

בהלכות

בביקורת הספרות

5

מוסד ביאליק. ירושלים

בהלכות בביקורת הספרות

בעריכת שלמה צמח

5

מוסד ביאליק. ירושלים

תוכן החוברת

צבי וויסלבסקי	אמנות הסיפור וההכרה ההיסטורית	3
שלמה צמח	במוצאי בוקר וערב	19
ט. ס. אליוט	עסקה החברתי של השירה	26
דוד פלטיאל	עד הנה	33
י. מ. גרינץ	המשל הקדמוני	39
א. ז. בן ישי	על היינה בעברית	44
אפרים שמואלי	אפוס של פולין בעברית	56
ישראל כהן	הביקורת בחינת יצירה	62
יהושע בראנד	תלמוד בבלי בעברית	68
א. מ. הברמן	המקרא המסורתי והאוניברסיטאי	73

קיץ תשי"ג

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

אמנות הסיפור וההכרה ההיסטורית

מאת צבי וויסלבסקי

יעקב בורקהארט, אחד המרגישים המעולים והדקים ביותר של ההיסטוריה ומסעה הטראגי בעולם העמים והאדם, סח על הכישרון ועל ההכשרה המיוחדים של המאה הי"ט לחקר תולדות התרבות, המדינה, תולדות הדת ונהגו של האדם בעולם. כמה מאורות מדע גדולים, גאוני המחקר ואמני ההרצאה, חריפי הראייה והצירופים, העמידה האנושות האירופית להיסטוריה במאה זו: את קרלייל וטיין, את ראנקה ורינאן, את בוקל ומומזן, את באכהופן ובורקהארט. וכלום יש לך עדות מעולה מזו על הכשרון החדש ועל הכמיהה הנפשית הגדולה לבוא בסוד העבר, לעמוד על כבשונה של תרבות, על כוחותיה הגדולים, הגלויים והטמירים, של התולדה האנושית! אמנם בז'נזית היא הרוח, כשם שבז'נזן גדול הוא הטבע. אף על פי כן ניתנה הרשות לומר: אין ההשגחה מעמידה שליחים ודברים גדולים לרשות זו או חברתה של הרוח אלא אם כן הוכשר הדור לכך הכשרה נפשית ושכלית: ליצירה ולקליטה, למחקר ולשמירה. תדע, שספרייה ההיסטוריה הגדולים לא היו נידונים לגניזה בכתיהספרים ובארכיונים כדרך שנגזרים עכשיו עם פרסומם, אלא ניתנים לעיני הדור ולשמיעתו, נכנסים למחזור החי של הרגשות, חוויות, תהיה והתבוננות. לפנינו מחזה מרהיב של נתינה ולקחה, של השפעות גומלים והפראות גומלים. שמותיהם של גדולי ההיסטוריונים לא היו קניינם של תלמידיהם חכמים עוסקים בדבר בלבד, אלא שגורים היו בפי כל משכיל של תחום התרבות האירופית הפורחת. ובוא וראה: מאת שנים זו גופה העמידה לספרות היפה האירופית את גדולי יוצריו של הרומאן: את בלזאק ודיקנס, את סטנדל וטולסטוי, את פלובר ודוסטויבסקי, את גוטפריד קלר וסינקביץ, את גונטשורב ואת טורגנייב (נקראו כאן שמותיהם של גדולי הגדולים בלבד!). זימון זה שנודמנו תחת כיפה רוחנית אחת ובתודעתה של אנושות בעלת איזור תרבותי משותף שני גילויים חשובים כל כך לעיצוב דמותו של האדם האירופי במאה הי"ט אומר: דרשני! ברי:

Wir alle leben vom Vergangenen und wir gehen am Vergangenen zu Grunde.

(גי'תה)

לא היו ימים טובים להיסטוריה ולדורשי רשומותיה של התרבות האנושית כמאה הי"ט. אמרו: המאה הי"ח מאה שכלתנית, אהיסטורית ככולה היתה. שלושה מאורות גדולים דלוקים היו בשמיה של ההשכלה אשר למאות הי"ז והי"ח: התבונה, הטבע, האישיות. וכולם ישים בלתי היסטוריים הם לפי כל טיבם ומהותם. מעתה לא כוחות מסורה וסמכותה, ילידי הזמן ותהפוכותיו וגלגוליו, מעצבים את דמותו של האדם, לא הם מכוננים את ראייתו בנפשו הוא, את הסתכלותו בעולם הטבע ובאדם, אלא כוחות העומדים מעבר ומעל לכל עבר וקדושתו, והריהם קיימים מעולם ועד עולם. מצווה היא, מצוותו של האדם החדש, השרוי בחמתם של המאורות הגדולים ההם, שיהיה העור לם כולו מתפרש לפנינו על כל כוחותיו ומניעיו כהווה נצחי. התבונה הכירה בכוחה של עצמה ואף ראתה את עצמה כשרה ומוכשרת להעמיד דת טבעית במקום דת של מורשת אבות, ליצור מוסרייחיד ומוסר הרבים, הנובע לא מתוך השקפות מקודשות אלא מתוך יסודות עולם של התבונה, משפט טבעי, שמקורו היחיד היא התבונה האנושית—היא גם האלוהית, לתקן כלכלה ציבורית ולאומית, שהיסודות המושכלים שבה פועלים וקיימים בה מימות עולם, להעמיד תורת חינוך ממושכלת, המצווה לפתח את כשרונותיו השכליים של האדם, תורת חינוך המשמשת בעיקרה בחינת מיילדת לכוחות השכליים הטבועים בו באדם מלידה. כנגד זה המאה הי"ט העלתה את הדעת ההיסטורית עלייה רבה שלא היתה לאנושות האירופית במשך דורות מרובים, הרחיבה העמיקה בלב האדם את מעיינותיה של ההרגשה ההיסטורית, שתקופת ההשכלה נעלה וסתמה אותם כביכול. והטובעים מטבעות רוחניות לתקופות, למהלכי נפש ורוח של איזורי תרבות שלימים טבעו: מאת ההיסטוריונים.

שלא העשירו את המחשבה האנושית החברתית עושר רב. ובתקופה שאנו עומדים בה: כל שנתרחקה והלכה זו מן המהפכה הגדולה ומחרדתה הגדולה כן נתמעטה ונתפוגגה חריפותה של התודעה ההיסטורית החיה והכוללת. מכאן: עם התשתה של התודעה ההיסטורית תש כוח שניהם, עם הקלשתה של החרדה ההיסטורית — אִם להתבוננות ולמחשבה — עם עלייתם והתגברותם של מהלכי־רוח אהיסטוריים, יבשו ודללו מעיינותיה של ההיסטוריה הגדולה, בעלת הריעה הרחבה, המגלגלת בעמים, ביבשות שלימות, בפרקי־תולדה רבי־מידות, ואף נתכוצו מקורותיו של הרומאן, של הסיפור הגדול, בעל הצירופים המסובכים. באה שעתה של המונוגרפיה ההיסטורית המצומצמת, הבדקנית, הדייקנית, הטובלת כולה ויוצאת כולה בפרט הנדון, הנחקר, ואף בא יומה של הנובילה הקטנה, החריפה, הממצה, ואף שינויים פנימיים ותי־צוניים אלה לא באו תוך מהפכות־פתע, לא באו בסערת המאורעות, אלא נתבשלו לאט לאט; לפיכך אמרנו הקלשה ולא עקירה, שכן עקירה גמורה לא היתה כאן.

גידרש במקצת לבעיית הראייה ההיסטורית בעולם. ההיסטוריוזאציה של העולם ושל הכרת העולם — והיא העיקר בדיוגנו כאן — הכרת כוחותיו של העולם, מהלכיו ומניעיו, באה בעיקר, כידוע, בתורת סם שכינגד לשכלנות המופרזת של מאות השנים שקדמו, ואין להאריך בכך. בידוע: ההשכלה היא אינדיבידואליסטית, שכלתנית ואהיסטורית ואפילו אנטי־היסטורית. אולם עם תחילת שקיעתה של תרבות־ההשכלה צצו ניצניה הראשונים של תפיסה היסטורית חדשה ושל הבנה היסטורית מעמיקה יותר בכל גידו־ליה ויציריה של התרבות: בלשון, במשפט, בדת, בכלכלה, במהותו של עם, דרכי גידולו של זה והתפתחותו, שירתו ונוהג חייו. שוב לא נדונו הללו כטעויות ילדות, כשגגות שכל לקוי, שכל בוסר, כמעשי ערמה ואחיות עיניים של שליטים במוחות ולבבות להנאתם. כמה וכמה גורמים ממשיים ורוחניים נצטרפו יחד בלידתה של הכרה חדשה זו, של הרגשה חדשה ומשנה־ערכים זו. הגורם הריאלי המכריע בתמורה רוחנית זו — המהפכה הצרפתית על כל יציאותיה ובנות יציאותיה, המדיניות, החומריות והרוחנית — היא שהטילה בעצם התפרצותה ובעוצמה את החרדה בלב האומות: זו חרדה שהיו מעורבות בה כאחת תקוות בניין, שמחת הריסה, חדות החידוש, הוקרת הישג והערצתו. ההיסטוריה התחילה מהלכת

איני מתכוון כל עיקר להכניס את עצמי במחלוקת המדעית, המיתודולוגית, שתחילתה באריסטו, זו שהיתה מנסרת בייחוד במשך עשרות השנים האחרונות על מהותה של ההיסטוריה, אם כשרה וראויה היא לשם מדע — מחלוקת נאה לדור, שנתן ממיטב מחשבתו לשאלת המיתודולוגיה — או שמא אינה אלא דברי פיוט בלבד? — ברצוני לדרוש סמוכים פנימיים בין עלייתה וירידתה של התודעה ההיסטורית של המאה הי"ט ובין פריחתו הנהדרת וכמישתו העגומה של הרומאן בתקופה זו עצמה. מבחינת עצמה נדרשה ירידה זו כפרי ירידה עמוקה של העיצוב האסתטי בכלל במאה זו ובייחוד בסופה, ברם אין אנו נדרשים לכך, שכן בעייה אחרת עומדת במרכזה של דרישתנו. דומה עלי: שורש נפשי אחד הוא, ממנו צומחים גדלים ועולים שני סוגי יצירה אלה. כשרון־הסיפור הנהדר וכשרון ההרצאה והחקר ההיסטורי שגילתה מאת שנים זו מעוררים בשורש אחד: בתודעה ההיסטורית החרפה, שנתעוררה לחיים עצומים בדורות ההם, בחרדה ההיסטורית שתקפה את האנושות או־תם ימים, ברחבות האופק, בהתרחבות העולם על האדם.

אומרים: פרקי־הזמן הקצרים של המהפכה המדינית והחברתית מעלים יכול רב, מעלים שפע של דעות והשגות במהותה של החברה האנושית, והם הם המקנים את ההכרות הישירות ביותר והחיות ביותר, שכן מותרים והולכים כוחות שהיו עד כאן בחינת אִתְכִסְיָה, כל שהיה רדום ושרוי במצב של אפס־רות בלבד נקרא ליעשות מציאות, וכל שהיה בחינת מציאות של ממש נדחה והולך ומפנה את מקומו לאחר. תקופות אלה של כניסת צורות ויציות־צורות, של ראיית ישן ונצנוץ החדש, על רדידותן ועל עומקן, שממנו עולה הכל, דין שיהיו קורעות את עינינו לראות לפני ולפנים של המאורעות־ההתרחשויות, ואילו תקופות של שלווה יחסית ושל איזון מערכת־הכוחות מעלות לפנינו את שטחם של דברים ומטעות אותנו לראות בו את המציאות לפי עצמה, ושוב נסתמים לפנינו כוחות המעמקים ויסוריהם. דברים אלה אמורים בעיקר לגבי המהפכה הצרפתית הגדולה, שפתחה את לבו של אדם, שיהיה מתבונן במאורעות הא־יומים והנהדרים כאחד, והיא שהעמידה בסופה את מדע החברה, את הסוציולוגיה ואת הסוציולוגים הגדולים של מערב אירופה. נכונה היא אמירה זו לגבי המהפכה הצרפתית, אבל אין לקובעה בחינת כלל ויסוד: כבר ראתה ההיסטוריה האנושית מהפכות

ברשות־הרבים הגדולה של העמים, של כל המעמדות, גרפה בסערה את הלבבות הנרגשים, זעזעה את כל המוחות ההוגים בכבשוננו של עולם, בסוד חייו של הקוסמוס העממי, הציבורי־החברתי. שוב לא נשמעה נקישת הפטיש ההיסטורי בחצרות מלכים, בלשכות המדינאים בלבד, אלא בכל מקום: בארמנות נסי־כים, בהיכלי הבורגנות החדשה, החזקה והעצומה, בעלת הדעת היתירה על עצמה ועל עתידה בעולם, בצריפי הכפרים ובפרברי העוני של הכרכים. נשמה האנושות נשימה היסטורית עמוקה: לרווחתה ולמצור־קתה, לישועתה וכשלונה. כל סערה היסטורית במ־ציאות העמים — העמקה והרחבה, התבוננות ותהיה במהותה, מהלכיה וגורמיה כנגדה, כאמור למעלה. הרי הפורענות והסערה — מקורות עולם של ההיס־טוריה: בין הן באות בידי שמים ובין הן נובעות מידי האדם וממעשיו, מלבו וממחשבתה. כל מקום שנאמר, שהורגש, שהוכר, שנתפס 'זיהי' אינו אלא צרה. המהפכה היתה התפרצות־הדמים של הקרב המ־מושך בין החברה האזרחית, המעמד השלישי נגד המזוכים במדינה הפאודלית המוחלטת של הלוד־וויגים: נגד המעמדות הראשון והשני — הם מעמדות האצולה והכמורה, ההשכלה והמשפט הטבעי תקפו וחזרו ותקפו במשך מאה שנים את הליגיטימיזם בחרי־פות יתירה, וההתקפה נעשתה בכל כלי הזין של הרוח. היא שתלתה את מצבה העגום של המדינה, את ירי־דתה בכיבושי חוץ, את המצוקה הממונית, את מצור־קתם הקשה של המעמדות התחתונים בשעבודו של ההמון הגדול של העם והבטיחה את גן־העדן של מטה בתיקונה של החירות המלאה: מבחינה מדינית הבטיחה את אחדות־הלבבות, מבחינה כלכלית — את ה"הרמוניה של האינטרסים", מבחינה ציביליזאטור־רית — עושר מופלא ועילוי שלא היה כמותו בממ־לכת התרבות. הניצחון בא, המדינה הפיאודלית הוכ־רעה, אבל שבת־העולם לא באה, וגן־העדן של מטה שעריו לא נפתחו כלל.

היה בכך משום כשלון חרוץ לעקרונה של המהפ־כה, היא ההשכלה, ומשום מפנה כביר במחשבה האירופית. קשה היה כשלונה של המהפכה ועקרונה. שמרנים מסוגים וטפוסים שונים נתלכדו יחד כמעט בכל ארצות אירופה, מכאן הזרם הכביר של הרומאנ־טיקה, שהביאה עם כניסתה מערכת שלימה של קטי־גוריות חדשות, המוציאות את מערכת הקטיגוריות של המהפכה. במקום ההתעוררות האמיצה והגאה של איש התבונה במערכות העולם, בסדרי החיים

החברתיים, המדיניים והכלכליים, באה הראייה האור־גאנית במהותה של התרבות והתולדה. והיא שפסקה את פסקה המכריע והגזור: לא מעשי־ניתוח חתכ־נים ופסקנים מכריעים את מהלך התולדה, לא מעשי הפיכה, אלא מהלך איטי צעד אחר צעד, צבירה לצבירה. עד שאדם, עד שציבור יגזור גזירות על הקיים והיש, עד שיעמיד סדר־חברה וייצור מערכת־חוקים, מוטב שיהיה שקוד על ראייה והתבוננות מעמיקה בקיים ועומד, במצובר ובמכונס, ושוב לא יבוא לידי עשיית חברה, עשיית משפט ונימוס, אלא ימצא במשפט הקיים את התלבשות רוחו של העם, יראה בנימוס טעם ותוך מיוחדים, יחוש בסדרי הח־יים מטרה פנימית, נובעת ממעמקים ושואפת למר־חבים. מכאן החרדה העמוקה על שמירתו של היחיד המיוחד שאין לו תמורה ואבידתו שאינה חוז־רת היא, שטעמו בו ונויו בפנימו. מכאן הנהייה וה־השתקעות בעולמם של ימי הביניים, בדתם, אורחות חייהם, במוסרם ובמנהגם. לעומת ההיסטוריה הקס־טרו־פאלית, הופכת סדרי חיים קבועים על פניהם, באה ההיסטוריה האורגאנית, שעתידיה היתה להטיל מטע־מה, מראייתה ומדרכי ראייתה על מהותה של ההיס־טוריה ומדרכי מחקרה במאה הי"ט — זו שעמדה בעינה ובצביונה אף בהמר עתים ואף בשעה, שהיא גופה, הרומאנטיקה, נידונה ללכת בדרך כל חידוש רעיון והרגשה: נידונה רק לחיי שעה ולגדולת שעה. אולם עיקרה של ההיסטוריוזאציה בא לא מתוך הגורמים הממשיים, הריאליים בלבד — המהפכה הצר־פתית ואכזבותיה, המהפכה שכנגד ושמרנותה, עליות מעמדות חדשים ועקירתם של מעמדות ישנים — אלא גם מתוך הגורמים האידיאליים, מתוך השקפות־העולם הפילוסופיות, שטבעו את חותמן בראיותיו, רציותיו, שאיפותיו של הדור. רעיון אחד כביר ורב פירות נתלה בשמיה של המאה הי"ט, שבלעדיו לא היה כל המחקר ההיסטורי הנהדר עתיד לבוא לעו־לם: הכוונה לרעיון ההתפתחות. רעיון זה הוא שטבע את דמותה של המאה הזאת בכל רשויותיה: הממש־יות והרוחניות כאחת. מעשה־השוואה של תקופה לתקופה בתולדות האנושות עשוי להבהיר יתר הב־רה. מוצא אתה את שיאה של התרבות היוונית הק־לאסית בתורת־ההתמד של ההויה. תרבות זו היא ששנתה בכל גילוייה: עיקרו של היש, של המציאות כולה — סדר שאינו בחילוף, שאינו בתמורה. לא בא כל המדע כולו, לא באה כל התאמצות־מוחין־ולב כביר זה, אלא לשמש לסדר זה, להבהירו, לתפוסו, להר־

שלה פעלתנות יתירה לרעיון ההתפתחות. והיא זכור-תו היתירה של היגל, שנתן את דבר השינוי בתודעה, במהלך המחשבה גופה. וחוק ההשתנות הזאת. — התיזה, האנטיתיזה והסינתיזה, — הוא המכוון וה-מניע את מהלך ההתפתחות של החברה האנושית. אין המהלך הזה מהלך של קו ישר, שכן חיי הרוח נעים והולכים תוך עליות וירידות. כאן, בתורה זו ניתנה זכות הבכורה לחוקים ההיסטוריים, לחוקים שבשינוי ובתמורה, לעומת החוקים המתמדיים, הס-טאטיים של העולם. רעיון ההתפתחות, שתחילתו, כמובן, במאות-השנים שקדמו למאה ה"ט, הגיע במ-אה ה"ט למרום שיאו והקיף את כל רשויות הרוח והתרבות, את כל הראייה בעולם ובמניעיו. מוצא אתה: השינוי שחל בקוסמולוגיה תמורה כנגדו בתורת הנפש ואף בתורת החברה. הרעיון העתיק על צבא השמים שאינו בשינוי נדחק והלך מפני הרעיון בדבר מהלך ההתפתחות-ההתהוות האיטית של גרמי השמים ומערכות העולמות בתורתם של קנט-לפלס. ומכאן אל תורת הנפש: שוב אינה נתונה לנו זו בהווייתה המתמידה, שאינה טעונה אלא חלוקה, אלא תיאור ופירוט של יסודותיה המתמידים וקיימים מעולם עד עולם. במקום תורה זו בנפש באה תורת-הנפש החד-שה, השקודה לתפוס את הנפש ולהשיגה, להבין את גידולה תוך התהוותה מתוך תופעות-חיים פשוטות, ראשוניות ביותר מתוך הצטרפותן. ואף ההיסטוריה האנושית נדמית עלינו כמהלך של עלייה מהתחלות קטנות, זערוריות, אל שיא אין-קץ ואין גבול. וכך ניסו הבריות לבוא לידי תיכון תוכנית כללית של התפתחות העולם, ועל פי הרוב נעשו הדברים ברוח אופטימיות יתירה. כך, למשל, הגיע היגל בפיי-לוסופיה של ההיסטוריה שלו לידי הרעיון, שהתבונה היא השלטת בעולם, בכל העולמות, הן בעולם של טבע והן בעולמה של ההיסטוריה. דין הוא שתהא תבונה זו כללית שלטת גם בה היסטוריה, ואין התולדה העולמית אלא מגוללת ופורשת את פרשת הרוח, היאך היא הולכת ונודעת את עצמה, ואין היא התולדה אלא התפתחות והתקרבות לחירות (במורח לא הגיעה החירות אלא לתודעתו של היחיד בלבד, אצל העמים העתיקים של התרבות העתיקה הגדו-לה, היוונים והרומאים, הגיעה לתודעתם של יחידים רבים, ואילו בזמן החדש נקנתה תודעת החירות לכל, ובכך ייחודו של הזמן החדש ובכך יתרונו).

ודארווין עמד ומילא את החסר. עד כאן סירבו הצורות האורגאניות להיכנס לתוך מחיצתה של ההס-

חיק ממנו את ריבוי-המראות החושניים, למצוא את צורות-עולם של סדר-עולם זה. אמרו: כל השינויים והתמורות, כל ריבוי רושם של חושים לא באו אלא מתוך החומר, המשמש עיסת-עולם לצורות ולדפו-סים התופסים אותו, משעבדים ומכניעים אותו. מח-זורי הכוכבים בשמים, גלגולי תקופות ותמורותיהם, עליות עמים וירידתם, זריחות תרבויות ושקיעתן, לא באו כביכול אלא לשמש עדות להתמד עולם זה: בעצם אין דבר משתנה בתוך-תוכו, בעצמותו שלו. מחזור עולם הוא של עצמים והתרחשויות; כל שישנו היום יהיה גם מחר וכל שאירע היום, ואפילו הפור-עניות וההפיכות בכלל, אירע גם אתמול ויארע אף מחר ומחרתיים. אמנם אין הווייה זו הווייה קפואה, דוממה, אלא רבת תנועה, ברם תנועה זו קצב מוצק וקיים לה כמחזורם, מחזור עולם, של יום ולילה, אביב וסתיו, קיץ וחורף. גבולים מוצקים ניתנו להם לחיים ולמציאות, אין התקדמות ללא קץ וגבול, ול-פיכך אין מקום לתקות שינויים, לצפייתן של תמו-רות-יסוד לעתיד לבוא. הכל מאמינים היו: תפסת את ההווה על כל עומקו ותוכו, תפסת גם את העבר וקנית גם את העתיד. ראייה זו בעולם רואה את הטוב, טוב עולם, בהווה, במתמיד, בשאינו בשינוי, ואילו המשתנה, המתחלף, מקורו רע ויציאתו רעה. לדידם: לא התנועה יסוד עולם אלא ההתמדה, ודאי נרמזו גם הראשונים רמזים חשובים לתורת ההשת-נות, ושיטתו של הרקלייטוס — שהכל, כל הדעות וההשקפות הדינאמיות יונקות את יניקתן הימנו, — תוכית, ברם, רבו על תורה זו תורות-ההתמד ודחקו אותה מתוך הראייה, מתוך ההרגשה העיקרית והיסוד-דית של הזמן העתיק, הרגשת-חיים והכרת-עולם זו תפסו, כידוע, גם את רובם של ימי הביניים, שעיקר פרנסתם הרוחנית על מקורות אלה של התרבות היוו-נית.

הזמן החדש העלה עמים חדשים, שכבות ציבור-יות חדשות, על הבמה, שדרשו ותבעו את מקומם תחת השמש, והללו לא היה ההתמד נוח להם. רצון עצום לשינוי, לתמורה, פעל ותסס בהם. תורת-ההתמד בכלל כל העולם, בקנייני החיים, בראיות, בהרגשות, בתפיסת עבר ובחזון העתיד, על כורחה שהלכה ונד-תה מפני תורות ההשתנות, התמורה, מפני תורת ההתפתחות. המאה ה"ט העלתה את תורת-ההתפת-חות לידי גובה שלא היה כדוגמתו בכל תולדותיה של הרוח האנושית. על סיפה של המאה עמדה תור-תו הנהדרה של היגל. תורה זו מקנה בהגיון הקוסמי

ברה הגנטית, ובא הוא והכניס את רעיון ההתפתחות לרשות החיים האורגאניים, ונמצאה המשנה משנה שלימה. עמד ספנסר והרחיב את הרעיון הזה ועשאהו כלי-הסבר ועיצוב של השקפת-עולם שלימה. לפי משה-נתן אין ההתפתחות העולמית אלא מעבר מצירוף רופף לצירוף אמיץ ומהודק. העובדה הכללית ביותר של העולם היא התפתחות, בחינת הצטרפותו של החומר והתפזרותה של התנועה. אישים אלה ורעיונות אלה על כל ניסוחיהם השונים הרי כבשו את כל חללה של המאה הי"ט ושינו את פני המדעים כולם על ראייתם והתכוונותם, ולא רק את פני מדע-הרוח וההיסטוריה — המערכה העיקרית של רעיון ההתפתחות — אלא גם את רובם של מדעי הטבע. כל הדעת האנושית כולה על העולם הדומם, החי, המדבר, על צורות-ההוויה העולמית, על גלגוליה ותמורותיה של התרבות האנושית לכל גילוייה וצורותיה — טבור עה היתה בחותמו של רעיון כבשני זה. והדעת נת-עשרה והלכה, נתרחבה ואף נתפצלה והלכה על ידי כך. בוא וראה: אפילו הדת ומהותה, שרשיה ויסודותיה, זו רשות שמרנית ביותר מכל רשויותיה של הרוח, לא יכלה לנעול לימים מרובים את דלתותיה בפני הרוחות המנשבות בעולם הדעת הכללית. כל שהדת אמרה לשמש גם בכהונת דעת — ואין זו עשויה לעולם לוותר על תביעתה לשמש בכהונה זו בצורה פלוגית או אלמונית — על כרחה שקיבלה על עצמה את איסוריה והיתריה של הדעת החדשה וסיגלה אור-תם לצרכיה של עצמה.

ברם תורה זו חדשה לא היתה גנוזה וכנוסה בת-חומי המדע הטהור, בתחומי ההכרה הטהורה בלבד, אלא גם הקימה, גידלה וחיסנה טיפוס אנושי חדש, שיחסו אל העולם ומעמדו בעולם שונה היה מיחסו של האדם שלפני מתן תורה זו, ועשייתו שונה היתה בכולה מעשייתו של האדם שקדם לו. שוב אין הדברים אמורים בקניית-עולם מוכן ומזומן וקיים, אלא מצווה היא שיהא אדם מעצב מציאות זו, צר בה צורה, ומסייע בידי התפתחותה, השתלמותה, עילויה. תורה זו של התפתחות מכניסה את האדם אל מערכת הזמן ומעמידה אותו במרכז ההתהוות, ההתפתחות, העשייה הפעלתנית, ואם בשאר הרשויות כך ברשות ההיסטוריה כעיקרה, ההיסטוריה העצמית, לא כל שכן. כאן חגג רעיון ההתפתחות את נצחונותיו המזהירים ביותר. הרי זו הרשות שבזמן העיקרית מימות עולם. וכאן אנו באים אל נקודות-השיתוף שבין כתיבת ההיסטוריה, ראייתה, ובין הרומאן ועלייתו וירידתו.

לא רק נקודת-מוצא אחת להם, לא רק תוכנית אחת ומשותפת להיסטוריה ולרומאן, כפי שניסח אותה יעקב בורקהארט — המרכז היחיד האפשרי לנו הוא האדם הסובל, השואף והפועל מן העולם ועד העולם — אלא גם עשייה אחת. טיין, המבקר הספרותי והאמנותי החשוב ביותר של המאה הי"ט בצרפת, בארץ הספרות הקלאסית של אירופה החדשה, הוא שונה בפשטות ובמרץ: "כל מה שההיסטוריונים יוצרים ברשות העבר, יוצרים פייטני הרומאן והדראמה ברשות ההווה". מכאן אנו שומעים ברורות: אין בין הראשונים לבין האחרונים אלא חלוקת-עבודה בלבד, כביכול. הללו נטלו לעצמם את העבר והללו לקחו את ההווה, ואילו תוכנן של שתי רשויות-יצירה אלה אחד הוא. וודאי לא נתכוון היסטוריון מובהק זה לפגוע במדעיותה של כתיבת ההיסטוריה, כשם שלא נתכוון לכך היסטוריון גדול אחר של אותה מאת שנים, הוא מומזן, שהשווה זו לזו את עבודתו של היסטוריון ועבודתו של הפייטן: השוואה של צורות, של טיבים ותכנים. היה בדברים אלה משום ביטוי להרגשה כללית, שנתפסו לה כאחת שוכני רשויות שונות ושקודים על עסקי-רוח שונים. לא השותפות המיתודולוגית היתה כאן העיקר, אלא ההרגשה והעשייה המשותפת בספירות העליונות, אף על פי שב-מציאות היוצרת של ממש הן מהלכות במפורד וכובשות את החומר במפורד.

ההתקרבות של שתי הרשויות האלה נתרחשה בסרט-סורו של מושג חדש, שנקנה לה למאה הי"ט, הוא הריאליזם, שנצטוו עליו הן ההיסטוריון שכתבת ההיסטוריה המדעית היא אומנותו והן הרומאניסטן הלש את חומרה של ההתרחשות לפי דרכו וצרכיו. הריאליזם — מצווה וחובה ושאיפת-לב, שנתחייבו בה שניהם כאחד. כשם שבאה ההיסטוריה, לפי דברי רנקה, לתאר את הדברים כפי שהיו ונתרחשו באמת במציאות (אין אנו נדרשים לשאלה עד כמה הצליח הריאליזם במעשהו ובתביעתו), כך בא הרומאן לתאר את החיים כמות שהם, כפי שנתהוו ונשתלשלו מתוך הכוחות הפועלים בעולמו של טבע, בעולם התולדה ובעולם האדם. הרומאן הגנטי, הרומאן הריאליסטי — היא הצורה הפיוטית המפורסמת ביותר על הבריות בתקופה זו: לשמש העתק ותיאור קפדני, מדוקדק, של המציאות על כל נפתולי נפתוליה וצירופי צירופיה. הריאליזם, בחינת כיסופין של הנפש להידבק במציאות רוויה וגדושה ביותר, להתקשר בתכנים של ממש ולא ליצירי דמיון שרירותי בלבד,

שה — והרומאן אמר — אם נשתמש בדיבורו של טין המובא למעלה — ואף קיים במקצת הלכה למעשה אמירה ותביעה זו שבלב, להקנות דעת יתירה על הקרוב, על הנעשה בממש בחברה האירופית החדשה גופה, על המתחולל בנפשו של האדם, בנפש זו שנתרחבה וכבשה ועיכלה יבשה אחר יבשה, פרשה אחר פרשה מתולדות העולם, מתולדות התרבות והאדם. וכשם שההיסטוריה המדעית, העובדת בכל המגננון האדיר של מדעים ומדעי־עזר, שקודה היתה לגולל לפני האדם פרשה רבת יסורים, כשלונות, אכזבות, שסופה להביא לאדם, לעמים ולתרבויות אושר־עולם, גילוי אדיר של הטוב, התמודדות ענקית של כוחות, שנסתיים בטוב — זו רוח המהלכת בכתבי ההיסטוריונים של המאה הי"ט, מאת האמונה בהתקדמות הבלתי פוסקת של האנושות והתרבות — כך השתדל הרומאן הריאליסטי — אמנם לא תמיד — אף הוא להביא את גיבורו לחוף מבטחים, לאחר שעברו עליו סערות־חוץ והפיכות פנים, מרירות של יאוש, של כשלונות אחר כשלונות, וודאי: קשים יסורי פרט מיסורי הכלל, שהאחרונים יש להם תקנה לעתיד לבוא, ואילו יסורי הפרט אין להם תקנה היסטורית כלל וכלל, ואי אתה מודד אותם את אלה ואלה באמת־מידה אחת.

דומה היה: לא באה כל ההיסטוריה האנושית על טראגדייתה כתהום אלא לשמש לו לזה, לאדון הזמן החדש, אלא להאכילו מפירותיהם של אלפי דורות עמלים בחומר וברוח, להרחיב עליו את העולם, לחוד את ראייתו, להחריף את שמיעתו ולהעדין את שאר חושיו. היה בכך גם משום מטלה מוסרית כבירה שהוטלה על האדם: לבלי לפזר את העושר שנצבר לכל רוח, לבלי לבזבז לבטלה קניינים שעלו בייסורים אין קץ ובעמל אין גבול. מכאן החרדה הגדולה על כל פרט ובן פרט, על כל רמז ובן רמז שבדעת, על כל הישג בן הישג של מחשבה, הרגשה, עשייה, שנת־גלתה במשק התרבותי של אירופה החדשה. כשם שהדורות הראשונים מסרו לנו בחיבה וברעדה את הנטל הכבד והמתוק, כך מצוים אנו ועומדים למסור ירושה זו לדורות שיבואו אחרינו. וכשבא משבר על ההיסטוריה, על טעמה ועניינה בבית־תפוסתה של התרבות האנושית, לא פגע בעצם העשייה המדעית בהיסטוריה, המשבר פגע בערכים ההיסטוריים של תרבות אירופה ובמושגיהם. מכאן קרל מרקס וסיעתו, שאכלו לאט לאט את התמונה המוסכמת כולה של ההיסטוריה והניחו ושנו כלי־הסבר חדשים ומטרות

לעכל חמרים על חמרים — הם גושי מציאות — ול־המריץ את זרם הדם, התוסס, הגועש, דבק בכל רשו־יותיה של המחשבה ואף תפס את כל מדורותיה של ההרגשה והעשייה האנושית. כל האומר: תחילתו של הריאליזם בהסתפקות במה שיש, בניתן למחישה, לתפיסה ולהבנה (לימים אמנם נתגלתה בו מגמה זו) אינו אלא טועה. להיפך: תחילתו בצמאון עצום לקליטה יתירה, להרחבת תחומין, להתרוות מוסיפה והולכת של תכנים וצורות; תחילתו בפתחון־לב רב לעולם. רבות דובר על האימפריאליזם של המאה הי"ט, על תאוות הבליעה שעצמה בעמים האירופיים הגדולים לארצות חדשות, לשטחי־פעולה שוממים עד כאן, לענפי עבודה חדשים, ומועטות דובר על הצמאון האימפריאליסטי הגדול כביכול לגמיעת מציאות ותכניה החדשים והמרובים. בידוע, שמעולם לא היה המדע ההיסטורי עשיר כל כך כמו במאה זו: שמא נתגלה בכך הצמאון הרב למציאות רוויה, רבת פנים וצורות, רבת דם וסבל, חדוה ויסורים. הרשתות האידיאליסטיות נדמו עליה על מאה זו כמכהות פני אור עולם של ממש, על כל שברונו וגם על כל גודלו ועוצמתו, עתידו ואפשרויותיו העצומות.

ובוא וראה: עצם מציאותה של היסטוריה זו הע־שירה את האדם, עשתה אותו עשיר מופלג בנכסים ובערכים, שעם גילויים קנה אותם משנה קניין: לגאות לבו, לזחיחות דעתו, האתנולוגיה ושאר המדעים המ־סייעים אותה את ההיסטוריה — אמצעי העזר של לשונות שונות, של הפליאוגראפיה (תלמודם של כל מיני כתב בתקופה העתיקה ובימי הביניים) והדיפ־לומאטיה, של ידיעות הספריות והארכיונים, וכן מדעי עזר הגיאוגראפיים, המשפטיים, הכלכליים, התרבו־תיים וכו' — עשו את האדם, את היורש הגדול של עולמות־תרבות, עתיר־נכסים. כמה העשירה האר־כיאלוגיה את ידיעותיו, לא רק על אבותיו שקדמו לו ליגיעה ולשקידה על קנייני רוח, אלא על עצמו ועל כוחותיו, כמה הרחיבה את דעתו: בחלל ובזמן. לידיעה הגיאוגראפית בלבד על מציאותם של יב־שות, של עמים, צורות־חיים ותרבות ולשונות נוספה ידיעה של ממש, חיה, ידיעה של פרטים ופרטי פרי־טים על מציאויות שונות, רבות חיים ותסיסה, רבות מלחמה, האבקות, רבות ירידות קשות ועליות מרו־ממות. אכן נתקיימו בו בדור ההוא דבריו המפורס־מים של ביקון: דעת קנית כוח קנית. מדעי ההיס־טוריה הקנו דעת יתירה על העבר, על הרחוק בחלל ובזמן, וקירבו את הדברים, הפרו אותם הפראה חד־

חדשות, ועצומה היתה השפעתם של אלה על תל-
מודה של ההיסטוריה, דרכיה, משניותיה, מטרותיה,
תפיסתה. ומכאן עמד ניצשה ושבר את הלוחות של
הערכים ההיסטוריים ותיקן פסיכולוגיה חדשה של
הבנה והשגה בהיסטוריה של אירופה, ואף מהפכות
של זה השפיעה השפעה עצומה על ראייתנו בעולמה
של תרבות ובעולמה של היסטוריה. וכן באה הפ-
סימיות הצרפתית וביקורת התרבות של האסטיטים,
שנצטרפו אליהם תלמידי ברגסון והדור הצרפתי ה-
דש. ובאיטליה כבש קרוצ'ה — זה תלמידו הגדול של
היגל באיטליה — דרכים חדשות בתלמודה של ההיס-
טוריה. וכך היה הדבר במקצת גם באנגליה. כל אלה
והמלחמה העולמית הראשונה המשיכו על ההיסטוריה
משבר, אבל משבר זה — וצדק בכך טרולטש — לא
פגע אלא במחשבה ההיסטורית ולא בבית-היוצר המ-
דעי של ההיסטוריה, הוא פגע ביסודות הפילוסופיים
של ההיסטוריה, בחלקה של זו בהשקפת-העולם, ולא,
כאמור, במדע. ברם בנוגע לענייננו, לחוט זה שמ-
חתנו בין ההיסטוריה ובין הספרות הפיוטית, חשוב
משבר זה פנימי ורוחני השיבות יתירה, שכן הסבר
בו לכל השינויים והתמורות שחלו בהכרה ההיס-
טורית ובהרגשה ההיסטורית. לא באו כל התמורות
ההן אלא תוך התרופפות פנימית של ההכרה ההיס-
טורית, של ההרגשה ההיסטורית, הן בלב המשכילים,
והן בלב ההמונות הגדולים, שעלו לראשונה על הזירה
הפומבית הגדולה של ההיסטוריה במאה זו.

תורת-הסביבה של טיך, זו תורה מקובלת ביותר
בביקורת הספרות ובתולדותיה במאה הי"ט ובמקצת
גם בתחילת המאה הכ', היתה בעצם תורה משותפת
להיסטוריון ולרומאניסטן: מה ההיסטוריון של הזמן
החדש העביר לאט לאט את מרכז הכובד של ענייניו
ומחקרו מתלמודה של ההתרחשות, של ההתארעות
הפלאומית, אל תלמודם של המהלכים התרבותיים,
הכלכליים, המדיניים, המשפטיים, אל הגורמים הפני-
מיים והסמויים מן העין, אף הרומאניסטן הריאליסטי
קיבל על עצמו תורה זו בשלימותה והסיט לאט לאט
את מרכז-הכובד של תיאורו וענייניו מן המאורע, מן
ההתרחשות, אל חיי הפנים של האדם — כל שעיקרו
השתלשלות חיי הנפש של הגיבור — ואל התמורות
הקטנות והגדולות המתרחשות בכיסוי, אל הסביבה,
המעצבת את דמותם של הגיבורים, אל הגורמים
החברתיים, הצרים את צורתם, המשפיעים עליהם
ביודעים ובלא יודעים — וגדולה השפעה אחרונה
מהשפעה ראשונה — ומנחים את הכרתם, הרגשתם,

עשייתם, מעמדם, רכישתם-הישגם וכשלונם-שברונם
בעולם. וכשם שההיסטוריה נתרחבה ונתרוותה על
ידי פיתוח וגילוי של רשויות-רוח חדשות וישנות
מחדשות, שהיו מוטלות עד כאן בבית-גנויה של הא-
נושות ללא הפיכה ודרישה, כך הריאליזם הספרותי
אשר נתגלה ונתפרש ברומאן — זה האיפוס הגדול
של חיי החברה במאה הי"ט — נתעשר תוך כיבוש
שכבש שטח אחר שטח של מציאות החברה האנושית,
שנידונו עד כאן בשכחה ובהעלמה. אולם — וזה עיקר
ענייננו כאן — כשם שהרחבתה של ההיסטוריה כעי-
קה איבדה לאט לאט את מרכזה — היא התמורה,
הוא שינוי תכנים וצורות בחיי האנושות והתרבות
— תוך ההיסטים המרובים שתכפו זה לזה, אף ברו-
מאן כך: אף הוא ניטל ממנו — אם ביודעים ובמור-
גש ואם שלא ביודעים — מרכזו. התרבות בלעה את
ההיסטוריה, ולא לחינם היתה מאת-שנים זו עשירה
בחיבורים גדולים ומאלפים על תולדות התרבות,
המידות, המנהגים וכו', ותורת הסביבה בלעה את
נושאה העיקרי של הספרות הסיפורית, את נשמתה,
את מערכות-מלחמתו העיקריות של האדם בעולם.
ולא רק תורת-הסביבה הטבעונית ידה בתהליכים
האלה אלא אף זו של סביב-העולם התרבותי בעיקר,
זו משנה ששנתה: יותר משנתת את השפעתו של
טבע-חוץ על האדם, מוצא אתה את השפעתו של
סביב-העולם הרוחני, זו משנה הקרואה הסביבה החב-
רתית, הנותנת את דעתה בעיקר על אותן השפעות
ששופעות לפרט מתוך האידיאות הכלליות, מדעת
הקהל, מרוח הזמן.

צומת זה של בעיות וקושיות אי אתה פוטר אותו
ברמזי דברים בלבד, ומכל שכן כשהוא משמש אחד
מגופי ענייננו. עמדנו על העושר שהביא עמו הריא-
ליזם הן בהיסטוריה והן בספרות הפיוטית. ברם
כל עושר מטיל חובות, כובל, מרתק לתחומי-חיים
מסויימים. מעיינות אלה של דעת התרבות ותולדותיה,
שנפתחו לרווחה על ידי חברות חבורות של תלמי-
די חכמים, המוסרים את נפשם על כל פרט בר-ערך
בתולדות האדם ומעשיו, סבלותיו וששונותיו, הצל-
חותיו וכשלונותיו, הקרו לו לאדם מציאות רוויה וג-
דושה, הרחיבו את אופקו וראייתו של האדם במרחקי
הזמן ובמרחבי החלל. אולם שפע זה של דעת, של
הרגשת עבר, חוויית מרחקים, עשוי היה לקפח את
האדם במקום חיותו ממש, בתחומי מציאות של הווה,
ליטול את טעמה המכריע של הרגשת יום יום, של
חוויית רגע רגע, של הנאת הווה, וייסורים אלה של

צמצום לא היו חביבים עליו. על האדם של סוף המאה ה-19, כל עיקר גבורה זו של הסתפקות במועט וכיבוש היצר מועטים זוכים לה. כל זמן שהיה בדעת העבר להעשיר את חווייתו, את הרגשותו, היה סופג וקולט אותה בחדוה רבה: לעולם פתוחה היד לקבל. משהתחילה דעת זו להכביד עליו על האדם בשפעה, כשהתחילה מצירה עליו, דוחקת את רגלי ההווה על כל אפשרויותיו, התחיל אדם זה, שעיקר רצונו ושאיפתו החירות — אין הנאה אמיתית אלא במקום חירות — מנער מעל עצמו, עתים בנחת ועתים בסערה, את כובדה של זו, את חובותיה המרובות. ניתנה הרשות לומר, שהיחס הנפשי אל היסוד ההיסטורי של החיים היה משתנה והולך מעצמו, מתוך מהלך פנימי, ואפילו לא נסמכו לו גורמי-חוץ חזקים, אף ברשות זו, ברשות הדעת ההיסטורית, ודאי הדבר, שהיה נשנה והולך אותו חזיון מפורסם בתולדות הרוח והתרבות של המאה ה-19, מאת הצבירה הגדולה, שעמד עליו והסביר אותו כהלכתו המפרש הגדול ביותר של תרבות סוף המאה ה-19, גיאורג זימל, הוא המרחק שבין התרבות האובייקטיבית והסובייקטיבית של הדור — הראשונה הלכה והתרחבה ונתעשרה והשנייה נדלדלה והלכה ונצטמקה. וכבר עמדו על כך חכמים והוגי דעותיה של ההיסטוריה, היאך ריבוי עצום זה של חומר, של תעודות, של ליקוטים ועיבודים, של מונוגרפיות בודדות, שעיסוקן בפרטות ובכללות של המהלך ההיסטורי, הטיל פחד בלבבות פרחי-הכהונה של המדע הזה, פחד שיש בו כדי להרתיע בני אדם בעלי זכרון בינוני מלהידרש לתלמוד זה, לשקידה זו. אולם כאן נצטרפו כמה וכמה גורמים, גורמי חוץ וגורמי פנים, להקהות את חושו ההיסטורי של האדם. זה חוש היסטורי המשמש אחד המקורות העיקריים לכתובת ההיסטוריה, לנתינת דעת ועניין עליה, להתעניינות בספרות הסיפורית, היונקת את רובי מזון נותיה מתוך ממלכת הזכרון על מאורעות שנתארעו ועל מעשים שנעשו, ובעיקר לרומאן — ולא דווקא לרומאן ההיסטורי בלבד — ואין אנו יכולים להידרש לתיאורם של גורמים אלה במכונס ובמפורד אלא דרך אגב בלבד.

הגיעו בעצמכם: רעיון ההתפתחות, הוא נשמת המדע של המאה ה-19, שנשפלו אליו רעיון ההתקדמות, הוא עצמו שימש גרם-התשה לחוש ההיסטורי, עד כמה שלא ייראה הדבר תמוה ביותר. הרי רעיון זה מוציא, עם התפשטותו על כל רשויות המדע כמעט, את ההכרה על יש שאינו בתמורה, שאינו בשינוי,

והרי הוא מכניס את כל ההווייה כולה לתוך שטף ומחזור בלתי פוסקים; הוא עוקר את הראייה הסטטית בעולם, במהלכיו, במניעיו, ומכל שכן בעולם התודעה האנושית, וכלום יש לך היסטוריון גדול מזה? ברם, כלום אינו עשוי רעיון זה, ובייחוד לאחר שה-נאטוראליזם המופרז והמוכנות היתירה הלכו ונש-תלטו עליו שלטון גמור, לשמש אף הוא גורם מעכב, גורם משתק את ההרגשה ההיסטורית האמיתית, שמקורה העמוק ביותר הוא הכרת החירות, הכרת הפעלת תנות העצמית של האדם-הפרט ושל הציבור-הכלל? הוא הוא הדבר, שרעיון זה הגיע מתוך התפתחות פנימית של עצמו לידי פריקת חובת-עשייה, חובת התאמצות אנושית מכוונת כוונות ושואפת למטרות מסויימות, מטרות אנושיות לפי עצמן, מי שמקבל תורה זו כולה על כל תולדותיה ובנות תולדותיה נמצא מודה ואומר, שההתפתחות, ואפילו ההשתלמות וההתעלות האנושית, אינן תלויות כל עיקר באמצעים עצמיים, מכוונים, אלא באות הן מאליהן, מתוך מהלכי-פנים וחוץ של כוחות זעוריים, של יסודות זעוריים, שמצטרפים מאליהם לכלל הווייה משופרת ומעולה. ההסתכמות וההצטברות האיטיות הללו באות מעתה ותופסות את מקומם של השינוי והתמורה שמדעת, וידועה היא מערכת הקושיות שהקשו על המארכסיות, בחינת נאטוראליזם היסטורי, ממ-הפכנותו, השונה דבר התערבותו של הרצון האנושי: היאך תפרנס דיטרמיניזם גמור של הכוחות המניעים ומציאותו של רצון המניח הנחות, השואף שאיפות, המשנה על דעת עצמו ורצון עצמו את היחסים והנסיבות הטבעיים? אמרו: אב-מומו הסוציו-לוגי של המארכסיות הוא המכאניזם השאול עמו מאת החמרות והדיטרמיניזם הפאטאליסטי שלו. סבור הוא — על סמך הנחותיו המיטאפיסיות — שאפשר לחזות מראש את התמוטטותו של הסדר הקאפיטליסטי בבטחה מוחלטת ובדיוק מתימאטי כשם שחכם-האסטרונומיה יכול לחשב מראש ליקויי חמה וליקויי לבנה, והסיח את דעתו מכן, שהאסטרונום עוסק בחומר דומם, נטול רצון, המתנועע לפי חוקים מוכניים בכולם, וכנגד זה הסוציולוגן עיסוקו בב-ריות חיות, מחוננות ברצון, מפותחות בשכלן, החרות דות על ייחוד חיהן, ייחוד עצמותן, אפשר לחזות מראש את תנועותיהם של גופים בעלי משקל מסויים, ואילו שכלים אינם במניין ובמשקל, וחוקיהם, אינם כחוקי החומר; טענות אלה וכיוצא בהן נשמעו וחזרו ונשמעו ואין אתה עוקר אותן בביטולן בלבד. כל

אימת שנמשכה ההתלהבות, שהלהיבה ההיסטוריה את האנושות, וכל אימת ששימשה ההיסטוריה בכהור נה גדולה של מתיר אסוריהם של המושגים המתאי- מאטיים-המוכניים של הטבע, אין ספק שההיסטוריה העשירה את חיי הרוח עושר עצום, ולא ברשות אחת בלבד אלא בכל הרשויות כמעט, ואפילו בתפיסתו של עולם הטבע. ההיסטוריה היתה השררה המנהיגה של השקפות-העולם, שירדו לנכסי ההשכלה ותפסו את מקומה של המהפכה הצרפתית בלבבות. כל אימת שנמשכה התלהבות זו ודאי הוא, שההיסטוריה העמיקה והחיותה את מדעי הרוח, היא שלימדה בני אדם את טיבן של האמנות ושל הספרות, היא שמילאה בפאתוס שלה את הרוחות וסייעה את התכונותן של המדינות הלאומיות החדשות. ברם ההתקרבות האי- טית אל מדעי הטבע השפיעה השפעה דיטרמיניסטית ונטעה טינה בלב נגד הגדלות ההיסטורית והגבורה ההיסטורית, קורבתן של הסינתיות הגדולות שלה לדמויות האמנותיות מסרה אותה לידי הרילאטיביזם האסטיטי— ובקיצור: כל שהיה בו משום שחרור ומשום עלייה היה למעמסה ולמבוכה.

שכן היתה ברעיון זה של ההתפתחות ובהיסטוריה עצמה יד הדיאלקטיקה הפנימית, שהפכה אותו על פיו, על מגמותיו פנים, על סדריו. רעיון זה, שהיה בתחילתו גורם ראשון ומכריע בהתהוותן של ההכרה וההרגשה ההיסטורית החדשה, נמצא משמש בסופו גרם-עקירה להרגשה ההיסטורית ביסודה ובעיקרה: הכוח המניע בהתפתחות נתגלגל ביצירי-טבע חוש- ניים ובהכרחי-חוץ. והאיך תפרנס את אב-התנאי של כל מוסר אנושי וכל תולדה אנושית— התאזרות עצ- מית של החיים, התמודדות עולם בין גורל-הכרה והירות? הרי תורת-התפתחות נאטוראליסטית כזו עשויה לפי כל טבעה להקריב את כל רצונו של הא- דם, את כל חירותו על מזבח הגורל, ההכרה, באה תורת ההתפתחות והעמידה במקום המטרה— קביע- תם של רצון וכוונה— את החוק, והאדם וההיסטוריה— מערכה של מטרות ותכליתות.

הכרחיות זו אינה נובעת מן הנאטוראליזם בל- בד: המדעיות המובהקת של כתיבת ההיסטוריה— ראש שאיפותיו של המחקר ההיסטורי במאה זו— עשויה היתה להוציא מלב האדם החדש או שנתחד- שה עליו השקפת-העולם את עצם מהותה של ההיס- טוריה, הוא שדה ההתחדשות האנושית על ייחודה ועצמאותה. מדע— משמעו חוק, משמעו הכרה. מכאן כל ההתאמצות הכבירה להכניס את רשות הפעולה

האנושית לתוך מסגרת החוקים הכלליים של הטבע, של הקוסמוס כולו, וכל הכנסה כזו הוצאה ועקירה היא. לא ייחדת רשות מיוחדת להתרחשות ההיסטור- רית במערכת העולם— את נשמתה עקרת. באו החיי- פושים המאומצים אחרי חוקי ההיסטוריה להוציא את השרירות של הבחינות השונות, את ההפקרות, את המקריות— וחפושים אלה לא לבטלה יצאו אלא הפרו, הרחיבו את הדעת האנושית— ונמצאו מוציי- אים את החירות, את היצירה מחדש, מוציאים את האישיות על יחידותה, על חד-פעמיותה. וכלום הנא- טוראליזם בלבד ככל את המהלך החפשי של התור- לדה והכניס אותה לתוך המסגרת הכללית של חוקי- טבע, הוויית-טבע? מוצא אתה, שאף האידיאליזם הקיצוני וראיתו הוא בעולם ההתרחשות האנושית עשו את זה לפי דרכם הם. מתוך אספקלריה זו אין בין שיטתו של היגל, האידיאליסטית הקיצונית, לבין שיטתו הפוזיטיביסטית בכולה של קונט ולא כלום. אצל היגל הגיון אחד כולל ומקיף את הכל, ואצל קונט הצטברות איטית של יסודות ראשוניים; מכאן— תנועת הרוח על נייגודיה החריפים, ומכאן התעלות שלווה ואיטית, המתגלית בשלוש הדרגות המפורס- מות: זה וזה מוציאים כל שרירות, זה וזה מניחים התקדמות בטוחה וודאית. בוא וראה: כל המאה הי"ט על מחקרה המופלא בחקר תולדות האדם, תולדות תרבותו, מהלכו בעולם, שקודה היתה למצוא את החוקים ההם, המוציאים סוף סוף את היחידיות שב- תופעה, את החד-פעמיות. וידועה פרשה זו במאמצי של השכל האנושי להציץ מעבר למקרי, לחולף, וידור- עים גם הפירות הנפלאים, שהעלה והבשיל המאמץ הזה, וידועה גם הטראגיות שבחפושים ומציאות אלה. וצדק, מה צדק סטפנסון בדבריו, שהקסם המופלא שמקסימה ההיסטוריה את האדם בכל הדורות, שתפיי- סת-לב זה, שהדעת ההיסטורית קונה את לבו של האדם, נתונים בכולם באינדיבידואלי, המגיע בהיס- טוריה לידי צורותיו הנעלות ביותר, באישיות כבי- רות רצון ואף בציבורים האנושיים, ובראש וראשונה באנושות כולה, במעשים הכבירים שאנושות זו עושה בדורות כתיקונם, ובייחוד בדורות שאינם כתיקונם, בייסורים הגדולים, המתגלים במהלך האמיתי של ההתהוות.

ושבו: לא אישור תוקפם וכוחם של החוקים האמ- פיריים הכוללים אשר במהלך הדראמטי, הטראגי ככולו, של החיים ההיסטוריים, הוא המזעזע את הנפש, אלא פגישה והתנגשות זו שאין להתעלם ממנה, שבין

הטבע הארצי הנעלה ביותר, הוא האדם על פנימיותו, ובין החוקים האידיאליים, ומוטב שנאמר — הכוחות האידיאליים המשקפים את האלהות המוחלטת. ואילו התורות והן נוטלות את כל הקסמים ההם, אם שהן מגלגלות את האישיות, את הציבורים הגדולים, את האומות, את פרקי-התולדה הגדולים בנקודות זעור-ריות של הרוח האובייקטיבית (היגל) ואם שהן עושות אותן לנקודות-צבירה קטנות של כוחות ויסודות חמ"ריים (הנאטוראליזם הדארווין, המארכסיזם). — לא הבחנו כאן בין תפיסות בהתפתחות ובין תפיסות מהות ותבנית של החברה, לומר: בין הנסיון לקבוע מערכת-חוקים סוציולוגית ובין מערכת-החוקים של ההשתנות, של ההיסטוריה, מערכת-החוקים ההיסטורית, משום ששתי מערכות אלה נכנסות ומשתלבות כל כך זו בזו ששוב אין להפריד ביניהן ואין לדון עליהן במפורד. שתי הבחינות של ההתבוננות — עדי-פותו של הסוציאלי או של ההיסטורי — תלויות במק-צת בנקודת המוצא אם עיונית היא (דידוקציה או אינדוקציה) ובמקצת מתוך היתר הכללי של ההוה: חיובה של צורת-החברה הקיימת נוטה לסיסטמאטיקה של החברה הקיימת, להעדפתם של החוקים החברתיים, שלילתה של צורת החברה הקיימת נוטה להתבוננות בהתפתחות החברתית, להעדפתם של החוקים ההיסטוריים. לא הרי מערכה זו של חוקים כהרי המערכה השנייה, הצד השווה שבהן, ששתי התנועות האלה, המדעיות ביסודן, באו להעלות את ההיסטוריה, להקנות לה מדרגה נעלה יותר של ערכיות וחשיבות בתודעת האדם של המאה ה"ט ולהוציא אותה מתחומי ביניים של פיוט ודעת, והדבר הצליח בידן — עדות לכך השיטות ההיסטוריות השונות — ברם ניצח-חון כזה הוא בחינת ניצחון-פירוס: עוד ניצחון כזה וכלתה ההיסטוריה מן העולם ואבדה ועלתה כולה במדעיות, בחוקיות.

עצמותו חשד של קיפוח החיים והראייה בו, אף כאן תחילתו של המהלך בעושר וסופו בדלדול ובהצטמ-קות. האופקים הרחבים שנפתחו לו לאדם על-ידי המדע ודרכיו ושיטותיו, זיווג זה שבין הראייה האמ-נותית ובין הראייה המדעית — עד כאן לא נודווגו רשויות אלה זו בזו אלא מבחינת התכנים בלבד ולא מבחינת הדרכים והצורות, כפי שנעלה להלן — הר-חיבו את מסכתו של האמן, החריפו את שמיעתו לקו-לות הדקים והדקיקים, המנסרים בהווה כולה, חידדו את עינו לראות בפרטים הזעזעורים, שהם הם המהווים סוף סוף את רקמת-החיים של האדם, העשירו את ידיעותיו במסיבות-החיים החיצוניות, שמשקלן וערכן רב בחיים הפנימיים, השקוהו וריווהו מציאות רבת-דם, רבת חיים, היאבקות, העפלה, ושוב לא היו הד-ברים בדויים בכלם ומרחפים באוויר, הסמיכו הרבה מן המצוי בפועל אל הרצוי שבלב ושכחוונה פיוטית. אולם: כשם שחישופם של הגורמים המרובים, המ-ניעים את מהלך ההיסטוריה כולה ומכריעים את הכרעותיה לחיים ולכרכה, למוות ולקללה, איבד בדר-כו כמעט את העיקר, את האדם, שכן הוא עשאו לטפל, לתוספת לגורמים העיקריים הבלתי-אנושיים, כך הת-אור האמנותי של הגורמים והמניעים בחיי האדם, שהם הם מהווים את עיקרו ומשיתו, תיאור הסביבה, הכלכלה, תיאור העבר על מניעיו הממשיים של זה, תיאור מהלכי-הדעות וההרגשות, הצרות את צורתו ומכריעות הכרע-חוץ ופנים את גורלו, עשה את הא-דם, את סוד נפשו הגדול, את ה'מאין ולאן' שלו, תוספת למהלכי-כלכלה, סביבה וכיוצא באלה.

