

בהלכות

בביקורת הספרות

10

מוסד ביאליק. ירושלים

בהלכות בביקורת הספרות

בעריכת שלמה צמח

10

מוסד ביאליק. ירושלים

תוכן החוברת

- שלמה צמח שאלות ותשובות 3
- אלן טייט כלום ביקורת-הספרות בגדר האפשר ? 14
- בנימין דה-פריס על ישראל בעמים 21
- אהרן צייטלין ביאליק בשיריו האידיים 28
- עדה צמח רחוב, מדרגות ואדם 34
- בנציון בנשלום טעות מעיקרו 38
- אחד העם י"ד אגרות של אחד-העם לביאליק 45
- רבקה ש"ץ ציצת נובל צבי ומהדורתו השלימה 50
- יהושע ברנד מלחמת בני אור בבני חושך 67

אביב תשט"ז

נדפס בדפוס גולדברג בע"מ, ירושלים

שאלות ותשובות

מאת שלמה צמח

כלום באפשר שיהיו ריוח והצלה ליהדות בתוך מציאת אות חדשה זו ותמורותיה, שעסקן לא במופלא שב- חיים אלא בעובדות של ממש ובתופעות טבעיות ובסגולות דברים, הרי על כרחו שתלבש תשובתו צורות-לשון חדשות, ושתעלה מתוך חשכת הפטפוט, שקדמה לתשובה, אור סגנונה של פובליציסטיקה עברית, ותחיה ותרענן כל מהותה. ואם בתחום, שעו- למו עולם ההרהור וההגיון כך, בשירה ובסיפור שמ- קום חיותם צורות ודימויים על אחת כמה וכמה.

והנה בשעה שיל"ג, האריה הגדול, נודעו מפני הבטלה בעיירה היהודית בזמנו ומפני עניותה ושפל- מדרגתה (לפי חשבוננו של יעקב לשצ'ינסקי, קרוב לשבעים אחוזים של הישוב היהודי בתחום המושב, קודם שיצאו אכרי רוסיה מעבדות לחירות בימי אלכסנדר השני וקודם שהחרושת התחילה פושטת במדינה, היו 'רודפי קדים, רועי רוח ונשיאים' — כלומר מלמדים וראשי-ישיבות ובטלנים בבתי-מדר- שות ושוחטים ורבנים ומורי-הוראה ומנקרים ושדכ- נים ובדחנים וקברנים וצדיקים ושמישים ובלנים ואב- רכים סמוכים על שולחן חותניהם ומגידים ופושטי- יד וכיוצא באלו שעל הציבור פרנסתם, ושלושים אחוזים בלבד היו עוסקים בהוויות העולם, במלאכה ובמסחר) ושר שירו:

וְלֹא תִמְצְאוּ אִפְרָיִם, אִישׁ חַי, רַב פְּעָלִים!

בְּעֵלֵי-הַמְּלָאכָה יִהְיוּ נְבִזִים וְשִׁפְלִים;

בְּמָקוֹם מְנַהֵג עֶדְרָה, מְצַיֵּב הַדָּרְבָּן,

בעינים אלה, היו הדברים מתגלגלים מאליהם בחיבור של מאות עמודים, במחקר על תולדות השתלשלותו של הסגנון העברי בשמונים השנים האחרונות, ולא לכך התכוונתי. מאותו טעם גופו איני מביא ראיות מן המקורות, שיבואו לסייע את הרעיון שבמאמרי, אלא מועט שבמועט, ובמקום ההכרח; סומך אני על הקורא, שהסופרים שאני מעלה שמותיהם (ביא ליק וש. בן-ציון ושלום עליכם וברקוביץ ועגנון והזו ושמות הסופרים מילידי הארץ) ידועים לו וספריהם פתוחים לפניו ושומרים בזכרונו.

סופר-אמן שמלאכתו מלאכת הכתיבה וכלי תשמישו לשון-אומתו הריהו מתחילת ברייתו בן אדם ששא- לות-מן-הישוב, כלומר מציאות של חיים וסבכיה ודא- גותיה וסתמיה, אינן פוסקות מלהטריד אותו, ועל כרחו שהוא טורח ומבקש להשיב עליהן תשובתו. אלא שאין להן תשובה, לשאלותיו של סופר-אמן, אלא בלבוש זה של הרצאת-דברים שהוא מלבישן; ובתוך אותו גלגול של שאלות-תוכן, שמתגלגלות מאליהן בתשובות-צורה, מקום-לידתה של ספרות; או בלשון חכמים — באלה מקום משכנה של הדיאלקטיקה שבי- צירה. טירדת השאלה היא 'כיצד' גדול זה שעומד לפני אדם ומסמא עיניו ונותנו בתוך החושך. אלא שחפץ הראייה תקיף עליו כל כך, שהוא מקלף את הדוק מעל העינים ומחזיר להן מאורן; וכבר יש רמו למעמד הפוך וכפול מעין זה בדברי חז"ל — "מי שנתון בתוך החושך רואה מה שבאור, ומי שהוא נתון באור אינו רואה מה שבחושך".

במקצתם אין הדברים אמורים לשירה וסיפור בל- בד. בכל מקום שאתה מוצא מוראה של החשיכה על אדם סופר, ואפילו אינו אמן, ויראה זו מביאתו ליציאה לאור, שם אתה מוצא ממידותיה של ספרות, כלומר גלגול שאלה שהיא תוכן בתשובה שהיא צורה. משנחרדה, למשל, נפשו של אחד העם * מפני מצי- אותה של היהדות בשעתו, מאחר שרפתה ידה מנשוא צרכי החיים והקיום, הואיל ונשרף בדור של כפירה ומדע כל שמנה של הדת הישראלית, וממילא באה חשיכה לעולמה; ומשהתחילה השאלה להטרידו —

* היתה בידי ליתן במקום שמו של אחת"ע, או להוסיף בצדו, את שמו של מ. ל. ליליינבלום. לפני חדשים אחדים קראתי עשרות מכתבים שכתב ליל"ג ועדיין לא ראו אור. ובשעת קריאתם לפי מניין הזמנים עדי-ראייה אתה לתמורות שבל- שונו: כל שהוא נטרד והולך בשאלות האומה ודאגותיה, וטירדה זו מוציאתו מעולם אחד, המשכילי, ומכניסתו לעולם אחר, החובב-ציוני, מרבה דיבורו לקלוט מן הממש, ולשונו שהיא מליצית בראשיתה של חליפת המכתבים נעשית ברורה ובהירה ופשוטה יותר ויותר באחריתה. אבל אילו אני מפרט

יְהִי נְבִיא אוֹ לֶהֱנֶה מַעֲלָה קָרְבָּן ;
 אִישׁ וְאִישׁ יֵאמֶר : לֹא אֶחָרָשׁ, לֹא אֶדְוֹשׁ
 כִּי בֶן מַמְלַכֶת פְּהִנִים אָנִי וְגוֹי קְדוֹשׁ
 וּבָבֶן לֹא יִשְׁמַע קוֹל עוֹשֵׂי בְמִלְאָכָה,
 כִּי קוֹל אֲמָרִים הוּדוּ, הִלֵּל וּבְרַכָּה,
 וּמְלָאָה הָאָרֶץ לְהַקֹּת נְבִיאִים
 פְּשָׁטִים עֲרָמִים, הַזִּים וּמְבִיעִים,
 רֹדְפֵי קָדִים, רָעֵי רוּחַ וּנְשִׂאִים.
 הִיְהִי גוֹי כְּזֶה תַחַת שָׁמַיִם ?

ראשית חדשה לכל מה שיבוא ; הרי אותה המציאות כמות־שהיא ושאינן מנוס מפניה, ושהדביקות בה כוס־יגונים וכוס־ישועות כאחת ; והרי חשיפה של אורה וטבילה מטהרת בסמליו של ממש זה — זו הנערה השובבה המדחת את הרפש מעל החלונות במים וש־אינם אלא סילונות של דמעות ניגרות. אבל כשאתה מבקש את מרכז האחיזה להפיכה זו, בגוף ובנפש ובתפיסה ובעניין ובתביעה שיוצאת ממנה ובמקום שלשם היא מוליכה, הרי אין לה שיור וקיום, להפיכה זו, אלא בשינוי שבמענה לשון ובדפוסייה ובצורותיה ובמקורותיה, שכן הללו לבדם בית קיבול מוחשי לחליפות ולתמורות הגדולות האלה. ובתוך שורות אלה וצירופי תיבותיהן מקום לידתו של תל זה ששנים רבות כל העינים פונות אליו, וכאן בית הגננים לכלי־היוצר של הפרוזה העברית לדורות שיבואו*.

הוא הדין אצל מנדלי מוכר ספרים. הדאגה בלב איש וחרדתו הן מעיינות־יצירה וכוחות מחדשים בספרות ולא ידיעה וחקר דבר. כל זמן שכסבור היה ש. י. אבר־מוביץ (בן־דורו של יל"ג הוא אע"פ שבשלשלת היו־חסין יל"ג עומד לפניו), כי טוב ונאה ללמד בני נעו־רים בינה ודעת, אבל השאלה הגדולה והמרה, כיצד יוצקים מן האחריות הכבדה ללבבות של בני אדם ההולכים בתוהו לא־דרך וכיצד מראים להם בחוש את הפשטות שבדאגותיהם ואת הממש שבירידתם ואת הפרוץ שבמעמדם, לא החרידה עוד את נפשו ולא נתבע עוד ליתן תשובתו לה, הרי לא חש בהפיכה שעשה גורדון ולא ראה את הדרך שהורה לו. שרזי היה י. ש. אברמוביץ בישן ופוסע בו בטוחות בהילוך משונה זה שחבריו היו מהלכים לפניו, ואפילו כשהוא עוסק במדע־הטבע הריהו מדבר כמותם ולשונו אותן מליצות אטומות ושדופות ומרוחקות ממעגלי החיים והמציאות. "התולדה" הוא כותב, אשת החיל, תשלח ידיה בכישור ותטוה מרבבות חלקי הצמח הדקים

* והרי דוגמה מלשונו של יל"ג מעולם המחשבה וההגיון : "חסרון הכשרון ברוב בני ישראל לעבודת האדמה ולשאר העבודות המייגעות שנתגלה בפומבי בשנה הזאת באמריקה ובא"י, איננו בא מזה לבד שלא היו לבני ישראל קרקעות ושרות לעבדם, אלא גם מזה שמתחילת החינוך מרחיקים את התינוקות מן ההתגוששות ומן ההתעמלות ומכל העבודות שמאמצות את הגוף ומשנסות את המתנייים. מבן ד' עד בן י"ח מתישין כוחו וממוזמין מוחו של הבן בחדרי עיפוש ובהלכה של עמעות, ומי"ח והלאה בחופת חתנים ובצער גדול בנים, ומלמדים ודרשנים עם תועי לבב ישתלו על לב שומעיהם את העיקר המפסיד, שכל ישראל בני מלכים הם ויילא בהון מילתא במה שהאכרים והיוגבים עוסקים".

— בשעה ששאג האריה הגדול שאגתו בטורים הא־לה, שעוד לא דממה בת־קולם ולא פג טעמם עד היום הזה, וראויים הם אפילו בימינו ובארץ זו שיתנו אותם באותיות מאירות עינים בכל פרשת־דרכים ובכל מקום של פומבי — הרי בשירה עוד עמדו לו במקצת צו־רות זמנו אף על פי שטורים כאלה לא ידעה השירה העברית לפניו. אבל משיצא מתחומי המחאה ואמר ליתן תמונה של ממש לירידה ולניוון הללו, מיד שקע בחשכת האלם וכאילו נשברו כל כליו ונתרוקנו ידיו. בשום פנים אי אפשר היה לו להביא לידי הסכם בין המליצה התנכית הרוממה והנשגבה לבין נמי־כות זו שבמעמד המציאות השפלה. ולא נושע עד שפרץ כל הגדרות וממעמקי חשכתו חצב אבני אורה אלו :

"ערב פסח היום — — —"

כל הפתחים פתוחים, כל התריסין מסולקין, כל המטות והשלחנות והספסלים והמלתחות מוצאים החו־צה ומוטלים בצדי הרחוב איש לפתח אהלו, והאמהות והשפחות, שלמותיהן מפושלות בחצי עד שתותיהן, כורעות כחויא וחבילי זרדין בידיהן והן מגרדות ומקראצפות פשוטי כלי עץ בכל עוז עד שפך זיעה עליהן. שטה מעליהן, קוראי היקר, ועבור. 'עוצם עיניו מראות רע — זה שאינו מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה'.

בין המשקוף והמוזוות יבכו החלונות, עיני הבית, על כבודם כי גלה ; על עדים שהתנצלו, הלא היא שכבת האבק והרפש אשר יתעלם עליהם כל ימות השנה, ועתה הנה נערה שובבה נצבת שם על הזיו הבולט, שפה ומשפשפת אותם בסמרטוט ומדחת אותם במים והשופכין יורדין ושותתין בשני סילונות של דמעות נגרות".

והרי לפניך התשובה, כמעט במילואה, על השאלה שהטרידה אותו ; והרי הכורח 'לחזות נכוחה' שהוא

פתילי דשא וציצי חן להלביש את האדמה"; והפשט של דרוש זה: תאי צמחים מצטרפים לרקמות והללו לאברים — קנים, עלים ופרחים.

אלא שבהמשך הימים אי אפשר לו שיתעלם מן השאלה המרה הזאת ועל כרחו שתגע עד נפשו. בתקופתו עמדה השאלה בתוך האויר כעננה כבדה בקדרותה. ומשהתחילה להחריד את מנוחתו באמת, לא מצא לה תשובה אחרת אלא זו שמצא לה יל"ג. ומטבע הדברים שיהיה כן. לעולם לשאלה אחת, כשהיא נכ"בדה וגדולה, תשובה אחת: ראשית-כל חייבים 'לחזות נכוחה', ובראייה נכונה זו כבר גלומה התשובה. אלא בשביל סופר מעולם לא היתה הראייה לעצמו בלבד, ולעולם דברים שנראים לו נראים גם לאחרים. לפיכך יצא מנדלי וכתב, לא על 'תולדה אשת החיל השולחת בכישור ידיה', אלא בזה הלשון: "הקרליני היה יושב וקורא בספר לאור העששית שהיתה דולקת לפניו על השלחן, וצבורות צבורות של ספרים ושל קונטרסים וניירות מימינו ומשמאלו. וכיון שהרגיש בי, נתן לי שלום וזימן אותי בסבר פנים יפות לישב על הכסא כנגדו ופתח ואמר:

— בשביל ששמעתי מספרים עליך, רבי מנדלי, שאתה יודע את רוח בני ישראל ודרכי חייהם גלויים לפניך נתאיתי להשיח עמך על ענינים, והשעה צריכה לך. היהודים, כמו שידעת, היו היום לשיחה בפי הבריות והכל עוסקים בהם, הללו מחיבים והללו מזכרים. והריני מתודה לפניך, שאני איני יכול לעמוד על אופיה של אומה זו, החכיבה לי, ואני מוצא בה הרבה דברים שהם סותרים זה את זה."

בשעה שנכתבו שורות מגופות ופשוטות ומעולות הללו ניתנה התשובה לשאלת הזמן הקשה והחמורה, ובאותה שעה אף הכיר היהודי שבתחום המושב הררי סי, כלומר רוב בניינו ורוב מניינו של העם היהודי, את עולמו ואת מעמדו. לכאורה החזירה והטילה אותו כתיבה זו לתוך חשכתו, שהרי העבירתו, לנגד עיניו, בקלקלתו ובכיעורו, אלא שדווקא מתוך חשיכה זו ראה את אורו, ואין לך ראייה של אמת יתירה הימנה; הואיל וכך מטולטלים הם שביליה של ספרות ופרשותיה: כשהיא רואה את האורה מתוך החשיכה הריהי מראה אותה גם לאחרים. וזכות גדולה זו חתומה במפורש בשמו של מנדלי ובדין היא חתומה כך. ואף על פי שנדמה לי, שבעיקרו של דבר גדול כוח יל"ג מכוחו, משום שלב גורדון רוגש וסוער מלבו של מנדלי ודעות השאיבה שלו אולי עמוקים משדותיו, הרי לא הספיקה לו השעה, הואיל ולא זכה לאריכות

ימים, לכלות את כל מלאכתו אשר עשה ולהביאה אל האחדות ואל השלימות כאשר הביאה מנדלי שנתברך בימות זיקנה וזהרים ובהירים ובשיבה טובה. ואף על פי שהיה חופן כל ימיו מלוא חפניו מגרנו של יל"ג הוא מיסדו של בית-המדרש והוא שעומד בראשו.

מה שאירע בדפוסי החיים שבמציאות, במאכלים שאדם אוכל ובדירה שאדם דר בה ובמלבושים שהוא לובש ובמלאכות שהוא עוסק בהן ובכל המנהגות שהוא נוהג ובכל המעשים שהוא עושה, בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים — אירע בעולמו הרגשי של היהודי בימים ההם. קללת הבטלה היתה בכל מקום והכוב שולט על כל הלבבות, כאילו כבו הנרות הדולקים בנשמה ואין שיוור אלא לפתילתם המפחמת והמעלה ריחה הרע. ובתוך החשיכה הזאת עמדה השאלה הקשה והמרה — 'כיצד מרגישין נכוחה?', כשם שעמדה במציאות מבחון 'כיצד חוונים נכוחה?'. בשי"רה העברית, שהיא בית קיבול טבעי בשביל התשובות לשאלה זו, היתה מנשבת רוח כובת של רגשות שאינם רגשות אלא סתם דברי הבאי שאין להם ערך ומשקל. בין שירת יל"ג שידעה את דרכה למישרים ובין שירת ביאליק שמקום לידתה אותה טירדה גופה שהטרידה אותו הרוח הכוזבת הזאת, אתה נתקל בלהקות של פייטנים, כביכול, שאפילו רגש אחד של אמת אין בפיהם. כשאתה קורא עתה בפיוטים האלו, שכבר נשתכחו מן הלבבות, דומה שתחום המושב היהודי שרוי ברוח טובה ובשפע ברכה ונחת וחופו חוף מבטחים ואין לבו פנוי אלא לדמדומי געגועים של חלומות והזיות — למתק כספן העצב של קרני ירח בלילות ולתכלת סגוליות של עיני אהובות מעולפות-סוד מרחקים, שכן כך היו שרים אז:

תְּלַמְּלֵיָהּ — קוֹרֵי זָהָב,
רְצִי יָם מוֹל שְׁמֵשׁ פֶּן;
בְּצִחֻק פִּיָּה — גְּבִיעַ שׁוֹשָׁן —
צְפוֹן סוֹד יְהוָה, קָסֵם רְיוֹ.

והנה שם אלוהים בפי נער אחת מוולין את התשובה לשאלה קשה ומרה זו, והיא שלימדה בני ישראל כיצד מרגישין נכוחה. אבל דרכו של ביאליק, בשעה שיצא להביע רגשות של אמת — וכאמור אין לספרות תשובה להשיב לשאלות-תוכן אלא בדפוסים של צורה ועל כרחם שיהא לבושם תמורות בלשון — לא היתה קלה כל כך כדרכו של מנדלי בתחומי הפרווה. זה

משיצא מתחומי "התולדה אשת החיל השולחת בכישור ידיה", מיד היו מונחים לפניו צירופי דיבורים מן המוכן במשנה ובמדרש וברמב"ם ובכל שאר המקור מות, וכל מלאכתו לסגלם ולמזגם יחד למסיבותיהם החדשות ולתכניהם החדשים. בשירה כלום לא היה מן המוכן. ורוח הקודש של ביאליק לחשה לו והזהירה בו, שבעברית ירדו לשון מקרא ולשון שירה כרוכות מן השמים ואין להפריד בין הדבקים ולא יכולע להם. הוזהר אומר, מתוך החשיכה עצמה, מתוך חרוזי גוט-לופר ולובושיצקי ונח פינס גופם אתה מצווה לחצוב את האור — בכפיפה ובנטיה בפנימיותו של המשפט המקראי ובשינוי סדריו וצירופיו מבית ברשותך וב-ידך להעלות כלי-התשמיש בשביל הרגש האמיתי שאתה בא להביעו. ואפילו דברים שאינם בפסוקי מקרא הללו ואתה עושה אותם בידיים מחמת הצורך וההכרח, חייבים להיות במתכונתם של פסוקים אלה ובצביונם, כדי שייבלעו בתוך אויר המקרא ולא יכירו בהם כי באו אל תוכו. אבל בשעה שהשמיע ביאליק לפני ששים וחמש שנה, ביום ז' אדר תרנ"ב, את הטורים האלה:

אַבִּיטָה בְּעֵבִים, אָבִינָה בַחֲשֵׁכָה —
 הִיָּה קֵץ לַחֲשֵׁךְ? אִם-סוֹף לַמְּהַפְּכָה?
 הַיִּשְׁף הַסֵּפֶר וַיִּפְּרוּ הָעֵבִים
 וַיִּגְהַר הַסֵּהר וַיִּגְהוּ כוֹכָבִים?
 אַבִּיטָה אֶל אֶרֶץ אֶף-אֶפֶן לְמַעְלָה —
 אֵין חוּזֵן, אֵין קֶשֶׁב — רַק סוֹפָה וְלִילָה.

הרי חצב מן החשיכה את האור, את האור הגדול; וכבר נתישבה השאלה הקשה והמרה, 'כיצד מרגי-שין נכוחה?' שהטרידה את עולמו. כשמתרחשים מאורעות הפיכה והכרע כאלה בפ-רוזה ובשירה של ספרות, שבמקום "התולדה אשת החיל וגומר" כותבים "בשביל שמספרים עליך וגו-מר", ובמקום "תלתליה קורי זהב" כותבים "אביטה אל ארץ אף אפן מלמעלה — אין חזון, אין קשב — רק סופה ולילה", אין תימה שהבאים לאחר מאורעות אלה הולכים בתוך האור שנתגלה, ופחתה החשיכה באותם דמדומי שחר ומעטה טירדתה, הואיל וכבר ניתנה התשובה לשאלה שהומן ציפה לה בקוצר רוח. נולד מה שמכונה בשם בית-מדרש והנוסח שלו. וחוב-שי בית-מדרש זה יושבים בחצי גורן עגולה ומקיפים את המרכז הנגה ונהנים מזיוו ושואבים מאורו וחוסים

בו ומתקבצים סביבותיו כעין אותן שבע בנות אטלס שהיו לכוכבים בתוך מזל אחד. ודאי כל אחד ואחד בתוך מחזורו שופע קרני אורה משלו בתוך ההיקף המואר לפי שיעור קומתו ולפי עצמת כוחותיו. ואין מידת עצמותו וחירותו של אדם שתנועתו קרובה למרכז דומה לעצמות אדם ולחירותו שתנועתו מרו-חקת מן המרכז. ואף על פי כן בית-מדרש כאן, תנועה סביב מרכז אחד המאציל מן הרוח אשר עליו ונותנה על העוטרם אליו. לפיכך כשאני קורא את 'אריה בעל גוף' של ביאליק, מיד אני מכיר שגדולתו של ביאליק אינה נראית בסיפור הזה, אף על פי שאני מודה כי הרבה דברים נאים ומשוכללים נבראו כאן ואף על פי שהעשירות שבסגנונו וכוחות האמצאה והצירופים הגדולים של ביאליק לא ניטשטשו בדב-רים. כוונתי לומר, העיקר בסיפור הזה מכוחו של מנדלי שנטרד ושאל והשיב. אלא שבתוך עצם מהלך של נתינת תשובה נבראים כלי-תשמישה של ספרות, והללו כשרים לעניינים רבים, ויכול כל אחד ואחד לטלטל כלים הללו, ואפילו רשאי הוא להקציעם ולהש-ביחם ולהשתמש בהם לפי דרכו ולפי צרכו. אבל לא הם, כלי-התשמיש, המכריעים במהותם של דברים אלא הרוח שהתקינה אותם, ורוח זו בפרוזה מסיימת של ביאליק משל מנדלי היתה, ולפיכך אף מה שנת-חדש בהיקפה ומה שניתוסף עליה נבלעו בתוכה ונצטרפו אליה להרבות את זכותה, ובאלה כוחו של בית-מדרש.

אבל בהמשך הזמנים, ובכוח אותו גילוי שנתגלה גופו, הואיל והתערב עם החיים ונתן מהשפעתו עלי-הם ושינה מהלכם והולכם אל מקומות חדשים מרו-חקים מן המרכז ומאורו, עולים בהוויות עולמם של בני אדם כתמי אפלולית שקצרו קרני האורה שיוצאות מן המרכז להגיע אליהם ולהאיר להם, ואף כלי-התשמיש שנבראו בתוך כתלי בית המדרש אינם מתוקנים כל צרכם למחוק את האפור שבאפלולית זו. כשהעין מרגילה ומאמנת את עצמה לראות נכוחה, הריהי מתאוה לראייה זו בכל מקום ומקום ואינה רוצה לשייר חור וסדק שרוי באפלה. ונמצא, שבתוך כתלי בית המדרש פורצות ועולות כעין שאלות-משנה המטרידות עולמו של הנזקק להן ותובעות תשובתן. אותו ביאליק, שב'אריה בעל גוף' די לו בתשובות רבו, משבא לפרשת 'ספח' אנוס היה לבקש חיות וריוח ממקום אחר, ואם אצלו כך, שמסיבותיה החיצוניות של ההוויה שהוא עוסק בה קרובות כל כך לעולמו של מנדלי, אצל אחרים שארחות החיים

שאליהם הם נטפלים שונים כל כך מעולם זה בזמן ובמקום ובאופי ובמזג — על אחת כמה וכמה.

מעין זה אירע לשמואל יוסף עגנון. ודאי תלמיד מובהק הוא בבית־מדרשו של מנדלי. לא זו בלבד שלא תתאר מציאותו בלא משנת רבו, אלא תלמיד ותיק הוא שמעולם לא החזיר פניו והלך ממנו וגיר־סת רבו גירסתו. הנה חזרתי וקראתי את 'מסעות בנימין השלישי', ומיד בעמוד ראשון, בהקדמה, מצא־תי מקומות שנדמה לי עגנון כתבם: "ואני, מנדלי, שכל כונתי תמיד להועיל לאחינו בני ישראל כפי מיעוט כוחי, לא יכולתי לכבוש את רוחי ואמרת: עד שאחינו הסופרים, אשר קטנם עבה ממתני, יתעוררו מטרדתם להעתיק כל סיפורי המסעות של בני־מין מתחילתם עד סופם ולזכות בהם את ישראל, אשתדל להדפיס מהם לפי שעה קיצור המסעות. ובכן אזרתי כגבר חלצי ויגעתי, אף על פי שזקנה קפצה עלי ותש כוחי, לא עליכם, להוציא מתוך האוצר הגדול עניינים טובים ומועילים לבני ישראל ולספר אותם בלשוני, על פי דרכי". אלא שבין יהדות ליטא לבין יהדות גאליציה כאילו נשתבשו כל הדרכים.

מנדלי כתב מעיירות ליטא, יהדות זו המצוינת בתוך שאר שבטי תחום־המושב הרוסי בלמדנותה ובבקיאותה וקרקע גידולה ספרות ההלכה וכל מפר־שיה. בליטא אפילו פשוטי־העם יודעי תורה ולומדי תורה היו. יהדות קפדנית שאינה מוותרת לעצמה ואינה מוותרת לאחרים; יהדות כבדת־ראש בנוהגה וסדורה באורחות חייה, וקלות ידה של החסידות עברה עליה ולא נגעה בה. פיקחת ופיקחת ואף על פי שעוק־צנית היא ובדחנית וחריפה לעולם שולט עליה השכל הישר וזוף הרהרו ובהירות דיבורו. יהדות חסכנית ויודעת חשבון ומהוגנת במשאה־ובמתנה ומסתפקת במועט, בורחת מפני הבזבז ומפני התפארת והפומבי הגדול ואפילו קיום מצוות חובה בלבד ואסורות בה־נאה. וכיוון ששרויה היא בענינותה על כרחא שתהא מדירה את עצמה מהנאות עולם־הזה ונכנעת לנקיון מוסרי, ולא בכדי פתחה שערים לנזירות חמורה בישי־בותיה. ואם אתה בוחן ובדק סגנונו של מנדלי ודרכי ההבעה שלו, הרי מידותיהם של הללו — המידות שמנינו בבני עדתו.

ההיפוך הגמור היה שבט גאליציאי זה שביהדות פולין. ודאי מרובים בו גדולי תורה אבל קהל ישראל בהמוניו לא היו למדניים. לא יצאו מוניטין לשיבותיה דוגמת מיר וולוז'ין ובעלי־המוסר של סלובודקה. הר־בה מן הרחבות בלבו של הגאליציאי אבל גם מן

הקלות בו ואף ליצן הוא מטבעו ושמח בחלקו. דומה מערים הוא עליך ובסופו של דבר שלם לבו עם חברו. כלל וכלל אין בו ממידת הנזירות והסיגופים ואינו מתרחק ובולם תאוות בשרו. מאריך הוא בסעודתו ומרבה בשתייתו. פיקח הוא על פי דרכו אף על פי שמשים הוא עצמו תם. הם מזגו ונפשו רוגשת ואין חומרות החיים חביבות עליו ומאוד משתדל הוא להת־חבב על הבריות. נמשך הוא אחרי המופלא שבהוויות העולם ומפליג בהנאה יתירה לתחומי הגוומאות והדמ־יונות ובזבזן גדול הוא בדיבורו. מועטת קפידתו, והגם שאין דעתו קלה אין ראשו כבד עליו. שחקן גדול הוא ומתיקות זו שבהליכותיו ורוך זה והנאתו היתירה מן המצוות והתחטאות זו והתרפקות זו — דומה שמפ־ריו הוא במידות אלו וחשודות הן בעיניך בסקירה רא־שונה, אבל לאמיתו של דבר טוב־לב ורוח־נוחה ועדי־נות־נפש במשאו־ובמתנו עם הבריות ואין הוא משים עצמו כך, אלא כך מידות אופיו. ומה תימה שכלי־תשמיש הללו שנבראו בבית היוצר של מנדלי לא היו, כמות שהם, מתוקנים כל צרכם שיגבלו ויכירו יהדות זו וארחותיה?

אמור מעתה, אף על פי שעגנון מבית־מדרשו של מנדלי וממנו קיבל תורתו ובדרך שהורה הוא הולך, וגם אסף כל מה שנתחדש בבית־מדרש זה (למשל, ב'נפש רצוצה' של ש. בן־ציון), הרי לא היה לו באפ־שר לצאת בעקבותיו פסיעה אחר פסיעה, שכן הט־רידה אותו שאלה אחרת שאיש לא שאל אותה לפניו — כיצד 'חוזים נכוחה' בחייה של עדה אחת בישראל על המיוחד והעצמי שבה; ועל כרחא שיתחבט ברא־שית דרכו (הואיל ואין לשאלות־תוכן בספרות אלא תשובות של צורה הגוררות תמורות בלשון) בלבטי לשון וסגנון. לא עמדה לו לשונו של מנדלי בלמדנותה ובסגפנותה ושהיתה מקפידה עם עצמה שכל דיבור ודיבור יהא מביא עמו תוספת של משמעות. מידות חמורות הללו לא היו ממידותיה של העדה שבא עגנון להתעסק עמה; זו דווקא אינה למדנית כל כך ובזבזנית היא מטבעה ואינה שוקלת כבדם של דיבור־ריה ואינה מדקדקת במניינם. וכשפרסם עגנון סיפורו 'עגונות', מיד כל האזנים נפתחו לקול שיצא מדפים מועטים אלה ושלא שמעו עוד מימיהם דוגמתו.

אמת, בשעה שהשאלה ששאל הציקה לו הרבה, קצ־רה רוחו, ופעם אמר עגנון להיפטר ממצוקתו בשיבה אל המליצה התנכית, שהיתה בת ארצו. נדמה היה לו, כיוון שאינה לשון בית־המדרש ממילא נאה היא לתכליתו. והלך וכתב סיפור המעשה בן ע"ד עמודים

בזה הלשון: "אמי שבה אל מטתה ואבי השקה אותה סמי מרפא ותשת. ותקח את ידו ותשיתה על לבה ותאמר תודה. כנטפי הדמעה כן נטפו הסמים על ידו. ואמי שאפה רוח ותאמר אליו קום לך אל חדר האוכל ואכלת ארוחת הערב. ויאמר לה (עוד אין כאן 'אמר לי' 'אמרה לו' של המדרש שיבוא לאחר זמן) לא אוכל לאכול. ותפצר בו מאוד וילך אל חדר האוכל ויאכל לחם דמעה וישב. ותתחזק אמי ותשב על המטה ותקח את ידו שנית ותשלח את האחות הביתה ועל אבי צותה לאמר לא תבוא. ותקטן את אור המנורה ותשכב".

כתיבה זו לא עלתה יפה ולא האריכה ימים, ועגנון משך ידו ממנה ובחכמה עשה כך. לא זו בלבד שהרצאת דברים זאת, שמלאה גייסות של פעלים מהופכים ושהכריעה תחתיהם כל שאר אברי המשפט, קטלנית היא ומרבה שעמום שאין הקורא יכול לעמוד בו, אלא גם צורות לשון אלו לעצמן אינן לתכליתן, אינן משייבות לשאלה שהטרודה את כותבן. אם השיבה לתנ"ך אמרה להשתמט מחומרת למדנותו של מנדלי הרי לא תיקנה כלום. גם המקרא לא היה שגור בפייהם של פשוטיהעם במולדתו של עגנון, אף על פי שיצאו מתוכה וייוול ולעטערים ודומיהם. דווקא בליטא היתה ידיעה זו נחלת הרבים, ואפילו הפשוט שבבחי ריה, משוויליהם של חייטים וסנדלרים, ידע לקרוא פרשת השבוע על טעמיה ועל כלל כללי דקדוקה. וכשאתה מוסיף על האמור, שאין עגנון עצמו בקי כל כך במקרא ובמפרשיו, כשם שבקיאים היו בהם, למשל, יל"ג, מנדלי וביאליק, ואין בידו לשאוב מן המקרא כל אוצר הניבים הגנוזים בתוכו ולהטותו בכל עשרו ושפעתו לרצונו, אלא משועבד הוא לצורות חיצוניות מועטות (והמהפך וכדומים לו). הרי ודאי וודאי שלא יכלה ההצלחה להאיר לו פניה בדרך זו.

אבל מאחר שהשאלה ששאל לא פסקה מלהטריד עולמו ומאחר שסופר-אמן הוא עגנון, ולא אמן סתם אלא אמן חשוב ומבורך, סופו שמצא תשובה לה. עגנון חזר אל בית-מדרשו ולקח משם מן הדברים שנתחדשו בו וסיגלם לצרכי מסיבותיו. נטל את הפסוק המנדלאי הלמדני והחמור והתחיל מגלגלו באויר ומש-תעשע בו. מיעט בתוכו את יסודות המשנה והרמב"ם והרבה ביסודות המדרש והאגדה. ושינוי זה שבהרכב היסודות לבדו כבר הפחית לא-מעט מאחריותו הכבדה של הפסוק הזה. אלא שעגנון עוד הגדיל לעשות. היה מערב בו מאמרותיהם העממיות של יראים וצדיקים ואף הוסיף על אלה מדרכי ההרצאה שבקטעים

הסיפוריים המצויים בספרי 'שאלות ותשובות' של רבנים ומורי הוראה ובמעשים הנפלאים של חסידים וקדושים — אותה לשון שכבר נתפקו כל חוליותיה ואין חוק ומשפט בסדריה וכולה שברי כלים ופתותי דפוסים, שנתאחו בנס חיותו של הכרח ובקסם תמימות-הלב של מדבריה, הואיל וכך היתה לשונם של בני אדם אלה. בליל זה של דיבורים ומאמרות וציורפים וסגנונות התיך עגנון בתוך האור שלו למתכת אחת ואחר היה מרקעה וטובע מטבעותיו.

מה שיצא מן המצרף הזה היה לשון רוחשת ומפעפת בתסיסה אטומה וחתומה, וכל תנועת האויר שלה מבפנים, בתוך עצמה; ואפילו כשהיא תופחת ומגביהה נפחה מועטת תוספתה במשקל. ודאי רוח בסגנון-פסיפס זה וגמישות רבה בשטף המלים שלו ומוקף הוא הילה של חן ונועם ופינוקים וריח של מתיקות מבסם אותו, אבל בתוך תוכו ניטלה ממנו חובת המשמעות הואיל וקסם המישחקים מחפה עליו בכל מקום ובכל שעה. יש בדרך דיבור זה מן הניתור ומן ההידוס, ואף על פי שמבחוץ דומה נמשך סגנונו לאיטו, אחוז ולבוד, וכאילו מוליך הוא נהרות אמריו כשמן, הרי מבית אין בכוחו לעמוד ולשהות על ענין אחד ולתהות עליו ושדבר יתארע בו לדבר וכל חשבונו יתמצה, אין בו ממידת החריטה והגיבול לעמקו של קו ולעקלתונו כשהאימול החד מפשפש בשיש הקשה. כשאתה מונה מספר המלים שבאוצרו וצירוף פיהן וצירופי-צירופיהן אינך מוצא שם עשירות גדולה, אלא שהוא מבזבז מעותיו הקטנות ומגלגלן וחוזר ומגלגלן ונראה הוא לך גביר אדיר, אבל גדול מאוד כוחו של סגנון זה בנועם הזעזועים של גופים קטנים המתנועעים ומתגלגלים זה על זה ולשונם מרחישה רגנות! * ויתר על כן: מידות אלה שבסגנונו של עגנון, כשהן מעמידות פניהן בעדה שבאו להעלותה מן התוהו אל הקיים שבספרות, אין כמותן לשלימות ולאמת ולנוי ולרחש החיים ולחן ההוויה בשביל התכונות שאתה הן מבקשות. עכשיו לאחר שכתב עגנון כפי שכתב, ברי לך שבדרך אחרת ובלשון אחרת אי אפשר היה ליתן דמותם ותכנם של יהודי שיבוש הללו. והואיל והיתה בפי עגנון התשובה האחת לשאלה שהטרודה אותו, קלטו הדברים לתוכם ערכי ספרות גדולים וכבדי משקל; ודוגמת כל ספרות

* אבל צא וראה, כשחוזר עגנון אל שיבוש שלו ומתהלך בין החרבות, הרי סגנונו הנוה והמעונג קצת למכשול לו, הואיל ואינו מתאחה כל צרכו עם תכנה של עיירה יהודית בחורבנה.

של אמת העושה בתוך שלה, ואפילו, לכאורה, מצומצמים גבוליה לנפה אחת קטנה, אף זו עוברת את תחומי העראי שבזמן מסוים ושבמקום מסוים ונכנסת לתוך תחומים עליונים שהם נחלת כל הזמנים וכל המקומות.

אבל פרשה זו של עגנון פרשה של חתימה היא. אחרית היא ולא ראשית. כמה וכמה מפתחות לבית מדרשו של מנדלי היו מסורים בידו של עגנון, והיה נכנס לשם ויוצא משם דרך כל מבואותיו לרצונו. אלא שלאחר כל כניסה ויציאה אנוס היה על פי הדיבור לזרוק את המפתח שבידו באותה שעה לשמים, שזר לא ישתמש בו. לפיכך כל מי שיתאווה לכתוב כמותו, לא זו בלבד שיהא פחות ממנו, אלא שיבלה עולמו ולא יהיה כלום. מ'עמק הבכא' של מנדלי יצאה 'הכנסת כלה' של עגנון. כשם שיצאו מאותו מקור 'נפש רצוצה' של ש. בן-ציון ו'התלוש' של י. ד. ברקוביץ — כלומר דברים חיים הנושאים את עצמם אף על פי ששלשלת יוחסין אחת להם. מעגנון לעולם לא יצא סופר שיהא שקול בכבדו כנגד עגנון כשם שעגנון שקול בכבדו כנגד מנדלי. ואף המעשה הוכיח כך. הללו שחיקו את עגנון מעשה-קופים עשו ואפילו דומה בחזקה ובלא רשות לקחו מה שלקחו (חשדים שבשום פנים אינם עולים על הדעת אצל ש. בן-ציון וברקוביץ ועגנון כלפי מנדלי)*, והעידו על עצמם שמתחת לכתוב שאינו שלהם אין כלום משלהם. אלה הם דברי ספרים ולא דברי ספרות. הואיל וצורות לשון וסגנון מסוימות תשובות הן לשאלות מסוימות, שאלות-תוכן, שמטרידות עולמו של סופר-אמן וש-עדיין לא ניתנו תשובות להן, אבל משאפסו הללו, אין ריקניות זו מתמלאה מגרנו של אחר. מי שלבו נבוב גם סיפוריו ריקים. וכיוון ששאלות הללו שעמדו לפני מנדלי ובית-מדרשו כלו ואפסו בימינו, ושאלות אחרות, ודאי קשות מן הראשונות, עומדות עכשיו במרחק כזה של ההווה היהודית, הרי על אלו אין להשיב בסגנונות ובלשונות שהשיבו לשאלות שאינן בנות מינן.

