

# בהירות

בביקורת הספרות

7

מוסד ביאליק. ירושלים

# בתורת בניקורת הספרות

בנריכת שלמה צמח

7

מוסד ביאלוק. ירושלים

## תוכן החוברת

גרשום שלום	אהרן מרקוס והחסידות	3
ליאונל טרילינג	חוש העבר	8
נתן רוטנשטריך	לתפיסתו של הומבולדט בלשון	16
דב סדן	דרך מרחב	25
שלמה צמח	סיפורי עבר והווה	36
שמשון מלצר	על פואימה אחת	51
עדה צמח	סיפורים של מתי מגד	62
יעקב לוינגר	אמונה הבאה בכפירה	66
חיים אורמיאן	הממית עצמו מה דינו ?	72
אפרים א. אורבך	קונקורדנציא לתלמוד	80
	מכתבים למערכת :	
יונה מרצבך	האנציקלופדיה התלמודית	83
יהושע בראנד	תשובה	86

קיץ תשי"ד

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

# אהרן מרקוס והחסידות

## מאת גרשום שלום

אהרן מרקוס (ורוס) החסידות. תרגם מגרמנית: מ. שנפלד, הוצאת 'נצח', תל-אביב תשי"ד — 436 עמודים

שנים רבות ישב בפודגורזה, אחד מפרברי קראקא, ומאז התחיל לפרסם דבריו, רובם בגרמנית ומיעוטם בעברית מסורבלת מאוד. 'הפילוסופיה של הבלתי-מודע' לאדוארד פון הרטמן היתה מהלכת אז ברבים, ומרקוס ביקש לדרוש סמוכין בין הפילוסופיה הזאת לבין עולם היהדות של אנשי הח"ן. הוא היה יוצא דופן בכל גישתו אל הבעיות הרבות שהעסיקו את רוחו — עניינו היה רב בארכיאולוגיה, בכרונולוגיה ובפסיכולוגיה לא פחות מאשר בבעיות האמונה והפילוסופיה. עם הופעתו של הרצל הפך החסיד הנל-הב גם ציוני נלהב (לכל הפחות משך שנים אחדות). העתון שהוציא או בשפה הגרמנית בקראקא (Kra-auer Jüdische Zeitung) בשנת 1898—1899, הוא בלי ספק אחד העתונים המוזרים ביותר שהופיעו בכלל: תערובת של ציונות וחסידות, מחקרים בח"ן ותרגומים מקונטרסי חב"ד בלשון 'אץ קוצץ' פלור-סופית. מימי לא הצלחתי להבין מי בעצם — מלבד מרקוס עצמו שכתב כמעט כל מה שנדפס כאן — קרא בשעתו 'עתון' זה, שהוא היום נדיר ביותר. רק בסוף ימיו חזר מרקוס לגרמניה, ונפטר בשיבה טובה בפרנקפורט ע"נ מיין בראשית שנת 1916, בעצם ימי מלחמת העולם הראשונה.

ספרו הגדול על החסידות הופיע בראשונה בהמשכים רבים בעתון יהודי בעל צביון אורתודוכסי קיצוני, באיזו עיירה נידחת במחוז פוין, ואחרי כן גם כספר, בשנת 1901. המחבר העלים את שמו וקרא לעצמו רק Verus (אמית). ספר זה לא היה נפוץ מעולם: כתיבתו המפולפלת והמבולבלת גם יחד, התקפותיו הבלתי-מרוסנות על כל מה שלא מצא חן בעיניו, ובעיקר על חכמי ישראל במערב, שעשה מהם חוכא וטלולא ותיאר אותם כלהקה של בורים ועמי-הארץ — ודאי לא עשוהו לספר מקובל בחוגים אלה. סתם קוראים שוחרי דעת ותושיה התרחקו ממנו, כי לעתים קרובות קשה מאוד להבין את משפטי המחבר

אהרן מרקוס, מחבר הספר 'החסידות', היה אחת הדמויות המופלאות ביותר של היהדות הגרמנית במאה התשע-עשרה. מילידי ק"ק המבורג היה, מבית חר"דים, אם אינני טועה, נולד בערך בשנת 1843. בראשית שנות הששים, עד שלא מלאו לו עשרים שנה, נתגלגל לפולין בעקבות המסחר שעסק בו, וכאן נתקרב הוא, בן המערב ושוחר הדעת לפי דרכיו, לעולם החסידות. הוא הכיר מקרוב אחדים מצדיקי פולין הקונגרסאית; ואחד מהם, הוא ר' שלמה הכהן מראדומסק — מתלמידיו של ר' מאיר מאפטא — הטביע עליו רושם מכריע. אהרן מרקוס נעשה חסיד נלהב של בעל הספר 'תפארת שלמה', חסיד פשוטו כמשמעו. כנראה, גם הצדיק מראדומסק שהיה אז כבן ששים, מצא בו עניין וקירבו ומרקוס שימש אותו בשנותיו האחרונות והוכנס על ידו לסתר עולמה של החסידות. מרקוס קבע ישיבתו בפולין ונהפך לאיש אחר — אבל יחד עם הערצתו ללא-גבול לצדיקים ש'נסע' אליהם אחרי פטירת רבו המובהק ועמידתו בפניהם ברתת וזיע, נשאר בו משהו מן ה'חקרנות' של יהודי גרמניה. הוא למד תורה הרבה והיה מקובל ומכובד בחצרות האדמו"רים. היתה לו עין פקוחה, והעולם החסידי שספג אותו בכל הויתו, לא שינה במהות אישיותו: אישיות בעלת להט וקנאות, שאהבתו לגיבוריו לא נפלה משנאתו לאלה שהיו שנואים על רבותיו. הוא נשאר דבק במערב/על-ידי רצונו לפרש לעצמו דברי החסידים ודברי המקובלים שעל תורתם שקד, ולקרובם אל המחשבה הפילוסופית, וכן להיפך: להוציא מן ה'חקירה' ניצוצות קדושים שיאירו לו את עולם היהדות. מבחינה עקרונית, הוא קיבל כמוצדקות וכמבוססות בנסיון הנפשי את כל תביעותיה של הקבלה ושל החסידות, שראה בהן חזונית-הכל. דברי הפילוסופים החדשים משכו אותו, הן לחיוב הן לשלילה, ובמזגו החם והסוער חיבב את הפולמוס והשתעשע בו.

ואת רמזיו הספרותיים הפזורים על ימין ועל שמאל — ולא תמיד מקוצר המשיג ועומק המושג בלבד! האמת ניתנה להאמר שלעתיים, ובפרט כשהוא נכנס בהסברים בעלי צביון 'מודרני', משנתו אינה סדורה ומחשבתו מבולבלת והמלים הגבוהות מצלצלות ורוח אין בקרבן. ובכל זאת — זהו ספר נפלא ומלא עניין. והרי מאז הופעת 'שלום על ישראל' של אליעזר צוויי-פל היה זה הספר הראשון שנכתב בכלל על פרשת החסידות. ובאיזו חיוניות נכתב! על אף תביעותיו לדיוק היסטורי ולמתן תמונה כוללת, אין זה ספר מדעי כלל, ולא יבין אותו כראוי אלא מי שיקראנו כספר חסידי מקורי שנכתב במקרה בלשון זרה. כמקור הנובע מבפנים, ולא כמחקר היסטורי, נודעת לו חשיבות מרובה. ומי יכחיש שהוא כמעין הנובע, ודבריו עשירים ומגוונים.

אמנם, כשנודמן ספר זה לידי בראשונה, לפני ארבעים שנה, לא ידעתי גבולותיו של המחבר. זכרני יפה כמה חזק היה רשמו עלי. חידושי העצומים בכל שטחי הקבלה הובעו בקול של ידיעה מוסמכת ובטחון גמור. הוא ידע מה שכל הפרופיסורים מבתי המדרש לרבנים לא ידעו ולא הבינו ופולמוסו החריף ולגלגו המר על גריין ואחרים נראו בעיניו או כדברי גילוי. אהא! כמה שנים עברו עלי עד שהבינותי שרוב חידושי בתולדות הספרות שהוכרו עליהם בספריו בקולי קולות, אין בהם כל אמת והמצאותיו הנפלאות על מחברי ספרי-מופת מפורסמים של הקבלה ותגליותיו תיו הקשורות בזה, הכל דברי הבל, וביקורתו העוקצנית על חכמי הביקורת ההיסטורית בנוייה על תוהו. אך גם עם נפילת ערכו כמקור אינפורמציה מדעית, לא סר חנו בעיני כעדות חיה על האמונה של החסידות. נדמה לי עם עתה, לאחר שהופיעו ספרים מרובים כל כך על פרשה זו, כי ערכו כעדות בעיני קיים, ושום קורא היודע להבחין בין דברי הלהג המדעי שבספר ובין השתפכות לבו של חסיד המוסר את רחשי לבו על הא ועל דא, לא יניח ספר זה מידו בלי שילמד ממנו הרבה. (ואכן מרובים בספר דברי מסורת ותורה שאינם נמצאים בשום מקום אחר!).

אבל דא עקא! הבחנה זו בין מסורה חיה של חסידות פולין על אורותיה וצלליה ובין חידושי ההבל החביבים כל כך על המחבר, אינה קלה. מעיד אני עלי שהפכתי הרבה בספרו וקראתיו כמה פעמים, ועדיין אני מוצא שנכשלתי בקבלת דבריו באיזו נקודה קטנה בלא בדיקה. בספר זה, כמו בשאר חיבוריו — כל פרט ופרט טעון בדיקה. תאריכים שהוא קובע

— אינם נכונים. מסורות שהוא מוסר — ספק אם הן מדוייקות וספק אם לא נסתלפו כשעברו את מזגו הסוער. הספר מלא וגדוש ציורים של אישי התנועה החסידית, על מעשיהם, דיבוריהם השנונים, תולדותיהם ואופיים המיוחד, ודברי המחבר כמעין המתגבר. אבל הוא פארטיזאן! יש לו משפטים קדומים מסוימים גם לגבי כמה זרמים בחסידות עצמה. הוא מתלהב מכל אלו שהרבי מראדומסק שיבח אותם, וכחסידי אמתיו הוא גוקם ונוטר באלו שעוררו חמתו. סובייקטיביות קיצונית זו בהערכת אישים וזרמים שלמים מוסיפה הרבה על חיוניותו של הספר. אין זו אפולוגיטיקה כדרכו של ספר 'שלום על ישראל' או התלהבות מכל דבר חסידי כנהוג אצל כמה מסופרי דורנו. הוא עדיין מזלזל בצדיקים מפורסמים ועורך מלחמה עמהם ועם תלמידיהם. הוא אוהב ומשבח כל מה שקשור בר' ישראל מריזין ומחנהו. הוא מתפעל מחסידות חב"ד הקדומה שסיפקו כנראה את רוח החקירה שבו. והוא מגן על צדיקי פולין מן הטיפוס השמרני וגומר את ההלל על ר' הירשל משרת מרימאנוב. אבל אין לו כל נטייה לר' נחמן מברסלב, את קוצק וכל הכרוך בה הוא מתעב, את ספרי ר' אייזיק מקומרנו הוא מתאר כמלאי דמיונות-שוא ותיאורו של מלחמת צנו וסדיגורה נכתב מתוך איבה חזקה לצנו. יש בדבריו לעתים נעימה של ביקורת שאינה נופלת מדברי ביקורת המתנגדים. בקיצור: ספר אישי מאוד, חי מאוד ומפוקפק מאוד. חידושים עצומים — כמה שתראה, אבל חידושי אמת — ספק אם תמצא חמישה. וביתר קיצור: עולם החסידות מתוך אספקלריה שאינה מצוחצחת. ראייה מבפנים, אבל ראייה פרטיזאנית. מחבר בעל שעור-קומה, אבל בלתי נאמן בהחלט.

והנה בשלושים השנים האחרונות עלה שמו וכבודו של מרקוס במחנה האדוקים. הכרתי אנשים שספריו היו נר לרגלם ושנדמה היה להם שמצאו בהם מפתח לעולם הנסתר של היהדות. הוא נהפך לאחד מאנשי המדע הנחוצים להם. ולמי איכפת כאן, אם איצטלה זו הולמת אותו? נעשו נסיונות לתרגם את ספרו הגדול לעברית, וכבר לפני עשר שנים ניסה י. סלעי את כוחו בתרגום הפרק על הקבלה מתוך הספר, תרגום נאמן למקורו, במידה שהבין אותו (ולעתים תכופות לא הבין). ועתה זכינו לתרגום שלם שנועד כנראה לחוגים אדוקים, אבל יש בו גם כן עניין בשביל קהל-קוראים רחב יותר.

המקור הגרמני של הספר אינו מסודר יפה. מרקוס כתב ככל העולה על רוחו. מרובים מאוד בספר העמודים דים ואף פרקים שלמים שאין להם כל שייכות לגוף הנושא. דיגרסיות כאלה, בחינת מלתא אגב אורחא קמשמע לך, יש להן לפעמים חן מיוחד, אבל כשהן הפכו להיות שיטה של כתיבה אין נחת רוח מהם. חפצו של מרקוס לקשור קשר בין כל הדברים שהיו קרובים ללבו, בין שהם מן העניין בין שאינם מן העניין, העלה גם הרבה דברים טפלים. עשרות עמודים דים הוקדשו לדרשות הר"ן, ספר של דרשות פילוסופיות מן המאה ה"ד שמרקוס מנסה להסביר את תוכנם, משלשל לתוכם דברי חסידות והתפלספות משלו. מאריך בהתלהבות ומפסיק לפתע פתאום כאילו האינטרס שלו שקע. המתרגם ניסה לשוות לספר פנים חדשות על-ידי הפרדת כל הפרקים האלה מגוף ההרצאה על השתלשלות החסידות מן הבעש"ט עד ימי המחלוקת הגדולה בין חסידי צנו וסדיגורה (1869—1870). הוא ייחד להם מקום ב'חלק שני' התופס כאן מאה וחמישים עמוד. בחלק זה אתה מוצא גם דברים ארוכים על ספרי קבלה ומחשבתם של בעלי הקבלה לאור פירושו (האישיים מאוד מאוד!) של מרקוס. כל אותם הגילויים וההמצאות על מחברים של ספרי קבלה שמרקוס התפאר בהם כל כך, רוכזו בעיקר בחלק זה. אבל גם אחרי ה'ניתוח' הזה נשאר הספר לא מאורגן, בלא מוקדם ומאוחר ומלא קפיצות מתוך האסוציאציות שעלו בשעת הכתיבה. מרקוס התעניין מאוד בחסידות נוסח קוצק השנואה עליו וספרו מכיל בפרשה זו ידיעות רבות שאינן בשום מקום אחר — אבל הפרק הנושא את השם קוצק אינו משתרע אלא על חמישה עמודים, וכל עיקר החומר מפוזר במקומות אחרים. יש לברך את המתרגם שהוסיף בסוף הספר מפתח המקל הרבה למצוא דברי חפץ. תאמר איפוא: פעולה רצויה מאוד שהחזירה לספר רות העברית חיבור, שעל כל פנים הוא בחינת מקור נכבד לידיעות, אף כי איננו ספר מדעי. אבל כאן מתחילות הצרות. וצרות אלו מרובות הן. המתרגם נטל רשות לעצמו, לפי דבריו בהקדמתו, "לרכך כמה ביטויים חריפים שיש בהם משום פגיעה בכבודם של שרי התורה והחסידות וגם להשמיט מספר שורות מאותו טעם". הערה צנועה מבשרת רעות! ואכן נתברר לי אגב השוואת חלקים מן הנוסח העברי והמקור הגרמני שיש כאן השתקה וסילוף מטעמים של אפולוגטיקה חסידית. על גריץ ושאר חכמי ישראל ומשכיליה מותר לו למרקוס להגיד כל אשר

בלבו גם בתרגום העברי, אבל אסור לו לדבר את לבו על אדמו"רים. והרי אין המתרגם נקרא ואינו מוסמך לדון על הערכותיו, שאם כן היה מן הצורך לכתוב את כל הספר מחדש מתחילה ועד סוף. הרבה מן החיוניות ומערך כתיבתו של מרקוס נמצא במזגו ובנכונותו להיות 'לוחם'. גניזת דעותיו כשאינן 'נוחות' לאידיליקה האורתודוקסית של היום נוטלת הרבה מערך התרגום. על דברי מרקוס על 'קלוב האתיאיסטים' בטארנופול ישמחו בוודאי כל שלומי אמוני ישראל, אבל אסור להם לדעת מה באמת חשב מרקוס על ר' שמחה בונים מפשיסחא (המתרגם מסלף בעמ' 125 את המשפט עליו, אם לא נאמר לזכותו שלא הבין את המקור הגרמני), על ר' מנדיל מקוצק; או על ר' אייזיק מקומרנו. גניזת החומר הנמסר אצל מרקוס על חסידי קוצק הגיעה עד לאבסורד. כל פעם חסרות פסקאות שלימות, ולא רק הערכות בלבד אלא סיפורים ומעשים שהיו. יכול להיות שכל המסופר בספר זה טעון ביקורת בכל פרט ופרט — לי ודאי שהדבר כך — אבל המתרגם לא היסס כלל להעתיק ולתרגם בלי כל הערה את סיפורי הנסים המופלאים ביותר וביניהם סיפורים שכונם מוכח מתוכם. רק שמועות שאינן רצויות, מפני שהן 'פוגעות', זכו לגניזה. כל מי שירצה להשתמש בחיבורו של מרקוס כמקור לידע חסידות יהיה עליו, איפוא, לפנות גם להבא אל הספר הגרמני (שהוא עתה יקר מציאות מאוד). לעומת השמטת חומר וגניזת דעות בלתי-רצויות, זכינו בהוצאה העברית לתוספת של תמונות ופסקי-מיליות, מהן אמיתיות ומהן מזוייפות. לא צויינו המקורות שמהם נלקחו הדברים. לא חסרה כאן גם 'תמונה' של ר' ישראל בעל שם בכבודו ועצמו, ומה איכפת לו למו"ל שזה עשרות בשנים הוכיחו שאין זו כלל תמונת הבעל שם ממעיבו (שאינו לנו כל תמונה ממנו). אלא תמונת הבעל שם מלונדון, ד"ר שמואל חיים פאלק! מזמן שאברהם כהנה נכשל בטעות זו, חזרו ותיקנו אותה, אבל הטעות לעולם חוזרת. וכן מזוייפת היא הפקסימילה של אגרת הבעש"ט אל ר' יעקב יוסף מפולנאה (עמ' 50). האגרת עצמה ידועה ונדפסה לפני מאה וארבעים שנה. אבל 'האוסטרי' גראף יצא מבית-החרושת הידוע של מזוייפי תעודות חסידיות למאות לפני ארבעים שנה באוקריינה. צרה נוספת היא עניין תיקוני הטעויות של מרקוס על-ידי הערות המתרגם, וזוהי מכשלה כבדה. כפי שאמרתי למעלה, מלא ספר זה טעויות ושגיאות, גדולות וקטנות, מפה אל פה. כל מי שבדק אחרי דבריו,

נוכח עד מהרה שאין לסמוך על שום דבר, לא על תאריכים ולא על ציטאטים ולא על סתם אינפורמציה, ולא כל שכן שאין לסמוך על ידיעות מעולם הקדמוניות והספרות וההיסטוריה. זוהי ממש עבודת סיסי פוס, ואפשר להבין לרוחו של כל מי שיתייאש מעבודתו דה זו שאינה שקולה במעט מן המעט כנגד התועלת שבספרו של מרקוס בכלל. אפשר היה, איפוא, לתר גם את הספר כמות שהוא, או לנסות בשיטה ובעמל עצום, לתקן אותו בהערות. המתרגם לא עשה כן. במקצת מקומות הוסיף למטה הערות הנוגעות לתאריכים של חיי הצדיקים או יחוסי משפחתם, ולרוב בעניינים של מה בכך. ודווקא עובדה זו מתעה את הקורא: מכיוון שכל התיקונים נוגעים רק לנקודות שחשיבותן מועטה, יחשוב שבדקו חכמים ומצאו שכל השאר 'בסדר'! ולא היא! המתרגם לא טרח כלל לבדוק את המון הציטאטים המשובשים של מרקוס, שזכרונו וכוח דמיונו העז הכשילוהו לא אחת ולא שתיים. אבל בכל אלו לא תמצא הערה.

אני מודה שלעיתים מלאכת בדיקה כזו קשה מאוד וצריכה זמן ועיון מרובה (ובעיונותי הרבים נתנסיתי בזה כאשר החיליתי לפקפק באמינות חידושי של מרקוס ויצאתי לבדוק אחריו ונדהמתי מפוזותו ומחוסר האחריות שבחקירותיו בשדה תולדות ספרות הקבלה), ולא אבוא לקטר על המתרגם בנידון זה. אבל במקומות רבים מספיק היה לפתוח את הספר שמרקוס עצמו מצטט, כדי להיווכח שכל דבריו בדויים ושום דבר ממה שהביא אינו כתוב שם, או ששינה לגמרי את כוונת הכתוב והכניס בו כוונות משלו שלא עלו על לב הכותב מעולם. למה לא פתח המתרגם את הקדמת ספר 'דברת שלמה' (שהובאה בעמ' 370) כדי להביא את הדברים בלשון המקור במקום לחזור ולתרגמם מגרמנית? שהרי אילו היה פותח את הספר, היה מוצא שלא היו דברים מעולם והכל בדוי! ולצערי רבו כן רבו סילופי ציטאטי"ן והמצאות כאלה כאן, ואף אחת מהן לא תוקנה ולא זכתה להערת המתרגם. ויש לחוש שעוד מעט יתחילו להופיע בספרות המדע האורתודוכסי לשונות כאלה על סמך ספרו של מרקוס שיהפך למקור השראה לדברי הבל חדישים, כשם שחידושי 'הגניזה' החרסונית המפורסמת מתוצרת הווייפנים ממחנה החסידים מלפני ארבעים שנה הפכה מקור לא אכזב לכמה ספרים שנתחברו בשנים האחרונות על 'תולדות' החסידות (כגון ספרו של מאיר שצ'רנסקי 'תולדות החסידות' הנכתב בהשראת זיופים אלו). ומי יוכל לבוא בטרונאי עליהם

מאחר שגניזה בדויה זו קיבלה 'גושפנקא קדישא', והכל נתפרסם ב'התמים', מיסודם של חסידי לובא-וויטש!

יש שאנחנו טועים ומתארים לעצמנו את התקדמוניתה של ההיסטוריוגרפיה כתהליך טבעי שאין למונעו, ואין בעצם כל חשש לפסיעות אחרונות. אבל האמת היא שיש מגמות חזקות בדור האחרון להחזיר את גלגל ההיסטוריוגרפיה אחרונות (לא תמיד במחיר יופים דווקא! הרבה הסנטימנטאליות עושה...).

הנוסח העברי המסולף והמתוקן שאנו דנים בו אינו אלא חוליה בשרשרת הנסיונות האלה, שמצאו להם לאחרונה ביטוי למופת בדרישה, שדווקא לחסידים עצמם, "השרויים בפנים המחנה... והחיים בסביבה חסידית ונהירין להם שבילי החסידות... להם יאה לטפל בחקר החסידות, ויש להצטער שנטפלו [כך]: נטפלו! ג.ש.] למקצוע זה גם אנשים מן החוץ". ודבר-רי קנטורין אלו נדפסו בבמה חשובה כמו 'בצרון', הכל "על יסוד חופש הוויכוח"! מהו פרצופו של מחקר חסידי על ידי החסידים הבקיאים בספרותם— כל עיון קל בספרות זו המציפה את השוק בשנים האחרונות יוכל להעמידנו עליו. כולנו שמחים ללמוד מפי אנשים העומדים בפנים המחנה, אבל אל-נא יסלפו לנו את המקורות. ואם ספרו של מרקוס בחינת 'מקור' הוא, כפי שאמרתי, או שיתנוהו לנו כמות שהוא, או שיבדקוהו בשבע בדיקות, כמו שראוי לספר-רי מקור. בתרגום שלפנינו לא נעשה לא זה ולא זה. ל'תיקונים' אין ערך, אבל לסילופים מתוך כוונה אפולוגיטית ואידילית משקל רב.

התמוה הוא שקנאותו של המתרגם אינה מוגבלת כלל לתחום החסידות. למשל: מרקוס הביע דעה חריפה וברורה מאוד על ישיבות ליטא ואונגריה, ונתן טעם מפורש למה התנגדו גדולי החסידים למוסד זה ולכל המסתעף ממנו. דבריו, בין שנסכים להם ובין שלא נסכים, אינם פוגעים בכבוד שום אדמו"ר, אבל הם נאמרו מתוך הרגשה עמוקה ולב חם. צריך להשתוות את המקור הגרמני (בע' 193) עם התרגום העברי (בעמ' 152—153) כדי להבין מה משמעותה של 'צנ' זוהר! דעתו של מרקוס על הישיבות איננה פופולארית היום, ועל כן יש לגנוז את עיקריה ולסלף את ניסוחה על-ידי טשטוש.

נשארה שאלת התרגום כשהוא לעצמו. כאן עמד המ-תרגם בפני שלוש בעיות קשות. האחת היא דרך כתיבתו של מרקוס שלעיתים קרובות למדי מחשבתו

ר' חיים ויטל בתהליך ההתגבשות כחשמל? (עמ' 378 בעברית). אילו היה המתרגם בודק אחרי משפט המקור ופותח את ספרי הרח"ו, היה מוצא חיש-מהר, שכמובן אין כל זכר לחשמל אצל ר' חיים ויטל ואין כאן אלא אחת מהמצאותיו המודרניסטיות של מרקוס, ועל כל פנים היה מברר לעצמו את כוונת המשפט הגרמני שפירושו ש"נפש הדומם שהוא בחינת כוח החשמל אצל רח"ו, רומזת על התנועה באבני אל-גביש".

הבעיה השנייה שנתעוררה בתרגומו של ספר זה, כרוכה במה שהבאתי זה עתה: מה לעשות ברמיות הבלתי ספורות לספרים שמרקוס מביא בשמם דברים נפלאים ומופלאים, אך לרוב בלי להביא את לשון נם? ומה לעשות כשהוא מביא אותם בתרגום, אבל תרגומו הוא דמיוני, בכולו או ברובו? בדרך כלל נהג המחבר לחפש אחרי דברי רז"ל והביא אותם כלשונם (אף-על-פי שעל-ידי כך נעלם הגוון המיוחד והמודרני שמרקוס הכניס על-ידי תרגום כיד הדרש הטובה עליו), וכן ראיתיו נוהג יפה לגבי לשונות רש"י וספרי מוסר אחדים שבתרגומם החזיר עטרה ליושנה. אבל במקרים מרובים מאוד לא נהג כך ותיר-גם דברי קבלה וחסידות לעברית בלי לפתוח את המקור העברי שממנו תורגמו, ויצאו בריות לשוניות משונות, ולעתים גם רחוקות מכוונת המקור. כמה יפים וחרifiים וציוריים לשונות 'ספר הקנה' על טעמי המצוות שמרקוס הקדיש לו פרק שלם ומעניין מאוד (אך בנוי על תהו). וכאן הקל מרקוס, שלא כדרכו, על הקורא הגרמני ורשם את מקור הליקוטים שהביא מהספר, על פי עמודי הוצאת קראקא תרנ"ד. אבל המתרגם לא פתח את 'ספר הקנה' המקורי ושם בפי המקור את הפאראפראזות של מרקוס בין מרכאות, כאילו זוהי לשון הספר עצמו (והכל בלי הערה והס-ברה)!

ועוד קושי שלישי: מרקוס שהיה בעל ידיעות מרובות בכל מיני תחומים אהב לזרוק רמזים. אם כי יכול היה להאריך מאוד במקום אחד, קיצר מאוד במקום אחר; וכדי להבין את ספרו, היה בעצם צורך בפירוש ארוך המיוסד על בקיאות, שבסופו של דבר מתברר לקורא שלא כדאי לרכוש אותה. תרגום עברי — הריהו במובן זה פעולה שאינה רחוקה מפירושו, ואם לא תרגמו ספר זה לפני כן — אולי קושי זה גרם לכך. ועד כמה הקושי עצום, הרי עצם התרגום שלפנינו יוכיח. המתרגם לא עשה נסיון לרדת לסוף לשון הרמזים המרובים של הספר, ואין לו גם הידי-

אינה ברורה כלל, בפרט כשהוא נכנס לשוטט בעמקי התפלספותו והשוואותיו של ענייני קבלה עם מושגים שרווחו בשעתו במדעי הכימיה, הפיסיולוגיה והפסי-כולוגיה. יש כאן לשון מדברת גבוהה גבוהה, אבל לבחינת 'שפתיו ברור מללו' לא הגיע. הקורא תוהה גם בפני המקור הגרמני — מחפש משמעות הדברים בניתוח תחביר המשפטים המסובכים והמסתבכים, ולפעמים גם יתיאש. במשפטים המרובים ממין זה נכשלו לרוב מאמצי המתרגם והם בלתי מובנים בעב-רית כשם שהיו בלתי מובנים בגרמנית, ואין להאשים אותו בזה. אבל מצאתי משפטים רבים בכל פרקי הס-פר שלא היתה כל סיבה להתרשל בתרגומם, ולא היה צריך אלא לקרוא בדיוק ולהשגיח על שיעור המשפט הגרמני. עתה נתרבו כאן סילופי המשפטים. למשל: מארקוס אמר (במקור הגרמני עמ' 362) על חסידות חב"ד המאוחרת של זמנו (שאין לו חיבה יתירה אליה) כי החזיקה מעמד "שעה שהשיטות המקבילות [לחב"ד בפילוסופיה של האומות], פיכטה היגל ושלנינג כלו בריק, ובהגותו של הרטמן התנדפה הפילוסופיה כליל ודומה היום לזונה נשכחה". זהו משפט אוילי, כפי שרבו משפטים כאלה אצל מרקוס, אבל משפט ברור ומובן. אבל המתרגם תרגם "...בעוד שהפילוסופים כגון פיכטה, הגל ושלנינג כלו בריק ונדפו כעשן בהגו-תו של הרטמן ודמות היום לזקנה בלה". אי-ההבנות המרובות מסוג זה, שנמצאו כאן, מטילות צל על התרגום. וגרוע מזה: בסוף הספר הגרמני באה רשי-מה ארוכה של תיקוני שגיאות-דפוס, ומהן אימות. המתרגם לא התחשב כל פעם ברשימה זו, וכך נולדו מפלצות של משפטים. (דוגמה קשה לכך בעמ' 257 במקור ותרגומו בעמ' 404). ואם שגיאות הדפוס שמר-קוס עצמו תיקן, לא תוקנו בנוסח העברי, מה צפוי לנו משגיאות-דפוס בולטות ומפריעות שנשארו ללא תיקון? בעמ' 245 למשל, מדבר מרקוס, לגבי תחלת המאה הט"ו, על der bevorstehende Untergang des österreichischen Reiches וכמובן יש לגרוס כאן oströmischen במקום österreichischen. המתרגם לא הבין את המשפט, תמה אוילי, כיצד זה ידבר מרקוס על סופה הקרוב של מלכות שהחזיקה מעמד עוד כארבע מאות שנה, והחליט לתרגם: "השפל בממלכת אוסטריה" (עמ' 391). לדאבוני רבו כאן סילופים ואי-הבנות כאלו, ובפרט בכל הנוגע לטרמינולוגיה היס-טורית ופילוסופית, ומה גם כשהדיון מגיע להסברו-תיו 'המודרניות' של מרקוס בשדה תורת הח"ן. מי בין משפט כמו זה על — "נפש הדומם המוכחת אצל

קים של הספר עשויה לבלבל את הדעת עוד יותר מן המקור הגרמני. חוסר כל ביקורת כנגד הזיותיו הספרותיות הרבות של מרקוס משאירה את הקורא כשהוא תלוי על בלימה ומוכן לייחס חשיבות לכל מיני 'סברות כרס' שאין מן הראוי לדון בהם מתוך כובד-ראש. העיבוד האפולוגיטי, הריכוכים, הסילוי-פים והגניזות אינן גורמות נחת רוח. בסופו של דבר ספק רב הוא, אם יש כאן תוספת לספרות העברית שברכה בה, ואם הבלבול שתגרום בכמה מוחות, לא יעלה בהרבה על התועלת האינפורמטיבית של 'מקור ראשוני'. ספר מדעי המקדם את מחקר החסידות — לא יכולנו לקבל, כי לא נוצר לכך מעיקרו. תעודה אנושית נכבדה ויקרה בגילוי לבה ובלהט המיוחד שבה — יכולנו לקבל, ולא קיבלנו.

עות במדעי היהדות להבין ולפרש כראוי את ציוני המקור המרושלים אצל מרקוס. אם מרקוס כותב לוצאטו ומתכוון לספר ידוע של שד"ל, המתרגם כו-תב בלי בדיקה רמח"ל. מי יוכל לדעת, ש'זקן המקור-בליים' הוא האר"י? וכשמרקוס מביא רמזים, שכדי לפענח אותם צריך לפתוח את ספר 'עמק המלך', מעדיף המתרגם להשמיט את המשפט. יש להצטער שהמתרגם לא השתמש בפירושו העברי של מרקוס על התורה 'קסת הסופר' (קראקא תרע"ב), המפיץ יתר אור על דרך שימושו במקורות.

אני מסכם: אין ספק שלתרגם את מרקוס — קשה מאוד, ואין ספק שהמתרגם השקיע עבודה רבה במא-מץ זה, ויש פרקים בהם הצליח פחות או יותר, ויש פרקים שיצא בשן ועין. אבל קריאת הפרקים העמו-

## חוש העבר

### מאת ליאונל טרילינג

מך בתעודות עודנו שולט בשעה זו באוניברסיטאות שבארצות הברית, הרי ברור הדבר לכל אחד ואחד, שעכשיו אין הלומדות אלא מגינה על עצמה ומוכנה ומזומנה היא לחלק שלטונה בינה לבין יריבה.

שיטת שלטון אקדמית מתוקנת זו אתה רואה בעין יפה. דומה פוחתת והולכת הזיקה לספרות בעולם, ואפילו דומה שגראית הספרות כדבר חשוב בעיני בני אדם, ואפשר לומר שמציאותו של המחקר ההיסטורי בספרות היא שהביאה לחשד זה. הקטיגוריות של די-קווינסי על ההפרשים בין 'ידיעה' ל'כוח' מכוונות הן לעניין שלפנינו; הלומדות המקובלת, כל שהיא תופ-סת את הספרות כמידה-של-ידיעה בעיקרה, הרי אינה מודה בקיומו של כוח-פועל שלה, או שהיא מטשטשת את הכוח הזה, ושבעצם הוא הגודר את הספרות לא-מיתה. ודאי כמה וכמה מחקרים טפלים למחקר הספ-רות, למשל, מחקר המסיבות השכליות שבתוכן נעשה המעשה הספרותי; לא זו בלבד שרשאי אתה לחקרו אלא פעמים אפילו אתה אנוס לעשות כן בשביל שתת-

בשנים האחרונות השיגו וחזרו והשיגו על מחקר הספרות בתוך האוניברסיטאות שבארצות הברית, ועיקרן של השגות אלו — שתורה זו הנלמדת שם אי-נה ספרות לעצמה אלא תולדותיה. דומני, ג'והן ג'יי צ'אפמאן היה מן הראשונים שדן דינו עם חכמי הספ-רות, בשעה שהשמיע דברי גנות על "המחקר הארכי-אולוגי והמדעי כביכול והנסמך בתעודות של האומ-נויות היפות". הואיל, כלשונו, מחקר זה מתייגע "לומר מה שבעולם-הקולח-רגשים-רבים במונחים שאזובים מן המחקר של מדע הפיסיקה". ומזמן שכתב צ'אפמאן דברים אלה, לבש עניין זה בתוך האוניברסיטאות צו-רה ברורה של התנגחות 'הביקורת' כנגד 'הלומדות', הביקורת היא שיצאה למלחמת מצווה זו, ושקולה הצלחת דרכה כנגד הזריוות שבתקיפותה; ואף על פי שמחקר הספרות הארכיאולוגי והמדעי כביכול והנס-

The Sense of the Past by Lionel Trilling, Partisan Review, May-June, 1942.

פוס כראוי את כוחה של הספרות. אבל בשעה שהפופולריסור לזוגי בא ואומר בספרו רב ההשפעה, 'השל' של הגדולה של ההווה, שבשביל מחקר של תולדות הרעיונות יפה סופר שבאמת שבק חיים לכל חי מסופר שיצירותיו עודן משמחות לב קוראיו — ודאי מיד אנו נרתעים ועומדים ותמיהים, אם אין סכנה צפויה לנו, שנהיה כאותם חוטפי-המתים שבאדינבורג המשתדלים יפה יפה שיספיקו גופות מתים בשביל הלימודים בבית-הספר לרפואה.

תקפה יד הביקורת על חוקרי תולדות הספרות בשל מה של ספרות בתורת כוח. וההתקפה חזקה מאוד, הואיל ותולדות-הספרות יצאו פסיעה לאחר פסיעה בעקבות מורה-הדרך שלהן—תולדות החברה והמדינה; הללו שהפסיקו חיבורן המסורתי עם הספרות ונתחברו אל מדעי הפסיקה שבמאה ה-19 וקיבלו על עצמם מן את הנחתם של מדעים הללו—שהעולם בשלימותו נשקף ממש ברוחו של המסתכל משניטל ממנו רצונו. היסטוריה חדשה זו ההצלחה האירה לה מכמה פנים והיתה מורה הוראות בלימודי הספרות כדרך שהיא גופה היתה רגילה ללמוד תורה זו, כלומר שבתקופה של מדע אתה מגדיל כבודה של ספרות בשעה שאתה מקרבה לשיטות המדע. משיטות הללו החשובה שבהן והנאה שבהן, היתה מחקר-הראשית, הגיגיוס — כיצד מעשה של אמנות בא לעולם. אין בדעתו לומר, שמחקר-הראשית חובל בחוויה של אמת שבמעשה של אמנות: איני מאמין שכך הדבר. ודאי משער וסבור אני, שבכל שעה שמישיגים על שיטת-הראשית, רשאים אנו לחשוך במשיגים הללו שהגנה כאן על עניינים מסוימים. וכל כך רחוקה מן האמת השגה זו האומרת שהשיטה הגיגיטית היא אויבתו של מעשה האמנות, שהיפוכה של דבר, אמירה זו האויב: מעשה של אמנות, או כל דבר אנושי, שאתה בודקו מתוך ראשיתו, יכול והוא קולט ערך נוסף. אף על פי כן, קלות רגליה של השיטה הגיגיטית ופעמים היא יוצאת בדרך ההדיוטות. וכשאתה משתמש בה בצורה גסה זו, ודאי שהיא יכולה להפחית בערכו של דבר; ברבים מן המחקרים הגיגטיים כוונתם הכמוסה ברורה — מעשה אמנות אינו בשביל החוקר אלא במסיבותיו.

כוח משיכה אחד במחקר הגיגיטי של אמנות — שהוא נותן בה מנה גדולה של ודאות. אריסטו אומר לנו, שכל מחקר ומחקר מנה של ודאות עמו, והאדם המאמין והנאמן מקבל מנה זו לפי מקומה ואינו מבקש גדולה הימנה. ורשאים אנו להוסיף על דברים אלה — לא זו בלבד שהפרשים כאן בגודל המנה אלא גם בטי-

בה של הודאות; ושוב רשאים אנו לומר, שטעותה הגדולה של הלומדות המדעית-ההיסטורית, שמבקשת היא מנת ודאות וטיבה שאין הספרות צריכה לה, ואף אי אפשר לה שתתקבל על דעתה.

הטעות, שטועים חכמי הספרות כשהם מבקשים בשבילה אחרי ודאות דומה לוודאות של המדעים, כבר עמדו עליה הרבה ואין דברים חדשים בשעה זו להוסיפם על האמור. עד נקודה מסוימת המחקר המדעי של אמנות זכותו עמו ואף נושא פירות הוא: אבל חשוב הדבר, שתהא מכיר ויודע את נקודת הסוף שלו ואסור לך לדחוק עצמך ולעבור אותה. שלא תחכה, למשל, שהמחקר המדעי של הספרות על כרחו מחזק בך את החוויה הספרותית; ובשעה שרצונך, בתורת מורה הוראה, לסייע עם אחרים בחוויה של ספרות, אי אתה יכול לעשות כן בשעה שאתה מקנה להם פירותיו של המחקר הספרותי שלך. הדבר שקומם את חסידי 'הביקורת החדשה' כנגד שיטה זו היה דרך התפיסה המדעית שבעובדה, שהעבירו אותה כמות שהיא במחקר הספרות. רצונם היה להחזיר את האב-טונומיה למעשה-האמנות ולראותו יותר כוח פועל מעניין שבידיעה.

טעותם של מבקרים הללו ידועה לנו. אולי טעותם העיקרית, וששותפים לה חכמי המדע וההיסטוריה גופם, שהכל מתייגעים למעלה מכוחותיהם. לא פחות מן החכמים נופלים המבקרים לתוך הטעות שצ'אפמאן היה מדבר בגנותה, זו הבדלת הגדולה שבימינו "שכל דבר ודבר... אפשר לך לעמוד על גילוי מתוך יגיעה שכלית רבה ומתוך התרכוזות יתירה". לעתים קרובות אתה מוצא אותם, שהם מעלים הסבר לדבר זה הנשמע-לכמה-פנים שבשירה ובאירוניה למעין התעמלות שכלית דקה של פולחן. ואף על פי כן, יכולים אנו לסלוח להם על יגיעתם היתירה, הואיל וזכור לנו שאירע משהו ליחסים שלנו עם הלשון, ודו-מה שינוי זה תובע ממנו שנהא עושים, בשיטה ובגלוי, בדברים שפעם באו אלינו בלא אמצעי וגדרים. אלא שיש עוד טעות אחת שטעו בעלי 'הביקורת החדשה' ושאתה חייב לעמוד על אפיינה. בשעה שגרתעו מפני השיטה ההיסטורית נתעלם מהם שמעשה של ספרות הריהו עובדה היסטורית שאין להשתמט מפניה. ויתר מכן — ההיסטוריות שבו עובדה היא בחוויה האסתטית שבנו. ספרות, רשאים אנו לומר, על כרחיה שלעולם תהא מחקר היסטורי במידה מסוימת, הואיל וספרות היא אומנות היסטורית. ומשלושה צדדים מיוחדים היא כך.

בימי קדם ראו את המשורר עצמו כעין כותב תולדות הימים, רושם נאמן של מאורעות כהויותם. תוקי-דידס אמר, שוודאי יהא דינו דין היסטוריון שלא דקדק ולא פירט. אבל אריסטו אומר עליו – שדקדק יותר, הואיל וכלל יותר, מכל עוסק בניתוח דברים בלבד; ואנו, היוצאים בעקבות אריסטו סבורים, שבחלקה הגדול הספרות היא היסטורית בעיקר, רישומי מאורעות של הפרט ושל האומה ושל היקום ופירושיהם. ועוד, היסטורית הספרות הואיל שעל כרחה שתהא חשה בעבר שלה אבל לא לעולם ידיעתה בהכרה. כוח קיומו של מעשה המשורר בחיבור זה שבינו לבין עברו, בתורת המשך לעבר או סטיה לו כאחד, והדבר הקרוי בפנינו בשם מקוריות אינו אלא יחסו המיוחד של יוצר אל העבר. עניין זה בררו כל צרכו ט.ס. אליוט במסה המפורסמת שלו "מסורת וכשרונו של פרט". ומר אליוט מזכיר לנו, כיצד יחסו של משורר ומשורר אל המסורת משנה את פני המסורת עצמה, ונמצא שתולדות הספרות לעולם אינן נחות לזמן מרובה ולעולם אין גידולן בתוספת קומה בלבד. כל תקופה חדשה בפני עצמה שוב עושה במערכת הדברים שקדמו לה כשהיא מסיחה דעתה ממה שהיה שליט לפנייה, ומצאת בה דמיון-תכונות משלה; קוראים אנו בכל יצירה מתוך כאלידוסקופ של עיקרים היסטוריים.

ושוב מצד אחד היסטורית הספרות, ובמקום זה ענייני מיוחד בצד זה. בקיומו של כל מעשה-אמנות שאינו בן זמנו, הרי ההיסטוריות שבו, הלשעבר שבו, גורמים הם שחשיבותם מרובה מאוד. בכמה תרבויות הלשעבר של מעשה אמנות נותן בו סמכות אסתטית נוספת שנבלעת בתוך הכוח האסתטי שלו. ואפילו בתרבות ימינו עם הרגשתה האמביוואלנטית בענייני מסורת, הרי מונחים בטבעו של מעשה-אמנות שאינו בן זמנו איכות מסוימת ויסוד של ישות אסתטית שאנו מבחינים בהם את הלשעבר שבו. בצדם של מידות צורה של המעשה, והחליפות שבמידות אלה, עומדת וקיימת המידה ההיסטורית, ועל כרחק אתה עושה חשבונה בכל ניתוח אסתטי גמור.

היתה ה'ביקורת החדשה' עוסקת לפי שיטתה המיוחדת כמעט בשדה השירה הלירית בלבד, סוג שהמידה ההיסטורית שבו, אף על פי שהיא בנמצא, הריהו פחות בולטת מאשר בפואימה הגדולה, הסיפור והדראמה. אלא אפילו בשירה הלירית גורם ההיסטוריות חלקו בחוויה האסתטית; אינו מבחינה שלילית של שאר הטבעיים, דוגמת מלאכת השיר וסגנונו שלאחר שנתיישנו ניטל הרבה מסברם – אלא הוא גורם אס-

טיטי חיובי שיחסיו לשאר הגורמים אסתטיים חיוניים הם ומהנים. חלק הוא של הנתון שבתוך היצירה שעל כרחנו אנו נמשכים אחריו. הביקורת החדשה אוסרת על קיום זה, אבל אי אפשר לו שלא יהא קיים ועל כרחנו שנצרפו לחשבוננו.

בריות של זמן אנו, בריות של חוש העבר אנו, לא זו בלבד שכך היה דרכם של בני אדם כל ימיהם, אלא מבחינה חדשה אנו כך מיום שבא וואלטר סקוט לעולם. אפשר שאין הדבר לטובתנו, אפשר ואנו חוקים יותר אילו אנו מאמינים שהעכשיו כולל הכל, ושבתוך ההווה הברברית שלנו גלום כל מה שהיה מעולם. בלא חוש העבר אולי הוודאי שלנו גדול פי כמה, ואנו פחות עמוסים בסבל וחרדים. אבל אף נדבת רוחנו תקטן ועל אחת כמה וכמה שנהא בעלי דעת פחות. בין כך ובין כך, יש בנו חוש העבר ועל כרחנו שחינו בו ועל ידו. ועל כרחנו שנקרא ספרות שלנו מתוכו ועל ידו. וכל שידולים שנשתדל, אי אפשר לנו להיות מין צפור-קיכלי בשעת תעתועי משחקה, בלא שום חוש העבר. קפיצה זו בתוך הדמיון, שקהל הרואים קופץ בשעה שהם נענים להאמלט, גדולה עד אין שיעור. והיא תובעת שיהא חוש העבר שלנו שלם, ולא דווקא מצוין בבקאותו, חוש זה אינו חייב להיות למדן גדול. בשביל רוב מטרותיו של האמן די לו ברוב הפעמים באמונתו החזקה, שאכן יש בעולם דבר שהוא עבר.

סבורני, יש בסירובה של הביקורת החדשה, להכניס לחשבון הביקורת את ההיסטוריות שביצירה, מן הדחיפה הפנימית לעשות את היצירה שלשעבר ממשיכה יותר וקרובה לנו יותר; כיוון שסילקת את ההפך רש העיקרי שבין עכשיו ובין אז-הימים, הואיל ורוחו של אדם אחד הוא ורצונו. אבל רק בשעה שאתה מכיר ויודע את המציאות שבעבר בתורת עבר, בכוחך להרהר גישה בערות שבה ובקירבה שבה. אילו אנו עושים, למשל, את שקספיר בן-ימינו ממש, אנו מעוותים אותו. בן-ימינו הוא רק בשעה שאנו יודעים עד כמה היה בן-תקופתו; שייך הוא לנו רק בשעה שאנו רואים את ריחוקו ממנו. או ניטול משורר קרוב לנו בזמן ממש, מתקבלת 'האודה-להשאר-הנפש' של וודסוורת על דעתנו רק בשעה שאנו תופסים אותה שהיא כתורבה בשעה אחת שבעבר; אילו יצאה לאור עולם בזמן מאוחר משיצאה, אילו נתונה היא לנו ביום הזה כיצירה בת זמננו ודאי לא היתה חביבה עלינו; והוא הדין אצל 'הפרילודה', שהיא הקרובה מיצירותיה של התנועה הרומאנטית לעניין שלנו בזמן הזה. בתוך הלש-

עבר של יצירות אלו גלומה הבטיחות שבתקפן וב-  
שייכותן בנו.

ולעולם עולה השאלה לפניך: שירה של אמת מהי?  
כלום שירה זו שאנו תופסים אותה בשעה זו? כלום  
השירה שהפייטן התכוון אליה מדעת? כלום השירה  
שהמשורר התכוון לה ושקוראה הראשון קרא אותה?  
אכן כל אלה בה, תלויים במצב הידיעה שלנו, אבל  
על כל אלה הריהי שירה כפי שהתקיימה בתולדות  
הימים, כפי החיים שעברו עליה מאז-הימים עד עתה.  
הואיל והוא דבר הפתוח לסוג של תפיסה בדור אחד  
ופתוח לסוג אחר של תפיסה בדור אחר; הואיל ובכל  
דור ודור היא מוציאה סוג אחר של כוח. לפיכך הריהי  
דבר שאין להשיגו כל עצמו — ודאי גם מסיבות אחר-  
רות מביאות אותה לכך — והמסתורין שבשירה והח-  
לק שבה, שאין אנו מגיעים אליו, הם גופם מידה ממי-  
דות האסתטי.

בדות היא להיות סבור שיכולים אנו לחשוב מח-  
שבות בדומה לבני אדם שזמנם אחר, כשם שבדות  
הדבר להיות סבור שיכולים אנו לחשוב מחשבות שלא  
כדרכנו. אבל בדות זו דוגמתה ראשונה בעמידה שב-  
ביקורת מנוגדת להיסטוריה. בספרי הלימוד הנאים  
לתורת הפיוט של קלינת ברוכס ורוברט פן ווארן כופ-  
רים המחברים בכוונה היסטורית איזו שהיא. וכיוון  
שכך תכליתם ודאי רשאים הם לנהוג כך, אבל מסופ-  
קני אם רשאים הם שלא לשאול אפילו פעם אחת את  
השאלה בשעת הניתוח האסתטי: מהו הרושם שנולד  
מתוך דעתנו, שלשונה של שירה מסוימת אינה כל-  
שונו של משורר בזמן הזה? ואתה נתבע, בשעה  
שאתה קורא שיר שנכתב לפני מאה שנה בלבד, למ-  
סיבותיו ההיסטוריות, כשם שאתה נתבע לפירושי מש-  
ליו ודימויו. דבר זה עלול שישתכח מלבו של המ-  
שורר המוכשר והרגיל; חושו ההיסטורי טבוע בו  
עמוק כל כך שאין הוא מכיר בו כל צרכו, ופעמים  
מטעמים משלו נאה לו לשמרו בגניזה, אבל בין שה-  
גיע להכרה ולגילוי ובין שלא הגיע, הרי החוש ההיס-  
טורי אחת ממידותיהן של האסתטיקה והביקורת.

ואיזוהי מזכרת מפורשת יותר לכך מן הדחיפה  
הראשונה, ושהשינוי שבה מאוחר הוא בזמן, של בעלי  
ה'ביקורת-החדשה' עצמם, כשהם מגלים כל מידה  
נכונה של פיוט בשירתה של המאה התשע-עשרה וכל  
טעות פיוטית בשירתה של הרומאנטיות? דרור זה  
שקראו לדחיפתם ודאי שאין האיסור חל עליו. מעשי-  
הם כמעשי כולנו, ועושים הם מה שאנו עושים בעל  
כרחנו ואפילו חייבים בעשייתו: הם עוטפים את תו-

רות הנוי שלהם ביתרונות שבתרבות מסוימת, כוללים  
בתוכה מידות-של-בחירה בדת, במיטאפיסיקה, מדי-  
נות, נימוסים. וכל שהם עושים כך מתוך שעדיפה  
בעיניהם תקופה מסוימת מן האחרות, הרי הם מש-  
תמשים בחושם ההיסטורי. אי אפשר לנו להרהר אחר-  
רי גופי העדיפות שלהם: אבל רשאים אנו להרהר  
אחרי גניזה זו שגנזו את חושם ההיסטורי בשעה שהם  
עומדים ועושים את החוש ההיסטורי בלא שייכות  
בתורות הנוי שלהם.

ומאחר שלעולם החוש ההיסטורי עמנו, לפיכך  
חייבים אנו לזכרו כראוי לו ולהקפיד בדקדוקו  
כלומר, חייבים אנו לפתוח את הדעת לכל השאלה  
הזאת — מהי הכוונה בשעה שאנו מדברים בסיבה  
ומידותיה בתוך תרבות? דויד יום, שזיעזע את תפי-  
סותינו במדעי הפיסיקה, מעלה כמה שאלות נכבדות  
של סיבות בתוך תרבות. "אין לפניך גושא, הוא אומר,  
שחייבים אנו להתנהל עמו בזהירות יתירה מאשר  
יציאה זו שאנו יוצאים בעקבות ההיסטוריה אצל  
האומניות היפות והמדעים; שלא נהא קובעים סיי-  
בות שאינן קיימות ושלא נכבוש את מה שאינו ריבוי  
בלבד לעיקרים של קבע לנצח נצחים". העושים בא-  
מנויות היפות, מוסיף הוא ואומר, לעולם מועט עני-  
ינם ודק וענוג רוחם ופתוח 'לעיוות-דין'. "לפיכך  
סיבות שבאקראי, או סיבות נעלמות ולא ידועות, על  
כרחן שתגדל השפעתן על עלייתן של האומנויות הי-  
פות והתקדמותן". אלא שיש עובדה אחת, הוא מוסיף,  
שנותנת לנו כתב-הרשאה לעסוק בעיון — "עובדה  
זו שאנשי הרוח הנבחרים עולים מתוך המוני העם  
שבזמנם ומקורבים אליהם. לפיכך אין הדבר נוגע בט-  
עמם ורוחם של המעטים בלבד, אלא נוגע הוא בכל  
בני העם; ולפיכך אפשר לפרשו, במידה מסוימת,  
מתוך סיבות ועיקרים כלליים". הוא הדבר שנותן  
לנו רשות להיכנס בהלכותיהן של תולדות התרבות  
ושל ביקורת התרבות, אבל לעולם יהיו עינינו פתוחות  
ויראו שכתב-הרשאה זה שבידינו אינו נותן לנו רשות  
אלא לעסוק בדבר של מסתורין.

זיכוכו של חוש העבר שלנו עיקר פירושו, שנשמור  
עליו כראוי שיהא שוהה בקשייו. היסטוריה, דוגמת  
מדע ואמנות, תובעת לעצמה את ההפרשה: אנו מפרי-  
שים מאורעות מסוימים משאר המאורעות, ואנו עו-  
שים הפרשה מיוחדת זו ותכליתנו לפנינו; אנו עושים  
אותה שתהא משמשת מטרה מסוימת של הרצון  
שבנו ואפילו אתה טורח עד כמה שידך מגעת, אי  
אפשר לך להינזר מן התכלית שלך בשעה שאתה

פסענו פסיעה גדולה מאוד בדרכו המסובכת של חושה-העבר שלנו, בשעה שוויתתה, ולאחריו לזוגי, באו ולימדו אותנו, שעלינו לצאת ולבקש אחרי הרע-יונות-המשוערים של דור ולא אחר הרעיונות-המובנים, דבר שוויתתה מתארו כעין "השערות שהן גלויות לפנינו כל כך, שבני אדם אינם יודעים שהם משערים אותן, הואיל ומעולם לא נודמנה לפנינו דרך אחרת לנתינת דברים זה בצד זה".

אבל שוב היתה רתיעה לאחור בשעה שהפרופ' לזוגי עמד על דעתו בהיכורו רב ההשפעה, ש"ה-רעיונות בספרות עיונית וכבדת דעת ודאי אינם ברו-בם אלא רעיונות פילוסופיים קלושים". הכניסה לתוך עבייה של טעות זו המקובלת על רבים תדרוש ממני זמן מרובה על העומד לרשותי במקום זה. אבל מקצת מן החשדנות שלנו כלפי הספרות היא שמביאה אותנו לעשותה אומנות תלויה בדבר, ודאי שחייב אתה לפקפק בהנחה זו הרואה את הפילוסוף עדיף בשדה הרעיונות. לעולם רואה היא את תנועת המחשבה יוצאת מן בעל השיטה, המהרהר הרהורים בתוך רי-קנות תרבותית, כביכול, ועדיף הוא מן המשורר 'המשתמש' ברעיונות אלה, 'כשהם קלושים'. עליך לפקפק בכך. אפילו אנוס אתה עלי-ידי כך לחזור ולב-נות את זה שנשמע לך בדיבור זה 'רעיונות'.

ודבר זה מוליך אותנו לעניין אחר שאי אפשר לנו להיות פשטנים בו — היחסים שבין המשורר ולסביבותיו. אמת, המשורר הוא תולדה של סבי-בותיו; אבל עליך לזכור שלא פחות מזה הוא סיבה. רשאי אתה להשתמש בו כדרך שמשתמשים במד-משקל של האוויר, אבל אל תסיה דעתך שחלקו בא-וויר זה גופו. מתוך קלות יתירה היינו מסתפקים במשמעותה הפשוטה של התיבה 'סביבה'; כוונה שב-כמות בלבד הצפונה בתיבה זו השביעה רצוננו, והיינו רואים גוף גדול המקיף ממש את חברו של-עולם הוא סביבותיו של הדבר הקטן ממנו. והדבר אינו כן. ודאי קהל השומעים ומעמדם באולם תז-מורת הם סביבותיו של המנצח, אבל אף המנצח והמו-סיקה שלו הריהם סביבותיהם של קהל השומעים. בתוך משפחה ודאי שההורים גורם עיקרי בסביבתו של הילד; אבל אף הילד גורם הוא בסביבתם של ההורים, ונמצא הוא גופו קובע מעשי ההורים כלפיו.

וכתולדה מעניין זה של סביבה עניינה של הש-פעה; השפעה זו שאנו אומרים שיש לסופר אחד על חברו. במשמעותה ההיסטורית, ושמטובה אנו נוט-לים את תשמישה שלפנינו, הרי השפעה אינה אלא

כותב היסטוריה. וודאי שאין לך להשתדל ולהיגזר ממנה, הואיל התכלית והמשמעות דבר אחד הן. אבל בשעה שאתה הולך אחרי תכליתך ועושה את ההפרשה, מצווה אתה שתהא יודע מעשיך מהם; על כרחך שתתן מלוא דעתך על כך, שההפרשה שלך אינה שקולה במילואה אל הסבך שאין לו סוף של המאורעות שמהם אתה מפריש דבר. ורצוני להביא כמה דרכים שיצאו בהם חכמי ספרות שבתוכנו בש-ביל ליתן לדעת ההיסטוריה שלנו שתהא שווה בתוך קשייה המיוחדים.

מצווה אתה שהשאלה העומדת לפניך — אם טבעו של אדם ועד כמה טבעו של אדם לעולם אחד הוא? — תהא שאלה של ממש. איני מתכוון, שחייב אתה לפתרה קודם שאתה מתחיל בעיסוקך, אלא שתהא עו-מד על דעתך ששאלה זו שאלה של ממש היא. הדבר שידוע לנו עליו בוודאות גמורה שהשינוי חל בו הוא ההבעה של טבע האדם, ולעולם תהא עומדת כנגדך בעיה זו של יחסים שהבעה מביאה עמה לרגשים. א. א. סטול, מבקר שקספיר המפורסם, תירץ את כל הקושיות, משהכריז על ההפרש העיקרי שבין מה שקרוי בפיו בשם 'מוסכם' לזה שקרוי בפיו בשם 'חיים'. והוא עומד ואומר, שאפשר ואין כאן צינור המחבר זה עם זה, ושאי אפשר לך לומר על שקספיר, שמצד הפסיכולוגי והפילוסופי גדולה בו חריפותו, הואיל ומונחים אלה הם בפוך דברים של 'חיים', בשעה שעסקו של שקספיר אינו אלא בדברים שב'מוסכם'. מעלתה של דעה זו שהיא מעלה על דע-תך מה גדולה חשיבותם של היחסים בין 'מוסכם' ל'חיים', אבל מתעלמת היא מן הדבר, שלעולם אתה מביע את ה'חיים' דרך ה'מוסכם', ולפיכך לעולם 'חיים' הם במידה מסוימת 'מוסכם', ושניתנה מש-מעות למוסכם רק משום מאמצי החיים שבו. דומה, הפרופ' סטול יוצא מתוך ההשערה, שבקהל הרואים של שקספיר היה המוסכם עניין שבהכרה; אבל, לא-מיתו, הם חשו בו בלבד, ידעו אותו וודאי שלא הכירו בו; מה שהיה להם עניין שבהכרה—היו החיים, ושבו-במקום הם מעתיקים את כל מה שהתרחש על פני הבמה אל תוכם. שאלה זו של זיקת הביניים שבין הרגשה למוסכם זה העומד לרשותה ומקבלה, והשפעת גומלין זו שהם משפיעים זה על זה — שאלה קשה מאד היא. ואפילו לא עמדתי על כל סב-כיה ועל אחת כמה וכמה שאינני מעמיד פנים לפת-רם. מצווה אתה שהשאלה על כל קשייה תהא עומדת לפניך ופשטות בפתרונה לעולם סימן לכשלון היא.

דיבור שכוונתו להביע דבר שבמסתורין. משמעו דבר שופע פנימה, אבל שלא כזרוע של נחל שמימו נכ- נסים אל הנהר הראשי בנקודה מסוימת וגלויה לעין; במשמעו ההיסטורי הדימוי שלה הריהו אסטרוולוגי, והמשמעות שהמילון האוקספורדי נותן לנו מעלה על דעתנו את הפירוש — "להעלות תולדות באמ- צעים לא-מוחשיים או לא נראים לעין" — "ההשראה של כל דבר אלהי, רוחני, מוסרי, לא-גופני של עק- רון או של כוחות נעלמים". וכשאתה עומד כנגד רע- יון ההשפעה מצויה אתה שתהא תמיה יותר מאשר בכל מקום אחר. וכשאין בכוך להשתאות כל צר- כך, מוטב שתמצא איזו תחבולה כיצד מעוררים את מעמד-הספק הנרצה, לאחר שכיוונת את התיבה אל עצמך ושאלת — "מה היתה ההשפעה שעשתה אותי בן-אדם זה שהנני, ובידי מי אפקיד את המלאכה שתגלה כראוי השפעות הללו מהן?"

אבל עוד דבר שלא ירדנו לתוכו על כל סבכו הוא טבע הרעיונות ביחס תנאי התפתחותם וביחסם למ- עבר שהם עוברים מדור לדור. לעתים קרובות מאוד אנו רואים את הרעיון כאותו מטה הנמסר מרץ לרץ בתחרות מירוץ. אלא שרעיון זה על דבר העובר מיד ליד דומה יותר לאותו משפט במשחק-הדיבור בתוך עיגול המסובים כשהוא אמור בלחש מפה לאוזן; עוקצו של המשחק הוא בשמחה שהוא מביא, כש- משוים נוסח אחרון למשפט במקורו. ועיקרם של רעיונות, לא נסיון זאת מדעתנו, הוא ניסוחה של תשובה למסיבות מסוימות, וכך היא אף התמורה משהמיר הרעיון הקיים. וכיוון שהמסיבות של בני אדם ושל תרבויות מצומצמות במניין, וכיוון שאף התשובות-שבאפשר מצומצמות הן, נמצא שדרכם של רעיונות לחזור ולבוא, וכיוון שדרכם של בני אדם לחשוב מחשבותיהם, הרי נטייתם של הרעיונות שהם מוסיפים ומתקיימים אפילו לאחר שהמסיבות שהו- לידו אותם כבר הלכו ואינן; ונמצא שיש לרעיונות כעין רשות מסויגת לעצמם ופעמים הם נראים לנו כאילו רשותם זו שלימה, ודברים אלה הם שהביאו את האמונה במציאותה של אבטונומיה גמורה אצל הרעיונות. סבורים, שהרעיונות חושבים מחשבותיהם לעצמם, יוצרים את עצמם ואת בניהם, וחייהם אינם תלויים בחושב ובמסיבות. ומכאן אנו מגיעים לע- תים קרובות ומחליטים, שרעיונות, רעיונות סדורים בשיטה, הם האחראים במישרים למאורעות שאירעו. הרגשה דומה שולטת בתוך קהל המשכילים אצל המלים. תורת המשמעות אין עסקה ער כל כך בלבבות

כפי שהיה ער בהם כמה שנים קודם, אבל מחמת המי- תוס, שרצוני לקראו בשם תורת המשמעות המדינית, נשתרשה בחיים השכליים שלנו אמונה זו שאנו מא- מינים כי מרומים אנו על ידי מלים, שמלים דוחקות אותנו לכל צד שלא ברצוננו. 'עריצות המלים' שגו- רה בפי כל ועוד תשמישה עמה, ותורת המשמעות פותחת לפנינו עולם חפשי מן המלחמה אם אנו מקב- לים על עצמנו ומנתקים את עצמנו מתלות שבמ- לים. אלא כמאה שנים קודם לכך, כבר אמר דיקנס, שנתייגע מן השמיעה שמשמיעים על 'עריצות המ- לים' (משפט זה ממש בפי); עסקו פחות, אמר, בעי- וות שהמלים מעוותות בנו, מן העיוות שאנו מעוותים במלים. לא המלים בעוכרנו אלא הרצונות שבנו. אין הדיבורים יכולים לשלוט בנו אלא אם כן רוצים אנו שישלטו בנו. והוא הדין אצל שלטונם של רעיונות סדורים בשיטה. נמשכנו לתוך האמונה שרעיונות מסוימים בכוחם לרמותנו ורעיונות אחרים להצילנו. אמון מעמד המשכילים על הדעה, המגנה רעיונות על הרעות המתרחשות ובאות ואינה מגנה — מה שהוא עניין אחר — את דרך המחשבה הרעה שלנו. כאן חטאה הגדול של האקדמיות, שהיא נטרחת יותר על- ידי הרעיונות מאשר על-ידי מחשבות, והטעות של האקדמיות בימינו אין מקומה באקדמיה בלבד; פתו- חה לפני הדרך אל העולם כולו, והדבר שהתחיל ככשולן התפיסה בתוך קהל המשכילים בעלי מקצוע מוצא מימושו בעולם התכסיסים והפעלים.

