

בהלכות

בביקורת הספרות

6

מוסד ביאליק. ירושלים

בתורת בביקורת הספרות

בעריכת שלמה צמח

6

מוסד ביאליק. ירושלים

תוכן החוברת

אברהם קריב	פרישמן המבקר והוגה-הדעות	3
שלמה צמח	על הראשונים ועל האחרונים	18
יוסף פראנק	צורת המרחב בספרות ימינו	28
אהרן מירסקי	דקדוקי שירה	37
חיים שירמן	דוד פראנקו מינדיס	44
חיים רוזן	דרכו של מתרגם	52
ורנר קראפט	ליל-ואלפורגיס השלישי לקארל קראוס	65
יהושע בראנד	ארבעה כרכים אנציקלופדיה תלמודית	71
י. מ. גרינץ	על ספר בן סירה	85

סתיו תשי"ד

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

פרישמן המבקר והוגה-הדעות

מאת אברהם קריב

אבל זו לא עלה על דעתה כלל לעצום עיניה, וממילא לא הגיעה השעה שמבקרנו הגדול יגמול עמה חסד של אמת ואף לא שיהא דן אותה דין אמת במקצת מן המקצת — כלומר, שיודה לפחות בקיומה. פרישמן המבקר התמחה בתעודות מיתה ולא בתעודות לידה, ואף כי בימיו נולדה ספרות שלמה — לא הביאה בפקודים. המוות דוחק כי שעתו קצרה, אבל החיים — שעתם ארוכה, ואין הם דוחקים. רק שני סופרים בלבד זכו להכרתו בחיים — הלא הם מגדלי וביאליק, שכבר היתה נתונה להם הערצת הדור כולה, ופרישמן מבקרנו ענה אמן.

נטה אוזן ונשמע את שהשמיענו מבקרנו הגדול על סופרי ישראל אם בחייהם ואם אחרי מותם. לא נשהה בזה על קבלת-הפנים שערך פרישמן לחוברת השייכים של י. ל. פרץ בעברית. אפשר שקבלת פנים זו הבריחה את פרץ מהספרות העברית. הוא הכריז עליו פשוטו כמשמעו שגנב הוא, מפני שנעימת שירתו היתה נעימה היינאית. נפלא הדבר שדווקא פרישמן הניף שוטו על הניזונים משולחנם של אחריים. אבל לא במעשי נערות של מבקרנו אנו עוסקים פה אלא במעשי בגרותו.

פרישמן חזר ופקד את פרץ רק אחרי מותו. על גופי יצירותיו של פרץ אין אנו מוצאים גם הפעם אלא פסוק זה: "הן סוף סוף הוא האיש אשר נתן לנו את 'גלגולו של נגון' ואת 'אם לא למעלה מזה' ואת 'בין שני הריים', ואשר בכלל הגשים בנפשו קולטורה שלמה של ספרות!". אך במה גדולות הן היצירות הללו ומה היא ה'קולטורה' שהגשים בנפשו — כלום פרישמן מלמד דרדקי הוא שיפרש לנו קטנות אלו? אבל נשמע מה בכל זאת האיר לנו במהותו של פרץ: "הספרות שלו, בעצם, אינה אצלו אלא מין חזיון לואי, מין תפל קטן (1), מין תוספת בחינם, העיקר הוא סוף סוף האדם שלו". אך על 'האדם שלו' אנו קוראים להלן: "תאווה לא כבושה בערה בו להיות — ושום נפקא-מינה לא היה מה, בלבד שיהיה:

הכל מודים כי בשדה הסיפור והשירה קמו לנו גדולים מדוד פרישמן. לא כן הדבר בביקורת. שמו הגדול של פרישמן המבקר לא הועם עד היום על ידי אחריים. יתר על כן, רבים סמוכים ובטוחים כי משנדם עטו של פרישמן נתאלמנה הביקורת העברית, ובכל העזרות הסמוכות לספרות תלויה אנהה גדולה, הרצופה התמוגגות על לשעבר: אין לנו עוד מבקר כדוד פרישמן, אין! נראה את הדברים כהויתם.

פרישמן המבקר פתח כידוע בחוברת 'ותוה ובוהו', אשר נכתבה בשחר נעוריו, וסיים ב'מכתבים חדשים על דבר הספרות' משנות חייו האחרונות. מצד חן הכתיבה רב המרחק בין אותה חוברת ובין המכתבים הללו כרחוק טעמו של פרייבוסר המקהה את השייכים ניים מטעמו הטוב של פרי בשל כל צרכו. אך משפטו על הספרות העברית משתנה רק בזה שבראשיתו הרים קולו וזעק: בטלנות! ובאחריתו זעק מרה: חיקוי! זיוף! אולם קריאתו הראשונה, בשנות השמונים למאה שעברה, בקעה בשעה לא שעה, כששחו בנות-השיר בשפתנו, אך מה טעם היה לאותה זעקת ביטול מקץ ארבעים שנה, לאחרי שצמחה כל אותה ספרות עברית שעליה פרנסתו וגאאותו של דור התחיה? נניח שרעמו הראשון היה רעם בטרם אביב, אולם ימים חלפו וכבר בא קיץ וגניה של ספרותנו עמדו טעוני פירות, ופרישמן עדיין לא הגיס את ענניו. והיו שטים להם עננים אלה בתוך שמי הקיץ של הספרות העברית כזכר לתקופה של חורף שבה הוכתר פרישמן למבקר.

ארבעים שנה ומעלה זעק פרישמן: אין סופרים ואין ספרות! בינתיים הלכו סופרים עברים רבים לעולמם, ומפני כבוד המתים ריכך פרישמן את זעמו וכתב כמניין נקרולוגים, מהם פושרים במקצת, כגון על פרץ ועל שלום-עליכם, מהם חמים מאוד: על בוקי בן יגלי, על לווינסקי, על גנסי, ייתכן גם ייתכן שאילו חס ושלום הלכה הספרות העברית כולה לעוֹלָמָה, היה פרישמן כותב גם עליה אחד הנקרולוגים שלו, אם פושר ואם חס, וידענו למצער שהיא קיימת.

יהיה-נא לחביבו של ההמון, יהיה-נא לרבן של חסי-
דים, יהיה-נא לעומד בראשה של התנועה היודישית
— ובלבד שמחזאות-הכפים תהינה סוערות ולא תחד-
סרנה רגע אחד. הן היה מאלה, אשר רגע אחד לא
יכלו לחיות בלי מחזאות-כפים. — דרך אגב היה לסו-
פר גדול. יוצא לנו, שלא פרץ הסופר הוא העיקר
אלא פרץ האדם, ולפרץ האדם היו מחזאות-כפים
העיקר. אין לכחד: סך-הכל מצוין.

כאמור, לא הצלנו מפי עטו של פרישמן שום הארה
על יצירתו של פרץ, אבל כנגד זה הוא מעמיק שא-
לה: מה שיעור נתינתו של פרץ לעומת שיעור יכול-
תו. ודאי, גם זה עניין למבקר לענות בו, ובנפש
חפצה נשמע את תשובתו. אך מה נעשה ובמקום
תשובה אחת יש לנו שני כתובים המכחישים זה
את זה:

(א) "בתור סופר אפשר שנתן לנו יותר משהיה
ביכולתו, ובתור אישיות — פחות מאשר יכול לתת
בעצם". (ב) "וכמה פעמים, כשהגיתי בו, תוקפתי
כעין התמרמרות גם כנגדו. מה היה אותו פרץ יכול
להיות לנו באמת, אלמלא הדיחה אותו הערצת-ההמון
מן המסילה ואילו נתנה אותו לעבוד את עבודתו
על פי טבעו? כמה אוצרות טובים היינו יכולים לק-
בל ממנו, אילו היה לו הכוח לותר על תנופתו של
השוק ולהתיחד עם נשמתו ועם עצמו על השולחן
אשר לפני ה" —

בתור סופר נתן פרץ למעלה מיכולתו, בתור סופר
נתן לנו פרץ הרבה פחות מיכולתו, מפני שההמון
הפריע — מי כאן העושה-נפלאות, פרץ או מבקר
פרישמן?

אם כה ואם כה, ההיה פרץ סופר גדול?

(א) "אבל בכדי להיות לסופר גדול באמת, חסרה
לו, פשוט, סבלנות. לא היה לו די אורך רוח כדי
להיות לאמן". (ב) "דרך אגב היה גם לסופר גדול..."
(ג) "ההמון הגדול העריץ אותו — ואת ספריו לא
קרא. האינטליגנציה לא העריצה אותו וגם קרוא לא
קראה, והיחידים קראו — ולא העריצו. היחידים ידעו,
כי היה פה 'כוח', אשר אין לו כל התנאים הדרושים
להיות לגדול".

כך מתפתל פרישמן, ואנו, קוראיו המסכנים, המו-
מים. דבר אחד 'וראי' קנינו ממאמר זה, שרק היחי-
דים קראו את פרץ. אך ההספד של פרישמן ודאי
לא הוסיף לו לפרץ אפילו קורא אחד. ואתה, קוראו
של פרישמן, אם תאבה לדעת 'יתר' ענייניו של פרץ
— מה ערך יצירותיו השונות, מה חידש בספרותנו,

מה שינה בה, וכיוצא באלה — אין לך אלא להניח
את המבקר הגדול ולהתערב עם שונים, עם מבקרים
רבים אחרים, שלא התפתלו מתוך לב ריק, אלא אמ-
רו מה שהיה עם לבכם להגיד.

מפרץ אנו פונים אל שלום-עליכם, שביום פקודתו
נפקד גם הוא על ידי דוד פרישמן. הנקרולוג פותח
כך: "באה השמועה כי שלום-עליכם מת — והרושם
הראשון היה: ובכן גם המות הוא רק שחוק! ובכן
גם זה אינו אלא אחד מן 'העסקים' אשר יאחו בהם
מנחם-מנדל!" — 'הרושם הראשון', הרצוף 'חכמה'
פיליטוניסטית אשר כזאת, הוא עד גאמן על העדר
כל רושם. מותו של שלום-עליכם לא הרעיד כל
גימה בלב בן דורו דוד פרישמן — זה תכנה האמיתי
של הפסקה הראשונה. ומיד עובר הכותב לגוף הענ-
יין: "אגיד נא את הדבר מיד: תמיד, כשהגיתי בו,
לא העסיק אותי כל כך החזיון, שהוא, 'מרק טווין
היהודי' או שהוא האורח הנכבד של מזפובקה ויהופיץ
וכתריאלובקה, היוצר לנו את טיפוסו של מנחם-מנדל,
או שהוא הכותב את הסיפורים לילדים המצוינים בר-
כותם ואת הסיפורים לגדולים על דבר טוביה החולב,
אלא תמיד ובכל פעם העסיק אותי אצלו חזיון אחר
לגמרי: הנה סוף סוף יש לנו גם אנחנו סופר, והוא
הראשון, שיש לו אותו הכשרון המיוחד להיות כותב
וכותב וכותב! — סופר שיהא כותב מאליו, ואפיר-
לו בשעה שאינו רוצה כלל(!), סופר שהעט שבין
אצבעותיו יהא כמין משפך, שנשפכים ממנו נהרות
שלמים, והם שוטפים ושוטפים ושוטפים, סופר שהוא
מין מעין גובע יום ולילה, בשבת ובחול, בשנה פשו-
טה ובשנה מעוברת, כ"ד שעות במעת-לעת, סופר
שאינו מחקר ואינו מנקר ואינו חוגג ואינו ממוגג,
אלא כותב וכותב וכותב — סופר כזה היה לנו רק
אחד, והוא שלום-עליכם. זהו כשרון בפני עצמו. עמו
עשינו את ההתחלה להיות נכנסים גם אנו לתוך
הספרות הכללית, בהיות לנו סופר, תחת אשר אנחנו
היינו רק אנשים כותבים".

הפלא ופלא, עיקר סגולתו של שלום-עליכם לא
באיכות המיוחדת של יצירותיו אלא בזה שעטו היה
עשוי כ'מין משפך', ובגלל סגולה מצויה זו קנה לו
ולנו כתב-כניסה 'לתוך הספרות הכללית' מידי האיש
שהיה הממונה עליה אצלנו. טוב שלמדנו סוף סוף
במה נכנסים לתוך הספרות הכללית, אשר אימתה
לא פסקה מעלינו כל ימי חייו של פרישמן. אם עט-
משפך דיו לכך — לא אכדה תקותנו.

אחרי שקבע המבקר את העיקר שבשלום-עליכם והוא כשרונו המיוחד 'להיות כותב וכותב וכותב', הוא עובר לדבר גם על עניינים שניים במעלה — על טיבו ודרגתו של שלום עליכם בתור סופר ואמן. ומבקרנו מונה בו שלוש מגרעות: (א) "שלום-עליכם, אמת היא, הוא 'מרק טוויז היהודי' — אבל בכדי שיהיה לאדם גדול אפשר שחסר לו בקרב לבו אותו הציווי המוחלט של המוסריות, העושה את הסופר לגדול, שכל מלה שלו נעשית לבסוף לאורים-ותומים. אותה היכולת המוסרית היא בשביל הסופר מין חוט של שדרה, העושה את קומתו זקופה". (ב) "שלום-עליכם, אמת היא, הוא שיצר לנו את הטיפוס הנצחי של מנחם-מנדל ונתן לנו את טוביה החולב — אבל בכדי שיהיה לנו לאותו היוצר, אשר יכיר בו לא רק הרוב הגדול, כי אם גם המעטים המבינים, אפשר שחסרה לו רק אותה היכולת של הפסיכולוג, המפלס לנו את הנתיב לתוך החיים הנסתרים של הנשמות המורכבות והמטורפות גם יותר קצת". (ג) "שלום-עליכם, אמת היא, הוא הכותב לנו את סיפורי הילדים הנחמדים — אבל בכדי שיהיה לנו לסופר, אשר לא נוכל לשכוח את המלה שלו לנצח, אפשר שחסר לו רק אותו הכוח האסתיטי, העושה את המספר לאמן". לשלום-עליכם חסרו איפוא 'רק' שלושה דברים: יכולת מוסרית (?), יכולת פסיכולוגית וכוח אסתיטי. בכל שאר הדברים היה סופר מצוין וגם יצר טיפוסיים נצחיים. כיון שכך, נישאר נא הפעם, אחי הקורא, עם הרוב הגדול, ואל נידחק למחיצתם של 'המעטים המבינים', שאינם יכולים להכיר בשלום עליכם בלי 'נשמות מורכבות ומטורפות'. אבל הערתו הראשונה של פרישמן פליאה גדולה היא. מנין לו לאסתיט דוד פרישמן הקלף המוסרי הזה, ששלפו פתאום כנגד שלום-עליכם? כלום שופעת המוסריות בכתיבתו הבלטריסטית שלו גופה? כלום היא משמשת לבינה בביקורתו? הלא הוא שגירש את המוסר מן הביקורת כגרש זבוב טורד:

"עבודה לבטלה היא לבדוק אם היה בודליר איש מוסרי או לא. ואילו גם היה הרע והנשחת מכל בני האדם אשר על פני האדמה, הן גם אז לא היתה מלאכת-המחשבת שלו חסרה מכל גדלה אף כמלוא הגרגר. על המשורר אין לאהבה את המידות הטובות, כי אם לעשות לנו שירים טובים, ודבר זה כבר הרבה יותר מהיות 'אוהב' את המידות הטובות. מלאכת-מחשבת ומוסריות הן שתי רשויות שאינן נוגעות כלל זו בזו, ואפילו ייגעו שתדלנינו הטובים ימים

ושנים לערבבם זו בזו, לא יצליחו. מלאכת-המחשבת אינה אלא מלאכת-מחשבת — והיא נופלת ונפסלת כרגע בשעה שנרכיב לה על גבה מטרות שאינן בג' בול היפה בהחלט. האמן עסוק כל כך במלאכתו לצייר את בני האדם, עד שבאמת אינו יכול כלל להיות עסוק גם בתיקונן של מידותיהם. המטרה האחת שיש לו לאמן היא לחקות את החיים, אולם טוב ורע הם רק מושגים על אודות החיים, ולא החיים עצמם. הדברים האלה אינם אלא הכנסות שמכניסים לתוך החיים".

פרישמן כדרכו מערבב כאן דברים שונים: חוסר-מגמה אצל הסופר לתקן מידותיהם של הבריות ואי-מוסריותו של הסופר עצמו. אם אפשר לנו להשלים עם סופר שאינו אלא מצייר את החיים כהווייתם בלי כוונה של תיקון, הרי אי-מוסריותו שלו ודאי תורפה היא גם לגבי יצירתו. אך מבקרנו נותן הכשר מפורש ליוצר להיות אפילו האדם הרע והנשחת ביותר על פני האדמה, ולא עוד אלא שהוא מכריז (בעקבות ניצשה), שהחיים הם בכלל מעבר לטוב ורע. הדברים האלה נכתבו אמנם בשנת 1901. אולם לאחר ח' שנים, במאמרו על אוסקר ויילד, הוא חוזר על התיזה שלו: "כי העם האנגלי לא למד עד היום להבדיל בין האדם ובין מפעלו או להפריד בין המוסר ובין האמנות". אם כן, מאין בקעה פתאום תביעתו המוסרית של פרישמן, ומדוע ניתכה דווקא על ראשו של שלום עליכם? ובכלל מה עניין אורים ותומים אצל שלום-עליכם? הרי זה רחוק שבעתיים מעניין שמיטה אצל הר סיני. קיצורו של דבר, כל הדברים הגבוהים הללו על הציווי המוחלט של המוסריות ועל אורים ותומים וכו' אינם עניין לפרישמן ואינם עניין לשלום עליכם ונשתרבבו לכאן ממקום שנשתרבבו, כנהוג אצל מבקרנו. מכל מקום ראינו כי פרישמן נתן עינו לטובה בשלום עליכם יותר מאשר בפרץ. הוא נותן הסכמתו כי שלום עליכם יצר את הטיפוס הנצחי של מנחם מנדל. אך במה נצחי הוא טיפוס זה, במה מצוינים שאר טיפוסיו המרובים, ומה לקח שלום עליכם מעמו ומה נתן לו, וכל יתר ענייניו הגדולים והקטנים של שלום עליכם — הלא הם כתובים בספריהם ובמאמריהם של מבקרים אחרים. פרישמן לא עסק באלה.

את מאמרו על שלום עליכם מסיים פרישמן באקורד כזה: "כי הנה שלוש מדרגות אני יודע אצל סופר. יודע אני אותה, כשהוא עומד על המדרגה היותר פרימיטיבית (!) והוא מביט על עצמו ועל העולם

מסביב בכובד-ראש — המדרגה השנייה היא, כש- הוא ממלא שחוק פיו לכל חזיון מחזיונות החיים, אלא שהוא מוציא מן הכלל הזה את האחד — את עצמו. ואולם המדרגה היותר גבוהה היא השלישית: כש- הסופר כבר הגיע עד לאותה המעלה, שהוא מוצא און בנפשו לתת לצחוק את נפשו הוא. שלום עליכם, כמדומני, בא עד למדרגה זו. — בא ושם לצחוק את כל חייו. בא ושם לצחוק גם את מותו. כי הנה כתב לנו צואה, שההומוריסטן שבו משחק שם גם מאחרי קברו. אדם כזה היה לנו רק אחד.

טוב היה להשאיר את שלום עליכם ביחידות על 'המדרגה היותר גבוהה', היינו שמילא פיו שחוק לכל חזיונות החיים (כך מפרש פרישמן את ההומור של שלום עליכם) ושם לצחוק גם את חייו ואת מותו. אך יבוא שלום עליכם ויעיד על עצמו. נמסור את העט ביראת כבוד לסופר הגדול ונקרא את דברי ההקדשה שכתב בשער ספרו האחרון 'חיי אדם':

"בני היקרים והאהובים לי:

לכם אני מקדיש את בחירת יצירותי, את ספר הספרים אשר לי, את שיר השירים אשר לנפשי. אמר גם ידעתי גם ידעתי, כי ספר זה, ככל מפעל אנושי, לא ניקה ממגרעות. ואולם מי עוד כמכם יודע, במה עלה לי זה! נתתי והפקדתי בו את הטוב מכל אשר יש לי — את לבי. קראו בו לעתים מזומנות, אולי תלמדו ממנו אתם, או בניכם, לקח טוב, — לאהוב את עמנו ולהוקיר את אוצרות רוחו, הפזורים ושי- מורים בכל הפינות החשוכות של גלותנו הגדולה אשר בארץ הגדולה. והיה זה שכרי חלף עבודתי הנאמנה בשדה לשון-עמנו וספרות-עמנו במשך שלוש שנים שנה ומעלה."

הדברים האלה, המסולאים בפי, מעידים כי שגה המבקר גם בתיזה האחרונה שלו: שלום עליכם הביט על העולם מסביב ועל חיי עצמו ועל פועל חייו בכובד ראש גמור. ובעל כרחו עלינו לומר כי עמד גם הוא על 'המדרגה היותר פרימיטיבית' לפי הקל- סיפיקציה של פרישמן. ואין לנו להתנחם אלא בזה, שכל הסופרים הגדולים בישראל ובעמים עמדו גם הם באותו שפל המדרגה של זיקה שבכובד-ראש לכל חזיונות העולם ולנפשם הם.

וכיון שבהספדים אנו עומדים, נפקוד בזה גם את הספדו הנרגש על גנסיין. בפסיקה הראשונה, המדברת על הלוויה, כותב בעל המאמר: "הלא באו לחלוק לו את הכבוד האחרון. רבוננו של עולם, לו חלקו לו קצת גם כבוד ראשון..." וכאן מקום לשאול: מי

צריך היה לחלוק כבוד ראשון לסופר צעיר, "כשרון מצוין וגדול", אם לא האיש שהחיים והמוות היו ביד עטו? רבוננו של עולם — נשאל גם אנחנו — מדוע איפוא היה מאמר זה של פרישמן, המלא שבחים גדולים כל כך, דווקא נקרולוג?

הלאה כותב הכותב: "הן הסופר הזה אין 'עושה' כלל סיפור, אין בו אפילו קורטוב של מעשה, אין בו אפילו גרגר של מלאכה, אין בו אפילו טיפה של פיזיה, אלא חי וכותב את לבו, חי וכותב את עצמו — וכותב בדמע. אפשר שהוא הכשרון היותר אמיתי, ובכן איפוא הכשרון היותר גדול שהיה לנו." בדברי התפעלות אלה פורצת התמיהה על מציאותו של סופר פר, שהוא היפוכו הגמור של פרישמן עצמו: סופר בלי 'מלאכה', בלי 'פזוזה' — כמה מופלא הדבר! אך אמיתות זו לא ידע המבקר לכנותה אלא בשם כשרון גדול. אוסקר ויילד הוא כשרון, גרהרד הויפטמן הוא כשרון, גנסיין הוא כשרון — ועתה צא ומצא את ידיך בעולם הספרות, שכולו קורץ מן הכשרון וכולו שונה ומשונה כל כך. ועוד: בשורות המובאות כוליה ההי- נחה, שסופר החי וכותב את עצמו הוא הכשרון היותר אמיתי וממילא היותר גדול. אך מה נעשה וגדולי הסופרים בעולם — הומירוס, שקספיר, וגם מנדלי אצלנו — לא כתבו את עצמם. האמנם עלה גנסיין בכשרונו על כולם? כמה ערבוביה זורע איפוא המבקר, גם כשהתפעלותו יוצאת מן הלב ועטו דורש טוב.

ביאליק, כאשר הזכרנו, נכנס לגן-עדן של הביקורת, ביקרתו של פרישמן, בעודו בחיים. מכתב י"ג מן ה'מכתבים על הספרות' מוקדש לו, לביאליק, ועל זה אנו חייבים להחזיק טובה ל'ידידותו' של פרישמן, אשר אליה הריץ את המכתבים הללו. היא שדרשה זאת ממנו. והפעם היתה לו לפרישמן טירחה יתרה בטרם יכול לגשת לעצם נושא-דברו. "בכדי לכתוב על ביאליק היינו מוכרחים לפשוט מעליו תחילה את כל הסמרטוטים של נייר אשר בהם חיתלו אותו". פרישמן עשה באמונה את המלאכה הקשה הזאת. הוא קרע את כל הסמרטוטים הללו לשבעים קרעים והציג לפנינו את ביאליק במראהו הטבעי. הנה הנהו: — "אותו האקרובט (!) של הלשון העושה לנו את להטיו הנפלאים עם אותה הקוקיטריה (!) המתוקה של נערה שחורה ונאוה עם אותה הגרציה מלידה של פרויזאית (!) אמיתית" וכו'. זאת הפעם ידענו מי הוא ביאליק לנו. זעם? — לועג פרישמן

— מגין לו זעם לאיש זה 'עם הפנים הרכים והלבנים' המתנועע מרוב שחוק לשמע כל הלצה קלה? אבל 'גרציה מלידה של פריזאית אמיתית' אצל תלמיד וולווין — זה דבר המתקבל כל צרכו על הדעת. על יסוד הנחה זו מפריד פרישמן בין שיריו של ביאליק, הכתובים בפתוס תנ"כי ובסגנון נבואי — 'את כל אלה אנו שוכחים חמשה רגעים אחרי הקריי' אה' — ובין שיריו הקטנים (שיש בהם קוקיטריה של נערה שחורה ונאוה וגרציה של בת העיר פריז). 'נפלא הדבר, הוא כותב, עד כמה דווקא אותם השיריים הגדולים והחזקים והנכבדים, אותם שירי הכוח הרחבים והאיתנים שעשה לנו ביאליק, מניחים אותי בלי רושם. מניחים אותי בלי רושם מיני 'דבר' ואר' תם מיני 'מוסר אלהים' ואפילו אותם 'מתי מדבר', ובפרט אותה 'מגילת האש' שהמלאכה שלה בולטת מעט יותר מדי, ואפילו החלק הגדול של אותו 'משא נמירוב' — רבים מאותם השיריים אין שום חובב ביאליק אמיתי יכול לקרוא בבת אחת עד תומם והם נעשים לו לעול והוא מפסיק באמצע, ורק משום שהם של ביאליק, לכן יתאמץ ויקרא אותם להלן. לעומת זה עושים עלי רושם ומחממים את נשמת השיריים האמיתיים של ביאליק, שם במקום שביאליק איננו המחקה הקטן של הגדולים, אלא הגדול שב-משוררי העניינים הקטנים".

כך מסכם פרישמן לפני 'ידידתו' את שירתו של ביאליק, אולם בראשיתו של מכתב זה נתמלטה מעט התודות-לב כזאת: "יכול הייתי לכתוב לך בקלות נמרצה על דבר שבעים ושבעה קטנים ומדוע הם קטנים כל כך, מלכתוב על דבר ביאליק ומדוע הוא גדול מהם ת"ק מיל". זאת הפעם אנו מאמינים לו באמת ובתמים: בכל פעלו הביקרתי וגם במכתבו זה על ביאליק הוכיח, כי כוחו היה גדול פי שבעים ושבעה לכתוב על קטנותם של קטנים מלכתוב על גדלותם של גדולים. וכדי להציל מקצת מגדלותו של ביאליק אין לנו ברירה אלא לשוב ולאסוף לפחות חלק משבעים הקרעים של 'הסמרטוט' שבהם היה מחותל ביאליק לפני ביקרתו של פרישמן. פרסום מיוחד קנה לו מאמרו הנרחב של פרישמן על מנדלי, מאמר שנצטרף מחלקים שנכתבו בזמנים שונים. זהו המאמר האחד מעטו של פרישמן על סופר גדול משלנו שאין בו שום הסתייגות, שום התחמקות, שום אמירה-לחצאין. אדרבה, פרישמן גומר על מנדלי את ההלל הגדול ומוסיף עוד כמה וכמה פרקי הללויה, והדבר צריך עיון. על שלום עליכם כתב

מבקרנו: "אפשר שהנפשות שלו הן הנפשות היותר פשוטות ואינן עדיין אותן המורכבות והסתומות, הנותנות מזון לרוחו של המבקש". ועוד כתב את הדברים שכבר הבאנו: "אמת היא, הוא שיצר לנו את הטיפוס הנצחי של מנחם מנדל ונתן לנו את טוביה החולב — אבל בכדי שיהיה לנו לאותו היוצר, אשר יכיר בו לא רק הרוב הגדול, כי אם גם המעטים המבינים, אפשר שחסרה לו רק אותה היכולת של הפסיכולוג, המפלס לנו את הנתיב לתוך החיים הנסתרים של הנשמות המורכבות והמטורפות גם יותר קצת". ועתה נשאל: כלום יש אצל מנדלי נשמות מורכבות ו'מטורפות' יותר מאשר אצל שלום-עליכם וכלום נותנות הנפשות של מנדלי יותר מזון לרוחו של המבקש? אבל פרישמן אינו נותן דעתו כלל על איכותם של טיפוסי מנדלי ואינו נוקב (גם לא יכול לנקוב) בשמו של טיפוס נצחי אחד אצלו, אלא מתפעל מרוב מניינם גרידא, המגיע 'לעשרות'. אך כלום טיפוס נצחי אחד שבספרות אינו שקול כנגד כמה וכמה טיפוסים חולפים ועוברים? וכלום אין גם אצל שלום עליכם עוד טיפוסים הרבה בסיפוריו הקטנים עם הגדולים? גלוי לעין שהמבקר מדד את שני הסופרים באיפה ואיפה. יתר על כן, אצל מנדלי אין מבקרנו מתלהב רק מן הטיפוסים בלבד. גם העניינים האתנוגרפיים הכלולים בכתבי מנדלי, כגון מאכלים ומלבושים וכדומה, הלהיבו את עטו והוא פורשם על גבי עמודים מרובים, כמוצא שלל רב. וכלום אלה מזון ומחיה 'לרוחו של המבקש', או כלום אמנות וידע-עם חד הם? אכן הקסם שקסם מנדלי לפרישמן הוא לא בכך וכך טיפוסים שמצא אצלו, ואף לא בזה שמנדלי הוא 'האמן היהודי שביהודים', כפי שהכריז (האם דרש פרישמן מימיו אמנות יהודית? האם תר אחריה?). — עיקר הקסם היה שמנדלי נעשה לו באיך-רואים תנא-דמסייע. כבר הבאנו במקום אחר את מימרתו של פרישמן על ההשכלה: "רוח חדשה ונו-ראה עברה בימים ההם על פני כל הארצות והעמים, ולכן לא יפלא בעיני עד-מה כי צררה הרוח הזאת בכנפיה גם איזה שבט מעט ודל אשר יקרא לו ישראל" ('מכתבים על הספרות', v). והנה "איזה שבט מעט ודל אשר יקרא לו ישראל" מצא פרישמן לא אצל פרץ ולא אצל שלום עליכם, אלא אצל מנדלי בלבד. המשקפים אשר בהם הביט מנדלי על עמנו נמצאו יפים עד להפליא לעיניו האירופיות של פרישמן. מכאן התמוגגותו הגדולה כלפי מנדלי, מכאן הכרותו החגיגות שיש בכתבי מנדלי מכל וכל, עד לאותו משל,

שאלו בא מבול ומחה את כל חיי היהודים יוכל הסופר לחזור ולהרכיבם על פי מנדלי * כן, אם החור קר הלז, כמוהו כפרישמן, יסתפק בקהל עדת מנדל-אים — יוכל להרכיב הכל על פי כתבי מנדלי.

מאמרו של פרישמן על מנדלי הוא בעצם המאמר האחד המצטרף לרכושה של הביקורת העברית, וגם המאמר האחד הזה מלא פורמולות מופרכות מעיקרן, שלהוותנו נעשו מטבעות מהלכות.

ועתה, אחי הקורא, ראה פלא, ראה דבר זר ותמוה: האיש אשר הוכתר בספרותנו בכתר הביקורת — מעולם לא שימש לה פרשן ומסביר, מעולם לא לן בעמקי סוגיותיה, לא האיר כללותיה ופרטותיה, ולא עוד אלא שכמעט לא חדל להכריז שאיננה קיימת. אילו חס ושלום בא מבול ומחה את כל ארון הספרים העברי, אשר צמח במשך ארבעים השנה שהיה פרישמן קט בדורו, לא היינו מעלים על דעתנו דבר קיומו. פרישמן נצמד בעיקר למה שאיננו ספרות, התעסק במי שאינם סופרים. הוא עצמו הגדיר את תפקידו בביקורת במלים אלו: "מסרת ביד עבדך את המטאטא הגדול לטאטא ולהשמיד את הדומן הרב מן הרפת הגדולה, אשר בלשון מליצה יקרא לה 'ספר רות', ולהסיר את האבק מעל פני החפצים המעטים והטובים אשר עוד נשארו לנו לפליטה" (מכתבים על הספרות, VII). אולם המטאטא הגדול נתחבב עליו כל כך, עד שהשכיח מלבו את התפקיד השני: הסרת האבק מעל פני החפצים המעטים והטובים. במקרהו של ביאליק התחיל לכאורה בהסרת האבק (וכבר ראינו לעיל מה יצא מזה), אולם מיד נטפל גם כאן המטאטא והונף על 'מגילת האש', על 'מתי מד-בר', ועל כל שירתו הגדולה של ביאליק. המטאטא הגדול לא נשאר בטל ממלאכה כל ימי חייו של פרישמן. על מי הונף בכל שיעור-גדלו ב'מכתבים החדשים', שהם גם האחרונים? על שנים-שלושה שירים שלא הצליחו, על שתיים-שלוש רצוניות שלא ישרו בעיניו, וכולם של אנשים אשר מקרוב נראו שמותיהם בדפוס. בגללם הוא מזעיק את 'הענק בענ-קים' גיתה ואת 'הענק בענקים' דוסטויבסקי וכדומה, כמי שיוורה מתותחים על אפרוחי אנקורים.

אך עיקר הרבותא, שהוא נוטל כמה דברים מן ה'פטיט' הספרותי באותם הימים ועושה לכלל הספר-

* במשל המבול משתמש פרישמן גם לגבי זולא (מכתבים חדשים על הספרות, קלד). כיון שהכותב מרצה שם דברי מבקרים צרפתיים על זולא, מסתבר שיש למשל הזה מקור לעזי.

רות העברית. החזיון הזה מוכר לנו קצת. הלא כן עשה מנדלי, שהדגים לנו את הטיפוס היהודי דווקא בשוכני בית ההקדש, וממש כך מדד פרישמן את שיעור-קומתה של ספרותנו לא במידת ראשיה וגדו-ליה, אלא דווקא במידתם של המסתופפים בירכתי ירכתיה. וממש כשם שמנדלי, ציירה של הקבצנות היהודית, הוכרז על ידי פרישמן והיוצאים בעקבותיו לציירה הכולל של כנסת ישראל, כך גם פרישמן עצמו, שרובי מאמריו על ספרותנו הם 'ספר הקבצנים' שנכ-תב עליה, נחשב על כך למבקרה הגדול של הספרות העברית. ואצל שניהם שכרנו המדומה של טובת-עין זו יוצא בהפסדנו הממשי. כי ככל שתגדל בעינינו אמנותו היהודית של מנדלי, כן יקטן לנו המושג על יהודי. וככל שנוסיף ערך לביקרתו של פרישמן על הספרות העברית, כן יפחתו לנו ישותה וערכה. שהלא הוא פתח כנגדה בביטול וסיים בביטול והאריך באחד זה כל ימיו. אולם בצד הקבלה מרובה זו יש הפרש קטן ביניהם — ההפרש שבין צבע המשקפים לבין תכונת העינים. מנדלי — אין חולקין עליו שאמן גדול היה, אך משקפים של משכיל ישבו לו על עיניו. מה שאין כן פרישמן, שעניו לא היו עיני מבקר, איש סודה ונאמן ביתה של שכינת היצירה. המבקר הוא הגנן של גן הספרות. אך מי שמנפנף במקלו על גע-רים המטפסים על גדר הגן, איננו ראוי עדיין לתואר המעלה גנן. ומכל שכן שאין ראוי לתואר זה מי שפניו כל הימים אל השובבים הללו, עד שנשכח מלבו דבר מציאותו של הגן וכבר מוחזק ומקובל עליו שאיננו קיים.

פרישמן מבקרה של הספרות העברית — אם נרצה ואם לא נרצה — אין זה אלא אגדה.

אנו עוזבים גבוליה הצרים של ספרותנו הנידחת ויוצ-אים עם מבקרנו למרחב הגדול של ספרות המערב — ארץ הנפילים והענקים, ארץ ההבטחות והישועות, ארץ שכל גבולה אבני חפץ. ברוך המקום שהקים לנו קולומבוס נועז ונדיב, אשר נחלץ לגלותה לפ-נינו ולנחותנו הדרך. אפס כי צהלת לבנו נפרזה במ-עט גם הפעם. "אומרים ישנה ארץ — איה אותה ארץ?" איה הארץ הרחבה והנפלאה, ששמה ספרות אירופה? איה הענקים, השוכנים בה על כל גבעה? אנה מוליכנו פרישמן שאנו באים לשוח אחריו במר-חבים הגדולים אל מעיינות הישועה? נצא בעקבותיו ונראה.

את כתיבתו על הספרות הלועזית התחיל בתכונה

גדולה ובשתין פולסיק, כיאות. סמוך לתקופת 'תהו ובהו' כתב בעטו הצעיר לאמור: "שאל נא, אתה הקורא העברי, פי ילד קטן מילדי האשכנזים, מי הוא זה פאול הייזה? — כי גדול הייזה לאשכנזים — ואם לא נודע עוד הסופר הזה ל כ מ, רבותי העברים, אז סימן רע הוא לנו ולא לו; סימן רע הוא מאד לנו ולספרותנו ולסופרינו, המעיד כי אין לנו עוד ספרות כלל, ואין לנו בלתי-אם ספרניות קטנה ודלה וכתבנים קטנים ודלים, אשר להם לשון מדברת גדולות, והם עושים רעש גדול וקוראים וצועקים ומריבים ומקללים, ועורכים לנו על השולחן ירקות הרבה ואינם מגישים לנו נתח בשר קטן אפילו פעם אחת בשבוע, — ואת פאול הייזה לא נדע ולא נכיר." אלה הם דברי הקדמה להרצאת תוכן מחזהו החדש אז של הייזה 'חכמת שלמה'. כיון שבלי הייזה אין לנו תקומה, אנו נחפזים לבלוע את המוגש לנו משול-חנו במזלגו הטוב של פרישמן. אך מעט מעט אנו מתחילים להרגיש, כי 'חכמת שלמה' אינה אלא שם מוסב לתפלותו של בעל המחזה, וכתום כל הקריאה הזאת יוצא הלב למעט משקה רענן, כדי להדיח את הטעם הרע, הנשאר בפינו. אך מקרה זה היה מקרהו של פרישמן הצעיר עדיין לימים. כאמור, וכוונתו, למצער, היתה לטובה: ידעו נא העברים הללו, כיצד עושים מחזה.

אולם ברבות הימים לא הקפיד עוד פרישמן לה-גיש לנו 'נתח בשר' דווקא, לפחות לפי טעמו שלו, אלא העלה לפנינו מכל אשר העלה המזלג בתוך הקלחת הגדולה של העולם הגדול, הנה כתב סדרה שלמה של מאמרים ושמה 'מן הספרות הכללית', כמה מפרסם לב אדם עברי, הניח ספרותו הקטנה, הנידחת, כשפרישמן בכבודו ובעצמו פותח לפניו את השער אל המלכות הנכספת, וכי מילתא זוטרתא היא: הספרות הכללית! במה איפוא מכבדנו הכותב? סופרת צרפתית פירסמה ספר זכרונות, המכיל שיחת-חולין נבובה של סופרים צרפתים ידועים-לשם בביתה של ג'ורג' סאנד. פרישמן מעתיק בהרחבה את להגם ומעיר לבסוף, שהיה חושב כי שיחותיהם של הללו חשובות יותר, חסל סדר מאמר אחד 'מן הספרות הכללית', וזדרמן פירסם קומדיה חדשה, "אחרי שה-כירו בשנה שעברה סוף סוף, כי כל כשרוננו שנת-פרסם כל כך אינו אלא אומנות הבאה מרוב שימוש, ואחרי שבאו ונטלו בפאת זקנו הרחבה והיפה והש-ליכוהו ביד חרוצים מעל המדרגות אשר בהיכל הספ-רות", ולכאורה, מכיון שכבר נודע 'בשנה שעברה',

שזדרמן איננו שיבוט לשבת של ספרות וכבר הוא מושלך מעל המדרגות, הרי אפשר להגיהו לנפשו, אך בעל המאמר אינו מתעצל להרצות כל תכנה של הקומדיה החדשה ולחתום על אפסותה, אך הנה כתב גם הויפטמן דראמה נטולת-ערך לדעת כל המבק-רים, ופרישמן הקדיש גם לה מאמר ומסיים: "ערכו של החזיון, כפי אשר אתם רואים, אינו גדול — ואולם האבק שהעלה רב מאד". הכותב ראה איפוא צורך נמרץ להביא מעט מן האבק הזה גם לרחובנו הדל, והקדיש לכך י"ז עמודים, ושוב אותו זודרמן, 'הפבריקנט לעשית דרמות בשביל הבמה', ישב וכ-תב דראמה חדשה, ופרישמן כותב גם הוא מאמר חדש ומרצה לפנינו את תכנה, למען דעת שאכן קלוש הוא. והנה גם מאמר על חרוזיו של קיסר יאפאן! 'הספרות הכללית' לא מלה ריקה היא, אך גולת הכותרת של כל המאמרים הללו הלא הוא המאמר על חיי הבוהימה ('הצוענים הספרותיים' בל-שונו של פרישמן), יוליוס באב כתב ספר שלם על זה העניין, וצירה של אירופה ברחובנו נודרו להרצות לפנינו לפחות את עיקרי הדברים, כיצד פשיבישסקי וריכרד דיהמל וחבריהם ונשיהם היו שותים לשכרה בבית 'החזיר הקטן' או בבית 'החזיר השחור', 'ופ-עמים הרבה יעלה השחר ופרש את אורו על הסוב-אים בהיותם שוכבים וישנים על הארץ איש איש באשר הוא שם". אכן הפעם הביאנו פרישמן אל עצם בית-היוצר של 'הספרות הכללית'! הוא עצמו מקדים ואומר: "הצועניות היתה לאחד היסודות היו-תר חזקים והיותר מועילים (!) שבקולטורה ובספרות". וכן הוא גם מסיים: "הדברים האלה היו חשובים (!) בעיני, עד כדי להאריך גם קצת, הצועניות אינה זרה עוד גם לנו, וחיי הצוענים בכלל היו מושכים את הלב". טוב למצוא אצל פרישמן הזועם בשורה טובה אשר כזאת: "הצועניות אינה זרה עוד גם לנו", ובהיותה "אחד היסודות היותר חזקים והיותר מו-עילים שבקולטורה ובספרות" — יש תקוה לאחרינו! אמנם לא אך ורק בפסלתה של הספרות הכללית הפך פרישמן, אך דרך כלל מרובה במאמריו הקש על התבן והתבן על הבר, וכל הכתיבה הללו אינה מעידה בשום פנים על כוונה ועל הכשרה מצד הכו-תב לחנך את בני עמו, הנחשלים כל כך בספרותם והקהים בטעמם וברגשותיהם, כאשר הכריז פרישמן כל הימים, אלא אדם שכתביבתו אומנתו עושה במלא-כה, וחזקה שיוציא מתחת עטו דבר מתובל, כי הן הטובה והקלה עליו.

את דרמת האגדה היותר אידיאלית בכל הספרות (!) את המחזה הנחמד ולוקח נפש ביפיו ובמתקו, 'הפע' מון הנשקע'. אותו הריבולוציונרן, אשר לא ידע בלתי אם לערוץ בעוזו וברוחו הקשה, היה פתאום לבורא שיר-החלום היותר רך ויותר וך, הוא השיר חנה'לי". וכאן נותר עוד למבקר ליישב את הפלא הזה שהויפ' טמן יצר דברים מנוגדים כל כך בתכונתם. וזאת תשובתו: "אפשר שעל ידי הרומנטיסמוס הנפרץ הזה חפץ גרהארד הויפטמן להראות למתנגדיו כי שגו בו שגיאה גדולה בחשבם כי אין נפשו מסוגלת בלתי אם לעברה ולזעם ולאביבת עולם, וילך ויתן להם את האידיאליות היותר יפות. כשרון עשיר ומ' רובה צדדים יכול להרשות לו גם דבר קטן כזה!" אכן זוהי ההשערה היותר עמוקה — נוסף אנחנו בל-שוננו של פרישמן — שניתן לשער על דרכיו של 'כשרון עשיר' כהויפטמן.

במאמר על האיש בודליר ועל יצירתו כתוב לאמר: "על פי הנשים למד בודליר להתהלך עם החתולים. ואולי היה הדבר להפך: אולי למד על פי החתולים להתהלך עם הנשים". כך לא כתב שום סופר משלנו עד שקם לנו פרישמן, דרך-ארץ, קורא עברי, רגליך דורכות הפעם על אדמתה הספרותית של אירופה. כשהסופר הגדול של ארץ רוסיה, ליב טולסטוי, הלך בדרך כל הארץ, כתב עליו המבקר העברי הגדול דברי הספד, כמנהגו עם המתים. והפעם אנו מצפים לדבריו בדריכות יתירה, כי לוייתן כזה עוד לא עלה בחכתו. אך בשורות הראשונות אנו קור-אים: "טולסטוי, המחקר הגדול בדבר החיים והמות, נלאה סוף סוף מחקר את החיים ויעבור אל המות. אולי יתן לו המות את אשר לא נתנו לו החיים". בעל כרחנו אנו בולעים חכמה פיליטונית זו על מותו של טולסטוי ונחפזים הלאה. על יצירתו אין דבר וחצי דבר, הלא ב'פרצופים' אנחנו עומדים. פרישמן מד-בר על הטראגדיה של טולסטוי, שתורתו לא ניתנה להתגשם במציאות (כאילו זה מקרהו של טולסטוי בלבד מכל בעלי החלומות ומכל בעלי התורות בעור-לם). והוא כותב: "בבחינה זו טוב היה גורלו של איש כפרידריך ניטשה אלף אלפי פעמים מגורלו. האיש הלז לכל הפחות הבין, כי עם האדם בדורנו, כמו שהוא, לא יוכל לעשות קטנה או גדולה, ולכן חלם ליום אשר יהיה 'האדם האחרון' ולעת אשר יחל האדם החדש, זה האדם העליון, אשר יהיה בשל בשביל חלום גדול ובשביל תורה גדולה ונשגבה (!) ולא עוד אלא שאיש כפרידריך ניטשה, בצאתו אל

כתיבתו על הספרות הלועזית היתה בעיקרה מלא-כת מקושש ומתווך. החלק המכריע של מאמריו הם הרצאת דברי אחרים, אם הרצאת תכנן של יצירות ואם הרצאת דעותיהם של מבקרים והוגי-דעות. ול-מאמריו נודעת חשיבות במידה שהזיקק עצמו לענ-יינים חשובים, כגון המאמר 'משורר לדורות', שבו הובאו דברי תמצית מן הביקורת המעולה על שילר, וקטעים על זולא באחד 'המכתבים החדשים', שה-ביקורת הצרפתית משמיעה בהם את דברה, וכן המכ-תב על 'חלום יעקב' וגם מכתבו האחרון על אגרותיה הנפלאות של רוזה לוכסמבורג ועוד דברים מעטים, בכל אלה אנו מחזיקים טובה לפרישמן על היותו לנו שליח-להבאה בעטו הטוב, אך על דעותיו והער-כותיו שלו באשר הן מרחף סימן-שאלה גדול. כמעט אין מאמר שאין בו מדחה. העט מפזז בקלות ובחן, והמחשבה גוששת, כושלת. העט הקל הוא משענה והוא מכשלתה. וכל שהעניין מצריך יתר כובד-ראש, כן יד קלותו של העט על העליונה.

במקום לירד לעומקם של דברי יצירה, שאינה מלאכה קלה, העדיף לדבר על אישיותו של הסופר. ואמנם יש בספרו 'פרצופים' כמה פורטרטים של אישים משלנו, כמו ד"ר רובין, צוייפל, ליכטנפלד, י"ל קנטור, י"ל קצנלסון, דוד גינזבורג, שאיזה ליבוב נסוך עליהם. אורם האנושי של אלה נפל על פריש-מן עצמו בראשית דרכו, ובבואו לכתוב עליהם לא נתכוון לעשיית ספרות, אלא הציב להם זכרון בפש-טות ובישורות, בלב חם ובעט אמת. וראה זה, כאן נעלמו גם כל כוונת החן אשר לעטו של פרישמן, לקיים מה שנאמר שקר החן, אך ככל שנושא העניין היה בשבילו יותר נושא ספרותי, ככל שהפעיל יותר את כליו הספרותיים, וכן ככל שהאישיות היתה מור-כבה יותר ודרשה יתר עמקות מצד הכותב — כן מבצבצות חולשותיו של פרישמן וכן מתבלט שנכנס לתחום שאינו שלו. ונביא כמה דוגמאות מדבריו במסכת יצירה ובמסכת אישים.

גרהארד הויפטמן נפקד בעטו של פרישמן פעמיים. מלבד המאמר הגדול על כשלוננו באחד ממחזותיו, יש מאמר בן עמודים אחדים לשבחו, ובו כמעט סקירה מפורטת על מבחר יצירותיו. והנה היא לפ-נינו. "אני זוכר גם את מחזה 'האורגים', כשהעלו אותו בפעם הראשונה על הבמה — אותו המחזה, שאין דוגמתו לציור ריאליסטי בשום ספרות (!) — והנה פלא — זה המורד והמתקשר הגדול, אשר לבו מלא זעם כל היום, קם ביום בהיר אחד ויבא לנו ברכה

המלחמה, היה מזוין באלפי ידיעות שונות ומשונות. המקצוע העיקרי שלו היתה הפילוסופיה. והוא הבין להורות, כי ראשית כל דבר עלינו לעקור משורש את החמלה, אותם הרחמים הגדולים של האדם על האדם, ולהעביר אותם מן העולם. ואולם טולסטוי בתורת רחמיו הרבים עם קרוב ורחוק — עד שאפילו את היהודי, שלא אהב, ריחם — מן המוכרח היה, שיכ" של מיד בפסיעתו הראשונה. זאת היא הטרגדיה של החולם הגדול".

לא נשאל, היכן נכשל טולסטוי בפסיעתו הראשונה? הוא מת בשיבה טובה ושמו היה נערץ בח" משת חלקי תבל, בעוד שניצשה מת בדמי ימיו בבית חולי רוח. רק נקשיב להלך 'מחשבתו' של הכותב: ניצשה שהיה בעל ידיעות הרבה והפילו-סופיה היתה מקצועו, הבין לעקור מן השורש את חמלת האדם על האדם, והיא שעמדה לו ול'תורתו הנשגבה'. אך טולסטוי, שלא למד כל צרכו פילו-סופיה, דבק ברחמים — אפילו את היהודי ריחם, המסכן — והרחמים האלה היו בעוכריו. דברים אלה כתובים לבשתנו באותיות עבריות, בשפת התנ"ך. "שלושה המה נפלאו ממני וארבעה לא ידעתיים" — אומר החכם בספר משלי. בימיו לא היו עדיין סופרים קלי עט, לפיכך לא הוסיף דבר חמישי — את העט הקל, שגם הוא נפלא מאתנו ולעולם אי אתה יודע את שיעור קלותו. אחרי ניצשה בונה בעל המאמר הקבלה-שאנינה-הקבלה בין יונה הנביא שברח משלי-חותו האלהית ובין טולסטוי שברח מביתו ומאחוזתו. הוא כותב: "לכל הפחות הרוח היהודי מרגיש דבר כזה באופן אחר לגמרי". העבודה, אחרי דבריו הקוד-מים מוטב היה לו להניח את הרוח היהודי. הן היו לו הרבה רוחות בלעדיו.

אנו עוזבים את טולסטוי לאנחות בגלל רחמיו הרבים ואת ניצשה לרווחות, כיאות לאיש אשר הבין לעקור את החמלה; עוזבים את בודליר עם חתוליו ונשיו; עוזבים אנו גם את הצוענים הספרותיים, אף על פי שהם בוני הספרות והתרבות, ומשאירים הצדה את הרברט ספנסר ויחסיו אל ג'ורג' אליוט, שהם ספק אהבה, כפי שקורץ לנו פרישמן, ספק ידידות בעלמא. כפי שמטעים ספנסר בעצמו ('הרברט ספנסר וג'ורג' אליוט'), ועוד דברים כיוצא באלה. אכן גדול העור-לם ורחב. נחזיק טובה לאיש שפתח לנו אליו פתח ושער. אך גורלנו הוא לשוב אל אנשים מישראל. ותנו דעתך, קורא עברי, גם עתה לא נעזוב את

המרחב, אפס במרחבו של העולם, כנודע, אנו נת-קלים גם באישים משלנו. אחד מהם הוא מאכס נורדוי. כשישב פרישמן לכתוב על נורדוי ניטל עליו, כאשר נבין מדעתנו, להדוף תחילה את הכותבים האחרים, והוא פותח כך: "עתה הם (!) חוגגים את חג שנת השבעים שלו, עתה הם (!) דורשים דרשות עליו על ימין ועל שמאל, והסופרים באים ומעיינים בספרי האנציקלופדיה שלהם והופרים משם את מעט החומר הדרוש בשביל המלאכה — וכך הנה יש להם מקס נורדוי שלם, מה יודעים הם את אשר היה נורדוי זה לפני שלושים ולפני ארבעים שנה". נעלם מאתנו מי הם אלה המכונים 'הם', וגם אין הם נתונים עניין לנו. לכותב המאמר 'התודע' נורדוי בנעוריו ("מובן מאליו, לא פנים אל פנים"), ספריו החריפים והנעזים ידועים לו אחד אחד, ובן-בית הוא בעולם הגדול, שהספרים הללו הטילו שם את הרעש הגדול — והוא ינחנו בדד בסוגיה הסבוכה של 'השקרים המוסכמים', 'הפרדוקסים' ו'ההתנוונות'. "אדם צעיר מאד הייתי עדיין באותם הימים, וכבר אז תקפה אותי מין הרגשה סתומה, כי עומד אני לפני אדם, שלבו מלא יסורים בלי קץ. הלא זה אותו אדם, שאררו הטבע להיות מביט על הכל מתוך בדיקה ועל ידי השפופרת החדה שלו. האמינו לי, טרגדיה היא זאת ואין לקנא באיש שכזה: רואה הוא את אשר אחרים אינם רואים לעולם, ובעין חדה רואה הוא עד היסוד" — "ועוד הרגשה שניה, סתומה ועמומה, היתה אז בלבי: יש לנו פה עסק עם עצי-מיות מוסרית גדולה, שלא בכל יום נמצא דוג-מתה. האדם הזה רואה את עצמו פשוט נעלב עד היסוד בו על ידי כל השקרים המוסכמים, שהוא מוצא מסביבו — וזה סוד קצפו" —

כך חשב פרישמן בהיותו צעיר מאד לימים. ולכ-אורה הדברים מתקבלים על הדעת: נורדוי ניחן או ניאר בעין חדה הרואה את הדברים עד היסוד, וכך נתגלו לו שקרים רבים שבאה עליהם הסכמת הכלל — והוא עמד והוקיעם בכל חום מזוג. נניח אפילו שלא בכל צדק או בכל לא צדק, מכל מקום, עיניו ראו שקרים והוא הרים קולו כנגדם. אבל רעיון זה, שנורדוי כתב מה שחשב ומה שהרגיש, כנראה, היה לו לפרישמן המבוגר פשטני יותר מדי והוא בונה להלך השערות חדשות, שחזקתן מן 'העומק': "רואים אנו לפעמים לפנינו אנשים חולמים, הזוים, מדמים ומאמינים, ורק משום שהם נשמות ביישניות מאד, והם גאים יותר מדי ואינם יכולים להודות על זה

כזה — ואספסוף? הוזהב הזה והסיגים האלה? — —
ואביא את שורותיו של פרישמן משירו 'המשיח':

וְאֵנִי בְּאוֹתוֹתֶיךָ הַמְּשִׁיחַ, הַפְּרִתִּיךָ!
בְּאֵשׁ הַבּוֹעֶרֶת בְּעֵינֶיךָ,
הִיא הָאֵשׁ הַקְּדוֹשָׁה,
הַיּוֹקֶדֶת בְּעֵין כָּל אִישׁ מְשׁוֹרֵר
וְכָל חוֹזֵה וְכָל גּוֹאֵל וְכָל נְבִיא-אֲמֵת. — —

שורות אלו אומרות כי אש קדושה אחת למשורר ולחזוה ולגואל, אך כשקם איש משורר ונחלץ לגאול את עמו, סולד האסטיט פרישמן: 'משורר — והמון?' העם נעשה המון, וההמון נעשה אספסוף — והאסטיט טיקה מעקמת שפתיה: אי, אי, אי!

אך שפרה נחלתם של הרצל ושל נורדוי אצל פרישמן מנחלתו של לאסאל, למשל, שעליו כתב (במאמר על סוקולוב): "השחצן שלא יכול להריח ריחו של איש עובד ובעל-מלאכה עד למרחק תחום-שבת, הוא דוקא, כשהאבה אל הכבוד דחקה את בשרו, בא ונעשה לאבי העובדים והפועלים עד היום הזה ויהי למיסד מפלגת בעלי-המלאכה. והדבר ברור, כי לא גורל האנשים האומללים האלה נגע עד נשמתו, כי אם לצון חמד לו; רק אהבת הכבוד הסיתה אותו". מארכס שהכיר את לאסאל מקרוב-מקרוב הייתה לו דעה אחרת עליו ומצא בו אפילו תכונה דתית, ואנחנו לא נכניס ראשנו בין שני הרים גדולים, בין מארכס ופרישמן, להכריע על טיבו של לאסאל. אבל ראינו לעיל, כי גם בדעותיו והשקפותיו של פרץ ראה פרישמן רק רדיפה אחרי מחיאות-כפים. לא כן ציונותם של הרצל ונורדוי, שפרישמן לא הטיל בה אותו דופי. יתר על כן, ב'סתירה' שבין 'השקרים המוסכמים' והציונות אצל נורדוי הכריע לטובת הציונות וחרץ ש'השקרים המוסכמים' אינם אלא מסווה על נשמתו הביישנית של כותבם.

אולם הפיליטונים הליריים של הרצל והתנועה הציונית — מה מהם עדיף? על מדוכה קשה זו ישב פרישמן, והוא מגלה לנו טפח וטפחיים מהכרעתו: "התלהבותי מפני הרצל הפיליטוניסטן הגיעה עד למדרגה זו, שזמן ידוע הייתי כמעט עוין את כל הציונות, והכל משום שגזלה ממני כוח-משוררים כזה ועשתה משורר גדול לאיש מפלגה עם ריבוי מפלגות קטנים. עד כמה שגדולה היתה התועלת, שהביא לציונות — הנזק שהביא לספרות, על ידי

כפה מלא בפני העולם כולו, לכן הם מעמידים פנים כאילו הם מיושבים כל כך ויבשים ושוללים — אפ"ר שר שגם נורדוי שייך אליהם. רואים אנו לפעמים לפנינו אנשים שמטבעם הם בעלי הן, ורק משום שהם יראים כל כך, שמא יראה אותם העולם ברפ" יונם, הם ממהרים ומתנפלים אל תוך ההפך ותוקפים בו בעקשנות מיוחדת — אפשר שגם נורדוי שייך אליהם".

כמה נפלאה ועמוקה השערה זו: נורדוי התבייש או התיירא להודות באמת שבלבבו ובאמיתות שה"עולם עומד עליהן, לפיכך לפת כל עמודי החברה והתרבות וקרא בקול גדול: שקר, שקר, שקר וניוון! פה אנו רואים את פרישמן בכל עצמיותו ורשאים אנו לומר בלשונו: 'שלא בכל יום נמצא דוגמתה', ובכל זאת אפשר שכל זה היה נשאר בגדר אפשר, אך בא נורדוי עצמו ונתן אישור לדבר: "כי אחת עלינו לזכור: חידה גדולה שם לפנינו פעם אחת מקס נורדוי זה, מין אגוז קשה לפצח אותו, אשר הפ"סיכולוגים היותר גדולים יכולים לפעמים להקשות בו את שיניהם ביחד עם הפסיכולוגיה שלהם: — הלך פעם אחת ישר מן 'השקרים המוסכמים' שלו ונעשה ציוני".

אכן חידה גדולה היא: 'מקס נורדוי זה', שראה כל כך הרבה שקר והתנוונות בתרבותה של אירופה, מה ראה לתור מקלט לעמו בציון? אך סופו העיד על תחילתו: "סוף סוף יצא, כי הספקן הגדול לא היה ספקן גדול כל כך, אלא שהיה נשמה ביישנית מאד, ועל זאת לא חפץ 'ההודות'. כך נתאמת ונתאשר לנו הדבר, שאמנם לא כתב נורדוי את ספריו מרעיושי העולם אלא מתוך שהיה נשמה ביישנית. כי מה לא יעשה אדם מתוך ביישנות — לא רוח נערות היתה עם עטו של הכותב. המאמר נכתב בשנת תר"ף, שנים מעטות לפני מותו.

עוד לפני מקרהו של נורדוי, אשר "הלך פעם אחת ישר מן השקרים המוסכמים שלו ונעשה ציוני", אירע הדבר, כידוע, גם להרצל, שהלך פעם אחת ישר מן הפיליטונים הליריים שלו ויסד את התנועה הציונית, או בלשונו של פרישמן עצמו: — "ואח"רייכן באה אותה הסורפריזיה אשר לא אשכחנה לנצח: המשורר הזה היה למיסד הציונות, היה לעור מד בראש תנועה גדולה" היה להולך בראש ההמון... משורר — והמון? הרצל — וגודדי עם? והוא 'יעשה' דיפלומטיה? והוא יתפתל עשרים וארבע שעות בכל יום עם נפתולי אספסוף? לב טהור ונאמן וכואב

מה שהמעייט עתה לעבוד בזה, אין לשער כלל". עם כל הזהירות שבשורות האלה אנו שומעים ברור, שיד הרצל הפיליטוניסטן על העליונה אצל פרישמן. הוא לא מכר את בכורת המשורר בנייד-עדשים של אספ-סוף. את ההכרה הזאת, שהבכורה והנצח הם הפיליטוניים ולא הציונות, הוא מייחס גם להרצל עצמו: "אין זה כי אם הרגיש, שהספר הקטן הזה עם ששים ושבעים הפיליטוניים שלו הוא סוף סוף אותו הדבר, שיעמוד אחריו לדורות רבים". מקומות הרבה ביו-מניו של הרצל מעידים כי לא היה קצר-רואי כחסיד יצירתו הספרותית דוד פרישמן.

המעגל נסגר. נשמטנו ממרחבי עולם וחזרנו לעול-מנו הקטן. הגענו עד לציונות. פרישמן לן בסוגיה זו במאמרים אחרים, ללא קשר עם האיש הרצל. באותה שנה עצמה, שנת תרע"ב, שבה שם פריש-מן על כפות המאזנים את ספר הפיליטוניים של הרצל ואת הציונות שלו, והספר הכביד — כתב פרישמן גם את מאמרו 'על היהדות', ובו אנו קוראים בין השאר: — "ואולם היהודים — מה יכולים לקחת מהם? את רוחם? את ספר-תורתם הקטן? את יבנה? (הוא שכח שיכולים לקחת את נפשם ואת גופם. — א.ק.) ארץ המולדת שלהם אינה כלל קרקע ואינה תלויה כלל בקרקע, אלא היא כולה רוח. כולה אידיאל, ואידיאל הוא דבר נצחי. ועתה הנה זה באים אלינו ואומרים: הבו ונעשה ליהודים שוב ארץ ומדינה והיו עם ככל העמים. הו, שננים וחריפים! והלא ארץ חמירת כבר היתה לנו פעם, היתה לנו כנגד כל תכונותינו ועצמיותנו, ודבר זה לא היה טוב לנו כלל (!), ועתה אתם באים וחפצים כי נחזיר את הדבר ליושנו? והלא אדרבא, הלא עומדים אנו ומקוים ליום, אשר כל העמים יהיו כמונו, עמים בלי מדי-נות, עד שיבואו לאמת גדולה זו, שאנחנו הרגשנוה עוד לפני שני אלפי שנה!".

ובמקום אחר, מצד אחר: "גלות, הלא תשאלני לשלום ציוניך. אם תשאלני, למשל, בקיצור ובחפזון ועל רגל אחת ובידך תטפחי לי על גבי כתפי לאמר: ומה, היש אפשרות לפי דעתך, כי ארץ-ישראל תהיה באיזה זמן מן הזמנים למדינה של יהודים, במלוא המובן של המדינה הזאת? אז בודאי ובודאי אענה: לא. עשי בי ככל אשר תחפצי, ואולם דבר זה לא אאמין בו! אבל אם תשאלני: היש תקוה, כי ארץ זו תהיה באיזה זמן מן הזמנים למקום מקלט לאיזו אלפי מאות אומללים (!) יהודים, באופן

שתהיה לבסוף למין אוטונומיה יהודית או למין מר-כו לאומי של כל היהודים באשר הם שם? אז גם מלאך רע כמוני יענה: בודאי ובודאי אפשר לדבר בזה — כמובן, אחרי עבודה שאין כלל לשער גדלה ואחרי יגיעות העוברות כמעט את גבול היכולת הא-נושית" ('בארץ').

הציונות, איפוא, לדעתו אינה אפשרית ואינה נחו-צה. אדרבה, אנחנו מראים דוגמה ומופת לעולם של עם בלי מדינה ובלי ארץ. ומכל שכן שדחה את הת-נועות הסוציאלייות למיניהן ברחוב היהודים, ואם כן לא גרס כל צורה של התחדשות חיי האומה, ואין צורך לומר שדחה גם את היהדות בצורתה היש-נות. אבל גם האידיאות שניסרו בעולם היהודי במערב היו זרות לו, בייחוד סלד מפני רעיון התעודה, כאשר הבליט במאמרו על 'חלום יעקב', רעיון התעודה איננו פועם כלל ביצירה הגדולה הזאת, אך צלו וצל-צלו של רעיון זה רדף אחרי פרישמן בכל מקום. הוא תולש, למשל, שורה וחצי מתוך דבריה של רבקה לעשיו: יעקב דבר — ויצחק שמעו ולא יכל האמין! יעקב דבר... (הנקודות הן של פרישמן, במ-קור מוסיפה רבקה לספר על שיחת יעקב עם יצחק), ומעיר: "הלא זאת היא תעודתו תמיד מעולם ועד נצח להיות רק מדבר ומטיף תמיד לגויים, תחת אשר הגויים ההם תעודתם להיות חזקים". מה ענין דיבורו של יעקב עם יצחק אביו אצל הטפה לגויים? רק בקידוש של פורים יש המשך דברים כעין זה, ושוב, מיכאל אומר אל יעקב: "מלכים גדולים אשר בארצות-הים — יסופו; מצרים — תח-לוף; בבל — מוט תתמוטט ותפול; ואתה — לעם עולם תהיה — לנצח נצחים תתהלך — פלא-עולמים תהיה לעולמי אשר לנצח", — ופרישמן מקשה: "וב-כן: התעודה? התעודה הידועה?"

בקרוב יהודי המערב במאה שעברה מצא לו מהל-כים רעיון התעודה, וריכרד בר-הופמן יהודי מערבי הוא, ממילא מעמידו פרישמן על חזקתו שאין בפיו אלא רעיון התעודה, והוא כורכו בכל פסוק הבא לידו, אך, כאילו להכעיס, נשמט מ'חלום יעקב' רעיון זה, המשורר מתעמק במהותו הנצחית של יעקב, וכל השירה היהודית העמוקה והנשגבה הזאת לא הגיעה לאזנו של פרישמן כל עיקר. עם כל שהוא מתפעל מערכו הפיזי של המחזה ומ'כשרונו' של המשורר, הוא מסתייג מהיצירה הזאת ומיוצרה מבחינה יהודית. ראשית דברו עוד נאמרה בהתאפ-קות: "וגם זאת עלי להגיד מיד: בתור דרמה יהו-

עלי וכל שונא. רב לי אם אראה איש יהודי קורא דבר שיר, רב לי אם אוכור איש יהודי מביט בפני ציור על גבי הבד. — — — ואולם כמה מן היהודים מרגישים את הצורך לשפוך את לבם? כמה יש להם הכרח לבוא אל הקודש בבתי-המוזיאון, להתעדן ולהתרגש ול-התקדש? מה מספר אלה אשר ידעו את בקלין המת כי חי?"

"אין אני יודע על פני כל האדמה עם אשר קהו רגשותיו עד לאותה מידה ואשר בטלו חושיו הפני-מיים, כעם ישראל. הראו אותו מה שתראו, השמיעו אותו מה שתשמיעו — לא ירגיש, לא ירגיש..."