גם חיים הזו, אף על פי שכתבתו של עגנון ודאי כבר היתה נגד עיניו בימי נעוריו, תלמיד מובהק

הוא בבית-מדרש זה וממנו קיבל כל תורתו. אלא השאלה שהטרידה אותו קשה ומסובכת וטראגית עד אין שיעור, ומכל בחינותיה, מן השאלה שהטרידה את עגנון, הואיל וקירבת השואל למרכז ישובו של מנדלי יתירה. לא זו בלבד שעסקו באותן עדות-יהודים בתחום המושב הרוסי שעסק בהן מנדלי וכל הבאים אחריו, אלא שיהדות שניהם אחת. שוב יניקה מן המדרש ומן המשנה ומן התלמוד ומן הרמב"ם, הרבה הרבה רמב"ם, כלומר מן ההלכה הישראלית; שוב אותו בחור בקי וחרוף, שלימודו דף גמרא עם רש"י ותוספות ושאר מפרשיו עד מהר"ם שיף ושקימט בבחי-רותו את מצחו על 'דוד'ק' של מהרש"א — שוב אותו דבר שהיה מכוונה בפי הלומדים בשם 'בישראל דתורא' (בשר השור)**. אלא השאלה ששאל חיים הזו, הגם שבמהותה שאלת מנדלי היא — קיומה של גולה תמיד רה על פני אלפי מילין, מגדותיו של גהר דון גד הדניפר והבוג, ומאוכלסת היא בריבוא ריבואות של יהודים צפופים בעיריותיהם ואחוזים ולבודים בכל ארצות חיהם — אף על פי כן אחרת השאלה ביסודה. אין הסכנה עניין לדורות ואין שעתה מרווחת, שכן לא סכנות ירידה וניוון כאן ההולכות לאט ושפסיעור תיהן מדודות בתהליך התמורות של הזמנים, אלא עצם החורבן והשמד לפניו ושכל פסיעה שלהם פרסא, וכאילו רוח תזוית, שבדרך הטבע אי אתה יכול לעמוד כנגדה, דוחפת את היהדות מאחוריה אל סילוקה הגמור. עכשיו לא 'בסתר הרעם' — קולו בגלגל ובר-קיו מרוצצים מסוף התחום עד סופו ולא באפשר היה להזו לכתוב בשלווה ובנחת ובישוב-הדעת כדרך שכ-תב מנדלי: "בימי הספירה, בחמשה עשר יום לעומר, נכנסה לעירנו שיירא של אנשים ונשים וטף, קרועי בגדים ומתגודדים ודמעתם על לחיים — והם מהכ-פרים והמושבות בסביבותינו, כלם בוכים ומספרים את מכאובם: אוי ואבוי! חלו בהם ידי שפעת הקל-גסים היחפים, שסו כל מחמדיהם ואת נויהם השמו, והם נשאר בעירום ובחוסר כל ונמלטו על נפשם". אמרתי למעלה, שעגנון לקח את הפסוק המנדלאי וגלגל אותו ככדור בתוך האויר והשתעשע בו. גן זה נעול היה לפני הזו, יכול ואדם רשאי להצמיח

לעשות מה שעושות ואינן רואות להימלך במי שגדול מהן. ** עיין הקורא ביצ'ל הפוך, במקום שרב בא לעיירה, ולומדיה מקיפים אותו בקושיות ובסוגיות עד שמוציאים רוחו ממנו. לא זו בלבד שה'לומדות' נושאו של אירוע זה, אלא קורא שלא שנה ולא למד בשום פנים לא יתפוס את הכתוב שם ולא יעמוד על דקות הדברים וחרפותם.

* והרי דוגמה אחת לחיקוי עקר זה: "אילו נמלכתי בדעתי אותו רגע אפשר שדעתי היתה אומרת לי שאצדד את עצמי מן החלון ואסתתר בפינת הבית או במרתף, שכן אפשר שבעוד רגע כדור אחד נכנס לתוך חלוני אף על פי שהוא סגור, אבל פעמים אבריו של אדם עושים מעשה ורגליו מוליכות אותו למקום שרוצות, כאילו ניתנה להן דעה משלהן

הזו מפלט במרוחק, באכסוטי, בעצם לא עשה מעשה שיצא מגדרו ולא הרחיק כל כך לכת: חטרו זרק באויר וזה עמד על עיקרו. הלך הזו אל עדה יהודית בתימן, עדה דויה וסחופה בבדידותה ובשפלות מע' מדה ושחי עתידותיה היו לאחר-יאוש וסגרו עליה, ושמסורת דורות וקדושתה, שנתנונו בקפאון הבלים וטירופים, נתחברו אל תאוות גוף והיו מערבים תחור-מיהם זה עם זה. לפיכך לאמיתו של דבר, אין בין 'צל הפוך' או 'דלתות נחשת' לבין 'יעיש' אלא שינוי במקום ובמסיבות. הואיל וסופר-אמן בעל שיי-עור קומה כהזו לעולם נאמן לעצמו ואפילו פורש הוא לצדדין בדרכו הוא הולך, ביודעין ובלא יודעין. שינוי כאן בנושא ולא בתוכן.

כשדיברתי כל הזמן ב'שאלות-תוכן' לא התכוונתי לנושאים של שירה וסיפור שהספרות עוד לא נגעה בהם. לחידושים אלה אין ערך מרובה. כוונתי לעניין שהיקפו גדול יותר ושרשיו ברובדי החיים עמוקים יותר. אחד מחכמי הנוי בדורנו גודר את ההפרש שביניהם בזה הלשון: "תוכן (content), בניגוד לנושא (subject-matter), אפשר לאמרו בלשונו של פירס (Pierce) — 'דברים שהמעשה מורה אותם אבל אינו מציגם לראווה'. התוכן עמידה עיקרית היא של כלל האומה או של תקופה או של מעמד במעמדות החברה, ריצוי דתי או פילוסופי — וכל אלה ערוכים שלא-ביודעין על ידי אישיות אחת ומצומצמים בתוך מעשה אחד. ודאי מחשוף לא-רצוני זה, שחתום ומ-עומעם הוא במידה מסוימת אם בתוך יסוד הצורה או בתוך יסוד הרעיון, מוטעם הוא או כבוש הוא בדעת. מכונת אריגה ודאי גילוי רב-רושם היא של רעיון-המשימה, של תשמיש בכלים; וציור 'מופשט' ודאי הבעה רבת-רושם הוא של צורה צרופה, אלא שבשניהם התוכן מועט מאוד". ולזאת כוונתי כש-אמרתי — אין בין 'דלתות נחשת' או 'צל הפוך' ובין 'יעיש' ולא כלום. שכן אף על פי שנושאם שונה בתכלית שינוי תכנם אחד. ואני נוטל רשות להעיר אזנו של הקורא שישמור בזכרונו הפרש המשמעות שבין זה לזה.

עכשיו שסיפורי הזו לפנינו, יודעים אנו ומכירים שלא היתה תשובה אחרת אלא תשובתו, ואפשר זה בשעות סילוקו של תחום-המושב-היהודי אין דנים אותו אלא בדינו. יקרא אדם דפים ראשונים ב'ריחיים שבורים', שיר מזמור זה לגנותיהם של משכנות יהודים, ועמוד על היראה ועל החרדה שלב כותבם ירא וחרד על עיירתו בערבו של חורבנה. הון-תועפות

נטעי שעשועים ולהעלותם למדרגת אמנות רבת-חן, כשהציבור מפויס עם הרשות העומדת על גבו והוא מרים את הוד קסרו וחוסה בצלו ועמו אותו בטחון שעל מיימנוחות הוא מנהל חייו ואינו מסוכסך לא מתוכו ולא מברו. חיים הזו ניפץ את כלי היוצר של מנדלי אל החומה הפרוצה שעמד לפניו, ואחר הלך ואסף את חרסיהם והתקין לו כלי יוצר משלו. מכאן אותה נימה דקה כחוט השערה של טירופים, של ערבוביה זו, כגלי אבנים מנופצות שבמפולת, שהוא מערב בפסקו שלעולם אבניו אבני שתייה; אותו גוון לא מושכל בשפעתו בקטעי דפוסיו, כשהם יוצאים בסך ברהט המיוחד להם, דוהרים דולקים, מלבו הס-חרחר.

אבל הזו לא בן ליטא העניה והדלה ושגורה על עצמה את הפרישה אלא בן אוקראינה הוא, העשירה והמשופעת בנכסים ומשתובבת מעט ברוב טובתה. צלולה ילדותו של הזו ביערות ארצו העבותים, על גרגריהם ופטירותיהם, וברכת תבואות שדיה על רא-שו. וירכתי העיירה נושקים בבקתות האכרים ובגניהם וזמרת מקהלות בחוריהם ובחורותיהם הקצובה והנר-געת עד הלב מתדפקת על גגות הבתים בעיירה. וששה ימים מימות השבוע מסרסים יהודים בין הכפרים ובין העולם ומעורבים אלו עם אלו במשאם ומתנם, מוכרים וקונים, לווים ומלווים. ובכל בית יהודי ערוך השולחן והמזווה והמרתף מלאים מכל טוב, ואפילו העניות אין פניה מנוולות כל כך במקומות אלה. מכאן אותו אירוס רותח הדוחה בשתי ידיים את הפנים החמורות והסגופות בפסקו של מנדלי. מכאן אותו רהט יציר-לב האהבים והחומדים המתערב עם שאון נפלי המפולת, ואותן תאוות גשמיות לצרכי הגוף העודפות ואותה הליטות אחרי ההרפתקאה של-עולם אינה כובשת את עצמה ושאפילו יש בה מקצת מן האכזריות ומן הבעיטה בזהירות ובצמצום שהאח-ריות מצמצמת — ושאת בת-קולם של כל אלה אתה שומע בפסקו של הזו.

מן המפורסמות הוא בתולדות המגפות ובתקופות אנדרלמוסיה בחיי העמים, שארוטיקה להוטה ופרוצה לעולם בת-לוויה לשעות מפולת וחורבן; טירוף דעת של חמדת-בשרים לעולם מוזעזע את נפש המרובים כשאפסה כל תקווה מלבם וצל כלייה ומיתה מרקד לפניהם. ודומני רשאים לומר, שמושג האירוס, שגבוה היה בתקופת זהרה של תרבות יוון, נמך עד מדרגת חמדת-בשרים בלבד בימים שהתחיל מחשיך עולמה של יוון וניטל ממנה בטחון קיומה. ומכאן כשביקש

החתום באוצרותיו וכל כלי-החמדה הגנוזים בהם מפור הזו ברהט אמריו וביד נדיבה בשעות פרידה אלו; וריחיים הללו אף על פי שכבר שבורים הם על פי הרגלם סולת מנופה ומעולה הם טוחנים. יש צמחים בחולות ציה ושממה שגידולם סמוך לקרקע ואין קומתם אלא טפחים אחדים. שנים רבות חשוכי-פרחים הם ואוסמים הם בבשר עליהם העבים והדוק-רנים את עסיסם ושומרים אותו ליום כלולות. ופתע פתאום, בתוך חשכת ליל אחד, פורץ מן האמצע, מלב הצמחים, בעצמה רבה ובכוח גדול, גבעול כגזע האילן ורואה אתה בעין ובחוש כיצד הוא מתגבה ועולה באוויר ושולט על כל סביבותיו, ועד מהרה קומתו קומת ארז. ומשהגיע לכל רומו מתעטף הוא לכל ארכו באשכולות פרחים. בשפע כזה ובצפיפות כזאת וברהט ובפרכוס-צמיחה כאלה, כאילו אל שמי-חות חתנים וכלות הוא מצפה והריהו מבזבז לפניהם כל צבעי ציציו וכל בשמי ריחיו. ולאמיתו של דבר, אין מקלעות פרחים הללו אלא זרי-בכות על קבר בעליהם. מעין פריחה כזאת היתה פריחתו של הזו.

על חורבנה של העיירה פרח ונס גדול היה שם. אבל גם הזו אחרון הוא, ענף טעון פירות כבדים באילן רב-פארות שעלה עליו הכורת. יהדות זו לא תטריד עוד בשאלותיה. באש עלתה לשמים במש-רפות-זדים ואפרה הקלוי מפוזר אל כל רוח. כסלון איננה ואף שיבוש איננה, אין מאומה. ודאי וודאי גדולה התורה שנתנה לנו למורשה, ומצטרפת ירושה זו אל שאר המקורות שבלשוננו, וכל סופר עברי ביום הזה ובעתיד לבוא חייב לשאוב מהם, כשם שיל"ג ומנדלי ודומיהם הלכו אל מדרש ומשנה ותלמוד ולמ-פרשיהם ולמפרשי-מפרשיהם ונבנו מהם בשעתם, כך חייב סופר צעיר בימינו לילך גם למנדלי ולביאליק ולברקוביץ ולעגנון ולהזו ולהיבנות מהם. אבל כל מי שאומר לצאת בעקבות הזו ולכתוב כמוהו, על כרחו שיהא מפנה לבו לבטלה. את מלל אמריו ואת סדרי צירופיהם יכולים הזרזים לחקות אבל לא יושעו מן החיקוי הזה. אדרבה, יהיו נענשים עליו בדברים של ריקנות ובמיעוט הדמות*.

* והרי דוגמה גיבוב דברים של חיקוי זה: "יררו לעמקו של אמבר ושפטו במלוא רחבו ובלשו בכל המסדרונות והריחו בכל הפינות והמסתורים לראות מה פריקה נודעה להם ואם יפה היא לטעינה; אם לא רחב הוא יתר על המידה, אם לא משופע הוא, אם לא מפולש הוא, אם פתחו פעור אל רובו או אל מקצתו, אם מחזיק הוא הרבה או מעט. אמרו מידותיו והעריכו כמה שעות יש לטענו: כמה פעמים פרישה וכמה

וטירדת שאלותיו, שיצא משם הזו, לבין המקום שאנו מצויים בו ולא כלום. ומה שאמרת על עגנון נאה גם לומר על הזו: ממנדלי (ואולי חובה להוסיף — ומשלוש-עליכם; אלא שלוש-עליכם עצמו קרא למנדלי בשם 'סבא' ואחת השלשלת) יצאו 'ריחיים שבורים' — כנף-רננים אחרונה שגפיה השיקו על יהודי תחום-המושב שעה אחת קודם שנסתלקו מעולמם; וזכות זו של הזו, שליחות גדולה זו שהגורל הטיל עליו יעמדו לו עד סוף כל הדורות. — אבל מ'ריחיים שבו-ריס' לא יצא דבר שיהא שקול כנגד סיפורי הזו באותו משקל שסיפוריו שקולים כנגד סיפורי מנדלי. ובדרכי עקיפין אלה באתי אל תוכו של עניין שנ-תתי לפני לענות בו. אם אמת בגדר שגדרתי בראשית דברי, שהדאגה הגדולה שבלב הסופר-האמן (השאלה או התוכן) אין לה דרך הבעה בספרות אלא בצורות, והואיל וכלי תשמישו של סופר אינם צבעים ומכחול ולא שיש ואיזמל אלא דיבורים של בני אדם, הרי נמצא שהצורות-המביעות לעולם מביאות עמן תמו-רות בלשון — אם אמת בגדר זה שגדרתי על כרחך אתה אומר: עד היום הזה לא נבראה עוד ספרות של ארץ ישראל, ומה שיש אינו אלא סימן ורמז לה. חלילה לי להקל ראשי ולזלזל בכבודם של הסופרים הצעירים (קימעה קימעה חולפות השנים ובטבע הד-ברים שתואר 'צעיר' פוחת והולך ומיטשטש והולך עם רבות-הימים), שארץ זו מולדתם והעברית לשון-נם. מודה אני בכוחותיהם ושמה לכשרונותיהם ונהנה מיכולתם. אבל כוחות, כשרונות ויכולת אינם אלא זריות של עשייה מסוימת, ומידה זו בת-לוויה בלבד, בת-לוויה חשובה ונכבדה מאוד, ליצירה, ולא הרוח המחיה אותה וקובעת מהותה הפנימית. דווקא בזרי-זות יתירה מצוינים היו יהודים בגולה משהתחילו נטמעים בין הגויים. הזריות עסקה בנושאים בלבד ואין ידה מגעת עד תכנם. ודאי אי אפשר לו לתוכן בלא נושא, הרי בו נקודת המגע והאחיזה של התוכן בממש. אבל אפשר ואפשר לנושא בלא תוכן. לפי-כך כוח וכשרון ויכולת יכול שבסופם אף מופשטים הם בספרות ועוקרים זיקתם הטבעית למכורה ול-

פעמים בנייה, היכן ישאירו רוחים והיכן יאזנו קרקעו. זה אומר בכה וזה אומר בכה, זה אומר יש כאן להניח קורה כדי שהמיסר יהא איתן וזה אומר לא, כי יש לשים שתי תיבות זו על גבי זו; זה אומר יש שש בגובה וזה חמש; זה אומר פעמיים פרישה של אמבר וזה אומר שלוש. זה אומר... וכן בלי הרף גיבוב של מה בכך.

היא ידיה לכתוב עברית כהלכה) ונושאייה מן הר-
כילות ומן התעמולה שבכתבי-העתים — שחיתות-
פקידים וסכסוכי-עדות ויוהרה של גדלנים מקופחים
או רברבנות של כובשי-עולם שאין דבר נבצר מהם.
אבל כשאני קורא ב'מלך בשר ודם' של משה שמיר
(שהוא בכל אופן לפי פרסומו ראש החבורה) שלושה
עמודים כתובים בנוסח עגנון, ומיד בסמוך להם שלו-
שה עמודים בנוסח הזו (הביקורת מכנה אנדרלמוסיה
זו בשם 'סגנון-בית-שני'), הרי תמה אני על כוחות
וכשרונות ויכולת הללו, אבל אי אפשר לי להיפטר
מן הצער המערוב בתמיהה זו, כיוון שמחוררים לי
המקורות שכוחות אלו שואבים מהם — שוב אותה
זריזות ואותו השכל-ידיים ושהם היפוכה הגמור של
כתיבה-של-אמת, ושהתקווה שעשעה כל ימי את נפ-
שי: דור זה שעריסתו עמדה במולדת עברית היא
פנוי מהם.

ועוד סימן בזריזות — קלות-ידה בסוגי הספרות.
פלזבר שכתב 'מאדאם בובארי', טולסטוי שכתב
'אננה קאראנינה' או ג'ויס שכתב 'אוליסס' לא על
נקלה יהפכו רומאניהם על פניהם ויעשו אותם מחזות.
כמעט שאי אפשר להתקין רומאן דוגמת 'האדום
והשחור' לבמה. כל תכנון יפרח באויר ולא יישארו
אלא סכסוכי אהבים מתוקים וקרתניים שאין להם
תוך וכובד; או טול דוגמה הפוכה: ברנארד שו שכ-
תב מחזות, מעולם לא עלה על דעתו לשנות דמותם
וליתן אותם בצורה נאראטיבית, סיפורית. כשהחי-
בור בין הכותב לכתבתו אורגאני הוא, על כרחו
שהסוג הספרותי שבחר בו אף הוא יהא מחובר מתוך
הכרח פנימי, ושאין ההכרה שולטת בו, אל הצורה
הזאת. ובמקום זה, בתוך כוחות המשיכה שבין התור-
כן לצורתו, נקודת האיחוי של שני חצאים שנתאחו
לאחד שלם. אבל כשאני רואה 'צעיר' (בעצם אין
כאן עניין של זיקנה ונעורים, כשנפל פושקין חלל
בדו-קרב, היו שנותיו פחותות משנותיהם של כמה
וכמה 'צעירים' שבמחננו, ואף על פי כן כבר עשה
את כל מלאכתו והמיר כל לשון רוסייה ותוכן חייה
והפכם על פניהם וגם ביאליק הצעיר עשה כן). שכ-
תב סיפור ולאחר שבועות אחדים אני קורא שכבר
התקין אותו למחזה, הרי פתוחים כאן שלושה דרכים
בלבד: אם שהמחזה משובח מן הסיפור, הרי אתה
שואל, על שום מה לא כתבו הסופר לכתחילה כך;
או שהוא פחות ממנו — ושוב אתה שואל על שום
מה קילקל דבר מתוקן יותר; או ששניהם קלושים
ואין עניינך בהם. מכל מקום דבר אחד ודאי לי —

אומה וללשון. ובשביל שיהיו דברי נשמעים מוטב
שאביא דוגמה אחת. קסטלר חשוב בימינו כסופר גדול
ורב כבודו בכל הארצות והביקורת אינה פוסקת מל-
ספר בשבחו. ולקסטלר זה, שיהודי הונגרי הוא, אין
לשון משלו. ההונגרית, שפת מולדתו, ודאי שאינה
לשונו. פעם, אומרים, כתב גרמנית והיו מתרגמים
דבריו לאנגלית; עכשיו, אומרים, למד לכתוב בידיו
אנגלית, אלא שסגנונו אינו משובח וידי זרים-מסג-
ננים מתקינות אותו. לקסטלר אין מכורה ואף אומה
אין לו, אזרח הוא בתוך כל העמים ובתוך כל הארצות.
וכוחו וכשרונותיו ויכולתו ודאי רבים מאוד. אלא
שמידת הזריזות כל מידתו בספרות וכל עסקו בכתי-
בה-על-נושאים (קומוניזם, מלחמת חירות בספרד,
מחתרת לח"י בארץ ישראל וכיוצא באלו), והדאגה
הגדולה שבלב, התוכן האורגאני, מעולם לא הטרי-
דה אותו, מעולם לא שאל שאלות-תוכן ומעולם לא
ביקש בתוך לשון עמו וארצו תשובות להן.

והרי דווקא הספרות פחותים בה יסודות כלליים
השווים לכל עם ועם, ואינה כשאר האמנויות (ציור
ופיסול ומוסיקה וריקוד ובנייה) שכלי תשמישן אין
להם משמעות קודם לשימושן ושווים הם בכל מקום
ומקום (אין בין צבעים, עץ ואבן וקולות כנור ופסנת-
ר, ואפילו אין בין גוף האדם היוצא במחול ותנור-
עות אבריו ושריריו שבמקום זה לבין אותם הכלים
במקום זה ולא כלום); והאיל וספרות ממוזגת לכל
עמקה בלשונם של בני-אדם שמשתנה מאומה לאו-
מה, ואפילו מחייצת היא בין ספרות של אומה זו
לאומה זו. אף על פי שאני יודע פירושי-המלים ב'אד-
מת-שממה' של אליוט, ודאי תפיסתי פחותה בהרבה
בשירה זו מתפיסתו של אנגלי דומה לי במעמדו וב-
השכלתו ובמזגו ובטעמו.

והנה כמעט כל הסיפורים שנכתבו בספרות הצ-
עירים בחמש עשרה השנים האחרונות כתיבתם כתי-
בה על נושאים היא. לספרות זו אין לשון משלה,
כלומר אין תוכן בדבריה או ששיעורו מועט מאוד
בהם. משתעשעת היא בדיבוריה וממירה אותם חד-
שים לבקרים. פעם משחקת היא ב'סלאנג', כביכול,
ומתגנדרת בשיבושיה ובמיעוט השגותיה. נושאה
'משלטים' ומעין רישום של קבע לה: פסגות גב-
עות או הגווי סלעים וג'יפים ובחורה מדברת בטיל-
פון וכמה בחורים תועים מתווכחים בעניינים של
מה בכך ו'דופקים' פלחים בכפרי הערבים, עד שנת-
ייגעה בו ומשכה ידה ממנו. עכשיו נטפלה ספרות
זו לחיקוי סגנונות של אחרים (לכל הפחות מאמנת

זו, סוד היצירה הרוממה, ושמצד החוץ היא מתגלה בתמורות בלשון ושאלנו מכנים אותה בשם תוכן — אחדות זו ספרות הנושאים חסרה אותה. הואיל ואין דאגה בלבה ואין שאלה בפיה ואין נפשה חרדה.

לא באתי לרפות ידים. חילופו של דבר: באתי להוציא את העניינים מתוך הרעש וההמולה שסביב ביהם ולהעמידם על המחשבה ועל העיון, שכן בת-חומים אלה הכל נשכרים. אין אדם יודע מה תהא דרך חברו ומה צפון לו בעתידו. הליכה זו של הסופר-רים הצעירים אולי תעיה ארוכה היא וחיפוש דר-כים. באלזאק בזבו כוחותיו וכתב הרבה שנים רוד-מאנים פחותים שבפחותים, עד שפגע פנים אל פנים בשטן של תקופתו, בממון ושלטונו, והוא שנתן פחדו עליו ונפקחו עיניו ונתגלו לו החיים ותכניהם, ופתח בפרשה חדשה רבת-עלילה וירד למעמקים שלא ירד איש לשם לפניו. אבל לפי שעה אין לי אלא מה שעניי ראות וחובה לומר דברים כמות שהם נראים לי.

דומני, אחד יש בחבורה זו, וכוונתי ליוזר, שתפס לכל הפחות את העניין ורוחו אינה שקטה. אלא מן ההתחלה נכנע להשפעות מן הפרוזה של גנסיין בסוף ימיו, והסתבך בה ועדיין לא יצא מסבכו. מצוקתו של גנסיין מצוקת ימי-מעבר ושיבוש דרכים היתה, ופסוקו הממותח והמעוכב והמעונה קינה חשאית של יחיד הוא. יחיד בשעמומו ובבדידותו ובאולת-ידו, ומהיכן יקח כוח פסוק עיף ונבוך זה, אף על פי שניגון נוגה מנגן בו חרש חרש, לשמש חיים סוערים ושוקקים ורותחים ורבי-מעש כחיי ארצנו? פסע יזר פסיעה ראשונה שכזבה ועוד לא מצאה הרגל מסילתה. מכל מקום מופרש הוא משאר בני החבורה ואין הזריזות מידתו ואין לדעת מה הגביע שבאמתח-תו. אבל לא ייתכן שלא יקום אדם בישראל ולא יעמוד כנגד החיים האלה, ולא ישאל את שאלתו החמורה, חיים אלה מהם ועל שום מה הם ולהיכן הם הולכים ומה תכליתם? ואם יתמהמה, בוא יבוא ולא יאחר, ואשרי אומה המחדשת ימי ילדותה שאינה מביישת את זקנותה מימי קדם ודורות עולמים!

כשום פנים אי אפשר ששניהם, אם חשובים הם, יהיו שווים בערכם בשתי הצורות ושכבדם יהא מעוין בהן במשקלו. אלא שהזריזות, שאינה מחוברת אורגאנית בכתיבתה, כל הדרכים פתוחים לפניה — רצונך הרי הנושא לפניך בצורת סיפור, רצונך הריהו מחזה; ובספרות של נושאים אפשר ואפשר ששניהם שווים בערכם ובמשקלם.

ודאי תוכן זה, שהסכמנו לגדרו: "עמידה עיקרית הוא של כלל האומה או של תקופה או של מעמד במעמדות החברה, ריצוי דתי או פילוסופי", אינו רשות הרבים. הדברים שבסוף הגדר — "וכל אלה ערוכים שלא ביודעין * על ידי אישיות אחת ומצומ-צמים במעשה אחד" — חשיבותם כחשיבות הדב-רים שבראש הגדר. כל כתיבה של סופר-אמן רשות יחיד היא, דברים-שבלב היא וחתומה בחותם העצ-מות של הפרט ורחשי עולם דמיונו ורגשו. אלא שה-כפילות והשניות שבהליכות היצירה מקומן בסתירה זו שבין שתי הרשויות האלו, ושהיצירה מיישבת אותה. בספרות לא זו בלבד שאין בפרט אלא מה שיש בכלל, אלא גם אין בכלל אלא מה שיש בפרט. דומה עמידה כפולה זו לכמה ברכות ומצוות, שהיחיד האומרן והעושהן לעצמו, מוציא באמירתו ובעשייתו את הרבים. אף כאן הסופר היחיד, בייחודו, מוציא את כלל האומה או את רוחה של תקופה או את הוויתו של מעמד בחברה. ונמצא, דאגת היחיד וחרדת נפשו ממילא דאגת הרבים וחרדת נפשם. והנה אחדות עליונה

* גם מידה זו, שהדברים "ערוכים בלא-יודעין", וכאילו באים מאליהם ויוצאים ממסתרי הפנים — מידה גדולה ועיקרית היא בגדרו של 'תוכן'. פעמים בספרות עושים פייטנים ומספרים, בימי-מעבר ושטוש-גבולים, לשון משונה בידים ובדעת, לשם גינדור בחריפות-החידושים לעצמה. אבל הואיל ואין מתחת לשון עשויה זו כורחם של תכני-מצאאות בכל היקפם של החיים ובכל מרחבם, ואין הכורח צפון בנפש היחיד שהיא פה לרבים בלא יודעין — אין בלשון משונה זו אלא מעין מעשה-צעצועים שבחרושת של צורפים, ופחות ערכה ופעמים אפילו קלקלתה מרובה.

כלום ביקורת-הספרות בגדר האפשר?

מאת אלן טייט*

[א]

הבעיות שבדעתי לעמוד עליהן במאמרי זה מתחלקות לשתי קבוצות ראשיות. תחילה ברצוני לפתוח ולדון על ההוראה של ביקורת-הספרות באוניברסיטאות. והואיל ואין בידי להגדיר את טיבה של זו, אעסוק בעיקר בעניין של 'יחס פורמאלי'; כלומר משער אני, שמשמעותה של הביקורת ידועה לנו, ובכן שאלתנו: מה היחס בינה לבין 'מדעי-הרוח', שלפי המקובל נהוג לראות את הביקורת כלולה בתוכם?

בחלק השני של המאמר אפליג קצת בדיוני ואע"מוד על בעיה שנתחדדה מאוד בדורנו: כלום בכלל ביקורת-ספרות בגדר האפשר היא? אכן, השכל הישר מחייב, שהתשובה לשאלה הראשונה תינתן קודם שפונים לדיון על 'יחס פורמאלי', שהרי תחילה צריכים אנו לדעת מהו אותו מושג שבכוונתנו ל'יחסו' למושג אחר. אבל זאת לא נדע לעולם; בהמשך הדברים יחזור לנו, שבשעה שאנו מלמדים ביקורת ספרותית, אין אנו יודעים מהו הדבר שאנו מלמדים אותו, אף על פי שכל ימיה דרכה של ביקורת להרבות בדברים על עניינים מרובים הללו שהורגלנו לכנותם בשם 'מדעי הרוח'. דבר זה לעצמו כבר משמש עדות שאנו מכירים ביחס פורמאלי זה, ועל כרחו שיהא קיים בין שני הדברים שטבעם נבצר ממנו לדעתו.

כסבור אני, שביקורת-הספרות, בתורת מדע במדע ע"הרוח, בחינת בעיה של המדינאות האקדמאית היא; בעיה העומדת ומבקשת מאתנו — ומלאה תקווה היא בבקשתה — דבר זה שאנו מכנים אותו בשם 'פתרון-נות' עיוניים ומעשיים. כלום באמת ביקורת-הספרות ענף בענפיהם של מדעי-הרוח היא? זאת היא השאלה העיונית ואשר אתחמק מן האחריות של מתן תשובה עליה. ברם, אם אין תשובה זו בידי, הרי לשווא תקוור תנו להבין את השאלה המעשית: מה מקומה של הביקורת בתוכנית הלימודים של מדעי הרוח? ועל יסוד מה — בשעה שאתה שוקל את טיב החינוך

שמורי-מדעי-הרוח של ימינו נותנים בהוראתם — מקומה בתוך מדעים אלו (אם באמת ראויה היא שנקצה לה מקום בתוכם)?

שתי השאלות, העיונית והמעשית כאחת, קובעות את השאלה הפורמאלית. זאת אומרת, יהיו מה שיהיו הביקורת ומדעי-הרוח, הרי על כרחנו שנדון ביחס שבין זו לזו במונחים דומים לאלה שאני בא להעלותם כאן. אבל קודם שאנו יוצאים במשעול צר זה, עלינו לעמוד בתום-לב ובישור-לב כנגד בערותנו הגמורה כמעט.

שלוש המחלקות הגדולות של החינוך הגבוה בארצות-הברית, דומני, אלו הן: מדעי-הטבע, מדעי-החברה ומדעי-הרוח. הראשונים חתומים לפני לגמרי והדיבור עליהם אסור עלי. מדעי-החברה ידועים לי מעט, אבל אני רשאי להטיל ספק ולומר, שאין להם קיום במציאות. שכן בסופו של דבר אני כסבור כך, משום שרוצה אני שאהא כסבור כך; שהרי עצם קיומו של מדעי-החברה-האנושית נפשי סולדת בו, חוץ מזה שכתב-ההרשאה המדעי שלו מפוקפק בעיני מאוד. ועל מדעי-הרוח — אותה מחלקה שהדעת נותנת שהמ-שורר שבי והמבקר שבי יהיו מקורבים לה — על כרחי שאדון אף בה מתוך דכדוך-נפש וחוסר-ידיעה כאחת. שהרי לתוך ילקוט זה שמים אנו כל דבר שאין להגדירו כמדע, בין שהוא בא מן הטבע ובין שהוא בא מן החברה. ותערובת מיוחדת-במינה זו של חום וקור, לחות ויובש, מעורבלת מאוד בילקוט זה, ומעלה היא רוחות עזות של גוזמאות חסרות-שחר, ובוה הלשון, בקירוב: אנו, ההומאניסטים, מכניסים לתחום מדעי-הרוח את התעודות הגדולות — שפעמים רגילים אנו לקרוא אותם גם בשם 'שרידים': שירה, מחזה, היסטוריה טרום-מדעית (הירודוטוס, יואנוויל, ביד) על חוויות האדם באשר הוא אדם; אין ענייננו בו בתורת בעל-עמוד-שדרה או בן דור-גללים, או מתימטיקאי, או כוהן. בדיוק כך! — משיבים לנו אנשי מדעי-החברה. ואכן, כאן קלקלתכם! אתם אינכם רואים כלל שהאדם אינו אדם, שאינו אלא פונקציה

Allen Tate *

בלבד ; ותעודותיכם (או שרידיכם) תועות ומתעות כל כך, שבחפץ לב עלינו להפקיד אותן בידי מורי-הוראה לאנגלית, ובידי משוררים וסתם בטלנים — אותם 'מיי-שהיו' בני-אדם, שחיהם בלשעבר ; באותו עבר שאין להריחו, לראותו, לטעמו או למששו ושהיה מסומן כהלכה על-ידי קארל סאנדברג ככלי מלא אפר... אמת, אין איש-מדע, שדעתו ממעלה ראשונה, נכשל בגסות מעין זו. אך ההומאניסטן, זה המדינאי האקדמאי, חייב להיות גם פוליטיקן מעשי, המכיר ויודע שאין בידו להחזיק במשרתו, אלא אם כן כוחות-ידעית-והכרתו מצוינים בזריזותו השקדנית של אדם שדעתו ממעלה שלישית.

וכשנפנה לביקורת-הספרות גופה, הרי עולים ממנה ריח-רע וחשיכה גדולה, מעין שדה-קטל שעברו עליו שלושה ימים לאחר שמערכת-הקרב נסתיימה ולאחר שכבר נסתלקו הגייסות משם. אלא בימי מלחמה אלו לא עלה על דעת איש, שהביקורת מדע מ'מדעי-החברה' היא, חוץ ממארכסיסטים אחדים, שלפני חמש-עשרה שנה אמרו לעשותה ענף מענפי הסוציולוגיה. לא עברו ימים מרובים וההיסטוריה גופה היתה לאחד ממדעי-החברה, ואת חייה הצילה מתוך שחייה אינם קרויים עוד חיים ; ואין סיבה לכך על שום מה ספרות, שסוציולוגיה מפנה פניה אליה, לא תסתייע בה לרור-חתם של כל הנוגעים בדבר ? אלא תהיה הביקורת מה שתהיה, מכל מקום יפה שנשאיר אותה בתחומיהם של מדעי-הרוח, ולא ניתן לה ללכת בדרכי הגמל שהלך לבקש לו קרניים ואזניו שהיו לו נכרתו ממנו. ייתכן ואין כלל צורך לדעת ביקורת מהי ; ייתכן ודי לנו שאנו יודעים, כי ביקורת נכתבת והולכת בימינו, ושהרבה דברי-ביקורת נכתבו בעבר, ושהיא דנה באחד הנושאים הנכבדים ביותר שבמחקר ההומאניסטי : הספרות. ולפיכך רצונך, אנו לומדים אותה כ'תחום' שיש בו עניין לעצמו — כלומר, מוכנים אנו ליתן שיעורים על תולדותיה ; או רצונך, אנו דנים בה כבנושא שמושך לבם של הבריות הואיל ועניינו בדורות שחלפו — כלומר, משתמשים אנו בביקורת כאחד מן הדרכים המסבירים לנו דורו של ג'ונסון או תקופת הרינסאנס ברומא. ובשעה שתורה מוצלחת אחת על ההבנה מוליכה אותנו אל מחוז חפצנו, אל הבנה הבאה-מאליה והיוצאת מתוך התנגשות זו שבין בינה צרופה לבין הנשוא שלה — תורה זו שזרק אותה צ'ארלס וו. אליוט לתוך החינוך האמריקאי — הרינו מציגים את דעתו של התלמיד כנגד 'תחומים' של עניינים הנמנים עם מדעי-הרוח, מתוך אמונה ובטחון

שאם נציגו כנגד 'תחומים' אלה כראוי להם, ודאי ילמד דבר-מה. ואם נציגו כנגד 'תחומים' רבים למדי במחלקות הנזכרות למעלה, תתאמן לה ההבנה-הבאה-מאליה באופן אבטומאטי, ושוב אין צורך במחשבה.

יש למדעי-הטבע ביסוס ונימוק רבי-יכוח משלהם ; כיבושי הטבע שהם מעשי יום יום. למדעי-החברה יש מליצה חלקלקה אחת, בדומה למדעי-הטבע, בש"ביל לתמוך בביטחת עצמה. בצניעות מעלים מדעי-הרוח את חזיונו של הגולם ההיסטורי. גולם זה נזרק כלפי שכלם של התלמידים ; שכל זה שרואים אותו כאחדות מופלאה בין 'לוח חלק' (Tabula rasa) לבין כוחות בינה טבועים מלידה. בקיצור : אין למד-עי-הרוח ביסוס ונימוק משלהם. סבורים אנו, כי יצאנו ידי חובתנו משהצבענו על יצירה מסוימת — שיר, מחזה או כתב-של-ביקורת — שקדמה לבוא או שאי-חרה לבוא לשיר, למחזה או לכתב-של-ביקורת אח-רים ; או שכתבתה חלה בשעה שנתרחשו מאורעות אחרים בעולם, כגון פלישת אלכסנדר מוקדון להודו, או המפלה של הארמאדה. וכשנחוש בצירופי-גומלין אלה ודומיהם הרי היוצא מזה — הבנה, ברם, היוצא מצירוף-גומלין זה אינו אלא האפשרות לצירופי-גומ-לין אחרים. וכושרנו הצנוע להבנה-של-אמת אינו בא על סיפוקו. שהרי הביסוס ההגיוני האמיתי של המחקר ההומאניסטי הריהו בשעה זו כפי שהיה כל ימיו ; אף על פי שבימינו, לא זו בלבד שנתנוון מחקר זה, אלא בר-מינון ממש הוא. ורומזו אני בכך לריטוריקה. כוונתי בריטוריקה על שיטה בלימוד לשון החור-יות-הציוניות ובשימוש בה, ושעל ידיה הבריות מכור-נים לאור האמת את יחסיהם זה לזה. ריטוריקה זו מקדימה ורואה שתי דרכי-לימוד קודמות לריטוריקה — תורת הדקדוק ותורת ההגיון ; שבימינו אין לש-תיהן דורשים רבים חוץ מבעלי-מקצוע.

שתי דרכי-לימוד אלה אינן נחשבות עוד להכרח אפילו בשביל לימוד הפילוסופיה. אוניברסיטה אחת במזרח ארצות-הברית נותנת מחזור שיעורים גבוה על הרעיונות הפילוסופיים של יוון הקדומה לתלמידים בשנת-לימודים השניה, שלעולם לא ידעו להבחין בין היקש למשור-יד. סיפרו לי על אחד הבוגרים שהצ-טיין מאוד בפסיקה-של-הגרעין, ושפעם גמר אומר בנפשו שרצונו לשמוע מחזור-שיעורים על ה'קומדיה האלוהית' (אין אני יודע על שום מה רצה ללמוד את דאנטה, אך מידת הענווה שבו נגעה עד לכי). הרכילות האקדמאית מספרת, שהיה ידען גדול בנוסחאות מאתי-מאטיות קשות, אבל באחד מן השיעורים על ה'קומדיה

(4) כלום תכלית ההוראה של יצירות-דמיוניות היא ליתן דברים שיתאמן בהם הכושר-הביקורתי, מתוך עצם הדחף והזריזות שבו ויערוך מערכות ביקורת שלאחר כך הן פרות ורבות וקיימות בלא זיקה רבה לספרות גופה?

ארבע גירסאות אלה על היחסים הללו בשום פנים אינן ממצות את כל הניסוחים האפשריים. אבל מכאן ואילך יש לראות את המשמעות הכפולה והחלקלקה שבתוך תיבה זו ביקורת בעינים פקוחות. אלא לטובת שקלא וטריא מצומצמת זו, שלפי שעה אני מייחדה כאן לבעיה זו 'כיצד מלמדין ביקורת-הספרות? / בי-דנו לראותה כשלושה סוגים של דיון מקובלים על יצירות הספרות (ותוך כדי כך לא זו בלבד שעלינו לזכור את כשלוננו בהבנת מהותה של הביקורת, אלא גם את הכשלון החמור יותר והיציא מן הראשון: כשלון הידיעה — ספרות מהי). שלושת סוגי הדיון בביקורת אלו הם: (א) מעשי הערכה בספרות (ויהיו מה שיהיו); (ב) מסירת רשמי ראייה-שבלב; (ג) המח-קר הריטורי של לשון היצירה-הדמיונית.

ודאי איני מחליט ואומר אלא כסבור אני, שאפשר למצוא כל אחת ואחת משלוש פעולות אלה על טהרתה. אלא כל כמה שאפשר להפרידן זו מזו, הרי עלינו לומר שכלל וכלל אי אפשר להורות את שני הדברים הראשונים — ההערכה ורשמי-הראייה-שבלב. ואת הסוג השלישי, הניתוח הריטורי, לא לימדו כראוי בארצות-הברית מיום שעלתה וגברה השיטה ההיס-טורית במחקר הספרותי.