בימות מלחמה, בשעה ששתי תרבויות שונות, או שני גוונים קיצוניים באותה תרבות גופה, עומדים זה כנגד זה ומאיימים בכוחות שבהם זה על זה, הרי האמונה באבטונומיה של רעיונות מתחזקת הרבה ול- פיכך היא גם ברורה הרבה. בכל מלחמה שבימינו ודאי מתערב סכסוך של רעיונות, שבמקצתו אינו אלא בדוי, אבל ברובו הריהו אמת לאמיתה. אלא שסכ- סוך רעיונות זה, עד כמה שאמת בו, מכניס בלבם של שני הצדדים את ההכרח שבאמונה, כי בטבעם של הרעיונות שהם קבועים ועומדים ואינם בני תמו- רה, ושלאמונה זו כפות כל צד בתורת בן-ברית. מה שהיו האלהים אצל העמים העתיקים בשעת צאתם למלחמה, היו הרעיונות לנו. ובדרך זו בימי המלח- מה האחרונה זכה פרופיסור אמריקני בעל שם לשב- חים גדולים, כשהראה שהנאציזם אין לתפסו אלא כתולדה של הכרח מרעיונותיהם של שופנהאור וני- צשה, בשעה שהמידות הטובות של הדימוקראטיה שבארצות-הברית הסברן בקו ישר זה שאתה ממ-

גורר אחריו עיוותן של עובדות שבהיסטוריה. שופנ-  
הואר וניצשה הללו של ההסבר הראשון דבר אין להם  
עם הפילוסופים של המאה התשע עשרה ששמותם  
כשמותם; האפלטון אינו אלא פרי הדמיון ואתונה זו  
יצאה מסיפורי בדים, ואין מגסים כל עיקר לפייס את-  
נה דמיונית זו עם הדעות ששלטו באתונה של אמת ובר-  
אפלטון של אמת. ובהסבר השני—כיצד אפשר לנו לק-  
שור אנארכיה ומשטמה בתביעת החיים? ואת שבריי-  
דברים, והבוסר והבנוי למחצה בקאנט או בגיתה, או  
בוודסוורת, או בביתובן, או בבירליון או בדילאק-  
רוא? וכיצד אנו מעיזים להוציא מבני אדם אלה,  
שהם הרומאנטיות, קשיות זו של ברזל וריכוז קיצוני  
זה שנסתבכו בהם הנאצים, או אכזריות זו בשיטה,  
או מדעיות משוכללת זו שהתורה הגזעית היתה נמ-  
שכת אל תוכן?

ודאי שני הספרים שאני דן בהם אין כוונתם לה-  
זיק, ואין ברצוני להעמיס עליהם נטל שלא נבראו  
בשבילו לשאתו. אבל רומזים הם במקצת למעמד הנ-  
מוך שההיסטוריה ירדה אליו בתוך קהל המשכילים,  
ועור אחד להם ולערעורן על זכויות ההיסטוריה ות-  
ביעותיה שכמה וכמה מאנשי הספרות מערערים;  
ערעור שתולדתו היתה להביא חוקרי-ספרות צעיר-  
רים, ובעיקר את בעלי-הכשרון שבהם, שיימשכו יותר  
ויותר אחרי ההתנגדות לציון ההיסטורי, בשעה שהם,  
בדרך הטבע, מצדיקים דינם ומצביעים על השממון  
ועל המוות ועל הזיוף שיצאו מתוך המחקר ההיס-  
טורי של הספרות. ודאי יש לראות סיבת התנגדותנו  
להיסטוריה, סוף כל הסופות, בטבעם הכללי של  
החיים שבזמננו. ניצשה—האמיתי ולא דמות הדיוטות  
זו של התעמולה התרבותית — היה אומר, שהחוש  
ההיסטורי הוא אחת מתכונותיו של הרוח, "חוש  
ששי", והזכות לזה שהכיר במעמדה היא זכותה של  
המאה התשע-עשרה. הדברים שהיו נכבדים מאוד  
במאה התשע-עשרה ודאי שלא יוסיפו ויתחבבו ביותר  
עלינו. צינה זו שבנו למחשבה של היסטוריה מסת-  
ברת במקצת מתוך הרגשתנו, כי היה זה העבר שהר-  
בה צרותינו, והמאה התשע-עשרה, יותר משאר המ-  
אות החוטאות שלפניה, ראויה לגינוי. קארל מארכס,  
שבשבילו ודאי שהיתה ההיסטוריה חוש ששי, הוא  
שאמר דברים שהיו לתקוותם של ימינו — שחיי  
אדם בתוך המדינות, שאינם אלא חיי אדם בהיס-  
טוריה, יגיעו באחד הימים לסופם. היסטוריה, כפי  
שאנו תופסים אותה היום, רואה וצופה את כליון עצ-  
מה — והוא הדבר שנשמע בימינו בדיבור קידמה,

שיך אליה מן המוצא האפלטוני ומן הנימוסים שבא-  
תונה. או צא והווי דן בכמה משפטים מתולדות חיי  
של בירון, שנכתבו לא בזמן רחוק, כשתרבות הנאצים  
היתה ברומה. המחבר, כותב ביוגרפיות אנגלי מהוגן,  
עומד ומעריך את השפעת מאמציה של התנועה הר-  
מאנטית על זמננו. והוא מסיים ואומר, שהתנועה הר-  
מאנטית נכשלה. והנה כבר שמוע שמענו על כך,  
ואפשר אמת בדברים אלה, אף על פי שאני לעצמי  
פוחתת והולכת ידיעתי במשמעו של דבר. ודאי פו-  
חתת והולכת ידיעתי במשמעו של הסבר התולה כשלו  
באחת מן התנועות שבספרות. כל התנועות כושלות,  
ואולי התנועה הרומאנטית כשלונה גדול מן האח-  
רות הואיל ושאיפותיה גדולות משאיפותיהן של הא-  
חרות; ודאי שאפה זו לדברים שלמעלה מכחותיה.  
לומר שתנועה שבספרות נכשלה, דומני שאמירה זו  
מעלה על הדעת ראייה משונה בספרות ובהיסטוריה  
כאחד; כאילו באה לציון, שספרות חייבת לתקן דבר  
שיש בו קיום לעולם ועד, שהחיים מתקדמים והול-  
כים עד שלימותם הגמורה. ולפי דברי המחבר הזה,  
לא זו בלבד שנכשלה התנועה הרומאנטית, אלא גם  
הירושה שהורשה לנו נוראה היא:

"הלאומיות היתה בעיקרה תנועה רומאנטית. ומ-  
תוך הלאומיות קופץ ועולה איש התורה-הגזעית הב-  
של למחצה, עם אמונתו הרומאנטית בעליונותו של  
הדם "הארי" וכפירתו הרומאנטית בתועלתה של הבי-  
נה. וכל כך הרחיקו בפשיטתן תולדותיה של התורה  
הרומאנטית, שעודן קיימות בימינו בצורות שאין  
להבחין בהן מתחתן... הואיל והספרות הרומאנטית  
תהו-ובוהו היושב בקרן חשיכה של רוח האדם ומע-  
לה כל ימיו את פלאי הנשכחות כנגד תביעות החיים  
— יפיים של שבריי-דברים ושל ימיי-נעורים ושל הב-  
נוי למחצה כנגד צפיפות ההישגים של כשרון  
הבגרות".

ודאי קל מאוד להביא את הפרשה עד גבול  
המופרך — והרי אין לנו אלא לשאול על שום מה הי-  
תה גרמניה, ולא אנו, שנענתה באכזריות כזו אל הרע-  
יונות הרומאנטיים, שבוודאי היו פתוחים, אם הללו בא-  
מת הם הרעיונות הרומאנטיים, לכל אחד ואחד? אבל  
לא כשלוננו של ההגיון הוא מענייננו, אלא הדבר שה-  
הגיון בא לשמשו: אמונה זו שהרעיונות מולידים מאו-  
רעות, שקיומם אבטונומי ושרוחם של בני אדם נתפס  
להם ובכוחם לשלוט על מעשיהם, חפשים מן המסיבות  
ומן הרצון.  
אין צריך לומר, שעיוות זה של עיקרי ההיסטוריה

פרוגרס — ובאותה ההתרגשות של תאוה כמוסה גם  
אנו צופים לכליון עצמנו; אנו משתוקקים לבחור לנו  
אורח חיים שיפייס אותנו לעולמי עולמים ולנצח נצ-  
חים, ואין אנו חפצים שהעבר יזכיר לנו את האפשרות  
הגדולה הזאת, שההווה שלנו אינו אלא מרבה משוגה  
וכשלון ומביא לעולם צרות חדשות. ואף על פי כן,  
בשעה שאנו נותנים דעתנו על כך, הרי כל הזימונים  
מטים אותנו להוסיף ולבחור בדברים לפי טעמנו,  
וכך הרי נוסף ונהיה תועי-דרך. היסטוריה, שמשמעה  
רציפות של מאורעות, ודאי שלא תגיע אל סופה.  
לפיכך אולי נכבד הדבר להעלות בגלוי על דעתנו,  
מה חלקה של ההיסטוריה במשמעה האחר — זו הסו-  
דרת את רציפות המאורעות והעומדת עליה. ואין לך  
אדם שבידו ללמדנו על כך חוץ מניצשה. אפשר נטה  
אוזן לדבריו בסבלנות יתירה, הואיל והוא עצמו ודאי  
שלבנו נמשך והלך אחרי קוצר-רוח זה שאנו דנים  
בו את ההיסטוריה, שהרי אף על פי שסבור היה שה-  
חוש ההיסטורי הביא לכמה מידות נכונות ועשה את  
בני האדם תבענים פחות ואנוכיים פחות, צנועים  
ואמיצי-לב, והרגיל אותם לחשבון עצמם ולביטול  
עצמם, הרי אף סבור היה שהחוש ההיסטורי מנע מהם  
את היכולת להיענות לגבוהים ולנדיבים שבגילויי  
התרבות, והוא שעשה אותם חשדנים בכל דבר שלם  
כל צרכו ובשל במילואו. השקפה זו על החוש ההיס-  
טורי עם כוונתה הכפולה נותנת לו סמכות מסוימת  
כשהוא בא וגודר החוש ההיסטורי מהו ומה מעשהו.  
הריהו, אמר ניצשה, "סגולה זו החופות ומנחשת את  
סדרי המעלות של הערכים שלפיהם אומה, ציבור  
או יחיד התקינו חייהם". אצל אומה וציבור הערכים  
הם לא אלו בלבד שמימושם יצא מתוך מעשי חוק

ומשפט הפשוטים שבחיהם, הללו שניצשה קרא בשם  
"כוחות המעשה", אלא גם, ובמידה יתירה, אלה שיצ-  
או מתוך הנימוסים המוסריים, על ידי הפילוסופיה  
והאמנות שלהם. והחוש ההיסטורי, הוא מוסיף ואומר,  
הריהו "היצר המנחש ביחסי הגומלין שבין הערכים  
לבין כוחות המעשה". הוזה אומר, חוש היסטורי פי-  
רושו חוש הביקורת, חוש זה המשמש את החיים בב-  
חינת עצמם. וכיוון שלא היתה שעה דומה לשעתנו  
שזוקקים אנו ליצר הבא ומנחש — "הפוחז ומש-  
ער"! — את סדרי המעלות בהבעה של תרבות, הרי  
התרחקות זו שגדלה והולכת מן ההיסטוריה, ודאי  
שמידה זו סימן לאושנו.

בנאות שבשעות חייו היתה סגולתו של ניצשה גופו  
זריזה יותר למהר ולנחש את סדרי המעלות אצל  
עניינים-שבתרבות, משהיתה אצל כל אדם אחר בו-  
מנו, ועד ימינו אלה לא מצינו דוגמתה. וכשאתה מב-  
קש אחרי הסבר לזריזות זו, הרי אתה מוצא אותו  
בכך, שמעולם לא עלה בדעתו להבדיל בין חוש ההיס-  
טוריה שלו לחוש האמנות שלו. לא שניים היו אלא  
דבר אחד היו. וערך גדרו שגדר את החוש ההיסטו-  
רי, ובייחוד כשאתה כורכו בדוגמה של עצמו, הוא  
בזה שהוא מדבר אל חכם ההיסטוריה ואל חוקר  
האמנות כאילו בן-אדם אחד היו. מבן-אדם זה דור-  
שת גדרו של ניצשה ותובעת, שיהיו חוקרים את  
התרבות ודנים אותה בתורת הערכה רצופה של החיים  
הבוחנים את עצמם, ושהכרעה זו לעולם לא תמצא  
את מימושה במילואה בתוך "כוחות המעשה" של תר-  
בות אחת, אבל לעולם לא תמצא מימושה כל עיקרה  
אם לא תתקשר בעובדות הפשוטות של חוק ומשפט.

\* \* \* תרגום \*

# קווים לתפיסתו של הומבולדט בלשון

## מאת נתן רוטנשטרייך

שתתפוס את מה שהיא מדמה לידי האחדות, וב־  
דרך זו תעמידו כנגד עצמה בחינת מושא  
(אובייקט).

3. אחדויות הללו, שבכוחה להעלות בדרך זו, שוב  
היא משווה זו לזו ומפרידתן ומקשרתן לפי צרכה.  
4. הוה אומר, מהותה של החשיבה, שהיא תוחמת  
חוליות במהלך של עצמה: על ידי כך מעלה היא  
כולות מתוך חלקים מסוימים של פעילותה;  
וברואים אלה היא מעמידה זה כנגד זה ביניהם  
לביין עצמם, ואת כולם כאחד היא מעמידה בחינת  
אובייקטים כנגד אותו סובייקט, כלומר כנגד  
החושב.

5. אין לך חשיבה, ואפילו הטהורה ביותר, שלא ת־  
עשה בעזרתן של הצורות הכלליות של חושב  
תנו; בתוכן בלבד עשויים אנו לתפסה וכאילו  
להחזיק בה.

6. והנה הסימון החושני של אחדויות הללו שלידיהן  
מתאחדים אי אלו חלקים של החשיבה, שיהיו  
עומדים בחינת חלקים כנגד חלקים של כלל גדול  
יותר, ושהיו עומדים כאובייקטים כנגד הסוביי־  
קט — סימון זה קרוי, במשמעו הרחב, לשון.

7. על כן פותחת דרכה של לשון בלא־אמצעי ומיד  
עם המעשה הראשון של הרפלקסיה. כשם שהאדם  
מתעורר מתוך אטימות תשוקתו במקום שהסו־  
בייקט בולע את האובייקט, ובא לידי תודעה  
עצמית, — עם מעשה זה עולה גם המלה, כא־  
לו כאן דחיפה ראשונה שאדם נותן לעצמו ומ־  
עמידו פתאום דומם\*, בשביל שיתבונן סביבו־  
תיו וימצא עצמו בהן.

8. האדם מבקש הלשון מבקש סימנים, שבתוכם,  
באמצעות החוליות שהוא עושה בחשיבתו, בידו  
להקיף כולות כאחדויות. לסימנים כאלה נאות  
יותר תופעות שאתה משיגן בזמן מן התופעות  
שאתה משיגן בחלל.

9. רישומי־הדמות\*\* של הדברים המונחים בדומי־

Umriss \*\* still stehen \*

גלויה זיקתה של הספרות ללשון; היא כלי היוצרים  
שלה, אויר חייה ורוב כוחה בדיבור. הספרות היא  
עיצובה של הלשון, ומבחינה זו היא עיצוב המעו־  
צב. שהרי נתינת צורה ראשונה כבר אתה מוצאה בל־  
שון סתם, זו הממצעת בין עולמו הרגשי והרוחני של  
הסופר לבין קוראיו. אבל גם צד אחר לזיקה זו שבי־  
ניהן, צד שאינו גלוי לעין כל כך: בדיון על מהותה  
של הלשון ושרשיה מיד נשאלה השאלה על מקומן  
של שתי הדמויות העיקריות של הספרות — השי־  
רה והפרוזה — בלשון. וילהלם הומבולדט — והרדר  
שקדם לו בכך — ראה בשירה לשון של בראשית.  
סבור היה, ששירה היא צורת הבעה שהחוששים שולטים  
בה יותר מן הפרוזה ועל כן ראה בה צורה המכוונת  
יותר למעמדה של הלשון, בחינת מימוש חושני של  
הרוח. ואם כך הדבר, הרי השירה בתורת תחום מוגדר  
של ספרות כעין שיבה היא למקורותיה הראשונים של  
הלשון בכלל.

משנת הלשון של וילהלם פון הומבולדט היא אבן  
פינה לכל דיון בפרשה זו, מאז ועד עתה. כאן איחד  
הומבולדט את עניינו הבלשני עם עניינו בבירור טיבו  
של אדם ודרכו; דיון בלשון היחיד עם דיון בלשון  
שהוא קניין הכלל וההיסטוריה, לשון שהיא בעצם  
השקפת עולם. משנת הלשון היתה לו להומבולדט גם  
אחיזה וגם סיכום בתורתו על חינוך, היסטוריה  
ויופי. לפיכך ראוי לצאת ולהיאחז בחיבור נעורים  
שלו, 'החשיבה והדיבור' (שאנו מביאים אותו בתרגום),  
מעין ראשי פרקים של משנתו, מיעוט המחזיק כל  
תורתו בטיבה של לשון ובזיקתה לעסקי ספרות:

## על החשיבה ועל הדיבור

1. מהותה של החשיבות היא בפעולת הרפלקסיה\*,  
בהפרדה של החושב מן הנחשב.

2. בשביל שתהא עוסקת ברפלקסיה\*\*, הכרח לה לרוח  
שתתעבב בהרף־עין בפעילותה הנמשכת והולכת,

zu reflectieren \*\* reflectieren \*

תם זה בצד זה מיטשטשים בקלות לפני הכוח-  
המדמה, כשם שהם מיטשטשים לפני העין. ואילו  
בהמשך הומני שם הרף-העין זה שלפניך גבול  
מסוים בין לשעבר למה שעתיד לבוא. ובין הה-  
וויה ובין מה שאינו עוד הוויה שום חילופים-  
שבטעות אינם בגדר האפשר.

10. מעולם לא היתה קובעת העין בלא-אמצעי ובש-  
ביל עצמה גבולות כל שהם זולת הגבולות שבין  
גוון לגוון, אך לא על ידי רישומי-הדמות בין  
אובייקט לאובייקט. מגיעה היא לקביעה זו, או  
דרך היד הממששת, פלומר היד המחליקה על  
הגוף בהמשך זמני, או דרך תנועה שעל ידיה  
נתלש ועומד אובייקט אחד מתוך חבריו. לאחר  
מכן בונה העין על זה או על זה את כל היקשיה  
של דומה בדומה.

11. המסויגים שבשינויים בתוך הזמן הם השינויים  
שהקול מעלה אותם. והם אף הקצרים שבהם,  
ובוקעים ופורצים מן האדם עצמו עם הנשימה  
המחיייה אותו, ואף על פי שהם נדמים כהרף עין  
חיים הם ומעוררים יותר מכל.

12. אמור מעתה, סימני הלשון הם צלילים שעל כור-  
חך אתה משמיעם, ובהתאם לאנאלוגיה הקיימת  
אצל כל ספיקותיו של האדם, הרי בשעה שהוב-  
רר לו האובייקט והכירו כנבדל מעצמו, אנוס  
היה גם להשמיע בלא-אמצעי את הצליל שאותו  
צריך לציין.

13. אותה אנאלוגיה הוסיפה לפעול. שעה שביקש  
אדם סימני-לשון, היה עניינו של שכלו להב-  
חין. עם זה הביא לעולם כולות, שלא היו  
דברים של ממש, אלא מושגים, כלומר עיסוק  
חפשי, שהניח מקום להפרדה חוזרת ולקישור  
חדש. בדומה לזה בהרה גם הלשון בצלילים מחו-  
תכים\* שיסודותיהם פותחים לקישורים מרובים  
חדשים.

14. הוזה אומר, צלילים כדוגמתם אינם מצויים בט-  
בע הנותר כולו, הואיל האדם לבדו מזמין את  
ברואיו-עמיתיו להבנה על ידי חשיבה-ביחד,  
ואילו שאר הבריות מזמינים לכל היותר לפעולה  
על-ידי תחושה-ביחד.

15. לפיכך אין האדם אוסף לתוך לשונו שום צליל  
בטבע, והוא כגלמו וכנתינתו, אלא לעולם הוא  
בורא לעצמו צליל מחותך הדומה לו.

16. ואפילו מאוד מבדיל הוא את צעקת-ההרגשה  
\* artikuliert

שלו מן הלשון; ובוזה ודאי ההרגשה מורה דרכו  
אף של המעוצב ביותר\*. אם הוא נרגש עד מאד,  
עד שניטלה ממנו היכולת לחשוב על אובייקט  
מנותק מעצמו, לכל הפחות, בתוך הדימוי, מיד  
פורץ מתוכו צליל-טבעי; במקרה מנוגד —  
משמיע אדם דיבורים, ומגביה צלילו על פי  
שיעור היפעלותו. —

לאחר שהבאנו תרגום חיבורו של הומבולדט נדון בו  
ונפרשהו. הוא נכתב בתוך שנות 1795-1796, ובמהדו-  
רה של האקדמיה הברלינית מעיר המהדיר, שרשימה זו  
ראשונה מרשימותיו של הומבולדט בחקר מהות הלשון.  
ולפיכך אמורים בו כל עיקרי הרעיונות, שהוסיפו  
להטריד את הומבולדט בשדה מחקר זה, אף על פי  
שכאן וכאן עוד דבריו עמומים. ועוד: הואיל וחיבור  
ראשון היה, הריהו קיצוני ביותר. עומדות בו השאלות  
כשהן מחוברות ליסודות שבמהות הלשון ודרכי כני-  
סתה לתחמו של אדם. דיננו לומר — שעניינו של  
חיבור זה הוא בתשובותיו לשלוש שאלות עיקריות אלו:  
א. כיצד אפשר שבכלל תהיה לשון בעולם?  
ב. מהיכן קיומה של לשון בפועל?  
ג. מדוע היתה הלשון מערכת של קולות ולא  
של סימנים אחרים?

א. בעניין החשיבה ומהותה

שלוש ההנחות הראשונות עניינן בחשיבה ומהותה.  
שכן הומבולדט סובר, כי אחיזתה של לשון בכושר  
החשיבה.

1. הרפלכסיה

בשביל לברר את מהותה של החשיבה נזקק הומ-  
בולדט למושג הרפלכסיה, ומן הדין לומר תחילה דב-  
רים מועטים על משמעותו של מושג זה בגלגוליו  
השונים כדי שייקבע טיבו בפרשתו של הומבולדט.  
שעה שטבע לוק מטבע של מושג "רפלכסיה", ביקש  
לציין בו את התפיסה של פעולות-הרוח שלנו בתוך  
עצמנו. כשהרוח עוסקת בנסיון הפנימי של עצמה,  
דרכה לחזור על הפעולות האלה ולהתבונן עליהן.  
כלומר, הרפלכסיה — "ההחזרה" — עניינה תהייה של  
נפש על עצמה, התבוננות שבתגובות הנפש עצמה\*\*.  
קאנט חידד את משמעותו של מושג הרפלכסיה,  
כשאמר שאין עניינה דיון באובייקטים אלא בת-  
נאים של הרוח שלנו, כשאנו מגיעים מתוכם למושגים

\* den Gebildetsten

\*\* יון לוק: מסה על שכל האדם, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 102  
ואילך.

העיסוק ברפלקסיה, כלומר האפשרות להבחין את החושב מתוך הנחשב, תנאי לו: שפעילותה המתמידה של הרוח תתעכב, כביכול, בהמשך שלה ותרכז עצמה וכאילו תכבוש עצמה בתוך מהלכה הנמשך. אולם ריי כוזה, שדינו דין רפלקסיה, לפי הרדר, מביא את הרוח להתבוננות, כפי שראו אותה לוק וקאנט. כלומר זו שאינה מתבוננת על אובייקטים אלא על מה שכבר נתפס על ידי הרוח עצמה, שקראנו לה התבוננות שב-קומה שנייה. כאן העיקר שבמעשה הרוח, אותו צירוף שהיא מצרפת לאחדות את הדברים שהוא מדמה; ולפיכך עשוי צירוף זה באחדותו להיות אובייקט העומד כנגד הרוח.

אין ספק בכך, שבמקום זה כפוף התיאור של הומ-בולדט לעיקרי תורתו של קאנט על ההכרה. עניינה של הרוח הוא, כמו בתורה של קאנט, להביא אחדויות מכוח עצמה. מה שקרוי אובייקט אינו אלא הצירוף שצירפה אותו הרוח עצמה. אין האובייקט בגדר של יסוד או תחום מסוים שהרוח נתקלת בו בעיקרו של דבר וקנתון לה מלכתחילה. הוא האחדות הפנימית שנולדה בכוח של הרוח עצמה. נמצא שאין האובייקט מוכן ומזומן, שהחשיבה תבחין את עצמו מתוכו, ואין נח-שב שחושב יבחין את עצמו מתוכו. מעשה ההבחנה שהוא מעשה החשיבה, הוא שמביא לידי ההבחנה בין חושב לנחשב.

כאן צירף הומבולדט את היסודות שבתורת קאנט עם היסוד שעמד עליו הרדר בדבריו על הרפלקסיה – נתינת הדעת של ההתבוננות היא מעשה חפשי של הרוח. ומעשה זה רואה הומבולדט כעיקוב בתהליך המתמיד של הפעילות הרוחנית, בשביל שיוולדו האחד-דויות בתוכה; ונמצא שהמעשה החפשי שהעיקוב הבי-או לעולם הוא הרקע למעשה החפשי שיצר את האחד-דויות; אותו מעשה שקאנט קרא לו בשם "סינתיזיס". אמנם בחיבורו הידוע של הומבולדט, על "המחקר המשווה של הלשון", אנו מוצאים גם הדגשה לצד אחר. שם אמור, שהרפלקסיה יכולת רוחנית היא של חלוקה, וכנגדה עומדת יכולת רוחנית של צירוף או ה"סינתיזה"; כלומר קרובה שם הרפלקסיה יותר אל הניתוח (אנאליזה)\*.

3. תהליך מתמיד של איחוד ופירוד הפעילות הרוחנית אינה מצומצמת לאיחוד ראשון

\* Wilhelm von Humboldt : Über des vergleichende Sprachstudium, Wilhelm von Humboldt's ausgewählte philosophische Schriften, Leipzig, p. 137.

על האובייקטים. לפיכך הוא רואה את הרפלקסיה כתודעה של היחס הקיים בין דימויים נתונים לנו ובין מקורות ההכרה השונים שבנו. יש בה ברפלקסיה מין דיון על מושגים מתוך קומה שנייה, כביכול; אותו דיון שקאנט קורא לו בשם שיקול: דעת (Überlegung), כעין דעת שוקלת דעתה. מושגי הרפלקסיה הם מושגים של זהות ושוני, התאמה ולא-התאמה וכיוצא באלו, כלומר, מושגים שאינם מציינים תכנים של אובייקטים אלא מציינים טיבם של יחסים שבין מושגים בעלי-תוכן מצד עצמם\*. ונמצא, שקאנט קרוב בפירושו הרפלקסיה לכיוון שנתן לו לוק: "ל, תהיית הנפש על עצמה. אלא שבמקום לדבר בנפש תוהה על עצמה הוא מדבר במושגים שבקומה שנייה (זהה-שונה וכיו"ב) שדרכם לציין את היחסים שבין מושגים שבקומה הראשונה (אדום-שחור).

אבל אצל הרדר (Herder) מצויה משמעות אחרת של מושג רפלקסיה, והוא משמיעה בחיבורו על רא-שיתה של הלשון, כלומר שעניינו אף עניין חיבורו של הומבולדט. אין הרדר רואה רפלקסיה ושיקול דעת דבר אחד, כפי שראה אותם קאנט. מעמיד הוא את הרפלקסיה על ההתבוננות (Besonnenheit). כוונתו, אותו כוח של פעולת האדם המביא אותו להוציא ולב-דל מאוקיאנוס של הרגשות מכות-גלים ומהממות, גל אחד ולרכו מתוך התעוררות חפשית את תשומת-לבו לתמונה אחת דוקא. ועם אותה ההתבוננות נוצרה הלשון\*\*. אבל מה שיש לציין אצל מהותה של הרפ-לכסיה, שהרדר רואה אותה התכוונות לאובייקט; ולא התכוונות סתם אלא זו המבודדת אובייקט מסוים ומרכזת כל עיקרה בנתינת הדעת עליו. והנה בא הומבולדט ונתן לרפלקסיה משמעות רח-בה משנתנו לה קודמיו, הרדר ולוק וקאנט. אצלו היא הבחנה של חושב מן הנחשב, כלומר שהרפלקסיה היא היא החשיבה והיא שמביאה עמה הפרדה בין חושב לנחשב; בחשיבה נערך מצב הבחנה בין חושב לנחשב, בהבדל מן התחושה או ההרגשה, שאין יחס זה של הפרדה מצוי בהן.

## 2. האתגורת של הרוח

כאן קושר הומבולדט את הרפלקסיה, כפי פירושו, עם זו שפירשה הרדר, ולאחר מכן הוא מחברה למשמעות שנתנו לה לוק וקאנט.

\* I. Kant : Kritik der reinen Vernunft, B. 316 squ. \*  
\*\* J. G. Herder : Abhandlung über den Ursprung der Sprache, ed. Heinrich Düntzer, p. 45 squ.

שאיחדה. המאוחד ועומד שוב עשוי לשמש בשבילה אובייקט. בדרגה שנייה זו עושה הרח אצל המושגים האובייקטים שלה אותן הפעולות גופן, שקאנט מנה בפעולות הרפלקסיה, המוצאת דומה או תואם ואינו דומה ואינו תואם מתוך שהיא משווה אותם זה לזה. וודאי שרשאים אנו לומר, שבתהליך מתמיד זה של הפעילות הרוחנית, שאינו מסתפק ביצירת אחת דויות בלבד אלא גם חוזר ודן באחדויות הללו גופן שיצר, שוב ראה הומבולדט גילוי של חירות פנימית של הרוח\*.

#### 4. סיכום למהותה של החשיבה

הנחה זו אינה אלא חזרה על האמור למעלה, בהנחות ב' וג', עניין לנו כאן בהדגשה שמדגיש הומבולדט בקצב הפנימי של החשיבה בשעה שהיא עושה חולת יותיה. דומה אין ניסוח זה אלא חזרה בלבד על האמור כבר אצל האיחוד והפירוד שבמהלך החשיבה. אבל, כפי שנראה, יש להדגשה זו משמעות רבה אצל הלשון ונרמזו בה לאחד מקווי היסוד העיקריים של הלשון לפי הומבולדט — לחיתוך הדיבור המציין אותה (ארטיקולציה), ועוד נשוב לדין בזה.

בידנו לסכם עכשיו את ארבע ההנחות הראשונות של החיבור ולומר, שהומבולדט תיחס תחילה את התחום שלתוכו נכנס הדיון על מהות הלשון. שהרי לא זו בלבד שהוא עוסק ביחס שבין חשיבה ללשון כאילו הוא יחס בין שני תחומים נבדלים, כביכול, אלא אף הוא מבקש ומעלה את ראשיתה של הלשון במהות החשיבה. נמצא, שבביל לברר ראשית זו רואה הוא חובה לעצמו להקדים ולברר את התחום שהיא שוכנת בו.

#### ב. מחשיבה ללשון

ההנחה החמישית היא מעין חולית מעבר מן הדיון במהות החשיבה לדיון בטיב הלשון ובמקומה לגבי החשיבה.

#### 5. החשיבה והחושניות

תחילה עלינו לברר את הטעם שהביא את הומבולדט להנחה זו. עניינו היה להראות את ראשיתה של הלשון בתוך החשיבה ואת היחס שבין זו לזו. לפיכך אנוס היה לשאול את עצמו, היכן והיאך מעבר זה

Ernst Cassirer: Philosophie der Symbolischen Formen, Erster, Teil: Die Sprache, p. 89 squ.

מן החשיבה, שהיא פעילות רוחנית מכוונת בתוך עצמה, אל ביטוי חושני לה, החותך את הדיבור אברים אברים, ביטוי שהוא הוא גוף הלשון? ואין התשובה פתוחה לפנינו אלא מצד החשיבה, הווה אומר, מצוה הוא על ההסבר, שבתוך החשיבה עצמה, כמות שהיא, מצויה הטעם להתגלמותה בדפוס חיצוני שהוא הלשון. ובשביל להעלות לפנינו את המעבר הזה מן הפנים אל החוץ שוב נזקק הומבולדט לעולם הרעיונות של קאנט ("ביקורת התבונה הטהורה" יצאה לאור במה דורתה הראשונה בשנת 1782, שנים מועטות לפני שנכתבו הנחות אלו). אלא שנתן לרעיונות אלה כיוון מיוחד שאין קאנט מתכוון לו. יותר משהומבולדט השתמש בגופי ההלכות שבתורתו של קאנט השתמש בייסודותיה.

הרעיון המרכזי שקאנט ביקש להעלותו הוא, שהכרה אינה אלא סינתזיה של חשיבה והסתכלות, וכי במקום שאין סינתזיה זו שם אין הכרה של ממש. קאנט בא להראות כי המתמטיקה היא בגדר של הכרה, הואיל ויש בה משום הרכבה זו של חשיבה והסתכלות, ואילו המתמטיקה אינה כך משום שאין בה אלא חשיבה בלבד. בכל מקום שיש הכרה, שם אנו מוצאים כינוי או גילום של מושג (שהוא יסוד של חשיבה) בתוך ההסתכלות\*. כיוצא בזה מראה קאנט אצל מדעי הטבע, כלומר אצל ההכרה שבנסיון. כאן בהכרה שבנסיון מוצאת השגה של חשיבה, הקטיגוריות, את גילומה בתוך צורה של הסתכלות, כלומר בזמן; גילום זה שקאנט קורא לו בשם "סכימה"\*\*, אבל, כאמור, קאנט מדבר בהכרה ולא בחשיבה; זו האחרונה יסוד עצמאי אצלו ועשוי להתמיד בעצמאותו. בא הוא לידי הרכבה משחדלה החשיבה להיות עניין סגור והיתה להכרה, פתוחה לאובייקט, לנסיון ולנתון שבו.

הנה זה האמור אצל קאנט בעניין ההכרה מעביר הומבולדט לתחום החשיבה. ניסח הוא את ההנחה, שהחשיבה, אפילו הטהורה ביותר, נצרכת לחושניות לעצמה, ולא משום שהיא — החשיבה — יסוד מן היסודות שבהרכב ההכרה. אך כשהומבולדט בא לתאר זיקה זו של חשיבה להסתכלות גם דרך לשונו וגם מהלך מחשבתו משל קאנט הם:

(א) בנוסח קאנט הוא מדבר על הצורות הכלליות של החושניות. הללו הן אצל קאנט החלל והזמן. והומ-

\* עמנואל קאנט: הקדמות לכל מטאפיסיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע, ירושלים, תרצ"ו, 47.  
\*\* Kritik der reinen Vernunft, B. 176

בולדט הקצה לזמן מקום מרכזי בתפיסה שהוא תר- פס את הלשון ;

(ב) אף הומבולדט מדבר על תפיסה והיאחזות בהס- תכלות, וקרובה לשונו לנוסח "גילום" (Darstellung) של קאנט ולרעיונו, שבניינו של המושג הוא בהס- תכלות או בלשונו של קאנט — *in concreto*.

(ג) אלא לאחר שנטל את רעיונו של קאנט שנאמר בהכרה ונתנו בחשיבה עצמה, נמצא, שעצם החשיבה נצרכת להסתכלות, ובהיעדרה של זו כאילו ניטל מן החשיבה ריכוזה, ואין "להיאחו בה". דומה, ההסתכ- לות כאן צד שני של הריכוז ונתינת הדעת המציינים את הרפלקסיה.

כל בניינו של הומבולדט תלוי ברעיון מכריע זה. אמרנו למעלה, שהומבולדט מבקש בחיבורו להשיב על השאלה 'מדוע יש לשון בכלל?' והנה הנחה זו שלפנינו כאילו באה להשיב לשאלה זו: יש לשון משום שיש חשיבה. אלא זו אינה טהורה, (בלא גילום חושני) אלא מגולמת היא, ועל כן לשון היא, או, לכל הפחות, בתוך הלשון היא. הוזה אומר, ראשיתה של לשון בד- הפה הפנימי של החשיבה להתגלם בצורות הסתכלות. נוסח אחר: לשאלה — "מדוע ישנה לשון בעולם" — משיב הומבולדט: משום שיש בעולם חשיבה. ולשאלה — "כיצד קיימת לשון בפועל?" — תשובתו: משום שחשיבה זו, שהיא נקודת-המוצא של הדיון, חשיבה מגולמת היא.

מצד אחר רשאים אנו לראות ברעיונו של הומבולדט את חפצו להעמידנו, לא על מקורה של הלשון בזמן ובהתפתחות, אלא על מקורה בהגיוני או במיטאפיסי שלה. ובשפת-המושגים של קאנט אנו אומרים: הומ- בולדט מבקש לעשות את הגזירה (דדוקציה) המיטא- פיסית של הלשון, רצוני לומר הוא מבקש להצביע על המקור הא-פריורי של הלשון ולא על מקורה שבהיסטורי ושבהתפתחות. אם היתה מחלוקת בדעות, כלום הלשון פרי התפתחות היא או נתונה היא לאדם מטבע ברייתו, הרי דעתו של הומבולדט, דוגמת הרדר, שנתונה לאדם הלשון מתוך טבעו. אבל תורתו של קאנט לימדה אותו, שנתון עשוי עדיין להתפרש כרא- שונות בזמן ולא כשל מעמד בהכרה. על כן יצא הומ- בולדט וחידד את רעיון ראשונותה של לשון בשביל האדם ובעולמו, משהצמיד מקורה בצד הריתמוס הפ- נימי של החשיבה ובצד הדחף הפנימי שלה להתגלם בהסתכלות. לשון שעל כרחה תתגלם מתוך החשיבה — דעה זו היא שהביאה את הומבולדט לנסח רעיונו הנודע, שאי אפשר לה ללשון שתיווצר אלא בבת

אחת. שהרי אחוזה היא בעצם מהותה של החשיבה\*. לשם שלימות התמונה ראוי להעלות עוד שני פר- טים שאפיים היסטורי וספרותי. כמעט באותה שנה שהומבולדט חיבר את ההנחות שאנו עוסקים בפירו- שן, כתב פיכטה (1795) את חיבורו "כושר הלשון וראשיתה". מנסח פיכטה את עניין זה של ראשית הלשון באופן מחודד מאוד: אינו בא לברר כיצד נוצרה לשון בלבד, אלא אף בא הוא לברר על שום מה על כרחה שתיווצר הלשון. הוזה אומר, אף פיכטה מבקש אחר מקור ההכרח שבקיומה של לשון, ובשפת המושגים של קאנט — את מקור הא-פריורי של הלשון. רעיון זה מרחף גם לפני עינו של הומבולדט אף על פי שהוא דן בו על פי דרכו\*\*.

ומצד אחר, גם פיכטה נזקק בחיבורו למושגים של קאנט כשהוא מדבר על ההכרח שבקיום הלשון ובהת- הוותה. מסתייע הוא במושגו של קאנט, "הסכימה", שבא, לפי דעת פיכטה, לציין את האיחוד שביסוד החשיבה עם היסוד שבהסתכלות, והריהו אומר, שמ- צוי בנו איחוד של דימויים חושיים ורוחניים בכוחן של 'הסכימות' הנוצרות על ידי הכוח המדמה. נמצא, גם פיכטה ביקש אחרי הגרעין, יסוד שבחשיבה — הקרוי בפיו הרוחני — והיסוד החושני צמודים בו זה עם זה. גרעין כזה מצוי, לפי דעתו, בתוך התו- דעה, וניתוחיו של קאנט בתחומה של תורת ההכרה מסייעים עמו בכך. לפי הומבולדט עצם המעבר מן החשיבה להסתכלות תכונה פנימית היא של החשיבה. בכל אופן ברור על פי הומבולדט — שבכל מקום שמעבר זה לפניך, הלשון היא יצירה חפשית (ספונ- טאנית) של החשיבה; ועוד נשוב לרעיונו זה בהמ- שך הדברים.

ג. הלשון כסימון

ההנחות הששית והשביעית באות להגדיר מהותה של לשון כסימון חושני.

#### 6. הסימון החושני

חוזרת ההנחה הששית על כל הרעיונות שהעלה במ- הותה של חשיבה מכאן ובטיב היחס שבין השיבה לבין סימון בתוך החושניות מכאן, אלא שבמקום זה ניתן ליחס הזה שם מפורש, מוגה, המעמיד בגלוי

\* הומבולדט, שם, 136.

Johann Gottlieb Fichte: Der Ursprung der Spra- \*\* che, Sprachphilosophisches Lesebuch, Heidelberg, 1948, p. 70.

את הלשון על סימונה החושני. ודאי יש ברעיונו של הומבולדט יותר ממה שהמונח מציינו. שהרי לשון אינה סימון חושני בלבד — אחדות היא של חשיבה ושל סימון חושני. אבל היה בחפצו לחוק ולהטעים על הקשר-שבהכרח שבין מעמד חשיבה למעמד סימון חושני. ולשם הדיוק אפשר לומר, שהלשון היא סיג-תיזה של חשיבה ושל חושניות, וכאילו אנו קרובים ובאים לדברי פייטנה על היחס שבין מעמד הלשון למעמד ה"סכימה" בתורתו של קאנט על ההכרה. חזור הומבולדט כאן ומעלה את טיבה של חשיבה על שני הצדדים שבה: צירוף יסודות לכללים ופי-רוק הכללים ליסודות מכאן, והחלוקה החותכת בין הסובייקט מכאן. רואה הוא את החשיבה חלה על התכנים מזה ועל עצם המסגרת המקיפה את המ-תיחות שבין הסובייקט והאובייקט מזה.

#### 7. הלשון שאינה אמצעית

אבל כשהוא בא לנסח את רעיונו העיקרי באופיו של ההכרח שבלשון, הרי יש בניסוחו צליל של תהליך שבזמן. שוב אינו מדבר כאן על הכרה, אלא על לא-אמצעי, שבא לידי גילוי בכך, שמעשה ראשון של הרפלקסיה כבר מוצנע בתוכו המעבר ללשון. אין הלשון גיבוש או סיכום של תהליך שקדם לה, אלא יצירה היא העולה עם החשיבה עצמה, או עם הרפ-לכסיה, ולא עם התפתחות גיניטי, או היסטורית, של האדם. בהמשך דרכו יבוא הומבולדט וישמיע רעיונו זה — שתחילת ברייתו של הלשון, או הדיבור, במעשה ספונטאני — בדבריו המפורסמים: אין האדם קרוי אדם אלא משום הלשון שבפיו; אלא על כרחו שבשעת בריאת לשונו כבר אדם היה\*. אמירה זו שבאה להטעים על תכונת העיגול שביצירת הלשון, ניסוחה בהנחה שלפנינו בתכונות אחרות: באופי הרא-שוני, שאינו גיניטי, של הלשון, שיוצאת לאור העולם עם מעשה ראשון של הרפלקסיה, בלא אמצעי ובלא תווך של זמן והתפתחות.

קשר זה בין יצירת הלשון מתוך הרפלקסיה לבין הרפלקסיה גופה מוצא ניסוחו לאחר מכן, שעה שהמלה מוצגת כגילוי של עיכוב במהלכה של הרוח, עכבה זו שמקודם לכן (בהנחה השנייה) לא היתה אלא תנאי של הכרח לרפלקסיה. בהנחה שלפנינו, הלשון מעין הפסק גשימה של הרוח בתוך תהליך שנמשך והולך בפעולתה. אם אמרנו, שהרפלקסיה עולה בשעה שהפעילות הנמשכת והולכת נעצרת להרף עין, הרי הומבולדט, שם, 144.

אמרנו, שהלשון נותנת ממש לעיכוב זה שעה שהיא נותנת לו ביטוי. אלא כיוון שהניחה הומבולדט, שאף הפעילות הנמשכת של הרוח היא ממעשה הרוח עצמה וגם העיכוב שלה מעשה חפשי הוא, הרי בהנחה של-פנינו, כשהוא דן בלשון, בדין הוא בא ואומר, שהל-שון היא דחיפה ראשונה "שהאדם נותן לעצמו", דחי-פה הבאה מבפנים ואינה מוטלת עליו מבחוץ. וצא וראה, כאן האדם הוא הוא בורא-לשון. עד עכשיו לא נתקלנו בו. אבל משפתח הומבולדט לדון בלשון גופה, מיד ניתן מעמד מפורש לאדם.

זו ועוד אחרת: בהנחה שלפנינו מעמיד הוא את ההבדל שבין החשיבה, הקשורה לפירוד שבין הסו-בייקט והאובייקט, והתשוקה, שתכליתה מזיגת הסו-בייקט והאובייקט, מתוך הבלעה זו שמבליע הראשון את האחרון. כסבור הומבולדט שהמעבר, או ההתעל-מות, מן התשוקה (הבלעה) אל החשיבה (הפרדה), נתון ראשון הוא של הרוח, שאתה מצווה לקבלו כגילוי בתוך ההיארארכיה הפנימית של כוחות הנפש. וב-חיבורו הגדול הוא אומר על מקור החשיבה שהוא בגעגועים על יציאה מן אפלה לאור גדול, מן הצמ-צום לאין סוף; וגעגועים אלה גופם הם שבראו את הלשון שיש בה משום מתן-פורקן לצליל הבוקע ועולה מן החזה החוצה\*.

#### ד. הלשון והזמן

והגענו לשאלה חמורה מאוד שהומבולדט שואלה: על שום מה צלילים ללשון? כיוון שצלילים לה על כרחה שקשורה היא לתהליך הנמשך בזמן. ועל כן בדין שואל הומבולדט שאלתו: על שום מה דווקא הזמן הוא הצורה החיצונית של לשון בשעה שהחשיבה מתגלמת בהסתכלות? וכשם ששאל על הכרח של זיקת לשון לחשיבה, כך הוא שואל על הכרח של הקולות והצ-לילים שבה, כלומר, על שום מה לשון על כרחה ומ-עיקרה דיבור היא?

#### 8. חלל וזמן

כבר אמרנו, שבשעת דיונו ועיונו משתמש הומ-בולדט בשפת הרעיונות של קאנט. וכך הוא עושה בהנחה שלפנינו, כשהוא דן בחלל ובזמן, שכידוע הם לפי קאנט שתי צורותיה של החושניות. ואם אמרנו, שעל כרחה נאחזת החשיבה בצורות החושניות הרי על

\* Wilhelm von Humboldt: Über die Verchieden-heit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung. 1836, p. 51.

כרחה יהיו סימניה סימנים או בחלל או סימנים בזמן. אולם נוח לה ללשוך, אומר הוא, שתיאחו בצורה של הזמן דוקא. ועלינו לברר על שום מה עדיף לה הזמן מן החלל.

#### 9. החיתוך שבזמן

ההנחה הרביעית אומרת, שמהותה של חשיבה היא בעיניי חוליות במהלכה; ועלינו לבקש בעולם ההסתכלות את שמקביל לעשייה זו, שהרי כאמור אי אפשר לה לחשיבה בלא הסתכלות; ומכאן העלה הומבולדט את עדיפות הזמן על החלל אצל הלשוך, הואיל ועשיית חוליות, או תיחום תחומים, בחלל או בשטח אין בהם הדיקו והקיטוב השלם דוגמת התיחום בזמן. חוש הראייה הוא המתווך בין אדם להסתכלותו בחלל. העין רואה דברים עוברים לנגדה בטשטושם, בלא גבול בולט בין דבר לדבר. לא כן הזמן. ישותו בהבדל זה שהוא מבדיל בין מה שהיה ועבר לבין שהוה ועומד: בזמן חש אני בכל קטע וקטע שבו את הגבול בין עבר להווה ולעתיד. על כן בטיבו עומד הוא לפנינו בקטעיו או בפרקיו. ואין לך כלי משובח ממנו שישמש את החשיבה בעשייתה זו המקטעת את ההמשך ועושה אותו חוליות חוליות. ושוב לפנינו רעיון של הומבולדט בסוגייה של לשון דומה לרעיון של קאנט על "הסכימה" בסוגייה של ההכרה: הזמן, אומר קאנט, יש בו סדר ועל כן נתונה אפשרות להשתמש בצורות-השכל הקובעות סדר לגבי הנתונים בחושים באמצעותו של הזמן המתווך\*.

#### 10. הזמן והתנועה

עד כאן אמורים הדברים בטיב ישותו של הזמן. עכשיו בוא הומבולדט להראות שמבחינה טכנית, או מבחינת הפועל (הבחינה האופראטיבית), דרכנו לעשות חוליות והבדלים בדברים לא על ידי התבוננות של ראייה במקומם אלא מתוך תנועתם, כלומר באמצעות תהליך.

במישרין או בעקיפין תלוי רעיון זה של הומבולדט במה שהבחין ברקלי בין חוש-ראייה לבין חוש-מישוש, והוא שקבע, שהראשון אינו מביא לנו את תחושת המרחק. לשם כך זקוקים אנו לחוש המישוש\*, ומה שאמור אצל ברקלי בהבדל שבין ראייה למישוש,

\* על יחסו של הומבולדט לקאנט עמד קאסירר בספריו ובמר אמר מיוחד שלא היה לנגד עיני.

George Berkeley: An Essay Towards a New Theory of Vision, par. 3.

אמור כאן בהבדל שבין ראייה לבין תנועה. אין הומבולדט עוסק במקום זה בתורה על החושים, אלא עניינו מעמד הזמן אצל הלשוך, גילום זה שבהסתכלות של עשית החוליות שבחשיבה. ודאי אף כאן שימשה לו תורתו של קאנט, ר"ל, שאין אנו עשויים להגיע למושג של קו ישר עד שאנו עושים פעולתה של מתיחת קו, פעולה הנמשכת בזמן, וכבר עמדנו על זיקה זו לקאנט למעלה. והנה הומבולדט משתמש ברעיונות שבתחום ההכרה אלה לצרכיו כשהוא דן בטיבה של לשון וזיקתה לזמן.

#### ה. הקול

החלק האחרון של ההנחות דן במקומו של הקול בלשוך. שתי חוליות מתוכות מוליכות אותנו אל פרק אחרון זה שבמשנת הומבולדט. אחת עניינה, שהלשוך זקוק להסתכלות ואחת — שהיא זקוקה במיוחד להסתכלות בזמן. והנה פרק זה דן ביסוד הממשי והגלוי של הלשוך — בקול. אבל אף מסביר הוא, שהממש שבלשוך, כלומר הקול, אינו אלא גילומו של העקרוני שבתוכה.

#### 11. הקול והזמן

דומה, בראשונה מבקש הומבולדט לדעת, איזהו האירוע מן האירועים שבאורגאניזמוס העשוי למלא את התפקיד שהוטל על הזמן, והריהו עומד על הנשימה שהקול תולדתה וקיבולה. שכן הקשר בין קול לזמן מן בולט משאתה מסתכל בו בשינויו ובתהליכו בתהליך הנשימה. השינויים של הקול קצרים הם מאוד. וכל שהם קצרים יותר חוליותיהם מרובות יותר, הווה אומר, תכונה המקבילה לתכונת הזמן. חליפות כאן שתנועתן גדולה. הואיל ונמרצים השינויים בקול, נאים הם להגה ולהבעה והם "חיים ומעוררים מאוד". ודאי מידת החיות בטוי היא לחשיבה מצד החושב והדובר; ומידת התעורה ביטוי היא לחשיבה כשפניה אל הזולת. בפעם הראשונה מודמן לנו בהנחות-ההומבולדט אלה הצד שבין אדם לחברו שבלשוך מחובר לדיונו עליה ויוצא ממנו.

במקום זה נאמר, שהקולות בוקעים ופורצים מן האדם עצמו, מן הנשימה המחיה אותו. ולא בכדי נאמרו הדברים: הצליל הבוקע מן האדם עצמו ביטוי הוא לאופייה החפשי והספונטאני של החשיבה. אולם גילומו של ספונטאני זה הנשימה נאה לו, שהרי היא תהליך מהותי של האורגאניזמוס החי. ולא זו בלבד, אלא כאן גם ראשיתו של רעיון-ההשוואה-הכללי שבין

העולם הרוחני ובין עולמו של האורגאניזמוס. בספרו המרכזי מרחיב הומבולדט את הדיבור על כך, וחוזר ואומר, שמתווכה של החשיבה האוירי, שהוא הדק והנע שבסודות, וכמעט וניטל ממנו הגופני שבו ולפיכך נאה שיהא שמשה של הרוח\*. דו־המשמעות של המלה "רוח" והקירבה בין "נשמה" ו"נשימה" הדריכו את הומבולדט בעיונים אלה.

12. האנאלוגיה בין צליל לחשיבה דומה, עמדה כאן לפני הומבולדט שאלה חמורה מאוד: אם הלשון הכרח ואם היא מזיגה של חשיבה והסתכלות, מהיכן להסתכלות שתתעורר דווקא בשעה שהחשיבה פעילה? תשובתו לשאלה זו היא — על פי חוק האנאלוגיה הקיים בין כל דרכי אדם והליכותיו. ואף בקול הדיבור כך — חשיבה והסתכלות נודמנו בו יחד ובבת אחת והבעתן מקבילה זו לזו. ודאי יש ברעיון האנאלוגיה שלו עקבותיה של "ההרמוניה הקבועה מראש" של לייבניץ וגם של תורת ההקבל בין נפש לגוף של שפינוזה. אלא אצלם הדברים אמורים בקוסמוס ואילו כאן באדם בלבד.

ו. החיתוך

13. החשיבה והלשון

יצירת הלשון אינה פוסקת עם דרגתה הראשונה. כל ימיה מוסיפה היא ונוצרת: מצרפת צרופיה ומפרידה פירודיה ביסודות. בדרגותיה אלה אין פניה של החשיבה אל האובייקט אלא אל מושגיה פירותיה — פירות של "עיסוקה החפשי". מלווה הלשון, בחינת מערכת של דיבור, את החשיבה גם בגלויים אלה הנמשכים והולכים או הנמשכים ועולים.

ובשביל להסביר מידה זו של החשיבה, חוזר הומבולדט לרעיונו על האנאלוגיה שבין כוחות האדם. והיא שמסבירה את עצם קיומה של לשון שגילום החשיבה הוא מהותה, והיא שמסבירה את לידתה של לשון ומציאותה בכל דרגה ודרגה מדרגותיה של החשיבה. שתי הפעולות החשיבה והלשון מתמידות ונוקקות זו לזו. מימרתו המפורסמת של הומבולדט באה לנסח פעילות מתמדת זו של הלשון: הלשון היא פעילות (energeia) ואינה מפעל מסוכם (ergon)\*\*. אילו הומבולדט מאתר תחום לשון בתחום סימנים וסמלים בלבד, בלא זיקה לעוצמה של הפעילות הרור-

\* הומבולדט, שם, ש.

\*\* שם, 41.

חנית כיסודה (ויסוד פעילות החשיבה), ודאי שאין מקום להנחתו המרכזית על הלשון כתחום רוחני, ול- אמירה זו שהלשון והפעילות, שראו אותה סימן היכר של הרוחניות, דבר אחד הם. ועוד: תפיסה זו, שלשון אינה בעלת מישור אחד אלא מלווה היא ומגלמת את המחשבה בכל עליותיה — תפיסה זו הריהי גם בסיס רעיוני המקשר לשון לאמנות. שהרי אמנות של לשון היא עיצוב מסוים וחדש של אותו עיצוב ראשון הטבוע כבר בלשון, ושהסתכלות וחשיבה מזדמנות בה להבעה.

אלא מוסיף הומבולדט ושואל: כיצד אפשר שלשון נענית לאופייה של חשיבה ומשמשת אותה בכל גי- לוייה ובכל גלגוליה שאינם פוסקים לעולם? ותשובתו לשאלה זו אומרת: צלילים בלשון אינם פרצי- קולות בלבד (כגון הצעקה), אלא מחותכים הם, ר"ל בעלי ארטיקולאציה; לשונו של אדם מידתה חיתוך הדיבור. רעיונו זה צריך פירוש ובידור. דומה תחילה עומד הומבולדט על מידה זו שבלשון מבחינה טכנית: החשיבה העולה בדרגות ההפשטה שלה צריכה ללשון גמישה, לשון מורכבת מיסודו של הגה והברה, שסגולתם להצטרף לצירופים רבים ושונים. והרי כך סגולתו של הצליל המחוטב, ולפיכך נאה הוא שיביע דרגות הפשטה אלו וכל גוניה. הצליל 'אל', למשל, עשוי להצטרף למש- מעות של 'אליך' במקום אחד ובמשמעות של- 'אלהים' במקום אחר.

אלא שלעמקו של דבר, מידה זו של חיתוך בדיבור חשובה אצל הומבולדט פי כמה מן הערך הטכני הקיים בה. במפורש הוא מעמידה על הדמיון או האנאלוגיה בין רפלקסיה לבין ארטיקולאציה: מה הרפלקסיה מחלקת בין תחומים מבחינה רוחנית הרי הארטיקולאציה מחלקת צלילים מן הצד הגופני. ולא כלי פוניטי כאן בלבד אלא המשך של פעילות רוחנית כאן, דוגמת הרפלקסיה עצמה. והוא קובע ואומר: רק עוצמה של התודעה העצמית מכריחה את הטבע הגופני שיחלק ויחתוך ויתחם את הצלילים ויביאם למה שאנו קור- אים בשם ארטיקולאציה\*.

ברעיון הארטיקולאציה הלך הומבולדט ועבר את גבולה של לשון בחינת גילום-שבהסתכלות של החשיבה. בארטיקולאציה מתערבת הפעילות-הרוחנית המפלגת במהלך שבמישור הגופני עצמו. ואפילו עור- בר הוא הומבולדט בסוגיה זו את האנאלוגיה

\* Über das vergleichende Sprachstudium, p. 137.

וההקבלה שבין יסוד רוחני לגופני. בארטיקולאציה נועד מעמד של ריבונות לפעילות הרוחנית, שאינה מצומצמת לתחומה שלה בלבד, אלא צרה היא צורר-תיה אף בתחומי של המנגנון הפוניטי-הגופני.

#### 14. החיתוך וההבנה

וגדול מקומו של החיתוך בלשון אפילו בדברים שבין אדם לחברו. לשון מחותכת כלי היא המוליך ומביא רעיונות מאדם לחברו; לשון בעלת ארטיקולאציה, הוא אומר, קניין היא שאין לשום ברייה חלק בו חוץ מן האדם. דומה, שואל הוא — על שום מה אין אתה מוצא את הארטיקולאציה אלא בתחום האנושי בלבד? והוא משיב — הואיל והיא קשורה לחשיבה, ולא חשיב-בה סתם אלא זו שזיקה לה לתחום שבין אדם לחברו.

#### 15. הצליל שנוצר:

בחיתוך הדיבור אתה מוצא מידתו היצירת של אדם ואף את המידה הפעילה (אנרגטית) של הלשון. בטבע מצויים קולות וצלילים; אבל לעולם אין שם חיתוך ותיחום והטעמה מן המידות המעידות, לפי הומבול-דט, על האופי הפעיל והרוחני של הלשון. הוזה אומר, בעקיפין חולק הוא על תורה זו האומרת, ששרשיה של לשון הם אונומאטופיאיים. לפי דעתו, אין בלשון קליטה של צלילים מן הטבע שבחוץ והעברתם לתחום הביטוי האנושי. הלשון יצירה של צלילים היא והפוכים הסדרים כאן — לא מן הטבע אל האדם הו-לך הקול, אלא מן החשיבה אל הטבע.

#### 16. ההתרגשות וההפעלה

הנחה אחרונה זו עומדת על עיקרה וחוזרת לנקודת-המוצא של הדיון. הניתוק בין חושב לנחשב הוא ראשית הלשון ובלא ניתוק זה אין מקום ללשון. בכל מקום שהניתוק מטושטש, למשל, בשעה של התרג-שות, אין האדם משמיע אלא קול צעקתו. אין מלים בפיו, ולאמיתו אינו מדבר, כלומר, אין ניתוק מצד

החשיבה ואין חיתוך מצד הקול. טבעי צלילו של אדם, שעה שהוא מחוץ לאנושי, שעה שאינו במה שלמעלה מן הטבעי ושסגולתו פירווד בין חושב לנחשב.

אך פתוחה לאדם גם האפשרות לעשות את יסודות-הרגש (שהומבולדט קורא בשם 'הפעלות' בהבדל מהתרגשות) לבני-לווייה של הלשון. ודאי המונח הפעלות (אפקט) משמעו כללי במקום זה; וודאי שאינו הולם את תפיסתו של קאנט על האפקט שאצלו הוא מצב של עוורון והעדר הבחנה; ואף אינו הולם את משמע המושגים של שפינוזה, שאצלו האפקט קשור לפעולות הגוף, אם בצמצומן או בהרחבתן. מכל מקום רעיון זה של חדירת ההפעלות לתוך הלשון שוב עשוי לשמש אחיזה לקביעת מעמדה של אמנות לשונית. באה אמנות זו לעצב את הלשון מתוך שמכניסה יסודות אנושיים שונים לתוך תחומה של לשון נתונה ונמצא, שזו האחרונה המדיום לראשונה. בלא לשון אין שירה וספרות יפה, ובלא כוחות העושים פירווד בין חושב לנחשב—החשיבה עצמה היא הכוח המפריד — אין לשון בעולם.

וניתנים הדברים שכך נסכמם:

הפעילות הרוחנית יוצרת מתוכה ובכוח עצמה את החשיבה.

החשיבה עניינה קביעת הפירווד בין חושב לנחשב.

החשיבה מתגלמת בהסתכלות.

הסתכלות זו היא הזמן, וגיבושו של הזמן אצל החשיבה הוא הקול.

קולה של לשון הוא צליל מחותך: הוא אמצעי הקו-

לט את החשיבה מכאן, והמעוצב על ידי החשיבה מכאן.

הצליל המחותר אינו נקלט מן הטבע, אלא מעשי

ידיה של הרוח הוא; משום שהוא רוחני, וכל עוד רוח-

חני הוא, קולט הוא אף את ההפעלות.

פרשה זו נתלבנה בדיון עם התלמידים בסימניון באונבר-סיטה העברית.

# דרך מרחב

## מאת דב סדן

משה שמיר, מלך בשר ודם, הוצאת הקיבוץ המאוחד תשי"ד תל-אביב

והחשבון הברור הזה אין לעמעמו בהבלטת מי-  
ני-פוזיציה, שאינם מכללו — דהיינו, אין להכניס בו  
כוחות, שנוספו לה לספרותנו מיציאי הישוב הקרוי,  
ברגיל, ישוב ישן, ודאי, הצטרפותם של בני-חוגים,  
כל-שכן בני-שבטים, שהיו רחוקים או התרחקו ממ-  
סילתה המרכזית של ספרותנו, הוא גילוי מעודד  
ביותר, ביחוד אם נזכור, כי כל אלה באו לנו בכוח-  
השפעתם של גלי-העלייות החדשים. אבל דומה, כי  
לא תהא זו טעות לומר, שהכוחות האלה, שנתגלו  
ביחוד מימי העלייה השנייה ואילך, כמותם ככוחות,  
שנתגלו במרכזי-הגולה, שהרי דמות-החיים, שהכו-  
חות האלה נצמחו, או ביתר דיוק: נעקרו, מתוכה,  
היתה כדמות-החיים בגולה, ובתהליך התמורות לטו-  
בה ולרעה שחל שם, חל גם פה. נמצא שעם השמיטה  
המחויבת של מיני-פוזיציה אלה, מתגלה חשבוננו  
במלוא עירטולו — גלי-העלייות, במזלה של הציו-  
נות וסביביה, כבר זכו להעמיד שני דורות, מהם  
לפחות דור ומחצה, החיים באיורה עברית, כמעט  
בדרך הטבע או קירובה, וכוחות-יצירה ספרותית  
בכל אלה לא מצאנו, והיוצא מן הכלל לא בא אלא  
לקיימו. דומה, טעם מספיק לחרדה, שאינה בטלה, גם  
אם אינה נהגית, כדרך שלא נהגתה במפורש, וסימן  
שאי אתה מוצא רישומה הברור ברשות-הרבים.  
נראה, מסוגי החרדה היתה, הנדחית מתחומו של  
אור-המחשבות לתחומו של צל-ההרהורים, בחינת  
על משכבי בלילות.