כל הדיבורים הללו על הרגשות אשר קהו וכולי אינם אלא עלילה מן העלילות שנשתגרו על כמה מסופרי ישראל, ופרישמן בא ומוסיף נופך משלו, שהיהודים לא הרגישו צורך לשפוך את לבם ולא היו להם שירי-עם וכליון-נפש לא היה להם, — היד שכתבה 'היהודים מכבדים מומרים מעודם', לא צרי-כה היתה להתאמץ הרבה כדי למנות את היהודים גם באלה. על כל פנים, ישועת ישראל, לפי דעתו של פרישמן, תבוא מבתי-מוזיאון ומספרי-שירים. מאמרו זה נכתב בהשראת מותו של בקלין, אך דרכו של מת שהוא נשכח מן הלב, וכך נעלמה מהמכתבים הבאים של פרישמן ההתרסה שאין היהודים באים 'להתקדש' בבתי-מוזיאון. אבל ההנחה שאין תקנה לישראל אלא בשירה, ובכלל בספרות — נשארה שרירה וקיימת. את הכל העמיד על קלף הספרות. וזכות עמדה לישראל שקם לו אדם העונק גלגל חמה של ספרות — משורר ומספר ובעל אגדה ופיליטוניס-טן ומבקר ומתרגם ועורך.

אך הוי עם סרר ומורה, שדוחק את נביאיו וגואליו! דוד פרישמן יסד את השבועון 'הדור', ומקץ שנה נפסק השבועון הזה מחוסר חותמים. וכאן מצא העורך שעת כושר להגיד לעמו פשעו ולגלות לו שאיננו עם כלל: — "יום יום דיברתי אליכם ואמרת, כי אין לנו עם ואין לנו ספרות ואין לנו תנועה ואין לנו תחיה ואין לנו דבר. * ואתם לא אביתם האמין — לא האמנתי כי יש לנו עם וכי יש לעם הזה צרכים ודרישות ותביעות וחפצים בתור עם, וידעתי כי כל אלה אינם בלתי אם צלצולי קולות היוצאים מפי יחידים, המרמים את עצמם או הרוצים לרמות אחרים — ואולם העם שאינו מרגיש כי המזון * נזכר כי את רעיון שיבת ציון דחה מפני שיש ליהודים "מין ארץ מולדת רוחנית", אבל כשנסגר 'הדור' בטלה, כנראה, גם המולדת הרוחנית וכבר נמצא שאין לנו דבר.

דית לא הניחה זו את דעתי ביותר, למרות כל הכת-רים שקשרו לה המבקרים האשכנזים דוקא מצד זה". בעוונותינו, צדקו המבקרים האשכנזים מהמבקר העברי 'דוקא מצד זה' — מן הצד היהודי. אבל המבקר העברי, שפתח בשפה רפה, מסיים בדיבור חזק: "וצער (!) תוקף אותי למראה משורר גדול, אשר החינוך והסביבה וכל דרכה של הרוח אשר הלך בה לא נתנו אותו לגשת אל הפרובלימה הי-הודית ולהביט עליה בעיניים אחרות מאשר הוא מביט עליה עתה. מה יכול היה איש כזה לתת לנו?". האיש הזה, המשורר ברי-הופמן, למרות החינוך והסביבה ושפת-לועז אשר בפיו ובעטו, נתן לנו אחת היצירות הישראליות הנעלות. וצער תוקף גם או-תנו, שסופר ומבקר בישראל, הנושא דברו ברמה, היה מסוגל להבין רק את טיפוסיו של מגדלי, אבל שתי אנזיו היו כמלאות מוך לשירת נצח ישראל, שגילם משורר גדול בדמותו של יעקב אבינו. אי לאזנים שכך אינן שומעות.

בצד דחיית כל המחשבה והשירה שהזרימו לעול-מנו יהודי המערב, מתנשא עליהם פרישמן באותו מאמר ב'יהדות' וכותב: "אלהים הוא היודע מה הם מבינים שם עם המלה ציונות ואפילו עם המלה יהדות. תהום גדולה יותר מדי רובצת ביניהם, בין אלה היהודים שבאו אלינו מאתמול, ובינינו, אנו הי-הודים שביהודים (!?), יהודים מימי ילדותנו ומבתי אבותינו וזקנינו, שיהדותנו חתומה בבשרנו ובנש-מתנו ובכל קמט מקמטי מחשבותינו (היכן?) ומבינים אנו את היהדות ואת שאלותיה וגם את חלומותיה באופן אחר קצת".

כיצד הבין אפוא פרישמן את היהדות ואת שאלו-תיה ואת חלומותיה וכיצד פתר אותם? לא שום האצלה שהיא מספירת הדת, לא תעודת ישראל ולא נצח ישראל, לא ציונות מדינית ולא ציונות רוחנית, לא חיבה להמוני ישראל ולא דאגה להם (המון? אספסוף?). לא שום אידיאה שהיא ולא שום תכנית שהיא חוץ — מליריקה ומציור! בדק פרישמן את 'בני העם האומלל' ומצא כי תורפתם היא שאינם קוראים שירים ואינם נוהרים לבתי נכות. וכשמת בקלין, נשא הספד כבד — על עם ישראל שלא הכיר את בקלין: "אוי אוי לעם אשר איש כבקלין לא יוכל לתת ולא יוכל להוסיף לו! עם אשר רגשותיו הומתו ומתו ורחשי לבו בפני כל עדן ורוך נהנקו ויסופו ואשר כולו היה יבש כשבלת-תבן ולא יצלח עוד להת-פעל ולהתרגש, עם כזה יתפלץ עליו כל אוהב וישום

הרוחני הוא צורך אשר בלעדיו אין חיים — עם כזה איננו עם; עם כזה איננו חי עוד.

— “העיקר הוא, כי אין לנו עם, כי אין אנחנו אומה ואין לנו צרכים רוחניים ואין לנו חפץ בחיים ואין אנו מבקשים את המקור לחיים — את הספרות.” היתה שעת-כושר לעם ישראל להציל את חייו ואת כבודו — והחמיץ אותה. רק כמה אלפי חותמים ל’הדור’ — ופרישמן היה אולי מאיר לו פנים. אך הסורר הזה בעט ב’מזון הרוחני’ שהושיט לו עורך ‘הדור’ — עמד העורך והפך לו את שלייתו על פניו: אינך אומה! אינך עם! אינך חי ואינך קיים. את שולחנו הערוך של פרישמן במזון רוחני למי-נהו ראינו על כל הדפים הקודמים.

דוד פרישמן חי ומת בשם טוב של סופר גדול. באר-יות התחשב. והנה כרע הארי — ומי יקימנו. חזיון-עוצב הוא, אך חידוש אין בו. הספרות למודה בכך, ולא ייפלא שגם על פרישמן עברה הכוס. ובכל זאת טיפות-פליאה לא מעטות בכוס הזאת. כשאנו נזכרים, מי היה פרישמן בעולמנו העברי. בייחוד כשאנו מע-לים על לבנו, שהיה מורה דרך ביצירה, אחד משליטי הרוח והטעם בדורו, יורדת עלינו תהייה עמוקה, המעורבת במין רגש של עלבון, כאילו נמצאנו מרו-מים במה שהעמיק לקנן בלבנו. האכן זה איש-השר-ביט, אשר מפניו חתו, אשר לפניו כרעו? הכך כוחו? הוזה חיבו וזאת חפתו? האלה מערכי ערכיו? הזאת נחלתו לנו? כרדופי חתף אנו נעים אצלו מכרך לכרך, מסוג ספרותי אחד למשנהו — ואין מעמד ואין אחיזה. חולייה מתפקדת אחרי חולייה. נקלענו למל-כות של קורים. לא שלכת בעגמתה הפיוטית מקדמת את פנינו בכתביו, כי השלכת משולבת במחזור הצ-מיחה והבלבוב. באשר תרשרש השלכת שם רן האביב קודם. אך פרחי נייר אינם שייכים לכל זה — רעננותם לא פריחה היא התמוללותם איננה שלכת.

אכן, מרבית דברי הבלטריסטיקה של פרישמן לסוגיה פרחי נייר המה. לפיכך אין הדין גם עם אותם המבקרים שרואים בו מבשר וסולל דרך לבאים אחריו. פרחי-נייר איננו מבשר את הפרח בשדה ואי-ננו מכשיר את בואו. ואם הוא מתאמר למלא את מקומו הרי זו גניבת-עין וגניבת-דעת. רק המעטים והגשכחים שהרימו קולם כנגד יצירותיו של פרישמן הם היו הדבורים שבאותו דור שחושם לא הטעם.

אך לא זו הפליאה העיקרית, שרבים ורבים ממש-כילי-הרבים חשבו את בעל ‘הזכרת נשמות’ ו’ביום

הכפורים’ לאחד ממרבי נכסי-יצירה בספרותנו. הפ-ליאה הגדולה היא, היכן היו אזניהם של אנשים מישראל שיכלו לקלוט ולהקליט לנפשות רכות דב-רים הפוצעים את הנפש, כמו “בכפם דבק הדם — כי ליל חשכה ירד עליהם”. כלום אידיאולוגיה היא זאת? הלא אלו אבנים הן, שכאילו נקלעו בנו ביד זדון מסימטת הגויים. וכיצד היה ניתן לכלכל תעתועי רגשותו, הסוככת בכנפיה כמלאך טוב, כביכול, על קוצים נפסדים (באותם הסיפורים על המשומדות), ותעתועי קנתרנותו, השמה למרמס את ענבי הכרם (ספורי ‘במדבר’), ותעתועי נערותו, הנותנת בפי משה ביומו האחרון צוואה ליהושע: “את קערת הזהב בחר!”.

גם בספירת הביקורת לא נתפלא עוד שבני דורו בלעו ככפורה את כל הקלוקל שבעטו וחשבוהו למור-רה גדול בהלכות ספרות. אך כיצד יכלו אנשים מישראל לעפל סברה, שטוב ורע אין בחיים ואינם אלא ‘הכנסות שמכניסים לתוך החיים’, ולפיכך אין לו לסופר להתעסק באלה (עיין מאמרו על בודליר), ועוד דעות כיוצא באלה?

ראינו כי בדעותיו היה קצתו משכיל — ושלפי הש-כלה קשים מההשכלה עצמה — וקצתו ניצשאני, וק-צתו סתם אסתטי ערטילאי, שהגה כבוד לבוהימה הספרותית הנלווה, בגלל ה’ערכים’ שהיא יוצרת. אבל סלד מפני מנהיגות ציונית (משורר — ואספ-סוף?). מי הוא שהכריז על איש-עט כגון זה שהוא אחד מסופרי התחיה בישראל? מכל שכן שהוא עצמו דחה כל צורה של תחיה, ולא הטיף אלא להרבות ספרות ולהאדיר, בשביל לרפא את העם מ’קהותו’, ועם זאת נתן לה דוגמאות פסולות הן בכתביבתו של עצמו והן בכתביבתם של אחרים.

אך פרישמן נכנס לספרותנו ברעש גדול ובמנדאט ‘אירופי’ לשמש בה שופט עליון, וכל ימיו פסל ופסל. רק סופר עברי אחד, כאשר ראינו, הוא מגדלי סבא. זכה ממנו ל’סמיכות’ שלימה, — ודור תמים נרעש ונפחד ולא עלה כלל על דעתו להטיל ספק כלשהו במנדאט של השופט ולבדוק קצת גם את יצירותיו. דור שלם, דור גדל-יצירה, לא העזו להיות שופט את שופטו. דינא דאירופא דינא. הוי תמימות חביבה ועלובה גם יחד.

למעלה מארבעים שנה נשא פרישמן לפני הקורא העברי את לקחו על דברים שבספרות. עתה עת לה-טות לב אל הלקח אשר בעצם החזיון הספרותי ששמו

דוד פרישמן. וקודם כל הרי זה לקח על הכשרון. פרישמן היה אצלנו כרוזו ונושא דגלו של המושג כשרון, שמשל אז בכיפה 'בעולם הגדול' תחת ממשל המושג גאון בסוף המאה הי"ח — והוא הוא. דוד פרישמן, היה איש הכשרון שבספרות. בכל שנות פעלו בספרותנו היתה ירו האחת מחזיקה בשלח והי שנייה עושה במלאכה, — ובשתי ידיו גם יחד עבד את הכשרון. לשמו נלחם מלחמותיו ובשמו כתב יצירותיו. בשבטו עשה שפטיו ובשרביטו עשה גבורותיו. וכשאנו יוצאים מקץ ימים בעקבי פרישמן — בעקבי הכשרון החרוץ אנו יוצאים, וכשאנו בוחנים את ירושתו — בוחנים אנו את כשרו של הכשרון לעשות פירות של קיימא.

המושג כשרון אין פירושו אלא יכולת. אך גדולה יכולת רק כשיש עמה קול ממעמקים ורוח ממרום, שמים ממעל ושוורש מתחת. הכשרון גרידא דלדל את הספרות. אף זיף אותה בזמן שהעניק לה את עשרו המדומה. עלייתו של הכשרון בבורסת הרוח היתה אחד הסימנים ואחת העילות של ירידת הרוח. פרישמן עצמו היה אך ורק כשרון. נקי מכל היסודות האחרים שביצירה. לא היה לו כל סוד שיח עם אמהות ההווה, מבארות החיים העמוקות לא שאב, רוה ממרום לא הוערה עליו. ואך הכשרון למעשי קולמוס היה המלאך האחד שדפקהו וקרא לו: כתוב! אך הכשרון הזה לא השיק אל שום ממשות. ערטיילאי היה. לפיכך ניסה לערותו בכלים רבים מן המצויים בספרות — בשיר ובסיפור ובאגדה ובביקורת. אבל בכל אלה רעה כשרונו בשדות לא לו. לא היה בו מעיין של שירה בשביל להיות משורר, לא בינה בנפש האדם ובנבכי החיים בשביל להיות מספר, לא דמיון מזוקק בשביל להיות בעל אגדה, לא מפתח משלו, אוזן משלו, אמת משלו לגבי דברים שביצירה בשביל להיות מבקר, — וכשרונו גידל לו ענפים שלא היו ענפי רוחו ממש, אלא רק שלוחות מדומות. הוא בא רק בפוטנציה של לשון ובעט של חן. שפתו העברית, אם כי מרובים בה יסודות שפת המקרא, הריהי בעצם היפוכה של שפת המקרא — אין בה הפסוק המוצק, אין בה גבישים, כולה ניגרת. שפת נזולים היא. ורק במעשי תרגום, כשנדווג למקור מעולה ומגובש, כמו בשירת טאגורי, למשל, הגיע בשפתו למדרגה גבוהה. מכל מקום הביא עמו בשפתו העברית קצב חדש, חן חדש. אל החן אשר הפיק משפתנו נצטרף גם חן הכתיבה, החן הפרטי שלו, ובאלה קנה לבבות. אולם מלבד החן אשר ניחן בו

מטבע ברייתו לא מנע עצמו גם מסלסולי חן ומתמרוקי חן — והחן העשוי בידי אדם גרע לעתים מן החן שניתן לו בידי שמים. אפס כי החן איננו סובסטאנציה בפני עצמה. הוא זקוק לישות, שיהא משמש לה לויית-חן. חן רווק אין ביכלתו ליצור לא ערכי חיים, לא ערכי ספרות. ונהפוך הדבר, כדי לקיים את עצמו הכל הפקר בשבילו.

לפי טיבו היה פרישמן איש הסאלון-שבכתב, מין מוסד לשיחת-חן על הוויות שבחיים ובספרות. — שיחה שאין מדרכה להתעמק בשום דבר ואין מתפתח קידה להביע שום אמת; שיחה שמרובה בה הפקחות ונעדרת בה החכמה; שיחה שהיא שותפה לקניינים הרבה ובחדרי חדריה מקננת הדלות; שיחה שהיא חגיגית מבחוץ ותוכה רצוף חוליין-שבנפש. לשיחה זו שבכתב קוראים פיליטון. אך אין לערבבו עם הפיליטון של הרצל, למשל, שוודאי ראוי הוא לכתר שירה שקשר לו פרישמן. הפיליטון שאנו מדברים בו אינו אלא שלוחה מדומה של הספרות. ופרישמן היה אצלנו גננה האמיתי של השלוחה המדומה הזאת. נמצא, הוא שהכריז אצלנו את הספרות לעליונה שבמלכויות, שכן כבוד בעזרה החיצונית שלה. כי על כן, בזמן שרוממות הספרות היתה בפיו ובעטו כל הימים, הרבה אצלנו בכתיבתו המקורית אבק ספרות. וכן עלתה גם לדגל אירופה שהרים בספרותנו. הוא לא חדל לתבוע מסופרינו שיהיו אירופיים. אך כלום נבנתה ספרותה של אירופה בידי סופרים אירופיים? היא נבנתה בידי הסופרים הגדולים של עם ועם, שהיו מושרשים איש בקרקע עמו, איש בחיי עמו, סופרים שנתנו ניכשפתים איש לרוח עמו, לנפש עמו. רק מחוסרי שורש, לרוב יהודים שבאירופה, היו אירופיים סתם (בעוד שמאידך גיסא התאמרו יהודים אחרים להיות גרמנים יותר מן הגרמנים עצמם וכדומה). מין אירופי-סתם שכזה היה בספרותנו דוד פרישמן. ולא אירופי-סתם באנפין רברבין, כגון בראנדס למשל, אלא מין זעיר-אירופי. כי מה נטל פרישמן מאירופה? לא משיאיה ולא מתהומותיה, אפילו לא מן השמרים התוססים שבה. דומה, ליסודות הגדולים והעמוקים שבתרבות אירופה לא היה לו בית-יקיבול כל עיקר. אירופה של פרישמן היתה מין אירופה של כיס, שאפשר לנפנף בה כלפי הקרתנים הללו. נוסחו היה כך: 'אלפונס דודה כתב לנו סיפור', או: 'גרהארד הויפטמן הוא הדרמטיקן היותר גדול שיש לנו עתה'. לכאורה מה שקנה העולם קנה הוא, אך דווקא משום כך לא

קנה כלום. לכאורה מלוא אירופה כבודו, ודווקא משום כך היה בן-בלי-בית.

אך בגלל אותו בית-לא-בית, ששמו ספרות אירו-פה, גם הספרות העברית, שהיה בה אורח-כבוד מן הראשונים במעלה, לא נעשתה ביתו ממש. בשחרותו קרוב היה לתפוס בידו עט לועזי. אכן נגאל עטו משב-יה זה, אך נפשו לא חדלה להיות שבויה לקסמי ספרות לועזי, שספגם משחר ילדותו. כאותה נשמה בשירו הנודע של לרמונטוב, שהמלאך אשר הביא אותה לתבל-ארץ שר לה בדרך שירי עדן, וכל ימי חייה נשאה בתוכה המייתם הרחוקה, המופלאה, ושי-רי הארץ לא יכלו להמיר לה אותם שירי מרום. — כך ליוותה את פרישמן כל שנותיו בת-קולה של חמ-דתו החורגת, של ספרות אירופה. וזה מקור החיץ שנשאר קיים ועומד בינו לבין ספרות זו, אשר בה ולמענה עבד כל שנות חייו. הספרות העברית, אם גם לא היתה מקום שכנם של ענקים, היתה קן חם ליוצריה ולקוראיה. רק אחד לא מצא בה מנוח — דוד פרישמן. 'הבו לי את אירופה שלי, או תנוני ואסיעכם אליה' — רגז וגנח כל ימיו. אך בשני חצאי טענתו לא היה כל ממש. הספרות העברית לא היתה יכולה ולא היתה צריכה להמיר לפרישמן את אירו-פה שלו, ואותו מחוז-חפץ אשר הורה לפניה: אירופה-סתם — אינו קיים בעולם. כך הוא עצמו הוכיח את רמיותם של כל הדגלים אשר הניף בספרותנו: דגל הכשרון, דגל אירופה, דגל הספרות הערטילאית.

אדם מחונן היה סופרנו זה, אך בלי עומק ובלי שורש — לא בדורות עברו ולא בדורו הוא. העולם היהודי הישן ודאי לא היה עולמו, אבל הוא נשאר מן הצד גם לכל משאות-הנפש החדשות ברחובנו. שצמחו גם הן משרשים חבויים. אין שורש בלא

קרקע. מה היה הקרקע של פרישמן? גם העיירה שבה נולד ושעזב אותה בקטנותו, גם לודו העיר המגורמנת למחצה, שבה עברו עליו שנות שחרותו, לא הניחו בו רשמים עמוקים, המפרנסים נשמתו של אדם כל שנות חייו. שום סביבה יהודית לשודה לא הניקתהו. גם בית אביו המשכיל חצה כנראה בינו ובין החיים היהודיים מסביב. תחת לשדי עם ינקה נפשו חלב-ספרים. וכה היתה לו הספרות בדמיונו לביתו ומולדתו ומלכותו. לכשתרצה בן עם הספר היה מאין כמוהו. אולם הספר היהודי אמנם היה מו-לדת רוחנית לאדם מישראל, אבל פרישמן המיר את הספר הזה בספרות סתם. אך זה הים גדול ורחבי ידים, וסירתו הקלה נדדה על פניו לכה ולכה וחוף לא היה לה.

הספרות לא נתנה לו מזלדת, אירופה לא נתנה לו בית, כשרונו לא נתן לו יתד. אך בעטו הקל רימה את עצמו ורימה את דורו שיש לו רב, שיש לו כל. אמת גדולה היתה עם עטו כאשר כינה את דבריו הראשונים בשם 'אותיות פורחות'. שלא מדעת פסק בזה את פסוקו על מעשי עטו, על דרכו בספרות. וכיום, מקץ כמה עשרות שנים אחרי מותו, נהפכו אותיותיו הפורחות לאותיות שפרחו ואינן, כקורים הללו בשלהי הקיץ, אשר ירפרפו בחללו של עולם בכה ובכה, כמבקשים תיקון לנפשם, ותוך כדי רפ-רופם יימוגו מחוסר ממשות:

וְעֵתָה הִמָּה תוֹעִים וְאֵיהָ לֹא יִדְעֵתִי,
חוֹטִים-חוֹטִים דְּקִים —
וְיָד מִי תִקְבְּצֵם לִי, וּמִי מְקוֹרְם יִפִּיר?..
וְגַם הֵם נִמְקִים.

על הראשונים ועל האחרונים

מאת שלמה צמח

קיבוץ של בני אדם תעודת חיים חדשה. אי אפשר לה לעשותו אספסוף בלא מסורת ובלא מורשה, אלא על כרחא שתהא מנחילה לו אצילות רוחו ומגמות נפשו מבית אבותיו. והרבה כוחות מחקר מבזבזים שם כותבי תולדות הספרות בשביל להעלות ולגלות מתחת אבק אגרות ונוסחאות שבבתי הגנזים רמז כל-שהו לגעגועיהם הרחוקים של האבות על משאת נפ-שם של בניהם. לפיכך לעולם תמוהה היתה בעיני תאוה משונה זו של כמה וכמה סופרים עבריים הטור-חיים ומייגעים עצמם להסביר לנו בכל מיני סברות דחוקות, שעבדים היו אבותיה של הספרות העברית החדשה ודעתם קצרה והשגתם מעטה וקטנה אמנתם ולבם קשוח ועיניהם טחו ושבתם גוזמה וגדלותם מדומה, ומוטב שנסב פנינו מהם ומכל אשר להם ונשכיחם מן הלבבות.

מינם של בעלי הקיטרוג על העבר אינו אחד. מהם סבלה של הירושה עליהם. ונדמה להם, שלא יתרווח החלל בשבילם עד שידחקו משם כבוד אבותיהם; מידה קטנה כאן של בני אדם שגלוי וידוע להם מהיכן מקור יניקתם, אלא שכפויי טובה הם. ומהם ילדי נכרים שבאו אלינו מן החוץ, ובימי אנדרל-מוסיה וטשטוש גבולין מהלכים הם בספרות העברית כאותו פיל בחנות של כלי חרסינה. עם לועז ונמהר-לבב זה עז נפש הוא, כביכול, ואין שום מורא עליו. ובאמת אינם חבים כלום לספרות העברית, לשונה מגומגמת בפיהם ואפילו פירוש המלים של יצירו-תיה אינו מחזור להם כל צרכו והם תועים ומתעים. ואתה תמיה על שום מה נטפלו למלאכה שאינה מלאכתם ולספרות שאינה ספרותם. באים הם בכשיל וכילפות של באלזאק וטולסטוי וסטנדאל ושאר טפ-סרי עולם, אבל ליודעי דבר גלוי וידוע, שאפילו פרשה זו אינה נהירה להם במקורה, וכל מזונותיהם מכלי שני ומן הקצף המבעבע בשוליהם של כלים שאולים וזרים אלה.

אין חס וחלילה חלקו של אברהם קריב עמהם, עם תועי לבב אלה. דיך שתקרא עמוד אחד מן האמור

כל דור ודור חייב לחזור ולהעריך קנייני תרבות של דורות שקדמו לו. לעורר מן הנשייה דברים גדולים שהזמנים הצניעו אותם ולהשכיח דברים קטנים שאין קיומם אלא בחסד זמנם. ובדרך זו בלבד תהא מסור-רת אבות מורשה לבנים. וכיון שאין לקידמה ולהת-פתחות שליטה בעולם הערכים, ואין לומר, למשל, שירת ביאליק מושלמת משירת דבורה הנביאה, כשם שרשאים אנו לומר חרושת ימינו מושלמת מחרשתו של תובל קין; אלא שתי הוויות כאן וכל אחת ואחת ערכה בפני עצמה ובתוך עצמה — הרי שינוי בטעמו של ציבור לא על ספרות זמנו בלבד הוא חל, אלא פושטת התפיסה שנשתנתה על כל עבר תרבותה של אומה מתחילת ברייתה עד היום הזה. מכאן שקיעות וזריחות הללו של יוצרים ויצירות בתוך עמם מת-קופה לתקופה; יורדים ועוממים מאורותיהם לשעה אחת ולאחר זמן שוב עולים ומבהיקים. ואפילו סימן לדור בביור שהוא בורר מתוך יצירות עברו, מת-רחק מהן או דבק בהן, ובהכרע שהוא נותן להן. יש אנגליה ששקספיר במרכזה ומילטון נדחק לצדדין, וחילופם של דברים. ויש צרפת המעלה כוכבו של ראסין גבוה מעל גבוה, ויש צרפת המרימה את קורניי ושוב מדליקה אבוקתו שכבתה. ואמרו חכ-מים — על פי הדברים שאומה מוקירה או מזלזלת בעברה אתה עומד על אפייה בשעה זו.

הדן בפרשת ראשונים ואחרונים וזיקתם זה לזה עניינו גדול בנעשה בארץ המועצות. רוסיה שלאחר המהפכה בודקת שבע בדיקות כל שיר וסיפור שיוצ-אים מתחת ידיהם של סופריה בזמן הזה, שלא יהיו בהם דברי מינות ושלא ייכשלו בשינונם. אבל סלח-נית היא וותרנית אצל דבריהם של ראשונים. אינה אומרת, למשל, גוגול זה אדם חשוך היה ונשתעבד כעבד נרצע למלכות רשעה ולפיכך פסולים כתביו ולא יבואו בקהל. כיון שנתקבלו על דעת העם ונת-חבבו עליו הריהי מעקמת כמה וכמה כתובים ועושה להם צינור שיתחברו עם הקיים בהווה ויסייעו עמו ויחזקו אותו. כי יודעת רוסיה, אם רצונה להטיל על

אצלו ואתה יודע לפני מי אתה עומד. מיד חש אתה בעמקות שרשיו ובדקות יונקותיהם. אי אפשר לו לאדם שיכתוב כך, אלא אם כן נודעוזה נשמתו עד היסוד וניטלה ממנה שלוותה. אברהם קריב יחיד בדורו שלא פסקה תביעה מפיו ולא פסק חפץ שילום מלבו המורתח על אפרם הקלוי של אבותיו, והריהו גוחן לאיום ונורא שבעברה של כנסת ישראל שעל-תה באש הכבשנים וכאבו וחרון אפו חוסים עליה. אנו מפזרים דעתנו, נותנים למתהווה והולך שיחפה על מה שהיה ועבר, אבל אין שיכחה לפניו. וכש-הוא פונה לספרות — ואין לו מקום אחר לפנות אליו אלא לעולמה, כי אדמת מכורתו היא וכסא כבודה נחלתו — ונתקל שם בדיבורים כבושים שהשמיעה בשעתה ובמסיבותיה, הריהו מחזיר לה דבריו הכביר שים ושופך חמתו עליה, והסניגור כאילו נעשה קטי-גור. ואפילו אינך מקבל דינם של דבריו ואין דעתך נוחה מהם, הרי כוחות הנפש שבעצבת לב-נדכה זה שהביאוהו לדינו — לבך, כל לבך עמהם!

דומני, עיקר טעותו של קריב, שהוא רואה חידוש בתואר זה 'משכיל' שהוא מכתיר את פרישמן וב-המעטת דמותו היוצרת שהוא ממעיט. כלומר, לא עמדו אבותינו על מהות זו שבו ולפיכך אין תימה שהרבו בשבחו והרכינו ראשם להשפעתו, אבל אנו משנתגלתה לנו המהות, על שום מה נוסף ונתעה את העם בשקרים? ולאמיתו של דבר, נשמעו טענות אלו מכבר הימים ואפילו קשות פי כמה מטענותיו של אברהם קריב. א. ר. מלאכי בהקדמתו לאגרות פרישמן כותב על קבלת פנים ראשונה שלו בספר-רות: "היו אז כינויי הכבוד שלו: גנב, מנוול, שאר-לאטאן, זונה, הולך רכיל, יוצא דופן, חותר בתים ומבעיר בערות ועוד בשמות חיבה" כאלו קדמו את פני פרישמן גם צדרכובים, יהל"ל, לילינבלום, ברנ-פלד ושאר סופרים". ובריינין ב'המגיד' בשנת 1898, בתשובה למאמרו של פרישמן, מכריז ואומר: "עקרו את שלטונו של פרישמן בספרותנו ותהילה לאל כי עברו הימים ולא ישובו עוד". ויהל"ל כתב בהקדמה לחלק ב' של 'נס לגוים': "הלך הזה יוצא דופן — זה מדליק בית לקבל כסף באתריות ועולה ומטפס אל הספרות העברית לשרוף בהבל פיו גדולים וטור-בים קבל משכורתו". לפני חמישים שנה, בערך, נפלה מחלוקת דברים בין פרישמן לנומברג ותארים אלה 'הבטלן בצילינדר', 'המשכיל בצילינדר' שכיחים שם מאד. נומברג חריף היה, ואף שתה לרווייה מבארו

של פרישמן, ובעל פולמוס גדול היה, ורבים החצים באשפתו ושנונים; משנטפל לבעל דינו לא נרתע מלגלות כל חרפתו ולא ריחם, ואפילו בדה מלבו מידות שאינן ממידותיו או שהפריזו בשיעור קלקלתן. נומברג ביטל ולגלג וביזה את המשורר שבפרישמן ואת המספר שבו ואת המבקר שבו ועשאהו נשמה ערטילאית, שאין לה לבוש משלה אלא טלאי על גבי טלאי מכסים מערומיה. רצוני לומר, לא הגיע פריש-מן למקומו בספרות משום שלא עמדו בשעתו על חולשותיו. הקטיגוריה של נומברג כפרה הכל ואפילו במקצת זו, שאברהם קריב מודה בה, לא הודתה, והרי מאמרו של פרופ' יוסף קלוזנר 'פי-רוח' כבר נגע ב'השלוח' לפני ארבעים שנה בכמה וכמה צדדים שקריב נוגע בהם במקום זה. ואם נתקבל פרישמן על זמנו וקבע לו מקומו בספרות, ודאי היתה בו מידה גדולה אחת שהדור כמה לה ונתן לבו לה והיא שהכריעה לשעתו ולדורות.

ודאי אין הביקורת חייבת לפשפש במסיבותיה של יצירה; מכל מקום הללו לא ימתיקו דינה. די לה לביקורת שעסקה בדבר הכתוב שלפניה; בשיירים הללו של פרישמן ובסיפוריו ובמאמריו. מסיבותיה של יצירה עניינן לתולדות הספרות ולא לביקורת. אבל משאתה עומד ומדיין בהשפעתו של סופר, אי אפשר לך להיפטר מהן. בת קול זו שדברי ספרות מעלים בלבבות לעולם מהלכת בתחומי היחסים שבין יחיד לרבים, בינם ולאופיים של הללו ודרך קליטתם וקרקע גידולם; במעמדם של הנענים והמושפעים ובהוויות עולמם. אלא שכוח השפעתם של דברים אמורים לדורם — כוח זה גופו מידה גדולה וזכות גדולה הפורצות גדרי הזמן, ואינן בטילות ואינן פוחדות אפילו הן נראות תמוהות בעיני דור אחר. וחוב-תה של ביקורת במקום זה לשאול תחילה את עצמה ולהשיב לשאלתה: על שום מה דברים שנראים לנו בימינו קלי ערך, קולם היה הולך כל כך בזמנם? ושיטה זו של דרישה לא זו בלבד שעתידה היא להעי-לות את האמת ההיסטורית, אלא יש בידה גם לעמוד על טיבם של ערכים כמוסים שבדברים שנעלמו עכ-שיו מן העין לשעה קלה. ולפיכך אף מידה של ביקור-רת בדרך דרישה זו.

לא היה דוד פרישמן איש יהודי קנתרן, כפי שסבור אברהם קריב, שעשה יד אחת עם מנדלי להנמיך קומתם של בני ישראל וחילקו ביניהם את עולמם, זה מטרידם בגופם וזה ברוחם. יהודי פולני היה ועיר

כלות היום פשוטי העם, גבוהי קומה ובעלי-גוף-
וכוחות, העגלונים והרפכים והסבלים והארוזים וה-
שליחים, היו מתקבצים בבתי משתאות ובבתי מרוח
ואוחזים בידם רבעי-של-אוזו והשומן מפעפע בין שפ-
תותיהם ומשלשלים כוסות של יי"ש לגרונם ומקנחים
את השפם מתוך הנאה בשרול כסותם. אבל כשהם
אומרים לך ב'הן צדק' פלטרין אתה יכול לבנות על
דברתם.

הוזה אומר, שפל הידים שבקביאל והשכת הי-
מים שבכסלון לא האפילו על פרישמן ולא הטרידו
מנוחתו. מצד הגוף והחומר ואפילו מצד האופי וה-
נוהג דומה הכל כשורה אצל יהדות זו, וכאילו עומ-
דת היא על ספם של חיים חדשים. אלא שעל ספם
השני של החיים עמדה ריקנות גדולה ונתנה פחדה
עליה. החסידות והתורה שבלב כבר בניוונן וביריד-
תן ובכיעורן, ומבתי מדרשות ומחדרי ישיבות כבר
נסתלקה השכינה, ובימי תמורות גדולות אלה, בשעה
שיהודי פולין, שלא שינו אורח חייהם בצאתם ובאהלם,
יהודי פולין הללו בתוך הקאפוטות הארוכות שלהם
ועל כובעי קטיפה ומשי שלהם ועל רבותיהם וצדי-
קיהם ובתי החסידים שלהם, התחילו משנים סדרי
מדינה ועושים אותה תל של חרושת לכל מיני דב-
רים המרחיבים דעתו של אדם, ואוכלוסי רוסיה הר-
חבה הצמאים לקורטוב של הנאה וקישוט ונוי פונים
אל התל היהודי הזה — בימי תמורות אלו התחילו
מתפקקות חוליות עולמה הנפשי-הרוחני של אומה
זו והתחיל מתרוקן מתכנו, ואין דבר שיבוא וימלא
אחרי החסר. זכותו של פרישמן שהש בזעזועים אלו
שמבפנים ותפס אותם כראוי להם וראה אורם וצלם,
עלייתם וירידתם. ובמקומה היתה השאלה ששאל
את עצמו — יהודים הללו מה חידוש בחייהם? וה-
שיב כהלכה: אירופה הם עושים בתחום מושבם,
שהרי במתהווה בעיירות הללו, בוגירי' ובטומאשוב
ובצ'נסטוחוב ובכיוצא באלה, יש מקצת ממאנצ'סטר
ומלייפציג, ובמתרחש בלודז ובווארשה יש הרבה הר-

האיש המפורסם הזה בנוגע לריבי עם ליליענבלום, הן צדק
האיש מאד מאד, ואולם רק מנקודת מצבו הוא יש לו הצדק
לשפוט כאשר שפט. בעיקרו של דבר לא שם לב למצבנו אנחנו
בספרותנו, וכן שכח כי טבעם של בני האדם שונה מאד וכי
הרבה תלוי בטמפרמנט ובסביבה ובאופן החינוך של כל אדם
ואדם. — — — עוד ילדות היתה בי כשכתבתי 'תהו ובוהו',
— — — לא מבקר הייתי או, לא סופר הייתי רק עלם צעיר
לימים בן סוחר אשר נפשו תגעל כל מיני מלמדות ובטלנות
והשכלה מן המין הידוע" (מכתבו אל ציטרון, אגרות פרישמן,
עמ' קנ"ט-ק"ס).

מולדתו זגירו' ומקום ישיבתו לודז ווארשה. * בשני
כרכים אלה לא ראה פרישמן רק דלות מנוולת ואפס
מעשים שבקאפולי ולא אותם חיים בטלים ונובלים
שבבעיירות ליטא הנידחות בשנות הששים שבמאה
שעברה, שיהודים 'שוחטים' דג-מלוח לסעודה של
ערבי שבתות ומזונותיהם רק בולבוסים כל ימות
השבוע. בימיו קמה והיתה התמורה הגדולה סביבו.
בניהם של עושי טליתים בקאלישיין שאריגתם בקודש
התחילו עוסקים בהוויות העולם הזה, בבניינה של
עיר הרושת רבת מעשים, ואלפי נולים מקשקשים
שם ונירים נאריגים וידיים עסקניות טוות בצמר וב-
פשתן וסחרם פורץ ויוצא למרחקים וכובש כל הש-
ווקים. ועל אחת כמה וכמה שלא ראה כמישה ותנומה
ואזלת יד בווארשה, כרך זה שמרכלתו מרכולת עמים
והיהודים בו כקן של נמלים טורחים ועמלים ועוס-
קים בישובו של עולם; כרך זה שרחובותיו בכל ימות
החול מלאו קרונות עמוסים גבוה גבוה תלי תלים של
אותן תיבות קארטון המלבינות וחבילות מרובעות
הללו הכרוכות במחצלות של זהב, ובהן כתנות בד
וחליפות צמר ונעלי עור וכל מיני כפתורים של כל
מיני צדפים וכלי שולחן של כסף ושל שאר מתכות
ושמלות פאר ופרוות יקר ומחוכים לנשים וכתפות
לגברים — וכל אלה יוצאים לכל בתי נתיבות שב-
עולם ופושטים בכל רחבי רוסיה, להרי קאווקאז ול-
מישורי וולגה ולחופי הים השחור. ובבתים הרמים
יושבים רבבות רבבות בחורים ובחורות וידיהם עו-
רות בכל המלאכות על מכוונת תפירה ועל מחרטות
ועל טבלות נגרים, ומזמורי עם נוגים ועריבים בפי-
הם ושירתם בוקעת ועולה בחלל החצרות עד לב
השמים. כוונתי לומר, לעיני פרישמן עמד שבט יהודי
מיוחד במינו, רב פעלים ומערכי לבו גדולים, בעל
הנאה, קולני, תוסס חיים, גנדרן, יהיר ופזיז, פיקח
וקל דעת כאחת, נוהג בערמה ונוהג בתמימות כאחת,
חומד לצון ו'מענה לשון' בפיו וחריצות וחכמה באצ-
בעות ידיו וזריזות וחפץ מעשה בכל אבריו; ועם

* "בעודי ילד קטן באו אבותי לגור בלאדו. משפחתי משפחה
מכובדה ומיוחסת מאד ורבנים יש לה כדגי הים לרוב. ואולם
אבותי ואבות אבותי וכן רוב בני משפחתנו היו אנשים סוח-
רים מן הפבריקנטים הגדולים שבמקומנו וכולם אדירים, גבי-
רים ועשירים. מוכיר אני את הפרט הזה לפניך, משום שבאמת
השפיע עלי השפעה גדולה בילדותי, ויוכל היות כי עיני
תבאר לך איזה ענין הנראה בהשקפה ראשונה כמו זר. אוירא
דלאדו מהכים בכל אופן שהוא, ואינו נתן לשוטה בשוטים
שיהא לבטלן. — — — בשנה שעברה קראתי מה שהדפסת
אתה בלוח אחיאסף בשם לעוואנא, ומצאתי גם מה שחשב

ביאליק. מפפק הוא בנביא שבשירתו ומושך ידו מעט מ'אכן הציר העם' ו'דבר' ומשירים דומים להם, ואינו רואה בהם עיקר כוחו של המשורר. אף על פי שידע פרישמן שאין שירה מצטמצמת ליריקה בלבד, והרי כך כתב לברדיצ'בסקי: "חיפך יטעם רק מין אחד מן הפאעזיא, והוא המין הלירי, ואם ינתן לך מין שירה שאין בה ליריוס, אז לא תכיר כי שירה לפניך". אבל מעדיף הוא עליהם את השירים הקטנים מסוגם של 'צנח לו זלזל' ו'הכניסני ו'לבדי' וכיוצא בהם, הואיל וכוחם באמן שבמשורר. לכאורה הבדלה זו מתמזגת יפה יפה ברעיונו של קריב וחיבב הוא לקבלה בשתי ידיו. כיצד יעמוד, הוא הפוסל כל קובלנה וכל דבר תוכחה בעמו, כנגד בליטראות של לעז שהשליך ביאליק בפני אומתו ולא ימחה? והרי במפורש כך שר המשורר:

אַכֵּן נָבַל הָעַם, מְלֵא נִקְלָה וְרוֹשׁ,
 פְּלוֹ רָקֵב וּמְסוֹס מִפְּתֵי-רֶגֶל עַד-רֹאשׁ!

אלא המעיינים מחדש בערכי ספרות אבותינו מיד מתחילים מגששים כעוורים משהם באים אל פרשת ביאליק, לבם אינו נותנם לכללו בכלל השוללים והמלעזים והמכערים את יהודי הגולה ומנוולים פניהם. והריהם מערימים ומבליעים, וסוף סוף, לאחר כמה וכמה מעשי להטים, הם מוציאים אותו מכלל העדה הרעה הזאת.

אבל פרישמן לא הרחיק חקר ולא עיקם כתובים, ואף על פי שדומה נמהר לב הוא בחשבונותיו ונעה אמת-המידה שבידו, הרי מעולם לא כחש לאמת שב-לבבו, וגם בהערכת ביאליק הלך אחריו. זעמו וחר-רון אפו בשירי התוכחה שלו היו מופלאים בעיני פרישמן, אבל גם גדושים ומגודשים, ולא קולות אלה ביקש בשירה העברית. פעמים רבות היה פרישמן מזלזל בכבודם של סופרים, אך לעתים רחוקות מאד, רק משנתפס לצער גדול, לאחר שאבדו במחשכים מלאכיו שהיה מפריח בשמי המולות העברית, וחוזר לביתו וצוררו נקוב ובעלי חובות נוקשים על דלתו ויאוש מר בנפשו — היה מדבר רתת בעמו ו'מגיד פשעו'. אבל לא קבל על דלות ושללות ובטלה ואפס מעשים אלא על דבר אחד בלבד — "על עם אשר רגשותיו הומתו ומתו, ורחשי לבו בפני כל עדן ורוך נחנקו, ולא יצלח עוד להתפעל ולהתרגש"; * הואיל

* ובמקום אחר הנוסח רגשני יותר: "אלי, אורי ושירי! חמול נא על עמך הכבד הזה והסר ממנו כמעט את רוחו היבשה הזאת. תן נא בלבו מעט רוח של ליריות, של רוך

בה מהן. ההשכלה בנוסח ליטא ורוסיה הלבנה עסקה ביחיד הישראלי, והיתה מקצרת בלבושו ובזקנו וב-פיאותיו מבחוץ ומשנה בהליכותיו ובנוהגו מבית, והניחה לפניו משלחיד של רופא ועורך-דין ורוקח כמשאת נפש וכדרך של גאולה. עסקו של פרישמן היה קיבוץ יהודי כמות שהוא ולא יחידיו, אותם רח-בות השוקקים המוגות בני אדם עושים ופועלים, ומתוכם ביקש דרך להם. ויצא ואמר לנפשו: כיון שמעשיו של קיבוץ זה מעשי אירופה, על כרחו שתהא לו אירופה בעולמו הנפשי והרוחני, ובמקום הישן שאיחד את הלבבות וקירב ועורר את הנשמות וש-אפס כוחו והוא מסתלק והולך, תבוא (לא תעודת רוקחים שב'חטאות נעורים') ספרות של שירה ושל דברים שבלב בנוסח אירופה, שתאחד ותקרב ותעורר ותתן טעם ונוי ותוסיף חיזוק וחיית, כשם שהיא עושה כן במאנצ'סטר ובלייפציג. הואיל ואין בחיי החולין של כלל יהודי זה אלא קדושה אחת שתציל את נפשו — קדושתה של ספרות, ספרות עברית, שנוסחה נוסח אירופה. ותהא אחדותה של אומה זו שלימה, מבחוץ ומבית, במוהו החריף של יהודי זה הממציא ובידיו העושות ובלבבו החם המרגיש.

בניין רוחני זה רעוע היה מיסודו. הספרות לא הצילה. לא היה כוח שיציל ואף ציון לא הצילה. ויהדות פולין רבת המעשים היתה לאפר הקלוי. ועכשיו לא יקשה עליך להאריך לשון על התמימות והעוורון שבכמה משאיפותיו של פרישמן ועל דברי ההבאי שבדבריו. אבל כל אדם שנתפס לדבר אחד ונושא נפשו אליו, קו ישר כחץ משולח וכל ביתו אחוזה ומקובצת לארכו; ובצדדים, מימין ומשמאל למסילתו, אין חכמתו מרובה. ואף על פי כן אי אפשר לך לדעת אל נכון עד היכן מגיעים אפילו דברי הה-באי שבצדי הקו הישר. אם בקודש הדרך אף הליכה זו מן השבח אל הפסולת יש בה מן הכוח המעשיר שבפסלתם של לוחות. ודאי עכשיו על כרחך יימלא שחוק פיך כשתקרא דברי קינטור אלה שפרישמן מקנטר יהודי-פולין שאינם שרויים באבלות על הצייר בקלין שהלך לעולמו. ובכל זאת כשרואה אתה בימי-נו את הבולמוס שאחז את בחורי ישראל לאמן ידיהם במכחול ובמפסלת, יש ואתה מהרהר, אולי יצא גץ ראשון שהדליק אש התלהבות זו מגזומה של שטות שהשמיע פרישמן בימיו.

כן אין הדין עם קריב, ואפילו ראיה לסתור בדב-ריו, בשעה שהוא אומר לחזק יתדות השקפתו מתוך הדעות הפסולות, כביכול, שהשמיע פרישמן על שירת

תורת פיוט ודאי תאמר לך שברייבוי השי"נין שבטור הסוגר גנוז הכוח המשבר את הלב והקושר דמעות בעפעפים. בין כך ובין כך פרישמן עט על הכוחות האלה, הואיל וזאת תעודת חייו — לשבר לב אבן ולהזיל מים מעינים יבשות.

לפיכך אין לך טעות גדולה ועוולה גדולה מעירוב זה שמערבב קריב פרשת מנדלי בפרשת פרישמן, ומביא ראייה ממאמרו שכתב לכבוד הסבא ואומר: "ועיקר הקסם היה שמנדלי נעשה לו (לפרישמן) תנא דמסייעא" (עיין למעלה עמ' 7); כלומר, בזיון זה שהיה פרישמן מבזה את בני עמו ("איזה שבט מעט ודל אשר יקרא לו ישראל") "מצא פרישמן לא אצל פרץ ולא אצל שלום עליכם, אלא רק אצל מנדלי בל-בד. המשקפים אשר הביט מנדלי על עמנו נמצאו יפים עד להפליא לעיניו האירופיות של פרישמן" (כנ"ל); כלומר, לא נחה דעתו של קריב עד שסכסך את שלום עליכם בפרישמן (המחלוקת עם פרץ אינה עניין לכאן; מבית היא, בתוך כתלי בית-המדרש הווארשא, ועי-לותיה אחרות) והפילו בין זרועות מנדלי, ו'מגיד פשע עמו' אחר דבק ב'מגיד פשע' חברו, והאמת ההיסטורית אינה נעדרת!

אלא מאי, בניין זה אינו אלא מגדל הפורח באויר והאמת ההיסטורית מושלכת ארצה. סברות ודקדוקים ועיונים המטרידים ביום הזה, לאחר החורבן, את קריב אין זכר להם ואין סימן להם בעוד ארבע מאה רבבות יהודים חיים ופועלים במרכז אחד מן הוואר-טה עד הדווינה וממנה עד הדון לארכם של אלפי קילומטרים ולרחבם. ובאמת היו אהבה וריעות בין הסבא לנכדו, ומעיד אני עד נאמן על כך: "הרגשת הידידות בין הסבא לנכדו, שנתחזקה בימי אודיסה, עמדה בעינה כל ימי חייהם. זו היתה ידידות נפש טהורה, כמעט משפחתית, כזו שבין סבא אמיתי לנכד-דו האמיתי. מעולם לא נפגמה הרגשה נעלה זו על ידי קנאה ותחרות, כאשר יהיה המקרה בין בעלי מקצוע אחד, המהפכים בחררה אחת במחיצה צרה וענייה. יודע אני, כי שלום עליכם היה רואה מעין הטלת מום בקדשיו, כשחסידי הנלהבים ביותר היו מפליגים בשבחו ומרימים את ערכו למעלה מערך הסבא. להתחרות בסבא אין שום סופר רשאי, מפני שהוא סבא — הראשון, ובמקום שהראשון עומד אין הבאים אחריו יכולים לעמוד!..." (כתבי י. ד. ברקו-ביץ, הוצ' דביר, תל-אביב תשי"ג עמ' צו).

ומאחר שאהבה וידידות בין מנדלי (אבי אבות

ובתוך בני שבטו ישב ואלה לא נבלו ולא הרקיבו ולא נמסו. פסול אחד מצא בהם—'קהות ברגשותיהם' וביטול הושיהם הפנימיים, ועל אלה נפשו הומיה. רגשות עדין ורוך בשביל הנשמה היהודית (כלומר בשביל יהודי פולין בני ארצו) שהיובש התחיל מצמ-קה ואשר אותם ביקש בספרות העברית (ולא ראה מקום אחר שיבואו משם מלבדה), לא מצא בשירי התוכחה של ביאליק החמורים והקודרים, ומה תימה שפנה אל השירים הקטנים ששפעו רגשות אלה כמ-עיין הישועה? לא היתה לפרישמן משנת ביקורת ונוי סדורה על עיקריה וטעמיה, וברי לי, מלכתחילה, כפר בצורך הלכותיה ובתקפן. לפיכך אין לטרוח הר-בה בשביל להעלות ולגלות המוקשה שבין דין לדין שבדיניו. וודאי לי, אף מעיני פרישמן עצמו לא נעל-מו הסתירות שבדיניו, אלא שלא השגיח בהן הואיל ואין מוראן עליו. אבל הוא שלגלג על תעודת ישראל, הוא גופו בעל תעודה היה, וזו שנתנה לו חוש בוהן במסתרים היודע לבור את הנאה לתכליתה. מימיהם של שירי הים ששר ר' יהודה הלוי לא פקדה ליריקה של אמת את השירה העברית. והנה פתאום לפניו לב גדול ונרעש וכמיה וכואב על זלול שצנח על גדר וינזם; עולם מלא של רגשות עדין ורוך אשר ביקש ואשר בו תלה התעוררות עמו, וכיצד לא יעדיפו על השאר? ואם רמז רמז לנו פרישמן על 'בעיר ההרגה', שלא כל מקומותיה כבשו לבבו, הרי אנו שקראנו 'משא נמירוב' בנוסח ראשון, יפה יפה אנו יורדים לדעתו. הדברים ששיברו את הלב לא במוסר הנוראות ובתוכחתן היו. נשבר הלב בעדין וברוך שעל כרחם נשתתרו בין החרבות ועליהם, פשוטו כמשמעו, העינים זולגות דמעות.

וְלִבְלִבּוֹ הַשְּׁטִים לְגִגְדָּךְ וְזָלְפוּ בְּאִפְךָ בְּשָׂמִים,
וְצִיֵּצִיֶהֶן חֲצִים נֹצֹת וְרִיחֵן פְּרִיֵת דָּמִים;
וְעַל-אִפְךָ וְעַל-חֲמִתְךָ תִּבְיָא קְטָרְתָן הַנְּרָה
אֶת-עֲדֵנֵת הָאָבִיב בְּלִבְךָ — וְלֹא-תִהִי לָךְ לְנָרָה;
וּבְרַבְבוֹת חֲצִי זָהָב יִפְלַח הַשְּׁמֶשׁ כְּבִדְךָ
וְשִׁבַע קַרְנַיִם מִכָּל-רְסִיס וְכוֹכֵית תִּשְׁמַחְנָה לְאִידְךָ.
פִּי-קָרָא אֲדָנִי לְאָבִיב וְלְטַבַּח גַּם-יִחַד:
הַשְּׁמֶשׁ זָרְחָה, הַשְּׁטָה פְּרָחָה וְהַשּׁוֹחֵט שָׁחַט.

ועדנה, של הגות וחלומות, היא נא גם לו מעט משוררים בעלי שירי דמיון והשתפכות נפש. ויהא נא גם לו מעט שירים ליריים, שירי אהבה, שירי נוער, שירי חיים.

המלעיוזים!) לשלום עליכם, על שום מה יהיו ריב ומדון בין פרישמן לבינו? ובאמת חזקים הרגשים האלה אצלם. על מה יריבו? שנאת ישראל, כביכול, של זה ואהבת ישראל של זה, כל הניגוד הזה אינו אלא פרי עטו של קריב, אבל מידות אלו לא עמדו ולא הפרידו בין זה לזה. לפיכך לא התיירא פרישמן לומר אחר מיטתו של שלום עליכם מה שלבו אומר, כדרכה של ריעות נאמנה שהאמת לשונה; * ודאי אמת שבערכים שאתה רשאי להתדיין עמה, אבל בעל דינך רשאי להשמיעה ואין ממחין. * שלושה הסייגים שסייג פרישמן אתה מוצא דוגמתם אמורים אצל מארק טווין ואין מבלעים לו, ודומני כלים שאולים כאן אצל פרישמן. אפשר והיתה דקות פסיכולוגית בכתיבתו של שלום עליכם ואפשר לא היתה; אפשר אדם גדול היה ואפשר חסר הוא את 'הציווי המוחלט של המוסריות', וחסר זה סגר עליו את הדרך אל הגדר לות (על מארק טווין אמרו שהיה ציניקן ועולמו לא נחרב); אפשר כוחו האסתטי בכל דיבור ודיבור וצייר רופיהם ואפשר אין כוחו שם. והוא הדין לגבי 'משפך' זה שקריב קובל עליו שמים וארץ. מארק טווין מעיד על עצמו כך ואין חושש: "חביב עלי ספרי ז'אן ד'אדק, מכל ספרי והוא המשובח שבהם. ויתר על כן, שבע מנות של הנאה היה שופע לי יותר מן השאר; שתיים עשרה שנה של הכנות ושתי שנים של כתיבה. השאר לא נצרכו להכנות ולא קיבלון מידי". הרי אף כאן עניין של 'משפך', והדברים אינם מעלים ואינם מורידים, ודומני אף כאן יוצא פרישמן בכלים שאולים. אפס לא בפרשה זו אנו עומדים, אין ענייננו במקום זה — טעה פרישמן בהערכתו או לא טעה. דנים אנו בתיזה הכוללת של קריב, באהבת ישראל של שלום עליכם שקלקלה את השורה והביאה את פרישמן שינמיך את קומת האוהב בידיים. ובכן — אין ממש בהנחה זו. אם היתה טעות שביהערכה כאן, עילותיה אחרות, וקריב תולה בדברים

* "אין עוד ספק בלבי, — כותב פרישמן אל ש"ע, — כי עין בוחנת נתן לך אלוהים לבחון ולראות, להבין ולדעת את כל הנעשה תחת השמים, ולכן אנו מוצאים אצלך נפשות חיות העושות ומדברות; אולם בנוגע למלאכת מחשבת, מה שקורין בלע"ז קונסט, חודאָושעסטוואַ, רואים אנחנו כי אין לבך הולך אחר המעשה הזה כלל וכלל. או האם באמת לא תבין כי ספורך אינו ספור, כי הכל עשוי ומלוקט כמו ליקוטי מהר"ן, או כפסוקי התורה בתיקון ליל שבועות — — רואה אני בך כשרונות מיוחדים להיות צופה ורואה את כל הנעשה מסביב לך, מה שקורין בלע"ז בעאַבאַכטער, אַבסער-וואַטאַר, ואתה לך בכחך זה והושע את ישראל".

בוקי סריקי. חזרתי ועיינתי ב'אגרות דויד פרישמן' הוצאת ניו-יורק בעריכת א. ר. מלאכי; בספר ד' 'הראשונים כבני אדם' מאת ברקוביץ בפרקים 'התי-אטרון היהודי בווארשה', 'בין שלום עליכם לפריש-מאן', 'בחדרו של דינסון' ובחמישה מכתבים של פרישמן כתובים אידית (כרגיל היה הוא כותב עברית ושלום עליכם משיב לו באידית), שראו אור בחוברת 14 של 'די גאלדענע קייט'. צר המקום להביא עדויות מרובות הללו המכחישות את הנחתו של קריב, ואיני מפריש מהן אלא כמה וכמה קטעים ושולח את הקורא אל המקורות גופם. ואין לי אלא לקצר ולהסתייע בדברי ברקוביץ אלי המסכמים והמכריעים: "היח-סים (בין פרישמן לש"ע) היו טובים בהחלט. שניהם נתחבבו זה על זה והתרפקו איש על רעהו כל ימי חייהם. אמנם דרכו של פרישמן היתה באירוניה, ואולם מידה ישרה של לבביות קיננה בו, ופעמים מתוך חשש מפני סנטימנטליות היה מכסה עליה במסווה של האירוניה". ואמנם מידה זו היא שמתעה את קריב בכל דבריו שהוא משמיע בפרישמן בעניין זה ובשאר העניינים. את הלבביות שמתחת למסווה לא זכה קריב לראות פנים אל פנים, ובתוך בין השמ-שות של האירוניה רואה הוא זאבים וחיות רעות ואינם אלא שיחים ירוקים ורעננים פורחים ושופעים. * ועצם פרשה זו של 'אירופיות' אצל פרישמן ותיג-רתו שאינה פוסקת כנגד המחקים והקופים, שלכ-אורה שנים כאן הסותרים זה את זה, אינה נהירה לקריב כל צרכה, והריהו טופל עליה דברים שאין בהם ממש ונותן בה סימני שאלה וסימני קריאה ואפילו תמיה הוא כיצד פרישמן מעיד על עצמו (בעניין 'חלום יעקב' של בריהופמן) ועל שכמותו: "אנו היהודים שביהודים מימי ילדותנו ומבתי אבו-תינו וזקנינו, שיהדותנו חתומה בבשרנו ובנשמתנו וכל קמט מקמטי מחשבותינו ומבינים אנו את היה-דות ואת שאלותיה וגם חלומותיה באופן אחר קצת". *

* דווקא בין פרץ לשלום עליכם לא נתיישבו הדברים: "הוא דבר (פרץ) עכשיו על שלום עליכם בביטול נמרץ, ככופר בערכו. הגם שלום עליכם בגדולים? במה אתם מוצאים גדולתו? כלום בזה, שהוא מצייר לנו אנשים קטנים? סופרים גדולים יוצרים דמויות גדולות — — עובדה זו בלבד, שש-לום עליכם מקובל כל כך על ההמונים, מעוררת חשד. אנשי הרוח הגדולים אינם גלויים לפני המון העם רק פניג'זוכוכי שוים לכל נפש". (כתבי י. ד. ברקוביץ כרך ששי עמ' נט"ו).

* והרי מקורו של היהודי שביהודי שבו: "בעודי ילד קטן היה לי מלמד אשר מנהגו היה להקריא לפני תלמידיו בכל

קריב אינו תופס, למשל, שכתובה בימים ההם כנגד זורמן והויפטמן, בשביל הללו שהספרות העברית מזונום הרוחני ומעוזם הנפשי היהודי (ולא היתה לת- חיה שום אילן להיתלות בו חוץ מן הספרות ולשונה העברית), היתה בה מן המטהר ומן המחזק ומן התריס בפני סכנת החיקוי הפורץ גדרי ספרות ופושט בתחומי החיים בכללם; ובמקום זה מזדמן פרישמן לפונדק אחד עם אחד העם והשפעתו. ואין לבוא בטענות ביום הזה למה לא היה ציוני ביום ההוא? שאלה כאן הצריכה עיון ושיקול דעת ולא טענה המתירה את התרעומת ואת הטרוניה ואת הדלטוריה. הואיל והשאלה אינה פונה לצד אחד, אלא חמורה היא מאד כשהיא עומדת כנגד הצד השני: על שום מה לא משכו אחריהם חובבי ציון והציונים יהודים דוגמת י. ל. גורדון, פרישמן ואברמוביץ ופרץ ונומברג וכ- יוצא בהם? וארוכים הדברים ונוגים מאד ואין בכוחי לפרט בהם בשעה זו. אבל על כרחך אתה מהרהר, אולי לקו עסקניה של תנועת התחיה במידות שהר- חיקו רבים וכן שלימים מגבוליה? אבל דרכי הרוח העקיפין דרכיה. וכתובתו של פרישמן (ולא 'חלום יעקב' של ברה'הופמן), שקריב מלגלג עליה 'שהעמידה את הכל על קלף הספרות', זקפה אלפים ורבות בחורים כפופים בישראל והכניסה אותם תחת כנפי השכינה של שיבת ציון העלתה אותם לארץ ונתנה להם פדות וגאולה.

רצוני להוסיף ולבדוק פרשה זו על פי המקורות החדשים שבידנו. ישנן נ"א אגרות שלו אל ברדי- צבסקי, שראו אור בכרך ז' של 'מאזנים' (והדין עם פיכמן שהקדים דברים להן ואמר בין השאר: "...מג- לה [פרישמן במכתבים אלה] לא מעט מן הפגום שב- אפיו, אבל בא לידי בליטה גם הטוב ביותר, העז ביותר שבנפשו: כוחה לאמת עד הסוף, לבקורת שאי- נה יודעת פשרות לגבי אדם קרוב ואהוב. באות לידי גילוי גם מדותיו הטובות, השתתפותו הנאמנה, שמ- חתו לעזור לחבר בשעת דחקו".) הפותחות בשנת 1863 ומסיימות בשנת 1901. אלה הימים שברדיצבסקי

חמשי וחמשי שבכת את הספורים הנפלאים מתוך 'ספר הישר', והספורים האלה וכן ספורי אמי ואמי זקנתי הם שער ררו והלהיבו מאד את כת דמיוני ונוסף עליהם גם הדין אשר בביתו למדתי אחרי כן ואני אז רק בן שמונה שנים והוא לא מצא ענין יותר טוב לפני, בלתי אם ללמדני את הספר 'יסוד ושושן העבודה' או 'קל"ח פתחי חכמה' וכדומה, ולבסוף הכניסני תחת כנפי הקבלה. שער נא בנפשך: נער בן ה' והקבלה".

עודנו תועה ואוסף כוחותיו ומבנה את רשותו בספ- רות. ודאי לא מעט סייעו עמו דבריו של פרישמן שהיו בהם אמת ועין טובה ורוחב לב וקצת קפדנות וקצת מחסותו של רב אל תלמידיו ("בכל אופן דע לך, כי רבו המרגליות הטובות אשר מצאתי בספ- ריך. מעולם לא עלה על לבי כי באיזה קמט שבלבך עוד מתנמנמים כוחות כאלה. צר לי שאתה מאבד כל אלה בידיים. אין אתה צריך כלל לכל האמצעים החיצוניים; מי שיש לו באמת אש קודש בקרב הלב פנימה, לו אינם דרושים עצי גפריית. הנח את אלה לאינם יכולים"). אלא משהוכתר בתואר דוקטור בברן ומשהתחיל ב'הוצאת צעירים' שלו ובפרסום מאמ- רים בכתבי עת גרמניים ולבו גס בו ולאחיו שבמזרח, הנה הדברים שפרישמן, 'קנאי האירופיות', משמיע באזניו: "וגם לא נעים היה לי בשנים האחרונות ההרגל שהיית רגיל להטעים בכל מאמר ומאמר שיצא מתחת עטך כי יושב אתה במערבא. וכי מערבי אתה, וכי אוכל אתה מערבית וכי שותה אתה מערבית וכו'. על כל צרה שלא תבוא היית מתגאה במערביות שלך. המערביות היתה בידך למין לולב שהיית מנענע אותו לצורך ושלא לצורך. ומה בכך שמערבי אתה? ומה בכך כי אנחנו הקטנים פה יושבים, במקום שאין שם שום מערבית כלל. דמיונך (ודמיון חבריך הדו- מים לך בבחינה זו) היה בעיני כאותו האשכנזי שבא מברלין ועד הגבול שבין איידקהנען וווערבאלען, וכיון ששמע שברוסיא קר מאד, שלח ידו עד מעבר לגבול והשיב אותה כרגע וקרא: הוי, מה קר שם! גם בני הישיבה שנתמלטו מעריהם הקטנות שברוסיא ובאו לגבול אשכנז, שלחו את חוטמם לעבר השני של הגבול, ומיד התחילו צועקים: הוי מה מערבי שם! עי', למשל, ב. ודומיו. אבל איש טהור כמוך, מה לך ולהבלים ולגסות-רוח כאלה?". ואין הדברים פשוטים, כפי שהם נראים בעיני קריב.

כאמור, כל בניינה של קטיגוריה זו יסודו בדעות שהשמיע פרישמן בספרות ושאינן מתיישבות זו עם זו. כנראה אין מידתו של קריב מידתו של בית-הלל, והסיח דעתו שכך טבעה של אומנות זו. היכן המבקר שאינו מתפלל ג' פעמים ביום תפילת 'אבינו שבש- מים, אב רחום וחנון, מסתירות נקני'. ויתר מכן, מוצא אותן קריב אף במקום שאינן. אמר פרישמן, שנפגמה גדלותו היוצרת של שלום עליכם, הואיל וחסרה היא את 'הציווי המוחלט של המוסריות', ודאי נוסח קאנטאי זה מסורבל כאן כדוב ואינו מן המוב- חר. ואף על פי כן הכוונה ברורה. מיד עלה עליו

השיב לו: "אילו אתה שם, שולי חלוקך אתה מגביה ורץ אחרי אליה!" למחר אמר רב אשי לרבנן: "נפ" תח ברבותינן".*

ואל יהא קריב קפדן כל כך, אלא יהא דן בני אדם לפי היצר הרע של דורם. והרי הדין עם פרישמן גם בעניין אוסקאר ויילד. דבר אחד אינו מוטל בס" פק — צביעותם של דיינים בתקופת וויקטוריה שלחה את אוסקאר ויילד לבית האסורים על ליקוי שלקה והחריבה עולמו; לאחר ארבעים שנה ישבו חכמי שווידיה וכיבדו את אנדרה ג'יד, שלקה באותו ליקוי, בפרס נובל. הוזה אומר, אין הדברים פשוטים כל כך כפי שהם נראים בעיני קריב.

מדוע הדברים שאינם פשוטים נראים בעינינו כפ" שוטים? משום שהוא קנאי לדבר אחד. וקנאות מבי" אה לידי צדקות. וצדקות מביאה לידי אכזריות. ואכ" זריות מביאה לידי סימוי עינים. ומכאן הפשטות המ" סוכנת שבסברותיו של קריב. בעצם מה חטאו של פרישמן ומה פשעו אליבא דקריב? כתב 'תהו ובהו' בימי נעוריו. אבל כבר בשנת 1898, והוא בן שלושים ושש, התחרט על מעשהו. "על אופן כתיבת הקונטרס ההוא אני מצטער עתה", אמר במכתבו אל ציטרון. מאמרו הראשון ב'המגיד' והוא בן י"ז, והשם 'אני ואבי זקני', עניינו כנגד הלהג ששטף את העתונים במלחמת תיקונים בדת, ואלה דבריו: "הגידו נא לי את התכלית המעשית של מלחמה כזו? מל" חמה זו שאתם קושרים בשביל מי היא? בשביל אבי זקני? והוא הן לא יוותר לכם על ערקתא דמסאני! שבע פעמים ביום יהרג ולא יעבור אפילו על אות אחת! — — — ובכן בשבילי? ואני אפילו אם תותירו לי רק אות אחת, שתהיה לי למועקה רגע אחד, לא אובה ולא אשמע לכם! מה איפוא התכלית המעשית של מלחמה כזו?". וכלום אין כאן פרצו הראשון של השכל הישר בתוך קהל היהודים? לא הלעזי הרבה על קהל זה, לא אמר להם שהם חבר רמאים ונוכלים ולא עשאו חדלי אישים ולא דקר בשרם במחטים, אף על פי שפלטה נוצתו כמה דב" רים בנוסח הדור. מום אחד הטיל בהם, ששקועים הם בעולם העשייה וניטל מהם חוש הליריזם ויבישה נפשם ואינה מסוגלת להתרגשות ולהתפעלות. מילא, אין הצרה גדולה ואין הדלטוריה כבדת עוון, יכולה אף אומה כזו שתהא מהוגנת בכל דרכיה. אבל בשעה שאדם משים עצמו דיין ובידו נקודה אחת שאין

* סנהדרין ק"ב עמ' ב'.

