

בהלכות

בביקורת הספרות

8

מוסד ביאליק. ירושלים

# בתורת

בביקורת הספרות

## 8

### מן התוכן

עשרים איגרות פרישמן ליל"ג שלא נתפרסמו עוד. – בובר על האפוס הפיני (קאלאוואלה בתרגום משרניחובסקי). – גרשום שלום משיג על אברהם יערי בעניין מחברו של "חמדת הימים". – ש. צמח דן במאמרו של קורצווייל על אחד-העם בלוח "הארץ". – חיים וירשובסקי: תרגומים מן הספרות הקלאסית. – אהרן מורסקי על "השירה העברית בספרד ובפרובאנס" בעריכת שירמן. – לוינגר על כרך ב' של האנציקלופדיה המקראית. – ארי אבנר על אגדות רוסיות בתרגום שטקלים וליכטנבוים. – קולינגווד: האמן והחברה.

# ספרי מוסד ביאליק

העומדים לצאת לאור בחדשים הקרובים

ששה סדרי משנה : סדר קדשים  
מפורש בידי פרופ' חנוך אלבק ומנוקד ניקוד חדש בידי חנוך ילון

השירה העברית בספרד ובפרובאנס  
כרך שני :

בעריכת פרופ' חיים שירמן  
בלוויית תמונות וציורים

הענף הגדוע

בעריכת אברהם קריב  
כתבי הסופרים העברים שבברית-המועצות  
כרך שני : כתבי מ. חיוג, צ. פרייגרזון, י. גרינברג, י. אלשריף, נ. שווארץ

אנתולוגיה של שירת יידיש  
בתרגום שמשון מלצר  
ובלוויית מבוא מאת דוב סדן

פרופ' יצחק בער : ישראל בעמים  
עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה וביסודות ההלכה והאמונה

דברי הימים למלכי צרפת  
ומלכי בית אוטומאן התוגר ליוסף הכהן  
הקדים מבוא וציורף הערות א. ד. גרוס

ש. הלר-וילנסקי : ר' יצחק עראמה ומשנתו

אלכסנדר פוקס : יוון בגדולתה  
תולדות אמונה במאה החמישית לפני סה"נ  
בלוויית תמונות, מפות ולוחות

הלל בבלי : אדרת השנים  
שירים

מכתבי ח. נ. ביאליק אל רעייתו

ספר ירושלים  
טבע העיר וסביבתה ותולדותיה מהימים הקדומים ועד זמננו (בשני כרכים)  
כרך ראשון : טבע העיר ותולדותיה בתקופות הבית הראשון והשני  
בלוויית מפות, תמונות, ציורים ולוחות

השירה היוונית  
כרך ראשון : הימנונות הומריים, מלחמת העכברים והצפרדעים,  
אלגיות יווניות  
בתרגום שלמה שפאן

ח. נ. ביאליק : ספיח  
בלוויית ציורים מאת אביגדור אריכא  
מהדורה ביבליופילית

# בתורת בניקורת הספרות

בנריכת שלמה צמח

8

מוסד ביאליק. ירושלים

## תוכן החוברת

- שלמה צמח הנלוזים במעגלותם 3
- מ. בוזר אפוס הקוסם 15
- ר. ג. קולינגווד האמן והחברה 21
- דויד פרישמאן עשרים איגרות פרישמאן ליל"ג 31
- חיים וירשובסקי תרגומים מן הספרות הקלאסית 52
- אהרן מירסקי סולתה של שירת ספרד בדורנו 63
- ארי אבנר אגדות רוסיות בעברית 73
- גרשם שלום התעלומה בעינה עומדת 79
- ד. ש. לוינגר האנציקלופדיה המקראית 95
- מפתח לחוברות ה — ח 103

ניסן תשט"ו

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

# הנלוזים במעגלותם

## מאת שלמה צמח

ברוך קורצווייל, היהדות כגילוי רצון החיים הלאומי-הביולוגי, לוח 'הארץ' שנת תשס"ו, הוצ' 'חיים' ת"א

ומורים מוליך אל הריקנות ואל האפסות. אבל, כנר-אה, מאס להיטפל לפרטי דברים. ובאין ברירה אני מטיל על עצמי עיסוק שכלל וכלל אינני להוט אחריו; אלא שגם לאו זה של 'לא תעמוד' לאו הוא. ומן התורה.

מפגין קורצווייל, כביכול, על בקיאותו בברייער ויום ופאסקאל ורוזנצווייג ודארווין ופרויד ומיל ושופנהואר ווילהואזן — דברים שלא לצורך ורובם שלא מן העניין, ולא באו אלא בשביל להמם את הקורא התמים. אבל את העיקר באחד העם, עיקר שהכריע במהות אישיותו ובצירופי מידותיה ובדרכי יצירתה לא ראה — את הזימון המופלא הזה שנזדמן לו ליהודי רוסי, 'חניך התלמוד והחסידות', להיפגש עם השכל הישר של התרבות האנגלית; דבר שלא אירע לפניו. ומי שלא ראה זאת לא ראה כלום, ועל כרחו שהוא מגשש כעיוור קיר. שכן במקום פגישה זו קול-דברים זה ומהלך מחשבות זה החדשים שבמאמר רי בעל על-פרשת-דרכים; ומכאן גם הליכות נימור-סים וקפידה גדולה במשא-ומתן וסבלנות גדולה בתחומי הניגודים בדעות ואמונות שהספרות העברית לא ידעה דוגמתה לפניו. ואין תימה, שאברך שנולד בתחום העיירות שבין פרשבורג ומונקאץ ונתחנך על 'ספרות פלסטר של מחלוקת', המפורסמת לגנאי ולחרפה בכל תפוצות הגולה ושכל לשונה נידוי וחרם והוצאת שם-רע, תועה במשנתו של אחה"ע ומתעה את האחרים, ובשביל שיישמע קולו אין לו ברירה אלא לזלזל בדמות נאורה זו שבספרות העברית.

מרעיש הוא עולם ומלואו שלא היה אחה"ע פילוסופוס; כאילו היה אחה"ע עצמו מתעטף באיצטלאו זו ובא קורצווייל וגילה שאין היא הולמת את מידתו. וסומך הוא ומחזק דעתו ביוליוס גוטמאן, שלא כתב כלום על אחה"ע בספרו, ועל רוזנצווייג כתב; ומביא ראיה מבופר, 'שיחסו של בובר וכיחסם של שאר הוגי דעות יהודיים חשובים אל אחד העם הוא

ה'היכוחים המטרידים ביותר הם היכוחים עם בני-אדם קשי-עורף המחזיקים בעקשנות בעקרונות של-הם; אפשר חוץ מן היכוחים עם בני-אדם שכל דבריהם נאמרים בלב ולב ושאינם מאמינים למעשה בדעות שהם מגינים עליהן. אלא משתתפים הם בפולמוס בשביל להתגנדר או להתנגד או להיראות כפיקחים וכחריפים משאר כל בני אדם. הצד השווה שבהן שמוחזקים הם שידבקו כעיוורים בטענות-עצמם, שיבזו למתנגדיהם ושיעמדו על פלפולים ושקרים בתקיפות ובהתלהבות של קנאים" — כך פותח דויד יום, המוחזק פילוסוף שני-במעלה בעיני קורצווייל, את חיבורו 'מחקר בדבר עקרוני המוסר'; ומעין זו גם ההרגשה שלי, כשאני נוטל את הנוצה בשביל להחזיר עטרתו של גדול בישראל למקום כבודה.

ארבעה חדשים המתנתי וקיויתי שמלאכתי זו תיעשה על ידי אחרים. כסבור הייתי, אי אפשר שלא יבוא אחד מן המלומדים וישלח לכותב — תא לקי! בוא וקבל מלקות, שהורית שלא כהלכה על אחד-העם בלוח 'הארץ' האחרון. אבל תמימות היתה בי להיות סבור כן. שהרי מנהגה של הספרות בימינו, שמניחה היא את הכתיבה המעליבה והצעקנית ואת התאווה לעפר על הזולת דרך בזיון שיהיו מהלכות בגרון גטוי ואין מעכב ואין ממחה ואין עונש. בספרות שלנו אין שוטים, וכל אחד ואחד חכם הוא הרואה את הנולד ושומר נפשו ורוחק ממקום הסכנה. וכיוון שכאן הפה רחב ופעור לכל רחבו ומזלזל ומנאץ, הרי מוטב להניח לו, שכן אם תתערב בדבר ותתגרה בכותב-המאמרים עתיד הוא לחבול גם בך. אמנם אליעזר שטיינמאן לא נרתע לאחור וכתב כמה וכמה פסקים של טעם. אבל, כדרכו, סתם ולא פירש במי עסקו ובמה עסקו, ומי קורא נבון ויבחין כוונת שטיינמאן במחבואי סתר אלה? גם דויד בן-גוריון, בחוש החיים המיוחד לו ובעוז רוחו, לא עבר בשתיקה על כיעור זה, כי חש שאותו חטא של זלזול הורים

אדיש עד כדי סלחנות (!) \* ; אפילו בדברי ח"י רות, שכתב את המבוא לכל כתיבי אחד העם, אתה מוצא הסתייגות ניכרת לגבי מפעלו של אחד העם. רות יודע היטב שאחד העם לא היה פילוסוף. ווי, וי לאותו גבר שאינו פילוסופוס! ואין קורצווייל חש בטעם הקלוקל והריח הרע שבקורצה זו שהוא לש ואופה. אחה"ע אינו צריך לשום סמיכה וסעד מן החוץ. בעל בעמיו הוא ועומד איתן בתוך הספרות העברית שהיא מקום חיותו, וכל זמן שלשון זו קיימת מוטטח לו המשך-קיומו ומקום כבודו עד סוף כל הדורות. ודווקא מעמדם של אילי-ברזל הללו, כביכול, שקורצווייל מביא לנגח בהם את אחה"ע, מעמדם אחר ומשונה והפוך, והוא מחוץ לתחומיה של ספרות זו. בסוף ימיהם, מחמת מאורעות הימים, התחילו מבקשים דרכים להסתפח בנחלתה ולהתאחו בה ולהיות לכל הפחות שכנים רחוקים במחיצתו של אחד העם, וספק גדול אם הצליחה דרכם. גוטמאן לא כתב עברית וספרו תרגום; וח"י רות (דרך אגב, לפני כמה שנים השפיל קורצווייל את כתיבתו של זה עד עפר, ועכשיו הוא נוטל דבריו ועושה אותם תניא דמסייע ליה!) עקר מן הארץ וחזר לאנגליה וללשונה וודאי ששרשיו אינם עמוקים בספרותנו; ועל אחת כמה וכמה שאין פראנץ רונצווייג בתוך הבונים של ספרות ישראל ומסוללי מסילותיה, ומה איכפת לאחה"ע דעתם של הללו עליו? וכי מפיהם הוא חי? בימים שכתב לא היו גוטמן ורות בעולם העברי ורונצווייג עמד על מפתן השמד, ואם שב ליהדות ורפא לו, לא היה הגילוי שלו בבית הכנסת ביום הכיפורים אלא גמר מלאכה, וקדמה לה השפעת

\* כשקורצווייל מביא עדים ואינו מפרש עדותם, אין לסמוך עליו וחובתנו לבדוק אמיתות דבריו, וכשאמר שיחס בובר לאחה"ע אדיש עד כדי סלחנות, אף על פי שאין שום ברייה יודעת פירוש המלים האלה בעברית, מכל מקום כוונתו לגנאי והנה בובר הספיד את אחה"ע שתי פעמים — אחת בברלין (9.1.27) ואחת בקונגרס ט"ו בבול (30.8.27), ואת שני ההספדים כינס בספרו 'קאמפף אום ישראל' (הוצאת שוקן ברלין עמ' 145—163), ולא זו בלבד שאין שם אדישות עד כדי סלחנות, אלא דברי ההערכה נעלים מאוד ואמורים מתוך עמי-דה של יראת רוממות על קברו של גדול בישראל. מצטרף הוא אל ביאליק ואף הוא קוראו בשם 'המורה', ותואר זה כך הוא מפרשו: "...מורה העם אנו קוראים לאדם המכיר בשני אלה: באמת שבנצח ובמצויאות שבהווה... אבל עוד מידה אחת במורה ובה ההכרע: מורה הוא את האומה, שדרכה בהליכתה מן המציאות שבהווה אל בניין מציאות שכבוד האמת עליה, אינה מוליכה אל תמורות בתנאים חיצוניים בלבד, שכן אפילו נתקיימו השינויים הדרושים בתנאים החיצוניים על

האוויר שאפפו והוא שהעלהו על דרך תשובה. וכל היודע מה היה אויר זה באשכנז בימים ההם, ודאי יודע חלקו של אחה"ע בו, ונמצא גם כאן, במישרים או בעקיפין, יד בעל 'על פרשת דרכים' היתה באמצע. וכך הגענו אל הטענה השניה של קורצווייל. סוף סוף סולח הוא ברוב חסדו לאחה"ע שלא היה פילוסופוס. כיוון שיהודי רוסי היה על כרחו שלא יהא פילוסופוס, ועל פי דין ישראל אנוס בעל הרחמים פוטר אותו מעונש. אבל על החטא האחר אין לו כפר רה — לא היה יהודי שאלוקיו 'אל פרסונאלי' (בש"ביל יהודי תואר אלקי זה ממש נופת צופים!) ולא העמיד את הקיום של האומה על עיקר זה ולא ראה המשך קיומה ועתידותיה בו. שהרי כך מעיד עליו "החשוב שבהוגי דעות האורטודוקסיה המודרנית; המנוח יצחק ברייער ז"ל: 'הרגישו רבים את השגעון הזה, רצו ללכת בדרכי אחד העם. הכירו את סכנת המות הצפויה לאומה בעזבה פתאום מקור מים חיים שלה. חצבו להם בארות חדשים, בארות של לאומיות רבנית... ואם מהפכים את אלוקי ישראל לאלוקים אשר עם ישראל חשב אותו, אז נשארות הבארות ריקות... גם אחד-העם אינו יכול לחנך". ועל פי עדות זו נחתך דינו של אחה"ע. מי גיבור ויעמוד בפני פוסק אחרון זה, 'החשוב שבהוגי דעות האורטודוקסיה המודרנית'? אלא אף כאן העניין לא היה חלק כל עצמו. רבנים ויראים היו משחרים פניו של אחה"ע ומבקשים רצונו ומטכסים עצה עמו על הדת היהודית ודרכיה, וידועים 'דברי השלום' הטובים והישרים ששלח להרב עליאשברג. מכשול זה עמד כשטן לפני קורצווייל והכרח היה להגותו מן המסילה, והריהו

כרחם שעקרים יהיו, אם תמורה שמבפנים לא נתחברה אליהם. תמורה זו שמבפנים בתוך האומה אחד-העם קרא לה בשם 'תחית הלבבות'.

ואף בפרשה שאנו עומדים בה משמיע בובר דברי אמת נאים וטובים: "...עוסק אחה"ע בענייני אמונה דרך השוואה בלבד, אבל עוסק הוא בה מתוך יראת הכבוד, והוא מגין על עצמו כנגד כל מיטאפיסיקה של היסטוריה שבאה לכלול רצונו להטות אונגו להיסטוריה בלבד, להיסטוריה של ממש בת אומתו האחת, ומתוכה הוא לומד אמיתה ושלפיה תיבנה מציאותה.

אפשר יבואו ויאמרו לי, אחה"ע הרי דחה את היגל וקרב את מיל וספנסר. הדבר אינו כן. לשניהם הוא חב שיטות-מחשבה שבה בלבד ולא תוכיח-השקפות. מיל לימד חוקים כוללים שתקפם יפה לחיי אומות; אבל אחה"ע ידע את הייחוד הישראלי. ספנסר לימד איבולוציה שהולכת ועולה; אבל אחה"ע קרא למעשה של חירות המשנה טיבו של אדם והמשנה את 'מהלך הדברים'. מעל לכל התורות עמד לפניו המעשה הרב.

כותב: "...הרב התמים (ותואר זה מתרץ הכל, אם אדם תמים מה תימה שנלכד ברשת שטמן לו אחה"ע — ש.צ.) נבהל מחמת המאמר 'תורה שבלב', וכמעט ראה באחד העם את אחד 'המתקנים', שבצדק מרגיע הכותב את הרב ומסביר מה רחוקה עמדתו מזו של המתקנים. רק העיקר הוא משתיק (כלומר בדעת וב-כוונה כדי לגנוב דעת הבריות — אכן כל הפוסל במומו פוסל! שהרי הוא ש'השתיק' (שהעלים) מן הקורא העברי, שהמומחה שלו, יצחק ברייער, שונא ציון היה איש תככים ומגבאי 'אגודת ישראל' נוסח פראנקפורט — ש.צ.): מבחינת יסודות האמונה הדתית היו אף המתקנים קרובים יותר ליהדות המסורתית מכותב 'דברי השלום'. משום שעיקר אמונתו של אחד העם היתה האמונה של ספנסר, י. ס. מיל ודארוין. יסוד גישתו מאטריאליסטית-פסיכולוגית ואילולו — האמונה באבולוציה. אבל על כל זה הוא מרמז רק מתוך רקמה של הסוואות (כלומר בדעת כדי לגנוב דעת הבריות — אכן כל הפוסל במומו פוסל! — ש.צ.) שקשה לרב להציץ מאחריהן. ובמקום אחר באותו עניין: "...אי אתה מוצא בו (באחה"ע) שמץ של רצון ויכולת להבין את אירועי העבר מתוך עולמם הם (והמשיג גופו, כלום יש בו שמץ של רצון ויכולת להבין את המאורע אחה"ע מתוך עולמו הוא ועברו? — על כגון זה אמרו, כל הפוסל במומו פוסל. — ש.צ.). אף על פי שמבחינה יחסית ניתן לציין התקדמות בהבנה היסטורית לעומת סופרי התקופה המשכילית הלוהטת... אך מחוץ לעובדה שאחד העם משתייך לדור הסופרים לאחר יל"ג וממילא פג בינתיים משהו מחריפות הפולמוס כנגד המקובל... אין לראות בדרכו הרחנית של אחד העם התקדמות בדרך להבנת הפיגומן הדתי".

אלא מאי, אין קורצווייל תופס את כל העניין שהוא בוחש בו, ואפילו ברי לי, שלא בדק כהלכה את המ-קורות המצויים בידנו והמדיינים בשאלות אלו. אין הוא מבין על שום מה נפתח כל לבו של אחה"ע להרב עליאשברג, מפני שפרשת לוק, שחשוב בעינינו כפי-לוסוף שני במעלה, אינה נהירה לו. אבל אחה"ע קרא ושנה וידע משנתו על בורייה, והמכתבים על הסב-לנות' שלו נחרתו עמוק בלבו. רעיונות הללו שבעל אמונה, ולטובת האמונה, חייב להיות סבלן לדעות הזולת, ושיצאו מפי אדם שהוא עצמו (לוק) שומר דת ואדוק באמונתו היה, וכשמצא בדברי הרב עליאש-ברג, שוודאי צדיק הוא כברייער ובעל תורה כמותו וירא שמים כמותו, אלא שחסרונו האחד שהיה, שלא

כברייער, מן הראשונים שבחובבי ציון, והוא כותב: "...בעוד היו ישראל על אדמתם היו תורה והחכמה מצויות ביחד, כי שאבו שניהם מרבתיהם, ממקור אחד אשר גם בו היו התורה והחכמה צמודות יחד. אבל מאז גלו מעל אדמתם הוצרכו לשאוב שתי אלה האשיות משני מקומות: תורה מאת גדולי ישראל והחכמה מאת גדולי העמים... וכשאנו צריכים לעשות דבר כללי לטובת הלאום צריכים אנו לחבר שתי החכמות יחד על ידי שני אנשים נפרדים, הא' גדול בתורה והא' בחכמה, וכשהם מחוברים כאחד כבר חזרה השלימות הראשונה שזרחה לישראל מימי קדם" — כשמצא אחה"ע דברי שלום וסבלנות אלו, מה תימה שנרעש לבו לשמעם, הלא זאת משאת נפשו כל הימים ואלה דברי חיים של רבותינו מזה ומזה, מעולם התורה ומעולם החכמה כאחד. כי לא לוק בלבד ציווה עליו את הסבלנות, אף תורתו לימדתהו כך: כששאלו על שום מה לא נאמר 'כי טוב' ביום שני של ברי"א השיבו: "שבו נבראת המחלוקת, שנאמר ויהי מבדיל וג', אם מחלוקת שהיא לתיקונו של עולם ולישובו אין בו כי טוב, מחלוקת שהיא לערבובו על אחת כמה וכמה".

ויש מן השנאה לתלמיד חכם, "שהיא גדולה משנא אה ששונאים עובדי-עבודה-זרה לישראל", באמירה זו החושדת באחה"ע, שהיה גונב דעת הבריות ומש-מיע דבריו ב'הסוואה'; הוא שהחמיר על עצמו כל כך והיה שוקל ומונה כל דיבור ודיבור שיצא מתחת ידו, שלא ייפגם בטהרתו. בתום לבו ובישרות דרכו לא העלים מן החרדים שביקשו עצה בעניין התחיה ויח-סה לדת ישראל, לא הסתיר מפניהם שהציונות עתי-דה להקיף את כל בית ישראל וממילא השפעתה תהא מרובה גם ברשות הדתית. מכל מקום אותם התחור-מים שבחוקי מצוות וסייגיהן, שהיו מכוזנים, לפי דעתו, לא לאלוקים אלא להמשך הקיום של האומה לאחר שנתרחקה מעל אדמתה, ודאי יצטמצמו מא-ליהם משתשוב האומה ותהא טבעית ולא תהא נצרכת עוד לסייגים וגדרות שישמרו עליה מפני השמד. ול-פיכך כשרבה של קומרנא, הרב הלבברשטאם, מבקש ממנו עצה ותושיה בספיקות שלו, הריהו משיב תשו-בה גלויה שאינה מחפה על כלום: "...ועל שאלתו בדבר הציוניות קשה לי לענותו דבר ברור ומוגבל. אילו רציתי 'לצאת ידי חובתי' הייתי יכול להביא ראיות מן התורה, שאין בציוניות שום סתירה לאמו-נה ודת, כמו שכבר עשו זאת רבים מן הרבנים הגדו-לים במכתביהם שנתקבצו יחד ע"י הסופר אברהם

יעקב סלוצקי בקובץ הנקרא 'שיבת ציון'. אבל אינני אוהב לגנוב דעת הבריות ע"י אמצעים כאלה (ומן הראוי שקורצווייל ילמד מאחה"ע מקצת מן המידה הזאת). גם לפני דור אחד, בעת שעמדה על הפרק שאלת 'האמונה וההשכלה', נמצאו חכמים וסופרים שהרבו להביא ראיות מן התלמוד וגדולי החכמים שאחריו, שאין שום סתירה בין האמונה ובין ההשכלה, ואפשר לשתיהן לדור כאחד, אבל הנסיון הורה, שאין הדבר כן. וזה לפי שיש לפעמים סתירה מסותרת בעמקי הנפש והמביאה את האדם סוף סוף לדרות את דרישות האמונה, אם כי בהשקפה שטחית אין שום סתירה גלויה לעין. וכן הדבר גם בציוניות כשהיא מקיפה את כל שאלות היהדות בתור שיטה שלימה ואינה רק תמיכה לישוב ארץ ישראל" (אגרות אחה"ע ג' עמ' 202-203).

אין אפילו דיבור אחד של אמת בשתי הציטאטות שהבאתי למעלה מן המאמר המקטרג. אולי יש מן ה'עמקות' המעוותת, אותה עמקות שאמרו עליה שאינה ממידת החכמה, לבוא ולומר, שגדולים יסודות האמונה אצל 'המתקנים' מאשר אצל אחה"ע. ואף על פי כן דבריו של זה עליהם, הדברים הפשוטים והישרים, במקומם עומדים ולא ניטל מהם תקפם וכל יהודי חרד פשוט יסכים להם: "...אך לא זו בלבד, אלא שאני בעצמי אינני מאמין כלל לא בתועלתו ולא באפשרותו של תיקון הדת בדרך מלאכותית. כל האורמר לתקן את הדת הרי הוא בעיני כאילו אומר לקרר את האש, כלומר שני הפכים בנושא אחד. הדת היא דת כל זמן שבעליה מאמינים במורה האלהי, בעוד שאין התיקון יכול לעלות על הלב רק אחר שאבדה אמונה זו והשכל האנושי לא יירא עוד מגשת אל הקודש ומלראות מגרעות הדורשות תיקון בידי אדם". ודומני שיש כאן רצון ויכולת, רצון גדול ויכולת גדולה, לראות את ה'פינומן' הדתי מתוכו. ולא זו בלבד אלא גם בעיקר העניין של אמונה והשכלה תפיסתו של אחה"ע נכונה וחדשה בזמנה בעולם העברי רי ויורדת לעמקי הדבר ושרשיו: "...הדעה הזאת עצמה, הוא כותב, כי היהדות אינה מצוה להאמין, כבר דשו בה רבים מימי מנדלסון ואילך, וכבר הורגלו המבינים להביט עליה כעל דבר שנאמר רק לשם טנדנציא ידועה ולא יותר. ובהשאלה אנו מדברים בינינו לבינינו עצמנו, ואין לנו צורך לעקם את הכתובים בשביל למצוא חן בעיני מי שיהיה". ומכאן הרתת שבדיבור בשעה שהוא מגנה את אנשיה של תנועת ההשכלה, והאש לא כבתה עוד בל-

בבו כנגדם והמרירות לא פגה אף על פי שהיה אחר יל"ג ולאחר הפולמוס: "...שנים רבות נלחמה ספרותנו בעד 'ההשכלה', רמסה ברגל קדשי בני ישראל, אל כל מנהגי עמנו ודרכי חייו הלאומיים היו מטרה לחצי-מהתלותיה השנונים, ותחת זאת הרימה עד שחקים את ההשכלה 'בת השמים' ואת החיים האחרים מחוץ לאומתנו".

טעותו של קורצווייל וכשלונו שאינו יודע עם מי הוא יוצא למערכה. כסבור הוא, שהתעצמותו עם דרמים לו ועם כתבנים בני מינו, כלומר אותם הפוחזים והחופזים והקלים, שאין זהירות בדבריהם ואין דקדוק ברעיונותיהם ואין מטרות האמת אלא ההתנצחות בלבד, שיראו בני אדם מה גדולה דעתם, כבר יכול. אבל אחה"ע 'חניך התלמוד והחסידות' רגיל מנעוריו לתורה לשמה ולירידה לעמקה של הלכה, וכשהוא נתפס לסוגייה הריהו הופך בה והופך בה ואינו זו ממקומו עד שנהירים לו כל מבואותיה ומוצאותיה; ודומה כתיבתו לארץ ישראל, שאינה נקנית אלא ביסורים גדולים. ודאי לא היה פילוסוף ולא תימור להיקרא בשם זה. אבל היה מה שקרוי בשפת עבר חכם — סופוס — בקי בכל תרבות ישראל לארכים של כל הדורות ולעמקם של כל רבדיה ושכבתייה, ובקי בתרבות הכללית של זמנו ובורמי המחשבה ושיטותיה. וכשיצא לדין בשאלות הזמן של אורמתו מיוג שתי רשויות אלו לאספקלריה אחת, ובתוכה היה מתבונן למתהווה בתוך עמו ולאורה עמד על קיום העם העלוב והמסוכן וביקש ריחוק הצלה לו ולרוחו. הווה אומר, לפנינו טיפוס חדש של יהודי-אדם כאחד, יוצא מן הרגיל והשכיח עד עכשיו, לפי רגשותיו ומידותיו; בן אדם מיושב ויושב בתוך קהל עמו ועיניו אינן פוזלות לשום קהל אחר, והאמת שהוא מבקשה נר לרגליו בכל פסיעה שהוא פוסע, ושהיכוח בשכלו והעומק ברגשו להדליק נר-אמת זה שיראיר לו דרכו. מכל אלה הסיח קורצווייל דעתו והריהו טוען עמו כאדם הטוען בשוק, ואי אפשר לך להיפטר מן החשש, שהמשיג לא קרא בעיון את כל דבריו של המושג.

ונפתח משם המאמר שכך לשונו: "היהדות כגילוי רצון-החיים הלאומי-הביולוגי". אחה"ע אינו גורס לשון 'רצון-חיים' אלא 'הפני-הקיום' וכך הוא גודרו: "...הכוח האדיר הזה דרכו ללבוש ולפשוט אלפי צורות שונות למען התנכר, אך מעין חודרת לא יפלא להכיריהו מבעד לכל אלה, כי הוא זה הפני-הקיום והאשר הנטוע מאת הטבע בלב כל בריה ומכריחה

לרדוף תמיד אחר כל דבר המביא חיים ועונג ולברוח מכל דבר הגורם כליון וצער. החפץ הזה, ראשית ותכ- לית כל מעשה אשר יעשה כל החי למינהו, הוא גם הכוח העליון, הפועל בגלוי ובסתר, ביודעים ובלא יודעים. לא רק על מעשי אדם ותחבולותיו אך גם על אמונותיו ודעותיו. כי לא כמלחמת כל הבריות מלחמת האדם בעד קיומו ואשרו, לכלן רק מלחמה אחת היצור נית בכוחות הטבע ובכל היקום מסביב העומדים לשטן להם על דרך חיהו ואשרן; ולאדם עוד נוסף על זה מלחמה אחרת פנימית בו בעצמו, במחשבות לבו ורגשותיו המפריעים מעט או הרבה את שלום נפשו ומנוחתה ועל ידי זה את אשרו בכלל.

והנה אומר קורצווייל שדיבור זה 'חפץ קיום' שב- פי אחד העם לקוח מאת שופנהואר, וכך הוא מעקמו ועושה אותו 'רצון חיים'. על שום מה סברה משונה זו, שהוא לקוח משופנהואר? למה לא מכלי ראשון מהובס – ראשון שהכניס בפילוסופיה החדשה את היצר הזה ועשאו בניין-אב לתורת המדינה והחברה והמידות? אהה"ע אינו מביא את שמו של שופנהואר לא בד' כרכי כתביו ולא בו' כרכי אגרותיו. אמת ידוע לנו שחיבורי בעל-הרצות היו בארון-הספרים שלו, ואין ספק שעיין בהם. אבל ברי וודאי שהגידוף וחילול-השם שבדרך דיבורו של שופנהואר והמרה השחורה היקצונית שלו, ועל אחת כמה וכמה איבתו הכבושה לכל דבר שביהדות, לא משכו את לבו של אהה"ע אחרי משנתו. וכל בר דעת יבין שעולם המח- שבה של 'חפץ-קיום' ועולם המחשבה של 'רצון-חיים' שני עולמות הם, ואפילו עוינים הם זה את זה. וכמה ראיות וטעמים ורמזים לכך. המקום שם שופנהואר מפרט בסגולה זו הוא פרק כ"ח שבספר ג' ושמו 'קווי-אופי של הרצון לחיים'. ואילו תרגם אהה"ע את Wille בשם 'חפץ', על שום מה אין הוא מחברו אל התיבה 'חיים', ככתוב במקור אצל שופנהואר וככתוב אצל בעל-התהלים – 'מי האיש החפץ חיים'? ולמה הוא הולך ועושה צירוף חדש בין 'חפץ' ל'קיום'? אלא ששתי התיבות הללו מקורן באנגלית ותרגום הן ל- Drive to Self-Preservation או בגרמנית – Selbsterhaltungstrieb ובנות-בית הן לאותן תו- רות-הכרה-ונפש שבאנגליה, שאבני היסוד שלהן מו- נחות על היצרים הפועלים בתחומי הכלל המקובל "הנאה מקרבת וצער דוחה". ומכאן גם הצירוף למל- חמת-קיום (Struggle for Existence) של דארווין מתוך עצם גדרו של 'חפץ קיום' – "לא כמלחמת כל הבריות מלחמת האדם בעד קיומו ואשרו".

אלא שנוסף על הסיבה הפנימית והסובייקטיבית יש עוד אחת, עיקרית ואובייקטיבית, שמנעה את אהה"ע מלקבל הסברו של שופנהואר. כידוע, עוד המינים אצל בעל-הרצות קבועים ועומדים בצורתם, והסברו לרצון-החיים יוצא מהשקפתו זו, ואלה דב- ריו: "...אם אנו תופסים את הטבע בדרך אובייק- טיבית, הרינו מוצאים, שמדרגת החיים האורגניים ואילך יש לטבע כוונה אחת בלבד: לקיים את כל המינים שבעולם... אבל ערכו של היחיד בשבילו אינו אלא בעקיפין, כלומר ערכו בשביל הטבע רק כל זמן שהיחיד אמצעי הוא לקיים את המין... ודומה שאין עניינו של הטבע אלא בכך – שמכל האידיאות (האפלטוניות) שלו, כלומר, מצורות-הקבע שלו, לא תפול אפילו צורה אחת". והנה אהה"ע שהוא מבעלי ההתפתחות, בשום פנים אינו יכול לקבל פירוש זה, הואיל ותורת ההתפתחות בנויה כולה על ההשתנות ועל תנודת השינויים בתוך קהל היחידים, ואין מין קיים שלפנינו אלא גלגול של מין אחר שקדם לו! וכיון שאני עומד בפרשה זו אני נוטל רשות לומר בה דבר. לי נדמה, ש'חפץ-קיום' של אהה"ע יש בו חוץ מן המשמעות שנתנו לו התורות האנגליות גם גוון אחר, שמקורו תורת-המידות של שפינוזה. אין לי ספק שאהה"ע למד בעיון רב את הספר השלישי של האתיקה והיה יגע הרבה לרדת לעומקו של המו- שג 'קונאטוס' (conatus) וכל הכרוך בו וכל היוצא ממנו. מכאן 'הכוח האדיר' שבחפץ-קיום, שכן שפינו- זה מדבר על כוח ומאמץ "של כל דבר להמשך- קיומו בתוך הווייתו"; מכאן גם ה'בגלוי-ובסתר' וה'ביודעים ובלא-יודעים' שבהגדרתו של אהה"ע, הואיל ולהרגש בהכרה ושלא-בהכרה חשיבות מרובה אצל בעל האתיקה; ואולי מכאן גם תיבה זו 'חפץ' שפירושה נטיות-הלב ותאוות-הנפש הרוחניות, אבל גם פירושה התפשטות גופנית, מלשון "חפץ זנבו כמו ארז", וכאילו כוללת תיבה זו שתי נקודות- התהייה – מן הרוחני ומן הגופני בזה אחר זה. אלא שענין זה אי אתה יכול לפטרו בהערה בשולי הגל- יון, ולא כאן המקום להאריך.

ומה שמו של המאמר בדוי ופסול (ואין שחר לדב- רי קורצווייל שאומרים: "...המושג 'חפץ-קיום' שהוא מעמודי התווך של משנתו מקורו בפילוסופית הרצון, ללא העומק והעקביות המציניים את פילוסופית הר- צון של שופנהואר"; ודרך אגב, יכול ואדם הוא כו- פרה-הכל ומחלל-שם-שמים בהנאה ובציניות יתרות, ואעפ"כ יש בו מן 'העמקות', ומדוע נבצר הדבר

תן לי אריסטו לא אלהים הוא. הוא אינו יכול לעשות מאומה! הוא מלך בלי ממשלה, בלי יכולת... השיבו לי את אלהי הקרוב אלי ואנכי אליו! אל אלהי אבר-הם יצחק ויעקב, אלהי משה והנביאים... הכל קחו ממני, אך אלהי, את לבי, את נשמתי, את עמי, את מאור חיי השיבו לי!

מלים אלה שבפי נחמן ב'לאן' על כל הסובייקטיבי-וידויי שבהן הן אחד הסימפטומים החשובים ביותר לאותו הלך-רוח הרואה באבדן האמונה באל חי, הפרסונאלי, אסון, זעזוע אכסיסטנציאלי. באיזו מידה מוצדק כאן השימוש בביטוי זה — אתה מוצא בהק-בלה מעניינת עם קטע מפורסם מתוך ה'מימוריאל' של פאסקאל. והרי אין להניח שהנער בן העיירה נובוגורוד-והלינסק בקיא היה ב'עיונים' של פאס-קאל! ... 'מאז 10½ בערב עד חצי שעה לאחר חצות לילה, לערך, אש! אלהי אברהם, אלהי יצחק, אלהי יעקב. לא של הפילוסופים והמלומדים. ודאות, וד-אות, הרגשה, חדה, שלום, נשכח עולם ומלואו, חוץ מאלהים! ... מפתיע כאן הדבר עד מה קרוב, אם גם במובן השלילי, פיארברג לפאסקאל!

...אף נראה לי שאין להכביר מלים כדי לעמוד על האופי האכסיסטנציאלי של המאבק על פשר המסו-רת ואמונת היהדות בשירי ביאליק, כבר בראשית יצירתו מתגלה השוני ביחסי ביאליק לבעיית האמונה מיחס הסופרים של התקופה הריפורמטורית-המילי-טאנטית: 'אבד נצחי מה' כל עולמי התפורר, באו מים עד נפש' ('על סף בית המדרש'). 'כי הנה פור התפוררו עמודי שחק ותיכל ה' חרב וכסאו נשבר' ('מגלת האש') — ואם תמצא לומר, למה לנו כל חקירותיו של קורצווייל, הרי ביאליק כתב שיר לכ-בודו של אחד העם ובו הביע יחסו למורהו? על זה משיב קורצווייל — חלש השיר ואין מביאים ראיה משיר חלש.

בכוונה הבאתי דברים ארוכים מקורצווייל ובל-שונם, שלא להוציאם מתוך מסיבותיהם. עכשיו נב-דוק, כמה אמת וכמה רוע-לב בפלפול המשונה הזה. חביב היה פיארברג על אחה"ע בחייו ולאחר פטי-רתו, ויד העורך המחנך עוסקת בכתביו ברחמי אב ובחומרת אב כאחד על דפי 'השלח', ובעשיית 'שם זוכר' לעלם היקר בקיבוץ כתביו לאחר פטירתו. והנה הסיפור 'לאן?' הלך לאודיסה וחזר לזוואהיל שלוש פעמים בזה אחר זה, עד שקבעו צורתו ותכנו. וביום י"ד בפברואר 1899 כותב אחה"ע לפיארברג: "...קבל-תי סוף ספורך. עתה טוב הוא אמנם משהיה אך עדיין

מאחה"ע שנידון בתואר 'בינוני'? כלום משום שש-פנהואר גוי ושונא ישראל, ואחה"ע יהודי רוסי וחובב ציון?) הואיל והוא מכניס את אחה"ע לעולם של אפלה ושלילה שאינו עולמו, אף עיקר השגתו של בעל-המאמר יסודו מעקשות תועה וכעס מרירי ולא באמת. אבל קודם שאבחן עיקר זה, רצוני להתעכב על כמה משעולי סתר שבצדי הדרכים. כבר ראינו כיצד קורצווייל מושך ברשתו בני אדם רבים וש-נים, משונאי ציון חשוכים שבאגודת ישראל נוסח פראנקפורט עד מתבוללים למחצה ולשליש מארץ אשכנז, ושולח את כל העדר הזה שיצאו ויסייעו עמו במיעוט הדמות של אחה"ע. אלא שמעשה בידול זה אתה מוצא אצלו משני העברים. כשם שהוא מקבץ מחנה של מבטלים ושונאים, כביכול, מעבר מזה, כך הוא מפריד בין הדבקים מעבר מזה. כדרכו של שר צבא מנוסה בתכסיסי מלחמה הריהו בא ומרכך את שדה-הקטל קודם יציאתו למערכה גדולה ומכ-רעת. ואם הוא שולח את האויבים מלפניו הריהו מסכסך ומכניס מחלוקת בתוך הנאהבים והנעימים מאחוריו. ודאי קשה היה להראות על פירוד לבבות בין ויצמן לאחה"ע. אבל דביקות נפשות ושותפות-דעות של הללו אינן חשובות בעיניו של קורצווייל ואין הוא מטריח עצמו לסכסכם זה בזה. ומתוך הער-מומיות הקטנה שבו אפילו ריעות זו נוחה לו. ויצמן רבו הטוענים והמקטרגים כנגדו, ואם צל טרוניה ותרעומת יפול מדמותו של ויצמן גם על דמותו של אחה"ע, אדרבה ואדרבה, הרי כאן ריוח נקי. בדרך זו מטילים עליו אחריות מעשים שאין דעת הציבור נוחה מהם, והתכסיס נאה לתכליתו, הואיל ובעקיפין אתה מכרסם בחשיבותו של אחה"ע ובכבודו, שכן כל הלג-יונות של מתנגדי ויצמן יקראו מלא גם אחרי אחה"ע. אבל היו שני בני אדם — ביאליק ופיארברג — שידם לא זוה מיד רבם ומורם, ובקירבה ואהבה הללו יש מן הסכנה. קרובים הללו על כרחך שתעשה אותם רחוקים, אם לא תעשה כן כל הבניין יפול תחתיו, והריהו בא וכותב דברים אלה:

"...אין לעבור בשתיקה על אי התאמה שבין העצ-מה והעומק שבשאלות הדור, בדבר שאלות דתיות אמיתיות, ובין התירוצים השכלתניים המחטיאים למע-שה את כיוון השאלות. אותן מתימר אחד העם ליישב: 'אחה מדוע גזלו ממני את האל הטוב לקויו לנפש תדרשנו? מדוע גזלו ממני את האל הגדול הגבור והנורא... האל הרחמן השוכן את דכא ושפל רוח... השיבו לי את אלהי, את אלהי ישראל! האלהים שנ-

עינים צעדיו של ביאליק והליכותיו, שלא תשטפו קלות ראשה ודעתה של החבורה הוורשאית. והיה עניין אחד בוועד חובבי שפת עבר שבאודיסה כש נפלה מחלוקת בין ביאליק לאוסישקין, ובשעת רתיחה הוציא ביאליק דיבור קשה כנגד יריבו, ואחה"ע כבר יושב או בלונדון וממרחקים הוא גוזר עליו שיחזור בו ויפייס את הנעלב בפומבי, וביאליק נשמע לו ומפרסם דברי נוחם וחרטה בעתון 'הזמן'. וכש אתה קורא את כל המשא ומתן הזה מתגלה לעיניך טוהר ריעות שמעלתה גבוהה גבוהה, עצורה וחבויה, וכאילו ביישנית היא ואפילו קפדנית כלפי חוץ, אבל מבית כולה מרטטה ברגשות מסירות וחיבה, ודומני, שמבפנים הרכין אחה"ע ראשו בהכנעה שלימה לכו"כב זה אשר דרך בשמי היהדות, וכאילו הכיר לו טובה שבא, ושעשע נפשו על כל ניצוץ וניצוץ שבאורו ופיזור כל עננה קלה שבאה להאפיל עליו, כאדם הגונו במחבואי אוצרו אבן יקרה ומתענג בסתר על זיווה ומשגיח עליה וחרד עליה מפני כל פגע ועין רעה. ומקצת מן הרגשות האלו אתה מוצא בדברים שפרסם אחה"ע לשנת החמישים של ביאליק: "...ועב"רו השנים ואתה הלכת הלך וגדול משנה לשנה. 'המתמיד', 'מתי מדבר', 'שירי הזעם'; 'מגלת האש' ועוד ועוד — ואנחנו כלנו עומדים ומשתוממים: מי ילד לנו את אלה בדור יתום כדורנו?!

"ועתה — הנך בן חמשים ועל ראשך זה כבר נזר 'המשורר הלאומי', משורר אשר כמוהו לא קם בישראל מימי ר' יהודה הלוי, ואולי מימי הנביאים. "ואני, אשר כמעט לא זיהו ידו מתוך ידך בתקופת יצירתך היותר מזהירה — אני משווה לנגדי את העלם הבישן ההוא... ותקוה אחת ממלאה לבי, כי אזכה עוד בטרם אלך לראותך פה, בארץ הנביאים, יושב ויוצר יצירות חדשות אשר יאפילו על כל מה שיצרת עד כה בארצות הגולה". ודברי שבח והודיה אלו נאמרו בתוך חבורה של בני אדם שאחד מבני החבורה העיד על אפייה: "מעולם לא התגליתו ולא השתפכנו איש לפני רעהו ועל שולחן אחד כזב לא דיברנו".

כאמור למעלה, ביטל קורצווייל את השיר 'לאחד העם' של ביאליק על חולשתו הפיזית. וכדרכו, לא פרט היכן רפיונו ועל שום מה אפסית הכוחות שבו. אחה"ע היה מהתל וגודר מין כתיבה כזו בזה הלשון: "ויש השקפות שצריכות חיזוק ואתה נותן בדרך 'אפוריסטית' כמשה מפי הגבורה". ובעצם מי שמ-כיר טיבה של שירה בכלל ומי שמצוי אצל שירת

אין דעתי נוחה הימנו בשלמות, אולי אעשה איזו שנויים גם מצדי". ולאחר ג' חדשים כבר כתב אחה"ע אל אביו של פיאברג בעניין שכר הסופרים שהוא תובע תמורת הסיפור 'לאן?': "אם כ' יסכים לזה יודיעני, ואשתדל לבוא בדברים עם איזו מו"ל שיקבל עליו את העבודה הזאת (הוצאת הכתבים) ויבוא בברית עם כ' על כך. כי כבוד בנו ז"ל יקר בעיני מאד ואחפץ להשאיר לו שם וזכר בישראל".

וכותב דברים אלה, 'השדי', שלפי קורצווייל היתה בו ערמומיות מרובה ויודע הוא 'להשתיק' ולדבר 'בהסוואה', והנה לא חש לגמרי 'לאן?' זה, שהוא מטפל בו בחיבה רבה כל כך עתיד לגדל קרניים שינגחו בו. אלא שהאמת היא במקום אחר. בשום פנים אין לדעת היכן לשון הסופר 'לאן?' והיכן לשון העורך, הואיל ואחה"ע כתב בידו עמודים מרובים ותיקן והגיה הרבה ולא שעשה 'איזו שנויים' בלבד; ובייחוד הרבה להעביר קולמוסו על השיחה עם האפיקורס ועל דרשתו של נחמן ב'לאן?'. ולפי הסגנון ומרוצת המשפטים וצירופם ודקדוקם כמעט שוודאי לי, שפיסקה זו שהביא קורצווייל במאמרו, ושידך אותה עם פאסקאל ועם האכסיסטנציאליזם — פיסקה זו ידו של אחה"ע כתבה אותה. ודל. והנה כל כך תם היה יהודי רוסי זה שהשתלט על הכל, שאפילו לא חש, כי את עצמו הוא מלקה!

ומפיאברג לפרשת ביאליק, גם עמו נהג כל ימיו ברחמי אב ובחומרת אב. על כל שורה ושורה עמד והרהר ובדק ותהה והגיה, ועל כל ניב וניב הקפיד (לדוגמה: "ובקראי אותו שנית באתי לידי הכרה, כי השם 'תיקון חצות' מעורר בדמיון הקורא הרבה יותר ממה שנתת לו בשיר זה. הוא מחכה לציור פרטי מן ההתרגשות וההתעוררות שב'תיקון' זה, וכדומה מן הדברים. והנה הוא מוצא רק אירוניא דקה על שהיהודי עוסק בתקון חצות בעת שכל פנות חייו צריכות תקון. וגם האירוניא הזו לא הכל יבין נזה, וצריך היה להטעימה יותר. ועל כן רוצה אני לשנות בו שני דברים: א) לקראו בשם 'התקון'. ב) לתת לחרוז האחרון צורה זו: יהודי קם 'לתקן' — חצות!...) ואפילו פסל והחזיר שירים לבעליהם וה' משורר מקבל עליו את הדין. לא האמין הרבה בכוח המספר של ביאליק בראשית צעדיו בפרוזה ואמר דעתו בגלוי ובלא משוא-פנים. גם על מידותיו שמר, שלא ייכשל במעשים שאינם לפי כבודו ומעמדו. וכשהלך ביאליק לוורשה הריץ אחה"ע בחשאי אגרות לידידיו בבירת פולין וביקש מהם, שישמרו בשבוע

ביאליק בפרט, כלום אפשר שלא ישמע בשורות הללו קול מבשר ראשון מפסגת-ההר הפיוטית שלמ- רומיה הגיע ביאליק בהמשך הזמן? יחזור נא הקורא ויקרא את שש השורות מ'ראינוך כאריאל האמת' עד סוף הפסקה, ולאחר מכן יקרא את 'יהי חלקי עמכם', ומיד יווכח שאין בין זה לזה אלא שלימות יתירה של עיקר אחד. לפיכך אני מביא קטעים מן השיר הזה 'לאחד העם' ויעמדו ויעידו על עצמם, ובידי קורצווייל הברירה — אם שיודה שטעמו הספרותי פגום, או שיודה שמידות כתיבתו אינן מהוגנות, הו- איל ובשעת הצורך הוא מחוזה דעתו בניגוד לדעתו:

”וְהַשְׁעָה שְׁעַת תְּהוּ וְכֹהוּ, שְׁעַת עֶרְבּוֹב הַתְּחוּמִּים  
שֶׁל אֲחֵרֵי וְרֵאשִׁית, שֶׁל סְתִירָה וּבְנִין, שֶׁל זְקֵנָה  
וְעֹלָמִים.

וְאֵנְחָנוּ, יְלִידֵי בְּיָנִים, בְּיֹדְעִים וּבְלֹא יוֹדְעִים,  
לְפָנַי שְׁתֵּי הַרְשִׁיאוֹת גַּם-יַחַד מְשִׁתְּחִים וּמוֹדִים;

וּבְעוֹד אָנוּ תוֹעִים נוֹאָשִׁים וְקִטְנֵי אֲמָנָה,  
מְתַמְהָמְהִים עַל-פְּרֶשֶׁת דְּרָכִים וְשׂוֹאֲלִים: אָנָּה? —  
וְיִנְצֵנָּךְ פּוֹכְבָּךְ, מוֹרְנוּ, וּבְרָמֹז צְנוּעַ  
קָרְאָנוּ מִתּוֹךְ הָעֶרְפֶּל וְיִמְשֶׁךְ אוֹתָנוּ —  
וְאֶל-תַּחַת פּוֹכְבָּךְ הִיחִידֵי גִיעָקְנוּ כְּלָנוּ.

וְלִמְיוֹם שֶׁבָּט אוֹרְךָ, הַמּוֹרָה, עָלֵינוּ יָנוּחַ —  
רְאִינוּךְ פְּאָרִיאל הָאֵמֶת וְכֹאֲמֵן הַרוּחַ,  
קִי-דַעַת, צְנוּעַ וְטָהוֹר בְּסֶטֶר כְּבִגְלוּי,  
בְּטוֹחַ בְּאֵמָתוֹ וּבְדַעַת אֲחֵרִים לֹא-תְלוּי  
דוֹרְךָ בְּשִׁבְלֵי הַמִּיחָד, בְּהִיר עֵין וְתִקְיָה,  
נוֹשֵׂא גַחְלָתוֹ בְּלִבּוֹ לְפָנַי וְלְפָנֵים  
וְשׂוֹמֵר הַנִּיצוֹץ הָאֲחֵרוֹן שֶׁל-הָאֱלֹהִים —

וְיֵשׁ אֲשֶׁר יְבַדְּקוּ נַפְשָׁם לְאוֹרְךָ, וְרָאוּ  
וְהִנֵּה גַם-הִרְבֵּה מְאֹרְךָ מִמֶּךָ וּבְשִׁלְךָ הוּא.

עד עכשיו עמדנו על פרטי דברים, על דרכו הנלו- זה של קורצווייל, אבל הגיעה השעה שנפתח בשקי- לת עיקר מגמתם של דבריו והוא: כיוון שאחה"ע היה בן המאה התשע-עשרה, שהביאולוגיה שלטה בה, אי אפשר היה לו לראות את 'הפינומן הדתי' ולתפסו כראוי, וממילא אדם בינוני הוא — ליטראט. הווה אומר, עלינו למצוא תשובה לשאלה אחת: כלום דעות ואמונות, שאינן מתקבלות על דעתי או שמת-

קבלות עליה, הן הקובעות בדרך אובייקטיבית את גדלות האישיות בספרות או את בינוניותה? ומותר לנו להשתמש בשם פאסקאל שקורצווייל כבר העלה אותו במאמרו וצירף אותו בעקיפין אל המקטרגים כנגד אחה"ע, בשביל ששאלתנו תהא ממשית יותר — כלום גדולתו של זה באה לו מחמת אותה 'הת- גלות' באותו לילה, או גדול היה פאסקאל כל ימיו משום כלל התכונות שבנפשו ובשכלו, וגדלותו זו היא שעילתה את ה'התגלות'? ברי, שהאמת בדעה האחרונה. אילמלא היה פאסקאל מן הגדולים שב- מדעי הפיסיקה והמתימאטיקה שבדורו, מחדש וממ- ציא ששמו הלך לפניו, ואילמלא היה סופר גדול, ליטראט, מן המשוכחים שבכותבי פרוזה צרפתית, סופר גדול, ליטראט, אפילו בשעה שהוא אומר ב'עיר- נים' שלו דברי היסוסים של ספקות בנוסח פיר- הון; סופר גדול ובעל פולמוס, ליטראט, בויווחו עם הייוזאטיים, והמצוין בכל המעלות שסוג ספרות זה תובע מכותבו — אילמלא גדלות זו שבאישיותו אף ה'התגלות' לא היתה אלא מאורע פרטי שאין מש- גיחין בו, שאבד באפולולית תא מנזרו בלא השפעה וזכר בתרבות האנושית.

או טול משל אחר, הפוך. כלום פחתה גדולתו של דידרו, שהטיף לסבלנות בענייני דת וכפר במפור- רש בהתגלות שלמעלה מן הטבע, ובהמשך הזמן אפילו נתן ידו לחברו הולבאך, שחיברו הידוע 'סדרי הטבע' היה 'הביבליה של הכופרים'? כלום משום כך לא "היו מוחו ולבו של דידרו, כפי שרגי- לים לומר, המרכז בו נודמנו והתרוצצו כל הסתירות בנות זמנו"? וכלום כוחות הביקורת שלו, שהשפיעו על לסינג וגיתה ושעד היום הזה לא אפס תקפם, נתמעט ערכם וחשיבותם מחמת מהלך דעותיו? ופועל חייו, האנציקלופדיה, כלום לא היה סערת הרוח שזיעזעה את כל אירופה ופתחה שער למהפכה הצר- פתית ולכל שיצא מתוכה? על כרחך אתה אומר — אין אדם עולה ואין אדם יורד משום גון דעותיו. גדול הוא בספרות ובמדע ובעולם המחשבה, או קטן הוא בהם, משום כלל סגולותיו ומידותיו וכשרונו- תיו ומשום היקף השפעתו על חיי הרוח והגשם של קהל שומעיו שבתוכם הוא עושה. ומתוך אספקלריה זו על כרחך שתשקול גם את ערכו של אחה"ע וחשי- בותו, ולא מתוך עמידתו כלפי הדת ולא לפי מהותן של הדעות והאמונות שהקיפו אותו בדורו והשפיעו עליו. נמצא, בכדי טרח קורצווייל ובכדי עיקם את הכתוב ובכדי הלעיז — הואיל ונקודת המוצא שלו

בשיבוש ובטעות יסודה. כל מעשיו דברים בטלים. את עמידתו כלפי דת ישראל פירש אחה"ע בכמה וכמה מכתבים שלו בעניין הטכניקום ובית הספר הריאלי, שאנשי מוסקבה, בית ויסוצקי וגוף ששומרי דת היו, עשו שותפות עם 'ההילפספעיין' שבגרה מניה, בבנינים של בתי-הספר הנ"ל. ואחה"ע היה אפטרופוס מצד משפחת ויסוצקי בוועד המפקח. והנה בכתב ההודעה של התלמידים בשעת כניסתם לבית הספר קבעו בין השאר גם תנאי זה: "מיט ליעבע אונד פערעהרונג אן איהרער רעליגיאן האג" גען" (המתחיים באהבה ובכבוד לריליגיאן שלהם). אחה"ע השיג על נוסח זה וביקש להחליף את התי" בה 'רעליגיאן' באחרת — 'יודענטום' (יהדות). וא" לה דבריו אל שמריהו לווין: "...וכבר כתבתי למוס" קווא וכותב אני גם לנתן (ד"ר פאול נתן ראש ההילפ" ספעראיין)... אבל איני יודע אם יסכימו לי לזה במוסקווא... איך שהוא, לא אכחד ממך, שאף אם ישאר הנוסח כמו שהוא לא אצטער הרבה ולא אראה בזה משום צביעות. 'רעליגיאן' הוא מושג בלתי מוג" בל, וסוף סוף כולנו "מתחיים באהבה וכבוד אל ה'רעליגיאן', כל אחד לפי מושגיו. לזה ה'רעליגיאן' הוא 'פרי מגדים' ולזה — ישעיהו וירמיהו. אנו לאור מיים העומדים על בסיס ההיסטוריא, ולא לאומיים של ז'רגון, כבעלי ה'בונד' — אנו, אם מאמינים אנו או כופרים, לא נוכל להעביר בקולמוס על היסוד הדתי ולראותו כאילו אינו. ואם מתחיים אנו באהבה ובכבוד אל לאומיותנו, הרי גם הדת בכלל, אלא שאנו רואים בה לא 'חזות הכל', כי אם חלק מרוח העם, שהולך ומתפתח ביחד עם החיים. בקצרה, רוצה הייתי למחוק מלה זו, שלא לתת מקום ל'דימוקרטיס' השטחיים שלנו לראות בזה הליכה לקנוסא. אבל אם אי אפשר יהיה למחקה אין האסון גדול כל כך...". הוזה אומר, הויתור כאן אינו מתוך הסבלנות ובי מידה שווה לשני הצדדים — לחפשים בדעות ול- חרדים; אלא נתינה כאן, נתינת זכות לצד הדת הואיל ועדיף כוחה מכוח הכפירה, שכן האמונה הישראלית חובה היא, אע"פ שאינה 'חזות הכל', משום שיסודה מיסודותיה של רוח היהדות, בשעה שהכפירה היא רשות בלבד ואפילו פחת היא.

מהיכן בא ויתור זה? אין לו מקום חוץ מן החי- בור הפנימי של אחה"ע עם חפצו של העם ומסורתו ורגשותיו. דור שלם (וכותב טורים אלה בתוכו) ניצל על ידו מן האפיקורסות הריקה העושה להכעיס, מחמת אותו משב רוח חדשה שהשיב על הדור וש-

הכוח המניע שבה היה ויתור זה. אחה"ע הוציא מן הלבבות אותה טינה כנגד היהדות, שלעולם היתה מלאך-חבלה בן לוואי להשכלה. כיוון שהאומה עיקר, והיהדות הרוסית שבתחום המושב היא האומה על טהרתה ועל גדולתה, ולא אברים מדולדלים הללו שבאשכנז ובצרפת הנמקים בעבודת חירותם, הרי החובה לעשות חפץ האומה פירושה לעשות רצונה של יהדות זו ולפי המקובל עמה.

קורא קורצווייל את אחה"ע, זה "הנציג של הבי- נוניות האינטליגנטית", בשם 'מאטריאליסט', ולגנאי הוא קוראו כך. אבל כאמור אין דעות אמת-מידה לגדלות, ואפילו חמרני הוא בהשקפותיו, דבר זה אינו גורע כלום ממשקלו ומחשיבותו אם משקל וחשיבות לו; יש אומרים, השקפת עולמו של שפינוזה חמר- נית היתה. תפיסה של מציאות אינה סימן לחמרנות. אפילו אצל הפיתגוראים, אלוהיהם אפולון, אלוהי הש- מש והיופי ולא דיוניסוס אל השכרון והמיתו. אבל ברור הוא, שאין שחר לתואר מאטריאליסט בדוי זה. אדם שלא פסק כל ימיו מלהשליט את הרוח ואת המור- סר על החיים ושראה את הבחירה של עמו הנבחר במידות אלה, כיצד אפשר לומר עליו שחמרני הוא, אם אין הכוונה להלעיו ולהזיק. ודאי שנמשך אחה"ע אחרי תורות זמנו ולקח מדארווין את רעיון ההתפתחות בעולם האורגני, ומספנסר לקח אותו חוק גופו וכוחו היפה בעולם החברה האנושית. אבל קורצווייל מלג- לג על כל הדור גם על בינוניותם של הדור הקודם — על יום, דארווין וספנסר, ואי אפשר לך להתעצם עם בן אדם החותך בדברים שהם מחוץ לידעיותיו. דומה רואה קורצווייל הכרע בהשכלה כללית ושי- טתית (כך הוא כותב על ביאליק: "...ויש להביא בחשבון למען הבנת היחסים שבין שני האישים (אחה"ע וביאליק), שביאליק חסר היה השכלה כללית שיטתית כל ימי חייו. מכאן אי ההתאמה שבין גאור- ניותו כמשורר לבין כניעתו המחלטת בשטחים אינ- טלקטואליים גרידה לאחד העם, נציג הבינוניות האינטליגנטית"). אבל כדרכו מחמיר הוא עם אחרים ומקל עם עצמו. ודאי הוא, שאין שבילי הביאולוגיה נהירים לו. כנראה, אינו יודע את המדעים (תורת החי והצומח, גיאולוגיה, תורת השרידים המאובנים, התהוות המינים, חוקי תורשה ועוד ועוד) שאדם חייב להיות שגור בהם בשביל להבין את דארווין וללגלג עליו. וברי לי, שקורצווייל לא קרא אפילו את מאה העמודים, בקירוב, של חלק ב' ('ביאולוגיה') שב- ספרו הידוע — 'שאלות-הדעת' — של קאסירר; דב-

רים המסכמים את השתלשלות הרעיונות במדעי הטבע האורגני וקובעים מקומה של תורת דארווין בהם. ויתר על כן, אין קורצווייל תופס את המגע ההיסטורי שבין פילוסופיה וביאולוגיה. והרי יש אומרים (John Burnet), שתנועת מחזור קבועה כאן, שבדור אחד הפילוסופיה נסמכת בביאולוגיה ובדור אחד במתימאטיקה; פעם פיתגורס ופעם אנאכס-מינדרוס\*; פעם אפלטון ופעם אריסטו וכיוצא באלו. ואילו ידע קורצווייל משהו מן הנעשה בימינו בתחום הביאולוגיה לא היה נחפו לבטלה כך, כי היה יודע שזו כבר מכינה עצמה לרשת מקומה של המתימאטיקה השלטת עכשיו. שכן גם לה מעין פיצוץ אטום משלה. אמור מעתה, אין שום פגם ופסול שאחה"ע, שבן המאה התשע עשרה היה, נתפס למהלך המחשבות של דורו; ואני אומר נתפס למהלך מחשבות ולא משועבד לו. שכן בכל מקום שתורות אלו מתנגשות בעיקרי היהדות ונוגדות לה, מכריע אחה"ע לצד האחרונה. וכשמשתא נפשו של ספנסר ('הבינוני' גי'!)\*\* אינה כמשתא הנפש שב'צדק המוחלט' היהודי, אחה"ע חולק על רבותיו ואינו מקבל דינם. הוא מסלק את האנוכיות שבתורה האלטרואיסטית (כלומר נוטל את נשמתה) ונותן במקומה מידה מופשטת של צדק שאין לפניו 'אני ואחר' אלא צו מוחלט שלעולם ההכרעה לצדו. ומידה זו אין היהדות מצמצמת אותה למצוות שבין אדם לחברו, אלא מרחיבה גבולותיה ומטי-

\* ודרך אגב: יוניי זה שקדם לסוקראטס 'דארוויניסט' היה, הואיל והורה שמוצא האדם מבעל חיים שאינו ממינו. "הקטן שבבעלי חיים, הוא אומר, מוונותיו מזומנים לו מיד עם צאתו לאויר עולם, ואילו תינוק נצרך לתקופה ארוכה של יניקה וטיפול, ונמצא אילו אדם מראשיתו כפי שהוא בימינו, לא היה יכול להתקיים כלל".

\*\* "ההברט ספנסר רואה בחזון לבו מרום קצה של ההתפתחות המוסרית לעתיד לבוא בזה שרגש האלטרואיסמוס יתהפך לאינסטינקט טבעי, עד שלא יוכל אדם למצוא עונג יותר גדול מן העבודה לטובת אחרים. כיוצא בזה רואה היהדות, לפי שיטתה היא, סוף ההתפתחות המוסרית לעתיד לבוא במה שהצדק יהיה לאינסטינקט בלב הטובים שבבני אדם, עד שלא יצטרכו להתבונן הרבה בשביל להבחין בין מעשים לפי מידת הצדק המוחלט, אלא בסקירה אחת, בודאיות של אינסטינקט, ירגישו בפגימת הצדק היותר דקה, והשפעת היחוסים האישיים והמעמדות החברתיים לא תעשה כל רושם עליהם, כי בעמקי לבם ישב 'דיין אמת' וישפט מישרים על כל פעולה, בלי כל יחס אישי אל הפועל או הנפעל, אם 'אני' הוא או 'אחר', עשיר או דל. ולפי שקשרה היהדות תקוותיה המוסריות לעתיד לבוא בביאת המשיח, יחסה אל המשיח גם המדרגה המוסרית הזאת ואמרה עליו שיהיה "מורח ודאין" (סנהדרין צ"ג): על סמך הכתוב "והריחו ביראת ה' ולא

לה את שלטון הצדק שלה גם על יחסי עמים זה לזה, לפיכך יכלה היהדות להגיע עוד לפני אלפי שנים עד האידיאל הגדול של 'לא ישא גוי אל גוי חרב', בהיות האידיאל הזה אך תולדה הגיונית מוכרחת מתוך רעיון הצדק המוחלט, שהונח ביסודה של היהדות". ואין דארווין 'אליל', הואיל וכאן מוסר של יהדות ותורה של יהדות ואין עבודת אלילים בתחומיה! הואיל והסמכות העליונה אינה בידי האלט-רואיזם הספנסרי אלא בפסוק מישעיהו ובמאמר התלמוד מסנהדרין ובפירושו הרד"ק. וברשותם של הללו יצא אחה"ע והעמיד את הצדק המוחלט מעל לשעבוד לתועלת היחיד והרבים, הואיל והאדם שכלל זה נר לרגליו "ילחם בעד הצדק כשהוא לעצמו, אפילו אם מביא עי"ז הפסד לרבים ואף גם להאחד שבו נתגשם הצדק באותה שעה". ואולי סמוכין מצא אחה"ע לרעיונו בתורת המוסר של דויד יום שאמר, כי ההנהגה בהחוש המוסרי "הריהי הנאה שאתה נהנה מן המעשה מתוך סקירת עין בלבד (by mere survey), וכלל אין ההנאה תלויה בתוצאות המעשה בשביל האדם המסתכל בו".

וכשנתקלו רעיונות אלה של מוסר היהדות ברעיונות ההתפתחות, ובתוכם גם דעות הללו על מוצאו של אדם ועל שלשלת היוחסין שלו עד מחשכי בהמיותו; כלומר כל הרוחניות האצילה שלו אינה אלא עליית קיר קטנה שאין ימיה מרובים, והיסוד והראש-

למראה עיניו ישפוט" (ישעיהו, י ג), "לפי שהריח הוא הרגשה קלה, אומר לדבר קל שבהרגשה ריח... כלומר במעט הבנה ירגיש בני אדם הטובים והרעים" (פי' רד"ק שם). אבל ההתפתחות הזאת צפונה בחיק העתיד הרחוק, ועכשיו, שהמין האנושי עודנו חסר 'חוש צדק' טבעי, ואפילו הטובים שבבני אדם אהבת עצמם או נטית לבם עלולה לעורר עיניהם שלא מדעתם, שלא להבחין בין טוב לרע — עכשיו הכל זקוקים עדיין ל'אבן בוחן', לאיזה 'כלל' יסודי, שיעזור לכל אחד להשמר מלהכריע מאזני הצדק לתועלתו או נטיתו הפרטית. ואת הכלל הדרוש לנו נתן הלל: "דעלך סני לחברך לא תעביד". האלטרואיזמוס אומר תחת זה: "מה שתחפוץ שאחרים יעשו לך, עשה גם אתה להם". או במלים אחרות: "קח ה'יקפו של האיגואיסמוס והעמד במרכזו 'אחר' במיקומו 'אני', והרי לפניך חובתך בכל מלוואה. אבל היהדות אינה יכולה למצוא מבוקשה בכלל זה, לפי שהיא מבקשת להעמיד במרכזו לא את 'האחר', כי אם את הצדק המופשט, המשווה 'אני' ו'אחר', ואין מקום לצדק בהיקפו של האיגואיסמוס אלא בתמונה שלילית: מה שהאיגואיסמוס אינו רוצה לעצמו — ודאי מדת הצדק היא שלא לעשות כן לאחד רים, אבל מה שאיגואיסמוס רוצה לעצמו — זהו דבר שאין לו גבול, ואם תחייב אדם לעשות כן לאחרים, הרי אתה מטה כף הצדק כלפי 'האחר' נגד 'אני'.

שית אותו חדר תחתון נמוך ושפל האובד באפלת הדורות — משך אחה"ע את ידו מן הסוגייה הזאת באמתלה של התעלמות ממנה: "...אחת היא, כתב, איך הגיע (העם היהודי) לכך ובאיזה אופן נתפתח בו הכי שרון הזה; על כל פנים אנו מוצאים, כי עוד בעת קדומה הכיר העם את עצמו והבין את יתרונו על שכניו הסובבים אותו". והנה קורצווייל, שלא ירד לסוף דעתו, נופל על המציאה הזאת וצועק: "...שום חשיבות לא נודעת למקור גאוניותו של העם; אקט סופרנאטורלי של התגלות (כוונתו מעמד הר סיני, אלא שלפי טעמו 'אקט סופרנאטורלי' רשמו גדול יותר, וממש מטיל אימה על הציבור!) וגומר". על כגון זה אמר פעם יום כמה דברים שנונים ונאים: "התפיסה האמיתית שלהם שהם תופסים אותו (את האלוהים), אף על פי שלשונם מנופחת, עלובה וקלת ראש כשהיתה". שכן הצעקה הגדולה על ה'אקט הסופרנאטורלי' אינה מכחישה את אמתן של הגולג'לות שמצאו חכמים במעמקי האדמה, ושכמעט החזירו למקומן כל חוליות השלשלת הארוכה שבין אדם קדמון לאדם היסטורי בעל תרבות, על כל חליפוֹתיהן ותמורותיהן. ואי אפשר לי להיפטר מן הרושם, שבעל השגות שלנו, שאכסיסטנציאליסט הוא ומפ' רש שירי ביאליק לפי תורה זו ונסמך ברעש ובהפ' גנה על רוונצווייג, לא קרא בעיון אף את כתביו של זה. שהרי רוונצווייג, לאחר ההתגלות והתשובה, נאֵ בקשה עם שתי הוודאיות — ודאי של אמונה וודאי של מדע — והוא טורח הרבה לפייסן זו לזו, ואף על פי כן לא נתיישבו אצלו הדברים אלא בדוחק גדול. ובאמת, כשאתה נכנס למדורות הרוח ועוסק בפרשיות דת, מוסר ונוי, אין לך ברירה אלא להתעלם מן הראשית, לדלג על הגיניזיס, כפי שנהג אחה"ע בזמנו וכפי שנהגים בימינו כל החכמים שאין רצונם להשתעבד לעולם שהכל מוגדר בו מלכתחילה מחמת ראשיתו. וכבר הבאתי לענין אחר את דברי קאריט (Carrit) בחיבורו 'תורת המוסר' ואני חוזר ומביאם לענין שלפנינו, כי אין לי משל נאה הימנו: "...כבר ידעו קודם זמנו של דארווין, אומר קאריט, שהתינוק אינו בעל מוסר ואינו משכיל. וכי שם שלא הפחית דבר זה מכבודם של השכל ושל המוסר שלנו, כן לא תפחית מכבודם עובדה זו שאֵבות אבותינו לא היו בעלי מוסר ומשכילים".

וכשישאל השואל — מה בעצם תכלית מאמרו של קורצווייל? ועל שום מה נכנס לרשות שאינה שלו ונתפס לפרשה שאינה בקי בה? תשובה לכך אנו מוצ'

אים בסוף המאמר. לא האל הפרסונלי ולא ה'אקט הסופרנאטורלי' חשובים בעיניו, אף על פי שהוא מעמיד פנים כקנאי גדול. פניו לפוליטיקה, כוונתו לאותם סכסוכים של קטנות ומחלוקת בעניינים של מה בכך שפשטו בין הכיתות בישראל בזמן הזה, ובהם עוסק הוא בגלוי בפרקו 'מסע הנצחון של הבינוניות האינטליגנטית'. אלא כדרכו, בכל פעם שהוא נוגע באחה"ע הוא נכשל, אם שהוא טופל שקר או שהוא מגלה חוסר ידיעה. הנה הוא אומר: "...את הצעד האחרון הנועז, שאך הוא יכול להחשב כהגייוני ועקבי אחרי העירטול של היהדות מתכניה הדתיים, היינו — את הדרישה למרכז מדיני חילוני עצמי לא נקט הליטראט אחד העם". כבר הראינו, שמעולם לא עלתה בדעתו של אחה"ע לרוקן את המרכז בארץ מתכניו הדתיים. אבל גם התביעה למרכז מדיני עצמי תבע. כמה וכמה פעמים הסביר שהתיבה 'מרכז' מכווֹנת לישובה של ארץ ישראל והתיבה 'רוחני' מכווֹנת ליהדות הגולה. לא כפי שמבינים דרדקי וקורצווייל בתוכם ("עצם אמונתו, כתב הוא במאמרו, בכוח מרכז רוחני זה, החסר את האבטוריטה האמונתית-הדתית ואת האבטוריטה המדינית כאחד, היא ההוכחה החותכת ביותר לאופי הליטראטי של כל משנתו"). שהמרכז גופו אינו אלא 'רוחני' בלבד. ואלה דברי אחה"ע: "...בכל זאת אשתדל בזה, לפחות במלים מעטות, לרוות צמאונך לדעת:

(א) מעולם לא כפרתי בנחיצות אינו זכיות אבטוריט נומיות בשביל התפתחותה החפשית מכל הצדדים של ישותנו הלאומית בארץ ישראל. אדרבה במאמרי הטעמתי פעמים רבות את הנחיצות הזאת.

(ב) ארץ ישראל תגיע להיות מרכונו הרוחני רק אז, כשהיהודים יהיו רוב התושבים בה וברשותם תהיה רוב אדמתה. אז יעברו לידיהם ממילא גם כל המוסדות הקולטוריים, ובהטביעם חותם רוחם הלאומי על כל החיים, יבראו שם אותה הצורה החדשה של ישותנו הלאומית שאנו צמאים לה כל כך ומבקשים אותה לשוא בארצות הגולה. בהשפעת מרכז זה על כל היהדות הפזורה אי אפשר להטיל ספק" (אגרות אחה"ע ג' עמ' 129).

אלא גם בדרכי השפעתו של אחה"ע ובטיבם של בני אדם שביקש להשפיע עליהם תועה ומתעה קורצווייל, הואיל וכל דבריו אמורים בסמיות-הלב. אחה"ע ביקש את עמו ואת מאות האלפים חובשי בית המדרש ובחורי הישיבה שבתחום המושב הרוסי הקרוי צים מאותו חומר שקרועה נפש ביאליק ופיארברג.

בלע"ז; כלומר אין הסגולות בחי כל אחת בפני עצמה אלא חבילות חבילות. הוא הדין בשתי מידות הללו — סגנון צלול והגינות אנושית — שקורצווייל מודה שהיה אחד העם מצוין בהן. לא ייתכן שהן מצויות אצלו בפני עצמן. לפי חוק יחסי גומלין על כרחן שייגררו אחריהן סגולות גדולות אחרות, וה- תואר 'בינוניות' אינו בן תשמיש במקום זה. מכל מקום אילו קורצווייל מצוין בסגנון צלול ובהגינות אנושית לא היה כותב מאמר מכוער ומבולבל ולא כשר זה.

ארכו דברי. אבל קודם שאני מסיים רצוני להעיר הערה אחת: אל ילמדו מן האמור שאסור לבקר דעו- תיו של אחה"ע. מותר לבקרן וחובה לבקרן, ואפילו להתנגד להן; ואפילו הנשיכה מותרת בביקורת והיא ממידתם של תלמידי חכמים, אלא שתהא נשיכת שועל, דקה ועמוקה, ולא אותה נשיכה שהתאוה לה ר' עקיבא כשהיה עוד עם-הארץ. כשכבדה מלחמתו בהרצל היינו על צדה של הציונות המדינית. וכש- אמר, שארץ ישראל עתידה להיבנות על ידי 'בועזים' — א. ד. גורדון ויוסף אהרונוביץ תלמידיו המובהקים גערו בו. וכששכח פעם תלמודו על הסבלנות, ובכוחו ובעונשין נלחם נגד דעות שכתב ברנר על נביאי ישראל ב'הפועל הצעיר' — לא נשמעו לו. אבל מצוה אתה לדון את חברך באותה מידה שהוא דן אותך: בצלילות הדעת ובהגינות. מעשה קורצווייל אינו אלא ואנדאליזם ספרותי! ותוהו אתה ותמיה מהיכן הוא בא? מחוסר יכולת? מכוונה רעה? דומני, שתי מיי- דות אלה מחוברות זו לזו: אולת-יד חולת פרסום על כרחיה שגם כוונתה תהא רעה.

לאחר שכתבתי דברי נודמן לי מכתב אחד שכתב אחה"ע לרעיו באודיסה, וממנו למדתי, שלחנם היתה כל טירחתי. הוא עצמו, אחד העם, כבר ניסח תשובתו למשיגים ממינו של קורצווייל שעתידים לעלות עליו ולבזותו. וכך כתוב באגרתו: "...איני מדקדק הרבה בבחירת אותיות, אבל מדקדק אני מאד בבחירת שוואים, ולא כל הרוצה ליטול שם זה יבא ויטול. לפנים היו לי 'שוואים' שיכלתי לכבדם, בדעתי שיש בלבם דבר מה שהם חושבים לאמת ועל כן הרגשתי צורך להתווכח עמהם. אבל עתה בעוה"ר מי הם הללו שרוצים להיות 'שוואים' ומה יש בלבם חוץ מן הרצון להתפרסם — — — בפטפוטיהם הריקים? 'שוואים' כאלה יוכלו לחרפני עד שיחר גרום ולעולם לא יזכו שאשים לב להם..."

וכל המיון של 'אינטלקטואליים למחצה' ושל 'אינט- לטקטואליים אמתיים' יסודו בתוהו. לא זאת ההב- דלה שהבדיל אחה"ע, ואפילו לא הפרש זה שבין מזרח למערב (לבראנדיס שהוא מערבי ואינטלקטו- אלי אמתי' הוא כותב: "איני יכול לצייר לעצמי שחר יותר גדול בעד עבודת חיי מן הידיעה, שעבודה זו עזרה במידה ידועה לחינוך ההכרה היהודית הלא- מית בלבותיהם של היותר טובים והיותר נאים בבני עמנו"). שכן אין בין רינאק הצרפתי ובין חבר ועד 'מפיצי השכלה' באודיסה אלא מידת העבודת ששני- הם שרויים בה.