אין יודע, אם מעטים ואם רבים היו אלה, שנת-  
קיימה בהם בחינה עגומה זו, אבל מי שנדדה שנתו,  
בעלות בו כאותם ההרהורים, רגש: אחריותו ומז-  
כרת-מצפוננו הם שהדידוה. ולא תיפלא פתיעה, שאח-  
זתו למראה סיעה של צעירים, שאם לאחוז לשון  
מליצה, רובם בעלי-שיר היוצאים בשיר ומיעוטם  
יושבי-פרוזות. עצם ההופעה הזאת היתה חדשה  
וחדוש, ואם רושמי-רשומות לא כתבו את השעה

[א]

ימים הרבה וחרדה, שאכלה בנו, לא גילה אותה  
לבנו לפינו — כבר בשולי עליית ביל"ו, ובייחוד  
מימי העלייה השנייה, ואין צריך לומר לאחריה, נראה  
לעין-בוחן, כי ארצנו נעשית לא בלבד, כפי שנדמה  
תחילה, אחד ממרכזי-ספרותנו, ולא בלבד, כפי שנד-  
מה אחר-מכן, מרכז המרכזים, אלא המרכז בה"א  
הידיעה ובלשון-יחיד; והוא חיון מובן, גם מתוך  
גידולו ובניינו של היישוב, החל בדמותו הקטנה  
בימי הפיתקה הצהובה, דרך דמותו הגדולה ממנה  
בימי הסירטיפיקאטים, עד דמותו המעצימה והולכת  
עתה בימי חוק-השבות, גם מתוך התמעטותה, וא-  
פילו אפיסתה, של האחיזה העברית בגלויות; אבל  
אף סקירה קלה ביותר בתולדתו של המרכז הזה  
מעמידתנו על כך, כי גלי-העלייות, מימי ביל"ו ואי-  
לך, העמידו את עצמם כוחות-יצירה, אך לא העמידו  
המשכם מתוכם. כטירחת-חינם תהא טירחתנו לבקש  
בדור בניהם של אנשי-העלייות האלו, גידולי-חי-  
נוכו של היישוב הקרוי, ברגיל, ישוב חדש, יורשים  
וממשיכים לאבותיהם בוני-הספרות, אם פרוזה, אם  
שירה, אם מסה, בדורות אחרונים. אפשר והשאלה  
הזאת לא נזקרה בשיעורה, גם מתוך שגלי-העלייות  
נחשבו, ואף היו, מבחינה זו, כמעין המתגבר שנת-  
אה, לפחות לאורך-ימים, ככוח מתחדש והולך, שאין  
זרימתו מכובת; גם מתוך שהישוב עצמו הוחזק בעיני  
עצמו וזולתו כמי שרשאי לקבל ואינו חייב עדיין  
לתת. אבל קרוב, שהסברות אלה באו להחריש כי-  
רסום-חשאי של יתוש, שהיה מנקר ואומר: ואפ-  
שר והישוב הוא, מבחינה שקולה ועדינה זאת, כאותו  
הפרד, שהוא נאה ביציבתו ובריא באבריו וכל מש-  
אוי לא יכבד מכוח-עומסו, אלא כלל סגולותיו חס-  
רה ממנו סגולה אחת ומכרעת — אין בו כוח המוליד  
וממילא אינו עשוי להעמיד ולדות שכמותו.

האבות. שהרי המציאות הזאת, שמתוכה ולתוכה נצ-  
מחו הבנים, היא בפירוש מעשה אבותיהם — הם,  
האבות, הכריעו על עצם ההווי, החינוך, על תכנם  
ומסגרתם, ואפשר ואין דור שעשה בכל אלה כר-  
צונו כדרך שעשו דורות העולים, בייחוד בעלי  
התודעה והפרוגרמה שבהם, מימי העלייה הש-  
ניה ואילך. כל טענה, הנטענת על דור הצעירים, וב-  
יותר מצד חסרונות תודעתו בתולדות העם ומצד לקות-  
זיקתו לערכיו וקנייניו, היא טענה שכתובתה הנכו-  
נה הם ההורים והמורים; שהללו בין מתוך שלא רצו  
בין מתוך שלא יכלו, הרי למעשה לא הקנו לא כאותה  
תודעה ולא כאותה זיקה, כפי שנראתה להם רצויה  
או מחויבת. והרי משל ברור: ההורים והמורים הם  
שבנו להם לבניהם ותלמידיהם מסגרת חינוך והו-  
ראה, שעיקרה מיני ניסויים באותה שדה הגישושים  
הטובענית של אוריינטאציה — ביתר דיוק: דיס-  
אוריינטאציה — של תרבות עברית חילונית, ושלא  
היה בא כדי להקנות ערכים וקניינים של מורשת-  
הדורות על שרשיה, והסתפקה לרצונה או לכרחיה  
בדעת עצמנה, המצומצמת על מעט ראשונות ומעט  
אחרונות, וחלל של רוב תולדות העם ותרבותו באמ-  
צע. ואין זו עדות למידת-יושר מופלגת, ואפילו למי-  
דת-הגינות מצויה, אם בוני המסגרת עצמה ומטפחיה  
נוטלים עזות לעצמם לתבוע מבניהם ותלמידיהם את  
שלא הגישו להם בקנה, ואפילו לא הרמיזו אותם על  
מציאותו, ואפשר וממרחק-הימים יתגלה בשלימות,  
מה שנראה כבר עתה באפס-קצהו: דור-הצעירים,  
היגע לקיים את תעודתו בתחום-תרבותו, וראש לה  
תחום-ספרותו, מקיימו לא משום שהוריו ומוריו  
הכשירו אותו לכך, אלא אף-על-פי שלא הכשירו  
אותו לכך, ולא עוד, ממרחק זה יתגלה גם במבורר,  
כי אפילו הללו, שהיתה בהם להלכה מגמת הנחלה  
של תודעה זו, ובייחוד של זיקתה זו, כדרך שנקנתה  
להם ממורשתם הם ומהויותם הם, הרי למעשה שמרוה  
לעצמם, על דרך ההתענינות ואפילו על דרך הטי-  
פוח, אך לא היה בידם לעשות את בניהם שותפים  
לה. וכן עתיד להתגלות ממילא חזון-הבדים כתומו  
— דור הורים ומורים, שלא ידע להנחיל אלא את  
השטח, ותבע מנוחליו מרחב ועומק, ואף רגם אותם  
אם באבני-לגלוג שבתוכחה ואם בצרורות ביטול שב-  
סליחה, כשהללו יצאו לכבוש לעצמם בכוח-עצמם,  
ביגיעה ותעייה ועקיפים, את הממדים, שהחסיר מהם  
ספסל-הינוכם, כדרך שהוקצע בידי פרנסי הדור  
ומחנכיו.

הזאת כשעת-מיפנה, סימן שהיו שרויים בביטחה  
בקרן-המילואים, שתשפע מירפתי-הגלויות, באופן  
שחשבו-היצירה לא יפול בו פחת והבור יהא ממי-  
לא פטור מלהתמלא מחולייתו. אולם ככל שנתחווה,  
כי לא כגלי-עליות ראשונים הם גלי-עליות אחר-  
נים, וכי הסיעה ההיא ודומיה אינן גילוי-ארעי אלא  
חזיון-קבע, הנושא את רציפותו בקרבו, נתחלפה  
הפתיעה בתהייה על הקנקנים, ומשנבדקו אלה נפ-  
לגו הבודקים אילך ואילך. אלה ואלה, שנהגו בדור  
הבנים איפה ואיפה, נוסף עתה נופך-חזיון למנהגם  
— איפה אחת, כשבניהם קטנים, והיא איפה של סל-  
סול; איפה אחרת, כשבני הדור, גדלו בינתיים, והיא  
איפה של תערומת. המבקש לעמוד על איפה ואיפה  
יטריח עצמו תחילה לעיין במיני אסופות ולוחות  
ויומנים, שבהם רשמו הורים ומורים וכמעט-סופרים  
חכמות וחידודים של הצברים שלנו, עד שגני-הילדים  
נצטיירו כחממות של פרחי-עילויים ומועמדי-גאונים;  
ואחר-מכן יטריח עמו לעיין ברשימות ומאמרים  
וראפורטים על משפטי-ציבור, שנערכו בפומבי-  
רבתא על הנוער שלנו, שבהם הורים ומורים וסופ-  
רים-ממש קשרו על הגדיים שנעשו תישישים כל מיני  
קטרוג ואשמה, עד שנוער-בתי-הספר נצטיירו כע-  
צרת סוררים שאין להם תקנה. אכן, עם גילויה של  
הסיעה, סיעת הסופרים הצעירים, ניתנה מהדורה  
מחודשת של חלוקת איפה ואיפה — אלה, שחיבתם  
המופלגת כיבתה את חובתם, חובת הביקורת, נהגו  
בהם בדרך המנהג הקודם בפרחחי-גני-הילדים: לא  
בא כבושם הזה; אלה שחובתם המופלגת, חובת-  
הביקורת, כיבתה את חיבתם, נהגו בהם כדרך המנ-  
הג הקודם בזאטוטי-בתי-הספר: לא בא כסרחון הזה.  
אלה וכן אלה נתעלמו מכך, כי שוב אין לפניהם לא  
ילדים ולא נערים, אלא צעירי-דור, שנקראו לשאת  
בתעודתו רבת-פנים, פן פן על קשייו וחיבוטיו, והם  
נושאים בה, וכדרך שאחיהם עודרים בעולם הע-  
שייה, הם עודרים בעולם היצירה, ולא עוד אלא  
רובם ככולם עשייה ויצירה כרוכות כרוכות בידם,  
ואף הראו בעליל, בתקופה מכרעת בתולדות-עמם,  
כי ידם נאמנה ביותר.

והעיקר, גם אלה שחיבתם המופלגת הביאתם למ-  
חוזה של סלחנות טוטאלית, גם אלה שחובתם המופ-  
לגת הביאתם למחווה של תוכחתנות טוטאלית, ושלא  
היו בעצם אלא שני צדדים של מטבע אחד, שכחו,  
כי אם הדור הצעיר מצריך סלחנות כזאת או מחייב  
תוכחתנות כזאת, הרי הגרם לכך אינם הבנים אלא

[ב]

אפשר ובחינה פדגוגית, בייחוד זו המאוהבת בתכ-  
סיסיה של בת-היענה, אינה ממליצה, על אמירתם של  
דברים אלה וכאלה, אבל ספק הוא, אם הבחינה הזאת  
יש לה קיום ועמידה בהשתנות היחס, כלומר כשהד-  
נים שוב אינם אבות הרשאים בהבטה כלפי מטה,  
והנידונים שוב אינם בנים החייבים בהבטה כלפי  
מעלה, ואפילו עצם הקביעה, מי רשאי להיות דיין  
ומי חייב להיות נידון, מתחלפת מן הקצה אל הק-  
צה, והמאשימים לא בלבד סופם אלא גם תחילתם  
נאשמים, בייחוד משנתרחשה פרשה, שבה נתגלו הב-  
נים הסוררים, שהגיעו דרך אהבת-ארצם לאהבת-  
עמם, מצילי-תולדתו. אך גם הגילוי הזה, שבא על  
ביטוי הנאדר בפתחה למלחמת-השחרור ובה גופה,  
נועדה לו הערכה כפולת פנים — מה שנאמר קודם  
על ילדי-הגנים, נאמר עתה על הצעירים שנחלצו  
להצלת עמם ושחרור-ארצו ולא שבו לביתם; מה  
שנאמר קודם על נוערי-כתי-הספר, נאמר עתה על  
הצעירים שנחלצו כחבריהם, אולם שבו לביתם. כמ-  
עט כמידת-השבח שירדה על נחלת המתים — יל-  
קוטי-זכרונות, אסופת-אגרות, פירוסי-יומנים, שהצד  
השווה שבהם שלא נועדו תחילה לרשות הרבים,  
היתה מידת-הגנות שירדה על ארשת-החיים — דברי-  
שירה וסיפור ומחזה, שהצד השווה שבהם שנועדו  
מתחילה לרשות-הרבים, כללה של הגנות כעין בניין  
מחיצה בין המתים שכתבו לפי תומם ובין החיים  
הכותבים בכוננת-מכוון, וממילא נמצאו החיים, ביי-  
חוד במידה שדברם היה גם משמם של המתים,  
בחינת אוורופאטורים, אם לא מחללי-זכר. לכאורה,  
בניין-המחיצה הזאת היה לו על מה שיסמוך —  
התעודה שבאוטוביוגרפיה נשארה העדות שבעיצובה  
מאחוריה, אולם קביעת-המרחק, המסתבר גם מתוך  
שתעודה-של-שבת אינה דומה כעדות-של-חול, אין  
בה כדי להצדיק את הכוונה הגלויה שבבניין-המחיצה,  
שכמותו כהריסת-גשר בין המתים וחבריהם החיים.  
הבודק בדרך ההערכה של ביכורי היצירה של דור-  
הצעירים, במידה שנעשתה לא בידי בני-גילם, אלא  
בידי מנוסים ומוסמכים מהם, אפשר שיבחין בהילות  
כפולה, שהצד השווה שבה היא התעלמות מחוק פשוט  
ונודע, שפעולתו לא נחסרה גם מביכורי יצירה אלה,  
הוא החוק, שעל פיו אין דיבור נקנה בלא גימגום  
שקדם לו. הבהילות האחת היתה כמין הכרזה על  
הגימגום, שהוא-הוא הדיבור, ומשחלה כאותה הכרזה  
על חטיבת-השירה, שיסוד העמעות מרובה בה ואף

אינה מגלה חפץ-פורקן ממנו, ואדרבה היא כמפקירה  
את עצמה, הלוך והפקר, לסכנותיו, הרי אותה הכ-  
רזה תועלתה מסופקת ביותר. הבהילות האחרת הי-  
תה כמין הכרזה על הגימגום, לא כפגם-ארעי אלא  
כמוס-קבע, שממילא נסתם בפניו פתח-דיבור וסי-  
כוי, ומשחלה כאותה הכרזה על חטיבת-הפרוזה,  
שיסוד העמעות לא היה מרובה בה כל-כך וגילתה אף  
גילתה מגמת חפץ פורקן ממנו, הרי אותה הכרזה  
גם היא תועלתה מסופקת ביותר. גם הבהילות, שאמ-  
רה הן מופלג, גם הבהילות, שאמרה לאו מוחלט, כמ-  
תה כסתימת הגולל, ראשונה מתוך שהיא מרדימה  
את הרצון, אחרונה מתוך שהיא מרפה את היכולת.  
הנותן דעתו על דרך-התפתחותה של הספרות  
הנידונית, דין שלא יתעלם מריבוי מוקשיה ומחסומיה.  
וגם עתה שורת-האמת מחייבת לומר, כי לא צעירי-  
הדור הם שערמו לפני עצמם את המוקשים והמח-  
סומים, ואדרבה מעשה קודמיו הוא להתפאר, הרי,  
למשל, הטענה על כניסתו של דור-הצעירים לרשותה  
של היצירה והרכוש שבידו, בתחום ידיעת תרבותנו  
ותודעתה, מועט ודל. אולם לא די ליטול חטיבה של  
כתיבה, שיצאה מתחת ידם של דור-הצעירים, בייחוד  
בפרוזה, שעניינה גושי-חיים וגושי-הוויה, ולהתריע  
על כך, כי אין הכותב רואה ומבין אלא את עוגת-  
גידולו הקטנה, וגם אותה אין הוא רואה ומבין על  
שכבת השתייה ומסדה; לא די להוכיח על כך, כי בפ-  
סעו פסיעה קלה מעבר לעוגה ההיא, כשהוא מבקש,  
למשל, לתאר את הוריו או שכניהם, ואפילו את בן-דו-  
רו, שאינו בן-מוצאו ובן-גידולו על מסגרתם המסיגת,  
הרי או שהוא משתבש והולך או שהנפשות המתוארות  
יוצאות מלפניו כמיני שיחים, שצמיחתם בלא שרשים  
ובלא יונקות ושלוחות; חובה היא לזכור, כי כתב-  
יוחסין מקוטע זה, על ההבנה הלוקה, המשלשלת  
הימנו, ניתנה לו דורון בידי מחנכיו ומוריו, ואך מי-  
דת בגרות, שאינה נקנית אלא מתוך תעיית-עצמו,  
היא העשויה לעוררו שיתגבר על הקטעיות ולקוטה  
בכוח-עצמו, ועד שאינו מתגבר, אין תימה שהוא רואה  
גם את עצמו בחינת שיח כזה, ובבקשו לעשות ריקא-  
פיטולציה של עצמו—והיא היא היסוד לכל כתיבה,  
ויהיו נושאים כאשר יהיו— הרי אפילו הוא טורח מי-  
טב-הטירחה לגלות את קווי-החיבורים לנחלת הוריו,  
אין הוא יכול לראותה אלא כדרך שהם עצמם הראוה  
לו — כביכול לידתה מגלי-הים, שהעלו אנייתם לחו-  
פה של יפו, בוראי-עצמם ומחדשי-עצמם בהעלם  
אחד. פגם גדול הוא, שפגמו אבות בבנים, ואחריותם

העולם. לא די שבית-הספר חובתו בעניין זה מרובה מזכותו; לא די שידיעת הלשונות המועטות אין בה כדי לסייע כמידת-הצורך, ותנועת התרגום, שהלי-באנטה הרוחנית אוכלת בה כדרך שהיא אוכלת בת-נועת המקור חלקתה המשובחת שיעורה מועט מכדי השלמת-הצורך, הרי נוספת על אלה, על דרך הס-כמת-חשאי, כמין גזירה שווה: מה אצלנו אחרונות עיקר, אף אצלם אחרונות עיקר; וההתעניינות, כל-שכן הסקרנות, נאחזה כמאליה בסופרי-האפנה, והש-פעתם משליטה עצמה והולכת. יתר-עליכן, גם חסידי ההידוק בין פוליטיקה לספרות אין בידם להכחיש קשיים, הנצמחים ממיני מאזאליאנסים שבין שני הת-חומים האלה, שהתחרות, אם גלויה אם סמויה, בין העסקן ובין הסופר, היא אך אחת מסוגיות המתיחות המתשת, ונוספים עליהם קשיים של שאלת הזכות או החובה להכריע על דרך הספרות מתוך צרכי עצמה או מתוך תביעות זולתה, אם מתוך כפיפות לקווים גינראליים, המתחלפים כגרביים, אם מתוך שחרור מהם. סיכומו של דבר, חלל האויר, שבו הוטל דור-הצעירים הנשימה בו אינה קלה ביותר. ואפשר ואך ממרחק-הימים יתגלה החלל הזה על מלוא כוחו להש-חית חלקה וחלקה, כשם שיתגלה בכירור עד מה צעירי-הדור נפתלו, ואף יכלו, למיצר העוגה הקטנה, שהוטלו לתוכה, כדי להפליג למרחב המעגל הגדול, ולהמיר צמצום בשפע.

[ג]

הערכה כוללת מחייבת אילוסטרציה מפורטת: וכ-דוגמה לה, שאין בה אמנם כדי למצות את כלל-החז-יונות, אך יש בה כדי למצות חזיון בולט ונחשב, נר-אית לנו התבוננות בדרכו של משה שמיר, שהוא נציג מובהק, ומכמה בחינות, של דור-צעירי-הסופרים. דור זה עשוי חבורות-חבורות, ואין לכפות עליו נציגות אחידה, אבל אין להתעלם מכך, כי יש בו חבורה חשובה במיוחד, שהיא בנותן-טעם לדור וכלל-פר-צופו. המעוניינים בהגדר סוציאל-פסיכולוגי יראו חשיבות מיוחדת בכך, כי הוא, וכמותו חבריו העוד-רים בפרוזה, הם בני גידול ומסגרת דומה וכמעט שווה — כמותו כמותם גידולם היה בשתי ספירות: ילדותם בבית הוריהם בעיר, נעוריהם בחברת-נוער בקיבוץ, וכגולת כותרת החברות בפלמח ומה שנת-חייב או גשתלשל ממנה. נודה כי גם אם העובדה הזאת אינה נראית לנו טפלה, בייחוד משלא מצאנו בעל פרוזה שיתגלה בין חניכי-קיבוץ, שלא ידעו אר-

לא תפחת גם אם יסתתרו מאחורי התריס הנוח של תכנית-הלימודים: הרי השגרנו בניהם כך וכך פר-קים נבחרים בספרות דורות האחרונים. כי לא תריס-ברזל הוא אלא פרגוד-קלפים, שבנינו ותמוטנו בנ-שימה אחת — אפילו אותם הפרקים המעטים, שהם, אגב, משובשים בעירבובי-סתירות, היה בהם בדומה לירשה הגונה, הרי ערבך ערבא צריך. מסכת-לימוד או התעניינות, המצומצמת, בערך, על חמישים שנות יצירה אחרונות, ושעליה שורה חופת-המקרא, שדרך לימודו פרשה עגומה לעצמה, וביניהם אפולולית פעורה של חור כבן אלפיים שנה, אין בכוחה לעשות אלא את שעשתה, ואם נוסף על כך, כי גם המסכת הזאת, העשויה לפי סלקציה סכימאטית, שרויה באמ-בט של אנאכרוניזם משכילית, שצפות מעליה קצת אבעבועות של מסמוסת רומאנטית, והבינונו, כי ב-דים ממש הוצג דור עירום וערייה, ואם אנו רואים אותו בחילופו, נפתל במיצרו וחותר למרחב ועומק, הרי גם הנפתולים וגם החתירה, לא כל שכן הישגיהם, זכות עצמו היא. והזכות הזאת אינה נגרעת, גם אם בדרך-הלבטים יפלו חללים ולא מעטים, כמשפט הכ-לל הגדול והעגום: במלחמה כבמלחמה.

המלחמה מתגלעת בנסיבות חמורות למדי — לא בלבד בכתל-בית-הספר, גם בכתל-בית-הספרות אין נחת הרבה. דור-הצעירים הנתפס, גם בספרות, להשפעתה של הפלגה, שראשיתה סצסיה והמשכה אופוזיציה, נגרת בממילא לתחום של ראייה, שבה הדיפרנציאל לא בלבד מאפיל על האינטגראל, אלא מדחה אותו, מבקש לבוא תחתיו, וכפסיעה בינו ובין הכרזה של אני-ואפסי-עוד. הרי דייה בחינה קטנה של הערכת הסצסיה שלנו בעיני עצמה, כי נראה, עד מה היא מכריזה את עצמה היסטוריה, ומה שהיה, אך כשני דורות לפניו ואף נמשך מכוחו עד עתה, היא מכריזה כפריהיסטוריה. נמצא שדיו חיבור חי למעגל מועט וקצר-ימים, ואילו מה שהיה לפניו, לא כל שכן מה שהוא מחוצה לו, אין חובת החיבור החי חלה עליו. אמת, בהמשך-הימים חלה תזזות-מה אבל השגיון ביסודו בעינו עומד — העוגה רואה עצ-מה כמלוא-המעגל ותולדותיה כמותה, בחינת כאם כבתה, ולפי שההכרה, שהסצסיה כמותה כמהפכה, נעשית כוודאות שאין עליה ערר, הרי אנו זוכים למהפכות כעין אלו בכל שני וחמישי, כי רבות בנות עושות חיל. צמצום החיבור החי לספרות-מבית גורר אחריו צמצום החיבור החי לספרות-מחוץ, ונמ-צא כי כפני הויקה לספרות-העם פני הויקה לספרות-

רח־חיים כפול, כדרך שמצאנו בהם בעלי־שיר, לא היינו נוטים לראותו כעניין מכריע, כי מה שלא הת־ רחש היום אפשר, ואף ודאי, שיתרחש מחר. על כל פנים שני שטחי הגידול השונים הם מקורי־יניקה נחשבים, ועצם־הכפילות, על הניגודים והמתיחות הצרורים בה, מניחה ממילא אפשרות של ריקאפי־ טולציה במידה רחבה יותר, משמניחה לעת־עתה, אחידות. אולם לא משום כך נראה לנו המספר הזה בנותן־מפע לכלל חזיונה של החבורה ואף סביביה, אלא משום שאין כמותו לגילוי רעבונו ותאבונו של דור־הצעירים. ולא משום כך בלבד, שהוא בולט ומבליט עצמו יתר על אחרים — ודאי הרבה תכונות עושה, תכונה אכסטרואורטיבית שמשנלוות לה מידה אַגריסיבית, היא מבארת את יציבתו ודרך יציבתו ברשות הרבים. הרי, למשל, העמידה בכנסת סופ־ רים, המקפלת כשלושה דורות, והדיבור אליה בנעימה רמה ופסקינית, הקובעת כבאפס: יד מסמרות, אינה מתקשה בגזירות בחינת חותך חיים ומיתה; והרי, למשל, קביעת בימה לו ולסיעתו והפלגה לפובליציס־ טיקה שוצפת, שיצרה מרובה מהגיונה, בולמוסה מרור־ בה משיקולה; הרי, למשל, התערבות בוטחנית בת־ חומי־חקר ועיון, המחייבים יתר יגיעה ויתר סמ־ כות. ודאי הבאים וטוענים, למראה היציבה הזאת ואביזריה, דינם עמם, כשהם מתרעמים על דרך התור־ כחה: צאו וראו, תלמיד של שנה והוא מורה הוראה בפני רבותיו, ובדומה בתוכחות אלו. אבל גם הטענה, גם התרעומת, גם התוכחה מתעלמות מעיקרו של דבר — גילויי ההשתערות האלה, תכונות בעליה הן להם אך כגורמי־סיוע, ולא כגורמי־יסוד. גילויים אלה ניוונים מתשוקתו של דור־הצעירים להיות אדונים על כל רשות ורשות, ואין התשוקה וצידוקה נגר־ עים, אם הם נגלים, כדרך שנגלו פה לפנינו, מתוך קוצר־ראות המעלים את העובדה המכרעת, כי אד־ נות כזאת אי אפשר לה שתהא נקנית בהבעת־חפצה בלבד ושקניינה, קניין־אמת, אינה באפשר בדרך קצ־ רה כל כך. עם זאת עצם־התשוקה ולא גילוייה ואופן־ גילוייה עיקר. שעל כן דין שנראה תוכה של הכוונה, שהיא עיקר, בייחוד שבעל הדרך הקצרה בתחומים, שאין הוא שליט בהם, הוא בעל הדרך הארוכה בת־ חום, שהוא שליט בו. דרשות בכינוסי־סופרים, אדיטוריאליים בשערי־אכסניות, פולמוסאות מתחת לקו וכיוצא באלה, הם טפלה לעיקר; הסיפור, כוח־ הסיפור, יכולת הסיפור, תעודת־הסיפור, הם וכמעט הם בלבד, הם עיקר. ולא עוד, חשש הוא בנו, כי

הטיפול, שהוא פעמים מרובה מדי, בטפלה, גם מזי־ מת אסטרטגיה עלומה — כמיני ביצורים הם, הב־ אים לגדור ולגדר את מרכזו, את סיפורו; פיגומים שהסרתם דין וחובה בעמוד בניינים על תלם, ומי יודע, אם גם יותרת־הפיגומים האלה אין לזקפה על חשבוננו של דור־קודמים — אולי יתנו על דעתם, מה עוללו הם, שהעז והנועז שבבניהם, רואה הכרח לעצמו במעשי־התבצרות מרובים ויתירים כל כך ואל יקלו על עצמם בהגדרות אינדיודואלפסיכו־ לוגיות בלבד.

דברים אלה אמירתם היא חובה, שכן הצדדים הטפלים האלה שביציבה ובדרך־היציבה של מספ־ רנו נתערבו, יתר־על־המידה, בהערכת עיקרו. בשל מלחמתו היהירה והנמהרה כלפי חוץ, לא נראתה מלחמתו הענווה והשקודה כלפי פנים; בשל התכת־ שויות־סרק עם זולתו, לא נראתה התנגחות־אמת עם עצמו. והיא התנגחות, שקו־העלייה שבה מתברר והו־ לך, עם כל תחנה ותחנה של עיקר־כתיבתו, של מע־ רכת סיפוריו. הדרך מבכור־ספריו "הוא הלך בשדות" עד נקודת המיפנה המכרעת "מלך בשר ודם", היא דרך ברורה של מספר, המחליץ את עצמו וממילא את סיפורו, במאמצי־יצירה מתמידים ועקשניים, מגזירת־ המיצר לחירות־המרחב. אם נקביל את שלושת ספ־ ריו הראשונים, לא נוכל שלא לראות את דרך המאמ־ צים הזאת — "הוא הלך בשדות" ברר לעצמו, אם ניתן פה לדבר על ברירה בכלל, משני שטחי הגידול של המחבר, את שטח הגידול המאוחר, ולא פליאה היא, כי תיאור, שלא נראה בו אלא בן־גידולו, ואילו מה שהיה לפניו או לצדו כמעט שהוא משמש מסגרת אפיוודאלית בלבד, אינו יכול לצאת מתחומה של ראייה פלאנימטרית, שרידודה היא כגזירה הרקומה בתוכה; מה שאין כן "תחת השמש", שבו ההוויה שוב אינה נראית כצמד־דורות, שגידולו כביכול ממש־ טח־החול שעליו ניטו אהלי־ארעי של חברה החות־ רת להיות קבע, אלא נעשה ניסוי שקול של החלפת ראיית השטח בראיית הרובד, ובנים יש להם אבות ואבות גם הם אבות להם. ובדוק בשני ספרים אלה ותמצא, כי גם סיפור ראשון הורגש בו צורך בהעמקה תולדיית של מכלול־הנפשות הפועלות על צמד־דורותיו, אלא שהצורך לא היה עשוי שיבוא על מילואו, באין ידיעה ובין תודעה של מה שהיה, וב־ עיקר באין ראייה של מה שהיה, ושעל כן נאחו המ־ ספר, אם בחפץ־תמימות אם בכורח־עווית, במיני תחליפים, שאין בהם לא פיצוי ולא תשלום, הלא הם

כמה דורות על דרך ראיית הפינה בהווי כאיפרכיה בהיסטוריה. ויתירה מזו, תיאורה של שבוש היא נקודת-מוצא לתפיסת מעגל-היסטוריה בקו המאונך, שראשיתו בערביתה של עדת פראנק ובשחריתה של עדת החסידות, וסופו בבית אינטליגנטים ברחביה, ובדרך נעשים טיולי צדדין לאגדת פולין הקדומה וכתריה ולאגרת הנפש המודרנית וסיבוכיה; תיאורו של ישוב-של-יער הוא נקודת-מוצא לתפיסת מעגל היסטוריה בקו המאונך, על דרך מניפה, שנאחזים בה שבטי ישראל רבים ושונים על איחודם וייחודם כאחד, עדות ליכולת לצאת מתוך הגיטו שלו על דרך מיצוי: הווייתו, המסגלו להיכנס לתוך כל גיטו וגיטו ולחיותו ולהחיותו לא בלבד גיבושו אלא גם, ואולי-בעיקר, על פירוקו בתוך אחדות גדולה ועל-יונה. מספר, שלא עמד על התעודה הזאת ואינו יגע יגיעת-נפש נאמנה לנטוע את עצמו כחולייה בשל-שלתה, ספק אם עמד על תעודתו שלו. אפשר שישלה עצמו, כאילו התגדרותו בתחום-גידולו, שאינה מכשרתו לראייה מקפת וכוליית, היא התגדרות בעולם, שערכו כערכה של הכוליות, אבל סופו שהביטחה, כי הראייה מנפשו והחזות מבשרו הם כנתינתם בת-חום גידולו הם עולם ומלואו, תתכזב, וסימנך: אלה מצעירי-הדור, המתעקשים בכך, כבר נראה מקורם בדלילתו ודלדולו, ועל כרחם הם ממלאים רוב-דפים קניינים-לא-קניינים, שניטלו בהקפה מסופרי-אפנה למיניהם.

[ד]

וכמה עדים לכך, כי מספרנו עמד על התעודה הכוזבת הזאת ועל תעודתו המפורטת בה. אפשר והי-עדויות האלה מתמלטות מעיני הקורא, הנתפס למסי-השעה, שהמחבר רואה עצמו משום-מה מחויב בהם, ופריקתם מצווה, אבל אין הן מתמלטות מעיני המעיין, שבדק בין בקו-המרכז של שלושת סיפוריו הגדולים, בין בקווי-ההיקף של קבוצת-סיפוריו הקטנים "נשים מחכות בחוץ". בכלל קווי-ההיקף אלה אתה מוצא קו, שרמזו בבירור על נקודת-מרכז העתידה לבוא, כי המעיין לא יצויר שנמלט ממנו סיפור מיוחד, הכלול באסופה זו, ואפשר התעורר עליו, כשנדפס ראשונה בפונדק-בן-יומו, שלא נמשכה לו אולי תשומת דעתם של הרבים, הכוונה לסיפור "על סוסו בשבת" — עניינו שונה היה במכריע מכל שקדם לו בדבריי-המספר. קטע מתוך הגמרא נשלב ונעשה דבר סיפור וחיות — מעשה באלישע בן אבויה,

פרקי ההתפייטות, שהם כיסודות זרים ופורעים את מסכת-הסיפור; ואילו סיפור אחרון, כבר נראו בו סימנים ניכרים ביותר של ריקמת הווייה שמסגרתה מסגרת. הרחבה זו היתה בית-אחיזה נחשב לספר שלישי "במו ידיו" — דין וחשבון של עצמו על עצמו, כפי שהוא נשקף בחיי בן דורו וגידולו, על דרך שיש בה קירבה וריחוק כאחד; קירבה — כי מה קרוב מאח, שהוא עצמו ובשרו, ריחוק — כי מה רחוק מאח, שהוא עצמו ובשרו.

איחודה של קירבה וריחוק והשכנתם בכפיפה אחת — היא, בעצם, נקודת-המפתח, שמשנתבררה לו למחבר, אפשר וביקורתו על יצירי-ביכוריו היתה חריפה משל מבקריו. וביקורתו של המחבר עצמו אינה במה שהוא אומר על סיפוריו ראשונים, ואפילו במה הוא חושב עליהם, אלא במה הוא עושה לאח-ריהם. ומה שמחברנו עשה לאחריהם מעיד, כי עמד על תעודתו כמספר, מתוך שעמד על תעודת-הסיפור בדור. ואי אפשר שעמד על כך, מבלי שהתנער מתפיסה יגקותית, כי התפתחותו תיתכן בלא תודעת-עמידה, ובייחוד ממשות-עמידה, באמצע-התפתחותה של הפרווה שלנו בדורות אחרונים. אי אפשר שלא התבונן וראה, כי הפרווה הזאת נאמנה, על פי גזירת תעודתה והתפתחותה, לקו ההליכה המוכרחת מן המצר אל המרחב, מעיצובה של פינת הגידול המסויגת לא-גפי ההווייה הפרושים, והרחבתה כדי כלילת כל מיני הווייה של מציאותנו, באופן שתעודת הדור הממשית, קיבוץ הגלויות, הוא גם תעודת הדור הרוחנית, שהיא כחלוצה לממשות, ושעל כן תפקידה, בייחוד באיזורה של אמנות הדמות, היא אמנות הסיפור הדינאמית, לעצב פני מציאותנו רבת-הפנים, באחרית ייחודם של השבטים ובראשית איחודה של האומה. היכולת העצומה הנדרשת למת-דיוקן ביסוד-הכוליות שלנו מצריכה מאמצי-יצירה מופלגים, אבל אפשר להקל עליהם מתוך הידיעה ולפחות התחושה הנכונה, כי הפרווה שלנו הכשירה את הדרך לכך, ואף סללתו וסוללתה יפה-יפה. צאו וראו, עד מה מספרינו בדור אחרון אינם יכולים להסתפק בהתגדרות נושאייהם במסגרת-גידולם ובמיצוי הנפש הפועלת או הנפעלת, הנראית להם עיקר בתוך המסגרת הזאת, ועד מה מתאר הווי של בית-גידולו רואה הכרח לעצמו לב-נות קומה מעליו, או ביתר דיוק: מרתף מתחתיו, באופן שתחום-גידולו מתרחב לו כדי מסגרת היס-טורית ראויה. תיאורה של שקלוב בשני דור אחרונים מחייב תוספת קומה מעליה — שקלוב וסביביה לפני

כדרך שהצילתו לנו האגדה היא נקודת-המיפנה, שבה נעשה התנא אחר. כנודע, נושא חביב היה בספרות ובחיים — החל במאיר הלוי לטריס שעשאו כינוי לפאוסט, דרך המחזה המתחכם של יעקב גורדין, עד לכינוי מתתיהו אחר, שברר לעצמו רב-הגלגולים נתן בירנבאום, ועד חזינו-שירו של ש. שלום. אולם הנובילה לא מתוך מסורת-הספרות נצמחה, אלא מתוך מצוקת-החיים נצמחה. קורא הנובילה הזאת לא יכול היה שלא לראות בחוש, כי דבר-אמנות, כמעט מושלם, לפניו — הוא חש כי המספר נאחדו לו שתי ספירות, ספירת הקרוב, בעיית חייו ונפשו, בעיית האקטואליות, וספירת הרחוק, בעיית חייו ונפשו של בן דור אחר, בעיית ההיסטוריה, והאיחוד מבשיל את בעיית-הזמן כבעיית-זמנים. ועיקר האמנות שבסיפור אינה בחייתו לשטפה, שכבר הורגלנו בה בסיפורי הקודמים, שכל חסרונותיהם לא היו עשויים לחפות על יתרונם, יתרונם של מספר היודע לעשות בעלילה, ואפילו המדיטאציה, אויבתו המושבעת של הסיפור, אינה נפטרת מצד של שילוב בעלילה וצמיחה מתוכה. עיקר האמנות שבסיפור ההוא היתה אותה נאמנות כפולה, הנדרשת מעם כל הנכנס בתחומה של היסטוריה לעשות חטיבה בה דבר-סיפור ועלילה — נאמנות לקרוב ונאמנות לרחוק, ולא על דרך הפשרה, שהיא בחינת מאזניים, שכפותיהם מתנוודדות אילך ואילך; אלא על דרך המתיחות, שהיא בחינת מאזניים שכפותיהם מתעיינות עד-דק. ודאי, כמה טעמים גורמים עומדים לו לבעל סיפורים, שיפליג לתחומה של ההיסטוריה ויעשה בה מעשה-חזינו, וכבר פירטו חכמים טעמים אלה לפירושיהם ודקדוקיהם. אך דומה כי כלל-הטעמים, על כל השוני שבכונותיהם וכיוניהם, ניתן להעמידם על צד שווה — החפץ, ביתר דיוק: הכור רח, לבחון את המציאות הקרובה והרותחת בתוך מציאות רחוקה ומוגמרת; לבחון את הפרובלימטיקה של ההווה החומרת בתוך מסכת של היסטוריה מגובשת.

ודומה, כי הכורח הזה שכבר נסתמן יפה יפה ב"על סוסו בשבת" — והמעין הריח בו את המשכו הצרור בו, בחינת חוט שסופו כדי מרבד, הוא "מלך בשר ודם" — מובן במיוחד כפתרונה של בעיית חמורה, המחלחלת את דור-הסופרים הצעיר. היגיעה של הרחבת-המעגל, כפי שהיא מסתמנת בדרך למן "הוא הלך בשדות" עד "במו ידיו", לא התעלמה מגבולות עצמה, ושבירת הגבול לא ניתנה לה, כדרך

שניתנה לבעל "הכנסת כלה" ולבעל "ישוב של יער", ואינה יכולה לינתן לה על דרך כך, שכן אוטוביו-גרפיה היא ממשות נתונה ועומדת ואין לבדות תחור-מיה, והיא ואך היא בלבד מעיין-השאיבה וקרן-המילואים; מתוכה בלבד נולדים גלגולים והיתוכים, כיד-הקסמים של האמן, אולם מה שלא ניתן ליעשות על דרך של הטלאה, והדבקת-עבר שאינו עברו של המספר, ניתן ליעשות על דרך קפיצה לתוך עבר, שהוא עבר רחוק וכולל, בין של כלל-העם, בין של כלל-האדם. נטיעת עצמו בדור רחוק, על דרך גלגול והיתוכו של מסד-האוטוביוגרפיה וב-עיוותיה לתוך תחום כולל כזה, מחייבת כאותה נאמנות כפולה, שהיא חידת הסיפור ההיסטורי ופת-רונו. ולא עוד, אמנות-הסיפור דיאלקטיקה לה משלה — יש והדרך לאתמול הקרוב היא לא לשמו שלו, אלא לשמו של השלשום הרחוק. כי שלשום זה הוא שלשומה של האומה, באמצעו וביותר בסימו של הבית השני, ודאי אינו דבר-מקרה — ההתעניינות בתקופה היא מפרנסת דורות הרבה, וביותר דורות אחרונים. גם מספרים, שעיקר-עולמם היא סביבת גידולם והרחבתה, עשו באמצע דרכם, כקפיצה הזאת — והקפיצה בספרותנו אל "המשעול הצר", או הקפיצה בספרות האחות אל "רבי עקיבא", הם עדים נאמנים לכך. הבלטנו את העדויות האלה גם משום צד שווה העשוי שיתקיים — מה שתי קפיצות אלה, וביחוד הראשונה, לא באו אלא כמבוא מחוייב של שיבה מחודשת לסביבת הגידול והרחבתה, ו"תול-דות משפחה אחת" תוכיח, אף "מלך בשר ודם" כך. ודאי לנו, כי גם הוא מבוא לשיבה מחודשה כזאת, שכן לאחריו לא יהא צורך לא במעשה-הטלאה ולא במעשה-הדבקה, כי מי שעמד בבחינה כזאת של נטיעת עצמו בספירה כוללת יותר, כוחו עמו ליטול את עולמו, על מכלול-חוויותיו ולעצבו דרך חירות, ולנטוע אותו במעגל, שרבידיו לרוחב ולעומק מצטרפים הצטרפות אורגאנית מאליה. ושעל כן קודם שאנו נדרשים לרומאן גופו, אנו נוטלים רשות לעצמנו לצפות את שעשוי לבוא אחריו וחייב לבוא אחר-ריו — השיבה מן הרחוק אל הקרוב, היא שיבה מחוסנת ומבוגרת ביותר.

ולענין הרומאן גופו — אף כי כבר נערמה עליו כתלולית של דברי-הערכה, ועם שמיטת הצדדים השנויים במחלוקת-הפוסקים ניתן לעמוד על צד שווה, והוא דבר-שבח מרובה לעצם-מיבצעו, ונמצא החוזר עליו כמביא תבן לעפריים, הרי חובה היא לנו שלא

ריי-הדור, ובכללה הפרווה שלה, נפערה בפניה אותה סכנה של התפתחות לתורת-הגיגיות. והסכנה אינה במה שהיא רואה עצמה, כפי שהיא באמת — שיכבה חדשה, שכבר ביארנו עצם החידוש שבה בתולדת היישוב, כשם שביארנו את החידוש כנקודת-מיפנה מכרעת בה; הסכנה היא במה שהיא עשויה לראות עצמה לא כחולייה, ותהא חשובה ביותר, בשלשלת, אלא כשלשלת כולה. סכנה זו מתחדדת בייחוד, כשמצטרפת לה אידיאולוגיה של הרגשת-עצמם כחטיבת-בראשית, ומה שניתן לו כינוי של כנעניות והוא מכנה עצמו עבריות צעירה, אינו האפשרות היחידה, ואפילו לא המסוכנת ביותר, של האידי-אולוגיה הזאת. שכן חיפויים של דברים קשה מגי-לויים. והנה כזכות-לואי של הרומאן שלפנינו היא גם השבירה האמיצה של תורת ההשלייה, הגנוזה במ-סכת-הגיגיות להלכה ולמעשה. כביכול המספר הק-דים ושאל את ספרו: מה אתה בפרווה שלנו בדורות האחרונים?

[ה]

לא נדע, אם ואיך המחבר מנסח את תשובתו לשאלה הזאת, אך אנו ננסחה לאמור: מתוך סמיכה על ירשה מאכסימלית של הישגי הפרווה הגדולה שלנו; מתוך הרחבת השליטה על כלי הלשון שנק-נתה בלימוד ראוי של מקוריה; מתוך התגברות אינטלקטואלית חדה על מקור-התולדות, נבנתה, במתכונת אורגאנית ומשולבת, פאנוראמה של הת-רחשות היסטורית, ויכולת שילוב מצוינת, המסתייעה בכוח אינטואיציה עשיר, העלתה לפנינו מעשה-משור, שקווי-השתי שבו הם כעצם-המרחק וקווי-הערב שבו הם כעצם-הקירבה. וראה גם ראה, מע-רכת הסיפור נפרשת והולכת מגילות מגילות רדופות ורצופות, והקורא נבלע לה, שכן התנועה על רהי-טותה אין לה פסיקה, עד שהקורא אינו חש, כי בו, בזמנו, בבעיותיו הבוערות ביותר, האקטואליות ביו-תר, הדברים אמורים.

האוברטורה, שצליליה הם כלואי-סתר בכל יריעת-הסיפור הוא קודם כל שמו גופו: מלך-בשר-הדם, שאי אפשר לו שיתנגן באונינו, בלא לגרור אחריו כממילא את המשכו שבאסוציאציה הפשוטה ביותר, את ניגודו: מלך-מלכי-המלכים. אמנם, העלילה היא רבת-פנים — דינו אם נזכור, כי בסיפור באים לפנינו מפורשים בשמותיהם שבעים נפש פחות אחת, מהם שהופעתם מאכלסת כל הסיפור כולו, מהם שמ-

להיראות כמשתמטים ולומר בפה מלא: אם שנים אחרונות נתנה ספרותנו בידינו חמישה ספרים, הנפ-לים במעלתם, הוא אחד מהם; ואם נתנה לנו שלושה ספרים כאלה, הוא אחד מהם. אף ההדגשה, כי הוא ניתן בידי סופר מצעירי הדור, שרוב דרכו עודה לפניו, אינה הדגשה מיותרת, בייחוד שאפשר לה שתבוא הפעם בלא דרישה התחוסה הננהגת, כדין או שלא כדין, בבני-תשחורת, ודיוננו במפעל ופועלו אפשר שיעשה במלוא התביעה וחומריתה, ואף ההד-גשה, כי המספר הניח בספרו את תחרותו בחוגו הקטן וביקש, מדעת, להעמידה על תחרות גדולה במעגל גדול, כדי הדבקת הישגיה של הפרווה הג-דולה שלנו, לא זו בלבד שאינה הדגשה מיותרת, אלא היא מחויבת לחלוטין. הבודק בדרכה של ספ-רותנו, והפרווה שבה בכללה, רואה בה מעלות ומור-דות, שאינם תלויים בסגולת סופר וסופר, אלא תלו-יים בירשתו, אם מרובה ואם מועטת, ירשת רמתה הכוללת של הפרווה שלפניו ושבמינו. לא הכל ניתן להם להיות בחזקת שופמן או ברקוביץ, בחזקת עג-נון או הזו, אבל כל שבא אחריהם רשאים אנו לחייבו, כי נכיר מתוך כתביו, שהללו היו והנם לפניו. כי רמתם והישגם הם, לו, לפחות, דבר-ירשה ממוצעת. חס לנו לשכוח, כי התביעה הזאת מדרגותיה שונות — לא כדרך שהיא נתבעת מבני-חוגים ובני-שכבות, שכניסתם למסילתה הראשה של ספרותנו, היא צעי-רה וקרובה. היא נתבעת ממי שנמשך במישורים מבוני-הרמה וכובשי-ההישגים. אינה דומה חסרונה של שלשלת-היוחסין הזאת, שהוא צרה, כהפסקתה, שהיא חטא. ואין אנו יכולים לומר, כי ההתבוננות בסיעות השונות של אנשי-הפרווה שבנו, אינה יוצאת ללמדנו, כי החטא הזה מצוי ואף פושה ביותר. כנראה, נוח לישב בעוגה הקטנה ולעשות את כוחותיה קנה-מידה לחיקוי מלהפליג למעגל הגדול ולעשות את כוחותיו קנה-מידה לתחרות. והרי תירוצים חיפושם, כמאמר-העם, אינו מצריך תעייה בעבי-יער — אף תיאוריה נאה מוכנת ומזומנת, כגון הדרוש על האק-לימים, שהם כמיני גיגיות, באופן שראובן גדול בגיגיתו שלו ושמעון גדול בגיגיתו שלו, ומשנשמת הרקיע המתוח מעל כל האקלימים, וראובן ושמעון ושכמותם פטורים מתחרות מאופק-עד-אופק, אין להימלט מגזירתה של התכווצות, שאינה חדלה להיות מה-שהיא, אפילו בעליה מצוחחים וחוזרים ומצוחחים: שישו בני מעי.

ושורת האמת מחייבת לומר, כי הספרות של צעי-

אכלסת רובו, מהם שמאכלסת קצתו, והצד השווה שהם נחזים לנו, ואפילו שרטוטם בקווים מעטים, הם נחרתים בנו, סימן שהמספר ראה אותם בחוש, כי מה שאין מספר רואה אין בידו להראותו — אבל נפש־נפשה של העלילה הזאת היא המלחמה שבין שני המלכים האלה, כדרך שנלחמה בכמה תקופות גדולות בתולדות האדם והעם. מלך בשר ודם, כדרך שמייצגו ינאי, לא נחסר ממנו אפילו קו אחד, שמצינו במהדורה בתראה, שהתגלעה לעינינו, בימינו, ומ־בשרנו השותת דם ודמע חיונו. הנה הוא השליט בן־ימינו, שתאוות השליטה לשמה ממלאת את כל כולו ואין לפניו מחסום ומעצר, לא מורשת־מוסר ולא קדושת־תורה, לא התראות־בינה ולא עיכובי־יצר, וערמה היא בו להיעזר גם בבינה גם ביצר לקיים את תאוותו הראשה, כשם שערמה היא בו, לשדל את זולתו, ואפילו את עצמו, כי תכליתו אינה משמה ולשמה של הגרגרנות השולטנית, אלא משמה של הרחבת המדינה וביסוסה, הרחבת הכהונה וביסוסה, ואף אינו נרתע לראות עצמו שלוחו של ניגודו המוחלט, שלוחו של מלך־מלכי־המלכים.

משערים אנו, כי המספר לא היה נוטה לניסוחו של הניגוד, כפי שניסחנו, אבל דומה, כי הניסוח הזה עולה בהכרה מתוך הסיפור גופו, ואם תבוא הסתייגותו של המחבר — והוא רשאי לה ואף מחויב בה לפי האני מאמין שלו, שתחילתו: אני כופר — הרי לא תהא עדיפה ממה שעולה מספרו, שמישצא מרשותו, הוא חי חיוו שלו. אך מסופקנו, אם אותה הסתייגות תחול גם על ניסוחה של המלחמה האחרת, הנטושה בכמה וכמה פרקים של הספר ומורגשת בכל כולו — היא המלחמה בין המלך והסופר, כמין מהדורה מיוחדת של המלחמה בין המלך והנביא, וגם היא כרמיזה מפורשת למדי למהדורה בתראה, היא מלחמת המנהיג והאמן. המלחמה הזאת היא פה כמל־חמה על כרחה — המספר פותח באפשרות של השלטה בין שני היריבים האלה, וסימנך שהוא מע־מיד לפנינו שני אחים, ינאי ואבשלום, שברית־אהבה ביניהם וחלוקת תפקידים ביניהם, ראשון עושה היס־טוריה, אחרון כותב היסטוריה. לאמור, הסופר רותם עצמו לרצונו במרכבתו של המנהיג, וגם בבוא המנ־היג לגזול מידו את בכורתו, בכורת־הכהונה, הוא משלים לו, וכדרך שהגזול אינו יודע נקיפת־לב מה היא, כך הגזול אינו יודע טרוניית־לב מה היא, וכשירותו הנאמן לפני הגזלה שירותו הנאמן מאוד אחריה. רק לאחר שעברנו בגלידס וצער ועושק

ויסורים, תבוא זוועה אחת, שהיא כאחות קטנה לאח־יותיה האכזריות ממנה, ותפקח את עיני האח הגזול לראות את דמות אחיו הגזול כאמיתו; או אז יטיח בפניו את האמת הזאת כתומה, אין המספר מברר לנו, אך משיט־דבריו אנו למדים, כי אפשר ואב־שלום, שלא הודה תחילה בכורח־היריבות ואף לא כדרך שנתגלתה בעמידת נתן הנביא בפני דוד המלך: אתה האיש, וניסה להתליפה באפשרות־אחדות, לא כדרך שנראה לפניו משה הגיבור והמחוקק כאחד, ולא כדרך שנראה אחריו דוד כגיבור ומשורר כאחד, אלא בהשלמה של צמד־אחים על חלוקת פונקציות מוסכמת, כביכול, שבה האח המנהיג המשמיע והאח הסופר הוא הנשמע. כי סיומה של ההשלייה הזאת הוא בחידושה של הקונפרונטציה הקדמונה ובחידושה של ההטחה: אתה האיש — היא אחת מעיקריו ומנקודות־שיאו של הספר. ובין המחבר הרגיש ובין לא הרגיש — וספק אם פיקחותו הניחתו שלא ירגיש — הרי מה שורק אבשלום בפני ינאי שליט זמנו, זורק בן־אומנותו המחבר בפני שליט־זמנו, שטירופה של שליטה כוללת, או — כניסוחו של ינאי בסיפור — יצרם להטביע גושפנקה שלהם בעולם ומלואו, הבי־אום, לעינינו, להכרות עצמם כבני אלהים וכאלהים־עצמו, נמרודים בני המאה שלנו, ששיחקו לפנינו את שחוק־העוועים בבירות אירופה מדרומה עד צפונה, ואבשלומים רבים הכריוזם שמש וירח ושכלים עליונים.

והיה זה תפקיד מיוחד לבדוק, עד מה משרטוטיהם של שליט־זמנו אלה נשלבו בציור דיוקנו של ינאי, ובבוא שעת בדיקה כזאת, לא יימלט, כי עין־הבדק תגלה גם שירטוטים קרובים יותר, שירטוטי מנהיגים־מבית, ונמצאה המתיחות, שתחילתה ידידות שב־השלמה וסופה יריבות שבתהום, בין שני האחים, גיונית ממצע של אוטוביוגרפיה. והבדיקה הזאת חשיבותה אינה נופלת משל בדיקת היחס שבין מקורי־ההיסטוריה ובין הרומאן שלפנינו, אם כי היא חשובה לגופה, שכן לא דבר ריק הוא לדעת, מה המספר למד מפי המקורים ומה הוא לימד אותם.

[1]

אכן, עניין המקורים ושימושם הוא עניין נכבד, אבל נכבד כמותו הוא עניין עצם הזיקה לתקופה הנ־יונית, כפי שהיא באה על ביטוייה בכמה רומאנים שיצא להם, בשנים אחרונות, מוניטון, ההקבלה ביניהם ובין הרומאן שלפנינו יש בה כדי ללמדנו על

את היריבות על דרך הצגה של צמדים; ועיקרם שלוש: ינאי ושמעון בן שטח, ינאי ושלומית אשתו, ינאי וחוני המעגל. שארי הצמדים כסמוכות הם, חיוקיא-לואי והדגשי-צדיק, לשלישית הצמדים הגדולה הזאת. מתוך שינאי הוא הצד היציב, הרי תיאורו, החוזר בסיטואציות רבות ושונות, הוא המשופע והמלא ביותר. מה שאין כן הדמויות האחרות, שאפילו הן בולטות ומובלטות, אינן מגיעות להשלם-הופעתו של מי ששם הספר נקרא עליו. והרי קטנה אחת והיא, כמדומה, חשובה: ינאי אינו צריך הגדרית-ואר מיד המחבר, די בעצם העלילה שנראנו בעליל, ואילו יריביו נוהג המחבר להקדים להם הגדרית-ואר, המכונה להעיד על אהדתו המיוחדת להם ועל חפץ-נטיעתה של אהדה זו בנו, קוראיו, גזירה שמא לא תבוא בנו מעצם-העלילה, והדברים אמורים לא בלבד באנשי-הסנהדרין הפרושים, אלא גם במי שאינו צריך לכך — בחוני-המעגל, אולי לא נטעה, אם נפרש קטנה זאת מתוך חששו של המספר, שמא הדיס-פרופורציה של דינו בנפשות הפועלות, שרובו לינאי ומיעוטו ליריביו, עשויה לגרור אחריה כדיספר-פורציה זו של יחס הקורא לנפשות הפועלות. ויתירה מזו, המחבר נמצא בפירוש מסכתו בהפך הנטייה של ספרותנו בדורות האחרונים, והיא נטייה להעדיף את בית המלכות על לשכת-הגזית, נטייה שתחילתה בהע-דפת צדקיהו על ירמיהו וסופה בפולחן הורדוס. מחברנו הוא, מבחינה זו, כמחזיר עטרת המסורת ותפיסתה ליושנה — הוא עם אבות-ההלכה נגד הכהונה, הוא עם אבות-האגדה נגד המלכות, הוא עם הסנהדרין נגד הכהן הרשע, הוא עם אנשי-המדבר נגד המלך הרשע. לא נאמר, כי מיצה את עמידתו עד תומה, אך הנתיבה שנפלסה בסיפורו אי אפשר לה שתימלט משורת-הגיונה, שסופה פולחנה של הגמרא, והבנתה כממשות הרוחנית הגדולה, שהיא, במאמר המשורר שעשאה פרובלימאטית, בית-היוצר של נשמת-האומה. ואפילו נעז לומר, כי הספר של-פנינו יש בו מכות-ההתגברות על הפרובלימאטיות הזאת וכראשית תשובה להנמקתה הרפופה ב'המת-מיד', כי התשובה הזאת ניתנת בפי המחבר, שה-פובליציסטיקה שלו לא הכשירתנו אליה, הוא לא משעשועי-שר-המקרים, אלא מגוירות הפגישה, הצ-פויה מכבר, היא הפגישה המוכרחת שבין בן-הדור, שגדל על כפירה וחילוניות, ובין הגניוס של האומה, שעיקר גילוייו באמונה וקדושות. עצם הפגישה הזאת אינה קלה ביותר — הכל מסביב הוא כמחסום

סכנות חמורות, שארבו למספרנו, בייחוד שהרומאנים האלה ודאי ידועים לו יפה-יפה. כוונתנו בעיקר לספריהם של בני-עמנו, שנזקקו לתקופה היא, והעלו מה שהעלו, לא כל-כך מתוך בינה בתולדת-עמם ולשמה, כמו מתוך פזילה אל מחוצה לה. הרי שלום אש, שהפזילה הזאת הביאתו לידי התרופפות שדרתו, ולידי הפקרת עצמו למיתוס-לא-לו, פויכטוואנגר או האווארד פאסט, שהמנטאליות האסימילאנטית עשתה בהם מה שעשתה. מחברנו למד מה שלמד מהם, אבל לימודו היה כדרך לימוד הכשפים שסנהדרין היתה מחויבת בה, — יותר משלמד מהם מה לעשות למד מהם מה לא לעשות. והשוני המכ-ריע הוא בתעוזתו לטרד את המחיצה שבינו ובין המקורים, וביותר מקור-המקורים, שחינוכנו המ-הולל השכיל לנעול את הפתח אליו — דף הג-מרא. כי תעוזתו עלתה בידו ניכר מתוך ציורם הכולט של אישי-ההלכה ואישי האגדה שבספר — כך לא יצירים מי שלא לימד את עצמו מה שלא לימדוהו הוריו ומוריו, אלא מי שלימד עצמו בכוח עצמו להיות בן-בית, וכמעט גמור, בספרן של רא-שונים. כיצד ניטלו לשונות משנה ומדרש, סוגיות-הלכה ומלין-דאגדתא, ואף פירושים, ורש"י בכללם, ונעשו אברים בגופו של הסיפור, שיקוי בעצמותיו ורהט במרוצת-דמו — גם זה עניין חשוב לענות בו. היה בזה גם מתן שיעור למספרים אחרים, ואגב-כן שיעור בחימיה, ואפילו אלהימיה, של מסכת-לשון וכליה, ומשתיעשה בדיקת הלשון יתגלו כמה וכמה גילויים מעניינים ביותר, שכן הבדיקה תתעורר על צדדים קטנים וחורגים, שהם כעין תוספת-הדור לאוצר-הדורות. הרי למשל, השמירה, והיא עקיבה ביותר, על כמה צורות-מקרא, מהן צורות-פיוט ועי-רות; הרי למשל, השמירה, וגם היא עקיבה ביותר, על כמה שיבושים, שרוב שימושם עשאו תיקונים; הרי, למשל, אחרונות בפי ראשונים ושאין מורגשות כי באו אל קרבם, וכיוצא באלה. אבל לשון אפילו היא, לפי טבעה, כעור לבשר, הרי, לפי תפקידה, היא כקנקן, וחשוב קנקן, אבל מה שיש בו חשוב ממנו. החשיבות הזאת עולה בעיקר במ-ערכת-המערכות — במתיחות רבת-הפנים שבין ינאי ויריביו השונים, ביתר דיוק; שבינו ובין אלה הרבים, שהוא עשה אותם, לרצונו ובייחוד לכרחו, יריביו. בעצם, בנוי כל הסיפור על מסכתות-יריבות, שהצד היציב שבהן הוא ינאי והצד המתחלף אישים, חוגים, מפלגות, רובי-עם, העם כולו. המספר נוטה להבליט

בפניה, וסימן טוב הוא למספר, אם מכוחו התרחשה הפגישה, וכדרך שהתרחשה.

חשיבותה המכרעת, ואולי לא תהא זו מליצה אם נאמר: ההיסטוריה, של הפגישה הזאת, אינה נפחתת בשל כך, שהמספר, שתיאר את שמעון בן שטח בכמה וכמה מעמדים, שהבליטו אותו מכמה צדדים, מעמיד במוחש את הניגוד שבינו ובין ינאי כניגוד אופי ומנטאליות, ופעמים תיאורו של גדול-ההלכה עשוי קווים של קונסטרוקציה, באופן שאין בו מב-חינת פיסול-דמותו, כדי תחרות בינאי, והוא בהפך מגמת המספר. אבל מה שהחסיר בדמות הזאת השלים בדמותו של חוני המעגל, שקווי האגדה המעטים שנשתמרו לנו, הספיקו לו כדי קביעתו כדמות מר-כזית, ביתר דיוק: הדמות המרכזית, הקוטב-שכנגד למלך ולכהן הרשע, כדמות שהיא כתמצית העם וסמלו. כי מספרנו לא עקף את הדמות הזאת או לא עשאה תפאורה אפיוזדאלית, אלא נטע אותה כטבור ומרכז, אף שהמקורים לא חייבוהו לכך, והעקיפה והאפיוזדאציה לא היו נחשבים לו חטא, היא הגדולה שבהעזותיו, הלא היא ההעזה להיאמן למסורת ולרוחה. והרי העקיפה היתה מסייעתו שלא להעלות עניין, שביורו אינו נוה ביותר הוא בירור האמונה ומר-כזיותה בתולדת ישראל ותורתו. ההעלאה החריפה וברורת-המשמעות של הדמות הזאת, חזיונה וגילויה, נוטעת בלב הסיפור מציאותה של ירשת האמונה בשרשה — התנאי אין לו קורספונדציה עם אלהי העולם והאומה, אלא בדרך התורה ועל ידי התורה; חוני המעגל יש לו קורספונדציה עם אלהי העולם והאומה, כדרך שהיתה לאדון-הנביאים והנביאים אה-ריו — הנה הוא עומד לפנינו, מדבר עם קונו וקונו נענה לו, ועינינו רואות ושמחות. ודאי אין אנו תמים שנאמר, כי המספר מאמין באוביקטיביות של הקורס-פונדציה הזאת, ואנו זוכרים יפה-יפה כי היא טורה, ולא מעט, להעמידנו על כך, ולא נתגרה בו לומר, כי הזימון של תפילה וקבלתה משונה מעבר לתחומה של האמונה; אנו דיינו שהסיפור מאמין בכך, ואנו סומכים בלב שקט ובטוח על הגיונה הפנימי של הא-מונה הזאת. אך נבגוד בחובתנו, אם נעלים, כי פעמים דומה היה עלינו, כי חוני המעגל הוא נבואה גדולה לישו, והיא אך נבואה קטנה למכחישיו, נושאי אמונת ישראל מאז עד עתה. והרי נקודה חשובה היא: מספרנו הגיע, בציור אישי ההלכה ואישי האגדה, לספה של ההכרה, שהגיע אליה בדרך חקר גדול בחקר תולדותינו, יצחק בער — והיא ההכרה כי בימי

הבית השני, אמצעו ושיפוליו, נתחשל הטיפוס הנפלא והנפלא של איש המשנה, שיחסו האבסולוטי לבוראו, הקנה אבסולוטיות לכל עשייה מעשיותיו, והניגוד שבין האבסולוטיות הזאת ובין הרילאטיביות של בני תרבויות-זולתו הוא שמבאר רב יתר כמה וכמה ניגודים גדולים, שסופם פולמסאות וחורבנות, פתחי טראגדיה, של עם ועולם, מכפי שמבארתה השיגרה המקובלת, החל בנוסח יוסיפוס וכלה בנוסח מוזסן. כי מספרנו עלה על ספה של ההכרה הזאת, הבולטת בבירור מציור דמותם של התנאים, היא עדות לאור-ריינטאציה חדה ולאיינטואיציה חדה ממנה.

[ז]

ולפי שהארכת-הדיבור על מערכתו ההגותית של הספר עשויה להשכיח, כי דיבורנו הוא בשלה, שק-לפנו מעליו את בשרו ודמו ועורו, הרינו חוזרים ומזכירים, כי מה שניתן לנו בספר הוא כדרך תי-אור רודף תיאור והכל תוך כדי תנועה מתפתחת והולכת, באופן שגם ההרהור הוא בחזקת-תנועה, שכן התרחשות-תמיד, הטעונה מתח של דינאמיות, סוחפת גם את המדיטאציה, שתהא לא כיסוד נפרד אלא כיסוד משולב בשלימות. אף נזכיר, כי הספר כולו נגרפת לו התעניינותו הרצופה של הקורא, ואף הפרקים, שניכרת בהם התרפות-המתח, מורגשים כהפסקות רציויות ואפילו נחוצות בין פרק ופרק, שמתיחותו טעונה במופלג — ספק אם הסיפורת שלנו יודעת פרקיי-תיאור לא בלבד כפרקי הבאטליס-טיקה הניתנים פה, כיבוש גבע ועכו וכדומה; אלא גם פרקי תיאור ומנהגות וחגיגות-עם, משתאות ומ-סיבות, פולחנות וטקסים, וכיוצא בתמונות גראנדיוזיות, לא-כל-שכן תמונות רציחה ומיתה, וביותר מסירת-נפש הנפלגת לכמה פנים, כשוני התרבויות, שבאו על ביטוין בספר, וכן נזכיר, אם כי הוא כד-בר המובן מאליו: מלחמת האיתנים היא בין יסודות-עולם ועם — הרי גם סביבי-ישראל באו על תיאורם בדמויות ובמנהגות, ואנו רואים עין בעין שכנים רחוקים וקרובים, כמגוונת השוני של התרבויות ששכנו במעגל הים התיכון ואגפיו. — ועצם המל-חמה אינה מתרחשת בחלל של הפשטי-אידיאות, אלא על מצע ציבוריות חיה על ניגודיה החברתיים וסכ-סוכיה הכלכליים.