והעלה עליו את הדברים שאמר על בודליר: "עבודה לבטלה היא לבדוק אם היה בודליר איש מוסר או לא, ואילו גם היה הרע והנשחת מכל בני האדם אשר על פני האדמה גם אז לא היתה מלאכת המח" שבת שלו חסרה מכל גדלה אף כמלוא הגרגר" (ועיין פיסקה זו עד סופה, למעלה עמ' 5, ואף בדברים על אוסקאר ויילד), והריהו מפרין אמירה ראשונה בא" מירה אחרונה ומכריז כמנצח. אלא שהדברים אינם מופרכים כל עיקרם. להיות איש מוסרי, כלומר שנוה" גו טוב ומסילת חייו ישרה, ולהיות איש המוסר, כלומר שעניינו והרהורו סדרי העולם הטובים והר" עים, אינם שני כתובים המכחישים זה את זה. אמנם היה בודליר איש 'רע ונשחת' ואף הודה בכך ואת שיריו קרא בשם 'פרחי הרע', ואף על פי כן לא פסק 'הציווי המוסרי המוחלט' מלהטרידו כל ימיו וכל לילותיו, ומבחינה זו היה גם עולם מוסרי בשי" רתו, אף על פי שלא עסקה היא בתיקון המידות, ויש גורסים, שסבור היה בודליר כדרך שהקאתולים סבורים, שעולם הזה הוא עולמו של השטן ועל כרחו שיהא אדם שרוי בחטא, ורק ברחמי שמים לפדותו ולטהרו מזהמתו. גם דוסטויבסקי היה מאותו המין. ורוצה פרישמן לומר, שלום עליכם אף על פי שאדם הגון הוא וידיד אהוב אינו ממינם. יכול וטעה פריש" מן בדינו. אבל היכן המבקר שלא יהא מתפלל עוד תפילה אחת ג' פעמים ביום — 'אבינו שבשמים, אב רחום וחנון, אל תביאני לידי טעות!'. ואם פרישמן, זה שגרש את המוסר מן הספרות העברית, היה פעם אלופו של קריב בביקורת, לא תחלש דעתו על כך ואין טעם בעלבון שהוא חש על כך. סוגיה זו, אם שירה חייבת בתיקון מידות או אינה חייבת עודנה שנויה במחלוקת ועוד לא הכריעו בה החכמים. בדורו של פרישמן, דור של 'אמנות לשם אמנות', הוכרעה לשעה אחת, וודאי ידוע לקריב סיפור המעשה על היצר הרע לעבודה זרה: רב אשי הגיע בפרקו לש" לוושה מלכים (ירבעם ואחאב ומנשה) שאין להם חלק לעולם הבא והכריז — "מחר נפתח בחברינו", בא אליו מנשה בן חזקיה בלילה בחלום ואמר לו: "חב" ריך וחברי אביך קראת לנו, ומהיכן בוצעין את הפת ומברכין המוציא אתה ידוע?" לא ידע רב אשי. אמר לו: "מהיכן בוצעין את הפת לא למדת, וחבריך קראת לנו?" אמר לו רב אשי: "למדני, ולמחר אני אומר דבריך בשמך בבית המדרש". לימד אותו: "ממקום שנקרמים פניה של פת בתנור". שאלהו רב אשי: "מאחר שהיית חכם כל כך למה עבדת עבודה זרה?"

נפש של משורר בו, והוא עצמו הגדירה כך: "אם איני משורר, אבל לכל הפחות נשמתי נשמת משורר לכל פרטיה ודקדוקיה, ועוד אני מסופק אם יודע אתה את כל הקרעים והסדקים הנמצאים בתוך נשמה אשר כזאת". והיתה בפיו לשון שאינה מצויה, שפת עבר שינקה מכל המקורות ושנתמזגה תחת עטו למ־זיגה שלימה ואורגאנית. ולא זו בלבד אלא שהיו בה גם גידול והתעשרות והתגוונות והתבהרות עד יומו האחרון, ואלוהי שפת עבר לא השליך אותו לעת זיקנה. ידע כל סודותיה של לשון זו הידועים לנו כיום והרבה סודות שידע עוד חתומים לפנינו. והיה מתרגם גדול ועשה בסגנון התנ"ך מעשי להטים. אמנם רוצה קריב להוציא מתוך ידו את ספר הספרים, אבל ברצון זה מן העקשנות ולא מן האמת. והיה אדם בעל ידיעות רבות ונהירים לו שבילי ספרות זמנו. ודאי שרשמה בדעותיו וודאי מאורותיה הג־דולים (אנו בתקופת הזוהר והפאר של טולסטוי ודוסטויבסקי וצ'יחוב והוגו ופלובר ווולר וטין וקאר־לייל והסקאנדינאבים וכיוצא באלה) פעמים סימאו עיניו, אבל כל ימיו לא פסק מלהזהיר על החיקוי ועל מעשה קופים. וביישן גדול היה ולבו רך ולפיכך כשהיה משמיע קולו ברבים נדווגה אליו משאגתם של פורצי גדרות. והיה מסייע וסומך ותומך בסופ־רים יוצאי דופן בשעתם, הללו שאודיסה הקפדנית והחמורה אינה מצרפת אותם למנינם (ברדיצבסקי, גנסי, נומברג, שטיינמאן, וכיוצא באלו). אף על פי שלא תמיד היתה דרכם דרכו. כלומר היתה בו מידה של ארך רוח לכוחות המתנמנמים, אצל אחרים וחפץ ביקצתם. ואף על פי שלא התקרב לחיבת ציון ול־ציונות הרשמית, והרבה טעמים בדבר, הריהו שתר־ גם את 'דניאל דירונדה', שבחורים מישראל היו ממסמסים דפיו בדמעות עיניהם; ואין לי כל כפק, שנמתח קו ישר בין להט לבו וסגנונו של המתרגם לבין אותם נערים שפתחו את זה שמכונה בשם עלייה שניה. והרי לטשרנוביץ לא הלך והרבה שנים אפילו לא נכנע לכתיבה באידיש, שז'ארגון היתה במכת־ביו. אמור מעתה אביה של הביקורת העברית איש המעלות היה, בן אדם שאינו שכיח בכוחות רוח ונפש ובמידותיו. ולא זו בלבד, שכבוד לביקורת העברית שזה האיש פרישמן אביה, אלא עוד רבות רבות מהליכותיו חייבות להיות נר לרגליה בזמן הזה. ואם קריב מדבר דברים שאין להם שחר, שמתבייש הוא במכורתו, ש'עלבוך', כביכול היא לו, אין זו אלא מידה אחת מגונה, מאוד מגונה, שנטפלה

למעלה הימנה — ציוני היה וסיפר בשבחם של בני ישראל ובמידותיהם הטובות — אף סופר גדול היה; לא־ציוני היה ועסק במסכת נגעים של בני עמו — סו־פר קטן היה; כלומר, מאחר שעומדים אנו בהלכות טהרות יש אבות ותולדות והרי אנו גם בתחומי דברים שהן מטמאים במגע ומשא, ופרישמן שכתב טובות על מנדלי (האב) אף הוא גופו אינו טהור! אלא שאפילו טענה זו ממש גדול אין בה, דומני, שלא ניסח עוד מבקר את הרופף שביצירתו של מנדלי כמותו: "איש כמוני, כותב הוא לשלום עליכם, מצ־טער מאד על מענדעלי מו־ס משום שהחזיק בשתי ידיו רק במין אחד ועל כן בכל ספר חדש היוצא מתחת ידו לא נמצא בלתי אם אשר קראנו ממנו הרבה פעמים". הוזה אומר, פרישמן ראשון היה שת־בע ממנדלי מין שני.

ובשעה שאני ממצה ומסכם את הגנוז בין השיטין שבקטגוריה זו, כלומר בשעה שאני שומע מן הלאוים את ההנים, הרי כך בערך מצטיירת דמותו של פריש־מן המבקר לפני: פתאום קם בישראל בן אדם אחד שעולם הספרות עולמו, ובתמימותו סבור הוא שעולם רגשי זה המקופל בספרות צורך השעה הוא לבני עמו ("מאמין אני באמונה שלמה כי הליריק גם כל יכול ובה נושע את עמנו"). לפיכך אינו חס על ממונו ומוסר נפשו עליה. לא נסתבך בביקורת של רעיו־נות שמחוץ לגבולותיה, אלא כל ימיו כתב על ספרים וסופרים והיה מעריך ערכם במפורש ובלא עקיפין לטובה או לחובה. לא ידע דברי חנף ולא היה נושא פנים בדינו; * והיתה אמת גדולה בלבו, ודאי אין נצה באמתו. אבל כיון שאמת שלו היתה ועמד כמגן לה, אף אינה בטילה לגמרי. ואם משורר גדול איננו

* לפני שבעים שנה כתב פרישמן לווייסנברג: "...גם על דבר בקרתך על העתקתי אוכח דרכך על פניך. מי בקש מידך לדבר אלי או עלי רכות? מדוע תאמר כי דברת את דבריך בלשון של זהירות לבלתי פגוע חלילה בכבודי, הלזה יקרא איש אמת, הלזאת נקרא בקורת שאין בה משוא פנים? — אחוותנו הפרטית ומעשינו הגלויים בספרות, אין לה ולהם כל מגע ומשא. — — — מהיום הזה והלאה לא תוסף לעשות כמעשים האלה אם תחפוץ באהבתי.

אחרי כי הזכיר הזכרתי לטובה בזאת שמת עבותות על ידי לבלתי היות לך למבקר; ואף גם זאת: בהיותך למבקר את העתקתי 'ידיעות הטבע', לא אוכל לדבר גם אני טובות עליך, ולא יאמרו 'הבריות', כי היה לנו הכלל לחוק 'שומר לי ואשומר לך' — ופרישמן או בן כ"א. וכלום רבות מידות כאלה בימינו?

אל הספרות בימינו, ושמצווים אנו לעקרה מן השורש — וכפיות טובה שמה.

ודאי וודאי שכפוי טובה קריב, הואיל והוא זורק עפר לתוך פי המעיין שממנו הוא מושך אמת המים שלו. אם ישנו מגע כלשהו בין הרוחני שפעל בעולם הזה לבין הרוחני שעודנו מתקיים לאחר עליית נשמה למרומים, מובטחני, שרוחו של פרישמן לא פסקה מלמעלה מלהתחקות על הנעשה בספרות העברית מלמטה, ובמוקדם ובמאוחר אף מאמרו של קריב יבוא לפניו, ואם במראה או בחלום תתחבר באחד הלילות אליו. בחיבה תהא טופחת לו על כתפו וכך תאמר לו: מכיר אני שכמותך ובן מיני אתה ונתפסת לדבר אחד וקרועה וסדוקה נפש המשורר שבך. אתה בועט בי, יודע אני מניין רגלים הללו הבויעטות, למעלה מששים שנה היו נושאות את גופי. אף על פי כן דבר אחד אינו מחול לך, הדיבוק שבי בא מתוך הספרות וחזר אל הספרות. גם כך יש דיבוק, לפיכך אתה אומר דברי הבאי כאשר אמרתי אנוכי. אלא שהדיבוק שלך ממקום אחר ואין שערי הביקורת פתוחים לפניו, ואתה משמיע לא דברי הבאי בלבד אלא תועה אתה ומתעה. הנה אתה עושה אותי סופר קטן, מחול לך. על קטנותי כבר כתבתי לברדיצבסקי. קי. אך אתה עושה אותי כמעט לשונא ישראל. לבלבול זה אין כפרה. הסכת ושמע ואספר לך מה שאירע לי בעודי בעולם השקר. פעם ישבתי וערכתי אגרותי לברדיצבסקי והפסקתי באמצע וקרבותי אל חלון ביתי וראיתי אחי יהודי פולין עוסקים בהוויות העולם; ראיתי רכבים וסבלים ועגלונים וקומיסיונרים ובעלי חרושת וחייטים וסנדלרים ונגרים טורחים ועמלים ועושים. שעה ארוכה הסתכלתי בהם ובפעלם ונתמלא לבי אורה, וחזרתי אל השולחן שלי ואמרתי לברדיצבסקי באגרת זו כדברים האלה: "האם אינך מרגיש כלל כי הספרות בכלל אינה אלא חזיון אחד קטן, קטן מאד מחזיונות החיים, וכי החיים הרועשים בחוץ הם גדולים ורחבים וחזקים, והם העיקר, וכי רק שטות היא אם אנשים כמונו עוד יתאמרו בלבם כי באמת עשינו איזה דבר". ויודע אתה למי התכוונתי ב'חיים הרועשים בחוץ הגדולים והרחבים והחזקים'?

ליהודי פולין שלי העוסקים בהוויות העולם שראיתי מעבר חלון חדרני שב'רחובי-הקר', עכשיו, קריב שלי, יהודים אלה אינם. הה! ממימיה של אומה טמאה זו שתיתי בימי געורי, והיו שעות שבחלתי בעברית מרוב טורח ומשא, ואמרתי סופר אשכנז אהיה. הה! בושתי ונכלמתי על הרהורים רעים אלה. אבל בלבי ידעתי טיבה של אומה זו ובמקום אחד גם אז קראתי בשם 'ארץ הזועמת והזעומה הזאת', וסופה ששרפה את יהודי פולין שלי ואבל ועירירי אשב במרומים עד סוף כל הדורות. והנה קראתי מאמרך וראיתי שלבך נקרע על יהודי אלה, וביקשתי רשות וירדתי להגיד לך שאין לבי עליך; צערך צערי וכעסך כעסי ויגונך יגוני, וחביב אתה עלי וקרעני כדג בלבד שיר-ווח לך מעט.

ועוד דבר אחד באתי לאמור לך. משייר אתה בי מידה אחת טובה, החן שבהגיתי. יודע אתה מה טיבה של מידה זו? יהודית שביהודית היא, ואחי בפולין נפשמם כלתה לה. ואם זכיתי לחלקי בעולם הבא, הרי משום שנתתי להם כגרגר החרדל הימנה. לא אמר יהודי בזגירו' — יפה ריבה זו. אלא כך אמר: מלאה חן ריבה זו. וזה כלל את הכל — נוי וטובת לב והליכות נאות ועניויות ובינה ונפש רוגשת ואף משוכת געורים. ישנן סגולות כאלה הכוללות הכל. למשל, טעם טוב. הצרפתים עשו כן בשנינות, אספרי בלע'ז, ומונטסקייה שלהם פירש אותה כך — "עמים אתה מוצא בבני אדם ובחפצים קסם לא נראה וכן טבעי שאין להגדירם ולפיכך על כרחך אתה קורא אותם בשם 'משהו שאין לדעת מהו'". Je ne sais quoi בלע'ז. אבל לא הטרחתי את עצמי מן המרומים להודות לך על המעט ששיירת בי, באתי להתרפק שעה קלה על מידה זו של חן שלא מצאתי הרבה ממנה בספרות העברית, עד שמצאתיה בך, בדבריך, בידיעת הכתיבה שלך. וירבו שכמותך בספרות ישראל, אל, ספרות זו אשר כל לבי נתתי לה!

פתאום הפסיק. כמעט שיצאה מפיו טינה זו שבי דיבור — 'אלא שכפוי טובה אתה, קריב, אבל הב' ליג ושתק ואחר נשקו על ראשו ושבו למנוחתו.

צורת המרחב בספרות ימינו

מאת יוסף פראנק

לוגיה שנתיישנה, ואפילו אותה לא ידע לסינג אלא מכלי שני. אולם דווקא נסיונו הדו־קישוטי להת- עלות מעל להיסטוריה ולהגדיר את חוקי התפיסה האסתטית שאין שינוי חל בהם — דווקא דבר זה יותר מאשר דרכו להשיג או להגן על אסכולה זו או אחרת, הוא שמקנה ליצירתו אותה רעננות מתמדת שמרמוז עליה אנדרה ג'יד. ומאחר שתקפה של ההג- חה העיקרית שלו אינו תלוי ביחסה לתנועות הספרות של זמנו ובמידת ידיעתו מכלי ראשון את מעשי האמ- נות שבעת הקדומה, הרי ניתן לנו להפריד הנחה זו ממסיבותיה ולהשתמש בה כשאנו באים לבדוק דב- רים קרובים לנו יותר בזמנם.

לסינג ממוזג ב'לאוקון' שני זרמי מחשבה שחשי- בותם רבה בתולדות התרבות של תקופתו. מחקריו הארכיאולוגיים של בן זמנו, וינקלמן, עוררו אצל הגרמנים עניין גדול והשתוקקות לתרבות היוונית. והנה בא לסינג חוזר אל הומר, אריסטו ובעלי הטרא- גדיה היוונית, ומתוך ידיעת המקורות תקף את תורות הביקורת המסולפות, שייסודן כביכול בסמכות דעו- תיהם של הקלאסיקאים, שהסתננו לצרפת באמצעות מפרשים איטלקיים ומצאו להן אחיזה גם בגרמניה. באותה שעה, כפי שמציין וילהלם דילתי במסתו המפורסמת על לסינג, נתנו לוק ובית-מדרשו האמ- פיריסטי שבפילוסופיה האנגלית דחיפה חדשה לעיון האסתטי. לוק ביקש פתרונים לבעיית ההכרה מתוך הפרדתם של מושגים מורכבים ליסודות פשוטים של תחושה, ולאחר מכן בחן את פעולות השכל ובדק דרכי ההתקשרות של תחושות אלה עד כדי עלייתן לדרגה של מושגים. עד מהרה נתקבלה שיטה זו על דעתם של חוקרי-הנוי. אף הללו במקום לחוקק חוקים ליופי, התחילו בודקים את התפיסה האסתטית. סופרים כשפטסבורי, הוגארט, האצ'יסון וברק — נתנו את דעתם לאופיים המדויק ודרכי הצטרפותם של הרשמים הגורמים לה להרגשה הנאה אסתטית. מנדלסון, ידידו של לסינג וכן בריתו בביקורת, פר- סם בגרמניה ברבים שיטה זו של עיון בבעיות אסת-

אנדרה ג'יד העיר פעם, כי 'לאוקון' ללסינג הוא אחד מאותם הספרים שטוב לשוב אליהם או לסתור את האמור בהם אחת לשלושים שנה. אך למרות עצה טובה זו, לא קיבלו הסופרים המודרניים * אף אחת מן הדעות הללו. נסיונו של לסינג, שבא להגדיר את תחומי הספרות והאמנויות הפלאסטיות, היה — על כל פנים בעיני מבקרים אנגלים ואמריקאים — לענ- יין מיושן, שלעתים אמנם מזכירים אותו מתוך דרך- ארץ, אך שוב אין רואים בו גורם המושך השפעה חיונית על דרך ההגות האסתטית. ואכן, קל להבין כיצד אירע הדבר במאה ה"ט, שרבה תאוותה להיס- טוריציזם, אך קשה יותר להבין זאת כיום, כאשר רבים מן הכותבים על שאלות אסתטיות עוסקים דווקא בבעיות של צורה. מאמצו של לסינג להגדיר את החוקים הקבועים ועומדים בספרות ובאמנויות הפ- לאסטיות נראה בדין בעיניהם של כותבי תולדות אמנויות אלה כמעשה דו־קישוט; ברם המבקרים המודרניים שאין עוד מוראה של המיתודה ההיסטו- רית עליהם, הרי חוזרים ומעלים מחדש את הבעיות שלסינג ביקש להן פתרונים.

אכן נראים הדברים בראייה ראשונה, שפתרונו של לסינג לבעיות אלה אין בו אלא יחוס קלוש אל המחשבה האסתטית בימינו. הטענות שב'לאוקון' מכז- ונות היו נגד הפיוט הציורי של זמנו אשר רחק הרבה מהרגשתו של האדם בן-זמננו; ורבות ממס- קנותיו על האמנות הפלאסטית יצאו מתוך ארכיאו-

* בשנת 1910 כתב אירווינג באביט את ה'לאוקון החדש' (I. Babbitt: The New Laokoon), וכוונתו לעשות בת- חום האמנות המודרנית מה שעשה לסינג בתחום האמנות של זמנו. בקיצור היתה הנחתו זו של באביט כך: כשם שאת הסכות לערבוב הסוגים בזמנו של לסינג אפשר למצוא בתורה המסולפת של החיקוי, כך אפשר לבקש שרשי נטיה מן הדרך הישרה של אמנות זמננו בתורה המסולפת של הספונ- טאניות. אף-על-פי-כן הנחתו של באביט דבר אין לה עם תורות לסינג, והדיון על לסינג במחציתו הראשונה של הספר לא בא אלא לחזק את ההשוואה בין מגמתו של לסינג לזו של באביט.

טיות ; ולסינג עצמו היה מצוי אצל דברים אלה ורבים אחרים מבני אותו המין. ולפיכך עומד 'לאוקון' במ־קום שמתאחדים בו שני זרמי מחשבה אלה. לסינג מנתח את חוקי התפיסה האסתטית, מראה כיצד הם קובעים בהכרח גבולות לספרות ולאמנויות הפלאסטיות ומוכיח לבסוף היאך יצרו סופרי יוון וצייריה, ובייחוד הומר, יצירות־מופת, מתוך שמירתם על חוקים אלה.

בציפון פשוט הוא פותח דברו ואומר שהספרות וה־אמנויות הפלאסטיות, הואיל ופועלים הם באמצעים שונים על התחושה האסתטית, הרי הכרח שייבדלו גם בחוקים היסודיים השולטים ביצירותיהם. "ואם באמת, כותב לסינג, משתמשים הציור והשירה במעשי החיקוי שלהם באמצעים וסמלים שונים לגמרי זה מזה — כלומר: הראשון בצורה וצבע בחלל והשני בצלילי הברות קצובות בזמן — ואם סמלים אלה תוב־עים יחס מתאים אל הדבר המסומל, הרי ברור שסמ־לים ערוכים זה ליד זה אי אפשר להם לתאר אלא דברים ערוכים בשלימותם או במקצתם זה ליד זה ; ואילו סמלים ערוכים בזה אחר זה אי אפשר להם לתאר אלא דברים סדורים בשלמותם או במקצתם בזה אחר זה".

ודאי לא לסינג הוא שגילה הבחנה זו ; עקבותיה מוליכים אל ימי קדם של הקלאסיקה. אלא תרומתו שלו, שהעלה אותה מהארה בודדת לדרגה של עקרון ביקורת כללי, וכך הביא לידי סיום הגיוני את מאמ־ציהם של המבקרים הצרפתיים הקלאסיים, שאמרו להגדיר את חוקי האמנות הקבועים ועומדים, כפי שנקבעו על־ידי התבונה (Raison).

הצורה באמנויות הפלאסטיות לפי שיטתו של לסינג, בהכרח צורה של מרחב היא, שכן טוב ביותר להציג עצמים מבחינת היותם נראים לעין כשהם ערוכים זה ליד זה ברגע אחד של זמן, ואילו הספרות משתמשת בלשון מורכבת משורות של מלים מת־משכות בזמן ; ויוצא שהצורה הספרותית חייבת לע־מוד ביסודה על אחת מצורות רציפות הסיפור בש־ביל שתעלה יפה עם תכונתם העקרית של אמצעייה. לסינג השתמש בטענה זו כדי להתקיף שני סוגי אמנות שהיו רווחים מאוד בזמנו: השירה הציורית והציור האליגורי. הפייטן הציורי ביקש לצייר ציור במלים, והצייר האליגורי בא לספר סיפור בתמונות־מראה ; שניהם גדונו לכשלוף, שכן מטרותיהם עמדו בסתירה עם התכונות היסודיות של אמצעייהם. כל כמה שיהא, טען לסינג, התיאור המילולי מדויק ורר־

טט, אי אפשר לו ליתן בנו את הרושם האחד של העצם הנראה לעין ; וכל כמה שיהיו בחירתן וסי־דורן של הדמויות נאים כל צרכם, אף־על־פי־כן אי אפשר לה לתמונה או פסל לתאר לפנינו בהצלחה שלבים שונים של פעולה.

לסינג מפרט טענתו כשהוא מנסה להוכיח, כי היוונים, בעלי החוש הנאמן לתואם אסתטי, היו מכב־דים את הסייגים שצורות התפיסה האנושית נתנו באמצעייה השונים של האמנות. מכל מקום ערך הבחנתיו של לסינג אינו תלוי בסעיפים אלה של טענתו, אף לא בהערכה המיוחדת שהעריך סופרים מסוימים. מבקרים שונים חלקו על כמה מדרכי שיפו־טו, ואמרו בלבם כי בדרך זו מערערים הם את מעמדו של לסינג. ברם סברה מעין זו מקורה באי הבנת ערכו של 'לאוקון' בתולדות ההלכה האסתטית. אפשר להש־מש בה בהבחנתו של לסינג כבכלי ניתוח בלבד, ולא לקבוע ערכן של יצירות בודדות על פי מידת קרבתן אל העיקרים שהניח לסינג ; ואמנם אם לא ננהג כך נוכל להבין משמעותו האמיתית של 'לאו־קון'. שכן לסינג לא העלה מערכת דעות חדשה אלא תפיסה חדשה של צורת היפה.

תפיסת הצורה האסתטית שהורישה תקופת התחייה למאה הי"ח היתה כולה חיצונית. אמרו שהספרות הקלאסית — במידה שידעו אותה — הגיעה לכליל השלימות ולא נותר לסופרים שבאו אחריה אלא לחקות דוגמתה. חברות חבורות של פרשנים ומ־בקרים הוציאו כללים מסוימים מתוך יצירות המופת הקלאסיות — כללים דומים לכללי האחדויות האריסטוטליות שאריסטו מעולם לא ידעם — והזהירו את הסופרים החדשים שיקיימו חוקים אלה, אם ברצונם לשאת חן בעיני הציבור הנאור. קימעה קימעה קפאו אותם כללים והיו דפוסים חיצוניים אשר אל תוכם חייבים היו לצקת את חומר היצירה הספרותית. ולא היתה צורתה של היצירה אלא סידור טכני שהכל־לים גוזרים אותו. תפיסה מיכאנית זו של הצורה האסתטית הביאה לשיבושי טעם חמורים — שקספיר נראה ברברי אפילו בעיני סופר שגון כוולטיר, וכ־שבא פופ לתרגם את הומר, ראה צורך לערוך אותו עריכה הגונה. השקפתו של לסינג פתחה בפרישתה הגמורה מאותה תפיסה חיצונית של צורה, דרכים חדשות לעיון האסתטי אשר בהן ילך בעתיד.

שהרי, כפי שכבר ראינו, אין הצורה האסתטית בעיני לסינג סידור חיצוני של דברים הנקבע על־ידי מערכת כללים שבמסורת ; זו אינה אלא יחס שבין

של זמן, ולא דווקא כהשתלשלות שבזמן. באשר לרו-
מאן, מגיעה מגמה זו לרומה בספרו המצוין של דזינה
בארנס (Barnes), "Nightwood", שלא זכה מעולם לת-
שומת-הלב הראויה אצל המבקרים. החלק השלישי דן
בספר זה בפרטות, מנתח צורתו ומסביר משמעותו.
ולבסוף, הואיל ותמורות בצורה האסתטית לעולם
גוררות אחריהן תמורות גדולות בהרגשתה של תקו-
פת תרבות מסוימת, נעשה נסיון לציין בקווים כלליים
את הלכי הרוח שעשו את צורת המרחב שליטה בכפה.
בכפה.

כוח-דחף ראשון בא לה לשירה האנגלו-אמריקאית
שבימינו מן התנועה האימג'יסטית' (Imagist move-
ment) בשנים שקדמו למלחמת העולם הראשונה
ובשנים שלאחריה. לא בשל השירה שנכתבה בידי
משוררים 'אימאג'יסטיים' רבה חשיבותה של תנועה
זו – איש לא ידע בדיוק פייטן 'אימאג'יסטי' מהו
– אלא בשל הדרך שפתחה להתפתחות חדשה בפ-
רשתה הגמורה ממלל הדברים הרגשני של התקופה
הויקטוריאנית. דברי הביקורת של עזרא פאונד, הח-
שוב שבבעלי התורה האימאג'יסטית, יש בהם ערבוב
מפתיע של הבחנות אסתטיות שנונות והערות נער
שובב שכל כוונתו כמדומה – épater le bourgeois
(להחריד את האזרח המהוגן). אולם הגדרתו של
פאונד את המראה, אולי השנונה שבהבחנותיו, רבה
מאוד השיבותה בכל דיון בצורה של הספרות החד-
שה. "מראה, כותב פאונד, הוא מה שמעלה לפניך הר-
כב אינטלקטואלי ורגשי ברגע אחד של זמן". ויש
לתת את הדעת על כל היוצא מהגדרה זו. המראה
אינו מוגדר כאן כהעתק של ציור אלא כאיחודם של
מושגים והרגשים שונים בהרכב העולה במרחב ברגע
אחד של זמן. הרכב זה אינו נהוג על פי סדר ההיקש
ובהסכם עם חוקי הלשון, אלא הולם הוא בהרגשתו
של הקורא בהלם רגע. פאונד מטעים בחינה זו שב-
הגדרתו, כשהוא מוסיף ואומר במקום אחר, שהרכ-
בים מעין אלה בלבד, העולים יחד ברגע אחד של
זמן, נותנים לנו "אותה תחושה של פדות-פתאום,
אותה תחושה של חופש מגבולין של זמן וגבולין של
מקום; אותה תחושה של צמיחת-פתאום שאנו חשים
בה ביצירות אמנות גדולות".

כך דגלה עוד בראשונה השירה המודרנית בשיטה
פיוטית מנוגדת ניגוד גמור לדרך שבה חייבים, לפי
לסינג, לתפוס את הלשון, אם נבוא ונשווה את ההג-
דרה שנתן פאונד למראה עם תיאורו הידוע של

טיבו של אמצעי ההומר האמנותי ודרכי התפיסה
האנושית. כשם שהאדם הטבעי של המאה הי"ח לא
היה כבול בכבלי צורות פוליטיות של מסורת אלא
עמד ויצרן בהסכם עם טבעו שלו, כך האמנות חופ-
שית ליצור את צורתה מתוך עצמה ולא לקבלן
עשויות וגמורות מנוהג העבר. הביקורת לא באה
לצוות חוקים לאמנות אלא לגלות את העיקרים אשר
בעזרתם שליטה האמנות בה בעצמה. והצורה האס-
טטית שוב לא נתחלפה בסידור חיצוני ודרכים טכ-
ניות; לא היה זה עוד מעין מיטת סדום שהאמן חייב
בעל כרחו לדחוק אל תוכה את דמיונו היוצר, אלא
היתה צומחת מתחתה, מתוך מבנה הצורה האמנותית
כפי שנתפס על-ידי התפיסה. הזמן והחלל היו שני
הקטבים שהגדירו תחומי הספרות והאמנויות הפלאס-
טיות ביחסן אל התפיסה החושית; ואפשר לנו, אם
נצא בעקבות לסינג, להתחקות אחר דרכי התפתחותן
של צורות האמנות לפי דרך תנודתן בין שני קטבים
אלה.*

כוונתה של מסה זו להשתמש בשיטתו של לסינג
אצל הספרות שבימינו ולהתחקות אחר התפתחותה
של הצורה בשירתה ובתיחוד ברומאן שלה. שני החל-
קים הראשונים אומרים להוכיח שהספרות החדשה,
שבאי כוחה הם סופרים כט. ס. אליוט, עזרא פאונד,
מרסל פרוסט וג'יימס ג'ויס, עושה דרכה בתחומיה של
צורת המרחב. משמעו של דבר, שהקורא מוזמן
לתפוס את יצירתם כהתרחשות בחלל ובתוך רגע אחד

* הביקורת האמנותית הגרמנית ראתה בעשרות השנים האחר-
ונות ימי תחיה ממש משהלכה בדרכים שציינן לסינג. חכמים
גרמנים כהנהגתו של אלויס ריגל (Riegl) (קודמם של אותם
סופרים מאוחרים שנודקו לבחינת קורותיה של הצורה באמ-
נות הפלאסטית) התחקו על התמורות שחלו בתפיסת המרחב,
שאותן ראו כשורש התמורות בצורה האסתטית. הצעד הבא
היה לקשר את התמורות בתפיסת המרחב עם התמורות המ-
קיפות יותר בתולדות התרבות. לבסוף נתרצבו תחומי הדרי-
שה וכללו לא רק את האמנויות הפלאסטיות אלא אף ספרות
ומוסיקה (והכניסו בכך את הקטיגוריה של הזמן) ולא עוד
אלא שהקיפו אף את התפיסות השונות של מרחב וזמן במח-
שבה הפילוסופית. הנסיון המקיף ביותר בכיוון של סינתזה
כזו נעשה על-ידי גוברט פריי (Frey) בספרו רב התוכן
Gotik und Renaissance שיצא לאור ב-1929. סיכום קצר
ומצוין של תנועה ביקורתית זו בכללה ימצא המעיין ב-
Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart
מאת ולטר פסאז' (Passage).

כאן ראוי לציין גם את עבודתו של אדווין מיר : Muir,
Structure of the Novel, העבודה היחידה בלשון האנג-
לית, עד כמה שידוע לכותב הטורים האלה, המנסה לשון על
הצורה בספרות במושגים של מרחב וזמן.

והקורא, הנלווה אל פרופרוק, מגיע עמו לבסוף למחוז
הפצם המשותף:

שם בחדר נשים באות יוצאות
ומדברות במיכאלאנג'ילו

In the room the women come and go
Talking of Michelangelo

בנקודה זו הופך השיר שורת קטעים נפרדים פחות
או יותר, וכל אחד מהם מעלה צד בדילמה הרגשית
של פרופרוק; אולם עכשיו מאותרים הקטעים ומרו-
זים במערכת אחת של מסיבות, והקורא יכול לסדרם
לעצמו כשייחסם למצב הנרמז. בשיטה זו משתמש
המשורר ב'תמונה של מטרונה' (Portrait of a Lady),
ואילו ב- Gerontion נאמר לו לקורא במפורש, כי
קורא הוא "מחשבות מוח חרב בעונה הרבה" – וזרם
התודעה "של אדם זקן בימים חרבים ונער מיהל
לגשם קורא לפניו". בשני השירים מצויה מסגרת
מוחשת וניתן לך לערוך סביבה קטע השיר הנראה
כמקוטע. זוהי אחת הסיבות שלא ראו בתחילה במו-
ברלי (Mauberly) של פאונד וביצירתו הראשונה של
אליוט חלוצים של צורה פיוטית חדשה, אלא מאספים
אחרונים של vers de société – שנונים ומפוקחים
ובעלי חן שברירי ונטולים אותה מעלה של 'כובד
ראש נעלה' שלדעת מתיו ארנולד היא אבן הבוחן
לשלמות הפיוטית. שירים אלה נראו מיוחדים במינם
הואיל וזה מכבר יצאו ה- vers de société מגדר
המקובל; ובלא קושי ראו בהם חרוזים מבדחים שנת-
רחקו מן הסגנון המליצי של המאה הי"ט. מכל מקום,
חייבים היו לראות בכרוך שב- Cantos וב- The
Waste Land הלכה ונוצרה תמורה גדולה של המב-
נה האסתטי; אולם המבקרים של ימינו לא נגעו אלא
בשוליה של תמורה זו. ב. פ. בלקמור (Blackmur)
מתקרב ביותר לעיקר הבעיה, כשהוא בא ומנתח את
הקרוי בפיו שיטתו 'האנקדוטית' של פאונד. צורתם
המיוחדת של ה- Cantos, מבאר בלקמור, "היא צורת
אנקדוטה שראשיתה במקום אחד, והמשכה במקום
אחד או במקומות אחדים וסיומה, אם יש לה בכלל
סיום, שוב במקום אחר. קיטוע מכוון זה, אומנות
זו של דבר החוזר לעולם ומרמז על עצמו, וחוזר
ונפסק לפתע – היא השיטה שבאמצעותה מתחברים
ה- Cantos ביחד. בשעה שהקורא עומד יפה ברוחו
על השיר, בא מר פאונד ומבלבל דעתו על-ידי הבאת
חומר חדש שאינו קשור בקודמו, או מתוך שיבה אל

אליוט את הפסיכולוגיה של התהליך הפיוטי, ניווכח
לדעת מה עמוקה היתה השפעתה של תפיסה זו על
ההשקפה המודרנית באשר לטבע השירה. אליוט
רואה את תכונתה המיוחדת של ההרגשה הפיוטית
ביכולת ליצור אחדויות חדשות ולמזג חוויות, שדומה
שונות הן זו מזו, לאחדות אורגאנית אחת. "האדם
הפשוט", כותב אליוט, "מתאהב או קורא בשפינוזה,
ושתי חוויות אלה דבר אין להן זו עם זו ודבר אין
להן עם רעש מכונת הכתיבה או ריח הבישול, ברם
ברוחו של המשורר לעולם יוצרות חוויות אלה אח-
דויות חדשות". ואכן, פאונד ניסה להגדיר את המראה
על פי תארו האסתטיים, בעוד שאליוט מתאר בקטע
זה את מקורו הפסיכולוגי; מכל מקום לגבי השיר
דומה אחת היא התוצאה לשניהם.

השקפה זו על טבע השירה עוררה עד מהרה כמה
וכמה בעיות. כיצד אפשר להביא בשיר יותר ממראה
אחד? אם עיקר ערכו של המראה ביכולת להעלות
בבת אחת הרכב אינטלקטואלי ורגשי, ודאי שחיבור
מראות בשלשלת יפגע בעצמתם. או שמא השיר עצמו
אינו אלא תמונת מראה גדולה אחת שאת חלקיו הבו-
דדים יש לתפוס באחדותם? אם אמנם כן הדבר,
הרי חייבים להתגבר על הרציפות הפנימית שבלשון,
לבטל את צפייתו הטבעית של הקורא להשתלשלות
הדברים ולהכריחו לתפוס את יסודות השיר כשהם
ערוכים זה ליד זה במרחב ולא דווקא משתלשלים
זה אחר זה בזמן.

ובאמת כך בדיוק ביקשו אליוט ופאונד לעשות
ביצירותיהם הגדולות. ביצירותיהם הראשונות שמרו
שני המשוררים כמה וכמה מיסודות המבנה המקובל.
שיריהם נראו נועזים ומהפכניים בעיקר בגלל עניינים
שבטכניקה, כגון הקלת ראש בדפוסי המשקל והעלאת
נושאים שאינם מקובלים בשירה. אפשר פחות נכונים
הדברים לגבי אליוט מאשר לגבי פאונד, בייחוד לגבי
אליוט של היצירות הראשונות המורכבות יותר, כגון
פרופרוק (Prufrock), גרונשן (Gerontion) ותמונה
של מטרונה (Portrait of a Lady); אולם אפילו
כאן, גם אם ההגיון הסינטאקטי אינו שולט בחלקי
השיר, מצוי בהם שלד של מבנה סיפורי נרמז. הקורא
ב- Prufrock נסחף בתנועה סיפורית כבר בשורות
הראשונות:

הבה נלך, אתה ואני
ת הליל
Let us go, you and I
When the evening

נושא ישן אשר אף לו כלקודמו אין חיבור עם הכ" תוב". הערותיו של בלקמור הולמות גם את 'האדמה השוממה' (The Waste Land), שכן גם כאן מוותר המחבר על הרציפות הסינטאקטית לטובת מבנה מות"נה בתפיסת היחסים שבין קבוצות מלים חסרות קשר. בשביל להבין כהלכה קבוצות מלים אלה יש לתתן זו כנגד זו ולתפסן בבת אחת; ורק אם נעשה כך נבין אותן יפה יפה; הואיל וכשהן באות זו אחר זו בזמן, אין משמעותן תלויה ביחס זה של הזמן. הקושי האחד בשירים אלה, וכל מיני הפירושים לא יצליחו לסלקו לחלוטין, הוא בניגוד הפנימי שבין הגיון הזמן של הלשון והגיון המרחב הטבוע בתפיסה המודרנית של טבע השירה.

הוזה אומר, הצורה האסתטית שבשירה זו מיוסדת על הגיון-מרחב התובע שינוי מוחלט ביחסו של הקורא אל הלשון. כיוון שכל קבוצת-מלים מתייחסת מעיקרה אל משהו בתוך השיר גופו, הרי שהלשון בשירה בת ימינו רפלקסיבית ביסודה; יחסי המשמעות אינם מוצאים השלמתם אלא בתפיסה-אחת של קבוצות מלים במרחב שאין ביניהן כל יחס שבמשמעות כשקוראים אותן בזו אחר זו בזמן. במקום התייחסותן הטבעית ובלא-אמצעי של מלים וקבוצות מלים אל עצמים ואירועים שאותם הן באות לסמל, ובמקום העלאת המשמעות מתוך שלשלת התייחסות יות אלה, תובעת השירה בימינו מאת קוראיה לדחות את תהליך יחוס המתואר בשיר אל דבר מסוים אחד, עד שתובן המערכת הפנימית של ההתייחסויות השונות כשלימות אחת. ודאי שהסבר זה יש בו משום ציון קיצוני של מצב אידיאלי ולא תיאור הדברים כפי שהם באמת; אולם תפיסת הצורה הפיוטית — ממאלארמה עד פאונד ואליוט, שהטביעה את חותמה בדור שלם של משוררים מודרניים, — תפיסה זו אין לנסחה אלא בעזרת עקרון ההתייחסות הרפלקסיבית. ועקרון זה משמש חולייה מקשרת בין ההתפתחות האסתטית של השירה בת ימינו ונסיונות דומים שנעשו ברומאן המודרני.

לשם עיון בצורה האסתטית של הרומאן שבימינו יש בה בתמונה המפורסמת של היריד הכפרי ב'מא-דאם בובארי' לפלובר נקודת מוצא נאה. בדין נשי-תבח מחזה-היריד בשל הקריקאטורה העוקצת שלו על ההתנפחות הבורגנית, בשל תיאורו את המשירת הזקן שדעתו מבולבלת — תיאור אוהד שלא כדרכו של פלובר — ובשל החיקוי הנלעג של המ-

ליצה הרומאנטית המדומה שבפי רודולף המחזר אחר אמה הרגשנית. לצורך ענייננו די לציין את השיטה לפיה מתאר פלובר את המחזה — שיטה זו נוכל לציינה כסינמאטוגראפית, שכן דמיון זה עולה מיד על הדעת. בשעה שפלובר עורך את המחזה, פעולות מתרחשות והולכות בעת ובעונה אחת בשלושה מקומות זה למעלה מזה והמעמד של כל מקום ומקום מורה על חשיבותו הרוחנית. במקום הנמוך אנו מוצאים את ההמון הדוחק ורועש ברחוב ומתערב בבחמות שהביאו אותן לתצוגה. גבוהים מן הרחוב כדי גובה הבמה עומדים פקידים נושאי נאומים, מגלגלים ברוב חשיבות דברי תפלות באזני ההמון המאזין בקשב. במקום הגבוה ביותר צופים רודולף ואמה בנעשה מבעד החלון הניבט למחזה כולו וממשיכים בשיחת אהבים ובפיהם מליצות מסולסלות בדומה לאלה המשמחות את לב ההמונים. אלברט טיפודיה השווה מחזה זה למחזה המסתורין של ימיה הביניים, שבו מתרחשות פעולות שונות בעת ובעונה אחת על גובהי במה שונים; אולם השוואה שנונה זו מתכוונת יותר לכוונתו של פלובר, ולא לשיטתו. "הכל צריך להישמע בבת אחת, כתב פלובר בזמן מאוחר יותר בפירושו למחזה זה, חייב אדם לשמוע בזמן אחד את געיית הבקר ולחש הגבהים ונאומי הפקידים".

אולם מאחר שהלשון מתמשכת בזמן, אין להגיע לסימולטאניות זו של התפיסה אלא על-ידי שבירת רציפות הזמן. ובאמת כך עושה פלובר: הוא ממסמס את הרציפות על-ידי חיתוך בשטחי-הפעולה השונים בקצב גובר לאטו עד אשר — בנקודת רומזו של המחזה — נקראות מליצותיו השאטובריאניות של רודולף כמעט בזמן אחד עם שמות הזוכים בפרס לגידול חזירי-רים. פלובר מקפיד להטעים דמיון סאטירי זה הן על-ידי תיאור הדברים והן על-ידי עריכתם זה לעומת זה; דומה חשש יש לו שלא יעמדו על היחס הרפלקסיבי שבין שתי הפעולות: "לאט לאט ובהדרגה הגיע רודולף מן המשכות אל יחסי הקרבה, ובעוד הנשיא מצטט דברו על סינסינאטוס ליד המחרשה ודיוקל-טיאנוס השותל שתילי כרוב וקיסרי סין המבשרים בואה של השנה החדשה בחגיגות זריעה, היה הגבר הצעיר מסביר לאשה הצעירה כי אותה משיכה שאין להתגבר עליה מקורה בהווייה קדומה".

מחזה זה מברר, אמנם בהיקף מצומצם, מה משמעותה של צורת המרחב ברומאן המודרני. זרם הזמן של סיפור-המעשה חדל מזרימתו לפחות במשך התרחשות המחזה; תשומת הלב מתרכזת בפעולת הגומ-

לין של היחסים השונים בתחומי הזמן המוגבל. יחסים אלה ערוכים זה כנגד זה ואינם תלויים במהלך הסיפור, ומשמעותו המלאה של המחזה מצויה באותם יחסים רפלקסיביים שבין היחידות בעלות המשמעות. במחזהו של פלובר היחידה בעלת המשמעות אינה קבוצת מלים, כמו בשירה המודרנית, או קטע של מעשים, אלא כלל דרגות הפעולה הנתפסות כשלימות אחת; כאן היחידה גדולה כל כך עד שאפשר לקרוא את המחזה ולהניח שהכל מובן בו ולא ליתן כלל את הדעת על אותה "דיאלקטיקה של תפלות" (טיבר-דה) המחברת ביחד את שלבי הפעולה ומאגדת אותם לבסוף בנעימה אירונית הרסנית. לשון אחר — מאבק קם של פאונד ואליוט להשיג את צורת-המרחב הביא להיעלמותו של קשר דברים רצוף לאחר שורות אחת דות בלבד, ואילו הרומאן, שיחידת המשמעות שלו רחבה יותר, יכול לשמור על רציפות הקשר בתוך היחידה בעלת-המשמעות ולקטע בזרם הזמן של הסיפור בלבד (בשל הבדל זה, אנוסים למעשה קוראי השירה של ימינו לקרוא בה בדרך רפלקסיבית בשביל להבין מקצת ממשמעותה המולולית, בעוד שהקוראים ברומאן כ-Nightwood למשל, מצפים לרציפות סיפור-המעשה מפני הנורמאליות המדומה שב-רציפות הלשון בתחומי יחידת-המשמעות). אך אין זה פוגע בהקבלה שבין הצורה האסתטית של השירה בת ימינו ובין הצורה שבמחזהו של פלובר; לא יעלה בידנו להבין יפה את שתי הצורות אם לא נתפוס בדרך רפלקסיבית ובבת אחת את היחידות בעלות-המשמעות שבהן.

מחזהו של פלובר, אם גם עניין יש בו בעצמו, מועטה חשיבותו לגבי הסיפור כולו והסופר חוזר ומזגו בחריצות עם המבנה העקרי של הספר לאחר שעשה שליחותו הסאטירית. אולם ג'ימס ג'ויס נטל שיטתו של פלובר והשתמש בה שימוש רב מאוד בחיבור אוליסס (Ulysses). ג'ויס בנה בניין ספרו מהרבה הרבה זכרי-דברים ובניהם של זכרי-דברים שהקשר ביניהם אינו תלוי בהשתלשלות-הזמן בסיפור; קודם שמצטרף הספר לכלל תבנית בעלת משמעות, חייב הקורא לקשר זכרי דברים אלה ביחד ולר-אותם כשלימות אחת. ואם נקבל את דעתו של סטיו-ארט גילברט, הרי בסוף כל הסופות יש בה בשיטה זו של צירוף זכרי-דברים משום תמונה שלימה של כל המצוי תחת השמש, ממעגלות חייו של אדם ואברי גופו עד צבעי הספקטרום; אולם, כפי שהעיר הארי לויין, בניינים אלה חשובים יותר לג'ויס מאשר לקור-

רא. וחוקריו של ג'ויס, שהלכו שבי אחר רוב בקי-אותו, נתנו בדרך כלל דעתם לבעיות פרשנות, של-דאבוננו כמעט ואין דבר ביניהן ובין תפיסת הצורה שביצירת ג'ויס.

כוונתו הברורה של ג'ויס ב'אוליסס' להביא לפי-ני הקורא תמונה של דאבלין בכללותה — לשוב ול-העלות את המראות ואת הצלילים, את הבריות ואת המקומות ביום דאבליני טיפוס, בדומה לפ-לובר שחזר והעלה את תמונת היריד הכפרי שלו. ובדומה לפלובר ביקש גם ג'ויס שיהיו בתיאורו אותה אחידות של כוחות מתנגשים ואותה תחושה של פעי-לות אחת המתרחשת במקומות שונים. ובאמת מש-תמש ג'ויס לעתים קרובות בשיטתו של פלובר — מקטע ושובר פעולות שונות המתארכות באותו זמן — ועל הרוב מתכוון במעשהו להוליד בנו אותו רושם של אירוניה. אולם על ג'ויס היה ליצור רושם זה של סימולטאניות לגבי עיר שלמה מלאה חיים ולקיים אותו — מוטב לומר לחזק אותו — על פני מאות עמו-דים בספר הנקראים ברציפות. כדי לפתור בעייה זו אנוס ג'ויס להרחיק לכת מפלובר. שכן, בעוד שפ-לובר, חוץ מן המחזה של היריד הכפרי, שומר בכל מקום אחר על קו סיפורי ברור, הרי קוטע ג'ויס בכל המקומות שבסיפורו ומשנה את עצם מבנהו של הר-מאן ועושה אותו כלי-שרת לכוונתו האסתטית.

ג'ויס ראה ב'אוליסס' אפוס של ימינו, צורה אשר בה, כדברי סטיפן דדאלוס ב-Portrait of the Artist as a young Man: "אישיותו של האמן, שבת-חילה אינה אלא צעקה ונעימה קצובה ואחר סיפור זורם ומנצנץ, מיטהרת לבסוף ויוצאת כאילו מת-חומי ההוויה והאני... האמן, כאלוקי הבריאה, מצוי בתוך יציר כפיו או הרחק ממנו או מעליו. סמוי מן העין, מטוהר מן ההוויה, אדיש ועושה צפרניו". וכן נראה האפוס בעיני ג'ויס כביטול מוחלט של אישיות המחבר. ובחומרתו שאינה יודעת פשרות מרחיק ג'ויס ללכת יותר מכל קודמיו. הוא מניח — הנחה מוטעית לחלוטין — שקוראיו הם בני דאבלין ונהי-רים להם חיי דאבלין וקורותיהם של גיבורי ספרו; בשל כך פטור הוא מלהודיענו במישרין דבר על גיבו-ריו, שכן הודעה מעין זו עשויה לרמוז על מציאותו של מחבר יודע-הכל. במקום זה מציג לפנינו ג'ויס את היסודות של סיפורו — את היחסים שבין סטיפן ומשפחתו ובין בלוס ואשתו ובין סטיפן ומשפחת דדאלוס — במקוטעין, כפי שהם נזרקים בסתמיותם במרוצת שיחה של אקראי, או כפי שהם צפונים בר-

בדים השונים של הזכר-הדברים הסמלי. ואמורים הדברים בכל הרמזים לחיי דאבלין, תולדות הימים ואותם מאורעות חיצוניים של עשרים וארבע השעות שבהן מתרחש הרומאן. כלומר יש לבנות כל אותו רקע עובדתי — שסיכומו ניתן בצורה נוחה כל כך לקורא הרומאן הרגיל — מתוך קטעים שונים, שפע-מים רחוקים הם זה מזה מרחק מאות דפים ומפוזרים על פני הספר כולו. ויוצא, שחייב הקורא לקרוא את 'אוליסס' בדיוק כדרך שהוא קורא בשירה בת ימינו — לעולם חייב הוא להתאים ביחד קטעים ולשמור בזכרונו רמזים שונים עד שתהא בידו לקשרם ול-השלימם על פי התייחסותם הרפלקסיבית.

בדרך זו נתכוון ג'ויס להוליד בקורא תחושה של דאבלין בשלימותה, על כל יחסי הגיבורים זה אל זה וכל המאורעות שבתודעתם. וכשהקורא רץ וקורא בספר ומקשר רמזים וזכרי דברים שבמרחק ומתוודע קימעה קימעה אל תבנית היחסים — חזקה עליו שיר-כוש לו בלא יודעים תחושה זו; וכמעט אפשר לומר, שהיה זה רצונו של ג'ויס שהקורא יתגלגל עם סיומו של הרומאן בבן דאבלין ממש. שכן זו תביעתו של ג'ויס, שהקורא ידע את חיי דאבלין ידיעה אינסטינקט-טיבית ויחוש את דאבלין כגוף עצום המקיפו מכל צד, ממש כבן דאבלין שתחושה זו באה לו מלידה. שהרי ידיעה זו היא שמקנה לו בכל שעה ושעה את ידיעת עברה של העיר וההווה שלה כשלימות אחת; רק ידיעה מעין זו מאפשרת לו לקורא, כשם שהיא מאפשרת לגיבורי הסיפור, ליתן את כל זכרי-הדברים במקומם הנכון. ברם יש להודות, בשעה שאנו אומרים כן איננו אומרים למעשה אלא זאת: שאת ג'ויס אי אפשר לקרוא — אותו אפשר לחזור ולקרוא. נת-בעים אנו לדעת את כל הדברים בשביל שנבין את אחד החלקים, אולם אם אינך איש דאבלין אינך יכול להגיע לידיעה זו אלא לאחר שקראת בספר ונתת את כל זכרי-הדברים במקומם ועמדת עליהם באח-דותם. ואף-על-פי שדומה כבד המשא שדרך כתיבה זו מטילה על הקורא, עובדה היא, שג'ויס, השובר בחריצות את מבנה הסיפור שברים שברים, יוצא מן ההנחה כי בסופו של דבר אפשר יהא להבין יצירתו באיחודה במרחב.

עקרון זה של יצירה מצוי אצל מרסל פרוסט. בצו-רה דקה מזו של ג'ויס ופלובר. מאחר שפרוסט עצמו אומר לנו שבראש וראשונה תהא טבועה בספרו "צו-רה שכרגיל היא סמויה מן העין, צורת הזמן" — הרי לכאורה מזור שנדבר בפרוסט כשאנו מדיינים בצו-

רת-המרחב. הכל כמעט בלא יוצא מן הכלל רואים אותו למספרו המובהק של הזמן, לסופר המפרש אותו 'הזמן הממשי' מיסודו של ברגסון, שההרגשה תופסת אותו בדרך אינטואיטיבית והוא מביאנו במגע עם ההווה הקמאית; אולם אם נעמוד במקום זה יאבד לנו מה שנראה בעיני פרוסט כעיקר משמעותה של יצירתו. כשנרדף היה פרוסט על-ידי דיבוק הזמן הכל-יכול, פקדו אותו כמה וכמה חוויות מסתורין שאותן הוא מתאר בפרטות ב'זמן שנמצא' (Le Temps Retrouvé), שהוא הכרך האחרון ביצירתו הגדולה. חוויות אלה, שהורו לו דרך לעבור מעבר לתחומי הזמן, דומה שחררהו משלטון הזמן; ובשעה שכתב רומאן שנתכוון להעלות בו את תכונותיהן של חוויות הללו שמחוץ לגדר הזמן בלשונה של צורה אסתטית, תקווה היתה לו שיגלה טיבן לעולם. לא זו בלבד ש-אף לבארן על דרך ההשגה, אלא, כאמן אמיתי, ביקש שהעולם יחוש באותו הלם רגשי שהוא עצמו חש בו. כדי להגדיר את השיטה שעל ידיה השיג תכלית זו, יש בראשונה להבין יפה יפה את מהותה המדויקת של ההתגלות הפרוסטית. כל חוויה וחוויה מעין זו, אומר פרוסט, טבוע בה רגש "שמהותם הנצחית של הדברים, שהיא נסתרת על הרוב מן העין, יוצאת אל החופש, והאני האמיתי שלנו, שחשוב היה זה מכבר כמת, אף שמכמה וכמה בחינות לא מת כלל, מתעורר ושב לתחיה ומקבל את מן-השמים שניתן לו". מן-השמים זה יש בו צלילים וריחות ושאר גירויים של חושים שאתה חש אותם מחדש ובשעה אחת בהווה ובעבר גם יחד. אך מדוע מרענת כל כך חשי-בותם של רגעים אלה, עד שפרוסט מכנה אותם שמי-מיים? שכן, אומר פרוסט, יכול כוח דמיונו לפעול על העבר בלבד; ואילו החומר העולה בדמיונו חסר היה אותו מגע חושי בלתי אמצעי. אולם ברגעים מסוימים חזרו והציפוהו תחושות העבר שנתמזגו בהווה; באותם הרגעים האמין פרוסט שתפס את ההווה 'הממשית שאינה בת ההווה, ההווה האידיא-לית שאינה מופשטת', ורק ברגעים אלה השיג את היקרה שבשאיפותיו 'לתפוס ולבודד ולהקפיא במשך רגע קט' את כל מה שלא יכול לתפוס בדרך אחרת, כלומר: 'קטע אחד של זמן על כל טהרתו'. ואדם שידע רגע אשר כזה, מוסיף פרוסט, אינו רואה עוד טעם במלה 'מות', 'כי על שום מה יהא מתיירא מפני העתיד זה העומד מחוץ לתחומי הזמן?'. משמעותה של חוויה זו, אף כי נרמז עליה במעומ-עם בספר כולו, מתגלית במלואה רק בדפיו האחרו-

נים המתארים הופעתו האחרונה של המספר במסיבה שערכה הנסיכה דה־גֶרְמַנְט. המספר מחליט לעשות שארית חייו קודש להעלאת חוויות אלה ביצירה של אמנות. יצירה זו תהיה שונה לחלוטין מכל היצירות הואיל ועיקרה ראיית ההווה בפרספקטיבה שמחוץ לגדר הזמן. בעיני מבקרים רבים לא היה פרוסט אלא המנון שבאחרוני האסתטים הניווראסטניים המרוֹ-בים, והללו ראו בהחלטתו ליצור יצירה של אמנות פסיעה אחרונה במנוסתו מפני כובד משא ההווה. אדמונד וילסון קושר השקפה זו בשאיפתו של פרוסט להדביר את הזמן ומשער שפרוסט קיווה להציב כנגד הזמן דבר־יצירה של אמנות — שאינו נגרף בזמן. אולם הסבר זה אינו עולה יפה עם אמנותו של פרוסט, שהוא מעלה בעוצמה רבה בכרך האחרון של יצירתו. דהיינו שממלא הוא שליחות נבואית. לא את היצירה האמנותית בתורת יצירה אמנותית העריך פרוסט (גדול היה הבוז שרכש לכנופיות הכתבים שבאופנה) אלא את היצירה האמנותית שיש בה מצבת־זכרון לכיבושו את הזמן. ואמנם כזו היתה יצירתו, לא על שום היותה יצירת אמנות בלבד, וכנראה נצחית ככל יצירות האמנות, אלא גם על שום היותה יצירה שבי־כולתה להקנות לקורא את החזון הפרוטי ולשמור בשיטתה את מלוא משמעותו הרגשית.

דוגמה עיקרית של שיטה זו, בדומה לניתוח שעת הגילוי, נמצאת בתיאור המסיבה של הנסיכה דה־גֶרְמַנְט. אחרי שעשה שנים בבית מרפא וכמעט ניתק לגמרי קשריו עם בני החברה־הגבוהה שבכרכים הקודמים, יוצא המחבר מבדידותו לקחת חלק במסיבה. תגובתו הראשונה תמיהה רבה למראה התמרות שחלו במעמד החברותי והשינויים המפתיעים מאוד באופיים ואישיותם של ידידיו הקודמים. לדעת כמה מבקרים בעלי השקפה סוציאליסטית היתה כוונתו של פרוסט במחזה זה לתאר את חדירת הבורגנות הגבוהה אל חברת־האצילים הצרפתית ואת ההתערערות בהדרגה של כל ערכי החברה והמוסר שהביאה מלחמת העולם הראשונה. אין ספק שדרך אגב מתוראר תהליך זה במידה של אריכות; אולם, כפי שטורח הרבה המספר לומר לנו, לא היה זה כלל וכלל עיקר משמעות המחזה בעיניו. מה שמפתיעו ומכה על ראשו הוא זה: כשהוא משתדל להכיר פני ידידים ישנים מתחת למסכות שהשנים העלו על פניהם, ניטלטל ונורק בפעם הראשונה אל תודעת מרוצת הזמנים. שעה שצעיר אחד פונה אל המספר ואינו נוהג בו מנהג חברים אלא בדרך ארץ, כאילו היה אדם בא

בשנים, לפתע מתגלה לו למספר, כי אכן הפך והיה אדם בא בימים; אלא שהוא עצמו לא חש עד אותה שעה בזמן שחלף. והמספר מתחיל להבין, כי בשביל לתפוס את הזמן עליו להעתיק עצמו תחילה מסביבתו שהורגל בה אז — והרי זה בעצם אותו דבר — להוציא עצמו מזרם הזמן הפועל על אותה סביבה, ואחר, מקץ כמה שנים, לחזור ולצלול בזרמו. כשעשה כך מצא עצמו עומד בפני שני מראות: העולם שידעו לפניו והעולם שנשתנה עם מרוצת העתים ונתגלה עכשיו לעיניו. וכששני מראות אלה ניצבים זה לעומת זה, מגלה המספר, שהזמן החולף נתפס לפתע בתולדותיו הנראות לעין. ההרגל, אותו סם מיישן כללי, מסתיר כרגיל את הזמן שחלף מעיני ההולכים בדרכם הכ־בושה: התמורות החלות בכל רגע ורגע של זמן קטנות כל כך עד שאי אפשר לתופסן. "בני אדם אחרים, כותב פרוסט, לעולם אינם פוסקים מלשנות מקום ביחסם אלינו. במהלכו הנצחי של העולם, במה־לך זה שאי אפשר לנו לתופסו, רואים אנו אותם קפואים במקומם ברגע אחד של הסתכלות, קצר מכדי שנשיג את התנועה הסוחפת אותם קדימה. אבל עלינו רק לבחור ולהעלות בזכרון שתיים מתמונותיהם שנל־קחו ברגעים שונים וקרובים למדי, שלא יביאו שינוי במהותם — כלומר שינוי שאפשר לנו לתופסו — וה־הבדל שבין שתי התמונות ישמש לנו קנה מידה לשיעור ההיעקרות שביחסם אלינו". על־ידי השוואת המראות הללו אפשר לתפוס את הזמן שחלף תפיסה של ממש מתוך עוצמת פעולתו הגלויה על ההרגשה ולא לראותו כהפסקה במידה ובמניין. תגלית זו נות־נת בידי המספר שיטה שיחס־גומלין אובייקטיבי, כדברי ט. ס. אליוט, מצוי בינה לבין תפיסת החוזה התופס בשעת הגילוי בדרך האינטואיציה קטע של 'זמן צרוף'.

משגילה המספר שיטה זו של מסירת חוויתו ברגע הגילוי, הוא גומר בדעתו, כאמור, למזגה ברומאן שלו. אולם הרומאן שהמספר מחליט לכתוב, הקורא סיים זה עתה קריאתו וצורתו כפוחה לאותה שיטה שהמספר ציין עיקר קווייה בדפיו המסכמים של הספר. כלומר: הקורא כאילו בא על מקום המספר, והמחבר מעמידו בספר כולו באותו מצב שהוא עצמו היה נתון בו כשהתנסה במה שהתנסה במסיבה של הנסיכה דה־גֶרְמַנְט. דבר זה נעשה בדרך־התיאור המקוטע של הגיבור ואין זו אלא תחבולה פשוטה ובה המפתח להבנת צורת בניינו הגדול של פרוסט. עד מהרה מרגיש הקורא, שפרוסט אינו יוצא בעקבות שום

תחושת הזמן שחלף. יש דמיון מפתיע בין שיטתו של פרוסט ובין הציירים האימפרסיוניסטים החביבים עליו, ודמיון זה משמעותו עמוקה מזו הצפונה בהערות המקובלות על האימפרסיוניזם שבסגנונו של פרוסט. הציירים האימפרסיוניסטים הטילו על הבד זה ליד זה גוני צבע טהורים במקום לערבבם תחילה על גבי הלוח והשאירו את מיוזג הצבעים לעינו של המתבונן. וכך נותן לנו פרוסט מה שאפשר לכנות בשם תמונות צרופות של דמויותיו. אנו רואים תמונותיהם כשהם עומדים 'קפואים' ברגע אחד של גילוי' ובש' לבים שונים של חייהם — והוא מניח להרגשתו של הקורא למוזג תמונות אלה לשלימות אחת. ואין משיגים כוונתו של פרוסט אלא בשעה שמייחסים יחידות משמעות אלה זו אל זו בדרך רפלקסיבית וברגע אחד של זמן. אין ספק שלכך נתכוון רמון פֶרְנַאנְדֶה בשעה שרשם בהערה מפתיעה במסה על פרוסט: "על הרוב מביאנו פרוסט במגע עם ה-"durée" (משך) שלו בד' רך הברגסונית (ראה את המעשה בריק המאדליין). אבל תגובות שכלו על הרגשתו, הקובעות קוויה של יצירתו, מכוונים אותו יותר אל חלל הזמן והז' כרוך" (הדגשה במקור). וכן רואים אנו, שבדומה לג'ויס ולמשוררים של ימינו, משמשת צורת המרחב פיגום לבניין יצירת המופת הליברטינית של פרוסט.

אחד מגיבוריו בכל הרומאן כולו: הגיבורים עולים וחוזרים ועולים בשלבים שונים של חייהם. אך פעמים מאות דפים מפרידים בין הופעתם האחרונה והופעתם החדשה; וכשהחוזרים הגיבורים ועולים, לעולם מטביע בהם הזמן שחלף תמורה רבה ומכרעת. ובמקום שייסחף הקורא בשטף הזמן — בעיני פרוסט דומה הדבר לתיאור הגיבור בצורה של התקדמות ובדרך התפתחות רציפה — נותן פרוסט לפניו צילוי מירגע שונים של גיבוריו כשהם 'קפואים' ברגע התגלות אחד', צילומים שנעשו בשלבים שונים של חייהם; וכשמעמיד הקורא מראות אלה זה כנגד זה, מיד הוא חש בתולדות מרוצת הזמנים ממש כשם שהמספר חש בהם. וכך מקיים פרוסט הבטחתו וטובע בספרו חותם צורת הזמן; עכשיו עשויים אנו להבין ביתר דיוק אל מה היה מתכוון פרוסט בהבטחתו. פרוסט הכיר לדעת, שחייבים להתעלות מעל לזמן, בשביל לחוש בחליפתו, וחייבים לתפוס את העבר ואת ההווה בתפיסה אחת וברגע אחד של מה שקרוי בפיו 'הזמן הצרוף'. אולם ברור ש'הזמן הצרוף' אינו כלל זמן — אלא תפיסה ברגע אחד של זמן, כלומר למעשה אינו אלא מרחב. על-ידי תיאור מקוטע של דמות הגיבור מכריח פרוסט את הקורא להעמיד במרחב זה לעומת זה וברגע אחד של זמן דמויות שונות של גיבוריו, וכך הוא מעביר אל הרגשתם את מלוא

דקדוקי שירה

מאת אהרן מירסקי

אברהם אברונין, מחקרים בלשון ביאליק ויל"ג, הוצאת ועד הלשון העברית, תל-אביב תשי"ג, עמ' 358

הלשון במילוייה קצובה ושקולה, יכול ר' יהודה הלוי לפרוט על פיה ולהתיז קולות שיר וחרוז אפילו מתוכי מליה:

אם את רגיל שמחה וגיל- עֵדֶן וְגַל- עֵד רָאָה נִגְדִי
לא אֶאָבֵל בַּיּוֹם אֶבֶל בְּטוֹב אֶבֶל כָּל יְמֵי חַלְדֵי —
רְקִיק בְּלִיל נִפְתָּ, כְּלִיל יִפִּי וְלָל- אוֹת שִׁפְתַּי מְדִי
הִתַּר וְגַל שֶׁד קָם כְּגַל כְּשִׁדֵי שֶׁגַל חֵן וְעֵשׂ דְּדִי

(אחר גלות סוד', אל ר"מ אבן-עזרא, דיואן מהר"ו בראדי, ח"א, עמ' 136—137)

כשחזר מעמד זה של תהיית לשון על שירת ההשכ"ח, לא נמצאו לה דרכי ישוב כבתקופת ספרד. כשבא י. ל. גורדון לא מצא לפניו לשון עשויה לשמש בה בשיר. המשוררים שקדמו לו לא הספיקה עשייתם בל-שון כדי לרכך את קישויה שעמדה בו דורות הרבה, כדי לפרד את מליצותיה המורכבות למטבעות פרודות של מלים, שתוכן עצמן בהן וקול עצמן להן, וכדי לשקול את הלשון במשקל שקיבלוהו על שירתם. יתירה מזו: אם נבוא לדמות את מעשיהן של שתי התקופות הללו, נמצא שהם חלוקים זה מזה בחילוק עמוק מכן. בתקופת ספרד התחילו המשוררים הרא-שונים, ר' שמואל הנגיד, ור' שלמה אבן-גבירול, בהרכבת הלשון, וחידשו בה משקלי לשון ומשקלי שיר בשפע, ור' משה אבן-עזרא ור' יהודה הלוי הוצרכו להפסיק את ההרחבה, ולא נזקקו כלל לכל מה שהותקן להם, אלא בדקו והעמידו את שירתם על בורייה של הלשון, ואילו בתקופת ההשכלה היה היפוך הדברים: ראשוני המשוררים התחילו מן הצמ-צום ועסקו בגדירת גדרים לצחות הלשון, וכל מעשה ההרחבה הניחו למי שבאו אחריהם. נמצא שלא זו בלבד שלא סייעו עם יל"ג ועם ביאליק אלא הקשו עליהם, שהוצרכו הללו לסתור את גדריהם ולהפקיע משיטתם. שאילו היתה לשון המקרא בלבד נראית

השירה העברית שנתעוררה בתקופת ההשכלה באר-צות מזרח אירופה, היתה צריכה להתקנת כלי לשון כשביל הניגונים החדשים שהתחילו מתרוננים בלב-בות. הכלים הישנים מן התקופות הקרובות אליהם, מתקופת הפיוט, לא נראו יפים לצורכיהם; מחיצות של דעות ושל עניינים חצצו בין משוררי ההשכלה לבין כלי השיר שבמחזור ושבסליחות; ומה שהיה קרוב ללבם, שירת המקרא, היה רחוק מהם ריחוק של תקופה ושל הישג היד, שכן קשה היה להסיע את אבני הלשון העתיקות מן המקרא ולשקען בשיריהם. נתבקש מעשה סיתות רב בגויילי הלשון עד שיוקצעו וישתפו ויהיו כשרים לבניין בית-שיר.