שעה שהתחלתי להורות כיתה בקולג', לפני שמונה-עשרה שנה בקירוב, סבור הייתי שכל דבר בגדר האפשר הוא. אבל כל שהשנים היו חולפות ועוברות, נראה בעיני הרעיון, שאפשר ללמד תלמידים 'להעריך' יצירות ספרותיות, מוקשה יותר ויותר ואולי לא פחות מוקשה נראה לי עכשיו הרעיון שאצא אני גופי ואע-ריך אותן. הסברה שמסוגלים אנו להעריך הערכה נכונה (דומה תיבה זו נכנסה לביקורת על-ידי אדם סמית) — אחד הסילופים השנונים היא, וגם הגסים ביותר של המשנה הדימוקראטית, האומרת: כל אדם ואדם חייב להיות בן-חורין במשפטו, וכיוון שכל בני-האדם שווים הם, הרי שמסוגלים הם במידה שווה להוציא משפט, ואפילו כך סוגלתם בענייני ספרות ואמנות. והנה הבחנתי ומצאתי: בשעה שדעות שלי נראות לי מקוריות מאוד ועצמאיות מאוד, הרי בסופן כמעט אינן אלא דברים מקובלים. משפט חפשי גמור (אילו בגדר האפשר הוא) הריהו משפט נבער גמור.

האלוהית' נתגלה לו הדבר, שאין בידו להבחין בבי-נוני-פועל ולהגדירו. בסוף הסמסטר הודה, שמעולם לא אמר לו איש שתכסיסי הלשון, או חכמת-הרי-טוריקה, עלולים להיות ענפי-לימודים חשובים ומדו-יקים דוגמת תורת-המשוואות. הוא היה לומד תלמודו בספרות-אנגלית כאדם העושה מעשי-נערות; ומעולם לא אמרו לו שאפשר, לאחר מאמצים מרובים, ללמוד פרק בקריאה. בימי ילדותו, בתחומיה של דימוקרטיה מנוונת, למד לדבר בשטף הדיבור, ובלא ספק ראה את הדקדוק מן הדברים התלויים זה בזה ושיזכה בו מן ההפקר.

מאחורי דוגמה פשוטה זו עומדת רעה ששמה רקבונה של תרבות — ושעתנו שעה, שלבם של בני-אדם ער לתרבות יותר משהיה ער לה בכל שעה אחרת. וממלאים הם את האוניברסיטאות שלהם ואת בתי הנכאות שלהם בגולמי-תרבות, כשם שממלאים דוג-מאות גיאולוגיות דוממות בארונות זכוכית. רחוק אני מלהאמין כי תחיתו של משלוש-החכמות (Trivium) (שלוש החכמות הליבראליות הראשונות — דקדוק ורי-טוריקה והגיון) עתידה להחזיר נשמות לפגרים מתים אלו: דומה, כך נגזר על כל 'תחיה' שלא תחיה שום דבר. אבל אם אין בכוחנו להעלות ולהביא היארארכיה של לימודים, שלא זו בלבד שהיא מוליכה אל לימו-דים נוספים, אלא מוליכה היא גם לאמת — ספק גדול, אם יעלה בידינו לעצור את ירידתה הנמהרת של תרבות ימינו.

אף על פי שאין אנו יודעים אל נכונה ביקורת-ספרות מהי, שוב נשער שאנו מלמדים אותה בתוך מחלקתם של מדעי-הרוח; וכרגיל, אנו מלמדים אותה בתחומי מדורה של הלשון האנגלית, אם משום ששם מקומה, או משום שאין רוצים בה בשום מקום אחר. ולטובת העניין שאנו דנים בו, יפה שננסח את היח-סים המקובלים בין היצירה הדמיונית לבין מעשה ההוראה בארבעה סעיפים, שאתן להם צורה של שא-לות ריטוריות:

(1) כלום אפשר 'ללמד' יצירה מסוימת, כגון לא-ריסה הארלו או קובלאי חאן, ושתהא מחוורת לנו בלא ביקורת?

(2) כלום אפשר 'ללמד' תחילה את היצירה, ולאחר מכן להשתמש בביקורת בתורת דרך של הסברה?

(3) כלום אפשר להעלות תחילה את הביקורת, ואחר כך להחזיק בה ולשמור עליה, שתהא מוכנה כל שעה בשביל מעשה ההסברה, בעת ובעונה אחת עם מעשה הקריאה ברומאן או במחזה?

כלום יעמוד המורה ויעלה את 'הערכותיו' של לפני הכיתה? אם יעשה כן עלול הוא להפיץ ברבים היארארכיה, שלא היתה בדעתו להעלותה, ובדרך זו תיעצר, או לפחות תצומצם, קריאתו העצמית של התלמיד. ודאי על כרחו שיאמר המורה לכיתתו שיר זה 'טוב' מזה, והתלמיד, על דעת עצמו ולפי השגתו, יהא מקרב ויהא דוחה דברים; וכל זמן שיודע הוא על שום מה הוא מקרב ועל שום מה הוא דוחה אותם, אין בכך משום קלקלה מרובה. אלא שהוראה בספרות המחליטה ואומרת שזה עדיף מזה, סופה שתגיע אם לאימפרסיוניזם בלבד, או למין אימפרסיוניזם מבשר-רעות, שאירוונג באביט גילה אותו בהבלעה זו שהי-צירה הספרותית נבלעת במסיבותיה של ההיסטוריה. וכיצד מקנה אדם דברים של ראייה-שבלב? אם נפתח בחקירה-ודרישה זו ונשאל, היאך נכנס משרת זה, והוא שליח לכל דבר, לתוך תוכה של הבית-קורת בימינו — ודאי איש לא ישמח לחקירה זו. מכל מקום הרי הוא שליח זה לפנינו, וייתכן ואנו צריכים להכיר לו טובה, שכן מוכן הוא לעשות כל שליחות שנטיל עליו. אבל ראייה-שבלב שניים פירו-שיה, ואפשר לקבל כל פירוש בפני עצמו, או למוג-שניהם יחד: (א) תפיסה בכוונות שכרגיל, או עד עכשיו, לא נתגלו לנו; (ב) התודעה הממוזגת שמביאה מתוך יצירות אחרות תכונות הדומות לתכונותיו של החיבור שלפנינו, או הנוגדות להן. תודעות אלה — הסוף המבקר או הקולט שב'צנצנוצו' של לונגיניוס הן, ויוצאות הן מתוך ידיעות ודעת ששיעוריהן שונים ושאינן לראותן מראש וברובן אין אריכות-ימים להן. ודאי דברים אלה נאים הם למורה שיחזיק בהם, אבל אי אפשר להקנותם לאחרים; בידך להציגן לפניהם בלבד. אם מידת ראייה-שבלב כמידת האמונה, שנתן לנו הקב"ה ברוב חסדו, מה כל טעמה של ההוראה; כשתאמר שלימוד ראייה זו הדרך האחת הפתוחה להוראה. אבל אם ראייה זו במקצתה מתנה ובמקצתה פרי עמל ויגיעה וכך דעתו של לונגיניוס, אולי יש בידו של המורה למצוא לו שיטה של דיבור, שתתן פירוש והסבר לתלמידי הכיתה מתוך תקווה, שסגור-לתה של ראייה-זו-בכוח תתגלה בפועל.

אין הריטוריקה מקובלת על דעת הבריות בימינו, וכך יאה לה, אם נראה אותה שיעור פראגמטי של שקלא וטריא, כפי שהגדיר אותה צ'ארלס וו. מוריס ובעלי תורת-המשמעות ופוזיטיוויסטים אחרים. לפי השקפה זו אין אחריות שבמשמעות לריטוריקה; וכל תשמישה להביא את הבריות לידי מעשה, שלכל היו-

תר נויטראלי הוא מבחינה מוסרית; וכשהמעשה טוב הוא, הרי לא מן ההכרח שתהא בכך ידו של הריטור-ריקן. לא חדשה משנה זו; אינה אלא פלפולה הנעים וכפל-לשונה של הסופיסטיקה היוונית. אבל בשעה שאתה רואה את הריטוריקה מתוך מסורת אחרת, מתוך מסורתו של אריסטו ושל הריטוריקנים הנוצ-רים שבאו אחריו — הרי בידך לראותה מחקרה של לשון-החוויות המלאה, ולא כאותן לשונות שעלי-ידי המטודה נעשו מקצוע. ולשון-החוויות-המלאה הזאת הרי היא שפתחה לדאנטה ולשקספיר להגיע אל האמת. השימוש האחראי בלשון זו מחייב התעמקות בשתי תורות נמוכות יותר — אבל בשום פנים אינן פחותות ממנה — שכבר הזכרתי אותן למעלה. אחת היתה ידועה פעם בשמה העתיק 'תורת הדקדוק' — אותה אומנות שדומה מיטיבים ומלמדים יסודותיה הראשו-נים בלשון הלאטינית על לוחות-נטיותיה. נושא אני את נפשי לדוגמה פשוטה שתפרש דבר אחד מן הדב-רים שנתרחשו מיום שנתנון הדקדוק. והנה היה לי תלמיד אחד באוניברסיטה של שיקאגו שכתב חיבור על הסימבוליזם הדתי של ת. ס. אליוט, ושכלל וכלל לא הבחין בו שסדרות מלים מסוימות שבשיר 'יום האפר' * בלא פעלים הן; התלמיד תפס את היחס בין הפרטי והמיוחד לבין העולמי הכללי שבלשונו של אליוט. אבל הסמלים רפרפו במוחו של תלמיד זה כאילו בחלל ריק של הפשטה; כוח-תפיסתו לא השיג לשונה של שירה זו. כלום האחריות לירידתן של חכמות-הדקדוק על מדע ההיסטוריה שהשתלט עלינו? כסבור אני, אולי באמת על ההיסטוריה האחר-יות לכך; אבל לא נמצאת למד מתוך זה, שאם תרחיק את זו ממך, שוב חכמות הדקדוק, או דומיהן, יהיו בעלייה (יפה, שלעולם תהא מוכן לכך, ששום דבר אינו בעלייה). משבח אני את התלמיד שלי משיקאגו שעשה כל מה שבכוחו לקרוא כהלכה את דברי השיר הזה; ויש בו דעת טובה ורצון טוב שהוא מסתייע בהם בשעת קריאתו. ואף על פי כן כל מעשיו אינם אלא הפשטתם של סמלי אליוט והוצאתם מתוך מסי-בותיהם הריטוריות השלימות, ובדרך זו פסקו מלהיות סמלים של אליוט ונכסי הפקר הם. ולפיכך אם שהם חסרי-ערך מבחינת הביקורת, או שתועלתם אינה אלא בשיעור הפראגמטי שבשקלא וטריא, במקום שרע-יונות יכולים להיות כוחות: דוגמת רץ אחורי זה

* Ash Wendsday — הרביעי בשבוע, היום הראשון מאר-בעים ימי צום ופרישות (Lent), שקודמים ליום הפסחא של הכנסייה הקתולית, וביום רביעי זה מיום מיאפר על הראש.

[ב]

בביקורת האינדיווידואלית הגענו למין מצב של עשייה, שאנו מתחילים שואלים את עצמנו, כלום מה שאנו עושים, כל אחד ואחד בפני עצמו, יש לו, או מן הדין שיהיה לו, תכלית אחת? דברים שתכליתם אחת קל יותר להשיגם, בכל אופן מבקשים אחריהם בזריזות יתירה; אם אתה עוקף את הדרכים הארוכים המוליכים אליהם ובורר לך את הדרך הקצרה; במה הדברים אמורים, כשאנו באים בשעה טובה לידי הסכם על שיטה אחת, או לכל הפחות, ההסכם הוא על שיטות אחדות המסיעות זו את זו. והתמונה שדמ" יון-שווא מושך-לב זה מעלה על דעתנו היא מעין מכונת-הפירה גדולה, סבלנית ועליזה, החופרת ומיי- שרת חלקת-שדה ירוקה ויפת-נוף ושאיף לה ציון בשום מפה שבעולם. ומשהיתה חלקת השדה למישור שומם וחלק הריהי מדבר ושימוץ ומותר להשתמש בה, וודאי ישתמשו בה בני אדם שיודעים להשתמש במדבר; או מישור שומם וחלק זה שדה-תעופה הוא שממריאים מעל פניו למקומות אחרים.

ההערות שיבואו לבשו תחת ידי צורה של מאמרות או תיזות, וכל אחד רשאי לשער, שבימינו מקובלים הם גם עלי או על כל ברייה אחרת, שאפשר להע- לותה על הדעת. כמה מתיזות הללו, בסופו של דבר, סותרות זו את זו, אבל אין תימה שכך הן, כשאנו באים ומציינים את התכליות ואת המנהגות של מבק- ריי-ספרות לארכה של תקופה של חצי יובל שנים. עשר תיזות אלה, אם שיאשרו עיקרים מסוימים ודרכי-נוהג מסוימים, או שיכחישו אותם, או שיטילו ספק בהם.

(א) מבחינה אחת (ואולי יותר מאשר מבחינה אחת) דומה הביקורת הספרותית לפרדה: אינה פרה-ורבה; אבל יכולה היא לנסות כוחותיה בכך. תכליתה מחוץ לעצמה. אם אין היצירות הצורניות הגדולות אבטו- נומיות כל עצמן, הביקורת, אפילו היא עיונית שבעיר- נית, על אחת כמה וכמה שאינה כך. בהמשך הזמנים אי אפשר לה שתעסוק באומנותה כשהיא מופרשת מן הדבר שהיא עומדת כנגדו פנים אל פנים, מן הדבר שנתן צמיחה לה. אין לה עצמות של צורה משלה: לעולם עסקה בשל אחרים. כשהיא מנסה כוח- תיה לעסוק בשל עצמה וקובעת רשות לעצמה, הריהי פותחת בסידרה שאין לה סוף: ביקורת שבתוך ביי- קורת והמביאה לעוד ביקורת אחרת, ויותר ויותר צורניות פניה ומופשטות; או שהיא מאבדת יותר ויותר שייכותה בתכלית שמחוצה לה, בשעה שדעתה

שבמגרש כדור-רגל 'העושה פירצה' בשורת יריביו. ובזה האופן עוקפים את השיטות הריטוריות, שהן לבדן מסוגלות ליתן משהו דומה למשמעותה המלאה של היצירה הדמיונית. ועוקפים אנו את היסודות האלה של ההבנה אפילו כשאנו קוראים דבר כתוב בלשוננו. כל קריאה תרגום היא, אפילו קריאה בלשון שלנו; שכן תרגום אפשר לתארו כמעשה סירסור בין הפרטי והכללי בתוך הרכבה של המיטאפורה, ובתורת תורגמנים-מוסמכים על כרחנו שאנו ריטו- ריקנים.

וכיצד אפשר הדבר שיתחיל התלמיד (דוגמת תל- מידי משיקאנו, שגם תלמיד של מיניסוטה הוא ושל הארווארד, ושל קורנל וכו') בלימוד הריטוריקה מל- מעלן אם מלמטן אין קרקע מתחתיו? אם הוא מתחיל ברומה של הריטוריקה בתורת 'מבקר', אפשר שסופו להסתייע ב'ראייה-שבלב' וב'הערכות' שמעולם לא זכה בהן; או שהוא עושה מעשה תוכי, וחוזר על סדרי- ביקורת שהמורים שלו הסבירו לו, או שרמוזו להן בלבד, בתוך כיתתו. מכל מקום, כיוון שאדם ריטוריקן לפי טבעו, או כך הוא בטבע לשונו, על כרחו שתלמיד זה יהיה לריטוריקן גרוע. ולשווא נצפה לראותו מבקר, קודם שלמד כיצד קורין בספר.

כיצד מלמדין בימינו את הריטוריקה או את חכמות- הלשון? ספק אם נתחיל בתלמודו של דבר שאין אנו מאמינים בו; ואין אנו מאמינים בתועלתה של הריטוריקה, הואיל ואין אנו מאמינים שהלשון הש- לימה של המעמד האנושי בכוחה להיות פה לאמת. אין אנו קמים ועומדים פנים אל פנים כנגד הבעיה, בשעה שאנו עוקפים אותה ותובעים מן התלמיד שילמד את הלשונות המיוחדות של הביקורת; ושבהן, בלשונות אלו, רוצים היינו להאמין. אבל כלום יכו- לים אנו להאמין בלשונה של האמת האנושית ולא נאמין באפשרותה של אחדות גבוהה יותר של אמת, שחייבים אנו לקבל את קיומה אף על פי שלעולם תהא למעלה מן ההשגה שלנו? בלא אמונה כזאת, כלום אין אנו נדונים מלכתחילה להכריז שאין לספ- רות דבר עם האמת, שאינה אלא אחיזת-עינים בלבד, קצף על פני זרם ההיסטוריה, ה־ gignomenon (הת- הוות) של אפלטון? הווה אומר, מתנוונים אנו ויורדים בתוך המערבולת הפראגמאטית, שם גופי-הרעיונות נשמתם מסתלקת מהם ונהפכים הם לכוח; אבל כוח זה לשם מה? מוטב שנעבור על זה בשתיקה... ועכ- שיו הגיעה השעה שאפנה אל ביקורת-הספרות, כפי שהיא לעצמה, מחוץ לבעיות הוראתה.

ועסקה בהיקפם של דברים, בזמזום היסטורי זה שבאזוני-הספרות.

(ב) כל שהביקורת שיטתית יותר וסדורה יותר, כלומר 'צרופה' יותר, כך אתה חש בה פחות ופחות את מציאותה של העילה-ללא-אמצעי שלה, ושאיפתה יותר ויותר שיישמע קולה דוגמת קולה של סוגייה פילוסופית. יש למיתודה דרגות, אופנים ועירובי-פר-שיות עד אין מספר, אבל כל אחד ואחד יודע, שאין פתוחים לפניו אלא שלושה דרכים בלבד ואלו הן: (1) האסטיטיקה, שכוונתה לסדור את הביקורת בתוך סינתזה אחת רחבה ככל האפשר של תורת-הנפש הנסיונית או של תורת ההווה (אונטולוגיה), וכל היוצא מנקודת-השקפה זו קשה לו מאוד לומר דבר על הספרות ושלא יהא בגדר העמדת-פנים בלבד; לדוגמא: הכללות המוחשית של גיתה, או הכוח-המ-עצב-המאחד, האומפלאסטי, של קולרידג', או כוח-ההבטאה, האכספרסיה, של קרצ'ה. (2) ניתוח לשון הספרות, או 'תורת הסגנון' (דבר זה נחשב בדרך כלל למסילת-המזלות של ביקורת ימינו), בלא תיקון שלם של הריטוריקה, הרי אומנות זו, techne, זו, על כרחיה מצומצמת היא בגבולותיה, כשאין ברצונה להיות בהמשך-הימים להרגל בעלמא על כל 'טהרת' הנומי-נאליזם או על טהרת המיטאפיסיקה. (3) הלומדות בהיסטוריה, שהיא 'טהורה' שבסוגי הביקורת, הן איל והיא השיטתית ביותר שבה, באה ובונה מחדש את הבניין ההיסטורי, ואת הבניין הזה רואה היא אפשרות כללית אחת הפתוחה לפני הספרות; אבל כוחותיה אינם מספיקים להסביר לנו את הייחוד ואת הגדלות המופלאה שב'סערה' של שקספיר או ב'גן העדן האבוד' של דאנטה.

(ג) כשמזדמן לנו לשמוע כיצד הביקורת מזמנת אותנו לדיבורים כגון 'מסגרת העיונים', או 'משמעת שכלית' ואפילו 'בסיס פילוסופי', הרי לא מדומה הוא החשד שאנו חושדים במבקר, שמבקש הוא מאתנו לקבל 'ביקורתו' על סמך דבר שהוא גופו אינו מא-מין בו. אפשר שני הדיבורים הראשונים יש בהם תכנים גנוזים בדומה לתכני המאטימאטיקה; והדיבור השלישי אינו אלא משל לסמוכות שסומכות בניין כשיסודותיו רועים. ואין אנו פוגעים, חס וחלילה, בכבודם של הדיבורים האלה, שהרי כל לשון על כרחיה שלשון-צירורים היא. אלא לפי השימוש שמש-תמשים בהם אין להם משמעות-שלישית או מש-מעות-שלישית. ואין המבקר אלא מתחמק מן המלה הפשוטה 'אמת' ומקבל דבר כאמת, כשאין בידו ראיה

מכרעת שכך הוא. מצד אחר, שער בנפשך, שאתה מודה בכך, שהמבקר, שאין בידו ראיה מכרעת לאמת המקובלת עליו, ואף על פי כן יש ונותן לנו הסתכלות חדשה ונכונה בחזיון מחזיונות 'אידיוט' או 'המלך ליר'. אלא לשון של פילוסופיה מפורשת זו המסברת את הסתכלותו, יכול והיא מעלה רושם של סמכות שבשום פנים אינה זכאית לה. לפיכך מוטב שלעולם לא תהא לשון-הביקורת בת משמעות אחת. אינה דג ואינה עוף, אלא שניהם כאחת היא, וטעמה אותו טעם תפל שבברווזים.

(ד) יכול והביקורת הספרותית עשויה להיות פו-סקת ודוגמאטי, משהגיע המבקר בביקורתו לידי חיבור וקשר בסדרות ההגיון והריטוריקה, העולים על החיבור והקשר של היצירה הדמיונית גופה שבסדר-רות אלו. ועם המבקר אנו נותנים סידרה דיאלקטית במקום הסידרה המתעה של הדמיון, שיכול והוא שונה מעיקרה מן הראשונה. נלכדים אנו בפח שטמנו לנו פרודות שנתאחדו בכוח ההגיון ושיד נעלמה עס-קה בהן. והשפלי-ידיים זה שמטיל עצמו על תום-לבו של הקורא מזמין אותו להיות שותף לשכלו הגא של המבקר. ומשנסתמאו עיני הקורא על ידי הקרנים היוצאות מן המאור הגדול שבמבקר, הרי מקבל הקורא את יתרונו המפוקפק של המבקר מן היצירה בכללה, וכאילו יתרון זה קניינו הוא. אין הוא מת-עסק אלא בחלקיה הנפרדים של היצירה בזה אחר זה, ושבחם מעריץ הוא את דמות עצמו. זאת היא עבודה-זרה של ביקורת. ואיליהן של שלוש הכיתות הגדולות שלה — מלאכת הטהרה שתיארנו אותה בתי-זה ב'.

(ה) כשיהא ברצונה של הביקורת לקבל על עצמה את האחריות של תורת-הדעת על כל חומרותיה ועל כל זכויותיה, יהא נצרך המבקר לכל מידות הענווה שניתנו לטבע האנושי, וכמעט נצרך הוא למידות הפרישות של קדוש. וכלום יסכים המבקר להעמיד בנסיון את תורת-הדעת שלו כנגד קריאה בלא פניות של 'גזילת התלתל' 'מלחמה ושלום' או שיר לירי מאת תומאס נאש? או שמא אין ביקורתו אלא דין-וחשבון על המחלוקת שבין חייה המדומים של הי-צירה, לבין 'הפילוסופיה' המיוחדת שלו? וכלום מכי-וון שנתפס המבקר לתורת-דעת המקפידה עם עצמה מיד נפגע תפקידו העיקרי בביקורת? וכלום עיקרה לפרש ולהסביר ולמעט בגילוי-פנים שלא כהלכה ככל האפשר בדעת-החיים הכלולה ברומאן, בשיר או במ-חזה? ואי המבקר שנהג פעם כך?

אינה אורבת לנו איזו סברה חסרת-צורה בדומה לאותה השוואה שעשו כנגד ת. ס. אליוט בין דיבור שלו "Ripeness is all" ("הכל בשלימות הגידול") ובין *E la Sua voluntade é nostra pace?* (בר-צונו של מקום שלומנו)? וכלום הסך-הכל של הש-קפת שקספיר על החיים נאטוראליסטי הוא, אלילי הוא או פרי-בוטר הוא? ו. קאנינגהאם הוכיח שפסוק זה של אליוט הריהו פסוק מתוך החוק הטב-עי, ורוח-הנצרות בו כפסוקו של דאנטה, שבא מתוך החוק האלוהי. מגדל-אור זה של דרך המחשבה במו-שגים, אפילו כאמצעי בלבד ולא כתכלית בביקורת, היא הסכנה המתמדת לסדרי הביקורת, הואיל ואין להימלט מפניה כל זמן שהטבע האנושי הוא כמות שהוא. וודאי שהחטא הקדמון טבוע בטבע האנושי.

(ט) בתקופות מסוימות שבעבר, כגון בדורו של דאנטה, או בדורו של סופוקלס, לא היתה עשייה רוחנית ברורה והיודעת את עצמה, דוגמת ביקורת הספרות. בדורו של דאנטה סברו החכמים, שלא הרי השירה כהרי כתבי-הקודש, מחמת ה'היסטוריה' (historia), או סיפור-המעשה שלה, הואיל ובתוך השירה אפשר והמאורעות שבה מקצתם, ואפילו כו-לם, אינם אלא בדויים מן הלב. אבל המשמעות הא-חרת שבשירה, זו הגבוהה יותר, אמת היא אף על פי שסיפור-המעשה בדוי הוא, אם נחון המשורר בראייה-שבלב, שמידתה מסתורית או רוחנית. אבל איזהו היודע אימתי הגיע המשורר לראייה זו? וכלום ביקורת הספרות בגדר האפשר בלא אמת-מידה של אמת מוחלטת? וכלום לא תביא אמת-מידה כזאת, שביקורת הספרות, כפי שהיא ידועה לנו, אין לנו צורך בה? וכלום תיתכן אמת-מידה של אמת, ששיי-כותה בביקורת, ואין היא מודה בעלייתם של סדרי-אמת בתוך נושאה הגדול — הספרות גופה?

(י) ביקורת הספרות, כדוגמת מלכות-שמים בארץ, לעולם צורך לנו היא; אלא שמתוך עצם עמידה זו של אמצע, עמידה זו בין דמיונות לעיקרי דברים, הרי לעולם לא בגדר האפשר היא. בדומה לאדם אף ביקורת הספרות לעצמה אינה ולא כלום; בדומה לאדם הריהי מסורה לחווייה על טהרתה או נפשה רוממה בשכלי הצרוף, ואין ידה משיגה זאת אלא מתוך וויתור על טבעה הכפול. כך טבעם של אדם וביקורת, שמעמדם בדברים שאינם מתיישבים זה עם זה. ובדומה לאדם יש למעמד-של-סתירה זה שבח משלו. ודומה כל ימיה יהא מעמדה כך.

(ו) שונה יצירה דמיונית מיצירה של הגיון-שכלי בבחינה עיקרית מסוימת ודומה שהיא למעלה מהש-גתנו. מכל מקום כך רשאים אנו לומר: יצירה דמיו-נית אין לה לא תיקון מתוך התקדמות ולא דבר שיבוא במקום החלקים שבה או מתוך תמורה בסדריהם. לעולם אינה עוברת ובטלה ולעולם לשעתה היא. דריידן אינו 'משביח' את שקספיר; ושקספיר אינו בא במקומו של דאנטה, כדרך שהפיסיקה של איינ-שטיין, דומה, 'תיקנה' את זו של ניוטון. אין שירה מתחרה זו בזו. שיר טוב רומז לאפשרותם של שירים טובים כמותו. אבל ביקורת לעולם עוברת ובטילה וביקורת אחת עשויה שתבוא אחרת במקומה.

(ז) מונחיה-הסברה גופם — ואף הללו שבמאמר זה שלפנינו, כבכל שאר המאמרים — נושאים עמהם וגו-זים בתוכם פסקי-דין המסתברים מעניינם בלבד. הריטוריקה של המבקר, העשויה לפי מתכונתם של כללי הדקדוק המיוחדים לו — ריטוריקה זו רוחו של המבקר היא. ובדרך זו רואה עינו הרבה דברים המו-נחים לפניו, או מעט מן הדברים המונחים לפניו או אין עינו רואה כלום מן המונח לפניו, או שהיא רואה דברים שאינם מונחים לפניו; אבל בראייתה אין דבר שתראהו מתוך עקביות שלימה. ולפיכך שוב אנו באים ושואלים: באיזו מידה חייב המבקר לבחון את מעמקי רוחו ולהציג לראווה לעין קטנת-אמנה את גרמי שלדו שלו? על השאלה הזאת יש בפינו להשיב תשובה מליצית ולומר: כל הזמן אנו מנסים כוחותינו להרחיק את המבקר מתוך 'עמדתו'. זאת היא ביקורת של ביקורת. ואם תצליח דרכנו במשחק זה להנאתנו השלימה, הרי מצויים אנו על הזהירות, שלא תטעה אותנו הסכמתנו או התנגדותנו ל'עמדת' המבקר, ותביאנו לידי כך, שעצם יכולת-ההסברה שלו אם שראויה היא לשבח מצד זה או שראויה היא לגנאי מצד אחר. אילו הסברה נכונה ומלאה בגדר האפשר היא, הרי גם מבחינה פילוסופית היתה נכונה, ואין בכך כלום שהמבקר מכריז במקום אחר על דביקותו בפילוסופיה שאינה נראית לנו.

(ח) בשעה שהדין המובלע בביקורת יוצא לחוץ וגלוי הוא, כלום אין בכך משום זימון לקורא לדחות את היצירה או לקבלה קודם שעיין בה? וכלום אין הדבר כן אפילו קדמה 'קריאתו' ביצירה לקריאת הביקורת עליה? (במקצת עמדתנו על-כך בתיזה ה'). וכלום בסופו של דבר אין להימנע מדין שפסקוהו א' פריורי? וכלום מן המארב, כבתוך סבכי היער.

על ישראל בעמים

מאת בנימין דה־פריס

ישראל בעמים, יצחק בער, עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה וביסודות ההלכה והאמונה, מוסד ביאליק, ירושלים תשט"ו

(2) יש למדוד את ההיסטוריה של הבית השני על־פי יחסה אל תקופת המקרא. אין חלל ריק מפריד בין קורות הנביאים האחרונים לבין תקופת החשמונאים, וכאילו בה מתחילה האומה מקיצה פתאום מתרדימה. (3) עם ישראל נכנס לתחום התרבות המערבית מיד עם התחלת התקופה ההלניסטית, כלומר בהרבה לפני תקופת החשמונאים, והמגע הזה העלה השפעתו מיד וגרר אחריו תמורה מעשית ורוחנית; ושלא כדעת רוב החוקרים, הסוברים שעצם התמורות החלו רק עם בוא החשמונאים, וכי לפני זה היתה הרוחניות היהודית החוקית ללא שינוי.

(4) אצל ההיסטוריה הישראלית הרי כל התקופה הארוכה, משעת כניסתו של אלכסנדר מוקדן לאסיה עד לכיבושה של זו בידי הערבים, תקופה אחת היא מבחינת ההתפתחות הפנימית. פירושם של דברים: אין חורבן הבית מקום־התך מכריע בתולדותינו הפנימיות הרוחניות, ואף את הגולה שבבבל יש לראות המשך ישר של תקופת המשנה בארץ. במקום לדבר על חורבן הבית כנקודת הפסק ושינוי, מוטב לדבר על תקופת המשנה כמסכמת את כל הנטיות הרוחניות המתגלות לעינינו בתקופה הקודמת עד לראשיתה של התקופה ההלניסטית.

(5) להבנת ההתפתחות הפנימית, המקבילה להתפתחות החיצונית־המדינית, יש צורך לבדוק יותר את הגילויים הספרותיים־הרוחניים הרשמיים, הלכה ומדרש וכתבי פילון ורישומיהם בברית החדשה ובספר־רי אבות־הכנסייה, מאשר את הכתבים החיצוניים של כיתות, כנהוג בדרך כלל; אף את אלה אין לבדוק קם בלבד מנקודת ראות לאומית, סוציולוגית או תיאור־לוגית גרידא אלא מתוך השוואה עם גילויים דומים להם בתרבות יוון, ומתוך הבנה יתירה לרוחה של אותה תקופה, שהיא בהרבה יותר ספיריטואלית ומס־תורית מכפי שהיא נראית לעין.

במאמר הביקורת שלי על דעותיו של ד"ר ישעיה ליבוביץ ('הארץ', גליון ערב ראש השנה תשט"ו) כבר רמזתי על השקפותיו של יצחק בער, ההולכות ומתפרסמות בשנים האחרונות (לראשונה בשנתון 'הארץ', שנת תשי"ב ואחר כך ברבעון 'ציון'), והעלויות לשנות עד היסוד את הדעות הרווחות במדע ההיסטורי על ההתפתחות הרוחנית של כנסת ישראל בתקופת בית שני. עתה הוציא בער את תמצית מסקנותיו בספר מיוחד, שבחלקו — בניינו על מאמריו הקודמים ואף מסתמך הוא עליהם במפורש; ובחלקו — דברים חדשים וסדורים הם לפי הרצאות שהשמיע בער לפני תלמידיו באוניברסיטה העברית. אמת, המחבר מכנה את תוכן הספר בשם 'עיונים', ללמדך, שאין כאן כתיבה של תולדות התקופה בשיטה ולכל היקפה, אלא מת־עכב הוא ומעיין בנקודות מסוימות שבתולדות אלה; ואולי גם משום צניעות בא השם 'עיונים' לומר לך: דע, לא כל מה שנאמר, כבר יצא מגדר השערה! אף־על־פי־כן, שקול ספר דק זה כנגד כמה ספרים עבים, שדינם וענינם בכך, אבל קודם כל ניתן את עיקרי רעיונותיו של המחבר:

(1) לא ההשקפות המסורתיות־הדוגמאטיות ולא ההשקפות המדעיות מספיקות להקנות ידיעה אובייקטיבית על תקופת בית שני. הראשונות, ההשקפות המסורתיות־הדוגמאטיות, אף־על־פי שמידת האמת שבהן בכמה עניינים מרובה מהשערות המדע שבימינו, הרי אינן מסוגלות למצות את התופעה ההיסטורית בשום עניין; האחרונות, ההשקפות המדעיות, מושפעות יתר על המידה מדעות שבהקדם של התיאור־לוגיה הנוצרית או מסתמכות בעיקר על עדויותיו של יוסיפוס; וממנו מקבלים בעיקר ידיעות על המאורעות המדיניים החיצוניים, ואילו ההיסטוריה הפנימית, המכרעת לדורות, אינה נידונית אצלו אלא בפרקים מועטים ובצורה מפוקפקת.

מקומות אחרים). ובקיצור: יותר מאשר להתחקות אחרי הגורמים הסוציולוגיים השונים יש לגלות את המניעים הרוחניים הפנימיים (אחרי שבאו במגע עם זרמים רוחניים מערביים) כמעצבים את דמותה של כנסת ישראל בהמשך כל הדורות.

במה חידושו העיקרי של בער, מלבד בפרטים מרויבים, בהארתו של מדרשות, הלכות, דברי פילון, ספרי המכבים והברית החדשה? נדמה לי, גם את זה אפשר לסכם, אם איני טועה, בנקודות אחדות: א) בער, אגב עיסוקו ביסודות ההלכה והאמונה, העמיד גם את פילון האלכסנדרי על בסיס יהודי-מסורתי יותר ממה שעשוהו כך רוב החוקרים; — ב) הוא העביר את הפגישה בין תרבות ישראל לבין תרבות המערב מתחום מים טכניים-תרבותיים נמוכים יותר לתחומים גבוהים וגם יסודיים יותר, לעולם האידיאות. זאת תוכיח השוואה בין ספר זה לספריו של ליברמן המאלפים ביותר, שהשפיעו גם על בער, כגון עניין טכס הבייכורים; — ג) בער מקדים את מועד הפגישה המכרעת הזאת עד לראשית תקופת ההיליניזם; — ד) הוא מחד-זיר לגופי הלכות את בסיסן המציאותי, שגלקח מהן על-ידי המחקר הביקורתי, ומוציא אותן מתחום בית המדרש המאוחר לחיים הממשיים בתקופת החשמונאים או בתקופה שלפניה, כגון הלכות סנהדרין, עבדים, מצוות התלויות בארץ וכדומה, ומשווה להם תוכן תיאולוגי-מיתי חי לפי משמעות הזמן; — ה) לעומת זה מאחר הוא אמונות ודעות שונות, שהיו נחשבות לפעמים לפרי התקופה הפרסית עד לתקופה ההילניסטית, כגון חיי-הנשמות, יום-הדין וכדומה; — ו) תוך חפירתו עד יסודות כנסת-ישראל חשף בער גם את יסודות הכנסייה הנוצרית והעמיק לראות את תלותה ותלות רעיונותיה במסורת היהודית; — ז) ואחרון אחרון חביב: הוא גילה את עדת ה'חסידים הראשונים' ומפעלם, סידור חברה אידיאלית ואידילית בתחום יהודה כהמשך לתקופת הסופרים. כמציאות ממשית משווה הוא אותם עם האסנים-האסיים (המושג והשם ידועים גם בתרבות יוון), הידועים לנו מן הספרות המאוחרת (ובער מושפע בזה, כפי שכתב בעצמו במקום אחר, מר"ז פרנקל).

יש לקבוע מראש, שבעצם קריאת הדברים, בצורה ובסגנון שנכתבו ונתבארו פרשיות שתומות בתולדות התקופה, ובעיקר ברוח העולה מן המחקר המדעי, אתה חש בה בשעת קריאה זו קירבה יתירה, ואפשר אפילו הזדהות, לאותה אווירה חסידית-פניאומאטית,

(6) ואז יתגלה לנו, שכבר בתקופה הקודמת לחשמונאים, בשעת מגע ראשון עם ההיליניזם, נוצרה מסורת של מרכז חברתי אידיאלי על-ידי טיפוסים של 'חכמים-חסידים', יורשי הסופרים, שבאו במגע עם זרמים שונים שבמחשבה הפילוסופית-המיסטית (אפלטון ותלמידיו והשקפותיהם על חברה, מדינה, צדק ומשפט, אלוהים ואדם) והביאו לידי מזיגה בין דעות אלה ובין תורת ישראל הפויטיבית ורעיונותיה. גרעין חברתי ואידיאלי זה התפשט בתקופת החשמונאים ואמר להשתלט במדינה שלפניו. חבריו התעצמו ונלחמו על השלטון ממש, ואף-על-פי שלבסוף הר-חיקו אותם מכל השפעה במדינה, הרי למעשה נשאר החסידים והחכמים השליטים בכל תחומיהם של חיי הדת בארץ ובחוץ לארץ.

מגמתם של חוגים הללו היתה רוחנית-נזירית ועיניהם היו נשואות לאחרית הימים (אסכטולוגית), והם האמינו שימים אלו ממששים ובאים. המאורעות לא שינו את יחסם אל המציאות, והמגמות שפעלו בכל תקופת בית שני פעלו גם אחרי חתימת המשנה. אבל הגורם שהביא לחתימת המשנה יצא מתוך הרג-שתם המודעת של אותם הדורות שכוח יצירתם נחלש והתמעט. אותם 'חכמים-חסידים' שלכאורה נראים לנו בעיקר כמחוקקים ובעלי נטייה של קובעי-כללים-מובהקים, ראציונאליסטים מיסודם, עולים לעינינו אחר חקירה מדוקדקת באור אחר לגמרי, אור מיסטי-פניאומאטי. הם אינם דומים למשפטנים הרומיים והפילוסופים היווניים, שאת שיטותיהם אמנם ידעו ואף השפעתן עליהם, כפי שהוכיחו כבר אחרים (לאחר רונה ר"ש ליברמן). לפי טיפוסם המתגלה במעשיהם ומבצבץ גם ממאמריהם ויוצא גם מתולדותיהם המסודרות לנו רק במקוטעין ובמספר מועט, פניאומאטיים הם, כלומר רוח אלוהי-סודי להם ועיניהם נשואות למלכות של מעלה, ושכמתכונתה רוצים הם לבנות ממלכת כוהנים, תיאוקראטיה, כאן למטה. בעברית ובלשון חכמים עצמם אולי אפשר לכנותם בשם 'אנשי מעשה'; עד כמה שמשונה תרגום זה למשמעותו המילולית — פניאומאטית — של המושג היווני. בהם, בסי-דור חברתם ובקהילותיהם רואה בער את אבותיהם הרוחניים של חסידים אשכנזי ובקהילות הקודש שמסרו את נפשם על קידוש השם, וגם מקובלי ספרד נמנים עמם, וכולם כאחד בעלי השראה פניאומאטית (הקורא בוודאי יזכור, שעל יסודות הקהילה, ועל אור-תם חסידים ומקובלים והשפעת הסביבה הרוחנית החברתית שאינה-יהודית עליהם, כתב בער בהרבה

שהיא המהווה את בסיס החקירה. וקריאה זו והרוח המפעמה מרחיבות את הדעת ומקרבות את הקורא לקבל את ההנחות ולהסכים להשקפותיו של בער. יש כאן יותר ממחקר גרידא או תיאור ההיסטוריה. הדב"רים נוגעים לעיצומה של הווית היהדות כולה, כפי שנתגבשה בהלכה ובדעות. כנגד הביקורת הקיצונית שהשתלטה עליה ניתן לה כאן בסיס חדש ואיתן. אין זו עוד יהדות רבנית מאוחרת. תלושה מן המציאות הארץ-ישראלית ופרי סכולאסטיקה של בית-המדרש; אין זו שלב נמוך וקודם לנצרות. אין ההלכה תלויה במבנה סוציולוגי מסוים (גינזבורג—פינקלשטיין). היא אינה גם פרי תחושת הגלות. מקורה הממשי במשנת חסידים קדומים ובנסיגה להגשים את תורתם בחיי יום-יום*. התמונה בכללותה מתקבלת על הלב ועל הדעת כאחד והיא נראית לכאורה שלימה מכל צדדיה. ודאי יש מקום לשואל לשואל: מנין הביטחון הזה, שההשפעה היוונית המכרעת, שהכניסה את ישראל לתוך מעגל התרבות המערבית, באה. לפי שיטתו של בער, בתקופה הראשונה דווקא? וכלום ההשוואות מן הספרות של אותה תקופה, שבאות להעיד על זמנה של השפעה זו, באמת מכריעות? השוואות, ואפילו הבולטות ביותר, לא לעולם מעידות הן על מגע ממש, שכן הלך-רוח מסוים או אקלים רוחני דומה מולידים לפעמים, כידוע בהיסטוריה של התרבות והחברה, תוצאות דומות ושוות. והרי המחבר בעצמו מסתפק לפעמים בהערה, שאולי יש כאן דמיון בעלמא ואין לדבר בוודאות על השפעה; אלא שבנקודה המכריעה, ביצירת הטיפוס של 'החכם-החסיד', התנהגותו ודעו-תיו, מניח בער הנחותיו בוודאות מגע של ממש. מאידך גיסא, הרי הוא רואה באותו חכם ממשך מסו-רת הסופרים, שאף הם ינקו מן המקרא. וכלום חסי-דות, זריזות, טהרה ומושגי משפט טבעיים ואלוהיים אינם יכולים להיוולד על רקע יהודי טהור, מתוך השקפת עולם מקראית מסוימת בלבד, ואף על פי כן יהיו דומים למושגים של אסכולות יווניות?