עצם הראייה של המצע ופירושו אינו חידוש מכריע, שכבר הרגילנו המחקר לעמוד עליו, ובי-רור תקופת הבית השני מתוך ניגודים סוציאלי-

ידה של המסורת היא בכך, שהקומפוננטים, שהמספר מפעיל בסיפורו, מעלים סיכום, שהוא למעלה מצירופם, כביכול נוספה לו יותרת, שהבודק בה יגלה אותה יסוד נתון ועומד, כפי שמצינו אותו למלוא ארכה של תולדות העם כתולדות אמונתו. לא נאמר, כי אנו יודעים השלם יחסו וגמר דעתו של המספר על היסוד הזה, אך דינו שאנו יודעים השלם יחסו וגמר דעתו של הסיפור עליו — הרי יותר ששמענום ראוי נום בתוכה גדולה ובהוכחה גדולה כמותה. התוכחה — מסתריק היא לעשות ככל הגויים בית ישראל ולהעביר את ייחודו; ההוכחה — גדול כוח האמונה מאמונת הכוח. מה סודה של האמונה — חידה היא, וגם לה יותר שיכול המספר, יכול סיפורו; שכן המספר, בהגיעו לנקודת המבחן הגדולה של החידה ההיא ובקשת פתרונה, והיא שעת התפילה על הגשם, טורח להסביר זימון של ודאות מצוקת מטה ותדמית חסד מעלה, ואילו סיפורו רואה ומראה זיווג של ודאות תחתונה וודאות עליונה כזיווג שחתמו אמת. אין אנו זכאים להתנבא, אך אנו רשאים לשער, כי הגיונו של הסיפור יגבר על הגותו של המספר וסופו יזכה באחדות של סופר ספר וסיפור.

ים, המונחים ביסוד מחלוקת ומחלוקת, הוא כנור סח המצוי. החידוש הוא בחידודה של הראייה, כדי תפיסה כוללנית של מלחמת מעמדות, וגם בה חשוב לא מה הסיפור אומר לנו אלא מה מספר לנו, ובייחוד מה הוא מצייר לנו, ואם לציור, הרי החלוקה היא קיצונה — הפרושים דיוקנאותיהם בקווי רצינות כמעט קלאסית, הצדוקים פרצופיהם בקווי גיחוך כמעט קאריקאטורית; ואפילו שורר הרומאני טיקה של הכהונה, כדמותו של אבא שאול בן אבי טינס לא נפטר אצלה של גרוטיסקה, אף כי גרעינו עשוי להתגדל כדי דמות מישנה, אם לא דמות תחרות, לחוני המעגל. החלוקה הזאת נוטלת מעם מלחמת הכיתות את המעמד החזותי, המחייב הנחה של שני צדדים הצודקים בשווה, לפחות לפי עמידתם הטבועה במהותם, ושהתנגשותם היא ביסוד הטרור גיות. המספר העניק, אמנם, אם לא ערך שווה, הרי גדלות שווה, לשלישייה הגדולה של צמדיהי ריבים, מה שאינן לעומדים מאחריהם. והנה חסכונו זה ודאי אינו חידוש — הוא כולו עד דרך האדיקות במסורת שבידנו והיא מסורת רבותינו הפרושים, שכוחה והשפעתה על המספר וסיפורו מכרעת, גם מבחינת ההשקפה, גם מבחינת שיקופה. ויתירה מזו,

## סיפורי עבר והווה

### מאת שלמה צמח

מלאכתה, ולאחר שנפתח כתב החרטומים לקריאה ולהבנה — סיפור זה אינו מענייני, הואיל ואינו אלא מדע עממי המעלה ידיעות לפני הרבים בדרך נוחה ומושכת את הלב. כן איני מתכוון למחזה שנושאו אישים מן העבר הרחוק ומאורעותיו, כיוון שתולדותיה של הדראמה אינן כתולדות הסיפור, והדרת הויקנה המקיפה את המחזה וגידולו בקרקע העולם העתיק מחקו בו מידות העתים. מייחד אני את הדיבור לכתב בה של פרוזה שתכליתה הסיפור גופו ותכנו וצורתו אחוזים זה בזה ואין קיום לזה בלא זה. וכשאתה מצמצם את עיונך כך, מיד עולה לפניך גדרו של הסיפור ההיסטורי ומהותו. אי אתה יכול

### הרומאן ההיסטורי

מוטב שבראשית הדברים נגדור יפה יפה במה אנו דורשים, ולפיכך נקדים ונאמר: מוציאים אנו מן הדרישה כל כתיבה שצורתה הסיפורית, הנאראטיבית, מכוונת לתכלית שעיקרה אינה בצורה הזאת, אלא שמשת היא לעניינות (תוכן) שהכתיבה באה להקנות לאדם בתחומי החינוך ותולדות התרבות ובמסור ובכיוצא באלו מן הקניינים הנכבדים. למשל, סיפור נאה ומושלם ככל המעלות שבא להרצות על סדרי החברה של תרבות מצרים העתיקה, לאחר שנתגלו קברות מלכיה ומגילות ספרותה ואנדרטותיה ואיליה וכלי

לומר, שהיא בעבר שבו. גם סאלאמבו של פלובר וגם מאדאם בובארי שלו — שניהם עבר בשעה זו. כשם שחיי קרתאגה כלו ואינם, כך אותה נורמנדיה שבמחצית ראשונה של המאה שעברה (ובהם עוסק פלובר במאדאם בובארי) נסתלקה ואיננה. ואף על פי שהפרש בזמנים, שהללו שעתם קדומה ורחוקה והללו שעתם קרובה יותר, ודאי ערכו עמו, אבל אי אפשר לו שיהא בו מן ההכרע. ומכאן אתה נמצא למד, שהסיפור קיים במהותו לפי כתיבתו בשעתו. 'סאלאמבו' סיפור היסטורי הוא בעצם ברייתו ו'מאדאם בובארי' הוא סיפור של מציאות בעצם ברייתו, ומידות אלו שמורות עם כל אחד בפני עצמו עד סוף כל הדורות. רצוני לומר, ישות כאן שעשתה סיפור זה להיסטורי וזה לסיפור של מציאות. וקיומה של הישות הזאת ואריכות ימיה אינם תלויים בזמן אלא בהווייתה של הישות הזאת. וסיפור שנכתב לפני הרבה מאות שנים מתוך מציאות זמנו (למשל, כשאני קורא היום בדיקאמירון של בוקאצ'ו שסיפר על החיים באיטליה במאה הארבע עשרה) עודנו סיפור של מציאות בהווה, ולא של עבר, עד היום הזה. אבל עבר שנהיה לסיפור, אפילו בן יומו הוא בן עבר רחוק הוא. ועל כרחך אתה אומר, ישות זו יוצאת מדרך לקיחתו של הסופר: במקום אחד לקח דברו מן העבר, שלא היה לו מגע של חיים עמו, אלא מצא רמזים עליו מתוך שירי ידיעות שנשתתירו בידו או שנתחדשו על ידינו (מן הארכיאולוגיה ומן הכתבים) על החיים ההם; ובמקום אחד לקח דבריו במישרים משפעת המעשים והתופעות שבחיים הקולחים לנגד עיניו, ודרך לקיחה זו היא שטבעה אופייה לעולמים בסיפורים שנבראו.

על שום מה הדברים כך? מפני כמה וכמה טעמים. ראשית משום עניין האמת בתחומי הפיוט; סוגייה קשה וסבוכה זו בכל סוגי הספרות, קשה יותר וסבוכה יותר אצל הפרחה, ועל אחת כמה וכמה שכך היא אצל הסיפור ההיסטורי. אי אתה יכול ליטול את האמת מן השירה, אף על פי שהפתגם אומר עליה "מיטב השיר כזבו". ודאי אין בה מן הברור-מאליו השכלי, וודאי שאין אמיתה של שירה עשויה להתאמת על ידי נסיונות מדוקדקים כפי שאמיתה של מדע עושה. ועל אחת כמה וכמה שאינה אמת פראגמאטית, כלי ומכשיר שתשמישם עתיד לאמתה בתועלת הגנוזה בה. כלומר, אין מקום כאן למידות המקובלות שנותנות סימנים באמת. אף על פי כן אין תורות ספרות מוותרות עליה, אלא מייחדות הן אמת זו במינה, מחמת

הייחוד שבכל עולמה של האמנות. תביעת האמיתי באמנות שאין לפקפק ברום ערכה אינה תביעה אס-תיטית שיוצאת מן המציאות הקיימת לעינינו. היא קו אמנותי מוחלט שאינו נמתח בדומה לטבעי ולארכו. בשעה שאני קורא בטולסטוי ובמנדלי ובזולא איני משווה את החיים המתוארים בסיפורים אלה אל חיי מציאות ממש, ולאחר שמצאתי דמותם השווה אני נמצא נהנה מן האמת האצורה ביצירה. אדרבה, האמת שבסיפורים אלה סוגה אחר ויניקתה מאותן האמיתות שבתופעות, שיסודן מערכים קיימים שמ"עבר לכאן ולעכשיו", מאותה הכרה שבישות דומה להלכתו של פיתאגורס אצל המשולש האחד הממשי המצויר לפני. הישות הסיפורית שבאגדות, למשל, אינה מציאות חיים. במציאות האגדה בגדר האפשר היא. הוזה אומר, אין האמת והמציאות מין תבנית טבעית שהאמנות עושה בצלמה (ועיין ספרי 'על היפה' עמ' 259 — 264). לא הכל מגיעים עד 'האמיתות שבתופעות שיסודן מערכים קיימים מעבר לכאן ולעכשיו'. אבל גם הללו שאינם מקבלים משנתו של הוסרל עד סופה, על האידיאות האפלטוניות שבתוכה, הרי הכל מודים בייחודה של האמת שבספרות.

אמת זו בייחודה סימניה מה הם? אין הפכה כזו, בדומה לאמיתה של ההגיון, אלא הפכה עובדה שבמציאות מן החוץ. אבל אין בזה להכחיש את זו הואיל ושתי רשויות כאן וכל אחת סוג אמיתה עמה, אף על פי שאחוזות הן זו בזו. אי אפשר להקשות על אליקים שבסיפור 'בחורף' (למשל, אם קומתו קטנה או קומתו גדולה, אם עיניו כחולות) מתוך הממש שמבחוץ. אין האמת שבספרות מפריכה את עצמה אלא מתוך עצמה, מתוך הווייתה ומסיבותיה מבית. אפילו יוכיחו בוודאות גמורה שלא היתה דמותו של אבי ברנר כדמותו של אליקים, עדיין לא נתערערה על ידי כך הדמות שבסיפור. ולא זו בלבד, אלא אף גדולים הקבע והבליטה והבהירות (וממילא גדול גם הערך) שבאמת זו מן האמת שמבחוץ (למשל, עובדה זו שיש בעולם בני אדם שקומתם קטנה או גדולה ויש שעניניהם כחולות או שחורות). שהיא סתומה ומטושטשת ותלושה. לפיכך נולדת בי, אצל האמת שבספרות טובה, נטייה להאמין בה ולקבלה וניטלו ספיקותי ממני; נולד זה שקולרידו' קוראו בשם 'הפוגה בכפירה מרצון' ("Willing suspension of disbelief") והיה חוקר ספרות שהפליג ואמר — בסיפור כשאני נתקל במאורע משונה שאין דעתי

מקבלתו, מובטחני שהסופר לקחו כמות שהוא מתוך החיים.

והנה אצל הרומאן ההיסטורי סוגייה זו של אמת בספרות אי אפשר ליישבה כהלכה. כיוון שעיקרו ונקודת המשען והמוצא שלו העובדה כמות שהיא, אישים הללו ומאורעות הללו המפורסמים והידועים שבתולדות הימים, הרי הפכה של האמת יהא כאן, כמו שהיא בתחומי ההניוני, דבר שקר. אי אתה יכול לומר על ינאי המלך שלוי הוא או ישראל, ואם תאמר כן, כזבים אתה מפיה. ידוע הוויכוח בין פלובר וסינט'ביב על אמת המים בקרתאגה ועל שר הצבא חנון שהמיתו אותו, לפי הכתוב ב'סאלאמבו', בטור ניסיה. ופלובר מתוודה: "מפני חיבתי לבהירות זייפ" תי את ההיסטוריה, אמת שצילבו אותו החיילים הש-כירים, אבל אירע הדבר בסארדיניה, ושר הצבא שצילבוהו בטוניסיה לעיני ספנדיוס שמו חניבעל, אבל אין הדבר נוגע לקורא.\* הואיל וקודמת אמת בהכרתך עובר לעשייתו של הדמיון היוצר ואתה כפות לה ואינך רשאי להתעלם ממנה. והרי לפנינו סימן ראשון לטבל ולכלאיים שבמהות בניינו של הרומאן ההיסטורי. אינו כתיבה של ספרות יפה גמור רה ולא כל מידותיו מידותיה. יסודה בטבעים שר-שותם אינה תפיסה והשראה שבהסתכלות, אלא מה-לך מחשבה שכלי, שנותן בתחילת הדברים, ומחוץ לדברים, אמת של עובדה ומוציא ממנה תולדותיה. והפוכים כאן סדרי ההשתלשלות. הרומאן הרגיל נקודת מוצאו מציאות בלולה ועמומה שנעשתה תחת אמת-הבניין של הכתיבה לדבר קיים עם אמת מיוחדת שלו. לא כן סדריו של הרומאן ההיסטורי. שבת-חילתו דבר קיים וברור באמיתו, ולאחר מכן יוצאת הכתיבה ומבקשת אחרי איזו מציאות שתבוא לחזקה וליתן לה בליטה ואחיוזה בחיים. לא היתה אננה קא-ראנינה קודם ברייתה אלא ענני ערפל של רשמי מציאות טרופה ומטושטשת בנפשו של טולסטוי ואין ודאי ואמת שילכו לפניו, עם מהלך בניינה היא קולטת והולכת מן הוודאות ומן האמת שלה, עד שהיא עולה בסופה למדריגה של מציאות בפני עצ-מה, שמידות קיומה גדולות ומשולבות זו אל זו ממי-דוניה של אותה מציאות לא בנויה ולא סדורה שממ-נה לוקחה. אבל היו יוליוס קיסר וקלודיוס וינאי המלך, הם וכל הידוע לנו עליהם; עליהם ועל זמנם

\* Gustave Flaubert, Correspondance 3ème Série (1854—1866) Paris, Bibl. Charpentier.

ונוהגם; ולא באה הכתיבה אלא לסתום את החללים הריקים שאינם ידועים. ואצל תוספת דברים זו בלבד כאילו חוזרת ומתכנסת הכתיבה לתחומי הספרות וסגולותיה קובעות אופייה. ואי אפשר שטלטול זה מתחום לתחום לא יתן סימניו בה.

אותם שדות הפקר, כביכול, אותם מקומות של בינתיים המונחים בין מאורע גדול למאורע גדול וכ-אילו מחיצים בריקנותם ובשממנם בין זה לזה, אין הסופר יכול לסתמם אלא באותם מעשים בכל יום, כלים וחפצים ושאר מיני סדקית או אירועים קט-נים בזמן ובחלל שאין טעם להם וכובד, ושבתוך הח-יים שמבחוץ אינם נקלים ואינם חשובים, לא יפים ולא מכוערים, לא טובים ולא רעים, לא גדולים ולא קטנים אלא דומה עומדים הם מן הצד בסתמם, דלי מעש ועניין ומראה ואינם מעורבים כלל במתרחש סביבותיהם. אבל בתוך ספרות (ובכל מעשה אמנות אחר) אבני מילואים הם משובצים זהב ואין יסוד של ממש לשום דבר בלא הם, לפיכך עיני הסופר עלי-הם ואף אבני בוחן הם לטיבו ולרוחו.

מהיכן כבודם של דברים לא נכבדים אלה? מאוצ-רות החיים והמציאות האצורים בהם. ודאי בכל פסוק כתוב בפני עצמו אין בו מן הגנזים האלה אפילו בשווה פרוטה, אבל כשמאומנת נוצתו של הכותב מצטרפים תחתיה גרגרי הערכים זה על יד זה לכרי גדול וגבוה ונבלעים זה בזה ומרבים בכל פסיעה קטנה את כובד החשיבות ואת כבודה, ועד מהרה כל הכתיבה מוקפת אור של התעלות שאינה פוס-קת. ובהליכה זו מן המועט אל המרובה מקום מש-כנה של התכלית בתוך הכתיבה ובינתה. וכאן גם שתי האבנים השואבות שלה — הצפייה וכוח משי-כתה וההסכמה שבלב והנאתה.

שהרי מהו הדבר, למשל, שעושה את הגברת די-רינאל ואת יולין ב'אדם ושחור' לסמלי שעה של תמורות בסדרי החברה וברחשי הנפש של הפרט ובמערכות המעמדות? ועל שום מה הדברים פתו-חים לאדם ולהנאתו עד סוף כל הדורות? לא עלייתו הנרגשת של יולין, מדרי מטה, בחלון ביתה של אהובתו, מדרי מעלה, הפותחת שערי הסיפור; ולא ראשו הכרות המפרכס ושותת דם ועוד עינו מפלבלת בידיה של הגברת די-רינאל הנועלו. עושים אותם כך, כל הדברים והמעשים הקטנים והמרובים שב-שדות ההפקר של בינתיים — עיר זו שבערי הש-דה, ובני אדם אלה על האפרורית שבחייהם, ומנסרה זו של האב הרודה והאכזר על כל פרטי פרטיה,

זביתו של ראש העיר ודרכי שלטונו ומזימותיו וכיוצא באלו מן המעשים בכל יום שלא יפעה ולא הדר להם; אותה הליכה ממושכת בתוך דברים שעומדים, כביכול, מן הצד על פני מאות עמודים ובתוך תלי תלים של גרגרי מציאות, ערוכה וסדורה בידים בר-רניות לשם תכליתה העליונה והמקיפה את הזמן שהיה ועודנו הוזה ואת הזמן שעתידי לבוא וכבר סימניו בהווה, ומכאן האחדות שמבפנים בכל ההת-הוות הזאת המסופרת לנו, אחדות התכלית שבכל וממילא שוויון החשיבות בכל.

אבל כיצד יהא נוהג כותב הרומאן ההיסטורי בש"ד דות של בינתיים אלו? מהיכן יהא נוטל ומלקט גרי מציאות שיתנו הילוך לסיפורו? ה'בעין' שבידו אינו אלא קיצורם של מעשים ושלדיהם שאין שחר לעמידתם הנבדלת, הואיל ואין חיבור להם במרח-בים המחייצים ביניהם. על כרחו שיבקש אחריהם בעבר הרחוק ובשרידי שנתגלגלו באקראי לזמן הזה, במגילות קלף ובכלי תשישי ובמעשי קישוט ואמ-נות—דברים אלמים שאין קולם הולך וכלום אין בהם שנותן לאדם עניינות שבמתן ראשון. ואפילו הגלוי-יים והידועים הללו מטבעם שהם מועטים במניינם ואין רציפות בהווייתם ומרוקנים הם מסוד החיים וקילוחם, ולפיכך ההסתכלות בהם אינה מביאה אלא נובלות בלבד. שכן הם בבואה של בבואה ולא מר-אות של מציאות שוקקה בחיותה, וממילא היותם רפויה וירודה. מה יש, למשל, בפיו של משה שמיר לומר בפרשת העבודה ביום הכיפורים נוסף על הא-מור בה במסכת יומא? ואם יאמר בה, על כרחו שהאמור החדש פחות בהבעה ובנוי מן האמור הישן. פלובר שהמית עצמו באהלו של תורה כמה שנים כסדרן בשעה שכתב את 'סאלאמבו' שלו ושהעיד על עצמו: "קראתי כמעט כל הנוגע בנושא זה, מק-רוב ומרחוק, — — — הנה יושב אני וקורא חיבור, בן ארבע מאות עמודים בתבנית רביע, על הברוש הפירמידאלי, שהרי היו ברושים בחצר המקדש של עשתורת" — פלובר זה ידע שעושה הוא מעשה אשר לא ייעשה ומכתבו בשנות-כתיבה אלו צועקים אל השמים מרוב יאוש ונהי: "לא קל הדבר להעלות בדמיון, הוא כותב, אמת, מתמידה בהווייתה — כלומר מערכת פרטים בולטים ואפשרים בתוך מסי-בות הרחוקות אלפיים שנים מהיום הזה. ועוד, בש-ביל שיהיו הדברים מחוורים, חייב אתה לעשות מע-שה תרגום שאינו פוסק, ומה עמוקה התהום הנפתחת על ידי כך בין המוחלט ובין הכתוב" (כנ"ל עמ' 139).

ואף על פי כן אי אפשר לו לסיפור שלא יקבל חיזוק מקילוחם של החיים. ובאין ברירה, הואיל וב-תוך ה'שמות' והעתיקות אין החיים קולחים, יוצא הכותב ונוטל מן המציאות של זמנו וסותם בה את פרצות הבינתיים, ואינו חש שעל ידי כניסתם של טבעים אלה, אף על פי שמביאים הם עמם מעט חיות ותנועה בדוממי העבר, הריהו מבקע את בניין סיפורו מתוכו. אין מציאות דברים בעולם הטבע שתהא מחוץ לזמנה, הואיל ונפש האדם הקולטת וכל מנגנונה בתוך הזמן הם ובאמצעותם מעשה קלי-טתם. זו תכליתה של כתיבה כשהיא נטפלת אל מצי-אות זמנה: שתהא מסיעה את ממשה של המציאות אל תחום של מראות דברים ותכבוש בתוכם את התנו-עה הדיאלקטית — אף על פי שממש זה נקלט בזמנו ושמורה עמו חיות זמנו הריהו פתוח ומורגש ומושכל כל הימים כאילו אינו היסטורי ואין תמורות הזמן פוגעות בו. אבל כיצד תאיר מציאות של היום הזה למאורעות, מבית בנפש ומבחוץ בטבע, שעברו וחל-פו ואבדו בערפילי דורות קדומים: הרי הדבר שא-ני נוטלו מן הממש אינו אלא מן החנוט ומן הקבור ומן המקוטע שכבר ניטלה מהם רוחם החיה. ומה שיוצא מן החי בן נכר הוא ורחוק ואין חיבור בינו לבין העיקר. ומכאן מימרה שנונה זו של גנות הגו-דרת טבעו וטיבו של הסיפור ההיסטורי — במקום שהוא היסטוריה אינו רומאן ובמקום שהוא רומאן אינו היסטוריה; ובקרעים אלו יוצאת נשמתו ופ-רחת לה.

אבל בשעה ששירי הידיעות מן העבר, שהסופר אוהז בהם וסומך בהם את הסיפור שיקיפו אויר נשמות של ממש, אטומים הם לדמיון היוצר ואין השראה יוצאת מהם ודי להם בכוח מצרף מעתיק וסדרן ("זה ששה שבועות, כותב פלובר, וכבעל פחדן נרתע אני לפני קרתאגה. מערים אני רשימות על גבי רשימות, ספרים על גבי ספרים וההילוך אינו ניתן לי. איני רואה נושאי בעין פקוזה, שהספר יהא בוצץ אמת אנוס אתה לטבול בתוך עניינו מעל לאזניך. אז באים ועולים הגוונים בדרך טבעם, כפריחתו של הרעיון גופו"). שכן כוחם בדקדוקם, באמת של עובדה שבהם (יש, למשל, ויכוח ארוך בין פלובר לחכמי העתי-קות על הדיוק שברישום העיר קרתאגה, רחובותיה וסימטותיה, וסופר 'סאלאמבו' מייגע עצמו ומוכיח בבקיאות גדולה, שהחזיר צורת העיר לקדמותה וכ-לום לא החסיר), הרי מציאות הוזה שבאה לסתום את הריקנות שבבינתיים על כרחה שמעשה בירור

וסיגול כל שהוא יסייע עם הסופר בשביל שתתישב זו במאורעות העבר ותתמזג בהם. וכאן עוד קרע אחד בסיפור ההיסטורי: מעשה בירור וסיגול ביצירה לשם תכליתה הפנימית לא לטשטש את זמנה של המציאות באה ולהציא ממנה את ייחודה אלא לבדלו בתוך עצמותו. סודה הכמוס של כתיבה נכונה — חכמת ההכללה מתוך ייחוד. לכאורה, הבדלה זו מצמצמת רשותה ומחייצת בינה לבין הזולת (הקורא הטוב והנבון). ולאמיתו של דבר, כל שהללו (יסודות העצמות) מרובים יותר ומייחדים יותר (מקוריים) אף כללות היצירה גדלה עמם והיא נשמעת יותר (בתורת שייך) והדעת מקבלתה יותר, הואיל וכל כתיבה נכונה מרחיבה את הדעת שתהא ראויה לקבל את כתוב. אצל הסיפור ההיסטורי מהלך המחשבה וסדרי השאיפה הפוכים הם. עושה אתה מעשה אונס וכופה על מציאות בהווה שתסתגל ותיבלע בזמן ומקום שאינם משלה. כלומר, בורר אתה ומסגל לא לפי עצמו תה של המציאות אלא אתה מטשטשה בכוונה שתהא שווה לכל מקום ולכל זמן, שתיקלט באדמת נכר רחוקה ותיכנע לחוקי חיים שאינם חיה. וכל שתתרח לצחצח מציאות זו ולשפשפה שתתישב במקום שאינם מקומה, הבטל והמופרך שבזיווג זה שאינו מן השמים במקומם עומדים: מכניס אתה ללבם של בני אדם רחשי נפש שבזמן הזה אשר לא ידעום ולא שערום; משרה אתה עליהם רוח שאינה רוחם; נוהג אתה אותם במנהגות שאינם נוהגם, וחוטי המטווה בשעטנו שלפניך לעולם אינם מתאחים.

עוד מידה משונה ברומאן ההיסטורי. סופרים שעסו קו בסיפור מציאות של הווה והעלו חרס, פעמים ההצלחה מאירה להם פניה משהתחילו לספר בעבר הרחוק והמכוסה. מאפו שפתח עולמות ב'אהבת ציון' ניטל ממנו עולמו ב'עייט צבוע'; 'שלמה מולכו' ועל אחת כמה וכמה 'במשעול הצר' של קבק אין דומה להם ליכולת ולעניין בכל הסיפורים האחרים המרובים שיצאו מתחת עטו; שינקביץ הפולני שכבש לבבות ב'לאן אתה הולך?' היה סופר למטה מבינוני בסיפוריו הרגילים; מאכס ברוד ופויכטוואנגר שנתפרסמו על סיפוריהם ההיסטוריים, כושלת ברכם בכל פעם שהם מפליגים לתחומי הסיפור של ההווה. וחי' לופם של דברים. סופרים גדולים שקבעו דמותה של ספרות הפרווה בעולם, כשאמרו להימלט מן ההווה ויגונו וכיעורו וניונו וברחו אל הדר העבר ותפארו תו, לעולם לא הגיעו אל המקום שעמדו בו קודם מנוסתם. 'סאלאמבו' בקרתאגה העתיקה, אף על פי

שיצאה מתחת ידו החזקה של גוסטאב פלובר, פחור תה היא מכל הבחינות מ'מאדאם בובארי' ומ'שלושה סיפורים'. עם סאלאמבו לא "בכו בכל שעה עמה שלוש שנים כפרים בצרפת" כשם שבכו עם הגברת בובארי. ועל כרחנו שנשאל, על שום מה ומהיכן תמורת הללו בכוחותיו של הסופר כשהוא משנה זמנו של המסופר?

קודם שאנו מבקשים תשובה על שאלה זו, מצוים וים אנו לפנות לצדדים ולהתעכב שעה קלה ולבחון חיבתה המיוחדת של תנועה אחת גדולה ורבת השפעה, הרומאנטיקה, אל העבר. אבל משהיתה תנועה של חירות ומרד והתרת כבלים מעל ידי החבושים בבית אסורים של הקלאסי, אין תימה, שבפרווה הסיפורית נשתמטה מן ההווה ונגררה אחרי הרומאן ההיסטורי. כשם שהלכה אל ימי הביניים ואל קדושת המכורה של אומה בשירה ובשאר אמניות, שיעמדו כנגד הקדמות הקלאסית של יוון ורומא ושל טונה שברוח הדור, כך הלכה לשם בסיפור. ואפילו אצל פלובר, שכידוע היה אחד מאבות הסיפור הריאליסטי, אתה מוצא הפך השתמטות זה: "כותב אני מתוך מתוך, אומר הוא במכתביו, ושבע בדיקות אני בודק כל תיבה ורעיון, לשוני מדברת דברים תועים, ובהקיץ אני חולם חלומות שאין להם סוף; אבל דורנו עלוב כל כך שקופץ אני בלב שמח וטובל בשרי בתוך שנים קדמוניות, אלה מוציאים אותי מן הפורענות שבזמן הזה (כנ"ל עמ' 169)".

אלא שכאן לפנינו התקוממות כללית של דור בכל מדורות הרוח כנגד שעבוד לעבר נכרי ורחוק, והמפלט והפדות בעבר קרוב יותר ושונה מן המשעבד (שהרי ההווה בעולם הרחובי הוא הוא המשעבד).

\* מושג זה רומאנטיקה אין לגדרו כהלכה הואיל והקיף את כל חיי אדם ומידותיו וכל אחד ואחד במדורו מכניס תכנו בו לפי נטייתו. במילון אחד אני מוצא פירוש זה המפרט ביסודות שכללה תנועת הרומאנטיקה: "נושאה לקוחים מחזיונות תיהם של מקומות לא קלאסיים ומתרבותם; — ימי הביניים, עבר מכורתה של אומה; — האכסוטי והגוון המקומי; — המיוחד עדיף מן הכללי, טבע בתורת חוויה אישית ישרה; — נצרות ושלמעלה מהטבע; — לילה, מוות, חרבות, קברים, מלאך המוות, שטן, חלומות וכל מה שמתחת להכרה; — משורר הוא 'רואה', רגשים יתירים על שכל, משאת נפש יתירה על מציאות; — מסתורין, חופש ממצוות המוסכם והמקובל, ספונטאניות וליריקה — אבל אין לך סופר אחד שיהא מצוין בכל המידות האלו כאחת, כמה וכמה מן הסופרים הרומאנטיים אפילו נוגדים זה לזה, וספרות הביקורת של הרומאנטיקה, דומה, עיקר עסקה במלחמה כנגד הקלאסיציזם".

קרוב יותר גם בזמן וגם בקירבת נפש — במכורה הלאומית (וואלטר סקוט); מרידה כנגד הכללות הקלאסית והמופשט שבה, שהוציאו את האדם משרו ודמו, וכניסה לפירוט המראות וההוויות והחפצים במציאות הטבעית ובעולם הרגשי הממשי של אדם. לפיכך היתה תנועה זו כעין פרוזודור לסיפור הריאליסטי של המאה התשע עשרה, שבמהותו הריהו המשך למה שקדם לו. ובשעות מעבר מצינו סופרים עומדים על פרשת דרכים, רגלם האחת עוד ברומאנטי אבל כבר רגלם השנית גוששת בהווה ובממש, ואי אפשר שקולם בחדש לא יישמע בישן.

ואף על פי כן רק מועט שבמועט נותר לנו בספרות מן הפרוזה הזאת. לכל ההתרגשות שלה שהתפראה כל כך ושהתרככה כל כך ושלעולם דמיונה פורח בעילוי ובגבהות, ושמידתה, כביכול, מידת הקב"ה בבריאת העולם ו"כל היכן שהיתה רואה מקום עמוק היתה נותנת הר" — לכל ההתרגשות הזאת כמעט שאין מהלכים בימינו. המשובחים שבסיפורים ההיסטוריים שבתנועה הרומאנטית היו לספרי קריאה בשביל בני הנעורים, הפשוטים שבהם נשתכחו מן הלבבות. ואפילו 'סאלאמבו' של פלובר, אילמלא כתיבה קצובה זו השוקלת עין בעין ושאין לניגון שלה דוגמה בספרות פרוזה ואילמלא ייסורי כתיבה הללו של המעונה מקראסה המרצים ("ואז אעלה גירה את תכניתי [תכנית קרתאגה] שכבר עשוי יה היא עמי ואתכנס אל תוכה! ובו יבואו מוראם של הפסוקים וייסורים שבשוויון צלילים, העינויים שבסדרי משפטים! זיעה תכסה פני ולא אחזור על המיטאפירות שלי!" — עמ' 112) — אל הסיפור עצמו לא היינו חוזרים, מחמת אותו חשש שחשש פלובר עצמו: "התהום העמוקה שנפתחה בין המוח לט לכתוב בתוך סיפור על העבר".

לאחר עקיפין אלה אנו שבים אל השאלה ששאלנו: על שום מה ומהיכן שינוי זה בכוחותיו של המספר ושל המסופר? מדוע דיקנס קיים ופרוסט נוטל כרי גדול מברכת גרנו וואלטר סקוט כמעט שאינו קיים? מפני מה פויכטוואגנר שנכשל בסיפוריו הרגילים, במלחמת היהודים והרומאים' שלו דומה הוא עלינו שעשה גדול? מפני מה משה שמיר, כשהוא מעלה את מאורעות חייו בשעה זו פירותיו עודם בוסר ומקיהם את השיניים, עכשיו דומה גמלו ומלאו עסיס במלך בשר ודם' והפיות מרבים לספר בש' בחו? אל הנימוקים שמנתי למעלה מצטרף נימוק אחרון והוא המכריע: ההפרש שבין דמיון פורח

בריקנות ובלא מעצורים ואבני נגף, לדמיון עושה בתוך כוחות מעכבים והתגברות שאינה פוסקת על מעצוריו. אלא על פרשה זו, על כרחי שאאריך במקרה את הדיבור עליה.

לא כאן המקום לפרט בגדרים שגדרו, בדחיות שדחו ובקירבות שקרבו, מידת נפש זו — מן הפאנטימאזיה של אפלטון, עד האינטואיציה של קרוצ'יה ומיונו של הדמיון היוצר על-ידי ריבו הצרפתי\* אף-על-פי-כך עוד קיימת ועומדת ביסודה גדרו של קול-רידו, שהבדיל בין דמיון (Imagination) לשגיון (Fancy) והערכים הדבקים בשתי מידות אלו. הדמיון הריהו צירוף או מציגה של יסודות שבלב כפי שיצאו מתוך מעמדי רוח בעלי ערך מסוימים; והשגיון אינו אלא שעשועי רוח של מה בכך ביסודות אלו, ושאינו קראתי את הראשון בשם דמיון עושה בדחק בתוך כוחות מעכבים ודמיון (שגיון) פורח בריכות ובלא מעצורים.

עמידה זו של 'מקוריות' ביצירה בת מיצר היא לפרשה שאנו עוסקים בה, ודומני, מתוך עמידה עליה יתגלו גם מסתרי הדמיון והליכותיו. דיבור זה 'מקוריות' משמעותו כפולה. לכאורה, כוונתו להידוש. כשאני אומר, מנדלי ביאליק ופרץ 'מקוריים' היו, מכניס אני לתואר זה ערך של עשיית דבר שלא היה כדוגמתו בעבר. אין בהם חזרה וחיקוי למה שהיה. אין לפנייהם דוגמה או תבנית שיעשו על פיה. מלבם וממעמקי הויתם העלו את הדברים שיצרו. מצד אחר נטפלת אל הדיבור 'מקוריות' גם משמעות של קדמות, שאיבה ממימי המעיין במקום בקיעתם. כש' אומרים סגנון 'מקורי' אין הכוונה להידושי שמות או לבריות המשונות המתגלגלות בפסלתה של לשון. הכוונה היא לכוח חדירה לשרשי הבעתו של אדם עד מעמקיהם של מקורות קדומים. לא תיתכן שירה של אמת בלשון אספרנטו. אומרים על גיתה שבימי זיקנתו וחולשתו התחיל נוהה אחרי ברק מזויף של הידוש והתחיל משבש לשון אשכנז. ביאליק אומר

\* במילונים אתה מוצא גדרים אלו: "כוח שכושרו להעלות מראת עיניים ביחידותם ובציבורם; — יכולת המצרפת מראות אלו לחיונות-לב באפיון של אדם ובטיבו של טבע. ומצד אחר היא מצרפתם לשגינות-שווא ולמגדלות הפורחים באויר; — כעין השתקפות שבאהדה של האמן בתוך האופי והמסיבות ואהדה זו עושה אותה מידה של מוסר; — כוח יוצר סמלים למושג המופשט; — מידה של פיוט השקולה כנגד ראייה שבלב של מיסתורין ועל ידיה פטור הפייטן מן החושי והשכלי; — ואף עצם כוח היצירה, 'הכוח המעצב' המונח בתוך טבעו של אדם." —

רח מתוח הרגל של גולם בלא מאמץ נפש. ביום א' יוצא הוא אל גינת הירקות שבירכתי העיר ומייגע כוחותיו בשתילה ובניכוש ובזיבול וחוזר לביתו עם שקיעת חמה צהלה ורענן ומחודש. העבודה בגינה היתה בשבילו שלשלת ארוכה של חידושים שההרגל עמד כנגדם ועיכב, והמאמצים שנולדו בגוף ובנפש לגבור על מעצורים אלה הם שנתנו את הסיפוק ואת ההנאה. גם הספרות נוטלת לטובתה מן המלבב שב-חילוף מציאות, מן המהנה שב'אחר'. אבל לא במידה זו 'המקוריות'. אינה 'עניינות'. על כרחה שיהא גם עניין בספרות, אבל לא מידה זו עיקר לה. "מה פירושו של 'עניין'? — שואל טולסטוי ומשיב — אם שהוא מוליד בנו סקרנות שלא מצאה סיפוקה, או בשעה שתפסנו את דבר האמנות הקנינו לעצמנו ידיעות שלא היו בנו. או שהדבר לא היה מחוור לנו ולאחר יגיעה שיגענו עמדנו עליו, ומעשה פתרונים זה מהנה אותנו — בין כך ובין כך ה'עניינות' אין בה כלום מן האמנות".

כיוון ש'המקוריות' אינה בחידוש היכן מקומה? היא בהסעה זו ממצאות דברים למציאות של מר-אות דברים. בחדש ובענייני המסיבות התחלפו, התוכן אינו שגור, ההוויה אינה שכיחה אבל הדבר עצמו שוהה בהוויתו הראשונה. המקורי האמיתי, כלומר מעשה אמנות על טהרתו, הוא בתכונה המיוחדת של המציאות בשעה גדולה זו כשהיא עוברת מרשות דברים לרשות מראות דברים. "השירה, אמר נר-באליס בלשונם המופלגת של חכמי אשכנז, היא המציאות המוחלטת (זהו 'המוחלט' שפלובר קובל עליו שאינו יורד אליו — וכך לשון הדור) וכל שהשירה גדלה האמת גדלה עמה". ועכשיו בידינו אמת-מידה כלשהי, קורטוב של כוח הערכה אוב-ייקטיבי. שירת ביאליק גדולה משירת ליובושיצקי, הואיל ובראשונה עולם מלא של 'דברים' (דברי גוף ונפש) שהיו תחילה בתוך היש הממשי הפשוט, שביא-ליק הסייעם אל תחומי יש שבאמנות. ליובושיצקי לא הסייע כלום. ודאי מאה דינרי זהב במזומנים שבכיסך אינם שווים-ערך לדינרי זהב שהלווה שילוק ברבית קצוצה. הללו בני חילוף הם, וערכם בזה, שאתה מקבל תמורתם הרבה דברים אחרים. אבל בשעה שהדינרים עצמם, ב'סוחר מויניציה', נעשים חיים, מקור של עשייה והרגשות, גורם לטביעת פרצוף ולהתהוות, הרי שוויים האמיתי, שנעשו עכשיו יש אמנותי, גדול וחשוב לבני-אדם פי כמה וכמה מן הדינרים המונחים בקופסה שלך. אמור מעתה, המ-

במכתבים שלו: "ודע, שאני משתמט מלהשתמש בחידושי לשון אפילו משל עצמי, אלא אני מבליעם במעשי ידיהם של אחרים תחילה ומניח להם להש-תרש בספרות, ואחר כך, לאחר שיפוג קצת הרושם, שוב אני מכניסם תחת כנפי, ואף זו בקושי, כמהסס וחוכך בדבר". ונדמה לי משמעות כפולה זו שבדיבור 'מקורות' תפתח לנו שביל אל מהותו של דמיון יוצר. כשאני קורא בספר מסעות שמכניסני לאורחות חייהם של פראי שבטים נתפס אני על ידיו ומתעכב עליו. להוט אני אחרי קריאה על מנהגייהם של אס-קימוסים, אינדיאנים ומאאורים. אבל כל עצמה של הנאה זו יוצאת מתוך שהקניתי לי דברים לא ידועים לי. וכל שיהא התיאור מפורט יותר, ותעודות ותמונות מעידות על אמיתם של הדברים, שאינם פרי דמיונו של הכותב — ידיעתי תגדל ותבטח וממילא תרבה הנאתי. כלום יש בהנאה זו מן הגוון האסתטי? ודאי גוון כלשהו שם. דיואי אומר, אימתי נולד מאמץ? בכל פעם שאתה מתעתד להשתמש בדרך העשייה, המקובלת עליך ושאתה דש בה מכבר הימים, בשביל להתאמן על ידה למעשה חדש. גוף שיוצא לעמל עצמו בתנועות שאינו רגיל בהן (ללמוד, למשל, ריקוד חדש) מוליד מאמץ בשעה שהוא משנה את התנועות הישנות ומרגילן לחדשות. שכן ההרגל במקומו עומד ומתנגד לשונה. והמאמץ הריהו אותה תוספת של כוחות נפש הגוברים על העיכוב. שכלי מאומן לקשור דבר בסיבתו. בולע תנין אדם חי, החייב בעיני הוא התנין וכנגדו אני קם. והנה אני קורא על בני אדם שדעתם הפוכה — התנין בעיניהם חף מפשע ואפילו קדוש ואסור במגע, וכל האחריות על אחד האויבים מבני השבט הקרוב, שבקסמיו פיתה את התנין והכ-שילוהו בעבירה. ודאי לא על נקלה יסתגל אדם של תרבות למהלך מחשבות זה. בשביל שיהא הדבר קניין דעתי, מצווה אני לגבור תחילה על הרגלי מח-שבתי הסותמים פתח כניסתו של החדש. וכל שע-שועי התגברות על מעצורים גוון אסתטי נטפל להם והוא המהנה.

אבל צא וראה. על ידי כך לא הסעתי מציאות ממקום למקום. החלפתי לשעה קלה מציאות אחת רגילה לי באחרת שאינה ידועה לי, ומן הסכסוך שקם בי מעיכובה ומסירובה של הראשונה, ומן הכוחות שפרצו בי לגבור עליהם נמצאתי נהנה, וכך פועל בבית תרושת בכרכים גדולים, שמחליף לשעה קלה עיסוקו, עושה גם את העבודה לתענוג. בששת ימי המעשה עומד הוא בבית החרושת אצל המכונה וטר-

קורי והעצמי והמיוחד באמנותי, שדברים שבתוך מציאותם הפשוטה בני חילופין הם, — ומתוך סגור לתם זו אפילו לידי הנאה מהם אתה בא, — לאחר שהסיע אותם הסופר אל תחומי יש אמנותי שוב אין תמורה להם. והנאתם מעצמם ולא מחילופיהם. והנה הכלי בידי הסופר שמסייע עמו במלאכת הסעה זו — הוא הדמיון העושה בדחק בתוך הכוחות המעכבים וכנגדם.

אבל עמידתו של דמיון זה כלפי המציאות אינה אחת אלא שתיים — בן חורין הוא כנגדה ועושה בה כרצונו; והפכה על פניה ומצרף אבריה מחדש לפי תכליתו ובורא לו ברייה לצרכיו שתישמע לו ותלך אחריו אל המקום שהוא מוליכה. אבל הוא גם כפוי לה וכרוך אחריה ומחובר עמה; וכל מעשיו במסיבות המציאות ובתוך כוחות שאינם נכנעים לדמיון בלא עמל ויגיעה יתירים. הואיל וחירות שאין לה מעמד של יציאה מתמדת מן השעבוד ניטל ממנה טעם קיומה. היו ימים והכפילות שבקשרי דמיון יוצר למציאות היתה פרשה סתומה לחכמי הנוי, והעמידו את ההנאה שבאמנות בחיקוי שהיא מחקה את הטבע, ובשמחה שאתה שמח ליכולת האמן לעשות כמעשה הטבע. אבל מימי קאנט ואילך נתגלה הבטל שבהש-קפה זו ואין מודין בה. "דמותה של האמנות הצרופה היא בעולם הזה," אומר פישר, "היא טבע שבאמצעו כנוסה ההרגשה האנושית." חריצותו של סופר לצאת בעקבות הטבע חריצות של אומנות היא. ודאי אין לולול בחשיבותה. אם החריצות הטכנית אינה בשביל הקורא אלא נקודת פליאה ומשיכה בלבד, אבל בשביל הסופר הריהו עניין כבד ומכובד. ואף על פי שההכרע בדבר שנוצר ולא בדרכים ובידים, אבל בלא ידיים הללו אי אפשר לעשות דבר. ויתר על כן, הסופר בשעת כתיבתו אי אפשר לעשייתו, למלאכתו, בלא תוספת מאמץ היוצא מן העיכוב. "הדבר האמנותי נבנה והולך על ידי הכיבוש שאתה כובש את החומר שהוא נשמע לך ומורד בך כאחד." אלא שחריצות כפיים זו, שאין אנו מעלימים עין מחשיבותה, כבדה בהקמת דבר ולא בישותו ובקיומו של דבר. ודאי מפרזים האומרים, שנראה את השירה כאילו נפלה מן השמים. אבל כשאתה נותן כל ענייך בחריצות הטכנית אתה מפקיע ספרות מעולם הערכים ומכניסה לעולם של מפליא-לעשות. והדין עם והיסטור שאמר: "אימתי הגיעה תמונה אל סופה, משנעלמו בה עקבות האמצעים". והדין עם גיתה שאמר: "כתיבה של אמת גמורה בכל עת ובכל שעה".

אלא שעשייתו של הדמיון אינה מצויה מבחוק, אלא בהויתו של אדם מבפנים בלבד. ומידה אחת גדולה מציינת אותה, שאין דוגמה לה בשום רשות חוץ מרשותו של אדם. בכל מקום אחר אין דברים נוגרים מתיישבים. אלא מתוך שאתה מרחיקם ומבדילים זה מזה, וקולט אותם לסירוגין בזה אחר זה. כשאתה מביאם במגע זה עם זה בתוך ניגודיהם הם מחישים ומוציאים מרצם הגנוז לבטלה ובלא תכלית כל שהוא. אי אפשר שברשות דברים כהויותם (ואני לוקח בה-קפה משלו של ריצ'ארדס) יהיו חמלה (רגש מקרב) ואימה (רגש דוחה) שרויים כאחת בנפש, אלא פעם אתה מתיירא ופעם אתה מרחם, לסירוגין, בא הדמיון בתוך הטראגדיה (אם נקבל פירושו של אריסטו) ועושה שני דברים הסותרים זה את זה לרגש הטראגי שחמלה ואימה התרצו בו. כלומר, התגברות זו על עיכובים שבדמיון אינה אמצעי ודרך (חריצות טכנית) בספרות אלא עצם הכוח המביא לעולם ישותה.

לא כך דרכו של דמיון העושה בתוך הריקנות. כיוון שמתחילתו תלוש הוא ניטלו הכוחות העוכבים מתחת רגליו ואי אפשר לו שיהא מידה של ספרות; כשם שאי אפשר לה לצפור שתינתק מנקודת חיבורה בקרקע ושתגביה מעופה אל השמים, אילמלא כבדו של האויר הדוחק עליה, כך אי אפשר לספרות בלא דחקה של המציאות. דמיון העושה בתוך הריקנות סולם הוא שראשו בשמים אלא ששליבותיו פורחות. בעלי ההווייה וחלום בהקיץ שהתנשאו ועלו בתוך העננים מעל למציאות, נראים להוויים הללו שיאי הרים צפופים יחד והם מקרטעים על גביהם כאדם המהלך במישור ואינם חשים בתהומות הרובצות בין ראש-מרומים לראש-מרומים. פעמים ילדים משחקים בלא כלי שע-שועים, מחקים הם את תנועות המשחק בלבד. וכש-שואלים אותם: במה אתם משחקים? הם משיבים: באפס, בלא-כלום. דמיונו של החלום בהקיץ מעין זה — משחק הוא באפס. ובעצם בנקודה זו הסימן המובהק בין כתיבה נכונה לשאינה נכונה, זו לעולם לבטיה בין חירות לכפייה, זו קוראת דרור לעצמה בתוך ההפקר.

והנה בסיפור ההיסטורי שדה-פעולתו של הדמיון היוצר משובש בעשבים שוטים. במקומות שעשייתו מחוברת לקרקע מציאות שבוזמן המסופר, בעובדות ההיסטוריות שהסופר כפות להן ואינו בן חורין כל צרכו לעשות בהן כרצונו, הריהו כולו ברשות זו שריבו מציינה: "המיכניסמוס הרוחני, היוצר מתוך שאיפה ידועה את ההיות התפלות של המאמי-

על אחת כמה וכמה שמפלט מדומה זה מקום סכנה לספרות העברית הצעירה בארץ הזאת. מוטב שתניח מעשי פליאה אלו לסרטי הוליבוד ולכוכביה. הסיפור ההיסטורי אינו ראשית ומעולם לא היה ראשית. לאחר שקספיר ומילטון אין בכך כלום אם יש וואלטר סקוט. ספיח הוא בשנות תעיייה ומעבר. בריחה הוא מן החיים ולא דביקות בהם. לפיכך פי כמה חביבים עלי, ואף נאים לספרות גופה, כשלונות ולבטים ואזלת יד ומעשי ילדות בספרות אחוזים במציאות של ההווה ונאבקים עמה, ומבקשים דרך בה ואף כובשים להם קימעה קימעה שבייל צר המוליכם לתכליתם, מהצלחות מדומות במקומות מרוחקים ממנה. אף-על-פי שכמה סימנים שבסיפור ההיסטורי: הפליאה הכבושה בדעת המרובים להריצות ידים, הכבוד לעברה של אומה, הידיעה הגדולה, כביכול, והמרחבים — הלבבות פתור-חיים להם. וכיוון שמחיצתה של הספרות העברית הצעירה עוד הפרוץ מרובה בה מן העומד, ועדיין תועה היא ואינה יודעת את עצמה, דווקא משום שהיא ראשית וגעוע ראשון של מבע, הרי השתמטות זו מן ההווה "פחד ופחת ופח" היא לה. כי אין לך מורך לב גדול מן הכריחה מפני קשיי התעודה שהזמן מטיל עליך. כל פנייה לצדדים ודאי קלה ונוחה יותר, אבל היא מוציאה אותך מן האחריות שאתה מצווה לרכון כתפך לה ולשאתה, בין שהיא מביאה שכר מרובה ובין שהיא מביאה שכר מועט. סוף הכבוד לבוא.

פעם בא אלי ידידי א. א. קבק המנוח והביא לי 'שלמה מולכו' שלו ואמר לי: 'רצוני שתקרא ספרי ותאמר לי דעתך'. ולאחר שתיקה ארוכה הוסיף: 'אבל תדבר עמי בגילוי לב גמור'. היססתי בדבר. כמה פעמים פגעתי במספר שבו, ואף-על-פי שהידידות בעינה עמדה — היססתי. לאחר זמן שוב נזדמנתי עמו. מיד שאלני: 'קראת?' השיבותי לו: 'כן', ומיד פתחתי בשבחו של רומאן זה, ולא שקלתי מנת השב-חיים עין בעין, אלא נתתי לו גירומיו ביד רחבה. כל אדם נהנה מן הטובות שהוא שומע מפי חברו, ועל אחת כמה וכמה מפי ידידים שאינם משמיעים דברי חנף זה לזה. כשסיימתי הערים עלי ושאלני: 'זה

נכשל בהווה ונשתמט לעבר; בעיני בשר ראה דורות שהעלה; שטוף הוא מציאות זמנו וכל מקומות הבינתיים מלאו בה. מלחמה ושלום' הוא סיפור של כרוניקה — כלומר קרוב לדברים כהויותם ורק כוח דמיון יוצר דוגמת כוחו של טול-סטוי גבר על היסודות המעכבים הגדולים שבטוג סיפור זה, עד שהסיעם לרשותה של אמנות, ומכאן רום ערכו.

נים — דעה שפלה ומשובשת על הסיבתיות של-פיה — לאחר המעשה, ולפיכך בעקב המעשה (Post hoc ergo proper hoc) היא. כאן כפות הסור-פר לעמודו וכולו כניעה לעובדה. ינאי הוא מלך, ניין החשמונאים ושואף לכהונה גדולה — ומציאותו אסורה במגע היא. וחוף מעבודת הליקוט הקשה והמייגעת (כל כותבי סיפור היסטורי משתבחים בה) במדורות שנשארו לנו לפליטה וחריצות ידים וארך אפיים סדרניות ומשכילות לעשות, המחברות והמ-אחות פזוריהם של קטעי מציאות הללו, אין כאן כלום. ובמקומות שאי אפשר בלא יניקה מציאות חיה, בשדות ההפקר של הבינתיים, החירות מוחלטת היא (כלומר אינה חירות) הואיל ואין תעודות עבר שימלאו אחרי החסר, ואין שום עיכובים יוצאים ממנה שהדמיון יהא מתלבט בהם ובפיוסים הללו שהוא מפייס בין המציאות לבין מראות הדברים, וממילא החיות ניטלה מהם. ויתר מכן, כל אמת חיה של ספ-רות שמבצבצת בין הטורים וההדמיון מגלה אותה שלא מדעת (בלשונם של בני אדם ובתיאורים של הרוח החיה בנפש וברשמייהם של מעשים בכל יום) הריהי מנקרת את העינים באונס שבה, ובמשונה שבה, הואיל וגווני זמנה בהווה אינם נקלטים בשום פנים באדמת הנכר שבזמן הרחוק. והסופר קרח מכאן וקרח מכאן וחריצות ידיו אינה מחפה על עירומים אלה. העדר המזיגה המונח בלבו של הרומאן ההיסטורי ובמהותו אי אפשר לך להיפטר ממנו, וכנחש הוא כרוך על עקבו. אבל ערכי הספרות גנוזים בריבוי שבגילוייהם, בצורה ובתוכן ובדעות ובמוסר ובחכמת החיים ובחכמת ההיסטוריה ובכל סעיפיהם וסעיפי סעיפיהם, וודאי סופרים גדולים שנטפלו לסיפור היסטורי שאר סגולותיהם ותחבולותיהם היוצרות אינם מיטשטשות בו, ולפיכך יש גם בו עליות וירי-דות, שבח ופסולת, והכוח השופט ושיקול הדעת רשאים לשקלם. 'סאלאמבו' של פלובר או 'יוסף' של מאן אינן דומים ל'לאן אתה הולך?' של שינקיביץ. אף על פי כן לא בכוחן של מידות נאות ונכבדות אלו לשנות את פני הדברים מעיקרם, מחמת המידה שבאמצע הנעדרת כאן; ובפרט סופר שברכו כושלת בסיפור הרגיל לעולם יהא חשוד בעיניך כשהתחילה רגלו צועדת בטוהות בעבר ודרכו צלחה.\*

\* לפיכך הסחתי דעתי מ'מלחמה ושלום'. שהרי בסיפור זה מועט שבמועט מן ההיסטורי. כמה דמויות, אף על פי שגדולות הן, אינן עיקר שבעיקר. אדרבה כל המידות המציניות סיפור בהווה מצויות שם ובמדרגה גבוהה מאוד: טולסטוי לא

בתוך היציב והקיים שבמסרתם של גינוני חברה ומגיע אל שחוק גבוה מזה של המסיבות — אל השחוק שבאופי.

כאן בעצם ההפרש בין מציאות שמבחוץ, זו הק" רויה בשם 'חיים', לבין מציאות שמבפנים שבתוך ספרות העשויה בהשכל-ידיים ובדמיון. אי אתה יכול לחזור על מאורעות כמות שהם עוברים לפניך בקילוחם בזה אחר זה ובמבולבל שבהם בלא חוק ותכלית, ולבטוח עליהם שבסופו של דבר תתן לנו מחרות זו את הסיפור השלם. מעשה של ספרות עיקרו צי" רוף ובירור ולא חריזה. ואם בכל מקום ומקום כך, בסאטירי על אחת כמה וכמה. אמנם מכלי-זינו של הנלעג אף החזרה הקטנה (דיבורים ותנועות ורמזים וכיוצא באלו). שיבה זו אל הדומה, והללו אינם אלא חלוקי-אבנים קטנים. חרבו החדה, חרב פיפיות זו של הנלעג היא עירובי דומה בשאינו דומה, שיתנג- חו ויתרוצצו מתוך עירובם. אבל כשאתה חוזר על פרשות-אירועים ראשונות, שוות בתכנון ובהשתל- שלותן ובמהותן ובצורתן, על כרחך שאתה מערבב דומה בדומה, ונמצא שלא עירבת כלום אלא בוחש אתה במים עומדים. ולא צחוק מעלה כתיבה זו אלא שעמום. שהרי לאחר כ' עמודים ראשונים הכל גלוי וידוע לפניך — טיבו של הציבור, מעשיו והליכו- תיו וכל הוויות עולמו ואף כוונותיו של הסופר, ואין אתה צופה לשום חידוש במאות העמודים שיבואו, אלא דש אתה בהם בעצלתיים ועם כל פסיעה שאתה פוסע יגיעתך יתירה. בסיפורו של אהרן מגד גדושה סאתו של מה שקרוי, ביוהרה ושבוה, בפי ההדיוטות 'דברים לקוחים במישרים מן החיים', כלומר מציאות כמות שהיא, וכל עין רואה אותה והעתונים מת- ארים אותה יום יום בהתרגשות רבה וקוראים תגר עליה או נענים לה. באלה עוסקת הכתיבה החוזרת ומביאה את כתיבת-המודיעים לעולם, את הריפור- טאז'ה. איני מזלזל בה במקומה ובשעתה, אבל אין היא בת מינה של הספרות שתחומה אחר, שאינה בשום פנים 'דברים לקוחים במישרים מן החיים', אלא דברים שבמציאות שנסתנו דרך דמיונו הבונה והמבנה של הסופר, ואחר מכן הם חוזרים ויורדים לעולם של ממש בדמות מציאות שבמראות דברים, שקילוחם אחר והשתלשלותם אחרת וההגיון שבהם אחר (כלומר, בהם יש הגיון, מידה ש'חיים כמות שהם' חסרים אותה), הואיל ורצונו של בן אדם (הסופר) מתחתיהם.

עיקר פגימתו של 'חדוה ואני' בהיעדרו של רצון

הכל ? בלא פגם כלשהו ? — השיבותי : 'זה אינו הכל, ויש פגם, אבל אין הוא נוגע ב'שלמה מולכו', ואיני חייב לפי ההסכם לגלותו לך'. הפציר בי עד שנע" גיתי לו : 'שמעני קפק, שמש זה של בית אביך הרב, בחורה שחרחרת זו מביאליסטוק שלומדת חכמת רפואת השיניים בקיוב או בווארשה, בחור זה, האכס" טרן, שמבלה שנות נעוריו בבחינות לתעודת בגרות ואינו מקבלה — כל אלה שאתה מצוי אצלם ומעורב בהם ובשר הם מבשרך ונפשם כנפשך, בשעה שאתה בא ומדבר בהם בסיפוריך, אתה נכשל בהם והרבה מקומות תפלים בהם, וחצרות המלכים בחצי האי הפירינאי והנסיכה ג'ולייה, כל הפאר שבמקום וכל המנהגות שבמקום וכל המלבושים והסעודות שב- מקום, שמעולם לא נגעו בכך, אתה עושה בהם כבתוך שלך — כלום אין 'שלמה מולכו' שלך פורש צל כבד על כל המעשים שעשית בספרות עד היום הזה ?' הרהר שעה קלה ולא אמר כלום. וכשהלך ממני — אמר לי : 'מכיר טובה אני לך ואהרהר בדבר'. והיינו ידידים ורעים כשהיינו.

#### ב ש ח ו ק ל א י כ א ב ל ב

חדוה ואני, מאת אהרן מגד, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל- אביב, תשי"ד, 358 עמודים

על שום מה 'חדוה ואני' שניהם אינם משמחים את הלב ואינם מכאיבים אותו ; לא הבחורה שדעתה אינה דעת ואף על פי כן מעבירה היא את בן זוגה על דע" תו, ולא הבחור המבולבל שהולך אחריה כעגל אחר הפרה, פעמים מקפץ לצדדים ופעמים מתעכב ומרים ראשו וקובל כביכול ותוהה, אבל סופו לחזור ולילך אחריה לכל מקום שהיא מוליכה אותו? — על שום שהנלעג המתואר כאן הוא גופו נלעג הוא. הסאטירה העושה שחוק לחברה הסוטה ומלקה אותה ברצועתה ודוקרת בה בעוקצה ומגלה קלונה ברבים בשביל להחזירה למוטב — כתיבתה כתיבה של כובד-ראש ועסקה מנהגות ונימוסים שעושים את בני האדם מצוינים בייחודם. אהרן מגד נותן פתותי-מסיבות (סוג של צחוק שדרגתו אינה גבוהה), שעשייתן מו- עטה בספרות. אפשר וכוח-המסיבות-ברציפותן כוח אב הוא ומוליד דפוסיהם של מנהגים ונימוסים, אבל בתוך הסיפור אתה פטור מן היציאה בעקבותיה של פרשת-בראשית זו ואולי אף מצווה אתה לדלג עליה ולהתעלם ממנה. דיו לסופר שהוא לש וגולף בני אדם

זה. כתובים הדברים כאילו מעולם לא היה בן אדם מתחתייהם; בן אדם שליקט וצירף וניפה ומוג ועשאם מכוונים זה לזה. אין תכלית בהם וקולחים הם בזה אחר זה. וסאטירה שניטלה ממנה תכליתה (ואצלה אפילו רשאי אתה לומר — ניטלה ממנה תכליתה המפורשת לטובת החברה) מה קיום לה? ולשם מה באה? ומה חפצה ומגמתה? ועל מה היא טורחת? שיישמע קול-השחוק אי אפשר לו בלא אור, בו הוא מכה גליו עד שהאזנים שומעות אותו. ואזירה של ספרות-השחוק הוא החברה וטובתה ותיקונה, או תי-קונו של יחיד לשם טובת הכלל. והנה אור זה אינו מקיף את 'חדוה ואני'. נדחק הסיפור לצדדים ולצדדי צדדים וסובב הולך בתוך שממונה של ריקנות. ואין לך תקלה גדולה מזו שבשממונו של השחוק.

הנלעג שאינו, כשגור בפי חכמי הנוי, יפה בטהרתו אלא אחד מאפניו וקרוב למכוער, על כרחו שתהא בו ממידת המופרך; כלומר מן הנמנע בשבילו שיהא חסר את העיכוב ושלא יתלבט בסתירותיו. מגוחך צרוף אין בנמצא הואיל ויסודו מהריבוי שבו. אין לו מעמד בפני עצמו (הדבר שקראו לו פעם בפילוסופיה בשם שלימות). אלא מקום לידתו בתנועתו כג' גד ההפוך לו. ומכאן המתמיד שבאפיו הדיאלקטי (פרויד אומר האמביוואלנטי). כוונתי, לעולם אין הדברים מתעיינים ומתפייסים בו אלא שריו הוא בכל שעה בתנועות סתירותיו שמבפנים. לפיכך סיפור סאטירי אינו סל מלא עניינים נלעגים ושבכל אחד ואחד שבהם, בצמצומו ובקטנותו, גלומה סתירה גמודה כג' גר החרדל. אימתי נעשה סיפור סאטירי לסיפור ממש, משהקיפו מכל צדדיו עניין גדול רב כבוד ויקר, וההפוך שלו שמבפנים מנגח אותו והופכו על פניו. וכאן החטא (אף ענשו) שחטא אהרון מגד ב'חדוה ואני' שלו. לפנינו ציבורים ציבורים של פתות-נלעג כשק מלא עדשים, ואינך יודע על שום מה באו ונתקבצו יחד. ודאי בכוחך לשער את הכוונה. אבל בספרות של צחוק אין הכוונה בלבד מצטרפת למעשה, ועד שלא נתכנסה לתוך העניינים, בגלוי או במכוסה, ולא נתגשמה בהם, הריהי כאילו אינה. מימי ז'אן פאול ידועה הלכה זו ואף מורין כן. השכלי שבמגוחך, אמר, אינו מגיע אל מטרתו אלא משלבש לבוש של ממש, אלא משהיה עניין להסתכלות. אין חולקים על כך, שבקומי גנוזים הבטל, המשונה והמופרך והלא-שכלי. אבל הדימוי של בטל זה, אשר עליו אני ממלא פי צחוק, על כרחו שיהא יוצא מן הדמות שלפני ולא מן ההרהור שבראשי. אין הוא יכול לזעזע בני-מע

אלא אם כן אחוז הוא בממש. לעין יודקר ויתבלט מן המעשה ומן המאורעות. והדימוי שבנפשי יהא שקול כנגדם, ולא פרי של שיקול דעת והרהורים שבמופ' שט. אמנם הקומי שופע מן השכלי אבל עולה הוא לפני בדמות שעיני חזות ורואות בה. והנה אצל אהרן מגד צד אחד בלבד לבש לבושים אלה — זה הנמוך והמעוות. אבל הצד שכנגד, זה הגדול והאומר כבוד ויקר, מחוסר אצלו עד אפס, או לכל היותר אינו בו אלא במרומו ובמופשט, וממילא ניטלו מתוך המ' סופר הבטל והמופרך, הואיל וניטלה הסתירה וזע' זועיה מבית, והנמיכה פרשת הצחוק קומתה מאוד. שהרי אין דברים מצחיקים לעצמם בעולם. שהרי אין צער ובושה, שבני אדם מבקשים אחרי הנאה שבר' ווחה, דירה נאה וכלים נאים מרחיבים דעתו של אדם ואי אפשר לעשות צחוק למידות רדיפה אחרי המהנה לעצמן, אלא אם כן יש כנגדן ובקירבתן ובתוך תוכן מידות אחרות כבדות בערכן וגדולות בתכליתן שכוח תביעתן עולה על התביעות לרווחה והנאותיה. וכיוון שדבר זה חסר מן הספר, אף הצחוק שבו מתערער ביסודו ובעומקו, ושפל רומז וירד מטה.

