

בהלכות

בביקורת הספרות

9

מוסד ביאליק. ירושלים

בתורת בניקורת הספרות

בנריכת שלמה צמח

9

מוסד ביאליק. ירושלים

תוכן החוברת

- יעקב כ"ץ בין היסטוריה לאומית ללאומיות היסטורית 3
- ברנרד ברנסון אמרים והגיונות 7
- שלמה צמח התחלות 14
- שלום יעקב כהן חוש העוול לזולט ויטמן 24
- בנימין ארנון אנתולוגיה אחת 33
- חיים הלל בן-ששון הנהגתה של תורה 39
- פרץ סנדלר סתרם של מפורסמות 53
- נתן רוטנשטרייך הכרח ואחריות 62
- מכתבים למערכת:
- אברהם יערי מכתב 71
- גרשם שלום תשובה 80

לצערנו, נתאחרה יציאתה של חוברת זו מחמת מחלת העורך
הנהלת מוסד ביאליק

סתיו תשט"ז

נדפס בדפוס גולדברג בע"מ, ירושלים

בין היסטוריה לאומית ללאומיות היסטורית

מאת יעקב כ"ץ

בנציון דינור : כתבים היסטוריים ; כרך א' : 'במפנה הדורות', מוסד ביאליק, 384 עמ'

החדשה, היא התקופה, בה סתתה ההיסטוריה היהודית לכאורה מדרכה הסלולה מאז, בתנועת החסידות מצד אחד ובתנועת ההשכלה מן הצד האחר. אפשר לר- אות את הסטיה בשתי התנועות הנ"ל בשינוי היחס למסורת והדת, ואם כן נמצא שהסטיה נהפכה למתן יסוד להיסטוריה היהודית מאז ועד היום. אולם אם מב- ליעים את המסורת הדתית במושג הכולל של הישיות הלאומית, כשיטתו של דינור, ניתן לומר שהתנועה הציונית החזירה את ההיסטוריה היהודית למסלולה. כי ההיסטוריה של הדורות שקדמו לחסידות ולהשכלה נתפרשה לו לדינור על נקלה כמקור המורשה של לאומיות זמננו. שהרי ההתרכזות מסביב לארץ ישראל כארץ המוצא וכארץ הייעוד אינה מוטלת בספק בדו- רות ההם. אולם שתי התנועות הגדולות הפותחות את התקופה המודרנית, החסידות וההשכלה, וכל שכן תנו- עת ההתאזרחות של המאה התשע עשרה, מפקיעות עצמן מזיקה לארץ ישראל ; ההשכלה ותנועת ההת- אזרחות בפירוש ובכוונה, והחסידות, לפי תפיסת היס- טוריונים חשובים (דובנוב, שלום) על כל פנים, בהס- תר ובעקיפין. עיקר מגמתו של דינור במחקריו אלה, לא באה אלא להוכיח שאין הפקעה זו של הזיקה הארצישראלית והלאומית מוחלטת אפילו בתנועת ההשכלה וההתאזרחות. ועל החסידות טוען הוא אף טענת 'להד'ם'. לא זו בלבד שאין החסידות מסתלקת מן הצפיה לגאולה, אלא כל עיקרה, כוונתה היסו- דית והאחרונה, היא הכנת הגאולה, כאחת התנועות המשיחיות האחרות שהתנועה הציונית רשאית לראות בהן אילן הייחוס הלגיטימי שלה.

ספקנים הנוטים בלאו הכי ללעוג ליכולת האוב- יקטיבית של ההיסטוריוגרפים ימצאו כאן לכאורה מקום להתגדר בו. שהרי אם שאיפתו של ההיסטוריון כאידיאלוג לאומי עולה בקנה אחד עם קביעתו ההיס- טורית, מה אימון ניתן באובייקטיביות שלו ? לאמיתו של דבר, המצביע על הרקע הרעיוני העומד מאחורי מפעלו של ההיסטוריון, עדיין לא אמר כמעט כלום.

בנציון דינור מעשיו האחרונים — שהוא משמש שר החינוך והתרבות בתקופה של הנחת היסוד למדינת ישראל — מעידים על הראשונים : עניינו בעיצוב המדיני והתרבותי של ההווה אינו נופל מעניינו בהב- נת העבר. ולא היה הדבר צריך ראיה בעיני מי שמכיר מקרוב אפילו את פרסומיו המדעיים בלבד. גם כהיסטוריון שמר דינור ביוזעים ובכוונה על זיקתו לתנועה הלאומית, ממנה קיבל דחיפה לבחי- רת הרבה מן הנושאים שנוקק להם ; במערכת מוש- גים, המשמשים גם אמצעי ביסוס לשאיפות הלאומיות בהווה, פירש הרבה מתופעות העבר ; ומן התחיה הלאומית שהיה שותף לקידומה למעשה, שאב הוא, לבסוף, את האמונה במשמעות המהותית של הכרת העבר, שבלעדיה אין עבודתו של ההיסטוריון אלא חיטוט אנטיקוארי.

התחיה הלאומית והירידה למעמקי העבר הלאומי הן תופעות-זוג בתולדות רוב האומות של זמננו. וההיסטוריון הלאומי המבקש לחקור את העבר על מנת ליתן המשך של טעם לקיום הלאומי בהווה, הוא בחינת מזיגה אישית של שתי המגמות. ואמנם חלה אצל רוב עמי אירופה ראשיתה של התחיה הלאומית וההיסטוריוגרפיה המודרנית בזמן אחד. בתולדות ישראל נשתבשו, בעקבות נתוני המציאות המיוחדים של הגלות, זמני התופעות. ההיסטוריוגרפיה היהודית עלתה מתחילה בזמן של התכחות לאומית דו- קא. רק אחרי תמורות מכריעות בתולדות האומה גופן, הגיעה שעתה של ההיסטוריוגרפיה הלאומית במלוא משמעותה של המלה הזאת. ונדמה שמקומו של בנציון דינור ייקבע בהתפתחות זו כאחד מנושאי-המפנה העי- קריים להלכה — בתביעה נמרצת לשינוי הקו בהיס- טוריוגרפיה ולמעשה — במתן דוגמאות למחקר שהל- אומיות בת זמננו היא נר לרגליו.

המאמרים המקובצים בכרך ראשון של הכתבים ההיסטוריים של דינור הם לבדם עשויים להדגים את האמור למעלה. לפנינו המחקרים העוסקים בתקופה

לרשותו. נדגיש את הראשון בשני האמצעים האלה, את המחקר, כדי להוציא מלב טועים, שהמסה ההיסטורית אינה נתבעת מעיקרה לבסס את דבריה על עובדות מוכחות ומאומתות. המסה ההיסטורית המדעית אינה מותרת על ביסוס העובדות בדרך המחקר הקודם לכתובת ההיסטוריה לכל סוגיה. המיוחד אשר למסה ההיסטורית כנגד ההיסטוריה המספרת הוא, שהמסגרת המאחדת של העובדות היא העמדת הבעיה, שעניין להיסטוריון בבירורה. ומבחינה זו יש אמנם 'סוב' ייקטיביות' גדולה יותר במסה ההיסטורית מאשר בסיפור היסטורי לאורך הזמן.

בסוג זה בהיסטוריה של בירור בעיות בחר לו דינור ברוב מחקריו. ומותר לראות, נדמה לי, קשר בין בחירה זו לבין זיקתו להווה שציניתי למעלה. על דרך המסה ההיסטורית מותר היה לו להיסטוריון לש' אול' למהות התנועות שקדמו לתנועה זו שהוא קשור בה בהווה. הדיבור 'מהות' עולה ובא אצל דינור הן בהגדרת 'הזמנים החדשים' (עמ' 19) הן בראש מאמרו על ההשכלה, (עמ' 233) והביקוש אחרי היסוד, ה'ש' רש' ו'העיקר' של התנועות שהוא מטפל בהן מורגש גם במקום שאין הביטויים האלה אמורים בגלוי. הרי הנסיון לעמוד על יסודה ומהותה של תנועה היסטורית במישור אינו מדרך המחקר ההיסטורי, שתפקידו דווקא לפזר את התופעות פיזור זמני לפי סדר יציאתן לעולם. נדמה, שבדרך סיכום פילוסופי בלבד רשאים לדבר על מהותה של תנועה כתנועת ההשכלה או תנועת החסידות. אולם דינור פותח את מחקרו על ההשכלה בסיכום מהותי כזה, והוא מקבץ את ראיותיו ממקורות שמרחק של חמשים שנה ומרחק של מלכו' יות חלוקות ביניהם. מקורותיו הם מר' נפתלי הרץ וייזל בברלין של פרידריך הגדול עד ריב"ל שבקי' סרות ניקולאי הראשון ברוסיה. וקיבוץ ראיות מקצוות כאלה אינו מקרה נדיר במסותיו של דינור. לעתים מצייר הוא תמונה מקטעי דברים הלקוחים מחמשה ששה מקורות — שהוא מציין כמובן את מקומם אחד אחד — המשתזרים בתיאורו כאילו יצאו מפי עד אחד (לדוגמא עמ' 110). כל אלה הם סימני הסובייקטיביות של בעל המסה שהיסטוריון המשתעבד לזמן היה אוסר על עצמו על כרחו.

טיפול זה בדרך המסה לא עלה יפה במידה שווה בכל נושאו של דינור. זיקת גומלין נאה ביותר בין הנושא והשיטה יש לדעתי במאמר על 'הזמנים החדשים'. מאמר זה פרוגרממתי הוא, שיותר משהוא מעלה פתרונים הוא מעיר הערות, מתווה דרכים ומביא

מלאכת הביקורת יכולה להיעשות רק בבדיקת העובדות על פי המקורות או מתוך ניתוח מערכת המושגים של ההיסטוריון, לדעת אם הולמת היא את התוצאות המוסברות על ידה. מי שיוצא לחלוק על דעתו של דינור בתיוזת האמורות למעלה, לא די לו שיהא קובע, שהתיוזת 'חשודות' הן על מגמה ציונית-לאומית מודרנית. שהרי כשם שהזיקה להווה עשויה להטות עות כך גם עשויה היא לפקוח עינים, לראות מה שנעלם ממי שנזקק לעבר ללא התערות במציאות היסטורית משלו. על בעל הפלוגתא לטרוח מעין אותה הטיחה שטרח המחבר, שגייס שפע עצום של הבאות וציון מקורות לאימות דעותיו. ואמנם כמו בעלי פלוגתא לדינור על כמה מתיוזות שלו. המאמרים המכונסים בספר זה ראו אור לראשונה בכתבי עת (רובם ב'ציון' והמאמר על ההשכלה ב'ספר הציונות') לפני שנים אחדות, וחוקרים שעסקו בינתיים באותם הנושאים דנו בפרטים שהועלו על ידו. תפקידו של מאמר ביקורתי אינו להמשיך בדיונים אלה. להערכה כללית של הספר אשר לפנינו, ועם זה להבנת דרכו של דינור בהיסטוריוגרפיה, נגיע, נדמה לי, אם נצליח להג' דיר את הסוג הספרותי-המדעי שדינור נזקק לו ברוב מחקריו; סוג ספרותי-מדעי זה הוא המסה ההיסטורית. מסה היסטורית באה להוציא ראשית כל את הסיפור היסטורי, דהיינו לקיטת העובדות על מנת להציע אותן בתיאור התהליך, או ההתרחשות, המתקדם התקדמות רצופה באפיק הזמן. בדרך זו של תיאור היסטורי לא הלך דינור כמעט בשום ספר מספריו. על תקופות נרחבות 'ישראל בארצו', 'ישראל בגולה' בא הוא ללמד את תולדות האומה בהצעת מקורות במבחר ובסדר הנראה לו. אך במקום שהוא ירד לסיכום הדברים במושגים משלו, נזקק הוא לסוג הספרותי של המסה ההיסטורית ולא להיסטוריוגרפיה לפי מש' מעה הרגיל של המלה. הינורות זו מן ההיסטוריוגרפיה גראפיה המספרת ודאי שאינה תוצאה של דבקות לתופעה הבודדת, כפי שמצוי אצל היסטוריונים שמרוב שקיעתם בבירור פרטים אינם מגיעים לידי הכללתם במסגרתם הרחבה. והרי המסה ההיסטורית מזקיקה להבלעת הפרטים במערכת מושגים כוללת לא פחות, ואולי עוד יותר, מאשר ההיסטוריה המספרת. אלא שהמסגרת הכוללת כאן אינה הזמן האובייקטיבי המ' הווה אפיק להשתלשלות הדברים. בית הקיבול של המסה ההיסטורית — בהקבלה למסה הספרותית והפי' לוסופית שהיא בת מינן — היא הבעיה שלפתרונה נגש בעל המסה באמצעי המחקר וההגות העומדים

תיוות. אך רמזים אלה על טיב ההיסטוריה היהודית של המאה התשע עשרה יש בהם כדי לפרנס חבורה של כותבי דיסרטאציות שימצאו בהם נקודת מוצא למחקריהם. דווקא משום העראיות המכוונת של הצעת הבעיות הולמת שיטת הגישוש האישי את הנושא. אנו לומדים בעקבותיו של דינור לגלות בתקופת הליבר-ליזם אף סימני התרקמות ציבורית, במקום שהורגלנו לראות תהליכי התפוררות בלבד. לפנינו דוגמא לכוח המפרה של זיקת ההיסטוריון להווה כשהמדובר בהע-מת בעיות. שכן רק בכוח אמונתו של דינור בקיומה המתמיד של ה'ישות הלאומית' נדחף הוא לבקש את סימני ישות זו גם במקום שלכאורה היתה נעלמת שם לגמרי. והוא הדין בהעמדת הבעיה בדבר תקופת ההשכלה. מתוך הזיקה לתנועה הלאומית שבהווה ביקש דינור סימני גילויים מוקדמים לתנועה זו עוד בתקופת חביונה של הלאומיות. ואמנם הביאה עמידה פנים אל פנים בלתי-אמצעית זו לגילוי מוטיבים והל-כי רוח שהיסטוריונים שאינם-לאומיים לא היו מסו-גלים לגלותם. אלא מכיוון שהמדובר כאן לא רק בהש-ערו וכתיוות אלא גם בקביעת מקומן של התופעות במהלך ההיסטוריה. הרי קיפחה, לדעתו, שיטת המסה מזכות קיומה. אפשר לקבל את כל מה שהעלה דינור במחקרו זה בתורת עובדה ולחלוק עליו במתן המש-מעות לה. תכניות ותכנים 'ציוניים' שעלו באותה תקו-פה אינם בחינת מבשרים למה שעתיד היה לבוא לאחר המפנה הגדול בעוד שנים שלושה דורות. בתחומן המ-קורי אין תופעות אלה אלא רפלקסים של המשיחיות המסורתית ולא מהם נבנתה התנועה הלאומית המאו-חרת. כל שכן שתופעות-לוואי כגון החייאת הלשון העברית והתעמולה לפרודוקטיביזאציה שלאחר זמן נב-לעו בתנועה הלאומית אינן ניתנות להתפרש מעיקרן אלא כחלקים אינטגרליים של תנועת-ההשכלה-וההת-אזרחות גופה. אם ההתפתחות ההיסטורית חילצה תופ-עות אלה מתחומן המקורי והבליעתן לתוך התנועה המ-אחרת. הרי נעשה הדבר דרך הדיאלקטיקה ההיסטורית הכפופה מכל מקום לזמן. דינור לשיטתו בייחסו תופ-עות אלה באופן לא אמצעי לתנועה הלאומית המאו-חרת ומשמיט הזמן כאפיק התהליך וההתרחשות. ואותו הדבר גופו מתגלה גם בתיוה הידועה של דינור בדבר הפיריאודיזאציה של תולדות ישראל בזמן החדש. את המפנה המכריע ל'הזמנים החדשים' מעתיק דינור מימי מנדלסון (גרטץ) או מימי המהפכה הצר-פתית (דובנוב) לראשית המאה הי"ח. מתחילה נבעה קביעה זו, כנראה, מן הערכה שהעריך את עלייתו

של רבי יהודה החסיד וחבורתו לארץ ישראל בשנת 1700 כראשית העליות הריאליות. גישה זו מרומזת כבר במאמר "היסודות האידיאולוגיים של העליות בשנות ת"ק-ת"ר", שיצא לאור עוד בשנת תרצ"ז. לאחר זמן (תש"ט) במאמר של 'הזמנים החדשים' נוסף לכך עוד נימוק אחד: שהתפוררות החברה במו-רח ובמערב התחילה בשלב זה דווקא. באשר לנימוק השני הרי הוא עניין להערכת עובדות סוציאליות מסובכות, שקשה לדון בהן בגבולות מאמר ביקורת. אולם על הנימוק הראשון ניתן לומר, שאין לקביעה זו משמעות אלא מתוך צירוף מהותי של תופעות רחו-קות זו מזו ומתוך הסחת דעת מתהליכים של עליות וירידות בהתפתחות הריאלית. שהרי אפילו נקבל את פירושו של דינור לטיב האידיאולוגיה של העלייה הזאת ונראה בה באמת עלייה 'ריאליסטית', מכל מקום בין עלייה זו לבין העליות המאוחרות חלה הפסקה ובמר-חב ההיסטורי היהודי בכללו חלה הסתלקות ביודעים מכל זיקה לתקווה המשיחית. ולפיכך את הקשר הריאלי שבין התופעות אפשר למצוא רק בתפיסה דיאלקטית, בה מצטרפים אף הניגודים ניגוד מהותי לאחדות היס-טורית משלימה. ואילו לצירוף מהותי במישרין אין מקום אלא לפי דפוס מחשבה המציין תפיסתו של בעל המסה ההיסטורית. ובמקרה זה, דומה, שאפשר לעמוד על טיב בניינו של דינור מתוך בדיקת לשונו ומוש-גיו. לדבריו יש "משום סמליות רבה" בעלייה זו (עמ' 26), היא 'מסמלת' גם את ראשית תנועת הנדידה של הזמן החדש (עמ' 28) עד שהתקופה 'המסתיימת בהכ-רה הבין-לאומית בעצמאות היהודית בארץ-ישראל, שבאה אחרי השואה הגדולה שהחריבה את קהילות ישראל באירופה [מן הראוי ש]תתחיל ב'עלייה בחו-מה' ראשונה זו, שראתה את עצמה כמבשרת גאולה וכמצילה את עצמה מן המפולת" (עמ' 29). ההזדקקות למושג הסמל עדות ברורה היא לכך, שיש לנו כאן עניין עם מבנה מהשבה סובייקטיבי. שהרי הסמליות אינה לעולם תכונה אובייקטיבית של התופעה, ואינה אלא מתייחסת לאובייקט בכוח המדמה של המתבונן בה. הווה אומר, דינור בעצמו הרגיש שיותר משיש כאן משום חלוקת התקופה על פי סימני התהליך הנמ-תח בין שתי קצוותיו, יש כאן משום מגע ענייני-מהותי ביניהם, עד שהמתבונן עשוי להעמיד את הקצה האחד — כסמל — במקומו של הקצה השני. במידה גדולה ביותר התרחק דינור מנקודת המוצא הלאומית שלו במאמרו על 'ראשיתה של החסידות'. מאמר זה, שבשיעורו חיבור קטן הוא בפני עצמו (קרוב

אה למלא את מקום הפעילות של מוסדות השלטון אשר לקהל. אבל מסופקני, אם המקורות שדינור מס-תמך עליהם – בעיקר דבריו על בעל תולדות יעקב יוסף – סובלים פירוש זה של פעילות מכוונת מצד החסידות בראשיתה. דינור לא שעה במידה מספקת לאזהרותיו שהזכיר את עצמו במשפט שהעמיד בראשית דיונו ושלפיו "המוטיבים הסוציאליים המצויים בתורת החסידות ובתעמולתה אינם חדשים כלל. אלה הם המוטיבים אשר אנשי המוסר הטיפו להם מדור לדור: אהבת השלום והרחקת המחלוקת והנצחנות, הליכה בדרכי ענוה..." (עמ' 147) אולם אם משנתה הסוציאלית של החסידות אינה חדשה, כיצד נתלה בה את הכוח הדינאמי של התנועה.

ניתן לומר, נדמה לי, שבשעה שדינור מנתח את הרקע הסוציאלי של החסידות לא עשה לאמתו של דבר אלא את מחצית המלאכה של ההיסטוריון; כשם שחוקרים המצמצמים את מבטם לתוכן הדתי של החסידות אינם עושים אלא את המחצית השנייה. לירי-דת בעית ההשתלבות של שני הגורמים – הדתי והסוציאלי – אין לפי שעה בחקר החסידות אלא רמזים (מ. בובר, י. וייס). וכאן יש לשאול למה נעצר דינור באמצע הדרך. התשובה על שאלה זו מחזירה אותנו לנקודת המוצא של הניתוח, לזיקתו של דינור לתנועה הלאומית בזמננו. כי במקום התוכן הדתי של החסידות העמיד דינור את המגמה המשיחית של התנועה, וכך שם המאמר של דינור – "ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים" – והיסודות הדתיים אינם בכלל הנושא. כאמור, למעשה דוחה הוא את דעת החוקרים הרואים בראשית החסידות התרת מתח המשיחיות ומתאמץ להוכיח את היפוכה של דעה זו, ובכך הציל הוא את החסידות בשביל אילן היחס של התנועה הלאומית המודרנית, אך ספק, אם לא הוציא את הדברים מפשוטם ומהקשרם ההיסטורי הבלתי-אמצעי. וכלום התנועה הלאומית בזמננו זקוקה באמת להצלה זו? וכי משום שהחסידות העתיקה את מושג הגאולה לגאולה אישית בעקרה על ידי כך מחוליות ההתפתחות שהביאה להתהוות התנועה הלאומית לאחר זמן? כאן נפלגים הדרכים, כנראה, בין הראייה הדיאלקטית של ההיסטוריה ובין הראייה המהותית שדינור נזקק לה, היא הראייה המכהה את מבטו במקום זה ומחדדת אותו במקום אחר. וראייה זו עצמה פרי המתח היא שבנפש האיש המפליג למרחקי העבר מתוך הו-דהות חודרת, והחי את חיי ההווה מתוך תודעה היסטורית מובהקת.

ל-150 עמודים), הריהו מחקר בעל ממדים מרובים, שרק מעטים כיוצא בו בחקר תולדות ישראל. בפעם הראשונה העמיד כאן חוקר בצורה ברורה את השאלה בדבר הקשר ההיסטורי בין התהליכים הסוציאליים שבחברה היהודית במאה הי"ח לבין עלייתה של התנועה הדתית, החסידות. לשם כך נזקק דינור לניתוח מקיף של מבנה החברה היהודית במזרח אירופה הקודם בע ברכה לעצמו ללא תלות במסקנה המתבקשת ממנו על התהוות החסידות. כבר הבאתי למעלה דוגמא לדרך הצירוף של העדויות בתיאורו של דינור שחותם של סובייקטיביות לכאורה טבוע בו. אולם התרשמויות אלה נובעות מתוך מגע רב צדדי כל כך עם המקורות עד שהמציאות ההיסטורית משתקפת כאן בנאמנות אף באספקלריה הסובייקטיבית של המסה. עיקר מידותיו של דינור בעניין החסידות אינן ניתנות לבידור במקום זה. דווקא בתחום זה נתפרסמו אחרי מאמרי דינור כמה מחקרים של חוקרי חסידות מובהקים (ג. שלום, י. וויס) והעירו על דברי דינור עתים לסתור ועתים להמשיך בדרך שהוא סלל לפניהם. כאן אגע בשאלה העקרונית בלבד על האפשרות להסביר תנועה דתית כהחסידות מתוך התנאים הסוציאליים של התקופה. דינור עצמו העיר, שהתנאים הסוציאליים אינם אלא רקע ה"מאפשר צמיחתן של תנועות אלו, ואולם אין הוא מחייב אותן כלל" (עמ' 86). אלא שלבסוף נולד הרושם שמכל מקום מייחס דינור כוח מוליד לתנאים הסוציאליים האלו. לדעתו חדלו המוסדות של החברה היהודית לפעול בתקופה שלפני החסידות עד כדי כך, שהתהווה חלל סוציאלי ריק, בו הרגיש עצמו היחיד אובד דרך. תנאים חברתיים כאלה, שהסוציולוגיה בזמננו קוראת לה בשם תנאי אנומיה, קרקע פוריה ביותר הם להתהוות תנועות דתיות כל שהן. אין כל צורך והכרח שתנועה כזו תפתור את הבעיות הסוציאליות העומדות על הפרק לפני החברה. העיקר הוא, שתתן נקודות אחיזה חדשות להתלכדות חברתית. והנה דינור יודע זאת בגישתו הפרוגרמאטית וקובע שה"חסידות לא פתרה למעשה אף אחת מן הבעיות התמורות שגרמו למשברים אלה" (עמ' 86). אולם בהמשך התיאור, כשהוא מסכם את "המוטיבים הסוציאליים בספרות הראשונים של החסידות" (עמ' 147) מייחס הוא מכל מקום מעין תכנית חברתית לגדולי החסידות. ראשית כל באו הם "לבסס את תביעותיה של החסידות לתפיסת השלטון בקהילות מתוך הישענות על סמכות נבואית" (עמ' 154). שנית, מייחס דינור לחסידים פעילות סוציאלית מכוונת, שב-

אמרים והגיונות

מאת ברנרד ברנסון*

עילות ראשונות בביקורת האמנות

על כרחך שתבקש אחרי העילות הראשונות בביקורת האמנות (אם בדרך כלל בנמצא הן) בעילוי-החיים שיוצא מן ההשתוות שבינך לבין החפץ שאתה מתענג עליו; או משום שאתה רואה את עצמך כאילו באת במקומו של החפץ. שכן עמידה על פרטי הצורות בתוך הרישום שלפניך או במערכת הרישומים או בתוך הצירופים שלפניך אינה נותנת אלא סיפוק רז-חני וכמעט אין בו כלום מזירוז החיים. בשביל שתהא בו מידה זו, על כרחו שהחפץ יהא מזמין אותך ויהא קורא לך ולכלל הוויתך — בחושים ובעצבים ובשרירים ובמ-עיים; בחושי-המכוון שבך והסעד והמשקל והעיון, ובהטעמות מזה ובהטעמות שכנגד מזה ובמקצת מן המקצת של רוחה שהגוף נצרך לה בשביל שיהא עומד ברשות עצמו; ועמידה זו ברשות עצמו גדול כל כך יקרה, שאפילו ויתור ששיעורו גרגר החרדל מיד משמ-עה מעמד של מאהב, וכשאנוס הגוף לוותר על טפח בע-מידה זו, מיד הוא אסיר כבוש בבית כלאו שאבדה לו עצמותו. כיצד תשתווה עם מעוקב ותסכים לבוא במקומו? ודאי קל יותר להידמות לאיצטוון, אבל אילו באמת איצטוון נותן לנו תענוגות, הרי חייבים היינו לאהוב ארובותיהם של בתי חרושת, או מגדלורים תורקים שבדומה להם אתה מוצא במסגד מוחמד עלי שבמצודת קהיר. והנה אני, כותב דברים אלה, וקור-אי הנכבדים אין אנו פקחים כל כך שנדע ונבין מה הנאה יוצאת מן האלכסון. אולי הפירמידה רמו בה לשלוה שבעובי ובסמיכות, ואף זוכה הפירמידה מן הזכרונות שארץ מצרים והצורות בגיזה מעלות, ושגב-רו עלינו ונתנו גאוה בלב על עוון-נפשם של בני אדם, שאנו כמותם, ושעצמה ידם לבנות בניינם, ואמת מי-

* ברנרד ברנסון, יהודי בן-ליטא שגולד בשנת 1865, הלך בנעוריו לארצות הברית וגמר לימודיו בהארוארד. עד מהרה היה לבריסמכא ובקי גדול באמנות איטליה שבימי הרניסיאנס וחשוב הוא בימינו כגדול שבמביניה של תקופה זו. ברנסון פרסם חיבורים רבים במקצועו ובתוכם ספרו "אסתטיקה והיסטוריה".

דתם אפקי שמים, ולנעוץ לתוך האנדרלמוסיה של הטבע צורות הנדסה מושכלות שהפוכות הן לטבע בהרמוניה שבהן.

שיהא מזירוז החיים בדבר, לא זו בלבד שאנוס הוא להשתוות עם אדם, אלא גם הכרח שהסכמה זו תבוא במילואה ומתוך קלות ושמחה יתירים על הש-כיח במסיבות רגילות. באמנותי אין החפץ עולה מאותן תאוות-טרף שאוכלי אדם מצוינים בהן ואשר לעולם לא יבואו על סיפוקן אפילו לאחר שישביעו רעבונן. החפץ האמנותי אינו צריך לעודד אותך לפעולות אף על פי שאין בידו לעכב את השפעתו על הנהגתך; אינו צריך לעורר בך כוחות יצירה ולידה-חדשה ור-צון תמורות. לכונן אותך הוא בא כדרך שמכוננים כלי-זמר — כלים וידים להתרוממות הרוח.

דברים שבטבע, בין שחיים הם או דוממים, כיוון שהם קוראים לפעולות שבולמוס בהן או תשוקות לבי-זה וגול או צורות של ניתוח בהן, והן שמעוררות לרוגז וליגיעה ולהרגשה של חיות נמוכה שבאה בעק-בותיהן, הרי לא אפשר להן שיורזו את החיים. בשביל שהדברים הנראים לעין — ובהם אנו עוסקים כאן — יעשו כן, עליהם להתייצב לפנינו במעמדם המיוחד, שנחוש בהם שתופסים אנו אותם במהירות יתירה, שמעמיקים אנו ואוחזים בהם יתר על הרגיל. ובהרף עין יוצאת בדמיונך נחת-רוח של עיסוק שלא רצית בה ולא ציפית לה ובן-לוויה יוצא עמה — רגש זה של חיות מתעלה. ואת כל אלה אתה מניח על החפץ העו-מד כנגדך.

טבע וטבע אנושי

כאן המקום לומר דברים אחדים בטבע. העולם שמב-חוץ, עולם של לא-אני, הפושט לפנינו וסביבותינו, הריהו כתב שאתה חייב לימוד בקריאתו; ויתר מכן, כתב הוא לא בדומה לסיני על ארבעים אלף הדפוסים הקטנים שלו — לדפוס כתב-הטבע אין מספר ושיעור. 'טבע' עולם של חומר הוא ושאתה מקבלו כדבר המשתמע מאליו וקיומו בעיניך מחוץ לך; לכל הפ-

חות, מחוץ לאני שלך. שכן 'טבע' יכול והוא כולל גם את גופך ואת פעולותיו – פעולות רוח וחומר כאחד; ובדרך זו כולך – גוף נפש ורוח – 'טבע' ולא 'טבע'; ואתה בא לידי פשרה ואומר – 'הטבע האנושי'.

אדם בינוני, אדם תמים מקבל, ואינו בוחן ובודק, מציאותו של 'טבע' וממשותו. מעטים מהרהרים בכך, שאף על פי שמציאותו מבפנים, לאמיתו הריהו מעשה ידיים ברובו; דוגמת הכרכים שלנו, הגנים, השדות, ואפילו היערות. ידוע לנו, שהכרכים כולם עשויים בידי בני-אדם. פחות מכן הגנים, פחות מכן השדות ופחות שבפחות היערות. ואף על פי כן גם יערותינו אין בהם מן הבתולים שבסבך האמאזוני. אפילו מימי של כדור העולם יד האדם בהם. לפי שעה מעטה שליטתה במרחבי הימים, אף על פי שבני אירופה טורחים ועמלים לסייגם שלא יפשו בחופים, שאין המים פוסקים מלכרסם בהם. מרסנים אנו את היאורות ואת הנהרות אף על פי שגדולים כוחות-המרד שלהם. מנקזים אנו את הקרקעות וכמעשי אלוהים בפרשת 'בראשית' כך מעשינו להבדיל בין מים ליבשת. לא הפקרנו את הקרקעות שיהפכו לאגמי ביצות ולסבך-אצות ולא תדרוך בהם כף רגל ודוגית לא תשוט על פניהם. משקע סותם מוצאות נהרות ומרחיב את היבשת, וכך נוצרה מיסופוטמיה ברובה וכל מצרים התחתונה. ובעין בוחנת ובמלאכת הפירה ושאובה שאינה פוסקת אנו מנהלים את הנהרות באפיקיהם ומביאים אותם בשלום אל הימים.

וכיון שבתקופת הדורות היתה בידו של אדם לעשות כל כך הרבה בעולם שהוא באמת עולם מן החוץ, מה תימה שבאותם הזמנים אף הצליחה דרכו באסיפת ציורי-הראות שאין מספר להן ובחיבורן ובמתן-צורה להן ובקביעתן לחזות אחת וכוללת ואובייקטיבית כמעט; שכן קל יותר היה לרוח האדם לערוך בתחום של ציורי-ראות את מערכותיו. ובלא פקפוק, או בפק-פוק מועט (ואותו מועט זמנו אלפיים שנים האחרונות), קיבל האדם משך רבבות שנים את המערכות האלו, והן הן הדבר שהוא 'טבע' בעינינו ואף 'טבע אנושי'. ודאי הסתייע הרבה תהליך זה, ואף הוא, במעשה-אומנות ששידולו היה לבוא במקום חפצים. ולאחר שמעשה זה התגלגל בצורך ובפיסול ובאדריכלות, הרי האמן הוא שנתן לנו את ציור 'הטבע' בדומה למשוררים ולמוסיקאים שנתנו את 'הטבע האנושי'. עוד ידיהם מלאות עבודה עד היום הזה במעשיהם הרבים; הציירים החיים עמנו עוסקים בזה וכותבי

ספרות-יפה ומוסיקאים בזה. בשניהם מרחיבים אמנים ומעמיקים את דעתנו בתמידות – בטבע שמבחוץ ובטבע האנושי. מעלים הם בתוך מעשיהם צורות וגוונים, אורות ומרחבים שאמנות-הראות לא ראתה מעולם דוגמתם; ואף מעלים הם סיכוי וחריפות, מעמ-קים ומרומים שמעולם לא הרגישו בהם במלוא ערכם אפילו קהל רואים שתרבותם גבוהה.

ובזמנים כזמננו, בשעה שאדם שוקע בתוך דעת עצמו, סופם של בני אדם שיראו וירגישו את אשר לימדו אותם האמנים לראות – והדין עם אותו דיבור שנון האומר, שהטבע מחקה מעשה-אמנות; ואף על פי שעד עכשיו סבורים שאין דיבור זה אלא פרוץ-משובה שיצא מפי ווהיסטלר וואיילד, הרי לאמיתו של דבר זכותו של סינטטיבי עליו ושל גיתה ושל היוונים שקדמו לאחרונים אלו.

כשאתה מפרש משפט זה כהלכה אין בו כלום שאינו כהלכה. כוונתו, שקהל הרואים בזמננו רואים ומר-גישים דברים בתוך זה שפעם היה מכונה בפיהם 'טבע', ושעד עכשיו היו רואים אותם והרגישו בהם במעשי-אמנות של זמנם – בציורים, בסיפורים, במור-סיקה, וכיוון שהקהל רגיל להיות סבור, שמעשה אמנות אינו אלא פרי חיקוי ודמיונות, הריהו תמיה ומש-תומם לגלות צד-שווה בין מעשה-אמנות של זמנו לבין הדברים שלמדוהו מעשים אלה לראות ולהרגיש לעצמו.

לאחר ימים מועטים צמיחה זו שבדעת הקהל נבלעת כל עצמה בדעות שוקדמות לה על 'הטבע', ושתייהן היו לאחת, והקהל מתחיל תופס שצירופים דומים לאלה ודאי היו הדפוסים למושגים שלנו על 'טבע' וטבע אנושי.

חידוש ואחרות

עיקרו של חידוש, של אחרות (otherness), בסיפוק הקל (לא קל ביותר) שמקבלות סגולות-הדעת, בשעה שהן קופצות על דבר חדש משנתרוקן סיפוקן בדבר שקדם לו. ומלא הוא חשקים ותאוות כל כך, שאין לך עדות נאמנה יותר על טיבו האמנותי של החידוש, מעדותה של ההרגשה הפיזיולוגית, או הכימית, המכונה בשם 'המחזור על בחורה', על טיבה המוסרי של ההרגשה זו. וכשם שלא אפשר לה לאהבה שתדע את עצמה ותהא מובטחת במציאותה אלא משחלף ועבר מעמד זה של 'היות מאהב', כך אי אתה יכול לתאר את סגולות האמנות שבחידוש אלא משהציגו בו ההת-רגשות וקדחת העצבים. מעטים בני אדם המחוננים

בידי הטבע, ולא הכל זוכים לחינוך ולא־מון ידיים שיתירו אותם מכבלי השיטות־המטאפיסיות והפילוסופיות והידיעות הכוזבות והמשפטים הקדומים (שי־נקו אותם בשנים שקדמו להכרתם) המקיפים את כל מבואותיו של מעשה־אמנות, בשעה שאתה בא להתענג על ערכיו הפנימיים ולא משום החידוש שבו. ויתר מכך, כאן אתה נתבע שהשכל יתן ידו לך ויסייע עמך. אי אתה יכול להיות שווה־נפש. על כרחך שלא תהא מקבל בלבד אלא גם נותן.

דומים בני אדם, שאין בכוחם להתענג על מעשה־אמנות ולהרגיש בו אלא מתוך אחרותו וחידושו, לא־תם שבטים נודדים המכלים ומבערים כברת ארץ אחת ומיד הם עוקרים אהליהם ורודפים אחרי מרכזי צייד אחרים ומבקשים שדות־מרעה חדשים; ומשהיו מזונו־תיהם חטים ושעורים, הרי תקוותם שימצאו עד מהרה קרקעות בתולה ויגזלו כל חלבן מעל פניהן. גם הנודדים בעולמה של האמנות לא ישאירו אחריהם עקבות התרגשותם וצהלת גילם משהשאירו אחריהם בני־הש־בטים האלה בדרכי הגירתם בימי קדם.

ואילו המודה לבדה המייגעת בני אדם — מודה שמ־קום לידתה החיבה לחידושים והתאוה להתגאות — הרי היה נזקה מועט. אבל הללו שאינם מתענגים על מעשה־אמן אלא משום החידוש שבו, עד מהרה גם יתיגעו במה שיש במעשה זה מעל לעניין חולף ומן הערכים המתמידים בהוויתם. ממלאים הם פיהם שחוק ומלגלגים על כל מלאכת־מחשבת, כשם שהם מש־ליכים מעל פניהם מותרות ובזבוז של אשתקד. לפיכך עוברים דורות ומאות שנים עד שהוזר ומתגלה בוט־ציילי אחד, ולאחר זמנים מרובים יותר, וברוב שאון והמולה, פיירו דיללה פראנציסקה אחד. וכשהזורים בני אדם ונותנים דעתם על אלה, ורואים אותם כאילו הם מבני־החבורה הנערצים של זמנם, הרי עושים הם במעשה פלא זה כדרך שעושים במחזהו היתולים: מוחאים כף להם, שוב ושוב מוזמנים הם לעלייה על הבמה לעיני קהל עם ועדה, ומיד נשכחים הם מן הלב ומפנים מקומם לבר־מינן אחר שהקימוהו מקברו, והי־דושו של זה חריף יותר הואיל ומרוחק הוא הרבה מן המסורת שבידנו. כך צמצמנו, אנו עמי האטלאנטיק, את הקוואטרצ'נטו והעמדנו אותו על אמן אחד — פיירו דיללה פראנציסקה; וכך צמצמו עמי מרכז אירופה את הקווינטוצ'ינטו והעמידוהו על מיכלאנג'ילו. ובאותה שעה מעקמים האיטננסים שבתוכנו את חט־מם על שניהם כאחד ואינם מוצאים סיפוק לחשקיננו הדקים אלא בפריסקו של הר אתוס ובמאדונות של

תקופה שקדמה לצימאבו, או בפסלי הרומאנטיקה מימי שחר ילדותה, או בחרטי עץ של כושים, באילילים שבים־הדרומי ובגלמ־יעץ של טוטם מסלינקיט.

התאוה לאחרות, לחידושים, שנראית לנו הטבעית והוודאית שבתאוות, אינה קדומה בזמנה ואינה כללית במקומה. גזעי בני אדם שקדמו לתקופה ההיסטורית כמעט לא ידעוה, וכל תמורה במלאכת־האומנות דומה, שלהעיד באה על חילופים באוכלוסים, וחילופיהם קודמים לתמורה. ויפה כוחה של סברה זו גם כלפי אומות נעדרות־היסטוריה הקרובות לנו בזמנן, דוגמת הפירוביים והמאיים והאזטקים, וכן האפריקנים של שבטי אוקיאניה. אפילו אומה שתרבותה גבוהה כל כך, דוגמת המצרים, היתה משנה מועט שבמועט בהמ־שך של שלושה אלפים שנים; וחייב אתה לאמן עצמך ארוכות בשביל שתדע להבחין מה בין פסל סאיטי לבין פסלן של השושלות הקדומות. במיסופוטמיה הת־נהלו התמורות לאטן. ואולי קודם כיבוש אלכסנדר לא היה כמעט חידוש בהודו; ולא היה שינוי בסין עד שבאו לשם שליחי בודדה, וכשישאל השואל, על שום מה מועט כל כך החשק לחידוש בכל המקומות שב־עולם? משיבים לו — ודאי לא משום שמקורות הסיפוק בשביל העינים החומדות, והאסומים בחפצי האמנות הקיימים, איתנים היו ולא הכיבו, ולפיכך לא אפשר לה לתביעה לחידוש שתהא נשמעת. ודאי יותר, שהיו העמים האלה שרויים בקפאונם והיו נרפים מאוד מלהשתמש בסגולות־הדעת שלהם ולחשוך בחידוש. דומה, האחריות לצמאון זה לאחרות ולחידושים על היוונים, כיוון שהתנגדה רוחם כל כך למצרים ולפר־סים הקדמונים, שכוהניהם של אלו וטפסריהם של אלו היו כתינוקות שובבים בעיניהם. מרוחם זו נטלו היו־נים עמם לכל מקום שהלכו לשם, אבל לא התמידה השפעתם על בני אסיה ואפריקה, שלעולם נטייתם לא לזוז ממקום עמידתם, לחנוט ולאבן דוגמת הקופ־טים של מיסופוטמיה והערבים וההודים, וביודעים כמעט שלא היה צורך להם בחידוש ולא מצויה היתה בנפשם תכונה לתמורות; ודאי עלינו להוציא מכלל זה זימון מן החוץ, מחריב או בונה, שבא להודו עם היוונים לאחר אלכסנדר, עם הערבים לאחר מוחמד ועם שבטי התורקים בפרס של ימי הביניים האחרונים. מצד אחר, נכבש המערב כולו לרוח התמורות; אף הקופאות שבתקופותיו קצרות־ימים היו ומעולם לא היו חסרות את התנועה ואת המאמצים לחידושים; ומתחילת האלף שלנו לא פסקה בו התמורה, וזריזותה עוד גדלה והולכת. ולבסוף, במאה העשרים שלפנינו,

הריהי כובשת ופושטת על פני כדור העולם כולו. עוד מעט ולא נותר לנו אלא להרחיק נדוד עד חופי קאמצ'טקה המערבית ולבקש שם אחרי ארחות-עמים ומעשי-אמנות שהתמורה לא חלה בהם — וודאי אך מפח-נפש צפוי לנו לאחר שנבוא למחוז הפצנו.

מקוריות של קוצר יד

רעיון 'המקוריות' שמשמעותו רבה כל כך, ושגברה והלכה בהמשך מאתיים שנים אחרונות, כמעט שלא היה לו קיום קודם שעלתה אילת-השחר של תקופה המכונה 'התקופה הרומאנטית'. ודאי יש עניין גדול לבדוק ולדעת, כלום בדרך כלל ראו אותה קודם לכך קטיגוריה ואיכות; וכלום אינה אלא תוצרת-לוואי של המושג 'גאון' בתורת דבר שלא היה דוגמתו מעור-לם, או דבר שלא ראו כמותו מעולם — מעין אורח שבא אלינו מספירה רחוקה והביא עמו את האחרות; יותר ויותר אחרות.

דירר צעיר, ליאונרדו צעיר, רפאל צעיר, מיכל-אנג'לו, רימבראנד או וילאסקיו, ואפילו גריקו לא הלכו אל רבותיהם ואמרו: "מהרו ובואו ללמדנו כיצד נהיה לא-דומים לכם ושונים מכם ככל האפשר". אם עלתה מחשבה בלבם על עתידם, היתה זו התקווה שעוד מעט ויטיבו לחקות את מעשה רבותיהם, ושעין רואה תטעה ולא תבחין בין מעשים של אלה לאלה. ואם היו קוראים בספר הבשורה, הרי היו מקנים לעצ-מם את הדברים הכתובים שם: "אין תלמיד גדול מרבו; אלא כל אחד שיהא שלם יהא במדרגת רבו". אילמלא כך היו הדברים, כיצד אתה מפרש, שקשה כל כך להבחין בין עבודות ראשונות של אמן לבין עבודות רבו? עוד בימינו מצויים תמונות ורישומים שא-לה מייחסים אותם לוירוצ'ו ואלה לליאונרדו; אלה לפריוג'ו ואלה לרפאל; אלה לג'ורג'יונה ואלה לטי-ציאן. ונתתי משלים מתוך שדה שאני עובד בו; אבל בידי להביא ראיות עד אין מספר משדות אחרות וגם באלה קשה להבחין בין תלמיד לרבו; ואף מלאות ידי דוגמאות מסוגי אמנות אחרים ומאסכולות אחרות. ולא אפשר שיהיו הדברים כך אילמלא הסכים התלמיד להיות בעל-חיים צייתן משום שגדול כשרו וגדולה יכולתו.

דווקא בשעה שהוא עצלן וקצר יד וכשאין ביכולתו ללמוד מה שהשתדל רבו ללמדו ואין בכוחו לחקות מעשה רבו מכל צדדיו, הריהו מעלה בשליבה רא-שונה של אורח-חיי מקוריות קודם זמנה. ועל כך לא התגאה תלמיד בלבו בימים ההם ולא צפוי היה לו

אורח-חיים צלח. על כרחו שהיה משתווה עם מקוריות שלא היתה אלא קלקלה וניווול. ורק משבאו ימים כי-מינו — עם נטייה להכריז שטוב כל מה שהיה רע בדורי — התחילו לגלות מקוריות במעוות ובתפל-שמ-קום לידתו קוצר יד בלבד. סופרים בני זמננו, שגר-מניה האצילה מרוחה עליהם, עוסקים ומדברים בקוצר יד כאילו סגנונות של בכוונה תחילה לפנייהם שיוצאים מתוך השקפות עולם אחרות ויסודם בעמידה ברשות עצמם.

ואנו סמוכים ובטוחים, שאילו שווליאים וחניכים מילידי הארץ היו ליוונים העושים בשביל האכימנאים בפרספוליס, בשביל הפרתים באקבטנה ובשביל הסס-ניים בסיליבקידיה — הרי שווליאים הללו ודאי מרכזים כל מחשבות לבם להידמות לרבותיהם היווניים וההל-ניים. והוא הדין באמנים שעסקו באיטרוריה וברומא. אבל משהגיעו הדברים לידי תלמידי תלמידיהם על כרחם שהם נכנעים לחוק ההעתקה הרצופה — על כרחם, אני אומר, משום שניטלה מהם נתינת הדעת על המקור, כלומר על מלאכת-המחשבת עצמה. והנה חוק זה של העתקה גורם שעתידה הירידה מהעתקה להעתקה בזה אחר זה להיות רצופה, וסופה שתתן דבר מרוחק מ-אוד מן המקור, דבר מעוות ומקולקל כל כך דוגמת הפס-לים האייריים או הארמניים, הנוצריים והקפודקיים או הללו שבמיסופוטמיה שבימי הביניים — ודאי מקוריים הם, אבל בראשונה לא היתה מקוריות זו אלא של קוצר יד, ואחר מכן אין היא אלא בערות תמימה הנהנית מהנאת עצמה.

עצמות

עצמות (האישיות), דוגמת מקוריות באמנות, מצוינת בעיקרה בלא-דומה שלה כלפי הנעשה באותה שעה בתחומים שהיא עוסקת בהם. ובשלושה דרכים לא-דומה נקנה. אחד, מחמת קוצר-יד, וכבר עמדנו עליו. אחד, מתוך שהתיאשת מיצירת דבר על ידי צורות ומערכות רישומים ששאלות זמנך העלו אותך, ושימ-שוך הדבר שעשית חיבתם של מבקרי-אמנות וסר-סריה ואספניה שאין עיניהם מבקשות אלא את האח-רות. ויש דרך שלישי — לורזו ולהוליך פרובלימה של צורה ושל רישום אל מקום שלא הוליכו לשם עד עכשיו.

השיטה הראשונה פניה אל הישן-נושן שבאמנות קרתנית, ואף על פי שמשונה הוא ישן זה, אי אתה יכול ליטול ממנו כוח משיכתו. כך מציינו אצל הפיסול והציור של הגרמנים והספרדים וגם אצל איטליה

בירכתי ארצה, בנפותיה הרחוקות מן היישוב כגון באומבריה והבצות, איסטריה וליגוריה.

השיטה השנית, ידה רוממה בימינו ובראשה עומ־דים אמנים שהכוח עמם להעלות דברי־אמנים אקא־דמיים מצוינים, אלא בשעה זו, משגברו הנטיות הפרו־ליטריות, מעטים יתנו דעתם עליהם וודאי שמספר קונייהם ימעט מאוד.

בשיטה השלישית אוהזים אמנים בכל פעם שהם עוסקים בשאלה אחת ומוציאים לה פתרון שלם ולא נשתיר בה שום צורך לעיסוק נוסף, חוץ מלהחזיר ולעשות ביד חרוצה ומאומנת לפי שהורה הפתרון.

הוזה אומר, מקוריות יוצרת, רוחו של הפרט, אינן מתגלות אלא כשהן נתקלות בפרובלימה, בשאלה נכ־בדה, והכוח בידן לזרו הילוכה אל פתרונה. ודאי אפשר לו לאדם, דוגמת גילהאמוס שעשה במודינה במאה י"ב וטאסקצ'ו בפלורנציה של תחילת המאה הט"ו, להיות נמנה עם הזורעים מעינתם, או דוגמת מיכלאנ־ג'ילו, עם הקוצרים קצירה, אבל בדומה לקציר וזריעה וקרקע ועונות־שדה של אמת, ולא של משל, אף כאן צר המקום לכל מעשה של עקשות־לב. נסיונות של טירוף דעת ימיטו אסונות על עושיהם, וראיה לדבר מאחד מן המחוננים שבאמנים, ליאונרדו, ב'סעודה האחרונה' שלו. המוות לבדו הוא שהציל את רפאל שלא יהא סופו כסוף גוליו רומאנו, מחסידי רפאל, שהיה עושה כאדם העושה במה שההיפנוזה מזמנת עליו, ואשר למיכלאנג'ילו, הרי האריך ימים כל כך, עד שהתחיל מצייר את לודריו חולי־המעיים והמעו־נים שמלאו, בנוסח ואגנרי, את "יום־הדין האחרון" שלו ואת צורותיו המוגזמות והמנופחות בקפלה של פאול.

צר המקום ומעטים הזימונים הפתוחים לגילויים של יחיד. באמנות עולים הם בכרבלתם של כוחות־היצירה והולכים ונעלמים לגמרי במקומותיהם הנמוכים.

אילו היו רואים את העצמות, רוח הפרט והמקוריות כפי שרגילים לראותן, כיצד אירע הדבר, שמתקשים אנו כל כך לומר, היכן פותחת אישיות זו והיכן מסת־ימת האחרת? דומה שאין תשובה לשאלה זו אלא כך — בתוך האמנות, בדומה לשאר פעולות האדם, מכ־ריעים הציבורי והכללי את הפרטי ואת העצמי עד כדי כך, שנפתח שער לפולחן־גיבורים ולמיתולוגיה ולדברי ימ־קדושים ולתעמולה, שדרכם לנפח דברים ולעוותם עד אין שיעור ויחס לעובדות ולתוצאותיהן, שכן רק לעתים רחוקות משאירה הרוח המקורית בש־דה פעולתה יותר מעקבותיה המטושטשים.

אין מבקשים אחרי המקוריות, בתורת איכות ראויה להערכה ולהערצה, אלא אמנים עולי־ימים עם יציאתם לאויר עולמם, ולא הללו שכבר שמם נודע ברבים, ועל אחת כמה וכמה לא האמנים שבעבר. והביאם לידי כך חשק זה הרווח בתוך הרבים, לא לדרך ראיה חדשה אלא להבעה חדשה של דברים ידועים כל צר־כם, הבעה של ראיה ושל דיבור והרפתקאה מוסיקלית שלא יוציאו עונה אחת ושאינ בהם החזק לעמוד בפני חדש שיבוא אחריהם. אפילו בימי דאנטה עז־בו הרבים מחנה צימאפו והלכו אחרי ג'יאוטו, ובז־מנים כזמננו עם חפזונם ותנועתם, הרי חייב צייר, אם רצונו להציל את עצמו מן השיכחה, לחדש דרך־עשייתו לכל הפחות אחת לשנה. ושומר הוא על שמו הטוב שמירה מעולה כדרך שכוונן נמי שמר על שמו — "ששחט את השוחט ואף סופו לשחיטה".

נאחזים אמנים במקוריות משהתחילו להתיאש מע־מל ידיהם במקצועם בתוך תנאי אמנותם וסייגיה; והמדובר באמנים של אמת ולא בבעלי־מלאכה הללו שהלכו לרדוף אחרי ההצלחה והפרסום, נוהגים הם כדרך שנוהגים דגים שהוציאו אותם מן המים; כבעלי חיים שיצאו מסביבתם; ואפילו הגדולים שבהם, דוג־מת מיכלאנג'ילו בפיסול ובציור ודוגמת ואגנר במו־סיקה, משתערים ודוהרים סביבותיהם וקוראים דרור למתיחותם הטראגית בהתרגשות ובהתלהבות ובשכ־רון; אבל שירי הטעם שבפיך הם של מליצות ולא של אמנות.

הומאניזם וריאליזם

אמנות, במשמעו המלא והכללי של דיבור זה, מכווננת, בונה ומשכללת את בית־החיים, ובטבע הדברים היא נשמעת הרבה על ידי בני אדם שנתחנכו על הקלאסי־קאים, כלומר על דברי אמנות המפגינים על תכלית זו. אין, לפי דעתי, בתוכנו המבקרים בעלי המקצוע או הכותבים תולדות האמנות, שכתבו בהבנה ובדעת באמנות הציור, ועל אחת כמה וכמה לא בציירים גופם, כשם שכתבו עליהם מספרים דוגמת באלאזק בסיפורו 'מעשה אמן לא־ידוע' או גוגול בסיפורו 'תמונה' וליסקוב ב'מלאך תמים' שלו. ובתוך קהל חברי ומיודעי, הרי הללו שהיו אמנים על התנ"ך ועל ספרות יוון ורומא, על דאנטה ושקספיר ומילטון, טאסו וראסין, וורדסוורת וקיטס ושללי, מאתני ארנולד, גי־תה ושילר והלדרלין, על פרגוליס ובאך, גלוק ומו־צארט, ביטהובן וברליוז — הם שהתענגו והעריכו כ־

מתוכה — לדעת את מצב הדברים לאמיתם ולצאת במ-
חול עצרת-המכשפות במשולש לעג ובז.

הראשונים שבריאליסטים של זמננו, למשל זולא, עדיין רומאנטיים היו והודו במציאותן של שמחות אצל בעלי-החיים שהן של חברה ושל פיזיולוגיה כאחת; וה-
רי אפילו פטרוניוס הודה בכך ברומא של נירון. אבל בשעה זו אין לך דבר שממש הוא ולא יהא מוזג לך את הנתעבים שבשופכין מביביו של הטבע האנושי; וכל השאר אינו אלא משחק של אונאה, אגדות, סמים משכרים, סמי-מרפא שבעלי הון מספקים לנו בשביל לשעבדנו.

האמנות נותנת חזון ונבואה על ימים שעתידיים לבוא. עסקה בנושאים קלים למתן-צורה ואינה עו-
סקת בעובדות חמורות. אמנות משמעה דמיון, ושעת התהוותו של הדימוי פחותה משעתה של העשייה. אבל לאחר ימים מעטים דבר זה גגילתה האמנות נמצא שהוא משמש דוגמה שהחיים שואפים לעשות כדמותה. ולאחר שהוכיחה לנו האמנות שכחית-השדה אנו והחיים גיהינום (ואינך מתקשה להסכים לשניהם כי-
וון שבקלות אתה מוצא אותם בחדרי לבך) — צא והכרוז: קץ לכזבים ולצביעות ולדברים המכונים בשם 'אנושי', קץ למשאות-נפש ולכליון-נפש. ויהיו חיינו חיי בהמות חסרי לב ודעת, וכיוון שאין אנו קרויים בני-אדם נצא ונחיה על הלחם לבדו ונפסח על הגע-
גועים למזון 'רוחני'; נשקע בתאוות-מין בדומה לעובדי פריאפוס ונחזק כוחם של השליטים, שטנים גדולים הללו שכוח שלטן זה שבידיהם הוא העז שבר-
צונם, ושבני-אדם-שדים יכולים להתענג עליו.

על יסודות אלה נבנו 'הסדרים החדשים' הטוטא-
ליטריים, ואת פניהם מקדמים הסכמת הרבים וקילוסם, ואמונתם שאין מציאות אחרת בעולם אלא סיפוק צרכים של בולמוס בהמי ותאוות שלטון. לפני ימים מועטים בלבד והאמנות היתה מסייעת בבניין ובהארת הדרך אל מטרה אנושית-אלהית. החברה הלכה אחריה ולא מעט היתה ההצלחה שהאירה לה פניה. זה המ-
כונה בשם 'ריאליזם', המלגלג על הכל בטבע האדם שמעמקי תהום עמקו, אין ידו משגת אלא להנמיך טבע זה עד מדרגת עדר-מקנה, או לכל היותר למד-
רגת כוורות דבורים. זכורני, לאחר ביקורי בתערוכה של פיסול כושים, שקבעה מקומה ב'ארמון הקטן' בפריז לפני שלושים שנה, אמרתי לחברי — הצלחת התערוכה מבשרת שיבה לחיי פראי-מדבר, ולא קשה הדרך של שיבה זו, אם אתה משווה אותה לדרך שהלכו בה האיטלקים בימי הריניסאנס; לאחר שגילו

אוי אף את אמנות הבניין והפיסול של כל הדורות ואת הציור של שמונה מאות שנים האחרונות. ואני מפליג ואומר, לא זו בלבד שהאמנות של הריניסאנס האיטלקי היתה אנושית, כדברי ג'ופריי סקוט, אלא כל אמנות, כל שהיא אמנות ולא סקרנות ולא חריצות-
ידיים או טכניקה ודבר שבמשחק — אנושית היא.

והנה האמנות או הספרות הריאליסטית על כרחן שישמשו פתיחה למדיניות 'ריאליסטית'. אמנות ריא-
ליסטית מהי? כפי שעוסקים בה בימינו הרי כל קיומה לפאר ולרומם חשקים, שבטבע האנושי שהם מן הבה-
מיים שבו, פיזיולוגיים, ושה'אידיאליזם' אמר להתעלם מהם משאפס כוחו לכבשם. 'אלה אלהיך, ישראל'. לא מעמד אלהות שאין לבוא עמה במגע ובראייה אלא חזיר, צבוע, נחש. קורע ריאליזם ומסיר את המסכה מעל פני הצבוע ומגלה, לא בדומה למשל של מאכס בירבואם, את הדמות היפה והענוגה כפי שהתאוה לראותה, אלא את הפרצוף האכזרי כפי שבעלי מרה-
שחורה שנטרפה דעתם עליהם מצפים לראותו.

היה לריאליזם בימינו כרוזים שהלכו לפניו: בת-
קופה העתיקה הקינאים; בימי הביניים קנאים פרושים דוגמת ברנרד הקדוש. הקינאי, ממחזקי האמונה האח-
רונים, לא הסתפק להכיר את המידות הגלויות שבטבע האנושי. מתעקש הוא ומעלה את השפלות ואת האוי-
ליות שבדחיתותיו הרובצות במרבצן ואורבות ומס-
תרות מפני ההכרה, ולבו שש לחרחר אותן בעשן, כדרך שמחרחרים דבורים בכורתן, בשביל שידע או-
תן האדם ויכירן במילואן. ולאחר שעשה מעשה זה הכריח הקינאי את בני האדם שיצאו וימדדו את הת-
הום הפעורה בין משאת-נפשם לבין טבעם הבהמי, הכריח אותם לקבל את העובדות כמות שהן בענווה ובהכנעה ולהשתדל להוציא טובה כלשהי מן החיה הרעה שבתוכם, ובדרך זו פתח שער לנצרות. רצונו של הקנאי בימי הביניים היה להסיר את עינינו מן התועבות שבחיי העולם הזה ולהטותן אל אושר שבע-
תיד לבוא. והריאליסטים של זמננו אונסים אותנו לקבל דעתם על החברה, שהיא ההוויה האחת והנצ-
חית, והם מגישים לנו דעה זו כדרך שמגיש מלצר בוקר (cow-boy) את הארוחה לאורחו — ביד אחת הצ-
לחת והאקדוח בשנית והנהימה בפיו: 'הרי הרוטב והירקות לפניך!'

שהרי הריאליזם אינו בלא כוונות. דוגמה בפיו שהוא מכריז עליה, תיאולוגיה שהוא מגן לה. תלמודו — נברא האדם חיה רעה, והתרבות אינה מפחיתה בה כלום אלא מוסיפה עליה; והדרך האחת להימלט

כמה וכמה מחברים של יוון ורומא ושרידים מועטים של פסלי שייש ומתכת ותכשיטים ומטבעות, מיד היתה שאיפתם 'להחזיר תפארת יוון וגדולת רומא למקומן'. שהרי קל מאוד להאמין בדברים האמורים כנגד המין האנושי, אבל החינוך למשטר גבוה תובע לעצמו השראה של בטחון באפשרויותיה של השבחה רוחנית.

היה החינוך הקלאסי מאמץ מכוון לכך. אילו נתנהו לכל איש ואיש בעדתו ודאי שברכה היתה בו, אף על פי שההצלחה מתמהמהת לבוא. לצערנו, אפילו הטור בה שברשויות והטובה שבכוונותיהן על כרחן שיבנו בזה הוון תועפות על מלחמה ועל הכנות למלחמה, ואין בכוחן לחנך את הרבים; והללו הפקר הם לתחבולות ותכסיסים המבטיחים, ובמקצת אף מקיימים הבטחותיהם, לחם וקירקסאות.

תעודת האמנות

האמנות, ובכל אשר לה (וכלולים בתוכה פולחן ומיתוס ותאומת שניהם — האופירה), אינה מעדנת את החיים בכוח חומרת מצוותיה, אלא בכוח המופת והדוגמה. ואין בכך כלום שמועטת כוונתו של האמן להשפיע על אופי האדם ונוהגו — בכל אופן השפעתו עליהם. וכל שהוא בעל דרשן פחות יצירתו יתירה. אפשר ודרשות מרחיבות את הדעת, או מכניסות מורא בלבבות או מזעזעות את הנפש, אבל כל שרשמן עז ותכוף יותר ימינו קצרים יותר. יצירה של אמנות, מעל להרגשה שבדמיון שהיא מביאה עמה, דרכה לרדת לעמק קו של הגוף, הואיל והפצה להשתוות לדברים ולחקות אותם. בכל מקום ומקום ראינו, שאי אתה יכול לעמוד בפני קליטתן ושיעורן ויחסן ומעמדם, וגם בפני חיקוי יין, של צורות שפועלות עליך, וכן אי אתה יכול לעמוד בפני הרגשות ומצבי-רוח המתגלים בדברי אמנות. כשהם רמים ושלווים אף אתה רם ושלו; ואם שפלים הם ומבולבלים נמשך אתה אחריהם להיות כמותם — שפל ומבולבל. לפיכך מימי אפלטון עד ימינו אלה לא פסקו מדינות וחברות, בת-כנסת ובתי-יראה, אגודות וכיתות מלכפות מרותם על האמנות שתשמש

אותם ותיטיב עמם, וכשלא עלה הדבר בידם, מיד התחילו להכניעה ולהכריעה. ואף על פי כן בשעה שאתה מעריך את האמנות אין להוציא מן ההערכה טעמים של מוסר ועניינים של נוהג, ועל אחת כמה וכמה שאין להפריד ערכים אסתטיים, שיסודם ביצורים וברצונות, מן הערכים המוסריים. אלא אין אנו רשאים להסתבך בפלפולים ולהחליש כוחה של הוכחה זו שבלבנו — אין לערכים קיום אלא בשביל המעריך. וכיוון שאנו לבדנו המעריכים ואי אפשר לנו לצאת מחוץ לעצמנו, על כרחם שהערכים יהיו אנושיים, וכשהם פרי תרבות ואנושיים כאחד, על כרחם שהם מעו-דנים ודקים.

האמנות היא פרשנה של משאת-נפש זו ואף מב-ניה, ויפה כוחה מכוחן של שאר משאות-נפש רליג-יוניות, שכן היא מוציאה מכללה את הדוגמות ואת העונשין הכרוכים בהן. על משאת-נפש כזו היה וואלטר ליפמן אומר — נאה היא לאדם שהגיע לבגרותו המור-סרית והרוחנית, והוא שמקדם את פני המוות ברוח שקטה, כדבר שאין להימלט מפניו, ובלבד שיבוא (ואין ספק שבוא יבוא משתקדם התרבות) לא כדרך הטבע אלא גם כהתלהבות של הישג. ואם אתה שוקל ומהרהר, שבעולם של תמורות שאינן פוסקות, אין לשער שתנאי האקלים לא יחדלו להיות נוחים לחברה שנתעדנה — כלום לא נאה יותר סוף של "חתימה בתוך הנוי", משום שנתעדן האדם ואי אפשר לו להתקיים בתנאים קשים אלה, מלהיכנע לרע ולשקוע קודם המיתה יותר ויותר בתוך הגסות, דוגמת הפיטרו-דאקטיל או איקטראוורוס או דוגמת שאר אבותינו הגיאולוגיים הקדמונים. וודאי נאה יותר ללמוד ממע-שי אלסינואוס ההומרי, שיודע כי סקירייה עם הפיא-סינים שלו יביאו על עצמם את כעסו של פוסידון אם ינהג יפה באודיסיאוס, ודינם מיתה אם יחזירהו לאיתקה, ואף על פי כן בחר בהתנהגות נאה ולא בחיים. "תולדות אדם, אומר ארתור בלפור, אינן אלא אירוע קצר וחולף בחייו של הפשוט שבמזלות". אמת, אבל היא הנותנת, שנעשה מזל זה אחד ואין מלבדו, הואיל וזוהו הטעם האחד והמיוחד לקיום העולם.