אין זכר במאמרו של קורצווייל לעמידתו הגאה של אחה"ע לאחר קישיונו, והרי אדם בינוני וקר- תני זה, ליטראט זה, שלא ראה (שזמו שמים!) במשה 'איש מלחמה' — הוא שקרא את יהדות רוסיה לעמוד על נפשם ורכושם והשלח בידם כנגד פורעיהם. כשם שאינו מביא כלום מדרך הדיבור שלו עם המערב ופרנסיו 'האינטלקטואליים האמתיים'.

"עבדים שחררו את עצמכם תחילה!  
אך לא! לא אתם שתחררו את עצמכם. "אכזריות היא לדרוש מכם שתשחררו את עצמכם לבדכם" — דבר שהוא למעלה מכחכם המוסרי. לא אתם כי אם אנחנו, "העניים המאמינים" שבמזרח, נבוא אלי- כם ונשחרר אתכם מעבדותכם הפנימית שאתם שקר- עים בתוכה ואינכם מרגישים בה; אנחנו נבוא ונמלא ריקות לבכם ברגשות של יהדות, לא אותה יהדות, פרזא יפה וחסרת-טעם, שאתם נושאים על שפתותיכם, כי אם יהדות חיה בלב ומלאה רצון וכה להתפתח ולחדש נעוריה, ואז בלשון אחרת תדברו גם אתם על העבודות ועל החירות..."

שגב זה שבאמרים אלה הוא שהכריע את הכל, ורוח עילאית שבעמידה גאה זו היא שהטילה על היהדות שבתחום המושב הרוסי את אחריות הגאון- לה. ויהדות זו עשתה את שליחותה עד גמירה, ולחנם בועט בה קורצווייל ובשליחיה, "שנשתלטו על החיים הרוחניים והציבוריים (בארץ) והם הפוסקים האחרו- נים בכל הנעשה כאן". בדין הם נוהגים כך!

בנעילת מאמרו אומר קורצווייל: "...שני דברים בלבד נשארו ממפעלו של אחד העם: סגנונו הצלול והבהיר והגינותו האנושית המדברת מתוך כתביו, כל המותר — מצבת זכרון הוא למסע הנצחון של הבינוניות המזהירה". דא עקא שאין הכותב יודע כלום מן הביאולוגיה, אילו ידע מעט ממנה, היה גם יודע, שיש בעולם חוק של יחסי-גומלין, קורילאציה

# אפוס הקוסם

מאת מ. בובר

קלולה, קטעים נבחרים, תרגום שאול טשרניחובסקי, ברלין תר"צ

ואשר עלה בידו המעשה — דבר זה ודאי שאינו מס־תבר מתוך כשרונותיו בלבד; כשרונות ללא אמונה אֵילוניים הם. לינרוט נחן באמונה, כוחותיו שימשו אותה והיא הפרתה אותם: האמונה באפוס הקדמון שהיה בבחינת אחדות, כאותו מיתוס שהוא שר עליו, ורק ברבות הימים נתפרק לכל אותם השירים, — שירים שהמשיכו לצמוח בכוח עצמם, הפריאו, פשטו צורה ולבשו צורה, עד שהגיעו לידו והוא שקם להת־זיר ליושנה את השירה הקדמונית, אגב הרחבה שחלה בה מבחינת העיקר, מבע־חיים, ועיצובי גורל, בכוח הדורות ששרו. מבחינת החקר שבימינו, אמונת־שוא היא; אבל במלכות העשייה אין ערך אלא לכוח האמו־נה ולא למידת הפרובאביליות שבה. לינרוט האמין באפוס הקדמון כדרך שהאמין קולומבוס בנתיבה להודו; ובכוח זה נפתחו לפניו הארצות החדשות.

הזמר קדם לדיבור — כלל זה אמור בפינים יותר מב־כל אומה אחרת. הפייטן הפיני זאכריס טופליוס אמר כי הזמר — שפה אחרת היא, קדושה יותר; בעצם הריהו למעלה מזה: הוא השפה הקמאית. בזמר מבטא אדם מאז ומקדם את יחסו אל כוחות איתנים, אל חטיבות החיים; בדיבור הריהו מבטא את יחסו אל הדברים, והוא יחס מאוחר יותר ואמצעי יותר. הזמר הוא בבחינת שיתוף אלימנטארי עם הטבע, ההת־חברות הקמאית, מתוך אהבה־איבה, עם הטבע שפ־עימת לבבו היא שקצבה את הקצב לריתמוס של זה; הדיבור — היא ההפרדה שנקתה ברבות הימים, ההבחנה הגדולה, חכמת האוריינטאציה, אמנות הדיס־טאנק. הזמר — מאגיה הוא, הדיבור — קאוזאליות. הזמר הוא מעשה חירות שמטבע, הדיבור — קיום חווה שבכורח, והאיכר הפיני, שהוא קרוב עדיין אצל כוחות הטבע, הזמר נח על קרקעית נפשו, אלא שהוא כמעין המתגבר ומקר תמיד; הדיבור טמון בסמוך לפני השטח, אלא שהוא מעוצר ומכובש. וכבד־הפה — שפתיו מתעוררות בזמר, עמוס־הלשון — לובש קלות וזריזות מיד לכשיתחיל מזמר. והשפה הפינית גופה — דומה כי מלכתחילה לא

קאליואלה, האפוס הפיני, היא יצירתה של אומה ומלאכתו של יחיד. אין לך שיר משיריו שתחילת חייו איננה נטועה בצלצלי זכרונו הרונן של העם. אך שום שיר מן השירים הללו לא הושר כצורתו הקבור־עה באפוס; ולא שנתחדק כאן משהו שלא רו־נן — (לא נוספו כאן אלא כמה חרוזי הקשר) — לא, ישנה נושנה היא שירה זו בכל איבריה, ואולם בשלימותה חדשה היא. שכן הלאולאיה, הזמר הפיני העממי, — החרוז והנעימה קודש הם לו, חוק־עולם ולא יעבור, ואילו המלה — תחום שלו היא ורשות שלו; זכות ותעודה היא לו לשנותה — להקשותה ולרככה, להג־בירה ולהבהירה. נמצא שכל לאולאיה שר שירת־הכל ושירתו שלו גם יחד; ולא עוד אלא יש אשר הוא משנה פעמים הרבה מן המטבע שטבע, ובת־קופות שונות הוא אומר שירה שונה. ואותו יחיד, אֵליאס לינרוט, שחלם לעשות את יצירת האומה מסכת אחת והיה משוטט לשם כך בארץ הפינים — היה שומע, איפוא, כל שיר בצורות שונות: והרי הוא מכנס את הצורות, בוחר לכל חרוז את זו הנאָה ביותר, לכל עלילה — את זו המושלמת ביותר, מאחד את הפרוץ ומרובה, בונה ומבנה באמת את שירת הכל, ומנדבכי השירים הללו הוא מקים את האפוס.

גם הלאולאיה מאגד שירים אגדים־אגדים, איש איש על פי דרכו, וגם בכך יש מהם הנוקטים צורה שונה בתקופות שונות; אלא שהכוח היודע לעשות במלים — תש ולוקה בשעה שהוא בא לחרוז לא מלה אל מלה אלא שירה אל שירה. הזמר — ודאי שהוא נושא בקרבו במטושטש או במדומדם את קשר־הקשרים שבמיתוס שהעלה את הרוגה האפית; אלא שאין הוא מוצא ידו להגשימו בצירופי השירים. ואילו הי־חיד הלזה שקם לכנס — הוא ידע את סוד ההתכה. לא פייטן הוא האיש, באשר נטול־עצמאות, לא מלומד הוא, באשר נטול־דיסטאנק, אבל לאולאיה הוא לפי כשרונו והלך־רוחו, — אלא שעולה הוא על זמרי־העם ברוחב ידיעותיו ואחידות שבהן; בקי הוא בשירת־העם מאין כמוהו, ובקיאותו ניחנה בפונקציה הסינטטית. ומתוך כך הוא מלכד את השירים ועושה אותם אפוס.

לדיבור נועדה אלא לזמר; מליה מסתיימות לרוב באם-קריאה, ורק לעתים רחוקות מתנגשים בה כמה קונסונאנטיים להברה נוקשה יחדיו; אחת השפות הגמישות ונוות-הקול בעולם, — כך כינה אותה יעקב גרים; והחוקר הפיני הגדול, פורתאן (1739-1804), אמר עליה כי רוחה נוחה במיוחד לצרכי הזמר העממי.

בימיו של פורתאן טרם נסתם המעיין העמוק. כל מאורעות החיים, של הפרט ושל הכלל, של עשייה ושל בטלה, שמחת חג ותוגת בדידות — עוררו את הרונה רבת-הקולות. ידיד המתאבל על עמיתו שמת, האויב המלעיג על השטום עליו, הרועה המהרהר בארחות חייו הדלים, והצייד החולם על צידו, האשה שנישואיה היו לה ליסורים, והנערה שאהוב נפשה שוהה במר-חקים, — כולם אומרים שירה זו שבאה מקדם קד-מתה והותכה למתן שני בכוח החוויה, כירת חג — ראש שמחתה הוא הזמר; הוא שמשווה קדושה למ-סיבה; וחג הכלולות מתחלק לפי הזמירות שבו. חבורת נוסעים היוצאים לדרך יחדיו או נפגשים אגב מסע, לפי המנהג והצורך, ביחוד בימות החורף, לר-דת ממחוזות ההר אל הערים ואל השווקים לשם מיקח וממכר, — הריהם אומרים שירה בכל האושפיזות שב-דרך ומוציאים מוניטין ברחבי הארץ לרונות המ-פורסמות שבמולדת. והנשים אומרות שירה, כדרך שנהגו לפני נשי לסבוס, בשעת מטחן החיטים, 'שי-רי טחן' — על אהבה ועל מצוקה שבחיי האשה. הכל שרים דברים ידועים משכבר, אבל גם דברים של חידוש, ואלה ואלה דבר אחד הם; שכן המזמר עצמו אינו מפריד בין מה שעולה בדעתו ובין מה שקיבל בינקותו, — אף לא אותו ברה-כי, הלאולאיה, המת-עלה מתוך ההמון המזמר בבחינת שליח השירה הקיי-מת ועוברת מדור לדור, ונושא מעל לנחשול-הארעי את האחדות הגדולה והחגיגית שבה. איכר הוא ככל האחרים, ואינו מצויין בהם במעמדו אלא בכוח הי-דיעה שבו; בקי הוא בשפתו עד שהוא שליט בכל מכמניה, ולשם החירות אין הוא מחוייב לצאת מת-חום הקבע; בזכרון-לא-כתב שמור לו שפע השירה שבאה בירושה, כפי ששמע בשחרותו מפי אביו ומפי אמנים משכבר; נוהג הוא יראת כבוד כלפי המסורת ועם זאת, כמעט בלא להרגיש בכך, בן-חורין הוא כלפיה; בקי וברה-כי הוא בחרו הנאה, בלא דעת חוקים וכללים; כך מקיים הלאולאיה את ירשת העבר, בחיותה, וביחוד את זו של הרונה האפית. הוא מש-מיע אותה, לרוב בכירת-חג, לפי הנוהג מאז: עוזר

יבור לו, היורד עמו באמצע החרוז, שר בצוותא וחוזר עליו ביחידות, לעתים אגב מישבץ מלת חיזוק, בעוד הלאולאיה מעלה בלבו את החרוז שלאחר מכן. והרי הם יושבים זה כנגד זה, ברך אלי ברך וידו של זה בידו של זה, מטים ראשם בנחת זה כלפי זה, ושרים בנעימה פשוטה וקצובה בקצב אחד, שפשטותה וחינה גדולים כל כך עד שרישומה תמיד כאילו מוכרת היא אבל לא שגורה, ולויתיה — צלילי 'הקאנטילה', זה הנ-בל שמיתרים לו חמישה ומסופר עליו כי הפייטן האגדי וינימינן, גיבור הרונה האפית, התקין אותו מגזע הצפ-צפה ומשערות בתולה: שירי עלילות מקדם.

אלא שיש עוד רונה אחרת שאינה נתונה לתמורות כזו הלירית, כי אם נשמרת כמסורה קדושה, ואולם אין היא רווחת ופומבית כזו האפית, ונמסרת בסודי-סודות מפי רב לתלמיד, וביותר — לבן. זוהי רונת הקסם. אין לך אומה כאומה הפינית בה נטועה האמו-נה בכוח הפלאים של המלה, של המלה הקדמונית הסודית; כאן אותה אמונה הצפונה ביסוד כל מאגיה, האמונה בעדיפות כוחו של המסוייג על הבלתי מסוייג, של הדעת המוצקת לעומת הסכנה ההיולית. המלה — אדון היא לאיתנים; ומי שהמלה מסורה בפיו יש בידו ליצור ולהשמיד, לגדור כל רע ולכפות רצונו אף על האלים. בכוחה יהפוך אויביו לאבן ויתן חר-צובות על חיתו-טרף; הוא מצמיח את הכפור וחולץ מעליו את בגדיו; קאלמה, המוות, חברו הוא לנשק. הוא מכיר שורש כל הדברים, ולפיכך מקבלים כל הדברים מרותו; שכן כל הוויה רפרופית מודברת לפני 'היודע' באשר הוא מעלה לפניה את מקורה. בפצחו בשיר — 'יימסו הרים כחמאה, סלעים — כקדל בשרים, יערים כחולים — כדבש, אגמים יגאו מרוב שיכר, תהומות יעלו למעלה, ורכסים יהיו לגיא'. מתוך אכסטאזה ישמיע דברו, אגב תנועות און, בקול חדש ומחודש; והוא נהפך להלטיה, לדימון, ומעשהו דימוני, שולטני, כופתני. על כן, בגשתו אל המלאכה יקרא אל 'הטבע' שלו, הקשה כאבן, שיעור מתחת לאבן, ומוסיף ואומר: 'טבע של אב ראשון, של אם ראשונה, טבע האם והאב, טבע אבות-אבותי כולם, הלוח-נא אל הטבע שלי. עטני-נא בכסות להבה, הל-בישני פרוות יקוד, למען אפר את הרעות ויבושו שדי הארץ'. ברונה הלירית היה קשר-הגומלין עם האבות הקדמונים קשר מוסיקאלי ובלא יודעים, בזו האפית — קשר שבהתבוננות ובפיוט, ואילו בזו המאגית הרי זה קשר שבפועל, דימוני. היא היא הביטוי הנלהב ביותר למסורת. ולפיכך אין מגלין אותה לזר כמות

שהיא, בלא קיצורים; גזירה שמא ייפגם הכוח שבה; ואם יש אשר טייטאָה, קוסם, ייענה לאחור הפצרות הרבה ויגלה לאַספן את תוכן הרונות שלו, הרי הוא משמיט קטע מהן או משנה צורתו; מאמר החסר שלוש מלים אין בו כדי לסייע את הזר, וכוחו נשאר מתום בידי בעליו.

במחקר שבימינו נעורה השאלה אם רונת הקסם עתיקה מזו האפית. תהא ההכרעה המחקרית-היסטורית אשר תהא — בשתיקה, הן בזו המבקשת רק לספר הן בזו המבקשת להמיר תמורה, וכן בכל השירה הפינית העממית כולה באה אומה על ביטויה במלוא כוח האינסטינקטים שלה, מתוך נבכי הקמאות של הויתת הטבעית, ומתוך הקשר של דורי דורותיה שנהפך והיה לרגש שבלב. הלאולאיה כולל ברונת שלו את הזכרון המיתי של האבות הקדמונים, הטיי-טאה כולל ברונת שלו את הכוח המאגי של הקדמו-נים. נמצא שהזכרון המיתי הבלתי-היסטורי ממשיך וחי בתוך ההכרה ההיסטורית, הכוח המאגי על טהר-תו — בחכמה המכוונת שבזמן החדש. גם על קד-מותה של שירת הרונות בכללותה נשמעו דעות שונות מאוד: יש הרואים ראשיתה בתקופת נדידת העמים, אחרים — בתקופת הויקינגים, אף יש הרואים ראשיתה בדורות האחרונים של ימי הביניים. ואחת היא: מבהינה מכרעת הרי ימיה כימי האומה יולדתה, אף אם זו נשאה אותה בחובה, כשאת אמו של וינימינן את בנה, שבע מאות שנה.

החשוב בכל הלאולאיה הללו, שהשמיעו את הזמירות באוני לינרוט במסעי הכינוס שלו, מהן רקם את האפוס הפיני, — ארכיפא פרטונן בן השמונים, מלאט-וואירווי שבקארליה הרוסית, — תלה את כל ידיעותיו באביו, 'יוואנא הגדול', שהיה כביכול זמר אדיר הרבה יותר ממנו. הוא סיפר ללינרוט כי בילדותו היה מלווה את אביו לציד דגים בערב, ויוואנא נוהג היה לישב לפני מדורת-אש יד ביד עם בן-לוויה, ולילות שלימים היה נושא זמירות בלא לחזור פעמיים על רונה אחת: "אני נער קטון הייתי אז ומטה אוון, ומ-תוך כך שיננתי בלבי את הזמירות החשובות ביותר. אלא שרבות מהן כבר נשתכחו ממני. איש מבני לא יהא אחרי מותי מה שהייתי אנוכי אחרי מות אבי. אין שוקד עוד על הפיוט הקדום כדרך שנהגו בימי ילדותי, שאז היה פיוט זה עיקר העיקרים הן בשעת עבודה הן בשעת פנאי שבצוותא בכפר. עוד אתה שומע היום לפרקים זמר זה או אחר בכינוסי-עם,

ביחוד לאחר שלגמו לגימה, אך לעתים רחוקות זמר בעל ערך הוא. תחת זה משמיעים בני הנעורים את המזמורים התפלים שלהם, ששפתי אני לא יתגאלו בהם. הה, אילו עמד אדם בימים ההם לתור אחרי זמירות כמוך היום, — גם שבועיים ימים לא היו מס-פיקים בידו להעלות על הכתב אף את הזמירות שידע אבי בלבד".

רגש עגמה זו של הרונה המשתכחת, הבוקע מתוך דיבורים אלו של הלאולאיה הזקן, כרוך מאוד בהר-גשה היסודית של דורות מכנסים שלינרוט יצא מהם. הרי דבר זה הוא מעיקריה של כל רומאנטיקה לאומית, שהיא מבקשת להציל את יצירתם של הכוחות שק-יומם הטבעי בחיי העם מתחיל גווע, — להציל לא במישרים, שכן אין בידה להשפיע על חיי היצירים של העם, אלא על ידי העברה לתחום ההכרה המסדירה ומקיימת. אך כשם שההכרה באה לעולם בדרך כלל על חשבון הויטאָליות, כן החומר הנקבץ מעשה-כינוס שוב אין הוא מבחינת הכוח והאמת שבהוויה מה שהיה בימים ההם בעודו צומח ומפריא, מעולם מעין ידע-נים או בזוי עליהם, אך ששון ונוחם ללבות-איכרים שתקנים. קבצים של זמירות-עם הם בגדר מעשבה. אלא אם כן ההכרה המסדירה ומקיימת היא מאותו סוג יחיד ומיוחד שאינו צץ ועולה על חשבון הוי-טאליות אלא עמה יחד: היינו — הכרה יוצרת. אותו רומאנטיקן שאינו אלא חובב את הכוח העממי יציל מן השכחה כמה וכמה דברים של נוי, אך שלימות חיה שיהא בה משום בבואה לכלל הזמר המזומר — אותה לא יקים; ואילו זה שהוא גופו חלק מאותו כוח — הוא יתן לו מתן חיים חדשים. לסוג זה שייך פעלו של אליאס לינרוט. עצמת הרונה הפינית נתלהטה בו שוב במשנה יקידה לעומת העבר; יקידה שהקיפה את כל החומר העצום כולו שנלוש אלף מונים, והתי-כה אותו למסכת מקשה אחת גדולה.

גם לפני לינרוט נקבצו רונות, נסדרו, ואף חוברו זו לזו לפי תכנון. בלעדי — ודאי שהיו נמצאים קב-צים נכבדים של זמירות-עם פיניות, אך לא האורגא-ניום של הקאליואלה. בו נתאחדו נסיונות הצירופים גם של החוקרים וגם של זמרי-העם עצמם. היו בו בהירות החוקר והענת הלאולאיה; וכן היתה בו הא-מונה שבאדם יוצר. מעשה העזה שלו — יכול אתה לכנותו בלתי-מדעי, באשר עירבב פיוטים שונים במוצאם, בסוגם ובקשר הגומלין שביניהם; יכול אתה לכנותו בלתי-אמנותי, באשר קלע אהדדי מוטיבים הסותרים זה את זה, פתך יחד דמויות מין בשאינו

מינו, ריתך חרוזים יחדיו שהחרישו זה את זה; וכל הניגודים הללו וכל הסתירות הללו עדיין אתה מוצא אותם באפוס, בולטים ביותר, ואין להשלים ביניהם. ואף על פי כן: חומר חי הוא, אחדות שופעת, יצירה שלבשה צורה למעשה.

ביום אפריל אחד בשנת 1802 עמד חייט-הכפר לינרוט ושיגר בידי אשת שכנו את התינוק הרביעי שלו לט-בילה; בדרכה נקלעה זו לסופת שלג, ובבואה למחוז חפצה נשתכח מלבה השם שאמור היה לינתן לתינוק; עמד הכוהן ודפדף בלוח והכתיר לתינוק בשם אליאס. בסימן זה עמדה ילדותו של אליאס לינרוט. באותה ביקתה דלה היו בוללים את הקמח בעיקרים ובשיפת-אורן, וכשאפסה גם הפת הזאת היו גרי הביקתה רוע-בים רעב. וכשבאה שואת המלחמה על הארץ נאלצו הילדים לבקש נדבת יד; ואליאס בן השש כך היה עושה: עומד דומם בפתחים וממתין. בנדודיו אלה איקלע אל בין חיילים רוסיים; ילד ביישן וצנוע זה נראה להם לצרכי מהתלה אכזרית שלהם: תפסו אותו והטילוהו לבאר-מים. כל אלה לא גרמו לילד לא נזק ולא מרירות; אגב מרוצה או שחיה היה שוכח את הרעב, ואם לא הצליח הדבר בידו היה מעיין בשלושת הספרים שבבית, כתבי הקודש, ספר זמירות, הקאט-כיום, — וממילא היה הדבר עולה בידו. זמן מה היה מבקר בבית הספר, והוא בן עשר, כדי ללמוד את השפה השוודית המסתורית; אך עד מהרה אנוס היה לחזור הביתה כדי לסייע את אביו בעבודתו. ושוב הצליח להתקבל בבית הספר, והפעם בעיר הבירה; כיוון שספרים לא היו לו השתמש בשעה שחברו היה סועד סעודת צהריים, נוטל את ספרו ויושב על גבי המדרגות בלא לחוש בכפור; שלוש שנים עמד בכך בהיותו עוזר לשמש האוניברסיטה ועושה בשכר פרוטות מספר כל מיני עבודות; ושוב נדחף בכוח המצוקה וחזר לביתו. לבסוף עמד לו לאליאס הצעיר עוזר של כוהן; לפי עצתו יצא הבחור בן השבע עשרה ונקט מנהג ישן בידי: מחזר היה מבית אל בית, מתוך שהיה נוצח בדי-עמל את ביישנותו העמוקה, והיה מזמר פרקי תהילים ומקבץ חפני דגן, ומהם נאפו כיכרות לחם בבית; לאחר שקבץ לו צידה זו הובא לגימנסיה. משהתחילה צידת הלחם פוחתת — קיבל אליאס משרה בבית מרקחת; בשעות היום לא מצא רגע פנאי, אך בלילות היה שוקד על לימודיו, עד כי בשנתו העשרים מצא ליכנס לבית הספר הג-בוה. אגודת הסטודנטים שביקש להתקבל בה לא נט-

תה תחילה ליענות לבקשתו, שכן בימי הדרדקות שלו עסק במלאכות פשוטות, — עתה היא נוהגת לחוג את חגה השנתי ביום הולדתו של לינרוט.

כעבור שש שנים, בקיץ 1828, יצא לינרוט המגיס-טר, שבחר במקצוע הרפואה, למסע הכינוס הראשון שלו; ברגל יצא לבוש לבוש איכרים, וחסכוניותו — מאה רובלי נייר בכיסו, מקל עצה בידו, המקטרת בין שפתיו, צקלוננו על גבו ורובהו על כתפו, וב-לולאת מעילו שנץ והליל תלוי בו. הוא מעמיד פנים של בן איכרים ההולך לפקוד את קרוביו בקארליה; אך לפרקים יקרה לו וכפוחח ייחשב בעיני הבריות ואף כליסטיס. אך לרוב נתקבל בסבר פנים יפות. בהיכנסו לכפר היו אנשים מתכנסים סביבו, והוא מחלל בחלילו ומושך בכך אנשים נוספים אליו; אותה שעה חש את עצמו, כפי שרשם ביומנו, "בבחינת אורפיוס שני, או אם בלשון עמיי — כמין וינימינגן חדש". לאחר שסיים ניגוניו שואל היה מאת שומעיו לשמות האיכרים הבקיאיים בזמירות והולך לבקר אצלם. שם היה מוציא מכיסו חוברת של קבצי מז-מורים, מזמורי-עם, שנתפרסמו בימים ההם, וקורא לפניהם; הדברים שקרא יודעים היו לאיכרים אם גם לעתים בנוסחה אחרת, והם הקשיבו לו בתמיהה וב-רגשת לבב, ועד מהרה פצחו הם עצמם בזמר. לא תמיד עלה הדבר יפה; ביחוד היו הקוסמים מוצאים ידם לעמוד אפילו בפני היי"ש. אך מעט מעט נצטבר בידי לינרוט יכול רב, ועד מהרה ניגש לפרסמו: 'קאנטי-לה' נקרא שם הקובץ.

מסעו השני נפסק מחמת ידיעה כי בהלסינגפורס פרצה מגיפת החלירע; לינרוט חזר שמה, מטפל בחולים, אף הוא גופו לוקה בחלי ומתגבר עליו ועו-מד בבחינות דוקטור. משיצא שנית למסעיו נחשד בעיני האיכרים כי אחד ממרעילי הבארות הוא שה-סבו במגיפת החלירע בארץ. לא יצאו ימים רבים והוא נשתקע בחינת רופא במחוז מרוחק ודל, בו בחר על שום קירבתו למחוז הזמירות. בבואו לס-ביבה היא פרצה שם מגיפה מחמת רעב, והוא נלחם בה כימי חורף שלם, ושוב חלה הפסקה מאחר שהוא גופו כמעט שנטרד מן העולם. ושוב יצא למסע, וה-פעם לא זאת בלבד שקיבץ חומר מרובה ומגוון ביו-תר אלא עשה את הנסיון הראשון, הגדול והמכריע, ללכד את הזמירות לאחדות אפית: בסוף שנת 1833 רושם לינרוט את 'אוסף שירי וינימינגן', חמשת אל-פים חרוזים לערך בט"ז רינות. כעבור שנתיים ימים, ב-1835, יצאה קאליוואלה בנוסח המודפס הראשון.

מם שהכירם אגב מסעיו: ברם, בתוך תוכו לא הונחה אלא בכוח האמונה באחדות הקמאית.

כבר פורתאן ביקש בשעתו לקבוע את 'הטכסט הקמאי' המדומה של מזמור על ידי שילובי נוסחאות, — אלא שהוא עשה זאת בחינת פילולוג, ללא הבנה מספקת בחיים השופעים של המזמור. ואך הבנה זו קיננה בלבו של לינרוט. לפיכך לא העלה בדעתו לחדש טכסט ישן, כי אם ביקש ליצור אחדות, שלא תהא שווה לאחדות של האפוס העתיק, שהוא האמין בו, אלא תהא הולמת אותה; ושעם זאת תהא צופנת בחובה כמין גרעיני-גיבושין את האפוס העתיק כשהוא מוקף ומעוטר בזמר הרבגוני של דורות רבים; וכיון שכך יהא בה כדי לשמש בבואה לכל החיים של האומה הפינית.

לינרוט ידע כי דבר זה אין לעשותו אלא מעשה שרירות לב, אוזורפאציה; אלא שמעשה מעין זה היה מטבעו של הלאולאיה מאז ומעולם, ועם שלינרוט עושה מעשה אוזורפאציה שילב את עצמו במישלב. דבר זה ביטא במבוא לקאליואלה החדש מתוך שהסב כלפי עצמו את המלים שבפי למיניקין הנועז שבאפוס:

בכוחי פייטן נהייתי  
לקוסם עצמי יצרתי.

שרירות לב זו שלמראית-עין — אינה בעצם אלא מעשה הגשמה והשלמה. המחקר הפיני החדש העלה כי הרונה האפית וזו המאגית צמחו וגדלו באזורים שונים, ובנתיבי נדודיהן חלו בהן שילובי-שילובים מרובים; בקארליה הפינית הותכו התשלבות החדשות והיו למזמורים חדשים, המשמשים סוג חדש של פיוט אפי-מאגי; ובקארליה הרוסית סובבים המזמורים על ציר של אישים שליטים ומוטיבים בודדים ונקלעים לסידרות; קארליה הרוסית היא אזור הכי-נוס של אליאס לינרוט, שהתיך את החומר המחזורי ועשאו אפוס. "היה רק זמן אחד ורק אזור אחד שסוג הזמירות שלהם נתנו בידי איש אחד את האפשרות להרכיב את אפוס הקאליואלה" (קאָאַרלה קרוֹן). ובכך ניתן כמובן ביטוי לגאוניות המיוחדת של האיש ההוא ככלי שימוש בלתי אמצעי ומכריע, שכן בו כרוכים לא רק מעשה הצירוף האחרון אלא גם מעשה הבחירה שאין חשיבותו נופלת מזה, והיא היא בעצם מזכויות-היתר האמורות בגאון. הלאולאיה היו מקשרים מוטיבים וזמירות לבניינים מחזוריים; לשם קישוט הזמר היו שוזרים לתוכו קטעי מזמורים אחרים; ולא עוד אלא במקום הצורך היו הם עצמם

קאליואלה הישנה, למעלה משנים עשר אלף חרוזים בל"ב רונות. ולינרוט מרבה במסעות; ועוזרים נמצאים לו המשוטטים בארץ לקצור קציר למען יוצרו של האפוס העממי. ומכל החומר הזה הוא מעצב את הנוסח הסופי המתפרסם בשנת 1849, קרוב לעשרים ושלושה אלף חרוזים בחמישים רונות. רק כאן, עם הכללת חומר חדש של ליריקה ומאגיה, נתקשרו באמת שלוש קולות הפיוט העממי, השיר האפי, הזמר ואימרת ההשבעה, למקהלה אחת, ומן השפע וריבוי האנפין של הרונה צצה ועלתה דמות אחת, אחדות אחת.

מאה אלף שינויי נוסחאות של פיוטי הקאליואלה נמצאים באספי החברה לספרות הפינית, — עשירות שכוזו! ואף על פי כן, האפוס האחד ניצב לעומתם בבחינת מציאות מצומצמת ומובחרת לעומת הכאוס הגדוש של הפוטנציאליות. מתוך כך נצטמצם הזמר הפיני העממי ונתממש והיה לרקם שהוא חי לא פחות ממנו — דבר זה הוא פעלו של לינרוט, דבר שנתפתח משורש מוצאו, ממהלך חייו, ממסכת נשמתו: מתוך המיתוס הפיני שהגיע בו לכלל שלימות. שפן לאולאיה גדול לא זאת בלבד שהוא מזמר את ההוויה המיתית, אלא הוא גופו חלק ממנה, ואליאס לינרוט היה אחרון הלאולאיה הגדולים.

בפרק הזמן שבין שתי הקאליואלות וגם בימים שלאחר מכן פירסם לינרוט קבצים של מזמורי-עם, פתגמים, חידות ורונות-השבעה (קובץ זה נתפרסם בשנת 1880, ארבע שנים לפני מותו), וכל אלה נודעת להם חשיבות יסודית לידע העם הפיני; אבל גדלות ואמנות עליונה אתה מוצא בו רק פעם אחת; בשעה שניתן לו לפעול ברוח הטבע שלו, טבע של לאולאיה.

נשמת לאולאיה היתה בו; הוא יצא לעולם לאחר שהם עברו ובטלו, ועיקרו של פייטן עממי, היינו — האמונה באחדות הקמאית של המיתוס הלאומי, נהפך בו לדבר שבהכרה וברצות, — ומכאן מסתברת שיתתו של לינרוט במעשה הקאליואלה; שיטה שיש בידך להשקיף עליה ולראותה, על פי החומר ועל פי הודעות-המעבד, כדרך היחידה הידועה לנו לצמיחת אפוס עממי.

ייתכן כי לינרוט קיבל דחיפה ראשונה לקונצפציה האפית שלו מתוך הודעות ונסיונות של אנשים נלהבים לאוסיאן ומושפעים מהרדר ומסוערים בשל בעיית הומירוס; ייתכן כי לאחר מכן ניתנה לו דחיפה נוספת מתוך צירופי מזמורים של הלאולאיה עצ-

רק בכוח האינוש זכו לתולדה, ובכוחו הם נצבים עתה אל מול כל גלמי האלים כאשר יעמוד יצור הנולד אל מול יציר המחשבה.

ותולדה זו של ההירוס גם היא שוב אינה אלא שרשרת של אירועים מאגיים. כוח הדברים וכוחה יותר של המג — זה עניינה של הרוגה האפית. ולפיכך אין לה גם המשכיות כהלכה, אלא מתפתחת היא בדרך אפיוזודית, במפתיע: חיי המג הם ביטויי עוזו שאינם באים בעצם בזה אחר זה, אלא כל אחד מהם עומד לחוד בחינת עיגול, וכל אחד פותח מחדש בתהליך העולם ומסיימו. שכן מלכות המאגיה אינה מלכות של מוקדם ומאוחר ושל קשר סיבה ומסובב בכל המאורעות; הקטבים שלו הם הפעיל והפעול, ביניהם הפועל המרטיט, ומסביב להם — נחשולי האין הגואה. ברם, הכוח העיקרי במאגיה הפינית היא המלה. המג הפיני הוא דובר הרוגות, זמר הרוגות. בכוח המלה נבראים באפוס להקות חיות, יערים, כוכבים, מושבעים ועולים איתני מים ועננים ותחתיות ארץ, פצעים נפקעים ונרפאים, בני אדם יומתו ויוקמו לתחייה, הכפור ישלח בארץ וישבר, הקרקע יופרה ולגרגיר הזרע יינתן כוח אלוהי. וינימנן חסרות לו שלוש מלים כדי להשלים מלאכת אניה; לשוא יתור אחריהן בעולם התחתיות; לבסוף הוא מאלץ ענק בראשית, ויפונן, שבכריסו הן צפונות, למוסרן לו. הנה כי כן — בכל ההווה מושלת המלה היוצרת. כדרך שאֵל מצרי נושא בכריסו את כל היש בבחינת מלי-פנים ובורא אותו מתוך שהוא פולטן מפיו בבחינת הברות, כן המג הפיני בורא היש שהוא מזמר עליו. מתוך האמונה בכוח היוצר של הרוגה יש לתפוס את הזמר הפיני העממי. שיר הקסם הוא תעודת הכוח הזה, הזמר האפי הוא הגדת הכוח הזה והאדרתו. בו חוגג הזמר את עצמו מתוך שהוא סח על עוזו. אבל רק לאחר שתיכלל הרוגה המאגית באה הפעולה לכלל שלימות. הלאולאיה נוהגים רק לרמוז רימוז על אודות רונות הקסמים: ואילו לינרוט הוא שכללן ברוגה האפית למעשה.

מתוך איחוד שני הסוגים מייצגת הקאליואלה את המיתוס הפיני של המג, מביאה לכלל שלימות את הזמר הפיני העממי, ונעשית לאפוס של המלה היוצרת. אני — אומר לעתים הלאולאיה תחת אשר יקרא בשם גיבורו, והוא הולך ומספר את סיפור המעשה כאילו הוא הוא שהיה עושהו. בעדות תמימה זו צפונה המשמעות העמוקה של קאליואלה כדרך שצפונה המאגיה של התינוק בבת-צחוקו.

ממציאים חרוזי-הקשר משלהם. אבל לינרוט הוא הראי שון והיחיד שקנה לעצמו את הריבוי והעלה מתוכו את האחדות.

חיים שטיינטל סח בשעתו על האחדות האימאננטית שבמזמורי האפוס, שהיתה קיימת, קודם שהעלה אותה לינרוט, בלא שאיש ידע עליה. אלא שוהיתה רק אחדות דינאמית, האחדות שבהתהוות משותפת. וייתכן כי אותות אחדות קמאית ניכרו בה, אלא שזו — אחדות של פני הזמר היתה: האחדות האלימנטארית של היצר העממי יוצר המיתוס ושל משחק הבבואות שלו.

אין לך מעשה פיוט שהכתר אפוס עממי יאה לו כקאליואלה. הוא נולד מחלומות-בראשית של העם, וגיבולו ברחבי החיים של תקופות העם, וקיבל את צורתו ואת קשר-הגומלין שבו מידי אחד שנולד מתוך דמה וגורלה של שכבה עממית עיקרית הנושאת את ההווה ומקיימת אותה. אבל גם בשל דבר אחר, מיוחד, זכתה הקאליואלה להיות האפוס הפיני העממי: שבה נתאחדו לחלוטין שני היסודות של המיתוס העממי, האימאגיאטיבי והאקטיבי, שמצאו להם ביטוי במור העממי העתיק, ביטוי נפרד, של רוגה אפית ושל זו המאגית, ורק מעט-מעט באו לכלל שילובים של ארעי; נתאחדו לחלוטין בצורה, דוקומנטארית כב-יכול, של היצירה, ומתוך כך ניתן ביטוי אחד לאחידות של המיתוס החי.

המיתוס הפיני מאגי הוא לפי עצם מהותו: תכנו המיוחד הוא לא עוזו של אֵל, אלא עוזו של האדם. האלים הפיניים — דמויות מטושטשות הן, ללא רצון משלהם, ללא שיתוף, ללא תולדה. כל המסופר עליהם — נובע מתוך מהות המעשה המאגי השולט בהם. אין הם גומלי חסד או מאזרי חימה, שהאדם קרב אליהם כמתחנן, אלא צרורות-כוח הם שהמג מביאם לכלל תנועה; שליחים הם וכלי-שרת ביד המשביע אותם; קסם וקסם-שכנגד מטילים זה כנגד זה את האל הנטול כוח-בחירה, כקלע הנקלע מכף אל כף. אמנם, גם גיבורי האפוס, וינימנן זמר העולם, אילמארינן נפח העולם, — לכאורה אלים היו בתחילתם, הראשון אלהים והשני אלה-אוויר; ובאלה הרי אתה מוצא גם רצות, גם שיתוף, גם תולדה. אבל המסופר עליהם — אינו מסופר כאשר יסופר על אלים, אלא כעל אנשים אדירי-קסם. על תכונתו האלוהית לשעבר של וינימנן מעידים רק עקבות מעטים, ואילמארינן אין דבר מעיד עליו אלא שמו בלבד.

# האמן והחברה

## מאת ר. ג. קולינגווד

יציאה לרשות חוץ

יצירה של אמנות אינה דבר חומרי ומוחשי אלא פעילות של אמן; ולא פעילות גופו או טבעו החושי אלא פעילות של רוחו. משפט זה כרוכה בו בעיית יחסו של האמן אל הקהל שלו.

דומה שטבע מעשהו מבקש האמן להתחבר עם בני אדם אחרים ולשתפם עמו בחוויתו. בשביל לעשות כן צריך שיהיו בידו אמצעים להתחבר עמם. אמצעים אלה חומריים הם ומוחשיים — בד מצויר, אבן מפוסלת, נייר כתוב וכיוצא באלה.

כל זה פשוט מאוד בעיני בעל תורה של אמנות טכנית. כל שיעלה בידי האמן להשפיע על קהלו בדרכים מסוימות כל כך ייחשב לאמן. הבד המצויר וכל הדומה לו הוא האמצעי בשביל להגיע לתכלית זו. ולמעשה הבד המצויר הוא היצירה האמנותית: הריהי דבר חומרי שנתפס בחושים, ותוארו, תואר יצירה של אמנות, בא לו מן הרושם שביקש לטבוע בבני אדם. וכן יחסו של האמן לקהלו הוא חלק מהותי שבהווית האמן.

לפי תורת האמנות שלי נראה בסקירה ראשונה, שיחס זה של האמן אל קהלו אין בו חשיבות ודומה שלא נתאחו לו שום מקום בשדה האמנות הצרופה. ואם קיום יש לו, הרי קיומו אינו מתחייב מן המחשבה ה"שית" (האונטיית) שלו אלא מתוך שיקולים שסוגם אחר. שכן האמנות לפי תורה זו אינה אלא הבעה של רגשות או של לשון, ואין הכרח שלשון מבחינת היותה לשון תפנה ותדבר אל אחד האדם. האמן מבחינת היותו אמן הוא אדם מדבר או אדם מביע עצמו, וביטוי זה של עצמו אינו תלוי בשום פנים בשיתוף של קהל שומע ואינו תובע שיתוף זה. לכל היותר קהל זה הוא כמה וכמה אנשים שהאמן מניח להם להתגנב ולהקשיב לדברים שהוא אומרם. לעצם העובדה, שהביע רגשותיו והשלים את היצירה שבזכותה הוא נעשה אמן, אין כל חשיבות אם נמצא אדם מקשיב לדבריו או אינו נמצא.

<sup>1</sup> R. G. Colingwood

בשביל להשלים דעה זו עלינו לשאול: ובכן על שום מה טורח האמן (שכן כרגיל טורח הוא טירחה מרוכה) להקים יחס בינו לבין קהלו? מניעיו, כמדומה, אינם אסתטיים: אין הוא נוהג כך, הואיל ואם לא ינהג כך תהא חוויתו האסתטית פגומה. אלא שאין הכרח שלעולם יהיו מניעיו בני מין אחד. פעמים נוהג הוא כך, משום שרצונו, בתורת ברייה מוסרית, שבני אדם זולתו יקחו חלקם בחוויה שערכה רב כל כך בעיניו. ולעתים הוא עושה כן בשביל צרכי פרנסה. כלומר, ביחסו אל קהלו פעמים מטיף הוא האמן ופעמים זבן הוא המוכר לאחר את חוויתו האסתטית.

בסקירת עין ראשונה דומה, שדעה זו יוצאת מן התורה הרואה באמנות דרך של הבעה. אבל למעשה אין היא מתיישבת כלל עם תורה זו. שריד היא מן התורה הטכנית. שכן האמן המטיף או הזבן אינו מוכר חוויה אסתטית אלא דברים מסוימים, דברים חומריים ושנתפסים בחושים: בדים מצוירים, אבנים מפוסלות וכיוצא באלו; ונראה, שנתונים ולוקחים דברים אלה משום שבכוחם לעורר חוויות אמנות מסוימות בלב אדם המסתכל בהם. דומה שהלוקח אותם אי אפשר לו ליהנות מחוויות אלה בדרך אחת. כלומר, אין הם אלא אמצעים הכרחיים להעלות הנאתו מחוויות אלו; והרי זוהי התורה הטכנית של האמנות.

למעשה מעלים אנו שתי תורות שונות של החוויה האסתטית, ומייחדים אחת לאמן ואחת לקהל. וכן משערים אנו שבשתי הפעמים אין החוויה האסתטית טיב עצמה אלא חוויה צרופה שכלב המתרחשת רק ברוחו של האדם הנהנה ממנה. אבל חוויה שכלב זו יחסה כפול אל דבר חיצוני וחומרי: (א) באשר לאמן, אפשר להוציא חוויה שכלב זו אל החוץ ולעשותה לדבר הנתפס בחושים, אפילו אין טעם פנימי שיחייב מעשה זה. (ב) באשר לקהל הפוך התהליך. תחילה באה החוויה החיצונית ונעשית אותה חוויה פנימית, שהיא לבדה אסתטית בכללה. אבל אם היחס שבין

הפנימי לחיצוני מקרי וארעי אצל זה, היאך אפשר שיהא הכרח אצל זה? אם היצירה האמנותית החומרית והנתפסת בחושים אינה הכרח לחוויה האסתטית של האמן, על שום מה תהא הכרח לקהל? אם אין בה כדי לעזור במשהו לזה, כיצד אפשר שתסייע עם זה? וחמור מכל — אם החוויה האסתטית של האמן אינה תלויה כלל בדברים חיצוניים ואילו זו של הקהל תלויה בהם ויוצאת מן ההסתכלות בהם, כיצד ייתכן הדבר שבשתי הפעמים תהא זו אותה חוויה עצמה וכיצד ייתכן השיתוף עמה?

בהשקפה שהעליתי כאן על יחסו של האמן לקהל יש משום קשר של תורת אמנות טכנית לכל הנוגע לקהל ותורה לא-טכנית, או תורה של הבעה, לכל הנוגע לאמן. הוזה אומר, יש בה סתירה פנימית. אלא שטעות זו שרשיה עמוקים יותר. אילו היינו מבינים יפה את כל היוצא מן התורה האקספרסיבית באשר לאמן, לא היינו נזקקים לתורה הטכנית, בשעה שאנו דנים ביחסו אל הקהל שלו. לפיכך פנינו בראש ובראשונה אל האמן. חייבים אנו לשאול: מהו היחס שבין החוויה האסתטית של האמן לבין הבד המצויר והאבן המפוסלת וכיוצא באלה, שאל רשותם החיצונית אומרת התורה, שניסחתי וביקרתי זה עתה, להוציא חוויות הפנימית?

#### ציור וראייה

אמן היושב מול מראה-דברים ומתחיל להעלותו על הבד עושה מעשהו בדרך כלל, בדומה לכל אדם העושה מעשה, מתוך מניעים שונים. אם אי אפשר לו להשיב תשובה קצרה ופשוטה לשאלה: "על שום מה מצייר אתה נושא זה?" — אין זה משום שהוא אדם שאינו פילוסופי ושאינו רגיל לנתח טיב מעשיו. אלא משום שהתשובה שניתנה על ידו לשאלה אינה פשוטה ואינה קצרה, עלינו להגדירה תחילה ביתר דיוק.

אין אנו שואלים מה עשה אותו או מה עושה אותו צייר; אנו מקבלים שצייר הוא. ואין אנו שואלים על שום מה בחר בנושא זה. מקבלים אנו מלכתחילה את הנושא שבחר בו. אין אנו שואלים מה בדעתו לעשות ברישום לאחר שיגמור ציורו. משערים אנו, שאינו יכול להחליט על כך אלא לאחר שיסיים ציורו. אין אנו שואלים אותו אם יש לו חוויה אסתטית מן ההסתכלות בנושא ציורו; אנו משערים, שלא היה מציירו אילמלא חש בה בחוויה זו. שואלים אנו אותו על טבעו של קשר הקיים בין העובדה — שחש הוא בח-

וויה אסתטית מן ההסתכלות בנושא, לבין העובדה שהוא מצייר אותו, את הנושא הזה. וכך שאלתנו: "כלום מצייר אתה נושא זה בשביל לפתוח לבני אדם אחרים (ובכללם גם אתה עצמך בזימון שעתיד לבוא) שיהיו נהנים מחוויה אסתטית — שאתה חש בה מתוך עצם ההסתכלות בדבר ואינך תלוי בציור זה שאתה מציירו; או מצייר אתה אתה הדבר, הואיל והחוויה גופה מסתמנת ולובשת צורתה ברוחך מתוך שאתה מצייר אותה?"

כל אמן שתופס טיב שאלתנו מדבר ומשיב בפסקנות: "ודאי כאמור באחרונה". ודאי שהיה מוסיף ואומר אם רצונו להרבות בשיחה: אתה מצייר דבר בשביל לראותו. אנשים שאין הציור מלאכתם לא יאמינו בכך. משפיל מאוד הדבר בשבילם. אוהבים הם לדמות, שכל אחד ואחד, או לכל הפחות כל אחד שטעמו מעודן, הריהו רואה ממש כדרך שרואה האמן, ואין בין זה לזה אלא היכולת הטכנית; שהצייר בידו להעלות על הבד דברים שהוא רואה. אולם אמרים אלה אמרי הבל הם. ודאי רואה אתה דבר-מה בנושא שלפניך קודם שאתה מתחיל לציירו (אף על פי שקשה להחליט כמה אתה רואה בו אם אינך צייר), ואין ספק שדבר-מה זה מעורר אותך שת-צייר אותו; אבל רק מנוסה-בציור ויודע-מלאכתו יפה יפה בכוחו לשפוט כמה מועטת ראיתך קודם למעשה כלפי הראייה שאתה רואה בדבר כשאתה הולך ומ-ציירו. ודאי לא יקרה לך כדבר הזה אם צייר רע אתה. המריחה שלך חוצצת בינך לבין הנושא ואינך רואה אלא את הבלבול שהעלית. אבל צייר טוב — וכל צייר שכזה יאמר לך דברים אלה — מצייר דברים משום שקודם שציירים אין הוא יודע מה דמות להם!

קודם שנרחיק מעלינו את הסברה שאין הדברים שאמרנו אלא התרברבות של המקצוע, חייבים אנו לזכור, שבשעה שהצייר מדבר בראייה אין הוא מתכוון לתחושת הראייה בלבד. אין הוא סובר שהעין נעשית חדה יותר מחמת הרגל הציור. ראייה באוצר לשונו אינה מכוונת לתחושה אלא להכרה. משמעות תה — הבחנה במה שאתה רואה. יתר על כן: פעולת הכרה זו, לפי תפיסתו, יש בה הבחנה בדברים רבים שאינם דברים שבמראה-עינים; יש בה בפעילות זו הכרה בערכים שבמישור או בצורתם המוצקת של הגופים, ומרחקיהם זה מזה ושאר עובדות שבחלל, שאפשר לך לתפסן בחושים באמצעות תנועת השרי-רים בלבד. וכן יש כאן הכרה בדברים כגון חום וצי-

נה, דממה ורעש. כלומר זו ההכרה הכוללת שבהוויה-שבדמיון. הווה אומר כך לשונו של הצייר: התמונה המצוירת אינה נבראת על ידי פעילות חדשה שה-צייר נמשך והולך אחריה לאחר שהחוויה האסתטיטית כבר באה אל סופה, ועל-ידי כך הוא מגיע לתכלית שאינה אסתטיטית. וכן אין היא נבראת על ידי פעילות קודמת לחוויה האסתטיטית כאמצעי להשיג חוויה זו. נבראת היא על ידי פעילות שבמתן-צורה איוו שהיא, הקשורה לעצם התפתחותה של החוויה הזאת. שני סוגי פעילות הללו אינם שווים זה לזה, והצייר מבדילם באמצעות השמות 'ציור' ו'ראייה'. אלא שק-שורים הם זה לזה מתוך שזה מותנה על ידי זה. ורק מי שמיטיב לצייר מיטיב לראות. והיפוכו של דבר (אומר לנו הצייר בבטיחות כשאנו שואלים את פיו) — רק מי שמיטיב לראות מיטיב לצייר. ואין כאן עניין של הוצאת חוויה פנימית העולה מתוך עצמה לרשות של חוץ. לפנינו שני סוגים של חוויות — אחת מבפנים ובדמיון הקרויה בשם 'ראייה'; ואחת חיצונית או חומרית הקרויה 'ציור', אבל בחיי האמן אין מחיצה בין זו לזו אלא חוויה אחת הן שאין חול-קין אותה — חוויה שאפשר לתארה כציור-של-דמיון.

#### יצירה של אמנות לגופה

בדברינו הקודמים היינו מדיינים בעדותו של הצייר; והרי אין צריך לומר, שאין הוא ברייה שבדיתי מל-בי, בכל הנוגע ביחס שבין החוויה האסתטיטית הפני-מית לפעולת הציור החיצונית. עכשיו נצא ונבדוק עדות זו ביחסה אל תורת האמנות הכללית שלנו. אמרנו, שיצירה של אמנות על כל טהרת משמעותה אינה מעשה של אימנות: אין היא דבר חומרי שה-אמן עושהו ואתה תופס אותו בחושיך, אלא כל קיר-מה ברוח האמן. יציר דמיוני הוא ולא יציר דמיון שבראייה ושבשמיעה, וכולו יציא של חוויה שב-דמיון. ונמצא שהתמונה המצוירת אינה היצירה האמ-נותית במלוא משמעותה. ותקוותי, שקורא מקוראי לא הסיח דעתו מעניין זה, ודימה בנפשו שתורה זו נשתכחה מלבי או שהתכחשתי לה. בדברי הקודמים לא אמרתי, הציור גופו הוא היצירה שבאמנות, שכן פירושו של דבר שפעילותו האסתטיטית של האמן משתווה עם הציור עצמו. אמרתי — ציור התמונה קשור בהכרח באיזה דרך בפעילות האסתטיטית, כל-מר ביצירתה של חווית הכוח-המדמה שהיא היא מעשה האמנות. עכשיו נבוא ונשאל, כלום על פי תפיסה זו יש באמת הכרח בקשר זה?

אי אפשר להשיב על שאלה זו אלא לאורה של תורת-דמיון-ולשון כללית. אמרנו, שיש הבדל בין שכבות-חוויה שונות וקראנו שתיים מהן בשם שכ-בת-הנפש ושכבת התודעה. כל אחת ואחת נזקקת לזו שמתחתיה, ואין נוטשים את התחתונה משמ-גיעים אל העליונה; אלא יחסה של זו אל זו כיחסו של החומר הגלמי אל הדבר שמעלים ממנו על ידי הצורה החדשה שטובעים בו. וכן יש בתוך העליונה מזו של התחתונה, בתורת חומר, ועיקרה מתן צורה לחומר. על ידי כך משנה היא, העליונה, בדרכים מסוימות את פניה של השכבה התחתונה. למשל, המעבר משכבה-של-נפש לשכבה-של-תודעה כרוך בו גלגול רשמים, שהם יסודותיה של החוויה הנפשית, במושגים. ולשון אחר: כרוך בו גלגול חוויות-חושיים בחוויה של דמיון. ופעילות התודעה, או ההכרה, היא שעושה את הרשמים למושגים או את התחושה לדמיון. ואם כך הדבר הרי אי אפשר להם למושגים בלא רשמים; שכן כל מושג אינו אלא רושם שפעולת ההכרה עושה אותו למושג. רושם, שמתוכו 'מתחייב', כדברי יום, מושג מסוים, אינו רושם בן העבר שירד מגדולתו במרוצת הזמנים אלא של הווה הוא, וש-פעולת התודעה עילתה אותו למעלה של מושג; ובכל מקום שתמצא מושג וחוויה של דמיון שם אתה מוצא גם את היסודות האלה: (א) רושם או חוויה של חו-שים ההולמת אותו, (ב) פעולת תודעה המגלגלת את הרושם במושג; וכוננתו לומר שפעולת ההכרה עושה רושם זה ולא אחר למושג אחד מסוים. ובדרך זו הגענו למסקנה זו: כל חוויה של דמיון היא חוויה של חושיים שהתודעה עילתה אותה למעלת הדמיון; או כל חוויה של דמיון אינה אלא חוויה מודעת של חושיים. החוויה האסתטיטית היא חוויה של דמיון — כולה דמיון היא ואין בה יסודות שאינם יוצאים מן הדמיון ואין כוח שיכול להולידה זולת כוח התודעה של בעל החוויה. אבל אין לידתה מן האין. כיוון שחוויה-של-דמיון היא זיקה לה לחוויה-של-חושיים, וכשאומרים אנו שזו נצרכת לזו אין פירושם של דברים שזו באה אחר זו, אלא שלידתה מן הפעולה המגלגלת את זו בזו. חוויה של חושיים אין צורך שתהא קיימת תחילה לעצמה. יכול והיא יוצאת לאויר העולם, אם אפשר לאמרו, לעיני ההכרה, וכן בעצם שעת לידתה היא בהפיכתה לדבר שבדמיון. אף על פי כן לעולם קיים הבדל בין ההופך (ההכרה) להנהפך (התחושה) ופני ההפיכה (הדמיון). הדבר 'שנהפך', או היסוד החושי שבחוויה האס-

תיטית, הוא מה שקרוי בשם היסוד החיצוני; ובמשל שלנו הריהו פעולת הציור הנפשית-גופנית של האמן: ראיית הצבעים הצורות בחושים ותחושת תנועות מכחולו וכתמי הצבע הנראים שתנועות אלו נותנות בלבד — קיצורו של דבר כל אותה חוויה חושית (או בדיוק יתר חושית-נפשית) שחש בה אדם עובד ליד פן-הציירים. אילמלא באה לעולם אותה חוויה חושית לא היה דבר בעולם שמתוכו תעלה ההכרה את החוויה האסתטית 'היוצאת אל הרשות החיצונית' של התמונה המצוירת, או נרשמת בה, או 'מתבטאת' בה. ואף על פי שקיימת היא למעשה, הרי לעולם אין קיומה מכוח עצמה. כל יסוד מיסודותיה נברא לנגד עיני הכרתו של הצייר, או בדיוק יתר — לנגד עיניו של הצייר הטוב. הואיל ורק הצייר הנפסד עושה ואינו יודע מה הוא עושה, וכן כל יסוד מיסודותיה נהפך בשעת לידתו לחוויה של דמיון. אבל המחשבה מבחינה בין חוויה של דמיון לחוויה של חושים שממנה בריאתה וכן מתגלה לה למחשבה ש-*'nihil est in imaginatione quod non fuerit in sensus'* (אין דבר בדמיון שלא היה תחילה בחוש). ומהו הדבר שיבוא לאדם מסתכל בנושא מסוים ואינו מצייר אותו? גם הוא חש בחוויה אסתטית, כל שרשמיו מתגלגלים במושגים על ידי פעילות דמיונו. אבל הדין עם הצייר שלנו, כשהוא אומר שחוויה זו פחותה משל האדם שצייר אותו נושא; שכן היסודות החושיים הכיוכים בראייה בלבד, אפילו כשמתלווה אליה בת-צחוק של הנאה ותנועות גוף שונות וכיוצא באלו, על כרחם שהם דלים ומצומצמים ומלוכדים פחות בכלליהם מן היסודות החושיים הגנוזים בציור. אם רצונך להפיק הרבה מן החוויה עליך להרבות ולהשקיע בה. הצייר משקיע הרבה יותר בחוויתו מן האדם שאינו אלא מסתכל בלבד. וכן משקיע הוא בה כל אותה פעילות מודעת של ציור; וכנתנתו כך תפוקתו. ותוספת זו של השקעה היא עיקר הדבר שהוא מוציא אל הרשות החיצונית או רושם בתמונתו. אין הוא רושם בה את החוויה של ראיית דבר בלא ציורו, אלא את הראייה האחרת הגמורה והעשירה מאוד; חוויה של ראיית דבר וציורו כאחד.

הקהל כמבין

מה משמעם של אלה הדברים — הצייר 'מציין' בתמונתו את החוויה שחש בה בשעת הציור? שאלתנו זו כרוך בה הדיון בקהל, שהרי הקהל הוא כל אדם

וכל בני-אדם שלציונים הללו משמעות בעיניהם. וכך פירושו של דבר, שהתמונה מולידה במסתכל או בצייר גופו לאחר שהשלים ציורה (ואיננו חייבים לשאול שאלת 'היאך') חוויה חושית, רגשית או נפשית, העולה מדרגת הרשמים לדרגה של מושגים על ידי פעילות תודעתו של המסתכל ונהפכת לחוויה אחת של דמיון השווה לחוויתו של האמן. זו של הצורה אין בה משום חזרה פשוטה על זו החוויה הדלה, לערך, של אדם שאינו אלא מסתכל; יש בה משום חזרה על זו העשירה יותר והמלוכדת יותר של אדם שלא די לו בהסתכלות בלבד אלא גם נזקק הוא לציור.

בשל כך קבעו אנשים רבים, שבתמונה טובה של דבר מסוים "רואים אנו הרבה יותר" משבדבר עצמו. ובשל כך עדיף אצל בני אדם רבים מה שקרוי 'טבע' או 'החיים ממש' מן היפה שבתמונות, הואיל ואינם רוצים לראות הרבה ורוצים הם לקיים תפיסתם על פניהם הנמוכים והנוחים של הדברים ולשוור את המראה שלנגד עיניהם, בדומה לו ובשאינו דומה לו. בהגיגים וברגשות לב שאין להם חיבור פנימי עם נושא התמונה. שעה שצייר גדול של פורטרטים מצייר את האדם היושב לפניו, וכשהוא שוקד וטורח לקלוט אל תוכו רשמים ולעשות מהם דמותו של אותו בן אדם, על נקלה בכוחו לחדור בעד מסכת הפנים שדרכה להתעות צופה שאינו שקדן וקשה-עורף כמותו. יכול והוא מגלה בפה, בעין או בצורת הראש דברים שהאדם היה מסתירם יפה יפה ימים רבים. ואין שום מסתורין בראייה חודרת זו. כל אחד ואחד דן בני אדם לפי הרשמים שהם מעלים בו ולפי הכושר שבנו לדעת טיבם של רשמים אלה. והאמן הריהו שוקד כל ימיו על עשייה ממין זה. חילופו של דבר, תמוה הוא שמועטים כל כך האמנים שנוהגים כך בגלוי. אפשר והם באו לכך, משום שאין בני אדם רוצים שיראום בכך, והציירים עושים רצון בעליהם. והתמונה דומה מאוד לנושאה, כלומר אינה מגלה דבר חדש אלא חוזרת ומעלה על הבד מה שהרגישו ליד האדם היושב לפניו.

היאך אתה יודע אם חוויה של דמיון, שהצופה מעלה על ידי פעולת תודעתו מן הרשמים שמולידה בו תמונה, חוזרת על חוויתו של אמן ושווה לה? אי אפשר לך לדעת אם חוויה של דמיון שיצירה של אמנות מעלה בך שווה היא לחוויתו של האמן. כל שהאמן גדול יותר גוברת אמונתך, שלא עמדת אלא על מקצת ממשמעותו ובמקום שאין חשיבותו מרו-

בה. אבל הבנה-במקצת אינה דומה להסרון-כושר גמור לתפוס ולהבין. יכול ולא ידעת כלל מה ביי קש, למשל, דאנטה לסמל בשלוש החיות, כלום חט-אים כבדים הן, כלום מושלים תקיפים? אתה עומד ושואל. אלא שבמבוכתך זו אין אתה מאבד מגעך עם הסופר. הרי יש בו במזמור זה הרבה דברים שאפשר לך להבינם, כלומר בידך לגלגלם מרשמים במושגים באמצעות פעולת תודעתך. ומוכטח לך שתפיסתך מכוונת לכוונתו של דאנטה. ואפילו אותן שלוש חיות אף על פי שלא ירדת לסוף משמעותן (משהו מתעקש ורשמך אין הגלגול חל עליו), תופס אתה מקצתה. יפה הבינות שלפניך דבר שהמשורר ירא מפניו ואתה חש בדמיוןך אימתו, אף על פי שאין אתה יודע מהו הדבר שנותן פחדו עליך.

ונביא משל אחר (שהרי אפשר לך לטעון שדאנטה האליגורי אינו דוגמה נאה), מן השירה בת"ימינו. איני יודע כמה מקוראי שירו של אליוט 'סוויני בתוך הזמירים' יודעים לכל הפחות ידיעה קלושה את המעמד בשלימותו שהמשורר מתארו. מעולם לא שמעתי ומעולם לא קראתי דברים מפורשים כמותם. סוויני נרדם בבית-הסעודה ובערפלי תנומתו הוא תמיה, שמנזר 'הלב הקדוש' שבקרבת מקום מעלה בזכרונו משהו ואין בכוחו לומר מהו. לב פצוע ונשים ממת-נות ובעל אין להן. וכשהוא משמיע נחרתו בחרוזי הבית השני באה זונה לבושה גלימה ארוכה ויושבת על ברכיו ומיד רואה הוא בחלומו פתרון תמיהתו. הרי זו קריאת אגממנון — "פצע אנוש פצוע לבבי" — כשהוא חוזר לביתו והאשה הבוגדה פצעה אותו פצעי מוות. הוא מקיץ משנתו ממתיה אבריו וצוחק (מנער את הריבה מעל ברכיו) ומתחזר לו שבפעי-לות רוחו המשונה נהפכו הנזירות עם מצנפותיהן והשרויות בלא איש והנערה, שאינה נשואה ולבושה גלימתה הארוכה והממתנה כעכביש לטרפה, לקלי-טמנסטה, זו האשה הבוגדה שהטילה גלימתה על בן-זוגה ודקרה אותו בחרב. מביא אני דוגמה זו הואיל וידעתי את השיר ונהייתי ממנו שנים רבות קודם שעמדתי על משמעותו. אף על פי כן הבנתי אותו די הצורך שיהא נכבד מאוד בעיני.

חוויה של דמיון שביצירה של אמנות אינה יחידה סגורה ומסותרת. אין טעם לומר — אם שאדם מבין את החוויה (כלומר עושה אותה לחוויתו שלו) או שאינו מבינה. להבין יצירה של אמנות לעולם עניין מסובך הוא ויש לו פנים רבות, וכל פן מושלם לעצ-מו ומוליך גם לתחום חברו. קהל נבון-דעת ונפשו

#### קהל כשותף

קהל המבקש להבין ולחזור ולבנות ברוחו חוויה של דמיון שבאמן מפליג בדרך של חיפוש שאין לה סוף. ניתן לו לבנות בניין זה רק במקצתו. מן האמור למדנו, שהאמן הוא גאון שמחוץ לדרך הטבע ומש-מעו יצירתו עמוקה מאוד, ובני-תמותה עלובים אי אפשר להם להבינה אלא במקוטע. ואמנם אמן מלא חשיבות-עצמו ודאי כך מסביר את מצב הדברים. אלא שיש מקום גם להסבר אחר. אפשר נותן האמן דעתו על צמצום ההבנה של קהלו ואינו רואה עוד פגם בצמצום זה אלא תנאי, שנושא יצירתו והמש-מעו שבה חייבים להשתוות עמו. וכל שירגיש האמן את עצמו יותר אחד עם קהלו, לא יראה במעשהו ויתור מצדו, כלומר לא יראה עצם תפקידו בהבעת רגשותיו האישיים, שאין איש זולתו שירגיש כמותו, אלא תפקידו יראה בביטוי אותן ההרגשות המשות-פות לו ולקהלו. ובמקום שיהא בעיניו איש מסתורין המוליך קהלו עד היכן שכוחו עומד לו ללכת עמו בשבילי-רוחו העקלקלים והאפלים, יהא רואה עצמו פה לקהלו זה, האומר דברים שהציבור ביקש לאמרם, אלא אי אפשר היה לו לאמרם בלא יד מסייעת. במקום שיהא עושה עצמו אדם גדול, המחייב (כדברי היגל) את העולם לבוא ולהבין לרוחו, יהיה בן אדם צנוע יותר ויחייב את עצמו לבוא ולהבין עולמו ויהא אפשר לו לעולם גם להבין את עצמו.

וכן לא יהיו עוד היחסים בינו לבין קהלו מעין גלגול שני של חוויתו האסתטית, כפי שמסתבר מן הדברים הקודמים. חלק יהיה בבנינה של החוויה עצ-מה. משבא להביע ביצירתו רגשות שאינם רגשו-תיו בלבד אלא גם רגשות קהלו, הרי תיבחן הצלחת דרכו באישור שיתן קהלו ליצירתו. שכן אומר הוא מה שהקהל דובר מפיו; וקורת רוחו מהבעת רגשו-תיו, במידה ששיתף בהם את קהלו, לא תהא אלא קורת רוחו של הציבור מן הביטוי שנתן לרגשותי-הם. ובדרך זו לפנינו יותר מזיקה בין אמן לקהלו. שיתוף כאן של קהל ואמן.

מסורת רבת שנים של פולחן הגאון באה לנו בירו-

שה מאבותינו; תחילתה במאה השמונה-עשרה ופרוש שלטונה בכל המאה שלאחריה וההסבר השני שלנו אינו חביב עליהם. אבל כבר ציינתי שמסורת זו נעלמת והולכת בימינו. עכשיו אין האמנים נוטים להתעטף במעטה של חשיבות, וכאילו נכונים הם, יותר מאשר בדור הקודם, לראות את קהלם שותף לעשייתם. ואולי ישנה תקווה שדיון זה ביחסים שבין אמן לקהל אינו דיון של מה-בכך, ודומה ראיות חותכות בידנו שתפיסה זו נכונה בעיקרה. ונצא ונב-דוק את העובדות.

מאז ומעולם היו האמנים רגילים לראות את הקהל שותף להם, בין שמידת החשיבות שהשוו לעצמם היתה מחזקה או גדושה. ודבר זה היה מפירותיה של התורה הטכנית באמנות. בשעה שעיקר חפצו של האמן לעורר רגשות מסוימים בקהל שלו, וזה אינו נענה לחפצו, ברי שנכשל האמן במעשהו. אלא שבנקודה זו, בדומה לנקודות רבות אחרות, אין התורה הטכנית מחטיאה את האמת אלא מסלפת אותה. ואין צורך שישעבד האמן עצמו לתורה הטכנית, בש-ביל שידע שהסכמת הקהל חשיבותה מרובה בהצ-לחת עבודתו או בכשלונה. ודאי היו בעולם ציירים שלא הציגו תמונותיהם לראווה, והיו משוררים שלא פרסמו שיריהם ומוסיקאים שלא הניחו לנגן בפומבי יצירותיהם; אבל סרבים גדולים הללו, כל שאנו יודעים אותם, לא נמנו עם האמנים הדגולים והמבור-כים בכשרונותיהם. היה משהו לא-אמיתי ביצירתם שהיה הולם את חפץ הגניזה שבאפיים ושהאמנות הטובה אינה סובלתו. מי שמרגיש שדבר בפיו לאמרו, לא זו בלבד שמוכן ומזומן הוא לאמרו בציבור, אלא מתאוה הוא לאמרו ברבים ויודע הוא שכל עוד לא ישמיע אותו בציבור דומה עליו כאילו לא השמיעו כלל. ודאי ציבור מניינו מסוים. אפשר אינו אלא חברים אחדים, ולכל היותר אינו מקיף אלא בני אדם שבידם לקנות או לשאול ספר או להשיג כרטיס לתי-אטרון; אבל כל אמן יודע יפה שפרסום כל שהוא הכרח לו. וכן יודע הוא שקבלת-הפנים שהציבור מקבלו אינה עניין של מה-בכך בשבילו. יכול והוא מאמן עצמו לפטור במשיכת-כתף כל גילוי של זלזול כנגדו, והוא מוסיף ושוקד על עבודתו אף על פי שמכירת היבוריו רעה והמאמרים עליו אינם כתו-בים בעין יפה. ויתר על כן, חייב הוא לאמן עצמו כך, אם רצונו להביא מן המשובח שביצירתו; שכן אי אפשר לו לאדם (חוץ מתאוות הבצע של המבקרים וקלות דעתם של הקוראים) שיהא נהנה בשעה שב-

אים וגוררים את רגשותיו שאינם מודעים לאור התו-דעה. בשל כך יש קוץ מכאיב בחוויה אסתטית של אמת ועו החפץ להיפטר ממנה. אבל קשה מאוד לאדם להרגיל עצמו לאדישות זו כלפי דעת הקהל, כיוון שמלקות הללו שהוא לוקה אינן פוגעות בגאותו הפרטית בלבד אלא גם בדרך הערכתו את טיב עבו-דתו.

ועכשיו הגענו לעיקרו של דבר. אפשר לשער שמס-תפק האמן בו עצמו, בתורת שופט ערך יצירתו. אם זו משביעה רצונו מה איכפת לו דעתם של אחרים עליה? ואף על פי כן לא כך סדרי עולם. ככל שאר בני אדם חייב גם האמן היוצא אל הקהל לחזק נפשו ולהשתדל ולהעמיד פנים שבעיניו טובה ונאה יצירתו. אבל אין אמן יהיר בעולם שיהא נתפס כולו ליהירותו. ואם כרוז שלו 'טוב הדבר' אינו זוכה לבת-קול בלב ציבור שומעיו — 'אמנם כן יפה הדבר' — על כרחו שיפקפק בלבו אם דבר אמת היה דברו. כסבור היה שנהנה והעלה חוויה אסתטית של אמת, אבל מה דינה של סברתו? כלום אמת היא? כלום לא נש-תבשה דעתו? ואולי דינו של הציבור חשוב מדינו? הרהורים אלה שום אמן לא יבוא ויכחישם אלא אם כן אחוז הוא בולמוס נפשי ועיקש זה המביא כל אדם לכפירה באמת גלויה ומפורסמת ולסירוב בקב-לתה. וכיוון שכך הן העובדות, הרי פירושו של דבר, שאף על פי שמרובים המערערים, רואים ורואים האמ-נים את הציבור כשותף להם המסייע עמם ליתן תשו-בה לשאלה — כלום יצירה זו שלפנינו יצירה של אמנות אמיתית היא? אבל לאחר שהסכמנו לכך מחו-בתנו להרחיב גבולותיה של סברה זו, תעודתו של האמן למצוא ביטוי לרגשות. ואי אפשר לו להביע אלא את רגשותיו בלבד. ורק זה שמרגיש כדוגמתם הרשות בידו לשפוט עד היכן ביטא אותם האמן ביצי-רתו. וכשרגשות אלו אינם אלא קניינו של האמן בל-בד, אין אדם זולתו שכוחו לשפוט עד היכן הבעתם מגעת. אבל בשעה שהאמן נותן לבו על דעת הקהל, משמע כסבור הוא, שההרגשות שביקש להביע אינן מיוחדות לו, אלא הציבור שותף להן. והבעתן (אם באמת עלה בידו להביען) יפה לציבור כשם שיפה היא לו עצמו. כלומר עושה הוא את מעשי האמנות לא עשייה של פרט לעצמו אלא כעין עסקי הציבור לטו-בת החברה שאליה הוא מחובר. וקודמת לכל ביטוי של רגשות לא התיבה 'אני מרגיש' אלא 'אנחנו מר-גשים'. ואין זו אפילו עבודה שהאמן מטיל על עצמו כשביל הציבור. אין הוא אלא מזמין בעשייתו את

אין ברצוני לספר במקום זה כל פרשת הטעויות של תורה זו אלא להפריכה.

בעיקרו של דבר מעשה סתירה פשוט לפנינו. האינדיבידואליזם רואה את האדם כאילו אלוהים הוא, מעין כוח יוצר, די לעצמו וסגור בתוך עצמו וכל פעלו להיות נאמן לעצמו ולהציג טבעו לעיני הרואים ביצירה שהיא אספקלריה של רוחו. אבל האדם באמנותו, כבשאר מעשיו, אינו אלא ברייה מצומצמת. כל מעשה ומעשה שלו חיבור לו אל בני אדם כמותו, כלומר הואיל והאמן בתורת אמן בעל לשון הוא, ודרכו של אדם שהוא משמיע דיבוריו בדרך שלימדוהו מלאכת הדיבור; מדבר הוא בלשון מולדתו. איש המוסיקה לא הוא שברא מפתח-התווים וכלי הנגינה; אפילו מצא מפתח-תווים חדש או כלי-זמר חדש אין הוא אלא משנה צורת דברים שקיבל מן האחרים. הצייר לא מלבו הוציא ציור-תמונות או צבעים ומכחולות שהוא משתמש בהם. אפילו המ-קורי שבמשוררים שמע וקרא דברי שירה שקדמו לו. יתר על כן, כשם שהאמן זיקה לו לחבריו האמנים שמידם קיבל אומנותו, כך עומד הוא לפני קהל מסוים שלפניו הוא מביא ילדי רוחו. תינוק שלומד שפת אמו לומד להשמיע דברים משלו ולשמוע לדברי אחרים כאחד. מקשיב הוא לדברי האחרים ומדבר הוא על האחרים המקשיבים למה שהוא אומר. הוא הדין אצל אמנים. נעשים הם משוררים וציירים וכ-יצא באלו לא מתוך תהליך של צמיחה פנימי, בדומה לשערות הזקן הגדלות בסנטר, אלא על ידי חיים בתוך חברה שערכי הבעה הללו מצויים אצלה. וכ-שאר בני אדם אף הם משמיעים דברים לאוזן שו-מעט דברים.

העשייה האסתטית עשייה של דיבור היא והריהי כך כל שהפה אומרו והאוזן שומעת אותו. ודאי יכול ואדם משמיע דברים אל עצמו ומקשיב לעצמו. אולם הדברים שהוא אומר בכוחו גם להשמיע באזני חברו השומע לשונו. כיוון שבריה מצומצמת האדם אי אפ-שר לו להתודע אל עצמו אלא מתוך שהגילוי-עצמו חיבור לו לבני אדם אחרים שהוא יודע ומכיר. אין נקודה בחיי אדם שהתודעות לעצמו תגיע אל כל שלימותה כל הזמן. התודעות זו גוברת והולכת ומר-חיבה גבוליה ומוצאת הבעתה בדרכים שונים, אבל בכל שעה ושעה חייב האדם לפנות אל זולתו כד-ר כו מאז ומעולם, ועל כרחו שיבקש וימצא בני אדם אחרים ויכיר בהם את עצמותם בדרכו החדשה; שהרי אם לא יעשה כן, אי אפשר שיהא מובטח לה לבריה

הקהל להיות שותף לה. שכן אין מתפקידו של הקהל לקבל יצירתו מתוך סבילות, אלא לחזור ולברוא אותה בשביל עצמו. והאמן בא ומזמינו לעשות כן, הואיל וכסבור הוא שיקבל הזמנתו, כלומר מזמין הוא את הקהל לעשות דבר שכבר רוצה הוא בו לעשותו. והאמן המרגיש כך (וזה שאינו מרגיש כך לא ית-אוהה לפרסם יצירתו ואין דעת הקהל חשובה בעיניו), אין הרגשתו באה לו לאחר שהשלים את יצירתו, אלא עולה היא עם לידתה ובהמשך תהליך עשייתה. לעו-לם עומד הקהל לנגד עיניו כמי שחלקו ונחלתו בעבור-דת האמנות שלו, ואין הוא גורם נוגד לאסתטי והמ-כלה את האמת שביצירה ומביא את האמן להרהורי פרסום ושכר, אלא גורם אסתטי הוא הגודר טיבה של השאלה שהאמן בתורת אמן מבקש פתרון — מה הן ההרגשות שהוא מבקש להביע, ומה טיבו של הפתרון? הקהל, שהאמן רואה אותו שותף ליציר-תו, אפשר מרובה הוא ואפשר מועט הוא בעיניו, אבל לעולם קיים ועומד הוא לנגד עיניו של האמן.

