התרגומים לעברית רק כאמצעים להפצת השכלה בין יהדות המזרח בקהילות רוסיה, פולין וליטה. אבל תהליך ההשכלה השתלב והשתזר עם תהליכים של התרבות הידוקי לאום ותרבות בין חלקי היהדות השונים. משכילי גרמניה חשבו, שאין להם עניין בהשכלת היהודים בקהילות המזרח; בכל אופן העניין חדל מהיות חיוני אצלם. ואם נעניין יפה בכתביהם של משכילי ברלין ובכרונויותיו של מימון נראה, שמן ההתחלה לא היה העניין חזק ביותר. גם משכילי רוסיה, כמו המשכילים מגרמניה, ראו את הלשון העברית כאמצעי — אמצעי שהוא טוב ונאה כל זמן שידיעה בלשון הרוסית אינה אלא נחלת המעטים בתוך היהודים. ובשנות ה־70 מרובים היו חילוקי הדעות בוועד 'מפיצי השכלה', ובחוגים העושים להשכלה בכלל, על תפקידם ומקומם של הלשון העברית וספרותה בהפצת ההשכלה. ספרו של שמואל יוסף פין 'שפה לנאמנים' (וילנא תר"מ) — שבו מוכיח הסופר בהרצאתו ההיסטורית על תולדות הספרות העברית את ערכה של ספרות זו בחינוך, בהשכלה ובהפצת המדעים בישראל — אינו אלא תשובה על עבודת פרס מטעם ועד החברה 'מפיצי השכלה' (לפי הצעתו של גנבר החברה רוזנטל ומכספו), שנועדה להוכיח את התועלת שבלשון העברית כמכשיר השכלה.

משרבו חילוקי הדעות בתחום זה, מעטה גם עזרת החברה לספרות העברית. גם בתקופה האחרונה, בתקופה הלאומית, שאחד הגילויים של המפנה החדש בתולדות ישראל היה ההכרה בערכה המוחלט של הלשון העברית וספרותה כבקנין לאומי בעל ערך מכריע ועצמאי מצד חשיבותו — גם בתקופה זו נשאר רובן של התכניות — תכניות בעל־פה. המרחק בין הכרזה להכרה, בין הכרה והתמדה, בין רצון ויכולת היה, כידוע, אחת מחולשות היסוד של התנועה הלאומית בכללה. לא היתה החולשה הזאת חולשתו של הציבור העברי המאורגן בלבד, אלא אף של הצי-

לין, וניסו באותו זמן לייסד הוצאת ספרים בשם 'התחיה', שמטרתה היתה לתרגם לעברית את מיטב הספרות הקלאסית והמודרנית. הד של הפולמוס בבעיות התרגום והרחבת הגבולין של הספרות אנו מוצאים בכתביהם המכונסים של אחד העם ('על פרוש דרכים' חלק ב') וברדיצ'בסקי (כתבים), 'בשדה ספר' חלק א'). הפולמוס על ה'צורך והיכולת' היה בעצם ויכוח על מהותם של הצורך והיכולת, וממנו מסקנות רבות לגבי בעיות התרגום לעברית. ברדיצ'בסקי וחבריו טענו להרחבת הגבולין, בשביל לספק צרכיו של האדם היהודי, האדם שיש לו עולם שלם, שהוא 'מיהד' אותו בשפתו וברצונו. ואולם אחד־העם לא ראה בדרישה זו אלא צורך השעה, לאלה שטרם גשרו להם גשרים לעולם הגדול. הציבור היהודי, האומה כולה, זקוקה לביורור של האדם בצורתו היהודית. ומכאן הייחוד של הספרות העברית לעולמנו היהודי ולענייניו. 'הביבליותיקה העברית' של 'תושיה' צריכה היתה, איפוא, לנסות ולממש ה'רצה' זו. התכניות האחרות הרחבות לא הגיעו כאמור, אף לנסיון של מימוש.

לתכניות אלה היה המשך בהוצאתו של פרישמן בוועידה השניה לשפה ולתרבות עברית שהתכנסה בווינה בכ"ב באב תרע"ג. בתביעתו המפורסמת לדאוג לא לספר אלא לסופר, "לכוח החי והמחיה המושך את הלב" — היתה כבר גלומה התכנית לארגן מפעל גדול של תרגום מיטב הספרות העולמית הקלאסית לעברית; תכנית שזכתה בחלקה לראשית מעשה בקנה מידה רחב על ידי הוצאת 'שטיבל', הפולמוס שעוררו הוצאתו של פרישמן והוצאתו של ביאליק על ה'ספר העברי', שהכריזה לראשונה על תכנית 'הכינוס', היה בו משום מהדורה מתוקנת של הפולמוס בין אחד־העם וברדיצ'בסקי, ובמקצת גם משום תכנית מול תכנית, וביאליק הודיע עליה במפורש ובמפורט עם ייסוד הוצאת 'דביר'. אבל כל התכניות האלה הולכות בעצם לפי אותם הקווים והסעיפים שצינתי בראשית דברי. ומוסד ביאליק, שהיסוד לו הונח עוד ביובל ה־60 לביאליק על ידי הסוכנות היהודית, התווה לפניו בראשיתו מעין מזיגה של שתי התכניות האלה.

[ה]

התעכבתי על התכניות הללו משום שאני חושב, שההבדל בין שלוש התקופות הללו הוא במידת איתנותו

בור העברי בכלל. אף על פי שהתפתחה התנועה הל-אומית והתפשטה התנועה הציונית, הרי היו שנות ה-80—90 של המאה ה"ט וחמש עשרה השנים הרא-שונות של המאה העשרים, שנים בהן כבשו הלשון הרוסית והספרות הרוסית כיבושיהן הגדולים והרח-בים ביותר בחינוך היהודי ובהשכלה היהודית. קם דור חדש, שלשון השכלתו היתה הרוסית, והדור הזה, עד כמה שנשאר ער מבחינה יהודית ומעורה בתר-בות העברית ובבעיותיה, היה יותר מעונין בספרות עברית שתספק לו תשובות על בעיות יהודיות בחכמת ישראל, על הספרות היהודית ועל העבר היהודי, וש-תתן לו מושגים מדעיים מודרניים; ומשום כך היתה לדור זה תכנית אחד-העם וביאליק קרובה יותר מזו של פרישמן וברדיצ'בסקי, ודומני, שהביטוי הנכון לשינויים שחלו בתפיסת הדורות נתגלה בתכניתה של ה'ביבליותיקה הגדולה', שהוציאה 'תושיה' וש-היתה חדורה כולה תכניות של 'כינוס' וריכוז בענ-ינים יהודיים.

מובן מאליו, שחשו בתמורות הללו כל נאמני העב-רית. ויש אפוא משום קשר הגיוני ופסיכולוגי-ציבורי בין הדרישות של ז'בוטינסקי בהרצאתו בקונפרנציה של הציונים ברוסיה, שהתקיימה בווינה ב-1913 בימי הקונגרס הציוני ה"א, ליצור בתי ספר עבריים בגו-לה, שהעברית תהא בהם לשון הלימודים בכל המק-צועות, הואיל ובימינו אלה לא תתקיים העברית כלשון האומה, אם לא תהיה גם לשון השכלתה של האומה — ובין דרישתו של דוד פרישמן, בנאומו באותו זמן, על יצירת המפעל הגדול של תרגום מיטב הספרות העולמית לעברית, ובוודאי גם זה אינו מקרה, שרא-שית פעולתה של הוצאת 'שטיבל', שהיתה למעשה פסיעה ראשונה במימוש תכניתו של פרישמן, חלה בזמן אחד עם הצהרת בלפור. התקווה המדינית וה-אפקים שנתגלו לתקומת העם ולריכוז המוני יהודים בארץ-ישראל — הללו פתחו גם אפקים חדשים לספ-רות העברית, וכתנאי לה — מפעל לאומי של תרגום ספרות העולם, ואין זה מקרה, שהמאמצים ליצירת ספרות ילדים בעברית על ידי תרגומים רבים וטובים מהספרות העולמית הקלאסית, אף ראשיתם בשנים שלפני מלחמת העולם ('תורגמן'), והוכתרו בהצלחה רבה ('אמנות') רק אחרי מלחמת העולם הראשונה.

[1]

מכל האמור ברור, שבעיית התרגום לעברית איננה בעיית ספרות ולשון גרידא, אלא קשורה היא קשר

אורגני עם כל בעיית הווייתה של התרבות הלאומית. ברם, הדבר נכון לא כלפי בחירת היצירות המתור-גמות בלבד, לא ביחס לתכנון התרגום כאחד מסעיפי הפעולה של תרבות האומה, הבחירה של יצירות ספ-רות העולם בלבד המתורגמות בכל תקופה ותקופה, לא פחות חשובה דרך התרגום ורמתו, המשתנות גם הן מדור לדור. יש תרגומים שמבחינת צורתם אינם אלא העברת התוכן האידיאי של הספר ללשון אחרת, מתוך התאמצות לסגל תוכן זה לאותו עם ולציבורו, שללשונו מתורגמת היצירה. תרגום מסוג זה אינו אלא בחינת הכשרת הציבור או העם לקלוט אידיאות חד-שות ולחוש צורות חדשות. זוהי בעצם דרגה של התר-גום החפשי, שהיתה רווחת בייחוד במאה ה"ח. האנ-ציקלופדיסט המפורסם דידרו כתב באחת ממסותיו על התרגום: "כשאני רוצה לתרגם הריני לוקח את הספר, קורא אותו בעיון אחת ושתיים, מניח את הספר, יושב ומתרגם". בוודאי תרגומים אלה אינם מסוג התרגום המדויק, אבל אין כלל לזלזל בחשיבותם, יש בהם מעלה אחרת: מבחינה ידועה הם נעשים לחלק אור-גני ועצמי של הספרות, מבלי שעקבות המקור נודעו בהם; ודאי אין הדברים אמורים אלא כשהמתרגם הוא בעל כשרון, ואביא כמה דוגמאות:

הנה, למשל, 'מגדל עוז' של רמח"ל. ספר זה, כידוע, הוא בעצם תרגום מקוצר מהדראמה הפסטוראלית של המשורר האיטלקי באטיסטה גואריני (מסוף המאה ה"ט וראשית ה"יז) 'הרועה הנאמן'. שני מאמריו המעניינים של המנחם לחובר, שבהם הוכיח שהמשל על 'המגדל' לקח רמח"ל מן 'הזוהר' ומספרות הקבלה של זמנו, אינם משנים כלל את הדבר שהדראמה היא בעצם מתורגמת. לפני ארבעים שנה, בערך, השווייתי שורה שורה את 'מגדל עוז' עם המקור שממנו תורגם, ואני עומד ומעיד, שלא רבות ביותר השורות ב'מגדל עוז' שאינן אצל גואריני, ואף על פי כן הדראמה היא אחרת לגמרי. על ידי השמטות מרובות וקיצורים, לא רק השמטות של שירים אלא אף של מוטיבים, נתן רמח"ל דמות אחרת לגיבורים, לא רק ער הקוסם (הסאטיר של גואריני) — המרבה להג במקור על אי צניעותן של הנשים ומהתל על התייפותן המתמדת — מדבר אצל לוצטו רק קצרות על בגידתן של הנשים, אלא אף השמיט סיפורים ארוכים על 'התחרות בנושי-קה', על התחפשות; ובכלל דלג על כל דבר שיסודו הומור, ושאינו בו משום כובד ראש, ושלומית, למשל, שאצל גואריני היא מטיפוסי הנשים הנכונות להקריב צניעותן על מזבח מזגן החם, היתה אצל רמח"ל סמל

מי שמכיר את תרגומיו וספוריו של פרישמן, יודע שכך דרכו של פרישמן בתרגומיו: המוטיב, נושא הסיפור, פעמים גם מבנהו, גם תכנון, לקוחים מסופר אחר. אלא שלא כברינין ידע פרישמן לבנותו אחרת. דיינו שנווה את 'ביום הכיפורים', את 'יזכור', של פרישמן לסיפוריהם של קרל אמיל פרנצוז ושל ל. קומפרט בנושאים אלה; או את שירו 'המשיח' לשיר של פרוג בשם זה, ואפילו את ספרו המצויין 'שלשה שאכלו' להערתו של סמולנסקי ב'עם עולם' — דיינו שנעשה כן ונעמוד מיד על אמיתות שבדברי.

ואולם זוהי רק דרגה אחת של תרגום, דרגה ראשונה של סיגול והעתקה חפשית. השניה לא באה ליתן בתרגום את התוכן ומשמעו בלבד של המקור, אלא גם את הבעתו הרגשית ואפילו את המבנה של הצורה המילולית. כבר אמר אחד הפילוסופים (לייב-ניץ), שאין לשון בעולם שתהא מוסרת תיבותיה של לשון אחרת, לא באותה עוצמה בלבד, אלא אפילו לא בהבעה שווה; חופש בתרגום אינו לעתים קרובות אלא סימן לחוסר יכולת לשונית בלשון שאליה אתה מתרגם. חוסר יכולת זו פעמים מתמיהה היא. לעתים קרובות תוצאה כאן של העדר ידיעה יסודית בלשון שממנה אתה מתרגם, או חוסר שלטון בלשון שאליה אתה מתרגם, או חוסר ידיעה בעניין שבו דן הספר, ופעמים של העדר שלשתם כאחת. פעמים מתרגמים לא מלשון המקור והשגיאות הן שגיאות של מתרגם ראשון. והספרות העברית עשירה בקוריוזים מכל המינים האלה. אבל יש והם, פשוט, תוצאות של רשלנות בתרגום ושל זלזול בעם ובקוראיו. ולקתה במידה מגונה זו התקופה האחרונה שלנו. נתרבה ציבור קוראים יותר מבכל תקופה אחרת, נתרבו גם הוצאות ספרים וגדלה שאיפתם של המו"לים לספק צרכי הקוראים. ומתרגמים ספרים רבים, מכל הסוגים ומכל הדרגות, ובמהירות ובחיפזון, ודומני שהקורא יוזים בתרגומים אלה נתרבו אף הם וטיבם מיוחד, אלא בדיקה זו אני משאיר למרצים ואני ממליץ לפניהם על תרגילים בבדיקת תרגומים שבימינו. מובן טחני, הדברים ישמחו לב שומעיהם.

אבל אי אפשר לי לוותר על כמה דוגמאות מן התרגומים הקודמים. מעניין מאוד לראות כיצד תרגמו סופרים שונים מושג אחד באותו זמן. הנה דוגמא אחת: המחלקה הדנה בעניינים מדיניים בעתונות העברית נקראה ב'המגיד' בשם: 'על המדינות בו יאמר', ב'המליץ' בשם 'הליכות המדינה', וב'הצפירה' בשם 'דברי הימים'. והנה דוגמאות לתרגום מושגים:

התום והצניעות. במונולוגים שאצל גואריני 'האהבה היא יסוד העולם', מופיע במקומה אצל רמח"ל השכל המושל ברגשות האדם. זהו תרגום, ששינה את הדברים מיסודם ואף הפך אותם על פניהם.

בתקופה הראשונה של ההשכלה תרגם מנדל לפין מצרפתית את 'חשובן הנפש', פרקים מספרו של בנ-ז'מין פראנקלין. גם כאן התרגום אינו מדויק, גם כאן בנוי הוא על השמטות, אף על פי שבדרך כלל כל מה שיש בו יש בספרו של פראנקלין. וספר זה נתקבל כל כך בספרות העברית, שתנועת המוסר בישיבות ליטא הנהיגה את הספר הזה כספר לימוד לאנשי מוסר, ובהוצאתו בדפוס ורשה בשנת תרנ"ד נוספו לו עוד מאמרים יקרים ונפלאים מגדולי ישי-ראל, חכמי מוסר מן הדורות האחרים, מלהיבים הלב לעבודתו יתברך...

בדרך זו, כידוע, רצה לטריס לתרגם את פאוסט בשם 'בן אבויה' ששיר על משובת חיי אלישע בן אבויה אשר הלך בנפלאות ממנו בחקרי לבו" (וינא, 1865). ונחמן פרנקל עיבד בדרך זו את דון קישוט בשם 'אבינועם הגלילי או משיח האויל, חלק ראשון בו ידובר נכבדות מגבורות ישע ימין איש רב פעלים אשר חי כשנתים ימים אחר חרבן ביתר" (1871). הדראמות של לסינג בעברית שמתיהן היו: 'אבי-נדב', 'נערה שנתפתתה', 'חונן ונותן', וכיוצא בזה. פרישמן לקח את סיפורו של דודה 'השיעור האחרון', סיפור המתאר את השתלטות הגרמנים באלזס לוטר-רינגיה, ופרסם אותו בשם 'השעה האחרונה'; העביר אותו בהצלחה לתקופת החשמונאים. פרסם אותו כפי-ליטון בעתון 'היום' בשנת תרמ"ז, וכתב עליו, 'עפי' דודה', אחרי כן 'בעקבות דודה'; אבל בהוצאת כל כתביו כבר נעלמו אף עקבותיו של דודה.

כשבא ראובן בריינין לארץ ישראל בתרפ"ה, היה לי הכבוד לברכו בשם נשיאות אגודת הסופרים, וכתי רכתי אותו כאחד מן הראשונים שהכניס את הנובילה האירופית לספרות העברית. אחד מוקני הסופרים (מרדכי בן הלל הכהן) נגש אלי ואמר שטעיתי טעות מרה, ולא ידוע לו אף סיפור אחד של בריינין מן הנובילה האירופית. בינתיים נגש בריינין עצמו אלי, ונתן לי מחמאות רבות על בקיאותי בספרות האירופית. והסיבה פשוטה, הנובילות של בריינין לקוחות משם, למשל: 'שתי מיתות' — הוא אחד מסיפוריו של אוקטב מירבוב, אלא שבריינין העתיק, בלא הצלחה, את העלילה מכפר צרפתי לעיירה ליטאית, ונתן לגיבורים גם שמות עבריים.

בשנת תרל"ט נתקבל ב'המליץ' מברק מסופרו של העתון בקוטאסי בימי עליית הדם שם. תוכן המב-רק היה: 'העניין מסתבך'. ארוז, עורך 'המליץ', תר-גם והדפיס זאת באותיות של קידוש לבנה — 'העסק מתנפח'. הרשימה האחרונה ביומנו של יל"ג, דומני, שבוע לפני מותו, מוקדשת לבעיית תרגומו המדויק של 'גופת הנפט' שמביאים אותה לקבורה. בימים ההם מת אחד מעסקניה של חברת 'מפיצי השכלה' וממייסדיה. וב'המליץ' נדפס, שיובילו לקבורה את 'שאריותו', תרגום של המלה הרוסית *Останки*. יל"ג סובר, שנכון יהיה לכתוב את 'עצמות', על דרך הכתוב בבראשית נ', כ"ה: "והעליתם את עצמותי מזה"... איני מדבר בשגיאות שהן פרי אידיעה, כגון אותו מתרגם של משלי קרילוב — איני זוכר שמו בד-יוק, אם היה זה מאיר זאב זינגר או חוק-חיים זיס-קינד — שתרגם *Прекрасной пол* ('ה'מין היפה') ב'הרצפה היפה', מפני שהמלה *Пол* ברוסית יש לה גם משמעות זו. דוגמאות כאלה מרובות הן גם בתר-גומים מודרניים. וכדאי היה לחבר לקט מהן, לתועלת הרבים.

הבעיות של התרגום הן רציניות ביותר בשביל אלה שתרבותם הלשונית גבוהה, וכבר קדמונינו עמדו עלי-הן ודנו בהן. אמרו חכמים: "כל המתרגם פסוק כצור רתו הרי זה בדאי". וזה נכון, ראשית כל צריך למסור

בתרגום, כאמור, את משמעותן של המלים ותכנן המדויק, אלא שזה לגמרי אינו די. ל'פסוק' שייכים גם ההבעה הרגשית, גם קצב הצלילים של הלשון, גם האויר הלשוני, שכן לכל דיבור ודיבור אויר משלו, כל מלה קשורה בשותפות של הרגשות ובקשרי מח-שבות, ומשום כך אמנות התרגום השלימה היא הא-מנות להעביר לתחומה של לשון אחרת את כל הישגי המחשבה, אמנות הצורה, ייחוד הצליל והאויר הל-שוני של לשון אחרת, ובדרך זו להשיג כמעט אותו הישג אמנותי שבמקור. כלומר, יש לשאוף לכך שה-יצירה המתורגמת תשפיע על הקורא בן זמננו בלשון זאת שהוא שומע, אותה השפעה שבשעתה השפיעה יצירה זו בלשונה המקורית על שומעיה. כמובן, לא שלימות זו בהישגים לעצמם בלבד, שאולי אך מע-טים זוכים בה, אלא גם ההליכה בדרך המוליכה לאפ-שרותם של הישגים מסוג זה, מידה שהיא חובה לכל מתרגם ומתרגם, מחייבת התעמקות בתרבות הלשו-נית, צלילה בנבכי הלשון מדור דור.

מתוך תקווה זו, שבית ספר למתרגמים יורה את תלמידיו ללכת בדרך זו, נתתי ידי והקימותי קורס זה, ואמונתי, שבכוחות משותפים נצליח לצעוד צעד חשוב קדימה בתרבותנו המתחדשת, וראשית כל בתר-בות הלשון והספרות, שהיא המסד של כל תרבות לאומית.