הריאליזם הספרותי, שגידל את הבכורות הנפ-לאות ביותר באמנות הסיפורית — שפע של מציאות רוויה וגדושה — נתגלגל והלך בנאטוראליזם, ושוב ניטלה יחידותה של האמנות הסיפורית, שאם לנאטור-ראליזם של ממש הרי יפה כוחו של המדע מכוחה של האמנות לאין שיעור וערך. אם הדברים אמורים בגילויים של הכוחות הנפשיים הכלליים, שהם הם המכריעים בגורלו של האדם, מנחים את יומו ומכוו-נים את נתיבותיו, מוטב שילכו בני אדם לרוות את צמאונם לדעת-הנפש אל וואונדט — אצלו הדברים מפורשים על דרך הדיוק ובלי דילוגים ובלי קפיצות — ולא אל דוסטויבסקי; אם לדעת הסביבה החיצו-נית — מבנה הארץ וסדרי אקלימה — ילכו אל ראט-צל, שידיעתו בגיאוגרפיה הפיסית, המתמאטית וה-היסטורית, מאוחרת יותר ומעולה יותר מאשר אצל זולא, ואם לכלכלה — ילכו אל מרכס ואל זומברט,

ואם לאנתרופולוגיה — ילכו אל בועז ואל ספנסר ואל וולטמאן והרץ; אם לתיאור חיי השבטים הפרימיטיביים — ילכו אל האתנולוגים, שהאתנולוגיה היא אומנו-תם ומדעם וכן הלאה והלאה. הרי האמנים, ואפילו כשרונם רב, הדעתם רחבה, ודיוקם נפלא אין להם כל מערכת המכשירים והתכשירים הנחוצים צורך תיאור, סידור, בירור, ניקוי וליבון של הפרטים. וכך חשפנו את המקורות הראשונים של משבר הרומאן וההיסטוריה — על זיקותיהם זה לזה, על קורבנותיהם ורתיעותיהם: המדעיות היתירה, המוציאה מדעת ומכוונה את הדמיון — אב היצירה האמנותית; החוקיות, המוציאה את האישיות בהיסטוריה, את המערכה המדינית על גיבוריה-ואישיה —; הנאטוראליזם, שתחילתו מעשיר בשפעי שפעם של תכנים וסופו מדלדל ומוריש את מקורותיה של היצירה הספרותית-הפיוטית. וכך נתאמתה והלכה הדעה: כל מי שאינו רואה, שהאדם הוא יצור מיוחד במינו, היוצא מגדרו של כלל הטבע, והרי הוא מהלך בנתיבותיו המיוחדות, אינו אלא טועה. יפה יצירתו של זולא — עם כל שעבודה וכפיפותה כביכול לממש, למצוי — מכל דעותיו על הרומאן ועל מהות הכשרון היוצר: הראשונה — כמה גרעיני-התמד גנוזים בה, ואילו הדעות הנאטוראליסטיות שלו בטלו עם בטייתם של מהלכי-הרוח הנאטוראליסטיים בסוף המאה הי"ט.

ואמנם גברה הנטייה בחוגים שונים לראות את הספרות היפה ראות מדע פופולארי, מעין הרצאה פופולארית, מוחשית ביותר, מוגשמת ביותר של יסודות-המדע הכלליים: בחינת רומאנים גיאוגרפיים, כלכליים, פסיכולוגיים, פילוסופיים, היסטוריים, מהפכניים, מוסרניים (למשל ספרו של טשרניבסקי הרוסי: 'מה לעשות' שמבחינה אמנותית ערכו בטל בכור-לו) וכיוצא באלה. בייחוד נדרשו הפייטנים והקוראים לסוג של רומאנים, שהטילו על עצמם להסביר את האישיות וגורלה, מעשיה ומערכות-לבה, מתוך הבנתה הנפשית-הגופנית שלה: הן בדמות הנאטוראליסטית-הביולוגיסטית של זולא וסיעתו, והן בדמות הפסיכולוגיסטית של הרומאן ושל הדראמה כפי שהייתה מקובלת בסוף המאה שעברה ובתחילת מאה זו. אף רוח זו נידונה עכשיו כחזיון חולני, ובייחוד כשהיא שואפת לשמש ככהונה גדולה ויחידה, שגידל והצמיח הנאטוראליזם. הסכנה הכרוכה בראייה כזו לנשמת האמנות, לייחודה, לרשותה המיוחדת ממות עולם לא רק הורגשה אלא גם נתפסה בבהירות

יתירה על ידי מועטים, על ידי הגאים ביותר של מניין האמנים, שלא רצו לשים את צווארם בעול הכלליות, בעול החוקיות, המדעיות, בעול הדעות הנאטוראליסטיות, הביולוגיסטיות, הפסיכולוגיסטיות. והרי טעמים היסטוריים חשובים וחוקים דברו בזכרתה של ראייה זו: מה בתחילתה שימשה הספרות היפה אשכול הדעת, הבינה, הראייה בעולם הטבע ובעולם האדם, אף סופה שיהיה כך. ברם בתחילתה היתה כליל הדעת, נזר ההכרה וההשתדלות לעמוד בסודו של עולם, ועכשיו ניטלה העטרה מעל ראשה וניתן לה לשמש בת-לוויה, נושאת-כליו של המדע, מעין 'לקח טוב' לתינוקות שבדעת, לטירוני מדע, ולאלה שנידונו להיות תינוקי-עולם שאינם נכנסים לעזרה של המדע, השרויים לעולם בפרוודור הדעת וההכרה, ואינם נכנסים אל הטרקלין.

שנינו: כמה וכמה גורמים נצטרפו כאחת במהלך זה של הקלשת החוש היסטורי: רוחות אהיסטוריים פרצו מעברים שונים וכבשו את לבו ותודעתו של איש המאה הי"ט עד שעשאוהו בית-גנוזים לשאיפות-הוהוה בלבד. ובייחוד עמדנו למעלה על רעיון ההתפתחות וגלגוליו והעלינו, שרעיון היסטורי זה ביסודו סופו שעקר את העבר ואת ההתכוונות אל העתיד וגלגל את הזמן בהווה אחד, ארוך לאין קץ וגבול. והואיל ורעיון זה — רעיון ההתפתחות על ניסוחיו השונים — נתבצר בכל רשויות המחשבה והעשייה הרוחנית, הרי שגם הרשויות ההן הפכו והיו למערכה אחת גדולה של הוהוה, שאין העבר משמש לו אלא תוספת, עתים של נוי וקישוט, ועתים של הכבדה וכבילה. מכאן ההתמרדות הגדולה על ההיסטוריזם, שבה נסתיימה מאת השנים הי"ט.

ושבו עלינו להידרש לסקירה חטופה על מערכת הגורמים הריאליים של התקופה, להשפעתם על זרמי המחשבה וההסתכלות בעולם. הגורם החשוב ביותר שבהם הוא הגורם הכלכלי, וכרוב משקלו הממשי כן מרובה השתקפותו במחשבה ובהערכה, בהרגשה ובתודעה. ברי הוא: גורם זה מכריע היה בכל תקופות עשייתו של האדם בעולם, אולם בחינת ערך מכריע גם במחשבה הציבורית, הקיבוצית, ולא רק במלחמת האדם שבממש על קיומו ופרנסתו, נודע בתודעת הבריות כולן רק במאה הי"ט, והיא שדחקה את כל שאר הדברים. איזה מדע נתפרסם, נתרחב הרבה לאין שיעור, ונשתכלל שכלול עצום במאה הי"ט? — הוהוה אומר: הכלכלה המדינית או הלאומית. שני חיבורים היו החיבורים הפופולאריים ביותר במאה

זו, והם שכבשו את כל הזירה של מלחמת דעות וש-
איפות: בתחילתה של המאה עמד במרכז הפרסום
והעיון ספרו של א. סמית על 'עושר העמים' ובסופה
ספרו הכביר של מרכס: 'הקאפיטאל'. היו הספרים
ההם בחינת האבנגליון של המאה הי"ט. מדעת ומ-
כוונה ברורה ומפורשת הכריז א. סמית על הכלכלה
בחגינת עיקרם ומניעים של כל חיי התרבות, וכל יצירי
הטבע, מפעלי האמנות, שיטות החינוך והדת לא באו
לעולם ואינם מתקיימים בו בעולם אלא מתוך שאי-
פה זו, טבעית והכרחית לכל יצור, לכל אדם ולכל
ציבור, לשיפור מצבו, לעילוי צרכי חייו, סיפוקם
ופרנסתם. הכל מודים: היה בעילוי זה של הגורם
הכלכלי בחיי המחשבה כדי לדחוק ועתים אף כדי
לדחות מהכרתו של האדם את ערכם וחשיבותם של
כל שאר הגורמים הרוחניים והממשיים כאחד. לא
לחינם סחים היו על הכלכליות של מחשבת המאה
הי"ט לא רק גנאיה של זו, שראו בהטעמה היתירה
על 'כלכליות' משום ירידה קשה למחשבה האנושית
ולהרגשה האנושית, שנתערטלה מכל לבושיה-ערכיה
הרוחניים הנעלים ושוב לא נשתירה לה אלא הש-
קידה היתירה על פרנסתם של צורכי חומר, ריבויים
של אלה, שכלולם ושיפורם, אלא גם משבחיה, מכאן
עילוי של מדע הכלכלה החדש והצעיר, מכאן גדולה
זו שנקנתה במחשבת המאה למגחי התורה הכלכלית,
לאבותיה, פרשניה, מעמיקיה ומרחיביה. ושוב אין
אדם תמה תמיהה יתירה על כך, מפני מה הפליגו
בשבחו של אדם סמית ואמרו, שהישגיו בדעת הכל-
כלה המדינית שקולים כנגד הישגיו של ניוטון במדעי
הטבע וגילוייו, ואפילו נאמר, שלא הוא, א. סמית,
היה אביו של המדע החדש הזה, ולא הוא ש'גילה',
ש'המציא' אותו, אלא קדמו לו רבים, גדולים כמותו
בשיעור-קומה מדעי, והוא רק שימש לכל היותר מס-
ייע לפרסומו, שכלולו, התפשטותו והתחבבותו על
קהל המשכילים בימיו — בסוף המאה הי"ח וביי-
חוד בתחילת המאה הי"ט — הרי הערצה זו שנודעה
לו מעידה על ההערכה, ההחשבה החדשה של ערכי-
הכלכלה בבית-תפוסתה של האנושות, והיא הנתונה
לנו עניין כאן. אמרו: עם סמית יוצאים אנו מתחום
ה'שיטות' ונכנסים לתחומו של מדע: יציאה וכניסה
זו ניכרו לא רק בתחום המצומצם של המדע בלבד,
אלא בהלך-רוחה כולו של המאה הי"ט.

והיא, המחשבה הכלכלית שדחקה את המדיניות,
את עיקרה של ההיסטוריה לפי משמעותה הישנה
(וכלום מחשבה זו ישנה נתישנה באמת ושוב אין לה

תקנה?). והעמידה מערכת קטיגוריות חדשות במ-
קום הישנות. ערכה של מחשבה זו מבחינת עצמה
ומבחינת השפעתה על המדעים האחרים עלה לאין
שיעור. והיא שהניחה את ההנחה המהפכנית: עושר
העמים אינו בא מתוך איזון הכוחות המדיניים, החמ-
סניים לפי כל טיבם, אלא מתוך ריבויים, פיתוחם,
גיוונם של הכוחות הכלכליים. אמרו — ואמירה זו יש
לה על מה שתסמוך — יותר משהאנגלים שלטו שלטון
מדיני בלתי מוגבל על העולם במאה הי"ט שלטו
במחשבת הכלכלה, היא המערכה העיקרית במאת-
שנים זו. היתה מערכה זו אם לאתיות מיוחדת, ששונה
היתה בכללה מן האתיות של מאות שנים אחרות שקד-
מו לה. כל מידות החריצות, הגבורה, ההתאמצות
וההשתפרות שהיו מטופחות ומשומרות עד כאן בר-
שויות אחרות, ניתנו בכולן או ברובן למערכה זו
הישנה והחדשה כאחת. וכך הוסטה האנושות ומחשב-
תה ממידותיה הראשוניות — על כל שיטות המוסר
וערכיהן — ועברו למידות אחרות, נאות יותר לצורכי
הזמן החדש, על נטיות-הלב החדשות ועל השאיפות
החדשות. עם שינוי הרוחות בא שינוי בנושא החברה,
המדינה, במעמדה ומקדמה. עליונים בהערכה וב-
החשבה היו לתחתונים, ותחתונים היו, עם שינוי
התפקידים, עליונים, והיה בכך גם משום נסיון מתמיד,
מתקדם כמה קדימות ומרתיע כמה רתיעות, לחולל
מהפכה בחיים ובלבבות בדרכים אחרות, שליוות, שאין
עמהן עקירת-מעמדות אכזרית וקטלנית. לאמור: היו
בה במחשבה זו גם להוציא מן הלב את ערכה וקדו-
שתה של המהפכה — אחד הגורמים ההיסטוריים
המובהקים ביותר — ולהעמיד במקומה ערך וקדושה
אחרים, שאינם היסטוריים לפי כל מהותם.

בואו וראו, כיצד ניצחה המחשבה האנגלית, על
נטייתה המובהקת להעמיד את ההגות המדינית-החב-
רתית על הכלכלה, חוקיה וסדריה, שינוייה ותמורו-
תיה, את המחשבה הצרפתית ואת המחשבה הגרמנית
כאחת, ההיסטורית והמדינית. 'הספר הנצחי' 'עושר
העמים' של א. סמית מכון היה כנגד עלייתה של
המחשבה הכלכלית על כל שאר מדעי החברה, שכן
הנכסים החומריים שימשו מנוף הכרחי לגילוי מלא
ושלם של כל כוחות האדם — ולא דווקא של אלה
המכוונים במישרים כלפי רכישה והתעצמות בה —
ששימשו כל התקדמות וכל השתלמות. ולא לחינם
נסתיימה מאה זו בשיטתו הנהדרת של ספנסר, בה
נתמזגו כל ראיות הכלכלה, המוסר, הדעת, תורת-
הנפש, תורת התרבות ומהותה של כל התקופה הזאת.

היה ניצחון זה ניצחון חשאי, ללא קולות וברקים של מלחמות עמים באירופה, ולפיכך היה מתמיד יותר, נוקב ביותר, שכן נטל את עוקצה של המחשבה המדינית, על טהרתה של זו, והקקה את חודה של המחשבה המלחמתנית, היה בו משום סס-שכנגד חזק ועצום נגד רוח המרדנות, המהפכנות, של כמה וכמה מעמדות בפנים האומות, זו מרדנות שהיתה מחלחלת בגופי העמים בכל המאה הי"ט ואף נתכשרה על ידי מחשבה מרדנית, שנתלכשה באיצטלה של מדעיות טהורה. ואם יבוא אדם ויאמר: נצחונה הגדול ביותר של אנגליה במאה הי"ט הוא לא הכיבוש הקולוניאלי העצום, לא שכלולה וביצורה של האימפריה הגדולה, אלא כיבוש המחשבה האנושית והצמדתה אל הגורם הזה, המכריע בהווייתו, במלחמתו של האדם על קיומו בעולם — לא נוציאו מבית המדרש, שכן אמירתו אמירה של טעם.

אף המארכסיוזם ינק את רובי מזונותיו מכאן, מתוך החשבה יתירה זו של הגורם הכלכלי בחיי עמים ומדינות, ומבחינה זו ודאי שאין בו משום חידוש רב לגבי המשנות הכלכליות האחרות שקמו לפניו או נשנו בעונה אחת עם קומו ועלותו על הבמה העולמית. והרי ערכו של הגורם הזה בעיצוב דמותה של המאה הי"ט ידוע ומפורסם ואינו טעון יתר הסברה, אף על פי שהוא גופו שימש, מתוך דיאלקטיקה פנימית, מנוף, ועתים אף מנוף ראשון במעלה לשאר ראיות, לשאר העמקות בקוסמוס החברתי, שהוציאוהו סוף סוף מעיקרו הכלכלי והפכוהו לגורם מדיני-היסטורי ממדרגה ראשונה (המהפכה הרוסית ויציאותיה ובנות יציאותיה), והעיקר הכלכלי שוב אינו בחינת כוהן למדיניות אלא בחינת שמש, ויטענו לוחמיו ומפרשי שיו של המרכסיוזם המסקני מה שיטענו. כל אקונו-מיזם, בין זה של א. סמית ובין זה של מרכס, בונה את עולמו של האדם לא מבפנים, מכוחות הנפש שלו ולחוץ, אלא מבחוץ כלפי פנים, ונמצא כופר בעצמאותם של כוחות-פנים ובעיות פנים של האדם, ורואה בבניין כלכלי נאה, משופר, מושלם, תחילת אושרו וסוף אושרו של האדם. הוא שהעמיד קטיגוריה אחת השקולה כנגד כל שאר הקטיגוריות של תפיסות-העולם, את התועלתיות, בסתום ובמפורש העלה: כל שמועיל הוא, כל שהנאה בו, קדוש הוא, נעלה הוא. כל קנייני הרוח אין להם מקור לפי עצמם, ומכיוון שכך ניטל מהם ערכם העצמי ואינם אלא בחינת טפל לתועלת הכלכלית, השימושית של האדם. האקונומיזם — כדרכו של כל 'איזם' — לא נסתפק

בכיבוש מקום בתודעה ההיסטורית של האדם, אלא אמר — ואף ממשיך בכך עד היום, על אף התמורות הגדולות שחלו במדע ובתודעת האדם — לשמש בכיבוש גדולה של אב, של מדריך לאדם ולעמים בחיבובם, בהשכלתם, בתרבותם. הרגישו הבריות — ולא מתוך שמרנות בלבד, השומרת על נכסיה ומתיימרת לשמור על ערכי נצח — את הסכנה הרבה הגנוזה בו, ביצור רעיוני זה, למערכת הערכים של האדם, שנקנו בעמל של מחשבה וביסורי קיום ונסיון אין-קץ. לפי כל מהותו אין הוא עשוי לשמש כלל מעורר להעזות-נפש גדולות, לעזות שבקדושה, שברעיון, אב לשינויים כבירים, למהפכות עצומות בסדרי החברה והחיים, שחועלתם המעשית, הכלכלית, מפוקפקת עד מאוד. וכבר אמר אריסטו: "לא נאה כלל לנדיבי-לב ולבני חורים לחפש בכל דבר את המועיל".

לא כאן המקום לעמוד על ההשתלשלות ההיסטורית של סדרת-רעיונות זו, שהפכה את כל המערכה על פיה; מכל מקום ברור, שאין התועלתנות האישית, הפרטית, הציבורית, אם להיסטוריה גדולה, רבת השאיפות והמאווים, רבת הסכנות והתחזתים, התועלתנות חשבנית היא ביותר, שוקלת ומודדת שבע שקי-לות ושבעים ושבע מדידות עובר לכל עשייה, בין גדולה, משנה מערכות ציבור, חברה ומדינה, ובין קטנה. ואילו ההיסטוריה היא מערכה של העזה, של חוסר חשבון, של דחף פנימי חזק, המשתלט על האדם, על הציבור. בידוע: שכרה של ההיסטוריה מועט ומפוקפק אף בשעת הצלחה והפסדה מרובה וודאי, ואף על פי כן נמשכים אליה ציבורים משיכה חזקה, העוקרת שלוה, מרתחת יצרים, נסמך חוש היסטורי מפותח לעשייה היסטורית גדולה, וכל מקום שאתה מוצא שתשו כוח-העשייה ורצון-העשייה ההיסטוריים מוצא אתה גם החלשתו של החוש ההיסטורי, הוא אחד המקורות של היצירה הספרותית הגדולה. ומבחינה זו נראים דברי האומרים: כל צורך כלכלי אפ-שר להעמידו על יצר הקיום העצמי של האני-הפרט, כל עשייה במדינה ובמעמד עומדת — אמנם לא בכוח לה אבל בעיקרה — על יצירת-התרחבות של האני-הפרט. ורב ההבדל שביניהם ועצום. עם שהאני-הפרט שקוד על שמירת-עצמו תוך שהוא מגן על עצמו מפני זלעפות הטבע על ידי הלבשה ודירה, אין הוא מתכוון אלא לשמר את מעמדו ומצבו, ואפילו השפע הרב ביותר בדברים אלה סוף סוף אין מטרתו אלא קיום זה — דאגה לעתיד, ביטוח עצמו מפני פורענויות שעה וכו', ואילו כל העשיות כולן המתכוונות להתרחבות

הרוחות שאינן מצויות בפנים. עצם הפניה — הפריי- שה מן ההיסטוריה המדינית אל תולדות התרבות, אל המשק והכלכלה, מעידה כמה עדים על רגש הביטחון שנשתלט בלבבות ובמוחות. והוא שאמר טירגו: "המדובר הוא לא בדיעת מה שישנו או מה שהיה, אלא בדיעת מה שצריך להיות, זכויותיהם של בני אדם יסודן לא בהיסטוריה שלהם אלא בטבע שלהם". מכאן אתה אומר: לא בעשיית היסטוריה גדולתה של המאה הזאת — המהפכות הצרפתית וה- נפוליאונית יראתן וחרדתן לא פגו עדיין — אלא בעש- ייה הכלכלית, הטבעית, התרבותית, המשפטית. כל המרץ הנפשי — יצר ההתרחבות — הוסט ונדחק על ידי יצר הקיום וההתמד, ויצר זה בא על סיפוקו הג- דול, על ריבוי ברשויות אחרות.

זאת ועוד גרס-התשה של החוש ההיסטורי: הדיי- מוקראטיזאציה של החיים, של ההנאה מפירותיה של תרבות, עלייתם האיטית, המודרגת והמתמדת של מעמדות חדשים על הבמה הציבורית-המדינית, אף הן הביאו לידי החלשתו של היצר ההיסטורי, של היצר המהפכני-האריסטוקראטי. שכן מעמדות אלה נוח היה להם בבטוח, במוצק, במחוסן. הם הרי כבשו את מרחבי העולם, הדבירו את היצרים של עצמם, הר- חיבו הרחבה עצומה את כוחות השלטון והשררה על העולם בעזרת מאמצים אהיסטוריים בעצמם וביסו- דם: בכוח התרבות, בכוח הטכניקה; ומאמצים אלה לא יצאו לבטלה אלא הכניסו לו לאדם בן המאה הזאת יותר מאשר כל מלחמה, כל מהפכה, כל התגרות בגורל. המעמדות האלה — עבר היסטורי כביר בחור- מר וברוח לא העיק עליהם, שכן לא עמדו בינם ובין העולם מחיצות עבות של קניינים, של הרגשות וד- עות היסטוריות. החרשתן דחק את רגלי הגנראל, דחק הסוחר את הפקיד המדיני, הפועל דחק את איש הצבא, שנראה על הבריות כפועל בטל. ושוב יכול היה לטפח את שאיפתו העיקרית של האדם הדימוקי- ראטי ולסלסלה: השאיפה לביטחון, לאפשרות שאין עמה סייג לעבוד, להתעשר ולהעשיר, לפתח את כל כשרונותיו וסגולות נפשו, ליהנות מכל תענוגות העור- לם, שנתרבו ונתגונו על ידי העלייה הכלכלית וה- טכנית הכבירה של התקופה. "התולדה העולמית — אומר טרולטש, בעל-מחקר 'ההיסטוריוזם ובעיר- תיו' — אריסטוקראטיה היא: חסד ובחירה — רוח וטיבה של ההיסטוריה", והמעמדות האלה, שהיו מחור- קקי חוקיה של המאה הייט, — חוקי עשייה, מחשבה והרגשה — לא היו אריסטוקראטים כל עיקר — לא

עצמית, ריבוי בשררה, כל יצירתם של ערכי רוח, שררה ואמונה, מחקר ואמנות, הם בניה של אם אחרת, הם נולדים ובאים לעולם מן ההתרחבות העצמית של האדם. הרוח הוא נגודו של יצר השמירה והקיום העצמי. יצר הקיום העצמי הוא מצוקה, הוא פחד, הוא דאגה, ואילו הרוח הוא — בזבוז, זרימה, מעיין המתגבר, אינו חסכני, אינו קורא לעזרה תוך יראה ופחד. הקיום העצמי הוא רעב, הוא פשיטת יד, ואילו הרוח היוצר תוך חירות — נדבנות, נתינה, הוה אור- מר: שפיעה עצמית, בזבוז עצמי, התרחבות עצמית של האני. ואפילו לא נודה אלא במקצת לדעה זו — והיא נראתה לנו קרובה מאוד אל האמת הנפשית — יש בה כדי להעמיד אותנו על מקורם של החזיו- נות שנתפרשו למעלה.

וממערכה זו למערכת-אחות לה: הכוונה למהפכו- תיה של המאה הייט. המהפכות הצרפתיות השונות של המאה הזאת ושלוחותיה בכל אירופה כולה הכני- סו חרדה בלבבות, והחרדה היא, בידוע, אף להרגשה היסטורית חריפה. וכל שחרדה זו גדלה והלכה, שכן פגעה בשרשי קיומם של האדם-הפרט ושל החברה כולה, גדל גם הצורך הנפשי לעמוד על כשונם של התמורות והשינויים שנתחוללו ועתידיים היו להתחו- לל. כל מהפכה ושפעה היסטוריסטי, עם כל שלי- לתה של זו — בעיקר בתחילתה — למורשה ההיסטו- רית, אם לגיננים של דורות ראשונים, שההתמרדות מתכוונת כנגדם, ואם לשיבוחם של מעשי-עצמה ושי- איפות עצמה. אולם משעברו, משנדמו הקולות המלי- אים התרגשות, חרדה וזועה, נשתקעה האנושות האי- רופית, שהיתה מהלכת אותם ימים בראש האנושות כולה, בהנאת המנוחה והבטחון. הרגשת הבטחון בח- יים, ברכוש, בקנייני הדעת הציבוריים, בנכסי החומר המוחסנים יפה יפה, הסיטו את דעתו של האדם הזה מן ההיסטורי באשר הוא היסטורי, באשר הוא מש- נה סדרים, מחליף צורות חיים, ואף, ובעיקר, מסכן את החיים עצמם ואת קנייניהם-חומר ואת ערכיהם- רוח. בן ימינו החי במלחמה ארוכה ובמהפכת-תמיד, שכה, שהמאה הייט היתה אחת ממאות-השנים השק- טות ביותר בתולדות אירופה החדשה. בריתות שונות וחזקות החזיקו את שווי-המשקל המדיני של האו- מות וגדרו בפני התפרצות-סער של היצרים הקמאיים. התפתחותו הנהדרה של המשפט, סייגיו, כלליו, וחור- קותיו, שימרה וקיימה את שווי-המשקל הפנימי בתוך האומות, בתוך הציבורים השונים, ונעלה את כל הד- לתות בפני נשיבות הרוחות ההרסניות, המסכנות,

בראייתם את עצמם ואת שליחותם במערכת העולם ולא בראייתם את העולם עצמו. אף השקפת העולם הרווחת של אותם מעמדות עולים סייעה לכך. הפור-זיטיביזם דן את כל תקופות התולדה דין אחד, עוקר את הבחירה. את רעיון הבחירה של דור אחד, של עדיפות דור אחד על משנהו: הפוזיטיביזם שינה את תורת-הדימוקראטיה, השוויון, של הדורות: הכל, כל הדורות שווים לפניו, ולא כדברי רנקה — כל הדורות שווים לפני המקום, שכן ההטעמה כאן על 'המקום', ואילו הפוזיטיביזם מטעים על השוויון, ונמצא שוויון זה עוקר את ייחודם של החיים ההיסטוריים בכלל, ומכאן הקלשתו ורפיונו של החוש ההיסטורי. ועדיין לא מנינו את כל הגורמים שידם בהתשה ובהקלשה זו.

למעלה עמדנו על עלייתה של תורת-הכלכלה המדינית בתודעת הבריות וראינו בה סימן מובהק להי-סט-הכרות ולשינוי-ערכים, והעמדנו את הכלל: רוצה אדם לעמוד על טיבה של רציית-דור מפורשת וכי-סופי נפשו הטמירים ילך לו אל המדעים החביבים עליו על הדור ביותר. כל העלאתו של מדע מן המדעים בהכרת דור ובהערכתו טעונה בדיקה, שכן לא על עצמה בלבד היא מעידה אלא גם על המערכה הרחגנית כולה. והנה העלאתה זו של הסוציולוגיה לכלל אחד המדעים החשובים ביותר, שעל ההיסטוריה ליטול ממנה את יסודותיה ועיקריה, לא לחינם באה. לא הרגישו חכמי ההיסטוריה, היאך הרחבה זו שנקת-נתה לרשותם עם הכנסה שהכניסו בה את כל רשויות עשייתו של האדם, את כל מערכת הזיקות שבין אדם לחברו, שבין אדם לאומתו, שבין אדם ולאנושות, מצמצמת לאט לאט את אופקה של ההיסטוריה. תולדות האנושות הפכו והיו לאט לאט תולדות התרבות, תולדות החברה האנושית כסתמה ולא כייחודה. פרשת התלבטותו של האדם בזמן, במרחבי העבר העצום, האינסופי, הפכה והיתה לסוציולוגיה, כלומר היתה מדע, השוקד על טיבה של החברה האנושית מחוץ לכל זמן ולמסיבות שעה — עיקרה של ההיסטוריה. מה שעשה הגורם הכלכלי בתודעתו של האדם — שהוא תפס אותה כולה ולא שייר למערכות אחרות אלא עיטורי הרגשה וקישוטי נוי — עשתה הסוציולוגיה ועשו תולדות התרבות בתודעתו העצמית של המדע. מתחילה באה הסוציולוגיה לשמש להיסטוריה בחיפושיה אחרי החוקיות, אחרי ההת-מד שבהווייה האנושית, לעזור לה במאמציה לטבוע את מטבעותיה, ונמצאה דוחקת את רגליה. סוציו-

לוגים ראשונים, כגון קונט וספנסר, נסתייעו בהיסטוריה סיוע רב וסייעו אותה מידה כנגד מידה, ואילו סוציולוגים אחרונים — ובייחוד בעלי הסוציולוגיה הפורמאלית, הצורנית — כמעט ונתכחשו לה לזו. חד-וותרם של היסטוריונים למציאותה של הסוציולוגיה, לעזרתה הרבה, ובייחוד ברשות המחקר של העמים הפרימיטיביים מכאן ושל העמים הקמאיים מכאן הפכה והיתה עצבות קשה, והעצבות סוף שנתגלגלה בשנאה הדדית. סוף סוף נוכחו ההיסטוריונים, שמדע-עזר זה הפך והיה 'כנגדו' והתחילו פורשים ממנו: מי בחשאי ומי בקולי קולות, וכשקמו ספקנים וכופר-נים בטיבו 'המדעי' של מדע זה, של הסוציולוגיה, היו הראשונים, ההיסטוריונים, שקפצו על המערכה והתחילו משלחים בה בהתלהבות את ספקנותם וכופר-נותם.

ולאחרונה עלי לעמוד עוד בקיצור על חזיון השוב ומכריע בתולדותיה של מאה זו: הכרכיות, ההתעיי-רות' של אוכלוסות גדולות. הכרך של הזמן החדש, ובייחוד של סוף המאה הי"ט, שוב אינו בית-גגונים והחסנה של הכרה והרגשה היסטורית, שכן הכרך הוא העושה את ההיסטוריה, הוא הזירה של מלחמות חברתיות, מדיניות, ועממיות, אלא מכונת-עקירה וניכוש ענקית של כל שריד היסטורי וחוויה היסטורית. האוכלוסה של הכרך היא המון עצום, ולא בית-אב גדול, ולא שבט עממי ולאומי; אין החומר האנושי מתיחד בפרצופו ונחתם בחותמו, אלא מתחלף הוא והולך בו, בכרך, יום יום שעה שעה. הכרך של הזמן החדש הוא בחינת בית-מלון ענק, המאכסן פירו-רי שבטים, קטעי מעמדות, שבבים שבבים מן הגזע האנושי הגדול, ללא פרצוף מסויים, ללא עבר (בתוד-עה) וללא עתיד. מידות וגימוסים — בבוקר הם נולדים ולעת ערב כומשים הם ונובלים. שם, מאחורי הכר-כים, שוכנים עדיין בני אדם, שרציפות לחיהם, הפי-כות בתולדותיהם, משמרות חיים וזכר ומנהג ומסורת, הללו יוצאים והללו נכנסים, הכרת הרציפות מכאן והתמורות מכאן בלבם. ואילו בכרכים ניטל טעם הרציפות ותש זכרון התמורה. הגדולה — גדולה לרגע; הירידה — ירידה לשעה היא. אין היא באה ממעמקים, ואינה שבה למעמקים. דומה: ההרפתקה, העלילה, היא מקורו היחידי של האדם לפרנסה, לתענוגים, למחשבה, לחווייה. ניטלה השלימות מן החיים, ניטלה להתרכבות של מערכה במערכה, של גורל בגורל, וכל ההוויה כולה אופי פרגמנטארי נקנה לה. האדם של הכרך, קרוע הוא כמה קרעים, והוא שטובע את

נותמו בפרצופו של הדור. האמנים מתרכזים עכשיו בכרכים, והם הכרכים, הצובעים את צביונו של האמן. האדם המתגלה לראייתו ולשמיעתו של האדם המודרני הוא האדם הקטוע, הוא האדם ההרפתקן הזה, שמוצאו סתום, עברו לוטה בערפל, ועתידו עטוף ומלופף אדיהם של הכרכים. אין היסטוריה לאדם הזה, והוא מטבעו של ההרפתקן, שאין לו היסטוריה (ועיין במסה הנפלאה של זימל עליו!), אלא חוויות יש לו: חריפות, מגרות, לשעה, לרגע, לא גורל אחד, מתחילת צעדו עלי אדמות עד יומו האחרון, לו, לאדם זה, בן הכרכים, אלא תצלובת, תשלובת של אלפי גורלות. ואין אתה יכול לתפוס אותם, להכניסם במסגרת אחת אנושית, היסטורית-תרבותית: פורצים הם כל גדר של בית-אב, של פרשת-חיים רצופה, שוב לא בני אבות הם אלא בני בלי שם ובלי השתלשלות של יחס וגזעים.

מכאן, מכל הגורמים שמנינו למעלה, המשבר בהיסטוריה ובכתיבתה, מכאן המשבר ברומאן, ירידתו ומכאן עלייתה של הנובילה. הפילוסוף של תחילת המאה הזאת הוא היגל, והוא שהטיל היסטוריוזאציה בעולם, בהווייה כולה; באמצע המאה הי"ט כבשו דארווין, ספנסר, ומרכס את הרוחות ואת הלבבות — התרחבות ענקית של ההיסטוריוזאציה, ובסופה נשתלט הפילוסוף האהיסטורי ביותר של הדורות האחר-

נים, הוא שופנהואר. אין למדים על חיזיון אנושי אלא לפי שיאו, ואין אתה דן בו ובהגותו הפנימית אלא על פי המחשבה המגובשת והמרוכזת ביותר שלו. נדחתה והלכה ההתפתחות, ההשתלשלות ההיסטורית, נדחתה ההתהוות מפני ההווייה. יכול שכלל כל שאלותינו ועניינינו יהיו מכוונים כלפי השאלה: אימתי והיכן, ויכול שיתכוונו כלפי ה'מה', המהות, שאינם בשינוי ובהשתנות. ויש דורות ותקופות של מפנה, תקופות של מלחמות ומפכות, הממלאות את ההווייה האנושית על כל כוחן ועומקן, ועמהן משתנית והולכת התודעה ההיסטורית עצמה.

והנה באה המלחמה העולמית הראשונה. נשמעו צעדיה המזועזעים והמחרידים של ההיסטוריה לפי עצמה, לפי הווייתה ומהותה האמיתיות, והיא שהפכה על פיה את כל מערכת מחשבותינו, הכרותינו, שאלותינו לדרכה של האנושות בכל עיסוקיה-רשומותיה. שוב נשמה האנושות נשימה היסטורית עמוקה, כמותה של המהפכה הצרפתית ושלוחותיה לפני מאה שנים ומעלה. שוב הגיעה שעתה של הרגשה ותודעה היסטורית עמוקה, וכך נשתנו פניה של כתיבת ההיסטוריה, שאלותיה, העמקותיה, חרדותיה, ונשתנתה ראייתה של האמנות הסיפורית: עליונים נעשו תחתונים להחשבה ולערך ולהתאמצות ותחתונים נעשו עליונים, ברם זו פרשה בפני עצמה.

מוצאי בוקר וערב

מאת שלמה צמח

ד"ר יעקב קלצקין, כתבים. הביא לבית הדפוס אברהם קריב, עם עובד, תל-אביב תשי"ג

סבור היית תענוגות אנו עושים בתענית — ממרורים (ביטערניש) אנו שותים! וכשנצא ונבדוק יפה יפה נמצא אף בגירסתו ההידונית של קלצקין גלגול מועט של אותה זחיתות הדעת המערבת תענוגות בממרו-רים. אבל מבית הרב, מבית אביו, קיבל חומרה יתי-רה זו של דקדוקי דברים וכניעה גמורה לפני אנסו של השכל-המפשיט והתעצמות של חריפות, שאינם פלפול הפורח באויר אלא הגיון מחודד ועקשני, שאם אין גודרים עליו סופו שיוציא דברים ממשוטם וית-רחק מן הוודאי וישרך דרכיו בספק. ומצד הנהוג קלט מבית אביו, בכוח, נטייה לפרישות ולצניעות; ונתגנבו מידות של סיגוף בתוך חמדת החיים שלו ומידות של אמונה בתוך הכפירה שלו. והריהו לפנינו עומד ותוהה בשני עולמיו. כאילו נטלת נשמתן של אחד מחסידי קוצק או קוויניץ ונשמותיהם של גדולי התורה והמוסר מערי מיר וסלובודקה ועשית אותן נשמה אחת.

משירדה החשכה על אשכנז נחרב עולמו, שהרי בינתיים הכה שרשים בתרבותה ואף היה כותב חיבוריו בלשונה ויש אומרים אפילו מצוין היה בסגנונה, ודאי לשון גוזמה נקט כשרשם בפנקסו: "כשאני מבקש להביע את רעיונותי הבעה ברורה ומדויקת כל צרכה, אני רואה לי הכרח לכתוב גרמנית, אולם לאחר זמן שר הלשון מתרגז עלי וכופה אותי לכתוב שוב אותם הדברים בעברית. וכך אני מתלבט כל ימי בכפילות לשון ומפסיד זמן וכוחות הרבה לבטלה" (עמ' 339). אבל תומס מאן שהשמיע על חיבורו הגר-מני דברי הערכה נאים, גם הרבה לשבח את תפארת סגנונו. והנה פתאום נפל עולם זה. וכשיצא בגולה אין בידו מאומה מלבד מקל נודדים. הלך לשווייץ והיה מוריד ספרים יקרים מן האיצטבה שלו ומוכר-רם בשוק ומתפרנס בדוחק. לא נפתחו לפניו שערי הארץ אף על פי שהקיש עליהם כמה וכמה פעמים. מרובים היו כל כך הטעמים, שנתנו, על שום מה

אף על פי שמקובל היה קלצקין על הכל וראו אותו עילוי ודעתן ובעל מחשבות ואיש האשכולות ובעל מאמרות, מפאר בסגנונו ומדקדק בו כאחד, שהרחיב ללשון העברית וחדש כליה בעולם ההגיונות, הרי כל ימיו עזוב היה ונשכח והביקורת דגה אותו כמעט בשתיקה גמורה. ואפילו משהלך לעולמו לא הלכה זו אחר מיטתו כראוי לו; זו, שכרגיל, משנסתלק סופר פזרנית היא ונמלצת ומפלגת בדברי הספדה. רוב שנותיו ישב במערב ולמד תורה מפי רבותיו באשכנז שלאחר קאנט, כשכבר נודעו כתלי בית-מדרשו של היגל ובעל הפלוגתה שלו, שופנהואר, גובר עליו, ומרה שחורה ירדה לעולם וקראו דרור ליצירים והעלו רום מעלתם ונתנו אותם במרכז הב-ריאה ולא שיירו מנוס לברואי עולם אלא בשלוש ערי מקלט — בדכיי הרצון הנעלם והכוח, ובצינתם של מרחקי ההסתכלות ובדחקה של הנזירות. אבל ביסוד נשמתו בן ליטא היה שנטמע במקצת בין יהודי פולין אף על פי שלא האריכה ישיבתו בתוכם ונטל מן המיוחד שבמידותיהם של שני שבטי ישראל אלו ולא פסק משידוליו למוזיגה ולישוב מבפנים. מלובלין לקח את הרחבות ואת חמדת הימים ובושם זה של הידור, ואפילו מנה גדולה של גנדור, ועין זו הרוצה לזון עצמה וליהנות מהעולם הזה; ואת המוח הפתוח והדעת הנאורה שהשרה הראדזינאי באיפרכיה שלו. מספרים עליו על רבי ר' גרשון הינדך, שפעם עשה בלובלין בעשרה-בטבת בתוך קהל חסידיו והת-אכסן אצל עשיר אחד מן המקורבים שלו. וישבו ביום צום בחבורה והיו מיטיבים לבם בפורטר. עמד שם בקרן זוית המלמד של הגביר, כולו בלבול ותמיהה — הייתכן? הייתכן? חש בו רבי ר' גרשון הינדך וקרא לו ומזג לו כוס שכר שחור ואמר לו: שתה! מה יעשה מלמד עלוב ולא יהא נשמע. מילא פיו לגימה ראשונה מן המשקה המשונה, מיד התחיל מעוות פניו פולט ורוקק ומכעקע ומשתעל. אמר לו הרבי:

אבני משקל טעון על כתיפו והוא כורע תחת משא כבד זה. וכל ימיו ידיו מאובקות בשחק מאוניים והוא טורח ושוקל. אלא במקום חשבון ההנאה היתירה וההנאה החסירה שהיו הללו עושים בכלל החברה, עושה הוא בתוך נפשו של היחיד ובגנוי האנוכיות שלו. וממילא מצמצם הוא במניינם של הנהנים הנאה של אמת ומעמידם על יחידי סגולה, על המועטים שבמועטים בלבד. בין כך ובין כך אינו אלא ממנה את הקטנות על הגדולות, שהרי כל הידוניזם אף על פי שהוא בעל אחדות, כביכול, שכן הוא מעמיד הכל על עיקר אחד, נידון מתחילת בריאתו, שיהא מתעלם מעילות ראשית ויהא שוקע בדקדוקי רשמים של סעיפי יצרים וסעיפי סעיפיהם ושאי אפשר להם שיהיו עיקרם של החיים, הואיל ויש מעשה שעטנו במסכת הארג, בשעה שחבלי תאוות ותענוגות ונימי חובה ומוסר מעורבים אלו באלו: "מי שיצירי האנוכיים, אומר קלצקין, אין בהם כשהם לעצמם ותוך כדי אנו- כיותם משום ברכה ומתנה לציבור האנושי, בידוע שאינו בעל נפש גדולה. כך הבינונים זקוקים לכבישת יצריהם האנוכיים כדי להגיע לידי מוסר הזולת. אש- רי מי שטובת עצמו היא גופה גם טובת זולתו. אשרי מי שהנאות עצמו מהנות גם אחרים — כגון יצירות של אמנים גדולים. אשרי מי שמקיים מצוות תוך כדי שהוא ממלא תאוותיו ונמצא תענוגות עצמו פור- עים לו את חובותיו כלפי הציבור. אשרי מי שעצם מציאותו והוויתו בהן זכותו ושימושו בעולם. רק ענקי רוח זוכים למדרגות אושר אלו" (עמ' 185).

ויתר מכן, דרכה של חמדת יצרים שתהא עושה מעשיה במחשכים, וחדוותה גוברת ועולה בעכבות שלפניה. המתיקות שבהנאותיה באונאת עצמה, במש- עולי העקיפים שהיא מהלכת ובכלים השאולים שהיא יוצאת. וקימעה קימעה מתגלגלת בתחומיה מידת החכמה במידת הערמה; דעת היתה להריפות; בינה

נותנת הנאה לשעתה גדולה מן ההנאה שבכוס אחת. כן אפשר לדעת, אם רצונך יותר בכוס השנייה מן היציאה לטיולך שלאחר הצהרים; אבל אינו מן ההנאות גדולה יותר, זו של החיך או זו של התנועה — קשה לך מאוד להכריע, כשם שקשה להכריע היכן הצבע גדול יותר בכחול או באדום. ודאי אין אתה משיבוע תשוקתך לדבר מהנה אחד מתוך שאתה נוטל מנה גדולה של הנאה מן הדבר האחר. אין לפניך כמות מסוימת של אותו חומר גופו שאינו ניתן להבחנה ושאונו קוראים לו בשם הנאה, והוא המחובר למעשים שונים, כשם שאתה זוכה באותו שילינג גופו בין בשכר עבודה בין בגניבה.

The Theory of Morals. E. F. Carritt, Oxf. Un. Press, London, 1930, p. 25.

אין 'הר-הצופים' עומד לו בשעת דחקו ואינו מעלהו וממנהו פדגוג, שכדרך העולם, רוב דברים זה היה מחפה על הטעם העיקרי והאמיתי שלא אמרוהו במ- פורש. וכשמלכות הרשעה התחילה פורשת מצודתה על כל אירופה צרו גבוליו גם בשווייץ והפליג משם למדינות הים; הלך לשיקאגו ולניו-יורק להתחמם לאורן של קהילות ישראל גדולות באוכלוסים. תרבות הרבייס שבארצות הברית ודאי שלא קלטה אותו. בן חורין היה מטבעו ופיו ולבו שווים ומשמיע דעו- תיו וספיקותיו ברבים וגוור דינו בלא סייג ועקיפים — מידה שאין דעת הבריות סובלתה. ובמרוצת הי- מים שבע רוגו ועמל, תקפה עליו מחלתו ונסתלק מן העולם בימי מהומה ותמורות ונשתכח מן הלבבות. נשארה לאחר פטירתו ערימה של ניירות, פתקים הללו שהיה חוטף ורושם על גביהם שברי רעיונות ורסיסי רגשות ומצניעם. שק-מלא-פירות זה נתגלגל מניו-יורק ל'עם עובד' בתל-אביב ובא לידי המשורר קריב, שהיה מפשפש בקטעי הדברים, חורזם מין במינו וסודרם קוביה אל קוביה מעשה פסיפס; עבודה גדולה שבלא יגיעה והתמדה ומסירות של חיבה אי אפשר שתצטרף דמותם של דברים. והרי לפנינו חי- בור שלם שאדם ועולמו כרוכים בו — אדם בשתי רשויותיו, ברשות יחיד ורבים.

אירע לקלצקין מה שאירע לכל בעלי הבולמוס, שבח- רו בחמדת היצרים ונתנו לה שלטון עולם והכרע מוסרי על נוהג אדם ומידותיו. ספק אם רשאים אנו לסמוך את הנהגותינו לעזי הפנים, כפי שסמכם מאמר הז"ל, אע"פ שאין להסס מפני זיווג זה אצל קלצקין שזיווג אהבת אמת עם חוצפה, אבל ודאי עם בעלי מרה שחורה הם נמנים, שהרי מתוך אור הנאתם מת- אבכת ועולה קדרות יאושם. אפילו בעלי הצדקה שבהם ובעלי הבטחון, דוגמת מיל וסיעתו, על כר- הם שיתייאשו מן הכלל ויוותרו על האושר השלם ויסתפקו במועט זה של שמחת המרובים וטובתם, אבל אין הנאת עולם הנאתם. ובשביל שיבחינו בין הנאה טובה להנאה רעה (ובהבחנה זו, שמוסיפה לה- נאה תארי טוב ורע, חורבן תורתם), כל ימיהם עסו- קים הם בהפרדה ובשקילה ובמניין — לראות ולדעת לאיזה צד שבמעשה הכף מכרעת ומה מספר הנהנין הזוכים בהכרעה זו. * אף קלצקין לעולם שק מלא

* על משקלן של ההנאות אביא דברי קאריט: "ספק גדול אם רשאי אתה לעשות חשבון כמותן של ההנאות השונות, כפי שההידוניזם אומר לעשותו. יכול ושתי כוסות של שכר

— למעשה דקות שחידודה קודם לליבונה. וכאילו יתירה חיבתה להפוך ולמופרך: "ועוד גדולה צניעות. כותב קלצקיך, שהיא משמשת מעין קרן חסכון ושי- מור להונם של יצרים, לכוחות של מרד ופריצת גד- רים, לחטאיהם ולהנאותיהם. המחוסר צניעות, הקני- אי, אינו עלול לטעום טעם חטא. בדוק ותמצא, העפכה שבצניעות היא עצמה מסרסורי עבירה" (עמ' 95). אולי יש בסבך התעויות של לא-מודע, ובדרכי הרמייה שלו בהליכתו אל גילוי עצמו, תאוה אחת שמעמידה פנים של צניעות ומערימה על החטא, בשביל להוציא ממנו הנאה יתירה על זו שרגיל החטא ליתן לחוטא. אפשר ואמת במימרה האומרת, מכוסה מחפה פחות מן הגלוי ומרבה ומגרה את היצר ממנו. ואף על פי כן אם יבוא אדם ויכלול ויאמר, שהצניעות לא נב- ראה אלא לשם סרסור בעבירה ובשביל להרבות מתיקותה, אין זאת כי אם נתגנבו עקיפי התחבולות של ערמוניות היצרים לתוך תוכה של דעת זו התוהה על דברים ועל תופעות לשם עמידה על אמיתם. והנה פעמים שדרכים אלה מדרכי קלצקיך בשטף הני- צוח שלו, ופעמים נתפס הוא לערמוניות זו בפירושי סוגייתו, וכאילו נשתכחה ממנו תורתו ואת עצמו הוא מכחיש. שהרי כלפי המלעזים על השכל הכריז: "תדע ההבחנות ההגיוניות הן שמכשירות ומתקינות את האדם לידי הסתכלות מעבר להן" (עמ' 137). כלומר, אין צורך בערמוניותו של לא-מודע היושב במארב במחבואי נפש וסתומה לפניו דרך המלך הישרה ואין לגילוי אלא דרך עקיפין זו של גניבת הדעת. ואפילו אנו מודים בכך, שמידות מוסר אדמת מכורתן התאוות, הרי מחקרן של מידות ודאי אי אפשר לו שיהא כפות לדרכי גילוי של תאוות.

פרשה זו של מוצא או ראשית לעיקרי תרבות אינה בסופו של דבר אלא עניין לסקרנות בלבד, אם במ- רוצת הדורות עשאם האדם, את העיקרים האלה, רשות אנושית עליונה והוא כפוף לה מרצונו ומחובתו ולא מאנסו. הואיל ורצייה זו, או חובה, שעמדה כנגד הרא- שית ועקרה את עצמה ממקום גידולה הראשון ובנתה לה טירתה בתחום משלה — רצייה זו אינה פחות גילוי של חיים מן הראשית הגופנית או החושית שנתנה פעם דחיפה וזרזה את הצמיחה הראשונה. "עוד קודם זמנו של דארווין, אומר קאריט, ידענו שאין התינוק בעל מוסר ואינו משכיל. וכשם שלא הפחית הדבר מכבודם של השכל ושל המוסר שלנו, כן לא תפחית מכבודם עובדה זו שאבות אבותינו לא היו בעלי מוסר ומשכילים". ואפילו נשתיריו עוד בה

פסולת וסיגים מעברה הקדמון, אין הללו בשבילה אלא עיכוב אחד מן העיכובים הרבים שהיא נתקלת בהם בדרכה אל מימושה. ויכול ואתה גורס אפילו חילופם של הדברים שקלצקיך גודרם. יכול ואתה אומר — צניעות זו, שהתאוות עוד שריוות בתוכה בשביל להשתמש בה לטובתך, הריהי שואבת תוספת של כוחות ורצונות מן התערובת הזאת, הואיל על ידי כך התכלית של טהרת עצמה גדולה ונעלה יותר. הנה המקום הרעוע בתורת המידות של קלצקיך. מכניס הוא דקותה של עמקות יתירה לתוך המשא ומתן ומעמידו על חוט השערה. ועל כגון זה אמר הוסרל: "העמקות היא סימניו של תוהו ובוהו, שמדע אמת רצונו לעשותו קוסמוס ומשטר פשוט, צלול במ- לואו ומפושר. — — — עמקות היא מעניינה של החכ- מה; בהירות שבמושגים וצלילות במידותיה של כל תורה המקפידה עם עצמה". משעבד קלצקיך בזמן הזה את הכוח הרוצה של התביעה המוסרית אל ראשית קדמונית משוערת, ויש אומרים מפוקפקת, ואינו רו- אה אלא אחת מתחבולותיה הכמוסות של ראשית זו בכל מעשה נאה שעושה אדם ברשות המידות והנהג. "כל משפט ערך, כותב קלצקיך, גם באלו שברעיונות מופשטים ואידיאלים נשגבים או באלו שאדם מוסר את נפשו עליהם עד כדי להעדיף מוות על חיים, אף הערכים השוללים את תענוגות העולם, ערכי נזירות וסגפנות — כולם הם בכלל ערכי חמדה והנאה" (עמ' 244). והכללה זו אין הדעת סובלתה. ודאי היו ימים של אנדרלמוסיה ושל תוהו ובוהו בתכונות האדם, בסגולותיו, ביצריו וברצונותיו, ולא כלו עוד ימי ברי- את-עולמו הרוחני ואולי אין יום השבת צפוי לו. אבל כל כמה שאנו שוהים ומדיינים בתחומי רוחו ות- בותה, הרי אנו מתכוונים לאדם שלאחר מתן תורה, ואפילו האנתרופולוגיה של ימינו אינה מודה עוד בסי- פור המעשה הנאטוראליסטי, שהיה מדע זה מספר לנו לפני יובל שנים. עכשיו מגלה חכמה זו גם אצל שב- טי קדומים שבאיים הרחוקים ערכי מידות ומוסר, אף במשונים ובחשוכים שבמנהגי קסם ונחש.

לאמיתו של דבר, אמירה שכזו (כולם הם בכלל ערכי חמדה והנאה) משווה את הכל בערכם; כלומר מבטלת את הערך בתורת איכות ומעמידה אותו על הכמות — יותר חמדה יותר ערך; פחות חמדה פחות ערך; או שמכניסה היא את האיכות לתוך ההנאה גופה וגודרתה לשבח ולגנאי לפי גבהה וגסותה ולפי שפלותה ודקותה; או בדרך שלישית (ודומני קלצקיך אינו חש בטירות ויוצא בשלושת הדרכים האלה

כאחד): עושה היא את המידה הטובה עצמה יצר ותאוה ומזגת בה את ההנאה. "...מי שמקבל עליו, כותב הוא, יסורים באהבה מתוך הכנעה וצידוק הדין או מתוך אהבת הגורל [amor fati] לא הגיע עוד למדרגה גבוהה של מוסריות — — — אולם זה שקיבל עליו יסורים מתוך הכרה והרגשה של התמזגות-אחדות עם כל בני האדם — — — ונוח לו ולמצפוניו(?) להדיר עצמו הנאה — — — רק הלה הגיע למעלה גדולה; אפילו כשהוא טועם בנזירותו ובעינויו מעין קורת רוח — — — ביתר דיוק, הלה מקבל עליו יסורים לא באהבה אלא מתוך אהבה, אהבת הכלל, התכללות והזדווגות עם כל המתייסרים בעל כרחם — והנאת אהבה עמה" (עמ' 192). או במקום אחר: "אבל ישנן תופעות גופניות-נפשיות, תופעות של אופי ומזג, שהן כאילו מאמנות מציאות של מוסריות אימות הושני בדמות יצר וחמדה, יצר מוסרי, חמדה מוסרית פעמים עד כדי תאוה מוסרית" (עמ' 51). בין כך ובין כך מחייבת השקפה זו מעין שוויון במשקלן של מידות והנאות. כל בעל מידות על כרחו שיהיו תאוותיו שקולות כנגד מידותיו. למשל, כל צנוע יותר אף תאוותו גדולה יותר; וחילופו של דבר — כל עז-פנים יותר תאוותו פוחתת והולכות כל כמה שעזות-פניו גדולה יותר. ואף הוא עניין שאין הדעת סובלתו.

אין רצוני להיכנס כאן לעבייה של שיטת הנהגין הקיצונית אצל קלצקין ולפרט בהשגות עליה. פעם הארכתני את הדיבור בה ('מאזנים') ואין צורך לחזור על האמור. אבל שבתי ונגעתי בה במקום זה, הואיל ואי אפשר לך להעריך כראוי את החיבור שלפניך, שנשאר לירושה לאחר פטירתו והמצוין בחריפות יתירה ובחכמת ניתוח דקה מן הדקה ובנדיבות לב גדולה, אלא אם כן מקדים אתה כמה דברים על דרכי קלצקין בתחומי השיטה. שכן ספר זה שלפני אינו עוסק בפרשת עיונים. בניין של הסתכלות כאן, שיסודותיו העיוניים שקדמו לבניינו; הסתכלות בחיים ובמנהגי בני אדם ובארחותיהם בחברה ובסדריהם במדינה; הסתכלות בדברים המצערם אותם ובדברים רים המשעשעים נפשם. ואגלי ההרגשות ורסיסי המחשבות המכוונים את המשפטים אי אפשר לך ליהנות מן הנוי שבהם, מזהרי הברדלח שבגיבושם, עד שעמדת תחילה על הרעיון שבמרכז המלפף אותם, סותר וקורע ומרתח אותם ואפילו משליך את עצמו, את הרעיון גופו, מעבר לגבולותיו. טיפה אחת מרתתת בחוד נוצתו של קלצקין ויש

בה מקרני אורה של דיו שדברי תורה נכתבים בה והיא המכפרת על הכל. עוקף הוא על המופרך, שאין לך משנת נהנין שתהא פטורה ממנו, מתוך שהוא אוסף את הסתירות וסומך ידו עליהן ונוקשן אחת לאחת בתוך ההתייחסות הנוגדת שבחלקיהן, ונדמה לך מחזיר הוא להן את פיוסן ואחדותן בקולות שהן משמיעות בפגישתן ובדחיפתן ובהכאתן. מכאן חיתוך זה שבדיבורו הפוסק והידור של מתיחות בצמצום משפטי המכריעים וכובד של אחריות בעוז וביקר שבצירופיו, ולעולם תנועת החריפות במאמריו וזין ערכם בהבעתם מפתים לבך ונועלים לשעה קלה לפני ההרהור אחרי הבטל שבאמור ועל כרחך אתה נענה לו. מידה זו שאתה מוצא מנה גדולה הימנה בכל חיבוריו, כפל כפליים אתה מוצאה בליקוטי דברים הללו בספר שלפני. הואיל ולפי טבעו פוסק הוא וחותר וכמעט צורת המכתם ולשונו צורתו ולשונו ואין חובת ההסבר ההגיוני חובתו. ואביא משל אחד ויעמוד ויעיד על כיוצא בו: "אין ליצר-החטא. כותב קלצקין, ממד של גודל נפש אלא אם כן הוא מחובר למקור התמימות. מזיגה זו של שני הפכים היא מסגולותיהם המצוינות של אנשים גדולים. כל שגדול מחברו יצרו גדול ממנו — ואף תמימותו גדולה ממנו" (195). והנה כשתבוא ותטרח לפרט לעצמך תכנם של הדברים ודאי שתתיאש מהם. אין משמעותו של הדיבור 'יצר-החטא' מחוורת לך כל צרכה דומה צירוף כלאיים כאן. כלום כוונתו של דיבור זה למה שבעלי מוסר קורין בשם 'חטא', ושכידוע הידוניסט אינו רואה אותו אלא בדות ודעה קדומה? או כוונתו למעשה שקלצקין קורא לו בשם 'חטא'? בין כך ובין כך אי אפשר לזווג אליו את היצר. הראשונים קובעים מקומו של 'החטא' ברשותה של החובה, ומשם מעו עשייה שאינה לפי מצוותה. והיצר אינו חוטא בטבעו אלא לפי המסיבות בשעה שהוא נתקל בחורבה וחובל בה. אין השתייה חטא. אבל כשאדם גווע מצמא וכידי קיתון אחד של מים ואני שותה מהם ומניח את חברי שתצא נשמתו — במסיבות אלו עולה השתייה למדרגה של חובה מוסרית ואולי מצווה אתה אפילו להמית עצמך עליה. ואם תאמר, שמושג החטא כאן לפי גירסת קלצקין, על אחת כמה וכמה שקשה זיווג עם היצר. לפי קלצקין עצם הנהוג בפקודת היצרים מצווה הוא, וכיצד יהא נמצא יצר מחטיא? הרי לפי משנתו אין אדם קרוי חוטא אלא משטעה בחשבון השיעורים המהנים של ההנאות של-פניו ודחה את היתירה וקירב את הפחותה; כלומר,

אדם מבולבל שאינו עושה כאשר פקד עליו יצרו. ואף על פי כן בשטף הקריאה אתה דולג על הסתירות ואינך חש בהן ומקבל את התמימות עם נפתולי התאווה, ואת פיתויי החטא עם הערך, ואף נראית לך המזיגה בההפכים שהקריאה בשטפה מצבעת עליהם. ואביא עוד דוגמה אחת. "אושר הנפש, אומר קלצ' קין, הוא בעיקרו כוח או כשרון, או — כמאמרו של שפינוזה (ולא כהוראתו) — מידה טובה, ולא מצב ומעמד מסוים. הוא מעיד על כוח־חיים או כוח־הנאה גדול. תדע, לא אמצעי ההנאה שאדם זוכה להם מכשירים לו את תענוגי העולם, אלא כוחות ההנאה הטבועים בתכונתו הם שמכשירים לו את תענוגיו ומכריעים את מידותיהם של אלו. מי שמחונן בכשרון־הנאה גדול, הרי הוא מוצלח ועומד מתחילת ברייתו ועולל אף בעניו ובמצוקותיו להיות נהנה בחייו יותר ממי שמחוסר אותו כשרון וכנגד כך כל שערי התענוגים והתפנוקים פתוחים לפניו" (עמ' 83). עניין זה של כשרון־הנאה חוזר אצלו בכמה וכמה מקומות וקלצ' קין רואה אותו חולייה חשובה בשלשלת רעיונותיו. אבל לשיטתו, מקום לשאלה מהיכן 'מידה טובה' זו באה לעולם? אולי נהנתנות החוסה בצלו של הנוי (בראש הפרק 'אושר־נפש בחינת כשרון' נתן קלצקין דברי יוֹן מן כיוס: "האושר, אף שאינו דומה בשום פנים למלאכת האמנות, מוליד כמה דברים בדומה לזו") באה אליו מפרשתו של ניצשה בתקופה האסתטית־טית שלו, וודאי אפשרית לידתן של תכונות באדם על ידי ההתחרות הטבעית והכוח הבורר את המתוקן ביותר, שהרי אף תקופה דרווינית היתה לרבו. ואף על פי כן זיווג זה של כשרון והנאה בן כלאיים הוא ואין עולם אחד עולמו. בשעת הדחק אפשר שיהא כשרון נסמך לאושר, הואיל וציונו של זה במשמעו המסכם וכל מעמדו בנפש. אבל החיבור של כשרון להנאה ודאי טבל הוא. מעמדה של ההנאה בחושי, וכל פגם בו מום הוא וכל עודף בו יוצא־מן־הכלל, ושניהם — הפחות והיתר — קרובים מאד אל חולה מחלה. אדם שניטל ממנו חוש הריח, ודאי אינו נהנה ממשופת־שטים בפריחתה ונמצא נפסד. אבל אין לר־מר, אדם שנתחדד חוש הריח שלו כל כך שאפילו מריחות רעים הוא נהנה (ומצויים בני אדם כאלה) מאושר מחברו. ואין, במשל זה שאני ממשיל, מן הכוונה הרעה. רשאי אני להשתמש בו. שכן חביב על קלצקין להביא ראיה מן המכוער, שעשאתו אמ־נות ליפה, על כוחו של יצר לעשות עוני ומצוקה לבאר־מים־חיים ולדלות ממנה הנאותיו.