אמת, יש והמונחים שבלשון חכמים והשינוי מהמט-בע המקראי נותנים מקום למציאותה של השפעה (ולדוגמה בעניין ערי מקלט: 'ניסה' בלשון המקרא—

* הוכחה נוספת לדברי בער בעניין הרקע המציאותי של ערי המקלט בתקופת החשמונאים היתה גם הלשון הארכאית של ההלכה בתוספתא מכות, הוצ' צוקרמנדיל ג.ה. י— "מוס" רין לו שני תלמידי חכמים שלא יתרגנו בדרך וידברו אליו אל הנהוג באיש הזה מנהג שופכי דם, כי בשגגה בא מעשה לידו".

'גלות' בלשון חכמים! אך בלשון התרגומים 'ערק', ולמעשה אין גם מקום ל'ניסה' לפי מדרש הכתובים. שהרי הכל בורחים לכתחילה לערי המקלט ורק השו-גג, אחרי כן, אחר גמר הדין, חייב גלות!; ואין מי שיעז ויכחיש עוד היום שהשפעה הליניסטיית כאן, אלא שהשאלה במקומה עומדת: אם השפעה זו היתה מכ-רעת ביצירת המושגים היסודיים והמשנה ההלכתית בכלל, וכן על זמנו של מגע זה, שהיה עלול להשפיע במובן חיובי או שלילי (כל' ריאקציה). ברם אין זו השאלה היחידה. עם קריאת הדברים היפים והעמוקים בחיבורו של בער עולות עוד שאלות אחדות ומתקבל הרושם, שמתוך הזדהות יתירה עם הנושא ונושאי-הנושא 'החכמים-החסידים', דבר שפעמים נתפסים לו אף היסטוריונים מעולים, לקחה מידת האובייקטיביות במקצת. ונשאלו כמה בעיות עמומות וסתומות, אלא שמתוך הרצון החזק להקים בניין היסטורי שלם ולמ-צוא בו מהלך אחד החל מ'חסידים הראשונים', ודרך חסידי אשכנז והמיסטיקאים שבספרד, עד למקובלים המאוחרים; ודרך התפתחות אורגאנית אחידה מעדת החסידים עד לקהילה שבגולה המאוחרת—לארכה של דרך זו נסתרו ונהרסו כמה בניינים קיימים ויצא לפעמים שכרו של הרעיון בהפסדו.

ועוד: הפרטים מהם בונה בער את בניינו ההיס-טורי נראים גם הם לעתים לא מוכרעים ויש שאינם באים בהארתם הנכונה, ונמצא שרעועים כמה נדב-כים בבניין הפאר הזה.

הרי, למשל, פירושו על מאמרו של שמעון הצדיק: "על ג' דברים העולם עומד, על התורה על העבודה ועל גמילות חסדים". פירוש המושג 'לעבודה' בלשון חכמים ידוע למדי וכל עצמה אינה אלא עבודת בית המקדש. ואילו לפי בער הרי זו היא העבודה, שעובד האדם היחיד את אלוהיו בינו לבין עצמו. כך הוא מוצא כאן רמז נוסף לחינוך העצמי, האסכזיס של 'החכם-החסיד' בהשפעת המגע עם המערב, וכן: מניין לו שפירוש המלה 'זריזות' במאמרו של ר' פנחס בן יאיר נרדף לאסכזיס? 'זריזות' פירושו 'מהירות' בל-שון חכמים ומהירות זו מביאה לידי נקיות וטהרה ומונעת טומאה. — מניין לו ש'תחיית המתים' במאמר זה פירושו: 'סגולה להחיות מתים', וזו מביאה לידי 'גילוי' אליהו הנביא? כלום נמצא רמז לכך בלשון חכמים? מכל מקום, אמוראים שבארץ-ישראל, שהיו קרובים עוד לדורו של ר' פנחס בן יאיר בעל המאמר לא פירשו כנראה כך אלא ראו ב'תחיית המתים' שבמאמר זה תחיית מתים אסקאטולוגית ממש (ירו-

שלמי שבת ג' ע"ג). — וכן דברי הלל במסכת אבות א, ד: "אם אין אני לי מי לי" מפורשים על ידי בער בקשר לאסכיוס. אך כבר עמד באכר ב'אגדת התנאים' על כך, והעיר על הסגנון המיוחד הזה בלשון 'מדבר בעדו' המצוי גם בשאר מאמרי הלל ובהלכות מסוימות ('חובתי — הכשרתי' בראשית ב"ק); ובעל 'זוטו של ים' ר' משה לייטר (וינא — תרצ"ב) בפירושו על מאמרו של הלל "אם אני כאן הכל כאן" (סוכה נ"ג) הוכיח, שה'אני' אינו אלא 'אני' שבירו שלמי שם: "הלל הזקן כדהוי חמי לין עברין בפחו הוה אומר לין דאנן הבא מאן הכא?". וכן אתה מוצא אצל המושגים 'רשות היחיד ורשות הרבים' שבהלכות שבת ובהלכות טהרה. ומניין לו לבער שישנם כאן אולי סימנים של השקפה דואליסטית, שמוצאה מתקופה טרום-חשמונאית דווקא? מושגים אלה באים גם בהלכות שבת, גם בטומאה וטהרה וגם בדיני ממון, אך אין הם דבר אחד לפי ההלכה. אין כאן אלא שיתוף-שם בלבד, ולא אחת מבדילה ההלכה בפירוש בין תחום לתחום כגון בבלי ב"ב קנ"ג ע"ב (וראה גם במקביל בירושלמי), ומה עניין הדואליזם לכאן כשדברים נראים מושכלים למדי ויש להם על מה שיסמכו במדרש הכתובים?

וכלום עניין השבת והווי שלה מוצאם דווקא מחוג החסידים החכמים, מפני שמוצאים כדוגמתם אצל האסירים, שהם לפי דברי בער — מה שאינו מוכרע כלל ומוטל הוא בספק לאור התגליות החדשות — החסידים הראשונים (ועל פי דרכנו, אנו באים לפירוש המושג 'ראשונים' בלשון חכמים, שאינו מחויב להיות דווקא 'קדמונים' כפי שסבור בער כנראה, בתוספת אהלות פ"ד, מוצאים אנו את הדיבור 'זקנים הראשונים' בפיו של ר' יוסי, שכוונתו לחכמים שקדמו לו ולא דווקא לדורות קדומים, וכן פירוש המושג 'נביאים ראשונים' בזכריה א, ד, ז, ו, וכדומה)?

ברם לא נתעכב בפרטים, אף על פי שדווקא על מה-קר היסטורי חל המאמר: אין בכלל אלא מה שיש בפרט, ויש להיזהר ביותר כשמחזירים ומעלים תמורת העבר; מאידך גיסא, לעתים אתה מוצא שאף על פי שלא כל הפרטים מסייעים עם השקפה חדשה הרי התפיסה נכונה היא בעיקרה והתמונה בכללה אמיתית ומדויקת היא. ואף כאן, אפשר להביא הוכחות נוספות גם לשיטתו של בער, כגון הלכה זו שבמשנה ברכות פ"ה מ"א "ואפילו נחש כרוך על עקבו", שגרי אית כהלכה מושכלת ריגוריוזיות ואינה אלא כתובה לפי

אמונה פניאומאטית ומבוססת על המעשה בר' חנינא בן דוסא, שהמית נחש (ערוך-חברבר בלשון בבלי וירושלמי), על ידי תפילתו, כי לא הנחש ממית אלא החטא (הנוסחא הירושלמית, שלפיה נעשה הנס תוך תפילתו של ר' חנינא בן דוסא, ולא הנוסח הבבלי, נראה כמקור למשנתו), והרי זו משנת חסידים! אלא לא בהארת הפרטים בלבד תלוי כאן עיקר הדבר, * וכן לא בעובדה שאין הוכחות של ממש שהרעיונות המיסטיים-מיתיים המצויים בדברי חכמים מוצאים כבר מהתקופה הקדומה של חסידים ראשונים. שהרי כמעט כל המקורות, שהמחבר מביא אותם, מאוחרים הם מתקופת תנאים ואמוראים. ואף לא בשיטתו ובגישתו של בער להוציא מן ההשוואות לדברי פילון מסקנות על משנת חכמים פילוסופית קדומה, מסקנות, שעל כל קרבנם לאמת, אינן אלא השערות, ולמעשה לא הוכחו מתוך מקורות החשמונאים אלא תורת גמול-הנפש ורעיון קידוש השם, והרי דווקא רעיונות אלה ניתנים יותר לתפיסה רציונליסטית מאשר מיסית ועלולים הם לצאת כמסקנה טבעית והכרחית, ובלא השפעה חיצונית, גם מעולם המקרא (קידוש השם אקטיבי מצד ה' נמצא בפירוש במקרא בס' יחזקאל; והמעבר לתפיסה המרטירולוגית מתפרשת מאליה מתוך שינוי הערכים המדיניים והרוחניים של עם ישראל בכלל).

אמנם ישנן בעיות, שהן בחינת 'פועל יוצא' מהשקפתו זו של בער, ושאינן הוא משיב עליהן אלא בעמעום וישנן בעיות שנשארו שנויות במחלוקת ואין בהשקפתו בכדי להכריע.

ונפתח בבעיה אחת. ההיסטוריה כאילו מתחילה מהפגישה הראשונה בין ישראל ליוון, דהיינו מתקופת אלכסנדר מוקדון. ונשאלת השאלה: ומה היה בתקופה האנונימית הפרסית? בער טוען כל הזמן שאין חלל ריק בין תקופת המקרא לבין תקופת חכמים, אלא שאין הוא מראה במה הוא ממלא את החלל הזה. שמא רק ב'תקנות סתומות' או בהוראה, כפי שהוא אומר במקום אחד? או אולי נמשכת לפי דעתו תקופת המקרא במידה מסוימת עד לתקופת שמעון הצדיק? הדברים אינם ברורים אצלו. ועם כל רצונו להודיע לנו, שנמסרו תורות מדור אל דור, מכנסת

* גם המושג 'דיני שמים' אינו צריך להתפרש דווקא כתקבולת למושג היווני של חוק אלוהי-טבעי, ולא לכך ודאי התכוון שמעון בן שטח כשאמר לרוצח: "אלא היודע מחשבות הוא יפרע מאותו איש; לא זו משם עד שהכישו נחש ומת" (תוספתא סנהדרין פ"ח ג).

רשת מתקופה הקדומה של התנאים, ושחזרה ונתעורר ררה רק מתוך מגע חיצוני אצל חכמים עד לדורנו ואין "ליחסן להשפעות זרות". אבל כנגד המשך ההשפעה הפנימית בדורות המאוחרים הרי בתקופה הקדומה כסבור הוא היפוכו של דבר — דווקא אז ההשפעה הזרה היא שהכריעה!

חסידותם של אנשים כגון ר' יהודה הלוי, ר' בחיי, בעל הרוקח ודומיהם, שאת השפעת התרבות החיצונית על דרכי המיסטיקה שבתורתם אפשר להיווכח על נקלה — הללו קיבלו את עיקר דחיפתם המיסטית מבפנים, מתוך תוכה של היהדות ואילו חז"ל, שכל תורתם, הן הרציונאלית והן הפניאומאטית — איני מכחיש כי ישנה כזו — נראית כה מיוחדת ותמימה במינה, דווקא אלה הושפעו בעיקר מבחוץ. והדברים אמורים בשעה שההוכחות הספרותיות אינן ראיות של ממש, ואילו על מגעם והימצאם של חכמים ראשונים בתוך עולם ואקלים רוחני זר, כדוגמת חסידים מאוחרים, לא הוכח כלל וכלל!

יתר מכן: אין זו שאלה היסטורית-תרבותית בלבד. זוהי שאלה הנוגעת עד ליסודות החווייה הדתית ומקור רותיה ומניעיה. השאלה היא: כלום בכוחה של פעולה 'שכלתנית' בעיקרה, כדוגמת המדרש והבינה במקרא ובכתוב, להעלות חווייה-דתית ומת-דתי מתמינים דים ויוצרים? או שמא לשם כך דרוש עיון מיסטי שאינו תלוי בדת כתובה ומושכלת? או בצורה אחרת: כלום קבלת עול מלכות שמים וגלגול ספר התורה מאוסף עדות, חוקים, מצוות ומשפטים בספר-מצוות — המהפכה הגדולה ביותר בתפיסת התורה על פי השקפת חז"ל — אינן מספיקות להקים עדה דתית המורכבת למסור את נפשה על קידוש השם והמשתדלת להגשים את האידיאלים שלה בחיים בקנה-מידה קטן, בעדות ובקהילות, ובקנה-מידה גדול במדינה תיאורית? או שמא אין מנוס, לשם הסברת כל התופעות האלה, אלא ב'אסכזיס' ובעמדת החיים הספיריטואליסטית הידועה שבתוך העולם המערבי?

נראים הדברים שבער הכריע את הכף לצד המערב. בזה החזיר למשנת חכמים את הקרקע המציאותית ואת הרקע התרבותי הכללי, אך כמעט ותלשם מקרקעם הרוחני, ושלא במתכווין כפר ביכולתה של התורה כשהיא לעצמה ובפרצופה החדש ובגילוייה ובאפשרותיה הטמונים והצפונים בה, ליצור עולם דתי חדש. ולא הוברר עוד הדבר די צרכו עד כמה גם העולם הנשגב של הנשיאים הגדולים, לא בא כל עיקרו מתוך

הגדולה 'ההיסטורית' עד לשמעון הצדיק (הראשון היוצא מתוך ערפילי האנונימיות), הרי תקופה זו נר-אית לנו 'כלא היתה' מבחינה רוחנית. וגם בו במקום שבער מחלק את ההיסטוריה לתקופות (בפרק השני) הרי הוא כולל, כנראה, את כל התקופה הפרסית האנונימית בתוך פרשת גלות בבל ושיבת ציון — תקופת הנסיון להחזיר את העדה הדתית לדמותה. אבל שוב אין הוא מספר לנו — הא כיצד? ומה היה טיבם של המנהיגים הרוחניים אז? וכלום באמת אין זו אלא תקופה של 'נביאים אחרונים' ולא של 'חכמים'? אליבא דאמת, אין זו שאלה היסטורית בלבד, במה ממלאים את החלל הזה? ב'מקרא' או ב'תלמוד'? הבעיה היא עמוקה יותר. לכשתמצה את עומק הדין ותבוא עד חקר משנתו של בער, באמת אין כאן המשך ממש. נוצר ונתהווה דבר-מה חדש לגמרי בתקופה ההלניסטית; קם טיפוס חדש של מנהיג רוחני, של 'חכם-חסיד'; נוצרה עדה חדשה של 'חסידים ראשונים'; נבראו תורות חדשות ויצאה הלכה חדשה, 'משנת חסידים', על יסוד השקפות חדשות אלו בעקב המגע עם המערב. ובעל כרחך אתה תמה ושואל: מה הקשר בין משנה זו לבין המקרא? ומה הקשר בין הלכות מציאה, קניין, עבדים, מתנות עניים, הפקר ואפילו סדרי פולחן וטכסי עבודה שבמשנה זו לבין המקרא והכתוב? אין המחבר מפרש אלא סותם, ונראה שהקשר לפי דעתו קלוש ורופף ביותר. לא הכתוב וההתעמקות בו, הבינה-במקרא תוך התחשבות במקור בל ובדרוש, הולידו את ההלכה אלא המגע עם המערב, השקפות פילוסופיות-מיסטיות. והדמיון בין הלקות אלה לבין מצוות-הכתוב חיצוני ביותר. לשון אחר: סמי מכאן כוחו היוצר של המדרש או אולי סמי מכאן את המדרש בכלל. שני עולמות כאן: עולם המקרא המזרחי ועולם של 'חכמים-חסידים' המערבי. ולאותו מכשיר רציונאלי הנתון בידי אדם, אותו המדרש, אין תפקיד מכריע; ואין הדברים כפי סברת ההיסטוריונים הדוגמאטיים, משום שהכל בא 'מפי השמועה' או מ'קבלה אמיתית' או על פי 'הכרעת בית דין', אלא משום שנוצרה כאן תורה חדשה לגמרי, שרק לבשה, עד כמה שהיה לה באפשר ללבוש, לבוש מקראי-חיצוני, אבל מקורה לא ב'שמועה' ולא ב'מד' רש' ו'בינה בפסוק' אלא בספיקולציה המיסטית למחצה; מולדת-חוץ ופרי המגע עם העולם הרוחני המערבי.

בער מאמין (ע' 58) במסורת פניאומאטית חבויה וסמויה מן העין עוד בדורות המאוחרים, ושבאה כמו-

רובה יותר לאכרים-חסידים מאשר לחכמים-סופרים. תכונה המקשרת את חז"ל לחוליות החסידים שבת-קופות המאוחרות. או יותר נכון, תכונה, שבאם אתה מוצא אותה כבר אצל חז"ל, הריהי פותחת לנו דרך למצוא את החוטים המקשרים בין המיסטיקאים המאוחרים שבכל הדורות לבין חז"ל. אכן עד לתקופה האחרונה לא הודגשה כראוי הנקודה המיסטית שב-עמדת חז"ל, ושנדחקה בספרותם לקרן-זווית ושאינ מגלים אותה אלא לצנועים. בער הוא הראשון, שהאיר את הנקודה הזאת במלוא אורה עד לתקופה הקדומה ביותר (עד המקום שגם ג. שלום לא הגיע לשם) גם בלא קשר ישר להתפתחות המיסטיקה היהודית. אבל עדיין אנו צריכים להזכרה שאמנם זיווג-המלים 'חכ-מים-חסידים' בכללותו נכון הוא. לא זו בלבד, שההת-עסקות בהלכה מביאה את האדם לידי המסקנה שחז"ל אומרים לדחות עד כמה שאפשר כל עמדה מיסטית בתחומי ההלכה (ודבר זה אינו מחייבנו לומר שאינם פניאומאטיים). אלא שממש כמו בימינו גם בימים ההם היו מבחינים היטב בין סתם 'חכמים' לבין 'חסי-דים', ולא כל אחד נספד בקריאת "הי עניו הי חסיד" (ראה ירושלמי סוף סוטה **). שכן לפעמים יכולה השוואה היסטורית עם זמננו להעמידנו על אמת פשוטה. ודו"קא בתחום התפתחות ההלכה נשכה כלל זה בחקירה המודרנית ונזכרו בו רק היסטוריונים דוגמאטיים ולא-ביקורתיים. כך עמדנו לפעמים על מושגי הלכה ודרכי מחשבה וסימני התפתחות מתוך ראייה סוציולוגית או פוליטית בלתי נכונה ונמנעה עין הביקורת מלהת-עמק באופיה המיוחד של ההלכה, כפי שהוא קיים ומתגלה עד היום. והוא הדין לענייננו. ודאי היו תקו-פות וזמנים, שנתרבו חסידים ומיסטיקאים ותפסו מקום מכובד בתוך קהל חכמי ההלכה, אבל אפילו פעם אחת אין לומר: הרי החסיד כהרי בעל-ההלכה. חז"ל הב-חינו היטב בין טיפוס לטיפוס. ואפילו אנו אומרים שהזרם הפניאומאטי גדול היה בהרבה ממה שהיינו סבורים עד כאן, מכל מקום אין בו כדי להצדיק את צמד המלים 'חכמים-חסידים' כמושג קיים מוחלט. ויתר מכן, הרי יש שנתגלו אפילו חיכוכים בין שני הסוגים, כפי שמצינו אצל חוני המעגל שהוא רבן המתחטא לפני בוראו; אף אין לפרש כל ביטוי וכל פעולה בדברי חז"ל, שנראים לנו כלא-מושכלים, שהם

** וראה גם בבלי ברכות לד, ב בסיפור על ר"ח בן דוסא ששם אומר ר' יוחנן בן זכאי עליו כך: "הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך".

אינטואיציה והשראה ותית-מוסרית עמוקה ומגע מיתי בלבד. אלא דווקא בא עולם נשגב זה מתוך עמידה ודרישה בתורה (והמחקרים שיצאו לאור והר-או על השפעת לשון התורה על סגנון הנביאים אינם אומרים אלא דרשני), ולאמיתו של דבר עדיין לא נחקר כראוי תפקידו של המדרש כפונקציה דתית*. לבעיה שהזכרנו קשורה בעיה אחרת ואף כאן פסק בער וחתך את הדין בלא הוכחות מספיקות. הוא טוען, שאת ההלכות לא יצרו סופרים, יושבי בית המדרש, אלא אכרים-חסידים מייסדי עדות וחברות אידיאליות. ודאי, לא היו אותם חכמים ראשונים בטלנים בבית המדרש כדוגמת לומדי תורה בדורות מאוחרים (גם כאן לא הכל היו כך ועדיין לא היו בתי מדרשות בבחינת אסכולות כדוגמת היווניות). הסופרים צמחו מתוך המציאות הסוציאלית הפשוטה והיו קשורים לה. אך המסורת מדייקת בשמם וקוראת להם 'סופרים' ודבריהם 'דברי סופרים', ואף על פי שלא היו תיאור-לוגים או יוריסטים ממקצועם, על כל פנים כך היו לפי טיבם והתעסקותם. עד כמה שתמונה זו של 'אכ-רים' כמניחי יסוד להלכה נראית אידיאלית ואידילית, הרי מטעה היא. היו חכמים בעלי מלאכה ואכרים ומעורים במציאות, אבל לא מתוך כך יצרו מה שיצרו. הם פעלו בתוקף היותם סופרים וחכמים, מיוצאי בית המדרש, ובית מדרש זה היה כבר קיים בצורתו המ-קורית בתקופה הטרומ-חשמונאית, כפי היוצא מס' בן-סירה (פ' נ"א, כ"ג, הוצאת סגל). כל התנהגותם אינה נראית כהתנהגותם של אכרים בעלי תחושה תיאולוגית או יורידית, אלא של תיאולוגים ויוריסטים עובדי אדמה ומתפרנסים ממעשי ידיהם. וגדול ההבדל בין שני טיפוסים אלה, ודומני שנחטיא את המטרה, אם נכניס את חכמינו הקדומים בתוך המסגרת של החכמים הטבעיים שהיו מצויים במקומות שונים בת-קופות הקדומות שבמערב. בידי חכמינו לא היו מסו-רות משפחתיות וידיעות משפטיות כלליות בלבד אלא חכמת סופרים בידם. אפשר ואין זו עדיין אותה משנה סדורה של דורות התנאים, ואולי עדיין לא נכנסה לתוך המסלול הסכולסטי, אך חכמה היא ומקומה בבית הוועד ומוצאה מבית המדרש וטיפוחה בישיבה (בן-סירה שם).

נתפס בער להשקפתו מפני שבחפצו לציין דווקא את חז"ל בתכונה העיקרית הפניאומאטית, תכונה הק-

L. Seeligmann, Voraussetzungen der Midrasch- * exegese. Suppl. to Vetus Testamenticum; Vol. I, 1953; וראה בייחוד פ' iv.

דיבורים פניאומאטיים דווקא; ייתכן שאין כאן אלא גימוני לשון שאולי מקורם בספירה הפניאומאטית. אבל במקום ובזמן שהשתמשו בהם אין להם עוד משמעות כזאת, אלא בחינת 'גוזמא' הם, — מושג ידוע היטב בתורת התנאים והאמוראים הן בהלכה והן באגדה.

ודאי וודאי, גם אם אין הוכחותיו וראיותיו של בער נראות לנו כחותכות ומספיקות, מכל מקום נמצאנו למדים הרבה הרבה מתוך ספרו קטן הכמות ורב האיכות, שנכתב מתוך שגב שירי וכמעט מתוך רוח פניאומאטית וכמעט כמוהו כנושאנו.

ראשית כל יש להודות, כי בער הוא הראשון בתוכנו, שלא זו בלבד שפירש לנו את תורת חז"ל ויסודותיה והסביר את התופעה הזאת מנקודת ראות ספיריטואלית ומובהקת, אלא אף הפיץ אור על אישיותם של חז"ל עצמם וקבע את מקומם בעולם התרבותי. אפילו לא נסכים לכל דעותיו, הרי תמונתם ברורה. הוא רקם להם עור והעלה עליהם בשר והם חיים עמנו, ולא כמו עד עתה שחייהם בעולם האגדה בלבד ותורתם ההלכתית והתיאולוגית כאילו מנותקת ותלושה מהויותם; עכשיו הם עולים לפנינו כאישים חיים ופעילים ובעלי פרצוף קבוע ובעלי רמה שכלית ורוחנית בדומה לחכמי המערב ואפילו יתירים הם עליהם מכמה בחינות. ובדרך זו לא בלבד שיצא בער לקבוע את אופי תורתנו ויסודותיה אלא גם העלה את דמות נושאייה הקשורים קשר בל יינתק לתורה זו.

כן רב-עניין הדבר, שמתוך השקפה היסטורית מסוימת בא בער לידי מסקנה, שבמעשה המשנה ישנה משום עריכת חוקים (קודיפיקציה). בנקודה זו נחלקים עדיין חוקרי הספרות התנאית, ונראים דבריו מתוך השקפה היסטורית-כללית על התקופה ועל תכלית מעשי-חכמים, וכך הוכח שברוב הפעמים אין לפתור בעיה נפרדת, ואפילו תהא הבעיה ספרותית, אלא

מתוך נקודת ראות ספרותית-היסטורית ושיש צורך בשיתוף כל סוגי מדעים המסייעים למחבר, כדי להגיע אל האמת.

וכאן המקום לציין, שבעוד שבחקירה הספרותית-הביקורתית-היסטורית ישנה נטיה ליטול מן הדורות האחרונים של התנאים את עצמאותם הפסקנית הגמורה ולעשותם יותר ל'תנאים' ממש (כגון בשיטות הדוגמאטיות החדשות כדוגמת זו של רי"א הלוי), והחולקים רק בלשון מסירת ההלכה הקבועה ובפירוש המלים שלה הכתובות או המסורות — הרי בתיאורו של בער הם עומדים באור עצמאי גדול ואדיר. ודאי, אין צורך לגלות בעמידה עצמאית זו סתירה למסקנות חכמים אחרים ופתוח לפנינו צירופן של שתי העמדות: העמדה הפניאומאטית-המיסטית העצמאית והעמדה הפרשנית הכפופה לקודמים ולטכסט; תופעה שהיא נמצאת גם בדורות מאוחרים, בין כך ובין כך כדאי הדבר שנציין.

לא נקראתי להתוות במקום זה קווים אחרים לבני-יינה של תקופת בית שני, ואף אין בדעתי לומר שאין הדין עם בער בכמה וכמה נקודות שבהבהרת התפתחותנו הרוחנית הפנימית; וגם ההשוואות גופן שבחיבורו מאלפות הן מאוד ונותנות מקום למחשבה. אבל אין ספק מוציא מידי ודאי, ולא עוד אלא קווים דומים להתפתחות ההלכה והאמונה בראשית דרכן אפשר גם למצוא בראשית דרכיו של האשלאם, ואף על פי כן אין לדבר בו דווקא על השפעה יהודית. כל עצמי לא באתי אלא ליתן לקורא מקצת ממהות מחקר-עיונו של בער. על פי דרכי השמעתי גם היסוסים והרהורים שעלו על לבי בשעה שיראתי את הדברים העמוקים, שנקראים כאילו בנשימה אחת. והלוואי שנברך בקרוב על המוגמר, והמחבר יתן לנו לא מחקרים-עיונים בלבד, שעל כרחם חותמם אישי מובהק, אלא גם ספר תולדות תקופת בית שני בכל היקפה ועל כל יסודותיה ויפרש לפנינו את הפרשה הקשה הזאת בתולדות ישראל לכל פרקיה וסוגיותיה.

ביאליק בשיריו האידיים*

מאת אהרן צייטלין

לכתיבתם ושהיה בהם כדי לאמן את היד בחריזה אידיית. יש בו בשיר זה מהשפעתו של פרוג, אבל פרוג בשירתו האידיית היה מסתפק על הרוב בצורות-פיוט שגורות ופשוטות, ואילו ביאליק הצעיר, — בחרוזים האידיים ההם, שהיה בהם מעוז-הניב ואנחת "עד-אנה" עלתה מהם, — חתר אל הצורה הפיוטית הקשה יותר, המשוכללת יותר.

השיר על 'ההלך הנצחי', הנגזר אחר 'המאות החול-פות', נפקד מקומו בקובצי שיריו האידיים של ביאליק, לפי שהמשורר עצמו לא הכניסו וכאילו הוציא דינו לגניזה. אף-על-פי-כן עמדתי ותרגמתי גם את השיר הזה, קצת לשלמות העניין וקצת משום יחוס-עצמו, כי חשיבות נודעת לו הן מבחינת התפתחותו השירית של ביאליק והן מבחינת אותה 'דמעה נאמנה', המצ-הירה מבין שורותיו.

אבל נחזור לשיר שהיה ראשון לפירסום בדפוס, הוא השיר: 'אויפן הויכן בארג' (על ההר הרם). לדע-תו של פ. לחובר (במונוגרפיה שלו על ביאליק), היה זה "שיר געגועים על הילדות". המבקר מסתמך על דברי ביאליק עצמו, שבמכתב לי"ח רבניצקי הוא אומר עם השיר: "געגעויע-הילדות הדקים, ילדות הגי-טו והחדר, נוחים להאמר בז'רגון, באותה הלשון שהם נבראים, משיאמרו בלשון-הקודש".

ביאליק הצעיר, שבאותה אגרת הוא מקטרג על הל-שון האידיית, ביקש היתר לעצמו ב'געגעויע-הילדות', אשר נוז להם להיאמר "באותה הלשון שהם נבראים", אך היתה זו מעין הוראת-שעה ולא באה אלא לשם 'התנצלות המחבר', שהרי לאחר כך בא ושירים אי-דיים אחרים, ושאינן בהם מגעגעויע הילדות הדקים, בפיו: שירי-לאום, כ'דבר אחרון', 'א פריילעכס', וכו'. ואולם — מה פירושם של געגעויע-הילדות הדקים האמורים באותה אגרת? לחובר משנה מלשון המשורר, געגעויע-הילדות הנפכים בפיו לגעגעועים על הילדות — והרי אלה דברים שונים מעיקרם. ואמנם, אין השיר 'אויפן הויכן בארג' שיר געגעועים על היל-

שיריו האידיים של ה. נ. ביאליק מספרם מועט: "נער יכתבם", אולם — ביאליק כתבם¹.

חשיבות נודעת להם הן מצד עצמם, הן מבחינת מח-קר שירתו של ביאליק. אם כי נכתבו כאילו בדרך עראי, אין צורתם לוקה ואין תוכנם הפיוטי מתקלש בשל כך. בין שהם מסוג שירי-לאום, בין שנעיימתם נעיימת-עם מתובלת בהומור — החותם הביאליקאי המיוחד טבוע בהם. הועם הלאומי מזה, והנוסח העממי הבדוח — מעין 'שוברו בצדו' — מזה, אלה הם שני ציריה של יצירת ביאליק האידיית.

כבר הוכיח פ. לחובר, כי שירים אידיים השפיעו על ביאליק בצעירותו (השפעת גולדפאדן על 'אל הצפור'). ובאופן רשמי הופיע ביאליק באידיית עם פרסום השיר: 'אויפן הויכן בארג' ('דער יוד', בע-ריכת י. ח. רבניצקי, שנה א', גליון ט"ו, אלול תרנ"ט). שיר זה היה ראשון להדפסה, אבל שיר, שנדפס באותו שבועון אידי שבועיים לאחר כך, היה ראשון לכתיבה, אם כי לא ראשון בהחלט; משאתה עומד על קצבו ועל מבנה-חרויו של שיר זה², תמה אתה, אם לא קדמו לו נסיונות, שהיה מחברם גונז אותם מיד

* אהרן צייטלין תרגם שיריו האידיים של ביאליק לעברית והם יצאו בקרוב לאור ע"י הוצ' 'דביר', ומאמר זה הקדמה לקובץ השירים.

¹ כשהמשורר עודו בחיים יצא קובץ שיריו האידיים בוורשה, תרע"ג (הוצ' 'פרוגרס'), ונצטרפו להם תרגומים משיריו העב-ריים. מאמר-הערכה מאת המבקר בעל-מחשבות (ד"ר א. אליא-שיב) ניתן בראש הספר. מהדורה מורחבת יצאה בניו-יורק, בשנת תרצ"ה (הוצ' חבר העובדים הלאומיים — יידיש-נאציא-נאלער ארבעטער-פארבאנד), ובה נספחו על השירים, שנכ-תבו אידיית בידי ביאליק עצמו, תרגומים רבים ותרגומי י. י. שווארץ בראשם. בראש הספר — הקדמה על ביאליק ושירתו מאת המבקר ש. ניגר.

² "נאך איין יארהונדערט" (מאת-שנים נוספת); כותרת-משנה: לקראת שנת 1900; ואשר לקצב יש להשוות: "די וועלט באגלייטעט יארן הונדערטער" (בשיר האידי) — ליליל סגריה. רוח עזה גללה" (תיקון חצות), בעברית.

דות, כדברי לחובר, אלא שיר שיסודו בגעגועים של תקופת הילדות — הלא הם הגעגועים למרחקים סתור-מים, שנתפס להם המשורר במיוחד באביב-ימיו. געגועי-המרחקים שבשיר האידי מעלים על הדעת את השיר העברי 'בערוב היום':

פִּי מָה הִפָּאָב וּמָה הִתְלֹוּם,
הַפָּאִים אֵט עִם-צֵאת הַיּוֹם
וּמוֹשְׁכִים אֶת-הַלֵּב הַתָּם
אֶל קְצוֹי-עֵד, אֶל אַחֲרֵית-יָם?

גם ביסוד השיר העברי מונחת חווית-ילדות. גם 'הלב התם' שבשיר העברי הוא לבו של ילד, העורג למרחקים ('וימי הנוער, ילד טוב, יעופו חיש כמעוף העוף').

והנה עדותו האוטוביוגרפית של המשורר ב'פרידה':

...בְּחֶרֶב וּבְיָגוֹן
מְלֻטָּי לֹא אַחַת אֶל צִלְךָ אֶת-יְגוֹן יְלָדוֹתַי
וְאֶרְפֵּד לְמַרְגְּלוֹתַיךָ אֶת-גֵּעְגוּעֵיךָ הַסְּתוּמִים
עַל נַעֲלָמוֹת וְרַחֲקוֹת פְּלִי-דַעְתִּי...
...

אלה הם, איפוא, געגועי-הילדות הדקים, אשר להם התכוון המשורר במכתבו הנ"ל ואשר עליהם שר בשירו העברי 'בערוב היום' (תרנ"ה) ואחר-כך בשירו האידי הראשון להדפסה: 'אויפן הויכן בארג' (תרנ"ט), אלא שיש כאן הבדלים, שמן הצורך לעמוד עליהם. יש שוני מובהק בריתמוס. חרוזים 'גבריים' גם פה וגם שם, אלא שהקצב של השיר העברי שונה במרץ הצמצום שבו מן הקצב באידי, המתנגן מתוך חלו-מיות סנטימנטאלית. וכן יש הפרש בהארה: בשיר העברי מואר הנוף לא באור צהרים אלא באור ער-ביים, והשמש ה"יורד חי אל פי התהום" מדגיש את הכיסופים לאותה פינה ברוכה ורחוקה 'ששמש צד-קה'. בשיר העברי ניתן לחוויה כיוון מוסרי מסוים ('ששמש צדקה, רוחה דרור'; "הלראות ירע לך בגבור המאפליה את האור"). ואילו בשיר האידי נש-תמרה החוויה, שכל כיוונה לקראת 'שם' לא-ידוע, במלוא ראשוניותה.

בשיר העברי החלום כרוך בכאב, בצער ההווה ("פה נאלח הכל, הכל סג"). בו "מושכים את הלב התם" החלום והכאב כאחד. צער-חיים מאוחר מגוון את חווית המשיכה הסתומה, שפקדה את הלב בימי-הילדות ללא סיבה או נימוק שהוא. מה שאין כן בשיר

האידי: בו החלום אינו אח לתחושת-צער. אמנם הד של אלגיות עולה מעצם הריתמוס של השיר, אך התחושה היסודית היא זו של התגלות, של 'כח ראיה ראשונה' ('ספיה'/ פרק א').

אשר לגעגועים על הילדות — לא כאן תמצאם אלא בשיר אידי אחר של ביאליק, הוא 'אונטער די גריי-נינקע ביימעלעך', שנתחבב ביותר והיה לשיר-עם. ביסודו של הקצב, העושה את השיר קשה לתרגום בנגינה הנכונה, מונחת אותה צורת הקטנה-שלי-חיבה שאינה מצויה בעברית, ואכן אין קצב הזה, שיש בו משהו משל שירי-ערש עממיים, להבלטת ההתרפקות על הילד ועולם-הילד. בעיקר יש לעמוד על אותו משהו נבואי הנשקף לו למשורר מתוך עיניהם של ילדי-ישראל, אשר גם במישחקם הם מפליגים פת-אום בהרהורים ונמשכים וניתקים בבת-ראש אל מע-בר למוחש. בהימשכות-הינתקות זו אתה מוצא עק-בותיה של חווית הילדות שעמדנו עליה — הד לאותו כליון 'הלב-התם', אלא שהפעם כאילו גיוון לאומי נטפל לדבר: העינים-הנקודתיים, המתהררות וצו-פות 'בתמולים ובצפרים', אורח נבואי להן, וכאן מקום להעיר, כי 'תמולים' שבתרגומי — במקור הם 'נעכ-טיקע טעג', ניב אירוני באידי; אכן יותר משנתכוון המשורר לבחינה האירונית-עממית של הניב, לבחי-נתו הסמלית נתכוון (ולפיכך תרגמתי 'תמולים' סתם): העיניים, הננחות אחר צפרים בעופן, גם אל תמולים הן משקיפות; משל כאילו קוראות האותיות לאחור ונמשכות לא רק למרחקים אשר לפניהן אלא גם למרחקים שמאחוריהן, מרחקי דורות עברו. כאן ההי-משכות אל הרחוק והסתום — לא זו בלבד שהיא חוזרת ונעמסת משמעות מיוחדת כבשיר העברי 'בע-רוב היום', אלא דומה והיא מתגלה לו למשורר כפתח-תקוה לחידוש אותה רוח, שבעבר הוציאה נביאים מקרבה.

אין כל רמז בכיוון זה למלה האחת 'נביאיש' שקבע אותה המשורר מתחת לשם הפואימה שלו: 'דאס לעצטע ווארט' ('דבר אחרון'), אשר פורסמה ב'דער יוד' בראשיתה של המאה. קרוב הדבר, כי היה בה, באותה מלה שניתנה בסוגריים, משום התנצלות. 'נביא-איש' — ללמדך, שאין כאן אלא חיקוי לצורה הנבו-אית, לנוסח הנבואי.

השימוש הלשוני של ביאליק בפואימה זו מגיע לדרגת גבורה שקשה למצוא דוגמתה בשירת-אידיש באותה תקופה ואף לאחריה. הלשון נשמעת לו למ-שורר והוא שליט בה להטותה אל חפצו ככל אשר

יהיה עם לבו. כוח עברי-ביאליקאי היונק מעצם השיתין של התנ"ך הוצק בחרוזים האידיים. שירת-אידיש טרם ידעה אז ריתמוס כגון זה וחזק-ניב כגון זה. אבל יש בו בשיר מן החזרה. הצבעים גדו-שים מדי וכאילו דחוסים. יש שטף ואין שקף. אף זאת: העונש נראה גדול מן החטא.

גלומים בשירה זו מוטיבים אשר בת קולם נשמעת ביצירת ביאליק המאוחרת. מוטיבים אלה משמשים כאן זה בצד זה וכאילו נערמים אחד על גבי שני, אך הלשון העזה מלחמת אותם בלהט-אשיה.

הדים של הפואימה האידית הזאת מהלכים בשירים: 'אכן גם זה מוסר אלהים' (תרס"ח; למן השורה "ונאסף הוד ממעונכם ואהלכם ירוש"ש" עד הסוף), 'קראו לנחשים' ועוד.

בעצם יונקת פואימה זו את השראתה מ'אכן חציר העם' (תרנ"ז). ב'דאס לעצטע ווארט' בז העם לדבר-אדני ושם אותו לצחוק, וכן בשיר העברי שקדם לו:

וּבְלֵב נָבֵל וְרַע וּבְכִלְמוֹת וְרֵק
יְבֹז דְּבַר אֲדָנִי, יִפְרָעוּהוּ לְצַחֵק.

אבל אין צריך לומר, כי על אף יניקה זו 'דבר אחרון' הוא יצירה העומדת ברשות עצמה ומכמה בחינות יש לראותה כמשלימה את שירת-הזעם הביא-ליקאית.

מה שנאמר בתוקף-לשון ולהבי-זעם ב'דבר אח-רון' — מצומצם ומסומל בשיר תוכחה שני, הוא השיר הקצר: 'כ'בין נישט אוף אייער רוף געגאנגען' ('לא באתי כי קראתם לי'). ב'דבר אחרון' בשורת-הישע נהפכת לתוכחת-זעם באשמת דור מתנכר ליסורי עצמו. הוא הדין בשיר הקצר הזה, אלא שכאן בשורת-הישע מסומלת ביונה שנהפכת לנחש — משרש יונה יוצא צפע:

אָנִי יוֹנָה לְכֶם יַחַמְמִי
וַיִּקָּע תַּחְתָּה נְחָשׁ.