מהחבורה בפראג

מאת פ. טיברגר

פשוט, בלא קישוטי מלות-תארים מסולסלים, בלא חידושי-מלים ובלא ערפל של דיבורים. זמן קצר לאחר מכן נפגשתי עמו בפעם הראשונה: בחנות הספרים הצרה של טאזיג בככר Kleiner Altstädter Ring. 'כבר הודיעו על ספרך בכל מקום', אמר בעל-החנות. קאפקה נרתע בחיוך של מבוכה; חיוך זה שהגדיל את מבוכתו של הסוחר. לעולם היה קאפקה כן: מופתע ונבוך. אז היה עוד בריא ושלם בגופו, והליריקאי רודולף פוכס סיפר לי, כמה אהב קאפקה להתעסק באספורט-השחייה. זמן מה אחרי ספרו הראשון, יצא ספרו 'Der Heizer' (הוא החלק הראשון של הרומאן 'אמריקה'). אז כבר עמד קאפקה מעל לכל ויכוח בתוך החוגים שבפראג המחמירים בביקורתם. היה שם מתימטיקאי אחד, בכראף, שנפטר בעודנו צעיר, וזה לא נלאה מלקרוא בעל פה דפים שלימים מכתבי קאפקה. לעתים רחוקות היה קאפקה בא לאיזו מסיבה (ואני זוכר מסיבה אחת, בה קראה אלוה, אשתו של מאכס ברוד, את הדין וחשבון לפני האקדמיה), אבל בבואו לשם היו כל המסובים עוצרים את נשימתם: קאפקה בא! והוא כאילו נתגנב ונכנס שלא ירגישו בו, ויותר מכל דבר אחר מיד היה רוצה לברוח ולהסתלק מתוך קהל הנאספים והמונם. פעם, אחרי ערב כזה, — זה היה בתחילתה של שנת 1920, — רצו הכל לילך ולשבת עוד זמן-מה בבית-קפה. לפני פתח ה'קונטיננטל' עמדו הכל: קאפקה סירב להיכנס. כבר נחלשה בריאותו, וחשש, כנראה, מפני עשן הסיגריות, ואולי גם מפני העליזות היתירה השרויה, כרגיל, בחבר זה המסובים אל שולחן אחד בשעות לילה מאו-חרות. אך דבריו 'לא, לא אלך אתכם', שהיו מלווים חיוך כה עגום, הדהימו את הכל. אין זאת כי אם שחש עצמו מנוודה! דיברנו על לבו, אם מתוך רחמים עלי, להשיבו אל דרך העולם, אם מתוך חרדתנו להחזיק בזה המשתמט מתוכנו. לבסוף, עלה בידנו לפייסו שיישאר בקהלנו. פניו היו מעונים אז, כפני אדם שומר-דת שיועד כי נדרו הפר, ישב לו ולא השמיע דיבור. הרבה קישבו לכל השיחות שהגיעו עד אזניו בקהל

כאשר התקרבתי בפעם הראשונה אל קאפקה, הייתי אני כמעט אחרי שנות לימודי באוניברסיטה, והוא, הגדול ממני בחמש שנים, כבר היה מזמן פקיד-מש-פטים בחברה לביטוח אחת. בעל קומה היה, חיוור-פנים, שפתותיו תמיד מצומצמות במתיחות של כובד ראש, אולם רקותיו לעולם מוכנות לחיוך. נראה היה קפדן מאוד כלפי עצמו, וחביב מאוד כלפי חבירו. היה צליל קולו רך וטבעי, אבל גם בטחון צנוע בו. ממעט לדבר על עצמו, אינו מייגע את שומעיו ויותר מגיב מאשר מגיד. אולם בהגיבו תוך שיחה על איזה רעיון, היה מפתיע הפתעה עמוקה את מאזיניו: דבר ריו באו כאילו מעולם אחר ואף-על-פי-כן היו הול-מים את ענייני השיחה. יפה זוכר אני, שבכל פעם ופעם שנודמנתי עמו, הייתי אומר בלבי ברוח נכאה: מה מוזר האיש, מה מוזר! והרגשתי זו לא באה בגלל הרעיון שאמר, אף לא בגלל צורת האמור, אלא בגלל עצם דרך הדיבור. מקצתה של דרך זו מצינו אצל אחת מאחיותיו, שהיתה דומה לו בפניה וקרובה לרוחו יותר מכל בני-משפחתו; אמנם, היתה חסירה עדינותו ודקותו. אין זאת כי אם תכונה זו ניתנה לו מעצם טבעו ולא משום עולם הרעיונות אשר יצר לו. בימים ההם, בשנים לפני מלחמת-העולם הראשונה, היתה בפראג יד השירה והמסה על העליונה, ובייחוד בתוך קהל היהודים הצעירים שם. בראשם עמד מאכס ברוד, שהיה גם מעודדו האמתי של הדור הצעיר. הוא שהציג לפני העולם את פראנץ ורפל, הצעיר ממנו בהרבה שנים, וזמן מה אחר כך כבר מתהלכת בכל החוגים השמועה על תגליתו החדשה, על סופר הפרוזה פראנץ קאפקה. הדור הישן בא במבוכה מפני שפת האכספרסיוניסטים. טענו נגד 'בני הסוחרים והיצרנים', שמתגדלים הם בסגנון מיטאפיסי ומתאמצים לעטוף את רעיונותיהם בלשון שאינה נשמעת. אולם לטענותיה של הביקורת הזאת לא היה פתחון פה לגבי קאפקה; ומשיצא לאור ספרו Betrachtung, באותיות גדולות מן הרגיל, הופתעו הכל על סגנונו, שלא כטעם השולט בזמן ההוא, היה

הגדול שבבית-הקפה, והיה חרד כל הזמן שמא ית-
גלגל הוא עצמו לתוך מרכז השיחה.

רק צעדים מעטים הפרידו בין ביתי לבין ביתו ;
הוא ישב אצל הוריו בפינת ככר Altstadt Ringplatz,
ואני אצל הורי באחד הרחובות הצדדיים. ערב אחד
עמדתי עם אבי לפני שער הבית הסגור, וקאפקה
בא עם שתי אחיותיו שנלווה אליהן עד ביתן. אבי
קרא לפני כמה ימים את 'הגלגולים', וקאפקה זה,
שלעולם היה דוחה בחיך קל כל שיחה על אודות
כתביו, לא התנגד הפעם לשמוע מפי אבי כמה דברים
על גלגול זה של אדם שנתגלגל בחיפושית. והנה
צעד קאפקה כמה צעדים לאחוריו ואמר בכובד ראש
מרובה ובנענוע ראש, כאילו מדובר היה במאורע
של אמת: 'אכן היה זה דבר מהרדד'.

פעם הביא מנחה לאחותי, את ספרו 'Heizer'
עם הקדשה ארוכה ועם ציטטה מאת מרימה הפותחת
במלים אלה: "אין זבוב נכנס לתוך פה סגור". נודמן
לי פעם לראות את כתב-ידו הדק והנאה, שקווי הקו-
סוננטים הגדולים בלבד העידו על תוקף רצונו של
הכותב, ובדמות כתב-ידו הכרתי בשמחה הילדותית
שהיה מוצא בקלים שבדברים המתרגשים ובאים בחי
יום יום, ושמחה זו היתה לו תריס מפני צללי-המח-
שבות הכבדים. עודני רואה אותו, כשאנו עומדים
בפתח ביתו, ואחרי שיחה קשה ונוגה על עניינים
פרטיים, שלא שימחו את הלב, האירו פתאום פניו
בחיוך רך וחביב, ואמר לי: 'הבה ואראה לך דבר
מה!'. בזהירות הניע את ידו, כאילו התכוון להביא
לפני דבר יקר המציאות, הוציא ופתח את נרתיקו
בחרדה ממש ופשפש בו, עד אשר מצא בתוך הפת-
קאות המרובות את המבוקש: צילום אחד ובו ילדי
אחותו הגדולה. ומתוך ברק עיניו ראיתי וקראתי את
כל הנחמה שהוא מוצא בעדנת תופעות החיים הנאות
והעדינות. אבל אף זוכר אני את מה שאמר לי פעם
ברוח אחרת לגמרי על עניין הצילומים, ובדבריו שהש-
מיע באותו עניין אפשר היה לנחש את האפור שהיה
רואה, בשעה שהיה מסתכל בהרפתקאות החיים. פעם
נפגשנו, כשבידי ארגו גס בשביל להגדיל צילומים.
והשתומם על כך, 'אתה מצלם?' שאל ואמר: 'הלא
זה הוא בעצם דבר איום'— ואחר הפסקה קטנה
הוסיף ואמר: 'ועוד אתה מגדיל את זאת?'

פעם ביקרנו יחד אצל אחותי נלי אנגל, שהתחתנה
זמן מה לפני זה ועלה בידה לסדר בכל מיני אמצעים
קטנים את דירתה, שמצאה בימי מצוקת הדירות
באחת השכונות הנאות שבכרך זה. קאפקה שמח שמ-

חה יתירה על כל פרט ופרט שבחדר המלא אור.
חשתי כמה נטפל הוא לחום השופע מן הפרטים ומן
הדברים הקטנים והקרובים, כי על כן סמר עורו
מאימתו של הרחוק. גם לאחר ימים רבים עוד הוסיף
לספר בשבח כל פינה ופינה שבחדר אחותי ההוא.

שוב פעם, ביום סתיו סוער, הייתי מטייל בערב
ברחובות העיר יחד עם ידידי אויגן ליבן, בעל הש-
כלה הומאניסטית עמוקה וגם נאמן בדביקות שלימה
למסורת הדת היהודית. והנה קאפקה עבר על פנינו
ונלווה אלינו. יחד הוספנו בשיחתנו, אם הדת מצווה
מחייבת הבאה מן החוץ, או הבעה רוחנית היא שיו-
צאת ממעמקי מהותנו אנו. קאפקה לחץ אל גופו את
המקטורן שלו וכמעט לא הוציא מלה מפיו. אולם
מבטו הכבד היה משוטט ועובר ממני אל ידידי ליבן,
ושנינו הרגשנו כמה מעמיק הוא ומאווין לשיחתנו.
הוא חי בעולם מיטאפיסי אחר לגמרי והשתדל להבין
ולתפוס את עולמנו אנו. הרבה פעמים נזכרתי בערב
זה ובשיחה זו ובקאפקה עם קריאתי בספריו. מה מוזר
היה האיש, כולו כבוש בתוך עצמו, עומד בודד וגל-
מוד במקום נבדל, וחינם משתדל הוא להעביר גשר
בין מקומו לבין המקומות האחרים. לשוא היו כל
מאמצינו להכניס מצדנו איזו שיטה בעולמו הסתום.
בשום פנים אין להתאים את מאורעות סיפוריו למי-
דות חיינו הנהירות לנו. יצוריו כאילו רעבים לחיים
רגילים. ולא אשכח את תוכן שיחתי עמו, בשעה שה-
יינו מטיילים על גשר-קרל לצד האי קמפה. אז היה
מנצח הבמאי וסנאר בפראג על ריצ'רד השלישי לשק-
ספיר, והיינו משיחים ברושם העמוק של המחזה שהו-
צג לפנינו. קאפקה העלה את השאלה, מה היא הסי-
בה שמביאה אדם ליהנות מתיאורו של הרע, דוגמת
ריצ'רד השלישי, יותר מתיאורו של הטוב? דעתו
היתה, שהסיבה לכך היא, שהרע פועל באופן מקורי
יותר ובכוח חיים עז יותר מאשר הטוב, וכל דבר
של חיים, אפילו רע בתכלית, מרתק יותר את ענייני
של אדם אליו.

אבל רק לעתים רחוקות נתגלגלה השיחה עם קאפ-
קה על עסקי ספרות. פעם, לאחר שקרא את 'פחד
וחרדה' של קירקגור, אמר: 'מצטער הקורא על כל
שורה נוספת, שכבר קרא אותה, שהרי בדרך זו קרב
הוא לקץ הדברים'. שוב פעם סיפר לי: 'אני מעיין
בחיבור על קורות חייו של בנימין פראנקלין. צא
וראה, כמה ילדים היו בבית-הוריו! תאר בנפשך, הכל
מסובים אל השולחן ואביהם בראשם!'. אולי עמדה
לפניו התמונה הזאת בשעה שכתב על י"א הבנים

בספרו "Landarzt". שם הוא מעלה, מפי האב, תיאור צונן על י"א בניו, בזה אחר זה, והכל, כמובן, קרובים מאוד זה לזה ביותר, ובעצם קיומם אינם אלא זרים ונכרים זה לזה ולאביהם.

את מנהגי הדת היהודית הכיר אך מעט. פעם שמעתי מפיו סיפור על סעודת סדר של פסח, שלא היתה אלא מסיבת משפחה גדולה אחת. אבל הכרה זו, שהוא שייך לעם היהודי, היתה בשבילו דבר הנשמע מאליו. בכובד־ראש התחיל בלימודי העברית. זמן מה לפני מלחמת העולם הראשונה שאל אותי, אם מוכן אני לסייע עמו בשיעורים הראשונים של ספר־לימוד אחד; אמנם למדתי משחר ילדותי את העברית העתיקה, אולם לא היה לי כל נסיון בדיבור ובעברית החדשה. קאפקה דחה את כל נימוקי בחיך המתחנן לפני, ודבריו היו חסרי־ישע כל כך וסלחנים כל כך על הפגם הפדגוגי שבי, שלא היתה לי ברירה אלא לאמור הן. שבועות רבים הייתי יושב עמו בביתו בחדר שמאחורי המטבח ומלמדו עברית, ולעולם היינו מדקדקים בשעה זו. הקפיד קאפקה מאוד ברישום המלים הקשות בקונטרסו ובתרגילים שבכתב, והתרגו מאוד על אי אלה ליקויים שבשיטת הספר. פעם אחת התנצל על רישולו בלימוד השיעור, ואמר בעבר־רית: 'הייתי חולה'. מחלתו הממאירה כבר התחילה אז להרוס את גופו. מעט אחרי כן יצא להבראה אל חיק הטבע, וכך נפסקו השיעורים שלנו.

בשעות הלימודים האלה למדתי להכיר ולדעת מקורב את טבעו. צניעותו היתה נוגעת עד הלב. אפילו פעם אחת לא הטעים על נטיותיו לספרות או על דעותיו האסתטיות, בשיחתי עמו או בנוהגו. הכל היה אצלו מלא חן טבעי וטבול ביישנות רכה. רק בהילוך שלו העידה קומתו הגבוהה על אומץ־לב שלם, ואף־על־פי־כן נשארה אצלי גם מן הומן ההוא, כל פעם שהלכתי ממנו, איזו הרגשה של יחד, ורק באופן ציורי יכולתי להבהיר לעצמי את טיבה של ההרגשה הזאת. שתי תכונות יסודיות היו בו. אחת — מאמצי, שנדונו מלכתחילה לכשלוך, לנוס מבדידות גורלו הפרטי; דומה היה לאיש נעזב ונשכח במקום רחוק, והרוצה לקפוץ אל

חברה אחרת שמעבר לאדמה הבקועה, אבל אין בו הכוח להכריע ולעשות מעשהו. ועוד תכונה אחת (והיא שעשתה אותו למספר) — היתה שמחתו להיכנס לתוך סבך הפרטים הקטנים ולהוציא מהם ככל האפשר מלהט החיים. בעמדנו פעם על ככר Ringplatz ועינינו שלוחות למטה, הראה באצבעו על הבניינים שלפנינו ואמר: 'פה היתה הגימנסיה שלי; שם בבניין המביט אלינו היתה האוניברסיטה, וכברת דרך הלאה ממנה, לשמאל, היה משרדי'. 'בחוג הצר הזה, — ובאצבעו תאר כמה חוגים צרים, 'סגורים כל חיי'.

על דבריו אלה, האמורים בחיך של ויתור, חשבתי, בשעה שסיפרה לי כלתי לאחר מותו סיפור מוזעזע על נחש אפור, שהיה נע בלי הרף סחור־סחור סביב לקיר סוגרו ולעולם לא מצא את הדרך המובילה מעבר לסוגר אל החוץ.

עם הופעת ספרו "Landarzt" רצה לכתוב, לפי דברי, בטופס שנועד בשבילי הקדשה ארוכה מאוד. ידעתי שכל עזרה אנושית, שיכולתי פעם ליתן לו, לא היתה דייה בשביל הקדשה זו, ומתוך הרגשה קשה זאת בקשתי ממנו להימנע מכתובה זו. 'לא כי!' אמר בעקשנות. כך התלבטנו זמן מה, והוא שקע בשמחה במחשבותיו. סוף סוף נענה לבקשתי, וכאן רוחו עוד גבר עכשיו משום שנכנע לבקשתי. למחרת הביאה לי אחותו את הספר ובו כמה מלים חביבות כתובות בידו. כשבאתי אצלו להביע את תודתי אמרתי לו, בתוך השיחה, הלא סוף סוף רב הוא לו, שיכול היה להקדיש את ספרו לאביו (אבי נפטר כמה חדשים לפני כן). על זאת ענה קאפקה: 'אבל הקדשה זאת לאביו, הקדשה אירונית היא! אתמול כתבתי לאביו מכתב בן מאה דפים, בו אני עושה את חשבוני עמו!'. זמן מועט אחרי כן יצא קאפקה מפראג. בריאותו כאילו הוטבה. אבל היו אלה רק שנות־תקווה מעטות. כבר ידענו אז, שאין עוד הצלה לחייו. העבירוהו לבית־חולים בווינה. סבלי שעותיו האחרונות לא היו גדו־לים כל כך כאימה זו שהטילה עליו מחלתו הקשה והארוכה. כשהביאו אותו לקבורה לפראג, היתה מה־לכת לפני הארון דמותו הגבוהה של אביו.

היהודים בארצם בתקופת התנאים

מאת אפרים א. אורבך

גדליהו אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"ג עמ' [1], 384

בעשרות השנים האחרונות נתעשר המחקר ההיסטורי של התקופה הנידונה במספר לא קטן של מונוגרפיות ומחקרים על בעיות מיוחדות של ההיסטוריה המדינית, הכלכלית והחברתית. מחקרים אלה נתנו דעתם יותר על הספרות ההיסטורית הנוצרית, הגיאוגרפיה האוגראפיה ההיסטורית, החומר האפיגרפי והתגליות הארכיאולוגיות. גם בשימוש בחומר שבהלכה ובאגדה ניכרים סימני שכלולה של השיטה הביקורתית ההיסטורית-פילולוגית, תוך שאיפה בולטת לאובייקטיביות, ורק פה ושם בוקעים ועולים קולות של בניין אפריורי. אולם עם כל מה שתרמו מחקרים אלה והעשירו ידיו עותינו בהבנת בעיות שונות, הרי אין הם מצטרפים לכדי תיאור מקיף וכולל של התקופה, שבה נוצרה והתגבשה היהדות התלמודית, כפי שניתן לנו על ידי ההיסטוריונים הגדולים של המאה התשע-עשרה.

חלק רב בהתקדמות המחקר ההיסטורי בתקופת התנאים נטל גדליהו אלון וז"ל. שליטתו השלימה במקורות על כל סוגיהם, חריפות תפיסתו, כנות מחשבתו וסגנונו המיוחד הבשילו מאמרים ומחקרים חשובים מאוד. אבל לא זכינו שתתמלא התקווה שנתעוררה בלב, שהוא האיש שיעניק לנו את תולדות התקופה המכרעת בחיי עמנו. בדמי ימיו נסתלק ומשנתו של אלון נפסקה באמצע ונשארה קטועה. ולפיכך רב המעשה שעשו יידידיו ותלמידיו, שטרחו להוציא לאור את הרצאותיו באוניברסיטה העברית. לפנינו — כדברי ע"צ מלמד בפתיחה — לא חיבור של אלון שנתנסח על-ידי וזכה לקבל את הגושפנקה שלו, אלא הרצאות, שנרשמו בחלקן הגדול על-ידי ובחלקן אף הושלמו מתוך רשימות תלמידיו. חבל שלא צויין הדבר במפורש בקריאת השם על הספר, ומן הראוי היה להיקרא: 'שעורים בתולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד' (משום מה שכחו

גם לציין על שער הספר, שלפנינו רק החלק הראשון). שם שהיה בו בכדי להצדיק את הליקויים המזדקרים לעין והטבועים באפיין של הרצאות: חזרות, חסר ויתר בין הפרקים, השמטות בציון מקורות, אריכות דברים לשם הוראה והסברה וכדומה. ברם, גם בצורה לא מושלמת זו ודאי ימלא הספר כפי שהוא לפנינו עוד זמן רב את שליחותו בהשכלת הדור ויתן בו הבנה נכונה וידיעות מעמיקות והערכה צודקת של התקופה שבה הוא דן, ויגרום קורת רוח והנאת אמת לכל הקורא בו, כי גדולות ויקרות הן סגולות הספר בכל התחומים שהזכרנו.

שלא כדרך מחשבתם של קודמיו, אין אלון רואה את התקופה התלמודית חלק של תקופת הגלות, אלא תקופת ביניים ומעבר. עם חורבן הבית ניטלה אמנם לחלוטין העצמאות המדינית מישראל, אבל האוכלוסים היהודים הכריעו את הנכרים בארץ מבחינת מניין, ושמרו על רכושם בקרקע ועל אפייה החקלאית של כלכלתה, ואף הקימו לעצמם הנהגה בת-סמכות מתוך האומה שזכתה אפילו להכרתה של המלכות: זו ידעה להטיל את מרותה בתחום הדת ובתחום השיפוט על הגולה הרומית וגם על הגולה הבבלית. ואחרון אחרון — לא השלימה עם השלטון הרומאי ולא ויתרה על פעילות מדינית שנתגלתה במרידות שחזרו ונשנו עד לכיבושה של הארץ בידי הערבים. אמנם אין אלון מתעלם מן העובדה שיסודות אלה הולכים ומתמעטים, ניכרת ירידה רצופה באוכלוסים, הן במנינם והן במידת האחזותם בקרקע. הנשיאות, עם כל זיו המלכות שבה, נאבקה קשה על מעמדה גם מבפנים וגם מבחוץ עד שבוטלה, וסמכותה של הסנהדרין נתקפחה ונצטמצמה. הגולה הבבלית השתדלה למעט בזיקתה לארץ, עד שלמעשה הפקיעה עצמה הימנה. גם בתחום המאבק המדיני חלו התחלשות והתמעטות, וספק גדול הוא אם התקוות שתלו יהודי הארץ בתוצאות המלחמות שבין רומי לבין פרס — אף על פי שהושיטו עזרתם בצבא ובממון — מותר לראות בהן מאמץ מדיני-לאומי שיש בו משום סימן-היכר לתקופה. גם משנתגלתה הפירצה העמוקה בין העולם הזה ולימות המשיח, אפילו בשעה שהגלות היתה במלוא תקפה, לא פסקו מאמצים מסוג זה.

תקופת הגלות מתחילה, לדעתנו, באמת עם חורבן הבית, וניטלה עמו לא העצמאות המדינית בלבד, שב-לאו הכי כבר היתה מצומצמת, אלא גם הארץ פסקה מלהיות מקום חיותו הטבעי ומרכזו האחד של עם ישראל, מרכז שאין עליו ערעור. התהוותה של תקופת

לה העיר את המדינה היהודית ואת מקור חיותו של העם העברי" — כשאתה קורא דברים אלה ודאי לך שנאמר כל מה שאפשר להגיד על העניין, ובסגנון ההולם את ערכו והמתרחק מכל מליצה יתירה. וב־דרך זו הוא מתאר את הסנהדרין, הכהונה הגדולה והמקדש, את מעמדם וערכם.

תאורים אלה מבליטים את הזעזוע שהביא עמו החורבן. שלא כהיסטוריונים הנוטים לעבור בקלות על המאורע ולפסוח על הרגשת האסון והסכנה בלב דור החורבן, מתוך תיאוריה על התפתחותה של דת ישראל, שהשתחררה מזיקתה לבית־המקדש ולקרב־נות והתעלתה לרמה דתית־רוחנית גבוהה יותר — עומד אלון ומכריז בצדק על גודל התמוטה באבדן בית המקדש בלבותיהם ובמחשבותיהם של בני הדור. לר' יהושע המקונן על חורבן הבית וקורא: "אוי לנו על זה שהוא חרב, מקום שמתכפרים בו עונותיהם של ישראל" השיב אמנם ר' יוחנן בן זכאי: "יש לנו כפרה אחרת שהיא כמותה, ואינו — זו גמילות חסדים" (אבות דרבי נתן נ"א, הוצ' שכטר, עמ' 21), אולם תשובה זו אינה באה למעט את גודל האסון עם חורב־בנו של היסוד המרכזי בין שלושת הדברים שעליהם העמידו את העולם היהודי. הוא פונה לאנשי הדור הקרובים ליאוש, שתקפו אותם המבוכה והיגון, ומר־אה להם שיש בכוחן של תורה וגמילות חסדים לקיים את האומה. אין כל יסוד להניח שר' יוחנן בן זכאי זלול בערכם של הקרבנות, הרי הוא בעל המאמרים: "כשם שהבאת קרבן מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם" (ב"ב י' ע"ב), "אשרי הדור שהנשיא שלו מביא קרבן על שגגתו" (הוריות י' ע"ב, על עמדתו של ר' יוחנן בן זכאי לקרבנות ולמעשי הצדקה ועל המגמה האפולוגיטית בדבריהם של כמה חוקרים חדשים כתבתי במאמרי 'מגמות דתיות וחב־רתיות בתורת הצדקה של חז"ל', ציון, תשי"א).