התחלות

מאת שלמה צמח

— לא היו לו נעליים לרגליו. מתחת למכנסי החאקי הציצו בהונות רגליו מבין רצועות של סנדלים. אלולי לבש חלוק לבן הייתי בטוח שאיננו אלא פועל שחור"; ומתדיין הוא עם לקוחותיו בהלכות רפואה ומקטרג על דוקטור סימון רופא המקום; ויושב עמו חבר משו"נה כמותו — גוי צרפתי ששמו פייר גמלין, מדבר עברית ובעל מדקדק ומחלק לכל באי בית-המרקחת קונטרסים על אהבת האדם שמביאה לגאולת העולם. ואביא עוד דוגמה אחת קרובה יותר לשאלות הזמן. מעשה בשני סבלים — אחד תושב ירושלים וותיק בארץ מנותו, בוכארי לפי העדה שלו, רתחן וקנתרן ופיו מלא אלות אף על פי שלב טוב לו; ואחד יהודי בולגרי שמקורו בא וירד ממעלתו, אנין דעת ומתלבט בייסורי הסתגלות למעמדו החדש — מעשה בשני סבלים ששנודמנו לקרן זווית אחת ברחוב יפו ועל כרחם זה יורד לפרנסתו של זה. תחילה הבוכארי בעל-החזקה מבקש קירבתו וכאילו אפוטרופוס עליו ומסייע עם שכנו ומתגנדר לפניו ברוב עשרו ומכבדו בסיגריות שלו שמינן משובח ובמזונות שלו שאשתו מביאה בשעות הצהריים. אלא שפעם באה זוגתו של הבולגרי למקום עמידתם וזו התנשאה על נחום הבוכארי ומיד נשתנה טעמו ("אחר הצהריים לא היתה עבודה. נחום השתטח בצל הבניין בין שני ארגזים, הניח ראשו על גבי שק מעוך והחל מהרהר בנשים. טרוניה גדולה היתה בלבו על אשתו שהיתה כעורה מן הרגע הראשון שנתן עיניו בה ולא יפתה במשך השנים ואילו ישראל (הבולגרי) זכה באשה יפה"). והוא נטפל ליש-ראל ומבקש מחלוקת עמו; על שום מה נותן הוא לאש-תו לעשן בפרהסיה כאחת הפריצות; והלה משיב לו ומתגאה עליו ונוגע במקום הפצע ("עשה לי טובה אל תדבר עמי, אני לא החבר שלך" — אומר הבולגרי. מיד ונחום קם עליו וצועק: "אני לא החבר שלך? אני שהרשיתי לך לבוא ולעמוד כאן ולהוציא לחמי מפי? אני שנתתי לך לאכול מן הצלחת שלי, ושנתתי לך מן הסיגריות שלי, ואתה אומר שאני לא החבר שלך! אתה זנאי בן זנאי ואשתך זונה בת זונה וכל בניך

על החלומות מאת דוד שחר, סיפורים, הוצ' עם עובד', תל-אביב תשט"ו, 240 עמ'

כל שרוח עצמו נוחה בשלו סימן יפה לו — אבל אין הדברים אמורים בביקורת העברית בשעה שהיא מהלכת מאונס בספרות של התחלות שאתה רוצה בטר-בתן והעושות בתוך מציאות שהיא גופה ראשית שאתה רוצה בטובתה. שהרי מיד מתגלגל דינך במין נחש שאין לו על מה לסמוך, הואיל ורוב עניינו באפשר ובמבוקש שעתידיים לבוא ומועט בו מן המונח בעין לפניך; ועל כרחם שתאבד הביקורת דרכה בין חובה זו של זהירות למען דין אמת לאמיתו ובין חובה שכנגד-דה — להתרחק מן "הזהירות שלא תרבה להיזהר". וכוננת האמור לקובץ סיפורים של דוד שחר, שם חדש בספרות ותושב ירושלים, שפרסם ביכורים מפרי עטו ברבים.

מונה אני שבחו של דוד שחר, שלא כשאר חבריו בני דורו רואה עינו גם בני אדם שאינם מן החבורה שלו ('מעשה ברוקח ובגאולת העולם', 'שני הסבלים', 'הרופא הקטן מרחוב החבשים' וכיוצא באלו). וממילא ניטל מן הדברים אותו טעם משונה של יוהרה ושל תהילת-עצמך ושל אהבת-עצמך שמתחילים מצוינים בהן. יכולת זו שאדם פותח לכו ושוקע בחיים של אחרים ומספר בהם אי אפשר לה שלא תתן את סימניה במסופר. אהבת-עצמך תהא כאן אהדה לחברך, בין שהוא צדיק בין שהוא רשע ובין שפחות הוא בעיניך או יותר, הואיל ולא תיתכן כתיבה בלא קורטוב של חיבה לכתוב. ומידה זו אתה מוצאה בכמה וכמה מקורי מות אצל דוד שחר. לא גנדרנות וטרזנות של צעירים בני חבורה אחת, שכל שהם מהיים הרי הוא כמותם, אלא גם בני אדם שבירכתי החיים, שמבחוץ, קודם לעשייתו של הסופר, אין בהם כלום מן הייחוד; דוגמת רוקח זה שחזר מבירת צרפת לירושלים עיר מולדתו, וספק מסיונר הוא וספק סוכן בריטי וספק קומוניסט, ושפתח בית מרקחת בשכונה ("היה הרוקח המוור ביר-תר שראיתי אי פעם. לא היו לו משקפים על חוטמו ולא היתה לו עניבה לגרגרותיו, ומה שהפליא ביותר

ממזרים!) ובסופו של דבר אנוס היה להסתלק מאותה פינת רחוב ולילך למקום אחר ולבקש פרנסתו. משבח אני דרך ראייה זו של דוד שחר. עוסק סיפור קטן זה במריבה שפשטה בתוך עדות ישראל; בין הללו שיש עם ישיבתם סמיכה להללו שמקרוב באו ואין עוד עם ישיבתם סמיכה, והם מסוכסכים זה עם זה. והנה הספרות העברית הצעירה, לאחר ששממה אדמת המשלטים תחתיה והטיחה בסלע, ולאחר שבאו עליה ימי-משבר-של-נושאים והתחילו הריחיים שלה טוחנים הרבה ומוציאים מעט – ספרות זו נפלה על מציאה זו וכבר נכתבו כמה וכמה ספרים בעניין הקרוי בשם 'מיווג הגלויות'. ואף על פי כן נדמה לי, שסאה קטנה וטפופה זו של שחר מחזיקה יותר מן המרובה הוא, דווקא משום שאין 'השאלה הנכבדה' קודמת לדברים ואין הללו מבקשים פתרונה. צא וראה, אצל שחר אין נחום הבוכארי, התושב, מקשיח לבו על יש-ראל הבולגרי שבא לגור ואפילו בא לדחוק מעט מעט-מדו. תחילה משתדל נחום להתרועע עם חברו ולהת-חבר אליו, ומודה הוא בלבד שהחדש עדיף ממנו בכמה מידות. ואם פרצה המחלוקת, הרי בא הפירוד משום שהתגאה הנכרי על התושב. ודאי חטא ישראל משהצ-ביע על הפירוד שבלבבות ("אין אתה חבר שלי") שאין לו תקנה. ואין תימה שהעלבון הזה הרתיח דמו של נחום ועשה מה שעשה. וכיוון שדוד שחר נוהג טובת עין בש-ניהם ומאיר להם פניו בקצת בדיחות-הדעת ואינו מט-ייט דבריו בשקרים שאין להם תשועה, ממילא מרמז הוא על פרשה נוגה זו וצערה וייסוריה. שכן לפנינו אר-חות חיים שבין אדם לחברו שנתרחקו זה מזה בגלגולי הדורות ובהמשך הזמנים ואין כוחן של סיסמאות ודברי רגש לקרב את הרחוקים, שנתפרדו לבבותיהם מחמת מחיצות נוהג ומסורת המקיפות כל עדה בפני עצמה ומחייצות בין זו לזו. תהליך כאן שאין לו תקנה אלא בתמורות המוסריות שבציבור כולו המודה באמי-תן של מידות אר-רוח וענווה ומעט חסדים טובים, ואינו בונה עולמו על קריאה של דרור לכל היצרים הרעים, יצרי רווחה ושפע ויצרי הגאה ובזבוז ויצרי גבהות לב שאינה יודעת אלא את עצמה. ומשום שדוד שחר הפך את הנוסח המקובל על פניו (אין כאן אשכ-נזי כנגד ספרדי) ולא קישט את המסופר באונאת דב-רים ולא עשה את נחום וישראל גיבורים של רומאן, אלא זה ברייה קלה וזה ברייה קלה. — דווקא משום כך פרש לפנינו את מגילת המחלוקת ופירוד הלבבות שבעדות ישראל על קשייה ועל נוראותיה.

אלא יש דרך אחת שדוד שחר מהלך בה ולא מן

הטובות שבדרכי הכתיבה היא — משיכה זו שהוא נמ-שך אחרי חזיונות-שוא ומעלה בריות שרוח-חיים אין בהן. וכל שהן נראות לו חשובות מאוד, הואיל ומגל-גלות הן במה שמכונה בשם 'שאלות נכבדות', קלושות הן ופחותות. וכיוון שאין כובד באמור מיד נופל המ-ספר לתוך רוב דברים שאין להם טעם ומראה. טול, למשל, את הסיפור 'על החלומות' (ועליו נקרא כל הקובץ סימן שחשוב הוא בעיני כותבו). דומה הוא בתכנון ובעולמו ל'מעשה ברוקח ובגאולת העולם' ו'לרופא הקטן ברחוב החבשים', כלומר מעלה הוא את התעיה בפרשת הדרכים בשעות חליפות העתים, כשהגיוון והירידה אופפות בני אדם עם יציאתם מת-חומי קבע של מנהגות ונימוסים שבמסורת ומורשת אבות וכניסתם למבולבל ולרעוע ולתלוש שעל גבי ספינת חיים גוששת שאין לה נס ואין לה עוגין ואינה יודעת להיכן היא מפליגה. אלא שבשני הסיפורים הרא-שונים הצליחה דרכו של דוד שחר והוא מעלה את הגיוון שבבני אדם הללו, בין שהתכוון אליו ובין שלא התכוון אליו, וכל עמוד ועמוד שבסיפור שמתכוון אליו פחות הרי הצלחתו יתירה. ב'על החלומות' כוונה זו מפורשת, ואף על פי שהמספר בוללה ופזתתה ומולחה הסיפור עצמו אין בו ולא כלום, ואפילו 'השאלה הנכ-בדה' גופה שתיקותיה יפות מדיבוריה. עניינים של מה בכך כאן וחקירות של מה בכך המייגעות בשגור שבהם ובשעמום שבהם. הנה לשונו של בן, "שסיים את חוק לימודיו באנגליה כדי לחזור לארץ ולהיות עורך דין המשובח והמפואר בארץ", בויכוחו עם אמו "מן היישוב הישן": "...כמה פעמים עלי לחזור ולבאר לך, שאין ללמוד גזירה שווה (!) בין בני אדם. הטעות היסודית שעליה מבססים חיי החברה בימינו היא זו שבני אדם נולדים שווים. אין זו טעות בלבד אלא התחששות למציאות. בני אדם אינם נולדים שווים. נולדים אנשים גבוהים ונמוכים, חכמים וטפשים, חז-קים וחלשים, יפים ומכוערים וכן הלאה וכן הלאה. ואין להכניס את כולם לתוך קלחת אחת ולהכריחם לחיות באותם (?) התנאים". — ושוא תאמר שיעור זה, כביכול, באנתרופולוגיה לשם בדיחות הדעת בא, להראות קלונו של עורך דין מפואר זה ברבים, אינך אלא טועה. בכובד ראש אמורים דברי תורת-האדם הזאת. ובאמונה, הדין עם האם בת היישוב הישן, כש-היא נפטרת ממנו ואומרת: "כל הפלפולים שלך לא יצדיקו מעשיך".

ועוד מידה אחת עמו וחמורה היא יותר, אתה מוצא אצל דוד שחר סיפורים שלימים או קטעים ואירועים

בזכרונו של השומר את ספריו "עבי הכרס של וונדט האמין לדבריו". ואותה ברוריה, בריה משונה שאינה ישנה בלילות; ואותה אחות גרטי "שהיתה שמונה שנים בארץ, אך עברית לא דיברה ולא הבינה", ולשור־נה צרפתית וגם "אידיש במבטא גליצאי ברור", וסגן קונסול צרפתי שהיה בא ערב ערב "במכונית המב־ריקה שלו ומחכה בסבלנות להופעתה בשער"; ואותו ליל רוחות וגשמים ושלגים ומותה של ברוריה ולי־נתה של גרטי באותו לילה בחדרו של הסטודנט שומר בית־החולים, וסיפורה "שהיא מפוטרת", הואיל והשור־תף ירא־השמים התחיל מציק לה וגרטה סטרה על לחיו ובא השותף השני "שונא הנשים בכל נפשו" והע־ליבה, ו"על השולחן היה מונח מגש עם אוכל. אחותי בו, מספרת גרטי, בשתי ידי הורדתי אותו על ראשו הקירח". אלא שנוראות אלה סופן מתוק מתוק: שומר הלילה אומר לגרטה — "אני אוהב אותך, אני רוצה בדך לאשה"; ולאחר מכן הוא "קם מכסאו והיא (גרטי) מושיטה לו שתי ידיה": "גחנתי עליהן ונשקתי אותן והבטתי בעיניה וראיתי שהן מלאות דמעות ומחייכות אלי", והכל בא אל מקומו בשלום.

איני יודע, אולי כמסופר אצל דוד שחר התרחשו הדברים. הרבה מוסדות משונים בירושלים והרבה בריות משונות בעיר הקודש, ואפשר גם בית זה לחולי רוח היה שם ואירע בו מה שאירע. אלא שבשעת קרי־אה מעורבים היו בי ודאם של רשמים בספיקם וספ־קם בוודאם. איני אומר על כל המסופר ב'ברוריה' פרוש דוק של בדות. בהרבה מקומות אין האמת נע־דרת, הואיל ודוד שחר עין רואה לו ויכלתו ברורה ומובהקת. אותו בניין ערבי ישן שמתוך גדרו "בקע ועלה עץ תות רב פארות שנתקם ונשתררב לעבר הכביש" ממש בו וודאי לי. אבל גם מרובים כאן הד־ברים הפורחים באויר. ודווקא משום שנדמה לי, שכבר קראתי פעם (באותם כתבי־עתים שבאים מארצות הברית) על גרטי כזאת ובית משוגעים כזה ועל סט־דנט לפסיכולוגיה וכרכי וונדט וטס יורד על ראשו הקירח של בעל הבית וזריקות מורפיום ומכונית מב־ריקה ודיבורים הללו "על עוול ועל רשע, על הטוב ועל הרע, על החיים ועל המוות, ועל החיים שלאחר המוות ועל האהבה" — דווקא משום כך ספק גדול הם לי. ולא עצם ההתרחשות הזאת מביאתני לספיקי אלא הריקנות הגדולה שבתוך מעשה־הקליעה שבין אירוע לאירוע. ודרך נקבים הללו הכל משתמט ופורח לו. ו"העינים המלאות דמעות והמחייכות" ודאי שאין בכוחן להציל.

בתוך סיפור אחד שעושים סחורה בפרתו של חברם. יושב אני בערבים בבית־קפה ונהנה מצינת הלילות בירושלים. וכשאין חבר לשיחה אצל שולחני, אני מעיין בכתבי־העתים המצויירים שבאים אלינו מארצות הבר־רית. פעמים אתה נתקל גם בפונדק זול זה בפרי עטם של סופרים ידועי שם, אלא על הרוב כותבים בזו־ר־נאלים אלה בעלי־מלאכה שאימנו ידיהם, כדרך שמ־אמנים ידיהם של עתונאים, בכתובה של סיפורים קצרים. אי אתה יכול לומר שנעשו שלא כהלכה. אד־רבה תמיה אתה על שלימות המלאכה. מה מדקדקת היד המאומנת עם כל חוקי הסיפור הקצר וטיב בניינו וצירופי האירועים ודפוסי הראשית והאמצע והסוף. ממש אחיות עינים לפניך, שכן מדמה בעל הסיפור שעושה הוא מעשה כתיבה נכונה והוא לא עשה. ואף על פי כן היכן המקום הפגום שבה? והיאך אתה מב־חיץ בו? בריקנות הגדולה שבמעשי הקליעה שלה הנ־טלת מן המסופר תכליתו הפנימית וערך קיומו וכל כבודו וכבודו. דומים כותבי סיפורים אלה לאדם הפורש מכמתו כדרך שדייגים מנוסים פורשים ומושך בה ומוליכה כנגד זרם הנהר (כלומר מאמץ כאן הגובר על מעצורים) כנהוג. ואף אוסף הוא את המכמורת כמ־קובל, אלא בשעה שהוא מעלה אותה מעל פני המים ומוציאה לאויר אין בה כלום, לא אותו ברק מכסיף של קשקשים מאירי עינים ולא אותו פרפור של גוף חי העומד על נפשו, הואיל והנקבים שבקשרי החבלים שיעורם גדול בהרבה מגופם של הגדולים שבדגים המצויים באותו נהר, וממילא אפילו הללו שנאחזו בר־שת וניצודו משתמטים וניצולים. הוזה אומר, לא אדם לפניך שיש תכלית ותקווה בעשייתו אלא כוחותיו הוא מכלה ואת זמנו בדברים שאין להם שום אחיזה בחיים.

פעמים נדמה לי לבו של דוד שחר הולך אחרי הב־דות שבסיפורים קצרים אלה. הנה, למשל, סיפורו 'ברוריה'. אותו בית לחולי־רוח בירושלים שבעליו שני שותפים "אחד קירח, נמוך ושמן, רווק בשנות העמידה שהיה שונא נשים בכל נפשו (!)". ואחד "יהודי ירא שמים, מטופל באשה ובנים", אבל "פרוש מאשתו והרהורי עבירה מציקים לו כל היום וכל הלילה, וספר 'חוק לישראל' מצוי בידו בכל שעה, שבכוחו ביקש להתגבר על היצר הרע שהיה מעבירו על דעתו". ואותו תלמיד לחכמת־הנפש בבית־ספר גבוה שהוא שומר לילה בבית החולים; ואותם חולי רוח שהוא שור־מר עליהם, אחד "שהיה מרצה לפסיכולוגיה של העמים בבית המדרש למורים", ושבוכות ביטוי זה שהעלה

על שום מה אני מקפיד עם דוד שחר? משום שמ־
קום סכנה כאן לנובילה העברית בכללה. כבר ראו
מה הצליחה דרכו של אחד מבני החבורה שיצא בעק־
בות הסיפורים שבכתבי העתים המצוריים וזכה לפ־
רסים ולמהדורות מרובות, ומה תימה אם הכל נמ־
שכים ושואבים ממקורות אלו ועושים כמותו? אין
לך סוג ספרות שמסוימים בו דפוסי צורתו דוגמת
הסיפור הקצר. בלא קושי אתה מעמידו על גרמי שלדו
ומוציא ממנו נשמתו: כך וכך סממנים של נוף וציורי
טבע דומים; כך וכך נפתולי נפש; כמה וכמה גרגרים
של בדיחות הדעת ופרץ יצרים ותאוות מין שאינם
צריכים לגופם*; וקורטוב של מסתורין והרבה מתק־
שפתיים ורגשנות דומעת ונעילה של בדות והרי לפ־
ניך מרק־פיגולים של נובילה, כביכול, עשויה כהלכה.
לא בכדי ולא באקראי נטפלו החינוך וההכשרה לצורה
זו של ספרות, ונפתחו בתי־אולפנא שם מאמנים סתם
בני־אדם בכתובה של סיפור־קצר כדרך שמאמנים
אותם בשאר אומנויות ומלאכות.

ודווקא בתחום זה גדול העלבון. יש בספרות העב־
רית לנובילה עבר מכובד משלה. מסופקני אם נכתב
בה אפילו רומאן אחד מושלם כל צורכו וחשוב בערכו;
שכן מספר הדפים והפרקים בסיפור אינו עושה אותו
לרומאן. אבל דיינו שנעלה את השמות ברנר, ברקו־
ביץ, הזו, עגנון ושופמאן והם שיעידו על גיוונה של
הנובילה ועל חוליות שלשלתה. ואולי סוג סיפור זה
ממורשת אבות בו. מעולם לא יצרה היהדות יצירה
אפית שמגילתה רחבה וארוכה. אבל 'מכירת־יוסף'
ו'שמשון־ודלילה' ו'רות' כליל תפארת הם בנובילות
שבספרות העולם של כל הדורות, וכבר עמד ארנסט
רינאן על מידה זו שביהדות הקדומה וגמר עליה את
ההלל. גם במדרש מה שיש בו מן הסיפורי מצטרף

* במקום אחר, בדברי על מוסינזון, כבר נגעתי בכך, והנה
פשטה מידה זו במחנה ויש לה עכשיו פריחה גדולה. בירחון
של צעירים אני קורא: "...למה אינך מחזירה לי. יש לך
שפתים של... אני לא יודע מה. אני מת לנשוך כשאני מנשק
אותך. תני לי ללמד אותך..." עוזוב — אמרה הנערה. — הנח!
דוקא כך טוב ליי. — לפתע שלחה ידה אל מאחורי ערפו ולחצה
את שפתיה אל שפתיו עד שחישב צוארו להישבר. נשימתו
תמה. כשניתק ראשו מראשה ללגימת אויר, חש בשדיה מול
חזהו. וכשנצמד אליה שנית, רצדו ידיו, אצבעותיו. קצות אצ־
בעותיו טעוני מישוש ולטיפה, רפרף ועבור על גב תמיר מתחת
לחולצת טריקו, על פני שורה של חוליות־שדרה הנתונה מתחת
עור משיי לכל אורך הגב. חזהו העיק בחוסר נשימה על שדיים
רכות־קשות ודם כבד עלה מקצות אצבעותיו דרך חזהו ושפתיו
והלם ברקותיו. החמסין היה חם ומתוק. השיחים תאוה והספ־
סלים תאוה והחשכה והלילה אף הם כבדים ותאותניים* וגומר.

לצורה זו ומתכנס בדפוסייה. לפיכך סופר עברי צעיר
שיצא לכתוב סיפורים קצרים מן הדין שילך אל אבו־
תיו וישאב מתוך שלו ולא שיהא טועה ומחזר על
פסלתם של אחרים. וכך משמעו של 'ההמשך' שאנו
תובעים אותו מן הספרות. אין הכוונה קפאון צורות
ורגשות ורעיונות ודרכי הבעה. המשך פירושו תוספת
וחדוש על היש והקיים ומתוכו. לא חייבים בימינו
לעשות מה שהאבות היו עושים. חייבים ללמוד מהם
כיצד עושים ובכוח ההמשך להיטיב ולעשות מהם. וכי־
וון שאבותיו של הסיפור הקצר העברי למדו תורתם
מבית מדרשה הגדול של הנובילה בשעתם. הרי הלי־
מוד מהם מחבר את המספרים הצעירים שבמינו אל
שלשלת היוחסין הנכבדה שבמעולים של כותבי גו־
בילה שבספרות העולם.

אילו ביקש דוד שחר לימוד זה ודאי היה מוצא
ומגלה שם מידה גדולה אחת שהסיפור הקצר העברי
מצוין בה ושדוגמתה עיקר ויסוד לכל סוגו אצל כל
ספרות אחרת — דקדוק מרובה בסגנון וצמצום בלשון.
יכול והרומאן אינו מקפיד ואינו זהיר באלה ואף על פי
כן אין קורין עליו ערעור. מן המפורסמות שאין הרו־
סית של דוסטויבסקי מן המובחרת ורישולה הן בהר־
צאת הדברים והן בגיבול המשפטים (לא כן בנובילות
שלו. בהן הקפיד עם עצמו הרבה!) ; ואין הפרוזה של
באלזאק מן המשובחת שבלשון צרפת. אבל בשום
פנים אי אפשר לו לכתוב סיפורים קצרים שיהא מזלול
במידות אלו ולא יאבד עולמו. עצם הקיצור שבמסופר
תובע את שלו. והנה נדמה לי, דוד שחר מקל ראשו
במקצת בתביעה זו, וזלזול זה הוא שמפחית מכבדם
של סיפוריו. ואביא דוגמאות אחדות שאני אוספן באק־
ראי מעל פני עמודים מועטים ויהיו עדות לדברי.
שחר כותב: "וגרביה גרבי משי דקים ושקופים ו ב מ־
ק ו מ ט פ ח ת היתה מופיעה בשוק בכובעים קטנים
ונאים לראשה"; — או "אלא כאשר כעבור"; — בהיו־
תו עדיין"; — "משאך פתח את הדלת"; — אינו כותב
'הרעב לא הציק לו' אלא "תחושת הרעב לא הציקה
לו"; — "מזה זמן רב מאוד"; — על תמונה של סוסים:
"הצבעים לא חיו בזכות הדמויות אלא בזכות עצמם,
והם היו כה מוחשיים וחיים עד שנדמה היה שהנה־
הם בוקעים יוצאים מתוך התמונה וניגרים כ מ ש ק ה
ר ע נ נ א ל ת ו ך ה פ ה ה צ מ א"; — ורבים כיוצא
באלו. אבל שפתי־תר זו, חפזון זה ורישול זה הם מן הד־
ברים שאין הסיפור הקצר סובלם. כאן אחריות על הסו־
פר לכל תיבה ותיבה ולכל דימוי ודימוי ולכל דפוס
ודפוס (למשל, שחר כותב — "לולא אהב כל כך להת־

ערב בענייני ציבור ול היכנס לעיני הקורה של דברים העומדים ברומו של העולם שבו הוא חי—ואי-נו חש שדפוס זה "נכנס בעביה של הקורה" אין פירושו שנכנסים עמוק לתוך הקורה, אלא נכנסים בצד העבה שלה ולא בצד הדק שלה לתוך דברים העומדים (וכו') שהוא משתמש בהם. בסיפור הקצר (כדוגמתו בשיירה) אין הדיבור כלי סתם המסייע בעשיית דבר ובבניינו אלא ממכשירי-מצווה הוא המביא לעולם את עצם מעשה היצירה.

על מהותה של החוויה האסתטית, מאת פפיטה האורחי, עיון, רבעון פילוסופי כרך א' חוב' ג', תמוז תשי"ד, ירושלים, עמ' 198-225 *

גם דברי מחקר אלה, שמחברתם יושבת באוניברסיטה העברית ודורשת שם בפרקה, מן ההתחלות היפות הם. וזכות גדולה ואחריות גדולה למרת האורחי, שיהיו שומעים לדבריה בתורת הנוי בין כתלי בית-המד-רש העליון שבעיר הקודש. ובאמת בקיאה היא במשנה מסובכת זו ונהירים לה דרכיה ושביליה, והמאמר של-פנינו שעסקו במהות של החוויה האסתטית מעיד על כך.

מרת האורחי אומרת לנו, שלושה שותפים בחוויה זו — (1) בן אדם בעל תודעה; — (2) דבר שנתפס על ידי חושינו; — (3) זיקה שבין הדבר לאדם זה החווה בו. ומן ההזדמנות של שלשתם יוצאת תפיסה שאינה מן התפיסות הרגילות ולפיכך עמידתה של התודעה כלפי מה שנתפס על ידיה מיוחדת היא.

טיבה של תפיסה זו מהי? אין בה אלא מה שנתנו לה החושים (ובעיקר חושי ראייה ושמיעה) ויש לה מה שעושה בה השכל. אבל עשייתו של זה באותו מעמד מופלא ולא שכיח אינו כדרך עשייתו בשאר המקומות ("מבחין ומשווה ומגביל ומייחס ומקשר ויר-צר מושגים ומגדיר"). כאן "בתפיסה האסתטית מפ-עיל השכל את כושר הגבלתו ומתגלה במתיחת הקווים הגבוליים, המסמנים את התחום של הרשמים החושיים הנכללים כבעלי 'חשיבות' אסתטית". כלומר אינו נותן לרשמים שנקלטו שיתערבו בהם דברים מן העו-לם הרגשי (הכרעה לצד האדם) או דברים שבתועלת (הכרעה לצד הדבר). השכל מעכב את הרשמים על

* המחברת פרסמה חיבור בסוגייתה גם באנגלית. הוא לא בא לידי, ואף על פי כן רשאים אנו לדון בפרקה מתוך המאמר שלפנינו. בתחום זה דין הטועם כוס קטנה כדין השותה החבית כולה.

סף עולמה הסוער של הנפש ושומר על טהרתם ומשהה אותם בתוך ההתבוננות (קונטמפלצציה). ושה-ייה צוננת ורחוקה זו בתוך רשמי החושים בלבד מכניסה את האדם לתוך החוויה האסתטית. ומרת האורחי ממשלת לנו משל שרעיונה היא נש-מע לנו ואלו דבריה: "העלה נושר. הוא ניתק ממקומו הרחק בצמרת העץ, מתוך רחש קצוב, קטוע. הוא אדום וזהוב ורשת עורקים הבהירה משובצת טל. הוא צונח בקו ישר בין ענפי העץ, ואחר זאת הריחה מש-תהה לרגע קט כתוהה. קרני השמש פוגעות בו והוא משתלהב בשפע גווני מוכתרי טל. הנה הוא מוסע בקשת ניחיתית, דומם לרגע קט, בטרם השתרעו על האדמה.

אנו צופים בחזות זו. משהו בה כאילו עוצר את נשימתנו. העיר, השכונה, הגן שמסביבנו שוקעים בשיכחה, מרוצת הזמן נעצרת. שרשרת הרהוריני קופאת. גווני האודם והזהב של העלה, קו החץ של הקשת ששורטט בצניחתו כובשים את תודעתנו כליל, ממלאים את נפשנו על גדותיה. דומה כל ישותנו אינה אלא בראייתו של עלה זה הנושר בשלכת. אם היו לנו עיסיקים אחרים ותכליות ורצונות אחרים, הרי נשתכחו מאתנו. איננו יודעים מה ארכו של הזמן שעו-בר עלינו בקסמים אלה. אולי אין הוא אלא חלקה הקטן של דקה; אך נימה של לא-זמן, של אי זמניות, סוגלה לרגע זה; נימה של נצח. חוויה אסתטית התרחשה". לפי שעה די לנו באמור כאן. ודאי בעשרים ושבעה עמודים הללו עמדה מרת האורחי על הרבה דברים חשובים אחרים, אבל הללו יתחווירו מאליהם בתוך המשך השקלא וטריא גופה ומתוך בירור המושגים שב-רעינותיה של מרת האורחי, ונפתח בהתבוננות. דיבור זה נתברך ברוב שנים ובחיים ארוכים בתורות הנוי וקאנט היה סנדקו. גודר הוא את טביעת-העין האס-טיטית כ'הסתכלות צרופה' וקורא אותה בשם קונ-טמפלצציה. וכשגור בפי המגדירים דיבור זה, אף קאנט גודרו במה שאין בו (אף מרת האורחי נוהגת כך). אין חיבור בין טביעת עין במציאותו של דבר ובין החפץ שאתה חווה בו. וכוח השופט השופטו בן התבוננות הוא. הואיל ואין דעתו נתונה על קיומו של דבר שהוא מסתכל בו ואין יסודו במושגים. אבל קאנט חש שמעמד של קפאון זה ריק הוא וחיים אין בו וש-רוי הוא באפס מעשה ובלא תנועה. אם המשפט של הסתכלות צרופה אין בו מן הידיעה על ההנאה הג-לומה בה ושעתידיה היא להנתני בנועמה; ואין בו גם מושג שכלי שבא לחזקו, מהיכן סמכותו וודאותו

ותקפו להטיל את עצמו גם על אחרים? שאלה זו היא שהטרידה את קאנט, שכן ההעדר והצינה והריי- חוק שבהתבוננות אינם כוחות פועלים. לפיכך הכריע את כבדם של דברים לתחום אחר — למשחקם החפשי של כוחות התודעה. כלומר, רוח סערות מבקעת את לבה של החוויה האסתטית, הואיל ושוכנים בה כוחות נוגדים זה לזה ודוחקים, כל אחד בפני עצמו, אל יעודם — השכל מזה והדמיון מזה. ומכאן הסערות שהנפש הולכת בהן בשעה שהיא עומדת כנגד הדבר וטובעת עינה בו בהסתכלות צרופה. כל מאמצי השכל לגבור על החפץ שקם עליו ולהביאו עד מדרגת מושג ושיהא קניין רשותו בלבד. וכל מאמצי הדמיון לשקוע בממשות הזאת ולהידבק בה ולשמור עליה שתוסיף ותשהה במציאותה ולא יפגעו בה כוחות אחרים הבאים להפשיטה וליטול ממנה עצמותה. אלא שהכוח השופט עם חושו האסתטי הכללי גובר על שניהם ומביאם בסופו של דבר אל עמק השווה, ומתוך משחקם החפשי של כוחות תודעה נוגדים אלה נחרץ המשפט האסתטי עם סמכותו ועם ודאותו ועם תקפו. "אמור מעתה, כותב קאנט, רק כשאתה מקדים וסובר שחוש כללי בנמצא (ומשמעו לא חוש היצוני אלא פעולת המשחק החפשי של כוחות תודעה) — רק כשאתה מקדים וסובר כך, אני אומר, באפשר שתהא חרץ משפט של טעם". ובדרך זו יוצא האסתטי מעור למה הצונן והקופא והרחוק של ההתבוננות ונכנס לחמימות ותנועתו וקירבתו של עולם העשייה. שכן "יש הפרש, אומר קאנט, בין אמנות למלאכת ידים; שמה של זו הוא (אמנות) חפשית, ואת זו אפשר לקרוא בשם אמנות בשכר. את הראשונה נראה כאילו היא משחק, כלומר עיסוק נעים לעצמו, ויכול שבסופו יהא בן-תכלית; את השנייה אנו רואים כעבודה, כלומר עיסוק שאינו נעים (הוא מטביד) לעצמו אלא מחמת תוצאותיו (השכר, למשל) קונה הוא לבנו".

את ההתבוננות קיבל שופנהואר מקאנט רבו, אבל שלא כרבו, עשאה מרכז בתורת הנוי שלו ואף עיטר אותה בסימני חיוב. הוא שגדר את מציאת-חן בתואר "שמחה לדבר" (אף מרת האזרחי עושה כך: "הצופה מסתפק בהעצמתו ושמח בה"). ועמידה זו של ההתבוננות מביאה לשמחת הלב, הואיל ולשעה קלה נחה ורוגעת הרצות המקוטעת והמצערת בלב הפרט. כשאתה נטפל לדברים בתוך חזותם בלבד ובממשותם, הרי אתה משקיע עצמך במראות אלה וטובע בתוך השתכחות ופודה עצמך מן העראיות שבחפץ שלפניך ונכנס לעולם של שלוה. ואף על פי שגדול כוחו של

האיין במשנתו של שופנהואר, שהרי האושר אינו, לפי דעתו, דבר שבחיוב אלא דבר שבהעדר, לא-צער, — אעפ"כ לא "הסתפק בהעצמתו ושמח בה" ויצא לבקש אחרי כוחות המעבירים מרשות לרשות ומביאים גאור לה ופדות עם מתיקותה והתעלותה. הלך ועשה את ההתבוננות כלי שרת שבהכשרת-לבבות, מעין פרוור- דור דרכו נכנסת הנפש לטרקלין של הצורות האפלטוניות, לתפיסה עילאית זו של "הצורות האמתיות והראשוניות בטבע חי ודומם" והיא ששופעת כוחות חדשים ואורה העליון של מלכות נצח זו הוא שנתן שמחה בלב.

הבאתי דעותיהם של אבות רעיון ההתבוננות בתורת הנוי בשביל להביא ראיה, שאין בכוחה של מידה זו בפני עצמה לשאת את הנטל הרב שבחוויה האסתטית. נוטלת היא וגורעת ואינה נותנת ושופעת. אולי גלגל היא במנגנון הנפשי של התפיסה האסתטית אבל מרכז חייה, מהותה אינה. ולפיכך עירומה היא ואין עולם הערכים עולמה. ודומני אבן-נגף כבדה נתנה מרת האזרחי על דרך המחקר שלה, כשנתנה רשות שההתבוננות תהא נועלת את ההתהוות האסתטית, ואין דבר אשר ימלא את החלל האופף את רשמי החושים ואין דבר אשר יזעזע את הנפש בקפא-אונה. אמת, ישנה פרשה אחת בתורת הנוי (הפיזיו-לוגית) שמייחדת את הדיבור על רשמי חושים, פי-שוטם בגוף ונועמם ("דבר נעים לגופנו יפה הוא" — גירסתה), ויש, אם איני טועה, מקצת מלשונה גם בל-שון מרת האזרחי. גם דיבוריהם של הפיזיולוגים על "מתח-רשמי-חושים, עצמתם, ריכוזם, עיבויים וחי-דושים"; "על ההתבוננות אסתטית התוהה על הדבר, והשהייה הזאת פותחת לרשמי החושים עם הנועם שבהם שיפשוטו על כל פני הגוף". אבל גם תורה זו לא עמדה זמן מרובה על מפתח הרשמים. אפילו הצד הגופני מוליך בעל כרחך אל מרחבים אחרים. שכן הנאה אסתטית גמורה לעולם לא תתמלא מן הנועם שבאקראי שהחושים לבדם מפרנסים אותו. יכול ואתה פותח בהם אבל מן הנמנע שתסיים בהם. בשביל שגרי גרי נועם תועים אלה יהיו בני-ערך על כרחם שתהא הסכמה בין גופי הרשמים שיוצאים מן הדברים ובין התגובות ונועמן שבאברי החושים. וכל ששפע הר-שמים המנעימים עולה אף הקירבה והאהדה (סימפאטיה), שבין הדבר השופע נועם ובין הגוף החי שקולט את הש-פע ונהנה ממנו, עולות עמו. הוזה אומר, קימעה קימעה יוצאים אנו מן התחום הנהנתני (הידוני) הגופני ונכ-נסים אל מדור גבוה יותר — אל רשותו של רגש האה-

דה כלפי האחר. או "יוצאים מן הדבר אל העולם", כגירסתם של חוקרי הגוי הנהנתנים הפיזיולוגים. ויתר מכך. הללו העצימו את נקודות הקליטה של רשמי החושים הואיל ופיזורו אותן על פני כל מרחבי הגוף. לא העיץ בלבד מכוונת תנועתה לפי קווי נפילתו של 'עלה נושר' ולא האוזן בלבד מונה עם משק הגלים את קצבם. כשאתה אוסף רשמים מעל פני תופעות בגילויין החיצוני, באותה שעה אתה מביא מתוך תגובה שמבפנים (ויש גורסים מתוך חיקוי מבפנים) ושלא בדעת ושלא ברצון, את כל שרירי הגוף וכלי הדם שלו ומערכת העצבים שלו למין יציאה בעקבות התנועות שנתנו גילוי לתופעה. ובדרך זו פושטים רגשי האהדה שבין אדם לדברו וכאילו עוקרים את שרשיהם מן הגופני מקור מחצבתם וקובעים להם רשות רגשית-רוחנית עליונה פתוחה לנוי ולערכיו. ודאי לא כאן המקום להאריך בעניינים אלה, ולא באתי אלא לרמוז, שאפילו הללו שהגופני מוסד בניינם קצרה ידם לעשותו מהות אסתטיית, ועל אחת כמה וכמה שאין מרת האזרחי, שמקורות יניקתה אינם מן הפיזיו-לוגיה, רשאית לקבוע מקום ישיבתה של מהות זו בתוך רשמי חוץ אפילו לאחר שרעיון ההתבוננות מחפה עליה. לפיכך תמהתי הרבה על שום מה מאריכה מרת האזרחי כל כך, בדיוניה על טיבם של חמשת החושים ואיזהו החשוב שבהם. לאמיתו של דבר אין בימינו חשיבות לפרשה זו, שכל חכמי הגוי מפולגים בה, ושמרת האזרחי לא הוסיפה חידוש עליה. מן המפור-סמות שהמוחקים את סאת החיים בנוי מצמצמים את מספר החושים המסרסרים בינו לרשמים; וכל הפות-חים לרווחה שערי חיים בנוי אינם מקפחים אפילו חוש אחד. הכעך-הסהרון של פרוסט אינו יחיד בספרות הגוי. קדמה לו כוס החלב הצונן שאחד הרועים השקה את גיזאו בהררי הפירינאים: "...ובשעה ששתיתי חלב זה, הוא מספר, כל ההרים הפיצו ריחם הטוב... של-שלת ארוכה של הרגשות סערה בנפשי, ואין התיבה 'נעים' יכולה לסמנן. היתה זאת סימפוניה של משכנות רועים אשר תפסתיה בחיכי במקום לתפסה באזניי". והוא מחזק דעתו מן שיר השירים: "גפת תטפנה שפתותיך, כלה, דבש וחלב תחת לשונך... אכלתי יע-רי עם דבשי, שתיתי ייני עם חלבי... אכלו רעים שתו ושכרו דודים... כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים, בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי... מה טובו דודיך מיין" — וגיואו שואל: כלום רק יד המק-רה היתה בתמונות טעם אלה, שהביעו אהבה וגוי? ודאי עניין לעצמו בדברים אלה למחקרי הגוף והנפש

(ודרך אגב — אולי נאה יותר למאמר עברי שיסתייע בדברי שיר-השירים השופעים רשמי טעם ולא בכעכו של פרוסט) אבל למהותה של החוויה האסתטיית כמעט שאין בכך כלום.

דומני, עוד אבן נגף כבדה בדרך המחקר של מרת האזרחי. הואיל ומה שמכונה 'היפה-שבטבע' ועולם-האמנות-האנושי מעורבים אצלה ודנה היא בהם כאילו רשות אחת הם וממקור אחד כחותיהם. ותורת גוי שנוהגת כך בימינו אין לה על מה לסמוך, וסופה שת-תבך בסברות המייצגות "ישים ריקים שבפיקחות בלבד". והרי ודאי ודאי שאין ישותם של 'ברכי-נפשי' ו'שירי ציון' של ר' יהודה הלוי ו'הבריכה' ו'מתי-מדבר' ו'בעיר ההריגה' של ביאליק דוגמת ישותו של אותו 'עלה נושר' שמישלה לנו מרת האז-רחי במאמרה. אין דבר בטבע שמתחילת ברייתו נברא בשבילי ולהנאתי. מצויים שם דברים שבאקראי שהס-תכלות בהם נעימה לחושי האדם מתוך הסכמה שבינו לבין הדבר. וכשאדם מתעכב עליו מתוך גועם ראשון זה נוסכת עליו נפשו מרוחה ומרגשותיה וממשאלות לבה ומשקיעה את עצמה ואת כל המתרחש בה בתוך הדבר ששפע לה גועם, ולאחר מכן נוטלת היא מעל פניו ממה שנתנה לשם, כלומר משלה, אלא שהיא מדמה שמקבלת היא נדבתה מן החוץ. רצוני לומר, בלא האמפאטיה (איינפיהלונג) אין חוויה אסתטיית בטבע באפשר. ובתמונה של 'עלה נושר', שכוונתה ליתן לנו מסיבות של עמידה בהתבוננות צרופה, אף מרת האזרחי נכשלה בכך. כתוב שם — 'הריהו (העלה) משתהה לרגע קט כתוהה', מה פירושה של תיבה אח-רונה זו? כיצד עלה 'תוהה'? אין זאת כי אם מרת האזרחי נתנה בהקפה את תהייתה לעלה וחזרה ונפ-רעה ממנו.

בטבע אתה מזדמן עם דברים ישש בהם משיכה וודאי שכוחה אינו שווה בכל מקום ובכל שעה; ויש דברים שדחייה בהם ואף על פי כן פעמים הם מושכים ומשיכתם במופלא ממך; ויש דברים שאין בהם כלום. אבל ערך גבוה זה — 'יפה' — שאתה מעטרם פועל כפיך הוא ובידיך בנית בניין רגשים מפואר זה; אלא שבלע הדבר מעשיך וגונם, כביכול, בתוך שלו, מחמת איו קנוניה שבייך לבינו. לא כן בעולם האמנות. כאן מכ-ריזים מעשה אדם ופועל כפיו בהפגנה גדולה ובפומבי גדול ובלב גבוה על הידים שעשו אותם. באמנות מלכות אדם ולא מלכות טבע. באמנות הכל בכוונה ובסדר ובמשטר לשם תכלית גלויה לעיני כל. הליכה

היא לבעל חיים אחר, לבני-צאן, שהמעיים שלהם משמשים נימים לכלי זמר! ודעה זו בפשטותה המב- דחת וערייתה האכזרית ראויה היא שכל חוקר בנוי ירהר בה ויתן דעתו עליה.

באותו מקום מאריכה היא את הדיבור כנגד בעלי האמפאטיה (איינפיהלונג) ויפה היא עושה, הואיל ומש- נתו של ליפס פשטה כל כך ונתקבלה על דעת רבים ושלמים, שאסור לדחותה בקלות ראש. אמת, תמיה אני מהיכן סברתה של מרת האורחי, "שתפיסת האמ- פאטיה מבארת גישתם לפעולתם האמנותית... לאו- תם האמנים המתוארים חליפות כגוטיים, רומנטיים, דיזוניסיים, שואפים, מייצבי הנעלה, סנטימנטאליים; ותפיסה זו נראית לי בעלת תוקף פחות לגבי אמנים המתוארים חליפות כקלאסיים, אפולוניים, דיקורטי- ביים, נאיביים, אבסטרקטיים, הירארכיים". תמוהים לי דברים אלה, הואיל ומן המפורסמות, שתורת ליפס (ובימינו עומדים בפרשת ליפס ולא ברמזי הרדר ונוב- אליס) יכול והיא משתווה יפה יפה עם ההארמוני, הקלאסי, המושלם, היפה, אבל בשום פנים אינה מש- תווה עם המופשט, הקדום, הפרוע, ההנדסי שבכל האמנויות של כל הדורות והעמים שאין דרכם דרך קלאסית של יוונות או של הרניסיאנס. וטענה זו עיקר הטענות כנגד ליפס ואין בידו ליישבה, וילהלם ווריני- גר כתב ספר נאה בכך בשם "המופשט והאיינפיהלונג" אלא שאין זה מענייני. אבל היוצא מן ההערה הזאת חשוב מאוד ונוגע בעיקרם של דברים שאנו נושאים ונותנים בהם כאן: אין בכוח האמפאטיה להקיף את כל מעשי האמנות בכל המקומות ובכל הזמנים, לא מצד יוצרם ולא מצד המסתכל בהם, ולפיכך אין היא מניחה את דעתך ואי אתה יכול לקבלה; אבל אם חסירה היא במקום זה יתירה היא במקום אחר — את החוויה האסתטית בטבע מיישבת היא במילואה על כל מסיבותיה ואופניה! שהרי בשעת הוויכוח והמשא ומתן והביקורת על תורתו של ליפס נתגלה לכל עמקו ההפרש שבמהות שבין חוויה זו למעשה אמנות. ואז גם נשמעה הלכה פסוקה מאוד שהרבה מן הגוזמה בה: "הטבע אין לו ערך אסתטי אלא לאחר שראית אותו מתוך שדה הראייה של אחת האמנויות, ולאחר שתיר- גמת אותו ללשון של יצירות המצויות אצל בריות שדרכם למצוא תיקונם בעזרת חרושת!" ואם גוזמה באמור אף על פי כן הרבה מן האמת בו, וטיב ראיותיה של מרת האורחי שבאו לחזק, כביכול, שיטתה וטע- נותיה כנגד שיטות-נוי אחרות מעיד על כך — שכן כל הדוגמאות שהיא מביאה מן האמנות באו ("קבוצה

היא מן ההליכות הרבות שאדם הולך בארצות החיים ועשייה מן העשיות הרבות שאדם עושה בתחומיהן. ומאחר שאחר דרכי הביקוש אחר תכליתו לא הצליחו יצא וסלל לעצמו דרך חדשה למען השיגה. ולא יער- בב אדם פרשת "יפה בטבע" ופרשת אמנות ולא יחטא. דורות דורות תעתה האסתטיקה בתוהו לא דרך והיתה מגבבת ציבורים ציבורים של הגדרות סותרות זו לזו הואיל והילוך זה מן הטבע אל האמנות הילוך גלוי היה, ורק בזמנים האחרונים התחילה מפקפת ותוהו, שמא מוטב לפנות עורף ולפתוח באמנות במ- קום שהיתה מסיימת, ולסיים בטבע במקום שהיתה פותחת, והנה שוב באה מרת האורחי ומחזירה את גלגל המחקר אחורנית. אבל בימינו העוסק בהלכות נוי אינו פטור מלהשיב בראשית דבריו על שאלה פשוטה אחת — כלום מצוי בטבע דבר שהאדם רואה יפה (ואין בכך כלום כשסיבתו התבוננות או הנאה או כמה וכמה טעמים אחרים שהאסתטיקה נתנה לתו- פעה זו), והוא שהורה וחינך את האדם שיהא עושה מעשה אמן, או שמא יש באדם רצון עשייה של אמנות וכוחות המכוונים כנגדה והם שבראו את עולם האמ- נות האנושי? וכשאדם פותח משנת הנוי שלו מן החור- יה האסתטית שבעמידה כנגד 'עלה נושר' בטבע, הרי כבר השיב תשובתו אלא שהתשובה שלא כהלכה.

במקומות שבמאמרה, שהיא בודקת את הדעות בשי- טות נוי של אחרים, סומכת היא דבריה כנגד בעלי הריגוש (אימוציה) בדברי האנסליק: "...אם באמת היתה המוסיקה היוונית, כפי שמספרים לנו שהיתה, אם די היה בהשמעת נעימות פריגיות אחדות כדי למ- לא את לבות החיילים אומץ בפני האויב, או די היה בהשמעת נעימה במודוס הדורי כדי להבטיח את נאמ- נותן של הנשים שבעליהן רחוקים מעליהן, הרי אבי- דתה של המוסיקה היוונית צריכה לגרום צער רציני לרמטכ"לים ולבעלים — אך לא למוסיקאים" (התרגום, כפי שהוא במאמרה של מרת האורחי). והדין עמו, השנון והחריף. בדרך העולם שאדם בודק שיטות של אחרים ופוסלן לא בשביל להקניטם אלא בשביל לחזק אדני שיטתו. אבל האנסליק זה עוסק, בקטע שהביאה מרת האורחי מחיבורו, באמנות מעשה בני אדם, במו- סיקה היוונית ואין הללו מחזקות כלום את סברותיה של מרת האורחי, הואיל ואסור לה ללמוד מן האמ- נות על החוויה האסתטית בטבע. בעניין דומה לעניינה ('עלה נושר בשלכת') אומר האנסליק כמה דברי שני- נה, שספק גדול אם מרת האורחי תקבלם ברצון, וזה לשונו: אין המוסיקה חבה כלום לשירת הזמיר, חבה

שניה: אפקטים פסיכולוגיים מותנים במזג, באישיות של צופה, אלה המותנים באפיו המיוחד של האובייקט שזימן את החוויה האסתטית [אם היא טראגדיה או קומדיה, פסל יווני או חרוט עץ גותי, שיר לירי או אודה אינקנטיבית וכו']". הואיל ולא היתה בידה אפילו דוגמה אחת מחוויה אסתטית שבטבע, שתורת ליפס, למשל, לא תפרשה במילואה.

לאמיתו של דבר קשה לו בימינו לאדם בן תרבות שיהא מבחין ומבדל ברוחו את ההשפעות החזרות מן האמנות אל החיים ואל נפש האדם. בעל שאר רוח ורגיל להאיר חביוני הפנים שלו ולהעלות כל גוון וגוון שברחשי נפשו אולי תצליח דרכו גם בבדיקה דקה זו. מספרים על גיתה, שפעם נסע להולנד והיה עושה הרבה בבתי הנכאות של ארצות השפלה, וכשחזר לוויי-מאר עירו ובא אל סנדלרו ליטול ממנו את נעליו החד-שות, אמר לו: "עתה ידעתי מה נכבד ויקר הדבר אשר עשית בשבילי!". אבל כמה אנשים, שקומתם הרר-חנית קומת גיתה, יש בשוק. ואף על פי כן למעלה מכל ספק, שבעמידה שאדם עומד ומתבונן בטבע ונהנה מעורבים כוחות ויסודות שמכורתם באמנות. כשאתה מקבל נוסח עראי ואומר — "אין דבר-אמנות אלא אם כן קדם לו עושהו ושעשאו לשם תכלית עצמו בלבד ולשם ההסתכלות בו", הרי ודאי שבדרך זו עלול בן תרבות לתפוס גם כמה וכמה חזיונות שבטבע. לא פרטים וקטעים שגורמי פכנר (העדפה בצירופי צבעים ובצורות הנדסיות מסוימות) מסייעים לחבבם עלינו. אלא תפיסה כוללת של נוף, למשל, ודאי שאנו תופסים אותו מתוך השפעה שחורה מן האמנות אל הטבע.

לפיכך אין בעמידה של אדם כנגד הטבע מרכז אחד, מהות אסתטית על טהרתה הואיל והכלאיים והתערובת שבה מאפילים זה על זה, ואין לבקש מהות במקום שאינה. יש בה מידה גדושה מן הרגשים שהאמפאטיה מגיחה בתוכה; יש בה מן הנועם של חושים שנהנתנים רודפים אחריו; יש בה מן המיוחד לאמנות, זה הבנוי והמצורף ושכוחו הסתכלות-בדב-רים-לשם-תכלית-לעצמה וכיוצא באלו. ומכאן שכל אחד ואחד לפי שיטתו, שקדמה למחקר האסתטי, מור-צא בעמידה זו את אשר נאה לו. שופנהואר את הצור-רות האפלטוניות ואת השקפת עולמו השחורה; ליפס את האמפאטיה שלו; שילר את השלישי-המפויס; ראסקין טבע יפה לעולם הואיל וכך נברא וכיוצא באלו. וכל אחד בא ואונס את המציאות ובורר לו מתוכה את המתיישב עם שיטתו ועושה אותו יסוד ומהות, ומטשטש ומזלזל בשאר הדברים, עושה אותם בני-לוואי

וגוונים כעין מזלות מסביב לגלגל החמה המקיפים עיקר בדוי זה; כך נוהגת גם מרת האורחי. מודה היא במרובה ובשונה שבחוויה האסתטית ("יסוד של תע-נוג חושני טהור", "שמחה ורוחה רוחנית" ואפילו "שביעת רצון משיתוף פעולה המוצלח, אותו סיפוק הנקנה על ידי פעולה מבוצעת כראוי" ואינה שואלת את עצמה כיצד סיפוק שכולו מעולם עשייה מזדווג אל חוויה אסתטית בטבע שאין בה אלא התבוננות צור-גנת ורחוקה), אלא שהיא רואה אותם בני לוואי "טו-נים" (גוונים), ומן המפורסמות הוא בתורת הנפש, כל מי שקצרה ידו ליישב דברים שאינם מתיישבים בורח אל מקלטם של הגוונים.

אבל נפתולי פלפולים הללו אין בכוחם לשנות את פני הדברים. צא וטול שלוש עשרה שורות של מרת האורחי המתארות, כביכול, את החוויה האסתטית שב'עלה הנושר בשלכת', ושהיא מתחטאת על תיאורה ואומרת, "שבהכרח הוא נרגש כלשהו", ולאמיתו הכל בו חוץ מן הרגש, הואיל וקלישות בהבעתו וגמגום בלשונו וערמומיות קטנה בצירופי קוויו, שיהיו נאים לנוסחה שקדמה להם. ואף על פי כן, אפילו בצורת התיאור הלקויה הזאת, לא עלה בידי כותבתו לכבוש את אשר מתחתיה ולחפות על קרקע גידולה, — ריבוי של עניינים המעורבים בה. עולה בת קולם של כל שירי סתיו שקראה מרת האורחי מימיה; עולים דב-רים שהניחה בתוך העלה וחזרה והוציאה מה שהניחה; רשמי פכנר מרובים כגון אודם וזוהב וקווים של קשת וכיוצא באלו; וכמה השאלות שסימני האמפאטיה נתו-נים בהן, כגון "ממלאים נפשנו על גדותיה", ונפש אינה נהר ואין לה גדות ואין לה בית קיבול שיתמלא מצבעי אודם וזוהב, ואותו "עלה תזוהה" שכבר דיברנו בו; ודאי נעדרת בתיאור הרגשה של עצבות מתוקה, הואיל ובידים מחקתה מרת האורחי, שלא יחרב כל בניינה, ואולי מחקה את העצבות משום שאין באוצר לשונה ודמיונה "צירופים גומלים אובייקטיביים (objective correlative), שהם לבדם כלי-יוצר של אמנות המביע ריגושים (אימוציות)".

נקודת המוצא והכובד במחקר הנוי אינה בציור רים מטושטשים הללו של עמידת אדם כנגד קטעי חזיונות בטבע, ושהפלפול הפסיכולוגי מרגילך לעשות בהם כבתוך שלך. הדין עם סנטיאנא שפתח את מש-נתו האסתטית בזה הלשון: "גדול ורב מקום כבודו של חוש-הנוי בארצות החיים מן המקום שתחמה לו הפילוסופיה בתורות נוי. אמנות פלאסטית, שירה ומו-סיקה מן המופלאים שבמוסדות אדם ועניינו הם; ואף

בטבע שינה מקומו וקנה לו קיומו בעולם האמנות נולד בו ערך מתוכו לפי ההישג שקלט הדבר בהליכתו מרשות לרשות, וערך זה אין יסודו בדומה ליסוד שק" דם להליכה זו. אנושי הוא. כלומר האדם מצא תכלית שביקש אותה בכל שאר האופנים — ולא מצאה אלא בדרכו זו.

אבל תורת-נוי שפותחת מן המהות של החוויה האס-טיטית, שמקום הנייתה 'עלה נושר בשלכת', על כרחא שתהא תועה בתוהו לא דרך. אין חידוש בבית מדרש זה. כבר נידושה מדושת הלכותיו למוץ פורח באויר. אפילו התפיסה הפרוידית שרואה את עולם העבודה (בדומה לתאוות-המין) הכרח טראגי, הואיל וגעוצי אדם על השלווה ועל אפס-המעשים שבחיי עובר בשפיר מעיי-אמו; ולפיכך העמיד פרויד כנגד עולם העבודה את עולם-החלומות-והאמנות, שמה בורח האדם מפני מציאותו הטראגית לתוך משחקים ודמ-יונות וחלומות-בהקיץ — אפילו תפיסה זו כבר נת-יישנה ואין לה על מה לסמוך, כשאר תורות ההש-תמטות בנוי. ובדין השיג עליה דוד רייסמן (David Riesman). נתקבלה הטעות של פרויד על הדעת בשעתה ולשעתה, כל עוד העבודה באמת קללת אלו-הים ועונש מן השמים, ולא נראו עוד הדרכים להיפטר מטרחא וממשאה. אבל בימינו, כשרגלינו עומדות על מפתן של חרושת אבטומאטית שעתידה להתפשט בק-רוב על כל פני כדור העולם, הרי אין אנו שואלים כיצד מקצרים שעות עבודה (ומכאן חפץ ההשתמטות אם למשחקים וחלומות או לקפאון התבוננות) אלא שו-אלים אנו וחרדים חרדה גדולה — כיצד ממלאים תו-כן וערך ריקנותן של שעות-הפנאי המתדפקות על חלונותינו, ושלא יתפרא האדם בתוך בטלתו ויחזיר עולמו לתוהו ובוהו.

מיגדל-שן, התבוננות, צינה, ריחוק, השתכחות, ברי-זה מחיי-צער-ועמל וכל כיוצא באלו — במרומי אולימ-פוס זה כבר מתו כל האלים ושוכני עפר הם. דומה אסטיטיקה כזאת לאגם מים שנתייבשו כל הנחלים שהיו מפרנסים אותו ובסופו שהעלה ירוקה. עדיין ניאודות יושבות על גדותיו ושואבות ממימיו, אבל כדרכן של בנות מים הללו, אין הן מעלות כלום, הואיל ושאיבתן בכברות שבידיהן.

על פי שנמשכים הם אל ההתבוננות, הם שהעלו לטו-בתם, בכל מקום שתרכות מצויה שם, אוצרות של מאמצי-כוח וגאונות ויקר, שבמעט פחותים הם מאוצ-רות הרוח שנתן האדם לחרושת, למלחמה ולדת! לא ידוע לי אם חושי-נוי בנמצא כדעת סנטיאנא המסתמכת בדעתו של קאנט. לא ידוע לי עד היכן מציאותו של חוש נוי מתרצת את כל הקושיות ומתירה כל החרצופות באסטיטיקה. אמת, טורחת האנושות הרבה בשביל לספק צרכי חושיה. זורעת היא בכל היבשות ובכל איי-הימים סלקים וחצבים ובונה חרו-שת של סוכר גדולה בשביל ליתן מעט מתיקות לל-שון; ועל שום מה לא תבנה היכלי-פאר ובתי מקדש, ארמנות מלכים ומוסדות ציבור, ספינקסים ופאגודות ובתי יראה גותיים ובתי נכאות ובתי גנזים לכל כד שחקק עליה האדם קוים עקומים אחדים וכל פסל ותמונה שיצר בכל המקומות ובכל הזמנים? אף על פי כן נדמה לי, אין צורך בחוש מיוחד לנוי. אילו קיום לו ודאי היה מעל לחושי או מתחתיו; שהרי אין לו אבר קבוע בגוף ומסתייע הוא בחושים שישנם. הנה שמואל אלכסנדר מחבר עולם עשייה זה אל דחף-בניין כללי, שהעיצוב צורתו אצל האמנות. ולפי דעתי אפשר לצמצם ייחודו יותר ולכללו ביצר-הפעלים האנושי. ואולי עושה הוא באמנות משום שלא השיג מבוקשו בשאר שדות העשייה שלו. שכן אילו השיגו על שום מה יבזזו כוחותיו ברדיפה לאחר תכלית שכבר נתמלאה; ומהיכן הרעב בנפש שבעה? אלא אף דברים אלה אינם מענייני. פתרון הם לחידה ולא טיבה של החידה והדרכים (המיתודא) המכוונות לפת-רונה. ולא באו אלא לרמוז, שמכל מקום לא תשוער עשייה גדולה זו, שהכוחות מתחתיה בריחה מן החיים וצינה ואפס מעשים.

לפיכך הויקה שבין עולמו של הקב"ה ובין עולמו של האדם; בין הממש שבמציאות הטבע ובין הממש שבמציאות האמנות נקודת מבחן היא לכל אסטיטיקה. ועירוב המושגים ובלבול הדעות שבתורות נוי מקורם בתפיסה עקומה בתחומים אלה. יפה אמר ראסקין — אמן בוחר ומברר, סימן שמקטני האמנים הוא. אבל לא משום שהטבע יפה תמיד, צדיק תמיד, מאלף תמיד, ואין מחנך ומאמן כמוהו, אלא משום שאין העדפה קודמת לבניינו של האמנות, קודמת ליצירתו. לאחר שדבר קיים

חוש העוול לוולט ויטמן

מאת שלום יעקב כהן

וולט ויטמן, חייו ויצירתו, מאת שמעון הלקין, עמ' 435-550 — עלי עשב, ספרית הפועלים 1952

הראשונים — 'הבעיה: וולט ויטמן' ו'חייו וולט ויטמן' — מצוינים בבחינה זו; אבל בפרק השלישי, 'קווי-יסוד בשירי וולט ויטמן', כל חמימות אהדתו ועומק הבנתו של הלקין כמבקר של ויטמן באים לידי הבעתם המלאה. מתחיל הוא בנעיצת קנה — יש כמה תכונות-יסוד "המפעמות את יצירתו למראשית דרכה ועד קצה, ללא שינוי ותמורה בהן עצמן" (479). וכך הוא מסיים אותן: "יסודות ראשוניים אלה, המתלכדים בשירתו כדי תפיסת-עולם פיוטית ופילוסופית יחד, המתמוזגים בה כדי אוירה חיונית אחת, דתית כמעט בדביקותה ובהתפעלותה — אתה יכול להעמידם על שלושה, שלו-שה מיני אהבה: אהבתו לעולם-החושים בפרטיותו, בפרוטרוט זה מדובב זה שבחליפות המגע ביש; אהבתו לאדם, זו אמונתו הגדולה באדם; ואהבתו לאמ-ריקה, זו אמונתו הרבה בתעודת אמריקה בתולדות-האדם" (480).

ודאי שביקורת על המוזה של ויטמן כסותרת את עצמה מבחינה הגיונית, לא תקטין את ערכה בעיני אוהביה. בשביל מבקרים-אוהבים דוגמת הלקין, כל עומק ערכה של שירת ויטמן הוא בכוחה למזג ולפשר בין ניגודים פרדוכסליים, כגון: הגוף והנפש, חומר ואלוהות, הפרט האנושי והמוננים הדימוקראטיים, האדם כשיא ההתפתחות ההיסטורית וכבן חלוף — וכן בין הרע והטוב, כביכול. בהשקפה סינתטית זו, פרקו השלישי של הלקין הוא אחת ההקדמות המצו-ינות לשירתו של ויטמן, מן הידועות לי.

אלא שגישה זו אינה נראית לי כל-כך בפרק הרביעי, עי, שנושאו 'אמריקה ביצירת וולט ויטמן'. אמת, שהלקין מדגיש גם כאן את הניגודים: 'הרגשה זו כפולת-המשמע ביחסו אל אמריקה' (531). אבל כמעט שאינו מנתח את הניגודים הללו בשלביה השונים והחשובים בהתפתחותן ההיסטורית — קודם מלחמת האזרחים, בימי המלחמה, ולאחריה. נצטט דוגמה אחת

אֲנִי עוֹשֶׂה אֶת הַשִּׁיר מִן הָרַע אֲפֵּי הוּא, אֲנִי עוֹשֶׂה זֶכֶר
לְחֶלֶק זֶה אֲפֵּי הוּא;
אֲנִי עֲצָמִי רַע וְטוֹב אֲנִי בָּהּ בְּאוֹתָהּ מִדָּה, וְאֲמָה שְׁלִי
אֲפֵּי הִיא כֵּךְ —

וְאֲנִי אוֹמֵר: לְמַעֲשֶׂה, אֵינִן רַע בְּמַצִּיאוֹת,
אוֹ אִם יִשְׁנֹו, אֲנִי אוֹמֵר: חָשׁוֹב הוּא לָךְ, וְאִם לְאֶרֶץ אוֹ
לִי, כִּכֵּל זוֹלָתוֹ.

כשאנו באים לבקר את 'חוש העוול' שבויטמן, אין צורך להשתמש בכלי ההגיון החריפים, כדי לגלות את הסתירות הברורות שבו; למשל, בקטע שיר שהבאנו, המלים "ואני אומר: למעשה, אין רע במצי-אות" כאילו מכחישות לגמרי את כל מה שנאמר לפניו. ואכן, אחת התכונות האופייניות לפנתיאיסטן, בין אצל ההגליאני של הימין ובין אצל המרכסיסט, היא יכולתו להתחמק מביקורת מדויקת מחמת הכללה זו שבטענותיו, הכוללות את כל היקום, ומחמת דרכי-הפשרה שלו המפשרות בין הניגודים. ואף-על-פי שדבריו נוגדים לכל החוקים הידועים של ההוכחה וההגיון, הרי אפשר לפרשם לאור ההגיון החדש ולפי התפיסה החדשה של החוקיות. והיות שבאופיו של ויטמן היה הרבה מהפנתיאיסטן והמיסטיקן, ההגנה הטובה ביותר עליו תהיה הנטיה להיות כמותו ולה-ביע עדות דתית או מיסטורית ולא ניתוח הגיוני; ותהיה בעדות זו גם ממידת האהבה.