#### הפרטיות האסתטית

ההבנה בתפקיד הקהל-השותף חשיבות לה הן לעת-ידה של התורה האסתטית והן לאמנות עצמה. המכ-שול שבדרך הבנה זו היא תורת הנפש של הפרטיות המקובלת, ושבתוכה רגילים אנו לראות, כבתוך ראי עקום, כל יצירה של אמנות. וכן רואים אנו מתוכה את האמן כאישיות חיה לעצמה ועושה בכוחות עצמה את כל מעשיה. רואים אנו את הרגשות שהוא מביע רגשות אישיים ואת הביטוי שלו כהבעתו האישית. ואפילו שוכחים אנו את הדבר שהוא מביע, ורגילים אנו לומר על יצירתו שהיא 'ביטוי עצמי'. מאמינים אנו שגדולתו של שיר באה לו מתוך שהוא פה ל'אי-שיות גדולה', והרי בשעה שההבעה העצמית מהלכים לה בציבור, אין ההערכה לשיר באה מן הביטוי שנתן בו המשורר לנפשו — מהו שקספיר ומה אנו לשקס-פיר — אלא מן הביטוי שניתן בו לנפשנו אנו.

לא נלאה את הקורא ונמנה כל סככי הטעויות שמו-לידים דברי הבאי אלה על 'הביטוי העצמי'. נסת-פק כאן בדוגמה אחת בלבד: תורה זו היא שהביאה אותנו ליצאת ולבקש אחר 'שקספיר האדם' בתוך שריו ולנסות ולהעלות מתוכם פרשת חייו ודעותיו. ואם אפשר לנו לעשות כן, ואפילו בכוחנו לעשותו כלום סיוע כאן בהערכת יצירתו? תורה זו עשתה את הביקורת לעניין של רכילות פרטית וערבבה אמ-נות ותאוה של הצגה-לראוה בפרשה אחת. אבל

של אמנים אחרים והשתמשו בנושאים שאחרים כבר השתמשו בהם ועשו בהם כדרך עשייתם של האחרים שקדמו להם. והרי יצירה מעין זו אינה אלא יצירה של שותפות. במקצתה עשויה היא בידי האדם ששמו קרוי עליה ובמקצתה על ידי הללו שמיצירותיהם זה בא ונטל. ומה שקרוי בפנינו, למשל, יצירות שקספיר, מקורו לא ברוחו בלבד של אותו אדם ששמו ויליאם שקספיר איש סטראטפורד (או פראנסיס בייקון איש וירולם) אלא יוצא הוא במקצת מקיד ומקצת ממארלו ומכיוצא באלו.

תורת היצירה האינדיבידואליסטית מביאה אותנו לכלל מסקנות מופרכות ביסודן. אם רואים אנו באיליאס שירה יפה, מיד מסתלקת השאלה, מי היה מחברה, אחד או רבים? כשאנו רואים בבית-היראה של שארטר יצירה של אמנות, חייבים אנו להזים דברי האדריכלים האומרים, שמגדל אחד שלה נבנה במאה י"ב ואחד במאה ט"ז, ולכפות על עצמנו את האמונה שהכל נבנו בשעה אחת. ועוד, רשאים אנו להתפעל מן הפרוזה האנגלית בראשית המאה י"ז כשהיא מתגלית במקורותיה. אבל אסור לנו להתענג על ה-Authorised Version, הואיל ותרגום כאן, שמטב-עו אינו יצירה של אמנות, כיוון שאין אדם אחד אחראי לו. מוכן אני להסכים עם דיקארט שאמר — "לעיתים קרובות פחותה השלימות ביצירות, שחיברו אותן יחד מכמה וכמה חלקים ושנעשו על ידי כמה וכמה אמנים, משביצירות מעשה ידיו של אמן אחד". אלא תיבות הללו 'לעיתים קרובות' אין להמירן בתיבה 'לעולם'. מוכן אני להסכים שבימי שלטון האינדיבידואליזם במאה י"ט לא הלך לבס של האמנים הגדולים אחר מעשה תרגום אלא לעתים רחוקות מאוד, שהרי רודפים היו אחרי 'המקורות'. אבל איני מוכן להסכים, ששירי סאפו מעובדים על ידי קאטוליס אינם ראויים להיקרא בשם שירה, הואיל ובדרך מקרה יודע אני שמעשה תרגום כאן.

בשעה שנבחון בתום-לב את תולדות האמנות כולה, או אפילו פינה קטנה זו הידועה לנו, מיד ודאי לנו שלעולם היתה שותפות מעשים בין אמן לאמן; כוונתי לאותה שותפות עשייה שיש בה משום הרכבת יצירה של אמן אחד על גבי זו של אמן אחר (ואם מותר לומר בצורה חדה יותר), מעין גניבה שזה גונב מזה בשביל לתתה ביצירתו. במאה י"ט צמח ועלה חוק של מוסר-אמנות, הרואה את הפלאגריה כפשע. איני דורש כאן, אם חוק זה תלוי, בבחינת סיבה או מסובב, בעקרות האמנותית או בשיעור קר-

מצומצמת זו, כי פנים חדשות אלה של אישיותו הן באמת קניינו שלו. אם מחשבה חדשה לו על כרחו שיסבירה לאחרים, וכשיראה שהללו מבינים לרוחו מובטח לו שאמת ברעיונו. אם רגש חדש בלבו יביע לפני אחרים, וכשיראה ששותפים הם לרגשו, מובטח לו שאין אנדרלמוסיה בידיעה שהוא יודע אותו. ואין דברים אלה באים לסתור את התורה האומרת, שהחוויה האסתטית חוויה או עשייה היא בתוך רוחו של אמן. חוויה זו שאתה חש בה בשעה שאחר מקשיב לדברך אף היא מתרחשת ברוחו של המדבר, אף על פי שנצרכת היא לשומע: ונמצא אף פעולה זו של שותפות היא. אהבה שבין אדם לחברו אף היא עשייה של שותפות. אבל החוויה שמולידה עשייה זו בנפשו של כל אחד מן האוהבים אינה דומה לחוויה של אהבה ושנאה.

הסתירה הגמורה של תורת האינדיבידואליזם האסתטית יסודה פיתוח יחס זה שבין אמן לקהל, וב-הרחבת גבוליה של ההשקפה שניסחנו למעלה. אלא רצוני להשיג מבוקשי על ידי שתי טענות אחרות. אשתדל להראות שתורה זו טועה (א) בכל הנוגע ביחסו של אמן לחבריו האמנים, שנודעת להם השפעה עליו, כפי שאומרת התורה הנ"ל; (ב) בכל הנוגע למוציא-לפועל של יצירתו; (ג) ובכל הנוגע ליחסו לבני אדם שהם הקהל שלו. ונדמה לי היחסיים בכל הדוגמאות האלה יחסים של שותפות הם.

#### שותפות בין אמן לאמן

תורת האינדיבידואליזם סבורה שיצירתו של אמן של אמת כולה אומרת 'מקוריות' וכולה משלו ואין לאמן נים אחרים חלק בה. הרגשות שהוא מביע כולן משלו ואף בדרך הבעתן לא הלך בה איש לפניו. הדברים בדעה קדומה זו נפשם נרעשת מאוד כשמתחוויר להם, שמחזותיו של שקספיר, ובעיקר האמלט, שדה צייד מבורך זה לכל אנשי האקספרסיוניזם העצמי, אינם אלא צירופי מחזות של סופרים אחרים, קטעים של הולינשד ו'חיי אישים' של פלוטארך ושברי דברים מתוך ה-Gesta Romanorum; נרעשת נפשם כשמתגלה להם שהנדל העתיק הרבה קטעים משל ארנה; שראשית הסקיצה של הסימפוגיה ב-C מינור לביט-הובן אינה אלא סיומה של הסימפוגיה ב-G מינור של מוצארט בשינוי המפתח; שטורנר לקח בהקפה קומפוזיציות מיצירות קלוד לוראן. אבל הנדל וביט-הובן וטורנר היו תמיהים מאוד על התרגשות זו. שהרי כל האמנים טבעו צורת סגנונם על פי צורת סגנונם

מתו הבינונית של אותו דור (אף על פי שברור הדבר, שכל הרוגו על חברו על שבא וגונב מרעיונותיו, על כרחו שרעיונות הללו מצומצמים מאוד, ויותר מערכם הפנימי חשוב בעיני בעליהם פרסום שמו בריבים). דייני שאני אומר, כי יש להסתלק משטות זו כאילו קניין פרטי לפנינו; יבואו ציירים וסופרים ומוסיקאים ויגנבו מלוא חפניהם מכל הבא לידם ושכוחם להשתמש בו. ואם משהו מתנגד שיטלו מרעיונותיו היקרים, יש בידו תקנה פשוטה ובדוקה. ישמור לו רעיונותיו ואל יפרסם אותם ברבים. הציבור ודאי יכיר לו טובה על כך ובדין יעשה כן.

שותפות בין מחבר למוציא לפועל

כמה וכמה סוגים של אמנים, ובעיקר כותבי מחזות ומוסיקאים, מחברים את חיבוריהם בשביל שאחרים יוציאו אותם לפועל. בעלי התורה של הפרטיות יטענו, אף על פי שיש ביצירות אלה מהשפעתם של אחרים, יוצאות הן מתחת עטו של הסופר גמורות ושלמות. והרי הן מחזות של שקספיר וסימפוניות של ביטהובן, אמנים גדולים שכתבו באחריות אישית מלאה דברים שמחייבים בתוקף גדלותם את התיאטרון או התזמורת להעלותם כמות שהם.

אבל ספר מחזות ותווים של סימפוגיה אף על פי שמלאו הוראות וסימני קריאה וכל מיני ציונים אי אפשר להם להורות כיצד מעלים את היצירה על כל פרטי פרטיה. צווה על המוציא לפועל, שחייב הוא לנהוג ביצירה לפי שנכתבה ומיד יעמוד על ההבל שבדברי פיך. שהרי כל שגדול רצונו להישמע להוראה זו, על כרחו שהוא מחליט על דעת עצמו בכמה וכמה עניינים נכבדים. והמחבר שכשרונו עמו לכך טוב מחזה או סימפוגיה גם לו ידוע הדבר והוא מודה בו. תובע הוא מן המוציא לפועל אחריות ודעת נבונה. הואיל והוא יודע, שהדבר שהוא מעלה על הנייר אינו מחזה או סימפוגיה ואפילו עוטר הוא אותו בשלשלת ארוכה של הוראות כיצד מעלים אותו לפני הקהל. ומרצונו ובהסכמתו סומך הוא בכך על הבמאי ועל המנצח. ולא זו בלבד שהללו רשאים למלא אחרי החסר אלא גם נתבעים הם לעשות כן. כל במאי שורף תף הוא לחיבור שהוא מעלה על הבמה.

דברים אלה ברורים מאוד. אבל מחמת אותה מסורת של מאה שנים טחו עינינו מראותם. מחברים ומוציאים לפועל התחילו חושדים ועיונים זה את זה. למוציאים לפועל נאמר, שאסור להם לתבוע לעצמם מעמד של שותפים בעשייה, ואין להם אלא לקבל את

הנוסח המקודש כפי שהוא מונח לפניהם. ואילו המחברים התחילו להתרחק מכל סכנה של שותפות מתוך שהיו מרבים בפירושיהם ובהוראותיהם. ודאי לא עלה בידם לבטל את חלקם של המוציאים לפועל ביצירה (דבר שאינו באפשר), אבל עלה בידם להשחית אותם ולעשותם שותפים לא מהימנים שאינם נותנים ידם לאמן ברוח אמיצה ובלב שלם. שעה שמוצארט הניח בידי הסוליסט לחבר קאדינצה של קונצ'רטו, הרי למעשה תבע ממנו שיהא למעלה ממוציא לפועל בלבד. הטיל עליו מעין חובת מחבר, ולפיכך יפה ידע ליתן חלקו מתוך תבונה רבה. אבל הללו שמחברים נוסח מלא וגדוש פירושים אינם פטורים מן השותפות, אלא שעל כרחם הם מביאים לכך ששותפיהם יהיו הדיוטות.

האמן וקהלו

אבל באלה לא הוכרעה עוד תורת האינדיבידואל ליום; שמקצת מעמדה נתערער על ידי השותפות שבין אמן לחבריו ומקצתו על ידי השותפות שבינו ובין המבצעים יצירתו. במקום שישנם, עדיין קיימת ועומדת הקשה והנכבדה שבשאלות — שאלת יחסו של אמן אל הקהל שלו. ראינו למעלה, אף בתחום זה לפנינו להלכה עניין של שותפות. אבל אינה דומה קביעת דברים להלכה להוכחת מימוש למעשה. בשביל להוכיח זאת אפתח את הדיון באמן שהוא צירוף של שותפים, דייני מחבר יצירה שמוציאים אותה לפועל בתיאטרון, ואבדוק יחס הממשי של יחידה זו אל הקהל.

רוצה אתה להשיב על שאלה זו בכוחות עצמך צא וחזה בחזרה כללית של מחזה. בקטע אחד שלו רואה אתה תפאורות ותאורה ותלבשות, ממש כמות שהן בשעה שמעלים אותן לפני הקהל: והשחקנים מתנועעים ומדברים ממש כפי שהם עתידים לנהוג בערב ההצגה עצמה. פעמים אפשר והבמאי מפסיק דיבורם ומשמיע להם ביקורתו, אף על פי כן חש הצורך פה שהעיקר חסר כאן. אנשי הלהקה עושים עצמם משחקים אבל אינם מעלים שום מחזה. ולא בשל אותן ההפסקות ודברי הביקורת. הפוגעות ברציפות ההצגה, כך יצירה של אמנות אין ההפסקות מקלקלות שורתה. הללו שבין מערכה למערכה אינן פוקקות רציפות המחזה ואפילו נותנות שהות לקהל להחליף כוח. שום אדם לא קרא את האליאדה והקומידיה בקריאה אחת. ובני אדם רבים בקיאים בשירות אלו. אבל המתהווה בשעה של חזרה כללית אינו דומה כלל

אלה ולקהל אין שום שותפות. פגם זה אתה מוצא גם בראדיו. לפיכך נאים הם הקולנוע והראדיו, לצר- כי שעשועים ותעמולה, שכן בתחום זה אין קהל אלא מקבל ואינו שותף ליצירה, ואילו בתור אמצעי לדברי אמנות פחותים הם פי כמה וכמה מן הדפוס. "על שום מה, ישאל השואל, לא יצמיח שעשוע הקול- נוע העממי בימינו, בדומה לתיאטרון שהיה דרך שעשוע עממי בתקופת התחיה, צורה חדשה של אמ- נות גדולה?" והתשובה פשוטה מאוד. בתיאטרון של ימי התחיה היתה שותפות של מציאות בין המחבר לשחקנים מזה ובינם ולקהל מזה, ואילו בקולנוע מה מקום לשותפות זו?

ובסוף נאמר דברי סיכום אחדים. יצירה של אמ- נות אינה יצירה שביצועה השלם והגמור הוא ברוחו של האדם הקרוי אמן. רעיון זה רעיון של הבל הוא ומקור יניקתו מתורת-הנפש האינדיבידואליסטית ומן הדעה המסולפת, לא באשר ליחס שבין גוף לנפש אלא באשר למגע שבין החוויה שברובד הנפשי לבין החוויה שברובד הרעיוני. העשייה האסתטית עשייה של מחשבה היא, שצורתה תודעה המגלגלת חוויה, שקודם גלגולה חושית היא, בדבר של דמיון, ועשייה זו של שותפות היא, עשייה של החברה, ולא של אדם אחד. ולא פרט הקרוי אמן עושה את האסתטי, אלא מקצתו עשוי הוא על ידי שאר האמנים, שרגיל בפינו לומר עליהם "שהשפיעו עליו, על האמן האחד", בעוד שכוונתנו לומר, ששותפים הם לעשייתו. ואין יצירה זו נעשית על ידי חבורה של אמנים בלבד, אלא (אצל אמנות זו שיש להוציאה לפועל על ידי אחרים) על ידי מבצעים שאינם נשמעים לפקודות האמן, אבל שותפים הם ביצירת מעשה האמנות השלם. ואפילו כך לא הגיעה עוד האמנות היוצרת לשלימותה. בש- ביל כך נצרכת היא לקהל שאינו מקבל בלבד אלא אף נותן משלו ושותף בפעלו של האמן. ויחסו של אמן (אף על פי שוודאי יכחיש את זאת בשל קסמי התור- רה האינדיבידואליסטית) אל החברה הוא יחס של שו- תפות עשייה. ואין המדובר בחברה בצורתה המופש- טת, אלא בחברה ממש, זו של חבריו האמנים שמיצי- רותיהם הוא לוקח בהקפה, וזו של המוציאים לפועל העושים עמו במלאכה אחת, וזו של הקהל שאליו הוא פונה בדברו. ובשעה שהאמן מכיר ביחסים אלה והם חשובים בעיניו בשעת עבודתו הריהו מחזק ומעשיר את היצירה עצמה, ואילו כשהוא מתנכר להם ודוחה אותם — הוא מתיש כוחותיה ומדלדלה.

להפסקה. רשאי אתה לומר, שבאולם הריק מאדם אין בת קול לדברים ולתנועות. אין הלהקה מעלה מחזה בשעת חזרתה, אלא תנועות מסוימות היא עו- שה שעתידות הן להצטרף למחזה כשיבוא קהל הצו- פים וישמש אבן-בוהן לדברים. הוזה אומר, פעילות אסתטית זו הקרויה בשם מחזה אינה של מחבר ולה- קה בלבד, ויחידה של שותפות זו אי אפשר לה להע- לות את המחזה בלא קהל של צופים שיחזה בו. כלי- מר, הקהל שותף בעצם המעשה.

כל אחד ואחד בכוחו לעמוד על כך כשיסתכל בעו- בר לפניו בשעת חזרה כללית. אבל עקרון זה אין כוחו יפה אצל התיאטרון בלבד. כך דינה של חזרה כללית של מקהלה או של תזמורת או של נואם רב-כשרון העומד ומרגיל פיו לדברי דרשתו. וכשאתה מקפיד ובודק את כל הדברים האלה, ודאי שאתה נמצא למד, אם פתוח לבך ללימודים, שרחוק מעמדו של קהל ממעמד אדם שבא והתגנב לרשות שאינה שלו ומק- שיב לדבר שהוא שלם לעצמו ואינו נצרך לאוון שתשמעהו. יפה יפה יודע זאת המוציא לפועל. יודע ויודע לו שאין קהל רק מקבל מה שנותנים לו אלא נותן וקובע הוא בקבלתו את דרך ההוצאה-לפועל של היצירה. אדם, למשל, שרגיל לנאום בלא הכנה ושינון קודמים, יודע, שבשעה שעולה בידו למצוא מגע וחיבור לקהל הנאספים שלפניו, הם שיאמרו לו במ- רומז איזוהם הדברים שעליו להשמיעם להם, והוא יעלה לפנייהם דברים שמעולם לא עלו בדעתו. ודאי רבים בני אדם שחוויה זו אינה ידועה להם. אבל הללו אין מעניינם שיהיו נואמים בציבור.

חולשתה של הספרות הנדפסת בקושי שהיא מתקשה לקיים יחסי-גומלין אלה בין סופר לקורא. בית הדפוס חוצץ בין הסופר לקהלו ומרבה דין ודברים ביניהם. הסדרים המקצועיים הנאים של הסופרים ושיטה של כתיבה טובה שמתפתחת והולכת באים ונוטלים במי- דה רבה מעוקצה של רעה זו; אלא שאין כאן אלא נטילת עוקץ בלבד ולא עקירת הרעה משרשה. וכל דרך מיכאנית חדשה שנטפלת אל האמנות מחזקת כו- חה של הרעה הזאת. לא בשל הביצוע המיכאני הנפסד של הצליל, אי אפשר לו, למי שרגיל במוסיקה ממש, ליהנות ממנגינות הגראמפון — ודאי דמיונו היה תוקן את המעוות — אלא בשל העדר המגע שבינו לבין המוציא לפועל את הנגינה. אין כאן קהל שותף לע- שייה. הקהל כאן אינו אלא שומע. והוא הדין בקולנוע. רב כאן השיתוף בין המחבר לבמאי אבל בין שותפים

# עשרים איגרות של דויד פרישמאן ליל"ג

הביא לדפוס והוסיף הערות ואחרית-דבר גדליה אלקושי

לבי עת נתתי את צעדי הראשון על סף ספרותנו, ועד כמה הכבוד מגיע אשר אכבד את האנשים האלה בלבי, ושלוותי ונחת דעתי בהיפנסי אל קהל הבריות האלה, אך התאמין לי איפוא כי אתה הנך כמעט היחיד אשר מימי ילדותי ועד עתה הקימותיך לי לסמל האדם המעלה? — יוכל היות כי אתה אדוני תצחק לי, כי מה יתן ומה יוסיף לך דבר שפתי אנוש כמוני; יוכל היות כי אני אך תבן מכניס לעפריים, אחרי כי אתה הסכנת מיום דרכך על מפתן ספרותנו ועד עתה לשמוע את מהלליך ערב ובוקר, עד אשר כבר יצאו מאפך ויהיו לך לזרא כי 'גם הקוגעל יימאס' יאמר ההמון, אך אני את אשר אחשוב אותה אגיד: אתה היית לי תמיד למופת, ולא כראות את כל המחברים הגדולים ראיתיך אתה! אתה הנך היחיד אשר מצא-תי אצלך לא רק דברים כי אם גם יסוד, לא רק ההתפארות וההילוך בגדולות, כי אם דברים ברורים ובריאיים הראויים לכל סופר אירופי לכל משפטיו וחוקותיו, ואתה הנך לא תקצוף עלי אם כדברים האלה השמעתי גם בגלוי, במאמרי 'ממסתי ספרותנו' הנד-פס עתה בווארשויא<sup>2</sup> —

אליך אדוני אביא היום את סיפורי 'ביום הכיפור-רים'<sup>3</sup> השלוח אליך בזה, וממך איחל משפטי. בנוגע לשפתו הנני אומר 'ומודה ועוזב ירוחם', כי אנוכי התאמצתי להסיר מתוכה את הפראזע<sup>4</sup> העברית, ואחטא בודון, ואכתוב ברוח אשכנזית, אך כאשר העיי-רוני עתה רבים מהקוראים כי שפה כזאת זרה היא לרוח העברי, אז בחפץ לב הנני לשנות את טעמי ביתר הסיפורים אשר אוציא בקרוב לאור, כי הסיפור הזה הוא אך אחד לקוח מצרור סיפורים המשולבים יחד, אשר נתתי למבחן. אך אתה אדוני השמיעני נא

אינו אלא גניבה ספרותית, ויסודו ב'רומי וירושלים' של הס.<sup>3</sup> נתפרסם אף הוא ב'הבוקר אור', שנה ה' (1880), עמ' 339-359, ויצא גם כחוברת בפני עצמה (וארשה, 1881). חזר ונדפס, בשינויי סגנון, בכל כתבי דויד פרישמאן, הוצאת לילי פרישמאן, כרך א, וארשה-ניירוק, תרפ"ט, עמ' ט"מה. המליצה.<sup>4</sup>

א

לכבוד האדם הגדול מאחיו, סמל ומופת לנפשי, יהודה ליב גארדאן!  
אתה אדוני ידעת את ארחי וחפצי זה שש ושבע שנים ביום באתי אליך במכתבים בפעם הראשונה ואתה בכוח זכרוןך הטוב אולי עוד תזכור לך את הנער אשר נפשו חשקה בתורה, ואשר חפץ ללכת לבתי הספר, ויחפוץ ברום גאוותו להיות לאחד הגדולים בארץ, למשל רב לעדת ישראל בעיר קטנה או לכה"פ אפיפיור — אף גם לא ייחר אפך עלי בראותך אותי עתה בא אליך וקונטרסי בידי, ואני — מחבר קטן, החלומות רבי הערך, אשר חלמתי לי אז, עברו ובטלו — כנהוג; האש הגדולה אשר בערה בכל קרבי ואשר אכלתני בכל פה נחלשה מעט מעט; הכסף אשר אמרתי בכוחו אבוא אל המטרה, לא קנה לו מעולם זכות אזרח בצלחתי, הלימודים (עפ"י פראגראמם של בית-ספר) השלכו לקרן זוית, ובכך נעשה הגדי תייש, ואהי בן לא לומד בחסד אלוהים (איין איגנאראנט — פאן גאטטעס גנאדען) כנהוג, וממילא גם למחבר. אך לבי לא יפול עלי בתתי לי מהלכים בין בעלי השם הזה, כי אי-ידיעתי איננה עולה על אי-ידיעתם, ואולי עוד נופלת ממנה, כי הרבה שימשתי אותם, הרבה התהלכתי עמם, ואדע את תוכם ואת ברם, ואדע כי נבער לב העדה הרעה הזאת, ובכל המונם אין איש אשר אכבדהו בלבי, כי בכל המונם ראיתי לי אך מאחזי עיניים, מגבבי מילים, מתפארים במה שאין בהם, ומתקשטים במילים ריקות, ואפילו (או: ודווקא) הגדולים שבהם, כגון סמאלענסקין ודומיו. — הנך ר"ר אה אדוני רב או מעט מן הרעיונות המרים אשר רחש

<sup>1</sup> לכל הפחות.

<sup>2</sup> מאמר בלתי גמור, שנתפרסם בירחון 'הבוקר אור', שנה ו' (1881), עמ' 269-254, 416-412 (חזר ונדפס בכל כתבי דויד פרישמאן, הוצאת לילי פרישמאן, כרך ד, וארשה-ניירוק תר"ץ, עמ' ז"ל). במאמרו זה, הכתוב בחריפות רבה, מנסה פרישמאן להוכיח, שחיבורו של פרץ סמולנסקין 'עם עולם'

איינעם ענגען ראהמען)? וכשאני לעצמי יכולתי לשפוט היטב מספר תיקון ליל שבועות<sup>5</sup> על ספר התורה, היינו על הפרקים ההם מן התורה שבאו בס' תל"ש<sup>6</sup>. — "היצורים שהצגתי לפני הקוראים בס' פורי הקצר — תאמר — כולם לפי הנראה לקוחים מן המציאות", ובדברים האלה נתת שמחה מכופלת בלבי, אחרי אשר היצורים האלה נוצרו כולם ברוח דמיוני, ובעולמי בהקיץ לא ראיתים ולא ידעתיים, ומדברייך אלה הן הראיתי לדעת, כי עלתה בידי לחקות את המציאות. בנוגע לשגיאות שפתי אודך עוד הפעם, אדון נכבד, על הערותיך, ויהי אך חפצי כי תתן לי גם שיעור וקצב; למשל: 'לדת הירח' חשבת לי לשגיאה, ואני אינני יודע עוד אם אך המלים האלה לא נכונות הן או אם אסור לנו העברים להשתמש בכלל ב ש פ ה ש ל צ ו ר ה כדי לשבר את האוון (פיגירליך); 'לובן עז', האם מלת התואר 'עז' לשהע' צ' <sup>7</sup> 'לובן' לא תיתכן? (כנגד חוקי הלשון והדקדוק תחשוב: "בעינייה האירה אש זרה", ואני אך חשבתי להשמיע בזה "בעיניה בערה אש זרה"; "אלף וליל אחד" — בכ"ק<sup>8</sup> אמנם לא נמצא כאלה, אך תחת זה נמצאם אצל גארדאן בס' 'עולם כמני הגו'<sup>9</sup>, וכפי אשר אזכרה כתוב שם "אלף ולילה אחד — — —" [מטושטש. ג.א.]

המלים הזרות 'סרנדותיו' 'אפרים' לא נמצא ג"כ בכ"ק<sup>8</sup>, אך אדמה, מי שהתיר לגארדאן לכתוב 'בפ' כנלים' 'סטורנלים' "האתא קלנד, סטורנל הגיע?"<sup>10</sup> הוא יתיר גם להשתמש במלים כאלה — אך סוף דבר הנני מודה לך אדוני ככול, ולימים הבאים אעזוב את דרכי זו, כי יודע הנני גם אני, כדברייך, כי סגנוני צריך זיקוק — זיקוק שבעתיים. בנוגע לצורת הסיפור אנוס אני להוסיף, כי לקוח הוא מצרור של שישה סיפורים אשר יש אתי בכתובים והמסופרים בהמשך (פאלגע) אחד, והסיפור 'ביום הכיפורים' הוא אחד לקוח מן התווד (שמוה יבואר ראשית דבריו "עוד הפעם גריידאו") ונדפס במ"ח<sup>11</sup> 'הבוקר אור' למען היותו לי למבחן, והמו"ל<sup>12</sup> הוציא אותו גם זעפע-

<sup>5</sup> קיצור מן התנ"ך, התלמוד והזוהר, והוא נקרא בליל חג השבועות. <sup>6</sup> בספר תיקון ליל שבועות.

<sup>7</sup> לשם העצם. <sup>8</sup> בכתבי קודש.

<sup>9</sup> ספר של י"ג, ובו שני סיפורים: סיפור ראשון — שני ימים ולילה אחד בבית מלון אורחים (אודיסה 1868); סיפור שני — אחרית שמחה תוגה (ווילנה 1873).

<sup>10</sup> מתוך השיר 'בין שיני אריות'. <sup>11</sup> במכתב חדשי.

<sup>12</sup> המשורר אברהם בר גוטלזבר (אב"ג).

את משפטך בנוגע לתוכן הסיפור, דעתך על דבר הנפשות המצוירות בו, על דבר השאלה הפזיכאלאגית ופתרונה, ועל דבר תבנית הציור אשר תיגלה לעין הקורא המבין —

הנני מקווה, אדון נעלה, כי תכתוב אלי ותמלא את בקשתי, אף גם תרשני לבוא לפניך גם פעם שנית, כי הנני חפץ להוציא לאור בשנה הזאת ספר שירים, שירי זמרה ושירים בסיפור (לירישע אונד עפישע געדיכטע), והיה כי יהיה עם לבבך לכבדני נגדה נא לכל הקוראים ולקבל ממני את הספר למנחה בתיתי את שמך עטרות לו, אז הרשני נא ואשלח אליך שיריים אחדים והיו לך למבחן, למען דעת הנאוה לך לסיככם בכנפיך אם לא.

בצאתי את פניך, אדון נכבד, אקווה כי מכתבך לא יאחר בואו

והנני בענווה ובכבוד

עבדך דוד פרישמאן.

Lodz, 25 Mai (6 Juni) 1881

ב

אל כבוד האדם הגדול י. ל. גארדאן!

את מכתבך מיום 2 יוני קראתי אתמול בשובי מדרג, כי, אף שמחה נתת בלבי בראותי כי שמת עיניך על סיפורי הקצר<sup>1</sup> ותעירני על השגיאות הנמצאות בו. אבל הן מראש דיברתי כי ביצעתי חטאתי בזדון בבקשי לי דרך חדשה אשר זרה לרוח העברי, ואך ייפלא עתה בעיני כי הנני בעיניך כדובר ברמזים ובראשי מאורעות, בעת אשר בני השיטה היותר חדשה עורשים כן בסיפוריהם, וסאכאר-מאזאח<sup>2</sup> ופראנצאס<sup>3</sup> ועוד, יוכיחו — ההעמיקו המה לפרט את מחשבות יצוריהם יותר ממני? או האם אסור לנו העברים לעשות כמתפונתם ועלינו להרחיק את ה'סקיצע'<sup>4</sup> בכלל מגבולנו? האם לא נוכל גם אנחנו לתת לפני קוראינו עניין שלם במסגרת קטנה (איין גאנצעס איין

<sup>1</sup> יום הכיפורים, ראה מכתב א, הערה 3.

<sup>2</sup> Leopold Sacher-Masoch, מספר גרמני, יליד לבוב (1836-1895), חיבר רומאנים ונובילות, ובתוכם גם מחיי הירודים בגאליציה, וערך בלייפציג את הירחון 'Auf der Höhe'.

מתוך אחד מסיפוריו נוצר המונח 'מאזוכיסם'.

<sup>3</sup> Karl Emil Franzos, מספר יהודי בגרמנית, יליד צ'ורט-קוב שבגאליציה (1848-1904), בכמה מסיפוריו תיאר את החיים בעיירות שבגאליציה, והשפיע על פרישמאן הצעיר.

<sup>4</sup> הרשימה.

ראט<sup>13</sup>, ועל לבי אני לא עלה מעולם להוציא דבר קטן כזה לאור —

על השירים, אמרת אדוני, כי אבחר מאלה אשר נשואיהם לקוחים מן המציאות, והיה אם יהיה עם לבבך אדוני וקראת את שירי 'לטובת הכלל' הנדפס ממני ב'השחר'<sup>14</sup> בחוברת שבה נדפס גם שירך הנפלא 'השעיר המשתלח', או במ'ח"א<sup>15</sup> הב"א<sup>16</sup> ל"ג ול"ז 'על הגפן ופרי הגפן' 'הצעיר כצעירתו' 'פרנס הציבור', אך עתה הנה בחרתי לי את השיר 'דלילה'<sup>16</sup> אשר שרתי אז בעת אשר שירי לעבענואהן וגארדאן היו חדשים עמדי, או, כאשר יאמרו המשוררים, בעת אשר בת השירה נתנה לי מנשיקות פיה הראשונות. ממך אדוני משפטי יצא, ומפיך אשמע אם יש לי מקדש מעט בהיכל השירה או אם צא צא תאמר לי; בן י"ז שנה הייתי בכתבי את השיר הזה ורעיונו של שעקספיר ב'אנטוניאוס וקליאופאטרה' היה לי לעיניי, והיה אם תקרא אדוני ואם תרשני, ואוסיף ואשלח לך שנים שלשה שירים ממין אחר —. עתה הנני בן עשרים שנה, אשה ובנים אין לי, ועבודתי היא באחד בתי המסחר פה. אך שלוה ומנוחה עוד רחקו ממני, כי אין עתידות לי; חינוכי וימי ילדותי הם זרים ומזורים — הה, מי יתן ויכולתי עוד עתה לבוא אל המטרה אשר אליה שאפתי מעודי, בהינתן לי יד עזרה לבוא לחו"ל ולבקר בבי"ס! ידיעותי קניתי לי בעמל רב; שפת ארצנו<sup>17</sup> חלושה היא אצלי, אך לעומת זאת הנני מושך בשבט סופרים בשפת אשכנז וכן גם בשפת צרפת.

כל נחמתי בעיני עתה היא, כי אתה, האדם הגדול, תקרא את שירי ותשמיעני את משפטך באמיתך — כל אלה המחברים הצעירים והזקנים אשר סמכו את ידם עלי הם בעיני עוד ערבים שערבים צריכים —. אמצא נא הן בעיניך, אדון יקר, וקראת את שירי מהר ותשמח את נפשי עוד הפעם בדבריך הנעימים כי באורם לי אור. והנני, אדון רם ונשא, עבדך המשתחוה לקראתך.

דוד פרישמאנג.

Lodz, 18 Juni (1 Juli) 1881

ע"ש<sup>18</sup> עם חשיכה.

<sup>13</sup> בגרמנית: כתדפיס נפרד.

<sup>14</sup> שנה ט, 1878, עמ' 219-224. <sup>15</sup> 'הבוקר אור'.

<sup>16</sup> לא נתפרסם עד היום בדפוס, ויראה בקרוב אור מתוך כתב היד המקורי הנמצא באוסף יל"ג שבגנני בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.

<sup>17</sup> רוסית. <sup>18</sup> ערב שבת.

ג

אדוני!

האשכנזי יאמר: איינע דוממהייט פערגיססט מאן ניכט זא באלד! ולכן אקווה כי גם שמי וזכרי לא נמחו עוד מעל לוח לבך, ולא תאנף בי אם אגש אליך היום.

האדון יהל"ל<sup>2</sup> הוציא לאור בימים האחרונים את העתקתו 'נס לגויים'<sup>3</sup> אשר עשה אותה על פי ספר כתב דיזרעלי 'טאנקרעד', ומלבד אשר הספר הזה לא לנו הוא, כי עומד הוא ודורש בריש גלי בדבר ההתנצרות והשתתפות שתי האמונות, ושמנו מוכיח עליו "The new crusade", והספר כולו נשען אל הכ"ל אשר אחז דיזרעלי: "The Christianity is Judaism for the multitude, but still it is Judaism"; הנה המעתיק גם הוא הראה לנו כוחו ועוצם ידו, שיפל את ידיו, ויבא לנו 'מטעמים' אשר כמוהם לא היו לנו עוד; למשל: "שפתיו המלאות אשר עליהן השתעשע צחוק ההיתול"; "העונג של מסיבת-נשים הוא רק לשוחח עם הבת"; "עצתי נאמנה לך להיות אצלו" (לסור אל ביתו); "בני איטליה המשחקים בבמת ישחק יציבו פה מחזותיהם"; "בסוף הרחוב"; "הצליחה לנצח כובד גמוא ארץ וטורח טיפוף"; "הנני סופר לי שלושים ושש שנה" — ושגיאות כאלה למאות, מלבד אשר כנגד דק"דוק הלשון, ומלבד הויתו ודמיונותיו מפאת היותו בעל דמיון ומשורר, כמו: "אל הנקמות רוכב על סוס אדום", ומלבד ידיעותיו הנשגבות אשר שם לפנינו בהקדמתו, כמו: "דם שבט הבעדואינים אשר גדול שמו וזכרו בדברי הימים"; "שבט הפעדואלים" ועוד ועוד —. קהל הקוראים אשר פה השתער עליו כי חרה לו, וכל אחד מקצהו דרך קשתו לדבר עם המעתיק בשער, והנה ירט הדרך לנגדו, כי בא 'המליץ' נו'<sup>22</sup> ועלה זית בפיו 'בינה בספרים', והמבין בספרים ידבר אל האדון יהל"ל רכות וימתח עליו את מידת הרחמים ולא הסיר את מוראתו. רבים קוראים הבוחנים אותיות ומילים, יודעים היטב כי אתה אדוני כבר סר צלך מעל 'המליץ' וידך מסולקת ממאמרים רבים אשר בראשית, בחכמה אתה עשיתם.

<sup>1</sup> שטות לא במהרה תישכח!

<sup>2</sup> המשורר יהודה ליב לוין (1844-1925).

<sup>3</sup> 'נס לגויים' או 'טאנקרעד' מאת בנימין דיזרא' עלי המכונה לארד ביקאנס פי עלה, נעתק עברית מאת יהל"ל, חלק ראשון — וארשה 1883; חלק שני ושלישי — שם 1884.

וה' פ"ב<sup>4</sup> אך התגדר יתגדר במקומך, והקוראים האלה לא לקחו מוסר בקראם את דברי הביקורת ההיא; ואולם רבים פה המאמינים, כי אתה אדוני המדבר, והם גרתעו לאחוריהם כי יראו לנפשם פן יורו הלכה בפני רבם, ואתמול בערב בהתאסף משכילים יחדיו ותהי מריבה בינותם, ויתקעו כף איש לאחיו, ויחליטו כי שאול ישאלו את פיך ואתה תענה כרוב חסדך. לכן, אדוני, אם מצאתי חן בעיניך והטיבות עמדי מאוד כי תפתח פיך ויאירו דבריך והיה דברך לי לאור מאיר. הלאו תיטיב שאַת לחטאי על דבר ערבי את לבי לגשת אליך בבקשתי זאת; אכן אמת נכון הדבר כי חוצפה יתירה היא, אבל אחת הלאו ידעתי כי קרוב אדוני לכל קוראיו.

הנני,

אדון נכבד,

עבדך המשרת את פניך דוד פרישמאן.

Warschau, 4 April (23 März) 1883

ד

אדוני!

הנה אנוכי בא אליך במכתבי זה, אם כי הכלמתי לבלתי ענותני דבר על מכתבי האחרון, ואך מן 'המ' ליץ' השמעתני הוד קולך<sup>1</sup> וכל העם שומעים, למו-רת רוחי ולבשתי; ואולם הפעם הזאת לא ריקם באתי, כי מנחה הבאתי לאדוני את ספרי החדש אשר כתבתי, הוא 'תוהו ובוהו'<sup>2</sup> בלוויית מאמר 'על הנס'<sup>3</sup>. ואני אך אחת אבקש כי ייטיב אדוני עמדי וקראת את הספר, ואת משפטו אשר תחרץ באמונה לא תכחד ממני כי אליו עיני נשואות. ומה אנוכי שואל מעם אדוני, כי אם להשמיעני משפט אמת. אתה אדוני הוא האחד, אשר אותך כיבדתי מנעורי, ותהי לי לסמל מעודי ועד היום, כי מצאתי אותך יחיד בספרותנו בתור סופר אירופי לכל דק-

<sup>4</sup> הסופר אברהם שלום פרידברג (1838-1902), שקנה לו את עולמו הספרותי בסיפוריו ההיסטוריים 'זכרונות לבית דויד'. עבד במערכת 'המליץ' בשנים 1883-1885, ובגללו הסתכסך יל"ג עם ארו והפסיק במאי 1883 את עבודתו ב'המליץ' לשנים מספר.

<sup>1</sup> פרישמאן מתכוון לאיגרת פתוחה שנתפרסמה ב'המליץ' 1883, גיליון 26, בוזו הלשון: "לה' ד. פין בוו: אתה קורא עלינו תגר בשם כל משכילי עירך על אשר היללו את ההעתקה [של 'טאנקרד' - ג.א.], אשר לדעתכם כולה מושחת ומתום אין בה, והמעתיק מצדו יקרא עלינו תגר על אשר חיללו את מעשה ידיו, אשר לדעתו כולו יפה ומום אין בו - לכו והתפרנסו זה מזה!" האיגרת נכתבה על-ידי יל"ג.

דוקיו, שאין הספרות העברית שווה בעבור הזכיר את שמך; ואיך לא יתחמץ לבבי בקרבי בראותי איך סופרים חסרי דעת וחסרי לב מגדלים ומנשאים את שמך, אך מפני שהוא מנהג הדור, ואת פעליך לא יבינו, והנה בא סופר שוטה אחד ב'השחר' וכותב 'מ'שורר ינו י"ל גארדאן ודא לי צקי' או 'יל"ג ויהל"ל' (להבדיל)<sup>4</sup>; האם לא איוולת היא ורעה רבה להזכיר שם אלוהים אחרים אלה על פניך? היבינו את אשר ידברו? - עלובה היא ספרותנו הח' דשה מאז ועד היום ותקטן עוד זאת בעיניהם והנה קמו סופרי דרדקי במשך השנים האחרונות ויבאישו ויביעו את המעט אשר היה לנו, ויהפכו את הספרות לעביט מעלה צחנה אשר יחתום העובר בעד אפו מדי עברו עליו, ומה יהיה אחרית אלה אם לא יקום איש בורוע חזקה לקחת מטאטא גדול בידו, מטאטא השמד, לטאטא ולהשמיד את כל אשר עוללו לנו? - בספרי זה לא שמרתי לפי מחסום ולא דיברתי בנחת כמצווה עלינו, כי השמן לב העם הזה; בספרי זה הזכרתי בשם הסופרים ההם ואעביר את טובם על פני הקורא ויצאו חוצץ כולם, בהמה רבה ומקנה כבד מאד, ויהי רעש וזוועה, וריח עלה מהם אשר איננו ריח ניחוח, והמלאכה לא היתה מלאכה המכ' בדת את בעליה. והיה כאשר יצאו ספרי אדוני שנית אור, או אנסה שנית להראות לעין הקורא, איך נועזו ואיך נואלו האנשים ההם להזכיר את שמם על פניך, ואם לא על פניך יברוכך.

אתה אדוני במאמריך הרבים הנפוצים במ"ע<sup>5</sup> ליש-ראל, וגם במאמריך 'בינה בספרים' שמרת תמיד מחסום לפיך, ואם גילית טפח כיסית טפחיים, כי אתה אדוני לרגל המלאכה אשר לפניך ולפי ידיעותיך הרבות וימיך אשר הורוך להלוך נגד החיים ולהביט בקור רוח על כל המעשים הנעשים, לא מצאת לנכון לפניך להיטפל בנבילות; ואולם אנוכי איש צעיר

שהיה או למעשה העורך של 'המליץ', יל"ג התנצל אח"כ בפני פרישמאן בעניין זה וכתב לו: "...ובתשובה הקצרה אין אף קורטוב אחד של עלבון ופחיתות הכבוד לך, כי מלבד שאין הקורא את הדברים יודע למי הם נאמרים, עוד הם נוגעים לא בכך, כי אם, להיפך, באיש מצותך" (אגרות יל"ג, הוצאת וייטברג, איגרת 234).

<sup>2</sup> על הבטלנות של 'המליץ' ועורכו אלכסנדר צדרכובים.  
<sup>3</sup> על התרגום של הי"ל"ל ינס לגויים או טאנקרד, ראה איגרת קודמת.

<sup>4</sup> הכוונה לדברי ש. ל. ציטרון (1860-1930) במאמרו 'שיבלים בעמק רפאים' (ביקורת על הקובץ 'גן פרחים'), שנתפרסם ביר-חון 'השחר', שנה יא, עמ' 160-165. <sup>5</sup> במכתבי עיתים.

אני לימים, ומצבי ומעט ידיעותי לא יגדרו את הדרך בעדי, ולכן אדבר ואצא חפשי נגד האנשים ההם, ולא אבוש. אבל אחת שאלתי מעם אדוני ותמלא את חפצי: קרא נא זה והודיעני נא את דעתך במכתב וחרצת את המשפט כאיש אשר איננו נוגע בדבר, כי אחת היא לי אם שיה ושיג לך עם 'המליץ' ואם לא, הלא לא תשחית בעבור הפניה הצדדית, ותורני ותור דיעני במה צדקתי ובמה שגיתי, כי דבריך יהיו לי לקו, למען דעת האוסף ללכת בדרך הזאת אם לא. מובטח אני כי לא תמנע חסדך זה ממני.<sup>6</sup>

עבדך העומד לשרת לפניך,

דוד פרישמאנג.

Warschau, 2 Juli (20 Juni) 1883

ה

אדוני!

במכתבך אלי בשנה שעברה בחודש תמוז, הטיבות כי היה עם לבבך להבטיחני כי עוד תשוב לדבר בי בדבר מחברתי 'תוהו ובוהו' ששלחתי אליך בימים ההם, וכי עוד דברים לך לגלות לי ממה "שבינך ובין הקטן שבגמדים"<sup>1</sup>, וזאת שנית הבטחתי כי בצאת ספר שיריך לאור תפקדני לטובה, למען היות הספר לנגד עיני מדי כתבי על השירים החדשים בספרות ישראל — והנה בנוגע למחברתי, כבר סבותי אני לִי־אש את לבי משמוע את משפטה מפִּיך, אחרי כי עבר הזמן ובטל הקרבן, ומחברתי עתה כאפיקומן אחר הפסח; וגם את הדברים שבינך ובין הקטן שבגמדים לא אחפוץ לגלות בחזקת היד ולא אדחק את הקץ ואחכה עד היות רצון מלפניך לגלותם לי; אבל בנוגע לספר שיריך עוד ככוחי אז וככוחי עתה לצעוק אליך: אהבתי את אדוני, אהבתי את שיריך, לא אצא עד אם קראתים ועד אם מילאתי את אשר דיברתי; ואולם בעיר של רוכלין אנוכי יושב<sup>2</sup>, אשר דבר אין לה עם הסופרים והספרות, ואת שיריך לא אמצא פה, ואני בעיני לא אדע אם ניטל עלי לקנות את הספר כאחד

האדם, ואם עלי לפנות אל המחבר בכוח ההבטחה שהבטיחני, וגם לא אדע אם לא אפגע בכבודך באמרי לשלוח אליך כסף תמורת ספרך.

הן הייתי לנרגן בעיני קוראים רבים, אשר יאמרו עלי כי אך תנואות אמצא על רובי משוררינו וסופרינו, ואני מלומד הנני לראות אך מראות נגעים, ולכן ניטל עלי הפעם להראות לקוראינו אי זה מקום יש־כון אור; ואיה איפוא לי שעת כושר יותר טובה מן השעה ששיריך יצאו לאור? שיריך יתנו לי מקום לשים לפני הקוראים את חוקי הטעם והיופי מצד האחד, ומצד השני אוכל להראותם במה חטאו או פשעו אלה הדאליצקים והיהללים־ים וכנוותהוּן, למען ידעו כל באי שער ספרותנו כי אך עוון פלילי הוא להזכיר את שם אלה יחד עם שמך, ואם לא על פניך יברכוך בעשותם כדבר הזה.

לו ידעתי כי בקשתי לא תהיה לפניך כחוצפא יתי־רה, כי עתה בקשתיך לכבדני נגדה נא לבני ביתי ולשלוח אלי את לוח תמונתך.

לפני ירחים אחדים בהיותי בווארשוי הראני ה' סאקאלאו שיר ממך נגד ה' הרפבי<sup>3</sup>, והוא היה עוד בכתובים — האם הספיקה לך השעה לאסוף גם אותו אל ספר השירים?

והנני מברכך בשלום. עבדך דוד פרישמאנג.

עוד מעט ואוכל לשים לפניך, אדוני, את ספרי 'ידיעות הטבע' בן כ"א חלקים<sup>4</sup>, וממך משפטו יצא!

Lodz, 15/27 September 1884

1

מורי ורבי!

הן אמנם הסגנון אשר בחרת לך במכתבך האחרון אומר אלי די באר, כי לא לי לעמוד במקום גדולים ולא לי להיות עליך למעמסה בדברי, ולכן לקחת לך את הענוותנות ולי נתת את 'האֶדְנוּת', להראותני כי לועג אתה לרש כמוני, ולהודיעני כי לפטרני אתה אומר; ואולם אני לכשעצמי לא אעמיק חקר ולא אח־

כת נחום סוקולוב, שנה א, תרמ"ה. שיר זה לא נכנס למהדור רות הראשונות של כל שירי יל"ג, ובפעם הראשונה הכניסו אותו לתוך כל שירי יל"ג הוצאת 'דביר', ספר ו', ת"א תרצ"ה, עמ' ע"ע.

<sup>4</sup> 'ידיעות הטבע', נחקרו ונכתבו בשפת אשכנז על ידי אהרון בערנשטיין, חלקים א' וב' נעתקו לשפת עבר על ידי פסח רודערמאן, חלקים ג'כא — על ידי דוד פרישמאנג, הוצאת נ. ג. זאקס, וארשה 1881-1886.

<sup>6</sup> תשובת יל"ג על איגרת זו — באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 234.

<sup>1</sup> הכוונה לעורך 'המליץ', אלכסנדר צדרבוים (ארז), שיל"ג היה עויין אותו מאז ומתמיד, ובייחוד מיום שפרש יל"ג ממערכת 'המליץ' במאי 1883.

<sup>2</sup> בלודז.

<sup>3</sup> הוא השיר 'הרקב לבית יהודה', המכוון כנגד החוקר אברהם אליהו הרקבי (1835-1919), ונתפרסם בשנתון 'האסיף', בערי־

קור מילין ולא אוזן עד תבונותיהן, ואעשה עצמי כלא יודע וכלא מבין כוונתך. — אכן אישי האלוף הגדול! אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעשה לי עוד כדבר הזה, כי מי יודע אם אוכל שאתה, ואני לא גמלתיך רעה...

ספרי שיריך<sup>1</sup> הגיעו עתה לידי וכבר קראתי את כל שיריך החדשים אשר בס. מה יוכל להגיד לך אנוש כמוני? מה יגיד לך? אמנם דברים הרבה לי להגיד על אודות השירים האלה, ואולם לא לך ולא באזניך כי אם באזני הקהל הגדול אשר בשמך ובשיריך ידגול כל היום, יען כי בכל לל נעלית אתה ושיריך בעיניו, אם כי אינו יודע במה כוחך גדול ואיך מקום כבודך ורוחך הגדול ומה הדבר אשר יתפוש אותו בלבו, כי על כן ניטל על המבקר להראות לו באצבע: זה הוא היופי וזה הוא הנשגב, ואלה הם החוקים והמשפטים שעליהם היופי והנשגב נוסדים, וממילא יראה כי כל שירי הסמרטוטין, הנקראים אצלנו משוררים, בטלן ומבוטלן מאליהם, אם כי לפעמים נמצא שסגנון שיריהם עולה יפה, ולהיפך, ישנם אצלנו גם משוררים אמיתיים שהם כלום חסרים בלתי אם את הסגנון והשפה, כמו משורר אחד מבני גאליציה סאמועלי<sup>2</sup>, י"ל פרץ בעל 'סיפורים בשיר'<sup>3</sup>; ובכן איפוא מובן הדבר, כי כאשר אנסה דבר אל הקהל לא אוכל בלתי אם לגעת גם אל כף ירך האנישים החטאים המחטיאים שאמרתי, עד כי תקע כף ירכם ולא ירכבו עוד על כרוביהם למיניהם ולא יטמו או עוד את האוויר; ומי יודע אם ימצא לי מ"ע<sup>4</sup> לישראל אשר יאסף דברי? — זה לי ימים רבים ואני העתקתי את ראשית שיריך 'במצולות ים' לשפת אשכנז בחרוים שקולים, ואינו נוטה הרבה מן האריגינאל<sup>5</sup>, ואתמול בערב קראתי את ראשית ההעתקה הזאת באזני אחוזת מרעים, נשים ובתולות יחדיו, ושם אתנו אשה גדולה וחכמה העובדת עבודתה בספרות האשכנזית, והיא אמרה אלי כי יש שכר לפעולות איש ללמוד ש"ע<sup>6</sup>, אך רק למען יוכל לקרוא שירים כשיריך, ואני הבטחתי להעתיק את השיר עד תומו, ואז

אפנה לי אל זאכער-מאזאח<sup>7</sup> המו"ל מ"ח<sup>8</sup> 'אויף דער האהע', והיה אם ייאות לי האיש להוציא את ההעתקה לאור, או אבקש ממך את הרשיום להרשני לעשות כדבר הזה; ואולם ירא אנוכי מאוד כי האדון הזה, אשר חליפות לרוחו בכל עת ובכל שעה, חדל מהקיים את דבריו הראשונים אשר דיבר ביום הוציאו את חוברותיו הראשונות, וכיום הזה מתבצבצת מתוך דבריו זעיר שם זעיר שם גם שנאה לישראל. — מדי דברי בספר שיריך אבקש סליחתך בהגידי לך, כי השם הכולל שנתת לשיריך 'כל שירי' (בנסמך) הו"כירני למרות רוחי במחזור של יוה"כ<sup>9</sup>, שכתוב עליו באותיות גדולות 'כל נדרי', והנסמך המקוצץ הזה איננו מניח לי לישון, ואני מתפלא עליך האמן הגדול, שאין שני לך המצליח כמודך למצוא בכל אתר ואתר ובכל עידן ועידן את המלה ואת הביטוי היותר נאותים אל הכוונה ואל ההוראה שאתה מבקש, שבפעם הזאת לא ביקשת לך ביטויים יותר נאותים להוראת המלים 'זאממטליכע ווערקע' או 'זאממטליכע געדיכטע'.

ראה, אתה אומר אלי במכתבך, כי הוכחת לר"ב סאקאלאוו מומו<sup>10</sup> במכתבך בינך ובינו, וכי נפשך תאוו לדעת אם יראה נ"ס<sup>11</sup> מכתבך לאחרים וכו' — לעשות רצונך חפצתי, אם כי כוונתך סתומה ממני: אני קראתי את המכתב ההוא, ומצאתי בו דברים רבים יקרים ונכבדים, שהם יהיו לחומר בימים הבאים לכותבי תולדותיך, כי שם הסירות את המסיכה הנסוכה על כל השירים הרבים שהם מעשים שהיו, וקראת בשם את כל האנשים הפועלים בחזיונותיך. אבל אחת נפלאה בעיני: הן נ"ס<sup>11</sup> תנאות עליך ימצא, כי בציריך תעבור עד אפסי גבול האפשרי וקרוב להנמנע, ועל הדברים האלה אתה טוען: לא, כי מעשים שהיו ספרתי; ואולם, אי משום הא לא איריא<sup>12</sup>, כי עוד יש לטוען לטעון, כי המעשים שהיו הם פרטים היוצאים מן הכלל ואין למשורר לפנות אל אלה, ואם יפנה אליהם, אז ניטל עליו לשימם לפנינו בתור פרטים יוצאים מן הכלל כמו שהם ולא

עמ' 211-217, מאמר ביקורת על כל שירי יל"ג, ואם כי הכותב מפליג בשבחיו של יל"ג, הוא גם מעיר, שבשירים 'מוצו של יוד' ו'שני יוסף בן שמעון' 'הפריו בהם [יל"ג] על המידה, להוציא מארחות חיי הדור הישן ולשטוח לפני השמש אך דומן ואשפה, בעוד אשר, אילו רצה, כי אז מצא בחיים הם גם דברים הרבה לשבח'. יל"ג הגיב על כך באיגרת לסוקולוב, בה הוא מוכיחו שאין השגותיו מוצדקות.  
<sup>11</sup> נחום סוקולוב. <sup>12</sup> ארמית: אם משום זה, אין בכך כלום.

<sup>1</sup> כל שירי יל"ג, ישנים גם חדשים, בארבעה ספרים, פטרבורג 1884. <sup>2</sup> המספר והמשורר נתן נטע סאמואלי (1843-1921). <sup>3</sup> 'סיפורים בשיר ושירים שונים', מאת גבריאל יהודה ליכטנפלד וי. ל. פרץ (שני בעלי אסופות), וארשה 1877. <sup>4</sup> מכתב עיתי. <sup>5</sup> המקור. <sup>6</sup> שפת עבר. <sup>7</sup> ראה למעלה, מכתב ב, הערה 2. <sup>8</sup> מכתב חדשי. <sup>9</sup> יום הכיפורים. <sup>10</sup> נחום סוקולוב פירסם ב'האסיף' שנה א, תרמ"ה, סדר ב,

כי עתה ניסיתי גם אני כוחי לעשות כמתפונתו. אל נא ייחר אפך בי על חוצפא יתירה כזאת ועל כל מכתבי זה בכלל, כי חי אני אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה אציל מפניך סליחתך עד אם יכופר לי העוון הזה. ואני כאז וכעתה עוד אשמח אלי גיל ביום בוא אלי דברים ממך, כי אתה היית לי למופת ולסמל בכל אשר אני כותב, אם כי יודע אנוכי היטב אשר לא רוחך רוחי; ואולם כיום הזה אעמוד ואצפה לדבר ריך ויקוים בי מקרא שכתוב אצל היינע: אונד איין נארר ווארטעט אויף אנטווארט...<sup>19</sup>

תלמידך השותה בצמא דבריך<sup>20</sup>

דוד פרישמאנג.

Lodz, 29/17 Oktober 1884

ז

אדוני,

במקרה קראתי את מכתבך הנכבד שכתבת לה' סאקאלאו בלוויית שירך 'על מה תרגו הארץ?'<sup>1</sup> ואמצא כי דורש אתה גם לי, באמרך עם הספר, אשר פעמיים כתבת אלי ואני לא עניתיך, ויהי הדבר לפלא בעיני, כי אני לא קראתי ולא קיבלתי ממך כל מכתב מימי חג הסוכות האחרון ועד היום. הן אמנם זה שבתי בווארשויה ירחים אחדים, ואולם בראשית הימים שלחו אלי מלאדז את כל המכתבים שהגיעו שם לשמי, ומכתבי אדוני אינן פוקד ואין זוכר, כי על כן אנסה היום ואשאל בלאדו, אולי נמצאו עוד מכתבך ואז ישמח לבי גם אני.

השיר אשר מקצתו העתקתי לשפת אשכנז הוא 'במצולות ים', ואולם אני אינני מודה במקצת זה ולא אאמין כי צלח בידי וכי ימצא חן בעיניך, אחרי כי אתה מדי קראך את ההעתקה תזכור בכל רגע ורגע

מבנות הדור החדש, יצאנית ופורנית והולכת בחוקות הגויים, והיה אישה זן ומפרנס אותה ומספיק כל צרכיה, ורק דבר אחד לא השיגה ידו לתת לה, והוא להספיק לה פאפיראסין [סיגריות — ג.א.], כל צרכה, והמספר נושא ונותן אם פאפיראסין הם בכלל שארה כסותה ועונתה וחייב בעלה משום ילא יגרע, או לא".

<sup>18</sup> בגרמנית: הנושא.

<sup>19</sup> בגרמנית: והשוטה יצפה למענה...

<sup>20</sup> תשובת יל"ג על איגרת זו — באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 271.

<sup>1</sup> הוא השיר 'על מה רגזה הארץ?', שנתפרסם ב'האסיף' שנה ב, תרמ"ו, עמ' 539-540. הוכנס לתוך כל שירי יל"ג, הוצאת 'דביר', ספר ו, ת"א תרצ"ה, עמ' פר"פ.

כהלכה לדורות; אכן, אני לכשעצמי איני רואה דברי סאקאלאו מעיקרא, כי גם אני קראתי את השי"רים בעיון, וגם אני אינני מאלה הקוראים שדוחין אותם באמת הבנין, וגם אני יש בי ממידת קוני לדק"דק עם הצדיקים כחוט השערה, וגם מטבעי נוטה אני יותר להיות מן המחייבים מלהיות מן המזכאים, ובכל אלה אינני יכול לאמור כי מצאתי בשיריך (אשר עיניך ראו ולא זר —) אף אחד שאיננו מתאים עם הקורות והמאורעות יום יום, ולא אך שלא יגיעו אל אפסי גבול האפשרי ולא יקרבו אל הגמנע, כי גם נושאים הם בד בבד עם כל ילדי יום והשתלשלותם; ואני בדברי את ה' ני"ס<sup>11</sup> ביקשתי ממנו להראותני באצ"בע את המקום בשיריך אשר יאמר עליו כי הוא זה, וכי שם מצאך העוון אשר אמר, ולא יכול, וזה אות כי הדברים האלה שכתב אחים לצרה הם לדברים אחרים שהוא כותב לפעמים בלי שום לב ובלי כוונה יתירה, אשר "קול ריחיים אנחנו שומעים וקמח אין אנחנו רואים". כן גם לא אדע את הדברים על 'השי"טה'<sup>13</sup> ומה הוא מבקש מן המשורר בדבר 'שיטה', וכפי הנראה שכח כבר את ימי שבתו על התלמוד ומפרשיו, ולא יזכור עוד כי ימים טובים היו לישראל ימי 'שיטה מקובצת'...

בשנה שעברה הראני רנ"ס<sup>14</sup> את אחד ממכתבך<sup>15</sup> ששם אתה משים לפניו תוכן סיפורים אחדים קטנים שאתה חפץ לכתוב, כעין 'הצלוחיות' שנתת בפליטון של 'המליץ'<sup>16</sup>, ושם אתך גם תוכן סיפור אחד 'לא יגרע'<sup>17</sup>. הרעיון של הסיפור האחרון הזה מצא חן בעיני מאוד, ויען כי עסוק אנוכי בימים האלה בכתיבת סיפורים קטנים כאלה לתת 'אותיות פורחות' ל'האסיף' בשנה הבאה, לכן אמרתי, לו ידעתי כי סבות אתה ליאש את לבך מן הטהעמא<sup>18</sup> ההוא, ולולא יראתי פניך, ולו ידעתי כי לא אשחית אותו ארצה,

<sup>13</sup> רמו לדברי סוקולוב במאמרו הנזכר: "אם אמנם כמה וכמה שירים של טענדענץ אינם עולים יפה לפי שיטתנו, בכ"ז נרכין ראשנו לפני רוח השיר העברי המתגלה בספרי גארדאן, ונק"בל באהבה גם פצעי אוהב זה, כי לא ספר מורה דרך הוא ספר השירים אשר לפנינו, ולא מפיו אנו חיים לבחור לנו שיטה".<sup>14</sup> ר' נחום סוקולוב.

<sup>15</sup> נדפס באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 246.

<sup>16</sup> יל"ג פירסם ב'המליץ' (1880-1882, 1888-1888), לרוב בחימת אווב, סדרת פליטונים בשם הכללי 'צלוחית של פליטון' (חזרו ונדפסו בספר 'צלוחית של פליטון ופליטונים שונים', הוצאת 'דביר', ת"א תרצ"ו).

<sup>17</sup> במכתב הנזכר כותב יל"ג על התוכן של הסיפור 'לא יגרע', שהוא החל לכתבו: "סיפור איש יהודי שהיה נשוי אשה

רו הן לא ייזואל איש לענות דבר על דברים כאלה. אוי להם לאנשים כאלה אשר אין להם בלתי אם ד' אמות של סברתם שנתבשלה אצלם לפי שעה, ועל כל דבר ודבר יביטו אך מתוך שפופרת אחת. ל"ב<sup>6</sup> זה כאשר אחזה אל התיקונים בארבע אמותיו לפני איזו שנים<sup>7</sup>, לא ידע לשפוט על כל מראה אשר ראה בלתי אם מנקודת הראיה הזאת, ועתה כאשר עשו להם סופרים אלה את הלאומיות יביטו בעיניים של לאומיות על כל דבר ודבר, ועל פיה יחנו ועל פיה יסעו. בלאומיות יאכלו וישתו, בלאומיות ישפטו את משפט שיריך, בלאומיות ילכו עתה לחוג את חג היור-בל של קראכמאל, ככתוב ב'המליץ'<sup>8</sup>, אם כי לפי דעת האיש הזה<sup>9</sup> אין לאומיות בישראל, ובלאומיות יחוגו בל"ס<sup>10</sup> גם את חג היובל של חברת כ"ח<sup>11</sup> —

האם עם אנשים כאלה נתווכח?  
בשבוע שעבר שלחתי לכבודך גליון אחד מן 'העב-ר'<sup>12</sup>, ששם נדפס מאמרי 'גם זה יובל הוא', ולמש-פטך אחכה, כי יתפאר נא עלי בעל 'המליץ'<sup>13</sup>, כי אני ידעתי לחוש עתידות ולנבא מראש את כל אשר תק-רינה בימי חג יובל, ומאמרי זה הלוא נדפס עוד בימי הקיץ. — עוד דבר אחד לי אליך אדוני, ואתה הלא לא תקצוף עלי: זה לי שנים אחדות ואני ראיתי פה בווארשויא אספת שירים זשארגאנים כתובים על ידך, 'בוך דער ליעדער פאָן — וואס קיממערט אייך פאן וועם?'<sup>14</sup>, וביניהם שירים נפלאים כמו 'רעזיגנא-ציאן'<sup>15</sup> או 'וויע זיעהט אליהו הנביא אויס?'<sup>16</sup>; הן תרשני אדוני לשאול: מה אחרית השירים האלה? העורך מחזיק בדעתך לבלתי הוציאם אלינו? אולי, אדוני, עלתה לפניך עתה שעת הכושר והפצי חפצך להוציאם לאור, כי עתה הואילה נא בטובך להשמיעני כדבר הזה, כי ישנו פה איש אשר בתאוות נפש יחפוך לקרבה אל המלאכה הזאת — הלא תענה אדוני.

הלאה ילדי נכרים! לנו נחוצים עברים נאמנים כקראכמאל והש-כלה יהודיה כמחקרי מונה"ז [מורה נבוכי הזמן — ג.א.]; מי להלאומיים — אל תחת דגל מהר"ג [מורנו הרב ר' נחמן — ג.א.], קראכמאל".<sup>9</sup> ר' נחמן קרוכמאל.  
<sup>10</sup> בלי ספק, כל ישראל חברים.  
<sup>12</sup> שבועון עברי בברודי שבגאליציה. בגיליון מ"ז של שנת תרמ"ד נתפרסם בעיתון זה כתב-פולסטר עוקצני של דויד פריש-מאן נגד אלכסנדר צדרבוים (ארז), בשם 'גם זה יובל', בקשר לצאת גיליון-האלף החגיגי של עיתונו 'המליץ'.  
<sup>13</sup> אלכסנדר צדרבוים (ארז).  
<sup>14</sup> אידיית: 'ספר השירים של — מה איכפת לכם של מי?'. יצא בשינויים, בשם 'שיחת חולין', וארשה 1886.  
<sup>15</sup> 'יירוש'.  
<sup>16</sup> 'מה מראהו של אליהו הנביא?'

את כל נפלאותיך ונוראותיך אשר ידך עשתה לך ולא זר, וחסרוני וחטאתי בהעתקתי יהיו לך למפגע בכל אתר ואתר, תחת אשר הזר הקורא את ההעתקה לא יגדל בעיניו עווני מנשוא, אחרי כי באמת לא נגרע ערכה מן ההעתקה האשכנזית של שירי אלפרעד דע מיססע<sup>2</sup> או של שירי אלכסנדר פעטאפי<sup>3</sup> האונ-גארי. אכן בכלל רואה אני את דבריך אשר אמרת במכתבך ההוא לה' סאקאלאוו, כי לא טוב להעתיק שירים כאלה ללשון שמלאכי חבלה נזקקים לה, וגם השירים היותר ראויים להעתקה, כמו 'במצולות ים', גם הם סוף סוף כתובים ברוח איש יהודי (למרות עיני כבוד ליליענבלום<sup>4</sup>), ולא רבים מן האשכנזים יק-ראו שירים כאלה בתאוות נפש, כי על כן מקומם אך באחד ממה"ע האשכנזים המעותדים לספרות ישראל. ובדבר 'במצולות ים' בפרט יש לי להוסיף כי תוכן השיר איננו חדש בעיני הקורא האשכנזי אשר קרא את ה'ס' 'ראפהאעל דע אקלילאס', והוא סיפור בדבר המוריים הנידחים מארץ ספרד, ובאניה הנושאת אתה את כל הפליטים והנידחים נראה ככל החזון אשר חזית לך אתה בשירך. אבל אי משום הא לא איריא ואני מחכה לדבריך ואשמע את עצתך, והיה אם תייע-צני לקרבה אל המלאכה או נכון אני להעתיק את השיר בשלימותו (ומובן מאליו כי עלי להשמיט בתים רבים) ואשלחהו אליך, ואתה כרוב רחמיך תבוא עמי במש-פט במידת הרחמים, ולא תבקש בהעתקתי את כל עוזו נפלאותיך אשר עשתה ידך בשיר העברי. האם יקבל בעל 'אויף דער האהע' העתקה אשר כזאת או מאמר בדבר פעולותיך בספרות העברית?

מן הראוי היה לענות את ה' ליליענבלום על מאמרו בספרו של ארז<sup>5</sup>, ולהעיר לו אוזן בדבר השגיאות היותר גדולות והיותר בולטות אשר לא יעשה כמוהן גם תינוק של בית רבן, אבל בנוגע לעיקר מאמ-

<sup>2</sup> הוא הפייטן הצרפתי הנודע Alfred de Musset (1810-1857).  
<sup>3</sup> גדול משוררי הונגאריה Sándor Petöfi (1823-1849).  
<sup>4</sup> במאמרו 'ביקורת לכל שירי יל"ג', במאסף 'מליץ אחד מני אלף' שבעריכת אלכסנדר צדרבוים (ארז), פטרבורג 1884.  
<sup>5</sup> ראה הערה קודמת.  
<sup>6</sup> ליליענבלום. רמוז למלחמתו של ליליענבלום לתיקונים בדת (כ' 1869-1874).  
<sup>8</sup> ב'ז' באדר תרנ"ה מלאו מאה שנה להולדת החכם הנודע ר' נחמן קרוכמאל (1785-1840), ובהמליץ, גיליון 12 לשנת 1885, נתפרסם מאמר בתחיתמת S. H. (הוא ש"י איש הורוויץ), הקורא לחוג את היובל, ומסיים את דבריו בקריאות הפאתטיות: "הל-אה סוקראטס האשכנזי [הוא החכם משה מנדלסון — ג.א.]!

שירך 'קוצו של יוד' בהעתקתו הפולאנית לבש צורה נפלאה, כאשר תראינה עיניך בשלוח אליך ה' סאקאלאו את הגליונות האמורים של ה'איוראעלי-טא'<sup>17</sup>, והנה שם בגליונות ההם נמצאה גם העתקת 'האותיות הפורחות' שכתבתי אני ב'האסיף', ואתה הלא תיטיב להשמיעני דעתך בדבר ההעתקה ההיא ואשמע לעצתך לדעת אם כשר הדבר לכתוב סקי-צצען<sup>18</sup> כאלה בשפה חיה ואם לא.

למכתבך אדוני אחכה, ואני תקווה כי תמהר לכתוב אלי ולא תשנה מן המנהג אשר לך מימי קדם.

עבדך מוקירך ומכבדך

דוד פרישמאן.

Warschau, 2 März 1885

ח

אדוני,

שמחתי באמרך לי כי סיפורי 'היובל'<sup>1</sup> מצא חן בעיניך ובעיני מכריך, ואולם בדבר הפלפלא החריפתא האחת שחסרת, הלא עליך לדעת כי מאמרי נכתב עוד בימי הקיץ שעבר, ובימים ההם לא עלה עוד על לבי כי יבוא ארו לחקה את מעשה חג היובל כאשר אמרתי במאמרי, ולעשות כמוהו לבלתי הפיל ממנו דבר ארצה. חי ראשי כי מגיפה באה לעולם, מגיפת היובלים, ועתה עשו יובל כזה גם לצווייפעל<sup>2</sup> —  
Vivat sequens !<sup>3</sup>

בראשון בשבוע הבא אני נוסע מזה ללאדו ומשם אשלח אליך את העתקת שירך 'במצולות ים' בתנאי שתקרא אותה כמו זר ותביט עליה בעיניים של רח-מים. גם היום יכול אני להבטיחך אשר לא נופלת העתקתי מהעתקות משוררים אחרים שקראתי, ורק בזאת נבדלת היא מהן שהן עפ"י רוב שירי היגיון<sup>4</sup> אשר בהם יוכר המשורר הזר לכל היותר, והעתקתי היא שיר עלילה מספר קורות ישראל, אשר על פיה לא יוכל האשכנזי בשום אופן להכיר את חין ערך המשורר העברי. ולו יכולתי גם אני להעתיק משיריך

שיר היגיון, כי עתה בכל נפשי עשיתי זאת, ואולם אינני יודע איזה משיריך יצלח להעתקה. — הנה כי כן ירעה לי נפשי בקראי את הפרק הראשון משירך 'במצולות ים', אשר כל תלאות בני<sup>5</sup> נתונות נתונות שם לפנינו, ואשר כל קורא עברי יכיר בכך כי משורר לאומי אתה, והפרק הזה בתוך ההעתקה כולו תמס יהלוך, המעתיק לא יוכל לשים את כל הדברים הנע-לים ואת כל החזיונות היפים לפני הקורא, ביראו פן יהיה בעיניו ליהודי מתאבל. אולי תוכל אתה להורותני את הדרך ולנהלני בעצתך, אחרי קראך את העתקתי; ואולם זכור נא, אדוני, את אשר אני מבקש מלפניך, לבלתי שפוט מן הפרק האחד על השני, ולבלתי השמיעני משפט כללי, כי אם משפט כל פרט ופרט, ואתה הלא תסלח לי על כל הדברים האלה ועל ענותי אותך בסבלותי. — מלאדו אשלח אליך את ההע-תקה בעוד ימים מספר.

בעוד ימים אחדים נכון אני לכתוב בעד 'האסיף' דברים על אודות שיריך וגם על אודות דבריו של ה' ל"ב<sup>6</sup>, ואתה היטיבה נא ברצונך "לגלות את אזני בשנים שלושה דברים", כאשר אדוני דובר במכתבו<sup>7</sup>, ואגש אל המלאכה, והטעם כי ה' ל"ב איננו משורר מטבעו, הלא השמעתי אני עוד במחברתי 'תוהו ובו-הו', ואולי זה הוא הדבר אשר העלה עלי את חמתו. — צר לי מאוד כי ספרי שיריך לא יהיו תחת ידי מדי שבתי בלאדו, ומי יודע אם אמצא אותם שם, ואיך אוכל ואעשה את מלאכתי בלעדיהם ?

בדבר שיריך בלשון העם<sup>8</sup> הלא תיטיב להודיעני מה המחיר אשר תשית על הקונה. אמצא נא חן בעיניך להשיבני דבר על מכתבי זה, והאדרעסא אלי כשמי ושם עירי לאדו Meister-hausstrasse 1339. ושמחת בחגך אתה וביתך והיית רק שמח !

עבדך היודע את רבונו  
דוד פרישמאן.

ווארשוי, ע"ש הגדול התרמ"ה

<sup>2</sup> הסופר העברי הנודע אליעזר צבי צווייפל (1815-1888), ב'1885 חגג את יובל השבעים שלו.

<sup>3</sup> לאטינית: 'יחי ההולך בעקבותיהם !'.

<sup>4</sup> שירים ליריים. <sup>5</sup> בני ישראל.

<sup>6</sup> ליליינבלום. ראה איגרת קודמת, הערה 4.

<sup>7</sup> באיגרת יל"ג לפרישמאן מיום א' זר"ח ניסן תרמ"ה (נד-פסה באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 277).

<sup>8</sup> באידיש. ראה איגרת קודמת.

<sup>17</sup> Izraelita, שבועון פולנייהודי, שיצא בווארשה בשנים 1865-1899. <sup>18</sup> גרמנית: רשימות.

<sup>1</sup> ראה איגרת קודמת, הערה 12. יל"ג, באיגרתו אל פרישמאן מיום א' זר"ח ניסן תרמ"ה (נדפסה באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 277), שיכת את כתב-הפלסטר של הלה, אלא שהעיר, "כי במקום אחד חסרה פלפלא חריפתא אחת", וכאן הוסיף בדיחה גסה ביותר בקשר לשמו של אלכסנדר צדר-בוים (ארז).

הנה כי כן אבקש מלפניך למסור לי 'שנים שלוש  
דברים' בנוגע לביקורת נגד ה' ל"ב<sup>4</sup> כמה שהב-  
טחתיני<sup>5</sup>; ואף גם זאת בהיותך ממכרי המנוח סמא-  
לענסקיין, אולי יכול אתה למסור לי רשימות אחדות  
אשר תהיינה לי לחומר בלכתי לכתוב עתה אל 'הא-  
סיף' של ה' סאקאלאו מאמר על אודותיו. על דבר  
שיריך בלשון העם<sup>6</sup> ופרשת המחיר אשר תשית עלי-  
הם לא עניתי עוד.

ואתה אדוני הן בין תבין כי מחכה אני עתה אל  
מכתבך בכליון עיניים, ואני תקוותי כי בעוד ימים  
אחדים יבואוני דבריך<sup>7</sup>.

הנני עבדא קמי מריה<sup>8</sup>, דוד פרישמאנן.

Lodz, 16/4 April 1885

אדוני היקר!

במכתבך האחרון אמרת אלי כי נכון אתה להיות  
בקיץ הזה בווארשוי, וגם הטיבות כי היה עם לבבך  
להגיד לי אשר ינעם לך למצוא גם אותי שם, ואני  
אחרי כי נכון גם אני לבוא לווארשוי בעוד ימים, לכן  
אמרתי אשאל נא בראשונה את פיך ואדע למתי הג-  
בלת את זמנך לבוא שמה, ואם יש לי תקוה לראות  
פניך בקרב הימים. הן בלי"ס<sup>1</sup> הולך אתה למעינות  
הישועה אשר בחו"ל דרך ווארשוי, ולפי"ז לא יארכו  
עוד הימים; הכבר יודע אתה לכוון את היום?

בימים האלה כתבתי מאמרי ביקורת אחדים ובי-  
ניהם גם הביקורת לביקורתו של ל"ב<sup>2</sup>, כי לא הפצ-  
תי לבוא אל ל"ב דירעקט<sup>3</sup>, ואדבר על ספרים אח-  
רים ועל הספר 'מליץ אחד מני אלף'<sup>4</sup> ומאמריו, ומ-  
מילא גם על מאמרו של ל"ב, וכמדומה לי ימצא לו  
זה תשובה מספקת בדברי. אכן צר לי מאוד כי לא  
יכולתי להשיג בעיר מושבי את גליונות 'המליץ'

<sup>1</sup> בלי ספק.