יחד עם חורבנם של המוסדות הדתיים והאבטונו־מיים של העם הביאה המלחמה גם חורבן למשק, בעיקר למשק החקלאי. בפרובינציה הכבושה הפקיעו את בעלות הקרקעות מיד היהודים שהיו לאריסים והעבירו אותם לידיהם של נכרים; הטילו מסים ואר־נוניות קשים ואנגריות. אלון מתאמץ להוכיח שה־שנים הראשונות אחרי החורבן היו גם שנים של רדי־פות על דת ישראל. אבל עם כל הנסיונות הפרשניים של המחבר אין מתקבלת לדעתי הוכחה מספיקה על נכיון מכוון להעביר את היהודים על דתם ולהביאם לכלל בגידה בדת אבותיהם. גם אלון מודה (עמ' 43),

הגלות לא היתה בחינת מעשה מהפכה שעקר את הכל ושינה את פני הדברים בבת אחת, אלא תהליך ממושך היתה, שפעלו בו כוחות מנוגדים, כוחות שלא פסקו מלחתור לקראת חידושה של העצמאות האבודה על ידי היאחזות בחלקה או ברובה של הארץ, וכוחות הללו היו מוכנים להשלים עם המסיבות לשעתן הן מבחינה רעיונית והן מבחינת המעשה. עצם הניגוד שקם הוא המכנה המשותף לכל תקופת הגלות על כל חלקיה. בימי הבית לא היה מקום לוויכוח מעין זה. הגם שאינני נוטה לקבל את השקפתו של אלון על מקום התקופה התלמודית בתולדות ישראל, ומעדיף אני לנקוט בהבחנה המקובלת של אנשי התקופה עצ־מם — יהודים נכורים — דהיינו 'בפני הבית ושלא בפני הבית' הוא ה'זמן הזה', הרי עלינו להודות שה־ערכתו של אלון סיעה בידינו לראות ביתר חריפות את המיוחד שבתקופה.

החלק הנדפס מחיבורו של אלון אינו מקיף אף את כל תקופת התנאים, או, כלשונו, את הפרק הראשון של התקופה עד סוף ימיו של רבי, או עד לשנת 235 — גמר שלטונם של הקיסרים הסיווריים. הוא פותח בדור שלאחר החורבן ומסיים בתיאורן של ט"ו השנים שקדמו למלחמת בר־כוכבא — וסוקר, איפוא, תקופה של 65 שנים. פרק זמן זה זכה לתיאור מפורט ביותר מכמה בחינות. הפרק הראשון שבספר, הבא אחרי המבוא, והכולל סקירה על כל התקופה והנושא את השם 'המצב הישובי, הכלכלי־סוציאלי והמדיני בדור שלאחר החורבן', אינו דן כלל וכלל בעניינים אלה. ותמוה הדבר שהעורכים לא הרגישו בכך. אלון עומד בו על התמורות שחלו עם החורבן, הוא מתאר את ארבעה היסודות שהיוו את אשיות האומה היהודית בארץ ישראל ושבתלו עם חורבן הבית. הפרק שייך ליפים ולמרוכזים שבפרקי הספר, ואלון השכיל כאן להגדיר את תמציתם ומהותם של היסודות הנ"ל בסג־נון המפליא בפאתוס העצור שבו, בצמצומו ובריכוזו. בקראך פעם ופעמיים את השורות: "ירושלים שימשה למעלה מעיר בירה רגילה לעם, מראשית שיבת ציון ואילך, בכל אותן התמורות המדיניות שחלו במעמדה של הארץ ובמעמדה של ירושלים עצמה בימי בית שני לא פסקה העיר מלהיות ממש 'ראשה ולבה' של ארץ ישראל. הארץ כולה, כביכול, נתקפלה ונהייתה מעין 'תחומה' של ירושלים, וכל עיקר מציאותה המדי־נית החברתית של ארץ יהודה כאילו נבעה וינקה ממציאותה של ירושלים ונתבססה עליה. בין כלפי העמים וכלפי המלכות ובין לגבי העם עצמו — סימ־

שאינן ידים להניח שנגזרה גזרה מפורשת מטעם המלכות, אולם גם כל המקורות שהוא מביא אינם מאשרים אף את ההנחה של נגישות דתיות. המאורעות באג"טיוכיה, שם גזרו אנשי העיר על היהודים לעבוד עבודה זרה ולעבור על דתם מתוך הסכמתו של הנציב הרומי בסוריה, אין בידם לצאת וללמד על הנעשה בארץ. תיאוריו הריטוריים של יוספוס על מעשי האיסיים ודבריו הסתמיים והכלליים בנגד אפיון על מסירת נפשם של בני עמו למען תורתם וכוהן סבלם — קשה למצוא בהם תיאור מציאות מסוימת. דברי סופר ביצנטיני מהמאה הששית על הקמת תיאטרון במקום בית כנסת, אין להם אישור ממקום אחר. לדניאל אל יא, לג, מביא הירונימוס פירושם של היהודים, האומרים שהפסוק: "ומשכילי עם יבינו לרבים ונכ"שלו בחרב ובלהבה בשבי ובבוזה ימים" מכוון לימי החורבן האחרון, ימי אספסינוס וטיטוס, כלומר: רבים מן העם היו יודעי אלהים ובגלל שמירת התורה יירצו חו"רם נראה לי, שאין כאן מקור היסטורי אלא דרשה, הרואה את המאורעות בימי החורבן בדמות המאטרירולוגיה המאוחרת. עובדה היא, שאין להעלות מהמקורות העיקריים, מספורי חז"ל על החורבן, מעורא הרביעי, מברוך הסורי ואף לא מדברי יוספוס המ"תארים את החורבן, עדות על נגישות דתיות, ותפ"סה זו של אלון, שראה את השנים הראשונות לאחר החורבן שנים של רדיפות דתיות, השפיעה על תיאורו שתיאר את התהוות ההנהגה המרכזית היהודית בארץ כנרק הזמן הנידון ואת פעולתו של רבן יוחנן בן זכאי בתחום זה.

אלון מקדיש דיון נוקב ויסודי להבהרת מקומה של 'יבנה' ואין הוא מסתפק בהכללה השגורה, הרואה בשם זה סמל להשתייך היהדות על מצעה הרוחני כיסוד אחד. שואל הוא שאלות ברורות: (א) כלום נתייסדה סנהדרין ביבנה על ידי רבן יוחנן בן זכאי ברשיון המלכות? (ב) כלום שימש ריב"ז נשיא מופר על ידי העם? (ג) מה היו מעשיהם הציבוריים של ריב"ז ובית דינו ביבנה?

ניתוח המקורות, המספרים על פגישתו המפורסמת של ריב"ז עם אספסינוס ועל תוצאותיה, מביא את אלון לכלל מסקנות שונות לחלוטין מהמקובל. הוא דוחה את המסורת שבתלמוד הבבלי, שריב"ז ביקש מאספסינוס את 'יבנה וחכמיה', דהיינו רשות לייסד סנהדרין גדולה יחד עם התוספת שביקש אף 'שושול' תא דרבן גמליאל. מעדיף הוא להסתמך על האמוראבאות דרבי נתן, שריב"ז לא תבע דברים גדולים,

אלא שתינתן לו הרשות לשנות לתלמידיו, לקבוע תפילה ולקיים את המצוות; וכן הוא מקבל את המ"סופר ב'איכה רבה', שריב"ז ניתן בצינוק על שבי"קש להחיות את הנמלטים מההרג עם כיבוש ירושלים. הרומאים נהגו בדרך כלל — טוען אלון — ליטול את החופש אף מן המשלימים אתם ולשיים בתנאי מעצר. יוספוס מספר, שכך נהגו אספסינוס בשנת 68 וטיטוס בתחילת 70. ריב"ז לא זכה לטיפול אחר. הוא נשלח ליבנה, לעיר נכרית למחצה, בעל כרחו. אם יש בכלל לקיים את המסורת בעניין בקשתו מאספסינוס (המשפט הצדדי: 'אלא, כאמור למעלה, כל עניין בקשה זו אינו נזכר במסורת שבאיכה רבה', מראה שאלון נוטה לנטשה לגמרי), הרי 'ניתן לו חופש לשמירת הדת ולתלמוד תורה בדרך פרטית', כגמול על התפשרותו ועל התפייסותו עם המלכות. בתקופת גזרות ורדיפות על הדת ועל קיום מצוות, הרי היה בכך משום 'הענקת זכויות', ואם תאמר איך ומתי הגיעה יבנה למעמדה? על שאלה זו משיב אלון, שהדבר בא רק בהמשך הימים משפסק המשטר החמור של ימי המלחמה. לאט לאט התאספו ביבנה חכמים מאנשי השלום, שלא היו חשודים בעיני השלטונות, וריב"ז היה ראש החבורה. הרשות, שהתייחסה אליו באמון, לא הקפידה על מעשיו, ו'בית המדרש' היה כעין בית דין הגדול בלא אישור מטעם המלכות. בית הדין ביבנה לא היה לו מעמד חוקי-מדיני, ובימי ריב"ז לא מילא אף את התפקידים של הנהגה מרכזית רוחנית-לאומית כפי שהיה לאחר מכן. זכותו של ריב"ז היא רק בראשוניותו, אבל היקף פעולותיו היה מצומצם ביותר לא משום נסיבות חיצוניות בלבד, אלא אף משום תנאים חברתיים-פנימיים, שלא כל הציבור הכיר במנהיגותו של ריב"ז. התנגדו לו הכוהנים, שלא פסקו מלתבוע לעצמם זכויות יתירות, ואר"לי אף את זכות הנהגת הציבור. אלון מוצא אף הוכחות למתיחות ולהתנגשויות בין ריב"ז לבין הכוהנים. אף אותם החכמים מבני הדור, שנעדרו מיבנה, כגון ר' נחוניא בן הקנה, נחום איש גמזו, ר' טרפון, ר' ישמעאל ורבי עקיבא (כאן טעות מצערת, שני חכמים אלה בוודאי לא יכלו להיות בחברתו של ריב"ז סמוך לחורבן. במאמרו של אלון, נשיאותו של ר' יוחנן בן זכאי, ספר קלוזנר, עמ' 159, נאמר לנכון: "רבי נחוניא יה בן הקנה רבו של ר' ישמעאל ונחום איש גמזו רבו של ר' עקיבא"; והיתה מחובתם של העורכים להגיה פליטת קולמוס זו או להעיר). ר' דוסא בן הרכינס, ר' יהודה בן-בבא ואף ר' אלעזר בן ערך — הכול

אם אנו קוראים את המסורת שבבבלי כפשוטה, ללא הכנסת פירושים וכוונות המתבססים על המציאות המאוחרת, הרי מתקבל ששלוש המשאלות של ריב"ז הן שלוש שהן אחת: ברצונו להציל את חכמי הדור, את יבנה וחכמיה, את שושלתו של רבן גמלי"א אל ואת ר' צדוק. אין הוא מבקש רשות לייסד מוסד עליון לעם, אבל גם אין הוא מתחנן על חירות הדת וקיום המצוות. לדברי אספסיינוס: שאל ממני דבר ואתן לך, הוא שואל כאלו שאלות אישיות ומתפלל על חייהם של חכמים, תשובה המסתברת מבחינה פסיכולוגית לאור המעמד שהיה נתון בו. בדורות מאוחרים תמהו ושאלו באמת, למה לא ביקש ריב"ז מאספסיינוס, שיניח לירושלים; והשיבו בגמרא: 'והוא סבר דלמא כולי האי לא עבד והצלה פורתא נמי לא הוי'. ב'איכה רבה' נשמרה המסורת של הצלת חכמים ('א"ל אי אית לך קרוב שלח ואפקיה. שלח ואפקי כל רבנן'), אלא שלפני זה נוספה השאלה, שלא נשאלה לפי הבבלי ע"י ריב"ז — תוספת המוכיחה, שמקור זה מאוחר הוא. ראיה לנאמנותה של המסורת שבתלמוד הבבלי נמצאת לדעתי גם במה שאינה מוסרת: חסרה בה תשובתו של אספסיינוס, בשעה שב'אבות דרבי נתן' נמסר, שהלה השיב: 'לך וכל מה שאתה רוצה לעשות עשה', או 'הרי היא (יבנה!) נתונה לך במתנה', ולפי המדרש ב'איכה רבה' ניתנה לו הרשות להורג ציא את כל החכמים מירושלים. שתיקתו של אספסיינוס יכולה להתפרש כהסכמה להליכתו של ר' יוחנן בן זכאי ליבנה ולהישארותם של החכמים בו במקום. שתי המשאלות האחרות היה בהן רק משום עניין לענות בו עם כיבושה של העיר.

ר' יוחנן בן זכאי הלך ליבנה עם תכנית להקים שם את הנהגתה הדתית והלאומית של האומה, אבל ללא הורמנא דמלכא יכול היה להישען על כוחו ועל השפעתו בלבד. מדוע בחר ביבנה? בדרך כלל מדובר על יבנה כאילו בית המדרש שבה נתייסד על ידי רבן יוחנן (ע"י לדוגמה: י. מ. גוטמן, 'ארץ ישראל במדרש ותלמוד' ברסלוי תרפ"ט, עמ' ק"ט). אולם עצם הנוסחה 'יבנה וחכמיה' מורה על כך, שיבנה כבר היתה מקום חכמים, ושנינו במשנה: "אין מיתין אותו לא בבי"ד שבעירו ולא בבי"ד שביבנה אלא מעלין אותו לבי"ד הגדול שבירושלים" (סנהדרין פ"א מ"ד). ובכן היה ב"ד ביבנה גם בשעת קיומו של בית הדין הגדול בירושלים (זהו פשוטה של משנה זו, ודברי הלוי, 'דורות הראשונים', ח"ג, כרך ה', עמ' 114 ואילך, דחוקים ביותר). אנו יודעים גם מי היו החכמים שב-

התנגדו לו לריב"ז מטעמים של חילוקי דעות מדיניים ומפני יציאתו אל הרומאים. הם לא ראו במעשהו זה משום הצלת התורה ותשועת האומה אלא כפרישה מן הציבור בשעת דחקו. בדרך זו מתאר אלון גם את פרשת היחסים בין ריב"ז לבין רבן גמליאל. הוא לא היה קטן לימים בשעה זו, ורבן יוחנן בן זכאי לא פרש מן הנשיאות מרצונו, כדי לפנות את מקומו לקטן שהגדיל. הצעת דברים זו, שבה מחזיקים גם בכר וגם דירנבורג, נראית לאלון תמימה מדי. רבן גמליאל לא עמד בראש העם מפני שהמלכות, שעל ידיה נהרג אביו בשעת החורבן, מנעתו לעשות זאת ואף רדפה אותו. בשעה שרבן גמליאל יכול היה להורג פיע ברבים ולתבוע את ירושתו, הוא בא ליבנה ומצא בה תמיכה לשאיפותיו. ר' יוחנן בן זכאי אנוס היה לפנות את מקומו וזאת הסיבה, שאנו מוצאים אותו בסוף ימיו לא ביבנה אלא בברור-חיל.

זכותו של אלון בהצעת פרשת יבנה היא, שלימדנו לראותה תהליך ממושך עתיר מאבקים והתרחשויות ולא מאורע פשוט ואידילי, אבל קשה להסכים לתיאורו בפרטי המעשים והמאורעות. נדמה לי, שגם דמו"תו של ר' יוחנן בן זכאי וגם מפעלו נתקפחו בתיאור זה, שאיננו מבוסס ומעוגן כל צרכו בניתוחם של המקורות, פירושים וצירופים. שלא כדעתו של אלון סבור אני, שיש לסמוך יותר על המסורת שבבבלי (גיטין נ"ו ע"ב) בדבר פגישתו של ריב"ז עם אספסיינוס. באבות דרבי נתן (נוסח א' פרק ד', נוסח ב' פרק י') אספסיינוס הוא המחריב את הבית (!). בשתי הנוסחאות שואל רבן יוחנן מאספסיינוס את יבנה כמו בבבלי, אלא שבאה תוספת: "ואלמוד בה תורה ואעשה בה ציצית ואעשה בה שאר כל המצוות", או: "ואשנה בה לתלמידי ואקבע בה תפילה ואעשה בה כל המצוות". מסופקני, אם מותר להפוך תוספת זו — שלדעתי נתנסחה ברוחה של תקופה מאוחרת, שבה לחמו על קיום התורה והמצוות — לעיקר. הסיפור שב'איכה רבה', שבו נשמט לגמרי עניין יבנה, נתנסח בוודאי בזמן מאוחר, שכן ממלאים בו תפקיד ראשי הדוכסין (duces Arabiae) — תואר הידוע בתקופה מאוחרת (ע"י צוקר, Studien zur jüdischen Selbstverwaltung im Altertum עמוד 126, הערה 1). קשה ללמוד ממקור זה משהו על מעצרו של ריב"ז. הסיפור על הכנסתו לפניו משבעה בתים, מתרחש בקרבת מחנהו של אספסיינוס, דהיינו בסביבת קיסריה ולא ביבנה. סיפור זה בא להבליט את חכמתו של ריב"ז לעיני העמים ונושא אופי של אנדה.

חשד שלכבוד עצמו הוא מתכוון. לפיכך לא קבע גם את מקום ישיבתו הקבוע ביבנה, אלא ישב בברור-חיל (צדק הלוי בהבלטת עובדה זו ב'דורות הראשונים', חלק א', כרך ה', עמ' 66 ואילך, אלא שאין לקבל בשום פנים את שיטתו, שהוא עשה זאת כדי לא להפריע לרבן גמליאל לנהוג בנשיאותו ביבנה תיכף ומיד אחרי החורבן). לאותו פרק זמן שייכת גם התקנה שהתקין ריב"ז, 'שאפילו ראש בית הדין בכל מקום, שלא יהו עדים הולכים אלא למקום הועד' (ר"ה פ"ד מ"ד) — לא מקומו של אב בית הדין קובע אלא מקום בית הועד. בעיקרו של דבר צדק ביכלר — אלו הולך בעקבותיו — בהסבירו את היעדרם של חכמים חשובים, כוהנים ושאינים כוהנים, מסביבתו של ר' יוחנן בן-זכאי לא כדבר שבמקרה, כי אם כמעשה מכוון, אלא שאין לראות בפרישה זו התנגדות לאישיותו של ריב"ז (ביכלר) ואף לא בקשת שררה והתנשאות בעם מצדם של כוהנים (אלון, עמ' 62). שמענו על תגובתם השונה לחלוטין של חכמים על החורבן מזו של ר' יוחנן ור' יהושע. בוודאי לא הכול נהגו פרישות קיצונית, שהיה בה משום הבעה של יאוש, אבל היו כנראה כאלה שלא רצו ולא יכלו להסכים להקנות לאיזה מקום שהוא משהו מאותן הזכויות ומהמעמד שהיה לבית הדין הגדול בירושלים, ולהפחית בכך את מידת החורבן והתמורה שחלו. בהשפעתו של ריב"ז הלכו ונתרבו החכמים בבית הועד שביבנה (ר' 'אבות דרבי נתן' פרק י"ד) ובתקנותיו סייע לשוות לו מעמד מיוחד ומרכזי. גם רבן גמליאל לא התגבר בקלות על התנגדותם של החכמים מוקני הדור לריב"ז בוי כוחו של המרכז החדש. התנגדות זו ניכרת לא בהתנגשות עם ר' אליעזר בן הורקנוס ועם ר' יהושע בלבד, ושעל גורמיה עמד אלון בהרחבה (עמ' 197 וא"ל). גוון מיוחד יש לה להתנגדות זו בברייתא דלהלן: "תניא מעשה בר' טרפון שלא בא אמש לבית המדרש. לשחרית מצאו רבן גמליאל, אמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש, אמר לו עבודה עבדתי, אמר לו כל דבריק אינן אלא דברי תימה וכי עבודה בזמן הזה מנין, אמר לו הרי הוא אומר, עבודת מתנה אתן את כהונתכם והור הקרב יומת, עשו אכילת תרומה בג' בולין כעבודת בית המקדש" (פסחים ע"ב ב.). אכילת תרומה אינה מסבירה את היעדרו של ר' טרפון מבית המדרש ואין בה להרחיק את תמיתו של רבן גמליאל. ר' טרפון מפגין בתשובתו את דעתו, שאין הוא רואה ביבנה את התמורה לבית המקדש והוא עומד על חשיבות פעולתם של כוהנים גם בזמן הזה, נראה הדבר,

יבנה, בבואו לממש את אחת מתקנותיו, שהיה בהן משום העלאת מעלתו של בית הדין ביבנה למעלת בית הדין שבירושלים, נתקל בהתנגדותם של חכמים אלה: 'ת"ר פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירא נתקע, אמרו לו נדון, אמר להם נתקע ואחר כך נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון, אמר להם כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר מעשה' (ר"ה כ"ט ב.). בני בתירא מופיעים כאן כאנשי המקום וככעלי חזקה, כדברי אחד הראשונים: 'ונראה כי אלו בני בתירא עדיין בשררת אביהן ובתורת מוחזקין היו' (אלון מביא דברים אלו בדיונו על בני בתירא במאמרו הנ"ל בס' קלזנר, עמ' 162. בספר שלפנינו לא מצאתי רמז למאמר זה; יש גם דברים שחזרו בו מהם בספרו, כגון בשאלת נשיאותו של ריב"ז, אולם בעניין בני בתירא לא נגע כלל. ייתכן שבהרצאותיו הסתפק ברמז למאמרו הנדפס ולא העלה את הדברים האלה על הכתב, אבל מן הראוי היה שהמהדירים ירמזו למאמרים מסוג זה, שיש בהם משום השלמה). בני בתירא, שעמדו לפני הלל בראש בית הדין הגדול בירושלים, המשיכו להנהיג ביבנה גם אחרי שנדחקו ממקומם על ידי הלל ובניו, אם נקבל, יחד עם אלון (במאמרו הנ"ל) את השערתו של גריץ שבני בתירא אלו היו ממשפחת הבבלים, שהביא הורדוס לארץ. הרי ייתכן שהם היו 'מאוהבי הקיסר' (כך נקרא ריב"ז באבדר"ג נו"א, פ"ד), דהיינו מתומכי הרומאים. גם מבחינה זו תסתבר בחירתו של ריב"ז ביבנה, שעלולה היתה להתקבל על דעת השלטונות כמקום מהימן. מובנת גם התנגדותם של בני בתירא להכנסת שינויים במעמד בית הדין שביבנה, אם כי היה בשינויים אלה כדי להעלות את מעמדה, אולי מתוך שמרנות ואולי אף מתוך חשש, שר' יוחנן בן-זכאי, מי שהיה משנהו של הנשיא רבן שמעון בן-גמליאל בבית הדין הגדול בירושלים, בא לדחוק את רגליהם, ובהעלאת בית הדין הוא מתכוון להעלות עצמו.