ומאחר שהסאטירה עסקה מידות חברה ומנהגיה ונימוסיה, הרי מקום לשאול אצל סיפור מסוגה שלוש שאלות נכבדות: (א) איזה אבר מאברי החברה הצחוק כאן? הואיל ובני אדם בחברתם אינם שווים במעמדם ומידותיהם שונות, הרי אותו אירוע יהא נלעג בעיניו של זה ולא יהא נלעג, ופעמים אף חשוב יהיה, בעיניו של זה. ומכאן כבדה של השאלה הראשונה הזאת, שכן נוגעת היא בתוך תוכו של הסיפור ומהותו ובניי-נו; (ב) ולאחר תשובתה מיד עולה אחרת במקומה: כלום כוונתו הכללית של המחבר הגנוזה בסיפור ור' צונו (זה הקרוי בשם מגמה) ורשמי כתיבתו מכוונים זה לזה? כלומר, יורה-חצים זה מחטיא מטרתו או קולע אליה? שהרי יכול, והוא מעלה לפנינו דברים מגוחכים אלא ששייכותם בעניין שהוא דן בו מועטה וקלושה, ולפיכך אין בינם לבין תכליתו ולא כלום; (ג) וכלום המידות, שהמחבר מלגלג עליהן, באמת ראויות במסיבות אלו לענשו או אינן ראויות לו?

והנה, טול למשל, אירוע אחד מן האירועים הרבים, שאהרן מגד מטעים עליו ומפרט בו וכל הסימנים מעידים שהוא חשוב בעיניו: "....וכיוון שכך, ומוראה של חדוה עלי (על שלו-מייק מי שהיה חבר בקבוצה, גיבור הסיפור), חזרתי ונתייצגתי בסופו של התור ועשיתי לי סימנים לבל אלבד שוב את מקומי.

בשעה לזהות של חצות היום יצאתי מאותה חנות, בידי האחת האמתחת ובשניה — סיר הפלא אשר קניתי ברוב צער ויגיעה.

מהלך אני ברחובה של עיר והזיעה מדבקת חולצתי לעורי, מעומס האמתחת ומסיר הפלא (ודאי גוזמה משונה כאן, שבחור מן הנגב שעשה כמה שנים בש" דות חציר טורח כל כך בנשיאת אמתחת-של-אשה וסיר פלא שמשקלם מועט, עד שזיעתו מדבקת חולצתו לעורו. ש. צ.) שתחת זרועי, ומהרהר אני בת-לאות החיים ובקשי הגורל.

דרך העולם היא, כנראה, שאין הצרות מזומנות לאדם הנוהג מרוב טובה, ורודפות הן את הע" לובים. נזהר הייתי בלכתי לבל אפגוש איש ממכרי, מחמת הבושה שבדבר, שבחור כמותי נושא סיר פלא ואמתחת כאחת מעקרות הבית, והייתי מדחק את עצמי לצלעי הבתים ושומט עצמי ממבטי העוברים. כמדומה לי — אין אני רואה אותם — ממילא אין הם רואים אותי (עמ' 47, 48)."

הליכה זו ברחובות תל-אביב עם האמתחת ועם סיר הפלא אין בה מן הנלעג מצד עצמה. אם אין בי ממי" דותיו של בורגני קטן ומטומטם וצר-תפיסה, הרי מראה זה של שלומיק לא יעלה אפילו גיחוך קל על שפתי. אם שאהיה אדיש לו ולא אסתכל במה שלפני, או שארד לתוכו של העניין ואעלה בלבי רגשות אה" דה — הנה צעיר שעמד על סף החיים טורח לבנות קנו ונושא מטלטליו המעטים אל חדרו הדל. אימתי אדם צוחק לדברים אלה? משנתעוותו בו רגשים אלה, הואיל ואורח חייו ומעמדו בחברה רחשי נפשו הע" בירו אותו על דעתו הישרה ועיקמו השגותיו והנמיכו תפיסת המציאות שבו, והוא רואה פחיתות הכבוד בד" בר, שלאמיתו ראוי הוא לשבח ויקר. הווה אומר הצו חק כאן בורגני מטומטם וצר מוח זה. כלום להנעים לו חייו במחוזות צחוק לפי השגתו היתה כוונת המחבר? ודאי שאין זו כוונתו. אהרן מגד או שלומיק גיבורו, על צדם של העמלים והעובדים ואינו מבזה את מעשיהם. ודאי בקבוצה שלו נודמן לו פעמים רבות לעשות בבית המטבח ולעמוד לפני הכיריים, לנגב שולחנות ולהדיח קערות שכם אל שכם עם הב" חורות, וכיצד יהא נלעג בעיני עצמו, אם אמתחת וסיר-פלא בידו כאחת מעקרות הבית? והרי הת- שובה לשאלה ראשונה — לא מה שנלעג בעיני מע" מדו של המחבר מוצג כאן לראווה, אלא מה שנלעג בעיני מעמד אחר, זה שאהרן מגד רוצה להלקותו ברצועת השחוק.

הווה אומר (וכאן תשובה לשאלה השניה). סתירה כאן בין מגמת הסיפור ובין עשייתו, משוגה כאן וב" טל בתוך נוהגו של הספר, כלומר טבע כלשהו של המגוהך בעצם דרכי כתיבתו. ולזה התכוונתי בתחילת דברי, שעיקר טעותו של מגד שהנלעג שלו הוא גופו נלעג. תפיסה זו, שיש מן המצחיק כשאדם מהלך וסיר-פלא בידו מעשה נשים ועקרות הבית, — תפיסה זו גופה נלעגת היא, הואיל ומופרכת היא בלבו של בן קבוצה ממרחבים בנגב ובטילה ומבוטלת. ובאמת, כששלומיק נתקל בחבר מתחומו הרי כך השיח ושיג שלהם:

"... שלום בחור! — קורא הוא לי — זה יובלות שנים שלא ראיתך!

— שלום מיכה — עונה אני וקולי רופס מעט. לפי שקשה לומר שדווקא בו רוצה הייתי לפגוש באותה שעה.

— מה נשמע, חבר? — תוהה הוא עלי... אך פת" אום נפל מבטו על האמתחת ועל סיר הפלא והוא טופח שוב על שכמי וקורא: "חביבי, כך הנחת להם שיסדרו אותך? לרפו קניות עשו אותך?—". וכאן שחוקו של מיכה השחוק הטוב, השלם, שחוק של אמת ("כך הנחה להם שיסדרו אותך?"), הואיל ובא מבפ" נים ומתוך אותו המעמד, ואילמלא שלומיק עריק מר" חבים, ודאי דעת שניהם היתה מתבדחת עליהם, 'שיסדרו' הללו העוסקים בעסקי הקבוצה ועקרו בחור משדות התלתן ועשו אותו עקרת-הבית!

ובסוף תשובה לשאלה ג': כל העניין הזה שאהרן מגד מאריך בתיאורו במקום זה ובעוד הרבה מקומות, ודומה כל סיפורו במסיבות אלו — כל העניין הזה אינו ראוי שיהיה עניין לשחוק. חפץ הקישוט בלבם של בני אדם שנתחברו זה לזה בבניין ביתם אינו חפץ רע בתכליתו. תשוקה זו גדולה בנהייתם של כל בעלי החיים. מי שראה צפור טורחת בבניין קנה ובהידורו ודאי שנתרגש לבו למראה זה. לפיכך טר" חותיה של חדוה ושידוליה בנועם ביתה חביבים על הקורא ונאים הם לעצמם. ובשעה שאהרן מגד אינו פוסק מלפגוע בהם וסומך כל סיפורו על פגיעותיו, הרי הקורא (הוא הצוחק) על צדו של הנפגע, ואינו צוחק. מכל מקום כך היתה קריאתי שלי... לא צחקתי. הואיל ואדם ההולך ברחוב ומטאטא בידו (שלומיק במקום אחר) אינו מגוהך בעיני. אדרבה יש בלבי כמה רחשי חיבה לכלי זה, מפני מעשה שאירע לי. בימי המהפכה באודיסה עמדתי פעם עלייד שער ביי תי. לפני עברו אילי-ההון השבויים, אנשים ונשים

לזה בלא זה. וכיוון שאהרן מגד מעמיד את הנלעג שלו על הקטנות שחדווה עוסקת בשעת בניין ביתה, והוא גודש בתיאוריהן, על כרחו שייכשל בשתי כוונותיו: את שיבת ציון שירדה והיא שטופה זימת רווחה לא נתן, והדברים שנתן ולגלג עליהם דווקא מחוברים מתוכם ובמעמקיהם אל שיבת ציון בטהרתה. מכל מקום אין בהם לעצמם מקלקלת הדור ומן הגנאי שבו. ועל אחת כמה וכמה, שאין שלומיק, אותו סמר-טוט של בן אדם המתלבט בהרהורי בושה וכלימה על עלבון גדול זה, כביכול, שהוא נושא מטאטא וסיר-פלא ואמתחת בחוצות תל אביב וכיוצא באלו מן המידות שבקטנות-נפש — הוא ודאי אינו הכוח המור-סרי שיעמוד בפני קלקלת הדור והגנאי שבו.

אמורים דברים אלה בסיפורו של מגד בכללו ואיני בא בטרוניה עמו; דומה נחפו והטעין על עצמו משא שאינו עוד לפי כוח כתפיו; אין הסאטירה על החיים הקולחים לנגד עיניך מן הצורות הקלות, ורק חכמת-מעשים דקה ויתירה וממושכת של בעל-נסיון גדול גוברת על קשייה. אבל אין הדברים אמורים בפרטי הסיפור, ובעצם יכלתו של מגד. ויש אומרים, כוחו של סופר ניכר יותר בכשלונו מאשר בהצלחתו. מי שאין לו שרשים במציאות החיים ואין יניקתו מקרקע גידולו, אלא גרר הוא של ספרות בשעתה האחרונה, משגשגו מידותיה כאבק חוצות, וסגולה של זרי-זות בו להשתוות עם נוסחה ועם סגנונה ונוש-איה ודרכיה וקצבה וקולה — סופר כזה פעמים רבות ההצלחה מאירה לו פניה, הואיל בתוך הרגיל ובתוך המקובל והשליט אין אתה מבחין במהרה, שהדברים נתונים כאן במתן שני וש-לישי ואינם אלא ספיחה הכמוש והרזה והעקר של תקופה. אבל אימתי אתה עומד על אופיו האמיתי של סופר-לקט-ופיאה זה? משנכשל! מיד מתגלה כל הריקנות שבעשייתו, שכן לפניך אפיסות כוחות גמור-רה והכשלון שלם ומוחלט, כאילו יצאו הדברים מת-חת ידו של אדם שאין לו כלום מן האומנות הזאת. ודאי אפילו ידיהם המאומנות והרגילות של גדו-לים ובעלי נסיון פעמים קצרות מהושיע לעצמן. לא כל שיר ושיר של ביאליק עלה יפה כל צרכו ואין אדם אשר לא יחטא. אבל לא תמצא בשירי ביא-ליק אפילו אחד שלא יעיד על כוח כותבו וחוזק ידו. אין כשרון של אמת יכול לפי טבעו להוליד סנדל גמור. לעולם אין היכולת נאלמת בלא שיר של די-בור כלשהו. ואם איתרע מזלה ונכשלה בדרכה, אפי-לו בכשלונה היא מציצה ועולה מבין החרבות. זו ועוד

מזוינים מטאטאים וקלשונות. הם הובלו לכבד את הרחובות, את פרוורי הכרך. בראש להקה זו יצאה תזמורת וניגנה בעוז את ניגוני המהפכה; אותה נגינה עצמה הרעישה את שמי אז בימי הכיבוש. מצדי הש-כויים צעדו בחורים זקופי קומה, כוכב התולע בחזי-הם והרובה על שכמם. קרוב לי עמד שוער ביתי, גוי אוקראיני שבעימים והסתכל בעובר לעיניו. פתאום פנה אלי: "כלום לכבד את הרחובות חרפה היא, עונש? ואני העוסק במלאכה זו עשרים וחמש שנה, כלום האלוהים ענשו אותי, התכוונו לבזותני? ה? אי אפשר. לאוו. לאוו! אם טמאות הידים אין ליתן בהן כלי מלאכתי. את המטאטא שלי לא אתן ועל פינת הרחוב שלי לא אוותר!". והוא הוציא את כליו, את המטאטא הגבוה, הרחב, המסובך, אשר עץ הידיה שלו כבר נשחק ממגע כפיו, ומתוך קינטור, מתוך כוונה להכעיס ולהרעים ולמחות התחיל מכבד את פינת הרחוב שלו פנים ואחור. והלוואי שתהא זיקתם של אהרן מגד וחברו שלומיק לכלי מלאכתם כזיקתו של אותו גוי אוקראיני שבעימים לכלי מלאכתו!

ויתר מכן. בשעה שאתה עומד על הנושא הכללי שאהרן מגד מתדיין עמו, וכאמור אינו אלא במרומז ובמופשט בסיפורו — עולמן המוסרי של משאות-הנפש שבשיבת-ציון שנסתפח בתאוות רווחה וקלות דעת ובהפקרות של אנוכיות דרסנית וגסה וברדיפת אחרי הנאות הגוף. כשיצרים רעים של יוהרה שבקט-נות נפש ושבצרות-עין-ומחשבה משתוללים בכל הד-רכים הפסולות — כשאתה עומד על הנושא הכללי הזה האיום והנורא, הרי שידוליה של חדווה, העק-שנות שבמעשיה והדחיפות שבלבה בני מינן הם של משאות-נפש הללו, ולא של מדוחי-שוא שבמחנה המתהוללים. אותם יצירי-טבע-וראשית של בניין מקום לישיבת קבע בשביל בית האב, ודאי יסוד הם לתשוקת דורות של געגועי התקרקעות יהודית בע-רש מולדת. ודאי שיבת ציון עליה רוחנית ורגשית על גבי אבני-שתייה של רגש אנושי שחיותו כוללת ומקיפה כל חי. לפיכך אין ההתעוררות ואין ההשתת-קקות לקרן-זוית קטנה שבלב חדווה ובמרץ עשייתה ובכל טרחותיה ודאגותיה ומזימותיה הקטנות עניין לשחוק. שהרי מצד עצמן הלב פתוח להן ומקבל אותן ונענה להן ונהנה מהן ואינו חש בסתירה, כביכול, שבינן לבין הבניין הרעיוני העילאי, שהלב כמיה לו ועומד כנגדו ברגשות כבוד ויקר. הואיל והדברים, הבית והעלייה שעל גבו, מושכלים במזיגתם והדעת מקבלתם כשני דברים שאי אפשר שיהא קיום שלם

אחרת. אצל סופר צעיר בראשית דרכו מצווה הבי-  
קורת על ההשוואה, חייבת היא ליתן כתיבה קודמת  
בצדה של כתיבה בשעה זו ולבדוק מידותיהן — יש  
בהן מן ההשבחה ומן הגידול, או כבר דשות הן בשיג-  
רתן הקטנה בלא מוצא ורווחה? וההכרע בבדיקה זו  
ובפירוטה.

והנה כשאתה מדמה 'חזוה ואני' לסיפורי מגד  
שקדמו לו, מוצא אתה סימנים של השבחה וגידול  
אלה, אף על פי שעדיין אין להם קבע. אבל הראייה  
במראה בני-אדם וההסתכלות בלבם ובמתרחש בהם  
חדות יותר; מכל מקום ער החפץ לחדד ראייה זו,  
אם כי מרכזה עודנו בכלים ובדוממים המקיפים אותם  
(מישקה ותיאורו בעמודים 75—76, או הדוד צוריאל  
— "איש כבד ומסורבל, שראשו כעין סלק הבהמה,  
צהוב ומגושם, וכאילו לא נשלמה מלאכתו, שהוא  
עשוי חטטים וחטוטרים, ושתי העינים שבו פוזלות  
לכאן ולכאן, ופיו מין חור קטן וסמוק, [מחקתי  
כאן שורה אחת שלא לקלקל דבר מתוקן, ש. צ.] שכל  
הברה יוצאת מתוכו אנוסה ובלוטה"). אלא שהדב-  
רנות השופעת כצינור שנתקלקל ברזו עודנה שור-  
טפת את האמור ומכבה בו כל זיק של חידוש ("הלל  
ושבח! — קרא — שמעתם רבותי? אף בתי קברות  
חדשים יש שם תאוה לעינים, מצוינים בכל המ-  
עלות, מסודרים בכל הנוחיות, מרווחים ומהודרים  
לפני ולפנים — ללא דמי מפתח או דמי שכירות  
כלשהם, תיפת רוחם של כל הסרסורים!"). עוד אין  
כוח במגד לוותר על דיבורים המתגלגלים ובאים  
ושאינם צריכים לגופם של עניינים, ועוד אין הכלל  
'כל המוסיף גורע' נר לרגליו (על אותה באר  
שבע: "שמעתם רבותי? — הכריז הלה לפני עדתו—  
אפילו מירגלים יש בה אשר ישפיקו [דווקא בשין  
שמאלית, להגדיל את המליצה ולהאדירה, כאילו יש  
הפרש בין סמך ושין שמאלית בפי המדבר, ש. צ.]  
להצמיח פטריות מתחת כל קיר ומאחורי כל גדר!  
כלום לא אמרתי, שכגן העדן המקום ההוא, שנחל  
פישון [סתם ניבול פה וליצנות גסה] סובב ומשקה  
אותו בארבעה ראשים"). אין אהרן מגד תופס (או  
שמא תופס הוא, אבל אין בו מחומרתה של חובת  
הלבבות להיות נשמע ונכנע לתפיסתו), שעיקרו של  
המתואר בעיכוב שאתה מתעכב אצל בני אדם ודב-  
רים ותוהה עליהם; בחריטה ובכיוור לעמקם ובלישה  
וגיבול בצורתם מעשה-קדר, ולא ברפרוף בזבזן זה  
על פניהם, המאריך לשונו עד כדי יגיעה של גיבוב  
דברים ("...אני מתקין עצמי על מושבי בהרחבה

ומשתקע בקריאתם (של העתונים) עד שאני לומדם  
על קרבם ועל כרעיהם, החדשות והמאמרים והזר-  
טות והמודעות. כך עוברות שתיים או שלוש שעות,  
ומעתה ואילך שעות פנויות. הרבה דברים מתרח-  
שים בעולם ואף בארצנו הקטנה, ואין גם באחד מהם  
כדי לפרנס את מלאכתי. מאפס מעשה באים ופוק-  
דים אותי הרהורים. מהרהר אני באנגלי סטיבנסון  
ובאפרסמוך, בטרומפלדור שעניי פקוחה עליו ובי  
בעצמי ובחזוה. כל כך שעות יש לי להרהורים שדו-  
מה אין עניין בעולם שאינו עולה במחשבתי. מפליג  
אני לארצות רחוקות ולזמנים עברו ואף מזרז בע-  
תידות ומחשב אני קצין") — וכן בלי הרף קילוח  
דיבורים בעלמא על הרבה הרבה עמודים.

חוששני, הפגם שבשטף הדיבור הוא הרגל שנע-  
שה טבע לאהרן מגד, מאחר שאתה מוצא אצלו בכל  
מקום ומקום. בשנה שעברה קראתי ב'אורלוגין' מפרי  
עטו אליגוריה-מהתלה שעוקצה מדיני על חמור שת-  
עה בחוצות תל-אביב, והיה הדבר נאה ומושלם מכמה  
וכמה בחינות, אילמלא עומס יתר זה המקלקל את  
השורה. והקלקלה שבו אינה בהפרזה ובגודש שב-  
תיאורים, שהתיבה שארז' הצרפתית המתכוונת אלי-  
הם. העומס אצל אהרן מגד אינו מרחיב את הרחב  
ואינו מאריך את הארוך, חוץ משהוא מאריך לשון;  
שפת-יתר עמו, מין מלל רב, המטשטשת ומוחקת את  
האמור לפנייה ובולעת את כל האויר שסביבותיה ואין  
שיור לשום דיבור חי בקירבת מקום לה מפני המח-  
נק, טול, למשל, אותו קטע שהבאתי למעלה והלועג  
למפריזים בפאר בניינה של באר שבע ובחשיבותה  
ומחפים במליצות רמות על המלאכותי שבה: "...  
שמעתם, רבותי? אף בתי קברות חדשים יש בה".  
ודאי משפט זה כבר כלל את הכול, אלא אם אתה  
בא ומוסיף עליו ומרחיב את התואר 'חדשים' בתואר  
'תאוה לעינים', כעין זכר לשם הפרטי 'קברות הת-  
אוה' (איני יודע אם לכך התכוון אהרן מגד) במקום  
שנקברו זוללי בשר השלו מיוצאי מצרים, הרי עומד  
המשפט במילואו ובכל מתיחותו וגם שומר בתוכו את  
הנלעג שבאמור. אבל משפרץ שטף הדיבור והתחיל  
קולח וקולח: "מצוינים בכל המעלות, מסודרים בכל  
הנוחיות, מרווחים ומהודרים מלפני ולפנים — ללא  
דמי מפתח או דמי שכירות וגומר" — גודש זה הוא  
שמחק את הכל שקדם לו, וטיפה ראשונה זו של מעט  
טובה בטילה בתוך ששים הינים של המלל הרב  
והריק.

מהיכן רעה חולה זו? דומני, מן הפלגות שבספרות

מים שאין ספק בכוחותיהם והם מתבזבזים בתוך הריק בלא עצה ותושיה. ואין לך ראייה נאה יותר לקלקלה זו מדרך כתיבתו של אהרן מגד. אפילו בסיפורו 'חדוה ואני' שלפני, על כל תקלותיו, ניכרים כוונותיו. עינו עין רואה ורוחו רוח מסתכלת ומבחינה ודמיונו דמיון מצרף ויש בו הדיבור המלביש מראות עירומים אלה ומחזירם אל המציאות, וגם חפץ כאן להשביח את הסגנון ודרכי הבעתו, ואף על פי שאין הלשון נקייה מצירופי כלאיים, הרי השידולים שהיא משדלת עצמה על כרחם שיעמידוה על טעותה — כלומר מידותיו מידות סופר של אמת, וחזקה עליו שיהא גדל וצומח בשיעור הכשרונות הטבעיים שניחן בהם ושיכניס לספרות העברית מפירותיו, אלא שחיי רות מדומה זו שניתנה לו במכלאות כיתתו ושהרגילה אותו, בלא יד מחנכת ובלא עין משגחת שייטיבו עמו, שכל דיבור שעלה בדעתו חשוב בעיניו, ושם המיתה בו את החוש המברר החי, הבוחר ומקרב והממאס ומרחיק, אלא כל שהקולמוס פולטו כבר מוכרע הוא ואין מזויזים אותו — הרגלים אלה היו בעורכיו.

ועל כגון אלה ודאי שחייבים לקבול. אין בכך כלום. שמפני סיבות חיצוניות ועוברות מתגנבים לתוך הספר רות בני אדם שאין להם חלק בה. סופם שלא יתקיימו שם ולא יאריכו ימים. אבל יש ויש בכך, שמפני הסיבות האלה משתבשות דרכיהם של בעלי יכולת. היתה בידם להעשיר את הספרות והריהם מקפחים ועולמה.

העברית בימינו וסדרי הכיתות שבסדריה. אין היא מחולקת לפי זרמיה ונטיותיה מבפנים, אלא משועבדת היא לכמה וכמה גופי חברה לפי הלך רעיונותיהם ולפי חובת הכיתות שמבחוץ. וכל גוף וגוף שתחם לו תחום בחברה מוסיף ותוחם לו תחום גם בספרות. מכאן החירות המדומה והמוגזמת שניתנה לסופר בתוך מכלאות כיתתו. אין יד מנחה, ופעמים גם מעכבת, את המתחיל בראשית הילוכו ואין ציונים שישמרוהו מפני אבני הנגף שבדרכו. לאחר שנכלא בין הגדרות ולאחר שנשבע אמונים לסדרי הכת ומגמותיה, נפתחו לפניו כל השערים לרווחה בתוך תחומיה והוא חפשי מכל שאר המצוות שבאומנותו, ומובטחים לו שבח ותהילה לכל מעשה אשר יעשה. אין בכונתי לקבול על משטר נפסד זה, שהוא מרבה ספרות שאינה ראויה לשמה, הואיל וכל פרי בשדה האילן המצומצם שלו פרי מוגזם פולין הוא. הזמן המנפה והמרקיד את הערכים שבדברים בכברתו סופו שידחה את הפסולת וישיר את השבח. אבל קובל אני עליו, שהוא מחזק את הפגם שבדברים שיש לו תקנה ועושה מום עובר של פסיעות ראשונות ומעשי ילדות ופגומותיהם וגישושיהם למום קבוע. והבחנה זו בין שני מומים אלה עניין דק הוא וצריך לימוד. שכן מצינו, בתלמוד, שרב היה אומר — 'שמונה עשר חדשים גדלתי אצל רועה בה' מה לידע איזה מום עובר ואיזה מום קבוע. ואם אצל בני צאן כך אצל בני אדם על אחת כמה וכמה. באלה הרעה החולה. אין כאן צרות עין בזוכים לשבחים שאינם ראויים להם. עין יפה כאן על עלו-

# על פואימה אחת

## מאת שמשון מלצר

אנדה פינקרפלד-עמיר, אחת, פואימה, הוצאת 'דביר', אל-אביב, תשי"ג, 204 עמ'

הפנימיות של השירה, לא נושא מרומם ולא רוח עולה למעלה, לא דימויים המעוררים את הדמיון ולא רית-מים הרוחמים את כוחות הנפש אל מרכבת ההת-עלות, ואילו חילצנו מעל דברי שירה אלה את המח-לצות המכסות עליהם מבחוץ, את הניקוד ואת השורה הקצרה ואת החרוז, מיד היו כל הקוראים רואים שלא שירה הם קוראים כאן אלא פרוזה פרוזה, פרוזה בבניינה, לחוצה בהגיונה וקמוצה בדמיונה, אף על פי כן החלוקה קיימת ועומדת, ושליטיה של כל איפ-רכיה רואים עצמם שונים ונבדלים (ובודאי גם חשו-בים!) משליטיה של האחרת, ואם יש מי ששולט גם בשירה וגם בפרוזה, יראה עצמו כשליט ברה-צלחה המשכיל למשול בכל אחת משתי ידיו באיפרכיה אחרת ושלטונו פרוש על שתיהן, אך לא יאות לקבל את הדעה, ששתי האיפרכיות אינן אלא אחת.

והוא הדין בחלוקתה של השירה לשלושה סוגים נבדלים: הליריקה, האפיקה והדרמה. מי שלימד אותנו חלוקה זו בגיל הנערות והביא דוגמאות להס-ברתה, ידע גם להעיר ולהזהיר שהתחומים בין שלו-שה מחוזות אלה אינם תחומים של קבע, אינם חתומים ואטומים, אלא נושקים זה לזה ויונקים זה מזה, ופעמים בריה חדשה וגדולה נולדת ובאה לעולם והיא מש-תחלת לה מלוא ארכה בשטח הגבול שבין שני המ-חוזות, כעוג מלך הבשן בשעתו, ראשו בהרים וב-ענני המחשבה הלירית הנשגבה ורגליו בים, בגלי האפיקה הנרחבים והשקטים; ולפעמים בריה אחרת יורדת לעולם ועומדת לה דוקא בנקודת המיפגש של כל שלושת המחוזות, כגון הפלדה הזאת, שיש בה מן המשב הלירי ומן המהלך האפי ומן המתח הדראמתי גם יחד; אף על פי כן החלוקה הפשטנית הישנה קיימת ועומדת ואי אפשר לנו בלעדיה, ואפילו להוכיח את פשטנותה ואת חסרונותיה ולתקן את הליקוי שב-הכללותיה אין אנו יכולים אלא אם כן נקיים אותה תחילה כמות שהיא. שהרי לפי שעה אין לנו חלוקה

קבלה בדינו, שהקיסרות הגדולה של הספרות מחו-לקת לשתי מלכויות נפרדות, אחת הקרויה הספרות היפה, ואחת שממילא הכרח לקרוא לה הספרות שאי-נהיפה. הכול יודעים שהספרות שאינהיפה יש בה כמה וכמה תחומים וכמה וכמה נופים שהם יפים ביותר ומושכים את הלב וגורמים הנאה לעין, ואילו הספרות היפה אין חסרים בה מדברות שוממים וער-בות צחיחות, שהמהלך בהם נפשו צמאה ועינו כהה מרוב שממון; ולא זו בלבד, אלא עצם הגבול בין שתי מלכויות נבדלות אלה אינו גבול מסומן ומגודר כל צרכו, ותחום-הביניים גדול ונרחב והעומד בו לא תמיד הוא יודע ברשותה של איזו משתי המלכויות הוא עומד, רוצה רואה את ראשו נתון בוו ורוצה רואה את לבו נתון בוו, — אף על פי כן החלוקה חלוקה וההבדלה קיימת ועומדת ומקובלת. אמנם כל מלכות נוגעת ונוגעת בחברתה וכמה וכמה חוקים ונימוסים משותפים לשתייהן, אף על פי כן הן בדלות ונבדלות זו מזו בדברים שבעיקר, ולא יעלה על דעתו של אדם לומר ששתייהן אינן אלא מלכות אחת. ואם ימצא מי שיש לו שליטה בשתי המלכויות כאחת, יראה עצמו כמלך אחד המשתמש בשני כתר-ים, כתר הגוי וכתר החכמה, אך לא יבוא לומר, ששתי המלכויות אינן אלא מלכות אחת.

כיוצא בזה מקובלת עלינו מספסל הלימודים חלו-קתה של מלכות הספרות היפה לשתי איפרכיות נב-דלות: השירה והפרוזה. הכול יודעים שיש פרוזה מצוינת בכל סגולותיה הטובות והיפות של השירה, הלא הן הסגולות הפנימיות שהן עיקר, כגון נושא נשגב ורוח נעלה, דימויים מעוררים וריתמוס משובב, ואילו סיגלנו עוד לפרוזה יפה זו סגולה אחת או שתיים חיצונות, כגון קוצר השורות, והחרוזים, מיד היה כל קורא רואה שלא פרוזה הוא קורא כאן אלא שירה הוא קורא; והיפוכו של דבר, יש דברי שירה שאינם מצוינים בשום סגולה טובה ויפה מן הסגולות

אחרת פשוטה וטובה הימנה לכלול בה את כל הסוגים שבשירה.

והנה, אם נסכים — ועל כרחנו חייבים אנו להסכים — לחלוקה המקובלת הזאת, ונבוא לסייג לפיה את כל שבא לעולם בשירה העברית בדורות האחרונים, ובייחוד בדור האחרון בארץ ישראל, יתברר לנו מיד שאין שיעוריהם של שלושת הסוגים הללו שקולים אצלנו בהיקפם. השירה הלירית תשגה מאד; היא פרה ורבה במהירות גדולה ובשיעור של שישה בכרס אחת; משוררים ליריים גדלים ועולים, בין שיש להם מלאך העומד עליהם ומכה על ראשם ובין שאין להם, והשירים הליריים צצים כציצי השדה לרוב וכפטריות וכמהין ביערות לאחר הגשם, או בחמימות-הגידול שבמרתפים גם בלא גשם כלל. הכול יודעים שצמיחה זו ופשיטה זו גדולות הרבה מכפי כוח קיבולו של הקורא, שהרי אפילו הוא מתפנה מכל שאר הקריאות שבעולם הספרות ואינו עוסק אלא בקריאת שירים ליריים בלבד, אין הוא מספיק לקלוט הכול; אף על פי כן כוח היוצר וכוח היצר שבבעלי השיר הלירי מפתה אותם בוודאי להאמין עם כל שיר נוסף ועם כל ספר נוסף, שהנה הם מביאים באמת דבר חדש לעולם ואין כל העולם כולו כדאי כיום שניתן בו החידוש הזה. שהרי בלי פיתוי זה אי אפשר כלל להבין, כיצד אדם מוציא ספר ליריקה שני ושלישי ורביעי וחמישי, בעוד הראשון והשני והשלישי והרביעי כבודם במקומם מונח ואין להם דורש וקורא.

כנגד זה שני הסוגים האחרים, האפיקה והדראמה, שניהם מועט עם מועט; החזיון — חזון לא נפרץ, והשיר האפי — אפס קצהו נראה ופניו בתפארתם לא ייראו. ידועים הטעם והנימוק שבהם מבקשים לתרץ את הדבר הזה: האפיקה דורשת שלווה ושר-שיות, ואנחנו היינו עם בלא שלווה ובלא שרשים; הדראמה צריכה גיבורים ומפעלות גבורה, ואנחנו חסרנו אלה; ואילו הליריקה נובטת יפה וצומחת ועולה כפורחת בקרקע הצער והיגון, ובשני אלה היינו משופעים ביותר. אך אילו היה טעם זה אמיתי, היינו צריכים לראות בשירה של הדור החדש בארץ ישראל תיקון מתמיד של הדיספורציה הנזכרת, והדבר אינו כן. אדרבה, כל הרכוש המעט שיש לנו בדראמה ובאפיקה נוצר דווקא בגולה, או בארץ-ישראל על-ידי משוררים מעולי הגולה, ובתקופה שבאמת לא היו בה לא גיבורים מובהקים ולא מפלות גבורה, ואילו השירה שבארץ ישראל, של משור-

רים שגידולם במחובר לקרקע המולדת, ואפילו של משוררים ילידי הארץ ממש, אלה שלא טעמו טעם גולה ועקירה ונטיעה במקום חדש, דווקא הללו כולם אומרים שירה לירית ובאפיקה לא שלחו ידם; דווקא בני הדור החדש, שידעו מפעלות גבורה רבים והם עצמם שם להם בגיבורים — עד הדראמה לא הגיעו, עד האפוס לא העפילו.

התיאטרון העברי בארץ ישראל מצפה ליוצרי הדראמה ובמותיו מוכנות ומזומנות להקריבם לפני הקהל; הדרישה גדולה וגם השכר מרובה וידיים נכונות להציג ולהעמיד חזיונות לעיני הצופים וסוף הכבוד לבוא במהרה — והדראמה השירית הגדולה או הקטנה מאחרת לבוא; אף על פי שמחכים לה כל יום וכל שנה היא עדיין מתמהמהת, ומה שבא אינו אלא כמין רפורטאז'ה 'מומחזת' מימי המלחמה.

בדומה לכך השירה האפית. היא הלחם והיין בכל סעודה של ספרות, היא עיקר לימוד השירה לתלמידידים בכל הלשונות, וילדינו בבתי הספר העממיים והתיכונים אין להם כדי סעודה טעימה ומספקת. ואם יבוא אדם ויפרט כך וכך שמות גדולים וחשובים של יצירות ויוצרים ויאמר: הרי לכם שפע רב, נשיב לו: שפע רב יש כאן, שובע רב אין כאן. כל היצירות היקרות הללו נשתבשו מסילותיהן; התיקון שהתקינו עם המעבר ל'מבטא הספרדי', כביכול, שתהיה הנגינה דקדוקית ומלרעית ונכונה — חיבל בשירה העברית הגדולה חבלה קשה ופגע במשקליה ובחרויה פגיעה שיש בה כדי להמיתה. על-ידי העברת הנגינה במלה ניטל המשקל מן השורה כולה, ניטל יופיו של השיר כולו, כל שיר במשמע, והשיר האפי במיוחד, כגון האידיליה, שאין בה חרוז ויש בה המשקל ההפסא-מטרי בלבד; ואם זה ניטל ממנה נשאת השורה הארוכה שלה שורה פרוזאית משובשת ודלה. נטילת הריתמוס מיצירה שירית הריהי כשבירת הכלי; ואם הכלי נשבר, איך יחזיק את היין שבו. ונשאר הלחם היבש של התוכן והרעיון, וסעודה שאין עמה גם מן השכרון שביין אלא הלעיסה היבשה בלבד — ודאי שאינה טעימה וממילא אינה מספקת, לא למורה העורך את השולחן ולא לתלמידיו המזומנים להסב אל השולחן ולהזין את הרוח ולעזן את הנפש.

על כן גדול הרעב לדבר שירה סיפורי חדש, שמש-קלו השירי המסוים, שיוחד לו בשעת יצירתו, קיים ועומד בו ונשמע מתוך הקריאה הטבעית החפשית — שיבוא במקום או על-ידי דברי השירה הקודמים, שהקריאה בהם בלא משקלם הקודם היא כקריאה

רות, / נימוסי טרקלינים צרפתיים, גרמנים, פסנתרים (רבים!), כנורות, ודבר זה בוודאי ובוודאי שהוא חידוש גדול בשבילנו. טוב לדעת, שיש גם לנו יחוס- אבות כזה, מקום ב'מזרח', גדולה וכבוד ופסנתרים מבריקים במקום אחד!

לאחר עמוד ומחצה של פאר כפול זה ושלטון המוכ- סן בפריצים נשלח הקורא אל ההערה השניה, ושם הוא מוצא הודעה, שכבר הוא עומד 'בסוף המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של ה-20'. קפיצת הדרך הזאת נראית לו לקורא חשודה במקצת, אך הוא אומר: וכי אין אנו מוצאים כיוצאת בה בספר חשוב אחר? הנה: 'אדם שת אנוש, קינן מהלאל ירד, חנוך מתושלח למך, נוה שם חם ויפת!' ובכן, ההליכה נמהרת מאד, כלל לא אפית, כמסע הזק; ולאחר שני עמודים נוספים אחת מבנות המוססן האחרון כבר 'ארוזה מלתחתה ונסעה לצינון', מה קרה? תחילה נעשתה סוציאליסטית, "את לבה היא נשאה לצעירים מהפכ- נים", אבל חבריה (הגויים) 'עלבו את שלהבתה...' והטיחו כלפי חוצפה זו יהודית'; הנערה הגאה הלומת תדהמה טענה ודרשה / הסברים ודיני חברים, וסוף סוף לוותר נתבקשה / בשפת חלקות אך ברורה. המומה את נפשה לא ידעה; / אפס עוד בקדמת האדם מאמינה, השתקעה במדע. / בארץ שווייץ יפת נוף, אגמים והרים, סערה של שרה / נתרגע ושכך. היא למדה בשקידה. עד אירע מאורע / שעירער בטחונה, חביוני נשמתה לא שיערה הערה: / פֶּנֶס עִם גַּא־לְאוֹם — הוא עמה — הפתיעה וסחפה ושיכנעו...". וכאן הקורא מפסיק את הקריאה בשלי- שית והולך למקום שהאפס הקטן שולחו — אל ההע- רות. ומה הוא מוצא שם? פירוש למליצה 'פנס עם גא-לאום': הקונגרס הציוני בבאזל... והוא נעלב. והוא שואל את עצמו: מה כאן, עניין כבוד ונכבד, או מין נשף מסכות? מפני מה 'פנס עם גא-לאום' כשר ופיוטי, ואילו הקונגרס הציוני בבאזל טריף ופסול מלבוא בקהל? והוא כועס על המשוררת. במקום להחפיש את הקונגרס הציוני תחפוש כזאת עם כובע של נוצות, כלום לא מוטב היה להודיע לאיזה מן הקונגרסים הבאזליים הכוונה? הרי היו שם עשרה, ואילו הודיעה לנו לאיזה מהם הכוונה, היינו למדים מכך משהו על גילה של הגיבורה ועל מצבו של העם היהודי בגולה בימים שבהם עלתה הגיבורה לארץ ועל מצבו של היישוב היהודי שמצאה בבואה לארץ; הרי הטעות בזמן יכולה להיות בשלו- שים וחמש שנים בערך.

פרוזאית גמורה, ואילו משקלם הקודם אפשר להס- בירו רק בתורת 'מה שהיה פעם משקל כזה וכזה', והדגמתו לפני התלמיד מעוררת תמיהה ואפילו צחוק. גם הקורא המבוגר אוהב השירה מרגיש שמשום מה 'ניטל טעמים' של שירים רבים של משוררים שאהב והוקיר תמיד, אף על פי שלא תמיד ברור לו מה טיבו של הטעם הזה שניטל ולא תמיד הוא תופס שהטעם כאן פירושו כפשוטו, טעם המקרא, הנגינה שבמלה, שעזבה את מושבה המלעילי אצל אפיריה- מאהביה משוררי הגולה ושבה אל מקומה הראשון, אל בעלה החוקי-הדקדוקי. כל שהלשון נעשית חיה וטבעית יותר בדיבור והאוזן מתרגלת יותר לנגינה המלרעית הרי נעזבת יותר השירה המלעילית ודרכיה אבלות ומעלות עשבים; ולפיכך מורגש יותר הצורך בדבר שירה חדש גם בתכנון אבל גם ובעיקר בצו- רתו, שלא יהיה בו קרי לחוד וכתוב לחוד, אלא קרי- אתו ככתיבתו, בנגינה הנכונה ובמשקל עריב לאוזן העברית החדשה ועל כן ישמח לבו של כל קורא שירה למשמע הבשורה על פואימה חדשה גדולה שבאה לעולם והיא יוצאת לאור בצורת ספר; סוף סוף, לא עוד ספר של שירים ליריים נוסף, שמספר שיריו כמספר עמודיו, אלא ספר שהוא שירה 'אחת' גדולה!

בשורה טובה כזאת נתבשר הקורא משיצאה לאור הפואימה 'אחת' של אנדה עמיר-פינקרפלד. שירה אחת של מאתיים עמוד, שהם כארבעת אלפים שורה— הלא דבר הוא. הלא פואימה היא, הלא אפוס הוא! נוספים על כך שמונה עמודים הערות על אישים ומקומות ותאריכים ועניינים, ואפילו תעודה אחת מקורית בפאפסימיליה.

עיטורים הללו וכיוצא באלו, דומני, באים להעיד שהמשוררת עצמה רואה בפואימה 'אחת' שלה את מהוזה חפצה לאחר הליכה ארוכה (ששה ספרי שירה לגדולים וששה לקטנים) בדרכי הפיוט. ואף הקורא שמח אלי גיל על גולת-הכותרת הזאת, והוא מתחיל קורא, והרומאן, כלומר — סיפור המעשה והמעשים שבפואימה, מושכים את לבו, והוא מדלג על היספוסים קטנים בלשון ובריתמוס ובחריזה ומפליג בקריאה. 'מקום העלילה' — כפי שמעירה הערה ראשונה להערות — 'בפלך הגבול בסרביה-רומניה, ותחילתה במאה 18—19'. והרקע רקע נאה מאד וחדש אצל הספרות העברית, בית מוססן יהודי שיש בו מלבד נחלאת וכבוד ומקום ב'מזרח', העובר בירושה מבנים לנכדים, גם 'חדרנים, משרתים, מהנכים ממדינות נאר-

עוד לא רב תתנשא על עמנו, דמנו תמוץ, עוד לא רב!

ממש לא ייאמן כי יוספר. המוכסן היהודי הזקן ודאי היה יודע יפה, שבמקלו לא יפעל כאן ולא כלום; ועם מי הוא נלחם עד הערב, עם השקצים התלמידים, והם לא חזרו אותו יום הביתה לארוחת הצהרים? והשוטרים, באי-כוח החוק, שהתערבו, כביכול, בש"ביל להציל את הזקן ולהביאו לביתו כלום כך היו מדברים אל האזרה הנכבד בימים שעדיין נחשבו ימי שלום? אפילו במיטאמורפוזה הפתאומית של המוכסן הזקן המתבולל, שלקח מיד את קולמסו "וכתב בו מכתב אל בתו בציון... התודה על שגיון כל חייו וחי אבותיו... ושאל בשולי הדברים: תימצא לכמותו, לזמן ולבת ולנכדה שם פינה, לו קטנה, ליתאכסן" — גם בה ממאן הלב להאמין. כי הנסיון הרע והמר מלמד, שהזקנים העשירים הללו לא נתפכחו ולא נשתנו לפתע פתאום, והשכל אומר שכל המעשה הזה אינו אלא קישוט ונוי לתפארת השירה, שעשוע פיוטי, כביכול, והדברים האלה, שהשכל חולק עליהם והקורא דולג עליהם, מתרבים והולכים מעמוד לעמוד. שלא להכלים את המשוררת, אבל האמת היא, שהקורא מחדק וסולח לכל ליקויי ההגה-יון הללו ומכנה אותם תמימות או ילדות, ושוב אינו מופתע אפילו מדבריי-סתירה הסמוכים באמירה:

הילדים שפדדו מהורים משפאים, לא מבינים כל מאם  
במהומה ופורצים בבכי מר, לא מפות לא נשיקות  
ירגיעים.  
מיבבות וצרחות של טרוף בו שטן קלל וגם אל  
יתבקע ישתאג פרא-קול-לא-מזה: קריאת "שמע  
ישראל".

מי נשק לילדים, לאחר שמן ההורים כבר בודדו? שמא החיילים הנאצים המוציאים אותם להורג? ואי-זהו האל שקולל בשותפות עם השטן, שמא היה להם לאותם ילדים וחולים וזקנים שהוסטו בין קברים והוקפו קלעים ורובים מאומנים, אותם 'זקנים, קבצנים ורוכלים' שבבית הקברות הבסרבי, שמא היה להם איזה אל מן האלים האולימפיים או ווטאן או פאן, ואותו צירפו אל השטן בשביל לקללו? שהרי לא ייתכן לחשוב, חס וחלילה, שנתכוונה המ-

אבל, כאמור, סיפור המעשה מן הימים ההם מושך והקורא קורא הלאה, על בנו של המוכסן שחזר מן המלחמה נכה וינתנה את חלדו תמרורות, ועל בת הזקנים עדה, 'מסעירה בשחור העינים, עיני דוב-דבנים... מלודת מדע וגם ספורט', ועל רומאן אהבים-ואכזבה שלה, הנמשך עמוד שלם ושתי שור-רות ומסתיים בבת ששמה רחל, הלא היא שעתידה להיות הגיבורה, ואף היא יש לה 'שתי עינים יוקדות ושחורות, שתי עינים דובדבנים', אותן עיני הדוב-דבנים העתידות להיקבע במקומן בכל מקום ומקום בעקבות הומירית ממש. לפי שעה הגיבורה תלמידה היא, ויום אחד היא חוזרת מבית-הספר הגויי הביתה עם לחי נפוחה. וראה זה פלא, אותה נוצת-משוררים שנוהרה מפני הבאנאליות של הקונגרס הציוני בבאזל אינה איסטניסית כלל כשהשעה צריכה לכך, ובזה הלשון חוזרת הילדה על דברי השקצים והשקצות בבית-הספר:

"עוד עתה עבדנוך, עלוקה, בא עתך וגם את תעבדינו, תבקי מתראות, יהודיה, בפערות השחורות תנגבינו".

לאחר הדברים הנאטוראליסטיים הללו הרומאנטים הקודם מתפוגג בבת אחת, ובייחוד שמכאן ואילך, בעמוד השביעי של הפואימה בת מאתיים העמודים, הקורא אינו קורא עוד על דברים רחוקים וקדומים, אלא על דברים שאירעו בימיו והוא מכיר אותם יפה מגופו או ממקורות רבים ונאמנים; והוא משווה את המתואר בספר אל הידוע לו מן המציאות ואל המחוייב מן המציאות, ומוצא בכל דף ובכל עמוד ובכל שלוש וארבע שורות דברים מוקשים ומשונים, שעל פי השכל הישר אי אפשר כלל שיתרחשו או שנתרחשו. כששמע המוכסן הזקן, המכיר יפה את עולם הגויים, את קובלנותיה של הנכדה —

פני שמואל המוכסן התעוה ולבנו מקנו הלכן.  
השקצים, אנוכי אלמדם! אוי למי שיפל לי קרבן!  
ונטל את מקלו והוא רץ למקום בו עלבו נכדתו.  
עד הערב לא שב. עם הליילה הובא, כמו נמכה קומתו.  
שני שוטרים הובילוהו נושם בכבדות ורכון על מקלו,  
דם פיסה את פניו, את הדרת וקנו, הוא רועד חיל  
כלו.  
הם דוחפים את שמואל: "באן תרפץ, פתן-יה, יהודי  
מצורע!"

שוררת לומר בשורה אחת לאותם אומללים שבירכו אותם אלוהים שלמען כבודו, יתבקע ישתאג פרא-קול-לא-מוזה: קריאת 'שמע ישראל'! בשורה השניה! וכן אי אפשר לך להתפעל עוד על המצאה של המשוררת, בשעה שהבית בגיטו כבר מוקף קלגסים ביום אקציה, ואין עוד מקלט ומפלט, ועתה נוטלת את רחל הבת "דוחפתה לפירצת עליה אל הגג", ולוחשת בפשטות גמורה: "לציון! אל שרה הדודה!", ואתה מחייך חיוך רע ומהרהר הרהור: חבל, שהרי אם מעליית הגג היא הולוכה דרך ישרה לציון, מפני מה באמת לא שלחה המשוררת בדרך ההיא את שתיהן ורבים אחרים עמהן?

בסוף עשרים עמודים הראשונים אתה מתרגל לעובדה, שפואימה זו, אם כי מאד היא מבקשת להיות מציאות ולשם חיוזק המציאות הורבצו בה רוב ביי-טויים 'חזקים' וגסים עם חירופים וגידופים על שונאיהם של ישראל, התוכים בה לרוב גם דברי אגדה ודמיון מן המין החביב על תינוקות של בית רבן, והוא מתחיל אפילו 'ליהנות' מן התיאורים הוולט-דיסנייים המזדמנים לו כפעם בפעם. הנה למשל עניין היער. הבריחה אל היער, הישיבה ביער, הגיחה מן היער לשם שוד ומעשי חבלה באויב, התנפלות הצבא הגרמני על היער בטאנקים ובתותחים ומות הגבורים ביער — כל זה מתואר במין מתיקות של אגדה, שאפילו בארץ הפלאות של עליסה אי אתם מוצאים דוגמתה.

ניתנה האמת להיאמר, פרקי היער הללו, כעשרה עמודים המחולקים פרקים קטנים (ביערות, בסוד חסדי היער, פליטים ביער, פעוטות ביער, השודדים הקטנים, רחל ביער, טיהורו של היער, לוחמי היערות), ניכרת בהם חיבתה של המשוררת אל היער, יער הילדות ויער אגדותיה של הילדות, והיא שיקעה בהם את מיטב כוחה התיאורי, ציידה את היער הזה במיטב האבזורים של הצגה לילדים וישיבה אותו בריות בריות נחמדות ויפות. אתם מוצאים שם קודם כל את שר היער, מיודענו הישן מן האגדות:

שר היער אכזר, לקרעי סודותיו הוא נקם וקנא,  
אך מיטיב עם חוסה בצלו, וישבע חסדיו לנכנע (1).  
הוא מסתור יעניק סבך קוציו, לארנב ולעפר, לשה(1) —  
ספנה אף חשים באבהו; לחלש יש מפלט, מחסה. (111)  
הוא גם שם מגנים לדרשיו, את דביו ואביו באדיר,  
להחריד כל פורץ מבטחו; עופותיו למשמרת-תדיר (1)

הוא מזעיק (1) גם ביום גם בליל למשמע צעדי קלגסים  
האומרים התנבל לסומכים בו, ישימם בפחדם ננסים,  
יסמר שערים באימי-הצניחות של ינשוף, כוס ועיט,  
יטרף בטחונם בנשקם ויפר פליונם אלי-ציד.  
ושובו חפויים מדרכם, קללתם השופפה קללת שוא,  
פי השר לא ימעל בחוסיו ולבטח שוכנים מבקשו.  
הוא כאב ירחמם, ירגיעם, אף ירך את אוזב מצעם,  
פקטיפה ישימו(2) פר-שנתם, להשכיח את שבת  
כלאם (2).

האם אין זה שריי-יער חמוד ורגיג? אילמלא קצת קשיים לשוניים וקצת ספיקות בתחביר אפשר היה לפרסם קטע זה באחד מעתוני הילדים לקוראים מגיל כיתה גימ"ל ודל"ת. וביותר הוא חמוד, שר היער הזה, שהוא שונא את הקלגסים (הנאציים, כמור-בן) ושם אותם ננסים, אם כי בדרך כלל ובעיקר 'הוא לגוע, ללאום לא שואל', כפי שנאמר בשורה הראשונה לאחר התיאור הג"ל. ומה פלא שהבורחים הראשונים באו אל היער כמו אל מין פיקניק של ימות-החופשה:

וקיו משפחות מאשרות (1) שהקדימו לנוס עוד מועד,  
עם האות הראשון לשואה, צרור כל טוב (1) בידם,  
ולצאת

אל היער הרחק. כאן מצאו מעין לרגלי ענקים  
של אלות מצלות הדורות, סוככות בצענפים משיקים  
על עגול-מערה, בשיחי גרגרים מתוקים מבכרן;  
שם חפרו מחלה רוחה (1), וצפוה בדיים, ירק סכך;  
נזה נוח (1) לאם, לתינוק-משפחות רובינסונים לפל...

לאחר רוב המתיקות הזאת המשוררת בעצמה מרגישה שלא זה היער ולא זה התיאור למעוני היטלר, אך היא אינה מוחקת ולא כלום, אלא מוסיפה על דיירי היער ראשונים דיירים אחרים:

בנפיות בנפיות הצטרפו כמו שוידים ועושקים, לחמם,  
מחקו מלבם רחמים; כל הנב לידם הוא למס (1)  
ולשלל. אין מורא בלבם: הם בתי מלשינים, עמדות  
מפתיעים, גם תוקפים זקיפים, את נשקם — תאות  
חמודות —

מְהַרְיָמִים, בּוֹ פּוֹרְצִים מְחַסְנִים, מְפּוֹצְצִים גְּשָׁרִים,  
רְכָבוֹת.

חֵיָּהֶם הֵם פְּדָגֶל־הַפֶּקֶר (?) לְלִבּוֹת בּוֹ שֶׁנֶּאֱת  
שֶׁלְהָבוֹת (?)

בלשון אחר, היו ביער גם פארטיזאנים ממש. והיו ילדים, כנראה מכל הגילים, שכן באותו עמוד המ- שוררת מדברת על טף ופעם על "שודדים קטנים, על כפרים מפילים חתימתם... עם לילה סחבו אף פרה... אין מבטח מפניהם... כל דחליל (!), אף מבהיל, לא יועיל". ווו היתה כנראה הדרך האפשרית האחת למשור- ררת: לאכלס את היער בריות של חיות ועופות ובריות בני אדם מכל הגילים, בשביל שיהיה אפשר ליתן גם יער אגדה-ודמיון אידיאלי-שבאידיאלי וגם לומר:

וְאִם גַּם אֵימָה חֲרַדַת יַעַר, יֵשׁ תּוֹכּוֹ לְבָעֵר מְשׁוֹדְדִים,  
פִּי גְבֵרָה תְּקִיפוֹתָם, חֲצֵפְתָּם; (פְּוֹדָאֵי מְרִבִּיתָם יְהוּדִים!)

ויש כנראה גם שאינם יהודים, אלא שאין אנו שומ- עים שום דבר על היחס שביניהם ובין היהודים. ומה פלא, הרי 'שלוה וברכת זהרו של אור יום' משמשים כאן בעירבוביה עם 'אימה וחרדה' ואינם נוגעים זה בזה; קיץ וחורף עולים יחד בתיאור ואינם מכחישים זה את זה; אדם וחיה טורפת יושבים בכפיפה אחת ואינם מרגישים זה בזה, ורק כשבא יום טיהור היער — הם בורחים יחדיו, האדם והחיה:

אֲכַן צֵיד הַיּוֹם אֵין כְּמוֹהוּ, כְּלָל, כְּאָדָם, בְּתִיָּה...  
כְּלִיל אֶחָד שֶׁל חַיּוֹת וְאָדָם הַבּוֹרֵחַ כְּמוֹתָן אֶל הַסֶּבֶךְ...  
הַיְלָדִים עַל עֵצִים מְטַפְסִים, הֵם זְרִיזִים כְּמוֹ סְנָאִים,  
כְּמוֹ קוֹפִים,

וְלֹא קָל גְּלוֹתָם מְצִיצִים מְעָלִים, נִלְפָתִים בְּעֵנָפִים;  
בְּרַם (!), חֲדָה עֵין צֵיד מְנַסָּה, הִיא תְּבַחַן נוֹף עֵצִים  
וּבְרֵאשָׁם

גוֹף קָטָן מְלַפֶּס; שְׂרִיק-רִי — וְנִשֵּׁל כְּמוֹ פְּרִי שֶׁבֶשֶׁל.

ומה בא אחרי התיאור המדומה הזה והמחריד הזה? תאמרו, שורה של קינה על ילד יהודי שנורה כצפור על עץ? ניד ראש או זיע לב כלשהו על הורים שכולים שבעולם הזה או בעולם הבא? לא! השורה הבאה, שורה עם ריוח לפנייה ולאחריה, כמין פרק זוטא בפני עצמו, אומרת:

וְרַבִּים הַיְלָדִים הַבּוֹרְחִים עִם שְׂפָנִים, וְנוֹפְלִים יְרוּזִים.

מפני מה עם שפנים דווקא? כידוע, חיבה יתירה יש בלבה של אנדה פינקרפלד לשפנים. כל שפן שבכל יער אפשר שהוא דודו או שאר-בשרו של השפן הקדמון שלה, שעליו יושר בכל גני הילדים בישראל לאמור: 'השפן / הקטן / שכח לסגור הדלת / הצטנן / המסכן /...' נו, והסוף ידוע, והיא לא תשכח אותו, את השפן, אף לא בשעה זו, אף לא במקום הזה, שורה אחת ממש קודם ש"משפחות שולחות יד בנפשן, והקלגסים באים ופולטים את דרכם רפודת הגופות ללב יער... ולוחמי יערות אח- רונים... לקרב מיאוש מתכוננים... ובולי עץ כמו נד נערמו מאדמי איברים רסוקים / וחוסמים מעבר אחרון של טרופי סיקריקים". ואל נא תחשבו, שלשון סיקריקים כאן מעין שיגרה, לא. לא. היער כולו אש, אש יריות ואש ממש, והתיאור עובר ללשון מגילת האש של ביאליק: "אש אחזה, שירכבה לשונות... ים של אש השתולל בלב יער... עוד עשנו האודים של עצים, של גויות, בלילות, בימים..." אלא מה, מגילת האש לחוד ופרות השפן הצחורה לחוד, כלומר, לא לחוד, אלא יחד... וכי לא מצינו גם באגדות החורבן את היונה הצחורה? לאחר המאמץ התיאורי הגדול של פרקי היער המשוררת מוותרת הרבה על הצד התיאורי, והיא עוברת לסיפור רהוט על דברים הידו- עים לנו יפה יפה ואי אפשר להרחיק בהם את העדות ולהפליג בהם בדמיון ולצרף להם שפנים, ואנו קור- אים מה שכבר קראנו בספרי עדות נאמנים וטובים ובהרצאה ברורה: על 'הבריחה' ועל מעשי השליחים, על קפריסין ועל ההעפלה, על הפרעות ועל מלחמת היישוב כנגד האנגלים, על ההגנה ועל הפלמ"ח ועל מלחמת העצמאות, ועל אהבה ועל חובה למולדת שהיא קודמת לאהבה ועל מה שהוא נעלה מכל תיאור פיוטי — קרבנות בנים ובנות ולמען המדינה והעצ- מאות. ודאי, כל הנושאים האלה גדולים ונישאים, והם מספיקים ליצור מהם יצירה פיוטית גדולה. תרצו — פואימה, תרצו — אפוס, תרצו — אפילו אפופיה, שלא כל אומה ולשון זוכים לה. יתר על כן, אפילו אחד או שנים מן הנושאים הללו מספיקים לכך. אך הנושאים אינם נושאים את עצמם, אלא מצפים למשורר שיבוא וישא ויריחם וירומם למדרגה של שירה, לפי כוחו ולפי יכולתו, כך אתה מהרהר בצער חרישי בשעת הקריאה ב'אחת'. אבל אנדה פינקרפלד לא עמד בה כוחה ליתן לנו אלא סיפור העובדות הידועות בתוספת קצת תבלין פיוטיים, כלומר — כרוניקה כתובה בדרך שיר. וחלילה לנו

לולול בכרוניקה, כשהיא אמה של ההיסטוריה, ולא פעם גם של ספרות מעולה. ובייחוד כשהיא טבועה בדפוס פיוטי, המוסיף לה חיזוק וכוח לעמוד ימים רבים. — לפיכך אתה מוסיף וקורא בדברים הידועים לנו ורואה כיצד הם מנוסחים במשקל שירה ובחרוזים, נראה מה כוחו של הכלי לעמוד ימים רבים.

הכלי הזה הוא הלשון. יש אומרים הלשון הוא יותר מכלי, על כל פנים לא פחות מזה. ובשביל שהחומר הנוזל של הכרוניקה לא יתחמק מתוך כליו, חייב הכלי להיות קודם כל שלם ובלא סדקים מבחינת ההגיון. כבר ראינו ואמרנו שהלשון ב'אחת' מחוספס, עכשיו נעביר עליו קצות אצבעותינו ונמשש בחיס-פוסים הללו אם חיצונים הם, שאפשר היה להעבירם בקצת ליטוש וסופם שהזמן ילטש אותם ויעבירם, או שמא עמוקים ופנימיים הם, וסופם שהזמן יעמיק אותם וירחיבם ויעשה אותם סדקים סדקים, ולא יכיל עוד הכלי את הנתון בו.

קצות האצבעות מרגישים דקירות דקירות, כל מקום שהם נוגעים בו קוץ נועץ ומכאיב להגיון הפשוט. כבר ב"ב השורות הראשונות של מה שנראה כמוטו לכל הספר, ההגיון זועק עד לב השמים ואי אפשר כלל להפיס את דעתו וליישב לו את הדברים יישוב כלשהו המתקבל על הדעת ועל העין:

בְּאֵי הַבְּדִידוֹת, הַיְגוֹן שֶׁל דוֹרוֹת הַחַיִּים בְּתַחוּמָם  
הַגְּדוֹר שִׁינְקִים חֵיוֹתָם מִשְׂרָשָׁם וּמִלַחַת עֲצָמָם,  
הַתְּנַשָּׂאוֹ מְגִדְלִים וְצָרִיחִים, מְדַבְּקִים לְתַפְאֲרָת,  
תְּמִירִים,

מְעֵשָׂה מְצִיץ שֶׁל סוּרְג וְרַקְמָה, תְּחָרִי עֲטוּרִים,  
מְתַמְסְרִים לְמִשְׁק הַרוּחוֹת הַמְּפֹזְזִים בְּזִיוֵי אֲמִירָם,  
חֲלִילֵי עוֹגְבִים, צִלְצִלִים, כְּנֹרוֹת וְזִמְרָה מְשֻׁכְּרָה.  
וְנוֹשְׁקִים אֶפְקִים הַצָּרִיחִים, שְׂתוֹתָם בֶּל יִמּוֹטוּ בְּנוֹיִם ;  
וְנוֹשְׁקִים אֶפְקִים הַצָּרִיחִים, שְׂתוֹתָם בֶּל יִמּוֹטוּ בְּנוֹיִם ;  
נְבֻטִים נְכֻסְפִים מְרַחֲקִים לֹא-נְרָאוּ-מִפְּנֵם, פְּלֵאִים.  
בְּהִימוֹט סֶדֶן תֵּבֵל עַר הָאֵי, וְיִמּוֹטוּ תַחֲלָה מְגִדְלִיו,  
וְהָיוּ לְעַי מִפְּלָה, חֲרָבוֹת, אֶף תִּלְיָם עַל תִּלְיוֹ.  
הוֹ, הָיוּ עִירוֹת, וְאֵינָן, גְּדוּלֵי בַחֲרֵה, וְאֶבְדוּ,  
אֲבָק-עַם וְרָמִים, נוֹשְׂאֵי אוֹר וְחֵלוֹם, — וְכֻלָּם נִכְחָדוּ.  
מֵאֲבוֹת לְבָנִים הַמְּסוֹרֶת : נְכֻסִים, פְּרַנְסִים, נְגִידִים...