מעמד כיוצא בזה כבר עמדה פעם השירה העברית. כשנתיסדה השירה העברית בספרד היתה מזומנת למשוררים לשון ערוכה ומתוקנת, לשון הפייטנים, אף-על-פי-כן לא מצאו בה קורת רוח, אף הם משום דעות, וחזרו ללשון המקרא להתקין להם כלים משם. אבל בתקופת ספרד היה מעשה צחצוח הלשון נעשה בידי משוררים הרבה, מכל מעלות השיר, ושיחק מזלם של שניים מן המיוחדים שבהם, של ר' משה אבן עזרא ושל ר' יהודה הלוי, שכל מעשה הכשרת הלשון נשלם עד שלא באו. משבאו הם, מצאו לפנייהם כלי-לשון מקראיים ברורים ומצוחצחים שלא היו צרי-כים שום תוספת מלאכה, וכשאמרו הם את שירתם אמרוה על שבעה של לשון, עד שהורו לזמנם שאין הלשון צריכה עוד תיקון ושלא יוסיפו לה עוד חידוש. ר' משה אבן-עזרא כתב בספרו 'שירת ישראל': "אם מצאת שרש מן השרשים שלא ינטה אלא בנפעל או התפעל, או שהוא פעול בלי פועל, עליך לנטות אותו על פי מה שמצאת בנפעל או התפעל או במשקל פעול בלי פועל" (תרגום בן-ציון הלפר, עמ' קמ"ו). וכיוון שכבר היו הכלים מוכנים לפנייהם יכלו ליתן דעתם לקשטם ולנאותם, ולכוון עצמם כנגד קולה של הלשון ולהוציא מתוכה את ניגונייה הקפולים בה. משעמדה

על יל"ג ועל ביאליק, בלא מליצת ההשכלה, היה מעשה הלשון קל עליהם בלא ערך. ואפשר הסיבה לדבר בחילוק שבמעלות השיר שבין ר' שמואל הנגיד ור' שלמה אבן-גבירול מכאן, לבין ר' נפתלי הירץ ויזל ואד"ם הכהן מכאן.

על כל פנים אנוס היה גורדון לעשות את מלאכות ההקדמות בידי, וממילא הלך הרבה מכוח שירתו להתקנת הלשון. מכל מקום, כיוון ששיריו היו ממין השירים שאמרו המשוררים שלפניו, ואף הלשון שנצרך לה היתה ממין הלשון שכבר נהגה ובאה בשירי קודמיו, לא היתה מלאכתו בסלילת דרכי לשון חדשים לגמרי, אלא בתיקון כלי לשונם של המשוררים הראשונים. אבל המלאכה שהניחו לו היתה מרובה ודיו.

קשה ממזלו היה מזלו של ביאליק. ברי שכתר שירה שנטל היה לו כתר הילומים, אבל אילו נשאל מלאכו אם הוא רוצה בכך, ודאי היה משיב, שיפות כמה אבנים טובות בכתר שירתו מכל כתרה של הלשון. שכתר שירה עולה על גבי כל הכתרים. חמורה היתה הלשון במעמדה הראשון לשירתו של ביאליק; הוא בא לומר שירה שלא היה כיוצא בה קודם לכן. שירה לירית שקולותיה דקים ולצורכה נדרש לו, שלא יהיו מלות הלשון דבוקות כרגבים אלא פרודות לעצמן. ומה מצא לפניו? אף בלשונו של גורדון עדיין לא היה למלה היחידה תוכן מסוים לגופה. דרך משל, עדיין המטבע המקראי 'ירח יקר הולך', לא נפרט לפרטיו, עדיין 'ירח' בפני עצמו לא היתה לו עמידה גמורה תמיד, ומלאכה זו ניטל על ביאליק לעשותה, היינו לחתך את הלשון למלותיה ולצור בתוך כל תיבה ותיבה פרצוף תוכנה, ולכוונה לענייני שירתו ולעיינה לפי משקלותיה.

אחד ביאליק ואחד יל"ג שאלה זו עמדה לפניהם: משקל הלשון ומשקל השיר — משקל של מה קודם? מקום שאין חמורה של התיבה שקול בדקדוק כנגד משקל השיר, כלום ניתנה הרשות לחסר הימנה קימה עה או להוסיף עליה קימעה, שיהיו שקולים זה כזה? היינו אם ניתנה רשות לחסר קול ממניין קולותיה של המלה או להוסיף עליה קול או לשנות בה קול, בשביל לכוונה עם קצבו של השיר או עם חרוזו? בייחוד חמורה היתה השאלה לשני המשוררים האלה, שביקשו בעמידתה של הלשון.

שאלה זו היתה נשאלת ובאה בשירה העברית בכל תקופותיה: במקרא ובפיוט ובשירת ספרד ובשירה החדשה.

במקרא כיצד? אחד מן הסממנים של נוי צורה בשיירת המקרא הוא זיווג הלשון. אבל מקום שהזיווג מעוכב על-ידי הדקדוק, היינו שאין זה מכוון עם זה בצמצום, קודם ניגון השיר לניגון הלשון; ומצינו למלים הרבה שקולותיהם משונים, מפני שהן מזווגות אל חברותיהן, כגון: ראיתי אהלי כושן ירגזו יריעות ארץ מדין (חבקוק ג, ז). 'כושן' אינו אלא כוש, ונוסף בסופו זן לדמותו אל מדין (שטיינברג); וכגון: שבתם וקימתם (איכה ג, ג), נשתנה קוקם לקימתם, כדי לדמותו אל שבתם שלפניו (זיווג המלים בתנ"ך, לד"ר ב"מ לוי, עמ' 13); וכגון רחם לרחמי (שופטים ה, ל) נשתנו הקולות מרחם לרחם כדי לדמותו אל רחמיים. וידועה הדוגמא: מוצאך ומובאך (שביחוקאל מג, יא), שנשתנה מובאך למובאך כדי לזווגה אל מוצאך. ודוגמאות כיוצא באלה נמנו הרבה במאמר הנ"ל. נמצא שההכרעה היתה לצדו של משקל השיר. אפילו החכמים בעלי המשנה שאין לשונם עשוי לומר, כיוון שהקפידו בלשונם נתנו דעתם על הצורה ושינו בקולותיה של מלה כדי לזווגה אל חברתה, מדיה ומליח (חולין ק"ג, ע"א), ש"מליח הוא נהוג על מלת מדיח; — ואינו טעות, כאשר סובר מי שאינו יודע דקדוק הדברים, ועקרו ממליח, וגרעו המם השרשיה לזווג הדבור", "כי ממנהג העברים לעשות כן" (ר' יונה אבן-ג'נאח, הקדמה לספר הרקמה, מהדור וילנסקי עמ', כ"ד, וכ"ג).

ואין צריך לומר שהפיוט הכריע לצד ניגון השיר, כגון:

על כן יאמרו מושלי משליו
אי לבית שמהרסיו ומחר ריביו משליו.

(ר' משולם בר קלונימוס: 'מי יתנה תוקף תהלתך', סילוק לשחרית של יום כיפור). שינה צורת משלו ל'משליו' כדי לחרזה עם מושליו. ואין הפיוט צריך לתוספת דוגמאות שהרי כל הפיוט מלא מהן, ובייחוד שאותה שעה עמדה הלשון בגידול ובהרחבה שהרחיבו לה הפייטנים מכל מקום.

אף בתקופת ספרד הסיג משקל השיר את גבוליו של משקל הדקדוק, ובאו להניע את הנחמים ולהניח את הנעים, הכול לפי צורכו של השיר, ואף הוסיפו לחדש צורותיה של הלשון, כיוצא בימי הפייטנים, כגון שגזרו תארים מן השמות שהם וישפה, ואמרו: משהמת מיושפה (ר"ש אבן-גבירול) וכדומה. ואף בשעה שנפסק חידוש לשון התירו לסמוך על היוצאים

מן הכלל שבמקרא לצורך משקל השיר. ור"מ אבן-
עזרא גופו מורה היתר בדבר: "אם המתואר הוא בלי
ה"א הידיעה יהיה גם התואר בלי ה"א הידיעה. ואם
המתואר הוא ידוע צריך גם התואר להיות ידוע. אמר-
גם ישנם בעברית יוצאים מן הכלל הוזה במקומות
אחדים, כגון את הכבש אחד (במדבר כח, ד), הרים
הגבוהים ליעלים (תהל' קד, יח). אבל אין עושים
כמתכונת זו, מפני שהיא יוצאת מן הכלל, ואין מש-
תמשים בה אלא אם כן המשקל דורש אותה" (שירת
ישראל הנ"ל, עמ' קמ"ט). "ובנוגע ליוצאים מן הכלל,
אל תסמוך עליהם אלא בשעת הצורך והדחק" (שם,
עמ' קנ"ו). וכן יל"ג וביאליק שבאו לשמש בכלי שיר
חדשים, מקום שלא נתאזן בידיהם משקל הלשון כנ-
גד משקל השיר, הכריעו לצד משקל השיר, כדרך
שהיו מכריעים בכל ימות השירה.

שיטה זו יש לה קיום לא מצד המנהג בלבד, שכך
היו נוהגים תמיד, אלא גם מצד טבעה של השירה
ומצד דרך אמירתה. שכן אין הלשון לשירה כלי יחיד
שהיא משמשת בו, כפי שהוא בפרוזה, אלא בצדה
של הלשון השירה משמשת בכלי שני, במשקל, ור-
שות היא בידי המשורר לראות את כליו שווים בחשי-
בותם, או לראות כלי מכליו חשוב מחברו, הכל לפי
מה שהוא משורר ולפי מה שהוא שיר. כיוצא בזה הר-
שות בידי החוקר לבדוק עד היכן מגעת השגת גבולו
של דקדוק הלשון בשירי המשורר, ומה טיבם של
השינויים שבאו על הלשון מחמת המשקל. ויפה ללשון
ויפה לשירה שיבואו חוקרים ויעשו חשבון של פירות
הלשון שגידלו המשוררים בשיריהם, וילמדו את דר-
כי ההטייה בלשון שלמדו בשירים ואת טבעה וסגור-
לותיה של הלשון שנתגלו לפני המשוררים.

אבל לעולם צריך שתסתכל החקירה בדבר אחד,
שרשותה של השירה על הלשון אינה פחותה מרשו-
תם של כללים, שאף הם כל עצמם אינם באים אלא
מכוח שירה קודמת או מכוח מקור אחר שאף הוא
אין חשיבותו מרובה מחשיבות הספרות. אמר אחד
מבעלי המוסר: דינו של אדם גדול כדינו של ציבור.
כמדומה שנתכוון לחובות שאין היחיד נתבע עליהן
אלא הציבור בלבד, והאדם הגדול דין ציבור עליו
לעניין אותן חובות. אבל אף לעניין המעשים הדבר כן:
מעשים שהגדול עושה דינם כמעשי הציבור. ומי שהוא
גדול בשירה, לשון שהוא מעלה בשירו כוחו יפה
כמעשה הרבים, ודיבור שמשורר נוהג בשירו רואים
אותו כלשון מדינה.

הספר 'מחקרים בלשון ביאליק ויל"ג' לאברהם אבן-
רונין בא לדון בעניין משקל הדקדוק ומשקל השיר,
ובעניין הדברים שנאמרו למעלה. כנראה מפני הכבוד
הקדים המחבר בספר את מחקריו על ביאליק למח-
קריו על גורדון, אבל הרצאת דברינו נוח לה להק-
דים את הקודם בזמן, וודאי אין כאן משום פחת כבוד.
המחקר בלשון יל"ג מתכוון "להציג לפנינו את
לשונו של יל"ג על אורותיה וצלליה" (עמ' 225).
והמחבר בא לדון במקורות לשונו של יל"ג, שהם
"המקרא בשחר עבודתו, והמדרש התלמוד והפיוט
בימי עמידתו וזקנתו" (שם). את זיקתו של המשורר
למשקל ולחרוז רואה המחבר כמוקשה לכתחילה, שכך
הוא אומר: "כולם (כל משוררי ישראל) אנסו לפעמים
את הלשון ואת דקדוקה לקבל עליהם מרותם של
המשקל או החרוז. לאנס זה אנו קוראים 'חפש השי-
רה'" (עמ' 226). מצד שני מוכן המחבר לסייע עם
המשורר לשיטתו. במקום שנתקשה המשורר בלשון
'מהלך שעות חמשת' שנראה לו משובש ושינה לשון
שעות ללשון 'חלקי יום', מורה המחבר היתר לומר
שעות חמשת על פי מ'שלשת נשי בניו'. מתח המחבר
את דינו של דקדוק המקרא על לשונו של יל"ג, ועל-
ידי כך העלה הבחנות דקות במעשה הלשון שעשה
יל"ג במליצות המקרא, והוא מפרש לפנינו אף טעמם
של שינויים קלים, ששינה גורדון מן המטבעות של
המקרא כגון: אמר המשורר בשירו 'האמונה והדעת':
'ישעשעו נפשי תנחומתיך', שהמטבע בתהל' צ"ד:
'תנחומיך ישעשעו נפשי', ושינה המשורר ל'תנחור-
מתיך' לשם המשקל (עמ' 227). כיוצא בדבר, אמר
המשורר בשירו 'חנה': "לא נעלי פז, בת נדיב, מנע-
ליך ופעמיך במ מה נהדרו", ואמר עליו המחבר "שה-
בית בנוי על הכתוב מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב
(שה"ש) והחליף המשורר 'נעלים' ב'מנעלים' לשם
המשקל" (שם). אבל מחמיר המחבר עם המשורר כש-
בא לשמש בצורות שאינן במקרא, אלא שיש כיוצא
בהן במקרא, כגון מ'שפה שאינה במקרא, "המשורר
כנחלה התיר לעצמו להשתמש כן ע"ד מבבלה" (ירמי'
כו, כט) ועוד.

דרך אגב נמצינו למדים מתוך ההערות המדוק-
דקות מה השירה בוררת מתוך מקורות הלשון, שימש
יל"ג בלשון 'ערפלי-טהר', והרי דקדוק התיבה הוא
ערפלי או: ערפלי, ואומר המחבר שאפשר ששינה
המשורר משום המשקל, ואפשר שיש כאן "פשוט
טעות נושנה על פי הסידורים הידועים בתפלת רה"ש
המקדים 'בערפלי טהר'" (עמ' 230). קרוב שלא

לומר שנשתכח מיל"ג דקדוק תיבת 'ערפל', ואם כך, ראינו שדרכה של השירה לקיים ניקוד של סידורים אפילו הוא טעות על פי הדקדוק.

המחקרים בלשונו של יל"ג דנים בכמה וכמה צד-דים של העניין, ועל כולם נטויה דקות הבחנתו של המחבר בכל ניד של לשון, והוא משגיח בכל קול ובת-קול של השירים. אף חומר הדין שנקט בו עומד לו לדקדק עם המשורר והוא עומד עמו על כל קוצה של אות. מכלל כל הפרטים המרובים שהמחבר דן בהם, מתגלה שיטתו של יל"ג בענייני לשון ודקדוק, ומתברר אפיה של לשונו ודרכו בלשון שהיה בעל מחדש. וכן הולך ומתפרש עד היכן מגיע כוחם של המשקל והחרוז בשיריו. כאן וכאן אף אומר בעל המחקרים את דעתו על חידושי הלשון ועל חידושי הצורות. מתוך חרדתו הרבה לאפיה של הלשון שלא תשתנה מטבעה, הוא בא בקצת מקומות, להציע דרך אחרת בניסוח טור מטורי השירים, שהמשקל לא ייפגם והלשון לא תופקע מגדרה; כגון בשיר 'השועל היושב בתענית' אמר גורדון טור זה:

הַפָּרָם הוּא הַתְּבֵל נַחְנוּ הַשְּׁוֹעָלִים

כאן בא בעל המחקרים בדין עם המשורר ששינה מן הלשון, שאין 'תבל' בא בה"א הידיעה. ואף סמך דב-ריו על דברי המשורר עצמו שעמד באחד ממכתביו על טעות זו, ותיקן תבל במקום התבל. וכאן שהט-עות עומדת, בעל המחקרים מציע נוסח אחר לטור, "שבמקום שאפשר ראוי לתקן והחרוז יוכל להיתקן פשוט":

הַפָּרָם הוּא תְּבַל אֲנַחְנוּ הַשְּׁוֹעָלִים

משקל השיר הוא י"ג הברות בטור ואף בהצעת אברונין לא נשתנה העניין, שכנגד הברת הה"א שהח-סיר מ'תבל', הוסיף אל"ף חטופה, ש"החטף של אלף 'אנחנו' דינו כתנועה במשקלו של יל"ג".

אלא שפשטותו של התיקון מעלה ספק אם יש מקום לתקנו. מי שהיה בקי להטות את הלשון לכל חפציו ושינה בגופן של צורות, אפשר לא היה יודע לתקן שגגתו תיקון פשוט זה, שאינה אלא בעקירה ובהנחה ושתייהן קלות?

לעולם המשקל שהיה יל"ג נוהג בו הוא משקל ההברות, שהיה משמש בשירת ההשכלה, אבל שעתו של גורדון כבר היתה שעה של ערבי התקופה של

המשקל הטוני. דרכו של משקל חדש בשירה, כשאר כל חידוש המתחדש אצל הרבים, שאינו בא לשירה כאחת ולא על ידי אדם אחד, אלא הוא בא לעולם כדרכם של גידולי קרקע; קרקעו—דעותיו וטעמו של הדור, שם נזרע וגדל קימעה קימעה, וכשבא ביאליק * והמשקל הטוני בביתו, לא היה הדבר אלא כמין מעשה נביטה, של צמח שצץ מתוך בית מטעו, אבל אין צריך לומר שקדם לו גידול תחילה. וכיצד אפשר לעמוד על אותו גידול של המשקל? בתקופה שקדמה לחידוש הנגלה נמצא כאן וכאן טורים בשירי המ-שוררים שנשקלו במשקל הטוני שלא מדעת. שיריו של גורדון אינם שקולים במשקל הטוני, אבל מצויים בהם טורים השקולים כך, לפי שכבר הוטעמה לו עריבותו של משקל זה. אם מבקשים אנו למצוא סיבה קרובה לדבר, הרי זה בא על ידי שקרא בשירת לעז, ומסתבר שיש לדבר גם סיבות אחרות ואפשר שהן עיקר. אותם טורים בשירי גורדון השקולים במשקל טוני שלא כסדרם הם סימני גידולו של אותו משקל שעמד להתגלות. שמא תאמר בטורים הללו שאין המשקל הטוני שבהם אלא מעשה מקרה? לא היא, שכן אנו מוצאים בהם שינויי לשון, שמשום מה נש-תנו בהם, שלא מדעת רצונו של גורדון אלא מדעת טעמו; כגון הטור שהובא למעלה נפל בו משקל היאמבוס:

הַפָּרָם הוּא הַתְּבֵל נַחְנוּ הַשְּׁוֹעָלִים

והרי גורדון קריאתו היתה קריאת אשכנזים שעיקרה מלעיל, ואילו הנוסח שאברונין מציע, מפקיע את הטור מכלל משקל זה:

הַפָּרָם הוּא תְּבַל אֲנַחְנוּ הַשְּׁוֹעָלִים

בהצעה זו נסמכו שתי הברות מוטעמות זו לזו: הוּא תְּבַל, ונסמכו שתי הברות שאינן מוטעמות זו לזו: תְּבַל אֲנַחְנוּ.

כיוצא בזה בשיר 'חג לה' כתוב טור זה:

פְּקַחַת עֵינַיִם וְשִׁלַּחַת הַרְגֵל

כאן יצא גורדון מחוץ לשורת הדקדוק שכתב פקחת תמורת פקחת. והשיג עליו אברונין וכתב, ש"גם כאן * ראשיתו כבר היתה קודם לביאליק, אלא שבשירתו יצא המש-קל הזה בצביון.

יד המשקל (= משקל הברות) באמצע. אולם כנראה, לא דק המשורר כאן, שהרי יכול היה לכתוב:

פְּקַחַת עֵינַיִם וְשָׁלוּחַת רִגְלִי

והמשקל ("א תנועות) היה בא על מכונו" (עמ' 234), שכן על ידי שינוי זה ניתוספה תנועה בתיבת 'פקחת' ונגרעה כנגדה תנועה מן התיבה האחרונה: רגל במ־קום הרגל.

באמת משקל "א תנועות היה בא על מכונו, אבל היה מפסיד למשקל הטוני. לפי שבטור זה נפל משקל הדאקטילוס:

פְּקַחַת עֵינַיִם וְשָׁלוּחַת הַרְגְלִי

ואילו השינוי של אברונין: פקחת עינים ושלוחת רגל, מסכסך את המשקל הזה, וכן בשיר 'העורב והשועל' כתב גורדון:

הָאֲבִיר כְּנֶץ וַיִּרְקֵעַ כְּנֶשֶׁר

לפי הדקדוק צריך לומר: וירקע. והעיר אברונין "שנקד כך כנראה מחוסר דיוק", "ודוקא הנקוד המ־דוקדק נותן את המשקל הדרוש" ("א תנועות) (עמ' 240—241). הכוונה על ידי שנראה אל"ף חטופה של האביר כהברה.

יפה שינוי זה שהוא משנה בדקדוקה של תיבה ואינו משנה ממשקל הברות. אבל הופקע כאן המשקל הטוני, שאף בטור זה נפל משקל הדאקטילוס:

הָאֲבִיר כְּנֶץ וַיִּרְקֵעַ כְּנֶשֶׁר

ואילו השינוי שאברונין בא לשנות: האביר כנץ וירקע כנשר — מקצר רגלה השנייה של הדאקטילוס בתגור עה אחת.

נראה שתחום תחום למעשיו של חוקר הלשון בשירי משורר, ואין בתחום זה אלא העיון והבדיקה בלבד. לשון שלא עלה יפה בשירו של משורר, יכול שהיא קלקלה, אבל אין משיבים עליה. משל לענף של אילן שנתעקם דרך גידולו, והרי צורת עקמימות תלויה בענף, אבל אינו בהשבה.

בשיר 'האם וילדיה' כתב גורדון טור זה:

הִילִיכִי בַת יַעֲנָה בֵּן בְּטַנָּךְ וְקַחִיהוּ

לשון וקחיהו אינו כדין הדקדוק, והעיר אברונין: "וקחיהו תמ' וקחיהו למניעת השוא הנע ברה"מ (אולם קצת מוזר, הרי יכול היה המשורר לנקד כראוי קחיהו בלי וו החיבור!) (עמ' 234).

לשון 'וקחיהו' אינו כדקדוק הלשון: אפשר משורר רשאי לפרוץ גדר ולומר וקחיהו אפשר אינו רשאי. אבל קחיהו בלא וו ודאי לא יכול לומר, ומוכחים הדברים מתוכם שהוו כאן עיקר. שאם הוא אומר קחיהו בלי וו הוא משפט בפני עצמו, ובא הפסק לפניו, ומצד העניין שבשיר גם הפסק לאחריו. נמצא מבחינת האמירה הוא משפט ציווי המוטעם בפני עצמו, וכיוון שכל המשפט אינו אלא של מלה אחת, ממילא הטעמתה יתירה, ועניין קחיהו היה לקיחה גמורה, ונאה היה לו שיהא סופו של עניין. אבל המשורר אינו מבקש לעשות אותה 'לקיחה' עניין בפני עצמו, אלא טופלו אל 'היליכִי, שהרי לאחר 'היליכִי' אין משמעות מרובה ל'וקחיהו'. ולא עוד אלא שלאחר מכן הוא מוסיף ואומר עוד לשונות של ציווי: דברי על לבו וכו' מכאן שוו זאת נדרשת.

עוד יש להעיר על כמה מהערותיו של אברונין: כתב גורדון בשיר 'שני יוסף בן שמעון': ולהשכיך באהלי שם יפיותו של יפת' והעיר אברונין: במקום יפיותו צ"ל יפיותו, והביא את לשון הגמרא שב־מגילה ט' ע"ב: יפיותו של יפת באהלי שם (עמ' 254). יפיות אינו חידושו של גורדון, ואינו טעותו של גורדון. לדוגמא עי' 'ידי משה' לב"ר פרשה ל"ו.

כתב גורדון בשירו הנ"ל:

במקום מלמד שפרחה בו צרעת

וציין אברונין: "לקוח מילקוט שמעוני על הכתוב ותמאן המלכה ושתי". ועי' מגילה י"ב ע"ב.

כתב יל"ג בשירו 'שתי הרחלים':

כִּי תִמוּט רִגְלִי — אֲשֶׁרֹו תִשְׁפֹּךְ

לשון 'תשפך' נראה אינו כשורה, והעיר אברונין: "בכתוב 'כָּאֵין שִׁפְכוּ אֲשֶׁרִי' בפעל והמשורר שינה מלשה"כ לשם הרחקת השוא הנע תִשְׁפֹּךְ במקום תִשְׁפֹּךְ (עמ' 234).

מכל מקום יכול שבמתכוון כתב גורדון כך, מתוך הבחנה בהוראות בנייני הקל והכבד. שכן מצינו לבניין הכבד שהוא משמש עם מושא הבא בריבוי, ועם מושא הבא ביחיד משמש הקל, כגון: ויבתר אותם בתוך... ואת הצפר לא בתר (ברא' טו, י). ואפשר שהוא הדין בנושא, וכיון שכאן 'אשרו' ביחיד, בא תִשְׁפֹּךְ בבניין הקל.

ומטעם הבחנה זו כתב גורדון בשיר 'האשה ושתי שפחותיה': 'יד בכישור לשלוח' ולא כתב לשלח.

המחקרים על ביאליק הם עיקרו של הספר ורובו. יציאתו של ביאליק בקעה גדולה היא להתגדר בה, ובעל המחקרים נוהם כאן מתוך קופה של בשר. טורי שירים רבים העביר אברונין תחת שבטו, וכל מלה וכל נקודת דה שבשירים שנראתה יוצאת מחוץ לשורת הדקדוק סקרה בסיקרה והחזירה לשורתה. ואין מספר לליבוני הלשון והדקדוק שנתלבנו בשיריו של ביאליק, ויש במחקריו של אברונין מין מעשה מסורה לנוסח השיריים, ואין שיעור לתועלת הלימודית היוצאת על ידי הדקדוק בלשונות ובתיבות של השירים. וכל מי שקורא בשירים ומעיין בספר המחקרים יהא נשכר הרבה. ואילו באתי להביא דוגמאות לכך לא הייתי מספיק; כל עמוד שבספר מלא מהן.

בפרקי מחקריו בשירתו של ביאליק דן בעל המחברים בהשפעת המשקל על צורות הלשון שבשירים, ועל דרכי לשונו של המשורר, ונתבארו בו הסטיות שסטת המשורר מדרך הדקדוק, ושימושו האיך היה משמש בלשון והאיך היה מחדש בלשון. לדרכי החריזה של ביאליק ייחד אברונין פרק לעצמו, וגופו עיון והסתכלות בחרוזים שנתחדשה דרכם על ידי המשורר. ורשם אברונין רשימות רשימות של סממני לשונו של ביאליק, של הישנות מלים, של לשון גופל על לשון ועוד.

מידת כובד ראש שבעל המחקרים נוהג ביצירתו של ביאליק מגלה כמה כובד ראש היה המשורר נוהג בקולמוסו, שכל מה שהוציא מתחתיו לעולם השבחה יתר כיציאה. אפילו בשירים ובפזמונות שכתב ביאליק לילדים, שכולם מעשי שעשועים, לא נהג בהם מנהג של קלות; כחס על הילדים שלא ישתעשעו במטבעות של פח מבריק, זימן להם מטבעות של ממש, של מתכת יקרה. וכאן יצא ביאליק ללמד האיך נוטלים פסוקי לשון, שכל אחד מהם משקלו כבד במקומו, ועושים אותם כמין זמר. לשון נשגבה של ישעיה ודיבור עמוס מתפילת 'זנתנה תוקף', אמירה מן הסתם ליחות נעשים קלים בידו, והוא זורק אחת ומקבל אחת כעושה בלהטים. ואין קץ להוויות של ילדות ולהעוויות של שובבות היוצאות כאן בכלים של יחידות — כל אלה ציין בעל המחקרים בפרקו; ודרך אגב, רצוני להעיר שהפיוט 'אנוסה לעזרה' הוא ליוסי בן יוסי ולא לקליר כמוזכר בעמ' 35 שם. הגדולים והחשובים שבפרקי המחקרים על ביאליק

שנים הם. האחד: 'תקוני ביאליק בשיריו ונמוקיהם'. בפרק זה דימה אברונין את נוסחם הראשון של השירים, כפי שנדפסו בכתבי העת, אל נוסחיהם האחרונים, כפי שנדפסו בספרי השירים, והראה כל שינוי ששינה המשורר בשיריו, והסביר טעמו ונימוקו. אין לך מקום נאה ללמוד טעמי שירה ולשון כפרק הזה, שהמשורר גופו נראה עומד על שיריו, מתקן בלשונם, ממרקם ומצחצחם. ומי מורה ומי תלמיד שלא יבקש לעשות את ביאליק מורה לעצמו.

הפרק האחר הן 'ההערות והארות' של אברונין לשירים. בפרק זה נושא ונותן בעל המחקרים בלשונו נותיו של המשורר בינו לבין עצמו ועם חוקרים אחרים שחקרו בשירי ביאליק, והדברים אמורים כאן בחריפות ובבקיאות בפירושי לשון ובטיב צורות הדקדוק.

בכל מחקריו נוהג אברונין בלשונו של ביאליק במידה של חומרה יתירה. והדין נותן שיהא מקפיד הרבה, שחשיבותם של השירים וכבודם מחייבים כן. אבל מדד בעל המחקרים את לשון השירים במידה מחוקה, כלומר שבדק את הלשון אם הוא עומד בפני דקדוק המקרא, ודאי מידת צמצום היא זו, ועתים אין טענותיו ממין הטענה. שכן כלום ביקש ביאליק לכתוב על פי דקדוק לשון המקרא? ואף בעל המחברים גופו ברור לו דבר זה, ומכל מקום הוא רואה זרות בלשון 'עולם התחתון' שבא 'עולם' בלא ה"א (עמ' 2). והרי כך נהגו לכתוב בימי הביניים (עי' מלון בן-יהודה), וכלום כעור הוא מקור זה למי שביקש לעשות את כל הלשון חטיבה אחת? כיוצא בדבר אתה מוצא בעמ' 175: ביאליק אמר 'טעום, רבי, טעום', ושואל בעל המחקרים על צורת 'טעום' מלשון המקרא שפועל זה משמש שם במשקל אָפְעַל, כגון יִטְעַם (איוב לד, ב). והוא בא לתקן "שצ"ל: טעם, רבי, טעם". והרי כך דרך לשון חכמים בברכות ל"ה, ע"א: אסור לאדם שיטעום כלום וכו'.

כיון שפירש בעל המחקרים את עיוניו, יש מקום להעיר כמה הערות לדברים שהוא נושא ונותן בהם. בתורת דוגמא לאות שימוש מיותרת מביא אברונין את הטור מן השיר 'זהר', וז"ל:

כָּל חָרוֹל מֵאַחֲרֵי כָּל גְּדֵר הַדְּחִיָּה

ואומר אברונין: בא 'הדחיה' במקום 'דחיה' מפני המשקל. אילמלא המשקל לא היה ביאליק משאיר את תמונת הכתוב (תהל' ס"ב) כמו שהוא ובפרט אחרי

‘כל’ המפרטת. וראייה לדבר: בשיר ‘רוזי לילה’, כש- המשקל לא הכריחו. הוא כותב ‘בין חרולי גדר דחוויה/ כמשפט’.

ויש להשיב: שלא הכריחו משקלו של השיר ‘זהר/ אבל הכריחו משקלו של השיר ‘רוזי לילה’. שאף הוא שקול.

בשיר ‘אל הצפור’ כתב ביאליק:

הַיִרְדֵּן כְּפָנִינִים הִטֵּל עַל הַר חֶרְמוֹן.

והעיר אברונין ש’מקור הבית הוא הכתוב: ‘כטל חרמון שיורד’ וכו’ (תהלים קלג, ג) אלא שהמשורר הוסיף את השם ‘הר’ לפני ‘חרמון’ לשם המשקל האמפיברכי (‘הר חרמון’ אמנם נמצא — דהיי”א ה, לג) ולמה לא הוסיף ה/ כמו שאנו רגילים: התבור החרמון? אלא ללמדך, כי השמות הפרטיים של הרים, נהרות וערים אינם מקבלים ה’ הידיעה” וכו’ (עמ’ 123). כלל זה יש לו עמידה בפני עצמו, אבל ספק גדול אם יש לדייקו מלשון השיר, לפי שתיבת ‘הר’ באה כאן מהמשך המקרא שבתהל’ קלג, ג: כטל חרמון שיורד על הררי.

כתב ביאליק בשיר ‘אל האגדה’:

אַנְגֵּן וְתֵהִי לִי הַרְוּחָה

והעיר בעל המחקרים: “המשורר נקד הרוחה בה”א קמוצה כמו שנמצא במקרא: וירא פרעה כי היתה הרוחה (שמות ח, יא), אולם שם הוא שם רוחה בה”א הידיעה, וכאן צ”ל ‘הַרְוּחָה’ ה”א פתוחה, כי הוא שם הפעולה מן הרוח, הפעיל” (עמ’ 126). ועדיין אינו ברור כל צורכו למה נאה שבמקרא יהא הרוחה שם בה”א הידיעה, והרי אין הרוחה ידועה שם יותר מש- היא ידועה כאן.

לניקוד ‘לְלִמָּה הַמְּפָרָסִים’ שבשיר ‘ברכת עם’, מעיר אברונין ש”צ”ל ‘לְלִמָּה במם רפה כדין נקוד מלה זו לפני אה”ע” (עמ’ 127). אפשר שהוא על דרך לְלִמָּה הרגותני (ש”א כה, טו), שמי”ם של ‘למה’ דגושה אף על פי שהיא באה קודם לגרונית. ועי’ תרביץ שנה יב, עמ’ 298—299.

טְסִים סוּסִים... זֶה לְקַבֵּל זֶה בְּיַעַף,

חַד וְלֵל וְהַמָּוֶה שְׁלֵג, פְּרָחִים...

(‘משירי החורף’)

העיר אברונין: “חד וקל, לקוחים מחבוק א, ה: וקלו מנמרים סוסיו וחדו מזאבי ערב” (עמ’ 145). צירוף הלשון ‘חד וקל’ הוא מדרשו של חדקל: מהו חדקל? אמר רב אשי: שמימי חדים וקלים (ברכות נ”ט, ע”ב).

אמר ביאליק: ופִי יִגִּיד קְדִישׁ יְתוֹם אֲהַרִי (לא הראני אלהים).

העיר אברונין: “צ”ל ופי יאמר קדיש. אומרים קדיש, ‘אמירת קדיש’ הוא המונח המקובל בשלחן ערוך. ואיני יודע לשם מה שנה המשורר הלשון המ- קובלת ואיך שיד לשון הגדה על קדיש” (עמ’ 150). נתברר לו למשורר לשון יגיד קדיש, מפני שיווי ניקודן של שתי המלים וכדי שיהיו שלשה חיריקים רצופים, ומשום הדמיון שבקולותיהם: ג, ד — ק.ד.

כתב ביאליק:

כְּבוֹד שְׁבַת וּמוֹעֵד לֹא הִפְרַנּוּ, תְּלִילָה

(‘יונה החיט’)

לשון ‘הפרנו’ כאן נראה מוקשה בעיני בעל המחקרים, ובהערה הוא כותב “שהיה אפשר להחליף ‘הפרנו’ ב’ביזנו’ מלשון המבזה את המועדות” (עמ’ 160). אבל כלום שגור הוא לשון: ביזוי כבוד?

ב’מגילת האש’ כתב ביאליק: וּמְרִיאֵיהֶן עֲגוּם וְעָרִיָּה. והעיר על זה אברונין: ‘עגום’ הוא תאר ואילו ‘עָרִיָּה’ הוא שם מפשט, וקשה להבין איך צרף אותם המשורר. אמנם יש לכאורה דגמתו (ואולי היא ששמש דגמה למשורר) ‘יָאֵת עֵיִלָם וְעָרִיָּה’, עירם הוא תאר כעדות הכתובים ‘עירם אנכי’, ‘עירמים הם’. אולם יש להב- דיל: ‘עירם’ הוא גם שם מפשט כעדות הכתוב ‘בעירם ובחוסר כל’, ולכן יתכן לצרף אותו אל ‘עריה’, אולם עגום ועריה איך יצטרפו? והראוי לדעתי לנקד עיגום ועריה, או: עֲגָמָה ועריה” (עמ’ 166).

אלא שאצל ביאליק הדברים מצורפים ומפורדים כאחת; מצורפים למראית עין, ומתוכם מפורדים: מראיהן עגום ומראיהן עריה, וכל בניינו של מר אב- רונין נופל תחתיו.

כתב ביאליק ב’אריה בעל גוף’: ומפני שאריה אדם פשוט הוא — לכן אינו עושה פלולים עם קונו’.

והעיר אברונין: “פלולים פרושו תפלות... ואין טעם לומר ‘אדם עושה תפלה עם אלהים’, אלא ‘מת- פלל אל אלהים’. ויש כאן טעות הזכרון. בסנהדרין מ”ד, יש: ויעמד פינחס ויפלל: ויתפלל לא נאמר אלא ויפלל מלמד שעשה פלילות (דין — רש”י) עם

על הקורה, והנבלה אינה באה אלא לתאר את דרך הינוחה של הקורה, שהינוחה כנבלה וכו'.
 ב'ספיה' כתב ביאליק: עיני אורבות אחרי כל לקי-
 קה ולחיכה של לשונה הזהב.
 והעיר אברונין: "צ"ל של לשון זהבה, כי 'זהב'
 אינו תואר ל'לשון' אלא סומך לנסמך 'לשון'. הקש:
 'אלילי כספו ואלילי זהבו' (ישע' ב, כ).
 דרך זו של אמירה, כגון לשונו הזהב מצוי בסגנון
 הרבנים, שכתבו כן בתשובותיהם ובאגרותיהם. ושמא
 יצא הצירוף לשונו הזהב מהיפוך זהב לשונו.
 אלה הם מקצת עיטורים ל'מחקרים', מעין העיטור-
 רים שקשר בעל המחקרים ללשונם של ביאליק וגור-
 דון בכיבוד ובחיבה יתרה. והקורא שיעיין בחיבור זה
 ילמד הימנו הרבה ויוסיף דעת. אלא שנתקיים בו
 אותו דין שבעסקי טומאה וטהרה — "כל המקפיד
 עליו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ". ובאמת
 הרבה עניינים שנראים לאברונין חוצצים אינם כך
 אלא משום שהקפיד עליהם.

קונו: בא וחבטן וכו'. ז"א: הוא בא בטענות לפני
 הקב"ה, כמו שמסיים שם. גם כאן צ"ל: 'פלילות', אם
 רצונו לומר: אינו מתדיין עם קונו, או: 'אינו מרבה
 פלולים לפני קונו' (עמ' 168—169).
 ביקש ביאליק שיהא ספק זה, שפירשו בעל המח-
 קרים, עומד בדבריו, כלומר שיהיו הדברים עולים
 גם לדין וגם לתפילה, מה עשה? שימש ב'פלילים'
 בלשון 'עושה'. ש'עושה' מטה את הדבר כלפי דין,
 ו'פלילים' — משמע תפילה.
 כתב ביאליק בלשון פרוזה: "מטפל ומתיגע באינו
 קורה כבדה שמונחת כנבלה באמצע החצר" (מאחורי
 הגדר).
 העיר אברונין: "צ"ל: מוטלת, משלכת כנבלה,
 שכן 'הניח' ענינו שום דבר בכונה: 'המניח את הכד
 ברשות הרבים'. אין אדם מניח נבלה, אלא היא מוש-
 לכת: 'וימצא את נבלתו מושלכת בדרך' (מ"א יג,
 כד) (עמ' 174).
 לעולם הנבלה מושלכת היא, אבל 'מונחת' עונה

דוד פראנקו מינדים

מאת חיים שירמן

JOSEPH MELKMAN, David Franco Mendes, A Hebrew Poet. Jerusalem (Massadah) — Amsterdam
 (Joachimsthal) 1951, 170+ (2) pp.

דוד פראנקו למשורר, לא ניסה אף אחד לערוך השוואה
 מדוייקת בינו וביניהם. בחקר חייו של ד. פראנקו
 מינדים לא נתחדש למעשה דבר מאז פרסם ד. מונטי-
 זינוס את תולדותיו בהולאנדית (1867). שנודעו לקור-
 אים היהודים בעיקר בעיבודן העברי מאת גבריאל
 פולאק (ב'המגיד' י"ב, תקכ"ח).
 במאה העשרים לא זכו חיבורי המשורר מאמסטר-
 דאם למהדורות חדשות, וספק רב אם נמצאו עוד
 קוראים שעיינו בהם לשם הנאה גרידא. ואין בעצם
¹ מחוץ לקיצור של 'תשועת ישראל', שנדפס לא כיצירה ספ-
 רותית אלא כטכסט למוסיקה עיין להלן.

פראנקו דליטצש (1836) ואדם מארטינט (1837), שני
 מלומדים נוצריים מגרמניה, היו כנראה הראשונים
 שקבעו את מקומו של דוד פראנקו מינדים (1713—
 1792) בין משרי הספרות העברית החדשה. מאז עד
 זמננו הוקדשו למשורר זה הערכות מפורטות פחות
 או יותר בכל הספרים הדנים על התחדשות ספרותנו
 בסוף המאה הי"ח. אמנם, מחבריהם ייחדו כרגיל את
 דיבורם רק על 'גמול עתליה', מחזהו המקראי של
 ד. פראנקו מאנדיס, ואף כאן הסתפקו בסיכומים וב-
 הכללות, מבלי להעמיק בניתוח היצירה. ואם כי
 ידוע היה שסופרים לועזיים (ראסין, מטאסטאזיו) עמ-

להתפלא על גורלם, שהרי מבחינה ספרותית בלבד אינם מסוגלים לעורר עניין רב. מה שחידש המשורר בתוכן ובצורה אינו מפתיע כיום, וכנגד זה חשים אנו אולי יותר מבני זמנו בליקוייו — בחוסר המעוף שבמשחבתו ובפגמים שבלשונו. ברם, בשביל ההיסטוריון של הספרות העברית מהווה יצירת פראנקו מינדיס חומר רב חשיבות, המעמידו על תרבותה של תקופתו, על טעמה והשקפותיה. יש איפוא להחזיק טובה לד"ר יוסף מלקמן על שהכין מונוגרפיה מפורטת על המשורר הנ"ל. הוא לא הסתפק בצירוף העובדות שנודעו לו מכתבי קודמיו, אלא שאב מן המקורות הראשונים ובוזה הצליח להסיר הרבה טעויות שנשתרשו בספרותנו המדעית וגם לגלות עובדות חדשות. ד"ר מלקמן ביצע את מחקריו בעיר מולדתו ומגוריו של פראנקו מינדיס, ובוודאי לא היה מוצא שפע כזה של חומר השייד לנושא במקום אחר בעולם. לרשותו עמדו הספרייה המהוללת של בית המדרש הספרדי 'עץ חיים' ואוסף ד. מונטיזינוס, שהכילו את העזבון הספרותי של המשורר. בארכיון העירוני של אמסטרדאם ראה תעודות הנוגעות לפראנקו מינדיס ולבני זמנו, ונוסף על זה ניתן לו להשתמש גם במחקרים היסטוריים שהופיעו בהולאנד ולא הגיעו לידי המלומדים היהודיים הגרים מחוצה לה.

רוב החוקרים בתולדות ספרותנו החדשה מתאמצים לגלות קו אחיד בהתפתחותה, מבלי שים לב לכך, כי לעתים עוסקים הם בקיבוצים יהודיים שונים, הנבדלים בטיבם זה מזה בתכלית. מלומדים אלה ניתקו למשל את מ. ה. לוצאטו מסביבתו האיטלקית וסיפחוהו לסופרי אירופה המרכזית והמזרחית בתור 'אבי הספרות החדשה' — והרי שירתו היא פרי התפתחות ארוכה המיוחדת לאיטליה בלבד. ד"ר מלקמן מעיר בצדק, כי פראנקו מינדיס איננו כלל בן-זוגם של ה'מאספים' האשכנזים כפי שנוהגים להציגו. הוא אינו פותח תקופה, אלא להיפך מסיים פרשה חשובה בתולדות תרבותם של היהודים הספרדיים. ההשכלה החילונית היתה נפוצה בין אחיו משך דורות רבים, ועל כן לא היה לו כל צורך להילחם לטובתה בחשור כים. אכן, בניגוד לנאורים האשכנזים מסוגם של ה'מאספים', לא ראו המשכילים הספרדיים בתלמוד ספר המעכב את הקידמה ומשפיע לרעה על המוני העם, וממילא לא התפלמסו במגינים עליו. פראנקו מינדיס התחיל בפעולתו הספרותית זמן רב לפני מ. מנדלסון ונ. ה. וויזל, ולא הם איפוא הורו לו את

הדרך לחיבור שירי חול (ואף מחזות לתיאטרון). הוא נתקשר אתם לא משום שזקוק היה לעוזרים במלחמת המצווה לשם ההשכלה, אלא בגלל התנכרותם של הספרדים ההולאנדיים לתרבותם הלאומית. פראנקו מינדיס חש שהקרע נשמט מתחת רגליו. בשנות השבעים והשמונים של המאה הי"ח גדמה לרבים, כי הגאולה לספרות העברית תצמח באשכנז, ועל כן נאחו גם הוא בבדידותו וביאשו בחבריו האשכנזים. פרק מיוחד הקדיש ד"ר מלקמן לאמסטרדאם, עיר ואם בישראל, מרכזם של פליטי ספרד ופורטוגל במערב רב אירופה, ופרק זה מלא אינפורמציה רבת-עניין. התרבות העברית לא הכתה מיד שרשים בהולאנד והכרח היה לטפחה במסירות יתירה. רבים מבין המגרים לא ידעו אפילו את עברית מהי, ובשבילם נדפסו באמסטרדאם כמה וכמה ספרי תפילה ששפתם היתה אמנם עברית, אך אותיותיהם לאטיניות. ואולם כבר ב-1616 נפתח בעיר זו התלמוד-תורה הראשון, המפליאנו במערכת שיעוריו שתוכנה לפי שיטה כמעט מודרנית. כמו כן הופיעו שם במשך המאה הי"ז כמה ספרים בספרדית ובפורטוגזית ללימוד הדקדוק העברי — ובין מחבריהם מוצאים אנו, אגב, גם את ברוך שפינוזה. החינוך המשוכלל נתן את אותותיו חיש מהר: רבים מבני המשפחות הספרדיות רכשו להם ידיעות מקיפות בשפתם הלאומית, ואחדים מהם אף אחזו בעט סופר ותרמו תרומות חשובות לאוצר ספרותנו. ואין זה מקרה שהם ניסו את כוחם גם בשדה הדראמה העברית. ליהודי אמסטרדאם נודעה חיבה מיוחדת לתיאטרון. הם הזמינו להקות חשקנים כדי שאלה תערוכנה לפנייהם הצגות בספרדית ובפורטוגזית, ואת גופי המחזות החביבים עליהם הדפיסו עד לראשית המאה הי"ח. היינו עוד יותר ממאתיים שנה לאחר גירוש אבותיהם מחצי אי הפירינאים! בלי ספק נתעוררו קנאי העברית לחיבור מחזות בשפתם הם בהשפעת ההצגות והפרסומים הללו. בארכיוני אמסטרדאם יש גם חומר הנוגע למשפחת פראנקו מינדיס. ד"ר מלקמן מתקן טעות הנפוצה למדי בין חוקרי ספרותנו: בני משפחה זו לא נמנו עם קהל האנוסים. אלא להיפך שמרו אמונים ליהודותם, ואפילו בהיותם בפורטוגאל. אביו של המשורר היה סוחר אמיד ועל כן יכול היה הלה ללמוד בנחת, מבלי לחוש בדאגות הפרנסה. ואכן רכש לו דוד הש"ך כלה עברית וכללית עמוקה; מצד אחד בקיאות בהלכה עד שמסוגל היה לחבר תשובות על שאלות ולהיות חבר בית-הדין היהודי של אמסטרדאם. מצד שני

ידיעת שש שפות נוסף על העברית, הריהן הספרדית, הפורטוגזית, ההולאנדית, האיטלקית, הצרפתית וה־רומית. כנראה נתמסר רק יצחק אחיו לניהול העסקים שהיו בידי המשפחה, ועל כן מופיע המשורר בתעודה משנת 1742 כאדם 'בלי משלח־יד'. ב־1769 שימש אפילו כמוכר־כבוד של הקהילה במשך חצי שנה. ברם, בהגיעו לסף הזקנה נשתנה מצבו החומרי לרעה. הוא היה מעורב בפשיטת־הרגל של גיסו דוד דא פונסיקה והפסיד אותה שעה סכום כסף ניכר. ב־1778 נאלץ יחד עם קרוביו למכור שלושה בתים שהיו שייכים למשפחה. הוא ירד מנכסיו עד שהוכרח לחפש הכנסה צנועה בהעתיקו מדי פעם בפעם כתבי־יד בשביל אחרים.

יש כמה וכמה טעויות שהפכו לדעות מוסכמות אצל חוקרי ספרותנו. לפי אחת מהן היה פראנקו מינדיס תלמידו של מ. ת. לוצאטו. אמנם, בילה המ־שורר־החווזה מפאדובה כמה שנים באמסטרדאם, ובעל 'גמול עתליה' בא אז במגע אתו ואף העתיק אחדים משיריו. אולם את הדחיפה להפעלת כשרונו הפיוטי בוודאי שלא קיבל מן האורת, שהרי כבר הרבה שנים לפני בואו החל בחיבור שירים ואף עסק בכינוסם בקובץ 'כנור דוד' (ב־1733). כמו כן אין לגלות כל השפעה ספרותית של לוצאטו בחיבורי פראנקו מינדיס, אם כי שניהם חיברו מחזות לתיאטרון. האמת היא, כי במאה הי"ח הרבו המחברים ההולאנדיים לכ־חוב בסגנון איטלקי: את סממניו אפשר למצוא בנקל בדראמות של פראנקו מינדיס, אך אין ביניהם דבר המיוחד ללוצאטו. לפי דעה נפוצה אחרת היה המשורר חבר של אגודת סופרים המכונה 'מקרא קודש'—ואולם לאמתו של דבר לא היתה זו אלא קבוצת למ־דנים שנתאספה לעיון בתורה. כנגד זה מצא ד"ר מלקמן הוכחה לכך, כי פראנקו מינדיס נצטרף ב־1769 למעין מועדון ספרותי בשם Amadores das Musas ('חובכי בנות־השיר'). השתתפו בו אמנם בסך הכל ארבעה חברים, וכנראה הוא גם לא האריך ימים, אך בלי ספק יש בעצם קיומו עניין רב להיסטוריון. ה'חורבנים' הללו נזדמנו בכל מוצאי שבת בביתו של הרוקח יעקב אַפֶּנְקֶר ונהנו איש משירת חברו.

במונוגרפיה שלפנינו נעשה הניסיון הראשון לסקור את שירתו הלירית של פראנקו מינדיס, הטמונה ברו־בה בכתבי־יד. את מקורות השראתה יש לחפש באי־טליה, שהרי במאה הי"ח לא הכירו רוב רובם של יהודי אמסטרדאם את הספרות ההולאנדית ולא הוש־

פעו על ידיה. בהתאם לכך שייכת גם שירתו של פראנקו מינדיס בעיקר לסוג של ספרות 'לעת מצוא', ובמיוחד אופייניות הן בתוכה 'החידות' הפיוטיות שנתחברו לחתונות. ד"ר מלקמן מסדר את כל היצירות הללו לקבוצות לפי נושאיהן, ואמנם חלוקה זו עוד מבליטה את חדגוניותן. הדוגמות הניתנות לנו מתוך השירים האלה אינן עלולות לעורר את תשומת לבנו. טוריו של פראנקו מינדיס חלקים בדרך כלל, לשונו—אם כי לא תמיד מתוקנת היא—שוט־פת בלי מאמץ, אך אין אנו מרגישים בה הבעת חווייתו של משורר מקורי. המעניינת שבין הדוגמאות היא בוודאי שיר היתולי על חתונתו של איש זקן ותשוש־כוח עם צעירה חמודה (1765, נדפס בעמ' 46—47). המצויין ברוח־החן ובקלות שכנראה אינן מצויות הר־בה ביצירת המשורר. יתכן שבתוך עזבונו נוכל לגלות עוד קטעים מועטים מסוג זה, אך הרושם הכללי הוא שאין לצפות כאן לערכים ספרותיים ממש. כנגד זה יש חשיבות לשירים המתורגמים שבעזבונו פראנקו מינדיס, שהרי הם מעידים על טעמו ונטיותיו (עמ' 50). כפי שמתברר ממחקרו של ד"ר מלקמן יש ביניהם תרגומים לעברית מן הספרדית, הפורטוגזית, הצרפתית, האיטלקית וההולאנדית, ואף מן העברית לספרדית. במדור זה מוצאים אנו בין השאר עיבודים עבריים של 'רביעיה' ושל התחלת המזמור השביעי מתוך ה'הנריאדה' (1723) של וולטר, איגרת פיוטית מאת הספרדי גונגורה (1561—1627) ושני שירים של קאמואש (1525—1580), גדול משוררי פורטוגל.³

לקבוצת התרגומים יש לצרף גם את המחזה 'תשועת ישראל בידי יהודית', אולי אחת העבודות האחרונות של המשורר. לדעתו של ד"ר מלקמן נמשך פראנקו מינדיס לנושא זה, שמקורו באחד הספרים הגנוזים, בהשפעת התרגום של 'חכמת שלמה' מאת ידידו נ. ה. וויזל. אולם אם באמת רצה ללכת בעקבותיו, הרי יכול היה לעבד את ספר יהודית ממש ולא דווקא פאראפראזה דראמטית המתרחקת במידה ניכרת מן הסיפור המקורי. קרוב יותר לומר, שהוא נתרשם על־ידי יצירה בעלת תוכן יהודי לאומי

³ כדאי לציין כאן שגם מ. ת. לוצאטו תרגם שתי אוקטבות מאת קאמואש בשם 'חיי הרועים' והן נדפסו בעמ' ריד של ספר שיריו מהד' ש. גינצבורג וב. קלאר (ירושלים תש"ה). במאה הי"ט תרגם יוסף בן־עוליאל פרשה דראמטית מתוך ה'ליויאדות', השיר האפי של קאמואש, בשם 'מות אינס די קסטרו' (ליסבון תרנ"ב).

מאת משורר שהיה מפורסם באותה תקופה בכל אי-רופה. גם היהודים העריצו את מיטאסטאזיו וכמה וכמה מיצירותיו תורגמו לעברית עוד לפני פראנקו מינדיס ואף אחריו. ומה גם כשהמקור של 'תשועת ישראל' זכה לשמש בסיס לאוראטוריה של מוצארט הצעיר (Betulia liberata 1772). ואל נא יהיה עניין זה של העיבוד המוסיקאלי קל בעינינו, שהרי יתכן כי המתרגם העברי התכוון גם להכין טכסט לביצועה של יצירת מוצארט בפני קהל יהודי. ידוע לנו, כי לאותו פראנקו מינדיס היתה זיקה לטכסטים מעין זה: בעצם ידיו העתיק קאנטאטה עברית בשם 'גאולה' מאת אפרים לוצאטו. את התרגום העברי של האוראטוריה 'אסתר' להנדל מאת י. ר. סאוראל* ועל טכסט מקורי שהוא עצמו התקין כדי לנגנו עוד נשמע להלן. ד"ר מלקמן ערך השוואה מדויקת בין 'תשועת יש-ראל' ו'בתוליה המשוחררת' וקבע, שפראנקו מינדיס משנה פה ושם ואף מוסיף קצת דברים משלו — בעי-קר מתוך כוונה להגביר את הצביון היהודי הלאומי של המחזה. אך בדרך כלל תרגומו נאמן למקור.

גם 'גמול עתליה' (1766), המפורסמת שבין היצירות של המשורר, איננה בעצם דראמה מקורית. הוא נתעורר לחיבורה מתוך התנגדות ל'עתליה' של ז'אן ראסין (1691), אך לא נמנע מלהשתמש בטראגדיה זו ונוסף על כך גם במחזהו של מיטאסטאזיו 'יהואש מלך יהודה' (1735). לדעתו סילף ראסין את הסיפור המקראי וזכה להצלחה שלא היה ראוי לה. בשאפו להחזיר את העטרה ליושנה הבלית פראנקו מינדיס את היסוד המוסרי-הדתי, את נצחוננו של אלוהים על אויביו. אצל ראסין המלכה היא דמות טראגית, אשה אומללה שניסתה להתנקם במשמידי משפחתה. אצל פראנקו מינדיס היא סתם מרשעת הבאה על עונשה. המחזה 'יהואש מלך יהודה' רחוק עוד יותר בתוכנו וברוחו מ'גמול עתליה' מאשר הטראגדיה הצרפתית. אף-על-פי-כן מוכרת השפעתו בהרבה פרטים: כפי שהוכיח ד"ר מלקמן, חיקה המשורר העברי את חברו האיטלקי בטורים לא מעטים ולפעמים השתמש ברע-יונותיו ופיתחם. כמו כן החליף את שירי המקהלה הגדולים של ראסין בזמירות קטנות (קאנצוניטות) בנוסח מיטאסטאזיו. על ניתוח העניינים של 'גמול עתליה', הניתן לנו בעשרים עמודים (עמ' 57—76).

* על חיבורו של אפרים לוצאטו עיין: ה. שירמן, קאנטאטה עברית מאת אפרים לוצאטו — מחברות לספרות ב, מחברת ה, 73—96, תשי"ד / 1943; ועיין שם בעמ' 88—89 גם על האוראטוריה 'אסתר' בתרגומו של סאוראל.

ראוי המחבר לשבח מרובה. המחבר מגלה כאן בקיאות רבה בספרות המקצוע ומשתמש כהלכה בין השאר בכמה מחקרים על יחסו של ראסין למקרא. ליתר בהירות כדאי היה אולי להקביל את פרטי העלילה אצל ראסין ופראנקו מינדיס בצורת שתי טבלאות. זו כנגד זו, ולהבליט בזה את הצד השווה שבשניהם ואת החילוקים שביניהם. ד"ר מלקמן סבור ש'גמול עתליה' הוא המחזה ההיסטורי הראשון בעברית, הר-אוי לשם זה, וכמו כן גם החשובה שבין יצירות ספ-רוחנו בזמנה. דהיינו בשנות הששים של המאה ה"ח. את הדעות האלה אפשר אולי לקבל, אך בהסתייגות מה: 'יסוד עולם' של משה זכות נכתב למעלה ממאה שנה לפני 'גמול עתליה', ואם כי צורתו פרימיטיבית למדי, אין להכחיש כי הוא נמנה עם סוגי הדראמה המקראית. ואם באמת לא נוכל להציע יצירה העולה על 'גמול עתליה' ומאותה התקופה, משמע שספרותנו היפה לא נתברכה אז בספרים בעלי משקל.

החידוש החשוב ביותר שגילה ד"ר מלקמן בעזבונו של פראנקו מינדיס, הריהו בלא ספק 'אהבת עולם', מחזה בשתי מערכות שלא נודע עד כה בכלל. הוא נשתייר בשתי העתקות השמורות באוספי 'עץ חיים' ומונטיזינוס. את 'אהבת עולם' חיבר פראנקו מינדיס ב-1790 לחתונתם של לוי אופנהיים ורבקה כהן, ויש להעיר שהכלה היתה בתו של בנימין כהן מא-מרספורט, העשיר שביהודי הולאנד באותה תקופה. לפנינו מחזה-לעת-מצוא טיפוסי, בעל תוכן אליגורי דל. מבחינת העלילה בוודאי שאין להשוותו לדרא-מות של מ. ה. לוצאטו, אפילו לא ל'לישרים תהלה', כפי שנוטה ד"ר מלקמן, אלא למחזות מסוגם של 'קול מלין' לא. י. קאשטילו (1765) או 'עלות המנחה' (1793) מאת ש. א. רומאנילי. שניהם קצרים ופרימי-טיביים בתוכם. אינני בטוח שאפשר למצוא דווקא נקודות-מגע מיוחדות בין 'אהבת עולם' ו'הרועה הנאמן' של גואריני (עמ' 81), אלא בלא ספק נכתב המחזה העברי בכללו בנוסח אליגוריות איטלקיות של האסכולה הארקאדית. פראנקו מינדיס מציג לפ-נינו שני זוגות של צעירים המפקקים אם כדאי להם לבני-אדם להיכנס לברית נישואין. בעיותיהם נפ-תרות בהתערבות האלילים יובל-אפולו וחבר עזוריה, המעוררים אהבה יוקדת בלב האנשים הללו הפוס-חים על שתי הסעיפים. ד"ר מלקמן הטיב לעשות שסיפר את תוכן 'אהבת עולם' לכל פרטיו ונתן לנו הרבה דוגמאות מתוכו כלשונו. מבחינת הסגנון נראה

שמחזה זה שייך למיטב היבוריו של המשורר, אך לעת עתה קשה עוד לחרוץ משפט על ערכו הכללי. לשם כך צריך יהיה לקראו במלואו, והבה נקווה שמגלהו יזכנו פעם גם במהדורה שלימה של הטכסט, ונוכל אז לברר, עד כמה עלה בידו של פראנקו מינדיס להפיח רוח פיוטית בעלילה שגורה במקצת. אם נדון רק לפי הדוגמאות העומדות כעת לרשותנו, נדמה לנו ששיטת ההתנצחות והבאת ראיות מורגשת כאן יותר מן הרצוי, ויש לחשוש שמא הכניסה נימה פרוז-אית-מפוכחת ליצירה. כשעיין בנוסח של 'אהבת-עו' לם' גילה בו ד"ר מלקמן עובדה מאלפת: שתי זמירות מתוכו אינן אלא תרגומים משירי מיטאסטאזיו (הטכסט-טים העבריים ניתנו בעמ' 86, מקורותיהם האיטל-קיים בעמ' 145). ולאחר שנתברר העניין, אין זה כלל במנע שאפשר יהיה לגלות דוגמאות איטלקיות גם לחלקים אחרים של המחזה.

משיחנו לשורר אותם באמונה שלימה בקולות הנגון וכו" ובשער הספר נאמר "...תכנתי אותה בחרט הזמר למען תהיה השירה הזאת לפנינו לאות ולמוז-כרת וכו". כפי שצויין לעיל, העתיק פראנקו מינדיס שירים של אחרים שנועדו לביצוע מוסיקאלי — ועל כן ייתכן שנתעורר גם בו הרצון לנסות את כוחו בסוג ספרותי זה.* לחיזוק דעתי מצרף אני למאמרי זה סקירה על המבנה של 'ביאת המשיח' שהעתיקתי מתוך תצלום של היצירה הנמצא ברשותי. אפשר להכיר בלי כל קושי, שלפנינו קאנטאטה רבת-היקף. בשלושת חלקיה מופיעות מקהלות של עדת ישראל ושל חבל נביאים וזמרים בתפקידי 'איש נשוא פנים', גבריאל, משה, ישעיה, ירמיה, צפניה, זכריה, דוד, דניאל. להוראות כגון *presto, allegro, à duo, andante*, אין טעם, אלא אם השירים הותאמו מראש לסוגי מנגינות מסוימים.

לשלושת המחזות האלה — 'גמול עתליה', 'תשועת ישראל', ו'אהבת עולם' — יש להוסיף עוד חיבור רבי-עי שנועד לביצוע מוסיקאלי, היינו גם כן בשביל קהל שומעים, והוא הספר 'ביאת המשיח' (1771). ד"ר מלקמן לא הכיר אמנם את אופיו המיוחד של חיבור קטן זה והוא מנתחו כאלו אינו אלא מאמר מחורז על האמונה במשיח. ואכן עלול היה פראנקו מינדיס להתענות, לאחר שהוסיף גם הערות קצרות לשירי 'ביאת המשיח', הרומזות למקורות השקפו-תיו — בראש וראשונה ל'יעודים' של ר' יצחק אבר-בנאל. נכון הוא, שבזמנו של המשורר נחלשו עד מאוד הגעגועים המשיחיים באמסטרדאם כפי שפחתה גם ההתעניינות בארץ הקודש — ורוח מפוכחת למדי המחוסרת יסודות מיסטיים מרחפת על פני היצירה של פראנקו מינדיס. אך מה שאינו מספיק בשביל חיבור דתי-פילוסופי יכול לשמש בסיס מצויין ליצירה מוסיקאלית. ד"ר מלקמן סבור, כי המשורר הלביש את 'ביאת המשיח' בצורה של ליברטו למוסיקה, מכי-וון שהסתגל לטעם הדור: "בהתאם לאופנה של זמנו מוגשים דבריו בצורת ריציטאטיבים, אריות, קאנ-צונות, דואטים ושירי מקהלה ואפילו הוראות כגון *andante, allegro* אינן חסרות כאן" (עמ' 112). מי נהג לפי אופנה כזו בדרור? ומדוע לא נפרש את צורת היצירה כפשוטה? הרי המחבר קובע בכל הבהירות הדרושה את מגמתו בהקדמה: "נדרוש נדרשתי מבחירי אוהבי לחבר פרקי שירה בג' חלקים כוללים רוב המאורעות העתידות (כן!) לבוא בביאת

בספר, כולו יש רק פרק קצר אחד בו טעונות הנחותיו של המחבר תיקון יסודי, הריהו הפרק על המשקלים וחריותו של פראנקו מינדיס (ר' עמ' 96—101). ד"ר מלקמן פותח את דבריו בכאראקטריסטיקה של שיטת המשקלים הכמותית ששלטה כידוע בשירה העברית במשך כמה מאות שנים החל מדונש (סמוך ל-950), בוודאי יש מקום גם לביקורת של השיטה הזו, אך בשום אופן אין לפסול אותה לטובת שתי השיטות האחרות המצויות בשירתנו, והן הסילאבית והטונית. מי שסבור כי רק המקצב המקראי הולם את שפתנו, צודק בטענו כי משקלי דונש זרים לה, אך הוא חייב להודות שגם משקלי מ. ח. לוצאטו או ח. נ. ביאליק רחוקים מרוחה. האמת היא, כי כל שלוש השיטות האלה התאימו בהחלט למבטא העברי באותן התקופות והארצות שהנהיגו אותן. אין כל טעם לדון על המשקלים של משוררינו הספרדים על סמך העברית המודרנית, שהרי רוב דובריה אינם מבדילים בין הברות קצרות לארוכות. יש איפוא להצטער על שד"ר מלקמן הסתמך במחקרו על ואגנאר שחשב כי הבלטת 'חצאי התנועות' (הכוונה להברות בעלות שוואים נעים וחטפים) זרה ללשון העברית מיסודה. קשה

* בימי נעוריו של פראנקו מינדיס (1739) בוצעה באמסטר-דאם קאנטאטה עברית של מ. ח. לוצאטו לפי מנגינות שחיבר הקומפוזיטור היהודי אברהם די קאסרס. הטכסט ותווי הנגינה של יצירה זו פורסמו לפני שנתיים על ידי ה. קריג בשם 'לאל אלים, קנטטה לשני קולות בלויית צמבלו, אמסטרדם 1951, ועיין ב'יקרית ספר' כח, 240, מס' 279.