ב'דבר אחרון' נסגרת הדלת בפני איש-החזון, חר-פות ובוז מקדמים פניו, ואילו כאן הוא מתקבל "ברון נרגש". הדור מריע לקראת איש-הבשורה, מבלי שי-דע, כי שפטים נכונו לו, כי מידת-הרחמים נתגל-גלה בינתיים במידת-הדין.

שני שירים אידיים אלה תנכיים הם בצביונם וסג-נונם, מה שאין כן שנים אחרים אשר היסוד הלאומי

היסוד העממי משמשים בהם כאחד. כוונתי לשיר 'א פריילעכס' (בתרגומי: שיר מחול), ולשיר הפותח במלים 'גלוסט זיך מיר וויינען' (מקרב ולב כי אבה לשפך-דמע). בשיר האחרון ('א פריילעכס') פתח ביא-ליק את קובץ שיריו האידיים שיצא בתרע"ג, ודומה שאין בכך משום מקרה בלבד. מבחינה כרונולוגית היה עליו לפתוח בשיר האידי שנדפס ראשון, ב'אויפן הויכן בארג'. אלא שעיון מעמיק בשיר הנידון מגלה את הכוונה. מרומז כאן יחסו של המשורר כלפי שימו-שו בלשון-האם. דמעת-האם תוססת במעמקי-הימים של דמעות העם; ואותה דמעה — נאמר כאן — אולי עורגת לשירי הבן ומחכה לו, לבן, בעומק תחתיות, קוראת לו, כי יבוא וידלגה, יבוא וישפכנה, אותה ואת דמעות אחיו. המדובר הוא כאן בירידה, שצורך הע-לאה היא: העלאת דמעות נסתרות מתוך תקווה כי יוקל משא-הענות.

יש לשער, איפוא, כי נבחר השיר לפתיחה בכוונת-מכוון, אם כי לא נכתב לשם כך מלכתחילה ואינו שיר-אקדמה אלא דבר העומד ברשות עצמו. ואגב, מנקודת-ראות זו יש צד שווה כל-שהוא בין 'גלוסט זיך מיר וויינען' לשיר-ההקדם בו פתח י. ל. גורדון את קובץ שיריו האידיים הוא (בקובץ המכונה 'שי-חות-חולין').

דמעת-האם, שהמשורר אומר לדלותה ולהעלותה, חוזרת לאחר שנים בשירו 'פרידה', והוא אחד משירי-היתמות:

חַי אֱלֹהִים, אִם יִפֹּל רְסִיס מִדְּמָעֲתֶךָ אֶרְצָה!
מֵאֲשֶׁר הָיָא-שָׁם, מִכָּל הַמְּצִילוֹת, כִּפְּנֵינִים מִקְרָעֵי-יָמַיִם
מִשֶׁה אֲמַשְׁנָה...

מעיקרו ומיסודו שונה שיר זה, שכולו חנינה שבצער והתפקות של אח. משיר-זעם כ'דבר אחרון', שיר לאומי זה איננו שיר-זעם אלא שיר וידוי, פרי שעת-רחמים. יסוד הבן, היסוד הביאליקאי, מתמזג עם יסוד-האם — ויסוד-העם. הנעימה נעשית עממית ועו-ברת ללשון 'גוברין יהודאין':

... מי יודע?

יעברו הנזמנים, עד עֵפֶר בָּהֶם שָׁחוּ,
ואולי בטובה עוד נראָה גם אֲנַחְנוּ,
גם אָנוּ אולי נִשְׁעֵם.³

³ השיר 'גלוסט זיך מיר וויינען' בגירסא ראשונה פתח בלשון זו: "גלוסט זיך מיר וויינען געשמאקער און העכער, / ציט

בנוסח העברי, על אף כל המרדנות, גומר בהיכנעות טראגית, בניפוץ ראש אל האבנים מתוך סופת-המחול. השיר 'כ'וואלט געווען א בעלן וויסן' (מבקש לבי לדעת) אף הוא אינו אלא נוסח אידי של שיר עברי — הוא השיר 'לא הראני אלהים', אף כאן הצדקת התר-גום לעברית היא בשוני, והשוני מותנה בקצב ובסג-נון. נוסח עברי נושם תנכיות רוממה:

לא הָרַאֲנִי אֱלֹהִים בְּחַלּוֹמוֹת לַיְלָה
 וְקוֹסֶם לֹא-נִחַשׁ לִי
 אֵיפֹה יִדְבְּקֵנִי יוֹמֵי הָאֲחָרָיוֹן
 וּמַה-יְדַמּוֹת לְקַצֵּי פִי-אֲדַעַע.

ואילו נוסח אידי, שאינו 'מגיע לקרסוליו' של הנו-סח העברי, המצטיין ברוממות הניב ובתפארת הוֹבְעָה המלאה, — נוסח אידי זה פותח בקיצור נמרץ ומתוך פשטות:

מִבְּקֵשׁ לְבִי לְדַעַת:
 אֵיךְ אָמַת מוֹתִי?

ועוד — נוסח עברי:

וְאוֹלֵי מְרֹב הָאָרֶץ רוּחַ אֲמָקָה,
 וּמְרֹב יַחַל וְהַחֲרֵשׁ
 וְנִשְׁפָּכָה נַפְשֵׁי אַרְצָה בְּמִרְרָתִי
 וּבְדַמִּי לְבִי אֶפְלָטְנָה.
 אוּ שְׂמָא כְּמִרְגְּלִית, וְנִגְהַ עוֹלָם לָהּ,
 עִם דְּמַעְתֵּי הָאֲחָרוֹנָה תְּפַל,
 וְרַעְדָה, וְזָרְחָה אַחֲרֵי דוֹרוֹת רַבִּים
 לְעֵינַיִם לֹא-רְאוּנִי.

בנוסח האידי חסרה לדברים אלה החגיגות, המ-לאות הקלאסית שבנוסח העברי, אך תחת זה אתה מוצא מעין תום שבצמצום. חסרים באידיש הדברים שיש בהם משום הסבר: "ואולי מרוב הארץ רוח אמקה — ומרוב יחל והחרש". בנוסח האידי הנפש נשפכת לתוך 'מרגלית-דמע' והכל כאן, בעוד שב-שיר העברי היא גופה מרגלית הנשפכת עם הדמע האחרונה. לשון אחרון ציורי יותר, לשון ראשון פשוט יותר — ונוגה יותר: מרגלית-הדמע אין לה 'נוגה' עולם' ואולי בלב זר תהא קבועה, בעטרה זרה תנצ-נץ. הזרות, המודגשת כאן, רומזת למין הישארות טראגית, לא-אישית, הישארות נטולת-ה'אני'.

בנוסח עממי מובהק כתוב השיר 'א פריילעכס', אלא שכאן נטפלת לחיתוך-הדיבור העממי תחושת-היאוש הקודרת, שבאה לידי גילוי עז יותר בנוסחו העברי של שיר זה — 'למנצח על המחולות'. השוואת הנוסחאות תוכית, שלא הרי 'א פריילעכס' כהרי 'למ-נצח על המחולות' (ובכך מוצדק התרגום העברי של הנוסח האידי) על אף הבחינות השוות. קובע, לכל לראש, השוני בקצב. באידיית הקצב אחר, קל יותר, מחולי יותר, והנעימה עממית בהחלט. סגנון אחר כאן, דימויים פיוטיים אחרים. 'למנצח על המחולות' שיר היאוש הגמור הוא, ואילו 'א פריילעכס' (עם כל המרירות הנואשת המפעפת גם כאן) מתובל חריפות עממית; לא חריפות של זעם בנוסח הנבואי אלא מין הומור נוקב החסר כמעט מן הנוסח העברי. ודאי עולה עליו הנוסח העברי בשכלולו, בשלמות צורתו, במי-צוי הרגש שבו, אבל לא בכדי שונים דברי-הסיום בשני השירים: בזה כן בזה הסיום נובע מגוף הדבר רים, מצורה היוצאת לתוכן. השיר 'למנצח על המחולות' מסיים בניפוץ-ראש אל אבני-קירות:

פֹּה שִׁימו לְרַגְלֵי וְיֹו לְהַב קֶצְפָּה —
 וְתַגִּיד חֲמַסְכֶּם לְאַבְנֵי הָרֶצְפָּה!

וּבְסוּפַת הַמְּחֹל וּבְנֵהם הַזְמִירוֹת
 יִנְפְּצוּ רְאשֵׁיכֶם אֶל-אַבְנֵי הַקִּירוֹת.

והרי הבית האחרון של 'א פריילעכס':

פִּי הִפְקַר הַפֶּל, הִפְקַר הוּא,
 כְּשֵׁם שְׂדֵם-עִמִּי מִפְקַר.
 שְׂעַת-עֲזוּוֹ, לוֹ אַף אַחַת,
 מְעוֹלָמוֹת מֵאָה תִּיקַר!

בנוסח האידי היאוש סופו מביא לידי גבורה שב-הפקר, לשעה אחת של עוז-רוח, היקרה 'ממאה עול-מות', למין התרוממות היאוש מעל לעצמו; ואילו

מיך ווי כמארעס צו קוואלן און טעכער, וכו'. גירסא מתוקנת: "גלוסט זיך מיר וויינען געשמאקער פון הארצן / צייט מיך ווי כמארעס צום ים צו דעם שווארצן". הים השחור הוא בבחינת לארדווקא ובעיקר בא לצורך התרונה. גירסא ראשונה שונתה על-ידי ביאליק על שום שהמלה 'טעכער' (טייכער, נהרות) דיאלקטית היא ביותר.

הנוסח האידי חסר שיקול אפשרות כנגד אפשרות, העמדת מיתה מול מיתה. אין בו מקום לאפשרות, כי—

... בַּתּוֹךְ אֶהְיֶה עַל-יְצוּעֵי אֲנֻכָּהּ
וּמִחֲמַדֵּי כָלֶם עַל-יָדַי,
עַד-אֶחָד יָבֹאוּ, יִחַנו עָלַי דּוֹמָם,
מִשְׁמֶרֶת אֶהְבֶּה וּקְדָשָׁה סְבִיב מִשְׁתִּי,
וּמְנוּ גִשְׁמֹתַי הָאֶחָרוֹנוֹת בְּחִיק אֶל חַיִּי
בְּמָנוֹת סְגֻלוֹת חֲמֻדָּה—

וכן חסר בנוסח זה 'אולי' שני:

וְאוּלַי פֶּשְׁמֶשׁ לְפָנַי שְׁקָעָה— פְּתָאם
בְּכָל-לְבָבוֹתַי תִּתְלַקֶּת,
וְהַפִּיצָה בְּעֵבִים לְפִי־י אֲשֶׁה
וּמְדוֹרוֹתַי בְּרֹאשֵׁי הָרִים,
וּפְקוּחֹת לְרִוְחָה אֶלְפֵי עֵינַיִם
לְקִרְאֵת זְהָרָה הָאֶחָרוֹן יִשְׁתָּאוּ.

חיסורים אלה וכיוצא בהם גורמים לחד-גוניותו של הנוסח האידי נטול-השגב; אכן, דווקא חד-הגויות שבתוספת זה מגבירה את הטראגיות העירומה. והערה אחרונה: 'א' פריילעכס' והשיר 'כ' וואלט געווען א בעלן וויסן'— שניהם נכללו בתרגומי אף על פי שיש להם נוסח עברי משל המשורר עצמו. השוני שבקצב, בסגנון וכו', הוא-הוא שהצדיק תר-גומם.

פאראפרזה אידית של 'בעיר ההרגה' פירסם המ-שורר לאחר שלא הצליח בכך י. ל. פרץ. המקור עולה לאין-ערוך על פאראפרזה זו, אם כי גם בה שקוע ללא ספק הרבה מאונו הפיוטי של ביאליק. אמריה כהולם פעם, אך בעוד שהמקור מרוכז ומחושל ו"כח עולמים בו חסום ומשומר", יש וגירסה זו— אין שחיטה-שטאט'— מרחיבה ציורה ודיבורה, ולהפך: עתים היא חסרה פרטים חשובים, שבמקור הם מוסיפים לוית-און.

דוגמה להרחבה ב'אין שחיטה-שטאט'. שורה אחת עזה במקור — "השמש כתמול שלשם תשחת זהרה ארצה" — מתרחבת לכדי שלש שורות אלו:

און אומפארשעמט גיסט אויס די זון ווי תמיד
פאר יעדער שוועל, פאר יעדער טיר איר שפיל-ליכט
און ווארפט ארויס איר גאלד פאר די חזירים.

(וְהִשְׁמֵשׁ אֵינִי-בִשְׁתׁ שׁוֹפְכַת כְּדָרְכָה תָּמִיד
עַל כָּל סֶף וְלֵיד כָּל דָּלַת נְגַה-שְׁעֵשׂוּעֵיהָ
וְזִהְבָה לְפָנַי הַחֲזִירִים תִּשְׁלִיף).

ודאי הרושם של ג' השורות אינו עז כרושמה של השורה האחת, המתרכזת בצירוף האומר-כל: תשחת זהרה ארצה.

והנה דוגמה של חיסור. שתי שורות במקור: "ומע-שה בילד שנקרע ויצאה נשמתו באמי— והנה גם עיניו פה שואלות חשבון מעמי", היו בנוסח האידי לשלוש שורות וכל אותו ציור של עינים שואלות חשבון הושמט ואיננו.

עוד דוגמה. במקור:

כִּי קָרָא אֲדָנָי לְאָבִיב וְלִטְבַּח גַּם יַחַד:
הַשְּׁמֵשׁ זְרַחָה, הַשְּׁטָה פְּרָחָה וְהַשׁוּחַט שְׁחַט.

באידית נזקק ביאליק לארבע שורות במקום שתיים: דען גאָט האָט דיר מיט מילדער האַנט געשענקט א צווילינג:

א שחיטה מיט א פריילינג.

דער גארטן האט געבליט, די זון געלויכטן —
און דער שוחט האט געשאַכטן.

אין ספק, כי בארבע השורות הללו הוצק הרבה מן הגבורה שבמקור (אגב, את המלה 'געלויכטן' ביטא ביאליק הווליני: געלאַכטן— ומכאן החריזה עם 'געשאַכטן'). אך הבה נשווה את שתי הנוסחאות. נוסח אידי בתרגום עברי-פרוזה: "כי העניק לך אל ביד-חסדו תאומים: שחיטה ואביב. הגן פרח, השמש זרחה— והשוחט שחט". ואין ספק "כי קרא אדני לאביב ולטבח גם יחד"— טור מרוכז זה ודאי שיש להעדיפו על "כי העניק לך אל ביד-חסדו תאומים" וכו'. האירוניה של 'ביד-חסדו' וכן ההדגשה ש'בתאור מים'— מוסיפות וגורעות כאחת. השטה שפרחה עדי-פה מן הגן שפרח: פרט זה— השטה— מקנה מוח-שיות. אף-על-פי-כן אין צריך לומר, כי גם בלבושה האידי מצטיינת שירת-הזעם במעלותיו הפיוטיות של יוצרה. הבדלי-הנוסח יסודם פה בעצם ההבדל שבין תרגום למקור, בין דפוס שני לדפוס ראשון.

עוד שני דברי-שיר — 'ציון הלא תשאל' לר' יהו-דה הלוי ו'שבת בת-מלכה' להיינה — הליבש ביאליק לבוש אידי. אשר ל'שיריים' שלו על-פי ר"י הלוי, אין אני רואה אותם כתרגום גרידא, אלא כנוסח בפני עצמו, ולפיכך עמדתי גם אני ותרגמתי אותם, אם כי לכאורה יש כאן תרגום לתרגום— ורע מזה:

הָאָוִיר, פְּזֻלָּה הַזֹּאת,
פָּנִיו מְשֻׁנָּה הוּא חֲלִיפּוֹת:
מְאִיר פָּנִים—וּבֹאשׁ מִיָּד,
קוֹרֵן—וְשׁוֹב הָרֹאשׁ מוֹרָד.

שיר־טבע בנוסח־עם הוא גם השיר 'מיין גארטען' ('גני'), שיש בו מראית־הטבע האידילית־הומוריסטית של איש העיירה, יהודי טוב־לב, בעל־בעמיו ושמח בחלקו. רואה אתה לפניך יהודי זה, שומע אותו בדב־רו, ולבסוף, כשבחינת הבעל־ביתיות הקרתנית הנה־נית מעצמה כאילו מתחילה להעיק במקצת, באה האל־גיות ומפיגה את שביעות־הרצון הבעל־ביתית. האילן העירום והמקופח, שרוח־חורף קרה מצלפת על מע־רומיו בשבטי־ענפיו הוא, וקובל הוא מרה באזני בעל הגן השטוף במשחק הקלפים ואף־על־פי־כן אזנו נטו־יה לשמוע תלונת עץ יתום מעבר לחלון—תמונה זו לא במהרה תימחה מעל לוח לבו של קורא־בעיון.

לא תהא פרשת ביאליק באידית שלמה אלא אם יוגד משהו גם על דרכי סגנונו האידי. סגנון זה שש בגוונ־לשון ושעשועי־לשון ועצם ניבו הוא הוא ציוריותו. התכונה האינדיבידואלית נבלעת בסגנון זה בתכונה העממית ולא תמיד ניתן להפריד בין הדבקות הללו. אף יש כאן נטייה מיוחדת לצירופים, שיניקתם מת־חום העברית אם כי צורתם צורה אידית מובהקת. כוונתי בעיקר לאמצאות של לשון־נופל־על־לשון. לדוגמה: "ווי די גויט ברעכט אייז און אייזן" ('בפ־רוס אביב'), לניב השגור על הכורח, אשר ברזל ירוע בכוחו, נטפל הקרח, והרי לך לשון־נופל־על־לשון (אייז — אייזן). שיש בו מן השעשוע הלשוני ומן הציוריות כאחת. או שאתה קורא אצלו: גאנצע וועלטן גייסט גיסט אין מיר אריין, וכו' ('על ההר הרם'). או: "וועלן סמ'ען דייך מיט ריח פון בלוט און בליטן" (ב'אין שחיטה־שטאט).

אופיינית לאותה יניקה מתחום העברית היא השו־רה ב'דבר אחרון': און נישט אויף אייך וועט פאלן טוי (ולא עליכם יהיה הטל). אין זו אלא פאראפראזה של דבר הנביא: ולא עליהם יהיה הגשם (זכריה יד, יז). דוגמה אחרת: "און דער שאַטן שפילט מיט פיער" ('בפרוס אביב'). הניב האידי נעשה כאן ציור, והרי זה כמתכונת ביאליק העברי, הממציא הוראה חדשה לאידיומאטיקה מקובלת והופך מתוך כך ניבים שביגרה לציורים מחודשים מתוכם.

'החזרת' ר' יהודה הלוי ללשונו הוא... חוכך הייתי בדעתי: לתרגם — וליתן פתח־פה ללצים, או להת־עלם משירים אלה כל־עיקר — אף על פי שמין בושם ביאליקאי דק הוצק באותם 'שיריים' אידיים "על פי"... הדגשה זו ('נאך ר' יהודה הלוי') משל המשורר היא, ללמדך: שירים אלה אינם אלא מנוסחים על־פי הלוי (ולא נהג כך בתרגום 'ציון הלא תשאל'). אף זו: ראשון ב'שיריים' אלה מושר היה בפי־העם וכאילו נתיחד לביאליק דווקא. נימוקים אלה הכריעו את הכף.

ברכה לעצמו קובע שיר־הטבע הפותח במלים: "עס האט מיך פארפלאנטערט מיט גרינס און מיט בלו־מען"⁴, שיר זה, שאינו נופל בערכו האמנותי משירי־הטבע של ביאליק העברי (מבחינה מסוימת אולי יש לראות בשיר אידי זה את גולת־הכותרת הלירית של ירושתו האידית המצומצמת) ממחיש 'כלואי־בני רגש' המחשה פלאסטית ביותר — ומפליא את הלב מתוך תחושת אותו 'משהו תינוקי', המתזז אושר מדי עברו. ציור מנצנץ זה יש להסתכל בו. 'משהו תינוקי' זה אולי עניין הוא, במידת־מה, לאותו משהו נבואי, המזדהר מתוך עיני תינוקות בשיר על המשה'לים והשלמה'לים.

...פּתָאם עֵבֶר,

דָּאָה־עֵבֶר פּחֵץ הַקֵּל,

מְשֵׁהוּ תִינוּקִי—וּכְבֵר

מְרַחֵק אֶלְפֵי מִלִּין הוּסֵל.

ושונה משיר־טבע זה, המנצנץ כחפץ מוטל באור־חמה, הוא שיר־טבע מסוג אחר: 'ערב פרילינג' ('פרוס אביב'). רוח עממית בדוחה וקלה מנשבת מבין טו־ריו. עולה מתוכו מנגינת תוחלת — "תרועת חג קרב". התחושה היא זו של 'עוד מעט' — "חבו כמעט וית־פרץ עוז החיים החתומים". המובאה היא מן השיר 'פעמי־אביב', האינטימי והמרוכז. "עוד מעט והשתפכו בפרחים לבנים", וכו'. בשיר האידי, אשר יש בו משהו ממעמד־הנפש שבשיר העברי, חסרה האינטי־מיות המרוכזת, אלא מה יש כאן? נשימה רחבה, לשון־תיאורים וליריות פלאסטית, הנקנית בדרך הומור:

⁴ השווה המחשת הרגשות הכלואים עם האמור ב'מגילת האש', פרק ו': "ואני כמעט ראיתך — וכל מאויי הכלואים הגיחו פתאם כפתנים רצוצים מחוריהם בחצי גויותיהם והם נמשכים ומרטטים".

אינו נאמן כלל ועיקר: מתנכר הוא לרוח הדברים, מזויף משמעותם הפנימית, עושה כוונתם פלסטר. מבחינת הצורה היה עיקר-מלאכתי להתאים שי-רים, שנכתבו ונתנגנו במלעיליות האורגאנית של הלשון האידית, למהלכה ולמקצבה של הנגינה המל-רעית.

פעמים יש גוונים שמן הצורך להבליטם בתרגום, וכן יש דברים שמן הצורך להבליעם דווקא. תהליך זה אינו עניין לנימוק הגיוני: כאן פועל חוש העושה דרכו בסתר. אי-אפשר להקים כללים בכגון כך. העי-קר: תרגום נאמן של דברי-שיר מן הנמנע שיהא תרגום 'מדויק', וכן להיפך. בכגון אלה דווקא המדויק

רחוב, מדרגות ואדם

מאת עדה צמח

יהודית הנדל, 'רחוב המדרגות', רומאן, 'עם עובד' תל אביב תשט"ו

אתה ליתן בו כמעט כל מה שלבך חפץ; אבל אחרי ככלות הכל עיקר גדול שלו הדברים שבינו לבינה, ולעולם מחזור הוא על האהבה. לא כן הספרות העב-רית הצעירה. הכל יש בה, הרבה הרבה עניינים חשובים ונכבדים מאוד; הרבה תיאורי-מצבים של חברה ומראות-נוף של ארץ וחוויות נפש ומעמד היחיד בציבור ואירועים של אירוטיקה, אבל דבר אחד כמעט שנעדר ממנה לגמרי — תיאור גלגולי-יחסיהם של שניים שאוהבים זה את זה, סיפור תול-דות אהבה אחת. איני יודעת דמות אחת של אוהב שתפשט על פני סיפור אחד מן הסיפורים היש-ראלים כדמותו של 'אפרים שחור לאספסת', או כד-מותו של אותו בחור תם שיצא מן הקיבוץ והלך לנוד על פני משרדים שבעיר ולבקש שם מעמדו ופרנסתו. פעם ניסה משה שמיר בספר-ביכורים שלו לתאר נער ונערה באהבתם. לקוי היה סיפורו בכמה וכמה ליקויים, ריח פרי-בוטר וטעמו עלו ממנו. לא ידעה היד לעצב פניהם של בני אדם ושיחם והלי-כותיהם. אף על פי כן היה משהו רוטט באותם דפים ראשונים, והיו שם נבטי חיים רוחשים ומרחישים, וחום מגעם של בני אדם שהם אחוזים זה בזה. אלא המשך לא היה לו להוא הלך בשדות, ואפשר נתגלגל ההולך בשדות וירד ב'רחוב המדרגות'.

עם ראשית הקריאה בספרה של יהודית הנדל עולה בך הרגשה, כי דבר חדש יש בו ב'רחוב המדרגות'; לא חדש לעצמו אלא חדש בתחומי היצירה של חבר-רת המספרים הצעירים ילידי הארץ. שכן אין זה עוד אותו עולם גברי של בחורים עושים מלחמה, שחיהם מקופלים בתוך שעה קלה אחת של הוויה אכזרית ואין שהות לבוא ולפרוש את היריעה הרחבה כולה; אף אין זה תיאור סאטירי על דפוסי חברה קרתנית ונוהגם של בני אדם קטנים שמעמדם גדול, וכל דמותם פשוטה ושטוחה וקווי דיוקנם כלליים מאוד, וכמעט אין בהם יותר משרואה בהם עינו של הדיוט. אין זה סיפור-מונולוג של גיבור המשיח עם נפשו על חיים וחובה וחירות, ושיחתו סובבת הולכת במעגלי עצמו, והיא גדושה כל כך דעת-עצמו שלא נותר בה שמץ דבר לזולתו; ואין זה עשייה קיבוצית גדולה שעיקר בה המעשה המשותף, והיחיד העושה אין בו הרבה מחוץ לתחומי המעשה.

פותח 'רחוב המדרגות' ומרמז בפתיחתו לבחור ובחורה אוהבים, ודומני חידושו של רומאן זה דווקא בהליכתו בשבילים שדשו בהם רבים. בשבילים התחו-חים של הרומאן — בשבילי האהבה. אמת ברייה זו הקרויה רומאן משונה טבעה; סייגים אין לו לרומאן וגבוליו פרוצים ובית קיבולו גדול לאין שיעור ויכול

כל התחלה קשה ומכולן קשה התחלה של רומאן ; ואולי סופו בלבד קשה מהתחלתו. שיחקה לה השעה ליהודית הנדל בפתחת סיפורה. אין כאן הרבה דברי הכנה והקדמה, אותם פרזודורים ובני־פרזודורים המו־ליכים אל הטרקלין — הליכה ישרה כאן בצעדים בטוחים אל עיקר הדברים. יפה משתלבים קווי־תיאור של סביבה (milieu) בציור רישומי־דמות־ראשונים של 'גיבור' רמזי שרטטים של עלילה, ודומה, הולך אתה ובא אל תוך תוכו של עולם שלם, סדור בדפו־סיו וקבע לו ונהוג ומשטר משלו ומיוחד פרצופו, וריחות לפניך וצבעים וקצב של עשייה. רחוב־המד־רגות, "אותה סימטה של מדרגות שבתיה שפופים אלה על אלה כמו לא היה חוצץ ביניהם אור", לעולם תינקות מוזהמים מתרוצצים בו ולעולם הנשים אוח־זות כרסן בין שיניהן, וריחות לפלל כבוש וקפה ועיפוש לעולם עומדים בחללו; חומים (חומצה) מת־בשל בקדירה גדולה והמחבטות שחורות מפיה והדי־בור קולני, החלונות צרים וגבוהים ומסורגים, ראדיו פורט נעימה חדר־גונית, אמבטיות וקערות־מתכת על כתלי הבתים ועציצי פרחים צבועים "וקרעי שמים וים בשיפולי הגגות". דמויות אדם יש כאן, שחוחות וקודרות ולעולם, דומה, תנועותיהן אותן תנועות, ולעולם אמירתן אותה אמירה. דומה הרבה הרבה ימים יושבת מלכה אל 'מול הים', ממוללת שבי־סה שנצטהב ומספרת בבנה שנפל. ועובדיה רובץ באפס מעשה, בקבוק של י"ש בכיסו ולעולם ריק הבקבוק, ולעולם יוצאת הנפש אל טיפה מרה; ניסים עם 'הפרזיזיה' שלו שרוי בבדידות חדרו, אפל וחולם חלומות על חיים שהיו ואינם; חמור קשור לאילן נוער נעירה גדולה; מוסה, איש הגלנטריה, צובר מטבעות ויצחק בכר טורח אצל הדלפק ועוסק בזיתים ובכרוב ובדגים מלוחים ופרנסה אין, היטיבה המח־ברת לצייר גופו של רחוב וסדר־החיים שבו ורקע גידולו של 'גיבור' הסיפור, אברם בכר, ויפה עולה דמותו מתוך קטעי שיחות של יושבי הרחוב, הכל הוגים באברם, הכל מדברים בו, הכל תלויים בו. הוא לבדו מטה אוזן לסיפורה של מלכה כי "יש לו לב בלב שלו"; בידי אברם למלא את בקבוקו של עובדיה בכר ולהפיג בדידותו של אחיו ולשלשל פרו־טות לתוך כיסו הנקוב של אביו. שכן אברם שונה מן האחרים, יושבי רחוב זה. הללו הסכינו עם גורלם וקפאו ונתאבנו בשממון חיהם, ואילו הוא, אברם, היה לקצין־ספנים בספינה, הוא פרץ ועלה, רחוב המדרגות לא סגר עליו; עמד ופילס לו נתיבות אל

רחובות חדשים ואל בני אדם חדשים, ובא הפלמ"ח, ובאה המלחמה וסייעה לכולו בחבורתם של גד מוהר ושל עמוס אביב ואראלה דגן — אנשי הר הללו!

ההר אינו מרוחק מרחוב המדרגות אלא שונה הוא ממנו תכלית שינוי. "בתים גדולים עם וילונות, ולא רואים כלום מבעד לחלון, כלום לא רואים, יש וילון־נות, וחיהם של בני אדם בבתיים הם סגורים... רחובות ארוכים וירוקים... קיץ... אביב... גנים... אצט־רובלים... רק יריעת השמים מלמעלה אחת היא...". עובדיה הזקן הוא שמרמו לחוטי־המטווה שבסיפורו שסיפר למלכה שאברם "מתעסק עם בחורה שיש לה שערות צהובות כמו קש... ואבא שלה איש חשוב, וזה מה שיותר גרוע מהצבע של השערות שלה". שכן זהו הצייר שעליו סובבים הדברים — אהבתם של אר־אלה ואברם, של הבחור מ'רחוב־המדרגות' ושל הנ־ערה היושבת בהר, ודאי לא בסימטה שבתחתית העיר נפגשו לראשונה ולא בחורשת הברושים שבהר. במקומות אלה כמעט אי אפשר לאחד אברם ספרדי להזדמן עם נערה בת אמידים וזהבת־שער. זימונם היה באותו אזור חברתי מפורז, שבני נוער מכל המי־נים נתקבצו אליו ואחוזו זה בידו של זה ועשו יחדיו, ויחדיו יצאו למלחמה. בשורות הפלמ"ח נזדמנו שניהם לשעה קלה, ולאחר ימים, כשלא היה עוד פלמ"ח, שוב נפגשו על סיפון הספינה. אבל ימי הפלמ"ח הגבירו קירבתם זה לזה וחזקו אהבתם; והיו ימים אלה ימי־עבר אחד לשניהם, ומעיין אחד ממנו היו שואבים זכרונות יקרים. עד כאן פסיעתה הראשונה של יהודית הנדל בסיפורה.

בפסיעתה השנייה מביאה יהודית הנדל את אר־אלה ואת אברם אל בית קפה קטן שבהר, ויושבים עמם ה'גדים' וה'עמוסים' של אותם הימים. ישיבתה של הנערה עם מי־שהיורחבריה על ספסל בית־הספר פשוטה מאוד ואינה מעוכבת בשום דבר, ואילו בנו של בכר אינו שלם עם עצמו. נפשו מסוכסכת ואין הוא אחד עם 'החברה'. רחוב־המדרגות דומה דולק אחריו וכאילו אוחז בו ואומר: "עמוד בחור, לא תימ־לט, אין טעם בריצתך מעלה מעלה במדרגות, שלעו־לם אתה חוזר ויורד בהן מטה מטה. כאן מקומך ובעל כורחך תשב כאן". ויושב לו אברם בבית־הקפה והוגה במלכה וניסים שבחדר הטחוב ובסוככות זו שביקש לקנות לניסים בשביל שהאור לא יכה בעיניו, שהרי אברם 'יש לו לב בלב שלו', וכשהוא מהלך עם אראלה וחובקה בזרועותיו נופלות לשעה קלה המחי־

גבשת וגדילה, אלא מצטמקת, נעשית רופפה יותר ויותר וקלושה וכל פועלם וכל מעשי ידיהם כאי-לו אין בהם משמעות פנימית, והרבה הרבה עושה בהם המקרה, דומה התחלה נאה גשתבשה באמצע ונסתיימה בלא סיום, בלא הכרעה, כמעט בלא-כלום. ואיני מתכוונת כאן לסיום של פתרון, שישב על כל השאלות וימלא כל משאלות סקרנותו של הקורא. כוונתי לסיום אורגאני, אם רשאית אני לומר כך, שיעלה מתוך אישיותם של ה'גיבורים', יסביר אותה ויסתבר מתוכה, ולא לסיום אורגאני בלבד אני מתכוונת אלא גם להתפתחות אורגאנית. והנה במחציתו, בקירוב, של הספר מתערער ומתמוטט מרכזו של הסיפור; אראלה ואברם כאילו נשמטים לצדדים. וכי-וון שניטל מן המרכז כל כבודו, ממילא עולה משקלם של האגפים עד אין שיעור. ולא משום שפתאום היו הם חשובים יותר, חשובים לעצמם ומבליעים בתוכם מה שנראה מקודם עיקר, אלא משום שנתרוקן המקום בלב הסיפור, באו תיאורים מרובים מן הצדדים, תיאורים של מה-בכך, ומלאו חללו; תיאורים הללו שפעמים נאים הם ופעמים שטחיים הם ופעמים לוקים הם בחזרה יתירה. דמויות-משנה, שתפקידן בסדריה של המערכת הכללית בסיפור להסביר טיב קרקע-גידולם של הגיבורים ומקור סבך-המסיבות שזימן להם הגורל — דמויות-משנה הללו עולות וכובשות את הסיפור כולו, ונעות הן על פני דפיו בלא הכרח כל שהוא. וכאן, דומני, פגם גדול שבספר זה, ואשתדל לבאר דברי ביתר בירור.

לאחר פגישתם של אראלה ואברם בראשית הסיפור ולאחר הדברים שנפלו בין אברם לבין מר גבריאל דגן (אבי אראלה), שוב אין האוהבים מזדמנים יחד. תועים הם, כל אחד ואחד בפני עצמו, בתוך מסלולו שלו. אמת, מבקשים הם זה את זה, אלא לעולם המקרה מעכב ואינם נפגשים. וכל אותה אהבה גדולה וכל אותם כוחות-נפש שהולידה פורחים להם כטב-עות-עשן ברוח. שהרי במקרה בלבד לא נודמנה אר-אלה עם אברם, כשירדה לביתו שברחוב-המדרגות; והמקרה בלבד הביא את אבי אראלה אל הדלת, שעה שאברם התדפק עליה. ובשל שני המקרים האלה כלים כוחותיהן של שתי הנפשות הנמשכות באהבתן זו לזו. הנערה מתכנסת בחדרה מכורבלת יפה בש-מיכת הצמר שלה, ותמונות חייה עוברות בסך לנגד עיניה — מהרהרת היא בבדידותה בבית-אביה, בסבא הטוב, בגבעת-העזאזל של ימי הילדות, בימי הפלמ"ח וברפי האהוב שנפל; לפתע שומעת היא קולו של

צות שבינו לבינה והלב נפתח לשעה קלה, ואברם משיח בעברו ובאמא שלו. "אשה צנומה עם עינים שחורות, בתוך הנעליים הגדולות של אבא, אבל עד מהרה הוא מתכנס בשתיקה צופנת איבה". רואה עצמו נכרי משיג גבול בעולמה של אראלה, נחות-דרגה. "לא הניח לה לדחוק עצמה לתחומי הסגור אפילו שעה אחת. היה תחומי שלו השנוא והאהוב עליו, אך שלו בלבד". "פעמים רבות כבר ניסה לחזור לנפשו אותה אי-מנוחה ואותה מתיחות מוזרה שתוקפת אותו בחב-רתה וחש באימה גוברת והולכת כי היה זר לה. אדם זר עם שהוא אהוב... הוא היה זר לה, היה אהוב, לעזאזל, אבל זר". קרוע הוא ושסוע, מתאוה ואהוב ונרתע לאחור ומסתגר; פעמים מסוער כולו באהבתו הגדולה וטובל במעיינות טהרה, ופעמים נטרף ברגש הזרות והתהום עד כדי יאוש. "כשהייתי ילד חשבתי שאם אדם לא רוצה בגורלו יכול הוא להשליך אותו לכל השדים אם יש לו קצת אומץ. היום לא יודע אם זה בדיוק כזה". והנה דווקא אראלה שלימה ופשוטה באהבתה ולבטים אין בה. "זה כאילו גורלי נמשך אליו", אומרת היא לאביה, שעמד ודחה אותו "בחור ספרדי חסר השכלה מסודרת בן למשפחה ירודה באיו סימטה בעיר התחתית". מרדנית קטנה אראלה בטב-עה ושרשים אין לה בעולמו של אביה, מר דגן, איש-העסקים המצליח בכל דרכיו, "שעיניו עגולות ובולטות כזכוכיות קעורות". בכל נפשה נכונה היא ללכת אחרי אהבתה, בלא יסורי-מצפון ובלא היסוסים שבלב.

כך הולכת ונפרשת לפנינו יריעת הסיפור בשבעים דפיו הראשונים. יהודית הנדל עושה דרכה בבטחה, דומה הולכת היא אל מקום אחד שרצונה לילך לשם, ויש תכלית להליכתה. בתוך דפוסי הווי ומנהגות קפואים עולים שוקקים כוחות צעירים ומבקשים הם זה את זה מעבר לסימטות-עוני והדר-הרים; מעבר לסיגים של גזע ועדה ומעמד. משהו זע כאן, משהו מתרקם והולך, חוטי עלילה משתזרים, וה'גיבורים' עומדים נכונים לנוע במעגלות חייהם וכבר אנו יודעים אותם מעט. לא הרבה, שכן עוד הם בגדר של קווי-שרטוטים ראשונים; והם חביבים עלינו ורצוננו לילך עמם ולראות היאך ינהגו ומה יעשו בחייהם ובאהבתם.

אלא כאן דווקא מתרחש דבר לא צפוי. לפתע פתאום ניטל משהו מכוחה המספר של יהודית הנדל. אנו מפליגים בקריאה ופני הגיבורים מיטשטשים והולכים; אישיותם אינה מתחזרת יותר, אינה מת-

אברם ויוצאת לבקשו. "אך דמות אדם לא נראתה לה על פני השביל שנבלע באפלה". ותמה פרשת אראלה. הבחור, אברם, סובב הולך במבואות הנמל והד קולו של מר דגן אינו מרפה ממנו, והוא חוזר אל ביתו, אל ניסים ומלכה ועובדיה ושב ועוזב ביתו, וניסים ומלכה יושבים שוממים בצערם וממתינים לו. ותמה פרשת אברם. ודאי וודאי ארוכה ידו של המקרה המגיס בקלחת החיים, מקרב ומרחיק, קושר ומתיר, הכל לפי רצונו. אבל עולם הסיפור צריך שיהא לו הגיון פנימי משלו. — עקבי יותר וצלול יותר מהגיון המציאות גופה. שכן זהו, אחרי ככלות הכל, יתרון הרומאן מן החיים. ודומני, אראלה ואברם, כפי שנתגלו בראשית סיפורה של יהודית הנדל — אוהבים מאוד זה את זה, מרדנים, לוחמים — אי אפשר להם לנהוג כפי שנהגו בסופו של סיפורה. הגיונם שלהם מחייב שינהגו אחרת. אברם זה, בין שהוא מסתלק ועוזב את אראלה ובין שהוא מסתלק ועוזב את רחוב-המדרגות, אינו מסתלק סתם ופורח דרך הארובה ונעלם. ואראלה שחשה בגורלה הפוקד עליה לילך אחרי אהבתה אינה נשארת כשהיא עומדת עירומה אצל "הראי הצר המאורך, מחליקה קלות על בטנה ושדיה שהאדימו באור התנור". אפשר לא ראתה יהודית הנדל בבהירות את פניהם של 'גיבוריה', אפשר לא ידעה יהודית הנדל כיצד מחליטים ומכריעים בארחותיהם. בין כך ובין כך, אף על פי שהיטיבה לצייר דמויותיה בראשית הסיפור, לא עמד לה הכוח לתאר גלגוליה של פרשת יחסיהן. ושורש הרעה ביכולתה המצומצמת לתאר אופי של אדם וחיינו. פרק שלם מקצה, למשל, המחברת לאברם בכר ולעברו של גיבורה. מסופר בו היאך היה אברם ילד ומשחק בבלורות; היאך נפטרה אמו והוא נער מוכר עתונים ברחובות; היאך הלך והיה לאיש-צבא בבריגדה ונסע במדבר ברכבת של חיילים וישב "במחנה האהלים הארוכים והירוקים-אפורים"; והיו "ליחות הפירמידות הבהירים וקני-סוף גבוהים משחירי רים במים"; ויש קהיר המזוהמת ו"גבעות איטליה הדרומית אדומות כיון" ופיאצה-הפופולי והפגזה ושואה ונערה בהירת-שער נוסעת על גבי גג קרון-הרכבת באירופה לבקש את אמה; ויש סוודר אדום שקנה לאותה נערה; ויש שנת 1946 והשיבה לביתו וליל קיץ ואוירו הדחוס בנהריה ואנייה של מעפילים ושוב אותה נערה זהובת-שער עם הסוודר האדום, וקרבות צמח ומעשה החבורה על יד גשר הירדן; ויש ימים שלאחר המלחמה ונוח דויד שנעשה לקונ-

סול בכרך אחד מכרכי אירופא; ושוב אנייה ועלייתו של אברם לדרגה של קצין בה ופגישה עם אראלה ועוד ועוד — לפנינו מעין קיצור כל תולדותיו של הדור. אלא פירוט כרונולוגי זה של אירועים שונים שאירעו בחייו של אדם, ורוב ידיעות גלמיות ומניינם של מעשים רבים אין בכוחם לעצב דמות, וודאי שאין בכוחם לנפוח בה נשמת חיים. בשל ליקוי זה שבציור גידולו של אופי, מתרבה תיאורם של בני אדם קטנים שבצדי הסיפור, אלה הקרויים בפי סופר אנגלי אחד בשם 'טיפוסים שטוחים'. וודאי כאן פשוטה יותר מלאכת האריגה. אומר אתה, מלכה שבנה נהרג והיא ממלמלת כל ימיה דברים על בנה שנהרג; אומר אתה, גבריאל דגן סוחר ואיש עסקים גדולים, נוקשה ונמרץ, "הכורך את ההצלחה על אצבע קטנה עד שהיא מאי-רה לו פניה"; אומר אתה, סבא דגן מן הדור הישן הוא, לא בן-המאה שלנו, "אינו נוסע במכונית אלא הולך ברגל", ויש לו כרם זיתים ואינו נצרך לפרי-ג'ירד, שותה תה, מדבר 'ציוניות', מטיף למיזוג הגלוי-יות — וכלתה כל המלאכה. טיפוסים-משנה 'שטוחים' אלה חייבים להתהלך בתוך רומאן. אפילו הרומאן נצרך להם; ופעמים, כשהוא רומאן סאטירי, עומד הוא עליהם בלבד. אבל על הרוב צריך שינועו 'השטוחים' במחיצתם של 'גיבורים מלאים', ואסור לאלה לפשוט ולגדול על חשבונם של אלה, כפי שאירע ב'רחוב המדרגות'.