והנה, כרגיל, גודרים אנו את הכשרון כעין יכולת רוחנית, יכולת מושלמת טבועה באדם מלידה ואפילו נתונה לו בירושה מאבותיו, שהאימון מעלה בה מי־דות יתירות של חריצות וזריזות בשדה עשייה מסוי־מת. הוזה אומר, אין הנהנתן הנפשי, שהכל אצלו, מראשיתו עד סופו, חמדה והנאה, רשאי לראות את הכשרון (היכולת הרוחנית) טבע באדם בדומה לשאר טבעיו. שהרי כל התכונות בזמן הזה אינן אלא מ־כִּי־בושיהן של החמדה וההנאה במרוצת הדורות; כלומר, היה זמן שלא היו בנמצא בתוך הבריות, אלא קימעה קימעה ובהדרגה נתקבצו וגברו על ידי הכוח החו־מד הראשון ולצרכיו, עד שהן נראות לנו עכשיו כי־כִּי־לת רוחנית ברשות עצמה. או כפי שמארטינו מנסח: "בשעה שאתה פושט מעל 'האינטואיציה המוסרית' את כל בגדיה ואתה מסלק לצדדים כל קיפול מ־כִּי־פוליה ההתחפשות שלה, אינך מוצא מתחתם אלא מערו־מיהן של הנאה ותועלת בלבד". כלומר, רשאי הנהנתן להכניס לתוך מהלך מחשבותיו את רעיון ההתפתחות, שיסייע עמו להסביר מציאותן של תכונות אצל נוהג ועשייה מסוימים, אבל בשום פנים אי אפשר לו לזווג את האב, המוליד כלים לצרכיו, עם אחד הכלים האלה, ולעשות זיווג זה כעין יכולת בפני עצמה. אי אפשר לו לצרף שני דיבורים אלה — הנאה מזה וכש־רוֹן מזה — ולכללם במושג אחד 'כשרון־הנאה', ואף על פי כן בשעה שאתה קורא אצל קלצקין את פרקו 'אושר־נפש וכשרון־הנאה', אתה מסיח דעתך מעיק־רי משנתו ואתה מוותר ומתעלם מן המופרך שבאמ־רתו ונגרר אחריה ומקבלה ומוצא בהיתר הנאתך מן האמור באיסור.

עד כדי כך גדול כוח קסמה של שיטה מקובצת בשעה שיכולת הבעה שאינה מצויה ומידות נוי שב־ביטוי וחרירות ושנינות ואף קצת שעשועים ועיטורי דברים מתחברים אליה. קלצקין הוא מכמה וכמה פנים מבית מדרשו של ויקטור קוזין, (Victor Cousin), מייסדו של האקלקטיזם הרוחני בפילוסופיה שב־מן הזה. ואפילו בעניין זה אומר הוא את היפוכם של דברים: "אמנם קל לסדר ולהביא לידי שיטות נכסי בעלים זרים — ובכך אומנתם של בוררנים, של אק־ליקטיקאים — אבל קשה ביותר לצמצם צמצום שי־טה את נכסי עצמו מחשבות מקוריות. ברקים בשלל צבעיהם אינם נוחים לסידור, הם מתחמקים ונשמ־טים מכל צבת של משטריות" (140). ואף על פי שהיה התואר אקליטיקן שם של גנאי בפי החכמים, הרי כתב סינט־ביב כמה דברים נאים ליכותו: "בשביל

וּאֲגַלֶּה אֶת סוֹדְךָ,
 סוֹד נְגוּדֶיךָ, סִתְיוֹתֶיךָ,
 אֲצַיֵן וְאֲגַלֶּה עֲרוֹת קַרְעֶיךָ,
 לְהִטִּי מִשְׁחֲקֶיךָ,
 מִשְׁחֲקֵי נֶצַח, מִשְׁחֲקֵי אֵינִי ?

נשמע קול פסיעותיו התועות כשהוא מהלך אל בוראו
 בפיק ברכים ובנפש ריקה :

אֵלִי, הָאֵר אֶת עֵינַי
 וְאַל תִּסְגְּרֵן וְאַנִּי עוֹד עוֹר,
 הַשְׁקֵנִי דָעָה וְהַמִּיתֵנִי.
 אָבוֹא עַד חֶקֶר
 וְאַחֲזִיר לְךָ אֶת נְשַׁמְתִּי,
 בְּשִׁבְחַת וְהוֹדָיָה.
 מְצַאֲתִי וְלֹא בְקִשְׁתִּי,
 בְּקִשְׁתִּי וְלֹא מְצַאֲתִי.
 אֶת שְׁמִצְאֹתַי לֹא בְקִשְׁתִּי,
 אֶת שְׁבִקְשֹׁתַי לֹא מְצַאֲתִי.

וכך הלך בסוף ימיו וכך נסתלק, ולא עמדה לו חרי־
 פותו בימי מצוקה. אולי בשעות של עמעום קשות
 אלו רשם בפנקסו לעצמו: "אין הללו מעלים על
 דעתם, שפילוסופיה כשהיא לעצמה היא מעין שירת
 יחיד, ודרך כלל כל הסתכלות עולם פילוסופית הראו־
 יה לשמה היא בחינת וידוי אישי, וכלום ניתן להת־
 ווכח על שיר ועל וידוי?". ואם אדם שואל כך, על
 כרחק אתה משיב: אין מתווכחים על שיר ועל וידוי;
 בכל אופן אין מתווכחים עליהם כדרך שמתווכחים
 על אמונות ודעות. אמנם כמה וכמה רמזי נוחם והר־
 הורי חרטה בדברי הוידוי שלו שהיה משמיעם בפר־
 כוס גדול ובחרדה גדולה, כעשר שנים לפני פטירתו
 ("זה כמה שנים שאני הולך ומכשיר עצמי לקראת
 יום המיתה, הוא כותב ביומנו, התחלתי בחיסולם
 של קנייני ונפרדתי מן החפצים והכלים שלי — בי־
 חוד מן הספרים שלי — ואחר ביקשתי לחסל גם את
 ענייני הרוחניים והנפשיים"). ואף על פי כן אי אתה
 יכול לראות את קלצקין בעל תשובה אפילו בשעה
 שאימת המוות לפניו, זו המסייעת לאדם לשוב אל
 קונו: "אולם בבחינה מסוימה אפשר למצוא בשטח
 המוסר הצלה מפני אימת המוות, יש בה מאותה האי־
 מה גם מיסודות תהות וחרטה, על החיים שלא כתי־
 קונם, שלא לפי רצוננו ולפי דעתנו, ואנו מבקשים
 להאריך ימים שיהא סיפק בידנו לתקן את עברנו

הנפשות הקטנות, כותב המבקר הצרפתי, שלעולם
 אין דינן אלא לפי הכתובת שעל גבי הדברים, אין
 משמעו של האקלקטיום אלא שיטה חיצונית היוצאת
 בכל הדרכים לשם ביקוש אחרי אמיתיות ולשם לי־
 קוטן על ימין ועל שמאל, קודם שהן מתעמקות בתוך
 השיטה עצמה... אבל אנו אין לנו מדינו על מדע זה
 בכללו ועל שאיפותיו הרמות שהוא מתעלה בהן; מכל
 מקום אין הדין עם התפיסה ההמונית שנטפלה אל
 תיבה זו אקלקטיום". *

מידות ספרות גדולות הללו הגנוזות בפסוקו של
 קלאצקין ופאר זה שבלשונו מחפים ומפתים; וניצו־
 צות של סברות ודקדוקים שיוצאין מכל פרשה ופרשה
 קטנה במקומה אוצלים ברכתם על הכתוב; ואותו
 טלטול שהוא מטלטל דבר אל תוך הפכיו שומר על
 מתיחות רבת עניין שעל כרחק אתה יוצא בעקבותיה.
 ואם בכל חיבור מחיבורי קלאצקין כך, על אחת כמה
 וכמה שהכרע במידות צורה והבעה אלו בספר זה
 שלפנינו, שהוא גופו לקט ושכחה וכולו קטעי דב־
 רים ושברי הרהורים, ודומה חש קלצקין בנקודה זו
 שבאופיו ומצדיק עליה את הדין ומתאר לשונו וסגנונו
 באותם הדרכים גופם שהלך בהם בפרקי העיון שלו:
 "דומה הוא (י. ק. = יעקב קלצקין) טורח בה (בלשון)
 לנפותה בשבע נפות ולתרום בה לעצמו מן המובחר,
 עמל לשער בה שיעור קליטה במעוין לתוכן ומבקש
 לייחד בתוכה מלפני ולפנים ייחודים עסיסיים על מנת
 למצות ממנה דיוקי מלים מקבילים לדיוקי מחשבתו,
 הולך וכופה את הלשון לרצונו עד שהיא אנוסה להכ־
 ניס לו די ריוח של הטיות ובנות הטיות, וגומר" (עמ' 303).

אלא מוצא אתה בספר עוללות זה (שעורכו קריב
 מעיד עליו: "העזובן הגיע לבית ההוצאה באפס כל
 סדר, מיונו של החומר וסידורו בצורה שניתנה לו
 בספר הזה נעשו בידי המלביה"ד — — — קטעי היר־
 מן מדברים שהיו כתובים על פיסות נייר בודדות,
 רובם בלי תאריכים") דברים כמוסים בינו ולבין
 עצמו, ומתגלה בהם קלצקין שניטל ממנו בטחון פוסק
 זה שבכתבי העיון שלו. על ידי אותו רהב המעזי פנים
 כלפי שמים:

וְאוֹלִי יִרְאֵת מִפְּנֵי —
 שְׁמָא אָבוֹא עַד חֶקֶר

Saint Beuve, Portraits Littéraires, III, Libr. Garnier Frères, *
 Paris. pp. 471—472

ולמלא את הפגיונות — וקשה גורלו של אדם שאין מספיקים לו לחיות חיי תשובה" (125). רעיון החמדה לא היה בשבילו דבר שעשועים. בבשרו היתה. ועל היסוד הסומאטי הזה בנה בניין עולמו. באלה כוחו העיוני. באלה האמת שבמשנתו, אף על פי שנקבה הסתייכות ככברה. אבל כשהתחילה הויקנה מתשת כוחות אלו ("הכל הולך ונהרס! נחרב הבניין, בניין חלומי. הויקנה באה") ממילא נתערער הכל ואפילו אמת זו שבבשרו. אלא שאפיסת הכוחות גדלה כל כך, שאפילו להמיר דעתו לא יכול. אדרבה כלפי חוץ דומה אף גברו מאוייו ואכפו עליו ושעבדהו לא לשם הנאתם אלא לשמם. ומשנתערטלה חמדה זו ונתיתמה ואף על פי כן היא כופה עצמה עליו, ודאי שניטלה ממנה חיותה ולא היתה אלא אונאת עצמה.

מעמד נפש זה מתגלה כמעט בכל פרק ופרק שבספר שלפני. כל זמן שהיו הדברים בחזקת פרשה של עיון וסברות, באה החריפות ומאחה למראית עין ולשעה קלה את הקרעים שמבפנים. אבל משהתחיל קלצקין מפרש על פיהם הויות של חיים ומנהגות של בני אדם ומעשיהם יום יום, לא הועילה החריפות ולא מילאה את הפרצות שנפרצו. והעפר והאבנים, שהוא משליכם לתוך חללן מכל הבא ליד, אינם סותמים אותו. מעלה שבט-הסופרים של קלצקין שמות ותא-ריהם שתכנם מסוים ומשמעותם גדורה; מושגים שייחוד בפירושם ורעיונות שעולמם הרוחני שמור עמם ובשום פנים אין הללו מתיישבים עם משנת הנהגתו שלו. רצוני לומר, חיבור מלוקט זה ודאי גילה לנו צדדים בנפשו של קלצקין ובמזגו שהיו סמויים עד עכשיו מעינינו, והם חביבים עלינו פי כמה מן הרוח הפוסקת שבמשנתו העיונית. כל הימים נדמה לנו, שהטראגיות שבקרעיו, אותה שניות בין האחיוה ביש מדומה לבין אֵין שהוא מדומה פי כמה, אותו 'הכל בבחינת המוחלט', אותו 'אדם המבחיך באפסותו', אותה 'שיטת חיים המחולחלת מעיקרה' אינם אלא עמידה של משחק הייאוש ומורא האין, שעקביות משנתו, וגם הרבה עקשנות, מצוות עליו; אמרנו, אותה ריקנות של בלימה המקפת עולמו אינה אלא סברה של שינא הדוחק דברים עד מיצויים

המופרך. והנה בא ספר זה והעמידנו על הטעות. כאן לפנינו טראגיות של אמת וקרעים ממש, האורבים לו במחבואי נפשו. וכל ימיו לא עשה אלא דבר אחד — היה מערים עלינו והיה מערים על עצמו והיה מבקש מחסה באהלה של שניות אכזרית המהפכת דברים על פניהם, הואיל והיה מתיירא להזדמן עם המורא שבנפשו ושבגופו כאחת פנים אל פנים. בן הרב מלובלין, שאילו חיצוניותו כשל אביו ("גוף צנום, גבה קומה, קלסתר פנים עדינים, עינים מפי-קות תום ורוך, מעיינות של חסד וחיבה מבריקים מתוך מבטיהן, וזן של אצילות חופף על כל תווי דמותו" (עמ' 316), אפשר אף משנתו אחרת — בן הרב מלובלין, שאהבת אביו ויראתו מלוות אותו בכל חנייה וחנייה שבחיו ("כדי לגרום לאבי קורת רוח הייתי שולח לו מפקידה לפקידה, גם לאחר שפירשתי, איזה קטעים משירי הקונטרסים בגפ"ת, שחיברתי בימי הרפי"), מעולם לא פרש. וכשהתחילו פורעניות מתגלגלות ובאות עליו לא מצא מחסה לעצמו אלא באהלו של הרב הליטאי. "הריני יוצא, כותב קלצקין, ולומד מעצמי, כמה קשה לעמוד על טיבו האמיתי של אדם. לדוגמה, אפילו מכרי היודעים אותי ואת דעותי והליכותי זה ארבעים שנה — ודווקא אלו היודעים אותי ביותר — אי אפשר להם לשער ואף יהיו מסרבים להאמין שלפרקים אני מתעטף טלית ולובש תפילין ומתפלל ביחידות על גאולת ישראל מתוך חרדת קודש ובכיות ממושכות כאחד מאבותי הקדורשים, כל שכן שלא יהיו מעלים על הדעת שלעתיים אני קם בלילה ואומר 'תיקון חצות' מתוך השתפכות הנפש עד כדי התשת כל כוחותי" (עמ' 352). כלומר, כשנזרק קלצקין באוירם של הרבה עולמות, בסופו של דבר על עיקרו עמד, ובתורות שנטפל אליהן, שדינים לפניהן ודינים מאחריהן, וליקטן וחיברן ואמר לבנותן בניין שלם לשבת בו לבטח, היתה תורת האבות באמצע ולא פסקו מלפטפט אליו יריעות אהלה; וכשנטרפה עליו שעתו לא מצא מחסה כי אם בסתר כנפיהן, ואף על פי שספק גדול, עד כמה יצא אה משנתו נשכרת מאותם הפתקים שנצטרפו כאן בספרו, הרי המחבר ודאי ודאי נמצא נשכר ונשכר.

עסקה החברתי של השירה

מאת ט. ס. אליוט

מצויים משלי-סתרים וזמירות שמשקל בצורתם וערך של פיוט בערכם ומעשים של קוסמים בתכליתם: משום הצלה מעין רעה ומשום רפואה מחלאים רעים ומשום כפרת פניה של אלהות; ודאי רואה אתה צורת של פיוט אלו שעסקן עסק מסוים בחברה הקדומה. היתה השירה בימיה הראשונים מחוברת אל פולחן הדת; ובהימנונות ובפסוקי-זימרה ובתחינות עוד אנו משתמשים בשירה לתכלית החברה. היו צורת רות ראשונות של אפיקה ושל אגדות-עם צינור למה שהיו רואים או כהיסטוריה: וחזן מרשמה הרגשי בקהל השומעים הרי גדול מאוד היה הסיוע שסייעה צורת הפיוט למספרי אגדות קדומים שיהיו שמורים בזכרוןם ציבוריים ציבוריים של עניינים. ובתוך חברות שלימות יותר, בדומה ליוון העתיקה, גלויים וידועים עסקי השירה החברתיים והמקובלים. היתה הדראמה פרק בעצרות עם שהדת מכורתם; האודה בנוסח פינדאר עלתה מתוך סוג מיוחד של חגיגות בחברה. ועוד הרשות נתונה לנו לבוא ולומר, שהליריקה — הפואימה שכתובה בשביל שישירו אותה לפי ניגון, בין במקלות עם ובין חזן העובר לפני קהל שומעים — וכן הדראמה השירית, שתיהן צורות של פיוט שעסקן החברתי מיוחד בעניינים, שלא כשירה רגילה שעיקר כוונתה שיקרא בה הפרט ביחידות.

אף על פי כן ברור לנו, שבמזמור ובדראמה לפנינו עסקים מיוחדים של שירה. בזה סוג בפני עצמו של פיוט מחובר לסוג בפני עצמו של נגינה, והפייטן ובעל הנגינה שניהם כאחד עושים בתחומיהם הגדורים. שירה שמזמרים אותה על כרחא שתהא פשוטה מאוד: ובאופירה כמעט שאינה אלא חרוזים שחוברו יחד ביד חרוצים. בכל סוג של פיוט שעשאוהו זמר אין תפקידו של המשורר אלא שני במעלתו כלפי מחבר הניגון. אחרות המסיבות בכתובה של פיוט דראמתי, הואיל ופעמים גדול כאן כוחו של המשורר מכוחו של כותב הדראמה, ובעיקר משום שהמשורר ומחבר הדראמה אדם אחד הם. אלא משורר שיוצא וכותב מחזה, על כרחו שיהא מתמיד ומשתדל להיות

שמח אני שתחילה הביאו לפני את השם 'עסקו החברתי של המשורר' — הואיל ועומד אני לעשות בו שינוי קל; ושינוי-שם זה פתחון פה לי לומר דבר, שרצוני לאמרו. עכשיו קורא אני שם לשיחה שלפני-נינו: 'עסקה החברתי של השירה'. מה העליתי בזה? אין כאן הפרש במישרים אלא בעקיפים והוראתו של ההפרש מועטה. אין אני רואה את הכינוי 'משורר' אלא ציון נאה לאחד שכתב, או לכל אדם שכתב, שיר או כמה שירים טובים. ידעתי כמה וכמה משוררים ומהם טובים מאוד: אבל אי אפשר לי להעלות במחשבתני מידה שהכל שותפים לה מלבד עניין זה שהיו כותבים שירים. אמת, ברובם לבם פתוח היה לשירה; אבל הרי מצויים כמה וכמה בני אדם אחרים שאינם כותבים ואף לבם פתוח לשירה. ידעתי צעירים שהיה תה שאיפתם 'להיות משורר'. ונראית לי שאיפה זו רבת סכנות, הואיל ועל נקלה מתגלגלת היא בתשוקה להיות נערץ בעיני הזולת וכאילו אף נתונה הרשות לך שתהא מעריך את עצמך. רצוני לומר, נאה יותר שבפשיטות תהא נושא נפשך לכתוב שירה טובה בשעה שעולה לפניך שיר שרצונך לכתבו. ועוד טעם אחד עמי שיתר בעיני הכינוי 'שירה'. משורר, פרט בפני עצמו, יכול ותפקידי החברה שלו מרובים. לא בכל שעות היום כותב הוא שירים; ועל שום מה לא יהיה לו עוד עסק אחד שהוא עוסק בו כהלכה; מצד אחר, על שום מה יהא עוסק בעסק שאינו שירה, אם אינו אנוס לכך או אין רצונו בכך. אורח הוא ואולי אב לבנים הוא; ובכך ודאי עסקו כעסקי שאר האזרחים והאבות. אלא בתורת משורר עסקו לכתוב שירים; ולפיכך ענייננו בתפקידה החברתי של השירה. זיזה זו שהזנו את הדעת מן המשורר אל השירה פותחת לנו להיפטר משני סוגים מסוימים של עסקי חברה, שיכול והיו מפורים דעתנו. אחד, העסק ההיסטורי שהיו עוסקים בו סוגים מיוחדים של שירה.

T. S. Eliot, *The Social Function of Poetry, Critiques & Essays in Criticism, 1920—1948*, p. 105. The Roland Press Company, New York.

תחילה מחבר דראמה. מצווה עליו שיהא נשמע לחור-קי הדראמה, וכל כמה שעלה בידו וקיבל עליו מרותם של צרכי הדראמה, הריהו בחינת כותב סוג של פיוט בפני עצמו. הואיל וכאן הפיוט אינו הכותב בשביל קול עצמו אלא בשביל קולו של פרשן נעלם, ומביאה כאן השירה את רשמה הקיבוצי הישר לתוך קהל שומעים מעורב, שאין להניח שאפילו אחד מהם עיין במקור קודם לשמיעתו. במזמור ובדראמה לפנינו שתי צורות של פיוט שגדול בהם העסק החברתי: ותפקיד כפול עמהם – השותפות של המשורר ושל מחבר הנגינה בעסק הכללי, או כניעתו של המשורר בתורת משורר לפני המשורר מחבר הדראמה. אלא שאצל שניהם עולה הערכתנו מתוך מחקר של ניי-תוח: גדולה ההנאה מליריקה דקה או ממהזה פיוטי, לא משמענו אותם מעל דוכן הציבור בלבד, אלא אף משקראנו בהם תחילה ביחידות: כלומר, עסקו של הלירי או של המחזה הריהו במקצתו כעסקו של כל סוג שירה אחר. פירוש הדבר, שאי אפשר לנו לאמור, עסקה החברתי של השירה או תפקידו של המשורר בא לידי גילוי בשירה העוברת לפני הציבור בלבד.

לפיכך נעמוד תחילה על תפקידו של המשורר ועל עסקה של השירה בחיבורם עם התכלית של המשורר עצמו. לעתים קרובות רצונו של המשורר להפיץ ברבים תורה אחת של דת, של פילוסופיה או של חברה; לעורר קוראיו לעמידה מסוימת או להליכה בדרך-מעשים מסוימת; להכניס ללב מידות של מור-סר; או אפילו להקנות ידיעות. בשום פנים אין ציי-רופים אלה בני דורנו; לאמיתו של דבר, חילופה של השקפה זו, שאין אמנות כלי שרת לשום תכלית חוץ מתכליתה, חדש יותר בזמנו. היה הדבר שגור אצל המבקרים בימי הריניסאנס, שחייבת השירה לעור-רר רוחם של בני אדם לגבורה של מוסר. ואין ספק שכמה מן הגדולים שבמשוררים גדרו יפה יפה תכ-ליותיהם, לא העלימו עליהן ואין שחר לשיריהם בלי-עדיהן. וכאן, סובר אני, אסור עלינו שנתפתה לא לזו ולא לזו משתי הדעות הקיצוניות. אחת אומרת, ערכם של הרעיונות שמביע השיר הוא הנותן לנו בפשיטות את ערכו של הפיוט; או האמת שבהשקפת-עולמו – וכרגיל הפירוש הוא ההסכם עם השקפת-עולמנו אנו – עיקרו של דבר. ואחת אומרת, רעיו-נות המשורר ואמונותיו אינם עיקר כלל וכלל; אינם אלא כעין סיגים המשמשים את המשורר בתפיסה זו שהוא תופס בחומר הטהור שלו, שצרפה אותו השירה

במרצת הזמנים. ובשביל שנגיע להשקפה קרובה יור-תר לאמת, יפה שנעמוד תחילה על כך, כי בשעה שמיטיב ומביע המשורר פילוסופיה אחת, הריהי פילור-סופיה עומדת וקיימת ולא מחידושו; ובשעה שהיטיב וחיבר שיר נותן ידיעות, אין העובדות בנות גילוי שלו. משל לראשון טול את לוקרציוס ואת דאנטה: שניהם לקחו ענייניהם מתוך היבורי פילוסופים שלא היו משוררים. משל לשני נביא את וירגיליוס ב'גור-גיקס' שלו: לא התכוון לקרב אל הלבבות תורה של הקלאות חדשה מעיקרה ומהפכנית. אלא כוונתו יותר השמירה על עיקרים ואיחודם שהיו מנהגם של עוב-די אדמה טובים לפניו. דברים אלה מביאים אותי להחליט ולומר, לא היתה מטרתם של שירים אלה להביא את קוראיהם לידי הודאה מושכלת ברעיונות, אלא למצוא הבעה רגשית להם. הדבר שמזרים אותך לוקרציוס ודאנטה אינו באמת אלא שתהא האחיזה באמונות מסוימות מעין עניין שבלב. והדבר שויר-גיליוס מורה אותך אינו אלא שתהא הווייתך בעולם האיכרים הווייה שברגש. יכול והשיר יביא כמה קור-אים שידודו ברעיונות אלו, מתוך חיבור זה של הרעיון עם ההרגש המהנה את הקורא בשעת קריאתו. אבל תכליתו של דאנטה, חובתי לומר, לא היתה להביא את הקוראים שישכימו בדעת לבריאת עולם הנוצ-רית, אלא להביא קוראים, שכבר קיבלו בריאת עולם זו, או לכל הפחות לא כפרו בה, שירגישו אותה כעניין של חוויית יחיד.

איני רואה טעם על שום מה לא ישימו לפניהם משוררים העתידים לבוא תכליות בדומה להן. אלא לפי דעתי, התנאי שתצליח דרכם זו, שתהא השקפת העולם שהם טורחים להביעה בשירה מן ההשקפות המקובלות. איני סובר, שבידך לעשות שירה מרעיו-נות מקוריים מאד וחדשים מאד. על כרחם שיהיו מעורבים בחיי המשורר ובחיי הכלל. הואיל ועניינו של המשורר להביע את התרבות שבתוכה הוא חי ועמה הוא נמנה ולא להביע שאיפות לתרבות שלא באה עוד לעולם. ודאי אין הכוונה לכלול ולומר, שחייב המשורר להשתוות עם החברה שבתוכה הוא חי: אינו דומה מי שמביע תרבות זמנו למי שמשותוה עם מסיבות חברתו. ודאי יכול והבעה זו של תרבות זמנו מעמידה את המשורר בניגוד קשה למסיבות חברתו המחללת את תרבותה.

אומר אני, שלדעתי, משלח-ידו של המשורר להביע, ואף להעביר תחת שבט הביקורת, את התרבות שב-תוכה הוא חי ושעמה הוא נמנה. אבל לעולם מלאכת

באמונותיו ועניינותיו מביטן ומחוצן כאחת. במקום שאין בוקע ועולה פקפוק זה ממעשה המשורר, מיד לבך אומר לך, כי לפני שירה של אמת אתה עומד. שעה שאתה נהנה מן הצורה ואדיש אתה לתוכן, שירה זו אינה אלא חריצות ידים; ושעה שנתפס אתה לרע" יון ואדיש למלים המביעות אותה, הרי דבר זה שאתה קורא אינו אלא פרוזה רעה.

ודאי הכרח שיהיו למשורר עניינים אחרים זולת כתיבה של שירים. אבל חייב הוא ליתן עניינו לדבר רים האחרים האלה לשם תכלית עצמם. כשם שתועה אתה ברדיפתך אחרי חוויה כל שהיא מתוך כוונה תחילה לעשותה שירה. כן אסור עליך הביקוש אחרי נושא של דעת — מדעי, היסטורי או פילוסופי — בש" ביל שיהא בידך דבר שתכתוב עליו. פשוט, אי אפשר לנו להשתמש בשירה בשביל הבעת הרגשים ומחש" בות שלנו; ופשוט, אי אפשר לנו לבקש אחרי דעת וחוויה לשם כתיבה של שירה. הללו הקרויים משוררים גדולים היו ברגיל בני אדם שעניינות שלהם רחבים, אלא מוצא אתה בחינות הללו שעשו אותם למשוררים בטמיעה זו שנטמעו תלמודם ורעינו" תיהם, וכן נסיונם בעולם המעשה, בתוך ההרגש של" הם. ושיארע כך, מן הדין שיעמוד נסיון המעשים על כוחות עצמו ותהא השקידה על חקר הדעת תכלית לעצמה.

אם הדין עמי, הרי יש בעשיית שירה הרבה יותר מן התכלית בדעת של המשורר; אמור מעתה, אף תפקידו החברתי של המשורר רב מן התכלית החברתית המסוימת שבדעתו. יכול וכוונה מפורשת לו ללמד ולהוכיח ויכול שאין לו כוונה זו. קל לך לר" אות בוירגיליוס עמידה משלו כלפי העם הרומאי והקרייה הרומאית והמלכות הרומאית, ועליה עמד והודיע לקהל שומעיו בתוך האיניאד; אולי מתכוונים היו דאנטה ומילטון, לפי רוחם, ללמד תורת דת אחת בתוך פרשיותיהם המופשטות וליתן לקוראים תור" תם זו בדמות של מציאות בתוך תיאורי המאורעות והמראות ובני האדם ומזגיהם; ולפי המשוער היתה פעולת שירתם קרובה מאד לכוונתם על הקוראים בני דורם. אלא שבמרוצת הימים התחילה שירתם מגלה ערכים חדשים ושונים. מצד אחד, ישנם משוררים, ואף הם ראשונים במעלה, שלא תמיד קל לך לעמוד על התכלית שבדעת שלהם, או אם בכלל הי" תה להם תכלית כזאת, או אם נכבדה היתה בעיניהם. כלום אצל כותבי הדראמות היווניים ערה היתה תקווה בלב המשורר שייטיב עם שומעיו במתן תורתו ומ"

חוקו של המשורר דבר יתר על זה, ואפשר שיהא דבר שונה בעיקרו מן התכלית שבהכרתו. איני כופר בכך, שתכליתו של המשורר, הדבר אשר שם לפניו לעשו" תו והדבר שהוא אומר בלבו כי עושה הוא אותו, כב" די ערך הם בשביל עמידה על שירתו; ואף איני כופר, שעה שהתכלית בדעת שלו פעמים ברכה רבה בה לשירתו ופעמים היא לקלקלה. אין רצוני לומר אלא שעסקה של שירתו אי אפשר שתהא דן אותו מתוך תכליתה. ובשביל שאחזור כל כוונת דברי, יפה שאצביע על גופי ספרות גדולים, שמוטב לחוקרי תורות-נוי"ונפש שירבו ליתן דעתם עליהם: כוונתי לשירה רעה. וכאן יש תחילה להבדיל בין משורר רע אמתי לבין משורר רע מדומה. את האחרון אני רו" אה כל אדם (ואולי כך רובם של בני אדם שחינוכם הספרותי מועט) שנתעורר לכו בימי הבחרות להביע את עצמו בדרך הפיוט, ושלשעה קצרה שומר הוא את הבודות בלבו, שדברי שירה הדברים שכתב. המ" שורר הרע האמתי הריהו בן אדם של התמדה וחרי" צות ידים ואפילו לאחר שעבר עליו משבר שנות בח" רותו מוסיף הוא וכותב עד סוף ימיו. מוסר הוא עצמו לכתובה של שירה רעה: זאת תעודת חייו. הריהו בן אדם שקורטוב של כשרון בו. אלא ששניים טיפו" סיו של המשורר הרע האמתי. אחד חובב מלים; אין לו דבר לאמרו שאינו אמור, אבל סובר הוא, שמקור" יותו בהבעת הרגש שגור מתוך שינוי קל בשימוש הלשון, במשקל ובאוצר המלים. פעם ידעתי משורר מעיין זה, בן אדם חכם ונבון וחביב שמצא גילוי גדול: משיתן פסיק, לא בסוף השורה, אלא בראשה של השור" רה החדשה, בידו לזכות במשהו דומה למקוריות. הטיפוס השני של משורר רע אינו מחובבי האמנות; תכלית כבדה מצא לו; בשורה בפיו להודיעה ברבים. עלול טיפוס זה של משורר רע לרדוף אחרי הפואימה הארוכה ואפילו אחרי האפיקה. ברגיל תשמישו באוצר מלים בדוק ומנוסה ובמשקל מוסכם מכבר הימים; מגמתו יותר אל הנשגב מאשר אל המשונה. תכונת רוהו רליגיוזית או פילוסופית או מדינית; והשירה שלו צינור לבשורתו שחשיבותה לעולם ודאית לו. תכליתה תכלית החברה; ואין לו דבר מלבדה.

רואה אני בשעת קריאתי בחיבורו של משורר טוב, שעלול אני להיתקל בדבר הנשמע לכמה פנים. לשעה חש אני, שלשונו אינה אלא כלי מושלם בשביל הד" בר שבא לאמרו; לשעה חש אני שבפשיטות משתמש הוא, ואפילו לתועלתו התשמשי, באמונות שלו למען הנוי המילולי שהכוח בידו להלבישן. עולה הוא לפני

שלו? וכלום יצר ראסין את רוכסאן שלו לשם אזהרה שהזהיר את החברה מפני סכנות יצרים לא כבוד שים? או כלום כתב שקספיר את ליר שלו כהתראה מפני אונאת עצמך שיוהרה מחמת זיקנה דרכה להורבות?

גלוי וידוע לנו, כל שידול שבא לגדור עסקה של שירה לפי תכליתו של המשורר אינו אלא כניסה לתוך מבוך שאין מוצא ממנו. ואין אנו רשאים אלא לומר דבר אחד — בשעה שהיתה למשורר תכלית ברורה ומפורשת, הרי מתגלה זו אצלו כעמידה נאה לכתיבת שירתו: התכלית היתה לתועלתו ולטובתו. וכשהיא מצויה אצלו על כרחך שתיתן דעתך עליה. בין שנראית לך ובין שאינה נראית לך, אם בכלל רצונך להעריך כראוי את שירתו. ויפה אמת זו לשיר העוסק בעניינים שאירעו לפני אלפיים שנה, כשם שיפה היא לשיר העוסק בעניינים של בני דורנו. ערכה החברתי של שירה ער היה בלבם של המבקר רים והחכמים בימי הרניסאנס, הואיל ובשבילם כל אדם נכבד שבתקופה העתיקה מופת היה להם, ליציאה בעקבותיו או להתרחקות ממנו, וכעין פירוש היה לכמה מידות טובות ולכמה עבירות מתוארות בידי אריסטו. אנשי המוסר שבאו אחריהם היו פחות תמימים אבל סתומים יותר. ובימינו גדלה הזהירות מפני קבלת כוונתו של משורר כעדות נאמנה לדבר שהוא עושה אותה באמת, הואיל וגברה ההכרה בתפקידו של לא-מוכר.

כשאתה יוצא ומעלה את תפקידה החברתי של השירה על כרחך שתבקש ותמצא איזו הם מעשיה בכל מקום ומקום ובכל שעה ושעה ובכל לשון ולשון. ויפה שתרחק מן העמידה על העסקים השונים שעתה שירה מסוימת בזמנים ובמקומות מסוימים ועל התפקידים המרובים שהיו ממלאות ידיהם של משוררים מסוימים, או שהיה רצונם למלאותם. אף תרחק לשים תפקיד חדש על השירה; לא תצא ותאמר, 'הנה הדבר שחייבת השירה לעשותו', אלא אם כן הוא הדבר שהיתה שירה טובה עושה אותו כל ימיה, ובכן נצא ונפתח בפשוטה שבבחינות שבחה ראשית, תהא מהנה. וכשיבוא אחד וישאל, 'הנאה זו מה טיבה?'; אין תשובה בפי אלא זאת — 'מין הנאה ששירה טובה יכולה להיות מהנה'; וכשיבוא אחד וישאל, 'את מי באה היא להנות?'; אין תשובה בפי אלא זאת: 'את כל המוקיר שירה'. הואיל וכל תשור בה אחרת מיד מכניסה אותך לתוך עיונים על תורות נוי, דברים שאינם מסמכותי להם ואין ענייני בהם.

ודאי יכול ואדם קורא שירה ונימוקו אחר ואינו נהנה ממנה כאדם הנהנה משירה. יכול ואתה קורא בחיבורי רי משורר בשביל לעמוד על טיבה של תקופתו בתולדות הימים; אבל לא יהא כדאי וראוי למחקר זה, כל עוד לא היו כמה וכמה בני אדם בשעתם הנהנים ממנו הנאת שירה. אפילו כשאתה יושב וקורא בחיבוריהם של משוררים רעים שבעבר, ודאי אינך עושה כן אלא בשביל למצוא, על שום מה ראו אותם בני אדם בשעתם משוררים טובים. וברור הדבר, שיר שמעולם לא הינה שום בן אדם אלא את מחברו בלבד, אי אפשר כלל שיהא עסקו עסק חברתי.

גילוי דברים זה מעלה את השאלה, כלום גדול תפקידו החברתי של משורר מתפקיד חברו, כשחיבוריו מהנים בני אדם מרובים יותר משל חברו? פעמים יש משורר שמרובים מאד קוראיו מבני דורו ואף הנהנים מדבריו בשעתו, והנה בימינו כלו קוראיו ואינם; ויש משורר שמועטים קראו ונהנו ממנו בכל הזמנים, אבל מוסיף ומהנה הוא מתי מעט בכל דור ודור. איני סבור, שרשאים אנו לומר, גדול עסקו החברתי של הראשון מן האחרון. כלום לא נאה יותר שנאמר, יש בחיבורי המשורר האחרון מן הרציפות ובחיבורי הראשון לא היתה אלא דמות חולפת — וגדול עסקו החברתי של הרצוף מן החולף? דומה, מרגישים אנו, שחייב השיר להוסיף ולהנות בני אדם בכל דור ודור, או לכל הפחות, שיהא בו הכוח לחדש את המהנה שבו לאחר תקופה של שיכחה כל עוד מצויים קוראים בעולם שלשון הכתוב בשיר גשמעת להם.

ולאחר שכך הגבול את הדברים, אף על פי כן האמת בכללה היא, שהגדולים שבמשוררים גם נתנו את הגדולות שבהנאות למרובים שבבני אדם ולשונים שבהם בכל תקופת הזמנים מיום כתיבת שירתם ואי-לך. וגם מכניס אני בחשבון את קהל קוראיו של משורר בארצות נכריות לאחר שתרגמו כתביו. ודאי מצויים כמה סוגים של שירה שהתרגום יפה להם. יש שמראות עינים שולטות בה ולפיכך רישומיה ניתנים בכל לשון ולשון, ויש שירה של משורר שבמזגו קירבת נפש לרוחה של לשון שאינה לשונו; וכן פעמים מוצאת השירה מתרגם שבמזגו קירבת נפש לרוח של המחבר. ועוד, ישנה שירה כללית מאוד, ואף על פי שמאבדת הרבה בתרגומה, הריהי שומרת על הרבה, ופתוחה היא לקריאה ולהנאה ולהתעשרות גם בלשון זרה. אלא אפילו הגדולים שבמשוררים, בני אדם שאין להטיל ספק בערכם בתוך כלל האו-

אלא כוללת. קל לך לחשוב מחשבותיך בלשון נכריה מלהרגיש בה. אין לך אמנות שתהא עקשנית בלאו־מותה בדומה לשירה. יכול ונטלו מן העם את לשונו. ביטלו שימושה בפומבי, אסרו עליה בבתי הספר, אבל עד שלא נתת בפיה של האומה לשון אחרת לא עקרת את הישנה, וודאי בראשונה תעלה ותבוא בתוך השירה. ושעה שאני מדבר ברגשות אמורים בלשון אחרת, כוונתי לדבר מכריע יותר מ'הבעת רגשות בלשון נכריה'. מחשבה שהבעת אותה בלשון נכריה ודאי למעשה אינה אלא אותה מחשבה גופה שחשבת; אבל רגש שהבעת בלשון אחרת אי אפשר שיהא אותו רגש גופו שהרגשת. ובשביל הרגשים השירה אמצעי מדוקדק יותר מן הפרוזה. אחד מן הטעמים שאנו יוצאים ולומדים לשון זרה, משום שזו מוסיפה ונותנת לנו אישיות נוספת; ואחד מן הטעמים על שום מה אין תשמישה של לשון זרה בא במקום הלשון שבפינו. שאין לך בן אדם שירצה להיות לאיש אחר. חורבנה של לשון משובחת הריהו חורבנו של עם משובח.

אמור מעתה, אי אפשר שתביע רגשות והרגשים במילואם אלא על ידי אוצר המלים של לשון שאומה צרה לעצמה מדורי דורות, ושמצדה באה לשון זו לצור טיב ההרגשים של אומתה. לפיכך היא ביסודה לשונם של כל המעמדות בעם: מבנה הלשון, קצבה, קולותיה, ניב, הם שמביעים את אישיות הלאום המדבר בה. וכשאמרת, שהשירה יתירה על הפרוזה בעניינה בניתוח הרגשים ורגשות ובהגדרתם, לא הסחתי דעתי מן התוכן המושכל של השירה ולא מן המידות הרגשיות שבפרוזה. אין מפרידים בין רגשי לשכלי בתוך יחיד כשם שאין מפרידים ביניהם בלשון שהוא משמיע. ולא באתי להטעים אלא על תכונות פרטיות; ואיני מודה בכך, שבשביל שיהא לה לשיי רה עסק חברתי אנוסה היא להצטמצם בהבעתם של רגשות ידועים ומובנים ומשותפים לכל אחד ואחד. אי אפשר לנו לצמצם את השירה בתחומי שירה עמ־מית, דינו שבתקופת תרבות בריאה ואחידה שות־פים רגשותיהם של המעודנים והמורכבים שביחידים לרגשותיהם של הפשוטים והבורים שבהם, ושאינ להם חלק ברגשות בני אדם דומים במעלתם שלשונם של אלה אינה לשונם של אלה; אמנם סובר אני, שב־חברה בריאה חייב משורר גדול באמת שיהא פתוח במקצתו לפשוטים שבבני עמו ואף לעומדים ברום מעלתה של התרבות, והללו אף הללו נענים לשירתו כאחת. אלא שתפקידו החברתי הכללי ביותר לעולם

מות והעולם, בני מקומם הם: ודאי בני מקומם הם ומיוחדים לעם וללשונו יותר מן המשוררים הקטנים מהם, שאין משקל לחיבוריהם אלא במקומם. כל משורר רר חשיבותו לעמו אינה דומה לחשיבותו לעמים אחרים; והמשורר יהא גדול בעמו, משיהא גם אירופי גדול או משורר כלל־עולמי גדול.

ולא באתי אלא לציין, שהשירה, שלא כדברי אמנות אחרים, ערכה לאומתו של המשורר וארצו ולשונו גדול פי כמה מערכה לאחרים. אמת, אף ציור ומוסיקה אפיים אופי של מקום; ופרשה של גנינה או תמונה מקנות לבני אומתו של האמן דברים שהנכרי מתעלם מהם. אבל לכל הפחות בתוך היקפה של תרבות אירור־פה יכול מבקר טוב לקבוע דעתו כראוי לה על דברי אמנות נכרים לו: כאן לכל הפחות כלליים חוקי הבניין וכלליות מידות של חריצות טכנית. ויתר מכן, בתוך כל צורות האמנות שהלשון משמשתן — התיאטרון, הסיפור, הפרוזה לכל ענפיה — פרידתה של השירה מלשונה קשה מאוד. לעולם אין משפטנו ודאי לנו אצל שירה, עד שיבוא מבקר בן ארצה ובן לשונה ויסייע עמנו. ואם מחובר המשורר בלשונו המיוחדת לו יותר משאר האמנים, ואפילו יותר משאר הסופרים, הריני נוטל רשות ומחליט, שלשון זו זקוקה יותר למשוררה משהיא זקוקה לבני אדם שמלאכתם אחרת. ומידה זו מוליכה אותי אל הדבר שנראה לי תפקידו החברתי של המשורר. סבור אני, גדולה החשיבות לכל לשון ולשון, אם רצוני שתהא ראויה שתתקיים, שתהא לה שירה לעצמה — ולא בשביל הללו הנהנים ממנה בלבד, אלא אף לטובתו של כלל האומה. סובר אני, שקיומה של ספרות־לאום — ואני קובע מקומה של השירה כהכרחי ביותר שבספרות — חשוב לא אלאה בלבד הנהנים מן השירה, אלא גם לכל אחד ואחד מבני הלאום הזה, אפילו להללו ששמותיהם של הג־דולים שבמשוררי אומתם כמעט ואינם ידועים להם; אפילו, אומר אני, לבורים גמורים. אמור מעתה, בטור־בה זו שמביאה השירה לבני אדם שאינם מקוראיה רואה אני את תפקידו החברתי הגדול של המשורר. מצינו, שהדחיפה לשימוש ספרותי באוצר המלים פותחת בשירה: היא שהיתה שדה האימונים הראשון בשביל הלשונות החדשות באירופה בשעה שעוד הלא־טינית לשון התלמוד והפרוזה, דומה, אי אפשר שתהא אחרת, משנודה כי שירה, כל כמה שהיא מושכלת, לעולם עניינה הבעה של רגשות והרגשים; ושחוויתם של רגשות והרגשים עשויה בלשון חיי יום יום; ושיש ייחוד ברגשות ובהרגשים, בעוד שהמחשבה אינה

יהא מותנה, לא בקוראיו, אלא בלשון שלו, שמידתה מידת לשונם של הרבים.

ורשאים אנו לבוא ולומר, מה חובה ראשונה של בן אדם בתורת אורח הריהי חובתו לארצו, כך חובה ראשונה של בן אדם בתורת משורר הריהי חובתו ללשון ארצו. אחת חובתו, השמירה על לשון זו: שלא תתרפה ושלא תקהה ושלא תרד מחמת רוב שימוש. ושנית חובתו, הרחבת הלשון שתהא יפה לזמנה ובדיקת כוחותיה שלא נתגלו עוד. כל כמה שהוא מביע בשירתו רגשות שהרבים מרגישים בהם אף תופס הוא ברגשות אלו בשעה שהוא מקרבם אל ההכרה: בנתינתו דיבור הרבים לרגשותיהם הריהו מלמדם דבר על עצמם. אבל לא זו בלבד שגדולה הכרתו משל אחרים; אף שונה היא משלהם ושונה משל משוררים אחרים, ולפיכך בידו ליתן לקוראיו דעת רגשיו שמעולם לא באה בחווייתיהם, וכאן ההפרש בין משורר שאינו אלא משונה ותמוה לבין משורר של אמת: הראשון אולי רגשיו מיוחדים במינם אבל אין לאחרים חלק בהם, או שאינם כדאים שיהא חלקם בהם ולפיכך מצד התרבותי אין צורך בהם; אבל משורר של אמת מגלה גוונים חדשים של הרגש ותמורתו שאפשר לאחרים שיהיו שותפים להם, ובשעה שהוא מביע אותם הריהו מרחיב ללשון ומעשירה לטובתו השלימה של כלל-האומה שתחומיו רחבים הרבה מתחומי קהל קוראיו.

הארכתי בהפרישים שברגשות בני אדם שונים כדרך שלשונותיהם מביעות אותם. אלא אומה מנוסה בחייה לפי דרכה אינה דומה לעצמה במקומותיה השונים ובשלשונותיה השונות בלבד: אותה אומה גופה נסיונותיה אחרים בזמנים שונים. הרגשי שכנו ודאי אינו הרגשי של הסיני או של ההודי; אלא אף אינו כשל אבותינו לפני כמה מאות שנים. אפילו אינו כל עצמו כשל הורינו; ויתר מכך, אנו עצמנו איננו בלא תמורה במרוצת הימים. דבר זה ודאי הוא; מה שאינו ודאי כל כך הוא הדבר, שכאן הסיבה על שום מה אין אומה פוסקת מליצור שירה. גא לבם של רוב בני אדם על הסופרים הגדולים של לשונם וארצם, אף על פי שאפשר ומעולם לא קראו בחיבוריהם; גא לבם עליהם בדומה שגא הוא על הצטיינות אחרת שאומתם מצטיינת בה, ואפילו ישנם סופרים שפרסומם הולך לפנייהם כל כך, שפעמים הנואמים המדיניים מביאים מדבריהם בנאומים. אלא שהכלל אינו יודע שלא די באלה — לא די שיש לנו סופרים גדולים שבעבר; אלא אם כן מוסיפים אנו ומעלים מתוכנו סופרים

גדולים, ובעיקר משוררים גדולים, סופה של הלשון שלנו שתהא גורעת והולכת. התרבות שלנו תלך ותגדע וסופה שיתשו כוחותיה כל כך שתהא פרוצה לנכר רית חזקה ממנה. ואלא אם כן יש לנו ספרות בת ימינו, סופנו שנתנכר יותר ויותר אל ספרות עברנו. הואיל וספרות שצאצאים חיים אין לה, סופה שתתרחק מאתנו יותר ויותר ולא תהא אלא בדומה לספרות של אומה אחרת שכבר הלכה לעולמה. הולכת הלשון שלנו ומשתנית בין שרצוננו בכך ובין שאינו בכך. ארחות החיים שלנו משתנים תחת לחצן של התמורה רות המקיפות אותנו, ובשביל שנעמוד כנגדן נצרכים אנו בתמידות למשוררים חדשים, בני אדם הממזגים רגשות יוצאים מן הכלל עם שלטון יוצא מן הכלל על הדיבור: אחרת, הסגולות שלנו, סגולותיה של האומה, לא להבעתם בלבד אלא אף להרגשתם של הרגשי תרבות יכלו ויאבדו.

התמורות וההרחבות בלשון שבכל דור ודור, מעשייהם של סופרים מעטים, יתכנסו לתוכה בהשפעתם של סופרים עממיים יותר, ומשנקלטו הללו באה שעתה של פסיעה חדשה, ובמרוצת הימים נכבד הדבר הזה לשפת הדיבור, לעולם הרגשי, לחייהם של כל בני החברה והציבור, לכל בני האומה: אפילו, כאמור, לאלה שאין שמותיהם של המשוררים יודעים להם. ודאי השפעתה של השירה בהיקפה הרחוק מטושטשת מאוד ודרכיה דרכי עקיפים. היציאה אחריה דומה להתבוננות אחרי טיסתם של צפור או של אוריון בשמים הבהירים; כשהשגחת בהם בעודם בקירבת מקום לך והשהית מבטך עליהם, יכול ואתה רואה אותם במרחק רב ממך, בשעה שעינו של אחר לא תמצאם. הוזה אומר, בכל מקום ומקום אתה מגלה השפעתה של שירה בתוך חברה בריאה: הואיל ובחברה בריאה מתמיד קילוח ההשפעה במחזורו מכל חלק שבה אל שאר חלקיה.

אין רצוני שתראוני מפליג וטוען לשבחה של השירה ושסבור אני כי לשון הדיבור שלנו המשוררים קובעים אותה. בדומה ניתנת האמת להיאמר, שלשונם של משוררים הולכת ונקבעת על ידי דברי המדברים הנשמעים סביבם. כפוף המשורר ללשונו כפי שהיא מצויה לפניו בזמנו ובסביבתו. משנשתבחה זו זכה לה; ומשנגרעה עושה הוא בה כמות שהיא. יכולה השירה לעשות משהו בשמירה על בריאות הלשון ואפילו בחידוש בניינה; אף יכולה היא לסייע עמה בגידולה, שתעמוד לה דקותה ויעמדו לה כוחותיה ודקדוקה במסיבות המסובכות שבחיי זמננו ובתכ-

ליותיהם המשתנות, כשם שעמדו לה כוחותיה בזמנים קודמים ופשוטים יותר. אלא שבתוך אישיות מבולבלת זו הקרויה בשם 'תרבות' שלנו, אחוזים היסודות זה בזה; והשירה, בדומה לכל דבר אחר, כפופה להשפעות גדולות ומרובות שהן מחוץ לשליטתה.

דומה, היתה ההטעמה שלי על עסקי הלאום של השירה ועל מקום מושבה. אין רצוני שתהא סוגיית זו מעורבת בשאלות הפוליטיקה והכלכלה שדיבור זה 'לאום' מעלה על הדעת, או דיבור מלא סתירות ממנו — לאומיות. אבל חובתי לחזור אמונתי מהי בכל הנוגע בנושא שלפני. איני יכול לקבל את אידיאל האחידות הכללית בתרבותם של חלקי אירופה הקטנים עם הגדולים; מצד אחר, איני סובר, שחלקי אירופה אלה פריחה תהא להם משהיו מובדלים זה מזה בתרבותם. אדיר חפצי שכל חלק וחלק שבה יהא שומר על ייחודו. ואין ענייני כאן במרחב העצמאות המדינית והכלכלית שהכרח בו בשביל שתתקיים יחידות זו. נצרכים אנו באחידות ובריבוי כאחת. דומה קשה מאוד לבוא בעתיד הקרוב לכלל אחידות איזו שהיא באירופה; מצד אחר, דומה קשה מאוד לכל אומה ואומה בפני עצמה השמירה על תרבות מסורתה הנבדלת: הדבר שעלינו לעשותו קשה משהיהם הואיל והשניים כלולים בו.

ובסוף דברי אביא משל אחד: ודאי יש להרבות ולומר בשבח פישוטה של לשון-עולם — *Lingua franca* — לתכליות מסוימות; 'לשון שנייה' וכללית בשביל משא ומתן בין האומות. אבל נניח ונאמר, הללו הנכרים נושאים ונותנים זה עם זה בלשון בדויה שאינה לשונה המיוחדת של שום אומה מן האומות — אפשר יהא נאה הדבר לכמה וכמה תכליות, אבל ודאי תועלתו פחותה לכמה תכליות אחרות. והנה לא באה השירה אלא שתהא פוקדת תמיד את כל הדברים שאי אתה יכול לאמרם אלא בלשון עצמך. המשא ומתן הרוחני בין אומה לאומה אי אפשר לו שיתקיים, אלא אם כן מסייעים עמו יחידים הללו שירדו לעומ-

קה של לשון אחרים עד כדי הרגשה בלשון הנכרית. וכאן גדול כוחה של השירה להאיר עינינו. כשהייתי צעיר לימים, קודם שהיתה לשון צרפת שגורה בפי ואפילו לא שמעתי כל צרכי כשהיא מדוברת בפי אחר, והנה נתגלה לי, שאיני יכול להבין דף של פרוזה זה שלה עד שהבינתי לפי הכללים שלימדני המורה שלי: וכוונתי, אנוס הייתי לדעת משמעותו של כל דיבור ודיבור, לתפוס חוקי דקדוקו ולאחר מכן להעביר ענייניו ללשון האנגלית. אבל שוב באתי וגיליתי, שפעמים דף של שירה שלא ידעתי לתרגמו כראוי ללשוני ושמצאתי בו כמה וכמה מלים לא ידועות לי וכמה וכמה משפטים שלא ידעתי פירושם, ואף על פי כן הביאה לי שירה זו משהו מיוחד במינו, משהו שונה ולא מסוים מכל האמור באנגלית; ואף על פי שלא ידעתי לפרשו הרגשתי בו שאני יודעו. לא דמיון כוזב היה כאן: משנתעמקו ידיעותי בלשון צרפת, מצאתי כי הדבר אשר שערתי או שהוא בתוך השירה הזאת אמנם היה שם באמת, ואף למעלה ממנו. ולפיכך רצוני לחזור ולכתוב את המעשה במגדל בבל בדרך אחרת: כל זמן שהיו בוני המגדל מדברים כל אחד ואחד בלשונו, וסייעו עמם פקידים-הקשר, הכל היה כשורה. אלא לאחר שקמו כנגד הזכות המיוחדת שבמעמדם של הפקידים האלה והטילו ספק בחריצותם פטרו אותם ממשרותיהם. מיד התחילה כל חבורה וחבורה, משלא יכלו בני אדם לשאת וליתן זה עם זה, לעשות מלאכתה על דעת עצמה ונתמעט הערך בפרי עמלם. ובכך יצאו וברו להם לשון חדשה, שלא היתה לשונו של שום איש בפני עצמו, ובסופו של דבר נפל המגדל תחתיו: הואיל אף על פי שהיו המלים שוות בפי הכל נתקשרה אליהן משמעות אחרת. כנגד נוסח חדש זה של מעשה מגדל בבל רצוני להביא את המעשה בחג השבועות ולא אשלח ידי בו: הנה נתקבצו שם בני אדם ושמעו דברי השליחים לא באספראנטו או באנגלית-יסוד אלא בלשונו של כל אחד ואחד מהם: וכל אוזן שמעה אותם דברי שליחות עצמם.

עד הנה

מאת דוד פלטיאל

עד הנה, כתיב ש. י. עגנון, כרך עשירי, הוצאת שוקן, תל-אביב תשי"ג

לפיכך קודם שאנו מנסים להבין את עגנון רצוננו לרדת לטוף דעתם של קוראיו שרואים אותו סימבוליסטן. יודעים הללו שישנו בימינו סוג של ספרות שדרכה להטיל על עצמה כתיבה בעניינים עיוניים בצורה בלטריסטית. וודאי גלוי להם, שיצא סוג זה מן הספרות הריאליסטית שקדמה לו. תעודתה של זו היתה נתינת אופי בתופעות ועלייתן לדרגה של טיפוסים שבכללותם אתה מוצא את המופשט שבסמל. אבל אבא גוריו לבזאק או פייר בתוך 'מלחמה וש' לום' אף על פי שרצונם להפגין מתוך דוגמה של טיפוס על נוהג העולם, הרי בכל דרכיהם ומעשיהם שמורה להם אישיותם המיוחדת והממשית על כל פרטיה, ואם תאמר, שמלבשו של גיבור פלוני ותנו-עותיו באים לציין ולסמל מעמד מסוים שבחיים, הרי הכל יודעים, שטמונים ומקופלים בתנועות פנים ואבר-רים ובמלבושים, טמונים בתוך צורתם שבמציאות, גינוני אופי כלליים. אלא בשעה שהספרות יוצאת מגדרה ואינה מסתפקת בהשקפה על החיים בלבד ומתחילה, כביכול, פותרת בעיותיהם וכופה על הרו-מאן את מחקר החיים ואפילו מעמידה אותו על יד העיון והחקירה, הרי מתבלט יותר ויותר הצד הכללי והסמלי והמופשט של העלילה ושל הדמויות. מימרה זו של גורקי (גלגול האריה המפורסם של היפוליט טון), 'הוזה מתאר כומר עירך, שיושבי שאר הערים יכירו בו את הכומר שלהם' — במימרה זו כבר מקור-פלת וגלומה תביעה זו של תיאורי טיפוס וכאילו ממור-נה הספרות מכאן ואילך על תעודתה החדשה! שהרי בכומר מתואר לפי הכלל של גורקי, כבר יש מקצת מן הכמריות שאינה במציאות אלא צירוף מופשט היא מעיקרה. ואצל סופרים נחשלים מיד יהיה הרו-מאן כעין מחזה מלא אליגוריות חיות, דומות למחזות ידועים של ימי הביניים.