מאוד לקבוע את דרך דיבורם של העברים הקדמונים, אך כנגד זה ידוע לנו בוודאות, כי בתקופה הספרדית ביטאו את השוואינע בבהירות יתרה. ב. צ. הלפר, התנא דמסייע השני של ד"ר מלקמן, קנה לו זכות גדולה בקבועו את היחס בין המשקלים העבריים והערביים בתקופה הנידונה. אולם הוא לא נתמצא בפוניטיקה העברית של ימי הביניים, וכך היו בשבילו המשקלים הכמותיים לצורות אופטיות מופשטות, מחוסרות צליל וקצב.*

מה שכותב יהודה הלוי ב'כוזרי' בגנותם של המשקלים הכמותיים אינו אלא הבעת געגועים רומאנטיים לעבר, ואגב – יש בדברי המשורר הדגול בעניין זה סתירות פנימיות שלא כאן המקום לעמוד עליהן. אכן, גם לד"ר מלקמן ידוע שבעל ה'כוזרי' לא קיים עצמו מה שדרש להלכה: הוא לא חזר למקצב המקראי, אלא שקל את שיריו במשקלים כמותיים עד סוף ימי חייו. ומה פשר הדבר? אין ספק שהמשקלים הללו גרמו לו ולכל בני האסכולה הספרדית הנאה יתירה, דווקא משום שהיו טבעיים בתקופתם והתאימו לדרך ההגייה והקריאה בעברית.

במחצית השנייה של חייו החליט פראנקו מינדיס לבטל את המקום הקבוע של היתד בטורי שיריו, ולפי החלטה זו נהג בין השאר ב'תשועת ישראל' וב'אהבת עולם'. משמע שהמבטא העברי של הספרדים בהולאנד נרחק אז ממבטאם של אבותיהם בימי הביניים – והעיקר: שירת האומות הרומאניות שעמדה להם לדוגמה לא הכירה במשקליה אלא בשיטה הסילאבית. התמרדותו של פראנקו מינדיס בשיטה הכמותית היתה טבעית בהחלט ויש בעצם להתפלא רק על דבר אחד: איך בא לייחס לעצמו 'חידוש' שהוכנס לשירה העברית לכל הפחות שלוש מאות שנה לפניו. ביטול המקום הקבוע של היתד בטור והמעבר לשיטה הסילאבית ידועים לנו כבר

* אגב, אינני טוען כדברי ד"ר מלקמן (עמ' 148 הע' 4), כי בתקופה הספרדית דרשה הגיית הברה קצרה שליש או רבע של הזמן הדרוש להברה ארוכה. קבעתי את המידות האלה רק לשם הדקלום של שירי התקופה הספרדית בזמננו מתוך רצון להחזיר להם את הנוי של הקצב הכמותי. ואכן בניסוחו העברי נקרא מאמרי הצרפתי שעליו מסתמך ד"ר מלקמן: כיצד יש לדקלם את שירי משוררנו הספרדיים? (הכינוס העולמי למדעי היהדות א, 296–301), ירושלים תשי"ב / 1952. כמו כן אינני יודע, מהי הסתירה בין הצעתי לשמור תמיד על ערכן של ההברות הקצרות ודעותיו של יהודה הלוי המובעות ב'כוזרי' ב, עב. הרי אין כל ספק, כי בשיריו השקרים לים הוא דייק בעניין זה.

משירתו של משה ריאטי (1398–מת אחרי 1460) שמצא לו כמה ממשיכים באיטליה.* ייתכן כמובן שפראנקו מינדיס לא הכיר את 'מקדש מעט' לריאטי, אבל כלום אפשר להעלות על הדעת, שלא ראה את ה'חידוש' הנ"ל בכתבי מ. ח. לוצאטו או שלא שמע עליו מפיו באמסטרדאם? והרי המשורר החזוה מפא"דובה, שאותו העריץ פראנקו מינדיס כל כך, הציע לבטל את המקום הקבוע של היתד כבר בספרו הראשון, והוא תורת השיר 'לשון למודים' (1724).* ומעניין הדבר שבהצעתו זו מסתמך הוא דווקא על פיוט של משה זכות (1625–1692), משורר ספרדי יליד אמסטרדאם! יתר על כן, לוצאטו עצמו חיבר לפי השיטה הנ"ל את מחזהו הראשון 'מעשה שמשון' וצירפו לספר 'לשון למודים' כדוגמה ליצירה מן הסוג הדראמאטי. אמנם אחרי כן חזר לשיטה הישנה ולפיה חיבר את מיטב שיריו. ברם, חוקר ספרותנו חיב לקבוע, כי פראנקו מינדיס מתפאר בהדגשה יתרה (עיין אצל מלקמן עמ' 99–100), בהגיעו לגיל העמידה והזקנה, ב'חידוש' שעליו ויתר מ. ח. לוצאטו בימי נעוריו.

על שאר העניינים הנדונים במונוגרפיה זו עשירת התוכן לא אוכל להעיר כאן אלא בקיצור נמרץ. ד"ר מלקמן סוקר את הקשרים שנתהוו בין פראנקו מינדיס ונ. ה. וויזל בזמן שלהל נשתקע באמסטרדאם 1755–1767). הם למדו וחקרו שם ביחד וכתרו ברית ידידות. לאחר שראש משוררי אשכנז חזר לארצו הריץ לו ידידו הספרדי שורת מכתבים, שנשארו ברובם בכתבי-יד. לדברי בעל המונוגרפיה אינם מעשיים רים ביותר את ידיעותינו בתולדות חייו של פראנקו מינדיס. בתיווכו של וויזל בא הוא במגע עם מ. מנ"דלסזון והיה לאחד ממעריציו. כשהתחיל להופיע 'המאסף' תרם לו המשורר קצת שירים ואף דברי פרוזה, אך אין לומר שהיה מן המשתתפים העיקריים בכתב-העת. מתוך פרסומיו שם נודעו בראש וראשון נה הביוגרפיות של ארבעה יהודים ספרדיים בעלי שם בעמם. ד"ר מלקמן מציין, שהן אינן מעידות על חוש הבחנה וביקורת של מתברן. פראנקו מינדיס נותן הערכות של גדולי אחיו ביראת-כבוד מוחלטת

* עיין בדוגמאות שנדפסו בספרי: מבחר השירה העברית באיטליה (ברלין תרצ"ו / 1934), עמ' קצה ואילך ובמפתח המשקלים שם (עמ' תקעט"הקפ) מס' 17–21.
* לשון למודים, חלק שני וחלק שלישי, מהד' א. מ. הברמן ירושלים תש"ה, עמ' נאנג.

בספרדית.² בספריית 'עין חיים' באמסטרדאם ראיתי כתב-יד הכולל טרילוגיה ספרדית על חיי יוסף — שלשה מחזות בני שלש מערכות כל אחד — שנכתבה ב-1686 על ידי יצחק בן מתתיה אבוהב (כ"י מס' 2 f 43).

עמ' 27—28. על המחזות של משה זכות ויוסף פינסו עיין במאמרי: הדרמה העברית במאה השבע-עשרה — מאזנים ד', 624—635, תרצ"ו, 1936. עבודה קלור-שה על הדרמות של היהודים הספרדיים באמסטר-דאם חיבר ה. ו. ביסו.³

עמ' 28—29. על שלמה די אוליוירה עיין בספרו של מ. ב. אמזלק.⁴

עמ' 29. שירים רבים של משוררי אמסטרדאם העבריים במאה הי"ח נרשמו ע"י מ. שטיינשניידר במאמרו על הפיוט והתפילה לשלום המלכות והש-ליטים.⁵

עמ' 34. הכתיב 'ישגא' במקום 'ישגה' על פי איוב ה. יא.

עמ' 35. אין לומר שב'מעשה שמשון של מ. ה. לוצאטו הופכות העובדות ההיסטוריות של המקרא לאליגוריה. המשורר מכניס את הדמויות של הגבורה החשק, המרמה והשוחד כדי להסביר את השינויים החלים במצב רוחם ובמחשבותיהם של גבוריה, אך מאורעות המחזה מוצגים בצורה ריאליסטית בתכלית. עמ' 41—42. את 'החידה' הכניסו לשירתנו המ-שוררים העבריים באיטליה. עיין על סוג זה: מ. ה. לוצאטו, לשון למודים, מהד' א. מ. הברמן, ירושלים תש"ה. עמ' גט; חגיגה כהן, רוח חדשה, ריגיו תקפ"ב (1822). פוֹפֵט: ANANIA COEN: Saggio d'eloquenza; ebraea, I, Firenze 1827, p. 85—87; Dell' Enimma

עמ' 52. במבוא ל'תשועת ישראל' חוזר פראנקו מינדיס על נימוק בו הרבו משוררנו להשתמש החל מן התקופה הספרדית ועד לסף הזמן החדש. כל פעם שהכניסו נושאים ועניינים לא רגילים לספרות העב-

² J. A. VAN PRAAG, Dos comedias sefarditas — Neophilologus Vol. 25, p. 12—24, 93—101, Groningen 1939/40

³ H. V. Besso, Dramatic Literature of the Jews of Amsterdam in the XVIIth and XVIIIth Centuries, New York 1947

⁴ M. B. AMZALAK, Selomoh de Oliveyra, Noticia biobibliografica — Revista de estudos hebráicos de Portugal, I, p. 96—118, Lisboa 1928

⁵ Zur loyalen und patriotischen Poesie und An-dacht — Israelit. Letterbode 1880

ושאיפתו המובהקת היא לטשטש את כל ההתנגדות שעוררו אצל בני דורם ולתת תיאור חלק והרמוני. אגב, ב-1787 הציע פראנקו מינדיס למערכת 'המאסף' גם את מחברתו 'ביאת המשיח'.

זמן מה הגה המשורר את הרעיון של הוצאת אנציה קלופדיה בלשון עברית ואסף בשבילה חומר רב, אך תכניתו זו לא נתגשמה. הוא השאיר אחריו כמה כרכים של כתב-יד בלשון פורטוגיזית. המכילים חומר לתולדות היהודים באמסטרדאם. כדאי היה לבדוק את תוכנם, אך נראה שבדיקה זו תהיה יעילה רק אם אפשר יהיה להקיף גם את החומר ההיסטורי השמור בארכיון הקהילה הפורטוגיזית. ולא ייאמן כי יסופר: לדברי ד"ר מלקמן אין פרנסי קהלה זו מרשים לעבוד בארכיונם כיום באותה העקשנות בה התנגדו לכך קודמיהם לפני חמישים שנה.

*

עבודתו החשובה של ד"ר מלקמן יכולה לשמש דוג-מה ומופת למחקר מדוייק על ספרותנו במאה הי"ח. בקווים בולטים מתוארת כאן הסביבה בה חי ופעל דוד פראנקו מינדיס ובשקידה רבה מלוקט חומר ביאוגראפי וביבליוגראפי עשיר. היצירות העיקריות של המשורר מוצגות לפנינו תוך השוואה ליצירות הספרות הכללית. מדובר בפורטרט לא רק על תוכנו, אלא גם על סגנונו וצורתיהן וכמו כן ניתן ניתוח דק של השקפות המשורר וכוח הבעתו. שיווי המשקל שבין חלקי הספר השונים ראוי להוקרה מיוחדת. נקווה שד"ר מלקמן יוכל להמשיך במחקריו ויעשיר את ספרותנו המדעית בעבודות נוספות.

לבסוף ברצוני להעיר עוד הערות אחדות לפרטי המחקר.

עמ' 21. מדובר כאן על "אשכנזים כגון אורי הלוי והרב עוזיאל". כנראה פליטת קולמוס, שהרי יצחק עוזיאל, רבה של אמסטרדאם, היה ממשפחה ספרדית טהורה.

עמ' 27. מחקר מפורט על 'ויכוח שבעת ההרים' של רעואל ישורון (פאול די פינה) שהוצג ב-1624 נתפרסם ע"י י. א. ואן פראג; ¹ כמו כן פרסם ואן פראג מאמר על שתי 'קומדיות' על המן ומרדכי ויעקב ועשו ממחברים יהודיים עלומי השם, שנדפסו בהו-לאנד ב-1699; האחת נכתבה בפורטוגיזית, השנייה

¹ J. A. VAN PRAAG, El "Dialogo dos montes" de Rehucl Jessurun — Mélanges J. J. Salverda de Grave, p. 242—255, Groningen 1933

של פ. לחובר אינה עומדת בפני הביקורת. ועיין מה שכתבתי בקיצור על שאלה זו ב'גליונות' כא (תש"ח, 1948), 214.

עמ' 152 הע' 17. ד"ר מלקמן מעיר, כי החיבור 'קול שמחה' של אברהם מילדולה מיוסד על 'שירי תפארת' של וויזל ו'לישרים תהלה' של מ. ה. לוצאטו. ואכן זהו מה שטוען המחבר בשער חיבורו זה בכ"י 'עץ חיים' — כדי להטעות את הקוראים ולהסתיר מהם, כי לאמתו של דבר יש כאן גניבה ספרותית מחוץ צפת! מילדולה העתיק מלה במלה את המחזה לנישור אין 'קול מלין' של א. י. קאשטילו (1765).

עמ' 161. ביבליוגראפיה. רשימת המקורות המצויה רפת למחקר עשירה ביותר, ויש לברך את הד"ר מלקמן על שהצליח לרכז חומר מפוזר מאוד הנוגע לנושא עבודתו. לרשימה זו אין לי להוסיף אלא שמות ספרים ומאמרים מועטים (מלבד אחדים שזכרו בהערות דלעיל). והנה הם:

ANANIA COEN, Saggio d'eloquenza ebraica, Parte prima: della poesia rabbinica, Firenze 1827, p. 70—71

A. MARTINET, Hebräische Chrestomathie der biblischen und neuern Literatur. Bamberg 1837, p. 163—168, 206—208, 348

M. LETTERIS, Zur Geschichte der Hebräischen dramatischen Poesie (Sitzungsberichte der königl. Akad. d. Wiss. in Wien III), 1849, p. 258—259

J. PATAI, Héber Költök, Budapest 1910/1912, II, p. 89—93

(תרגום להונגארית)

נספח

סקירה על המבנה של הקאנטאטה 'ביאת המשיח' (לפי כתב-היד שבספריית 'עץ חיים')

הקדמת המחבר; הסכמה ושיר שבח של דוד מילדולה.

חלק ראשון

קהל עדת ישראל ישאו קול יחדו (שוכבים על הארץ) ירננו.

1 (A) Corus (ב) בב' קולות ג) כל הקהל חוזר ואומר. 2) גבריאל המלאך לבוש הבדים מתניו חגורים כתם ופז וסביביו חבל נביאים ולפניהם נבל תוף חליל וכנור והמה מתנבאים. לקול נגינתם תשא העדה את עיניה וגדול ונשוא פנים שבתוכה יקום על רגליו וידבר בשירה Recitativo; גבריאל:

Canzone

רית טענו שעשו זאת כדי להראות לגויים את יפיה של לשוננו.

עמ' 54. אוטוגראף של 'תשועת ישראל בידי יהוה' דית' גמצא באוסף בית המדרש לרבנים בניו-יורק כ"י ענעלאו 771. לפי הרשימה הארעית של כתב-היד הועתק הוא ב-1751; 'יתכן שבתאריך זה נפלה טעות ומכל מקום כדאי לבדוק את כה"י. במארס 1935 ביצעו בירושלים את האוראטוריה של מוצארט 'בהר-ליה המשוחררת' והשתמשו לשם כך בקיצור הטכסט של פראנקו מינדיס. טכסט זה נדפס אז ע"י המחלקה החיצונית למוסיקה שע"י האוניברסיטה העברית בשם: תשועת ישראל בידי יהודית. ירושלים, תרצ"ה, 1935, (4) + 20 + (4) עמ'.

עמ' 76. בבית-המדרש לרבנים בניו-יורק יש גם כתב-יד של 'גמול עתליה' והוא כ"י אנעלאו מס' 2219. במאמרו של ג. פולאק על פראנקו מינדיס ('המגיד' תרכ"ח, 1868, עמ' 86) נתפרסמו לראשונה שני שירים בשבח 'גמול עתליה' שלא צורפו לאף אחת ממהדורות המחזה: את הראשון חיבר ישראל ברנארד די וואלא-ברייגה 'סופר ומתורגמן למלך צרפת' (פאריס 1770), את השני נ. ה. וויזל (קופנהגן 1771).

עמ' 129, הע' 38. על שירים עבריים של מלומדים נוצריים באנגליה עיין ספרו של ה. פ. סטוקס.⁶ עמ' 130, הע' 44. פינסו איננו הראשון שהשתמש בצורות ספרדיות-נוצריות בעברית; אחדות מהן הועברו לשירתנו כבר במאה ה"ד, ובהולאנד קדם לו מ. זכות.

שם, הע' 45. יש לי תצלום של המחזה 'שכל טוב' מאת "התלמיד הצעיר משה בלא"א אהרן ששפור-טאש", אמסטרדאם "שנת ועתה הניחה לי" (= 1710 או 1716 או 1721) על פי כ"י היידנהיים 159 בספרייה המרכזית שבציריך. הוא בעל שלש מערכות בטורים מחורזים והמדברים בו הם: מלך, שכל, השגחה, מישור, שטן, יצר, תמים, אמת, מות.

עמ' 131, הע' 12: 'שבע הספרים', הכוונה בוודאי לשבעה ספרים של לוצאטו שהיו לפראנקו מינדיס ולפיכך יש לתרגם גם לעיל בעמ' 32.

עמ' 132, הע' 13. שכלם מתאימות — הנוסח נכון, עיין שה"ש ד, ב, ו, ו.

עמ' 133, הע' 22. לדעתי אין כל מקום לפירוש מיסטי של 'מגדל עזר', ותגליתו (Brilliant discovery)

H. P. STOKES, Studies in Anglo-Jewish history, 6
Edinburgh 1913, p. 225, 228.

- (6) חבל נביאים : Coro.
 (7) יחזקאל : Recitativo ; ישעיה : Allegro (כן!).
 (8) ישעיה : Recitativo (הנ"ל) ; Aria.
 (9) זכריה : Canzone.
 (10) חבל נביאים : Corus.

חלק שלישי

- (1) ישעיה : Aria, Recitativo.
 (2) האיש נשוא פנים : Recitativo ; חבל נביאים : Corus.
 (3) ישעיה, ירמיה : Aria à duo.
 (4) דוד : Canzone.
 (5) משה : Aria Andante.
 (6) בב' קולות : Allegro.
 (7) ישעיה : Canzone.
 (8) משה, ירמיה : Duetto.
 (9) כל קהל עדת ישראל : Corus.

- (3) האיש נשוא פנים : Recitativo ; גבריאל : Canzone.
 (4) האיש נשוא פנים : Recitativo ; גבריאל : Recitativo.
 (5) קהל עדת ישראל : Corus.
 (6) משה : Aria Presto.
 (7) ירמיה וישעיה (לחוד ובב' קולות) : Duetto (כן!).
 (8) צפניה : Recitativo ; עדת ישראל : Coro.
 (9) ישעיה : Canzone.
 (10) חבל נביאים : Corus.
 (11) זכריה : Canzone.
 (12) עדת ישראל : Corus.

חלק שני

- (1) קהל עדת ישראל : Corus.
 (2) דוד, ישעיה, ב' קולות : Duetto.
 (3) דוד : Aria ; Recitativo.
 (4) חבל נביאים (בב' קולות) : Corus.
 (5) ישעיה : Recitativo ; דניאל : Aria ; ישעיה : Recitativo.

דרכו של מתרגם

מאת חיים רוזן

אייסכילוס : הפרסים, טראגדיה, תירגם מיוונית והוסיף מבוא וביאורים בנציון בנשלום. מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ג. 117 עמודים.

אותו אוצר שאין אנו יכולים לעמוד על ממציאיו, — המיתוס ; העלילה, הרקע העובדתי של היצירה, שאנו מכנים אותה בתולדות-הספרות בשם 'היסטורית', הם מאוצר אמיתות-העבר המקובלות והחשובות כמו-חות הוכחה ריאליית ושההוגים בו קוראים לו 'היסטוריה'. ובמשמעות זו 'הפרסים' של אייסכילוס מחזה היסטורי הוא : כלומר, שאין ברקע העובדות שלו מן המיתוס היווני, אלא יריעת המעשה המתקמת בפני המסתכל היא השתלשלות מאורעות, שאירעה פחות מעשרים — ובעיקרה פחות מעשר — שנים לפני הצגתו לראשונה, ומציאות העובדות שבו היתה בבחינת אמת מוכחת בעליל לקהל הצופים — יתר על כן,

'הפרסים' של אייסכילוס הריהו מחזה התופס מקום משלו, וכמעט מהוה חיבור מיוחד במינו, לא בתחומי יצירתו של אייסכילוס בלבד, כי אם בשדה הספרות הדראמאטית היוונית כולה. אם ננסה לגבש במלה אחת את טיב הסוג הספרותי של יצירה זו, הרי לא תהיה בידינו ברירה — לפי המונחים המקובלים כיום בשימושנו — אלא לומר, שמחזה זה הוא דראמה היסטורית. בהיקפה הכולל של כל ספרות לאומית רגילה אינו לקרוא בשם דראמה היסטורית ליצירה, הנבדלת מחבריה, המחזות, בכך, שאין עלילתה עניין שבהמצאה ואף אינה לקוחה מאותו אוצר-עלילות של דמיון או דמיון-למהצהה החי בחברה הלאומית,

אף היתה מחוויתם העצמית כמעט של כל הנוכחים כולם.

אולי אם נכתב מחזה בימינו, שעלילתו מאורעות חברה שאירעו אך לפני שנים מעטות, לא היינו מכנים אותו בשם 'היסטורי' כי אם 'פוליטי'. אצלנו נגמרת ההיסטוריה בשנות ההתבגרות של כל אחד ואחד, ומאז ואילך הכל 'הווה' או 'דורנו'. לא ילך משורר בימינו להציג את מאורעות 'דורנו', בתור מאורע גרידא, במערכת דראמאטית, כי אין בו במחזה כזה להציג את העובדות. מחזה מודרני, המכונה בשם היסטורי, קודם כל אתה מוצא בו מן התיאורים המוסריים אינפורמאציה. מחזה היסטורי של משורר קלאסי אירופי הוא בראש וראשונה הצגת העובדות — נתינת ידיעות על מאורעות שאירעו כמות שהם, פראגמאטית. ודאי, שהצגה כזאת אינה המטרה הסופית — על פי הרוב היא מוראליסטית במשמעו הרחב של מונח זה — אבל עובדה היא, שמשורר בשתיים-שלוש המאות האחרונות יבנה את מחזהו כך שאף מי שאינו מצוי אצל מה שקוראים 'הרקע ההיסטורי' יקבל את כל הידיעות הדרושות לו מהעלילה גופה. ותהיה המטרה הרעיונית אשר תהיה, העלילה, סיפור-המעשה מצדו הטכני, הוא קודם כל תולדות המאורעות הפראגמאטיות.

כאן מקום לשאול, אם יכול משורר למצוא טעם בנתינת 'היסטוריה' כזאת של מאורעות שזה עתה חדלו להיות מענייני היום? אם סתירה כאן ביחס לכל שירה, הרי אינה קיימת ביחס לדראמה הקלאסית. שהרי מעולם לא היה בה במהות הטראגדיה היוונית משום הצגת העלילה; לא בדראמה שישוד עלילתה במיתוס, ולא בדראמה 'ההיסטורית' מסוג 'הפרסים' של אייסקילוס, או אותו מחזה או שניים של קודמיו שקטעיהם, או ידיעות רופפות על הצגתם, שמורים בדינו.

מעניין עיקרי זה מסיחים דעתם הרבה פעמים אגשים היוצאים להעמיד לפנינו או לפרש לנו בדרך כלל שהיא את היצירות הדראמאטיות הגדולות של היוונים. אם אנו קוראים בשם עלילה לאותו מומנט שבהתרחקותו ובהסתבכותו ובהתרתו ובמתח הגובר והמתרפה שבו, עשוי הוא לרתק את האלפים (במידה שאולי לא בקלות תגיע אליה חברה בימינו) מתוך עליית הצפייה במחזה לרמת פולחן ציבורי כבחברה האתונאית — אם אלה קווי יסוד של 'העלילה', הרי 'העלילה' של הדראמה היוונית-הקלאסית (וכוונתנו בעיקר ליצירתם של שלושת הטראגיקאים הגדולים)

— אינה 'העלילה', סיפור המעשה של המתהווה (plot) שבימינו. שהרי לא כמבקר המודרני הממוצע, ידע היווני את סיפור המעשה של אוידיפוס המלך, למשל. הוא 'ידע את הסוף'. הרבה, הרבה אפקטים של מחזה זה דווקא ('אוידיפוס המלך') אינם נתפסים, אלא אם מבינים, שבכל רגע ורגע של ההצגה ראה הצופה את כל המוגש לו מעל פניהם של כלל המאורעות, ובתוכם אף פתרונם הסופי. הווה אומר, לא בסיפור-המעשה ולא ב'מבנה' המחזה אתה מוצא את קנה המידה לכושר התרגשותו האסתטית של הצופה היווני בפני מחזה מסוים; לא סיפור המעשה ולא סדרי נתינתו שנתן המשורר הם ששימשו נר לרגלי המבקר (תרתי משמע) היווני, כדי שייביע את התפעלותו מה-יצירה — והרי 'הפרסים' לאייסקילוס הוא אחד המחזות שהוכתרו בפרס השנתי! מידת ערכה של טראגדיה יוונית היתה בכושרה להביא את הצופה בכל רגע ורגע לצורה שקולה היטב של התעלות רגשית. והשרשים של כושר זה להעלות הרגש זה, אם אינם בעל-לה גופה או בעריכתה החיצונית הרי הם בערכים הרגשיים של כל פרט ופרט במעשה ההצגה עצמו. ובין אם אנו רואים יתרון או ליקוי בצמצום זה, למעשה אי אפשר היה לו למשורר הטראגי היווני להשאיר אף מקצת מן המקצת של יצירת ערכים רגשיים אלו בידי השחקן. מעשה ההצגה עצמו היה נתון בכבלים; תנועותיו של השחקן כבולות בכללים שבמסורת; הרמת קולו — על ידי המשקל המסורתי; ובטיפוסים העיקריים חבוייה הבעת פניו מאחורי מסכה, שאף היא 'טיפוס'. יצירת הכושר הרגשי של המחזה בידי המשורר המחונן אינה אלא אצל הלשון ואצל הלשון בלבד.

כושר גרימת ההרגשים הוא במודע ובלא-מודע. בלא-מודע כיצד? ברגשות המתעוררים בקווי-אופי צלצוליים מסוימים, בקצבים ידועים. במודע כיצד? בצירופי מחשבות חיצוניים שבתחומיהם מצוי כל אחד ואחד מביטויי המשורר, בשגור המכוון או במופ-לא המבוקש של כל תמונה ותמונה לשונית. העלילה בחילופיה ובהגברת מתחיה ובריפויים, בחילופים המגוונים של התכונות הללו שמנינו אותן, במעבר מן הנשגב אל השכיח, מן המקודש אל החילוני, מן המס-עיר אל השקט — כל אלה אינם אלא בלשון.

כלום דברים אלה שהקדמנו אינם אלא אמיתות כלליות ובבחינת דברים של מה בכך במקום זה? מאמין אני, שלא כן הדבר; בייחוד בשעה שאנו נת-בעים לדון בתרגום יצירה. שכן דיון בתרגום אינו

מים מעט פה ומעט פה באנגלית שראו אור בשנים האחרונות, וספר אחד שאם הוא בידי חובבי-ספרות ודאי שתועלתו מרובה, ה- Handbook of Classical Drama ל- Harsh, אף על פי שאינו רואה עצמו כספר מדעי). והסכנה בדרך ציטוט כזאת היא, שהקורא שאינו מצוי מבחינה מקצועית בעניינים הללו עשוי לקבל את שיטת הציטוט והכתיבה כמדעית ואת קריאתו הוא כקריאה בדברי מדע. המבוא בלבד נותן לנו אפשרות לראות את סגנונו האישי של בנשלום, דבר, שחשוב להבינו להערכת התרגום. אנו רואים כאן, שמעדיף בעל הספר:

‘המערכה... השנית’ על ‘המערכה השנייה’ (עמ’ 7)
 ‘נשתתף’ על ‘השתתף’ (עמ’ 7)
 ‘בהראותו אותם’ על ‘בהראותו להם’ (עמ’ 9)
 ‘טור’ על ‘חרו’ או ‘שורה’ (בכל מקום)
 ‘זידון’ על ‘יחבלון’ או כדומה (עמ’ 13)
 ‘כמה שנאמר’ על ‘כמו’ או ‘כפי שנאמר’ (שם)
 ‘ספירה ניסית’ על ‘ספרה של ניסים’ (עמ’ 11)
 (שם התואר ‘נסי’ אינו אפילו במילון אבן-שושן).

הביטויים שבטור השני ודאי עלו תחילה על דעתו של בנשלום, כי עולים הם על דעת כל איש, אלא נפסלו על ידיו, אולי מטעמי דקדוק (שאינם ברורים לי) או מסיבות אסתטיות. בסוף הספר דן בנשלום בשני פרטים טכניים חשובים במיוחד: המשקל ותעתיק השמות. ראוי בנשלום לתואר של אמן-המשקל, ובהמשך הדברים עוד נשוב למעלתו זו. בספר שלפנינו נמצא מעשי אמנות ממש של התאמת משקלי המקור ללבוש העברי, וטוב שהמתרגם משתדל בסקירתו לתת בידי הקורא שאינו בעל מקצוע את המכשיר להערכה נאותה של מעשהו. בנספח זה (עמ’ 105 ואילך) מנותחים משקלי המחזה למבנם ומכונים במונח המסורתי שלהם. אך גם כאן עלינו לציין, שהמדעיות שבעבודה זו היתה מגיעה למידה של השלמה, אילו גם הוסברו כמה מונחים לפי לשונם ולא נשארו שמות ריקים בעלמא. המחבר היה חייב להסביר מה טיב ‘מינורא’ בכינוי ה‘יוניקוס’, ומה ניגודו אל ה‘יוניקוס אַ מאַיורא’; הקורא, שאינו מאנשי המקצוע דנו, יראה ביראת כבוד את המלים metron ithyphalikon הכתובות יוונית, וסתומות לו, ויחס להן ול tribrachys וגם ל- khoriambo משמעות מאגית כל שהיא, שלא

דיון במעלותיה ובחסרונותיה של היצירה המקורית, כי אם בעיקר דיון בנאמנות התרגום. ונאמן התרגום אם כל מה שיש בה ביצירה כדי לפעול על התרשמות הצופה בחברה שבשבילה נוצרה במקורה, מצוי אף בתרגום ביחס לחברה שבשבילה נוצר. ולא הרי תר-גום דראמה מודרנית כהרי תרגום טראגדיה קלא-סית; ולשם כך הארכנו את הדיבור בפתיחתנו. ‘עלילה שבלשון’ זו שהטעמנוה על כרחח שתמצא את ביטויה בתרגום; העלילה שבהתרגשות, בסוגים של צירופי הדימויים, בחילופי המצוי והמבוקש בנדירותו – כל אלה ממטרות התרגום המשובח והמושלם. ולאור זה עלינו לנתח את מעשה ידיו של בנציון בנשלום בתרגומו את ‘הפרסים’ של אייסכילוס.

אולם בראשונה נצא נא ידי חובתנו כלפי דברי המקור העיוניים המלווים את עצם התרגום. הספר שבהידורו החיצוני ובהגתו הושקעו עמל והקפדה לא-רגילים פותח במבוא, המפרש בשבעה שערים את מהות המח-זה ואת אופיו הכללי. בנשלום מעמיד את הקורא בימינו במצב הצופה העתיק, כשהוא מסביר כי ‘עלי-לת המעשה’ היא כשלונו של צבא הפרסים בקרב סאלאמיס. סעיף אחד מוקדש למאורע של הצגת הבכורה ונותן את הידיעות הדרושות לכך. להלן מוס-בר כל הידוע על טיב הדראמה ההיסטורית (לא ביותר מובן לנו המשפט המסיים: “יותר משהיתה יצירתו של פריניכוס בבחינת דראמה... בבחינת קאנטאטה היתה”). ולאחר מכן באה הערכה ספרותית ביחס ליצירת דראמה היסטורית מסוימת זו לגבי המאורע מנידון בה. שלושת הסעיפים האחרונים מוקדשים למונחים רעיוניים חשובים שבמחזה, כגון הבלטת המשטרים המדיניים של פרס ושל הפוליס האטית הנוגדים זה את זה, יחסו של אייסכילוס אל הדמויות וכיוצא באלו.

הידיעות, הנתונות כאן, מכונסות ומנוסחות יפה ומיוסדות על כמה וכמה ספרי מדע, ששמותיהם מנויים בהערות בדיוק ביבליוגראפי רב, כולל את שם מקום ההוצאה (שאינו נחוק, למעשה, ואף חסר אצל ספרו של Harsh בעמ’ 11, הואיל וכאן העניין מסובך וקשה להבינו: הספר נדפס בדפוס הלונדוני של הוצאת אוניברסיטת אוספורד בשביל אוניבר-סיטת סטאנפורד האמריקאית). לא נהירה ביותר דרך הציטוט וההיסמכות של המחבר, אם הציטאטות אינן בבחינת ביבליוגראפיה, הרי אין בהן טעם; והבאות אלו אינן ביבליוגראפיה, אלא מקרית ביותר (פרסו-

כמשקלים, הנמסרים בשם מלוטן בלשונו ובכתבו:
paroemiacus, metrum Archilochium

אין מידת המדעיות עולה על ידי שימוש באותיות יווניות, כשם שאינם מתגברת על ידי ציטוט ספר פילולוגי, הכתוב לאטינית (עמ' 108): Seidler, De versibus dochmiacis tragicorum Graecorum כשברור הוא, שקורא דבריו של בנשלום לא יזקק לספר זה — לא יוכל להיזקק לו; או? — והיה מס' תפק במסירת תוכן הנאמר שם. ומעל הכל: מה שמ' צוטט כאן מתוך הספר הלאטיני (טיפוסי היסוד של המשקל הדוכמי) מצוי בכל (קרי: בכל) ספר שימוש פשוט ביותר, יהא כתוב אנגלית, גרמנית, צרפתית, על שירת יוון, עתיקות יוון או ספרות יוון. ומה אפוא השם הלאטיני ומה מיוחד לספר זה שיצוטט? וכן אין מידת המדעיות עולה כמידת המלים הזרות וה' מונחים הטכניים: 'קטלקטי', משקל 'טוני', 'צזורה' ועוד ועוד — אלה הן מלים, הדורשות הסבר מדעי; עצם היכתבן אינו מעשה מדע. דווקא כאן ידרוש הקורא שיש לו עניין בכך פירוש שלם.

נראה, שהמחבר השתמש לעריכת סקירה זו בכמה מקורות, ומכאן העדר האחידות שבנתנית הפרטים המקצועיים. אחד המקורות — דומני — היה כתוב בלשון סלאווית; על זאת מעידה הצורה יאמב, הצצה ועולה פה ושם ליד ימבוס, שמוצאו כנראה ממקור הכתוב גרמנית או רומית. כן: כוריאמב (עמ' 108); וגם כוריאמב, עמ' 107). 'טרזכאים' (עמ' 108) אינו עולה בקנה אחד עם הצורה האופפת את הדר הצלצול היווני 'טרזכויס' (עמ' 107) ולא 'אמפיברד' עם 'טריי' פראכיס'. ונדמה לי, דרך אגב, שהשם 'קריטיקוס' הולם לפי המקובל את התבנית — 0 — (עמ' 106) ולא 'טרזכויס' מקוצר'.

ובפנותנו לתעתיקי השמות המכונסים והמסוכמים בעמ' 116—117, עלינו שוב לפטר במשפט אחד של שבח והתפעלות מלאכת מחשבת מדוקדקת ומעודנת זו. נדמה, שראשון בנשלום במאמץ זה ובעצם גילוי הרצון לתת את הצורה הקולית ההיסטורית ואף את הטעם של השמות היווניים. דרך התעתיק שלו מגיי עה עד כדי דיוק וקפדנות ניכרים כשהוא כותב אטוסה בסמ'ך דגושה לציון סיגמה כפולה. להלל מיוחד ראוי ציון הטעם היווני על ידי מתג, וברצוני להעיר במקום זה, שבשום מקום כמעט לא הביאה אותנו קריאת התרגום במשקלו לידי סילוף הטעם של הש' מות היווניים.

אולם יכולים היינו לדרוש מבנשלום דבר, שאין

להעלותו לפני מתרגם אחר שאינו מקפיד עם עצמו בכגון אלה, והיינו — שישים את לבו אל שניים:

א. אם אין לשקף את הצורה היוונית האמיתית כבשאר המלים גם בשמות, המכילים את אחד הדיפ-תונגים -au-, -eu- הרי הדבר פשוט מאוד: אייס-כילוס לא ביטא sevalkes כי אם: seualkes ואף לא אברופה.

ב. יש לאזור כוח ולבחור בתעתיק נאה לאי'פסילון. אם מגיעים לשחזור היוונית כדי פויבוס (ולא פאבוס ככפי רבים), אין יכולים להשאיר תעתיק כיאוס כדרך תעתיק אייסכילוס. אני בחרתי במאמר זה בדרך טנ' טאטיבית ביו'ד בעלת גרש, כדי להציג אחת האפ' שריות: מ'טוס. אי ההבדלה הכתיבית בין שתי פונימות כה שונות כ' i וכ' y היוונית לא זו בלבד שאינה חינוכית (תלמידנו מוכנים לקבל קשיי מבטא כעיגול הפה במבטא אי'פסילון בכל לשון נלמדת, פרט ללשונות הקלאסיות, 'הצרירות' להתבטא כעב' רית-ישראלית). אלא אף עשויה לגרום לטעות.

דוגמה נאה לתקלה שבטעות כזאת נמצאת לפנינו במבוא, עמ' 8: "במחזה הסאטירי, 'פרומתבס המב' עיר אש'... תוארו טכסי טיהור וכו' וכו'". לפי הגדרת מילון אבן-שושן (וטענתי היא, שכך יבין כל קורא בן זמננו), הרי 'מחזה סאטירי' משמעו מחזה שיש בו משום סאטירה, מחזה לגלגני, עוקצני. בלועזית: satirisches Drama, drama satirique, satiric play. אולם המחזה, שדרך היוונים להציגו כרביעי אחרי טרילוגיה טראגית, אינו כזה כי אם Satyrspiel, satiric play, לא מחזה לגלגני, אלא לכל היותר עליו הוא; מחזה הגזור את שמו משם ה'סאטירי' (ר' עמ' 8 לעיל) המופיע בו. לשני המונחים אין כל זיקה זה לזה, לא ביסודם האטי'מולוגי. המקור של המלה Satira : Satura = שירת-לעג רומית, שמקורו בש' מו של מין כלי-אכילה כפרי, ('ערבוביה') ולא במ' הותם. ויותר מדאי הוא לדרוש מקורא להבדיל בין שני מונחים אלו, בפרט, כשהם נכתבים באותו אופן. אם נולד הדיוק הראוי לשבח שבהעתקת שמות יווניים בוודאי מתוך יראת כבוד ללשון שיצאו לה מוניטין בגלל צלילה הנעלה (אם כי הרבה פעמים נוי קולי זה אינו אמת היסטורית*), הרי יש בו גם

* רצוני להביא פעם בכתב את דברי שוויצר בדקדוק היווני (א', עמ' 177) על המבטא הרצוי של היוונית הקלאסית: Ganz auszuschneiden hat das ästhetische Moment; wer föigain schön findet und deshalb für richtiger hält als pee-ugên, stellt sich ausserhalb der wissenschaftlichen Diskussion.

בחירת המשורר בצורה שאינה כמעט במקום אחר
 Iaones שתמונתה הצלצולית, המקורבת לפרסית,
 שונה שוני עקרוני מהשם היווני המקובל Io:nes.
 לא רק כאן מכוונת צורה 'ברברית' זו לאפקט
 דראמטי, כי אם גם במחזה של אריסטופאנס, 'אנשי
 אכארנאי' (חרוז 104), ששם 'מצחיק' המשורר את
 הקהל על-ידי הופעת איש פרסי, המדבר במין יוונית
 שאין הפרשנים הגרמניים יודעים לציין אחרת אלא
 בשם 'קאודרוואלש'. אותו איש קורא ליווני Iaonau.
 מכאן נמצאנו למדים, שנכונה הערכתנו בכוונת איס-
 כילוס בבחירתו שבחר ב- Iaones ודאי כל זה אינו
 צריך ללכת לאיבוד בשעה שמתרגמים את המחזה.
 'יוון' ו'יוונים' בשבילנו הם השמות השכיחים ה'נור-
 מאליים'; ואפילו השווה האטימולוגי שבין Iaones
 ובין 'יוונים' אינו צריך להניאנו מלחפש ביטוי אחר,
 ההולם את 'הערך הרגשי' של המקור.

ובסוף דברינו על העניינים החיצוניים-הטכניים
 רצוננו להעיר עוד הערה אחת — שבנשלוטם היה צריך
 לומר לנו דבר על הטכסט, שלפיו עבד. עבודת מתר-
 גם היא במידה מסוימת עבודת פילולוג. תרגום לפי
 אחת הנוסחאות, במקום שיש כמה נוסחאות, הריהו
 למעשה, הוא גופו, נקיטת עמדה והכרעה. אם אין המ-
 תרגם מרגיש שברשותו לקבל על עצמו אחריות זו,
 בידו לציין את האסמכתא ואת השיקולים שלו; יש
 חשיבות לעניין זה, כי בשלושה מקומות, לכל הפחות,
 הכריע בנשלוטם — בוודאי ביודעין — בשאלות מסורת
 נכבדות, ולא העיר על כך כלום: (א) כשקיבל בחרוז
 118 תיקון של פילולוג בניגוד למסורת בכתב-היד
 ('תענה בילל' = a: setai במקום שנמסר = esetai
 יהיה; מניין לקוח 'אל-נא' שבתרגום?); (ב) משהס-
 כים לאחד המלומדים להזיז שני חרוזים ממקומם
 ולהעמידם במקור אחר (234—235); (ג) ומשהכריע
 לטובת אחת ההצעות לשינוי מקום קשה (673): 'מלך,
 מלכי', ודומני, בעמידה זו שעמדתי על המקומות
 האלה והעניינים האלה השנויים במחלוקת אין משום
 דקדוקי עניות.

אמנות התרגום וכוח היצירה של בנשלוטם מתגלים
 בכמה וכמה קטעים, הבולטים בשלימותם ובהארמוניה
 שבהם. מקומות אלו הם בחלקם הגדול במשקלים
 המתיישבים על נקלה בשימוש הלשון העברית, כגון
 אָנָּאפָּאסְטִים (שדינם דין המשקל הטבעי של רצף המ-
 לה והמשפט העבריים) וקריטיקים (— ט —), שתבני-
 תם התבנית הרייתמית הרגילה במלה עברית בת

משום כבוד לאמת ההיסטורית של התמונה הלשו-
 נית. אולם אין לנו, לעניות דעתי, רשות לסלף את
 האמת ההיסטורית מרוב קדושת היוונית. שמות המ-
 לכים Dareios ו- Kyros צריכים להינתן בתרגום
 עברי או 'כורש', דריוש' כדרך מקורותינו (ולא קירוס
 דריוס) או בצורתם האיראנית (זה עדיף פחות, לדעתי).
 לגבי השמות הפרסיים הרבים יש לשאול את השא-
 לה, אם לא היינו צריכים לבקש דרך למתן צורה
 איראנית להם. טעות היא להניח, שאצל היווני חי
 פרסי, ששמו 'אסטפס', בשבילו שם כזה איראני
 הוא, ואין הסיוס אלא דרך מלאכותית להכניסו לשי-
 מוש הרגיל היווני כדרך כל השמות. ואפשר למצוא
 דרך כזאת לפי ידיעותינו. * אין בכך משום דקדוקי
 עניות או משום הצגה לראווה של ידיעה בלשנית,
 אלא נסיון לשמור על נאמנות תרגום כפי שהגדרנוה
 לעיל: כושרו ליצור ולהעלות את ההרגשים בלב
 הקהל. הרגשת האכסוטיות שיוצאת משם זר — תעמוד
 ותישמר גם בתרגום על ידי השם הפרסי בצלצולו
 הנכרי.

אפשר להראות בדוגמה אחת, שצורת השם הרחוקה
 ניתנת על הבימה היוונית שלא בלי ביקוש אפקט
 מסוים. בכמה מקומות במחזה שלנו (חרוזים 175,
 562, 934) ** נקראים היוונים בפי הדמויות הפרסיות
 בשם Iaones ובאופן יחסי נדיר הוא הכינוי Hellas
 (183). שצורתו הטרומ-היסטורית היא Iawones
 שווה מהצד האטימולוגי ל'יוון', אך אינו אלא שמו
 של אחד השבטים ההליניים, השבט האיוני (דרך אגב
 — כך יש להעתיק; בנשלוטם אינו עקבי, פעמים מצוי
 אצלו 'איוני' ופעמים מצוי אצלו התעתיק השגוי
 'יוני'). שבט זה, המזרחי שבשבטי יוון, העניק לעמי
 המזרח את השם לאומה ההלינית כולה, כשם שה-
 שבט המערבי, הגרצי, העניק לעמי המערב את השם
 Graeci או Graeci לאומה זו, וכשם שהצרפתים קראו
 לאומה הגרמנית כולה בשם השבט הקרוב להם,
 האלאמאני — Allemands.

ובכל זאת מובן מאילו, שלהבנת היווני, אין Iaones
 שם הולם לאומה היוונית; אייסכילוס מתכוון פה
 במפורש לציור נוהג הלשון האכסוטי של הפרסים,
 המשונה לאוזן היוונית. אפקט זה מתחזק על ידי

* אָרְאָמְפָּרְס הוא Artampara, אָרְטָפָּרְנָס הוא Artafarma,
 פְּרָנוּכֹס הוא Farnak, ועוד.

** ספירת החרוזים ניתנת כאן ובשאר המקומות לפי תרגומו
 של בנשלוטם.

151 (וכן להלן) חלוקתו ליחידות בלתי-נפרדות ארו-
כות באופן יחסי במקור

o : bathydzō : ho : h anassa Persido : n hypertate :
חוזרת בתרגום בתוקף אותו האמצעי :

רַב שְׁלוֹם לָךְ הַגְּבֵרֶת רַמְתָּ עַל-כָּל-נְשֵׁי פָּרָס !

אבל בשורות 191 ואילך ניתן תיאור בעל טמפו-
רב של הפראית משתי אחיות — דמויות אלגוריות,
שאחת לובשת בגדי פרסים ואחת לבוש יווני. ודאי
שנמצא במקור ביטוי האנטייתזה שבין האשה 'הש-
לווה' לזו הלהוטה גם בשטף הלשוני. 'הפראית'
זוכה לתיאור במשפטים קצרים מאוד (שלא כדרכו
הכללית של אייסקילוס ובניגוד לתיאור האחות 'הש-
נייה) הרודפים זה את זה; רדיפה זו מובעת בלשון
על ידי חזרה של ארבע פעמים (!) על המלה kai
(ר... ר... ר... ר... ו... ו... ו...); שמירה על אפקט כזה נת-
בעת מן המתרגם, ובנשלום הצליח בכך :

אָף הָאֲחֵרֶת בְּעֵטָה, הַעֲבוֹתוֹת

בְּרוֹעוֹתֶיהָ נְתָרָה, הַשְּׁתוֹלְלָה

פּוֹרְקֶת רָסֵן, שֶׁבְּרָה מוֹטוֹת הָעוֹל.

וטוב עשה המתרגם, שהעביר את המשפטים, המחזב-
רים על-ידי "ו..." המרובע דווקא לרביעיות פסו-
קים חסרי חיבור. ו'ו' החיבור העברי, השכיח בצירופי
סדרות משפטים בסגנון הסיפורי הרגיל שלנו, לא
היה מעולם מעלה את האפקט המבוקש. ועוד, אמצעי
רגיל להגברת רושם הסערה הוא בכך, שסופי היחיד-
ות המטריות (החרוזים) אינם מתלכדים עם סופי
היחידות הרעיוניות (המשפטים). פסיחה (אנז'אמב-
מאך) זו מפריחה אותנו, כביכול, מעבר לנקודת המנו-
ח; ומצד אחר, ההפסקה הטבעית שיוצאת מסיום
היחידה הסינטאקטית, מתבטלת בתוקף תנופת החרוז
(המהיר, 'חרוז הריצה', הטרוכאיוס) ועצמתו. המשורר
היווני העמיד את ארבע ו'וי-החיבור שלו באמצע
החרוזים ונהג בפסיחה בכולם. הוא הדין בתרגומנו,
ואין לנו אלא להעריך במאוד את העידון האמנותי
הזה של המתרגם והמעיד על כושר הסתכלות מלא
בפרטי הסגנון היווני.

בסמוך לכך בא תיאור הקרבן שאותו מקריבה המל-
כה (המספרת כאן; והרי לא היו שתי הנשים אלא
דמויות חלום!) בהקיצה משנתה. בשורות הללו האו-
רה אחרת לגמרי: משפט ארוך וסדור באופן הרמוני
ומלות-תיאור ונוי :

שלוש הברות (מלחמה) או בת תנועה חטופה באמצעה
(אמרה, לפי ניקוד המקרא) כשמכניסים את המתג
בחשבון. בקטעים הללו יכול היה להישאר המתרגם
טבעי ולא היה עליו לבקש מוצא מקשיי משקל על-
ידי אונס מה ללשון. כאן יכול היה לתת מלוא-היקף-
פעולה לחושו הלשוני והסגנוני. ואף הקורא, או לאמ-
תו של דבר, המאזין, אינו חייב להסיח את ריכוזו מן
הנשמע בשביל לתפוס מטבעות לשון מסובכות, התוב-
עות מאמץ שכלי ניכר, ואף חושיו פתוחים ופנויים
להנאה האסתטית השלמה שיוצאת משורות אלה.

אֲנָאפֶּאסְטוּס :

בְּרֹאשׁ צְבָאָם הָעֵצוּם נִסְעוּ,

דוֹרְכֵי קֶשְׁתוֹת וְרַבֵּי פְּרָשִׁים,

נוֹרָאִים לְמִרְאָה, אִימִים בְּקָרְב,

עֵינֵי-לֵב, גְּבוּרֵי הַחַיִל (28-25)

גמורה היא הצלחתו של בנשלום בחזרתו על דרכו
של אייסקילוס, כשהוא קוצב מקום של אֲנָאפֶּאסְטוּס
כפול לכל אחד מהביטויים הדו-חלקיים המציירים את
עוז הצבא הפרסי, אותו עוז שהדגשתו משווה יתר
טראגיות למפלתו, וההולמים מכה אחרי מכה על
כוח התרשמותו של השומע.
נאה ביותר הליריקה השקטה שבקריטיקים :

דָּמַע רַב כָּל — עֶרְשׂ יִשְׁק.

חָרַשׁ תִּבְּן כָּל אִשָּׁה בְּפָרָס,

כִּי לְבַחֵיר לְפָה תִּכְמָה. (184-132)

באיזו מידה גורמת להצלחה כזאת נאמנות פשוטה
וחסרת התיימרות למקור היווני, למדים אנו כשאנו
מעמידים דברי בנשלום אלו כנגד המקור ובתרגום
מילולי :

lektra d' andro : n potho :

pimplatai dakrymasin —

Persides d' habropentheis heka-

sta : potho : phila : nori...

מיטות הגברים בגעוגעים

מתמלאות בדמעות

הפרסיות עדינות-הסבל

כל אחת בגעוגעים אוהבי-איש וכו' וכו'

אין אייסקילוס זקוק לתוספת-פיוטיות ולעליית-רגשות.
החגיגות הטבעית שמשווה אותה לחרוז הטרוכאי

פִּי הַקִּיצוֹתַי, בְּמִימֵי מַעֲוֵן וַפִּים
 פִּי רַחֲצֵתִי וְעוֹמָסֶת הַמִּנְחָה
 קָרַבְתִּי לְמִזְבֵּחַ לְהַקְרִיב קָרְבָּן
 לְמַלְאָכִים, יִפְדּוּנוּ מִשׁוֹאָה וְשֹׁד. (198-201)

העליות והירידות, המתיחה והרפייה שנתאספו בשור-רות מעטות כל כך (ביגוד שתי האחיות — והקרובן), הדראמאטיות הזאת בתנועת האווירה הרגשית הלשונית הן מהמומנטים האמנותיים המרכזיים שבטראגדיה היוונית, כפי שניסיתי להראות לעיל; ואם הצליח בנשלומו לשוות בכמה וכמה מקומות אותה מידה של דראמאטיות ואווירה לתרגומו, הרי רשאים אנו לומר, שיפה עלתה המלאכה בידו. ואין מקום זה, המחייב אותנו לדון יותר בכמה פרטים האומרים דרשוני, מאשר לגרום לקורא הנאה אסתטית בחזרה על חרוזי בנשלומו, מספיק לנו אלא כדי לרמוז בלבד לכל אותם הקטעים, שמצאנו אותם במבנה הכללי שלהם הולמים מאוד את הדרישה אשר דרשנו ממתרגם, כגון 344, התיאור האפי 348—378,

השורות רבות הסער 'עורו הלנים!...' 397—402, וכן הצלחת בנשלומו בשיווי אווירה חוקית ומשפטית לשורות 854—861 בלשונו הפשוטה גם בעברית, ולאחרונה שוב קטע אנאפאסטי, משקל שבו מצטיין התרגום, קינת קסרקסס (97'—906).

כבר מהדוגמאות המעטות שהבאנו לשם דיון בעניין אחר התברר, שהגדולה במעלות תרגומו של בנשלומו היא שליטתו המוחלטת במשקל. כניסתו ל'סודות' המטריקה ולחוקיה מלאה. וקריאתנו לא גילתה כל הפרה בנאמנות הרייתמית של התרגום, ואפילו מצאנו קיום מדוקדק של חוקי ההפסק הפנימי (הצזורה) בתוך החרוזים. יתר על כן, ההרמוניה של השירה הדראמאטית של היוונים היא לא בחרוזי הבודד בלבד, אלא בעיקר בחלקים השיריים ביותר, בהתלכדות השורות לבתים (סטרופות) ובאותה שלמות-תיאום טיפוסית שבין הבתים ומשניהם ('ה'אנטיסטרופות') הטיפוסיות ליצירות אלה. אך גם הסדרים הפנימיים ותיאומי התווך שבתוך הבית קובעים את הרייתמוס הפנימי של המוסיקה היוונית.*

בכל אלה גילה בנשלומו הצלחה ניכרת. לדוגמה:

חֵיל רַגְלִים וּמְלָחִים שְׂאֵת חָשׂוּ
 עַל אֲבָרוֹת־בַּד צִיִּי־שָׁחוּר.
 הֵה, אֲנִיּוֹת הַנְּחִים —
 אוֹי, אוֹי!
 הֵה, אֲנִיּוֹת כְּלוֹם —
 אֲבוֹי!
 הֵה אֲנִיּוֹת הַפְּלִאוּ מִפּוֹתָם;
 הִדְקַתָּם יַד יָנָן.

רַחֲבֵי־אֶסְיָה, זו הוֹרְקוּ;
 כֹּה יִנְאָקוּ עֲתָה כְּלָם:
 "קֶסְרֶקְסֶס גְּדוּדֵי נָחָה —
 אוֹי, אוֹי!
 קֶסְרֶקְסֶס הוֹרִידִם דוּמָה —
 אֲבוֹי!
 קֶסְרֶקְסֶס בְּלֹא בִינָה הִכַּל עֶרְףְּ,
 הִדְמוּנוּ אֲנִיּוֹת..."

קלים, והמלים העבריות הארוכות יותר נושאות תכונות שתי הטעמות שוות-עוצמה בתוך החרוז, שאחת מהן חלה לעתים קרובות על שווא נע (ר' להלן), לדוגמה — אאמינה (222), אחזני (207), הברכה (225). אך יש פה ושם אי-עקביות מה: קשתותיהם (234) לעומת לצבאותיהם (238).

* בנשלומו שקד מאוד על מלאכת המשקל. בקטע מה'פרסים' שפורסם לפני הספר שלפנינו (י. א. קלוזנר: פרקי קריאה לתולדות הספרות הכללית, תשי"ב, כרך א', ספר א', עמ' 116) נפלה טעות מטריית בשורה 162, הפותחת ב'לכך'. חש בנשלומו ותיקן ל'ולכך'.

גם תיאום הפתיחה ההגאית של שתי השורות הנוכרות בסוף נאמנה למקור:

de pan t' — pan o: lethroisin

שתיים הן לרוב נקודות התורפה הטכניות במשקל העברי: המתג² והשווא הנע, ונידונו הרבה בביקורת התרגומים בעיקר מתוך היוונית.

בנשלומו משתמש במתג שימוש מלא לבניין המש-

² 'מתג' במובן הכללי של טעם משנה החל במרחק כל שהוא מהטעם הראשי במלה, ומופרד ממנו לפחות בהברה אחת — לא במדויק לפי כלליו של הסימן המסורתי 'מתג'.

בפחות מתיישבים ענייני השווא הנע. כותב הטורים האלו חולק באופן כללי ועקרוני על צידוקו של מתן ערך הגאי ליסוד הלשוני שלמעשה אינו קיים בדיבור החי של מי שעתידי להשמיע בפיו את החרוזים האלו. רצף המקצב צריך להתהוות באופן טבעי מתוך השמעת הטכסט, ואין — לדוגמה — המלה שברה (193), שתמונתה הצלצולית אצל הקורא הלא-משוחד היא עשויה לתת מאליה את הרושם הרייתימי המבוקש xaxx—u—. אולם ברור לכותב הטורים הללו, שזוהי השקפתו העקרונית האישית, שרבים יחלקו עליה ויטענו כנגדה, ששומה על הקורא לסגל לעצמו קריאה ומבטא, הנותנים תוקף לשווא הנע כלמרכו הברה מלאה (sibe'ra).

אולם בזה לא היינו יוצאים ידי חובתנו במקרה דנן, כי לא פעם בונה בנשלומו את חרוזיו על המבטא השכיח של העברית הישראלית (אי-ביטוי שווא נע):
 לבושן תמסינה בזרם דמעות (אנאפסטים, 534)
 i x x i x x i x x i x x
 ובמקרה חמור במיוחד, כי בו 'מאפס' בנשלומו שווא-נע, שדווקא לו יש ערך הברה מלאה בדיבור החי מטעמי ההרכב ההגאי (אי אפשר לנו להצמיד במבטא נ-א שבהברה אחת):

תְּרַבִּינָה נְאָקָה, לֹא תִדְעָנָה שְׁבָעָה.

i x i x x x i x x x i x x

(אנאפאסטים, 540)

ועוד מעלה, החשובה מאוד ביצירה דראמאטית, מצוה יה בתרגום בנשלומו. הצלחתו לשמור על שורה ארוכה של אפסטים לשוניים, שמקצת דוגמותיהם ברצוני למנות כאן:

ה'לשוֹן־נופֶל־על־לשוֹן ב־375:

גְּדוּד לְגִדּוּד יִבִּיעַ אֶמֶר בְּאֲזִי

(כבמקור בצימוד: taksis de taksin)

בדומה: תְּרַטֹּס נְחֶשֶׁת אֲנִיָּה בְּאֲנִיָּה

naus en ne:i

במבנה סטרופה של מקהלה (630 ואילך):

אֶת הַנֶּסֶךְ שְׁלַחִי אֶל מְעוֹן מַחְתִּימוֹת
 שְׁלַחוּ נִשְׁמָתוֹ אֶל־נְאוֹת הָאוֹרָה.

הסטרוקטורה של שני החרוזים התואמים האלה נשמעת לתמונה רבת-האפקט 'כיאסמוס+תקבולת':

sy te pempe khoas thalamous hypo ge:s

pemposat' enerthen psykhe:n es pho:s

הפיגורה נחלשת רק במקצת על ידי ביטול הקשר-שבתוכן שבין למטה אל חדרי האדמה ובין מלמטה. אך סבורני, שאין כל אפשרות טכנית להגיע לשלימות כזאת. מעשה בנשלומו מושלם כאן כמות שהוא לפנינו. בשימוש צורות לשון שונות עולה כמה פעמים בידי המתרגם לתת לנוסחו ערך-רגש כלמקור, בשעה שאייסכילוס מתכוון למטרה מסוימת בבחירת טופס לשוני. כך מעדיף, למשל, המשורר היווני לשים תחת השם הרגיל של ארץ תראקיה את הצורה הדיאלקטית θρακία המעלה את השומע מעל רמת הלשון של יום-יום והרגשת השכיחות הצפונה בה, והמתרגם מיטיב לעשות להציגה גם בתרגומו (תרקה, 504, 565; אך מדוע לא 869?). הצורה להמה (236) כרוכה אצלנו בצירופי מחשבה של סביבה ורמה לשוניות מעל-הממוצע, בדיוק כ- toutoisin שבמקור; בכך היא טיב בנשלומו לעשות. אולם על כך עוד נראה להלן.

אמנם מצויים בתרגום כמה ליקויים בפשט:

ש' 8: 'לו... ישוב'. — משפט האיווי אינו בהתאם למקור.

ש' 143: 'למלך קסרקסס דאוג, נדאגה, לבנו דר-יוס...' במקור:

po:s ara prassei Kserkse:s basileus Dareiogene:s
 וכצורתו: 'מה שלום המלך כסרכסיס, זרע־דריוש?'
 על כן צריך לומר: 'לבן־דריוס'. ידוע גם ידעתי, שהכוונה היא לבמדבר כג, יח; כד, ג, טו; אך טענתי היא, שאין מי שיבין זאת כמבוקש. לביטוי 'לבנו דריוס' יש היום פשט אחד ויחיד בעברית: 'לבנו — דריוס'.

ש' 244: 'לפרסי אחשב הגבר...' כוונת המקור היא: יש לדעת את סיבת בואו של האיש הפרסי וכו'.

ש' 251: 'עלי השבר לספר כמו' (ר' עוד להלן); לא 'כמו' כי אם 'בכל זאת'. (homos).

תוספת על פשט המקור, המוסיפות גוון למובן הנמצא ביוונית, ועל-כן הן שגויות לדעתי.

ש' 4: זקנתנו הדר אדוננו הרם.

ש' 23: 'ארטרנס הגא, מגבטס הרם'. — שמות התואר המלווים המקשטים הם בעלי אופי אפי — שלא כמניית השמות בלבד שבמקור.

ש' 230: 'קרת זו לדביר — בכל זאת התאוה לבב בני' — התרגום נכון, אך הקו המפריד אינו עוזר להעביר את הצורה ממקומה. לפני 'התאוה' במקום הקו המפריד לא תיתכן צורה; בהשמעה חיה יקשור

בדרך כזאת כדי להיות נשגב, והתיבה היוונית שלו היא מלה שגורה pyrgos

251 : אוֹלֶם עָלַי הַשֶּׁבֶר לְסַפֵּר כְּמוֹ !

'צִי' במוֹבן 'אֲנִייה', סמוכים לו במקרא (יש' לג, כא), אך הקהל הישראלי רוצה לדעת, באיזה מקום עליו לפרש מלה לפי השימוש שלו, ובאיזה מקום עליו להעמיד עצמו באוצר המלים המקראי; 334 — "כנס הצליחו כשלשים עשרות ציים" — 406 "צִי אל צִי אוֹי יֵעִיט" — ועוד ועוד — 359: "קציני ציים". ומ' על הכל 361: חצו מרבית ציינו לשלשה ראשים (בהשמעה: צינו או ציינו?). אם כן, היכן עלי לפרש 'צִי' = צִי, והיכן 'צִי' = האנייה? אין בעצם קושי לפ' תור שאלה זו — אין עליך אלא לעיין במקור. אבל אי אפשר לנהוג בזלזול כזה בשימוש לשוננו החיה, שטבע לעצמו מטבעות קבועות.

בנשלוּם התעלם לגמרי מאותה האפשרות, שאליה היה צריך לכוון את תרגומו כדי לתת לו את השלי-חות התרבותית-החנינוכית שהוא ראוי לה: אפשרות של הצגת 'הפרסים' מעל אחת הבימות בעברית. תרגומו, כמו שהוא לפנינו, אינו כשר להצגה. אם אפשר עוד להבין מקום קשה בעברית של בנשלוּם כשלפנינו התיבות בניקודן ובכתיבן ובפיסוקן, הרי כשישמעו בעל-פה נעשות השורות הללו לחסרות משמעות או משמעותן שונה מזו, שאליה התכוונו אייסקילוס ומתרגמו גם יחד.

קחו נא דוגמה כזאת:

מְעוֹלָם בְּיֹם אֶחָד

הַמָּוֶת לֹא הִכְרִיעַ הַמּוֹנִים כְּאֵל (427).

וישאל הקורא מה הדבר שאינו בסדר כאן? הכתיב נהיר, הניקוד נכון, ואף בעל-פה אין קושי לתפוס. העניין תמוה במקצת, אך אין לנו ידיעות מעמיקות כל כך בהשקפת החיים היוונית, שנוכל לדון ולהכריע בדבר, אם המוות בעצם שקול כנגד אחת הדמויות האלוהיות, ואיזה כוח של הכרעה (אונס) נתון בידי האל; כורח הגורל מתגבר ושולט על הכול, והרי לו אפשר בקלות לקרוא 'אל'. באשר לאספקטים הפילוסופיים של פסוק כזה אנו סומכים על המתרגם, שגילה את התמצאותו במחשבת יוון בעניינים לא מעטים. ובכן מה? — העניין הוא שאין כאן שום אל. ועינינו נא בפסוקים הבאים: ברא' יט, ה, כה; כו, ג, ד; ויק' יח, כז; דבר' ד, מב; ז, כב; יט, יא; שם כתוב האל במוֹבן 'הָאֵלֵה', כְּאֵל = כאלה —

השומע את 'בכל זאת' לחלק הראשון של החרוז ('קרת זו לדביר בכל זאת', התאוה לבב בני') והתרגום עושה את לשון המקור לחסר משמעות.

למרות זה יש במעלות ובהצלחות שמנינו אותן כדי להצדיק הערכת עבודתו של בנשלוּם כבעלת ערך רב מאוד; והיא עולה בטוב שבה על תרגומים קוד-מים רבים מאוד. אבל באור אחר לגמרי נראית לנו עבודתו של בנשלוּם, בשעה שאנו דנים בסגנונו לא מבחינת ערכו השירי, כי אם מבחינת פשטות הלשון וניסוח הדברים. כאן עלינו להאשים את המתרגם. שהפקיר את קלות ההבנה של תרגומו למטרות שאני מתקשה להבינו, ואף סילף בכמה וכמה מקומות את הרמה הסגנונית — ובוזה את הערך הרגשי — של קט' עי מקור רבים; והרי בלא שמירה על הערך הרגשי, לעולם אין לך תרגום נאמן במילואו, כפי שניסינו להסביר בפתח דברינו.

נצא ונדון בשתי הנקודות הללו אחת אחת ונפרט בראשונה מה מצאנו פגום בנוסחו של בנשלוּם בעב-רית לעצמה בלא תלות במקור. והנה מיד בשתי השורות הראשונות:

נְאֻמֵי עַם-פָּרַס, עַל אֶרֶץ-יּוֹן
צְבֹאוֹתָיו עָלוּ, נִקְרָא בְּפִי כָל.

מאי משמע?

תרגום זה 'נאמן', אך המתרגם שכח לחלוטין את שוני המבנה היסודי שבין לשון, אשר בה יחסי הש-מות במשפט מובעים ביסודות קטנים שבקטנים הת-לויים בגוף השם, ויציינו בהכרת המאזין את תפקידו של כל שם בבירור ולא איכפת היכן מקומו של השם במשפט, ואף יכשירוהו — בשיטה זו שהמתודיקאים של שפות קלאסיות קוראים לה suspense of judgement ('דחיית המסקנה') — לצפות מראש ליסודות תחביר מסוימים, ובין לשון דוגמת העברית, שבניינה עומד על חוקי סדר המלים. פירושן של שתי השורות הסתור-מות לפי כוונת המתרגם הוא: (אנחנו) ניקרא בפי כול נאמני עם-פרס, שצבאותיו עלו על ארץ יוון.

93-94 : לְפָרְסִים צְוֶה מְלַחֶמֶת,

בַּחוֹנִים בָּהּ יִנְתָּצוּ.

המקור: "...מלחמות הורסות — מגדלים".

מה רע ב'מגדלים'? — אף המשקל מתיר מלה זו. אלא, ש'בחונים' ביטוי נדיר וקשה ולא מובן אלא לבעלי מילונים; ובדרך כלל — אייסקילוס לא בחר

אינו כתוב אמנם במקרא, אך אפשר לחדשו — סוף סוף עברית היא לשון חיה המתחדשת והולכת. איך גיליתי זאת? — במקור כתוב ple : thos tosouto = המון כזה. והקהל מה יעשה? אין על הנהלת התיאטרון אלא להדפיס בתכנית, שהבאים להצגה יביאו עמם קונקורדנציה. ולמה באמת לא נאמר 'המונים כאלה' או 'המון כזה'? זאת עברית פשוטה וזה 'בלתי אפשרי בתרגום טראגדיה'. אבל — בואו וראו: ple : thos tosouto לא זו בלבד שהוא יוונית פשוטה, אלא גם לשון יום-יום, שפת השוק, שימוש-לשון המוני.