בשאלת נשיאותו של רבן יוחנן סבור אלון בספרו (עמ' 61; בניגוד למה שכתב במאמרו, שריב"ז בודאי נהג בנשיאות), שלא נקרא בתואר זה, אולם עשה אותם תפקידים שעשום הנשיאים לאחריו, ברם, השאלה היא לא על מעשיו אלא על מעמדו, וכאן נראה לי שצדקו אותם החוקרים (פרנקל, ברילל והלוי) המדגישים שריב"ז לא היה נשיא. עניינו היה ליצור ביבנה את בית הדין הגדול כמות שהיה קיים בשעתו בירושלים, דהיינו בנשיאותו של בית הלל, ולהרחיק כל

שגם כהונתו של ר' אלעזר בן עזריה היתה גורם מסייע להעמידו בראש במקום רבן גמליאל. אין אנו יודעים מתי הגיע רבן גמליאל ליבנה, אבל ברור שבימיה הראשונים לא היה קטן (הלוי, שם, עמ' 55 ואילך; ובצדק העיר אלון במאמרו, עמ' 166, שכבר הקדימוהו רח"ד אזולאי, ואחרים), אלא שהסתתר מעיני הרשות שהתנקשה לצאצאי דוד, כעדותו של אב הכנסייה אבסיביוס ('תולדות הכנסייה', ג' י"ב ב', אלון, עמ' 51, מציין בין המפקקים במ-קורותיה של עדות זו גם את ג'וסטר ורומז לספרו *Les Juifs dans l'empire Romain*, עמוד 225; אבל הוא רק מפקק בתוספת של אבסיביוס האומרת שפקודתו של אספסינוס לחפש אחרי צאצאי בית דוד גררה אחריה רדיפות גדולות) והמוצאת את אי-שורה בסיפור שבתלמוד הבבלי (תענית כ"ט ע"א). אין אנו יודעים בדיוק מתי יכול היה רבן גמליאל לצאת ברבים, אולם יש להניח, שעברו שנים אחדות מתחילתו של הוועד ביבנה, בינתיים עלה בידו של ר' יוחנן בן זכאי לשכנע את בני בתירא וגם חכמים אחרים, הן על ידי מעשיו והן על ידי התנהגותו הזוהר-רה, שהרחיקה כל צל חשד של שאיפות אישיות. רבן גמליאל מצא את הקרקע כשרה לפניו ומצא את ההכ-רה המגיעה לו כיוורש חוקי של הנשיאים. ריב"ז לא פרש מן הנשיאות, הואיל ולא היה בכלל נשיא, ומ-אותה סיבה לא היה צריך לפנות את מקומו ולילך למקום אחר, מפני שרבן גמליאל דחקו ונעשה מנהיג במקומו (אלון, עמ' 64). במקום אחד, שבו מזכיר רבן גמליאל את רבן יוחנן בן זכאי, הוא עושה זאת מתוך הכרה מלאה בערכו: "מה נעשה שגור ריב"ז..." (עדו-יות ח' ג'). אין כל מקום ויסוד להניח בתחילה מתי-חות בין ריב"ז לבין רבן גמליאל, כדי למצוא אחר כך בדברי האחרון ראייה "שכפה עצמו ליריבו לתקנת-הרבים ולמען השלום" (אלון, עמ' 64). היחידים שווית-רו היו בני בתירא, אנשי המקום, אבל גם הם לא וויתרו על נשיאות, אלא על סמכויות מצומצמות שאפיין מקומי, שכן רק אלו היו בידהם. אולי אפשר למצוא גם סמך למעשה זה בדברי רבי "כל מה דיימר לי בר נשא אנא עביד חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני דשרון גרמין ומניניה" (יר' כלאים פ"ט ה"ד, כתובות פ"ב ה"ג) והכוונה ב'זקני' לזקן ממש — דהיי-נו לרבן גמליאל אבי אביו של ר' יהודה הנשיא ולא רק למעשה המפורסם, המסביר את תחילתו של הלל. העיון במקורות וניתוחם מעלה לדעתי, שר' יוחנן בן זכאי היה יותר איש פעלים בהרבה ממה שנראה

בתיאורו של אלון. בויכוחיו עם הצדוקים ועם בני בתירא הוא מראה נטיה ברורה להעדיף את ההכרעה על הויכוח העיוני, והתהוות המרכז של יבנה היא ללא ספק תוצאת פעולתו השקולה והזהירה. שהיתה יחד עם זה נמרצת ועקבית.

עיון רחב ומעמיק מקדיש אלון לתקופתו של רבן גמליאל ולפעולותיו. אותה הוא רואה ימי התייסדותה של האומה בארץ ישראל כמעט למלוא היקפו של אותו מבנה משפטי-מדיני, חברתי-ארגוני ותרבותי-רוחני, ששימש מכאן ואילך מסגרת חייו ויסוד קיו-מו של העם בארצו לכל ימי שלטון רומי. יש להודות שפרק זה באמת פרק זמן עשיר מעשים, ושאינ דוג-מתו בשנים הראשונות שלאחרי החורבן. אולם מת-עוררים בכל זאת ספקות, אם יש ללמוד מהם שרבן גמליאל הוכר מטעם המלכות כראש האומה הארץ-ישראלית" (עמ' 72), ואם בכלל יש מקום להעמדת שאלה כרונולוגית: מאימתי ניתן לאומה מעמד זה מטעם המלכות, מעין החזרת האבטונומיה ליושנה למקצתה? אלון מקבל את שיטתו של מוזמן, שאחרי שנת השבעים איבדו היהודים את כל זכויותיהם ומ-עמדם היה של *dedificii*, דהיינו של נתינים, אולם על דעתו של מוזמן יצאו עוררים וטענתם העיקרית היא, שאין עדות מפורשת לכך. יתר על כן במקורות מסוף המאה הראשונה וראשית השנייה אין אנו מוצ-אים כל תלונה על קשיים וגזירות, שהיו קשורים במעמדם של ה-*dedificii* (ראה ג'וסטר, שם, ח"ב, עמ' 19—23). אלון אינו דן במפורש בשאלה זו, אבל גם לא התעלם ממנה, אלא שהוא מוצא את הפתרון בהשערה, שמעמד זה התבטל על ידי הקניית זכויות של הנהגה עצמית, שמצאה את ביטויה בהכרה שנית-נה לרבן גמליאל. הוא מסתמך על המשנה בעדויות פ"ז מ"ז (כצ"ל) — "ומעשה ברבן גמליאל שהלך ליטל רשות מהגמון בסוריא". נטילת רשות זו נוטה אלון לפרש כנטילת סמכות להנהגה ולנשיאות, אף בנסי-עותיהם של רבן גמליאל והזקנים לרומי הוא רואה ראייה, שהנוסעים היו נידונים אצל השלטון כראשי האומה ומוכרים על-ידי. אולם ניתוח הסיפורים בתל-מוד ובמדרשים על נסיעותיו של רבן גמליאל, עם הידוע לנו מההיסטוריונים הרומיים על יחסו של הקי-סר דומיטיינוס ליהודים, מעלה קשיים רבים ומכריח את אלון לדחות ולאַחר את נסיעתו של רבן גמ-ליאל עד לימיו של טריינוס. גם ההענקה של מעין אבטונומיה לאומית והכרה

בהנהגה המרכזית קשה לו לאלון לייחס לקיסרים הפלאוויים, ולכן הוא נוטה לקבוע את זמנן לימיהם של נירוה-טריינוס, אחרי שנשתקעו תוצאותיה של המלחמה הגדולה. ברם, כפי שכבר אמרנו, אין לנו כל הוכחה ברורה להענקת אבטונומיה מעין זו ואין לנו לומר, אלא שנטילת רשות מהגמון שבסוריה על ידי רבן גמליאל משמעותה אינה מחוורת לנו כל צרה. כה. היקף הפעולות של בית הדין שביבנה אינו כזה, שהסברתו תובעת הנחה מעין זו — אם אין מקבלים את הסברה, שהחורבן גרר אחריו ביטול כל הזכות יות של יהודי הארץ. צוקר (בספרו הנ"ל, עמ' 149) מקביל אמנם למונח 'רשות' את ה- potestas הלא-טינית ואת ה- ἐξουσία היוונית, ומניח שהמדובר בקבלת סמכות איזו שהיא. אבל אף הוא מודה, שאין לעמוד על טיבה של סמכות זו. עלינו גם לציין, שלא כדעתם של צוקר ואחרים, אין אלון סבור (עמ' 129), שהנשיא היה אחראי בפני המלכות לגביית המסים מהישוב היהודי בארץ, אלא שבכל ימי שלטון רומי ולאחר החורבן גבו את המסים במישרים על ידי המלכות. גם מבחינת החובות אין, איפוא, להעלות אסמכתא למעמד מדיני-משפטי של הנשיאות. לפיכך תמוה הדבר, שאלון (עמ' 200) נזקק לשאלה ששאל גינצבורג ('פירושים וחדושים בירושלמי', ח"ג, עמ' 195), כיצד העיזו חכמים להוריד את רבן גמליאל מג' שיאותו ולא להתחשב במלכות ולמנות את ר' אלעזר בן עזריה במקומו. תירוצו של אלון דחוק אף מזה של גינצבורג. ברם שאלה זו בטלה מאליה, אם אין לנו גורסים הכרת המלכות ברבן גמליאל. נכון הדבר, שרבן גמליאל פעל להרחבת סמכויותיו של המוסד המרכזי וכן לחידוש הקשרים עם העם שבגולה, אבל נראה שעיקר התפקיד היה מופנה כלפי פנים. אין לנו ידיעות על מידת התעניינותם של השלטונות המרכזיים או המקומיים במתרחש בבית המדרש שב-יבנה. אף הסיפור על שני סרדיוטות ששלחה המלכות ללמוד תורה מרבן גמליאל (כן הוא בירושלמי ב"ק ד' ע"ב. בבבלי ל"ח ע"א הגירסה: 'אצל חכמי ישראל'; ובספרי דברים פ"י ש"מ ד': 'הלכו אצל רבן גמליאל לאושא'; לפנינו מסורת לא ברורה, ועיין גם בדיונו של אלון, עמ' 293, ושמא יש מקום להגיה בספרי: רבן שמעון בן גמליאל?) — אף סיפור זה אין בו להצדיק מסקנה בעניין הכרתו של המשפט העברי בארץ על ידי השלטונות, כדברי אלון (עמ' 72). נדמה לי, שמוטב להנחיה, שהשלטונות לא שללו ולא העניקו רשמית מעמד אזרחי-מדיני בתקופת ביניים זו. מעשי

ההתארגנות היו נסבלים, אבל לא מוכרים. גם בימי ריב"ז וגם בימי רבן גמליאל נשאר בידי המוסדות היהודים שלטון עצמי בתחומים, סודרי השלטון הר-מי בארץ לא כללו אותם במרותם, כגון שיפוט בדיני ממונות בין יהודים, לעתים גם לגבי נכרים, אם באו להיזקק לפני בית דין עברי מדעתם ומרצונם, בשעה שהיה להם דין ודברים עם יהודים; הופעה שאינה לגמרי לא ידועה בתקופות מאוחרות אף בארצות הגולה. למצב דברים זה ניתנה הסכמה מתוך שתיקה, אבל נדמה לי שישנה הפרזה, אם בא אלון ומתאר מציאות זו כ"אחד הגילויים העיקריים של תקומת האומה בארצה לאחר החורבן" (עמ' 132).

הפקוקים והספקות שהעלינו, אם נכונה כל עיקרה שיטתו של אלון בהסברת מעמדו של רבן גמליאל, אין בהם לגרוע משהו מערכו של אותו חלק שבחיי-בורו המוקדש לאישיותו של נשיא זה ולפעולותיו. אדרבה ואדרבה, חלק זה הוא המרכזי בספר וגם המ-גובש ביותר. נראה, שהמחבר עוד הספיק לבנותו על סגנונו — בכל אופן במידה יתרה מבשאר פרקי הספר. וחבל שסדרם של הדברים לא בא על תיקון-נו. הפרק 'דורו של רבן גמליאל דיבנה' דן על דמות דיוקנה האדמיניסטרטיבית של ארץ ישראל; של הע-רים היווניות, שתושביהן היו רובם גויים, דהיינו ישוב מעורב של סורים, צאצאי הפלשתים, ושל הכ-נענים הפיניקיים, שקלטו לתוכן יוונים והתארגנו בד-מות הפוליס היוונית על מוסדות הנהלה ומוסדות התרבות הציבוריים שלה. למרות איבתם בימי המל-חמה והמרד, שהביאו לטבח של אלפים, חזרו היהו-דים להתיישב בהן, ובימי שלום נתקלים אנו בשיתוף פעולה בתחום הכלכלה ובתחום הסיוע הסוציאלי; ובפעולות חכמים וגדולי העם שפעלו נגד הסכנה של טמיעה. הסעיף השני מוקדש לאדמיניסטרציה של ארץ ישראל היהודית. היו היפרכויות, שהתנהלו במי-שרין על ידי השלטונות הרומיים, אבל לישובים הג-דולים היתה הנהגה עירונית שהוכרה מטעם השלטון כהנהגה עצמית (על כך מעידה המסורת המדברת אח-רי החורבן על 'בולאות שביהודה'), והערים טבריה וצפרי היו בנות ארגון של פוליס יוונית. מן הראוי היה שפרק זה, המגלה את רוחב ידיעותיו והבנתו של אלון בתולדות הסדרים הקונסטיטוציוניים וה-אדמיניסטרטיביים העירוניים, ייקרא 'קיום לאדמיניס-טרציה של ארץ ישראל בדורו של רבן גמליאל ואי-לך' בהקבלה לשם של הפרק שלאחריו 'קיום לכלכ-

לטה של ארץ ישראל היהודית בימי טריינוס ואדריינוס (דורו של רבן גמליאל ואילך).

עיקרו של פרק זה: תיאור החקלאות על ענפיה השונים, מעמד עובדיה, האריסים, החוכרים, האכרים, מקומן של האומנויות והמסחר, אגודות האמנים וטיבן וכן הערכת העבודה וגורמיה. ולכן תמוה הדבר ביותר, שהפרק מסתיים בסעיף שבו מעלה המחבר דמות משוערת של ארגון ההנהגה בעיר היהודית ומבנה רשויותיה, על המגמות החברתיות שהתגלמו בהן. מקומו של סעיף זה היה בוודאי בפרק שלפניו. בפתחתו של מר ע. צ. מלמד נאמר אמנם, שהחלוקה לפרקים נעשתה לפי כתב ידו של המחבר, שנתן אף את השמות לפרקים. אולם עם זה נאמר שם, שהפרק החמישי — 'קיום לכלכלתה של ארץ ישראל' וכו' — כולו מרשימות תלמידו הוותיק של אלון ז"ל — מר ש. ספראי. לפי זה לא נקבע סדרם של פרקים על ידי המחבר, ומחובתם של העורכים היה לבחור סדר הגיוני המתקבל על הדעת של פרקי הספר על סעיפיהם. הפרק הששי 'רבן גמליאל הנשיא ובית דינו הגדול ביבנה' הוא המשכו של הפרק השלישי 'ראשית התהוותה של ההנהגה המרכזית'. לאור סמכויותיה ותחומי פעולותיה של הסנהדרין בירושלים בימי הבית, דן אלון במעמדה ומעשייה של הסנהדרין ביבנה, מעיין בפרשיות שעליהן כבר עמדו חוקרים אחרים, מנתח ובודק את מסקנותיהם ואף מעלה שאלות ובעיות, שלא עמדו עליהן במידה מספקת או שלא נזקקו להן בכלל. כגון: בעיית קיומו של שיפוט מקומי וזיקתו של השיפוט הזה לערים (עמ' 136—144); מידת הפיקוח והשליטה של המרכז על הגולה (עמ' 147—159); הצד הכלכלי-חברתי באיסור גידול בהמה דקה בארץ ישראל (עמ' 173—178); דיחויים של המינים-היהודים הנוצרים — מכלל האומה (עמ' 179—192). בסיפורים על התנגשויות של רבן גמליאל עם ר' אליעזר בן הורקנוס ועם ר' יהושע בן חנניה מגלה אלון התעצמות ומאבק בין עקרונות שונים: העיקרון של חירות ההוראה כנגד התביעה מטעם המרכז לפיקוח והסדר; תפיסת סמכותו של הנשיא כמנהיג האומה כסמכות נפרדת לא תלויה בסנהדרין כנגד דעתם של חכמים, שלא גרסו מעמד מיוחד של הנשיא וראו בו רק ראש הסנהדרין, שסמכותו באה לו מכוחה.

אין זה מדרכו של אלון להרצות על הבעיות מסוגן של אלו שמנינו כאן, ועל שכמותן, הרצאה מתארת ומסכמת. יש בהרצאתו משום דרשיה והתעצמות עם

הבעיות, שהוא מעלן. גם בהגיעו למסקנות ברורות ומוחלטות בעיניו, הוא מוביל אותנו דרך ארוכה במעבדת המחשבה שלו, מקדים הנחות, מערים עליהן קושיות ופירויות, מיישב את הניתן ליישב, מעלה הסתייגויות ומזכך את הנחותיו. אלון סיגל לעצמו את דרך מחשבתם והבעתם של חכמי התלמוד ועושה לעיקר את ה'שקלא וטריא' בסוגייה ההיסטורית.

לעתים שיטה זו מביאה את המחבר לדון דרך אגב בבעיות חמורות, שהטיפול בהן אינו הכרחי בתחום נושאו העיקרי. דוגמה לכך אנו מוצאים בפרק השמיני 'מלחמות היהודים בתפוצות בימי טריינוס'. בשנים 115—117 פרצה התקוממות של היהודים במצרים, קירנאיקה, לוב, קיפרוס, מיסופוטמיה ובבל. הבעיות שהמחבר נזקק להן מקומן ללא ספק בחיי בור על תולדות היהודים בארץ ישראל באותה התקופה. אנו מעוניינים לדעת אם אירעו באותם הימים מעשים דומים בארץ ישראל? ואם כן, מה היתה זיקתם למאורעות שבתפוצות? מה היתה מגמתם של המאורעות והיכן היתה נקודת מוצאם ומרכזם? האם היתה זאת תנועת-שחרור-מדינית-משיחית שהקיפה גם את יהודי הארץ וגם את יהודי התפוצות? או יש להסביר את ההתרחשויות שבתפוצות מתוך תנאי-המציאות המקומיים? כלום עיקר המעשים היה בארץ, או היה מה שקרה בה רק הד למאורעות שבגולה? החוקרים שנוקקו לשאלות אלו, תשובות שונות בפייהם. אלון מודה, שהמקורות שבידינו הנוגעים במעשים, שאירעו בארץ ישראל, מעומעמים הם, אלא שבכל זאת הוא נוטה לראות, מתוך צירוף מסורות שונות וייחוסן לאותם הימים, ב'פולמוס של קיטוס' (על שם המצביא לוסיוס קיטוס, שנשלח על ידי טריינוס לדכא את התנועה המרדנית) — מרידה של ארץ ישראל היהודית בימי טריינוס, ובעקבותיה אף רדיפות וגזירות על הדת בסוף ימיו של הקיסר. המאורעות בארץ ישראל היו לדעתו של אלון אמנם קטנים בהיקפם ובכוחם לעומת המעשים שבתפוצות, אלא שבמרוצת הזמן השתלבו בתוכם והשפיעו על אפיים. ההתנגשויות במצרים, בקיריני, בלוב ובקפריסין היו פרי המתיחות ששררה בין היהודים וה' יוונים בארצות אלו, ואין לדעת מי פתח בהן. הצבא הרומי התערב והיהודים הסתבכו בקרבות אתם. יהודים קנאים מבני הארץ ואף מן התפוצות הוסיפו לתנועה יסוד מדינית-לאומי. למסקנות אלו מוקדשים 64 עמודים, היינו יותר ממשית של כל הספר, כיוון שהמחבר אינו סוקר את המאורעות בימי טריינוס

בלבד, אלא גם את מעמדם של היהודים עד לשנת 115 בארצות הגולה בכלל ובגולה המצרית בפרט. הוא מתאר את הגורמים להתהוותה של הגולה במצרים ואת התפשטותה, את מעמדה הכלכלי, המדיני-האזרחי, הרוחני, הלאומי והתרבותי, ומאריך בפרשת ההתעצמות הקשה שביין היהודים והיוונים באלכסנדריה בתקופה הרומית, מתוך הבחנות בשיטת השלטון הרומי במצרים וביחסו ליהודים וליוונים כאחת. אריכות זו בוודאי באה משום שלפנינו למעשה לא חיבור אלא מחזור של הרצאות. אלו מגלה חריפות ומקוריות הן בניתוח המקורות הספרותיים והאפיינים גרפיים והן בוויכוח עם דעותיהם של חכמים אחרים בפרשה זו. אבל, כאמור, הדיון הוא מצד אחד מפורט למדי בתחומי החיבור, ומצד אחר אינו ממצה את כל הבעיות המסובכות שבתולדות היהודים בגולה באותה תקופה.

בפרק האחרון של הספר סוקר אלוך את חיי האומה ב"ט"ו השנים שקדמו למלחמת בר-כוכבא. ברצונו למצוא בשנים אלו את גורמי הראשונים של "הגילוי ההירואי האחרון העצום שבתולדות האומה". מקורו-תינו דלים ואין בידי יותר מאשר להעלות שאלות. אבל הוא מעלה אותן בסגנון ובצורה המעידות על הבנה לא שכיחה במתרחש. ראויים הדברים לבוא במילואם גם כדוגמה נוספת לסגולות סגנונו של אלוך, שעליהן כבר עמדנו בתחילת דברינו: "...לערב מלחמת בר-כוכבא אין לנו אף דמדומים של בשורה; אטום הוא מבואו של עולם גדוש ומשופע זה, כשם שהוא עצמו נעלם וטמיר אף הוא. ואולם כלום שליו היה ערבה של מלחמת ביתר? כלום נודעוזה לפתע ארץ יהודה השקטה, השלמה, על ידי פורענות לא צפויה, שהממה אותה ושילהבה אותה באש זעם פורצת, שזנקה בבת ראש? או שמא היבהבו שביבים כבושים בתחתיות שכבות העם עד שלא נתלקחה המרידה הגדולה? ומה נתרש בלבותיהם של אנשי יהודה לאחר מלחמות היהודים האחרונות בתפוצות ולאחר פולמוס של קיטוס בארץ...?" (עמ' 290). משפטים אלה ושכמותם לא נכתבו בקלות, יש בהם תמצית מרוכזת של מחשבה והרגשה. אין במקורות תשובה לשאלות, אבל עצם עובדה זו מלמדת אותנו, כפי שמסביר אלוך בצדק גמור, שמקורות אלו משקפים בעיקר את עולמם של חכמים ושל בית המדרש ושל אנשי עיון ודת, ואף-על-פי שיש בהם אף פרקי הווי מחייהן של שכבות העם הרחבות, הרי מסולקים מתוכם תחומים גדולים של המציאות החברתית, בין

אותם גושים מוצקים של המוני בני הכפר ועולמם האיתן והכבוש ובין, לצד שני, אותן השכבות ה'חילו-ניות', האמידים והמיוחסים והמשכילים, שדמותם אף היא מקופחת בשיורי העדויות שמן הדורות ההם.