משהו משל דין מתוך אהבה נמצא בביקורתו של שמעון הלקין, במאמרו החריף והמעמיק 'וולט ויטמן: חייו ויצירתו', וכיוון שמגמתו הראשונה של הלקין ליתן לקורא העברי את העובדות על אורח חייו של ויטמן, ואת עיקרי הבעיות שבביקורת יצירתו, בטבע הדברים שהוא פותח בסקירה על האמור ועל המפור-סם בעניין ויטמן במקורות האנגלים. שני הפרקים

לביקורת היוצאת מקריאה אזהדת, סובלנית וסינתטית כזו, כוונתי להערות הלקין על השיר 'אני יושב ומביט' (1860): "פסוק אחרון זה, בכל הרשעות והייסורים לאין קץ 'אני יושב ומביט — רואה, שומע ומחריש', יש מן החוקרים שמוצאים בו מפתח למעין נטיה 'בראמהינית' בשירת ויטמן, למין הסתכלות שלוה, שתכליתה היא עצמה. אבל מי שמבחין בנטיה כזאת, שדומה יש בה משהו מן הניגון, המאחז את העיניים, אף בשירים ויטמניים ליריים בתכלית, אישיים ביותר ונרגשים ביותר, כגון פרקים מתוך 'במעברה אל ברוקלין', 'חובש הפצעים' ואפילו 'עת הלילך תוך החצר פרח', לא ילך שולל אחרי התיאוריה ה'בראה-מיניסטית' בהבנת השיר המובא. אין לקבל כפשוטה את עדות המשורר עצמו, כביכול, שאינו אלא 'רואה, שומע ומחריש'. השיר כולו, אף-על-פי שאינך מוצא בו ציוני-דרך לתקנת המצב' בפועל ממש — אם אמ- גם יש קורא בעל אוזן בוחנת ויצפה לכגון אלה כאן — מכחיש את הפירוש המוצע. הראיה "בכל היגונים שבעולם ובכל הלחץ והחרפה" לעולם היא מוטיב חוזר ונשנה בשירת ויטמן ולעולם היא מעידה על רגישות מתמידה, דואבת ורבת-המשושות לגבי סבל האדם בפרטותו ובכללותו במציאות החברתית הלי-קויה" (535).

אף-על-פי שהרבה מן האמת בניחוח זה, הרי חסרה בו הראייה הביוגראפית-היסטורית, שהיתה מראה לנו מקום רגישותו של ויטמן לסבל האדם בתוך שאר השירים שבמהדורה השלישית של 'עלי עשב' (1860), שם בא השיר בפעם הראשונה עם רוב השירים, שבי-מינו נאספו תחת הכותרת 'קנה בושם', ויחד עם מספר גדול של שירים רבי ערך על הנושאים: מוות ושכול (למשל, 'מתוך הערש, עד אין קץ תנוע' ו'בשפלי עם אוקיגוסי-החיים'). בייחוד בכל הנוגע לדעותיו והשקפותיו החברתיות של ויטמן, נראה לי, שלא די לערבב ציטאטות מתוך ה'פתיחה' למהדורה הראשונה (1855), מתוך 'שקפים דימוקראטיים' (1871), ומתוך מאמר שכתב ויטמן בשנת 1888. אמת, הלקין מביא את כל אלה כדוגמאות בלבד לפרוזה של ויטמן, ורצונו להדגיש את ההשקפה שעד סוף ימיו ויטמן היה "עדין נאמן... לחזונו הראשון בתפקיד המשורר כמגבש ומשמר לדורות את האמונה, ה'מפולשה' בל-בותיהם של בני-אדם, של פשוטי-עם באשר הם" (538). אבל השקפה זו היא פשוטה מדי; אמונתו זו של ויטמן נתנסתה בניסיונות קשים מאוד בזמנים שור-נים, וכל רוחם ו'ניגונם' של משפטיו החיוביים בעניין

זה נשתנו במידה רבה מאוד לאחר מלחמת-האזרחים, דווקא בימים שחיבר את ה'שקפים הדימוקראטיים'. כוחם של דברים אלה יפה גם כלפי התפתחותו הפיוטית של ויטמן; אבל בעצם, תביעה זו הדורשת עיון בהבדלים הגדולים שנכנסו לרוב המהדורות של 'עלי עשב' שנראה כל מהדורה ומהדורה כמין כרך חדש בשירי ויטמן — התפתחה רק בשנים האחרונות, ובמיוחד הודות למחקרו של ד"ר פרדריק שיברג המנוח, המבקר הדני, שספרו החשוב על ויטמן תורגם לאנגלית רק בשנת 1951. לדאבוננו, השלבים החשור-בים והמעניינים שדרכם עברה שירתו של ויטמן עור-ממו, כמעט נעלמו, במהדורה האחרונה של 'עלי עשב', בה נדפסו שירים רבים לא לפי סדר כתיבתם אלא לפי סדר 'הגיוני', כביכול, שהמשורר כפה עליהם בשנותיו האחרונות. לרוב נענים המו"לים לבקשתו של ויטמן לשמור על הסדר האחרון הזה, וגם הלקין הדפיס את השירים שלקט לתרגום לפי סדר זה. אבל בתוך ספרו ניתנים גם התאריכים של כל שיר ושיר בשנות פרסומו, וכדאי מאוד למי שרוצה להכיר את התפתחותו של ויטמן כמשורר לקרוא אותם לפי סדר זה*.

בקיצור, עלינו לראות את ויטמן — האיש והמשורר — כמו שהיה בחייו, כלומר מתפתח במשך עשרים- וחמש (1875-1850) שנות יצירתם של שיריו החשובים. אוהבי שירת ויטמן אולי יעדיפו להוסיף ולקראו בצור-רה הרגילה, וודאי שבתוך התפתחותו יש הרבה מן השלימות האורגאנית שהלקין עמד עליה, ושויטמן עצמו היה אוהב להשוותה לצמיחתו של עץ. אבל המבקרים של שירתו מתחילים בימינו לראותה, כבי-כול, גם בהתפשטותה בזמן. על ויטמן אפשר לומר, לא זו בלבד שהיה אחד "שחייב את החיים, ואשר שירתו עזה ביותר בשעה שהיא מטפלת במוות" **; אלא חייבים להוסיף ולומר שבאופיו הוא נוטה להלכי-נפש קיצוניים ושונים. אבל מוטב שנתחיל את המחקר על 'חוש העוול' של ויטמן בסינתזה אזהדת, דוגמת זו של הלקין, ובתוך זה ננסח את הבחנות הערכים שרצונו לעמוד עליהן.

* מי שקורא אנגלית יכול להיעזר בהוצאה שערך פרופסור אוסקר קרגיל בשנת 1950 (ספרי-מופת מודרניים, בהוצאת האחים הרפרו ניו-יורק) — Harper's Modern Classics, (New-York), שנתנת את השירים לפי סדר הופעתם הרא-שונה, ובנוסחה של המהדורה השישית (1876).
** S. E. Whicher, "Emerson's Tragic Sense", The American Scholar, Summer 1953, p. 285

אָנִי מִבֵּין לְלִבּוֹת גְּדוֹלִים אֲשֶׁר לַגְּבוּרִים.

לַגְּבוּרֵת־הַרֹחַ שְׁפָדוֹר וּבְדוּרוֹת — — —

אֵיךְ שָׂרָאָה הַקְּבֵרָנִיט מְאַנְיָתוֹ אוֹתָהּ חֶרֶבָה שְׂבָאָנִית־
קִיטוֹר אֶתְרָת.

צְפוּפָה וְנִטוּלַת־הַהֶגְהָה, וּמְלֶאכֶת־הַמְּנוֹת מְרַדְפָּה אָנָּה וְאָנָּה
בְּסֶעְרָה.

אֵיךְ שְׂדָרְכָה נִפְשׁוֹ עוֹז וְלֹא נִרְתַע פְּמִלּוֹא הַנְּזִרָת, וְנֶאֱמָן
בְּיָמִים וְנֶאֱמָן בְּלִילוֹת.

וְרָשֶׁם בְּגִיר עַל גְּבֵי הַלּוּחַ בְּאוֹתִיּוֹת גְּדוֹלוֹת:

“אֵל תִּפֹּל רוּחְכֶם; לֹא נִעְזָבְכֶם”;

אֵיךְ שְׂנַתְלֹה לָהֶם בְּסִפְיָתוֹ וְהִטָּה אוֹתָהּ לְכֹאן וּלְכֹאן
שְׁלֶשֶׁה יָמִים וְלֹא יוֹתֵר.

אֵיךְ שְׁהֲצִיל לְבִסּוֹף אוֹתָהּ חֲבוּרָה חָגָה־נְעֵה.

אֵיךְ נִרְאוּ הַנְּשִׁים הַכְּחוּשׁוֹת, רְפוּפוֹת הַמְּלַבְבוּשִׁים, עִם
שְׂמֵשׁוֹ אוֹתָן עַל גְּבֵי הַסְּפִינָה מַעֲבֵר פִּי קֶבֶרָן הַמוֹכֵן.

אֵיךְ נִרְאוּ הַתִּינּוּקוֹת הַשׁוֹתְקִים, זְקֵנֵי־הַפְּנִים, וְהַחֲלוּלִים
הַמִּוּנָפִים וְהַגְּבָרִים חֲדֵי־הַשְּׂפָתִים וְלֹא־מְגֻלְחִים:

כֹּל זֶה אָנִי בּוֹלֵעַ, וְטוֹב לִי טַעְמוֹ, עֶרֶב הוּא לְחֶפְזִי, שְׁלִי
הוּא נִעֲשָׂה — — —

אָנִי הָאִישׁ, אָנִי שְׂסַבְלָתִי, אָנִי שְׁהִיִּיתִי שֶׁם.

(מתוך 'שירת עצמי', חלק 33).

על כל פנים, לאחר שניתנה תפיסה ראשונית זו
נניח לפי שעה ענין 'כנותו' של ויטמן, שאינו פשוט
כלל, ונשאל עצמנו, כלום אפשר ליישב את הניגודים
שויטמן מבקש ליישבם (או, לפחות, כלום נתיישבו
הניגודים על־ידי ויטמן עצמו), וכן מה הם הערכים
היחסיים שבעמדתו?

רצוני לערער כאן על גישתו של ויטמן לבעיית
הסבל והחטא, ואתחיל בבדיקת הקטע הידוע הנ"ל,
הלקוח מתוך פרק כ"ג של 'שירת עצמי'. בעניין הקטע
הזה כותב רנדל ג'רל: "בשורות האחרונות של הצי-
טאטה הזאת הגיע ויטמן — כדרכם של משוררים
גדולים — לנקודה, בה נעשית כל ביקורת מיותרת
ואפילו מגוחכת; כה מצוינות הן השורות האלה, שא-
פילו התפעלות דומה כאן לעזות־פנים, ואתה בוש בכל
מה שאתה מסוגל לומר עליהן".* על אף האזהרה

* "Walt Whitman ; He Had His Nerve", Kenyon
Review, winter 1952, 75.

הזאת נדמה לי שדווקא בנקודת־שיא זו בשירת ויטמן
(ואכן, השורות מצוינות הן) יש למתוח עליו ביקורת.

אם התמיהוני קטעים כאלה אצל ויטמן (וקטע זה
אפשר לראותו דוגמה לשירתו בחלקה החשוב). הרי זה
לא מחמת פליאה על כוחם הרב בלבד, אלא גם מחמת
מבוכה כלשהי. "המטבע האחד, בו נוכל לפרוע את
החוב שאנחנו חבים לסבל", כתב וויצ'ר בעניין אחר,
"הוא תשומת הלב לסבל; אך דומה שאמרטון מתחמק
מן החובה הזאת" (כנ"ל, 286). ומאחר שבוֹיטמן המ-
שורר אנו עוסקים, ולא בוֹיטמן האדם, נאמר: על
משורר לדעת, היאך יפנה את תשומת־הלב של קוראיו
לסבל, אם זהו נושא שירתו. ודא עקא: ברוב הקטעים
האלה איני יכול להאמין לוֹיטמן: הוא אומר שסבל,
אך אינו מביאני שאחוש שבאמת סבל.

אם לגרוס ניתוח מקובל, קיימים שלושה סוגי שירה
עיקריים, ומכאן שלושה סוגי גישה לשאלת הסבל:
הלירי, הסיפורי והדראמאטי. כאן משתמש ויטמן, —
כנראה, כדי שנחוש בסבל — בדרך הסיפורית (בשתי
השורות הקודמות — "קולי קול בעלת הבית, זו הצו-
חה עם מסעד המדרגות / מעלים את גופת בעלי
מטפפת וטבועה" — גילה יתר חכמה, משהניח את
פרטי ה'סיפור' לדמיונו של הקורא). אבל סיפורו של
ויטמן על הקברניט האמיץ אינו כובשני כדרך שסיפור
אמיתי — כמו סיפור יוסף ואחיו, או חמת אכילס —
צריך לכבשני. דומה שהפרטים אינם אחוזים אורגא-
נית בכוחו של איזה כורח פנימי. המוות האליגורי
המרדף "אותה חורבה שבאניית־קטור... אנה ואנה
בסערה" נראה לי יוצא דופן ומגוחך מעט. מכה על
אזני קול שהוא קולו של ויטמן ב"איך שדרכה נפשו
עוז", ב'נאמן הימים' ובדברי העידוד של הקברניט.
אינני רואה בממש את "הנשים הכחושות, רפופות
המלבושים" ואת "התינוקות זקני הפנים". ומבוכתי
גוברת בשורות הסיום: ספק גדול הוא אם באמת
היה ויטמן אומר "טוב לי טעמו, ערב הוא לחכי",
אילו היה באמת אותו 'האיש' ש'סבל' ו'היה שם'.

בדרך כלל נראים לי ציורי הסבל האנושי אצל
ויטמן מקוטעים וחיצונים ומכאן שטחיים, נעדרי חוויה.
בתוך הגבולות האלה מצטיינים הציורים בעוצמה מסו-
ימת: "האברים נעו הצורה כפותים אל שולחן המ-
נתח, / מה שמקוצץ נופל נפילת־אימה לתוך הד-
לי" (עצם העירפול שב'נעוֹי־צורה' ו'נפילת־אימה'
horribly — השימוש שאינו רגיל בתואר־הפועל
במקום בתואר־השם המקובל יותר, מעוררים את
דמיוני). אבל גם הטובים שבהם (הקטעים 34—36

ובראותי חיוורת פניו אמרתי:
 "איכה אלך, ואף אתה נבהלת,
 אשר בכשל רוחי אותי חזקת?"
 "אך חלחלת הנשמות" ענני,
 "הרועדות שם, על פני טבעה
 מראה חמלה, ותחשבו לפחד!
 נלך, כי רוב הדרך ממריצנו".

(שיר ד', 22-7)

משום מה מאמין אני באמונה פיוטית שלימה, כי
 דאנטה "עינו חישיבה לפרוץ בדמע"; שפני וירגיל
 חוורו מחמלה; וסיפורה של פרנציסקה בסיומו של
 שיר ה' מתקבל על דעתי — שלא כסיפורו של ויטמן
 על הצלת הקברניט — ונאמן עלי דאנטה ש-

עד היא דיברה ענה דודה בכבי,
 ובכיותיו את רחמי העירור,
 ואתעלף כפשע מן המוות,
 נופל כמו גופה מתה נופלת".

(שיר ה', 139-142)

ובה בשעה קשה לי להאמין לויטמן ש'סבל' ו'היה שם'.
 אין כוונתי לרדן באישיותו של ויטמן, אף כי בלי
 ספק, מושפעים דברי ממה שידוע לי על תולדות
 חייו; עדיין לא המצאנו, תודה לאל, שיטת גילוי
 שקרים ל'מדידת' (והשוואת) עצימות הסבל, ואילו
 המצאנו שיטה כזאת לא היינו יכולים להשתמש בה
 במשוררים שכבר נסתלקו מן העולם. אבל ביקורתי
 אסתטית היא. בשירו של דאנטה נבדלות תמונות
 הסבל זו מזו בגווני-גוונים דקים, ושליבות הן בהליכה
 זו בשאול תחתית, וכן על-ידי תגובותיו השונות של
 המשורר על מה שעובר לפניו (בכי, פחד, התעלפות)
 — ואילו אצל ויטמן פזרות התמונות בעירבוביה.
 ודאי אף הן מגוונות, אלא הבדליהן פחותים; אצל
 דאנטה מכוון השיר לכניסה — מתוך מזיגה נפלאה
 של פעולות ומשמעות ותמונות-מלים וסמלים — למ-
 הותו של כל סוג מסוגי הסבל. ואילו אצל ויטמן עשו-
 יה כל דוגמה של סבל שתצטייר לעין בשטחה, ציור
 בודד שאינו נותן כוחו להבנה ולכניסה למציאות
 האנושית. כדברי ר. גרל: "...אין נקודת-ראות לצאת
 ממנה לשם שיפוט. והקטיגוריות המוסריות, שמשמ-
 עותן רבה מאוד לנו, שוב אינן חלות על כולו, כשם
 שקטיגוריות של חלל זמן שלנו או הסיבתיות אינן

ב'שירת עצמי, למשל) דומים לעשויים בידי חובב,
 אין בהם שום תפיסה שלימה ואינם מגיעים בעיקרו
 של דבר אלא לכעין ציוריות מלודראמאית. הנה
 למשל: "אני העבד המורדף, אני המתעוות לנשיכת
 הכלבים, שאול ויאוש עלי פערו פיהם..." — לא
 ה'מתעוות' (תגובה גופנית) ולא 'השאול והיאוש' (תי-
 אור מצב נפשי) אינם מכריעים אותי אף על פי שההוד-
 עה חוזרת ובאה: "לא אשאל את הפצוע מה הוא מרגיש
 — אני עצמי נעשה הפצוע, / חברותי מכחילות עלי,
 בעודי נשען על המטה ומסתכל". ויטמן לימדני כאן
 לא את הרגשותו של הפצוע, אלא מה שמתפרש בעיני
 כהעמדת-פנים שלו עצמו: "בעוד אני נשען על המטה
 ומסתכל". ופעמים אף נעשית המלודראמה שלו בטילה
 ומכאיבה: "שוב מגרגר פיו של הגנרל שלי הגוסס —
 בחימה שפוכה הוא מנענע בידו, / בעד חרדת-הדם
 שבגרוננו יטיח: א'אל שים לב אלי... שימו לב... אל הח-
 פירות".

נקודות-התורפה בסיפורי הסבל של ויטמן בולטות
 שבעתיים כשאתה מעמידם כנגד יצירה גדולה מן
 הסוג הזה — 'התופת' לדאנטה *:

שם אנחות, נהי, קינות עצבת
 המו בישיון אין זיק כוכב בו;
 על זה חישיבה עיני לפרוץ בדמע.
 שפות שונות, נהי, קללות תפלצת,
 אנקת כאב, הדי עברה וזעם,
 קולות צווחים, צורמים וספוק כפיים
 עלו בהמולה, הומה לנצח,
 בתהום, בה כל צבעי העת עולפו,
 כגלי-חול יגלגלם הסער.

(שיר ג', 22-30)

וארא והנה רגלי עומדת
 על חוף תהום יגון, כאב וסבל
 ושאוץ נהי אין קץ עולה ממנה.
 אדים מלאו את אופל נבכיה;
 וכל אשר השפלתי להביט בה,
 עיני בה כל-מאומה לא הבחינה,
 "עתה נרד אל מחשכי השחת",
 שח שר הזמר, ופניו חורו,
 "אני אקדים ואחרי תצעדה".

* תרגום עמנואל אולסבנגר, ספרי תרשיש, ירושלים, תש"ד.

חלות על ראשיתו או על סופו" (כנ"ל, 114). דומני שהדין עם מר ג'רל כשהוא מדבר במורכב של ויטמן: "ויטמן מתמחה בדרכים שונות לומר, שבאיזה משמ" עות (משמעות הגליאנית מאוד, בדרך כלל) אין רע במציאות. הוא אומר וחוזר ואומר, שהרע איננו ממשי; אלא מצד אחר הוא מתמחה בעניין רשימות סוגי הרע שבעולם..." (כנ"ל, 116). עם זה קשה לי לקבל את דברי ר. ג'רל בפיסקה המסכמת: בעיקרו של דבר אין הרשימות האלה בשבילי אלא רשימות (בעי" קרו של דבר, אך לא לחלוטין). רשימות ראויות-לציון לפי דרכן, אך לא תמיד בעלות 'אמיתות שאין עליה עוררין'; "אבל לפי דעתי, לעולם ניוקים הקטעים המוצלחים מחמת פיזורם בין שפע של קטעים גרו-עים, ואפילו אמיתותם של הקטעים המוצלחים 'נא-מרת' סתם ואינה 'נתפסת'".

דרך אחרת להביע את צמצומו של 'חוש העוול' אצל ויטמן נוגתת לנו התיבה 'מלודרמה', שכבר השתמשנו בה כשגדרנו תכונות מתכונותיו. נראה שויטמן אינו עשוי לתאר כהלכה את סבל הזולת באמצעות פעולה ודו-שיח, ממש כשם שאינו עשוי לתארו באמצעות סיפור; דוגמת סיפוריו הראשונים נמנים גם נסיון-נותיו המעטים בכתיבה בסגנון הדרמאטי, כגון 'שי-רת הדגל בעלות השחר', עם המקולקלות שביצירותיו; ההצלחה מאירה לו פניה בדברים הדומים למונולוג דראמאטי, כגון 'משמר מזור שמרתי לילה אחד בשדה הקרב' ו'תפילת קולומבוס', שעל כרחך אתה רואה ב'אני' את ויטמן עצמו, ולא את החייל או את מגלה הארצות, שבשמם הוא מבקש לדבר. כאן המקום להזכיר הבחנה אחת שגורס ג'ורג' בארקר, כשהוא מדבר על 'היכולת השלילית' שמיחס קיטס לשקס-פיר וזה לשונו: "עמידה מן הצד נעלה זו היא שמניחה למשורר להתענג על בריאה, כביכול, של רע, כיעור ויאוש. עמידה נעלה זו היא הניגוד והאנטיתזה לאותה פרישה מן החיים שמיסטיקן דתי מגיע אליה. 'אין הנפש עשויה לשאוף אל הברית האלוהית אלא משנת-ערטלה מאהבת הדברים הברואים'". אביא בשינוי לשון את האימרה המופלאה של יוחנן-הקדוש-של-הצלב שבביל שיתחוררו דברי: "אין הנפש עשויה לש-אוף אל הברית השירית אלא משנתמלאה אהבת כל הדברים הברואים". הואיל והמשורר אדם הוא שבחר לאהוב את כל הדברים, אפילו את הדברים שאינם חביבים, משום שאינו יכול לחיות בהפשטה; הוא כרוך וקשור בכל הנושאים והנושאים. זוהי אותה

'אוניברסליות' של שקספיר, אהבת כל הדברים הברו-אים הפושטת בכל הכיוונים הרי היא מבטלת עצמה ומניחה למשורר לטרוח בתוך עמידה-מן-הצד נעלה זו". בויטמן מתגלה לעינינו דבר משונה במקצת — לפנינו כעין 'מיסטיקן דתי', הכותב שירים שהם גדו-שים בלי-ספק במין 'אהבת כל הדברים הברואים', אך עומדים הם כנגד האהבה השקספירית, כיוון ש'עו-למו' של ויטמן, כדברי ג'רל, הוא "שממה, ששורות מתלקחות בה פה ופה ובאקראי מתוך האפילה". והשורות האלו, העשויות דברים פרטיים, מקבלות מציאותן לא מתוך פעולות-גומלין בינן לבין עצמן בתוך עולם לעצמו, אלא מתוך שהן נתפסות ומוחשות על-ידי וולט ויטמן, העושה כאותו אלוהים בעולמו האידיאליסטי של ברקלי. ברי שבעולם כזה, ובסוג כזה של 'יכולת שלילית', אין מקום לאדיפוס או ליר. עוד דרך להגדיר את הצמצום הזה היא לומר, שגישתו של ויטמן לרע יותר משהיא טראגית הריהי פאתיטית. ריינהולד ניבוהר הגדיר את ההבדל בין זו לזו בזה הלשון: "הפאתוס מקורו במגמות מתנגשות זו בזו ואנדרלמוסיות מקריות בחיים, שאין לנמקן ואין לתלות את קולרן בצווארו של שום איש. הסבל שנגרם על-ידי הרע הטבעי-הצרוף דוגמה מובהקת הוא לפאתיטי-הצרוף... היסוד הטראגי באחת מן המסי-בות האנושיות נתון בבחירה ביודעים ברע לשם הטוב... הטראגדיה מעוררת הערצה וגם רחמים משום שהיא ממוגת אצילות עם אשמה". מעשה ויטמן, עמי-דתו מן הצד מבחינת המוסר, בשביל להגיע אל מעבר לטוב ולרע — מעשה זה שהביא דומני להעדר אהבת-הבריות שנתגלה לנו אצלו כלפי סבל האדם, ורשי-מות ספריו הן שמביאות אותנו לידי כך שהרע יהא בעינינו 'טבעי-צרוף':

הַנְּוֹהִים הַבְּיָתָה וְהַנְּוֹהִים הַחוּצָה,

הַשְּׁחִין יְפֵה-הַתּוֹאֵר הָאוֹבֵד, הַשֶּׁבַע-עַד-נְרָא, הָאוֹנִיָּסְט,

הָאִשָּׁה הָאוֹהֶבֶת וְאִינָה נְאֻהֶבֶת, צוֹבֵר הַכֶּסֶפִּים,

**הַשְּׁחָקָן וְהַשְּׁחָקָנִית, אֵלֶּה שְׁפָלוּ תַּפְקִידָם וְאֵלֶּה שְׁמַחְפִּים
לְתַחֲלָתוֹ,**

**הַנְּצֵר הָאוֹהֵב, הַבְּעַל וְהַרְעֵיָה, הַבּוֹחֵר, הַמְּעַמֵּד שְׁנֹבְחֵר
וְהַמְּעַמֵּד שְׁנֹכְשֵׁל,**

**הָאָדָם הַגְּדוֹל שֶׁפָּכַר נוֹדַע בְּשַׁעְרֵים וְזֶה הַגְּדוֹל לְעֵתִיד
לְבוֹא,**

הַמְּגַמְּגִם, הַחֹלֶה, הַמוֹשְׁלֵם-בְּגוֹפּוֹ, הַמְּלַעֵר,

הפושע שנצב בתאו, השופט שישב וגזר את דינו, עורכי הדין קלי הלשון, המושפעים, הקהל, הצוחק ובוכה, הרקדן, האלמנה בהצות, הסקוו האדמונית,

השוחף, המצורע, האידיוט, המעגל,

האנטיפודים וכל מי שבינינו וביניהם באפלה, —

חיי שכולם נשפתו עתה זה עם זה — זה לא טוב יותר מזה, הליילה והשינה מצעים בְּשֵׁוּהָ וְכוֹנְנוֹם*.

(הישנים, 7) *

הטוב והרע נתפסים כאן כמעט כל עיקרם — לרבות 'הפושע' והאדם הגדול, אף שהללו צריכים, כמדובר מה, לאמת-מידה מוסרית — במושגים של חולי ובריאות, גופנית ורוחנית; 'השחיץ יפה-התואר האובד' דוגמה מובהקת הוא לפאתוס בלא טראגדיה.

עוד דרך-ניסוח אחת — ואולי היסודית מכולן — של טענתנו היא לומר, שויטמן חסר חוש לחטא. אמת, אין הוא חסר אותו לגמרי, הואיל ויש עמו תחושות אשמה מעוכבות, בהפכים שבין תופעה למציאות, למשל (נושא השאול תחת עצמות הגולגולת); וכניסוחו של ויליאם גיימס: "יש בו די הכרת החטא בשביל שאדישותו כלפי חטא תהיה מהולה בקורטוב של גאווה..."** וכשם שבעניין רגשותיו כלפי סבלו של אדם, כן גם בעניין זה, אין דברי הביקורת שלנו מכוונים לויטמן האדם, אלא לויטמן המשורר: הדחייה שדחה את הקטיגוריות הדתיות האורתודוקסיות — אף על פי שר. ג'רל מדגיש את "רוחב לבו ויתוריו וסייגיו, שמועטים כדוגמתם בכל זמן מן הזמנים" (כנ"ל, 115) — היא שהביאה להעדר הבחנה מוסרית, התלוי תמיד בין הנאצל והמגוחך. ואכן, קלות-דעת היא להתעלם מציבורים-ציבורים של חכמה שהשאירו לנו אפלטון, אריסטו, אקווינס ושאר מורי המוסר הגדולים; אותו אדם, אותו משורר, המתעלם ממנה — עולמות שלימים של חוויה אנושית הם לו כספר החתום. בודלר, למשל, רחוק מלהיות אורתודוקס, אבל כיוון שחי בארץ קאתולית הרי חיים אלה נתנו סימניהם ב'פרחי הרע' שלו. פשטותו ('תמימות') אינה

* שיר זה אינו כלול בקובץ של הלקון. תרגם: שמעון זנדבנק.
** החויה הדתית לסוגיה, בתרגום יעקב קופליביץ, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תש"ט, עמ' 58.

המלה הנכונה) הקוויקרית של ויטמן בת אמריקה היא וטבועה היא באופיו.

דבר זה, שאמילי דיקינסון (1830-1886) שפרשה מן העולם וישבה באמהרסט, היתה בת-זמנו של ויטמן (1819-1892), יש בה ללמד ולהפתיע; דווקא משום שהיא מנוגדת לויטמן, וכשאתה מציין מעלותיה הרי מגלה אתה צמצומו. (להשוותו אליה נאה יותר מלהשוותו אל דאנטה ושקספיר, כיוון שהיא בת-ארצו וכמהוהו משוררת לירית). ז'נבייב טאגארד תיארה את אמילי דיקינסון בהבנה דקה: "רק משהסתלק מן הרקע האמריקני והיה לחכם מזרחי, הודה אמרסון באחידות. ואילו ויטמן הודה בה באמריקה וביטל את כל הערכים, את כל ההדרגות, מתוך שאמר על כל דבר שהוא 'טוב'. החיים טובים, והמוות הוא מוות שמיימי, והיצאנית שווה בערכה לכל מי שנברא בצלם אלוהים, והנמלה אינה נופלת מגרגיר החול או ביצת החוגה או מסע הכוכבים במסלולם. הרצון הזה לראות את החיים ללא הבחנות עשה את שירת ויטמן לנטר-לת-צורה כמעט — המעורפל, זה שאינו מוגדר, הע-צום היו האידיאלים בחייו כשם שהיו אידיאלים באמנותו. מאחר שאינו אדם בונה, מאחר שאין העי-צוב עסקו, מתגלית שיטת הכתיבה שלו, בשעה שאינו משתמש בלשון לשם אלה של חוסר-צורה, כשיטה של רשומות; פשוט רשימת דברים, שכולם שווים ואפילו אחד אינו מוכרח. אמילי אומרת:

הנפש עם בחרה לה את רעה

סוגרת מבוא.

ראה פרודה זו שביפרת... .

ביכור, בחירה, דחייה, הערכה — אלה תמצית אמ-נותה. לא בלבד שדבר זה טוב וזה רע, זה נבחר וזה נדחה אלא גם נבחר הדבר הואיל והולם הוא את הדוגמה. מכאן שאמילי חרצה בחייה ובאמונתה משפ-טים רבים מאוד. טבעה האצילי לא מצא כל פסול בנוהג שכזה — גסות בשבילה היא אי-היכולת לציין את הדברים". אולי הפרזה כאן ב'חוסר-הצורה' אצל ויטמן; אבל דיון נוסף בניגוד שבינו לבין אמילי דיקי-נסון עלול להטותנו לצדדים.

מקבילות וניגודים רבי-עניין לעמדתו של ויטמן כלפי החטא מצויים בסדר התפילות היהודי ליום-כיפור. המקבילות הן התמוזותו של הפרט בכלל, אבל השימוש ב'רשומות' שבתפילות אלו מלאכותי

לעולם ומלואו... מפני שכדי להיות משהו חייב היה לדעת אותו. עם זה, "ויטמן הוא משורר גדול מאוד, של קץ החיים... של תמורות בנפש כשהיא מאבדת את שלימותה". "ויטמן דוגמת משה אמרי-קני הוא, משה מודרני, מוזר, שרוי בטעות איומה, ואף על פי כן המנהיג הגדול... בלי ספק אמת היא שהאמנות האמריקנית כולה מוסרית במהותה. פו, לונגפלו, אמרסון, מלוויל — הבעייה המוסרית היא שמעסיקה אותם. הם כולם אינם שובעים רוב נחת מן המוסריות הנושנה... אלא שמבחינה שכלית אינם יודעים טובה ממנה. לפיכך שומרים הם בחומרה אמונים שכליים למוסריות כשתאוותם גדולה לקום עליה ולרצחה נפש. מכאן — דו־פרצופים זה, שהוא נקודת־תורפה שהכריעה אותם... ויטמן היה הראשון, שהפר את האמונים השכליים. היה הראשון שניפץ את התפיסה המוסרית הנושנה, שנפש האדם היא 'עליונה' ו'נעלה' על הבשר. אפילו אמרסון עודנו טוען ל'עליונות' המייגעת הזאת של הנפש. אפילו מלוויל לא הצליח להיפטר ממנה. ויטמן היה החוזה ההירואי הראשון שתפש לה לנפש בערפה והורידה אל בין מכיתות החרס".

זה יעדו החיובי של ויטמן מוסיף לורנס ואומר: "מוסריות של חיים ממשיים, ולא של ישועה... זה היה ויטמן. והריתמוס האמיתי של יבשת אמריקה מדבר מתוך גרונו. הוא היליד הלבן הראשון". ברם, "הוא לא הלך בעקבות הסימפאטיה שלו". "ויטמן אמר סימפאטיה. והלואי שדבק בה! כי סימפאטיה פירושה להשתתף בצער, ולא לחמול. לעולם היה מלא חמלה עוזה על העבד הכושי, על הזונה, על נגוע עגבת — חמלה שהיא התמוגות. שקיעת נפשו של וולט ויטמן בנפשותיהם של האחרים... ויטמן בא וראה את העבד ואמר לנפשו: 'הנה עבד כושי זה איש כמוני הוא. ואין בין זה לזה ולא כלום. והוא שותת דם. הו, הו, הלא אני אני הוא השותת דם עמו?...' אילו היתה בו סימפאטיה של אמת, היה אומר: 'העבד הכושי הזה סובל מן העבדות. הוא רוצה להשתחרר. נפשו רוצה לשחררו. הוא פצוע, אך פצעיו הם מחיר החירות. ארוכה דרכה של הנפש מעבדות לחירות. אם אוכל, אהיה לו לעזר: לא אעביר לבשרי את פצעיו ועבדותו. אך אם ירצה בעזרי — אעזור לו להילחם בכוח המ־שעבד אותו ברצותו להיות חפשי — כי ניכר בפניו שהוא צריך לחירות'. "וזה סימפאטיה. הנפש השוֹפֶטת בעצמה. והשומרת על שלימותה. אך כשמקרב איש — אצל פלובר — את המצורע אל גופו העירום;

הוא יותר מן הרשימה הויטמנית הטיפוסית, משום שהוא עשוי ברובו לפי א"ב ותחילתו: "אשמנו. בגדנו. גזלנו. דיברנו דופי. העוינו. והרשענו. זדנו. חמסנו טפלנו שקר..." וכך הוא הולך ונמשך על־פני ארבעה עמודים לערך, בצורות מצורות שונות. הווה אומר, "הוידוי הוא לא־אישי, כל עוד נקי המצ"פון מן החטא הנזכר. הקדוש והחוטא, שניהם רש"אים לפי עיקרי היהדות לאמרו בשווה, כיוון שזו הודאה בחטאי כל עדת ישראל — עווננו ועוון אבו־תינו — ככתוב בויקרא כ"ו, מ': 'והתוודו את עוונכם ואת עוון אבותם במעלם אשר מעלו ב...'" ודאי שהניגודים חשובים יותר מן המקבילות: ברי־שום היהודי חטאים של ממש ("על חטא שחטאנו לפניך"). ולא 'רעות טבעיות'; הסעיפים הערוכים בסדר אלפאביתי מבדילים את החטאים זה מזה לפי קטגוריות מסורת שמקורן בתנ"ך ובתלמוד; וכולם משמשים קריאה לביקורת עצמית, לכניעה ולתפילה: "על כולם, אלוה סליחות, סלח לנו, מחל לנו, כפר לנו". המקבילות והניגודים האלה צוינו כאן לא כדי לטעון לאיזו השפעה יהודית מיוחדת על ויטמן, אף שאין להתעלם מהשפעת התנ"ך, אלא משום שיש מהלכים לדעה שאינה ביקורת לדבר על מסתורין ודתיות 'מזרחית' אצל ויטמן. אין לראות את המורח, על ערכי הספרות והדת שלו, כמשהו חצוב מאבן אחת. ויטמן אינו פנתיאיסטן מזרחי לא בודהי ולא הינדואי ולא שינתואי. פנתיאיסטן אמריקני הוא, דווקא משום שמדגיש הוא את הפרט. והיהדות בהשפעתה הכפולה על הנצרות והאיסלם, יש לה שרשים באירופה ובאסיה כאחת. לא זה המקום ליישב בעיות מסובכות כל כך, אבל דומני שהדוגמאות שהבאתי דיין להראות, כי מה שנראה כעיוורונו הקבוע־ועומד של ויטמן כלפי סבך החיים המוסריים, על כרחו שהוא מגביל את ערכו. וכשיבואו ויאמרו: הרי זו דרישה חסרת־טעם, שהרי היה ויטמן סוף־סוף משורר ולא תיאולוג. אלא שאפילו ניאור־פרימיטיביסט כד. ה. לורנס מרכז את דברי הביקורת המעמיקים שלו על ויטמן סביב ההאשמה שלנו (אם כי לפי דרכו המיוחדת לו), שויטמן היה חסר סוג הכרחי ביותר של אהדה לסבל וכן היה חסר חוש של הבחנה בערכי מוסר. וכשהוא מביא דברי ויטמן: "וכל מי שפוסע אמה אחת בלי סימפאטיה, פוסע להלווייתו שלו בתכריכיו שלו", והוא מוסיף ואומר: "הסירו, אפוא, כובעכם מעל ראשכם. תהלוכת הל־ווייתו בת האיש האחד עוברת בסך". אבל מעולם ויטמן לא מימש את טענתו ש"הוא עצמו היה

המכתב הזה, שיקרא בו אם ירצה. מסור למנוויל וינטרשטיין השוכב על-ידו במחלקה ג' את רגשי אהבתי, ואני מקווה שפצעו מגליד כראוי. לו, הייתי רוצה שתלך למחלקה ב' ותמסור לבחור אחד מחיל הפרשים — שמו הפרטי אדווין והוא פצוע בזרוע הימנית — את רגשי אהבתי, וכנגדו יש בחור אחד בשם צ'רלי, פצוע בידו השמאלית, וכן ליינגס ולב-חור אחד שאהבתי, השוכב עתה ליד הדלת מעל ליי-נינגס — לכולם מסור את רגשי אהבתי..."

(וכן הלאה על עמוד שלם!) — — —

לואי, הייתי רוצה שתמסור את רגשי אהבתי לבחור אחד בשם ברנס במחלקה א' ולכל החברייה במחלקה א' — ובאמת בכל מחלקה ומחלקה, מא' עד י"א ועד בכלל, ועל-פני בית-החולים כולו, כי מסתבר שלא אוכל לפרט ולא אהיה טרחן — מסור רגשי אהבתי הכנים לכל אחד ולכולם כאחד, שכן כל חיל-חולה או פצוע יקר לי כבן וכאח; ויתירה מזו, כל איש, הלושב את מדי הברית ושומר להם אמונים, ידיד יקר הוא לי ואעשה בשבילו כמיטב יכולתי, ולו גם מצער היא..."

קשה להאמין שבאמת ובתמים 'אהב' ויטמן — לפי משמעותה הפשוטה של תיבה זו — את 'כל החב-רייה' בשוה וב'כנות'; מכל מקום, זוכר הוא אותם לפי סימנים חיצוניים בעיקר ('בדרכו לוויסקונסין', 'פצוע בברכו הימנית'), אותה תכונה עצמה שהבחננו בה בשירתו. "מסתבר שלא אוכל לפרט ולא אהיה טרחן".

מכל מקום, מידת הצדק מחייבת, שהביקורת הזאת על סגנונו של ויטמן, שכולו אהבה לידידיו הגברים (אם מותר לראותו כנושא נאה לביקורת: הרי נגענו כאן ביסודות נפש דקים עד מאוד של יחסי אדם ואופיו, שגמר גור-דינם נתון בידי אלוהים, ולא בידי אדם), תרוכך לפחות על-ידי שני שיקולים: ראשית, התנאים המיוחדים של מלחמה, בהם נתגלה הסגנון הזה במלואו; ולפיכך מה שהיה נראה מגוחך במקצת בימי שלום ושלוה, עכשיו צביונו אצילות, כשחיי האומה נתונים בסכנה. שנית, העובדה שדרך זו של עידוד הבחורים בבתי-החולים סוגלה על-ידי ויטמן פחות או יותר ביודעים — כלומר, רשאים אהננו להר-הר בעניין המגיעים התת-מודעים הכרוכים בכך — כנרמו בקטע הבא מתוך מכתב לאמו, ואשינגטון, 8 בספטמבר, 1863:

"בחיי, אמא, יש כאן ערב רב של מחנות... כשאני

כשבובו דה מונפרנס לוקח את הנערה משום שהיא חולה בעגבת; כשויטמן חובק זונה מרשעת: — זו אינה סימפאטיה. הזונה המרשעת אינה רוצה באהבה, ואם אתה רוחש לה סימפאטיה, לא תבקש לחבקנה באהבה... האשה המרשעת, הרוצה להדביק כל גבר בעגבת, שונאת אותך על שאינך נגוע בעגבת. אם באמת יש בכך סימפאטיה, חזקה שתחוש בשנאה שבה וגם אתה תשנא, תשנא אותה. יש בה שנאה, ואתה תיטול חלק בשנאתה" (השווה לכעסו והתמרמרותו של דאנטה על פיליפו ארג'נטי 'הזועם' בשיר ח'). אכן, דברים כהווייתם. ומחברם הוא רב-אמן בשדה הספ-רות היפה, המחונן בכשרון יוצא מגדר הרגיל 'לקחת חלק ברגשותיהם' של גיבוריו, והוא אוהב גדול ושו-נא גדול. כשרון זה לא נפל בחלקו של ויטמן. אילו נתברך בו, אולי היה כותב שירה טובה יותר, או לפחות, אחרת לגמרי.

היעדר חוש ההבחנה באהבה — "קפיצך נשבר, כתב לורנס, וולט ויטמן. הקפיץ אשר לפרט-שבך שלך עצמך" (התלוי, כמו שאמרתי בין הנאצל והמגוחך) מתגלה בשלימותו באיגרת שכתב "ללואיס קרק בראון והידידים בבית-החולים, ואשינגטון":

"ברוקלין, 8 בנובמבר, 1863.

בני וידידי היקר וכל ידידי היקרים בבית-החולים —

הריני יושב בשעות לפני הצהריים של יום ראשון נאה זה ומנסה לכתוב לכם כולכם איגרת טובה ורכס-תנית לשעשע אתכם, מאחר שאין בידי לבקר אצלכם בשעה זו, כפי שנהגתי פעם... לו, והלוואי והיית עכשיו כאן עמי, והלוואי וידידי היקר אליה פוקס ממחלקה ז' היה נמצא עמי כאן — אבל אפשר שהוא נמצא בדרכו לוויסקונסין... לו, שמחתי מאוד לקבל את מכתבך מן החמישה בחודש — הייתי רוצה שתמ-סור לאוסקר קנינגהם ממחלקתך את רגשי אהבתי, ותאמר לו שיחזיק מעמד כל זמן שהוא כלוא שם מחמת פצעו. לואי, מסור רגשי אהבתי לצ'רלי קייט ולכל החברייה ממחלקה י"א ואף לבנטון, אם עודנו שם; — הייתי רוצה שתלך למחלקה ג' ותבקר שם אצל ג'יימס או. סטילוול, וגם אצל תומס קרסון מאו-תה המחלקה, וצ'מברס, ששוכב על ידו, ותמסור להם את רגשי אהבתי. תן לקרסון את המכתב הזה, שיק-רא בו אם ירצה. אמור לג'יימס סטילוול שכתבתי מכאן אל משפחתו בקומק, לונג איילנד, וייתכן שאלך לשם בשבוע הבא ברכבת לונג-איילנד; ותן לו את

נתקל בגברים או נערים כהי־עור בבתי־החולים, אני רואה אותם בעין יפה, נותן להם דבר־מה במתנה וכיו"ב. — נדמה לי שכבר סיפרתי לך שכך אני נוהג גם במורדים הפצועים — אבל הואיל ויש גבול למא־מץ גופני וכוח סבל ואהדה וכד', הריני נוהג — לאחר שריחפתי, כביכול, על המחלקות כולן וניסיתי להגיד, לפחות, מלה טובה לכל אחד ואחד — להגביל את תשומת־לבי לאותם מתי־מעט, אשר בהם נושאת ההשקעה פרי והרוצים בה ביותר".

אכן, סידרת המכתבים ב' 'The Wound Dresser' ('חובש הפצועים') — המרמזת, כדברי ד"ר באק בהקדמתו, ל'תכונות וקוויו־אופי שונים מאלה הספרותיים, וכמה מהם רבי ערך וחשיבות לא פחות מאלה, וניתן למסרם, פחות או יותר, בדפוס' — כאן המקום להזכיר, ברם, אי־אפשר להפריד בין ויטמן זה של מלחמת האזרחים ובין אותו אדם שאהב את המוניה עלומי־השם של מאנהטן; ודומה, שקשה להתעלם אפילו כאן, במלאתעות המוות, מנימה של אונס־עצמי מכוון, של 'העמדת־פנים'. נניח את השאלה העדינה הזאת לשיקול דעתו של הקורא. נסתפק בהערה, ש'רוחב־הלב' המצוי באדם זה בשפע של אוצרות קורח, מקביל בדיוק לתכונות מסוימות בסגנון שי־רתו, תכונות שאחדים מקוראיו מבקשים לקרוא תגר עליהן.

ומה נשאר לנו? לא תחושה עמוקה לסבלו של הזולת. נשאר לנו סיפור־מעשה תפל, מלודרמה ופאתוס, התעלמות פשטנית מן החטא — הכזאת תמצית מהותו של ויטמן? ודאי נשאר משורר לירי גדול: אמן הל־שון והסגנון, בתחומו המיוחד לו; אחד שביטא, בהתלהבות ובשטף, את מלוא ההיקף אשר לנפשו לעצמה. היגון האחד, ה'רע' האחד שויטמן הבינם לאשור־רם, היה יגונו הוא; אבל בתוך התחומים האלה אמן אמיתי היה. כדברי לורנס: "ב'קנה בושם' הוא משנה את סגנונו. לא עוד צעקות וחבטות ועליצות. הוא מתחיל להסס, מסויג הוא, מהרהר". כשהוא מבטא את מעמקי עצמו, כשהוא מדבר על בדידות ואכזבה, אהבה ושכול, שינה ומוות, אז באמת דומה אפילו התפעלות לעזות־פנים". מן הבחינה הלירית הטהורה הזאת יש להבין את הציטאטה בה פתחנו דברינו: "אני מבין ללבבות גדולים אשר לגיבורים". הנקודה כאן הוא על 'אני מבין', ולא על 'גיבורים', שנחנו במשהו מ'לבבו הגדול' של ויטמן עצמו. הוא לא הבין לגיבורים כדרך שכותב־סיפורים או כותב־מח־

זות מבין להם — הומרוס לא היה ולא שקספיר — אבל המחשבה על אודותיהם עוררה בו רגש התעלות, ואותו ידע להביע. כשרון זה היה מטבעו מוגבל במידה יחסית, נוטה בירידתו לרגשות ובעלייתו למיסתור־רין, ואפשר שמיסטיקנים כמותו בלבד יכולים לקחת חלקם בה; אבל משהו משיעור קומתו מתגלה בדבר זה, שאיננו רואים כמגווח את החפץ לדון בכשרונותיו במשותף עם אלה של הומרוס, דאנטה ושקספיר. ומ־תוך צמצום זה נוכל בהחלט להודות בגדלותן של השורות, שבניתוחן פתחנו: "כל זה אני בולע, וטוב לי טעמו, ערב הוא לחכי, שלי הוא נעשה, / אני האיש, אני שסבלתי, אני שהייתי שם". אחת היא אם חומל כאן ויטמן על עמו או אם משתתף הוא בכאבו — ואני נוטה יותר לפירושו של לורנס, כלומר לאפשרות הראשונה — מכל מקום אין עוררין על עצמת הרגשתו האישית. הנקודה עדיין על האני של ויטמן ("כל זה אני בולע, וטוב לי טעמו, ערב הוא לחכי, שלי הוא נעשה..."), אלא שהאני הזה רב־היקף הוא, ויש בו סערת־רוח עזה וכן — בתוך הסייגים שהעמדנו — כנות גדולה.

ועוד הגדרה אחת, והפעם בשבחו של ויטמן: רגשותיו שרחש למולדתו — ובאמצעותה לכל העולם לכול המין האנושי — היו חלק אמיתי של האני הלירי האישי שלו; לכל הפחות גורם הוא לנו שנאמין בכך. בשבילו 'אמריקה' — אולי האידיאה עליה יותר ממציאיתה, אף על פי שהצליח להביע אותה במלים הרבה מן המציאות — היתה כעין אהבה אפלטונית, אשר עמה תינה אהבים כל ימי חייו. הוא הרגיש והבין ותיאר את סבל אומתו ביתר הצלחה מאשר את סבלו של הזולת הפרט. לפיכך אחדים משיריו המעורלים הם אלה שצער האומה היה בהם לצער הפרטי האמיתי — כגון 'עת הלילך באחרונה תוך החצר פרח'; ומכאן החשיבות הנצחית של יצירתו בפרוזה Democratic Vistas. ושוב — כמה עברי הוא ברו־חו! הרגשות שרוחש ויטמן לאמריקה אינם רחוקים מן הרגשות שרוחש ירמיהו לירושלים ב'איכה': "אִי־כה ירבה בך העיר רבתי עם, היתה כאלמנה".

אם באמת הגיע ויטמן למעמקים טראגיים, הרי זה בתחומים פריים לחלוטין, או ציבוריים לחלוטין — כמעט בלא שליבות־ביניים. כדברי הרברט ו. שניידר: "האספקט של 'ההתבוננות והפליאה' אצל ויטמן הסתמן ביתר שאת בשנים שלאחר 'נצחון' ברית־הארצות, משנוכה יותר ויותר לדעת, כי 'הויסטות הדימוקראטיות' שלו היו תלושות ודמיוניות לנוכח

בבהירות — כדרכו של דאנטה — בחינת מסע בדרך של מסורת סלולה. גן־העדן, טור הטוהר והתופת האר־ציים' שלו אינם פוסקים מלשמש משקל־שכנגד זה לזה, במרקמים מורכבים בעלי ערך לא־קבוע; ואם באמת מצטרפת איזו תמונה כוללת בשירתו, הריהי תמונה של התפשטות וצמיחה מתמדת, כטבעות העץ. במשמע זה היה ויטמן דברה המובהק של אמריקה האנארכית, הפושטת שבמחצית המאה התשע־עשרה. ברם, תנאים חדשים יוצרים ערכים חדשים; כדב־רי מיס טאגארד על אמילי דיקינסון: "אמילי מבטאת בשביל אמריקה דרך בחירה, שעדיין לא נגלתה לה לזו ועדיין לא נתאחזה בה. היא מצוירת את החיים כסולם של ערכים, בחירה ודחייה, צורה ומרקם — לא כסתם כמות, סתם חומר, סתם קלחת בלא צורה". ואף על פי כן יכולה אמריקה לעלוך שמצאה לה את פייטנה האמיתי, שישיר "שיר לארצות הברית האלה" בימים הפראיים והרומאנטיים של נעוריה השאננים. ואותו יהודי־נוצרי עמוס תודעת החטא, עם קני־המידה שלו שמקורם בתנ"ך ובטראגדיה היוונית ובהומרוס ודאנטה ושקספיר, — לו עשוי הפנתאיזם היינקי הויטמני להזכיר, כי בשביל מזגים אחרים ועל יבשות אחרות יש מקום וערך גם לערכי דת ושירה אחרים. תרגם: שמעון זנדבנק.

המגמות וקני־המידה השליטים בחיים האמריקניים. פילוסופיית החיים שלו היתה גם פילוסופיה של מוות ותחיה — דימוקראטיה טראגית. עומק גישתו הטר־גית, פרישתו המוחלטת מן המדיניות הדימוקראטית, באו לידי גילוי ברור בעובדה, שעלייתה של הדימו־קראטיה העממית * לא עוררה אותו אף כמלוא הנימה". אכן, כאן היה יותר מפאתוס; כאן היתה הבחנה בין טוב ורע, שיפוט, בחירה ואשמה. "ממש כשם ששירי האהבה שלו צמחו מתוך הסכסוך בין חלומותיו להי־שגיו הממשיים, כך נולדה הליריקה הפוליטית שלו מן התהום שבין אמריקה שלפניו לאמריקה שרצה בה. ואשר לחוש העוול של ויטמן בכללותו — מהו? השלווה שבו, צידוק הדין וקבלת־הדין בסופו של דבר, לא היו עניין של קורת־רוח, אלא תולדה של הרבה מתיחות ומאמצים. הוא היטיב ביותר לכתוב על מה שהיטיב ביותר לדעת: על שמחותיו ויגונו שבתוכו פנימה, ועל השמחות והיגונות של אומתו. שראה אותה כמותו. מכל מקום, אם שולטת באחרית יצירתו נימה קומית (במשמעות הנעלה ביותר של המלה) של עין יפה ואמונה, הרמוניה והשלמה, הרי לא נתפסה * תנועה המפלגה הפופוליסטית' שהתחילה בשנות השבעים והשמונים ונתארגנה כמפלגה לאומית בשנת 1892, שנת פט־רתו של ויטמן.

אנתולוגיה אחת

מאת בנימין ארנון

סידרת עם עם וספוריו: '...את אשר בחרתי' — קובץ ספורים של ארבעים ותשעה סופרים עבריים, איש איש וספורו הקרוב ביותר ללבו, בחרו וגם הנמיקו. הקדים דברי פתיחה וערך: יוחנן טברסקי. הוצאת 'הדר', תל־אביב. 406 עמודים

בעיקר, שכל נער לא חכים ולא טיפש עוסק בה בימינו, לפי הזמנה של מו"ל אחד מן המו"לים הרבים. כל המושג 'אנתולוגיה' (לקט פרחים — ביוונית) נשתבש כל־כך, תוך שיגרה ודשדוש, שאפילו זו שנשלנו לדוגמה, שהטיפול בה היה, לכאורה, בידי סופר נודע, פורה ובן־תרבות — לא עמדו לה המעלות שלו וסגור־לותיו, ולא הצילו אותה מכשלונה.

"סדרת 'עם עם וספוריו' — מסבירה לנו הוצאת

את האנתולוגיה '...את אשר בחרתי' (כך, עם שלש נקודות בראש) בחרתי כנושא לביקורת, לא משום שהיא טובה או רעה מכל האנתולוגיות האחרות, אלא כעין משפט לדוגמה היא לי. הביאו לעולמנו בשנים האחרונות מבול של אנתולוגיות, שכוונתן כנראה, לבוא במקום ספרות סדורה. האנתולוגיה היא אחת לכריסטומתיה ולמה שמכונה בשם 'דייג'סט'. עשייתה (בצורה זו שהיא נעשית אצלנו) היא 'חכמת המספריים'

שאלה ראשונה: מה זו 'ספרות בת זמננו'? כלום היא מתחילה רק מאמש בחצות, עם הזות שעון החורף או הקיץ? כלום אפשר לצמצם את ספרות בת-הזמן לפי הלוח של חברה קדישא, כלומר: מי שהיה חי ונושם עד אתמול ויוצר ופעיל ומשפיע ומורה ומדריך, והיה מראשי המדברים בספרות, ואתמול אירע עה לו תאונת-דרכים בתקלת מכונות והשיב את רוחו, לאסונו ולאסוננו, קודם זמנו — מיד הוציא את עצמו מכלל ספרות בת-זמננו? ומאידך גיסא — פלור-ני, שבמקרה האריך ימים וגם מתאונה קטלנית שמר נפשו, אף כי בספרות שבק חיים כבר לפני שנים רבות, או שהיה כל ימיו בבחינת גברא קטילא מבחינה ספרותית — הוא הוא המדגים את ספרות 'בת הזמן'? ומה למשל, דינו של סופר, שאץ לו הדרך תוך כדי סידור האנתולוגיה לדפוס או שהשייתה בבית הכריכה? בקיצור, אין לך כמדומה דבר בטל ומופרך, חסר טעם והגיון, מהגדרת ספרות בת-הזמן בכל מעמד וייצוג שהם לפי היומן של חברה קדישא.

זוהי טעות ראשונה, ולא העיקרית, של האנתולוגיה שלפנינו, שלא נכנסו לתוכה ממבחר היצירה הפרו-זאית העברית של דורנו שלאחר מגדלי, אלה שרק תמול-שלשום (ותמול-שלשום זה הוא לפחות 20-25 השנים האחרונות) עמדו על בימותינו, כחבריהם ובני-גילם המתהלכים בתוכנו — לאורך ימים! — ומייצגים בעצם קיומם הגופני את ספרות הזמן, וכך נעדרים מאנתולוגיה זו כמה מאבות הפרוזה העברית החדשה — מספרים ומשוררים מספרים ומספרים-משוררים (ייתכן, שיש מקום לתחום בין סוגים אלה, ליתר בהיר-רות לימודית, אך אני נוקט את שיטת הערבוביה המקובלת) — בעלי סגנון וריתמוס ותוכן ועצמיות משלהם, שטבעו את חותמם בספרות בת-זמננו ודאי לא פחות ממחצית המספרים שדבריהם כונסו בילקוט זה, ואשר כמה מהם נטולים עדיין כל קורטוב עצמיות או שדמותם הספרותית מעורפלת לפי שעה.

לא רק ח. נ. ביאליק (כמה פרקי פרוזה מופתית יש בספרות בת-זמננו כ'אריה בעל גוף', 'מאחורי הגדר', 'ספיח' או 'החצוצרה נתבישה'?). ש. טשר-ניחובסקי (גם בנובילות הקצרות שלו יש הרבה חן ועצמיות ופרוזה-של-משורר), וש. בן-ציון בן-גילם של הקודמים ומאבות הסיפור העברי החדש, אלא חסרים גם משה סמילנסקי, א. קבק, יעקב רבינוביץ, יעקב שטיינברג, א. ברש ועוד ועוד סופרים ארצי-ישראליים מובהקים, שעלו לארץ בגיל הפריחה ונת-אקלמו בה ונתחדשו בה, ועיקר יצירתם בארץ, והם

'הדר' בראש הספר — מטרתה להגיש לקורא העברי פרקים נבחרים מספרות כל אומה ואומה, פרי יצירתם של גדולי סופריהן, בקובץ זה בחרו מ"ט סופרים עברים איש איש ספרו הקרוב ביותר ללב, בחרו וגם הנמיקו. זוהי ההסברה הפשטנית, המסחרית, של ההוצאה: עם עם וסיפוריו; פרקים נבחרים מספרות כל אומה ואומה, מיצירות גדולי סופריהן, והגזירה-שווה מובנת מאליה: מה שם — ייצוג של אומות וגדולים, אף כאן — ייצוג לאומי שנבחר על-ידי גדולי הסופרים עצמם, כל נחתום מעיד על עיסתו, הסברה שונה מזו, וקצת פרוידיסטית, נותן לנו העורף בהקדמתו: "אנתולוגיה זו דומה לאנתולוגיה האמריקאית הידועה THIS IS MY BEST ושונה ממנה, שתייהן מיוסדות על עיקרון הבחירה העצמית, אולם המבוקש כאן הוא לא 'הטוב ביותר' אלא האופייני ביותר לסופר. פסיכולוגית-המעמקים מלמדתנו שאין מעשים שבמקרה ונעדרים סיבה, אפילו טעות היא סימן מן האומר 'דרשני', בחירה זו ודאי שאינה תולדת דחיפה מקרית, גם אם היא נראית לבוחר עצמו אקראית ביותר. — נוסף על עיקרון הבחירה העצמית, היו לנו (כלומר: לעורך) עוד שני קווים-יסוד בעריכת ספר זה: (א) איחוד כוחותינו, כל ספרות בריאה יש בה זרמים, יש בהדלי השקפות, יש התנצחות רעיונות. — — — אולם כשם שהכנסת (!) מטרתה לשמש במה לבחירי העם (!) מכל החוגים והסוגים, כך דרושה לנו אכסניה של יצירה, במה ספרותית מרכזית לכל אשר חננו ה' (וזוהי, כנראה, האנתולוגיה שלפנינו).

(ב) הארץ והעם. בלהט חיינו יש שדעתנו מוסחת מה'הינטער-לאנד' שלנו, מרוב עמנו אשר בתפוצות; מה יודעים אנו כאן, ובפרט הדור הצעיר, על ספרות בארצות הברית, על הספרות היהודית-אנגלית, או על הספרות העברית מעבר לים. בספר זה משתתפים שלשה מחשובי הפרוזה העברית מעבר לים. אנתולוגיה זו, שהעורך סמך בה על טעמים של הסופרים עצמם והוא נטל על עצמו תפקיד של משי-קיף-מן-הצד, אינה, כנראה, אוסף של מבחר היצירה העברית בפרוזה מבחינת הטיב והאופי בלבד, אלא כמה וכמה תפקידים לאומיים-חברתיים-ייצוגיים ואפילו בינלאומיים לה: (1) לייצג את ספרות האומה; (2) לייצג את גדולי הסופרים של האומה; (3) לייצג את ספרות בת-זמננו, ספרות הדור על זרמיה וחוגיה וסוגיה; (4) לאחד את כוחותינו, ולכונן כעין כנסת של ספרות קואליציונית; (5) לייצג גם את ספרות התפוצות (וה'תפוצות' בימינו הן ארצות-הברית).

גם מייצגים את הספרות ה'טריטוריאלי' שלנו. מה היא ספרות-ההמשך הישראלית בת-זמננו בלי יצירתם של אלה?

וגדולה יותר הטעות השנית, שאפילו כמה מסופרי הפרוזה העבריים-הישראלים בני זמננו, החיים ב"ה עמנו (אני מדגיש 'סופרי הפרוזה', ולא דווקא כותבי סיפורים בלבד, לפי שיטת עורך האנתולוגיה שלפנינו, שכלל בילקוטו גם שירים-בפרוזה, גם מימוזאים, גם קטעי רומאנים, גם יומנים ספרותיים, גם כמעט-ריפורטאז'ות וכיוצא באלו), ובהם מן החשובים ביותר, אבות ובנים ונכדים ונינים (גם נכדים ונינים — הכל לפי השיטה הנ"ל). רצוני לומר, אין כאן קורטוב של עקביות בעצם הלקט, וכן בקיפוח נפטרים, ובהפליית חיים. הסיבות — אם מקריות הן ואם לא, אובייקטיביות או סובייקטיביות — אינו עניין לא לקורא ולא למבקר. ייתכן, שהאנתולוגיה של ספרות עברית בת-זמננו של מר טברסקי לא היתה חסרה כלום, לא משקל ולא גוון, בלי מניין או תריסר מתוך אלה שהוכ"נסו, מהם כאלה שעיקר כתיבתם היא בלשון אחרת, לא עברית, ובעברית הם קצת 'גרים', וגם לא ברור כלל מה חלקם-הם בלשון הסיפורים ומה חלקם של עורכים ומסגננים, וממילא זכותם לייצג ספרותנו היא מופקפת; מהם אושפיזין עוברי-אורה בספרות העברית, ומהם מחברים פחותי-ערך בכלל, או מתחילים שדמותם וסגנונם ועצמיותם לא נתגבשו עדיין, ואפי' לו שדמותיהם אינם ידועים כמעט (אודה ולא אבוש: אני שומע, למשל, בפעם הראשונה את שם המספר ד. רקנטי שזכה להיכנס לטרקלינה של אנתולוגיה זו). אני מפרט להלן רשימה של כותבי פרוזה מכל הגילים ומכל הסוגים מכל הבא בעט, בלי סדר כרונו-לוגי מדוקדק: ג. שופמן, ר' בנימין (זבורוב, זבורוב, פרקי זבורוב!), א. שטיינמן, ח. הזו, ש. הלמן, א. ליסיצקי (אלה תולדות אדם), א. ל. יעקובוביץ-עקביא, צ. נ. ויינברג, ד. א. פרידמן (סיפורי מלחמה), ד. סדן (במחוז הילדות, ועוד), מנשה לוי, לאה גולדברג, ש. קדרי, יוסף עזיאל: סיפורי כפר וקיבוץ, מ. ז. ולפובסקי, א. שמאלי (אנשי בראשית), צ. ארד (ביתו של אדם), ד. מליץ, א. פישקו (סיפורי בעלי חיים), מיכאל לוי, א. אבן-זהב, ל. חזן ופ. בר-אדון, ואין ברשימה זו אפילו סופר אחד שנופל בערכו הספרותי מרובם של אלה שנכנסו לאנתולוגיה. וחסרים כאן מן המשמרת הצעירה — א. שאנן, ד. שחם, מ. האלטר, מילא אהל, מלכה שפירא, ח. בר-טוב, ש. נצח, מ. תל-מי, ד. בן-אמוץ ועוד. קבוצה של סופרי פרוזה שונים

בגילם ובערכם, אך אינם נופלים בשום פנים ממר-ביתם של אלה שנכנסו לאנתולוגיה.

משמע, לא על יקרא דשכבי בלבד פסחה האנתור-לוגיה שלפנינו, מתוך פירוש מוטעה של 'ספרות בת זמננו', מאחר שהללו לא היו מסוגלים עוד 'לבחור' בעצמם את היצירות, אלא גם על הרבה מאלה שיכו-לת הבחירה לא ניטלה מהם, לשמחתנו, מטעמים 'גופניים'.

והטעות השלישית: הבחירה עצמה. לכאורה, רשאי העורך להתחמק כאן מאחריות, שהרי לא היה כאן עורך אחד אלא 49 עורכים, עורך לכל יחידה סיפורית. אך גם המבלה"ד אינו פטור מן האחריות למעשה בחירה שלא עלתה יפה.

העריכה מה היא — חכמה, מלאכה, או כשרון טב-עי? יש כתב-עת או קובץ בהשתתפות 'טובי הסופ-רים' (הכינוי המקובל והנפוץ בלשון הפרוספקטים), ואף על פי כן הסך-הכל הוא דל ועלוב וראוי לרחמים. כנגד זה יש כתב-עת או קובץ עשוי 'בעשר אצבעות', עם מתחילים ופסיבדונימים וסופרים לא-ידועי-שם, והבניין הוא בניין ארדיכלי למופת. לאמור: לא הש-מות המצלצלים בלבד, ולא ריבוי השמות בלבד, ולא הקישוט החיצוני, קובעים את הצלחתו של קובץ או של כתב-עת, אלא גם קצת השראה, ודאי כל בחירה סובייקטיבית עניין היא של מצב-רוח, של רגש פרטי, שאין לו לרוב כל שייכות לרגש הכללי, וגם של תהפוך-כות, של מקריות. ואין זה לגנותם של המחברים החשובים, אם טעו בבחירה, שכן לא בכל שעה שווה טעמו של המחבר האובייקטיבי.

והרי דוגמאות: קשה להסכים, כי 'האבות והבנים', הסיפור הקטן בן שלושת העמודים של ש"י עגנון, שבו פותחת האנתולוגיה, המובחר והאופייני ביותר הוא ליצירת עגנון (אגב: עגנון הוא האחד, שלא ראה כלל לנמק את בחירת הסיפור). שיש בה סיפורים דוגמת 'והיה העקוב למישור', 'שבועת אמונים', 'תר-צה', ועוד, האופייניים למחברם יותר מסיפור זה. כן קשה להסכים שדווקא 'פרא אדם', מסיפורי-הנעורים של י. ד. ברקוביץ, נובילה נחמדה לעצמה, שנכתבה בעוד המחבר בראשית צעדיו — המובחר או האופייני הוא למספר זה. שהרי בינתיים בגר הסופר, והיה לאחד מאמני הנובילה והמימוזאים החשובים של הספרות העברית, היה מאבות הסגנון החדש. למ-חבר יש — כדבריו, בהקדמה לסיפורו — רגש פרטי לנובילה זו, שבה "בא לידי בטוי לירי יגון-הנעורים, שלו ושל חבריו הדומים לו, בחיי העוני של העיירה

הציבור, ודומה שדווקא 'הפורשים' במקרה או שלא במקרה זכו הפעם מן הפרישה.