<sup>2</sup> לילינבלום. ראה למעלה, איגרת ז, הערה 4. תשובתו של  
פרישמאן למאמר הביקורת של לילינבלום כלולה במאמרו  
'שוק של הסופרים והספרים', שהתפרסם ב'האסיף' שנה ב,  
תרמ"ו, עמ' 458-495 (חזר ונדפס, בהשמטות, בכל כתבי דויד  
פרישמאן, הוצאת לילי פרישמאן, כרך ד, וארשה-ניו-יורק  
תר"ץ, עמ' צ'קמו).

<sup>3</sup> גרמנית: במישרין.

<sup>4</sup> הוא המאסף בו נתפרסמה הביקורת של לילינבלום לכל שירי  
ל"ב.

אדוני!

לא כתבתי עד היום ואחר עד כה כי אמרתי: אתקון  
נא בראשונה את כל המעוות אשר בהעתקתי<sup>1</sup> ואחזק  
את בדקי הבתים אשר בשיר, ואיישר את כל ההדורים  
אשר בסגנון ואשר במשקל ובמידה, ואת החרוזים  
ההרוסים ארפא; ואולם רבה המלאכה אשר לפניי ביי-  
מים האלה ורגע אחד בכל אלה לא מצאתי לעשות את  
המעשה הזה, ועל כן שבתי ונתון אל לבי לשלוח  
אליך את השיר כמו שהוא עתה, ואתך אדוני הסליחה  
אם לא את דרך המלך תעבור מדי עברך על פני שיי-  
רי; וביותר אבקש מלפניך להיות סלח ועובר על  
פשע בקראך את הפרק הראשון, אחרי כי זה לא מצא  
חן בעיני עד מה, והוא לנגדי תמיד כמוזכיר עיון להז-  
כירני את כל שפעת היופי והחן השפוכים על פני  
עצם השיר העברי לעומת החוסר והמספנות אשר  
בהעתקתי. ואולי לא בי העוון, ורק העניין עצמו  
איננו נתון לענות בו בשפה אחרת חוץ מעברית. היה  
אם אך יצא יצא משפטי מלפניך כי השיר בכלל  
איננו מאלה שאין להם עוד תקנה (זכור נא למשל  
את שירי פעטאפי<sup>2</sup> בהעתקתם האשכנזית אשר הע-  
תיק קערטבעני, או שירי עדגאר פאָ האמריקאני<sup>3</sup>  
בהעתקתם האשכנזית!), אז נכון אני לקרבה אל המ-  
לאכה ולתקון את כל אשר אוכל לתקון. ובזאת אבוא  
אליך לשאול את פיך אם בצאת העתקה כזאת לשיר  
לא יצא ממנה חילול השם, לחלל את שמך ברבים. —  
בנוגע לפרק הראשון אבקש מלפניך לנהלני בעצתך  
ולהורותני את הדרך אלך בה. בפרק השני שיניתי  
את שם העיר טורטונה וכתבתי Carmona תחתיו, כי  
טורטונה היא עיר באיטליה וקארמונה בספרד. —  
בפרק הרביעי עוד יש לי לשנות הרבה. גם השם  
'במצולות ים' לא יסכון עליו משכיל הקורא אשכנ-  
זית, ועל כן אולי יודע אתה שם טוב מזה, וקראת  
בשם הזה באזני.

<sup>1</sup> התרגום הגרמני של 'במצולות ים'.

<sup>2</sup> ראה איגרת ז, הערה 3.

<sup>3</sup> Edgar Allan Poe, המשורר והמספר האמריקני הנודע  
(1809-1849).

<sup>4</sup> לילינבלום. <sup>5</sup> ראה איגרת קודמת, הערה 7.

<sup>6</sup> באידיש. ראה איגרת ז.

<sup>7</sup> תשובת ל"ג — באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, וארשה  
1894, איגרת 280.

<sup>8</sup> ארמית: עבד לפני רבו.

ששם ענו אותו גם העלמה בת טובים<sup>5</sup> והתלמיד של הגימנאזיום<sup>6</sup>, ובפרט חסרו לי דברי האחרון הזה, אשר חפצתי לציין ממנו איזה דברים. ואולם אני בתק-וותי כי דברי יספיקו ל"ב יותר מדי, כי היה המאמר למאמר גדול מאוד וגם תוכו לא ניחר. הגני מחכה לדבריך ולשמועות ממך<sup>7</sup>. היודע את רבונך, דוד פרישמאן.

Lodz, 4 Juli (23 Mai) 1885

יא

אדוני,

הגני מקווה כי אף גם בהיותך בזה ובראותך אותי פנים אל פנים לא מאסתני ולא געלתני להפר ברייתך אתי, ולא תשחית בעבור הנערות שראית בי; אתה אדוני זקנת ממני הרבה ואני לא חורב עוד טל היל-דות על מצחי — אל תשליכני מלפניך לעת זקנה. אמנם צר לי מאוד כי נסתם ממך כל חזון, ומאז עזבך את ווארשוי לא שמעתי דבר על אודותיך, ומי יודע אם לא קצת, מאסת בי.

זה שיבתי פה בווארשוי ימים אחדים, והאיש האו-מר להדפיס את שיריך בשפת העם<sup>1</sup> מאיץ בי לתת את השירים על ידו וביום תתי אותם לו ישקול על כפי את מכסת הכסף המעט אשר דרשת; והיה אם מצאתי חן בעיניך להכירני לאיש אמונים, הלוא שלוח תשלח אלי את המחברת ברשיון הצנזור מפ"ב<sup>2</sup> במ-הרה בקרוב, וביום קבלי אותה אקבל את הכסף ואש-לח אליך, ולא יהיה בך חטא למנוע את הטוב הזה מאלפי קוראים בישראל, ונפשי בתקוותי כי לא תשיב הפעם פני ריקם. הגה כי כן אומר אני לקבוע במחב-רת ההיא מקום גם להפארעדיע של הגרענאדיערע<sup>3</sup> אשר בידי, ואם נמצאים בידך עוד שירים כאלה הלוא

נתון תתן גם אותם במחברתך זאת, ושמך לא יקרא עליה מפורש כאשר חפצת. — גם המחברת ט"מ<sup>4</sup> לבשה צורה חדשה כחפצך, כי נוספו עליה כל הרוב-ריקות<sup>5</sup> אשר היו בהפרוספקט של ה'מצפה'<sup>6</sup>, כמו סיפורים, ביקורת ספרים, תולדות אנשי השם ביש-ראל ובעמים, ציורים (במקום ציורים), ביאורי כה"ק<sup>7</sup>, תבלין, מודעות וכדומה, לא נעדר דבר מכל אשר אמר בעל החוטם והמחטים<sup>8</sup> לתת בחוברותיו; ואף גם מצאה המחברת את האיש אשר לקחה לו לבת, וכמדומה לי כי ברבות הימים ישכח האיש הזה ולא יזכור עוד ויאמין באמונה שלמה כי באמת הוא הוא אביה<sup>9</sup>; ורק בראותי כי ה' סאקאלאו עומד מר-חוק ולא ימלא את אשר הבטיח, ואם נחכה לו יעבור הזמן ח"ו<sup>10</sup> ומשיח צדקנו יבוא, קמתי ואקח מכספי והמחבר ה' מ. ל' לקח גם הוא מכספו, ונשלח את המחברת לבראדי אל בעל 'העברי'<sup>12</sup> ומשם תצא התורה הזאת, וכמדומה לי שלא יארכו עוד הימים והיתה המחברת בידי הקוראים. האם יש לך עוד דבר להעיר על המעשה הזה?

האם קראת את אותיותי הפורחות<sup>13</sup> אשר נתתי על ידך למקרא, ומה משפטן בעיניך? הלוא לא תכחד דברך מעמי, ואדע. גם תאבה נפשי לדעת אם קראת את שיר ההלצה 'עלה לתרופה וסמי רפאות' אשר שמתי לפניך.

ובכן הגני מחכה אל מכתבך ואל מחברת השירים הזשארגאנים, והטיבות לכתוב אלי עפ"י האדרעסע של ה' שפירא<sup>14</sup>, נאלעוויק<sup>7</sup>, כי שם ביתי בקרב הימים האחדים אשר אני יושב בזה.

ההוגה בך באהבה,

דוד פרישמאן.

בשבוע הבא אני נוסע מזה ללאדז, ומשם לליפסיא להשתקע שם<sup>15</sup>.

Warschau, 26/19 August 1885

<sup>4</sup> ירחון שהוצא עלידי אלכסנדר צדרכובים (ארוז) ב'1885, כתר-ספת ל'המליץ'.

<sup>7</sup> כתבי הקודש. <sup>8</sup> כינוי לארוז.

<sup>9</sup> הכוונה ליהושוע מזה. ראה להלן, באחרית דבר.

<sup>10</sup> חס וחלילה.

<sup>11</sup> מזה.

<sup>12</sup> יעקב וורבר, עורך השבועון 'העברי' בברודי שבגאליציה.

<sup>13</sup> סידרת סיפורים קצרים שפירסם פרישמאן ב'האסיף' שנים א וב (תרמ"ה-תרמ"ו).

<sup>14</sup> הוא המו"ל, המו"ס והסופר העברי בווארשה אליעזר יצחק שפירא (א"ש).

<sup>15</sup> תשובת יל"ג — באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 289.

<sup>5</sup> בגיליון 9 לשנת 1885.

<sup>6</sup> רפאל כ"ק, בן אחרות של יל"ג. תשובה זו, שנתפרסמה בגיליון 18 של 'המליץ' לשנת 1885, נכתבה במסירת קולמוס עלידי יל"ג עצמו (ראה איגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, אי-גרת 281).

<sup>7</sup> תשובת יל"ג — באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 285.

יא

<sup>1</sup> באידיש. ראה למעלה איגרת זו, הערה 14.

<sup>2</sup> מפטרבורג.

<sup>3</sup> פארודיה באידיש לשיר 'שני הגרינאדירים' להיינריך היינה, נדפסה בשם 'שני חסידים' ב'שיחת תולין' של יל"ג.

<sup>4</sup> טפח מגולה. ראה להלן, באחרית דבר. <sup>5</sup> המדורים.

בערב ר"ה<sup>1</sup> עברתי דרך ווארשוי לביתי ואמצא שם את מכתבך היקר לי<sup>2</sup>, ולא הספיקה לי השעה לענות אותך דבר בו ביום, וע"כ<sup>3</sup> הנני ממהר לכתוב אליך היום.

הצרות החדשות אשר מצאו את כל ילידי חוץ בארץ אשכנז בימים האחרונים גדרו את דרכי בעדי וימנעוני מבוא בארץ הדמים הזאת, כי על כן אני מדחה את נסיעתי לפי שעה ואחכה עוד פה עד ראותי תי איך יפול הדבר. בין כה וכה עיתותי בידי לשאת ולתת בדבר שיריך בלשון העם<sup>4</sup>, ואף אמנם צר לי מאוד כי בער"ה<sup>5</sup> לא היתה לי שעה פנויה לראות את פני האיש הקונה את השירים ולמסור לו את דבריך; אכן נפלא הדבר בעיני כי בהיותך בווארשוי אמרת לי מפורש שחפצת במחירם כ"ה או ל' רוי"כ<sup>6</sup>, וכן אמרתי גם לאיש ההוא, ועתה במכתבך דורש דמים אתה הרבה יתר. וע"כ<sup>3</sup> לו לעצתי תשמע כי עתה בקשתך לעשות את ההעסקה אל הנקי ולקבל את הרשיון מן הצנזור, כאשר אמרת, ואת הקובץ תשלח אלי, ולבך יהי נא סמוך בטוח כי את כסף המחיר אשלח אליך תומ"י<sup>7</sup>, לאמור: כ"ה רוי"כ אני מבטיח לך באמונה, אנוכי אערבם ומידי תבקשם, ואולם כמדומה לי שגם כ"ה רוי"כ החדש שים נתון יתן האיש, באמרי לו כי ככה אתה מבקש במחיר השירים, והאיש הזה בין ביני את אשר לפני ולא ישחית בעבור החמישים. הן נפשי בתקותי, כי יש לי איזה בטיחות בעיניך להפקיד בידי פיקדון כזה. בדברך בדבר המאמר ט"מ<sup>8</sup> הנך מתפלא בה' סאקאלאו על כי "מסר את המגילה ונתן לה מהלכים על פני חוץ"; אכן את המגילה הזאת הלוא מסר ידידנו זה על ידי בעודך פה בתוכנו ולעיניך, כאשר חפצת, ומדוע זה תשית עליו חטאת אשר לא חטא ומדוע זה תאמר כי את הדבר הזה אתה שומע מפי זה היום? האם באמת לך הדבר למורת רוח כי היתה המגילה לנגד עיני? האם לא אמרת אלי מפורש, כי רשות בידי להוסיף על המגילה הוספות אחדות? בין כה וכה לא אוכל לענות אותך דבר ברור בדבר המחברת בכלל, והיום אני כותב אל מקום הדפוס<sup>9</sup>; והיה

אם אוכל לעצור עוד בעד ההדפסה, ואעשה כדבר הזה, כי לא אחפוץ בשום אופן לעשות את הדבר כנגד רצונך, ובפרט כי ידידך ומחותנך ה' קאפלאן מתנבא עליך בדבר פחיתות כבודך, מה שאני לא אראה ולא אבין, ואולם אם כבר נעשה מעשה הלוא תינחם אחרי הדבר הזה, ובפרט שהנני מבטיחך כי על המחברת ייקרא מפורש שם של איזה מחבר.

ידידנו ה' שפירא<sup>10</sup> הגיד לי כי קיבל את העקועמ"פלאר<sup>11</sup> המהודר מידי ה' צוקקערמאנן<sup>12</sup>, ומן הסתמרים אשר לקח מידך מכר כעשרים עקועמפלארים. לו הצוף הייתי ותובע בפה כי עתה הזכרתי אליך את הבטחתך שהבטחתני גם אני לתת לי עקועמפלאר<sup>11</sup> אחד, והאמת אגיד לך כי לא אל הספר אני מתפלל כי אם אל התמונה הנלווה אל הספר אשר אליה אנוכי נושא את נפשי.

על סיפורי הקצרים אתה אומר, כי עלי להרחיק עוד ממני מגרעות אחדות מצד סידור המאמרים הנקרא טעכניק בלע"ז ובמקומות שונים סגנוני ועטי עדיין צריכים הם להפצירה פים. דע נא אדוני, אם יש איש הקורא באהבה דברי ביקורת על מעשה ידי, אני הנני האיש הזה, ואולם אין כמוני הקורא בגועל נפש דברי ביקורת סתם, ואם איש כמוך ידבר בלשון של זהורית, ולא יאמר על כל דבר ודבר כי הוא זה, מה יעשו הקטנים הדוברים כל היום אך ורק משום שאין להם עניין אחר לענות בו? הן סיפורי מעט ורעים הם, ולא הגיעו לבאגען<sup>13</sup> אחד, והעבודה לא רבה היא לפניך לשים עין על כל פרט ופרט, ואם לא ניטל על איש כמוך, בראותו איש כמוני, לאמור לו: בני, כך וכך עשית, ואתה דע לך כי לא טוב עשית, ואני נוטל עליך מטעם זה וזה לעשות מהיום והלאה כך וכך; בני, בדף זה, בשורה זו, אמרת כך וכך, ואתה דע לך כי כך וכך צריך אתה לומר; בני, סיי פורך בכל למוצא חן בעיני, ואולם בור אתה, ע"ה<sup>14</sup> אתה, ולא שמת לבך אל אלו הפרטים שאני פורט לפניך עתה בכך וכך, ומראה אותם לך באצבע ושאתה עתיד ליתן לי דין וחשבון על אודותיהם בכל עת ועידן שאשאל את פיך — ואתה לא כן אתה עושה לי, כי אם בוא תבוא אלי או לסאקאלאו ואתה אומר: "סג-נונו ועטו עדיין צריכים הם להפצירה פים". אדוני!

<sup>10</sup> ראה איגרת קודמת, הערה 14.

<sup>11</sup> הטופס. הכוונה לכל שירי יל"ג 4 ספרים, פטרבורג 1884.

<sup>12</sup> אברהם צוקרמאן, מו"ל, מו"ס וסופר עברי בווארשה.

<sup>13</sup> גרמנית: גיליון דפוס.

<sup>14</sup> עם הארץ.

<sup>1</sup> ראש השנה. <sup>2</sup> ראה איגרת קודמת, הערה 15.

<sup>3</sup> ועל כן. <sup>4</sup> באידיש. <sup>5</sup> בערב ראש השנה.

<sup>6</sup> רובל כסף. <sup>7</sup> תיכף ומיד.

<sup>8</sup> טפח-מגולה. ראה להלן, באחרית דבר.

<sup>9</sup> בברוי. ראה איגרת קודמת.

הפצירה שלך, אתה בעצמך הנך פצירה, ואני הנני מוטל לפניך כאבן שאין לה הופכין, הפוך והפוך בי אתה וביד אדם אחר אל אפולה.

כן דיברת אדוני, הכחיד סאקאלאו את מכתבך הג' דול<sup>15</sup> תחת ידו ולא הראהו לי עד בואי אליו לדרוש ממנו את שלי בכוח המכתב שכתבת אלי. אמנם צחוק עשית לי בתוך את אחריותי בידי ידידנו סאקאלאו והוא יערב לך את הנער לבלי יתקלקל — ומה יאמרו הבריות ביום שמעם דבר כזה? הבריות יאמרו בלי"ס<sup>16</sup> ערבא ערבא צריך, שניהם צעירים הם ליימים והאחד לא יזקן מחברו אלא בערך שנה אחת, שניהם דומים כמעט בתולדותיהם וחכמת הניסיון שקנה לו האחד אינה גדולה הרבה מחכמת הניסיון שיש לו להשני, ואם האחד בקי יותר מחברו בש"ס בבלי הנה בקי השני יותר ממנו בש"ס ירושלמי; ואתה אדוני האם לא לצחק בנו כיוונת? לו כתב סאקאלאו דברים כאלה אליך לשים אחריותי בידך, כי עתה אמרתי הולך הוא למישרים, אבל אם אתה הנך הכותב את הדברים, ואל ה' סאקאלאו תכתבם, או הרבה הרבה יש לי עוד לשאול. הן מכבד אני מאוד את ידידי זה בלבי, ואולם בפה מלא אני אומר (וגם באזניו אני דובר את הדברים האלה תמיד), כי לא משום חכמתו ודעתו הרבה מכובד הוא בעיני, כי אם משום שהוא עובד ועושה הרבה, והרבה פעמים אני מעז פני להגיד לו, כי מעשיו מרובים מחכמתו. — אדוני! אפלה נא בידך וביד אדם אחר אל אפולה; דבר אלי פה אל פה וסרסור אל נא תבקש לך.

אם מצאתי חן בעיניך לדבר דברים אחדים גם על עתידותי, אנסה נא ואדבר גם אני דברים אחדים. ראה, אתה אומר אלי במכתבך לה' סאקאלאו, כי ירא אתה פן ירום לבי בנצר עטי, ועשיתי את עטי לי למטה לחם והוא לא יצלה, וע"כ<sup>17</sup> עצתך אמונה אלי לעסוק בפרקמטיא או ללמד אומנות או לשאת לי אשה עשירה. חלילה לך אדוני לדבר גם אתה דברים כאלה אשר ידברו אותם הנני בני בריוני המכתב בים במה"ע<sup>18</sup>, שאינם יודעים בלתי אם להעיר למו"ס כל היום, ושדבריהם לא נמצא בלתי אם קול דברים לבד. הן תאמין לי, כי יודע גם אני את כל הדברים האלה כמוך, ואולם אוי לו לאדם שנתון הוא

בהכרח בתוך תנאי חיים שלא יוכל לזוז מהם, והי עצות תהיינה לו אך כמלח על פצעיו. אמר מר: לך עסוק בפרקמטיא! אבל איך ובמה? הרבה פעמים ניסיתי במסחרי, אחרי כי מעוררי גודלתי בין אנשים סותרים ובעיר שכולה מסחר אני יושב, ומי כמוני יודע כי כל הדברים האלה אך דברי רוח הם; כסף הרבה אבד לי בעניין רע, ושעה מוצלחת לא מצאתי. לך ולמד אומנות! אמנם כן, גם אומנות למדתי, כי יודע אני היטב את חרושת המעשה והאריגה, ואולם האיש הבקי והיודע את אשר עבר על לאדו בקרב השנים האחרונות והקוריוזות והרפתקאי דעו עליה, הלא ידע כי גם זאת משענת קנה רצוץ היא; ובפרט כי איש כמוני, אשר נוהל להתעסק בדמיונות ובדברי ספרות יותר מדי, לא יוכל עוד לעמוד לגורלו, גורל המסחר והאומנות, במנוחת נפש ולאורך ימים. קח לך אשה עשירה! אמנם כן, על זאת יתפלל כל נער כמוני, ובכל לילה ולילה בקראי קריאת שמע על המיטה לא אשכח את האשה העשירה ולא אסיח לבי ממני עד שאישן — והנה חלום! ובכן איפוא אומר אני, כי המסחר היותר טוב שעשיתי בחיי הוא המסחר שעשיתי בהעתקתי 'ידיעות הטבע'<sup>19</sup>, שהביאה לי בערך אלף ומאתיים ר"כ<sup>6</sup>, וזאת לך לדעת כי אוירא דלאדו מחכים, וגם בעודי עוסק במקצוע של ספרות לא אשכח את הנקודה החמרית, ומאמין אני כי בבואי לחו"ל לבקש לי איזו עבודה ספרותית (כי זאת היתה עצת בערנשטיין<sup>20</sup> ז"ל) לא אשכח גם את בטני, כי לא הייתי בטלן מעודי ועולם המעשה גלוי וידוע לי היטב. בין כה וכה דע לך, כי עוסק אני גם בפרקמטיא, ומי יתן ודמיונותי לא יקומו לי לשטן להטרידני מעולמי זה ואוכל למצוא לי פרנסתי בכבוד. בכלל אל נא תדאג לי יותר מדי, כי לא בטלן ולא מיוצאי ירך הישיבה אנכי!

בכלל שא נא לי אם הארכתי יותר מדי, ומי יתן והשיבות לי גם אתה גמולי, מידה כנגד מידה<sup>21</sup>.

והנני עבדך אוהבך היושב היום בתענית כמוך, דוד פרישמאנן.

ביום צום גדליהו הנדחה התרמ"ו, פה לאדו

<sup>20</sup> הסופר היהודי-גרמני אהרון ברנשטיין (1812-1884), מחבר 'ידיעות הטבע' בכ"א חלקים.

<sup>21</sup> תשובת י"ג — באיגרות י"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 291.

<sup>15</sup> נתפרסם באיגרות י"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 288.

<sup>16</sup> בלי ספק, <sup>17</sup> ועל כן, <sup>18</sup> במכתבי העיתים.

<sup>19</sup> ראה למעלה, איגרת ה, הערה 4.

ננו, אז בשמחה רבה יירצה גם הוא לבקשתך ולתנאיך. אנא אדוני עשה למען שמך כאשר אמרת ולא תשנה עוד דבורך, וראית כי בשמך תרים קרן קונטרסך גם בעיני המו"ס והמו"ל וגם בעיני קהל הקוראים.

לפי עניות דעתי השם 'שיחת חולין' לא יעלה יפה לשיריך אלה, ונכון היה לתת שארית לשם 'בוך דער ליעדער' <sup>6</sup> כאשר היה בראשונה, ובפרט כי גם שירי היגיון <sup>7</sup> נמצאו באוסף ההוא (אם לא יתעני וזכרוני נמצא שם שיר נעלה שתמך יתידותיו ותנועותיו בדברי המשורר האשכנזי 'דעס לעבענס מיי בליהט איינמאל אונד ניכט וויעדער' <sup>8</sup>), ואולם השם החדש ימצא בעיני המו"ס חן יותר אחרי שהוא בשפה עברית, והוא רצוי להם יותר.

היום אנוכי כותב אל ה' סאפירשטיין הנ"ל <sup>9</sup> ואשים כה נגדו את תנאיך.

בדבר הקונטרס ט"מ <sup>10</sup> אומר לך, כי אמנם חרשת בעגלתי מזה <sup>11</sup> ומצאת את חידתנו, וכמדומה לי שעוד בווארשוי קראתי בשמו לפניך. חדשות בדבר הקונטרס הזה לא אוכל להשימעך היום, כי מזה היה לבשר שנתעלם מן העין ולא אדע מקומו איהו עתה, ובל"ס <sup>3</sup> יבואוני דבריו בעוד ימים. עצתך להוסיף בראש השיריים <sup>12</sup> 'בסגנון המשורר יל"ג' טובה ונכוחה, ואמלא אחריה אם לא עבר עוד הזמן, ואף גם זאת לך לדעת, כי בידי מזה לא נמצאה בלתי אם העתקה הנעשית עפ"י העתקה שנעתקה מצעם כתב ידך, וגוף הכתב עם השירים יחדיו מונח סגור בארון לפני. והנני נותן לך תודתי על ברכתך שברכתני לימי החג, ושמחת בחגך גם אתה וביתך.

ההוגה בך באהבה,

דוד פרישמאן.

לאדו, ג' דחומה"ס התרמ"ו.

גם מכתבך שלפני החג <sup>1</sup> וגם מכתבך מערב חג הסוכות <sup>2</sup> קיבלתי. ראה, אתה אומר אלי "ולפלא בעיני מדוע לא יבוא בכתובים אתי האיש המבקש את השיריים בעצמו ובל"ס <sup>3</sup> טעמו ונימוקו עמו", ואולם אין פה לא טעם ולא נימוק, ואני אמנם נכון הייתי להיות לסרסור נקי כפיים, כאשר אדוני דובר ומבליע בנעימה, אחרי אשר פב"פ <sup>4</sup> הקונה לא הרהיב עוז לגשת לפניך בעצמו, ואני בעצמי טועה הייתי לחשוב כי אין לך הולך אחר השירים ההמוניים ואין אתה אומר להוציא מן העז מתוק ולהרבות דברים בזה; אבל עתה כאשר החילות לקבוע מסמרות בשיריך אלה, ולפרט פרטים ותנאים הרבה, הריני מוכן ומזומן לקרוא בשם את האיש הקונה, וגם אל האיש הקונה אנוכי כותב היום, ובאו דבריו אליך ואתה תשמע וראית בינכם מה טוב. שם האיש הוא יעקב סאפירשטיין, מו"ל ספרים ואחד מבעלי צורה ביישובה של א"י, והוא, מדי בואי לווארשוי, דבר ידבר באוני תמיד על אודות שיריך הזשארגאניים, ובל"ס <sup>3</sup> ימלא בחפץ לב את כל תנאיך וחפציך, ואני וכסאי נקי וגם את כפי ארחץ בניקיון לעיניך. — גם המדפיס אלפין הנודע חשקה נפשו בשיריך הזשארגאניים, ולו היו השירים בידי להראותם לו, כי עתה ידעתי אשר נוספות ישית גם על המחיר אשר נקבת אתה, ואני באמת חשבתי תמיד: יבואו נא שיריך אלינו, והיה האיש אשר ירבה במחיר הוא הקדוש ואתה על מקומך תבוא בשלום, אם כה ואם כה; אבל אחרת יעצת אתה והיא תקום, ואף גם זאת לך לדעת, כי אחרי אשר נוטה אתה להסכים לקרוא שמך מפורש על השיריים, אז יעופו אליך המול"ים מכל פינות, וגם ידידנו א"י שפירא <sup>5</sup> חשקה נפשו בשיריך אלה, ורק העלמת שמך עמדה לו לשטן בכל הימים, והיה ביום שמעו מפי כי נרצית לבקשתנו וביטלת רצונך מפני רצו-

<sup>1</sup> ראה איגרת קודמת, הערה 21.

<sup>2</sup> נתפרסם באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 292.

<sup>3</sup> ובלי ספק. <sup>4</sup> פלוני בן פלוני.

<sup>5</sup> ראה למעלה, איגרת יא, הערה 14.

<sup>6</sup> גרמנית: 'ספר השירים', <sup>7</sup> שירים ליריים.

<sup>8</sup> "אביב החיים רק פעם אחת בלבד פרוח יפרח".

<sup>9</sup> הנוכח למעלה. <sup>10</sup> טפח מגולה.

<sup>11</sup> באיגרת יל"ג לפרישמאן מח' בתשרי תרמ"ו (איגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 291) הוא כותב: "לבי אומר לי, כי האיש העוסק בהדפסת הקונטרס והמוסיף נופכים משלו הוא — מזה". ולכך מכוונים כאן דברי פרישמאן, ועיין על כל זה להלן, באחרית דבר.

<sup>12</sup> 'אצבון בעל העגלה', 'עם עיקש תתפל' ו'לברכה ולא לקללה', שהוכנסו לקונטרס 'טפח מגולה'.

היום שלחתי אליך אחוז אחד מן המחברת ט"מ: שיצא לאור מאת מזח. השגיאות הרבות, שגיאות העט ושגיאות הדפוס, והמחיקות והשינויים אשר שם הצענ" זור בקונטרס הזה, הם יהיו לך לסתרה לשים לך סתר פנים עד עת קץ; שגיאות הדפוס מתחילות על פני שער הספר כאשר עיניך תראינה.

את המליץ נו' 74 שלחו אלי מווארשוי ואקראהו. ארז שואל שם<sup>2</sup>: אם בזאת יהולל המשורר המפואר, באמור על שירו, כי יחליש את רושם האימה והיראה אשר ינוחו עלינו מעודנו בגשתנו אל הערפל אשר בסה"ק<sup>3</sup> כו' וכן יקרע את הנימבוס<sup>4</sup> החופף על הקודש כו' <sup>5</sup> הבזאת תפארת המשורר? — ואתה אדוני, אם באמת הדבר כן הוא, אם באמת לא בזאת תהולל ולא בזאת תפארתך עלי דרך, הנני מבקש סליחה מלפניך על כי שגיתי להעטות עליך את החרפה ההיא. — בהערה שם ישאל מעמי להראות לו בטובי באיזה ספר מצאתי 'עפולים' מין שרץ<sup>6</sup>, ואני לו ידעתי כי יקבל ממני מאמר בן שנים שלשה פסוקים כי עתה עניתיו: באוצה"ש של ב"ז ולעטטע" ריס<sup>7</sup>, אשר הוא בעצמו מציין שם, שם נמצא בפירוש

את הדברים, "וי"מ<sup>8</sup> שם היה רעה נושכת", ובל"ס<sup>9</sup> לא היה לנגד עיניו אוצה"ש הוצאת שולבוים<sup>10</sup>; כמו כן נמצא בפירוש במצודת ציון ש"א<sup>11</sup> ה' ו': "עפול" לים וגו' והקרי בטחורים והוא שם שרץ מה" ועוד. אבל הן לא יקבל ארז מעמי מאמר כזה, והוא איננו חפץ בהיצדקי!<sup>12</sup>

בעצם הרגע הזה קיבלתי את מכתבך ממוצש"ק<sup>13</sup>, ואתה קבל נא דברי תודתי על תתך את קונטרסך על יד ידידנו שפירא<sup>14</sup> כאשר בקשתיך. בקרוב אהיה בווארשוי ואקרא את השירים ואת הקדמתו של אי"ש<sup>14</sup> ואז נדע בינינו מה טוב; וגם בדבר המתנה הטובה אשר אתה אומר לתת לי בטובך<sup>15</sup> לא אדע לענות עוד דבר. — צר לי כי לא ירדתי לסוף דעתך בדבר צדקיהו וגיליתי פנים שלא כהלכה<sup>16</sup>, ואולם עוד לי מלים גם בזה להראותך במה תמכתי יתדותי, ורק אין ספר שיריך בביתי עתה. במלת 'פיזור הנפש'<sup>17</sup> לא הפצתי לסמן הוראת עצבת לב ורוח נכאה כי אם את ההוראה אשר ישמיע האשכנזי במלת 'צער' שטרייאונג', 'צערשטרייטהייט', ולא עלתה בידי.

אהבתי את אדוני אהבה רבה, והנני דוד פרישמאן.

Lodz, 28/16 September 1885

עמ' 470).

<sup>7</sup> 'באוצר השרשים' של יהודה ליב בן זאב עם נוספות ותיקונים של מאיר הלוי לטריס.

<sup>8</sup> ויש מפרשים. <sup>9</sup> ובל"ס.

<sup>10</sup> משה שולבוים (בערך 1830-1918). מדקדק עברי נודע, ההדיר מחדש את 'אוצר השרשים' לבן-זאב (בהוצאת מיכל וולף, לבוב 1879-1882).

<sup>11</sup> שמואל א.

<sup>12</sup> את הדברים שנאמרו כאן פירסם פרישמאן בהצפירה<sup>12</sup> 1885, גיליון 41, ברשימה קצרה 'לענות 'משכיל'!', על רשימה זו הגיב יל"ג באחת מאיגרותיו לפרישמאן (איגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, בסוף איגרת 297).

<sup>13</sup> ממוצאי שבת קודש. איגרת זו של יל"ג נתפרסמה באיגרת יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 296.

<sup>14</sup> ראה למעלה, איגרת יא, הערה 14.

<sup>15</sup> יל"ג כתב באיגרתו (הנוכרת בהערה 13): "בחפצי לתת לך במתנה חמישים מהם [מטפסי 'שיחת חולין', ג.א.]. לחלקם אל אשר תחפוץ והיה לך לשכר כל שהוא בעד טרחך ומשאך".

<sup>16</sup> באיגרתו הנ"ל כתב יל"ג בקשר למאמרו של פרישמאן 'בשוק של הסופרים והספרים' (ראה למעלה, איגרת י, הערה 2): "יש דברים שלא קלעת בהם אל מטרתי, והגדול שבכולם הוא משאך ומתנך על אודות צדקיהו בבית הפקידות".

<sup>17</sup> יל"ג כתב באיגרת הנ"ל: "משמש אתה פעמים במלה 'פיזור הנפש' בהוראת עצבת לב ורוח נכאה וזה ללא אמת, כי משמעו כפשוטו פיזור הרעיונות ע"י מונעים מן החוץ המטרידים את המחשבה".

<sup>1</sup> טפח מגולה מאת יהושע הלוי מזח, ווארשא תרמ"ו. ראה להלן, באחרית דבר.

<sup>2</sup> בגיליון 74 של 'המליץ' לשנת 1885 פירסם ארז, בתורת מאמר ראשי, 'איגרת שלומים' לנחום סוקולוב, שבה הוא מוכיחו על הדפיסו ב'האסיף' את ביקורת פרישמאן על 'מליץ' אחד מני אלף.

<sup>3</sup> בספרי הקודש.

<sup>4</sup> nimbus (רומית): הילה.

<sup>5</sup> דבריו אלה של ארז מכוונים נגד דברי פרישמאן במאמר ביקרתו על 'מליץ' אחד מני אלף: בקשר לדברי הביקורת שהטיח ליליינבלום, במאמרו על שירי יל"ג, נגד 'צדקיהו בבית הפקידות', כותב פרישמאן על השיר הזה: "מלבד כל אלה יחליש שיר כזה גם את רושם האימה והיראה, אשר ינוחו עלינו מעודנו בגשתנו אל הערפל אשר בכה"ק [בכתבי הקודש — ג.א.], ויורנו לעבור ברוח ביקורת על הספרים ההם, וכן יקרע גם את הנימבוס האופף על הקודש ויוליד בלב קוראים רבים רעיונות חדשים, למרות דעות המשכילים החדשים שטופי הלאומיות הרואים את כל העולם אך מבשרם והחושבים כי כבר נפקחו עיני ישראל יותר וכי נהפוך הוא: עלינו לשוב ולעצום כמעט את עינינו..." ('האסיף', שנה ב, תרמ"ו, עמ' 484).

<sup>6</sup> השגת ארז היא בקשר לדברי פרישמאן (במאמרו 'בשוק של הסופרים והספרים') על ליליינבלום: "וזה בשפלה ישפל וגם בצאתו למלחמה לא ידע בלתי אם את ד' אמותיו ואת העכברים והעפולים בחורים ובסדקין אשר הוא צד" (שם),

ניד 'גורן האטד' מתיתו לברודס, הלוא תיטיב לתת  
לו מתנה אחרת אשר ידבנה לבך.

ההוגה בך באהבה,

דוד פרישמאנן.

Lodz, 7 Oktober (25 September) 1885

טז

אדוני,

נפלאים מעשיך בעיני כי החילות שנית לפקפק  
בדבר קריאת שמך המפורש על מחברת השירים.<sup>1</sup>  
אם כי בעצמך אמרת שיש מן השירים המראים באצ-  
בע מי הוא המחבר ועל כן מסכים אתה לקרוא עלי-  
הם את שמך ובלבד שישכיל המו"ל לכתוב הקדמה  
להם; והנה ידידי אי"ש<sup>2</sup> מווארשוי הודיעני כי כתב  
הקדמה וישלחנה אליך, ונפשו בתקוותו, כי דבריו  
יפיקו רצון מאתך, וגם אני בתקוותי כי תמלא את  
חפצו וחפצי לתת את השירים על ידו ודווקא בשם  
המפורש, וראו כל עם הארץ כי שמך נקרא עליהם  
וכיבדוך; ואם תתן רשות למשחית כמוני לכתוב את  
ההקדמה אשר אמרת, אז נכון אני לכתוב דברים  
אחדים ולבי סמוך בטוח כי אקלע אל השערה ולא  
אחטיא בכדי להוציא מלבך את הפקפוק שעודך מח-  
זיק בו. אקווה כי תמלא את בקשתי הפעם, והשירים  
נתונים נתונים לה' שפירא<sup>2</sup> ושמן נקרא עליהם  
כחפצו וכחפצי, כי בצאת השירים לאור ובהיות שמך  
נקרא עליהם יש עם לבבי לכתוב דבר על אודות שי-  
רים וזארגאניים בכלל ועל אודות השירים האלה  
בפרט. הכבר מצאת את השיר 'וויא זעהט אויס אלי-  
הו?'<sup>4</sup>.

הקונטרס ט"מ<sup>5</sup> יוצא לאור וביום בוא אלי העקז<sup>6</sup>  
הראשון אגיענו אליך עפ"י הפאסט<sup>7</sup> המוקדמת כחפ-  
צך, וראית ואמרת אך פחד שוא פחדתי, אחרי כי

אדוני!

בשבוע שעבר כתבתי אל המו"ס ה' סאפירשטיין<sup>1</sup>  
ואל ידידי אי"ש שפירא<sup>2</sup> על אודות קונטרסך 'שיחות  
חולין', ושניהם ענו אותי יום אחד. ה' ס"ש<sup>3</sup> ניאות  
למלא את כל תנאיך אשר תשים לפניו, ורק באין  
הכסף הדרוש נכון לפניו יבקש לחכות לו עוד כעשרה  
ימים, וה' שפירא הודיעני כי כתב אליך דירעקט<sup>4</sup>  
הוא מאמין כי טוב תתן את שיריך לו מתתך אותם  
לאיש אחר, וגם אני מאמין כדבר הזה. הלא תודיעני  
אדוני את אחרית הדבר?

מה' ל קאנטאָר<sup>5</sup> קיבלתי דברים טובים על אודות  
מאמרי נגד ה' ל"ב<sup>6</sup>, והדברים נתנו שמחה בלבי ואת  
רוחי החיו, אחרי אשר כבר שמעתי מרננים אחרי,  
כי לא לאמת כיוונתי וכי משוא פנים היה בדבר.  
חמסי על כל העדה הרעה אשר מסכיב לי!

מזח יכתוב אלי היום כי הקונטרס ט"מ<sup>7</sup> יוצא  
לאור בשבוע הבא בווארשויא ברשיון הצענזור מקיוב,  
וכי אסר המבקר על השיר 'גורן האטד'<sup>8</sup> מהביאו  
בקהל, ועוד דברים ותבלין אחדים נאסרו. ובכן, איפוא,  
אוכל להחזיר לך את שירך בכל עת שיהיה רצון מל-  
פניך לדרוש אותו מידי; ואולם אחרי אשר כבר  
נתת אותו לנו ומשכת ידך ממנו, אמצא נא חן בעיניך  
הפעם לתיתו לי במתנה גמורה, והרשני לשלחה ליד  
ה' ברודעס<sup>9</sup> המוציא לאור מ"ע<sup>10</sup> 'היהדות'<sup>11</sup> בל-  
בוב, כי האיש הזה עושה מלאכתו באמונה וידו קצרה  
משלם לעוזריו ולצדקה גדולה תחשב לך אם תחמול  
על הנדכה הזו אשר גם רוחו לא עמדה בו לפנות  
אליך. עתה השיג ברודעס את הרשיון על מכתב-  
העת גם בארץ רוסיה, והמכתב יופיע מהיום והלאה  
באין מעצור, ואם חפצת בגיליונות הראשונים שלוח  
ישלח אותם ברודס אליך בחפץ לב. ואני תקוותי כי  
תמלא את חפצי הפעם והוא קטן אליך, ואם יקר בעי-

<sup>1</sup> ראה למעלה, איגרת יג.

<sup>2</sup> ראה למעלה, איגרת יא, הערה 14.

<sup>3</sup> סאפירשטיין.

<sup>4</sup> במישרין (גרמנית).

<sup>5</sup> יהודה ליב קאנטור (1849-1916): פובליציסטן עברי, ייסד

ב-1886 את העיתון העברי היומי הראשון 'היום' בפטרבורג.

<sup>6</sup> ליליינבלום.

<sup>7</sup> טפח מגולה.

<sup>8</sup> נדפס בכל שירי יל"ג הוצאת 'דביר', ספר ו, תל-אביב תרצ"ה,

עמ' ערפב.

<sup>9</sup> המספר הנודע ראובן אשר ברודס (1851-1902).

<sup>10</sup> מכתב עיתי.

<sup>11</sup> דורשבעון עברי, שהוציא ב-1885 בלבוב ראובן אשר

ברודס ויהושע מזח. יצאו ממנו 4 גיליונות בלבד.

טז

<sup>1</sup> 'שיחת חולין'.<sup>2</sup> ראה למעלה איגרת יא, הערה 14.

<sup>3</sup> ראה למעלה, התחלת האיגרת טו.

<sup>4</sup> 'מה מראהו של אליהו?' (באידיש).

<sup>5</sup> 'טפח מגולה'.<sup>6</sup> הטופס.

<sup>7</sup> הדואר (באידיש).

התאמץ המו"ל<sup>8</sup> לתת להקונטרס צורה חדשה והוסיף מן החול אשר לו על הקודש אשר לך, ואורך וחשכו משתמשים שם בערבוביא. והיה בקרוא הקורא ובמצ" או פסוקים אחדים אשר יהיו לו לסימנים מובהקים להכיר בהם את צפרניך, והנה בעוד רגע ופסוקים אחרים לנגד עיניו אשר יעבירו את המחשבה ההיא מתוך לבו, ואשר יהיו לו לסימנים מובהקים להכיר בהם את אזני החמור. הלוא למראה עיניך תשפוט! והנני ההוגה בך באהבה רבה,

דוד פרישמאן.

Lodz, 20/8 Oktober 1885

יז

אדוני חמדת נפשי!

עתה באתי מווארשוי והנני ממהר לשלם לך את החוב שחבתי לכבודך לענות אותך על מכתבך האחר רון<sup>1</sup>, ואתך אדוני הסליחה אם התמהמהתי עד היום. בעצם היום אשר קיבלתי מכתבך ההוא בצירוף הכ" תבים הידועים<sup>2</sup>, הביאוני עסקי לווארשוי, ואמצא שם את מזוה ואדבר על לבו, ויימשך הדבר ימים רבים ולבסוף נשלחו הכתבים לפ"ב<sup>3</sup> עפ"י האדריסה שהרית רית אותי, ואנחנו כאשר עשינו את שלנו כן יעשו גם האב ובנו<sup>4</sup> את שלהם, והאל הטוב יכפר בעדנו על כל התורה הזאת שלמדנו אם לשמה ואם שלא לשמה — וממך אדוני אבקש אך את הדבר האחד, להיטיב עמי ולהודיעני מעת אל עת מכל הנעשה והנשמע במקצוע זה, ואדע גם אני.

מזח שלח 5 עקז' מקונטרסו<sup>5</sup> אל ה' מרגלין<sup>6</sup> וגם אל ה' גאלדענבלום<sup>7</sup> שלח 5 עקז', ואף גם הודיע במ"ע<sup>8</sup> העברים כי הוריד את מחיר הקונטרס עד

<sup>8</sup> יהושוע מזח.

יז

<sup>1</sup> מיום כ"ח בחשוון תרמ"ו (נדפס באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 297).

<sup>2</sup> שני כתבים שיל"ג צירף למכתבו הנ"ל לפרישמאן, למען יחתום עליהם יהושוע מזח ויחזירם לו: א) תביעה משפטית נגד אלכסנדר צדרבוים (ארז), עורך 'המליץ', על החרפות והגידופים וההאשמות הפליליות שהוטחו בעיתונו (בגיליון 77 לשנת 1885) נגד יהושוע מזח במכתב מקובנו, בחתימת 'עברי אנוכי ואת אלוהי השמים אנוכי ירא'; ב) ייפוי כוח לעורך-דין פטרבורגי כטוען מצד מזח.

<sup>3</sup> לפטרבורג.

<sup>4</sup> הצנזור הפטרבורגי לספרים עבריים מרגולין, ובנו, עורך דין לפי מקצועו. מרגולין האב הוא שעורר את יל"ג להאיץ במזח שיגיש תביעה נגד צדרבוים, ואילו מרגולין הבן התנדב לשמש כטוען מצד מזח. <sup>5</sup> 'טפח מגולה'.

20 קאפ. — מזח זה הוא איש נפלא בכל דרכיו בנוגע לקונטרס זה: בראשונה היה נזהר מאוד ולא אבה בשום אופן לאמץ את הקונטרס הזה כבן לו: אח"כ סגר את עיניו כדי שלא תתבייש צניעותו ויקבל את התורה הזאת באין ברירה; ואולם לאט לאט שכח את תולדות התורה הזאת ומתוך שלא לשמה בא לש" מה, ועתה הנה הוא חושב באמת ובאין כל פקפוק כי אמנם הוא הוא המחבר, ומיום אל יום תגדל ותת" רחב האמונה הזאת בלבו ואחרת לא יבין עוד, ואני עומד ורואה את הדבר הזה ולבי יגל וישמת. מי יתן וירבו כמותו!

את מחברתך 'שיחות חולין' ראיתי בידי ה' שפי" רא<sup>9</sup>, ואולם לא מצא ה' שפירא לטוב לפניו לתת אותי לכתוב את ההקדמה, כי ירא הוא את ארו אשר אולי בראותו גם את שמי בתוך המחברת לא יאבה עוד לקבל כל הודעה ב'המליץ'. עבד סוכן לאיש מו"ל! — מה אתה אומר לדברי הביקורת על 'הא" סוף' הנדפסים בהוספה של ה'ידישע פרעסטע'<sup>10</sup>? גם דברי הביקורת על 'האסיף' אשר בה'וואסחאד'<sup>11</sup> נראים לי כאלו היו כתובים במסירת הקולמוס; האמ" נם ירא קריטיקוס<sup>12</sup> להזכיר את הריציניזיה שלי על ה'מליץ' אחד מני אלה? — עד כמה קרא המבקר של ה'ידישע פרעסטע' את 'האסיף' רואים אנחנו מהעיתקותיו אשר העתיק את העניינים הבאים ב'הא" סוף', כמו למשל את המאמר 'תבואות עיר אדעסא' של איש נעמי<sup>13</sup>, המדבר שם על שני ספרים חד- שים, העתיק 'דער געטריידעהאנדעל אדעסאוס'<sup>14</sup>. אזהבך אהבת עולם,

דוד פרישמאן.

Lodz, 27/15 November 1885

<sup>9</sup> הצנזור הפטרבורגי לספרים עבריים, הנזכר בהערה 4. <sup>7</sup> ד"ר אהרון יצחק, חתנו של צדרבוים ועורך-המשנה של 'המליץ' בשנותיו הראשונות.

<sup>8</sup> במכתבי-עיתים.

<sup>9</sup> ראה למעלה, איגרת יא, הערה 14. הוא גם שימש כסוכן של 'המליץ' בווארשה.

<sup>10</sup> Die Jüdische Presse, שבועון גרמני-יהודי בברלין, בעל כיוון אורתודוקסי, יצא בשנים 1869-1923.

<sup>11</sup> ירחון רוסי-יהודי בפטרבורג, יצא בשנים 1881-1906.

<sup>12</sup> הפסכדונים של שמעון דובנוב, עורך מדור הביקורת ב'יוסכוד'.

<sup>13</sup> אלימלך איש נעמי, הכינוי הספרותי של אלימלך וקסלר (1843-1920). כתב מאמרי ביקורת וסאטירה והצטיין בסיג' נגוה המליצי-המקראי. אביו של המלומד הנודע, מגדולי הבאק' טריוולוגים בדורנו, אלכסנדר בזודקה.

<sup>14</sup> 'סחר התבואה של אודיסה'.

מורי ורבי!

אחרי כי יש להם תקנה קלה, ובל"ס<sup>6</sup> עוד אזכה ואראה את צ"ב<sup>3</sup> בעצמו בקראו אלי, וגם אתה אדוני הלא תעשה כמעשה המול"ים מבני הניכר, אשר יש להם המנהג בגיליון הראשון לקרוא בשם את האנ"ש שים אשר קראו להם לעזרה, ואתה כרידאקטור<sup>7</sup> תקרא גם בשמי והיה לי הדבר הזה לכסות עיניים; אבל הגדול מכל אלה הוא — המטבע, אתה מורי ורבי הורתני באחד ממכתביך, כי עלי לדאוג אשר יהיה לחמי ניתן ומימי נאמנים, ושיהיו כל מעשי מכוונים להשיג המועיל והממשי, ולא ארעה רוח וארדוף קדים ועוד ועוד, והנה תורתך זאת בתוך מעי והיא תהיה לי לקו. ואולם את אשר לא פיללתי, מצאתי ראיתי בימים האחרונים האלה: יש תקווה כי הספרות תוכל להיות לי למקור חיים ומן הסלע הזה אוציא מים. בליפציג נדפס עתה ממני סיפור קטן בשפת אשכנז במ"ע<sup>8</sup> סאלאן יו"ל ע"י סעניאה (לפנים ע"י לינדוי), ובמכתב הרידאקציה אלי כתובים עלי דברי תהילות ותשבחות עד בלי די, והרידאקציה שואלת מעמי להור סיף תת כוחי לה, ומבטחת לי שכר הרבה אשר לא פיללתי. מווען מודיע אותי בעל 'הקול'<sup>9</sup> כי אבוא אליו להוציא שם לאור מ"ע<sup>10</sup> מדי חודש בחודשו, אשר יהיה שמי לבדי נקרא עליו, והוא יהיה לי אך לפערלעגער<sup>11</sup> אשר יתחייב עפ"י קונטראקט<sup>12</sup> לתת לי את שכרי, וגם לא ידע איש שגם ידו באמצע, ולא אתבייש בפני חברי ע"ד<sup>13</sup> האיש הזה<sup>14</sup> שיהיו לי עמו דין ודברים (לפי שעה עניתי את האיש הזה: לא). מפ"ב<sup>2</sup> הודיעוני בדבר המ"ע<sup>10</sup> היומי הנכון לצאת לאור<sup>15</sup>, וגם נקראתי להיות לו לעוזר תמידי בשכר קצוב; וכן נתנו לי בימים האחרונים עניינים רבים כאלה לענות בהם, ואני אשר מצאתי חן בעיניך לנחור תני בעצתך אחת ושתיים, אמצא נא חן בעיניך גם היום והורני את הדרך אלך בה לטובתי ולהנאתי. אתה, מורי ורבי, אומר אלי כי נעתרת לצ"ב<sup>3</sup> גם לטובתך ולהנאתך, כי משלם הוא שכר טוב, ואני אשר באשוריק אֶחזה רגלי אומר: מה אתה לא בחינם אף אני לא בחינם! אני לכשעצמי אין לי כל אמונה בצ"ב<sup>3</sup> ולא אאמין שהוא יוכל לנתק את מוסרות

החדשה אשר אתה אומר לא פיללתיה ולא עלתה על לבי<sup>1</sup>, הנה מראשית כזאת ידעתי וחשבתי וגם מפ"ב<sup>2</sup> כבר באתני השמועה הזאת ולא ברכתי עוד עליה ברוך שהחיינו; ואני, אשר ידעתיך מאז לאיש היודע עת לכל חפץ ויודע להלוך נגד החיים, בטחתי בך מראש כי אחרת לא תעשה, ואף ידעתי כי תנסה לפשר גם ביני ובין האדון צ"ב<sup>3</sup>, וגם אני בלי"ס<sup>4</sup> כמוד עשיתי לו הייתי במקומך. גדולה לגימה שקרבה שתי משפחות מישראל! — אבל בנוגע אלי עוד דבר-רים שונים לי אליך ואתם אגיד לך: ראשית דבר, עליך לדעת כי יש הבדל רב בינך וביני בנוגע לדעת הקהל. אתה בעשותך איזה מעשה לא יביט איש אחר-ריך ולא יחשדך ברב או במעט, ולכל מה שתעשה יענו ויאמרו: בוודאי כך צריך להיות, אחרי כי גדול אתה ליהודים וספקות שלך עולים ודאי; ואני הנני העני ממעש אשר זה החילי לצאת ולבוא לפני הקוראים, והיה בראותם כי חליפות וצבא עמי, פעם בכה ופעם בכה, וחטאתי להם כל הימים ולא יאמינו לי עוד לעולם. ובפרט כי לך לא היו מעולם דין ודברים עם צ"ב<sup>3</sup> בריש גלי, בעת אשר לי אני הצעיר היו ח"י - לוקי דעות עמו לעיני כל ישראל מדן ועד באר שבע, והיהודים אשר מדן ועד באר שבע המה עדה רעה וחטאה, עדת סרבים וסלונים, אשר אוהב נפשו ירחק מהם. ולא עוד אלא אתה לכשעצמך בא צ"ב<sup>3</sup> אליך ויתרפס לפניך וייכנע מפניך וימלא את תנאיך, וגם שמך ייקרא על מכתב עתו<sup>5</sup>, וגם — אחרון אחרון חביב — שכרך הרבה מאוד; ולי אני עבדך אין לי כול, בלתי אם המכתב אשר כתבת אלי, ומי יודע אם לא אהיה בעיני צ"ב<sup>3</sup> כאורח לא קרוא, ומי יודע אם לא יבוא ביום מן הימים והדבר הזה יהיה לו לכלי מלחמה בידו להשתמש בו, ואז יקרא בענווה ובחסידות כדרכו: ראו, הנה בא גם זה והחזיר על פתחי לנשק עפר רגלי, ואני מו"ל ארך אפיים רחום וחנון!

אמנם כל הדברים האלה אינם אצלי מן העיקר,

<sup>1</sup> י"ל"ג הודיע לפרישמאן באיגרת מ"ח טבת תרמ"ו (נדפסה באיגרות י"ל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 300) שהוא התפייס עם צדרכובים (ארז) וחזר לעבוד במערכת 'המליץ', והוא גם מזמין את פרישמאן, בהסכמת צדרכובים, להשתתף בקביעות ב'המליץ'.

<sup>2</sup> מפטרבורג. <sup>3</sup> צדרכובים (ארז). <sup>4</sup> בלי ספק, <sup>5</sup> כעורך. <sup>6</sup> ובל"ס כפק. <sup>7</sup> כעורך.

<sup>8</sup> במכתב עיתי.

<sup>9</sup> שבועון עברי, שיצא בקניגסברג ב-1876-1880 עלידי מיכאל לוי רודקינזון, ונטה לסוציאליזם.

<sup>10</sup> מכתב עיתי. <sup>11</sup> בגרמנית: מו"ל.

<sup>12</sup> contractus (רומית): חוזה.

<sup>13</sup> על דבר. <sup>14</sup> מיכאל לוי רודקינזון.

<sup>15</sup> הוא 'היום' בעריכת י. ל. קאטור.

כיסו לשלם לאיש כמוני יותר משווה פרוטה, וע"כ<sup>16</sup> אין לי דבר בלתי עמך המבטיח שכר, ומידך אדרשנו; ובלבד שתכתוב לי באר היטב למען אדע מה אתה מבקש ממני, אם להיות לעוזר תמידי ולכתוב לעיתים קצובות, ואם להיות מעירי לעוזר ולכתוב בזמן מן הזמנים מה שאכתוב, ובפרט עלי לדעת את השכר אשר יוכל צ"ב<sup>3</sup> לשלם, כי בן עשרים וחמש שנים אנוכי היום ועלי לדאוג לנפשי וללחמי; וע"כ<sup>16</sup> עשי אצבעותיך כיתידות, בת שירתי, והכניסין לתוך אזניך, ולא תבושי ולא תכלמי בדברי היום כדברים הפ"ש שוטים האלה שאין בהם קרטוב של פאָעזיע, כי תו"ר תך, מורי ורבי, שהורתני, אותה אני מוציא עתה מתוך בני מעי.

מה' שפירא<sup>17</sup> לא קיבלתי כל מכתב בכל הימים הרבים שאני יושב בלאָדו, ובקרוב אכתוב אליו. היש תקוה כי גם מ"ח<sup>18</sup> 'המצפה'<sup>19</sup> יהיה למ"ע<sup>10</sup> טוב ועוד יוסיף לצאת לאור? והנני מבקש סליחתך על מכתבי זה הנכתב בלי סדרים ובסירוגין, כי כואב אני היום וחולה את שיני; ולתשובתך בקרוב אחכה כי כך בטחתי.

והנני עבדך המחכה לפקודתך, דוד פרישמאן.

Lodz, 14/2 Dezember 1885

יט

אדוני!

דבריך אלי במכתבך מיום 27 דנא<sup>1</sup> כתובים במכתב אלוהים, בסודות וברמזים, ואי אפשר לי לרדת לסוף דעתם ולהבין במראה אשר לפני, וגם פיך ענה בך, כי לפי שעה יהיו דבריך סתומים וחתומים ובשבוע הבא תדבר בי "דברים יותר ברורים". מה העבודה

<sup>16</sup> ועל כן.

<sup>17</sup> יל"ג הביע את תמהונו, באיגרת הנוכרת למעלה בהערה 1, שעד כה לא שלח לו המו"ל של 'שיחת תולין', אליעזר יצחק שפירא (אי"ש) בווארשה, עלי הגהה.

<sup>18</sup> מכתב חודשי. <sup>19</sup> ראה למעלה, איגרת יא, הערה 6.

יט

<sup>1</sup> נדפס באיגרות יל"ג, הוצאת וויסברג, איגרת 303.

<sup>2</sup> יל"ג כתב באיגרתו הני"ל: "ולפי שעה מחכים אנחנו עדיין גם לאשרתא דדינא על כתב התחברותי עם צ"ב בדבר המ"לין, וזו היא גם הסיבה שאחרתי את מכתבי".

<sup>3</sup> טעות סופרים. <sup>4</sup> ולדואר.

<sup>5</sup> זוהי תשובה לדברי יל"ג באיגרתו הני"ל: "על קאנטור אתפלא כי חפץ הוא לקחת אליו עוזר מן החוץ, בעת אשר

הזאת לך? העבודה, כי לאיש כמוני יכולת לדבר בש"פה אחרת! ובפרט לא הבינותי מה להאשרתא<sup>2</sup> ולי, אשר תאמר כי אחרת את מכתבך אלי בחכותך עד בוא האשרתא; וכן לא הבינותי בשום אופן את דב"ריך "עד אשר ארא איך יפול דבר הצפירה"; האם ט"ס<sup>3</sup> הוא?

בין כה וכה עלי לעשות רצונך ולהודיע אותך דבר ע"י מוקדם: עד השעה הזאת שאני כותב אליך לא באתי עוד בברית עם איש, ואולם יוכל היות כי היום או מחר או לאחר זמן קרוב ישתנה הדבר, כי על כן באתי בדברים עם שונים ולהפאָסט<sup>4</sup> הקרובה פתרו"נים. בנוגע לה' קאנטאר הוגד לי כי הוא איש אמונים וישר דרך וגם יודע הוא להלוך נגד החיים, ולא אאמין כי יעלה לווייתן כמוני בחכו בעת אשר לא ידע עוד שיש לאל ידו למלאות את אשר הוציא מפיו<sup>5</sup>; ובנו"ג על לליפציג<sup>6</sup>, הנה באו אלינו שמועות רעות כי רדיפת הגרים החלה גם במדינת זאפסען. בנוגע ל'המליץ' אגיד לך האמת, כי לא אדע בעצמי את המנהג שנוהגין בני הדור בבוא עניין כזה לידם, ולא אדע לשית עצות בנפשי. הנו"ג<sup>7</sup> מן 'המליץ', מכ"תבך אלי הכתוב בסודות ורמזים ועוד ועוד, כל אלה יוכיחו לי כי יש דברים בגו, וכי נעשה איזה מעשה מאחורי הפרגוד, וע"כ גם אני אינני יודע לענות דברים ברורים עד בוא אלי מכתבך שהבטחתי. אמ"נם נכון אנוכי לתת ידי אליך (דווקא אליך!) ולקבל שכרי מחיר השורות, ואני בתקוותי כי גם בבואי בב"רית עם מי שיהיה תהיינה לי שעות פנויות לעבוד עבודתי גם לך, ושכרי יגדל; ואולם ראשית דבר אקרא באזניך 'יהי אור! יהי אור!' הסיירה את אלוהי הניכר מקרבך ודבר אלי בשפה ברורה, הראני במחיי צתך טפח מגולה ואל תדבר לעבדך סודות, כי אינני שומע.

מ"ע עוד לא החל לצאת ולא נודע לו עוד כמה חותמים יהיו לו; ובלי ספק בשנה הראשונה יהיה מספרם מעט. ואני לא שמעתי שיהיה לו הון עתק להוציא מכיסו; וא"כ אם תשמע בקולו ללכת אליו עליך לדעת ולחקור היטב במה כוחו גדול להבטיחך למלאות את אשר יוציא מפיו".

<sup>6</sup> באיגרתו הני"ל יועץ יל"ג לפרישמאן: "טוב לך ללכת לליפ"ציג לעבוד עבודה בבית מו"ל הסאלאן". וראה על זה למעלה, באיגרת הקודמת.

<sup>7</sup> בגיליון 89 של 'המליץ' לשנת 1885 נתפרסמו, תחת הכו"רת: 'על מחלת 'לענות משכיל', שתי תשובות, אחת של אב"א מפינסק ואחת של ארנ, למענה פרישמאן בהצפירה', גיליון 41 לשנת 1885, בקשר לפירוש המלה 'עפולים', ראה למעלה, איגרת יד, הערה 12.

בכליון עיניים מחכה אני למכתבך הקרוב שהב-  
טחתי לכתוב בשבוע הבא, וזה יהיה לי לאות אם  
חפץ אתה קרבתי ואם לא.

אוהבך ומוקירך החפץ בהתגלות לבך,

דוד פרישמאן.

Lodz, 31 Dezember 1885

כ

אדוני!

סלח נא לי כגודל רחמיך אשר לא עניתך על מכת-  
ביך האחרונים<sup>1</sup> ועל התלגרמה, כי זה לי אך שעה  
אחת אשר שבתי לביתי מווארשוי, ולא ידעתי כי  
אשמתי, ועתה בשובי ממחר אני לכתוב אליך.  
התנאים אשר הצעת לפני<sup>2</sup> בטובך כרובם כן ימצאו

<sup>1</sup> נדפסו באיגרות י"ג, הוצאת וייסברג, איגרות 307, 309.

חן בעיני, ואין לי להרהר אחריהם אלא על מקצתם,  
כמו למשל התנאי אשר תתנה עמדי כי ידי תהיינה  
אסורות מבלתי יכולת לכתוב דבר או חצי דבר אל  
'היום'; וזה הוא דבר אי אפשר, אחרי כי דבריך  
מאוחרין מדברי ה' קאנטאָר, ואני כבר הקדמתי להב-  
טיח את ה' קאנטאָר כי אשית ידי עמו. והיה אם לא  
תהיה מקפיד בדבר בהיות לתורתי פנים לכאן ולכאן,  
או נכון אני לשרת לפניך בכל אשר אוכל.  
הנה כי כן דע לך כי בכלל ידי לא אסורות, ובשבוע  
הבוע<sup>3</sup> ל<sup>3</sup> אוכל גם אני להשמיעך דברים יותר ברורים.

אוהבך היודע את רבונו

ד. פרישמאן.

Lodz, 9 Januar 1886

<sup>2</sup> כעוזר במערכת 'המליץ'. <sup>3</sup> הבא עלינו לטובה.

## אחרית דבר

היהודית לידי נציגיה הקנאים של הדת היהודית, הרי להת-  
נגדותו של פרישמאן היה גם נימוק אסתיטימוסרי: נפשו  
סלדה מן הכיוון הלאומי בספרות העברית, מפני שראה בו  
מילוליות גרידא, תחית המליצה בצורה חדשה, העמדת פנים,  
חיקוי עולב להלך־הרוחות אצל אומות־העולם (ראה איגרת  
ז, וכן באיגרות פרישמאן בעריכת מלאכי, גיריורק תרפ"ז,  
עמ' נה), ומלחמתו של פרישמאן בסופרים הלאומיים היא חלק  
בלתי נפרד ממלחמתו הכללית נגד המליצה הריקה והטעם  
הקלוקל שבספרותנו.

זהו הרקע הרעיוני למאמרי הביקורת הגדולים של פריש-  
מאן הצעיר: 'ממסתי ספרותנו' — נגד פרץ סמולנסקין;  
'תוהו ובוהו' — נגד 'המליץ', היחיד באותו זמן בין כתיבי  
העת ברוסיה, שדרש בשבחה של 'חיבת ציון', ונגד עורכו אלכ-  
סנדר צדבובים (ארו); 'על הנס' — נגד המשורר יהל"ל;  
הביקורת על הקובץ 'מליץ אחד מני אלף' — שלא נכתבה אלא  
לשם ביקורת ביקורתו של ליליינבלום על שירי יל"ג, שנת'  
פרסמה באותו קובץ (ראה איגרת י').

מאמרים אלה, על חריפותם ושנינותם ועל לעגם העוקצני,  
הקנו אמנם למחברם מקום של כבוד בביקורת העברית, אך  
הקיפוחו באוירה של איבה, שהתבטאה גם בחירופים וב-  
גידופים מעל דפי העיתונות העברית, ובלב פרישמאן גבר  
הרצון לפגוע ביריביו ולנקום בהם בחיצי לשונו, ובייחוד  
בארו, שהוציא ב'1883 תוספת מיוחדת ל'המליץ' גיליון 61,  
ובה דברים קשים על 'תוהו ובוהו' ומחברה, ואכן חפצו זה  
ניתן לו עם צאת הקונטרס 'שפח מגולה', שנוצר כמה וכמה  
פעמים באיגרות שלפנינו. ואלה תולדות הקונטרס הזה:  
עם צאת גיליון האלף החגיגי של 'המליץ' כתב פרישמאן,

עשרים האיגרות שלפנינו, המתפרסמות בפעם הראשונה בדפוס,  
הן מתוך אוסף יל"ג שבגנזי בית־הספרים הלאומי והאוני-  
ברסיטאי בירושלים, וניתנות הן כאן ככתבן וכלשונו, פרט  
לשינויים קלים בכתיב ובפיסוק, למען הקל על הקורא בן-  
ימינו. האיגרות מקיפות תקופה של חמש שנים בקירוב (מאי  
1881 — יאנואר 1886), וחשובות הן לא רק מפאת ערכן  
העצמי, כדוגמאות משובחות של האמנות האפיסטולארית העב-  
רית, אלא גם להכרת היחסים שבין פרישמאן ליל"ג — פרשה  
נכבדה מאוד ורבת עניין, שאנו מקווים לדון בה בהרחבה בזמן  
הקרוב, וכאן נסתפק בהערות אחדות בלבד, הדרושות להבנת  
האיגרות המתפרסמות בזה.

עוד בגיל 14:13 פנה הנער פרישמאן באיגרתו אל יל"ג,  
שהיה בעיני פרישמאן סמל הסופר העברי האירופי (ראה  
איגרת א). אין אנו יודעים אם השיב יל"ג לנער, ומה השיב  
לו. מכל מקום לא היה המשך לאיגרות אלו, ורק בשנת 1881  
שוב פונה פרישמאן ליל"ג. ופרישמאן אז רק בן כ', אך כבר  
פירסם שיריו, סיפורים ומאמרי ביקורת, שעשו רושם והוציאו  
מוניטין למחברם. ובין פרישמאן הצעיר, התוסס והעולה, לבין  
יל"ג העומד כבר על סף השקיעה, נכרתת ברית ידידות, שיסוד  
דה לא רק בהערכה הדדית גבוהה (ראה דברי יל"ג על פריש-  
מאן באיגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרות 288, 306), אלא  
גם בהתנגדות משותפת לאידיאולוגיה הלאומית שהשתלטה  
בספרות העברית בראשית שנות השמונים של המאה שעברה,  
בעקבות הפרעות בנגב רוסיה. גם יל"ג וגם פרישמאן הת-  
בוננו בחרדה אל המתרחש לעיניהם בספרות העברית, ואם  
התנגדות יל"ג מקורה היה בנאמנות לאידיאלים של ההשכלה,  
שלהם נלחם כל ימיו, ובפחד מפני החזרת השלטון בציבוריות

ב-1884, סאטירה עוקצנית נגד צדרכובים, עורך 'המליץ', בשם 'גם זה יובל!', שכותרתה לא התכוון לפרסמה בדפוס, אלא לקראה באוזני חברי הסופרים ההנאתם. ואולם בעטיו של יהושוע מוז (1834-1917) ראתה הסאטירה את אור הדפוס. יהושוע מוז (מוז — ר"ת : מואגר חדש) היה שמו הספרותי של יהושוע סג"ל מואגר חדש, שמשנות השישים של המאה שעברה ועד סופה היה מן המשתתפים הקבועים בעיתונות העברית, ופירסם בה מאמרים וקורספונדציות ברוח ההשכלה. מוז היה בעל לשון שנונה ואיש ריב ומדון, וכל ימיו היה נע ונד ממקום למקום. מבחינה מוסרית היה מעמדו מפקפק, ובחוגי הסופרים העברים היו מרננים אחרי מעשיו המגונים, ולעיתים גם כתבו על כך בגלוי (למשל ביאגרת מקובנו, ב'המליץ' גיליון 77 לשנת 1885. בגלל איגרת זו ניסו אויבי ארו בפטרבורג להניע את מוז להגיש תביעה פלילית נגד ארו, עורך 'המליץ'; ראה איגרת יז). למרות ההבדלים בגיל וב' אופי בין פרישמאן לבין מוז התרקמה בין שניהם ידידות לבבית: מוז הוקיר בפרישמאן את כשרונו הגדול, ואילו פרישמאן, שבעצמו היה באותו זמן בבחינת נרדף ומנוודה, חש רגשי רחמים ואהדה למוז, שידו ככול ויד כול בו, וה' סופרים העברים המכובדים' מלעיבים בו ומבזים אותו (ראה איגרות פרישמאן בעריכת מלאכי, עמ' סג).

והנה באותו זמן שכתב פרישמאן את הסאטירה שלו 'גם זה יובל!', היה מוז ממשתתפיו הקבועים של השבועון 'עברי אנוכי' בברודי, ומלחמת דברים לו, חריפה ודי מגונה, עם ארו עורך 'המליץ' ועם חובבי ציון בכללם. משנודמן מוז לווארשה ב-1884 הראה פרישמאן את הסאטירה שלו 'גם זה יובל!', ומוז נטל את כתב היד מפרישמאן ושלחו, בלי רשות המחבר, לה'עברי אנוכי', והוא נדפס שם בגיליון מז לשנת תרמ"ד. פרישמאן עצמו הצטער על פירסום הסאטירה והתבייש בה (ראה איגרות פרישמאן בעריכת מלאכי, עמ' מז), ואילו יל"ג נהנה ממנה הנאה מרובה (ראה איגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 277). בלבו של יל"ג היתה באותו זמן איבה כבושה לארו, לאחר מחלוקת שנפלה ביניהם וש' בעטיה פרש יל"ג (במאי 1883) ממערכת 'המליץ', ולמקרא הסאטירה של פרישמאן התעורר לחבר אף הוא כתב פלסטר נגד ארו בשם 'טפח מגולה', ובו כמה שירים סאטיריים ('אצבון

בעל העגלה', 'עם עיקש תיתפל', 'לברכה ולא לקללה') ופא' רודיות בסיגנון מאמרו של ארו. יל"ג נתן את קונטרסו לסוקולוב לשם עיון, ובקיץ 1885, כשיל"ג נודמן לווארשה, מסר סוקולוב את הקונטרס, בפקודת יל"ג, לפרישמאן, שנית' נה לו מיל"ג הרשות להוסיף לקונטרס מדבריו ולפרסמו בעי' לום שם מחברו, מאחר שיל"ג התבייש לקרוא את שמו על הקונטרס, שהיה בו הרבה מגסות הרוח ומניבול הפה. פריש' מאן מצא את האיש, שניאות להוציא את הקונטרס ואף לקרוא את שמו עליו — זה היה יהושוע מוז הנ"ל. יל"ג אמנם התחרט אחר-כך על תכניתו לפרסם את החוברת, וכתב על כך לפריש' מאן (ראה איגרות יל"ג, הוצאת וייסברג, איגרת 289), אך כבר נעשה מעשה, ובסוף 1885 יצא הקונטרס 'טפח מגולה' ושם יהושוע מוז קרוי עליו. על דברי יל"ג הוסיף פרישמאן את הסאטירה שלו 'גם זה יובל!', וגם מוז הוסיף מקצת מדבריו (על תכנו המפורט של 'טפח מגולה' ראה: גדליה אלקושי, 'יהודה ליב גורדון המבקר', בתוך 'מצודה' ספר ז, עמ' 484-489).

בראשית יאנואר 1886 נפסקת חליפת המכתבים בין פריש' מאן ליל"ג, ושוב אינה מתחדשת לעולם. והסיבה לכך: שיבת יל"ג למערכת 'המליץ' בסוף 1885. בזמן היעדרו של יל"ג ממערכת 'המליץ' נוכח ארו שאין חילופים ליל"ג, והחליט להחזירו ל'המליץ' בכל מחיר, וגם הקונטרס 'טפח מגולה', שארו ידע כי יל"ג הוא מחברו העיקרי, לא עיכב. סוף סוף נעתר יל"ג לתחנוני ארו וחזר למערכת 'המליץ', אך בתנאים שהציג ושנתקבלו על ידי ארו, היה גם תנאי, שפרישמאן יא עוזר קבוע ב'המליץ', באיגרותיו האחרונות משתדל יל"ג להניע את פרישמאן להיספח על עוזרי 'המליץ'. פרישמאן נטה אמנם לקבל את ההצעה, אך בסופו של דבר העדיף לעבוד במחיצת י. ל. קאנטור, שהתחיל להוציא ב-31 ביאנואר 1886 את 'היום', העיתון העברי היומי הראשון. מכאן ואילך נפרדים דרכי יל"ג ופרישמאן: כל אחד מהם עומד בראש עיתונו, זה ב'המליץ' וזה ב'היום', והעיתונים מתחרים זה עם זה גם מבחינה חמרית וגם מבחינה אידיאולוגית ('המליץ' הטיף ל'חיבת ציון', ו'היום' התנגד לה). פרק חדש ומכאיב מתחיל כעת בפרשת היחסים שבין יל"ג לפרישמאן, אלא שהוא מחוץ לזמנן של האיגרות שלפנינו.

# תרגומים מן הספרות הקלאסית

## מאת חיים וירשובסקי

### תרגום הומירוס

הומירוס, איליאדה / אודיסיה. תרגום מיוונית שאול טשרני-חובסקי. הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשי"ד

ספר ספר ומזלו. יש משום טראגיות בכך, שבו בזמן שטשרניחובסקי היה שקוד על תרגום הומירוס בהכ"סמטרים עבריים, הוכרעה הכף נגד המבטא האשכנזי הישן, שהיה שגור בפיו; וכשהופיעה, לפני כחצי יובל שנים, ה'איליאס' בעברית (טשרניחובסקי קרא לה 'איליאדה'), כבר היתה חומה של הבדלי-מבטא ונגינה חוצצת בין התרגום לקוראיו, ובייחוד הללו מן הצעירים שבהם. והחרדה לגורל תרגומו נשמעת בדברים שבהם סיים את המבוא להוצאה הראשונה של ה'איליאס': "ושבו אני בא ואומר: התרגום נעשה בהכסמטר על יסוד ההברה האשכנזית והנגינה שמלעיל, ואל יבואו מבקרים בטענות שאינם מוצאים את המשקל, כשהם קוראים את השיר... בהברה הספרדית והנגינה הדקדוקית". ברם, לא במה שיטענו המבקרים העיקרי, כי אם כיצד קוראים הקוראים; וכבר בימיו של המתרגם ערעור זה על המבטא כאילו בא וחותר עתידו של התרגום.

על כך השיבה העברית החיה שבפינו תשובה שאינה משתמעת לשתי פנים, ושוב אין מקום לשאול כיצד קוראים הקוראים. אבל היום כאשר הוצאה חדשה של שירי הומירוס בתרגומו של טשרניחובסקי מוגשת לקהל, יש מקום לשאול שאלה אחרת: האם כדאי הוא התרגום הזה שנתעלם לשמו — ולו גם לשעה — מחוקי הנגינה השגורים בפינו, כדי שנוכל לקרוא כהלכה את ההכסמטרים שיסודם בנגינה שעבר זמנה? לדעתי כדאי וכדאי הוא שנעשה כך לשמו, ולא משום שאין עדיין בעברית תרגום אחר של הומירוס, כי אם משום שהוא תרגום בעל ערך רב בזכות עצמו. מבחינת הנגינה שירי הומירוס בתרגומו של טשרניחובסקי והשירה העברית המקורית שנכתבה במבטא האשכנזי ובנגינה מלעיל דינם אחד.

ההכסמטר העברי עניין חשוב הוא ומיוחד במינו, אבל אחרי ככלות הכל אינו אלא אחת הבעיות של תרגום הומירוס, ומן הדין הוא שלא נסח דעתנו מן האחרות. כי הבעיות של תרגום הומירוס לעולם זמנן, כיוון שאין — וספק אם יוכל להיות — תרגום מוחלט של הומירוס. לא זו בלבד ששפת התרגום משתנה מדור לדור, אלא שהבנת המקור והגישה לתרגומו משתנות אף הן בהמשך הימים. כל דור ודור על כרחו שהוא מחדש את תרגום הומירוס, ודורנו זה, דור דוברי עברית במבטא הספרדי — לא כל-שכן. ודווקא משום כך ראוי לנו לעיין בבעיות כלליות אחרות של תרגום הומירוס, כפי שהן מתגלות בנוסח העברי של טשרניחובסקי.