קרוב לסופו של הסיפור, בשעה חמורה מאוד לאברם ולאראלה, בשעת הכרעה ומבחן, אתה תמה ומבקש לדעת אם יעמוד להם כוחם ויקחו את גורלם בתוך ידיהם. ואילו יהודית הנדל עוזבת את שניהם לאנחות, ומעלה פתאום מיירכתי סיפורה את מוסה ואת תילדה, שחשיבותם אינה אפילו ממדרגה שניה, והספר כולו לא היה חסר כלום אילו נעדרו שניהם ממנו לגמרי. ושהות יש לה, ליהודית הנדל, בשעת הכרעה זו, לתאר חנות של גלנטריה של מוסה ותילדה, והליכותיו של מוסה עם הנשים הלוקחות אצלו, ושיטות המכירה שמוסה בקי גדול בהן, ודרכי הפיתוי שלו כלפי קוניו; ואף אשתו תילדה כאן על כל פרטי פרטיה ועל תבשיל העגבניות שלה — וכך דבר גורר דבר מעצמו ובשל עצמו. ומשהתחילה המ-חברת לתאר את איש-הגלנטריה, כמעט והיא פותחת עלילת-משנה חדשה בסיפורה; מעשה תככים שזומם מוסה לעשותו — לקנות בפרוטות את דלפקו של בכר ולהרחיב חנותו ולהרבות נכסיו. וגם לנקום באברם סורר ומורה זה, שאינו משיב אהבה לבתו! אילו

היו אותן דמויות־משנה גדילות מבפנים עד שהן ממלאות את כל הספר, הרי ודאי בניינו של זה פגום. וודאי שבניין פגום אינו מעלה יתירה לסיפור. ואף על פי כן פעמים אנו מוחלים לסופר על כך משום תכ־לית אחרת, שהוא מעלה בסיפורו, חשובה יותר מבני־יינו של סיפור. אבל כאן ב'רְחוּב המדרגות' אין מוסה ותילדה ומלכה וניסים הטוב גדילים והולכים, ואינם מתמלאים והולכים, אלא כל הזמן 'שטוחים' הם כמות שהיו, ואסור ליתן להם להלך בני־חורין על פני דפי הספר, שכן גורפים הם עמם, בתוך שטחיותם, את הכל.

יודעת יהודית הנדל לראות ולתאר וגם יודעת לספר מעט. פעמים נימה לירית קרובה ללב בתי־אוריה. נימה רכה ואנושית ואף מרמזת בשפת סמליה — דוגמת אותו תיאור של אראלה ועובדיה המטיילים ברחוב־המדרגות. מיטיבה יהודית הנדל לתאר פני חדר והאוויר שבו, מיני מאכלות שבני אדם אוכלים ודרכי אכילתם וגם דמות חופזת של אדם והחיים

שנצמדו אליו — דוגמת תמונות ניסים ועובדיה. אבל נקודת־התורפה של סיפורה במרכז שלא נתמלא באי־שיותם של אראלה ואברם, והריהו עומד בריקנותו. בתחילה הכל מוליך אליהם והם עולים וגדילים קימ־עה, דמותם מתנשאת על כל שאר הדמויות, ולאחר כך, איני יודעת מהיכן ועל שום מה, מצטמקים הם, אראלה ואברם, מצטמקים והולכים. בדומה לאותו באֶלֶן של תינוקות שאתה נושף מעט מהבל־פיך אל תוכו והוא מתחיל מתמלא ומתחיל מתעגל, והנה פתאום קצרה נשימתך, ואתה מפסיק מלנשוף, והריהו מצטמצם ומצטמצם עד שהוא שטוח כסמרטוט. דו־מה כך אירע ליהודית הנדל. קצרה נשימתה ולא עמד לה הכוח לצייר בנשימה ארוכה ובדרך ישרה ושלימה ובחדירה עמוקה טיפוס של בן אדם ופרשת יחסיהם של בני אדם. אולי כך דרכו של סופר צעיר; תחילה מאמץ הוא ידו בתיאור תמונות הווי ושרטוטי דיוקנאות קטנים, ולאחר מכן הוא יוצא אל דרך המלך וכובש עולמו של אדם. והרי יהודית הנדל בראשית דרכה.

טעות מעיקרו

מאת בניציון בנשלום

תוכן לווהט', מבחר שירי יוליאן טובים, תירגם יוסף ליכטנבום, הוצאת טברסקי, תל־אביב, תשי"ד

שירתו נתנמכה ונצטמקה והחזירה. "צר לי עליך טובים!" — אמרתי אל לבי — "איך היה זהבך לסי־גים! איך נמהל יינך במים!" וכדי למנוע עצמי מכל ספק ומכל אבק ספק, נטל־תי את המקור והתחלתי קורא את נוסחם הפולני של השירים המתורגמים. יש שקראתי אחד מקור ושניים תרגום ויש שקראתי שניים מקור ואחד תר־גום. השוויתי יפה־יפה את התרגום למקור והרביתי לבדוק את טיב מלאכת המתרגם. והריני בא להרצות בזה את מסקנות הדברים.

אצא ואפתח במסקנה, שהפתיעה אותי יותר משהפ־תיעוני שאר כל המסקנות. בתחילה סירבתי לקבלה,

כשקראתי בראשונה — שבועות מספר אחרי שיצא לאור מבחר שירי יוליאן טובים בעברית — כמה מן השירים המתורגמים הללו, באתי לידי תמיהה. נראה לי, שקראתי שירים שלא נוצרו בידי טובים. כלומר: ידעתי, שטובים חיברם, אבל מכיוון שלא נשתמר בהם הלחן הטובימי ומכיוון שלא עמד בהם הטעם הטובימי — נדמה לי, שאינם משל טובים. ואולם גמר־תי בלבי, שלא אסמוך על רושםם של שירים אחדים — ושאשוב לעיין בדבר.

אכן מקץ חדשים אחדים חזרתי ועיינתי במבחר הנ"ל. הפעם קראתי כשלושים שירים — וכשקראתי אותם הלכתי ונוכחתי, שהרושם הראשון לא הטעני. נתברר לי, שמזלו של יוליאן טובים לא נתמזל הפעם:

ובנוסה ליכטנבום :

תְּרַקוֹת חֲלִילִיּוֹת, תְּרַגְּזוֹת
בְּחֻרְשָׁה — — —

ושוב נכשל המתרגם מתוך שנעלמה ממנו הוראתה של אחת מן המלים הפולניות הנ"ל. טובים נתכוון ל'חרקות', שהוכנסו לתוך קופסא; ואילו בנוסה העב-רי אתה מוצא — 'חרקות בחורשה'. ואיזה הדרך הגיע ליכטנבום לחורשה? דומה, שנתחלפו לו היוצ-רות, כלומר: התיבה puszcza = קופסא והתיבה puszcza = יער עבות.

(ג) בשיר הנ"ל נאמר :

I gonilem was w połodze białej — —

וליכטנבום תירגם :

וְאָרְדְּפֶכֶם בְּלִבְנַת פְּרוֹדוֹר — — —

הפעם לא הבין המתרגם את המלה połoga. הור-אתה — 'יקוד', והצירוף 'לבנת יקוד' פיוטי וצירוי; ואולם ליכטנבום גמר אומר, שהוראתה — 'פרודור', ומתוך כך הגיע לצירוף 'לבנת פרודור'. אמנם יש מקום לשאול: מה ענין פרודור אצל שדה, שהוצף יקוד-קיץ וזוהר-קיץ? ברם מה נעשה שהמתרגם לא עמד על פירושה של מלה, שאינה בלתי-שכיחה.

(ד) כשקראתי בספר 'תוכן לוחט' ('אני'; ע' 21) את הטורים הבאים :

אַלְךָ עִם גֶּשֶׁר עַל פְּנֵי מֵי הַשְּׂקֵט,
אַחַר עִם הַשְּׂדֵמָה, עִם הַשְּׂדֵמָה הַיְרַקְרֶקֶת
אַלְךָ לְמַרְחָקִים — — —

נתקשיתי בהם. הגע עצמך: וכי אפשר לבשר ודם ללכת "עם גשר על פני מי השקט"? ואולם הענין נתחזר לי, משקראתי את הטורים הנ"ל במקורם ('Ja') :

Pójdę mostem, nad spokojną wodą,
Potem polem, potem zielonem polem
Pójdę w dal — —

הואיל ודעתי לא סבלה אותה. ואולם משהתחילו העובדות לטפוח לי על פני בכוח, נכנעתי וקיבלתי. וזאת המפתיעה שבמסקנות: המתרגם אינו יודע את הלשון הפולנית על בורייה, ומתוך כך לא הבין לפ-עמים את המקור.

והואיל וברי לי, שהדעה שהובעה בזה צריכה אימות וביסוס — שהרי הדברים אמורים במי שתירגם מפור-לנית לעברית את 'פאן טאדיאוש' — הריני בא להביא עתה כמה ראיות :

(א) בשיר 'Ptak' (בתרגום העברי: 'עוף כנף'; ע' 75) שר טובים על ציפור ועל שיה. הציפור, הישור-בה על אחד מענפי השיח, מרקידה את השיח כולו; וגם לאחר שנתעופפה ונעלמה, מוסיף הענף, שישבה עליו, לרעוד משמחה ומהתרגשות. השיר, המלא מוסיקה ותנועה, הוא בן שני בתים בצירים בלבד. הרי ביתו השני :

Potem z świrem frunął w lot!
A gałązka rozhuściana
Jeszcze drży, uradowana,
Że ją tak rozpląsał trzpiot.

והרי הבית הזה בתרגום ליכטנבום :

וּבְצִפּוֹרָה קָס מְבִדוֹ!
וְהַבֵּד הַמְתַנְנֵד
עוֹד, עֲלִיזוֹ בְּלוֹ, רוֹעֵד,
כִּי הִתְנַף הַרְקִידוֹ.

וברי לכל יודע-פולנית, שפירוש המלה האחרונה (trzpiot) נעלם מהמתרגם. הוא תירגם: 'הנף', הור-איל וסבור היה — כמדומה לי — שהיא שם-הפעולה של trzepotać. ואולם הוראתה — 'שובב', ואינה אלא כינוי של חיבה, שנתכנתה בו הציפור. כלומר: לא ה'הנף' הרקיד את הענף, אלא הציפור השובבה היא שהרקידה אותו. וכי צריך אני לומר, ששיבוש הטור האחרון פגם את השיר פגימה חמורה?

(ב) בשיר 'Motyle' ('פרפרים'; ע' 26-27) נאמר :

Purpurowe i pomarańczowe
Gąsienice w puszcze — — —

(להתמלא; לגאות) zbierać (לאסוף). ויבין כל מבין, שהשיבוש שיחת את יופיו של הטור.

(ו) שנים מטורי השיר 'Krzyczę' (אקרא, ע' 67). הטור החמישי והטור השישי:

Ja nie pragnę być aere perennius,
Gardzę mocą niewzruszoną spiżu — —

תורגמו לעברית כך:

לְהִיּוֹת "בְּרוֹנָה נְצַחִית" אֵינִי חֲפֵץ,
אֶתְעַב עֲצַמַת בְּרוֹנָה לֹא־מְתַנוּעֶצֶת — —

כמובן מאליו, אין ליחס לטובים את הצירוף 'ברונ- זה לא-מתנועעת'. וכי בא המשורר להודיענו, שהב- רונזה אינה יכולה להתנווע? לא היו דברים מעולם! הוא נתכוון לעצמה שאין לזעזע אותה, לעצמה שאין לערערה, לעצמה גדולה ש"אין לה לחש" וכו'. ואגב: המלים 'aere perennius' (מובאה משיר אחד של הוראציוס) עניינן — "דבר שהוא מאריך ימים יותר מהברונזה".

דומה, שיכולני להסתפק בראיות שהובאו בזה. שה- רי הדברים ברורים — ואם כן מה אועיל, אם אזכיר כאן כל שיבוש ושיבוש? ואם תשאל: מה ראה משור- רר עברי, שכך הבין את שירת טובים, לטרוח בתיר- גומה? — אשיבך, שאכן פליאה היא, וכבר אמר החכם מכל האדם, שאין לדעת "מה דרך הרוח".

בקשת האיכווואלנטי היא בוודאי ראש תפקידיו של המתרגם-האמן; ואילו מציאת האיכווואלנטי היא בוודאי ראש שאיפותיו ומגמותיו. הלשונות נב- דלות אשה מרעותה, אם מעט ואם הרבה ואם הרבה מאוד, באופיין ובדרכיהן ובדרגת התפתחותן. ולכן "המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי" — ועל המ- תרגם-האמן להתאמץ בכל כוחו להגיע לאיכווואלנטי, כלומר: לאותם הצירופים, שבעל המקור היה משתמש בהם, אילו היה כותב בשפת המתרגם.

אין צריך לומר, שלא על נקלה מגיע המתרגם- האמן לתרגום איכווואלנטי. הדבר קשה כקריעת ים-סוף, ובייחוד כשבאים לתרגם משורר כיוליאן טובים, כלומר: משורר שאינו מהלך בדרכי הרבים, משורר שנתייחד בנושאו ובאקלים יצירתו ובלחנה, וירטואוז שלשונו מקורית ועשירה ועסיסית וכלילת-

כלומר: שוב לא הבין ליכטנבום את המקור. המלים 'Pójdę mostem' עניינן 'אהלך על גשר', והמלים 'potem polem' עניינן — 'אחר-כך בשדמה'. והמ- תרגם שיבש את הדברים, לפי שלא עמד על אחד מדרכי הלשון הפולנית.

אותו שיבוש הוטל גם בשיר 'Podróż' (מסע, ע' 86 — 87). שני הטורים הראשונים:

Jechał wielkim, głbiącym oceanem
Długie, długie tygodnie — —

תורגמו:

נָסַע עִם אוֹקְיָנוֹס גְּדוֹל, יָם תְּכֵלֶת
עַת אַרְפָּה, עַת מְמַשְׁכֶּת — —

והטור החמישי:

Jechał wodą gęstą i głbiącą — —

תורגם:

נָסַע עִם מַיִם עֲמֻקִּים, מִי תְהוֹם — —

לצירופים 'נסע עם אוקינוס' ו'נסע עם מים' אין שחר, כמובן. ואולם המלים 'Jechał oceanem' הוראתן — 'פרש באוקינוס', והמלים 'Jechał wodą' הור- אתן — 'פרש במים', והמתרגם הגיע לצירופים אב- סורדיים מתוך שנעלם ממנו פירוש המקור.

(ה) אחד מטורי השיר 'Wieczorny wiersz' (שיר ערב, ע' 53), טורו התשיעי:

I znowu idę lekki i nocą wezbrany — —

ניתרגם כך לעברית:

וְשׁוּב אֶהְלֵךְ חֵישֶׁק־ל, אֶסוּף הַלַּיַל, פְּאֵלוֹ — —

במקור נאמר: 'nocą wezbrany', כלומר: 'מלא לילה על כל גדותי'. ואילו ליכטנבום תירגם: 'אסוף הל- יל'. על מה ולמה? המתרגם לא הבחין בין wezbrać

(ב) בשיר 'Dom' (בית'; ע' 64) נאמר :

A w tym leśnym, w tym drzewnym Kościele
Będzie kwitnąć twoje białe żeństwo,
Tam sprawimy wesołe wesele,
Odprowadzimy drzewne nabożeństwo — —

ולכטנבום תירגם את הטורים האלה כך :

ובְּזוֹהַ כְּנִסְיַת עֵץ, חֲרַשׁ זָךְ,
בְּשִׁיתָךְ תְּהִי לְכִנְהַ פּוֹרְחַת,
חַג קְלוּלוֹת עֲלִיו שָׁם בְּעֶרְךְ,
בְּעֶרְכָה תְּפַלֵּת עֲצִים בְּנַחַת—

כלום יצא המתרגם ידי חובתו? התשובה שלילית, לצערי. ורצוני לדון כאן בעניין אחד. התיבה 'בנחת' אינה במקור. והתוספת הזאת גורעת הרבה, שכן פגם חמור היא. לטורים חגיגיים, מיוחדים ומתור-ננים — הוסיף המתרגם נופך משלו: מלה, שאינה כאן אלא אסימון. וכך הסיג הבאנאלי את גבול הח-גיגי והיין הטוב נמהל במים. ואיך נהיתה זאת? החרונו — כבוד מעלת החרונו! — הוא שהכביד על המ-תרגם ('פורחת' — 'בנחת') והצר את צעדיו. וכיוון שאנו עוסקים במלה 'בנחת', יצוין נא שגם בשיר 'Dzień' (יום'; ע' 72), שכבר נזכר למעלה, השתמש בה המתרגם שלא לטובה, בהוסיפו אותה משלו על דברי המשורר הפולני — ושגם שם עשה זאת, אנוס על פי החרונו. הבית השני של השיר 'Dzień'

Szumi tęsknota rozplakana :
O, Boże, Boże,
Dlaczego pod Twoim krzyżem
Nie leżałem kamieniem od rana ?

תורגם כך :

תִּהְיֶה כְּמִיָּהָה כְּמִתְיַפְחַת :
אָהָה, אֱלִי, אֱלִי!
לְמָה תַחַת צְלָבְךָ לֹא נִחַתִי מִבְּקָר
כְּאֶבֶן הַדְּמוּמָה בְּנַחַת?

ושוב אתה תוהה: מה למלה אידילית-מומתקת ולבית טראגי-דומע? טובים שואל בדמע: למה לא שכבתי

יופי וחרירותו טבעית ורבת-פנים ומלאת-חן ואפילו אבק-שיגרה ואבק-באנאליות לא דבקו בהן. כלום השתדל ליכטנבום להגיע לתרגום איקווי-ואלנטי? כלום הגיע לתרגום אשר כזה? איני יודע להשיב על השאלה הראשונה. יש פנים לכאן ולכאן ואין להכריע בדבר. ואולם על השאלה השנייה אני משיב תשובה שלילית. ושוב אני בא לאמת דברי בראיות אחדות :

(א) הבית האחרון של השיר 'Dzień' (יום'; ע' 72) :

A kiedy się upiję,
Idę oczami zmęczonemi spać.
I w czarnych supłach snu
Śmierć się wije.

תורגם לעברית כך :

וְעַתָּה אֶשְׁתֶּ לְשִׁכְרָה,
אֶשְׁפָּב יַגְע־עֲפָעַף לִישׁוֹן בְּדָמִי.
וּבְעֵבֹתוֹת שְׁנָה שְׁחֹרוֹת
לֹא יִתְפַּלֵּל הַסְּחִי.

והתרגום מביא לידי פליאה גדולה. מה לתיבה 'בדמי' ולבית הזה? מקומה לא יכירנה כאן, שכן כאן אינה אלא דיסונאנס: מלה אידילית-מרגיעה בבית טראגי-מסוער. הגע עצמך: כלום אפשר לומר, שאדם קשה-יום — אדם המטביע יגוניו ב"ש, אדם השותה לשכרה מאחר שנחרדו עצביו מאוד כל היום ונפשו קנוטה עליו עם ערב ועיניו 'מתעלפות מגעגועים' — 'שוכב לישון בדמי'?! וכמובן מאליו, יוליאן טובים לא נזקק כלל למלה 'בדמי' בבית, הנדון בזה. המתרגם גם הוא שהתנדב אותה. ומה ראה לעשות זאת? הוא נצרך למלה, שנחרזת עם המלה 'הסחי'. וכך היה טובים, אחד משרי החריזה, לעבדו של חרונו. ועתה ראה גם ראה: לשוא טרח ליכטנבום את כל הטרחה הזאת, לפי ש'הסחי' — לא היה ולא נברא. כלומר: שוב נתחלפו למתרגם היוצרות, ר"ל — המלה śmi-erc (מוות) והמלה śmiecie (אשפה; סחי). ואין שחר לתרגום שני הטורים האחרונים, שכן המוות מבעת את המשורר הישן, המוות ולא... הסחי.

Patrzaj : to jest nędzny wiersz,
Ale zły jest, zły i gniewny —

לא נתכוון לומר : "אמנם שירי זה — עלוב, אך עם זה רע הוא", אלא כך נתכוון לומר : "אמנם שירי זה — עלוב, אך עם זה מלא-זעם הוא". והמתרגם לא עמד על כוונת הדברים.

ומחמת כניעתו לפני החריזה — כיצד ? המלה 'בר-טט', שנקבעה בטור השני, נוספה בידי המתרגם. במקור נאמר : 'תעיתי ברחוב'; ואילו בתרגום נאמר : 'ואתע ברחובות ברטט'. והתוספת — המלה האומללה 'ברטט' — פוגמת בשיר, שכן באנאלית היא, שכן לא טובימית היא. ומאיזה טעם נזקק לה המתרגם ? יד החריזה היתה בו ('ברטט' — 'לוהטת').

ומחמת אי-יכולתו לשמור את אוירת המקור — כי-צד ? השיר, הנדון בזה, נכתב ב'לשון בני אדם'. בלתי-אמצעי הוא ופשוט-פשוט : לא כחל ולא שרק ולא פירכוס ; וכולו — צער וכעס. ברם המתרגם השתמש בבית הראשון בוי"ו ההיפוך ובעתיד מוארך ('ואתע'; 'ואחפשה'; 'אמתינה'). ומתוך שעשה זאת — היו דב-רים פשוטים למליצות ובית טוב היה לאסימון.

(ב) והרי בזה השיר 'Ty' במקורו :

Ty trzymasz mnie na ziemi,
Ty wznosisz mnie do nieba,
Tyś jest mi tutaj wszystkim,
Poco aż tam iść trzeba.

O Tobie wiem jedynie
I tylko Ciebie umiem.
Na świat machnąłem ręką :
I tak nic nie zrozumiem !

Co krok — to nowa droga
Co myśl — to otchłań wrząca.
Ty jedna odpowiadasz,
Mówiąca czy milcząca.

Krwi słucham twego serca,
Bijącej w białej piersi

Nie wiesz o tem. Byłem zły.
I poszedłem pić. I piłem :
Wódkę, koniak, wódkę, koniak,
I wesół, och wesół byłem !

Patrzaj : to jest nędzny wiersz,
Ale zły jest, zły i gniewny,
Bo czekałem, bo szukałem
W wieczór jesienny, ulewny.

והרי התרגום ('שיר רע'; 'ע' 63) :

לא תדעי זאת. מְטָר יָרַד
וְאָתַע בְּרַחוּבוֹת בְּרָטֵט
וְאָחַפְּשָׁה וְאָף אֲמַתִּינָה
בְּכַמִּינָה עֲזָה, לוֹהֵטָת.

לא תדעי זאת. הִייתי רָע.
וְאֶלְךָ שָׁתוֹת. וְאָף שָׁתִימִי :
קוֹנִינִק, יִי"ש, יִי"ש וְקוֹנִינִק,
וְעֵלִיז, הוּי מָה עֵלִיז הִייתי.

רְאֵי נָא : זֶהוּ שִׁיר עֵלּוּב,
אֲךָ רָע הוּא, רָע, זוֹעֵף הַפֵּעַם,
כִּי הַמְתַּנְתִּי, כִּי חִפְּשִׁיתִי
בְּעֶרֶב סְתוּ, סְגְרִיר וְזוֹעַם.

ואם בדקת היטב את המקור ואת התרגום, את זה לעומת זה, הרי ודאי למדת, שהמתרגם לא יצא ידי חובתו — מחמת שלושה דברים : מחמת קוצר הבנתו במקור ומחמת כניעתו לפני החריזה ומחמת אי-יכולתו לשמור על אוירת המקור.

מחמת קוצר הבנתו במקור — כיצד ? המלים 'byłem zły' פירושו — 'כעסתי'. ואולם ליכטנבום תירגם : 'הייתי רע' (למלה 'zły' כמה הוראות : 'רע'; 'כעוס'; וכו') — ולתרגום זה אין שחר. המשורר הלך לסבוא — לא בשביל שהיה רע, אלא בשביל שכעס. הוא הרבה לצפות לאהובתו, אך היא לא באה ; ומשום כך נתכעס והלך להשתכר. ובכתבו :

I trwam miłością błędną
W tem życiu, pełnem śmierci.

והרי התרגום ('את'; ע' 60):

עַל אֶרֶץ תַּחֲזִיקֵינִי,
תְּרוֹמְמֵינִי שַׁחַק,
אֵת לִי הַלֵּל, הַלֵּל פֹּה,
עַל מָה אֶלֶף לְרַחֵק.

אֲדַע רַק אוֹדוֹתֶיךָ,
רַק בְּנַפְשֶׁךָ נַחֲנֵתִי.
לִיקוּם פְּנִיתִי עֶרְף;
וְכֹה מָאוּם לֹא בְנֵתִי.

פְּסִיעָה – נִגְלִית שׁוֹב דְּרָךְ!
הִגוּת – וְתֵהוֹם גּוֹעֵשֶׁת.
רַק אֵת לִי קוֹל מְשֻׁמֶצֶת,
דּוֹבְרָה וְאִם מִחֲרָשֶׁת.

דָּם לְבָבְךָ אֶסְפִּיתָה,
יָךְ בְּשִׁדְךָ, נְאֻהָבֶת,
וּבְשִׁינֵי אֲמֻשִׁיכָה
חַיִּים, פּוֹעֵם בָּם מָוֶת.

ושוב מביאה בדיקת המקור והתרגום לידי מסקנה, שהמתרגם לא יצא ידי חובתו. ובפעם הזאת – מחמת קוצר הבנתו במקור ומחמת אי־יכולתו לתרגם כמה צירופים תירגום איקוויוואלנטי.

המתרגם לא הבין את הטור השמיני. הואיל ונעל־מה ממנו הוראת הצירוף 'i tak' תירגם: "ליקום פניתי עורף: וכה מאום לא בנתי". ולא הרגיש, שאין שחר לתרגום הוזה. שכן הצירוף 'i tak', כאן פירושו

— 'בין כך ובין כך' (ליכטנבוים תירגם: 'וכה'). וכך אמר טובים: "משכתי ידי מהעולם, שהרי בין כך ובין כך לא אבין כלום". וגם על הטור הי"ד לא עמד המתרגם. שכן לא בשדיים הדברים אמורים, אלא — בחזה.

בשיר, שבו מדובר כאן, יש כמה צירופים מקוריים. כאמור לעיל, הללו לא תורגמו תירגום איקוויוואלנטי — והדבר יומחש בזה על ידי דוגמה אחת. הטור "I tylko Ciebie umiem" פירושו — "ורק אור־תך ידעתי". כלומר: פלוני יודע לנגן ואלמוני יודע חכמה וכו' וכו', ואילו המשורר יודע רק את אהובתו. כמובן, הטור קשה לתרגום — מאחר שהפועל 'ידוע' אינו חד־משמעי כאן. והמתרגם היה חייב להתאמץ מאוד להגיע לתרגום איקוויוואלנטי. ברם לא הצליח — והתרגום ('רק בנפשך נחנתי') הוא אסימון.

תרגומים טובים ברכתם מרובה. כשהם מביאים בני־אדם לידי הכרת יצירות, שנתחברו בלשונות שאינן ידועות להם, הם מפלסים נתיבות לרוח ומאדירים כוחו. אף מגשרים הם בין סופר לסופר ובין ספרות לספרות — ומתוך כך סופר מפרה את רעהו וספרות מפרה את רעותה.

וחילוף הדברים — בתרגומים רעים. כשהם מביאים בני־אדם לידי קניית ידיעות מסורסות ודעות מסולפות — הם פוגמים ברוח. ולא די שתרגומים רעים אינם מגשרים בין ספרות לספרות, אלא שהם חוצצים בין ספרות לספרות. וקשים הם ליצירות, ש'זכו' להם, שכן הם מביאים קוראים משכילים לידי הטלת ספיקות בערכן.

יוליאן טובים היה רב־מג בממלכת השירה — שניים המה המשוררים היהודיים הגדולים, ששרו לועזית: היינה וטובים — ויצירתו היא אוצר בלום. ואילו נוצ־קה כולה לתוך כלים עבריים ראויים — נחשב הדבר למאורע ספרותי. ברם מה שניתן לנו הפעם, בספר 'תוכן לוחט', אינו מניח את הדעת, ועל זאת יש לנו להצטער.

בין המשורר להעורך

י"ד אגרות של אחד-העם לביאליק

המביא לדפוס משה אונגרפלד

ק. ז. וויסאצקי, מנהל האדמיניסטרציה ברוסיה —
"אחיאסף", ואני עבדך קבלתי עלי עריכתו. תקותנו
חזקה, כי הפעם יולד לספרותנו ילד חי וקיים, בה-
יות כל התנאים החיצוניים נאותים לזה. בנוגע לתכ-
נית מכה"ע והפרוגרמא שלו, לא אוכל עוד לע"ע
להרבות דברים (פרוגרמא מפורטת תבוא בראש החו-
ברת הראשונה), רק בכלל אגיד, כי נכניס לתוכו בר-
צון כל ענין ספרותי או מדעי, בקורת או פובליציס-
טיקא, אם אך יהיה הענין נוגע מאיזה צד לחיי
עמנו בעבר או בהווה או לעניני היהדות ותולדותיה.
ואיני צריך להוסיף, כי נדרוש ג"כ שיהיו הדברים
כתובים בטוב טעם ובסגנון רצוי ומובן להמון
הקוראים המשכילים.

ובכן הנני בא בזה לבקש את כבודך שתשתתף גם
אתה עמנו בעבודה זו. שירים נקבל אמנם רק במדה
מצומצמת מאד ורק אלה הראויים לשם זה. אבל ממך
נקווה כי תוכל לעמוד בנסיון. שכר סופרים נשלם:
בעד פרוזא — כשלושים ר"כ הבוגן ובעד שירים —
10 קאפ' השורה. אם יש בידיך איזה שיר הגון מן
המוכן, הייתי מבקשך לשלוח תיכף, למען יבוא עוד
בחוברת א'. תוכל לשלוח או ישר לפה, ע"פ האדריסא
הרשומה בזה, או לווארשא ל"אחיאסף" ב ש ב י ל י.

מכבדך ומוקירך

אשר גינצברג

ג

אודיסה 25 למרץ 1897
אדוני הנכבד

מברלין שלחו לי את מכתבך עם השירים. "משוט
במרחקים" יודפס ו"רבי זרח" ו"ביום סתו" לא יכשרו

א

חברת "אחיאסף"
הוצאת ספרים

ווארשא, ח' תמוז, תרנ"ו

אדון נכבד!

לדאבון לבנו לא נוכל לקבל שירך "ישני עפר", כי
הוא הקדמה בלי ספר, ועם כל החודים היפים שיש
בו, אין תכנו עשיר בערך לכמותו. והננו משיבים
אותו לידך, כחפצך.

ה"צור והגל" יודפס בהשמטת איזו חרוזים שיכולים
לעורר חשד.

והננו משתמשים במקרה זה להודיעך סוד גדול
אשר נקוה כי תדע לשמור אותו. מראשית השנה הב-
אה יצא בחו"ל עתון חדשי, אשר יהיה באמת "חד-
שי". העורך יהיה מי שעורך עתה את אחיאסף ("אחד
העם") וכל הענין יתנהג על ידיו. ובכן נבקשך
שתכין לנו איזו שירים טובים לא רק מצד צורתם,
כי אם גם מצד תכנם. והננו מחכים לתשובתך
בהקדם, כי כבר נגשנו לקבוץ החומר. החוברת הרא-
שונה (למבחן) תצא אולי עוד בשנה זו (באלול) ואח"כ
נעשה הפסקה עד חשוון או כסלו (מפני טעמים שו-
נים) ומאז והלאה יצא מדי חדש בחדשו.

ברגשי כבוד,

אשר גינצברג

ב

ברלין 6/18 אגוסט 96
אדון נכבד!

הנני מתכבד להודיעך בזה, כי בקרוב יחל לצאת
פה בברלין מכ"ע חדשי בשפת עבר. המוציא הוא ה'

לי מטעמים שונים. אם אין בידך העתקה הודיעני ואשיבם לך.

ידעתי כי "משה מת" וכ' היה אצלך רק מאטטא אבל אני מצאתי לטוב לקרוא כן את השיר עצמו, שהנחת בלי שם.

השיר השני שבידי יבוא בכרך ב', כי עד עתה לא מצאתי לו מקום.

והנני אדוני, מכבדך ומוקירך

אשר גינצברג

P. S.

בעד "משה מת" מגיע לך 3.30 ר"כ ואחר שקבלת מאת אחיאסף ע"ח ה"שלח" 10 ר"כ, נשאר עוד לחש"ב בון העתיד 6.70 ר"כ.

ה

מערכת "השלח"

אודיסא 3/15/98

אדוני הנכבד!

השיר בכלל יפה, אבל למרות הבטחתך שה"שנור" ררים" יפים מאד, לא אוכל להסכים לך, ובתור קורא הנני אומר לך כי החרוז הזה עושה רושם רע. מלבד זה איני מוצא נחת גם בחרוזים: "הה מי יודע אם לא קללת אח נקי אובד צרורה שם", מפני שאפשר למצוא בם...

אבל לע"ע עוד אין צורך לעיין בכל זה. בחוב' ג' התחלתי להדפיס את ה"מתמיד" והוא יספיק לש"לשה חוברות, ואח"כ אצטרך לתת איזו שירים של אחרים, באופן שעוד כחמשה או ששה חדשים יעב"רו עד בוא עתו של זה.

והנני מכבדך ומוקירך

אשר גינצברג

ו

מערכת השלח

אודיסא 98 XII 6/18

אדוני היקר!

שירך היה כבר מסודר בדפוס לחוברת דעצעמבער, אבל מפני סבה טכנית לא יכול לבוא ונדחה לחוב' יאנואר. והנני משתמש במקרה הזה לבקשך שתשים עין בבית האחרון. אולי תשנה סוף החרוז השני, שיהיה הריתמוס יותר נאות. ביחוד ראוי היה לעשות זאת אחר כי גם בבית הראשון אין הריתמוס עולה יפה, וגם שם סוף החרוז השני "עז". אך אולי אין בידך העתק מן השיר, הנני מעתיק לך פה ארבעת החרוזים:

"גם כוכב אחד אין ברמה עוד,

אין ניצוץ אור, אין קרן עז...

רק אשנב בודד יאיר שמה עוד:

"יהודי קם לתקון-הצות..."

— אבקשך למהר בתקון ספורך ויבוא בחוברות הקרובות. — כבר בקשתיך, שאם יש בידך שירים הגונים תואיל לשלוח לי.

והנני מכבדך ומוקירך בכל לב.

אשר גינצברג

ד

"השלח"

אודיסא 31/7 1897

אדוני הנכבד!

שירך ה"מתמיד" מצא חן בעיני בכל לו ויכול הייתי לתת לו מקום. אבל בחשאי אגלה לך כי מצב ה"שלח" לא טוב, ואפשר שיחדל מלצאת לפחות לזמן מה, ככלות השנה. בשבוע הבא הנני יוצא לווארשא בשביל לברר החשבון כראוי ואז נחליט דבר. על כן הנני משיב לך בזה את השיר, ואם יוסיף השלח לצאת אודיעך.

אגב הנני משיב לך בזה גם השיר "משוט במר-חקים" (אשר אחפוץ לתתו בחוברת י"ב) בשביל שת-נקדו, ואבקשך להשיבו לי תיכף לווארשא על שם אחיאסף בשבילי, כי כבר הנני עסוק בסדור החוברת הי"ב. ואולי תוכל לשנות את סופו? כי לא עלה יפה. השיר "אכן חציר העם" כבר נדפס בחוב' "א."

והנני מכבדך ומוקירך

אשר גינצברג

ז

מערכת "השלח"
אודיסא 99, xii 16/28

אדוני הנכבד!

תודה לך על שירך היפה. אבל חרוז אחד אבקשך לתקן או לתת אחר תמורתו, והוא:
"חיי כלב קופא רעב על שלשלת".

כי מבטאים כאלה קשים מאד לאזן. ואם לא תמצא תמורתם, יותר טוב להשמיט אותם ואת חברי הבא אחריו. — השיר יבוא לא במהרה, כי לחוברות הקרובות כבר נועדו שירים אחרים, שהבטחתי למחבריהם לתתם בחדשים ידועים.

— אקוה כי תקים דברך ותשלח לי עוד שיר שני. והיה שלום ושמחת בחגך כחפץ מוקירך ומכבדך בכל לב

אשר גינצברג

ח

מערכת "השלח"
אודיסא 99 iv 7/18

אדוני הנכבד!

אתפלא כי לא עניתני על מכתבי האחרון על דבר השיר. — רבניצקי אמר לי, שכתבת לו שיש בדעתך לכתוב עוד איזו ציורים בדומה ל"בעל גוף". אם כתבת, אבקש לשלוח לי, כי אמתחתי אינה עשירה עתה בבבלטריסטיקא ויכול הייתי להדפיס ציורך בחוברות הראשונות מכרך הששי.

הנני מכבדך ומוקירך בכל לב

אשר גינצברג

ט

מוסקבא 07. x. 13/26

ידידי היקר!

הנני להודיעך, שדברתי עם מר ניידיטש ע"ד ספרי אברמוביץ, וזה אשר ענני: החברה פה עומדת להו"ס בקרוב בתמונת "סניף" לאגדת "חובבי שפת עבר", שכבר נוסדה בפטרבורג ויש לה רשות ליסד סניפים בערים אחרות (המוסקוביים לא יחשבו לאפשר עתה

לבנות להם במה לעצמם, שלא יהיו נראים כמתחרים עם בני פטרבורג). הסניף פה יהיה חפשי במעשיו ולא יהיה תלוי בשום דבר בדעת פטרבורג. באלו הימים יקוו לקבל את ספר התקנות המאושר בפטרבורג ואז יקראו אספה כללית ליסד את הסניף ולדון על אופן הסתדרותו (בתוך זה, כמובן, גם ענין ה"ועד הספרותי") ועל מעשיו הראשונים, ומר ניידיטש מק"וה, שהאספה תקבל בודאי את הצעתכם ע"ד הוצאת ספורי מענדעלי. אבל בהיות הדבר תלוי לא בדעתו בלבד, לא יוכל לעשות בזה דבר לפני האספה, אשר תהיה בקרוב. ובכן עליכם לחכות עד לאחר האספה — ואני נתחייבתי עוד הפעם "חובת גלות". בעוד יומים יוצא אני מפה ללונדון וכנראה אצטרך לישב שם כל החורף.

ושלום, ידידי לך ולכל בני החבורה, וה' ישמרכם בימי הבחירות מ"פגע רע".

אוהבך

אשר גינצברג

י

לונדון כ"ג מנחם אב תרפ"א (26/8/21)

ביאליק יקירי וחביבי! איני מוצא מלים להודות לך על שורותיך אשר הוספת למכתב רבניצקי שלנו מקוש"טא. לא עניתך עד כה מפני שלא ידעתי איפה אתה. במכתבך אתה קוראני אליכם לארץ ישראל, ומתוך העתונים ידעתי, שאתה אינך הולך לארץ ישראל, כי אם למערב, ויש אומרים שחושב אתה להשתקע בברלין וליסד שם הוצאת ספרים.

האמנם?

ומה שנוגע לי — חיי האומללים במשך שתי השנים האחרונות. מצבי בהוה ומחשבותי על העתיד הקרוב — כל זה יספר לך בני, אשר ימסור לך מכתבי זה. ועדיין אני מקוה לראות אותך ואת כל חברינו בארץ ישראל במהרה בקרוב ולחדש בלבי זכרונות אותם הימים הטובים.

ושלום שלום לך, חביבי, עלה והצלח ועבוד ועבוד. בטרם יבואו הימים אשר אין בהם חפץ.

שלך באהבה נאמנה

אשר גינצברג

P. S. סלח נא לקצורי. קשה עלי הכתיבה מאד.

ושלום לך, יקירי, ושלום לרעייתך ולכל החבורה
בהומבורג.

שלך באהבה רבה

אשר גינצברג

יג

באד נוהיים, 7. viii. 23.