ומשהו על ה'עדכאניות' באנתולוגיה זו. יש לערער פעם בקול רם על מידה מופרזת זו המצויה אצלנו, ממש כבספר טלפונים, בכל תחומי הספרות השימוש שית-הלימודית: באנציקלופדיות, בלכסיקונים, בתולדות הספרות, בספרי לימוד, באנתולוגיות וכו', באין כל חוש מידה וחוש המרחק לעושי המלאכה. הספרות יש לה בדרך התפתחותה הטבעית דורות ושליבות וגבולות ושיאים וגילים ומידות דרך-ארץ וריחוק-של-כבוד. ספרויות העמים הגדולים — האנגלית, האמריקנית, הצרפתית, הגרמנית או הרוסית וכו' — יש להן — כפי שמסתבר מתוך הדינים והשבונות של ועידות סופרים ולאמנאחים — אלפי מחברים שדבריהם רואים אור בספרים ובכתבי עתים של זמנם, ורובם אינם רעים כל-עיקר, בפרט לפי אמת-המידה המקובלת אצלנו. אך כלום כולם, עד אחד, לרבות המתחיל שפירסם אתמול את צרור שיריו או את סיפוריו הראשונים, נדחק מיד לבמת-ייצוג — לאנתולוגיה, להיסטוריה, לאנציקלופדיה, וכו'? ואילו אצלנו טחנות-הנצח עובדות מהר-מהר. פלוני המשורר ופלוני בית המספרת — זה-עכשיו נתפרסמו ביכורי פרי עטם, עדיין הם יושבים על ספסל הלימודים, עדיין הפרוץ ביצירתם מרובה על העומד, עדיין כליהביטוי שלהם לקוחים בהשאלה מפה ומפה, ודמותם העצמית לא נקבעה עדיין. אפשר, והלוואי, שבמרוצת הזמן יתגבש משהו, יצטלל משהו, שבעוד כמה שנים יהיו לנו סופרים משובחים. אבל במה זכו אלה לשמש כבר דוגמה ומופת לאחרים, להיות כבר מייצגי הספרות? — לפעמים סומק מכסה את פנינו. כשאנו רואים באנתולוגיה של שירה או פרוזה את הרבי, האב, הדוגמה, ובצדו, ממש בצדו — כל הצאצאים והצפיעות, עדת המחקים והאפיגונים. אצלנו משמש לפעמים הרבי המרצה והמדריך לספרות, כעין פרשן לתלמידיו, פרחי כהונה, השומעים עדיין תורה מפיו, ולא להפך. עולם הפוך ומבלבל. והיכן הגבול? והיכן חושי-המידה?

לא טוב עשה העורך-המבלה"ד שיצא בעקבות אנתולוגיה אמריקאית מסוימת. מה שטוב לאמריקאים, שיש להם ספרות רחבה ומגוונת ואוניברסיטאות טרבות וספריות מעולות ומאות אנתולוגיות ומעשי-תחביב ושגעונות ותהפוכות ודמיונות ואמצאות-של-כבוד — לא תמיד ראוי לשמש לנו דוגמה. הן עד היום אין לנו אף מקראה הגונה אחת, מבחר מעולה של ספ-

היהודית" — אך אין לרגש אישי זה ולמבחר הספרות העברית בת זמננו ולא כלום, שמטרתה להדגים הישגים ורום אמנותיים אובייקטיביים.

ומי יבוא ויאמר לנו, כי 'נשמה וקיבה', שתי רשימות מקבילות ליריות, שנכתבו על-ידי ז. שניאור בהיותו כמעט נער, הן הישגו החשוב או האופייני ביותר לכוחו הפרוזאי הפלאסטי, החריף ורבי-הדשן, של מחבר 'פנדרה' ו'אנשי שקלוב' ו'הקיסר והרבי' וכו' וכו'? אף כאן היתה כנראה איזו מקריות בבחירה, ואילו לקורא אין מייצוג-נעורים זה כל מושג על שני-אור אמנ-הפרוזה המבוגר ורחב-הנשימה.

ומשונה מאוד, שה'צדיק הכפרי', מעשה נאה ותמים במקצת, אף הוא יצירת-נעורים של שלום אש, נוסח מסוגנן של מעשה-חסידי ידוע, הוא האופייני למספר-האיתנים רחב-היריעה ורבי-העלילה, הזכות האחת שעמדה לסיפור זה להיכנס לאנתולוגיה זו היא, כנראה, מפני 'שנכתב בשעתו' על-ידי מחברו עברית. נימוק שאינו מספיק וגם מקרי. הרבה מסופרי אידיש בימינו ראשית צעדיהם בעברית, ואם כן אפשר היה להרחיב את תחומי האנתולוגיה גם על אחרים (או ליתן 'אנתולוגיה' מיוחדת של נסיונות-בוסר עבריים של סופרי-אידיש מפורסמים. אין גבול לאפשרויות אלו).

והסיפור 'מצולה', של דבורה בארון, שהוא לדברי המחברת בהנמקתה "דברי אמת, ואינם אלא קטע ביוגרפי" — נקרא באותו עניין שנקראים סיפוריה האחרים של מחברת מופלאה זאת, אך אין הם מצדיקים הכללתו של סיפור זה דווקא ולא אחר (כגון 'כרת', 'רשע' ועוד), שהם הישגים גבוהים הרבה יותר מבחינה אמנותית, דראמות אנושיות גדולות במסגרת נובילות קטנות. דווקא סיפור זה אינו הייצוג האופייני ביותר לדבורה בארון. ודברים אלה ניתנים להיאמר כמעט על כל אמני-הסיפור-והנובילה, המגובשים, הצלולים, בעלי הוותק, שכבר נקבעה ונצטללה דמותם הספרותית, וכבר הגיעו לרום יצירתם שאין לאחריהם נאים מהם. לאלה אין שום צורך בהמלצת המחברים עצמם על יצירותיהם, הואיל והיצירות עצמן ממליצות על עצמן, וכל קורא ותיק היה מיטיב לבחור מן המחבר עצמו. ומכל שכן אין לייצג את רבי-האמנים בביכורי-הנעורים שלהם. ויש להצטער מאוד, שהעורך-המבלה"ד ואף המחברים עצמם לא התייחסו בכובד-ראש למעשה הליקוט, שהיסוד החובבני-האישי עיקר בה (ואף זה בלא עקביות). הרושם הוא, שרוב המשתתפים נתנו מה שנתנו כדי שלא לפרוש מן

ועל נימוקי הבחירה. לא זו בלבד שהבחירה לא היתה בחירה, אלא גם הנימוק אינו נימוק. באותו טעם ממש יכול היה כל אחד לנמק גם אילו היה נותן משהו אחר. עגנון, כאמור, לא נימק כלל, וד. שמעוני מודה בדברי נימוק שלו לשלושת הקטעים מתוך 'בחשאי' ואומר: "הסיבה האמתית ברורה לי, זאת היא סיבה חיצונית, טכנית, כיון שהייתי מוגבל במקום (!). בחרתי מפני כך שלש רשימות קטנות מספרי 'בחשאי' ואו-לם מדוע בחרתי דוקא באלה, ולא באחרות קטנות כמוהן? על זאת אוכל להשיב, כי רשימות אלו קרובות ללבי, אף שאיני בטוח שלא יכולתי לבחור גם אחרות במקומן..." (גם שלש הנקודות הרמזניות הן של ד. שמעוני).

אגב: יש לי ספק גדול, אם באנתולוגיה של סיפורים מקום לרשימות ליריות והגות כדוגמת אלו של 'בחשאי', 'פרוזה' משמעה פרוזה ממש, פרוזה סיפורית, ולא שירים בפרוזה. מי משורר ולא כתב דברי-הגות כאלה בשירה לא מחזרות? והרי ד. שמעוני כתב בשעתו גם את 'התועה בזמן' ועוד סיפורים ארצי-ישראלים טובים. ושוב הוכחה נוספת על אי-העקביות שבאנתולוגיה. גם לקטעים מיצירות גדולות אין מקום באנתולוגיה זו. קא סלקא דעתך, שמחבר רומאן יצביע על פרק קטן מספרו: "זהו העיקר, ואת זה אני אוהב, וכל השאר תפל"?

אותה סיבה חיצונית-טכנית של 'הגבלה במקום', שהסביר ד. שמעוני לבחירת שלושת רשימותיו היתה כנראה גם אצל רוב המחברים האחרים. הרי שאפילו הבחירה האישית-הרגשית, שהיא היסוד לאנתולוגיה זו — לא היתה בחירה כלל. "לבחור את הטוב בספורים או בפרקים אשר נכתבו על ידי לא אוכל — אומר מ. שמיר בהקדמתו לפרק מספרו 'במו ידיו' שבאנתולוגיה — כי אין סופר משים עצמו דיין לעצמו. משום כך לא אוכל לשפוט גם איזה הוא המעניין בהם או בעל-הקיום בהם".

לקטע בן חצי העמוד 'דב' של י. ה. ייבין, המספר על רגשותיו של איש-המחותר, אסיר מעולי הגר-דום, בימי השלטון הבריטי בארץ, המובא מבית-הכלא לבית-המשפט הצבאי, מקדים המחבר: "אין כל צורך להרחיב דיבורים כדי להנמיק את בחירת הקטע הניתן להלן. הנושא משמש כאן הסבר מלא: עולה הגרדום". הקטע כתוב בפאתוס ריפורטאגי פאטריטי חם, אפשר שמבחינה מסוימת תיאור רגעים כאלה, שיסודם במעשים שהיו, הוא למעלה מספרות — אבל את שייכות הקטע הזה למבחר ספרותנו בת-

רות-מופת אמיתית, לפי שיקולי אמנות אוביקטיביים ולא שיקולים קרתניים מקומיים, שלא לפסוח חס וחר-לילה על פלוני ועל אלמוני, לפעמים משום צער בעלי חיים בלבד. אצלנו אין די לו לאדם לצרף ילקוט של ספרות טובה למקרא, בלי שום טעמי-לוואי, אלא עליו לכרוך יחד כמה וכמה דברים משונים ונוגדים זה את זה, ולאחד דברים שדווקא הפירוד יפה להם: גם בחירה עצמית, כביכול, על-ידי המחברים עצמם, גם "איחוד הכוחות, הזרמים והבדלי השקפות", גם שיתוף סופרי הגולה וכו' וכו'. וכך נוצרת איזו ער-בוביה משונה של מגמות סותרות זו את זו.

וחלוקת האנתולוגיה למדורים בעלי שמות מיו-חדים הוסיפה ערבוביה גם בסדר הכרונולוגי המקובל על היוצרים והיצירות, והגדילה עוד יותר את המבוכה והמהומה בספר זה. מה לאנתולוגיה של בחירה אמנו-תית או רגשית, ולאנתולוגיה של נושאים? אין גבול לאנתולוגיות לפי נושאים: (א) גיאוגרפיות; (ב) אתנו-גרפיות; (ג) מקצועיות; (ד) אידיאולוגיות; (ה) של זרמים; (ו) כרונולוגיות; (ז) מיניות. מין אנתולוגיה; שבלשון עורכיה היא של 'שומרי מצוה', יצאה לאור לפני שנה בירושלים. משורר דתי בשיריו ואינו זהיר בקלות, ודאי לא היתה לו רשות כניסה לאנתו-לוגיה זו. באנתולוגיות אלו לא המבחר שבאיכות עיקר אלא המבחר שבשייכות.

באנתולוגיה זו 'את אשר בחרתי', שהוטל על המחבר-ים לבחור בעצמם את יצירותיהם, לפי איזה רגש אישי-רגשני, נעשתה גם חלוקה משונה מאוד של מדו-רים (השמות הם כפי הנראה חלקו האחד של העורך, שידו לא היתה בבחירת היצירות), כדלהלן: (א) שיתוף דורות (לא ברור: איזה דורות — דורות ממש, או דורות של סופרים? ואם סופרים — האם השיתוף הוא בין שוכני המדור בשם זה בלבד, לבין עגנון לי. בר-יוסף, בין שלום אש למ. עובדיה?); (ב) השו-אה והנסיון (שואה — התינה, בדוחק, אבל הנסיון מה טיבו?); (ג) המולדת בלהבות (! — מליצה!); (ד) תפוצות ושבטים (גם תפוצות גם שבטים — תפסת מרובה!); (ה) בעיר ובניר (חרון נאה?); (ו) האדם ויד הגורל (! — מה טעמו של מדור מיוחד זה? האם כל הספרות, מימי אדם הראשון ועד י. אריכא, אינה עוסקת ב'אדם ויד הגורל'?); (ז) בינו לבינה (! — האם יש איזה סיפור, נובילה, דראמה, פואימה וכו', שאינם עוסקים בעניינים שבינו לבינה?). ומשהו על משימת הבחירה בידי הסופרים עצמם

הזמן הזה ואת האופייניות' שלו לסופר זה (מה כאן אופייניות? האם ייבין הוא סופר אופייני לסיפורי-גרדום, — מין הוגו או דוסטויבסקי?) קשה להבין. ראובן ולנרוד, אחד משלושת הסופרים שזכו לייצג באנתולוגיה זו את התפוצות, מקדים לסיפורו 'בליל פרידה' את הדברים הבאים: "למה בחרתי דווקא בסיפור זה? ראשית, מפני שהוא אחד מסיפורי הקצרים (שוב הנימוק הידוע!), וכידוע (!) רוב סיפורי הם ארוכים יותר. ושנית, נדמה לי שלמרות קיצורו, יש בו יותר מזה. — דברים אלה לא לשם הנמקה נאמרו. מבכר אני סיפור זה על הסיפורים האחרים — כך, סתם ללא שום הנמקה". מעין זה אומר על סיפורו 'האלים עצלים' אחד מן הצעירים שבחבורה, נתן שחם: "לא אוכל לומר מדוע סיפור זה חביב עלי במיוחד. טיבה של חיבה, שאין לה נימוקים, ובהמשך: "ייתכן, שקצת צר לי עליו שיצא לאור בשנת תש"ח, שעה שהדעת ניתנה לענינים אחרים, ולא השגחו בו!". ובכן — חיבה בלי נימוקים, ואמצעי לעורר תשומת-לב מחודשת לסיפור נשכח באמצעות ילקוטו של מר טברסקי. לחבורת המנמקים-שאינם מנמקים מצטרף גם י. ה-ראבן, בהקדמה לסיפורו 'בועז מדיופרה': "מגמה ריפורטאזית (משמע לא אמנותית) הונחה ביסוד המסופר, ואף-על-פי-כן בחרתי בו, מפני שאני אוהב אותו; והאהבה, לעיצומו של דבר, כלום להנמקה היא זקוקה?". אותה שאלה בנוסח אחר קצת, שואל יגאל מוסינזון, בעל הסיפור 'ארבעה נערים על גבעת החול': "היכול סופר לבכר סיפור אחד, יציר רוחו, על ספור אחר משלו, או לקבוע מסמרות אובייקטיביים לגבי עצם מעצמיו? דומה הדבר כאילו אב מהלל ומבכר בן אחד על משגהו". כנגד ההתחמקות הקצרות מהנמקה, הנמקה ש"אין צורך לנמק", יש בין בעלי הסיפורים גם כמה 'הנמקות' ארוכות, עמקניות, פרטנציוזיות (ראה את ההנמקות, למשל, של נ. אגמון, מ. תמרי, י. האזרחי ועוד), שיש בהן נצח וחידלון וגורליות וצער ההווה וכל הני מילי מעלייתא — אך אין באלה כל שייכות ישרה לסיפורים עצמם, שרובם אינם למעלה — ומהם גם למטה — מבינוניים. לדוגמה — כך מסיים נ. אגמון נימוקו: "כי מפני סוד אימה זו, אשר יציק-יקסום לי

מאז ומתמיד, בחרתי בסיפור דלקמן. אימת הוד של מאבק הרוח, זה בן-הזקונים של הטבע, בגולמי שב-טבע מולדתו. אימה שנופה קוסמי, שתוכנה אנושי שדיוקנה יהודי"; — או נימוקו של יהודה האזרחי: "בחרתי בסיפור זה אף שאין בו כמעט עליה — — — אך העיקר בעיני, ולפחות עד כמה שהדבר נוגע לסיפורי שלי במצע הרעיוני ובניתוחו... הללו הנם יסודות שכליים מובהקים ויש בהם אובייקטיביות רבה ככל האפשר אף בטיפולם ב'אני'... אולם עם זאת יגיע בסופו-של-דבר לצומת תהומי (!) שאותו שוב לא ישיג השכל, אותו שוב אין לנתח, שעליו אפשר אך להצביע". — והעיקר: אין כמעט אף הנמקה אחת המתקבלת על הדעת, ויפה עשו לפחות אלה שעשו את הדבר בקיצור, בלי שפת-יתר מליצנית. אלה שהאריכו בהנמקה, העלו חרס בידם.

פתרון הרבה יותר פשוט לבחירת סיפורו לילקוט, מצא המשורר-המספר יעקב כהן. "קשה היה לי מאד לבחור מבין הסיפורים הרבים והשונים שלי אחד יחיד ולהצביע עליו על ידי כך כעל המובהר שבהם, ובפרט שלא היה קו מסוים לכיוון הבחירה. אמרתי איפוא: אשאל את פי הגורל (כך!). הלא יש אשר יניח אדם, ודווקא בשאלות חשובות מאד בחייו, על-ידי הטלת מטבע או סימן אחר, את ההכרעה לגורל, אשר לעתים לא-נדירות גם יתגלה כיועץ נאמן. הנה כן לקחתי את הספר ופתחתיו ולעיני נצנצו המלים 'אפון ריחני' אמרתי: טוב, יהי זה! והרי הוא לפניכם".

הרי שגם ה'גורל' היה שותף באנתולוגיה זו, לא רק הטעם הטוב, לא רק החיבה והרגש האישי. אבל כל השותפים הנכבדים האלה לא הועילו ולא הצילו את 'הנסיון הראשון בספרותנו' מכשלונו. אי אפשר להפ-קיר אנתולוגיה, תוכה וסדריה, ביד הגורל ואפילו לא בידי מושכות הסתרים של תורת נפש מן המעמ-קים. אף סתרים אלה אינם אלא מקל של סומא. בשביל שתצליח דרכה של האנתולוגיה על כרחא שיהא תח-תיה רעיון, רעיון חשוב ומכריע לאותו סוג ספרות שהיא, האנתולוגיה, באה להכריז עליו, והוא הרעיון, המכוון והבורר, המכשיר והפוסל, המרחיק והמקרב. אבל כשרעיון זה נעדר, ממילא האנדרלמוסיה והמשור-נה באים במקומו.

הנהגתה של תורה

מאת חיים הלל בן-ששון

א.א. אורבך, בעלי התוספות — תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם, מוסד ביאליק, ירושלים, תש"ו, 569 עמ' + 22 עמ' מפתחות.

הספר הגדול שלפנינו מעלה ב"ג פרקיו פרשת יצירה רוחנית גדולה, שנעשתה על-ידי חבורות החכמים במאות י"ב-י"ד בארצות צרפת ואשכנז. וכעדות המ- חבר בכותרת המשנה שלו התכוון בעיקר לניתוח המשפטי והספרותי של החיבורים ולתולדות חייהם של מחבריהם. אורבך כלל בספרו את קובצי התוספות, הן אלה הנדפסים בגליון הש"ס והן אלה שנשארו בכתב-יד, ואת ספרי הפסק שחיברו החכמים בעלי- התוספות ואת השאלות-ותשובות שלהם, הואיל ולפי דעתו רוח עיונית אחת פועמת בכל הכתבים האלה. והוא הפריד כמה עניינים ודן בהם באורח כולל (בפר- קים א', י"ב וי"ג); אך עיקר הדיון, ובכללו גם הניתוח הספרותי של החיבורים, קשור אצלו בתיאור הביו- גראפי.

עסקו של הספר בדברי הלכה ובבעליהם ומקיף את הכל בתחום זה כמעט ללא שיוור. ומקפיד המחבר בפרטים של קביעת בעלות לדברים, כבירור הזמנים ובידיעת המקומות של המחברים; והרבה טעויות שהיו רווחות בכך תוקנו כאן בכוח החריפות של אור- בכ ומידת זהירותו. אך גדולת הספר ועניינו אף בכך, שהוא מעורר ופותר בעיות-יסוד במהותה של ההלכה וטיב בעליה.

ראייה היסטורית זו, הרואה את העיון בהלכה ובעליה כמערכת של כוחות-רוח וחברה וכחבורות של בני-אדם העושים בשעתם ובמקומם — ראייה זו אינה מן הדב- רים הקלים. שכן לפיה חייב אדם לדון בדבריהם הפס- קניים של חכמים, — שפעמים הרגשתם היא שדבריהם נאמרו מפי הגבורה כביכול, — כדרך שדנים בגי- לויים של הרוח האנושית המצומצמת; וכאילו אינם אלא פירותיהם של מורשה ומאויים וכשרונות שנת- ברכה בהם האומה בתקופה מסוימת. יש בנו כאילו נטיה מהותית לקביעת מסמרות של החלטיות, והיא שמנעה זמן רב מלהשתמש כראוי בשיטה ההיסטורית בחקר עברנו בתחום היצירה ההלכית. יש המשתדלים

לשמור את רצון ההלכה ותורת בעליה כנתינתם, ואת הכוחות שבתורה שאיפשרו לה את הקיום ככוח חי ומחיה, את החידוש ואת השימור מדי דור ודור עזבו, והם נוטים לראות איסור וכזב בחשיפתם. ויש אשר התעניינו ב"הכרת הספרות הזאת (של התוספות) להע- רכת ההווה... לשם הגדרת אופייה של ההלכה היהודית... ולתולדות הנוהג המשפטי היהודי העשיר בגרעיני זהב" (L. Zunz, z. Gesch. u. Lit. I, Berlin 1845, p. 29). הללו היו נכונים אפילו לטהר את בעלי התוספות מסיגים של אי-רציונאליות וקנאות. אך כל זה היה עניין לכוחות שעברו מן העולם ושבטל ערכם ופקעה חיוניותם; זו דרכה של 'חכמת ישראל' ביצירות העמ- מיות שלנו. הם סירבו בדרך כלל להודות שכוחותיה של אותה ההלכה, כל הכוחות, הללו הפועלים לשינוי ולהתרת קשרים והללו הפועלים לשימור ולחיוזוק הדפוסים — הם כוחות ומגמות חיים ופורים, בדומה לכל הכוחות בעלי ערך ממשי בהיסטוריה האנושית. ולא מקרה הדבר שהערכתו של צונץ הביאה, בעיקר, רשימה יבשה בלבד (שם, עמ' 29-60). ור' א. ה. וייס חיפש את כוח ההיתר של החכמים ונטה לטהרם מכל פגם של תקיפות, כפי שציין זאת בדין אורבך בדברי וייס על רבינו תם (עמ' 55).

אורבך חוקר הוא המוכן להשתמש באיזמל הניתוח ובכלי החשיפה של המחקר המודרני באישים ובתו- פעות שהוא מתאר. רצונו המפורש הוא "בראש ובעי- קר להעלות דמויות של אישים חיים ופועלים, הוגים ונאבקים" (עמ' 32). "אין אנו באים להגן וללמד זכות... ליישב סתירות וניגודים... אנו אין לנו אלא המקורות והם המספקים לנו את החומר לתיאור" (עמ' 55). והדברים האחרונים אמורים בפתיחת דבריו על ר"ת שיש בהם הרבה מציון הפגמים שבאופיו. אורבך גם מוקיר את היצירה הזאת ואת בעליה ומאמין בהם באמונה שלימה ומכיר בערכם של הכוחות שפעלו בה לעיצובה גם לזמננו. ואולי מותר לו למבקר לומר, שהתמדה זו של "עשרים ושתים שנה בקירוב" (עמ' 6) שעסק החוקר אורבך במחקרו, אינה באפשר אילמלא האהבה אשר אהב את הדמות הרוחנית שהוא מצייר, ואילמלא העניין לזמננו שיש לו, לחוקר, בחשיפת כוחותיה של ההלכה. הקורא בדבריו חש, שהחוקר היה רוצה ללמד את האנשים בימינו כמה מן הרעננות היתה בתחיה זו בדרכי החשיבה והביטוי של התלמוד הבבלי על גדות הרינוס; אתה חש, שהמחבר בן דורנו רוצה היה בהתחדשות הכוחות האיננים ההם למען דורו. אלא יודע הוא שהאובייקטיביות המדעית אינה

סובלת הכרזות על שאיפות; והוא נאבק עם עצמו בזה. ואף-על-פי-כן פורץ הכוח שהחזיק את האיש ליד שולחן עבודתו ומתגלם גם ביש וגם בחסר וביתר שבדבריו.

[א]

דומה, מדעת צמצם אורבך את הבסיס של תיאורו. מכל סוגי היצירה שלקחו בעלי התוספות חלק בהן ויתר על השימוש בתקנות של הימים ההם. ברי, שתקנות אינן ספרות. אך אורבך השכיל לנתח את הצד הספרותי של יצירות קשות כביכול בהלכה. בעלי התוספות מנהיגים היו באומתם, נקודה שמחברנו חזר זר להדגשתה. אבל דמותם של מנהיגים פוחתת כשמוציאים מכלל תיאור פעלם את המעשה המשפטי-השלטוני של התקנות שהם היו במחבריהן ומשליטיהן. אפילו כשמסתבכים על-ידי כך בשאלת יחיד ורבים בבעלותה של יצירה, ואף על פי שמועט בתקנות חלקו של לימוד-התורה במישורין, הכרח היה לדעתי לכלול.

אורבך אינו נותן דעתו כראוי על מקומם של החכמים האלה בחברתם. ייתכן שהיו להם תארים מוגדרים וייתכן שלא היו להם (ור' בעניין זה את דבריו של איגוס במבוא לספרו 'תשובות בעלי התוספות', גיו-יורק, תשי"ד, עמ' 18 - 26 ואת הביקורת הנכונה של אורבך עליהם בקריית-ספר, כרך ל', תשט"ו, עמ' 204 - 205). אך ברי, שמקומם ועסקם בציבור נכבדים. ואם חסרה הגדרה, מתגלה התפקיד החברתי בפרטי החיים; המעשה והמעמד בבית וברחוב מלמדים על כך. אף ישיבות גוף חברתי הן. ואי אתה יכול לתאר את חיי האישים הבולטים שבהן, ואף לא את השיטות שנוצרו בהן, ולא לתארן בחייהן הממשיים. ודאי לי, אי-השימוש בתקנות גורע מן התיאור, ואף מה שיש במקורות על כך ואורבך מביאו שוקע באקראי ונאמר בדרך אגב. תיאור ישיבתו של ר' יהודה שירליאון "שהיה יושב ביום טוב בפסח לאחר בית הכנסת לפני פתח ביתו וכתלמידים ובעלי בתים עומדים לפניו, ובא השואל ושאל הלכה למעשה" (עמ' 270) הוא תמונה יקרה על מקומו של החכם בעדתו יום יום והשפעת בעל-פה עליה, דבר שאורבך לא הבליטו כראוי לו. ובדרך אגב, בפרק הדן על קובצי התוספות ועריכתם באה העדות על תנאי מגוריהם ואוכלם של בחורים (עמ' 474). המפתחות אינם משנים הרבה; כי חשוב היה, שהמחבר יצרף בעניין עיקרי זה ויעלה תמונתו, כפי שהיא עולה מן המקורות. התיאורים של קידוש השם לא השתמש בהם המחבר כדי להראות על מקו-

מם של חכמים בהנהגת העדה. והרי קינתו של ר' אל-עזר מוורמייזא על אשתו ובנותיו לא באה לשם חשיבות עצמה אלא להדגיש את אמונתו והשקפתו של חכם זה, ועיקר הנקודה על צידוק הדין של החסיד (עמ' 339-340). ואילו כל דברי הקינה שאורבך מדגל עליהם הם המתארים בצורה לבבית ביתו והנאת-חיייו של חסיד באשכנז ומעשי אשתו למענו ולמען חבורת תלמידיו: "קלה כצבי לבשל לבחורים לעשות רצון התלמידים... תפרה כארבעים ספרי תורה... ערכה שלחנה לכל החבורה" (גזרות צרפת ואשכנז, עמ' קס"ה) — דברים שיש בהם משום עדות, ואפילו נחשוש קצת דברי ייפוי כאן, על קיום חבורת התלמידים הסמוכה על שולחן רב ועל אורח חייה. והדאגה של אשת הרב לתלמידיו אינה מסתיימת בכך: "ידיה תפרו בגדי תלמידים וספרים קרועים" (שם). היא מורה לנשים, היא מכינה נרות. "פיה פתחה בחכמה ואסור והתר יודעת, את יום השבת יושבת בעלה שומעת" (שם, עמ' קס"ו). אם משום שבשבת דורש ר' אלעזר דברים הנשמעים גם לאשה (ר' להלן על עניין הדרשות) ואם משום שבשבת פנויה שעתה להאזין לשיעור הניתן לחבורה. והרי דאגתה אולי לתלמידים בגיל רך — "קנתה חלב ללומדים והשכירה מלמד דים מטרחה" (שם). ואת נימוסי הבית של חכם מבעלי התוספות, את שמחתו של הגדול בין אלה המצוירים על סיגוף שומעים אנו, כשהוא מקונן ש"בתי הקטנה קראה קריאת שמע בכל יום פרשה ראשונה, בת שנים שש היתה וטווה ותופרת ומרקמת ומשעשעת אותי ומזמרת" (שם, עמ' קס"ו-קס"ז). ועל בתו בת הי"ג שנה שנהרגה זוכר הוא לציין כי "יפה הבתולה מצעת מטתי וחלצת מנעלי בכל לילה, זריזה בבית... ומדברת רק אמת, עובדת בוראה וטווה ותופרת ומרקמת... וישבה לשמע תורה מפי" (עמ' קס"ו). מי אשר דמיון היסטורי לו והבנה לחייו של תא חברתי, יראה כאן את הרקמה של הישיבה בממשות שבה, את הכוח האנושי שקיים את החסיד והחכם שהפליג בים התלמוד. ודאי שזה מקוטע, אך כמה דברים שלימים יותר יש לנו מימי הביניים על חיי האדם וחבורתו? והנה חבורתו של חסיד זה ושמחת חייו, אורבך, השואף לתאר אנשים חיים ללא כחל ושרק — והוא אף מקיים זאת בתיאור אופיים של בני אדם — כאן הוא מסכם בצמצום, במשפט קצר של מעבר: "לאחר שהוא מתאר בחיבה רבה ובסגנון ההמוני 'אשת חיל' את מעלותיה, מידותיה ומעשיה הטובים של אשתו ואת מעשי בנותיו הוא מקונן" (אורבך, עמ' 339). כאילו היה כאן תיאור

רק לגופו של מקרה זה שאין להוציא ממנו גוונים על חייהם של תלמידי חכמים בכלל.

אף הסיכום האחד על תפקידיהם של חכמים כאילו נאמר באקראי, ובקצרה ולשם השלילה (ר' עמ' 385); ואף כאן הוא לשיטתו לראות ולהראות יצירה הנפוצה בעם מבלי לטרוח ולברר מה 'המנגנון' של ההפצה וש'המגע בין החכמים לבין העם היה לימוד התורה וקיומה" (שם). אמת ויציב, אך מה אומר לנו משפט זה על דרכי המגע הזה? כיצד התקשרו לומדים ומלמדי דים? איך הדריכו חכמים לקיום המצוות? על כך אין תשובה אצל אורבך, ואף כאן היו תקנות ותיאורים ריאליים שבמקורות (כגון במחזור ויטרי על לימוד הקטנים) מסייעים במקצת.

תיאור המציאות שבחברה, כפי שהיא משתקפת בדברייהם של בעלי התוספות אף בה נקט אורבך, לדעתי, מידה שאינה מידה. לבו לא נתנו, כנראה, לוותר על החומר שבמקורות שטיפל בהם המשקף את המציאות. אך התכנית שקבע לעצמו לטפל במחברים ובחיבוריהם בעיקר מנקודת ראות תולדות הספרות והמשפט לא הרשתה לו כנראה לטפל בחומר זה כראוי לו, כל שלא נגע במישרין לתיאור האישים והיצירות. וכך תקועים בתוך הספר כמאמרים מוסגרים ציטאטין ארוכים משקפי-מציאות שהפירוש הנלווה אליהם מועט, והקרן רא נדרש להיות בעצמו מפרשם ההיסטורי (ר' למשל בעמ' 112, עמ' 118-119, עמ' 348-349). הספר היה לאוצר בלום של מקורות ורמזים בבעיות ההיסטוריה החברתית. אך היא לא הרוויחה הרבה מכוחו של המחבר, ואחדותו של הספר נפגמה. לפעמים פירושו ההיסטורי של אורבך אינו מתקבל על הדעת. למשל, אין יסוד לדבריו על ערכה של זכות המקלט ליהודים בימי הביניים (עמ' 301). במקום שהוא מפנה אליו אצל ג. קיש (שם הערה 5) נאמר במפורש שהיהודים לא נכללו בזכות המקלט של הכנסייה. ואילו המקור המעניין שאורבך מביאו שם ניתן להבנה יפה כהצטרפות מושג המקלט של המקרא עם מושג המקלט שידע עליו היהודי שהוא קיים אצל הגויים.

[ב]

דומה, שיש גם מקום לשאול על כמה מעיקרי השערתו של אורבך בפירוש התופעות והאישים שהוא מעלה לפנינו, ואף-על-פי שאורבך מסר מודעה "לא נמשכתי אחרי 'השקפות מעניינות', שדרכן שהן מת-רבות במקום מיעוטם של המקורות, וסופן שמביאות את החוקר ללמוד מן הבלתי-ידוע ולהתעלם מן הידוע

במקצת" (עמ' 6), הרי לא עמד בה אורבך במילואה. ויש לדנון לכף זכות, שהתכוון לומר, כי השקפותיו, שהן מעניינות ללא ספק, מבוססות הן כל צרכן ואינן מתעלמות מן הידוע במקצת. חיבורו מלא השערות ונסיונות של סברות מסבירות ומתארות מן הפרטים של שמות המחברים והחיבורים ותאריכי היצירות השונות ועד לכללים של הסבר היצירה כולה ומסיבות יצירתה. פסיכולוגיה, סוציולוגיה והיסטוריוסופיה משמשות לו לצורך זה.

אלא שדא עקא, שאם אין לחלוק על עניין החריפות והדייקנות שבהסברותיו של אורבך, הרי היסודות של כמה מהן אינם איתנים ביותר. אורבך מקבל בפשטות את הדעה הרווחת, שלא חדלה להיות מחמת שכיחותה השערה המבוססת על הפסיכולוגיה החברתית, ש"מל מקצועות החיים שבמציאות גדחקו היהודים מתוכם מצאו להם תמורה בלימוד התורה", ומעמיד השערה זו בפתח דבריו (עמ' 15). וכי לא הגיעה השערה שנשגב ונבדוק הנחה זו שנתקבלה מתוך תיאור 'דומע' של תולדותינו בימים ההם ומתוך תפיסה פשטנית ביותר של הנפש האנושית. 'מקצועות חיים' אלה מה משמעם: צרכי בני אדם, דאגותיהם ושמוחתיהם במשמחה ובפרנסה ובכיוצא באלו לא נעדרו גם מיהודים. ואילו מלכות, כהונה, מלחמה ונשיאת סמלים ברמה ודאי שלא נועדו ליהודים. אך הם נעדרו גם מן הוונדיים כולם, למשל, ומרוב בני האומות הנוצריות; כלום יש אצלם סימנים של חיפוש 'תמורה בלימוד'? ברי, שמסיבות חברה והעדר מורשת הן שעיקבו, וכאן נקור דת הכובד, ואשר ליהודי עצמו — האם לא היתה לו תמורת-מה למלכות בהנהגתו העצמית, האם לא נת-כבד היחיד בשבתו בתוך עמו, האם לא מצא היהודי דרכים אחרות ללפות בקרבן את רגש העמידה בשער ואת תחושת אי-הכניעה; כלום באמת היה תמיד רק מוכה ועלוב בעיני עצמו? הרי בפנייה ללימוד אנו עוסקים. וכי משום שפנו יהודים אלה לתורה סימן שתמורה היא לקיפוח חברתי. הן יכולה הנפש האנושית הדתית למצוא לה פיצוי וניחומים במערכת מסתורין שאינה לימודית. הן ייתכן שיאוש ישתלט בלב-בות. שמא מוטב לפנות לשם הסברה קודם כל לכוחה של המורשת הרוחנית הגדולה; שמא יש להעלות את הרציפות התרבותית של האומה מימי הקיסרות הרומאית, רציפות שבה יחידה אומה זו באירופה המערבית; שמא יש לדון על כוחם של הרגשת שליחות ושל ויכוח רוחני בלתי-פוסק עם הדתות העוינות ושול-טות מסביב. ואת אלה יש להעמיד בפתח ההסברה כגור-

הוא רשם את ההסתמכות על המקורות (allegationes) שהם היו עיקר הנימוקים של התובע והנתבע... ול- מטה סיכם בקווים כלליים את הפתרון במלים אחדות... ובדרך כלל, אף כי לא תמיד, הזכיר את שם המורה בגוף שלישי. ולאחר מכן ערך רשימות חטופות אלה בשלימות ובהקפדה פחות או יותר גדולה, כשהוסיף לפעמים titulus... בתחילה והערות-ביקורת או הוספות משלו בסוף לאחר הפתרון (של המורה), שאפשר להכירן על ידי השימוש בגוף ראשון — למשל michi videtur. רשימות אלה... קובצו אזי על-ידי הרושם עצמו, או על ידי אחרים, לקבצים שאחדים מהם הגיעו לידנו" (H. Kantorowicz, Studies in the Glossators of the Roman Law, Cambridge 1938, p. 81 שם עמ' 82 על המשך ההתפתחות של סוג זה). דומה שאין לך דבר יותר קרוב לתוספות בעולם היצירה של נכרים מאשר קבצים אלה, שיצאו מבית מד-רשם של הגלוסאטורים. אתה מוצא בהם שקלא וטריא של מורה ותלמידים על מעשה ועיון גם יחד, שמו של המורה בגוף שלישי אפילו — 'ונראה לי' כלשונו אצלנו. ההבדל הוא ששם היה הויכוח חד-פעמי ואילו אצלנו מתמיד; אצלם מקרה מדומה, אצלנו פירוש מקורות ומקרים של ממש. ושמצא כדאי להוסיף ולבדוק את קובצי התוספות למבנם הפנימי שמא תימצא גם חוקיות במבניהם, שתלמד בפרטות על דרכי הלימוד שיצרו אותם. אורבך מקדיש כמה עמודים להשוות עולם שלם של יצירות שאינו דומה וכדאי יותר לברור מתוכו את הטיפוס האחד הדומה ביותר. ודמיון זה מראה שרוח הויכוח במאה ה"ב אצלנו נמצאת בתחומה של אורת הויכוח כשיטה ליי-מודית במוסדות הלימוד הגבוה של אירופה.

אורבך מנסה למשוך, יותר משעולם המחשבה של האנשים והחומר שהוא מטפל בהם יכול לסבול זאת, את הליכותיהם של בעלי התוספות ואת המגמות של שיקוליהם אל תחום ההכרעות המודעות לאדם, הואיל והוא רוצה לראות עיקר בשכלו של היחיד היודע מה הוא עושה במשכן יצירתו. גישתו השכלית של אורבך מכירה בעיקר בגורמים מודעים, או בגורמים של מס-תורין ורגש שנתפרשו כך במפורש במקורות; והיא עומדת למבחנה הקשה ביותר בשני עניינים המת-מזגים יחד: בהבנת גורמי המעבר משיטת הפירוש של רש"י לשיטת התוספות ובחזירה למניעיהם של בעלי ההלכה בהכרעותיהם הלכה למעשה.

אורבך מבליט בכמה מקומות בספרו (בייחוד בעמ' 526-525) את העובדה, שהתוספות דומים יותר לפי

מים קודמים במעלה לאלה של התמורה וההתכנסות בד' אמות של הלכה. הן אורבך מתאר דמות שלטונית כרבנו תם ואנשים הוגי סוד ותפארת כחסידי אשכנז, וכל ספרו עדות הוא לעושר רוחני ולעצמה ותקיפות של מחשבה — מוטב לו לאדם שככה לו להתרחק מן ההשערה שהלמה תפיסה משכילית רציונאליסטית של היהודי ושל נפש האדם.

[ג]

ד"ר אורבך מבטא, ובדין מבטא, את הדעה הנאה שאין לחפש בהקבלות בין יהדות לנצרות בימים ההם, מי ראשון ומי שני ביצירה. אלא "לפנינו הופעה מפ-תיעה... של אוירה רוחנית משותפת, למרות כל הסייגים... המפרידים" (עמ' 27). ההיסטוריון עשוי אמנם לשאול: ההפתעה מהי? ואורבך עובר לדבר על כך, שהקבלה מעין זו קיימת בין עבודתם של בעלי התוספות לבין זו של מחברי הגלוסות בימי הביניים לקודם היוסטיניאני. לפי סיכומו של אורבך רב השור-נה על הדומה. שכן הגלוסות בכללן הן "רשימות להר-צאות, חומר להכנת ספרי לימוד, ופירושים" (עמ' 27). רק תכונה אחרונה זאת משותפת להם עם בעלי התוס-פות. ומבחינה זו קרובים הם יותר, ברוב סוגי הגלו-סות, לרש"י ולמפרשים אחרים מאשר לתוספות בעלי הסגנון הווכחי המאריך. אורבך מסביר הבדלים אלה בשוני שבמקורות שהם מפרשים ובשוויון ביחסם אליהם: "התלמוד אינו קורפוס יוריס והתוספות נש-ארו דומות באופיין לתלמוד, כשם שב- glossa ordi נשמרו רוחו ואופיו של הקורפוס" (עמ' 28). ברם, לאמיתו של דבר יש בספרות הגלוסות כמה סו-גים, ויש בה סוג אחד הקרוב מאוד באופיו לתוס-פות. אלה הן ה- quaestiones disputatae, שכל "אר-בעת הדוקטורים", אבות הגלוסה של המשפט, הש-אירו אחריהם. אלה הן כדברי קנטרוביץ' בסיכומו "דוחו"ת של ויכוחים בין תלמידיהם. שנים מהם, ששי-חקו את תפקידי ה- actor וה- reus, טענו במשפט דמ-יוני שהעלה בעיה משפטית במעמד מורם שישב בראש הויכוח ופסק... המורה קבע את ה- casus ואת הבעיה (quaestio) במונח המצומצם יותר; ושני-הם נמסרו לתלמידים ימים אחדים לפני הויכוח (שהת-קיים כרגיל פעם בשבוע), reportator תלמיד מוס-מך לכך, העתיק את העניין הנידון ואת הבעיה המש-פטית על קלף ורשם רשימות מדויקות פחות או יותר בעת שנאמרו דברי הויכוח (argumenta) של הב-ריו והפתרון (determinatio, definitio) של המורה.

שלמה לא נדרש עוד... הפירושו... כשיעור... ימים עברו. ואז החלו חכמי הדור להציב להם מטרה חדשה. מכאן שנתקבלו על דעתו של אורבך טענותיו של 'תוס' פאי' כנגד הנחה זאת (השלוח י"ט, 1908, עמ' 140-141). הלה ראה את דברי ווייס כאילו כוונתו לזמן שנתפנה לעיסוק חדש וטען שאין הפנאי יוצר שיטה. אבל ווייס מתכוון למרץ רוחני שנתגדל ולדעת שיצאה לשבילים חדשים לאחר שדרך המלך להבנת המקור כבר סלולה. אך תוספאי טוען טענה חשובה יותר: לא ייתכן שבני דור אחד יגלו כללים חדשים, אפילו גאונים הם ברוח. דומה, שיותר לסבור שאורבך מתכוון בדברו על 'רוח החופש ששלטה בהם' להסברת הנאה של 'תוס' פאי' (השלוח, שם, עמ' 141-142), שהויכוח הוא ממהותו משחרר את המחשבה ומפנה אותה לביקורת. אך למעשה אין ההסברה של אורבך-תוספאי מו-עילה הרבה. אורבך הוסיף לה רובד של השוני החב-רתי כלפי תקופת הגאונים; ורובד זה הכרחי הוא כדי להסביר למה לא גרמה שקלא וטריא של תורה בבבל של הגאונים לתוצאות בדומה*. ברם, כלום יש בידינו ראיה כל שהיא שהרגמ"ה או רש"י פעלו באויר של 'הירארכיה מוגדרת'; וכי יש מי שידוע, שבישי-בות אשכנז של המאות הי"ה-ה"א היתה 'סמכות בלתי מעורערת של ראש הישיבה' ורק במאה הי"ב בטלה סמכות זאת; וכי יכול אדם לומר, שבהנהגת הציבור ובלימוד התורה פעל יותר עקרון ההורשה ופחות כוח הכשרון בימים שלפני מסע הצלב הראשון מאשר אח-

* דומה ששיבות הגאונים עוד נראות לנו לפי השאלות-והש-רות בות שיצאו מהן. אבל לאמיתו של דבר לא נשתכחה מסורת הויכוח מהן. ור' נתן הבבלי עצמו מעיד על כך: "כשמגיעין למקום הצריך להם לדבר, ידברו בו ביגם לבין עצמם וראש הישיבה שומע אותם ומבין את דבריהם ואחר-כך קורא והם שותקין ויודעין שכבר הבין מחלוקתם" (נויבאואר, וו, עמ' 87-88). ולא זו בלבד אלא גם החידוד השכלי היתה תכונה רצויה שם ולפיה בוחן הגאון תלמידיו: "עד שיתברר לו המהיר בחכמה מתברו... ולפיכך היו מתחדדין ומתעמקין בלמודם עסק יפה" (שם עמ' 88). ואפילו עריכת התשובות באה עם ויכוח לפניו: "...מדברין כל א' וא' לפי דעתו, לפי חכ-מתו; ומקשין ומפרקין ונושאים ונותנים בכל דבר" (שם עמ' 88). נמצאנו למדים, שלא בטלה מסורת הויכוח התלמודי מן הישיבות שבבל, אלא שכאן היה הגאון המוסמך לנסח את ההלכה לאחר סיום הויכוח, ואין כאן המקום להאריך.

לפיכך אין לומר, שפעם מעט בישראל הויכוח שבעלי-פה; מה שנפסק בבבל אין זה אלא סיכומו של ויכוח זה בכתב. ורשאים לשער, שהצורך לפרש ולהכריע בבהירות רבה הוא שמונע מהם להעלות על הקלף דברים שהיו חשובים בלימוד גופו.

סגנון המחשבה שלהם ושיטתם הביקורתית-הניתוחית לתלמוד הבבלי מאשר לספרות הגאונים והפירושים עד רש"י ועד בכלל שקדמו להם במישרין. אף חלה מעין רתיעה בהבחנה בין סוגי הספרות ההלכית שנת-הו במשך הזמן, ובטלו המחיצות בין פירוש, תשובה והלכה פסוקה שעמדו קבועות קודם לכן. "בעלי התוס' פות החלו במקום שהתלמוד הפסיק וחיבוריהם היו ל'תלמודים' חדשים" (עמוד 525). ח. צירנוביץ הדגיש את זאת בצורה אחרת: התוספות דומים יותר לגמרא המתפרשת על-ידם, שזמן ומקום יצירתה רחוק מהם, מאשר הגמרא גופה דומה למשנה המתפרשת על ידה, שהיא קרובה לה יותר בזמן ובמקום (תולדות הפוס-קים, ב, עמוד 20). לפנינו דילוג עצום במרחבי הרוח מסגנון רוחני אחד אל סגנון רוחני עתיק; מעין ריבני-סאנס יהודי של התלמוד שחל במאה הי"ב, במקביל ל'ריניסאנס של המאה הי"ב' בתרבות הנוצרית המע-רבית (ר' בייחוד חיבוריו של Haskins). ולא עוד, אלא שחלה תמורה במעיינות ההלכה. אורבך מביא את גישתו של הר"ן מ'גאש, איש ספרד במאה הי"א, שסבר (ר' ס' קי"ד בשו"ת שלו) שהפסק מושתת על תשובת הגאונים "ואותם שמדמים להורות... מחזוק עיונם בתלמוד, הם שראוי למנעם מזה, לפי שאין בזמננו... מי שהגיע בחכמת התלמוד לכלל שיוזרה מעיונו מבלי שיעמוד על דעת הגאונים". וכנגדה מע-מיד אורבך את אבחנתו, כי "דעה זו אינה דעתם של בעלי התוספות... הם הורו מהתלמוד מכה עיונם בו, ועם כל יראת הכבוד שלהם כלפי גאונים וקדמונים, לא היו מוכנים לוותר על זכותם זו" (עמ' 570). ומכיוון שהעלה אורבך כי "ראוי לחשוב את הריבין כאיש-ביניים ואת פעולתו כפעולת מעבר" (עמ' 38), הרי באמת אין כאן מעבר, ובהמשך שני דורות מתחוללת מהפכה, המבשילה כבר בדור השני את נציגה המוב-הק ביותר — את רבנו תם. לדעתו של אורבך באה התמורה "בעקבות רוח החופש ששלטה בהם. הכוח הקובע לא היה בסמכות בלתי מעורערת של ראש הי-שיבה, שבאה לו מעצם תפקידו, ולא היירארכיה מוג-דרת, אלא בוויכוח החופשי ובביקורת החרیפה ללא משוא פנים. הסמכות נרכשה רק על-ידי מי שזכה בסגולות שכליות מצוינות ועל ידי מי שקנה לו ידיעה גדולה במקורות. אף זו היתה נתונה ל... בקורתם של חכמים צעירים ותלמידים... שנכנעו רק לכוח הסברה וההוכחה" (עמ' 526). אורבך עבר בזה בש-תיקה על הסברתו של א. ה. ווייס (דור דור ודורשו, ד/ עמ' 336) כי "אחרי אשר... קבלו את פירושי רבינו

לם? הרי אין כאן שיבה להערכת מקור קדום שלא ידעוהו או לא העריכוהו מקודם, שהרי התלמוד נערץ היה כל הימים מאז חתימתו. והגאונים וחכמי המערב האירופי עשו הכל לפירושו ולשליטתו. אף ר"ן מיגאש רוצה לפסוק, ככל האפשר, על יסוד התלמוד עצמו, ובת-שובותיו הוא מוציא הלכה ממנו. אלא שהוא חושש שקשה בימיו לחכם רגיל להבין את התלמוד. וכנראה היו גם בימיו ובארצו בני-אדם שאמרו עוד אז לפסוק מתוך התלמוד, הרי הם... "אותם שמדמים להורות... מחזק עיונם בתלמוד... שראוי למנעם מזה" (עי' סי' קי"ד בתשובותיו). והשואלים מפי הר"ן מיגאש רוצים לפסול את האיש שעליו הם שואלים ורוצים לפסול על שבקיאותו היא בספרות הגאונים בלבד. ולא עוד, אלא שהם מעלים מערכת נימוקים על שום מה אין לסמוך על קבצי השו"ת של הגאונים; בלבול הכרו-גולוגי וכדומה מנוסחים שם כנימוקים כנגדם. ואין שומעין דברי המשיב לבדם. ואף דברי המשיב מוב-נים יפה כשהם מתייחסים לתלמוד לפני שפורש כר-אוי. ואם כך נאמרו הדברים בספרד שנתברכה בקשר קרוב עם הגאונים, כלום לא פעלו מגמות מעין אלו בארצות רחוקות יותר?

מה היתה התמונה שהצטיירה עוד במאה הי"ב בענ-יין זה של הבנת התלמוד יעד תיאורו המפורסם של הראב"ד על המצב בקורדובה בבית-הכנסת "ששמו בית הכנסת של בית המדרש. והיה שם דיין אחד... ר' נתן, וחסיד גדול היה; אבל לא היו אנשי ספרד בקיאין בדברי רבותינו ז"ל; ואף-על-פי-כן באותו מעט שהיו יודעין היו עושין מדרש ומפרשים ועולים ויור-דים". הדיין אינו יודע לפרש דיבור בתלמוד עד שקם השבוי מבלל ומפרשו, ואז מציעין התלמידים לפניו חבילות של שאלות (ס' הקבלה, מהד' נויבאוואר, עמ' 68). הדברים דברי אגדה הם. ויותר משיש לייחסם למאה העשירית, יש לייחסם לרשמי מצב שהיה עוד בספרד סמוך לימי הראב"ד.

פירושו הבהיר של רש"י היה חתימה ופתח דבר כאחת: לאלה שקראו בתלמוד יחד עם 'הקונטרסין' היה התלמוד ספר הפתוח לאדם בעל שכל המצוי אצל תלמיד-חכם. בעלי התוספות לא היו עונים כר"ן מי-גאש, לא משום שלא היו 'מוותרים' על זכותם; אף הוא לא היה עונה כך אילו ידע שיש בבתי-המדרש תלמוד מפורש, ומה שחשוב יותר — דפוס פירוש מן המוכן. מאחרי רש"י והפירושים שמבתי המדרש הק-רובים לו, נתאפשרה פופולאריזציה מסוימת של התל-מוד בין תופסי התורה כולם. ומבחינתנו אנו חשוב

ריו? במידה שרשאים אנו בכלל לשער דברים מעין אלו, הרי חייבים אנו לשער, כל זמן שלא יוכח אחרת, שמיסודו לא נשתנה המשטר החברתי-הרוחני בין רש"י לריב"ן ור"ת. ואם כן הדבר, כיצד אירע, שדו-רות של חכמים נתנבאו בסגנון אחד, פרשני, מבחין בין סוגי יצירה; ותוך דור אחד, למעשה, בטל סגנונם? ומהי הראיה ל'חופש' זה? — עצם הסגנון של היצירה של בעלי התוספות. וסגנון זה הוא שצריך להיות מוס-בר על ידי 'החופש' המוכח מתוכו! וכי יש להסביר תופעות היסטוריות-רוחניות על-ידי מעגל קסמים מעין זה? וכל עוד לא נתפרש השינוי במשטר החברה-הלומדת אין לומר, על יסוד יצירותיה בלבד, שנשתנו דרכי לימודה. ספר 'הרוקח' הוא יצירה ברוח התוס-פות, ובכך הדין עם אורבך, וכן 'ספר יראים' וספר 'התרומה', אך אילו אנו דנים לפי אופיים של ספרים אלה בלבד על כרחנו שנחליט על שינוי מעיקר בסדרי הלימוד.

מאידך גיסא, וכי רשאים לומר, לנוכח דרך הדיבור הקשה של רבנו תם כשהוא משיב לתלמידיו, שדווקא בישיבתו של ראש וראשון זה לבעלי התוספות שלטו חופש-ויכוח וביקורת-חריפה ללא משוא-פנים. כלום גוח לו לאדם לשמוע התנגדות וביקורת אל פניו יותר מאשר בכתב? וכלום מדבר ר"ת כאדם שאין לו 'סמ-כות בלתי מעורערת בישיבתו'?

וכמדומה, שאורבך מזלזל במקצת בגורם הייחוס בהנ-גת הציבור ובחוגי החכמים. בתיאור המקיף שלו עולה לפנינו משפחתו של רש"י המנהיגה בשני הדו-רות הראשונים והמכריעים של יצירת התוספות — בימי הרשב"ם, רבנו-תם ור"י הזקן; ואף לאחר מכן יד לה בהנהגה; וכשמתחדש בפאריס מרכז התורה במאה הי"ג מחדש אותו ר' יהודה שירליאון — אחד מבניה. בין חסידי אשכנז מנהיגה משפחה אחת בעיקר: ר' שמואל, ר' יהודה וקרובם ר' אלעזר. וכמדומה, שאילן-יחס של החכמים הנזכרים כ'בעלי התוספות' היה מגלה שרבים מהם, אם לא רובם, קירבת משפחה להם. אמת, שכולם מגלים כשרון ביצירותיהם. אך מניין לנו שהכשרון בלבד קבע את הנהגתם בציבור. המסורת היהודית העתיקה ודאי נטייתה לצד השי-בות הייחוס. ומראה קהל בעלי התוספות מאשר את כוחה גם במאות הי"ב-הי"ד.

דומה שעדיין הפתרון ברציפות הדברים, והחידוש שרשו בישן. יש לראות את רש"י כמשחרר כוחות כמובן חדש. שהרי ריניסאנס מעין זה, של סגנון רעיון ומחשבה שלא פסק, מהו, וכיצד עשוי הוא לבוא לעו-

והמחשבה בתורת ישראל מימי התלמוד ואילך ובין עמי הנוצרים במערב שגורה היא בריניסאנס של המ"א אה י"ב. ובמאה זו באו כוחות קדומים ולבטי חברה חדשים ונצטרפו למתן דמות שבכתב למגמות שלעולם פעלו בעמנו בעל פה.

דפוסי מחשבה ישנים אלה כפי שנתגבשו מחדש הם שפתחו פתח אף לנתינת הדעת לשכבות המשמעות השונות שבמקורות. כידוע מפרש הרשב"ם כמה כתר בים בתורה לפי פשט המנוגד במישרים לפירוש הכתר בים האלה שלפיו קבעו דברי הלכה (עי' פוזנסקי, מבוא לפירושי ר' אלעזר מבלגנצי, עמ' XLIII-XLI) ובכל מקום בפירוש התורה נוטה הוא לפשט ולקיצור. ואילו בפירושי לתלמוד מאריך הוא אליבא דשמעתא. אלה הן שיטות המנוגדות, לכאורה, זו לזו. לא ייתכן קרע כזה באדם ובסגנונו, אלא אם כן בכונה הוא; הרשב"ם מתקרב יותר ויותר לרוח המקור שאותו הוא מפרש: הוא מפשט את הכתובים ומאדיר את הניתוח התלמודי. לפנינו חדירה ומאמץ להתקרב בפירוש אל רוחו של המקור. ואין לדבר הפעם על משיי-כתו של סגנון אחד. להיות ניאות בשלימות אל המקור המפורש הוא המושך. כי נכונותו של בעל הלכה וירא-שמים לפרש בתורה כנגד פירושי התלמוד אינה מוס-ברת כלל וכלל במליצתו של פוזנסקי, כי "לא היה שום ניגוד פנימי בנפשו, כי הפשט מתפרש וההלכה עיקר" (שם, עמ' XLIII). ואם בדבריו של פוזנסקי יש אמת מסוימת, הרי ודאי שהיא נעדרת מן ההרחבה וההפשטה שנותן להם אורבך, כי "השלמות הנפשית והאמונה התמימה שהיתה מנת חלקו, הרחיקו ממנו... כל הרגשה של מתיחות או ניגוד" (עמוד 45). בעל שכל כרשב"ם אינו יכול לבטל את הניגוד שבין שני דרכי הפירוש שלו, ניגוד שהוא ביועין (במקומות המובאים על ידי פוזנסקי), אלא אם כן עשה השלמה ביניהן ומדעת. ואכן מפורסמת היא המודעה שמסר הרשב"ם בעניין זה בפירושו לתורה. ובה רואים כיצד פתר לעצמו את הבעיה. פונה הוא אל 'אוהבי שכל' וסומך על מאמר חז"ל שאין מקרא יוצא מידי פשוטו מצד אחד ועל המידות השונות לדרשת הכתובים מצד אחר. והוא מציייר מצב שחכמי התלמוד השקיעו עצמם ב"דרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא". מעיד הוא, שהביע דעה זו בפני סבו, רש"י, והלה הודה ש"אילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתח-דים בכל יום" (רשב"ם לבראשית ל"ז ב, מהד' ראזין, עמ' 49). הרשב"ם אומר שהדרשות 'עיקר' הן,

יותר, שדרכי המחשבה וסגנון הבעתו פתוחים הם מע"תה בפני כל 'בעל שכל' (כלשונו של הרשב"ם, ר' להלן). מותר לומר, שמעתה יפעלו המגמות של בעלי השאלה שפנו לר"י י' מיגאש ביתר תוקף; ואילו נ"י מוקי ההתנגדות ייעלמו. הרצון להיות יראי-שמים ושומרי מצווה ככל האפשר יותר הוא שיפנה את הדעת לתלמוד בצרפת שלאחרי רש"י יותר משבספרד שלפניו.

הפירוש הוכח כמכשיר מצוין להבהרת המקור, והתל-מוד החל ליעשות ידוע לרבים בשעה שהיהודים באש-כנו היו בעצם בניין עולמם הרוחני והחברתי. לא רק תוספות וסגנונם באו אז לעולם; אף תקנות, סדרי קהילות, דפוסי קידוש השם ותיאורם ומעשי הנהגה נתחדשו ונתרענו במאה הי"ב. לבני הדורות ההם לא היה רש"י עדיין מקודש. אך הם שקידשוהו מתוך עיסוקם בו, מתוך ביקורתם עליו. משפחתו של רש"י, תלמידיה ותלמידי-תלמידיה פנו על יסוד הפירוש אל המקור עצמו; להם ניתן להגשים מגמה ישנה. והם השתמשו במקורות התלמוד כדי להנהיג את עצמם מכלי ראשון, שעה שדורות שבעבר שאבו אף הם ממנו, אבל רובם זכה לגשת אליו רק כשהוא בכלי שני, כביכול.

נשתחרר מרץ רוחני, כדברי הסברתו של ווייס, וגם היה צורך בהוכחה מתוך ויכוחים. חבורות התל-מידים, ואנו שומעים אז לראשונה על חבורות שלהם הקשורות למורם בקשר חברתי רופף, צריכות לשמוע דברי ניתוח חדשים. וקנאת מורים ובתי-מדרש תרבה קבצים, שהרי בלא דברים אלה הכל נמצא בכתב. הנהלת הקהילות הבודדות, שמקבלת או תיקון צורתה, צריכה לכושר הוכחה, כדי שיקבלו אנשים עליהם את הדין; כדי שבכנופיה ביומא בשוקא תעביר אתה, כש"וזה בין שוים, את התקנה והמגמה הרצויה לך. התוס-פות הם המשך של מגמות ישנות בלימוד שניתנו להן כלים חדשים, ושצריכות היו להתנסח ולהילמד בעו-לם מתהווה של ארגון תאים חברתיים קטנים המכו-רססים על קבלה מרצון וכפיה דתית כאחד. אין בדב-רים קטועים אלה ליתן הסבר לתופעת התוספות, הם באו רק להוציא מדעתו של אורבך, שיש כאן מעין חידוש; שיש כאן דילוג על משהו. בתולדות בא, כידוע, החידוש מתוך הישן, ואתה זוכה לקפיצת-הדרך מכוחו של הדבר שאתה 'מדלג' עליו, כביכול. בנייני-חברה חדשים וכלים לימודיים ישנים שהוכנו בדורות שקדמו במישרין לבניין התוספות, הם תבעו ופתחו לאותה עירנות הרוח; דרך הויכוחים היתה מסממני הלימוד

אך הוא יעסוק ב'עומק הפשט' לפי שהוא מתחדש בכל יום. וברור שהוציא מידי פשוטו את מאמר חז"ל, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. אילו עסק רק בכך היתה התמיהה אף היא רבה, אלא, כאמור, הוא עסק הרבה בפירוש התלמוד וברוח התוספות. ברי, שיש לו הר- גשה של חידוש בפירוש התורה כלפי חז"ל וכלפי רש"י. דומה, שהפתרון הוא, שהוא רואה שתי שכבות לתורה: אחת של הפשט לעמקו, שלא נתפרשה עדיין כל צר- כה; ואחת של דרש ההלכה, שנתפרשה כראוי בתלמוד. עוסק הוא בכל אחת ואחת משתי השכבות במקומה ולפי דרכה: בתלמוד פירש את 'העיקר' לפי מה שהיא דרכו, ובמקרא פרש את הפשט לפי דרכו, וכאן יש לחדש בכל יום, הואיל ואין כאן מן המוכן. הקורא מיד לאחר מודעה רבה זו על עומק הפשט רואה, שכוונתו לומר: אם פשט הרי פשט בטרתו, ערבובו בדרשה 'הבל הוא', אם נזכור שגם התוספות מגלים מעשה חידושים בפירוש ובניתוח לשם העמקה, נמצא שבדור הראשון לבעלי התוספות ניסח אחד הראשונים והגדולים שבהם את העמדה עקרונית: כל מקור ית- פרש לפי דרכו וברוחו. כיוון שבעלי התוספות היו ברובם מורי-הוראה ומנהיגים לעמם, הרי אף הם, כחכמי התלמוד, פנו אל שכבת הדרשה, 'העיקר' להנ- הגה בחיים.

עמדתו זאת של הרשב"ם על ערכו של החידוש השכלי בפירוש הנכון של המקורות מתחברת יפה עם התופעה של ביטול המחיצות בין פירוש לפסק שציי- נה אורבך. משמו של הרשב"ם מביאים השקפה עק- רונית ומיתודולוגית, שבה מבחין הרשב"ם בין שני סוגים של שינוי פסק של חכם אחד על ידי חברו: באם הוא משנה אותו על יסוד סברה עצמית (כנראה, בפ"י רוש עובדות המציאות — כגון במקרה של דם נידה, שעליו מדובר שם) כנגד סברתו של החכם שפסק ראשונה, הרי אין החכם רשאי לשנות מדברי חברו, "דלא צניעותא הוא". אך אם פסק חכם על יסוד דברי הראשונים (וזאת היא האקטואליה בימי הרשב"ם) ובא חברו ומעמידו על כך ש"טעה בדברי תנא או בדברי אמורא... ליכא הכא (אלא) גלויי מילתא בעל- מא, ואי אמר ליה טעמא דטעותא... ליכא חוצפה" (עמוד 51). נמצא הפירוש הנכון של המובן, או ברור הזמנים והגירסאות יסוד איתן הם לפסק ההלכה כנגד הפסק של חכם אחר. וכמדומה, שהדברים על איסורה של סברה כשלעצמה אין בהם כדי לאשר אותה תמונה של 'חופש' מוחלט שבישיבות. יש משטר: זילותא של הוראה או פסק היא להישען על פירוש למציאות או

הגיונך בלבד. אתה כפוף למקור. אם תפרשו אל נכון, רשאי אתה לומר את דעתך. לכן מובן שהם יוצאים מן הפירוש אל הפסק ומן המעשה לפירוש. ואף העברה זאת של הפירוש כשלעצמו אל תחום ההכרעה ההל- כית למעשה והגברת סמכותה של הגירסה התלמודית לגופה כמדומה שיש לזקפן לזכותו של רש"י, שהחזיר את הלבבות להבין בכוחה של הפרשנות ושהיא בחיי- דושיה יסוד איתן להבנה של ההלכה למעשה.