הפרק האחרון שבספר אינו מגלה לנו את 'גורמיה הראשונים של מלחמת בר-כוכבא', כפי שהוא נקרא, אלא את עולמם של החכמים. הוא דן בסנהדרין וב'נשיאות', בסדרי התלמוד בבית המדרש, בתחום הארגוני של שימוש תלמידים, בפעולתם הציבורית של החכמים, הן בשיפוט והן בהפצת תורה ברבים, במעמדם הכלכלי-החברתי והשפעתו על יכולת עבודתם בציבור ועל חירות עמידתם בחברה. הוא סותר את שיטתו של ביכלר, המגביל את החכמים ותורתם ליהודה ורואה את הגליל כרשותם של עמי הארצות והעבריינים. ברור לו לאלוה, שמהותם של המקורות שלנו אינה מאפשרת לתחום תחומים ברורים בגבול של חמש עשרה שנה לפני מרד בר-כוכבא. מכאן גם החזרות המרובות בחלק הזה על דברים שכבר נאמרו לימיו של רבן גמליאל, אלוך עמד על הקשי הזה (עמ' 291), ועל המקומות המקבילים שצויינו, אפשר להוסיף לדוגמה עמ' 352, והשווה עמ' 145), אלא שעלינו להוסיף שלעיתים מתעוררים ספקות לגבי ייחודם של מקורות מסוימים לתקופה הנדונה בכלל — דהיינו לזמן שבין החורבן לבין מלחמת ביתר גם בפרק זה וגם בפרקים הקודמים.

נציין כמה דוגמאות. ב'אבות דרבי נתן' פרק כ' (הוצאת שכת, עמ' 71) אנו שונים: "...תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל, ועבדת את אויביך אשר ישלחנו ה' בך ברעב ובצמא ובעירום ובחוסר כל (דברים כח, מז'מח), ברעב כיצד? בזמן שאדם תואב לאכול פת שעורים ואינו מוצא, אומות העולם מבקשין ממנו פת נקיה ובשר שמן; ובצמא כיצד? בזמן שאדם מתאוה לשתות טיפה של חומץ, טיפה של שכר ואינו מוצא, אומות העולם מבקשין ממנו יין משובח שבכל המדינות; ובעירום כיצד? בזמן שאדם יבא ללבוש חלוק של צמר או של פשתן ואינו מוצא, אומות העולם מבקשין ממנו השיראין והכלך שבכל המדינות; ובחוסר כל, בלא נר ובלא סכין ובלא שולחן". אלוך (עמ' 41) סבור, שמדרש זה משקף את המועקה הקשה שהוטלה על היהודים בארץ על ידי הארנוניות (arnona militaris), שגבייתן מכל המצרכים סמוך לחורבן, אולם מסתבר יותר, הן מבחינה היסטורית והן מבחינה ספרותית, לאחר את המקור הזה עד למאה השני-

לישית (עי' מה שכתבתי במאמרי הנ"ל ב'ציון', עמ' 10, ושם רמזתי גם לדעתו של ליברמן בנידון), בשעה שהיתה העניות מצויה. אין בדעתי לומר, שחיי הכל-כלה בארץ ישראל לא נפגעו בעקבות המרד והחורבן, אלא שחל שיפור מהיר במצב, מה שאין כן אחרי מרד בר-כוכבא. שכן עד שהספיקו להתגבר על תוצאותיו ולקומם את ההריסות החלה הירידה הכלכלית בקיסרות בסוף המאה השנייה ושנמשכה במשך כל המאה השלישית. ולכן נראה לי שתיאורי זוועה כנ"ל יש לאחד רם עד לתקופה זו. כשם שגם רובם של המקורות על הליתורגיות, האנגריות ועבודות הכפייה אין להקדימם לזמן זה. לתקופה זו יש לנו עדויות ברורות, כגון: "הנהיג רבי בארנונא ובגלגולת ובאנפרות כהדא דבן גנס" (ירושלמי כתובות פ"י ה"ה, ולא היתה בידי רבי מסורת קדומה לעניין, אלא הקיש מדברי בן גנס בכתובת אשה). אלו מסתמך על האנגריות "הנוכרות במקורות הרבה של תנאים" ורומן (הערה 25) למשנה: "השוכר את החמור והבריקה או שנעשית אנגריא אמר לו הרי שלך לפניך..." (ב"מ פ"ו מ"ג). כלום באמת אפשר לייחד הלכה זו דווקא לתקופה שבין חורבן הבית לבין מלחמת ביתר? הטלת עבודות כפייה על אנשים ובהמות על ידי המלכות היתה מקובלת בכל הזמנים, וכבר אמר משה רבנו "לא חמור אחד מהם נשאתי" (במדבר טז, טז, וגם במשנתנו יש גורסים: שנישאת לאנגריה, עי' י. נ. אפשטיין, 'מבוא לנוסח המשנה', עמ' 119). המלה 'אנגריא' שורשה אשורי (אלון, שם, הע' 24, על פי לוי במלון התלמודי: שורשה פרסי, אולם ראה תוספת הערוך השלם עמ' תכ"ז). הלכה זו יכול ונאמרה אפילו לפני תקופת החשמונאים. וכל כמה שיש לנו עדויות מוגדרות בענייני אנגריא כולן מסוף המאה השנייה ומהמאה השלישית (תוספתא ב"מ ז', ז'; ר' שמעון בר' אליעזר תלמידו של ר' מאיר, ירושלמי ברכות פ"א ה"א: האמורא ר' זעירא). על טיבן של עבודות הכפייה בימים הסמוכים לחורבן ועל המסים שהטילו בימים אלה בא אלון (עמ' 92) ללמוד מן הסיפור דלהלן: "כבר היה רבן יוחנן בן זכאי עולה למעון יהודה, ראה ריבה אחת מלקטת שעורים מתחת גללי הסוס. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי: ראייתם ריבה זו מה היא? אמרו לו עברית. סוס זה של מי הוא? אמרו לו: של פרש ערבי אחד. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: כל ימי הייתי מצטער על הפסוק הזה והייתי קורא אותו ולא הייתי יודע מה הוא: אם לא תדעי לך היפה בנשים [וגו'] לא רציתם להשתעבד לשמים, הרי אתם משתעבדים לפגומי גוים

ערביים; לא רציתם לשקול בקע לגלגולת, הרי אתם שוקלים חמשה עשר שקלים במלכות אויביכם; לא רציתם לתקן הדרכים והרחובות לעולי רגלים, הרי אתם מתקנין את הבורגסין ואת הבורגנין לעולי לבר-כי מלכים" (מכילתא דרבי ישמעאל, הוצאת הורוביץ-רבין, עמ' 203—204). אלו מניח שכל הדברים נאמרו על ידי רבן יוחנן בן זכאי, אולם התבוננות לא משור-חדת בסיפור זה מראה, שכל העניין של 'לא רציתם וכו'' הוא הוספה מאוחרת. רבן יוחנן קרא למראה עיניו את הפסוק 'אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן'. המוסיף מסיק את המסקנה מה-סיפור והוספה זו חסרה בכל המקורות המקבילים, בתוספתא, בספרי (שם ישנה הוספה אחרת), בירושלמי, בבבלי, בפסיקתא ובמדרש איכה רבה (המקביל לוח צוינו בהערות למכילתא שם). את ההוספה יש לאחר לזמן עריכתה. ההבדל בהרגשת מועקת השע-בוד ונגישות המלכות, בין התקופה שקדמה למרד בר-כוכבא ובין זו שלאחריה, בא לידי ביטוי בדברי רבן שמעון בן גמליאל: "על ידי שהריחו מקצת צרתן של מלכות קצרה רוחן של אבותינו... שאנו מובלעין בתוך מעיהן כמה ימים וכמה שנים וכמה קצים וכמה עיבורין על אחת כמה וכמה" (שיר השירים רבה, ג', ד'). מסורות סתמיות על נגישות ורדיפות יש, לדעתי, לאחרן לאחר מרד בר-כוכבא.

קביעת זמנם של מקורות, שאין להולמה ושחייבים לדחותה, נמצאת בדיונו של אלון על איסור גידול בהמה דקה בארץ-ישראל (עמ' 173—178). הוא צודק בדיהיית שיטתו של גולאק, שרצה להסביר את ההלכה בנסיבות פוליטיות, היינו בתנועות המרדנות כנגד שלטון רומי. נכון ההסבר להתנגדות לגידול בהמה דקה לא בחשש לנזק בלבד הנגרם לנטיעות ולאילנות על ידי העדרים, אלא גם בדאגה לקיפוחה של החקלאות על ידי גידול הצאן שהיה מכוון לתכלית תעשייה ומסחר. אולם הסבר זה אינו מחייב לאחר את התקנה לזמנו של רבן גמליאל, בפרט שכל המ-קורות נוגדים לאיחור מעין זה. לשון המשנה "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין בסוריא ובמדבריות שבארץ ישראל" (ב"ק פ"ז מ"ז) מוכיחה נטיה להקל ולמצמצם את כוחה והיקפה של ההלכה הקדומה. ואין ספק שרבן גמליאל עצמו נטה לפשרה (הן לעדות הברייתא שבבבלי והן לפי התוספתא). בידינו עובדות על גידול עדרים במספר גדול דווקא בדור הזה (אלון, עמ' 102, ועי' גם דברי ר' ישמעאל על הגליל בתוספתא ב"ק פ"ה, עמ' 362). מעניין שב-

נספחות לספר (עמ' 359) הובאה כתובת מקפריסין, במאה השלישית לפני הספירה, על איסור גידול בהמה דקה מטעמי שמירת הקרקע והאילנות. ייתכן, אפוא, שגם ההלכה המקורית האוסרת על גידול בהמה דקה עתיקה היא. רק את צמצומה וביטולה צריך, לדעתי, לבאר בשינויים שחלו אחרי החורבן, היינו, בנישולם של רבים מהקרקע, כברירתם של אכרים מורדים למדבריות. החכמים השלימו עם התעסקותם של חור-גים אלה במרעה. בענף חקלאי זה בפרט, אם היה קשור בתעשיית הצמר, נפתחו מקורות פרנסה לרבים, שחזרתם לעבודת האדמה היתה מן הנמנעות. החכמים, כדרכם, מצאו אפשרות לצמצם את התקנה הקדומה ולהתאימה לתנאים שהשתנו.

פקפוקים דומים מתעוררים כלפי ייחודם של מקורות אחרים, כגון איסור מכירת קרקעות ובתים ועבדים ובהמה גסה לנכרים (עמ' 178). כתבים רעים מן המלכות לגדולי צפורי (עמ' 340) לימי רבן גמליאל, המסורת בעניין פפוס ולוליניוס והרוגי לוד לימי טרייבנוס (עמ' 260). קשה הוא פירושו של אלון לדברי שמואל הקטן בתוספתא: "שמעון ושמעאל לחרבא וחברוהי לקטלא..." לדעתו, אין המדובר בר' ישמעאל בן אלישע ולא בחברו של ר' עקיבא, אלא בשני אישים אחרים שהומתו בפולמוס של קיטוס (עמ' 262). בוודאי שאין לאחר את זמנן של ההלכות על שיתוף עם נכרים בתחום הסיוע הסוציאלי משום דרכי שלום עד לאמצע המאה השנייה (עמ' 397). נדמה לי, שהור' כחתי במידה מספיקה במקום אחר (במאמרי ב'ציון הנ"ל), שההתפתחות היתה הפוכה. גם אם אין מסכ"מים לכל הצעותיו של אלון בפירושו של המקורות ואין מקבלים את כל המסקנות שהוא מסיק מתוכם (דבריו על עשרו של ר' עקיבא, שבא לו מביקוריו הרבים בחוץ לארץ כשליח הסנהדרין, עמ' 313 הע' 111, אינני יודע מה מקורם), הרי נהנים מהדרכתו בראיית הבעיות ובהעמדתן.

מן הסעיפים הנאים והמושלמים ביותר שבחיבור אני רואה את הסעיף 'מהגותם של חכמים הדתית-הלאומית וחברתית-מוסרית' (עמ' 323), ובפרט את הפתיחה שלו. אלון מדגיש, שאין הוא בא אלא להראות עלות נקודות מועטות מתוך סוגייה גדולה וקשה זו, אבל בדבריו נמצא שלל רעיונות והברקות ועל הכל הודהות מפליאה עם עולם מחשבתם של התנאים. אינני חושב, שנכתבו פעם דברים יפים כל כך וכבדי משקל כל כך כדברי אלון הבאים:

"אין התנאים מכירים ביתרון 'אי-ההפעלות' הס-

טואית, שהיא סגולת החכם, ורחוקים היו מן דרך-מחשבה אינדיווידואליסטית אריסטוקרטית זו. ואף כאן סימן-היכר לעממיותו של עולמם הנפשי של החכמים הפרושים. רכות זו נובעת במישרין מכובד-הראש שבעולמם ומזיקתו של זה לתביעת-הגשמה, מהעדר-מחיצה בין המחשבה והמעשה, ולבסוף — השלווה. פעמים תמה אתה: ניכר הוא שנשאו חכמי-הדור בעומק-לבם משא גדול של זעם וכאב בין כלפי השעבוד ושלטון הרשע של הרומיים ונכרים ובין כל-פי שחיתות חברתית וירידות בחיי-הדת, ומכל-מקום נסוכה על פני עולמם שלווה בהירה וכבושה. והרי כבר ראינו אותם פעמים הרבה בהבעת תגובתם שבהם לב. אלא שאף באותן השעות כאילו לא ניטלת מהם לא הבהירות ולא העמקות שבנפש שלווה בנבוכיה. והרי זו אפשר עיקר גדולתם של תנאים; ועיקר הגורם למקומם והשפעתם באומה: הצטרפות ברוכה של חזון ותביעה ותוכחה עם תבונת-חיים, סלחנות, התמזגות עם הבריות וראיית המציאות; גדלות אישית והעלמת עצמיות; פאתוס וכיבוש מבע; ערנות ושלווה; לב קפדן חמור ופנים מאירות מאליהן..."

עם כל הכרת הטובה שאנו חייבים לכל אלה שטיפחו בהכשרת הספר לדפוס ובהדפסתו — הרי קשה לומר, שהספר יצא בלא ליקויים. אין אנו מתעלמים מהקשיים הכרוכים בעבודה מסוג זה, ובטוחים אנו, שהעוסקים במצווה גדולה זו, שיש בה משום 'גמילות חסד של אמת', קיבלו עליהם אחריות כבדה מתוך הערצה ואהבה למחבר. אבל מכיון שעומדים להדפיס כרך נוסף של הרצאותיו, ואנו מקוים, שלא ירחק הזמן וגם הספר המונח לפנינו יזכה למהדורה שנייה; ומכיון שהליקויים, שאנו מדברים בהם, ניתנים לתיקון, רואים אנו חובה לעצמנו להעיר עליהם (על עניינים אחדים הערנו בהמשך דברינו). מלבד טעויות הדפוס, שתיקנו אותן בשני עמודים בספר, נשארו רבות לא מתוקנות (עמ' 68: 'ואפילו בחו"ל', צ"ל: בחול; עמ' 82 מספר 4 נכפל בעמ' 83; עמ' 103 הע' 55: 'Stäkin', צ"ל: Stählin; עמ' 274 הע' 10: 'הניצרים' צ"ל: הנוצרים; עמ' 278 הע' 16: 'ראה ברנדהוור', צ"ל: ברנדהוור, כאן לא הובא שם החיבור, אע"פ שלא הוזכר ברשימת הקיצורים. שם הספר נמצא בעמ' 280 הע' 27; ברשימת ראשי תיבות חסר גם BJTS שבעמ' 348 הע' 42); בתוכו ציונים לא מדויקים למקורות (עמ' 32: 'עורא הרביעי ח' כ"א...'; צ"ל: י'; עמ' 321 הע' 165: 'בשבת קי"ג', צ"ל: קנ"ג; עמ' 324: 'מכות כ"ג', צ"ל: כ"ד); אולם יש שגם הצי-

היסטוריה יהודית באספקלריה מארכסיסטית-ציונית

מאת יעקב כ"ץ

רפאל מאהלר, 'דברי ימי ישראל, דורות אחרונים',
הוצאת 'ספרית הפועלים, מענית, מרחביה, 1952

רפאל מאהלר הוא היסטוריון מארכסיסטי, המבקש לפענח את סודה של ההיסטוריה היהודית באמצעי המחשבה של המאטיריאליזם ההיסטורי; והוא בו בזמן ציוני וציונותו משמשת לו נקודת מוצא בהערכת אישים ומאורעות של העבר. אין המדובר כאן בזיקה נסתרת של ההיסטוריון לרקע רעיוני שהוא מעורה בו בהוויתו האישית, וזו משפיעה על תפיסתו ההיסטורית אף שלא בטובתו. כאן לפנינו היסטוריוגרפיה הנכנסת בגלוי להיכלי העבר בכלי-יזין של ההווה ונלחמת שם את מלחמתה האידיאולוגית עם החיים ועם המתים.

אילו היתה שיטה זו משתלטת על ההיסטוריוגרפיה פיה כולה היתה עוקרת את האידיאל המדעי המקורי, המחייב את ההיסטוריון לשאוף להבנת העבר מתוך נתוניו שלו ולהעריכו על פי קני המידה שהיו מקובלים על דעת בני הדורות הנידונים עצמם. לגבי המחזיקים באידיאל מדעי זה חסרה ההיסטוריוגרפיה פיה הלוחמת מסוג זה של מאהלר כל משמעות של ממש, ואף קריאתם של ספרים מעין אלה אינה עליהם אלא למשא. אלא שצריכה האמת להיאמר, כי בספרו של מאהלר עצמו: 'דברי ימי ישראל, דורות אחרונים' אין לשיטה זו שליטה גמורה. מאהלר אינו רק מארכסיסט וציוני, הוא גם היסטוריון, וכשהוא עומד מול החומר ההיסטורי המצטבר תחת ידו, יש שהוא שוכח את התפקיד המוטל עליו מפי האידיאולוגיה הלוחמת. והרי הוא עושה את מלאכת ההיסטוריון בתיאור ובניתוח כמידת היכולת המדעית הניתנת לו. ויכולת זו ניכרת היא באיסוף רוב חומר, בניפוי הפרטים ובצירופם התיאורי והסיפורי — וכשרון זה האחרון ביחוד לא כל מי שעוסק בהיסטוריה יכול להשתבח בו.

נדמה, שבספרו הנידון כאן עלה מאהלר על רמתו

טאטות לא נבדקו כל צרכן: עמ' 133, בהבאת הגמרא שבת קט"ז א"ב, 'שקיל שמיה' צ"ל: שמא. עמ' 139, בברייתא שבת קל"ט ע"א: העתיקה המחבר לפי גירסת כ"י בדקדוקי סופרים קל"ג ע"א. ישנם הבדלים חשובים בין הדפוס לבין כה"י ומן הראוי היה להעיר על כך. עמ' 315: המובא מאבות דרבי נתן 'מתעסק בדברי בטלה', אינו לא בכ"י ולא בנדפס. והנאמר בהע' 122: 'בכתב יד אחד בטלים, ועל פיו הגיה שכטר', אינו מדויק. וגם הע' 121 טעונה תיקון. במקום 'חוץ מנוסח א' צ"ל: מכ"י ע', דוקא בכ"י א הגירסה כפי שבחר בה אלון; ולעצם העניין צדק, לדעתי, שכטר בהעדיפו את גירסת כ"י ע'. עמ' 320: בירושלמי פסחים לא נאמר 'אתא גבי רבי יוחנן', אלא: רבי יונתן, בבבלי ס"ה ע"ב כתוב אמנם: ר' יוחנן, אבל בכ"י: ר' נתן, ועי' דקדוקי סופרים עמ' 182; ליברמן, 'ירושלמי כפשוטו, עמ' 458. עמ' 330: נשתבשו הדברים מ'אבות דרבי נתן' פרק י"א. בצורה שהובאו מאמרי ר' טרפון ורבי יוסי הגלילי אינם לא בנוסח א' ולא בנוסח ב' בהוצאת שכטר ולא בדפוסים. חסרונות אלו ושכמותם הם בחינת מעוות יוכל לתקן וכן הליקויים בסדר הסעיפים והפרקים והחזרות, שעמדנו עליהם בהמשך דברינו (עי' גם עמ' 136 והע' 25 ארבע השורות מ'מקורותינו בפרשה זו...'). נכפלו בעמ' 137 (ושם הע' 30), היה מקום גם ליתר תשומת לב לצורתו של הספר, שקשה להשלים אתה. אולם כל אלה אינם גורעים במאומה מהזכות הגדולה שנתגלגלה על ידי האנשים שהגישו לנו את הספר וסייעו בידינו להתהלך בבית מד-רשו של חכם גדול ושל היסטוריון הצופה במתרחש והמעלה בכשרון הבעה עז את המיוחד שבתקופה, שאת מאורעותיה הוא פורש לפנינו.

המדעית והתיאורית, שהכרנוה בספריו הקודמים: 'תולדות היהודים בפולין' ו'תולדות הקראים'. לא בלבד שמצוי הוא כאן במידה יתירה אצל מקורות ראשונים, ביניהם אף מקורות שהוא בעצמו פירסם בראשונה. אף תפיסתו הכללית הולמת את ההתרחשות ההיסטורית של התקופה המודרנית יותר מאשר את זו של התקופות המהוות את נושאי ספריו הראשונים. את תקופת הקראים ואף את תקופת הזוהר של יהדות פולין אי אפשר להבין, בסופו של דבר, אלא על פי המניעים הדתיים, שתופסים מקום ראשון במעלה בתודעת הדורות ההם. אולם דוקא לגבי תופעות דתיות ובעיותיהן נטול מאהלר כל הכנה והבנה של ממש. ואילו בהתרחשות ההיסטורית של תקופת האמנציפאציה מועתקת נקודת הכובד לתהליך הסוציאליזם המדיני, ואף אם לא נסכים לתפיסתו של מאהלר בהסבר המאורעות, כפי שנכירו להלן, אין לומר שדפוסים המחשבה העומדים לרשותו אינם הולמים את נושא המחקר מעיקרו.

יש לשבח את מאהלר על גישה מקורית בסידור ההומר. אין הוא מתחיל את תיאור תקופת האמנציפאציה, כמקובל, בפריצת גדרים המגע החברתי על ידי מנדלסון והמשכילים בגרמניה, כי אם עוקב אחרי תהליך ההתאזרחות לפי סדר ההתרחשות המדינית; פותח בהשגת שיווי הזכויות באמריקה הצפונית, עובר משם לאנגליה — שהאמנציפאציה הרשמית אמנם אחרת שם לבוא — משם לצרפת, להולנד, לאיטליה ולשווייץ. מקדים הוא בכל מקום תיאור מצב היהודים עובר לאמנציפאציה, ומציין את שלבי ההתאזרחות עד נפילתו של נאפוליאון.