לא הצטמצם כובד-הראש שביחס המדעי אצל כתי-בת ספרות בתחומיה של הספרות הריאליסטית שב-

כל הסיפורים שבקובץ זה כבר ראו אור כל אחד ואחד בשעתו ובמקומו ורשמם שמור עמנו, חוץ מסיפור אחד — 'עד הנה' — שכמה מפרקיו נתפרסמו בלוח-הארץ, אבל בשלימותו לא בא אלא במקום זה. ונמחר ונאמר בתחילת הדברים: לפנינו כאן מן הטור-בים שבסיפורי עגנון — 'תהילה', 'שבועת אמונים', 'עידו ועינים', ובודאי הנאה לקוראים לראותם מקוב-צים יחד.

עברו הזמנים שהיינו רואים בעגנון סופר האידייל-יות של יהדות המסורת בגולה שבגאליציה, ודומני אף עגנון עצמו רואה את הימים, שכתב את 'ספר המלבושים' שלו, כוונתו 'הכנסת כלה' שלו, והם עבר רחוק. אלא רבים מקוראיו לאחר שהוציאו מן הלב טעות אחת נפלה בלבם טעות אחרת: עכשיו עגנון בעיניהם אדם העוסק אך ורק בבעיות העולם ומעלה, כביכול, את מהות החיים בסמלים שהוא צר. אין הקוראים נהנים עוד מיצירותיו כדרך הנהנין מיצירה של אמנות. הם 'מבינים' (או פעמים אינם 'מבינים') את עגנון, אין ספק, שבחלקה מותנית בעיה חדשה זו — כיצד 'מבינים' את עגנון — בדרך הכתי-בה שלו. אלא שלדעתו, מועט מאוד חלק זה אצלו. אמת, פעמים הוא כותב בצורה סמלית. אבל החידות שהוא חד לנו ניתנות — בשעה שכותבן מרמוז על משמען — לפתרון של ודאי. מצד אחר, יש בדבריו, כשם שהם אצל סופרים אחרים, דברים-שבלב של הסופר, והוא מעלם על הכתב בתמונותיו ובעלילתו ובתיאוריו מעשה אמן. והרי לעולם אתה מוצא, בין ביטוי אמנותי אמתי ובין תפיסה שכלית שבהגיון, אותה מחיצה המחייצת בין שתי רשויות הללו. והנה קוראי עגנון נוהגים להעביר את תמיהתם, שילדתה בתוך המופלא שבסיפורים, גם על אותם המקומות שאין בהם בעיה כלל מבחינת הספרות; וודאי אצל שאר סופרים היו מעיינים בהם וקולטים רשמייהם ולא היו שואלים קושיות ולא היו מפשפשים בנסתרות.

ימינו בלבד. אף 'הספרות הטובה' ככולה בחוקים תקיפים כל כך, שאפילו בעלי-ההלכה הצרפתים של המאה ה־17 לא ראו בחלומם דוגמתם. לפנינו רומאנים ש'הבעיה המרכזית' כובלת את כל פרטי המאורעות ויש מהם המסתובבים על צירן של כמה וכמה בעיות, וכל תנועה שבסיפורים טובים אלה, כל מימרה ומל-בוש אין תפקידם תפקיד של חיים; ולא חוקי אמנות קובעים אותם אלא משמעותם כוללת מאוד, כמעט קוסמית. והיות והקוראים המשכילים כבר רגילים לדבר, הריהם מבקשים מסופרים כבדי ראש את המש-מעות הכוללת הזאת, ופעמים אפילו קנוניה כאן בין הסופר לקורא התובע פרטים בסיפור שהם כעין מחול כוכבים במסילתם, כלומר עשויים בחשבון ובדעת. אבל המכיר ויודע ספרות טובה ממין אחר גדול סבלו, כשהוא קורא בשכאלה בשפת עבר.

עניין מושך הוא לראות ולהתבונן בסופר, שאופיו ומסורתו ומקורות השראתו גדורים ומסוימים, אלא שחינוך קוראיו וחובביו כופה עליו את ההשקפה, שספרות טובה אינה אלא ספרות של פרובלימות, ובפרשת עגנון קירבה כאן וריחוק כאן מן הכתיבה הסמלית של ספרות ימינו. מטבעו וכל עצמו הריהו סופר מעמיק בענייני החיים ובדברים שבין אדם לח-ברו. אבל אין דרכו להכיר בהם וברשמיהם מתוך רצון לחבר מעין היבור מדעי. אינו שואף להעלות את דמותו של המין הטיפוסי, אלא דרכי ראייתו מתוך בדיקת עצמו ומסקנותיו מתוך נתינה מהרהורי לבו על מה שלימדהו נסיונו. אף על פי כן מזדמן הוא, זה הסופר המהרהר והמעמיק על פי דרכו, עם ספרות הפרובלימות והשפעתה עליו, והריהו עומד ומבליט בחיבוריו האחרונים את הצד העיוני שבכתיבתו שלא בכל מקום הוא לטובת ערכי הספרות הנעלים שב-שאר ספריו.

מקורה של התפיסה האינטואיטיבית של עגנון באנו-כי שבמרכז נפשו של סופר, זה הרואה והפוגע וה-נפגע על ידי המציאות המקיפה אותו; וכוח הסתכ-לותו פונה בראש וראשונה כלפי אישיותו: 'מתוך שאין לי ברירה מוכרחני לחשוב על עצמי בלבד', אומר עגנון. 'מתוך פחד שהזולת מטיל עלי מתירא אני אפילו להרהר בו, ומתוך שדרכו של אדם להרהר הרהורים מהרהר אני על עצמי, על עצמי בלבד' (עמ' מ"ט). ומכאן, מתוך ההתנגשות בין האנוכי שב-מרכז ובין ההסתכלות שמבפנים, שאינה אלא תולדה דיאלקטית של האנוכי שבמרכז בשביל למעט ולש-נות אופיו. — מכאן עולה רגש זה של עובר-עבירה

ושל אי-בטחון עצמי ושל היסוס; אותו צורך בהת-חטאות ובהתנגצלות ובשיחה על עצמו ברבים; פעמים כדי לגלות טפח ופעמים כדי לכסות טפח; פעמים כדי לקשט את ההתנהגות יתר על מידת האמת ופע-מים כדי להרשיע את עצמו בגזומה ובהפרזה; והכל בשביל לגלות את עצמו, להסתיר ולחפות על האמת האחרונה.

מטיבה של ראייה מראיתו של עגנון שהיא פונה גם כלפי חוץ, 'מתוך פחד מפני הזולת' ומתוך הצורך למצוא מקומו בחוק ובעולם ובין הבריות. והיא שמ-אירה את עיניו ונותנת לו סגולה זו של התבוננות ביחסים בינו לבין העולם המקיף אותו וגם פוקחתן לעמוד על היחסים שבין אדם לחברו בכלל. עמידה זו חיזקה בעגנון את זכרונו: נרשמים בו בדקדוק כל הרפתקאות חייו וכל חוויה וחוויה שברגשותיו לא כפי שאירעה בלבד, אלא גם כפי שצריכה, לדעתו, שתארע וכדרך בני אדם שרואים את העולם בתורת כוח העומד כנגדם. ודאי שואל עגנון על משמעותן של הפגיעות המשונות ששמן תולדות חייו. ואינו שו-אל ודורש, משום שיהא מנהגו בעתיד-לבוא נאה יותר. כך דרכם של הפקחים. עגנון מוסיף ושואל על הכוחות המסתתרים מאחורי כל קורותיו ומשתדל לעמוד על טיבם. וכך מביאות אותו חוויותיו והסתכ-לותו לידי הפשטת החומר השמור עמו בלבו. מתעו-ררות שאלות עיוניות, כביכול, שלעולם אינן הכללות אובייקטיביות; אלא לעולם כרוכות הן במידה רבה בנקודת מוצאן בחווית האיש; לעולם הן סובייקטי-ביות במידה רבה, ויוצאות ממסיבות שהביאון לידי ההפשטה. מה שנראה כדברי עיון גרידא אינו אלא חומר שנסתנן בתודעת אדם. מה שאנו קוראים אצל עגנון יש בו, איפוא, מעין ראייה עיונית, אולם מעו-לם לא השתחרר מן החוויות הממשיות האישיות ביו-תר העומדות מאחורי תיאוריו. כל כתביו של עגנון מעלים בעצם על הכתב את הבעיות שנתעוררו בחיי עגנון האיש: מאחורי דמויותיו עומדים תמיד האי-שים הרבים שהיה מזדמן עמם. אבל אין תאריהם כפי שראה אותם, אלא דרך הפשטה, פחות או יותר גדולה, בשביל מימושם של יחסים מסוימים; והיו לשליחים או לפרוייקציות של הכוחות שעגנון חש מאחוריהם. כמעט דומה, שדמויותיו של עגנון חיהן מותגים באו-תה מערכת-היחסים שארגה את רקמת סיפוריו. והרי עובדה משונה לפנינו: ענייניו בדמויות עגנון מסתיים עם סוף סיפוריו, ושוב הוא מתעורר, כשעגנון מחייה אותן במוח בסיפור אחר. בדומה לזאת באות הדמו-

יות בזכרונו של עגנון, ושלא כבאלזאק, אין לדמויו-
תיו של עגנון חיים מחוץ לסיפוריו.

מתוך ראיית העולם כמערכת יחסים שבין בני
אדם לבין ענייניהם – ובייחוד ביחסים שבין המחבר
ולעולם – מתחוויר לנו האופי המיוחד של תיאורי
עגנון. אינם ציורים אובייקטיביים המגדירים את
האיש או את הנוף, אלא כל פרט ופרט בא כאן להב-
ליט את הקשרים שבין הדמות המתוארת לבין שאר
העולם. הנה, למשל, מקצת מתיאורה של תמרה
ב'שבועת אמונים': "תמרה הקטנה שצרה אפור ועי-
ניה כחולות, או אפשר שענייה אפורות ושצרה כחול,
ומעין זוהר כחלחל יוצא מפניה, שמערבב את עיניך
ומחליף לפניך צבע שצרה בצבע עיניה וצבע עיניה
בצבע שצרה. כשראית אותה פעם ראשונה לא השגחת
בה, ואילמלא נרקיס של גינה או צפורן שמישימה
למעלה מפתחי לבה לא היית רואה שיש לה לב"
(עמ' רנ"ט-ר"ס). כדאי לציין שתיאור זה מושך דוקא
מפני שאינו תיאורי, שכן אם עגנון נותן פרט מוחשי
אינו נותנו אלא ביחסו למסתכל. בראייה זו מגיע
הוא לתמונות מופלגות וגדולות באמת: "שפתיים
כשפתיה אין לשום נערה שבעולם, ולא שפתיה בל-
בד, אלא כל נגיעת יד דומה לנשיקה" (עמ' ר"ס).
או כשהוא מספר על טיוליו של רכניץ עם הבנות
בערבים: "היתה הלבנה מכוסה, הרי האירו הכיכ-
בים. לא נראו הכוכבים עיניהן של הבנות מאירות
את הדרך" (עמ' רי"ח). שמא תאמר גוזמה פיוטית
כאן? אין זו גוזמה אלא חויה ממש.

דרך תיאורים זו אתה מוצא גם בסביבה הדוממת:
"בית הנתיבות הגדול מרעיש והולך, קרונות יוצאים
וקרונות באים. גלגלים מקישים וקיטור קוטר ועור-
לה. משרתי הרכבת ממהרים ורצים ממסילה למסילה
ומקטר לקטר, מתכסים בעשן ונבלעים בקיטור וחוז-
רים ומתגלים ועולים מבין גלגלי הקרונות. דומה
בית הנתיבות לעיר של ברזל, שבתיה ברזל ושמה
עשן; ועומדים להם אותם הבתים על גלגלים של ברזל
ומתגלגלים ורצים ומשמיעים קול ברזל. וכבית הנתי-
בות, כך כל אדם שם. רץ ונושף ורץ. מרוב אדם לא
רואים פני אדם" (עמ' י"ג). אין בתיאור זה פרטים
שבאים להגדיר, ראייתו השקופה של עגנון כאילו
מגלה את הממשות הנסתרת של בית הנתיבות, עד
שלבסוף מגיע הוא למשפט מופרך וכולל המקיף לא
את בית הנתיבות בלבד, אלא גם תופעות מרובות
של העולם המודרני בכלל: "מרוב אדם לא רואים
פני אדם". אותו התהליך, אותה ההפשטה בהדרגה

נותנים לתיאוריו ולסיפוריו כעין צליל לוואי של סמ-
ליות – פעמים חזק ופעמים רפה יותר, אולם טעות
תהא בידנו אם נראה את התיאורים האלה כסמליים
גרידא. ואנו מכירים טובה למפרשי עגנון שעוד לא
באו ואמרו שבית נתיבות זה אינו אלא דוגמה לעור-
לם הממוכן שבימינו, אף על פי שבדברי עגנון על
בית הנתיבות יש באמת מעין רמז קל למוכני זה.
ראייה זו של עגנון ואופן תיאוריו המבליטים את
הקשר, או האחדות, שבין המוחשי והעיוני; ראייה זו
של העולם כדבר שקוף, ומבעד הפרטים המוחשיים
אפשר לך לראות את הקשרים האמיתיים שבין חלקי
העולם, הריהי דבר יחיד במינו, לפחות, בספרות
העברית. וודאי הקוראים שאינם רגילים לדרכי תי-
אור אלה מתבלבלים ושואלים מה משמעם של הד-
ברים, במקום לקרוא בהם וללכת בשבילי מחשבתו
של המחבר. ובהליכה זו עמו, מן המוחשי אל הכו-
חות שמאחוריו, ודאי יגיעו הקוראים בדרך בטוחה
יותר לידיעת כוונותיו; במקום שיהיו שואלים מוטב
שהיו שומעים.

מן האמור מתברר, תפיסתו המיוחדת של עגנון
אידיאליסטית היא וחשה היא מאחורי הדברים המור-
חשיים במשחק של כוחות נעלמים. מתוך הכרה זו,
פעמים כותב עגנון סיפורים שלימים שהם כעין אג-
דות על כוחות אלה. ואגדות אלה שונות מן הסיפור-
רים הריאליסטיים שלו: שעה שבסיפורים הפשוטים
של עגנון גילית את הכוחות הפועלים מתוך המעשים
שהיו, הרי עצם תוכנן של האגדות במשחקם של
הכוחות הנסתרים גופם. כוונתי בייחוד לסיפורים
'תהילה', 'שבועת אמונים', 'עידו ועינים', שלשתם
סיפורים דיטרמיניסטיים, כעין חזרה על מוטיבים
שונים של 'הגזירה הקדומה': "ואין המעשה מתחלף
בפירושים ואינו משתנה בביאור הטעמים, שאינם
אלא סברות ושנוהגים להשיב כדי להתחכם בדיכו-
רים בעולם על מקרים שאין להם פתרון ועל מעשים
שאינם להם מנחם. ואפילו נאמר גזירה קדומה יש
כאן, כלום על ידי כך באנו לסוף כל העילות וכלום
על ידי כך מתיישב הדבר וכלום ידיעת הסיבה מסלקת
את הרוגז" ('עידו ועינים', עמ' שצ"ה).

'עידו ועינים' מבליט את היחס ואת ההתנגשות
בין התרבות לבין הלב, בין המדע לבין השירה, כל
מי שמכיר את העולם שעגנון מתאר אותה, ומי שיש
לו עיניים לראות ולב לחיות, יכיר בו את לבטי החוק-
רים הרושמים ומגבבים לפעמים דברים נעלים ומ-
מיתים בשעת עיסוקם במדע את החומר, זאת אומ-

קטנה "היתה אומרת יעקב שלי הוא, כשאיה גדולה אקח אותו לאיש. לתוספת חיזוק נטלה מתלתליה ושער מבלוריתו, ועירבבה אותם ושרפתם ואכלו את אפרם ונשבעו זה לזה שבועת אמונים" (עמ' רכ"א). שבועת אמונים זו מוצאת את פתרונה בסוף הסיפור: קודם שרכניץ נוסע לחוץ לארץ עושות שש הריבות המחבבות אותו זר מאצות הים שעל שולחנו וקובעות: "רואות אתן זר זה, תנאי התנינו שכל הקודמת את חברותיה בעמידה זוכה ונוטלת זר זה של עשבים שלקט מר רכניץ בעצמו מעשבי הים" (עמ' רצ"ה). אולם את כולן קידמה שושנה המיועדת לו בשבועה אף על פי "שוה ימים ושבועות היא ישנה ואינה עומת דת ממיטתה". לבסוף היא "פשטה את ידיה ונטלה את העטרה שבזרועו של יעקב ונתנה את העטרה בראש" (עמ' רצ"ח). נמצא שהמוטיב העממי של שבועת אמונים הוא בסיסו של הסיפור; וארג זה של גורל מאגי מקרב את הסיפור אל לא-אפשר שבעולם. אף על פי כן נדמה לי, שהחליש עגנון מוטיב עממי ידוע, משונה פי כמה, שהסיפור יתקבל על דעת הקורא-אים; כאילו באה כאן מחלת-השינה של שושנה במ-קום הכלה-המתה המנצחת את יריבותיה החיות בש-ביל לקרב את המסופר אל הדעת.

בתוך שלושת הסיפורים שעניינם השקפת עולם על הכוחות הנסתרים הקובעים מראש את עלילת ה-יים, מתרחק הסיפור הנפלא 'תהלה' מכל הזרות. אף על פי שמתרחשים גם כאן דברים שאינם רגילים, הריהם מתקבלים, פחות או יותר, על דעת הקורא הפשוט. 'חיי תהלה' היו לשלשלת של אסונות, מפני שאביה קרע בימי ילדותה את התנאים, משנודע לו שארוסה הוא מכת החסידים. לא הועילה המחילה שביקשה המשפחה משרגא ארוסה שלא מצאוהו בש-עתו ולבסוף נודע שמת בינתיים. לפני מותה חיברה תהלה איגרת ובה היא סולחת לשרגא על כל הפור-עניות שנתגלגלו עליה ומבקשת ממנו מחילה. והיא תולה בכוח הזיווג שנקבע בימי הילדות שיהא שלח להולכת האיגרת אל המת, אולם יסודותיו במוטיב אג-דה מסביבה אחרת, מסיפורי מעשיות של החסידים. קשה לעמוד על צורת האגדה שעגנון שמעה בימי יל-דותו ומשתמש בה בשעת כתיבת הסיפור, אולם אפשר למצוא סיפור קרוב לסיפורו באוסף אנודות חסידים 'עדת צדיקים' (הוצאת לעמבערג, עמ' 45—50). שם מסופר על "המעשה שהיה איש אחד ממקורביו של המגיד מקאזניץ", שבימי בחרותו עזב את הבחורה המאורסת לו ובגלל זה נשאר ערירי; בניס נולדו לו

רת את החיים עצמם; יש גם חוקרים שאינם מסוג-לים להבין את החיים בעודם חיים (דברי גמזו, בעלה של גמולה: "ספרים שלא עברו עליהם ארבע מאות שנה איני מסתכל בהם" — עמ' שס"ה). ויש המנסים לתפוס את שירת העולם, לרשום אותה ולעשות ממנה ספרים, בשעה שהשירה והרגש חייבים לדבר אל לבם. על גינת מסופר כיצד הוא רושם את דברי גמולה, האוהבת אותו אהבה מכרעת — כדי למסור אותם לעולם המדע: "אור הלבנה האיר את החדר ובתוך החדר עמדה אשה צעירה עטופה לבנים ויח-פת רגלים ושערה פרוע ועיניה עצומות. ואדם בחור ישב לפני השולחן שאצל החלון וכתב בדיו על הנייר כל שדיברה האשה... והאשה דיברה והעט כתב" (עמ' שפ"ה). יש אמנם לציין לטובת גינת — או לרעתו — שהוא עצמו שראה, כמדומה, את הרשימות חילול הקודש — ולא נשאר אלא "שני פחים מלאים אפר של ניירות שרופים" (עמ' שצ"ד). ודאי בסיפור חי זה מסופר על מאורעות שהתרחשו בלב הסופר ואין כאן העלאת פרובלימה: המאורעות הם שמימשו את הבעיות. אבל בשום פנים אינו אלגוריה: אינו ניתן להיות נתפס בהגיון ובשכל, אלא מימוש כאן, בצורת אגדה, של המשחק האכזרי של הכוחות האפלים השו-רים בעולם לפי דעת עגנון ולפי הרגשת חייו. לפנינו כעין מיתוס הקובע מלכתחילה, והיות דטרמיניזם של כוחות נסתרים מצוי גם אצל סיפורי-עם ואף באמונות מאגיות של העם, שהרי כאן הכל קבוע מראש, ודאי עגנון משתמש בסיפורים אלה ובמוטיב-בים עממיים אלה, לא כקישוטים בלבד, אלא מאמין הוא בשעת כתיבתו במאגיה באמונת מספר. ולפיכך גדול בסיפור 'עידו ועינים' תפקידן של איצטגנינות ו'סגולות' שעברו מגמזו לגינת והן כוח המשיכה שנמשכת בו גמולה לבעל הסגולות — לגינת.

על 'סגולות' אלה מספר עגנון בין השאר: "בעוד שאני עומד ומביט נשנתנו הצבעים לעיני והפכו עצ-ם לצבעי האצות מעמקו של ים, כאותם שהיה הדוק-טור רכניץ שולה מימה של יפו" (עמ' שנ"ז). ברמו זה מקשר עגנון את הסיפור 'עידו ועינים' עם הסי-פור 'שבועת אמונים' שם רכניץ גיבורו — ובאמת יש קירבה פנימית בין שניהם. גם 'שבועת אמונים' עוסק בקשר גורלי של המדע והכוחות הנסתרים של העולם; גם הוא דטרמיניסטי ומדבר על דברים קבו-עים מראש, אולם במרכז עומדת כאן ההכרעה בגורל האהבה. גם כאן לובשת הכרעה זו לבוש של מוטיב של אמונות-עם — 'שבועת אמונים'. בעוד שושנה

רק לאחר שהצליח להשיג מחילת ארוסתו אשר כפי שנודע לו אח"כ היתה אמנם באותו פרק כבר מתה, אולם ר' יעקב יצחק 'החווה' מלובלין הוריד אותה למענו. הסיפור מסתיים בדברי אזהרה: "ומזה ילמד כל אדם להיות זהיר ברוחו מלנתק שידוכים כי אחר החיפוש לא ימצא אחד מני אלף שלא יזיק לו עזיבת השידוכין בזה העולם שהוא מקבל עונש בעוה"ז והקרן קיימת לו לעולם הבא כי קשים זיווגים כק" ריעת ים ופרידתן קשה הרבה יותר". השקפה עממית זו משמשת כעין רקע רעיוני לסיפור, ועל גביו מעלה עגנון דמויותיו הנפלאות, מכניס לתוכו את החיים של יהודי העיר העתיקה ומקיף הווי יהודי ענני פיוט. בסיפור 'תהילה' יש אחדות שלימה בין המוטיבים העממיים לבין תוכנה של המציאות. כל משפט ומשפט משמיע שירה אמיתית ועמוקה נוגעת עד הלב שיוצאת מ'תהילה' הזקנה המקבלת את היסורים באהבה. ובתוך השירה שמתגלית על דפים כגון אלה טמון היסוד האמיתי של יצירת עגנון, סוד שאינו ניתן להגדרה הגיונית והוא סודה של האמנות האמיתית. עובדה זו שעגנון בראיתו השקופה מגלה מאחורי היחסים שבין ענייני העולם משחק של כוחות נסתרים, ואף פעמים בונה הוא את עלילת סיפורו שתבליט משחק משונה זה — עובדה זו מביאה את הקוראים, שממלא רגילים לראות בהרבה דברי ספרות כעין מערכת סמלים, לבקש בכל סיפור, שנראה להם משונה, אחרי דמויות אליגוריות, ושואלים רכניץ זה מה פירושו וגמולה זו מה סמלה? ודאי אין מקום לשאלות אלה. שהרי דיינו ברכניץ כמות שהוא ובגמולה כמות שהיא. אבל מקום לשאלה כבדה אחרת ושבאמת קשה להשיב עליה. כלום עגנון עצמו אינו מושפע מהלך רוחות זה? וכלום בהשפעת הפרשנות המחפשת בו את האליגוריות אינו בא ומבליט הבלטה יתירה את הצדדים הסימליים של סיפורו; צדדים שנוולדו אצלו לא מתוך הפשטה אובייקטיביסטית, כרגיל אצל רובם של הסופרים המודרניים, אלא מתוך צורך לבו להבין מה שאירע לו בחייו? ואמנם נראה לנו שההדגשה ביסודות הסימליים תוצאה הגיונית היא מעיסוקו בבעיות העולם והחיים. אולם כאן יש לציין, שנטייתו של עגנון בכתיבה הסימלית שלו, שאינה אלא למראית עין דרך כתיבה מעמיקה יותר, באמת מכניסה אל ספריו יסודות שכליים הגיוניים, הממעטים בערכם של כמה מסיפוריו, כיוון שאין בכוחה של כתיבה זו לסלול דרך להבנת בעיות החיים מתוך התפיסה האמנותית. לדעתי, טמונים, למשל,

בתיאורי הבנות שב'שבועת אמונים' ויחסו של רכניץ אליהן סודות עמוקים ונוראים פי כמה, סודות ראיית החיים ותפיסתם, מן הסודות, כביכול, שבפרטים סימליים של סיפוריו, ועל אחת כמה וכמה בסיפורים אלה שהכל בהם סמל ואליגוריה. דוקא ב'בגלה' שבסיפור רי עגנון הסוד הנסתר האמיתי והתמוה ביותר, ולא ב'נכסה' שבהם. פעמים שעגנון עצמו מתפעל מסודות השירה הטמונים בסיפוריו; ופעמים אף מנסה הוא לפרשם על פי דרך הסימבוליטיקה בשעת הכתיבה גופה; ופעמים אף רומז הוא לכמה וכמה פנים שאפשר לה שתהא נדרשת. ואני מעיד על דברי אלה כמה מקומות בסיפור 'עד הגה': וכבר קדמוני חכמים ופירשו רמזים אלה. אצל עגנון יש ומופיעות דמויות סימליות ויש סיפורים שהם אלגוריה כולם. שלא כבסיפורים כמו 'תהילה', 'שבועת אמונים', ו'עידו ועינים', בהם מלביש עגנון את הכוחות הנסתרים, של פי דעתו פועלים בחיים, בלבוש מוטיבים עממיים ולשעת כתיבתם מאמין הוא בהם. הרי בסיפוריו הסימליים לא באו הדמויות והעלילה כל עצמן אלא לסמל רעיונות או השקפות; והדמות או העלילה אינה אלא דוגמה של ספרות לרעיונות מופשטים אלה. בסיפור 'המלבוש' משתמש הוא בשיטת הסיפורים הסימליים של החסידים: מעשה בחייט שהיה צריך לתקן "את המלבוש שנעשה מן האריגים של בית מלאכתו של השר" (עמ' ש"ב), ולא עוד שלא השלים את המלבוש, "אלא שטינפו ולא עוד אלא שאיבדו". החייט נחרק מעבודתו מחמת אהבת האכילה והשתיה ומהחמת עסקי ציבור. והדברים באו לסמל את התרחקות האדם מעבודת בוראו מחמת סיבות גשמיות ומחשבות זרות. ועגנון אינו מסתיר את המשמעות הזאת אלא מסייע לקורא להבינה מתוך שהוא מספר, איך החייט לא זו בלבד שאינו גומר את המלבוש אלא באותו הזמן גם מתרשל בתפילותיו: "אמר לעצמו, יפה התחיל הדבר. שכבתי לישון בלא קריאת שמע ועמדתי מסעודתי בלא שאני יודע אם ברכתי אחר מזוני... בבוקר הלך לבית הכנסת להתפלל. לא עלתה תפילתו יפה, מחמת מחשבותיו שהיו זוממות והולכות" (עמ' ש"ד). "כשיצא החייט מבית המזיזה כבר הגיע זמן תפילת מנחה. השב לחזור לבית הכנסת להתפלל מנחה בציבור ולתקן בתפילת מנחה מה שחיסר בתפילת שחרית" (עמ' ש"ז). סימליות זו של תיאור עבודת ה' כעבודת בעל מלאכה, כבר מצינו בסיפור המעשיות של ר' נחמן מברסלב בשם 'מעשה מחכם ותם', ששם מדובר על עבודת הסגן

דלרות של החכם, וב'רמזי המעשיות' שהוא פירוש למעשייה זו כתובות מלים שלא בלבד מסבירות הן את המעשייה של ר' נחמן, אלא גם את הסיפור 'המל-בוש' של עגנון: "התם הוא יודע את ערכו השפל, על כן הוא עוסק במלאכתו מלאכת הקודש ועבודת ה' בתמידות, עד שאין לו פנאי אפילו לקבוע עצמו לסעודה וכיוצא בזה משאר צרכי העולם. רק מתוך שעוסק במלאכתו הוא חוטף ואוכל סעודתו גם כן בדרך עראי".

בסיפור 'המלבוש' מדרוך עגנון את קוראיו, שימ-צאו פשר סיפורו; אולם בסיפורים סימליים ממין אחר, נוהג הוא כמלך בתוך אגדות עם: הד לקוראיו חידות ותקוותו, שהמנחשים לא ימצאו אלא מקצת מן האמת. כאן רצונו כפול: מצד אחד, הרי הוא מחבר ומספר את הסיפור, שהקוראים יעמדו על הר-הורי לבו, ויפתרו את החידה; הדחיפה הראשונה לכתיבת סיפורים אלה הוא הרצון שסיפורו יפדהו מן הסוד המקשה עליו — אבל מצד שני עניין לעגנון שלא ירדו השומעים עד סוף דבריו. כיצד יהא נענה ומגלה כל סתרי לבו העמוקים של אישיותו ושל חייו? ורצון כפול זה סופו שייתן מקצת רמזים לפתרון החי-דות, אולם לא כולם — ובחוסר אונים זה של הקור-אים להבין את הסיפורים עד סופם טמון הרושם המיסתורי שבסיפורים אליגוריים אלה וכל המשחק המשונה שבהם.

כעין חידות לפנים מהחידות לפניך: תצליח לפתור פרט אחד, הרי הוא גלוי לפניך במשמעותו הפשוטה והאחת; אבל כיוון שמרובות הן ומורכבות מאוד, הרי תלאה נפשך מלבקש פתרונם להם. בסיפורי עגנון הרגילים אתה יורד לעמקם של דברים שלבים שלבים ואתה מתפעל מן הסביבה הרב-גונית וה-משתנה בכל פסיעה ופסיעה שאתה פוסע. לא כן בסיפורים אליגוריים אלה. לאחר שעמדת על כוונת עגנון, אין לפניך אלא משפט הגיוני קובע עובדה. נשמע, למשל, מה שמסופר ב'עם כניסת היום' על ביתו של ר' אלטר — מושג אלגורי המציין את הדו-רות שהיו, השקועים עוד בתוך המסורת, שהרי 'אל-טר' פירושו באידיש 'זקן': "גד חברי שהיה משכים ומעריב בבית המדרש. יום אחד השכים ולא חזר. אומרים שני לילות קודם שנתעלם ראתה אותו מיניק-תו בחלום כשנוצת עוף משונה מבצבצת מראשו וצו-חת אה בה צה" (עמ' קע"ד). ופירוש הדברים יהא: ג' עזב את מסורת היהדות של דורות הזקנים, והאיל ולמד את תרבות אומות העולם המצוינת כאן בשלוש

כהרי מסירתם בדברי עיון, ועל עניין זה אמר גיתה בשיחה עם אקרמן ב־6 במאי 1827: "כמה משונים האשכנזים! מפני רעיונותיהם ומחשבותיהם העמו־קים, שהם מבקשים אחריהם בכל מקום ומכניסים אותם לכל מקום, מטרידים הם על חיהם על לא דבר. אכן! הוּ סוף סוף עזים ברוחכם והוּ מוסרים עצמכם לרשמים, והוּ נהנים בהנאתם והוּ מתרגשים עליהם והוּ מתעלים בהם. בשביל שתתעלו ותתלהבו ותת־אוששו בפני הדבר הגדול באמת.

אבל אל תבואו ואל תאמרו: הכל הבל אם אין מחשבה או רעיון מופשט!... חיבור אחד בעל היקף הזכור לי ושנתפסתי לעשותו ולצור צורתו לפי רעיון אחד מרכזי הריהו ה־"Wahlverwandschaften" שלי. והיה הרומאן הזה פתוח לתפיסתו של ההגיון האנושי; אבל אין רצוני לומר שנשתבח על ידי כך; יתר מכך, סובר אני שיצירתו של סופר כל מה שאינה שווה בשי־עורה וכל מה שאינה ניתנת להכללה על ידי ההגיון, הריהי משובחת" (אקרמן, 'שיחות עם גיתה', חלק ג).

ודאי כוונת הדברים האלה אינה שהיצירה הספ־רותית הטובה צריכה להיות תוּמה. חילופו של דבר, עליה להיות פתוחה כל עצמה, אלא שאין למדוד יצי־רה של אמנות במידות ההגיון ואין לכלול אותה אל

תוך הקטגוריות שלו. אם רשאי אני להשתמש בדוגמה מעולם אחר, הריני בא ומנסח כך: יצירה של אמנות אמיתית דומה למספר של לודולף שניתן לתפיסה, אבל אינו נכנס לתוך השיטה העשורונית. דווקא אותם החלקים בסיפורי עגנון שנראים לנו מעמיקים ביותר, מחמת היסודות השכליים שבהם, שההגיון מגדירם, אינם נמנים עם הדברים הטובים ביותר שסיפר לנו עגנון. לא ניתן להם ואין בהם אותו כוח ההכרעה האמנותי המצוי אצל התיאורים המעמיקים והעמו־קים של היחסים שבין בני אדם ולכוחות הפועלים בעולם, בשעה שעגנון מביאם לפנינו בתמונות שקו־פות. אם אתה משווה את תיאור בית־הנתיבות שב־סיפור 'עד הנה' לחלום מינקתו של גד (ושניהם הבאנו למעלה), מיד אתה עומד על כך, איזהו הקטע שמרבה לגלות לנו מסודות החיים והעולם, ואילו ניתנה לי הרשות להשמיע עצתי לקוראי עגנון הייתי אומר להם: אל תבקשו בדבריו סודות ורמזים, אלא קראו בו ובקשו בו את הספרות הטובה התופסת אותך, מזעזעת אותך, מעלה את מחשבותיך ומלהיבתך לענ־ינים נשגבים. והרי פעמים הרבה אתה מוצא בדברי עגנון כוח זה, ואף מתגלה הוא בכמה וכמה מסיפוריו, מן הטובים שבסיפורים שכתב והמקובצים בכרך זה שלפנינו — 'עד הנה'.

המשל הקדמוני

מאת י. מ. גרינץ

יצחק בן שלמה בן סהולה, משל הקדמוני, מהדורה מנוקדת בלויט ע"ט ציורים, אחרית דבר מאת ישראל זמורה, הוצאת מחברות לספרות, תשי"ג, תל־אביב

מח; הוא גם סיפור על מלאכת העופות ומעשה הצמח גם יחד במשלים של יחזקאל (יז); הוא גם אליגוריה כשירת הכרם לישעיהו (ה); הוא מחזה שירה־ודמיון, מעין החזיון של הנביא על השאול המתעוררת לקראת העריץ המת, היא וכל יושביה עליה (יד); הוא מטא־פורה (קהלת יב); פתגם עממי; השוואת חכמות, אבל גם מליצה נעלה ואפילו חזון רואה, 'אפוסטרופי'

גלגולי גלגולים עברו על המשל עד שהגיע לצורה שמצא אותו המחבר דגן אצל 'העמונים והמואבים'. כשאתה עומד על טיבו של 'המשל' במקרא, אתה רואה לו לזה כשהוא עדיין מקפל צורות מצורות שו־נות תחת השם האחד: הוא גם שיחת־החיה־הצומח האיזופי, כאותו המשל של יותם, המשיח את הגפן, את התאנה ואת האטד וממליך מלכות במלכות הצו־

(פנייה) של משוררים (במד' כג'כד ; שם כא. כו). אין ספק, שערך מיוחד נודע היה בדורות הקדומים לשיר ולמשל על החי והצומח, ומה שיש בידינו אינו אלא, בדומה לשאר עניינים מסוג זה, שרידים דלים. הרי הכתוב גופו מפליג בחכמת שלמה "וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר, וידבר על הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים" (מל"א ה, יג); והרי יש לנו מאותה תקופה ומתקופות סמוכות לה אצל שכנותיה של ישראל שריי-דים מרובים לאותה ספרות: מצויה היא בבבל, ולאחר זמן באשור, אבל גם במצרים. הסיפור על מלחמת העכברים והחתולים בספרות המצרית עד הוא שחיי-הם של אלה מעלים עליהם עינים של סופרים, עד שהללו יושבים ועושים מהם מטעמים — לפארודיות. בייחוד קובעים בבחינה זו משלי אחיקר: כאן יש לך עירוב מכל המינים; הפתגם והפרבולה כרוכים יחד. ואל תאמר: מקרה הם אלה ולשעתם נוצרו. שכן אם תדקדק בהם תמצא שהיסטוריה ארוכה מאחרי-הם, ואין המחבר בעיקרו של דבר אלא טופח טיח ישן על בית חדש; מתאים לצורכו משלי שועלים מהלכים ברבים, אם כמות שהם, אם בשינוי צורה. המשלים קצרים ושנונים, לשונם לשון פתגמים, אבל דוק ותמצא, שסיפורים רווחים הם אלה, ידועים בעם, ואין המספר צריך אלא לרמוז להם (בדומה לירמ' יב, ח"ט) ודין. במשך התקופות הבאות הלכו ודאי משלים ממין זה והוסיפו כוח: היו לסוג בפני עצמם 'משלי שועלים', 'משלי כובסים' וכדומה, והפאבולה נעשתה מסובכת יותר, דראמתית יותר. מה היתה דמות 'המשל' בתקופה התלמודית (אני מתכוון כאן ל'משל החיות')? על כך אפשר אולי ללמוד מתוך המשל שנשתתיר ברש"י (סנהד' לט) ומיוחס לרבי מאיר. מסביב לפתגם הקדמון "אבות אכלו בוסר ושיי-ני בנים תקהינה" — מסתעפת שורה של מאורעות בין זאב לשועל ושיחות מלאות חן-הגומור ובדיחות הדעת. למעלה מזה: הסיפור שוב אינו כאן תלוש, מהלך בין חיות ומשקף דרכי חיים של סתם בני אדם. מעורה הוא בסביבה של ישראל, כמעט שאתה אומר: 'ריח של חמין' עולה הימנו, ועיניך הרואות יהודים שמתקנים עם ערב שבת צורכי סעודה. במשל זה כבר משתלבים כמה סיפורים בבת-אחת, אבל זה לך האות שהמשל התחיל לחיות חיים עצמאיים כהש-אלה ההומרית בשעתה וכנבילה בספרות דור זה או קצת לאחר מכן (סיפורי אפוליוס).
בכל המשלים האלה עדיין החיות לאחר הכל חיות.

נוהגות הן כבעלות-נפש ותבונה וכמנהג אדם בחייו. ואף-על-פי-כן לא יצאו מגדרן הראשונה. המשל כשלעצמו אף הוא נשאר תחום בגבולו — הדגמה לנמשל. לא כן המשל בארץ הג'ונגל הנצחי: בהודו. בארץ זו שהתחומים בין החי לאדם מסוכסכים; שבני-אדם מתגלגלים שם בחיות והחיות חוזרות והופכות בגלגול אחר לאדם; בארץ שהבהמה נעבדת לאדם והאדם עובד לבהמה — שם פוסקים הגבולות: האדם ממשל משלים בחי, והחי חוזר וממשל משלים באדם; האדם מסתייע בדרכי הבהמה והחיה ואילו החיה מסתייעת בהליכות אדם. שוב אין כאן משלי-שועלים. באותה המידה יש לשועל ולשאר חיה 'משלי-אדם'. היה המשל מעשיה, ואף מעשיה זו נבלעת בתוך אח-רת; מעשיה לפנים ממעשיה; היא משל והיא נמשל. שאלה לעצמה כיצד הגיעו בארץ זו לעשות עץ רענן-רך, או אפילו חורשה ירוקה זו שבאה להשיב צל על האדם המתייגע בצהרי קיץ בין סכך בעיות-ג'ונגל מסובך ומשולב ומטורף טרופי עלים ועצים. אבל כשבא בן סהולה כבר היתה לצורה זו פקעת לפנים מפקעת מסורת ארוכה. הלוא זה כל דרך הסי-פור באלף לילה ולילה: המספר סיפור לו והשואל שואל: איך היה הדבר. הנשאל עונה, אבל בתוך הסיפור שוב חוזר אחד הגבורים (אם בעל חיים ואם אדם) ושואל: איך היה הדבר וחוזר חלילה.
כלילה ודמנה, משלי סינדבאד ודומיהם היו מורי דרך: על צורה זו לא יכול ואף לא היה טעם לוותר. ולמה יותר? הלוא המקאמה הזאת היתה כמעט הדרך היחידה או להתגלות לב מספר בעל חוץ. מה שרצה בן סהולה היה לתת דמות ופנים יהודיים ותוכן יהודי לצורה ישנה. להעמיד לעומת "ספרי המונים... חכמת יוונים ומשלי הגרים ועמונים וכלים שונים" משל קדמוני — "בהררי קודש יסודתו" המודיע "מעלת קדש הנקיה ולשון גדולתה היפהפיה". המחבר רואה עצמו כאן כדורך בשבילי קדמונים, כהולך בעקבות "יותם בן ירובעל, יום גברה קנאתו ותעל, וחיית ישעיהו ונאמו שירת דודי לכרמו ומליצת יחזקאל בנשר גדול הנוצה... אשר לו הרקמה". ואף על פי שאף משליו חוליק, יש "בהם בכל זאת תוך ורמוז וכתולין שנעשו על טהרת הקודש". ואף הציורים שהוסיף, לכך נתכוונו לחבב על ידיהם את התוך "ואו-לי ימשכו לבם אל העיקר... ויסיר מלבם ספרי הומרוס, מינים ואפיקורוס".
אבל לא זו בלבד. לבן-סהולה יש גם מטרות גדו-לות מאלו.

ספרו הוא ספר שעשועים ומשלים אבל לא לשעשע הוא בא. ללמד הוא בא: "השער הראשון — אומר הוא בהקדמה — במהלל השכל והחכמה... השער השני במהלל התשובה... השער השלישי במהלל העצה הנכונה... השער הרביעי במהלל הענוה... השער החמישי שי במהלל היראה". ככלילה ודמנה' הוא מתכוון איפוא בראש וראשונה להדריך ולהועיל: לסייע במשל הקדמוני, המקראי, בכיבוש שבילים בסבכי חיים, אבל יותר מהם ללמד חכמה, להקנות ידיעות. בן־סהולה עומד מאחרי הרמב"ם. הוא בן דור לפולמוס הגדול שקם אחרי מותו, ודור זה חייב: הוא חייב לימוד החכמות, החיצונות, אבל גם הזהיר מהפלגה יתרה, ואף חייב תשובה ליהדות, במבוא לפירושו ל"שיר השירים" הוא כותב דברים נערצים אלה: "מהם מי שפירש אותו על דרך עיון הפילוסופים ומכללם החכם הידוע... ר' יוסף בן עקיבן זצ"ל אשר הכריח הפסוקים לכוונותיו בצע אמרתו, באמרו כי כולו דמ־יונים ביציאת השכלים מן הכח אל הפועל ישובו לו על. ודמיון הדוד הוא השכל הפועל בחכמה והתשוקה היא הנפש השלמה. והגדיל גוף הספר במאמריו ונכ־רים באו שעריו עד אשר הקורא בו בלשונו רכל, נל־אתי כלכל לא אוכל. ואם זה היה כוונת החכם שלמה בשירו, מה הועיל שבחו זמירו? יותר מזה למד ראש הפילוסופים בקצר העניין ובנה עליו בנין". אמנם הוא גופו נוטה לפרש על דרך מליצית מקראית (וגר זאב עם כבש וכו') על דרך הרמב"ם, אבל המתח בין החכמה להוראה ניכר גם פה וגם שם. המחבר רוצה לגשר עולמות: עולם אצילות עם עשייה; עולם חכמה עם מידות; כובד ראש תוך שעשועים. באמת אתה אומר, שבן־סהולה מתכוון לתת קומפנדיום של החכמה בימיו ותורת־המוסר של היהדות המחובבת בקהל משכילי זה. והרי שני פנים להתחלה לספרו: תוך וחוץ. גם זה וגם זה דין היה שיהא חדש. ואמנם אף על פי שאיננו חדש בכל, הרכבה חדשה גדולה יש בו, ונראה שחיי הכשירוהו לכך.

אמנם רשימותינו בעניין זה דלות ומועטות. אף־על־פי־כן אתה למד משהו: עולמים שנים היו אחוזים בו מילדותו. "זכרתי ימים מקדם, בסוד אלוה על אהלי, בהיותי מתהלך מחיל אל חיל... בהתאבקי בעפר רגלי חסידים ושותה בצמא דברי־חכמים ויחידים". אלא שאחר כך "הניאני הזמן בבגדו ויט עלי ידו ויאסוף אותי אל משמרת וישאני אל ארץ אחרת ואשכון ערים נכחדות". על מהלך חיים זה הוא מספר גם בפתח

ספרו ה'משל הקדמוני' שלפנינו: "אלה תולדות יצחק אשר חשק המשלים בלבו חשק וישקוד על דלתות המ־ליצים... וישמור מזוזות פתח תבונתם וירא ישוב מושבותם ותחנותם... וילך הלך ונסוע אחריהם". אך "כאשר התעו אותו אלהים ולבו מנדוד אל נדוד נור־סע... ויחלף בגדיו הנאים... ויתעסק בהבלי ההמון". ובסוף ספרו זה הוא משלש היסטוריה זו: "בהיותי מטלטל וגולה... ואין רע ואין חבר... כמעט אבדתי בחילי לולא ה' שהיה לי ואשמע מעט מזער במלאכת הרפואות... והן הנה מלאכתי וגורלי כל ימי חבלי". תערובות עולות בחייו. עד כשהוא מגיע לחבור ספרו אינו יודע בו בעצמו אם יצליח במטרה ששם לו, ולא בכדי אומר הוא במבוא הספר 'גלית הפלשת': "הלא אתה בא ממרחק ודרכינו וחוקינו בנפשך לא הוחק, לכן אתה לא תנבא על בית ישראל ולא תטיף על בית ישחק". ואף־על־פי שסופו של 'גלית' שהודה הוא והודחו רעיו וגבר 'יצחק' על כל המתעשקים אתו — שמץ של נבואה נזרקה בכל זאת ב'גלית'... 'שמץ', אבל מכלאים לא יצא.

בן־סהולה שואב דבריו ממקורות שונים. יש לו דברים שעלו לו מן התלמוד (כסיפור על מלך ששכר שני ציירים: אחד שעשה מלאכתו באמונה ואחד שנת־עצל במלאכתו) אך שאיבתו גם ממקורות אחרים, ולכשתמצי המקורות האחרים עיקר. אמנם אין הסי־פור הזר כשלעצמו פוגם, שהרי יכול הוא לסגול ול־עשותו יהודי לכל דבר. שאיפתו של בן־סהולה ודאי היתה בכך, והוא גם מעלה על גיבוריו טליות של תכלת ומעטרים ביראת שמים ותורה. בכל זאת — באה המעשיה הישנה ומגלית סודה. הרי השיחה בין האיל הענו ולצפור החצוף, שאינו מעריך את התשור־בה ומשבח את העזות. הסיפור הוא מעשיה בוקציו־נית רגילה: אדם חסיד שמאמין באשתו ובצניעותה ומשכים ומעריב לבית הכנסת לתורה ולתפילה, ובי־נתיים אשתו מזמינה אליה בחור צעיר ולבסוף בורחת עמו מבית בעלה החסיד ומציגה אותו ריקם ונמצא התמים מפסיד ועז הפנים דרכו הצליחה. שטף המ־ליצות וחיות הדברים הם מן המיוחדים שבספר: ני־כר הדבר שהמוטיב הזה שגור אצל המחבר והריהו משתמש בו בקלילות יתירה. אבל לא הקלילות בלבד, אף פרטים שונים שבמעשיה מעידים הם על כך, שה־מחבר נטל את הסיפור מן מוכן ודווקא מן הנכר. בספרות העממית שמימי הביניים — בישראל הדברים אמורים — רגיל המוטיב של 'וצדקתך', אף־על־פי־כן מדובר שם תמיד באדם, באיש ואשה מישראל. ואילו

נגול זה שמציג הוא לפנינו אינו תרנגול רגיל, שקנוהו אצל גויים וגדל באשפה זרה. תרנגול זה ישראלי הוא מלידה ומבטן והוא קנה תורה בילדותו... ועל כל פנים שמע מאחורי חלוני בית המדרש תלמידים יושבים ומשננים שיעורים: "והכינותי לי נשים בטהרה לצפירת תפארה וארבה בקדושה ילדי ובני... כי לא נפתה לבי על אשה זרה... ואת אשת חיקי אתהלל... וקודם בעילתי אפיסנה ודבר טוב אשמחנה". ואכן רק צבי חובש בית המדרש יכול להרבות במאמרי חז"ל ולהפליג בשבחה של ארץ ישראל ולהעלות על ראש כל חכמה הטוב הצפון לצדיק לעתיד "עליהם העיד הנביא במהללו: עין לא ראתה אלהים וזלתך. אשרי למחכה לו. אשרי איש ירא ה' ועמדו רגלי אבן תיו על הר סיני בהיות הטוב הצפון נחלתו וחבלו וכו'". והטו נא אוזן כיצד מדבר הכלב: "ואני מהזרע הנבחר אשר ה' בחר. זקני היה במצרים בעת הגאון לה לשם ולתהלה ועשה חסד עם בני ישראל לא יחרץ כלב לשוננו. על כן זכה להעבר בגללי עורות לספרי תורות, ובעת כל הבריות חרדו ורהו וישראל ראו ויתמהו, עמדו רגליו ביום ההוא ונתן לי מנה יפה כאשר נתן לכהן התנופה: בשר בשדה טרפה". ואפילו עז הפנים הנץ מה לשון הוא מדבר, ודאי עם-ארץ הוא ולא-לומד ומשבש דברים שלא כדיו, אבל מי אם לא נץ בישראל ישכיל בשגיאות ממין זה: "והס-תכל במשלי החכמים אשר אראך — הוא מוכיח את התרנגול — ואל תוכח נץ (בכתוב: לץ) פן ישנאך. הלא ידעת כי אני מתפלל כל יום לפני נורא ואיום ואברך על מראה ומחזה: ברוך שעשה לי נץ (נס!) במקום הזה, להיותי דורס במאכלי ממבחר העופות אשר בגבולי וזה חלקי מכל עמלי ואיך אמאס טבעי ומזגי אגעל ושבשתא כיון דעל על". והדג. כלום זה דג פשוט. דג זה שגדל בימה של טבריה "נין הדגה הנאמנה" הוא, "אשר בלעה את יונה, ועל זאת גדולה מעלתו ועל-כן גבהא קומתו ובזמן בוא הנביא והכ-נסתו אל חדר הורתו, היה נער קטן רועה אמונה בן שבע-עשרה שנה ולמד דרכי האמונות ודרך התבו-נות ועל כן היה בכל ענין יודע מבין ושומע". בן-סהולה הוא אולי בן-דרו של ברכיה הנקדן בעל 'מש-לי שועלים', ואולי גם לא היו רחוקים זה מזה מרחק מקום. והרי אף הוא ל'יהד' בא עולם נתון. אבל מה רב המרחק בין שניהם! הומור יהודי זה עדות היא ליכולת גדולה ולהתערות עמוקה בתחום יהודי.

ועדות זו מעידה לא פחות הלשון המיוחדת של זה.

כאן האיש הוא דווקא מאשדוד — עיר נכריה — ולא זו אף זו: הוא גם איש ישמעאל. אמנם כל דרך התי-אור והשיחות שבין הבעל לאשה טופחים כאילו על 'מסקנה' זו: האיש מתפלל בבית הכנסת. "והוא הגדול מבני מתיבתא, מקדמי ומחשכי לבי כנשתא" וגם האשה מלומדת היא ויודעת שהאשה במצוות היום אינה חייבת, וכן פירשו בעלי המסורת כל מצוות-עשה שהזמן גרמה נשים פטורות, ואפילו כשהיא מזדמנת אצל מאהבה הריהי מדברת אליו בדברי תורה ("וכבר הזוהירוני חכמי הדורות להבין ולהורות, ואמרו אחד הנודר ואחד המעריך ואלקים מאמרו האריך — עובר בבל תאחר" וכו' וכו'), ואף-על-פי-כן ברור שצדק המחבר: החסיד הזה מעיקרו 'ישמעאלי' היה, וכך הדבר בהמשך השיחה. המחבר משיב על המקשה ומביא לו ראיה לדבריו ממעשה שהיה בנץ ובתרנגול, בו "התרנגול החסיד מספר לנץ מעשה שהיה בחסיד אחד שהלך לתומו בדרך ונכל עליו חבר האחוזי בן בלדד האשוחי. אדם לא למד תוכחה בקטנותו ואל חוק ומשפט לא הטא אמונתו". "נחש עלי דרך, שפי-פון עלי אורח". "אחרי דברי חכמה שהחסיד מטיף לשודד הדרכים, בא הלה לביתו ל'בית הועד' ורואה תלמידים יושבים ומפלפלים בארבעה חלקי כפרה, שהיה ר' ישמעאל דורש". מיד נהפך לבו חוזר בתשו-בה, ובא ויושב לפני החסיד ולומד מפיו מקרא ומשנה, תלמוד ואגדתא; ספרא, ספרי ותוספתא, וסופו של האיש שאף הוא נעשה חבר "ויהיו לו בנים ותלמי-דים עוסקים בתורה ובגמילות חסדים". אלא מה? צדיק גמור זה שנוהג מנהג ישראל לכל דבר — נזיר הוא. ואחד מדרכי התשובה של הנזיר הם 'כלי גולה'. המחבר טרח ועייטר את החכם בכל טוב, המוכן לחסיד ולצדיק; אף-על-פי-כן בא המוטיב הישן הבוד-די ונזדקר החוצה וגילה מה שכיסתה המליצה... אכן לא טעה לגמרי המצייר (נוצרי?) במהדורה שלפנינו מתקופת הריניסאנס, שצייר את הנזיר כשהוא יושב גלוי ראש ומחזיק... צלב בידו, והשודד הקודם כורע לפניו... אף על פי כן... כשהתחילה התנועה הלאומית מערערת על ההשכלה של יל"ג ומתוך ערעור דברים באה גם לידי הרהור אחרי דברים, עמדו ותהו, שמא אין זה משורר כל-עיקר. אותה שעה בא טשרניחובס-קי והצביע במאמר אחד על ייחודו ועל יהודו של יל"ג במשה. ממשל ממין זה (ואולי גדול ממנו, ועל כל פנים עממי ממנו) היה באידיש שלמה אטינגר. וודאי גם באלה לא היה הסיפור לרוב חדש, אלא מה? השיחה היתה יהודית. והוא דינו של בן-סהולה. תר-

אמנם הפוריוזם הלשוני שהנהיגה לעתים ההש-
 כלה — שאין לפניה מליצה אלא תנ"כית — לא ידעוה
 ראשונים. כי אף-על-פי שלשון זו עיקר גם להם,
 מעולם לא הדירו הנאה גם ממקורות מאוחרים. ב-
 חוד מקילים בלשון הפרוזאים המאוחרת. בכל זאת
 גם להם 'לשון קודש' עיקר ואילו הלשון המאוחרת
 'לשון חכמים' היא שלכתחילה אין מחזרים אחריה.
 לשונו של סהולה אף בכך חוט של חן ועממיות ויהי-
 דות' משוך עליה. הוא מכיר ויודע, 'בקי וסבר' בלשון
 תנ"ך והוא חכם ומופלג במליצות חכמים. וכאן אתה
 אומר דבר, שאפשר שהוא נראה פראדוקסון, אף על
 פי כן צא ובודק ותשכח שהוא מכוון: המליצה התנ"כית
 כית 'בינלאומית' היא ואילו לשון חכמים מייחדת;
 מליצה תנ"כית יפה לחכמים ואילו 'לשון חכמים' חן
 של עממיות היא מעלה. ואם נפשך לומר, אפשר שכאן
 נעוץ גם הטעם שלשון ההשכלה חרדה כל-כך על
 הלשון התנ"כית הטהורה ודחתה מעל עצמה את הלשון
 העממית, ורק משגולד הצורך לתת תיאור חיי עם
 כהווייתו — באו להתניח את הלשון מחדש בלשון המד-
 רש והפתגם העממי. הפתגמים של התלמוד ושאר
 הספרים הם שהמשיכו קשר דורות וצרפו כולם ליחידה
 אחת. הללו היוו חלק מן ההווי העממי וכל חזרה
 ל'עממיות' הוציאה גם לשון זו. ואכן כשאנו קוראים
 אצל בן-סהולה שברי מליצה מקראיים ובאמצע אנו
 מעלים לשונות פתגמים: 'אין מביאים ראיה מן השו-
 טים', מלחמתה של תורה, מורא רבך כמורא שמים;
 ואם חזר בתשובה נכונה קורעים לו גזר דינו של
 שבעים שנה; מטיל מלאי לתוך כיסן של תלמידי
 חכמים — הרי הווי יהודי עולה לפנינו. והווי זה מת-
 עצם עוד פי כמה כשבא המחבר ושם בפי גיבוריו
 דברי תורה כלשונם וחן-של-בדיחות שזור בתוכם.
 "ויאמר הסופר — מתבדה סהולה — והלוא החכמים
 עשו תעניות וצדקות על הסופרים ועל מלמדי תינו-
 קות שלא יתעשרו במלאכתן וכן נכתב ונחתם ועל-
 הם אמרו נאה עניות לישראל וצערא כורדא סומקא
 לסוסיא חורא". הפתגם התלמודי עושה אותו לא רק
 ספר שעשועים אלא — מקרבו ובכל כובדו — גם ספר
 עממי, המלא ממראות הימים ההם ומהווי הדור של
 מחברו.

אכן יש בכל השעשועים גם כובד מה. ואיך ייתכן
 אחרת. כבר הזכרנו למעלה שהמחבר בא לתת לנו
 'כלבו' והוא גם 'בצע אשר זמם'. כי מה אין כאן:
 פרקים בכוחות הנפש; מסכת בעולם הבא; חיבור

במלאכת הגיון; תלמוד ערוך בחכמת הרפואה; פרי-
 קי אצטגנינות; עיונים באסטרונומיה; בהשגחה וידי-
 עה; בארבעה יסודות; ואף הסיבות להתחלפות הדיבור
 ולחילוף הלשונות לא נמנעו ממנו ("והיות דרכי הדי-
 בור שונות, הוא כי הדיבור והקריאה הם תנועת קני
 הריאה וכאשר יתחלפו מזגי הארצות וספורם בהת-
 חלף טבעם ואוירם יתחלפו מזגי הריאה וקניה והאיר
 אל עבר פניה ותבקש דבור קרוב לטבעה ונאות
 למוצא בית הבליעה"). אבל נודה שלא הן הגורמות
 — ועל כל פנים לא הן בלבד — גם ל'בערותנו' בחכ-
 מות אלו יש יד בכובד זה, במידה שהוא קיים על יד
 כל ההומור והחן הרב.

פרטים אחדים על המהדורה שלפנינו.