[ה]

כשם שהעדיף אורבך בהסברת החידוש שבתוספות את כוחה של השיטה הלימודית על כוחם של הלומדים, כך ניכרת בו נטיה להסביר בעיקר על דרך ההגיון והמודעות עניין, שחשוב הוא להבנת עצם היצירה של ההלכה שבתוספות ואת משמעותה בשבילנו. אורבך נזקק בכמה מקומות בספרו, אם בתיאורי אישים ואם בסיכומים השיטתיים, לבעיה זו של היחס ההדדי שבין ההלכה לבין מציאות החיים (ר' עמ' 78; 79; 369; 396; 397; 410; 430; 432; 553; 571). אפ- שר לסכם ולומר, שדרכו לנסח דברים, שהגדולים בבעלי התוספות, אלה שנטו לעצמאות כלפי המקורות הקדומים (והללו חביבים עליו), שינו בהלכה בודיעין, אך בתום לב ובטהרה; כדבריו על ר"ת שאין מקום אצלו "לדבר על שיטה של קולות. קולותיו וחומרותיו נבעו מתוך שיקולים שלא תמיד נוכל לעמוד עליהם, אבל מגמתם היתה לשמור על שלימותן ושלומן של הקהילות מתוך חיי תורה ואמונה" (עמ' 78). דבריו אלה אמורים להוציא מפירושו של ווייס ש"קם רבינו יעקב והתנשא כארי ובטל הרבה חומרות, אשר הח- מירו קדמוניו... כי הבין בלבו, כי לא טוב הדבר להכ- ביד לעם עול התורה והמצוות". אך גם לאורבך ברי, ש"דאגתו — של ר"ת — לצרכי הדור מלווה אותו גם בפירושו לדברי חז"ל, והם לא התכוונו למה שבר- צונו למצוא בהם... ההתחשבות בהם (בצרכי הדור) הביאתו למציאת הבחנות, שפירושם היה ביטול ההל- כה, שתנאי הזמן עשו את קיומה לבלתי אפשרי... בשיקולים מסוג זה יש לראות את המניעים העיקריים לקולותיו וחומרותיו" (עמ' 79). ובכן, אין אנו יכולים לדעת את השיקולים המפורטים אלא 'סוגם' גלוי וידוע — דאגה מדעת לצרכי הציבור, ביטול של דבר שאי אפשר לקיימו. ונשאלת השאלה: כלום גדול כל כך המרחק בין אורבך ווייס, כפי שמסתבר מלשונו של אורבך, או שמא מרבה אורבך להתרחק מוייס משום שלאמיתו של דבר קרובים הם ביותר; וההבדל היסו-

את ההלכה לטובת הריבית והמסחר, בא אלבק והסיק, שר"ת הסתיר את המציאות המשתקפת בדבריו (עמ' 141).

ברי, כאמור, שיש ור"ת וחכמים אחרים חידשו ביודעין לפי מה שראו שטוב לקהילות עמם העובד אלהיו בגלות. אך בדרך כלל יש לומר, שחידושים אלה נעשו מתוך אמונה שלימה שזכו לפרש פירוש של אמת את המקור הקדום ולתפוס בו משמעותו הנכונה, שהוא דרך החיים לעם שתורתו חיים היא למוצאה. אסור לראות כל השינויים בהלכה כמעשים ביודעין לתכלית השינוי בלבד.

זאת אף זאת — היחס בין מציאות להלכה הרבה פנים לו, ואין הוא נתפס בנוסחה פשוטה: תמורה במציאות היהודית = שינוי בגישה ההלכית. מניין לו, למשל, לאלבק, שמגמתו של ר"ת לא לפרש שהגויים בימיו אינם עכו"ם לכל דבר נובעת מרצון לפרש רק לפי הספר; שמא תולדה היא של איבתו המוגברת אליהם, ולכן אינו מוכן לפרש את המציאות כמות שפירשוה קודמיו בצרפת; הרי הוא נכדם של דור מסע הצלב הראשון, ולפי האגדה נפצע בעצמו. כראש ליהודים ובסמלי פצעיו של ישו, על ידי צלבנים שבימיו. ואפשר רשאים לבדוק, אולי בא השינוי בפירוש, משום שהעמיק בהתבוננותו לחברה הנוצרית של המאה ה"ב ומצאה עכומי"ת לכל דבר ומוכנה להודות לצלמיה על כל עניין; לפיכך לא סמך את ידו על דעת קודמיו במראה שכניהם ש"עכו"ם שבינינו קים לן בגוייהו דלא פלחו לעכו"ם" (ע"ז ב', ע"א. ד"ה 'אסור'). אף בענייני ההיתר של מכירת בהמה לגוי (ציון, עמ' 108), שמא כדאי ליתן את הדעת על כך, שר"ת הקדום בזמן על בן אחותו משקף בהוראתו את המצב בחברה הפיאודאלית-הכפרית, במקום שכל אדם קונה בהמה לעצמו ואין שוכרה; ור"י שבא לאחריי כבר הושפע מחברה עירונית יותר, שרבו בה שוכרי בהמות.

אורבך עצמו אף הוא מרבה בביטויים דומים על שינוי מדעת, אף על פי שאינו קיצוני כתלמידו. מוצא הוא שב"דבריו אלה של ר' מאיר (מרוטנבורג) כלולה הו ד אה מפורשת, כי הלכות הצבור של בעלי התוספות נתחדשו על ידם בכוח ראייתם את בעיות המציאות בקהילותיהם ומתוך דאגתם לטובת הציבור ולסדר רי חיינו, עם כל הנסיונות לקשור את תקנותיהם ואת הוראותיהם למסורת התלמודית" (עמוד 410, ור' את הסיכום השקול של הגורמים השונים שהיו עשויים להשפיע על המהרה"ם בעמוד 430); ואורבך מבחין יפה במתיחות שבשאלות ותשובות בין שתי המגמות:

די ביניהם הוא, שווייס בן המאה ה"ט עושה את גיבור תיאורו דואג לכובד העול שעל העם בקיום המצוות, ואילו אורבך, בן המאה ה"כ, עושה אותו משנה מדעת בהלכה לטובתם של תאי הציבור ולשם התמדת המשטר של חיי תורה.

אורבך מכיר בתקפם של טעמי קדושה ויראה כשנאמרו במפורש על ידי חכמים. אמונתו במקורות מונעת ממנו לראות את הדברים כמשרתים את המציאות בלבד. חכמים צריכים לזוהר גם מפסיעה קטנה בדרך זאת אם אינם מציינים כל מקרה ומקרה שדרך זו נאה לו; ורבים הם מאוד מקרים אלה. עד היכן מביאה כאן ההכללה ללא סייג אנו רואים במאמר על "יחסו של רבנו תם לבעיות זמנו", שכתב תלמידו של אורבך בסוגיה זו — ש. אלבק ("ציון" י"ט, עמ' 104-141). הוא אומר שם, "שר"ת מפרש פירוש חדש במשנה... כדי שלא יצטרך לומר שהמצב השתנה... וזה בא כדי להצדיק את ההלוואה בריבית לגוי" ("ציון", עמ' 107). תלמידו זה ודאי לו שאם יש דעה מסוימת במחשבתו של ר"ת, הרי ישתמש בה להצדקת המציאות, וכאילו לא היה קיים כלל המושג 'חכמים הוהרו בדבריהם', והוא הופך את מהלך הדברים, ומוכיח, שתירוץ מסוים המיוחס לר"ת אינו שלו, שאילו היתה זאת דעתו, "היה על ר"ת להשתמש בעובדה זו כדי לתרץ מדוע אנחנו נושאים ונותנים עם הגויים ביום אידם" (שם, עמ' 109, הערה 6). כללו של דבר, אלבק יודע אל נכון ש"זהו הסיבה לתירוץ השונים שמנינו לעיל ליישב את מנהג העולם, כי ידעו שבלא זה אין קיום כלכלי ליהודים" (עמ' 110). ואת נטייתו של ר"ת, לא להתחשב במציאות ובתמורותיה, אלא להסביר את סוגיית התלמוד לפי מה שנראה לו, לר"ת, כגנוז בתוך מטבעות דבריהם של האמוראים; שיטה שאלבך מסכמה יפה (שם, עמ' 111). — ודרך זו של ר"ת שהיא ראייה, שלא מציאות כמות שהיא פעלה בפשטות ובגלוי על החכם — אותה בא אלבק ומסביר בהשפעת הסכו"ל לטטיקה, כאילו רק מפיה יהודים עשויים ללמוד את "אחת המיתודות האופייניות למחקר הפילוסופיה של הסכולסטיקה... היא ההכרה בסמכות שאין לסתור אותה בשום פנים, וכל מה שאינו נמצא בספר בעל סמכות אינו נכון" (עמ' 112); שמא מותר להרהר ולומר, מה הסכולסטיקנים קיבלו מן היהדות, דרך הנצרות, מסורת זו על קדושתה של תורה אחת ותמימה ועל תמותו של קנון, ומסורת זו שבאה להם בירושה, היא שגרמה להם קשיים בפילוסופיה. כללו של דבר, כדי להיות גם תמים עם השיטה הסכולסטית וגם לפרש

פינאליסטית כלשונו — הרוצה לפתור את בעיות המציאות, ופורמאליסטית — הרואה לפניו את המקורות בלבד ורוצה להוציא מהם הלכה למעשה. אלא שגם בצדה של אבחנה זו מוסיף הוא לדבר על כך "שלא יכלו החכמים להתעלם מהצורך ליישב את מנהג העור-לם ומוכרחים היו להבחין בין זמנם של חכמי התלמוד לבין זמניהם... דרכם של בעלי התוספות ביישוב הסתירות בין ההלכה לבין המציאות היתה: בעזרת ההלכה התלמודית אל מעבר להלכה התלמודית. שיטת לימודם... על הדיוקים, החילוקים, הסברות והחידושים נתנה בידיהם מכשירים יעילים להרמוניזאציה, לעקיפה, להעברת מונחים וגדרים מתחום לתחום" (עמ' 571).

דומה, שראינו די הצורך מה דרכו של אורבך, כדי שנדע שאין בה הסבר מלא של פעילות כוחותיה של ההלכה בימים ההם. דומה, שגדול כוחם של 'צרכים', של 'מציאות' ושל 'מנהג העולם' יותר ממה שניסוחו של אורבך נותנים מקום לסבור. כל עוד שאין לנו ראייה מפורשת להוציא מידינו, חייבים אנו לומר, שגדול היה תקפן של צורות הזמן והמקום; בייחוד של אלה הצורות המושרשות בהווי והדוחקות על קיומו של האדם; ובן הדורות ההם, בדומה לבן דורנו, נאחז בסבכם ונלכד על-ידי כוחם וראה כ'מובנות מאליהן', כ'חבויות במקור' אותן ההבחנות, שלנו, המשקפים מרחוק, יש ונראות הן לנו כשינוי מדעת. וכאמור לעיל, לא מציאות משתנית אחת עשתה כאן ולא יחס לשני כיוונים בלבד; היתה כאן הצטלכות של תמורות: ביהדות ובנצרות, ביחסיהן ההדדיים ובתמורות שבתורן, ובמידת ההשפעה שהשפיעו על האנשים. יש דור כדורנו האומר לפתור את יחסו להווי ולעבר על ידי קביעת עמדה 'עצמאית', על ידי יישוב הסתירות שבין הדברים. באיזו מידה דברים הנראים כמודעים ומכונים לנו, מודעים הם באמת, על זאת ישפוט ההיסטוריון שבעתיד. אך יש דורות ואנשים, וכאלה היו החכמים של ימי הביניים, הקובעים באמת ובתמים את דרכם ואת יחסם בהווי ובעבר מתוך אמונה שהם ממשיכי-דרך ו'מפרשים' בלבד של מורשת העבר. וכל מקרה ומקרה של שינוי מדעת ללמד על עצמו יצא ולא על כללה של ההלכה. הדרך בה הולכת ההלכה ומשתנית שלא מדעת ומדעת כאחד, אינה כך. הלשונית של 'רצון' לשינוי, 'הודאה' בו, 'נסיונות' להתאמה אינם הולמים את המגמה האימאננטית של שינוי ההלכה מתוך כוחותיה היא. כי עצם המושגים השמיימיים של פירוש ופסק הלכה היו ממהותם גם מושגים

מחדשים, הואיל וניתנו בידי אנשים חיים. השלכה לא-חור כהנחה מובנת מאליה, שרק כמתכונת ההווי ויכול להיות, היא כוח תקיף יותר לשינוי ולתמורה מאשר שיקולים מדעת. כאן קו הגבול המבדיל בין התפיסה ההיסטורית, שרוצה להבין את העבר מתוכו, לבין ניסוח כדוגמת ניסוחו של ווייס ולבין הביטויים הקיצוניים המצויים בהסברתו של אורבך.

לפיכך לא ייתכן לקבל דעתו של אורבך שלצורך הלימוד ההיסטורי יש להבחין בין דברים הנראים בע"ל ערך ותוקף בתוספות לבין אלה הנראים אמורים לשם ההשלמה וההרמוניזאציה בין המקורות בלבד (עמ' 553). ברי, שאין ערכם של דברים כשהם נראים חשובים למי שאמרם כערכם של אלה שאינם חשובים בעיני אומרים. במה דברים אמורים — לגבי המטרה שלשמה אמרם הוא. וגם אז חובה על הקורא והמפרש לבדוק יפה יפה אם העריך כראוי את סולם העדיפות של מקורו. אלא אצל הלימוד ההיסטורי, שאינו באותה המגמה — כגון בלימוד מדברי הלכה על השקפת עולם כוללת — הרי יש לדעת, שגם 'הארמוניזאציה' אינה נעשית בלא דעת. ובוודאי שיראי-שמים וגדולים בתורה ראו סתירה במקורות ואמרו לפרשה כפי שנראה להם אמיתי. דווקא במקום שרואים, שמבחינה הגיונית והלכית צרופה היה 'נפקא-מינה' גדולה בסתירה, או שניתן היה למשוך את ההסבר לכל צד מצדדיה; דווקא כשהדברים אמורים ברפיון המתח ההגיוני וכב"י יכול בדרך אגב, לצרכם של המקורות בלבד, הרי בייחוד חוד עשויים הם מצד נטייתם להשקפה אחת לצאת וללמד: איזה חלק של המורשת הוא בר-תוקף יותר בהגיונותו של אותו חכם, ואילו חידושים בה נראים לו 'דברים של מה בכך', 'מובנים מאליהם', או להיפך תקיפים כל כך מבחינת ההשקפה, שיש לדחקם.

ואין לך ראייה טובה יותר, שאין הדין עם אורבך, מן הדוגמה שהוא מביא כתירוץ של הארמוניזאציה מובהקת, לשם הוכחה "שגם בעניינים אלה מתקבל לעתים הרושם, שהטכניקה של יישוב קושיות וסילוק סתירות גוברת על השיקול מתוך כובד ראש" (עמ' 553). הדברים אמורים בתירוץ אחד של התוספות בנידה ט"ז, ע"ב, ד"ה 'הכל', על עניין, שלחזקה היו בנים שאינם מהולים, וכאילו נגזר עליהם שלא יהיו יראי שמים, והרי הגמרא אומרת: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". התירוץ של התוספות הוא: "ועוד, דהרבה דברים תלוי במזל... ואין זה בידי שמים, כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות". על כך רוגז אורבך ומעיר: "התירוץ השני מוציא מאמרו של ר'

הוא; רוצה לומר, יכול אדם לבחור בתחום הנתונים הטבעיים שנקבעו לו מראש — חופש מוגבל. שם גרמה מה החרפת המצב החברתי להעלאת ההסברה, שהיא מופנית אצל הרמ"א לצד חלוקת הרכוש. מכל מקום שביל זה, אף על פי שאינו אלא צדי דרכים גם לאחר שהלך בו רמ"א, הרי הלכו בו גדולים וכן שלמים. הפרדוקסאליות בתפיסת העולם והדת אינה מנופולין של ימינו בלבד. ובתירוץ של תוספות יש לפעמים מחשבה רבה, גם אם אינה לרצון לראש.

[1]

אורבך מקצה מקום הרבה ומאמץ מחשבה גדול ופורה לדמויות של האישים היוצרים בתוספות. וגדולה זכותו שלא שעה אל ריבוי המקורות בלבד, אלא אף טרח והעלה מקטעי דברים ומשרידיהם דמויות שלימות של חכמים, העומדות לפנינו כמות שהיו בגדולתן הרוחנית ובחמימותן הנפשית (ר') למשל את תיאור אישיותו של ר' שמשון משנץ — עמ' 226-265; ואת העלאת זכרו של אדם שהיה בדרו מנהיג וראש לתורה ולחסידות — תיאור דמותו של ר' שמחה בר' שמואל משפירא עמ' 341-347 — ציור מעשה פסיפס משברי שיירים ועדויות). כמו כן נאמן הוא לעניין הניתוח הספרותי של סגנון יצירות ההלכה, וכל מקום שיש בידו להעלות לפנינו צורה נוי בלשונם ובדפוס ביטויים של חכמים, מעלה הוא אותם ומדגיש את ערכם (עי' למשל עמ' 118 ועמ' 154).

אך יש שאף בצירוף של דמויות החכמים נדחית נקודת המוקד ההיסטורית ונפגמת המסגרת הריאלית והרגשית שבתוכן הן פעלו; אורבך מקדיש מקום וענף יין הרבה לדמותו המרכזית של רבנו יעקב תם (פרק ג; עמ' 55-97). הדמות יוצאת ועומדת לפנינו בכשר רונותיה, בסמכותה בימים ההם ובתקפה המוסרי והר"ר חני. מתגלה אדם שאינו מוותר על כבודו, ובלשון הרי" פה ולעתים בוטה מגן הוא עליו; האיש ניצב לפנינו חי, על יצריו האישיים וידו החזקה בציבור. השאלה היא כלום לא אבד משהו מן העומד, המשמר והנצחי, שהיה מפעיל איש זה ויצריו למען הציבור. עיקר התיאור של אופיו יוצא מניתוח התעודות של המחלוקת המפורסמת שבינו לבין ר' משלם. אורבך עצמו מעמידנו על האבחנה שהבחין ר"ת בתשובתו לר' משלם: הלה הקל במנהגים קבועים 'לנשים ולהידויות'; ואי לו הוא, ר"ת, הקל ב'דברים התלויים במאורע ובמקרה בעלמא'. פירוש הדברים הוא, אליבא דאורבך: "קולו" תיו והיתריו של ר"ת נגעו בו... שאלות שהועמדו

חנניא מהוראתו המקובלת ומבטל את חופש בחירתו של האדם ותולה יראת שמים שבו לא בידי ולא ביד שמים אלא בידי המזלות" (עמ' 553). ובכן, אין זה לפי טעמו של אורבך, וכפי שהוא מביא שם גם לא לפי טעמו של הראש"ש. אבל הרי הדברים כשלעצמם מבטאים השקפה שלמה. צא וראה, שהמתרץ הקפיד ולא נתן את הדבר בידי המזלות לחלוטין, הוא רק קבע שה' אינו 'רוצה' לשנות את מערכתם. דומה, שעלתה כאן על דעתו של חכם מחשבה שהוציאה יר" את שמים מידי בן תמותה יחיד, ונתנתה בידי המערכת העליונה של הטבע. והרי הדורות ההם שטופים באסטרונוגיה. הרי מזלות קובעים טבעו של אדם וטבע קובע את ההתנהגות. שמא ראה חכם זה אז את דבריו כהשלמה בין התלמוד לבין המדע? כלום לא ייתכן שבכובד ראש יחשוב בן עם מאמין אחד, העם הנבחר, שיראת שמים קבועה היא ועומדת; ומאמר חז"ל שהפריע לו נתפרש על דרך פרדסטיאטורית מדעית. אין דברים אלה מדרכה הראשית של היהדות; צדי דרכים מעניינים לפעמים יותר.

הרעיון הזה של כוח המזלות על טבעו של אדם, ומכאן על מעשיו, אינו יחיד ולא השתמשו בו כדי להסביר יראת שמים בלבד. אף בבעיה חברתית חשובה בה זו, של חלוקת הרכוש בעולם, דנו בדרך דומה לזו של בעל התירוץ בתוספות גידה. חסידי אשכנז הסבירו צדיק עני בעולם לפי דרכם "שמא נולד במזל שהוא עני, כמה זכיות צריך עד שיבטל המזל... ויש צדיק שהוא עני, אילו היה עשיר היה גאה או היה עושה דברים שאין טוב לפני הקב"ה" (ס' חסידים, מהד' וויסטינעצקי, ס' תתתש"ג, עמ' 473). כאן לא פורש כוחם של מזלות; אך קביעת הטבע ברורה היא, ושינוי הגורל הקבוע לאדם קשה הוא. ומאות בשנים אחר-כך חזר בפולין הרמ"א, הפוסק והמקובל, לבעיה זאת של הצדק החברתי; הוא קשר במפורש את הפרדסטיאטיקה האסטרונוגית עם הטבע המונע התינהגות של יראת שמים. הסברתו היא: "אמנם הנראה לי הוא... הכל תלוי במזל... כי הוא הכנת טבעו בעולם. ואם יודע הקב"ה שטבעו שלא יוכל לסבול רוב עושר ויחסא בו הנה זכיותיו גורמין לו למנוע הטוב ממנו... ו... אי אפשר להעשירו על פי זכיותיו, אם לא שיעשה לו השם... טבע אחר וישנה מזלו. וזהו דבר נמוע, כי הבהירה נתנה לאדם על פי מזלו" (תורת העולה, חלק ג, פרק כ"ג, פראג, ש"ל, קי"ז, ע"א-ע"ב). בפולין חזר הרמ"א וקשר 'פרדסטיאטיקה של הבחירה' עד כמה שמושג זה פרדוקס

על ידי תנאי החיים. פסקיו היו מכוונים לבעלי הוראה. ולעומת זאת עסק ר' משלם בשאלות פחות חשובות... אבל... של פרהסיא, שלהן התרגלו פשוטי עם והפכו להיות סדרי ציבור המאחדים... ולא היתה כל סיבה לבטלם" (עמ' 70). אנו שומעים כמו כן שר"ת הגן על כוחה של המסורת הבאה מן הגאונים וחכמי צרפת הראשונים (עמ' 65); מצטיירת תמונתו של מנהיג השואף לאחדות הנוהג היהודי בצרפת כולה, לרבות הדרומית (עמ' 66). וטעמו — שהיתה אז שעת חולשה בציבור: רבו מומרים והיתה התקרבות לגויים, ולכן לחם החכם מטרוויש למרותו (עמ' 71-72). כי ר"ת "כותב, מכריע ופוסק כמנהיג הדור" (עמ' 62). ברם, בהשלטת הנוהג אין לראות מגמה של הערכת מנהגי אבותיו ומקומו, שהרי אנו מוצאים את ר"ת והוא מזולל במנהגי ארצו ואבותיו ומשבח מנהגי מקור מות אחרים, שלא חלו בהם ידי הראשונים של צרפת: "זה בורות ושטות... ולא ממך יצא רק מן הראשונים ששיבשו את מלכותינו. וראה שבאשכנז ובארץ הגר לא נשתבשו בכך" (תשובות בעלי התוספות, מהד' איגוס, עמ' 57; דברים אלו גופם הובאו על-ידי אור-בך בקשר אחר בעמ' 120). אמת, אפשר לצרף זאת לרשימת ה'סתירות' שאורבך מונה בר"ת: הוא עצמו חלק בחריפות על רש"י סבו, ואת ר' משלם הוכיח על כך (עמ' 68-69). מפורסם, שר"ת התנגד להגהות של אחרים והגיה בעצמו הרבה. אך שמא 'סתירות' אלה אומרות משהו נוסף על אישיותו של ר"ת. המפתח לכך הוא במעמדו של החכם בקרב דורו ובמעמדו של החכמים היהודיים בתוך עם, ובמצבו של לימוד התורה באותה שעה. אורבך מושה מחלוקת זו למחלוקת על פיטרוס אבילארדוס והוא מעמיד את ר"ת כנגד פיטרוס (ר' עמ' 74-76); וזאת כדי להראות שבה בשעה שאבילארדוס מספר בזכרונותיו בדברי גידוף אי-שיים על רבו גיליילמוס ומייחס לו מניעים שפלים של קנאה, הרי אין שמץ של קנאה בדברי ר"ת ואין גידופים כאלה מצד תלמידיו. אך אופיים של המקורות שונה הוא לחלוטין! ר"ת ור' משלם השאירו לנו חליפת אגרות במישרים, אדם אל חברו. אין אורבך מושה חליפת מכתבים בדומה לה של אבילארדוס וגיליילמוס. ואין בידו זכרונותיו של ר' משלם על אודות מחלוקתו עם ר"ת. לפי טבע האדם וטבע המחלוקת רשאים אנו לשער שבחליפת מכתבים במישרין היה אבי-לארדוס לא פחות ענייני ולא יותר עוקצני בעדינות על תאוות השליטה של רבו (ר' עקיצותיו של ר' משלם כציטוטן ופירושן על-ידי אורבך בעמ' 67-68)

מאשר ר' משלם; ואין דבר המונע לחלוטין את המח-שבה, פרט ללימוד זכות למפרע, שאולי מאחורי גבו של ר"ת, על דפי פנקס זכרונות, היה גם ר' משלם מתבטא יותר בחריפות.

אך הטעות העיקרית של אורבך היא שעל יסוד השוואת מקורות שאינם שווים מגיע הוא לידי היפוך האישים שיש להשוותם בתולדותינו אז ובנצרות המערבית. עיקר העניין לא במחלוקת הסכולאסטית שבין אבילארדוס התלמיד לרבו, אלא יש עניין להש-וואה לאותה סערה גדולה של מחלוקת על דברי-מינות שנתחוללה על אבילארדוס ולאישים שפעלו בה. אם ר"ת דומה למישהו בנצרות, הרי זה לבר-נרד איש קלירבו, הנזיר, הפרשן, איש הרוח שאינו נושא משרה גבוהה בגלוי על שכמו, אך בכוח אישיותו, ומשום שנטל על עצמו לייצג את מסורתה של הכנסייה הקתולית נלחם הוא למען רוחה וטהרתה בדרך של-טון תקיף שאין עמו גיגוני שררה חיצוניים. ואם דומה ר' משלם במצבו במחלוקת זאת למישהו בנצרות, הרי זה לפיטרוס אבילארדוס, החכם הגדול, החשוד על שלימות דרכו, החשוד שהוא מתיר לעצמו בחריפותו להמרות פי מורים ואבות שבכנסייה. ואם יש משותף ברקע של שתי המחלוקות הרי זה שליטתה של הרוח הדתית באנשים, החדרתה את המסורת ללבבות היחי-דים וההמונות; והפחד, המבוסס על כפירות ושמע-כפי-רות הבאים מדרומה של צרפת, שמא תגרום האמונה בלהטה היתר לחורבן המוסדות של החברה הדתית כמ-ות שנבנתה; שמא תביא הלהיטות אחרי מסורת לחיפוש המסורת על טהרתה, ל'גירסה' חדשה, המתקבלת על המון המאמינים. מעין זאת של הכפירה הקתארית. המר-חק בין יהדות לנצרות עצום הוא. אך רב גם השיתוף. ודווקא לפי אותו כלל שקיבלו אורבך; כי השפעה בין נוצרים ליהודים בימה"ב יכולה לבוא משום "שתנאים דומים ומסיבות שוות מביאות בהכרח לתוצאות שוות" (עמ' 27). טעות בדומה לה, לדעתי, כשאומרים על בעלי התוספות בכללם שכדוגמת "האסכולאטיקאים של המאה הי"ב — אבילארדוס וחבריו — ומפרשי המשפט הרומאי, סברו גם בעלי התוספות שהספק והשאלה, שיקולים של דעות שונות והנמקות שונות, הם שבילי החקירה שדרכם משיגים את האמת, שנת-גלתה על ידי אלהים" (עמ' 527). ספק לא התגנב ללבם של חכמי צרפת ואשכנז. הסכולאטיקאים עס-קו בשני עולמות והשתדלו לפשר ביניהם; אלה עול-מם אחד הוא ועוסקים בפירוש, כפי שאורבך עצמו חוזר ומדגיש בכך.

אם זה הוא הרקע של התקופה ושל האיש, הרי יש לראות את ר"ת קודם כל כלוחם לפי דעתו למען 'אור-חא דמהימנותא' שממנה אין לסטות אלא לפי אלה ששופטים הם בימים ההם. הוא נכדו של רש"י, יושב בישיבה ברמרוג, ראש למתקני תקנות, ומנהיג לעדה, אשר יאמר פסק-דין על דעת המסורת הוא, אשר יאמר ר' משלם הוא פסק-דין שלא על טהרת השושלת ההלכית. הן ר"ת מדגיש, ש"אם אינך מאמין לדברי הקדמונים ומנהיגו, בבבלי אל תאמין כמו כן, שהרי מצינו שחכמי התלמוד בחרו להם תלמוד ירושלמי... אלא מנהג-גינא תורה היא" (ספר הישר, עמ' 99). דומה, שאולי נלחם ר"ת כאן כנגד הנטייה לשוב אל התלמוד עצמו כיסוד יחיד לפסק הלכה ולהתעלם מסמכותם של הגאונים. ובתשובותיו לר' משלם מדגיש הוא במקומות הרבה שיש עוד מקורות להלכה מחוץ לבבלי: מדרשים, ירושלמי, ספרות הגאונים. הוא אף עושה כעין שלשלת של מורשת תורנית: רב האי, רבינו גרשום, רש"י (שם, עמ' 83). הוא רואה עצמו, כמדומה, חולייה אחת רונה בשלשלת זו. לא על מרכז הוא נלחם כי אם על מעמדה של הספרות שמחוץ לתלמוד ועל סמכותו האי-שית בתור פוסק דתי עליון. מכאן אותם ביטויים כלפי חכם שהוא מעריצו — ר' אליהו — ושהוא מאשימו ב'גאוונה' ו'קרוב למינות הוא' על שחלק 'על ישיבת רבותיו ועל תוספתא במגילה ועל מסכת ספרים ועל הגאונים ראשי ישיבות סורא ומחסיא' (ספר הישר, עמ' 97). ברי, שאדם בעל מזג שאינו כמזוגו של ר"ת, אולי לא היה תובע לעצמו סמכות מעין זו, ולא היה עונה בלשון בוטה זו; אין ספק, שבספרות הקודמת לא הדיגישו די הצורך את חריפות והמאבק שבחליפת מכ-תבים זאת שבין ר"ת לר' משלם. וגם אורבך על-ידי ההשוואה המוטעית עם אבילארדוס הקהה את עוקצם. אך דומה, שאגב חידוש באה פנייה בהדגשה שלא לטור בת העניין ויש להדגיש באישיותו של ר"ת את 'בר-נרד מקלירבו' השליט ברוח, האוהב את אשר יוכיח ממ-שיך שושלת המסורת ושומר מכוח רוחו על טהרתה, יותר מן המורה המייסר בלשון חריפה ויותר מן הת-קיף הנלחם לשלטון מרכזי.

אף בדמותו של ר' חיים כהן באו מושגים של ימינו וקלקלו את התיאור: כך עולה דמותו בסופה של המאה הי"ב כדמות מסוכסכת מתוכה: אין לדעתו מצווה לעלות בימיו לא"י, ואין מושג 'ביתך' חל על ביתו של יהודי שבחו"ל (אורבך עמ' 108-109). ספק, אם רש"י אים לקרוא למסקנה ההלכית שהמונח 'ביתך' חל רק על בית שבא"י באותו מונח זמננו כ'תיאוריה קיצונית

של שלילת הגולה", ולפיכך גם לא נכון לומר על "מסקנות מעשיות המשלימות אתה" (עמ' 109). ייתכן, שר' חיים כסבור היה שמחמת העדר קיום המצוות התלויות בארץ ומפני העונשים אין לבוא לא"י ויש לוותר על רכישת 'בית' של ממש. מאידך גיסא נדמה, שליהודי ירא-שמים במאה הי"ב אי אפשר היה לשלול את הגולה. הרי אין לפניו פתרון ריאלי שבידו. קיימת הגולה עד שירצה ה', ותשובה ומעשים טובים יעוררו את רצונו. בין רעותיה של זו שלילת המושג הירודי של בעלות ותו לא.

ואילו דמותו של ר' משה בר' חסדאי, ר' משה תקו, מצוירת בטשטוש קוויה, שהיו חדים ביותר, ונתונה היא במסגרת שאינה שלה. כדרכו מביא אורבך ציטאט ארוך מאוד מתשובה של ר' משה המגלה תקיפות ועניין ציבורי, והפירוש שהוא נר-תן לו מועט מאוד (עמ' 348-349). אלא כיצד ייתכן לכתוב על "חושו הביקורתי" של ר' משה על יסוד הערה של פקפוק, אם יש עופות הגדלים באילנות (עמ' 350), שעה שאותו האיש מתאר את מותו של הראב"ע "כי פעם אחת היה רוכב ביער ובא בין רוב כלבים שהיו עומדים ומעיינים עליו וכלם שחורים, ודאי אילו הם השדים" (אוצר נחמד, ח"ג, עמ' 97). אף זהו under-statement לומר, שב'כתב תמים' הוא "דוחה בו כל חקירה בעניינים של מה למעלה... אין הוא מוציא מידי פשוטם את פסוקי המקרא ואת אגדות התלמוד שיש בהן הגשמה" (אורבך, עמ' 350). בשרידים שנות-רו לנו מ'כתב תמים' אין רק התנגדות למשהו והע-מדת כתובים על פשוטם. לפנינו השקפה רצופה, שאור-לי אינה לפי טעמנו: האיש הזה אנטרופומורפיסטן קיצו-ני הוא בעניין האלהות, ומתנגד לחקירתם של אחרים, משום שהוא יודע מה דמות יש לאלוה: "אותו שתיקן רוח טס עליו... העליונים רואים בכל יום גבורותיו מופלאים מרכיבת כרובים וכנפי-רוח ובשאר מעשים המופלאים שלא נתנו לבשר ודם לידע" (אוצר נחמד, ח"ג, עמ' 58). 'ברא מלאכים ובני אדם לעבודתו ובר-אם בצלם דמות תבניתו, כמו שיש לעדות תורה ונבי-אים וכתובים משנה ותלמוד ואגדות" (עמ' 59, שם) "וכן כשבא לבראות העולם נראה בדמות ובקומה, שהרי בדבור בראו" (שם, עמ' 60). להיפך, ר' משה מוכן גם מוכן, בשביל להגן על השקפתו האנטרופו-מורפית, לדרוש כתוב ולהוציאו ממשוטו: "ואע"ג דכ-תיב: 'ומה דמות תערכו לו' — זהו כנגד גדולתו וזו-הר כבודו" (שם, עמ' 61). אין לפנינו אדם משועבד לכתובים, אלא מאמין ולוחם לדמות אלוהי. והוא

עשיתים; וגם בריתות ומדרשות לא אמר מי שחב-
 רם — אני פלוני בן פלוני חברתים... כי ידעו — אם
 עשו כן יהנה לבם ויקבלו שכר בזה העולם". ודוגמה
 שניה להצנעת שם המחבר הם הפיוטים (סי' תתת-
 שמ"ה, מהד' ויסטינעצקי, עמ' 470). אך הפיוטים
 נחשבו בעיני החסידים שהם "שירות תורה נביאים
 וכתובים", מעין ליקוט וסידור אף הם (שם, סי' ת"ע,
 עמ' 133-134; סי' תתתשכ"ח, עמ' 374). החשש הוא
 לגאווה ולהנאה שלא כדין מעשיית ליקוטים. אדם
 רשם לבית-מדרשו. ומכאן הסבר התופעה ש"רובם
 של קובצי התוספות... נקראו... על שמות בתי-המד-
 רש ולא על שמות עורכיהם האחרונים" (עמ' 525).
 אף אותה השוואה שאורבך משווה את ספרי הפסק
 של חכמי גרמניה ל- Rechtsbücher (עמ' 285) אינה
 השוואה. אם מותר לו לגידף קיש לומר, שהמציין את
 'ספרי החוקים' הוא שאינם פרי 'תחיקה רשמית', כלום
 מותר לומר זאת על ספרינו? מי היה איש השלטון
 וההנהגה בתחיקה ובפירושה אצלנו יותר מפוסקים
 אלה; וספריהם בשום פנים אינם 'סיכומים פרטיים'. או-
 לי יש דמיון בנטייה לקבץ דינים. ואולי אף כאן עומדים
 אנו בשליבה חדשה של מעבר והתפתחות; רב הויכוח
 ונתפצלו הדברים, ומרגישים חכמים גם צורך לסכם;
 וחזרו פני הדברים, בשינוי צורה, ופניהם דומות למה
 שהיה בתקופת הגאונים: ויכוח שלאחריו ובצדו סיכום
 עניינים.
 כן יש להתנגד בכל תוקף להנחה של אורבך, שתו-
 פעת הדרשות הן פרי ירידה בידיעת התורה ובמוסר,
 וכי לפני בעל הסמ"ג, במחצית הראשונה של המאה
 הי"ג, נפוצו דברי תורה כאילו מעצמם (עמ' 385).
 דומה, שפירושים הרבה לתורה, ורש"י בכללם, רשמם
 כשל דרשות בשעתם (ר' מאמרו של י' בער על רש"י
 ומציאות זמנו בס' היובל לאפשטיין); וכי רשאים אנו
 לומר שרק בכתב היו, או נאמרו רק בחוג הצר של
 בית המדרש? בתיאורים של קידוש השם שומעים אנו
 על הדרשות שדורשים 'הראשים לנהרגים' לפני הט-
 בח. גם אם נמאן להאמין בכל דבר, ונשער שבמקצתן
 דרשות אלה המצאות ספרותיות של הרושמים, הרי
 בני הדורות של המאות הי"ב-הי"ד העריצו את מק-
 דשי השם, והם שרשמו את המאורעות. הם היו למו-
 דים בפחדים ובצרות. כלום ייתכן שנשתכחה מהם
 הדרשה. אף חלקים גדולים של ספר חסידים, ושל
 הרוקה, דומים הרבה לדרשות ערוכות משנקבל, שב-
 1236 קם בעל הסמ"ג ומתוך שעה רעה יצא למרח-
 קים להטיף בדרך שלא היתה מצויה לפני דור זה באר-

יודע, כי גדולים ורבים נגדו. ולפיכך לאחר שהוכיח
 מן התורה ומאמרי חז"ל את האנטרופומורפיות ממש
 הריהו אומר: "אחרי הדברים האמת, דברי תורה
 ודברי רבותינו תנאים ואמוראים, מי שיבוא להכחיש
 האמת והודאי ולחדש מה שאינו כן, ברוב דברים
 ותחבולותיו... וכי נכון לשמוע לו? ואפילו אם הע-
 מיד לנו חמה בחצי השמים ואפילו אם היה בא יהושע
 בן נון ואליהו הנביא מי נשמע לו?" (שם, עמ' 63-
 64). ובמקום אחר: "טוב לנו לכפור בחדשים מקרוב
 באו מבדברי תורה" (שם, עמ' 83). ויש בדבריו בכמה
 מקומות סיכום שיטתי של דעתו על "אלהים חיים"
 צורותיו, והנהגתו בעולם (למשל, שם, עמ' 79 למטה
 — עמ' 80). אין לדבר עליו כעל אדם ש"נאחו ונתפתל
 בסבך הרעיונות שבהם הוא נלחם" (אורבך, עמ' 351).
 ככל אדם שבא לחדש שיטה ישנה, שרבו בעלי-
 סמכות החולקים עליה, אנוס היה לומר דבריו לשי-
 תתם. למעשה, קשה למצוא בעל השקפה עקבית יותר
 ממנו.

[1]

אף בעניין האופי האנונימי של קובצי התוספות נג-
 רר אורבך אחרי הסברה שאינה הולמת את טיב החז-
 מר שלו. אמת, שהקבצים הנדפסים של התוספות שב-
 גליון הש"ס אין שם מקבציהם עליהם, אבל הרי אור-
 בך מציין בעצמו ש"בראשונה השתדלו לציין ברא-
 שו של כל דיבור או בסופו את שם אומרו" (עמ' 21).
 וכל מעיין בתוספות הנדפסים יודע, מה רבים השמות
 הנזכרים על קושיות ותירוצים. כיצד אפשר לומר,
 ש"תופעה זו יש לפרשה, מעין תופעות רבות של ימי
 הביניים, על רקע תיאולוגי: האמת היא של אלהים
 ואיזה בן אדם יכול לכנותה כאמת שלו". ובכך דומים
 התוספות לקובצי המשפט הקאנוני (עמ' 525)? הרי
 האמת היא בשקלא וטריא, וזו מיוחסת בתוספות לבני
 אדם קרויים בשמותם. ספר הישר ועוד הרבה כמותו
 נקראו על שם מחבריהם. ומסופקני, אם אדם מאמין
 בישראל ראה סתירה בין ייחוס האמת לה' לבין קרי-
 את שם אדם על חידושו: הן התלמוד קורא בשמות
 האומרים את הדברים (אגב המליצה על האמת שהיא
 של ה' מבוססת אצל הנוצרים על יוחנן י"ד ו': אנוכי
 הדרך והאמת והחיים). דומה, שפשוטים הדברים: קי-
 בוצם של חידושים לא נחשב לאמת ולא למעשה
 שמותר להתגאות בו; זו היא דעתו של ס' חסידים,
 ש"לא ייתכן, אדם שעושה ספרים שיאמר, אני עשיתי
 את הספר. הרי ר' סידר המשינות ולא כתב... אני

צו. דומה, שאורבך נמשך אחרי ביאור זה משום שכס' בור הוא שנפוצה ברבים שיטה עיונית, ואין הוא דן ב'מנגנון' החברתי המפיץ אותה.

אורבך עשה את מעשה סיכום תורתם וצירוף תי- אורי האישים שיצרו ופעלו במאות ה"ב-ה"ד בצר- פת ובאשכנז. עלתה בידו להעלות תוך שפע של פרטים ומקורות כללות הרבה ותמונה של כוח ותסי- סה. מעשה ספרותי המסכם תקופת יצירה זאת לעצמה בהרחבה ובהעמקה כאלו, ברכה בו לעמנו. אורבך חי בעולמם של בעלי התוספות וכוחות החיים שבעולמם מתוארים על ידו באהבה רבה ובכשרון גדול; את כוחות ההגיון גילה והראה את נתיבות המחשבה; דמו- יות של חכמים שרטט וניתח יצירותיהם על יסוד שפע של מקורות שאינו מצוי; הערותיו אוצר מלא הן כשלעצמן — בשעה שהוא מפנה אותן למקורות, לספ- רות מחקר כל שישנה, ובבירור פרטים. תיאורו מיוסד, ומלא הארה והסברה. ודאי אין עשרו של ספר זה ניתן במאמר ביקורת. חייב אתה לקרוא בו שתתבשמ בשפע שבו. וההערות הללו לא באו אלא לציין שיש מקומות, שם ההבנה ההיסטורית נמצאת נשכרת אילו פחתה בהם הגישה השכלית, ורבתה הרגשה למקום ישיבתם של היוצרים ויצירתם בימיהם ולכל כוחות נפשם.

סתרם של מפורסמות

מאת פרץ סנדלר

המקרא מפורש, מאת א. ק., 'מאונים' כרך א' חוברת ו', תש"ו

תיתי לו לא. ק. שהעלה לדיון לפני הקורא העברי את עניין הגלוסה במקרא, שתרגומה בפירושי התנ"ך בהוצ' א. כהנא היא 'תוספת באורית' או 'ביאור גל- יוני'. לדעתו של א. ק., נמצא עתה המפתח האבוד לפתיחת שערי הפרשנות של המקרא. מניה וביה — על ידי מציאת נקודת המוצא והיא הגלוסה; וביתר דיוק בלשונו: "מערכת הבאורים אשר בגוף המק- ראות". ובכן, מעתה "כל הפירושים השלך לאשפה", מכיוון שנמצאה נקודת ארכימדס בפרשנות המקרא.

בפתח מאמרו עומד א. ק. כמוכה תמהון לפני מדרש פליאה זה: היתכן "שכל צבא אנשי מדע ואנשי עיון", דור דור ופרשניו לא חלו ולא הרגישו בדבר "המונח על פני השטח"? פשוט, נסתם חזון עד שבא א. ק. וגילה, כלומר 'נתגלו' לו סתרי תורה. ואנו מה נענה אחריו — לא ולא. לא 'מדרש פליאה' ולא 'מדרש הנעלם', הכל גלוי וידוע!

שכן עניין הגלוסה, לכל גילוייו, אינו חדש עמנו כלל. שרשיו נעוצים אולי עוד בתקופה הקדומה של הפרשנות העברית. על כל פנים כבר בעלי המדרש חשו במציאותה ודרשו מה שדרשו. למשל, את הפסוק 'את מספר מפקד העם' (שמ"ב כ"ד, ט') הם פרשו: "מספר זה מניין, מפקד זה הסכום".¹ ואפשר, שדבר מציאותה של הגלוסה כבר מנוחש בפרשנות ימי הביניים בכלל 'ההרחבה' שבס' 'הרקמה' לר' יונה בן גנאה, וכן הרגיש בה הר"ק: "יש מקראות שסתומין בתחילה ופתרונו בצדיהן". ודאי, שאין להסיק מכאן מסקנות רחוקות עד כדי לראות 'בפתרונים' הללו יסוד פרשני זר שאינו מגוף המקרא, אלא "מה שהוסיף בו לנחץ ממה שאין צורך בדברים הללו".² ואילו בפרשנות המודרנית היה מחקר הגלוסה לגורם פר- שני נכבד, נוסף על ערכו המיוחד לביקורת הנוסח ('הביקורת הנמוכה'). אכן, תחום זה 'נסרק' יפה-יפה וגששים מומחים עמלו בו. כך, שכל היוצא לחפש אחרי 'גלוסות' במקרא, הריהו בבחינת 'תבן אתה מכניס לעפריים'. שהרי הרוצה לעשות מעשי-ליקוט של הגלוסות — ימצא 'שולחן ערוך' — אין לו אלא לטרוח ולהושיט את ידו ולקחת 'מלוא חפניים' מן המזומן לפניו — בפירושים המדעיים למיניהם, בתר- גומים המדעיים — מהם שמציינים את 'הגלוסה' על ידי אות זעירה בגוף התרגום, כגון ק א ו ט ש, 1896 והפירושים בהוצ' ו. נובאק, גיטינגן; ומהם שמש- מיטים אותה לגמרי בציון ההשמטה במרכאות כגון סידרת הפירושים לגונקל, גרסמאן ועוד, וכן מה- דורת טיבינגן החדשה (Handbuch) ואין צורך לומר, שמכשיר רב עזר מזומן לו בתנ"ך של קיטל-קאהלה וכן במילון התנכי לגוניוס-בוהל ובספרים אחרים, כגון מחקריו של פרליס,³ ובספרות הפרשנית שלנו — הוצ' א. כהנא. אולם מכאן אין להסיק כאילו לא

¹ שיהש"ר פ"ז לפ' ועלמות אין מספר.

² מ. צ. סגל, פרשנות המקרא עמ' מ"ה, ס"ו.

³ סידרה חדשה ליפציג 1922; על מידת שימושה של הגלוסה בפרשנות המודרנית יעיד הקוריו הבא: המלה 'אבי' באיוב

גונקל בפירושו הגרמני לבראש' (הוצ' גובק, גיטינגן, 1902, עמ' 250) קובע אגב היסוס, שהביטוי 'ילידי ביתו' מצלצל כתוספת-ביאור פרוזאית לחניכיו, כלומר בחזקת גלוסה; ואילו כהנא פוסק ואינו מהסס: "היא תוספת ביאורית אל המ' לה 'חניכיו'".

ויפצל בהן פצלות לבנות מחשוף הלבן אשר על המקלות (שם, ל' ל"ז) — גונקל מעיר: "על פי צורתו אינו מתיישב יפה בפסוק, ואילו לפי תכנון הריהו כפל (דובלטה) לקודם — ובכך אין כאן גלוסה, אלא מעין 'לישנא אחרינא'. ושוב פוסק כהנא: "מחשף — והיא תוספת ביאורית אל ויפצל בהן 'פצלות לבנות' ואולם 'בחלקת המקורים' (כלומר, לפי שיטת 'חלוקת המקורות') מעיר אותו פרשן: "מחשף הלבן אשר על המקלות ל"ז הוא כפל אל ויפצל בהן פצלות לבנות". ואיני יודע, אם הוא חוזר בזה ממה שאמר קודם באותו העמוד.

ברהטים בשקתות המים (שם, שם, לח) — וילהאוין 5: "בשקתות המים אשר תבאנה הצאן לשתות" גלוסה אל 'ברה' טים, שמפסיק את הקשר אל 'לנכח הצאן', אף כאן רואה גונקל משום כפל לשון לקודם, ושוב כהנא: "תוספת ביאורית אל התיבה ברהטים".

דוגמאות אלו לקוחות הן משל מאמרו של א. ק. ולא הבאנו אותן אלא להוכיח, שלא לבעל המאמר הנ"ל בלבד 'נתגלה' פלא מעין זה, אלא לכל צבא אנשי "מדע ואנשי עיון", שכן עניין הגלוסה לא נת' עלם משדה הראייה של הפרשנים המודרניים והללו הקדישו לו תשומת לב ועיין במידה מרובה. יתר על כן, אין לך פירוש מדעי ראוי לשמו שלא יטפל בגלוסה. ואולם המעיין באסופת הגלוסות שליקטן א. ק. מס' פרים שונים במקרא, ממש 'מבראשית' עד 'ויעל', אינו יכול להשתחרר מן הרושם, שבולמוס של גלוסות תקף את המחבר, שיצא לבקשן במקום שאינן, או שהחליף את ה'מבאר' ב'מבואר', או שלא דייק בכתוב כל צרכו וממילא נתרבו נכסיו.

והאיש משתאה לה מחריש לדעת היצליח ד' דרכו (בראש' כד, כ"א), — א. ק. רואה כנראה, גלוסה במלים "מחריש לדעת" (אפשר, טעות דפוס כאן!). ודאי גם לגלוסה זו יש תולדות, ואף גונקל הרואה גם כאן גלוסה, אינו מקשר את 'מחריש' עם 'לדעת' (וזאת לדעת: על 'לדעת' טעם מפסיק!). ושוב כהנא: "מחריש הוא ביאור אל משתאה" 6.

היא לפי ל, לח וריאנטה ל'רהט' ומלה זו מאוצר המלים של J היא, על כרחך שישקת' וכל הצרוף לה — ממקור E הוא בא, ובכך, ערוב של 'מקורות' כאן.

5 Die Composition des Hexateuchs, ברלין 1889 עמ' 41, בהערה.

6 הולצינגר בפירושו לבראש' (KHAT, 1898), עמ' 168 סבור: "von Kautsch-Socin u. Ball als alte Glosse מחריש" לדעת bezeichnet, ist fuer das folgende nicht wohl zu entbehren".

נשאה בקעה להתגדר בה. אדרבא, יש ויש, אלא שהבא לעסוק בנושא זה, על כרחו שיקיף את כלל הבעיות הקשורות בו בנושא ועל כרחו שיוזקק לכל החומר הרב והמגוון וימצא את הדיון הקפדני, שמצא את ביטויו אצל פרשני המקרא, משלנו ומשלהם. אפ' שר 'גדולות ונצורות' לא יצליח לגלות, אבל אם קנאי הוא לאמת המדעית ולכבוד פרשני המקרא שע' שו את עיסוקם בו קבע, יקום ויתן הודעה: אכן טעות היתה בידנו, הראשונים מתוך שהשקיעו כל עצמם בחקר התנ"ך לא נעלמה מהם שום תופעה פרשנית, לרבות מציאותה של הגלוסה; הללו הסתכלו באס' פקלריה בהירה; ואם הם לא הצליחו למצוא מפתח הפלאים — שמע מניה שאיננו, וחלמא טבא חזינו.

ואמנם לא מלאכה קלה היא זו — לגלות גלוסות במקרא. מלבד חוש הבחנה דק מן הדק בו נחן הפרשן עליו להיות בקי בדרכי המליצה והסגנון של הפסוק המקראי ובאופני ביטוייה המיוחדים של הלשון המק' ראית לסוגיה השונים. שכן יש ונדמה לך, לפי 'הש' קפה ראשונה, שדיבור פלוני גלוסה הוא, ולמעשה אינו אלא עצם מעצמו — מגופו של המקרא. בייחוד מצוי עירוב התחומין בין גלוסה לבין כפל לשון — דובלטה בלע"ז — כלומר לישנא אחרינא. ומי שגורס 'שיטת המקורות' — נוסף לו כאן עוד גורם מכריע והוא 'העורך', שבא לתאם "שני כתובים המכחישים זה את זה", או שאינם מתאחים משום מה, על ידי תוספת מפשרת; וכל זה מצריך משא ומתן פרשני, לפעמים ארוך ומייגע. ואכן יראי-הפירוש נוהגים במקרים מסוימים להסתייג במקצת בדיונם — זה "מעין גלוסה", "נראה כגלוסה" וכיוצא בלשון מלשור-נות ההסתייגות.

אעפ"י שקשה לתת סימני היכר בגלוסה, הרי הכל מודים בסימן היכר שלילי: אין בגלוסה לא ממקור-ריות הביטוי ולא משום לחלוחיות של פיוט. ונביא דוג' מאות מספר, שיש בהן כדי להמחיש דיון כזה:

וירק את חניכיו ילידי ביתו (בראש' י"ד י"ד) —

ל"ד, ל"ז לא בלבד שהיא מיותרת אלא גם לא נשמעת. אבל מכיוון שהפסוק הקודם מתחיל במלים "איוב לא בדעת ידבר", מתקבל על הדעת, שאיזה גלוסאטור ביקש להביע את דעתו המתנגדת והוסיף בשוליים: אבי — ראשי תיבות: "איוב בדעת ידבר". וכך נשתרבה גלוסה שתומה זו לתוך הטקסט בצורת 'אבי'. עיין: פ. פרליס בקובץ מחקרים לזכר

צ. פ. חיות (גרמנית), וינה 1933, עמ' 201.

4 בעלי שיטת המקורות נוהגים ליתן טעם לתופעה זו. פרוקש, למשל, בפירושו לבראשית, עמ' 145 כותב: מכיוון שישקת'

קדמה אל ארץ קדם (שם, כ"ה, ו') — א. ק. מעיר: "שלא נטעה לפרש מורחה"; וזה אולי בעקבות כהנא: "אל המדינה הנקראת ארץ קדם והיא ארץ ערב, ולפי אבן עזרא הוא ביאור אל קדמה שלפניו" — והרי בבמד' ל"ד ט"ו כתוב בפירושו "קדמה מורחה" ובוודאי גם שם 'מורחה' פירוש ל'קדמה', אלא שגם כאן נראים דברי גונקל, הרואה ב'ארץ הקדם' שינוי נוסחא ולא גלוסה.

צנמות דקות (שם, מ"א, כ"ג). — "המלה צנמות, שאין לה אח במקרא, אבל רווחת היא בתלמוד היא תוספת ביאור רית אל דקות (ליתא בע' פש' ואכספלא) — כך אצל כהנא, ולא להיפך כמו שגורס א. ק. והרי 'דקות-רקות' חוזרות לפני זה ואחרי זה על כרחך ש'דקות' כאן הוא מגוף הפסוק; ואילו הולצינגר (בפירושו לבראש', עמ' 235) סבור שגם 'צנ' מות' אינה גלוסה אלא נתחלפה כאן במקום 'צמחות'.

פטרות כל רחם כל בכור מבני ישראל (במ' ח' ט"ז) — לפי א. ק. 'כל בכור' 'ביאור' לקודם, ואולם מה מקום גלוסה כאן? סרס את המקרא לפי במד' ג' י"ב: תחת כל בכור פטר רחם מבני ישראל — והכתוב מתיישב בלא גלוי סה (כך גם כהנא).

קושי מיוחד צפוי לנו בהבחנת הגלוסה בפרקי ש"י רה. לכאורה נדמה לנו, שנוסף כאן גורם מסייע להב"חנה זו — והוא משקל השיר, שכן כל תיבה שאינה מתיישבת במשקל יש לראותה כיוצאת דופן, שאינה מגוף הצלע. כלומר גלוסה. דא עקא. דווקא גורם זה לפעמים משענת קנה רצוץ הוא. וכבר הורו חכמים: אין לקבוע מסמרות במשקל, ויש שהמשקל מתחלף באמצע השיר. קושי נוסף הוא קביעת ערכן של מלות-היחס ומלות-הקשר, כלומר המלים הקטנות, בקביעת המשקל: אימתי נחשבת זו ליחידת המשקל ואימתי צרפה למלה הסמוכה.

והרי דוגמאות אחדות:

אהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצל וכל חבליו בל ינתקו. (ישעיה ל"ג כ'). — לא ירדתי לסוף טעמו של א. ק. מדוע יראה ב'בל יסע יתדותיו' פירוש לקודם? והרי הקורא לתומו יטעם טעם מקור בביטוי פיוטי זה. וכבר צ"י יין למעלה, שאחד מסימני ההיכר של הגלוסה הוא שאינה בפיוט — ולא עוד אלא אם הוצאת את שלש המלים הללו, חיסרת חוליה אחת בצירוף הפיוט: אוהל בכללו, יתדות וחב"לים, וגם המשקל אינו נפגם על ידי 'תוספת' זו.

הנה שמתיד למורג חרוץ חדש בעל פיפיות (ישעיה מ"א ט"ז) — א. ק. רואה צורך להעיר כאן ש"זהו, כמדומה המקום היחיד, שבאים בו שני ביאורים למלה אחת, כלומר המבאר הקדמון כבר לא הכריע בדבר משמעו המדויק של הניב הפיוטי 'מורג חרוץ'. כאן ישאל השואל: וכי עכשיו, לאחר שנתעשרנו בפירוש הכפול, כבר ידוע לנו מה זה 'מורג חרוץ'? וכי המלה 'חדש' מגדירה את משמעו המדויק של הניב הפיוטי 'מורג חרוץ'? ואשר ל'ביאור' השני — 'בעל-פי פיות', עשוי הוא לכל היותר לפרש את המלה 'חרוץ' בלבד. אילו לפחות בא א. ק. להציע את המלה 'חרוץ' כפירוש

ל'מרג', אפשר היה למצוא אסמכתא לכך בישיעה כ"ח כ"ז: כי לא בחרוץ יודש קצח, וכן עמוס א' ג': על דושם בחרוצות הברזל — היינו 'מורג' היינו 'חרוץ' — ואמנם כך סבור דוהם. ובעקבותיו יצא קראוים בפירושו.

אין דן דינך למזור רפואות תעלה אין לך (ירמ' ל' ג') — לצורך הדיון הבאנו כאן את הפסוק בשלימותו. גם גיזנברכט בפירושו לירמיהו (גטינגן 1894) מעיר ש'רפואות' כאן מיותרת. אבל לא 'תעלה' היא שזקוקה כאן לפירוש, שהרי נמצאת לה מקבילה בירמיה מ"ו י"א: לשוא הרבית רפואות תעלה אין לך (אגב, כפי שנראה להלן, הרי זה סר תר את התיאוריה של א. ק. על הגלוסה כשיטה); אלא המלה 'מזור', שהרי בפעם הנוספת, כשהיא באה בהושע ה' י"ג — פירושה 'רפואות', ומן הדין איפוא להסמך את רפואות למזור. שם ו' כ"ז: בחוץ נתתיך בעמי מבצר. — ובכך מב' צר' גלוסה, לפי א. ק. ואילו גיזנברכט (השווה גם ורודלף (כנ"ל) רואה במלה זו גלוסה שאינה נכונה (עפ"י א' י"ח), שהרי המשכו של הפסוק מדבר על מושג בחינה — ו'בחנת' — ואז לי יש כאן מקישוטי המליצה, הידועה בשם משנה הוראה? אבל כתמוהים ביותר נראים בעינינו הפירושים הבאים: ויכרתוהו זרים עריצי גוים (יחז' ל"א י"ב). —

א. ק. מצייד את פירושו בהערה, שלפיה עשה כאן 'הפרשן הקדמון' מעשה רב בתוספת זו והסיר משול פרשני, שכן עשויה היתה המלה 'זרים' להתפרש שלא כהלכה. כנגד זה יש לטעון (א) הדיבור 'זרים' נתפרש כבר קודם לכן, ל' י"ב, בצורת תקבולת נרדפת: ומכרת את הארץ ביד רעים והשמתו ארץ ומלאה ביד זרים; (ב) הדיבור 'המפרש' עריצי גוים בא כמקורי לפני פסוק זה וגם לאחריו: ל' י"א: הוא ועמו אתו, עריצי גוים; ל"ב י"ב: בחרבות גבורים אפיל המונך ערי צי גוים כלם — מעין מוטיב יסודי בפרק זה.

והגפנים סמדר נתנו ריח (שיה"ש ב' י"ג). — זהו פירוש פיוטי מדי ל'סמדר'. יהיה משמעו של 'סמדר' כאשר יהיה, על כל פנים מציין הוא מצב בשילה, כמוהו כ'פנים' והוא רווח הרבה במשנה. לפי הגיון פרשני של א. ק. עולה, שהיינו 'דודאים' היינו 'סמדר', שהרי מקרא מפר רש הוא: הדודאים נתנו ריח.

ושכנו תחתיו כל צפור כל כנף (יחז' י"ז כ"ג). — במאמרו של א. ק. בא הפסוק בסירוס קל: כל כנף כל צפור, ומשום כך קובע א. ק. ש'כל צפור' פירוש הוא ליכל כנף, ובוודאי גם א. ק. יודה, שפסוק זה בצורתו אינו טובל כל פירוש לצדו. אבל נדמה לרגע, שהפסוק נמסר לנו בצורתו המסורסת — כלום טעון פירוש הוא פסוק זה? מה טיבו של הקורא, שכמותו ראה לפניו 'הפרשן הקדמון'? וכי אינו משטה בו בקורא זה? והרי אותו קורא עשוי לעיין בספר איוב, למשל, ולהיתקל שם בציורי לשון ובדימויים עמומים מאלו פי כמה וכמה (ולרוע המזל, במקומות קשיהבנה, כפי שנראה להלן, לא שלח ידו כלל 'פרשן קדמון' זה!). כלום יחשוב את הקורא לאדם שאינו מוזי כל כך, שלא ידע בטיב מליצה מקראית פשוטה? ועוד: דיבור זה רווח הרבה בספר זה, כגון ל"ט

אמנם ו. ורודלף בפירושו לירמיהו, טיבינגן מהדורת 1947 עמ' 160 סבור גם הוא ש'רפואות' היא גלוסה אמיתית למלה הנדירה 'תעלה' (מתוך מ"ו, י"א).

ד' : לעיט צפור כל כנף ; ל"ט ט' : אמר לעיט צפור כל כנף, וכבר בברא' ז', ט"ו אנו קוראים : "כל צפור כל כנף".

א. ק. יצא לבקש 'גלוסות' במקרא והנה מצא גם מטמוני לשון — ניבים עתיקים שנשתכחו, כביכול. כך הוא מעלה 'מתהום הנשיה' ניבים, כגון 'רעבון בית' במובן 'שבר'; 'יודע בכנור' במובן כנר, נראה 'על מה אדניה הטבעו'. בבראש' מ"ב י"ט אנו קור-אים : 'הביאו שבר רעבון בתיכם', ובאותו פרק פסוק ל"ג כתוב : "ואת רעבון בתיכם קחו ולכו", משמע, שהמלה 'שבר' אינה אלא פירוש לניב העתיק 'רעבון הבית' (וזאת לדעת : פעמים יבוא הביאור לפני המלה המתבארת) עד כאן א. ק. ואולם לפי פשוטו הרי לפנינו כאן השמטה, כגירסת ת"א והע' : שבר רעבון בתיכם⁸, ואעפ"י שזהו 'צירוף כבד בדיבור', הוא ציורי : לשבור את רעבון הבית, על דרך "ישברו פראים צמאם". ועוד : היתכן לראות ב'שבר' פירוש, בשעה שזו משמשת תיבת-יסוד בכל הפרשה, הן בצורת שם והן בצורת פעל : 'לשבר שבר', 'לשבר אכל' ו'לשבר בר' ?

ואשר לצירוף 'יודע בכנור' — מוצאו בשמ"א ט"ז, ט"ז ; יודע מנגן בכנור. מתוך שא. ק. רואה במלה 'מנגן' תוספת פירוש, ממילא מתקבל דיבור מקורי : יודע בכנור. שפיר. אבל באותו פרק, ניתנים דיבורים מקבילים אחרים : מיטיב לנגן (י"ז), יודע נגן, (השווה גם יחו' ל"ג, ל"ב), שורת ההגיון מחייבת, שגם כאן יש לגרוס 'יודע לנגן' או לקבל פירושים אחרים, כגון שלפנינו בינוני תמורת מקור, השווה החלו כהות (ג', ב'), או שלפנינו גרסא מרכבת מן איש מנגן (כך גרסת הפשיטא) וידע נגן (עיין בפירושו של מ. צ. סגל לשמואל הוצ' כהנא). ואם אליבא דא. ק. — הרי שהביטוי המקורי צריך להיות 'יודע כנור' על דרך 'יורדי הים' (מלא' ט' כ"ז), 'יודע הספר' (ישע' יח כ"ט, י"א), 'יודעי נהי' (עמוס ה' ט"ז), 'יודעי בינה לעתים' (דה"י א' י"ב ל"ג) ולא יודע בכנור.

ומניבים בודדים לחקר דרכי המליצה והסגנון המקראיים בכלל. בתמהון לבב אתה קורא את כלליו של א. ק. בתורת הסגנון המקראי (למען הגדל גלוסות ולהאדירן ?) כללים שלפיהם לוקה הסגנון בצינומן והגוזרים על המרחב וההתפשטות, על הדיבור הטבעי

⁸ פרוקס (בפירושו לברא' עמ' 400) מתרגם 'רעבון בתיכם' Hungerbrot כשהוא מעיר : ביטוי זה יכול בליט ברירה להיות מובא בלי 'שבר', שיתכן להכניסו בהתאם להע' ת"א ועוד.

והשוטף. משל לפנינו מסכת מדעית מעין 'תורת כה-נים' קפדנית, בחינת 'לא תוסיפו ולא תגרעו' בל-שון, לא כפל ולא תמורה — בקצרה, מיסת-סדום סג-נונית. כך הגענו לכלל חדש : בכל מקום שניב אחד נשנה פעמיים ובפעם הראשונה יש בו מלה עודפת, הרי זו מלת 'ביאור', כלל זה מרבה אמנם גלוסות במקרא, אולם ספק הוא אם הוא גם מרבה דעת בתור-רת הסגנון המקראי.

והנה דוגמה אחת מרבות, הבאה לחזור את עניין 'הסמיכות המורכבת'. בראש' ו' ה' : "וכל יצר מחש-בות לבו רק רע כל היום" כנגד, שם, ח' כ"א : "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". שני כתובים שעניינם אחד וניסוחם שונה. א. ק. מקשה : מדוע כתוב תחילה 'יצר מחשבות לבו' ואחר כך 'יצר לב' ? באמת "מדוע שונה צורתו ?" לסגנון המקרא פתרונים ! אגב, וכי הפסוק לא היה שרוע מדי : כי יצר מחשבות לב האדם ? תוך הבחנה בין יצר למחשבה, הוא בא כאן לכלל מסקנה, שהמלה 'מחשבת' אינה אלא ביאור. ולא הרגיש בעל המאמר, שגם בסיפא של הפסוק חל שינוי צורה : תחילה רק "רע כל היום" ואחר כך "רע מנעוריו", משמע, שלפנינו נוסח אחר של הפסוק כולו. — ואפילו פזמון חוזר במקרא סובל שינוי צו-רה — ואכמ"ל. אגב, הצירוף "יצר מחשבות לב" הוא מטבע לשון הרווח גם בספרים אחרים במקרא, כגון בברכת דוד, דה"י א' כ"ט י"ח : שמרה זאת לעולם ליצר מחשבות לבב עמך", ובאותו ספר כ"ח ט' בנוסח אחר : "וכל יצר מחשבות" (בהשמטת 'לב', אולי משום "כל לבבות דורש ד" שלפני זה), ומה נעשה לצירוף העמוס 'נשמת רוח חיים' (בראש' ז', כ"ב), שהק' בלותיו הן : 'נשמת חיים' (ב', ז') ; רוח חיים (ו', י"ז ; ז', ט"ו) (בעלי שיטת המקורות רואים כאן צירוף של Y עם מקור P), א. ק. מביאנו לאט לאט ב"סודה של 'הסמיכות המורכבת' ושוב הוא מורה הלכה ; שס' מיכות של שלש מלים רווחת בעיקר כששתיים מהן כבר נהיו מושג אחד, כגון דרך עץ-החיים (בר' ג' כ"ד) ואילו במקרים אחרים — בדוק ותמצא שאתה מהן — גלוסה.