הביקורת הקשה על תפיסתו ההיסטורית של מאהלר לא באה, איפוא, כדי להבריח את הקורא מקריאת הספר. אדרבה, מי שמעוניין בהיסטוריה יהודית בהיקפה הרחב, ילמד מן הספר הזה דוקא על תולדותיהן של ארצות, שאינן עומדות בדרך כלל במרכז ההתעניינות של ההיסטוריוגרפיה. בסבלנות חייב הקורא להזדיין בקריאת ההקדמה והמבוא, שלא כגוף הספר המתורגם מכתב יד באידיש, כתובים המבוא וההקדמה עברית ביד המחבר, והם מהווים סיכום מופשט של התיאוריה ההיסטורית שלו. לפנינו תמצית אידיאולוגית של מארכסיזם ציוני נוסח 1952, העשוי להביא כל אדם, שאינו שרוי בעולם מושגים זה, לידי יאוש אינטלקטואלי ומוסרי גם יחד. כן יפגוש הקורא דרך הילוכו בקטעים קולניים על ריאקציה זעיר-בורגנית ועל בורגנות ריאקציונרית וכיוצא בצי-

רופי לשון נחמדים. אך אם מוכן הקורא לבלוע — או לפלוט — ביטויים כאלה לא יצא בסופו של דבר מקופח מקריאתו של ספר זה.

אין אכסניה זו נועדה לביקורת על פרטי העובדות ההיסטוריות ודיוקן. מאהלר אף חסם את הדרך בפני ביקורת כזו, משוויתר על ציון מקורותיו בכל פרט ופרט; הוא הסתפק במתן רשימה ביבליוגרפית בסוף הספר. עניינה של הביקורת הוא, כאמור, בבדיקת השיטה המארכסיסטית-הציונית: מה הועילה היא להבנת התהליך ההיסטורי הנידון?

עמדתו הסוציאליסטית של מאהלר הטתה את דעתו לתור אחרי חילוקי שכבות ומעמדות במבנה החברה שהוא בא לתאר את תולדותיה. כתוצאה חיובית של הטיה זו יש לראות את הכללת השכבה העממית הנמוכה ביותר לתוך התיאור, דבר שהצליח בידו של מאהלר, לדוגמה, במתן תמונה של חיי היהודים בהולנד ערב המהפכה הצרפתית. אולם זו אינה לגבי מאהלר אלא תוצאת-לוואי לשאיפתו האידיאולוגית. הביקוש והחיפוש אחרי חילוקי המעמדות מטרתם למצוא נקודות אחיזה להסברת ההבדלים בהתייחסות הקבוצות השונות לבעיות הזמן: שאלת האמנציפאציה, האחדות הלאומית, ההתבוללות וכדומה. וכמובן, אין חידוש בעובדה, שחוגים שונים במחנה היהודי והלא-יהודי גם יחד נקטו עמדות שונות לגבי בעיות אלה. והשאלה: שמא ניתן הדבר להתפרש כביטוי אידיאולוגי לעמדות סוציאליות שונות. אף היא שאלה מדעית מוצדקת היא. אלא שלגבי מאהלר אין כאן שאלה מעיקרה. ההתייחסות לבעיות מתחלקת לפי סכימה פשוטה בתכלית. מה שהיה ראוי להיעשות נעשה על ידי ה'עם', ה'המון', ה'מהפכה' ועוד מושגים חביבים מאוצר האידיאולוגיה שלו; ואילו מה שאסור היה שיעשה נעשה על ידי ה'בורגנות הפלוטוקראטית', ה'אצולה הריאקציונית' וה'גוש השחור הכמורני' וכיוצא באלה. את האמנציפאציה נתנה לנו המהפכה, אך במקום ובמידה שחל עיכוב בנתינתה היה זה מעשי ידי הריאקציה. השאיפה להיחלץ מן הכבליים של 'הקהילה הפיאודאלית' (עמ' 236) — ביטוי הולם ביותר את המבנה הפנימי של העדה היהודית בגולה — היא של המון העם, כמובן (עמ' 42). אולם ההתבוללות ועקירת האמונה בגאולה הן מעשי הבורגנות היהודית. "רק מטעמי אנוכיות מעמדית צרה וחשבונות מדיניים של קטני-מוחין נחלצו חלוצי הריאקציה מן היהודים המודרניים למלחמת מצוה, לעקור

(עמ' 224). שנים שעשו אותו דבר אין זה אותו דבר. מה שלגבי הפלוטוקראטיה נחשב לסיסמה של חיפוי על האינטרס המעמדי, הרי זה לגבי ההמון אינסטינקט של הקיום הלאומי. כך מצדיקים את הצדיק מעיקרו ומרשיעים את הרשע מעיקרו.

הצורך בתירוצים מעין זה נובע בהכרח מן ההנחה העיונית, שהדעות הרווחות בחברה הן גלגול בלתי אמצעי של האינטרסים המעמדיים. בדותה זו פותרת על נקלה את אחת הבעיות הסוציולוגיות הקשות ביותר: בעיית היחס בין המציאות החברתית ובין הרעיונות השוררים בתחומה. כדי שאפשר יהיה להגיע למסקנות כל שהן בבעיה זו יש צורך בניתוח מסובך ומדוקדק של המציאות והרעיונות גם יחד. במושגים פשטניים כ'בורגנות' ו'ריאקציה' וכדומה אין להבחין אפילו את ההבחנות הסוציולוגיות היסודיות ביותר. ואף בתיאורו של מאהלר אין המושגים האלה מושגי הבחנה כלל וכלל. הם אינם למעשה אלא גישומי הפשטות המורכבים על הנפשות הפועלות כישויות על-אישיות והמתנשאים להיות עושי היסטוריה שלא היתה ולא נבראה. בפולמוס המפלגתי ממלאות הישויות האלה תפקיד של סיסמאות, של גירוי היצרים ושל הטלת אימה. שהמפלצות האלה מצאו את דרכן להיסטוריוגרפיה כאמצעי הסבר מדומים, על כך יש לקבול ולהתריע.

אם תפיסתו הסוציאליסטית של מאהלר מאכזבת, תפישתו הציונית מאכזבת שבעתיים. התרומה הממשית היחידה היא גם כאן הרחבת תחום הראייה, גילוי דעות 'ציוניות', שהובעו עוד בתקופת האמנציפאציה. ובכך הולך מאהלר בעקבותיהם של היסטוריונים אחרים (גלבר, דינבורג ועוד), אלא שהוסיף פה ושם אף נופך משלו. לא אבוא לדון כאן בשאלה, אם המושג ציונות חל באמת על הבעת רעיונות, שאין ביניהם ובין הציונות אלא אנאלוגיה מחשבתית בלבד. דוקא מאהלר הסוציאליסט, המבקש לראות את הרעיונות בזיקתם למציאות ההיסטורית, היה צריך להיזהר מזה. הוי תופעות על פי תוכנן המושגי. אלא זו הצרה, שהסוציאליסט והציוני שבמאהלר אינם זהים זה עם זה וכמעט שאין אחד מהם יודע את דרך מחשבתו של חברו. בעוד אשר הסוציאליסט שבו מטיריאליסט כולו, הציוני שבו מחזיק ברעיוניות צרופה ומזוקקת. והיא הנותנת שהתפיסה ההיסטורית של מאהלר חסרה אחדות פנימית ואינה אלא הרכב מלאכותי של שתי גישות שהזדמנו לתודעתו של איש אחד.

מלב העם את משאת נפשו, הגאולה בציון" (עמ' 53). דברים כאלה קל לומר דרך סיכום, אך בתיאור המאורעות אין הסכימה מתיישבת אלא באמצעי דיאליקטיקה מתפתלת במקצת. והנה דוגמאות אחדות. יפה היה, כמובן, אילו היה האגף השמאלי באסיפה המכוננת נלחם בעקביות על האמנציפאציה היהודית ורק האגף הימני היה המעכב. אך עוד ההצבעה הראשונה בשנת המהפכה סותרת את החלוקה האידיאלית הזאת. וכך נאנח ומתפתל כאן מאהלר: "עד כאן יכולנו לומר, שהמכוננת מפולגת בשאלה זו לשני מחנות מותחמים בחריפות: מזה השחורים... הכמורה והאצורה לה הריאקציונית... ומזה השמאל, שעל ידי טובי נציגיו תבע להחליט מיד על צו בעניין שווי זכויותיהם של היהודים והפרוטסטנטים. הצבעת 23 בדצמבר גילתה הססנות באגף המתון של הליכוד השמאלי, שהיה מתמרן בין הימין והשמאל וכלל גם יסודות מלוכניים במסוה ליבראליים" (עמ' 136). כנראה, לא ידעו אז עדיין קולקטיביות רעיונית מה היא. — והנה חילוקי מעמדות בחברה היהודית. בהולנד שמלפני המהפכה מבחין מאהלר בשלושה גושים: 'הפלוטוקרטיה היהודית' שהיתה קשורה קשרי אינטרסים עם המשטר הישן והתנגדה ממילא למהפכה, שעתידה לה"שים קץ גם לאוליגארכיה שלהם ולהרוס את סמכות שלטונם בציובור היהודי" (עמ' 223). הקבוצה השנייה היא של משכילים יהודים ש"יצגו את האינטרסים הכלכליים של הבורגנות היהודית הרחבה" ו"של כלל האוכלוסיה היהודית" (עמ' 224). אלה האחרונים התארגנו במועדון יהודי מיוחד ונלחמו את מלחמת האמנציפאציה ואף ניסו להפיץ את דעות המהפכה בקרב המון העם היהודי. אותו המון נמק, לפי דברי מאהלר עצמו, 'בחומרת הגזרות' של המשטר הישן, ומן הדין היה שיתלהב למהפכה ויפרוק מעליו את עול הגזרות ואת שיעבוד פרנסי הקהילות גם יחד. אך למגינת לב ההיסטוריון אין ההמון משחק את התפקיד המוטל עליו מפי האידיאולוגיה המארכיסטית, ועל אף התעמולה הרבה של אנשי המועדון עושה הוא יד אחת דוקא עם הפלוטוקראטיה השמרנית. מה יעשה ההיסטוריון ולא יגנה אותם? אלא שלבסוף מוצא הוא להם תקנה ממקום אחר. שהרי אם מצד מהפכנותם היו אנשי המועדון ראויים שההמון ינהה אחריהם, הרי, מצד אחר, הם גילו לבסוף "תוכנית התבוללות שנודעה לבורגנות היהודית" ובתוכנית זאת הרחיקו הם מעליהם את ההמונים, "שדב-קו, אינסטינקטיבית, בלשונם, תרבותם ומסורתם"

ציונותו של מאהלר משמשת לו ראשית כל קנה מידה של הערכה, וכמוכן דן הוא ברותחין כל מה שריח של התבוללות נודף ממנו. אלא שמוטב היה לב- רר תחילה מה הוא גילוי של התבוללות באמת, בהת- נהגותם של אותם הדורות, ומה הוא ביטוי מקובל של תנאי החיים בגולה בכלל. מאהלר תופס את חברי הסנהדרין בפריס על כך, שבהכרות נאמנותם לצר- פת הסתמכו על ירמיה כט, ז ("דרשו את שלום העיר") ומונה אותם ב'מעשה זיוף', "שלמן אסיפת פריס נעש- תה נוסח שגור בפי המתבוללים" (עמ' 190 הערה). אך מה נעשה ואסמכתא זו על אותו פסוק עתיקת ימים היא; היא מובאת בפירושי קדמונים על פרקי אבות ג, ב"הוי מתפלל בשלומה של מלכות", שהמ- ליציה אף על מלכות אומות העולם והביאו ראייה מדברי הנביא ירמיהו (המיוחס לרש"י על פרקי אבות ומחזור ויטרי עמ' 505). ואם אלה הם מקורות ניד- חים במקצת, הרי מפורשים הדברים בהרחבה ב'מאור עינים' לר' עזריה מן האדומים (פרק נ"ה) וב'מאמר על יהודי ויניציה' לשמחה לוצאטו (הוצאה עברית, עמ' 128) ואלו הם ספרים, שיד כל סטודנט להיס- טוריה ישראלית ממשמשת בהם. אך לא נבוא לריב עם מאהלר על שמקור זה או זה נעלם ממנו. הטעות היא בהערכת מצב הדברים מעיקרם. הוא מתעלם מן העובדה, שיהודי הגולה, כיושבי ארצות נכר, נו- טים היו באמת לכבד את השלטונות, שבטחונם ועצם קיומם היה תלוי בהגנתם עליהם. קל לו למר מאהלר לשפוף קיתון של שופכין על חברי הסנהדרין בפריס על שלא הראו 'גאון לאומי' ולא ניצחו את נפוליאון בהבל פיהם. ושמא קרא פעם ההיסטוריון על 'אסיפת הנסיכים' בעיר ארפורט, שבאותו פרק זמן של הסנ- הדרין בפריס, נתכנסו שם כל גדולי אירופה, שריה ומלכיה וכרעו ברך בפני מי שהיה מושל בכיפה אותה שעה. אם נכונה היא ההגדרה של היוזינגר, שתפקיד ההיסטוריון הוא "לשוות לנגד עיניו את העבר בתו- רת הווה", הרי חסר מאהלר כל רצון ויכולת למלא תפקיד זה.

כן עושה מאהלר את סיסמת הסולידאריות היהו- דית קנה מידה בהערכת עמדתם של יהודי ארצות שונות, שחששו מפני הגירת יהודי חוץ למקומם. זו היא התנהגות מבישה של 'האצולה היהודית הספ- רדית' ושל 'הגבירים האשכנזים' באנגליה (עמ' 96), של הבורגנות העשירה בצרפת (עמ' 209) ושל הפלור- טוקראטיה והזעירבורגנות היהודית בהולנד (עמ' 246). ולא זכר ההיסטוריון אותה שעה, כי בכל תול-

דות היהדות האשכנזית קיימת היתה התקנה של 'חרם הישוב', שכל עיקרו הוא הגנת אנשי המקום מפני הגירתם של 'זרים', דהיינו יהודים יוצאי ארצות או קהילות אחרות. ויהודי ליטא ומורביה של המאות הי"ז והי"ח ודאי אינם חשודים על התבוללות, אך פנקסי- הם מלאים תקנות וסייגים, שמטרתם למנוע את חרי- רתם של מתחרים מסחריים מבחוץ. אכן, סולידאריות אין פירושה לעולם, שאנשי מקום אחד מוכנים לחלק את מקורות פרנסתם לכל דכפין. המלחמה על אמצעי הקיום נטושה היא — וזאת היה הסוציאליסט מאהלר חייב לדעת — בכל מקום אף בין יהודים ליהודים, אם גם לא תמיד על פי קו החולקה שבין מעמד למעמד.

אין דורשים מן ההיסטוריון את העל-אנושי, שיש- כח מה שאירע אחר הזמן שהוא בא לתאר. אדרבה הנסיון ההיסטורי המאוחר יכול אף להעמיק את הבנ- תו, אם הוא משמש לו דחיפה לשאול למשמעות ההיס- טורית של המוקדם בשעתו. מהופעת הציונות במאות הי"ט והעשרים נופל אור על המשיחיות של המאות הקודמות. שתיהן, המשיחיות והציונות, ניתנות להת- פרש כביטוי למצב המדיני והסוציאלי של עם ישראל, מבלי שנצטרך לזהות את שתיהן או לטשטש את ההב- דלים היסודיים שביניהן. ואילו מי שמשמש גם לגבי הדורות הראשונים במושגים 'השאיפה ההיסטורית של עם ישראל', 'התקוה לשיתרון לאומי' וכדומה ומוסיף בסלחנות, כי 'באותה תקופה עדיין באה על בטויה באמונה בגאולה משיחית' (עמ' 86) מעיד הוא, שאת הפראזולוגיה הציונית שלו רואה הוא כדבר- מה מוחלט, ששימש תוך ופנים אף לעיקרי אמונה של הדורות הקודמים. וזו היא יהירות מודרנית שה- נפש היפה סולדת ממנה.

כשהמדובר הוא בתקופה קרובה לזמננו קירבה יחסית כתהליך האמנציפאציה, הרי הנסיון המאוחר, שיש בו מעין סיום התקופה הנידונה, הוא תנאי הכ- רחי כמעט להבנה היסטורית נכונה. היסטוריונים לא- ציונים, שעדיין ראו בהגשמה העקבית של האמנצי- פאציה את הסיכוי הגדול לפתרון בעיית היהודים בעולם, נמנע מהם מלתאר את פולמוס האמנציפאציה מבלי לנקוט עמדה כלפיו. אין תימה, שבתיאורם של אלה מרובה ההערכה המוסרית — קטיגוריה כלפי חוץ וסנגוריה כלפי פנים — על ההבנה ההיסטורית הרי- אלית. ואילו היסטוריון ציוני, שחשבון עולמו הוא מעבר לסיכויי האמנציפאציה המדינית והסוציאלית, מן הדין היה שישתחרר מן העמדה המאשימה והאפור-

הודים ראו להסתמך עליה בהצהרות רשמיות מיד לאחר נצחון המהפכה" (עמ' 68). ושמא צריכה היתה תפיסה ציונית של ההיסטוריה היהודית להראות כאן את המיוחד והעגום שבתנאי הגלות, שבתורת קבוצה אתנית נפרדת חייבים היהודים ליתן דין על מעשיהם בחשבון קולקטיבי והוא המביא אותם להיות בכל עת כרוכים אחרי מי שהשלטון באותה שעה בידו.

'וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים?' אם להמ- ליץ שאלה זו של התלמוד על ההיסטוריון-האידיאולוגי, המבקש להיות מעורב במאבק המדיני-התרבותי של זמנו ולעקוב בו בזמן אחרי תהליכים של עולם העבר, מן הדין שתשובתנו תהיה שלילית. הינתקות מסוימת מבעיות ההווה היא המחיר הנדרש מן ההיסטוריון, כדי שתיתן לו היכולת לרדת לעומק דעתם של הדורות הראשונים. מי שמבקש לפרנס את בני דורו באידיאולוגיה מפלגתית ואומר דברים שהיום הם אמת ומחר אבד עליהם כלח ("המהפכה הסוציאליסטית בשנת 1917... טובעת את הדוגמא הראשונה בהיסטוריה לשיווי זכויות מ מ ש י [ההדגשה במקור] של היהודים" [עמ' 14]), הרי חוששים אף לאמת שב- היסטוריה שלו. לגור בשני עולמים אי אפשר, אך להיות מקופח משני עולמים אפשר ואפשר.

לוגטית ויבחן את בעיית האמנציפאציה בחינה שקטה ואובייקטיבית. אם צדקה הציונות בתיאוריה המדינית והתרבותית שלה, שעם ישראל נשאר עם אף אחרי תקופת ההתפוררות שהחלה עם האמנציפאציה; ואם השנאה ליהודים הוכחה כתופעה 'נורמלית' — מכאיבה ומחרידה אך נורמאלית — דהיינו מותנית בתנאי ישיבתו של עם היסטורי עתיק בין תושבים, הרואים עצמם בעלי זכות קדימה במקומות מושבם — אם כך, אפשר להבין שהאמנציפאציה נתקלה בהתנגדות עוד בשעתה, ותפקידו של ההיסטוריון לעמוד על סיבתה של התנגדות זו ולא להתדיין עם המבטאים אותה, כאילו עומד הוא נגדם בוויכוח פנים אל פנים. אולם ציונותו של מאהלר מתבטאת אף בתיאוריה של האמנציפאציה רק בכך, שמן הצד היהודי תובע הוא עמדה ציונית מעין זו שהוא, ההיסטוריון, זכה בה כעבור מאה וחמשים שנה. ואילו לגבי הצד הלא-יהודי נשאר הוא לוחם אמיץ ואפולוגט נמלץ. הוא מסביר לנו על שום מה לא חטאו יהודי אלזס בלחם רבית קצוצה, שהרי "המלווה-ברבית היהודי עמד לאיכר בדוחק כספי" (עמ' 108). וכפאטריוט אמריקאי ממש מעיד הוא על יהודי ארצות הברית, שבעת המהפכה "היתה האורינטאציה הפרו-בריטית עניין של יחידים, ופאטריוטיותו של היישוב היהודי בכלל... היתה מחוץ לגדר ספק", והראיה, שהרי "הי-

מכתבים אל המערכת

למאמרו של א. ז. בן-ישי על רמח"ל

שבח האכסניה מחייב לדקדק עמה כחוט השערה. והוא הדין — הנושא המטיל אחריות יתר. משום כך נכתבים דברים הללו. ראשית כל — שם המאמר 'חיבורי הפרווה של רמח"ל' ב'בחנית' ג'. והנה על כך, על 'חיבורי הפרווה של הרמח"ל', לא נאמר במאמר ולא כלום, פשוטו כמשמעו: לא כלום. אמנם לאחר השם, שאינו הולם את המאמר, צויין ספר 'מטילת ישרים' במהדורת 'מוסד הרב קוק' / 'הוצאת מחברות לספרות' (תש"ט-תשי"ב). כלומר, ידובר במאמר בעיקר על הספר הנ"ל במהדורתם של הנ"ל. ואגב: הרישום הביבליו-גרפי, המדקדק בסנטימטרים, לקוי בחסר — במקום 199 עמודים צ"ל — [2], יב, [2], 199, [1] עמודים.

על מהדורת 'מטילת ישרים' אומר בעל המאמר, כי 'בדוקה' היא וגם המהדורה הספרותית הראשונה, ו'זוהי מן הטובות שבמהדורות, שיצאו עד היום' וכו'.

ונעלמו מבעל המאמר ומן המהדירים הנ"ל שתי מהדורות בדוקות, מדעיות-ספרותיות באמת — אחת משל פרופ' ד"ר מרדכי מנחם קפלן (פילאדלפיה, תרצ"ז), והשנייה, שקדמה לה ושימשה לה דוגמא, משל הרב ד"ר יוסף וואהלגמוט (ברלין, תרס"ו). לשתייהן — מבוטאות ענייניים-מקיימים, מראי-המקומות, הערות וקביעות גירסאות מדויקות. מה שאין כן במהדורה שלפנינו, הלקויה: בניקוד, בפיענוח ראשי-תיבות, בציון המ-קורות, החסרה: מבוא וביאור קצר (הערות-ביאוריו של רצ"י קוק בסוף הספר אינן עניין לכאן), פיסוק פסקאות, והמ-שובשת בגירסת עצם הספר. מהדורה נחפזת זו ירודה היא לאין שיעור ממהדורות וואהלגמוט וקפלן.

והרי כמה וכמה שיבושים שנפלו במאמרו של מר בן-ישי:

א. לעמוד 66 — ספרו של נפתלי בר-מנחם נקרא: 'כתבי רבי משה חיים לוצאטו, רשימה ביבליוגרפית של ספרי-ה]דפוס וכתבי[ה]ידי. כך ולא כפי שצויין על ידי בעל-המאמר.

ב. לעמוד 67 — לשם מה 'מתקן' מר בן-ישי את לשון בעל 'התניא' בהקדמתו: המפורסם (= המפורסמים) — לאחר שבכל הדפוסים בלאו הכי נדפס: המפורסמים?

ג. שם — בעל המאמר מקצר בג' שנים את חייו של הגר"א, בצינו את שנת פטירתו בתקני"ה, ואולי נתחלפה בשעת הסידור ח"ת בה"א.