דבר זה, שקצב ההכסמטר העברי של טשרניחובסקי בתרגום הומירוס אינו מתיישב עם דרכי המבטא והנגינה שלנו, דומני, הוא שהסיח דעתנו מן החשיבות העקרונית של עצם המעשה שעשה טשרניחובסקי בשעה שתירגם את הומירוס לעברית בהכסמטר רים. אני אומר 'חשיבות עקרונית' מפני שמעשה זה יש בו משום הכרעה בשאלה גדולה ויסודית של תרגום הומירוס — שאלת הצורה. מן המפורסמות הוא שאין שני תרגומים, אפילו הם בלשון אחת ובני דור אחד, שווים זה לזה. אבל בין התרגומים הרבים של הומירוס אתה מוצא שהם שונים זה מזה תכלית שינוי לא בפרטיהם בלבד, כי אם גם — וב-עיקר — באפיים ובצורתם הכלליים. דבר זה חל על תרגומים בני דור אחד לא פחות מאשר על תרגומים בני דורות שונים. רבים בארץ מכירים את ה'אודי-סיה' בפרוזה אנגלית חדשה מאת רייו (Rieu). תרגום זה יצא לאור פחות מחמש שנים אחרי ה'אודי-סיה' בתרגומו של טשרניחובסקי. ואף על פי ששניהם קרובים בזמן, הרי כמעט שאין למצוא שני תרגומים של יצירה אחת שיהיו שונים זה מזה כמותם. ודבר זה בלבד דייו להזכירנו, שעדיין אין הסכמה אפילו בשאלה היסודית, באיזו צורה יש לתרגם את הומירוס?

יש שהם סבורים, שהשאלה אינה שאלה, משום שלדעתם דבר המובן מאליו הוא שאת הומירוס יש לתרגם כצורתו, כלומר בדרך פיוטית ובהכסמטרים. אבל תולדות התרגום של הומירוס מוכיחות בעליל, שדבר זה כלל וכלל אינו דבר המובן מאליו. הכל יודעים שהשירה האפית היוונית מראשיתה ועד סוף פה, במשך תקופה ארוכה מאוד של אלף וחמש מאות שנה בקירוב, נכתבה בהכסמטרים; הכל מודים ששירי הומירוס ביוונית לא יתוארו בלי ההכסמטר. ואף על פי כן עובדה היא שמתרגמים מעטים בלבד בזמנים החדשים תירגמו את הומירוס בהכסמטרים, בעוד שרוב המתרגמים החדשים תירגמוהו שלא כצורתו. דומני, שנוכל ללמוד כמה דברים חשובים לענייננו, כשנתבונן בסוגים העיקריים של תרגומי הומירוס שלא כצורת המקור. ורוצה אני לעמוד על שני סוגים בלבד: תרגומים בפרוזה ותרגומים בחרוזים.

נפתח בתרגומים הפרוזאיים. ודאי אין אני מתכוון לתרגומים פרוזאיים שנועדו בשביל לומדי יוונית, לקריאה בצד המקור. כן אינני מתכוון לתרגומים שנעשו בפרוזה משום שהמתרגמים נרתעו מפני השייך או נתייאשו ממנה, מחמת קשיי התרגום הפיוטי. מתכוון אני לתרגומים שנעשו בפרוזה מטעמים עקרוניים ולא משום שהם קלים יותר. והטעמים הם מעין אלה: שירי הומירוס הם סיפורי עלילה, ב'איליאס' נפרשת טראגדיה אנושית על יריעה של מלחמה גדולה. ב'אודיסיה' עולה לפנינו פרשת נדודים והרפתקאות גבורה. הומירוס, אילו חי בימינו, היה כותב פרוזה ומספר את סיפורי העלילה שלו בצורת רומאן. על כן נתרגם את הומירוס בפרוזה ונגיש את סיפוריו לקורא זמננו בצורה שבה הסכינ לקרוא סיפורי עלילה. כך, בקירוב, יש שמנמקים את התרגום הפרוזאי של הומירוס.

אפשר היה להסכים להנחות האלה, אילו כתב הומירוס את ה'איליאס' וה'אודיסיה' כדרך שכתב, למשל, הוראטיוס, את הסאטירות והמכתבים שלו. כלומר מר אילו היתה יצירת הומירוס פרוזאית בלשונה ובסגנונה אף על פי שהיא כתובה בהכסמטרים. ברם ה'איליאס' וה'אודיסיה' אינן פרוזה בהכסמטרים כי אם שירה, שלא תחדל להיות שירה אפילו תסלק ממנה את המשקל הפיוטי, משום שלפי הרגשתנו לשונה וסגנונה ודרכי הבעתה מידותיהם מידות פיוט מובהק הן. ולפיכך כשאתה בא לתרגם שירה זו בפרוזה, אתה עומד לפני ברירה: אם רצונך שהפרו-

זה שבתרגומך תהא אמיתית, על כרחך שתשנה את צביון הלשון והסגנון של המקור; ואילו אם תעדיף להיות נאמן לצביון המקור, בעל כרחך אתה מתר- גם את הומירוס בפרוזה שהיא פרוזאית רק למראית עין; אמנם אין בה קצב של שירה, אבל סגנונה הוא סגנון של שירה. בזה יהיה התרגום מעין פאראפראזה בלבד; ובוזה יהיה התרגום מעשה שעטנן.

נפנה עתה לתרגום הפיוטי בחרוזים. לפני מאה שנה בקירוב, בשעה שצורת התרגום בחרוזים היתה מקור בלת מאוד, טען מתיו ארנולד, במסתו 'על תרגום הומירוס', טענה עקרונית נגד התרגום בחרוזים. טענה זו היא שהחריזה אינה נאה לתרגום הומירוס משום שהיא מצמידה בעל כרחך את השורות זו לזו, שבמקור אין תלויות זו בזו, ועל ידי כך משתנה שטף השיר. לפי עניות דעתי הדין עם ארנולד. שהרי אפי' לו בצורת החריזה הפשוטה ביותר, חריזה של שורות סמוכות, מחזירות אותנו אזיננו בסופה של כל שורה זוגית לסופה של השורה שלפניה, באופן שבתרגום יש למעשה צמד-שורות, בעוד שבמקור אין השורות צמודות זו לזו בסופן, והקשר שביניהן, כל שיש-נו, הוא קשר סינטקטי בלבד; ואין צריך לומר שחריזה מסובכת יותר מפרקת את השיר הרצוף לבתים בתים. עד כמה עלול אפיו של השיר ההומרי להשתנות בעטייה של חריזה מעין זו, אפשר לראות מן הדוגמה שאביא מיד; ואני מקדים ואומר כי לשם הבלטת ההבדלים בחרתי כוונה בדוגמה קיצונית. אבל תחילה נתבונן בקטע מה'איליאס' ד', 422-8, בתרגומו של טשרניחובסקי:

כְּמִשְׁפָּרֵי יַמִּים מְתַגְלָגְלִים וְתִכּוּפִים עַל-חֹף רֵב־תְּרוּעָה,  
בְּאִים מְתָרוֹמְמִים בְּעֵטְיָה שֶׁל-רוּחַ מְעַרְבִית מְגַלְגְּלָתָם,  
הוֹלְכִים וְצָבִים בְּלִבֵּיָם וּבְרַעְמֵי רַעַם מְתַפּוֹצְצִים  
אֶל הַיַּבְשָׁה וּבְקוֹל, מְתַעַקְלִים בֵּין צוּקֵי הַסְּלַע,  
שׁוֹאֲפִים עַל וּמְתָרוֹמְמִים, וְיוֹרְקִים קֶצֶף מְלוּחַ, —  
כְּכֹה נִהְרָו אֲזַ בְּנֵי הַדְּנָאִים בְּגִדּוּדִים  
תִּכּוּפִים וְשׁוֹאֲפֵי לָחֶם.

והנה אותו הקטע בתרגומו האנגלי של גלדסטון (המדינאי הנודע):

As when the billow gathers fast  
With slow and sullen roar  
Beneath the keen northwestern blast  
Against the sounding shore :

First far at sea it rears its crest,  
 Then bursts upon the beach,  
 Or with proud arch and swelling breast,  
 Where headlands outward reach,  
 It smites their strength, and bellowing flings  
 Its silver foam afar ;  
 So, stern and thick, the Danaan kings  
 And soldiers marched to war.

התרגום של גלדסטון הוא תרגום פיוטי יפה מאוד, אבל יכול אתה לומר עליו מה שאמר בנטלי בשעתו על התרגום המפורסם של פופ: It is a pretty poem, but must not be called Homer השיר אבל אל ייקרא עליו שם הומרוס).

אין בדעתי לבקר את התרגומים השונים של הומירוס. מה שאמרתי על תרגומי הומירוס בפרוזה ובחרוזים לא בא אלא בשביל להראות בעקיפין, שלא מטעמים היסטוריים בלבד, אלא גם מטעמים אסתטיים, יש יתרון עקרוני לדרך תרגומו בהכסמטר על כל דרך אחרת. ודאי אין ללמוד מדברי, שכל תרגום בהכסמטר הוא מיניה וביה טוב מתרגום בלא הכסמטר. גם תרגום זה יכול והוא תרגום רע, בעטיו של המתרגם. אבל אין בכך כלום משום יתרונה העקרוני של דרך התרגום הזאת. וייתכן ששאלת הצורה של התרגום ההומרי פניה מתחילתה פנים אחרות, אילו לא היה ההכסמטר עצמו עניין קשה מאוד. את ההכסמטר יש לסגל לשפת התרגום, וסיגול זה הוא עצמו מעשה יצירה שאין עשייתה קלה. ומכאן אתה רואה גדולת מעשהו של טשרניחובסקי שקם ויצר הכסמטר עברי!

מחמת המבטא הספרדי והנגינה הדקדוקית נעלמים השיגיו של טשרניחובסקי בתחום ההכסמטר, אבל אין הם מבטלים אותם. ואני סבור שלהכסמטר רים שלו, אף על פי שכתובים הם בנגינה שעבר זמנה, יש בשבילנו יותר מערך היסטורי בלבד. אמת, יש בתרגום טשרניחובסקי לא מעט הכסמטרים לקויים, אם מצד הקצב או מצד המבנה, אפילו לפי קריאה בנגינה מלעיל. אלא שהלקויים מיעוט הם והטובים הם הרוב, כל שאפשר להם להיות טובים בעברית. ומן ההכסמטרים הטובים שלו יש ללמוד הרבה, גם בימינו. כי בתרגומים עבריים אחרים מן השירה האפית הקלאסית אין אתה מוצא את המגרעות שביהכסמטרים הלקויים של טשרניחובסקי, אבל לעתים

רחוקות אתה מוצא בהם את היתרונות שבטובים שלו. ועל הדבר הזה כדאי לעמוד, לא לשם שבח או גנאי, כי אם לשם לימוד.

הקצב של ההכסמטר העברי יסודו בחליפות של הברות מוטעמות ולא-מוטעמות. לפיכך נוטה הוא מטבע ברייתו לצורה של הכסמטר שחמש ה'רגלים' הראשונות שלו דומות לדאקטילים. לשון אחר: ההכסמטר העברי נוטה ללבוש צורה של חרוז בן שבע עשרה הברות שהראשונה, הרביעית, השביעית, העשירית, השלוש-עשרה והשש-עשרה מוטעמות הן, כגון:

פְּנֵי לֵי | מוֹזָה הַ | גְּבֵר / זֶה | רִבְּהָ | סִיּוֹן, שְׁ | גְּדָד.

כל חרוז כזה בפני עצמו אין בו להלכה שום פגם. אבל כשבאים עשרות או מאות ואפילו אלפי חרוזים כאלה בזה אחר זה, מוכרח הרצף החדגוני להשרות שעמום. בהכסמטר העברי בצורתו המצוייה קשה מאוד להפיג את השיעמום הזה, משום שקשה מאוד ליתן בו 'רגל' בת שתי הברות במקום 'רגל' בת שלוש הברות. וזכות גדולה היא לטשרניחובסקי שעשה מאמץ בעקביות ובשיטה להקדים רפואה למכת השיעמום של ההכסמטר העברי שיצר. "לכן אנוס הייתי — אומר טשרניחובסקי, עמ' 223 — להשתמש במקום הספונדאוס בטרוכיוס (רגל בת שתיים הברות, והנגינה על הראשונה, דוגמת 'דרך')". כלומר ההכסמטר שלי הוא הכסמטר מעורב, כדי שלא לשעמם במונוטוניה את הקורא וכדי לתת למשקל גמישות ידועה". פרי המאמץ הזה ניכר בחרוז כגון:

פְּכָה | שְׁח, עְ | זָבָם / וְ | יֶפֶן | אֶל־הָאָ | חַרִים,  
 (איליאס, ד' 292).

ומחרוז זה אתה למד מה אפשר לעשות, כשהעושה מבין מה נדרש ממנו לעשות ויודע לעשותו. איני יכול לומר שמאמצי טשרניחובסקי דרכם הצליחה בכל מקום ומקום. אך הרושם שלי הוא שהשיגו בדרך הנכונה לפתרון הנכון גדולים יותר מכפי שמקובל על הבריות.

הדבר שציינתו כהישג נראה בעיני רבים כמכשלה, ואפילו ש. שפאן — במאמרו 'על האפוס ההירמירי ועל תרגומו העברי', 'הארץ' מיום 10.9.54 — אפילו הוא כותב כדברים האלה: "שימוש זה של טרוכיים במקום ספונדאיים אמנם מכניס גיוון במבנה החרוז, אבל הוא הורס את השטף הרייתי של

ההאכסמטר ומשמש הכשלה ועיכובים בשעת הקריאה השוטפת". וחבל, שסתם שפאן ולא פירש על איזה ריתמוס הוא מדבר: אם ריתמוס מוכני חוזר, לפי הסכימה החדגונית של הכסמטר בן שבע עשרה הב-רות שיש בו שש הטעמות במקומות קבועים, או על קצב של דברי שירה, כשהמלים מוטעמות לפי משה-מעותן במשפט ובליוי המשקל הזה. אין אני מוצא שום הכשלה ועיכובים בשעת הקריאה השוטפת (בנ-גינה מלעיל) של החרוז

פְּכָה שָׁח, עֲזָבָם וַיִּפֶן אֶל־הָאֲחָרִים,

אף על פי שיש בחרוז זה שני דאקטילים בלבד, משום שכל ההטעמות שבחרוז זה באות במקום שהן צרי-כות לבוא לפי טבע הנגינה מלעיל, והיינו מטעימים את המלים הללו ממש באותו האופן לו באו כסדרן במסכת פרוזאית. ובוזה יתרונו השני של ההכסמטר של טשרניחובסקי. בהכסמטרים הטובים שלו — כש-אתה קוראם בנגינה שבה נכתבו — יוצא הקצב מאליו, משום שאין טשרניחובסקי מטעים לצורך המשקל מלים שהמשפט אינו מחייב את הטעמתן.

כאן המקום להעמיד את הקורא על בעיה של ההכסמטר העברי בנגינה הנכונה, שעדיין לא נמצא לה פתרון המניח את הדעת (כמעט שאמרת: את האוזן). את ההתאמה הגמורה בהכסמטר העברי, בין ההטעמה לצורך המשקל לנגינה הטבעית של המ-לים, מקבלים על נקלה בנגינה מלעיל, אך בנגינה השגורה בפנינו קשה להשיגה בלי אמצעי-דחק ומעשי אונס. ההכסמטר העברי הושתת על ידי יוצריו על ההנחה, שבכל מקום אשר בו חל בהכסמטר הקלאסי ה'איקטוס' (Takttschlag, temps frappé, beat, ictus) חייבת לבוא נגינת המלה (accent). לפי הנחה זו חייב ההכסמטר העברי להתחיל בהברה שבאה עליה הנ-גינה. דבר זה קל ופשוט בתכלית הפשטות במבטא שנגינתו מלעיל. אך במבטא שבפינו מיעוט שבמיעוט הן המלים שנגינתן באה על הברתן הראשונה, ועל כן נדירות התיבות שאפשר להתחיל בהן את ההכס-מטר. לפיכך אין תימה שכותבי ההכסמטרים במבטא הדקדוקי נוטים להסתייע במלים בנות הברה אחת לשם פתיחת ההכסמטר, ויש תרגומים עבריים מן השירה היוונית שבהם שנים מכל שלושה הכסמט-רים מתחילים במלה בת הברה אחת. על ידי כך ניצלה הסכימה המטרית, אבל שכרה יוצא בהפסדה של השירה. רבות מהמלים בנות הברה אחת בעברית הן

כינויי גוף ומלות, והללו בדרך הטבע אינם כרגיל מלים עיקריות ושמשמעותן מרובה במשפט, ולפיכך אין מטעימים אותן אלא לצורך הדגשה או הבלטה מיוחדת. אולם כשמלים אלה באות בראש ההכס-מטר, שהטעם והנגינה, ש'איקטוס' ו'אקצנט', דבר אחד הם בעל כרחן מוטעמות הן, והמלאכותיות שב-דבר צועקת עד לב השמים.

מלאכותיות זו אינה מחוייבת המציאות. היא תול-דה של גישה שלא כהלכה לבעיית היחס בין האיקטוס לאקצנט בהכסמטר. בנידון זה, דומני, עלינו ללמוד מן הרומאים, שהיו הראשונים שסיגלו את ההכס-מטר לשפה שטבע האקצנט שלה הוא כטבע האק-צנט שבשפתנו (בעוד שליוונית העתיקה היה 'אק-צנט' שטבעו שונה מטבע ה'אקצנט' שלנו). בהכס-מטר הרומי אנו מוצאים מה שהפילולוג הגדול ריטשל (Ritschl) קרא בשם "דיסהרמוניה הרמו-נית של איקטוס ואקצנט". פירוש הדבר, בתכלית הקיצור הוא, שבארבע ה'רגלים' הראשונות של ההכ-סמטר יש מקום למתיחות שבפירוד בין האיקטוס לאקצנט, ואילו בשתי ה'רגלים' האחרונות לעולם הם מתאחדים. בקריאה אמנותית, להבדיל מקריא-תם של תלמידים, יש לקרוא את שני החרוזים הרא-שונים של ה'איניאיס' כדלקמן:

Árma virúmque cáno, Troíae qui prímus ab  
óris  
Itáliam fáto prófugus Lavínaque vénit  
litora — etc.

הדעת נותנת שבהכסמטר העברי אפשרית רק מידה פחותה של דיסהרמוניה בין איקטוס לאקצנט משיש בהכסמטר הרומי, משום שאין בעברית, כפי שיש ברומית, הבדל ניכר בין הברות ארוכות לקצרות. אבל אין ספק בעיני שחיתכן גם תיתכן בהכסמטר העברי מידת-מה של דיסהרמוניה, ולכל הפחות ב'רגל' הראשונה, בלי שייפגם הקצב; ואפשר על ידי כך לגאול את ההכסמטר העברי לפחות מן המלאכור-תיות של התחלות תכופות במלים בנות הברה אחת. אל נא נשכח שאין עסקנו בהכסמטר בודד. כשאנו קוראים את הומירוס אנו קוראים אלפי הכסמטרים בזה אחר זה, ואין מקום לחשוש שמא ישתבש הקצב אם מפקידה לפקידה יודמן חרוז שאינו מתחיל בהב-רה מוטעמת, או חרוז שיש בו מספר ההברות הדרוש להכסמטר אבל רק חמש הטעמות. מה שאני אומר אינו השערה בעלמא. דברים כאלה נעשו, ובהצלחה,

Którego więzi boginka, - przeto się ozwie w te słowa :

“Dzeusie, rodzicu i wy, wieczni szczęśliwi bogowie !

רק בשורה הראשונה ובאחרונה יש הברה מוטעמת בראש ההכסמטר, אבל אין שום קושי לקרוא כהלכה את יתר ההכסמטרים, ואין הקצב משתבש בהם. לדעתי אפשר ללמוד מן הדוגמאות הללו, ומרביות אחרות כיוצא בהן, היכן הדרך לתקנת ההכסמטר העברי לפי הנגינה שבפינו.

גם בזמנים שמקובל היה לכפור במציאותו ההיסטורית של המשורר הומירוס ובאחדות ה'איליאס' וה'אודיסיאה', לא כפר איש באחדות הסגנון ההומירי. סגנונו של הומירוס מובהק בתכונותיו, ויפה כיוון ורגיליוס כשאמר שיותר קל להוציא מידי הרקולס את אלתו מאשר לקנות במשיכה חרוז של הומירוס. קל למדי לחקות את הנוסחאות הקבועות ואת 'תארי-הנוי' (epitheta ornantia) הקבועים, המצויים אצל הומירוס לרוב, אבל מעטים הצליחו ליצור סגנון פיוטי שישווה לסגנונו של הומירוס בפשטות, בהירות ובלא-אמצעיות. מה עלול לקרות לשירת הומירוס, כשהיא עוברת את כור ההיתוך של תרגום שסגנונו שונה מסגנון הומירוס, אפשר לראות מן הדוגמה שאביא מיד.

תחילה אתרגם בפרוזה את סוף דבריו של סרפידון לגלבקוס, 'איליאס' י"ב 322 ואילך: "אילו ניתן לנו שלא לדעת לעולם זקנה ומוות, אם נמלט מן המלחמה הזאת, בעצמי לא הייתי נלחם בין הראשונים ואף אותך לא הייתי שולח לקרב המביא תהילה לגבר; אך עתה, אף על פי שאנו מוקפים אלפי מלאכיי-חבלה של המוות, שאין לבן-תמותה מפלט ומנוס מהם, בוא ונלך, בין אם נגיש אנהנו לאחראת משאלת לבו ובין אם הוא יגישה לנו".

את הקטע הזה מתרגם פופ כדלקמן :

Could all our care elude the gloomy grave  
Which claims no less the fearful than the  
brave,

For lust of fame I should not vainly dare  
In fighting fields, nor urge thy soul to war :  
But since, alas ! ignoble age must come,  
Disease, and death's inexorable doom ;

בשפות מודרניות. אביא לדוגמה קטע מן ה'איליאס' ספר ו', 441 ואילך, בהכסמטרים אנגליים של מתיו ארנולד (בקטע הזה מדבר הקטור אל אשתו אנדרומה-כה) :

Woman, I too take thought for this ; but then  
I bethink me

What the Trojan men and Trojan women  
might murmur,

If like a coward I skulked behind, apart from  
the battle.

Nor would my own heart let me ; my heart,  
which has bid me be valiant

Always, and always fighting among the first  
of the Trojans,

Busy for Priam's fame and my own, in spite  
of the future.

For that day will come, my soul is assured of  
its coming,

It will come, when sacred Troy shall go to  
destruction,

Troy, and warlike Priam too, and the people  
of Priam.

כל קורא השומע מה שהוא קורא, יראה מאילו כי בתשעה חרוזים אלה יש שלושה שבתחילתם מתיחות בין האיקטוס לאקצנט וההטעמה היא לפי האקצנט. שהרי איש לא יטעים, למשל, בשורה השביעית

For that day will come  
Fór that dáy will cóme  
אלא יטעים day will come . ואף על פי כן שום קורא בר-דעת

ובעל-אוזן שומעת לא יתקשה בקריאת ההכסמטרים הללו ולא יפקפק בכך שבאמת הכסמטרים הוא קורא.

דוגמה אחרת. התחלת הספר החמישי של ה'אודיסיאה' בתרגומו הפולני של יוזף וויטלין :

Już się jutrzeńka podniosła z łoża pysznego Tytona

I światło nieci dla ludzi i światło nieci dla bogów.

A właśnie nieśmiertelnicy zasiedli kołem na wiece,

A między nimi gromiący Dzeus, jako wódca najwyższy.

Atoli w duszy Ateny zamieszkał żal za Odyssem,

The life which others pay, let us bestow,  
And give to fame what we to nature owe.

פופ הביע את הרעיון של סרפידון בצורה פיוטית גאה, אבל בצורה לא הומירית לחלוטין, ולא דוקא מפני שתרגומו אינו מדויק, כי אם בראש ובראשונה מפני שהוא תרגום ריטורי וסגנונו אינו פשוט ואינו בלתי אמצעי. ואם אתה קורא עתה את דברי סרפידון בתרגומו של טשרניחובסקי מיד אתה רואה מה בין תרגום לתרגום:

רעי, ואלו מלטנו נפשנו מתוך המלחמה,  
זקנה לעד לא יגרנו וחי אלמות חלקנו, —  
הן לא הייתי אז יורד לקרב אל בין כל החלוצים  
אף לא שלחתי גם אותך בקרב, הוא תהלתו של גבר;  
אפס כעת, פי סבנו כל-מוקשי המות הרבים,  
אשר אין מנוס מהם ומפלט לבן-תמותה, נא הבה  
נצא ונתן לאחר, או הוא יתן לנו, תהלה!

כשאמרתי בראשית דברי שתרגומו של טשרניחובסקי הוא תרגום בעל ערך גם בשבילנו, אף על פי שהקצב שלו לקה בעטיים של הבדלי מבטא ונגינה, חשבתי בראש ובראשונה על סגנון השירה ההומירית שנשמר בתרגום הזה. אמנם, כל מי שהשווה את תרגומו של טשרניחובסקי למקור היווני יודע שיש ויש מקום לטעון טענות מטענות שונות כנגד פרט זה או זה בתרגום. אינני מתעלם מן הטענות הללו וחלילה לי לזלזל בהן. אבל על אף הטעויות והשיבושים הלשוניים לא יהיה זה פאראדוכס אם אומר שתרגומו של טשרניחובסקי עולה בהרבה על כמה וכמה תרגומים אחרים שהם מדויקים ממנו בהרבה.

מה אנו מבקשים בתרגום פיוטי? מה תפקידו של המתרגם דברי שירה? טיטלר (Tytler) במסתו הידועה על עקרונות התרגום מביא את דנהם (Denham) שאמר על המתרגם של שירה: it is not his business alone to translate language into language, but poesie into poesie. (עניינו לא לתרגם מלשון ללשון בלבד אלא משירה לשירה). אין צורך להסכים למסקנות שהסיקו דנהאם וטיטלר מן הכלל הזה, בשביל להסכים לעצם הכלל, שהוא בלא ספק נכון. אצל תרגום של דברי שירה אי אתה יכול לומר מעין מה שאומרים אצל ענייני ממונות: שמור על הפרוטות והדינרים יישמרו מאליהם. מצויים תרגומים של

דברי שירה שיש בהם כמעט כל המלים שיש במקור, ואינם חסרים דבר — זולת השירה שבמקור. אצל טשרניחובסקי נתקפחו לפעמים הלשון והקצב, אבל לא השירה של הומירוס. הנה הסיום היפה להפליא של השיר השמיני (553 ואילך) של ה'איליאס' בתרגומו:

ישבו כל-אותו הלילה הטרויים על-שדה המלחמה  
עני נפש וגאים, ורבות משואות להטו.  
כוכבי שמים מזהירים, שעטרו לבנה מפיקה  
נגה ואורות, עת נחו הרוחות במרחבי האיתר;  
ונשקפו מצפות הקרים, וצוקי הסלעים יופיעו,  
עמקי יערות יראו, מרחבי האיתר יגלו,  
פוכבי מרומים יציצו, ויגל לב רועה עדרים, —  
ככה שם רבו המדורות, הציחו הטרויים בין נחל  
פסנתוס ובין האגניו, אל-מול פני אליוס הקדושה.  
אלף מדורות האירו על-פני כל-המישור, ובאור כל-  
מדורה ומדורה ולנגהה חמשים גבר ישבו.  
ועמדו הפוסים לועסים כסמת ושעורה לבנה,  
סוס סוס על-רכבו, מחפים לאאוס על-כסא תפארתה.

כך לתרגם יכול רק משורר. ואחד הדברים הגדולים שהמתרגם העתיד של הומירוס לעברית יכול ללמוד מתרגומו של טשרניחובסקי הוא שאת הומירוס יכיר לים — וצריכים — לתרגם רק משוררים.

## הרומאן של אפוליוס ותרגום-תרגומו

לוקיוס אפוליאוס, חמור הזהב. תרגם עמוס קינן. היצאת "ישראל", תל-אביב, תשי"ד. 214 עמודים

[א]

מתוך שרידי הספרות הנובליסטית הרומית הגיעו אלינו שתי יצירות-מופת: 'הסטיריקון' (כפי שרגי-לים לומר בימינו) של פטרוניוס ו'חמור הזהב' של אפוליוס. מהרומאן של פטרוניוס נותרו רק קטעים, והמפורסם שבהם ידוע בשם 'משתה טרימאלכיו'. אבל הרומאן של אפוליוס נשתמר בשלמותו, והוא הדוגמה האחת של רומאן שלם ובעל היקף שיש לנו בספרות הרומית העתיקה.

שם הרומאן, כפי שנמסר בכתבי היד, הוא 'מטא-מורפוזות', כלומר שינויי-צורה או, אם תרצו, גלגולית-

נאמר שם בפירושו, שהסיפור הוא *fabula Graecanica* — סיפור בנוסח יוון. אותו סיפור המעשה בפלוגי לוקיוס שנהפך לחמור וכל קורותיו ותלאותיו עד שזכה לחזור ולהיות בן־אדם, מצוי בידינו גם בנוסח יווני קצר בספר 'לוקיוס או החמור' של לוקיאנוס (או פסידוו־לוקיאנוס; החוקרים נחלקו בעניין המ־חבר ולא כאן המקום להאריך בזה). היחס שבין שני הסיפורים הללו אינו ברור כל צרכו\* על כל פנים יש ביניהם דמיון רב בפרטים חשובים. ולאור הדמ־יון הזה מאלפת מאוד ההשוואה בין סיומיהם השו־נים זה מזה.

בסיפור היווני מביאים את לוקיוס החמור לתיאטרון, שישכב עם אשה לעיני עם ועדה. והנה בתוך התי־אטרון רואה הוא בידי אדם אחד שושנים (שהן הס־גולה שבכוחה להחזיר לחמור צורת אדם), והוא חוטף ואוכל אותן, ומיד הוא חוזר להיות בן אדם. לאחר מכן הולך הוא להראות עצמו למטרונית אחת שהת־אהבה בו בהיותו חמור, אבל עכשיו היא מגרשת אותו מעל פניה, ובאירוע סאטירי זה נגמר הסיפור. שונה לגמרי סיום סיפורו של אפוליוס. גם אצלו מביאים את לוקיוס החמור לתיאטרון שישכב עם אשה לעיני הצופים. אבל הוא בורח משם ומסתתר על שפת הים. בלילה לאחר בריחתו נפלה עליו אימת פתאם והוא טובל במי הים ומתפלל אל מלכת הש־מים. זו מתגלה אליו בדמות ובשם האֶלה איזיס ומבטיחה לגאול אותו מצרותיו. למחרת היום, בשעה שמתקיים טקס חגיגי לכבוד איזיס, מושיט הכהן — לפי מצוות האֶלה — זר שושנים לחמור. ומשאכל את הפרחים חוזר החמור להיות בן־אדם. הוא מתקדש במסטורין של איזיס. הולך לרומה ונעשה שם עורך דין, וזכה להצלחה, מתקדש גם במסטורין של אוז־ריס, נעשה פרנס במקדשו ומתהלך לעין השמש וראשו מגולה.

ואותה פנייה דתית בשלבה האחרון של עלילת לוקיוס לא זו בלבד שמשנה את מהלך הסיפור 'המיל־סי' אלא גם מעבירה את סיפור־המעשה ממש לעולם אחר: לעולמו של המחבר. בתחילת הרומאן לוקיוס הוא איש קורינתוס; בסוף הרומאן הוא איש מדאו־רוס (עירו של אפוליוס). מחבר הספר בא במקומו של גיבור הסיפור. והדעת נותנת, שהפרשה הדתית בסיום הספר כתובה על דברים שנתנסה בהם המח־

\* מי שעניינו בשאלה זו ייעין בספר *Geschichte der römischen Litteratur von M. Schanz*, חלק שלישי, מה־דורה 3 (1922), עמ' 106 ואילך.

צורה, אבל לא גלגולים סתם. גם בדברי הפתיחה לסיפורו מבטיח המספר להשמיע סיפורים מפליאים שתכנם שינויי צורה ושינוי מזל של בני אדם, והרי זה רמז ברור ל'מטאמורפוזות'. ואילו השם 'חמור הזהב' נזכר לראשונה אצל אבי הכנסיה אוגוסטינוס, מאתים שנה ומעלה אחרי מותו של אפוליוס, ובשם זה נודע הספר לקוראי תרגומו הרבים.

המשפט הראשון של 'חמור הזהב' מתחיל במלים אלו: "אך אני אפרוש לפניך שורה של מעשיות בנו־סח 'המילסי' הידוע". מהו הנוסח 'המילסי', או הסי־פור בנוסח מילטוס (*sermo Milesius*)? 'סיפורי מיל־טוס' (*Milesiaka*) של היווני אריסטידס איש מילטוס תורגמו (מוטב נומר 'עובדו') לרומית בידי ההיס־טוריון קורנליוס סיסְנָה (בשליש הראשון של המאה האחרונה לפני ספ־ה'1) ונודעו בשם *Milesiae*, כלומר *Milesiae fabulae* — סיפורים בנוסח מילטוס. מן הסיפורים האלה נותרו שרידים עלובים בלבד, ואינם מצטרפים אלא לכמה עשרות מלים. אבל ידוע לנו מעדויות ברורות כי סיפורים אלה הצטיינו בדברי פריצות וליצנות. ספרו של סיסנה נעשה אב־טיפוס לסוג ספרותי; וכשאפוליוס אומר שיכתוב בנוסח 'המילסי' הרי זה כאילו אמר, שסיפורו כתוב בנוסח הסיפור האירוטי המבדה. דבר זה הולם, בדרך כלל, את עשרת הספרים הראשונים (בקירוב), עד אמצע פרק י"ז בתרגום העברי של 'חמור הזהב'. מה שאינו כן בספר האחד עשר, הספר האחרון של הרומאן.

בספר י"א אוריתה של העלילה היא אוריה של מסטורין דתי ושל כובד ראש. ואל יחשוב החושב כי יש באותה נימה של רצינות והתעלות שבספר זה משום העמדת־פנים של אירוניה. די לו לאדם שישווה את התיאורים ההומוריסטיים של אֶלי האולימפוס באגדת ארוס ומסיכה, המשֹבצת בתוך 'חמור הזהב', עם תיאור האֶלה איזיס בספר י"א, ומיד יווכח, שדב־רי אפוליוס על איזיס אמורים בתום ויושר. התפילה של לוקיוס אל מלכת השמים כתובה כולה לפי נוסח התפילות המקובל וברוח הסינקרטיסמוס הדתי של ימי אפוליוס. וכל יתר הדברים שנאמרו בספר י"א בענייני הדת של איזיס דברי אמת הם מבחינה היס־טורית וארכיאולוגית. אבל היא הנותנת: רוח זו של דתיות נאמנה ושל כובד ראש אינה מתיישבת על נקלה עם המתכונת הידועה של הסיפור 'המילסי'.

ולא סטייה מדפוסי 'הנוסח המילסי' בלבד אתה מוצא בספר י"א של 'חמור הזהב'. העלילה שברומאן של אפוליוס אינה מקורית מצד תכנה, ובדברי הפתיחה

בר ומתוך חוויות שהתרגשו עליו. הלא אפוליוס העיד על עצמו לפני שופטיו, שהתקדש בפולחני-מסטורין של אלים רבים (Apologia, 55).

מחמת אופיו המיוחד של ספר י"א עלתה לא פעם השאלה, מה ראה אפוליוס לסיים סיפור 'מילסי' באוירה של קדושה. תשובות שונות ניתנו לשאלה זו, ולכל המסתעף ממנה, וכל תשובה ותשובה לפי טעמו של המשיב. \* נדמה לי, שניטיב לעשות, כש-נבדוק את הפנייה הדתית שבסוף הסיפור, לא לאור כוונותיו הגלויות או הנסתרות של המחבר, כי אם לאור העלילה שברומאן. כי אל לנו לחשוב, ש'חמור הזהב' הוא מהרזות של נובילות בלבד. אמנם הרבה סיפורים שלא מגוף העלילה משובצים בתוך הסיפור העיקרי. אבל העלילה שבסיפור החמור אינה בשום פנים מעין חוט שחרוזות בו הנובילות השונות, חוט שאין לו ערך משלו, וכל ערכו אינו אלא שהוא מאגד את הנובילות לכריכה אחת. אדרבה, יכול ואתה מסלק את כל התוספות הנוביליסטיות המכונסות בתוך הרו-מאן, ואף על פי כן תתקיים עלילה בעלת שיעור ומשמעות משל עצמה.

ראינו למעלה, שהמספר היווני של 'לוקיוס או החמור' סיים את סיפורו בדרך הטבע, כביכול, בעוד שאפוליוס נזקק לסיוע מן השמים. ונשאלת השאלה: כלום יש הגיון פנימי בסיום זה; כלום העלילה של לוקיוס אצל אפוליוס מחויבת מציאותה שיהא סיומה בידי-שמים, סיום המביא לפנייה של שינוי הוויה מן הקצה אל הקצה בחייו של הגיבור ובגון קולו של הסיפור? לכאורה — אין הדבר כן. שהרי יכול לוקיוס לחזור ולהיות בן אדם אפילו לא יסייעוהו מן השמים. יודע הוא שהסגולה שבכוחה להחזיר לו צורת בן אדם גנוזה באכילת שושנים. כן הוא יודע, שימי האביב באו ובקרוב ישוב ויפרח הפרח הגואל (29, X, =עמ' 192 בתרגום העברי). ואמנם גם לאחר ההת-גלות של איזיס לא שב והיה לוקיוס החמור לאדם עד שאכל שושנים, ולמאי נפקא מינה, שאכל פרחים הללו מידיה של כהן או שבעצמו נטל אותם משיח שושנים באחד הגנים? הלא השושנים עושות את המעשה המאגי מאליהן. אבל הקורא את סיפורו של לוקיוס בעיון ובלא דעות קדומות עד מהרה יעמוד על כך שאין הדברים פשוטים כל כך. גלגול זה שנתגלגל לוקיוס בחמור הוא גילוי אסונו של לוקיוס

\* בשאלות אלו דן זה מקרוב מאמרו של אריה (הוא סר ליאון) סימון, "חידת 'חמור הזהב' לאפוליאוס", בקובץ "אש-כולות", ספר א', ירושלים תשי"ד, עמ' 11 ואילך.

אבל לא סיבתו. הגורל (Fortuna) האכזר הוא שעשאו לחמור, והגורל האכזר רודף את לוקיוס ואינו פוסק מלהביא עליו כפעם בפעם פורעניות חדשות כפי שנשמע לנו מכמה וכמה מקומות במהלך הסיפור (ראה: 2-3 = VII, 23; עמ' 122; 17 = VII, 23; עמ' 126; 24 = VIII, 140; 1 = IX, 146). וכסוסף סוף זוכה לוקיוס לראות את זר השושנים ביד הכהן, כפי שהבטיחה לו איזיס, מה הוא אומר? "אמנם ראוי אני לזר" — [זר הוא כידוע אות נצחון] — "עתה ידע-תי שבכוח ההשגחה של אלת האלות תגבר ידי על הגורל הנאבק עמי באכזריות" (deae maximae provi-dentia adluctantem mihi saevissime Fortunam su-perarem, XI, 12). ולאחר שחזר לוקיוס והיה לבן אדם אומר לו הכהן (XI, 15) שהיסורים שהביא עליו הגורל העיוור הוליכוהו בלא יודעים אל האושר של האמונה. מעתה הרי הוא בן חסותו של הגורל, אבל של גורל שיש לו עינים לראות. ולהלן מכריז הכהן: הנה לוקיוס חוגג את נצחונו על גורלו — ecce... Luci-us de sua Fortuna triumphat. הווה אומר, סגולתה המאגית של אכילת שושנים יכולה להחזיר ללוק-יוס צורת אדם; אבל אין היא יכולה להצילו מתג-רת יד-הגורל האכזרית. כוח אחר דרוש כאן, שיבוא להצילו מסערות הגורל ולהביאו אל "חוף המנוחה ומזבח הרחמים". אפוליוס התיר את סבך העלילה ברוח אמונתו ודעותיו, ומכאן הפרשה הדתית בס-יום הרומאן שלו.

'חמור הזהב' הוא ספר רב עניין ופעמים, למשל באגדת ארוס ופסיכה, אפילו מרתק הוא את הקורא, אבל ספר שמח איננו; אתה מוצא בו מעט מאוד מאותה שמחת חיים פשטנית, מאותו צחוק מלב קל, מאותו הומור סלחני שאתה מוצאם לרוב ברומאן של פטרוניוס. החיים שמתאר אפוליוס מלאים חושים ותאוות, אבל יש בהם גם מן האכזריות לשמה, מן השוד והרצח, בגידה והונאה, והגרוע מכל — מן הפ-חד; אימה מפני המופלא ממך, ומורא מפני סקרנותך הדוחפתך לחקור במופלא ממך. ואין סתירה בין חיים אלה ובין בקשת מפלט בחיק המסטורין של איזיס. אינני מוצא בספר תעמולה דתית, והסברה שהיתה לאפוליוס כוונת פולמוס נגד הנצרות תלויה, לדעתי, על בלימה. אבל נראה לי, שיש עניין ב'חמור הזהב' מבחינת תולדות הדת. בספר י"א תיאר אפוליוס להפ-ליא לא בלבד את האוירה של דת איזיס בימיו, אלא גם את החוויה של ה-*conversio*, גילוי אמונה של

האנגלי של גרייבס משום ש'חמור הזהב' בתרגומו העברי של עמוס קינן אינו אלא תרגום תרגומו של גרייבס. אמנם שמו של גרייבס לא נזכר בשער הספר העברי ואף לא בהקדמת מתרגמו. קינן אינו אומר אלא ש"התרגום העברי של הספר נעשה לפי התרגומים החדשים לאנגלית, שהותאמו לדרישותיו של הקורא בן ימינו". אבל תלותו של קינן בגרייבס, ובגרייבס דווקא, גלויה לכל מי שיש לו עינים לראות. ואביא דוגמה אחת. במקור (1, 21) כתוב :

Is finis nobis et sermonis et itineris communis fuit. nam comites uterque ad villulam proximam laevorsum abierunt. ego vero quod primum ingressui stabulum conspicatus sum accessi et de quadam anu caupona ilico percontor: "estne, inquam, Hypata haec civitas?" adnuvit.

שפירושו: זה היה קץ שיחתנו והליכתנו בצוותא. האנשים שנלוויתי אליהם שניהם פנו שמאלה לעבר חווה סמוכה, ואני ניגשתי לפונדק ראשון, שנודמן לי בכניסתי ומיד שאלתי פונדקאית זקנה אחת: "הזאת היא העיר היפטה?" נייענה לי הן בראשה. גרייבס (עמ' 41—42) מתרגם :

Here our ways parted. They turned off towards a group of houses to the left of the road; I went straight on.

## CHAPTER II

### At Milo's House

I knocked at the door of the first inn I saw. An old woman opened it. "Good afternoon, Mother" I said. "Is this the town of Hypata?"

She nodded without speaking.

והנה תרגומו של קינן (עמ' 18—19):

"כאן נפרדו דרכינו. הם פנו לעבר קבוצת בתים משמאל הדרך; אנוכי המשכתי בדרכי ישר.

פרק שני

בביתו של מילו

דפקתי בדלת הפונדק הראשון שנודמן לי. אשה זקנה פתחה לי. 'השלום עליך, אמי', אמרתי. 'האם עומדות רגלי בעיר היפטה?' היא נדה בראשה ולא אמרה דבר."

ברור לגמרי, שהמתרגם העברי תרגם את תרגומו של גרייבס פסוק פסוק כצורתו, וההבדלים שבין שני התרגומים הם הבדלים שלא מדעת: מסתבר שאין המתרגם העברי יודע כי 'דפיקה בדלת' אינה 'דפי-

אמת (ואין בכך כלום מהי אותה אמונה) והמפנה המכריע בחייו של אדם שבא עם הגילוי הזה. ועל כן, דרך אגב, אין לומר שגיבורו של אפוליוס הוא אישיות מטושטשת ולא עקבית בהליכתה. ההרפתקן הסקרן נעשה למאמין עניו, לא מחמת טשטוש אישיו-תו על ידי אפוליוס, כי אם מתוך הפנייה הדתית שאירעה לו.

[ב]

עתה נעסוק בתרגום שלפנינו. לפני ארבע שנים, בקירוב, יצא לאור בסדרה 'ספרי-מופת של הוצאת פנגווין' תרגום אנגלי חדש של 'חמור הזהב' לאפוליוס יוס שתרגמו הסופר הנודע רוברט גרייבס. \* סיסמתה של הסדרה הזאת היא: 'תרגומים חדשים לדור החדש'; וגם גרייבס נקט בתרגומו דרך של מודרניות. אבל דרך זו אצל תרגום של יצירה עתיקה אפשר שתתגלה בשתי פנים: מודרניות של התרגום ומודרניזציה של היצירה המתורגמת, ואין שתי מידות אלו שוות. כל לשון חיה נוטה להשתנות במרוצת הזמן, ולפיכך גם דרכם של התרגומים לשפות חיות להתיישן מחמת תמורות זמן אלו. וכשמדובר ביצירות מתורגמות שאין הדורות פוסקים מלקרוא בהן, יש צורך מפקידה לפ-קידה בתרגומים חדשים שיהיו הולמים את לשון הדור. מודרניות שמשמעותה התחדשות מעין זו — ברכה רבה בה. מה שאינה כן מודרניזציה של היצירה המתורגמת. מתכוון אני למגמתם של מתרגמים מסוי-מים הכופים על היצירה צורה בת זמנו של התרגום, שתהא דומה כאילו חיברוה לא בזמנו של המחבר כי אם בזמנו של המתרגם. במודרניזציה ממין זה נפתח פתח רחב לשינוי המקור בידיים, ואפילו לסי-לופו, ואפשר שלא מדעת. משניתנה רשות למתרגם לשנות מן המטבע שטבע המחבר, מי יאמר לו די, כשיתחיל להוסיף ולגרוע בשביל לסגל את היצירה למה שנראה בעיניו הלבוש המודרני המבוקש. וכך עלול המתרגם להגיע למעין 'עיבוד' היצירה המקור רית, אפילו אם לא נתכוון מלכתחילה אלא לתרגמה בלבד. פעמים אירע כך לגרייבס, כל אימת שנטל רשות לעצמו להעדיף את טעמו ודמיונו שלו על הנאמנות למקור.

אנוס הייתי לפתוח את דברי בהערות על תרגומו

\* The Transformations of Lucius, otherwise known as The Golden Ass, by Lucius Apuleius. Translated by Robert Graves. The Penguin Classics, 1950.

קה על הדלת', וכן אינו יודע שהעברי 'נד בראשו' להבעת צער ולא לאמירת הן. וכיון שהתרגום העברי אינו אלא תרגום תרגומו של גרייבס מן הדין שנראה מה בין זה למקור. גרייבס הוסיף מדמיונו את הד- פיקה על הדלת, את פתיחת הדלת על ידי הזקנה, ואת ברכת השלום של לוקיוס. תוספות אלו פרטים של מה-בכך הן אצל תוכן הסיפור. אבל אצל קצב הסיפור ודרכו יש בהן משום שינוי, הואיל ויש בכך משום שינוי במערכת הדברים, בין הדברים שהמחבר מדלג עליהם, או פוטרם בשתים שלוש מלים, לדב- רים שהעדיף להשתהות אצלם. שינויים כאלה, המ- צויים לרוב בתרגום של גרייבס, יש בהם רושם המצ- טרף קימעה קימעה ובסופו של דבר נמצא אפוליוס המתורגם מספר את סיפורו, לא לפי דרכו של אפול- יוס המקורי, אלא לפי הדרך שטעמו של גרייבס כפה על התרגום. זאת ועוד אחרת. הספר של אפוליוס מחולק במקור ל"א ספרים המסומנים במספרים בל- בד. בתרגומו של גרייבס (ושל קינג) יש "ט פרקים, וכל פרק ופרק כותרתו בראשו. ייתכן שהחלוקה של גרייבס נוחה יותר לקורא. אבל בין שהיא כך ובין שאינה כך ודאי שאינה לפי המקור, ופעמים מביאה היא לשינוי בסדריה הפנימיים של היצירה. ספר א' במקור מסתיים במקום שיש הפסקה במהלך העלילה העיקרית: לוקיוס, גיבור הרומן, עולה על יצועיו ונרדם. ואילו אצל גרייבס (וקינג) סיפורו של אריס- טומנס (סיפור שאינו שייך לעלילה העיקרית) עיקר הדברים בפרק א'. והפיכה זו באה ומסיטה את ההט- עמה שבהפסקה מתחום העלילה העיקרית של הרומאן לצדן של החטיבות הנובליסטיות המשובצות בתוך הרומאן אבל אינן שייכות לגופו של הסיפור בכללו. ומידה זו ודאי שמשנה את פני הדברים.

בייחוד בולטת המודרניזציה של היצירה בסגנון התרגום של גרייבס. הוא כותב בהקדמתו (עמ' 10):

In my translation I have made no attempt to bring out the oddness of the Latin — — — paradoxically, the effect of oddness is best achieved in convulsed times like the present by writing in as easy and sedate an English as possible.

גרייבס ראה את הבעיה, אבל הוא השתמט ממנה בטענה אבסורדית, ולא פרדוכסית. וכל שתהא דעתו של אדם בן ימינו על סגנונו של אפוליוס, סגנון זה לא היה משונה בעיני בני דורו, כשם שסגנון הבארוק או סגנון הרקוקו לא היו משונים בעיני בני זמנם.

אפוליוס כותב בסגנון מעושה עד כדי הצטעצעות בלשון. אינו נלאה מלבקש רשמים. חביבות עליו שורות של חוליות קטנות מקבילות זו לזו בתוכנן ובתבניתן, בהטעמותיהן ובסיומיהן. יש אצלו הרבה מלשון נופל על לשון ומדמיון צלילים ושאר מיני עיטורים וקישוטים וסילסולים. כן הוא מרבה להש- תמש במלים ישנות נושנות שכמעט נידחו מן הספ- רות, וגם במלים שמקומן הרגיל בלשון שירה ולא בלשון פרוזה. ודאי, אין לשון כזאת ניתנת לתרגום כצורתה; אף על פי כן משהו שקול כנגדה דרוש כאן, שיהא רשמו על קוראי התרגום דומה או קרוב לרשמו של המקור על קוראיו. אבל תרגום בשפה קלה, שכיחה ורוגעת אי אפשר לו שיבוא במקום הסגנון הבוזז והגדוש של אפוליוס, שבשעתו הת- פעלו ממנו. אמנם בונינים מאוחרים יותר ניתכו עליו חרפות על חרפות. עכשיו כל הרוצה לחרף — יבוא ויחרף; אבל המתרגם את אפוליוס אינו בן-חורין להתעלם מסגנונו. ואף על פי ששורת האמת מחייבת לומר, שתרגומו של גרייבס קריאתו נעימה בזכות עצמו, והלוואי והמתרגם העברי היה מגיע למעלתו, הרי הדברים אמורים בלשון האנגלית, שכמה תרגו- מים של אפוליוס, וביניהם גם תרגום מדוייק, קדמו בה לנוסח גרייבס. לצדו של התרגום המדוייק יש באנגלית מקום גם לתרגום חפשי מאוד כתרגומו של גרייבס. אבל בעברית, שהתרגום הראשון נשאר על פי רוב בתוקף המסיבות תרגום יחיד, לא היה מקום לצאת בעקבות גרייבס, ותרגומו של קינג העמד במ- קום שאינו ראוי לעמוד בו.

לא באתי לבקר את דרכו של גרייבס, אבל מכיוון שתרגומו הוא שתורגם לעברית, הריני חייב להעמיד את קוראי התרגום העברי, שאינם מצויים אצל המ- קור הרומי, על עניין אחד שחשיבותו גדולה להבנת הספר כולו. לא פעם נשאלה השאלה מהו פשר הרו- מאן של אפוליוס, שבתחילתו אדם נהפך לחמור במ- סיבות של פריצות ומעשי-כשפים ובסופו חוזר החמור להיות בן אדם באוירה של מסטורין דתי? כלום כל כוונתו של אפוליוס לשעשע את קוראיו בסיפורי מעשיות משונים, או שמא גם כוונה אחרת לו?\*, גרייבס סבור שב'מטאמורפוזות' יש גם מעין אבטו- ביוגרפיה רוחנית של אפוליוס. לפירוש כזה של הספר יש לכל הפחות נקודת אחיזה מצד צורתו. הרומאן כתוב בגוף ראשון, כלומר גיבור העלילה

\* ראה ההערה שבעמוד 58.

היא עד מאוד, אם אשווה זאת אל מה שראיתי בקר רינתוס לאחרונה. אחד העוברים הכשדים הטיל ריג-שה בכל העיר בתשובותיו המדויקות שהשיב על כל השאלות אשר נשאל". לפי המקור יוצא שלוקיוס היה איש קורינתוס (וזה מתאים למה שנאמר גם בדברי הפתיחה לסיפור על מוצאו מן "האיסתמוס של אפירה" היא קורינתוס), ואילו לפי התרגום יכול ואתה רואה אותו שהיה רק עובר אורח שנודמן לשם. ובדומה לזה אתה קורא בעמ' 206 (וגם כאן נאמן קינן לגרייבס): "בינתים פשטו השמועות על עלילותי ועל חסדה של האלה לכל עבר; גם אל עירי מדאורה הגיעה השמועה, שם כבר ביכו עלי כעל מת. מיד שכחו כל עבדי, משרתי וידידי את צערם ומיהרו אל קורינתוס"... במקור אין זכר לשני שמות הערים שבתרגום. במקור נאמר שהבאים באו ממולדתו של לוקיוס. המטאמורפוזה של לוקיוס התרחשה, כפי שהוא מספר בעצמו, בעיירה קנכריאה הרחוקה מקור רינתוס מהלך ששה מיל. אין שום קושי לומר שקרובי לוקיוס ועבדיו באו כולם מקורינתוס אל קנכריאה. ועל כל פנים, הסברה שבאו ממדאורוס לקורינתוס אין לה אחיזה בטכסט.

הייתי יכול לסיים דברי במקום זה, אילו השכיל קינן לתרגם את גרייבס כהלכה. דא עקא, שיש בתרגומו של קינן גם חסרונות משלו עצמו. לשון מקורו האנגלי מבצבצת לפעמים מתוך העברית שלו, כגון "חובה עליכם להבין" (עמ' 187) — you must understand — "שהוראתו במקום זה — צריכים אתם לִדְ-stand Right, "אלים נכבדים ואֵלוֹת" (עמ' 107) — Right honourable gods and goddesses. והאֵלוֹת, כלום אינן נכבדות?! "נושא הספל" (עמ' 103) — cup-bearer. משרת בא להזמין בשם גבירתו את לוקיוס לסעודה. גרייבס מתרגם את דבריו בדפוסי לשון המקובלים באנגליה. קינן מתרגם את גרייבס מלה במלה כצורך תה האנגלית, והנה התוצאה (עמ' 50): "מיטב האי-חולים מאת הגבירה ביררהינה, ולוא יואיל האדון ברוב טובו לזכור את ההזמנה לסעודת הערב, אשר האדון הואיל לקבלה בנדיבותו אמש". יודעי אנגלית ודאי בידם להחזיר את הנוסח מתוך העברית. "אם כה ואם כה, בחשבי על כך, הרי אם..." (עמ' 56) —

And anyhow, when I come to think of it, if...

בצדם של החטאים ללשון, אתה מוצא גם חטאים לעניין שיוצאים מאי ידיעה של פירוש המלים ואי ידיעה בעניין גופו כאחת בנוסח האנגלי. הדבר הגרוע מכל שנתקלתי בו עד עתה נמצא בעמ' 197, בתפי-

הוא המספר גופו, וכפי שכבר ראינו, בסוף הסיפור באמת אין בין המחבר ובין גיבור העלילה ולא כלום. לפיכך עמדו ודרשו: כלום כל הסיפור על לוקיוס נועד לשקף את נסיונות המחבר וחוויותיו, או החטיבה הדתית האחרונה בלבד נועדה לכך? לשון אחר: האם גיבור העלילה המספר את סיפורו והמחבר כותב הספר בן אדם אחד הם בכל מקום ומקום, או כך הם במקום מסוים שבסוף העלילה? ויהא פתרון הבעיה הדקה הזאת לכאן או לכאן, אך ברור על כל פנים שאי אפשר לפתור אותה מתוך שמניח אתה מראש את הפתרון הרצוי לך ורואה אותו עובדה קיימת. אבל זהו המעשה שעשה גרייבס, ואין כוונתי למבוא שלו כי אם לתרגומו גופו. בדברי הפתיחה לסיפור אתה קורא אצל קינן (המתרגם מגרייבס מלה במלה): "...עתיד אתה להתענג על ספור מוזר זה, שהוא מחרונות מעשיות-התולים... וקראתיה בשם 'גלגול'". הרשני נא להציג עצמי בפניך. אני הוא לוקיוס אפורה ליאוס, יליד מדאורה אשר בצפון אפריקה, נצר לשור רש יווני עתיקי-יחש". המלים המודגשות אינן במקור הרומי. \* והוספתן מעמידה מלכתחילה לפני הקורא עניין זה, שהמחבר וגיבור העלילה אדם אחד הם, כאילו עובדה כאן שאין להרהר אחריה. אבל מניין לו גרייבס שהאיש המוצג כאן לפני הקורא הוא המחבר ולא גיבור העלילה? הלא שום שם לא נזכר כאן, ומי לידינו יתקע כי המחבר אינו משחק כאן במשחק מחבואים, כביכול, עם הקורא, ומדבר בפתיחת הספר פעם כמחבר ופעם כגיבור הסיפור? ומנין, דרך אגב, הבטחון ששמו הפרטי של אפוליוס היה לוקיוס, כשמו של גיבור הרומאן? הלא שם זה אינו בא בקדומים שבכתבי היד, ונמצא רק במאוחרים שבהם.

ברור הדבר, שגרייבס התאים את הטכסט של אפוליוס לתפיסתו של האופי האבטוביוגרפי של הספר והוא עשה כך לא במקום זה בלבד. לוקיוס, גיבור העלילה, עוד קודם שנהפך לחמור מספר פעם על מגיד-עתידות כשדי "המסעיר כעת בתשובותיו המופלאות את כל העיר 1172 אצל בקורינתוס" Corinthi nunc apud nos passim Chaldaeus quidam hospes miris totam civitatem responsis turbulentat, II, 12 והנה בתרגום העברי (הנאמן בזה למקורו האנגלי) אתה קורא (עמ' 30) "סבורני, כי דרך נבואה נאמנה

\* והא הדין לגבי המלים "בילדותי הובאתי לאחונה ללמוד" וכו' במשפט הסמוך. במקור נאמר: שם למדתי.

תרגום שכזה, אילמלא היה צחוק זה משבתה של הספרות העברית.

הארכתי את הדיבור בשביל שיראו כל הנוגעים בדבר, מה עלול לעשות תרגום מכלי שני, ללא זיקה למקור וללא ידיעת העניין. חוששני, שהתרגום של פנינו אינו תופעה יוצאת דופן, אלא אות מבשר סכנה. והסכנה ברורה ומוחשית. הצורך בתרגומים גדל והור' לך, ומספר המתרגמים הבקיאים פוחת והולך. שוק הספרים אינו מחכה, ואם לא ייעשה דבר של ממש להכשיר ולעודד מתרגמים בני-סמכא שיתרגמו מכלי ראשון, יתפשטו תרגומים כושלים ומכשילים מכלי שני.

לתו של לוקיוס אל מלכת השמים. את הפסוק של גרייבס

or whether as Artemis, the physician sister of Phoebus Apollo, reliever of the birth pangs of women, and now adored in the ancient shrine of Ephesus

תרגם קינן: "ואם ארטמיס הנך, אחותו של פבוס אפולון המקל על צירי לידתן של נשים, הנערצת במקדש העתיק באפוזוס". אי ידיעה של העניין וידיעה פגומה בלשון האנגלית חוברו יחדיו ועשו את אפולון לאל המקל על צירי-הלידה. ודאי אפשר לעשות לצחוק

## סולתה של שירת ספרד בדורנו

### מאת אהרן מירסקי

השירה העברית בספרד ובפרובאנס בעריכת חיים שירמן, כרך א', הוצאת מוסד ביאליק-דביר, עמ' 628+כ"ג

לפנים מקלעי היהדות, ויש שאף הקדישום לגבוה. ואמרו שירי קודש ברוחב דעת שקנו משירת ערב ובמשקל היתדות. מימיה של ספרות ישראל לא היתה שירה שהיא עברית במהותה ומתובלת ומבושמת בב-שמי שירת עמים במידה עדופה, שתהא דעתנית ומ-בוננת, מקושטת בכל מיני קישוטי נוי, עמוקה בחכ-מתה ומצומצמת בלשונה כשירה העברית שבספרד. חיזיון דומה לזה עמד להתרחש גם בתקופת ההש-כלה, אבל הדור לא היה ראוי לכך. בתקופת ההשכלה שעה שחזרה השירה והתדפקה על הלבבות, מצאה אותם מלאים בחכמת התורה. ראשוניה של השירה העברית כולם בני בית היו בחדרי התורה, ולכאורה לא היה חסר דבר שיחזור לעולם אותו צירוף של שירה ודעת התורה. אלא שאותה שעה היתה לתר-בות העברית שעת בין השמשות, שזה נכנס וזה יוצא. שני הדברים הללו אין אתה מוצא אותם מצורפים אלא אצל גורדון ואצל ביאליק. אבל לא זה ולא זה לא היתה שירתם במקום תורה, לא בין העמודים

השירה העברית שבספרד היא פרי זיווגן של מסי-בות שלא היה כמותו בספרות העברית בכל תולדו-תיה. במשך כל הימים לא היתה דעת תורה מרובה מצורפת עם ידיעת הלימודיות, בצירוף דבוק וחבור כבתקופת ספרד. לימוד היה המשך התפתחותו של לימוד התלמוד, שקיבלוהו מרבותיהם הגאונים, והם חיזקוהו ושתלוהו בחילופי המקום ובמהלך הזמן. וב-צדם של שערי זוהר תורה שהיו באים בהם נפתחו לפניהם שערי זוהר חכמה: כל המדעים והלימודים של חכמת הערבים, שהיתה אותה שעה ברום מדר-גתה. המשוררים העברים שישבו שם ינקו שפעי שפ-עים מספרות ערב, והם מילאו את כל חללה של רשות חכמתם ושל יפי נפשם משירת הערביים, ואף נטלו משם יתר על בית קיבולם. אבל כיוון שהיו שורשיהם מרובים בתרבות ישראל לא עקרה אותם רוח הזמן מבית מטעתם, ולא הוציאו את קודשיהם לחוץ, כפי שאירע לבעלי יצירה יהודים בדורות האחרונים בארצות אירופה, אלא הכניסו את חוליהם

אמרו שירה, אלא אחורי בית המדרש. הרבה תורה והרבה חכמת יהדות הביאו אל השירה העברית, אבל עד שלא כלה הפסוק מפיו של ביאליק, באה שירה אחרת שלא היתה בינה לבין שירתו אלא דמיון של לשון בלבד.

ואף על פי שהשירה הספרדית מסוגלת בכל המידות הטובות הללו, ואין אדם מוצא לא אותן ולא כיוצא בהן בשום מקום אחר, מכל מקום לא באה הספרות העברית החדשה להסתפק ממנה. משוררי ספרד שביקשו לבנות את השירה העברית לא מנעו עצמם מלצאת אל מחוץ לתחומם ולהביא משם לבנים לבני-ינם, ואילו הספרות העברית החדשה ששירת ספרד בתחומה היא שרויה, לא באה אליה ולא נטלה ממנה כלום; שמא משום הרים וגבהים של שינויי תרבות ושל שינויי טעם ושל קשיי הסברם שגבהו בינה לבניה. ודאי מתבקש עכשיו לדור שיקרבו אליו את שירת תם של משוררי ספרד, שיבררו לו מתוכה את היפה מן היפה; מן השירים שהיו נאים לשעתם ולמקומם — את שנאים גם לזמן הזה, שבני ימינו יוכלו להיאות להם. הרי מידת ההפלגה שהיתה אהובה בימי הביניים, אינה אהובה כן בימינו. דרך דוגמה לשון זה בשבחו של הידיד:

נְרַב פִּיִּם—וְהוּא קִטָּן בְּעֵינָיו / וְרַם כְּהָר—וְצִפְרָן עֲמָסוּ.

ר' שלמה אבן גבירול שאמר כך בשבחו של יקותיאל ידידו, בשירו 'בחר מהחלי' (שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול, מהד' ביאליק ורבניצקי, ח"א, 47), ודאי אמר כדרך המשבחים בימיו ולפי טעמים של הקורא-אים בזמן ההוא, ואילו קורא בן זמננו קשה עליו לראות את ההגזמה מופלגת כל כך.

ועוד, כיוון שהשירים אמורים בלשון שמזמן אמיר-תם לזמננו נתחלפו הרבה מהוראותיה ודרכי שימור-שה, צריכה לשון השירים שיחזירו אותה לעיקרה ויפרשו את השירים על דעת אומריהם. כגון ר' יהודה הלוי שהוא אומר על גופו שאינו מחזיק את לבו, שה-לב מבקש לפרוח לארץ-ישראל, מה לשון הוא אומר:

הַיּוֹכְלוּ פְּגָרִים / הַיּוֹתֵם חֲדָרִים  
לְלִבּוֹת קְשׁוּרִים / בְּכַנְפֵי נְשָׁרִים.

הרי לא בגופו מת הוא מדבר אלא בגופו חי, אלא שכך היה משמעו של לשון 'פגרה' בימי הביניים, ממש כלשון 'גוף' בימינו. ור' סעדיה גאון אף הקיף לו לשונות מעודנים ונאים ואמר: "פגרו הרך והענג,

אשר כל-ימיו יעודדנו" ('אם לפי בחרך', מבחר השיירה העברית לבראדי ווינר, עמ' נ"ה).

ועוד, שיריהם של משוררי ספרד יש בהם ציורים מתרבות זמנם ודימויים שהיו מקובלים על דעת הב-ריות בספרד, ואין הקורא בן ימינו מכיר אותם. דרך משל ר' משה אבן-עזרא אמר בשירו 'גודדי לילי' לכ-בודו של יוסף אבן בתאת, שני בתים אלה:

וְעוֹ יֵלִין בְּצִנְאוֹרוֹ, וּמִמֶּר / דְּרוֹר פֶּזֶר עָלַי פָּנָיו נְטָפִים  
וְגַן שׁוֹשָׁן עָלַי לְחַיּוֹ, וְהַפְּקִיד / לְשִׁמְרוֹ הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים

מה הם נטפי 'המר דרור'? ומה טיבם של 'הנחשים השרפים', ומה ענינם לכאן? אי אתה עומד על פי-רוש הדברים אלא מתוך הציורים שהיו רגילים בספרד. שומות-של-הן שבפני הבחורים היו משולים על בני הימים ההם כטיפין של מור, שגונו שחור, הפזורות על הפנים; ותלתלי השער השחורים שב-ראשו של תשחורת שלחיי סמוקות, ציירום בדמיון נחשים השומרים על גן של שושנים. וכן מתבקש לו לקורא בן זמננו, שהורגל על ידי הביקורת החדשה של הספרות, לדמות צורה של שיר ליוצרה, שיפרשו לו את תולדותיו של המשורר ואת פניה של שירתו, ויכללו בשבילו את הפרטים העולים מן השירים לכללים כללים.

ספר 'השירה העברית בספרד ובפרובאנס' במהדור-רת פרופ' חיים שירמן, שיצא עכשיו לאור, הוא חלק ראשון של אנתולוגיה לשירה הספרדית, שהיה בה שני כרכים, ובגדריה יהיו נכללים שיריה של תקופה בת חמש מאות שנה ומעלה, מאמצע המאה העשירית עד לסופה של המאה החמש-עשרה. בחלק הראשון באו שיריהם של שלושים ושנים משוררים; הוא פורח במנחם בן סרוק שאותה שעה "התחילו לצפצף" דברי שירה בספרד, כלשונו של ר' אברהם בן דאוד, והוא כלה ביצחק בן אברהם אבן-עזרא שבשעתו הגיעה השירה שבספרד לדרגתה העליונה. אף-על-פי שבחשבונו הזמן אין כאן אלא מאתיים שנה, לפי חש-בון המעשה אתה מוצא כאן מחצית מדוקדקת של אותה שירה. זוהי כל תקופת הבניין של השירה הספרדית, וכאן אתה מוצא את גדולי משורריה של ספרד: את ר' שמואל הנגיד, ואת ר' שלמה אבן-גבירול, את ר' משה אבן-עזרא, את ר' יהודה הלוי ואת ר' אב-רהם אבן עזרא. אלו שבאו לאחריהם כבר מצאו היכל של שירה עומד על תלו, ערכי שיר קבועים, ציורים ודימויים ולשון גדורה בגדריה, מנופה וצחה וגמישה

שהיא נאה לומר, ולא היו צריכים להוסיף תוספת של מעשה בנייה, אלא נתפרנסו מן הנכסים שהתקינו להם אבות השירה.

מבוא מקיף לספר יבוא בכרך השני, ועמו יבוא מפתחות ונספחים (הקדמה עמ' י'). אבל גם כאן בכרך הראשון, בראש שיריו של כל משורר בא מבוא, שהמהדיר מספר בו את תולדותיו של המשורר, ומייחד את הדיבור על פרטי חייו של המשורר, שזיקה בהם למעשה יצירתו. אף הוא כולל בתוך המבוא תיאור המסיבות של השעה ושל המקום שעמד בהם המשורר, שמתוך כך מתפרש מהלכו בשירה מבחינת הרעיון ומבחינת העניין או משום בחינה אחרת. וכן נתן המהדיר דיר דעתו לומר דברים של הערכה על שירתו של כל משורר, וליציין מה חידוש הביא בשירה ומה ייחוד נתייחד בתוך כלל המשוררים. דרך משל, במבוא לשירי דונש נתפרשה עמידתו של המשורר בתוך החבורה שהסתופפה בחצרו של ר' חסדאי אבן שפ-רוט, שהיו "כפיו כעננים לעורכי השירים", וכן מהלוקתו עם מנחם בן סרוק שהיתה גרם בשירתו. ונתפרש טיבו של החידוש שהביא במשקל היתדות, והערכה לשירתו. הדברים שבמבואות עשירים בכל מקום; המהדיר מיצה לתוכם את מסקנות המחקרים של עצמו ושל אחרים, הדנים באותם העניינים, והרצה אותם בהרצאה כוללת, שהיא מצומצמת בדבריה ומרובה בתלמודה.

המהדיר גילה דעתו שערך את המבחר לפי ערכם הספרותי של השירים ולא נתכוון לשום בחינה אחרת (הקדמה עמ' ז). אין ספק שמידה ראויה נטל בידו, שכן הבחינה הספרותית היא היפה לדברים שבספרות, והיא גם הכוללת שבבחינות לדברי שירה. ועוד, שנאה מידה זו לצורכו של הקורא שלבו משוך אחר היפה ואחר ההנאה. ואף עלתה הברירה בידו של המהדיר, ונתן בידי הקורא מבחר מסולת, שיש בו משבחה ומעלייתה של השירה הספרדית, כלי הדור ונאתן שהוא תפארת לספרות העברית. והרי זהו העיקר הראשון. ואף על פי שלפנינו מבחר הערוך מבחינה ספרותית "שחותם הבוחר טבוע עליו", הרשות נתונה לעיין בצירופים שצירף המהדיר. אתה מוצא כאן מן המיוחד לכל משורר, שיריו שמדרגתו בשירה נמדדת בהם וטיבו ניכר בהם. וכן מן המיוחד לכל שעה שעמדה בשירה, בתקופה של מאות שנים. ובדרך זו נמצא תלמוד מצורף עם הנאת הקריאה.

מי שקורא בספר קריאה רצופה ורואה את כל השלשלת של השירה הספרדית, ועובר מחוליה לחור-

ליה, מתבררת לפניו ההתפתחות שנתפתחה השירה, שיצאה מן הצורות של הפיוט שהוא עברי כולו ונכנסה לתוך צורות חדשות שבאו מעולם זה. מן השירה הערבית, והשירה העברית לא הורגלה אליהן, והיא מתלבטת ומקשה לומר את דבריה, ודוחקת את עצמה ושפה את לשונה כדי לסגלה אל הצורות החדשות שקנתה לה. ומשעברה על השירה שעה של הכשר, של התקנת הכלים, וכבר כיוונה עצמה כנגד הצורות החדשות, באה לה שעה של שפע ושל צחות.

הקורא נכנס בספר בשער הראשון, בשיריו של מנחם בן סרוק, שהם תחילה לשירה בספרד. אין הם שקולים במשקל היתדות, שכן גדר מנחם עצמו ממנו, ואין בהם ציורים מן השירה הערבית, שמסורת שירתו של מנחם מקובלת בידו מן הפיוט הארץ-ישראלי, וסממני השיר שבידו סממניו של הפיוט: אקרוסטיכון של שמות וחרוז, ולא זה ולא זה לא הכבידו על עריכת הדברים. לשון שיריו צחה ומלוטשת, שעדיין לא סכסך בה המשקל הערבי. היא ספוגה מידת הגמישות שגייש הפיוט בלשון ומתובלת בלשון חכמים וסוגה בסייגים של הדקדוק. הרי דוגמה לדרך שירו:

אֶפְדַּת נִזְר לְשִׁבְט מִוְשְׁלִים הַמְּמַלְכָה הַנְּהַלְאָה  
נַעַם יְיָ עָלֶיהָ וְשָׁלוֹם בְּכָל מְחֻקְקֶיהָ וְרַב צְבָאָה !  
יִשַׁע תְּלַבֶּשֶׁת עַל מְכוֹנָה וּמוֹעֵדָה וּמְקַרְאָה,  
חִילִי צְבָאָה וְשִׁלְטִי גְבוּרֶיהָ יַעֲזֹו בְּיַד הַמְּפַלְאָה,  
סוֹסֵי מְרַקְבוֹתֶיהָ וְרוֹכְבֵיהָ בַּל יִסּוּגוּ אַחֲזֹר בְּרוּת נִכְאָה  
דְּגָלֵי טַפְסֻרֶיהָ וְדְרוֹכֵי לוֹחֲמֶיהָ יַעֲלוּ גָאָה גָאָה. —  
יְחִידָתִי לְזֹאת תִּשְׁתַּפֵּף: אֲשֶׁרֵי עֵזֵן שְׂרוּאָה  
צֵאת הַמֶּלֶךְ בְּיוֹם קָרַב כְּחַמָּה וְרוּחָה וּפְלִיאָה !  
חִלְיוֹ בַּבְּרָקִים יְרוּצוֹן — שְׁנִים לְרַבָּבָה וְאַחַד לְמָאָה,  
קָמִיָהּ יַעֲקִיזוּן פְּאֲשֶׁר תַּעֲיֵק הַעֲגָלָה הַמְּלָאָה.

צחות האמירה הגיעה לרום דרגתה באיגרת של מנחם אל ר' חסדאי בעניין מחלוקתו עם דונש, שר' חסדאי הרחיק את מנחם, והוא קובל לפניו על עלבוננו. היא כתובה בפרוזה חרוזה, והיא משפר הפרוזה החרוזה

אֶפְקִיד חֲמָסִי בְּיַד אֵל וְאַלְיוֹ עֵינֵי תַבְּפִינָה  
בְּמוֹ פִי אֶתְחַנֵּן לְדוֹרֵשׁ הַעֲשׂוֹקִים  
בְּעוֹד נִשְׁמָתִי בִי עַל רִיבֵי אֲשׁוּעַ.  
וְאִם סֶלֶף תִּדְבַּרְנָה שְׁפָתַי — הַנְּחִי הַצִּיקָתַנִי  
וְאִם יִהְיֶה חֲפִי נְלוֹז — בְּלִבִּי רוֹבֶצֶת שְׁלֵהָבַת.