המהדיר מונה ב'אחרית דבר' שבע מהדורות, ועם
 זה אינו חש להודיע לנו על פי איזו מהדורה הוציא
 הוא את הספר, והרי ידע שיש שינויים ממהדורה למה-
 דורה — במהדורות הראשונות הדברים אמורים —
 אף בתמונות ויש אף בתוכן. כלום אי אפשר היה
 למסור עבודה זו למומחה ולהוציא דבר מתוקן. אילו
 כך ודאי היינו פטורים מכמה דברים מתמיהים בגוף
 הספר: המספרים של התמונות הועתקו והיו למספרי
 הפרקים והרי פרקים אלו לא היו ולא נבראו. המחבר
 עצמו מודיע שחילק את ספרו 'לחמשה שערים
 וכל שער ושער לשני סדרים' ותו לא (מכאן
 יצא הדבר המוזר ש'הפיסקה' הראשונה היא ב').
 בכמה מקומות קל לראות, שחלוקה זו לא תיתכן
 (הש' למשל מז'מח; נח'נט). אין גם ספק, שלכתחילה
 אין להוציא ספר מסוג זה בלא פירוש מספיק, ואיני
 דן בציטטות מספרים ומתלמוד. חשובים מזה ביאורים
 נדרשים לעניינים הסתומים לנו היום בחכמות השו-
 נות שמביא המחבר. גם הטכסט לקוי בכמה וכמה
 מקומות ואינו מובן בצורתו שלפנינו (בעמ' 32:
 "ושוב לך אל אדוניך והתענג תחת ידו" במקום 'והת-
 ענה'). אין צריך להוסיף, שבשעה שהביע המחבר
 תקוותו שספרו "יסיר מלבם ספרי הומירוס" לא להו-
 מירוס נתכוון (כפי שסובר בתמימות המהדיר) שב-
 וודאי לא הכירו, אלא ל'הומירוס' וספרי מינות שב-
 תלמוד. וחזרת ונשאלת השאלה: מה ראה המו"ל על
 ככה להיות גם מהדיר? כלום עד כאן היו מספיקים
 בידו ליתן את הספרים בידי בקיאים, ואילו מכאן
 ואילך דיו במיעוט? ועדיין למהדורה מתוקנת אנו
 מהכים.

על היינה בעברית

מאת א. ז. בן-ישי

בהיינה הרבו לעסוק שושביני ה'אירופיות' בספרות העברית, ולא מעט בהשפעת היינה על הספרות הכ"לית של אותה תקופה. ופולחן היינה הולך ונמשך בספרותנו זה שלשה ארבעה דורות. מספר המתרגמים של היינה לעברית, שירה ופרוזה ואגודות שירים ושירים בודדים בששים השנים האחרונות, מגיע — לפי חשבון ביבליוגראפי — למחצית המאה, בפרט כמה ממיתרגמי השירה היו 'היינטיסטים' מובהקים, סמוכים זמן רב על שולחנה. הרבו לתרגם לעברית את שירי היינה דווקא מתרגמים-חובבים שעיקר יעודם הספ"רותי היה בפרוזה; מהם אמני הפרוזה, פרוזה שירית ופרוזה של ריתמוס, ואילו השירה הקצובה והמחורזת היתה להם עניין של עראי ושל ספורט במקצת.

הצד השווה כמעט שבכל מיתרגמי היינה לעברית — בין מתרגמים בעלי משקל ובין מתרגמים קלי-ערך — שהכל נוהגים בו בהיינה קצת חירות, כדרך שנוהגים באחד משלנו, בבו משפחה שובב ומשולח במקצת, שמגלים לו סימני קירבה ואין מדקדקים עמו בהליכות ונימוסים, צובטים את לחיו וטופחים על כתיפו בחיבה; את היינה האריכו וקיצרו ועיבדו ותיקנו וסרסו והוסיפו עליו וגרעו ממנו, בפרט הוסיפו עליו, איש איש וטעמו עמו ונפכו עמו.

הבולטים מבחינת הכמות בין מיתרגמי שירי היינה, שנתפרסמו בספרים (לפי סדר כרונולוגי): צבי יוסף פפרמן, יצחק קצנלסון, ש. בן-ציון, א. המאירי; מלבד תרגומים מרובים פזורים בכל המקומות. רבים משי"רי היינה נתפרסמו בכתבי-העת כבדי המשקל שמ"לפני שני דורות — ב'כנסת ישראל', ב'האסיף', ב'אור-צר הספרות', ב'לוח אחיאסף' ועוד. רובם של תרגומים אלה היו 'על פי' או 'בעקבות' כלומר תרגומים חפשיים, שהמתרגמים עצמם רצו להשתמש מן אח"ריות הדיוק.

והשפעת היינה על הספרות העברית בשני הדורות האחרונים, גם בשירה וגם בפרוזה, גדולה מאוד. פרישמן לא הירבה לתרגם משירי היינה, * אבל רוח * אמנם תירגם, ובהצלחה לא-מועטה, את 'ים הצפון', ערך

בתקופת ה'השכלה הברלינית', ושלוחותיה בגליציה, בליטא, וכו', עטו אנשי-עט בייחוד על תרגומים (תר-גומים מלאים ותרגומים חפשים ומקוצרים) מיצירות שילר, גתה, לסינג ומשוררים גרמנים אחרים, שהיו אז מנהג הכלל. וכך יש לנו ממחזות שילר עשרה תרגומים בעברית, ומהם שנים בתרגומים כפולים, מלבד שירים בודדים (המשלים יצאו גם בספר בפני עצמו). מ'פאוסט' של גתה יש לנו רק שלושה תר-גומים עבריים (האחד בנוסח 'מיוהד' של מאיר לטריס בשם 'בן אבויה'), שני תרגומים מ'הרמן ודורותיאה', מלבד שירים מרובים (כמה משיריו הקטנים). 'על כל שפיים דממה', וכן 'ורדינת הערבה', תורגמו לעב"רית הרבה פעמים.

את היינה מיעטו לתרגם בתקופת ההשכלה. ייתכן, שה'נקודה היהודית' גרמה לכך; עדיין לא השלימו אז עם מעשה-הטבילה הנואל ועדיין לא ניתן לו למשורר רב נפתולים זה, שנשאר כל ימיו יהודי גא ואכול יסורים וצולב את עצמו יום יום, כל היתר תשובה, כזה שניתן לו בתקופות מאוחרות יותר. אבל השפעת היינה היתה ניכרת — אם ברוח ואם בצורה, אם בפ"רוזה ואם בשיר — בסוגים שונים של הספרות העב"רית המקורית. מן המושפעים שכבר עמדו עליהם — החשובים שבהם: שד"ל, זה הוגה דעות היהודי שב-יהודים, הושפע מהיינה ברעיונותיו על היהדות וה-יוונות. מרדכי אהרון גינצבורג לא זו בלבד שתיר-גם ממאמרי היינה, אלא גם הושפע ממנו בסיפורו 'ריב משפחה', ובשירה — הרי מרחפת רוח היינה על כמה משירי מיכ"ל, ובפרט על 'משה בהר העב"רים'. בשנינותו בלא רחמים בביקורת הושפע מהיינה המבקר הראשון של הספרות העברית החדשה, שגם גורלו ההפכפך, האיש היהודי, היה דומה במקצת לזה של היינה, — אורי קובנר ב'צרוך פרחיו', אבל לתת את היינה כמו שהוא בעברית — נתעוררו בתקופה מאוחרת יותר; זו תקופת הנהייה והחיפושים למזיגה ולגישור בין ערכים אנושיים ויהודיים לפי הסיסמה 'היה 'אדם בצאתך ויהודי באוהלך'.

היינה, הרוח הלירית-סארקאסטית המתפנקת ועוקצת, מרחפת על יצירת פרישמן, כמעט לאורך כל תחומי יצירתו. במאמרי הביקורת שלו, בפיליטוניו ובשיריו הליריים, והפיליטונים בחרוזים. בשירי ה'לוח' כב-שירו 'ארץ-ישראל', אתה שומע את הריתמוס וה-אירוניה הדקה של אשכנז — 'אגדה של סתו'. פריש-מן העריץ הרבה משוררים לועזיים, וכשתרגם לעב-רית — מתוך הערצה וקירבה נפשית תרגם (בפרט כל אלה, שפעם ביצירותיהם איזה ריתמוס מקראי, מזרחי-מערבי, שירה בפרוזה, מכאן תרגומיו ל'קין', ל'כה אמר סרתוסטרה', לטגורי, לפר'הופמן, ועוד), שהציגם לדוגמה לקורא העברי ושנגח בהם בכל שעת-כושר את הסופרים העברים. ובשעה שדיבר על האחד בפאתוס דיבר, ביראת הכבוד דיבר, והיה הרו-שם שסופר זה ולא אחר הוא אותה שעה מרכז-המר-כזים, הסמל והמופת אשר ממנו יראו וכן יכתבו. אבל המופת והדוגמה של פרישמן עצמו, אלילו הספרותי, היה — היינה. אולי מטעם זה דווקא לא הירבה לתרג-מו, דווקא אותו, כי יותר מדי היה היינה משוקע ביצירתו המקורית של פרישמן, בגיגונים שלו, בהת-חנחות שלו, אבל כמובן בלא הפשטות ואי-האמצעיות של היינה. "לא היה עוד סופר אשר פיזר כמוהו כבוד לעם ישראל ולתרותו ולרוחו אשר נתן אותם למעלה מכל עם, כאשר עשה הוא (כלומר: היינה) במאמריו ובשיריו ההם ('המילודיות העבריות' וה'וידויים') וב-כל אשר כתב באחרית ימיו". — כך כותב פרישמן במאמריו על היינה, ודומה, כי השתערוותו הקטלנית של פרישמן על י. ל. פרץ, מתוך האשמה גלויה בג-ניבה ספרותית, בשל 'העוגב, שירי אהבה' (ורשה, תרנ"ד) — היתה אף היא רק מקנאה לכבודו של היינה אלא גם מפני 'הסגת גבול'. "סגנונו של היינה

ותיקן, ובלא הצלחה כלל, תרגומים משירי היינה שנעשו בידי אחרים. עיין דברי י. פיכמן 'על חטא שלא חטאתי, ביה'שלוח', כרך כ"ג, ירושלים תרפ"ה, עמ' 575, שבאו כתשובה לבי-קרתו של א. ל. מינץ על תרגומי היינה של פיכמן שנתפרסמו ב'התקופה' כרך א'. פיכמן מגלה שם, שכל המקומות המפוק-פקים בתרגומו תיקוני פרישמן הם, וב'מכתבים על הספ-רות', מכתב שביעי, שם מתח פרישמן ביקורת קטלנית על 'העוגב' של י. ל. פרץ והביא השוואות משירי היינה במ-קורם הגרמני, להוכיח את מקורם של שירי פרץ, מתנצל פרישמן על שלא הביא את חרוזי היינה על-פי תרגום של"ג שפירסם ב'לוח אחיאסף', כיוון שתרגומים אלה היו רק 'בעק-בות היינה', ומעיר דרך אגב: "בכלל לא טוב הדבר להעתיק את היינה העתה חפשית" (כאן אולי גם רמז על שום מה הוא עצמו לא תרגם את שירי היינה).

— אומר פרישמן במאמרו על 'העוגב' של פרץ — היה ירושה לכל אשכנזי, ומן האשכנזי באה הירושה גם אל יתר גויי הספרות באירופה" (כאן הוא מצטט דברי אחד המבקרים המפורסמים ביותר בגרמניה על השפעתו העצומה של 'היינה הנצחי'). "לעולם, לנצח נצחים, רק היינה ועוד הפעם היינה! מגיפה היא אשר פרצה בארץ ואשר דבקה אל כל איש ואיש; כל נער ונער מסוגל בימינו לכתוב חרוזים ברוחו של היינה — אבל הן לא בזאת יתהלל עוד איש בימי-נו, ורק בזאת יתהלל, אם לא יכתוב כמותו ואם יעצור כח לכבוש את יצרו ברגע אשר יתקוף עליו".

אכן י. ל. פרץ שבצעדי הראשונים בספרות בנוסח היינה כיבדהו פרישמן — לא במעט הפרזה — בקיתון של צוננים, לא היה מן היחידים בשירה העברית, פייטנים-דחדיימא ופייטנים שרכשו להם מוניטין ברבות הימים, אשר הושפעו (ופרישמן, כאמור, בכלל זה) מהיינה, בצורה זו או אחרת. ובתוך הפליאדה של 'משוררי דור ביאליק' הושפעו מאוד מהיינה, בפ-רט בתקופתם הראשונה, כמה מן החשובים שבמשור-רים. הריתמוס של היינה מרחף על 'לנכן התופרת' ועוד על כמה משירי טשרניחובסקי, על כמה משיריו הראשונים של ז. שניאור, וביותר סיגלו להם את המנ-הג ההיינאי — יצחק קצנלסון (גם בשיריו וגם בפרוזה, בפרט ב'בגבולות ליטא', שנכתב ברוח 'הנסיעה בהרי הרץ') ויעקב שטיינברג (ב'ספר הסטירות' וב'ספר המחולות').

המתרגמים העברים נהגו, כאמור, קצת חירות של בני-בית בהיינה. ד"ר שלמה מאנדעלקערן נתן ב'כנ-סת ישראל' (ספר שנתי לתורה ולתעודה, יוצא לאור על ידי שאול פנחס רבינאוויץ, שנה ראשונה, תרמ"ז, וורשה) שיר ארוך בט"ו עמודים קווארטו כפול-טורים בשם 'רבי יהודה הלוי', על-פי היינה. במקום השורות הקצרות שבמקור — שורות ארוכות, במשקל אחר וב-קצב אחר. וכן הוסיף משלו שיר-ערש ארוך, שיוולדתו של ר' יהודה הלוי שרה לו בילדותו. בס 'ארץ השפ-נים' (כינוי להישפניה בדרך המליצה), ומאלפת מאוד הערת המו"ל של 'כנסת ישראל' בסוף השיר, בזה הלשון: "החרוזים האלה, הוא שיר הערש אשר שם המשורר המעתיק בפי אמו של הלוי, הם הוספה מדי-ליה ולא נמצא בהאורגניאל של היינה. בכלל אמרו לנו הקוראים המבינים, אשר חיך להם לטעום טעם השירה, וכל אלה אשר קראו שירו של היינה, כי לא היה באפשרות לתרגם השיר כצורתו מבלי שיאבד את טעמו הטוב ויעורר רק פלא ותמהון בלב הקורא

אביגדור המאירי, בהקדמתו לתרגום 'נעימות עב-ריות' להיינה (הוצאת 'סיני', תל-אביב, תש"ח), אומר "שקשה בהרבה לתרגם, מאשר לכתוב. במקור כתב המשורר — במקרים כאלה כמובן, — מה שהמלה המקרית הכניסה לו, והמלה ההיא הלא היתה של שפה אחרת, בעלת אופי אחר לגמרי, ואילו המתרגם לעב-רית עומד בפני מכשול: מאין אקח אני בעברית מלה 'מקרית' כזו?" — ולהלן הוא מספר: "הרבה משיריו (של היינה) כתובים ברייתמוס שבור, שאינו ריתמוס כלל, ואתה קורא אותם חפשי מכבלי הקצב, כקורא בשירה התנ"כית, את אלה תרגמתי גם אני תרגום של חירות. ויש 'השרשיתי לעצמי' להחמיר ולהכניס קצב מדוד גם בשירים חפשיים. לא כאילו רציתי לתקן את היינה, אלא עצם הנושא ובלבוש עברי הני-עני לכך. ובמקום אחד יצא לי בית אחד מחורו כולו (שני חרוזים) והשארתי כך: זהו הבית הגומר את הפרק ותכנו שירת שרפים, המקבלים את פניו של יהודה הלוי בגן-עדן. צריך אדם 'להיות חזק כצור' כדי לסיים את השירה הזאת בלי חרוזים".

דברי-הקדמה והערות אלה מתוך תרגומיהם של ארבעה מתרגמי היינה בתקופות שונות (בעלי תריסין בספרות העברית), שיש בהם גם התנצלות וצידוק הדין, אנחה על הקשיים שבתרגום היינה והסברה של מבוכת איך-ברירה — נותנים כמדומה בידינו מפ-תח לעניין זה הקרוי תרגום היינה לעברית. ההת-נצלות אינה אלא ממתיקה את הדינים לגבי משורר זה, 'אחד משלנו', לגבי שום משורר לועזי אחר לא ראו המתרגמים להתנצל ולהסביר ולהמתיק כך. "איך היה אומר זאת היינה בעברית — טוען א. המאירי בהקדמתו הנ"ל — אפשר מאד, שבעברית היה אומר בכלל אחרת מאשר אמר". אבל גם אלה שהתנצלו וגם אלה שלא התנצלו במפורש, הכל עשו בהיינה כאדם העושה בתוך שלו, אם שהוסיפו 'שיר-ערש לילודתו' ותיקנו בו את תולדות ומנהגי ישראל כדרך שעשה מנדלקרן, כדי להציל את המשורר מ'טעות גוי', ואם שנעשו להיינה שותף שווה זכויות כיצחק קצנלסון; ואם ששינו בו את הסדר ועשו בו דילוגים והשמטות כש. בן-ציון; ואם שהלבישו לו ריתמוס תנ"כי כדרך שעשה פרישמן; או שהוסיפו לו קצב מדוד וחרוזים גם במקומות שאינם במקור כפי שנהג המאירי — והכל מתוך חיבה יתירה להיינה ושקידה על תקנתו ושלמותו של תינוק שנשבה, וסיגולו לצר-כי הקורא העברי.

ודאי תרגומיו העברים של היינה ראויים למחקר

העברי, כי במקום שאנו מוצאים גדולתו של היינה כאביר השיר והמליצה הננו מוצאים גם אי ידיעתו בקורות ישראל ודברים רבים כתב על פי טעות גוי וגילה פנים בדברי ימי ישראל שלא כהלכה. ביחוד מלא החלק הרביעי מדברים שאינם נקראים ואינם מתרגמים לעברית. המעתיק שלנו בהיותו בעצמו מע-תיק ומליץ מצוין לא מצא עצמו זקוק להיות עבד כפות להיינה בכל המקומות האלה, ועם זה לא סר אף במ-קום אחד מהרעיון הראשי של המשורר ויצא השיר עתה מזוקק ונקי מכל הזרות והטעויות וכתוב ברוח הלוי, בנועם נאמו ומיטב הגיונו".

ש. בן-ציון, בדברי הקדמתו ל'צלילים' (קובץ משי-רי היינה, ערוך ומסודר לבני הנעורים, הוצאת 'מור-יהוד-ביר', ברלין, תרפ"ג), אומר בין השאר: "ולכן, בכדי להשתות את ההפעלה הפיוטית ולהשיג עם זה גם רושם יותר קיים, החלטתי שלא להתחשב עם שורת הסדר הקבוע שבספרי המקור וגם לא עם סדר זמנם של השירים, אלא עם תכנם בלבד; לפיו, לפי התוכן, סדרתי את הספר קבוצות קבוצות מסוימות, כל אחת הראוי לעניינה זה המצרף ומחבר את הפרו-דות לכלל אחד. — וצריך אני להעיר, שלפעמים — הוכרחתי לדלג על דברים גם מבאמצע השיר (הדלו-גים וההשמטות מסומנים על פי רוב בשנים שלשה קוים), או גם לשנות קצת מן הנוסח שבתרגומי אני; אבל מודיע אני, שבכל אופן נזהר הייתי מלשנות על ידי כך את הכוונה שבמקור הגרמני, או מלהוציא את הדברים המבואים כאן מתוך משמעותם המקורית. השינויים באו, כאמור, רק בנוסחת התרגום שלי, וב-מידה שהמקור מרשה בכדי שינוי כזה".

יצחק קצנלסון, בהקדמתו הארוכה ל'ספר השירים' בתרגומו (הוצאת א. י. שטיבל, וורשא, תרפ"ד), אינו מעיר כלל על קשיי התרגום, אלא להפך, כנראה תוך ברכה על המוגמר וקורת-רוח, מסיים את ההקדמה הגנדרנית כבן-בית שיש בה גם לא מעט חן קצנל-סוני:

"כל חיבור שלנו אחרי צאתו לאור, יותר משהוא נותן לנו הוא נוטל ממנו. וקורת-רוח זו, שאנו מרגי-שים בהופעתו — בתוגה חרישית היא מהולה. ועתה זאת לי הפעם הראשונה שאני שמח קבל-עם, בפר-הסיא, — אכן לא ספר-שירי הוא!

השירים הללו — שר אותם היינה, אולם במקצת שרתי אותם גם אני. הנני כאותו אדם שיצא לפדות שבויים שנשבו לבין עכו"ם; לאחר שפדה אותם והביאם לארצו ולמולדתו, הסתכל בפניהם — והנה בניו הם".

מקיף, אבל עסקי במקום זה בשיר אחד של היינה, שתרגמוהו שמונה פעמים בתקופה של 56 שנים. שם השיר — 'הגרנדירים', משיריו הראשונים של היינה הצעיר שהוציאו לו מוניטין, ומקומו במדור הרומאנסות שב'ספר השירים' להיינה. אף בשיר זה, ככמה שירי היינה אחרים, יש ערבוב תחומים בין האלגיה והאירוניה, וקשה להכריע מה מהן עיקר. והנה בתרגומי שירו האחד של היינה בזמנים שונים משתקף, כמדומה, בועיר-אנפין כל עניין התרגומים של שירה על נפתוליה וסבכיה. בדרך כלל מעלה לפנינו כל תרגום ותרגום את כלי ההבעה והאמצעים המילוליים של הדור ואף את מושגי הזמן. אבל לא בכל מקום אתה מוצא את הזמן מטייב ומתקן; כלום היתה התקדמות בתרגום היינה לעברית?

מה תכנו של השיר 'הגרנדירים'? תכנו לקוח מימי מלחמת נפוליון הראשון, כאשר צבא צרפת ערך מסע כיבושים לרוסיה, דרך גרמניה, נחל תבוסה מבי-שה ונסוג אחר. שני גרנדירים, כלומר קלעים, שנמ-לטו ברגל מן השבי, הגיעו עד מחנה צרפתים אחד שחנה בגרמניה. שם באו אליהם שמועות רעות — על המפלה של צרפת, ועל תבוסת הצבא וכניעתו ועל הקיסר שנלקח בשבי. הרעים השנים מתייפחים בבכי מרוב קלון וחרפה ושופכים שיחם ונפשם זה לפני זה. אחד מספר, כי פצעו הנושן, פצע מות, שנגלד, חוזר וצורב, והוא מרגיש קצו מתקרב. והשני עונה לו, שאף הוא מוכן למות יחד אתו, אבל אשה יש לו וילד בביתו ופרנסתם עליו ובלעדיו יגועו ברעב. כאן משתלהב הראשון באש של אהבת המולדת ואו-מר: עניין חשוב יותר מדאגה לאשה וילד יש לו; אם ירעבו הללו הברירה לפנייהם לפשוט יד, אבל עניינו הוא הקיסר, הקיסר 'שלו' — בשבי, ומשאלתו האחת לחברו היא, שאם נגזר עליו למות במקום זה בנכר יקח הוא, החבר, את גוייתו עמו, יביאה צר-פתה ויטמנה בעפרה. אך קודם הקבורה — יניח על לבו את אות-הכבוד ואת סרטו האדום, יתן את הרובה בכפו ולמתניו יחגור חרבו. וכך ישכב בקברו, כוקף על משמרתו, עד אשר יגיעו לאזניו רעמי תותחים ורכב הקיסר הדוהר על קברו עם שריינו הרב. אז יתעורר מקברו, על זינו ותחמושתו, ויצטרף כחייל נאמן למגיני הקיסר.

השיר בצורתו ובתכנו היינאי טיפוס, ומבעד לפאט-ריוטיות הצרפתית החגיגית שאינה נכנעת ואינה מת-פשרת, מציצה גם אירוניה דקה: התנגשות בין הג-

רנדיר שהולך למות, ספק מפצעיו האנושים ספק מחרפת הקלון של התבוסה ושל שבי הקיסר, לבין הגרנדיר השני האוהב אמנם אף הוא את מולדתו ואת קיסרו, אבל לא פחות מהם אוהב הוא את אשתו ויל-דו שבבית, והשיחה שביניהם, עם שהיא משרה רוח עגמה, אף גיחוך קל מלווה אותה: הדאגה המופרזת לקיסר, בשעה שהפצעים שותתים דם ומלאך המות מנופף את מאכלתו, והילופיהם של חיי העולם-הזה בקישוטי צבא מפוקפקים. אבל בעקב הדאגה והיאוש וחרפת התבוסה כרוכה גם תקווה לעתיד טוב ולנצ-חון שיבוא גם אם יאחר. יש בהם בשני הטיפוסים הנוגדים זה לזה וגם משלימים זה את זה בת קול רחוקה ועמומה העולה משני הטיפוסים של סרוואנ-טיס: איש הרוח והדמיון וההרפתקנות כנגד איש החומר והמציאות ואוהב ביתו, וסתם המשורר: מה עדיף — אם לשוב הביתה ולטפל בפרנסת אשה וילד, שהם היסוד התמידי של המדינה, או להפקיר את המשפחה לרעב ולפשיטת יד ולרדת לקבר ענוד או-תות-כבוד, מתוך צפייה מפוקפקת לגם שובו של הקיסר. הניח המשורר את שירו בספיקו ולא הכריעו. לשירו של היינה נתחברה מנגינה נאה של שומאן, והשיר נעשה לשיר-עם במלוא משמעו במקור. כמה חרוזים משיר זה, ובפרט השורות "מה לי אשה, ומה לי ילד — יש יקר וחשוב לי מאלה", נעשו לפתגם שגור בלשון הרבים, מלעיג על המזלזל בחובת המש-פחה וחיתה. שיר זה, ככל שיר עממי, זכה לכל מיני פארודיות גם בגרמנית וגם בלשונות אחרות. אחת באידיש, המעידה על פרסומם של 'הגרנדירים' גם בקהל היהודי ושחיברוה, כנראה, 'מתנגדים' — יש המייחסים אותה לאייזיק-מאיר דיק — מספרת על שני חסידים, שהלכו לחוג את הג הסוכות בריזין, עיר-מושבו של הצדיק ר' ישראל. אבל בדרך הגיעה אלי-הם השמועה המרה על מאסרו של הרבי — משום ההלשנה שהלשינו לשלטונות הרוסיים על ר' ישראל המנהיג בחצרו גינוני מלכות ומתנשא 'למלוך על היהודים'. החסידים השנים, בדומה לגרנדירים של היינה, התחילו ממררים בבכי, ואחד מהם שואל את נפשו למות, ובקשתו האחרונה מאת חברו היא: "איין בקשה האב איך צו דיר / או איך וועל זיין אין די לעצטע מינוטען / דו זאלסט מיך לייגען אין רייזשי-נער ערד / און מיט רייזשינער ערד בעשיטען. / דעם שבת-דיגען טלית מיט דעם ברייטען קאנט / און די תפילין מיט די ברייטע רצועות / און א פלעשל בראנ-ג' פין אין די האנד / און דעם שופר צו בלאזען תקי-

Heinrich Heine

DIE GRENADIERE

Nach Frankreich zogen zwei Grenadier',
Die waren in Russland gefangen.
Und als sie kamen ins deutsche Quartier,
Sie liessen die Köpfe hangen.

Da hörten sie beide die traurige Mär':
Dass Frankreich verloren gegangen,
Besiegt und zerschlagen das grosse Heer —
Und der Kaiser, der Kaiser gefangen.

Da weinten zusammen die Grenadier'
Wohl ob der kläglichen Kunde,
Der eine sprach: Wie weh wird mir,
Wie brennt meine alte Wunde !

Der andre sprach: Das Lied ist aus,
Auch ich möcht' mit dir sterben,
Doch hab' ich Weib und Kind zu Haus,
Die ohne mich verderben.

Was schert mich Weib, was schert mich Kind !
Ich trage weit bessres Verlangen ;
Lass sie betteln gehn, wenn sie hungrig sind, —
Mein Kaiser, mein Kaiser gefangen !

Gewähr mir, Bruder, eine Bitt':
Wenn ich jetzt sterben werde,
So nimm meine Leiche nach Frankreich mit,
Begrab mich in Frankreichs Erde.

Das Ehrenkreuz am roten Band
Sollst du aufs Herz mir legen ;
Die Flinte gib mir in die Hand,
Und gürt mir um den Degen.

So will ich liegen und horchen still,
Wie eine Schildwach', im Grabe,
Bis einst ich höre Kanonengebrüll
Und wiehernder Rosse Getrabe.

Dann reitet mein Kaiser whol über mein Grab,
Viel Schwerter klirren und blitzen ;
Dann steig' ich gewaffnet hervor aus dem Grab —
Den Kaiser, den Kaiser zu schützen !

עות. — — און אז דער רבי וועט פאהרען אויף מיין
קבר / וועל איך אויפשטעהן ממילא / און טרינקען
בראנפען פון דער פלאש. / און בלאזען א תקיעה
גדולה" (והתרגום לעברית כצורתו: "וזה בקשתי האחת
אליך: / ברגעי האחרונים קברני / בתוך אדמתה של
ריז'ין / ובעפרה של ריז'ין כסני. / עטפני בטלית-
השבת רחבת-השפה / ובתפילין רחבות-הרצועות /
בקבוק יי"ש שים בתוך כפי / ואת השופר לתקוע
תקיעות. / ויהי כשהרבי ירכב על קברי / אקום אז
ממילא / ואלגום יי"ש מן הבקבוק / ואתקע תקיעה
גדולה").

אבל דווקא משום פשטותו ועממיותו הפסיד השיר
כמעט בכל תרגום ללשון אחרת משהו מטבעיותו,
מאי-אמצעיותו, מחמת השמטה של איזה דיבור עיקר
רי או מחמת תוספת-חיים לשם השלמת המשקל והר-
חרוז. השיר במקורו — כל ביתו בן ארבעה חרוזים:
א' וג' חרוזים זכריים (הברה אחת), ב' וד' — חרוזים
נקביים (שתי הברות). וכל מלה טבעית ויציבה, ואי
אתה יכול להזיז אף אחת מהן. ואין זה קל להתאים
חרוזים לאלה שבמקור, להיכנס בשלום ולצאת בשלום,
לום, בלא להוסיף ובלא לגרוע מן הפשטות והטבעיות
של המקור. וכאן מתחיל המאבק הנואש בין המקור
לבין המתרגמים.

בתרגומים עבריים יש בעיה (או: צרה) נוספת:
הפסוק, או שברו של הפסוק התנ"כי, רודף אחריו
וקשה לעמוד בפני קסמו. פעמים הוא כעין קרש-הצ-
לה. פותר איזה צירוף-ביטויים — ואפילו 'מליצי' —
שבמלים שגורות אי אתה מסוגל לפתרו, ונעשה למין
דיבור של לשון העם. לשעה קלה אתה נהנה מן ההב-
רקה שבתיאום, אבל מיד אתה מתחיל מפקפק בפת-
רון שלפניך, שמא הפרזה של סיגנון כאן מתוך גררה
סמויה אחרי פסוק וחצי-פסוק נאה. ופסוק גורר פסוק:
יש והסיכום הוא תשבצת של פסוקים נאים במקומם
אבל במקום זה הם 'הוגים מן המסילה' את המתרגם
ומטשטשים את המקור, שהרי המחבר במקורו דיבר
ושר פשוטות, כמעט בלשון דיבור, ואם אתה שם
בפיו פסוקים ושברי-פסוקים — היצירה מפסידה את
כוונתה ונעשית למין שרשרת של דברי בדיחות. ודאי
קשה לכתוב בעברית שני משפטים כהלכה, ושלא
ליטול מן האוצר היקר והעשיר של צירופי-לשון שב-
תנ"ך, אבל סכנת הפְּרוֹזָה כרוכה כנחש על עקבך
והמוצא הוא: דרך ממוצעת, מזיגה בין נאה להכרת.
והרי השיר במקורו הגרמני, ובצדו — שמונת התר-
גומים, לפי סדר זמן פרסומם.

א. שְׁנֵי אַרְיָאֵל

(בעקבות היינה) ישראל איש ברלין

בְּדֶרֶךְ בֵּית לֶחֶם הִלְכּוּ אַרְיָאֵל שְׁנַיִם,
מֵאַרְץ שִׁבְיָם – מִבְּבֵל נִדְדוּ ;
עַיִפִּים וַיִּגְעִים מִדֶּרֶךְ נְהַלְאָה,
בְּאֵהְלֵי בְנֵי קֶדֶר לְנוּחַ עָמְדוּ.

שְׁמָה לְקַחָה אֲזַנָּם מִכָּל אֲשֶׁר מִצָּא
אֶת-בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת אֶרֶץ הַצְּבִי ;
נִפְלְאָה יְרוּשָׁלַיִם, נִשְׁרַף מִקִּדְשָׁהּ
וּמִלְכָּה – לִפְנֵי צַר הַלֶּף בְּשִׁבִי.

וּשְׁנֵי הָאֲרִיאֵל נִתְנוּ בְּכִי קוֹלָם,
הַשְׂמוּעָה שָׁמְעוּ הִלְמַתָּם כִּפְעַם ;
”מָה מָאָד נִבְהַלְהָ נִפְשֵׁינוּ”-קָרָא הָאֶחָד,
פְּלִצוּת תְּבַעַתְנִי מִפְּנֵי הַעוֹם.”

וְרַעוּ הַשִּׁיב : ”עַתָּה יָקָר הַמּוֹתָה,
אֶף לֹא ! כִּי בְשָׁל אֲשַׁתִּי וַיִּלְדֵי אָחִי ;
פֶּן יֵאבְדוּ בְּאֶרֶץ כְּשִׁיּוֹת נִדְחוֹת,
יִדְדוּ בְּתַבֵּל מִדְּחֵי אֵל דְּחֵי.”

וְהִרְאִשׁוּן עֵנָה : ”מָה-לִּי וְלִמְשַׁפְּחֹתֵי,
אִם תִּשָּׂא רַעַב אוֹ תַחְזִיק בְּפִלְךָ ?
רַעֲיוֹנֵי יְבִהּלוֹנִי, תוֹגְתֵי תִרְבִּי,
כִּי שָׁמַם הֵהֱיֵךְל וַנִּשְׁבָּה הַמֶּלֶךְ !

הַנְּנִי הוֹלֶף לְמוֹת, נִפְשֵׁי יוֹדַעַת,
עַל כֵּן אֲבַקְשֶׁךְ : פֶּה אֶל-תַּעֲזוּבְנִי ;
בְּמוֹתֵי וַנִּשְׁאַתְּ עֲצֻמוֹתֵי צִיּוֹנָה,
וְשֵׁם עַל אֲדַמַּת אֲבוֹתֵי קִבְרֵ תַקְבְּרֵנִי.

הַגּוֹרְתֵי בְּמַתְנֵי וְאֲדַרְתֵי עַל-שִׁכְמֵי,
מִגֵּן וּשְׂרִיּוֹן לֹא יוֹחַ מֵעַל לְבִי ;
עֲרוּךְ לְמִלְחָמָה אָנוּחַ עַד עַת קָץ,
הַקִּשְׁתַּת בִּידֵי וְאֲשַׁפְּתֵי בְּמִסְבֵּי.

בְּמִנוּחָה אֲשַׁכְּב, סְבִיבוֹתֵי אֲזַוְיָנָה,
אֲצַפֶּה לְיָמִים טוֹבִים, כְּטַח יֵאָתְרוּ ;
אֲחַכֶּה עַד אֲשֶׁר תִּקַּח אֲזִנִּי קוֹל תִּשְׁוֹאָה,
דִּהְרוֹת סוּסִים וּשְׂאוֹן הַמוֹנִים יִהְיֶוּ.

כִּי אֶרְאֶה בְּרֹאשׁ מַחְנֶהוּ אֶת-הַמֶּלֶךְ,
עַל-אוֹיְבָיו יִתְגַּבֵּר וּסְבִיבוֹ נוֹרָא ;
אֲזִ אֲתַאֲמֵן לְקוֹם, לַעֲמֵד עַל-רַגְלֵי
וְאֵל גְּדוּד מִלְּכֵנוּ אַרְוֶצָה אַעֲבֹרָה.”

(”לקט פרחים”, תרנ"ו)

ב. שְׁנֵי הַגְּרַנְדִּירִים

תרגום ש. ל. הורוויץ

לְפָרְנִצְיָה שָׁבוּ שְׁנֵי גְרַנְדִּירִים,
מִשְׁבֵּי רְסִיָּה הִלְכוּ ;
וּכְבוֹאָם גְּרַמְנִיָּה הִשְׁפִּילוּ אֶת רֹאשָׁם
וּבְרוּחַ עֲצוּבָה נֶאֱנַחוּ.

שָׁם אֲזַנָּם הִקְשִׁיבָה הַשְׂמוּעָה הֶרְעָה,
כִּי פָרְנִצְיָה נִפְלְאָה מִפְּלָה ;
כִּי הָכּוּ, נִפְצוּ כָּל צְבָא הַגְּבוּרִים,
וְהַמֶּלֶךְ, הַמֶּלֶךְ בְּגוֹלָה.

וַיָּכּוּ יַחַד הַגְּרַנְדִּירִים
לְבַשׂוּרָה הַזֹּאת הַנוֹרָאָה ;
וַיֹּאמֶר הָאֶחָד : מָה יַבְעִרוּ פִּצְעֵי,
פֶּה תַחַת כְּאִבָּם אֲכַרְעָה.

וַיַּעַן הַשֵּׁנִי : כְּמוֹךְ גַּם אֲנִי
אָמוּתָה, אֶף אֲשַׁתִּי וַיִּלְדֵי
בְּבִיתִי עֲזוּבָתִי מִקֶּר וּמִרַעַב
יָגוּעוּ, יָגוּעוּ בַלְעֲדֵי.

הָאִשָּׁת וַיִּלְדִים, מָה לִּי וְלַהֲמָה ?
הֲלָמוּ עַתָּה אֶתְאֲבִלְהָ ?
יִסְבּוּ כְּעִיר אִם לֶלֶחֶם יִרְעִבוּ,
הַמֶּלֶךְ, הַמֶּלֶךְ בְּגוֹלָה !

עָשָׂה נָא לִּי, אָחִי, שְׂאֵלְתֵי הַפַּעַם,
כִּי אָמוּת פֶּה – אֲנָא שְׂאוֹנִי,
שָׂא נָא גּוֹיְתִי לְפָרְנִצְיָה, שְׁמָה,
וּבְרַגְבֵי עַפְרָה קִבְרֵנִי.

אֶת צְלַב-הַכְּבוֹד עַל פְּתִיל הָאָדָם
אֵל לְבִי מִמַּעַל תַּצְמִידָה,
וּקְנֶה הַרְוִיבָה בְּכַפֵּי תְשִׁימָה,
וְחַרְבֵי עַל מַתְנֵי הַצַּדָּה.

אֲזִ אֲשַׁכְּב דּוּמִיָּה וְאִטָּה אֲזַנָּים
כְּצוּפָה בְּחִיק הָאֲדָמָה,
עַד אֲשַׁמַּע קוֹל דִּהְרוֹת, דִּהְרוֹת אֲבִירִים
קוֹל רַעַם וְתוֹרוּעַת מִלְחָמָה.

אֲזִ יִרְכַּב הַמֶּלֶךְ עַל קִבְרֵי מַמַּעַל :
הָאֶרֶץ תַּחַתְיוֹ תִּכְבַּע –
אֲזִ חָגוּר כְּלֵי נִשְׁקֵי מִקְבְּרֵי חֵישׁ מֵהַר
לְהֵגֵן עַל מַלְכֵי אֲצַאָה.

(”לוח אחיאסף”, תרנ"ו)

ג. שְׁנֵי הַגְּרַנְדִּירִים

תרגום ש. בן-ציון

צָרְפָתָה בְּרַגְלֵ מִשְׁבֵּיָה שֶׁל רוּם
שְׁנֵי גְרַנְדִּירִין בְּרָחוּ ;
וּכְאֲשַׁכְּנוּ, כְּעַמְדָם לְנוּחַ מְנוּס,
שָׁם יָשְׁבוּ לְאֶרֶץ וּכְכוּ.

הַתְּבוּסָה הַחֲרָפָה הֵם שָׁמְעוּ אֶף שָׁם,
כִּי נִפְלְאָה, הִיא, צָרְפַת הַגְּדוּלָּה,
כִּי נִפְץ כִּי נִשְׁמַד זֶה חִילָה הָרָם,
וְהַקִּיסָר, הַקִּיסָר בְּגוֹלָה !

אֵימוֹת הַשְׂמוּעוֹת, – אוֹי לָהֶם אוֹי, –
וַיִּתְנֶה הָאֶחָד לְרַעְיוֹ :
פֶּה אֲגַנּוּעַ מִמְּכָאוֹב, לֹא אוֹכַל נִשְׂא,
הַפִּצְעַ, אוֹי, מִי יִרְפְּאוּהוּ !

וַעֲנָה הַשֵּׁנִי וְאָמַר לוֹ כֵּן :
”לוֹ אֲתָךְ כֹּה, אָחִי, אֲגוֹעָה,
אֶף בְּבִיתִי עָלַי גַּם אִשָּׁה גַּם בֶּן –
אֲלַמְנָה וַיְתוּם בְּרַעָה...”

– מָה לִּי הַבֵּן וּמָה לִּי הָאִם –!
לְבִיתִי עַל אַחֵר הִיא חוֹלָה :
עַל פְּתָחַי נְדִיבִים יִחְזְרוּ נָא הֵם –
הַקִּיסָר, הַקִּיסָר בְּגוֹלָה !

וְאִתָּה נָא, אָחִי, הַשְּׁבַעָה לִּי כֹה,
אִם אָמוּת כְּעַת לְפָנֶיךָ –
וַנִּשְׁאַתְּ עֲצֻמוֹתֵי אֲתָךְ מִפֶּה,
בְּצָרְפַת קִבְרֵ אֶת רַעְךָ.

זֶה צְלָבִי עַל שְׁנֵי, אוֹת הַיָּקָר,
עַל לְבִי, הוּא אָחִי, קִשֶׁר לִּי,
וּבִידֵי תֵן רוֹבִי, זֶה עֲזוּרִי בְּצַר,
אֶף חַרְבֵי עַל יַדְךָ חֲנֵר לִּי.

וְכַכֶּה לִּי אֲשַׁכְּב מִתַּחַת לְגֵל,
וְאֲזִנִּי מִקְשִׁיבָה וְשׁוֹמְעָה,
עַד יִרְעַם קוֹל תּוֹתַח וְשַׁעֲטָה מֵעַל –
צְבָא צָרְפַת עַת יַעַל בַּחוּמָה.

וְעַבְרֵ אֲזִ מַלְכֵי עַל קִבְרֵי הַדָּל,
צְחָצְחוֹת חַרְבוֹת יְבוֹאֲנֵי, –
מִקְבְּרֵי מְזִין אֲזַנְק חֵישׁ קַל,
לְקִיסָר, לְקִיסָר הַנְּנִי !

(”ציללים משירי היינה”, הוצ' "מוריהרדבור", ברלין תרפ"ג)

ד. הגרנדירים

תרגום יצחק קצנלסון

שְׁנֵי גֶרְנְדִירִים מֵאַרְץ הַשָּׁבִי,
מְרוֹסִיָּה שָׁבוּ צָרְפֶּתָה,
כִּי בָּאוּ לְאַשְׁכְּנֵנוּ פָּרְצוּ בְּכִכִּי,
וְרֹאשָׁם הוֹרִידוּ לְמִטָּה.

שָׁם שָׁמְעוּ הַשְּׂמוּעָה, כִּי נִפְלָה בְּאֶף
צָרְפֶּת הַנְּאֻוָּה וְהַגְּדוּלָּה,
כִּי הִכָּה, כִּי נִצַּח הַחֵיל הַרְבֵּ –
וְהַמְּלָךְ, הַמְּלָךְ בְּגוֹלָה.

יַחַד יִתְפַּחוּ וַיִּהְיוּ אֶז
לְשִׁמוּעָה כֹּזֶאת מֵעֲצָבָת;
הָאָחֵד יִמְנָה: "כֹּאֲכִי מָה עָו,
מִכְּמִי אֲנוֹשָׁה צוֹרְכֶת!"

הַשְּׂנֵי מְמַרר: "הַמְּזוֹמָר תָּם!
לֹא אֶתְּךָ קָבַר אֲרֻדָּה,
אֶף אִשָּׁה בְּבֵית וַיִּלְד לִי שָׁם,
בְּלַעֲדֵי הֵן אָבֵד יֵאָבְדוּ."

"לֹא צָר לִי עַל אִשְׁתִּי וַיִּלְדֵי הַקֶּטַם,
חֶפְצִי אַחֵר כִּי תוֹסֵס וְעוֹלָה;
כִּי יִרְעֻבוּ – יִצְאוּ וַיִּוֹשְׁטוּ יָד, –
מִלְכִּי, הֵם מִלְכִּי בְּגוֹלָה!"

"הַשְּׁבָעָה לִי אֶתָּה, אָח,
אֲנִי אִם אָמוֹת עֲמָה,
אֵת גּוֹיֹתֶי לְצָרְפֶּת קַח,
קַחֲנִי שְׂאֵנִי צָרְפֶּתָה.

"אֵת צֶלֶב-הַכְּבוֹד עַל שְׁנֵי-הַבַּד
שִׁים נָא עַל לֹחַ-לְבָבִי,
אֵת רוֹבֵי מְשִׁים לִי בֵּיד,
אֵת חֲרָבִי אֵל קַבְּרִי לִי תְּבִיא.

"פֹּה אֲשַׁכֵּב בְּקֶבֶר וְאֶזְוִן דָּם,
כְּעוֹמֵד עַל מִשְׁמַר בְּדַמְמָה,
עַד שְׁמַעֲנִי קוֹל תוֹתַח יִפְלַח שְׁמִי-רָם,
וְסוֹסִים מְגַמְּאִים אֲדַמָּה.

"אֲזוּ יִרְפָּב גַּם מִלְכִּי עַל-פְּנֵי קַבְּרֵי גַל,
בֵּין רַבְבוֹת חֲרָב וּמָגֵן,
מִזְוֵן אֲזוּ אֵעֲלֶה מִקַּבְּרֵי וְקַל
עַל מִלְכִּי, עַל מִלְכִּי לְהַגֵּן!"

(ספר השירים" להיונה, הוצאת א. י. שטיבל, ורשה, תרפ"ד)

ה. הגרנדירים

תרגום יוסף לויטנבוים

שְׁנֵי גֶרְנְדִירִים הַתְּנַהְלוּ לְאֵט
מִשְׁבֵּי רוֹסִיָּה צָרְפֶּתָה.
הֵם לָנוּה אֲשַׁכְּנֵנוּ סָרוּ כְּמַעַט,
רֹאשָׁם הוֹרִידוּ מִטָּה.

כִּי שָׁמְעוּ שְׂנִיָּהִם הַבְּשׂוּרָה הַרְעָה:
אָבְדָה צָרְפֶּת, אֶרֶץ הַנְּצִבִי,
הִכָּה הַנְּצִבָא הָאֲדִיר אֶף נִכְנַע
וְהַקִּיסָר, הַקִּיסָר בְּשָׁבִי.

וַיִּמְרָרוּ הַגֶּרְנְדִירִים בְּכִכִּי
יַחְדָּו לְשִׁמוּעַת הַעֲצָבָת.
אָמַר הָאָחֵד: "אֲלֵלִי לִי,
זֶה פָּצַע נוֹשֵׁן בִּי צָרְכֶת!"

אָמַר הַשְּׂנִי: יִתֵּם שִׁיר גַּם שְׁחוּק,
תְּפַצְמִי לְמוֹת אֶתְּךָ יַחַד,
אֶף לִי בְּבֵית אִשָּׁה וְתִינוּק,
אֲשֶׁר בְּלַעֲדֵי יִרְדוּ שַׁחַת."

"מָה לִּי וְלֹאֲשִׁתִּי וְלִילְדֵי גַם יַחְדָּו,
לְבִי בְּקַרְבִּי דְּוִי הוּא;
תַּלְךְ לְפִשֵּׁט יָד, אִם יַחוּשׁוּ רְעֻב –
קִיסָרִי, קִיסָרִי שְׁבוּי הוּא!"

מִלֵּא נָא אָחִי, מִשְׂאֵלְתִּי הָאָחֵת:
עֲמָה לְמוֹת הַנְּנִי;
קַח גּוֹיֹתִי אֶתְּךָ אֵל צָרְפֶּת
וּבְאֲדַמַּת צָרְפֶּת נָא קַבְּרֵנִי.

אֵת אוֹת הַכְּבוֹד בְּחוּט הַשְּׂנִי
שִׁים עַל לְבִי, וְלֹא אֶרְף
מִקְנֵה-הַרְוֵבָה בֵּיד יְמִינִי,
וְחָגַר מִסְבִּיבֵי הַחֲרָב.

כֹּה דוֹמֵם בְּקַבְּרִי מִקְשִׁיב אֶהְיֶה נָח,
כְּאִישׁ מִשְׁמַר, מִלֵּא תוֹחֵלֶת,
עַד אִם יְבוֹאֲנִי שְׂאוֹן כְּלִי-תוֹתַח
וְשַׁעֲטַת סוֹסָה צוֹהֵלֶת.

עַלִּי קַבְּרִי קִיסָרִי אֲזוּ יִרְפָּב,
שִׁקְשׁוּק חֲרָבוֹת יְבוֹא הֵנָּה:
אֲזוּ אָקוּם מִקַּבְּרֵי חֲמוּשׁ כְּלִי-הַקַּרְב
וְעַל הַקִּיסָר, הַקִּיסָר אֲגַבֵּה!"

(הארץ, כ"ב בכיון ת"ש)

ו. שני הגרנדירים

תרגום שאול טשרניחובסקי

שְׁנֵי גֶרְנְדִירִים צָרְפֶּתָה
מִשְׁבֵּי רוֹסִיָּה עָשׂוּ דְרָכָם!
וַיְהִי כְּבוֹאָם גְּבוּל גְּרַמְנִיָּה,
הוֹרִידוּ בְּעֲצָב רֹאשָׁם.

שְׂמוּעָה שָׁם רָעָה הַדְּבִיקָתָם:
אָבְדָה בַת-צָרְפֶּת בַּת-הַנְּצִבִי;
שָׁדַד וְהִכָּה צָבָא הַחֵיל,
וְהַקִּיסָר, הַקִּיסָר בְּשָׁבִי.

וַיִּכְכּוּ אֲזוּ הַגֶּרְנְדִירִים
הַשְּׂנִיִּים לְשִׁמְעַת הַמֶּר.
אָמַר הָאָחֵד: "מָה נְדַמִּיתִי!
פָּצַעִי הַנוֹשֵׁן מָה יְבַעַר!"

עָנָה הַשְּׂנִי: "תֵּם הַזְּמַר,
לֹא מִתִּי אֶתְּךָ גַם אֲנִי;
אֶף יֵלֵד וְאִשָּׁה לִי בְּבֵית
אוֹבְדִים בְּלַעֲדֵי בְּעֵנִי.

"מָה לִּי וְלֹאֲשָׁה וְלִבְנֵיָהּ?
בַּעֲלָה תֵאֵוֹת לְבָבִי:
יַחְדָּו עַל פְּתָחִים אִם יִרְעֻבוּ –
הַקִּיסָר, הַקִּיסָר בְּשָׁבִי.

"אָחִי נָא מִלֵּא בְּקִשָּׁה לִי,
עֲמָה, כִּי בְּאֲנִי מוֹתִי,
הַעֲלֵה גּוֹיֹתִי, שָׂא צָרְפֶּתָה,
בְּקַרְקַע שֶׁל צָרְפֶּת קַבְּרֵ אוֹתִי.

"זֶה צֶלֶב הַכְּבוֹד תִּקְשְׁרֵנוּ
עַל סָרֵט שְׁנֵי לְלִבְבִי,
אֲזוֹר אֵת מְתֵנִי אֵת הַסִּיף,
וְתַקַּע בְּכַפִּי אֵת רוֹבֵי.

כְּךָ אֲשַׁכְּבָה, כְּנֹקִיָּה עַל מִשְׁמֶרֶת
אֶקְשִׁיבָה – בְּקַבְּרִי – אָדָם,
עַד אִם קוֹל תוֹתַח אֶאֱזוּנָה,
סוֹסִים צוֹהֵלִים בְּשַׁעֲטָם.

"זֶה הוּא עַל קַבְּרֵי בָּא יִרְפָּבָה
בְּרַעַשׁ חֲרָבוֹת נִצְחוֹן –
מִבּוֹר אֲזוּ אֶצֵּא לְגוֹנְנֵךְ
קִיסָרִי, קִיסָרִי, נִכּוֹן!"

(העולם, גל"מ, י"ח בתמוז ת"ש)

ז. שְׁנֵי גִרְנֵדִירִים (תרגום אפרים טרוכה)

חֹזֵר חֹזְרוּ שְׁנֵי גִרְנֵדִירִים
 מִשְׁבֵּי רוּסְיָה צְרַפְתָּה,
 כִּי בָאוּ לְאַרְץ הַגְּרָמְנִים
 הוֹרִידוּ רֹאשׁם לְמִטָּה ;
 שָׁמְעוּ, כִּי אֲבָדָה הַמּוֹלֶדֶת צְרַפְתָּה,
 אֲבָדָה לְמוֹ אֶרֶץ הַצְּבִי,
 חִילָּה רַב־הָאֵמֶן נִצַּח וְהַפְתָּ
 וְהַמְלִיךָ, הַמְלִיךָ בְּשָׁבִי !
 אֲזוּ יַחַד נָתְנוּ קוֹלָם בְּכִי
 עַל הַשְּׁמוּעָה הַמְדַאֲבָתָה.
 אָחַד אָמַר : " אֵהָהּ, לְבִי !
 אֲמוֹת מִנְכָּאֵי עֲצַבְתָּה ."

שְׁנֵי אָמַר : " הַשִּׁיר נָדַם —
 חֲפָצִי לְמוֹת גַּם אָנִי ;
 אֵךְ לִי אֲשֶׁה וְיִלְד שָׁם —
 אֶל פְּרָנְסֶס שְׁמָנִי !"
 " מָה לִּי אֲשַׁתִּי וּמָה יִלְדִי ?
 יֵאָכְלוּ בְרַעְבָּם פֶּת בְּמֶלֶח ;
 מִכָּאֵב אַחַר יִשְׁבֵּר לְבִי :
 בְּשָׁבִי הוּא, בְּשָׁבִי הוּא הַמְּלִיךָ !
 אֲחִי עֲשֵׂה נָא לִי אַחַת :
 כִּיּוֹם אִם מֵת הִנְנִי,
 קַח נָא אֶת גּוּפִי אֶל אֲדַמַּת צְרַפְתָּה,
 בְּאַרְץ צְרַפְתָּה קְבְּרֵנִי ."

אֶת סֶרֶט הַכְּבוֹד שְׁלִי
 עַל לְבָבִי עֲנֵדְנִי,
 רוֹבֵי שֵׁים נָא בְּמוֹ יָדִי,
 חֲרָבִי שְׁלִי חֲגֵרְנִי .
 אֲשַׁכַּב לִי כֹה יְדוּמָם אֲקָשִׁיב —
 כָּעַל מִשְׁמֶרֶת — בְּקִבְרִי,
 עַד כִּי אֲשַׁמַּע תּוֹתָחִים מִסְּבִיב,
 פְּרָסוֹת אֲבִירִים מִכָּל עֶבֶר .
 מִלְּכֵנוּ אֲזִי יַעֲבֵר עַל קְבְּרִי,
 אֲתוֹ הַמּוֹן צְבָאוֹתֵינוּ —
 אֲזִי אֲתַבְּשָׂא מִקְבְּרֵי גַם אָנִי,
 אֲקוּם לְהַגֵּן עַל מִלְּכֵנוּ !"
 ("הגדה", ח' באייר תש"א)

ח. הַקְּלָעִים (תרגום א. ראובני)

צְרַפְתָּה נָעוּ שְׁנֵי קְלָעִים,
 מִשְׁבֵּי הַרוּסִים מִשְׁכוּ .
 הִנֵּה מִחְנֵם הַפְּרוּסִי הֵם רוֹאִים .
 עֲמָדוֹ שָׁם — רֹאשׁם הַשְּׁחוּ .
 פְּנֵעָה בָהֶם זֶה הַשְּׁמוּעָה הַפְּרָה :
 צְרַפְתָּ אֲבוּדָה, אֶרֶץ צְבִי ;
 הִכָּה הַצָּבָא הַגְּדוֹל וְהַכָּרֵעַ,
 וְהַמְּלִיךָ, הַמְּלִיךָ בְּשָׁבִי .
 גָּעוּ שָׁם הַשְּׁנַיִם, בָּכוּ כָּלָה
 עַל דְּבַר הַבְּשׂוּרָה הַמְדַאֲבָתָה .
 אָמַר אָחַד : כּוֹאֵב לִי כֹה,
 פְּצָעֵי הַיָּשָׁן כְּמוֹ שֶׁלְהֶבֶת .

אָמַר רַעוּ : נִסְתַּם חֲזוֹן .
 אֲתֶךָ לֹו אֲמוֹת ! אֵךְ בְּבִית
 אֲשֶׁה לִי וְטָף צְפוּנֵי רְזוּן —
 מִי יִצְלִים מִמֵּיט ?
 מָה לִּי אֲשֶׁה וּמָה לִּי טָף ?
 יִקְרָמָה בְּלֵב שָׁם חֲבוּי הוּא .
 יִחְזְרוּ עַל פִּתְחִים אִם נִפְשָׁם תִּתְעַטֵּף ! ..
 מִלְּפִי־קִיסְרֵי, הֵהָ, שְׁבוּי הוּא !
 טוֹבָה אֲחִי, עֲשֵׂה אֲתִי,
 אַחַר מוֹתִי חֲנִנִי,
 צְרַפְתָּה קַח אֶת גּוּיֹתִי,
 בְּאֲדַמַּת צְרַפְתָּה טַמְנֵנִי .

זֶה צָלַב כְּבוֹד סֶרֶטוֹ סִמְקָה,
 שֵׁים עַל לְבִי לִי עֶרְבָה .
 רוֹבֵי בַּפֶּה תִּקְעַע לִי עִמְקָה,
 חֲגֵר מִתְּנִי בַּחֲרָב .
 וּכְמוֹ זִקְיָה בְּקִבְרֵי דָם
 אֲשַׁכַּב . אֲזִנִּי שׁוֹמַעַת .
 יוֹם יָבוֹא — תּוֹתָח יֵהֵם,
 מִצְּהַל סוּסִים וְשָׁעֵט .
 מִלְּפִי זֶה רוֹכֵב . הוּא יִדְרֹף עַל קְבְּרִי .
 קוֹל רַב חֲרָבוֹת וְגִיָּה .
 אֲזִי, נִאָּזֵר, אֲעֲלֶה מִקְבְּרֵי —
 מִלְּפִי־קִיסְרֵי לְהוֹשִׁיעַ .
 ("העולם", כ"ח בכסלו תש"ב)

חיל. "הוא הכה את שני אריאל מואב" — דברי הימים א יא, כב). ש'נדדו מבלל ארץ שביים, ובהגיעם ל'אהלי בני קדר', שמעו את השמועה הרעה על 'ארץ הצבי' ועל 'נפילת ירושלים' ו'שריפת מקדשה' ועל 'שבי המלך' (צדקיהו בימי בית ראשון). השינויים, לרבות שמו של השיר, עלו יפה בידי המתרגם, הכל כמסופר בסוף מלכים ב'. ויש הרבה חן בתרגום זה, הנקרא באמת כבאלאדה מקורית, שנדפס ב'לקט פרחים' ב' קבצים קטנים "למקרא ולשעשועים, ערו" כים וסדורים ע"י גרשם באדר הכהן בלבוב, הוצאת בית מסחר הספרים של בנימין צבי שיינפינקעל. וואר- שה, תרנ"ו — 1895. (בין השאר נדפס באותו קוני-

התרגום הראשון של ישראל איש-ברלין (מאת מתר- גם זה נתפרסמה בתרנ"ב בפטרבורג מחברת בת 27 עמודים ובה "א שירים, בשם 'שירי ישראל איש ברלין'. כפי ששמעתי מפי הפרופ' יוסף קלוזנר, היה המשורר צעיר שהבטיח ומת בעלומיו) הוא 'בעקבות היינה', והוא הפשי לא לדיוק המילולי בלבד אלא גם לתוכן. בטעם הזמן ההוא, שהמתרגמים העבריים ראו עדיין הכרח 'לגייר' שמות של מקומות ושל אנשים ועצים וציפורים של העולם הזר ולקשור בהם צירופים של תנ"ך והארץ הקדושה, כדי 'לשבר את אזנו' של הקורא העברי — ראה אף מתרגם זה להחליף את 'שני הגרנדירים' ב'שני אריאל' (כינוי תנ"כי לגיבור-

לשון ופתגם מוצלחת, אבל אין כמדומה אף תרגום אחד מושלם ומתוקן שיהא מניח כל דעתך. פעמים יש אפילו נסיגה לאחור בתרגומים האחרונים כנגד הראשונים.