ד. שם — מר בן-ישי עשה את יוסף-זונדל מסלאנט לאביו של... ר' ישראל ליפקין סלאנטר, והוא לא היה אלא אחד מרבותיו, ואביו של ר' ישראל היה ר' זאב-וולף-ליפא, רב בזאנר, בה נולד ר' ישראל; בסלאנט ישב בהיותו סמוך על שולחן חותנו.

ה. שם — בעל המאמר מייחס לר' ישראל את הספר 'אור ישראל'. והלא ספר זה הוא משל תלמידו ר' יצחק בלאזר (ר' איצלה פטרבורגר).

ו. לעמוד 68 — ר' יוסף דובנא, וצ"ל: ר' יוסף מדובנא. ז. שם — משום מה משתבש בעל המאמר, ומכיוון שהשגיאה חוזרת כמה וכמה פעמים אין זו טעות דפוס, בשם הספר 'ארחות צדיקים' וכותב 'אורחת צדיקים'. גם במקרא בצי-מוד זה החולם מלא דווקא והקמץ קטן.

ח. לעמוד 69 — מנין לבעל המאמר המטבע — 'הפסד עבירה עבירה' במקום — 'שכר-עבירה — עבירה'?

ט. לעמוד 70 — במה שם 'מטילת ישרים' פחות פרטנציוזי משאר שמות ספרי מוסר? ועיין בשמות פרקי 'מטילת ישרים', שבעליו היתה לו פרטנציה להיות משיח! (אגב, בשם שלי"ה רמז לשם המחבר: שיעה לוי הורוביץ).

י. עמוד 71 — היכן נמצא בתני"ך הצימוד 'תכסימו ארץ'? יא. שם — איך ייתכן לומר, שר' יהודה הלוי כתב (בעברית!) ב'כורז'?

יב. שם — מה פירוש "לזכר" את כל הכינויים (?) המסתיי-מים ב'ות: אצילות וכי"ו"?

יג. שם — מה זאת: 'תני'ו ב'תכלית' יסודית? שום בלשן אינו רואה את הת"ו כאן שרשית. אדרבה לוא היה כך, בדין הוא לזכר את 'תכלית'.

יד. שם — "יש בשימוש גם פעלים (!) יוצאים מן הכלל" — פעלים דווקא?

טו. שם — על זכרות 'גבהות' (בישעיה ב, יא; שם, יז) יש מקום לדון. בעיות, שבו תי"ו שרשית הוא, בדין, זכר. וההחלטה, שנחושבת בתנ"ך בזכר דווקא, נחפזת היא. כי 'נחושבת קלל' יש מפרשים קלל כשם סומך; והוא הדין 'נחושבת מרוק'; ו'כלי נחושבת מוצבה' — שפיל לסיפא דקרא: 'טובה שנים תמודות כזהב'. כנגד אלה: 'נחושבת רבה' (דה"א ית, ח). ובשאר המקראות לרוב, שבהם נזכרת נחושבת, אין הכרע.

טז. עמוד 72 — מאימתי קמץ ה"א, שבטעות נקראת אצל בן-ישי 'ה"א קמוצה' — קונסוננט הוא?

יז. שם — מי קבע שבארמית 'תחומי זכר ונקבה מעורבבים (צ"ל: מעורבים) הם'?

יח. שם — 'אמת' פעל היא?!

יט. שם — אין ספק ש'התבונה' בזכר טעות היא לכל הדעות! ועוד — ואכמ"ל!

ומכיוון שמשנתן של ה'בחניות' בדרך כלל בחנית קב ונקי, העירוני מה שהעירוני.

צבי הרכבי

במאמרי על הפרווה של רמח"ל היתה מגמתי: לציין את השפעת רמח"ל לא רק על שירתנו החדשה, אלא גם על הפרווה העברית. לא קבעתי כל הלכות, אלא עוררתי שאלות, הטענות חקר מעמיק.

מר צ. הרכבי בא וצרור טענות בעטו — טענות ביבליוגרא-פיות וטענות של הערכה וטעם, טענות של טעות-דפוס וטענות של קביונקי. הטענות הביבליוגראפיות מצריכות תשובה, האח-רות אינן עניין לויכוח:

בעניין המהדורה: אכן מהדורה זו ציינת כ'בדוקה', לאחר השוואה עם המהדורה הראשונה, האמשרדמית, שיצאה לאור בחיי רמח"ל, ובוודאי היא הקובעת ולא מהדורות מאוחרות (של וואהלגמוט וקפלן), שלדברי המעיר יש בהן "גירסאות

תורה, והעם קורא לו בשם 'היד החזקה', ור' ישעיהו איש-הורביץ שקרא לספרו 'שני לוחות הברית', ובפי העם הוא נקרא 'של"ה', בראשי-תיבות בלבד. להערה י'. ברור, שזוהי פליטת קולמוס וצ"ל: 'תבלעמו ארץ'.

להערה ט"ו: ההערות הדקדוקיות בענין הזכרות של 'גבהות', 'נחושת' וכדומה בתנ"ך — אינן עניין לויכוח, בפרט שלא קבעתי כל הלכה בעניין זה. הבאתי רק דוגמאות של יוצאים מן-הכלל, כדי להעיר שבתקופות הקדומות של הלשון העברית, בימי המקרא, היתה כנראה כבר ערבוביה מסיימת בשמות שסיומם בתי"ו, ולא מרשלנות ח"ו, כפי שנוהגים לציין את היוצאים מן-הכלל, אלא מסיבות שאינן ברורות לנו עדיין. יש 'נחושת ממורט' (מלכים א' ז, מב. ואבות הפרשנות והדקדוק העברי מפרשים בלשון זכר: 'ממורט' — וך ונקי מכל חלודה, רד"ק; צרוף ונקי מכל סיג — רלב"ג), ומאידך גיסא יש 'נחושת רבה' (דברי הימים א' יח, כח). וכיוצא באלה. ומשום-מה יש כאן 'החלטה נחפזת' על הזכרות של נחושת?

להערה י"ז: הרי עובדה היא, שיש תחומים מעורבים גם בשמות-עצם וגם בבנייני פעלים ('אורח', היינו דרך, ביחיד נקבה, וברבים לשון זכר; 'אבן' ביחיד נקבה וברבים לשון זכר וכו'). ובבנייני פעלים יש משותפים לזכר ולנקבה ביחיד וברבים. עיין באריכות 'מרפא לשון ארמי' לא. י. בליחער, ווינא, 1838, עמוד צ"ה, ועיין שם, עמ' מ"ז — מ"ט, ועוד בכמה מקומות). במאמרי לא 'קבעתי' שום הלכה בעניין זה, אלא שאלתי דרך אגב, שמא בערבוב התחומים בין זכר ונקבה בעברית יש גם מהשפעת הארמית. הרי השפעה זו מרובה גם בעברית של ימינו. במלים ארמיות המסתיימות ב'א' (שהיא מעין ה"א הידיעה בעברית) היה זכר בגלגול עברי לנקבה, בגלל הדמיון בניקוד ובהגיגו של ה'א' וה'ה'. ה'סבא' וה'סבתא' הרחיקו את ה'סב' וה'סבה', ולא עוד אלא שמטילים בהם גם 'א' בסוף וגם 'ה' בראש.

א. נ. ביישי

למאמרו של א. אורבך על פירוש המשנה

בחוברת 'בחינות' ג', עמ' 74—80, פרסם מר אפרים א. אורבך מאמר ביקורת על 'פירוש המשנה' לחנוך אלבק והשיג עליו מה שהשיג. רצוני בזה להעיר כמה הערות לדבריו. מקוצר המקום אעיר רק איאלו דברים.

א. על שום מה דלג המבקר, כשהוא מדבר בהתפתחות פירושי המשנה, על שמותיהם של רבי עובדיה ירא מברטנורא, שאין לך כמעט ספר משניות שלא נדפס בו הפירוש הזה, ואף של הרא"ש והר"ש משאנץ וכיוצא באלו? כלום נשתכחו השמות משום שלא התאימו למסקנה, שאליה ביקש מר אורבך להגיע?

ב. המבקר כותב: (יש צורך) "ביציקת תכנה (של המשנה) לדפוסים חדשים כפי הדוגמה שהראה ביאליק ביספר האגדה".

מדויקות" (לא מובן, גירסאות מדויקות מן המהדורה הראשונה? זוהי גם "מהדורה ספרותית ראשונה" בעברית, בעוד ששתי המהדורות הנזכרות — המבואות וההערות שלהן הן בגרמנית ובאנגלית, ולא הגיעו לידי רוב הקוראים העברים. ההגדרה 'ספרותית' באה להבדילה מן המהדורות ה'שימושיות' שנועדו למטרות של קדושה. ולמה מן הטובות שבמהדורות? שהיא מנוקדת ניקוד מלא זו הפעם הראשונה (ואפילו אם יש פה ושם קצת ליקויים בניקוד), ונאה בצורתה. יש בה גם מבוא נאה של ד"ר ישעיהו וולפסברג (מר צ.ה. אינו מזכיר משום-מה מבוא זה), שאינו נופל מן המבוא של וואהלגמוט, ובאוריו של רצ"י קוק בסוף הספר אין לראותם ש"אינם עניין לכאן".

להערה ב': מסופקני, אם מר צ.ה. בדק את כל המהדורות ה'תיא' (ברשימה הביבליוגרפית בקובץ 'עלי עיני', ירושלים תשי"ב, מונה א.מ. הברמן כארבעים וחמש מהדורות). באחת המהדורות הראשונות שבידי — אלטונא, תר"ו — נדפס 'המפורסם', אין מתפקיד המצטט לתקן נוסח מודפס אפילו משובש, אלא להביאו כמו שהוא עם נוסח מתוקן בסוגריים. להערות ד"ה: בעניין הספר 'אור ישראל': הספר, שמתוכו הבאתי את עצתו של ר' חיים מוולווין לתלמידו ר' זונדל סלנטר, רבו (בטעות נדפס: אביו) של ר' ישראל, לעסוק בעיקר בספר 'מסילת ישרים' — מלוקט אמנם בידי ר' יצחק בלאור, אבל בשער הספר כתוב "אור ישראל, כולל קבוצת מכתבים ונאמרים שונים להלהיב הלבבות ליראת ה' וללימוד היראה והמוסר כתובים בכת"ק כ"ק אדמו"ר הרב הגאון רשכבה"ג החסיד והעניו אור עולם המפורסם בכל קצוי ארץ מרנא ורבנא ישראל ליבקינ מסאלאנט צוקלה"ה". גם שם הספר וגם תכנו — מכתביו, ובהם גם 'אגרת המוסר', וגם מאמריו — מצדיקים כמדומה את הציון, בפרט לשם הקיצור: 'אור ישראל' לר' ישראל מסאלאנט.

להערה ז': במהדורה שבידי, אחת המהדורות הראשונות (דפוס פרנקפורט דאדל, לפרט "אורח צדיקים [כאור] נוגה"), דהיינו: (תקנ"ד) — השם הוא בפירוש 'אורחת צדיקים', וכמה דורת דפוס זאלקווא, תקצ"ח, השם הוא 'אורחות צדיקים, בשני ואו"ן. ושוב: אין מתפקיד המצטט לתקן שמות ספרים, ואפילו אם אינם לפי נוסח מקרא מפורש.

להערה ט': רמח"ל היה אישיות רבגונית ומורכבת כליכך; על-כל-פנים בספר זה אין זכר לפרטנויה המשיחית שלו. ומה שנוגע לשם הספר — הרי גם לפי הפירוש המילולי, וגם בדרך ההשאלה, 'מסילה' לשון צנועה יותר מאשר 'דרך' ('דרך חיים'), 'שערי' ('שער הקדושה'), 'שבט' ('שבט מוסר') וכל יתר השמות שפרטתי במאמרי, ו'ישרים' — שם צנוע יותר מצדיקים ו'חסידים' ו'קדושים' שבשמות ספרי-מוסר אחרים. בפרט שב' שם 'ישרים' יש, כפי שצינתי, ענין המשך לשמות הפיוטיים הפאסטוראליים של רמח"ל 'לישרים תהילה' ו'תומת ישרים'. אשר לשם "שליה" שהמעיר מוצא לו רמז דחוק ל"שעיה לזי הירוביץ" (אף-על-פי שמסופקני מאוד, אם בימי השליה השתמשו כבר בקיצור המקובל אצל דוברי אידיש במזרח-אירופה 'שעיה' במקום 'ישעיהו') — הרי במאמרי נזכר שמו המלא של הספר, והוא 'שני לוחות הברית', כפי שקראו מחברו. וידועה המימרה, שבין גדולי ישראל אשר 'נענשו' על השמות הפרטנציוויים של ספריהם — הרמב"ם, שקרא לספרו 'משנה

ואמנם כל הבא לבקש בפירושו המשנה של אלבק משהו מעין 'ספר האגדה' עשוי להתאכזב. אבל כלום הנמשל דומה למשל ? האגדה הפזורה זקוקה היתה ל'כינוס' ואולם המשנה כבר מכונסת ועומדת מימי ר' יהודה הנשיא, וכל שיעשה בה כפי שעשה ביאלק באגדה ודאי שמעשה רע יעשה.

ג. ושוב בעניין ביאלק. מר אורבך כותב : (כי) "בצורת הפירושו לא שינה אלבק ממשטב שטבע ביאלק. לכל מסכת קודמים פסוקי מקרא הניגים בנושאה". אבל כלום ייתכן, שאלבק שהכל רואים אותו, וודאי מר אורבך עצמו רואהו "אחד מחכמי ישראל המובהקים שבדור רנו" ואת פירושו רואים, כדבר המו"ל, 'פרי חקירה מעמיקה של שנים רבות' — כלום ייתכן שלא "שינה ממשטב שטבע ביאלק" ? אתמהה.

ד. כתב המבקר (עמ' 75) : "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' שום רמז לכונה זו". אילו חזר המבקר לאחוריו משנה אחת, היה רואה, כי מה שלא נאמר במשנה ח' נאמר מפורש בסוף משנה ז' שלפניה : "אין קורין מעוות, אלא למי שהיה מתוקן בתחלה ונתעוות ואיזהו זה תלמיד חכם הפורש מן התורה" ומכאן מובנת היטב סמיכות משנה ח' שבפרק א' ומ"א פ"ב.

ה. במבוא למסכת יומא מביע המפרש את דעתו במחלוקת שבין הפרושים והצדוקים בענין הקטרת הקטורת ביום הכפורים ש"מעלה עשן", הנוסף על הקטורת, ניתן גם לדעת הפרושים מחוץ לקדש הקדשים, וטוען המבקר כי "בודאי שאין ללמוד עובדא מקושיא לתשובת הפרושים בוויכוחם עם הצדוקים" ; ולדעת המבקר : "תשובת הפרושים, מלמד שניתן בה מעלה עשן, באה רק לומר שאין הפסוק מיותר".

ודוקא בנקודה זו שלפי דעת המבקר "הרחיב בה אלבק יתר על המידה במבוא ליומא בנקודה אחת" — אילו לא הסי' תפק המבקר במראה החיצוני של ההערה, אלא היה בודק את כל המקורות שמביא אלבק בהערה, היה מוצא לפניו חידוש גדול וחשוב לאין ערוך הקשור קשר הדוק בסדר העבודה של יומא ובפולגנות ההיסטוריות של הצדוקים והפרושים כפי שהללו מתגלות במשנה. השערת אלבק ש"מעלה עשן" מוקטר מבחוץ קולעת ללא ספק אל האמת ומסלקת הרבה קשיים במקורות. דחייתו הדחוקה של המבקר כי "תשובת הפרושים מלמד שניתן בה מעלה עשן", באה רק לומר שאין הפסוק מיותר" — אינה מובנת כלל. הצדוקים מונים את הפרושים בכתוב מן התורה בענין החשוב ביותר של סדר העבודה ביום הכפורים והם עונים להם בדרש שאינו מן הענין ואין בו עובדה כלל ?

ו. אין אלבק מעיר על שנויי נוסחאות אלא במקום שיש בהם הבדל לעצם הפירושו, ובזה נדחות הערות המבקר שהמי' חבר אינו מעיר על הוספות מסוימות מבריייתות. המבקר מעיר (עמ' 78) בשבת 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". בי'אמת אמרו' פירושו כן שני התלמודים אבל במפסיקים לקרות' לא נאמר כלל הבטוי 'באמת אמרו', ואין זאת אלא סברת המפרש כי היא הלכה עתיקה, ולפיכך הכניסה בהשלמות בלבד ולא בגוף הפירושו. ומי שקורא בעיון קצת רואה מיד את דרכו של המפרש בזה.

ז. שבת פ"ה מ"ב : 'העוים יוצאות צרורות ליבש אבל לא לחלב, וטוען המבקר כי המלה 'ליבש' אין בה "כל רמז לטעמו של המפרש, שלא יסרטו דדיהן בקוצים ויעשו לחים מפני החלב המטפסף מהם, אלא פירושו ליבש את החלב". אמנם, איני יודע אם יש 'רמז' למפרש במלה 'ליבש', אבל רמז למה לנו אם מפורש במשנה (עמ' 28) כי מאמר זה אמרו רבי יהודה, ובהשלמות (עמ' 409) מביא אלבק ברייתא מבבלי, שבת ז"ג, ב' השונה : "אמר רבי יהודה, מעשה בעוים מבית אנ' טוכיא וכו' כדי שלא יסרטו דדיהן" האין כאן 'רמז' די ברור ?

ח. עירובין פ"ג מ"ג : "נתנו במגדל ואבד המפתח הרי זה עירוב וכו'". עיין שם ותראה כי כל היודע את לשון המשנה הקצרה והמדויקת חייב לפרש דוקא כדברי אלבק, שאם לא כן היה צריך רבי אליעזר לומר : אפילו ספק אבד אינו עירוב, ולמה האריך ואמר "אם אינו יודע שהמפתח במקומו אינו עירוב". גם הראיה שמביא המבקר מפיה"מ להרמב"ם אינה ראייה, שהרי אינו מעתיק אלא את לשון המשנה. וכדברי אלבק מפורש בראשונים (עיין בריטב"א ובמאירי למשנה זו).

ט. המבקר קובל על "אי התאמות שבין הפירושו לבין הניקוד" ומביא כדוגמא (עמ' 79) שתי 'אי התאמות' כאלה, ואלו הן : (1) שבת פ"ג מ"ה : צונין, אבל בפירושו צונן (גלגול חדש ל'קוצו של יוד' של יל"ג ! והרי ברור שאין כאן אלא טעות דפוס קלה). (2) מגילה פ"ג מ"א : שלרבים, ובפירושו : של רבים (עד היכן הדברים מגיעים ! לפי זה חייב היה המפרש לכתוב תיבת 'של' תמיד מחוברת למלה שלאחריה...)

י. קשה להבין לשם מה נקט המבקר בכמה מקומות בלשון שיש בה משום הטעית הקורא. למשל (עמ' 79) בקשר ליומא פ"ו מ"ב : "פירושו של אלבק אינו מבאר את הגיית השם בצורה 'בשם' כפי שהוא מפורש במשנה" והמבקר מוסיף כי "בהשלמות עמ' 470 רמז אלבק ל'תרביץ' שנה כ"א, עמ' 30 ואילך". הקורא שלא עיין בהשלמות מקבל את הרושם כאילו אלבק הסתפק בהשלמות ברמז ל'תרביץ', בה בשעה שאלבק מפרש (בפירושו ואף בהשלמות עמ' 470) פירושו מצד ומקיף את הגיית השם בצורה 'בשם'.

יא. ראש השנה פ"א מ"ט, מביא המבקר (עמ' 77) את הפירושו למלה 'צודה' במובן ירא ומפחד. והוא מוסיף ומצטט את לשון המחבר "שכל המפרשים פירשו אורב". ואולם, קול"ש ייה חמורה בעטו של המבקר : "לוי וקוהוט כבר פירשו כמר-תו במלוגיהם". טרחתי ונטלתי לידי מלוגו של לוי ומצאתי כי ערך 'צדי' שם מחולק לשנים (לוי, ח"ב, עמ' 170). 'צדי אי' פירושו אורב ושם הוא מציין למשנה שלנו בר"ה ואילו 'צדי ב' הוא מפרשו מלשון יראה ומוסב לירושלמי ברכות פ"א ה"א.

הדוגמא שהראה ביאליק בספר האגדה הוא כולו המצאתו של המשיג. דברתי על שינוי ערכין לגבי ספרותנו הקדומה, ואמרתי שביאליק דרש את יציקת תכנה (של הספרות הקדומה) בדפוסים חדשים, וכי הראה את הדרך להוצאה לפועל בספר האגדה ובפירוש המשנה. לפנינו שתי דוגמאות של הפעולה. איפה באתי לבקש מאלבק שיעשה במשנה מה שעשה ביאליק בספר האגדה ?

ג. תמיהתו של המשיג מתמיהה היא. כתבתי, שאלבק לא שינה בצורת הפירוש ממטבע שטבע ביאליק, אולם יחד עם זה הרחבתי את הדיבור על כל מה שאלבק שינה בתוכן ובשיטה. ומה מקום לראות עלבון לאלבק בדברי אלה ? הליכה בדרכו של ח. נ. ביאליק גם אצל חכם תלמודי מובהק אינה כלל וכלל לגרעיותא.

ד. חזר המבקר לאחוריו לא רק משנה אחת אלא שתי משניות והגיע למשנה ו' המסתיימת במאמר "עבר הרגל ולא חג הרי הוא מעות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות", שגרר אחריו — כדברי אלבק שם — את משנה ז' ובתוכה את דברי רשב"י שמעות "זה תלמיד חכם הפורש מן התורה", אבל בכל זאת אינני מקבל את ההצעה שמ"ח ומ"א בפ"ב הן "דוגמאות להלכות שתלמיד חכם עלול לטעות בהן", ומסתברת יותר הצעת סדר המשניות כפי שהבאתי אותה.

ה. המבקר לא הסתפק במראה החיצוני של הערה, אלא בדק את המקורות, ציין אותם (עמ' 76) והגיע לכלל מסקנה, שאין בהם נקודת אחיזה להשערתו של אלבק. הרשות בידי המשיג לראות בדעתו של אלבק "חידוש גדול וחשוב לאין ערוך", אבל אין במשפט זה בכדי הוכחה. הצדוקים מונים אמנם את הפרושים בכתוב מן התורה, אבל הפרושים הביאו פסוק אחר המכחיש את שיטת הצדוקים, ואת הפסוק שעליו הסתמכו הצדוקים ופרשוהו שלא כפשוטו, דרשו הפרושים בדרך אחרת.

ו. לא טענתי שאלבק "אינו מעיר על הוספות מסוימות מבריייתות". הערתי לשבת פ"א מ"ב בנוגע ל"מפסיקים לקרות קריאת שמע" באה בסוף רשימת עניינים שהמחבר קבע להם מקום בהשלמות ושלע"ד היה להם מקום בפנים הפירוש. אולם אם ידוע למשיג, שהמחבר נקט בשיטה שלא להביא בפירוש אף דבר שאינו מפורש בתלמודים — הרי באמת אין מקום לטענתי, אלא שבכל זאת מצאתי בערוכין פ"ו מ"א, עמ' 114, שאלבק העיר בפירושו לדברי המשנה "שאינ מערבין לאדם אלא מדעתו" "מאמר זה הלכה ישנה היא", אעפ"י שלא נאמר כלל הביטוי "באמת אמרו".