יקירי! כתבתי לך אתמול פעמים (לברלין) (ולהומו-
בורג) באשר לא ידעתי מתי תשוב מברלין. עתה
קבלתי מכתב מבתי מברלין והיא כותבת שאתה יוצא
להומבורג היום. ובכן הנני פונה אליך בבקשה
קטנה. כמדומה לי, שלפני צאתי מסרתי את האדריסה
שלי בהוטיל מטרופול ובקשתי שישלחו לפה, סאוואי-
הוטיל, כל מה שיתקבל בשבילי הפוסט. אבל באשר
עד היום לא קבלתי כלום, הנני חושש שמא זכרוני
מטעה ושמא שכחתי לעשות זאת. ובכן הנני מבקשך,
יקירי שבעברך לפני הוטייל, תואיל נא להכנס לה-
"ביורא" ולמסור להם זה.

הנני מתפלא, שלא קבלתי את ה"ארץ", המתקבל
בשבילי עפ"י אדריסא שלך.

ואתה, שיוצא אתה מברלין רק היום, ודאי כבר
הספקת לקבל את הידיעות הראשונות מקרלסבד.
ואנו יושבים פה צמאים לדבר ה' ואין אנו יודעים
מאומה. הלאו שיתקיים הבטחתך ותבוא אלינו לפה
ונזכה גם אנו לשמוע מפידך מה שידעת. כמובן, איני
רוצה לאמור בזה, שבשביל כך בלבד הייתי רוצה
שתבוא, אלא שאגב אורחא היית מרווה גם את
צמאוננו.

ושלום לך יקירי, ושלום לרעייתך ולכולכם

שלך באהבה רבה,

אשר גינצברג

יד

לונדון 23 ספטמבר 23

ביאליק יקירי!

הבטחתני לכתוב לי ולא כתבת. חכיתי עד כה,
וסוף סוף אני כותב. מה שלומך ומה מצב ענייניך?
שמעתי, כי מצב הוצאת ספרים בברלין הולך ורע

יקירי!

צר לי מאד כי לא עלתה בידי לכתוב לך אתמול
או שלשום. את אגרתך מן 2, שיצאה מברלין, כפי
חותם הפוסטא, ביום 3, קבלתי ביום השבת, כשהייתי
טרוד כבר בהכנות הנסיעה דבר שמטרידני מאד ועו-
שני בלתי מוכשר לכתיבה. עתה איני יודע אם יגיעך
מכתבי זה, מאחר שהגבלת זמן האדריסא עד היום
(יום ב'). ובכל זאת אני כותב לך, בתקותי, ש"עד יום
ב" פירושו עד ועד בכלל.

הנך רואה, שהנני כבר בנוהיים ואינני צריך לא-
מור לך, כמה הייתי שמח אלו קיימת דברך ובאת
אלינו לפה.

מהומבורג יצאנו אתמול בצהרים, כמובן, ראיתי
את אשתך לפני צאתנו (היא לותה אותנו לבית הנתי-
בות).

מה שאינך הולך לקרלסבד — אינו מצערנו. והל-
ואי שתוכל לגמור "סדור כתביך והדפסתם" בהקדם
ולא "יעכב אותך עוד דבר זה כאן בגרמניה".

הנני מקוה בכל לבי לראותך במהרה בקרוב או
פה או בברלין (אבוא שמה באחד מימי השבוע הבא,
לא אדע עוד את היום בדיוק) ובכל אופן — ש.מ. במ-
קום מנוחתנו. רבים מידידינו מסופקים בדבר, אם
באמת תבוא שמה. אבל אני מאמין בך.
והיה שלום יקירי.

שלך באהבה רבה

אשר גינצברג

יב

נוהיים 25.viii.6

יקירי! כתבתי לך היום לברלין, אבל לפי שהגבלת
זמן האדריסא שנתת לי "עד יום ב" — אינני בטוח
שיגיעך מכתבי לשם, וע"כ הנני מודיעך זאת גם
להומבורג.

נחשוב לשבת פה כשבוע ואולי עוד יום או יומים,
כי אפשר שבאמצע השבוע הבא יצא מפה גם גרזוב-
סקי דרך ברלין, ואחכה לו, כי קשה לי עתה הנסיעה
בלי חברותא.

ועדיין אני מקוה לראותך אם בברלין או (כהב-
טחתך, אם כי בשפה רפה) פה בנוהיים.

אפשרות (אם כי רחוקה) שאלך מפריז לטריאסט דרך בר לין.

ובכן, יקירי, הנני מחכה לתשובתך. ושלום לך ולרעיתך בשמי ובשם אשתי

שלך באהבה,

אשר גינצברג

P. S. כתובתי, אם על שם בית המסחר (נתתי לך בהומבורג) או על שם מעוני הפרטי (מעבר לדף!)

וכמעט אי אפשר עוד לעבוד שם. האמת הדבר? ומתי אתה חושב שתגמור ענייך ותלך לא"י? ענני נא לפחות, על שאלה זו, הנוגעת גם לי. אני כנר-אה, אצא מפה בסוף אוקטובר, ועלי ללכת דרך פריז ולהתממה שם ימים אחדים. ובכן אבוא לטריאסט רק בימים הראשונים לנובמבר, ומה שמח הייתי אילו היינו הולכים יחד!

על אדותי אין לי מה להודיעך. בריאותי כשהיתה. פה לא מצאתי כמעט איש ממכירי. כולם בחו"ל, ורק עתה מתחילים לשוב אחד אחד. לא תוכל לצייר לך, כמה אני מצטער על שלא הייתי בברלין! עוד יש

ה ע ר ו ת ל א ג ר ו ת

לח, כרך ה' בשם ה'תקון'. ביאליק לא קיבל את הצעת התיקונים של אחד העם. גם לחששו שמא תמצא הצנורה פגם בחרוז: "הה מי יודע אם לא קללת אח נקי אובד צרורה שם", לא היה יסוד.

למכתב ו': גם כאן הכוונה לשיר 'תיקון חצות'. ביאליק לא קיבל את הצעת התיקון. ואשר לספור שמדובר בו כאן, הרי הכוונה ליאריה בעל גוף.

למכתב ז': הכוונה ליכוכב נדח' שנדפס בכרך ששי של 'הש' לח. את החרוז "חיי כלב קופא רעב על שלשלת", שאחד העם מצא בו פגם, תיקן ביאליק ל"חיי כלב רעב אסור בשל-שלת", אבל לא השמיטו כפי שהציע לו אחד-העם.

למכתב ח': הכוונה ליכוכב נדח' שאחד-העם ביקש לתקנו.

למכתב ט': מוקירי מנדלי באודיסה, החליטו להוציא לכבוד יובלו של מנדלי את כל כתביו ופנו אל אחד העם שעשה אז במוסקבה, שישתדל אצל חובבי הספרות העברית במוסקבה, למצוא את האמצעים לכך. בראש הוועד להוצאת כתבי מנדלי באודיסה עמד מר מנשה מרגליות, וניידיטש הבטיח שסניף אגודת חובבי שפת עבר' במוסקבה, יתן סיוע כספי לכך. הסיוע הכספי לא בא בזמנו ומנדלי ישב אז בשווייצריה, וכשם שנדחתה משום כך חגיגת יובלו, כך נשתתה הוצאת כתביו.

למכתב י': בתרפ"א יצא ביאליק מרוסיה ובדרכו לארץ-ישראל עשה כמה שבועות בקושטא. כאן שינה את תכניו ולא המשיך את דרכו לארץ אלא החליט לצאת תחילה לבר-לין ולחדש שם את הוצאת 'מוריה'. נראה שהחלטה זו היתה למורת רוחו של אחד העם, שהחליט להשתקע בארץ. ארבעה המכתבים האחרונים, הם מימי ביקורו של אחד העם החולה באירופה, לאחר שהשתקע בארץ, וגיממה של דכ-און רוח נשמעת מתוכם.

ארבעים וחמשה מכתבי אחד העם אל ח. נ. ביאליק שמורים בארכיון ביאליק, מהם לא הכניס אחד העם לתוך אגרותיו אלא שלושים ואחד ויתר ארבעה עשר המכתבים, מתפרסמים בזה בפעם הראשונה. נראה, שכמה מהעתיק מכתבים אלה לא היו לפני אחד העם בשעת עריכת אגרותיו לדפוס וכמה מהם לא רצה לפרסם, מפני שנאמרו בהם דברי ביקורת על שירי ביאליק ידועים, שנפסלו עלידי אחד העם לדפוס או שביקש להכניס בהם תיקונים. עם כל הערצתו של ביאליק לאחד העם, לא נתפעל כלל מדברי הביקורת של אחד העם על שיריו ואת כל השירים שנפסלו על-ידו הדפיס בכתב-ידע אחד-רים. כן לא קיבל ממנו את תיקוניו לשיריו. עם זאת נשמעת למן הרגע הראשון מבין השיטין של אגרות אחד העם אל ביאליק, אהבה כבושה והערכה מאופקת גדולה לביאליק ולי-צירתו. והנה כמה הערות ל"ד מכתבים אלה:

למכתב א': את השיר 'שני עפר' שלח ביאליק מקורוס-טישוב אל עורך 'לוח אחיאסף' בווארשה ואחרי שנפסלו על-ידו חזר ביאליק ושלחו אל 'הצפירה' ושם נדפס בתרגומו. ה'צור והגל' נדפס ב'לוח אחיאסף', ספר רביעי, ואשר ל'סוד הגדול' שמודיע כאן אחד העם לביאליק, הרי הכוונה היא לירחון 'השלח'.

למכתב ב': כאן באה מעין תמצית הפרוגרמה של 'השלח' שנתפרסמה בחוברת א' של 'השלח'.

למכתב ג': 'משוט למרחקים' נדפס בכרך ב' של 'השלח'. ב'יום סתו' פתח ביאליק את ספר שיריו שיצא ב'תושיה' תרס"ב, וכן נכנס לכאן 'רבי זרח', 'מתי מדבר האחרונים' נדפס בשם 'משה מת והושע מכניס', בכרך א' של 'השלח'.

למכתב ד': חששו של אחד העם משום הפסקה ביציאת 'השלח', לא נתקיים; המתמיד' נדפס בכרך ג' של 'השלח'.

למכתב ה': הכוונה היא לשיר 'תיקון חצות' שנדפס ב'הש'

ציצת נובל צבי ומהדורתו השלימה

מאת רבקה ש"ץ

ספר ציצת נובל צבי לרבי יעקב ששפורטש, בצירוף מבוא, הערות וחילופי גוססחאות מאת ישעיה תשבי, מוסד ביאליק, ירושלים.

דברי הקדמה

ספר 'ציצת נובל צבי' לר' יעקב ששפורטש, הקובץ החשוב ביותר שאצורות בו תעודות על דברי ימיה של השבתאות בשנותיה הראשונות, זכה רק עתה לראות אור במהדורתו השלימה. אין הדבר מקרה, אלא עדות הוא לאחד הפרקים במלחמות ההסתרה וההחרמה של כתבים 'לא רצויים' בתולדות ספרותנו. בספר זה כינס ר' יעקב ששפורטש באופן כרוני לוגי את רוב הקונטרסים והמכתבים שהגיעו מארצות המזרח לאירופה בשנים תכ"ו–תל"ו (1666–1676), וכן את חילופי המכתבים שבינו לבין אישים חשובים שבתאים ומתנגדיהם בקהילות השונות של ארצות אירופה. ממקום מושבו בתקופת מלחמתו העיקרית – המבורג – היתה מצודתו פרושה על פני רוב הקהילות לות הודות לקשריו הטובים עם פרנסי הקהילות וראשי הישיבות. כן בולט במכתביו הפרטיים עניינו הרב לאסוף כל ידיעה שהגיעה מארצות המזרח: מצרים, ארץ-ישראל וקהילות תורכיה. ידיעות אלו באו בדרך כלל לליוורנו או לוונציה על-ידי שליחים ומשם נפוצו לאמסטרדם, לפראג וכו'. ומתוך הדבר רים שאנו שומעים ממכתביו של ששפורטש ודאי אפר שר ללמוד גם על עמדתם של מנהיגי קהילות אלו כלפי השבתאות באותה תקופה.

אבל קודם שאנו נכנסים לפרטי הבעיה החשובה הזאת נעמוד על תולדות הספר באופן כללי. כאמור, לא זכה הספר עד כה לראות אור במהדורתו השלימה, והוא נודע כל הזמן בשמו 'קיצור ציצת נובל צבי', שנדפס שלוש פעמים. ההדפסה הראשונה של ה'קיצור' נעשתה באמסטרדם בתצ"ז – 1737, לאחר פטירתו של המחבר. לאור המלחמה הקשה שעשה ר'

יעקב ששפורטש בשבתאות ובשבתאים נקל להבין שלא יכול היה להדפיס ספרו בחייו, אף כי יש רמזים ברורים לכך שרצה לעשות זאת. רק לאחר פטירתו, מששקטו הרוחות והמתח המשיחי ירד והשבתאים נהפכו מרודפים לגרדפים, רק אז יצאה המהדורה המקוצרת של הספר על-ידי בן המחבר. ואלה דברי הבן ר' אברהם ש. בהקדמה להוצאת אמסטרדם: "בהאסף רוחו עם כל הישרים נדדה שנתי מעיני ואמרתי אל לבי להביא ספר זכרונו לאור העולם כדי לעשות לו סגולה שיהיו שפתותיו דובבות בקבר". הקונטרסים של כתב-היד היו מפוזרים ולא מסודרים, ור' אברהם ששפורטש חיפש מומחה שיבוא ויסדרם. הוא עצמו נתייאש מלהביאם לדפוס כפי שהוא אומר: "בהיותם כתובים במהירות ובחצאי אותיות מבוקעות שאינם מורגלות במקומות הללו ובפרט שהקונטרסים היו בערבוביה ובגליונות בריש מילין בלא סדרים עד שנתיאשתי מלהעלותו על מזבח הדפוס, עד שנזדמן לי ת"ח בר אוריין דוד בן הרב רפאל מילדולה". והלז עשה את העבודה, אם כי כנראה מתוך היסוס רב, כפי שהוא מספר ב'הקדמת המקצר': "לאחר שגמר לסדר את פסקי הדינים (בספר 'אהל יעקב' שגם אותו ערך ר' דוד) ביקשו בן הרב (ר' אברהם ששפורטש) "ללקט בתוך כתבי מעלת אביו בקיצור מהמאורעות אשר אירעו בזמן ששבת צבי ונתן העזתי, אחד נעשה משיח אלהי יעקב ואחד נביא מורה ישור עות יש"ו, אשר הם ומאמיניו הטעו הרבה בני ישראל שעוד היום בעו"ה יש כמה וכמה שפונים אל רהבם ושטי כזב... והגם שלא היתה דעתי נוחה הימנו להתעסק בדברים כאלה יען כי לא היו שייכים בכאן, ומה לתבן את הבר? כי מאי דהוה הוה. עכ"ז כיוון שהפציר בי עד בוש לבקשת איזה גבירים שחילו פניו להוציא לאור הדפוס ספר ציצת נובל צבי... על זה הענין בטלתי רצוני מפני רצונו לפי שראיתי שאם לא היה נעשה ע"י הוה נעשה על-ידי אחר". אבל לאחר שכבר קדמוהו גאוני והוכיחו שמישיח צדקנו לא בא, לא רצה להאריך בעניינים "ולאבד זמן". לכן כתב בקיצור מתוך החלק הראשון של הספר "וגם בזה לא היה זמן כי בן הרב האיץ בי כל הזמן שאגמור בכל יום ולקצר ככל האפשר ועל כן לא יאשימני הקורא כי הוא תלוי בו". אבל 'הקיצור' שלכאורה מקרי הוא לגמרי לפי דברים אלה, מחוסר זמן, אינו נראה מקרי כל כך בעיני המעיין במהדורה המלאה שלפנינו. בפרט מאלף לעינין זה החלק הראשון מארבעת החלקים של המהדורה המלאה. בחלק

של כתיבי ששפורטש — שאפשר לזהותה עם כתב־היד מוינה — מכסה טפח, יקרה שהפנקס האוטנטי של כתב־יד ברלין, מגלה טפחיים, ובהמשך הדברים נעמוד על חשיבותו של עניין זה.

ששפורטש בראשית התנועה השבתאית

שאלת עמדתו של ששפורטש כלפי התנועה השב־תאית אינה לכאורה שאלה כלל, שאם לא כן למה נכתב ספרו זה הנושא שם שכולו מלחמה ("ציצת נובל צבי תפארתו")? אלא דא עקא. לא זו בלבד שנוסח כתב־היד האוטנטי יעמידנו על המשמעות הכפולה של עמדתו בראשית התנועה, אלא גם כתב־היד 'המ' עובד', שבו נערכו הדברים לאחר שנים אחדות, מעיד שששפורטש לא הצליח לטשטש עניין זה. מתוך חילופי המכתבים בראשית הכ"ו עם רבני אמשטרדם כבר אפשר לעמוד על חוסר הבהירות שבעמדתו. גם מתנגדיו ושונאיו מעידים במקומות רבים על נטייה זו של ששפורטש. בעיקר נוגע בראשית פרשה זו מכתבו של ר' אהרון צרפתי, מצעירי הרבנים באמשטרדם, שדבריו מובאים בדברי התשובה של ששפורטש אליו: "וראיתך מתנצל לומר שכתבת מכתבך של חירופין בראותך מכתבי הראשון ואולם בראותך מכתבי השני שאני מודה במקצת, מטי ולא מטי, אמרת מה לי להוכיח מודה ועוזב?". ובהמשך מכתבו מוסיף ש: "ומה תוכחת יש בכאן ומה היא ההודאה שהודית?" ובאותה איגרת עצמה הוא אומר: "ומעולם לא שמתי כללותה (של הנבואה) לנמנע ואם תקיים הנבואה כהלכתה באות ומופת כגזרת הכתוב אזי כל מה שיאמר הנביא המוחזק אקבל עלי לאמת גמור" (עמ' 39). ובמכתב לר' יצחק נהר הדין באותה פרשה: "הן אמת כי אצלי הם באפשר רחוק כל עוד שלא נתקימה אמיתת הנבואה במופתיה". אולם אם נעניין במקום זה בכתב־יד ברלין נמצא נוסח, שיצדיק לחלוטין את מסקנתו של ר' אהרון צרפתי בפיסקה הקודמת. הגר' סח בכ"י ברלין הוא: "הן אמת כי בפעם הראשונה שמתי הדבר באפשר רחוק ובשניה שמתי הדבר באפשר קרוב". גם אם קשה לקבוע בדיוק את משמ' עותן של שתי 'האפשרויות' שקובע כאן ששפורטש, לא נוכל להתעלם מהודאת עצמו זו ש'תוקנה' בעריי־כתו את כתביו. ובהמשך האיגרת ליצחק נהר:

זה שכלולים בו מכתבים רבים אל הרבנים באמשטר־דם כגון יצחק נהר, יצחק אבוהב ואהרון צרפתי, שהיו מראשי המדברים בשבתאות באותה תקופה, וכן דברי התשובה של ששפורטש בעניין זה — לכל זה אין כמעט זכר במהדורה המקוצרת, אם כי מכתבים אלה החלק החשוב ביותר הם להבנת טענותיו הפולמוסיות העיקריות של ש. נגד השבתאות. אם ניתן דעתנו על כך, שפרנסי הקהילה הספרדית באמשטרדם הו־ציאו פקודה בעונש של חרם שימסרו את התוספת (כלומר את קצנ"צ שנדפס כתוספת ל'אהל יעקב') אל 'המעמד', הואיל וראו בדברי ששפורטש חילול כבודם של מנהיגי הדור הקודם, הרי קשה לראות ב'יעיבוד' של 'הקיצור' מקרה בלבד. אמנם לפי דברי ר' דוד מילדולה מסתבר, שהספר ראה אור בתמיכתם של הגבירים באמשטרדם, ואף־על־פי־כן לא היתה דעת פרנסי הקהילה נוחה הימנו. הדפוס הראשון של הקיצור לא הופץ בטפסים רבים (ואף נגנו), וגם עתה הוא נדיר מאוד. ר' יעקב עמדין, שהדפיס את הספר שנית באלטונה בשנת תקי"ז (1757) בבית־הדפוס הפרטי שלו, מעיד שמצא באמשטרדם את "הספר מוצל משרפה". יעב"ץ — רודף שבתאים מוב־הק ונרדף כאחת — הודה בתכלית עם הלך הרוח הבלוט בצנ"צ של האיש הנרדף למען "העמיד הדת על תילה", והוא מוסיף בהמשך ההקדמה להוצאתו: "דרכיו ראיתי (של ש.) ואראפהו. לרפא מזבח ה' הרוס... להחיות האבנים מערמות העפר והמה שרו־פות, וכך ראיתי כי טוב הוא לחדש כנשר נעוריו של חיבור נחמד זה, 'שוב לימי עלומיו'. יעב"ץ שינה אך מעט מאוד מסדר הספר במהדורתו הראשונה; ועד כאן על עניין ה'קיצורים' של הספר. כ"י של המהדורה השלימה של הספר נמצא עד לפני מלחמת העולם בספריית הקהילה בוינה, ולאושרנו ד"ר שוארץ הע־תיקו במילואו, וכך נתאפשרה הוצאתה לאור של מהדורת תשבי. אולם עיקר העניין שיכול הקורא למ־צוא במהדורה זו הוא בכך, שתשבי לא הסתפק בהר־צאה לאור של העתקה זו בלבד, אלא צירף לה חילופי נוסחאות לפי כ"י שני מ'בית המדרש הגבוה ללימודי היהדות' בברלין. כה"י אינו מלא כקודמו, אולם לעומת זאת הכיר בו המהדיר שהוא גוף כתב־ידו של מחבר הספר. ובמקום שהמהדורה המעובדת

כתב־יד ב'

"ואם יאמר אומר שלא הפסדנו כלום אם החזקנו אותה לודאי גמור על זה אני קורא חסיד שוטה כי באמת נפקא מינה חורבא אם לא יבוא הדבר ולא יהיה. קנצי למילין ; אמונתי היא באיפשרות הנבואה ומה ג"כ תהיה איפשרות הרב שבתאי גר"ו למשיח ובכל עת ובכל שעה אקוה לביאת הגואל. ואם נתקיימה נבואת הנביא בגזרת הכתוב אאמין הכל לודאי גמור".

כתב־יד א'

"ואם יאמר אומר שלא הפסדנו כלום באמונתנו זאת, על זה אני קורא חסידות של שטות המביא לידי פריצות, כי אם לא יבוא הדבר ולא יהיה תאבד מלבם האמון. נה וכל צדקותם אשר עשו על זאת הכונה לא תזכרנה. ויהיו כתוהים על הראשונות. ויותר טוב הוא לתלות הדבר באפשרות ויהיו תולים עיניהם לאות ומופת מהנביא המבשר ומגלה את הקץ אשר לא ניתן להגלות ואחר־כך יקימוהו לודאי גמור. וכל מי שאינו נוהג על זה האופן אבדה האמונה האמתית ממנו" (44)

להם ומשיבים לי". בכ"י א': "ואלו הייתי יודע שיגיעו לידי מלכו ונביאו הייתי שולחם להם לראות אם הם משיבים על ספקותי". משמע, אותה לשון התגרות אינה מצויה כלל בלשון המקור, ומלכתחילה התכוון ש. בכנות גמורה לשמוע דבר ממקור ראשון, אלא ממש הפך הדברים נאמרים בכה"י המעובד על־ידי השמטות קלות ושינויי לשון. ומה בדבר ההערה הנזכרת לעיל: "ופעם ידרוש ברבים בשבח המשיח"? הרי דבר זה מספר ש. עצמו מתוך התנצלות. כשבא ש"צ מירושלים לאיזמיר הגיעו בשורות לכל תפוצות הגולה ונסתמנה ראשית הדרך של גיאיות התנועה השבתאית. התלהבות זאת של המאמינים עשתה את מתנגדי־התנועה לנרדפים עד צוואר, וש. הוכרח ל־שאת נאום בפרהסיא על אמונתו במשיח. "והפצירו בי, הוא כותב, "לדרוש ברבים על ענין זה ולא רציני ח"ו לדבר בגנותם של משיחם ונביאם, אבל אמרתי: אם כל מה שנשמע אמת, א"כ הרי משיחכם קרוב אצלכם וקרוב להמליץ עליו דומה דודי לצבי וגו' והנה זה עומד אחר כתלנו". ששפורטש מתריע במכתב אחד ליצחק נהר על פגיעה בכבודו בכך, שמכ־ריזים עליו כעל שקרן: "ואיך דוברי שקרים מייקרים שם ע"ז ומחללים את השם לומר שמעולם לא הא־מנתי הדברים, בהיותי מכריז בפה ובכתב אפשרותם (ודאי, בכתב־היד המעובד הנוסח מתוקן וזה לשונו: "...שמעולם לא האמנתי ולא הספיק להם מה שאמרתי שהוא אצלי איפשרי ואף אם הוא רחוק"!) (עמ' 54). וכן בהמשך אותו מכתב: "מה שאמרתי בבית הגביר כה"ר יצחק שינאור גר"ו בשיבה, כשהיו מדברים בענינים אלו ושאלו דעתי, אמרתי להם כי כל עוד שלא באו מכתבים מקויימים (מביה"ד בירושלים) לא תתקיים אצלי הנבואה באמתות, אך בין כך ובין כך אתלה הדבר באיפשר קרוב אך הפרטים הם אצלי רחוקים ולא הכללים". ובכ"י א' כתוב: "כל עוד שלא

מה מסתבר מהשוואת פסקאות אלו? אמת, ש. לא הודה לאלתר בנתן הנביא ובשבתי צבי כנביא ומשיח, אבל בכתב־היד המקורי (כ"ב), ההיסוס באפשרות זאת קטן הוא לאין ערוך. ואם נאמר, שנוסח המכתב־תבים שהגיע אל חכמי אמשטרדם היה באמת הנוסח המקורי, יסתברו גם דברי תשובתם, בהם הם מנסים להסיר רק את המכשול ה'קטן' והאחרון שנותר בדרך להבנה הדדית ביניהם, בעוד שהנוסח המעובד אומר להעמיק את המרחק דווקא, כדי לעזור לש. להיות אותו חווה המרחיק ראות, שידע מראש שאין באמור־נה זו אלא כדי להביא חורבן גמור. על שניות זאת אנו קוראים בתעודות אלו עוד עדות רבת עניין אחת. במכתב של יצחק נהר לש., שלשונו ידידותית יותר בהרבה ממכתביו של אהרון צרפתי, הגם שהוא כותב מתוך תמיהה גמורה, נאמר: ו"הנה לא אוכל להתאפק לקול המון כקול שדי תצלנה און על פי הדברים אשר כתבו משם (מאיזמיר) לאמור: 'כבר גילה הח' ישפ"ה (יעקב ש. הקטן) מצפוני לבו ואמר שמעולם לא האמין לדברים אלו, ואדרבא כתב לליוורנו כתב לש־לוח אותו ליד הנביא לעזה ובו ענה עזות שלא להטות און לכל הדברים אשר שמע עליו על פה טענותיו, ועל זה שמעתי דבת רבים אומרים: 'הזה פועל חכם, פעם ידרוש ברבים בשבח המשיח והנביא ויכתוב שמקבל עליו לאמונה שלמה, ופעם יאמר כל הדברים הבל המה, הפכפך דרך איש או ציד בפיו לרמות את הבריות בשפת חלקות בלב ולב".

מה היה תוכנה של האיגרת, ששלח ששפורטש לליוורנו כדי לשלחה לנתן, אין לדעת בדיוק, הואיל וש. לא הכניסה לתוך ספרו, אבל מזכיר הוא את הד־בר, שרצה לכתוב לנתן הנביא כדי שיענה על הבעיות המוקשות בעיניו, ואף כאן ימצא הקורא עניין בחי־לופי הנוסחאות. בכה"י ב': ו"אלו הייתי יודע שיגיעו לידי המלך והנביא (כלומר: המכתבים) הייתי שולחם

באו כתבים מקויימים, לא יתאמת אצלי שום דבר, יען שכל הפרטים הנשמעים הם קרובים לנמנע". קשה להניח שהודאות מעין אלו היו רק פרי הפחד, שפחד ששפורטש מפני הקהל ומנהיגיו שירדו לחייהם של הבלתי מאמינים. הבעיה של אמיתות נבואתו של נתן הטרידה את ששפורטש, ולאמיתו של דבר זו היתה הסיבה שבגללה כתב את מכתבו לר' משה טרדיולה שישב בירושלים: "ואגב זה ביקשתי ממנו שילך לנביא זה לשאול ממנו קצת ספקות וקצת לשונות מה'ז'הר', לא כמתריס נגדו ולענות עזה". וש. מתרעם על שדבר זה נראה בעיני חכמים רבים כחוצפה וכהתרסה נגד הנביא! ולא דבר ריק הוא, שש. כתב בתקופה זו דווקא את המכתב לטרדיולה בעניין הש-אלות לנתן. המכתב נכתב לאחר שבאו הבשורות מאיזמיר על ביטול צום עשירי; והמעין בכתב-היד המעובד (כ"א) רושמו יהא כאילו דבר זה הוא הוא

שהכריע אצל ששפורטש דווקא לצד מלחמת התנופה בשבתאות. ש"דבר גדול כביטול צום העשירי שלא ניתן ליבטל ואפילו על-פי נביא מוחזק אם לא לצורך והוראת שעה". אולם דווקא בנקודת-מפנה זו נקל להכיר בחולשתו של ששפורטש. הזכרת אותו מכתב שכתב לנתן באה במכתב שכתב ששפורטש לר' יצחק נהר, והוא המכתב המכריע בשאלתנו כאן. רובו ככולו "עובד עיבוד" יסודי, ולא נשאר בו כמעט רעיון אחד שאין היפוכו כתוב בכתב-היד המקורי. וכשנשווה שני כתבי-היד זה לזה, יסתבר עד מהרה, שבשורות אלו על ביטול צום העשירי לא זו בלבד שלא הגבירו את תנופתו המלחמתית נגד השבתאות אלא גם שהכריזו או לראשונה, שהוא מאמין באמונה שלימה בנתן ושבתיא צבי, וזהו כנראה גם סוד כתיבת מכתבו לטרדיולה.

כתב-יד א'

ובאמונתי זאת החזקתי כאשר תראה בכתב הרא"ד שון גם את השני גם את כל ההולכים אחריהם לחכמי מקומות אחרים, אם אתם קוראים אותם במיתון ובדקדוק, וסלקתי לצד אחד הפרטים הנמנעים מה-איפשרים. ועוד היום שבאה בשורת ביטול צום העשירי הנהפך ליום טוב אמרתי: אם זה נעשה בהסכמת כל חכמי איזמיר אין לך אות ומופת וקול מוחזק בבי"ד כזה ובכי האי איתמר לא חיישינן לבי"ד טועים. אך נמנע הוא אצלי דאין כח בבי"ד לבטלו האידנא דאיכא שמד במקומות אחרים וליכא שלום דבית המקדש חרב, אם לא שנאמר שנעשה הכל על פי נביא המתקיים אצלם כגורת הכתוב וכ-הוראת שעה. ואחר-כך אשוב להסתפק אם הוא שכל מה שנכתב על ביטולו הוא אמת ושנעשה על פי החכמים, למה לא נכתב משמם לכל הגלילות. ואע"ג דמלתא דעבידא לגלויי היא, ומעשה רב כזה לא היו מעידים עליו היחידים בכתב אם לא שהיה אמת, עכ"ז כל עוד שלא אמצא טעם לדבר ועל מה סמכו לבטלו לא יהיה אצלי לודאי גמור להא-מין במשיחות ונבואה. ואם כל חכמי המזרח לא האמינו לומר עד שתתקים אצלם באות ומופת למה לא יהיה כל חכם לב כאחד מהם (עמ' 53).

כתב-יד ב'

ובאמונתי זאת החזקתי כאשר תראה בכתב הראשון והשני והשלישי גם את כל ההולכים אחריהם לחכמים במקומות אחרים אם אתם קוראים אותם במיתון וב-דקדוק, וסלקתי לצד אחד הפרטים הנמנעים מהאפש-רים עד היום שבאה בשורת קיום גורת ביטול צום העשירי הנהפך ליום משתה ושמחה, אמרתי: אין זה כי אם בהסכמת הרבנים אחר קבלת אות או מופת ואין לך בי"ד גדול מזה המתקים על פיהם ואין לך קול מוחזק כזה ואין אנו צריכין לבי"ד אחר. ובכי האי איתמר לא חיישינן לבי"ד טועים. ואף אם על פי הכתב הזה בלשון יחיד והדיוט לא היינו עושים מעשה, ידים מוכיחות מיהת הוי במלתא דעבידא לגלויי מה שלא ראינו עד עכשו כי אם טופסי כתבים מפי השמועה ולא נתקימו בשום בי"ד, והפי-רטים הנשמעים מפיהם יוכיחו... אבל עכשו עדי-ראיה והתרחף עצמו ומעשה רב במילתא דעבידא לגלויי, בהצטרף עם זה כתב אחר שבא מירושלים עצמה להרב שבאלטנה מאת קרובו ונתקיים אצלו שבו מעיד ומגיד דרך כלל בנבואת הנביא נר"ו ומבשר ואומר כי קרובה ישועתנו לבוא. ויוסר כל ספק מהיום ולהלן כאשר הוסר מלב חכמי איזמיר וזולתם מהחכמים בעיני אלקים ואדם. ולא בעבור ספקם בתחלה או הכחשתם בראיותיה אטיל פגם ומום בקדשיהם ואפגל באמונתן ח"ו, כי קים לי בחכמתם וחסידותם המונהגת על פי התורה שבכתב ושבע"פ שלא ניתנה להם רשות לתקוע האמונה בלבם בלי קיומה כראוי, כי הפך זה תהיה להם לסכלות גמורה. ואם כל חכמי המזרח לא האמינו עד שנתקיימו באות או מופת או בכתב ב"ד למה לא יהיה כל חכם לב כאחד מהם".

המהפך את משמעותם לחלוטין, ועשה זאת לאחר שחל המפנה המכריע בחייו והיה לאנטי שבתאי אמיתי. ש. עצמו הרגיש בכך שיש מקום לטעון כנגד הפכפכותו, והוא מנסה במכתב זה לנהר לצאת נקי מאשמה זאת שטופלים עליו. אבל כ"ב מגלה לנו את האמת לאמיתה.

כתב־יד א'

ומה היא ההתהפכות שהתהפכתי? אם בעד דרשי בשבח המשיח והלא לא פרשתי את השם כי אם מכללא ומסתמא איתמר למלך המשיח סתם. ואחר כך אמרתי אם הוא כאשר אומרים "הנה זה עומד אחר כתלנו" קרוב הוא להמליץ עליו "דומה דודי לצבי".

אלא מתוך אונס בלבד הודה בדברים בשפה רפה! בסוף אדר א' בשל בלבו של ש. הרצון לנסוע לארץ־ישראל להתראות פנים עם הנביא. ולא יהיה רחוק הדבר מהאמת לומר, שחשב לעשות זאת מטעמי קירבה לאמונה דווקא. אחרת אין להסביר את שני הנוסחים השונים בשני כה"י.

כתב־יד א'

מי יגיד לי מאותם שהיו מלעיבים במלאכי אלקים הרשב"י וחבריו וחכמת האמת וקדושת השמות... אם נתחרטו מאמונתם ואם ידעו כחם, בהיות שכל מה שהשיגו המשיח הזה והנביא הזה הוא בהגיעם לידיעה זאת של חכמת הרשב"י, כי עתה יבושו ממחשבותיהם וישימו יד על פה, כי אני ת"ל כל ימי גדלתי בין ברכי חכמי האמת דלא עתה יבוש יעקב ולא פניו יחורו מהתראות נגד הרב שבתאי ולא נגד הרב נתן, ומי יתן לי אבר כיונה ואתראה פנים כנגדם אם לא כפלים לתושיה הייתי מדבר בפניהם (עמ' 57).

סופינו בליוורנו, והשני לשמואל אבוהב מאנשי שלומו בוונציה (אגב, התאריך במכתב האחרון הוש"ט מט בכ"א) — דברים הנוגדים זה לזה תכלית הגיגוד. במכתב לשמואל אבוהב מיום ד' לאדר ב' תכ"ו שופך ש. חמתו על מנהיגי המאמינים "כי יודע אני

דומה, שהשוואת שני כתובים אלה בלבד דיה לה־ציג את האיש ששפורטש במלוא שיעור תמהונו ומלחמתו הפנימית בימי עליית התנועה, ונראה שב־אמצע אדר א' של שנת תכ"ו היה ש. קרוב להאמין במשיחיות זו יותר מאשר לפני כן או לאחר מכן. לעומת זאת בכתב־יד א' תיקן את נוסח דבריו באופן

כתב־יד ב'

...אם בעד דרשי בשבח המשיח וחזרתי חלילה הלא יותר ויותר לעת כזאת אשר כסאו כשמש נגדי וברור לעיני כל ושאל נא יודעי ספר שבכאן איך היה דרושי בשבחיו אם פירשתי את השם כי אם מכללא ומסתמא למלך המשיח, ואחר־כך אמרתי אם הוא כאשר אומרים, כי "הנה זה עומד אחר כתלנו" מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו, והמלצתי עליו פסו' "דומה דודי לצבי" וכו'.

ובכן טענת ששפורטש בהצטדקותו בפני יצחק נהר היא, שמעולם לא שינה דעתו, ובאמת מאמין גמור הוא 'כמעט'. ומה יוצא מדבריו לפי כ"א? טענתו כאן, שאינו הפכפך כלל ותלו בו שקרים, באה לה־ציג עובדה זו עצמה שפעם האמין, וש. מנסה לה־ציג עצמו לאחר זמן כאדם שלא היה מקום לתלות בו כלל הפכפכות, כי למעשה לא האמין מעולם,

כתב־יד ב'

...ואם ידעו כי בכחה (של הקבלה) הגיעו האנשים האלה שלמים עם בוראם עד גדר היותם נביאים ומשיח כי עתה יבושו ממחשבותם וישימו יד על פה, כי אני ת"ל מתלמידי אני ואמונתם היא אמונתי ובטוח אני להתראות פנים כנגדם ולא עתה יבוש יעקב ולא לעולם פניו יחורו, ואם לא היה זמן הקור כבר הייתי שם לדרך פעמי אקוה בע"ה לעשות תכף השי"ת יוכני לצאת לחיים ולשלום ולהגיע אל מחוז חפצי.

ש. הרגיש מה רבה האחריות שהוא מטיל על עצמו במעשה זה שהוא עושה, והשאיר לו פתח נסיגה אם התבדה תקוותו לאחר שיראה את פני הנביא שבעזה, ועל כן אנו מוצאים במכתבים שרשום עליהם תאריך אחד — שהאחד מהם נכתב לשבתאי מובהק לרפאל

שאלו נמצא לי חבר כמעט, פיקרין הייתי נותן על צואריהם ומשליך אותם מתפוח דשנם אל מקום הד- שן עם חטאת הצבור וצעירי ראשי חדשים המתחילים ללמוד ומכ"ש ללמד ופקדתי עליהם ועל הצוערים. כן מתאר ש. כאן את מלחמתו העזה שלחם בשבתאים בראש חוצות... ובמכתב לרפאל סופינו "ראש המא- מינים בליוורנו" מאותו יום נוספה עדות בכ"א: "לא רציתי לכתוב לו בפירוש טעותו אבל כמכחד תחת לשונו סברתו עד שייגלה אותה מעצמו, ועשיתי עצמי כמאמין וכמספק להכחיש האמונה בחלקי הסו- תר". דרך זו של "עשיתי עצמי כמאמין וכמספק" אופיינית היא לש. גם באגרותיו הקודמות כפי שראי- נו, אלא שהשאלה היא אם באמת תמיד 'עשה' עצמו כך, ובאמת לא היה כך תמיד. הערה זו של ש. אינה מצויה בכה"י המקורי, משמע שבשעת כתיבת האיגרת לסופינו, לא היה הדבר 'מעושה' כל כך, אלא מאחר שמכתב זה לסופינו עלול היה לשמש עדות מכרעת נגד עצמו, ראה שצריך להוסיף 'הקדמה' זו למכתב. והעניין שבכאן הוא כמה שמדובר למעלה. במכתב זה מודיע ש. לסופינו: "ועל פי דבריך אשים לדרך פעמי קודם הפסח אם יגור ה' בחיים לראות פני מלך ונביא, ה' יזכני ועם כל ישראל חברים". לשתי הודעות אלה של ש. על דבר רצונו לנסוע לראות פני נביא מיתוספת העדות בפרוטוקול מפנ- קס הקהילה מיום ד' לאדר ב' תכ"ו, שבה מסופר על הודעתו של ש., שמיד לאחר פורים יצא לאיטליה כדי לנסוע משם לארץ-ישראל (הערת תשבי בעמ' 57). אמנם המכתב כולו כתוב בסימן-של-שאלה וספ- קות בדבר אמיתת נבואתו של נתן, אלא שאין לזלזל במשפטים כגון: "והנני גם אני מצפה במהירות שיבא

לי תיקון נפשי בתשובת כתבי אליו ואהיה עד ראייה בע"ה", ואפילו ידע ש. להעמיד פנים לאחר מכן שרק "עשה עצמו מאמין".

ש. שאל לעצתו של סופינו בדבר הנסיעה, והלה השיב לו בלשון 'המאמינים': "ועל דבר נסיעת מעכ"ת ה' יתן בלבו הטוב, ועל זה לא אכחד תחת קולמוסי כי לא עת האסף המקנה עד שנת הת"ל ב"ה כאשר כתב הנביא נר"ו מעוזה, ועל כן אם לא לדרוש תשובה ללכת יחידי לא ראוי לטלטל הבית עד יעברו הצרות כי גם הוא (הנביא) מסכים שיהיו (הצ- רות)... ועל הכל מצוה למהר בתשובה. ועוד כי נכ- סי ח"ל אל יכנסו לארץ". תשובתו של סופינו הגיעה לש. בשליש הראשון לניסן תכ"ו, אולם ממועד זה עד השליש האחרון לאירי אין בידינו איגרות כל שהן, אף כי ש. מזכיר (בכ"ב) שבתקופה זו כתב מכתבים כנגד השבתאים לכל תפוצות הגולה. מכתבים אלה לא באו בספרו.