יודעים אנו להעריך נאמנה את קנאותו של המחבר "ללשונו הנאוה שלא מיזגה מיוזגים כאלה", ומשום כך בא הוא לתקן בזה תיקון גדול מעין 'ניתוח של יופי', אבל מה נעשה 'ללשונו הנאוה', כשהמקורות המקראיים אינם מאשרים כלל זה ? והרי דוגמאות אחדות : ימי שני חיי אברהם, ברא' כ"ה ז' ; פרי גדל לבב מלך אשור, ישעיה' י' י"ב ; בחצר גנת ביתן

המלך, אסתר א' ה' 9. והרי מצינו גם חמישה נס־מכים רצופים, שכל אחד מהם נסמך על השם ההולך אחריו: "שאר מספר קשת גבורי בני קדר" (ישעיה כ"א י"ז), אמת גם טביוב 10 סבור "שלא יתכן לסמך נסמכים רבים על סומך אחד" אעפ"י כן הוא מורה הלכה: "אבל יתכן שיבוא הנסמך כפול או שיישנה על ידי שם נרדף לו להפלגה או ליתר ביאור"; כמו בארות־בארות חמר, נהרי נחלי דבש, מספר מפקד העם, שפני טמוני חול. אגב כך מתבטלת השערת הגלוסות באיוב כ' י"ז, דב' ל"ג י"ט שבדברי א. ק.

אבל לא רק כפל לשון הוא בנותן טעם לפגם בטעמו של א. ק., אלא כל מה שנראה כסרח העודף מבחינה סגנונית — פיגול הוא ויש להרחיקו כגלוי־סה, כגון "המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף עקרב וצמאון אשר אין בו מים" (דב' ח' ט"ו). תמי־מי־דעים אנו עם א. ק. שהביטוי "אשר אין בו מים" מיותר הוא לגמרי, מעין טאוטולוגיה, אבל פירוש ל'צמאון' אין בו. לפי אותו הגיון, הדין עם בעלי המד־רש כשבאו לדרוש את הפסוק "והבור ריק אין בו מים" (ברא' ל"ז כ"ד) — מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש. אגב, המלה עקרב היא בטעם מפסיק, וכך יש לחלק את הכתוב: המוליכך במדבר הגדל והנורא, נחש שרף ועקרב, וצמאון אשר אין מים.

הוא הדין בישעיה ל' ח': "עתה בוא כתבה על לוח אתם ועל ספר חוקה ותהי לדור אחרון לעד עד עולם". א. ק. פוסק: "המלים לעד, עד עולם, שבסוף הסוגר יוצאות גם הן ממתכונתה של התקבולת שב־פסוק זה, וכך ברור שבאו רק לבאר את גיבו הפיוטי של הנביא 'לדור אחרון'". הקריטריון של התקבולת עניין חשוב הוא לגבי הפרשנות, אולם כמוהו כמש־קל, שאין לקבוע בו מסמרות, שכן נתון הוא לפעמים לשיקול דעתו וטעמו של הפרשן. אולם דומני, שלא נטעה, אם נראה כאן חלוקה אחרת של הכתוב, וגם הגיונית היא; עתה בוא־כתבה על לוח אתם 11 ועל ספר חקה ותהי ליום אחרון לעד עד עולם. אגב, לא זכיתי להבין, מדוע הביטוי 'ליום אחרון' סתום כאן, וברור ומבורר הוא במקום אחר, כגון בתהל' ע"ח ד': "לא נכחד מבניהם לדור אחרון" וכן שם,

שם ט', "למען ידעו דור אחרון". וכן משלי ל"א כ"ד: "ותשחק ליום אחרון", במובן: מחר, עתיד — והרי די־קא כאן אנו מצפים לגלוסה ולא שם, אולי יש בזה משום שיטה — אנחנו לא שמענו עליה. אבל נראה, שכל הפירושים הללו מקורם בראייה מוטעית שאנו רגילים לראות את הסגנון המקראי. שכן מקובל עלי־נו להבליט, השכם והערב, את הסגולה המיוחדת בה מצוין הסגנון התנ"כי: הביטוי המרוכז והדחוס. וה־רי מצווה עלינו לראות גם את הצד השני של מטבע הסגנון והוא: החיבה היתירה הנודעת לו, לסגנון זה, לשרוע ולכפל, לתוספת ביאור — בצורת התמו־רה, במשמעה הרחב. זו חולשתו וזה חינו של הסגנון המקראי, שיסודו בסגנון דברים שבע"פ.

כלום נצא, למשל, לחפש גלוסות, אגב צמצום הבי־טוי, בפסוקים כגון: ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו (בראש' ה' כ"ו); ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה, יצחק (שם, כ"א ג'); יקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית (שמות י"ב ג'). ושכנו, הקרוב אל ביתו (שם י"ב ד'); הוא ירעה אותם והוא יהיה להם לרעה (יחז' ל"ד כ"ג); ואמרת אעלה על ארץ פרוות, אבא השקטים יושבי לבטח, כלם יושבים באין חומה ובריה ודלתים אין להם (שם ל"ז י"ב); והטלתי אותן ואת אמך אשר ילדתיך אל ארץ אחרת (ירמ' כ"ב כ"א). וכיצד נפרש תופעה סגנונית מעין זו בסיפור המקראי?

בבראש' ל"ח ט"ז אנו קוראים: אנכי אשלח גדי עזים מן הצאן (אשר בתמנה); בפסוק כ': וישלח יהודה את גדי העזים; ואילו בפסוק כ"ג: הנה שלח־תי הגדי הזה. כלום נבוא להסיק מכאן ש'מן הצאן' פירוש הוא ל'גדי', משום שביטוי זה אינו בא אחר כך? אם כן גם ה'עזים' פירוש ל'גדי' משום שגם הוא אינו בא אחר כך! לא ולא! אלה וכיוצא בהם 'עצם מעצמיו ובשר מבשרו' של הסגנון התנכי הם, אפשר שחולשה סגנונית כאן, אבל חין ערכו בפש־טותו, ודאי, הרוצה לצמצם יצמצם ללא כל חשש שמא יבולע לתוכן — אבל אז יהא זה תנ"ך בלא סגנון תנכי. כך אפשר לצמצם גם את הומרוס כדי תציו!

האחרון (טמוני) אינו יכול להיות גלוסה גרידא, כדעת הופמן, שאילמלי כך, יקצר החרוז מדי".
11 פרליס מציע לקרוא כאן 'עתם', במובן 'גורל', בדומה לישעיה י"ג, כ"ב: וקרוב לבוא עתה, מה שמקביל יפה ל'חקה', עיין: 1905, Babylonisch-jüdische Glossen, עמ' 5.

9 הפרשן בהוצ' כהנא מעיר: "סמיכות על גבי סמיכות — בפרט מצוי דבר זה בימים האחרונים של הספרות התנכית", וראוי לציין, שגם פה שיער וינקלר ש'הוסיפו האחרונים בחצר גת לבאר בהן ביתן המלך'.

10 מורה הסגנון, וורשא תרס"ב עמ' 85; השווה דילמן בפי' רושו הגרמני לתורה 1886 עמ' 428, דילמן מעיר: "אולם

“הביאור בא להבהיר ונמצא מעמעם, בא להסיר מעקשים ונתן מכשולים לפנינו” — כביטוי המוצלח של א. ק. עצמו. הכוה יהיה ראש וראשון לפרשני המקרא? והאמנם נכונה היא הגדרתו של א. ק. ש“אכן, שיטה היתה בדבר שלא להניח בכתבי הקודש ובפ”רט בתורה — גיבים שתומים ועומים ומלכתחילה נתנו בידינו מעוטרים בביאורים הכרחיים”?

כלום ניסה ‘פרשן קדמון’ זה לפרש ספר אחד ואפילו פרשה אחת (ויש בידינו לבדוק זאת, כמו שאמרנו, באמצעות תרגום או פירוש מדעי)? כלום אפשר לדבר על שיטה פרשנית או על מערכת בי-אורים שהיו לנכסי צאן ברזל של פרשנות המקרא? אבל אם שיטה אין כאן — כללים יש כאן, והם פזורים על פני כל מאמרו של א. ק. ב‘מאזנים’. נביא איפוא את החשובים שבהם.

(א) הביאור יבוא בדרך כלל אחרי המלה המתבארת, אולם פעמים יבוא הביאור לפני המלה המתבארת (אנו מרשים לעצמנו להוסיף, שלפעמים יבוא הבי-אור גם אחרי המלה השלישית: בחון נתתיך בעמי מבצר).

(ב) בכל מקום שגיב אחד נשנה פעמיים או יותר ובפעם הראשונה יש בו מלה עודפת, הרי זו מלת ביאור.

(ג) לפעמים אתה מוצא סימן היכר טכני ואז מכריז הביאור על עצמו במלת לוי שנתייחדה לכך: הוא, היא, כמו.

נבדוק קודם את אמיתותו של כלל ב’.

לשם כך נביא את הפסוק המפורסם שהביא במבוכה את כל צבא הפרשנים שבכל הדורות — כוונתנו לב-רא’ א’ כ”ו: “נעשה אדם בצלמנו כדמותנו”. אנו משתוממים לחדירתו העמוקה לעצם הבעיה הפר-שנית, הן מבחינה תחבירית והן מבחינה רעיונית, של הפרשן א. קניג בפירושו המקיף לס’ בראשית (1925, עמ’ 159 ואילך); הוא כותב: “על האופי הגלוי-סרי של כדמותנו יעידו המומנטים הבאים:

(1) התקבולת הרווחת והחילוף בין ב (normae) לבין כ (secundum).

לביטוי ‘רחב הזונה’ את הגלוסה ‘מוכרת מזון’, והנראה בעי-ני, שאין אלו אלא וריאנטות בדומה לבראש’ ל”ט, י: “לשכב אצלה להיות עמה”, שלדעת פרוקש (כפירושו לבראש’ עמ’ 384) “גם אלו וריאנטות”. לעומת זאת רואה פרוקש בבראש’ כ”ד: ‘בתולה ואיש לא ידעה’ את ‘ואיש לא ידעה’ כביטוי מפורש (Explicitum) ל‘בתולה’, ואילו גונקל רואה כאן ורי-אנטה.

¹⁵ קאוטש בתרגומו רואה אותן כמיותרות.

אבל מחבר המאמר אינו מסתפק בזה. “לא הערת שוליים (גלוסה בלע”ז) הוא מצהיר — אלא שיטה שלמה המקיפה את כל חלקי המקרא: תורה, נביאים וכתובים. כמעט אין לך גיב עתיק או גיב בודד במק-רא, גיב נמלץ או גיב כפול-משמעות שאין ביאורו בצידו” (ובזה הוא רואה, כנראה, את עיקר חידושו). מאריה דאברהם, כולי האי ואולי! ובכן פירוש שלם ומושלם לכל התנ”ך, אתמהה!

לאחר שעמדנו מקודם על טיבה ומהותה של הגלו-סה, נראה לנו, שלא נגיזים, אם נבוא להחליט, שאין לילקוט הגלוסות — ויהא זה השלם והמושלם ביותר, כל יוהרה לבוא במקום פירוש ‘פרשן קדמון’ זה, כביכול (אגב, מתי חי — לפני היות תרגום בעולם?) לא עמד מעולם בסוד פרשנים נבונים. גם לפי הר-שימה המצומצמת, שהובאה לפנינו במאמרו של א. ק. כל שיש בהן גלוסות ודאיות — מזוקרת העובדה, שפרשן זה נטפל ברוב המקרים לפכים קטנים, לדב-רים של מה בכך. אין הוא בא לספק כל צורך פרשני. למעשה הוא טפיל המכביד על הבנת הטכסט. דרכו ל‘פרש’ פסוק או מלה, שכל בר-בירב יודע עברית יבינם. יתר על כן, עם סילוקו — וכבר אמרנו, שכמה תרגומים מדעיים נוהגים לעשות כך — באה הרווחה לטכסט עצמו. לפסוקים שתומים אינו נזקק כלל. צא וראה, מה הוא בא ל‘פרש’ מספר בראשית, למשל? לא את הפסוק “אם תיטיב שאת” ש“אין לו הכרע”; ולא ביטוי כמו “את כל ונכחת”; וכן לא טרח לגלות לנו את סוד פירושו של הכתוב “עד כי יבוא שלה” (בר’ מ”ט י’), שהחוקר א. פוננסקי עמל בו כל חייו, ועדיין נבוכים אנו בפירוש כתוב זה, כאז כן עתה. במקום זה נטפל לפרש בטויים כגון “חתניו לוקחי בנותיו” (ברא’ י”ט, י”ד)¹² שעם כל הסתום בהבנת העניין, לא העשיר אותנו עושר פרשני רב. הוא הדין בביטוי זקן ביתו המושל בכל אשר לו¹³ (שם כ”ד ב’); או למשל, ביהושע ב’, ג’: “הוציא האנשים הבאים אליך אשר באו לביתך”¹⁴. או “מבניך אשר תוציא ממך אשר תוליד” (מל’ ב’ כ’ י”ח)¹⁵. יתר על כך, משהוא נטפל פעם לביטוי מוקשה — פגיעתו רעה:

¹² יש מי שרואה גלוסה דווקא ב‘חתן’ שבפסוק י”ב.

¹³ פרוקש (כפירושו לבראש’ עמ’ 124/2) לשיטתו: ביזקן ביתו ובימושל, ‘נעוצות’ וריאנטות של J (= יאהויסט) ו E (= אלהיסט).

¹⁴ גרסמן בספרו Die Anfänge Israels (גיטינגן, 1922), עמ’ 135, מוציא מן הטכסט פיסקה זו, בוודאי משום ש“הבאים אליך” יכול להתפרש שלא על דרך הצניעות, כדברי הסברו של א. ק. ואולם מן התימה, ש‘פרשן קדמון’ זה לא ראה לפניו להוסיף

כוס כ'חוק/ ואילו במחצית השניה של אותו פסוק שוב באה 'כוס': קבעת כוס חמתו — והרי זה סותר את הכלל — אכן, ליצנייה פואטיקה כאן, וסגל קובע עובדה פרשנית: "נסמך כפול של שמות נרדפים". ועוד דוגמא: שער בית ה' הקדמוני הפונה קדימה (יחזו י"א, א'). לפי א. ק. 'הפונה קדימה' בא לפרש את הקדמוני. ואולם באותו ספר י, י"ט בו אנו נתקלים לראשונה בביטוי זה — שער בית ד' הקדמוני — אין כל תוספת בצדו, ואם שיטה כאן, הרי שמן הדין ומן השיטה, שהתוספת הפרשנית תבוא כאן ולא בפרק י"ד. וכיצד נפרש למשל, נחמיה ג' כ"ד: "עד המקדש צוע ועד הפנה", והרי 'המקצוע' באה קודם לכן בלא כל פירוש בצדה. ואמנם כהנא קובע כאן: "שתי נוסחאות, שהרי היינו מקצוע היינו פנה".

נבוא לבדוק עכשיו את אמיתותה של השערה אחרת: מציאות סימני היכר טכניים: הוא, היא, כמו בצדה של הגלוסה.

"כזבי בת צור ראש אמות בית אב במדין הוא". כהנא מפרש: "בית אב במדין הוא: גליון ביאורי אל ראש אבות", וזה, כנראה, הטעה את א. ק. לראות את המלה 'הוא' כסימון טכני של פירוש. אולם העיון בספרות הפרשנית המודרנית מלמדנו אחרת. אמת גם פרשנים אלה (וראה גם גוניוס-בוהל עמ' 47) רואים כאן גלוסה, אבל את הביטוי 'בית אב' בלבד, ושיעורו של הכתוב כך: כזבי בת צור ראש אמות (בית אב) במדין הוא¹⁹. ובכך 'הוא' מעיקר הכתוב הוא כמלת 'אוגד'. כיוצא בזה אתה מוצא: יהושע י"ד, ט': ושם חברון לפנים קרית ארבע האדם הגדול בענקים הוא²⁰; מל' א' י"א, י"ד: את הדד האדמי מזרע המלך הוא באדום.

חגי, ב' ו': עוד אחת מעט היא: גם בפירוש המ-

(2) כמו כן חילוף צורת ביטוי זה בפסוק א' כ"ז שבו כתוב רק הביטוי הראשון בצלם לעומת פסוק ה', א' אשר בו בא רק הביטוי השני — בדמות; וכן בפסוק ה' ג', שבו באים שני הביטויים כאחד בחי' לוף אותיות התחיליות. והדבר השלישי המדבר בעדו הוא הקושי כאילו צלם אלהים ודמות אלהים נראים במוחש כשני גדלים שונים¹⁶.

הבאתי כאן אפס קצהו של ניתוחו המפורט של קניג לפסוק זה. ואולם המעיין במאמרו של א. ק. יעמוד 'משתאה מחריש' עד כמה כיוון זה לדעתו של א. קניג. ובכן, לכאורה, נמצא כאן אישור להנחתו של א. ק. לכלל ב' שלו: "כדמותו אינו מופיע בפעם השניה משמע שלא היתה מקודם". נבדוק איפוא ונראה, אם כלל זה מתאשר גם על ידי מקראות אחרים. נראה מה בפי הדוגמאות שהובאו במאמר עצמו לשם חיזוק ואימות כלל זה. יהושע ב' י"ח: תקות חוט השני¹⁷; לכאורה, יכול הקורא לטעון, מה טורח טרח כאן הפרשן הקדמון, וכי בלי תוספת 'חוט' לא היינו מבינים את פירוש המלה הנדירה 'תקוה'? והלא בבראש' ל"ט באה המלה 'שני' בלבד בלא 'תקוה' ובלו 'חוט' (אגב, מדוע שם לא טרח לפרשה?), אולם א. ק. טוען בדין: אם ביאור אין כאן, למה נשנתה המלה 'תקוה' בלי תוספת בפסוק: תקות השני? אם ראייה לסתור אין כאן, סימן לדבר יש. דוק ותמצא כתוב: תקות חוט השני הזה — (לשון זכר) משמע, שהוא מוסב על 'חוט' שהיתה מעיקרא.

ואולם נתבונן נא בדוגמא אחרת.

'ישעיה נ"א י"ז: קבעת כוס התרעלה. כלום אין המלה 'כוס' פירוש לקבעת, שהיא סתומה¹⁸? אמנם במחציתו הראשונה של פסוק כ"א באה 'קבעת' בלי

כך אצל דילמן בפירושו לישעיה 1890, ואולם למה לנו להביא ממרחק לחמנו, והרי כך אנו קוראים בפירושו של קראוס לישעיה (הוצ' כהנא): "קובעת בודאי אח הוא לגביע, ומה שבא בצדו כוס בודאי נכנס בפנים מן הגליון כעין בור אצל מקבת" וכן דוהם בפירושו.

¹⁹ שטראק בתרגומו — פירושו לס' בראש' 1894 ע' 446 מציין כך בפירוש: הביטוי הנדיר 'ראש אמות' מבואר ע"י 'בית אב' ובהתאם לכן הוא מתרגם: Ein Stammhaupt d. i. Haupt eines Vaters (כנ"ל) עמ' 130: Der war das Haupt einer Sippe [eines Geschlechtes] in Midian

²⁰ ב' Biblica Hebraica 'קיסל-קאהלה מוכאת ההשערה, שגם "האדם הגדול בענקים הוא" — גלוסה.

¹⁶ הולצינגר בפירושו לברא' (כנ"ל) עמ' 11 דן אף הוא בהר' חבה בנושא זה, עם שהוא עומד בעיקר על עובדת חסרון ויו החיבור (בצלמנו כדמותנו) הע' תרגם כאילו היה לפניו. יו החי' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατὰ ὁμοίωσιν ואף ההבחנה הדקה בין השמות הנרדפים צלם ודמות וכו', שהרמב"ם מטפל בהם הרבה במו"ג (ספר זה פותח בהגדרת המושג 'צלם') באה לידי ביטוי אצל פרוקש. אולם כפשוטו של מקרא נראים דברי הולצינגר בפירושו עמ' 11: כדמותנו אינה אלא תמורה (Näherbestimmung) לצלם, ובכך מתב' ארת העובדה שלאחר מכן מדובר על צלם בלבד. וע"ע בפיי' רושו של ב. יעקב לבראש' לפרטי הדין.

¹⁷ נראה שגם גרסמן רואה את המלה 'חוט' כגלוסה.

¹⁸ גם מילוננו של גוניוס-בוהל עמ' 698 מביא השערה זו. 'כוס' (ישעיה נ"א ט"ז כ"א). כנראה גלוסה. דיון מפורט על

דעי החדש (מהד' טייבנגן — 1954) גשטט ביטוי זה כגלוסה, אולי לפי ת"ע, אבל הלא דבר הוא, שדוור-קא מושג זה במשמעות הזמן בא לעתים קרובות בצירוף כפול, כגון בישעיה ו' כ"ה: "כי עוד מעט מוער; וכן שם כ"ט ט"ז. יתר על כן, אותו ביטוי במשמעות של מספר בא גם בצירוף משולש: ישעיה ט"ז מעט מוער לא כביר. כלום נאמר שגם כאן גלוסות לפנינו? אלא ש"לשונות כפולין הן והתו-רה דברה כדרכה". ועל כל פנים קשה להניח שהמלה 'היא' (חגי ב' ו') מלה טכנית היא לסימון הפירוש. ואשר לביטוי הטכני 'כמו' מביא א.ק. אסמכתא מאיוב י' כ"ב: "ארץ עפתה כמו אפל צלמות ולא סדרים ותופע כמו אפל", וכבר עמד כהנא על תופעה זו: "כמו אפל הראשון מתמיה, לפי שאין מדמים שני מיני חושך זה לזה". אולם הוא נוטה לראות בביטוי אפל דיטוגרפיה לאותו הלשון עצמו שבסוף הפסוק. על כל פנים אין זה מתקבל על הדעת, שדוור-קא כאן ישתמש 'הפרשן הקדמון' במלה 'כמו' כסי-מון טכני, בשעה שמלה זו באה בסוף הפסוק במש-מעות אחרת. זה נראה חריף מדי. אגב, עדיין לא ביררנו לנו, מה מידת שימושה של 'כמו' כמלה טכנית אפילו בפרשנות של ימי הביניים.

סקרנו את 'החומר הפרשני', שסיפקה לנו מערכת הגלוסות ומצאנו שלא נתעשרנו בשום פירוש של ממש, לא פירוש מילולי ולא פירוש ענייני, לא 'מצו-דת דוד' ולא 'מצודת ציון' (בסופו של דבר, אפילו פירוש כגון משתאה — מחריש אינו אלא פירוש שבע-קיפיו). טרדן זה נוה לו אילו לא בא לעולם כלל, ואמנם הקורא את הטכסט המנופה, חסר הגלוסות, לא בלבד שאינו מרגיש בחסרונו של 'הפירוש הקד-מון' מבחינה פרשנית, אלא מברך ברכת 'שפטרנו'. עכשיו נראה איך הוא מצליח לפטור במחי יד אחת, על ידי מלה 'גואלת' אחת, בעיות פרשניות ממש, שדורות של פרשנים התלבטו בהן, ועדיין נשארן סתומות וחתומות כשהיו.

פרשת מכירת יוסף: א.ק. דן במרוכז על המבו-כה השוררת בפרשה זו: למי נמכר יוסף? וכמה מכירות נמכר? המדרש מצא לו כאן נוטריקון חריף במלה 'פסים' = פוטיפר, סוחרים, ישמעאלים, מדי-נים. א.ק. מנסה ע"י הצעה חריפה (לא מצאתי מקור לכך והריני זוקף אותה לזכותו) להתיר את הקשר הגורדי ע"י המלה 'סוחרים', שהיא נראית לנו כמיו-רתת, ולדעתו היא באה לפרש את המלה 'מדינים' שלפניה. כלומר, מדינים פירושם סוחרים — והכל

אתי שפיר. ובכן שיירה אחת לפנינו וחבריה ישמע-אלים. ונימוקו עמו: אם 'הכנעני' שימש סמל לסוחר-למה לא נאמר כך על מדינים? אולם דא עקא: אין אסמכתא לכך בשום מקור תנכי, והריהו בחינת תלי-תניא בדלא תניא. ואפילו כך, ישאר לנו עוד מוקש פרשני וזהו פסוק כ"ו: מי משך את יוסף מן הבור? וכבר התלבטו בזה גדולים וכן שלמים כגון הרשב"ם ולולו ב'המשתדל' של שד"ל — ופירשו מה שפירשו. ואם להרמוניזציה של הפרשה, מדוע לא נקבל את ההשערה שהיינו ישמעאלים היינו מדינים על סמך הכתוב בשופ' ח' כ"ד (וראה ב. יעקב בפירושו הגר-מני לבראשית). חריפות לחוד ופרשנות לחוד.

"שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו" (דב' ט"ו, ב'). זהו באמת פסוק מוקשה. ומודים היינו ל'פר-שן הקדמון', אילו היה מוסיף כאן פירוש של ממש, אבל הוא 'שמט את ידו' מכך. במקרה דומה לזה הצליח כנראה לפרש פירוש כלשהו. אני מתכוון לפ-סוק "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה ולא תשימון עליו נשך (שמות כ"ב, כ"ד), וולהאויזן רואה בפיסקה האחרונה — פירוש לקודם, והקריטריון עמו: כל פנייה בלשון רבים בטכסט המנוסח כפנייה ליחיד — גלוסה היא. אבל בפסוק של-פנינו צריך שיבוא 'פרשן משנה' כדי לפרש את הפר-שן המקורי. הדיון הפרשני בפסוק זה אינו פשוט כ"כ; נראה אמנם כמתקבל על הדעת ש'משה ידו' הוא צירוף של סמיכות, שלא כרש"י ושל"ל המקשרים את שמוט 'עם ידו' על פי האנלוגיה של פסוק ג': 'תשמט ידך'. אלא שמבחינה תחבירית מתייחסים שני חלקי המשפט כנושא אל מושא, כלומר בחלק הראשון 'מסתרת' הנושא ובחלק השני — הנושא. שאם אתה רואה כאן משפט היחס הרי "אשר ישה ברעהו" אינו אלא טאוטולוגיה (אגב הפרשנים מוצאים ריע ל'משה ידו' בנחמיה י' ל"ב: 'ומשא כל יד', והרוצה לעמוד על פרטי הניתוח הפרשני יעיין בפי-רושו הגרמני של הופמן לדברים (ברלין 1913 עמ' 225).

דוגמא לפירוש בתחום של דיוקים תיאולוגיים אנו רואים בפסוק 'אהיה אשר אהיה'. כאן קיצר המבאר א.ק. בביאור פירושו של 'הפרשן הקדמון' ועל כן נשאר העניין בעמעומו. אולם מה שניתן להבין הוא שהביטוי 'אשר אהיה' אינו אלא פירוש ל'אהיה', שה-רי השם שנמסר למשה היה 'אהיה', וראיה "דברי הכתוב הבאים לאלתר": כה תאמר לבני ישראל אה-יה שלחני אליכם! אין לחלוק על עצם ההנחה הפר-

שנית, הרואה בסיפור גלוי 'השם' את הביטוי 'אשר אהיה' כפירוש נרחב ל'אהיה'. אולם צא וראה, מה גדולה המבוכה הפרשנית בעניין זה גם לאחר הפירוש הדק מן הדק הנרמז ב'תוספת' אשר אהיה, ועדיין עומדים נבוכים פרשני כל הדורות, ובייחוד מתרגמי המקרא למיניהם, ותוהים על פירושו של 'השם'. עדות לכך הספרות הגדולה שנערמה מסביב לעניין זה (עיין ספרי: הביאור למנדלסון עמ' 63-66), ומ' דוע איפוא, נראה את 'אהיה אשר אהיה' כגוף זר, שלא מן הכתוב? כלום היו דורות בישראל, שדבר גילוי השם היה להם גלוי וידוע, שלא נוקקו לכל פירוש, ואילו בדרו של 'הפרשן הקדמון' כבר נתמ' עטו הלבבות עד שבא זה והצעיק את סודו ב'אשר אהיה'? תמהני.

מה בין 'גלוסה מבארת' לבין 'תוספת' סתם ?

לצורך הבירור נביא כמה דוגמאות המובאות במא' מרו של א. ק. אתה ד' לבדד לבטח תושיבני (תהל' ד' ט'). במהדורת גרסמן-גונקל לתהל' עמ' 221 אנו קוראים: מסתבר שהמלה 'לבדד' היא תוספת לפי דב' ל"ג, כ"ט ועוד. מכאן אין להבין ש'לבטח' הוא פירוש ל'לבדד' כדעת א. ק. שהרי לפי המקבילות (גם בירמיהו) היינו 'לבדד' היינו 'לבטח', ואיך יציי לנו הפירוש הזה שלא נטעה לפרש: "אתה ד' לבדד — לבדד"? נקוט כלל זה בידך: לא כל תוספת היא תוספת מבארת. יש וזו באה בעקב פסוק אחר הדו' מה לפסוקנו. אין זה מעיד אלא על בקיאותו של הקור' רא' התוספאי. חיות, למשל, רואה בפסוק הנ"ל אפ' שרות של נוסחא אחרינא: "ואפשר — וזה נראה — כי 'לבדד' אינו אלא נוסחא אחרינא אל לבטח, שכן הוא מגדיל החרוז ללא צורך". הוא הדין תהל' ק"ג, כ': עשי דברו לשמע בקול דברו. מה מקום לפי' רוש כאן? מי ש'הקדים נעשה' ל'נשמע' כלום לא יבין את הביטוי הסתום 'עשי דברו'? אתמהה. ואמ' גם שטארק בפירושו לתהלים (מהד' גיטינגן 1911, Lyrik, ע' 77) מסביר את דבר השמטתו של הביטוי 'לשמע בקול דברו': כן: אולי יש בביטוי זה מעין וריאנטה עתיקה ל'עשי דברו'. ומפי חיות אנו שומ' עים: "החרוז השלישי מתמיה כאן, שאין לומר עשי דברו לשמע בקולו, ולדעת טובי החוקרים יש למח' קו ואינו אלא נוסחא אחרינא לעשי דברו".

יחזו' ל"ג, ל': "ודבר חד את אחד איש את רעהו". יכול א. ק. להתלות כאן באילן גדול — קאוטש, שאף הוא מציין את הביטוי 'איש את רעהו' באותיות זעיר' רות בפנים התרגום כגלוסה, אגב הנמקה ב'נספחות'

שלו: "בוודאי אינו אלא גלוסה מבארת לביאור הביטוי הטובי הבלתי מצוי 'חד את חד'" ואני שואל: מאריה דאברהם, כלום עד כדי כך נשתכחה לשוננו במשך הדורות עד שהביטוי 'חד את אחד' הוצרך לביאור בצדו, ומסתמא בגלל המלה הארמית חד? אם כן, מה שימוש שימש תרגום אונקלוס או תרגום יונתן בן עוזיאל שראו בו מגלה סתרים לבני אדם, והרי הוא סתם, לפי זה, יותר משפירש? ומה נעשה לביטוי "בימים ההם ובעת ההיא" ירמיה ל"ג, ט"ו; נ', כ' או לפסוקים כגון, כה תאמרו איש אל רעהו ואיש אל אחיו (ירמיה כ"ג ל"ה); ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו (ירמ' ל"א, ל"ד); ונל' חמו איש באחיו ואיש ברעהו, ישעיה י"ט י"ב; או ביטוי כמו גם בני אדם גם בני איש, תהל' מ"ט, י"ג וכיוצא בהם. כיצד ניצלו אלה מגזרת הגלוסה ?

ירמיהו ז' כ"ד: וילכו במועצותיהם בשרירות לבם. א. ק. פוסק ללא 'אולי' ו'שמא' ש'בשרירות לבם' פירוש הוא ל'מועצותיהם', ושוב נמצא תנא דמסייע לו — מכירני קאוטש. אולם זה אינו 'שרירותי' כל כך והוא משאיר לנו לפליטה את 'לבם', שכן הוא גורס במועצת (לבם als Regens von) והוא מוחק את 'בשרירות' כגלוסה מבארת ל'במעצות'. ואנו שור' אלים: במה 'בשרירות' פחות סתום, או נכון יותר — כל כך בהיר ומחזור — עד כדי להפיץ אור על חברתה? ועוד: מדוע 'במועצות' כאן סתומה וזמר' עצות בכל שאר המקומות במקרא (6 פעמים!) — בהירה, שהרי אין ביאור בצדה. ואמנם כך רואה פני הדברים רודולף בפירושו לירמיהו (מהדורת טיבינגן 1947 עמ' 46) כשהוא משמיט דווקא את במועצות: sondern wandelten in den Starrsinn ihres bösen Herzens והוא מעיר: "בטכסט המסורתי נראית המלה במועצות כגלוסה לפי תהל' פ"א י"ג (בשם קורניל)". ובכן שוב לא גלוסה מבארת.

ונציין לבסוף גלוסות מספר, שאף להן יש בית אב ושנכללו במאמר הנ"ל. "וישב במדבר ויהי רבה קשת" (בראש' כ"א, כ'). הולצינגר בפירושו לבראש' עמ' 162 מציין: "יש לראות את 'קשת' כגלוסה עתי' קה ל'רבה'". מילונם של גזינוס-בוהל מנסח בקצרה: 'קשת' או שהיא גלוסה או שיש לנקדה קשת (ק' סגולה). ואילו בפירוש כהנא נאמר: "ואפשר נסחו קשת לבד (בלי רבה) וכן גם לפי המסורת אנו מוכ' רחים לומר, שמלה אחת היא ביאור לשנית". על כל פנים הלכה פסוקה אין כאן, שהרי קאהלר, (ZAW, 1912, p. 32) אינו בא לכלל הכרעה, אם 'קשת' אינה אלא

הכרח ואחריות

מאת נתן רוטנשטרייך

לזכר אמי ע"ה

Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, Oxford University Press, 1954 pp. 78 ; *The Hedgehog and the Fox, an Essay on Tolstoy's View of History*, London Weidenfeld and Nicolson, 1953, pp. 86.

המעייין במגמותיה של הפילוסופיה בדורנו ימצא שניטל טעמן של כמה מן ההבחנות האסכולאיות השגורות והמקובלות. ההבחנה בין הספקולאציה לבין הנסיון ספק אם עודה עומדת במקום שעמדה בדורות שעברו, ולמצער אם עמידתה כעמידתה במאות הי"ז והי"ח. הפילוסופיה האקסיסטנציאלית טוענת בשם הנסיון ולמענו, ולמעשה היא מפליגה אל בעיות אונטולוגיות ועיוניות ועיוניות ביותר. כנגד זה ספקולאציה שנקודת המוצא שלה היא התבונה וחוקיותה מטילה על עצמה מלכתחילה ריסון על ידי עצם החוקיות של התבונה ועל ידי עצם הצורך ליתן דין וחשבון של תבונה על השגות הספקולאציה והישגיה. ומצד אחר: צמיחת המדע והאופטימיזם המדעי שבעקבותיו מביאים לנוסחן של השקפות כוללות וכוללניות של המציאות, בין שהן מן המצוינות כבר בפועל ובין שהן, לכל הפחות, השקפות שהמדע עתיד לכוון אותן בכוח התפתחותו. נמצא שאם עניינה של הספקולאציה היא בתמונת עולם כוללת שהעלתה, הרי תמונה זו נעשית נחלת המדע או לכל הפחות נעשית תביעת המדע ושאפתו. על כן מתעוררת בימינו המחשבה הפילולוגית לבדיקת הכוללנות של המדע, ותוך כדי כך למתיחת ביקורת על התביעה להסבר חד-משמעי של העולם, בשעה שהכוללנות נעשית, או מבקשת להיעשות, הסבר כזה.

בעיקרו של דבר הוצאת ההבחנות האסכולאיות ממשוטן ההיסטורי הראשון אינה תופעה מיוחדת לפילוסופיה. כיוצא בה אתה מוצא בתחום הספרות, גם בה ההבחנות הצורניות המסורתיות מפנות מקום לטייפוס יצירה המצרפים בתוכם את סוגי היצירה השונים או המצריכים אמת-מדה מבחינה חדשה שתשחרר את העיון מן ההבחנות הנוקשות הקיימות ותאפשר

וריאנטה ל'רבה'. מאידך גיסא מתאמץ ב. יעקב: (בפי"ו רושו לבראש' עמ' 485) לדחות את סברת הגלוסה (והוריאנטה) מכל וכל, ולדעתו המלה 'קשת' צריכה לגופו של עניין — ציון המקצוע. בדומה לכך: "שבעים אלף נושא סבל" (מל"א, ה, כ"ט). ואולם מן הראוי לציין שבמקביל לזה אנו מוצאים גם 'שבעים אלף סבל' (ד"ה ב, ב, י"ז).

בראש' ט', ד': "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו". כהנא מעיר בקצרה: "דמו הוא תוספת ביאור למלת בנפשו". אולם המעייין בספרות הפרשנית ימצא שאין הסכמה כללית לייתר את 'דמו' כגלוסה. אמנם פרו"קש, ככהנא, סבור ש"מבחינה תחבירית אין 'דמו' אלא גלוסה ל'נפשו'. אולם יש מי שכופר בעיקר והוא הולצינגר בפירושו הנ"ל עמ' 73 כשהוא קובע: דמו בטכסט המסורתי — לפי באל תוספת — מתיישב יפה כתמורה מבארת (erklärende Apposition) ל'נפשו'. הברי שמים החוזים בכוכבים (ישעיה מ"ז, י"ג). ש. קראוס בפירושו לישעיה (הוצ' כהנא) מציין: פי"ו רושו בצדו: 'החוזים בכוכבים' / והריטמולוג ד.ה. מילר בספרו: *Komposition u. Strophenbau* (1907) עמ' 48) משמיט לחלוטין את 'החוזים בכוכבים', שגרה אים לו כגלוסה מבארת.

נמצאנו איפוא למדים: א) ההשערה על מציאת גלוסות במקרא כשלעצמה מתקבלת על הדעת, ור"בים וכן שלמים מצבא פרשני המקרא עסקו בה ועדיין מוסיפים לעסוק בה.

ב) ערכם הפרשני של 'הפירושים' הללו מפקפק הוא מכל וכל.

ג) אין לראות בשום פנים שיטה פרשנית כלשהי בגלוסות הפזורות על פני כל המקרא; אופיין הוא מקרי בלבד.

ד) הרבה 'תוספות', שנראות לנו כגלוסות ביאוריות אינן אלא גירסא אחרת, או שהן מגופו של הכתוב לפי התכונות הסגנוניות של המקרא.

ה) לאור האמור עולה לנו, שאין להעלות על הדעת כלל וכלל שהמקרא ניתן פעם מפורש, וסברות א.ק. ב'מאזנים' אין להן על מה לסמוך. שובו איפוא לסב"לותיכם, פרשנים, ותנו לנו מקרא מפורש.

סימן למצב העיוני שאנו עומדים עליו כאן, שהדברים החריפים נגד רעיון של הכרחיות היסטוריות או של 'אי הנמנעות' * שבתהליך ההיסטורי נאמרו בהרצאת ישעיה ברלין לזכר אוגוסט קונט, יוצר הפויטיביזם ובעל הסכימה המפורסמת של השלבים בתהליך ההיסטורי, ושחזה מראש גם את השלב העתידי לבוא. אמת, התפיסות ההיסטוריות שברלין יוצא חוצץ נגדן במישרין אינן מן הפויטיביסטיות דווקא. מכוונים דבריו כנגד באטרפילד** וטוינבי*** כלומר כנגד שיטה היסטורית נוצרית ותעודה היסטורית, שיש בהן מן הרוב מאנטיקה שבאיחודם של עיקרי דתות שונות. ברלין אינו דן בשיטות אלה לפרטיהן. אולם הן בשבילו מן המפורסמות הידועות לקורא הרגיל. על כן בא הוא לערער על טיבן של השיטות ועל סמכותן שישמשו רקע של השכלה וכיוון לאיש משכיל בן זמננו. ברלין חש יפה בכך, שדבריהם של בעלי המפתחות ההיסטוריים נעשים קניין הדור. לא די לו לדור זה צירוף התמימות והניבוי שעמד ביסוד הסכימה של קונט. מבין דור זה שהסכימה על כרחיה שתהא מורכבת יותר הואיל ונתרחב האופק שבעובדות ואבד האופטימיזם שהיה מציין את הפויטיביזם. אבל עצם הדבקות בסכימה במקומה עומדת והצורך לגלגל בה לא פג תקפו. על כן תפקידו של העיון הפילוסופי לצאת כנגד משפט קדום זה, כנגד הדוגמאטיות של הדפוסים ההיסטוריים וכנגד טשטוש האופי האישי של המעשה ההיסטורי. אמת, בעלי הסכימות שבימינו, ובפרט באטרפילד וטוינבי, אינם מדברים על מדעי הטבע. מבקשים הם לקיים את ייחודו של התהליך ההיסטורי. לפיכך מדבר באטרפילד על ההיסטוריה שהיא אספקלריה ליצר לב האדם הרע-מנעוריו ולפיכך מדבר טוינבי על תהליכים היסטוריים ומחזוריהם ועל ציביליזאציות בעלות משך-שלי-קיום ומשבר הטבוע בהן מבפנים. אף על פי כן קסמם של מדעי הטבע על שיטות שלכאורה התרחקו ממדעים אלה. עצם הרעיון, אומר ברלין, שאתה יכול למצוא דפוסים ברורים ורחבים וקביעות במהלכם של מאורעות היסטוריים — עצם הרעיון הזה קוסם לאלה שהושפעו מהצלחתם של מדעי הטבע במיון מאורעות ובצירופם ובעיקר בניבוי על מה שעתידי לבוא. ההיסטוריה כמדע עניינה — לפי השקפת פות אלה — ליתן סיפוק לסקרנותנו היסודית אצל מאורעות שאינם בני שינוי, ומבחינה זו אין לה להיסטוריה

התבוננות חדשה בתופעות. וכיוצא בזה אתה מוצא בתחום הפוליטי; גם כאן הטיפוסים השונים של המשטר כמות שהובחנו בפילוסופיה המדינית העתיקה, ואפילו בוו של המאה ה"ט, שוב אין בהם כדי לכנוס בתוכם את התופעות המדיניות ברב-גוניותן.

בפילוסופיה האנגלית של הדור הזה אתה רואה בחוש את ההתפתחות הזאת דווקא על הרקע המסורתי שלה, ובפרט משום הצירוף המקובל אצלה בין גישה נסיונית לבין גישה מדעית, עם שימת דגש במדעי הטבע. הלא זו היתה סיסמתו של יום להעביר את העיון של מדעי הטבע לתחום הרוח והוא נתפרש לו בפשיטות כעניין של גישה נסיונית. כך עניינה של הפילוסופיה המדינית האנגלית, ביחוד זו של הובס, שביקש לקיים את הצירוף בין המדעיות — ומשמעה מדעיות של מדעי הטבע — לבין ההתבוננות הנסיונית בעובדות של חיי חברה ומדינה. מבחינה מסוימת אפילו שר לומר, שבדור הקודם של הפילוסופיה האנגלית היה ברטרנד ראסל הנציג המובהק של הצירוף הזה בין הנסיונות לבין המדעיות. ואני מטעים על 'בדור הקודם', שכן אף על פי שראסל חי עמנו, הרי פעולתו העיקרית, ובייחוד כיוון פעולתו והשפעתו שייכים לדור הקודם. בפילוסופיה האנגלית חלה בימינו הפירוד, בדעת או שלא בדעת, גלויה או נסתרת, בין הגישה המדעית והמיתודה הכרוכה בה, לבין הגישה הנסיונית. על כן עולה בפילוסופיה זו קרנו של 'השכל הפשוט', שאינו רואה את עצמו משוקע במיתודה המדעית ואינו חש את עצמו נחות דרגה כלפיה. על כן עולה העיון בתורת ההגיון של שיחה יום יומית, של השפה היום יומית, בקיצור מה שראש המדברים של הפילוסופיה האנגלית בדורנו גילברט רייל * קרא בשם 'לוגיקה לא-צורנית ולא-רשמית', כנגד הלוגיקה הצורנית והחמורה של המחשבה המתימאטית, ובמשמע הרחב המחשבה המדעית.

אולם למרבה פליאה מביא אתו שינוי זה בראייה גם הערכה חדשה של בעיות מסורתיות כמו בעיית החופש נגד הכרח, בעיית האדם הפועל כנגד המהלך שבממילא של המאורעות, בעיית האחריות של הפרט כנגד האלמוניות שבתהליך שאינו אישי וכיוצא באלה. מתוך רקע מחשבה זה ומתוך פנייה בולטת וברורה אל שכבר-נתגבש בפילוסופיה האנגלית ואילך עלו שני החיבורים האחרונים של ישעיה ברלין שבהם נעיינ עתה.

* inevitability ** Butterfield *** Toynbee

* Gilbert Ryle

מקור עיון ודחף אחר ממקורם של מדעי הטבע. הנטייה לגלות דפוסים היסטוריים דוגמת דפוסי ההתרחשות שבטבע גוררת אחריה שכל מה שאינו ניתן להכללות בדפוס, ובראש וראשונה ההערכה של המאורעות ההיסטוריים, בעצם אינו מדעי. ההערכה מקומה בתחום הסובייקטיבי; ביטוי הוא לעמדה אישית, ומבחינה מדעית היא יותרת וסופה שתיעלם משיתגלה הדפוס בקביעותו ובשלימותו. בספרו על טולסטוי אומר ברלין במפורש: טולסטוי ראה בבהירות, שאם היסטוריה מדע היא מן ההכרח שאפשר יהיה לגלות מערכת של חוקים היסטוריים. ועם זה ראה טולסטוי שלא השיגו מטרה זו ואפילו כסבור היה שלעולם לא ישיגוה. ואף הפליג ואמר, אם נניח שהחיים האנושיים יתנהלו לפי התבונה, תסתלק אפשרות של חיים בחינת פעילות נובעת מעצמה ושותדעה של רצון חפשי בתוכה (הספר על טולסטוי עמ' 14).

אמת, שעה שמדובר על עניין הערכה היסטורית, יש מקום לדיוק יתיר על מה שאנו מוצאים בדבריו של ברלין. אין ספק בכך, שהתפיסה המארכיסטית של ההיסטוריה יודעת את ההערכה ההיסטורית. והוא הדין בתפיסה הנוצרית שבאטרפילד בא-כוחה ואין ספק שאף טוינבי מרווה הערכות את המסכתות שלו, ולפרקים יותר משיש אצלו ראייה היסטורית ישנה הערכה היסטורית. לפיכך לא בדין לומר, שרע"ן יון הדפוס ההיסטורי מעיקרו נועל דלת לפני הערכה היסטורית. אלא שבטיב ההערכה מן הראוי להעיר כמה הערות:

(א) התפיסה המארכיסטית של ההיסטוריה מניחה מקום להערכה, אלא שלפנינו הערכה שבה התהליך ההיסטורי מעריך את עצמו. התהליך ההיסטורי יוצר צורות היסטוריות ובונה צורה חדשה על חורבותיה של צורה ישנה. ההערכה ההיסטורית היא הנצחון ההיסטורי של זו על זו, ועד שתקום צורה היסטורית חדשה קשורה ההערכה ההיסטורית, על פי עיקרי התפיסה המארכיסטית, בראייה זו של הצורה העתידה לבוא ובהצטרפותה בהווה לצורה שתעלה בעתיד. הצטרפות זו של ההווה אל העתיד ביטויה הממשי במעמדו של הפרוליטאריאט ובתפקידו ההיסטורי. נמצא שאין בתפיסה ההיסטורית הערכה של המאורע בפני עצמו ואין הערכה של האיש המעריך; ההערכה נעשה תה כאן מוסד היסטורי — וברלין רואה בדין שגלגולה זה במוסד ממילא מביאה שתהא כנוסה בחלקה בדפוס ההיסטורי. ובטלה ההבחנה הפשוטה שבין מאורע למעריכו. שכן המאורע נושא אתו את הערכתו בדרך

אובייקטיבית וענייננו כמעריכים אינו אלא לקרוא, כביכול, מה שכלול בתוכו של המאורע.

(ב) התפיסה הנוצרית הרואה את יצר-לב-האדם-רע-מנעוריו אינה מעריכה את המאורעות, מפני שאין היא מצפה מהם דבר, מכיוון שהרע ההיסטורי אינו אלא גילוי של הרע האנושי — זה של החטא — הרי העדר-ציפיה מן ההיסטוריה הוא בעצם העדר-הערכה לגבי משמעותו; — אי אפשר שיהא אחרת ועל כן אין מקום להערכה. כל הערכה היסטורית מניחה, לכל הפחות, כאפשרות הגיונית כמה וכמה דרכים והכרעות. אבל בשעה שזו נקבעת בסופו של חשבון — כמו שנוהגים לומר — על ידי הרע שבטבע האנושי, ההיסטוריה מהי שנטען כנגדה? נמצא שבנקודה זו אין המדובר בדפוסים היסטוריים בתורת מערכות של חוקים קבועים, שהמאורעות הבודדים מתכנסים לתוכן. המדובר כאן הוא על עוצמת פעולתו של גורם היסטורי אחד מתמיד בפעלו — ר"ל הטבע האנושי. ומכיוון שההיסטוריה אינה תהליך של שינוי הטבע האנושי אלא של גילוי הטבע הזה, הרי כשזה אינו פותח שער לאפשרויות מרובות אין מקום לטעון כנגד ההיסטוריה. לכל היותר רשאי אתה לכוון טענתך כנגד הטבע האנושי. ואף זו אינה תביעה מוסרית אלא אבן פינה היא לתורת החסד והאמונה שבאה לגאול את העולם מן הרע שבטבע האנושי ועל כרחו אדם שרוי בו כל עוד הוא טבע בלבד. הווה אומר, בתפיסה הנוצרית של ההיסטוריה יש קיום לתהליך ההיסטורי כמות שהוא בשביל שיפנה מקום למה שמעל-להיסטוריה ולמה שאינו מותנה בה, כלומר לחסד. גם כאן הערכה לפנינו ואף כאן ביטול המציאות כמות שהיא על ידי מציאות אחרת, אלא שזו האחרת — שלא בדומה לתפיסה המארכיסטית — אינה מציאות היסטורית אלא מציאות של חסד שמקום לידתה מחוץ להיסטוריה. התפיסה המארכיסטית יודעת היסטוריה בלבד ועל כן משכנת היא את ההערכה בעצם התהליך ההיסטורי; התפיסה הנוצרית יודעת את שמחוץ להיסטוריה ועל כן משכנת היא את ההערכה במה שמעבר להיסטוריה. על ידי כך ההערכה עצמה אין לה עוד חשיבות ומשקל היסטוריים אלא היא מעבירה את היצור ההיסטורי לתוך עולם החסד שאינו היסטורי. ההיסטוריה שייכת לטבע וההערכה מקורה בחסד.

(ג) כבר בעמדה המארכיסטית טמונה השאלה של היחס בין ההערכה היסטורית לבין הניבוי ההיסטורי. התפיסה המארכיסטית עומדת ופותרת את השאלה, כיצד מעריכים מאורעות היסטוריים לפי אמת-מדה

מוסרית וכיצד שופטים על אישים היסטוריים לפי אור-תה אמת-מדה. היא עושה כך, משום שאמת-המדה שלה שווה עם העתיד-לבוא. העתיד אינו טוב בכוח היותו עתיד בלבד אלא גם טוב הוא מבחינת תכנון. כלומר בכוח היותו מימוש הטוב. צירוף זה של התוכן המוסרי לממד הזמן נראה לה לתפיסה המארכסיסטית כפותר להערכה לא-תלויה בשרירות-לבו או בנטיית הלב של ההיסטוריון או של הפועל בתוך ההיסטוריה. צירוף זה עושה את ההערכה אובייקטיבית ואת התהליך שהעריכו אותו מעוגן מלכתחילה בספירה העומדת להערכה, כלומר ספירה שכלל שהיא עניין שבעובדה, הריהי גם בעלת משמעות מוסרית מעיקרו של דבר.

ברלין חייב היה להיזקק לדיון בתפיסה המארכסיסטית בנקודה זו. אלא כנראה נזקק לבעיית הניבוי ההיסטורי רק מזווית-ראיה אחת: כסבור הוא, שעה שלפנינו תהליך היסטורי שמהלכו הכרח שאין להימנע ממנו, שוב אין מקום לאחריות אישית. קרוב ברלין בדיונו זה למה שהעלה קארל פופר בספר שניתנו לו מהלכים רבים, הוא הספר על 'החברה החפשית ואוי-ביה'*. פופר רואה בחברה חפשית זו המניחה מקום לעתיד דוגמת אופק פתוח, כלומר עתיד שבידך ליתן צורה לו אבל אינך יכול לראותו בניבוי, מכל מקום לא מתוך ניבוי שלם. האויבים של החברה הפתוחה, מאפלטון — לדעתו של פופר — ועד מארכס, סוגרים את אופק העתיד, עושים אותו עניין לניבוי ולא למתן צורה. והנה במשנתו של פופר — שגם מוצאו הרעיוני באמפיריזם מכאן ובדביקות במדע מכאן — אנו מוציאים שהדיונים סובבים אצלו על ציר השאלה המוסרית של האחריות האישית לפעולה ולהכרעה, כלומר בסופו של דבר למהלך ההיסטורי.

עומדים אנו כאן לפני שאלה מברעת, הן מבחינת העניין והן מבחינת דרכי הנימוק. כלום די לנו לומר שתפיסה היסטורית פסולה היא, או אינה עומדת בפני הביקורת העיונית, משום שהיא שוללת אפשרות של אחריות אישית, כלומר מסלקת את הסמכות — אפילו מצומצמת — לעיצוב מאורעות היסטוריים בכוח ההכרעה של הפועל ההיסטורי. נראה להלן שישעיה ברלין נוטה לפסול כל תפיסה היסטורית לפי אמת-מדה זו, ועוד נשוב לדיין בכך. במקום זה נעיר שהעניין על כרחו שיהא נשקל במאזני העיון. ויש כאן שתי שאלות עיוניות שעליהן יש להשיב:

(א) כלום אפשר לעשות את העתיד, לפי משמ-

עותו של המושג הזה, עניין לניבוי, כלומר עניין לעמידה שהיא בסופו של דבר עמידה שבהתבוננות שב-הכרה, או כפי שאומרים, מדעית? עתיד שהוא עניין של ניבוי חדל מלהיות דבר הממשמש ובא אלא באופן פאראדוקסאלי, דבר הוא שכבר היה, עבר. לשון אחר: עבר עניין הוא להכרה, ויכול שאתה מכירו הכרה היסטורית משום שהוא ישנו וגילוייו לפניך בהווה. אם העתיד כבר ישנו, כלומר רשאים ומוסמכים אנו לראותו בנבואה, הרי ניטל ממנו העתיד שבו. ריחוק זה שהוא מרוחק ממנו במהלך הזמן אינו מעלה ואינו מוריד בטיב ישותו ומעמדו. הווה אומר עמידה זו של ניבוי גוררת אחריה סתירה חמורה מאוד בין הריחוק של הזמן לבין הקירבה של היש והתוכן, שכן סוף פירושה של סתירה זו הוא שאין לריחוק שבזמן חשיבות וזיקה לתוכנו של העתיד.

(ב) העניין השני שתורת הניבוי ההיסטורי מעלה אותו בהכרח הוא: אם הניבוי הוא באפשר בכלל, כלומר אם מבחינה היסטורית אפשר לנבא מאורעות כשם שרר-אים מראש מאורעות טבע, שהרי אם מבחינה פסיקא-לית אין חשיבות בכך אימתי מתרחש המאורע הרי מבחינה היסטורית יש לשאלת 'אימתי' חשיבות מברעת. זאת ועוד אחרת: המאורע ההיסטורי אינו סתמי, בעל משמעות הוא. על משמעותו עומד מי שנתקל בו ולא מי שרואה אותו בניבוי. תורה זו של ניבוי נוטה לטשטש את ההבחנה היסודית הזאת שבין המאורע לעצמו ול-גופו — למשל משבר כלכלי זה העתיד לבוא או מלחמה זו שתפרוץ — לבין המשמעות שתהיה למאורע זה בשביל ההווה של אנשי העתיד ובשביל עתידם של אנשי העתיד. שהרי מבחינת מהלך-ההיסטוריה ממשית קיים לא עתידם של אנשי ההווה בלבד אלא גם עתידם של אנשי העתיד. לעולם אין העתיד המשך של ההווה ועתידו של העתיד לא כל שכן*.

מכל מקום ברור שעניין זה של החוקיות ההיסטורית כנגד ההערכה ההיסטורית מביא אותנו לדיון בשאלת האחריות. אבל דווקא בתחומי של העיון ההיסטורי צפויה סכנה, שמשאלות-לבנו יניעו את מחשבותינו. לפיכך דין הוא שנקפיד בדיון ההיסטורי, דווקא שעה ומקום שיש לנו 'אינטרסים משוקעים' מוסריים כלשהם. העניין המכריע הוא בכך, אם האחריות ההיסטורית היא באפשר; לא די בכך שמן-הראוי שתהא בנמצא. האחריות ההיסטורית היא מן האפשר משום שהעתיד אינו עבר, ועל רקע האבטו-

* בספרי 'בין עבר להווה', מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ו, הרחבתי את הדיבור בשאלה זו של היסטוריה.

* Karl Popper: The Open Society and its Enemies.

יותר מרד נגד החד-גוניות של המטרות ההיסטוריות הכוללניות מאשר ביסוס התפיסה המורדת ומכאן טיב הדברים ועניינם. בעצם מרד הם כנגד מנהג הדור ומכאן חריפות הסגנון שבדברי ברלין המגלה ומביעה את חריפות ההרגשה וההתקוממות נגד ה"רגימנט" טאציה של התהליך ההיסטורי.

אלא ודאי שבמרד בלבד לא סגי, והוא עצמו גם ביטוי של כוח וגם ביטוי של חולשה. עשוי הוא לטהר את האוויר סביבותיו אבל אין בו כדי ליצור תנאי אוויר חדשים. השאלה המכרעת שברלין חייב לשאול אותה היא, כלום אפשר לקיים תפיסה היסטורית הפור-סחת על הממשות האנושית כמות שהיא, כלומר תפיסה המעגנת את הממשות בתוך תהליכים כוללים? ולשון אחר: בעצם במה המדובר בתפיסות ההיסטוריות? כלום המדובר בהסבר המציאות האנושית, דרכה ומגמותיה או המדובר בבניינם השלם של התהליכים, ושהריבוי נתפס בו כנטייה לצדדין ולא כמגמה העומדת ברושן עצמה? ספק אם התנגדות לתפיסות היסטוריות כוללניות באפשר, כל זמן שאינך שואל את השאלה המכרעת על מקומו של האדם בתהליך וכל זמן שאינך פותח דרך לקיים את עליונותו היחידית של האדם כנגד כל תהליך, אפילו הסוער והגורף ביותר. ודווקא בימינו עולה לפנינו ההכרח לראות את ההיסטוריות עצמה כמימד של מציאות שאיננו ממצה את דמות האדם וישותו. הוויכוח על התפיסות הכוללניות הוא בעיקרו ויכוח לא עם מסכת אחת מן המסכתות ההיסטוריות, אלא עם מידה זו שהאדם מזוהה עם המהלך ההיסטורי, כל מהלך שהוא, שבו הוא שרוי. ודאי שתפיסה היסטורית לא פרסונאלית נוטה יותר לטשטש ולבטל את האדם כברייה מחוץ להיסטוריה, שהרי משום שכוללנית היא על כרחיה שתקלוט לתוכה את הכל ואפילו את היצור האנושי כל כולו. מן הצד הזה יש לומר, שחיבוריו האחרונים של ישעיה ברלין רומזים לצורך של דיון חדש לא רק בתפיסות ההיסטוריות אלא בעצם מעמדה של ההיסטוריה ביקום בכלל ובתחום האנושי בפרט.

באיזו מידה ניכר מרד בתפיסתו של ברלין — ואולי מרד זה מבשר אורינטאציה פילוסופית חדשה בשאלות אלה שלא תשאר עוד את הדיון בדרכו של האדם לאכסיסטנציאליזם בלבד — אנו רואים בדברים המעטים שברלין משמיע לנו על מקורותיה של התפיסה שהוא יוצא לבקר אותה. תפיסה זו יוצאת — אומר ברלין בעמ' 77 בחיבורו על אי הנמנעות — מן השאיפה לוותר על אחריותנו. יוצאת היא מן הרצון לחדול

מאטיות של המהלך לקראת העתיד יש באחד המקומות או שרטונים או פינות — ויהא שאלה שרטונים — שבהם אנו מופיעים כמעצבים, עומדים על משמעותן של התופעות. מתנסים בפועל ולא רק כדוחים את מימד ההתנסות ומטילים אותה לאלה שיבואו אחרינו, לאלה שעתידיים לבוא. וחוקה עליהם, שהללו שוב ידחו את ההתנסות ויחיו בהווה כאילו הוא רק מעבר לעתיד ויצפו לעתיד חדש שיפנה מקום לעתיד שהגיעו אליו מתוך בטחון לעתיד זה שבוא יבוא. אילולא משחק-דחיות זה לא היה מקום להבחנות בין השלב הקיים של הסוציאליזם לבין השלב הבא של הקומוניזם; לא היה מקום לדחות את ביקורת ההווה כלומר את הערכתו, משום שהעתיד לפי התפיסה הזאת בין כך ובין כך יפתור את בעיות ההווה אם נעשה בהווה את עבודתנו כהוגן. התוצאה הפאראדוקסאלית של ניבוי העתיד היא שעור-שה את האדם נתון בחלל הריק של העתיד ולמעשה חי הוא בתוך ההווה בלבד ועל ידי הצמצמות זו הוא גותן אישור לכל מה שיש בהווה משום שהעתיד הוא בעיניו המכפר על כל העוונות.

[ג]

הניגוד העיקרי שאותו מעלה ברלין בחיבוריו הוא ניגוד בין תפיסה היסטורית כוללנית, שהיא ביסודו של דבר תפיסה לא-פרסונאלית של התמורות ההיסטוריות (עמ' 7 של חיבורו על אי-הנמנעות ההיסטורית), לבין תפיסה של אחריות אישית שהיא תפיסה פרסונלית נאלית של התהליך ההיסטורי. פתוחה תהום בין אלה — אומר ברלין — הקושרים הכל לראייה מקפת אחת לבין אלה השואפים למטרות רבות שאינן קשורות זו לזו ולפרקים אף מנוגדות זו לזו (עמ' 1 של חיבורו על טולסטוי). ודאי בשעה שמעלים את התפיסה של המטרות הרבות רואה בעל התפיסה את עצמו קרוב לממשיקות האנושיות, זו שאינה יודעת הכללות מבריקות המאפילות על הפרטים. התפיסה ההיסטורית המעלה מטרה אחת ודנה בתהליך אחד היא בעיקרו של דבר הפשטה מן המציאות האנושית ואפילו התנכרות לה. ברי, שוב יטען הטוען, שכך טיבה של התפיסה המדעית שהיא עניין של הכללה, של דילוג על פרטים, של ראיית הפרטים כמשתנים במערכת של גורמים שאינם משתנים. ויכוח זה מן המפורסמות במחשבה הפילוסופית זה דורות אחדים. וברלין חוזר אליו במחצית השניה של המאה העשרים ובמפורש הוא על צדה של התפיסה ההיסטורית המקיימת את הרב-גוניות המורחשת והממשית של המציאות האנושית. דבריו הם

הסטיות והנפתולים של היחידים הרבים — בא לידי גילוי האופי הראציונאלי היסודי של האדם. ומודדים אופיו במידת חוקים המתגלה על ידי קביעות דווקא. נמצא שביסוד התפיסה הזאת מונחת אמונה בראציונאליות ולא בריחה מן האחריות שבחיינו הראציונאליים של היחיד. על כן ויכוח זה על מקורות חשוב הוא לעצמו, אבל אין הוא בגדר טענה פילוסופית. הוא מבוא לטענה כזאת או סיומת לה, ולא מגוף הטענה עצמה.

ברמז לכיוון של ויכוח לגופו של עניין עם התפיסה הכוללנית של ההיסטוריה וכל הכרוך בה, אפשר לומר: השאלה היא, אם ההנחה של הראציונאליות גוררת אחריה הנחה שהאדם הפועל הוא אובייקט של התהליך בלבד? או שמא להיפך: הראציונאליות כפועלה של התבונה מייחדת את האדם בכל המסיבות, של הטבע ושל ההיסטוריה כאחת. הראציונאליות היא גבול בין אדם לבין עולם; לא עולם של טבע בלבד אלא גם עולמו האובייקטיבי שלו. כלומר עולמו של ההיסטוריה. האדם הוא ראציונאלי משום שהוא בעל 'ראציו' ובכך הוא יותר מתהליך היסטורי ולפיכך אין התהליך עשוי להסבירו עד תומו. היותו בעל תבונה אינו ניתן להסבר היסטורי, אלא הוא תכונה שבמהותו של אדם ומשום שהוא תכונה שבמהות הריהו מחוץ להיסטוריה וקודם להיסטוריה. שאלת האחריות האישית אינה עשויה למצוא את פתרונה על ידי הכרזות בשמה, אלא על ידי תפיסה הרואה את הזיקה של האחריות האישית לטיבו של האדם כברייה שההיסטוריה אינה ממצה את מהותה בתורת ברייה בעלת תבונה. העניין האמיתי הוא בתפיסה פילוסופית ובתוך זה גם בתפיסה היסטורית המקיימת את היתרון האנושי והמסבירה גם את ההיסטוריה עצמה מתוכו. שוב ניתן לומר שחשיבות חיבוריו של ברלין היא — פה הם להלך-רוח של התנגדות בתוך אסכולה פילוסופית שאינה רגילה לדבר על האדם בהא הידיעה או במה שהיו אומרים באנגלית בא רבתי. דווקא משום שהתפיסה שברלין יוצא ממנה מתונה היא ומפוקחת, רחוקה מאוד מכל הערצה שלא-בדין ושל הבלטה מופרזת, דווקא משום כך יש עניין במפנה שהוא אספקלריה לה: הליכה לקראת תפיסה פילוסופית והיסטורית שאינה פוסחת על הבחינה המוסרית והערכית של המציאות האנושית, והרואה את האדם בתורת פועל ולא בתורת פעול בלבד. ובקיצור רשאים אנו לומר: לפני ברלין מצטיירת תמונה פילוסופית, שבתוכה אין ההיסטוריה חוטאת כנגד הצו הקטיגורי של קאנט, כלומר

מלדון ומלשפוט, אם אנו עצמנו פטורים מן העמידה לדין ולמשפט. אנו נחל להיות נידונים על ידי אחרים והעיקר נחל לדין על עצמנו. בורחים אנו אל המרחב שאינו מוסרי, שאינו אישי ושהוא המרחב של טבע והיסטוריה. תפיסות מסוג זה גדול כוח-המשיכה שלהן לרבים מאלה שאבדה להם אמונתם הדתית הקודמת — אומר ברלין. ומן הראוי להעיר, בשעה שברלין דן במרחב ההיסטורי הזה שלתוכו מעבירים אפשרות של אחריות אישית, הוא מביא את דברי מוסוליני שאמר, שעה ששמע על כך, שכוחות מעצמות הברית נחתו בסיציליה: ההיסטוריה אחזה אותנו בגרוננו.