ז. בברייתא שבבבלי מפורש: "אמר ר' יהודה מעשה בעוים בית אנטוכיא שהיו דדיהן גסין ועשו להן כיסים כדי שלא יסרטו דדיהן", אבל ר' יהודה במשנה מדבר בעוים סתם שאין קושרין אותם כדי שלא יסרטו אלא ליבש כפי שפירש הרמב"ם.

ח. "היודע את לשון המשנה הקצרה והמדויקת" חייב לדעת שיש הבדל בין 'ספק אבד' לבין 'אם אינו יודע שהמפתח במקומו'.

וכן קהוט אומר מפורש כי פירוש 'צודה' במשנתנו הוא 'אורב'. לא הסתפק המבקר בפסול זה והוסיף עצה ש"מן הראוי היה לרמוז בהשלמות עמ' 478 (צ"ל : 487) לירושלמי הנ"ל ולא למאמר הב"ר המקביל לירושלמי ברכות פ"ז. והרי כל המעיין בהשלמות (עמ' 487) יראה כי אלבק לא סימן כלל לב"ר אלא לביאורו (של אלבק) לב"ר, עמ' 1114 הערה 3' ושם (בהערות אלבק) מצוינת הספרות השייכת לכאן. וכיצד היה יכול לציין לירושלמי שעליו אין הערות משלו ?

יב. אין להבין כלל מה ענינו של המבקר אצל גביית חובר-תיהם של מחברים מסוימים שאלבק הזכיר את מאמריהם ולא הזכיר את שמותיהם או שאינו מזכיר את שם המהדירים של ספרים מסוימים. המעיין יראה כי מחמת הקיצור נהג כך אלבק גם לגבי עצמו : בפתיחה הוא מביא את בראשית רבתי ואינו מזכיר שהוא הוציאו, וכן הוא מזכיר את הבראשית רבא כמה פעמים ואינו מזכיר את מהדורתו.

פנחס פלאי

אבוא להשיב בקצרה על הערות המשיג :

א. בפתיחת מאמרי לא באתי להציע הצעה שלימה על התפתחותם של פירושי המשנה אלא להצביע על העובדה המעניינת, לדעתי, שתנועות רוחניות גדולות הצמיחו פירושי שים חדשים למשנה, וכי התוותם של הפירושים האלה לא היתה בלא זיקה למציאות הרוחנית והחברתית. גם הפירושים שלא מניתי מאשרים עובדה זו, ואין היא מתערערת אף אם לגבי פירוש זה או אחר לא נוכל ליתן הסבר מניח את הדעת — אם מחמת היעדר ידיעות מספיקות או מחמת קוצר השג' תנו. רבנו שמשון משאנץ כתב את פירושו לזרעים ולטהרות בסוף ימיו לפני עלייתו לארץ ישראל (סמ"ג, עשין כ"ז, ויניציא ש"ז, ע"ג). אין ספק שההתעניינות המוגברת בסדרים אלה קשר רה היתה בתפיסה כללית. יש לנו אף עדות על רצון לחדש הקרבת קרבנות באותו פרק זמן (כפתור ופרח, פ"ו ; הוצאת לונץ, פ"א פ"ב). פירושי הרא"ש למשנה אינם אלא קיצור מפירושי הר"ש משאנץ (וכבר עמד על זה ר' שלמה העדני ב'מלאכת שלמה'). בעברו מאשכנז לספרד הכניס לבית מדרשו שבטולידו את תורתם של רבני צרפת ואשכנז בעיבוד משלו — כך גם עשה בתוספותיו. פירושו של ר' עובדיה מברטנורא למשנה, שערכו העיקרי אינו בחידוש שבו אלא בפשטותו ובלשון הרצאתו הקלה, שהוא מרצה גם את פירושי הגמרא גם את פירושיהם של המפרשים שקדמו לו, מסתבר על רקע הירידה בלימוד התלמוד באיטליה והנטיה הנפוצה ביהדות האיטלקית בתקופת התחייה למדעים הכלליים. הפירוש בא לתת לעם את מקורה העיקרי של התורה שבעל פה — את המשנה עם פירוש הממצה את תכנה של הסוגייה התלמודית ואף את ההלכה הפסוקה בלא משא ומתן ובלא הרחבה. על מגמה זו עמדו המו"ל ר' מאיר איש פרינץ והמגיה ר' משה הרהן מקורפו בהקדמתם להוצאה הראשונה של הפירוש בשנת ש"ח (1548).

ב. כל הנאמר בהערה זו יסודו בטעות הבנה. המשפט "יש צורך ביציקת תכנה (של המשנה) לדפוסים החדשים כפי

ט. ענייני ניקוד הם בדרך כלל דברים של 'קוצו של יוד' ואף של נקודה, ואף על פי כן יש הבדל בין ספר תורה שלרבים, דהיינו של שנים או שלשה בני אדם, לבין ספר תורה = של רבים, היינו של ציבור.

י. המשיג מאשים אותי שנקטתי "בכמה מקומות בלשון שיש בה משום הטעית הקורא". מכיון שאין הוא מונה אלא שני עניינים, הרי הם כנראה 'כמה מקומות' הללו. איני יודע במה העלמתי מהקורא, שאלבק "מפרש פירוש ממצה ומקיף את הגיית השם בצורה 'בשם', הרי אמרתי אפילו "במקום הויכוח עם גייגר..." ובכן אין הקורא יכול לקבל את הרושם, שאלבק מסתפק רק ברמו ל'תרביץ'.

יא. נכון הדבר. אלבק לא רמו לב"ר אלא להערתו וכך גם כתבתי "...למאמר בב"ר, שאותו פירש אלבק (בהערותיו לב"ר)" ובהערה ההיא אין ציון לספרות השייכת לכאן אלא דיון במלים קשות שבמדרש 'וצרה לימינך', אלבק מביא את

הנוסח 'וצדי לימינך' ורומז לגייגר, קבוצת מאמרים, עמ' 53, ולמלונו של לוי, עמ' צד, ומוסיף 'וכל זה דחוק, ואולי יש להגיה בעית משאלה ומצרא לימיני'. מה שטענתי הוא, שלא היה מקום לשלוח את הקורא לעיון בב"ר ולא להערתו של אלבק, שאין בה זכר למשנתנו, אלא היה יותר פשוט לרמוז לירושלמי, שהוא משמש מקור להוראת 'צדי' — ירא, מפחד' או למלונים של לוי וקוהוט המביאים הוראה זו (אמנם לא פרשו כך במשנתנו), והוספתי גם את שינויי הנוסחאות שבדפ' ראם שפרשו כך גם את משנתנו עפ"י קוהוט, והייתי יכול להוסיף אף את בן-יהודה, כ"א, עמ' 5384, שגם הוא מביא את הפירוש 'פחד' למשנתנו על פי גייגר.

יב. ענייני של המבקר לא היה באמת 'בגביית חובות של מחברים מסוימים', אלא בקביעת חוסר עקביות ושיטה בדרך הציטוט וההבאה.

אפרים א. אורבך

מפתח ל'בחינות' חוברות א-ד

דינור ב"צ : התרגום בספרות העברית החדשה ובעיותיו —
 ד, 49—58
 העורך : בחינות — מאמר פתיחה — א, 3—6
 טיברגר משה : מהתכורה בפראג — ד, 58—61
 נרקיס מרדכי : לפרצופו של הספר העברי (בצירוף תמונות)
 — א, 69—80
 צמח שלמה : שירי קולמוס — א, 64—69
 קניג ליאו : חמתו של מי לקתה? — ג, 53—57
 שטיינמן אליעזר : חזות קשה לאמנות הלשון — ב, 62—69
 שמעוני דוד : רשימות — ב, 59—62

מדעי הרוח

מקור

אורבך אפרים א. : פירוש המשנה לחנוך אלבק — ג, 74—80
 אורבך אפרים א. : היהודים בארצם בתקופת התנאים — ד,
 61—69
 אורבך אפרים א. : תשובה להערות פלאי — ד, 80—81
 אָש שאול : גוטמן ז"ל במהדורה עברית — ב, 82—86
 בן־ישי א. ז. : חיבורי הפרוזה של רמח"ל — ג, 66—74
 בן־ישי א. ז. : תשובה להערות צבי הרכבי — ד, 78—79
 היינמן יצחק : הפילוסופיה של היהדות לגוטמן — ב, 3—9
 הרכבי צבי : הערות למאמרו של בן־ישי — ד, 77—78
 כ"ץ יעקב : הערות סוציולוגיות לספר היסטורי — ב, 69—73
 כ"ץ יעקב : היסטוריה יהודית באספקלריה מארכיסטיט־ציונית
 — ד, 72—77
 מרגליות אליעזר : דרכי אגדה — ב, 73—78
 עמירן דוד : מפת ארץ־ישראל ותולדותיה — א, 54—57
 פלאי פנחס : הערות למאמרו של אורבך — ד, 78—80
 פלוסר דוד : האלה ענת — א, 42—43
 פלסנר מאיר : גיאוגרפיה היסטורית של א"י — ב, 78—82
 פלסנר מאיר : מכתב אל המערכת — ב, 87
 קוטשר יחזקאל : ניקוד המשנה — ישן וחדש — ג, 80—85
 שליט אברהם : כשרון מדעי שנגדע — ג, 85—88

תרגום

הרשברג ח. ז. : ליד ספרו של גולדציהר — א, 43—51
 וורשובסקי חיים : בשולי הספר 'דת יו'ן' — א, 51—54
 פליישמן יעקב : בין תבונה למהפכה — א, 57—62
 רוטנשטיין נתן : מארכסיוס מודרניסטי — ג, 9—19

ביקורת עיונית

איזור ווינטסר : בעיות ראשונות — ד, 24—30
 אליוט ט. ס. : הניסוי בביקורת — ב, 25—33
 גולדמן לוסיאן : מאטריאליזם דיאלקטי ותולדות הספרות —
 א, 32—41
 צמח שלמה : תקפה של הביקורת — ג, 3—9
 ראנסון ג'והן קראו : הביקורת מבחינה עיונית צרופה —
 ג, 19—30

ספרות יפה

מקור

בנשלום ב"צ : שירת אברהם בן יצחק — ד, 30—36
 גיל משה : בין אשמורות — א, 85—87
 הלקין שמעון : כרכי שירה צעירה בשנים האחרונות —
 א, 6—26
 טוכנר משולם : הנמר וידידו המנמנם — א, 82—84
 טוכנר משולם : חילוף משמרות בהוי — ג, 30—35
 מירסקי אהרן : בן קהלת לר' שמואל הנגיד — ד, 36—43
 פלוסר דוד : בן המלך והגזיר — ג, 59—66
 צמח שלמה : תשואת הוותים — ב, 9—25
 צמח שלמה : ארבעה ספרים של חיים הוז — ד, 3—14
 ראובני א. : סיפורי דוד שהם — א, 84—85
 ראובני א. : אינו מינו — א, 87—88
 ריבנר טוביה : שלושה שירי לילה — ב, 44—49
 שטראוס ל. א. : על המזמור קכ"ד מספר תהלים — א, 26—32

תרגום וספרות לועזית

אולסבנגר עמנואל : פאוסט של גיתה בעברית — ב, 55—59
 ברוך הרמן : שלושה מכתבים אל אברהם טונה — ג, 51—53
 וולטש ב. פ. : שליחותו של קאפקה ומפרשיו — ב, 38—44
 ליבס יוסף ג. : קומדיות אריסטופאנס — ד, 43—49
 פלטיאל דוד : 'המשפט' של פראנץ קאפקה — ב, 33—38
 פליישמן יעקב : מחלוקת קאמי וסארטר והאכסיסטינציאליזם
 — ד, 14—24
 קראפט ורנר : 'מות וירגיליוס' של הרמן ברוך — ג, 35—51
 צמח עדה : על מגזר פרמה — ג, 57—59
 שפיצר משה : אופאנישאד בעברית — ב, 49—55

מאמרים ורשימות

בנשלום ב"צ : קלות כחמורות — א, 80—82
 ברש אשר ז"ל : ענייני כתב וספר — א, 62—64

הספרים שבאה עליהם ביקורת

ס פ ר י ש י ר ה

חיים גורי: פרחי אש
ספרית הפועלים, 1949
אמיר גלבוע: שבע רשויות
ספרית הפועלים, 1949
מיכאל דשא: עד הירח הזה
קרית ספר, 1950

יונתן נתן: שבילי עפר
ספרית הפועלים, 1951

ט. כרמי: מום וחלום
מחברות לספרות, תשי"ב

פנחס שדה: משא דומה
מחברות לספרות תשי"א

ע. הלל: ארץ הצהרים
ספרית הפועלים, 1950

יצחק שלו: אוחות כנף שקד
אגודת הסופרים ליד 'דביר', 1951

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

י. ו. גיתה: פאוסט

תרגם יעקב כהן, הוצאת שוקן, תל-אביב
אברהם בן יצחק: שירים

הוצאת 'תרשיש', ירושלים תשי"ב

ר' שמואל הנגיד: בן קהלת

מחברות לספרות, תל-אביב תשי"ג

אריסטופאנס: שלוש קומדיות

תרגם יצחק זילברשלג, 'דביר', תל-אביב תשי"א

ס פ ר י פ ר ו ז ה

דוד שחם: יום אחד שהוא הרבה
ספרית הפועלים 'לכל', מרחביה 1950

יהודה יערי: בין אשמורות
'מסדה', תל-אביב תשי"י

יונת ואלכסנדר סנד: אדמה ללא צל
הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשי"א

יגאל מוסנון: הדרך ליריחו

הוצאת נ. טברסקי, תל-אביב תשי"י

אהרן מגד: רוח ימים

הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"י

משה שמיר: הוא הלך בשדות

ספרית הפועלים, מרחביה 1947

ס. יוהר: שיירה של חצות

הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"י

קאפקה פראנץ: המשפט

תרגם ישורון קשת, הוצאת שוקן, תל-אביב תשי"א

משה שמיר: במו ידי

הוצאת הקיבוץ הארצי 'השומר הצעיר', מרחביה תשי"ב

הרמן ברוך: מות וירגיליוס

הוצאת ריינוס, ציריך 1945

אנרי סטנדל: מנזר פרמה

תרגם יונתן רוש, 'מחברות לספרות', תל-אביב תשי"ב

אברהם בן חסדאי: בן המלך והנזיר

'מחברות לספרות' ומוסד הרב קוק, תל-אביב תשי"א

חיים הזז: 'יעיש'

'עם עובד', תל-אביב תשי"ג

מ ד ע י ה ר ו ח

משה דוד קאסוטו: האלה ענת

מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א

יצחק יהודה גולדציהר: הרצאות על האיטלאם

תרגם י. י. ריבלין, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א

יצחק שטנר: מפת ארץ ישראל ותולדותיה

מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א

תידאוש זילינסקי: דת יוון

תרגם ג. אלקושי, הוצאת מס, ירושלים תשי"א

ה. מרקוזה: שיטת הגל

תרגם י. מן, ספרית הפועלים, מרחביה תשי"א

דב סדן: הנמר וידידו המנמנם

הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשי"א

יצחק יוליוס גוטמן: הפילוסופיה של היהדות

מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א

קאטהא אופנישד:

תרגם ש. קריגר, 'עיון' כרך ג' חוב' י"א, טבת תשי"ב

אברהם יערי: שלוחי ארץ ישראל

מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"א

יצחק היינמן: דרכי אגדה

הוצאת האוניברסיטה העברית 'מסדה', ירושלים תשי"י

מיכאל אבי-יונה: גיאוגרפיה היסטורית של א"י

מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א

כר. קודוול: תרבות גוועת

תרגם א. מגד, ספרית הפועלים, מרחביה תשי"ב

משה חיים לוצאטו: מסילת ישרים

מוסד הרב קוק ו'מחברות לספרות', ירושלים תשי"ב

ששה סדרי משנה, סדר מועד

פירוש ח. אלבק וניקוד ח. ליון, מוסד ביאליק/דביר, תשי"ג

שלום זמירין: יאשיהו ותקופתו

מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ב

גדליהו אלון: תולדות הייזודים בימי המשנה והתלמוד

הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"ג

רפאל מאהלר: דברי ימי ישראל דורות אחרונים

הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשי"ג

א. קאמי: האדם במרדו

גאלימאר, פאריז 1951

ספרי מוסד ביאליק

ספרים חדשים

יעקב כהן: עוף החול
פואימה

א. א. ליסיצקי: באהלי כוש
שירים

ספר בן-סירא השלם
כולל כל השרידים העבריים שנתגלו והחזרת הקטעים החסרים,
עם מבוא, פירוש ומפתחות
מאת מ. צ. סגל

בינדטו קרוצ'ה: תולדות אירופה במאה התשע-עשרה
בלוויית מבואות ומפתח, בתרגום ח. ורדי

היהודים והמרד הפולני
זכרונותיו של יעקב הלוי-לויין מימי המרד הפולני בשנת 1830/31
ערך בלוויית מבוא והערות נ. מ. גלבר

אייסקילוס: הפרסים
תרגם וצירף מבוא והערות ב"צ בנשלום

יוסף ישראלס: מסות ומסעות
בלוויית תשעה ציורים וסוף-דבר מאת מרדכי גרקיס
(סדרת "דברי אמנים", ספר חמישי)

ששה סדרי משנה: סדר בזיקין
מפורש פירוש חדש עם מבואות והשלמות בידי חנוך אלבק
ומנוקד גיקוד חדש בידי חנוך ילון
[בשותפות עם "דביר"]

מהדורות חדשות

יצחק יוליוס גוטמן: הפילוסופיה של היהדות
יעקב בורקהארט: תרבות הריניסאנס באיטליה
בלוויית ציורים ולוחות

האלה ענת. שירי עלילה כנעניים מתקופת האבות
תרגם ופירש, בלוויית תמונות, משה דוד קאסוטו

יעקב פיכמן: שירת ביאליק
ג"ה טור-סיני: לשון וספר
כרך ראשון

ויליאם שכספיר: סוניטות
תרגם וצירף סוף-דבר ש. שלום
[בשותפות עם "דביר"]

מדרשי גאולה. פרקי האפוקליפסה היהודית
לוקטו וזוגטו, בצירוף מבוא כללי, בידי יהודה אבן-שמואל
[בשותפות עם "מסדה"]

הוצאת-הספרים של הסוכנות היהודית לארץ-ישראל

ספרי מוסד ביאליק העומדים לצאת לאור

בשנת 1953

ידיעת ארץ ישראל ועתיקותיה

נחמן אביגד: מצבות-הזכרון היהודיות בנחל קדרון, בלחיית ציורים ותמונות.
שמעון פ. בודנהיימר: החי בארצות המקרא, כרך שני, בלחיית תמונות.
ספר ירושלים. טבע העיר ותולדותיה במירוץ הזמן ותרבותה, בעריכת מ. אביינה, ש. אסף, ש. יבין, ל. א. מאיר, ב. מזר, י. פרס. כרך ראשון: תולדות ירושלים עד סוף הבית השני.

ספרי מופת מספרות העולם

ה. פסטאלוצי: כתבים נבחרים. ערך וצירף מבוא עקיבא א. סימון, ותרגם ה. איזאק.
עמנואל קאנט: ביקורת התבונה הטהורה. תירגמו וצירפו מבוא, הערות ומפתחות, ש. ה. ברגמן ונ. רוטנשטרייך.
פלוטארך: חיי אישים. ספר ראשון: חיי הרומאים, תירגם וצירף מבוא ג. ליבס.
אייסקילוס: הפרסים, בלחיית ציורים. תירגם וצירף מבוא בנציון בנשלום.

ספרי "לגבולם" (בשיתוף עם "מסדה")

היינריך היינה: לוטציה, בתרגום ש. פרלמן. ספר ראשון.
אנרי ברגסון: מחשבה ותנועה, בתרגום יעקב לוי. משה מנדלסון: כתבים באסתטיקה, בתרגום ה. ברדיין.
זיגמונד פרויד: על יוצרים ויצירות, בתרגום מ. ברכיהו.
גיאורג בראנדס: כנסת הרומנטיקה בצרפת, בתרגום ד. ב. מלכין.

מהדורות חדשות

יעקב פיכמן: שירת ביאליק.
יעקב בורקהארדט: תרבות הריניסאנס באיטליה, בלחיית תמונות ולוחות.
יצחק יוליוס גוטמן: הפילוסופיה של היהדות. א. י. בראור: ארץ-ישראל, בלחיית מפות ותמונות.
אנציקלופדיה מקראית, כרך ראשון.
האלה ענת, שירי-עלילה כנעניים מתקופת האבות, ערך וצירף מבוא מ. ד. קאסטו.
מדרשי גאולה: ערך וצירף מבואות הערות ונספחים יהודה אבן-שמואל.
ויליאם שקספיר: סוניטות. תירגם ש. שלום.
יחזקאל קויפמן: תולדות האמונה הישראלית.

ספרי כינוס

ששה סדרי משנה: סדר נשים. מפורשים בידי חנוך אלבק ומגוקדים ניקוד חדש בידי חנוך ילון.
ילקוט התנועות המשיחיות, בשני כרכים, בעריכת א. ז. אשכולי. כרך ראשון: ממרד ברכוכבא עד שלמה מולכו.
ספר הישוב. כרך שלישי: ספר התעודות לתולדות הישוב מתקופת הצלבנים ועד כיבוש הארץ עלידי התורכים (1098—1517), בעריכת יצחק בער ויהושע פראור.
שירת ספרד ופרובנס, בשני כרכים, בעריכת חיים שירמן. כרך ראשון.

ספרות יפה ודברי הגות

אפרים א. ליסיצקי: באהלי כוש. משירי הכושים.
יעקב פיכמן: כתבים. כרך חמישי: ערוגות, דברי שירה ופרוזה.
גבריאל פרייל: גר מול כוכבים. שירים.
יצחק למדן: כשם שאני יהודי. טואימה.
פ. לחובר: סופרי אירופה. מסות ספרותיות.
בנציון רפפורט: כתבים פילוסופיים.
ש. ה. ברגמן: תורת ההגיון.

חקר המקרא והלשון

אנציקלופדיה מקראית, כרך שני: האותיות בט, בעריכת מ. ד. קאסטו ז"ל, א. ל. סוקניק ז"ל, נ. ה. טורסיני, ש. יבין, ב. מזר וי. גוטמן.
י. קוטשר: הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו.
נ. ה. טורסיני: הלשון והספר, כרך שלישי.

היסטוריה והיסטוריוגרפיה

בנציון דינור (דינבורג): כתבים היסטוריים, כרך ראשון: במפנה הדורות.
יצחק בער: כתבים בתולדות ישראל בימי הביניים.
יצחק בן-צבי, בהשתתפות ח. ז. הירשברג: תולדות הישוב בארץ בתקופה העותומנית.
יעקב לשצ'ינסקי ואריה טרטקובר: אנתולוגיה של בעיות הסוציולוגיה היהודית.
מפאולוס הרביעי עד פיוס החמישי. כרוניקה מתולדות ישראל, בלחיית תעודות ונספחים, בעריכת ישעיהו זנה.
ציצת נובל צבי השלם לר' יעקב ששפורטש, ערך וצירף מבוא והערות ישעיהו תשבי.