כך היה דרכה של השירה בספרד, שתחילה היתה בגדר ספִּיחו של הפיוט שסערת הגלות עקרתו ממקומו וטלטלתו לאירופה, ושתלתו בספרד. כאן נדווגו לה רוחות אחרים והובלעו בתוכה מזגים חדשים, והצמיחה פירות חדשים בעלי טעמים וטבעים וגוונים האצולים עליה משירת עמים. עניינים חדשים של שירה, שלא ידעם תחילה הפיוט הארץ־ישראלי, נתחדשו בספרד. הפייטנים הקדמונים לא ידעו אלא את הוויתו של העם ושל הציבור, אבל הווית עצמם לא נודעה אליהם, וכאן בספרד נעשה כאב עצמם ושמחת עצמם עניין ששירתם התעוררה עליו, והם נתנו אל לבם את היין ואת האהבה ושאר חשבונות עולמו ונפשו של היחיד, הכלולים בשירת החולין. הללו לא נתכוננו בשירה מיד בראשיתה; מידת פחזות היתה זו אילו היה הדבר כן. באי ספרד לא היו פליטי תרבות אלא בעלי תורה ובעלי תלמוד, וחולין היה להם ליטול מיד את החליל אל פיהם ולשיר שירי מזמוטים. שירת החיים ההווים באה אל הספרות העברית בספרד כדרך שהיה ראוי לה לבוא — קימעה קימעה. בין הפיוט שהיה משמש בקודש לבין שירת החולין בספרד פרד היתה שעה של בין השמשות לשירה של מעבר מן הקודש אל החול, שהיתה מופקעת מן הקודש אבל לא באה אל החול. זו היתה שירה של חכמה, שהיתה משמשת לדברים שברעיון, של בינה והשכל, ולמלחמת דעות. כך היה אופי שירתו של דונש, ודבר זה גילה עליו המהדיר בשירו של דונש 'דעה לבי חכמה', שהוא שיר תהלה לר' חסדאי אבן שפרוט, והוא מלמד בו מוסר השכל, פרישה מן התאוות ואורחות חיים ומסלות ישרים (עמ' 35 ואילך):

דְּעָה לְבִי חֲכָמָה / וּבִינָה וּמְזִמָּה  
נֶצֶר בְּרָכִי עֲרָמָה / שְׂמֵעַ נְמוּסָרִים  
וְהִצְדָּק בְּקֶשׁ / וְאֵל תְּהִיָּה עֲקֶשׁ  
עֲבוֹר לֹא תִקַּשׁ / פְּלָבוֹת הַמּוֹרִים —  
הִיָּה חֵי תְּמִיד עַר / וְהַתְּאֹוֹת גּוֹעֵר  
בְּכִיעַן אֶת שׁוֹעֵר / לְרוּחוֹת וּבְשָׂרִים  
וְאֵל תִּתְּאוּ חֶמֶר / זְמַן אֲרוֹךְ נִשְׁמֵר  
וְרִיחוֹ לֹא נִמֵּר / כְּשֶׁקֶט בְּשִׁמְרִים  
שְׁתוֹתוֹ לְרֵהֵב / בְּכּוֹסוֹת הַזֶּהָב  
וְלִרְאוֹת לֹא לֵהָב / בְּכּוֹסוֹת סְפִירִים  
וּמְאָכַל מְשֻׁמֵּי / וּמִיָּנִי מַעֲדָנִים —  
בְּצֵל נְטֵעֵי גִנִּים / מְסֻבִּים בְּנִהְרִים —

הֲלֹא זֶה הַהֶבֶל / לְשִׁתָּה וְחֶבֶל —  
וּשְׂמִחָתוֹ אֶבֶל — / וּמִמְתְּקֵי מְרִים — —  
וְלִכֵּן אֵל תִּתְּרַע / אֲשֶׁר מוֹסֵר יִפְרַע  
וְהָרוּחוֹת יִרְעוּ / וְסוּפוֹת לֹא פוֹרִים  
וְהַיְדֵה הַיְצִיר / לְקָבוֹת, הַנּוֹצֵר  
נִפְשׁוֹת, הַנּוֹצֵר / לְרוּחוֹת פְּבִירִים  
(דעה לבי חכמה)

כמאה שנה לאחר דונש שרו בספרד שירי יין, ור' שמואל הנגיד אמר על הכוס את הגיוניו על החיים, את שמחתו ואת עצבו, ותיאר את היין בכל מראיו ובכל טעמיו:

מְאָדָּם בְּמֵרְאָהוּ וְעָרֵב לְשׁוֹתָהוּ  
וּמְזוּג בְּאֶסְפִּמְיָא, וְזָכְרוּ אֵלַי הָדוּ  
וְשָׁכּוּל אֲשֶׁר דָּמְיוֹ מְסוּכִים בְּדַמְעוֹתָיו  
יְגוֹנְיוֹ בְּדָם אֲשֶׁכּוֹל יְנוֹסוֹן וְיִדְדוּ  
(מאדם במראהו)

ור' משה אבן עזרא הפליג ממנו, שלא זו בלבד שהיין יפה למרירות נפש, אלא ראוי היין שיהיו שותים אותו לתיאבון:

מִי לֹא יִשְׁתֶּה יַיְנוֹ עֲלָיו / הָאִישׁ הַהוּא יִשָּׂא חֲטָאוֹ  
(כתנות פסים)

וכיצד התחיל עניין היין בספרד? תחילתו היתה בשאלה. גדולה מזו דונש גופו התנגד למשתאות של יין. הוא בא מבית מדרשו של ר' סעדיה גאון שהיה מלא מבעיותיה של האומה ומצער גלותה וחורבנה, ולא עסקו שם אלא בלימוד התורה. ולפיכך ברי שדונש פסק לפרוש מן היין. בעמודי 34-35 הביא המהדיר את הנאה שבשירי החול של דונש, את השיר 'ואומר אל תישן', הכתוב בצורה של דו־שיח; אחד בא ומזמן את המשורר למשתה, ודברי הזמנתו הם תיאור המשֶׁתה 'בפרדס רמונים' 'והמית כנורים' במיני הנאות של טעם ומראה וקול. ומה משיב דונש על הזימון:

גְּעַרְתִּיהוּ: דָּם דָּם / עֲלֵי זֹאת אֵיךְ תִּקְדָּם  
וּבֵית קֹדֶשׁ וְהַדּוֹם / אֵלֵהִים לְעֵרְלִים  
וְעֹזְבֵת הַגִּיּוֹן / בְּתוֹרַת אֵל עֲלִיּוֹן  
וְתִגִּיל, וּבְצִיּוֹן / יְרוּצוֹן שׁוֹעֲלִים  
וְאֵיךְ נִשְׁתֶּה יַיִן / וְאֵיךְ נָרִים עֵינַי  
וְהֵינְנוּ אֵינִי / מְאוּסִים וְגֵעוּלִים !

שירתה של אותה שעה היתה שירה של חכמה ושל כובד ראש. שאינה להוטה אחר הנאתם של החיים ואינה מצירה בצרת נפשו של היחיד, ואינה עוסקת בדברים של קלות. מכל מקום נסעה השירה בימיו של דונש מסע אחד מן הפיוט, שוקקה עצמה לדברים שהם בין קודש לחול, לדברי מוסר וחכמה. בתקופת הפיוט לא כתבו הפייטנים דברי איסור על היין לפי שלא נשאלה השאלה לפניהם, ואילו דונש הוצרך לכתוב דברי התנגדות למשתאות. ובדבריו אתה שומע את לחישותיה של שירת החיים ההווים העתידה לבוא. ושיר זה של דונש שהוא שיר של פרישות מן היין, הוא שיר היין הראשון בשירה הספרדית. המהדיר במבואו לשירי דונש שבעמ' 32 מפרש מקצת מן הדברים בפנים אחרות, ועיקר תכליתו היתה להסביר את החידוש הגדול שחידש דונש בשירה, והקורא מוצא בדבריו הסבר מלא בהרצאה מגובשת וגדושת עניין. אבל עדיין אין כאן אלא צד אחד מפניה של שירת המעבר, צד של שירת החולין. ומה טיבה של שירת הקודש שנאמרה בספרד במאה העשירית? אף בשירי הקודש נראה רישומו של החדש. ולא עוד אלא אפשר שעל ידי שירת הקודש נסתייעו דברים בשירת החולין. עניין חשבון חייו של היחיד, שבשירת החול הוא בדברים שבינו לבין עצמו. קשה היה שייכנס לתוך השירה, שלא נמצא לו שם שום פתח. אבל בשירת הקודש, חשבון היחיד הוא בדברים שבינו למקום, ועניין זה פשוט הוא שייכנס בגדר בקשות ויודיים. ושמה הכרת כאב נפשו של היחיד שקדמה בשירת הקודש הועילה לשירת החולין להקל עליה קליטתו של עניין נפשו של היחיד. בשירת הקודש שבספרד נתפתח מקצוע של תפילת הפרט, שעמד על בוריו בסליחותיו של ר' משה אבן-עזרא ושל ר' יהודה הלוי. היכן תחילתו של מקצוע זה? מיד לאחר שירו של יצחק אבן קפרון שטיבו כטיב שיריו של דונש, באה בקשה של יצחק אבן מר שאול 'אלהי אל תדינני כמעלי', הכתובה במשקל היתדות והיא כולה בקשת הפרט העולה מתוך חווית נפשו:

אֱלֹהֵי אֵל תְּדִינֵנִי כְּמַעְלֵי  
 וְאַל תִּמְדַּ אֱלֵי חִיקֵי כְּפַעְלֵי  
 בְּחִמְלָתְךָ גָּמַל עָלַי וְאַחֲרֵיהָ  
 וְאַל נָא אֵל, תִּשְׁלַם לִי גְמוּלֵי.

חיזיון חדש אתה מוצא כאן, שמשקל היתדות קיב-לוהו בשירת הקודש בראשית ימיו. משמע שהיה

בעיניהם כלי נאה ומתוקן, והיה קשה עליהם להדיר ממנו את שירת הקודש, אף על פי שחדש היה ובא מן החוץ. והוא שיש בו כדי לפרש את מידת האדי-קות המרובה שהיו אדוקים במשקל זה בימי הביניים, עד שהוא פשט והגיע במאה השתים עשרה עד לאשר-כנו, ור' אפרים מרגנשבורג שקל בו כמה מסליחותיו. מכל מקום אפשר שבימים הראשונים לא השתמשו בו בספרד אלא לשירים שהם בגדר תפילות יחיד ובק-שות, אבל לא לשירים הנקבעים בתוך תפילת הציבור. המשקל בשירו של ר' יצחק אבן מר שאול עלה יפה, ופגיעתו בסגנון לא היתה קשה, לפי שעניין התפילה היו לו נוסחות ודרכים רחבים להטות בהם את הלשון לצורכה של יתד בלא דוחק מרובה. את מעמדה של בקשה זו בשעת המעבר פירש המהדיר, שהיא "מפלסת את הדרך לסגנון הספרדי הקלאסי, ומבשרת את בואם של גדולי האסכולה החדשה" (מבוא, עמ' 50).

פיוטיו של ר' יוסף אבן-אביתור שכולם בקודש, הם חוליה בשלשלת הנמשכת מן הפיוט הארץ-ישראלי עד לשירי הקודש של הספרדים, והם פיתחו בפיוט פיתוחים הרבה, וריפו את זיקתו אל המדרש, והוסיפו בו רכות ורגשי יחיד ואף צרו בו צורות חדשות. הפיוט הראשון של ר' אבן-אביתור 'מי שיסד שמי גבוהים', שצורתו מיוחדת שהוא כולו שאלות, והוא כנראה מיוחד ל'מי כמוכה', מיוסד על דברי חז"ל שבתלמוד. בצורה כיוצא בה צר גם ר' יהודה הלוי פיוט ל'מי כמוכה' ('מי אשש בלתיך אדמה', דיואן ר' יהודה הלוי מהדור בראדי, חלק ג', עמ' 44-48), והוא אינו זקוק לדברי מדרשות.

על פרט אחד שבצורת פיוטו של ר' אבן-אביתור העיר המהדיר, שבחתימת האלפבית חסרה אות נו"ן (עמ' 56), וחסרון זה לא המעתיק חיסרו, כפי שמוכח מן המבנה, שכל מחרוזת יש בה חמישה טורים, ואין חסר. אלא כנראה שחסרון הנו"ן הוא על דרך פרק קמ"ה בתהלים. ושמה אף הפיטן סמכה ברוחו, שאמר באות מ"ם שלפניה: 'מי נלל לבלתי רדת', וכן חסרה באלפבית זה אות וי"ו, ואף היא אינה מחסרונו של המעתיק. אלא הוא על פי פרק ל"ד שבתהלים. ואפשר שחשב את הויו"ו של הסוגר, ועי' בפירושו של המאירי לתהלים שם.

ברירתו של המהדיר העלתה כאן פיוטים שמציי-רופם אתה עומד על רוחב רוחו של הפיטן, שגם את זה לעומת זה עשה. פתיחתו של פיוט זה עיקרה עניין דומיה, ואף פיוט אחר 'אליך הצוחה' (שבעמ')

61) הפיטן מדבר בפתיחתו בעניין הדממה. אבל הפיטן הראשון שגופו המנון להקב"ה מה לשון אומר הפיטן :

מִי אֵל גָּדוֹל פְּאֵלֵהִים  
מִי יְמַלֵּל גְּבוּרֹת אֱלֹהִים  
לֵךְ דּוֹמְיָה תְהַלֵּךְ אֱלֹהִים.

ואילו הפיטן השני סליחה הוא ובקשה, הפיטן מתפלל לפני הקב"ה שיניח את מידת הדממה שאינה יפה לו, שכן לשון הוא אומר :

אֱלֹהֵי הַצְּוֹחָה וְהַזְּעָקָה לְמוֹלֵךְ  
בְּעֵבֹר פִּי הִדְמַמְתָּ לֹא תֵאָדָת לְגִדְלֵךְ  
גָּאֵה, מִה לֵךְ וְלִמְדָה שְׁאֵינָה שְׁלֵךְ  
אֱלֹהִים, אֵל דְּמֵי לֵךְ.

ברי שר' יוסף אבן-אביתור הוא המשורר שראוי להביא קדושה משלו, שכן כל עצמו לא אמר אלא שירי קודש. והקדושה 'אופנים סובבים מרכבות גדלו' שהביא המהדיר (עמ' 59), היא דוגמה לחוליה של מעבר בין הפיטן הארץ-ישראלי לבין שירת הקודש שבספרד. קדושה זו מיוסדת על פסוקי ב' וג' שב-

ישעיה פרק ו'. ודרך הייסוד כך היא, ששני הפסוקים הללו מחולקים למאמרים מאמרים לפי טעמי המקרא, ובסופה של כל מחרוזת בא מאמר מן המאמרים הללו, על פי הסדר. על המאמר הזה מיוסד גם החרוז של המחרוזת. דרך משל בסופה של המחרוזת הראשונה בא : "שרפים עומדים ממעל לו". והברת 'לו' משמשת חרוז של המחרוזת. והמחרוזת השניה בא בסופה : "שש כנפים שש כנפים לאחד", והמחרוזת חרות בהברת 'חד', וכן כולם. על פסוקים אלו מיוסדות קדושות של כמה פייטנים, כגון 'אלי מרום אומרים הלולו' (ד' א. 2944) הכלולה בקרובה 'שושן עמק איו-מה' לר"א הקליר. 'אין מספר לגדודי צבא חילו' (ד' א. 3039) הכלולה בקרובה 'אימך נשאתי חין בערכי לר' משלם ב"ר קלונימוס. 'אראלי הוא פוצחים הלולו' שבקרובה 'איתן הכיר אמונתך לר' אליה ב"ר מרדכי. וכן 'אלי וילון יאמירון גדלו' שפירסם ברנשטין ב'עלים לביבליוגראפיה' וינא חוב' אב תרצ"ו (עמ' 63) והוא מיחסו לר' שלמה בן גבירול. וכיון שקדושות כולם מיוסדות על אותם פסוקים ועל אותם מאמרים נמצא מחרוזות כולם חרוזן אחד. והנה הקדושה 'אלי מרום אומרים הלולו' (כנוסחה במחזור רומא חלק ב עמ' פ"ו) רושמה ניכר בקדושה של ר"י אבן אביתור, בייחוד ניכר הרושם בתיבות שב-סופי הטורים. הרי דוגמה :

אופנים סובבים לר"י אבן-אביתור

אופנים סובבים מרכבות גדלו / באימה ופחד

גדודי חצצים יאגדו להללו  
...סלסולו

המונים המונים נצבים יחד  
... באימה ופחד

... אליו

קדוש בכנפי הוד עליהם יחופף

... מרופף

... במאמר

... נוראות

... מפליא פלאות

'אלי מרום'

אופן וגלגל... / באימה וביראה מכתירים גדלו.

אלי מרום אומרים הלולו  
... סלסולו

גדודי מעונה נצבים יחד  
... רעד ופחד

... אליו

טוב שוכן עד עליהם יחופף

... מתרופף

... מאמר

... נוראות

... מפליא פלאות

ומצד שני אתה מוצא את רושמה של קדושתו של ר"י אבן אביתור על הקדושה 'שנאני אליהם הצובי

להבה' לר"ש אבן-גבירול (מהדו' ביאליק ורביניצקי כרך ג', ספר א', עמ' 52-54):

אופנים טובים' לר"י אבן-אביתור

... יחד

... פחד

זמרה ושיר מתנים בלי כחד

... המוניו

כשלשים ושיש רבבות פרסה בינימו וביניו

מחנות... זבוליו

... חיליו

... אליו

... להסתופף

עליהם יחופף

... משמר

יהללו יחדו בכל מיני מזמר

... מגמר

... נוראות

... פלאות

שנאני אליהם' לר"ש אבן-גבירול

... בפחד

... יחד

חוקרים שיר זומר בלי כחד

... המוניו

להט יקוד פרגוד בינימו וביניו

... מחנות זבוליו

... חיליו

... אליו

... להסתופף

ועלימו יחופף

... במשמר

אלן תקיף ירוצון בכל מהלל זומר

... במגמר

... נוראות

... פלאות

פיוטו של אבן אביתור זה חסר בו טור של אות ח"ת, והוא מטעות המעתיק, שכן המחזורות מניין טוריהן חמש, וזו שחסרה בה אות ח"ת — ארבע.

הקדושה הזו עשוי הקורא שיהא מתמה עליה, משום תכונה אחת שבה שאין הקורא מוצא דומה לה בדב"ר שירה אחרים. אבל תכונה זו אינה מיוחדת לפיוט זה בלבד, אלא היא טבועה בכל סוג הקדושות, ולא הניח המהדיר את הדבר הזה בלא הסבר, אלא פירשו במבוא, "שבפיוטים על קדושת המלאכים אין התפתחות המביאה לשיא, אין בהם עליות וירידות; הקורא נכנס מיד עם פתיחתה לאווירה גבוהת-המתח, ומתח זה אינו משתנה ואינו מתגבר לכל היותר אלא סמוך לסוף. כוונת הפיוטים האלו להביא את נפש הקורא לידי התרוממות מבלי שתרד". משום שקדושה זו היא קדושה שביוצר, והיא עצמה כולה רום המדרגה, ועולים אליה בדברים שנאמרו לפניו; ואשר משרתיו כולם עומדים ברום עולם וכו', כולם אהובים, כולם ברורים וכו', וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה וכו', בין בדברים של תפילה ובין בפיוטים המשולבים בתפילה.

השירה של שעת המעבר מסתיימת כאן בר' יוסף אבן-אביתור, והמשורר שבא לאחריו, ר' יצחק אבן-כלפון עומד על פתחה של השירה הקלאסית. שיריו כתובים בצביונם של השירים הספרדיים המובהקים. המהדיר פותח לפני הקורא שער אחר שער, ומפרש לו בכל מקום מה שיהיו עיניו רואות. כאן מפרש המהדיר במבואו את השינוי שנשתנה בעמידתה של השירה "תוך דור אחד לאחר הופעתו של דונש בספרד. בלשונו של אבן-כלפון אין עוד גימגום, יש שטף וגמישות; משקליו אינם דחוקים וצולעים; לדימויים וההשאלות האופייניים לדוגמאותיו הערביות הצליח למצוא כמה וכמה הקבלות עבריות-לאומיות. שמקורן העיקרי בספרי התנ"ך... במקום המתיחות וההתאמצות שביצירות קודמיו אתה מוצא אצלו חן וקלות" (עמ' 67).

למדנו מדבריו של המהדיר שר"י אבן-כלפון היה ממכונני הסגנון של השירה הספרדית. מידות השיר, כגון דרך הפתיחה ודרך השקילה ושאר כל הדרכים שנהגו בהם משוררי ספרד, ניתן להם צביונם בימיו של ר"י אבן-כלפון. הלשון העברית עדיין לא היתה

ובסוף השיר הוא מונה כמה עיקרים שהוא מודה בהם. מן השיר שלאחריו 'נשמה מאשר תתאו גדועה' שלפי הכתובת הרשומה בראש השיר כתבו בנעוריו, כשהיה בן עשרים לערך, לומד הקורא על ר"ש הנגיד שכשעדיין היה צעיר הרגיש בכוחותיו והמון שאי-פות לגדלות היו שוקקות בו, וכבר צפה אותה שעה את גורלו שיהא מנהיג שיהיו מסתופפים בצלו, ובעל מלחמות ובעל מנצה, ודרכו תהא דרך תחתים ועלייה:

בְּחֵי הָאֵל וְחֵי עַבְדֵי אֱלֹהִים  
 — וְכַמוֹנֵי יְהִי שׁוֹמֵר שְׁבוּעָה —  
 בְּרַגְלֵי אֲעֵלָה סְלַע, וְאָרֶד  
 אֲלֵי פַחַת בְּמַעֲמָקִים תְּקוּעָה — —  
 וְאֶשׁוּט עַד אֲשֶׁר אָרוֹם וְאֶעַל  
 אֲלֵי שִׁיאָה, תְּהִי לְעַד יְדוּעָה  
 וְתִמְצָא לְצַרִי בִּי תַחְרָדָה  
 וְתִמְצָא לְדוֹדֵי בִּי תִשׁוּעָה.

משלושת השירים הללו עולה ציור נפשו של המשורר כפי שהוא גופו מצוירה בינו לבין עצמו, והם כעין מבוי לשאר שיריו.

בסידור השירים מוצא כאן הקורא חידוש; שכמה וכמה מהם, כל שנתברר לו למהדיר שנת אמירתם, סדרם לפי המוקדם והמאוחר של זמני חיבורם. ועל ידי כך מתגלית לפני הקורא גידול שירתו של המ-שורר.

צד הייחוד במעשיו של ר"ש הנגיד הן המלחמות שעשה, והשירים שאמר על מלחמותיו מיוחדים בשי-רה העברית שלאחר המקרא, ואין כיוצא בהם. וכאן סדר המהדיר חטיבה של שירי מלחמה, החשובים והנאים שבהם, ומהם יכול הקורא לעמוד על טיבם של שאר שירי מלחמותיו של ר"ש הנגיד.

פגיו היה לבו של ר"ש הנגיד מן הדאגות הקטנות לפרנסה, שדעתם של משוררים אחרים היתה טרו-דה בהם, ובא לידי הרהורים בחשבונו הכולל של כל האדם על אחריתם של החיים. ואף היתה סיבה שעוררתו להרהורים אלה והיא מיתתו של יצחק אחיו. מחזור של קינות עשה ר"ש הנגיד על אחיו, שתיאורים והגינות נכאים פתוכים בהם. והם וה-שירים והמכתמים על החיים והמוות מספר 'בן קהלת' שהביא המהדיר משמשים כמין קול שברים כנגד קולות התרועה שבשירי המלחמה. עוד הביא המה-

כבושה לפני המשוררים לשקלה במשקל היתדות שקילה מצומצמת; עשייה מרובה היו צריכים לעשות בלשון כדי שהיתדות יהיו מצויות לצורכו של כל משקל, ושלא על ידי הדחק. דונש השליט את המש-קל על הלשון ופרץ את גדרו דקדוקה, ור"י אבן-כלפון צמצם את שליטתו של המשקל על הלשון שלא ידחקנה ולא יפקיענה מאופיה, והיתדות הנדרשות לו בא לרבות בלשון מתוכה, לפי שיטה שיסודה בטבעה של הלשון העברית: שכל שנשתנה בצורות הלשון מנתינתן הראשונה מפני טעמים שבהיגוי בהמשך חיה של הלשון, רשאי השוקל שירו לראות את השי-נוי כאילו אינו, ולהחזיר את הצורה לעיקרה, כפי שהורה בן זמנו ר' יונה אבן-ג'נאח "שאין לתפוש בהשבת דבר אל עיקרו לצורך השיר" (ספר הרקמה, מהדו' וילנסקי עמ' מ"ג). וכמה פרטי דוגמאות לשי-טה זו אתה מוצא בשיר 'פני תבל' הנדפס כאן (עמ' 72), שאמר לכן במקום לכן, שעיקר ניקודה של הלמ"ד בשוא, ומצוי לזאת (איוב ל"ז, א). ואמר תהכיל במ-קום תכיל, שכך עיקרה של הצורה בקיום ה"א של הפעיל<sup>1</sup> ומצוי במקרא יהושע (תהל' קט"ז, ו). ולפי שיטה זו ניקד ללענה עי"ן בשוא גח, שכך עיקר גי-קודה.

לאחר ר"י אבן כלפון סדר המהדיר את שיריו של ר' שמואל הנגיד. כאן שרתה רוח השיר על חכם גיבור ועשיר ונעשו לו נסים. לראשונה הביא המהדיר את השיר 'יום צר ומצוק' (עמ' 78), שעניינו כמין יעוד ובשורה שנתבשר ממלאכי מרום, שעין ההש-גחה תשמר עליו:

בִּי תִלְכָּה לָךְ בְּמוֹ אֵשׁ לֹא תִכְנֶה לָךְ  
 אִמֵר לְלֵהב וְלֹא יִבְעַר לְעוֹלָם בָּךְ

והשיר שלאחר מכן 'הלכושל ולנופל תקומה' (עמ' 79) מדבר בנס שנעשה לו על הים, והוא בדרך התי-אור והסיפור, שהיא מידה שאינה מצויה בשירה הס-פרדית:

וְנִמְשַׁכְנוּ בְּמִשׁוֹטָת, וְרוּחַ / תְּנוּפֶף שְׁבִלֵי שְׂדֵה וְקָמָה  
 וְשָׁמַיִם כְּסִפְּיָרִים טְהוּרִים / וְהַמַּיִם כְּשָׁמַן טוֹב וְחָמָה<sup>2</sup>

<sup>1</sup> והרכבי בזכרון רב שמואל הנגיד בן יוסף הלוי, פטרבורג ה' תרל"ט, בהערות שבעמ' 186 פירש שראה אבן כלפון ה"א של תהכיל לשרשית, ע"ש.  
<sup>2</sup> = וחמאה.

אל תִּעְרַץ פִּי לְעֹזְרֶךָ / בְּאֵתִי בְּכֹחִי וְחִילִי  
 דֹּדֵי הָאֵם פִּשְׁעוּ בְךָ / פּוֹשְׁעֵי וְרָשָׁעֵי קְהֵלִי  
 עִם זֶה לְכָל אִישׁ טָהֲרָ-לֵב / אֹרֵב פְּאֹיִב פְּלִילִי  
 שְׂרָשֵׁי רְתָמִים אָבוֹתָם / בְּקֶשׁוֹ לְשָׂרֵשׁ שְׁתִּילִי  
 חֲשָׁבוּ בְךָ פִּי אֲנִי הוּא / וַיִּשְׁטְמוּךָ לְרַגְלִי —  
 חֲשָׁבוּ אֲשֶׁר מִקְבָּרִים / קִמְתִּי וַנִּפְתַּח שְׂאוּלִי

ועוד הביא המהדיר שירי חולין ושירי קודש של ר"ש אבן-גבירול, ומכולם מסתיימת שירתו לכל צדדיה וגווניה.

על הדרך הזה נמצאים סדורים שיריהם של שאר כל המשוררים שהביאם המהדיר בכרך זה, וכל משורר ניתנה לו כאן דוגמה מקומתו השלמה. נוסח השירים ברור ומבורר. אף על פי שמהדורה זו ערוכה לא כצורת המהדורות המדעיות המביאות שינויי נוסחאות, מכל מקום גירסותיהם של השירים כאן בדוקות ומנופות, ומי שקורא בשירים אין לפניו לא חספוס של נוסח ולא עקימה של לשון, שהעמיד המהדיר את הגירסות על היכנון. והרי נוסח מתוקן הוא עיקר העיקרים בספר של שירים עתיקים.

כמותו של הנוסח כן הניקוד מדוקדק בתכלית. בכ" מה תיבות בלבד יש מקום להציע דרך אחרת של ניקוד. בעמ' 23, שו' 227: וכל ימי אשר פרש עלי צלו / שמש לא יך עלי. שמא ראוי לנקד: וכל ימי, על דרך ויקרא י"ג, מ"ו: כל ימי אשר הנגע בו וכו', ובמדבר ט', י"ח: כל ימי אשר ישכן הענן וכו'. בעמ' 25, שו' 309: לא אֶחָרוּ רגלי רגוני קיץ. צ"ל: אֶחָרוּ, וכן ציין המהדיר בהערה את המקור להוראה יוצאת, בברא' כ"ד, נ"ו: אל תֶאֱחָרוּ. בעמ' 29, שו' 404: ובדרכיו ינהג עם נמוכיו. אפשר ראוי יותר לנקד: עם נמוכיו. בשירו של דונש 'דעה לבי חכמה' בעמ' 36, שו' 10-9: ואל תתאו חמר / זמן ארך נשמר / וריי-חו לא נמר / פִּשְׁקֵט בשמרים. משקל פִּעַל משורש שקט לא מצינו במקרא, והוא חידושם של אחרונים. בכ" עתיק משנת 1091, שתצלמו מובא לאחר עמ' 32, הגירסה: כשוקט. מלה זו יש עליה גם עדות של ר' יונה אבן ג'נאח (בס' הרקמה מהדו' וילנסקי עמ' מ"ו), שהוא קראה: כְּשִׁקֵט. בעמ' 68, שו' 6: מרוממה, יש גם מקום לנקד: מרוממה. בעמ' 95, שו' 32-33, תיבות 'כל' שבשני בתים אלה, נראה שיש לנקדן במוכרת: כל (חולם).

דבר של עניין אתה מוצא בדרך הניקוד של המשורר רר יצחק בן מר שאול (עמ' 50-52). הגרוניות שעי-

דיר שירי אהבה ושירי יין הכתובים 'במימי זהבים', ובין אלה לאלה מקצת פיוטים של בקשות על כלל ישראל. ושלמה בזה דמות שירתו של ר"ש הנגיד, לפי עיקרי צדדיה ולפי יופיה.

אף שירי ר' שלמה אבן-גבירול הבאים לאחר מכן סדורים על זה הדרך. תחילה סדר המהדיר שירים שענייניהם דברים שבין המשורר לבין נפשו, ומיד רואה הקורא לפניו משורר שימיו גוועו מנוער, שטען על נפשו אימי חיים ואימי מוות שבת קולם מהלכת בכל שיריו. הרבה מן הסבל שסבל ר"ש אבן-גבירול בחייו בא לו מחמת מעלת רוחו, שניתנה בו 'נפש אשר עלו שאוניה', והיא שחצצה בינו לבין בני זמ' נו, שלא יכלו ליישב עצמם עם שגדול מהם, והוא עם שקטנים ממנו. דבר זה פירשו המהדיר במבואו, בעמ' 176-177. הטענות והמענות שהיו לו לרשב"ג עם אנשי מקומו הולידו כמה וכמה שירים, והיסורים שבאו לו מן הקנטורים שנתקנטר הסעירו את רוחו וזיכרו את שיריו. על אנשי סאראגוסה יציא מעירם כתב אחד 'השירים הנפלאים', כדברי הכתובת הערבית שבראש השיר (עמ' 207), הוא השיר 'נחר בקראי גרוני'. שיר זה הוא מצבה שהציב משורר גדול לקטנותם של הבריות, והוא קפח על ראשם של יושבי אותה עיר לא בכוחו העצום בלבד אלא גם בכוח כוחו, שכן שימש מקור השראה למשורר אחר שהיה ארבע מאות שנה לאחר ר"ש אבן-גבירול, הוא שלמה בן ראובן בונפיד שהיה במאה החמש-עשרה בסאראגוסה, ובא במחלוקת עם אנשי העיר, ויצא אף הוא מתוכה. ב'קור-ביץ על יד' ספר יד/ד פירסם שירמן קובץ מליצותיו ושיריו של שלמה בונפיד. בכתובת לשיר 'לטמון בחור' בי עמלי' כותב ר"ש בונפיד: 'ואחר היותי בבלג'יט המדינה הקרה ה' לפני חרוז יקר מפז ומחרוץ יסדו החכם ר' שלמה נ' גבירול לאחר העדה הרעה הזאת כי רדפוהו מנוחה הדריכוהו בימי קדם, התחלתו נחר בקראי גרוני, אז התעוררתי ואמרתי אעשה כן גם אני... ואעש בדמותו כצלמו ובמשקלו זה 'השיר' וכו'. ומדברי השיר גופו אנו רואים כמה גדול היה ר"ש אבן-גבירול בעיני הדורות שלאחריו:

עוֹדֵי מְדַבֵּר וְהֵנָּה / קָם בֶּן גְּבִירוֹל לְמוֹלֵי  
 אֵיִם וְנוֹרָא פְּשֻׁנָּן / נִגְלָה וְעַמֵּד זְבוּלֵי  
 חָרַב בְּיָדוֹ וּבְרָק / מִפִּי יִהְלֵךְ בְּאֵהְלִי  
 עוֹשֶׂה חַיּוֹנִים בְּקוֹלוֹ / אָמַר צְדָקוֹת וְעוֹ לִי :  
 שְׁלוֹם לָךְ בֶּן רְאוּבֵן / דוֹד שְׁעִשְׁוֵעֵי וְגִילֵי

קר ניקודן הוא נח והן באות בחטף, ניקודן יצחק אבן מר שאול לצורך המשקל בשוא נח. בדרך זו של ניקוד נהגו כל משוררי ספרד. אבל שיר זה כמעט אין אתה מוצא בו אלא דרך זו בלבד, כגון: כמעלי, כפעלי, ונעצב, אענה, ורחקו, ואין צ"ל: ונהדף, בתח"נוני; נאקי, בשאלי, תנהלני. חוץ מחטף שלפני אות יות דומות: מהללי, מעללי. גדולה מזו, בספר אסף פירסם שירמן את שיריו של משורר זה הידועים היום; בעמ' 514 סדר שירמן חרוזי הבאות משיריו שהובאו על ידי אחרים. וגם שם אתה מוצא דרך זו בלבד של ניקוד חטפים שמקורם הוא נח: לשעשועי, בגאותם, ואהבתך. מצד שני אתה מוצא את יצחק אבן מר שאול שהעדיף את החטף וניקודו שלא במקום הצורך, בה"א של העירות, ע"ש ובהערת 1. ועי' בעמ' 502 שעמד שירמן על זרות דרכו של המשורר בלשון.

שיטתו של הפירוש פירטה המהדיר בהקדמתו, בעמ' ט' וי'. הפירוש נאחז בכל דבר הקשה ומעביר את הקורא על גבי התחתי הסגנון העתיק, ופותח לפניו את הסתומות שבענין, ומסביר את דרכי השי"רה של משוררי ספרד ומביא את המקראות ואת מאמרי חז"ל שדברי השיר מתפרשים על פיהם. שפע הדעת שניתן בתוך הפירוש וההקבלות שהקביל המהדיר את דברי השירים לספרות הלועזית, יש בהם תלמוד מרובה הבא בצדה של ההנאה. דבריו של הפירוש מועטים וענייניהם מרובים, ואינו משהה אצ"לו את הקורא ואינו מעכב את הקריאה. הדוגמאות המצוינות בכל אותן מידות השבח, יש מהן בכל עמודי הספר, ואינן צריכות ראוה.

הלשון של השירים נתפרשה על דעתן של המשמר עויות שהיו מקובלות בימי הביניים. ולא עוד אלא שמידה נכונה מדד המהדיר לפירוש הלשון, ששיריו של מנחם פירשם לפי המחברת, ושירי ר' אברהם אבן-עזרא פירשם לפי משמעויות הלשון שבפירושו למקרא, ועלו בידו פירושים מדוקדקים כדעת המשוררים ממש; עי' דרך משל בשירי מנחם בפירוש לעמ' 9 שו' 11, עמ' 10 שו' 33, עמ' 13 שו' 56, עמ' 28 שו' 386, ובשירי ר"א אבן-עזרא, בפירוש לעמ' 580 שו' 8, עמ' 584 שו' 1 ושו' 6, 8, 9, ובפירושי השירים שלש-אר המשוררים הביא הרבה מפתרוניו של ספר השיר-שים לר"י אבן-גנאה.

ובדרך זו שביירר לו המהדיר אפשר להוסיף ולפרש עוד כמה מקומות בדברי השירים על דעת המפרשים הקדמונים. עמ' 10, שו' 7: קטב, פירש המ-

הדיר: רוח רעה, ועי' מחברת בהשמטות עמ' 190: ענין מכאוב. עמ' 13 שו' 74: ליום קומי לעד, פירש המהדיר: לחיי נצח, והרי ת"י לצפניה ג' ח' תרגם: ליום אתגליותי למדן, ורש"י: שאקום להתוועד עמהם. עמ' 14, שו' 92: ועת פהר, פירש המהדיר: כאן מכוון לשמים המעוננים וכו'. והוא ע"ד בהיר הוא בשחקים (איוב ל"ז, כ"א), שפירש"י: דומה לבהירים בהירים הנראים בשחקים להוריד גשם. ועוד כיוצא באלו, כגון: עמ' 21 שו' 240: וגם שפכי שיח אולי תערצי. פירושו כתרגומו בישעי' מ"ז, י"ב: מאים תכלין למת-קף, וכן רד"ק: תתחוקי. עמ' 22 שו' 260: העשוקים, הם המתים. עי' קהלת ד', א': את כל העשוקים, פירש"י: הנעשים עשוקים בגיהנם, ודמעת העשוקים, בוכים על נפשותם העשוקות בידי מלאכי משחית ואכזרים.

כשם שאמרו על הרמב"ם שכל הלכה מהלכותיו שאין השגת הראב"ד עליה חשובה דעתו כשל שניים, של עצמו ושל הראב"ד, כך כל חיבור במחברת של מנחם שאין תשובת דונש עליה, חשובה דעתו של מנחם גם כדעתו של דונש. ועל פי זה פתרוןות מנחם שבמחברתו יפים גם לפרש את שירי דונש על פיהם, דרך משל: עמ' 34 שו' 5: ורגש צנורים, והמית כנורים. צנורים, כלי זומר המה (מחברת, 'צנר'). עמ' 35 שו' 23: ועזבת הגיון בתורת אל עליון. עי' מחברת 'הג', שפתרו מענין מלל. עמ' 44 שו' 21: לבלע הונם, וחילם והמונס. המור גם, עניינו ממון. עי' קהלת ה', ט': ומי אוהב בהמון, ת"י: ומן די רחים למכנוש ממון יתיר. ועי' ר"א אבן-עזרא לתהל' ל"ז, ט"ז: מהמון, הוא ממון, כמו ומי אהב בהמון. עמ' 46, שו' 73: כקל במרוצותיו, עי' ס' השרשים לר"י אבן-גנאה, שרש 'קלל': [ונאמר מענין קל הוא על הגמל: ועל קל נרכב] (ישע' ל', ט"ז). ור"א אבן-עזרא לישע' שם פירש: קל, שם התואר לסוס וכו'. עמ' 48 שו' 98: כיקר כרים (תהל' ל', כ'). וגו': כלו בעשן כלו. והמהדיר פירש את המקומות הללו בדרכים אחרות חוץ מהמונח שלא פירשו.

הפירוש מכוון לכל אדם המצוי אצל המקרא, שכן יסד המהדיר את פירושו על המקראות, ועל ידי כך נעשתה תפוסתו של הפירוש רחבה הרבה. אפילו מי שאינו מכיר יפה במליצה העברית, המהדיר מטעימה לו ומרמז לו למקרא שלשונו של המשורר ערוכה על פיו. בקצת מקומות יפה הפירוש למבין דבר מתוך דבר, וסתם קורא יצטרך לעיון כדי לעמוד על כוונת דברי המשורר. דרך משל: בעמ' 7 שו' 15, אומר

מנחם בן סרוק: בינו נא. מצוקי ארץ. פירש המה"דיר: מצוקי ארץ (ש"א ב, ח) — עמודי האדמה. ועדיין אין סתם קורא יודע מי הם שמנחם מכוון דבריו אליהם. בעמ' 34, שו' 4, אמר דונש: ונטעי נעמנים ומיני האשלים. תיבת האשלים העיר המהדיר על נייקודה, שהוא לצורך המשקל. אבל עדיין אין הקורא מכיר תיבה זו כהלכה בניקודה הזו, ומה פירושה. ושמה ראוי היה להביא פירוש אחד ממה שמפרש ר"י אבן-ג'נאח בספר השרשים, בשרש 'אשל', שהוא שם כולל לכל האילנות. ועי' בת"י לברא' כ"א ל"ג, וברש"י שם. בעמ' 45 שו' 46 אומר יצחק אבן-קפרון וערב חזן ערכו כמנחת בכורים. על מנחת בכורים העיר המהדיר: עיין ויק' ב, יד. הקורא ימצא במקרא מצוות בכורים, אבל טעם הדימוי לעריבות עדיין סתום לפניו. ואין לנו אלא לחלות את פניו של המה"דיר.

דיר, שכל הדברים הללו פרושים לפניו כשמלה, שבמהדורה האחרת ירד לסוף צרכיו של הקורא גם במקומות שהם פשוטים לחכמים. עיין יפה נהג המהדיר בקורא שפסק את השירים בסמינים הרבה, ועל ידי כך תמך צעדו של הקורא שלא יכשל בקריאתו, והרהיט לפניו את הדרך, וגם פירש לו את הדברים הטעונים הכרע. ספר זה בכל מידותיו המרובות היוצאות לתלמוד ולנוי יש בו כדי להכניס את הקורא ואת הלומד להיכלה של שירת הספרדים ששערו לא היו פתוחים לרווחה. ומעשיו שספר זה מצוי לו לקורא, הרי שולחן וברי בשר והרי סכין, ואין לנו אלא לאכול הכל מתוקן לסעודה ומי שיבוא ויטב לסעודה זו, יברך על המטעמים המזומנים לו ויברך את בעל הסעודה שטרח בה וערכה 'ברוחב כף וברוח לב'.

## אגדות רוסיית בעברית

### מאת ארי אבנר

פרח השני, אגדות עם רוסיית, כינסה ותרגמה מרים ילך-שטקליס, צייר נחום גוטמן. נ. טברסקי, ת"א, תשי"ב. 160 עמ'. מאגדות עמי העולם: אגדות רוסיית, ערוכות ומתורגמות בידי יוסף ליכטנבוים. יבנה, ת"א, תשי"א. 184 עמ'.

האפוס העממי הרוסי, אין ה'סקאזקה' נחלתם של 'מספרים' שנתמחו בדבר. הסבתא, האם, האומנת, אחים, אחיות ואף הגברים שבמשפחה מעבירים אותה מפה לאוזן ומוסיפים עליה נופך משלהם. זה יותר ממאה שנה נרשמות המעשיות הללו ומתפרסמות בדפוס כנתינתן מפי העם ובשינויים לצורכי קוראים מקוראים שונים, מפרופסורים לפולקלור-משוה ועד לתינוקות שלא הגיעו לבית רבן המקיימים מסורת קליטה-באוזן גם אחר ההדפסה. כשאין עורכים טורח חים בהן יותר מדי לשוות להן צורה 'ספרותית', מצטיינת לשונן של האגדות בישירותה, בחיוניותה, בציוריותה ובסטיות רבות מן הצורות של לשון הספר הרוסית המקובלת, אם מכוחו של דיאלקט מקומי ואם בזכותה של מסורת עתיקה. גירסות ערוכות ומודפסות מגלות לפעמים דמיון לא נעים לאגדות עמים

'פרח השני' ו'אגדות רוסיית' הם שני קבצים מאותו מין שנועדו, לפי צורתם, לילדים. הם ראויים, בכל זאת, לעיון רציני של מבוגר לא רק משום שיש להתייחס אל ספרות ילדים בכובד ראש אלא מתוך שהם קורעים חלון לעולם פולקלור ודמיון של עם גדול ומשקפים באיזו מידה שהיא את נפשו, את מאווייו ואת כוחו היוצר.

מה טיבה של אותה 'סקאזקה', זו המעשייה העממית הרוסית ששני הקבצים שלפנינו תרגמו ממנה? מהי מולדת החתולים הנבונים, שדי הער והבית, הרוסאל-קוט, המפלצות, הקוסמים, המכשפה, האבירים, בנות המלך המכושפות ובני הכפר התמימים הזוכים לשאתן לנשים? רוב הדמויות הללו הן ילדי רוחו של האיכר הרוסי או של זוגתו, המשתעשעים בהן להנאתם והמספרים עליהן באוזני ילדיהם. שלא כ'בילינה', זה

אחרים. אותה אגדה עצמה מודפסת לפעמים בקב-  
צים שונים פעם אחת בגירסה שרוסיותה השורשית  
בולטת ופעם בגירסה שספגה לתוך שורותיה את  
השכלתו של המביא לבית הדפוס. ב'פרח השני',  
למשל, מוצאים אנו אגדה בשם 'תפוחי העלומים'  
והיפהפיה הקשורה בהם, באותם התפוחים, שמה —  
כמובן — הלנה... המאבק עם מפלצת מזכיר לנו את  
הרקולס ואת ההידרה. אולם בגירסה אחרת של אותה  
אגדה עצמה נושאת היפהפיה את השם 'תכולת-עין'  
והגיבור אינו מתגלגל בבוך דמותו של בעל תריסר  
המפעלות. גם כך עדיין יש לו, לגיבור שלנו, יותר  
מאח ורע אחד באגדות העמים: הוא-הוא הבן הקטן  
העושה חיל רב בכל חליפות העיתים והלשונות; לא  
יכבד ממנו דבר ואין כמוהו, אם לנשיאת שערי עזה  
בספר שופטים ואם לתקיעת יתדות באדמה צפון-  
אמריקנית עיקשת המשוררת בבאלאדות על סוללי  
מסילותיה הראשונות. אולם גם בתוך מוטיבים ששוב  
אין לקבוע את מולדתם — אם יש להם מולדת אחת —  
כוחה של האגדה עמה לבטא מושגים, ואלף בינה,  
להטיף מוסר ולמלא בדיבור-פה את כל משאלות הלב  
שמנעו החיים הקמצנים מן המספר. כאן הכל אפשר.  
כאן סוף התנחומים לבוא. כאן מובטח הגמול. כאן  
מורם אדם למעלה מן המתנשאים עליו.

גיטול, דרך משל, את 'קטינא' ('אגדות רוסיות')  
היוצא במרכבה לפי גודלו שאינה אלא נעל-לבד אחת;  
אין קומתו מונעתו מלהביא זאב שבוי ולנעול אותו  
בתוך מסדרון בית אביו ממש. ב'שלושה גדיים' ('פרח  
השני') יוצא הקטן והחלש בנצחון במקום שנכשלו  
אחיו הגדולים ממנו. כגיבור עממי אמיתי — לא יצלה  
עליו כל נשק וכל טכסיס, ממש כחברו אווה הפרא  
בבאלאדה האמריקנית, שהמריא למרחקים בראש  
אוווניו אחרי שנורה, נתפס, רוסק ונצלה. ב'שלושה  
אחים' ('אגדות רוסיות') עולה לגדולה אותו 'נבזה'  
הוא ולא חשבנוהו' היכול לחולל נפלאות אם אך  
לא ידעו הסובבים אותו מי הוא ויניחו לו להראות  
במה כוחו גדול. 'איוואן רע מזל' (שם) מתחמק ממזלו  
הרע אשר כמעט הביא גם את רעייתו הנאמנה אל  
עברי פי פחת.

המוסר השולט בעולם ה'סקאזקה' הוא בדרך כלל  
לא מוסר הצדק אלא מוסר הגמול. ב'שר הים וואסי-  
ליסה כלילת הדעת' ('פרח השני') נותן הנשר פחד  
מוות על המלך שכיילכלו שלוש שנים, מטיל אותו  
שלוש פעמים לתוך הים ומציל אותו ברגע האחרון  
ממש, וכל זאת מפני שהמלך ביקש להורגו שלוש

פעמים ונעתר לו ברגע האחרון לפני שהיה הנשר  
לבן ביתו. בינתיים עברו, כאמור, שלוש שנים, המלך  
פירנס אותו ממיטב הארץ והתרושש בעצמו מחמת  
כך; אולם גמול הוא גמול. שתיים מאחיותיו של  
הנשר אינן נוהגות הכנסת אורחים במלך; הנשר  
אינו גוער בהן בשעת מעשה אלא שולח אש בבתיהן  
לאחר מכן. גם על קלות דעת ועל סקרנות גובה הגורל  
את ליטרת הבשר: סקרן הפותח תיבה אסורה בפת-  
חה מתחייב בבנו, והנושך לאחותו אף על פי שהנשי-  
כה אסורה — משכיחים הימנו את אהובת לבו. בכל  
זאת אין נוהגים מיצוי הדין בגיבורים הראשיים.  
מוסר הגמול אינו מבטל את עיקר התנחומים.  
ולא רק בין דין-צדק לבין דין-גמול חולקת האגדה  
על שאר-בשרה, המשל העממי. הסופר הממשל אינו  
חושך שבטו משקרן ורברבו. ה'סקאזקה', המקפידה  
אף היא על הענישת רשעיה שלה, אינה רואה דופי  
בהצלחתו של 'חתולי בן מללי' ('פרח השני') שהטיל  
מורד בלב חיות חזקות ממנו. לא; אין זה קו אופי  
לאומי. גם קרילוב הרוסי לא חס על החמור בעור  
האריה. אולם גם במקום שהאגדה והמשל העממי  
שותפים להערכה מוסרית אין האגדה להוטה ביותר  
אחר מוסר השכל מפורש. מקרים כגון 'שתי צפר-  
דעים' ('פרח השני') שנפלו לתוך שמנת — וניצלה,  
כמובן, זו שנאבקה וחבצה גוש חמאה מתחתיה —  
שייכים לתחום המשל יותר מאשר לתחום האגדה.  
ה'סקאזקה' לעולם תמימה וכשאין היא תמימה הרי  
היא מיתממת. די לה במעשה 'הלפת' (שם) שלא  
נעקרה ממקומה עד שלא השתתפו בה התול ועכבר  
גם יחד. עד שאתה עומד על נקודה זו נראה לך כל  
המעשה כחסר שחר, ואין בעל האגדה מטריח את  
עצמו להקל עליך. הממשל אינו יכול להתיר לעצמו  
אי-בהירות כזאת. קרילוב מטיף לאחזות על ידי  
הדגמת עגלה הנמשכת לצדדים שונים ואינה זזה  
ממקומה. הלקח אינו מוטל בספק. בלשון ברורה  
למדי מטיפה אגדת 'שני האחים' ('אגדות רוסיות')  
לאהבת אחים ולשיתוף פעולה, אולם גם היא אינה  
באה להתחרות במשל. באגדה זו ניכר גם יסוד חברתי  
בולט: האח המקופח מנוצל בעבודות המשק בידי  
אחיו שאינו עושה ולא כלום; גורלו של צעיר רווק  
לא אחד בכפר. ודאי הכול יבוא על מקומו בשלום —  
במעשייה. 'באח ואחות' (שם) כובשת לה אמה את  
מקום גבירתה (עניין זה הוא מוטיב בינלאומי וגם  
התנאים עסקו בכיוצא בו). 'גיבור החיל איוואן בן  
הפרה' (שם) הוא מוחאז נמרצת על יחוס אבות:

שלושה שנולדו בנס אחד, בן המלכה, בן השפחה ובן הפרה (יצור אנושי, אין קושיה למעשייה) — ובן הפרה חזק מכולם ולו הבכורה. מרירות לא מועטה דרושה כדי להמציא מעמד כזה. באגדה אחרת, שבאה בנוסח דומה בשני הקבצים ('כרצון זאב המים' ב'פרח השני' ו'איוואן הכסיל' ב'אגדות רוסיית'), ניתנה רשות למקלו של בן איכרים לדוש בשרם של קצינים ושרים — נקמה פורתא ונחמה פורתא בעד גבו הלוקה של בן האיכרים כשאין דגי פלא בעוזריו. בעזרת בעלי סנפיר וקשקשת זוכים גם בידה של בת המלך, ואף פנים מכוערות שינו תוארן.

אולי מן העניין הוא לציין, כי המוסר הנוצרי המובחן הק מצא את דרכו אל אגדה אחת לכל היותר: 'האמת' ('פרח השני'). כאן בא על עונשו רודף אמת שאין אהבת האמת שבו עומדת בנסיון הגאווה. אולם גם בפעם הזאת מצטרף גורם חברתי אל דרישת הענווה הדתית אחרי שאין הגאווה עומדת בנסיון הבצע; ולפחות באחת הגירסות של האגדה נתפרש הדבר: "אוי לה לאמת שלך — מוכיחים את הגיבור על פניו — אם אין היא יוצאת לאור עולם אלא בכוחו של הזהב" (בנוסח העברי שלפנינו חסר המשפט הזה מן הסיפור!).

את פרשת המוסר החברתי של האגדות הללו לא נוכל לסיים ולא נתעכב בעניין שתי אגדות הרקומות סביב נעימת היסוד של 'מעשה הדייג והדג' הידוע של פושקין. הכוונה ל'צו-צוציו' ('פרח השני') ול'התרזה המכושפת' ('אגדות רוסיית'). באגדות אלה (ובשירו העממי של פושקין) מוזהר האדם ועומד שלא לנסות את גורלו אם שיחקה לו השעה ושלא לשאול לעצמו יותר מדי, כדרך תאוות השלטון והבצע האוחזות בעני שהעשיר בהיסח הדעת. המת-אוים אל מה שלמעלה מהם יוצאים ואוזניהם מקוט-פות: האיכר נעשה פר (בתרגום — חמור) ואשתו מת-גלגלת בחזירה (צו-צוציו) או שאינה להם גורלם להיות לדוב ולדובה ('התרזה המכושפת'). אצל פוש-קין הסוף מזועזע יותר: הזוג חוזר — בדמותו האנו-שית דווקא — אל ימי עוניו, אל 'השוקת השבורה' (פתגם שנכנס משירו של פושקין ללשון העם, ממש כשם שהשיר עצמו נתגלגל באגדה שבעל פה). אמר-נו סוף מזועזע יותר, שכן אין בו כלום מלמעלה מן הטבע ולפיכך יש בו טעם של יקיצה בתוך הבלהות בלא השפעתה המרככת של אגדיות יתירה והמפגינה על עצמה.

עניין זה, גילגולו של ניגון האגדה אל הספרות המו-

דעת תוך כדי סילוק התנחומים שבאשליה, אפשר לראות גם במקום אחר, אף על פי שהקרבה כאן מעטה: נשווה, למשל, את היתומה הנרדפת והעובדת בפרך כפי שהיא באה באגדת העם 'ראש הסוס' ('פרח השני') לצידה של אם חורגת (וכי אין אפשר אחרת?) עם גיבורת 'רוצה לישון' של צ'כוב. מוסר הגמול ועקרון התנחומים למי שמטה ידו חוברים כדי להיטיב לבתה החורגת של המרשעת באגדה; לגיבורתו של צ'כוב אין תקנה אלא ברצח התינוק המגלם בעיניה את יסוריה ואז יורדת התרדמה על הבת החורגת לעולם כולו. קרע מעל פני האגדה את הינומת התנחומים-שלא-כדרך-הטבע, והדמוניות שב-מעמד העיקרי תצחק למשבתך בכל אימתה. דמעה שקטה יותר רוטטת לפעמים על עפעפי העין המח-ייכת באגדת העם עצמה שכל גופה אינה אלא מהתלה קלה. וכי במה נצא מקריאת 'האריה', זאב המים ובן האדם' ('פרח השני') אם לא נלמד ממנו שאין הילד קרוי אדם ואין הזקן בכלל אדם ומה שבאמצע חייב להילחם על חייו?

לא כל המוטיבים שהבאנו כאן נתייחדו לאגדה הרוסית בלבד, אולם הם אופייניים לה בצירופיהם. חותם לאומי ברור מטביעות על האגדות הרוסיות דמויות הגיבורים: המכשפה הלאומית באבה יאגה, קושצ'י (הוא שלדי בתרגום שב'פרח השני'), השד הרוסי (שאינו בשני התרגומים) שהוא רב-תעלולים ועוד. אלה אינם יוצאים לבדם. דמויות מעולם האגדה הבינלאומי מלוות אותם בכל צעדיהם: הקשת המר-חיק לירות, הרץ המהיר, הוולל והסובא המסוגל לעכל הר גדול בבני מעיו או להגיח נהר אל קיבתו, הכל לפי העניין, הנופח רוחות סערה מנחירי אפו, בעל קפיצת הדרך, הרואה ואינו נראה, האם החורגת והאב הנכנע לרצונה אף כי בלא חמדה יתירה והשמח כשאין מעלליו עולים בידו ועוד. בדומה לאגדות עמים אחרים, אין האכזריות רחוקה מן האגדה הרוסית. אבל זוהי אכזריות-שבמישרין המושכת את יניקתה מקטטה בשוק. הברוטאליות אינה מגיעה לסאדיזם. אין בה שמחה-לאיד והתחכמות על חשבון יסוריו של הזולת. זוהי אכזריות של בית-מטבחיים ולא של מחנה-ריכוז. קשה להניח שיש בפולקלור הרוסי משהו בדומה לאגדת 'היהודי בין החוחים' שבאוסף האחים גרים. ודבר זה, שההבדל באופי נשמר מפתיע יותר כשאתה רואה מה מרובים המוטיבים הגרמניים המופיעים כמ-עט בלא שינוי באגדות שלפנינו, שרבות מהן בגדר תמורות רוסיית על נושאים בינלאומיים. 'פרח השני'

ייניים ביותר של הפולקלור הרוסי בזה אחר זה (הר-שימה בראשית המאמר הזה היא מקצת מן המובא שם), בדיבורים אלה — "כאן רוח רוסייה, כאן ריח רוסייה". כלום יש בידי מתרגם להעלות קריאה כזאת על שפתי הקורא? התשובה היא כפולה: מצד אחד אין השאלה כשורה: התרגום נועד למי שאינו יכול לקרוא את המקור. מצד שני לא נוכל אלא לומר למתרגם: לא עליו הבעייה לפתור ואין הוא בן חורין ליפטר הימנה.

על אחת כמה וכמה תרגום פולקלור המיועד ליל-דים. פולקלור לילדים נוצר בידי מבוגרים והוא בעל משמעות גם בשבילם. אם אין אנו רוצים לפגום חייבים אנו לשמור על שתי רמות ההשפעה של האגדה. לעיתים יודע רק הבוגר על פני אילו תהומות מדדה סיפור הילדים התמים (ילדים בוכים על 'הבר-ווזון המכוער' של אנדרסן; כמה מהם זע לבם למקרא סיפור 'משפחת השבלולים'?). פעמים אין לנו עניין אלא בקריצת עין פשוטה (כגון אותו 'בקי בהטיה' ב'אלוף בצלות ואלוף שום'). וגם היא צריכה שמירה. ועוד: גם מצד אופן יצירתה וגם מצד גיל הנהנים ממנה נועדה האגדה לשמיעה ולא לקריאה בעין. אצל המתרגם פירושו של דבר הינורות מכל מבנה מלאכותי שאינו ברור לאוזן שומעת.

על כל אלה ניתוספו צרותיו של המתרגם עברית. ניב אגדה עממי חי ומובן לכל ילד אין לנו, ודורות יעברו עד שיעלה ויבוא. ניב אגדה עממי נוסח 'ספר האגדה' הוא לילד רך בגדר לשון ספרות גמורה. לשונו שלו היא חוטר מגוע מדולדל של לשון שאינה שפת-אם לרוב הבוגרים מסביבו. הוא יוצר לשון ואין להשוות מה שיש לנו כיום בדיבור עממי פשוט וחי עם מה שהיה לנו לפני שנים מעטות. אולם — כלים אלה ועולם המושגים של פולקלור מושרש? איפה? נשיב בלשון הילד, שעדיין לא נחקרה כראוי (ברוסית הקדיש לכך את עטו סופר דגול, שאינו בלשון דווקא: ק. צ'וקובסקי).

איזוהי דרך שיבור לו המתרגם? בנסיבות אלה אפשר, כמדומה, להשיב דבר אחד בלבד: יעצום את עיניו ויטיל עצמו אל תוך התרגום. יניח לחושו להנחותו, כפי שעושים גיבורי האגדות לסוסייהם שבאים לפרשת דרכים. שני המתרגמים שלפנינו בחרו, כשני האחים באגדה, בשתי דרכים שונות. הגב' ילן-שטקליס ('פרח השני') יצאה לחפש מזיגה; מר ליכטנבוים פנה לסגנון. ועמידה על ההישגים מבהיר את הבעייה. נפנה תחילה ל'פרח השני':

(הסיפור אשר על שמו נקרא הקובץ) אינו אלא אחד הגלגולים של 'היפהפיה והמפלצת' שבכל אומה ול-שון כמעט; 'אמתחת השפע' ('אגדות רוסיות') אינה שונה כמעט במאומה מסיפור דומה באוסף גרים; בסיפור 'ואניושקה ואניושקה' (שם) חוזרות מסיבות מאגדות גרמניות; 'אולשקה' (שם) אינה אלא אחותה-תאומתה של 'שליגיה'; 'החתול והכסיל' (שם) היא גירסה רוסית קלושה של 'החתול במגפיים' (שדיבר כנראה, לכתחילה, צרפתית כשפתח את פיו להסיח עם בני אדם); הזוכר את אוסף גרים יודמן כאן עם מכרים רבים גם ב'האוייה המעופפת' (שם); 'החר-טמון' (שם) הוא-הוא 'השולחן העורך את עצמו', ואחד הנושאים ב'יש גמול למעשה טוב' (שם) נדד הרבה מאוד עד שהגיע גם לחלם העיר — פרשת החתול; וכמנהג ישראל נוסף אצלנו עוקץ משנה — צרת החתול קשה מצרת העכברים.

דומה שאין בעלי אגדה שבכל העמים מרגישים קושי גדול כשהם באים לסגל לעצמם סיפור שנולד על אדמה זרה. אבל אם נבוא להסיק מכאן על מידת הקושי שיש בתירגום דברי פולקלור, ונבוא לנסות כוחנו בכך בוטחים בהצלחה קלה ומהירה, צפויים אנו לאכזבה ולפחי נפש. ואפשר אף לומר, שדווקא נידדת הנושאים מעם לעם מעידה אולי על הדרך היחידה להריק פולקלור מכלי אל כלי — להעביר את החומר השאול בכור המצרף של היצירה הלאומית ולטבוע בו חותם משכנו החדש. אבל את המתרגם אין זה מנחם. אין הוא בא לעסוק ביצירתו המלאכותית של פולקלור מושאל. הוא מבקש להציג עולם זר לפני הקורא ולא לטשטש את יחוד היצירה.

כל מה ששנו חכמים בתרגום הוא בחינת קל וחומר בתרגום פולקלור. בדיבור עממי עולה משקלו של המטען האסוציאטיבי והרגשי של המלה כנגד מש-מעוטה כפי שהיא מתפרשת במילונים. המתרגם פול-קלור מקבל על עצמו את כל החומרות שבתרגום שירה באשר לקיום הצורה, התוכן והרוח המרחפת על פני שניהם. הסתירה הטבעית שבכל תרגום שירה בין הסברתם של גוני הגונים של כל משמעות לבין הרצון ליצור רושם שקול כנגד רושמו של המקור, ממש מעמידה את המתרגם לפני ריבוע העיגול. על כך יש עוד להוסיף ולומר, שדווקא אוצר הדמיון הלאומי היצוק בפולקלור טובע ניבים רבים שאין בדומה להם בלשונות זרות ואף לא בדמיונם של דוב-ריהן. לא להינם מסכם פושקין את המבוא ל'רוסלאן ולודמילה', שבו עוברים על פני הקורא נושאו האופ-

באין דרך סלולה נתקלים באבני נגף. כיצד תתור-  
גם אותה 'באבה יאגה' ? להשאירה כמות שהיא ?  
והרי 'באבא' אינו שם. אנו קוראים 'סבתא אשפתא'  
ואנו, יודעי רוסית וארמית, נהנים מן הפתרון. אבל  
בעצם מדוע לא 'מכשפה' סתם ? האין היא 'המכשפה'  
שבסיפורים שלנו ? המותר לקשור את ה'באבה' אל  
מושג החמימות המשפחתית הכרוך אצל ילד ב'סב-  
תא' ? כנגד זה יירטע קצת יודע רוסית כשהוא רואה  
את הביקתה, אשר הסכין לראותה מילדותו על 'כרעי  
תרנגולת', והריהי עומדת על 'כרעי יונה' לשם הח-  
רוז ! אלא מה איכפת לו לילד ? הפסדו של הסקרן  
שבא לקרוא בתרגום את הידוע לו במקור יוצא בשכ-  
רו של הילד המשתעשע בחרוז, והתרגום הוא ב-  
בילו. החיפוש אחרי מזיגה מעלה שכנויות משונות.  
כך, למשל, קוראים אנו בעמ' 37 'עשה בו שפטים'  
ובעמוד שלאחריו — 'התחשק לו'. זהו מחיר החי-  
פושים. אולם השכר עשוי להיות הרבה מאוד :

"הלך שועלעל בשבילים, בדרכים  
"מצא לו קיסם, קיסם-סם-סם-סם-סם  
"תמורת הקיסם תרנגול-גול-גול  
"תמורת תרנגול ברווז-ו-ו" (עמ' 35)

הן שורות שקשה למצוא נאות מהן לתפקידן. או :  
"הכל יודעים אם חורגת מהי : זה רע וזה לא טוב  
ומכות לרוב". 'קול' זה שבדברים אי אפשר לו שיהא  
מתאים יותר. או החתימה השגורה בפי כל יודעי  
רוסית :

"גם אני שם הייתי, דבש ויין שתיתי, לגמתי לגמ-  
תי — דבר לא טעמתי".  
או כתובת על שלט דרכים בזה הלשון :

"ימינה נסעת —  
"זללת וסבאת ;  
"נסעת לשמאל  
"וראשך יפול"  
— — —

מי לא יפנה ימינה אחרי הזמנה כזאת ? ומי לא יסכים  
בצער, כי 'חיש מהר אגדות תוגדנה, אך לא במהרה  
ייעשו המעשים', ביחוד כשהמדובר הוא ב'אירינה'  
אל תרמינא ?

אף על פי כן קשה שלא להקשות על כמה דברים  
משונים : מדוע יש לתרגם 'צ'ודו מורסקוייה' 'מדוח

הים' ? במה מצדיק המקור את המלה 'נמבזים', בעמ'  
146, מלה קשה להבנתו של קטן ולאוזנו של גדול ?  
מדוע נעשה 'טירט' 'להרמוך' בעמ' 142 ? ומי חייב  
להבין, בלי ידיעת זמקור הרוסי, מה זה 'סבתא  
בסבא', ולשער מדעתו כי חסר כאן הפועל 'אחזה' ?  
כמדומה שיש להתנגד גם לקצת נסיונות הבאים  
לקרב דברים להווי לא-להם. אין צורך, למשל, שה-  
פר ב'ציו-ציו-ציוציו' "הפך לחמור וירעד באקלימה  
הקר של רוסיה". ועוד : אם רשאי הכלב ב'השועל וה-  
קיסם' לקרוע פרוותו של שועל חי, ואם מותר לדון  
ברותחין ('נת-ב-של', בחלוקה לקויה להברות) את  
הזאב ב'שלושה גדיים' — מדוע נרתעה היד מלתרגם  
את מלוא האיום בבישול ובריסוק אברים שהשמיע  
העכבר ב'אוזים-ברבורים', מתוך תקווה שהילדים  
ימצאו בדמיונם שלהם את התשובה על השאלה מה  
בין הסקת תנור בישול לבין גלגול ילדה בעכבר  
קטן. זאב, דוב ואריה הם שמות עבריים. להולכים  
על ארבע מבני המשפחות המתאימות יש הזכות להי-  
קרא בהם לא פחות מאשר לילדי ישראל. השמטת  
ה"א הידיעה לפני שמות החיות האלה היא דבר במ-  
קומו במקרים של פרסוניפיקציה. אבל — קשים גרים  
לישראל כספחת ולמה ליהדם ולקרוא להם ר' דוב  
ור' אריה וזאת כשהם שוהים בסביבה גויית גמורה ?  
אולם כל אלה הם פכים קטנים. ביסודו של דבר  
הצדיקה דרכה של המתרגמת את עצמה : היא אינה  
נמלטת מסכנות אולם כדאי המחיר שישולם בעד הצ-  
לחות כגון תרגומי הסיפורים 'הילדה והדוב', 'הגדי  
הזפות', 'שועל ארנב ותרנגול', 'האריה, זאב המים  
ובן האדם' ו'צור-צורציו', שנעשו בליריזם עדין ובי-  
מיטב המסורת של דיבור אל הילד בלי לאבד חן בעיני  
הקורא המבוגר, שהוא כנראה הנהנה העיקרי גם  
מ'פתח אגדה'.

התרגום ב'אגדות רוסיות' שונה לחלוטין. הסיג-  
נון המקראי המדומה המהלך כבד צעד בין דפי  
הספר מו"ו היפוך אל מקור נפרד וחוזר חלילה, משיג  
אומנם רושם מסוים של 'חלקות' אבל המחיר הוא  
החזרת השעון של אומנות התרגום בשני דורות  
אחורנית.

הסיגנון המציל את רגל המתרגם מן המעקשים  
השכיחים בקרקע לא סלולה אינה הדרך האחת להת-  
חמקותו של ליכנטבויים מלהיאבק עם החומר. 'באבה  
יאגה' מיתרגמת בכוח כתיבת שתי המלים הרוסיות  
באותיות מרובעות ונוספו עליהן תיבות 'עצם השוק'  
ולא ידעתי פירושו.

על הקליטה שבשמיעה בא ויתור גמור וברור. אדרבא ינסה משהו להקשיב:

“פלמוד, פלמוד!

“הסב נא אלי את ראשך החמוד

“בוא ונשוחחה יחדו!” (עמ' 32)

הפלמוד הוא הפלמודה החיה בים אף על פי ש-מ- תרגמנו משיט אותה בנהר ומקצץ ממנה את זנבה לסגולה. אשר לתערוכת החית"ן בשורה האחרונה הרי היא ממש תאוה לאוזניים. את החתימה החיננית לדברי האגדה הרוסיים מגלגל המתרגם במשפט תנאי מסורבל וקושר בו נישקות עופרת קטנה בדמות מקור מחזק שאינו מן העניין: “גם אני שם הייתי, מי דבש ויין שתייתי, ואם לא בא אל פי דבר, הינה על פני זקני שפוך נשפך...” (ההדגשות שלי—א.א.). מטען ארכאיסטי מיותר לשם יצירת רושם דומה לפיוטי הוא דבר זר לחלוטין לפיוט העממי, לרוחו ולדרכי עשייה שלו. היו ימים שלא היה בספרות העב- רית איש בריא סתם אלא 'בריא אולם' (בזכות תהילים ע"ג); הדרך החסומה אל עץ החיים שילחה את 'להט החרב' בדפי הספר שלפנינו. “וכרתי את ראשו מעליו בלהט החרב” (עמ' 16) — מסתבר שבלי להט לא היתה החרב נאה למלאכה זו. בעמ' 8 מוצאים אנו 'נכנס נכנס' להגדיל דיקדוק ולהאדיר, ובמעשה 'אי- וואן הכסיל' מדברת איכרה באוזני בחור כפרי כסיל מבני משפחתה בזה הלשון: “— לכה נא והביאה מים הלום”. (בקטע מקביל ב'פרח השני' מתורגם: “— לך נא, ימליה, הבא מים”). מילות 'אולם', 'אבל', ודומיהן נדחקות מפני המלה 'אפס' הנאה בעיני המתרגם משום נדירותה וכך משיאו יצרו לכתוב: “אפס הבכור היה יושב באפס מעשה” (עמ' 154). במקום אחר מקדמים את פנינו 'בתי יד'. להשלים את תקופתו הרוחנית של התרגום באים הסברים

בנוסח 'מין דג' ו'מין עוף' בשולי שמות משונים המתרגמים השד'יודע'מה. לא נעדר אף הכתיב 'פטר- סבורג' (מלא סמ"ך דווקא) כדי שלא יבייש הספר את ימי קלמן שולמן. כדי להדר במצוות מלה מקראית נוקט המתרגם לשון 'טרם' בלי ביי"ת לפניו עם זמן עבר, שלא כשגור אפילו במקרא, ובלבד שלא יכתוב 'עדיין לא'; ובעמוד 168 מנוקד 'פרוים', ריבוי מן פרוז, בלבד שלא להיכשל בצורה הארמית— אך הנכונה— פרוזות. בעמוד 20 מוסבת המלה המקראית הנאה 'כלולות' גם על הגבר, שלא לחטוא בנישואין חלילה.

חמור מכול— דרך התרגום הזאת מכניסה אותנו במבוי סתום, ומה שאפשר לעשות בעברית כזאת כבר עשו בה מאפו וערטער ויל"ג וקלמן שולמן ומשילכו בה הנמושות לא יבואו אלא עד החדשה.

בכל זאת אין לנו להחמיר עם הספר ועם מתרגמו יותר מדי. רבים הלכו בדרכו לפניו ולעיתים חייבים אנו להם תודה עד היום על אשר הביאו לנו אוצרות רחוקים והניחו לנו לשמח בהם את העין ואת הלב מבעד לערפל המליצה ועינינו הצעירות למדו להב- קיעו.

שני הספרים גם יחד אינם אלא טיפה בים. לקירוב לבבות לתרבות העממית הרוסית אין די במעט הזה ולא מפני ה'סקאזקה' לבדה אנו חיים. שירי עם, 'בילי- נות' (והסיפור 'בלדק בן בוריס' ב'אגדות רוסיות' שאוב מהן). כל סעיפי היצירה העממית הרוסית יכו- לים להיאסף אל קובץ נאה, לאו דווקא לילדים. הב- רירה צריך שתהא בקפידה גדולה (שלא כ'אגדות רוסיות' אשר שליש מן האגדות הכלולות בתוכן בגדר מוטיבים בינלאומיים זורים) והתרגום נועז ומ- נופה גם יחד, ואל ייפקד נא הפעם מקומם של השד הרוסי ושל הרוסאלקה בקהל קרואי מועד. כבר בשעה זו יש לקורא העברי אחיזה בכך.

## והתעלומה בעינה עומדת

### מאת גרשם שלום

אברהם יערי, תעלומת ספר. ספר חמדת ימים, מי חיברו ומה היתה מידת השפעתו. ירושלים תשי"ד, הוצאת מוסד הרב קוק. 168 עמ'.

[א]

ספר 'חמדת ימים' הוא אחד מספרי המופת של ספרות ישראל שנכתבו בתקופת שלטון קבלת האר"י. זהו חיבור גדול הבא לתאר אורח חיוני של היהודי המבקש להתחסד עם קונו, ובפרט של אלה שהריחו ריח סודות התורה, ובעל הספר תיאר בפרוטרוט את דיני הזמנים השונים, שבת, ראש חודש, מועדים וימים נוראים ושאר ימים מצוינים בשנה. יותר משענ' יינו בבירור הדין ובחידושי דינים לפי דרכו, המתחדשים לו מתוך שקלא וטריא הלכית, הרי עניינו במנהגי החסידים ומשנת חסידים. ספרו הקיף מלכתחילה את כל השנה, אלא שחלק אחד לכל הפחות, הדין בימי החול, אבד רובו ככולו. דברי תפילה והשתפכות הנפש, דברי תוכחה ומוסר, המתובלים בסיפורי מעשיות של חסידים וקדושים, ומשאומתן על חילוקי דעות שנמצאו בדברי הראשונים והאחרונים בהבנת הדינים והמצוות — כל אלה באו כאן בערבוביה, ועושים את הספר, שהוא רב הכמות, למעין אספקלריה מאירה של הדורות הללו ולמעין לא־אכזב לידיעת אורח חיהם. הספר נדפס ראשונה באיזמיר בשנת תצ"א-תצ"ב (1731-1732) בשלושה כרכים, ובמשך שלושים וחמש שנים חזר ונדפס עוד שש פעמים בתורכיה, בזאלקווא שבגליציה, בליורנו ובוניציה. בשתי ההוצאות האחרונות נתחלק לארבעה כרכים, שכן חילקו את הכרך הגדול על המועדים והימים הנוראים לשניים.

'חמדת ימים' נכתב בשטף לשון רב ובלהט כביר, וכוחו רב במליצה. רבגוניות התוכן, ובפרט מזוג התוסס והסוער של המחבר עלום-השם, וכוח ביוטויו עשו את שלהם וחיבבו את הספר על חוגים רחבים, ובפרט בין הספרדים, וגם לאחר שסר חיבו אצל האשכנזים, עדיין שמרו לו הספרדים אמונים. ודו-

רות רבים היו נוהגים ללמוד בספר זה ולהסתמך עליו שכן נחשב אצלם המחבר לאחד מעמודי עולם שראוי לסמוך עליו אפילו לאחר שחשד השבתאות נפל על ספרו.

כי אמנם חשד השבתאות מלווה את הספר המפורסם הזה כבר כמאתיים שנה. ר' יעקב עמדין, רודף השבתאים הידוע, התקיף אותו קשה בכמה מספריו (בפעם הראשונה בסידור התפילה שלו<sup>1</sup>) והביע את דעתו שהמחבר אינו אלא ר' נתן הנביא מעזה, נביאו וסולל-דרכו של שבתי צבי (דעה מוטעית ללא כל ספק, אפילו אם יתאמת שהמחבר היה מן המאמינים בשבתי צבי). אבל בדורו של ר' יעקב עמדין נתקבלו דבריו על דעת רבים, ורוב האשכנזים משכו ידם מן הספר בשל חשש המינות שאפף אותו. לא כן הספרים דים, שרבים מהם התייחסו לנתן הנביא ביתר מתינות והשערות של ר' יעקב עמדין לא הפריעה כלל להתלהבות מן הספר ואף נתקבלה על דעתם, עד שקראו את ר' נתן הנביא על שם הספר שייחסו לו, ומדברים עליו בספריהם כעל 'הרב חמדת ימים' גם במקומות שאין הכוונה כלל לספרו אלא לאישיותו ההיסטורית של נתן הנביא.

זהותו האמתית של המחבר נשארה בגדר תעלומה. המוציא לאור הראשון ר' יעקב אלגאזי, אחד מרבני איזמיר, עיר מולדתו של שבתי צבי, כתב בהקדמתו שהביאו לו את הספר בצפת ולא נודע מחברו כי "את שמו לא הגיד, שמו ושם עירו". לא ברור גם עתה, אם אמת דיבר, או שמא העמדת-פנים היתה כאן וגניזה במתכוון, שכן נמצאו כמה מקומות בספר המעוררים את הרושם ששם המחבר או שמות אחרים נמחקו בכוונה כדי להעלים את זהותו. לפני ששים שנה ביקש ר' מנחם מענדל היילפרין, אחד ממקורבלי ירושלים, ל'טהר' את הספר מכל חשד, ולהוכיח לא רק שלא רבי נתן הנביא חיברו, אלא שאין בו גם שמץ מאמונת השבתאים במשיחם. קונטרסו 'כבוד חכמים' (ירושלים תרנ"ו) עורר בשעתו כמה ויכוחים. ואף-על-פי שצדק בלי ספק בשללו את חיבור הספר מאת הנביא העזתי, הרי העלים עין בתמימות מפליאה מהמקומות המרובים המוכיחים באמת על אמונת המחבר בשבתי צבי, אמונה שבמסיבות הזמזום (אחרי המרתו של המשיח, ומכל שכן אחרי מותו) לא יכלה להתבטא במלים ברורות אלא היתה צרי-

<sup>1</sup> עייין בס' מגדל עז שלו, בחלק הנקרא בית מזות (שנדפס ראשונה באלטונא, תק"ח), דף רע"ו ע"א.

תכ"ה, בפרוץ התנועה השבתאית, ויצא משם לסוריה ב-1668 ונפטר בשנת 1672 בסביבת חלב. שנת מותו ודאית וידועה ואינה מוטלת בספק. באיטליה בא בדברים עם חוג המקובלים שם, בוויניציה, מנטובה וכו', ומסר להם דברים רבים על מנהגי חסידות של מקובלי ירושלים, על-פי קבלת האר"י. הוא היה תל-מידו של ר' חייא רופא מצפת, מתלמידיו של ר' חיים ויטאל, גדול תלמידי האר"י. רבו זה נפטר בשנת 1617 בדמי ימיו. יערי הסיק מסיכום הידיעות האלו על ר' בנימין הלוי שנוולד לא יאוחר משנת ש"ן (1590). ודעתו נוטה להקדים את לידתו אפילו עד שנת ש"ם (1580). לדעת יערי נתחבר ס' 'חמדת ימים' בשנות 1669 עד 1670 בצפת. שכן נזכרו שתי שנים אלו במפורש כתאריכים בשתי תפילות שבספר, אחת לראש חודש ואחת לחודש ניסן. המחבר היה איפוא קרוב לבן שמונים, או אפילו כבן שמונים וחמש. בזמן כתיבת חיבורו הגדול. ל-*chef-d'œuvre* זה קדמו כמה וכמה ספרים אחרים של המחבר שהובאו בס' 'חמדת ימים' ועקבותיהם לא נודעו, ואף אחד מהם לא נזכר בשום מקור אחר בקשר לר' בנימין הלוי.