ודאי הסתמכות זו על מוסוליני בתורת עד לכיוון פילוסופי אינה עניין שבאקראי. עניין לברלין להראות, שהמדובר אינו בתפיסות 'אקדימיות' אלא בתפיסות שיש להן מהלכים בתוך החברה האנושית. דווקא משום שהוא עומד על מקורן כהתחמקות מן האחריות יש להן מהלכים ברחבי החברה האנושית. בעצם אמירה זו של ישעיה ברלין דומה לאמירה שאמרו לפני חמש עשרה או עשרים שנה על הפאשיזם לכל צורותיו — שאינו אלא פרי שאיפת האדם להטיל את האחריות על אחר בשביל שהאדם הממשי יהא פטור מן ההכרח לשאת באחריות. אלא שבהסברים של הפאשיזם מדובר על העברת האחריות מן הרבים למנהיג האחד, ואילו בהסבר שניתן למקורותיה של התפיסה ההיסטורית הכוללנית מדובר על העברת האחריות לרשותה של המלכה בעילום שם השולטת שלטון באין מצרים, כלומר ההיסטוריה. אבל מסופקני אם הסבר פסיכולוגי זה, שבפיו קטיגוריה מודרנית כל כך דוגמת ההתחמקות, בכוחו לעמוד כנגד תפיסה מודרנית כל כך דוגמת התפיסה הכוללנית של ההיסטוריה. אמת, כאן ערעור חשוב בכיוון אחד: ברלין טוען, שמדעיותה של התפיסה אינה אלא משפט קדום, או חיפוי על יצרים ושאיופות שהם לעצמם רחוקים מלהיות ראציונאליים. אין דבריו אלה אמורים כנגד המדענים בכלל אלא על העברה של המדעיות-כביכול לתחומים של החברה האנושית והמהלך ההיסטורי. והנה כשם שברלין רואה את התפיסה הכוללנית שיציאתה ממקורות לא ראציונאליים כן רשאי אחד שיבוא ויראה יציאתה ממקורות ראציונאליים דווקא. וכך יטען הטורען: הואיל והתפיסה הזאת מבקשת חוקים, הריהי מניחה מציאותו של מהלך חוקי של ההיסטוריה. מהלך זה הוא באפשר, ויתר על כן, הוא קיים ועומד משום שהאדם הוא ראציונאלי ביסודו. דווקא בהיסטוריה, מקום בו נרשמים המהלכים הגדולים ופוסחים על

אדם זה שאינו אמצעי בלבד אלא לעולם תכלית הוא, אדם זה אינו גם אובייקט בלבד של תהליכים היסטוריים אלא אף כאן סובייקט, על כן פועל, דן ונידון, אחראי וקורא לאחריות. ברלין חש בצורך שבתפיסה כזאת שתמצא מקום לתורת המוסר של קאנט בתוך התפיסה ההיסטורית. אולם למעשה הוא הגיע אך למפתן.

זיקה זו של ישעיה ברלין לקאנט מצריכה הערה נוספת: הרי אין ספק בכך, שמארכס ניסה לשבץ את תורת המוסר של קאנט בתוך תפיסתו ההיסטורית: ההיסטוריה שהיא תהליך אובייקטיבי אל החירות מכור ננת את האדם כסובייקט. האדם עומד בתוך התהליך בשביל שיצא ממנו בן-חורין, מסוגל לפתח את כל כוחותיו, לא כפוף לכלים מעשי ידיו, לא מנוכר ולא מתנכר לעצמו. הפסד האדם מחמת הליכתו עם התהליך והיותו אובייקטיבי יוצא בשכרה של החירות העתידה לבוא ושתכוננו כסובייקט ותקימו כן. השאלה שאנו רשאים לשאול בעקבות תפיסתו זו של מארכס היא: כלום אפשר שהאדם יתכונן פעם כסובייקט על ידי זה שלפי שעה אינו אלא תהליך, זהה עמו, משתתף בו עד כדי אבדן סובייקטיביותו? כלום היות האדם סובייקט אינו אלא עניין של אחרית-הימים? או עניין ממש הוא שבכל מקום ובכל שעה, עניין שבפועל במידה זו או אחרת או לפחות עניין שבכוח העשוי לצאת מן הכוח אל הפועל בכל שעה? ורשאים לנסח את השאלה כך: כלום אפשר שתהליך אובייקטיבי הוא שיכונן את האדם כסובייקט או שמא האדם כסובייקט הוא שהוא לבדו עשוי לכונן את עצמו כסובייקט. הבעיה הממשית היא כיצד יהא אדם סובייקט יותר או סובייקט פחות, בן-חורין יותר או בן-חורין פחות, ולא של תהום בין העדר-חירות בשעה זו לבין חירות-שלימה שלעתיד לבוא. ויש לו לעניין זה משמעות אנושית ומדינית עמוקה מאוד: אם האדם הוא אובייקט בלבד בשעה זו ורק בעתיד יקנה לעצמו את מעמדו כסובייקט, הרי אין לו עכשיו אלא להישמע ולשתוק ולהשליך כל יתבו על המשטר שיביא אותו באחד הימים לחוף מבטחים של 'היות-סובייקט'. אחד מגילויי מעמד-הסובייקט של אדם היא ביקרתו, על עצמו ועל מסיבות החברה, ועל ההיסטוריה עד ימיו וביקרתו על המשטר שבימיו. אבל אדם שאין לו אלא להיות אובייקט בשעה זו, בשביל שיהא בסופו סובייקט על כרחו שהוא אובייקט בלבד, כלומר אובייקט של משטר הרשאי לבקר את האדם בעוד שהאדם אינו רשאי לבקר את המשטר, ובדין שיהא כך, שהרי ביקורת פירושה הפעלה של מעמד של סובייקט, וכיצד ינהג

כך מי שאינו סובייקט? לכל היותר רשאי האדם לבקר את עצמו כל שהמשטר מצווה עליו ביקורת זו, כלומר ביקרתו על עצמו אין בה הכוונה שהוא לא נהג לפי הטמון במעמד הסובייקט שלו, לפי מצפוננו, לפי הצו המוסרי כפי שהוא מבינו. ביקרתו על עצמו היא בבחינה של המשטר, היא המשטרה השוכנת בלבו. לפיכך השאלה של התהום הפעורה בין המהלך ההיסטורי כמות שהוא מזה לבין מה שמהלך זה עתיד לחולל מזה היא שאלה אנושית ממשית בדור הזה. היא שמח-זירה אותנו לבעיה, אם האדם סובייקט בתוך מהותו או כך הוא בתוקף המציאות ההיסטורית שתעשה אותו לסובייקט בעתיד אולם בינתיים אינו אלא אובייקט. ביקורת התפיסה ההיסטורית הכוללנית וקיום זה של מרחב בשביל הפעולה האישית והאחריות האישית — הללו קשורים בסופו של דבר בתפיסת האדם את עצמו כברייה שמהותה אינה נקבעת על ידי ההיסטוריה אלא קיימת ועומדת מעבר להיסטוריה ולפניה. זו פעמים עזר לאדם ופעמים כנגדו — ובזה כוחה העצום. אולם ההיסטוריה אינה בוראת את האדם עצמו. הטעות שבראייה של התפיסות הכוללניות היא בכך, שאינן מבחינות בין החלקי — כלומר ההיסטורי — ולכולל — כלומר האדם — ואינן רואות שהתבונה של האדם אינה עושה אותו בעל-תבונה על ידי ההיסטוריה אלא בעל תבונה הוא בכוח עצמו*.

[ד]

החיפוש אחרי חוקיות קבועה ועומדת של התהליכים ההיסטוריים הוא לפי ברלין חדירה של מדעי החברה לתוך ההיסטוריה, כלומר נסיון ללמוד ממדעי הטבע על מדעי החברה והעברה של דרך דיון 'מדעי' זה לתחומי המחקר ההיסטורי. אלא שבנקודה זו ראוי לציין את הזהירות שמצטיינים בה דברי ברלין, וזו מחזקת את עמדתו. ברלין מטעים ואומר, כי לקח טוב הוא זה שמדעי החברה מלמדים אותנו, כלומר שהיקף הבחירה האנושית קטן בהרבה מכפי שהיה מקובל עמנו. במידה רבה מאוד המניעים והיסודות הקובעים פעולתנו הם מחוץ להכרעתנו כגון סביבה, תורשה, מעמד, הלך-רוח של תקופה וכיוצא באלה מן העניינים 'האובייקטיביים'. וכן לקח טוב הוא שמדעי החברה מלמדים אותנו, כי דרכנו להשוות את מערכות הערכים של עצמנו למערכות ערכים של אחרים ולפ-תוח ליהרהר שדרכה לזהות זה שאנו דבקים בו, או

* בעניין אובייקט וסובייקט עיין: משולם גרול: על כבוד האדם, מגמות, כרך ג' מס' 1, עמ' 50 ואילך.

שקיבלנו אותו במורשה, עם הערכים האוניברסאליים והמתמידים (35-36) בספר על אי-הנמנעות ההיסטורית (רית). נמצא שברלין רוצה להעמידנו על כך, שהתביעה לסמכות ההכרעה ההיסטורית ולתקפה של תפיסה שאינה מבטלת סמכות זו בתוך התהליך ההיסטורי — הללו אינם מביאים אותנו לראיית התהליך ההיסטורי כמתרחש בחלל ריק, כביכול. שלילת התפיסה ההיסטורית הכוללת, העומדת על חוקים שאין להימנע מהם, אינה מביאה אותנו לתפיסה שאפשר להמשיל עליה את המשל הנודע של קאנט על היונה העפה בתוך חלל בלא אוויר. החלל החברתי קיים ועומד ומס-ייג סייגים, כובל, קושר ומביא לידי מעשים. אולם החלל החברתי למציאות האנושית על כל צדדיה אינם דבר אחד ואינם ממצים את מהות האדם ומעמדו. אמת, ברלין טוען אף בנקודה זו בשם ה- *common sense* הר-אה את האדם ככול מצד אחד ופועל מצד אחר. או-לם רעיון ה- *common sense* אינו ביסוס אחרון; הוא רק ערכאה שברלין פונה אליה כדי לערער תפיסה וכדי להראות שהיא בניגוד ובסתירה לעמדה מקובלת ומושרשת. שיש בה גם סיכום של התבוננות בממשות וגם סיכום של תבונת הדורות.

ואכן הסתמכות זו על ה- *common sense* אופיינית מאוד לעמדה שברלין בא-כוחה וראוי שנעיר לעניין זה הערות אחדות.

[ה]

בתולדות החיים המדיניים של אנגליה חל כידוע תה-ליך רב עניין — מהפכה נעשתה בו חלק של מסורת, של אותה מסורת גופה שדרכה של מהפכה לצאת כנגדה. הדברים אמורים במהפכה של קרומבל שבפרספקטיבה של הדורות אינו נראה מהפכן בלבד אלא שנתן ידו לעיצובה של המסורת המדינית האנגלית; כלומר לא חולייה חדשה בשרשרת אלא המשכה. כיוצא בזה אנו עדים דווקא בזמננו לראייה חדשה של הניגודים הפילוסופיים שחצו את העולם הפילוסופי האנגלי. כידוע יצא רייד * נגד האמפיריזם של יום בטענה של *common sense*, בשביל להציל מן הניתוח הביקרתי של האמפיריזם, התובע לכל משפט את ביסוסו בתוך רשמי הנסיון החושני, אילו משפטים (למשל את המש-פט על המהלך הסיבתי של המאורעות) שאמיתותם אינה תלויה בביסוס זה. אפשר לומר שהיתה מחלוקת בין המגמה להעמיד הכל למבחן-חמור-של-העובדות לבין הדבקות-בהנחות שאינה צריכה לו ואינה תלויה * Reid

בו. בפילוסופיה האנגלית החדשה בא הצירוף הזה בין שתי המגמות בצורה רבת עניין: המגמה האמפי-ריסטית היסודית קיימת משום שהיא מקבלת את הרע-יון של האימות הנסיוני או מה שקוראים בימינו בלשון טכנית 'תורת האימות של המשמעויות'. אבל מצד אחר אין רצונה להתכחש לאמונות ולדעות המשוקעות ב- *common sense*. נוטה היא לשים במקום *common sense* את הלשון שביום-יום, כמצוי אצל ויטגנשטיין ואצל רייל. ברלין אינו נוטה להעביר את הדברים לכיוון הלשוני וזה המייחד אותו בין אנשי אוכספורד של ימינו: יש לברלין עניין הומאניסטי מובהק באתיקה ובפוליטיקה, והמגמה הנתחנית בלבד אינה נראית לו כמספקת לבירור השאלות המוסריות והמדיניות או לפתרון. לא במפורש אמורים דברים אלה. עוד מחו-בר הוא לאסכולה; אולם חיבוריו שאנו עומדים עליהם כאן וזיקתו הגוברת והולכת לעיסוק היסטורי, או לפ-חות לעסוק בתולדות הרעיונות, מעידים על נטייה נסותרת זו. מכאן צירוף זה שהוא מצרף בין המגמות, זו של הנסיון וזו של השכל הפשוט. ועוד: כסבור הוא שהשכל הפשוט הוא עובדה שבנסיון, כלומר אין לעקרה מן הנסיון האנושי, שהתפיסה ההיסטורית אינה רשאית להסיק דעתה הימנה. הוא טוען, שתפיסה זו המתרצת את הכל, המשייכת כל מאורע ומאורע לדפוס היסטורי קבוע, מעיקרה היא אנטי-נסיונית. אין לנו עדות להיפותיזה זו על שייכותה של כל תופעה לדפוס אחד; היפותיזה זו היא מיטאפיזית ב-סודה, משום שאינה נוקקת לעדות של הנסיון. אבל ברלין אינו מסתפק בטענה זו. כנגד היפותיזה הזאת הוא מעמיד את הנטייה של השכל הפשוט שסמכותו לדון דינו ותובע לעצמו משקל וחשיבות.

השכל הפשוט שלנו, ודומה ברלין רוצה לומר גם זה של ההיסטוריון המקצועי גופו, מוסיף ומשבח ומו-סיף ומגנה את התופעות ההיסטוריות אף על פי שהוא מכניסן למערכת קבועה של חוקים שאינם מניחים מקום להערכה. כלום יצור אנושי רגיל — שואל בר-לין — או היסטוריון שמלאכתו בכך מאמינים באמת אפילו בדיבור אחד שבאגדה משונה זו על מהלך-של-מאורעות-היסטוריים שאין להמנע ממנו? ודאי שבעלי האגדה המשונה הזאת ישמיעו כנגד ברלין את הטענה הידועה מתולדות המדע, כלומר שהשכל הפשוט קם גם כנגד תמונת העולם של קופרניקוס וגליליאי, ועל כן למדנו שלא להירתע מפני טענותיו של השכל הפשוט. ועוד: תמונת עולם מתימאטית מעיקרה אינה בת-הסתכלות ואין ספק שבשביל השכל הפשוט תמונת-

עולם-בת-הסתכלות עדיפה מזו שאינה בת-הסתכלות מתוך עצם טבעו של שכל זה. הרי הטענות בשמו נשמעות גם בתחום הציור של ימינו ואף כאן משום שמופשטת אמנות זו והללו שדברים בצורות החדשות רשאים למצוא ניחומים, וההיסטוריה עונה אחריהם אמן, שדברים הנראים חדשים ומתמיהים עתידים בקרב רוב להתקבל על השכל הפשוט. כלום לא ראינו בחוש כיצד הפסיכואנליזה נכנסה לחיי יום ויום ונעשתה נחלתו של השכל הפשוט אף כי אותו שכל גופו בדור שקדם לדורנו היה דוחה תורת נפש זו, מושגיה וכי-וונה? ואולי אין להסתייע בנימוק על מה ששכל זה דוחה או מקרב?

אבל אין ברלין נוקק לשכל הפשוט אלא משום שהוא מסווה בלשון של פילוסופיה מסורתית את עיקר עניי-נו: באמת טענתו, שהעניין אינו מניח מקום לתפיסה היסטורית כוללנית, והשכל הפשוט מייצג כאן כאילו את העניין עצמו כמות שהוא, ללא העקיפין של התפי-סות ההיסטוריות, ואולי גם בלא אותה השפעה רעה של תפיסות אלה על תמונת העולם של האדם המודרני. אולי רוצה ברלין לומר לנו, שהשכל הפשוט מייצג את הערכאה שקדמה למודרניות והמסרבת להודות באופנת הזמן. כלומר המודרניות אינה טענה והשכל הפשוט אינו טענה אף הוא. אולם דווקא בימינו נוטים לקבל את הטענה של מודרניות כדבר המשתמע מאילו כלומר, חייבים אנו ללכת בדרכי המודרניות, ואם זו אינה באפשר, אוי ואבוי לעובדות המטפחות על פניה.

העובדה שברלין יוצא נגד המודרניות אנו רואים בהערה אחת בחיבורו על אי הנמנעות ההיסטורית (עמ' 27). וכך הוא אומר — אלה שהרגישו שהבעיה של רצון חופשי בעיה של אמת היא וקמו כנגד הפירוש שים שבאו להעבירה מן העולם — אלה הרגישו כך בדין. במקום זה הולך ברלין עם ד"ר ג'ונסון אחרי השכל הפשוט שלו כפי שברלין אומר "דיבור אחרון". הני-מוק שניתן לאותה סמכות של השכל הפשוט, שלא להיכנע לפלפולים המבקשים לסלק את הבעיה של רצון חופשי קשור במוסר. ברלין מסכים עם קאנט שבמקום שאין אנו יכולים לעשות דבר שם אין לנו חובה לעשותו. כשאי אפשר לנהוג אלא כפי שנהגנו אין עלינו שום אחריות מוסרית על מהלך המאורעות ועל המעשים שאנו עושים. אמת, הפירוש שנותן בר-לין לרעיונו של קאנט הוא נסיוני מאוד: שהרי קאנט כסבור היה — יכול אני משום שחייב אני; עצם התו-דעה בחובה באה להעיד על כך שאין אני ברייה שעו-

למה הנסיון בלבד, ככול בכבלי המהלך של חוקה וסיבה של העולם, אלא אני גם אורח בעולם האחר, העולם המוסרי. על כן קיימת לפי קאנט ההיקבעות שלי בעולם הנסיוני על ידי החובה המוטלת עלי שאי-נה ממין העולם-הזה. אבל שעה שהעניין נכנס לתחום ההיסטורי לא די בהיקבעות על ידי החובה שאינה ממין העולם-ההיסטורי: החובה קיימת בתוך ההיס-טוריה עצמה — זוהי תפיסתו של ברלין, כלומר הע-ברה של התפיסה הקאנטית מן התחום המוסרי הטהור אל התחום ההיסטורי הנסיוני. חשיבות הדבר לא בזה בלבד שאנו רואים כאן שיבה לרעיונות הקאנטיים בתוך ספירה של מחשבה נוסח אוכספורד שבדור הא-חרון שאינה רוויה רעיונות אלה. החשיבות היא בעצם העובדה שבספירה של אוכספורד עומד פילוסוף, שמ-קומו במרכז החבורה, ובכובד ראש כזה דעתו נתונה לבעיה המוסרית ואינו רואה מקומה בתחום של שדול, השפעה והרגשים, כפי שהיו רגילים לומר לפני שנים מעטות וכפי שעדיין אומרים כך, אף על פי שנתעמעמו הביטחה והודאות הקודמות. עצם הרעיון, כי הדיון ההיסטורי אינו מחוץ לדיון המוסרי, העולה מדברי ברלין — אולי הוא המסמך מפנה מסוים בנס-יונאות בכלל ובפוזיטיביזם בפרט. ואין נפקא מינה שמפנה זה מחזיר אותנו לרעיונות ישנים: בפילוסופיה אין לפניך אלא רעיונות ישנים שניסוחם חדש במצ-בים רוחניים שונים והם המוסיפים גופך של חידוש ושל הדגשה לרעיונות הישנים.

רמו לתפיסתו העצמית של ברלין בשתי הערות בחיבורו על אי-הנמנעות ההיסטורית, ושתיהן חשו-רות: ברלין אומר, שאין נוסחה אשר תמנע ממנו מלכתחילה את הסקילה של איכלוס העולם בכוחות דמיוניים גדולים דוגמת הכוחות ההיסטוריים שבהם דנות התפיסות הכוללניות של ההיסטוריה. כנגד זה גם אין נוסחה שתסייע בידינו להתחמק מן החאריי-בדיס של צמצום בכל מה שמתרחש בעולם הזה, ופירושו צמצום ההתנהגות הנסיונית הניתנת לקביעה של בני אדם נסיוניים ממשיים במקום מסוים ובזמן מסוים. הוזה אומר הסכנה בשני כיוונים: באחד שנטש-ש לגמרי את הממשות של בני האדם הפועלים בהיס-טוריה ונטיל את הכל על המהלך שאינו אישי של המ-אורעות, ואחד שמשקע יותר מדי בממשותם של בני האדם ולא נראה אותם משוכנים במהלכים ההיסטוריים. תפקידו של הדיון הביקרתי — מוסיף ברלין ואומר — לקבל סכנות אלה ולהניח לדיון בחתירתו בין סקילה וחאריבדיס במידת כוחו.

ההערה השנייה של ברלין מסתמכת על מימרה של לואי ברנדייס שאמר, שכל דבר שאי אפשר להתנגד לו לרוב הריהו דבר שאין מתנגדים לו בפועל ממש. הערה חריפה זו מעביר ברלין מן התחום הסתמי שלה לתחום של ההכרח ההיסטורי: שלא יגונה משום שהוא הכרח כביכול. ברלין מפריך את ההכרח בדברי לואי ברנדייס כלומר שההכרח נראה לנו כך משום שלא עמדנו לסתור אותו ולהיחלץ מכבלינו. רשאים לומר שהתביעה להחלצות נשמעת כפי ברלין כנגד ההכרח ההיסטורי כביכול שבתפיסות היסטוריות הראויות את המהלך ההיסטורי מתוך כורח כוללני. לדעתו תפיסות כוללניות ראשונות הן שחייבים להתגבר עליהן גם משום שמפוזרות הן אבק בעיני הבריות ומאפילות על ראייתנו הנכונה את העולם

הממשי וגם משום שמבלבלות את הקהל שהוא בלא זה מבולבל הרבה בשאלת היחס בין העובדות והערכים ובשאלת טיבן של דרכי החקירה במדעי הטבע ובמדעי ההיסטוריה.

חיבוריו של ברלין הם לעת עתה בגדר של 'קול קורא' שנון ומלומד, שממנו בוקעות ורמוזות הנחות פילוסופיות שהן, והן בלבד עשויות לאשש את בניין המחשבה שהוא מבקש להקימו. קול קורא זה מפרה את המחשבה אך אינו בא במקום המחשבה השיטתית. שתהא צוננת יותר אבל כוח ההוכחה שלה אולי יהא גדול יותר. אבל הציגה שבמחשבה הסדורה שבישיטה תמצא בחומו של הקול קורא הזה שלפנינו כוחות דחיפה ותנופה.

מכתבים אל המערכת

אדוני העורך,

להשגותיו של ג. שלום על ספרי 'העלומת ספר' אשיב כאן על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון:

1. שלום מקשה עלי (עמ' 81): הרי אני עצמי קובע שבשנת תכ"ה (1665) היה ר' בנימין הלוי זקן מופלג, וכשנשאלו לפניו שאלות בהלכה מסרן לבנו ששייב עליהן והאב רק אישר אותן, והנה "ישיש זה שאין בו כוח לכתיבת תשובות ארוכות בעניני דין" כיצד יכתוב "ספר עצום רב הכמות ורב האיות" וכו'? התשובה ל'בעיה פסיכולוגית' זו היא פשוטה ביותר: (א) לא אמרתי שהספר נכתב אז, אלא אדרבה כתבתי: "יודאי שספר רב-מידות כמו חמדת ימים אינו נכתב בשנה אחת, ויש להניח שהמחבר עבד עליו שנים רבות. רמזים רבים לכך אנו מוצאים בספר גופו". והסקתי שהספר כולו "נסתכם בכתביה בשנות תכ"ט"ל (1669-1670)" (תע' לומת ספר, עמ' 25); (ב) במקורות שהבאתי לא נאמר שר' בנימין הלוי מסר את התשובות לבנו משום שהיה "ישיש שאין בו כוח לכתוב". ואפשר מאד, שהוא העמיס את כתיבת התשובות בהלכה על בנו כדי שיוכל הוא עצמו להיפנות לעת זקנתו כלו לעריכת ספרו שעבד עליו שנים רבות. האין שלום מכיר מקרים כאלה בספרות ישראל ובספרות העמים שאדם בשיא זקנתו מסכם פעולת-חיים? ומי יודע באיזו מידה סייע לו בנו — שהעריך אותו ביותר ולא הזכירו אלא בצירוף הכינוי 'הקדוש' — גם בעבודה ספרותית זו? שהרי גם הבן היה גדול בתורה וגם מקובל (עיין ספרי, עמ' 62). על חיר-

ניתו של ישיש זה תעיד העובדה שבארבע השנים האחרונות לחייו יצא עוד לפחות לשתי נסיעות ארוכות. 2. שלום שואל (עמ' 80): הרי מחבר ס' 'חמדת ימים' היה זקן בא-בימים כשכתב את ספרו הגדול הזה, ובספרו זה הוא מזכיר שמוותיהם של כמה וכמה ספרים אחרים שחיבר לפני כן, והאיך אפשר שעקבותיהם של כל הספרים לא נודעו "ואף אחד מהם לא נזכר בשום מקום אחר בקשר לר' בנימין הלוי"? שאלה זו היא שאלה גם אם נניח שספר 'חמדת ימים' נתחבר ע"י כל מחבר אחר שהוא: "לאן נעלמו עקבותיהם של כל שאר הספרים שחיבר?" אולם התשובה על שאלה זו מתקבלת על הדעת דווקא אם נניח שמחבר הספר הוא ר' בנימין הלוי. שהרי אנו יודעים שר' בנימין הלוי גאלץ לעת זקנתו המופלגת, בשנת תל"ב (1672), לעזוב את צפת ויצא צפונה לסוריה, ולא הספיק להגיע לארם-צובא עד שנפטר בכפר סמוך לה. בנו לא היה אתו, כי היה אותה שעה בשליחות צפת בתורכיה. מה פלא איפוא אם כתביידו נפלו בידי זרים ונתפורו, וברבות הימים לא נשאר זכר למחברם? הרי גם 'חמדת ימים' עצמו נתגלה כשחסרים בו חלקים גדולים? (וכל זה כבר אמרתי בקיצור בספרי עמ' 75).

3. באשר לקטע מתוך ספר 'אור חדש'. כאן אמנם טעיתי. וכבר העיר על כך מר אברהם רובינשטיין בעתון 'זמנים' (מס' 227, מיום ערב שבועות תשי"ד). אולם אין מכאן שום פירכא להשערת לגבי זיהויו של המחבר. שלום מסיק (עמ' 82) שר' בנימין הלוי שנפטר בשנת תל"ב לא היה יכול לחבר את 'חמדת ימים' מאחר שהוא מביא מאמר שברור בו

שהוא נלקח מספר 'אור חדש' שנדפס באמסטרדם בשנת תל"א ונסתיים בדפוס בשנת תל"ה. אין זו מסקנה הכרחית כלל וכלל. בעל 'חמדת ימים' יכול היה לראות את הספר בכתב יד. כי הספר 'אור חדש' כבר היה כתוב בשנת ת"ח, שהרי המחבר מודיע שקיבל הסכמה עליו מאת ר' יום טוב ליפמן הלר בעל 'תוספות יום טוב', וזה נפטר בשנת ת"ד (1654). מחבר ספר 'אור חדש', ר' חיים בוכנר, עזב את פולין, כרבים מחכמי פולין לאחר גזרות ת"ח ות"ט, ונדד שנים רבות באשכנז ובהולנד ואסף הסכמות לספרו. בין ההסכמות המרובות לספר אנו מוצאים הסכמת ר' אברהם ב"ר משה אשכנזי קליכטרן משנת ת"ח (1658) והסכמת ר' יעקב ב"ר אלי' עזר טעמירלש משנת ת"ך (1660), כלומר שלוש עשרה שנה לפני מסירת הספר לדפוס. באותן השנים נדד גם ר' בנימין הלוי באשכנז בהולנד ובאיטליה לאסוף כסף לפדיון בנו. ואפי' שר ששני החכמים נפגשו ור' חיים בוכנר הראה את כתב היד של ספרו לר' בנימין הלוי. ולא עוד אלא שמתקבל על הדעת שר' בנימין הלוי העיר אז למחבר שמעין הדברים בע"ז ין ברכת שהכל כבר נאמרים בכתבי האר"י, ולכן הוסיף אז ר' חיים בוכנר הערה בסוגריים: "לשון כתבי האר"י ז"ל כי ח"ו הפוטר את עצמו בברכת שהכל הרי זה בור שקללוהו חז"ל". ואם כך, הרי צדק ר' בנימין הלוי אם כתב ב'חמדת ימים' בלשון אישית: "וראיתי במכתב יד ההקדש האר"י זלה"ה". אין שום דבר המונע אפשרות הנחה כזו. ואם כן אין מכאן פירכא. שהרי גם שלום עצמו מודה שהדברים שב'חמדת ימים' לקוחים מאור חדש ולא מתוך 'דרך חכמה'.
 4. בענין הפירוש המיוחד למאמר חז"ל בברכות: רב ששת מהדר אפיה וגריס, הראיתי בספרי שבעל חכם צבי מזכיר פירוש זה, שראה בכ"י בארדיאנופול (בשנת תל"ט), ומאחר שפירוש זה נמצא מלהיבמלה ב'חמדת ימים', הרי שבשנת תל"ט (1679) כבר ראה החכם צבי את 'חמדת ימים' בכתב יד. על זה מקשה שלום (עמ' 83): הרי ר' חיים בנבנישתי בספרו 'כנסת הגדולה' כותב שפירוש זה נשלח לו "על ידי חד צור" בא מרבנן מעיר אומיר" והרי ר' בנימין לא היה מחכמי אר"י. על כך השיבותי בספרי (עמ' 22), שלא נאמר כאן שבעל המאמר היה אחד מחכמי אומיר, אלא שמאומיר שלח אותו, ועל ר' בנימין הלוי אנו יודעים שהיה באומיר לאחר שנת ת"ט (1649) ושלה את הדברים לר' חיים בנבנישתי שישב אז בתיריאי הסמוכה. על כך מקשה שלום: הרי בעל 'כנסת הגדולה' מסיים דבריו: "ומפי השמועה שמעתי שהחכם הנודד כר עודנו מחזיק בדעתו וכו'", ומאחר שהספר 'כנסת הגדולה' נשלח לדפוס לאיטליה בשנת ת"ז או תחילת ת"ח, הרי שב"שנה זו ישב בעל אותו המאמר באומיר, ועל ר' בנימין הלוי אנו יודעים שהיה אז באיטליה. אולם זוהי מסקנה מוטעית: א) בעל 'כנסת הגדולה' יכול היה לשמוע את השמועה אף אם בעל המאמר לא ישב באומיר אלא במקום אחר. ב) מאחר שהדברים הללו נאמרים בספר 'כנסת הגדולה' שנדפס בליורנו בשנת ת"ח לא מוכח כלל וכלל שכתבו סמוך להדפסת הספר ויכלו להיכתב כמה שנים לפני כן, בשעה שר' בנימין הלוי נדד בשליחותו בתורכיה או בשעה שעבר שנית באומיר בחזרו משליחותו, כדרך השלוחים בימים ההם.
 5. שלום מקשה (עמ' 83): הרי באגרת לר' נתנאל שנדפסה בסוף כרך ב' של 'חמדת ימים' נאמר לגבי עיני מילה: "כי

כבר יש אתך ספר סוד ה'", והרי אנו יודעים רק ספר אחד בשם זה בענין זה והוא ספר 'סוד ה' לר' דוד לידא, שנדפס באמסטרדם בשנת ת"מ (1680), או תנ"ד (1694), ואם כן לא יכול היה להתחבר ע"י ר' בנימין הלוי שנפטר בשנת תל"ב (1672). שלום שכח להזכיר כאן עובדה קטנה, שאני עצמי שוחחתי אתו על ציטט זה שנה לפני שמסרתי ספרי לדפוס, משמע: ידיעא לי ולא סבירא לי. שנית, יש להתפלא על שלום שחשדן הוא, ואפילו לגבי דברים שנכללו בגוף ספר 'חמדת ימים' הוא חושד שניטלו משל אחרים, כיצד לא חשד באגרת זו שמא לא נכתבה ע"י בעל ספר 'חמדת ימים'. אמנם מהדיר הספר כותב שהאגרת היא "מכתבת יד המחבר", אבל הוא לא יכול היה לדעת זאת, שהרי לא ידע מי הוא המחבר ולא היה יכול לדעת אם כתב-היד הוא אוטוגרף, שמא אינו אלא העתק, והוא יכול היה רק להעיד שהספר והאגרת נכתבו בכתב אחד, אבל לא שנתחברו בידי איש אחד. אולם פליאה זו מכוונת רק כלפי שלום, כי אני עצמי יכול להוכיח שהאגרת נכתבה בידי מחבר 'חמדת ימים' ואף על-פי-כן אין פירכא מתוך הציטט הנ"ל.

אולם תחילה עלי לברר מי הוא ר' נתנאל שאליו נכתבה האגרת ומה היה היחס בין כותב האגרת ובין מקבלה, ומאין ולאן נשלחה האגרת. מתוך האגרת ניתן להוכיח שמקבל האגרת היה איש שנהג בחייו מנהגי המקובלים והיה מבני חוגו של ר' משה זכות באיטליה, והיה מעריץ את כותב האגרת ומבקש ממנו הדרכה בהשגת חכמת הקבלה ובהנהגות לפי דרך הקבלה. כותב האגרת כבר שלח לו שנה קודם לכן פרק או פרקים מתוך ספרו, וספר זה הוא בלי ספק 'חמדת ימים', שכן הוא כותב לו באגרתו: "כאשר הודעתך עם סדר התפלות שכתבתי לך בשנה שעברה... כאשר סדרתים בספרי החדש". ושוב הוא כותב לו: "הוי זהיר מאד להתנהג בימי השבת (השבו) יום יום כסדר התיקונים אשר סידרתי... כאשר כתבתי לך תשקד". בין פרקי 'חמדת ימים' ששלח כותב האגרת לר' נתנאל, היה הפרק על תיקון ליל ו', שבו נכללו שני פיוטים תחילתם "יוצר יחידתי לו אתנה דודי" ו"מלאכי שלום הדר צור השמיעו". על שני הפיוטים לא נקראו שמו של המשורר. ר' נתנאל הביע בפני מחבר 'חמדת ימים' את תמהונו על העלמת שם המשורר שהוא ר' משה זכות (הפיוטים נדפסו בפעם הראשונה בויניציאה תע"ב, בספר 'הן קול חדש', אבל ר' נתנאל שהיה בן-חוגו של ר' משה זכות ידע מי הוא המשורר). ועל כך השיב לו מחבר ספר 'חמדת ימים': "ותקון ליל הוי אשר תקנתי לכם אל תרפו ידיכם ממנו ולא תוסיפו ולא תגרעו ממנו, ואל אשר שאלתני על הפיוטים, הוי יודע שחיברן א' מן החברים החשובים והעלמתי שמו לפי שהוצרכתי לדעתו לגרוע מקצת דברים מהבתים ההם". בהתאם לכך שיערתי, שר' נתנאל זה הוא ר' נתנאל סגרי אב"ד ציננו שהקדיש את ספרו לר' אברהם ריוגו, תלמידו של ר' משה זכות, ונפטר בציננו תנ"א, כשם ששיעירתי שר' יחיאל אשכנזי שאליו נכתבה האגרת השניה הוא ר' יחיאל פינצי אף הוא מבני-חוגו של ר' משה זכות (ספרי, עמ' 49).

נחזור עתה לענין ספר 'סוד ה' / אין כותב האגרת מזכיר את שם מחברו של ספר זה, אבל ברור היה בעיני מלכתחילה שאין הכוונה ל'סוד ה' של ר' דוד לידא, משני טעמים: א) על ספר נדפס זה לא היה אומר "כי כבר יש אתך", שהרי

הספר מצוי בידי כל אדם. (ב) מחבר ספר 'חמדת ימים' לא היה כותב על ספרו של ר"ד לידא שהוא 'ספר מפואר'. ספרו של ר"ד לידא כולל בעיקרו דינים ומיעוטו דברי קבלה מלך קטים, ולא על ספר כזה ימליץ בעל 'חמדת ימים' בפני האיש ששואף לנהוג לפי קבלת האר"י המוסמכת. שלום בטוח שספר ר"ד לידא הוא הספר היחיד על דיני מילה לפי הקבלה ולפיכך מן ההכרח שהכוונה אליו. אולם אין הוא היחיד. היה עוד ספר כזה הכולל סודות המילה לפי הקבלה, והוא נתחבר בידי ר' משה זכות ולא נדפס בחייו אבל היה ידוע לבני-חוגו ולתלמידיו. קיצורו של ספר זה שלח ר' משה זכות לתלמידו הנאמן ר' בנימין הכהן. קיצור זה נדפס, ובראשו כתוב: "זוהי סדר כונת המילה וברכתה בסדר קצר ששלח החכם השלם הרמ"ז נר"ו לתלמידו החשוב כמהר"ר ב"ד [בני-מין כהן] נר"ו". בקיצור זה יש יותר מסודות המילה מאשר בכל ספרו של ר"ד לידא ועל כן הדפיסוהו חכמי מנטובה בצורה של ספר סוד ה' לר' דוד לידא שהדפיסו במנטובה בשנת תק"ג. בהסכמת חכמי מנטובה (ר' אביעד שר שלום באזילה ור' יהודה מינדולה) נאמר, שכל עיקר הכוונה בהדפסת הספר לא היתה אלא להדפיס "את סודות המילה אשר למד ר' משה זכות אל תלמידו המפורסם כמהר"ר בנימין הכהן, אמנם חשש [המדפיס] דאידי דזוטרין מיליהו מירכסי לכן בחר להדפיס עמהם ספר סוד ה'". השם 'סוד ה'' מתאים לכל ספר על סוד המילה, והוא מבוסס על מאמר חז"ל במדרש תנחומא: סוד ה' ליראי ובריתי להודיעם ואיזה סודו של הקב"ה זה מילה לא גילה הקב"ה מסטורין של מילה אלא לאברהם וכו' (מה' דורת בובה, פרשת לך, סימן כ"ג). וכן בוהר (בראשית דף צ"ה ע"א): "דא מילה דכתיב בה סוד ה' ליראי ובריתי להו' דיעם". וגם ר' משה זכות רמז על כך בשירו המתחיל "מדם בשירי ארים תרומה" ואומר: "והגדיל אל בחסדו זאת אות יסודו אות תעלומה". בעל 'חמדת ימים' בכתבו לבן-חוגו של ר' משה זכות התכוון אפוא לספרו של ר' משה זכות על המילה, שהיה בכתב-ידי בידי תלמידיו.

שלום כותב שאגרת זו נכתבה בזמן שהמחבר היה בשליחות בחוץ-לארץ, שהרי הוא מבטיח לר' נתנאל "אם אוכה לשקוט במכוני אוסיף לך עוד כהנה וכהנה". אין זה מוכח. אפשר שהאגרת נכתבה בירושלים בטרם הספיק הכותב להגיע לצפת, או בשעה שיצא מצפת פעמיים לאחר שהספיק להגיע אליה. אין שום סימנים שהאגרת נכתבה באיטליה, כפי שכותב שלום, אבל יש סימנים ברורים שנכתבה אל איש יושב איטליה. וכאן המקום לציין שאגרות מעין אלו היה ר' בנימין הלוי נוהג לכתוב לבני-חוגו של ר' משה זכות. אגרת כזו לר' יש-ראל לינגי נדפסה בס' 'אגרות הרמ"ז' (ליורנו תק"מ, דף י"א-י"ב). באגרת ר' בנימין הכהן לרבו ר' משה זכות הוא מסתמך על אגרת ר' בנימין הלוי לגבי מנהגי תקון חצות (כ"י בית הספרים הלאומי; עיין בספרי עמ' 55). באגרת לר' ישראל לינגי מוסר לו ר' בנימין הלוי כמה דברים בענין תפילות הדרך, ובאגרת בעל 'חמדת ימים' לר' נתנאל, הוא מוסר לו סגולות לדרך.

6. אמרתי בספרי שמחבר 'חמדת ימים' היה בן צפת, ורשמתי שורה של חכמי צפת שאת דבריהם ומעשיהם הוא מביא בספר ר"ו. על כך מקשה שלום (עמ' 84-85): מה זה מוכיח? הרי "אחרי ככלות הכל לא בירושלים היה מרכז הקבלה אלא בצפת;

מחבר המבקש לעשות נפשות לאורה-החיים של קבלת האר"י ממילא יימשך אחרי סיפורים אלה". אולם שלום הביא רק את מחצית דברי. לא אמרתי שהמחבר היה בן צפת משום שהוא מביא סיפורים על חכמי צפת. אמרתי, שבניגוד לעשרים וחמישה חכמי צפת שהוא מזכיר בספרו, אין הוא מזכיר בכל הספר הגדול אף חכם ירושלמי אחד (מלבד ר' מנחם די לונזאנו שישב גם בצפת), ולכן שאלתי: "אילו היה המחבר בן ירושלים או גדל בירושלים, הייתכן שלא יזכיר בספרו אף אחד מחכמי ירושלים או ממקובלי ירושלים" (ספרי, עמ' 29). שאלה זו במקומה עומדת. לא נכון שהמחבר מביא רק סיפורים על מקובלי צפת. הוא מביא גם דברי הלכה ודברי אגדה והנהגות מוסריות של חכמי צפת. מהם בלתי-מקובלים, כגון ר' אברהם צהלון, ר' יהודה ברזלי, ר' יוסף טרני, ר' יעקב כירב, ר' מרדכי מסנות, ר' משה ק' מכיר, ר' משה די קוריאלי. האם לא היו אז בירושלים גדולי-הלכה, בעלי אגדה וחסידים אנשי-מעשה שאפשר להביא מדבריהם או לספר על התנהגותם המוסרית? ואם אין אף זכר לכל אלה, הלא דבר הוא.

שלום משיג עלי שכללתי בין חכמי צפת את ר' יוסף מט' ראני, והרי ר' יוסף מטראני עבר מצפת לקושטא, ובאחד הציטטים שהבאתי כותב בעל 'חמדת ימים': "וכבר הראני פסק ארוך על זה להר"ט בהיותי בעיר קושטא". שלום מדגיש ע"י פיזור המלים שבכוונה השמטתי את המלים 'בהיותי בעיר קושטא', כדי לעורר רושם שהוא מחכמי צפת. על כך אשיב: א) לא השמטתי את המלים הללו, ובספרי (עמ' 43) הבאתי את הציטט במילואו ואף הסקתי ממנו שבעל 'חמדת ימים' היה בקושטא, ואם השמטתי א"כ את המלים ברשימת חכמי צפת, הרי אין זה אלא משום שאחזתי דרכי בכל הספר, שכל ציטט שכבר הבאתי אותו לפני כן במילואו הבאתי אותו בפעם השנייה רק בקיצורו, כדי שלא להגדיל את כמות הספר ללא צורך. (ב) הבאתי שם עוד ציטט מר' יוסף מטראני: "והחכם הגדול הר"ט נר"ו דרש", וכאן לא נזכרה קושטא. (ג) העובדה שבעל 'חמדת ימים' שביקר בקושטא מזכיר מכל חכמי קושטא המרובים דווקא את ר' יוסף מטראני, שהיה מעיקרו מחכמי צפת, אף היא מעידה משהו.

7. שלום בטוח שהמחבר לא היה בן ארץ-ישראל אלא עלה מארץ אחרת ואת ספרו חיבר לבני ארצו, ארץ-מוצאו, שהרי "כל כתיבתו מכוונת כלפי אווירה חברתית מסוימת, שקיימת בה שכבה יהודית עשירה, ובכלל חברה יהודית מגוונת מאד". נכון הוא שהמחבר כתב את ספרו גם בשביל אנשי חוץ-לארץ (כי לעומת זה יש בו כמה וכמה דברים שיכולים להיות מכוונים רק כלפי אנשי ארץ-ישראל), והרי המחבר עצמו מדבר על כך בפירושו. אבל מנין שהוא עלה מחוץ-לארץ? הרי המחבר עצמו מעיד שעבר 'בכמה איקלמין' ושהיה בתור-כיה, באיטליה ובארצות אשכנז, ושלבו כואב למראה כמה וכמה ממנהגיהם הנפסדים. ובודאי התכוון בספרו במידה רבה ליושבי ארצות-חוץ שבהן עבר. שלום רוצה להסיק שהיה בן חוץ-לארץ מהעובדה שלגבי ישיבת-סוכה הוא מזכיר את בניגודו "בין ארצות אשכנז שהם מקומות קרים מאד" לבין "מקומו" מותינו שאין הקור רבה בהם". שלום סבור ש"מקומותינו" פירושו ארץ-מוצאו. אבל דומני שברור ש"מקומותינו" מתכוון המחבר לערי ארץ-ישראל, צפת וירושלים, שבהן ישב.

בדומה לכך הוא מעמיד באגרתו הנזכרת את מנהג ירושלים בניגוד ל'מנהג שלכם' (איטליה).

8. שלום כותב שאין אף מאמר אחד ביחמדת ימים' המוכיח שמורו היה תלמידו של ר' חיים ויטאל. דבר זה ניתן להסיק מהמאמר: "וקבלתי ממורי ז"ל שהרח"ו ז"ל היה נוהג לטבול [בערב פורים] מבעוד יום כמו ברגל", שמורו ידע את הנהגותיו של הרח"ו, מה שמחאים לר' חיים רופא שיש צק מים על ידיו של הרח"ו.

9. בין חכמי צפת שנזכרו בספר 'חמדת ימים' וכללתים ברשימתי (עמ' 102) נמצא ר' ישראל סרוק. וכאן מקשה שלום (עמ' 84): איך אפשר שתלמידו של ר' חיים רופא שהיה תלמידו של ר' חיים ויטאל יביא דבר בשם ר' ישראל סרוק שיש לום כבר הוכיח שלא היה תלמידו של האר"י אלא ייחס לה' אר"י קבלה שלמה משלו. תיזה זו של שלום, שפרסם אותה בשנת ת"ש, ושהיא נכונה לחלוטין, ידועה לי היטיב, ואף הלכתי בעקבותיה בכתבי על ר' ישראל סרוק בספרי 'שלוחי ארם ישראל' (עמ' 252). אבל אין לכך כל ענין לכאן. מורו של בעל 'חמדת ימים' אינו מביא בשם ר' ישראל סרוק שום עדות על תורת האר"י או מנהגי האר"י. אין הוא אלא מספר שר' ישראל סרוק סיפר לו שהיה הוא, סרוק, נוהג להתענות ביום המולד. כך יש להבין את הדברים אם משוים את שתי ההקבלות ביחמדת ימים' ('ומורי ז"ל העיד בשם מהר"י סרוק שהיה מתענה ביום המולד עצמו עד עת בוא המולד'; "המקור" בל הר"י סרוק ע"ה היה מתענה ביום המולד עד שיגיע המו"לד"). ומדוע לא יכול היה ר' חיים רופא, שהוא ור"י סרוק ייסבו בצפת בזמן אחד, להעיד כך, אפילו קיבל מרבו קבלה אחרת של האר"י ממה שייחס לו סרוק? כלום בקבלת האר"י הדברים אמורים?

10. בספרי באתי לידי מסקנא שרבו של בעל 'חמדת ימים' היה ר' חיים רופא מצפת, תלמידו של ר' חיים ויטאל, ועל כך מקשה שלום (עמ' 87): הרי יש בידינו ספר 'מעשה חיים' של ר' חיים רופא, הכולל תשובות וחיידושי ש"ס, וש"אין בספר כל נטייה מיוחדת לקבלה ולדברי הרח"ו בפרט, ורבו העיקרי שנזכר שם כמה פעמים אינו ר"ח ויטאל אלא ר' שלמה סאגיש". אלמלא ראיתי את הדברים הללו כתובים שחור על גבי לבן במאמרו של שלום לא הייתי מאמין במציאותם. כלום יוצא שלום להכחיש שר' חיים רופא היה תלמידו של ר' חיים ויטאל בקבלה? כלום אני יערי בדיתי את הדברים מלבי? הרי יש לנו על כך עדות מפורשת, וכל-כך חשובה היתה עדות זו עד שמסרו אותה מדור לדור מרב לתלמיד במשך כמה דורות. וזה דבר העדות שמעיד תלמיד-תלמידו של ר' משה זכות, ר' אביעד שר שלום באזילה: "קבלתי הדברים בברור מפי כמה הר"ר בנימין הכהן, שקבל ממכמה הר"ר בנימין הלוי, שקבל ממכמה הר"ר חיים רופא, שקבל מפי כמה הר"ר חיים ויטאל בעצמו" (אמונת חכמים, מנטובה ת"ץ, סוף פרק כ"ג). היש צורך בעדות מפורשת מוז? והרי גם ר' משה זכות עצמו שקבל מר' בנימין הלוי, מתפאר שקיבל ממנו 'סולת נק' יה; כלומר שהקבלה שקיבל ממנו היא קבלת האר"י המוסמכת, וכשהוא כותב נגד דברי בעל 'עמק המלך' בענין ההיכלות, הוא אומר: "לא ידעתי מנין לו, כי תלמי' [תהלה לאל יתברך] יש בידי סולת נקיה מדברי האר"י והרח"ו ולא פנו לדרכו." (ספ

רי, עמ' 55). ר' משה זכות בטוח שקבלת הרח"ו שבידו היא סולת נקיה, משום שקיבל אותה מתלמיד-תלמידו של הרח"ו, מר' בנימין הלוי. וכן כתב גם החיד"א ב'שם הגדולים' (ערך ר' משה זכות).

עוד מקשה שלום שם: ביחמדת ימים' מובא: "ומורי כתב בספרו על הנהגים להניח בערב שבת וכו'", והרי ר' חיים רופא לא כתב שום ספר סודר אלא כתבים בלתי מסודרים. כאן אינני יכול אלא לומר שהיה זה הו"א האמת. ר' חיים רופא הניח אחריו לפחות שני ספרים: ספר שאלות-תשובות וספר חיידושים על סדר מסכתות הש"ס, אלא שהוא ואשתו נפטרו בשנה אחת ונשאר נער קטן, ואז באו תלמידיו ונטלו את כתבידיו כווכים מן ההפקר ורק לאחר שלוש שנים ושש שנה יכול היה הבן למצוא שרידי-שרידים של שני ספרים אלה והדפיסם בספר קטן שקרא לו 'מעשה חיים'. הנה אלה דברי הבן, ר' מאיר רופא בנו של ר' חיים רופא: "הרב הגדול והמוסמך אבא מארי זלה"ה... הניחני צעיר לימים... בלתי משען ומשענה כי גם אדונתי אמי תנצב"ה הלכה לבית עולמה בתשלום שנת אישה... והנה תלמידיו באו שערו ויחפשו בבית גנוזיו ויקחו את הצב"ה ואת המלקוח, ואין בי עינים לפקוח, באשר לא ניתן לי חכמה במוח, להיותי שפל אנשים וצעיר לימים". אח"כ הוא עובר לספר שעבר מצפת לחברון ושם למד תורה ואז נתן לבו לראות "מה א"א [אדוני אבן] עושה ומצאתי ממה שנשאר בידי מלקוטי בתר לקוטי המה היושבים לפניו ויוצקים מים לפניו ולקטתי אחר הקוצרים... אשר הם בלוחות הנשברים מאשר הניחו המלקטים... כי לא נמצאו שלמים, כי רובא לקטום לוקטי שושנים כז"ל, כלור מר, מה שנדפס ב'מעשה חיים' אינו אלא שירי-שיריים מתוך ספרים שהיו פעם 'שלמים'. וגם ר' משה זכות שהקדים הקדמה לספר כותב: "זה חלק אדם רצה אלהים בו וישימהו על הגס להתנוסס מפני קושט אור מעשהו... הלא הוא בצד קתו מתחלתו ועד סופו השר המאוושר מקציני ארץ הקדושה ומאציליה אל אלוני מורי הוראות בישראל גדול שמו זה סיני ועוקר הרים הדין המצויין הרב המובהק והמוסמך כמו הר"ר חיים רופא זצוק"ל... משנתו קב ונקי... לפנינו... מש' אית הנמצאה מעט מהרבה". והרי שלום עצמו, שלדעתו רבו של בעל חמדת ימים' לא היה ר' חיים רופא, סובר שהציטט הנ"ל "לקוח מספר מסודר של רבו או מאוסף תשובותיו שנדפסו כספר", ואם הציטט יכול היה להיות כלול בתוך ספר-תשובות נדפס, מדוע לא היה יכול להיות כלול בספר-תשובות בות כתביד של ר' חיים רופא? שלום בחשדנותו בטוח, שהש' מטתי בכונה את הציטט הנ"ל משום שהוא עשוי להפריך את השערת. אולם הרי בספרי (עמ' 66) הבאתי שני ציטטים מיחמדת ימים' שבהם הוא כותב בפירוט: "ומורי נר"ו ערער על זה בתשובותיו", "ומורי כתב בפסקיו" (הביטויים 'בתשור' בותיו, 'בפסקיו', לשון רבים, מורים על ספר-פסקים, ספר-תשובות), ולכאורה היתה כאן פירכא, שהרי אין הציטטים הללו נמצאים בתשובות שלפנינו, אלא שתייצתי בספרי שהתשובות שבידינו אינן אלא חלק מתוך ספר-התשובות שהשאיר. והוא הדין לגבי הציטט הנזכר. אכן אין גבול לחשדות!

כאן ראוי להוסיף, שר' חיים רופא מכונה בתואר 'המוסמך' בפי בנו וגם בפי ר' משה זכות, בדבריהם הנ"ל. וגם ר' בנימין הלוי מכונה בתואר זה: "הקרה ה' לפנינו... המקובל הנאמן

כמה"ר מאיר ביקיאים נר"ו תלמיד ותיק להרב הגדול מהר"י וילנא זלה"ה, והוא אמר לי שקבל מרבו ורבו מרבו עד הרב המוסמך בנימין הלוי זלה"ה" (יד נאמן לר' חיים אברהם מיראנדה, שאלוניקי תקס"ד, דף י"ד ע"א). ומאחר שאין נס"מ אלא ע"י סומך שהוא עצמו נסמך, הרי שוב עדות על קשר של רב ותלמיד בין ר' חייא רופא ור' בנימין הלוי.

11. שלום קובל עלי (עמ' 87) : "כל הפרשה של בלבול הציונים, ז"ל ונר"ו ב'חמדת ימים', המעוררים ספקות רבים... לא נידונה כלל אצל יערי". והנה אף שרמזתי לכך בשני מקרי מות בספרי, כפי שיבואר להלן, אני שמח להניח דעתו של שלום בזה, כי מכאן דווקא חיווק להשערתו שהספר נתחבר בידי ר' בנימין הלוי וסתירה גמורה להשערתו של שלום שהספר נתחבר בסוף המאה ה"ז, לאחר שנת תנ"ד (1694).

אין בספר 'חמדת ימים' שום 'בלבולים' בענין זה. הוא מד כיר כמה וכמה חכמים רק בברכת-המתים : ז"ל, והוא מזכיר כמה וכמה חכמים אחרים רק בברכת החיים : נר"ו. ורק לגבי בי מורו הוא משנה, על-פירוב הוא מזכירו בצירוף ז"ל, ופעמים אחדות בצירוף נר"ו, וזה משום שכמה מן הדברים רשם בעוד מורו חי ורוב הדברים לאחר מותו. וזה היה אחד מן הטעמים שהביאו לידי מסקנה שהספר נכתב במשך שנים רבות (ספרי, עמ' 25).

נתבונן-א בחכמים שהמחבר מזכירם בברכת-החיים נר"ו, ואלה הם :

ר' משה די שיגובי א. "וכה עניני... כה"ר משה די שיגובי נר"ו בהיותו בברוסא" (ח"א, דף ע"ז ע"א). חכם זה כבר לא היה בחיים בשנת תל"א, כי בשנה ההיא הוא נזכר בכינוי ז"ל, בשער ספרו דובב שפתי ישנים שנדפס באזמיר בשנה ההיא. לשיטתי אתי שפיר, אבל לשיטתו של שלום שספר 'חמדת ימים' נתחבר בסוף המאה ה"ז יש מכאן סתירה.

ר' יום טוב צהלון. "כאשר העלה ר' י"ט צהלון נר"ו בתשובה" (ח"א, דף נ"ז ע"ב). לשיטתי אתי שפיר, לשיטתו של שלום יש סתירה מכאן. אגב מהכינוי נר"ו כאן למדתי שהמחבר ראה את התשובה בכתב-יד, וכתבתי (ספרי, עמ' 23) : "ראיה נוספת שמתברר חמדת ימים ראה את הספר בכתב-יד ולא בדפוס, שהרי הוא מונה את ר' יום טוב צהלון בברכת החיים נר"ו, ובשנת תנ"ד כבר היה ר' יום טוב צהלון בעולם האמת עשרות בשנים וספרו נדפס אז ע"י נדדו".

ר' אברהם צהלון. "וה"ר אברהם צהלון נר"ו היה אומר" (ח"א, דף ע"ב ע"ב). לשיטתי אתי שפיר, שהרי היה בן דורו של ר' בנימין הלוי, אבל לשיטתו של שלום יש מכאן סתירה, שהרי כבר בשנת שנג' (1593) כתב ר' אברהם צהלון את ספרו ישע אלהים, והיה כבר אז בגיל שלאחר הבחורות, כמ' בואר בהקדמתו, ולא היה יכול עוד להיות בחיים לאחר שנת תנ"ד (1694).

ר' יוסף טראני. "והחכם הגדול הרי"ט נר"ו דרש" (ח"ג דף ר' ע"ב). לשיטתי אתי שפיר, כי היה בן-דורו של ר' בנימין הלוי, אבל לשיטתו של שלום יש מכאן סתירה, שהרי הרי"ט נפטר בשנת שצ"ט (1639).

ר' שלמה לבית הלוי. "וכן הסכים להלכה עמנו עמיתנו בתורה החכם הגדול שלמה לבית הלוי נר"ו ככתוב בת-שובותיו" (ח"ג, דף כ' ע"ב). לשיטתי אתי שפיר, אבל לשיטתו של שלום יש מכאן סתירה, שהרי ר' שלמה לבית הלוי נפטר

בשנת שצ"ה (1635). שלום רוצה ללמוד מציטט זה שהכינוי נר"ו כאן אינו אמת, שהרי תשובותיו של ר"ש לבית הלוי נרפסו רק שבע עשרה שנה אחרי מותו, ומהכינוי נר"ו שאינו אמת לדעתו מקיש שלום לכינוי 'עמית בתורה' שאינו אמת. כל זה מתוך הנחה שבעל 'חמדת ימים' ראה את התשובות בדפוס, אבל, כמובן, ראה את התשובות בכתב-יד, שהרי עמ"י תו בתורה היה, וגם ממקום אחר בספר 'חמדת ימים' אנו יודים עים שמתברר היה בשאלוניקי מקום-מושביו של ר"ש הלוי ("לא כמו שראיתי בשאלוניקי", ח"ג, דף י"ב ע"ב).

ר' שמואל אבובא. "ומעלת החכם החסיד כמה"ר שמואל אבובא נר"ו כתב בספר הזכרונות" (ח"ב, דף פ"ו ע"א). לשיטתי אתי שפיר, אבל לשיטתו של שלום יש מכאן סתירה, שהרי ר"ש אבובא נפטר בוויניציאה ביום ר"ח אלול תנ"ד (1694). — אגב, 'ספר הזכרונות' נדפס בעילום-שמו של המחבר בקראקא לפני שנת ת"א, ומחבר 'חמדת ימים' ר' בנימין הלוי הקורא את שם מחברו עליו ודאי נפגש עם ר"ש אבובא בימי שבתו בוויניציאה, ומפיו שמע שהוא-הוא שחיבר את הספר. ר' משה זכות. "ובהיותי בוויניציאה שלחתי קונטרס אחד על ענין זה [זמן צאת הכוכבים במוצאי שבת] לעמיתו... רה החכם הותיק משה זכות נר"ו ובני ישיבתו ה"י" (ח"א, דף ק"ג ע"ב). ועוד פעם מזכיר המחבר את ר' משה זכות, אף כי אינו מזכירו בשמו, בכתבו : "וכבר יסד אחד מהחברים שבויניציאה שיר מיוסד על מעלות הקודם לביה"כ" (ח"ב, דף ק"ה ע"ב) והכוונה לשירו של ר' משה זכות (עיי' ספרי, עמ' 70). דבר זה מתיישב יפה לשיטתי, שהרי אנו יודעים ממקורות מרובים אחרים על היחסים ההדוקים בין ר' בנימין הלוי ובין ר' משה זכות בימי שליחותו של ר' בנימין באיטליה, אבל אין לכאורה פירכא גם לשיטתו של שלום, שהרי ר' משה זכות נפטר ביום ב' סוכות תנ"ח (1697). אולם מי שיבוא להסיק משהו מקטע זה חייב לזכור, שמדובר כאן על ר' משה זכות בימי שבתו בוויניציאה, היינו לפני תמוז תל"ג (1673), כי בחודש ההוא עבר ר"מ זכות למנטובה.

12. הוכחתי בספרי (עמ' 40-39) שמחבר 'חמדת ימים' עמד בראש קהל ועדה מישראל, שהרי כמה פעמים הוא מזכיר דברים שנהגו בקהל עדתי, אולם הוספתי שם, שאפשר שיקהל עדתו אינו אלא חבורת המקובלים ('החברים'), שהרי יש והוא אומר "ואנכי נהגתי בקהל עדתי עם החברים", או "תתעוררנה הלבבות בקהל עדתינו... אנו וכל יושבי אומת הקדש האיתנים". 'איתנים' ו'חברים' בכל הספר הם כינוי למקובלים בני החד בורה. שלום (עמ' 88) אינו מקבל זיהוי זה, בלי ליתן טעם לדבריו, והוא סבור שהמחבר עמד בראש קהל ועדה ממש, ושואל : איזה קהל ? התשובה לכך היא פשוטה : צפת. ודאי שעמד ר' בנימין הלוי בראש קהל צפת לאחר שובו מאיטליה וקרוב לוודאי גם לפני כן.

עוד כותב שלום בענין זה (עמ' 88) : "דבריו של יערי (עמ' 53) כאילו הרב"ל היה דיין בקהילת קושטא בשנות גלותו, ואליו שלח ר' יעקב צמח את ספריו בקבלה לקושטא, מיוסדים על זיהוי מוטעה של שני יוסף בן שמעון". על כך יש להשיב : א) מעולם לא אמרתי לא בעמ' 53, המובא ע"י שלום, ולא בעמ' 40-39, שבהם דיברתי על קהל-עדותו, שר' בנימין הלוי היה פעם דיין בקושטא. אמרתי שבשעה ששהה ר' בנימין מין הלוי בקושטא בשליחות ירושלים שלח לו לשם ר' יעקב

צמח מירושלים העתקות מכ"י האר"י שהעתיק בבית ר' שמואל ויטאל בדמשק, ואמנם ידוע לנו שבשנים ההן, שנות ש"ץ-שצ"ב (1630-1632) שהה ר' בנימין הלוי בקושטא בשליחות ירושלים (עיי' ספרי, עמ' 52). ב) אין שום ספק שאותו ר' בנימין הלוי שאליו שלח ר' יעקב צמח לקושטא העתקות כ"י האר"י, הוא המקובל ר' בנימין הלוי מצפת, ששהה אז בקושטא בשליחות ירושלים, ולא איזה דיין בקושטא ששמו כשמו. אין לדבר על 'שני יוסף בן שמעון, כפי שמדבר שלום, בשעה שקיים רק יוסף בן שמעון אחד, הוא המקובל ר' בנימין הלוי, שהרי אנו יודעים יפה-יפה מתוך תשובות ומעשי בית-דין ותעודות רבות מי היו חברי בתי-הדין בקושטא בימים ההם, ואין ביניהם איש ששמו בנימין הלוי. ג) אילו גם היה ידוע לנו דיין בקושטא ששמו בנימין הלוי ושאלו יודעים על טיבו כלום, ויחד עם זה שהה אז בקושטא (וזה ודאי) המקובל ר' בנימין הלוי שאנו יודעים בו שהכין מהדורה של כתבי האר"י ושנשתמרה בכמה כ"י, הרי בודאי היינו מייחסים את משלוה כה"י לשני ולא לראשון. ד) שלום כותב שר"י צמח לא היה מכנה את המקובל ר' בנימין הלוי בתואר 'החכם השלם הדיין המצור' יין' אלא בתואר 'המקובל האלהי'. אבל מה נעשה, שבדיוק באותו תואר שמכונה המקובל ר' בנימין הלוי בפי ר"י צמח, הוא מכונה גם בפי בן חוגו וזמנו ר"מ פופירש, האיש שעשה אף הוא מהדורה של כתבי האר"י, ודוקא באותו ענין ממש. ר"מ פופירש כותב בהקדמתו ל'עץ חיים': "אז התחיל מהרח"ו ז"ל לעשות סדר למה ששמע מרבו... הגה היא כתובה על ספר הישר שלו בק"ק דמשק ביד בנו המובהק מ"ו שמואל ויטאל... וספרים אשר ביד בני ארץ ישראל לא היה להם טעם וריחה... לכן אורו מתנים וחלצים הרבנים הרוממים והשלימים הדיינים המצויינים גאוני ארץ ישראל מו"ה בנימין הלוי ומר"ה ראשמאלה נר"ו ואמרנו לתקן מכל הקונטרסים שהם נמצאו מהם ג' ספרים..." הרי אותו תואר ממש, והרי שהיה בידו אוסף קונטרסים של קבלת האר"י, ובכלל איני יכול לה- בין למה נסתבך שלום בכל זה, שהרי לא אמרתי שהמקובל ר' בנימין הלוי היה דיין בקושטא אלא אמרתי שאף בימי גודויו בשליחות ירושלים, בהיותו בקושטא, אסף כתבי-יד מוסמכים של תורת האר"י.

13. בשני מקומות בבקרתו מנסה שלום להקשות עלי מהביר- גרפיה של ר' בנימין הלוי. הקורא דברים אלה עשוי לקבל רושם כאילו כתב ר' בנימין הלוי אוטוביוגרפיה שלימה שבה הודיע לנו לפחות היכן היה כל שנה ושנה. אולם לא זה בלבד שר' בנימין הלוי לא הודיע לנו דבר וחצי דבר על חייו ותול- דותיו, אלא אף חוקרי תולדות חכמי ישראל הוניהוהו לחלו- טין. הרב חיד"א ב'שם הגדולים' לא ייחד לו שום ערך, ורק בערך ר' משה זכות הודיע לנו שהלה קיבל מר' בנימין הלוי את קבלת האר"י — ותו לא. ר' דוד קונפורטי בספרו 'קורא הדורות' מקדיש לו שורה אחת שבה הודיע שהיה "חכם זקן מקובל וחסיד" בצפת ושתלמידו היה ר' דוד חביליו וששניהם נפטרו בחוצה-לארץ. וזה הכל. הראשון, והאחד עד עתה, שכתב ביוגרפיה מצורפת של ר' בנימין הלוי, הייתי אני, שבספר 'שלוחי ארץ ישראל' (עמ' 283-285) כתבתי תולדותיו על יסוד פירווידיעות שאספתי ממקורות שונים בדפוס ובכתב-יד. וזוורתו על כך, בהשלמות ובתיקונים שונים, בספרי 'תעלומת ספר' (עמ' 51-63). אין צורך לומר, שכל גילוי מקור חדש

עשוי להשלים ולתקן ביוגרפיה זו. והנה מה אנו יודעים כיום על תולדותיו של ר' בנימין הלוי בשנים-עשרה שנות חייו האחרונות? אנו יודעים: שבשנת ת"ט (1659) היה עוד באיטליה והתכונן לחזור לאר"י; שבין שנת ת"ט ושנת תכ"ח היה במצרים; שבשנת תכ"ה (1665) כבר היה בצפת; שבש- נת תכ"ז (1667) ביקר אצלו בצפת נתן העזתי; שבשנת תכ"ח (1668) יצא עם בנו לצידון לסדר עניין גביית-חוב לקהילת צפת; שבשנת תל"ב יצא שוב מצפת בלי בנו ונפטר בכפר סמוך לארם-צובא.