אבן-נגף לרוב המתרגמים היו המלים *deutsche Quartier* שבבית הראשון של השיר. *Quartier* פירושו מעון, נווה, מחנה, ובעיקר — מחנה צבאי. בשירו של היינה הכוונה בלא ספק למחנה הצבא הצרפתי שחנה אז בגרמניה, בימי מסע נפוליון על רוסיה. אבל רוב מתרגמי השיר השמיטו את 'המחנה' והש-אירו 'גרמניה' סתם, ועל-ידי כך נטלו ממנו עיקר כוונתו. אגב, ראוי לציין — לא המתרגמים העבריים בלבד השמיטו את 'המחנה', שהוא הכרח לכל המסור-פר. גם מ. ל. מיכאילוב (1826—1865) — ממתרגמיו החשובים של היינה לרוסית*, בתרגום 'הגרנדירים', תירגם את ה'קוארטיר הקשה' — בהגיעם לאדמה גרמנית. והמתרגם האידישי נ. גראס — בכתבי היינה (הוצאת 'אידיש', ניו-יורק, 1918, כרך ששי, עמ' 62) — מתרגם: "און ווי נאר זיי זענען קיין דייטשלאנד געקומען".

וכיצד מתרגמים את שתי השורות:

Und als sie kamen ins deutsche Quartier,
Sie liessen die Köpfe hangen.

כיוון שבעברית המשפט מרוכז וקצר יותר, הרי ראה המתרגם הראשון, ש. ל. הורביץ, ל'פרש' את המרומו במקור, ומאריך קצת למענייתו ואומר: "וכ-בואם גרמניה (סתם) השפילו את ראשם, וברוח עצור-בה נאנחו" (שלש המלים האחרונות הן תוספת המ-חבר). י. קצנלסון תרגם: "כי באו לאשכנז". ש. בן-ציון הוסיף פירוש קטן לעניין גרמניה הסתום "וב-אשכנז, בעמדם לנוח מנוס". טשרניחובסקי הוסיף 'גבול' משלו: "ויהי כבואם גבול גרמניה", וי. ליכ-טנבוים הוסיף 'נוה': "הם לנוה אשכנז סרו כמעט". תרגום מעורפל של *Quartier*, אם כי 'סרו כמעט' בא להדגיש, ובדוחק, את הביקור הארעי של הגרנדירים ב'אשכנז' (אגב, כלום השימוש באשכנז, במקום גר-מניה, אינו במידת-מה ארכאיסטי בימינו? פרישמך,

* תרגומו משירי היינה יצאו לאור בשנת 1858 בפטרבורג, ורבים מהם נכנסו אחר כך ליכל כתבי היינה ברוסית, בערי-כת פטר וויינברג ובהוצאת 'ניווא', 1904, וכן נדפסו רבים בהוצאה הממלכתית הסובייטית של כתבי היינה, בכמה כר-כים ובמבחרים בכרך מרוכז, שיצאו בשנת 1949—1950 בערי-כת י. מ. מיטלוב במוסקבה.

טרס, בן 31 עמודים, אחד מביכורי שיריו של ש. טשרניחובסקי, 'הצפצפה', שלא נכנס עד היום לשום קובץ של שיריו. ציון-סמיכות זה בא להדגיש, שה-תרגום הראשון של 'הגרנדירים' השפיע, בחרוז אחד לפחות, על תרגום השיר הזה שנעשה בידי טשרני-חובסקי לאחר 45 שנה. ראה להלן). וקוראי השיר באותו זמן, — ימי נצנייה של תנועת הציונות המדינית והתעוררות געועי ציון — ודאי נהנו מאוד ממעשה-ההרכבה של ישראל איש-ברלין, 'שני אריאל'.

ואף-על-פי-כן לא הניחה כנראה 'פארודיה' נאה זו את דעתם של חובבי שירת היינה, ועוד באותה שנה נתפרסם ב'לוח אחיאסף' (שנה ג', תרנ"ו) תרגום שני של 'הגרנדירים', שנעשה בידי ש. ל. הורביץ. * היה זה נסיון לתרגום מדויק יותר של הרומאנסה ההיינאית מימי נפוליון. כאן הגרנדירים 'גרנדירים' ממש ו'פרנציה' ממש, ו'צלב' ממש ו'רובה' (לא 'קשת' ו'אשפה' כבימי קדומים), תרגום זה — אף על פי שאינו שומר על דיוק מילולי, משקל וחרוז — אינו רע כלל. מתרגם זה פירסם בכמה 'לוחות אחיאסף' עוד תרגומים משירי היינה, לפי המקובל בימים ההם: נגינה מלעיל, טכניקה שגורה; אבל יש איו קלילות געימה בתרגומו, והריתמוס ההיינאי שמור בהם פחות או יותר. כאן, ב'הגרנדירים', לא דייק, כאמור, בכל החרוזים, וכן הוא חורזו לפעמים צירה בחולם: 'מפלה' 'אתאבלה' עם 'בגולה'; סימן למוצאו הליטאי, שה-צירה והחולם קרובות זו לזו בהיגוי. עוד משתמש המתרגם ב'פרנציה' במקום 'צרפת' המקובל בימינו, ו'רוסיה' (בר"ש פתוחה) במקום 'רוסיה'. אבל התוס-פות בתרגום אינן מרובות, ואינן צורמות את האוזן הרבה.

וכאן רצוני להדגיש דבר מפליא ומתמיה: כנגד שני התרגומים הראשונים של שיר 'הגרנדירים', שנתפרסמו בשנה אחת, אין כמעט התקדמות ממשית ברוב התרגומים שבאו אחריהם במשך חמשים שנה ומעלה, ושנעשו על ידי משוררים ותורגמנים חשוב-בים. בכל תרגום נוסף יש פה ופה איו 'אמצאה' של

* שמואל הורביץ, 1862—1942, יליד מינסק, שניצנץ בכתבי העתים העבריים לפני יובל שנים ומעלה, גם בדברי מקור וגם בדברי תרגום, בהם של היינה — הוא שנודע אחר כך בספ-רות ובעתונות אידיש בכינויו הספרותי — שהשכיח את שמו האמתי — א. ליטוויץ. היה ממשתתפיו הקבועים של העתון 'פורוורטס' ופירסם כמה ספרים בשירה ובפרוזה. תרגום לקט מספרו הגדול 'נשמות בישראל' יצא לאור בתש"ד בהוצאת עם עובד, תל-אביב.

שהחזיק כל ימיו ב'פרנציה' וב'הישפניה' במקום צרפת וספרד, היה דְּבֵק עם זה משום־מה ב'אשכנז', אבל בימינו אין משתמשים עוד בשם זה אלא למטרות של סיגנון מיוחדות). א. טרוכה תירגם "כי באו לארץ הגרמנים", וחורזו חרוז צולע עם 'גרנדירים'. א. ראוי בני דייק אמנם וציין את המחנה, אבל שינה — לצורך החרוז — את כל המשפט, ואומר: "הנה מחנם הפרוסי הם רואים, עמדו שם — ראשם השחו". אצל היינה אין הגרנדירים 'רואים' את המחנה, אלא באים למחנה ושמם מגיעה אליהם השמועה הרעה על התבוסה — מפי חבריהם־לנשק המבוהלים. ואצל היינה מדור־בר על 'דויטשלאנד' ולא על פרוסיה, שמושגה הגיי־אוגראפי מצומצם יותר, וספק אם מותר להחליפן זו בזו.

מכשול שני למתרגמים הוא החרוז gefangen שבשיר. חרוז זה חוזר שלש פעמים ומתחרז בכל פעם עם חרוז אחר — פעם עם hangen, gegangen, ופעם עם Verlangen. התרגום כצורתו בעברית הוא 'שבי' או 'שביה'. לשניהם קשה למצוא בעברית חרוז־תואם בלא לנטות מן הדיוק ומן הנגינה הדרושה במקום זה. לפיכך החליפו המתרגמים לפעמים את ה'שבי' שבמקור ב'גולה', שמות נרדפים לכאורה לנטילת חירותו של אדם, אף כי כל אחד ואחד מושג לעצמו. ואלה שדייקו והשתמשו ב'שבי' דווקא, אנוסים היו להתחכם ולהוסיף לצרפת את הכינוי 'ארץ הצבי', שפירושו אמנם 'יופי', אבל כינוי זה מיוחד במקורות העברים לארץ־ישראל, וקשור בהסברים של דרש ומנהגי עם במאמרי חז"ל, ואחד מהם: "מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו, אף ארץ־ישראל בזמן שיושבין עליה רוחא ובזמן שאין יושבין עליה גמדא" (גיטין נו, א). הכינוי 'ארץ צבי' נתמזג יפה בתרגום הראשון של ישראל איש־ברלין, משום ש'יהד' את כל השיר. ואילו ארבעה מתרגמים הבאים אחריו, וב־תוכם טשרניחובסקי, נגררו אחרי המתרגם הראשון והכתירו את צרפת בשם 'ארץ הצבי' (טשרניחובסקי: 'בת הצבי'), מאין אמצאה אחרת (שלשה מתרגמים אחרים תרגמו 'בגולה' כש. ל. הורביץ). החרוז 'שבי' פותח לך ליתן את כל השורה בנגינה הנכונה. לא כן החרוז 'בגולה', כאן על כרחך שתתן את כל השורה בנגינה לעיל. בבית זה יש גם צרה זו של ה'קיסר'. הכינוי 'קיסר' (אימפרטור) לגבי חומד ארצות וכובש כנפוליון, והחוזר ובא בשירו של היינה מתוך הדגשה מיוחדת ופכולה — ודאי יותר מ'מלך' הוא. אבל 'קי־סר' נגינתו הנכונה מלרע, ואם אתה מִבְטָאוּ כהלכה,

נמצא המשקל פגום. ארבעה מן המתרגמים לא דק־דקו ותירגמו 'המלך, המלך' וארבעה דקדקו ב'קיסר' מתוך ויתור על הנגינה הנכונה. היה גם מאבק קשה, כמעט נואש, ליתן בתרגום את כינוי החיבה ההיינאי — 'שלי', שהרבה כוונות בו. מי שתירגם 'מלכי', הפ־סיד, כאמור, בהפלגת התואר המלכותי, אבל הרויח בכינוי־החיבה; אבל מי שתרגם 'קיסר', בא במיצר. תוספת ה'י־ד' — היינו 'קִיסְרִי' (במקום 'הקיסר שלי') — אינה מְמַצָּה בעברית את כל הרוך והחיבה הטבעיים שב־mein הגרמנית. ש. בן־ציון שתירגם בכל מקום 'הקיסר', לא העיז עם זה לנטות את התור־אר הזה ואומר "ועבר אז מלכי על קברי הדל". טשר־ניחובסקי וליכטנבוים מתרגמים 'קיסרי', וראובני משתמש במלך וקיסר בערבוביה 'מלכי־קיסרי'. מכאן יש לראות את המבוכה והקושי בתרגום שורה היי־אית פשוטה אחת, מתוך חפץ לשמור על צורתה. הנה ניסו המתרגמים, כל אחד באמצעו, להתגבר על הקשיים שבתרגום שני בתים מן השיחה שבין שני הגרנדירים־הרעים, שבמקורם נשתגרו כל־כך משום פשטותם:

Der andre sprach : Das Lied ist aus — — —

המלים Das Lied ist aus דומות להיות כעין פתגם, מין היינו־דאמרי־אינשי, ומשמעו: הכל נגמר, הכל אבוד, קץ כל תקוה. תרגום מילולי של דיבורים אלו בעברית אינו ברור, ומתקשר בדוחק עם השורות הבאות אחריהן. שנים (הורביץ וש. בן־ציון) פסחו לגמ־רי על מלים אלו. יתרה תירגמו: 'המזמור תם' (י. קצנלסון), 'תם הזמר' (טשרניחובסקי), 'תם שיר גם שחוק' (ליכטנבוים), 'השיר נדם' (טרוכה), 'נסתם חזון' (ראובני). מבחינה מילולית קרובים שני הראשונים; השלישי סוטה לגמרי מן הכוונה והתוספת 'גם שחוק' יוצאת דופן. מבחינת הכוונה — נראה יותר האחרון, אבל ייתכן שהתרגום האמתי עדיין אינו בנמ־צא.

והרי המאבק על הבית החמישי של השיר. דברי הגרנדיר שהולך למות על כבוד הקיסר:

Was schert mich weib, was schert mich Kind !
Ich trage weit bessres Verlangen,
Las sie betteln gehn, wenn sie hungrig sind, —
Mein Kaiser, mein Kaiser gefangen !

“הָאֵשֶׁת וְיִלְדִים, מִה לִּי וְלְהֶמָּה ?
הֲלָמוּ עִתָּה אֶתְאֲבֹלָה ?
יָסְבוּ בְּעִיר אִם לְלֶחֶם יִרְעֵבוּ,
הַמֶּלֶךְ, הַמֶּלֶךְ בְּגוֹלָה !” (ש. ל. הורביץ)

יש חן מסוים בביטויים המליציים-העתיקים 'האשת' ו'ולהמה' 'הלמו' 'אתאבלה' 'יסבו בעיר', אבל רחוקים הם מן הפשטות של המקור, וה'סיבוב בעיר' אינו נמצא את פשיטת היד.

המתרגם השני, ש. בן-ציון, אמר לקרב את כל השיר לסגנון עברי-עממי, ולשם כך הוסיף, דרך חי-רות, כמה פעמים 'אוי', שאינו במקור, וכן כמה וכמה הוספות מדרכי הדיבור העממיים היהודיים, כגון: "אך בביתי עלי (!) גם אשה גם בן — אלמנה ויתום ברעה" (שורה אחרונה, המדברת על 'אלמנה ויתום' שלעתיד, אינה אצל היינה, ויש בה מנבואת-לב המוק-דמת בלבד), וכן:

“ — מִה לִּי הַבֵּן וּמִה לִּי הָאֵם !
לְבִיתִי עַל אַחַר הִיא חוֹלָה :
עַל פְּתָחַי נְדִיבִים יִחְזְרוּ גַם הֵם —
הַקִּיסָר, הַקִּיסָר בְּגוֹלָה !”

השורה השנייה אינה ברורה כלל: "לבתי על אחר (?) היא חולה (?)". בשורה השלישית לא ברור, משום-מה עליהם לחזור על פתחי נדיבים, מאחר שהמתרגם השמיט את 'אם ירעבו', דרך תנאי-מהכרח. בדרך שימוש בדיבורים עממיים יהודיים מיוחדים, אומר ש. בן-ציון בבית השמיני של השיר "צבא צרפת עת יעל בחומה". על הפסוק "השבועתי אתכם בנות ירו-שלים" (שיר השירים ב) מובאות באריכות במדרש שיר-השירים רבה, מפי בעלי מדרש שונים, כל הש-בועות שהשביע הקב"ה לישראל, ואחת מהן "שלא יעלו חומה (ביד חזקה, הכל יחד) מן הגולה". השימוש בצירוף זה לכאורה הברקה נאה במקומה, בפרט לצורך החרוז 'מקשיבה ושומעה'; אף על פי שהאס-וציאציה 'היהודית' המיוחדת הקשורה בביאת הגואל ובקבוצת גלויות אינה כאן טעם לשבח.

תרגום שלישי:

“לא צר לי על אשתי וילדי הקט,
חפץ אחר בי תוסס ועולה;
פי ירעבו — יצאו וישיטו יד, —
מלפי, הָה מֶלֶכִּי בְּגוֹלָה !” (י. קצנלסון)

כאן ניטשטשו שתי השאלות המפוצצות בשורה הראשונה, שהן עוקצה של כל השיחה, ובמקומן באה כעין הכרזה שאין לה ערעור — 'לא צר לי'. לעומת זה עשה המתרגם גם את המשאלה (או החפץ) החשו-בה יותר, שהגרנדיר ההולך למות נושא בקרבו, ל"חפץ אחר בי תוסס ועולה"; לאמור לחפץ הנמצא רק ברא-שית תסיסו. ולא בא 'ועולה' כנראה אלא לצורך החרוז הצולע קצת — 'בגולה'. בשורה השלישית בא — כנראה בטעות — 'וישיטו יד' (המשמש דרך כלל בחיוב, לעזור ולא לעזור — הושטת יד לעזרת הזולת), במקום 'ויפשטו יד'.

מדויק יותר תרגומו של טשרניחובסקי, מחוץ לשו-רה הראשונה שהיא מרושלת במקצת:

“מִה לִּי וְלְאִשָּׁה וְלְבָנֶיהָ ?
נְעֻלָה תָּאוֹת לְבָבִי ;
יִחְזְרוּ עַל פְּתָחַי אִם יִרְעֵבוּ —
הַקִּיסָר, הַקִּיסָר בְּשָׂבִי.”

אצל היינה מדובר על ילד אחד. שמע מינה, המדובר באיש-צבא צעיר ונלהב, אב לילד, כחברו אח לנשק ולשיחה, ואילו לפי התרגום הזה מדובר על 'בנים', ועל 'בניה' של האשה דווקא ולא בניה, דרך זלזול. תרגומו של טשרניחובסקי גינתן — כהערת המתרגם ('העולם', גליון מ"ה, מ"ח בתמוז ת"ש) — "במשקל המקביל ביותר למנגינתו המפורסמת של שומאן, שהי-תה אסורה זמן ידוע בגרמניה עקב המרסלייזה שנכ-נסה בה". והיה כאן קושי כפול, גם נגינה עברית נכונה, שהמשורר לא היה רגיל בה, וגם השתעבדות למנגינה. אבל קשה לומר, שעלה בידו להתגבר על המעצורים שלפניו.

פחות משועבד למשקל ולמנגינה היה ליכטנבוים, שרצה לשמור על החרוזים הכפולים וגם להימנע מחרוזים של שיגרה, אבל גם הוא לא השיג את כל מבוקשו. הנה הבית הנ"ל בתרגומו:

“מִה לִּי וְלְאִשְׁתִּי וְלְיִלְדֵי גַם יִחְדּוּ,
לְבִי בְּקַרְבִּי דְּוִי הוּא ;
תֵּלֶךְ לְפֶשֶׁט יָד, אִם יִחוּשׁוּ רָעֵב —
קִיסָרִי, קִיסָרִי שְׂבוּי הוּא !”

הריתמוס, וגם העוקץ, שבשאלה הכפולה, נפגם בשורה הראשונה. הנימה הרגשית הפאטריטית שבשורה הש-

זיה, במקור, בדבר המשאלה הגדולה העומדת למעלה מענייני משפחה, השמיט לגמרי, וחילופה "לבי בקר" בי דווי הוא, אין בו צידוק לזלזול באשה ובילד. על הפצע הצורב כבר הקדים ודיבר הגרנדיר הזה, ויודי הלב אינו מוסיף עוד כלום. לא ברורה גם השורה השלישית, שיחיד ורבים משמשים בה בערבוביה. במ" קור נאמר: Lass sie betteln gehn, wenn sie hung- rig sind ילכו לפשוט יד, אם יציקם הרעב), והמתרגם שולח לפשיטת יד את האם בלבד ואת הילד הוא משאיר כנראה בבית. צלצול משונה קצת יש גם בשורה הרביעית, שהמתרגם אמר לדייק בתרגומה לפי המקור. המשונה הוא, שאכן מתורגמת השורה בדיוק, וגם המשקל מדויק (בשורות אחרות אין התרגום לפי משקלו במקור) — ואף על־פי־כן אין זה תרגום מניח את הדעת.

כל המגרעות שבתרגומים הקודמים, בתוספת מגרעות משלו, יש בתרגומו של א. טרוכה, שאף הוא הותאם למנגינתו של שומאן. החרוזים רובם ככולם — לרבות 'ארץ הצבי' וה'שבי' — חזרו ונשנו כבר בתרגומים הקודמים. בכללו אין התרגום אלא שיגרה, ושני החרוזים המקוריים של המתרגם שיש בהם משום אמצאה משלו — אינם עומדים בפני ההגייון. לשם דוגמה אביא את שני הבתים המקוריים:

"שְׁנֵי אָמֵר : הַשִּׁיר נָדָם —
חֲפָצֵי לְמוֹת גַּם אָנִי ;
אָף לִי אֵשֶׁה וְיִלְדֶּשֶׁם —
אֵל פְּרָנְסֶם שְׁמָנִי !

מֶה לִי אֵשֶׁתִּי וּמֶה יִלְדֵי ?
יֵאכְלוּ בְרַעְבָּם פֶּת בְּמֶלֶח ;
מִפְּאָב אַחֵר יִשְׁבֵּר לְבִי :
בְּשָׁבִי הוּא, בְּשָׁבִי הוּא הַמֶּלֶךְ !"

הוא שם נרדף לאורח חיים מכוון צנוע של תלמידים-חכמים המסתפקים במועט כדי 'לקיים תורה מעוני' ואינו מצטרף לטראגיות, והשימוש במושג זה בגרנדיריים של נפוליון יש בו לא מעט מן התמוה. אגב: מתרגם 'הגרנדיריים' לרוסית, מ. מיכאילוב, שתרגומו הוא היחידי כנראה, משתמש בביטוי 'כריסטאָ ראָדִי' (תרגום כצורתו: 'בשם כריסטוס'), והוא דיבור עממי של לשון תחינה לחזירה על הפתחים. הביטוי הזה לא נשתנה גם במהדורה הסובייטית של שירי היינה. א. ראובני אחד ממתרגמי השיר שקינא לשמו העב"ר של השיר והחליף את 'הגרנדיריים' (המשותף כמ"עט לכל לשונות אירופה, ומעלה את ההרהורים מתקופות המאורע ואת האוויר להבנת שירו של היינה) — ב'הקלעים'. אבל שינוי השם לא עשה את השיר טבעי ומקורי יותר. שאף המתרגם להבין את המקור ולדייק בביטוייו האטימולוגיים, שאחרים התעלמו מהם או נהגו בהם קלות כלאחר יד. גם הקפיד על החרוזים הכפולים וגם על החרוזים החדשים שפעמים עלו יפה, והתוספות משלו אינן מרובות כל כך — אבל התרגום כבד במקצת, כל־כך לא היינאי. פעם משתרבב איזה משפט פרוזאי ביותר כגון: "טובה, אחי, עשה אתי", פעם — דיבור לצורך החרוז שיש בו משום הפרזה 'רובי בכף תקע לי עמוק' (מדוע עמוק? ומה עומקה של הכף בכלל?) ופעם כינוי כ'תותח יהום' (התותח רועם ואינו נוהם, המיה היא בדרך כלל קול טבעי מגרון החי — דובים הומים, יונים הומיות, עיר הומיה וכו'), ובהשאלה גם גלים הומים). והנה הבית הנ"ל בתרגום ראובני:

"מֶה לִי אֵשֶׁה וּמֶה לִי טָף ?
יְקַרְמֶה בְּלֵב שָׁם חֲבוּי הוּא.
יְחַזְרוּ עַל פְּתָחִים אִם נִפְשָׁם תִּתְעַטֵּף !..
מִלְפִי־קִיסְרִי, הֵה, שְׁבוּי הוּא !..

שני החרוזים א' וג' — עלו יפה, בשורות ב' וד' קדם ליכטנבוים לראובני בחרוזים מורכבים על מנת להתגבר על הקשיים שב'שבי', ואף כאן אין השורה "יקר מה בלב שם חבוי הוא" ממצה את השורה ההינאית הפשוטה ואת החרוז הטבעי המלא והפשוט שיש לו במקור חן מיוחד. אף הצירוף הכפול 'מלכי־קיסרי' הוא כמדומה דיבור על־פי האונס: גם מלך וגם קיסר!

התרגומים המרובים של שיר אחד מעידים בלא ספק, ששום מתרגם לא היה מרוצה מתרגומו קודמיו, הש-

שני חידושים עיקריים כאן שאינם במקור: האחד — תפקיד המפרנס, שהקב"ה הטיל על אחד הגרנדירים, ועל כן אנוס הוא לוותר על חפצו למות, ולהיכנע לצו עליון, לגזירת הפרנסה של האשה והילד 'שם'. החידוש השני הוא — ה'פת במלח'. כיצד אמר אותו מיליונר, שהגיעה אליו זעקת עניים: מה רעש? אבל הרי לחם בחמאה יש להם... היינה מדבר על פשיטת יד של אשה וילד עזובים, לאמור על מוצא גורלי שתוצאותיו אינן ברורות מראש; והלה, המתרגם, הגיע כבר לפתרון של 'פת במלח'. אצלנו פת במלח

עברית. ואכן ישנם כמעט בכל תרגום כמה ביטויים נאים הנראים כהברקות במבט ראשון, אבל למעשה הוגים הם מן המסילה גם את המתרגם גם את הקורא. בסופו של דבר אין התרגום אלא נותן, בפחות או ביותר, את תכנו של השיר, אבל אין זה עדיין היינה על כל הפשטות, החן והגוונים הדקים מן הדקים שבו. בעיה זו כיצד מתרגמים שירת היינה לעברית בעינה עומדת.

תמש בביטויים או בחרוזים שעלו יפה בידי קודמיה, וניסה לתקן את אלה שנראו לו כפגומים. אבל הכל לא השיגו עדיין את הפשטות ואי-האמצעיות של שיר-היינה במקורו, הכתוב כמעט בלשון-דיבור ריתמית, בלא להרגיש באינס כל שהוא בחרוז ובמשקל. כל מתרגם ניסה לחדש משהו, ולקרב את התרגום אל המקור, וככל האפשר – ברוח הלשון העברית והמתחם העברי, משל כאילו היה היינה כותב בשעתו

אפוס של פולין בעברית

מאת אפרים שמואלי

פן טדיאוש, מאת אדם מיצקביץ בתרגום יוסף ליכטנבוים, הוצאת טברסקי, תל-אביב תשי"ג.

יהדות פולין שעלתה באש להבה בתוך הכבשנים והיתה לאפר הקלוי? כיצד ישתכחו מלבנו רוח שלא-כטה זו ומעשיה בשעתה ולאחר שעתה? הספר עומד בסוף מאה י"ח ובתחילת מאה י"ט, תקופה קשה של שעבוד יהודים. הפריצים של פולין מתעללים ב"הור-דיהם", והללו אנוסים לשיר להם 'מה יפית', העלה בזכרונו את זמן ביטול ועד ד' הארצות, את סיפוריו של בר בולוכובר, את מעשי 'פדיון השבויים' של הבעש"ט והבריו ותלמידיו, את כל פרשת הסתאבותו של המשטר המדיני והחברתי ואת השפלת ישראל, 'תולעת יעקב', מרמס לרגל השלאכטה הפולנייה הגסה. וב'פן טדיאוש' מנגן יענק"ל בחתונה של גויים: "הי-הודי התם כפולני המולדת אהב". ומצד אחר, אנושי מאד הספר, חנון ורחום, רב זהרים, שמלאים אסמיו ממגד תבואות שמש ומקסמי ירחים של רומאנטיות וכיסופיה, שחינכה אותנו, נוער עברי בגלות פולין, לאהבת ישראל וארץ ישראל. בכוחות גדולים תוארו כאן דמויות ונופים, והכוונה שבלב, אף על פי ש"ה-חומר" אפי, (אם בכלל אפשר להבדיל בין חומר לצורה ולכוונה) היתה כאן גבוהה ועמוקה. המשורר גופו היה אוהב ישראל (זה 'האח הבכור') לפי דרכו הנוצרית; משיחית-שליחית בתחילתה ופאטרוטית-פולנית כל

בעירוב רגשות משונה שרוי הקורא העברי של 'פן טדיאוש', בין שקרא יצירה זו במקורה ובין שלא קרא. לפנינו שירת עלילה פולנית-לאומית מובהקת, שירה גדולה ונשגבת על השלאכטה בתקופת ירידתה; וב-עיקר על בעלי אחווה קטנים וחייהם ומעלליהם ותע-לוליהם; אזהל של אבני שיש מסותתות ומגולפות ומסורגות על קברה של פולין הישנה. חוש טוב לחש לפולנים לא להתנכר ליצירה זו אפילו במשטרם היום ולהכשירה אפילו לקומוניזם. במבוא לתרגום העברי מובאים דברי י. ז. יעקובובסקי, פרופיסור באוניבר-סיטה בוורשה, דברי פתיחה שנכתבו בשביל ההוצאה העברית; ובהקדמה זו נאמר: "אולם 'פן טדיאוש' איננו בריחה רגשנית של המשורר מחיי גלותו הקשים אל זכרונות מולדת אפופים סנטימנט וערפל. יצירה זו יש בה הערכה יסודית של העבר הפיאודלי של פולין, ועם זה היא מראה את הדרך המובילה את העם אל העתיד". רק בדוחק גדול אפשר ליישב דברים אלה על דעת המשורר בשעתו ועל דעת הקורא מאז ועד עתה, אלא שחוש לאומי עמוק מצווה, כאמור, לפולנים לא לוותר על יצירה זו בחינוך הדור, והם מלמדים אותה גם עכשיו בבתי הספר שלהם. אבל אנו, הקוראים העברים? כיצד תשתכח מלבנו

ימיה. אשתו היתה מכת הפראנקיסטים וגם אמו, כנראה, יצאה מכת זו. והיצירה קנתה לה, ובדין קנתה לה, שם גדול בין כל העמים, והיא מנכסי יסוד של פיוטי אירופה. מתארת את פולין כמציאות וכחזון, כמות שהיתה וכמות שלא היתה, מתוך הלך נפש של "מי יתנני כצפור זעירת מעופה ואטוס מארץ זו" — מצרפת שם ישבו גולי פולין אחרי המרד בשנת 1831 — "ובקשתי אך צל לי, אך אויר טהור: משכנות השקט, שנות ילדות ונוער".

וכך סיפור המעשה, לערך ובקיצור: הצעיר טדיאוש חוזר מלימודיו לכפר בליטא לבית דודו, השופט סופליצה, אחרי עשר שנים של ישיבה בוויילנה, ומוצא שם נערה וקרובתה הצעירה, המתגוררות בבית הזה. מחלוקת ישנה מתגלעת בין בית סופליצה ובין בית סטולניק, שקרובו, גרף צעיר, ירש את אחוזותיו, ועיקר המריבה על ארמון חרב. טדיאוש והגרף מת-אהבים בנערה. יוצאים לצייד. כומר המקום, העוסק גם 'בעניין הפאטריטי' של פולין בתוך אנשי המח-תרת לשחרור פולין ולטובת נפוליון והלגינות הפור-לניים שבצבאו, מציל את שני הבחורים מפגיעת הדוב. ובמקום זה נקודת הכובד מוכרעת לדמות הכומר. מס-תבר, הוא אבי טדיאוש שהרג את הסטולניק לפני שנים רבות והוא מכפר על עוונו. חסידי הסטולניק עורכים מסע 'אדרכתא' לבית סופליצה, כלומר — מבקשים לירד לנכסיו, ובעיקר לתפוס את הארמון החרב. על הבית מגן גדוד רוסי. ולפנינו תיאור הקרב עם הרוסים: השלאכטה מנצחת. הכומר מת. כמה אח-דות בין המחנות היריבים. לאחר זמן לא מרובה מגי-עים לליטא לגיונות פולין. השנה היא שנת 1812. יוצאים למלחמה ברוסים. אבל ערב יציאתם חוגגים שתי חתונות: טדיאוש לוקח לאשה את הנערה והגרף את קרובתה הצעירה. 'ענק'ל' מנגן בחתונה. היה יהודי זה מסייע עם כוחות המחותרת ועכשיו הוא שמח לראות את פניהם של מנהיגי צבא פולין. בספר מרובים דמויות ותיאורי גוף נפלאים וארגעת נפש שבמחזות אידייליים ואזעקת נפש במחזות צייד וקרבות ומריבות וויכוחים ולהטי אהבה וכיסופי גאולה ומעשי גבורה וחרטה וששונות רבים ויגונים גדולים. והנה נכסי אב שבמגילות-ספר הללו, שיש להן אחריות של אומות ושל מקורות טבע ויסודות איש-יותן ותולדות עצמותן וכל טעם קיומן, אין התרגום משלם אלא ממין על מינו. כאן כל פסוק ופסוק בפני עצמו בעיה לו, והעתקתו ללשון אחרת מאמץ של פתרון ומעשה פלאים, כמעט כדבר היצירה עצמו.

ובעיקר כשהדברים אמורים בשירה, באמנות הנשמה; ולא כל שכן בשירה הלירית, שדרכה התמסרות לרגע הבודד והשתקעות בו כדי שיכחת השלימות וריבוי של דברים, הואיל וכל פרט נושם את נשמת היצירה כולה והשלימות עולה ממנו. ואף על פי ש'פן טדיאוש' יצירה אפית, הרי חלקיה הליריים מרובים בה, והתכנית האמנותית האפית הכללית של הספר כאילו בטילה לעתים קרובות בפיסקה הלירית העומדת מאחוריה ובוקעת ועולה ממנה. השלימות של היצירה ושל עולמה משתקעת ברגע הבודד ובתפיסתו השירית במסירות נפש גמורה. אלא שבהשתקעות זו דווקא ניכרת היא ביותר, הואיל והיא פועמת כל פרט בנשמת חייה: מבחינה חיצונית הספר הוא בן עלילה ותיאורים; אוצרות של פרטים ופרטי פרטים שנתלכדו לחטיבה אחת מכוח התכנית הסיפורית והשתלשלות המאורעות העומדים מאחוריהם והמקשרים אותם קשר של קיום אחד. תכנית זו היא נקודת המוצא והאחידה האסתיטית שביצירה, שורשה ומקורה; אבל מבחינה לירית מקור-רה אחר ומפכה הוא ומתגלה בכל מקום ומקום, ואולי רוח החיים שביצירה ממנו בא. לפיכך כל פסוק בה, אפילו האפי הצרף, בעיה הוא למתרגם, ועל אחת כמה וכמה כל פסוק לירי מובהק שבה.

אם נצא ונחלוק את הבעיות לקבוצות כוללות יותר, נמצא בראש ובעיקר ששלוש הן: (א) אוצר הדימויים והמושגים של עולם ששקע, רחוק וזר לקורא העברי; הרבה פרטים שבמציאות לא ידועים כראוי אפילו בשעתה, בדורות של המאה ה'ח, ומהם גם פרטים (ריאליה) הצריכים פירוש גם לקורא הפולני בן דורנו. (ב) אוצר המלים והסגנון וחליפותיו. (ג) החרוז והקצב. כיצד פתר ליכטנבוים בעיות אלה?

על הקושי שבקבוצת-הבעיות הראשונה גוברים במידה מרובה המבוא וההערות. מבוא זה קובע ברכה לעצמו. בן מאה ושלושים עמודים גדולים הוא, המס-פרים כבוד המשורר וקורות חייו והנותנים לנו את עולמו בחומר וברוח. אין בידי ספרי הביוגראפיות והביקורת האחרונים במקורם הפולני וקשה לי לדון מה חידש בעל המבוא. אמנם גם אין מחובתו לחדש בחקר חייו ופעלו של מיצקביץ. חובתו היתה ליתן לקורא העברי ידיעה נכונה וממצה עליהם ככל האפ-שר. ודבר זה יפה קיים המבוא. ואף על פי כן אין בית מדרש בלא חידוש. אין ספק, שליכטנבוים הטביע את חותמו במסה זו חותם מובהק, והעשיר את הספ-רות העברית בתיאור קלסתר פנים והליכות דמות יוצר. אמנות הדיוקן (הפורטריט הספרותי) אינה רווחת

בספרות הביקורת העברית. התחילו בכך בעלי האגדה, שצרו את קלסטרני פניהם של האכות, של משה רבנו, של הנביאים והשופטים והמלכים ושאר גדולי האומה. זמן רב שקעה אמנות זו ונשתכחה עד שחזרה ועלתה בתיאורי הקדושים, ב'ספרים הקדושים', כגון ב'שבחי הבעש"ט' ו'השבחים' המרובים האחרים. בספרות החילוניות קנו להם מקום בה בריינין, פרישמן ויעקב פייכמן. והנה בא ליכטנבוים תלמידים והתחבר אליהם. היטיב וסיפר את קורות מיצקביץ בימי נעוריו ויפה תיאר את הפגישות בינו ובין פושקיין, בינו ובין גיתא, בינו ובין טוביאנסקי(זו הפגישה הדראמתית ביותר) ופרש לפנינו תמונות נוף וצייר ערים ובני אדם ואור-חות חיים, כגון באודיסה, בפטרבורג, בקרים וב-פאריס. עלה בידו לפרוש לפנינו את הפרשה הטראגית של המאבק בין העט והחרב בנשמת המשורר. הסייף והספר לא ירדו לו כרוכים, ובסכסוך שבין זה לזה נפל. נוגעים עד לב תיאורי אולת-היד של המ-שורר: מנסה לכתוב וההצלחה אינה מאירה לו פניה. סרה ממנו רוח קודשו והוא משקיע את עצמו בחלומות מדיניים ובעשייה מדינית: בורא לגיונות.

בסיפור הקורות ובתיאור הזמן, בתמונות הנוף וה-אנשים הפועלים והנפש הגדולה המתלבטת ביניהם, ניכר כוחו של בעל המבוא. ברוב המקומות לשונו עסיסית, חיה וציורית. אמנם כאן וכאן לא ניצלה מפגמים וכאילו מבצבצת מתוכה איזו לשון אחרת, משונה במקצת (בעמ' י"ג): "מארגן נפלא של העוב-דות התרבויות", וכן: "מצויד באופן מצוין בהתקד-מויות הפילולוגיה הקלסית"; בעמ' כ"ג: "בנופך כל שהוא של רוחות איתנים", בעמ' פ"ה נזכר שם ידוע במבטא משובש מאד: 'אנג'לוס שילזיוס', ועוד זוטות מעין אלה), וחבל שלא הגיחה.

עניינם של פרטי המציאות מטריד את המתרגם מיד על פתחו של הספר — בשם שיקרא לו: 'פן טדיאוש או מסע האדרכתה האחרון בליטא'. התיבה הפולנית Zajazd תרגומה כאן כהלכה ומבוארת כר-אוי בהערה. אדרכתה פירושה בלשון ההלכה: 'שטר בית דין הנותן כוח לבעל ההוב לרדת לנכסי הלווה, כוח והרשאה', ואף כך היה עניינו של ה'זואיאוד', שכן לשלטונות פולין בתקופת גסיסתה לא היה כוח בידם להוציא לפועל פסקי-דין, ומעמד בעלי האחוזות, השלאכטה, היו מקיימים את הדין בעצמם על פי הרשאת בית הדין. כשהוציא ליכטנבוים את החלק הראשון של הספר בשעתו, בהוצאת שטיבל, כתב 'הכנסיה האחרונה בליטא' וזו ודאי היתה, כמוכך,

טעות גמורה, ועומד המתרגם עצמו במבוא על טעותו. בספר הפולני שלפני עשרות הערות, והיטיב ליכטנ-בוים לעשות שהרבה בהן אף הוא, וגוף הדברים נת-באר כולו. אף על פי כן אין ביאורים אלה מעייפים את הקורא, ויכול אתה לקרוא בספר בלא יגיעה, ומידה זו להעיד באה על טיב התרגום, שהדימויים והמושגים ופרטי הדברים עברו מלבוש אל לבוש ולא נתפקקו אבריהם, ונמצא הספר בתרגומו מתבאר מעצ-מו, וזה עיקר גדול.

קבוצת הבעיות השניה קשה יותר. מיצקביץ' היה אמן לשון, רבי-ג מן הגדולים שבכל ספרות, מקורי מאד בהבעתו הפיוטית, בבחירת המלים ובסדריהן, והללו בגנוניהן בוראים את המציאות החדשה ועולם מלא חיים וכולו פרי יצירה שבלב; מתוך מגעם של דברים אלו באלו ומתוך סתרי סדריהם ומערכותיהם. אוצר לשונו של מיצקביץ', לכאורה, כאן פשוט. לא במלים גופן החידוש. הללו דווקא מן הידועות ומן המקובלות, ופעמים אפילו מן הפרוזאיות מאד. אף על פי כן יש בהן, ובמשטרן באפוס זה, כוח מעורר ומל-היב ומפתיע ונוגע עד לב ומתמיה ונרגש ומשעשע. סגנונו של מיצקביץ' ב'פן טדיאוש' מצוין בכך, שתי-בותיו נראות בהן פשוטות גדולה, ובאמת פשוטות הן לעצמן, בלא אמצעי ובלא הישוב ואינן רחוקות; דומה, אין בהן מן הפייטנות ולא כלום. אם תשווהו, למשל, למשורר הפולני הגדול האחר, 'החוזה' השני של פולין, סלובאצקי, הרי כאן על כל פנים, מבחינת החוץ, פשוטות לשון יתירה, ושכיחה ושגורה. אבל דווקא תכונות אלה משמשות את המשורר באפוס זה שימוש מעולה ביותר. הפשוט והשכיח שבאוצר המלים, לא זו בלבד שאינם פוגמים ברוח הפיוטית המרחפת על היצירה, אלא אף יוצרים אותה בדרך מפליאה ומעלים את הנעלה שבה: הסוד האלכימי הפיוטי הזה, שעושה חומר פשוט, כמעט מתכת זו-לה, לחומר יקר, לזהב של שירה טהורה וגם ליאבן החכמים' של הגיון-רוח — סוד זה נגנו כאן ביחסים שבין התרבות ובצירופיהן ובצירופי צירופיהן. כוחו של המשורר בקביעת מקומה של כל מלה ומלה, ולפי עמידתה במקום שברר לה המשורר קונה היא לעצמה את המיוחד שבגוונה והכובד שבמשמעותה הרגשית והמרץ שבתנועתה, ומתוך מידות אלו בא ומבריק ברק חידושה המופלא. מעשה חושים כאן שאינם מת-עים לעולם, והבחירה שנראית טבעית ביותר היא היא הייחוד שבה: תיאום המלים וקישוריהן והבלטתן והעלמתן ורווחים שביניהן והריחוק והקירוב שבהן.

גודל האהבה לאם-המולדת שחיקה מחסה בפני סערת הימים. ובמלה utęsknioną; המרכזת את גודל הכי-סופים. ושתיים מבין שלוש מלות האחיזה של הרגש, מלות חריזה הן.

וכאן ארבה סכנה גדולה לתרגום: בנקל עולה הרצון 'לתקן' את הסגנון על ידי בחירת תיבות פיוטיות, קשות יותר, מחוכמות יותר. יש לומר, שב-דרך כלל ניצל ממנה ליכטנבוים. בדרך כלל נקט לשון קלה ופשוטה. אין לשכוח שאת 'פן טדיאוש' מלמדים בבתי הספר בפולין, כאמור לעיל. גם התר-גום העברי אינו של בעלי לשון ופתוח הוא לכל. עומד אתה על מידה זו, כשאתה משווה את התרגום שלפניך לנסיון של תרגום שניסה דוד רוקח. ואני נוטל רשות ומשתמש בשורות, שהביא מר מו"ש ב'הארץ' מיום ג' ביוני ש"ז, בשביל להעמידן זה כנגד זה:

בסגולות אלה של מיצביק' החתחתים בדרכו של המתרגם. כיצד ימצא בלשונו הכרח זה שבמקומן של תיבות, טבעיות, תמורתן ולא יחריב את הדימוי הכ-מוס בהן. וכיצד מסתגל לשונו אל הייחוד שבחליפות הצורות: התמונה, הדושיה, הנאום, תיאור האופי, סיפור המעשה. אצל המקור הכל — בהירותו ודיוקו וטהורו ובטחוגו עמו. בפסיקאות הליריות, כגון בפ-תיחה, זורם לו הזרם הנסתר והמשתפך בעוז בשוא-גליו:

Tak nas powrócisz cudem na ojczyzny łono
Tymczasem przenoś moją duszę utęsknioną...

(כן תשיבני בנס אל חיק מולדת אהובה! ... / בין כה על כנפך שאי-נא נפשי העצובה...). הקסם בשורות אלה של תפלה זכה נדלק בשלוש מלים אלה: cudem — בנס; אם לא יתרחש הנס, איך ישוב; זוהי תפלה על הנס. במלה Łono — חיק; תיבה זו מרכזת את

נוסח ליכטנבוים

לפני הסערה יש תשלט שעת דממה קודרת
עת עננה, על ראשי בני אדם עוברת
תמצב, תביט בוצף בעד פריצי רוחות הזמות
תעצר, ועיני חזיונים תעיף על המקומות,
עליהם תקלע רעם אחר רעם; פכה
שעת דומיה אלמת בבית בני סופליץ נהה,
כמו פחד על מקרים לא שכחים, המתרחשים להיות
סגרם בעולם הדמיון ומחסום שם לפיות.

נוסח רוקח

בטרם סופה רגע יתארע דמום ועצוב
עת מעל לראש המון ענן מתעופף,
קפא, נשם רוחות יעצר, יודעף
שותק, בעיני ברקים פדור ארץ יסובב
מקומות יתו, שם עוד מעט רעם נך ברעם.
פוגת שקט פזאת בבית סופליצה הפעם.
יש תדמה, נחש ארועים פליאי הויה
חתם שפתים, רוחות השגיב לנופי הויה.

מדויק יותר מ'בעד פריצי רוחות הזמות תעצר' (dech wiatrów zatrzyma). אבל אין ספק ש'נחש ארועים פליאי הויה' רחוק מאוד מרוח המקור, ריחוק שאין לו כפרה. וכן 'רוחות השגיב לנופי הויה'. אמנם 'סגרם בעולם הדמיון' של ליכטנבוים אינו מדויק כל צרכו. המדובר בניחושי לב, שהעלו את הרוח לארצות דמיון והויה. הפועל 'סגר' אינו במקומו, תחתיו צריך לומר פועל של מרחב. הפחדים אינם סגורים, הם פושטים והולכים ואין מעצור להם. הווה אומר, בדרך כלל שומר ליכטנבוים על הפשטות וגם על מלות הקסם והברק, ניקוד-המרכז וההדגשה. אבל הקושי כאן גדול עד מאוד, ולא תמיד הדבר עולה בידו, כלומר, לדבר בפשטות הזאת. פעמים הוא מוסיף ופעמים הוא גורע ובעיקר לשם השורה והחרוז:

לפנינו הפיסקה הפותחת את הספר השמיני, זה המס-פר במסע האדרכתה גופו ובפרץ הזעם ובסערת הכו-חות שהתחוללה באחוזתם של הסופליצים. הנה פותח המשורר בתיאור של-לפני-סערה בטבע, המקבילה לזו שמבית. פיסקה ראשונה, זו כתובה באותה פשטות של-דיבור המצויה גם בסיפור המעשה, אבל 'בטרם סופה' של רוקח הוא חומר לשוני מפוית. 'לפני הסע-רה' של ליכטנבוים — לשון פשוטה, והוא הדין ב'רגע יתארע דמום ועצוב'. יש תשלט שעת דממה קודרת' של ליכטנבוים מכרעת בפשטותה. בעיקר מפוית החו-מר הלשוני בשתי השורות האחרונות של רוקח: 'יש תדמה, נחש ארועים פליאי הויה' וכו', ואילו נוסח ליכטנבוים פשוט יותר: 'כמו פחד על מקרים לא שכחים' וכו'. אמנם 'נשם רוחות יעצר' של רוקח

“עומדים דומם אגסים” אינו בדיוק eiche grusze siedzą; דווקא בתואר ciche כאן כל תכנו הפיזי הרב. וכן שם בהתחלה של הספר: ‘ומשנה וך לו בצל צפצפות רחבות עלים’. העניין שם אינו בכך שלצפצפות עלים רחבים. מדובר על הצבע של הבית המובלט הרבה. ‘במשנה וך’, בגלל הצפצפות שמסביב בו, שצבען ירוק כהה. כמה וכמה פגימות בתרגום באות אם משום הדוחק בשורה ובחרו ואם משום רישול של עיון בכונת המשורר ובירידה עד סוף דעתו.

גם בהרצאות העניינים שבשירה הזאת, בדושיה, בשיחות ובנאומים שומר ליכטנבוים על רוח החיים שבהן. העיקר אינו חסר. ודאי פעמים אתה מוצא העתק דגשים ממקום למקום. בולטים ומתפרשים דברים שהמקור הבליעם, או היפוכו של דבר—מובלע הבולט ומסתתם המפורש; אבל בלא זה אי אפשר, כנראה, במלאכת תרגום של שירה גבוהה. ‘אין פלא כי יתעבו תבל כולה’ אמור בפתיחה לספר, אבל הרי המדובר כאן בהרגשת תועבה ‘לבני אדם, לעולם, לעצמם’. ודבר אחרון זה חשוב מאוד במקומו. מצד אחר, יפה תרגום שתי שורות שבפתיחה: ‘מי יתנני כצפור זעירת מעופה’; ‘אשרי האיש שבימים הכהים’. כאן עלה בידי המתרגם לקרב בשינוי מועט את החוויה אל לב הקורא העברי, וההפסד שבהעתק דגשים יצא בשכר של דיבור עברי, המעורר רחשי מחשבות וצי-רופיהן ומעלם מן המעמקים.

ועוד דוגמה אחת: בנאום השופט על ערכה של מידת דרך ארץ (עמ' 25 וכו') מדובר בהתחלה על המנהג החדש לשלוח את בני הנעורים לעיר הבירה שילמדו שם מדעים. פעמיים מדובר על למודיות ועל ‘חכמת הספרים’. התרגום אינו מזכיר לימודים, למודיות או מדעים וחכמת ספרים, אלא סותם ואומר על בינה וחכמה בכללן. על כן אין הניגוד לדרך החינוך הישן, המקנה לצעירים מידות דרך ארץ, בולט לגמרי, והרי בליטה זו היתה רצונו של המשורר. בשום פנים אין השופט במקור מתכוון לומר: ‘ושמ-חיים אנו בחלקנו אם חכמת בן ונין תביש זקנתנו’. באמת, אם אשתמש בלשון פרוזאית, כך אמירתו: ‘ואיני מכחיש, שלבגינו ונכדינו יש חכמת ספרים יותר מלזקנים’. אולי אין ההבדל בפירוש המלים גדול. אבל ודאי רב המרחק בין תרגום למקור בהט-עמת כוונתן. — להלן הוא מביע מעין צער, שלא זכה למה שהגיעו אחרים וחזר הביתה, וכאן אינו אלא

עודר אדמה. המתרגם גורס: ‘רק אדמת אחוזתי עדר-תי’. ותיבה זו ‘אחוזתי’ לא בלבד שהיא מיותרת, אלא גם אינה מעוררת שום צער. והרי הכוונה היא: איני אלא עובד אדמה, פלח פשוט, בעוד שאחרים עלו למעלות גבוהות בשלטון, למעלות הגבוהות ביותר. ומתוך טעות קלה זו שבין ‘אדמה’ ל‘אחוזת’ אין גם ההמשך מדויק: ‘עת אחרים שזכו בעיניו. עתידים היו לעלות בארץ עד למעלת פקידים’. סתם פקידים? הרי גם הוא פקיד, שופט הוא. — ובאותו נאום מוסיף השופט ואומר, שעכשיו אין משגיחים במידותיו של אדם וביחס אבותיו: כאותו אספסיינוס שלא הריח מטבע... והוא מרמז בזה לפתגם הלאטיני הנודע, המ-יוחס לאספסיינוס קיסר, שהכסף אינו מעלה סרחון. בתרגום הושמט רמז זה. — להלן הוא מרמז לבנותיו של אורחו הנכבד ומדבר על חינוך הטבעי: ‘תכונות נעלות ומדות נשגבות’ שבתרגום בוודאי שאינן תא-רים נאים לחן עלמות.

מצד אחר, עלה יפה תרגום הקרב בספר התשיעי. הלשון קלה ורהוטה, שמחה ומאירה ומדויקת בדרך כלל, ומשתווה עם המקור. רושמן שקריאתך קריאה במקור עברי. בסוף הקרב נכנע הקצין הרוסי ריקוב ואומר: ‘אחים לחיים / חבל, כי לי לא היה אף אחד התותחים’. אלא כאן דלג המתרגם משום מה על שתי שורות. — אף יפה סוף דבריו של ריקוב: “אתם מומח-חים לסביאה, מומחים לפגיעה” / אך חדלו נא מהכות חילי עד גויעה”. כוחות אמנות רבים השקיע מיצקביץ בתיאור קרב זה, בתיאור הדמויות והמחנות וחלקו של כל אחד ואחד בהריגה. והמתרגם השכיל לערות את התיאורים והשיחות אל כלים נאים. הכומר רובאק, הדמות הבולטת ביותר באפוס זה, כמה וכמה תפקידים מוטלים עליו. בתחילה עולה בידו לפתות את הקצינים הרוסיים שישתו לשכרה. הוא מדבר בלשון בדיחות, בהלצות ודברי לגלוג. מרבה בפתגמים ובמשלי עם ובמימרות חכמים, והכל בחרוזים סמוכים זה לזה, ‘חרוזים פנימיים’. שמונה שורות לפחות הן כאלה:

Śmierć matula, powiada Baka, jak cybula
Łzy wiciska; gdy sciska; a równie przywula
I dziecko, co się lula, i zucha cohula'

נִמְשָׁל הַמּוֹת לְאָמָא, זוֹ דְּמַעוֹת תְּחוּלָל
פְּבָצֵל, עֵת תְּחַבֵּק, וְתִנְעָנַע עוֹלָל
בְּעֶרְשׁוֹ, וְאִישׁ רִיק וּפְחוֹז הַמִּתְהוֹלָל !

התרגום נותן מה שבמקור ואינו נותן את בדיחות הדעת המעושה שבו אינו מעלה בלשון פרוזאית פשוטה פירוש דבריו "אמא-מיתה" אומר בקה, מוציאה דמעות, בדומה לבצל, מעיני אדם כשהיא מגפפתו ומחבתתו, והיא גם מכנסת לחיקה כאחת. גם תינוק מתנענע וגם גיבור חיל מתהולל". החרוזים הפנימיים מתבלים בליצנות את כובד הראש שבדברים. אלא שבהערה אחרונה זו כבר נכנסנו לתחום הבעיות שב-קבוצה השלישית — החרוז והקצב. בעיות קשות, כנר-אה, וכללן כפי שאני תופסו הוא לערך זה: 'פן טדי-אוש' נכתב בקצב מיוחד שאינו נתפס על נקלה. יש בו שורות של הכסמטר ויש שורות של יאמבים וגם של טרוכאים. בכל שורה י"ג הברות וההפסק בא אחרי ההברה השביעית, בכל שורה שני צלעים דלת וסוגר. המבקרים הפולנים מדברים על חלוקה בנגינות (הט-עמות) ראשיות סדורה ועל חלוקה שאינה סדורה. הכל מודים, שהמשורר השתמש גם ב'נגינה נודדת' ולא בעיקרית בלבד, ופעמים פרץ את כל הכללים של חלוקת הנגינות. יש איפוא בספר קבע של יסוד בקצב, שיעור זמן עיקרי וגם גיוון מרובה, הכל לפי תפקיד המלה הפיוטית במקומה ויחסה לשכנותיה ולצירופיה. מכל מקום הקצב הוא נשמת התנועה של שירה זו. של העליות והירידות בה, מעין יסוד איתן לעצמו, הנושא עליו את המלים והמשפיע על גוונן ומשמען, חותך להן חיות לפי המקום שהוא בוחר להן ועם זה כאילו מובלע בתוכן בלא היכר לעצמו. משחק החליל-פות של ההברות המוטעמות ושאינן מוטעמות, אפילו בלא קשר למשמען של המלים ושל נגינות ראשיות וטפלות, יוצר כאן את הטמפו הנפלא בלחינה הכוללת, כלומר באמנות הצירופים של כל הצלילים. אמרו על

מיצקביץ, שבעניין זה של הקצב והחרוז היה בעל כוח אמנות גמור, בלא טעות קלה, ובזאת גדולתו. יכול והוא טועה במבנה הספר, בסגנון, במיזוגם של יסודות סותרים אלה את אלה, אבל מעולם לא הטעהו חושו בקצב ובחרוז.

מלות החריוזה הן על פי רוב עיקר בשורה. בהן מתרכז 'התוכן'. לעולם מלות מבנה הן, כלומר מע-מידות את שלימות העניין מבחינת הצליל. מלות אלה קוראות זו לזו ונענות זו לזו ומצטרפות כאחת בתוך מקיפיהן. המלים כאילו מקבלות בחריזה תוספת מש-מעות, ויתרון עוצמה; ומקנות הן תואם לשכנותיהן, לקודמות להן ולבאות אחריהן. החרוזים ב'פן טדיאוש' פשוטים לערך, על כל פנים אין בהם התחכמות, ועו-לים בהרמוניה יפה עם הסגנון. אין המשורר מדייר הנאה מחרוזים דקדוקיים.

התרגום אינו מקפיד לא ב"ג הברות ובהפסקים ולא בקצב, שהוא, כאמור קשה במקום זה לפי שאינו ברור. אבל הקפיד המתרגם על החריוזה, שתהי כל שירה נחרות עם חברתה: אחת עם שתיים, שלוש עם ארבע, וכולו זוגות וזוגות בדומה למקור. ודאי אי אפשר היה בתרגום להטעים אותן מלים בחריזה, אבל כל שנחרז זכה גם כאן ליתרון כוח וחשיבות, ועל פי רוב בדין זכה, על פי הגיון משמעם של הדברים. מבחינת החריוזה התרגום הוא מעשה רב: אלפי חרוזים סמוכים זה לזה! פרי שקידה וכשרון הראויים לשבח. ונסיים ונאמר — רוח התרגום כרוח המקור; אותם הכיסופים לאותה ארץ ילדות, אותה העליונות השפוכה כאן בגלוי על נוף ליטא ואנשיה וזו העצבות הכבושה בה. הלך הנפש הפולני-הרומאנטי מצא כאן תמו-רה נאה לו.

הביקורת בחינת יצירה

מאת ישראל כהן

ביקורת חיה וקיימת. הריהו מבטלה מראש בלבו וב- פיו ונוטל הימנה את ערכה. מכאן ואילך יכול המבקר לומר עליו ועל יצירתו מה שירצה, שכן כל דבריו אינם ולא כלום.

סיבה עמוקה יותר למיעוט דמותה של הביקורת בטעות ראייה וקריאה. מכיוון שהמבקר מצמיד את כלי-אומנותו ואת כושר רוחו ושכלו למפעלו של יוצר אחד, כלומר, הואיל ויצירה מוגמרת וילידת רוחו של הזולת משמשת נושא לביקורתו—נדמה להם לבריות, שהביקורת אינה אלא כמין טפיל מוצץ דם זרים, אוכל ואינו עושה, מחווה דעה ואינו מוליד, נכנס לרשותם של אחרים שלא ברשות וקופץ בראש כהדיוט גמור. לכל היותר הוא מסלסל בשערות זרים ומפרכס איקונין של אחרים. ומשהגיעו למסקנה זו, התחילו לראותה מיותרת ומזיקה. הלא היצירה, שהביקורת נטפלת אליה, כבר קיימת בקומתה ובצביונה, לשם מה לעסוק בה? מה יתן המבקר ומה יוסף בביקורתו?

יעוד טענה בפי אלה: אם המבקר בקי הוא כל כך בחדרי היצירה ויודע לתקן את המספר או המשורר בעצה טובה ולהורותו כיצד כותבים ומה מוזקים— על שום מה לא יטול המבקר בעצמו את הטריחה ולא יכתוב שיר או סיפור או מסה? נראה נא תחילה, אומרים הם, איך חכם-עתיק זה עושה את המלאכה ובמה כוחו גדול? כל זמן שאינו עוסק אלא בשל אחרים, איננו מאמינים לו. כיוון שאין לו מגופו כלום, ואין לו כוח-יצירה משלו, הריהו עושה בלהטי ביקורת ומלמד אחרים פרק ביצירה, בעוד שהוא עצמו עמידתו דלה וריקה. קטנו של יוצר עבה ממתנו של מבקר. לא די להיות 'מבין בחזנות', מי שאין גרונו מתוקן ולא קולו נאה ואינו יודע להנעים זמירות, אל יביע דברי מבינות. טרחן הוא, טרדן הוא, שעממן הוא, ושומר נפשו ירחק ממנו.