רצוני לעמוד כאן על ההוכחות העיקריות ועל שיטות ההוכחה, שבהן השתמש יערי במחקרו לשם זיהוי המחבר. דבריו של יערי נאמרו בביטחון רב, ונוסחו בדרך מסקנות בסוף כל פרק, היוצאות כאילו על-פי הגיון של ברזל מן הבריורים שקדמו להן. הן מצטרפות, לדעתו, לתמונה שלימה של המחבר על-שם השם, המתאימה בכל למה שאנו יודעים על ר' בנימין הלוי ופעולותיו. ההקבלה וההתאמה שלימה עד שהר-שות בידינו לזהות אותם.

יש ב"א הפרקים של החלק הראשון (עמ' 15-80) הרבה דברים, שאינם מיוחדים לאישיות מסוימת וש-הולמים כמעט כל חכם וחכם ממקובלי ירושלים שהלך בשליחות ועבר ארצות רבות. דברים אלה אינם מע-לים ואינם מורידים לגבי קביעת המחבר. לעומת זה נמצאים בספר, ומה גם בגוף ס' 'חמדת ימים' עצמו, דברים רבים שהם בבחינת אבני בוחן להשערתו של יערי. ביניהם כמה דברים שיש בהם כדי לבטל את כל מסקנותיו מלכתחילה, מכיון שהם מוכיחים שיהיה המחבר מי שיהיה, בוודאי ובוודאי לא ר' בנימין הלוי הוא. שיטות ההוכחה שנקט בהן יערי, מעוררות מח-שבות נוגות על דרכי החוקר המכובד הזה. מובטחני שאלמלא אמונה עיוורת בצדקת השערה שנצנצה ברו-ח, היה חודר ויורד עד השתין, והיה רואה שכמה מהוכחותיו מוכיחות ממש את הפך מסקנותיו, ולא

כה לדבר ברמזים, אם כי ברמזים שקופים למדי. הוויכוח הזה נמשך בכמה ספרים וקונטרסים ומאמ-רים, אך לא הביא לידי שום מסקנה ברורה, כי לא העמיקו בדבר כראוי. רק זאת נקבע שהמחבר כתב בירושלים. העובדה שהכניס לספרו שלושה פיוטים ששמו המלא של הנביא מעזה מתנוסס בראשי חרו-זיהם, ודיבר על מחבר השירים כעל 'אחד קדוש מד-בר', נתקבלה על דעת רבים כהוכחה משכנעת לנ-טיותיו השבתאיות. עמקות אמיתית, בירור חודר של הפרשה כולה מתוך שימוש בחומר הרב הגנוז בכר-כים אלה — לא היו בכל אלה, ומקום הניחו לחוקרים להתגדר בו.

הנה זכינו עתה לנסיון חדש לפתור את תעלומת הספר, נסיון מקיף יותר הבנוי לכאורה על סדר הגיוני ובירור כמה וכמה פרטים העשויים לסייע לקביעת זהותו של המחבר. ספרו הקטן של אברהם יערי, 'תעלומת ספר', מבקש בחלקו הראשון (עמ' 9-80) להוכיח, שמחבר הספר לא היה אלא המקובל הארץ-ישראלי ר' בנימין הלוי מצפת, אחד מעמודי התווך של הקבלה בירושלים במחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה. בחלקו השני (עמ' 83-153) מבקש יערי לעמוד על תפוצתו של הספר ומידת השפעתו בחוגים שונים. דבריו בחלק שני זה יש בהם ברכה מבחינה ביבליוגרפית ובאו בהם כמה בירורים מעניינים על תגובתם של חוגי החסידים הראשונים בגאליציה לס' 'חמדת ימים'. מחלק זה יש ללמוד הרבה, אף-על-פי שכמה מדבריו טעונים עדיין בירור נוסף, ולא אבוא לעמוד עליהם כאן. הרי עיקר חידושו של יערי הוא בקביעת זהותו של בעל 'חמדת ימים', ואם ימצא או דבריו נכונים, הרי אפשר היה לומר שחידוש נכ-בד מאוד הנחיל במחקרו לחכמת ישראל ולתולדות הספרות העברית.

ר' בנימין הלוי לא היה עד עכשיו אלא שם מפואר בלבד, שידועותו עליו מועטות. ידענו כי ידו היתה בעריכה הראשונה של 'כתבי האר"י', שנעשתה בירו-שלים בשנות העשרים בערך של המאה ה"ז — עריכה גרועה ביותר, המעמידה בספק רב את כשרונותיו הספרותיים ואת חוש הסדר והבניין שלו — סדר ובניין הבולטים כל כך בס' 'חמדת ימים'. הוא עבר מצפת עיר מולדתו לירושלים, יצא לכל הפחות פע-מיים, ואולי יותר, בשליחות בני ירושלים לכמה אר-צות, פעם לתורכיה וארצות הבלקן, ופעם משנת 1656-1659 לאיטליה, גרמניה ופולין. מנסיעתו השנייה חזר לארץ-ישראל והתיישב בצפת. שם ישב בשנת

היה מעלים עינו מעובדות ספרותיות ופסיכולוגיות ההורסות את כל שיטתו. הבעיה הפסיכולוגית שבספר 'חמדת ימים' לא נידון-נה כלל אצל יערי. הוא עצמו קובע, ואין כל ספק שהצדק עמו, שכבר בשנת תכ"ה היה ר' בנימין הלוי זקן מופלג, וכשנשאלו לפניו תשובות בהלכה מסוריה ותורכיה, מסר אותן לבנו ר' שלמה הלוי, והוא חיבר את התשובות, והאב רק עבר עליהן ואישר אותן (עמ' 58). ישיש זה שאין בו כוח לכתיבת תשובות ארוכות בענייני דין, כיצד תהלוס תמונתו את תמונת בעל 'חמדת ימים' הכותב לכל הפחות חמש שנים אחר כך ספר עצום, רב הכמות ורב האיכות, מלא שיקולים ודיונים דקים מן הדקים, ומלא טמפרמנט סוער של אדם שכוחו אתו, ונשימתו הספרותית ארוכה מאוד. אתמהה! אמת ונכון הדבר: אילו ידענו בביטחון ועל-פי הוכחה משכנעת, שאמנם כן הרב"ל הוא המ-חבר, היינו צריכים לחפש פיתרון לשאלה פסיכולו-גית חמורה זו. ברם, אין צורך להעמיק בבעיה זו בכובד ראש, שהרי הוכחותיו המכריעות של יערי אינן עומדות בפני הביקורת.

[ב]

כמובן, עומדת השערתו ותלויה בכך, שספר 'חמדת ימים' נכתב לפני מותו של המחבר המשוער. ואכן ניסה יערי להוכיח, שאין בספר שום דבר שנכתב אחרי ת"ל-תל"א. ומצד שני הוא בא להוכיח בפרק הראשון שס' 'חמדת ימים' לא נתחבר אחרי שנת תמ"א, ואפילו אחרי תל"ט. הוא מביא (עמ' 17-22) ארבעה מאמרים מספריו של ר' יהודה ליב פוחוויצר שהופיעו משנת תמ"א ואילך בגרמניה, ומעמיד אותם מול מאמרים מ'חמדת ימים', ואף מסיק מהקבלה זו את המסקנה, שדין הקדימה הוא לצדו של בעל 'חמדת ימים', שכתביו הגיעו לידו של הרב הזה בפניסק, וכן הגיעו עוד בשנת תל"ט לידו של ר' צבי אשכנזי, אביו של ר' יעקב עמדין, שראה אותם בכתב-יד בהיותו באדרינופול. אלו הן באמת הוכחות חשובות, אלא שלדאבון הלב הן מוכיחות את ההיפך. שניים מן המאמרים שנזכרו לעיל אין בהם משום הכרעה לכאן או לכאן, ואילו השניים האחרים מאלפים מאוד. וזה לשון ההקבלה האחת ('תעלומת ספר' עמ' 19):

חמדת ימים, ט"ו בשבט, פרק ג'  
(ח"ב דף קי"א ע"א):

דרך חכמה לר"ל פוחוויצר, פרנקפורט  
דאודר תמ"ג, דף ס' ע"ב:

"ובאור חדש ז"ל: יען ראיתי... סומכים על הכלל הזה על הכל שאמר שהכל יצא... אבל לא יפה הם עושים כמ"ש מהאר"י ז"ל וז"ל: ברוך ה' יום ויגו' ופרכינן וכי ביום מברכין ובליילה אין מברכין אלא בכל יום ויום הן לו מעין ברכותיו... הכי נמי על כל מין ומין צריך אתה לברך הברכה מאותו מין עכ"ל... וז"ש [וזה שאמרן] האי מאן דבעי למהוי חסידא יקיים מילי דברכות וק' הלא אם לא קיים רשע נמי מקרי כמ"ש כל הנהנה בעוה"ז בלא ברכה... וחבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית ישראל... אלא ר"ל... שלא יסמוך על הכלל לברך שהכל על כל דבר אלא על כל מין ומין השייך לו. ובכתבי האר"י כי ח"ו הפוטר עצמו בברכת שהכל הרי זה בור שקללוהו חז"ל עכ"ל."

"והתברכו בלבבם לאמר על הכל אם אמר שהכל יצא וסומכים על אותו הכלל ואין חו-ששין ולו חכמה ישכילו אשר חכמים הגידו ברוך ה' יום וכי ביום מברכין ובליילה אין מברכים אלא בכל יום תן לו מעין ברכותיו וכו' והכי נמי בעינן לברך על כל מין ומין מעין ברכתו... ואני שמעתי מורי ז"ל שזהו מ"ש האי מאן דבעי למהוי חסידא ליקיים מילי דברכות שלא יתכן היות מאמרם על הנהנה מהעוה"ז שלא יהנה בלתי ברכה דההוא רשע מקרי וחבר לאיש משחית אפס היה מאמרן על המדקדק בטיב דיני הברכות לתת לכל מין ומין מעין ברכתו ולא יספיק לו בכלל על הכל שאמר שהכל יצא. וראיתי במכתב יד ההקדש רבינו האר"י זלה"ה שה-פוטר עצמו בברכה שהכל הרי זה בור שקל-לוהו חכמים ז"ל עכ"ל."

פר 'דרך חכמה', אלא ההערה מכתבי האר"י שבסוף המאמר הובאה שם במוקפים, כתוספת הגהה של ר' חיים בוכנר על דברי רבו! בעל 'חמדת ימים' מהפך הערה זו לגוף ראשון: "וראיתי במכתב יד ההקדש רבינו האר"י זלה"ה", וכן הפך בוודאי פעמים רבות ציטאטות שהעתיק ממקור אחר לעדות כזאת שבגוף ראשון! בספר 'דרך חכמה' לא נזכר שב'אור חדש' באו כל הדברים בשם רבו, ועל כן מוכח שבעל 'חמדת ימים' ראה דווקא את ספר 'אור חדש' במקורו ומשם לקח דבריו. לגבי ביטול השערתו של יערי אין בזה כל הבדל, שכן שני הספרים לא יכלו להיות ידועים לר' בנימין הלוי. הפיזור שיערי מפזר באמצע הציטאטה את המלים 'וזה שאמרו', גם הוא מטעה כאילו יש כאן משהו מיוחד, והרי אין כאן אלא פתיחה למאמר תלמודי ידוע. אבל מעניין שבעל 'חמדת ימים' 'חילק' את השלל הספרותי שהעלה מספר 'אור חדש': החצי לעצמו, והחצי לרבו, ומכאן אזהרה רבה לחוקרי 'חמדת ימים' שמחברו לא עשה בתום לב אלא בער-מומיות, ואיו לקבל ציוני מקור אצלו כפשוטם!

לא פחות מאלפת הוכחתו השנייה של יערי, ר' יהודה ליב פוחוויצר מביא מכתב-היד של ר' צבי הירש אשכנזי באלטונה (ה'חכם צבי', אביו של ר' יעקב עמדת) דברים על דין אחד בידי קריאת התורה וזה לשון החכם צבי (יערי, עמ' 21):

"ובכתבי הרב הגדול כמהר"ר צבי הירש גר"ו ר"מ דהקלויז אשר בק"ק אלטונא, ז"ל: בענין מ"ש בפ"ק [מה שאמרו בפרק קמא] דברכות רב ששת מהדר אפיה וגריס שנתקשו בו רב אלפס והתוס', ובכה"ג [ובכנסת הגדולה, לר' חיים בנבנשתי] מביא בשם חכם א' עוד תירוץ אחד ודחהו, ובעוברי דרך אנדרנ" פולין הראני הרב הגדול חסידא קדישא כמהר"ר יעקב שטירמר זצוק"ל כתב ידי אותו החכם עצמו, ואנו יודעים באותו החכם שאדם גדול בתורה היה, לכן ראיתי להעלות תמצית דבריו על הכתב, וזהו: דרב ששת קאי אמאי דאמר התם בעי רב ספרא בין פסו-קא לפסוקא מהו, והיינו בעוד שהיו מתרגמין הפסוק לעמי הארץ שלא היו מבינים לשון הקודש, ועליה קאי רב ששת דמהדר אפיה, ומדוייק מאד מ"ש [מה שאמר] אנן בדידן, כי אין אנו צריכים לתרגום, וניחא נמי דלא מייתו הך דרב ששת בסוטה דף ל', וזה נכון מאד, אבל בעוד שהחזן קורא בתורה לכ"ע [לכולי עלמא] אסור, אפילו מי שתורתו אומנותו, ואפילו הפך פניו, ואפילו איכא י' דצייתי, ע"כ דפח"ח [דברי פי חכם חזן] אף שהוא נגד הרי"ף והתוס' ושאר פוסקים".

יערי כותב: "אין להניח כלל שבעל 'חמדת ימים' לקח מבעל 'דרך חכמה', שהרי בעל 'חמדת ימים' כותב את דבריו בצורה אישית ומציין את מקורותיו, ואילו השני כותב את דבריו סתם וסותם את מקורותיו. ובמקום שבעל 'חמדת ימים' כותב "ואני שמעתי ממורי ז"ל" כותב השני בקיצור: "וז"ש" (וזה שאמ"ר)... בקטע השני מציין פוחוויצר את מקורו בצורה סתמית: 'ובאור חדש'". עד כאן דברי יערי. האמת שונה לגמרי. מר יערי לא הבין את פירוש הפתיחה 'ובאור חדש ז"ל', שאינה סתמית כלל וכלל ואין מש-מעוטה כפי שחשב: ביאור חדש, אלא היא באה להור-רות בדיוק רב על המקור אשר ממנו לקח בעל 'חמדת ימים', והוא ספר אור חדש לר' חיים בוכנר מקראקא על דיני ברכות הנהנין, שנדפס באמסטרדם מתל"א ואילך ונגמר בדפוס בשנת תל"ה, שלוש שנים אחרי מותו של ר' בנימין הלוי. בספר זה נמצא בדף ו' ע"ד כל המאמר המועתק גם בס' 'חמדת ימים' וגם בס' 'קנה חכמה', ומשם מפתח גדול להבנת אחת החידות שבספר 'חמדת ימים'. הרי כל המאמר הובא ב'אור חדש' לא בשמו הוא אלא בשם "מורי האלוף הישיש מוהר"ר זעליגמן גנו מפראג תושב דק"ק אפט זצלה"ה ככתבו וכלשונו". אין אני בא לטעון כמוכן, כפי הגיונו המוטעה של יערי, שבזה זיהינו באמת את רבו של בעל 'חמדת ימים', המובא בספרו פעמים אין מספר. ברור שבעל 'חמדת ימים' לקח את דברי רבו של המחבר שממנו העתיק וייחס אותם לרבו הוא. אילו היינו חושבים (כהשערת יערי) שרבו זה היה ר' חייא רופא, הרי נפטר בשנת ש"ז (1617), שנים רבות לפני שהקדמת מורו של ר' חיים בוכנר נכתבה (בערך 1630-1635) בשביל ספר שלא הגיע לדפוס, ותלמידו חזר והדפיס את הדברים בשנת תל"ה. מה אנו למדים מכאן? אנו למדים שדמות רבו של בעל 'חמדת ימים' דמות דמיונית היא במידה רבה, שמחברו אהב להעתיק הרבה מספרים אחרים שיערי לא העלה אותם על דעתו מפני שלא נזכרו בפירוש שמותיהם, ומתוך כך העביר גם דברים לר' שות' רבו', שאינם אלא רשות-מקורו. ספר 'חמדת ימים' לא נתחבר על-ידי תלמידו של ר' זעליגמן גנו, ומכל שכן שלא נתחבר על-ידי ר' בנימין הלוי, שלא היה תלמידו של ר' זעליגמן גנו, אלא על-ידי חכם ספרדי שעשה לפי המוסר הספרותי הקלוקל של הדו-רות הללו, והעתיק ממקורות שהעלים אותם. אבל יותר מזה ניתן ללמוד כאן: במקור בספר 'אור חדש' לא נמצאו המלים באותו סדר ממש שהובאו בס-

יערי (שהלך בנידון זה בעקבות המקובל ר' מנחם היילפרין שעמד לראשונה על ההקבלות הללו בספרי הרב מפינסק) קובע בצדק, שכל המאמר הזה והדיון הכרוך בו נמצאים באותה לשון ממש גם ב'חמדת ימים'. והוא מסיק שמכיוון שאנו יודעים שר' צבי אשכנזי עבר באדרינופול בשנת תל"ט, הרי שכתב-היד של ספר 'חמדת ימים' כבר נמצא אותה שעה באדרינופול. מסקנה זאת אינה נכונה כלל. בספר 'כנסת הגדולה' לר' חיים בנבנישתי נאמר בפירושו, שהקונטרס הזה נשלח אליו (למקום מושבו בתיריאה) על-ידי "חד צורבא מרבנן מעיר איזמיר יע"א" היא רוצה לחלוק על כל המפרשים בזה וכו'". יערי מנסה לתרץ את הסתירה הגלויה להנחתו בזה שר' בנימין הלוי עבר אז באיזמיר ומסר לו את הקונטרס, ומייחס איפוא את השבח של החכם צבי על בעל הקונטרס ש"אדם גדול בתורה היה" לר' בנימין הלוי. אבל לאמיתו של דבר לא על שליח מירושלים או עובר-אורח מארץ-ישראל מעיד ר"ח בנבנישתי, אלא על אחד מחכמי העיר איזמיר עצמה, ויערי גם העלים עין מסיום דבריו בס' 'כנסת הגדולה', שמהם ניכר כי חכם זה עדיין היה באיזמיר בזמן שספרו 'כנסת הגדולה' נשלח לדפוס לאיטליה, כלומר בשנת ת"ז או תחילת ת"ח. הוא כותב (אורח חיים סי' קמ"ו): "ומפי הש" מועה שמעתי שהחכם הנזכר עודנו מחזיק בדעתו ובסברתו שלא צדקו דברי המפרשים בענין זה וש"י ליה מריה". אלמלא רדיפתו אחרי השערה רופפת, לא היה יערי נדחק להוציא את הדברים מפשוטם ול-העלים עינו מדברים הסותרים את הנחתו. באותן השנים שהרב בנבנישתי ישב בתיריאה וגמר את הכרך על אורח חיים מס' 'כנסת הגדולה' שלו (רק אחרי 1658 התיישב ישיבת קבע באיזמיר), לא היה הרב כלל באיזמיר אלא באיטליה. השמועה של הרב בנבנישתי אינה מדברת על מי שנמצא עכשיו לא באיזמיר אלא בארץ רחוקה. היא מדברת על אותו אדם באותו מקום ממש, והוא מתושביה הקבועים וחכמיה של איזמיר. אילו היינו הולכים על-פי הגיונו של יערי, הרי מחבר 'חמדת ימים' היה מחכמי איזמיר, ובזה בטלה ממילא ההשערה על ר' בנימין הלוי. ובעל מיתו של דבר, אין כל צורך במסקנות כאלו, ובעל 'חמדת ימים' שעבר בדרך נדודיו גם בתורכיה (בזמן שאינו ידוע לנו בדיוק) העתיק מן הקונטרס של החכם מאיזמיר בדיוק כשם שר' צבי אשכנזי העתיק ממנו — או העתיק מספרו של ר' יהודה פוחוויצר עצמו. הדבר האחד שאפשר לומר בבחינת מסקנה, הריהו

שבוודאי לא אל הרב"ל התכוונו ר"ח בנבנישתי וה-חכם צבי; ומכל שכן שאין לדבר על מציאותו של כ"י 'חמדת ימים' באדרינופול בשנת תל"ט! ה'א-רונה ההיסטורית' שיערי (שוב, בעקבותיו של הרב היילפרין) מצא בדברי השבח של אביו של ר' יעקב עמדת לבעל ס' 'חמדת ימים', שבנו יצא נגדו בקט-רוג מר כל כך — אינה קיימת אלא בדמיונם של שני המחברים המודרניים. חכם צבי לא שיבח אלא את אחד המקורות הרבים שבעל 'חמדת ימים' ליקט מהם לצורך ספרו, בלי להביא דברים בשם אומרם. כי הלא מחידותיו המרובות של בעל ס' 'חמדת ימים' הוא, שאמנם כן מרבה הוא להתפלל על הגאולה ועל התשועה, אבל לעתים קרובות מדי העלים עינו מאחת הדרכים הבטוחות ביותר להביא גאולה לעולם, שצו-נו על-ידי חז"ל!

וגדולה מזו: בסוף הכרך השני (על ראש חודש) נד-פסו שלוש איגרות שנמצאו, לפי דברי המהדיר "מכ-תיבת יד הרב המחבר ז"ל שם בקונטרס סוף הספר", כלומר כנספחים ל'חמדת ימים' עצמו. ובאמת נזכר 'ספרי החדש' באיגרת הראשונה שנכתבה לחכם אחד בשם ר' נתנאל. איגרת ארוכה זו המדברת על עניי-נים רבים, נכתבה כנראה בזמן שהמחבר היה בשלי-חות בחוץ-לארץ, והוא מבטיח לר' נתנאל "אם אוכה לשקוט במכוני אוסיף לך עוד כהנה וכהנה". אם הדברים נכתבו באיטליה או במקום אחר, קשה לקבוע לפי שעה. אבל דבר אחד ודאי הוא: מכתב זה של מחבר 'חמדת ימים' נכתב כמה וכמה שנים אחרי מותו של ר' בנימין הלוי. הוא נשאל על-ידי חברו על כמה עניינים מסוד ברית המילה, ומזכיר כאן את מנהג ירושלים שלא כ'מנהג שלכם'. לבסוף הוא מעיר: "ועוד היה לי להאריך לך עוד בזה ולא אטריח עצמי כי כבר יש אתך ספר סוד ה' אשר קיבץ ואסף בספרו כל האזהרות שיש בזה והוא ספר מפור-אר" (ויניציה תקכ"ג, ח"ב דף ק"כ ע"ד). ציטאטה קטנה זו, הסותמת את הגולל על השערתו של יערי, היתה כל כך בלתי חשובה בעיניו עד שלא נזכרה בכל ספרו. והרי ה'ספר המפואר' שבעל ס' 'חמדת ימים' מהלל, והנמצא כבר בידו, אינו אלא ס' 'סוד ה' לר' דוד לידא. הספר היחיד והמפורסם מאוד על דיני מילה לפי הקבלה. ספר זה נתחבר בקהילת מגנצה בשנת ת"מ (1680), שמונה שנים אחרי מותו של ר' בנימין הלוי. ונדפס באמסטרדם באותה שנה או בשנת תנ"ד — פרט השנה אינו ברור וסובל שני פירושים. המדפיס דוד דה קאסטרו תרטאס הדפיס

גם בארץ, ובירושלים דווקא, אבל לא בשביל בני ארץ-ישראל, אלא כמי שמחבר ספר לבני ארצו, ארץ מוצאו, אם כי הוא עצמו עלה לארץ-ישראל. כל כתיבתו מכוונת כלפי אווירה חברתית מסוימת (שקיימת בה שכבה יהודית עשירה, ובכלל חברה יהודית מגוונת מאוד). הטפתו אינה מכוונת כלל כלפי בני ארץ-ישראל. לגבי חיוב הישיבה בסוכה הוא מזכיר (ח"ג דף ע"ח ע"ג) את הניגוד בין "ארצות אשכנז שהם מקומות הקרים מאד", לבין "מקומות יבשו שאין הקור רבה בהם". אין להכריע מאן הכרעה מוחלטת, אבל קרוב לשער שהניגוד לארצות אשכנז הוא לא ארץ-ישראל דווקא, אלא הארץ שבשבילה הוא כותב ושהוא קורא לה 'מקומותינו' באשר היא ארץ מוצאו.

ברם אין לשלול את האפשרות שהמחבר היה מארץ-ישראל. ואולם להטוטי יערי לגבי צפת מפליאים ממש. אין בכל הכרכים הגדולים של 'חמדת ימים' כל זכר לכך שהמחבר בא מצפת. אין אף מאמר אחד שייאמר בו 'ראיתי בצפת' (וכיוצא בזה) או זכר לימי נעוריו בעיר, או זכר לישיבתו שם. אלמלא הצורך להתאים, ויהי מה, את העדרה של צפת כמקום מולדתו או מקום מושבו של המחבר להשערתו של יערי הדור-שת בן-צפת דווקא, בוודאי לא היה עולה על רוחו להשתמש בשיטת ההוכחה שנקט בה. הוכחתו היא: סידור רשימת חכמי ארץ-ישראל ששמותיהם נזכרו בספר, וכולם חכמי צפת הם. בפרק השלישי של החלק השני (עמ' 97-106) באה רשימה מפורטת כזאת, ומה היא מוכיחה? היא איננה מוכיחה כלום, אם לא נאמר שהיא מוכיחה את היפך מסקנתו. המחבר מזכיר סיפורים ועניינים שונים, המתייחסים לתקופת פריחתה של צפת בימי האר"י ובימי תלמידיו. כמעט כל הדברים שמתייחסים כאן בוודאות לצפת דווקא, נלקחו לא ממסורת בעל-פה אלא מספרים נדפסים או מכתבי-יד שנתחברו במאה השבע-עשרה ושנפוצו הרבה בזמנם. אין כל הוכחה לטענתו של יערי, שלמחבר היתה מסורת עשירה וישרה על ענייני צפת. הרבה מן הדברים נלקחו מ'שבחי האר"י' הנדפסים בספר 'תעלומות חכמה'. הרבה סיפורים אחרים נלקחו מן הביוגרפיה האגדתית והבלתי-היסטורית לגמרי, שנתחברה בשם ספר 'מעשה נסים' במאה השבע-עשרה על-ידי אחד ממקובלי ארץ-ישראל, שביקש לזייף את ההיסטוריה האמיתית של חוג זה להגדיל ולהאדיר כבוד האר"י, ואכן הפליא לעשות. דברי אמת אין בסיפורים אלה, שמקצתם נדפסו בספר

ספרים עד תנ"ה. (למעשה, יודעים אנו ממקור אחר שבאמת ביקר רד"ל באמסטרדם ב-1680, ואפשר מאוד שנדפס אותה שנה). אבל לגבי פרשתנו אין הבדל זה של תאריך חשוב כלל. ספר 'סוד ה'" נקרא כך על-פי סודות שהמחבר מזכיר בתוך ספרו. הספר מלא הבאות ועניינים מדברי תורתם של חכמי פולין. ר' דוד לידא מזכיר כאן כמו בכמה מספריו האחרים את דודו: "קרן הודי המקובל האלהי כמוהר"ר יששכר בער זצ"ל", בעל הספר הידוע 'ששכר'. וכן הזכיר כאן דברים ששמע מפי המקובל ר' יהושע העשיל יצ"ו מק"ק וילנא. אחד מן המפורסמים בין נביאי השבתאים אחרי שנת תכ"ו. ר' דוד לידא הגיע למגנז'ה מפולין רק בשנת 1677, והוא מזכיר בספרו את מנהגי מגנז'ה 'קהלתי'. אין כמובן כל אפשרות לייחס לר' בנימין הלוי ידיעתו של ספר זה, אפילו בכתב יד. גם ראוי לציין את עצם העובדה שהמחבר היה בשליחות בחו"ל (כמה סימנים באיגרת לר' נתנאל מביאים אל המסקנה שהיא נכתבה באיטליה) אחרי שגמר את הכרך על ראש חודש (דהיינו אחרי תכ"ט), והדבר קרה בשנות השמונים של המאה ה"ה, אם לא אחר כך.

מסקנותיו של יערי בפרק הראשון, שלפיהן נתחבר הספר לפני שנת תל"ט (1679), וביתר דיוק בשנות תכ"ט-ת"ל, הן איפוא בטלות ומבוטלות, ובדיקת טענותיו מוכיחה גם את חוסר האפשרות לייחס את חיבור הספר לר' בנימין הלוי.

[ג]

היינו יכולים להפסיק את הדיון על ספרו של יערי בנקודה זאת. אבל ראוי להתבונן בשיטות שבהן נקט, כדי להתאים את הנתונים שבספר 'חמדת ימים' להשערתו, שיטות מתמיהות למדי.

בפרק השלישי דן יערי על מוצאו של בעל 'חמדת ימים', ומגיע למסקנה שהמחבר היה בן ארץ-ישראל שישב זמן מה בירושלים. בבדיקה נוספת הוא קובע כמסקנה, שהמחבר היה בן ארץ-ישראל ושרשו ונעוריו בצפת. האמת היא, שהמחבר מזכיר את ירושלים כמה וכמה פעמים, מביא את מנהגיה ומנהגי ארץ-ישראל בכלל, ויש גם שהזכיר במפורש שהוא כותב "פה ירושלים תוב"ב" וגם כמה מסיפוריו מלמד דים על כתיבת הדברים בארץ-ישראל, אף-על-פי שאין בטחון גמור שחלקים מסוימים של הספר לא נתחברו אולי במקום אחר. אין זכר וחצי זכר להיותו ליד ארץ-ישראל. אדרבה, נראה שהמחבר כותב אמ-

'הכוונות ומעשה נסים' בקושטא ת"ף (1720) ויותר מזה נמצא אתנו בכתבי-יד. בעל 'חמדת ימים' השתמש בהרחבה במקור זה, וכן בכמה מקורות אחרים שאפשר לעמוד עליהם על נקלה, אם כי לא נזכרו בשמותיהם. אין בכל אלה שום דבר המוכיח את השתרשותו של בעל 'חמדת ימים' באדמת צפת. יערי צירף גם כמה שמות ועניינים שאין כל הכרח לייחסם לצפת דווקא, כי החכמים הללו יצאו מצפת ונמצאו בקהילות שונות בתורכיה, והדברים הבודדים שנזכרו מהם יכלו להגיע אל המחבר בדרך נדודיו. שני הדברים על ר' יוסף מטראני נזכרו אצל יערי כאילו יש בהם ממסורת צפת, אבל במקור כתוב בפירושו: "וכבר הראוני פסק ארוך על זה להרי"ט בהיותי בעיר קושטא". והרי הרי"ט היה במשך שנים רבות אב בית דין בקושטא. יערי שהביא את המאמר הזה בין ההוכחות שהמחבר מרבה להזכיר חכמי צפת דווקא, ומבקש לעורר רושם שמסורת צפת חיה הגיעה למחבר מפני היותו בן העיר הזאת, השמיט את שלוש המלים האחרונות "בהיותי בעיר קושטא". נשאלת השאלה: מה פשר גניזה זו של דברים שאינם הולמים את מה שרוצים להוכיח?

כל הדברים שהובאו כאן מר' אליהו די וידאש, מר' אברהם הלוי ברוכים, מר' יהודה משען, מר' אלעזר אזכרי, מר' מרדכי מסנות, מר' משה אלשיך, מר' משה בן מכיר, מר' משה ניגרין, ומר' משה קור-דובירו—הכל באשר לכל נלקח לא ממסורת חיה של צפת אלא מתוך ספרים נדפסים שונים וכתבי-יד אחד נפוץ מאוד. כל מה שמביא יערי על ר' חיים הכהן (עמ' 98-99) אינו שייך כלל לצפת, כי חכם זה היה תלמידו של הרח"ו בדמשק. יערי נכשל כאן, מפני שסמך, כנראה, על דברי הבל של ש. רחאניס ב'דברי ימי ישראל בתוגרמה' (ח"ג, עמ' 187), שהמציא ישיבת ר"ח כהן בצפת לפני של"ט (!) שלא היתה ולא נבראה. הסיפור על ר' יעקב אבולעפיה נלקח מטקסט מזויף, הוא ספר 'מעשה נסים' שביקש להפוך את מתנגדו המושבע של ר' חיים ויטאל ואת הכופר הידוע בכל מעשי הנסים והנפלאות של האר"י! ולא זו בלבד: בשעה שב'מעשה נסים' בא הסיפור בגוף שלישי, מפי בעל הביוגראפיה האגדתית הזאת, הרי בעל 'חמדת ימים' עושה את עצמו כאילו העתיק אותו מ'כתבי הקודש אשר במצרים' (שעליהם אדבר להלן), ומביא את כל הסיפור בגוף ראשון בלשון הרח"ו עצמו. כמובן, מעולם לא כתב הרח"ו דברים כאלה, כפי

שניכר יפה מחלומותיו הקטלניים על ר' יעקב אבול-עפיה זה, שנודעו לנו זה עתה במלואם מתוך פרסום האוטוגראף של ספר 'החזיונות', הרשימות האוטור-ביוגראפיות של הרח"ו. ספר 'החזיונות' פורסם בתשי"ד מעזבוננו המדעי של א. ז. אשכולי ז"ל, והוא מפיץ אור מלא על מה שר' חייא רופא או שאר תלמידי-דיו של הרח"ו יכלו באמת למסור על דעתו על כמה חכמים. אילו היה ר' בנימין הלוי המחבר של 'חמדת ימים', הרי היה קרוב מאוד לזמנו של הרח"ו, ולא היה יכול להיכשל בזיופים אפולוגיטיים של אחרונים. זיופים כאלה רחוקים מאוד ממוגזו של הרח"ו שלא נטה חיבה יתירה לרוב בני דורו ולא היה מעוניין כלל לשפוך עליהם שפע של אור אגדי עליון.

בקשר לזה מאלפים גם דברי בעל 'חמדת ימים' על ר' ישראל נג'ארה, ר' חיים ויטאל, שהודה בכש-רונו הפיוטי של המשורר המפורסם, היה שונא אותו שנאה עזה בשל התנהגותו ה'בוהמית', והוציא עליו כל מיני לזות-שפתים. במעשה ברוח אחת שנכנסה בבחורה בת-טובים בדמשק, שם ר' חיים ויטאל גם בפי הרוח דברי גנאי וביקורת על המשורר. סיפור זה של מעשה הרוח הנמצא בספר 'משיבת נפש' לר' יעקב צמח, שימש מקור לזיופים מאוחרים יותר. כאן הועבר כל מה שנמצא מסופר שם על מעשה בדמשק, כאילו קרה בצורה אצילה ומפוארת מאוד בזמן האר"י עצמו (ח"ד דף י"ג ע"ג-ע"ד), והמשורר נהפך לבן-זמנו של האר"י, ולמשורר מפורסם עוד בימיו, דבר שאין לו כל יסוד במציאות ההיסטורית. אגדה זו קשורה כנראה בריהביליטציה השבתאית של ישראל נג'ארה. משנת תכ"ו ואילך מופיעים בספרי השב"תאים והמושפעים מדבריהם מסורות ששמו בפי האר"י מימרה, שכאילו הגיד על המשורר שניצוץ מנשמת דוד המלך היה בו. המקור הראשון לשמועה חדשה זו הוא באיגרות מעזה (שנכדו ר' יעקב נג'ארה שימש שם ברבנות בימי נתן העזתי), המכריזות שא-חד מפיוטיו המפורסמים נאמר כאילו ברוח הקודש על עניין שבתאי צבי. מאז ואילך נודרונו כל השבתאים לעשות שיר זה ('יגלה כבוד מלכותך') לשיר קבוע בטקסיהם. גם בעל 'חמדת ימים' עצמו ממליץ על שיר זה דווקא בתוך סדר תפילה מיוחד לראש חודש שכולו שבתאי מתחילתו ועד סופו. וגם הוא מפיץ אותה שמועה על שורש נפשו של המשורר. הצורה בה מעמיד בעל 'חמדת ימים' את האגדה שאינה היסטורית על האר"י ונג'ארה עלייד מעשה הרוח, מוכיחה שלא נמנע מלהשתמש בעיבוד מאוחר מאוד

של אגדות כאלו, שצמחו רק מאמצע המאה השבע-עשרה ואילך. קשה להבין כיצד יוכיחו נוסחאות אלו את השתרשות המחבר בצפת.

ודאי אין פלא בהבלטה, שיש בסיפורי המעשיות שב'חמדת ימים' על אגדות האר"י ובני סייעתו. אחרי ככלות הכל, לא בירושלים היה מרכז הקבלה במאה השש-עשרה אלא בצפת. מחבר המבקש לעשות נפשות לאורח החיים של קבלת האר"י, ממילא יימשך אחרי סיפורים אלה, והבאת דברים אלה אינה מעלה ואינה מורידה לגבי קביעת מקום מוצאו, ומכל שכן כשאין בידו כל חומר בלתי-תלוי המוסיף באמת ידיעות מכלי ראשון על צפת. עד כמה שאפשר בכלל ללמוד מספר 'חמדת ימים', שתיתקנו המופלגת על צפת כעירו באה ללמד יותר על ריחוקו ממנה, מאשר על קרבתו אליה כמקום-הולדתו. גם נסיונו של יערי להראות שרבו ואבותיו של המחבר היו בצפת, או קיבלו במישרין מרח"ו, אינם אלא הררים התלויים בשערה. רבו של המחבר מוסר אמנם לעתים רחוקות, על מנהגיו של הרח"ו, אבל אין אף מאמר אחד המוכיח שבאמת היה תלמידו ולא הביא את הדברים מפי השמועה בלבד, ואינו אומר כלל מה שיערי שם בפיו: שקיבל את המנהגים מן הרח"ו עצמו ויצק מים על ידו. יערי פוסק שגם אביו ואביו-זקנו של בעל 'חמדת ימים' היו יושבי צפת, וגם לזה אין כל הוכחה. בין כל הדברים שהובאו ב'חמדת ימים' בשם 'אדוני אבי מורי', יש מאמר אחד המתייחס לצפת, והוא סיפור על אחד החסידים שם. סיפור זה אינו מעיד על מסורת חיה שבעל-פה, המוכיחה על ישיבת המספר בצפת, אלא לקוח פשוט מאחד מספרי ישראל נג'ארה שנדפס לראשונה בשנת ש"ע"ה. הלזה הוכחה ייקרא? מתמיהה יותר ה'הוכחה' על אביו זקנו. ב'חמדת ימים' נאמר: "שמעתי מפי זקני הרב שקיבל מפי מגידי אמת שראו את רבנו האר"י ז"ל שלא היה אוכל בשר אחרי גבינה קשה". יערי מסיק (עמ' 36) כי "אביו זקנו הכיר אנשים שיכלו להעיד ממראה עיניהם כיצד נהג האר"י", ובצירוף לשתי טעויותיו המוקדמות על 'רבו' שהיה בצפת ועל אביו שהיה בצפת, יצא לו איפוא בהגיון ברזל שגם אביו-זקנו היה יושב שם. אם נצא מן ההנחה שר' בנימין הלוי היה המחבר, הרי הציטטה טאטה מוכיחה בדיוק את ההיפך. ר' בנימין הלוי נולד, לדעת יערי בין ש"מ-ש"נ (1580-1590). אביו-זקנו היה איפוא לכל הדעות בימי האר"י עצמו שנפטר בשנת 1572. אילו היה בצפת, לא היה יכול לדבר על "מגידי אמת שראו את רבנו האר"י", סימן שהוא

עצמו לא ראה אותו מימיו. לאמיתו של דבר, אין ללמוד שום דבר מן הפיסקה על מקום מושבו של הרב הזקן הזה, מכיוון שאנו יודעים שלא ר' בנימין הלוי הוא הכותב. המחבר האמיתי עלום-השם, הכותב כנראה בסוף המאה השבע-עשרה, יכול היה להזכיר את אביו-זקנו שחי בתחילת המאה השבע-עשרה, וקיבל את השמועה מאנשים שעוד הכירו את האר"י. שמועה מסוג זה יכולה להגיע כמעט לכל מקום שהוא, ואפילו יכולה להימסר בצפת עצמה, בזמן מאוחר יותר לזה של אביו-זקנו של הרב"ל. אגב אורחא, יש לשער שבמקור היה כתוב כאן שמו המלא של 'זקני הרב', ונמחק בכוונה, כדי להסתיר את זהות המחבר עצמו. פליאה נוספת בשיטת הוכחתו של יערי היא הכחלתו של ר' ישראל סרוק בין חכמי צפת שמורו העיד דברים 'משמו' (ר"ל בעקפיין?). אילו היה מורו של המחבר ר' חייא רופא, תלמיד הרח"ו, לא היה יכול להעיד דברים בשם סרוק, שלא היה שייך כלל לחוג זה. תלמידיו האמיתיים של הרח"ו, כגון ר' חיים הכהן, ידעו יפה שלקבלת סרוק אין מעמד בצפת, ולא התחשבו כלל בדעתו (וכבר כתבתי על זה בשעתו ב'ציון' שנה ה'). לאמיתו של דבר, יש להניח שמורו של בעל 'חמדת ימים' אף הוא מאוחר מאוד, וחי בזמן שכבר נתבלבלו מסורת סרוק ומסורת ויטאל, דבר שלא ייתכן בימי חייו של ויטאל. והרי לשיטתו של יערי היה רבו של בעל 'חמדת ימים' ר' חייא רופא, שנפטר עוד בימי חייו של הרח"ו. באמת נראה שהמורה הזה (אם אין כאן המצאה ספרותית בעל-מא כדי לכסות על ציטטה מספר אחר), היה מבני איטליה ששם נתפשטו המסורות הרבות על מנהגי סרוק על-ידי שומעי תורתו. המאמר שהובא בספר 'חמדת ימים' היה הולם יפה כל חכם איטלקי שקיבל תורתו מתלמידי הרמ"ע מפאנו, ר' אהרן ברכיה ממו"דינה ובני סיעתם. גם הציטטות המרובות בשם "גורי האר"י" ו"כתבו גורי האר"י בכתביהם" מתייחסות כאן ברוב הפעמים לכתבי תלמידי סרוק, ואין כאן צורך להאריך בזה. אולי ראוי גם להעיר, שהמנהג המובא משם סרוק ב'חמדת ימים' הובא בשמו גם בספר 'מגן אברהם' על ה'שולחן ערוך' או"ח סי' תי"ז, אלא שב'חמדת ימים' בא תיאור מלא יותר של התנהגותו. מנהגי סרוק נתפשטו מאיטליה גם לארץ-ישראל גופה, ונזכרו פה ופה גם בספרי ר' מאיר פופרש, העורך האחרון של 'כתבי האר"י', ובספרי ר' נתן שפירא ירושלמי. אין כל אפשרות לקבוע מכאן מסקנה בטוחה על סביבת רבו של בעל 'חמדת ימים'.

באות המורה ב'חמדת ימים', שכח על-פי מקרה את הציטאטה המעניינת ביותר, הנמצאת בחלק א', דף ל"ה ע"ד, וזה לשונה: "ומורי כתב בספרו על הנהוגים להניח בערב שבת בכירה גחלים שכבר הובערו ומכסין אותם באפר ואומרים לגוי שיחתה בהם בשבת ומניחים הם או הגוי את הקדירה על גבי הכירה במקום שאין היד סולדת בו על כסא של ברזל ומתחמם התבשיל ואוכלין אותו בשבת ואומרים שזה מותר לומר לגוי בשבת כיון שהחיתוי בגחלים המבערות אינה מלאכה אסורה מן התורה אלא משום שבות ולצורך עונג שבת מותר לומר לגוי לעשותו ששבות דשבות שרי בשבת במקום מצוה. והוא העלה ששגו בחוזה ולא הועילו כלום בתקנתם... דאסור לומר לגוי לחתות בגחלים ואפילו לצורך מצוה כיון דהוא מלאכה דאורייתא והרבה להביא ראיות גדולות על זה". הרי לפנינו ציטאטה ארוכה, שאם אין כאן זיוף וייחוס לשון של איזה ספר אחר על שם רבו, הריהו לקוח מספר מסודר של רבו או מאוסף תשובותיו שנדפסו כספר. בין כך ובין כך מתבטלת ההשערה, שהרב הזה הוא ר' חייא רופא. הציטאטה הזאת — יהי רצון שיעלה בידי אחד החוקרים לזהר — תה — איננה בספר 'מעשה חייא', וספר אחר שבו ערך חכם זה את תשובותיו, או בכלל ספר אחר ממנו, לא היה מעולם. מקרה מר הוא, שיערי שכח להזכיר בספרו אותן ציטאטות מספר 'חמדת ימים', העשויות מלכתחילה לסתור את כל בניינו ולהפריך את השערתו.

ונחזור מן המורה הדמיוני ר' חייא רופא אל המ-  
חבר הדמיוני ר' בנימין הלוי. יערי, הקובע לפי שיי-  
טתו, שהספר נכתב בשנת תכ"ט-ת"ל, לא טרח להס-  
ביר לקוראיו כיצד נכתב הספר באותה שנה בירו-  
שלים, והרי הרב"ל היה באותה שעה מחוץ לגבור-  
לות ארץ-ישראל, בסוריה או במצרים. את ירושלים לא  
ראה מימי פרוץ התנועה השבתאית. את צפת ואת  
ארץ-ישראל יצא לכל המאוחר בשנת תכ"ח, כפי שיע-  
רי עצמו קובע במקום אחד (עמ' 60), אף-על-פי שב-  
עמ' 75 החזיר אותו לצפת (בדמיונו בלבד). ואילו בס-  
יום התפילה הארוכה שיש בה התאריך תכ"ט אנו  
קוראים: "ואני נהגתי להתפלל תפלת הנ"ל על הגלות  
על קברי הצדיקים בירושלים עם כל החברים יצ"ו כל  
ערב ראש חדש אחר גמר סדר הלימוד וכל יקר ראתה  
עינינו והמבשרות צבא רב תל"י" (ח"ב דף י"ג ע"ד).  
בעל תפלה זו ישב בשנת תכ"ט בירושלים. אין איפוא  
כל אפשרות לטעון, שדברים אלה נכתבו על-ידי

עניין זה של מורו ורבו של המחבר נידון אצל יערי  
בפרק הרביעי של ספרו, שבו אסף כל מיני מאמרים  
המזכירים את המורה. בפרק העשירי הוא מסיק, כפי  
שכבר נזכר, שרב זה אינו אלא ר' חייא רופא. כבר  
הראיתי למעלה בדוגמה בולטת ביותר, שדברים אלה  
הם דברי דמיון, ושלפעמים יש בדברי המורה עניינים  
שהמחבר העתיק מספרים אחרים ותלה אותם ברבו,  
עד שדמותו האישית של זה הולכת ומיטשטשת. אבל  
יש להעיר כאן עוד דבר. ר' חייא רופא נפטר צעיר  
מאוד והניח אחריו כתבים בלתי מסודרים, שאלות  
ותשובות וחידושים, אבל לא ספר סדור. רק ל"ה שנים  
אחרי מותו אסף בנו, ר' מאיר רופא, את שארית  
כתביו ועשה מהם ספר שנדפס בשם 'מעשה חייא'  
בשנת ת"ב. כל ספר אחר לא נמצא ממנו, ואין אף  
שמץ עדות בדברי בנו (בהקדמתו) שמלבד רשימותיו  
המפוזרות ערך ספר ממש. אין בספר כל נטייה מיו-  
חדת לקבלה ולדברי הרח"ו בפרט, ורבו העיקרי  
שנזכר שם כמה פעמים אינו ר"ח ויטאל אלא ר'  
שלמה סאגיש מחכמי צפת שלא נזכר כלל ב'חמדת  
ימים'. אין כמובן ללמוד מכאן דבר מכריע, שכן נושא  
הספר, חידושי מסכתות ותשובות, אינו בתחום הקבלה.  
והנה, יערי ציין (עמ' 56) שני מאמרים שבהם  
הובאו כתביו של המורה. הוא מנסה לתרץ מדוע  
אין ציטאטות אלו — אחת מ'תשובותיו' ואחת מ'פס-  
קיו' — נמצאות בספר 'מעשה חייא', תירוצו בשני  
מקרים אלה דחוק, אבל אפשרי, אם כי לא ניסה להס-  
ביר כיצד בעל 'חמדת ימים', הכותב חמשים ושתים  
שנה אחרי מותו של ר' חייא רופא, קורא אותו 'מורי  
נר"ו' כאילו הוא חי עדיין. כל הפרשה של בלבולי  
הציונים ז'ל' ו'נר"ו' ב'חמדת ימים', המעוררים ספ-  
קות רבים ביחס ליושרו הספרותי של המחבר עלום-  
השם ואומרים דרשני, לא נידונה כלל אצל יערי.  
הרי אפילו כשבעל 'חמדת ימים' מביא את תשובו-  
תיו הנדפסות של ר' שלמה לבית הלוי, שנדפסו שבע-  
עשרה שנה לאחר מותו של הכותב, הוא קורא לו  
"ר"ש לבית הלוי נר"ו"! ונראה ברור שכשם שציו-  
נים אלה אין להתייחס אליהם ברצינות, כן גם ציו-  
נים אחרים כגון 'עמיתי בתורה' כלפי ר"ש זה אין  
לקבלם כפשוטם, אם לא נאמר שהעתיק את כל המא-  
מר לרבות הכינוי הזה מספר אחר.  
אך נחזור לר' חייא רופא ולתירוציו של יערי.  
יערי, המעתיק בחמשה עמודים שלמים רשימה מה-

לו בדברו עליו, הוא התואר 'המקובל האלהי'. במקום זה הוא כותב רק ששלח ספרו "אל החכם השלם הדיין המצוין כהר"ר בנימין לוי ושלח לי מתנת יד". אני מניח שהבקיאים בתולדות רבני קושטא יוכלו עוד לקבוע מיהו הדיין הזה, אבל דבר אחד ברור: לא בסגנון זה היה פונה ר"י צמח אל העורך הראשון של כתבי האר"י.

סתירה נוספת ובולטת מאוד יש בין בעל 'חמדת ימים' והרב"ל. בעל 'חמדת ימים' הזכיר פעמים רבות לא רק את כתבי האר"י בנוסחאות שסודרו הן על-ידי מהרח"ו ב'שמונה שיערים' והן על-ידי ר' מאיר פאפרש ב'פרי עץ חיים', 'נוף עץ חיים' וכו', אלא גם את 'כתבי הקדש אשר במצרים'. גם באיגרתו לר' יחיאל אשכנזי (ח"ב, דף קכ"א ע"ב) נאמר: "דע כי בהיותי במצרים ראיתי במכתבי הקדש מהרח"ו ז"ל זה הסדר...". ואילו בכמה מקומות אחרים מדובר בקשר לזה על 'מכתבי ההקדש מהרח"ו', ואיני יודע אם יש ליחס משמעות מיוחדת לשימוש לשון זה. כיצד יכול היה ר' בנימין הלוי לראות את כתבי הרח"ו האלה בעצם כתיבת ידו, שהוא מניח את מציאותם במצרים כדבר ידוע לקוראיו שאינו צריך הסברה, וכאילו הם מונחים שם זה זמן רב? יערי עונה (עמ' 57) שהרב"ל ראה אותם בשובו בשנת תי"ט או תכ"כ מאיטליה לארץ-ישראל דרך מצרים, שכן היה בימים ההם אחד מרבני קהיר ר' שמואל ויטאל בנו של הרח"ו. "ומאחר שהרב"ל לא הניח שום שעת כושר כדי לעיין בכתבי רח"ו המוסמכים ולהעתיק מהם, הרי ודאי נפגש ר' בנימין הלוי גם אתו כדי לראות את כתבי אביו שהיו ברשותו. וב-וודאי בביתו של ר' שמואל ויטאל פגש אותו אברהם קארדוזה".

בעניין זה יש סבך גדול, שיערי לא יכול היה לדעתו. באותן השנים לא היה עדיין ר' שמואל ויטאל במצרים! מתוך ספריו, ובפרט מאוסף תשובותיו 'באר מים חיים' הנמצאות בכתב-יד באוקספורד 832, אני יודעים שלכל הפחות עד תחילת שנת תכ"ד היה הר"ש ויטאל עדיין יושב בדמשק, שכן יש בידינו גב-יית עדות מדמשק ותשובה מסוף אלול תכ"ג שהוא חתום עליה (סי' נד, דף קי"ד ב' ודף קי"ז א')<sup>1</sup>, וב-וודאי לא יצא לדרכו לפני ראש השנה. אין לנו תשור-

<sup>1</sup> עיין רוזאניס, 'תולדות היהודים בתורקיה' ח"ד, עמ' 377, ומ. בניהו ב'סיני', כרך ל"ד (תשי"ד), עמ' נח. ואני בדקתי את תצלום כתב-היד הנמצא במכון בן-צבי בירושלים, הכתוב בעצם כתב-ידו של ר"ש ויטאל, ותודתי נתונה למכון זה.

רב"ל אחרי שיצא משם לחוץ-לארץ. הרי מעולם לא היה בירושלים בשנה זו או בשנה ת"ל שנוכרה במ"קום אחר בספר. פרט זה כשלעצמו דיו להפיל את כל הבניין המלאכותי על זהות המחבר, שישב אותן שנים דווקא ישיבת קבע בירושלים. האמת היא שהדברים סודרו זמן רב אחרי תכ"ט, ומתוך שימוש בתפילות שסודרו באותה שנה, אלא שיערי לא היה יכול לקבל הסברה זו (המתבקשת מאליה לאור כל העובדות). מפני משפטו הקדום על זהות המחבר, המאלצו להקדים את סיום החיבור.

גם בדברים אחרים מסתבך יערי בסתירות בין היוצא מ'חמדת ימים' ובין הידוע על ר' בנימין הלוי. מרובים הם הדברים ב'חמדת ימים' שבהם מדבר המחבר על 'קהל עדתו', ויערי הביא כמה מקומות לעניין זה בפרק הששי, אם כי קיצר במקום שהיה לו להאריך. כמה מהמאמרים האלה מוכיחים, שלכל הפחות מקצתם מתייחסים לא לשימושו בירושלים אלא למשרה ממש שמיאל כרב לשעבר, ולפי כל הסימנים לא בארץ-ישראל אלא בחוץ-לארץ. דברי המוסר והתוכחה שנוכרו בקשר לזה, אינם הולמים כלל עדת קדושים בישראל אלא סביבה חברתית שונה מכל וכל מזו של ארץ-ישראל. הוא מזכיר כמה פעמים גם את 'החברים' בקהל עדתו, אבל מושג זה הוא כללי מאוד, ואינו מכוון רק לבני חבורת המקובלים בירושלים (שהם המה קהל עדתו ממש, כהשערת יערי) אלא גם לבני תורה ולתלמידי חכמים סתם בכל קהילה שהיא. קהילתו אינה בית-מדרש של חסידים שכולם 'חברים', אלא קהילה ממש, על פשוטי-העם, בעלי-בתים, עמיה-ארץ, נשים וטף שבה. יש שהוא מספר על תוכחות שאמר בקהילתו "עד מקום שידי מגעת", ויש שהוא מספר על סידורי קהילתו: "ופרנסי וגזברי בית הכנסת המה ישאו בראשונה באזהרה זו וגם כל העם ויגזרו בקנס גמור על כל אנשי קהלתם לבלתי יזלזלו בקדושת בית הכנסת [על-ידי שיחות חולין]... ואם יצטרכו איזה דבר... יצאו החוצה וכן נהגתי בתוך קהל עדתי, והודאות לאל ית' כי שמעו לי" (ח"א דף ע"א ע"א).

אין זכר וחצי זכר לרבנות כזאת של ר' בנימין הלוי בקהילה מעין זו. דבריו של יערי (עמ' 53) כאילו הרב"ל היה דיין בקהילת קושטא בשנות גלותו, ואילו שלח ר' יעקב צמח את ספריו בקבלה לקושטא. מיר-סדים על זיהוי מוטעה של שני יוסף בן שמעון. ר"י צמח לא היה שולל מר' בנימין הלוי, חברו ואולי גם רבו בקבלה, את התואר האחד שבוודאי היה מגיע

בות ממנו משנת תכ"ד, ורק מקיץ תכ"ה ואילך יש בכתבי־יד ההוא תשובות שכבר נכתבו במצרים. ואילו בשנת תכ"ה אנחנו מוצאים את הרב"ל משיב תשובות מצפת, ואין כל סימן אחר שהרב"ל נתעכב במצרים חמש שנים. אדרבה, באיגרתו משנת תי"ט לר' ישראל לינגי הנדפסת ב'אגרות הרמ"ז ס' יז, הוא מזכיר שבשובו הקרוב לארץ־ישראל יזכרנו בתפילותיו בכ"ו תל המערבי, ואפילו נניח שבתכ"ד, כשהתיישב הר"ש ויטאל ישיבת קבע בקהיר, עדיין נתעכב הרב"ל במצרים וראה את הכתבים, איך דיבר עליהם כעל דבר ידוע ומפורסם? והלא ידענו מכל העדויות על הר"ש ויטאל, שלא הרשה לשום אדם להעתיק מכתבים אלה של אביו, שהיו תחת ידו, וידועים בעניין זה סיפוריו של ר' יעקב צמח, המעיד שמסיבה זו ניסה ללמוד בעל פה מה שנתן לו לעיין בו! ידוע שאין כל העתקות באוספי כתבי־היד שנעשו מכתבים אלה לפני מותו של מהר"ש ויטאל, שנפטר כמה שנים אחרי הרב"ל. עד כמה שאנו יכולים לקבוע, רק ר' משה ויטאל, בנו של הר"ש, שבידו נמצאו כתבים אלה, נתן רשות להעתיק מהם, ומאז נתפשטו העתקותיהם. גם עניין פגישתו של קארדוזה עם ר' בנימין הלוי במצרים הוא בספק רב. הידיעות האוטוביוגרפיות שקארדוזה רשם בימי זקנתו בדרוש 'אני המכונה', מלאות שגיאות זכרון ובלבולים, ואין להולמן בשום פנים עם ידיעות אחרות נאמנות יותר. קארדוזה מספר גם באותו מקום שנפגש במצרים עם המקובל ר' חיים הכהן, שנפטר בליוורנו בשנת 1655, חמש שנים לפני שקארדוזה הלך למצרים (עצם ישיבתו שם מוטלת בספק רב). כשם שאין ספק שקארדוזה, שישב באותן השנים בליוורנו, נפגש שם עם ר' חיים הכהן, כן מותר להניח שראה גם את הרב"ל בליוורנו, וזכר רונן נתבלבל עליו לעת זקנתו.

מכל הנאמר לעיל מתבטלת ממילא השערתו של יערי על אף נעימת הוודאיות הגמורה שבה הובעה. וכן מתבטלות גם הראיות החיוביות שיערי ניסה להביא (עמ' 67-75) מתוך השוואת ספרי תפילה, שנדפסו על־ידי חוג מקובלי איטליה בהשראתו של הרב"ל, לספר 'חמדת ימים'. הוכחות אלו מוכיחות ממש את ההיפך ממה שיערי מסיק מהן. הן מוכיחות, שבעל 'חמדת ימים' העתיק מספרים שנדפסו בזמנו או בדור שלפניו, לפעמים מלה במלה בלי הזכרת המקור, ולפעמים מתוך שינויים והוספות, שיערי השמיט אותם, והמעידות בדיוק רב על שיטת עבודתו בליקוט המקורות ובעיבודם. כל המעיין בספר 'משמרת החדש'

שר' משה זכות הדפיס בוויניציה ת"כ (1660) בהשראת הרב"ל, יכול להיוכח בנקל שבעל 'חמדת ימים' העתיק מן הנדפס, ולא להיפך. יערי הביא כמה שורות שהן מתאימות מלה במלה, אבל יש דברים שדיגל עליהם על אף חשיבותם העקרונית: הוא לא הביא את הכותרת בדף ט' ע"א, המכריזה בפירוש שסדר זה נוסח בלשונו על־ידי ר' משה זכות דווקא — ולא על־ידי הרב"ל, כפי הרושם שמעורר יערי: "אמ"ז זהו סדר המשמרת לעבודת אלהינו". חבל שיערי השמיט דברי פתיחה מאלפים אלה, הסותרים את השערתו, שכן כל התיאור של הסדר הקודם ללימודים ולתפילות, נכתב בסגנונו של הרמ"ז. עצם ה'לימודים' שנקבעו לראש חודש נמסר לרמ"ז על־ידי הרב"ל, ולא כדבר המיוחד לו, אלא כמנהג כל יושבי אדמת הקודש, ואילו הפרוזה המליצית שביתיאורים היא של הרמ"ז עצמו. גם דרך הקיצורים מוכיח בבירור, שבעל 'חמדת ימים' שולח את הקורא לספר הנדפס כמקורו. ועיין ב'חמדת ימים' ח"ב דף ט"ו ע"א למטה שיערי הביא משם רק מקצת דברים, אבל בגוף 'חמדת ימים' קדמו לצייטאטה שורות אחדות המובנות רק למי שפותח את ספר 'משמרת החדש' הנדפס בדף ל"ב-ל"ו. מכל מה שנדפס במלואו ב'משמרת החדש' הובאו ב'חמדת ימים' רק ראשי פרקים. ואף גם זאת: מכיוון שמחבר אחר מדבר כאן, המשתמש בדברי זולתו, לא נמנע כלל מלהכניס שינויים בעיבוד הדברים. הרי בפרק על ערב ראש חודש שימש ספר 'משמרת החדש' רק כמקור אחד מבין רבים לבעל 'חמדת ימים' שהוסיף עליו דברים אחרים, ובעיקר ליטורגיה שבת אית שלימה, שההעתיקות מ'משמרת החדש' משמשות לה מסגרת בלבד.

גם הוכחתו של יערי מסדר 'תיקון שובבים' אינה שונה במסקנותיה, וגם שם קיים אותו יחס של דברי הרמ"ז שהוא הכותב לדברי בעל 'חמדת ימים' המעיין תיק ממנו. כל הגיונו של יערי בעניין זה מופרך מעיקרו. ברם, במקרה זה מצבו של יערי פחות נעים מאשר במקרה הקודם, שהרי הספר ששימש כמקור להעתיקות ולעיבודים לבעל 'חמדת ימים' בסדר השורבכים, נדפס לראשונה בשנת תל"ג בוויניציה, שנה אחת אחרי פטירת הרב"ל. העובדה שגם כאן מעיד הרמ"ז שאת סדר הליטורגיה קיבל מר' בנימין הלוי, שוב אינה מוכיחה כלום, שכן גם סדר זה משותף לכל חכמי ארץ־ישראל, כמובן, אין מחובתנו להראות על המקור המשותף של כל התאמה והתאמה שיש בין

קרובה ולשים בפיו [של האיש הישראלי] תפלות שבהן ישפוך את נפשו על אורך הגלות ועל הגאולה המתממהה לבוא" (עמ' 80).

אמונה שבתאית אין בכל זה, אך תגובה לא-מונה השבתאית יש כאן: תעמולה לכיסופי גאולה בלי המשיח שהכזיב. "שמו של שבתי צבי לא נזכר בספר, לא בפירוש ולדעתי גם לא בדרך רמז המרמז לשמו"; וכן "כמה מהלשונות והעניינים שראו בהם החשדנים רמזים שבתאיים, אינם באמת אלא רמזים קבליים המצויים בכתבי האר". גם רבות מהגימטריה אות שיש בהן כביכול רמז לשמו של שבתי צבי אין בהן ממש. גם פסוקי גאולה ולשונות גאולה עדיין אין פירושו שבתאות" (עמ' 76).

האם מיצה יערי במשפטים אלה את מהותו הספרותית והדתית של ספר 'חמדת ימים'? האם צדק בלכתו אחרי אותו מקובל ר' מנחם היילפרין, שביקש להוכיח שאין בספר אלא קבלת האר"י וסמליה ללא כל תערובת של אמונה שבתאית? — דעה שכבר יצאו מקובלים אחרים לסתור אותה, ולא מפייהם של מקובלים אנו חיים, שחושם הביקורתי וההיסטורי יכול לעורר ספקות רבים. בלי ספק, אפשר היה להסכים להגדרת יערי אילו היה המדובר בהשפעתו האובייקטיבית של 'חמדת ימים' בציבור, ובעיקר בציבור הספרדי, אחרי הופעתו של הספר בדפוס. הוא פעל בכיוון שיערי ציין ובדבר זה מעולם לא היו חילוקי דעות. אבל האם הוגדרה בזה גם כוונתו ומטרתו הסובייקטיבית של המחבר, כדברי יערי? על זה יש לומר: דבריו הם תערובת מופלאה של אמיתות-למחצה, של התחמקות מן השאלה העיקרית ושל טעויות פשוטות כמשמען, וחבל מאוד שלא חדר לעומק הסוגיה הזאת, והוראתו מסקנתו מעורערת מיסודה.

כבר הפיסקה הראשונה שהבאתי כלשונה, על הגדרת הכינוי 'שבתאי', יש בה משום התחמקות: ה'אל-טרנטיבה' שהוא מעמיד, אינה שלימה כלל, וחסר בה העיקר. הגדרתו של הכינוי 'שבתאי' אינה כלל, כפי שיערי הגדירו. הגדרתו האחת והיחידה של כינוי זה בשנים שלאחר תכ"ו יכולה להיות רק זו: שבתאי הוא מי שהאמין ששבתי צבי הוא המשיח אף-על-פי שהמיר ושקע בתחום 'הקליפות'. זוהי משמעות המושג בספרות המדעית, ואין אחרת. זוהי המשמעות שבה השתמשו הדורות ההם במושג 'מאמין' (המלה 'שבתאי' לא נהגה במקורות), ואין אחרת. הגדרתו של יערי מצומצמת, איפוא, מדי ומוציאה סוגים רבים של 'מאמינים'. היו חכמים רבים שהא-

'חמדת ימים' ומקורות אחרים, כי תהיינה הבעיות הספרותיות אשר תהיינה — אין הן נוגעות כלל לעי-קר העובדה שלא ר' בנימין הלוי חיבר את הספר. ומקום הניחו כאן לבעלי שיטה מדעית בריאה להתגדר ולחדש לנו חידושים על טיבו הספרותי האמיתי של ספר 'חמדת ימים', שיערי לא עמד עליו ושהוא כנראה שונה לגמרי ממה שהעלה על דעתו.

[ה]

שאלה מרכזית לגבי כל דיון מדעי על ספר 'חמדת ימים' היא יחס הספר אל התנועה השבתאית ומקומו בתנועה זו. אין להעריך ספר זה כראוי בלי הכרה ברורה של מעמדו בהתפתחות הדתית שבאה בעקבות 'התגלותו' של שבתי צבי והמרתו. דעתו של יערי על בעייה זו ניכרת מפרק י"א שבו ביקש להגדיר את מטרת המחבר בחיבור ספרו. ראוי להביא דבריו כלשונם: "אם כוונת הכינוי 'שבתאי' הוא לתיאולוגיה השבתאית המיוחדת של נתן העזתי, לביטול הצומות, לביטול תיקון הצות, לביטול הכוונות וכו' — הרי אין מחבר ס' 'חמדת ימים' שבתאי כלל. הוא עומד בשתי רגליו על קרקע המסורת, ולא זו בלבד שאין הוא מוותר על שום מצוה קלה וחמורה, אלא שהוא מוסיף סייגים וחומרות ודקדוקים בשמירת המצוות. קבלתו היא קבלת האר"י בנוסח ר' חיים ויטאל. אין הוא מוותר על ההנהגות המקובלות מידי האר"י והקודמים לו. אין הוא מבטל תיקון הצות ולא את הצורך בכוונות, (כפי שצוה נתן העזתי), אלא אדרבה מדגיש חזור והדגש שיש לבטא את הכוונות בשפתים. אולם אם כוונת השאלה היא: היש בספר 'חמדת ימים' זיקה לתנועת-הגאולה של שנות תכ"ו-ת"ל (1666-1670), הרי לא זה בלבד שיש קשר כזה, אלא שכל עיקרו של סיכום הספר אינו אלא תגובה לתנועה זו" (יערי, עמ' 76-77). מהי תגובה זו שמתוכה עלה ספר 'חמדת ימים' למדרגת "היצירה הספרותית הגדולה ביותר שיצרה תנועת הגאולה של הימים ההם"? תשובתו של יערי היא: כשעברו ימי ההתלהבות המשיחית של תכ"ו שבהם האמין אולי גם המחבר כשאר בית ישראל בשבתי צבי, ובאו ימי משבר והתבררו הדברים לאמיתם, וקהלות ישראל חזרו לסבלות יום יום והתחילו מסיחים דעתם מהגאולה-לאחר — אז חשש ר' בנימין הלוי ששעת הרצון תעבור ותחלוף, ועל כן קם וסיכם את ספרו כנסיון לשמור על שלהבת כיסופי הגאולה שלא תכבה. מטרתו "לקרב את הגאולה ולהגביר את הכיסופים לגאולה"

מינו במשיחותו של שבתי צבי, בלי לקבל את שיטת הקבלה החדשה של ר' נתן הנביא, אף-על-פי שקיבלו את ההסברה היסודית של ההמרה כסוד ולא ראו בשקיעתו של המשיח בקליפות כל הוכחה נגד אמיתות שליחותו. שבתאים רבים חזרו לקיים את הצומות שנתבטלו בהתלהבות הראשונה, בלי שביטלו בזה את אמונתם בשליחותו המשיחית של ש"ץ. בידינו נמצאות כמה תעודות על כך, כגון מידי אברהם קארדווי, שהתנהגותו בענייני אורח חיים היתה כמעט כל ימיו שמרנית ביותר, וכגון ר' העשיל צורף. ואלה היו מגדולי הנביאים של השבתאות בתקופה שספר 'חמדת ימים' נתחבר. אפילו לגבי כוונות האר"י אין ראייה מדברי נתן הנביא שנכתבו בשעת ההתלהבות הראשונה, ואחר-כך הוא עצמו וכן רבים מן השבתיים חזרו לקיים כוונות אלו כולן או מקצתן. בכל השאלות המעשיות שיערי הזכיר, היו פילוגים וחי-לוקי דעות במחנה המאמינים, וכמה מהם שינו דעתם והנהגתם במשך השנים מן הקצה אל הקצה, בלי לשנות את עיקר אמונתם.

דברי ספר 'חמדת ימים' לגבי שאלות אלו אינם קובעים לגבי השאלה המרכזית האחת: האם האמין או לא האמין בש"ץ גם אחרי שהמיר? אין לנו ידיעה ברורה אם היה ממבטלי ארבע התעניות, ואני מסכים שאין הוכחה מכרעת מהעדר כל דיון על ימים אלה, שכן אפשר שכתב-היד שהכיל אותו, לא הגיע לידי המהדיר. בכל זאת יש כמה תמיהות בדבר. עד כמה שידוע לי, אין בספר הגדול כל רמיזה לפרקים אלה, בשעה שהמחבר מרבה בדרך כלל לצטט מפרק אחד למשנהו. ריבוי תעניות בתאריכים אחרים דווקא אינו מוכיח (כדעת יערי) שבעל כרחו קיים גם תשעה באב וכו'. גם שבתאים אחרים שביטלו את ד' הצומות (או מקצתם) קיימו תעניות מופלגות בזמנים אחרים דווקא. הפרק על עשרת ימי התשובה נמצא בידינו, ובו המלצות רבות על תעניות ממיזן זה, אבל אין שם כל זכר לצום גדליה דווקא. בין חנוכה וט"ו בשבט שנידונו כאן באריכות, אין זכר לעשרה בטבת. שבתי צבי עצמו נתן דוגמה להתנהגות זו, שהפליגה בתעניות לאין מספר אגב ביטול התעניות הללו שהן תקנות סופרים. גם לגבי תיקון חצות נמצאנו במצב דומה: אין בידינו החלק שבו היינו מבקשים את סדר תיקון החצות שלה, אבל במקום אחד מקביל (על סדר חודש ניסן) יש הוראה המתאימה בדיוק למנהגם של כמה מהשבתיים ושנוכחה במקורות שונים: שלא לומר את הקינות שבחלק הראשון של

(התיקון 'תיקון רחל') ולהסתפק באמירת מזמורי הגאולה שבחלק השני ('תיקון לאה'), ועיין ב'חמדת ימים' ח"ג דף ד' ע"א. ומכלל לאו אפשר לשמוע הן: מכיוון שבחודש ניסן נהג דווקא לפי הוראת השבתאים שנטו לשינויים, בשאר ימות השנה נטה אולי לקיים את התיקון במלואו מכיוון שלדעתו (ולדעת כמה מהשבתיים) השכינה עדיין בגלות, כל זמן שהמשיח לא יצא עדיין מעמקי הקליפות.

אין כל סתירה פסיכולוגית ומעשית בין חסידות מופלגת מסוג חסידות בעל 'חמדת ימים' לאמונה בשבתי צבי, ובמקומות רבים נסיתי להסביר סוגיה זו. לא כל שבתאי היה אנטינומיסטן דתי, ולא כל אחד נזדרז לשנות ממנהגי חסידות של הראשונים. יותר מדי החליפו בדיונים כאלה את דמות השבתאות המאוחרת עם דמותם הדתית של המאמינים בשנים הראשונות שלאחרי ההמרה, ואסור לנהוג כאן על פי פשטנות שאינה הולמת כלל את העובדות. איש לא הכחיש מעולם שספר 'חמדת ימים' מטיף לחסידות מסורתית, ועיקר השאלה היה רק בזה: האם צדקו אלה שהכחישו את אמונתו בש"ץ במובן הנכון והיחיד של מושג זה, כפי שהכחיש אותה ר' מנחם הייל-פריין ב'כבוד חכמים' שיערי הלך בעקבותיו. התשובה פשוטה: הם טעו בשיפוטם ושגו ברואה, ועיניו של הרב יעב"ץ שדפדף בספר שלוש שעות בלבד (אם להאמין לעדותו), ראו נכוחה יותר מעיני חכמים וחוקרים אלה שלא מצאו בספר כל סימן של שבתאות. היסוד השבתאי שב'חמדת ימים' אינו חזק במידה שווה בכל חלקיו. הוא כלול בעיקר בתפילות ובהמלצות הכרוכות בהן, וגם כאן אין להכריע מתוך כל התפילות, שעל כמה מהן אפשר לטעון טענתו של יערי: אפשר להבין אותן גם ללא פירוש שבתיים. דברי יערי נכונים בהחלט. אבל השאלה היא: האם יש מקומות בספר המכריחים אותנו לפרשם שם פירוש שבתאי? אם נסכים שבמקומות רבים משהם תמעים רמזו לשתי פנים, האם אין מקומות שמהם מתבארים הרמזים ואינם מניחים ספק בכוונתם הנסתרת ואין כל אפשרות לפרשם, במסיבות זמן הכתיבה, אלא על שבתי צבי? אם דבר זה ניתן להוכחה משניים-שלושה מקומות שבהם האריך המחבר בדבריו, הרי לנו שכך היתה כוונתו גם בשאר המקומות שכשהם לעצמם אין בהם כדי הכרעה. לצורך זה יש לדייק בפירוש הדברים ולא לעבור עליהם ברפרוף בעלמא, וחבל שיערי לא נכנס בעבי קורה זו. הרי עבודתו מוכיחה שמלאכת 'בלשות' כזאת אינה זרה

עת אלהינו, ארמון על משפטו במלכות שד"י, וצריך כל אדם לסבול ולדכא ביסורין ולמעט תענוגיו לקבל עליו יסורי משיח הקדוש כמ"ש בספר החסידים על חסיד שסבל יסורים מטעם זה". אבל הבאת הציטא"ט מה מספר חסידים אינה יכולה להעלים את העובדה. שאין כל קשר בין המעשה המסופר שם (בסי' תקכ"ח) לבין הרעיון העיקרי שבספר 'חמדת ימים'. הזכרת מלכות שד"י במשפט המדבר באופן ברור על המשיח וחירופו, מאירת עינים היא. נכון הוא שבדברי המ"קובלים מורה שם זה על ספירת היסוד או 'צדיק יסוד עולם', שממנה בא השפע אל השכינה או 'ארץ' שהיא הספירה העשירית והאחרונה. כשבעל 'חמדת ימים' מדבר על תיקון אות ברית קודש שנפגם במע"שי האדם — נושא המעסיק אותו מאוד — מרבה הוא להכניס סודות על שד"י מבחינה זו. עם זה הוא אוהב לקשור סימבוליקה זו של הספירות והשפעתן המת-קנת לעניין המשיח, שגם הוא כנגד מדרגת 'יסוד', ונקרא בלשונו כמה פעמים בלשון נופל על לשון: "משיח בן יוסף הצד"ק", ומכאן מתבאר המעבר, הניכר מאוד במקומות אין מספר בספר, מדיבור על השם האלוהי שד"י אל דיבור על המשיח הקונקרטי וקורותיו, שגם הוא רמוז בשם שד"י לפי הגימטריה שראינו. כל זה מתברר באריכות כבר באותם הדפים הראשונים של 'חמדת ימים'. דברים שנאמרו במ"קורות הראשונים על האל עצמו, הושאלו בהקשרים חדשים אלו אל המשיח, והכפילות בכתיבה מכוונת היא: ה'צדיק' שבשורה אחת אינו אלא ה'צדיק' העל-יון, ספירת היסוד, מתחלף לו בשורות הבאות לצדיק עלי אדמות, למשיח פשוטו כמשמעו, שעל מר גורלו מקונן המחבר בתפילותיו מתחילה ועד סוף, תפילות ממין זה אין להן כל זכר בספרות הקבלה לפני הת-נועה השבתאית!

כן מצינו בח"א דף ח' ע"ד ואילך: לימוד לתיקון היסוד (שהוא כנגד אות ברית קודש, המילה), יפליא להוציא ניצוצות הקדושה מתוך עמקי הקליפות — דעה לוריאנית אדוקה. בזכות זה התגלה גם הקשת שהוא סוד הברית ו"מחזה שד"י תחזה, מבריק ומב-היק עד להפליא ושש ומתפאר בגוונין שלו ולקרוא שנת דרור מגלות הארוך המר והנמהר... [הבאה] מחמת שדי [ר"ל מחמת הכח השודד וההרסני שבעו-נש העוונות], ועל כן נקוה כי בכח סגולת לימוד סוד התורה ובסוד הצדיק יריע אף יזיח על אויביו יתגבר ופדויי ה' ישוּבון כמו שביארנו בס' מחמדי עין... כי כן עיקר גאולתנו תחלה וראש לפדיון נפ-

לו מכל וכל, והוא אינו הולך בדרך אותם בעלי האי-דיליקה האורתודוכסית, הצועקים חמס על כל מי שמעז לנגוע בתחומים 'אסורים' כאלה והמבקשים לזרוק אבק בעיני התמימים.