מה צירוף הוא זה? היה לה לומר: בעלי נכסים, פרנסים ונגידים, או נכסים, פרנסות, נגידות. ובעמוד

השני נוסעים אל מקומות מרפא "שמעבר לגבול, אל צחינימוסין-ותרבות: אשכנז"; מה צירוף הוא זה? צחינימוסין וצחי-תרבות — היכן מצינו כגון זה? ובעמוד השלישי כבר ראינו ש'עלבו שלהבתה' של הבת הסוציאליסטית, והיכן מצינו שלהבת נעלבת? ובעמוד הרביעי אנו מוצאים את 'כנס עם גא-לאום' הנזכר, שמלבד תפקידו המשונה הוא עצמו ובפני עצמו הוא מין, כוין, שכן מה עם ומה לאום? לאחר שנים-שלושה עמודים אנו מוצאים שורה שיש לה בסופה אפס קטן המשלח את הקורא אל ההערות, לראות שם לאיזה מאורע פוליטי מרומז כאן, אבל עד שנפנה אל ההיסטוריה ואל הפוליטיקה אנו מבק-שים להבין את השורה כפשוטה: "זכריחה אחרונה של ברכת הפרידה מחיי בן אדם..." מה כאן? כלום יש לה לברכת הפרידה מחיי בן אדם זריחה ראשונה וזריחה אחרונה? וכלום יש לה לברכת פרידה זריחה בכלל? אך נהפוך את הדף, ונמצא כי "לרחל הספרות נהיתה (!) כמעייין, בה תשתה בצמא, כי עמוק תהומה, ומתוך טעמה, היא שוחה בימה" — רבנו של עולם, ספרותה של אותה עלובה סוף סוף למה היא משולה: למעייין או לים? אם לים, איך תשתה מימיו המלוחים? ואם למעייין עמוק, כיצד תשחה? בעמוד שלאחר מכן אנו מוצאים 'משואת-שבעתים' ו'פקודת המנשר' ואין אנו מבינים מה עניינם, ועוד פחות מזה מובן לפי איזה סדר והדרגה או ניגוד מפרטת בעמוד זה המשוררת את ההולכים אל הגיטו: "יונקי שד ווקנים ישישיים; / בעלי-גוף, אברכים עדינים, סבלים, קב-צנים תשושים / ונשים מסורבלות וכבודות התנועה וסביבן ילדים / פעוטות ועולים, אפרוחים עם דוגרת, פניהם מעידים / לא פוטמו למכביר, אך גם לא רעבים, וגם לא מפגרים, / הם ערים ונבונים, ונשים אצילות, וגיבנים וחיגרים, / יודעי ספר, אידיאות, שאיפות מעמד, עם בורים לא לומדו / צורת אות ונימוס. כולם כאן דחוקים ובערב עמדו / צעירות, צעירים שעבדו את אדמת האיפר בכפרים / בערגה לציון, רבנים ורוכלים, וכבודי סוחרים" — בקריאה ראשונה רהוטה נראה כאילו אין כאן אלא אי-סדר אמנותי, אבל בעיון כלשהו מתגלה כאן רפיפות ורשלנות. למה הורחקו הפעוטות והעולים מיונקי השד, ולמה צורפו הנשים האצילות אל הגיבנים והחיגרים, ומה אומר או רוצה לומר תיאורם של הילדים, ש'פניהם מעידים, לא פוטמו למכביר, אף גם לא רעבים, וגם לא מפגרים, הם ערים ונבונים" — מה פשר הפושרין הללו? ומה פירוש 'יודעי ספר,

ואפילו בעל אחריות. עדיין אינו 'אציל' לגבי הרב, וכי 'קבצנים, רבנים ורוכלים' אינם שמות נרדפים? הנה, כך צווח ההגיון בכל עמוד ועמוד, וכל מה שהובא כאן אינו אלא מתוך י"ד עמודים הראשונים. אבל מלבד צעקתו של ההגיון שנפגע פגיעות פגיעות מתלווה בכל שעת הקריאה מין זמזום מתמיד, כזמזום של יתושים טרדנים בלילה. מה הוא אותו זמזום? ומהיכן הוא בא? מן הנטיות הדקדוקיות הטורדני-יות. — כל חלקה טובה הן מכאיבות; שורות שלמות, והן ארוכות למדי, מדרדרות מלותיהן בסימנת דק, דוקית אחת, וכמעט אין אנדה פינקרפלד מנסה דיר-דור זה במלה מלעילית אחת: "מרתפים, / במ שורצים הכינים, פשפשים, מקקים, ילדים מטונפים. / הנשים הן כובסות, מילדות-מפילות, והרות מכווע-רות"; ובאותו עמוד: "הם יוצאים המומים, ותמהים, וכושלים, סביבותם מביטים. המפקדים זועקים"; והנה כעשר שורות מתוך תיאור של עשרים, על האניה הנטרפת: "ורחל מהרהרת, בודדה לחרטום הספינה מתקדמת, / מבטה לגלים... וחולמה אל אמה. / מוציאה מכיסה תמונתה הקטנה בה רב-רב מסתכלה / ורואה שתי עינים גדולות ושחורות כעיניה שלה; / והבינה קירעה, ותחש נכונה כי איננה שלימה, / כמו בותקה (!) מעצמה, כי בחשאי בדמיה הולמים דמי אמה. ועוד לילה, עוד יום — מתעננים השח-קים, הגלים נסערים, / וקופצים ומכים בספינה הקטנה, משלחים משברים. / נאנחה הספינה עמוסה לעיפה, בגבורה לוחמה, / מגינה על חופה היקר אשר בה, — אך אינה מתקדמת... ובמקום אחר: "והיער אימצם, אספם, אף פינקם (!), הרגיעם, הת-מיהם, / בהודו הקסימים: הצהילים בקריאת קוקיה; הפתיעם... הנה, אלה הם היתושים הזומזמים! לא זו בלבד שאין אנדה פינקרפלד משתדלת להקטין את הקאקופוניה-המונוטונית הזאת, אלא — כך בפני-רוש מתרשם הקורא — היא רודפת אחרי ה'חרוזים הפנימיים' הללו, ואינה מרגישה שעל ידי כך החרוז הרזה שבסופי השורות, שעל-פי הרוב הוא אסונאנס בלבד, נבלע ומתבטל וכאילו לא היה ולא נברא! אבל מלבד הזמזומים המרגיזים את האוזן יש עוד מיני עקיצות קטנות, לא מכאיבות ביותר, אך חוזרות ונשנות בתכיפות יתירה, הלא הן המלים הקטנות 'אף' ו'לו', ו'רב-רב', ויותר משתיהן — 'כמו'! הללו רבים מספור: "כמו איבדה השבילים", "כמו שונו כל דרכי הגיון", כמו אילם וכבד פה", (עמוד 10); "ולבה כמו נשבה" מלבד "כמו קורי עכביש"

אידיאות", ומדוע "הבורים שלא לומדו צורת אות" חייבים להיות גם חסרי נימוס, ומה קשר יש בין 'רבנים ורוכלים', ובמה חטאו החלוצים שבהכשרה בפיסרפיה, שלא נקראו בשמם המפורש אלא במין 'במקום' ממושך ומפויט 'צעירות, צעירים שעבדו את אדמת האיכר בכפרים בערגה לציון'? בינתיים הפכנו עוד דף אחד, ואנו רואים אנדה פינקרפלד אחרת, בקיאה ורגילה בענייני צבא. כנגד הערב הרב של ההולכים לגיטו, כנ"ל, עונג הוא לראות את הסדר המופתי של חילות הנאצים: "ממולם חיילים נערכו למפקד: 'דום! הישירו שו-רות! / והנשק הותקף והורד והותקף. הפקודות הן ספורות / (הרי מוכרח להיות חרוז לשורות!) וקטו-עות! 'עמוד נוח!' — לבסוף. הנה, כך אנדה מתרגלת את החיילים הנאציים בעברית, ושוכחת שהללו לא היו עוד טירונים, אלא רוצחים מועדים, ועל כל פנים לא עסקו באימונים בשעה שדיחקו את היהודים לגיטו; אבל מה יעשה האמן שבה, והוא מתפעל בכל זאת מן הנוי בכל מקום שהוא מצוי? והחיילים הללו "חזיהם הובלטו... אין מניד העפעף והוא זע, ואין זו ממקומו בלי פקודה (עכשיו כבר מובן, מפני מה החיילים ההם אינם אשמים כלל בכל מה שעשו!) כל תנועה של כתף, הטיה של עינים שקולה ומדודה". כנגד זה אותם ישישים ותינוקות יהודיים, האמהות היהודיות המסורבלות, הרבנים וה-בורים לא-לומדו צורת אות ונימוס, כשהמפקד צועק אליהם: "ליסדר, בני התופת / בארבעות! הקתות של רובים (הלאה חוקי הסמיכות) יזרוזכם! מהר, הטינופת! — מה עשו אותם יהודים עלובים? בב-חילות הסתדרו, הילדים, הישישים, הסומים, הנשים / (הסומים נשכחו קודם, ליד החיגרים והגיבנים, וניתן להם כאן פיצוי) בשורות נחשלות, עלובות, וכולם זועקים, רועשים. באמת לא יפה, החוש הצבאי של המשוררת נפגע מזה: "שתי קבוצות, זו מול זו, של זקיפים חמושים, נוצצים בנשקם, / וארבעות מגוח-כות... וזה היה עשוי להיות לא רק מגוחך, אלא גם מצחיק, אילו זה לא היה מעליב כל כך! כיצד לא שמעה אזנה של אנדה מה שפי עטה סח? ומה פחיתות כבוד יש בכך, אם לקראת המות הולכים ביחד 'ר' שמואל בן יצחק, האציל מדור דור, המוכסך, עם זקנים, קבצנים, רבנים ורוכלים; כולם הם אחים כאן... האומנם כל כך חיצונית זורה לערכי היה-דות נשארה אנדה עד היום הזה, שאינה מבינה כי מוכסך, ויהיה פירושו חוכר המכס או חוכר אחרות

(עמ' 12); "כמו שוקפו בשלה", "כמו נמכה קומתו" (עמ' 13); "עולמם כמו חרב" (עמ' 14); "כמו אמה... כמו הושר... כמו קיים... כמו פרחו... כמו עוקרו... כמו נקרע..." כל אלה בעמוד אחד (16), או כמו עם כ" הדמיון בחליפין: כמיותם, כתוהה, כבחלום, כמו הקיצה, כרדופת, כאחרת, כנרדמת, כחוקר, ככור לש, כמו חודר, כמו אש (עמוד 24) ואין המשוררת מרגישה שהכמוזאיות הזאת עוקרת וקורעת את ההש" ליה שכאן מתרחש משהו באמת ומזכירה כל רגע לקורא שאין כאן אלא משל ודמיון, הכול רק כמו, כמו נוסף לכך כמו זה נשמע לה למשוררת כהברה אחת, ואין השואה-הנע מתחת לכ"ף נחשב לה ולא כלום, — אך כאן אנו עוברים ממישור אצבעות לבחינת המשקל והצליל. ובקשתי, שיסלח לי הקורא, שמאריך אני בעניינים ידועים לכל בר בי רב. אבל כפי שנראה בהמשך הדברים, חטאה של המשוררת, שדרכי השירה סתומות לפנייה ועל כרחי שאפרט בהם אף על פי שמן המפורסמות הם.

בידוע שכל לשון משקל וריתמוס סתם שמשתמשים בהם בימינו מכוונים למשקל הנקרא טוֹנִי, ועיקרו בזה, שהמלים בשורה השירית מצורפות כך, שיש סדר מסוים וקבוע בין ההברות בעלות הנגינה (הטעם) ובין ההברות שאינן מנוגנות והבאות לסירוגין.

בלשוננו נכרתה לו כל אוזן ונשבה לו כל לב מאז התחילה נישאת על שפתים 'משאת נפשי' של המצייר מאנה:

שֶׁמֶשׁ אָבִיב נִטָּה יָמָה / עַד לְקִצּוֹת שָׁמַיִם ;  
זֵיו חֲקִלְיִ הוֹצֵק שָׁמָה / תִּאָּוֶה לְעֵינַיִם.

גם בלשוננו יש צירופים שונים ומורכבים במשקל הטוֹנִי, אבל לענייננו די לנו שנדע את חמשת המש" קלים העיקריים, והם: עולה (טרוֹכִי), יורד (יאמב), מעלה (דאקטיל), מכריע (אמפיבראך), מוריד (אנא-פיסט), עולים כבר ראינו בבית האחד משירו של מאנה ואין צריך לומר, שגם המלים אביב, חכלילי, הוצק ותאוה נשמעו למשורר ונקראו בפי קוראיו כמלים מלעיליות; ויורדים נראה מיד בבתיו המ-חוטבים של ביאליק:

בֵּין עֲבִי אֶשׁ וְעֲבִי דָם / הַשֶּׁמֶשׁ רַד לְפֶאת הַיָּם...  
וְצִף אֶת רֹאשׁ הַגְּבֻעָה פֹּו / בְּקֶמֶה זָרַק זֵיו וַיּוֹ,  
וַיִּשַׁק בְּנֶף הַיּוֹם, / וַיִּרְדַּ חַי אֶל פִּי הַתְּהוֹם — —

(וגם כאן כמובן המלים עבי, גבעה, קמה נכתבו ונקראו ונשמעו בנגינה מלעיל). בשירו של מאנה אנו מוצאים ד' עולים בדלתות וג' עולים בסוגרים, ואילו בשירו של ביאליק אנו מוצאים ד' יורדים בדלת וד' גם בסוגר. על ידי קבע זה של הנגינה במקומותיהם בשורה, ועל ידי קבע ארפה של השורה, של הדלת ושל הסוגר, הקורא הולך למישרים, צועד בבטחון ויודע שלא תיארע לו תקלה בקריאה, וב-טחון זה מעניק לו הרגשה של נעימות. השורה, שהיא סכום מסוים של מחשבות או תמונות, נעשית גם יחידה מוסיקלית מסוימת ופועלת על הרגש גם על ידי חוש השמיעה בלבד, ואפילו משתלטת על האדם וכופה עליו הלכ"נפש ומצב-רוח שונים. שני השי"רים שהבאנו דוגמה לשני משקלים נושאם אחד, שקיעת השמש. אבל רק בתחילתם הם דומים, בהמ"שכם הם שונים. שירו של מאנה יש בו תיאור שקט: סביב תשלט שלות השקט, / עלה בל ית-עורר... וסופו עצב רך וגעגועים על אדמת הקודש ועל "ימים טובים, חיי שקט, נגדי עוד יצהלו" — ועל-כן כתב המשורר את שירו בעולים, שיש בהם מן השקט, מן המרגיע; שירו של ביאליק מלא כוח מתפרץ בתחילתו וכאב וזעף ומרידה בהמשכו ("פה נאלה הכול, הכול סג... מדוע אתה זעף, סר...") ואפילו החלום שבסופו בא כשם נרדף לכאב (כי מה הכאב ומה החלום), ושיר סוער כזה, סוער, אם כי, לכאורה, אינו אלא שיר טבע, מן הדין שייכתב ביורדים, שיש בהם מן המסעיר והמרגש.

מפני מה טבעו של העולה שהוא מרגיע ומשקיט וטבעו של היורד שהוא מעורר ומרגש? שאלה גדולה היא, תשובה שלימה אין אני יודע, ואפילו מקצת תשובה היתה מרחיקה הרבה מן הנושא של-פנינו; אבל כל בעל-שמיעה שומע וכל בעל-לב יודע. האם בחרו מאנה וביאליק במשקלים שבחרו מתוך כוונה תחילה, או שרגשם בלבד ציווה להם כך? הלוואי והייתי יודע תשובה ברורה, אבל איני יודע. על כל פנים, לא היו הדברים מקרה, על כך מעי-דים שיריהם האחרים של המשוררים הללו, שאף הם משקליהם לפי נושאייהם. ואצל ביאליק מצינו שינוי המשקל והצורה בשיר אחד (בשדה) והרי זה בוודאי נעשה בכוונה. שכן שיר אמיתי של משורר אמיתי בא לעולם עם משקלו שלו ועם צורת-הבית הנאה לו ועם החרו הראוי לו, ואם אין לידתו כך הריהו סנדל ואינו בר קיימא. עכשיו נדבר בקצרה על שלושת המשקלים הא-

הכסאמטר לא היינו יכולים להביא בשעה זו אפילו דוגמה אחת בנגינה הנכונה, אילמלי היה לנו תרגומו המצויין של שלמה שפאן ל'הימנונות ההומריים':

וּבְשִׁעָה אֲשֶׁר בָּהּ הַרְוַעִים לְמִכְלָה יֶאֱסֹפוּ  
אֶת הַבְּקָר וְהַצֹּאן הָאֲדִיר מִמְרַעֵה הַפּוֹרֹת,  
אָז עַל אֲנַחֲסִיס נִסְכָּה תַרְדְּמַת נְעִימוֹת וּמְרַגֵּעַ.  
אֶף בְּעֶצְמָה לְעוֹרָה אֶת בְּגָדֵי הַתְּפֹאֲרֹת לְבִשָּׁה,  
וּבְהִיזְתָּה לְבוֹשָׁה כְּכָר, אֵלֶּת הָאֵלוֹת, בְּבִגְדֶיהָ,  
אֲצִל הַיְצִיעַ נֶצְבָּה; וְעַד הַתְּקַרָּה הַמְּפֹאֲרֹת  
רֹאשׁ הָאֵלָה הַתְּנַשָּׂא, וְקָרַן מִלְתִּיָּה הַיְפִי...

היפוכו הגמור של המעלה הזה הוא המוריד, או המשיך-פיל: שתי הברות שאינן מנוגנות והשלישית והאחר-רונה מנוגנת; וכאן המשלים מרובים כל כך, שאין כלל צורך להביא אותם מן השירה. כל עיקרה של לשוננו המדוברת עשויה מורידים מורידים שכאלה: "גם אנחנו וגם ילדינו מבוקר עד ערב אין אנו אלא מדברים במשקל הלזה" — הנה שורה כתובה במו"רידים! אבל השורה הזאת (משלי היא) נאה ונעימה למקרא; משום שהובאו בה כמה מלים מלעיליות, והן עוצרות את מירוץ המלים ומקהות את חודן של הסימויות הדקדוקיות ביחידה וברבים וברבות. ואם תקראו את השורה הנ"ל בלי המלה 'גם' שבתחילתה ואת המלה האחרונה 'הלזה' תחליפו במלה 'המכריע' — תוכל אותה שורה עצמה לשמש לכם משל ודוגמה למשקל המכריע; נסו לקרוא בקול, ותראו ותיווכחו הנאמנו דברי אם לא! שכן בענייני משקל הכול הולך אחר הראש וההתחלה הטובה. אך השורה לא תהיה נכונה מצד האמת: לצערי, אין אנו מדברים במשקל הזה, לא אנו ועל אחת כמה וכמה לא ילדינו. דיבורנו הספרדי נעשה כמין טיר-טור, דירדור של אגוזים מתוך הסל. המלים המלעיליות על-פי טבען מועטות, וא"ו המהפך, המושך את הנגינה לאחוריה, אינו נהוג בדיבור, דיני נסוג אחר בטלים בדיבור ומי בהם בכתב? יש סופרים שאפילו קיומם אינו ידוע להם. על כן דומה לפעמים לשוננו המדוברת וגם הנכתבת לסיעה של סוסים הדוהרים ואין עוצר בהם, או לעגלה בלא סוסים, המידרדרת במורד ואין מעכבה.

אם אמרנו שהיורד יש בו כדי לעורר ולרגש, הנה המוריד הזה, כשהוא בא בשפע ובלא מעצור, וב-תוספת חרוזים תכופים, יש בו כדי להעיר ולעורר

רים: המעלה, הנקרא גם המרים, יש בו שלוש הברות, ראשונה מנוגנת ושתיים שלאחריה בלא נגינה. בלשוננו אין כמעט מלה אחת שתהיה מרים טבעי, שהרי הנגינה אצלנו היא על פי הרוב בהברה האחרונה ועל פי המעט בהברה שלפני האחרונה ולעולם לא בהברה הקודמת לפני האחרונה; לפיכך המעלה מצטרף משתים או שלוש מלים, כמו 'קודש הוא', 'ארץ לי', 'מים תן', 'אין זה כך', 'לא זה הוא' (כשהדרגשה היא על השליחה); או על ידי צירופים אחרים, כגון שנקדים אות שימושית למלים מלרעיות: ובשדה לא היתה אז שום נפש. וכיוצא באלו.

שישה מרימים, שהם באים בשורה אחת (והאחרון שבהם מוותר תמיד על הברתו האחרונה בשביל להניח ריווח לנשימה), עושים את ההבסאמטר הנודע, שבו כתב הומירוס את האיליאדה והאודיסיאה שלו, וב-משקל הזה תרגם אותם שאל טשרניחובסקי:

עֲנֵתָה הָאֵלָה אֲתָנָה תְּכֹלֵת הָעֵינַן וְתֹאמְרִי:  
הִנֵּה זֶה בְּאֵתִי לְשִׁפְךָ תְּמַתְךָ פִּי-תִשְׁמַע בְּקוֹלִי...

ובמשקל זה כתבו טשרניחובסקי ודוד שמעוני את האידיליות שלהם, שהם נכסי הזהב של השירה האפית שלנו:

גֹּזֵל שֶׁנֶּפֶל מִקְנֹו, מֶה נִשְׁמַח אִם נוֹכַל חַיּוֹתוֹ,  
עִם הַמִּתְבּוֹסֵס בְּדָמוֹ וּבְדָמוֹ הוּא חַי וּמְתַעֲרֵר —  
אֵיךְ לֹא נִגְיֵלָה נִשְׁמַחָה בְּרָגַע הַיְקִיצָה הַנִּשְׁגָּב ?  
(יובל העגלונים)

אמרנו שהעולה יש לו תכונה מרגיעה, המעלה לא כל שכן. יש בו משלוות חכמים ומטעם זקנים המספרים באזני נכדיהם ומוסרים להם מחכמת החיים שקנו, ומשלוותם של אמנים מנוסים, העמלים על מלאכתם לאט לאט וביישוב הדעת אבל בידיעה וב-בטחון שמלאכתם סופה עולה יפה. על כן יובן, על שום מה נבחר המשקל הזה לכתוב בו יצירות גדורות, המצריכות תיאורים נרחבים ומפורטים, מעשה אמן שיעמוד לדורות, ואידיליות, שאחת מתכונותיהן העיקריות היא השלווה והנחת, ואפילו כשמתחת לשלווה זו מסתתרת סערת נפש גדולה (לביבות מבושלות). אך מה נעשה, והמעבר למבטא הספרדי עם תיקון הנגינה, שכבר דיברנו עליו, החריב גם את המשקל הזה ונטל הרבה מזהרן של היצירות העבריות הכתובות בו, ואילו את המתורגמות כמעט פסל משימוש. מכל היצירות בעברית שמשקלן

ולרגש ולהרגיש ולהרעיש ולהחריש את הלב ואת האוזן, ובשירה אינו נסבל אלא במיעוטו ובצירופו הזהיר. וכשהוא בא בכזבוז ובלא חשבון, בלא שינוי והפסקה ובלא גיוון במאתיים עמודים רצופים, בארבעה אלפים שורות, עשרים וארבעה אלף רגל — מי גיבור וישא זאת, מי חרש ולא תצילינה שתי אזניו? איך עמד במשוררת אנדה פינקרפלד הכוח לשאת זאת, איך עמד במגיה הכוח לקרוא זאת קריאה מדוקדקת (והרי הוא האחד והיחיד שבלא ספק קרא כמוני מראש ועד סוף!), ואיך עמד לה למשוררת הכוח לקרוא פרקים משירה זה ברבים, ומה גדול כבוד המשוררת שהקהל שמע והקשיב לה.

אילו למצער היו החרוזים שבסופי השורות הדור הרות הללו חרוזים עיליים, 'נשיים', כפי שנוהגים לקרוא להם. היינו מובטחים על ידי כך, לפחות, שאחרי כל חמש דהירות של הפגאזוס תבוא עצירה אחת קטנה, המאפשרת הפסקה ונשימה כלשהי; אך לא, לא, אין מעצור גם בחרוז! הוא גברי דווקא, חד ועז, ואחרי שלושה-ארבעה העמודים הראשונים נמאס לה למשוררת לחפש גם את החרוז הגברי הזה, ונזכרה שיש בעולם מה שקוראים אסונאנסים, והתחילה לא רק מזווגת שור וחמור, אלא אונסת גם 'הגיונו' שיתחרו עם 'המדינה' ואת 'ויקטור הוגו' שיזדווג ל'נזוגות'.

למען האמת, מפקידה לפקידה מזדמן לה לאנדה גם חרוז נשי; אחד לעשרה, אחד לעשרים, אחד לשלושים, אחד לשניים ולשלושה עמודים; אך כמעט בכל מקום שהוא צץ ויוצא מוטב לו שלא יעשה כן: משום שהוא מבליט עוד יותר את גבריותם הגוקשה של כל עשרות החרוזים שלפניו ושלאחוריו, ומשום שהוא עצמו מאיכות גרועה, או באנאלי, או לועזי. הנה כל שבעת הזוגות הנמצאים בחמישה-עשר העמודים הראשונים: אבדו—נכחדו, מוכשרת—מאושרת, במלאכת — מחייכת, מתבגרת — לגברת; הזוג האומלל שכבר נתקלנו בו תעבדינו—תנגבינו, והזוג הדאנטיס-טי—הריאליסטי התופת—הטינופת, ולבסוף פילאנג-טרופיה—אוטופיה; ועוד שני אסונאנסים נשיים: טבע—מתלהבת, דיאטה—גיטו, אך מה יעשה ומה יפעל פרח קטן, יפה או לא יפה, הצץ בצידי הדרכים, הרחק הרחק מרעהו הקטן כמוהו, כנגד דהירתו המטרופית של סוס השירה השוטף במרוצתו?

פליאה ותמיהה היא, משום מה לא הלכה אנדה אצל משוררים קודמים, שכתבו גם הם פואמות גדולות, לראות כיצד עשו הם את המלאכה הזאת?

לא אהיה לועג לרש לשאול, מפני מה לא הלכה בדרכו של הומירוס הזקן ולא כתבה בהפסאמטרים, כבר אמרנו שאין לשוננו מסתגלת על נקלה אל המעלה ואל ההפסאמטר. אגב, כדבר בדיחה נאה כדאי להביא כאן את לשונו של אדם אחד, שכתב ב'דבר' הערכה נלהבת על 'אחת' ומצא טוב וראוי לומר כלום בשבחה של הפואימה גם מבחינת המשקל; הלא כה דברו: "הצליחה המשוררת לגמש את ההפסאמטר הקפיד ולהתאימו לצרכי התיאור האפי..."

אביהם של משוררי יוון, מי יגלה עפר מעיניך העיון רות! אבל מפני מה לא למדה מאדם אחר, קרוב לה וידוע לה, הלא הוא אדם מיצקביץ, והיתה יכולה ללמוד ממנו לפחות דבר מועט זה, שאם אין אפשרות לעשות הפסאמטרים ממש, מוטב לקצר את השורה; ומפני מה לא למדה מיוליאן טובים, שלא טוב להתעקש ולחרוז כל הזמן זוגות זוגות, אא בבגד דד וכך בלא סוף, אלא מוטב להחליף ולהסריג את סדר החרוזים ולגוונם ולרעננם, שלא יהיו כריש-דוש מוכני, אלא כתנועה רקידה קלילה ומתחלפת, בדומה או בדומה לדומה למה שעשה הוא ב'פרחי פולין'? לא אשאל למה לא ראתה לעצמה דוגמה במנחם בוריישא, שהפליא לספר תולדות אדם ועדה באפוס אדיר של עשרים וארבעה אלף שורה והצליח עם זה להישמר מן החדגוניות, על ידי חילופי צורות ומשקלים וחריוה לפי העניינים שמדובר בהם — אפשר שאינה מצויה אצל שירת יידיש; אבל את 'בית אבא' של יחיאל לרר יכלה לקרוא בתרגומו העברי, ואף ממנו אפשר היה ללמוד משהו בעניין זה. רצוני להוסיף כמה דברים, שאפשר אינם מל-שונה של הביקורת הרגילה:

אל נא תיתמה אנדה פינקרפלד שאני מקפיד עמה כל כך. דבר זה שעשתה בפואימה 'אחת' לא דבר של מה בכך הוא. הנושא נשגב כל כך, קדוש כל כך, דמיו ניגרים כל כך, שכל זיוף בו וכל סטייה מן האמת לצד הצעצוע החינני הילדותי הם כמחט בבשר החי.

אבל אנדה פינקרפלד היתה כל ימיה הילדה החיננית והשובבה של הספרות העברית הצעירה; ילדה צחקנית, מאלה שהיא כותבת עליהם בתיאור יער הפארטיזאנים:

צוֹחֲקִים הַיְלָדִים אֶל הָאֵת, עוֹמֵד כְּמוֹ זֶקֶן מְלֻמֵּד  
מִתְנַדְּד כְּמוֹ הַסֵּב שֶׁלְמֻדָּם בְּתִלְמוּד אֶף יָרֹם בְּמִלְמֵד-  
בְּבָלִים.

גמלים לפי כוחותיה? הרי הקלות והשעשועים וה־  
משובה אינם מלשונם וממידותיהם. אולי שתי פרשיות  
הללו, פרשת החורבן והגאולה הסמוכות זו לזו והמ־  
עורבות זו בזו, אינן לפי כוחו של כל הדור הזה,  
ואין לבוא בטרוניה עם פינקרפלד שלא הצליחה דר־  
כה. על מה אנו קובלים? על שיצאה בדרך לא דרכה.

ומהיכן יהא משא כבד זה של שמד הנאצים ואש  
משרפות הכבשנים שאחזה בכל בית ישראל, ומלחמת  
היאוש והגבורה והגאולה בארץ אבות שבאו לאחרי־  
הם — מהיכן יהא משא כבד, משא של ד' מאות

## סיפורים של מתי מגד

### מאת עדה צמח

מתי מגד, אור בסורג, ספריית פועלים 'לכל' הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה.

דרכו, נאה הוא עושה ועד כאן טובים הדברים. אלא  
שכוחו של מספר נבחן בסיפורו ובאופן העשייה שלו  
ובדרך תיאורו את האדם. וסיפוריו של מתי מגד,  
דומני, אינם טובים כדברי ההקדמה שלו.  
יש אופנה בעולמה של ספרות כשם שיש אופנה  
במלבוש ובכגד ואין לך דבר מסוכן יותר למחבר מן  
ההליכה אחר השיגרה הספרותית ואין לך דבר שנוא  
יותר על הקורא מעניין גדוש שהופכים בו והופכים  
בו הרבה סופרים בספרים וסיפורים של הרבה כתבי־  
עת ודרך הפיכתם בו לעולם אחת היא; היום מגלגלת  
הספרות בחירות המוחלטת ובבחירה החופשית, ברגש  
האשם, במשפט ושופטים, בעזיבות האדם (כך דומני  
מתרגם מתי מגד את המונח *délassement*) ובמוות  
הפורק מעליו מעמסת החיים המופרכים והבטלים  
(*absurd*); וכבר נתגבשו הדברים בדפוסים והיו  
למה שקרוי בשם ז'אנר. וכבר הם מאבדים טעמים  
ויש בהם משום חזרה שאינה מפתיעה. ראשונים שהע־  
לום מעמקי נפשם בעודם רוטטים ואחוזים בסבך  
גדול של חיים יצרו יצירה חדשה, אחרונים שנטלו  
מן הנוטלים דומה העתיקו מן העשוי; ולעולם חשור־  
דים הם, אפילו כשיש משהו כן וישר בכתיבתם; וחבל  
שמתי מגד נתפס לאופנה זו והביאה אלינו באיחור מה.  
אילו ביקש לו דרך משלו אפשר היה משתכר יותר.

בהקדמה לקובץ סיפוריו, 'אור בסורג', אומר מתי  
מגד כי נשתנו פני הספרות של דורנו ואי אפשר לה  
עוד 'לדבר במקהלה', שכן שוב אינה מתחילה ב'ודאי'  
שלאחר 'ההכרעה האישית', ואותו ודאי, אותו 'יסוד  
מוצק' אי אפשר לנו 'להכיר בו ולבטוח בו ממילא'.  
אמנם יכול הוא 'לרמז לנו כתכלית נכספת' אך 'את  
הדרך אל התכלית הזאת אנוסים אנו לעשות איש  
איש לבדו'. והספרות 'משתייכת אל אותו מחוז התפץ,  
תגיע לאחר שיעלה בידה לכבוש את האדם, את  
ידעותו ואת מאויו לדרך הראיה'.

יודע איפוא מתי מגד מהי התכלית הנכספת והדרך  
הראויה שיש לבחור בה — שיבה אל האדמה ואל  
הזולת ואל החיים בצוּתא, כפי שמרמז הוא בסיפוריו  
האחרונים — ואין הוא תועה אובד שנשתבשו כל  
מסילותיו; אלא שירדיעה זו באו ימי משבר וטרפוה  
ואירע משהו לנפש האדם והוא סרח ובגד והספרות  
חייבת לילך ולגלות אשמתו בשביל "שלא תכבד  
שבעתיים דרכה אל האדם".

יפה עושה מתי מגד שהוא בא להחזיר את הספרות  
אל עיקרה, אל האדם, אל האדם העושה דרכו לבדו.  
אמנם, כידוע, כל דבר ספרות של ממש לעולם עומד  
על האדם ויוצרו לעולם עושה דרכו לבדו; אולם אם  
נוקם עכשיו מתי מגד להעלות אמת זו שתאיר לו

גיבור הסיפורים, הדובר אלינו בלשון נוכח — וכאן סימן היכר ראשון של אותה אופנה — הוא אדם המבקש לחיות חיים של חירות ולמצות חירותו עד תום. זה לא מכבר היה 'מלח הבריאה', נושא בעול גדול של חובה ושותף לעשייה רבה; עכשיו נצטמצם עוֹלָמוֹ למוֹ בשיגרתם של מעשי יום-יום ואין בו אלא קיום מצוות קטנות בתחומי משפחה צרים ודחוקים; לבו מלא געגועים על העבר ואי אפשר לו לאיש הפקר זה לכנס עצמו בד' אמות של בית. על כן לעולם הוא פורש והולך. פורש מאשתו ופורש ממיטת בנו הגוסס, פורש מחבורת הרעים ומפקדם, פורש מן החיים גופם. לבדו הוא יוצא לבקש חירותו ומגלה קימעה קימעה אפסות מעלליו וקרן אור קלושה בסורג מאירה לו במעומעם אורחות חדשות שלא היה בכוחו לילך בהן, קודם שיתנסה בכל אותם ניסויים שאדם חופשי מת-נסה בהם. על כן עוקר הוא עצמו מחבורתו ומשקע כל הויתו בחיי חירות שאין בהם מעצור של חובה וסייג של חברה. הרי הנושא — גיבור שדה-הקרב, גיבור ימים גדולים של מלחמה, שידע קשרי ריעות אמיצים, שרק חברים הרואים ביחד את המוות לנגד עיניהם עשויים לדעתם, חוזר אל העיר והחיים הקטנים סובבים סובבים בחדגוניותם המשעממת ואי אפשר לו לקבלם. אמנם ידועה לו גם 'התכלית הנכ' ספת' אלא שאינו יכול לבחור בה קודם שיבחר בחירות.

כלום הצליח מתי מגד להפיח רוח-חיים בדמות ידועה זו של אדם החוזר מן המלחמה ואכזבה בלבו? כלום עלה בידו לצאת מתחומי הטיפוס המופשט המסתכם בכך וכך משפטים ותוארים ולהביא בסיפוריו אדם ממש? שהרי אחרי ככלות הכל, אם משגת ידו של סופר לעשות כן הכל מותר לו והכל סלוח לו ואילו אם קצרה ידו ואין בכוחו לברוא בריה זו, נגזר עליו שייכשל אם במעט ואם בהרבה.

על שני דברים עומדים סיפוריו של מתי מגד ושני הדברים כאחד אין בהם כדי ליצור סיפור טוב. נזקק הוא לשלד חיצוני של עלילה רצופה סמלי מראות שכבר אבדה רעננותם וחזותם של שיגרה טבוע בהם; וחביבים עליו דיונים מופשטים שכאילו באו מ'מדריך קצר של הפילוסופיה בת ימינו'. ואילו היצור האנושי החי שבשבילו נברא שלד הסיפור — ואז לא איכפת כל כך אם חיצוני הוא ושכיח בדפי הספרות — היצור האנושי, זה היצור החי, המהרהר באותן בעיות גדולות של חיים, שכן מותר גם להפליג אל תחומי המחשבה העיונית, נעדר כליל מקובץ סיפורים זה.

ואביא דוגמה אחת מן הסיפור הקרוי 'פסק דין' שבביל להבהיר דברי. כשפותח מספר ואומר בראשית סיפורו: "היתה שעת מנחה, כשבא אל ביתנו הדוור כחול-המדים. ראיתו בעודו מרחוק בלכתו ברחוב, וי-דעתי כי אלי יבוא. בבוקרו של אותו יום קיץ כבר קיבלתי מכתב אחד שבו נדרשתי לשלם את מסי השנה החולפת לעירייה. במכתב זה נכללה גם התראה שאם לא אשלם במועד הנכון — איתבע לדין. שונא אני את המכתבים העוסקים בענייני כספים שאיחרתי לשלםם לא דווקא משום שדחוק אני בכסף אלא משום שתמיד הם נוטעים בי הרגשה של אשמה (ההדגשה שלי)". כבר ידוע לך יפה מתוך שם הסיפור והתיבה 'אשמה' ונעימתם הכללית של הדברים, המקום שה- מחבר אומר להוליך אליו והאירועים שיתרחשו בו והאווירה האופפת אותם. אם מזדרז המחבר להודיענו, כי טבוע בו רגש אשם ושם סיפורו 'פסק דין', מובטח לך שיעמוד למשפט ויהא כאן סניגור ויהא תובע ויהא אב בית דין ויהא נאשם אומלל, אחד אדם פרט שלא ישמע שפת שופטיו והם לא יבינו לשונו. שכן רחוק מרחק ת"ק פרסה עולמו הנפשי הטרוף מעולם החבר-רה המסודר והקבוע בחוקיו. ומתי מגד ממלא כמעט בדיוק מתימאטי אחר מרשם סיפורי זה. "בראש המכתב התנוססה באותיות של דפוס הזמנה לבית המשפט לבוקרו של יום המחרת" והריהו בא לפני הדיינים ושומע 'כלאחר און' את קריאת כתב-האשמה מה ולבו אטום ואינו קולט דבריהם והוא מתאוה "לשחוק על חומרה זו ועל חגיגות זו במעמד" והוא שוקע בהרהורים 'ופעם בפעם בין הרהור אחד למשנהו' מגעת לאוזניו מלה או שתיים מדברי התובע, כגון 'פשע חמור מאין כמוהו' או 'עונש כבד' או 'אשמת מוות'... וכיוצא באלה". ודומה הרבה משפטים מעין אלה קראנו פעם בספרים; ואותו דוור כחול-מדים — או אחד דומה לו מאוד — ואותו מכתב הזמנה לדין ואדישות הנתבע בשעת המשפט ורצונו לשחוק לטקסיו הנכבדים ושברי המלים החמורות 'פשע מוות', 'עונש כבד' המגיעות באקראי אל אוזניו ומפסיקות לו הרהורים שבינו לבין עצמו, כל אלה הסממנים ידועים, ידועים עד שבעה, ואילו הנאשם עצמו מיהו? מה ייחודו? והיאך שונה בחור ישראלי הרואה עצמו עומד לדין מבחור אחר שהלך אצל דיינים ליתן דין? אחת מסגולותיו של קאפקה שתיאר התרחשות נפשית מאוד מיוחדת בדרך נטוראליסטית מוחשית, ואפילו פרטים קטנים שבקטנים, רבה עוצמת הרושם שהם מטביעים בנו בשל היותם ממשיים

נערה אחת מן העבר ומגלגל עמה בזכרונות מן העבר. אפשר נפלא המעשה אלא תיאורו אינו נפלא כלל. מתי מגד מבטיחנו, כי "הזכרונות שהעלו לא היו כלל בגדר זכרונות אלא היו כהרהורים פרוצים של הלב, כסיפורים נעדרי זמן שמספרות לנו תאוותינו, כחלום מות בלי מימדים". מלים, מלים, מלים משמיענו מתי מגד. ומאוד רוצים אנו לדעת מה היו אותם 'חלומות בלי מימדים' ומהם "הסיפורים נעדרי הזמן שהתאוות שחות לנו". מצפים אנו להיות שותפים לשיחת השניים שתמחיש את המתחולל בלבם; שהרי דברים גדולים ודאי מתרחשים כאן ואין תיאור עקיפין מסכם המור דיענו כי השניים "הסירו את החרם מעל מלים שבדרך כלל אין אשה משמיעה אותן באוזני גבר ואין גבר משמיען באוזני אשה" בא במקום תיאור ההתרחשות עצמה; יתר על כן, תיאור זה עומד כחייץ בין ההתארה עות ולקורא ולא נותר לו לזה אלא להאמין למחבר כי אמת בדבריו, כי אמנם כך וכך דיברו הצעירים וכך וכך סיפרו זה לזה. דומני, כאן הפגם הגדול שבסיפורי 'אור בסורג'. הכל מוסבר בהם והכל אמור בהם במשפטים כוללים וסתמיים ואילו ההתרחשות הממשית דלה מן הנוסחה הכללית ואין בה כדי לאמרה. גיבורנו טוב לו לשבת עם חברתו ולשוחח עמה שיחה ארוכה שאין לה סוף, שהרי כל מעשה שיעשה סכנה כרוכה בו, סכנת אבדן החירות שעליה לבו חרד כל כך. מגלה הוא לנו שאפילו לא ביקש לשכב עם הנערה, מפני החשש שיהא עליו "להנעים לה שעת האהבים". "לא היתה מניעה שעכבתני מרצות בכך זולת המניעה אשר מקורה ברצון להיות חופשי מכל חובה שבעולם אפילו היא חובה שאני משתוקק לה..." עכשיו קרובים אנו אל סוף הסיפור והמתח גדל והולך. "לבסוף נכנסנו למיטה", אכן לפעמים קשה לקיים מצוות החירות בטהרתן. "מאליו גאה בי דמי", כלומר מי שביקש להיות אדון לעצמו כבר בצעדיו הראשונים אי אפשר לו לעמוד בפני הכוחות העולים מן המעמ"קים. אלא שיותר מכל רבת רושם שיחתם האחרונה של שני האוהבים, של הצעיר שפסק־דין מוות תלוי בצוארו ושל הנערה מן העבר. כשהיו חובקים זה את זה אמרה לו הבחורה: "ובכל זאת אשתך..." השיב לה: "מותר לי. היום הוציאוני לחופשי על מנת שמחרתיים לעת בוקר אוצא להורג..." אמרה לו: "כל כך הייתי רוצה שתשאר אתי תמיד תמיד... רק הזהר, נרתעה רגע, שהרי איני יכולה להרשות לעצמי להביא ילד..." אותה שעה מסיים ואומר המחבר, "וידיעה אותי מחדש אל קיומו של אותו עולם שמבקש הייתי

כדברים אלה שבמציאות. 'ארמונו' ו'משפטו' מצויים באימפריה האוסטרו־הונגארית והאישי והסמלי והחייצוני והמוחשי מצטרפים לאחדות אורגנית אחת ששמה פרנץ קאפקה. ואילו מחקיו הרבים הפרישו לעצמם צד זה או צד אחר שביצירתו הסבוכה — אחד אנגלי, Upward, נטל לו, למשל, את הרגשת האשמה הקאפקאית וחיבר סיפור, שאם תבוא להשוותו אל המקור ייראה כלוח תמונות שסיסמאות ופתגמים כתובים בשוליהן — ויצרו סיפורים נבובים, עומדים על פגור מים של סמלים ונטולי רוח־חיים. אלא נחזור אל 'האור בסורג'. משנסתיים משפטו של מתי מגד וה'נאשם יצא חייב בדין, באים אנו אל חלקו השני של הסיפור שסיסמתו החירות כשם שהאשמה היתה סיסמת חלקו הראשון. שמש בית־הדין בא אל הגיבור שנשאר עזוב לבדו באולם ומודיעו, כי חופשי הוא "עד מחרתיים בבוקר". "בשעה שמונה, הוא אומר לו, חייב אתה להופיע כאן על מנת שיוצא גור הדין לפועל ובינתיים יכול אתה ללכת למקום שתרצה". כך יוצר לו המחבר, בדומה לחוקר במעבדה, תנאים מיוחדים ומלאכותיים בשביל לעמוד על כל הצפון בדרך־חיים זו של מימוש החירות עד תום. על הרוב אין בה בשיטת עשייה זו ברכה רבה ולא טוב לו לסיפור שיהא מורכב גורים גורים תפורים בתפרים גסים וגלויים לעין. אלא לא זה העיקר. העיקר שיהא ממש בגיבור עצמו, שמעשיו ישמשו הוכחה חיה לאופי הכללי שטבע בו יוצרו. מה עושה גיבורו של מתי מגד לאחר ששילחו לחופשי ונתן לו "יום פגרה אחד מן המות"? מה עושה הוא בחירותו? והיאך רואה הסופר את מיצוי החירות הגדולה? בראש וראשונה הוא עומד ומתפלסף מעט; ואמר דברים דלים ומקור בלים על החופש שזכה בו. "כל מה שכבל את ידי בעבר — בהתחייבות כלפי עצמי וכלפי הזולת, מצוות שקבלתי על עצמי ברצון או בהכרח, נדרים שנדרתי — כל זה הותר עתה ומי יאמר לי מה אעשה ומה לא אעשה? אך אם כך חופשי אהיה גם מחטא, מכל חטא, שאין החטא אלא עבירה על אסור כלשהו, אחד אם הוא איסור שהטילו אחרים, ואחד אם הוא איסור שהטלתי אני על עצמי, או רק דימיתי, כי העזר לם מטילו עלי", וכן "צריך אני לדעת בביורר אם אמנם אני הוא אני, כי אכן ואמנם אני הוא העומד לעשות את כל המעשים הנפלאים בחירות גמורה, חירות גם מזכרונות־העבר ומתקוות לעתיד, החירות הנעלה מכל, החירות מן המוות". ולבסוף לאחר מנה זו של הרהורים הוא עושה מעשה נפלא והולך אצל

לשוכחו, שמבקש הייתי להאמין, כי אינו קיים עוד בשבילי, כי חופשי אני ממנו, והוא קם והולך להסגיר עצמו מרצונו הטוב בידי שומרי הכלא ויודע בלבו "כי את ידיעת החופש הזאת אין שום דבר בעולם עשוי לגזול ממנו" ו"רחמים גדולים היו בי על עצמי, רחמים שלאחר יאוש, אך ידעתי כי חופשי אני עתה באמת מכל בדידות ואשליות שבעולם".

כזה גיבורו של מתי מגד ואלה מעשיו. אין הוא הרפתקן גדול ואינו איש הפקר גדול ואינו בעל תאוות גדול ואינו שוחר-חרות גדול. וכל אותם דיי-בורים גבוהים על חופש ופורקן, עול חובות סופם שהם מצטמצמים באפיוודה קטנה, עלובה בתוכנה ועלובה בצורתה ואינך יודע על שום מה הולך את גיבורו בתחילת הספור אל בית-הדין ועל שום מה הוציאו לחופשי ועל שום מה החזירו בסופו אל בית-הכלא. המסגרת החיצונית נכבדה וכבדת משקל ואילו תוכנה קלוש כל כך ובאנאלי; מעין מעשה שאי-רע לאחד לבלר קטן; אלא שאילו השמיעו זה לא היה יודע לקשטו בסמלים והרהורים של פילוסופיה. שאר שבעת הסיפורים פעמים נופלים מעט ופעמים עולים במקצת על הסיפור הראשון. 'השחור' משמיע אותם פזמונות על חירות וחופש ממאסר. גיבורו יוצא אף הוא מבית-כלא לחיי חירות; אף הוא מכריז כי 'ק"ן טעמים יש לו לחופש' ובדעתו "לנסות את כולם אך יותר מכל ערב לחכי טעמו של חופש האהבה", אף הוא בא אל חברתו ש"סייעה בידו בעין יפה וביד מיטיבה ובגוף צעיר ושוקק שניכרו בו אותות הגעגועים של שנתיים ימים", ולבסוף חוזר גם הוא אל בית-הכלא, אלא שהפעם אינו חוזר מרצונו הטוב אלא שוטרים מחזירים אותו שמה. ויש כאן דמות סמלית קלושה, גבר לבן-שיער; וישנו אריה הגדול המבקש לשווא לכפות מרותו על גיבור המעשה ולרתקו אל חובתו והכל מילולי וחיצוני ואין הכרח לדברים שיהיו כמות שהם. "מותו של אבא" בא ללמדנו שהחירות אינה שבירת כבלים סתם. "וההתחייבות האמיתית אשר לאוהבי החירות היא ההתחייבות לאמת", וכנר-אה שהמחבר נכון עכשיו להתנער מחיי חירות ללא סייג ולילך לקראת אותה 'תכלית נכספת' שרמז עליה בהקדמה לספרו. אמנם ב'רעיה, רעיה אם' חוזרת ונשנית עד עייפה הנוסחה 'המוות הוא החירות'. ואפילו הפסוק ההמלטי "למות... לישון ולא יותר" מצוי כאן, אלא שהגיבור האומר למלט עצמו מעול האבדות, כבר מהרהר בחדר שיש להוסיף לדירתו ובבקשת תוספת למשכורתו. ב'ביקור של אהבה"

הולך הוא אל אחיו בקיבוץ 'תל-אור', אל הנאמנים המעטים שלא בגדו באידיאל חייהם ומבקש לטהר עצמו "מאותו סחי-ומאוס שדבק בו... מסיגי הבדידות הכרכית, בדידות-של-הוללות ושל חטא" (שאגב לא תוארו כלל בדפי הספר) בשביל לבוא אל חברתו יהודית מוזכר ונקי. והריהו עולה עם שחר ביחד עם ריעו על טרקטור ויוצא לשדה ומתוודע אל האדמה. ואפילו ברגע זה, שעה שהוא מפורר רגב שחור בין אצבעותיו בשביל "לאחוז, כביכול, ממש בחומר העו-לם", אי אפשר לו אלא להרהר הרהורים מופשטים. "ביני לביני הרהרתי בכך, שיפה כוחי בפגישה זו מכוחו של ריעי: שהוא עשה את חובתו תחת שאני אושרתי מרצוני הטוב במגע זה עם פשוטי-דברים, עם יסוד זה של החיים, שהיה מהלך עלי יינו ואינו פוסק. בפועל-ממש חשתי כיצד אני ממריא והולך מעל לאותה ביצה שבה הייתי שרוי הרבה, וחוזר לנשום מחדש את אוירת היותי אדוני-של-עולם, כב-יכול, שכל אדנותו באה לו דווקא משום שאין שום חציצה ביני לבין המסור לשלטונו, דווקא משום שעשוי הוא להתמוזג עם צלילי-הבראשית וגונו-הברא-שית". מסופקני אם אחד שזכה לנגוע ב'חומר העולם' ולהתמוזג עם 'צלילי-הבראשית', מוכשר לעמוד באו-תו רגע ולבחון מעמדו שלו לעומת מעמד חברו ולר-אות הבדל בין עשייה מחובה ועשייה מרצון טוב ול-הגדיר משמעות המושג 'אדוני-של-עולם'. דומני בשעה מעין זו מאליו אומר הלב נעימות אחרות. ופרט קטן זה יש בו כדי לאשר את הרושם הראשון שבא לך מסיפורים אלה. יש לו למחבר כמה וכמה 'רעיונות', כמה וכמה ניסוחי מחשבות (אפשר אפילו הרגשות) שעל הרוב כבר נמצא להם ניסוח וניתנה להם צורה בספרות, והוא בא ונוטל משהו מן המת-כונת החיצונית של דרך סיפור זה ומוסיף עליה פירו-רי עלילה מלאכותית ומשבץ את אלה בהרבה הרבה משפטים נדושים של אקסיסטנציאליזם וקאפקאיום והדברים אינם באים לכלל איחוי אלא נשארים מפו-רקים לחוליותיהם. הרהורים מזה וסמלים מזה ועלילה מזה. אברים מתים שצירופם אין בו כדי להעלות דמות של אדם ממש. אמנם יודע מתי מגד "שאין דבר ספרות מתחיל ואין הוא מסתיים אלא ב'אני' האחד של כותבו" ומבקש הוא "לכבוש את האדם, את יד-עותו ואת מאויו לדרך הראויה", אלא שנבצר ממנו לאחוז בציצית ראשו של זה האדם החמקמק ולכפות עליו שיבוא אל בין דפי סיפוריו.

## אמונה הבאה בכפירה

### מאת יעקב לוינגר

תורה ומצוות בזמן הזה, הרצאות ומאמרים מאת ישעיהו לייבוויץ, הוצאת 'מסדה' בע"מ, תל-אביב, תשי"ד, 173 עמודים

קובץ המאמרים וההרצאות של ישעיהו לייבוויץ, שיצא לאור לפני שבועות אחדים, דומה בדבר אחד אופייני לרוב הספרים על בעיות האמונה והתרבות הישראלית שראו אור במדינה המחודשת: אף הוא אינו אלא קובץ של דברים שנאמרו ושנכתבו לשעתם ולא מסכת כוללת אחת שארגוה בשיטה ומדעת. משהיה חזונה של הציונות לממש חדלה המחשבה היהודית מהיות 'פת שלימה' ונעשתה פתותים פתותים. יוצא מכלל זה ספרו של אהרן ברט "דורנו מול שאלות הנצח", תשי"ד, שבעיקרו אינו אלא מהדורה מחודשת של מלאכת הסניגוריה הדתית בנוסח החרדים בברי לין וכמעט שאינו מוסיף משל אורא דארץ ישראל בחינה המחודשים ולא כלום. אולם נבדל קובצו של לייבוויץ מיתר הקבצים בכך, שהוא מראה בעליל על כוונת-המחבר לבנות יסוד עיוני לרעיונותיו בעניינים שבשעה זו לא קיבץ לייבוויץ את מאמריו והרצאותיו אלא לאחר שניסה להשתית את דבריו על השקפת עולם מסוימת, שהשמיעה המחבר בהרצאה הפותחת את הקובץ ("מצוות מעשיות", 9—26), ושלפי סדר הזמנים הריהי דווקא מן הדברים האחרונים שהשמיע. הרצאת-פתיחה זו ודאי מן הדברים המקוריים והנועזים ביותר שנכתבו בימינו במחשבה היהודית ומצטיינים בשאיפה לבהירות הביטוי ולכנות רעיונית, שאינה מסכמת להסתתר בערפילי מליצות רליגיוזיות, לאומיות או פילוסופיות כביכול, השכיחות כל כך בדורנו והעושות בעליהן הקולנים, תועי-דרך ואובדי-עצות, מזרי נבוכי-הזמן.

קובצו של לייבוויץ כולל י"ג פרקים, כמניין עיקרי הדת של הרמב"ם, מהם הרצאות ומהם מאמרים, אך כולם כבר ראו אור באיזה עלון או קונטרס בין תש"ג לתשי"ד. רובם עוסקים בבעיות השעה שבחי הדת בארץ ישראל ובישראל, שלפי לייבוויץ צריכים הם ליחיקה מחודשת לפי צרכיו של עם, שאין תנאי

החברה והמדינה נתונים לו מידי אחרים אלא הוא עצמו תפקידים וחובות מדינה עמו ומסוגל הוא להתקין לעצמו את מבנה החברה הרצוי לו. דת-ישראל כפי שהיא בידינו, זאת אומרת כפי שנתגבשה ב'הלכה' של תורה שבעל-פה, אין לה 'הלכות' למשטר של חברה ואינה קובעת עמדתו אצל החובות הכלליות המוטלות על מדינה עצמאית; וזהו לדעתו של לייבוויץ הטעם העיקרי לאזלת-היד שביהדות הדתית בזמננו, בדרכה החינוכית והמדינית. מקצת המאמרים שבקובץ אינם, לאמיתו של דבר, אלא דברי פולמוס עם המנהיגים של המפלגות הדתיות ושל תופסי התורה הרשמיים, וממילא כבר זכו לתשובות באותו נוסח גופו, שבאו ללמד סניגוריה על הנתקפים ולשפוך רותחין על פניו של המחבר שהשמיע דברי קיטרוג. אולם גם נסיון אחד מעמיק יותר הוליד הפולמוס הזה, והוא חיבורו של אליעזר גולדמן 'ההלכה והמדינה', מפרסומי הקיבוץ הדתי תשי"ג, המבקש לנתח בכובד ראש את המצב החמור של היהדות הדתית בישראל וסיבותיו ולעמוד על אפשרויותיה בהמשך קיומה. אנו לא נעסוק במקום זה בבעיית חמור זה, שייכתן והיא חשובה מאד בעיני בעל-הקובץ ואף בעיני אחרים אלא שמוטב לנו להגיה את המרחק בין בירורה לעסקני-ציבור ולמחנכים, שאין לנו חלק בהם. דיון זה אינו מבקש אלא לעמוד על הרקע העיוני של הקובץ, השייך בעיקרו לפתיחה שבשער הספר הנ"ל, ושאר המאמרים שבקובץ חשובים לנו, כל שהם מתיישבים עמה או שאינם מתיישבים עמה. לכאורה, אף בבירור עיוני זה איננו מן הראשונים. לאחר שנתפרסמה פתיחה זו של לייבוויץ בחוברת 'גלילות' ג' (קע"ו), תשי"ד, יצאו אחריה שתי חוברות של אותו כתב-עת, והראשונה שבהן מלאה וג' דושה דברי פולמוס עם רעיונות המחבר ואף בשניה נתפרסם נגדם מאמר אחד. אולם הצד השווה שבכל המאמרים האלה, שהם מעלים כנגד השקפתו של לייבוויץ השקפה אחרת, שונה משלו, כפותה למסורת יותר או חפשית יותר, ובעצם אין מן החכמה היתירה בוויכוח מעין זה. הכל יודעים, ועל אחת כמה וכמה שלייבוויץ יודע, ששבעים פנים לתורה וששערי הפירוש לא ננעלו, לכל מה שיאמר אדם מישראל מיד הוא מוצא סמוכים לדבריו מתורה שבכתב ומתורה שבעל-פה. אבל הרי דווקא בכך מצטיין לייבוויץ, שהוא מקבל דינה של עובדה זו בכל אכזריותה: "אנו רשאים להגיה, הוא אומר, שכל פסוק וכל מדרש וכל מאמר פילוסופי שאפשר לצטט בוויכוח זה — ידוע גם

למרצה, אלא שאני במתכוון בוחר לי את הדברים המשמשים אילוסטרציה למה שאני אומר מדעתי, ואין אני אומר על סמך הדברים האלה" (עמ' 10). פירושו של דבר, שאין ליבוביץ מתכוון כלל ליתן לנו פרי עיון מגידולי היהדות אלא נתינתו — השֶׁ-קפתו הפרטית, שמתוך פכחות גמורה הוא תולה אוֹ-תה לסירוגין באילנות גדולים לשם 'אילוסטרציה' בל־בד. אבל מודה אני ומתודה, שאיני מסוגל להבין טעמן הענייני של 'אילוסטרציות' אלה השופעות לרוב בכל הקובץ. כלום התכוון ליבוביץ להביא דוגמאות לרעיונותיו — פסקאות מתוך הרמב"ם, אמ־רות של הבעש"ט ושל הרב קוק, כדי ליתן בכך פחד על מתנגדיו ולהראות להם באצבע, שאם בכל זאת יעזו לקפוץ עליו כדרך אנשים יהודים בפסוקים ובמאמרים, הרי בידו גם הוא לגייס כנגדם חיל גדול של דברי תורה ומאמרים קדושים ממקורות היהדות ולהתנגח עם יריביו בדרך השיגרה המקובלת; או שמא נזקק ליבוביץ לאותן דוגמאות לגופו של עניין, כדי לומר בכך, שאין לנו עוד היכולת והזכות לכלוא את היהדות באיזו שהיא השקפה דתית מסוימת; — וכאילו הוא טוען ואומר — הרי לכם ראיה מובהקת לדבר, שאפילו השקפה דתית משונה ותמוהה כהשֶׁ-קפתי שלי, שאני מכריז עליה מראש שאני אומר אותה 'מדעתי' בלבד, ושבוודאי מעולם לא יצאה מפורשת כל כך מפיו של איזה יהודי מקובל בעם, — אפילו השקפה זו מסוגלת 'להתבסס' על פסוקים ומאמרים, לא פחות מכל השקפה דתית אחרת, שנראית לכם הגונה יותר. שהרי לדעת ליבוביץ אין השקפת־עולם יהודית, לא אמונה יהודית, מיוחדת ולא מוסר יהודי, אלא היו בה מקום להשקפות, לאמונות ולתורות־מידות שונות ונוגדות זו לזו (11). ולפיכך לא ייתכן בעיני למצוא איזה צידוק לפסול את השקפתו מלבוא בקהל משום שנאמרה 'מדעתו'.

לפיכך ביקורת אובייקטיבית על דעותיו של ליבוביץ, שלא תתימר לנסח את השקפת־העולם האחת האפשרית בתחום היהדות או על כל פנים להגדיר את קבוצת ההשקפות האפשריות ביהדות, לא תוכל להיות אלא ביקורת שמבפנים, מתוך האמור בדברי ליבוביץ גופם. צריכים אנו לבחון, עד כמה משום שיטה עיונית ממש בדבריו או שמא אינם אלא ניצוצות נאות של רעיונות ופירוטי הרהורים של חריף ושיננא, אבל אינם עשויים להתאחות כדי שיטה ואולי יוצאים הם אפילו מנקודת־ראייה מתנגדות זו לזו. כן חייבים אנו לבחון, על כל פנים חייבים אנו

לשאול את השאלה, אם ההנחות העיקריות שעליהן מונחות דעותיו חזקות הן כל כך, שישמשו עמודי יסוד לשיטה עיונית רבת כובד ומשקל.

נקודת המוצא לדבריו של ליבוביץ היא הבעייה הקשה, שכבר מוצנעת היא ביסוד המחלוקת הידועה שבין אחד־העם לברדיצ'בסקי, ושעד היום הוזה פתור־חה היא וצריכה עיון: בעיית מהות היהדות, כלומר מהו בעצם הדבר המיוחד ליהדות זו, שאנו מכריזים עליו וחוזרים ומכריזים שרוצים אנו להחזיק בו בכל הכוח שבידנו, או היפוכו של דבר — מכריזים אנו עליו שצריכים אנו בראש בראשונה להיפטר ממנו. מהו בעצם אותו עניין, שעליו אנו מתעצמים זה בזה? — ליבוביץ סובר, שלא ייתכן לראות את מהות היהדות בשום דבר רעיוני, מאחר שאין לך משהו רעיוני המיוחד ליהדות. שכן זו קיבלה מכל ההשקפות ומכל תורות־מידות של תרבות בעולם. הנה המקרא עצמו, כפי שאנו לומדים בו 'פשט' בימינו, כבר מלא השֶׁ-קפות מנוגדות ומתנגדות זו לזו. משה אמר: "פוקד עוון אבות על בנים" (שמות כ, ה; ועוד), ואילו יחזקאל חולק עליו ואומר: "הנפש החוטאת היא תמות" (יחז' יח, כא); משה ציוה ואמר: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (במד' טו, לט), ואילו שלמה הורה בחכמתו: "והלך בדרכי לבך ובמראי עיניך" (קהל' יא, ט). כיוצא בזה אין לך מחלוקת קשה יותר בהשֶׁ-קפת־עולם ממחלוקת זו שבין בית שמאי ובית הלל אם "נוח לו לאדם יותר שלא נברא משנברא" או "נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא" (עירובין, יג, ב), ושתי השיטות עומדות וקיימות ביהדות. ואפילו בקודש הקודשים של הדת היהודית, בתפיסת האל בכבודו ובעצמו, נחלקו הדעות, ואם תרצה לר־מר רשאי אתה לומר ששרויה בה סתירה רעיונית: פעם נאמר עליו שהוא "אל נקמות" (תה' צד, א) ופעם שהוא "טוב לכל" (שם קמ"ה, ט); סתירה הכוֹ-רכת עמה גם מידות־מוסר מתנגדות וסותרות זו את זו — מידת הדין ומידת הרחמים. ואם תאמר, שעל כל פנים האמונה ב"אל האחד" מאופייה של היהדות ומייחודה, הרי פירושה של אחדות זו אף הוא מן הדברים השנויים במחלוקת: כלום זו אחדות מוח־לטת היא, שאינה ניתנת להפרדה שבמציאות ולא להפרדה שבהגיון כדעת הפילוסופים, או זו אחדות שגנוז בחובה שפע של גוונים ותהליכים דרמאטיים מאד של ה'ספירות' כדעת המקובלים? ושוב אין הצד השווה שבין אלה לאלה אלא מספר ריק שאין בו תוכן של ממש.

אלא במציאות מסוימת ומתוך הנחותיה של מציאות זו" (111).

אלא מכיוון שאין ההלכה מוגדרת על ידי תוכנה, הרי אי אפשר לנו — אף על פי שהכריז ליבוביץ בחשיבות יתירה ש"יש עיקרים אימאננטיים של חקי" קה הלכתית" (146) — להגדיר את ההלכה בשיטה קבועה ומסוימת, אותה ואת פסקי דיניה והדרך שבה היא נחקקת, שהרי שיטה זו עצמה אינה אלא סעיף מסוים שבתוכנה. ובעל-כרחנו אנו אומרים, שההלכה גופה היא הקובעת (בכל דור ודור) אופן ההכרעה שבהלכה מהו ומי הסמכות שתגזור דינה, אבל בש" עה שאופן זה או סמכות זו הם עצמם שנויים במח" לוקת, שוב אין ההכרעה בהלכה נקבעת אלא על ידי הכשרות הניתנת לאחת מהן על ידי הדורות הבאים: "הפורום שיחליט", אומר ליבוביץ, "והחלטתו תקבע את המשך ההיסטוריה הדתית של עם-ישראל — יוכח לאחר מעשה כלגיטימי מבחינה דתית" (152), למשל, "הוראת שעה של דורנו זה" — כל הוראה איזו שהיא משנתקבלה בעם — "אף היא דין תורה תהיה כאילו ניתנה מסיני" (128).