לא-אחת אירע מאורע מעין זה: מבקר פלוני או אלמוני מתח באחד הימים ביקורת חמורה על היוצר, כשהוציא משפט שלא ערב לחיכו, והלה נכוה קשה

א

ביקורת מהי? טפלה לעיקר, או עיקר לעצמה? שרתי במדינת היצירה או מס עובד לה? המאמצת היא לה ילדי נכרים, או בעצמה יושבת על האבניים ויולדת? לשון אחר: כלום הביקורת סוג של יצירה, או זן של פרשנות? כלום קיימת היא בזכות אחרים ועושה ברשות אחרים או עומדת ברשות עצמה? בוראת היא עולם משלה, שבת משלה, או אינה אלא מלאך-שרת, מלווה את מלכת היצירה ואומרת לה: בואי כלה, בואי כלה! באה לעולם כדי להלל מעשי אחרים או לחללם, או שמא נועד גם לה תפקיד של יוצר? יש לביקורת אור משלה, או אינה אלא בת-אור ונוגה-נגדה של יצירה אחרת?

כבר נשאלו שאלות אלו פעמים רבות בגירסאות שונות, ומניין התשובות כמניין השואלים. ואף על פי כן אין אנחנו בני-חורין לחזור ולשאל, שמא יאיר לנו מזלנו ונאמר בה דבר, הראוי להישמע.

אין שום סוג יצירה יכול להתקיים אלא אם כן העוסקים בו מאמינים ביעודו ובייעודם. ואם תש כוחה של הביקורת, אפשר כך הוא מחמת תשישותה של אותה אמונה ביעוד עצמה, ואם נחזיר לה אותה אמונה, נחדש את חיותה ונאדיר את פוריותה. מכל מקום, הקולות הקוראים כנגד הביקורת, שהיא איילון-נית ועירומה מכל יעוד עצמי, תובעים גילוי דעת.

היכן שורש הדעה הקטלנית על הביקורת? מה הביא סופרים והוגי דעות לראותה ככריה עלובה, שאין לה חיים משלה? מנין אותה טינה כלפיה?

אין ספק, שלא פעם אחת הסיבה בחוויה אישית של ממעט דמות הביקורת. פסיכולוגיה של מעמקים עשויה ללמדנו, שיוצר ואפילו הוא יוצר גדול ומ-קובל מפחד מפני הביקורת, פשוטו כמשמעו. מתירא הוא שמא 'ינתחזהו', או 'מצאו בו גפם, או יגלו צד תורפה ביצירתו שנוח לו להעלימו. יראה זה, יראת הביקורת, על הרוב אינה ידועה לבעליה. עלומה היא ממנו. אחד ממכשירי ההגנה העצמית היא. ולפי שה-

בדבריו, שראה אותם כעיוות־דין כלפיו. כווייה זו עשתה צלקת בנפשו והדליקה את דמיו. וכשבכרה בו חמתו שוב לא הסתפק בגינוי אותו מבקר שהכאיב לו ועיוות דינו, אלא ביקש לעקור את עצם המכשיר הזה הקרוי ביקורת ואת כל כת המבקרים כולה. רואה הוא בעיוות־הדין לא מקרה אלא עצם, לא שגגה אלא מום שבמהות. כופר הוא בעיקרה של הביקורת ואינו מבין למה היא באה. מתחילת ברייתה סורה רע. פגע בך מנוול זה — המבקר — משכהו לבית המדרס. דר־סהו ואמור לו: אפס עגול אתה, מן התוהו באת ואל התוהו תלך. אינך אלא משבית שלום, חופש מומים וממרר את חיי היוצר.

יחס זה לביקורת מחזיר לו ליוצר המבוקר את גאוון־תו שנפצעה ומציל את ריבונותו השלימה; ואילו את מבקרו הוא עושה ליריב נחות־דרגה, לנחש נושך עקבות, לרוח רעה שצריך לגרשה. על ידי כך הוא פוטר עצמו מחשבון וניצול מהתדיינות עם שופטו ויכול לומר בפה או במחשבה: שלום עליך נפשי! החיצוני, המבקר, שהעיוז לחוות דעות, הודח מעל כסאו, הוצא בדימוס ונעשה בו כבשעיר המשתלח. אולם ברי, שאין בכך ביטול הביקורת, אלא נקמה במבקר.

ב

הרטינה כנגד הביקורת והמבקר ימיה כימיהם. מעולם לא רצה משורר, או מדינאי או מצביא או מחוקק להאזין למי שמוצא פגם ביצירתו או במעשיו. כשם שאזנם היתה פתוחה לשמוע שבח ותהילה, כך היתה אטומה לערעור. אם הודו במשוגתם או במומיהם, לא עשו כן אלא בסוף ימיהם או בסוף דרכם. ועל הרוב כבר עברה שעתם, כבר אי אפשר היה לתקן שום מעוות. ואין הפרש בדבר, אם דברי הביקורת נאמרו מפי כהן, או נביא או חכם או מנהיג או סתם אדם. והמימרה, שהאדם ברא את האלוהים בצלמו, מתאמתת גם בתחום זה. עד שנברא העולם — אומר מדרש־אגדה — לא היה מי שיהלל את הבורא. מש־נברא העולם ואדם וחווה, התחילו מקלסין אותו; עצם גדולתו של אלוהים, התפשטותו האינסופית, זהרו לאין שיעור ופלאיותו לאין חקר, לא 'הניחו את דעתו'. זקוק היה למי שיעריך את כוחו וישבחו וירוממו וינשאו. ולשם כך ברא את האדם ושאר בעלי החיים. הכל אומרים שיר ושבחה, הלל וזמרה, למי שאמר והיה העולם. תכונה זו, המיוחסת לאלוהים, כבר הפ־ליאה הוגים רבים, ואין ספק, שיותר משהיא מידה

אלהית היא בבואה ליצר האדם, הגונח מתוך בדידו־תו והוויתו בת־החלוף ונשרף בתוך יצירתו והריהו מצעק: פרסמו טיבי, הוציאו לי מוניטין, ספרו את כבודי וגדולתי, שימו אותי כחותם על לב הדורות:

לפיקך מבקר האומר: היוצר, תמים פעלך, כולך מתום ואין בך מום — מקבלים אותו בסבר פנים יפות. אולם בשעה שהוא משנה את טעמו ונגינתו, ומוצא איזה דופי גם ביופי וגם באופי של היצירה, אותה שעה נאפד המבוקר זעם נקמה ומציג סימן־שאלה אדום על עצם קיומו של המבקר. כך היה, כך הוזה וכך יהיה. הוא אשר אמרנו: יש יעוד לביקורת ול־מבקר: לגלות את האמת והאמנות. וככל יעוד אף זה איננו סוג בשושנים, אלא כתר־קוצים מעותד לו. וכשם שדרכה של הביקורת ישרה, כך השפעתה בע־קיפין ובמטמוניות. לא תמיד היא פועלת על אלה שכלפיהם הוטחה, אלא צינורות השפעתה סמויים מן העין ומן הדור; אך יש יום והיא מחוללת את השינוי ומשיגה את מטרתה. כך הדבר בספרות וב־אמנות וכך בחיים ובחברה. ובבוא היום הזה, נזכ־רים בראשונים שסללו את הדרך, שבישרו את החדש ופסלו את הישן ומכניסים אותם להיכל האבות. ושוב מתבצרים כנגד מבקרים חדשים, שאף הם משיגים השגות ומערערים ערעורים, וחוזר חלילה. זה הכלל: הביקורת וההתנגדות אליה הן בחינת אור וצל, תאומי רצייה. ודוק: התנגדות זו פעמים שמת־עטפת באידיאליזציה של העבר. כלומר, אין היא שור־ללת את הביקורת כשלעצמה, אלא את זו הקיימת, בת התקופה, שמציגים אותה כננס לעומת הענק של הדור הקודם. גם זו תחבולה ישנה.

אסור לו למבקר ליתן דעתו על כך. התחשבות כלשהי בענינים צדדיים וטפלים אלה, פוגעת ביש־רותה של הביקורת ומחשידה את המבקר שמא אין דעותיו והערכותיו יוצאות ממקור טהור, אלא מפנייה פרטית. המבקר חייב להישמע לכליותיו ולבו בלבד. עליו לעמוד על מצפה היצירה והזמן ולהגיד מה שיר־אה וירגיש. אפשר שיטעה במשפטו; מבקר בעל מצפון אינו רואה את עצמו כאדם שאינו טועה לעו־לם. פסק־דינו הוא ביטוי להערכה אישית, כשם שהיצירה עצמה ביטוי אישי אינטימי של היוצר. אין הוא מופיע כאורים ותומים, שדברו דבר עליון ושום שגגה אינה יוצאת מלפניו. אולם אם טעה, יבואו אחרים ויעמידוהו על טעותו, והוא יודה או יצדיקנה בתום־לב, שכן טעות תמה, פרי עיון טהור, אף היא מביאה פירות ותועלת.

לעולם לא יסלח למבקר, שביאורו מסובך או למדני יתר על המידה. וכי מי ביקש זאת מידך? — ישאל הקורא — כלום לא די לי ביצירה הסתומה? על שום מה באת להוסיף סבך על סבך וחומרה על חומרה? לא לכך נבראת, מבקר. עליך מוטל לפזר את הערפל ולהורותני דעת מה שנשגב מבינתי.

תפיסה זו היא הרת שיבושים. מורידה היא את המבקר למדרגה של כלי-שררת. ונעשה מעין רהיט שימושי בבית היוצר, לכפתור ופרח.

ודאי, לחברה דרושים מורים לספרות, שיפוצו בעם וילמדוהו הלכות יצירה וכללי קריאה והתבוננות. אין היוצר רוצה ואולי אינו יכול להכניס את הקורא או הנהנה לפני ולפנים. וכל מבקר הוא במידה מסוּימת מורה כזה מדעת ואף שלא מדעת. ההכרות החֲדשות שהוא מעלה מתוך יצירתו של יוצר, נותנות מפתח בידי הרבים להבין אותה יצירה. הוא נותן לקהל מבוא ומעניק לו ידיעות על תולדות היוצר וחייו. הוא מספר לו מאין בא ולאן ילך. הוא מסדר ומבאר. הוא מושיט אבוקה בידי הקהל הרחב, המאירה לפניו את האפלה. הוא משלב כל יצירה בסדר הדוֹרות ומצביע על קרקע היניקה וצומת ההשפעות. הוא מחבר את היוצר ואת הקהל ואת התקופה בהעלותו לפנייהם את הקשרים והגשרים. הוא מגלה את קו החיבור שבין היצירה שלפניו ובין חלקי יצירה אחרים. הוא מפתח את העופרים ומסביר את המרומוֹ. ויש שהוא גם מסיק את המסקנות החברתיות שיוצֵאות ממנה. אולם כל התפקידים האלה, החשובים כשלעצמם, אינם אלא תפקידי משנה. הם מתגשמים, כביכול, מאליהם. לא זו הבחינה העיקרית ולא זה יעוֹדו של המבקר. אף על פי שכל מבקר מסביר מעט או הרבה ומגלה פנים חדשות ביצירה, לא כל מי שמסֵביר הוא מבקר. המבקר הוא יוצר ברשות עצמו ועומד ברשות עצמו. הוא מקורי. אין הוא מוצץ אחרים, אלא יונק משרשיו שלו.

הביקורת היא בחינת יצירה מקורית, פרי הסתכֶּחות לשמה. המבקר רואה את העולם ואת האדם ואת החיים באספקלריה מאירה, בלא מחיצות. וכשם שה־משורר מסתכל בים ואומר 'ברכי נפשי', מתבונן בהליכות החיים ושואל: 'מדוע דרך רשעים צלחה, שלו כל בוגדי בגד', כך מתבונן המבקר בתגֶּבֶת, ביצירתם של שקספיר, גיתה וביאליק ואומר עליהם מה שאומר. ואמירתו אינה באה לבאר את הסתום והנעלם בלבד שביצירותיהם, אלא את השקפת־עולמו שלו ואת טביעת־עינו שלו ואת דעתו שלו על הב־

אולם מעיקרא דדינא פירכא. הוצאת שם רע על הביקורת כטפיל, עוול היא לאמת. וככל עוול גם מקורו של זה ביצרים רעים, בשנאה ובתחרות וב־קנאה. לאמיתו של דבר, הביקורת היא סוג של יצִירה שהטבע חָלק להם לבני אדם. וכשם שהשירה וה־אמנות והמדע שייכים לספירת היצירה, אף הבי־קורת כך. ולא עוד אלא שביקורת הראויה לשמה יש בה ממידות שלשתם. יש בה מצינת המחשבה המ־נתחת וחמימות השירה הממזגת. בדומה למספר אף המבקר בורא נפשות ומעצב דמויות ומתאר אופיים. בדומה למשורר נצמד הוא לחטיבת נוף או טבע אנוֹשי ושר עליה מעומק נפשו. בדומה למוסיקאי הוא בוחן קולות ומבחין בצלילים ומרכיב הרמוניה ומצרף צירופים ומטייל בהיכל הנגינה. בדומה לצייר אף הוא פותח צבעים ומצייר זריחות ושקיעות, בליטות ושקערורות, דיוקנאות גוף ונוף, מראה־עינים והלֶךְ־נפש. בדומה לארדיכל אף הוא בונה בנייני תפארת ומגדלים, לפי חותם תבניתו. בדומה לַפְּסֵל אף הוא חוצב בחומר ונושא את נפשו להתקין דמות שיש טהור. קיצורו של דבר: כל המידות הדרושות ליוצר אחר דרושות גם לו; כל הכשלוֹנות הרובצים לפתחו של יוצר רובצים גם לפתחו; כל האידיאלים המפֶעֶמים את לבו של יוצר מפעמים גם את לבו, וכל ההצלחות המאירות פנים למשורר ולמספר ולצייר מאירות גם לו. ההבדל איננו אלא בטיב החומר, בת־כונת הנושא ובאופי האמצעים.

אולם קודם שנדון בהבדלים אלה, נאמר משהו על סוג אחד של ביקורת, שמשום שהוא מצוי ביותר רואים אותו כעיקר, בעוד שאיננו אלא שני ואולי שלישי במעלה.

הבריות, ואף המשכילים בכלל זה, רגילים לשים על הביקורת תפקיד אחד, תפקיד הפרשנות. רואים הם את המבקר כמיין 'מלמד דרדקי', שחובתו להתקין סדרי הסברה לכתות נמוכות וגבוהות. הקורא, שאיננו מבין כהלכה סיפור או שיר או ציור, מצפה למבקר שיבוא ויסביר לו ויסקננו מן הספק. המבקר הוא בעיניו תוסברן, פרשן פרופסור לספרות, מורה אמות הקריאה ויסודות ההבנה; המבקר חייב להיות פור־פולריזטור, העושה כל דבר שווה לכל נפש. שפתו צריכה להיות פשוטה, דרך הסברתו נוחה, כדי שכל קורא ירוץ בנושא המתפרש על ידיו. יכול והקורא הנבוך סולח ליוצר שיצירתו איננה מובנת לו, אך

ריאה ועל ההשגחה ועל טבע הארץ ועל טבע האדם ועל העבר ועל העתיד וההווה. המבקר מגלם דמיון יות של מורגשות ומשכלות המרפרפות ברוחו. הוא נותן ניב לבלתי הגוי בנפשו, חושף צד נסתר, מגלה יופי חבוי, מניס איזה צל ומגדיל את האור. זה הכ"ל: אין בין היוצר ובין המבקר אלא שהראשון נראה כאילו יונק במישרין מן הטבע והאדם ואילו האחרון נראה כאילו יש לו מיצוע ומחיצה בדמות יצירה של זולתו. אולם זוהי טעות שבראייה ומסקנת מדוחים. דוק ותמצא: שגם משורר סופג אל תוכו יצירותיהם של אחרים וקולט אופן ראייתם ודרכי ביטויים. על משקל זה ניתנה רשות לומר, שגם שקספיר וגיתה ראו את העולם וביטאו אותו בדרך אמצעית, בתי-זכום של יוצרים אחרים. וגם הם פרשנים, המראים את העולם והיקום והאדם כפי שהם נתונים בלבם. מפני מה נטפלו איפוא למבקר דווקא? מבקרים בעלי שיעור קומה נדבקים בחטיבה של יצירה, שנתעכלה בדמם ועוררה את תגובתם, והריהם מערים עליה ואל תוכה כל מה שהעניק להם הטבע. פעמים הם עושים זאת דרך חיוב, היינו, תולים הם עצמם ביוצר הקרוב להם קירבת נפש ושורשם משותף, ופעמים הם עושים זאת דרך שלילה, כלומר, נתקלים ביוצר גדול הזור לרוחם ואולי אף לא מובן להם, והריהם 'שוללים' אותו, מתעצמים עמו ומגלמים אגב מעשה זה את מאווי יצירתם.

היצירה הפיוטית או המוסיקלית משמשת לו למ-בקר חומר, זימון, שעת רצון. וכשם שכל יוצר רשאי 'לגשת' לטבע או לאדם ולשפוך עליהם את רוחו ולצור להם את הצורה הנשפאת, כך רשאי המבקר לגשת לכל יצירה של זולתו ולעשותה נושא ליצירה שלו. ואם ננקוט את המונח הסברה, נוכל לומר: המ-בקר מסביר את עצמו תוך כדי הסברת היצירה של יוצר אחר. וכשם שכל יצירה היא מעין אבטוביוגרפיה של היוצר וגילום חיי נפשו, כך הביקורת אבטוביו-גרפיה של המבקר. בה נחקקים לא טעמו והבנתו בלבד, אלא גם תחושת גורלו, השקפת עולמו, סוד יחודו, מאווייו הכמוסים, חיבוטי נפשו, וכוח עיצובו.

ד

ברי, המבקר הטוב חודר לנבכי היוצר ויצירתו. הוא שואל למהות היצירה, בודק את כלי המלאכה, בוחן את החומר ואת הצורה ואף מגלה את תשמישי הטכ-ניקה של הסופר. אין הוא מזלזל בפכים קטנים. כל

פרט חשוב בעיניו. כל קו וכל תג באים במניין. אין זה היינו הך מהי לשונו של המשורר, כיצד בנויים חרוזיו ומהו מקצב שירתו. אפילו פסקי הטעמים והדגש הקל או החזק משקפים את רוח היוצר. שום עיטור או ציור או מושג או מוצג אינם באים עליו באקראי, אלא כולם ניתנים כניצוצות מן האישיות היוצרת. לכל אדם ריתמוס משלו, מרכזי משיכה ודחייה, נושאי אהבה ואיבה, מניעים של יצרים ושל שכל, והם מגיעים לידי ביטוי ברמזים ובעקיפי עקי-פין.

המבקר שואל גם לנתיבות היוצר: איזוהי הדרך שהולכה אותו למקומו; מהיכן ינק, מי השפיע עליו, מה מורשת טמונה בחובו, אילו אסכולות עיצבו את דרך יצירתו ומי משמש לו מופת גלוי או סמוי. אף האני מאמין החברתי שותף במידת-מה ליצירה, וה-מבקר חייב לחשוף רישומיו בה. כי אין היוצר נופל כברק מן העננים. אצבעות שונות נגעו בו. אצבע הנוף והסביבה, אצבע המורה והספר, אצבע הדור ומשא-נפשו. מגע זה מפתח את ציציו ופקעיו של היוצר, ואף מגמתו בחיים וביצירה נקבעת על ידיו. מגמה זו, שפעמים היא מפורשת וברורה ופעמים שהיא מובלעת ומוצנעת, טעונה חשיפה. והמבקר שעיניו משוטטות במרחבי היצירה המסוימת עוקב אחר המגמה על כל גילוייה ושלביה, מעלה אותה ומגדיר אותה ועושה לה כמין בית אחיזה.

קל וחומר שהמבקר מפענח את כתב הסתרים ואת צדדי הסתרים שביצירה. רוח הקודש באה על היו-צר במטמוניות ומצווה עליו לברוא. כפייה קדושה זו מולידה ילדי פלאים: בכוחה מנעים המשורר זמיר-רות ואורג שירות; בהשפעתה בונה עולמות ומשכין בתוכם חיים ודמויות ואור. היא תצמיח כנפי נשר ותעלהו על במתי עב ותחסרהו מעט מאלהים. יצירה זו, בת טיפוהו של היוצר בעל ההשראה, אינה מ-שור. רבים בה הרים ובקעות, קמטים וקפלים, זיזים וחזיזים. שבעים פנים לה ולא כולן ידועות לבעליה. היא מלאה חידות ותעלמות וערפל, ואין זה ביכול-תו של היוצר להזריח אור על כל אלה. לאחר שהב-ייל פרי רוחו יש שהיוצר עצמו עומד ותמה: הלי כל זה? האני הריתי וילדתי? ואין לתמוה על כך: היצירה היא תהליך סמוי, היוצא ממקור הבלתי-מודע.

פתע פתאום, ברגע מופלא, בוקעת התהום ואבני יצירה מפולמות נזרקות מן הפנים אל החוץ. ההכרה אוספתן ומסדרתן נדבכים נדבכים, מערכות מער-כות, אך אין היא בוראת אותן יש מאין. אין היוצר

בכל אלה המבקר הוא יוצר ומחדש. כל מה שהוא אומר על יצירה, נחצב מלבו. אף הוא, כיוצר המ- בוקר, איננו לוח חלק, שכל יצירה כותבת עליו כר- צונה. הוא לא יגש למלאכתו אם לא נתבשם ממיטב התרבות הלאומית והכללית ואם לא נהירים לו שבי- לי היצירה באמנות. אף הוא ספג לתוכו מן השבח והעליה של מפעלי בני דורו, ורישומי ילדות ובגרות טבועים בו, וריחות ורוחות מאקלימים שונים צרו- רים בכנפיו. ובבואו להעריך יוצר ויצירתו, הריהו נוטל לידו כלי אומנות מעודנים ומחודדים ומעמיק בהם בכוח השכלתו ותרבותו ובסיועה של אינטו- איציה, שניתנה בו מתן טבע, מתן מלידה, נמצא, שלא פחות משנותן היוצר למבקר נותן המבקר ליו- צר המבוקר. ולא עוד אלא מה שיוצא מתחת ידו הוא בריאה חדשה, פרי משותף של היוצר והמבקר. לפיכך, מבקר ראוי לשמו שנתלווה ליוצר גדול אשרי לו ואשרי ליוצר, ואילו אם נטל עליו לטפל ביוצר בינוני או למטה מזה, איתרע מזלם של שניהם. היוצר הגדול לא זו בלבד שמעורר בו עניין ומגרה יצרי עיצוב, אלא הוא גם משמש אחיזה לכוחות יציר- רתו, לסגולותיו האמנותיות. היוצר מטיס אותו באויר רו העליון, מחדד את ראייתו ומחריף את חושיו, מחזק את אונו ומרדד את כליו. רוחו מתדבק ברוחו, ושתי ספירות של יצירה נושקות זו את זו. מחשבותיו נב- חנות ובחינתן אמיתית. יכול המבקר לתלות במבוקר כזה משקלות כבדות, משקלות רגש והגות, בלי לח- שוש להפרזה, כי גדול כוח העומס ורחב הבסיס. נוטל הוא חומר ולבנים משל עצמו, ותכנית בנייה משלו, והולך ומקים בניין גדול, שעמודיו נשענים על היוצר. היצירה שבעיסוקו משמשת לו גם כור מצרף, בו בצרפים עפרות-ביקרתו מסיגיהם. ולמתכת המזוקקת צליל מיוחד, מקורי, הבוקע ויוצא ממעמקי נפשו של המבקר. ולפי שצליל זה הוא בן לווייה למקהלת היו- צר, טועה השומע וחושב, שקול היוצר מגיע לאזניו. במה דברים אמורים? ביוצר גדול, המגביר את הרגשת עצמו של המבקר ואת בולמוס יצירתו. אולם אם המבקר נטפל ומתעסק מאיזה טעם שהוא ביצירה פחותה בערכה, אי אפשר שלא תארע לו תקלה. אם בעל כוח הוא ונצמד ליצור חלש, הריהו ממעכו בכובד השגותיו. אין היצירה רפת האונים מסוגלת לשאת את הערכותיו הנעלות. תכשירי ניתוחו פוצעים את הגוף המבוקר. מערכת המושגים שלו תלויה בחלל

יכול לכוון את השעה הפלאית ולבוא עד חקר תכו- נותיה. הוא בוער באש היצירה. כל מוסדי נפשו הור- עשו. הוא שותת דם יצירה, במצב זה של דמדומים לא יוכל לבדוק את עצמו ואת נסיונותיו. ואילו לאחר שנולדה היצירה הריהו כלבת-הר-געש שנקרשה ואינו עשוי לזכור מה שעבר עליו ולמה נתכוון. זאת עושה המבקר, ריעו ועמיתו של היוצר, הק- רוב אליו קירבת נפש. הוא מביא סדרים ומשחיל שיטה בעירובי הפרשיות, הוא מאיר כמה פינות אפ- לות ומחדש אותו מעמד הר סיני, שהיה ליוצר בש- עת עליית נשמה. כמה וכמה דרכים לפני המבקר להגיע בהן למטרתו, ואחת מהן: בחינת חוויות העבר הרחוק והקרוב של היוצר, החל בימי הילדות וכלה בחלומות של לילה ושל יום בזמן האחרון. שכן הנחה זו כבר נתבררה ונתאששה די צרכה: שאיפות ותא- וות, חלומות ופרכוסים, תקוות ואכזבות, שרצעו את הנפש ולא באו לידי גילוי אם מחמת תנאים חיצו- ניים ואם מחמת איסורים וסייגים, שהחברה או המו- סר הטילים— משתרבים לתוך כל יצירה אמיתית וצובעים אותה כבחוט הסיקרא. הם משתזרים כנימי זהב בתוך המסכת, זוהרים ונוצצים בלי שנדע מהיכן באו ומה פשרם. אולם המבקר המעמיק עוקב אחרי התהוותם וכוונתם הפנימית ורואה אותם כשליחיהם של חיי הנפש הכמוסים והדחוסים, שלאחר גלגולים שונים לבשו צורה של יצירה מסוימת. וכך נעשה המבקר פרשן לא רק בשביל הקהל, אלא גם בשביל היוצר. סתומות אלו, הנעוצות בהווייה אחרת, בהווייה רדומה, שמתבארות לו ליוצר, פעמים שאין הוא מודה בהן ובביאורן, אבל בעניין זה לא מפיו אנו חיים... הוא בבחינת ניבא ואינו יודע מה ניבא. הוא נוגע בדבר ועדותו פסולה. קרוב היוצר אצל עצמו ואין הוא מסוגל לראות מה שרואה המבקר.

צא וראה דוגמה חותכת לכך: המבקר מבליט לא פעם זכרי לשון ורמזי אסוציאציות המשוקעים ביי- צירה, שאינם יודעים ברובם ליוצר עצמו. ויש שה- יוצר אינו מודה בהם ורואה את מעשה המבקר כפרי חריפות בלבד. אולם כבר למדנו, שעל קרקע נשמתו של היוצר מוטלים פנינים וצירופי השפעה ורשמי קריאה וחיטבות לשון, שממתנינם לשעת כושר כדי להיגלות ולהיוולד מולד חדש. המבקר מגלה את סוד העיבור וגלגולי תולדותיהם ומראה אותם ליוצר ולקהל הנהנים.

ריק. תנופתו הגדולה יוצאת לבטלה. כנפיו מתקצצות. והגרוע מכל גרוע: הוא מלביש ליצירה המבוקרת מעיל שאינו יפה לה, משבץ בה אבני מילואים שאינן הולמות אותה ומוזיף את חותמה. חושו הטעהו. הוא ביקש לו יתד להיתלות בה ונודמן לו מסמר חלוד. ויש שהמבקר מביע אגב טיפולו ביצירה כזאת דברים של טעם ונאמן לעצמו, אלא שהוא דומה למי שזורע אל קוצים או מפזר פנינים לפני שאינם הגונים. הוא נותן עוור לפני מכשול, שכן השומע את רוב שבחיו על הנושא הנדון סבור, שבאמת ראוי הוא לכך. כמה תקלות כבר נגרמו על ידי כך, שמבקר חשוב נתלה ביוצר שאינו חשוב. המבקר התאמץ להעלותו, ואילו היוצר משכו כלפי מטה. מחזה זה איננו משולל יסוד נלעג.

מה טוב ומה נעים כשהיוצר מוצא לו את מבקרו. אם לשניהם שורש נשמה אחד, הרי זה זיווג של מעלה. ודוק: זכות גדולה היא ליוצר אפילו כשהוא זוכה למבקר שלילי מתאים. שכן אין זה היינו הך מי הוא יריבו. לא לחינם נקרא היריב בשם בעל דברים; אם הדברים שבפיו ושבעטו חשובים, הם נושאים פירות גם בהיותם מנוגדים לאלה של היוצר. כי הניגוד הגדול מוליד יותר מן ההסכמה הקטנה. המבקר השלילי החשוב משחזר את המבוקר ומעוררו לתגובה של יצירה, בעוד שהמסכים חסר הערך מקהה אותו ומרדימו בסם מילולי.

אמור מעתה: הביקורת היא רשות של יצירה עצמית.

סוג של ספרות ואמנות. והמבקר הרציני מכהן בכ־ הונה גדולה כעמיתו היוצר המבוקר. אין לראותו כמתווך גרידא, או כמסביר בלבד. אין הוא נספח או בן־לוויה ליוצר או צלו או בת־קולו. זוהי מנת חלקם של כותבי־הרצונות, של הסוקר סקירות־חטף, או של המודיע על ספרים חדשים שיצאו לאור. סוג זה, שיש בו יסוד מועיל, הוציא שם רע על הביקורת בכללה. אולם איש הביקורת היוצרת בורא עולמות וצר דיוק־נאות ומתאר פרשיות חיים ויושב על האבניים ככל יוצר. הוא טובל עטו במי טהרה, מגלף את תיבותיו ומלטש את פסוקיו. בעצבון ילד את ילדי רוחו. לפניו מאירה השקפת־עולם. בידו קנה־מידה מוסרי, אסתטי וחברתי. בלבו ציור המצוי והרצוי. אחריות גדולה רובצת עליו. נוהג הוא כאילו הכל מצפים למוצא פיו, וכל דין מעוקל עלול לעוות את הישרה. הוא רואה כל יצירה גדולה כחטיבה שנחצבה מן הטבע, כגזרת הספיר. וכשם שיוצרה נתדבק בנופים וב־חופים, במראות ובקולות ובעצמים שבסביבה, כך נתדבק המבקר ביצירה האמנותית. היא כובשתו ומ־עוררתו לגלות את הודה וזיוה ולגלם אגב כך את מסתרי כיסופיו והמית הדמויות הרוחשות בקרבנו. היצירה האמנותית הותכה שנית וחזרה ונעשתה, כביכול, חומר ליצירה. ושלושה נשכרים: היוצר, המבקר והקהל. הראשון נתפרש ונסתבר, השני חיבר משנה יצירה והשלישי זכה בהבנת היצירה ובתוספת נפכו האמנותי של המבקר.

תלמוד בבלי בעברית

מאת יהושע בראנד

תלמוד בבלי עם תרגום עברי ופרוש חדש, חלופי גרסאות ומראי מקומות. מסכת בבא קמא. תרגם ופרש ד"ר עזרא ציון מלמד בעריכת י. נ. אפשטיין, פרופ' באוניברסיטה העברית. הוצאת 'דביר', תל-אביב, תשי"ג

התלמוד אשר עליו הומלץ הפסוק "זה הים גדול ורחב ידים" (תהילים קד, כה) הוא, ולא המקרא, היה בית היוצר לנשמת האומה, והסדן עליו חושל אופייה. אין פלא, שמצד אחד עורר התלמוד הערצה ואהבה בלא קץ וגבול, ומצד שני עורר פחד טמיר, שנאה ובוז, ונחשב מאז ומתמיד כאבן-נגף לסילוק המחיי- צות שבין היהודים לשאינם יהודים. ויש שהתלמוד העלה עניין רב אף אצל חכמים נוצרים; סוף סוף ראו בו אחד המקורות העשירים ביותר להכרת הרי- אליה, הלשון וחיי הרוח שהיו בארץ-ישראל בתקופת לידתה של הנצרות. מכאן השאיפה שאינה פוסקת אצל החכמים האלה להכירו מקרוב במקור או מתוך תרגומים לשפות מובנות להם, ואת נסיונותיהם עד סופה של המאה הקודמת, אסף, ניתח וביאר החכם הנוצרי אריך בישוף בחוברת דקה אבל מרוכזת ויסודית.¹

יש להניח שהרצון להכיר את התורה שבעל פה של היהודים נתעורר אצל שאינם-יהודים כבר במאה הראשונה לספירה המקובלת. יוסיפוס מספר לנו בהתפעלות על יחס היהודים לספריהם הקדו- שים: "וכבר ראו רבים בעיניהם לא פעם ולא שנים את השבויים בבתי החזיון שעמדו בכל יסורים וקבלו עליהם כל מיתה משונה ולא הוציאו מפיהם דבר לחרף את התורה ואת הספרים אשר עמה. ומי הוא האיש בקרב היוונים אשר יחזיק ככה בחוקיו וישא אף נגע קל ולו גם בראותו כי כל ספרי היוונים יאבדו".² עניין מיוחד עורר בלי ספק החלק הסודי שבתורה שבעל פה והוא מעשה מרכבה ומעשה ברא- שית, שתכנם העיקרי הוא שלטון האדם בגוף, ברוח

¹ Dr. Erich Bischoff, Kritische Geschichte der Talmud Uebersetzungen aller Zeiten und Zungen. Frankfurt a.M., Verlag J. Kaufmann 1899

² נגד אפיון, תרגום שמחוני, א, ת.

ובטבע הסובב, ואך רמזים להם שמורים בספרות התלמוד. שמועות על מעשי פלאים כאלה ועל הגדת עתידות שנתקיימו עוררו בלי ספק את שאינם יהו- דים מאז לתלמוד את התורה שבעל פה. חכמים ידועים ראו רמז בנובלה 146 של יוסטיניאנוס משנת 553, האוסרת על היהודים לימוד המשנה deuterosis אפילו בתרגום יווני או לאטיני,³ שהמשנה כבר היתה אז מתורגמת ללשונות אלה.⁴ ואף על פי שבישוף מת- נגד למסקנה זו, אין לבטלה לגמרי.

כמה עובדות על דבר לימוד התורה שבעל פה על ידי נכרים נמסרו במקורותינו: "וכבר שלחה מלכות שני סרדיטאות (stratiotes = חיילים) ואמר[ה] להם לכו ועשו עצמכם גרים וראו תורתן של ישראל מה טיבה. הלכו להם אצל רבן גמליאל לאושא וקראו את המקרא ושנו את המשנה. מדרש הלכות ואגדות. בשעת פטירתן אמרו להם כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ מדבר אחד".⁵ שלא היה הדבר מעשה בודד, מראה לנו מסורת אחרת דומה לקודמת ושונה בתשו- בתם של הגרים המדומים לרבן גמליאל: "כל תורת- כם נאה ומשובחת חוץ משני דברים הללו שאתם אומרים בת ישראל לא תילד לנכרי(ת) וכו' בת ישר- אל לא תיניק לבנה של נכרית, אבל נכרית מיניקה בנה של בת ישראל ברשותה. גזלו של ישראל אסור ושל נכרי מותר. באותה שעה גזר רבן גמליאל על גזילות נכרי שיהא אסור מפני חילול השם".⁶

יש להניח, שנמצאו בוודאי יהודים שמסרו לימוד זה לנכרים; מכאן מובנת גזירתו של רבן גמליאל דיבנה: "כל תלמיד שאין תוכו כבדו לא יכנס לבית המדרש".⁷ ויש גם במקורותינו רמזים ברורים על נסיונות לתרגם את המשנה ללועזית: "אמר ר' יהודה בר שלום (דור חמישי לאמוראי א"י) כשאמר הקדוש ברוך הוא למשה 'כתב לך' (שמות לד, כז) בקש משה שתהא המשנה בכתב. ולפי שצפה הקדוש ברוך הוא שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יוגית והם אומרים אנו ישראל. ועד עכשו המאזנים מעויין. אמר להם הקדוש ברוך הוא לעכו"ם, אתם אומרים שאתם בני איני יודע, אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני ואיזו הוא זו המשנה שנתנה על

³ ראה באחרונה ספרו של פרופ' י. נ. אפשטיין "ל, מבוא לנסח המשנה, עמ' 698.

⁴ ראה ספרו הג"ל של בישוף, עמ' 11.

⁵ ספרי, ברכה, פסקה שמד; בבלי בבא קמא, לה, א.

⁶ ירושלמי בבא קמא ד, ג.

⁷ ברכות כח, א.

פה וכו'. א"ר יהודה בר שלום אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה מה אתה מבקש שתהא המשנה בכתב, ומה בין ישראל לעכו"ם? אלא תן להם מקרא בכתב ומשנה על פה.¹ לפי נוסח אחר אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: "מבקש אני ליתן אותה להם בכתב אלא שגלוי הוא לפני שעתידין אומות העולם לשלוט בהם וליטול אותה מהם."² מאחורי הפרגוד של דר" שות אלה, אנו קולטים הד מלחמת דברים קשה כבר במאה הרביעית לספירה המקובלת. הנוצרים טענו, שלהם הזכות החוקית להיקרא בשם ישראל, מאחר שהתורה שבכתב בידם ודתם היא השלטת בכיפה; ואילו היהודים התגוננו בזה, שזכות זו שייכת רק לתורה שבעל פה, הנמצאת בידי היהודים בלבד. אין ספק שבתנאים של אז, לא יכלה זכות זו להישאר מונופולין לאורך ימים אצל היהודים.

התלמוד אינו אלא תמצית תמצית של התורה שבעל פה, מעין דין וחשבון קצר של הוויכוחים המרובים שנאמרו בישיבות השונות בבבל ובארץ ישראל על ידי 'אלפים ורבבות', לפי סגנונו של הרמב"ם.³ וב-משך הרבה דורות. החומר של תורה זו היה גדול לאין שיעור מזה שנצטמצם בתחום הספרותי של-פנינו; כפי שבעלי התלמוד העירו בעצמם בנוגע למסכת עבודה זרה של אברהם אבינו, שהיו בה ארבע מאות פרקים, ובזו שלנו לא נשתירי אלא חמישה בלבד.⁴ לשונו של התלמוד אינה ניב מקומי ידוע, אלא לשון חכמים מסוגנת ומשותפת לכל חכמי התורה, פחות ויותר, בכל מקומות מוצאם ומקומות מגוריהם. בתלמוד לשון זו נקראת 'דאמור רבנן', הבאה בניגוד ללשון העם המבליטה שינויים ידועים בין מחזו אחד לרעהו והנקראת 'דאמרי אינשי'.⁵ ומכאן השאיפה לגלות את משמעותם של המונחים השונים בנוגע לציטאטות וכו' מתוך הנחה שהם עשויים בכור-נה תחילה ואינם משתנים.⁶ לשון התלמוד היא סמ-לית ביותר, בבחינת מועט המחזיק את המרובה, וה-סוגייה היא חומר לימודי נאה לכל הגילים. מכאן גם הקשיים בנוגע לתרגומו לשפה אחרת, שעליהם הראה מאיר איש שלום במאמר מיוחד עוד בשנת

1885. שכן אפשר לתרגם מושג ידוע לשפה מובנת, אבל אי אפשר למסור את כל צירופי המחשבות והגוונים הדקים הכרוכים בו. לאור זה יהא גם דיוגנו בתרגום החדש של התלמוד מיסוד חברת רז"ל, הוצאת 'דביר' ו'מסדה'. הבעיה, בשביל מי ניתן תרגום זה, השפיעה אף היא על הצורה ועל התרגום כאחד. אבל אין ספק שתרגום זה עתיד לשמש גם את איש המדע שיודקק לו במחקריו. מכאן החשיבות הרבה לבחירת הטכסט ולחילופי הגירסאות. בתוך העוסקים בחכמת ישראל נתערערה האמונה בטכסט שבדפוס כמעט לגמרי. וחכמי ישראל בימינו מטפלים בעיקר בהוצאת כתבי ידות של מקורות ידועים או לא ידועים, מתוך הנחה ששם ודאי נמצא הנוסח המקורי, או הקרוב אליו. בכמה מקומות כבר הראיתי שדעה זו אין לה על מה לסמוך. ראשית, גם כתב-היד העתיק ביותר מרוחק מרחק של מאות שנים מן הזמן שנתחבר, או נערך, המקור הנידון, ושנית, יש לשער, שמעולם לא היה בנמצא נוסח אחד וקבוע. רבי סידר את המשנה פעמיים ושינה בה לעת זקנותו, ואך מקצת השינויים נזכרו במקורותינו.⁷ אותו דבר אירע גם לרב אשי עורך התלמוד.⁸ ואחר כך עם ריבוי ההעתקות רבו המהדורות ונוסף לשגיאות שבטבע העניין נהגו קד-מונינו לתקן את הטכסט ככל העולה על רוחם, עד שרבינו גרשום מאור הגולה (960—1040) תיקן תק-נות כנגד זה, ואחריו רבינו תם (1100—1171), ולא הועילו כלום בתקנותיהם, שכן גם הרשב"ם (אחיו של רבינו תם) הגיה ומחק בספרים וכן נהגו אחרים (ראה הקדמה ל'ספר הישר' לרבינו תם).

מכאן הטעויות והשיבושים המרובים בכתבי ידות, שהם לפי עדותו של רבינוביץ בעל דקדוקי סופרים "כפלי כפלים מאשר בש"ס הנדפס".⁹ ואף שהרמב"ן וקדמונים אחרים אסרו להגיה את הספרים מן הסברה, אין בכל זאת ברירה אחרת. בספרי 'כלי החרס בספ-רות התלמוד' שיצא לאור זה עכשיו, הראיתי כמה וכמה פעמים שאפשר להתקרב לנוסח המקורי בעזרת הסברה בלבד; ודאי, מתוך עמידה על כל הניתנים הנוגעים בדבר.¹⁰ מכאן שלנוסח הש"ס הנדפס עדי-פות מסוימת על נוסח שבכתבי הידות; הרי היה

¹ מדרש תנחומא ישן, כי תשא, אות לד.

² מדרש תנחומא (הוצאת באבער), כי תשא, אות יז.

³ הקדמה למשנה תורה.

⁴ עבודה זרה יד, ב.

⁵ קידושין ע, א; ראש-השנה כו, א"ב; בבא קמא צב, א"ב ועוד.

⁶ 'מבוא לנוסח המשנה' לרי"ב אפשטיין וצ"ל מעמ' 803 ואילך.

⁷ בבא מציעא מד, א; עבודה זרה נב, ב, והשווה 'מבוא לנוסח המשנה' לרי"ב אפשטיין וצ"ל עמ' 786.

⁸ בבא בתרא קנו, ב.

⁹ ראה הקדמה לדקדוקי ברכות, עמ' 16.

¹⁰ ראה שם, מבוא, עמ' 22.

מוגה על ידי למדנים במשך דורות מרובים. לפיכך יש לשבח את העורך ז"ל ויבל"ח את המפרש, שבחרו בטכסט שבש"ס וילנה, תוך ציונם של שינויים או חילופי גירסאות.

כאן נציין כמה מהם שאינם קשורים לידיעת הסו"ג גייה כולה. בדף יז עמ' א במהדורה שלפנינו (23 18-17; המספרים הראשונים מסמנים את העמוד וה"שניים את השורה): "אמר רבה בר בר חנה הוה אזלינן בתריה דר' יוחנן, וזו הגירסה הטובה; ואילו הנוסח שבדפוס "בהדיה דר' יוחנן" (ביחד עם ר' יוחנן) קשה, שכן רבה זה היה תלמידו של ר' יוחנן ושנינו: "המהלך כנגד רבו הרי זה בור".¹ התלמיד לא הלך 'ביחד', בשורה אחת עם רבו, אלא אחריו, מן הצד.

שם (יט, סע"ב, 28, 197): "אי בעית אימא לעולם בבהמה — בפתותא" (הבהמה אכלה פת פתותה במרק וזה שלא כדרכה). וזה נוסח נכון, ואילו לנוסח שב"דפוס: בפתורא (מעל השולחן) קשה, אם דרכה לאכול פת אין הבדל מאיזה מקום היא אוכלת, שכן שנינו (לקמן כ. א, 28, 200): "כיון דארחיה למיכל ליפתא אורחיה נמי לסרוכי ולמסלק (על הדגא — מין כד גדול).

שם (נב, א, 82, 473): "אמר ריש לקיש משום ר' ינאי המוכר עדר לחבירו כיון שמסר לו משכוכית קנה וכו' מאי משכוכית הכא תרגימו כרכשתא". בנוסח שבדפוסים: קרקשתא וכן הגיהו רש"י ואחרים. ברם פרופ' אפשטיין ז"ל (ב'תריביץ', שנה טז, ספר א', עמ' 20) הוכיח על פי מנדעית (ניב בבבל הדרומית הדומה לשפת התלמוד) שצריך להיות: כרכשתא, שפירושו במנדעית זוג. ותימה על ד"ר מלמד שלא ציין מאמר זה.

שם (נה, ב, 89, 30): "מכדי בשור קא עסיק ואתי" וזה נכון. בדפוסים: קא עסקינן ואתי. שם (נו, סע"א, 90, 79): "כל טצרכי דאית לה למיעבד עבדא ונפקא". טצרכי, בפרסית carak (אמצעי תחבולה) ובנוסח שלנו: טצדקי. השווה הערת הרי"ן אפשטיין ז"ל בפיי"רוש הגאונים לטהרות, עמ' 150, הערה 2, ו'תוספות הערוך השלם', ערך טצדקי.

שם (נו, ב, 90, 91): "דאורחיה דרועה לממסר לבר-זיליה" וזה נכון. כרוזל בסורית רועה, מקל רועים, והוא מאכדית Karzillu. ובנוסח שלנו: ברזיליה. השווה גיגר ב'תוספת הערוך השלם', ערך ברזל.

¹ יזמא לו, א.

ויש תיקונים שהם שיבושים. שם (כא, ב, 31, 326): "טעמא דקפצו הא נפלו פטור(ין)". וכן שם בשורה 328: "משלמ(ין)". וצריך להיות כמו בדפוסים שלנו: 'פטור' 'משלם' שכן האדם הוא המשלם או הפטור כמו במשנה (שם) "הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושבירו את הכלים משלם נזק שלם", ולא הכלב והגדי. שם (קיג, ב, 193, 184) רב כהנא זבן מגוי מאה ועשרין חביאתא (דחמרא) ב(מר) מאה. ההוספה (דחמ"רא) היא על פי כתב יד מינכן; ברם אין לקיימה, שכן לא ייתכן שרב כהנא יקנה מנכרי חביות של יין, שהרי יין כזה אסור בהנאה.

שם (דף ו עמ' ב, 7, 240): "אה דאפקרינהו בין לרב בין לשמואל היינו בור מאי שנא בור שכן היוזק מצוי (וממונד) ושמירתו עליך, הני נמי היוזק מצוי (וממונד) ושמירתו עליך" וכו' המוקף בסוגריים הוא על פי כתבי ידות ודפוסים ישנים; ברם נראה יותר הנוסח שבדפוס שלנו, שכן אם הפקיר את הנוז"קין הם לא בכלל 'ממונד'.

קודם שנדון בתרגום גופו רצוני להעיר כמה הערות כוללות.

ראשית, המשנה הכפולה מעל לנוסח הארמי וה"עברי מיותרת ופוגמת. אפשר היה להסתפק במשנה אחת באמצע מעל לשני הטורים, או לתרגם אותה ללשון מובנת, שכן משנת בבא קמא לפי עדות רב (שם ו, ב, 7, 248) היא של תנא ירושלמי שלשונו קלילא — קצרה, וטעונה ביאור. הערה זו נוגעת גם לברייתות המצוטטות בתרגום כלשונו. השווה למשל (שם, ג, א, 2, 72) שליף, פרומביא, פרומביא היא מלה יוונית ומקבילה בתרגומים לרסן (השוה תהלים לב, ט). וכן צוטט התרגום של רב יוסף: "איכדין אית" בליש עשו אתגליין מטמרוהי" בלשונו (שם ג, ב, 3, 107) ועוד כאלה.

(ב) אף הטכסט הארמי של הגמרא טעון פיסוק סימני שאלה ותשובה וניקוד מועט. זה היה מקל בהרבה על הבנתו. ואין זה נגד המסורת, שהרי בכתבי יד עתיקים ישנם סימני פיסוק.²

(ג) את מראי המקומות אפשר היה להכניס בגוף הטכסט הארמי והעברי, כמובן בתוך סוגריים עגולים. זה היה מקל בהרבה על הלימוד ואף שיעוריהם של התרגום והמקור לא היו משתנים.

² ראה מ. כשר, כתיבת ודוגמא להוצאת מסכת פסחים על-פי כתבי ידות וכו' ניו-יורק תשי"ג עמ' 16.

אין הוראתו 'גילוי דבר בעולם הוא'. 'בעלמא' מובנו כאן בסתם, בלא כתובת מיוחדת.

'רמי' (שם ו, ב, 8, 288) מובנו המקורי כמו רמה בעברית — מטיל חפץ ממקום גבוה למקום נמוך; ברם כאן מובנו להביא שני מקורות לידי סתירה או ניגוד.

'אימא' (שם ב, ב, 1, 29) יש לפרשו כגוף ראשון מקוצר מאימר: הייתי אומר. 'אתיא' (שם ה, א, 5, 192) ו'תיתי' (שם 5, 194) יש לתרגמם בפועל למד. 'מלתא אגב אורחיה' (שם ב, ב, 2, 36) יש לתרגם...דרך אגב. 'מילתא', 'מילא' יש לתרגם לפי העניין: דבר טוב, דבר הלכה, שבועה ועוד. 'מסרהב' (שם כה, א, 40, 52) אין פירושו כאן 'מפציר', שכן אין דרכו של הרב להפציר בעבדו. הלא הוא מכהו ואף חובל בו (שם), אלא יש לפרשו: מאיץ בו, מזרוז (הש' וזה תרגום למשלי א, טז). 'פי' בביטוי 'לצור על פי צלוחית' (שם מט, ב, 77, 250) יש לפרש צוואר. הצלוחית היא כלי בעל צוואר גבוה וצר, לפעמים, הוא נוטל ממנה (השווה כלים ל, ד, ועוד). אצל החבית, למשל, הכוונה ב'פה' לתחום המעוקב שבצוואר; היין שבפיה מחירו שונה מזה שבאמצע הכלי, או בשוליו. הוא החלק התחתון שלו (השווה תוספתא בבא מציעא ו, יד). וכן שנינו לעניין יין נסכים אינו מביא לא מפיה (של החבית) מפני הקמחים, לא משוליה (החלק התחתון) מפני השמרים, אלא מביא משלישה שהוא אמצעה (השווה משנה מנחות ח, ז). וכן נקרא החלק הצר שבנר שהפתילה בתוכו 'פח' (כלים ג, ב), והחלק הצר שבמשפך הניתן בתוך כלי אחר, בזמן שיוצקים לתוכו 'נוזל' (השווה תוספתא תרומות ג, יח).

'דנא' (שם כ, א, 28, 198) פורש ב'חבית'. ולא ידוע אם הכוונה לחבית של ימינו שמחזיקים בה יין, או לחבית מתקופת התלמוד, שהיא האמפורה היוונית, והיא כד עם אונניים, צוואר ושוליים (השווה ספרי 'כלי חרס בספרות התלמוד' עמ' קיא-קעג). ואפילו כך אין זה מדויק. הדנא היתה בשליש גדולה מן החבית, שכן נמכרה בששה זוזים (בבא מציעא מ, א), ואילו החבית נמכרה בארבעה זוזים במקומם של אביי (בבא מציעא סד, א), רבא (שם צט, ב), רבה (שם מג, א) ורב חסדא (עבודה זרה מט, ב). מונח זה נמצא גם באוגרית, באשורית, באכדית, בסורית ובערבית, וכ־נראה נתקבל בתקופה ידועה גם ביוונית בצורת *dinos* (השווה ספרי הנ"ל, עמ' קג). משום כך, סבורני, שיש להכניסו גם לעברית בצורת 'דן' כמו באוגרית ול־פרשו.

ועכשיו כמה הערות לעצם התרגום. אבות (ב, א, 1, 1) יש לתרגם לא 'עיקרי' שהרי אין כאן עניין לעיקר וטפל, אלא עקרונות, אם מתירים לשון אחר־נים, או מושגים כוללים, או בדומה להם; שכן בעלי התלמוד העריכו את הנזיקין ואת שייכותם לא על פי צורתם החיצונית אלא על פי דמיון שבין תכונותיהם הפנימיות או המופשטות. טול, למשל, את הנזיק (היחיד מן נזיקין, השווה לקמן) 'קרן'. תולדותיו הם: 'נגיפה', 'נשיכה', 'רביצה', 'בעיטה' (שם ב, ב, 1, 30). אף על פי שבהופעתם החיצונית אין להם שום קשר ל'קרן', שכן ה'נגיפה' נעשית בגוף הבהמה; ה'נשיכה' — בשיניה; 'רביצה' ו'בעיטה' ברגליה או בגופה; אבל מכיוון שתכונותיה של 'קרן' שאין הנאה להיוקה, ש'כוונתה להזיק' ו'אין היוקה מצוי', מציינת גם את הנזיקין 'נגיפה' 'נשיכה' 'בעיטה' ו'רביצה' לפיכך שיוו אותו חכמים לנזיק 'קרן', כי לנזיק 'שן' יש הנאה להיוקה; הנזיק 'רגל' — היוקה מצוי ואין הם דומים לנזיקין הקודמים. מכאן, שלפנינו הערה כה פרינציפיונית מופשטת, ועל כן יש לתרגם 'אבות' לפי משמעות זו; ואילו 'אבות הטומאה' (שם ב, סוף עמ' א, 1, 18) יש לתרגם: מקורות הטומאה, שכן הטומאה משתלשלת מן המקור במספר דרגות מלמעלה למטה.

נזיקין (ב, א, 1, 1) אינו רבים מנזק, כפי שמקובל. הרבים מנזק הוא נזקים (השווה משנה גטין פ"ה משנה א). לפיכך יש יסוד לרעת קדמונינו, שראו בנזיקין צורה עשויה על משקל נזיר, נביא ופירושו דבר הגורם לנזק, ככוונה או שלא ככוונה (השווה תוספות יום טוב במקום הנ"ל), ואילו מזיק פירושו מזיק ככוונה דווקא. 'מכלל' (שם ב, א, 1, 8) יש לתרגם: משמע; מצד אחר אין לתרגם מונחים המקובלים גם בעברית כגון: 'נפקא מינה' (שם ב, א, 1, 12), 'תיקו' (שם יט, א, 26, 120), למקבילתו 'תעמוד' אין כל משמעות. כמו כן יש להשאיר 'קא משמע לך' (שם ג, א, 2, 51), שאפילו באידיש קנה לו מקומו, ואת המונחים המסמנים שאלות ותשובות כגון 'פריך' (שם ג, ב, 4, 120); 'איבעיא', 'תא שמע' ועוד, כשם שהשאירו את המונח 'מתקיף' (שם ד, ב, 4, 142), למונחים אלה יש הוראות מיוחדות בספרים הדנים בכללי הגמרא, ועל כן יש להסבירם ואין צורך להתלפתם במונחים עבריים. 'גבי שבת' (שם ב, א, 1, 17) יש לתרגם: בהלכות שבת; 'גבי טומאות' (שם ב, א, 1, 17) — בהלכות טומאות. כך פירושם של מונחים אלה. 'גילוי מלתא בעלמא' (שם ב, ב, 1, 27)

נימוק אחר. באה המשנה, לפי רב פפא, ומבטלת טענותיו. כלים אלה מתחלפים זה בזה, כלומר שה- מחליף ביניהם במקח וממכר אין זה מקח טעות, ואין הולכים בממון אחר הרוב.

התרגום שלפנינו הוא מילולי — אינטרלינארי. לכל מילה שבטכסט מקבילה עברית מדויקת לפי הזמן, המין, המספר של המלה הארמית, בלי נתינת דעת מספיקה על הלשון העברית וסגנונה. השווה למשל (שם ב, א, 1, 12): "ומאי איכא בין אב לתולדה" תרגום: "ומה יש בין אב לתולדה". להבנת העניין היה רצוי לתרגם: "ומה הבדל בין האב לתולדה" או בדומה לכך. בדרך זו לא היה משתנה היחס בין המקור לתרגום. שם (ב, א, 1, 15): "ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה". תרגום: "ולרבי אליעזר שמחייב על תולדה במקום אב למה קורא לו 'אב' ולמה קורא לה 'תולדה'?". בארמית מוסבים כינויי הגוף על המו- נחים 'אב' ו'תולדה', אבל אין זה לפי הטעם של שומע עברית בימינו. את הכינויים יש לייחס על המלאכה שפעם נקראת 'אב' ופעם נקראת 'תולדה'.

לדרך תרגום זה אופי פילולוגי מובהק; נאה הוא לשפה זרה שבאנו לדעתה מלה במלה; או אילו היינו מתרגמים את התלמוד ללשון אירופית בשביל הרוצים ללמוד אותו מבחינה לשונית גרידא, אבל אינו נאה בשביל קוראי עברית, שלשון התלמוד, הבלולה עב- רית וארמית, בשבילם עניין של לימוד במשך זמן קצר בלבד. הקושי בלימוד התלמוד אינו בלשונו אלא בענייניו. אפשר לדעת יפה יפה את הדקדוק האר- מי ואת המילון הארמי ולא להבין אף דף גמרא פשוט. אין הדבר כן אצל חומר ספרותי אחר. לשון התלמוד היא, כפי שכבר אמרתי למעלה, לשון סמלית קצרה, הקשר שבין העניינים השונים בסוגייה אינו לפי הופעתה החיצונית, הנראית לעין, אלא לפי מוש- גיהם הפנימיים המופשטים. וכאן הקושי העיקרי בש- ביל המתחיל. הסוגייה בראש מסכת בבא קמא, למשל, מקשרת ענייני שבת, טומאה להלכות נזיקין, מבחינה חיצונית אין ביניהם כל קשר, הם שייכים לענפים שונים בהלכה, אבל כשאנו רואים אותם סמלים של תכונות ומושגים ידועים — יש ויש ביניהם קשר. לפיכך מן ההכרח שיהא התרגום חפשי ככל האפשר, ושיתן לנו לא את לשונו המדויקת של המקור, אלא את תכנו, אולי גם על ידי תוספת מלים ופאראפרא- זות. מן ההכרח להקדים בתוך מרובעים את ו'השאלה'

מכאן אנו עוברים לעניין כד וחבית. בפרק ג' משנה א' (כו, א, 39, 1) שנינו: "המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור, ואם הוזק בה בעל החבית חייב". הכד מתחלפת בחבית כאן וכן שם פרק ג' משנה ה' (לא, ב, 47, 315); ובפרק י' משנה ד' (קיד, ב, 198, 389). ומפורסמת שאלת הג- מרא "פתח בכד וסיים בחבית" (שם כז, א, 39, 3). בספרי 'כלי החרס בספרות התלמוד' (עמ' קיג, הערה 46) העירתי עוד על ארבעה מקומות שנתחלפו בהם כד בחבית, ושהבבלי לא עמד עליהם. מכאן משמע שהם דומים זה לזה, שכן הם מתחלפים; וגם משמע שיש ביניהם שינוי שכן ניתנו להם שמות שונים. והשאלה במה הם דומים ובמה הם נבדלים זה מזה? לפתרונה של בעיה זו חשיבות גם בהלכות אבידה ומציאה. במשנה (בבא מציעא ב, ב) שנינו: "מצא כדי יין וכדי שמן הרי אלו חייב להכריזו", ואילו בתו- ספת לא (שם ב, ג) שנינו: "מצא... וחביות של יין ושל שמן וכו' אינו חייב להכריזו". חשוב לפיכך לדעת צורת הכד וצורת החבית. בספרי הנ"ל הראיתי, שה- חבית שבמשנה דומה לאמפורה שהיתה מקובלת במזרח, והיא כד עם צוואר ואזניים ושוליים. היא שימשה גם מידה מקובלת. היו מוכרים את חצייה או את כולה, וכן בבבל היה מחירה קבוע — ארבעה זוזים (השווה לעיל). היא עשויה בדפוס, כלומר, מידתה קבועה, בלא הבדל בין חבית לחבית. כך נוצרה גם האמפורה. ומכאן ההלכה הקודמת, שה- מוצא חבית של יין או שמן אינו חייב להכריזו, הואיל ואין בה סימן מיוחד. כל החביות היו דומות זו לזו, מה שאין כן הכד; לה אין צוואר ראוי לשמו, ואין לה צורה ומידה קבועות אלא עשויה לפי רצון היוצר. ומכאן ההלכה הקודמת, שהמוצא כדי יין או שמן חייב להכריזו, הואיל ויש בוודאי לבעליה סימן בה. התבדל בין שני כלים אלה אינו בגודל, כפי שמקובל, אלא בצורה, ומכאן משמעם של דברי רב פפא (בבא קמא, שם) האומר: "היינו כד היינו חבית. למאי נפקא מינה למקח וממכר... דרובא קרו לה לכד כדא ולח- ביתא חביתא ואיכא נמי דקרו (לה) לחביתא כדא ולכדא חביתא. מהו דתימא זול בתר רובא קא משמע אין הולכין בממון אחר הרוב", כלומר המוכר מכר לחבירו כד ונתן לו חבית, או להיפך, והלוקח רוצה לחזור בו על סמך שזה מקח טעות, שכן רוב הבריות מבדילים בכלים אלה; לא חשוב מה הנימוק שלו בשעה זו, מפני מה הוא רוצה לחזור, ייתכן בשל בית הקיבול הקטן יותר, או בשל הכלי הבריא יותר, או

ו'התשובה' לפני משפטי השאלה והתשובה, וכן את הנושא והנשוא הכלולים במונחים הארמיים ואינם כלולים במקביליהם העבריים. ודאי בדרך זו לא יהא שיעורה של שורה של מקור כנגד שורה של תרגום, כפי שדקדקו המתרגמים בהוצאה שלפנינו, אבל תי- אום זה אינו הכרח. אפשר לסדר משפט תרגום כנגד משפט מקור עם סימנים מקבילים, או להאריך את שורות התרגום כנגד המקור. על ידי כך היה התר- גום גם פירוש למקור, ועניין לעיון או ללימוד בפני עצמו. ועל אלה יש להוסיף ביאורים לתופעות הלשון, ההיסטוריה, המציאות וההווי וכו', שיתארו את המ- סיבות ויסבירו את דרכי מחשבתם של חכמי התל- מוד. אילו תרגום זה שלפנינו — הרגיל הבקי בסוגיה שבתלמוד אינו נצרך לו; ושאינו רגיל ובקי ודאי יתקשה בתרגום, לא פחות משיתקשה במקור; ומי שלמד ונשתכח ממנו תלמודו ודאי ודאי שהתרגום יוסיף על קשייו ולא יגרע מהם. וכאן בעצם ספיקו של דבר — אל מי מתכוונים המתרגמים בתרגומם?