והנה, תשובה לשאלות אלו יש למצוא בעיקר מש-לושה פרקים: מתחילת דבריו על ערב שבת, מסדר ערב ראש חודש ומסדר ערב פסח, ובפרט משניים הראשונים. האופי השבתאי המובהק של תפילות אלו מתברר מיד עם פתיחת הספר, בחלק על שבת, כאי-לו היה ברצונו להפגין את אמונתו בפני יודעי סוד ומביני-מדע. המחבר אינו מסתפק במוטיב אחד בל-בד, שאפשר לפרשו גם באופן אחר. הוא מדבר על יסורי המשיח — ואפשר לחשוב שאין כאן אלא רמז לדרשות שב'פסיקתא רבתי', על יסורים אלה שה-משיח מקבל עליו בגן-עדן (ואין שם כל זכר למלכות שד"י ולקול המחרפים והמגדפים אותו!). הוא מדבר על היותו מחורף ומגודף — ואפשר לחשוב שאין כאן אלא רמז לספר זרובבל ממדרשי הגאולה. הוא מד-בר על אור קדושת המשיח שיצא כנוגה (לאחר שחיר-פו וגידפו אותו) והארמון על משפטו יקום במלכות שד"י — כאילו אין במליצה זו ולא כלום, ואין הכרח לפרש ביטוי זה, הרגיל בכל כתבי השבתאים, בהב-לטת המרכאות מפני הגימטריא של 'מילוי' השם שדי — ש"ן דל"ת יו"ד — העולה 814 כמספר 'שבת' צבי'. כמובן, אין הגימטריה של שדי במלואו כשהיא לעצמה הוכחה של כוונה שבתאית. גימטריה זאת, בלי כל קשר לשם המשיח ולעניין המשיח בכלל, נמ-צאה גם בכתבי האר"י, ובעיקר בקשר עם כוונות התפילה לראש חודש, מפני שמלת 'ראש חדש' עולה בגימטריה כמספר ש"ן יו"ד דל"ת. שדי שמדובר עליו בספר הכוונות אינו אלא כוח מכוחות האל, שם מש-מות הקודש, הרמוז על מדרגה בעולם הנסתר של הספירות. שונה לגמרי הוא שימוש הסימבוליקה הזאת אצל השבתאים שצירפו לסמלים הלוריאניים נופך משלהם: שד"י כשם של המשיח במקום שם האלהות, והבלטת השם שד"י (עם מרכאות או אפילו בלי מר-כאות) בכל מיני צירופים והקשרים משיחיים.

כפי שאמרתי, אין אף אחד מהמוטיבים האלה מכ-ריע כשהוא לעצמו, אבל המחבר השתדל שכל המוטי-בים הללו יופיעו יחד באופן שהאחד מפרש את השני, ואין לומר עוד ששד"י אינו שם למשיח. הכו-נה האישית מתבררת יפה מדבריו: "והוא מחולל מפשעינו ומדוכא בעוונותינו מקול מחרף ומגדף עד יצא כנוגה אור קדושתו וראו כל אפסי ארץ את ישו-

שינו הוא משיח בן יוסף הצדיק ומביא גואל לבני בניהם הוא היסוד [הנקרא גם בכינוי טו"ב] בסוד אם יגאלך טו"ב יגאל, אמרו צדיק כי טוב, ועל כן נקווה לראות מהרה בתפארת עוז משיח צדקנו לתקן עולם במלכות שד"י [במקור, בתפילת 'עלינו לשבח', אין כאן כל זכר למשיח אלא לה' עצמו, ובעל 'חמדת ימים' מכניס אותו כאן בקביעות מאות פעמים] ובכן תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צד"ק עתק בגאון ובוז, כמ"ש [כמו שפירשתי] במדרש רות בפסוק אם יגאלך טוב ע"ש".

הצירוף הזה של עניין המשיח שיתקן עולם במלכות שד"י, ושל המחאה נגד הדוברים על צדיק עתק המחפרים את המשיח, רב משמעות הוא, וחוזר כמה פעמים בתפילותיו המוקדשות לפרשה זו. מעניין שביציטאטה קצרה זו נמצאו לא פחות משתי רמזות לדרשות של המחבר על סוד המשיח, שלפי כל הקשרי הדברים — דרשות שבתאיות הן, ציונים כאלה לשאר כתביו בהוספת 'עין שם' מצויים אצלו הרבה, וגם בעניינים שיש בהם מעסקי המשיח, ולהלן אביא דוגמה לכך. והנה, מיד לאחר שהאריך בכל ענייני תיקוני הברית, סיכם בעל 'חמדת ימים' את דבריו כדרכו בתפילה ארוכה, ובה אנו קוראים (דף י' ע"א) כל מה שכבר ביאר למעלה, בתוספת אסוציאציות על משיח בן יוסף והריגתו על-ידי ארמילוס, תוספת הבאה לכסות על הכוונה העיקרית. הפסוקים המובאים אצלו בקשר לזה כולם חוזרים בספר פעמים אין מספר.

מה הן טענותיהם של הדוברים עתק ב'צדיק' ? גם זה ניכר יפה ממקומות אחרים בספר, המשתמש ברמזים למאורעות שעברו בשנת תכ"ו ואחרי המרת המשיח, והמדבר בהקשר זה תמיד בלשון מונחים המיוחדת לשבתאים. הביטוי הברור ביותר לבירור רים אלה ניתן בסדר ערב ראש חודש, בתחילת החלק השני. שם עיבד המחבר ליטורגיה שבתאית שלימה, המיוסדת אמנם על התפילות הרגילות ליום כיפור קטן שהותקנו לפני תכ"ו (וכבר דיברתי על זה למעלה לגבי ספר 'משמרת החודש'). וכן הביא כאן כמה דברים שהעתיק מספרי מוסר, ובעיקר מספר 'ראשית חכמה', ומוסיף עליהם מדי פעם בפעם את רמזי המשיחיים, שאין להם כל זכר באותם המקורות. כידוע, דיברו השבתאים על שבתי צבי אחרי ההמרה כמי שנתון תחת שלטון הקליפות (בין שנכנס שם באונס ובין ברצון כדי למלא שליחות), הוא נמסר לעינויים ולסבל, ומעתה נאמרו עליו כל דברי פרק

נ"ג שבישעיהו, והוא קיבל עליו את הכל כדי לתקן את תיקוני הנסתרים. בינתיים מלעיגים עליו כל הכופרים בו, הדוברים על צדיק עתק, ולאחר שנתגלה ראשונה שוב נעלם לפי שעה, והשבתאים מצפים לגיו ליוו החדש שיהיה בפרהסיה ולעיני כל העמים. כדי שלא יטעו יודעי סודו בכוננתו, הכניס גם מחבר 'חמדת ימים' מיד בדף הראשון של חלק זה שני מאמרים שבצירופם הם מגלים את דעתו הברורה: "וכל אורח בישראל ישבו בצוקות ומבוכות ארוכות ושחוק עשה אלהים לנו ולמולדתנו הלעג השאננים הבו לגאיונים אשר פיהם דבר שוא ותפל על ה'... ועל רוח אפינו משיח ה' יפטרנו בשפה יניעו ראש לאמר אלהים עזבו ויתר דברי טרה אשר כבוד אלהים הסתר דבר תצלנה אזנים משמוע" (ח"ב דף ג' ע"א). שכן עתה — כך יש להבין דבריו — אין עדיין הגאולה שלימה והגלות המר והנמהר נמשך, עד שהמשיח יתגלה בגילוי האמת והסופי. אז יראו כל בשר את צדקתו. הבלטתו המיוחדת של המחבר ל'פרסום הרב' שיהיה לגילוי זה לפי תקוותו (הבלטה החוזרת במקומות רבים) באה כנגד הבזיון הגדול שנעשה למשיח עתה. וכן הוא ממשך בסוף אותו הדף: "כי אף בודדות אחרונים אלה אף כי נתחדשו ענינים רבים בעליונים למעלה כנודע לחכמי לבא, מכל מקום והטאתי נגדי תמיד כתיב, עד יצא כנוגה צדקו של משיח אלהי יעקב בפרסום רב". בעולמות העליונים נתחדש משהו עם קרבת גילוי המשיח, ואנו יודעים יפה, למה כיוון המחבר ברמזים אלו הידועים ל'חכמי לבא', ואנו מבינים יפה גם את משפט הסיום רב המשמעות. גם תפילות יום כיפור קטן לפי הנוסח הקדום שנקבע בצפת, דיברו על תקוות הגאולה. והרי דווקא הבסיס המשותף הזה לדברי המקובלים על סוד חידוש הל' בנה בראש חודש ומשמעותו לענין הגאולה, יש בו להבליט ביותר את הנעימה החדשה לגמרי שיש בעיני בוד דברים אלה ב'חמדת ימים'. רק מי שהאמין בשבתי צבי כמשיח גם עתה, יכול היה לכתוב תפילות והסברות אלו. בשעה שבתפילות הרגילות ליום זה אמנם הודגש ענין הגאולה באופן כללי (בסוד השלמת חסרון הלבנה שהיא השכינה), אבל ענין המשיח ותפקידו המיוחד לא הודגש כלל, הרי מעניין ביותר לשמוע מפי המחבר (דף ז' ע"ג), שאת הסוד המיוחד של ערב ראש חודש באר "בסוד דרוש מלכא משיחא ע"ש". גם כאן בא הציון 'עין שם' במקום שלא רצה להאריך בו יותר מדי ברמזים שבתאיים. אבל התיאוריה השבתאית של ר' נתן על סוד שלי-

חותו של המשיח: להוציא הניצוצות גם מן האומות (ומכאן רמז להמרתו), ידועה גם לבעל 'חמדת ימים', כפי שיתברר מיד מתוך המשך תפילותיו בפרק זה. הד דברי הכופרים על שבתי צבי, שנפש המחבר סולדת מהם, נשמע יפה באותו הפרק, דף ח' ע"ד, בתוך תפילה משיחית ארוכה, שסגנונה השבתאי ברור ביותר: "והיה אור ישראל לחושך בחשיכה יתהלכו מגוי אל גוי וממלכה לעם אחר, היינו חרפה לשכנינו, לעג וקלס לסביבותינו ולאומים יהגו ריק לאמר ידינו רמה, היש לכם אב בשמים, העוד אביכם שבשמים חי, פועל ישועות בקרב הארץ, ויספרו ברע עושק על ה' ועל משיחו, ולמה תביט בוגדים אשר חירפוך ה' אשר חרפו עקבות משיחך לאמור אלהים עזבו, אין ישועתה לו ורבות כאלה פיהם דיבר שוא ותפל, וגם ערב רב עלה אתם, ובגודל זרועך... השב שב- עתיים אל חיקם ואת צמח דוד מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך וירום הודו ותנשא מלכותו". מלים אלו ברורות: הדוברים עתק על המשיח והבוגדים בו עתה, אחרי המרתו, טוענים שאלהים עזב אותו ואין ממנו ישועה לישראל והמה מדברים בגנותו. לא רק נכרים מדברים כך, אלא "גם ערב רב עלה אתם", היא הטרימינולוגיה השבתאית הקבועה, הקוראת לכופרים בשבתי צבי בכנוי 'ערב רב'. הדברים בולטים ביותר כשנשים לב לכך שדווקא בליטורגיה זו נזכרה שנת חיבורה, שהיא שנת תכ"ט (דף י"ב ע"ב), והרי בשנה זו עמדה השאלה בכל חריפותה: האם שבתי צבי הנמצא בשפל הבזיון אחרי ההמרה, עדיין הוא משיח אלהי יעקב או לא? ובהמשך תפילת ארוכה משנה זו פונה המחבר — אם לא נרצה לומר שהעתיק כל הדברים הללו ממקור אחר, עשרות שנים לאחר זמן חיבורם — אל האבות ואל המשיח, ודבריו אל המשיח אינם סובלים בתקופה זו אלא פירוש אחד. והרבה יש לתמוה על יערי שהעלים עיניו מהם. המחבר מעתיק כאן באריכות את פסוקי מזמור פ"ט, הנתונים באמת תיאור ציורי ביותר של מעמד שבתי צבי בשנה זאת, ולא לחינם הובאו הרבה בספרי המאמינים באותו פרק-זמן: "התעברת עם משיחך... חללת לארץ נזרו, פרצת כל גדרותיו, שמת מבצרינו מחיתתה, שסוהו כל עוברי דרך, היה חרפה לשכנינו, הרימות ימין צריו... ואנכי [המשיח מדבר בגוף ראשון] היום איש מכאובות וידוע חולי... כשה לטבח יובל וכרחל לפני גוזיה נאלמה... מעור צר וממשפט לוקח ואת דורו מי ישוחח, אם כח אבנים כחי אם בשרי נחוש, כי תכתוב עלי מרורות ובני

הגם בארץ אויביהם ביד פשעם ומה הועלתו בתקנתו במכאובות ומחוליים לכפר פניך ולכפר על בניך ועודם... בחבלי עוני הגלות החיל הזה". צירוף פסוקים אלו ותוספת המחבר עליהם, רבי משמעות הם. ולא זו בלבד. מיד אחרי-כן נזכרה גם התיאוריה השבתאית על סוד שליחותו של שבתי צבי, שהוא "להציל אצ"ל"ך [הנשמות האצולות מלמעלה] הצלולים בת- הומות רבה ואשר בין הגוים מטומעים ומגואלים להוציאם מאפילתם" (דף י"ג ע"ג). המשיח סובל עתה בעמקי הקליפות, אבל "קרנו תרום בישועתך, מלך ביפיו תחזינה עינינו, מוכתר בכתרי כתרם". בכל התפילות שבספר, 'מלך ביפיו' הוא תמיד המשיח שעתידי להתגלות בתפארתו, לעומת מעמדו הבזוי עתה, ועל תפילה שבתאית מובהקת זו אומר המחבר, כי נהג להתפלל אותה "על קברי הצדיקים בירושלים עם כל החברים יצ"ו כל ערב ראש חדש", וממנה נולדו להם גילויים גדולים. אינני סובר שאחרי כל זה יש עוד צורך להוסיף הרבה על המשמעות השבתאית של המליצות המשיחיות שבספר. רק זאת אעיר, שצירוף אישי של המוטיבים המסורתיים על 'ראש חדש' שהוא בגימטריה ש"ן דל"ת יו"ד עם המוטיב בים השבתאיים המחודשים על האיש ש"ץ כמשיח, באו בהבלטה רבה גם בפרק השני על ראש חודש לאחר הליטורגיה השבתאית הנ"ל. בכל ראש חודש יש להתפלל שה' ירים את המשיח הנלכד עתה בעוור נותניו, ונזכה להתלונן בצלו: "יעלה וירומם עטרת רוח אפינו משיח ה' אשר הוא נלכד בשחיתותינו. והן עתה ביום החדש בצל שד"י נתלונן ירום הודו ותנ" שא מלכותו לתקן עולם במלכות שד"י" (דף י"ז ע"ד). כל הדברים שהבלטתי כאן והמקנים לפרק על ערב ראש חודש פרצוף שבתאי מובהק, אינם מופיעים במקורות שבהם השתמש כאן. וכן הוסיף דווקא כאן, בסוף סדר הלימודים שקבע ליום זה, את הפזמון 'יגלה כבוד מלכותך' של נג'ארה שכבר עמדתי במקום אחר על אימוצו על ידי השבתאים.

כשם שיערי לא עמד על טיבם השבתאי של פרקי הגאולה שבספר, כן ניסה גם להכחיש שאפילו המ- חבר המדומה שלו, שייחס לו את הספר, רצוני לומר ר' בנימין הלוי ההיסטורי, היה אף הוא שבתאי בסוף ימיו. אין דבר שבתאותו עשוי לשנות את המסקנות על מחבר 'חמדת ימים' ומנו שנתבססו לעיל, ואינן נותנות בידינו כל אפשרות לייחס את חיבור 'חמדת ימים' לחכם זה. אבל מכיוון שיערי החליט שהרב"ל הוא המחבר, והחליט שמחבר זה לא היה שבתאי

כלל אלא רק 'מציל מן הדליקה' השבתאית, הרי נד- חק גם כן לזכות את הרב"ל מדופי זה. ואם נמצא בספר 'זכרון לבני ישראל' לר' ברוך מאריצו איגרת מהרב"ל ובנו משנת תכ"ז, המעידה על אמונתם הנמ- שכת בבניא ובמשיח, בא יערי וגוזר, ללא הבאת כל הוכחה, שהאיגרת היא בחזקת זיוף.

ואם אתה תוהה ושואל, מנין עיוורון זה של יערי לגבי סגנון שבתאי ורעיונות שבתאיים, עיוורון שה- ביא אותו לכשלון כזה בכל תפיסתו על מטרת הספר ומהותו, הרי תשובתה של שאלה זו בצדה: אין לו חוש היסטורי בעניינים אלו. הוא אינו יודע מה יכלו מקובלים אדוקים לכתוב ומה לא יכלו לכתוב, מה אפ- שרי בתחום המליצות ומה בלתי אפשרי. אם אין אתה מראה לו את שמו של שבתאי צבי כתוב וחתום, שחור על גבי לבן, אינו רואה אותו. הרגשתו ההיסטורית פגומה ושיטות ההוכחה שלו לקויות. נסיונו הנועז לפתור את תעלומת הספר, נכשל. אין ללמוד ממנו הלכה בפרשה הדורשת עיון היסטורי מעמיק, כל שם- רובות זכויותיו בתחומים אחרים.

## אנציקלופדיה מקראית

מאת ד. ש. לוינגר

אנציקלופדיה מקראית, כרך ב' (בזתר), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ד.

בהשפעת התרבות היוונית בימי הביניים נוצרה הבל- שנות העברית ובתחומיה נתפרסמו מילונים תנ"כיים בערבית ובעברית שנבנו על יסוד מדעי ומשמשים גם היום כנקודת מוצא לחקירות לשוניות. עם התחדשות ההשפעה היוונית בעת החדשה באר- צות הנוצריות חזקה השאיפה ליצירת חיבורים כול- לים יותר במקצועות שונים, המסודרים בצורה אלפ- ביתית; החוקר של התקופה היא השתוקק להכיר את המושגים בהיקפם השלם. גם בתחום המקרא נעשו נסיונות לסכם את החומר בצורה אנציקלו- פדית. וצא וראה, במאה השמונה-עשרה כשיצאו לאור האנציקלופדיות המקראיות החשובות הראשו- נות שמחבריהן אינם יהודים וכתובות בשפות אירופה,

התחילה לצאת גם האנציקלופדיה התלמודית הגדולה (יצחק למפרונטי, פחד יצחק, ויניציאה, 1750). אבל אין מתפרסם חיבור בדומה להן בספרות המקראית היהודית. והנה עברו מאתיים שנים עד שזכינו לצאתה של האנציקלופדיה הראשונה בעברית המוקדשת בש- לימותה למקרא (ירושלים, 1950). ואין משום מקרה בכך, שהוכרחנו לחכות לה מאות שנים; שכן לא באקראי נעשה הנסיון הראשון הקשור בתקומת תר- בות המקרא על אדמתה ובלשונה. אי אפשר היה לדחות את הוצאת האנציקלופדיה הזאת, אף על פי שנתקלו בקשיים עצומים כל העוסקים בה — העורכים בעריכתם, המשתתפים בכתיבתה והמו"ל כאחד.

מהי סיבת העיכוב וההיסוס במאות שעברו? רוב המילונים החשובים נכתבו בסביבה איסלאמית. הפול- מוס בין שתי הדתות לא חדר לסוג זה של ספרות, בכל אופן רק הדים קלושים מאוד נשמעו בה מה- ויכוחים התיאולוגיים שהיו סוערים בימים ההם. הבל- שנות שלנו עסקה בעיקר בלשון המקרא והספרות התלמודית, וחוקרי האיסלאם השקיעו רוב מרצם בב- רור הקוראן ומפרשיו. אבל בתקופה הנוצרית עיכבה את התפתחות הדברים העובדה שהנכס הרוחני, המק- רא, משותף היה. ועוד שני גורמים חדשים שלא היו קשורים בנצרות השפיעו: חוקרי המאות האחרונות התרחקו מן המסורות העתיקות והשתדלו להבין את המקרא כדרך שמבינים יצירות אחרות בספרות, וני- סו לקבוע את מחברם האמיתי של הספרים, זמן חי- בורם ואת הנוסח המקורי ובראש וראשונה יצאו בעק- בות חקירותיו של הפילוסוף היהודי, ברוך שפינוזה; ובמאה שעברה הוגנב גם הרעיון הגנזי-הלאומי לתוך החקירות. מספר לא מועט של ההגדרות יסודן בשי- קולים גזעיים-לאומיים גם במקומות שהמחברים עצ- מם אינם מדברים על זאת במפורש או אינם מוכנים להודות בזאת.

עלינו להביא בחשבון גם את העושר הגדול שנת- עשר מחקר המקרא בזמננו. נתגלו במאות האחרונות מקורות חדשים ומרובים שלא חלמו עליהם הראשו- נים. תרבויות שלימות נחשפו על ידי החפירות האר- כיאולוגיות בארץ-ישראל ובמדינות שהיו קשורות בתולדות עמנו ובספרות המקראית. לשונות ותרבויות שנשתכחו במשך אלפי שנים, וכל הספרות שנכתבה בלשונות אלה נבלעה בחיק האדמה, פתחו בתקופתנו את פיהן ומספרות לנו על סודות גנוזים. לפעמים גובר עלינו הרגש, כשאנו תוהים על מקורות השפע הללו, שנצטרך פעם לפרסם אנציקלופדיות של עש-

רות כרכים, אם ברצוננו לברר את כל הבעיות במלוא היקפן. ועם הכרך השני של האנציקלופדיה המקראית אית שיצא לאור לפני כמה חדשים ושכלל כרכיה יהיו חמשה, הגיעה השעה לבדוק, אם התכנית העיקרית נאה לצרכי הזמן ודרישותיו ואיך הגיעו אל המטרות ששמו לפנייהם העורכים המנויים בדברי הפתיחה של הכרך הראשון.

כל מבקר רציני יתן הסכמתו למטרת האנציקלופדיה הזאת: "...לאסוף ולרכז את תוצאותיו של חקר המקרא בעבר ולפתוח את הדרך לחקר חדש ומחודש בעתיד". אמנם מה שהודגש בפיסקה שנייה של 'דברי הפתיחה', ובייחוד מה שאמור בסופה אינו הולם את המציאות אלא במקצתו: "...בדורות הקודמים היו חכמי מי האומות ראשי המדברים, בחקר המקרא, וחכמי ישראל הקדישו את רוב עבודתם לחקר התקופה שלאחר המקרא, ובייחוד לחקר ימי גלותנו. עכשיו נשתנה המצב. עבודתם של אנשי המדע העברי בדורנו פתחה לו לחקר המקרא נתיבות חדשות, והעם יוצר המקרא הולך וכובש לו את המקום הראוי לו בחקירת ספרו הנצחי". הלוואי שיצאו דברי שבח הללו מפי מתחריו בעולם החיצוני ולא מפינו אנו, והרי חסרים עדיין גם מוסדות יהודיים מתאימים לחקר המקרא. ודאי עובדים בשדה זה חוקרים חשובים ונכבדים בתחום האוניברסיטה העברית בירושלים ודורשים בתורת המקרא מלומדים מן השורה הראשונה במקצוע זה בכמה קתדראות של מוסדות חינוך גבוהים יהודיים בחוץ לארץ, בכל זאת קצב הכיבושים איטי מאוד. אנו צריכים למלאות את אשר החסרנו משך מאות שנים ולהתחרות עם חוקרים חשובים העובדים במקצוע זה במאות אוניברסיטאות פרוטסטנטיות וקתוליות. גם הכוחות המעטים שברשותנו נפרדים הם מאוד בדידות, בשיטה ובמקום. אין בקרבנו אחדות רוחנית אפילו באותה מידה שאתה מוצא אותה בחבורות הנוצריות. כמה מרובות ההתלבטויות בבעיות של ביקורת המקרא במחננו! ידיהם של החוקרים הפרוטסטנטים, למשל, אינן כבולות בעניין זה מחמת השקפות דתיות שונות. נמצאים גם בתוכם מלומדים, שמשדלים להגן על הדעות שבמסורת, אבל אינם מחויבים ואינם מצויים לעשות כן. אמת, המדע הקאתולי מוגבל על ידי הכנסייה, אבל ביד האפיפיור הסמכות לרכז את הדעות ולהתיר, למשל, את ההשערה שגם אחרי מותו של משה רבנו ניתוספו דברים על הנוסח העיקרי. בקרב היהדות אין דבר כזה. אפשר לפי העמדה המסורתית על יסוד

בבא בתרא ט"ו א' לקבוע ש"שמנה פסוקים שבתורה (הפסוקים האחרונים) יהושע כתבן", או מי שאינו רוצה לקבל את הדעה הביקורתית הזאת יכול לבחור ולהאמין: "מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". כבר המשנה הקפאה את העמדה הדתית היהודית בעניינים אלה בסוף המאה השנייה לפי הספירה הנהוגה: "ואלו הם שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים" (סנהדרין י"א מ"א). אלף שנים אחרי המשנה חיווה דעתו גם הרמב"ם בנדון זה בהקדמתו למשנה תורה: "כל התורה כתבה משה רבנו קודם שמת בכתב ידו" (ע"ע בי"ג העקרים: "אני מאמין באמונה שלמה שכל התורה המצויה עתה בידינו היא הנתונה למשה רבנו ע"ה"). אין בניסוח זה ויתור כלפי עמדת המשנה. וודאי ששום סמכות יהודית של אדוקים לא תשנה את זאת לא היום ולא מחר. אופייני מאוד שגם הרב"ע, שרוצים למצוא מאחורי דברי הפירושים שלו במקומות הקשים בתורה מחשבות ביקורת, בשעה שמביא מחבר שהעיון לקבוע שפסוקים אחדים נכתבו בתורה בתקופה המאוחרת (בראשית לו לא: "ואלה המלכים. יש אומרים כי בדרך נבואה נכתבה זאת הפרשה ויצחקי אמר בספרו כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה. ופי' הדורות כרצונו הכי קרא שמו יצחק כל השומע יצחק לו... והלילה חלילה שהדבר כמו שדבר על ימי יהושפט וספרו ראוי להשרף"), הריהו מכריז בדברים מפורשים כנגדו. לפיכך אפשר להבין שעורכי האנציקלופדיה הזאת, המשתדלת להיות מדעית מובהקת ולהתקרב גם אל לב החרדים המתונים, אינם נחפזים להביע דעתם בפרשה 'מסוכנת' זאת. לפי דעתנו, מופרות בכל זאת הזהירות שהם נוהגים בכך, אלו הן בעיות שאי אתה יכול להתחמק מהן בזמננו, ויש ליתן סיכום קצר עליהן כבר בדברי הפתיחה, וכמו כן למנות בין הקיצורים בראש הכרכים את סימני התעודות הרגילים בימינו, כמו שעושה את זאת י. קויפמן בתחילת הכרך הראשון של 'תולדות האמונה הישראלית' שלו. אין טעם בזה שהמנוח מ. ד. קאסוטו ז"ל יצטרך בערכים שונים (בערך 'בראשית' 318-319; 'ויקרא' 878) לבאר את המושגים היסודיים הקשורים בתורת התעודות דות ואחר כך לרמוז שידברו עליהם בערך 'תורה' שיבוא בכרך האחרון. אנו סוברים, שבנסיון מדעי כבד-ערך דוגמת האנציקלופדיה המקראית אין צורך בשיטה כזאת, בייחוד אם בסופו של דבר מנסים למעשה להילחם נגד 'תורת התעודות'. והרי בוודאי

לוגיה הארצישראלית בתקופת המקרא והארכיאולוגיה של המזרח הקדמון, עד כמה שהיא קשורה לעם ישראל ולאֶרֶץ ישראל<sup>1</sup>.

אבל מי שיקרא, למשל, את הערך 'בבל' ויסתכל בתמונות המרובות והצילומים הנאים המצורפים לו, כלום אפשר שלא יראה בגודש הזה קפיצה מעבר לגבולות המצומצמים של אנציקלופדיה מקראית? הרושם הוא שפירוט זה מיועד יותר לאנציקלופדיה ארכיאולוגית או היסטורית העוסקת במזרח הקדמון וכדומה. מאמר מקיף זה מצא מקומו באנציקלופדיה לא לפי ההכרח בתכנית אלא באקראי מחמת נטייתו הפרטית של מחבר הערך. דוגמה אחרת, ערך המדבר בנושא ארצישראלי מובהק ושוב נראה הכרעה זו לצד אחד שלא לצורך העניין אלא לטובת הארכיאולוגיה בכללה.

על בית שאן נותנת תיאור מקיף ומפורט גם האנציקלופדיה היהודית הכללית. בכרך ג' של ה-Jewish Encyclopaedia כתב את הערך 'בית שאן' פרוי פיסור פרנץ בוהל, חוקר נוצרי ידוע; ובכרך ד' של ה-Encyclopaedia Judaica נתנו מאמר על עיר זאת מידי ד"ר יהושע גוטמן (עורך המדור הזה בשעתו פרופ' טורסיני), שהוא מעורכי הכרך הראשון של האנציקלופדיה שלפנינו וכותב ערכים חשובים גם בכרך השני. בשתי האנציקלופדיות הללו, שאינן מקראיות בלבד, מוצא הקורא תיאור מפורט, לפי הערך, גם של תולדות העיר הזאת בתקופת התנ"ך יחד עם ציון המקורות. אבל לתמהוננו הרב, באנציקלופדיה המקראית העברית הראשונה, אין מבררים את הבעיות והמקורות שבמקרא ובתרגומיו (לכל הפחות היינו מחכים שיצינו את הפסוקים שבמקרא שצירי זאת נזכרת שם), אלא כך לשונו של הסיכום: "בספרי המקרא נמצאות, מלבד הצורה בית שאן, גם הצורות בית שן ובית שן —", אחר כך בפסקא מיוחדת עוד חמש שורות, המספרות את קורות העיר בתקופת המקרא. רוב המאמר מיוחד לחפירות שנעשו על ידי נציגי האוניברסיטה הפנסילבאנית (בשנות 1921—1933) ונתן פירוט של כל שכבות היישוב, שמונה עשרה במספר, המקיפות אלפי שנים, מתחילת התקופה הכלקוליתית עד תחילת הכיבוש הערבי". הוזה אומר גם בערך הזה גובר הרושם שהוא מיועד לאנציקלופדיה ארכיאולוגית בעיקר וענייני המקרא אינם נזכרים בה אלא דרך אגב בלבד. אולם בפעם הזאת צועקות הבעיות הסתומות אחר

לא יתנגדו לכך אפילו האדוקים ביותר, אף על פי שלא יקבלו כמסקנות מניחות את הדעת לא את פתרון של קאסוטו ז"ל, שנטה להתפשר גם עם הדרישות המסרתיות וגם עם החקירה המדעית, ולא את תוצאות חקירותיו של יחזקאל קויפמן, שהן בוודאי מתקבלות על הלב מבחינה לאומית-מדעית-יהודית. חבל, שלא קבעו בדברי פתיחה על איזה נוסח עבר-רי סומכת האנציקלופדיה הזאת. מדברים ברוב הערכים כים המילוניים על שינויי ניקוד, ולפעמים מזכירים גם נוסחאות ממשיות בכתב-היד העבריים, אבל שוכחים להפנות את הקורא אל המקורות העיקריים. אפשר שגם מחברי הערכים עצמם אינם עומדים בנושא זה על קרקע מוצק. לפי הנראה, חוץ מההוצאות הרגילות של ספרי המקרא משתמשים רוב המחברים גם בהוצאת קיטל-קאהלה<sup>1</sup> ובאפראט של כ. ד. גינצבורג.<sup>2</sup> ובאמצעות ההוצאות הללו מגיעים לעתים רחוקות אל אוספי הגירסאות של המאה השמונה עשרה (קניקוט<sup>3</sup> ודי-רוסטי<sup>4</sup>) שעייבדו קרוב ל-1700 כתבי-יד עבריים ודפוסים המיוסדת לפעמים על כתבי יד לא ידועים, אולם אינם משתמשים באופן שיטתי בחומר הצבור אצלם. אין ספק שההוצאות הללו היו צריכות לבוא בספרות המנויה בהתחלת הכרכים. חסרים ברשימה זו גם החיבורים המסכמים את הגירסאות שנשמרו בספרות התלמודית, ובתוכם ספרו של ש. רוזנברג, משפחת סופרים, וילנא תרמ"ג (אמנם זה נתיישן כבר במקצת) וחיבורו היסודי של פרופ' א. אפטוביצר<sup>5</sup> המעבד בשיטה של השוואה את רוב החומר הקשור עם הנביאים הראשונים.

אחרי ההערות הכלליות הללו נצא ונבדוק איך קיימו את ההבטחות שניתנו בפתיחת הכרך הראשון. איזו ספק, החלק החזק ביותר באנציקלופדיה זו הוא הארכיאולוגי. שורה נכבדה של חוקרים חשובים משתתפים גם בעריכת הערכים גם בכתבתם, ואין גורמים תיאולוגיים המעכבים בתחום זה כמו בחקירת תולדות-הדת או ביקורת המקרא. מסקנות המדע הנה מיוסדות לרוב על עובדות ולמעשה, בחלקן המכריע, אינן מכחישות את המסורת. אולם דווקא העניין הרב למקצוע זה בדורנו ובארצנו גרם לכך, שמחברי המאמרים הקשורים בארכיאולוגיה, אינם מרגישים את עצמם מחויבים לשמור על התחומים, לפי הסעיף 'השיטה והתחומים' בדברי הפתיחה (עמ' יא פסקא י) על מחברי הערכים להביא בחשבון "הארכיאולוגיה"

בירורן. ראשית כל, יש להזכיר שהצורות שֶׁן־שָׁן אינן באות אלא בספר שמואל בלבד (א' לא, י, יב; ב' כא, יב). גם לפי דעתי מסופק אם אפשר על סמך זה לבנות השערות חדשות ורחוקות, לפיהן מדובר בספר שמואל על בית שאן אחרת, שהיא בגבול ארץ פלשתיים, אפילו אם ההשערה מחזקת בעדויות ארכיאולוגיות וטופוגראפיה-היסטוריות כמו במאמרו של מר ב"צ לוריא ב'סיני' ובספרו 'גלילות במולדת' תש"ז עמ' 179-210 (בית-שן וגלבוע); (ישנן דעות דר-מות גם אצל אחרים: ג. פ. הידלי, בירחון האמריקאי לארכיאולוגיה, כרך 32, 1929; ד"ר חיים בר-דרומא 'מלחמתו האחרונה של שאול' בספר השנה ליהודי אמריקה לשנת תש"ב; נזכרו בספרו של לוריא עמ' 179). אל נסיה דעתנו, שכמה מכתבי-היד העבריים גורסים גם במקומות אלה 'בית שאן'. גם תעתיקי תרגום השבעים וגרסאותיו אינם מוכיחים שבכתבי-היד העבריים הרגילים בתקופות קדומות היו הבדלים בכתוב והיה כתוב בספר שמואל בית שן במקום בית שאן. הפשיטתא גורסת גם בשמואל בית ישן, כמו בשאר מקומות שבית שאן נזכרת שם (חוץ משו' א כו<sup>6</sup>; פה גם היא מעתיקה 'בית שאן')<sup>7</sup> ויפה להזכיר גם את הדבר, כמו שעושים זאת אחרים שעוסקים בנושא זה, שבשו' א כו מוסיף תרגום השבעים: היא סקיטופוליס;<sup>8</sup> כדאי עוד להעיר על ש"א ז, יב כי הפשיטתא מעתיקה גם פה 'ישן' כמו השבעים,<sup>9</sup> ולברר את הקשר עם שם העיר 'ישנה'.<sup>10</sup>

חייב היה בעל ערך זה לדבר גם על כך, שתרגום השבעים של יהו' כא, כה גורס במקום 'גת רמון' של הנוסח המסרתי על יד  $\text{I}\epsilon\beta\alpha\theta\alpha$  שהוא אולי מש-תבש באמת מן  $\text{I}\epsilon\beta\alpha\lambda\alpha[\mu]$  = יבלעם, במפורש  $\text{B}\alpha\iota\theta\sigma\alpha\nu$  או  $\text{B}\alpha\iota\theta\sigma\alpha$  ולא בלבד  $\text{B}\alpha\iota\sigma\alpha\nu$  כמו שמ-צטט אותו בעל ערך זה ומביא בסוגרים בלי כל צורך את השם 'בית שאן' בסימן שאלה.<sup>11</sup> (בערך גת רמון ב' יש עוד לתקן את ציון הפסוק יהו' כא, כד, כא, כה ולהזכיר שגם כתבי-יד עבריים ותרגומים עתיקים גורסים בדה"א ו, נה, 'יבלעם' במקום 'בלעם' של הנוסח המסרתי).

על כל פנים אם לגת רמון ביהו' כא, כה מקדישים ערך מיוחד, אף-על-פי שקרוב לוודאי שזאת היא רק טעות של מעתיק פלמוני, אין בזה הצדקה שאינם מזכירים דעות חוקרים המתאמצים לבסס השערותיהם בהוכחות המיוסדות גם על המדע הארכיאולוגי, אפילו אם אין מסכימים להן, יש להביאן, כדי שידע הקורא שהועלה פעם רעיון כזה.

גם בקשר עם ערכים אחרים לא בררו כהלכה בעיות הנוסח העברי ויחסו אל שאר המקורות. אף אם רומזים עליהן, מתברר שבעלי הערכים עצמם אינם בקיאים בבעיות הללו כיאה ולפיכך אינם יורדים לכל עומקם של העניינים. נקח לדוגמה מה שכתוב בערך 'זיתים, הר הזיתים, מעלה הזיתים'. בקשר עם הכי"נוי 'הר המשחית' במ"ב כג יג אמור בסוף הערך בזה הלשון: "הר המשחית הוא, כנראה, שיבוש לגנאי של הר המשחה, השם הנרדף להר הזיתים במשנה (ר"ה ב, ד; מיד' ב, ד) ובתלמוד (שבת נו, ב, ועוד)". זאת בערך דעתו של רש"י: "להר המשחית, הר הזיתים הוא הר המשחה וכיוון שהזכיר את שמו על ידי עכו"ם שינה שמו לגנאי" (ע"ע רד"ק שם).

אולם בימינו אנו צריכים להבהיר את הדברים באופן אחר. ראשית כל, יש לבדוק אם הנוסח המסרתי תי מאומת על ידי מקורות מקבילים. בין התרגומים העתיקים מחזקת את אמיתותו של נוסח זה הפשיטתא שמתרגמת — טורא מחבלנא (ע"ע הוולגטה: *montis offensionis*); הוכחות ברורות שאם נעשה איזון תיקון שהוא, אינו דבר חדש. כנגד זה תרגום יונתן מתרגם: טור זיתאי. מכל מקום מזה אפשר ללמוד שלא היה בכל הנוסחאות העבריות 'הר המשחית'. התלמוד הבבלי שבת נו ב בדפוסים הנפוצים, כשהוא מביא את הפסוק הנז' גורס 'הר המשחה';<sup>12</sup> ומצוי הביטוי הזה גם במשנה ובתוספתא, אמת, כאן אינו קשור בפסוק הנז'. תעתיקי השבעים שנשארו בצורת שונות מאפשרים לנו להתקרב אל הגרסא העיקרית:  $\text{M}\omega\sigma\theta, \text{M}\omega\sigma\alpha\theta, \text{A}\mu\epsilon\sigma\sigma\alpha\theta$ ; כמעט ודאי הוא שהיתה לפני מתרגם השבעים גירסה עברית: המשחיות או המשחות. גם כתבי-היד של מדברי-יהודה מראים לנו בעליל שלפעמים ההבחנה בין ו"ו ליו"ד אינה באפשר. ואין מן הנמנע, שאחד המעתיקים בהשפעת ירמ' נא, כה,<sup>13</sup> או פשוט לא הבחין שצריך לקרוא ו"ו, כתב במקום 'משחות' 'משחית'. בכתבי יד שונים בתקופת התרגומים היו, כנראה, גרסאות עבריות שונות: משחה, משחאות, משחית. משחית (ע"ע הספרות בגזניאוס-בוהל בערך 'משחית').

ודאי אין צורך באנציקלופדיה כזאת להביא את כל האמור פה, אבל אפשר לבחור מן החומר הזה את החשוב ביותר מבחינת הפירוש ולא להסתפק בהבאת דעה אחת שאינה מדעית ואינה מבוססת די צרכה.

ראוי לשבח שמחברי הערכים מקדישים מרץ רב להבדלי ניקוד שנרשמו לרוב בהערותיו של כ. ד.

גינצבורג הנו'. אין לזלזל בערכם של הפרטים האלה. אמת, שהיה רצוי להפנות תשומת לב הקורא יותר על שינויים ממשיים ולהראות את אפשרויות ההחלפה בכתבי-יד עבריים של אותיות אלו: אל"ף-ה"א, ב"ת-ר"ש, ה"א-ח"ת, מ"ם-נו"ן, דל"ת-ר"ש, תי"ו-למ"ד, וי"ו-יד, וי"ז-זין ועוד, ביחוד אם לשינויים הללו יש אסמכתא גם בתרגומים עתיקים. ולהיפך, דרוש היה להראות לקורא שגרסאות הנרשמות, למשל, מתרגום-השבעים נתגלו גם בכתבי יד עבריים. עלינו להדגיש שבעניין זה הולכים מחברי האנציקלופדיה הזאת בעקבות חוקרים לא-יהודיים, שמוכיחים נים לשנות מקור עברי בלא היסוסים ועל פי השערות שאינן מבוססות די צרכן או על יסוד תרגומים עתיקים, אולם שמרגים הם מאוד מאוד בפנינו לא חשור בים כל כך. כגון אם בכתבי-יד או בדפוסים הרגילים באה איזו מלה באל"ף בסוף, מסתמכים על זה כאילו היו מאמינים בחשיבות הכתיב הזה, אף על פי שכתבי יד עבריים אחרים גורסים אותה המלה בצורה אחרת. ועניין משונה מאוד, שמבחינה זאת המילונים הים התלמודיים החדשים מדעיים יותר ממילוני התנ"ך, כי הם משתמשים בגרסאות של כתבי-יד כמו בנדפס.

נבדוק ערכים אחדים מבחינה זאת בכרך ב' וננסה לתקן ולהשלים אותם:

**בארא-בארה.** אין שום צורך לעשות את הרושם שיש חשיבות לכך, ששם זה כתוב בה"א וזה באל"ף בסופו ולעשותם על פי כן שני ערכים נפרדים, שהרי גם בדה"א ז, לו ישנם כתבי יד שגורסים במקום 'בארא' 'בארה' ובדה"א ה, ו ישנן גם כן גרסאות אחרות: בארא, בעלה (רשומים אצל קניקוט) והגרסה האחרונה הזאת נמצאת גם בין גרסאות תרגום השבעים: Βεηλ.

**בדיה.** בוודאי לא די להזכיר, שלפי השבעים אפשר לנקד ה' בפתח, מוטב היה להעיר שכתבי יד עבריים גורסים גם 'בריה' עם ר"ש, יחד עם גרסאות של השבעים Βαβααα והפשיטתא (בר כליהו) = בן; וכדאי גם להזכיר שיש בין גרסאות השבעים שונות אף תעתיק עם מ"ם בהתחלת המלה: Μαβααα.

בהן. יש להזכיר את גרסאות כתבי-יד: בחן, מובן שיש פה אפשרות של השפעת הביטוי: אבן בחן (יש' כח טז). בווי. כדאי להזכיר ששם דומה לזה נזכר בתעודות יב:

בנושט בר בוו. <sup>14</sup>

בו. היה רצוי להזכיר גם גרסאות אחרות מהשבעים: Βεδει, Βεξερ, מכיוון שישנם גם בכתבי יד עבריים גרסאות שונות מאוד: בווי, בבוי, בנוי, בנו, בדר, בזי, כוי. בית הרם. יש להוסיף שכתבי-יד שומרונים גורסים בבמ': חרן, וישנם כתבי יד עבריים שגורסים גם ביהו': חרן. הערות מסורת אחדות מחזקות את הגרסה הזאת, כלומר, שגם ביהו'

נמצא חרן ואחרות מסייעות יחד עם הירושלמי והשבעים לנוסח הרגיל (ע"ע ספרו של אפטוביצר הנו' ליהו' יג, כו). בית כר. ראשית כל יש לתקן בשורה ששית 'ח"א' ל'ת"י, מכיוון ששם זה לא נזכר אלא פעם אחת בלבד, יש להוסיף עליו לצרכי הזיהוי ממקורות אחרים. כתבי-יד של השבעים שמרו גם גרסה זאת ΒελΧορ, למ"ד במקום תי"ו. ראוי להשתמש לב מיוחדת גרסת הפשיטתא שמעתיקה גם פה 'בית ישן', כמו בפסוק שלאחריו: השן-ישן, לגרסה זאת יש אולי שייכות מה לגרסת תרגום יונתן, כתבי-יד עברי אחד גורס: בית כד, ועיין מה שאמרנו בקשר עם בית שאן.

**בית פצץ.** כאן יש להוסיף שפשיטתא נותנת תעתיק: 'פצין' שמקביל לגרסה שהיתה פעם בכתב יד עברי: פצן, יש להזכיר שבשבעים נמצאות גרסאות המוכיחות שידועה למ' תרגומים היווניים אף גרסת המסורת העברית: בית פצץ, בית רפא. יש להזכיר שנמצאה גרסה עברית עם ה"א בסוף המלה. הפשיטתא מתרגמת: רופא. ולפני המתרגם היווני היה נוסח 'בת' במקום 'בית' ואף גרסאות אחרות. במהלך יש להוסיף את גרסת הוולגטה: Chamaal; אולי היה גם נוסחה כזאת בכתבי-יד עבריים הרשומים אצל קניקוט: כמהל, כמהך.

בן זוחת. הנוסחה 'בני זוחת' שנרשמה מן השבעים מצויה גם בכתבי-יד עבריים.

**בן טבאל.** יש להזכיר כבר בערך זה שבעו' ד, ז נמצא השם טבאל. גם הפשיטתא והוולגטה נותנות ביש' את התעתיק טבאל כמו בעו' ד ז. אין להתעלם מן העובדה שדווקא בתקופה זאת נפגשים אנו עם שם זה: סנחריב מדבר בכתבתו משנת 701 בקשר עם צידון על איש בשם טבאל (= את'בעל — אתבעל) שהושיבו על כיסא המלוכה. אולי יש איוה קשר בין שמות הללו?

**בנעא.** ראשית כל יש להזכיר שישנם כתבי-יד עבריים שגורסים ה"א בסוף השם, אחרים שמרו את הגרסה המובאה מן השבעים, וישנם כאלה שקוראים כ"ף בתחילת השם כמו הפשיטתא: כנעיא; עיין דירוססי לדה"א ה, לו; ט, מג. **בענא-בענה.** אף כאן, כמו שאמרנו בקשר עם בארא-בארה, אין טעם לעשות שני ערכים ראשיים, כי בכתבי-יד עבריים מובאים השמות הללו פעם בה"א בסוף ופעם באל"ף, ואין לייחס חשיבות לעניין זה. אולי קשור זה במקום שהעתיקו בו את הכתבי-יד.

**בערא.** אף כאן (דה"א ה, ח = ולא ה ח) יש להזכיר גם את הגרסה: בערה. כמו כן רצוי להביא בחשבון תעתיקי השבעים: Βαλαα, Βααδα; ועוד, היות גם בכתבי-יד עבריים באות גרסאות דומות ושונות: בעדא, בעדה, נערה. **בראיה.** על ידי הגרסאות מגינצבורג (בריה, בראי, בראיה), כדאי להזכיר גם הגרסאות העבריות הרשומות אצל קניקוט: בראה, בריאיה, בריאה.

**ברי.** יש להוסיף את תעתיק השבעים וגרסותיו. בכתבי-יד עברי היתה גרסה: ומרי; אחרים החסירו את השם הזה. גרסת הוולגטה מאמתת את ניקוד נוסח המסורת: Beri. **ברכאל.** היה כדאי להזכיר שבאיוב לב ב גורס כתבי-יד עברי אחד: נדב אל; מקבילו נדביה; השם 'נדבאל' נמצא גם על חותם ישראלי (ע"ע גויניאוס-בוהל בערך 'נדביה'). **ברכה.** לא לבד בתרגום השבעים נמצאת הגרסה ברכיה

אלא גם בפשיטתא וכתבייד עבריים.

ברקוס. אמנם הגרסה של המסורת מאומתת על-ידי תעתיק השבעים, בכל זאת היה כדאי להזכיר תעתיקי הפשיטתא 'קרקוס' (עז' ב, נג), 'בזוק' (נח' ז, נה), היות גם כתבייד עבריים שמרו גרסאות שונות, בתוכן גם כאלה שיש להן, כנראה, יסוד בתרגומים: ברקים, ברקוס, כרקוס (ע"ע הערך 'ברק' ו' בגויניאוס-בוהל; ברק-ברקמ).

גאואל. היה כדאי להזכיר תעתיק הפשיטתא (גואיל) וגיר-סאות כתבייד עבריים: גאול, גאול גאואל, גאול לאל.

גבעת אמה. היה כדאי להעיר שמערים: גבעה אחת (עיינן שם בפסוק רבא) <sup>15</sup>; פשיטתא: גבעת אמה = גבעת ימא, בפסוק כה: גבעה אחת = רמתא חדא.

3. גדור. דה"א יב, ת. מלבד גרסאות התרגומים גם כתבייד עבריים גורסים: גדור.

4. גדור. גם כן אפשר להזכיר שיש גרסה עברית: גדור. גדר. למה להפריד את הערך הזה מן ערכי גדור? הלא

גם גינצברג ואף קיטטליק-אהלה מביאים בשני המקומות הנזכרים ערך זה 'גדור' מלא. וקניקוט רושם באפראט שלו גם גרסאות חסרות (דה"א ת, לא; ט, לו). ודאי לא לבד. '1. גדור' (יהו' טו, נח) מצוי גם בכתב חסר, כמו שמביא בעל הערך הזה, אלא גם במקומות (52) המובאים בצורות מלאות בלבד יש למצוא גם חסרות אפילו בגינצברג.

גדעם. ראשית כל היה צריך להזכיר שגם כתבייד עברי גורס גדעון שמקביל אל אחת הגרסאות של השבעים, אולם גם שאר גרסאות השבעים ראויות לתשומת לב; הפשיטתא גורסת: גבעון; ע"ע א. אפסוביצר בספרו הנז' המביא גם את אבן גנאח בתור מקור של הגרסה 'גדעון'.

גיי"גא. אם כבר מתחילים לרשום שלפעמים נמצאת הגרסה 'גיי"גא', אסור להפלות בין גי החרישם, גי יפתח-אל, גי העברים, גי הצבעים ובין שאר המקומות הקשורים בגי. אם במקומות אחרים כדאי להזכיר שישנם גם גרסאות בתוספת אל"ף ובלעדיה, בוודאי גם בקשר הנוכחים יש צורך להעיר על זאת.

גי צפתה למרשה. ראוי להזכיר שכתבייד עברי גורס גם 'צפנה' במקום 'צפתא'; גרסאות אחרות: צפיתה, שפתה. כדאי עוד להעיר בקשר עם זה שכתבייד עברי אחד גורס במקום 'למרשה' 'לדמשק'.

געה. יש להעיר שבפשיטתא נמצאת 'לרמתא = גבעתה' כמו בכתבייד עברי אחד.

גשפא. משערים אנשי המערכת: "ואולי גשפא הוא חשופא". כדאי להעיר על השינויים המרובים שנשמרו בכתבייד עבריים שונים: גישפא, גשפה, נשפא; חשיפא, חשופה, חשפה, חצופה, חצופא, חשיפא; הפשיטתא לעז' ב, מג; חושבא.

דדנים. חוץ מהשבעים גורסים גם כתבייד עבריים כבר בבראשית וכמו כן הנוסח השומרוני: רודנים, כתבייד אחרים: דדנים, דודנים תרגי ירושלמי א לבר' י, ד; זורגיא. 3. דומה. יש לתקן ולגרוס 'לב' במקום 'לב' בתחילת הערך בשורה השנייה. אם כתבייד עבריים וגם דפוסים, תרגום השבעים, פשיטתא, סיררה-כספלה, תרגום יונתן (הוצ' לגרדה), וולגאטה גורסים רי"ש במקום הדל"ת, וגרסה זאת נזכרת אף בהעתק מסורה מתימן (ורומה ברי"ש ולא בדלת), אסור

בהחלט שבאנציקלופדיה מדעית לא יהא זכר לזה (עיינן אפסור-ביצר ליה' טו, נב).

דימון. שולחים את הקורא לחפש בערך דיבן, אבל אינם מדברים על זאת לא בערך 'דיבן', דיבן גד', ולא בערך 'דיבן'. הצורה הזאת נזכרת בנוסח שלנו ביש' טו, ט. הכרחי הוא להזכיר שבכתבייד של המגילות הגנוזות גורסים גם פה 'דיבון' במקום 'דימון' של הנוסח המסורתי. גירסה זאת נמצאת גם בכתבייד עבריים והולגטה.

דימונה. בקשר עם גרסאות של תרגום השבעים יש להזכיר שגם כתבייד עברי גורס: רימונה.

דרדע. יש להזכיר שגם בדה"א ב, ו גורסים כתבייד עבריים רבים 'דרדע' במקום 'דרע', ויש להוסיף שכבר השבעים יודע על שתי הנוסחאות האלו.

הדי. אין צורך להסתמך רק על הפשיטתא והולגטה כדי להגיע לצורת 'חדי', כי גם כתבייד עבריים גורסים צורה זאת ודומות לה: חדי, חוי, הרי (ש"ב כג, ל).

הולמם, הימם. יש לתקן שתי שגיאות דפוס. גם בשורה השלישית ואף בשורה הרביעית יש לגרוס בר' לו כב (במקום לו כו; ל, כב). היה כדאי להזכיר שעל יד גרסאות השבעים ישנם גם כתבייד עבריים שגורסים כבר בבר' לו כב הומם ויש גם כתבייד שגורס 'המן', כמו התעתיקים בשבעים וביולגטה.

הושעיה. כדאי להזכיר שביר' מב, א; מג, ב גורסים כתבייד עבריים 'שמעיה' במקום 'הושעיה'.

הלם. היה כדאי להזכיר גם הגרסאות העבריות: חלם, הלם. בשורה שביעית יש לגרוס 'לבי' במקום 'לי'.

הם. היה רצוי להזכיר שכתבייד שומרונים גורסים 'חם' בחי"ת. על גרסה זאת ידעו כבר מקורות לועזיים עתיקים (ע"ע דירוססי לבר' יד, י; ת"א: המתא; השבעים, פשיטתא, וולגטה, ויטוס-לטינה תרגמו: בהם — בקמץ ובסגול.<sup>16</sup> הר חרס. היה ראוי להזכיר גרסת כתבייד עבריים: הרם.

השם. כדאי להזכיר שבדה"א יא לד גורסים כתבייד עברי: חשם.

ויזתא. במקום 'וריזתא' בכתבי יב היה יותר מתאים להש' וותה אל השמות: 'יודות' או 'ויזות' שם.<sup>17</sup>

בקשר עם כתבי יב עלינו להעיר: קורה שכותבים במקום 'כתבי יב' 'כתבי יד': ערך 'גמריה', גמריהו, שורה 11; וב' כתבי יד בא השם 'גמריה'.

וניה. מיותר לציין מספר כתבי היד שגורסים 'וניה'; ברור שבעל הערך שאב מגינצברג, שם נזכרים באמת שני כתבייד יד, <sup>18</sup> אמת, אצל קניקוט ודירוססי <sup>19</sup> מובאים גם כתבייד אחרים; היה רצוי להעיר על תעתיק הפשיטתא: ונהאיל.

מאליו מובן, שלא הספקנו למצוא את כל החסרונות וגם על ההשלמות הללו אפשר עוד הרבה להוסיף.<sup>20</sup>

לפני שנעבור אל הערכת הערכים הגדולים, עלינו עוד להזכיר שבאנציקלופדיה מדעית אי אפשר לצטט את התלמוד או המדרש בצורה פשוטה כזאת: "בארי (ב) אביו של הושע הנביא (הו' א. א), לפי חז"ל היה אף בהעתק מסורה מתימן (ורומה ברי"ש ולא בדלת), אסור

ה. יט"כ); "דינה... (הפסקה השלישית) המקרא אינו מפרש את טעם מתן השם, וחז"ל דרשוהו מלשון דין". אין לבקש מקורא אנציקלופדיה מקראית שימצא מעצמו את המקורות התלמודיים; כמו כן אין ליתן ערך בן י"ג שורות לשם אחד (הוהם מלך חברון) ולא להזכיר את מקומו במקרא.

אחד הערכים הגדולים הן מבחינת הכמות הן מבחינת האיכות הוא הערך 'דת ישראל'. בעל הנושא פרופ' יהזקאל קויפמן מן האוניברסיטה העברית בירושלים נותן בזה בצמצום האפשרי את דעותיו המכונסות ומיוסדות בספרו הגדול 'תולדות האמונה הישראלית'. כשקוראים אנו את ההרצאה השיטתית הזאת הממוגזת בנימה של דברי מלחמה נגד מקטיני חשיבות אמונת הייחוד הישראלית, למשל, נגד רינאן אשר שיער שאמונת הייחוד יצירה 'מדברית' היא, והתאבקותו עם וילהואון ונושאי כליו, גוברת בקרבנו ההרגשה, שבתקופת התקומה הלאומית הישראלית קם לתחיה הפולמוס של ימי הביניים, שנתגלגל בצורה מחודשת: ויכוח חדש באיצטלה לאומית-גזעית; אלא שבימינו עומד במקום הכומר הנוצרי החוקר הלאומי-הגזעי האירופאי כנגד היהודי הנלחם בעד עמו, תרבותו והערכת דתו העתיקה.

אינני מאמין שההגדרות הללו הן האחרונות ותהיינה מקובלות כסופיות אפילו בקרב היהדות, ולא להזכיר במדע המקרא שאינו יהודי. יעמדו עוד רבים בעקבות פרופ' קויפמן על המשמר היהודי ועוד ישנו ביסודיות את השקפותיו. ואף על פי כן חשיבות רבה לדבר — שבאנציקלופדיה המקראית העברית הראשונה ניתן מקום חשוב, כראוי לו, לסיכומו של חוקר עברי ויצר עצמאי המרגיש שעת לעשות לה' כי הפרו תורתו.

אבל יש דבר אחד שאי אפשר לבקש מחוקר — הנאבק עם עטו איך להבליט חידושי המרובים במסגרת צרה כזאת — שיתן תיאור מפורט גם על תולדות המדע הזה בצורה נכונה. לעניין זה צריך היה לבחור באיש אחר פחות מקורי, אבל מסכם מוכשר, והוא שיתן סקירה על התפתחות המדע העוסק בתולדות דת ישראל והערכתה — עד ועל יד יחזקאל קויפמן. לערך כזה היה טעם לשלב את רשימת הספרות, או ביתר דיוק את החיבורים המובאים מן הצד השלילי שבהם, או הצד החיובי, בתוך הערך. על כל פנים משונה קצת, שהספרות תשולב אל מאמר מסוים על ידי אחרים.

בין הערכים החשובים יש למנות אלו העוסקים בספרי המקרא. בייחוד עניין הערכים המתארים את בעיות חלקי החומש. העורך הראשי, המנוח פרופ' מ. ד. קאסוטו ז"ל חיבר את החשובים בתוכם: בראשית, ויקרא, דברים. אף קאסוטו ז"ל שייך למחנה הלוחמים מסוגו של קויפמן, גם במאמריו נרגשת הגישה הפולמוסית המנסה להציל את אחדות הספרים ולקרבתם לתקופתו של משה רבנו.<sup>21</sup> כאמור למעשה לא אף דעותיו אינן במילואן כהשקפת המסורת היהודית ולא חדרו עדיין לתוך מדע המקרא שאינו יהודי, אבל כוונותיו הן בלי ספק לגשר על התהום בין החקירה המדעית ובין האמונה שבדת ובמסורת. בכל אופן אין היום גישה של מציאות נאה יותר אל ההווי הישראלי מזו שבחר בה קאסוטו ז"ל. ברור הוא, שיש למצוא דרך נכונה להמשיך את השיטה הזאת, וודאי שגם בקשר עם הבעיות הללו אין לצפות עדיין למסקנות העומדות מעל לכל ויכוח. המדע המקראי היהודי עודנו בימינו בשלב של גישוש, ואופן עבודתו של המנוח ז"ל מורה את הדרך שאפשר ללכת בה. קאסוטו סיכם גם תוצאות החקירה בקשר עם זכריה. בערך זה אנו מקבלים דוגמה טובה איך אפשר לטפל בבעיות פחות 'מוסכנות' בגמישות הדרושה. לפי דעתנו, רצוי היה להרחיב כאן את הדיבור ולהביא את החקירות והדעות שבעניין זה מכל המקורות העבריים.<sup>22</sup>

ראויה המערכת לשבח שעלה בידה למשוך השתתפותם של חוקרים יהודים בחוקי-לארץ — בכרך א' (איגנאץ יעקב גלב, שיקאגו; נלסון גליק, סינסינאטי) ובכרך ב' (הנרי פרנקפורט, לונדון; חיים אריה גינזברג, ניו-יורק; א. ליאו אופנהיים, שיקאגו; רפאל פטאי, פילדלפיה) וגם אחד מחסידי אומות העולם במשתתפים: פרופ' ויליאם פוקסוויל אולברייט, מבל-טימור, הידוע יפה לציבור הישראלי כחוקר מהימן ובעל גובה מדעי מובהק. ובדרך זו אנו מגיעים לקשיים האישיים הקשורים בעריכת האנציקלופדיה הזאת.

בין כרך לכרך נפטר המייסד, החוקר הארכיאולוגי הידוע, המנוח א. ל. סוקניק ז"ל, יושב ראש של המערכת וגם הלך לעולמו העורך הראשי, שעל שכמו נשא את כל משאה של הפעולה הגדולה הזאת, פרופ' מ. ד. קאסוטו ז"ל. אחד מחברי המערכת, מנהל המדור 'היסטוריה וסוציולוגיה' בכרך א', ד"ר יהושע גוטמן — ייבדל לחיים ארוכים — אנוס היה לצמצם את עבודתו בכרך ב', והרי עדיין לא מצאו ממלא מקום

לים לדבר על גלות יהודה רק בערך גלות בבל, עם המאורעות בימי חרבן הבית. יד אשור (ואפילו של ישראל ועמים קטנים שניסו לעשות בזעיר אנפין מה שראו מנוגשיהם הם) כבדה על יהודה כמעט באותה מידה שכבדה על ישראל. צורה זו של 'עצמ' אות' שנשארה בידי מלכי דוד לא היתה בידה להכריע בגורל האוכלוסייה בימי המלחמות הכבדות בתקופת סרגון — אשורבניפל.

אף על פי שלא הסחנו דעתנו מן החסרונות והגרעונות שבאנציקלופדיה זאת, עלינו להדגיש שעריך רב לה וראויה היא שתהא מצויה בכל בית ישראל ועל שולחן כתיבתם של חוקרי המקרא, שכן בנסיבות הקיימות לא היתה אפשרות ליתן עבודה טובה יותר. למעשה האנציקלופדיה הזאת ממלאה מקומו גם של מילון מדעי-מקראי שלא נברא עדיין ומוכרחת לשמש גם כבאה במקום 'פירוש מדעי' של המקרא, מכיוון שהנסיון הראשון של המנוח אברהם כהנא ז"ל לא הגיע עד סופו. והרי רוב הכרכים שנתפרסמו נת-יישנו בינתיים וגם אולו מן השוק.

אנציקלופדיות שהדפסתן נמשכת שנים רבות, ולפעמים אפילו עשרות שנים, אינן יכולות להיות משוכללות מכל הבחינות, וודאי שהן טעונות השלמות ותיקונים והגהות בהמשך הזמנים אפילו בתקופת יציאתן לאור. תקוותנו, שגם מנהלי אנציקלופדיה זו יתגברו על הקשיים שלפניהם וימצאו דרך לתקן את השגיאות והפגומות המנויות לעיל, בכרכים הבאים. עניינו הרב של הקהל הישראלי והאקדמי שבה נתקבל הכרך הראשון, ומתקבל לפי דעתנו גם כרך ב', תאפשר למוסד ביאליק להוציא לאור מהדרות חדשות של האנציקלופדיה הזאת בצורות מורחבות, מתוקנות ומשוכללות ביותר.

לפרופ' קאסוטו ז"ל, שלושה מנהלי המדורים שנשאו, ארו, פרופ' נפתלי הרץ טורסיני, פרופ' בנימין מזר, ומר שמואל ייבין, חילקו ביניהם את עבודת העריכה. אי אפשר לבקש מאנשים עסוקים אלו — ושהם עצמם מחברי ערכים רבים וחשובים של האנציקלופדיה הזאת — שיתפנה זמנם להשיג על עבודת אחרים השגחה מעולה, והרי השגחה זו פעמים הכרעה בה הואיל ורבים מן המחברים אינם מומחים בחקר המקרא או המקרא אינו המקצוע העיקרי שלהם.

אין ספק לו עין מפקחת חדה עוברת על הכרך קודם צאתו לאור ודאי לא היו מגיעים לידי כך שאין מזכירים, למשל, בערך 'גלות אשור' את תאורו של סנחריב משנת 701 המספר על גלות מאות אלפי תושבי יהודה בקשר עם מרד חזקיהו: "...ארבעים ושש ערי מבצרו וערים קטנות בסביבותיהן לאין מספר חנתי עליהן... ולכדתי אותן. 200,150 איש, קטן וגדול, אנשים ונשים, סוסים, פרדים, חמורים, גמלים, בקר וצאן ללא מספר הולכתי משם והחשבתי את כל אלה כשלל".

אין לנו שום סיבה לפקפק באמיתות ההודעה הזאת בכללה: אולי המספר מוגזם קצת? (ההוצאה העברית של דובנוב, 'דברי ימי עם עולם' כרך א', עמ' 188 תרגם "עשרים אלף ומאה וחמישים": בתרגומי הכתיבה הנ"ל הלוועזיים שהיו לפני<sup>23</sup> הובא המספר הנ"ל). אין לשער שגם אלו הוחזרו בהשפעת גורם חיצוני כמו השבי הנזכר בדה"ב כת, ח"ט: "וישבו בני ישראל מאחיהם מאתים אלף נשים בנים ובנות וגם שלל רב בזו מהם ויביאו את השלל לשמרון... ויקומו האנשים אשר נקבו בשמות ויחזיקו בשביה... ויביאום ירחו עיר התמרים אצל אחיהם וישובו שומרון".

המסמך הזה גם מוכיח שאין הדין עם אלה שמתחזי-

<sup>6</sup> דה"א ז' כט: בית שכים = בית שכם; ע"ע שם בפסוק כח; היה כדאי לברר גם תעתיקי השבעים בשלמותם יחד עם גרסאותיהם השונות.

<sup>7</sup> אנו משתמשים בהעתיקי הוצאת Lee, 1823; יש לבדוק גם כתביידי של הפשיטתא שלא עובדו עדיין.

<sup>8</sup> כמובן, זאת היא הוספה מאוחרת.

<sup>9</sup> ע"ע מה שנעיר בקשר עם 'בית כר'.

<sup>10</sup> תרגום יונתן גורס 'בית שן', כמו הנוסח העברי, בוודאי בהשפעתו.

<sup>11</sup> אין מן הנמנע — כמו שהעירו על זאת — מבחינה גראפית שמי'בית שאן' נהוהה הצורה 'את רמון'.

<sup>12</sup> ע"ע דקדוקי סופרים לשבת נו ב. גם כתביידי מינכן גורס

<sup>1</sup> Biblia Hebraica, Stuttgart, 1937, מהדורה חמישית; ע"ע בקרתי על המהדורה שביעית-שמינית בשנת 1952, בקרית ספר כט, עמ' 218-220.

<sup>2</sup> לונדון, עלידי חברת מפיקי כתבי-הקודש בבריטאניה ובשאר הארצות, 1908-1926; הוצאה זאת מעבדת 75 כתביידי עבריים וגם 19 דפוסים.

<sup>3</sup> B. Kennicott, Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus. I-II. Oxonii, 1776-80.

<sup>4</sup> I. B. De-Rossi, Variae lectiones Veteris Testamenti. I-IV. Parmae, 1784-1788. Supplem. 1798.

<sup>5</sup> Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. Wien, 1906-1915.

או Ziegler; היה בוודאי רצוי להשתמש גם באוסף העיקרי של שנויי גרסאות להולמס-פרסונס שעובדו למעלה משלוש מאות כתבי־יד יוניים.

<sup>21</sup> עיין בערך דברים (עמ' 615): "אי אפשר לקבוע תאריך מדוייק, אבל נראה קרוב שהספר נסדר בתקופת השופטים, ושנאספו בו המסורות המגידות על פעולתו של משה בסוף ימיו"; ויקרא (עמ' 881): "כנראה הספר קדום מאד; אי אפשר לקבוע לו תאריך מדוייק, אבל אין שום סיבה לאחרו בהרבה לזמנו של משה".

<sup>22</sup> אפילו חוות דעות הגוונות במקורות נידחים מבחינה זאת ראיות לכך, כגון של המנוח פרופ' ש. קליין ז"ל המשער בתור מחבר של הפרקים האחרונים נביא שפעל אחרי זמנו של נחמיה (ארץ יהודה, תלאביב, תרצ"ט, עמ' 237-238).  
<sup>23</sup> אוונגד מפרש את המספר כ־2150; גם לפי מזר קשה לקבל דעה זו; ע"ע ב. מור, מסע סנחריב לארץ-יהודה (ארץ ישראל, ספר ב', ירושלים, תשי"ג, עמ' 173, הערה 14).

כמו דפוסי התנ"ך: הר המשחית; עיין לעומת זאת פי' רש"י לשבת נו ב.

<sup>13</sup> בכל = הר המשחית; בשבעים ובוטוס-לטינה תורגם: המשחית.

<sup>14</sup> E. G. Kraeling, The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine. New Haven, 1953. 3,2.

<sup>15</sup> ע"ע קיטטל-קאהלה לש"ב ב כה.

<sup>16</sup> ע"ע קיטטל-קאהלה לבר' יד, ה.

<sup>17</sup> E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine. Leipzig, 1911. 56 V, 3.6.; 54,2,2.

<sup>18</sup> כ"ו, כ"ו, מג.

<sup>19</sup> ע"ע דירוסטי לעז' י, לו.

<sup>20</sup> בקשר עם כתיביו של השבעים מסתמכים רוב החוקרים על הגרסאות הנזכרות בהוצאותיהם של Rahlfs, Sweete.

## מפתח ל'בחינות' חוברות ה-ה

רוזן חיים: דרכו של מתרגם — ו, 52—64  
שמואלי אפרים: אפוס של פולין בעברית — ה, 56—61

### מאמרים ורשימות

בן־ישי א. ז.: על היינה בעברית — ה, 44—56  
פרישמן דוד: כ' אגרות של דויד פרישמאן ליל"ג, הובא לביה"ד עלידי גדליה אלקושי — ח, 31—51  
צמח שלמה: על הראשונים ועל האחרונים — ו, 18—27  
קריב אברהם: פרישמן המבקר והוגה הדעות — ו, 3—17  
רוטנשטיין נתן: קווים לתפיסתו של הומבולדט בלשון — ז, 16—24

### מדעי הרוח

אורבאך א. א.: קונקורדנציה לתלמוד — ז, 80—82  
אורמין חיים: הממית עצמו מה דינו? — ז, 72—80  
בראנד יהושע: תלמוד בבלי בעברית — ה, 68—73  
בראנד יהושע: ארבעה כרכים אנציקלופדיה תלמודית — ו, 85—71

בראנד יהושע: תשובה — ז, 86—87  
גרינץ י. מ.: על ספר בן־סירה — ו, 85—93  
גרשום שלום: אהרן מרקוס והחסידות — ז, 3—8  
גרשום שלום: התעלומה בעינה עומדת — ח, 79—94  
הברמן א. מ.: המקרא המסורתי והאוניברסיטאי — ה, 73—81  
לוינגר יעקב: אמונה הבאה בכפירה — ז, 66—72  
לוינגר ד. ש.: אנציקלופדיה מקראית, כרך שני — ח, 95—103  
מרצבך יונה: למהותה ודרכה של האנציקלופדיה התלמודית — ז, 83—86

צמח שלמה: מוצאי בוקר וערב — ה, 19—25

צמח שלמה: הגלויים במעגלותם — ח, 3—14

### ביקורת עיונית

אליוט ט. ס.: עסקה החברתי של השירה — ה, 26—32  
וויטלסקי צבי: אמנות הסיפור וההכרה ההיסטורית — ה, 3—18

טרילינג ליאונל: חוש העבר — ז, 8—15

כהן ישראל: הביקורת בחינת יצירה — ה, 62—67

פראנק יוסף: צורת המרחב בספרות ימינו — ו, 28—36

צמח שלמה: הרומאן ההיסטורי — ז, 36—45

קולינגודר ר. ג.: האמן והחברה — ח, 21—30

### ספרות יפה

מקור

גרינץ י. מ.: המשל הקדמוני — ה, 39—43

מירסקי אהרן: דקדוקי שירה — ו, 37—44

מירסקי אהרן: סולתה של שירת ספרד בדורנו — ח, 63—72

מלצר שמשון: על פואימה אחת — ז, 51—62

סדן דב: דרך מרחב — ז, 25—36

פליטאל דוד: עד הנה — ה, 33—39

צמח עדה: סיפורים של מתי מגד — ז, 62—65

צמח שלמה: בשחוק לא יכאב לב — ז, 45—50

שירמן חיים: דוד פראנקו מינדיס — ו, 44—52

### תרגום וספרות לועזית

אבנר ארי: אגדות רוסיית בעברית — ח,

בובר מרדכי מ.: אפוס הקוסם — ח, 15—20

וירשובסקי חיים: תרגומים מן הספרות הקלאסית — ח,

52—63

קראפט ורנר: ליל־ואלפורגיס השלישי לקארל קראוס — ו,

65—70

## הספרים שבאה עליהם ביקורת

### מדעי הרוח

יעקב קלצקין: כתבים  
הוצאת 'עם עובד', תשי"ג

יצחק בן שלמה בן סהולה: משל הקדמוני  
הוצאת 'מחברות לספרות', תשי"ג

תלמוד בבלי עם תרגום עברי, מסכת בבא קמא  
תירגם ופירש ד"ר ע. צ. מלמד בעריכת י. נ. אפשטיין  
הוצאת 'דביר', תשי"ג

תורה נביאים וכתובים, מוגהים לפי המסורה  
עפ"י בן-אשר בידי משה דוד קאסוטו  
הוצאת 'ירושלים', תשי"ג

אברהם אברונין: מחקרים בלשון ביאליק ויל"ג  
הוצאת ועד הלשון העברית, תשי"ג

יוסף מלקמן: דוד פרנקו מנדס  
הוצאת מסדה-יואכימסטל, 1951

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

ספר בן סירא השלם עם מבוא, פירוש ומפתחות  
מאת מ. צ. סגל  
הוצאת מוסד ביאליק, תשי"ג

אהרן מרקוס (ורוס): החסידות  
הוצאת 'נצח', תשי"ד

ישעיהו ליבוביץ: תורה ומצוות בזמן הזה  
הוצאת 'מסדה', תשי"ד

ניסן טרוב: בעיות ההתאבדות  
הוצאת 'דביר', תשי"ג

ח. י. קאסאווסקי: קונקורדנציה לתלמוד בבלי  
תשי"ד

השירה העברית בספרד ובפרובאנס, כרך א',  
בעריכת ח. שירמן  
הוצאת מוסד ביאליק-דביר, תשט"ו

אברהם יערי: תעלומת ספר  
הוצאת מוסד הרב קוק, תשי"ד

האנציקלופדיה המקראית, כרך שני  
הוצאת מוסד ביאליק, תשי"ד

### ספרי שירה

אדם מיצקביץ: פן טדיאוש  
הוצאת נ. טברסקי, תשי"ג

אייסכילוס: הפרסים  
מוסד ביאליק, תשי"ג

אנדה פינקרפלד-עמיר: אחת  
הוצאת 'דביר', תשי"ג

קלולה, קטעים נבחרים, תרגום שאל טשרניחובסקי  
הוצאת 'ועד היובל', ברלין תר"צ

הומירוס: איליאדה/אודיסיה  
בתרגום ש. טשרניחובסקי, הוצאת שוקן תשי"ד

### ספרי פרוזה

ש. י. עגנון: עד הנה  
הוצאת שוקן, תשי"ג

קארל קראוס: ליל-ואלפורגיס השלישי  
הוצאת קול

משה שמיר: מלך בשר ודם  
הוצאת ספרית הפועלים, תשי"ד

אהרן מגד: חדוה ואני  
הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"ד

מתי מגד: אור בסורג  
הוצאת ספרית הפועלים, 1953

לוקיוס אפוליאוס: חמור הזהב  
הוצאת 'ישראל', תשי"ד

פרח השני, אגדות עם רוסיות  
בתרגום מרים ילך-שטקליס  
הוצאת נ. טברסקי, תשי"ב

מאגדות עמי העולם: אגדות רוסיות  
ערוכות בידי יוסף ליכטנבום  
הוצאת 'בנה' תשי"י

## ספרי מוסד ביאליק

ספרים חדשים שעתה זה יצאו לאור :

### הענף הגדוע

כתבי הסופרים העברים שבכרית-המועצות. בעריכת אברהם קריב  
כרך ראשון : כתבי חיים לנסקי ואלישע רודין  
385 עמ'. המחיר חמש ל"י

יעקב פיכמן : ערוגות

דברי שירה ופרוזה  
400 עמ'. המחיר חמש ל"י

ישראל אפרת : גורל ופתאום

שירים  
175 עמ'. המחיר 2.600 ל"י

יצחק בן-צבי : ארץ-ישראל ויישובה בימי השלטון העותמאני

בלוויית תמונות, מסות, לוחות כרונולוגיים וגינאולוגיים  
478 עמודים + כ"ד עמוד

בנציון דינור : במפנה הדורות

מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל  
383 עמ'. המחיר שבע ל"י

אפרים א. אורבך : בעלי התוספות

תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם  
600 עמ'. המחיר 13 ל"י

אדמונד זילברנר : הסוציאליזם המערבי ושאלת היהודים

מחקר בתולדות המחשבה הסוציאליסטית במאה התשע-עשרה  
484 עמ'. המחיר שבע ל"י

יחזקאל קויפמן : הסיפור המקראי על כיבוש הארץ

בלוויית שבע מסות היסטוריות  
(בשיתוף עם הוצאת "דביר"), 108 עמ'. המחיר 1.800 ל"י

היינריך היינה : פראגמנטים אנגליים, נשים ונערות של שקספיר

ספר שביעי מכתבי היינה בסדרת "לגבולם" (בשיתוף עם הוצאת "מסדה")  
218 עמ'. המחיר 2.400 ל"י

הוצאת-הספרים של הסוכנות היהודית לארץ-ישראל