לאור העובדות הללו נתבוננא בקושיותיו של שלום. בספרי (עמ' 57) הבאתי את דברי אברהם מיכאל קארדונו הכותב: "אז נתבלבל שכלי וחזרתי להלכד ברוות הספקות. לצאת מהן קמתי [מליוורנו] והלכתי אל ארץ מצרים... ושמה ישבתי ה' שנים ובקשתי רפואה למכה זו... ומהח' שמואל ור' טאל... וגם מצאתי שם הרב החסיד הזקן בנימין הלוי". שלום מצא ידיעה בכ"י, לא היתה יכולה להיות ידועה לי, שר' שמואל ויטאל היה עוד בדמשק באלול תכ"ג. ועל יסוד זה הסיק שר' שמואל ויטאל ור' בנימין הלוי לא יכלו להיות בזמן אחד במצרים. למה לא? הרי חמש שנות ישיבתו של קארדושו יכלו להיות רק בין שנת ת"כ לשנת תכ"ט (כי בשנת ת"ט היה עוד בליוורנו ובשנת תכ"ט כבר היה בטריפולי). ואשר לר' בנימין הלוי, הרי גם הוא יכול היה להיות במצרים בין שנת ת"כ לשנת תכ"ד (כי בשנת ת"ט היה עוד באיטליה ובשנת תכ"ה כבר היה בצפת). ולאחר שהוכיח שלום שר' שמואל ויטאל בא מצרים רק בשנת תכ"ד, ברור שר' בנימין הלוי ור' שמואל ויטאל לא היפגשו רק בשנת תכ"ד. כי אפשר מאד שר' בנימין הלוי לא עזב את איטליה כפי שהתכונן אלא נתעכב עוד שם אפילו כמה שנים (כמה עובדות כאלו ידו- עות לנו משלוחי א"י); אפשר שנשתהה במצרים כמה שנים משום ששמע שעדיין אין השעה כשרה לחזור לצפת; אפשר שנשתהה בירושלים ויצא משם למצרים בשנת תכ"ג 'מאימת המו- של', כפי שברחו בשנה ההיא הרבה מחכמי ירושלים. אין איפוא כל יסוד להטיל ספק בדברי קארדושו שבימי שבתו במצרים נפגש עם ר' שמואל ויטאל ועם ר' בנימין הלוי.

שלום כותב שר' שמואל ויטאל לא הרשה לאיש להעתיק מכתבי אביו, ור' בנימין הלוי לא יכול היה איפוא להעתיק מהם. אולם הרי למרות האיסור העתיק ר' יעקב צמח, ע"י לימוד בעל-פה, תליתלים מכתבי ר' חיים ויטאל שהיו בידי ר"ש ויטאל בדמשק, ואף מכר אותם לר' בנימין הלוי, ולמה לא יכול היה ר' בנימין הלוי לעשות כדבר הזה. הרי כל הצי- טנים המובאים בספר 'חמדת ימים' מתוך 'כתבי הקודש אשר במצרים' אינם מצטרפים אפילו למקצת מן המקצת ממה שהע- תיק ר' יעקב צמח. הימנע ר"ש ויטאל מהמקובל הזקן והמפור- סם ר' בנימין הלוי, שהכירו עוד בשנת ת"ט בדמשק, ואף הביא את דבריו, מה שלא מנע מר' יעקב צמח? וכשכתב בעל 'חמדת ימים' את ספרו בשנת ת"ל יכול היה איפוא להזכיר כתבים אלה בתורת 'כתבי הקודש אשר במצרים', כי כבר היו הכתבים במצרים זה שש שנים.

וכן טוען שלום שר' בנימין הלוי לא יכול היה להיות ביר- שלים בשנת תכ"ט. למה לא? הרי בין שנת תכ"ח, שבה יצא לימים אחדים לצידון לגבות חוב לקהילת צפת, ובין שנת תל"ב שבה יצא שנית למסעו האחרון לסוריה, אין אנו יודעים

כלום על ר' בנימין הלוי, ויכול היה איפוא להיות גם בירושלים. 14. בספרי הראיתי זהות גמורה בין סדר תיקון שובבים וייחודי השובבים שבספר 'חמדת ימים' ובין אותו תיקון ואר"תם ייחודים מאת ר' משה זכות שנדפסו בוויניציאה תע"ט ושלגביהם מודיע זכות בפירושו שקיבלם מפי ר' בנימין הלוי. ומכאן הסקתי שר' בנימין הלוי הוא מחבר 'חמדת ימים'. על כך מקשה שלום (עמ' 87) : הרי תיקון שובבים נדפס כבר בוויניציאה בשנת תל"ג, והוא יכול איפוא לשמש מקור לבעל 'חמדת ימים'. כאן אני יכול רק להביע את תמוהני על שלום המאסף שביטחנות את הליטורגיה הקבלית למהדורותיה והיו דע הישב להבחין בין מהדורה למהדורה, כיצד יאמר דברים כאלה. כי מ'תיקון השובבים' ששמר של זכות נקרא עליו קיימות שתי מהדורות שונות (לחלוטין : א) מהדורה קצרה (גל"ן דפוס בדרך כלל), בלי שום ייחודים, והיא נקראת על שם זכות רק משום שהיא כוללת את הפיוט שלו, תחילתו "אשא את לבכי הן על כפיים". למהדורה זו שייכים הדפוסים : ויניציאה תל"ג ; וויניציאה תנ"ז ; מנטובה תס"ב, וויניציאה תע"ע ; וויניציאה תע"ב ; וויניציאה תע"ח (בטעות מניתי בספרי, עמ' 74, את מהדורת וויניציאה תע"ה בין הארוכות וצ"ל : תע"ח, והיא שייכת עוד לקצרות). ב) מהדורה ארוכה הכוללת סדר ארוך, עם סליחות מיוחדות, עם פסוקים מיוחדים ועם הייחודים. במהדורה הארוכה (ורק בה בלבד !) באה בראש הייחודים ה"ד דעה זו : "אמר משה זכות דע לך שסדר תיקון המוסדר לפי ניד לזמן השובבים בא מא"י תוב"ב ואי זה חלק ממנו שמע"תיו מפי הרב המקובל החסיד כמוה"ר בנימין הלוי זלה"ה וגם ככתבי החכם המקובל כמוה"ר נתן שפירא זלה"ה מצאתי כסדר הנז"ל. מהדורה ארוכה זו נדפסה בפעם הראשונה, בוויניציאה בשנת תע"ט (עשרים ואחת שנה לאחר פטירת הרמ"ז) וחזרה ונדפסה כמה פעמים. רק לגבי מהדורה ארוכה זו אמרתי שיש זיהוי גמור בינה ובין הסדר שב'חמדת ימים' ושהייחודים זהים מלה במלה. (במהדורה הקצרה אין ייחודים כלל). אם נניח איפוא שבעל 'חמדת ימים' לקח ממנה, הרי נתחבר רק אחר שנת תע"ט, היינו לפחות עשרים שנה אחרי התאריך ששיער שלום. ומכיון שר' משה זכות מעיד שקיבל סדר זה מפי ר' בנימין הלוי, יש להסיק שר' בנימין הלוי הוא מחבר 'חמדת ימים'.

קירבה זו שבין ר' משה זכות ובין 'חמדת ימים' מתבלטת עוד בכמה עניינים. בספרי (עמ' 70'68) הראיתי, ע"י הקבלה זה מול זה, זיהוי גמור ברשימת הנומנים המותרים והאסורים בזיווג בין 'חמדת ימים' ובין אגרת ר' משה זכות שכתב לתלמידו ר' בנימין הכהן (מראהו זה העלים שלום עין לגמ"ר). והנה אגרת זו לא באה בדפוס (בתוך 'אגרות הרמ"ז') עד שנת תק"מ (1780), היינו חמישים שנה לאחר הדפסת ס' 'חמדת ימים'. לעומת זה כותב בעל 'חמדת ימים' שהר"שימה נתחברה בהסכמה 'עם כל החברים', ובמקום אחר הוא מכנה את ר' משה זכות 'אחד מהחברים שבוויניציאה'. וכן אנו מוצאים שבעל 'חמדת ימים' מדפיס בספרו שני פיוטים לליל ו' לר' משה זכות (שהוא מכנהו באגרתו לר' נתנאל 'אחד החברים החשובים') ומזכיר עוד פיוט שלישי ממנו, והפיוטים הללו לא נדפסו עד שנת תע"ב (1712), בספרו ה' קול חדש'. ואם נרצה לומר, שכל המקורות הללו של הרמ"ז, שראו את אור הדפוס שנים הרבה לאחר פטירת הרמ"ז, בשנת תע"ב,

תע"ט, תק"מ, היו ידועים לבעל 'חמדת ימים' בכתב"ד, נצ"טרך לומר שהוא היה מתלמידיו הקרובים ביותר. מהם רק אחד עלה לא"י, הוא ר' אברהם רויגו, והוא בוודאי שלא יכול היה לחבר את 'חמדת ימים' מכמה טעמים שיקצר המקום כאן מלפורטם, ועל כמה טעמים יעמוד הקורא מאליו לפי החומר שהבאתי בספרי.

15. מבין כל החכמים שמוזכר בעל 'חמדת ימים' בספרו הוא מכנה רק שנים בכינוי 'עמיתי בתורה'. האחד הוא ר' משה זכות, שעליו הוא כותב : "ובהיותי בוויניציאה שלחתי קונטרס... לעמיתי בתורה החכם הותיק המקובל משה זכות נר"ו ובני ישיבתו ה"י [ה' ישמרם]". השני הוא ר' שלמה לבית הלוי משאלוניקי, שעליו הוא כותב : "וכן הסכים להלכה עמנו עמיתנו בתורה החכם הגדול שלמה לבית הלוי נר"ו". והרי לגבי זכות מתברר גם מכמה מקומות אחרים בספר 'חמדת ימים' שהוא היה אחד מחבריו, כפי שהבאתי בפסקא הקודמת. ולגבי ר' שלמה לבית הלוי מתברר ממקום אחר בספר 'חמדת ימים' שמחברו עבר בשאלוניקי, מקום מושבו, ומה מקום איפוא להטיל חשד במחבר 'חמדת ימים' ולומר שהוא מכוב בשעה שהוא מכנה דווקא שני חכמים אלה בכינוי זה, כפי שחושד שלום ? ומה טעם ותועלת היה לו למחבר 'חמדת ימים' לשקר דווקא לגבי שני חכמים אלה ? ואם אין הוא משקר, הרי מתאשרת השערתו בדבר זמן חיבור 'חמדת ימים', כפי שהסברתי בספרי בארוכה.

16. את הפרק האחרון בבקרתו (עמ' 90-95) מקדיש שלום לשאלות שבתאורתו של ס' 'חמדת ימים' ומנסה להוכיח שהוא שבתאי גמור, בניגוד לדעתי (בספרי עמ' 76-80), שאין למ' צוא בספר הוכחה לשבתאותו. אין לשאלה זו קשר לבעית מחבר הספר, שהרי אם גם נקבל את הדבר שהמחבר היה שבתאי אין בכך סתירה להשערתו שהמחבר היה ר' בנימין הלוי, אדרבה יאה בזה משום חיזוק להשערתו, שכן על ר' בנימין הלוי יש לנו עדות ממקור שבתאי שהאמין בשבתי צבי אפילו לאחר המרתו. אולם לא דוה"י בבעיה זו בספרי מבחינות התועלת או ההיזק להשערתו, אלא לגופו של ענין, כי היא באמת השאלה המרכזית לגבי ספר 'חמדת ימים'. בגשתי לעיין בבעיה זו לא באתי 'לטהר טמאים' ולא 'לטמא טהורים', לא היה לי שום ענין לטהר את המחבר משבתאותו או לטפול עליו עוון שבתאותו. לא באתי אלא לברר את האמת כפי יכלתי ובאתי לכלל מסקנה שאין בספר ראיה לשבתאותו. אולם בטרם באתי לעיין בסוגיא זו נסיתי להגדיר את המושג 'שבתאי', כי למרבה היגון מושג זה ממושטש ביותר בכמה וכמה דיונים ופולמוסים לגבי שבתאותו של חכם פלוני ואלמוני. יש שכינו בתואר זה איש שחי בימי ההתעוררות של שבתי צבי, ויש שקראו בשם שבתאי למי שהאמין בשבתי צבי בימי ההתלהבות הראשונה של שנות תכ"ה-תכ"ו, ויש שקראו כך רק למי שהאמין בו אף לאחר המרתו, ועוד כמה גוונים וגוונים-גוונים לכ"י נוי זה. בעיני, שבתאי הוא רק מי שמאמין במשיחיותו של שבתי צבי לאחר המרתו, כפי שמגדיר שלום אל נכון בבקרתו. אולם מאחר שאין למצוא כלל איש שיאמר בפירושו : אני מאמין במשיחיותו של שבתי צבי אף על פי שהמיר, עלינו לחפש סימנים מובהקים לכך, והם : תיאולוגיה מיוחדת המיישבת את ההמרה עם המשיחיות, ביטול הצומות, ביטול תיקון חצות, ביטול הכוונות וכו'. הדגשתי איפוא שמכל הבחינות הללו אין

איני מוצא בספר 'חמדת ימים' סימן כ"ה שהוא שמחברו האמין בשבתי צבי לאחר המרתו, שהרי "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... אין הוא מוותר על ההנהגות המקובלות מידי האר"י והקודמים לו, אין הוא מבטל תיקון חצות ולא את הצורך בכוונות, כפי שצויה נתן העזתי, אלא אדרבה מדגיש חזור והדגש שיש לבטא את הכוונות בשפתים". כך כתבתי. עם זה לא העלמתי מהקורא כלל, שיש בספר קצת דברים שלכאורה יש בהם לעורר חשד של שבתאות עליו, כגון העובדה שהוא מביא שלשה פיוטים מאת נתן העזתי ומ' כנה את מחברם בשם 'אחד קדוש', העובדה שהוא מזכיר את ר' אברהם יחיני י"מינו של שבתי צבי בקושטא, הדמיון שבין כמה תפילות ב'חמדת ימים' לתיקוני-התשובה של נתן העזתי, ועוד כמה וכמה דברים כגון גימטריאות, פסוקי-גאולה ולשונות-גאולה, אלא שאמרתי שאין בכל אלה ראייה שהאמין בשבתי צבי גם לאחר המרתו, אף "שאפשר שהאמין בשבתי צבי בשעת הופעתו, כמו שהאמינו גדולים וטובים רבים". שלום מודה שכמה וכמה מן הדברים שראו בהם פעם סימנים לשב' תאות אפשר להבין אותם ללא פירוש שבתי, אבל יש לדעתו כמה וכמה דברים המכריחים אותנו לפרשם פירוש שבתי. ומהם יש ללמוד על השאר.

עד שאבוא להשיב על דבריו לגבי ס' 'חמדת ימים' אעיר תחילה על הידיעה לגבי שבתיאותו של ר' בנימין הלוי. ידיעה זו נכללה בקונטרס שבתי בשם 'זכרון לבני ישראל' שנכתב בידי השבתי המאמין האדוק ברוך בן גרשון מן ארצו. שם נאמר: "וכששמע החכם ר' נתן שבעזה... כי שם [שבתי צבי] צניף טהור על ראשו [התאסלם]... יצא מעזה וילכו עמו יותר מעשרים חכמים מא"י... לראות פני אדוננו יר"ה, ויהי מדי עוברו מצפת תוב"ב הלכו להקביל פניו ולהשתחוות לפניו החסיד הקדוש המקובל האלקי הזקן המפלג כמהר"ר בנימין וכמהר"ר שלמה הלוי בנו, ופה אל פה דברו עמו בארוכה והם אח"כ כתבו למנטובה... כדברים האלה: להיות כי כבר כתבנו בארוכה על דבר גאולתנו ע"י מלכנו שבתי צבי, אעפ"י שמע"כ ישמעו נגדם יעמדו עלי נאמנים באמונה הזאת, שיש בדבר הזה סודות עליונים אשר לא ניתנה ליכתב, וזה יספיק לכם, שדברתי עם ר' נתן הנביא והראה לי הדבר ברור כשמש, למי שרוצה לשמוע יספיק מעט דברים, כך אומר המשל. בנימין ושלמה הלוי". דומני שמי שהחזיק בידו אגרת אחת של חכם יהודי מהמאה השבע-עשרה — ושלום, כמוני, החזיק בידו עש' רות אגרות כאלו — יוכרח להודות שאין זו אגרת מקורית. בשום פנים ואופן לא יחתום בן בצד אביו הישיש בצורה כזו, ולא כל שכן ר' שלמה הלוי, שהעריץ את אביו הערצה רבה ולא הזכיר את אביו באותן השנים בלא שיצרף לכך את הכ"י נוי 'הקדוש', ואף כשכא לכתיב תשובה בהלכה בפקודת אביו הדגיש חזור והדגש שהוא עושה זאת ברשות אביו הקדוש. הייתכן שהוא יחתום בפשטות כזו בצד אביו? וגם הצירוף של הכינוי 'הלוי' לאב ולבן כאחד הוא מן הנמנעות באגרת מקורית. ואם אין האגרת בסגנונה אותנטי, במה אנו בטוחים שאין כל הידיעה בדויה מעיקרה? הרי אנו יודעים שחשוב היה להם לשבתאים להסתמך על המקובל החשוב הזקן והמוסמך ר' בנימין הלוי, ולא חששו כלל לייחס לו דברים שבדו מלבם.

הרי השבתאים ייחסו לר' בנימין הלוי גם את הדעה שמשנת ת"ז אין לומר 'תיקון רחל' בתיקון חצות, ושם הוכיח שלום עצמו שהידיעה בדויה ודעתו של ר' בנימין הלוי היתה הפוך מה שייחסו לו. והרי אותם השבתאים ייחסו דעה זו גם לתלמידו ר' דוד חב"ליו שנפטר בשנת תכ"א, היינו כארבע חמש שנים לפני שעלה על דעת השבתאים להנהיג ביטול זה. והרי נביא שבתי אמר ש'המגיד' שלו הוא ר' דוד חב"ליו, האיש שנפטר כמה שנים לפני שעשה שבתי צבי את עצמו משיח. לגבי ייחוס דעות שבתיאות לר' בנימין הלוי ולתל' מידו ר' דוד חב"ליו איתרע איתרע איפוא חזקתם של השבתאים, ולא כל שכן כשסגנון האגרת מורה על זיוף, ולכן האגרת שהם מייחסים לר' בנימין הלוי — הידיעה היחידה על שבתיאותו, ידיעה שאין לה זכר בכל הכרוניקות והאגרות מהימים ההם — היא אצלי בחזקת זיוף.

17. נחזור לבעל 'חמדת ימים'. אמרתי בספרי שאין להסיק על שבתיאותו מן העובדה שאין ב'חמדת ימים' סדר תפלות והנהגות לתשעה-בבא, שכן אפשר שהוא היה כלול בחלק מהספר שלא הגיע לידינו, כי אנו יודעים על חלקים שהיו בספר ולא הגיעו לידינו, כגון החלק לימות החול. על כך מק' שה שלום: למה אין בפרק על עשרת ימי-התשובה זכר לצום גדליה, ולמה אין בין חנוכה וט"ו בשבט זכר לעשרה בטבת? על כך יש להשיב: בעל 'חמדת ימים' הלך בסידור ספרו בעק' בות סדר-התפלות הספרדי שהוא מחולק בכמה דפוסים ובכתיב יד כך: חלק א'; סדר-תפלות לחול, שבת ור"ה; חלק ב'; סדר תפלות למועדים ולימים נוראים; חלק ג': סדר חמש תעניות. כך הוא הסדר, למשל, בדפוס אמשטרדם ת"ח-ת"ט, ובדפוס אמשטרדם תע"ב, ועוד. וכן הדפיסו הספרדים מראשית המאה ה"ז סדר מיוחד לימי הצומות בשם 'סדר המש תעניות' או 'סדר ארבע תעניות'. וכשם שאבד מהספר 'חמדת ימים' חלקו הראשון, שהיה כולל סדר לימות החול, כך אבד גם החלק האחרון שהיה כולל סדר חמש תעניות. כי החלקים שבדיוק חיבר, למשל, לשבת ור"ח, למועדים ולימים נוראים הם בדיוק לפי הסדר שבסידור תפלות הספרדים. שוב מקשה שלום: למה מזכיר בעל 'חמדת ימים' כמה פעמים את החלק לימות החול (כמו שביארנו בחלק של חול', 'כתבנו בחלק של חול' וכו') ואינו מזכיר אף פעם את דבריו על הצומות. אולם הסיבה לכך פשוטה. החלק של החול היה הראשון ונכתב לפני החל' קים שהגיעו לידינו, ולכן יכול היה המחבר להזכירם בחלקים שלאחריו, אבל החלק של הצומות היה האחרון ולא היה יכול המחבר להזכירם בחלקים שלפניהם, כי עוד לא היה כתוב וערוך.

18. שלום מביא כמה לשונות מ'חמדת ימים' שלדעתו יש בהם רמז ברור למשיח האישי, לשבתי צבי. והנה אחד הל' שונות — שלפי דעת שלום "הכוונה האישית מתבררת יפה מדבריו": "והוא מחולל מפשעו ומדוכא מעונותינו מקול מחרף ומגדף עד יצא כנוגה צדקו וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו. ארמון על משפטו במלכותו שד"י". על כך כתב שלום: "הזכרת מלכותו שד"י במשפט המדבר באופן ברור על המשיח וחירופו מאירת עינים היא. נכון הוא שבדברי המקובלים מורה שם על ספירת היסוד או 'צדיק יסוד עולם...". אבל בעל 'חמדת ימים' מתכוון לדעת שלום אל 'המשיח הקונ' קרטי וקרומוי. (עמ' 92). אולם הרי כבר ר' חיים הכהן תל' מידו של ר' חיים ויטאל, בספרו 'טור ברקת' (שנדפס בפעם

הראשונה בקושטא לפני ת"י ובפעם השניה באמשטרדם בשנת ת"ד, כלומר שנים לפני הופעתו של שבתי צבי (כמשיח) מעמיד זה לעומת זה את המשיח המדוכא ביסורין ולעומתו המשיח שהוא הצדיק העליון. ואלה דבריו: "עוף זה [שגדרס] הוא מלך המשיח... הוא גדרס שנאמר מדוכא מעוונותינו ול" עומת זה הוא הצדיק עליון על חמור ועל עיר כי תתקיים תרמסנה רגל לצור הרשעה... ולפי שגדרס בגלות... לכן יש לחוש שנתרסקו אבריו..." (טור ברקת, אמשטרדם ת"ד, דף פ"א). הרי לך אותם הדברים ממש על 'מלך המשיח' שנכתבו שנים לפני שהופיע 'המשיח הקונקרטי' שבתי צבי.

19. שלום כותב עוד: "כידוע דיברו השבתאים על שבתי צבי אחר ההמרה כמי שנתון תחת שלטון הקליפות... הוא גמטר לעינינו ולסבל, ומעתה נאמר כל דברי פרק נ"ז שב" ישעיהו". אולם כבר ר' חיים הכהן בספרו הנ"ל (דף פ"א) אומר שהפרק הנזכר בישיעיהו מדבר במלך המשיח: "יכירו וידעו שעתידי לעשות הקב"ה למלך המשיח מה שהבטיח בפ" רק הנ"י הנה ישכיל עבדי וכו'".

20. ושוב מביא שלום (עמ' 93) לשון מתוך 'חמדת ימים' שהוא מדפיסו באותיות מיוחדות כי הוא רואה בו רמז ברור לשבתי צבי: "ועל רוח אפינו משיח ה' יפטרנו בשפה יגיעו ראש לאמר אלהים עזבו וכו'". ועוד הוא מביא (עמ' 94) לשון זו: "יעלה וירומם עטרת רוח אפינו משיח ה' אשר הוא נלכד בשחיתותינו", שהוא מצא בה "פרצוף שבתאי מובהק". אולם גם ר' יצחק חיים כהן מהחונים (קנטריני) בספרו 'עת קץ' על סימני הקץ (שנתחבר באיטליה בשנת תס"ד ונדפס באמ" שטרדם בשנת ת"ע) מצטדק בפרק הראשון שבספרו על שהוא עוסק בחישובי קץ העשויים לגרום לאכזבה כאכזבה שכבר באה פעם (כמובן לאחר כשלון שבתי צבי) והוא כותב: "פן נהיה לבזוז... כאשר העם הנבחר מרחם בשחר רבוב הימים עוד תמצאנו בשבי בפי לביא ולא יבוא נביא להביא מושבי לארץ צבי... ולא יקבצנו בקצנו ולא יאספנו בסופנו ורוח אפינו משיח ה' נלקט בשיחות נרדם אשר אמרנו בשילה נח" יה... והנה חלום והקץ חלף לו". (עת קץ, דף ב', ע"א). הרי שאפשר באותם הדברים לתאר את האכזבה מכשלון שבתי צבי המערער את האמונה בקץ בכלל. וזה בדיוק מה שטענתי לגבי ספר 'חמדת ימים', או שמא גם קנטריני היה שבתאי?

21. שלום (עמ' 94) רואה בלשון שב'חמדת ימים': "קרונו תרום בישועתך, מלך יפיו תחזינה עינינו מוכתר בכתרי כתרים" רמז לשבתי צבי, "שעתידי להתגלות בתפארתו לעור מת מצמדו הבזוי עתה". אולם אנו מוצאים את הרב ר' חיים יוסף דוד אזולאי שסייב באירופה בשליחות חברון, והיה בלונדון בשנת תקט"ו (1755) וראה שם ב'מגדל לונדון' את תכ" שיטי מלכי אנגליה, מתאר מה שראה בעיניו ומסיים מנהמת לבו: "אם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. הנה ימים באים לצבי ולכבוד לפליטת בית ישראל ועינינו תראינה רוח אפינו משיח ה' מאיר ומזהיר כאור התמה שבע" תים מוכתר בכתרי כתרים קדש קדשים הוא לה" (מעגל טוב השלם, עמ' 33). או כשהוא מתאר מה שראה בהכתרת השולטאן הטורקי מוסטאפה השלישי, הוא מסיים: "ה' יוכני להבחין ועין בעין נראה משיח אהלי יעקב מוכתר בכתרי כתרים במהרה בימינו אמן". האם גם הרב חיד"א התכוון לשב" תי צבי או, להבדיל, ל'משיח אלהי יעקב'.

22. דווקא מהדברים שבספר 'חמדת ימים' הנראים לכאורה כקרובים ביותר למנהג השבתאים, אפשר להכיר שהוא אינו שבתאי. דוגמה לכך הבאתי בספרי (עמ' 78) ושלוש העלים עין ממנה. בעל 'חמדת ימים' שינה את הנוסח בשני בתים בפיט' לכה דודי, במקום "מקדש מלך עיר מלוכה קומי צאי מתוך ההפכה רב לך שבת בעמק הבכא והוא יחמול עליך חמלה", קבע נוסח: "מקדש מלך עיר מלוכה מאז היתה ראש ממלכה והיא עתה תתעטר במלכה והוא יחמול עליך חמלה". ובמקום "התנערי מעפר קומי" קבע את הנוסח "התקשטי כלה קומי", ואת טעם השינוי הודיע: "איך לזכור בשבת שום עצב ודאגה של עצמו כל שכן של אהובת נפש שכינא קדישא". והנה גם נתן העותף שינה שינויים בשני בתים אלה, אלא שהשינויים שלו בבית הראשון הם: קומי הוציא מתוך ההפכה ליושבי בעמק הבכא והוא חמל עליך חמלה. אצל נתן בולטת הכוונה השבתאית, שאינה בספר 'חמדת ימים'.

23. ואחרון אחרון: בספרי הוכחתי שספר 'חמדת ימים' אינו שבתאי בזה שהוא לא ביטל תיקון חצות (חלק הקינות) (שבו) ואילו השבתאים ביטלוהו. על כך משיב שלום (עמ' 91), וכאן עלי להביא את דבריו במלואם:

"אין בידינו החלק שבו היינו מבקשים את סדר תיקון החצ" ות שבו, אבל במקום אחד מקביל (על סדר חודש ניסן) יש הוראה המתאימה בדיוק למנהגם של כמה מהשבתאים ושנוכחה במקורות שונים: שלא לומר את הקינות שבחלק הראשון של התיקון ('תיקון רחל') ולהסתפק באמירת מזמורי הגאולה שב" חלק השני ('תיקון לאה'). ומכלל לאו אפשר לשמוע הן: מכיון שבחודש ניסן נהג דווקא לפי הוראת השבתאים שנטו לשי" נויים, בשאר ימות השנה נטה אולי לקיים את התיקון במלואו, מכיון שלדעתו (ולדעת כמה מהשבתאים) השכינה עדיין בגלות, כל זמן שהמשיח לא יצא עדיין מעמקי הקליפות". עד כאן דברי ג. שלום.

ומה נעשה, שמנהג זה שבספר 'חמדת ימים', שלא לומר את חלק הקינות בתיקון חצות בחודש ניסן, כבר היה נהוג בין מקובלי ארץ-ישראל תלמידי ר' חיים ויטאל שנים רבות לפני שחלם שבתי צבי לעשות עצמו משיח? הן אלה דברי ר' חיים כהן תלמידו המובהק של ר' חיים ויטאל בספרו 'טור ברקת' שגדפס בפעם הראשונה בקושטא לפני שנת ת"י (1650) ובפעם השניה באמשטרדם בשנת ת"ד (1654), כלומר לפחות שש-עשרה שנה לפני הופעתו של שבתי צבי כמשיח, ושנכתב בודאי שנים רבות קודם להדפסתו. ר' חיים הכהן נותן טעם למה אין נופלים על פניהם בחודש ניסן: "כי נפילת אפים הוא ענין צורך להפיל סטרא אחרא... אין צורך לנפילת אפים בכל חודש ניסן שהנה כבר נפל סטרא אחרא... וכן נמי מטעם זה אין ראוי לעשות בכיה בלילה על חרבן ב"ה [בית המקדש] אותם הנוהגים לעשות בחצי הלילה כדאיאת בזוהר, רק יאמר המזמורים בלבד" (טור ברקת, דפוס אמשטרדם, דף ה').

הרי לך מפורש, שהוראה שנוכחה ב'חמדת ימים' ואשר ג. שלום סבור שהיא "מתאימה בדיוק למנהגם של כמה מהשב" תאים" ו"שבחודש ניסן נהג דווקא לפי הוראת השבתאים", אינו אלא מנהג תלמידי ר' חיים ויטאל, שהיה קיים לפני שהיו שבתאים בעולם, ושטעם למנהג שלא לומר הקינות בחצות הלילה בחודש ניסן לא היה משום שכבר בא המשיח, אלא משום "שכבר נפל סטרא אחרא" בימי גאולת מצרים, והטעם

לומר הקינות בחצות הלילה בשאר ימות השנה אינו משום ששבתי צבי "לא יצא עדיין מעמקי הקליפות" אלא על חורבן בית המקדש.

אילו נדפס ספרו של ר' חיים הכהן לא לפני שנת ת"י אלא בשנת תצ"א כמו ספר 'חמדת ימים' ואילו נדפס בעילום שם מחברו, כמו ספר 'חמדת ימים', היה שלום מוכיח לפי הציטט הנ"ל בלבד, שהוא ספר שבתאי מובהק.

דומני שיש בדוגמא אחרונה זו בלבד כדי לשמש אזהרה ואתראה חמורה: חוקרים הנהירו בדבריהם! ואל תאמרו: שב-תאי, שבתאי, לכל מה שיש בו לשוונות המצויים בכתבי השב-תאים. השבתאים לא נולדו בחלל ריק יש מאין, וכשם שנטל נתן העותי את תיקוני התשובה שלו מתוך כתבי האר"י וגר' ריו, כך נטל הוא והשבתאים ההולכים בעקבותיו מחוגי אותם מקובלי ארץ-ישראל כמה וכמה ממנהגיהם ולשוונותיהם והש-תמשו בהם לצרכיהם.

אברהם יערי

אדוני העורך,

אעיר רק הערות אחדות לפי סדר הסעיפים שבתשובתו של יערי.

(1) הנחתו של יערי שהספר הוכן אצל המחבר במשך שנים רבות ו'סוכם', כלומר נערך בשנים תכ"ט-ת"ל, לא הובא עליה אפילו צל של הוכחה העומדת בפני ביקורת. השכבה השייכת, כביכול, לשנים של הסיכום היא רחבה כל כך ומרכזית כל כך בכל ענייני הספר (כל התפילות וההטפות שייכות אליה), שהיא שאלה כיצד ייתכן חיבור הספר התוסס והמלא מזג סוער בידי זקן הקרוב לבן תשעים עומדת בעינה. אבל לאמיתו של דבר לא נכנסתי כלל בבעייה זו, כפי שאמרתי במאמרי, מפני שכל בניין ההשערות שיערי בא להוסיף עליהן עתה במקום הוכחות השערות-חירוף חדשות כפי המזדמן, בניין רעוע הוא ונופל תחתיו כשבודקן אחריו.

(2) יערי כותב "אנו יודעים שהרב"ל נאלץ לעת זקנתו המופ' לגת בשנת תל"ב לעזוב את צפת". אין אנו יודעים שום דבר כזה, וזוהי השערה חדשה כדי לקבוע לרב"ל זמן ממושך בצפת בשנים אלו. העובדות מכחישות אותה. במסעו האחרון שנפטר בו, לא יצא כלל מצפת ולא היה כלל מתושבי צפת לאחר שעזב אותה בשנת תכ"ז או תכ"ח, ורק בדמיונו החזיר אותו יערי לצפת כדי לחבר שם את 'חמדת ימים' ולהשאיר כתב-היד בצפת, עיר מושבו, כביכול. באמת יש בידינו עדות מפורשת שלא בא רב"ל לצידון כוורת בלבד לסדר שם משהו ואחר-כך חזר מיד לצפת, אלא היה ידוע כתושב קבוע של צידון, בשנותיו האחרונות אחרי ימי ההתעוררות השבתאית. עדות זו מצאתיה בכתב-יד אדלר 838 דף ג' ע"ב: "שמע מורי הרב"ך (ר' בנימין הכהן) גר"ו מכמ"ר משה חיון שליח מק"ק בילאגראדו (הוא אביו של נחמיה חיון הידוע!) ששמע מפי ספרדי אחד במצרים שפעם אחת התארח אצלו המקובל האלקי כמהר"ר בנימין הלוי מצפת תוב"ב והיה מוכיר את מהר"ן (ר' נתן) בשם גביא וזה הספרדי תמה על הדבר והוא השיבו ואיך לא אק' ראנו גביא שהרי יום אחד שאלתי ממנו מה טעם נגזר עלי

שלא אסתייע לי מילתא לשבת בא"י שכן היה דר בצידון וגם שנפטר חו"ל, והשיבו הר"ן הדבר הזה נגזר עליך בשביל שאתה מכוון בפסוק שמע ישראל כוונה פלאית ואתה פוגם במקום פלוני ונשבע מהרב"ל כי אמת (אולי צ"ל אותה?) הכוונה נמסרה לו מפה אל פה מרבו ולא היה יודע אלא רבו והוא, ועל כן ראיתי לקרותו גביא". אם תוכנו האגדי של הסיפור אמיתי או לא, אינו שייך לעניינינו, אבל ברור שהמסיבות הביוגראפיות שהסיפור משקף אותן הולמות את המציאות. השבתאים ידעו שר' בנימין הלוי לא החזיק מע' מד בארץ-ישראל, ושבשנים שלאחר פגישתו עם ר' נתן (תכ"ז) בצפת נתגלגל שוב פעם לחוץ-לארץ וניטלטל בדרכים: היה דר דירת קבע בצידון ולא בצפת ונסע עוד פעם למצרים ואחר-כך, בסוף ימיו, לסוריה. לשיבה הממושכת בצפת כדי לסיכמ' את ס' 'חמדת-ימים', אין כל יסוד במציאות ואינה אלא פרי דמיונו של יערי.

(3) קוצר דבריו של יערי בנקודה עיקרית זו השקולה כנגד רוב טענותיו מצד חשיבותה, בא לטשטש את העיקר, ולהמציא השערה חדשה כדי לתרץ מה שלא ניתן לתרץ. טענתי לא היתה מיוסדת רק על עצם העובדה שיערי לא הבין את הכתוב בספר שלפניו, אלא על המסקנות שיערי הסיק בבטחון עצמי רב כל כך מתוך השוואת שני המאמרים, ושבדיקתי הוכיחה שיש להסיק מהן בדיוק את ההיפך ממסקנותיו. הראיתי שבעל 'חמדת-ימים' ייחס לרבו (הדמיוני במידה רבה, כפי שאמרתי) דברים שבס' 'אור חדש' הובאו בשם רבו של ר' חיים בוכנר, הלא הוא הר' זליגמן גזו בפראג. ההשערה הנוספת עתה, שמא נפגש הרב"ל בר' חיים בוכנר וזה העתיק מכתב-היד של ספרו, אין כל צורך לבטל אותה לאחר הופעת מחקרו המעמיק של ישעיה תשבי על מקורותיו של בעל 'חמדת ימים' ועל שימושיו במקומות אין מספר בספריו של ר' יהודה לייב פוחאוויצר מפינסק, שנדפסו שנים רבות אחרי פטירת הרב"ל. אין פלא, שיערי העלים עין מן העובדה שהוא הופך בהשערותו את המקובל הקדוש ר' בנימין הלוי לזייפן המעביר דברי רבו של ר' חיים בוכנר לפיו של רבו הוא. על השערותיו הנוספות בנקודה זו אין מן הצורך להשיב, וכל המשווה את שלושת הלשונות שבס' 'אור חדש', בס' 'דרך חכמה' להרב מפינסק ובס' 'חמדת ימים' ובודקם בקפדנות ובל' 'השערות', ייזכר לדעת מי העתיק כאן ממי. יערי לא נתן לעצמו כלל דין וחשבון על הבעיות האמיתיות הכרוכות בעניין המקורות של 'חמדת ימים', כפי שנתברר במחקריו של תשבי, ועל כן שיטתו בסוגייה עיקרית זו כולה דמיונית: כל הסופרים שבעל 'חמדת ימים', העתיק מהם באריכות, ראו לעיניהם כתבי-יד מדומים של חיבור זה, ואם אי אפשר לתרץ הקשיים על-ידי שיטה זו — וודאי, כל בדיקה מדויקת של הפרטים מוכיחה שאין לשיטה זו כל ערך — הרי אפשר גם להפוך אותה ולומר שספרים אלו שנדפסו שנים מעטות או רבות אחרי פטירת ר' בנימין הלוי, היו לעיניו בכתב-יד. ואם מתגלה נקודה מכרעת כמו סלופי הדברים שנתייחסו לרבו של בעל 'חמדת ימים' ואינם אלא העתקות מספרים נדפסים, כפי שהבאתי דוגמה לכך

* י. תשבי, לחקר המקורות של ס' חמדת ימים, תרביץ שנה כ"ד (תשט"ו) עמ' 441-455, שנה כ"ה (תשט"ז) עמ' 92-96. סוף המחקר עוד לא הופיע.

וכפי שהובאו דוגמאות אחרות לרוב במאמריו של תשבי, הרי תשובתו של יערי: שתיקה.

(4) אין כאן כל חיידוש בדברי יערי אלא חזרה על טענתו המוט"עית שיש לפרש את המלים "חד צורבא מרבנן מעיר איזמיר" נגד פשטן הברור שהוא "חכם מחכמי העיר איזמיר", וכל ההשערות הנוספות עתה אינן עשויות להוציא הדברים מפ"שטן. ולמה לנו לטפל בבניין השערות של הצינורות בהם נודע הקונטרס שהוא לבעל 'חמדת ימים' לאחר שנתפרסמה הוכחתו המלאה והמפורטת של תשבי שהס' דברי חכמים של הרב מפינסק שבו הובא לשון הקונטרס ההוא, שימש מקור לבעל 'חמדת ימים' לא בשתיים שלוש פעמים בלבד אלא בעש"רות פעמים או יותר.

(5) בעניין מכריע זה של ס' סוד ה' המובא בס' 'חמדת ימים' כספר ידוע ונפוץ בקהל, שיערי בחר להעלים עין ממנו, תשובתו מפליאה אף היא. יערי מספר כאילו שוחח אתי על ציטאט זה שנה לפני שמסר את ספרו לפרוס, ואם שתק על דבר מרכזי כזה בספרו, הרי בוודאי היה לו טעם, אף כי נסתר ומופלא הוא מעיני הקורא. האמת שונה לגמרי. יערי מעולם לא שוחח עמי על דעותיו על מחבר ס' ח"י, על טענותיו בפרשה זו ועל אופיו הספרותי של הספר לפני שנתפרסם ספרו 'תעלומת ספר'. אדרבה, הוא כיסה כל מחקרו זה במין ערפל מזור והתפקע להוריעני שאמנם מצא את פתרון החידה. את ס' סוד ה' הוכרתי בפניו כששוחחתי עמו שבוע ימים לאחר שמסר לי את ספרו הנדפס ושאל לדעתי, ואמרתיו לו שאני מצטער מאוד לומר שאיני מוצא כל יסוד להשערתי על המחבר ושעצם העובדה של הזכרת ספר סוד ה', ששכח להזכיר אותה, דייה לבטל את בניין הקלפים שלו. על זה ענני לתמהוני העצום בהסברה שונה לגמרי מזו שהמציא לקוראים עתה ודמיונית לא פחות, אלא שנגנזה בינתיים. ולא זו בלבד שנגנזה, ובצדק נגנזה, אלא יערי מספר לנו עתה, שהטעמים החדשים הבאים עתה בדבריו הם הם שמפניהם היה "ברור בעיני מלכתחילה שאין הכוונה לסוד ה' של ר' דוד לידא". לדאבונו הלב הגיד לי בשעתו (בפברואר 1955) 'טעם' ותירוץ שונה לגמרי: הוא אמר לי, וממש גדהמתי לשמוע מפיו דבר כזה, שכמובן היה ידוע לנו עניין ס' סוד ה', אבל לא הזכיר אותו מפני שידוע לו שספר זה של ר' דוד לידא גנוב היה אצלו מכתבי המקובל ר' חיים הכהן מארם צובא. צריך לקרוא את ס' סוד ה' כדי להבין את הצחוק שבתשובה זו. הסברה לעצם העלמת העובדה היסודית הזאת בספרו 'תעלומת ספר' אין, כמובן, לא בטענתו דאז ולא בטענתו החדשה, ולא מעט תמהתי על כך. דבריו החדשים אינם אלא השערה נור"ספת, ללא כל יסוד עובדתי! למה לא נשער, שהיה ספר אחר בשם 'סוד ה' על סודות המילה, והרי כל ספר בפרשה זו יכול היה להיקרא בשם סוד ה'! ואם הגיד לו ליערי: איזה טענה היא זאת, הרי אין ספר אחר כזה, ומסיבות הזכרתו באיגרתו של בעל 'חמדת ימים' מוכיחות שכוונתו לספר נדפס שנתקבל ברצון, הוא בא ומעמידנו על דבר שאין לו כל שיי"כות לעניין הנידון. מה עניין סודותיו של ר' משה זכות על בית מילה שנתוספו למהדורה מאוחרת של ספרו של ר' דוד לידא, לשאלה שלפנינו? הרי כתבים אלה לא נקראו בשם סוד ה' ואינם בכלל ספר אלא מאמר של ארבעה עמודים ששלח לתלמידו ר' בנימין כהן! החידוש שר' משה זכות

חיבר ספר גדול בעניין זה וקרא אותו סוד ה' ושלח את קיצורו בלבד לתלמידו, כולו מפרי דמיונו של יערי הוא, וילך עם שאר המצאותיו אשר המציא כאן, ויסוד בעובדות אין להן.

(6) יערי מטשטש לגמרי את טענתי החמורה שהייתה: אין בס' 'חמדת ימים' זכר וחצי זכר לצפת כעיר מוצאו של המחבר, והרשימה של חכמי צפת שיערי הרכיב, מוכיחה על שיטה נפסדת של מחקר. אמרתי שכל מה שהובא ב'חמדת ימים' מחכמי צפת מוכיח בדיוק את היפך טענתו של יערי: למחבר עלום השם לא היו כל ידיעות עצמאיות ומסורות נאמנות ובלתי ידועות על צפת וכל דבריו הועתקו מספרים אחרים שאפשר לזהותם ושכל אדם בדור המחבר יכול היה להשתמש בהם. ולא על סיפורים בלבד הכתוב שלי מדבר אלא על כל החומר המתייחס לחכמי צפת או לאלה שיערי כלל אותם בכלל זה באופן שרירותי. אני קורא לדרך כזה של הוכחה שיטת הטעה, שיכולה להטעות רק את הקורא התמים שאינו בודק אחרי דברי יערי ואינו יודע גם מה שיערי מעלים, כלומר את המקורות הספרותיים של מסורות צפת אלו. איני מתיימר לדעת כל פרט ופרט במקורות אלו, אבל אני מעיד עלי שבכל הספר רב הכמות הזה, ס' 'חמדת ימים', נמצאו רק שני מא"מרים כאלה שמקורם הספרותי עדיין לא נתגלה, ומותר להניח שגם הם, כמו מאות המקורות האחרים, יתגלו! הפרק הזה בספרו של יערי הוא, כפי שמותר לומר בגלוי, פארודיה של מחקר, ולא מחקר.

ר' יוסף מטראני היה ראש חכמי קושטא, והעובדה שהמחבר מביא דברים דווקא ממנו, אינה 'מעידה משהו' על ייחודו הצפתי שמפניו בחר בו בעל ח"י בלשונותיו, כדברי יערי. כל ההגיון הזה בלתי מובן, כפי שבלתי מובנה היא גם טענת היושר של יערי, שהשמיט שלוש מלים הנחוצות ביותר דווקא בהקשר העניינים שבו הובאה הציטאטה בפרק על צפת, "כדי שלא להגדיל את כמות הספר"!

(7) לנקודה זו אין חשיבות בבניין טענותי, ואמרתיו בפירוש ש"אין להכריע מכאן הכרעה מוחלטת".

(8) טענתי בביקורתי שאין כל הוכחה (לא השערה!) המר"כיהה שרבו של בעל 'חמדת ימים' היה תלמידו של הרח"ו, וטענתי זאת בדיוק על יסוד אותו מאמר שיערי מעתיק אותו עוד פעם כאילו על-ידי כך משתנה כוח ההוכחה שבו. מאמרים ממיין זה: פלוני סיפר לתלמידו שאלמוני היה נוהג כך וכך, נמצאים למאות בספרות הרבנית מבלי שאלמוני זה היה דווקא רבם, ומה צורך יש להאריך בהגיון פשוט כזה. ודא עקא שיערי הסיק מסקנותיו בדרך הגיון-ברזל כזה שהוא מפוקפק בעיני ביותר. כמובן, אפשר שמשפט כזה מדבר על מנהגי הרב, אבל אין כל הוכחה לכך, ועל כן מסקנה הבנויה אך ורק על משפט כזה, אינה מסקנה כלל.

(9) אין צורך כלל להתעכב על נקודה זו. אמרתי שאין ביידינו כל הוכחה שר' ישראל סרוק היה מחכמי צפת בכלל, וכל השאר אינו מן העניין. איש אינו יודע אם ר' חייא רופא נפגש בר' ישראל סרוק. זוהי אחת ההשערות החדשות של יערי, ועד שנקבל השערה זאת, יש להוכיח שהיה בכלל בצפת. אמרתי שכנראה שאב המחבר ידיעה זו מאחד המקורות הספ"רותיים הרבים שישודן במסורת האיטלקית על סרוק ומנהגיו. וייחס אותם כדרכו למורה המדומה שלו, ומכל שכן שאין

לקבוע מציטאט כזה מסקנה על הסביבה הצפתית של רבו של בעל 'חמדת ימים'.

(10) שטטוש הדברים בפרשה זו של ר' חייא רופא, שיערי מבקש לזהותו עם רבו של בעל 'חמדת ימים', הגיע למימדים חדשים בתשובתו. יערי מביא באריכות דברים שאיש לא פקפק בהם ושאינם שייכים לתחום הוויכוח. אני קבעתי עובדה (לא השערה), שבספר שנדפס משרידי כתביו של ר' חייא רופא אין זכר לר' חיים ויטאל כרבו של המחבר ולדברי קבלה ממנו, ולעומת זה הזכיר ר' חייא כמה פעמים את ר' שלמה סאגיש כרבו העיקרי. יכול להיות שלמד גם מפי הרח"ו, ואין כל מקום להטיל ספק במסורת הידועה, שכבר הובאה גם בספרו של יערי, ושאינה אומרת אלא שר"ח היה רבו בקבלה. ציינתי שבשרידי דבריו של ר' חייא לא ניכרת נטייה מיוחדת לקבלה, וכל ההיתממות של יערי: "אלמלא ראיתי דברים אלו כתובים, לא הייתי מאמין במציאותם" אך למוחר, ותשובתו אינה כלל ממין הטענה. אגב, גם ר' שלמה סאגיש עצמו היה מחבריו תלמידיו של הרח"ו כפי שיוצא מכתבי קבלה אחדים שבידינו. אבל אין זה משנה מן העובדה, שבשרידי דבריו של ר' חייא רופא אין לקבלה ולמנהגים עפ"י קבלה אותו מקום שמאות המאמרים המובאים בס' 'חמדת ימים' בשם רבו היו מביאים אותנו לצפות לו — אילו היה רב זה זהה עם ר' חייא רופא. כן דין השטטוש הרגשני חל גם על עיקר טענתו. אני אמרתי: אפשר לומר אולי, שציטאט מתשובתו או פסקים של הרב לא נשאר בידינו, כי היו אלו כתבים בודדים ללא סידור ספרותי ועריכה, אבל הבדל רב יש בין ציונים אלו (שצוינו בספרו של יערי) ובין הציון למה ש"מורי כתב בספרו", שיערי שכח להזכיר. אמרתי שר' חייא לא חיבר כל ספר ערוך ומסודר — והתואר 'בספרו' מעיד על ספר ממין זה ולא על ערימת כתבים. יערי מכניס בהקדמת בנו לס' מעשה חייא שהיא עצמה שימשה, כמובן, יסוד לטענתי, מהרהורי לבו, ואף על-פי שהוא כותב בהדגשה רבה שהיפך טענתי הוא האמת, כל הקורא בלשון ההקדמה ואפילו בקטעים העיקריים שיערי מעתיק משם, יראה בעליל שהדין עמי: אין שם כל זכר לספרים שלמים של המחבר, שרק יערי הוסיף אותם במסגרת קנותיו. שם נאמר שמעובד המחבר, מבית גניזו, לקחו תלמידי מידים שונים את מרבית כתביו (את הצבי ואת המלקות), והוא מצא רק שרידי כתבים אלו. לספרים מסודרים אין כל זכר אלא בדמיונו של יערי. יערי משער שהיה אולי ספר מסודר של תשובות ר' חייא רופא בכתב-יד שאליו כיוון בעל 'חמדת ימים', ומה נעשה וספר כזה אין עליו כל עדות בדברי ההקדמה! ואם יערי מתרעם עלי שאני חושד בשיטות המחקר שלו ובגניזותיו והעלמותיו המפליאית ובדרכי קריאת מקורות לפי הרהורי לבו, עלי להודות שאמנם כן חשדות אלו קיימים אצלי ואף נתחזקו.

(11) לאחר כל הברירות בנקודות הקודמות שהן באמת מכריעות לגבי מסקנותיו של יערי, אין צורך להיכנס לנקודות, שיש להן חשיבות רק אלמלא ידענו ש'חמדת ימים' נתחבר בלי ספק אחר מותו של ר' בנימין הלוי. כל הדיון על השימוש בכינויים נר"ו וז"ל לגבי חכמים שנזכרו ב'חמדת ימים' אינו מעלה ואינו מוריד לאחר גילוי המקורות המאוחרים של הספר, במחקרו של תשבי. רק לדוגמא על פזיונותו של יערי בציונים דמיוניים אלה אעיר על 'הוכחתו' מר' משה די שגוביא בברוסה.

יערי הביא כאן, בלי משים על לב, הוכחה נוספת שכל הציון נים האלה נר"ו או ז"ל דמיוניים במידה רבה. ר' משה זה נזכר בכינוי נר"ו — סימן שהיה בחיים כשבעל 'חמדת ימים' כתב את ספרו (תכ"ט או ת"ל)! ואילו על שער ספרו 'דובב שפתי ישנים' שנדפס בתל"א נזכר בין הנפטרים. הרי לנו הוכחה שיערי לא קרא כלל את ס' 'דובב שפתי ישנים' הנ"ל. המהדיר של ספר זה היה ר' שלמה אלגאזי באיזמיר, בן בתו של בנו של ר' משה די שגוביא! בנו של ר' משה (ר' יוסף ששרידי דבריו מהווים את עיקר הספר) היה תלמידו של האר"י בצפת ונפטר בן מ"ב, בערך בשנת 1590. אביו ר' משה די שגוביא מברוסה נפטר בשעת ביקור בשאלוניקי, בערך בשנים 1587-1587, ובעל 'חמדת ימים' לא יכול היה לדבר עמו מעולם וכל הסיפור ב'חמדת ימים', לרבות הכינוי נר"ו, בדוי או הועתק מאיזה ספר אחר שעדיין לא זוהה. השיר לפטירתו שנמצא בכתב-יד אוספורד 1986 דף 107, נתחבר לפי סידור השירים באותו קובץ, בשנים שהזכרתי. יערי הוכיח איפוא יותר מדי, וסתר בעצמו את בניין השערתו על הערך ההיסטורי של הציון נר"ו ב'חמדת ימים'!

(12) הדרשות שהמחבר מספר עליהן שדרש אותן בפני קהל דתו, אינן מתאימות בשום פנים למסיבות החברתיות של צפת בשנות תכ"ה-תכ"ז, כשר' בנימין הלוי שהה שם. ולא אאריך בזה כאן, הואיל וכבר האריך תשבי על ההטפה המורסית והדרשות של בעל 'חמדת ימים' ועל מקורותיה בספרי מוסר ודרש של המקובל הפולני ר' יהודה לייב מפנינסק.

(13) גם בנקודה זו זכינו עתה להשערות חדשות הבנויות על בלימה. קארדונו סתר את עצמו בפרטי הביוגרפיה שלו המת-ייחסים לשהותו במצרים ובטריפולי. דעתי היא, שאין לסמוך על זכרונותיו מימי זקנותו בדרוש 'אני המכונה' כפי שנימקתי הדבר בכמה דוגמאות במאמרי. לפי איגרותיו שנכתבו בסמיכות זמן למאורעות היה בשנים תכ"ג וכוודאי תכ"ד כבר בטריפולי ונשאר שם כמה שנים עד שהלך לטוניס, ודבריו על פגישתו עם ר' בנימין הלוי יש בהם משום טעות בנכרונות, ולאמיתו של דבר נפגש עמו בליוורנו. לאחר שניטל הבסיס מהשערת יערי שרב"ל קרא את כתבי הרח"ו במצרים עוד בשנת תכ"א או תכ"ב, העלה השערה חדשה שנשאר שם כמה שנים. אינני יודע, אם השערה זו תתאמת או לאו, אבל הקושיא בעניין "כתבי הקדש אשר במצרים" שנזכרו ב'חמדת ימים' כדבר ידוע ומפורסם, בעינה עומדת. והדברים שהובאו מהם, הריהן העתקות מלה במלה, ולא זכרון דברים בעל-פה, ומי יקבל השערתו החדשה של יערי שזקן בן שמונים ויותר זכר הדברים בעל-פה, כפי שזכרם (ולא בדיוקם) ר' יעקב צמח שהיה אותה שעה צעיר הרבה יותר?! בידי יערי נהפך החסיד והעניו ר' בנימין הלוי, שידיעותינו הנאמנות עליו מעטות ומצומצמות ביותר, לכליל כל הסגולות המופלאות והסותרות, ואיני מאמין בדמות דמיונית זאת. כדאי גם לציין שעד כמה שידיעתי משגת, המקובל הראשון שהזכיר את הכתבים שבמצרים הוא ר' נתן נטע מנהיים, מחברתו של ר' יהודה חסיד, בהקדמתו לס' מאורות נתן, שכתב בראשית המאה הי"ח.

ואשר לתירוץ החדש שאין אנו יודעים כלום על הרב"ל בין תכ"ח ותל"ב (כשיערי מושיבו בצפת על כתיבת ס' 'חמדת ימים'), ועל כן יכול היה להיות גם בירושלים, הרי הדברים מוכחים על-ידי שתי עובדות: (א) על-ידי התעודה החדשה

מכ"י אדלר שהזכרתי למעלה, שלפיה נמצא בחזון-לארץ בשנים אלו והיה בעיקרו דר בצידון – ולא שבא לצידון לימים אחדים בלבד, כהשערת יערי; (ב) על-ידי מסיבות הסיפור על התפילה השבתאית על קברי הקדושים בירושלים בשנת תכ"ט המיוסד על ההנחה, שבעל תפילה זו ישב שם ישיבת קבע במשך זמן רב. מכיוון שהפרטים שבס' 'חמדת ימים' אינם הולמים כלל את הידיעות על הרב"ל, בא יערי ושולח את גיבורו לכאן ולכאן לפי דמיונו, הכל כדי להתאים מה שלא ניתן להתאים, ואין תימה שהתעודות, שלא ידע אותן בשעת כתיבת ספרו והשערותיו הראשונות, טופחות לו על פניו.

(14) אשר לקירבה בין כמה מכתביו של ר' משה זכות לבין ס' 'חמדת ימים', הכל מסכימים עליה, והוויכוח הוא אם היא מתבארת על-ידי העובדה הפשוטה שבעל ח"י השתמש בכתבים אלו (לרוב בצורתם המודפסת) והעתיק מהם, לעתים גם אגב העלמת המקור כדרכו של בעל הספר, או שמא הביאור בזה שבעל ס' 'חמדת ימים' היה ר' בנימין הלוי רבו של הרמ"ז במנהגי האר"י וההתאמות המילוליות מתבארות מתוך ההנחה שהרמ"ז העתיק כמה מן כתבי הרב"ל. סברה א' היא הנראית בעיני כניגודת להוכחה ברורה וסברה ב' נראית בעיני יערי. על נסיונו להוכיח את סברתו עיני בביקורתי בניתוח קצר של דוגמא אחת שיערי הסתמך עליה והראיתי שבעל ח"י העתיק דווקא את סגנונו האישי והערותיו האישיות של הרמ"ז, בשעה שעצם הדמיון בסדר הליטורגיה אינו מכריע לכתחילה לכאן או לכאן, מפני שכמה מדברים אלו משותפים לחוג המ' קובלים מבעלי הכיוון הלוריאני. על הוכחתו זו הלכותה מס' 'משמרת החודש' אין יערי עונה כלום, אבל מעורר השאלה 'היחס הזה לגבי ספר 'תקון שובבים'. אינני מבין כלל מה הועיל יותר. כל דבריו מוכיחים רק שס' 'חמדת ימים' מאוחר עוד יותר ממה שנתחתי, ולאחר נוסף ה' של זמן חיבור הספר אני מוכן להסכים על יסוד כל הנתונים החדשים שנתגלו על-ידי י. תשבי, והמחבר השתמש במהדורה המאוחרת הנדפסת; ואפשר גם כן שהשתמש באותו סדר שגם הרמ"ז מצא בכתביו של ר' נתן שפירא, ממקובלי ירושלים שגלו לאיטליה. לפי עדותו של הרמ"ז לא היה זה סדר המיוחד לר' בנימין הלוי, והוא הזכיר שני מקובלים מא"י שהשתמשו בו. אם יתגלה מבדיקת כתבי-היד של ר' נתן שפירא, שכבר אצלו סודרו הדברים כמו בחמדת ימים, אפילו בלשונם, נסיק מכאן שלח"י ולרמ"ז היה מקור משותף בכתביו (הנפוצים בהעתקות רבות) של ר' נתן שפירא. אם אין הדבר כן, נסיק שאמנם כן העתיק בעל ח"י מספרו הנדפס של המהדורה השנייה. אבל אין בהש" וואת הדברים אפילו צל של הוכחה שהלשון שב'חמדת ימים' הוא לשונו של ר' בנימין הלוי שבמקרה זה אינה כלל בדינו. לפי הדוגמאות המקבילות של שימושו הרחב של בעל ח"י במקורות מודפסים מאוחרים מאוד שהוכח עכשיו, אין להתפלא שהעתיק גם דברי ליטורגיה ממקורות כאלה. שאלה זו יכולה להיפתר על-ידי בדיקה מפורטת של כל הטקסטים שבידינו, שתוכיח אם בעל ח"י יכול היה להשתמש גם בספרים שנדפסו רק בין 1710 ובין 1720 או אם השתמש בספרים אלו בכתב-יד. לזיהוי של ר' בנימין הלוי כמחבר הספר אין בירורים אלה מוסיפים כמלוא נימה. קבצים בכ"י של אגרות ר' משה זכות נפוצו הרבה בתחילת המאה ה"ח וכמה מהם נמצאים עדיין

בידינו, ואין איפוא לחפש הרבה אחרי המקור שממנו לקח המחבר את רשימת הומנים המותרים והאסורים ביווג, ובאמת העלמתי עיני מראיה' זו של יערי, שאינה ראייה כלל כפי שהעלמתי עיני מהרבה דברים רעועים אחרים שמצאתי בספרו, ולא היה מן הצורך לרשום את כולם.

(15) שאלת תם של יערי: "מה תועלת היתה לו למחבר ח"י לשקר דווקא לגבי שני החכמים ולקרוא אותם "עמיתי בתורה", אינה מחייבת תשובה. הרי זוהי טענה העיקרית עליו, שלא הבין את אופיו הספרותי של הספר שעליו חיבר את המונוגרפיה שלו, ולא הבין שענייני הציטאטות שבספר אינן כפשוטן, והמחבר העלים את עקבותיו בכמה דרכים שלא כולם הגונים. ומה לנו לתמוה על קטנות כשכל עצמו של הספר בשימושו במקורותיו מעורר תמיהות הרבה יותר יסודיות!

(16) כל דבריו של יערי בסעיפים אלו על פרשת השב' תאות שבס' 'חמדת ימים' מוכיחים לדאבוני מה שאמרתי בסוף מאמרי, כלומר שאין לו חוש היסטורי ואינו יודע לקרוא טקסטים כאלה. הוא לא הבין כלל את טענתו בנקודה מכרעת זו. אני השתדלתי לברר לקוראים, שלא מליצה אחת או סימ' בוליקה קבלית אחת ובודדת מכריעות בהכרת אופי אמונתו המשיחית של המחבר אלא צירופם של עניינים וביטויים וסמלים שבצירוף זה אינם אפשריים, בדור שלאחר המרת שבתי צבי, אלא בהקשר שבתאי, וביררתי שתי דוגמאות ע"י קריות לכך בפרוטרוט. יערי עונה על כך בהבאת הוכחה שמליצות וביטויים מסוימים כאלה הופיעו (לא בצירופם שהוא מכריע לגבי משמעותם אלא בבדידותם הרגילה) גם בספרים אחרים, ומי ילך להתווכח כגון זה? אבקש את הקורא לקרוא זה על יד את דברי ודברי יערי, ויראה שיערי מתחמק מכל העיבודים הניגודיים שלי כדי לחזור על אותן הטענות ממש שהתקפתי בספרו. עלי לציין רק את סילוף כוונת דברי במאמרי עמ' 92 וזריקת אבק בעיני הקורא על-ידי ציטאט מס' 'טור ברקת': יערי מביא לשון זה מספרו של מקובל שהירבה לדבר על יסורי המשיח כדי להוכיח, מה שלא היה טעון כל הוכחה, דהיינו שהפסוק 'הוא מחולל מפשעינו' נדרש לעתים על המשיח ושהמשיח נקרא גם צדיק. אפשר היה לחשוב שטענתי היתה על כך: וכל מעיין יראה שטענתי היתה שונה לגמרי ואין לאותו מאמר בס' 'טור ברקת' (ולעשרות כמוהו שיכולתי להביא) כל שייכות לבעייה שלפנינו. טענתי היתה שהמשמעות המיוחדת של המונח 'מלכות שד"י' שעליו יסוב הוויכוח בדבר אופיים של התפילות הרבות בס' 'חמדת ימים', ניכרת מן הצירוף המיוחד של לשון התפילה שהבאתי. ר' חיים הכהן, כמובן, לא דיבר כלל על מלכות שד"י והשאלה אם יש למונח זה משמעות אישית קונקרטית, שהארכתי בה הרבה במאמרי, אינה מתעוררת כלל אצלו (אגב: המאמר נמצא לא בדף ק"א אלא בדף ק"ח של ס' 'טור ברקת'). אין אצלו כל זכר לצירוף של מוטיבים ממ' שיים וסמלים משיחיים עם האופייני כ"כ לתפילות השבתאיות, ודווקא ההבדל הזה מלמדנו הרבה. צירוף המוטיב הכללי של המשיח שהוא פעם בחינת 'אתי על ענני שמיא' ופעם בחינת 'עני ורוכב על חמור' אינו חידושו של בעל 'טור ברקת', ואין לו כשהוא לעצמו כל משמעות שבתאית. מה שנתוסף לצירוף זה או לדומים לו בתפילות של 'חמדת ימים' ומה שעושה

צירוף כזה לצירוף שבתאי, זאת השאלה שביררתי בשתי דוגמאות באריכות. דבריו של בעל 'עת קץ' או של הרב חיד"א אין להם כל שייכות לויכוח זה, ואין להבין כלל מה מציאותן של מליצות שגורות בוודות בספרי מחברים אנטי־שבתאיים באה להוכיח לגבי הקשר הדברים שב'חמדת ימים'. לעניין חסרון פרק על התעניות שיערי בא לטשטש אותו בהערתו בס' 17, יש לומר שמרובים הם הרמזים ב'חמדת ימים' לפרקים שעדיין לא נכתבו, ועל כן אין כל ערך לתירוץ של יערי, שהפרק על ד' הצומות (שלא היה ולא נברא) נפקד מקומו ברמיזות בשאר הפרקים מפני שעדיין לא נכתב. דבריו בס' 16 על העדר כל עדות מהדור ההוא על שבתאותו של ר' בנימין הלוי בטלים, הואיל וכבר הזכרתי בתחילת הערות אלו שקיימת עדות כזאת. כשבא אביו של נחמיה חיון בשנת 1688 כשליח בליגראדו לאיטליה כדי לאסוף כסף לפדיון שבו־

יים אחרי כיבוש העיר בידי האוסטרים, הביא מסורות על אמונתו שר' משה חיון שמע כנראה כאשר חזר מארץ־ישראל לארצו דרך מצרים, בין 1675-1680, רק שנים מעטות אחרי פטירת הרב"ל. הביקורת של יערי על נוסח האיגרת של הרב"ל ובנו אין לה כל טעם: איגרת זו הובאה לא ב'מקורה' אלא בהעתקה שבה קוצרו כינויים ותוארים כאשר יקרה תכופות בהעתקות כאלה, מבלי שמישהו יסיק מזה שאיגרות כאלה נעשו חשודות על זיוף בשל כך.

(23) רק בנקודה זו תיקן יערי באמת פרט אחד בביקורת, אם גם אין לו משקל לגבי עיקר טענותי. המאמר מס' 'שור ברקת' מוכיח בלי ספק שלמנהג הנידון לא היה שורש שבתאי דווקא, ואין ללמוד ממנו דבר, ועל זה יעמוד על הברכה. אבל אין מכאן תקנה לבניין הקלפים אשר בנה.

גרשם שלום