עובדת יסוד, יסוד שביסוד, שאייסכילוס כתב חל-קים רבים מאוד של מחזותיו, בעיקר חלקי הסיפור והדרושה, * בלשון עמו ובחר בשפה שכל מאמץ של בעלי מוחות המסלף והמסית את הדעת והכובל את הרגש ועוצר את ההרגשים — לא היה דרוש להבנת המתרחש. **

233—234 (על עוון היוונים):

מקה: צבאותם פבר הביאו על מדי רעה רבה.

אט: קשתותיהם בעו ידרכו, פי על יתר חץ כונן?

נניח כאן לשאלה, כמה קוראים-שומעים ירדו לסוף דעת המתרגם, שיתר = מיתר, בזכרם תהלים יא, ב, אך איש, איש לא יבין, שכאן שאלה, אלא כשהוא רואה לפניו את סימן השאלה. ומה בעצם פירוש 'כי' זה שלפני 'על יתר' שכוונתו 'מיתר'?

ועוד: גם העיר סלמיס — היא

הורטה הרותנו (884-885)

קשה במקצת: העיר סלמיס היא הורטה שהרוותנו (כמו "אל פרסים רווה דודיד", 154?) או: העיר — סאלאמיס היא — שהורטה הרוותנו? (על כל פנים ברור מההערות, שסאלאמיס שביוון היא אם סאלאמיס שבקפריסין, על כן הורטה = סאלאמיס שליד אתונה). — אנו נתלבט ונתלבט עד שנרגיש בקריאה, את אשר לא חשנו בשמיעה, שאין הטכסט נותן 'היא' כפי שהדפסנו כאן, כי אם 'הי' (יחזקאל ב, י — אינה כנראה ביסודה אלא מלה אונומאטופויאטית, המשמשת כמלת קריאה כבר בתלמוד, סנה' יא),

¹ בספרות הקלאסית אין כמעט לדבר על סגנון אישי של המחבר. הסגנון כרוך לא באישיות, כי אם בסוג הכתוב. ובמידה שמשתנה טיב הכתוב, משתנה הדרושה הסגנונית.

² אין לערבב טענה זו עם שגב סגנוני שמחוץ לתחום הווקאבור-לאר, שגב, המתבטא במטאפורות, בתמונות נועזות ובציר-ריות לשונית.

מלה ששימושה כאן אי אפשרי בלשון ימינו. אין מי שלא יבין 'היא'.

באיזו מידה נתון בנשלום למאניירה שבכתב מר-אה דוגמה, שאין לה כל משמעות לשונית וצלצולית: כתיבת 'יחש' תחת 'יחס' המקובל היום (965). לפי דעת בנשלום הכתיב הוא 'יחס' (סעיף ו' של המבוא, שורה ראשונה). האם הוא מאמין, ש'יחש' פיוטי יותר? ומי יבין 'יפה-יחש'? הכוונה 'מיוחס', וראה במקור eupakor. ועוד 419:

"כהפכות את הפלמוד"

במילון אבן-שושן שברשותי מצאתי, ש'פלמודה' (לא 'פלמוד') הוא דג, החי בים הפתוח, ושהוא לדבריו ה- pelamys sarda לפי הגדרת הזואולוגים. בוודאי משם יווני זה לקוח השם התלמודי: האקוסאטיווס היווני יהיה pelamyda (כמעט כשם הדג פאלאמי-דה, שהיה פעם מאכל חביב על בני הארץ) — והוא לפי מה שהצלחתי לברר, באמת דג ה'תון', הנזכר במקום זה במקור. ועל שום מה ראיתי למרוד ב'פלמוד' טענתי היא, שלא יבינו ביטוי זה, ואין לנו כאן עניין במקור למינוח זואולוגי. ומצד אחר, אין כלל כוונתי לומר, שהקורא או המאזין חייב להבין במדויק כל שם של דג או של צמח, המובא בטכסט. אך הוא חייב לדעת לפחות, שהמדובר בדג (הקונטכסט אינו מלמד על כך; "היכונו כהכות את הפלמוד היוונים, דשונו בשברי ציים" וכו'); אייסכילוס מוסיף שם (אף על פי שדגי תון, בוודאי מובנים יותר לקהל) לשם הדגים e : tin' ikthyo : n 'או דג מהדגים' — וזאת ראה בנשלום כמיותר בתרגומו.

ולבסוף עוד כמה ביטויים, שאמנם אין בהם פגם, אך אין גם טוב בהם זולת הדבר, שאינם 'עבריים' לפי הלשון המקובלת היום וכולם כאחד מכריחים את הקורא או המאזין להתעכב, לתהות — או אם הוא רוצה להמשיך בהבנת הנוסח ולא להחליש את ריכוזו להמשך, חייב הוא לוותר על הבנת הביטויים האלה: 101: חבל (משלי כג, לט, פירושו המדויק שם לא נקבע; ייתכן מאוד שהוא 'תורן' ולא 'חבלים') תחת 'חבל' או 'חבלים'.

179, 437: הדר (דניאל יא, כ), תחת 'הדר'; אולי לשם המשקל.

187: רב רגשתן השביח?

593: 'מכס' הוא 'מכס' ולא 'מס' כדרוש כאן!
122: 'תעוצרנה זעקה' מזכיר יש' טו, ה — והוא

עדיף בעיני המתרגם על 'תעוררנה' שווה המשקל, כי השני מובן בפשטות.

משום מה אהב בנשלוש את שמות הנקבה כשצורת הנפרד שלהם סגולית כבנסמך; לדוגמה: מלחמה — מלחמת — (בלשוננו) — מלחמת גם בנפרד בסגנון בנשלוש. כך: חברת אשת (180, 288 ועוד). * אך ייתכן, שצורות אלו סייעו עמו במבנה המשקל. והשווה עוד: 1010, 1013, 286, 825 — לא הבאנו אלא דוגמאות מעטות מרבות.

על סמך כל אלה אפשר היה להוות סבור, שיש לנו כאן עניין בחישוב אוצרות לשון ארכיאולוגיים, המצויים בידי מחבר בעל בקיאות שלימה בכל תולדות הלשון העברית וגילוייה. אך עם הנחה זו אינם מתיישבים הדברים הבאים:

'באיזו דרכים' (מבוא עמ' 11), 'ספירה ניסית' (תחת ספירה של נסים — שם התואר אינו במילונים; שם); 'יחן' (798) ו'יאת' (801) הן צורות המכונות 'עתידי מקוצר' שאינן קיימות בעברית הישראלית שבפינו כיום, ומבחינת העברית המקראית אין מקומן כאן מוצדק מנקודת-ראות של תחביר אילו שהן. ** בראשון מבין שני המקומות מספק המקור בינוני הכרוך לעתידי עובדתי; אמנם ייתכן, שבזה לא חדרנו לכוונת המתרגם: ייתכן, שפועל זה (יחן) מתכוון לשמש תמורה לאופי של תנאי שבבינוני הזה, דבר שאינו מן הנמנעות — ובמשפט תנאי חוקית היא צורת העתידי המקוצר; אם כך הדבר, עלינו לציין ש'הן' זה שבראש המשפט ('הן צבאנו יחן בהלס עתה') אינו כלל 'הן' — כי אם 'אם', מלת החיבור הארמית (!) שמשמעותה כמשמעות 'אם'. ובשום פנים אי אפשר כך!

לקשיים עצומים של הבנה גורמת גם 'המדינה-יות' המיוחדת במינה שנקט בה המתרגם לגבי משפטי הוויקה. למעשה סולד בנשלוש מפני משפטי הוויקה הרגילים העבריים, הפותחים באבר השעבוד המקראי 'אשר' או בדומה לו שלאחר המקרא 'ש'. כמה פעמים הוא מתיר את 'זו', * דווקא משום שנדירה היא במקרא; וחץ מזה בוחר הוא אך ורק במשפטים מטיפוס 'זה דרכם כסל למו' (תה' מט, יד), 'עם לא יבין' (יש' מ, כ) הוויקה אומר, ללא כל סימן מילוני לשעבוד.

Gesenius-Cowley, Hebrew Grammar § 109; Dri-
.ver, Use of Tenses, ch. IV

** כגון ב-214, ודווקא כאן פגם תרגום חמור: המשפט שב-
מקור הוא משפט של תנאי.

והרי דוגמאות מעטות מרבות מאוד:

מְלָכִים יַעֲבֹדוּ מְלָכִים הַגְּדוֹל (24)
עֲשֶׂה לֹא יִטְרְהוּ גִבֹּר לֹא כְבוֹד לּוֹ (163)
הַנְּגִיד יִטֵּל נְהוּוֹ עֵינַי הַפֵּית אֶכְנֶה (166)
גִּן מְהִיר אֶכְרֶה יוֹעֵץ עַל רֹאשׁ הַנְּשֶׂה
יִשְׁתַּעַר בְּצַפְרָנָיו (204-205)
אֵי פֶגַע יִרְבֵּ מְהֵאִיד סִפְרָתָ לִי ? (433)

הבאתי כאן את הדוגמאות הללו (המש מתוך עשרות!) בלא סימני הפיסוק, שבנוסף של בנשלוש, הואיל וטענתי היא שבלא סימנים חיצוניים אלו — זאת אומרת בהשמעה בעל-פה — (ופעמים גם על אף קיומם!) לפחות חלק של משפטי הוויקה של בנשלוש אינם מובנים כהלכה, הן בחלוקת התחביר, הן במשמעם.

הדוגמה האחרונה (433), מתכוונת לומר, כפי שייכולתי ללמוד מהמקור:

kai tis genoit' an te :sd' et' ekthio :n tykhe :
שתרגומו כצורתו היא: 'ואיזה מקרה יוכל להתהוות, השנוא עוד מזה?'

הפגם בכל הדברים שמנינו כאן (צורות דקדוק ומלים שאינן קיימות בעברית החיה ונדירות הן אף במקורות; סדרי משפט שאינם ברורים, תבניות תחביר שטיפוסן נדיר) אינו בזה בלבד, שלקורא ולקהל-הצופים או המאזינים נגרם קושי גדול בהבנתם, והסחת הריכוז שבמחשבה בלא צורך ותועלת, בלא כל התעלות רגשית.

הפגם השני הוא בכך, שלאחר שעמדנו על הוראתם של הביטויים הללו הרי הם מעלים אצלנו, כביכול, את טעם הנשגב והנעלה והיוצא מן הכלל הכרוך כים בספרותנו המקודשת. כאן אין עלינו עוד לטעון כנגד בנשלוש שלא כיוון למטרתו ולהצביע על ליקוי בעצם מלאכת התרגום. ודאי אם היה בדעתו להערים עלינו ערמה לשונית, הרי השיג חפצו — אבל עלינו להתדיין עם המתרגם דיון רציני, אם שגב זה צריך להיות תכליתו לכל אורך תרגומו. דיון זה בשאלה, שהיא בעיני שאלת השאלות שבתרגום הספרות הקלאסית, הרי כבר נעשה כאן בתוך המבוא הספרותי העקרוני שבפתח דברי. ואני חוזר וטוען, ביחס ל'עלי-לה' שב'מתח הלשוני' וברמה הרגשית של השפה ובחליפות והתמורות של שתיהן — שלעולם אין תרגום גום נאמן למקורו, אם אין שומרים על הדרגה הסגנונית שבמקור. והרי שגב זה שבבחירת המלים הר-

הוקות מכניס לדברים עניינים שהמחבר לא רצה בהם ולא התכוון להם.

נוסף עוד כמה דוגמאות, קודם שנגיע לסיכום ולמסקנות:

32: רכש, גנוזה בו תמונה פיוטית (השאלת משמעות, המורגשת יפה בלבנו, כי השורש והשם רכש חיים אצלנו חיים שלמים) והנדיר כל כך במקרא, בא תחת hippon מלה שגורה יוונית.

33: שיחור תחת יאור המקובל ושווה במשקל לתר-גום 'נילוס' ('שיחור') במשמעות זו שלפנינו נמצא רק ביש' כג. ג ובר' ב, יח).

325: שתי רמיניסצניות (זכרות) לאיוב סמוכות זו לזו:

שִׁמְץ מְנֵהוּ (ד, יב) שִׁחְתִּי לָךְ — שְׁמַעְתִּי הִרְעָה שְׂאִין מְשָׁלָה (מא, כה)

שתיהן hapax legomena (אינן מצויות בכל ביטוי נוסף במקרא). אבל הנוסח היווני כתוב בלשון שכיחה שאינה מעוררת שום צירופי מחשבות של קדושה. ויסוד זה של האסוציאציה, המתעוררת בנפש המא-זין לשמע ביטוי או תמונה לשונית מסוימים הוא בעל חשיבות גדולה בטכסט פיוטי ולא פעם משתמש בו אייסקילוס; אך שוב — דרכו הסגנונית של בנ-שלום גוזלת זאת מאתנו.

סגנון הפתגם (הגנומי) של חרוז 165:

esti gar ploutos g' amemphe :s, amphi d' ophthalmois phobos

(ובצורתו בעברית: "חסר דופי הוא עושר, אך פחד [קיים] לגבי העין") איבד צביון זה בתרגום בנשלום:

"אין בַּגְּנֵינֵנוּ דָּפִי, אֲךָ לְעֵין אֶחָד"

הואיל ונתמוטט בתוך הגנוך של בנשלום.

וכן 213: 'שוע' היא מלה המצויה במקרא בתה' ה, ג ובמשמעות מפוקפקת ביש' כב, ה — ולכן היא רצויה בעיני בנשלום והוא שש לקראתה. אך 'שוע' ('לאלים שועך שאי') הוא ציון חיצוני לדרך נפשית מסוימת שרבים יצינונה כ'לא-יוונית'; ואכן במקור מדובר על 'פניות' בלבד, משהו מרוסן בהרבה יו-תר. כאן הבדל עקרוני בין המקור ובין התרגום ואין המלה היפה (קרי: נדירה, קשה) מחפה על הכול. וב-210: גם כאן סילוף האווירה: "לא תדין עמו העיר". במקור: ouk hypeuthynos polei (ובצורתו: 'אין הוא חייב לתת דין וחשבון לעיר'), מלה הכרוכה

בחי הציבור וכמעט מונח יוריד-אדמיניסטרטיבי; הביטוי 'לא תדין עמו', שיש לו אופי אחר לגמרי בהרגשתנו, לא כאן מקומו!

ועוד — 'בת-פרס' 254, 591, בוודאי נבנה על מש-קל 'בת-ציון', ומיד מתעורר צירוף מחשבה כזה בלב כל קורא. אך מה מקומו כאן? המקור מדבר על 'ארץ-פרס', אמנם בביטוי פיוטי. ופעם נוספת באה 'בת פרס' (995) תחת 'שבט הפרסים' שבמקור.

ב-294: "המלך קסרקסס — חי, באור חיים יאור". התבנית הריטורית יפה מאוד, אך אין זכר לה במקור. זהו אפקט פיוטי פרטי של בנשלום. אפקט כשאינו בנמצא במקור, הרי הוא עיקום שבתרגום.

ההתרחקות מהלשון הפשוטה היא דרך הליכתו הרגילה של המתרגם ולא הבאנו כאן אלא דוגמאות מעטות מרבות. מגמה זו נעשתה לשאיפה בידועין אצל מתרגמנו: יש בידנו קטע מדראמה זו בשתי עריכות של בנשלום, אחת מאוחרת ואחת מוקדמת. השורות 152—284 מצויות גם באנתולוגיה של י. א. קלוונר 'פרקי-קריאה לתולדות הספרות הכללית' (כרך א, ספר א, עמ' 116 ואילך), שיצאה לאור בתשי"ב, ושהתרגומים בשבילה הוכנו לפחות חמש שנים לפני

כן. והנה eumeneis gar ontas he :mas to :nde sym- mboulous kaleis ('את קוראת לנו שכוונתנו טובה, יועצים של הדברים האלה') תרגם 'בעלי כוונה טור בה' בנוסח הראשון ובביטוי העברי הטוב והיפה והמקובל 'טובך ידרוש', ששינהו לאחר מכן ללא סיבה גלויה לטוב לך ידרוש', מדוע ולמה? המ-ניירה הסגנונית הזאת, רדיפה אחרי הנדיר, הקשה, הנשגב, היא בעוכרי המתרגם. והואיל ואין אוצר לשון מסוג זה מצוי במקור היווני בתמידות, ובוודאי לא במקומות שבהם מגלה אותם התרגום, והואיל וויסות הופעת מלים ותמונות רמות כאלה הוא הנותן את התמונה הסגנונית הנאותה של הדראמה כולה — כפי שהסברנו למעלה — לכן יש לציין לצערנו, שדרכו זו של מתרגמנו אינה נראית לנו כמוצלחת ותרגום לפי דרך זו אינו נאמן בתחום זה. ואני מציין זאת בצער ועם זה במידה מסוימת של עידוד לגבי אחד המתרגמים המצוינים שלנו; שהרי לא כל ימיו היתה זאת דרכו. והדוגמה בה אני משווה נוסח רא-שון לנוסח שני של 'הפרסים' באה ללמדנו, שהיה על בנשלום לכוון את עצמו בידים כדי להביא את עצמו לדרך זו.

תרגומו של בנשלום של 'פרומיתאוס' לאייסקילוס, שהופיע לפני אחת-עשרה שנה, אינו כלל וכלל פגום

בכגון זה, ודווקא הוא הדבר המעלה אותו לאין שיעור מעל תרגום קמינקא של אותה יצירה. דווקא יש לראות קטע ליירי נרגש, כדי להבין מה רב ההבדל בין שני התרגומים הללו: "הוי, הוי!

מה קול זה? מה מור זה? מי בא? לא אראנו, האם זה אל או בן-אדם או בן-אלים?

הבא הנה לסלע זה לראות, כמה עינוני — או חפצו אחר?

ראו, הביטו: אל כבול, אומלל אני, שזבס שונאו וגם האלים,

הבאים אל ארמונו של זבס,

כולם כולם ישטמהו שטום

בגלל חיבתו היתרה למתים.

הוי, הוי, שוב אשמע המולה קרובה,

קול-שאון ציפורים. האוויר מתמלא

המון ומשק-כנפיים גדול.

כל דבר מתקרב יפחידני". (114—172)

במתכוון נתתי קטע זה כמעט בלא ניקוד, דבר שאינו מעשי בתרגום 'הפרסים'. שונה הוא מצב המבקר, כשהוא בא לציין בציון לא חיובי דבר שנעשה מתוך חוסר יכולת, משהוא בא לציין אותו פגם כדבר שנעשה בידים ובכוונה ברורה. כאן אין אנו באים לפסול את העבודה או את כותבה: אדרבא, מתוך בטחה ביכולתו של המבוקר — והרי יכולת זו של המבוקר מצאנו במקום אחר (פרומיתיאוס!) — אנו רשאים לפנות אל בנשלום בקריאה שיחזור בו מדרכו זו ויתייחס לנסיונו האחרון כאל כדור-נסיון שהופרח ולא הצליח. דווקא דרכו המקורית של בנשלום היא הטובה. הקדשנו לה מידה רבה של עיון בניתוח זה, כי הוא נראה לנו עקרוני לא אצל 'הפרסים' בלבד ולא אצל בנשלום בלבד, אלא לכלל התרגום הקלאסי. ואין כאן מקום להאריך.

ועוד זאת: לכל דפוס ספרותי יש מסורת סגנון משלו. ספרות התרגומים שלנו — ובפרט תרגומינו מלשונות קלאסיות — יונקת ממופתי ספרות שנעשו בינתיים לקלאסיים: תרגומי טשרניחובסקי. ראשית עבודתו של טשרניחובסקי, זו שהתוותה את הדרך, ושבה דבק עד סוף חייו, נוצרה לא מתוך לשון עברית חיה בפי המונים ולא למען המונים הללו; ומשפט זה, תוקף לו לא מבחינת המקום בלבד, אלא גם מבחינת הזמן. כשתורגם 'אדיפוס המלך' לא היו עדיין החיים השוקקים של העברית שבעל-פה טבועים בלשוננו כביום הזה ולא נקבעו טפסיה הלשוניים השכיחים, כפי שהם קבועים עתה ברוב הפעמים.

לגבי טשרניחובסקי הכול בבחינת 'רמיניסצנציה' במובן החיובי ביותר של המלה. בכישרון-משורר הוא מעלה את נשכחות מקורותינו, ולא זו בלבד שהוא משתמש בהן לכוונותיו הוא, אלא יוצא לטבוע בהן את לשון השירה העברית החדשה. אצלו אין הבדל בין 'טור' ובין 'שורה', בין 'צי' ובין 'אניה' — כולם בשבילו מלים עבריות קדומות, ובהיעדר שכיחותן של האחד אין המניירה והאי-שכיחות דבקת בשני.

אך החיים הלכו בשלהם, בלא שים לב למשוררים. עברית — לשון חיה היא ואין היום דין 'טור' כדין 'שורה' וכיוצא באלה. על כרחנו גגישתנו אחרת לעניינים אלו משהיתה בימים קדומים יותר, וכשישימו מתרגמינו לב לכל זה — ובייחוד כשיעשה בנשלום עקרון זה יסוד השקפתו הסגנונית, יסייעו עמו כוחותיו — הבנתו העמוקה ובלא ליקוי במקור היווני ובלשוננו, וידיעתו העמוקה את לשוננו העברית ומקורו תיה ועם זה כשרונו השירי המובהק — בהמשך פעולת התרגום שלו. כך יקדם אותנו כברת דרך נוספת אל תרגומן המושלם של היצירות הנצחיות שבעולם הקלאסי.

ליל-ואלפורגיס השלישי לקארל קראוס

מאת ורנר קראפט

של 'הלפיד', אלא שקארל קראוס עצמו פתאום עיכב פרסומו בשעתו. ואם באותו מחזה מעלה הוא את דמוֹ יות הזוועה של מלחמת עולם הראשונה בצורה דראִ מאתית, הרי עכשיו צר פניהן של הרוחות הרעות בעוֹ למו של היטלר בלשון של פרוזה, ומתוך כוונה עמוקה קרא שם ספרו — 'ליל ואלפורגיס השלישי'. עכשיו כשאתה קורא בחוברת, כ' שנים לאחר כתיבתה, ושלא זכתה לראות אור בימים ההם, לא בתורת קונטרס של 'הלפיד' ולא כספר בפני עצמו, — על כרחך שיהיו ערים בלבך שני דברים: על כרחך שיהא חי ואחוז בזכרונוך תהוה ובוהו רוחני ומוסרי זה של שנת 1933; או אנוס אתה, אם בן אתה לדור צעיר לימים יותר, שיהא בך מן הכוח המדמה היוצר והבונה, שיבוא להשלים את הדבר שלא נתנסית בו. אם לא כן, לא יהא בידך אלא עניין שבי־ספרות מעומֵ עם, ועלול אתה לגלגל במשהו דומה למאמר מדיני, ואפילו יתעלם ממך, שמצד סגנונו בא מאמר זה ברובו בהשפעתו של קארל קראוס. שכן עקבות השֵ פעתו אתה מוצא בתחומי הפובליציסטיקה של השמאל והימין שבתקופה ההיא, גם ביהודית ואפילו בסוצי־אל־לאומית, והשפעה זו ניכרת ראשית כל בדרך של סגנון חדשה שהכל מהלכים בה. אבל כל הסופרים האלה קצרה ידם לקחת עמם דבר מן האישיות המוֹ סרית של המחדש, ולפיכך אין חידושם אלא בדרכי הבעה חדשים בתוך העתונות — עתונאות זו שקארל קראוס קם עליה בכל עוז רוחו. ומאחר שאיש־מלחמה זה היה כותב מתוך היום שלפניו אבל לא בשביל אותו יום בלבד, הרי אין הזיקנה שולטת במעשה ידיו ושמור לו כוח שעתו לדורות שלאחריה. ודאי קשה עבודה זו מכל הבחינות, שהרי משפט ומשפט שבכתוב לעולם מכוזן לכל עמקו. לפיכך פרוזה זו, אם אין ברצונך להסתפק ברעיון שאינו אלא שירה של מחשבה, כמעט שאינה פתוחה לתרגום, ואין לה־ ביא ממנה בלשון שאינה לשונה וברוב הפעמים אין לך ברירה אלא שתהא חוזר וכותב בידך את הכתוב אצלה.

קארל קראוס נולד בשנת 1874 בגיטשין בארץ המ־ כונה בימינו צ'יכוסלובאקיה. משחר ילדותו עשה בווינה ובעיר זו נסתלק בשנת 1936, סמוך לכיבוש אוסטריה שכבשה היטלר. משנת 1899 ואילך היה מוציא לאור את 'הלפיד' (Fackel); בתחילה היו כמה וכמה מסייעים עמו, לאחר מכן היה מחבר את כל כתב־העת שלו בידיו עצמו. והיה פועל חייה, בדרך שאינה מצויה, לתולדות חייו. מעשה רב זה החריד וזיעזע תקופה אחת — שלפ־שעה היא אחרוֹ נה אצל הרוח הגרמני — מתוך שהביא לידי גילוי את חרדת התקופה וזעזועיה מבפנים: יחיד עמד בנ־ קודה אחת של יחסי־גומלין בחברה ועשה אותה, פשוטה כמשמעה, לנקודת־מוקד ושלאחר זמן מתזכה פרצה הדליקה; ונקודת אחיזה שלו היתה במלחמ־ תו אשר לחם בשלטן העתונות. פתיחתו בסוציאליס־ טים — וילהלם ליבקנכט היה בעוזריו הראשונים — ולאחר ימי מעבר של התעצמות עם הדימוקראטיה, בשעה שתלה סיכויי התרבות שלו בכוחות האציליות והכנסיה המקיימים את המדינה, שוב שם מבטחו במציאות זו של הדימוקראטיה הסוציאלית שבאוס־ טריה, אלא שרקבונם של הבורגנים ושל הסוציאל־ דימוקראטיה כבל את ידיו בתיגרה רבת־מידות, ושפלתה באפס תקווה, כנגד שניהם כאחד. לאחר שנת 1933 עמד קראוס על צדו של דולפוס וכנגד הסוציאל־דימוקראטיה שהיתה מתנגחת אז בדולפוס, ובדרך זו פתחה בעקיפין להיטלר. על ידי כך איבד קראוס כל חסידיו מן השמאל, שנתרחקו ממנו וקראו לו בשם הגנאי 'פאשיסט'.

במלחמת עולם הראשונה כתב קארל קראוס את הדראמה הגדולה כנגד המלחמה בשם 'ימיה האחרוֹ נים של האנושות'; חיבור זה מחיבוריו העמיק לטבוע רשמו יותר מן השאר באנשי זמנו. בשנת 1933 כתב את 'ליל ואלפורגיס השלישי' שנשאר עמו בכתובים עד לאחר פטירתו וראה אור בימינו הודות להוצאת הספרים הקאתולית של קאול במינכן ולמוֹל־היינריך פישר. חיבור זה עמד תחילה להתפרסם כקונטרס

קושי זה עומד לפניך מיד עם משפט ראשון ומפורסם זה, אשר הספר 'ליל ואלפורגיס השלישי' פותח בו: 'על היטלר אין דבר העולה בדעתו' (Mir fällt zu Hitler nichts ein). וכשאתה מהרהר בדבר, מה גדולים המתחות והעניין בלבם של בני זמנו ושל אחיו לדעה לשמוע מהו הדבר שיעלה בדעת מחברם של 'ימיה האחרונים של האנושות', הרי משפט ראשון זה אינו, לכאורה, אלא בדיחה; מיד אינו אלא פאראדוקס; אבל משירדת עד סוף עמקו הריהו נוסחה דיאלקטית-לוגגנית-גאונית, ועל כרחך אתה פותח דינך בנושא זה: למה ומדוע אין דבר עולה בדעתו על היטלר; וקיומו של 'למה-ומדוע' זה מתגלגל עד מהרה בקיום אחר — בכיצד אין דבר עולה בדעתו; ולאחר מכן, במהו הדבר שאינו עולה בדעתו ובסופם של דברים — כל דבר ודבר שהיה עולה בדעתו אינו אלא על היטלר, ואם לא 'הכל' על היטלר עלה בדעתו, אין זאת כי אם הקדים ונסתלק בשנת 1936, כלומר לא היה עד ראייה לנוראות במי-לואן ובכל המופרך שבהן, שאינו מושכל אפילו אלא מבני זמנו שלא נתנסו בנוראות אלו בכל היקפן. אבל מה שראתה עינו מתוך צמצום זה כביר הוא; מכל מקום בני דורו ובני ארצו הגרמנים והאוסטרים, ובייחוד היהודים, לא ראו בשיעור שראה קארל קראוס, הואיל וחסרים הם מידה זו של עמידה רוחנית בפני ראשיתו של חדש; מידה שקארל קראוס מצוין בה כל כך, ושהוא גופו ציין אפיינה — מעין אפס-תוצאות בצדו של רצון-פעלים שאין למעלה הימנו. ואין לך אלא מידת ה'נבואה' שתהא מן הדור-מה לה: אין היא מגידה עתידות במעומעם, אלא עומדת היא כנגד ההווה מתוך תקפה של אמת — והכל מתנגדים לה. הואיל וחסרים הם תוקף זה ואינו עומד להם ומשמש לפניהם. ופטירתו של קראוס, שבאה עליו בתחילת נוראות גרמניה ולפני כיבוש אוסטריה, היא המסבירה לנו גם מציאותה של תקווה זו, המסתתרת מתחת אפס-התקווה, שטדרים אלה של ברבריות סופם כלליה ולתמוטה אפילו בלא מלחמה. הנסיון שלא נתנסה בו בא ולימד אותנו חילופם של דברים; ועל מלחמה זו שהפילה סדרים אלה ועל שאר הדברים הנוגים והקודרים שיצאו מן המלחמה אין לך להוסיף על האמור על ידיו בשעה שחרץ משפטו. ומצד אחר, אין לך דיבור מפורש יותר מדיבורו שהשמיע במאמרו 'על שום מה לא יצא לאור 'הלפיד'?', שפרסם בקונטרס של סוף יולי בשנת 1934: "הדבר הזה יעבור כגדוד עובר

בסך, אבל שואל אתה מהו הדבר שיתקיים אחריו?". ועוד מפורש יותר המשפט: "כל אלה המהרהרים בצרות-מצח על הנראה במרחקים, אולי אין מעשיהם אלא לפי גורלו של מזל אחד מן המזלות שנידון למיתה, והריהם מהממים את עצמם באותו אופטי-מיוזם, כשהם מעמידים כנגד דין מיתה את הפירוש האפוקליפטי 'שהשלטון בידי כוכב רע'". הדבר הזה כתוב באחרון הקונטרסים של 'הלפיד' (פברואר 1936), בשעה שעשה חשבוננו בחסידיו הקומוניסטיים, לאחר שהלכו ממנו הואיל ועמד לצדו של דולפוס.

מיד בעמוד א' של 'ליל ואלפורגיס השלישי', סמוך לאותו משפט ראשון שהבאתיו למעלה, כתוב לאמר: "חש אני את עצמי כאדם שהכוהו על ראשו, ואם אין רצוני, קודם שאירע לי כך, שיראוני שהדיבור ניטל ממני כל כך, כפי שאני נטול ממנו, הרי אני נשמע לאונס זה ליתן דין וחשבון אפילו על הפרשה, ליתן הסבר למצב זה שהפיקה גמורה הכניסה בתחומי הניב הגרמני; על חולשת הדעת האישית בשעת יקיצתה של אומה ועלייתה של רודנות ששליטתה עכשיו בכל, חוץ משליטתה בלשון". לא הערכת-יתר אסתטית של הלשון לפנינו, אמת-מידה כאן בה קארל קראוס מודד את כל ההתרחשות המדינית; ובלבול העולם שווה בעיניו לבלבול הלשון, ודוק, בפיסקה זו אותו 'כאדם שהכוהו על ראשו' אינו אלא ביטוי של מיטא-פורה, וזה 'קודם שכך אירע לי' — כלומר 'שהכוני על ראשי' ממש באגרוף או בכלי-זיין — מצביע על המציאות שבפניה אין המיטאפורה, שבפניה אין הלשון עוד מגן כנגדה; ועכשיו מחזור לך, על שום מה בן-אדם זה, שכל ימיו אלפי עדויות היו מעידות על עוז רוחו במלחמתו בתקיפותם של שליטים, אין בו עוד כוח האמונה, שאפשר לך להילחם בהיטלר בדרכי רוח ובכלייה של לשון. אפשר היה לך לקרוא בפומבי קטעים מ'ימיה האחרונים של האנושות' בשנות מלחמת העולם הראשונה, הואיל וההווייה הגרמנית רק התחילה מכוננת צעדיה לפרוץ מתוך תחום המידות, והברבריות, שבכוח כבר היתה כשרה לכך, עוד לא עשתה את כל מלאכתה, ולא הגיעה עוד עד כדי חורבנם הגמור של כל נימוסי-מוסר: לתרבות עוד נשתייר בסיס צר מאוד בשביל שתשמיע קולה; קארל קראוס ידע כי את הצר שבבסיסים הזה היטלר החריב בו, "שעה שקול-סיסמאות עתונות התאחד עם קול צחצוח חרבות ברצח הדמים. ואף על פי כן החובה מוטלת עליך: תחילה לאמור את שאינו-ניתן-להיא-

מר; ומידת ההצלחה באמירה זו, לא למעלה מן ההוכחה שתוכיח את אי־כשרם של הכלים הרוחניים. לפיכך חייבים הללו, המרימים 'קול', לדעת ולהכיר, שאין לקול קיום בתוך הלשון אלא כצעקה מתוך התהוו־וּבוּהוּ; ושרצון הצר צורות, שמטבעו ומנ־טייתו שהחומר יהא גובר עליו, עכשיו אינו מתייצב הכן בעמדו, אלא מבקש הוא עמידה כלשהי בתוך רעה סוערת בחמת זעמה, וקל לה שידה, ולא ידה, תהא לעולם על העליונה". והריהו שואל שאלתו: "וכלום מה שאירע כאן לרוח עודנו מעניינו של הרוח?". זהו חו־ט־הסיקרא המשוך על כל פני הספר, וצורתו סבך דיאלקטי שאין להתירו: אי אפשר לך להילחם בהיטלר באמצעות הרוח, ואי־יכולת זו שאתה מכירה מביאה עמה, שיעדיף הסופר את האֶלם על הדיבור.

אבל הואיל ושתיקה אינה נשמעת, הרי אין לך אלא לומר על שום מה ניטל הדיבור מפיד, וכך תהא עושה זאת — שתוכנה של שתיקתך יהא פורץ ועולה מן האמור. וזהו המעשה שעשה קארל קראוס. כל כמה שהוא קם על חסידיו מן השמאל, שאינם טוב־עים ממנו אלא לשון פועלת, יתירה על הלשון שב־פיהם, הרי נשקפת לו לא אפס־התועלת שבלשונו המשובחת בלבד, אלא אפס־התועלת שבכל לשון ולשון בכלל. ובדרך זו פורש הוא, אף על פי שאינו נראה שבמתכוין עושה הוא כך, את מגילת הגיהינום של משטר היטלר, הברבריות של המדריכים ופשעם של הרודים בעם; אפיסת הכוחות של הקרבנות, איולת המשכילים ושחיתותם, בין שהם נותנים תורת שטנים למשטר הזה, בין שהם עומדים על תורת אמת שלהם ושקצרה ידה להשיג משטר זה. וכלי־היוצר הבונה כל אלה אינו אלא אותו כלי שעמד לו כל ימיו: הציטאטה היוצרת. בתחום זה ידו רוממה. אין כמותו לכו־שילוב זה שהוא משלב ציטאטה בתוך הכתוב, כאילו בפעם הראשונה היא מביאה פירות ביכוריה עם ההן שבהם ועם הלאו שבהם. כוח זה ניתן לו מדרך קריאתו בעתון — ושהוא כמעט המקור האחד לכוח השופט שבו, — שהכתוב בו, מתוך סגולת־שמע מיוחדת במינה, אנו שומעת אותו. ופטומי מלים, שכבר חזרו על ריקנות מללם מאות פעמים, מסירים את המסווה מעל פניו המעוותות של המחבל. ועוד, כוח זה בא לו מתוך ראייתו שהוא רואה את הכתוב, ששפתו כתב־קודש היא בשבילו, וקדושה זו נסמכת לכתוב־לא־טהור זה שבעתון. לא ארבה בדוגמאות על דרכי שמיעה וראייה אלו. אביא

ארבע תיבות ראשונות שניתנו בפיזור מתוך משפט אחד בעתונים: "רשאי אתה לומר בביטחה שמליונות של בני אדם קרובים למות־רעב בגרמניה". אזני קראוס שמעו את ההפך שבין שלוות ההתחלה לבין הנוראות שבידיעה שמודיעים עליה. ובעניין כוח ראייתו, ודאי אחד הוא קארל קראוס בתחום הלשון הגרמנית שראה, שבדיבור ההמוני: 'מוות ליהודה!' (Juda verrecke!), שהתנועה פותחת בו, וכן בדי־בור השני הדומה לו 'עורי גרמניה!' (Deutsch-land erwache!), נשתמט הפסיק, ומחמת שמיטה זו של הפסיק נתרפה וירד הציווי (Imperativ) שבכו־נת הסיסמה לדרגה של איווי (optativ) שלא נתכו־נו לו. ובדין הוא מוסיף על בדיחתו זו: "סימן הק־ריאה אין בו עוד מבטחון הציווי, לכל היותר מחזק הוא את המאווה, ודאי על כרחנו שנקבל את השיבוש בציטאטה, בענייני גרמניה ויהודה, שאינה כתיקונה הואיל והתביעה הנמהרת נחלשה על ידי הדיוק שבהבעה".

לארכו של החיבור מתעבנות ובאות שתי שורות של ציטאטות: השליליות, במגוּחך שבהן ובצונן שב־הן כאחת, ובהן שוב קופצות הנוראות ועולות לפני הקורא שאמר בלבו שהכל כבר ידוע לו; והחיוביות, המקיימות את אַמת־המידה שבסתר שהשלילי נמדד בה. הציטאטות החיוביות לקוחות ברובן מדברי גיתה, אותו גיתה, שעבודתו של המדע הגרמני היתה מנסה לעשותו עזרה בצרה לטובת היטלר, ושבמקום זה, אצל קארל קראוס, הוא יושב כשופט ודן אומתו. אף שם החיבור 'ליל ואלפורגיס השלישי' מוצאו מ'פויסט', וממנו באות רובן של הציטאטות שהולמות בדיוק עצום ואיום את המסיבות, ושדומה לא נכתבו אלא לשמן ככוונה תחילה. אבל גם שירים של פלאטען כאן המנגחים את רוסיה הצארית ומשתדלים לטובת חירותה של פולין, וגם מפרי עטו של אייכנדרף הרומאנטיקן, ואפילו דברי ריכארד ואגנר וניטשה, שבדרך כלל קארל קראוס אינו ממחייביהם, הול־מים כאן את המצב, את כל אלה חייב הקורא להק־נותם לעצמו בכוחות עצמו בשעת קריאתו. ואז ית־גלה לו, מה כבוד ראשו של סאטיריקן זה, ששונאיו אמרו עליו שאין כוחו אלא ב'חבלה', בשעה שהוא מסמין את השירה קרוב קרוב אל המציאות, ואין נוגה השירה מאיר למציאות בלבד אלא גם לסופר עצמו, שלא ייקרע לקרעים בידי הרוחות הרעות שהשביען והעלן מתוך כוונה טובה, הנה עוברות לנגד עינינו דמויות בהיסוסן, היידגר, "זה שערפילו

בדם של חיים רוחניים מסוימים נשמעו כמה דברי מחאה שנכנסים אל הלב, ולכל הפחות מכלימים הם את השתיקה. כנגד טירוף־דעת זה, שעשה את האוניברסיטה לחצר־המטרה ותובע את האנטיסמינאר,* התקוממו אנשי מדע, דוגמת פרנק ושטיין, פלאנק וקיהלר, ברוב עוז; כנגד הפקודה להדריך את המורזות בדרכי גבורת־אלים כמו אמנים, דוגמת ליברמן וריקארדא הוק. אבל מה ערכם של הללו כנגד לשון־גם של מלאכי־חבלה דוגמת גבלס. גרינג והיטלר. ובסוף כתוב לאמור: "קהל מסכן וחלכה מרים בשבוע־עה את ימינו אל פניו, אל מצחו, אל דמעת אסונו: עד אימתי! לא הרבה עוד. ויהא עוד שיוור לזכרונם של כל אלה שסבלו סבל שאין מלים לתארו, ושנעשה כאן; כל לב שנשבר, כל רצון שנרמס, כל כבוד שחולל, כל שעות שמהת־יצירה שנגולו וכל שעה שנתעקמה על ראש הכל אשר לא חטאו ולא פשעו אבל לידתם חטאם. ויאריו ימים הדברים, עד שיקו־מו לתחייה הרוחות הטובות של האנושות ליום נקם ושלום". וטוב שיעמוד הקורא על כוח הבונה שבלשון זו, ועל הכל על כוח ראייה זו הרואה את הקווצה השחורה המפורסמת וכהרף עין הריהי מתגלגלת באות־השטן. והנה לאחר הדברים האלה וכהמשך להם באים ארבעה טורים שלימים מחלק ב' של 'פויסט'.

וְתִהי הָרוּחַ הַרְעָה, אֲשֶׁר נִגְדְנוּ קָמָה, —
 וְשָׁמָּה קִיָּסר ? קָרָא וְאָדוֹן־אֲדָמוֹת אֲדָמוֹתֵינוּ,
 רֵאשׁ מִחֲנֵה הַצְּבָאוֹת, אֲדוֹן אַחֲזוֹת גְּדוֹלֵינוּ,
 נִדְחַפֵּת בְּאֶגְרוֹף עֲצָמָה לְאֶרֶץ רְפָאִים !

הללו 'אשר לא חטאו ולא פשעו אבל לידתם חטאם' הם היהודים, וברור הוא שסבלותיהם במרכז הרהוריו, שבעקפיין בלבד, מעל לסבלות אנוש. בכוחם של הרהורים אלו להתעכב ולעמוד על הקרוי בשם מדיניות. קארל קראוס יצא מן היהדות בעודו צעיר לימים, ולאחר מלהמת העולם הראשונה יצא מן הכנסייה הקאתולית והוא אז בימי בגרות מלאה. אבל טעות גדולה תהא בידינו אם נראהו כופר. כל אפיו אתה מוצא במשפט זה שנכתב בימי מלחמת העולם הראשונה: "בשביל האמונה, שמעשה־ידיו של אחד הם כל המעשים האלה, ודאי שאתה נצרך

* צירוף מילולי המעלה בתיבה 'סמינאר' את צליל האנטי־סמיטיזמוס שתורתו מרביצים שם.

התכול השתווה עם השחום"; גוטפריד בן — "פעם יצטרך להתעסק במצפוני, אם מקלטו זימן לו גם סטייה באופן פילוסופי־היסטורי, וכלום אדם שעשה יד־אחת עם התווה, הזכות עמו לעשות את ראשוני התווה, בני אדם מטיפוסם של בירכטולד והינדנבורג הצעיר, לכלי מלאכתה של ההשגחה; פורטוונגלר, ריכארד שטראוס — "אמנם בשעה שהוא, או האדון פורטוונגלר, מגביה את זרועו הימנית לא מיד משגי־הים בכך שרצונם לנצה"; גרהארט האופטמן — "ילך וישים מבטחו בעיניו זה בלא שום תלאה וקושי יתי־רים ויתלה עיניו וימתין לאפשרות זו, שהבנאי מאטן, האב האכזר בעלייה למרומים של האנלס' יתמנה לשר הפלך בשלויה"; ולבסוף רודולף ג. פינדיג. אלא שכאן עלינו להביא משפט אחד של פינדיג שקארל קראוס מביאו. פינדיג כתב כנגד רומן רולאן: "גיתה, שאתה מעלה אותו כאחד מאזרחי העולם הגדולים... הריהו גרמני־ארור דוגמת גרינג או גבלס או איש ס.א. מילר או דוגמתי אני — אף על פי ששונים אנו זה מזה". הדבר נורא ואיום. לא פחות נורא ואיום היה נוהגם של היהודים בני־הלאום הגרמני, שלא נרתעו מלנער מעל גבם את איינשטיין ולכתוב, שמתוך נקודת עמדתם של היהודים מוטב "שיעתיק את שולחן־הכתיבה שלו ומצפה־הכוכבים שלו לירושלים או אל אחד מכרכי אמריקה, שהרי מהמת שינוי מקום זה לא יצא המדע נפסד והאשכנז־זות ('דויטשטום') תצא נשכרת".

צחוק מחריד לב עשה לו אלוהים לבן־אדם זה, שבמלחמתו כנגד העתונות, שממנה לא פסק כל ימיו, היה המנצה, בסופו של דבר, הנאציונאל־סוציאליזם, זה שעשה את העתונות דפוס אחד וממילא ביטל כל כוחה. על טענתם של הנאציונאל־סוציאליסטים האוטטרים, שהיטלר הוא שמימש את הרעיונות ש־נה קראוס, הריהו משיב בבעיטה: "אותו דימוי, שרשאי אני לראות בנצחון זה את נצחוני, עלוב הוא כשם שעלובה אותה מציאות רוחנית שמתוכה יצא, והתועבה שבה אינה מונעת ממני לדחות מעל פני בשתי ידי אותה ואת עוזריה המדומים. אלא שבידי לעשות את הדבר באחריות גדולה יותר, בכוח־ידיעה התופס את הקשר שבין שניהם. שכן לא ביטל הנא־ציונאל־סוציאליזם את העתונות, אלא העתונות היא שהביאה אותו לעולם: למראית־עין, הואיל ונענתה לו; ולאמיתו של דבר, הואיל והיה השלמתה".

מעינו של קארל קראוס לא נתעלמה תנועת ההגנה כנגד שעבוד הרוח, והריהו כתב ואומר: "כנגד ש־

למחשבה, יתירה על הידיעה שאתה יודע שאין אלה מעשיידי — אתם השוטים לרוח הפשית! "אלא שב- שירה הדברים מפורשים יותר: "לא בהאלוהים, כי אם כופר אני בכל הכופר בו / ואם יהי רצון מלפניו הכל פלאי פלאים". היהודים שקארל קראוס התעצם עמם, הללו ששקעו בליבראליזם של בעלי-הון, ודאי קראו אחריו מלא — האנטישמי! יהודים נכבדים, מסוגו של ואלטר בנימין, ראוהו כוח מהפכני מן הגדולים שבדורו; נוצרים קאתולים, מסוגו של תיאודור הקר, ראוהו נוצרי כוח; אבל נוצרי, מסוג גו של קארל דאלאגו, שהיה סוער ומתקומם על החור- לין המדיניים שבכנסייה הקאתולית, היה משבח את היהודי הגדול שבקארל קראוס. אף על פי כן אין לומר, שעמידתו כלפי היהודים נכונה היתה, לא נכונה היתה. עניין של פומבי היתה, ובפומבי זה של כל הוויתו על כרחם שחתומים לפניו היסודות הדימוניים שבהוויה זו. מצד אחר, מעולם לא נחה ההתנהגות שלו כל צרכה על גבי רעיונות קבע, אלא לעולם, וביחוד, נחה היא על ראיית דברים ושמיעתם שיד הזמן מפחיתה בהם. ואף על פי שידע כי אפסה תקווה לעולם, הרי איש המוסר שבסאטיריקן זה היה סותר את היודע שבו, ואין לו עוד כוח להחלטה מתמידה לצד נקודת ראייה אחת. לפיכך מפרסם היה לכאן ולכאן בתוך כמה וכמה צורות חברה אפשריות, ואינו מתחייב לזו ואינו מוותר על זו, אלא מתחבר אל כל אחת ואחת מתוך חירות גמורה, פעמים מלעיג עליה ופעמים מסביר פנים לה; ואפילו אמונת-הבורא שלו, זו הסתורה שלא הלכה ממנו כל ימיו, לא הת- כנסה ולא שהתה בצורת אמונה של מסורת. ובכל זאת כתובים ב'הלפיד' שראה אור בשנת 1934 דברי וידוי אלה: "ברשותו של הבז הרוחני, ביראת הכבוד לפני החיים שחוללו ולפני הלשון שזיהמוה, הריני מכיר טובה לכוחות הטבע של יהדות שלא המיטה עליה קלון ואהובה היא לי מעל כל".

הערכה של מה בכך על 'ליל ואלפורגיס השלישי' באחד מעתוני אוסטריה כך פותחת: "רבים תמהו על שום מה בשנת 1933 גזר קראוס את השתיקה על עצמו בעניין היטלר". כאן מערבבים את השתיקה הדיאלקטית בשתיקה הממשית. ואף 'סוף דבר' זה של היינריך פישר מעלה בלבו של קורא, שאינו בקי בפרשה זו, את הערבוביה הזאת. אילמלי כתב קארל קראוס את 'ליל ואלפורגיס השלישי' בלבד, שלא נתפרסם בשעתו, הרי לא תהא המדרגה המוסרית שלו גבוהה יותר, אף על פי שגדולה השיבותו של

החיבור, מכמה וכמה נדיבי לב בגרמניה גופה, שהיו מהרהרים הרהוריהם, אבל היה לבם רך מלהשמיע בפומבי את הרהורי הלב שלהם. אבל מה הם פני הדברים לאמיתם? באוקטובר של שנת 1933 יצא לאור קונטרס 'הלפיד' בן ארבעה עמודים, ונוסף על דברי ההספד הנאים לאחר מיטתו של אדולף לאס היה בו שיר בחרוזים בן עשרה טורים ובלא כתיבת בראשו, ואם לא שיר אחרון היה שקארל קראוס כתבו, הרי אחרון היה שהוציאו לאור: תכנו של השיר הדחיה שהוא דוחה את כל הדורשים ממנו שיפרש להם את פרשת היטלר. בזמנו הביא הדבר, מחמת מפח-הנפש שבו, לידי בזיונות ולעג. כתבו פארודיות לשיר הנ"ל, ומחמת השמטה של פסיק אחד בדבריו, שעתון אחד העתיקם, תבע קארל קראוס את בעל העתון לדין, ושוב קיתון של בזיונות נשפך עליו, אבל בבית-דין אחרון זכה בדינו. ואף על פי כן ודאי שיר זה ראוי כל עצמו שיהא אותו 'סוף דבר' שרצה בו היינריך פישר שיבוא בחתימתו של 'ליל ואלפורגיס השלישי'. אבל אף שיר זה לא היה דברו האחרון, שכן כמעט לאחר שנה תמימה של שתי- קה, בסוף יולי בשנת 1934, יצא לאור הקונטרס 'על שום מה 'הלפיד' לא יראה אור?'. ועד 1936 יצאו עוד חמישה קונטרסים, והנה ליתן פרסום לקונטרס זה ולדון לגניזה את 'ליל ואלפורגיס השלישי' כך היה רצונו השקול של המחבר, שהטעים בהטעמה יתירה רצונו זה בציטאטות שבחיבור הגנוה, והנימוקים שה- ביא לגניזה זו עולים בחשיבותם על מה יש להיני- ריך פישר להשמיענו בכך. ובאמת כל מי שרוצה לדעת ולהבין את 'ליל ואלפורגיס השלישי' אי אפשר לו לדלג על הפירוש שניתן שם (ב'על שום מה 'הלפיד' לא יראה אור?') ושנכתב מתוך אימה סאטיר- רית העולה אפילו על זו שב'ליל ואלפורגיס השלישי', אף על פי שנעדרות בו הציטאטות על תועבות היטלר. אבל תועבה אחת נותרה גם שם, ובבדידותה גדולה פעולת-האימה שבה פי כמה: "כמה ימים היו משי- חים הבריות במה שאירע לאותה נערה, שהוליכה בחוצות נירנברג וראשה גלוח וקרה, וששה בחורים מזוינים עוטים אליה, והציגוה לראווה בבתי-השע- שועים, ולוח תלוי בצוארה ואחוזות בו צמותיה הכ- רותות ודברים אלה כתובים על גביו: 'אני נעניתי ליהודי'. דקה היתה גיורתה ושבור גופה ואף על פי שראשה קרה אין כמוה ליופי — היו מוליכים אותה — לפי דברי ה'טיימס' — לארכם של בתי מלון ביק- לאומיים... ילדי הציר של אמריקה ראו אותה בעי-

ניהם ; אזני אירופה שמעו על זאת. מעולם לא ראה אדם דבר דומה לו בחלום-בלהות. לאחר מכן הודיעו שנטרפה עליה דעתה. ואפילו קפא כל רגש נקם ושלם בלב אנושות שאיבדה כבודה למראה רוחות דמים אלה אשר סביב צרו עליה— אבל במעשה כזה, בגורל כזה, יום יבוא ותתעורר בלהבה".

כל העילות ותנועתן בספר 'ליל ואלפורגיס הש- ליש' פזורות ומפוזרות בסדריהן, ב'הלפיד' ערוכות הן מתוך ריכוז סאטירי קיצוני, ובייחוד העילה על שום מה אי אפשר לצאת למלחמה על היטלר. לפיכך ההתעצמות עודנה נטויה כנגד היטלר, אלא שהיא משוכה על גבי ההתעצמות עם חבריו שהיו פעם נוהים אחריו. ובמפורש אמור כאן : 'ליל ואלפורגיס השלישי' לא הניח את דעתו ; ולא התביעה האסת- טית שהרעיבה רצונו אלא התביעה המוסרית. אבל מי שאינו יכול להילחם בהיטלר עוד כוחו עמו להי- לחם לטובת דולפוס, זה היוצא למלחמת-מגן כנגד היטלר. והנה פרשה זו ודאי נצרכת היא להיסמך על עמודי ביקורת חזקים יותר, בשביל להראות את גבור- לותיה של דמות העולם המדינית השמורה בלב אדם זה, ושלעמקו של דבר אולי הדין עמו, יותר משנראה

מעל פני שטחם של מישורי המדיניות. אף מוטיב זה הוציא אותו מתוך 'ליל ואלפורגיס השלישי' ונת- עלה כאן יותר. אין לדעת בוודאות, אילו היה קארל קראוס חי עמנו, כלום היה עוד מוסיף ומסרב לפרסם את 'ליל ואלפורגיס השלישי'. אבל ודאי הוא, שבי- שעתו לא רצה שיראה חיבורו אור, וכאנחת לב על ויתרונו, לאחר היגיעה שהתייגע על חיבורו, כתב את שירו לאמור :

אל ישאל השואל, מה מעשי בכל הימים האלה.
אלם אשבה ;
ואיני אומר, על שום מה.
ודממה כאן, פי נרעשה הארץ.
אין דבור, אשר אל מטרתו בא ;
רק בשנת ליל מדברים הדוברים.
וחולמים על שמש, אשר צחקקה.
הפל עובר וחולף ;
אחר, אין דבר.
נרדם הדבור משעור העולם ההוא.

(תרגם $\frac{x^x}{x}$)

ארבעה כרכים אנציקלופדיה תלמודית

מאת יהושע בראנד

אנציקלופדיה תלמודית לעניני הלכה, כרכים א/ ב/ ג/ ד/
הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים

השאלה שעמדה לפני והטרידה אותי לאהר עיון בארבעה כרכים אלה, פשוטה מאוד — כולם אפשר בימינו להכיר אנציקלופדיה של התלמוד, שיסודותיה ועיקריה ההלכה והמסורת כמות שהן, לפי ראשונים ואחרונים שבאחרונים, ולהתעלם מן המדעים, הן במחקר קר הלשוניות והן בארכיאולוגיה והן בהיסטוריה, שעסקו בתקופה זו ולהינזר מכל שגילו מדעים אלו וביארו ופירשו? והנה ארבעה כרכים שלפני צועקים ככרוכיאי — אי אפשר לעשות כן! אפילו בענייני הלכה ומסורת כל המזיר עצמו מקנייני המדע סופו לעקם את הכתובים, לטשטשם ולבלבלם. וכל מלאכת הפירוט שאני עושה במקום זה לא באה אלא לחזק דעה זו, לחזק קה מכל הבחינות, ולהראות עד כמה עבודה שכזו יוצאת נפסדת: הגדרותיה מטושטשות; משמעות הדברים משובשת; מחקר המלים והמושגים פירושים מיושן ומתעה; המציאות שבתלמוד, שהיא מזרחית, מתגוננת בנוהג מערבי, מקום מושבם של הרבה מפרשים, ושאינו בן מינה; ולשון קדומים זו של מפרשי התלמוד, מימי הביניים או מן התקופה הרבנית, אינה הולמת את המציאות כפי שהיא בימינו. הוזה אומר, הביקורת שלי אינה פוגעת במחברים ובחכמים שנוזדמנו לאכסניה זו. כבוד מעלתם ובקיאותם ולמדנותם במקומו מונח. אלא שהשיטה, כלומר אכסניה זו גופה וסדריה, אי אפשר שנושאי התלמוד יתיישבו בה להנהיג אתם. ואיני רואה תקנה לדבר, אם לא תשתנה השיטה. "מטרתה להגיש בצורה תמציתית ובסדר אלפי"א ביי"ת את כל ענייני ההלכה לכלליהם ופרטיהם היסודיים וכו', לתת את מהותם ועצמותם של ההלכות, המושגים, המונחים והכללים של הספרות התלמודית התורנית על מקורותיהם, נימוקיהם, סברותיהם וחי"לוקי דעותיהם" (מבוא עמ' 13).

בדברים אלו אולי אמרו המחברים והעורכים הנכבדים, שיהא משום תריס כנגד טענות וביקורת. שכן ידוע בעולם אנציקלופדיה מהי. כוללת היא, כרגיל, כל הידיעות הנוגעות לתרבות האנושית מכל בחינה ובחינה שהיא, ואף המצומצם במשמעה, כוללת היא את כל הידיעות הנוגעות למקצוע שלפנינו, והמקובלות במדע בזמן חיבור האנציקלופדיה. ואילו בזו התלמודית אין דבר ולא חצי דבר על כל אותם הנושאים המרובים הנזכרים בתלמוד, כגון שמות עמים, ארצות, ערים, אישים מפורסמים או מדעים מקובלים בימיהם, שנזכרו במפורש, או שבאו ברמז, או מאלה המונחים ביסוד הלכות ידועות, הקשורות להסתכלות בטבע החי, הצומח והדומם. ואף מונחי ההסטוריה והגיאוגרפיה המועטים שנזכרו באנציקלופדיה זו, לא דנו בהם לפי הישגי המדע בימינו, אלא לפי כל הדעות של הפרשנים והפוסקים מימי הביניים והעת החדשה, אף על פי שאין כל הכרח דתי לקיים את דבריהם. מכאן כמה פגימות, שאי אפשר היה למחברי האנציקלופדיה להימלט מהן.

(א) הגדרות — הגדרה נכונה נותנת את תכנו של הערך בצורה מרוכזת ובבהירות יתירה. במקום שיש חילוקי דעות הריהי מתרכזות בצד השווה שביניהן, היינו היא כעין מכנה משותף שלהן. והנה מחמת שיטתה אין האנציקלופדיה התלמודית יכולה להצטיין בכך. את הערך 'אבזרייהו', למשל, הגדירו כך: "די"נים הנמשכים מאיסורים ידועים ושייכים אליהם" (כרך א' עמ' כו). קודם כל מוטב להביא את המונח ביחיד ובלא כינויים כדרך המילונים; אצל קאהוט בערוך השלם: אבזר; אצל יאסטרוב: אב(י)זרא. אלא שההגדרה אינה נאה לכל מקום ומקום. אולי נאה היא לעניין שבסנהדרין ע"ד, ב: "אינהו וכל אבזרייהו", כלומר שבע מצוות בני נוח וכל המסתעף מהן, אבל אינה כך למה שכתוב במנחות ע"ג, ב (לפי נוסח הערוך ורש"י במקור הקודם): "עולה וכל אבזרהא"; ושם הכוונה לנסכים השייכים לקרבן עולה. כאן אין שום איסורים. ועוד — 'אבן משכית' מגדירים: "אבן רצפה להשתחוות עליה" (שם א', עמ' לח). והרי כתוב בתורה: "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה" (ויקרא כו, א). משמע שיש אבן משכית שלא להשתחוות עליה והיא מותרת. וכן דברי התרגום המיוחס ליונתן (שם): "ואבן מציייר לא תתנון בארע" כון למגחן עלה ברם סטיי חקיק בציוירין ודיוקנין תש" וון בארעית מקדשיכון ולא למסגוד לה" (תרגום ואבן משכית = מציייר, את פירושו נראה להלן) לא תתנו

בארצכם להשתחוות עליה, אבל רצפת פסיפס (סטיזו = pavementum sectile) חקוק בציורים ודיוקנאות תת-נו בקרקע מקושיכם, ולא להשתחוות לה. כלומר אין בתכנו של מונח זה עניין ההשתחוויה, זה מונח טכני אומנותי ולא פולחני.

(ב) ההגדרות הן ארוכות ולא ברורות; למשל בערך אליהו אנו קוראים: "אליהו הנביא שעלה חי לשמים, יתגלה לפני ביאת המשיח ויברר ספקות" (שם, כרך ב, עמ' 1). אם הכוונה לאליהו שבהלכה ואגדה ולא לאליהו ההסטורי, אפשר היה לציין זאת בפחות מלים וב-יתר בהירות. בערך אמה: "מידת אורך בשיעורי הלכה" (שם, כרך ב, עמ' כח); אשה: "נקבת בת ישראל בתורת אישיות השווה לזכר והשונה ממנו בדיני התורה" (שם, כרך ב, עמ' רמב); בת: "נקבה ביחס לאביה ולאמה" (שם, כרך ד, עמ' תשמא). ספק אם מישוהו, אפילו מן המלמדים, יבין על נקלה הגדרות כאלה; ודווקא 'בשיעורי הלכה' וכן 'בדיני תורה' אפשר היה לצמצם בהגדרות, שכן כל הספר אינו עוסק אלא בעניינים אלה.

(ג) באנציקלופדיה זו מזלזלים בחכמת ישראל, ובייחוד במדע התלמוד. למשל, מלים שמקורן השפה היוונית או הרומית מתפרשות בצורה מוזרה, ואפילו כשפירושי חז"ל בגמרא הם לפי משמען המקורי בשפות המשאילות. למשל 'אמלתרא' הוגדרה: "קורה מצוירת על גבי פתח בנין, או קורות ארז בין נדבכי האבנים לחיזוק הבנין" (שם, כרך ב, עמ' מה). אמלתרא היא ה־ melathron היווני, שפירושו: (1) קורות הגג; (2) קני עופות. וכך פרושו האמוראים בגמרא (עירובין ג, א): פסקא דארזא "קורות של ארז פסוקות, או חתוכות (בראשון)", קיני "קנים של עופות". ובדרך אגב, בסוף הערך אפשר היה להביא את הפירוש שב-הגדרה היוצא מפירוש הרמב"ם.

ועוד. אסימון נתפרש "מטבע לא מתוקן כראוי ואינו יוצא בהוצאה, או שאינו יוצא בריוח כשאר המטבעות" (שם, כרך ב, עמ' קה). במקום אריכות זו אפשר היה להגדיר בקיצור: מטבע בלי סימן ase-mon, כפירושו של ר' יוחנן (בבא מציעא מז, ב): פול-סא, והיא מטבע ששימש רק למשקל (השווה תרגום ליחזקאל ד, י); וכיוצא בכך — איסר, שהגדירו: "מטבע ידוע בתורת שיעור בהלכה" (שם, כרך ב, עמ' קטו), ובאמת צריך לומר — מטבע רומי, as=assarius, חלק העשרים וארבעה מדינר כסף.

(ד) לעתים קרובות נאחזו אנשי האנציקלופדיה באטימולוגיה זרה ומזוהה. למשל: בהלכות עבודה

זרה שנינו "היו קורין אותה בית גליא קורין אותה בית כריא" (ע"ז מז, א). פירושם של 'גליא' 'כריא' מלשון גובה ושפלות (שם, כרך ד, עמ' נב) אינו נכון. 'גליא' היא מן agalsis, agallo, 'לקשט' 'קישוט'; ו'כריא' יותר נכון 'אכריא', היא מן 'acharis', 'בלי חן', 'בלי יופי', כלומר אם קראו לעבודה זרה פלוגית 'בית הקישוט' 'בית היופי' צריך לקרוא לה בית 'אי חן'. מקצת מן הדברים ישנם כבר אצל קאהוט בערוך השלם לערכים אלה.

אטימולוגיה משונה ודרשנית ניתנה למלה 'סנהדרין' — שהיא ראשי תיבות: "שונא הדרת פנים בדין" (שם, כרך ג, עמ' קנב הערה 58)! בשעה שכל אדם מן היישוב יודע שזוהי מלה יוונית, ומשמעה: מועצה של עיר או של אזור, או של ארץ; וכן הוא שם המקום שאנשי המועצה נאספים להתייעץ על ענייניה של העיר, ובהשפעת היוונית היו הכנסת הגדולה והמועצה העירונית השונות שבארץ לסנהדריות. הוא הדין במלה טרקלין: "הוא בית המלכות, וקיטין (צ"ל: קיטון) הוא מקום בית השינה שישנים בו בזמן הקיץ, שתרגום קיץ קייטא" (שם, כ"ג, עמ' ריד הערה 22). קודם כל הטרקלין אינו בית המלכות. ממשנה בבא בתרא ו, ד יוצא שכל אחד שידו משגת לכך יכול לבנות לו טרקלין, והוא מקום שבו מסבים ואוכלים, ביוונית triklinion (חדר) שבו 'שלש מטות', אלא בהמשך הזמן לא הקפידו על המספר, ואילו הקיטון הוא מן 'koiton' בסורית קיטונא, 'חדר משכב'. השווה תרגום יונתן לחדר (בראשית מג ל; שמות ז, כח) ועוד. ויתר מכך, אם היוונית כשרה באנציקלופדיה זו אף בהגדרה עצמה, למשל בערך אנדרוגינוס, קשה להבין אטימולוגיה זו, בשעה שמלון תלמודי, כמו ערוך השלם, נמצא על שולחן העורכים. כידוע המשמעות לגבי קדמונינו נוגעת רק לפסק הלכה ולא לפרשנות, השווה תוספות יום טוב לניזר פ"ה, מ"ה.

(ה) מציאות; — ביחוד רבה המכשלה במונחים המשניים, של מציאות מסוימת לשעתה. 'פת ניפולין', למשל, פרושו "שנופל פתיתין" (כרך ג, עמ' מג: ב). זה כנראה על פי המציאות שבימינו באירופה. שם הפת היא בדרך כלל עבה, וכשאינה אפוייה כל צרכה היא מתפוררת לפתיתין. ברם הפת בימי התלמוד היתה בדרך כלל פת דקה, כמו הפיתות שאוכלים אנשי המזרח בימינו. פת זו מדביקים בדופנות התנור לאחר שניסוק היטב (השווה הביטוי להדביק פת בתנור, נור, שבת ג, ב; לה, ב ועוד) ואם מקישים בתנור מבחוץ היא נופלת (זבחים ד, ו) וזוהי פת ניפולין (תו-

ספתא בבא קמא י' ט), או פת נפולת (תורת כוהנים בחקותי פרוק ו). וכן נופלת היא כשהיא לא דבוקה היי טב לדפנות התנור. משום כך הנחתום שעשה את העיי סה פת ניפולת חייב לשלם דמיה (תוספתא שם; בבא בתרא צג. ב). בתקופת התנאים השתמשו גם בלחש על הפת שלא תנפול בתנור, אלא שנאסר ליהודים מפני דרכי האמורי (תוספתא שבת ו, ה, יד).

מפני שנעלמה המציאות בימי התלמוד מעיניהם של בעלי האנציקלופדיה הרי פירושה פגיעתם אפילו בהלכה. בערך 'אבן משכית', למשל, הביאו את התר-גום הירושלמי 'אבן מציר', אבל לא פרשו 'מציר' זה — כולם כוונתו לצויר בצבעים, או למעשה פיתוח חור-תם כדרך שהתכוונו קדמונינו (תרגום יחז' י ועוד).

(ו) תפיסת לשון קדומים; — ויתור על המדע פוגע גם בהלכה הטהורה. בערך אוהל (כ"א עמ' קג), למשל, אנו קוראים: "התולה משמרת על כלי ומותח פיה לכל צד כדי לסנן בה שמרי יין הרי זה עושה אוהל ארעי". והשואל ישאל: מה זה 'משמרת'? מה זה 'פיה'? לשם מה מסננים שמרי יין? המחברים תפסו לשון קדומים הנזכרת במשנה ובפרשנים ראשונים. אבל סגנון זה ומונחים אלה אינם מובנים בימינו לקורא עברי רגיל, ואפילו לא ללמדן או משכיל; וחייבים ליתן הלכה זו ודומה לה בסגנון המקובל בימינו או לפחות להסביר כראוי לשון קדומים זו.

שם בערך אור (כ"א עמ' קעה: א): "מדליקין נר לכבוד המת כשהוא חשוב בין ביום ובין בלילה". עניין זה נמצא בערך בגמרא (ברכות נג, א). ברם לא הודיעו לנו המחברים, היכן מדליקים נרות אלה? והרי זו הלה שחובה היא גם בימינו! והנראה, שהיו מדלי-קים אותם לא בבית הכנסת ולא בבית פרטי, אלא במערות הקברים. נרות שמן מרובים נמצאים במ-קומות כאלה, אצל רבים מהם פיותיהם במקום הפתי-לה מושחרים, סימן שדלקו פעם.