רעיון חריף זה מתחיל קצת להסתבך לאחר שנעיין בתפיסתו של ליבוביץ על היחס בין אותה הלכה לבין עצמאותו המדינית. בנקודה זו לא נוכל להתעלם משלבים ברורים של התפתחות מכרעת שבתפיסתו בשנת 1943 ("חינוך למדינת התורה", 53—67) ולת" פיסתו בשנת 1952 ("משבר הדת במדינה", 101—130). מתוך הראשונה רואה ליבוביץ את כוונתה העי" קרית של התורה, שתהא מתקיימת בחטיבה לאומית-מדינית, הקובעת בעצמה את משטרה והסודרת סדרי עצמה באופן עצמאי וכך הוא אומר: "לכתחילה לא ניתנה תורה לעם ישראל, כדי שיחיה על פיה בגלות. אולם קרה מה שקרה, ועם ישראל יצא עם התורה לגלות. איבדנו את השליטה על צורת חיי החברה; נקלענו לתוך חברה זרה לנו, אשר לא אנו היינו אח" ראים למשטרה; לא יכולנו לשנות משטר זה ולא היתה לנו כל זכות וכל סיבה להתאמץ לשנותו. בזה שותק בפועל חלק גדול של התורה — כל אותן המצ" וות, אשר בהן מסדירה התורה את חיי הציבור, את המשק, את המדינה, את החברה" (58). והמסקנה היוצאת ממעמד זה היא, ש"אנו צריכים להבין, שישנם כיום" — זאת אומרת אז, בשנת 1943, כשכבר הי" תה המדינה בדרך — "תפקידים ובעיות, אשר את פתרוןם לא נמצא ערוכים ומסודרים במסורת, שקבל" נו מאבותינו ורבותינו, מפני שהם לא נאלצו אף פעם

ועל כרחך אתה אומר: הדבר המייחד את כל נושאי" היהדות הוא המשפט הדתי, בניין ה'הלכה', (11—12), שכל חוקר ובעל-מסותורין נכבד, שהכיר בתוקפו של דין זה, חשוב כיושב כדת וכמשפט בתוך היהדות ואף פירושו ודעותיו נתקדשו בה (15—16). אכן משהו מופלא ביותר לפנינו: אף על פי שהצד השווה שבכל הוגי הדעות שבישראל היה, שלא ראו באותה 'הלכה' אלא אמצעי וכלי לאיזו תכלית נעלה — של פילוסופיה או של מסותורין — ושעליה, על התכלית, נחלקות דעותיהם, הרי דווקא ההודאה באמצעי וכלי-תשמיש זה היא שייחדה את כל המחזיקים בהם (אגב, השווה אחד העם "בין קודש לחול", על פרשת דר" כים, שכבר אמר מעין אותו רעיון בהשגותיו על תנועת התיקונים, אך לא הוציא ממנו את המסקנה האחרונה, שהיתה מקעקעת גם את תורת 'המוסר הל' אומי' של עצמו!).

ואמנם בדעה זו של ליבוביץ, הרואה את המשפט הדתי דבר המייחד את היהדות, אין, לכאורה, משום חידוש; הריהי באה ועולה אצל כמה וכמה מהוגי הד" עות בישראל מימי מנדלסון ואילך, ואף זכתה לאחרונה לבניין של שיטה בחיבוריו של יצחק ברויאר (עי' בייחוד בספרו *Judenproblem*, 1917). אבל מושג המש" פט הדתי (מושג ה'הלכה' של ליבוביץ), שונה בדבר אחד שיש בו הכרע מן האמור אצל כל קודמיו בדעה זו: אצלו נתפסת ה'הלכה' כעניין חי ובעל תנועה, כתופעה שיש בה משום התפתחות ושאינה ניתנת להיגדר על ידי התוכן המיוחד שלה. ה'הלכה' של ליבוביץ אינה כזו של קודמיו — תוכן מצוות של התגלות ראשונה בסיני, ואף על פי שהרבו מחלוקת ודין ודברים בכך ונתחברו אליו סייגים וגדרות הרי" הו, התוכן, כשלעצמו דבר מסוים וקבוע, העומד למע" לה מן המציאות החולפת. אבל ליבוביץ מטיל על עצמו 'דיון רצינאלי' (9), שבתחומו אין למונח "כש" לעצמו" כל משמעות, ותופס הוא את ה'הלכה' תפי" סה חדשה, שאמנם כבר כמה מרבותינו המקובלים בעם (כגון ר' יוסף אלבו, הגר"א ואולי גם הרמב"ם במקום אחד במורה נבוכים) רמזו אליה. "יכול אדם", אומר ליבוביץ, "לזכור תמיד את מוצאם של החוקים והמשפטים המוחשים והמנוסחים מאותה תורה שהי" תה כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה וקיימת אלפיים דורות לפני בריאת-העולם — ועם זאת לא יתעלם האדם מן העובדה, שהתגלמותה של זאת התורה בהלכה ועיצובה של הלכה זו בצביונה המיוחד לה תהליכים היסטוריים הם, שלא התחוללו בחלל הריק

לטפל בבעיות כאלו. לא נוכל להסתפק בהליכה בת-לם שהרשו קודמינו, ועל כרחנו נצטרך לחפש פתרונות ולחדשם. בעצם, לא יהיה בזה משום חידוש ממש, כי כל הפתרונות גנוזים בתורה, אבל יש לדלות אותם משם" (כנ"ל). אמנם עד כאן הדברים פשוטים, על כל פנים פשוטים הם מבחינתם העיונית; יש למצוא תשובות מן התורה גם לשאלות זמננו הדור-שות במידה מרובה 'חידושי' הלכה, ולא 'הליכה בתלם' בלבד של הכרעות הלכתיות בדרך-ההיקש הרגילה והמקובלת. אלא שממאמריו האחרים של ליבוביץ נראה לנו, שבינתיים חש, שהמשפט האחר-רון בציטטה הנ"ל אינו הולם כל צרכו את דרך ה'דיון הראציונלי' שהוא מטילו על עצמו. בינתיים נתחוויר לו יפה יפה, שבתביעתו האמורה יש בהחלט 'חידוש ממש', הואיל והמלים הנאות — "כל הפתרונות גנוזים בתורה אבל יש לדלות אותם משם" — אינן באות ללמד הרבה. שכן 'תורה' זו, שכל הפתרונות גנוזים בה, שוב אינה יכולה להיות אלא "תורה שבכתב עם תורה שבעל-פה" — לא תורה במובן הפורמאלי של חמישה חומשי תורה או התנ"ך, שלא מפיו אני חי ולא מפיו חי עם יש-ראל כקהל שומרי התורה" (10). שהרי "אילמלא-היה לכה שקיבלתי על עצמי כדת ישראל, לא הייתי מכיר את ערכיה ותכניה של דת זו הגלומים בכתבי הקודש" (13); שהם כשלעצמם מציגים ערכים ותכני אמונה שונים ומשונים זה מזה וניתנים לפירושים בכל דרך שתצצה. ואם נצא ונתבונן בכתבי מפרשיהם המוחזקים כשרים ביהדות — בכתבי הוגי הדעות, שמנ-קודת מבט הדת יש לראותם בראש וראשונה כמ-פרשי המקרא — נראה, שבנקודה זו גופה על ערכן הדתי של החברה והמדינה היו חלוקים, ואין כל הכ-רעה עיונית לא לכאן ולא לכאן (76—84, 105—110). יתר על כן טוען ליבוביץ במאמרו הנ"ל משנת 1951, שכל עצמה של ההלכה, משרשיה הראשונים בימי עזרא ונחמיה ועד היום הזה, מושתתת על ההנחה של העדר עצמאות מדינית-ממלכתית לעם שומרי התורה (114—121). "כללותה של ההלכה — — — על כל מקורותיה וגילוייה מן המשנה והגמרא ועד רמב"ם ועד בכלל — — — לא נועד מלכת-חילה להיות אלא אוסף הדינים הנוהגים בזמן הזה, באין מדינה ושלטון לישראל" (114). זאת אומרת, לא מתורה שבכתב כשלעצמה ולא מתורה שבעל פה על כל גילוייה ניתן לדלות את החידוש הדתי, אלא מוטל הוא, החידוש, עלינו כמעשה עצמאי

ומקורי של הדור הזה. "מעתה חייב ומוכרחת היה דות הדתית", הוא אומר, "להכריע בין שתי גישות עקרוניות מנוגדות, שכל אחת מהן כשלעצמה ניתנת להנמקה ולהצדקה על פי המקורות והמסורת הרעיונית והמציאותית-היסטורית של היהדות" (122). "ואם ייאמר שזהו ערעור כל הסמכויות המקובלות, יש לענות על כך בפירושו: כן; אנו שחיסלנו את הגלות והקימונו את המדינה הזאת ובצענו את המפנה הגדול ביותר במציאות הישראלית לא על פיהן של הסמכויות המסורתיות, כבר ערערנו אותן. הסמכויות האלו פסקו מלהיות סמכויות בשבילנו. הציבור של יהודים שומרי תורה שהשתתפו במפעל הציבורי — חולל בהקמת המדינה הזאת את המהפכה הדתית הגדולה ביותר בתולדות ישראל, ולא על פי ההוראה של הסמכויות המסורתיות של התורה — ובזה ביטל אותן. אנו מקבלים את העובדה שהסמכות הזאת בטלה ואין היא קיימת עוד" (152). אכן דברים כדברונות משמיע לנו האיש התקיף הזה! בוודאי לפנינו קטע של נאום למופת ואולי אפי-לו פאתוס אמיתי של אדם, שהראה בפועל את מסי-רותו הרבה למימוש עצמאותנו. אך אם נעיין בדבר, שכל ההכרזה המהפכנית הזאת לא באה אלא לשמור על רציפותה ההיסטורית של היהדות (ראה העמודים שלפניה). שלפי דבריו אינה מתגלמת אלא ב'הלכה', על כרחך שנולדים בלבך חששות קשים מאוד. שהרי בשום פנים אי אתה יכול לומר, שאף על פי שליבור ביץ תופס את ההלכה בתפיסה של תנועה שבהתפתחות, אף על פי כן אין הוא מאמין (כפי שאפשר היה להבין מעמ' 146) אלא בהתפתחות הנובעת מקטי-גוריות שבהלכה בלבד. הלוא, למשל, מניין לו ללי-בוביץ, ש"לא ייתכן להשלים עם קיום מפעלים אלה בישראל (שהעבודה בהם בשבת תיאסר ע"פ הכרתה ומצפונה הדתיים" של היהדות הדתית) גם כשהעבודה בהם נעשה על יד 'חופשים' בלבד"? וש"יש להטיל איסור דתי על כל השתתפות במפעלים אלה, בהון או בעבודה, ועל כל שימוש בתוצרתם" (96)? — בוודאי לא מפסק-הלכה כזה, שבצורה כללית כזאת לא נחרץ עוד משפט כמותו בישראל ואף אין לו יסודות של ממש ב'הלכות שבת', ואינו אלא מסברה אישית, שאמנם אצל פרט זה שהוא עוסק בו (העבודה במפעלים בשבת) אפילו מתקבלים דבריו על הדעת, שמן-הסתם יש גם דברים "המותרים על פי התורה" אבל "אסורים משום כבוד התורה" (93). אבל ברור לנו, שכל שיקול מעין זה, לא בשעה זו בלבד כש-

הוא נסמך על הוגי-הדעות של 'המדע הנוצרי' בארצות הברית (Christian Science), שמצינו דוגמתו אצל ליבוביץ (149), אלא גם בשעה שיסתמך על איזה הוגה-דעות מקובל ביהדות, שוב אינו שייך קול-שבהלכה טהור, אלא יונק הוא ביודעין מטעמים שמעבר לתחומי ההלכה. והגע בעצמך, מניין שאב ליבוביץ את הרעיון המרגיז והמחריד כל כך, ש"אדם דתי צריך להיות אזרח הגון" (148), אם הוא עצמו מודה במקצת, שאמנם "אין זו עבודת קודש" (שם)!! לשם ברורה של בעייה פנימית זו ברעיונותיו של ליבוביץ, שאי אפשר היה לה שתיעלם גם מעיניו, נצטרך לפנות עכשיו אל ראש עיוניו — לשאלת ערכה הדתי של ההלכה. רציפות זו של היהדות, שאינה מתגלמת אלא באותה 'הלכה', שכבר ייגעה די והותר את ראשו, — על שום מה אנו שומרים עליה? — תשובתו של ליבוביץ לכך אינה אלא דתית. מבחינת החברה והלאום אולי יש בידנו להקים כאן עם ישראלי, שאינו יונק את תרבותו ממסורת העבר היהודי (141). שלא כהוגי-הדעות של אי אלו מפלגות רשמיות פטור ליבוביץ מן המאבק לחיזוק הקשר עם העם היהודי בגולה ואפילו מוכן הוא להכיר באפשר שבמציאות לפי המהלך הכינעני, אבל יש לה להלכה, עניין זה המגלם את רציפותה של היהדות, פונקציה דתית נעלה: היא עושה את החיים לחיי-קדושה ממש (23). הערך העליון, שדוגל בו ליבוביץ, הוא האידיאל הדתי, שהוא לבדו ראוי לשמש תכלית לחייו. ובתורת ערך תכליתי ממש הוא מבטל בהכרח את כל 'ערכים' של הערכים בלעדיו — את הערך האסטיטי, המוסרי-אנושי ואת הערך שב-הכרה ובשכליות. בלשון פשוטה יותר: אהבת ה' לבדו, כלומר משאת הנפש הדתית בטוהרתה, עומדת בניגוד קוטבי הן לאהבת-הטבע בכל גילוייה, גילויי ממש וגילויי אמונה, והן לאהבת-האדם בכל גילוייה, אהבת הפרט והאידיאל ההומאניסטי שלה ואהבת הכלל, האדם הקיבוצי והאידיאל החברתי או הסוציאליסטי שלה. גם מוסר-דתי וגם סוציאליזם-דתי, ולא כל שכן אסטיטיות-דתית, הם תרתי-דסתרי, שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת (ר' 11—12, 75—76). "המוסר", אומר ליבוביץ, "הוא קטיגוריה אנטרופוצנטרית-אתאיסטית, שאינה מתיישבת עם ההכרה הדתית או ההרגשה הדתית; זו אינה מכירה אלא את הטוב והישר בעיני ה' — לא את 'הטוב והישר'" (172). ובניסוח קיצוני יותר: "אין היהדות מכירה בכלל את המושג 'טוב', אלא רק את 'הטוב והישר"

בעיני ה' /, וזהו אנטיתזיה למושג 'הטוב והישר' — אם אנו מבטלים את 'עיני ה' /, אז 'אין טוב וישר'" (143). אגב כדאי לציין, שחיתוך-אימול זה בין "דת" ל"מוסר" (שכדומה העוזה רבה בו אצל אותה דת, שרגילים לגדור אותה כ"מונותיאזום המוסרי" דווקא!) הביא אפילו אדם דתי כליבוביץ להתקומם לשעה קלה בשם ה"פוסטולט המוסרי" נגד הגישה הדתית; שהרי במאמר האחרון שבקובץ ("לאחר קיביה", 168—173), שאמנם יוצא הוא מתחומי הנושא, עמיתו עמידה 'מוסרית', והמחבר מודיע עליה בדברים מפורשים, שהיא דווקא מוסרית ולא דתית, שהרי אלו דבריו: "אולם קיים גם פוסטולט מוסרי שאינו כלל בגדר שיקול וחשוב — אין משמעותה שלנו כיהודים אסור לעשות מעשה זה; אלא זוהי הדגמה שאסור לעשות מעשה זה. 'מוסר היהדות' הוא מן המושגים המפוקפקים ביותר" (171—172). פירושו של דבר, שכל מה שנאמר באותו מאמר לא נאמר כלל ועיקר מצד השקפתו הדתית של ליבוביץ, אלא דווקא מצד ה"מוסר", שבכל מקום אחר שבקובץ (ואפילו כלאחר-יד באותו מאמר עצמו! 172) הוא רואה אותו ככפירה ושוללו.

אבל השקפתו של ליבוביץ, הרואה את הדת ככת-לית שאין דבר בלעדיה, לא זו בלבד שהיא שוללת את האידיאל המוסרי, האסטיטי וההכרתי, אלא שוללת היא גם את הערך העצמי של העונג שבחוויה הרליגיוזית גופה, את הערך שבהתרוממות הרוח הבת-אהבת, של ההתענגות על ה', "תפלת רחמים ותחנונים", אומר הוא, "אינה אלא תופעה פסיכולוגית שהיא אירלוונטית מבחינה דתית. אולם גם מבחינת הגורם הדתי הנפשי הפנימי נראה לי, שאין כל רב-תא בתפלה המביעה את מאוייו ואת הלכי לבו של האדם" (17). ובאופן כללי יותר: "דת של 'ערכים' ואמונות' היא דת מעניקה — היא אמצעי עזר לאדם לסיפוק צרכיו הרוחניים ולשיכוך לבטיו הנפשיים; תכליתה הוא האדם, ואלהים מציע בה את שרותו לאדם" (20). והנה בנקודה זו, שבת-קולה מפוצצת בכל מערבולת הרעיונות הזאת, טמון מפתח של אמת להבנת הערך הדתי של ההלכה בתפיסתו של ליבוביץ. ה'הלכה' שלנו, אף על פי שאינה אלא אחד מן הפירושים האפשריים של כתבי הקודש (10), ואף על פי שאינה נתונה ל"מניפולציה של בני אדם" הל-קויה בהכרח ב"כל השיגאות וכל הטעויות וכל הש-טויות שבני אדם עושים" (שם) (9) — 'הלכה' זו היא הביטוי המוחשי הנאמן ביותר למעשה אידיאלי של

דתיות צרופה, מכיון שעל ידה פועל האדם פעולות המוטלות וכפיות עליו ועומדות ערוכות לפניו בתור אלהיות, ומתוך כך לא יעבוד את עצמו אלא את האלהים בלבד. "דת של מצוות" היא דת תובעת — היא מטילה על האדם חובות ותפקידים ועושה אותו כלי שרת להגשמת תכלית אלהית בעולם; — המקבל עליו דת זו הוא אדם העובד את אלהיו עבודה לש"מה, משום שאותו ראוי לעבוד" (20—21). דת המתכוונת להיות תכלית אינה יכולה להיות אלא דת של 'פרווה' (16), של "השיגרה האפורה של חיי יום יום" (שם), ולא דת של 'שירה' (שם) ורגעי התעלות גדולים. דת שהיא התכלית צריכה להיות אדישה לכל מצביו הרגועים של האדם. דת כזו, המתגלמת בהלכה על כל מצוותיה ה'משונות' וחסרות הטעם (8—19), היא בלבד יכולה להיות ביטוי למשהו 'סופראטורלי', למעלה מן הטבע ואלהי לחלוטין (135).

השקפה זו על ערכה הדתי של ההלכה אצל ליבוביץ ביץ כבר מבהירה לנו יותר את מושג ה'הלכה' שלו, שלא עמדנו עליו כל צרכו. ה'הלכה' אינה עומדת על תוכן מסוים וגם לא על דרך התפתחות מוגדרת וקבועה אלא על עיקרון דתי הגלום בה. בתורת עיקרון דתי, או לפחות בתורת ביטוי לעיקרון דתי, גילמה ההלכה את הרציפות ההיסטורית של היהדות, וכך עיקרון דתי רוצים אנו בתורת יהודים דתיים להחזיק בה גם לעתיד, למרות כל החידושים, כלומר השינויים, בתוכן ובדרכי-ההכרעה הממשיים, שצורך עקרון-ההלכה (רצוני לומר, העקרון הדתי הטמון בהלכה) מחייב אותנו לעשות בה בשעה זו. "אין ההלכה אלא דוגמה בידי התורה, המראה על כוונה מסוימת, ועלינו לברר מגמה זו ולשאוף לאותו משטר המתאים ביותר לפי הבנתנו אנו לשם השגת המטרה הנצחית" (84—85).

אמנם לעולם לא נוכל לקבל עלינו את עקרון-ההלכה, ולא נחזיק באיזו הלכה של ממש. ה'הלכה' בגילויה הפירושיים והרבניים של המאה העשרים היא ההתגלמות של ממש של עקרון-ההלכה שהוא לפנינו. שהרי כשנחזיק בעקרון-ההלכה בכללו, בשום פנים לא יהא בידנו לעשות בהלכה הממשית איזה שינוי שהוא, שאינו יוצא — או על כל פנים נראה לנו יוצא — מתוקפה עצמה. ונמצא כל שינוי בהלכה אינו אלא הטייתה של זו לצד צרכינו וערכינו שמעבר לתחום ההלכה, דבר שמתנגד התנגדות קיצונית לעקרון-ההלכה עצמו. רק במקום אחד תיתכן ותצטרך 'חקיקה מחודשת' בהלכה: במקום שעקרון-ההלכה

עצמו עומד בסכנה להיבטל מישראל; בשעה שמציאות של חברה ורוחניות חדשה מביאה לעולם אור נפשי משלה ונולדות קטיגוריות מחשבה חדשות, לערער בלב-ההמוון את סמכות ההלכה הממשית שלפנינו, דבר שיביא גם לידי ביטול גמור של עקרון-ההלכה גופו. וההלכה בזמן הזה בצביונה הגלוי, זאת אומרת צורה שאינה מקפת חוקים של משטר-חברה ומדינה, המוטלים על האדם כאזרח של מדינה, על כרחיה — לפי שיקוליו של ליבוביץ — שתמאס עצמה (והרי היא בלבד מגלמת בשבילנו את עקרון-ההלכה) על הגוער (ר' בייחוד 96—97) ועל כרחיה שתהא מבוטלת לחלוטין בדורות הבאים. "פיקוח הנפש" של נציגו הריאלי של עקרון-ההלכה מחייב כיום את חידוש ההלכה, ואמנם לפי קטיגוריות שמעבר לתחום הלכה, ובאמת גם לכך מצא ליבוביץ איזו אסמכתא (ושמא רק "אילוסטרציה"!) מ'הלכות ממרים' של הרמב"ם (100), אך לא אסמכתא מפורקת זו היא המכרעת, אלא חשובה כאן ההשקפה הדתית המונחת ביסוד הדברים. אמונתו של ליבוביץ בעקרון-המשמעת להלכה נתונה — בין אם היא כבר נתונה ממש ובין אם עתידה היא להיות נתונה — כדרך האחת לעבודת-אלהים שלימה, כלומר להגשמת הערך הדתי כתכלית שאין דבר בלעדיה, היא הבסיס העיוני שלו לרעיונותיו הפובליציסטיים.

מכל האמור נדמה לנו, שאף על פי שאנו מתנגדים באופן ספונטאני וטבעי לדרך מחשבה כזאת ואף על פי שאנו מזדעזעים מפני אהבת-אלהים "צבאית" כזאת, ואף על פי שמרובות הסתירות בפרטי דברים המצויות לרוב בקובצו של ליבוביץ, ושפורצות הן ועולות הן בדרך כלל מיצרו האישי (שמעבר לתחום ההלכה!) של המחבר לחריפות ולמופרך ולשנינות יתירה בניסוח — הרי עלינו להודות, שכאן לפנינו שיטה עקבית בכללה, כאן לפנינו מעגל-רעיונות סגור, שעם כל רצוננו למצוא בו פרצים הגיוניים, אין מלאכה זו קלה לנו. שכן ליבוביץ דוחה מעליו את החוויה הדתית השכיחה, המעניקה לנו את האל ה"נומיוני" החי, שהוא אבי אבות כל הדיאלקטיקה והסתירות התיאולוגית; הרי ליבוביץ שולל את האדם ואת כל היקום ומרכין ראשו בפני איזה נעלם טרנסצנדנטי נעלה על הכל, שאינו נתון אלא באופן שלילי, שאינו לא אדם ולא טבע ושאינו לו חלק ונחלה בעולם הזה אלא שוכן הוא במרומי האפס; וליבוביץ דוגל בו כבאידיאל ואף קורא לו בשם 'אלהים'; ומנקודה זו תיתכן שיטה מושלמת מבחינה הגיונית.

תוכן החיבור בהירר-המבנה מתחלק לשני חלקים: הראשון (כ" 200 עמ') עוסק בניתוח ההתאבדות, על צורתיה וסיבותיה; ואילו השני (כ" 330 עמ') דן בשני נושאי-משנה שונים בטיבם ובהיקפם — (1) מעריך הוא את ההתאבדות מבחינת החברה והדת (כ" 90 עמ'); (2) ומתאר התאבדותם של אנשי-שם (כ" 120 עמ') ושל גיבורי רומאנים מפורסמים (כ" 115 עמ').

במבוא לספר סוקר המחבר כמה מדרכי ניסוח שבהגדרות המושג 'התאבדות', הרווחות בקהל פסי-כולוגים, פילוסופים וסוציולוגים, ואף ניתנת הגדרת המחבר: "התאבדות היא כל מעשה חיובי או שלילי, הגורם מוות לעושהו, ויש אפשרות להוכיח הוכחה מספיקה, שהאיש ביקש את מותו ביודעים או בלא יודעים". בהגדרה זו ראוי לציין 'השוויון' המכוון בין התאבדות מודעת לבין התאבדות במצב עמעומי תודעה. אך נשאלת השאלה, כיצד אפשר להביא 'הוכחה מספיקה' (ויש לשער, שאין הכוונה להוכחה בבית דין), שהמתאבד ביקש את מותו בלא יודעים? שהרי קיומו של מניע לא-מודע להתנהגות מסוימת אינו ניתן לקביעה במישרים. ודאי הכוונה, שקיום זה עניין שב-שיקול דעת, ויסודו בסימנים הממשיים שאנו מגלים ושאלנו מפרשים ברוח תורה של פסיכולוגיה שבאמי-תותה אנו מודים. מכל מקום משם הוכחה מספיקה אין כאן. ולא עוד, אלא גם בהמשך הספר עולה העדר האפשרות להגיע ל'הוכחה מספיקה' הנדרשת. שעה שהמחבר בא לפרש מניעי התאבדות, כלומר לגלות את משמעותם של הסימנים הממשיים, נוהג הוא להשתמש בדיבורים, כגון — מסתבר, בלי ספק, אולי, אפשר, ייתכן וכיוצא באלו מן הדפוסים הלשוניים, המעידים שאין כאן יכולת להביא הוכחה של ממש.

לאחר פרשת ההגדרה פותח המחבר בדיון מקיף (כ" 55 עמ') ב"בעיית המוות" — המוות בחוויית ה"חיד ובהווייתו הלא-מודעת וכן בתולדות התרבות; בבואתו בספרות ובאמנות לסוגיהן ואותות גבורה מופלאה בנדונים-למוות מסוימים. לאחר מכן מנתח המחבר (28 עמ') דעות ודעות-שכנגד "לשאלת התאבדותם של בעלי-חיים" מגיע לכלל דעה, כי "בגבורות יודעים ובצורה ידועה קיימת התאבדות אצל בעלי חיים יודעים", כגון "מתוך געגועי אהבה... | או | מתוך נאמנות ללא תנאי לאדוני האדם" (עמ' 94). אך בסוגיה זו לא המסקנה האחרונה, המנוסחת בזהירות רבה, היא העיקר, אלא הלך-הרעיונות ומבנהו והשתלבותו במערכת פרקי הספר, וארבע הערות לכך: (1) בפרק שני נושאי-משנה: דעות בפסיכולוגיה

לבסוף ברצוננו רק להעיר על הספקות, שיש לנו כלפי שתי התיזות העיקריות המונחות ביסוד השיטה: (א) כלום באמת רשאים אנו לראות בעקרון-ההלכה, שאינו מתגלם בתוכן קבוע ולא בדרך התפתחות מוגדרת וקבועה, אלא אידיאה הטבועה או הנטבעת כיום בתופעה מרכזית של חיי-היהדות הגולה בעיקר (וב-עצם אף אינה תופעה מיוחדת לישראל בלבד אלא קיימת בצורה דומה גם באיסלם) — עצם היהדות בכל תופעתה ההיסטורית, שבהחזקתנו בו תהיה מן השמי-רה על הרציפות ההיסטורית של היהדות?

(ב) כלום באמת משמעת וציות לאיזו הלכה שהיא, ולא דווקא להלכה מסוימת, תוציא את האדם, או לכל הפחות עלולה להוציאו, מעבודת עצמו ולעשות את פעולותיו ואת חייו קודש לאלהים; או שמא בעל-כרחנו נצטרך לראות, לפי החוק היסודי של הליכות-הנפש, גם בקבלת 'עול מלכות שמים' כזאת רק שאי-פה אנוכיית דקה יותר, שאף היא לעולם עושה את אלהים כלי-שרת לאילו שהם מאוויים, רעים או טובים, של היצר האנושי?

ולא זו אף זו:

אם נקבל את העובדה, שלא יהא מובטח קיומה של הלכה בעם אלא עקב התאמתה של זו לדרישות הקיום של קטיגוריות-מחשבה והרגשה של מקבליה בדור מן הדורות, כלום אין המסקנה מעובדה זו, שאפילו מערכת-המצוות בכל הלכה של ממש עשויה בהכרח-— כולה או מקצתה — דווקא לטובת האדם ומערכי לבו?

## הממית עצמו מה דינו ?

### מאת חיים אורמיאן

ניסן טורוב, בעית התאבדות, מחקר פסיכולוגי סוציולוגי. הוצאת דביר, תל-אביב, תשי"ג — 1953, 544 עמודים

ספר זה אחרון חיבוריו הרבים של המנוח. לא זכה טורוב לראותו בדפוס, ספרו זה רב-ההיקף ועשיר-התוכן ושהכינו במשך שנים עשרה שנה, והוא מן הטובים שבהיבוריו וערכו גדול למחשבה הפסיכולוגית העברית.

של בעלי חיים מימי דיקארט ועד ימינו (21 עמ'): גופו של עניין — התאבדותם של בעלי החיים (כ־6 עמ'). וכמו דוגמה לפנינו (אם כי קיצונית) למבנה של כמה משמנות פרקי הספר — רקע רחב ועיקר העניין מצומצם.

(2) לעתים קרובות אי אתה מרגיש, שהפרק הוא חלק מכלל רחב יותר, חוליה במסכת רעיונות מקיפה יותר, המתקינה את הקורא אל הדיון בנושא העיקרי; אלא — נושא־המשנה (ה'פרק') נהפך בהיסח הדעת למעין קונטרס מונוגראפי קטן, העומד כביכול ברשות עצמו. במקרה דגן — הנושא הטפל (בספר התאבדותם של בעלי חיים) תובע לעצמו הקדמות ומבואות, שעוֹרים אותו עניין לעצמו.

(3) יתר על כן, כשטורב בא להתקין את הקורא בהקדמה (פסיכולוגיה של בעלי החיים) לנושא הפרק (התאבדות בעלי החיים), מאריך המחבר יתר על המידה ומתאר (בקיאותו בדברים מופלאה ממש) נושאים, נושאים־משנה ונושאים־אגב בפסיכולוגיה הכללית של בעלי החיים, עד שהוא מפליג אל מקומות, שאין בהם כלל משום הכנה לדיון בנושא העיקרי שלפנינו. לפיכך אין השיעורים מתוקנים בין אריכות הדיון שבצדי הדברים לבין הנושא העיקרי.

(4) אתה מוצא בפרק דעה של פסיכולוג ודעה כנגד־דה, מובאה ומובאה־שכנגד, שיקול־דעת עיוני על יסוד אלה, מסקנה אחרונה על יסוד שיקול דעת זה וסיום מפתיע ביותר, כעין *deus ex machina*: אין יסוד לטענה, כי 'מותר האדם מן הבהמה' הוא בזה, שהוא לבדו מסוגל להתאבד, שכן גם בעלי חיים מת־אבדים; אך בזה יתרון לאדם מבעלי החיים, שהוא 'יצור יוצר' (עמ' 95). והקורא שואל את עצמו בתמ־הון: כיצד יוצא סיום מסכם זה מהדיון בהתאבדותם של בעלי החיים שקדם לו.

לאחר בירור התאבדותם של בעלי החיים בא הדיון ב"דרגות ראשונות להתאבדות מדעת" (כ־25 עמ'), שהוא פרודור של ממש למרכז הספר — ניתוח רב עניין, ברור ורב הוכחות של "סיבות ההתאבדות וצורותיה" (כ־100 עמ'). ההתאבדות אינה תופעה בת זמננו בלבד, אף אינה מיוחדת למבוגרים בלבד. לפי־כך מן הראוי לבדוק את דרגותיה הראשונות — הן שלבה הראשון מבחינה אנתרופולוגית־סוציאלית ("בקרב עמים פרימיטיביים") והן דרגתה הנמוכה מב־חינת ההתפתחות והפסיכולוגיה ("בימי הילדות והנוֹ־ער"). שלא כדעה הרווחת טוען טורוב, "שהתאבדות בתקופת הילדות והנוער נדירה היא יותר מזו שבת־

קופת העמידה והזיקנה" (עמ' 113). אך היא מצויה יותר בחברה 'תרבותית' מבחברה 'פרימיטיבית', בש־לב הילדות והנעורים יש לבקש את סיבותיה במתח הנפשי הפנימי לרגל לחץ מבחוץ, האשמות שוא, הט־לת פחדים, משמעת חמורה ויתירה וקפידת הורים ומורים; ובכל אלה "הנסתר מרובה על הגלוי" (עמ' 116). מכאן מסתבר רוב־ערכה של השמירה על כללי ההיגיינה של הנפש ונושא זה וכן הנושא הבא אחריו ("סיבות ההתאבדות וצורותיה") הם שני פרקי הספר המעניינים והשיטתיים ביותר.

"סיבות ההתאבדות וצורותיה", שאלת השאלות, גדונה — (א) לפי עובדות מרובות, שליקט המחבר בשקידה רבה ובהשגחה שאינה מצויה מתוך ששים חיבורים, בקירוב, של בני זמננו על ההתאבדות. וכן מתוך ניתוח תולדות חייהם של אישים בעבר ובהווה (שאוּל המלך, סוקראטס, קאטו הצעיר, ד'אקוסטה, קרויגר, טולר, צ'רניאקוב, זיגלבוים) ושל 'אנשי השוֹ־רה' (שליקט מן העתונות); (ב) על יסוד סקירה של ביקורת בכלל הדעות על סיבות ההתאבדות.

רבות ושונות הן סיבות ההתאבדות, אך קשה למצוא חקרן — בראש ובראשונה מחמת הליקויים שבמ־קורות־הידיעות הישירים שבידינו. הן עדויותיהם של מתאבדים שלא עלתה בידם לבצע זממם והן מכת־בים וזכרונות שהשאירו מתאבדים ש'הצליחו' במע־שיהם — אינם מהימנים; שהרי לעתים רחוקות מאד נהיר לו למתאבד עצמו מפני מה עשה את מעשהו. על אחת כמה וכמה כל 'ניסיון להביא את סיבות ההתאבדות לידי מכנה משותף אחד' (עמ' 131) סופו כשלון, אך זאת ודאי לנו — שאין שחר לדעה, שהת־אבדות היא נחלתם של לא־שפויים בדעתם בלבד.

ואלה הסיבות העיקריות להתאבדות: בריאות לקו־יה, גורמים של תורשה, אכזבה באהבה, התבודדות מופרזת, מטרות שהשגתן נעלה מיכולת היחיד, הרג־שת נחיתות, חיי משפחה לקויים, כשלונות בולטים בעבודה מקצועית, אך מעל לכל "לחם ואהבה" (עמ' 139) וכן "מצבי רוח של מרה שחורה ותמהון לב" (עמ' 154). מתוך דברי המחבר עולה בבירור רבה, שאינה קיימת סיבה מיוחדת אחת בכל מקרה של הת־אבדות, אלא שמעשה זה הוא תוצאה מכלל של גור־מים 'המסייעים' זה עם זה. ובתוכם, והחשובים שב־הם, גורמים אישיים מורשים נפשיים ולא־מודעים. ברוחה הדטרמיניסטית המובהקת של הפסיכואנא־ליזה מפרש המחבר 'תאונות' רבות כ"תוצאה של שאיפה שלא מדעת להיפטר מהחיים" (עמ' 159), והוא

שוך. מחברים נוהגים לפסוח לגמרי על נושאים אלה או להרצותם ב"צמצום קיצוני", כאמור בהקדמה לח. לק ב' (עמ' 205). ואכן הדיון בנושאים מוספים אלה יש בו משום חידוש גמור, שאין לו אח בספרות הפסיכולוגיה, הדנה בהתאבדות, כל שכן דיון בהיקף רחב זה. ואף זוהי ראייה לחידושו הגמור של החלק השני, שאי אתה מוצא בשני פרקיו העיקריים אפילו אסמכתא ביבליוגרפית אחת שנושאה התאבדות — שלא כחלק הראשון.

כאמור לעיל, יש בחלק השני שני גופי עניינים: אחד מלוכד (הפרקים ב,ג) — התיאורי, והוא חידוש גמור; ואחד נפרד לשניים (הפרקים א,ד) — הסוציאלי המוסרי. בפרק הראשון מתוארת ביעף העמדה כלפי ההתאבדות, כפי שהיא משתקפת בדתות הראשיות (יהדות, נצרות, איסלאם, בודהיזם, קונג'ו-פודואיזם) בחוק (קטעיים מעטים) וכן בדבריהם של שלושים וחמש פילוסופים וסופרים, בקירוב, (מפיתאגוראס ועד דוסטויבסקי — רובם מתנגדי ההתאבדות, מיעוטם הבטל מצדיקה. לסעיפי-משנה אלה מבנה אחיד וברור: (1) תיאור עיקרי-התורה, הדעה או ההשקפה; (2) תיאור יחסה להתאבדות. אלא ששוב הרקע הוא רוב הדברים, ורק מיעוטם — תיאור היחס להתאבדות. חבל שהמחבר אינו מסביר בשום מקום, מפני מה בחר דווקא באישים ובאסכולות אשר בחר, או מפני מה פסח על אסכולות מסוימות, כגון מארכסיזם, פרא-גמאטיזם, אכסיסטנציאליזם או על ספר קהלת. וסימומו וסיכומו הרעיוני של פרק זה הוא: הכרעה בדבר היחס הרצוי להתאבדות "איננה בגדר האפשרי מהטעם הפשוט, שמעשה ההתאבדות הוא אישי-אינטימי ביותר" (עמ' 266). אולם שורת הדין נותנת, שאין לעבור בשתיקה על תופעה זו, אלא יש "לבקש דרכים לשמירה ממנה. אך קיימת גם תנועה הפוכה מזו לגבי חולים אומללים, שאין תקוה לרפא אותם" (עמ' 267); בעייה מעשית זו מעלה המחבר בפרק הרביעי של חלק ב' — "שמירה מהתאבדות וסיוע לה", והוא כעין מסכת מוסרית-סוציאלית, שבה ריכז המחבר את המוסר השכלי שלו.

ואכן יש כאן 'מוסר השכל'! בעיני המחבר, הדיון בעיית ההתאבדות אינו תורה לשמה, אלא טמון בו גם צד ציבורי מעשי ביותר, המבצבץ פה ופה, כגון בסיום החלק הראשון של הספר: "דרושה עמידה על המשמר. ותנאי הכרחי לזו 'ידיעה' (עמ' 202). ולכן אין לעבור עליה | על בעיית ההתאבדות | בשתיקה או להימנע משים את הלב לדיון בה" (עמ' 202).

רואה במקרי התאבדות רבים פעולה של רגש נקמה, שמרגיש המתאבד כלפי עצמו או כלפי זולתו. גם סיגוף של 'קדושים' אינו אלא שלשלת מעשים ממושכת של "התאבדות שלא מדעת"; "ייתכן שזהו הפירוש הפסיכולוגי האמיתי של גבורת חיילים היוצאים לקראת מוות 'לטובת המולדת' וכן של מעשי שמשון הגיבור, סוקראטס וכיוצא באלו, שהמיתו את עצמם על מזבח האומה או על מזבח הצדק. אולם, אפילו נסיכים ונאמרים, שהוכחו הדברים בלא שיוור של ספק, אין הקורא מסוגל להבין, מה המקום שהוקצה לחנה סנש בין ניתוח התאבדות של ארתור זיגלבוים מזה לבין תיאור גורלה של שרה אהרנסון מזה (עמ' 177). למרות הסתמכות המחבר בדעותיו המיטאפיסיות של פרויד על קיומו של 'אינסטינקט המוות' ואף על פי שהוא סומך את ידיו בדרך פסקנית ביותר על הלכה מפורשת, שהיא "דעתם של חוקרי נפש מובהקים", "כי באפלת האלי-ידע של כל אדם... רוחשות... דחי-פות טמירות לרצח ולהתאבדות... כי בלב כל אדם שוכן רוצח ומתאבד" (עמ' 202) — לא הוכיח טורוב מן העובדות, כי אם מתוך דדוקציה בלבד, כי חנה סנש המסכנת נפשה למען מטרות לאומיות ואנושיות היא מתאבדת שלא מדעת! מבחינה מדעית-אובייקטיבית אי אתה רשאי, כשאין עובדות בידך, לבצר לך מקום מאחורי הנחה מופשטת שאינה ניתנת לאימות, והאומרת כי כל המסכן נפשו למען מטרה ציבורית הוא בחינת בורח מן החיים, אלא שבירר לו אמתלה נשגבה לבריחה זו. הרי ההנחה יונקת חיותה מן העובדות המתוארות, אלא שהן מצדן מסתברות מתוך האמת שבהנחה זו, ושבעצם חובת העובדות להוכיחה ולאמתה, הווה אומר, לפנינו petitio principii טיפוסית ביותר; זו הרווחת הרבה באסכולות פסיכולוגיות מסוימות, המשתמשות בהנחות מיטאפיסיות שנקנו בדרך של שיקול-דעת עיוני בלבד.

עד כאן תמצית שבתמצית של הדברים בחלק הראשון, שנושאו העיקרי — ההתאבדות, טיבה, שכיחותה, דרכי הופעתה וסיבותיה. דברים אלה מן המצויים בחיבורים הרבה, וכל אחד ואחד דן בהם לפי דרכו והשקפתו ושיטתו. אך אין טורוב מסתפק באלה; לפיכך טעון, לדעתו, החלק הראשון השלמה ותוספת של חלק שני, שהוא "שונה מסוג החומר שבחלק הראשון".

\* למען הדיוק והאמת יש לזכור: כשמביא המחבר רעיון זה במקום אחר (עמ' 520) הוא מוסיף: "עד כמה השערות אלה מדויקות הן אי אפשר לדעת, כמובר".

(266). כנגד הערות בודדות אלה המפורזות בספר, מוקדש הפרק ד' כולו לבעייה מעשית זו. יש להצטרף מאוד, שפרק זה אינו סדור כהלכה — שלא כרוב פרקי הספר, המצטיינים בסדריהם הנאים. הרצאתו מקוטעת, ושכיחות בו חזרות על רעיונות מסוימים. יתר על כן, ההצעות גופן למניעת ההתאבדות אינן מצטיינות בחוש המעשה, ועוד נשוב לעניין זה.

בפרק זה מוטעם גם רעיון חשוב מאד ונועז מאד: במסיבות מסוימות מצווה היא לסייע למעשי התאבדות, "כאשר מטעמים הגייניים ומוסריים יש צורך לעבור משמירה-מהתאבדות לסיוע לה" (עמ' 529). שמירה ממעשי התאבדות נחשבת כחובה מוסרית-חברתית, וכבר דנו בה רבים; כנגד זאת סיוע להתאבדות מזכירים מעטים בלבד, ורק דרך אגב, והיא נחשבת בדרך כלל כעוון פלילי. ואילו הוא, טורוב, רואה בשני אלה (שמירה וסיוע) שני צדדים שווים ערך של בעייה מוסרית-ציבורית אחת (עמ' 503).

שני הפרקים האמצעיים שבחלק השני של הספר (ב — איבוד עצמו לדעת של אנשי שם; ג — תיאורי התאבדות בספרות היפה) שונים בהרבה מכל שאר פרקי הספר. יש בהם בלי ספק משום חידוש מהותי גמור, כל שכן בהיקף כמותי זה — כ-230 עמודים, שהם למעלה מ-40% מן הספר. אולם עיקר השוני הוא בטיב הדברים המובאים ובדרך הבאתם.

בפרק ב ניתנות 'חקירות-יחיד' case studies בלע"ז, של אנשי שם (7 יהודים, 4 לא-יהודים, 1 יהודי לרביע), הבנויות בשיטה ראויה לשבח ולפי מתכונת קבועה: מבוא, תולדות החיים, 'פירוש' המקרה. ואי-לו בפרק ג' נדונים 13 תיאורי התאבדות בספרות היפה, בהם 3 מן הספרת היהודית ו-10 מספרות לא-יהודית. ויש כאן מקום לתהייה: אמנם לא היא בזה מן ההיגיון ומן היושר לטעון, כי שני פרקים אלה נופלים ברמתם משאר פרקי הספר; האמת היא, כי רמתם שונה בטיבה — היא פובליציסטית ספרותית שלא כאופי המדעי שבכל הספר. אך נשאלת שאלה אחרת: היש מקום בספר אחד לשעטנז זה של שתי רמות שונות באופיין זו מזו, ביחוד ביחסי שיעור אלה?

המחבר המנוח נתגלה בפרקים אלה כאמן התיאור. הביקורת מעמיקה וכוח ההוכחה שבה גדול, בין שהיא ניתוח של אדם חי או של גיבור-רומאן, בין של ספר או של מחברו. כאן ניתוח מניעי התנהגותו של האדם אינו מסתפק באינטואיציה פסיכולוגית-ספרותית, כי אם הוא מסתייע גם בהשכלה פסיכולוגית מעמיקה של

המחבר. לשונו עשירת מבע; לעתים היא שנונה ול-עתים פאתיטית, לעתים חריפה ולעתים רכה — הכול לפי העניין. שמות הפרקים מנוסחים יפה לפי הנושא הנדון, והם קולעים יפה למטרה. כגון — בלי עוגן הצלה (על א"ש ליברמן), בלי ברכת פרידה (פול לאפארג), קרבן השנאה העצמית (אוטו וייניגר), מקדש שחרב (סטיפאן צווייג), אמן גאון בחבלי שגעון (וינסנט ואן גוך) וכיו"ב מן הניסוחים\*.

אין חולקין על כך, שסגנון יפה ומהודר אינו פגם ביצירה מדעית, אף כי לפתח הלשון היפה והמבריקה רובצת הסכנה של העדר דיוק; שהרי היפוי לשמו, הצעצוע במלה ובניב, השאיפה להידור הניסוח או צירופי הדיבורים עלולים להיות בעוכריו של דיוק בניסוח ושל צירופי-רעיונות. יתר על כן, אין חולקין גם על כך, שמותר ואפילו רצוי להסתייע בתיאורים של ההתאבדות, אלא שמן הראוי להקשות כאן כמה קושיות ולהעיר כמה הערות של ביקורת:

(1) רשאי אתה להשתמש בספרות היפה ובמסות כבמקור ידיעות, לאחר שקבעת את היחס הרצוי שבין פסיכולוגיה מדעית ואינטואיטיבית. טורוב הבהיר ענ"יין זה במשפט אחד ב'פתיחה' לפרק על 'תיאורי ההתאבדות בספרות היפה', שבו הוא רוצה "למלא את... החסר עדיין בספרות המקצועית בנוגע לבעיית ההתאבדות, כפי שהיא משתקפת דרך האספקלריה של סופרים-יוצרים גדולים, אשר הבנתם העמוקה בפסיכולוגיה של האדם והאינטואיציה שלהם לגבי סיבוכיה ונפתוליה הרבים חשובות לא פחות ממחקריהם והשערותיהם של אנשי מדע" (עמ' 387). משפט זה מעיד, שבעיני המחבר ערך אחד לדברי המדע הפסיכוכי לוגי ולפסיכולוגיה של סופרים ושל כותבי מסות. דבר זה אנו למדים גם מכלל דבריו; כגון — "כסיוע לצדקת המסקנה שלנו בנוגע למשמעות המקיפה והנכונה של המונח 'התאבדות' יובאו נא כאן דבריו של המשורר והוגה הדעות הצרפתי פול וואלירי, אשר מחברותיו הידועות מכילות פניני מחשבה יקרות" (עמ' 6); ולהלן נאמר: "על סוגי ההתאבדות שתוארו תיאור מעמיק-לראות כל כך על ידי הסופר הגדול... יש להוסיף עוד כמה וכמה סוגים" (עמ' 8). שמע מזה, כי רעיונותיו האינטואיטיביים של וואלירי עולים בקנה אחד מבחינת מהימנותם המדעית עם מחקריהם של

\* הקורא ימצא ניתוח פסיכולוגי מקיף ומעמיק של הקשר בין "מופרעות רוחנית וכשרון" וכן בין "גאונות ופסיכוזא ונורוזה" במחקר המצויין — G. Révész, Talent und Genie, 1952, pp. 303-329.

פסיכולוגים ושל סוציולוגים. והנה "פניני מחשבה" אלה הן בלי ספק אמת *sui generis*, אך אינן אמת מדעית. ומבחינה זו אין דברי וואלירי (ושכמותו) מעלים, ואף עלולים הם להוריד את רמת הדיוק של התיאור.

(2) ויש בכך משום סכנה גדולה יותר; שהקורא ימדוד באמת-מידה אחת דברי ספרות שעיקרם המקרה האינו-דידואלי הבולט כפי שחש אותו הסופר מזה, ודברי מחקר שעיקרם החוקיות הכללית או הטיפולוגית כפי שמצא אותה החוקר על יסוד מחקר מזה. דברי מספרים וסופרי מסות אינם פסולים בעיני הפסיכולוגיה המדעית, אלא שאין זו רואה משפטיהם משפטים אובייקטיביים; על כן גם אינם בחינת ראייה או הוכחה. כנגד זאת, כשר לחלוטין השימוש בהם כבהדגמה מאלפת של משפט, שאמיתותו הוכחה באחת הדרכים המקובלות בחקירה ששיטתה נסיונית.

(3) טורוב לא נתן דעתו לכך והשאיר את תיאורי הסופרים בייחודם, כלומר, לא הסמיך לשני הפרקים שלפנינו סעיפי ביקורת וסיכום. ניתנו לנו איפוא אירועים יפים ורבי עניין, אך אין אנו יודעים דבר על הצד השווה שבהתאבדותם של אנשי השם מזה ובמקרי ההתאבדות שתוארו ביצירות ספרותיות מזה.

(4) כן לא נתברר בפרק ג' (פרקי ספרות), מיהו העומד כאן לדיון ולניתוח — המתאבדים שהם גיבורי הרומאנים או מחברי הספרים; ויש בחיבורו של טורוב פנים לכאן ולכאן.

(5) איני רואה עצמי מוסמך לחרוץ משפט, טובה בחירה זו של שנים עשר אנשי השם המתאבדים וכן של שלושה עשר הרומאנים המתארים מקרי התאבדות, או שאינה טובה. המחבר היה מקל עלינו להבין זאת, אילו פירש לפי איזו נקודת-ראות בחר במי שבחר ודחה מי שדחה. כ'אנשי שם' נבחרו כמעט סופרים ואמנים בלבד, ורק איש אחד הוא בא-כוחם של אנשי-מעשה מתאבדים. והרי כשלוש חרוץ בעסקים (דוגמת איזואר קרויגר) או בפעולה ציבורית (צ'רניאקוב) שר-נה מעיקרו כסיבה להתאבדות מטיב הסיבות להתאבדות של יוצרים בתחום הרוח! וודאי בחירה חד-צדדית זו של דוגמאות היא שקבעה מראש תוצאות ומסקנות אפשריות.

(6) כל ביוגרפיה של מתאבד היא כעין מונוגרפיה הלוקיה בריבוי נתונים וברחבות יתירה. לפי-כך אין כל אחת מן הביוגרפיות מדגימה טופס מסוים של מתאבד ושל התאבדות, כי אם היא עניין לעצמה. הסיפור קופץ מעניין לעניין ולא דווקא באותו עניין;

כגון — כשהוזכר אגב החיפוש שעשתה המשטרה בשנת 1875 בבית המדרש לרבנים בוילנה, בו למד א"ש ליברמן, ממשיך המחבר ומספר על שינוי באופיו הפדגוגי של מוסד זה, על הפעולה המהפכנית בו ועל חדירת הבונדאים לתוכו בשנות ה-90, כשליברמן כבר שבק חיים לכל חי. הוא הדין בביוגרפיה של "קרבן הירושה המסוכנה", המוסיקאי רוברט שומאן. יש בה סקירה קצרה ולעניין על יצירותיו המוסיקאליות, שהן "מעין ראי נאמן לחוויותיו העמוקות" (עמ' 386); אך בעקבותיה באה השוואה בין שומאן לשופין, ובעקבותיה ביקורת של ספר הדין בהשוואה זו וכן — "מן הראוי לציין" ייסוד מוויאון לזכרו של שומאן בשנת 1950. ואתה מתקשה למצוא קשר בין ניתוח מניעי התאבדותו לבין עובדות אלה.

זהו, בפירוש, עושר שמור לרעת בעליו!

מה שנאמר עד עתה מתוך תיאור ביקורתי של מה-לך החשבות שבספר טעון השלמה בכמה הערות נוספות לספר כולו:

(1) דרך החקירה או המיתודה; — כיצד אוסף חוקר חומר מהימן וכיצד הוא עושה בו — זוהי שאלה נכונה מאד, הטעונה בירור, שעשה שאנו דנים דרך של ביקורת בחיבור מדעי, והנה, במקום ניסוי או צפייה, שאלון או מיבחן אינטרוספקציה או אקסטרוספקציה, או במקום צירופי מיתודות אלה, שהן כלי חקירה בידי פסיכולוג המבקש חומר גלמי — בא בספר "חומר מחקרי וספרותי עצום" משל אחרים; רק במקום אחד בכל הספר קוראים אנו על "מקרים מספר שהתבוננתי אליהם במישרים" (עמ' 162), "כל התכנית של הספר מיוסדת על גישה מדעית-ספרותית אל בעיית ההתאבדות" (עמ' ח-ט). בלי ספק תיתכן גם דרך זו, כשרוצה מחבר לסכם מה שמצאו אחרים. אולם אי אפשר שלא לטעון כאן טענה מיתודית-לוגית אחרת — שימוש לא-ביקורתי במקורות של ידיעות. המחבר מסתמך לא אחת על 'מעשיות', הלקוחות מתוך Readers Digest ("ורובן ככולן מהי-מנות" — עמ' 78 — בלא כל ראייה לכך), או מתוך "ניו-יורק-פוסט", כגון סיפור-המעשה בשימפאנזה, שלמדה לבטא מלים אחדות, ודבר אחרון זה מנוגד בהחלט למה שמקובל במדע, ובראש ובראשונה לנס-יונותיהם של הזוג קלוג ולניסויים הביקורתיים והז-הירים ביותר שעשו\*.

\* W. N. & L. A. Kellog, The Ape and the Child, 1933.

ועוד זאת — "כדרך הטבע הוא שהתאבדות בת-קופת הילדות והנוער נדירה היא יותר מזו שבתקופת העמידה והזיקנה" (עמ' 113). והנה מן המפורסמות הוא, שהוכיחו פעמים רבות, שאין אדם רשאי לקבוע קיומה של עובדה מתוך שהשכל הישר, ההגיון 'דרך הטבע' מקבלים אותה או אינם מקבלים אותה. אם עובדה כאן, אין קובעים אותה בדרך של שיקול דעת, כי אם במקרה דנן — תוך שימוש בנתונים סטטיסטיים, והם שיוכיחו, כי אכן ההתאבדות בימי ילדות ונעורים נדירה או שכחה.

אין דרך זו זרה לטורוב ובמקום אחד הוא אומר — "ידוע מתוך מחקרים סטטיסטיים, שזקנים מופלגים אינם להוטים אחרי התאבדות" (עמ' 198). אמנם אין הוא מרבה להשתמש בסטטיסטיקה, אך הוא יודע ערכה בפסיכולוגיה, ואף גבולותיה (עייק, למשל, עמ' 129). בלי ספק נכונה הערתו המסייגת, שמקדמי-מיתאמים (correlation coefficients) מבהירים כהלכה את הכללות שבתופעות ואת הקשר בינה לבין גורמים מסוימים; אך אין הם באים ללמד על מעשה שאירע ליחיד, כלשונו — "אינם נותנים בידנו את קני-המדה הנחוצים להערכת מקרים בודדים של ההתאבדות" (שם).

על משפט נכון זה יש להוסיף, כי השימוש בסטטיסטיקה עתיד להביא תועלת גדולה, שעה שנרצה להשיג "את קני-המידה הנחוצים להערכת ההתאבדות כתופעה סוציאלית". — וכך אמורים הדברים — בשינוי נוסח במשפטו הנ"ל של המחבר — בשעה שאנו רוצים לדעת את שכחות הופעתה של ההתאבדות ואת גורמיה, נלמד זאת מתוך לוחות סטטיסטיים בלבד, והסדורים לפי הארצות, האומות, שכבות החברה, סוגי בעלי מקצועות, האקלים, התקופות, המין והגיל של המתאבדים. זוהי קרקע מוצקת של עובדות ומניין בשביל שיקול הדעת המסתמך עליה. ובמקום הדיבורים "לעתים", "לפעמים", "יש ש...", "במידה רבה" — ניסוחי כמות סתמיים, היו באים דיבורים אחרים מפורשים ומדוקדקים — ואפילו סמלי אלגברה ומשוואותיה.

(2) דרך ההרצאה; — בלא שמץ הפרזה אפשר לומר, ראויה דרך ההרצאה של טורוב שתהא מופת של דרך דיון של כובד ראש בנושאים חשובים, ולא לשקוע במ"ט שערי לשון טכנית. המובנת ליודעי ח"ן בלבד. קודם כל ראויה לשבח ברירות הסכימה הכללית של מבנה הספר כולו וכן של מבנה כל פרק מפרקי הספר. הקורא, העובר מחלק לחלק שבספר

וכן מפרק לפרק, רואה בעליל כי אכן התקדמות כאן — התקדמות הכרחית מעניין לעניין. שמות הפרקים הניתנים בראשיתו של כל חלק, ויותר מזה — שמות הסעיפים שבראשיתו של כל פרק מסייעים הרבה בידי הקורא לעמוד על מהלך הדברים ועל הקשר הפנימי בין נושאי-המשנה.

ועוד, מי שמפרסם חיבור בפסיכולוגיה בעברית, והוא רוצה לכוון דבריו לקוראיו המשווערים, הריהו יודע מראש, שמספרם של אנשי מקצוע מצומצם כל כך, שאין זכות להוצאת חיבורו הן מבחינה מדעית-ציבורית וכל שכן מבחינה ממונית. וברצונו או באונסו חייב המחבר להכניס בחשבון קוראיו גם קהל המשכילים המוכנים לעיין בספר מדעי. אולם קהל קוראיים זה תובע שלא יהא הספר מקצועי-טכני בלשונו ובהרצאתו. ובשעה שהחבר מעלה דבריו על הכתב, לעולם נתון הוא בין צורך של ויתור על דיוק לטובת קוראיו לבין החובה המדעית לטובת שלימות חיבורו. לשבחו של טורוב יש לומר, שעלה בידו להיחלץ מן הקשיים האלה. שכן ידע לדון בבעיות מדע וציבור קשות, ולא נצטרך למנגנון מסובך של לשון טכנית; כן השכיל להתרחק מדקדוקי-יתר כשהוא מסתייע בדברי אחרים. ולא עוד, לא הסתגלות בלבד כאן לקהל קוראים רחב יותר, אלא אף אמנות-תיאור מובהקת, לעתים עד כדי פתיחת מתח דראמאטי, וכן כשרון להשתמש בסממני הלשון העברית וגווניה. רבות הדוגמאות לכך, ואביא אחת מהן (מעמ' 16): "ואולי מותר להשתמש בנידון זה בביטוי פאראדוקסי ולומר, כי שאלת המוות היתה לנו תמיד ומן הסתם תישאר לעד, שאלת חיים...".

אבל ליקוי קשה אחד מוצא הקורא במבנה הדברים ובדרך הרצאתם כאחד. הכוונה לסטיות הרבות שבספר. בפרקים לא מעטים אין היקפן של הסטיות פחות מהיקף הדיון בנושא העיקרי, ופעמים אף עולה עליו, כגון בפרק "לשאלת התאבדותם של בעלי חיים". מכאן בניין של פרקים פרקים שאין שיעור מידתם לפי המקובל ביחסים בין הנושא הראשי לבין הסטיות ממנו. דוגמה לכך הפרק "בעיית המוות" (כ-55 עמ') שמיעוטו בלבד עסקו ב"פסיכולוגיה של המוות", ורובו (כ-35 עמ') ב"בבואתה בספרות היפה במוסיקה, באמנות הפלאסטית ובפילוסופיה העולמית". וגם בתוך הדברים האמורים בסטייתם אין שיעורם נאה; כשהוא מביא, למשל, את דברי אונאמונו על המוות (עמ' 38 ואילך), מיד פותח המחבר בוויכוח כללי עליו ועל כלל דעותיו מתוך דבריו ומתוך דברי מב-

קרינו. כשהוא נוגע במונטין (עמ' 40 ואילך), מיד מספר ומפרט המחבר על "אבי המסאים" הזה, סולל דרך לחינוך החדש ולרוסו, על מוצאו ועל יחסו לאביו הקאתולי ולאמו המומרת וכן מביא הוא דברי אחרים עליו. או משהגיע לדעות ניצשה על המוות (עמ' 45 ואילך), מיד משווה הוא דעותיו הכלליות לדעות שטיינר ושופנהאואר ושוקלן ועומד ודן בסוגייה אחרת — כלום היה פילוסוף זה ממבשרי הנאציזם? — שאינה כלל מעניינת. אמת, סטיות הללו מעידות על בקיאותו הגדולה של טורוב בהוויות האמנות, חיבורים בפסיכולוגיה, בפילוסופיה, באמנות ובספרות, במדעי החברה ובבלשנות, וכשהוא מזיז אגוז אחד מיד כל הגל מידרדר אחריו — אף על פי כן עצם החיבור יוצא נפסד מחמת עשירות זו.

ולמונחם בפסיכולוגיה בעברית; — כבר כתבתי על נושא זה כמה וכמה פעמים והטעמתי, שהפסיכולוגים העבריים חייבים לדבר ככל האפשר בשפת מונחים אחת, ואין צורך לעמוד על התקלה למדע הפסיכולוגיה העברי, אם יוסיפו החכמים לשנות בלשונם, כל אחד ואחד לפי הרגלו והשערותיו. והנה בדרך כלל הסתגל טורוב למונחים שקבע ועד הלשון, אם כי מן הסתם התקשה בכך, כיוון שרחוק היה ממרכז חייה של הלשון. רק לעתים רחוקות הוא מביא מונחים משלו, אף על פי שישנם מונחים מוסמכים; ובדרך כלל אפילו קשה להסכים להצעותיו. כן הוא גורס ניגודיות ולא דו-ערכיות (אמביבאלנציה); תמהון לב במקום חרדה (anxiety); ידע וכן אל-ידע ולעתים גם תת-ידע במקום תודעה וכן לא-מודע; רגש פחיתות במקום רגש נחיתות; אדם מגודל במקום מבוגר; האפלת ההכרה במקום עמעומי תודעה או עכירות תודעה; שגעון הרדיפה במקום טירוף (או: שגעון הנרדפות); היגינה רוחנית במקום היגינה נפשית; ביצועים במקום הישגים (performance); משונה השעטנו מאניה-דיכאון לציון-manic depressive psychosis אבל מתקבלת על הדעת ההצעה התראוות לאכסהיביסיוניזם. ולבסוף — הצירוף רוגז עצבים, קלקולים שכליים, מזג רוח אינם בחינת מונחים כלל.

(3) "טבע וסביבה" כגורמי התאבדות; — גורלו של אדם בחיים תלוי, כמובן, לא מעט בתנאי הסביבה...; אך לא פחות מכן מותנה גורל זה על ידי סגולות פסיכולוגיות העוברות אליו בירושה" (עמ' 305). הטון והניסוח של הדברים מעבירים את נקודת הכובד מן 'הסביבה' אל 'הטבע', אך למעשה נד-

חקים בספר הגורמים הסוציאליים לקרן זוית. אינם זוכים לתשומת לב של ממש שהם ראויים לה—לפחות לפי כותרת המשנה של הספר — "מחקר פסיכולוגי סוציולוגי". ובסופו של דבר מורגש הכרע לצד הראשון שבכותרת. חשוב בעיני טורוב הפירוש הפסיכולוגי-האינדיבידואלי מן הסיבות הפסיכולוגיות-סוציאליות (כחיקוי או רוח הזמן) וחברתיות, כגון — השפעת מלחמה על התאבדות, התאבדות יהודים בימי שלטון הנאצים או "הסכנות המרובות האורבות לכל ילד בחברה התרבותית של ימינו" (עמ' 118). אך למעשה נדונה ההתאבדות רק בשיעור מועט על רקע של זמן ומקום, שהם כמעט תמיד גורם טפל, שיפה לו רמז בלבד; לעתים קרובות יותר היא מוסברת כתופעה שמחוץ לזמן ולמקום, שעיקרי גורמיה פסיכולוגיים-אישיים.

דרך זו של פירוש ההתנהגות הנפשית אינה מתיישבת עם הדעות המקובלות בפסיכולוגיה שבימינו. לא זו בלבד שהיא מנוגדת לדעה האומרת שגורמי סביבה עדיפים מגורמי הטבע והרוחנות בפסיכולוגיה, אלא שהיא בסתירה למציאות כפי שהורה וו. מ. גור-גורביץ' במחקרו על "התאבדות ילדים וצעירים לפני המהפכה ואחריה" ("פדולוגיה 1930, עמ' 98 — 106) וקבע בפירוש ירידה רבה במספר ההתאבדויות של ילדים ברוסיה אחרי מהפכת אוקטובר. כאמור, לדעת טורוב סיבת ההתאבדות ביחיד, ורובו של הפירוש הפסיכולוגי-האינדיבידואלי סומך בזה על הפסיכואנליזה בצורתה 'האורתודוקסית' ומועטת בו השפעתו של הגלגול הפסיכואנליטי 'הסוציאלי' החדש מבית מדרשם של הורני, פרום, קארדינר ובני סיעתם\*. מהלך מחשבה זה מקרב את המחבר למעין גישה פאנ-פסיכולוגיסטית, שפשטה לאחרונה הרבה בארצות הברית ושש-רשיה מסתעפים ונוגעים, כנראה, עד בתחום המדיניות. אף בעיות חברה ומדינה מקורן בגורמים נפשיים (רובם לא-מודעים) ופתרוןן — על דרך הרי-פוי הנפשי האנאליטי. זוהי פסיכולוגיה פשטנית יתר על המידה, ושנותנת היתר לפרש את הנאציזם כמחלת נפש, ואפשר לרפאה על-ידי רופאי-נפש! והנה פאנפסיכולוגיזם זה הוא קרקע של חלקלקות, ותמעד רגל ההולך בה. שכן הוא פותח פתח לרווחה גם לפיי רושים דמיוניים ביותר, ואביא דוגמה אחת — והיא

\* עיין בעניין זה — ב. וולמן, גישה תרבותית-חברתית בפסיכואנליזה, החינוך תשי"ג, כרך כה, עמ' 225-234.