המקרא המסורתי והאוניברסיטאי ב'הוצאת ירושלים'

מאת א. מ. הברמן

תורה נביאים וכתובים הוצאת ירושלים, מוגהים לפי המסורה עפ"י בן־אשר בידי משה דוד קאסוט, ירושלים תשי"ג.

אוסף של עשרים וארבעה ספרים לא גדולים, ומהם קטנים מאוד, כבש בלשון עמו ובתרגומיו המרובים את כל העולם כולו. כמה שמות וכינויים לאותו אוסף על פי עניינו: מקרא, כתבי הקודש, הספר וכ- דומה, ובזכותו של אחד מהם, והוא 'ספר הספרים' נתכנה העם שנוצר בתוכו בשם 'עם הספר'. וניתן לשער, שכינויו של המקרא על פי מספר ספריו ('עש- רים וארבעה'), שהיה מקובל בפי העם עד קרוב לזמננו (ביידיש נקרא: 'סווארבע', 'סווארבעלע'), בא כדי למנוע תוספת לא רצויה לספרים המקודשים בעיני העם, וכפי שאמרו חז"ל: "כל המכניס בתוך

ביתו יותר מעשרים וארבעה ספרים — מהומה הוא מכניס בתוך ביתו" (קהלת רבה פי"ב ו'יותר'). "המק- רא הוא ספר העולם. ספר זה, שראשיתו נעוצה בקד- מות ימי תבל, עבר מתוך נעורי נצח את כל הזמנים והתקופות, נעשה במידה גדלה והולכת מורה לזקן ולגער, נתפשט בממדים שלא זכה להם שום ספר אחר ונעשה קניין הכלל של הספרויות" (גייגר). והעם העב- רי נהג שמירה קפדנית באוספו זה משנים קדמוניות, ועמל רב הושקע במסורתו ובקביעת דרך כתיבתו וקריאתו בהמשך הדורות.

הסופרים, "שהיו סופרים כל האותיות שבתורה" (קידושין ל, א), הוזהרו על חובת דיוקם בו. מגיהים יודעי הבר שנטלו שכרם מתרומת הלשכה (כתובות קו, א) תיקנו בספרים מה שהיה צריך תיקון, ספר אחד — 'ספר עזרה' (מועד קטן פ"ג מד) — שהיה מפור- סם לשבח בנוסחו הקדום והישר, שימש עדות וסיוע לתיקוני סופרים ותרסי בפני שינויים וזיופים. וקדושת הטכסט בעיני העם לכל סוגיו עמדה לו שישתמר כהלכה ולא ייכנסו בו דברי מתקנים ומשנים, ועל אחת כמה וכמה שינויי מזויפים. ולשבחם של השומ- רים, היינו הסופרים והמגיהים בעלי המסורה, ייאמר, כי נקטו כל כלל מקובל מדורות וכל חידוש שנתחדש בשיטות עבודה מעין זו, אצלם ואצל אחרים, כדי לקיים את תעודתם הגדולה ורבת המכשולים. הקשיים שעמדו בדרכם ברורים: הכתב העברי הקדום נשתנה כמקובל בימי עזרא לכתב ארמי, והוא וחילופו היו כתב של קונסונאנטים בלבד. יש בו באותו כתב אות- יות דומות במבטא כגון א-ע, ב-פ וכיוצא בהן, וכן אותיות דומות בכתב כגון ה-ח, ו-י, ב-כ וכדומה. הכתיב היה חסר בתקופות הקדומות, ובמשך הזמן נשתנתה הקריאה הנכונה, נשכחה או שנכנס בה ספק, לא תמיד קל היה לסופרים לחלק כהלכה בין שתי מלים קרובות זו לזו, ויש שהצירוף לא עלה יפה ומ- סורתו נתקבלה. שרידי ניבים קדומים, התפתחות לשון ודקדוקיה, צירוף מחברים מתקופות שונות וממקומות שונים נמצאים במקרא. ויש כאן גם טעויות סופרים המצויות בכל כתב יד. נוסף על כך 'תיקוני סופרים' שבאו בעיקר כדי למנוע ביטויים שיש בהם משום פגיעה בכבוד השם וכדומה, ומניינם גדול הרבה מכפי שנמנו בפי חכמים ("ח' תיקוני סופרים' ועי' תנ- חומא בשלח ט"ז) וכן השמטות הנקראות 'עייטור (=חיסור) סופרים' (גדרים לו, ב). ועל אלה קדושת הטכסט שאין להרהר אחריו. ולא נתפלא כלל, שגרמו הללו לבעיות מבעיות שונות ופעמים הרבה הביאו

לשינויי נוסח אצל הסופרים השונים, לכפילות, ל'קרי וכתוב' (והשינוי הוא לפרקים לא בניקוד בלבד אלא גם בהכנסת תיבה חדשה במקום הכתיב הקדום), פתוחות וסתומות (והן מסומנות בספרים שלנו באותיות פ, ס), לנקודות על האותיות (שהיו לכתחילה סימן למחיקה), לאותיות תלויות, זעירות (סימן לתוספת) וגדולות, (סימן להבלטה) ואף לכתוב זר ומשונה בעינינו כיום, סימן לתקופה קדומה. והסופרים העתיקו כל מה שמצאו בספרים שלפניהם, שעמדה להם זכות אבות, בדיוק ובקפידה רבה.

כשיצאה הלשון העברית, היא ומבטאה, מכלל שיי מוש כשפה חיה בין אדם לחברו והלכה ונשתכחה מן הפה, ראו חכמים להוסיף למקרא הקונסוננטי אמות-קריאה, ואחרי כן גם וקאלים, היינו נקודות וסימנים אחרים להקלת הקריאה, ושלוש שיטות של ניקוד ידועות: ניקוד ארצישראלי, ניקוד בבלי (שניהם ניקוד עליון) וניקוד טברני, הוא הניקוד שלנו. וכנגדן היו גם שלוש שיטות של פיסוק טעמים, ואף הן: ארצישראלית, בבליית וטברנית, והאחרונה היא המ-קובלת בספרינו. ויש לשער, שהנקודות נתקבלו במאה השביעית-השמינית לערך, אבל אין ספק, כי נעשו גסיונות והתחלות, כלומר ניקוד חלקי על פי דוגמת הניקוד הסורי עוד במאה החמישית-השישית, ובהמשך הזמן נתפתחו גם מסורות שונות בנוגע לפרשיות, לפסוקים, למניין האותיות ולסדר הספרים, ואף נרשמו שינויים מתוך ספרים עתיקים ודברי מסורות חשובים על ידי הסופרים, הנקדנים והמגיהים בספריהם במ-קומם או בסופי הספרים ובשוליהם.

ידיעת המסורה לכל פרטיה היתה מעין דבר שב-ירושה וסודותיה נמסרו מאב לבנו משך כמה דורות, וידועים ביותר ה'מדנחאי' (בעלי המסורה המזרחיים, כלומר הבבליים) וה'מעראי' (המערביים, כלומר הארצישראליים) בנוסחאותיהם בניקוד, בטעמים וב-סדרי הפרשיות והפסוקים וכו'. זכו ה'מעראי' ששי-טתם נתקבלה יותר מן ה'מדנחאי', וזו של האחרונים נמשכה ונשמרה רק בארצות המזרח. מן ה'מעראי' נודעים לשבח בעלי המסורה החכם אשר ובניו. בני משפחה זו עסקו במקרא ובמסורתו משך שישה דו-רות, החל מ'אשר הזקן הגדול' וכלה באהרן בן משה בן אשר אשר מפיו אנו חיים, וכן נודע בעל שיטה אחרת ואף לה נודעה חיבה, הלא הוא משה בן-נפתלי. והכל היו אנשי טבריה, מרכז המדקדקים ובעלי המ-סורה אחרי חורבן הבית, והיו קראים. ושנים האחרו-נים היו בני המאה העשירית, ואם כי נוסח בן-נפתלי

(=ב"ב) מראה, עד כמה שהוא ידוע לנו, נטייה ברו-רה לדיוק בפרטים (בניקוד ובטעמים) יותר מנוסח בן-אשר (=ב"א) — נתקבל דווקא נוסח ב"א בכל תפוצות ישראל. הרמב"ם בהלכות ספר תורה ח, ד אומר: "וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים, שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים, שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים, ועליו היו הכל סומכין, לפי שהגיהו בן-אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו, ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו". וה-רד"ק אומר בפירושו לתהלים סב, ד: "ואנו סומכין על קרי בן-אשר". ומעין דברים אלה אנו שומעים גם מפי מדקדקים ומפרשים אחרים.

כתב יד זה היה קיים עדיין בימיו של רבי יוסף קארו במאה השש עשרה, והוא שילם מאה זהובים לסופר, שיעתיק את התורה עבור רבי משה איסרלס (=רמ"א) בקראקא, אבל כיום קשה לנו לומר דברים בוודאות על מיהותו של אותו כתב יד, וכל מה שנאמר בפרשה זו לא יצא מכלל השערה. לפרקים קרובים נעתקו כתבי יד, הם וחתומיהם, בלי חתימה חדשה, והם משמשים חומר לטעויות, ומסתבר, שנוסחו של ב"א נתקבל משום שראו בו חכמים יסודות קדומים ומסורת נאמנה יותר מזה של ב"ב, ודברים אלה שהכ-ריעו, אבל מיום שנתפרסמו דברי הרמב"ם ועד המ-צאת הדפוס העתיקו הסופרים על פי רוב את נוסח ב"א. אבל גם נוסח ב"ב נעתק לפרקים וחזר ונעתק, ואף על פי כן ספק הוא אם במאות האחרונות לפני המצאת הדפוס היה עדיין איזה נוסח נקי מהשפעות זרות, דברים שונים נשתרבו ונתערבבו בספרים על ידי מעתיקים בכוונה ושללא בכוונה.

ראשית מלאכתו הגדולה של גוטנברג, ממציא הד-פוס, היתה הדפסת הוולגאטה (הפשיטה הלאטינית של כתבי הקודש) בשנת 1450 לערך (יצאה לאור פעם שניה ותאריכה בצדה: 1462). ולא כך היה במלאכת הדפוס העברי. החל משנת 1470 לערך (הספר העברי הראשון שתאריכו בצדו הוא פירוש רש"י על התורה, ריגו די קלבריאה 1475) נדפסו כמה וכמה ספרים אבל לא ספרי המקרא. המקרא השלם יצא לראשונה בדפוס בסונצינו אשר באיטליה בשנת 1488. אמנם קדם לו ספר תהלים עם פירוש הרד"ק, שנדפס (בבו-לוניא?) בשנת 1477, אבל עיקרו פירוש הרד"ק. יש להניח, שהיהודים לא התחילו בהדפסת ספרי המקרא מיד בראשית הדפוס, משום שספרי המקרא היו מצויים בידי אנשים מישראל יותר מכל ספר אחר,

וחששו על ממכר ספריהם. ואולי גם חששו המדפיסים, שמא הקוראים הרגילים במקרא כתוב ביד סופר לא יקפצו על חידוש זה שיש בו משום מעשה חולין ויבואו לידי הפסד. רק בהמשך הזמן, כשנתרגלו האנשים לאותו פלא של כתיבה 'בכמה קלמוסים, בלא מעשה נסים' (היינו הדפוס), נתקבל העניין כדבר המובן מאליה ולא היה עוד חשש לפוצה פה ומצפצף. הדפוסים הראשונים של המקרא בלשונו נדפסו על ידי יהודים. רק בשנים 1514-1518 התחילו גם נוצרים להדפיס את ספרי המקרא בעברית. הדפוס הראשון נדפס בתוך הפוליגלוטה הקומפלוטנסית, אלקלע 1514-1517, והמהדירים של המקור העברי היו מומתרים. שבעה כותבי יד שימשו חומר למהדורה זו ועלו ארבעת אלפים זהובים. והשני, כתנ"ך עברי, ויניציאה 1516-1518, על ידי המדפיס הנוצרי, המלומד דניאל בומבירגי, בשתי מהדורות, בלי פירושים ועם פירושים. כל הדפוסים הללו נדפסו על פי נוסח ב"א, שהיה מקובל אז בין היהודים, או בלשון מדויקת יותר, על פי כמה נוסחאות שהיו מקובלות כנוסח ב"א. בימים ההם עדיין לא נתגבש נוסח אחד מכל וכל, ובעיקר בנביאים ובכתובים, ודניאל בומבירגי רצה ליצור נוסח כזה, ניסה לעשות וגם הצליח. דפוסיו הראשונים נערכו לדפוס על ידי המומר פליכס פראטנסיס (בנו של רב וידוע ספר), ואם כי נתקבלו בדרך כלל — לא נסתפק בומבירגי במה שהשיג וחיפש דרך להרבות ולהפיץ את ספרי המקרא שלו בין היהודים. הוא פנה ליעקב בן חיים אבן אדוניו והציע לו שיקבע ויהדיר נוסח מדויק של המקרא לדורות. יעקב בן חיים איש טוניס "קרוב לקצה גבול קרטגינא הקדומה", היה תלמיד חכם גדול, בנגלה ובנסתר, ומשכיל יודע שיטה וסדר, שבא מסיבות לא ידועות לנו זה מקרוב לויניציאה, ואחרי משא ומתן הסכים לקבל עליו את העבודה. יעקב לא נסתפק ביש ואף ידע והכיר את המכשולים שבעבודה מעין זו. היה עמל וטורח ומחפש מקורות חדשים ומנסה לבחור מתוכם את הטוב והנאה לדעתו לשם קביעת הטקסט. הוא מספר בשבחו של בומבירגי ואומר עליו: "שלא נתעצל וידו לא קפץ וימינו לא השיב אהור מלהזיל זהב מכיסו בהוצאת קניית ספרים והשלוחים אשר נשתדלו לחפשם בחורים ובסדקים ובכל מקום שהיו". ועל עבודתו הוא מספר בהקדמתו: "לא סמיכנא על דעתי עד דחזינא בספרי דוקני, בתריץ ותלתא, אי הוו מכווני — מוטב, ואי לא — בררנא מנהון מה דחזי לן דלא קשה מידי ומי תקנינן ליה".

מלבד עבודתו כמהדיר המקרא ערך מתוך כתבי יד שונים גם את המסורה הקטנה וגם את המסורה הגדולה וסידר חילופי נוסחאות כפי שמצאם בכתבי יד, דברים שנדפסו לראשונה במהדורה זו. וכאן גרם ספר אחד לסידור הפרשיות וגם קצת ספרים שלא כמסורה היהודית המקובלת והנכונה. ועל כך מספר יעקב דברי אלה: "ובהגהת הפסוקים לא היה איפשר שהיניתי יכול להגיה אלא אם כן שהייתי יודע כל העשרים וארבעה על פה, וזה נעלם ממני. ואולי ספר אחד הנקרא שמו קונקורדנסיא, חברו חכם אחד קרוב לזמנינו זה בכמו מ' שנה שמו רבי יצחק זצ"ל, שכבר נדפס פה ויניציאה בבית דפוסינו, לא היה באפשר שהייתי יכול להגיה". ספר זה בשם "מאיר (יאיר) נתיב", ויניציאה 1523-1524, הוא תרגום עברי של הקונקורדנציה לולגאטה לפרא ארלוטו (המאה השלוש-עשרה), וההבאות מובאות בה על פי חלוקתה בפרשיות ובספרים, שלא כמסורת העברית, ופעמים הרבה בניגוד להגיון הדברים. כך, למשל, שייכים לפי החלוקה היהודית הפסוקים בראשית ב, א'ג (ויכלו לעשות) לפרשה הראשונה, וכך הוא גם לפי שורת ההגיון. אבל על פי החלוקה הנוצרית, החל מן הדפוסים משנת 1514-1518, פסוקים אלה הם התחלת פרשה ב'. אף הכתוב במדבר ל, א (ויאמר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה) אינו אלא סיומה של פרשת כט, כפי החלוקה המסורתית. וגם ירמיה ג' מתחיל על פי החלוקה הנוצרית ב"לאמר הן ישלח איש את אשתו", וחמשת הפסוקים הראשונים אינם אלא המשך פ"ב, והתחלת פ"ג, היא אליבא דאמת כפי החלוקה היהודית בפסוק ו: "ויאמר ה' אלי". וכך אפ"ש עוד להביא דוגמאות הרבה. וגם חלוקת הספרים שמואל, מלכים, עזרא (נחמיה) ודברי הימים לשנים יוצאת מן המקור הנוצרי. חלוקה זו בספרים העברים התחילה בדפוסים 1514-1518, ואז סומנו לראשונה הפרשיות במספרים. בכתבי היד לא נרשמו המספרים בכלל, ובמקצתם נוספו בזמן מאוחר. מהדורה זו יצאה בוויניציאה 1524-1525.

ומספרים הללו נתוספו לראשונה על יסוד חלוקת הפרשיות בוולגאטה על ידי סטיפאן לאנגטון מקאנטרבורי, בראשית המאה השלוש-עשרה, לתועלת הכמרים מצודדי נפשות, שימצאו את הכתובים במקום וישתמשו בהם בדרשותיהם ליהודים. ואחרי כן נסתייעו בכך גם היהודים בוויכוחים עם נוצרים, ובכתב יד אחר רשם הסופר: "והעתקתים [את מספרי הפרשיות] מהספר שלהם, שיוכל אדם להשיב להם תשובה

מהרה על שאלותיהם, שהם שואלים לנו בכל יום על ענין אמונתנו ותורתנו הקדושה ומביאים ראיות מפ" סוקי התורה, הן מנביאים או מספרים אחרים, ואומ" רים לנו: ראה וקרא בפסוק פלוני שהוא בספר פלוני בכך וכך קפיטולש מהספר" (עי' "מסורת התורה והנביאים" לר' פסח פינפער, ווילנא 1906 עמ' 46; גינצבורג Introduction עמ' 25).

פסוקי הפרשיות לא סומנו במספרים בדפוסים הרא" שונים. רק בחמישה חומשי תורה, סביוניטה 1557, נדפסו לראשונה מספרים לכל חמישה פסוקים שב" פרשה (ה, י, טו וכו'). מספרים שוטפים לפסוקי הפר" שיות באו כנראה לראשונה בחמישה חומשי תורה, וינציאה 1590 (שתי המהדורות האחרונות הן יהו" דיות).

מסתבר, כי דעתו של יעקב עצמו לא היתה נוחה לגמרי מחלוקה זו. והוא מוסיף ואומר בהקדמתו: "ואלו הייתי מוצא חלוקת הפרשיות שחלקו בעלי המ" סורה בכל המקרא — הייתי יותר חפץ להשתמש ממנה. מזולתה (כלומר: בה ולא באחרת). ואחרי כן הגיעה לידי, לאחר שכבר השלמתי — אמרתי להדפיסה גם היא, לבל תשתכח ותאבד מישראל".

מהדורה זו של יעקב, שיש בה בשיטה ובדיוק בדרך כלל התקדמות ניכרת לגבי שאר המהדורות, נתקבלה בישראל ובעמים, ועד המאה העשרים ועד בכלל נד" פסו כמעט כל המהדורות על פיה. גם המרת הדת של המהדיר לאחר זמן מה (הוא עבד בבית הדפוס כנראה רק עד שנת 1527 ואחרי כן לא נודע עליו ולא כלום) לא שינתה את היחס הטוב אליה ולשאר ספרים שהה" דיר. אליהו בחור אומר בהקדמתו לספרו "מסורת המסורת", וינציאה 1538: "אכן המסורת מהארבע ועשרים הנדפסות הנה, לא ראיתי כהנה, בכל ספרי הקדמונים, מסודרים ומתוקנים, ביפי ובהדור, ובטוב הסדור, סדרם אחד מהנבונים, היה שמו לפנים, ביש" ראל נקרא יעקב, תהא נשמתו צרורה בצרור נקוב". שמו נזכר גם במשניות דפוס וינציאה 1546-1547, בסוף סדר טהרות, ונאמר עליו: "ואלה דברי המגיה הראשון, שהיה שמו לפנים בישראל יעקב בר חיים, שהגיה סדר טהרות עם פירושו רבינו שמשון [בדפוס בומבירגין]. ולפי שאמר החכם 'קבל האמת ממי שאמ" רו' — ראינו להדפיס דבריו פה".

מאז ועד היום הזה נדפסו רוב המהדורות השלימות של המקרא (ובעיקר בלי פירושים) על ידי נכרים; וגם אלה המעטות, שנדפסו על ידי יהודים, גם הן נדפסו על פי מהדורה זו, והמדפיסים לא שינו בה

כלום. עניין זה, שספרי המקרא נדפסים על ידי נוצרים, לא השפיע כנראה לרעה על רצון קנייתם של היהודים והם קיבלו את הספרים הללו, כמו שקיבלו אבותיהם בתקופת כתיב היד את ספרי המק" רא שנכתבו או הוגהו על ידי קראים. ואולי יראת הרוממות ואותה מידה גדולה של זהירות שירשו היהודים מאבותיהם ביחסם למקרא הביאו לידי כך, שבמשך תקופות ארוכות טיפלו רחוקים וזרים במק" רא העברי, והקרובים חששו לגשת למלאכת קודש זו, בידעם את האחריות הגדולה המוטלת על העוס" קים בה. משל למה הדבר דומה? לאחד שקיבל בירו" שה חפץ יקר ערך ונצטווה לשמרו ככתב עינו. הוא עצמו נזהר ואינו נוגע בו ואינו מזונו ממקומו, ואפילו לצורך, מחשש שמא יחבל או יקלקל בו. אבל זר לבו גם בו ומטלטל אותו ממקום למקום, לטובתו ושלל לטובתו, ואינו חושש כלל ועיקר.

ואם במשך הדורות נשמעו כמה קולות כנגד ספרי המקרא שנדפסו על ידי נוצרים — הרי נשמעו טע" נותיהם גם על שאר ספרים, ובעיקר משום הדפסה בשבת וקדושת השם המודפס בספרי תפילה וכדומה, שהוא צריך כוונה; עי' "קרית ספר", שנה ט"ז עמ' 496-500. הנוצרים כקראים בשעתם לא היו בדרך כלל חשודים על זיוף כתיב הקודש. רק במאה התשע" עשרה ובמאה העשרים, ובעיקר לאחר ייסוד "חברת מפיקי כתיב הקודש בכריטינא ובשאר ארצות" (1804), חברה מיסיונרית שהפיצה את ספרי המקרא ב"625 לשונות וברבבות מיליונים אכסמפלרים, הת" חילה התנגדות פנימית כנגד עבודת קודש זו בעב" רית, שהיא נעשית על ידי גויים. בעיקר פרץ ויכוח בעניין זה בין רבני איזמיר וקושטא בשנת 1827. רבני איזמיר פסקו: "שאפילו אלה שמתירים להתפלל בספרים שנדפסו על ידי גויים, היינו בסתם מדפיסים שאינם ידועים למסיתים, אמנם בספרים האלה, שכל כוונתם להחטיא, הם טעונים שריפה". ולעומתם טענו רבני קושטא: "דאם באנו לשרוף או לגנוז הספרים הללו — צריכים לגנוז כל ספר תנ"ך, שכמעט כל הס" פרים הנמצאים הם דפוס גויים, וח"ו יש לחוש שתש" כח תורה. וכן דור אחר דור כמה מדפיסים כופרים בדתינו מדפיסים ספרים הרבה ולא מנע שום מורה ליקח". המחלוקת נמשכה זמן רב בעניין זה והיו מעורבים בה גם רבנים ממקומות אחרים. כמה מהם אמרו בה דברים לאיסור, אבל רובם נטו להיתר (עי' "הדפוס בהלכה" לד"ר י"ז כהנא, ירושלים תש"ה, עמ' כ"ח-ל').

גם קרוב לזמננו נשמעו קובלנות בעניין זה. הרב פסח פינפער, מרבני ווילנא, קבל ואמר: "סדר התורה ונביאים וכתובים הנדפסים — כולם נגד סדר התלמוד, חכמי היהודים. ומפיצי כתבי קודש הדפיסו בבערלין: 'כדעת היהודים', וזהו שקר... ובדפוס הפכו את הסדר כנגד היהודים וחלקו הספרים שאין לחל"קם על פי התלמוד, שהם אחד על פי המסורה. וא"נחנו בני ישראל מחשים מקחת מידם שארית מח"מדינו אשר שללוה ממנו" (מסורת התורה והנביאים' עמ' 45); "הלא יבושו ויכלמו מבארים וחכמי מקרא, הסופרים היודעים זאת ומחשים. חרפה היא לנו ול"רבנים ומחברים, כי אינם בודקים את הכוס ששותים ממנו אם הוא שלם, נקי וכשר... מצוה וחובה עלינו לטהר היכל קדשנו, זה התנ"ך, ולהוציא כלי מלאכת הכומר מן התנ"ך החוצה" (שם עמ' 50). ורבי אריה ליב הכהן מספר בספרו 'דרכיו נמוקיו ושיחותיו של הרב חפץ חיים', תשי"ג, עמ' כ"ב, על אביו בעל 'חפץ חיים': "זכור אני, כי הצטער כמה שנים שאין לנו בדור הזה ספר תנ"ך של ישראל, כי כל התנ"כים, בין אותם שנדפסו בלונדון בין אותם שנדפסו בבר"ל אין של ה' לעטריס, הם כולם מהוצאת המיסיונרים האנגליים. וכמה בזיון וכלימה לעצמנו, שלומדים אנו בתנ"ך שנדפס בכוונה להסית בני עמנו לשמד, באשר ידוע, שמצרפים לו גם ברית חדשה ומוכרים בזול, ועסק עם כמה מדפיסים בזה, ולא קיבלו הצעתו... ודעת אבי ורצונו היה להשקיע בזה הון הגון, ושלא להרוויח מעסק זה כלום, כדי שאפשר יהיה למוכרו בזול... אמנם לא השיג חברים שירצו להשתתף בכסף". וכאשר ראה בעל 'חפץ חיים' לאחר זמן מה, כי מדפיס יהודי אחד הוציא תנ"ך שנדפס על ידי יהודים נחה דעתו, אם כי לא היה בזול ולא יכול היה להתחרות במקראות של 'חברת מפיקי כתבי הקודש'.

באמצע המאה התשע עשרה הרגישה החברה בהתנגדות-מה מצד היהודים לתנ"ך שלה ורצתה להכשיר את מהדורותיה העבריות מכל וכל בעיני היהודים. והנה ראתה, כי בשנת 1852 יצאה לאור בווינה מה"דורה של המקרא בהגהת המשורר העברי הידוע מאיר הלוי לעטריס המתאים לענייניה. באי כוחה של החברה נתקשרו עמו, ואחרי תשלום מסוים נתן להם רשות להשתמש בשמו כמגיה בשערי מהדור"רותיה. וזה שער המהדורה הראשונה בהזכרת לע"טעריס: "תורה נביאים וכתובים מדויק היטיב על פי המסורה הוגה בעיון נמרץ על ידי ידידיה בן

אברם ומאת החכם המובהק מהו' מאיר הלוי לעטע"ריס, בערלין בדפוס האדון טראוויטש ובנו בשנת ה'תרכ"ו ליצירה". ידידיה בן אברם נודע כמומר ולכן גשמת שמו מן השערים במהדורות הבאות. ושמו של לעטעריס כמגיה יחיד עומד בשער מאז ועד היום בכל המהדורות של החברה.

חברה זו הוציאה גם מהדורה מדעית של המקרא על ידי דוד גינצבורג (בנו של מומר), והיא: "עשרים וארבעה ספרי הקודש מדויקים היטב על פי המסורה ועל פי דפוסים ראשונים עם חלופים והגהות מן כתבי יד עתיקים ותרגומים ישנים... על ידי חברת מוציאי לאור תורת יהוה התמימה", לונדון 1906. מהדורה שנייה ומתוקנת, שנשלמה אחרי מותו של המהדיר, יצאה לאור בלונדון 1908-1926. במהדורה זו השתמש גינצבורג (כאן מופיע שם פרטי שני בר"ת: [כ=כריסטיאן] יחד עם דן=דוד]) בשבעים ושנים כתבי יד ובשמונה עשרה מהדורות דפוס (שלימות וחלקיות) החל מראשית הדפוס ועד שנת 1525. גוף הטכסט סודר לפי דבריו של המהדיר מתוך מהדורת יעקב בן חיים. גם רודלף קיטל הוציא את שתי מהדורותיו, שטוטגארט 1905-1906; שם 1925, בהוצאת החברה המקראית הווירטמברגית על פי מה"דורת בן חיים. ועל פיו נדפס גם התנ"ך היהודי האחרון שסודר מחדש, מהדורת פרופ' מ"צ סגל, תל-אביב תש"ו—תש"ט.

אף הדפוסים הבודדים, שהיו מכוונים כנגד ספרי 'חברת מפיקי כתבי הקודש', כגון מהדורת רוני-קרנץ ושריפטצור בוויילנא (צילום מוקטן של מה"דורה זו בתבנית 16° "תורה נביאים וכתובים מדויק היטב על פי המסורה סודר ונדפס על ידי יהודים" הופיע בהוצאת "יזרעאל" בתל-אביב בשנת תש"י, ובתבנית 8° — בשנת תשי"ג), וכן מהדורות המקרא (עם תרגום גרמני) של האורטודוקס איראעליטישע ביבעלאנשטאלט' ושל 'חברת שוחרי תורת ישראל (איראעליטישע ביבלאנשטאלט)', שהיו מכוונות בתרגומיהן גם כלפי פנים (במברגר וחבריו האורטור"דוכסים נגד פיליפסון וחבריו הליברלים), יסודן במ"הדורת יעקב בן חיים. ורק בשנת 1937 ראתה אור לראשונה מהדורה של המקרא שלא על פי יעקב בן חיים, הלא היא מהדורת קיטל-קאהלה, ואף זו הו"פיעה בהוצאת החברה המקראית הווירטמברגית. היא מבוססת על כתב יד לנינגראד משנת 1008, וזכתה לכמה מהדורות נוספות.

ועדיין רחוקים היינו מתנ"ך עברי. לכן גדולה היתה

השמחה כשנתבשרנו לפני עשר שנים, שה'חברה להוצאת ספרים של האוניברסיטה העברית בירושלים' ניגשה להוצאת תנ"ך עברי בהשתדלותו של נשיא האוניברסיטה ד"ר י"ל מאגנס ובהנהלתו המדעית של פרופ' מ"ד קאסוטו, בעל שם בחקר המקרא, "שראו בהוצאת התנ"ך מחדש בירושלים מעשה תנופה רב למוסד העליון, למדע וליישוב היהודי, ותוספת כבוד לעם היהודי בכללו". פרופ' קאסוטו עם חבר עוזרים השתדלו להחזיר עטרה ליושנה ולסדר את המקרא על פי הנביאים, כתב יד המיוחס לבעל המסורה המפורסם משה בן-אשר משנת 895 הנמצא בקהיר, ועל פי ה'כתר', כתב יד המיוחס לאהרן בן משה בן-אשר מראשית המאה העשירית, שהיה בחלב ונשרף כנראה בינתיים, ו"בהתאם לשיטה הקדומה של הפרשיות הפתוחות והסתומות" ו"ניתוספו על שולי העמודים מספרי הפרקים והפסוקים לפי החלוקה של ימי הביניים המקובלת בימינו, מבלי שתשפיע חלוקה זו על סידורם הפנימי של הכתובים". לשם מהדרה זו צייר מר אליהו קורנגולד בטעם רב אותיות חדשות "על סמך כתב יד ספרדי של ימי הביניים", ואף הוזמנו מכונות הדפסה מודרניות מאמריקה; ודוגמה נאה של תנ"ך זה כפי שעלה במחשבה, ספר יונה, יצאה לאור בחודש תמוז שנת תש"ו. בינתיים נסתלק ד"ר מאגנס ואף פרופ' קאסוטו הלך לבית עולמו, והתנ"ך העברי לא יצא לבסוף נודע, בחודש כסליו שנה זו, כי אמנם בקרוב יצא התנ"ך המקווה, אלא שמחמת קשיים כלכליים וטכניים לא יצא כתכניתו הראשונה: "ההוצאה ראתה את עצמה בפני מבוי סתום. לרגל המצב הזה, וכאילו ניחש לבו ששעתו קצרה, בא פרופ' קאסוטו ז"ל לידי הרעיון הבא: לשבץ את פרי עבודתו המרובה ביד אמנים לתוך אחת ההוצאות הקיימות, שנראתה בעיניו כמתאימה לשמש יסוד להתקנת ההוצאה שלו, ואת הרעיון המקורי של סידור ספרי התנ"ך באות מיוחדת להשאיר לתקופה יותר מאוחרת, כשהתנאים בארץ יאפשרו זאת". הנהלת ההוצאה קיבלה את הצעת המהדיר, ו"בו בחודש שהוחלט על דרך זו שבק רמ"ד קאסוטו ז"ל חיים לכל חי, וכמעט רפו ידי העושים לולא עמד להם עידודו הרב של שר החינוך והתרבות. בהתייעצות עמו על עצם ההצעה המקורית של המנוח ועל כל הבעיות הכרוכות בה, ניגשה ההוצאה לעבודת ההשבחה, שנעשתה בדייקנות בידי קבוצת גרפיקונים של 'בצלאל החדש' בהדרכה לשמה של מר ירחמיאל שכטר, מורה בבית-

הספר לאמנות ולאומנות 'בצלאל' בירושלים. ועתה, כעבור שנה וחצי, מגישה האוניברסיטה לאדם מיש-ראל בפעם הראשונה תנ"ך מוגה ע"פ המסורה בידי חכם עברי מובהק, שעשה את המלאכה בירושלים. ואמנם בחודש סיוון הופיעו "תורה נביאים וכתובים הוצאת ירושלים מוגהים לפי המסורה עפ"י בן אשר בידי משה קאסוטו, ירושלים ה'תשי"ג".

לספר (הוא בן 6), 1337, (1), (6) עמודים) לא צרפו שום מבוא המתאר איך נעשתה המלאכה ועל פי איזה מקורות נעשתה. רק בטכסט של חצי עמוד בערך, לפני השער, נאמר: "פטירתו הפתאומית של הרב החכם משה דוד קאסוטו ז"ל מטילה על בית ההוצאה את האחריות להוציא לאור עולם בכל ההקדמ דם את כתבי הקודש מוגהים עפ"י כה"י של בן אשר, שהמנוח הכין במשך שנים רבות, וחקר בין השאר את כתב היד של חלב. בלי להזניח את הרעיון המקורי לסדר מחדש את ספרי התנ"ך באות מיוחדת, שהוצאתו לפועל נתעכבה במשך שנים בשל גורמי חוץ, הולך עתה בית ההוצאה בדרך שהציע המנוח סמוך לפטירתו: פרי עבודתו המרובה שובץ ביד אמנים לתוך אחת ההוצאות הקיימות, שנראתה בעיניו מתאימה לשמש יסוד להתקנת ההוצאה שלו עפ"י כה"י של בן-אשר, וכך מוגשים בפעם הראשונה לצבור בישראל ובעולם כולו תורה נביאים וכתובים מוגהים עפ"י המסורה בידי חכם עברי מובהק שעשה מלאכת הקודש שלו בירושלים עיה"ק תובב"א. ויבוא על הברכה משרד החנוך והתרבות שהוא שותף לבית ההוצאה להחדרת תנ"ך זה לתוך משכנות ישראל".

בהסתכלות הראשונה עושה הספר רושם טוב: הנייר משובח והאותיות ברורות ומוגה הוא על ידי מלומד יהודי, ומחירו הנמוך בערך, ארבע ל"י (אמנם תנ"ך של 'חברת מפקי כתבי הקודש' היוצא בשמו של לעטעריס עולה רק לירה אחת ותשע מאות פרוטה), ראוי לכל שבה, ובעיקר משום שבהופעתו גרם להורדת מחירי התנ"כים המצולמים שנדפסו בארץ בהרבה. ולוא היה בית ההוצאה על כל שותפיו באותו מפעל נוהג מנהג צנע בתהילות ותושבחות לשמו ובטכסים וכיבודים פומביים לפרי מעשיהם — ראוי היה לעבור בשתיקה של כבוד על מהדרה זו ולראות בה מהדרה פחות או יותר מדויקת הנוספת למהדרות המקרא שבידינו. אבל כך, כש"בדומה למדינה גופה שעה זו נאלצה האוניברסיטה בתנאים שמקצתם נמנו לעיל לנהוג מנהג צנע באשר לקנין — האותיות והידורן —, ולא באשר לתהילות

ותושבחות וכו', מצווה לומר כי "לא לילד הזה הת-פללנו", ובפשיטות: המעיין בספר מתאכזב. ואין כוונתי כאן להתעכב על הצד הטכני, שפעמים הרבה ניכר בו מעשה ההשבצה והוא מפריע, כגון בעמ' 23 שורה 6 מלמטה, עמ' 548 שורה 4 מלמטה, עמ' 770 שתי השורות האחרונות (טיטוש), עמ' 1169 שורה 2 מלמעלה, עמ' 1280 שורה 3 מלמטה, עמ' 1316 השורה השלישית והרביעית מלמטה, וכדומה הרבה. נראה, שלא ניתן היה לעשות יותר מבחינה טכנית במהדורת גינצבורג, לונדון 1908—1926, ובתיקון עימודה מחדש, אחרי השמטת ההערות, ובצילומו. מכל מקום ברור שאין כאן 'פנים חדשות' שכל כך השתוקקו להן. אבל יש להשתומם על כל השותפים במהדורה זו, שהיה להם אומץ לב לקחת את מהדורתו של כריסטיאן דוד גינצבורג ול-השתמש בה כיסוד להדפסה חדשה דרך צילום, שאורץ מץ לבם לא הספיק להם לומר זאת במפורש, ולא לדבר רק על 'אחת ההוצאות הקיימות', ועל אחת כמה וכמה שהיה צורך לומר, מה הם השינויים והתיקונים במהדורה זו ועל יסוד מה באו. בפרוספקט שחילקו עם צאת הספר לעיתונאים נאמר (וגם שאר ההבאות הן על פיו): "באשר לפרשת העבודה על כתבי היד יש לציין, שפרופ' קאסוטו לא סמך על קודמיו, כי אם בדק מחדש את כתבי היד העתיקים ביותר והם: כתב יד לנינגראד, כתב יד קהיר וכתב יד לונדון, ויודגש כאן, שהוא היה החכם הראשון והאחד, שעבד בשנת תש"ד בחלב שבסוריה על כתב היד המפורסם, שהיה שמור שם במערה בבית הכנסת ושלפי הדעה הרווחת הוא ה'כתר' של אהרן בן משה בן-אשר, שעליו סמך הרמב"ם בקבעו את הפ"ט שפרק ח' מהלכות ספר תורה, מתוך בדיקתו המדויקת מצא פרופ' קאסוטו, שאין דעה זו נכונה, אך השווה כתב יד זה עם כתבי היד העתיקים האחרים והוציא מתוכם את שנראה לו לחשוב לעבודתו בהכנת ההגהה המסורתית של תנ"ך. כן הלך בתש"ט לרומא ועבר שוב על כה"י העתיק הנמצא בוואתיקן, שכבר עבר עליו לפני עלייתו ארצה, שעה ששימש כראש בית המדרש למורים וכפרופיסור באוניברסיטה ברומא. כמצוין בשער הכבוד [עמ' ב] הגיה המנוח את התנ"ך בעזרת פרופ' א"ש הרטום. הודות לעבודה המשותפת של שני החכמים הצליחה האוניברסיטה להוציא את התנ"ך בדרך שצויינה לעיל. זו דרשה ידיעת עצם כה"י וסימונו, הדרכת האמנים ששיבצו את החומר, הגהה קפדנית של המשויבץ והמצולם.

ומאחר שפרופ' קאסוטו הלך מאתנו לפני שניגשו לחלק זה של העבודה, הרי אפשרית היתה ההוצאה לפועל ע"י עבודתו של פרופ' הרטום, שלא זה ידו מיד המנוח—ושנים היו חברים לעבודה מדעית משך שנות דור".

קראנו, כי חמישה כתבי יד שימשו חומר לשינויים ולתיקונים שנכנסו לספר, וממקור אחר (ספר יונה הנ"ל) למדנו, כי הובאו גם "שינויים אחדים קטנים שנחשבו ראויים, משום... שלא לגרום קשיים לקורא". וכל זה הושקע בספר בלי זכרון וסימון כל שהוא. וייאמר מיד: התיקונים כולם (מדובר על שתי רבבות!) אינם אלא בהשמטות הסימנים להערות במהדורת גינצבורג, בטעמים, מתגים ומקפים, ומעט מאד במלא וחסר ובניקוד. אפשר, כי מותר היה לוותר על הבאת הערות להשמטת הסימנים ולתיקון הטעמים, המתגים והמקפים, אבל חסרון הבאת המקורות בתיקונים הקשורים למלא וחסר ולניקוד הוא פגם גדול בספר, וחבל שהאחראים להוצאתו לא עשו כמתקנים שבאומות העולם. הן לא ייתכן לומר, כי התיקונים הם על פי כל חמשת כתבי היד גם יחד! בשעתו עשה רבי ידידיה שלמה רפאל מנורצי (1560—1626) מעשה רב בספרו 'גודר פרץ', שיצא לאור בשם 'מנחת שי' במנטובה בשנים 1742—1744, ובתוכו שינויי נוסחאות במקרא מתוך מקורות שונים וענייני מסורה וביירויהם, והוא מאיר את עיני המעינים בו גם כיום. בדומה לכך עשו גינצבורג, קיטל ואחרי כן קיטל-קאהלי ברשמים לפי דרכם את הערותיהם. מדוע לא נעשה כך במהדורה זו? כל מעיין, וכל קורא מקרא בישראל הוא בחזקת מעיין, היה מוצא חפץ במהדורה כזו ועומד מתוך רמזיה על גופי תורה, ודאי שהיה צורך להרחיב את מדור שינויי הנוסחאות ולסדרם לא על פי כל כתבי היד הנמצאים בידינו, שהם מרובים מאד, אלא על פי אבות-טיפוסים, להשלים את השינויים המובאים מתוך התרגומים העתיקים, ואלה לא הובאו בשום מקום בשלימות עד היום, ולהוסיף את שינויי הנוסחאות של הכתובים מתוך דברי חז"ל וספרות ימי הביניים, אף הם בשלימותם במידת האפשר. כן אין להתעלם מן המציאה הגדולה שזכינו בה בימינו, והיא גילוי המגילות המקראיות (שמונים אחוז מכל ספרי המקרא בכתבי יד קדומים ביותר) במערות מדבר יהודה משנת תש"ז ואילך, אם כי אין לראות בהן נוסח מסורתי. השינויים שבהן מקומם בין שאר השינויים למטה בהערות והרבה ניתן ללמוד מהם.

ואביא דוגמאות לכל מה שאמרתי :

אדם קורא בדברי הימים ב' י' יד'טז: "וידבר אליהם כעצת הילדים לאמר אבי הכביד את עלכם ואני אסיף עליו... וכל ישראל ראו כי לא שמע המלך להם". כך הנוסח ברוב המהדורות המצויות בידינו, ובתוכן אלה אשר שמו של לעטעריס קרוי עליהן ואלה של 'חברת שוחרי תורת ישראל' וכדומה, והדברים מובנים. והנה פותח אותו אדם את המהדורה האוניברסיטאית וקורא שם: "וידבר אליהם כעצת הילדים לאמר אכביד את עלכם ואני אסיף עליו... וכל ישראל כי לא שמע המלך להם...", והוא תמיה וחושש שנשמטו כאן כמה מלים. ולא הוא! נוסח זה של המהדורה האוניברסיטאית מדויק ונכון אף על פי שמשונה הוא, שכן הוא הנוסח הנמצא בכתבי יד קדומים ומדויקים, במהדורת גינצבורג וקיטל-קאהלי (במהדורת יעקב בן חיים: אבי הכביד... וכל ישראל כי) אלא שהתרגומים וקצת כתבי יד מאוחרים תיקנו או פרשו את הכתובים הללו בהתאמה למלכים יב, יד וטז, ונוסח זה נתקבל מחמת פשטותו גם בדפוסים שונים (כך הנוסח גם במהדורת ויניציאה 1517—1518), אלא שגינצבורג וקיטל-קאהלי העירו על הדברים והמעייין יודע מה שלפניו, ובספר שלפנינו אין שום הערה והקורא נבוך.

השם מנשה בתוספת ה"א הידיעה מנוקד במהדורת האוניברסיטה: "הַמְנַשָּׁה" ביהושע כב, ז ט, י, יא. כא ועוד, שלא כמקובל בספרי הדפוס (שם תמיד: "הַמְנַשָּׁה"), אבל בדברים ג, יג, יהושע א, יב, ודברי הימים א כו, כא הניקוד גם במהדורה זו כמקובל בשאר ספרי הדפוס, וראוי לדעת על יסוד מה ניקוד זה והבדליו?

יודע, כי "הַחֹזֵן" במדבר ב, יב הוא על פי המסורה מלא ו"ו וחסר יו"ד ("והחנים—כולם חסר ו"ו ומלא יו"ד, בר מב': דשמעון (במדבר ב, יב) מלא ו"ו וחסר יו"ד, ודנחום ג, יז מלא דמלא"), וכך הוא בספרי הדפוס שלפנינו, לרבות מהדורת קיטל-קאהלי. אבל במהדורת האוניברסיטה אתה מוצא: "הַחֹזֵן", מלא יו"ד, בדיוק כמו שהוא במהדורת גינצבורג, ואיננו יודעים אם נוסח זה הוא על יסוד כתבי יד או על יסוד מהדורת גינצבורג ולא תוקן.

המהדורה היא כאמור במפורש בשער: "על פי בן-אשר". ואף על פי כן אתה מוצא בה לפרקים דברים שלא כנוסח ב"א המקובל: על פי "חילופי בן אשר ובן נפתלי" נוסח ב"א בשמואל-א כד, יא: "לְהַרְגֵם" (קיטל-קאהלי: ...ך) ועל פי נוסח ב"ב:

"לְהַרְגֵם", ונוסח המהדורה החדשה כנוסח ב"ב (ויצוין שבמהדורה זו מתחילה פרשה כד בפסוק "ויהי כאשר שב שאול" כמו במהדורת בן-חיים ומהדורת גינצבורג ולא כבמהדורות המקובלות שבהן הוא פסוק ב' כה). בישעיהו טו, ב'ג הניקוד על פי ב"א הוא: "יִלְלֵל, ועל פי ב"ב: "יִלְלֵל", ונוסח המהדורה החדשה (וכך הוא גם נוסח קיטל-קאהלי ואחרים) כנוסח ב"ב. בדברי הימים ב לג, יח נוסח ב"א: "הַמְדַבְּרִים" ונוסח ב"ב: "הַמְדַבְּרִים", ושוב נוסח מהדורת האוניברסיטה כנ"ס ח ב"ב (אמנם כך גם במהדורות אחרות).

גם לכתוב החסר במהדורה זו ביחזקאל לו, ח: "גדים" ולא כמו שם שם ו: "גדים—היה ראוי לצרף הערה.

ולעצם בעיית השינויים בנוסחאות יש להעיר, כי כנראה אין שום נוסח נקי לגמרי מ'הסתגנויות', והנוסחאות משמשות לפרקים הרבה בעירוביה.

ובעיקר יש להצטער על חסרון אותו מדור של הערות, באשר לא הוער כלום במקומות שניתן לשער בהם, כי בכתבי יד קדומים ומדויקים הנוסח שונה במידה מסוימת מן המקובל, עדות נוספת לנוסח הנמצא בכמה וכמה כתבי יד וספרי דפוס חשובים. בתהלים קב, ד נאמר: "כי כלו בעשן ימי". והנה על פי כל התרגומים, מדרש תהלים (עי' מהדורת בובר בהערות), דפוס ראשון: (בולוניא?) 1477, דפוסי ויניציאה 1516-1518, פאריז 1539-1544, קרימונה 1561, הפוליגלוטה, אנז'רשה 1569-1572, פרנקפורט דאדרה 1595, הנווא 1610, ויניציאה 1639 ועוד—הנוסח "כעשן" (בתהלים, גינובה 1516: פְּעֶשֶׂן). ולא עוד אלא שגם לפני ראב"ע ורד"ק היה כנראה הנוסח "כעשן" (שלא כדברי בעל 'מנחת שי'). ראב"ע מפרש שם: "דרך משל כאילו ימיו הושמו כעשן, כדרך, כלו כעשן כלו" (תהלים לו, כ). ובדרך זו מפרש הרד"ק (מהדורה ראשונה): "כמו דבר הנש"רף, שהוא כלה כעשן והולך לכליון ואבדון, כן ימי היו ברעה וכאילו, כלו כעשן כלו" (תהלים לו, כ); ובנוסח ויניציאה 1517-1518: "...וכאילו כלו כעשן, וכן אמר, כלו בעשן כלו". ומשני הפירושים יוצא, כי לפני המפרשים היה כנראה גם בתהלים לו, כ הנוסח: "כלו כעשן כלו", ולא "בעשן", בניגוד למקורות שבידינו, לתרגום ולשני המפרשים הללו במקומו.

מדור ההערות—לוא צורף לספר, היה בו משום ברכה לא בקביעת הנוסח הקדום וידיעתו בלבד אלא גם להבנת יתר למעיינים בו, והנה כמה דוגמאות:

בישעיה ב, כב נאמר: "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו, כי בַּמָּה נחשב הוא". המלה "במה" קשה היא בצירוף זה. בברכות יד, א נאמר: "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו, כי במה נחשב הוא" — אל תקרי: "בַּמָּה" אלא "בְּמָה". הירונימוס (במאה הרביעית וראשית המאה החמישית) מספר, כי רבו היהודי קרא לו: בְּמָה בשני קמצים. בתרגום השב"ע חסר כל הפסוק, ומבקרי המקרא שיערו כי פסוק זה נוסף על ידי אחד הקוראים.

והנה אם כי הקריאה "בַּמָּה" היא משונה לכאורה וריח של דרוש נודף ממנה — היא נראית מאד אחרי עיון. ולא עוד אלא שגם פסוק אחר קשה יתפרש על פיה. הרבה עמלו חכמים לפרש על פי הפשט את הכתוב באיוב יג, יב: "לגבי חמר גביכם", ועדיין לא נאמרה בו מלה אחרונה. אבל אין ספק כי "גב" מובנו במקרא גם "במה", כמו ביחזקאל טז, כד ("ותב" גי לך גב"), שם שם לא ("בבנותיך גבך בראש כל דרך") ושם שם לט ("והרסו גבך ונתצו רמתיך"). ואף "במה" פירושה לפרקים גם "גב", כמו בדברים לג, כט ("ואתה על במותימו תדרך") ושמואל ב א, יט ("הצבי ישראל על במותיך חלל"; ועי' דברי ילון ב"סיני" כרך כ"ו עמ' רפ"ד-רפ"ה). ואם כן פירוש הכתוב באיוב הוא: גופותיכם דומות לבמות של חומר שאין להן ערך. ובישעיה מובנו: האדם נחשב לבמה של חומר, מעין הכתוב באיוב. ואמנם דימוי עתיק הוא ונשכח. ועניינו מעין הדימוי שאנו משתמשים כיום, ואומרים על אדם שהוא כמו "בול" עץ" וכדומה. מכאן, שאין לזלזל אף בשינוי של ניקוד מתמיה וגם היא ראוי לתשומת לב.

ועוד פסוק מישעיה: שם יא, ו אנו קוראים: וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירביץ, ועגל וכפיר ימרו יחדו, ונער קטן נהג במ". לכאורה הפסוק מובן ויפה.

אבל כבר העיר ילון, כי במגילת ישעיה שנמצאה במדבר יהודה בשנת תש"ז אנו קוראים: "ימרו" במקום "ומריא", מלשון "ואין ממרין את העגלים" בלשון חכמים (שבת פכ"ד מ"ג), כלומר: יאכלו. וכל מעיין יכיר מיד, כי נוסח זה יש לו רגלים, ודרך אגב: הוא גם מתאשר על פי התרגום שלנו ותרגום השבעים. וכך לשון הכתוב על פי נוסח זה: וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירביץ, ועגל וכפיר ימרו יחדו, ונער קטן נהג במ.

ובבראשית ד, ח אנו קוראים: "ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה", ויש כאן אמירה מבלי שנאמר מה היא. ומה מאלף היה למעיין לזא קרא הערה, כי על פי כל התרגומים לרבות תרגום יונתן ותרגום ירושלמי הנוסח: ויאמר קין אל הבל אחיו: קום ונצא השדה (או: נלכה השדה; לכה ונצא החור צה) ויהי בהיותם בשדה. ועי' קיטל-קאהלי.

ועוד דבר: שם מט, ז: "ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה". ולוא באה הערה: השומרוני גורס: אדיר אפם וכו', בין שמקבלים אותה גירסה בין שאין מקבלים אותה, יש בה להעמיד את המעיין על הצורך להתעמק במקרא ועל האפשרויות להקלת הבנתו.

אין צורך לשנות את נוסח המקרא ואת כתיבתו, אבל אין גם לקפח שכר הערה מאירת עינים. סוף כל סוף, תנ"ך היוצא כיום בירושלים ועל ידי האו-ניברסיטה — מחייב! ובסיכומי של דבר אומר: אילו חי עמנו פרופ' קאסוטו כיום ספק גדול בעיני, אם היה התנ"ך יוצא בצורה זו ובבהילות כזו, כשאין בו 'אם למקרא' ואין אדם יודע על מה הוא סמוך ובטוח. קרוב לוודאי שהיה מצרף לספר מבוא ומוסיף עליו הערות. וחבל שעבודתו של תלמיד חכם גדול לא באה על תיקנה. ועדיין אנו מחכים לגאולתו של המקרא.

ספרי מוסד ביאליק העומדים לצאת בחדשים הקרובים

ספרים חדשים

א. א. ליסיצקי: באהלי כוש
שירים מקוריים על מוטיבים כושיים

משנת פסטאלוצי
מבחר כתבי פסטאלוצי, בלוויית הערות ומבוא, בעריכת פרופ' ע. א. סימון ובתרגום ח. איזאק

הנרי ברגסון: מחשבה ותנועה
בתרגום י. לוי. סדרת "לגבולם" (בשיתוף עם "מסדה")

ש. ה. ברגמן: מבוא לתורת-ההיגיון
בלוויית מבוא ומפתחות

פ. לחובר: סופרי אירופה
מסות ספרותיות

עמנואל קאנט: ביקורת התבונה הטהורה
בתרגום ש. ה. ברגמן וד"ר נ. רוטנשטריך (בעריכת ד. סדן), בלוויית מבוא, הערות ומפתחות

ב"צ דינור: במפנה הדורות
כרך ראשון בסדרת כתביו ההיסטוריים

נ. אביגד: מצבות הזיכרון בנחל קדרון
בלוויית לוחות וציורים רבים

אנציקלופדיה מקראית
כרך שני. בלוויית לוחות, תמונות וציורים

ציצת נובל צבי השלם
לר' יעקב ששפורטש. ערך וציירף מבוא והערות ישעיהו תשבי

מהדורות חדשות

יחזקאל קויפמן: תולדות האמונה הישראלית
ספרים א' ו' (בשיתוף עם "דביר")

מ. ד. קאסוטו: האלה ענת
שירי עלילה כנעניים מתקופת האבות. בלוויית לוחות וציורים

מיכה יוסף בן-גריון (ברדיצ'בסקי): ממקור ישראל
מעשיות וספורי-עם. כרך שני

מדרשי גאולה

פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי עד ראשית האלף השישי
בלוויית מבואות, הערות ונספחים, בעריכת יהודה אבן-שמואל
מהדורה מתוקנת ומוסברת (בשיתוף 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, בלויית ציורים ותמונות.
שמעון פ. בודנהיימר: החי בארצות המקרא, כרך שני, בלויית תמונות.
ספר ירושלים. טבע העיר ותולדותיה במירוץ הדור-רות ובתרבות, בעריכת מ. אבייונה, ש. אסף, ש. ייבין, ל. א. מאיר, ב. מור, י. פרס. כרך ראשון: תולדות ירושלים עד סוף הבית השני.

ספרי מופת מספרות העולם

ה. פסטאלוצי: כתבים נבחרים. ערך וצירף מבוא עקיבא א. סימון, ותירגם ח. 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. בלויית 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 מגדלסון: כתבים באסתטיקה, בתרגום ח. 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, בלויית תמונות ולוחות.
יצחק יוליוס גוטמן: הפילוסופיה של היהדות. א. י. בראוור: ארץ־ישראל, בלויית מפות ותמונות.
אנציקלופדיה מקראית, כרך ראשון.
האלה ענת, שירי־עלילה כנעניים מתקופת האבות, ערך וצירף מבוא מ. ד. קאסוטו.
מדרשי גאולה: ערך וצירף מבואות הערות וגספחים יהודה אבן־שמואל.
ויליאם שקספיר: סוניטות. תירגם ש. שלום.
יחזקאל קויפמן: תולדות האמונה הישראלית.

ספרי כינוס

שושה סדרי משנה: סדר נשים. מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים ניקוד חדש בידי חנוך ליון.
ילקוט התנועות המשיחיות, בשני כרכים, בעריכת א. ז. אשכולי. כרך ראשון: ממרד בר־כוכבא עד שלמה מולכו.
ספר הישוב. כרך שלישי: ספר התעודות לתולדות הישוב מתקופת הצלבנים ועד כיבוש הארץ על־ידי התורכים (1098—1517), בעריכת יצחק בער ויהושע פראוור.
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 ופרווה.
גבריאל פרייל: נר מול כוכבים. שירים.
יצחק למדן: כשם שאני יהודי. פואמה.
פ. לחובר: סופרי אירופה. מסות ספרותיות.
בנציון רפפורט: כתבים פילוסופיים.
ש. ה. ברגמן: תורת ההגיון.

חקר המקרא והלשון

אנציקלופדיה מקראית, כרך שני: האותיות ביט, בעריכת מ. ד. קאסוטו ז"ל, א. ל. סוקניק ז"ל, נ. ה. טורסיני, ש. ייבין, ב. מור 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, בלויית תעודות ונספחים, בעריכת ישעיהו זנה.
ציצת נובל צבי השלם לר' יעקב ששפורטש. ערך וצירף מבוא והערות ישעיהו תשבי.