כמו כן חסר ביאור ל'אחורי בית הכנסת' שאסור לעבור שם בשעה שהצבור מתפללים (ברכות ח, ב; ושם כרך ג' עמ' קצד הערה 265 בטעות: ו, ב) ואסור להתפלל שם (ברכות ו, ב), הגדרתם — "בצד שהפתח פתוח" (כ"ג קצז: ב) נכונה אולי בשביל בתי כנסת בבבל, שפתחיהם היו בצד מזרח והעם התפלל לצד מערב לא", כמו למשל, בבית הכנסת שבדורא אירור פוס, אבל אינה נאה לבתי כנסת קדומים שבא", שפתחיהם היו בכיוון המתפללים, ופני המתפלל עם הצבור או אל הצבור. דברי ר' יהושע בן לוי חכם א"י מן המאה השלישית לסה"נ האומר: "אסור לו

לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללים" (ברכות ח' ב) עוד טעונים ביאור.

שם (כרך ד עמ' טו, כ) נזכר 'נר (פמוט)', ולא ידוע אם הכוונה לנר ששמים בפמוט היינו נר חלב או שע-וה, או לפמוט גופו. מן העניין נראה שהאפשרות הש-ניה נכונה, א"כ הנר מיותר.

שם (כ"ד עמ' תקעח): "לחם העשוי לקישוטי נשים וכו' ונאפה כעין תנור" מה זה 'כעין תנור'? שמא הכוונה להינומא, שכלה לובשת ביום כלולותיה וב-בבל קראוה 'תנורא דאסא' (כתובות יז, רע"ב)?

שם (כ"ד עמ' תשכב): "עשה את הפת כעין של שור" וכו'; בפסחים לו, א: "כעין תורא" והכוונה שלפת היתה צורת השור כלומר שנאפתה בדפוס בעל צורה זו. במאפית רעמסס השלישי במצרים מופיעה הפת בצורת חיה, ברם המחברים טעו בזה והטעו.

(ז) ערבוב פרשיות; — חוסר בהירות בנושא ההלכה או האגדה גרם לערבוב פרשיות. במשנה (מדות ג, ח) נזכרת 'גפן של זהב היתה עומדת על פתחו של היכל ומודלה על גבי כלונסאות, כל שהוא מתנדב עליה או גרגיר אשכול מביא ותולה בה" (השווה גם תמיד כט, א; חולין צ, ב). יש לשער שזוהי אותה גפן של זהב שאריסטובלוס נתנה במתנה לפומפיוס (קדמוניות יד, ג, א) ושנזכרה לשבח גם אצל טאציטוס (Annales v, 5). ודאי שיש להבדיל בינה ובין האיל-נות האגדיים ששלמה המלך נטע אותם בהיכל, שהיו, לפי אותה האגדה, עושים פירות בעונה שהאילנות עשו פירות בגנות ופרדסים (ירושלמי יומא ד, ד; בבלי שם לט, ב). הגפן של זהב היא מציאות היס-טורית, ואילו אילנות אלה הם אגדה מאוחרת, שבאה כנראה לטהר את מעשי האמנות ששלמה עשה בהי-כל. * אבל מחברי האנציקלופדיה ערבבו שתי פרשיות אלה והם כותבים: "בבית ראשון היתה הגפן עושה פירות של זהב ומהם היתה פרנסת כוהנים" (שם כרך א' עמ' קלא: ב).

בערך אור (כרך א' עמ' קעה: א) בסעיף "הטעונים אור הנר" אין להכניס: "במקדש היו בודקים בכל יום לאור האבוקה". זה ערך לחוד, וכן נשמטו בסעיף זה הנרות שהיו דולקים במסבה ההולכת תחת הבירה (תמיד א, א); הנרות שהיו דולקין ערב פסח בהר הבית כדי לסמן זמן אכילת חמץ (ירוש' פסחים א, ה, כז, ד) והנרות שהיו מדליקים בבית החיצון בבדי-קת המסרת (תוספתא סנהדרין י, יא ובמקבילות).

* השווה בשירי קרבן לירושלמי הנ"ל.

בשמחת בית השואבה לא היו מדליקים שמן במנו-
רות של זהב (שם כרך א' עמ' קעה : א), אלא בספלים
גדולים שניתנו על גבי המנורות (משנה סוכה נא,
א). וכן נתחלפו להם 'אור של כבשן' (ברייתא ברכות
נג, א) ב'נר של כבשן ששורפים בו לבנים' (שם כ"ד
עמ' תקנג). ואף הכבשן איננו זה ששורפים בו לבנים,
אלא זה ששורפים בו סיד כפירוש רש"י במקום.

או במשנה ראש פסחים שנינו: "אור לארבעה עשר
בודקין את החמץ לאור הנר". הכוונה כאן בלי כל ספק
לנר של שמן, והוא בית קיבול שטוח בצורת אגס,
או סנדל, או עגול עם חור בקצהו בשביל הפתילה
הבוערת. בתקופת המכבים והמשנה היה פה זה בצור-
רת צינור, באמצע גבו הוא שקוע במקצת, ובו חור
או חורים בשביל מילוי השמן. הנר של חלב או שעווה
כבר היה אז בנמצא, אלא שקראוהו סומבק, או סבוק,
והוא שיבוש וקיצור מ־ *candela sebacea*. בימי הבי-
ניים נתפשט באירופה הנר של חלב ושעווה ובני אדם
שערו שזהו הנר שנוכר במשנה הנ"ל בפסחים. משום
כך הקפידו לבדוק לכתחילה בנר של שעווה והתירו
בנר של שמן רק בדיעבד (מאירי, ראש פסחים); ואילו
בעל מגן אברהם, שחי באירופה המזרחית במאה הי"ז
למניין המקובל, במקום שנר של שמן לא היה ידוע,
כותב בפשטות שאפילו בדיעבד אין יוצאים בנר של
שמן לבדיקת חמץ ערב פסח (או"ח סימן תלג סעיף
ב' ס"ק ה). אנשי האנציקלופדיה, שהביאו כל הדעות
השונות האלה (כרך ב עמ' שמח : א) לא העירו כלום
על הסתירה הזאת, אף על פי שהם חיים בארץ הזאת
וכמה מהם מכירים את הנר העתיק מתקופת המשנה
והתלמוד.

בערך אכסדרה (כרך א', עמ' שפג), למשל, נאמר:
"יש אומרים שהיא פרוצה מארבע רוחותיה ואין לה
מחיצות כלל, אלא קירו בלבד" (ע"פ רש"י עירובין
צ, ב). וזה לא מדויק, דברי רש"י אלה נאמרו על
'אכסדרה בבקעה' ואילו על סתם אכסדרה שעל יד
הבית יש להשוות דברי רש"י בפירושו לסוכה יו,
א; יח, סע"א.

ולעצם פירושו של מונח זה, נראה לי, שכמונה
ארכיטקטוני קלאסי — *exedra* — מן הדין להשוות
מה שנאמר עליו במילון ריאלי קלאסי. גם לארכיאולו-
גיה ניתן לאמר משהו בנידון זה. בגמנסיון שבאפסוס
נתגלה חלק בניין עם הכתובת *exedra*. ואם שניים
אלה לא יעשו מן הדין לעשות את התחזרת שלו ע"פ
מקורות תלמודיים, ואל לשאוב את כל הידיעות עליו
מפירושי קדמונינו, שלא היתה להם מסורת בעניין

זה ואף לא התעניינו בבעיה זו בצד הריאלי שלה.
בברייתא שנינו: "תניא אמר ר' אליעזר עולם לאכ-
סדרה הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת" (בבא
בתרא כה, א/ב), כלומר, היא מוקפת רק משלש
רוחות ופתוחה לרוח צפון. בארצות החמות יש ענין
רב ברוח צפונית. פתחים של מרתפים ושל אוצרות יין
ושמן היו בצפון כדי שהשמש לא תחדור לתוכם. אף
האכסדרה היתה מטעם זה פונה לרוח צפון. תמונה
זו נקבל גם מהדמיון שבינה ובין אות ה"א בכתב
המרובע (מנחות כט, ב). עתים מוקפת החצר אכסדרה
(סוכה א, י; אהלות יד, ד), היינו גג סמוך על גדר
החצר ועל עמודים בפנים החצר. אכסדרה כזאת היתה
בעזרת נשים (תמיד א, ג). היא נוצרה, כנראה, על ידי
הכצוצרה—גזוזטרא, שתיקנו בשביל הנשים (מדות ב,
ה). מצד אחד קיר העזרה ובפנים היו עמודים שתמ-
כו בכצוצרה זו. על שער הניצוץ שבקיר הצפוני בעז-
רה אמרו שהוא כמין אכסדרה (מדות א, ה). ייתכן
שהיו באמצע השער עמודים ועליהם נשענה תקרה
ישרה, ועליה היתה העלייה שנוכרה שם; כלומר הי-
תה בין התקרה ובין הכיפה של השער שם היו כוה-
נים שומרים. בחצרות שימשו האילנות במקום עמוד-
דים. כך יוצא משאלת הגמרא (תמיד כה, ב) "ומי
הוּו אכסדראות בעזרה והתניא רבי אליעזר בן יעקב
אומר מנין שאין עושין אכסדראות בעזרה, תלמוד
לומר (דברים א, כא) לא תטע לך אשרה כל עץ אצל
מזבח ה' אלקיך? — א"ר חסדא באכסדרא של בנין";
כלומר העמודים שעליה נשענה הכצוצרה היו לא
אילנות אלא עמודים בנויים. בדרך זו קיבלנו את כל
טיפוסי האכסדראות הידועים לנו מן המלון הקלאסי,
ואף הוספנו פרטים חשובים עליהם.

ערך ארון הקודש (כרך ב, עמ' קפ: ב): "ברוב
פעמים נקרא (ארון הקודש) תיבה" (משנה מגילה כה,
סע"ב). מן המקורות אין כל ראיה לפירוש זה. התיבה,
בארמית: תיבותא (ירושלמי ברכות ה, ד, ט, ג) היא
התיבה שעליה מניחים את התורה בשעת הקריאה
ואשר בזמן תעניות מוציאים אותה לרחובה של עיר
(משנה תענית ראש פרק ב). לפני התיבה עוברים
בתפילה (משנה ברכות ה, ג"ד; עירובין ג, ט; ראש
השנה ד, ז; תענית א, ב; מגילה ד, ה"ו, ח) או יור-
דים (תענית ב, ב; מורידים לפני התיבה); בארמית:
נחות (בבא מציעא פה, ב). במקורותינו אנו מוצאים
'תיבה של ספרים' (תוספתא ידים ב, יב) וכן "העושה
תיבה ומטפחת לספר" (תוספתא מגילה ג, ב), אבל
אין עוד כאן סימן שהכוונה לארון הקודש, שכן גם

ופטורה מן המעשר וכו', משמאלו למערב הדרך טהור רה משום ארץ העמים וכו' וחייבת במעשר וכו'". ואילו הנוסח העיקרי שבתוספתא וירושלמי הנ"ל, הובא באנציקלופדיה כדעה צדדית לא מקוימת ולא מחייבת. ייתכן שנוסח בבלי גטין הנ"ל הותאם בחלקו בשביל העולים מבבל דרך סוריא. אצלם הימין לצד הים, אבל לא ייתכן לקיימה בשביל אלה הגרים בארץ ישראל, ואף הגר"א הגיחה על פי התוספתא הנ"ל. שם (כרך ד עמ' מב): "במקום סכנה, כגון חור שבכותל הבית שבין ישראל לנכרי, שיש חשש שהנכרי יאמר — כשפים עושה לו הישראלי, אין צריך להוציא החמץ הנמצא שם לבערו". זהו כדעת התנא פלימו בברייתא (פסחים ת, ב). חשד זה היה לו מקום בת-קופת התלמוד, ואז נחשדו היהודים במעשי כישוף, וביחוד חשודות היו על כך בנות ישראל. זאת אנו לומדים מהודעותיהם של חז"ל גופם. ר' יוסי אומר שבנות ישראל מקטרות לכשפים (ברכות נג, סע"א); וכן אומר ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחאי, שבדור רות האחרונים בנות ישראל פרוצות בכשפים (עירובין סד, ב). לרבי שמעון זה, אפילו הכשרה בנשים היא בעלת כשפים (מכילתא דרשב"י, הוצ' הופמן, בשלה עמ' 44). עדויות ברורות על כך נמצאות גם במסכת ביצה טז, א; סנהדרין סז, א; אבות ב, ו ועוד. יש לשער, שהמשברים המדיניים גרמו לכך. כנראה, בד-רך זו רצו להינקם מאויביהם הרומיים וכו'. על הפסוק לא יתיצב איש בפניכם (דברים ז, כד) אמרו רבותינו: "אפילו אשה בכשפיה" (ספרי פרשת עקב פסקא נב). רמזים ברורים על מכשפים ומעשי להטים כנגד הרו-מיים ישנם גם אצל יוסיפוס (מלחמות ב, יג, ה), וכפי עדות אב הכנסייה אפיפניוס, מן המאה הרביעית למניין המקובל, עסקו אז יהודי טבריה במעשי כישוף (פנריון, בספר הישוב א' עמ' 70). ר' יוחנן מספר, שאם שפה הגוי קדרתו ונגע בה ישראל הוא שוברה, ואילו נפלו בה שקצים ורמשים הוא אוכלה (אסתר רבה ה, ג). ברור שכאן החשש לא מפני הטומאה הנגרמת במגע היהודי הנזכר בו במקור, אלא מפני כישוף המפחיד את הנכרי ביותר. אבל בימינו אין מקום להלכה זו, ואף הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ב, ה"ה השמיטה; כך יוצא מעדותו של בעל המגיד משנה (שם), אלא שאחר כך הוסיפוה.

התרחקות מן המציאות נראה גם בדוגמה הבאה. את ההיתר להקריב אחר חרבן בית שני קרבנות בבמות, תלו המחברים במחלוקת, אם קדושה הרא-שונה של המקדש בטלה או לא בטלה (שם כרך ג'

הגלוסקמא שימשה לספרים ויש "גלוסקמי ספרים תפילין ומזוזות" (מגילה כו, ב), אף על פי שעיקר שימושה היה לדברים אחרים כגון: לשטרות (תוס' שבועות ה, יא), ואגרות (ילקוט המכירי מהד' גרינ-הוט כו, יד), לכסף (תוספתא מעשר שני ה, ד-ה) וכיוצא באלו. שימושים אלה מקוימים גם על ידי תרגום השבעים (דהי"ב כד, ח) והברית החדשה (יוח-נן יב, ו); וכן שימשה ארון לנפטרים (השווה תר-גום יונתן לבראשית נ, כו; מועד קטן כד, ב), פרט שנתאשר על ידי המציאות הארכיאולוגיות בבית שערם (ידיעות החברה העברית לחקירת א"י ועתיקו-תיה ה, עמ' 93). התיבה היתה כאמור מיטלטלת, ואילו ארון הקודש היה קבוע במקומו, וכן שנינו בתר-ספתא (מגילה ד, ג, כא): "כיצד היו זקנים יושבים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש (= ארון הקודש) וכשמניחין את התיבה פניה כלפי העם וא-חוריה כלפי קודש". זהו הנוסח העיקרי, אם כן הרי שהבחינו במפורש בין ארון הקודש ובין התיבה שהוכ-נסה לבית הכנסת בזמן התפילה. ייתכן שהתיבה שלנו שווה לבימה (bema), שכפי ששמה היווני מעיד עליה נכנסה לשימוש הלשון בתקופה מאוחרת בערך, ואילו בראשונה קראוה תיבה.

בתוספתא (אהילות יח, יד) שנינו: "ההולך מעכו לכזיב מימינו למזרח הדרך טהור משום ארץ העמים וחיוב במעשר ובשביעית וכו' משמאל למערב הדרך טמאה משום ארץ העמים ופטורה מן המעשרות ומן השביעית וכו'". כך הוא בערך הנוסח גם בירושלמי (שביעית ו, לו, סע"א). מכאן יוצא שגליל המערבי, למזרח הדרך הרומית, שהולכה מעכו לאנטוכיא,* היה בסוף תקופת הבית השני מיושב יהודים. מסקנה זו יוצאת גם מדברי יוסיפוס. בזמן שהלגט הרומי פטרונו-יוס הגיע לעכו להעמיד צלם הקיסר בהיכל שבירור-שלים, התאספו רבבות יהודים מנער ועד זקן, טף ונשים במישור שלפני עכו והתחננו לביטולה של הגזרה (מלחמות היהודים ב, י, ג). פטרוניוס בראותו שזה חמשים יום משעת הזרע והשדות לא נזרעו, נרתע אחורה (שם ב, י, ה), בלא ספק חשש לאספקת המזון לחייליו. יוצא מכאן שאותו השטח היה אז בר-שות יהודים. אולם מאמרי האנציקלופדיה בערך ארץ ישראל (כרך ב עמ' רי: א) העדיפו את נוסח הבבלי המשובש (גטין ז, ב) ושם כתוב: "היה מהלך מעכו לכזיב מימינו למזרח הדרך טמאה משום ארץ העמים,

* את הדרך הזאת כבש נירון קיסר, ע"מ. אבי יונה, גיאוגרא-פיה היסטורית של ארץ ישראל, מהד' שניה, עמ' 85.

הזאת, שהקריבו קרבנות גם אחר בית שני, ובייחוד קרבן פסח, ולא דווקא בירושלים אלא גם מחוצה לה, מוזרים המימרות והסיפורים הנ"ל באור של מציאות. ויתר מכך. אף ההלכה הרשמית לא היתה מקור בלתי על דעת כולם. במדרש תנאים (מהדורת הופמן עמ' 90) שנינו: "ועשית פסח לה' אלקיך (דברים טז, א) אין לי אלא בפני הבית, שלא בפני הבית מנין, תלמוד לומר כי בחודש האביב הוציאך ה' אלקיך מארץ מצרים (שם) בין בפני הבית, בין שלא בפני הבית". האנציקלופדיה התלמודית היתה צריכה לשקול את המקורות האלה, לא פחות משהיא שוקלת סברות ודעות של אחרונים.

שם (כרך ב' עמ' שכה: א) נזכרה המימרה של ר' אמי "האוכל מעפרה של בבל כאילו אוכל שקצים ורמשים, או כאילו אוכל מבשר אבותיו" וכו' (שבת ק"ג ב). בגמרא שם נזכרה גם שאלת רבי מרבי ישמעאל בר' יוסי אם מותר לאכול אדמה בשבת? והוא ענה לו שגם בחול אסור. מן הדין היה שאנשי האנציקלופדיה יתנו דעתם על הצד המציאותי שבבעייה זאת ויסבירו אותה, שכן מי מהלמדנים היום יבין שאלה כזאת. ויש על זה ספרות גם בעברית.

כמה פעמים מדובר באנציקלופדיה זו על היין של א"י שהיה חזק בזמן התלמוד (שם כרך ב עמ' קסב: ב; רלד: א). ויש להעיר: היין לא היה אז יותר חזק מאשר היום, אלא שהיו רגילים לשתותו מהול במים רבים. כך עשו שאינם יהודים וכך עשו היהודים. את היין שתו או כמו בימינו תה או קפה והיו מוזגים אותו אחד יין על שלשה חלקים מים (בבא בתרא צו, ב); אחד יין על שנים מים הוא כנראה 'יין משולש' שנוכר במקורותינו (תנחומא מהד' באבער, וישב טז), ובדרך כלל היה היין חלש כל כך שלא הוכר בטעמו אלא בצבעו. השווה המשל של ר' חייא: "לחולה שנכנס אצלו רופא ואמר לו אל תשתה יין והיתה נפשו מפר-כסת לשתות יין, אמר הרופא תנו לו מים חמין ואמרו לו שיש בהם יין וכבו את הנרות כדי שלא ידע מהו שותה". * בתקופת הומירוס מזוג אחד יין על עשרים חלקים מים. ** ויש לשער על פי המשל הקודם של ר' חייא, שגם בארץ היו מקובלים שיעורים כאלה בערך.

ועוד. בערך בית הכנסת. התופס עמ' קצ"ו בכרך השלישי של אנציקלופדיה זו, אין כל זכר לבתי הכנ-

* מדרש הגדול בראשית, מהדורת מרגליות, עמ' תסב.
** Neuburger, Die Technik des Altertums (1919), S. 110.

עמ' רלג: א; רעב: א). זוהי אמנם ההשקפה הרשמית של ההלכה, אבל יש לדעת שזוהי גם בעיה מציאותית ששימשה בסיס להרבה מקורות סתומים אצל חז"ל. שהרי אין להניח, שהעם, שרובו המכריע לא היה בקיא בדיוני חכמים וסברותיהם, פסק עם חרבן הבית להקריב קרבנות, ושכידוע נחשבו יסוד בנפשו של האדם בימים ההם, ואף לחכמים נחשבו הקרבנות לאחד העמודים שעליהם העולם עומד (אבות א, ב). ההגיון מחייב שהמשיכו להקריב קרבנות ולא דווקא בירושלים אלא גם מחוצה לה, ונביא כמה עדויות על כך מספרות חז"ל. ר' יצחק אומר שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזמן הזה (מגילה י, א). הוא אמנם חוזר משמיע"תו זו תחת לחץ השואלים, שהקשו לו מן המשנה המפורשת (זכחים יד, ח) השונה — "באו לירושלים נאסרו הבמות ולא היה להם עוד היתר", אבל רבא נשבע שאמר שמועה זאת והוא למדה ממנו. מכאן שמשנת חכמים לחוד ומציאות לחוד. רמו שקוף יותר להקרבת קרבנות לאחר חורבן בית שני ישנו בדברי ר' פנחס בן יאיר שאמר בקשר לטהרת אשקלון. הוא מספר: "מוכרים חטים בבסילקאות basilike sc. stoa בניין ציבורי כמו שוק פורום, ששימש גם לסוחרים וגם למשפטים) שלהם וטובלין ואוכלין את פסח חיהו לערב" (תוספתא אהילות פי"ח הי"ח), כלומר חביריו סוחרים התבואה, לאחר שמכרו את תבואותיהם בשוק שלהם (של נכרים) טבלו ואכלו את פסחיהם בערב. היינו בסופה של המאה השנייה למניין המקובל. סיפור זה בירושלמי (שבועות ו, א, לו, ג; יבמות ז, ב, ה, טע"א) לשונו: "יורדין היינו לסידיקי (אוצר של תבואה) של אשקלון ולוקחין חטין ועולין לעירנו וטובלין ואוכלין בתרומותינו" עניינו אחר, ואולי תיקון מאוחר לסיפור המקורי שבתוספתא, שתמהו מה לקר-בן פסח באשקלון? אבל עובדה זו מתאשרת גם בדברי רב חסדא מן המאה השלישית-הרביעית למניין המקובל (נפטר 309 לספירת הנוצרים), האומר: "פסח שבשלו בחמי טבריה חייב" (פסחים מא, א), דברים שבאו גם באנציקלופדיה זו (כרך א עמ' שסז: א) ולא העירו עליהם כלום ולא תמהו: מה לקרבן פסח בטבריה? הלא הברש נפסל כשיצא חוץ מחומת בית פאגיי, לפי שיטתו של אותו רב חסדא גופו (פסחים צא, א)! ואין להניח שלפנינו בעייה מופשטת, כלומר שאין בה זיקה למציאות, שכן חכמי א"י אף הם טפלו בה (ירושלמי שבת ז, י, ב), משמע לפנינו בעייה לשע"תה, שכן חכמי א"י לא התעסקו אלא בבעיות מעשיות כפי שידוע לנו מן הספרות הא"י. והרי לפי ההנחה

סת המרובים מתקופת המשנה והתלמוד וכן לכתור-
 בות החשובות, שנתגלו בא"י, בעבר הירדן ובעולם
 ההיליניסטי-רומי. והרי הרבה הלכות יש ללמוד מהם
 לענייננו. ואביא כמה דוגמאות, ונחזור לעניין מעמדם
 של בתי הכנסת שדיברנו בו למעלה: ידועה ההלכה
 ש"אין פותחין פתחי בתי כנסת אלא למזרח" (תוספתא
 מגילה ד, ג, כב) וכאן קשיי מציאות והלכה, שכן פתחי
 בתי הכנסת העתיקים הם בחזית, ופונים בכיוון לירוש-
 שלים. כך גם לפי ההלכה (תוספתא ברכות ג, טז):
 "נמצאו עומדים בצפון פניהם לדרום, עומדים בדרום
 פניהם לצפון, עומדים במזרח פניהם למערב, עומ-
 דים במערב פניהם למזרח". דעתו של הרא"ש (פרק
 ג' ס"ב), שהכוונה לבתי כנסיות שבבבל או בעבר
 הירדן, שכן הוא אומר במפורש: "זה היה בימיהם
 שהיו מתפללים למערב". כוונתו למקומותיהם של
 המקורות אינה מתקבלת על הדעת, שכן התוספתא
 שייכת לתורת א"י, ובוודאי שעליה לדבר ולדון קודם
 כל בבתי כנסת שבמקום חיבורה. ואף על פי שלא
 ידוע שום דבר על זמן היכרותן של הלכות אלה, וכן
 על מקומותיהן המיוחדים, יש לשער ששתיהן הש-
 פיעו על כיוון חזית בית הכנסת, ובתי הכנסת שבי-
 גליל כגון של כפר נחום, כורזים, כפר ברעם ועוד
 — פונים, כנראה, כפשרה בין שתי ההלכות האלה,
 בכיוון דרומי מזרחי. בצד זה נמצאו הפתחים שסימ-
 נו בבתי הכנסיות מהטיפוס הקדום את החזית והכיוון
 כאחד. את הקושי, כיצד נכנסו דרך שערים אלה
 בלא להפריע למתפללים שהתפללו ופניהם בכיוון
 הנכנסים, אפשר ליישב בזה, שהיו פתחים נוספים,
 שלא נשתמרו אמנם בחרבות הקיימות, אבל זכרם
 נרמז במקורותינו. ר' יהודה אומר: "בית הכנסת שח-
 רב וכו' ואין עושין אותו קפנדריא" (מגילה ג, ג),
 וכן האיסור לעשות קפנדריא בית כנסת שאינו הרב
 (ברכות סב, ב) מראה שהיו פתחים נוספים שאפי-
 שר לעבור דרכם ולקצר את הדרך. השווה גם שם ה,
 ב. וייתכן שפתחי החזית לא שימשו כניסה ויציאה
 אלא כחלונות גדולים לאור, ולעבר ירושלים.
 בעייה אחרת בבית הכנסת שבימינו הם החלונות.
 רוב הפוסקים סבורים שיש לפתוח חלונות והם מס-
 תמכים על הפסוק בדניאל (ו, יא): "וכוויין פתיחן לה
 בעלייתה נגד ירושלם"; ואילו הרמב"ם סבור, שאין
 צורך בחלונות אלא בבית פרטי, כמו עלייתו של
 דניאל, ולא בבית כנסת (תשובות הרמב"ם, הוצאת
 פריימן, סימן כא). המציאות הארכיאולוגית מראה פנים
 לכאן ולכאן. בבית הכנסת שבדורא אירופוס לא היו

חלונות, ואילו בבתי כנסיות שבגליל יש זכר לחלונות
 מעל למשקוף השער. ברם מן הירושלמי (פסחים א,
 א), שהבאתי למעלה, אין ראיה לחלונות, והאור המרו-
 בה שבבתי כנסיות הוא מן הדלתות הפתוחות או מן
 הארובה שבתקרה, כמו בבית המדרש של שמעיה
 ואבטליון (יומא לה, ב).

ואביא עוד שתי דוגמאות, המעידות מה גדולה הת-
 עייה של בעלי האנציקלופדיה, אפילו בגופי ההלכות
 שעניינם בכך, מחמת התלישות מן המציאות בארץ
 בתקופת המשנה והתלמוד והיסס דעתם מן הגילויים
 שגילה המדע בימינו.

הדעה, למשל, שהיו חדרים מיוחדים בבית הכנסת
 בהם אכלו האורחים (שם, כרך ג' עמ' קצה: ב; רה:
 א) יכולה היתה להסתייע בכתובות עתיקות שנתגלו
 בארץ. למשל, בכתובת תיאודוטוס המפורסמת שגלה
 וייל בעופל, המזכירה בין השאר את בית האורחים
 (to xenona) ליד בית הכנסת. — בשלהי קיץ בשנת
 תר"ץ גילה מר יצחק בן צבי, בין החרבות העתיקות
 שבכפר אל רמה, היא רמת נפתלי, בדרך ההולכת
 מצפת לעכו, אבן ובה כתובת זו "דכירין לטב רבי
 אליעזר בר טדאור ובניו דבנון בית ד'ה דאורחותא
 דמן קדם לתרעא. יהי חולקיהון [עם צדיקיא] * (תר-
 גום: זכורים לטובה ר' אליעזר בן טדאור ובניו שבנו
 בית האורחים זה שלפני השער. יהי חלקיהם [עם
 צדיקים]). וכן יכלו להסתייע להלכה, שאין עכו"ם
 נכנס בהר הבית לפניו מן החיל (כרך ג עמ' רלב:
 א). בכתובת יוונית שמצא קלרמון גאנו בסביבת הר
 הבית בשנת 1871 ובה אזוהרה חמורה לנכרים לבל
 יעברו את הגדר ואת החצר שמסביב למקדש וכל
 העוברים ייענש בעונש מוות (השווה באחרונה קובץ
 החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה, לזכר א. ז.
 וייצמן, לוח 1). וכאן גם אישור לדברי יוסיפוס (מלחמות
 היהודים ה, ה, ב) והקבלה רצויה למונח 'חיל' שבמש-
 נה. והרי אנציקלופדיה זו המתיימרת לעזור גם לאנ-
 שים הרוצים להבין ולחקור אחרי האמת והממש
 שבמסורת שלנו, מן הדין שלא תשמיט מקורות כאלה,
 המביאים סמך וסעד להם.

גם ההלכה שבזנין בית כנסת בגבהה של עיר
 (תוספתא מגילה ד, ג, כא; אנציקלופדיה, כרך ג' עמ'
 קצא: ב) מתאשרת כמעט בכל בתי הכנסיות שנתגלו

* ראה ציון מאסף החברה הא"י להסטוריה ואתנוגרפיה, ספר
 חמישי (תרצ"ג), עמ' פט"צג. הקריאה של קליין ז"ל.
 Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des
 Judentums, 1933, 545—57.

מבחינת ההלכה נזהרו לחקות את המקדש אפילו בחל-
 קו (ראש השנה כד, סע"א ובמקבילות), איטור שהוא
 קדום מאוד, ונזהרו בו אף בתקופות מאוחרות.
 אלא שבערך זה חסר כמעט כל הסיפור הפנימי של
 בית הכנסת העתיק שלנו. אזכיר כאן כמה פרטים:
 אנגלין של ספר (כלים טז, יז) הבא בקשר לארון הקו-
 דש (ירושלמי מגילה ג, א): "אנגלין אין בו משום
 קדושת ארון יש בו משום קדושת בית הכנסת"; חסרה
 הקתדרא של משה, * הנזכרת גם בברית החדשה (מתי
 כג, ב) עליה יושבים הפרושים והסופרים. לדעת האר-
 כיאולוגים נמצאה היא בחפירות בחמתא, בטבריה וב-
 כורזים. ברם ספק גדול הוא, אם שימשה לישיבה. יש
 אומרים, ששימשה לשים שם את הספר-תורה כנהוג
 עוד היום ברומא. לזה מראים אף החורים שבקתדרא
 של משה מחמת טבריה, ** ואם נכונה דעה זו יש
 להשוותם ל'כורסאי' שנותנים עליהם ספר תורה (מגי'
 לה כו, ב) ודברי השליח מתי הג'ל יש להבינם באופן
 מיטאפורי.

חסרים בבית הכנסת הספסלים ששימשו לישיבה
 (ירושלמי סוטה א, ד, טז, ד), מסטובייטא (ירושלמי
 ביצה א, ס, ג): ר' יונה פקד לחברייתא שלא ישבו על
 מסטובייטא החיצונית בסדרא דבר עולה לפי שהם
 צוננים (תרגום מן הירושלמי שם). וכן חסרה הטבלה
 שהיו יושבים עליה (שם). ב'סדרא' הכוונה לבית
 הכנסת או בית המדרש במקום שהיו לומדים את
 הסדר הקבוע. חסר מקום רחיצת הידים, או הכלי
 ששימש לכך הנקרא גורנה (ירושלמי מגילה ג, ג, עד,
 סע"א), או מר(ו)שת בכתובת שנתגלתה בבית הכנסת
 שבעין דוק, היא נערך העתיקה, ובה אנו קוראים:
 "דכיר לטב פנחס כהנה בר יוסטה דיהב טימי פסיפסה
 מן דידה ומר(ו)שת" (תרגום: זכור לטוב פנחס הכהן
 בן יוסטה שנתן כסף הפסיפוס מן שלו ומרשת); **
 חסר על אור של בית הכנסת (ברכות נג, א); ביי-
 ני עמודי במקום שר' אמי ור' אסי היו לומדים
 ומתללים (ברכות ח, א; ל, ב); חסר על ראש הכנ-

* פסיקתא דרב כהנא מהר' באבער ז, ב: א"ר אחא כהנא
 קתדרא דמשה.

** ראה במאמרו של סטיל רות, P.E.F.Q.St. 1949, p. 100ff.
 דעה זו אינה סותרת את הדעה המקובלת של קלוזנר (השלוח
 לט, 430) ושל סוקניק (תרביץ ו, 145), אלא נוגע לשאלה בלבד.
 *** קליין ז"ל (בידיעות המכון למדעי היהדות, ירושלים תרפ"ה,
 עמ' 39) סובר שזהו כמו מריש=קורה, ברם סוקניק ז"ל בספרו
 על 'בתי הכנסת העתיקים בארץ וביוון' (אנגלית) פירשו
 שזהו כלי רחצה. ראה פרטים נוספים בספרי כלי החרס בספי-
 רות התלמוד, ערך מריש.

בארץ. הלכה זו אף שימשה מורה דרך לארכיאולוגים
 לגילוי בית הכנסת שבאשתמוע ביהודה. יוצאים מן
 הכלל הם בתי הכנסת שבכפר נחום, שהיה על יד
 הים, וכן בתי הכנסיות בארצות ההיליניסטיות, שאף
 הם היו, בדרך כלל, על יד הים. * האם עסק לנו בבתי
 כנסיות של עמי הארץ, שלא הקפידו על ההלכה, וכאן
 גם הביאור לבתי כנסיות שבשדות שנזכרו במקורו-
 תינו (ראה מקורות באנציקלופדיה כרך ד' עמ' רסז),
 או שמא מסיבות אחרות גרמו לתופעה זו, והדבר
 תלוי ועומד.

אין שום דבר במקורותינו על עזרת נשים בבית
 הכנסת בתקופת התלמוד ואף אנשי האנציקלופדיה
 שותקים בעניין זה. האשה הולכת אמנם לבית הכנסת
 (ע"ז לט, א), כנראה להתפלל, אבל אין כל הוכחה
 לעזרת נשים. ר' יוחנן ששאל את האלמנה שהתפללה
 בכל יום בבית המדרש שלו, למה אינה מתפללת בבית
 הכנסת שבשכונתה (סוטה כב, סע"א), הכיר אף הוא
 בנהוג זה, שהנשים מתפללות בבית הכנסת, וכנראה
 הכוונה למקום שהגברים מתפללים שם. הסיפור הי-
 דוע בדבר האשה שהיתה צריכה לרוק בפניו של ר'
 מאיר בית הכנסת של חמתא (דטבריא)** מעיד כאי-
 לו שהאשה נכנסת במקום הגברים. דבר זה יוצא אף
 מן הירושלמי (סוטה א, ב). לשאלת הגמרא שם, אם
 אפשר לקנא לאשה ממאה בני אדם כאחד עונה ר' יוסי
 בי רבי בון בשאלה ריטורית: "אמר לה אל תכנסי
 לבית הכנסת" (במקום שיש הרבה גברים, וכי אינה
 נכנסת)? גם בבבל היו כנראה הנשים והאנשים מתפ-
 ללים במקום אחד ובאו לידי עבירה אפילו ביום הכי-
 פורים (יומא יט, סע"ב). משום כך יש להטיל ספק
 בריקונסטרוקציה של בתי הכנסת שבגליל המראים
 עזרת נשים בצורת גזוזטרה בקומה שנייה על גבי
 עמודים וכניסה מיוחדת לה. לפני עיני הארכיאולוגים
 היתה בלא ספק תכנית בית הכנסת שבאירופה המרכז-
 זית, ודנו מן המאוחר על המוקדם, והסיחו דעתם מן
 המקורות שבספרות. ואם ריקונסטרוקציה זו ממש בה,
 ומצויה שם הגזוזטרה בקומה השנייה, הרי יש להטיל
 ספק בשימושה כעזרת נשים. הגזוזטרה או הכצוצרה
 שבעזרת נשים בבית המקדש שבירושלים (מדות ב,
 ה; תוספתא סוכה ד, א) אינה יכולה לשמש דוגמה
 לבתי כנסת שבגליל כדעת קרויס ז"ל, *** שכן גם

* השווה יוסיפוס, קדמוניות היהודים יד, י, כג, בנוגע לתפלות
 היהודים בהאליקרנסוס, באסיה הקטנה.

** ירושלמי סוטה א, ד, טז, ד; ובמקבילות.

*** ראה Synagogale Altertümer, S. 356.

סת, הנזכר רבות במקורותינו * ובמקורות ארכיאולוגיים בשם archisynagogos; חסר על חזן הכנסת (משנה יומא ז, ז) או סתם חזן (שבת א, ג); על בני הכנסת (משנה בכורות ה, ה) או סתם בית הכנסת (תוס' בכורים ב, ח). וכן נשמט (בכרך ג' עמ' קצד: א) המנהג רב העניין של 'צור כנישתא' (ירושלמי פאה א, א) וכיוצא באלה.

ומסדרי בית הכנסת אנו עוברים לסדרי הקבורה. בערך ארון המת (כרך ב' עמ' קעט: א) נאמר: "קבור רת המת בארון נהגה בימים קדומים והזכרה בתורה אצל יוסף; וישם בארון במצרים (בראשית נ, כו)". דבר זה אינו נכון. הישראלים הקדומים מתקופת בית ראשון לא נהגו לקבור את מתיהם בארונות. וכמה הוכחות לכך: הנביא הזקן מבית אל לאחר שקבר את הנביא שבא מיהודה, מצווה לבניו שיקברו אותו אחרי מותו באותו הקבר: "אצל עצמתיו הניחו את עצמתי" (מל"א יג, לא), והעצמות היו כנראה מעורבות. בזמן שיאשיהו המלך טיהר את בית אל ושרף שם על המזבח עצמות בני אדם לא נגע בעצמות שני הנביאים האלה "וימלטו עצמתיו את עצמות הנביא אשר בא משמרון" (מל"ב כג, יח). אפילו עצמותיו של אלישע הנביא היו, לפי הנראה, גלויות, והמת שנגע בעצמותיו קם לתחיה (מל"ב יג, כא). הארון מסמל ייחוד מסוים ומעיד על השקפת עולם של אחריות הפרט למעשיו. השקפה זו עוד לא הבשילה כל צרכה בתקופת המקרא. אז היה הפרט חלק מן הכלל, מן המשפחה, שאליה השתייך אפילו לגבי שכר ועונש, ומכאן המונחים 'האסף אל עמיו' (בראשית כה, ה, ועוד), 'הלך עם אבות' (דברי הימים א, יז, יא), כלומר הצטרפות הנפטר למשפחתו בעולם שמעבר לחיים. בתקופת בית שני, אחרי שרעיון אחריות הפרט למעשיו, שיהזקאל נלחם לו בעקשנות (פרק יח), כבר הבשיל, ובעיקר בסופה של תקופה זו, התחיל בא הארון והקבורה ביחידות. קבורת יוסף בארון היא איפוא נהג מצרי ולא יהודי, ודאי שבתחום זה היו המנהגים משתנים ממקום למקום; וכבר הראיתי שהשפעות כאן אף מהעולם הקלאסי. ** על כל פנים ההלכה המתייבטת לקבור באדמה דווקא (שם כרך ב' עמ' קעט: ב) לא כללה, לא את כל הארצות ולא את כל הזמנים. ר' אלעזר בן צדוק (המאה הראשונה) מספר: "מדל-גין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי

* משנה יומא ז, א; סוטה ז, ז; תוספתא תרומות ב, יג; מגילה ד, ג, כא.

** ראה כלי החרס, מבוא, הערה 99.

ישראל" (ברכות יט, ב), מכאן שהארונות היו גלויים על הקרקע; גם נוהג הפקידה שפקדו את גוף הנפטר במשך כמה ימים לראות אם אין כאן מוות מדומה (שמחות ראש פרק ח') מעיד אף הוא על כך. וכן מתנגד להלכה זו מה שכתבו מחברי האנציקלופדיה ע"מ, שבכוכים היו מכניסים את גופת הנפטר (שם כרך ג' עמ' רסא: א), והכוכים הם חצובים בסלע ולא חפורים בעפר.

הפירוש לצוואת רבי "תהא ארוני נקופה לארץ" (ירושלמי כלאים ט, לב, ב) אינו כמו שכתובים מחברי האנציקלופדיה (כרך ב' עמ' קעט: ב) שתהא הארון בלי קרקעית למטה. נקופה פירושו: נקובה, כלומר שהארון יהיה נקוב לארץ. בארונות הגויים מאותה תקופה היו נקבים למטה בשולים, וכך גם בארון שנמצא בקברות הילני המלכה, הנקבים שימשו, כנראה, לשם נסכי המתים. בפומפיאי נמצאו אף הצינורות של אבץ וחרס ברחובות הסמוכים לבית הקברות והיו מחוברים לארונות שמלמטה. הם שימשו לניסוח היין בשביל הנפטרים. * ייתכן, שרבי, כשרצה למנוע את הנהגה הזו, שכנראה הושפעו ממנו גם כמה וכמה יהודים, ציווה לעשות את הנקבים לארץ. וכן נקובים הארונות הקטנים שקוראים גלוסקמאות למטה בקרקעותיהם לארץ.

התלישות מן המציאות שבמקום ובזמן גרמה לבל-בול ועירוב פרשיות בהרבה ערכים בענייני נוהג והווי. למשל בערך 'מסמא' אנו קוראים: "ומשמעה אבן גדולה (רמב"ם, מטמאי משכב ומושב פ"ו, ה"ה) וכבדה שאינה עשויה להטלטל" (רש"י נדה סט, ב). מכאן אפשר לומר שהם פירושים דומים וחופפים זה את זה, אבל אין הדברים כך. בפירוש הגאונים לטהרות מהדורת י. נ. אפשטיין ז"ל (כלים א, ג, עמ' 8) כתוב: "אבן מסמא פ' אבן שהיא שומא (שומה, שם הערה 7) בשביל (משא)", כלומר היא שומה על הבגדים וכו' לשמש להם משא, כנראה לשם גיהוץ (שם הערות 8—9), זאת אומרת היא מטולטלת לצורך מטוהר, ודווקא בשל גדלה וכבדה. הרמב"ם שהלך בדרך כלל בעקבות פירושי הגאונים, ** התכוון בלי ספק אף הוא לדעתם.

שם (כרך ג' עמ' רמד: א) "בית הנסרים הוא של הנסרים העשויים כדי לשבת עליהם וכו' (רמב"ם הלכות מכירה פכ"ה ה"ט), או לתתם על גבי קרקע המרחץ כדי שהרוחצים לא יכוו רגליהם מחום הקר-

* ראה על זה אצל: Mau, Pompeji (1908), S. 445.
** ראה כלי החרס, מבוא, מעמ' 12 ואילך.

חנינא ורב אושעיא בראו בכל ערב שבת עגלה משול-
 שת ואכלוה (שם). אגדות כאלה התהלכו על חכמי
 ימי הביניים ובעת החדשה. על זקנו של החכם צבי,
 ר' אליהו בעל שם מחעלם, מסופר, שברא גולם, אלא
 שנפחד מפניו, שלא יחריב את העולם, ונתק ממנו את
 השם שהיה דבוק במצחו ונתבטל (שאילת יעבץ ח"ב
 ספ"ב); דומה לזה ישנו בערך אליהו שעלה חי למ-
 רום, בנוגע לאשתו אם מותרת היא או אסורה משום
 אשת איש (שם כרך ב' עמ' ו: ב). וכן נתנו ערך מיו-
 חד לאדני השדה (שם כרך א' עמ' צ) על פי הפירוש
 שניתן לו בירושלמי (כלאים ה, ה, לא, ג); 'ברנש
 דטור' הקשור בטבורו לאדמה ואי אפשר להתקרב
 אליו אלא אם כן פוסקים את טבורו והוא מת. לסוג
 זה שייכת הבעיה הנוכרת בערך אדומי (כרך א' עמ'
 עא: א בסוף): "ויש מי שהחמיר גם בזמן הזה להשיא
 ישראלית לגר מארץ איטליה ומארצות שסביבות
 רומי עד דור שלישי לפי שבאים מזרע אדום" (שאלת
 יעבץ ח"א ס' מו). דעה זו שאיטליה היא אדום-עשו,
 היתה כבר ידועה ומקובלת בתקופת בית שני. בהפגנה
 שערכו יהודים, כנראה בקסרי, נגד גזירות רומי, צעקו
 המפגינים: "לא אחים אנחנו, לא בני אב אחד אנחנו,
 לא בני אם אחת אנחנו" (תענית יח, א). וכן בתהלו-
 כה הגדולה שהיו עורכים ברומא אחת לשבעים שנה
 היו מרכיבים אדם שלם על אדם חסר, רמז ליעקב
 ועשו, ומכריזים לפניו "אחווה דמרגא זייפנא" (ע"ז יא,
 ב). שי"ר בערך מילין הרבה השערותיו בעניין זה,
 והדברים עדיין סתומים. ייתכן שבראשונה השתייך
 הכינוי אדום לשפת המחותרת נגד רומי, הואיל והם
 דמו באכזריותם לאדום, המסמל אכזריות. ברם בתקו-
 פת התלמוד היה כינוי זה, אדום, לרומי מושרש יותר
 ושניהם שמות נרדפים; והשווה ירושלמי (עבודה זרה
 א, ב, לט, ג; שהש"ר לפסוק אל תראוני, מהד' חורב
 צ, א); ורק אנטונינוס קיסר רומי הוצא מכלל מלכי
 אדום ושריה (עבודה זרה י, ב).

ודאי יש לציין גם כמה בעיות מודרניות, למשל,
 בעניין הזרעה מלאכותית (שם כרך א, עמ' ז: ב) הדור-
 מה לבעיית התעברות באמבטי על ידי זרע שנפלט
 שם לפני זה (חגיגה טו, א; אנציקלופדיה כרך ד' עמ'
 כג). למעלה כבר הזכרתי שהנשים בתקופה התלמודית
 התפללו לא בעזרת נשים, אלא במקום שהגברים
 מתפללים, כנראה במקום מגור, וכאן יש להוסיף
 שנהגו אף לעלות לתורה, בברייתא (מגילה כג, א)
 שנינו: "תנו רבנן הכול עולין למנין שבעה ואפילו
 קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא

קע, או כדי שלא יטנפו רגליהם (רשב"ם בבא בתרא
 סז, ב), או לכסות בהם החמים (תוספות שם ע"פ שבת
 מ, א), או לשים עליהם הבגדים (פירוש המשנה לה-
 רמב"ם שם), או לכסות בהם הדוד הגדול (ראב"ד
 בשיטה מקובצת). הרי כאן שש אפשרויות שונות.
 אין ספק, שכל הפירושים האלה יוצאים ממנהגים
 מקובלים במקומותיהם של המפרשים האלה; ברם
 אי אפשר לצרף את כולם ולזמנם למקום אחד, לכל
 היותר אפשר להביא אותם בדרך 'ויש אומרים', שכן
 אותם הנסרים שימשו בוודאי שימוש קבוע.

שם (כרך ג' עמ' רמג: ב): "בית המרחץ הוא כמ-
 קום של סכנה מחמת החפירה שהמים נופלים לתוכה
 ובני אדם רוחצים על גבי התקרה שעליה (ברכות
 ס, א ורש"י שם) ומחמת האש הניסוקת תחתיו" (ירו-
 שלמי ברכות פ"ט, ה"ד). צירוף משונה של אפשרו-
 יות שונות וסותרות זו את זו. הנכון הוא כפי שיוצא
 מן הירושלמי האומר: "נכנס למרחץ מתפלל שתיים
 וכו' בכניסתו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלקי שתציר-
 לני משריפת האש ומהיזק החמין ומן המפולת" וכו'
 (ברכות ט, ו, יד, ב). הכוונה כאן למרחץ הידוע בשמו
 היווני-רומי *hypocaustum*, ואותו מסיקים מתחת
 לרצפה, הסמוכה על גבי עמודים חלולים ובהם צינור
 רות להתפשטות החום. כאן יש חשש מפני המפולת,
 מפני האש, ואף מפני החמין, שנמצאו מן הצד בבית
 היורות, או היקמין. ומה שרש"י פירש (ברכות ס,
 א; פסחים קיב, ב) שלמטה נמצאים המים, הוא בלא
 ספק לפי המרחץ האירופי שבזמנו, אבל בזמן המשנה
 נמצאו המים למעלה בבריכות או במוגירות (בבא
 סז, ב). ראה כלי החרס וכו', עמ' לא.

באנציקלופדיה זו ישנם ערכים על בעיות שאין
 להן מקום במציאות ושמקורן אגדות ואמונות טפלות.
 ואביא כמה דוגמאות: בערך אדם (כרך א' עמ' עז:
 א) ישנה בעיה: "אדם שנברא על ידי ספר יצירה,
 ע"פ צירופי אותיות של שם, אין עוברים על רציחתו
 משום שפיכות דמים שנאמר: שופך דם האדם באדם
 דמו ישפך (בראשית ט, ו), שדוקא אדם הנוצר בתוך
 אדם (מ'מעי אשה, חייבים עליו משום שפיכות דמים
 שו"ת חכם צבי סימן צג) וכו' וכן אינו מצטרף למניין
 עשרה לכל דבר שבקדושה (שו"ת חכם צבי שם, שאי-
 לת יעבץ ח"ב ס' פב)". אגדות על יצירת אדם שלא
 כדרך הטבע כבר מצויות בתקופת התלמוד. על רבא
 ספרו שברא אדם על ידי ספר יצירה (רש"י שם),
 שלחו לר' זירא והכיר בו שהוא 'מן חברייא', כלומר
 יצירת חברים, והחזירו לעפרו (סנהדרין סה, ב). ר'

בתורה מפני כבוד הצבור". הכוונה שם, שהאשה קוראת בתורה בעצמה כנהוג אז, אבל כשבעל הקורא מקריא, כמו בימינו, אין כל חשש לכבוד הצבור. מכיון שאנשי האנציקלופדיה הביאו ברייתא זאת (כרך ב, עמ' רמט: א), ולא העירו כלום ממה שאמרו הפוסקים המאוחרים, יש אפוא יסוד לחידוש האהרון שהנהיגו הריפורמיים בעניין זה באמריקה.

ואם יש ליקוי ביתר הרי יש גם ליקוי בחסר. בערך אהל לא נזכר אוהל השרוף המובא בתוספתא (כלים בבא קמא ו, ג, יא, יב; שם ז, ז). חסר ערך על אלפס, שיש נפקא מינה בינו לבין יתר הכלים לעניין טומ' אה וטהרה (תוס' כלים ב"ק ו, ו), וכן 'אנטוכי' לעניין שבת (שבת ג, ד) שאין דינו כ'מוליאיר' (שם). וכן חסר ערך על אמבטי שהרבה הלכות תלויות בה. ואזכיר רק מקצת מן המקצת כגון זו שבתוספתא שבת ג, ד, ז; נדרים ד, ד ועוד. פעמים שווה האמבטי למרחץ והם מתחלפים זה בזה, כגון במקואות ו, י; תוספתא שם ה, ז; ואף בערך בית המרחץ (כרך ג') לא זכתה האמבטי שיוזכרה.

בערך ארון המת נשמט לגמרי הנהוג רב העניין ורב המשמעות של העברת ארונות ממקום למקום, למשל, מחוץ לארץ לארץ (השווה בראשית רבה פרשה צ"ג, הוצאת תיאודור-אלבק עמ' 1240; ירושלמי כל-אים ט, לב, רע"ד). וכן ממקום למקום בארץ גופה, כגון אלה שקברו בבית שערים (ירושלמי מועד קטן ג, פב, רע"ג). ולפי הרא"ש (מ"ק פ"ג, סל"ט) הנוסח: "כגון אלו דקסרין דקברין בבית בירי". פרט שגרם להשערה משונה, שבקסרין לא היה בית קברות (הש"ו וזה הרב ליינער, סיני, כרך יח, עמ' ז). גם דברי הפול-מוס נגדו (שם כרך כ' עמ' קנט). שהכוונה בירושלמי הנ"ל לאנשי בבל שקברו את מתייהם בבית שערים, אינם עומדים אפילו בפני רוח ביקורת מצויה, שכן בין הכתובות שנתגלו בשטח הקאטאקומבה נזכרה ערב, כנראה זו שבגליל התחתון (קדם א, עמ' 77), וכן נתגלתה בקרבת בית הכנסת שם כתובת ביוונית ותכנה: "יעקב איש קסרי ראש בית הכנסת מפפיליה" (שם עמ' 72). כלומר יעקב מקסרי, ראש בית הכנסת ע"ש יהודי מפפיליה, שהיה בקסרי. וכן הועבר לשם ארונו של רבי יהודה הנשיא מצפורי (ירושלמי כלאים ט, לב, ב; בבלי כתובות קג, ב), והארכתי את הדיבור על כך בספרי.

הערך א"י הוא הגדול והחשוב ביותר (כרך ב' עמ' קצט-רל"ה). אין שום דבר על גיאוגרפיה פיסית, טופוגרפיה, היסטוריה, גיאולוגיה וכו' וכו'. הכול

נכתב בקשר להלכות הארץ בלבד. ואף כאן יש הרבה חסרות, ונדמה שהעיקר חסר מן הספר. במסכת שבי-עית פ"ו מ"א שנינו: (1) כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב לא נאכל ולא נעבד. (2) וכל שהחזיקו עולי מצרים מכזיב ועד הנהר ועד אמנה נאכל אבל לא נעבד. (3) מן הנהר ומאמנה ולפנים נאכל ונעבד. * באנציקלופדיה זו (כרך ב' עמ' כט) הובאו הרבה דעות בפירושה של משנה זו, אלא שחסר שם הפירוש העיקרי מן הירושלמי (שם) ורמז עליו בעל תוספות יום טוב למקום: "רב הונא אמר כיני מתניתא מגזיב (=מכזיב) ועד הנהר מגזיב ועד אמנה" (ירושלמי שם ו, לו, ד), כלומר 'מכזיב' שבמשנה חוזר ונשנה פעמים. והכוונה, כאמור, לשני מקומות בשם זה, אחד הידוע לנו היטב הנמצא בצפון הארץ סמוך לעכו, ואחד שהוא פחות ידוע והנמצא בדרום הארץ, ונזכר בפרשת יהודה (בראשית ל"ה, ה): "והיה בכזיב בלדתה אותו". ומשנתנו מתפרשת כפשוטה מכזיב (הדרומית) ועד הנהר (=נילוס), (מכזיב הצפונית) ועד אמנה (2). זהו שטח עולי מצרים. לפי זה 'ועד כזיב' שברישא (1) יש לפרש גם כן בדרך זו: ועד כזיב (הדרומית) (ועד כזיב הצפונית), כלומר השטח שבין שני מקומות אלה הוא בכלל כיבוש עולי בבל. וכן יש להכפיל 'ולפנים' שבסיפא (3) וצריך לומר: מן הנהר (ולפנים) ומאמנה ולפנים וכו', כלומר השטח שמן הנילוס ולפנים — דרומה, וכן השטח שמאמנה ולפנים — צפונה הוא בכלל חוץ לארץ, ואין להם שום חובות בנוגע לשביעית. ומשנתנו מתפרשת כפשוטה, והמפתח לביאורה רמז לנו ר' הונא.

בערך זה חסרות ברייתות חשובות מבחינת הגיאוגרפיה וההיסטוריה והכלכלה ואף מבחינת ההלכה. למשל, תוספתא דמאי א, יא: "ר' יהודה אומר כופת (= בנין מסחרי או צבורי שגגו בצורת כיפה) היישוב וכופת אנטיפטרוס ושוק של פטרוס בראשונה היו דמאי מפני שחזקתן מהר המלך. עכשו אמרו רבותינו כל עיירות כותים שעל יד הדרך (כגון) תבואה וקטנית שלהם דמאי מפני שמשתמש ביהודה" וכו'. ר' יהודה מבדיל בין שתי תקופות שונות המסומנות אחת בתור-אר הזמן 'בראשונה' ואחת ב'עכשו': בתקופה הראשונה היו רק שלשה מקומות מיושבים כותים, ובשנייה מדובר על עיירות מרובות של כותים שהתרכזו על יד הדרך, והכוונה כנראה לדרך החוף הרומאית. בראשונה היו משתמשים בפירות ותבואה מהר המלך * לשם הקלה על האוריינטאציה הקדמתי מספרים לפני כל משפט ומשפט.

והתחתון ולשחליל ולשבעת פלכי הדרום שלום. ידוע
 היא לכם שהגיע השנה הרביעית ואדיין (= ועדיין)
 קדשי שמים לא נתבערו אלא שתמהרו ותביאו חמש
 שבלים שהן מעכבות את הוידוי. ולא אנחנו התחלנו
 לכתוב לכם אלא אבותינו היו כותבין לאבותיכם. אמר
 ר' לוי. כתוב איגרת שנית משמעון בן גמליאל ומיוחנן
 בן זכאי לאחינו שבגליל העליון והתחתון ולסימוניא
 ולעובד בית הלל שלום. ידוע היא לכם שהגיעה השנה
 הרביעית ואדיין קדשי שמים לא נתבערו אלא שתמה-
 רו ותביאו עביטי זיתים שהן מעכבין את הוידוי. ולא
 אנחנו התחלנו לכתוב לכם אלא אבותינו היו כותבין
 לאבותיכם" (מדרש תנאים, הוצאת הופמן, עמ' 6/175).
 והנה הרבה הלכות גדולות לתולדות תרבותנו
 אפשר ללמוד מהם, מה שלא היה ידוע לנו מן האגרות
 הארמיות של רבן גמליאל והוקנים, שהובאו במקומות
 שונים בספרות התלמודית. על כמה מהן נסקור כאן.
 ראשית כל משמשות הן אישור לדברי ר' יהודה האר-
 מר: "בראשונה היו שולחין אצל בעל בתים שבמדי-
 נות: מהרו והתקינו את פירותיכם עד שלא תגיע
 שעת הביעור" (משנה מעשר שני ה, ח); מן האגרות
 הארמיות אפשר לראות את הדבר כמקרה בודד, ולא
 כנוהג אדמיניסטרטיבי מקובל ומתמיד. שנית, שער
 האשפות שחכמים אלה יושבים שם מעיד גם על
 הזמן — או שהיה קרוב לחורבן הבית על ידי הרור-
 מים, ולא מצאו חכמים מקום אחר נוח יותר, או שהיה
 כאן בית מדרש, וייתכן ששם לימדו עוד לפניהם
 שמעיה ואבטליון. הרי השמועה שמסרו בשם שני
 מרדיים באה משער האשפות (עדות א, ג; תוספתא
 שם א, ג). אם נאמר, שרבן גמליאל שבאגרות האר-
 מיות הוא רבן גמליאל דיבנה, כפי שהבינו כך חכמי
 בבל, זה יסביר לנו, שיוחנן שימש סופר בשתי הפע-
 מים — אצל האב (רשב"ג) ואצל הבן (ר"ג), אבל יקשה
 עלינו להבין את המעבר הפתאומי מעברית לארמית
 בזמן קצר בערך. ההגיון מחייב שהנשיאים ישתמשו
 בנוסח מקובל ובעברית. שני מכתבים רשמיים שנת-
 גלו בזמן האחרון במדבר יהודה מתקופת בר כוכבא
 היו כתובים עברית. גם רבי, נכדו של רבן גמליאל
 זה, כתב אגרותיו בדבר עיבור השנה של חנניה בן
 אחי ר' יהושע מבבל — עברית. משום כך יש לשער
 שהנוסח הארמי אינו הנוסח המקורי, אלא תרגום.
 כך אפשר להסיק גם מן הארמית המשובשת שבתוספ-
 תא, שלא תוקנה על ידי הלומדים והמגיהים. גם מכ-
 תבו הארמי של רבי לאנטונינוס קיסר (בר"ע"ה) היה
 במקורו יווני או רומי, אבל לא ארמי, שכן רבי עצמו

ובשנייה מיהודה, היינו מהחוף הדרומי והשפלה. וכאן
 בעיות היסטוריות הנוגעות גם לתולדות היישוב הי-
 הודי והכותי בארץ ולתולדות הכלכלה שלה, מפני מה
 לא המשיכו להסתפק בתקופה השנייה בפירות ותבו-
 אה מהר המלך? הר המלך ויהודה אינם מושגים
 החופפים זה את זה, ועל כולם יש כאן בעיה של
 הלכה, שהיתה צריכה להעסיק את אנשי האנציקלור-
 פדיה: מה דינם של פירות הר המלך לעניין תרומות
 ומעשרות בתקופה השנייה? התשובה הנחפזת הנש-
 מעת מפי למדנים שבתקופה זו אומרת, שנעשו פירו-
 תיו של הר המלך ודאי לעניין חובות הארץ, כלומר
 שחייבים להפריש מהם תרומות ומעשרות בוודאי לא
 מספק, אינה מתקבלת על הדעת, שכן יש במקורותינו
 נטייה הפוכה. פעם אחת נמנו על הר המלך לפטרו
 מן המעשרות, אלא שנטרפה השעה, ור' הושעיה לא
 יכול היה להשתתף במניין זה (ירושלמי דמאי ה, כד,
 ס"ד). וכאן מתעוררת בעייה חדשה עד כמה נכונה
 תפיסתו הסכימאטית של הרמב"ם בעניין המקומות
 החייבים בחובות הארץ, והמובאת בהלכות תרומות
 פ"א ה"ה. ואף הרי"ה המלך הזה התופס מקום מרכזי
 בהלכה (שביעית פ"ט, מ"ב; ירושלמי שם; תוספתא
 שם פ"ז ה"י) ובאגדה (על עושר פירותיו וריבוי ישר-
 ביו ראה גטין נז, א ובמקבילות), לא זכה לערך משלו,
 או לברור כלשהו על תולדותיו וגבולותיו.

מה גדול הרישול, בידים ובדעת, של בעלי האנ-
 ציקלופדיה בדברים שבכתיבת הארץ ובתולדות היהוד-
 דים בה, עומדות ומעידות הרבה עדויות, אלא שא-
 צמצם ואביא כמה מהן בלבד. מקום כאשקלון, שר-
 בות דנו עליו ועל טהרתו מבין ארץ העמים (תוספתא
 אהילות פ"ח, ה"ח), וכן מסמנת פרשת אשקלון את
 תחום עולי בבל מן הדרום (תוספתא שביעית פ"ד,
 ה"א; ספרי עקב פסקא נא), חסר אף הוא, והרי כאן
 גם חשיבות מעשית לשומרי שביעית בזמן הזה (הש-
 ווה רמב"ם הלכות תרומות פ"א ה"ה), והרי דוגמה
 משום גיאוגראפיה. בערך בעור מעשרות (כרך ד עמ'
 מג"ט) חסרות אגרות רבות עניין של רבן שמעון
 בן גמליאל (הזקן) ורבן יוחנן בן זכאי, שיש להן חשי-
 בות רבה מכמה וכמה בחינות. רבי יהושע מספר לרבי
 נחוניא בן הקנה: "פעם אחת עליתי לשוק העליון
 לשער האשפות שבירושלים ומצאתי שם את רבן
 שמעון בן גמליאל ואת רבן יוחנן בן זכאי יושבים
 ושתי מגלות פתוחות לפניהם, ויוחנן סופר חלה עומד
 לפנייהם ודיו וקולמוס בידו. אמר לו, כתוב משמעון
 בן גמליאל ומיוחנן בן זכאי לאחינו שבדרום העליון

מתנגד ללשון הארמית ואומר: "בא"י לשון סורסי למה, או לשון קודש או לשון יונית" (בבא קמא פג, א); ותרגומים ידועים לנו גם ממקורות אחרים (ירוש' מגילה ג, א ועוד).

מכאן אנו עוברים לפרשת הטעויות והשיבושים. שם (כרך א עמ' סא: א) "מסורת בידי רבי שמלאי מא" בותיו שלא ללמד אגדה לגסי רוח ומעוטי תורה" ירושלמי פסחים פ"ה ה"ג). וזה טעות. שם כתוב: "ר' שמלאי אתי גבי ר' יונתן. א"ל אלפן אגדה. א"ל (ר' יר' נתן לר' שמלאי) מסורת בידי מאבותי שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי שהן גסי רוח ומעוטי תורה ואת נהרדעאי ודר בדרום"; כלומר, המסורת היתה בידי ר' יונתן ולא בידי רבי שמלאי. גם 'אגדה' כאן אין להבינה כרגיל, שכן אגדה לומדים רק מעוטי תורה (השווה סוטה מ, א) אנשי תורה לומדים את ההלכה הקשה. ייתכן שהכוונה ל'ספר יוחסין', כלשון הנמצאת בספור זה בבבלי (פסחים סב, ב), וספר יוח' סין שאני. שכן מעוטי תורה וגסי רוח יכולים לגלות פסולי משפחות, דבר שאינו רצוי ואף מסוכן לשלום הציבור. שם (כרך ב, עמ' רח: ב): "מעברין את הש"נה בשביל הגלויות שיצאו ממקומן לעשות את הפסח ולא הגיעו לא"י, אם ע"י תוספת חודש העיבור יגיעו לנהר פרת שהוא תחלת א"י", וזה טעות. בירושלמי שביעית פ"ה, ה"א כתוב: "ומנין שמעברין את השנה על הגלויות שיצאו ועדיין לא הגיעו וכו' אמר רבי שמואל בר נחמן והן שהגיעו לנהר פרת", כלומר אם הגיעו כבר לנהר פרת בסוף חודש אדר, ויש חשש שלא יספיקו להגיע לירושלים ל"ד בניסן, אז מעברין את השנה. על ידי תוספת חודש, בוודאי יספיקו להגיע לירושלים למועד הקרבת קרבן פסח, אבל אם על ידי תוספת חודש העיבור יגיעו לנהר פרת, אין בכך שום תועלת לא לעולי רגל ולא למקדש בירושלים. ל'אמה טרקסון' (כרך ב, עמ' לג) הובאו פירושים שונים ואחד מהם בשם הירושלמי (כלאים ה, ד) "לפי שטרקסון מובנו: פנים וחוי' בלשון יונית". וזה לא נכון. הירושלמי לא פירש כך. הוא אומר: "מהו ואמה טרקסון? ר' יונה בוצרייה אמר טריקסון מה בפ"גים (מה) מבחוץ". טריקסון פירושו בלבול, חוסר בהירות (taraxis-n) בחלק השייך לפנים או לחוץ. שם (כרך ב עמ' ריא: א): "שורא דרו' צ"ל: שורא דדור, היא דאר המקראית, שנטורה של ימינו, בדרך לחיפה. שם (כרך ד עמ' ריב: א) 'עין גב' וצ"ל: עין גדי. שם עמ' רב: א, צ"ל: בן שמונים וחמש, במקום

שבעים וחמש. בכרך ג' עמ' קא: א בראש צ"ל משמש. גם דרך הציון של המקורות אינו נאה. בתוספתא יש להשתמש בהוצאת צוקרמנדל ולציון ליד הפרק את מספר ההלכה. וכן במדרש, אצל ההלכה יש לציון את הפרשה, הפרק, הברייתא, או הפסקאות, וכו'. רבות פעמים צוין הרמב"ם ע"פ גמרא פלונית (שם כרך ב עמ' שמה הערה 70; שמו הערה 103) וכן שם כרך ג' עמ' קעא הערה 664; טור שלחן ערוך ע"פ אבות פ"א מ"א; וכן שם בהערות 665, 669, 670, 673, 674, 698, 700, 707, 715, 722, 733 ועוד רבות כאלה. וכי כעורה משנתנו או הגמרא לציננס תחילה ואח"כ הפוסקים? הרי זוהי אנציקלופדיה תלמודית!

ילקוט שמעוני מתחלק לתורה, נביאים וכתובים, וזאת יש לציון תמיד. השווה שם כרך ג' עמ' קצו הערה 233: ילקוט רמז תכה וצ"ל: ילקוט ב, או ישעיה רמז וכו'. וגם מן הראוי היה לציון את המקור 'פסיקתא' המסומן שם בילקוט והוא פסיקתא דרב כהנא רפכ"א, בהוצאת באבער דף קמג, ב. בציונים חסרים על הרוב שמות ההלכה או הספר ביד החזקה ויש לפעמים לחפש בעשרות הערות בשביל למצוא את הסומך ל'שם שם'; וכן חסרים ציוני הגמרות בכ"ד עמ' תש, הערות 151, 153—154, 158—160, שם הג"מרא נמצאת בכמה מספרים לפני זה, ועל שום מה להטריח את הקורא בדרישה אחריו? ערך שנכתב עליו כבר, או שעתידיים לכתוב עליו מסומן פעם בכוכב (כרך ד, עמ' קא) ופעם במספר (שם עמ' ק' הערות 4, 5); ופעם בשניהם גם יחד (עמ' רע), ויש להשוות את המידות.