דעתו של פסיכואנאליטיקן אחד, המקובל על טורוב: "אם יאבד לאדם התיאבון לאכילה, בלי שום קלקול בגופו, יהיה מקום לחשוד בו, כי התגנבה בלבו הנטייה להתאבדות" (עמ' 171). ויש להצטער הרבה שמחבר זהיר, היודע גם להזהיר את הרבים, לא התפיד עם דברי עצמו. "שלא להיגרר אחרי דעות המסקנות של 'אסכולה' חד-צדדית, הרואה ברור רק קווים וצבעים ידועים של התמונה, ומעלימה עין משאר קווים וגוונים, שערכם רב, לא פחות, ואולי אפילו יותר" (מתוך ההקדמה, עמ' ח).

והמשך לדבר — אמונה תמימה בכל-יכולתו של החינוך, שהוא, לדעת המחבר, "אחד האמצעים הטובים ביותר לשמירה מהתאבדות", בתנאי "שיהא מבוסס על ידיעה ממשית של נפש הילד ושל התנאים הרשמיים להתפתחותו התקינה" (עמ' 512). אך דעה אופ-טימית זו סותרת את עמדתו העקרונית של המחבר בדבר גורמי ההתאבדות. שהרי תכונות התורשה ו"אינסטינקט המוות" בכללן, כלומר תכונות שאינן בידי אדם, הן בראש הסיבות של ההתאבדות, ורק פעם אחת נדון הקשר בין חינוך רע לבין התאבדות. איך יבוא תיקון יסודי עם שינוי באחת מסיבות ההתאבדות הצדדיות; אפילו לאחר ש"הורים ומורים יעשו יד אחת" ויתאמו את דרכי החינוך (שם)? טורוב מא-מין, שאמציהם יועילו; רק "בכמה מקרים של הופ-עת סימפטומים פאתולוגיים בחניך יש צורך בעצת פסיכיאטר, ולפעמים גם בטיפול מיוחד" (עמ' 514).

(4) הספר כחיבור פסיכולוגי יהודי; — אף על פי שהספר הוא כללי בכל ענייניו ניכר בו שהוא יהודי ולא בלשונו בלבד. מביא המחבר בשפע רב נתונים ועובדות מן ההיסטוריה, מן ההווה ומן הספרות העב-רית, מביא ממנה דוגמאות והדגמות — משאול המלך ואיוב ועד רומאנים בני ימינו; ולא עוד, ההדגמות היהודיות אינן מהווה 'גיטו' רחוני בתוך התוכן הכללי, אלא הן משולבות יפה בתוך סביבתן הרוחנית. ופעמים אף בליטתן יתירה ומכריעות באמיתותן הפנימית. אפילו כשביקש המחבר אחרי דוגמה למנגינת אבל, אינו "יודע דוגמה נאה יותר לכך מ'אל מלא רחמים' שלנו" (עמ' 28). עם זה אין המחבר גודש בהערכת אישים ומאורעות, והוא נוהר הרבה שלא לייחד חיבורו הווה אומר, חיבור יהודי לפנינו. וייתכן שמכאן ריבוי הסטיות בספר, שלא היו מתקבלות על דעתם של קהל קוראים באחת מן הלשונות הלועזיות.

(5) זוטות; — פגימות קלות — שליט רומי לאחר יוליוס קיסר נקרא "אוקטאביאנוס אוגוסטוס", ולא

"אוקטאביוס אוגוסטוס" — ככתוב בעמ' 31. 12 איש מכל 100.000 אינם %12; סיכום מטעה ממין זה חוזר שלוש פעמים בזה אחר זה בעמ' 194. את שם חיבורו של אוגוסטינוס הקדוש De Civitate De יש לתרגם "ממלכת אלוהים" או "מלכות שדי". אך לא "עיר האלוהים".

כשהוזכר ליבקנט בעמ' 316, רצוי היה לפרט, שהכוונה לוויילהלם, כפי שמסתבר מן התוכן, ולא לקא-רל בנו, הידוע אצלנו יותר מן הראשון.

בעמ' 316 מתואר פלוגי כ"בן תערובת של שלושה גזעים שונים (עם תוספת של דם יהודי); "וה"גזעים" הם: הודי מקובה (כנראה אינדיאני), מולאט, צרפתי מהאיטי ויהודי מצרפת. שמהם יכול פלוגי זה לרשת "תכונות מורשתיות לאומיות באופיו". והנה, בימינו, לאחר המכה שהוכינו ולאחר שהוכחה 'תורת הגזע' כדילטאנטיות לא-מדעית — אין לדבר על גזע כעל שם נרדף ל'אומה'. (אולי טעות כאן מחמת התיבה Race באנגלית שמשמעותה אינה מיוחדת לגזע בל-בד אלא גם ללאום).

לבסוף הערה ממין אחר; "העובדות הבדוקות מו-כחות ללא ספק, שילדים יושבים בכיתותיהם וסוב-לים בכל יום חרדה, תמהון לב, פחד ומצוקה, שאינם מעיזים לגלותם; והמורה אינו מרגיש בכך" — מש-פט זה מביא טורוב בעמ' 512 כדעת הזולת, ש'כדאי לשמוע' אותה. כלום אין כאן הגזמה קשה? אצל שתי מערכות חינוך, שהיו ידועות יפה למחבר המנוח (בישראל ובארצות-הברית) ולא אצל שתי אלה בל-בד, אין לדברים שחר. זאת ועוד, חייבים חכמים להי-זהר בדבריהם, מפני שנשקפת גם סכנה ציבורית ממשפטים מסוג זה. הם עלולים לחזק משפטים קדו-מים לא-מבוססים הרווחים ממילא בקהל, אף בקהל משכילים. אגב—משונה ומציין הדבר, כי משפטים ממין זה על מצב החינוך בבתי הספר חדרו אפילו לתוך הספרות המדעית ונכשלים בהם רבים וכן טובים.

(6) יחס המחבר לנושא שבירר; — כשם שראוי לשאול לסיבות מודעות ולא-מודעות של ההתאבדות, כן ייתכן וייתכן לשאול — איזה הם המניעים המודעים ולא-מודעים כאחד, שהביאו את המחבר לפרשה זו? אף על פי שמהסס אני לדון בה בפומבי ולפשפש בעניינים אישיים, ובכל זאת אי אפשר לדלג עליה. והנה טורוב עצמו מעיד:

"מחבר הספר הזה התעניין עוד משחרותו התענ-ינות לשמה בחזיון ההתאבדות" (עמ' ט). ואם כי אין אנו רשאים לפקפק באמת של משפט זה, מותר לנו

לפקפק הרבה במהימנות של הודאת בעל הדין, שהיתה זאת "התעניינות לשמה" בלבד. כלום התעמקות רבת-השנים במקורות הספרות לכל סוגיהם ובלשונות רבות אינה, כלשון המחבר "דרך ארוכה וסוגה קוצים של סגפנות מאזוכיסיטית, אשר לעומתה ההתאבדות המהירה שמדעת היא ברכת-אלוהים" (עמ' 165)? ועוד מילואים למסכת זו — (1) מחאתו הנמרצת של המחבר נגד ההתערבות לשם שלילת ההתאבדות מצד הדת, החוק ודעת הקהל; (2) הרעיון שהביע המחבר, שזוהי "זכותו של אדם לשים קץ לחייו" (עמ' 232); (3) הסעיף האחרון בספר — המלצה לסיוע להתאבדות, שהשמיע מפאסאן בחיבורו "היכל ההר-דמה" (L'endormeuse) וחלומו בהקיץ על "מכון להת-אבדות לדעת"; "וזאת היא תשובה שלא קל לבטלה, אלא שעל כל פנים מוטב שלא להתוכח הרבה על 'חלום בהקיץ'" (עמ' 531 — המשפט האחרון בספר). והדברים צריכים עיון, ובוזה נסגר מעגל הנתונים המעטים אשר ליחס המחבר לנושא-ספרו. חידה, שאין לה פתרון.

## קונקורדנציה לתלמוד

### מאת אפרים א. אורבך

דברים שנאמרו

ת. י. קאסאווסקי, קונקורדנציה לתלמוד בבלי, תשי"ד ירושלים

חיבורים של הרב קוסובסקי פותחים פרק חדש בכמה וכמה מקצועות של ספרותנו ושל מדעי היהדות. עצם הרעיון של חיבור קונקורדנציה קשור קשר של מהות בדרך צמיחתה ובאופייה של ספרות חז"ל, שכל עיקרה היא מושתתת ובנויה על ההקבלה וההתאמה; על ההיקש והגזירה השווה, והיא מתפרשת מתוך עצמה, כאמרם: "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר". אמנם השם "קונקורדנציה" מורה אל מקור נכרי ובאמת החיבור הראשון מעין זה נתחבר על ידי Hugo de Sancto Caro בשנת 1244 לספה"נ בשביל התרגום הלאטיני לולגטא של כתבי הקודש

ועל-ידו סייעו כחמש מאות נזירים דומיניקאנים. אבל ההתעוררות שנתעוררו הנוצרים לחבר חיבור מעין זה באה להם מתוך צורכם לעמוד בוויכוחים עם חכמי ישראל שהיו בקיאים במקרא ואותיותיו, והיו מקפחים בבקיאותם את מתנגדיהם הנוצרים. כמאתיים שנה לאחר מכן, כשראה ר' יצחק נתן את מידת התפשטותה של הקונקורדנציה השנייה של אר-לוטו, החל בחיבורה של הקונקורדנציה העברית למקרא וכינה אותה בשם "מאיר נתיב". אבל לתורה שבעל-פה לא התקינו כלי חיצוני מעין זה, שכן התל-מוד הוא המסותרין של ישראל ואין לאחרים חלק בו. לפיכך לא המירו את הבקיאות שבעל-פה בספר שב-כתב. קונקורדנציות חיות היו ה"תנאים", שוני הב-רייתות בבתי המדרשות של אחרוני התנאים ושל האמוראים ואף בבתי מדרשותיהם של הגאונים (אפ-שטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ' 693). ועל חכמים אלה אמרו בתמורה י"ד ע"א לפי גירסותיהם של ראשונים: "רבנן אגירסייהו סמיכי וכיון דאיכא שכחה כתבין ומחתין וכי משתכחא מילתא מעיינין בספרא" (חכמים על משנתם הם סומכים, מכיוון שהשיכחה מצויה כותבים ומוחקים ומשנשכח דבר מעיינים בספר). אותם ששים רבנים שלמדו — כמסופר על-ידי בעל "צדה לדרך" בשם רבותיו הצרפתים — בבית מדרשו של רבינו יצחק "והיה לומד כל אחד לבדו מכתבו שלא היה לומד חברו והיה חוזרים על פה ולא היה מגיד רבינו יצחק הלכה שלא היה בפיהם בין כלם כל הגמרא בין עיניהם"—היה בהם מה שיש בקונקורדנציה; שכן לא זו בלבד שהיו זוכרים את העניינים וידעו לערכם בהקבלות ולמצוא דמיונות וסתירות ביניהם; אלא זכרו כל דיבור וכל מלה. והר"י מעיר בנדה ס"ח ע"א ד"ה כך על לשון; "ותמה על עצמך" שהוא בא גם בפסחים, בפרק 'כל שעה'.

ומי שמעיין בספר יחוסי תנאים ואמוראים לר' יהודה בן קלונימוס, שהיה מן החשובים שבחכמי אשכנז, ורובו עדיין בכתב-יד: תמה אם לא היו לפ-ניהם לכל הפחות מקצת רשימות של קונקורדנציה. אבל קונקורדנציה שלימה לא היתה עד היום ולא חידוש אחר ולא חיבור אחד בא לעולם ממה "שנש-תמט מאתו אדם" ומיוסדים היו על מה שנעלם ממחבר פלוני או אלמוני. ואין המדובר דווקא בדברים שהם בבחינת "עניינים שאינם מוטלים על אדם שיז-כרם", אלא גם בגופי תורה והלכה. כגון דבר זה שבעל הטורים מביע בחושן משפט סי' צ"ה המדבר בדברים שאין נשבעים עליהם מן התורה, ובהם דבר

שהוא מחובר לקרקע והוא צריך לקרקע: "וכן רבנו חננאל פסק כר' אליעזר דאית ליה כל המחובר לקרקע כקרקע דמי" והעיר ה"בית יוסף" "לא ידענא היכא אמר רבי אליעזר הכי וכך הו' ליה לכתוב: ורבנו חננאל פסק כרבנן דבפרק שבועת הידיינים". והכוונה למחלוקת ר' מאיר וחכמים שר' מאיר אומר, יש דב"רים שהם כקרקע ואינם כקרקע ואין חכמים מודים לו. — ר' שלמה העדני, בעל "מלאכת שלמה" מביא בפירושו לכלים פט"ו מ"ב, שפירש את דברי המשנה "דף של נחתומין, שקבעו בכותל ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאים" ומעתיק את דברי בעל הבית יוסף, והוא סבור שמצא את המקור לדברי רבנו חננאל, והם דברי ר' אליעזר שבאותה משנה — דף של נחתומין שקבעו בכותל, שכיון שהוא מחובר לקרקע הריהו כקרקע, והוא משתדל למצוא טעם, למה לא פירש ר' יוסף קרו ז"ל, שהוא ר' אליעזר של משנתנו, מפני שלא רצה ללמוד דין בענייני ממונות מדיני טומאה וטהרה. אבל גם מבעל "מלאכת שלמה" נעלם המקור, והעיר עליו ר' יהושע ולך הכהן ב'פרישה': "ודבר תימה איך נעלם מהרב בית יוסף לשון ברייתא וגמרא כפול ומשולש בפרק 'המוכר את הבית' ס"ה ע"ב: ת"ר המוכר את הבית... מכר את המכתשת החקוקה אבל לא את הקבועה... ר' אליעזר אומר כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע". וברייתא זו שנויה בתוספתא ב"ב פ"ג, ואין צריך לומר שצויינה על ידי הרב קוסובסקי בקונקורדנציה לתוספתא. ואם בקיאים מופ"גים שהתלמוד היה ערוך לפניהם, כר' יוסף קרו ור' שלמה העדני עלתה להם כך, אחרים שלא הגיעו למעלתם לא כל שכן. ונאמנים עלינו דברי הרב קוק זצ"ל "שהרבה ידיעות הנוגעות להלכות מאוששות ובירורי דברים יסודיים בהבנת התורה יתוספו לנו על ידי עבודותיו הענקיות" של הרב קוסובסקי.

ואם כן הדבר בתחום ההלכה אין צריך לומר שמח"קר לשון חכמים והלשון הארמית-הבבלית אוצר לשונן וסגנוןן ודקדוקן יהא מתוקן להם עכשיו יסוד מוצק, מכוח הקונקורדנציה. עתידות שיסולקו כמה וכמה הנחות מוטעות, ודעות משובשות שבאו מחמת חוסר השלימות שבחומר, שכללוהו הלכסיקוגראפים והמ"דקדקים בחקירותיהם. מי שמבקש לראות מה מרובה הברכה הצפונה בחיבור זה ישווה מה שנאמר על תואר הפועל "אבל", במילון התלמודי של לוי או במילון בן-יהודה, לכל מה שמובא בערך "אבל" בשמונים וחמשה העמודים שבקונקורדנציה. כאן הותקן חומר לחקירה ולבירור במידותיה של הלשון, שלא זכינו לכך

עד היום. גדולה מזו, על-ידי הקונקורדנציה נוכל לבוא לכלל הבחנה בין שכבות הלשון ולא רק בין לשונם של התנאים לבין לשונם של האמוראים, אלא בתוך התלמוד הבבלי גופו, בין מסכת למסכת. וכבר עמדו המפרשים הראשונים על לשון מסכתות נדרים, נזיר, תמורה, מעילה, וכריתות שמשונה היא מן המסכתות האחרות וראו בה "לשון ירושלמית" (רש"י כריתות ד' ע"ב תוספות נדרים ז' ע"א ושטמ"ק י' ע"א). נפתח כאן פתח לקביעת מידות לשון להבחנה בין עריכה לעריכה ולבירור בעיות הכרוכות בדרך התהוותו של התלמוד הבבלי בישיבותיהם של האמוראים האחרונים והסבוראים. אף גדולה התועלת שתבוא ממעשיו של הרב המחבר למהדיר כתבים ממדרשי חז"ל ומשל הראשונים; מעתה תהא דרכו בטוחה יותר, בשעה שיבוא לברר לשון מן הלשונות היכן הוא בא במשנה בתוספתא או בתלמוד. גדולה מזו: מעתה יוכל אדם לידע בלשון מן הלשונות שאינו בא בתלמוד, וידעיה זו חשיבותה מרובה ביותר, ועניינה לא לחקר הלשון בלבד, אלא לחקר דעות והשקפות שה"לשון עדות להן אימתי באו לעולם. אם חכם מהדיר מדרש חכמים ומוצא בו את הלשון "תחת כנפי שמים", הרי הוא רואה מקום להעיר שמא צריך לומר: "תחת כנפי השכינה", שהוא לשון שגור ומקובל, אבל הנה באה הקונקורדנציה ומראה לנו שלשון "תחת כנפי שמים" בא פעם אחת בתוספתא הוריות פ"ב, וברי שאין מקום להגהה, ובדרך זו נתעשרנו עוד בצורה אחת.

כל עצמה של הקונקורדנציה היא מקור חיים לבי"רור נוסח התלמוד, ובא המחבר והוסיף דרך שילוב, שינויי נוסח של נוסחאות מקבילות. וכל מי שבא לטעון על המחבר, שבחר בנוסח המקובל ולא נתן דעתו כלל על גירסאות שבכתב-יד אפילו הן מתוקות, נות, שלא כדרך שנהג בקונקורדנציה למשנה, שנוקק במקצת לשינויי נוסחאות (עי' י. נ. אפשטיין, בבי"קורת שלו של הק' למשנה, 'התקופה' כ"ג), לא הניח מקום לעשיית קונקורדנציה, ועל-ידי כך הוא מעכב את הבירור של נוסח התלמוד. גם במסכתות שנתחבר להן הספר "דקדוקי סופרים", אין בידינו אלא מקצת משינויי הנוסחאות של התלמוד, ועתים חסרה דווקא נוסחא עיקרית.

אביא דוגמה אחת לדברי: בסנהדרין ס"ה ע"א אמר רבא שמגדף אין בו מעשה הואיל וישנו בלב, אין הדבר תלוי בדיבורו אלא בכונתו. ומתיב רבי זירא מברייתא שבה נאמר: "יצאו עדים זוממין שאין

קנתם אלא ממקצתם של דברי חז"ל, ועל-ידי כך באו לייחס לחז"ל דעות ושיטות שלא עלה על דעתם כלל. אמת, יש מקום לחשש שתפתח הקונקורדנציה פתח לפני חוקרים שלא שימשו כל צרכם, שיקטשו דבריהם בריבוי הבאות מכלי שני זה, אבל כלום מחמתם יש למנוע את הטובה המרובה מן הבריות?

מצד אחר, יש בכוחה של קונקורדנציה להכניס רוח חיים וכובד-ראש למקצוע המדעי שהוא נושאה. שכן היא פוטרת אותנו מן החובה לשבח מחקרים וחיבורים, שעיקרם בקיאות במדעי היהדות, ובייחוד בכל הנוגע למחקר התלמוד, שהיינו נוהגים במידה רבה של הכרת טובה לחיבורים שהצטיינו במידה זו. הקונקורדנציה אינה מבטלת את ערכה של בקיאות אמת, אבל היא פורטרת אותנו מלייחס ערך מדעי לעבודות ליקוטים, ומחייבת להעלות תביעות למקוריות, להבנה ולהעמקה.

קשה לדרוש מחיבור כגון הקונקורדנציה שיהא נקי מן הטעות. קשה הגהתו ואי אפשר שיהא נקי משגיאות דפוס, ודאי אפשר לחלוק על שיטת הניקוד של הערכים הארמיים שנתקדו על משקל העברית. יש שנפלו טעויות גם בניקודן של מלים עבריות והעניין מורכב עליהן (ע' 9: ואבי יצחק, וצ"ל: ואבי יצחק); בעמ' 170 בא ערך אגר, ומובא מסנהדרין ז, א הפסוק שבמשלי ו, ה "אגר בקיץ בן משכיל", אף-על-פי שהמחבר קבע בהקדמתו, שהשמיט את פסוקי המקרא ובדעתו להביאם בכרך לעצמו; עמ' 163 "האיגום, אי-גומי", מקומם בערך גמם, ולא כאן. מצד שני חסרים ערכים כגון אופתא (חולין מ"ז ע"ב) אוריין (גיטין ל"א ע"ב) אורשנא (סנהדרין ק"ח ע"ב), שמשום מה לא הביאם המחבר.

עשיית חיבור מעין זה יש בה משום מדרגה על-יונה של תורה לשמה, המחבר חייב לכבוש עצמו — ואינו מן הדברים הקלים — מיצר החידוש. אף אין הוא יכול לגלות את הקשיים והלבטים שעמדו לפניו בסידורם של הערכים, בהגדרות, בפסוק של הפסקות, ובכל אלה הראה אמנות גדולה וחכמה מרובה. וכל שי-שתמש בחיבורו, העתיד לקצר דרכם של חכמים בחקירתם ולא יוציאו זמנם לבטלה ביגיעות של אמודאים בים התלמוד — ודאי ודאי שברכתם תנוח על ראשו של הרב המחבר וזכות הרבים תהא תלויה בו לכל הדורות.

מעשה". ואמאי הוא ליתנהו בלב? אלא אמר רבא שאני עדים זוממין הואיל וישנן בראייה. והנה הרי"ף מביא את דברי רב האי הגאון: "ליתיה בנוסחי דילן לא ב'איים' ולא ב'אי' אלא הכי איתא בנוסחי דילן: הואיל וישנן ב'איה' (אין בנוסחאות שלנו לא ב'איים' ולא ב'אי', אלא כך יש בנוסחאות שלנו); והרי"ף אומר: "וראינו בה כמה פירושים אליבא דהנהו נוסחי דאית בהו הואיל וישנו ב'איים' ואין אחד מהם נכון... ואנן עיינין בהו אליבא דנוסחי דמתיבתא ואשכחנן דהאי נוסחא דוקא... והדין הוא פירושא (וראינו בה כמה פירושים על פי אותן נוסחאות שיש בהם "הואיל וישנו ב'איים' ואין אחד מהם נכון... ואנו מעיינים בהם על פי הנוסחאות של הישיבה ומצינו שאותו נוסח דוקא... וכך הוא הפירוש): שאני עדים זוממין, הואיל וישנן ב'איה', כלומר אף-על-פי שאינן בלב שאינו מעשה, יש בהן צד אחר שאינו מעשה כמו הלב שאינו מעשה, ומאי ניהו הואיל וישנו ב'איה', כגון שהעיד אחד מן העדים והשלים עדותו ואמרנו לחברו כך אתה מעיד כמו שהעיד חברך ואמר 'איה' (או 'אין'). הרי עדותך עדות ואם נמצאו זוממין חייבין... ואעפ"י שאין בהן הקצת שפתים שאותיות מאותיות הגרון הן ואין בהם הקצת שפתים שיש בהן מעשה.."

גירסה מקורית זו אינה בדקדוקי סופרים, לפי שאינה מצויה בכתב-היד שבהם השתמש רבינוביץ. ומחבר הקונקורדנציה לא יביא ערך 'איה' אלא את גירסתו של רש"י "ראייה", אף על פי שהרמב"ן העיר ב'מלחמות': "ואלו ראה רבינו שלמה ז"ל גירסתם היה חוזר בו אלא שספרים משובשים גרמו לו לפרש כך". ולא כל נוסח שבכתב-היד חתימתו של רב האי עליו. ויפה עשה המחבר שמיעט להיכנס לבירורי נוסחאות. הקונקורדנציה לא זו בלבד שיש בה משום הוכרת נשכחות, אלא יש בה בכללה גם משום צירוף של ערכי תרבות, ומכוחה יש בידינו לעמוד על עניינים, שלא עמדנו עליהם תחילה. הערך "אדם" הרשום בשלושים ושבעה העמודים — הוא "מסכת האדם" שבתלמוד הבבלי. עובר כאן לפנינו האדם משעה שהוא יוצא לאויר העולם על גופו ואבריו, נשמתו ורוחו, יצריה והרגשיו; בכל עמידותיו ובכל שעותיו, בעיסוקו ובמלאכתו, על כל צרכיו ומאווייו. לפנינו מעין אנתרופולוגיה תלמודית, שעדיין לא נכתבה ומעתה אפשר לה שתיכתב על-פי מה שמקובץ כאן. ואילו זכינו לחיבור זה מכבר, היו כמה וכמה עניינים עיקריים בהשקפתם של חכמי התלמוד מתפרשים לנו שלא כפי שמקובל על החוקרים, שלא העלו את מס-

## מכתבים למערכת

### למהותה ודרכה של

### האנציקלופדיה התלמודית

מאת הרב ד"ר יונה מרצבך

עמ' 3432), קובע: 'אבן משכית, אבן שטוחה להשתחוות עליה'; ובהערות שם הוא מרחיב את הדיבור על כך, מביא פירושים שונים, בתוכם גם אבן מצוירת, ומסקנתו: ... ולכן אין לנו אלא לקבל קבלת חכמי התלמוד כי באבן משכית היתה הכוונה לאבן סתם שהושמה בארץ כדי להשתחוות עליה...! ובכן: בן־יהודה מקבל כאן קבלת חכמי התלמוד, ודווקא האנצ' התלמודית לא תקבל?!

(ב) כיוצא בדבר התקפותיו של מר ב. על הגדרת 'איסר' שבאנצ': 'מטבע ידוע בתורת שיעור בהלכה', לפי מר ב. יש 'להגדיר' איסר, דרך משל, 'בפשוטו': 'מטבע רומי, אס, חלק העשרים וארבעה מדינר כסף'. כך הוא ניסוחו ב'בחזינות'. במקום אחר 'הגדיר' מר ב. כך: 'מטבע רומי אס ומובנה יחידה אחת'. ואף כאן תמיה אני למה לא עמד ב. על הגדרת האנצ' ש'אבנט' הוא חגורתו של הכהן בבית המקדש, ולמה לא הוכיח בראיות מדעיות, ש'בור' איננו 'בור שנפל בעל חי של חברו לתוכו והזוק', כהגדרת האנצ' התלמ', אלא כל חפירה שב' קרקע, או שארבע כוסות' אינן 'מצות שתיית ארבע כוסות יין בליל ראשון של פסח', אלא 'ארבעה כלי שתייה של חרס'... כשם שכל ערך נבחן באנצ' התלמ' לפי משמעותו ההלכתית, כך כל עיקרו של 'איסר' נקבע בתורת ערך אך ורק מפני המשמעות שבהלכה של מטבע זו בתורת שיעור בהלכה, כדרך שניתנו ערכים לכל השיעורים: אגוז, אצבע, ביצה, גודל וכיוצא באלו. ובתורת שיעור אין שוב עניין לכך אם מטבע זו היא רומית דווקא ויחידה אחת דווקא. ודאי, בפנים הערך הוזכר איו מטבע האיסר ושהוא האס הרומי, אבל ההגדרה היא עניינית ולא מלולית. ההגדרה צריכה למסור המשמעות שבהלכה של השם או המושג שלפנינו.

(ג) האריך והרחיב מר ב. לתאר את כל הסידור הפנימי של בתי כנסיות עתיקים ונשפל מתוך כך בחריפות על 'חסר' זה שבאנצ' התלמ'. 'חסר', למשל, 'קתדרא של משה', שנוכרת... ב'ברית החדשה' (מתי כג ב), שישבו עליה סופרים ופרושים. טענה חוקה למדי כלפי אנצ' של ההלכה ששכחה בין המקורות התלמודיים — לעיין בברית החדשה (ב'פסיקתא/ הוצ' בוביר, ז ב, אין רמו היכן היתה קתדרה זו, ובוביר בהערותיו משער, שזו היתה בסנהדרין הגדולה). אבל אפילו נניח שקתדרא זו נמצאת במקורות יותר חשובים מבחינת ההלכה, בתורת שימוש ידוע בבית־כנסת, מה זה עניין לאנצ' התלמ' ? בערך בית הכנסת הובאו כל ההלכות המרובות של בהכ"נ ונתמיינו בייג פרקים: מהותו, מצוותו, בניינו, שימושו, קדושתו, כבודו וכו' וכו', ובהם יותר מחמש מאות מקורות, ואף הלכה קטנה אחת יש בו: 'אין תבנית ידועה לבניין בהכ"נ איך יהיה' (עמ' קצב, ולמטה המקור המתאים). כל החקירות והחפירות האר־כיאולוגיות ודאי שחשובות הן מצד עצמן, אבל לא מבחינת ההלכה. אין שום רמז של דין ושמן של הלכה, שבבהכ"נ צריכה להיות מין 'קתדרא של משה'.

(ד) והרי טענתו של מר ב., שאין באנצ' ערכים כאלפס, אמבטי, אנטיכי וכדומה. והרי אין לך עצם ונמצא בעולם שאין לו דינים ידועים, אבל כבר הובהר והוגדר בדיק במבוא של אנצ', מהו ערך בשבילה ומה אינו ערך. ערכים הם דברים שדיניהם הם בתורת השם שלהם, או שיש ערך הלכתי למהותו וגדרו של השם, אבל לא עצמים כאלה שהלכותיהם חלות עליהם במקרה, יחד עם עצמים אחרים. יש, למשל, 'שלחן

מפעל ספורתי רב הינף ורב היקף הולך ונוצר בימינו — האנציקלופדיה התלמודית לענייני הלכה, שחמישה מכריכה כבר יצאו לאור וזכו לתפוצה גדולה. מטרתה לתת את תוכן ההלכות, מהותן ועצמותן, יסודותיהן וסעיפיהן, על המושגים שבהלכה מוגחיה וכלליה שבספרות התלמוד הרחבה, עם הדעות והשיטות השונות, המקורות והנימוקים והסברות, בצורה מרוכזת ותמציתית, בסגנון נוח ובסדר אלפא־ביתי.

אין כאישי ההלכה יודעים שיש ויש מקום לביקורת, שהרי אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בה, כל שכן במפעל מקיף ומסונף כזה, וכבר גילתה המערכת את דעתה במבוא לאנציק', שתשמח לשמוע ולקרוא הערות של ביקורת. אבל — ביקורת, מתוך עמידה על המטרה והשיטה שהציבה לה האנצ', מתוך שימת לב לגופי העניינים ומתוך בדיקה קפדנית במסירת הדברים המבוקרים. תמיה אני אם מר בראנז, שב' מאמר הביקורת שלו ב'בחזינות' ו', הוא מאשים ב'זולל' ו'בערבו', ב'ירושל' ו'בשיבוש', ב'שטוש' ו'בהתעיה' — ועדיין לא הגענו לסוף מלוננו במאמרו — תמיה אני אם הוא שמר על יסודות אלה. ניתוחן ובדיקתן של השגותיו והערותיו מוכיחים שאין בהן שמץ של ממש לביסוס דעתו השלילית. הבה ונעמוד כאן על כמה וכמה דוגמאות מטענותיו:

(א) אין האנצ' התלמודית לא מלון תלמודי ואף לא אנצ' כללית לידעת התרבות וההוי בתקופת התלמוד. אף שמה אינו סתם 'אנציקלופדיה תלמודית' אלא — ככתוב מפורש בשער של כל כרך וכרך—'אנציקלופדיה תלמודית לענייני הלכה'. ומה זה בא אפוא מר ב., למשל, להוכיח ארוכות ורחבות 'שיבוש' ההגדרה שבאנצ' של 'אבן משכית', שהיא 'אבן רצפה להשתחוות עליה', והרי היא — לפי טענתו — כל אבן מצוירת בפיתוחי אבן, נניח, שהדין עמו. אבל אין האנצ' התלמ' באה לפרש סתם מלים, אלא להגדיר המונחים התלמודיים, לפי משמעותם בהלכה, ואבן משכית שבהלכה בכל הספרות התלמודית היא אבן עשויה להשתחוייה דווקא, ואין להלכה שום הבדל אם היא מצוירת בצבעים או חקוקה במעשה פיתוח וכיוצא באלו, או שהיא חלקה ופשוטה. ודאי, בפנים הערך מובא גם הפירוש — הבלתי מוסכם! — המלולי של אבן מצוירת, אבל הפירוש המלולי לחוד וההגדרה שבהלכה לחוד. נניח — אמרנו — שהדין עמו. אבל אין הדין עמו. מלבד מה שאונקלס תרגם: 'אבן סגידו', הנה בן־יהודה, שבוודאי אינו מאישי ההלכה הרחוקים ממדע, אף הוא במלוננו הגדול (כרך ז'),

בתורת אחד מכלי המקדש, ויש שלחן בדיני קבלת טומאה. הראשון הוא ערך, זהו דינו: 'ועשית שלחן'. השני אינו ערך. דינו בתורת כלי בכלל. האלפס והאמבטי והאנטוכי אין להם שום דינים בתורת אלפס ובתורת אמבטי ובתורת אנטוכי, אלא בתורת 'כלי ראשון', 'כלי שני' וכיוצא באלו, או בתורת כלי סתם, בנוגע לאיסור 'מבשל' בשבת, ודיניהם יבואו בערך של אותו מושג המתאים. הטבעת והכסא והספסל והסולם והארון והארגז ושאר כל הכלים אף הם יש להם דינים שונים ואינם ערכים כשהם לעצמם, מפני שאין דיניהם אלא בתורת כלים בכלל.

(ה) ופגם מוצא ב. בהערות האנצ', שהן מצינונות לפעמים 'רמב"ם', ע"פ גמרא פלונית, במקום לציין את התלמוד כמקור הראשי. דווקא במקום הדייקנות והזהירות המיוחדות, דווקא כאן הוא מוצא ליקוי. נקטו כאן בעלי האנצ' בכונה בשמירה יתירה על הדיוק המדעי, יש שההלכה המובאת באנצ' לא הובאה כמות שהיא בתלמוד, אלא שהראשונים הוכיחו בראיות מתוך הסוגייה שכך הוא הדין. ויותר מזה: יש שרק לדעת פוסק זה או אחר יש להוציא דין זה מתוך הגמרא, ופוסקים אחרים חולקים עליו. במקורות אלה חובת האחריות המדעית היא לא לציין את התלמוד כמקור, אלא להיפך: הרמב"ם, על פי הגמרא שם ושם. לחינם טרח מר ב. להביא 14 מקומות כאלה מהאנצ', כשנמצאים כאלה למאות — ובכונה תחילה. הרי, לדוגמה, המקום הראשון שהביא ב.: כרך ג', עמ' שמה. הערך, הוא ערך 'בדיקת חמץ', ונזכר שם: המפרש בים והיוצא בשיירה תוך שלשים יום קודם הפסח זקוק לבדוק (את החמץ). ומצוין: רמב"ם פ"ב ה"ט, ע"פ פסחים ו א: 'לבער'. בגוף הגמרא שם לא נזכר כלל עניין הבדיקה, אלא 'זקוק לבער', וכבר אפשר לבער חמץ שישנו בעין מבלי שום בדיקה, אלא שהרמב"ם ושאר הפוסקים הוציאו מתוך זה גם חובת הבדיקה. ואף מרומז במלה אחת השינוי: 'לבער', כלומר: שם, בגמרא, כתוב: לבער; וכיוצא בדבר בכל שאר המקומות המצוינים כך.

(ו) חובה מדעית. על אנצ' תלמי לכנס ולהביא את כל דברי ההלכה שנמצאים בספרות התלמוד, ואין לה עמידה משלה, לחיוב או לשלילה, אצל הדברים הנתונים לפניה. ואם באו בספרות התלמוד בעיות הלכה שמקורן באגדות, כמו על אשתו של אליהו אם היא מותרת, על אדני השדה, בביאורם הנמצא בירושלמי, וכדומה וכיוצא, כלום אפשר לערער על הכנסת דברים אלה באנצ' התלמי? ומכאן תשובה אף למחשבותיו של ברנד והלגלוג שלו על 'הערצה לראשונים שהודגשה באנצ' זו' וכו'. אנצ' תלמי, שבאה לקבוע עמידה של הלכה לפי תפיסתם של בעלי ההלכה, לא היתה אמיתית, ולא היתה מדעית, אילו היתה נותנת מקום לרעיונות כאלה, שכן מחשבות אלו לא מחשבות אנשי הלכה הם ודרכים אלו לא דרכיהם. יהיה זה זיוף כשהאנצ' התלמי תכניס לתוך דעותיהם של בעלי ההלכה דברים שאינם לפי תפיסתם והמוגזרים לרוחם. המדע האמיתי כשמוסר דברים בשם אומרם, נזהר שיהיו הדברים לפי כוונתם של אומרם.

(ז) הירעוע' שבאנצ' זו רואה מר ב. שהיא מפשיטה את ההלכה מן המציאות. 'כל קשרי הגוף והנפש כאילו נעלמו או נתרוקנו, ונשאר יחס קר ויבש' של הגדרת 'אם': 'אשה ביחס לזרעה'. ובכן: אם באנצ'לופדיה רפואית יש למצוא תיאורי האוזן ולא להזכיר יופי ההרמוניה, יש לדונה משום

כך כאילו אין לה הבנה למוסיקה ונעימתה? מי כהלכה המרגישה בכל נימי הלב את היחס הנפשי לגבי האם. השכינה מתקרבת — אמר אחד התנאים, כשמע צעדי אמו. ובמקומם, בערך 'כבוד אב ואם', יבואו הדברים. אבל כלום אפשר לציין הדברים בהגדרה ההלכתית, ובאותו הערך העוסק בדינים להלכה ביחס האם לצאצאיה?

(ח) עורכי האנצ' התלמי' כבשו את יצרם ונמנעו מלחדש חידושים מישלהם, כל שכן שלא נתנו מקום להשערות בעלמא. נתינתם — יש מיש, וממציים את הדברים הנמצאים בספרות ההלכה, על דעתם של בעלי ההלכה. לא כן דעת מבקרנו. הוא מחדש חידושים, 'בונה' ו'יוצר' — וטוען למה לא נכנסו חידודי שיו באנצ' — כמעט בכל עמוד ועמוד במאמרו הוא קובע דברים בתורת 'כנראה' או 'ייתכן' או 'יש לשער' או 'בלי ספק' — ועל האנצ' תלונותיו. הרי, לדוגמה, המשנה הידועה על גבולות ארץ ישראל, הקוראת את חלק הארץ שלא כבשוהו עולי בבל אלא עולי מצרים בלבד: 'מכויב ועד הנהר ועד אמנה'. האנצ' התלמי' כינסה כמה פירושים על משנה זו, וכולם הולכים בעקבות הירושלמי המעיר, שכונת המשנה כאילו שנוי 'מכויב ועד הנהר, מכויב ועד אמנה', וכולם פירשו שלא לשתי קצות גבול בכיוון אחד, זה אחר זה, כיוונה המשנה, אלא מכויב לכאן עד הנהר, ומכויב לכאן עד אמנה, ואין ההבדל בין הפירושים אלא היכן הם הכיוונים הללו. אבל ברנד מצא את 'הפירוש העיקרי, ומתפלא על האנצ' התלמי' שהעיקר חסר מן הספר. ומהו פירושו? שלא כויב זו היא כויב זו, ושהגבול מכוון לכויב שבצפון עד ימנה בצפון, ומכויב שבדרום, שזוכרה בתנ"ך, והיא ביהודה, עד נהר הנילוס בדרום, ומוצא לפירושו 'רמו' בדברי הירושלמי, פירוש חדש, שכל הספרות המקצועית המדעית עד היום לא העיזה להביאו, וכבר מטעם זה עצמו אין האנצ' התלמי יכולה להביא פירוש זה, כפי שיטתה לציין לכל משפט ומשפט את מקורו בספרות. אין מקור ואין ביתאב לפירוש זה. אלא שגם עצם הפירוש לא ניתן להיאמר. אין מקום אחד מתקופת המשנה, שכוזב זו שביהודה (אכוזב ביהושע) היתה ידועה אי, וכל שכן שהיתה ידועה עד כדי להביאה סתם כסימן בהתחלת הגבול, בדומה לכויב השנייה. אין הירושלמי הנזכר בא לשנות גירסת המשנה אלא לבאר המשפט בלבד. אף בספרי חוקרי ארץ ישראל החדשים אין מי שנפל על מציאתו של ב.

(ט) מכללה רואה ב. באנצ' התלמי' שנעלמה ממנה המציאות בימי התלמוד כשהסבירו 'פת ניפולין' שזוהי פת הנופלת פתיתין. אין זו — הוא קובע — אלא דרך אנשי אירופה, שפתם פת עבה, אבל בימי התלמוד 'בדרך כלל' היתה פת פת דקה, ופת ניפולין היא הפת הנופלת מדופני התנור כשהיא דבוקה בהן. בבדיקה קלה בפירושו המחודש של מר ב. אפשר לראות מיד, שהוא, שהוא, נופל פתיתין. בתורת כהנים (פרשת בחקותי) על הכתוב 'ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד והשיבו לחמכם במשקל' דרשו שתהא פת נופלת והן יושבות ושוקלות אותו (וכן ביונתן). פירושו פשוט: כשהפת שלימה, כל אשה מכירה את שלה ולוקחתה, אבל כשהפת נופלת פתיתים פתיתים — אם בתוך התנור או מחוץ לו — אינן יכולות לקחת הפתיתים אלא במשקל, כך פירש הראב"ד בפירושו לתו"כ שם, וכן פירש רש"י על התורה שם. ואם הפת רק נפלה מן דופן התנור, מה עניין המשקל לכאן? ובירושלמי תרומות (פ"ח ה"ג) אמרו, שמים ששתה מהם

הנחש ולש בהם עיטה ואפורה מותרת מפני שארס נחש כלה באור, אבל אם היתה הפת נופלת ('עושה גיפלין, שנמרדת לחתיכות חתיכות', פני משה), אסורה ('שעדיין הארס בתוכה ולפיכך היא מתפרדת לחתיכות'). ואף המלון המדעי של לוי בע' 'גיפולי, פירש 'פת גיפולי' (Brot, das, weil es schlecht gebacken ist, in Brocken zerfällt) ואגב: כל הנחתה של ב. שבימי התלמוד לא אפו פת עבה אינה נכונה. מפורש בפסחים (לה א), שבינם טוב, משום טירחה יתירה, אין אופים פת עבה יותר מטפה. הרי שטפה אופים אפילו ביו"ט, ובחול יותר ויותר.

(י) ושוב פת. בכרך ד' עמ' תשכ"ב של האנצ' באו דברי הבבלי בפסחים (לו א), שאם עשה הפת שנלושה בחלב 'כעין תורא' מותר לאכלה. ושני פירושים הובאו: של רש"י, שעשה קטנה כעין של שור, ושל הרי"ף ועוד, ששינה ועשה צורתה כעין של שור. מבקרנו קובע: 'המחברים (!) טעו בזה והטעו'. וכל כך למה? 'במאפיינת רעמסס השלישי מופיעה הפת בצורת חיה, ואם כן גם כאן הכוונה שהפת היתה בצורה של שור. לא נדון על כך שהאנצ' התלמ' מחובתה ותפקידה להביא את פירושי רש"י והרי"ף ושאר הראשונים, ואם יש כאן 'טעות', לא 'המחברים' של האנצ' טעו, אבל אופייני הוא עצם התיקש של המבקר מרעמסס השלישי במצרים לימי רבינא ורב אשי בבבל! ... ועוד: וכי אין מר ב. יודע שעין של שור יש לה צורה מיוחדת בגודלה ובעיגולה, ועד היום הזה יזוע, למשל, בגרמנית השם Ochsenauge לצורה מיוחדת של מאכל ביצה מטוגנת במחבת, וכן בצרפתית oeil de boeuf על החלון העגול שבבניינים ואניות? ומלוגו הגדול של בן יהודה (כרך ט עמ' 4446, ערך עין) מביא 'עין בקר' לצורה ידועה של פירות, על פי הערוך ע' דרמסקן ור"י ברצלונני לספר ציירה.

(י"א) אף 'טעויות' בדבר הלכה שאין לו עניין ישר למדע, מוצא מר ב. 'מעברים את השנה בשביל הגלויות שיצאו ועדיין לא הגיעו וכו', אמר ר' שמואל בר נחמן והן שהגיעו לנהר פרת' — כך אמרו בירושלמי (שביעית פ"ה ה"א). פירשו באנצ' תלמ' — כמו שפירש הר"א פולדא, ומצוין באנצ' שם — שאם על ידי תוספת חודש העיבור יגיעו לנהר פרת, שהוא תחילת א"י, מעברים. וברנד קובע: 'זה טעות'. הפירוש לדעתו: אם הגיעו כבר לנהר פרת בסוף חודש אדר, ויש חשש שלא יספיקו להגיע לירושלים ל"ד בניסן, אז מעברים את השנה. ולא שם אל לבו שמסוף חודש אדר עד י"ד בניסן הרי יכולים להגיע לירושלים בלא שום תוספת חודש, כמפורש במשנה (תענית י א), שהאחרון שבישראל מגיע מירושלים לנהר פרת בט"ו יום, וכן כתבו התוספות בסנהדרין (יא א) לענין העיבור, שבשביל אלה היושבים בא"י אין צריך לעבר, שאפילו האחרון שבישראל, שבנהר פרת, יכול להגיע מר"ח ניסן עד ערב פסח. ועוד: הרי בתוספתא (סנהדרין פ"ב, והובאה בבבלי שם יא א), מפורש שאין מעברים את השנה מפני הגלויות שלא נעקרו ממקומם, ואם כדברי ב. הרי אף שנעקרו ממקומם הרבה, כל שלא הגיעו לנהר פרת אין מעברים. אבל הפירוש בירושלמי פשוט, כמו שהוא באנצ': אם על ידי תוספת חודש העיבור יגיעו במשך תוספת זו עד נהר פרת מעברים, הואיל ויכולים להגיע מסוף אדר עד הפסח לירושלים, אבל אפילו יוספו התוספת לא יגיעו עד פרת במשך חודש זה, אין תועלת בעיבור ואין מעברים.

(י"ב) התקפה רבתי נגד האנצ' עורך מר ב. בנוגע להק' רבת קרבנות אחר החרבן 'את ההיתר להקריב אחר חרבן בית שני קרבנות בכמות תלו המחברים במחלוקת אם קדושה הראשונה של המקדש בטלה או לא בטלה (כרך ג' עמ' רלג ועמ' רעב), והוא מוכיח 'על פי ההגיון' שהמשיכו להקריב קרבנות אפילו מחוץ לירושלים, כי 'אין להניח שהעם, שרובו המכריע לא היה בקי בדיוני חכמים וסברותיהם פסק עם חרבן הבית להקריב קרבנות'. לא ניכנס עכשיו לזה, שהאנצ' התלמ' כל תפקידה אינו אלא ליתן את הדברים דווקא לפי 'דיוני חכמים וסברותיהם', ואין לה עניין למה שיוצא מחוץ לתחום זה, ולא 'המחברים' של האנצ' תלו הדבר במחלוקת האמורה, אלא כך מפורש בסוגיית שלמות בתלמוד וכך מבואר בכל הראשונים והמפרשים. אבל גם עצם ההגיון של ב. הוא מוזר: וכי העם בעצמו הוא שהקריב קרבנות בזמן הבית? הכל יודעים שהקרבנות היתה מסורה לכהנים, ולכל קרבן מצורפים הלכות ודינים מרובים, והייתכן שאחרי החרבן פתאום הותרה הרצועה והקריבו קרבנות כל דכפין ובכל מקום? ונראה אינו 'ראיה' יש לו למר ב.: רב חסדא דן על הפסח שבישלו בחמי טבריה, אם עוברים עליו, ובכך הרי יש קרבן פסח בטבריה! לא נדון כאן על הסתירה הפנימית שבדברי מר ב., שכן הרי על כל פנים לפי 'דיוני חכמים וסברותיהם' ודאי שאי אפשר להקריב קרבן פסח מחוץ לירושלים, וכיצד זה רב חסדא ידון על פסח בטבריה? אבל אף מצד עצם העניין הרי אי אפשר הדבר שמה שנעלם ממסדר המשנה, שהיה בארץ ישראל, וקבע שאחרי שבאו לירושלים שוב אין היתר לבמות לעולם (ראה משניות במגילה פ"א מ"א ובזבחים פ"ד מ"ח), יתגלה לרב חסדא, שהיה בבבל, וידע' שבטבריה מקריבים קרבן פסח. זו ועוד: לפי המשנה (מגילה שם) גם בזמן היתר הבמות — גגלו נוב וגבעון — אין מקריבים קרבן פסח בבמת יחיד. ועוד זאת: כבר בדור הראשון שאחר החרבן אמר לו רבן גמליאל לר' טרפון: כל דברך אינם אלא דברי תימה, וכי עבודה בזמן הזה מנין? ור' טרפון השיב לו, שלא נתכוין אלא לאכילת תרומה, הנוהגת אף אחר החרבן (ראה פסחים עב ב), וכבר דנו על כך חוקרים שונים, ור"מ אויערבך ב'שורון' (ברלין תרפ"ג, חוברת ב), הוכיח בראיות רבות שלא הקריבו שום קרבנות אחר החרבן.

וחמי טבריה? כאן אנו רואים שוב הצורך באנצ' תלמ', שאחד מתפקידיה להגדיר מונחי ההלכה ולהגדירם לא לפי שורשם המלולי אלא לפי משמעותם בספרות התלמודית. חבל שעדיין לא הופיע הערך 'חמי טבריה', שממנו יכולים לראות כי השם 'חמי טבריה' משמש אף מונח למעיינות רותחים בכלל. כיצד יסביר לנו מר ב. אותו המאמר: 'מפני מה אין חמי טבריה בירושלים, כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים אלמלא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריה דינו ונמצא עליה שלא לשמה' (פסחים ח ב)? כלום גם השאלה וגם התשובה דנות על טבריה עצמה שלא נעקרה ממקומה ובאה לירר-שלים? אף דיונו של רב חסדא הוא, שאילו היו מעיינות רותחים בירושלים ובישלו בהם את הפסח היה דינו כן וכך. לפנינו בעיה מופשטת, שאף חכמי ארץ ישראל בירושלמי עסקו בה. בעיות מופשטות, ולא דווקא מעשיות, יש בירושלמי במקומות שונים (ראה, למשל, בירושלמי נדה פ"ג ה"ב על מי שכולו בהמה ופניו אדם וכו').

פסח בטבריה, הלא הבשר נפסל כשיצא! ... יולא העירי' — בה בשעה שבאותו כרך, באותו עמוד, אותה השאלה נמצאת ונמצאת !.

ואשר למדע בכלל — אין באנצ' התלמי' לא זלזול ולא ביטול כלפי המדע, אלא אינה מערבת מין בשאינו מינו ואינה מכניסה אנדרלמוסיה וערוביה בעניינים הנדונים. אנטומיה וארכיאולוגיה, אטנוגרפיה ופילולוגיה וכדומה, אין מחפשים באנצ' של ההלכה, אלא שבמקום שהדבר נוגע לביאור ההלכה עצמה אינה נמנעת מלהשתמש בהן (ראה הערכים : אברים, אונג, בוקא דאטמא, ארכובה, גולל ודופק ועוד). על האנצ' התלמי' לשמור בקפדנות על התומים שבחומר ההלכה, ריכוזו וסידורו — וזווקא כך תהא דרכה לפי המדע ודרכיו.

## תשובה

אין רצוני להיכנס בפולמוס עם הרב ד"ר מרצבך ואיני משיב על דבריו אלא לגופם של העניינים ובסדר סעיפיהם :  
א. עד שאתה מביא ראיה מבין יהודה מוטב להביא ראיה מן הגמרא. מגילה כב, ב : "רב איקלע לבלל וכו' נפל כולי עלמא נפול אאנפיהו ורב לא נפל על אנפיה. מ"ט רב לא נפיל על אפיה — רצפה של אבנים היתה ותניא ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה — עליה אי אתה משתחוה בארצכם אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש", הברייתא היא בספרא סוף פרשת בהר. מכאן, שאבן משכית כוללת כל רצפה של אבנים אפילו שבבית הכנסת. וכן כתב שם בן יהודה "מכל הדברים נראה ברור כי לפי הקבלה שלהם לא היתה הכוונה באבן משכית אלא אבן של רצפה פשוטה". הציטט של הרב מ. הוא טעות ברורה לפי מקורות התלמוד ובדברי עצמו.

ב. הגדרתם לאיסר "מטבע ידוע בשיעורי הלכה" וכי דומה מטעה. קודם כל יש להגדיר מונחים כאלה הגדרה שבמציאות. זאת היא מטבע רומית ידועה, ולהוסיף על זה את הערך שבהלכה. וכך יובנו דברי ר"ה, האומר ש"איסר האיטלקי" כונתו לאיטליה של יוון (קידושין ב, א). כי as (איסר) שימש באיטליה הדרומית כמו heis ומשמעותה "יחידה אחת". כיצד זה הגיע לר"ה ? זוהי בעייה אחרת.  
ג. הקתדרה של משה הוא רהיט של בית הכנסת, בייחוד אם נכון שהוא כורסיא (מגילה כו, ב), ברם מה תשובה משיב הרב ד"ר מרצבך לשנים עשר דברים נוספים השייכים לבית הכנסת ונשמטו מן האנציקלופדיה התלמודית ?  
ד. לצורת האלפס יש חשיבות בהלכה ידועה, השווה תו' ספתא כלים בבא קמא ז, 1 : "ר' אליעזר אומר כפוי על פיו אינו מציל ומודה ר' אליעזר בשני לפסים (=אלפסים) ושתי קדרות שכפאן זה על גבי זה" וכו', והשווה שם הלכה יג. והוא הדין לגבי ערכים כאמבטי, אנטוכי שהוכרתיים בביקורת. לאחרון יש חשיבות לענייני שבת.  
ה. סעיף זה אינו תשובה לכל הערותי בעניין זה, בחינות עמ' 83, ואף לא לאותה הערה גופה. והיכן ציון מקורות חז"ל ביתר פסקי הלכות של הפוסקים ! הציון, למשל, בכרך ג' עמ' קעא הערה 664 : טו ש"ע יא ע"פ אבות פ"א מ"א הוא מיותר.

(י"ג) ומן המאוחר אל המוקדם. מהנוהג שלאחר חרבן בית שני לנוהג שלפני בית שני. מר ב. מבקר את האנצ' שקבעה, שקבורת המת בארון הוכרה גם בתורה אצל יוסף : "ויישם בארון במצרים. וזה אינו נכון" הוא מחליט. קבורת יוסף בארון היתה נוהג מצרי ולא נוהג יהודי. בתקופת בית שני בלבד התחיל בא הארון והקבורה ביחידות. ומניין ? 'הארון מעיד על השקפת עולם של אחריות הפרטי למעשיו. השקפה זו עוד לא הבשילה כל צרכה בתקופת המקרא. או היה הפרט חלק מן הכלל, מן המשפחה, שאליה השתייך אפילו לגבי שכר ועונש, ומכאן המונחים האסף על עמיו, הלך עם אבות... בתקופת בית שני, אחרי שרעיון אחריות הפרט למעשיו, שיחוקאל נלחם לו בעקשנות, כבר הבשיל, התחיל בא הארון. כלומר : לפי תורת משה אין הפרט אחראי למעשיו, שכן אותם המונחים של האסף אל עמיו והלך עם אבות נאמרו בתורה בקבורת האבות, אברהם ויעקב, ובדברי ה' למשה ולאהרן, ונגד זה 'נלחם בעקשנות' יחוקאל הנביא, והארון המסמל אחריות הפרט הומצא אחרי יחוקאל. מה יש להשיב על טענה כזו בביקורת על אנצ' תלמודית ?

ואם ודאיתו של מר ב. כך, ספיקו לא כל שכן. רבי ציוה לעשות נקבים בארונו — כך כתוב בירושלמי. 'יתכן — כתוב ב. — שרבי רצה למנוע את הנוהג לנסך יין דרך הנקבים בשביל המתים, ולכן ציוה לעשות את הנקבים לארץ. ולמה אם כן לא העדיף לצוות שלא לעשות נקבים כלל ? אבל ברור שאין כוונתו של רבי אלא לחבר המת שבארון לקרקע, וכן יש נוהגים עד היום לעשות כן, והוא הפירוש שכווננו לו, על פי הרמב"ן, באנצ' התלמי'. כיוצא בו השערותו של ברנד, שאותה שאמרנו שלא ללמד אגדה לגסי רוח ומעוטי תורה, אין הכוונה לאגדה סתם אלא — לפסול יוחסיני' בלבד, שכן מעוטי תורה וגסי רוח יכולים לגלות שפלות.

(י"ד) מלגלג ברנד על 'אנטימולוגיה משונה ודרשנית שניתנה למלה סנהדרין שהיא ראשי תיבות שונא הדרת פנים בדין, בשעה שכל אדם מן היישוב ידוע שווהי מלה יונית, ומשמעה מועצת של עיר. כלומר : מופיעה אנצ' תלמי' והדיוטות אלו אינם יודעים מה שתינוקות של בית רבן מבית המדע יודעים. אבל יראה הקורא באנצ', באותו מקום שברנד עצמו מציינו (כרך ג' עמ' קנב), ושם כתוב שחור על גבי לבן : 'השם סנהדרין הוא מלשון יונית ופירושו מקום ועד היוצאים', אלא שאחר כן באה בהערה תוספת, בשביל השליי מות סבהת המקורות מכל הספרות התלמודית, שיש לעיין בשני ספרי הלכה (הרע"ב והמהרי"ל) שכתבו, שקראוהו סנהדרין על שם הנוטריקון האמור. ואף בעצם העניין אין הדבר 'נורא' כל כך. כמה וכמה שמות לוועזים ניתנו להם פירושים עבריים, בלא שום חסרון ידיעה של מקום הלועזי (ראה אפתיקי, אפיקורוס, אפיקומן, טבריה ועוד). אף בימינו יש שקוראים שמות 'פרטיכל', 'חולירע', על שום 'נוטרי' קונים כאלה, אף על פי שידוע גם ידוע להם ששורש המלים ביוונית.

(ט"ו) ושוב חמי טבריה ! אותו דין של פסח שבישלו בחמי טבריה, כשהובא באנצ' התלמי' (כרך א, עמ' שסז) בא בליווי הערה מפורשת : 'על המציאות של בישול בחמי טבריה, שלא יפסל ביוצא, עיי' ... (ומצוינים הספרים המדברים על כך). אבל מר ב. מתקיף : 'הדברים באו גם באנציקלופדיה זו (כרך א, עמ' שסז), ולא העירו עליהם כלום ולא תמהו מה לקרין

1. אין בדברי שום לגלוג על הראשונים. אדרבה מהם אני לומד אהבת האמת. רב האי גאון, למשל, ביקש פירוש פסוק בתהילים קמ"ה, וציווה לשאול את הקטליקוס הנוצרי (גנזי קדם ג עמ' 67) וכאלה רבות. הרמב"ם הודה תמיד על טעות ולא חיפה אפילו על הגאונים (=תשובות הרמב"ם, מקיצי נרדמים סימן רמ); ברם קביעת מסמרות בפירושי קדמונינו נגד המציאות והמקובל עכשיו, גורם ללגלוג וחי לול כבוד התורה. רבותינו ז"ל אילו היו נומננו היו בלי ספק מודים וחורים מדעתם.

2. מה שאמרתי בעניין זה נוגע להגדרות, כאמור ב'בחי' נות' עמ' 83/4. הלהכה אין שום מקום מחוץ למציאות ואין היא מובנת בלי הכרת המציאות, המשמשת נושא שלה.

3. ט.י. סעיפים אלה, ואחרים שלא נזכרו כאן, ועוד רבים שהושמטו מביקורת, שייכים לסוג ההשלמות שהזכרתי בראש דברי. הם פירושים מקוריים שלי ואינם בכלל "היה להם ללמוד ולא למדו". בעניין "פת עבה" השווה גם פסחים לו, סע"ב.

יא. השמע לאוניב מה שאתה מוציא בפך! אם ליחידים, בסוף ימות החמה אחרי סוכות, יש צורך לחמשה עשר יום בשביל להגיע מירושלים לנהר פרת, כיצד יספיקו שלושה עשר יום בסוף ימות הגשמים, כשהדרכים והגשרים משר בשם, לפעמים מעברים עליהם את השנה (סנהדרין יא, א), ולמשפחות עם נשים וטף, להגיע מן הפרת עד ירושלים? והיכן הטהרה של פני החג והקרבת הקרבנות, שכן אנשי הגולה לא היו זהירים בענייני טומאה וטהרה? וזה לשון הירשלאמי (שבועות י, א) "ומנין שמעברין את השנה על הגליות ועדיין לא הגיעו (לירושלים) וכו' אמר ר' שמואל בר נחמן והן שהגיעו לנהר פרת" או מעברים.

יב. הרב מ. כנראה אינו מכיר את תולדות הכהנים מסוף תקופת בית שני ואף לא נתן דעתו על מה שנאמר עליהם בתלמוד (פסחים נו, א תוספתא מנחות יג, כא). ונביא ראייה מן המשנה בבכורות לה, א: "כל המומין הראויין לבא בידי אדם רועי ישראל נאמנין רועים כהנים אינן נאמנין"! על אדם בלתי מוכר החורש בשנת השמיטה אומרים סתם "כהן וחורש" (סנהדרין כו, א). ישראל סתם לא נחשד בעבירה זו. ובוודאי שלא הצטיינו בלמדנות. נקודת המוצא שלי להקרבת קרבן פסח אחרי חורבן בית שני הוא עדותו של ר' פנחס בן יאיר שאכלו באשקלון פסח, בוודאי לא חכמים, אלא הסותרים הפועלים שהיו עמו (תוס' אהלות יח, יח) והם הם דברי המדרש תנאים הוצאת הופמן עמ' 90 "ועשית פסח לך אלקיך (דברים טו, א), אין לי אלא בפני הבית, שלא בפני הבית מנין? תלמוד לומר וכו' בין בפני הבית בין שלא בפני הבית". הפירושים וההגהות בעניין זה מסולפים. הכוונה לקרבן פסח ולא לחג הפסח, כך משמעו בתורה כך נתפרש לתרגומים אונקלוס ויונתן, ויש להבדיל בין פרשה זו ובין הפרשה שנאמרה שם על חג השבועות או חג הסוכות. הפירוש האמיתי כך הוא: כיתות שונות היו בישראל שלא נשמעו

לתורת הפרושים, והיו להם תורות משלהם, אשר נגדם נל- חמו חז"ל. ר' יצחק, למשל, מספר (מגילה י, א) "שמעתי שמקריבים בבית חונוי בזמן הזה" הוא חוור בו משמועה זו תחת לחץ ההלכה הרשמית, ירושלים אין אחריה היתר (זבחים יד, ח) ברם רבא נשבע ששמעה מפיו (שם), והוא בוודאי לא נשבע לשקר! חז"ל רצו לטשטש את התורות והדעות שלא היו לפי ההלכה המקובלת אצלם, וליצור על ידי כך את אחידות ההוראה בישראל, ברם לא תמיד הצליחו בזה. רבן גמליאל באגרותיו ליהודי בבל ומדי מד כיר אף הוא את עניין הקרבנות "הגזוליא רכיכין ואמיריא עדקין" (הגזולות רכים והטלאים צעירים) (סנהדרין יא, ב) וזה רבן גמליאל דיבנה! כך מפרש רש"י במקום. ואף רב חסדא התכוון בהלכה "פסח שבשלו בחמי טבריה חייב" (פסחים מא, א), לאותם אנשים שהקריבו פסח בטבריה. זהו הפירוש הפשוט. החכמים שעסקו בבנייה זו והם מבני ברית ושאינם בני ברית, עסקו רק לפי ההלכה הרשמית, ברם את האמת ההיסטורית יש למצוא בהלכה הבלתי רשמית ששרדה כאן וכאן, וכן בעובדות שנמסרו כמסיוח לפי תומו ולא הוגהו על ידי המגיהים.

נדמה, שבעייה כה חשובה כמו הקרבת פסח אחר חורבן בית שני, מקומה באנציקלופדיה תלמודית. "חמי טבריה" בדברי רב חסדא הוא מושג גיאוגרפי ברור והאגדה היפה ע"ד "פירות גינוסר" ו"חמי טבריה" בירושלים (פסחים ח, ב) היא אגדה שאין מקשין ממנה!

יג. לא כל מה שזוכר בתורה היה לפי התורה, אדרבה יש גם מלחמה נגדם וגם השתיקה איננה הודאה להם. אבל זה ברור שעצמותיו של הנביא אלישע לא היו בארון, שכן כתוב (מלכ"ב יג, כא): "ויהי הם קוברים איש והנה ראו את הגדוד וישליכו את האיש בקבר אלישע. וילך ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו!"

ומכאן קל וחומר ליתר האנשים. משום כך יש לומר שקר בורת יוסף בארון (בראשית ג, כו) היתה לפי מנהג מצרי. את פירושי לצוואת רבי "תהא ארוני נקופה בארץ" (בחי' נות 79: 2) קיבל כנראה המשיב, אלא שהוא מקשה על טעמו של דבר, למה לא העדיף רבי ארון בלי נקבים? התשובה: זה היה נוהג מושרש אצל יהודים ולא יהודים ואין משנים. גם שמה של האנציקלופדיה התלמודית הוא על פי הנוהג המקובל בימינו.

יד. בין המזורות האטימולוגיות שניתנו לבית גליא, בית כריא, טרקלין, קיטין, הזכרתי דרך אגב גם את הפירוש לסנ' הדרין (שם כ"ג עמ' קנב הערה 58). פירושים כאלה אינם לטובת העניין של האנציקלופדיה, הם בכלל יתר כנטול דמי, ונותנים מקום ללגלוג. המחברים השמיטו כל כך הרבה מקורות של הלכה של התנאים (שרק מקצתם הזכרתי בביקורת) ובפירושי הגאונים והלכותיהם כמעט שלא נתקלתו. ולמה "שלימות" זו דווקא בפירוש זה?

י הו ש ע ב ר א נ ד