העברנו לפני הקורא רק מקצת מן המקצת, מה שהע" לינו אגב קריאה ועיון, ואין ספק שבידנו להרבות בדוגמאות אלה כהנה וכהנה. ואנו חוזרים למה שא"מרנו בפתיחת המאמר. מחברי האנציקלופדיה לא התכוונו לתת מילון תלמודי. אנשי הלכה הם ולא בלשנים. עולמם עולם התורה ומושגיה מושגיהם. וכשהגדירו מונח מסוים לא התכוונו לתכונותיו הנראות לעין אלא ליחסו בהלכה. למשל 'אם' הוגדרה: 'אשה ביחס לזרעה'. כל קשרי הגוף והנפש כאילו נעלמו או נתרוקנו, ונשאר היחס הקר והיבש של הלכה בלבד. והוא הדין ב'אב' ובכיוצא באלו. ברם כאן הרעוע שבאנציקלופדיה זו. אי אפשר להפשיט את ההלכה מן המציאות, ולעשותה עיון מופשט. ההלכה קשורה לנושא של מציאות, יוצאת ממנה ומשתנית לפי כל

תמורתה. רק על בסיס המציאות יש להלכה ערך, מחוץ למציאות אין לה כל ערך, לא בשמים היא. וכי שאין מכירים את נושא המציאות, טבעו ותכונותיו, אין להבין גם את ההלכה ואת לשונה, ולפיכך בהגדרה של מציאות נכונה תנאי ראשון להבנת ההלכה הקשורה בה.

ועוד. שולטת כאן ההשקפה המקובלת בשיבות עד ימינו אלה, וששרשה בדברי ר' יהושע בן לוי האומר "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו נאמר למשה מסיני" (ירושלמי פאה ב, ב). וכן אומר ביתר בהירות ר' יצחק: "מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קבלו בהר סיני וכו' ולא כל הנביאים בלבד וכו' אלא אף החכמים העומרים ביום בכל דור ודור, כל אחד ואחד קבל את שלו מסיני" (שמות רבה פכ"ח). השקפה זו היא השקפתם של כל עמי המזרח הקדום. אצלם המדע, אפילו המדע הנסיוני והשימושי, אינו ניתן בדרך העיון והנסיון ומן הקל אל הכבד, לפי המידות שהמדע נדרש במערב, אלא הוא כאילו פורץ מאליו, מתחת להכרה או מעליה, יוצא ממעיינות נסתרים, בלא זיקה לשכל הבודק והבוחר, ואף לא טפין טפין, אלא תם ושלם ומאיר באור הוודאות. לפי השקפה זו אין האדם יוצר רעיונות, או אמתות אחרות, אלא הוא מקבל אותם, ואינו אלא שליח וממצע בלבד.

לפי שיטה זו אין התפתחות ותמורות ואין השתלשלות וחליפות מימי משה רבינו ועד ימינו אלה; או כדברי מנהל ההוצאה: "משמעון הצדיק ועד ר' שמעון שקופ" ! מכאן, שאין השיבות בסדרי המקורות, ואין מוקדם ומאוחר, הכל ניתן מסיני אפילו החידושים האחרונים שבאחרונים. אין צריך לומר, שהשקפה זו היתה שלטת במידה מסוימת גם בתקופת התלמוד, שכן אפילו תיקוני הכתיב (אותיות מנצפ"ך) לא נתקבלו אלא על סמך שכבר היו פעם (מגילה ג, א), ואילמלא כך אסור היה לקבלן. ומכאן ההערצה לראשונים, שהודגשה באנציקלופדיה זו, שכן קרובים הם למעמד הר סיני, למקור התורה. ומכאן גם הדעה, שהתורה, או ההלכה, היא מחוץ לזמן ומקום ואין חוקי ההתפתחות הלים עליה.

ודאי השקפות כאלה אינן תקלה למדע בלבד, אלא הן כובלות אף את כוח המחשבה ומצמצמות אותה. ברם השקפה זו, אפילו בתלמוד, אינה מקובלת על הכל; יש גם דעות אחרות. רבן יוחנן בן זכאי אומר לר' אליעזר בן הורקנוס: "אמשול לך משל למה הדבר דומה למעיין זה שהוא נובע ומוציא מים ויש בכוחו

להוציא יותר ממה שהוא מכניס, כך אתה יכול לומר דברי תורה יותר ממה שקבלת מסיני" (פרקי דר' אליעזר פרק ב). וכן אמר אחד הדרשנים: "דברים שלא נגלו למשה, נגלו לרבי עקיבא וחביריו" (במד' בר רבה חקת ט, ו), כלומר יש אפשרות להרחיב, להוסיף ולחדש דברים שלא היו. בשם רב מספרים: "בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא, שיושב וקושר קשרים לאותיות, אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך? א"ל אדם וכו' ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. אמר לפניו רבש"ע הראהו לי, א"ל חזור לאחוריך. הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כוחו" (מנחות כט, ב). כמה מן האירוניה יש בזה, שאפילו אבי הנביאים ישב בשורה האחרונה ולא הבין מאומה מן הויכוחים שבהלכות. ובעצם בתלמוד יפה מבחינים בגורמי הזמן והמקום. את המחלוקת במשנה (ב"מ ג, ח) תלו (שם) בגמרא מ, א) בתנאי המקום של כל תנא ותנא. וכן עשה ר' יוסי במשנה גופה (כתובות ה, ח). את ההלכה במשנה (פאה ז, א) ייחסו בירושלמי (שם) לתקופת אדרייגוס. על הלכה אחת אמרו: "תנא במקום הרים קאי" (כתובות סב, ב); או "תנא בארץ ישראל קאי" (שבת עג, ב) ועוד כאלה רבים. מכאן שיש היסטוריה להלכה וכן גיאוגרפיה, השפעות של זמן ומקום, וגם בימי הביניים רווחת דעה זו. רבינו בחיי כותב בהקדמתו לחובות הלבבות (ורשה עמ' 11): "והשערים שפתח הבורא לדעת תורתו הם שלשה, האחד מהם השכל הניצל מכל פגע" וכו'; והוא ממשיך (שם, עמ' 12): "אך חובות הלבבות כל שרשיהם מן השכל", "כל מי שיוכל לחקור על הענין הזה והדומה לו מן הענינים המושכלים בדרך הסברה השכלית חייב לחקור עליו כפי השגתו וכוח סברתו וכו', והמתעלם מחקור הרי זה מגונה ונחשב מן המקצרים בחכמה". ואחרון גאוני סורא כותב: "כי דברי הקדמונים הסותרים לשכל אין אנו חייבים לקבלן" (ר' שמואל בן חפני, מובא באוצר הגאונים לחגיגה, עמ' 4). וצא וראה כמה רחוקים מורינו מימי הביניים מאלה של המאה העשרים! כוונתי אפילו מתוך העוגה שעגו להם בעלי האנציקלופדיה אין הדין עמהם. ודאי אין אנו באים ותובעים מהם שישמיעו דברי מיונות. אנו מקבלים את הסייגים והגדרות שהקיפו עצמם וסדרי מלאכתם: ההלכה כוחה עדיף מן המחקר המדעי הסותר אותה. אלא רחב שדה הביניים שבין זה לזה, כלומר, על הרוב אין המדע סותר את ההלכה אלא מאיר עיניים למעיין

על ספר בן סירה

מאת י. מ. גרינץ

ספר בן סירה השלם כולל כל השרידים העבריים שנתגלו בתוך הגניזה, והחזרת הקטעים החסרים, עם מבוא פירוש ומפתחות מאת משה צבי סגל, מוסד ביאליק, תשי"ג.

באחד המקומות בספרו, לג יט, אומר בן סירה: "גם אני אחרון שקדתי וכמו עולל אחרי בוצרים, בברכת אל גם אני קדמתי וכבוצר מלאתי יקב, ראו כי לא לבדי עמלתי כי לכל מבקשי מוסר". ואכן אחרון האיש ביחס לכתבי הקודש, לא לפי זמנו בלבד אלא גם לפי מחשבתו ותפיסתו. בספרו של בן סירה נסתמן הקו האמצעי המוליך מן המקרא לתורה שבעל-פה; הוא סימן לבין השמשות, כשהאור הגדול האחרון התלקח ברקיע והלך וכבה לאיטו, אך מבין האפולוית המכחילה הלך ונעור אור חדש, מהדורה חדשה; לכאורה, המשך וגילוי מחודש לזוהר קדמון, ועם זה שונה ממראה תמול. אפיגון הוא, מחקה ראשונים, אך גם המאסף לחכמת ראשונים וגם החלוץ לחידושי שי אחרונים. עינו נישאה עוד לשמש השוקעת של המקרא, אך רגליו כבר עומדות בפתחה של ארץ חדשה — המשנה והתלמוד.

לכאורה, ממשיך ספר בן-סירה את ספר משלי, אך לא זה הברק ולא אלו שנות העלומים הרעננות והתוססות! כל פתגם בספר משלי וכל מחרוזת-מש-ליים בו — מטבעות זהב 'סגור', נוצצות לעין השמש; חן היהלום ושפעת הגוונים של אבני החן; הכל כאן מלוטש, וכל זווית מהוקצעת, ולא הפתגמים הבודדים בלבד כך. אולי עוד יותר מזה הדבר ניכר בפתיחה, בדברי המוסר בראש הספר. בלולים עולים מזה ומזה אוצרות של מלים, שטף של מליצות חניניות, מש-פטים 'נרדפים' ושפע של תמונות חיות; מרוך אמ-הות וחזק אבהות מקירה עלמות אדמומית ושופעת חן. לא זו בלבד שהמחבר מדבר לבן הצעיר, שדמו מזמר בו מנגינות מזורות, ולבו מושכו לצדדי דר-כים מסוכנים, אלא בכל כאן משב של נערות ושל צעירות.

אכן גם בן-סירה נושא, לכאורה, דברו לבן, והרי

בה, נותן טעם לה, מסבירה, מקרבה אל הלב ואל הדעת. אלא שבעלי האנציקלופדיה, מפני מוראו של המדע, שבכמה פעמים עלול הוא לערער על ההלכה, גזרו עליו בכל מקום, אפילו במקומות שמרובה טוב-תו, ויצא בריה משונה מן הבריות, שאין הדעת טוב-תה, וכל זמן שלא ימשכו ידם מן השיטה שלהם, אפילו חפצם, מתוך השקפת העולם שלהם, לא ישיגו. וחבל. הרי גדולה בקיאותם ורבה מסירותם וגדול עמלם — ולמה יצאו כוחות אלו לבטלה? גם 'זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור' בחינה היא, ומן התורה.

ברור שכל האמור בזה נוגע אך ורק לערכים ריא-ליים בהלכה, יש להודות, שהידיעות בתחום זה מצומ-צמות מאוד אפילו אצל אנשי המדע, ולא תמיד היה להם ללמוד ולא למדו; ברם יש לשבח את הערכים ההלכיים, שאינם קשורים לנושא מציאותי, את סג-נונם העברי הנאה, את הטקטוניקה שלהם הגורמים הנאה אסתטית גם לקורא שלא למד אביי ורבא בנ-עוריו. כמה מבעלי המקצוע החפשיים, בייחוד העוס-קים בדינים ומשפטים ימצאו בה חפץ רב. לעתים קרובות ימצאו בה את בעיותיהם כיצד משתקפות הן אצל חכמי התורה. על ידי כך יעשירו את עצמם באוצרות של מחשבה ונסיון של דורות. הרבה אפ-שרויות דיאלקטיות, שלא חלמו עליהן מקודם ית-גלו להם. בעיקר יש בה משום עימול רוחני לקורא ימינו. מרגילה היא אותו להתעמקות ולאחריות רבה, לכובד ראש, מידות שאם ייקלטו בחינוך ימינו יהא בהן ברכה רבה לתרבות העברית, הרוחנית והמעשית כאחת. נוסף לזה מחנכת אנציקלופדיה זו כמה וכמה אנשי התורה לעבודה אחראית. ועם השינוי בכיוון ובשיטה יוכלו להביא תועלת גדולה לחכמת ישראל. אנציקלופדיה זו לא יצאה עדיין מכלל חיפושי דר-כים וגישושים. עוד היא בראשיתה. כדי שעבודתם של תלמידי חכמים אלה לא תהא פגומה, מן ההכרח לצרף לערכים מסוימים את דעותיהם של בעלי מק-צוע קרובים לעניין. מן ההכרח ליתן הגדרות של מציאות לערכים הקשורים למציאות, עליהם סובב והולך הערך כולו. בעיקר עליהם להרבות בערכים העלולים להסביר את התלמוד ואת הסוגייה לבני דורנו. ואז ודאי שתמלא את ייעודה השלם.

מורה בבית מדרש היה האישי. אף־על־פי־כן לא אליו הוא מדבר. קהלו — לא הנוער, ולא יצרי נוער — דאגתו. קודם כל הוא פונה לאב ולבית־האב. וכרגיל, האב — הוא זה שהוא קורא בשם 'בני' ('בני, על בתולתך שים משמר'). בספר משלי 'שליט', כביכול, האויל (על כל השמות הנרדפים הרבים שלו). בן־סירה דן בראש וראשונה ברשע. כי אכן האויל הוא קודם־כל — נער. ואילו רשע אין אדם נעשה עד שבגר... וכאן במקום שאתה מוצא 'חסרונו' — להט נעורים — שם גם יתרונו הגדול: הבגרות. וכמה פנים לבגרות זו.

החיים שבהם שרוי ואליהם מדבר בן־סירה — אלה לא חיים המתעוררים ונבנים. כאן חיים של דפוס וקבע ובהם מקום בראש למשפחה. במשפחה פעמים נולדת גם בת משכלת יורשת־בעלה, אך היסוד האק־טיבי בה הוא קודם כל הבעל, האב, ואליו פונה בראש וראשונה בן־סירה, ואותו הוא מדריך: מה יעשה וישא אשה הגונה לו, וכיצד יגדל את בנו לתורה ולמעשים טובים וכיצד ישיא את בתו בעודה צעירה לימים. יסוד האומה החיה כאן הוא, כמו ביהדות התלמודית בכלל, שבן־סירה משמש מבשרה הראשון ומבטאה הקדום ביותר: הבית המיוסד, ששרויה בו אחווה ואהבה ושמחה; ומכאן ההתפעלות הפלאית מיפי האשה הטובה. זו השקפה הכבושה בתוך היה־דות, אבל איש לא ביטאה ברור ממנו ("שמש זורחת במרומי אל ויפי אשה טובה במעשי ביתה; תאר אשה יהליל פנים ועל כל מחמד עין יגבר, ועוד אם יש בה מרפא לשון, אין אישה מבני אדם"). בכלל מתוך המשפחה וראשה עולה התייחסותו לחיים ההווים סביב שבין האדם לחברו. בן־סירה הוא ממשל, אבל לא מבית־מדרשו אלא משוק החיים ההומה תמיד הוא שואב ואליו הוא גם מוליך ומביא את הקורא. לפנינו עובר האדם במשאו ומתנו, בשלוותו בבית ובעשייתו ברחוב ובשדה, בשמחתו ובעצבוננו, באהבתו ובשנ־אתו. שרים ובני מרום הארץ; עבדים ומשרתים; עשירים ועניים; נקלים ונשיאים; נדיבים ורעי עין; צדיקים ורשעים וכו' עוברים 'כבני מרון', והמחבר עומד כאילו עליהם — ומשיא עצה לתלמיד שקנה חכמה, לבעל־הבית בעמיו, כיצד ינהג במבוך האנו־שי הזה.

בגרות ממין אחר אתה מוצא מבחינת הספרות. כבר בספר משלי מצויים על יד הפתגמים הבודדים גם ציבורי־משלים, אגודים יחד במסגרת ספרותית אחת והנושאים דברים על עניין שלם. כזאת היא קודם

כל הפתיחה המלמדת באוני הנער הנבוך בפרשת הדרכים. בכך־סירה חלה התקדמות רבה בכיוון זה. במבוא נושא ונותן המהדיר על כמה כותרות, שישנן אם בתרגום היווני הקדום, אם בנוסחאות העבריות (שזכינו להן מן ה'גניזה הקהירית'), אלו מהן מקוריות. אבל בגוף הדבר אין ספק. הוא נושא דברו במידה גדולה (כי שלמות אין כאן וכמעט שאין להשיגה בכ־גון אלה) עניינות, עניינות: פותח הוא ביראת ה', עובר לכבוד אב ואם, מדבר על ענווה, גמילות־חסדים, על הבושה, אהבת הרע ועל יחס האדם לק־רובים ולרחוקים, על היחס לנשים; על גאוה, כבוד, התחברות לעשיר ולשליט וכיוצא באלו. פתגמים בודדים מצטרפים גם הם על ידי סימן מיוחד: על־ידי אל (פרקים ח־ט), עם, אוי; כל מיני ספורות 6 מיני עץ—כד, יד—כ; 6 נהרות—כד, כ־כח; 12 אבות קדושים—מד, טז וגו'; 5 חושים—י, ה; צרכי חיים—לט, לה וגו' (ור' פרק כג, כד וכו'). אמנם ספרו לא נוצר בבת־אחת, וגם בצורתו שלפ־נינו, כל כמה שיש להתחקות על סדרו, ברור שהוא חלוק לחלקים — פרופ' סגל מונה בו שמונה סדרות, בתוך שני חלקים גדולים, מלבד שני 'נספחים' בסו־פו — אבל בתוך החלקים והסדרות יש סדר כל שהוא. בגרות גדולה יש גם בתפיסתו.

המשל תחילת יצירתו בשוק החיים; ממנו הוא יוצא ואליו הוא שב. המשלים המצריים, והם הקדו־מים ביותר ממה שהגיע אלינו, נתכוונו בעצם להדריך את הסופר, שידע לצאת ולבוא בשליחות מלך ושרים ויהא מקובל על הבריות. במשלי־פתחתחף מדריך המחבר כאילו את בנו, שיהא דוגמה לבני הפקידים. גם ספרו של אמנמאפה, המאוחר לפי הערך, פותח במ־לים אלה: "תורת מרפא, כל הוראת בוא בין שרים, משפטי יועצים, לדעת להשיב מענה לאומרהו, דבר (= דין וחשבון) להשיב לשולחהו... כי יהולל בפי אנשים". אבל גם הפקיד אדם בחברה, ממילא מת־רחבים גם משלים אלה להכיל עניינות שאינם מיו־דים לשכבה זו בלבד, והם במידה רבה כלל־אנושיים. בכמה מספרי־משל אלה פעמים מזהירים גם על ענ־ינים שבדת וקרבתו (משלי מריכארע ואני) ותפילה (אני ואמנמאפה). בספר משלי חל העתק עצום. ספר זה פונה לא לפקיד אלא לנער ולאדם סתם, ולא מש־פטי יועצים הוא בא להורות אלא "צדק ומשפט ומ־שרים... חכמה ומוסר". ההדרכה הדתית אינה מוד־גשת, אבל היא תנאי מוקדם ('ראת ה' ראשית דעת) וכבושה היא בגוף הספר: לא על 'בעל האף' ו'השו־

תק' ידובר כאן, אלא על הצדיק והרשע; לא מידות שבאופי אלא סגולות של מוסר. עם זה בתכונתו הכ־ללית עדיין קשור גם ספר זה במוצאו החילוני; ואף מידתו — תועלתית בעיקר. מן האמונה המיוחדת בה' נגה אור על משלים אלה לרוממם, לעדגם. עם זה אין משלים אלה קשורים במתן תורה מיוחדת ליש־ראל ואינם מתייחדים לישראל. המוסר אישי הוא, כלל־עולמי, ו'התורה', המדוברת בה בראש וראשון־נה, היא תורת אב ואם או תורת 'החכמה'. בבן־סירה חל מפנה מכריע. לא תורה לחוד ולא חכמה לחוד. החכמה היא התורה. החכמה המוגשמת שנוצרה לפני בריאת העולם "באין מעינות... בטרם הרים הטבע... עד לא עשה ארץ... וראש עפרות תבל (מש־לי ת, כה וגו)" בעשתו למטר חק ודרך לחזיון קלות... אז ראה... הכינה וגם חקרה" (איוב כח, כו) — היא התורה שניתנה לישראל "תורה צוה לנו משה, מור־שה קהלת יעקב" (כד, כה). ימים רבים התהלכה וביקשה מנוחה: "אנכי במרומים שכנתי וכסאי בע־מוד ענן; חוג שמים הקפתי לבדי ובעמק תהום הת־הלכתי, בגלי הים ובכל הארץ, ובכל עם וגוי משלתי. בכל אלה מנוחה בקשתי. אז צוני יוצר הכל... ויא־מר: ביעקב שכני ובישראל תירשי" (כד, ג־ט). בשום מקום לא בוטא רעיון זה בבהירות יותר מבספר זה, ובן סירה הוא העד הקדום שלנו לכך. אבל עם זה אין לומר (עי' במבוא עמ' 24) שבן־סירה חידש רעיון זה; הוא רק הראשון להביע רעיון מקובל בימיו. ובשניים, דומה, יש לראות זאת: אחת, הרי עובדה היא, שהשם 'חכם' הוא הכינוי המקובל בכל ספרות התלמוד לנושא התורה. שנית: במקום אחר (לו, יד) פתאום ואנו מוצאים את הרעיון, שישראל הוא מראש מעשיו של ה', ובכן רעיון מקביל לתורה שקדמה לבריאת העו־לם. וכבר העיר שכטר (ור' סגל למקומנו), שרעיו־נות אלה ידועים במדרש בראשית רבה (פא, ד): "ו' דברים קדמו לבריית עולם. יש מהם שנבראו ויש מהם שעלו במחשבה להבראות: התורה וכסא הכבוד נבראו... האבות... ישראל... בית המקדש עלו במח־שבה". ואם כי אין אלה מחידושו של בן־סירה, יש בהם משום גילוי המיוחד של זה: בן־סירה הוא הממשל המובהק של היהדות ההיסטורית. בראש הס־פר מעיד המתרגם היווני הראשון על המחבר, שהוא קורא לו: 'אבי זקני', כי נתן נפשו לשקוד על התורה והנביאים והכתובים. גם בן־סירה מטעים, שדבריו מכוונים ל'ספר ברית אל עליון' — לתורה, והוא רואה דבריו 'מוסר' ו'כ־נבואה' (שם, לד־לה). אבל באמת

אין אנו זקוקים לעדויות אלה (כד, כה) ודי לנו בע־דות הפנימית. מתוך שיגרה אנו נוהגים לקרוא לאיש בשם ממשל, אבל באמת הרי נתכוון להיות וגם היה משהו יותר מזה. כל כמה שהוא ממלא אחרי ספר משלי, הוא גם משלים, כביכול, ספר תהלים ואיוב. בין מזמור קד בספר תהלים מזה ובין 'כתר מלכות' מזה יש מעט מה שידמה למזמור במב, כא־מג, לח. כאיוב הוא מנסה ליישב בעיות תאודיציות, אלא שהוא כבול לתחום היהדות שבימיו, שאותה הוא בא לפרש לפני הקורא. אמנם בן־סירה אינו זוכר את הגמול לעתיד לבוא. אבל איך שנפרש העלמה זו, אם מתוך בחינה ספרותית, שאין מדרך המושל להי־נתק מן המציאות שלפניו, כמות שרואים במושל המצרי, שאף על פי שהאמונה בעולם אחר עתיקה אצלו אין הוא מפרשה (הש' אמנמאפה 9—11: "אחוז בדומם — בענו, בצדיק — ומצאת חיים ובשרך ישלם על־פני האדמה" והפכו ברשע: "יוקח הונו מיד בניו; הונו ינתן לאחר" —); או שנפרשו מתוך מסיבות הו־מן המוקדם (ובן־סירה הרי הוא בן דורו של אנטיג־נוס איש סוכו!) — מכל מקום אמונתו היא אמונת היה־דות הכוללת, זו שהסופרים הנוצרים רגילים לכנותה בשם 'היהדות הפרושית'. אם כי הוא עומד — כפי שמיטיב להדגיש המהדיר — בתקופה ש'טרם יהיו' בה פרושים או צדוקים: "אלהים מבראשית ברא אדם ויתנהו ביד יצרו, אם תחפץ תשמר מצווה... מוצק לפניך אש ומים. באשר תחפץ שלח ידיך... עיני אל יראו מעשיו... לא ציוה אנוש לחטוא... ולא מרחם על עושה שוא" (יה, ה־יז). זו אמונת הבחירה החפשית של היהדות, גם של ר' עקיבא (אבות ג, יט) גם של יוספוס ובני דורו (קדמוניות יח, א, ג; מלחמות ב, ה, יב). כבר ראינו, שהוא משווה את 'החכמה' שבספר משלי ל'התורה' מסיני, אבל באמת כל משליו כבר נכבשו כיבוש ישראלי. עניין מבחינה זו בראש פרק יז. לכאורה, בא פרק זה ללמד על החטא ועונשו, ועל ההשגחה הפרטית באשר היא ולשם כך הוא תופס בלשון ספר בראשית: "אלהים מבראשית ברא אדם... ימי מספר ועת נתן להם וימ־שילם בכל אשר עליה וכו'". אבל באמת לא כך הדבר. בלא כל מעבר הוא מוסיף לספר: "שם עינו על לבם, להראות גדלת מעשיו ויספרו גדלת מעשיו ושם קדשו יהללו. שם לפניהם דעת ותורת חיים הנחילים וכו' וכו'". כלומר, הדברים מכוונים מלכתחילה כלפי יש־ראל ("אתם קרויים אדם").

משלים בודדים אפשר להם להתהלך בספר זה

שגורים אתנו מלשון חכמים: 'זכר לברכה' בצדיק (מו יט) והכינוי המקביל: 'שם רשעים ירקב' (או מעין זה) ברשע אפילו עוד לפני שנקרא שמו ("עד אשר קם — אל יהי לו זכר — ירבעם בן נבט אשר חטא והחטיא את ישראל" — השווה לביטוי האחרון אבות ה. כא) — גם הללו נגלים לנו בראשונה כאן, אם כי בשרשם קדומים הם ממנו.

וזה כנגד זה. כנגד כל הרוויה 'התלמודית' — הש" פעתו של זה על ספרות התלמוד. ודאי אין עוד ספר, מחוץ למקרא, שהרבה כה להשפיע על לשון חכמים ועל מחשבותיה כספר זה (ודי גם בהוכחה זו בלבד, כדי להוכיח מוצאו היהודי-הכללי 'הפרושי' של המ" חבר!). שאר הספרים שנכתבו 'מכאן ואילך' והם הגיעו אלינו במקרא היווני-נוצרי, אם כספרים מקור דשים, אם כ'חיצוניים' לא נזכר מהם אף אחד בתל" מוד — סימן לדבר שמעולם לא היו חשובים אצל החכמים (אם מפני שהיו 'כתתיים' ומיניים, אם מפני שהם מאוחרים, אם משום שאינם חשובים מבחינת ערכם הפנימי). כנגד זה בן-סירה, כמעט 'אין מספר' למאמרים הבאים ממנו בספרות התלמוד, בין שנת" פרשו בשמו ובין שלא נתפרשו בשמו. ודבריו באים סתם או בשמו של חכם, כגון המאמר הידוע בפרקי אבות בשם ר' לויטס איש יבנה: "מאוד מאוד הוי שפל רוח שתקות אנוש רמה" (= בן-סירה ז, יג). מופלא עד כמה מרבה רב לצטטו ואף ללמוד ממנו (או להסמיך עליו הלכה (ערובין נד, א). אף כמה פתגמים של ר' עקיבא (פסחים קיב) מקורם, כפי שהראה באכר וגרץ, בבן-סירה. גלגול של פתגם מבן-סירה (לד, כו) — "טובל ממת ושב ונוגע בו" — הוא הפתגם התלמודי הידוע "טובל ושרץ בידו". גם דרכי חיים מסוימים בימיהם באה להם הארתם מתוך הספר הזה (השווה יא לו בדברי המהדיר: "רבים היו פצעי רוכל" — סנהדרין קיב. במקור היה מדובר, כנראה, על הולך רכיל ועל-ידי שינוי בקרי הבינו שמדובר ברוכל — מחזור בכפרים, וסיפרו בו מה שסיפרו).

והרי ציטטו את הספר לא רק ב'תנו רבנן' וב'תניא' (עי' פסחים קי"ג, ב; ביצה לב, ב; בבא מציעא קי"א, ב) אלא גם ב'דכתיב' (ב"ק צב; ב"ב צח, כב) וב'שנא' מר' (ערובין נד, א — בשם רב!). ועוד בדור שלישי של אמוראי בכל (גם אחרי שר' יוסף אמר בו מה שאמר) מחשיבים אותו ב'כתובים': 'ומשולש בכתו' בים' (בבא קמא צא, יב) ! מתוך גירסה שנשתמרה בכתבי יד (בכ"י מינכן של התלמוד; באגדות התל" מוד; בילקוט כ"י; וביד רמ"ה של מאיר הלוי אבול-

כאילו קיימים הם ברשות עצמם, אבל בכללו כבר עומד המשל הקדום לשמש את הווי החיים המיוחד, ולהיות עזר להפצת דעת התורה ועיקרי מוסרה של הנבואה: "יראת ה' תכלית מוסר" (כא, יב) דומה ל'ראשית חכמה יראת ה'" שבספר משלי; אבל עם זה יש כאן ממשב רוחה של תקופה וממלחמת הזמן (ר' להלן). בדור שחשבה לו חכמה כללית: "מה גדול המוצא חכמה אך איננו יותר מירא ה'" (כה, יד). חלה תמורה גמורה במשל הקדמון. בבחינה זו יש לנו בייחוד עד נאמן ביחסו למלווה. היסוד האוטי- ל'טארי הקדום של ספר משלי (ו, א"ה, יא, יז, יח, כא, כב, כו) נסוג כאן לאחור מפני חשיבות המצווה: "עושה חסד מלווה לרעהו ומחזיק בידו שומר מצוה (כט, א)... לעני הארך אף ובצדקה משך לו. בעבור מצוה עזר דל... שים אוצרך לפי מצות ה'... איש טוב יערוב רע, ואובד בושט יעזבנו" (יז).

אולם כאמור, אין בן-סירה דבוק במקרא בלבד, הוא גם פה ראשון לרעיונות ולאמונות ודעות של התלמוד. האמונה, שעם ישראל (לו, כט), בית המק" דש (מז, כ), כהונת-אהרון-ופינחס (מה, כו מז) ית" קיימו לעולם — אפשר להסמיך על כתובים, אבל אלו הן אמונות מקוימות במדרשים (השווה ספרי במדבר סי' צב [הוצ' איש שלום כה, יב]; ויק"ר ב, ג). וכן הדבר גם באמונה, ש"לכל גוי הקים שר וחלק ה' ישראל" (יז, יד) או לרעיון: "באמר ה' נעשה רצונו" (מב, כב). בן-סירה הוא גם לנו עד מוכיח מאין כמותו (שלא כסברות שנאמרו מאז גייגר), שמ" עולם לא היתה קיימת בישראל בשום חוג וזמן אמונה על משיח מאהרן (ר' מה כו, מו"ז; ג, כה-כט). "הודו למצמיח קרן לבית דוד" מתפלל בן-סירה בלשון התפילה המקובלת. ואמנם לא רק תפילת שמונה עש" רה יש לנו כמעט התומה כאן. כאן יש לנו הציווי של ברכת המזון (לב, יח) והזכר הראשון לברכת הקשת (מג, יג). יתר על כן: מכאן באות לנו גם הידיעות הראשונות ממדרשים ממש: כי השורש שלום בשמו של שלמה רמז ממנו לשמו של הקדוש-ברוך-הוא (מז, כה, ור' שם הערת המהדיר); או המדרש המופ" לא, שאנו מוצאים לאחר זמן בפי תנאים ואמוראים (ירושלמי קדושין ד, א סה, ד), שאין הממזרים חיים (דא"ר חנינה אחת לס', ע' שנה הקב"ה מביא דבר בעולם ומכלה את הממזרים... ר' הונא אומר אין ממזר חיי יותר משלשים שנה [או לפי שמועה אחרת] יותר משלשים יום): "לא יתנו בניה (של מנאפת) שרש וענפיה לא יעשו פרי" (כג, מ). גם דפוסו לשון

עפיא. עי' דקדוקי סופרים לסנהדרין (קא) אנו שומ' עים מפי רב יוסף, שהספר נגנז על ידי החכמים (אמר רב יוסף, אע"ג [או: אי לאו] דגנוזה רבנן להאי סיפ' רא דב"ס [= דבן-סירא]), מתי היה הדבר? כלום בימי חנניה בן חזקיה בן גרון, לפני חורבן הבית? הרי המספר כ"ב או כ"ד כבר קבוע בספרים שנכ' תבו מיד אחרי החורבן — יוספוס, נגד אפיון; ס' עזרא הרביעי? ומה היה טיב הקדושה של הספר? האם קדושת כתובים? — קשה לומר. על כל פנים דיינו במאמרים שצוטטו מאז שמעון בן שטח עד ר' סעדיה גאון ורבנו נסים, להראותנו, שהספר, על אף כל הגניזה, לא פסק מעולם מלהשפיע כל עוד שה' יהדות המזרחית חיה, ורק בבחינת 'טעות גוי' היא ההשערה, שהפיץ קאהלה באחרונה, שגם כתבי היד של בן-סירא מן הגניזה הקהירית — תחילתם כאילו במערות חורבת קומראן: לא שלכת זו — ודאי כת האיסיים — היה עניין בקדושת ספר זה, ולא שספר בן-סירה הוצרך לצאת לאוויר עולם של ימי הביניים מתוך מערה.

וכאן מן הראוי לדון בפרשה סמוכה: על מידת ההשפעה של ספרות אחרת, או תרבות אחרת על בן-סירה, כבר הראה סגל כנכון, שאצל בן-סירה נשתמ' רו עקבות ביטויים ומליצות שלימות, שמעלות על הדעת את הספרות המצרית הגנומית, משלי-השולחן (על אופן ישיבה עם גדולים), או משלי המנהג כלפי גדולים בכלל, או 'תיאורי הסופר' הנעלה מעל האומ' גים היגיעים במלאכתם הקשה — הם סימן לדבר (אף על פי שאצל בן-סירה ניטל עוקצם האריסטוקראטי-ביורוקראטי במאוד). מליצה כגון "תמור בעל לאל-מנות" (ד, ט), או הדיבור 'בעל אף' (אם כי נמצא בספר משלי, כב, כד), וודאי שמשם באו, 'בעל אף' שקול כנגד ל'רשע' המצרי בספרות הגנומית הישראלית. ברם ודאי חשובה ההשפעה היוונית. אחת היא לאיזה זמן אנו משערים את בן-סירה, אם מאחרים אנו אותו לשנת 180—190 (כדרך שמקבל גם המה' דיר סגל) או מקדימים אותו לדור שלאחר שמעון הא' (בעמ' 250) — בכל אופן עמד בן-סירה בדורו של אנטיגנוס איש סוכו, בתוך עצם הזמן של ההשפעה היוונית, ואפילו אם אין אנו מבררים פרטי השפעה, אפשר לנו לומר, שכל תיאור זה של יהדות, שהספר הזה מלא הימנו — מתכוון כנגד היוונית: להעמיד תורת-חיים לעומת תורת-חיים, בכל מקום שאתה מוצא שאיפה כזו להבלטה ולשיטתיות — אפי' לו אם היא באה בהעלם ואינה מפרשת שם המתנגד

— לעולם כוונתה להתנגד. מכאן שחשיבות יתירה לדבר לראות מה מידת ההשפעה היוונית שמצאו בספרנו. סגל מסכם בזה כמה דברים, אך כדאי שנו' סיף עליהם בירור.

סגל סובר שבכתוב (יא, לה): "לפני מות לא תאשר גבר, כי באחריתו ינכר איש", טבוע הרעיון השכיח בספרות הקלאסית היוונית (המהדיר מביא מסופוק' לס, אך זה בעצם עיקר הרעיון העובר כ'חוט השני' בהירודוטוס) ש"אין לקרוא טוב או רע לחיי בן תמו' תה לפני מותו". בלא ספק, פירוש זה נאה לפי מקומו, אם כי כבר היווני פירש 'תאשר' — תהלל ו'באחרי' תו' הבין את הבנים, מה שעשוי להתפרש במובן מוסרי, וכך הבין ר' סעדיה גאון ('העניינים יתודעו בסופם והצדקות בעת המות'). כלומר, הבינו בזה את הרעיון הישראלי "אל תאמין בעצמך עד יום מותך". אבל כאמור, קרוב שפירוש המהדיר צודק. לעומת זה אין ההוכחה ברורה מן הראיה השנייה. הפתגם 'כשלוז רגל מן כשלוז לשון' (כ, יח) אמנם מוצאו לזנון הפילוסוף היווני, אבל זנון גופו במוצאו היה פיניקי, ואפשר על כן שהפתגם יסודו מזרחי (ומכאן לקחו גם אחיקר הסורי). אין ודאי גם השפעה יוונית בדברי בן-סירה על החכמה המוגשת: "אנכי מפי עליון יצאתי וכערפל כסיתי ארץ" (כד, ג). כבר הראו למדי בזמן האחרון, שכל עצם רעיון הלוגוס הוא רעיון מזרחי טהור (השווה דבריהם של דיר ואולברייט, מתקופת האבן ועד הנצרות, 220—221 ובהערות). אבל אפשר להוסיף מקומות אחרים, שלא הביא המהדיר: סמנד כבר העיר, שהכתובים הידו' עים בבן-סירה (יד, יט-כב 17—19) "כל הבשר כבגד יבלה... כפרח (= כפרוח) עלה על עץ רענן, שזה נובל ואחר צומח", שעברו ממנו אל התלמוד על ידי רב (ערויבין, נד א) — יש להם מקבילה באיליאס (vi, 146—149). אין צורך לומר, שבן-סירה קרא יוונית. קרוב יותר, ששמע דברים אלה באחד המקומות, שנו' דמן לשם: הרי כמעט כל החוקרים סוברים, שבן-סירה שהה בנערותו בהיכל מלך, באלכסנדריה.

מלבד זה, דומה, יש לשער השפעה יוונית בעוד מקום חשוב אחד. כוונתי לפרק לח, כז. מסגרת השי' רה הזאת — ההקבלה בין החכם הסופר לבין בעלי המלאכה היא, כנראה, כמות ששיער המהדיר — גלגול מצרי; אבל הרעיון העיקרי שעומד כאן ("חכמת סופר תרבה חכמה וחסר עסק הוא יתחכם") כלל וכלל אינו רעיון מצרי, אלא יווני. דומה אני, שאין 'חסר עסק' אלא תרגום ל'סכולסטיקוס' היווני. ואולי

מאוחרת יותר של בית שני מבבל; הוא מדמה יסוד כת האיסיים כתוצאה מעלייה זו. אבל בן־סירה מלמד אותנו שרעיונות אלה קדומים יותר והם תעו כבר בימיו בין חוגים מסוימים ומהם באו אליו. — ועדיין אנו צריכים למודעי.

נעבור לשאלה חשובה אחרת: באיזה זמן חי בן־סירה?

במחקר נפלה מחלוקת בנוגע לזמנו של זה. יש מקדימים ויש מאחרים. חילוף זה תלוי בשניים: בק־ביעת זמנו של 'הנכד', המתרגם היווני הראשון, ובק־ביעת זמנו של שמעון הצדיק, אם הוא הראשון בשם שמעון, או שני הוא בשם זה. את זמנו קובע ה'נכד' גופו האומר כי בשנה השמונה ושלשים, בימי (epi) אווארגטס המלך בא למצרים. אלא ששאלת השאלה לאיזה אווארגטס הוא מתכוון, לראשון בשם זה, לתל־מי השלישי (222—247), או לשני, לתלמי השביעי (170—116)? המספרים 38 יכולים להתפרש גם לש־נות עצמו, מבלי להכנס לעוביו של ויכוח זה. שדנו בו רבות חכמים, יכולים אנו לומר, שאין עדות ה'נכד' (כפי שנראה להלן) מכרעת, ואפילו אם הוא מתכוון לתלמי הז' — אין דבריו קובעים תאריך חיבור הספר של 'זקנו'. חשוב הרבה מזה הוא לעמוד על זמנו של שמעון הצדיק, יוספוס (שהוא עֵדו העיקרי בסדר הזמנים) אומר בשני מקומות (קדמוניות יב, ב, ה; יב, ד, א) שהוא שמעון הראשון, מאז קרוכמל נוהגים רבים לומר — השני, אף המהדיר נוטה לדעה זו, ומביא ראיות רבות עניין לדבריו (עי' שם במבוא, עמ' 4—5). אף על פי כן תימה אם אפשר לקיים חש־בון זה. לפי השערה זו חי שמעון הצדיק (והוא הב') בזמן כיבוש ירושלים על ידי אנטיוכוס הג', כיבוש זה היה בשנת 198. אנטיוכוס הג' מת בשנת 187. בשנת 180 שלח יורשו סולקוס את הלודורוס לירוש־לים לשלול את האוצר בבית המקדש, וכבר בשנת 175 עלה למלוכה אנטיוכוס הד' אפיפנס, וחוניו בן שמעון הודה מכהונתו ובמקומו בא יזון; וכבר בשנת 167 פרץ מרד החשמונאים. כלומר, בין כיבוש ירוש־לים על ידי אנטיוכוס הג' עד למעשי אנטיוכוס אפיפ־נס עברו בסך־הכל פחות משלושים שנה. לפי כל החוקרים ראה בן־סירה את שמעון בילדותו ואת ספרו כתב לפחות דור אחד אחרי שמעון. פירוש הד־בר לכל הפחות בימיהם של... יזון ומנלאוס. כלום אפשר הדבר, שאדם שיושב בירושלים בזמן זה ועינו פקוחה על מעשי דור, כותב בשלווה אפית כזאת ודבר אין בפיו ורמוז אין ממנו על יזון ומנלאוס 'בני'

הותר להרחיק יותר ולומר, שגם ה'בטלן' התלמודי (עשרה בטלנים) אינו אף הוא, לפחות בשורשו האטי־מולוגי, אלא קרובו של זה? הפועל 'בטל' וצירופיו — שימושם בעברית תמיד לגנאי, יצאו אלה שאינם צריכים לתלמודם ובטלים ממלאכתם לבית הכנסת (ירושלמי פ"א, ה"ד) — שהם לשבח והרי גם המוסד הזה — קדום מאוד. בתלמוד ייחסו אותו לעזרא ואמרו שהוא תיקן קריאה בעשרה פסוקים כנגד עשרה בט־לנים (שם, מגלה כא, ב), אבל בימי האמוראים כבר לא היה קיים. וכלום אין השם הזה מעיד על הזמן, שכינוי זה חשוב היה ומכובד? אם השערה זו נכונה, אפשר לומר, שכבר בן־סירה מדבר במוסד מסוים בימיו (אם כי אפשר שהוא קודם לטביעת השם התל־מודי). גם המלה 'נושבת' (בשביל 'ישוב', מג ה), שעברה כנראה מכאן לפיוטים, יש בה מראה — מטבע יוני (אויקומני).

ואולי יש לעמוד גם על המחירות 'הפילוסופית' במב, כט"א:

לא נעדר ממנו כל שכל ולא חלפו כל דבר,
גבורת חכמתו תכן, אחד הוא מעולם
לא נוסף ולא נאצל ולא צריך לכל מבין וכו'

הצמצום הלשוני הזה נדמה אינו מקראי. מהיכן הוא? עוד מקור השפעה אחד יש לנו בבן־סירה, אלא שכאן קשה לנו לומר מניין הוא בא. אמרנו, שלא כדבריו של גייבר בזה — וסגל מטעים על כך בדין, — אין ספק שבן־סירה משקף את תפיסת העולם של היהדות ההיסטורית ('הפרושית'), וכמוה מדגיש הוא את 'הבחירה' יחד עם הידיעה הכוללת של כלי־יכול ('הכל צפוי והרשות נתונה'). מציין בבחינה זו הפת־גם: "בקלל כסיל את השטן את נפשו הוא מקלל" (פתגם המזכיר אגב את הרעיון היווני הידוע לגיתה: גורלו של אדם הוא אופיו). אבל בבן־סירה עולה על־יד השקפה זו עוד השקפה אחת, שכמותה אנו מוצאים במגילות מחורבת קומראן (כאמור למעלה, ממקור איסיי), שהטוב והרע נבראים וחלוקים מלכתחילה לבני אדם: "טוב לטוב חלק מראש כן לרעים טוב ורע וירבנה לאוהביו" (א, זח). "כחומר ביד היוצר כן האדם ביד עושהו... נוכח רע־טוב, ונוכח חיים־מות; נוכח איש טוב — רשע ונוכח האור חשך. הבט אל כל מעשי אל, כולם שנים שנים, זה לעומת זה" (לג, יד־יח). אנו מוצאים רעיונות 'גנוסטיים' אלה אצל אלישע בן אבויה (המסתמך אמנם בזה על ר' עקיבא), אבל מלכתחילה מה לאלו אצל בן־סירה? אולברייט אמר השערה, שרעיונות אלו עלו בתקופה

שמעון הצדיק? והרי כבר טען גרץ בדין (מונאט- שריפט לשנת 1857, עמ' 47–8), ששמעון הב' גופו ידו היתה עם בני טוביה, כעדותו של יוספוס בזה (קדמוניות יב, ד, יא). הרוצה לדעת עד מה אין בספר זה רמז לדור זה, ילך אצל פירושו של סמנד. אם כתוב: "לפניו לא היה כד ועד עולם לא ילבשם זר" — הרי זה רומז על מגלאוס שהיה, כביכול, זר (באמת ממשפחת הכהנים מנימין, ולפי המקור בקדמוניות יב, ה, א — בן שמעון הב'!). ואם בן-סירה פונה לבני שמעון הצדיק ואומר: "ויתן לכם חכמת לב לשפוט את עמי בצדק, לא ישכח טובתכם וגבורתכם עד עולם" — הרי זה רמז לבני טוביה, ועוד כאלה. אמנם בספר בן-סירה מורגש ניגוד סוציאלי כבד בין עשירים לעניים (יג, א-כח). אבל דבריו בעניין זה כוללים הם, ולא אישיים כל כך, שהם נאים כמעט לכל דור ודור ואין לתלות אותם דווקא בבני-טוביה. ובעצם תימה, אם בני טוביה הגדילו בבחינה זו את הפרץ. משלם של בני טוביה למי? לקבלנים ולחוכ- רים ולחרשתיים הגדולים שצצו בסוף תקופת ההש- כלה ב'תחום המושב', ברוסיה ובפולין. אבל במידה מסוימת היה באלה ברכה להמוני עם, שכן היו אלה מסייעים עם קרובים ורחוקים ומפזרים ממונם על צרכי הציבור (בתי-חולים, בתי יתומים, מושבי זק- נים, בתי תלמוד תורה לעניים) כמין כפרה על 'עבי- רות' שבסתר (בדומה לאלו של יוסף בן טוביה, קד- מוניות יב, ד, ו), ובגלוי. באמת גם המקור שאצל יוספוס (יב, ד, י) אומר על יוסף בן טוביה, שמצא ישראל עניים והניחם עשירים, ודוגמת המתבוללים הנ"ל מוכיחה שיש בדברים אלה ממש. גם אלה, גם בית טוביה התעשרו בעיקר לא על חשבון עניים בישראל אלא על חשבון קבלנות אצל המלכות. במ- קור שאצל יוספוס (יב, ד, ה) מתמרדים תושבי אשק- לון ובית שאן הגוייות, אבל לא ישראל. הפרץ בינם ובין העם חל בתחום אחר בעיקר — בתחום הדתי, ואף כאן יש דוגמה במתבוללים (יוון וחבריו שולחים מתנות למשחקי הרקלס; המתבוללים נהגו ליתן כסף לבניין כנסיות, ושניהם נתכוונו להפיס דעת גויים). על כל פנים קשה להוציא ממשלים סתמיים אלה שאצל בן-סירה מסקנה ברורה על זמנו.

זו ועוד אחרת. כל החשבון הזה שהבאתי למעלה מיוסד בדעת החוקרים, ששמעון הב' חי בזמן כיבוש ירושלים על ידי אנטיוכוס הג'. אבל מניין לו דבר זה? במכתבו של אנטיוכוס זה לוקני ירושלים לא נזכר הכוהן הגדול כל עיקר. אין לנו מעתה אלא

יוספוס. אבל יוספוס אומר (קדמוניות יב, ד, י) — ואני מתכוון בזה לפשוטי הדברים הנגלים — ששמעון זה חי בימי סלבקוס הד', וגם אביו, חוניו של יוסף בן טוביה) וגם הוא מת על פני סלבקוס הד' (175–187) ואחריו בא — עוד בימי מלך זה — בנו חוניו הג' (שהודח מכהונתו כבר עם מות סלבקוס, בשנת 175). זאת אומרת, שלכל היותר אנו יכולים ליתן לשמעון הב' 7–8 שנים בערך. כלום יש לנו מעתה עוד זמן בשביל בן-סירה בדור זה? — נראה לי על כך, שמוטב להניח את הדברים כמות שהם אצל יוספוס, ששמעון הא' הוא שנקרא בשם הצדיק, והוא גם — לפי מסקנתנו — זה שנתכוון לו בן-סירה. שמעון הצדיק חי בערך (לפי החשבון ביוספוס; התלמוד, כידוע, מקדימו עוד לימי אלכסנדר — יומא סט, ומקבילות) בימי תלמי לגוס (305–283). בן- סירה שכתב ספרו לפחות כימי דור אחריו, חי בשנת 240 לע'. המלה pappos, שבה מכנה המתרגם היווני הראשון את המחבר, אינה מחייבת סבא ממש יותר משמחייב 'אבי זקני' בעברית (מעין זה בלשונות אחרות: זיידע בידיש; גרוספאטר בגרמנית וכד'). העובדה המשונה, שהוא מכנה את המחבר ישוע ולא שמעון (כפי שבוודאי היה שמו של בן-סירה, כפי שטוען בדין סגל במבוא, 1–3) אינה מסייעת לנו להאמין, שאכן היה בן-בנו ממש. גם הכתב יד 'הבל- תי מוגה' שבידו, עשוי גם הוא אולי לקרב מסקנה זו.

נפנה למהדורה שלפנינו.

ונאמר בפשטות: המהדורה שלפנינו הוא החיבור והביאור המושלם ביותר שיש לנו בעברית ובלוע- זית כאחת מספר זה. הביאור מקיף וכולל ועם זה מצומצם לעיקרי דברים בלא עומס של ויכוחים ואין לנו כיוצא בו בשום ביאור מודרני לספר מספרי המקרא — בעברית. חיבורים גדולים מסוג זה ידור- עים באנגלית לספרי המקרא בהוצאת ICC. שנות דור שלם עומד סגל כמומחה ראשון במעלה לכת- בייד העבריים שנתגלו מן הגניזה. במהדורה של- פנינו הוא מסכם פרי מחקר ועיון של עשרות שנים. מתוך עובדה זו, שפרטיה ניתנים בכל פסוק ופסוק וכלליה וסיכומיה במבוא, עולה לנו המסקנה החשובה ביותר מכל מחקר זה כיום — שכתבי היד העבריים מן הגניזה הקאהירית לבן סירה מקוריים ביסודם, אם כי לא תמיד צורתם כצורתם בימינו, מנוסח שנתגבש עוד בתקופת התנאים, "ואולי עוד

לפני רבי לויטס, איש יבנה, שזמנו הוא כנראה לפני חורבן ביתר" (68).

כשנתגלו כתבי יד אלה בשעתם (בשנת 1896) על ידי ש.ז. שטר, נטפל להם מיד בן-הלווי המדעי, כביכול, של תגליות ממיין זה, שמא אין הללו אלא זיו-פים. התרגום מתוך תרגום. אמנם שלא כתגליות המע-רות באחרונה, לא 'זכו' אלה ל'לוחם' גדול, אף על פי כן נמצאו חכמים שקפחו במקוריותם של אלו, כגון ש. ד. מרגליות (ובמידת מה גם ישראל לוי). משקלם של באכר, שטר וכו' בישראל, ונלדקה, סמנד וכו' מחכ-מי הגויים; עלה בידם לבטל את הספיקות אצל רוב החכמים, אבל דבר זה לא מנע מאת 'המומחה' ל'זיו-פים' טשארלס קאטלר טורי (וש. ז. צייטלין בעקבו-רתיו) לחזור ולטעון בעצם השנים האחרונות (במאמרו בספר היובל לאלכסנדר מארכס, חלק אנגלי, 585 וכו'), שבן-סירה הוא תרגום שנעשה בימי הביניים מתוך היווני והסורי. העבודה המפורטת והמדוקדקת שלפנינו מראה בעליל, כל כמה שניתנו דברים מעין אלה לוודאות שלימה, שרק על פי טקסט כגון זה שלפנינו אנו עשויים להחזיר ולהקים לנו את המקור ולהסביר את שיבושי התרגומים, היווני והסורי.

מתוך בירורי הדברים במבוא, סגל מסכמן בחלקו, ובחלקו — בייחוד בכל מה שנוגע לנוסח העברי של-פנינו — הוא פורט דברים מאירי עינים משלו, אנו למדים הלכות גדולות. אחרי שתורגם פעם העברי בדור קרוב לבן-סירה על ידי 'הנכד', חזרו והתקינו נוסח חדש מן העברי, שבינתיים הורחב גם הוא. מתוך עיון בנוסחאות היווניות של ספר יהודית וספר טוביה, ראוי כנראה לומר, שהנוסח-התרגום החדש לא נתייחד לבן-סירה בלבד. גם באלה אתה מוצא נוסח אחד שונה מן הרגיל, התלוי גם הוא בעברי, והוא נמלץ ומורחב מן הקודם. התרגום הסורי של ספר בן-סירה מהווה נוסח חדש העומד באמצע בין היווני ולבין העברי של הגניזה. לרוב הוא מסכים עם היווני. ני המאוחר, אבל פעמים גם עם העברי כנגד היווני. ויש עניין בכך לתולדות הנוסח: במקום שיש שתי נוסחאות בעברי — אחת בצורה מקראית ואחת בלשון משנית, הרי המקראית קרובה לרוב לנוסח היווני הקדום, ואילו המשנאית — לסורי. העברי שוב יש בו מקומות מרובים, שבהם שמורה הגירסה המקורית שנשתבשה ביווני ובסורי. אין הוא תלוי בתר-גומים אלא מוצאו ממקור ראשוני "שנשתלשל מן הנוסחה המקורית של ספרנו, כפי שיצאה מתחת יד המחבר". מצד אחר, נמצאים בעברי חילופי גירסה

ותוספות שישנם בסורי ובנוסחה המאוחרת של היווני. מכאן שבצורתו הסופית הוא דרגה מאוחרת בהתפת-חות הספר. התרגום היווני של הנכד נקבע זמנו לשנת 132 בקירוב לפסה"נ. את התרגום הסורי קובע סגל על פי מימרא ששאל המתרגם (לפי השערתו) מר' הונא — לא לפני 300. ואילו התגבשותו של הנוסח העברי בצורתו הראשונית — עוד לפני חורבן ביתר. הפסוקים המושאלים ממנו על ידי רב יוסף, ואפילו על ידי ר' לויטס איש יבנה, אמנם יסודם בנוסחת העברי שלנו, אלא שהדברים הורחבו ונתנסחו ניסוח לשון המשנה ויש שמקורם בנוסחה לא-מבוררת. ועוד לכלל חשוב מגיע המהדיר על פי לשון הספר. העברית שלו מאוחרת לעברית שבספרי משלי ותה-לים, אבל קדום בהרבה לסגנון העברי המליצי של רז"ל ושל מחברים מימי הביניים הראשונים. ולא עוד אלא שלשוננו, כפי שהיא בעברי, קדום בלי ספק לסגנון 'ההודיות' (שנמצאו בחוברת קומראן) ויותר קרובות לסגנונו המזמורי של המקרא מאשר סגנונו של ההודיות". זוהי מסקנה חשובה מאוד, ואילמלא לא בא הספר אלא להורות לנו (ע"י עשרות ומאות דוגמאות שבפירושו) אמת גדולה זו — דיינו.

בכלל הדברים הרי המבוא של סגל הוא יצירה נאה לעצמה, ששיקול דעת וישוב דעת עם לשון בהירה ומדויקת עולים בה יחד. סגל מברר כאן שם המהבר (כבר אמרנו שיש בלא ספק להסכים עמו, שהשם של המחבר היה כמות שהוא בנוסח העברי: שמעון בן ישוע, בן אלעזר בן סירה); שם הספר (כנראה: ספר בן סירה), חלוקתו; הצורה הפיוטית של הספר (תחום שייחד לעצמו מחברנו גם בספרי המקרא, וגם כאן הדברים מאירים); סגנונו (תשבץ של מליצות מקראיות, היוצאות למשמעויות אחרות שלא כמקורן ומגלות פנים חדשות בכלים ישנים); הלשון והדקדוק של בן-סירה (צורות חדשות בפע-לים ושמות חדשים רבים שאינם במקרא, ההולכים ומתקרבים, לפי צורתם ללשון המשנה; כ-35 שמות חדשים, מהם יש שידועים גם למשנה אבל דומה שכאן להם הופעתם הראשונה — כגון ישיבה, ניסיון וכדו').

פרקים מיוחדים כאן לחכמתו של בן-סירה: תכ-לית החכמה והשגתה; ענין ההשגחה, שכר ועונש, בחירה חפשית וחי העולם הבא, מציאות הרע בעו-לם, הקרבנות אצל בן-סירה, היעוד הלאומי (השם לא מדויק ועל כל פנים צריך להיות: הדתי הלאומי). חשוב הוא בייחוד הפרק העוסק בתולדות הספר בספ-

רות רו"ל, וכיצד הגיעו חכמים להטיל דופי בספר על ידי שנתייחסו לבן-סירה פתגמים עבריים ואר-מיים, "שאינם ממנו והם דברי הבאי... פתגמים אר-מיים בעל פקחות המונית, הרחוקים כרחוק מזרח ממערב" מפתגמי החכמה של בן-סירה. אין ספק שהדין עם סגל, ש"החכמים שללו את הקדושה מספר בן סירה לא מפני שמנו אותו על ספרי צדוקים ומינים, אלא מפני שהספר נתחבר אחרי התום חזון ונביא, אחרי שנסתלקה רוח הקדש מישראל". קשה עלי כאן, שהמהדיר ממלא רוב עמוד 42 מראי מקומות מה-תלמוד ואינו חש ליתן את הדברים בלשונם. האמנם צריך מי שעניין לו בפרשה נכבדה זו 'לכתת רגליו' ולחפש בכל פזורי ספרים? וכי לא מוטב היה ליתן לפני הקורא הלשונות מבן-סירה והמקבילות בספ-רות התלמודית והפיוטית כנגדן, וכך היו הדברים שמחים. עכשיו הקורא 'קורא כדרכו' ואינו נהנה.

בעמ' 44 מכניס סגל בין הספרים שבן-סירה השיע עליהם גם את ספר טוביה. נדמה לי שהיה ראוי להר-ציא ספר זה מן הרשימה: כמעט ודאי שטוביה קדום מבן-סירה. ועוד הערה אחת לעמ' 37. המהדיר כו-תב: "ויש להעיר שבמקביל בבלי ברכות מח, א השמיטו את ההבאה מב"ס (יא, א: חכמת דל תשא ראשו ובין נגידים תושיבנו). ובמקומה הביאו את כל הפסוק ממשלי, דכתיב "סלסלה ותרוממך, תכבדך כי תחבקנה". אבל מתוך רש"י שם ברור, שהסיום נכנס לגמרא אחרי רש"י. וגם לפני התוספות עדיין לא היתה תוספת זו (עי' ערובין סה, ד"ה בצר) והם מביאים מן הירושלמי דברכות, שזה כתוב בספר בן סירה. וכבר העיר על כך המהרש"א (ועי' 'עין משפט ונר מצוה' לברכות).

בנוגע לפירוש — יש להצטער מאוד שהוא נתון פסקאות פסקאות, תלושות מגוף הטכסט, ולא כנהוג מתחת לטכסט. הדבר מקשה מאוד על המעיין, ול-מעשה הוא נדרש לשני ספרים אם רצונו לקרוא ברהיטות... על טיבו של הפירוש יש לומר, שהמהדיר מיצה

את כל מה שראוי היה להיאמר בפרשה זו, לרבות גם בעניינים הנוגעים לתרגומים — הקורא ימצא תר-גום מלא (!) מן הנוסחאות של היווני והסורי. ואם כי פה ופה יש מקום לחלוק או להוסיף פירוש, אבל אין דברים אלה יוצאים מגדר הבנה פרטית, וביחוד לפי השיטה שבחר לו המהדיר שאין הוא נדון עם דעות שהוא שולל. אעמוד כאן רק על ביאור אחד למבוא של ה'נכד', שיש לו חשיבות כללית יותר.

ה'נכד' כותב: "רבות וגדולות נתנו לנו על ידי התורה והנביאים והאחרים שבאו אחריהם ובעדם יש לשבח את ישראל על מוסר וחכמה... אבי הזקן... נתן את נפשו למקרא התורה הנביאים והספרים האחרים של האבות וכו'". סגל מבאר: והאחרים: "הספרים שבאו אחרי הנביאים, כלומר ספרי הכתובים. עדיין אין לכתוב שם מיוחד לכתובים, מפני שבימיו עדיין לא נחתמה סדרת הכתובים". אולם דומה שאין זו ראייה ברורה למדי. מעין אותה לשון של 'נכד' בן-סירה כותב גם פילון על התרפוטטים, שבכל בית מצויים אצלם "החוקים (= התורה) והדברים שנמסרו ע"י הנביאים והתהלות ושאר הספרים".

nomos kai lógia despisthenta dia

prophétôn, kai hymnous, kai ta alla

ובכלל הדברים, הרי גם 'כתובים' אינו שם, ופי-רוש כתובים: ספרים (וכבר השתמשו בצורה זו ככינוי לכל כתבי הקודש, כדרך שאמרו: תחומי ארץ ישראל שבכתובים — ת. מע"ש ב, טו — היינו התחו-מים בפרשה אלה מסעי שבתורה. ואמנם בלאו Zur Einleitung, עמ' 28 וכו') שיער ש'כתובים' הוא קי-צור מן 'שאר הכתובים' (כלומר חוץ מן התורה וה-נביאים, כמו אצל ה'נכד') ול. גינצברג (Journal of Biblical Literature, מס' 41, עמ' 115—136) הש-ווה לזה את השם 'ספרי', שאף הוא (רשב"ם בבא בתרא קנד, ב) קיצור מן: שאר ספרי דבי רב. ובאמת גם העובדה, שה'נכד' מדבר בחלוקה המשולשת מס-ייעת לכך שהוא מדבר בדבר קיים וקצוב.

ספרי מוסד ביאליק

שבהכנה לדפוס *

ר' סעדיה גאון : אמונות ודעות

הוצאה ביקורתית בלויית הערות ושינויי נוסחאות בעריכת צ. מלטר ז"ל ובצירוף מבוא מאת י. אפרת

י. ל. צונץ : מבחר מאמרים

בעריכת א. מרגליות

צ. ה. גרץ : כתבים היסטוריים

כרך ראשון

יהואש : שירים ופואמות

ה. לייוויק : דראמות

א. גלאנץ-ליילס : שלמה מלכו. אשר למלין

שירים

ש. ניגר : ביקורת ומבקרים

ספר יוסיפון

מהדורה ביקורתית ראשונה, בלויית מבואות, שינויי נוסחאות והערות, בעריכת ד. פלוסר

שמואל אושקי : תנחומות ישראל

בתרגום י. פינק ובלויית מבוא והערות מאת י. זנה

ש. וילנסקי : משנתו של ר' יצחק עראמה

א. פוקס : יוון במאה החמישית

א. גרבל : העברית שבפי יהודי אסיה ואפריקה

י. י. ריבלין : שירת יהודי זכו

מרדכי מרטין בופר : בסוד שיח

נתן רוטנשטרייך : בעיות הפילוסופיה של ההיסטוריה

בינידטו קרוצ'ה : האסתטיקה

וילהלם הומבולדט : הלשון ותרבות האדם

אטלס היסטורי-גיאוגרפי של ארץ-ישראל

אנציקלופדיה חינוכית

כרך ראשון : תורת החינוך, בעריכתו של ע. א. סימון ; כרך שני : דרכי החינוך, בעריכתם של צ. אדר וי. לוי

אנציקלופדיה מקראית

כרך שלישי : האותיות חיל

ספר ירושלים

כרך שני

ספרי מוסד ביאליק העומדים לצאת לאור

בשנת 1954

ספרי כינוס

ששה סדרי משנה: סדר נשים וסדר קדשים, מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים ניקוד חדש בידי חנוך ילון (בשיתוף עם 'דביר').

ילקוט התנועות המשיחיות, בשני כרכים, בעריכת א. ז. אשכולי. כרך ראשון: ממרד ברכוכבא עד שלמה מולכו.

ספר הישוב, כרך שלישי: ספר התעודות לתולדות הישוב מתקופת הצלבנים ועד כיבוש הארץ עלידי התורכים (1098—1517), בעריכת יצחק בער ויהושע פראוור (בשיתוף עם 'דביר').

ספר יהודית, בלוויית מבוא, פירוש ונספחות. המה-דיר י. מ. גרינץ.

שירת ספרד ופרובנס, בשני כרכים, בעריכת חיים שירמן (בשיתוף עם 'דביר').

כתבי הסופרים העברים ברוסיה הסובייטית, שלשה כרכים, בעריכת א. קריב.

ספרות יפה ודברי הגות

יעקב פיכמן: כתבים. כרך חמישי: ערוגות, דברי שירה ופרוזה.

גבריאל פרייל: גר מול כוכבים. שירים.

ישראל אפרת: גורל ופתאום. שירים.

הלל בבלי: אדרת השנים. שירים.

מרדכי טמקין: שירים.

יצחק למדן: כשם שאני יהודי. פואמה.

צ. ויסלבסקי: הרומאן והנובילה במאה התשע-עשרה.

מ. ל. האלפרן: שירים.

חקר המקרא והלשון

אנציקלופדיה מקראית: כרך שני: האותיות ביה, בעריכת מ. ד. קאסוטו ז"ל, א. ל. סוקניק ז"ל, נ. ה. טורסיני, ש. ייבין, ב. מזר וי. גוטמן.

י. קוטשר: הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו.

נ. ה. טורסיני: הלשון והספר, כרך שלישי.

י. ידין: מגילת בני אור ובני חושך.

היסטוריה והיסטוריוגרפיה

בנציון דינור: כתבים היסטוריים, כרך ראשון: במפנה הדורות.

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, בלוויית תעודות ונספחים, בעריכת ישעיהו זנה.

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

א. זילברנר: הסוציאליזם במערב ושאלת היהודים.

א. שליט: הורדוס וביתו.

אפרים א. אורבך: בעלי התוספות.

ידיעת ארץ ישראל ועתיקות

נחמן אביגד: מצבות-הזכרון היהודיות בנחל קדרון, בלוויית ציורים ותמונות.

שמעון פ. בודנהיימר: החי בארצות המקרא, כרך שני, בלוויית תמונות.

ספר ירושלים, טבע העיר ותולדותיה במירוץ הדורות ובתרבות, בעריכת מ. אבייונה, ש. אסף, ש. ייבין, ל. א. מאיר, ב. מזר, י. פרס. כרך ראשון: תולדות ירושלים עד סוף הבית השני.

נ. פינקרפלד: אדריכלות בתי-הכנסת באי-טליה.

י. לייבוויץ: תרבות מצרים הקדומה, בלוויית ציורים ותמונות.

ספרי מופת מספרות העולם

עמנואל קאנט: ביקורת התבונה הטהורה. תירגמו וצירפו מבוא, הערות ומפתחות, ש. ה. ברגמן ונ. רוטנשטריך.

פלוטארך: חיי אישים. ספר ראשון: חיי הרומאים, תירגם וצירף מבוא ג. ליבס.

אריך אוארבך: מימוס. מחקרים בספרות העולמית, תירגם ב. קרוא.

ג'. דיואי: דימוקראטיה וחינוך. תירגם י. ט. הלמן.

ר. לינטון: ידע האדם.

ספרי "לגבולם" (בשיתוף עם "מסדה")

היינריך היינה: לה-גראן, בתרגום ש. פרלמן.

זיגמונד פרויד: על יוצרים ויצירות, בתרגום מ. ברכיהו.

משה מנדלסון: כתבים באסתטיקה, בתרגום ח. בר-דיין.

גיאורג בראנדס: כנסת הרומנטיקה בצרפת, בתרגום ד. ב. מלכין.

מהדורות חדשות

אנציקלופדיה מקראית, כרך ראשון.

י. ל. צונץ: הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית.

ג. גליק: עבר-הירדן המזרחי.

ג. טורוב: בידועים ובלא ידועים.

מדרשי גאולה, בעריכת יהודה אבן שמואל.