נראה, שדווקא תקופה זאת היא בעלת חשיבות מרובה להבהרת עמדתו של ששפורטש. בינתיים נא- סר שבתאי צבי בגאליפולי ושמועות הגיעו לקהי- לות אירופה על 'מעשיו הזרים', 'אכילת כבש בחלבו בחוץ למקומו וחוץ לזמנו'; פריצת בית-הכנסת של הספרדים ביום השבת, ריקודו עם נשים נשואות וכדו'. דברים אלה השפיעו השפעה מכרעת על ש., וכאן מסתמנת ראשית דרכו כלוחם מובהק בשבת- אים, בלא אותם היסוסים פנימיים שהיינו עדים להם קודם לכן. דבר זה אפשר ללמוד מהפנקס (כ"ב) באיגרת לרבני אמשטרדם לאחר שערורית מאסרו של ש"צ. הוא אומר:

כתב-יד א'

הלא אמרתי לכל שואל מהמאמינים כי איפשר להיות ואף אם הוא אפשר רחוק (עמ' 104).

כמובא בנוסח כתב-יד א', במקום שהוא מראה של- עולם היה טוען שזה 'אפשר-רחוק'. כהוכחה לכך, שמטעמי פחד שינה נוסחם של דב- רים ואף הסתירים — ולא היה אותו גיבור לוחם בחירוף-נפש כפי שהוא מנסה להציג את עצמו — אפשר להביא את דבריו המצויים ביתר בהירות בכה"י האינטימי, באיגרת השנייה לסופינו המ-

כתב-יד ב'

הלא אמרתי איפשר שכן יהיה ואף אם כעת הוא איפשר רחוק.

ההטעמה על כעת פותחת לפנינו אשנב להבנת המפנה שחל בנפשו של ש. לאחר השמועות הנ"ל שהגיעו גם להמבורג. ההסתייגות כאן כאילו בכל זאת עניין זה בגדר 'אפשר רחוק' הוא, ומתוכה יוצא לרא- שונה הפחד שפחד ש. להתריס בגלוי כלפי רבני אמש- טרדם. למעשה, עכשיו לא האמין עוד ש. באפש- רות משיחותו של שבתאי צבי. ש. מנסה להיתמם

צוינת בתאריך שלישי אחרון לאייר תכ"ו. דבר לא מקרי לגמרי, וחשוב הוא לענייננו, כי בתקופה זו תהה ש. על העניינים והגיע לידי הכרעה אנטטי-שבתאית. איגרת זו שונה תכלית שינוי בנימה שלה מהאיגרת הקודמת לסופינו שנכתבה בחדש אדר. וכן כותב ש.: "כבר באה השמועה שנאסר בבית האסורים, ואפי' הכי אמרו כי עדיין בגדולתו הוא, והוא מעצמו רצה להכנס בבית האסורים ולקבל עליו יסורין להקל מחבלי משיח, וכי הוי בגדולה ומעלה רמה שם עם חברת יהודים של גאליפולי וכמה אל-פים שבאים לנשק ידיו ורגליו ושם עומד כמלך, וכמה שמועות של נסים ונפלאות שככ"ך הם מאמתים הד-בר עד שעכבתי הכתב (לסופינו) מפחדי שמא יש-לחו יד בי דלת העם בשומעם, ובפרט בראותי אמו-נתו של ה"ר רפאל וכ"ז אמרתי שמא הוא עצמו יתן הכתב או ישלחנו לכאן ויהי ההיזק שכיח ונשארה בכאן ימים. ואחכ"ך שלחתי אותה והוספתי בה עניינים אחרים הנשמעים... ובכלל מה שכתבתי למקומות

כתב-יד ב'

ואני היה לי כתב ארוך להשיבו על זה תכף הפך דעתו לעת כזאת וללא אגדיל המדורה בעד השמועות הנוספות השבתי ידי אחר עד עת קץ ויראנה.

אחרים... כי ראיתי כי תורה שבע"פ מתמוטטת והי-משיח הנגלה כמעט שקובע תורה חדשה בבטול ט' באב ולקבעו יום מועד" (עמ' 80).
אולם בכי"א אין ש. מזכיר כלל את עניין חששו-תיו לשלוח את האיגרת לסופינו ואף לא את הדבר, ששלח אותה רק לאחר זמן, אלא מספר הוא דברים שונים לגמרי על גורל האיגרת: "ועל זה נתמלאתי חמה (על השמועות על ש"צ) וכתבתי לה"ר רפאל סופינו תשובת אגרתו באריכות וכסבור הייתי שהגיעה לידו תכף, ואחר-כך נודע לי שגפלה ביד המאמינים ועכבוה ולא ידעתי אם נת-נוהו לו או לאו ושמה הוא עצמו העלימה, ולא ראיי-תי עוד ממנו תשובה עליה". אין תימה, שלא ראה ש. עוד ממנו תשובה, מאחר שאפשר לקבוע על-פי השוואת שתי נוסחאות נוספות שבספר זה בעניין איגרת זו, שש. לא שלח איגרת זו כלל.
במכתב מראשית תכ"ז לר' יוסף הלוי מאנשי שלו-מו בליוורנו כותב ש.:

כתב-יד א'

כהה"ר רפאל מסופינו כתב לי בימים שעברו מקיים אמונתו ואומר שהוא מאמין לנביא נתן מורה ישר עות ושבתי צבי למשיח אלקי יעקב, והשבתי לו באריכות על זה להורותו הפך סברתו ולא ידעתי אם נתעכבה ביד המאמינים או קיבלה ושתק, וללא אגדיל המדורה לא כתבתי מהדורא תניינא, והשבתי ידי אחר עד עת קץ ויראנה פעם שנית (עמ' 153).

הוא, שלא שלח את המכתב "במהדורא קדמאה" גם כן, מתוך פחד שיפגעו בו המאמינים; אלא דבר זה לא היה לכבודו של גדול-רודפי-השבתיים, ועל כן נסתבך בשקרים כה ניכרים לעין. שלא שלח את הנו-סח הראשון, אתה רואה בחוש בשני הנוסחים של כ"ב, ואף-על-פי שהוא מעיד בראשון מהם (בדף 80), ששלח את האיגרת המורחבת לאחר זמן, הרי הנוסח המאוחר יותר של כ"א מעיד שלא כתב כלל מהדורא תניינא! ויתר על כן, אילו כתב מהדורא תניינא 'מלאה' יותר, מדוע הכניס לספרו דווקא את ה'מהדורא' הקצרה שלא נשלחה, במקום שההגיון היה נותן, שייביא בפני הקורא את האיגרת המורחבת שנשלחה, כביכול, לאחר זמן?
מיום שקבל ש. את איגרתו של סופינו ועד היום בו כתב את מכתב התשובה (גם אם לא שלחו) עברו

מתוך שני הנוסחים בדף 80 אפשר ללמוד דברים אלה: (א) ש. שלח את האיגרת ונודע לו שנפלה ביד המאמינים; (ב) לא שלח אותה מיד מתוך פחד מפ-ני המאמינים, אלא שלח אותה אחר-כך בהרחבה וכ-לל בה את טענותיו נגד ביטול טית-באב.

מתוך שני הנוסחים בעמ' 153 אפשר ללמוד דברים אלה: (א) ש. שלח את האיגרת ואינו יודע אם נפלה בידי המאמינים, ומתוך חשש לא כתב 'מהדורא' שניה. (ב) היה לו מכתב להשיבו, אבל מחשש שמא "יגדיל המדורה" השיב ידו עד עת קץ ולא שלחו כלל.

ברור מכל האמור, שהנוסח האמיתי הוא הנוסח האחרון שבכתב-יד ב'. ש. אינו מדבר כאן כלל על כך, שלא שלח "מהדורא תניינא" של המכתב (כלומר, המכתב המורחב הכולל ענייני טית-באב) אלא אומר

כארבעים יום. דבר זה אינו מקרי כל עיקר וראוי לתשומת לב, שכן בתקופה זו תהה ש. על הראשונות והגיע להכרעה אנטי-שבטאית ברורה. דבר זה מס-תמן באיגרת השנייה לסופינו בביור גמור. אם נשווה את האמור לעיל, באיגרת מחודש אדר לנאמר כאן, נראה המפנה באופן ניכר לעין: "קנצי למלין, אני מאמין במשיח בן דוד האמיתי ובנביאי האמת והצדק ומאמין ששבטאי ונתן שניהם כאחד שוים לרעה, ויהי רצון שישוב עמלם בראשם וכל ישראל נקיים" (עמ' 100). זו היא הפעם הראשונה שהביע ש. את מחשבתו הפנה ודבר זה נקל להכיר גם על פי העובד-דה שאין חילופי-נוסחאות סותרים בין כ"א לכ"ב בגוף המכתב, שלא כבמכתבים שנכתבו עד אותו זמן. מהמחצית השניה של שנת תכ"ו ואילך כל מכתביו של ש. אנטי-שבטאיים הם ומתכוונים לערוך מלחמה גלויה כנגד התנועה. הוא לא נלאה להריץ מכתבי 'תשובה' על כל שמועה ושמועה שהגיעה מקהילת רחוקות וקרובות, ואף לקהילות צפון אפריקה, שם היו יהודים שנטייתם לשבטאות ברורה, כתב מכתבים חריפים. על הידיעות, שאנו יכולים לשאוב על המצב בקהילות השונות בימיה הראשונים של התנועה, עוד נדבר להלן. מכל האמור נראה עד כמה אין כוחן של הגדרות וחלוקות שבשרירות-לב להסביר תופעות-רוח שהן תולדותיהן של תהליכים דקים יותר, וכמה אנו מתרחקים מן ההבנה האמיתית של משמעות התנועה השבטאית בעיני תומכיה ומת-נגדיה, אם אנו נוהגים באמת-מידה חמורה זו של 'מתנגדים' או 'חסידים' ללא נתינת דעת על תחום-הביניים, כלומר אותו תחום שהיה מנת חלקם של רבים וכן טובים ושהתלבטו בדעתם שנים רבות עד שהכריעו לצד אחד. גורלו של ש. היה טוב מגורל האחרונים, הואיל והוא 'התפכח' חיש מהר מ'בולמוס הגאולה' שתקף את הקהילות היהודיות על מנהיגיהן; אולם תקופת התהיה שלו — אפילו קצרה היתה — באה ללמד שגם אדם כמו ש. שלא מן הרגשנים היה — בשעה מסוימת מסוגל היה להיתפס לאווירה מסוערת זו שהתרגשה בשנת תכ"ו. ולולא הסימנים האנטינומיסטיים שנראו בתנועה כבר בראשית דרכו של ש"צ, קרוב לוודאי שש. לא היה מצליח כל כך לכסות על התהיות שבלבו.

הרקע העיוני של הפולמוס

הירידה לסבך בעית הפולמוס בין ששפורטש לבין המנהיגים השבטאיים חשובה לא מפאת עצמה בלבד.

אין תרומתה העיקרית תרומה היסטורית של העמדת עובדות על חוקתן. הפולמוס של האורתודוקסיה כנגד תנועה זו מעלה מחדש את בעיית החיכוכים ההיס-טוריים בין תנועות דתיות שגרעיני התחדשות דתית גלומות בתוכן — ואשר מעולם לא נמלטו מיסודות אנטינומיסטיים — ובין התודעה הרווחת על מושגי-הדת הקיימים. התעודה הראשונה שבידנו על התנועה השבטאית, האיגרת של נתן אשכנזי המכונה עזתי לרפאל יוסף צ'לבי במצרים שנדון בה להלן, יכולה לשמש מקור לא אכזב להבהרת הדרך הרת-סכנות של תנועה זו.

רגילים לראות בהמרת שבטאי צבי את המעשה שסימן את כשלונה ההיסטורי של התנועה, אולם סברה כזאת היא פשטנית מדי. בשעת ההמרה בראשית תכ"ז כבר לא היתה התודעה המשיחית של המאמינים מסוגלת ל'התפכח', כיוון שכבר העמיקה בלבבות יתר על המידה מכדי להעריך מאורעות 'חיצוניים' כאלה באמת-מידה של איש שדעתו אובייקטיבית. המעשה הזה נתפס כאחת החוליות האחרונות בשל-שלת ה'מעשים הזרים' ושאנם מובנים אשר היו לחלק לא-נפרד של ההליכה לקראת הגאולה בדרכים משו-נות. גם אם לא נעשה מעשה זה על-ידי ש"צ בכוונת מכוון — ויש לומר שכך היה — אין בזה כדי לשנות את הערכתנו על התפקיד שהיא מלאה בהתפתחותה הרעיונית של התנועה. דבר זה, שמעשה קיצוני כמו המרת המשיח, יכלה להיקלט 'קליטה נוחה' לתוך המערכת הרעיונית שהיתה בראשית דרכה באותו זמן, על כרחנו שמפנה שימת לבנו אל השאלה: ומהו רקע זה ששימש קרקע טובה כל כך לקליטה זו? מדוע לא היתה ההמרה אלא 'מעשה מזור', אבל אף-על-פי-כן נתקבל על הדעת?

התשובה לכך בהלך הרוח הבא לידי ביטוי באי-גרתו של נתן אשכנזי, מי שהיה הרוח החיה בת-נועה זו מראשיתה, כאן נרשמו קווי היסוד בדרכה של התנועה. באיגרת משנת תכ"ה אנו קוראים: "ושמחתי כי תהלה לאל יאמין בזאת האמונה שהיא ברורה כשמש בלי פקפוק ואין בה ספק כלל. היא האמונה שנוחלין בה ישראל וזוכים לנחלת ה' והוא סוד היובל שיתגלה בזמן הזה, ואל המנוחה שהוא סוד גילוי עתיקא קדישא שיתגלה בזעיר אנפין בשנת הת"ל".

לפנינו איגרת אינטימית של מאמין. חווית האמונה, שאין לערער אותה ושהיא היא היסוד לגאולה הע-תידה לבוא בשנת ת"ל (1670), משתזרת כאן לתוך

מערכת הרעיונות היונקים מהקבלה הלוריאנית על תיקונו של עולם האלהות, על התגלות הספירות העל-יוגות בתחתונות. קרבת הגאולה שהיא בראש וראשונה חוויה של אמת כופה את תורות המסתורין, שהיו בשנים הללו נחלת הכלל ומסגלת אותן לשל-טונה חסר הרסן של החוויה, ואמת-מידה זו – מתוך שרירות-לב וכנות כאחת, מן הדין שלא תכיר בגבור-לות המותר והאסור בתחום חייה של ההכרה הדתית הרווחת בזמן ההוא.

ומה תימה שקוראים אנו בהמשך הדברים: "אל תשאל מה זכות יש בדור שזכינו לזה, ונוסף היסורין הקשים שסבל הרב שבתאי צבי על האומה הישראלית, דבר שלא יעלה על הדעת בלי קץ ותכלית, ועל זה יש לאל ידו לעשות באומה ישראלית כטוב בעיניו לזכות, או בר מינון, לחיב, ואפילו לזכות את יותר חייב שבעולם ואפילו יהיה כישו. יש לו רשות לחיבו ביסורין קשים. כלל העולה יהיה לו לודאי גמור שאין לישראל חיים אם לא יאמין באלו הדברים בלי אות ומופת והכל סבה אלקית שהביא בדור זה הראויים לראות תחלת הגאולה". עדים אנו כאן לראשית הדרך של שינוי ערכין. ערב הגאולה נשתנו מושגי טוב ורע, אמת ושקר ואמות-המידה החדשות הבאות במקומן בתחום חיי הרוח של האומה הישראלית הן: מאמין ולא-מאמין.

יפה ידע נתן העזתי את משמעותה של מהפכה זו וניסה למצוא את צידוקה בניתוק הרציפות ההיסטורית, כלומר אינו דומה עידן הגאולה לכל מה שקדם לו. הבלטת היחסיות של חוקי התורה ונתינת זכות גמורה ושלימה בידי המשיח לקבוע ככל הנראה לו את הערכים החדשים הצריכים לבוא במקום הישנים, מתוך הטענה שהשמרנות מגוחכת היא ודומה "למי שעושה מעשה חול בשבת" – הבלטה זו באה בעיקר כדי להצדיק מעשים שנעשו. להצדיק את הסבך שנסתבכה בו אישיותו רבת-הסתירות של המשיח. ואין להבין 'אידיאולוגיה' זו, שנתן העזתי הוא אביה והמסמן ראשית דרכה, אלא כדרך, שראשיתה ביקוש מוצא מן הסבך והמשכה מבוא סתום ומופרך.

בין השאר נאמר באיגרת זו, שעל המאמינים להאמין בלא קבלת אות או מופת. ודאי שנתן העזתי תבע לעצמו כתר-נבואה אבל אין בידו ליתן אות או מופת, כפי שתובע זאת המבחן המסורתי. הקריטריון האחד, השלילי, "אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבוא הוא הדבר אשר לא דברו ה'" היה לטענתו העיקרית של ש. בפולמוס כנגד

נתן. אחד מעיקרי האמונה היהודית היא האמונה בבוא המשיח ובמבשרו שיקדם לו, אולם אין אנו חייבים – טוען ש. – להאמין בנביא, שהרי אמונה כזאת אינה אלא תרתי דסתרי. רק 'בבוא דברו' יודע כי נביא הוא ואין מקום לאמונה במקום שיש ודאות מוכחת. כל הדברים הקשורים בהתגשמותה ההיסטורית של אמונה זו הם עצמם אינם מחייבים אמונה ואינם זקוקים לה. מכאן ואילך מדברים המעשים בעד עצמם. ש. ניסה להפקיע את בעיית הגאולה מכל תוכן של חוויה הקשור באמונה והסתייע בדברי הרמב"ם: "וכל הדברים האלה אין איש יודע איך יהיו עד שיהיו". דברים אלה של הרמב"ם לא באו אלא לסלק מלכתחילה כל אפשרות לתביעה משיחית – שוודאי צפונות בה סכנות מרובות – ולהעמיד כל השאלה כולה במרחק היסטורי מספיק. אולם כלי-זיין הלכי זה אין כוחו יפה בסערת האמונה המשיחית של המאה השבע עשרה. שני מחנות היריבים מדברים כאן בשתי לשונות שונות זו מזו לגמרי. נתן מדבר על מושגי מסורת מתוך נקודת-מבט לא מסורתית לגמרי, וש. עורך התקפותיו מתוך שאינו מכיר במציאות פסיכולוגית חדשה זו או מתוך שמתעלם הוא ממנה. ש. לא שינה כל ימיו מנימוקים שבעולם ההלכה, ובוזה הביא גם את היריבים להתעצם עמו בתחום ויכוח זה. מתוך שהללו נקראו לענות על טענותיו בדרכי הנימוקים של ההלכה, על כרחם שיוציאו אותה מידי פשוטה, ומכאן שנשארה בדינו ספרות דרשנית רבת עניין על ההלכה, וודאי רחוקה היא ממנה מרחק רב.

שינא אחד בתחום זה הוא אברהם מיכאל קרדוון, אשר שנתיים בקירוב, לאחר תשובתו של ש. על האיגרת של נתן בעניין האמונה, ניסה להיחלץ מהשגות אלה על-ידי מתן תשובה, שכבר אין בה בסיס משותף לויכוח. רוצה לומר: נתינת אות ומופת על-ידי הנביא (שהוא עיקרון עליון בתורה!) דבר בטל הוא, באשר מניה וביה סותר הוא את עניין האמונה! על נקלה אנו רואים את העקביות הרעיונית שנולדה מתוך הכרח, שבביל להציל את הדבר העיקרי, את התנועה המשיחית. כל טענותיו של ש. על שלילת הנבואה בעוד ארץ-ישראל חרבה ועדיין אין בית-המקדש בבנינו, וכן על ספקותיו בדבר קדושתה של עזה שהיא ספק ארץ-ישראל (כיבוש יחיד), לא זו בלבד שהיו לשאלות שאין עליהן תשובה, אלא גם שהתשובות נעשו מיותרות לאור "הלכתא למ' שיחא" החדשה שצמחה מלב המאמינים ללא רתיעה.

דברים אלה אמורים במפורש בדברי קרדוון לחכמי ונציה: "...וכן עניני המשיח ודבריהם ז"ל אינם נסתרות באמת אלא נגלות למי שקירב עצמו אליהם ונכנס בחדרי הדעת. ואם אנחנו לפנים וקרובים הדברים בפנינו ובלשונו להאמינם ואתם בחוץ, מה נעשה כבר שהנסתרות לכם נגלות לנו, היתן הדין שנניח ידיעתנו בשביל סברתכם או נעזוב אמונתנו בעבור גדופכם? ... ואחרי שאתם מודים שאין לכם אלא גופי התורה והנגלות הויית דאבי ורבא אין לכם עסק בנשמה אלא בגוף, שתוקו כי לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה כי עניני משיח אינם מדינים במשא ומתן כי הוא דבר נסתר לפשטנים ונגלה לבעלי החכמה האמתית". אין כאן כפירה גלויה בסמ"כותו של התלמוד, אבל יש ויש כאן כפירה בפירוש שניתן לדברים על-ידי דורות מאוחרים.

במכתבו של ש. לראש המאמינים בליוורנו הוא כותב בין השאר על המאמינים: "כי העיון פניהם נגד חכמי תורה שבע"פ לומר שהחטיאו האמת... ולא אדבר מהאמוראים והגאונים הבאים אחריהם אשר שמו אותם כדוי לחמם לקנח בהם צינורא הניתות מפיהם ולא משגיחין לדבריהם בהלכתא למשיחא" (עמ' 94).

הקו המאחד את כל הטענות השבתאיות מתכוון לדבר אחד, לעשות את המופרך לרשות שבהיתר במחשבה היהודית.

ש. הרגיש בפריקת-העול שהיא בת-לוואי להתעוררות המשיחית, והיציו השנונים שלוחים נגד הימון של הנבואה כשחוצות עריה של תורכיה מלאו 'נביאים' הנופלים ומתנבאים בשברי פסוקים על משיחיותו של ש"צ. גם אותן תופעות שלעצמן לא היה בהן כדי לפגוע בערכי המסורת, דוגמת רעיון ה'תשובה' – שה' פיץ נתן העזתי ברבים – ורעיון ה'התיקון' שרווחו בקבלת האר"י, עוררו את חמתו של ששפורטש. אמנם גם הרמב"ם טען ש"סוף ישראל לעשות תשור בה" ועל זה נסתמכו הרבנים השבתאיים, כביכול, שהרי "זה אינו מויק לתורה ולא לקבלתנו". אבל ש. יפה הבחין שאף על פי שדרכי חסידות הן אלה, יש לחשוש מפניהן מאוד מאוד, שהרי יש בכוחם של מנהגים מוסוים אלה החדורים רוח שבתאית לחדור חדירה עמוקה ללב ההמון. ואם בסופו של דבר ית' בדו התקוות המשיחיות, יהיה החורבן הנפשי עמוק פי כמה והאכזבה המרה עלולה להרוס כל תקווה בעתיד בביאת הגואל ואף להביא לידי המרה. כל ה'תערפלותו' של נתן העזתי מאחורי המיס-

תורין למורת רוח היא לש. אף על פי שהכיר ש. בסמכותה של הקבלה, מעולם לא ראו, הוא וחבריו, את זו כראויה להיות יורשתה של ההלכה, וודאי שלא היו מוכנים ליתן זכות-קדימה לרעיונות שיצאו באופן עקבי מתוכה, בשעה שהללו יצאו מכלל רעיונות והיו לשאלות-חיים. בשעה שבשלה החוויה המיס-תורית כל צרכה, ונתן יכול היה לומר בשמה דבר חדש, יצא ש. בדרישה, שגילוי הנבואה ייעשה רק על פי הקריטריון המסורתי ולא ב'סודות' אלא ב'כה אמר ה' ו'בדברים מפורצים סלע'; כלומר, גילוי הנבואה בדרך המקובלת אצל הנביאים. דרישתו אינה עניין לדברים שבחיצוניות בלבד; כלומר, לשימוש בנוסחה המקובלת (שנתן כנראה השתמט ממנה), אלא יש בה גם משום ערבות, כביכול, שגם תוכן הנבואה לא יצא מתחום המותר, ועל כן צמודות טענותיו ומכוונות לתוכן הנבואה ולצורתה המחייבת כאחת. שינוי הערכין שבאיגרת נתן הנ"ל, ובפרט עניין זי' כוי החייב וחיוב הזכאי, ההופכים את ערכי 'טוב ורע' ליחסיים, מעלים כמובן את שאלת קיום שכר ועונש וההשגחה הפרטית בסכנה, והעדפת כל רעיון אחר, אפילו רעיון הגאולה הוא, תחת נכסי צאן ברזל אלו של היהדות אינם אלא כפירה בעיקר. לדעת ש. זוהי הריסה של אשיות היהדות, ואין ליתן סמכות לבני אדם לעשות דבר שאפילו "לא יתואר ליכולת האלהי". בכמה מקומות מהלכת בדברי ש. הרוח התלמודית שאינה נתפסת להזיות משיחיות, הספוגה אכזבה אחר כשלונו של בן-כוזיבא, וגם כאן משתקפת אותה מגמה לראות את סוף המעשה כראיה האחת והיחידה המצדיקה את קבלת עולה של תקופת הגאולה. מה שם אנוס היה בן-כוזיבא לעמוד במבחן חכמים, אף כאן יש צורך, לדעת ש., לבדוק בזהירות רבה יותר את מעשיו של ש"צ. הואיל וכשלונו נוסף של התקוות המשיחיות יהיה, לדעתו של ש., סוף המבחן ההיסטורי לאמונה בביאת הגואל ואז יאמר: "אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי עזה" (ע"פ סנה' צ"ט ע"א). לאחר שנתגברה המגמה לביטול הצומות בסוף תכ"ו, הגביר ש. את מלחמתו בתנועה השבתאית, וראה בעצם העמדתה של אישיות מסוכנת דוגמת ש"צ במרכז התנועה, פתח לפריצת דרך שקשה לחזות מראש סופה. כשלונו של התנועה היה בעיני ש. כורח היסטורי. הוא גם חזה מראש שהנסיונות עלולות להביא את המאמינים למסקנה אליה הגיעה הנצרות עם צליבתו של ישו, ודבר זה לא היה רחוק כל כך מן האמת, אם נדון בספיחיה הקיצוניים של

השבתאות בסלונקי ולא כל שכן בתנועה הפרנקיס-טית.

על סמכותן של הידיעות שבידינו על תורתו של ש"צ עצמו קשה להוציא משפט. בשמו נמסרו תורות קיצו-ניות על ידי האידיאולוגים של התנועה. קשה לדעת, אם טען ש"צ לעצמו תואר בן-אלהים לפי המושג הנוצרי. אולם במכתב לסופיאה על ביטול טית-באב הוא פותח: "שלום רב לכם מאדון השלום וממני בנו ידידו המלך שלמה". ובסמכות זו הוא כותב את האי-גרת הרוממה על ביטול הצום:

"גזור אני עליכם שיום ט"ב הבא עלינו לשלום תעשו אותו יום משתה ושמחה גדולה במאכלים חשו-בים ובמשקים ערבים ובריבוי נרות ואורות ובני-גונים רבים ובשירים רבים מפני שהוא יום לידתו של שבתאי צבי מלכם עליון למלכי ארץ". הטעם לביטול צום שנתקדש במשך דורות בחווייה זו שבלב, שימות-המשיח הגיעו, ושיום האבל מן הדין שיפנה מקומו לימות השמחה. הוזה אומר, שטענותיו של ש. נגד ביטול הצום לא מצאו הד בלב המאמינים אף על פי שראיותיו החריפות נגד ביטולו נסתמכו על 'טור אורח חיים'. המאמינים — כפי שכינו הם את עצמם — ניסו להעלות את כל סמלי המסורת שנועדו לימי הגאולה לתוך התחום ההיסטורי ובוזה השלו עצמם שימי הגאולה הגיעו. ההעזה האנטינומיסטית היתה למבחן לימי הגאולה וביטול ט"ב לא היה אלא דרגה אחת בגילוי זה. הידיעה, שהגשמה כזו של חזון הגאולה אינה חופפת את מושגי ההלכה, לא דיכאה את האמונה אלא עשתה אותה בהמשך הזמן למבחן העליון למאמין האמיתי. שנתיים לאחר מכן — בתכ"ח — העמיק נתן העזתי סברה זו העמקת יתר. עם הדברים הבאים 'בהיסח הדעת' — לפי התלמוד — נמנה גם בואו של המשיח. נתן פירש אמרה זו כשהוא מסיח דעתנו באופן מופלא מפשט הכתוב — "באפן שאין הדעת סובלתו", כלומר באופן המנוגד להגיון ולמסורת כאחת!

המאורע החשוב ביותר, לאחר ביטול טית באב הוא מעשה ההמרה. אם כי הרחיק ש. לראות את הסכנות הכרוכות בתנועה השבתאית, לא היטיב להע-ריך את עמקה והשתרשותה בלב המאמינים. כש-לונה של הדמות המרכזית במעשה מחפיר זה לא ערערה את החווייה המשיחית אלא העמיקה אותה בלבבות אותם האנשים שנשארו נאמנים לה; ויתכן ורשאים אנו לראות את ההמרה כראשית הדרך לכש-לונה של התנועה; מבחינה זאת, שצידוקה על-ידי

הוגי הרעיונות השבתאיים סיבך אותה במערכת רע-יונות נועזת כל-כך, שאף על פי שראשיתה היתה הצלת התנועה, אין סופה אלא הצלת המופרך.

עם ההמרה גברה הנטייה להעמקה במשמעות המס-תורית של גלות וגאולה בתולדות עם ישראל ויעודו. התגבשה תורה על דמותה של האישייות הגואלת ותפקידה, וכן על חלקו של עם ישראל כולו בתהליך זה. ואילמלא המכה שהוכתה התנועה במעשה זה, ודאי היינו חסרים היום את המקורות המעניינים ביותר הקשורים בתולדותיה.

במאמר זה אין בידי להרחיב את הדיבור על כל הבעיות שעלו מחמת ההמרה. מפי המשיח עצמו יש בידינו עדות אחת בלבד, דברים שכתבם לאחיו באי-מיר מיד לאחר ההמרה: "עתה הגיחו לי כי הש"י עשני ישמעאל... כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמד". הוא מספר גם על דכאונו — "דך אני" — שהיה מנת חלקו כל ימיו. אולם נתן העזתי עשה דכדוך-נפש זה של שבתאי צבי, שאולי בעטיו נתפתה להמרה, לכלי-זיין של גיבורים. נתן נודרו לבוא לתורכיה עם בוא השמועות על ההמרה, ושלח מכתב לאחי ש"צ וניסח בו לראשונה 'טעמה' של ההמרה. קשה להבין באיזו מהירות הצליח נביא-התנועה הזה לטשטש את המ-בוכה הטבעית שקמה עם ההמרה, לעטות על המשיח הוד של קדוש מעונה "כי הוא חטא רבים נשא", ולהציגו 'כאיש מלחמות' הלוחם את מלחמת הרוח של טיהור עולם מטומאתו. ש"צ היה בלב המאמין לדמות טראגית שבעוונות העם אנוסה היתה לאסור מלחמה על "הקליפה" בביתה. כך נתפרשה המרתו של ש"צ כמעין מלחמה נפשית ורוחנית שתפסה את מקומן של 'מלחמות המשיח' בחיל וחרב, כפי שיד-עה לספר עליהן הספרות האפוקליפטית. המשיח נע-שה 'חול' ('והוא מחולל מפשעינו') כדי לקדש את ההווייה כולה. המשיח מתאסלם, כדי להציל את היה-דות! ספיריטואליזציה של רעיון הגאולה כבר אנו מוצאים בקבלה הלוריאנית הכורכת את הגאולה ההיס-טורית עם תיקונו הרוחני של העולם; תרומתה של השבתאות בעניין זה הוא הצעד של ירידה אל 'הק-ליפה', אל הטומאה עצמה, כדי להיטהר בה ולטהר אותה. וכך היתה ההמרה לשליחות משיחית, ובשמה יכול היה המשיח לחבוש את התרבוש המוסלמי. מכאן ואילך נתקפלה ההיסטוריה לתוך האידיאולוגיה בקלות גדולה והיתה לשפחתה.

על מאורע ההמרה בדין אומר ש.: "כי באור התורה אורו עיני ולמרחוק עיני יביטו מה שאחרים היו

בו צפרי הראות" (238). אבל תקוותו שבזה תמו תול-
דות התנועה השבתאית נתבדתה.

על הגעשה בקהילות בראשית התנועה

יש המשתדלים להמעיט את דמותה של התנועה השבתאית בטענה, שרק ההמונים נהו אחר המשיח המדומה שבתאי צבי, וזוה פוטרם הם עצמם מה-טורח לברר את סבך הבעיות הנפשיות שהיו מנת חלקה של תנועה זו. ויש גם תורות הרואות תופעה זו כתוצאה של תנאים סוציאליים, של הבדלי חב-רה ומעמד; כלומר המנהיגים והגבירים השלווים לא נתפסו לתנועה זו, אולם ההמונים השואפים להש-תחרר ממעמדם 'הנואש', פרקו עול וקיוו למצוא גאולה לנפשם בתנועה המשחררת החדשה. אילו גם התעודות ההיסטוריות מחזקות דעה זו, אפשר שהיינו פטורים גם אנו מלעמוד על כך.

שאלת היקפה והשפעתה של התנועה על החוגים השונים בתפוצות ישראל תעסיק אותנו בפרק זה. אין התנועה המשיחית השבתאית חזיון העומד בפני עצמו בתולדות ישראל, אין הוא אלא אחד מדרכי הביטוי הקיצוניים למאוייו הכמוסים של העם הוה בכל תולדות חייו. דרך הביטוי הקיצוני שלה המס-תמן בעיקר בקו של ביטול ערך הממשות ההיסטו-רית לשם השמירה על רעיון הגאולה, לא היה אלא כורח היסטורי שלידתו באי-התאמה זו שבין שני התחומים — תחום החוויה ותחום הממש. ודאי שפ-ניה של התנועה לא היו מועדות מלכתחילה אל הדרך בה אנוסה היתה ללכת, בסופו של דבר, כשעמדה לפניה השאלה של נסיגה לאחור או קיום משונה. אלא יותר משיש לראות בשבתאות תנועה של רא-שית, יש לראות בה סוף של תנועה. אינה אלא המסיימת והחותמת את המאבק הפנימי של התורות המשיחיות שעיקר הן בקבלה הלוריאנית. תנועה זו היא שמעמידה תורות אלו במבחן המציאות, ובכך מסקנה היא שנתבקשה לשם פורקנו של המתח המ-שיחי שהיה בשעה זו נחלת חזויתו של עם ישראל כולו, כמנהיגים כמונהיגים, כעשירים כעניים. עמדה זו אתה מוצא מפורשת כל צרכה גם בתעודות ההיס-טוריות שנדון בהן כאן, ודאי, שרבני הקהילות, וב-עיקר בתי-הדין שבהן, היו זהירים יותר לגלות את עמדתם הרשמית, משהגיעו הידיעות הראשונות על הופעת המשיח. ובית-הדין בירושלים, נראה, מעולם לא מסר הודעה גלויה וחתומה בשאלה זו, אם כי היו בין השבתאים-המאמינים שטענו, שתעודה כזו

הגיעה לידם. ההדים השבתאיים עולים בעיקר ממר-כזי הקהילות הספרדיות שהתרכזו באמשטרדם, המ-בורג וקהילות אסיה הקטנה, המכנים עצמם 'מגור-שי ספרד', וכן ממצרים; וגם בתוך ה'אידיאולוגים' השבתאים היו רבים מבני העדה הספרדית, אם כי לא כולם היו בני-עדה זו. הידיעות הראשונות שה-גיעו לקהילות תורכיה ואירופה באו ממצרים ומעזה. עזה היתה מקום מושבו של נתן העזתי והוא היה שולח משם אגרות על דבר האמונה, וחכמי מצרים שהיו קרובים לעזה שלחו את השליחים הראשונים לשם, כדי לתהות על קקנו של הנביא ולדעת מה בפיו. האיגרת של שמואל גנדור שנשלחה לאחר הבי-קור בעזה, אחת התעודות החשובות היא להבנת אי-שיותו של ש"צ ועדות היא לראשית הופעתו כמשיח, אבל אין ספר ציצת נובל צבי מביא אותה. איגרת זו נסכה, כנראה, את השכרון על חכמי אלכסנדריה, שם ישב רפאל יוסף צ'לבי הגביר, שבתו היה עד מהרה בית-ועד למאמינים שנתמכו על ידו. גם בק-הילה זו נמצאו בני-אדם שהתנגדו לכל הפרשה של נבואה ומשיחות, ועל כך אנו שומעים מפי ראשי-המא-מינים בליוורנו רפאל סופינו. אולם רבה של אלכסנ-דריה, ר' הושע ננטוא כתב מכתבים מלאי התלהבות, שאין בהם שמץ הססנות באמיתות נבואתו של נתן, ובהם סיפר על הנסים והנפלאות שנעשו על ידי נתן, ובהתלהבות של מאמין אמיתי מוכיח הוא את הבלתי-מאמינים. במכתבו זה שנשלח לליוורנו יש גם הפרק המפורסם על החזיון שראה נתן, המכונה 'ואני אב-רהם' (ראה עמ' 157), ויכול הוא לשמש עדות ראשו-נה במעלה להלך-הרוח שנתפסו לו המאמינים. המכ-תב נכתב בסוף תכ"ו כשש"צ כבר נתון היה במאסר מטעם השלטונות התורכיים. וכאן אנו שומעים הדים לצידוקו של מקרה זה, שהרי כבר נאמר "מלך אסור ברהטים" וכן בחזון-זרובבל (מן הגנוזים) נאמר, שגדו-לי ישראל יכפרו במלך המשיח ויהיה בתפיסה. ננטוא בא לקדם את פני הרעה שיכולה לבוא על התנועה מחמת מאסרו של ש"צ, וטענה זו, שכבר הכל חזוי מראש, באה להוציא אפשרות הכפירה במלך המשיח מחמת הנסיבות שהסתבך בהן. יש עניין בעצם הטענה, שדברים אלה עתידיים להתרחש, הואיל וכבר נאמרו בדברי חזון מקדמת דנא. משמע אין בתנועה זו אלא התגשמותן של דברים חזויים מראש ושההיסטוריה עומדת עתה לשרת אותם. ראשי המדברים בשבתאות השתדלו גם לאחר מכן (ובפרט נתן העזתי בתכ"ח) להצדיק את המעשים המשוונים ביותר דווקא בחיי

המשיח וכן את הדרישות הנוגדות ביותר לרוח ההלכה בטענות מסוג זה – הסתמכות על כתובים קדומים כגון מקרא, גמרא, זהר (ואפילו הרמב"ם!) כדי להתאימם למציאות המשווה שלפנינו. אולם אחרי המרתו של ש"צ היו חכמי מצרים דווקא הראשונים להחרים את המאמינים ולהשמיד את כתביהם. דברים אלה נכתבו בשםם לאמשרדם כדי להזהירם על האמונה, אלא שחכמי אמשרדם לעגו להם, כפי שמעיד שפורטש.

הידיעות על עמדתם של חכמי צפת וחברון מועטות הן ואף הללו נמנו עם הזהירים לחוות דעה בעניין. קרוב לוודאי, שהדעות היו חלוקות ביניהם ועל כן בחרו בשתיקה. דבריו של ר' מאיר רופא מחכמי חברון (שבאו כנראה לליוורנו) אולי ישמשו לנו עדות לזהירותם של החכמים שם. ר' מאיר הרופא מספר, שבתאמת פנה אל נתן וביקש מופת לנבואתו, אך הלז דחה. אבל ההערכה הכללית לאישיותו של נתן בדברי ר' מאיר חיובית היא אף על פי שאין שם הכינוי 'נביא'. הקשרים בין הקהילות היו חזקים למדי ורוב הידיעות היו מתגלגלות עד מהרה מקהילה לקהילה, והואיל והמרכז הירושלמי לא נענה לכל בקשות ושאלות שנשלחו לשם, פנו רוב קהילות אירופה לקושטא ואיזמיר – הקהילות המרכזיות בתורכיה – וביקשו לקבל חדשות משם. דומה, שבין שתי קהילות אלה (קושטא ואיזמיר) היתה איזמיר נוטה יותר למאמינים ובית-הדין של הברירה (קושטא) היה מסויג יותר, מטעמים מובנים. משהגיע ש"צ לאיזמיר הסיר משם את חברי בית-הדין לפפא ואלגזי מכהונתם, ומינה את חיים בנבנישתי, שהיה נוטה לאמונה, לרבה הראשי של העיר. לשם כיבוש השלטון בעיר לא גרתעו המאמינים גם משימוש בכוח-הזרוע וממעשי שערוריות ואלימות, אבל מעמד המאמינים איתן היה שם. עצם היותו של ש"צ אסור בסביבה זו נסכה עליו הוד של 'מלך מעונה' ודבר זה לא היה בו כלל כדי לרפות את ידיהם של המאמינים. אדרבא, ההודעות הבאות מאיזמיר באותם חדשים של אמצע תכ"ו והתובעות ביטול הצומות, אין אוויר של ספיקות מקיף אותן, אלא רוח רוממה ואמונה רבה אופפות אותן, אמנם היתה עוד 'שערוריה' קטנה אחת בעניין ביטול צום עשירי שידי לפפא ואלגזי הנזכרים למעלה היו בה, אבל ידם היתה על התחתונה ולבסוף אנוסים היו להימלט על נפשם. עם ההמרה נשתנו פני הדברים, ואם כי ברור שרבים הוסיפו להחזיק באמונתם, לא העז בית-הדין באיזמיר לבטל את הצום בתכ"ז, ונשלחו על ידו מכ-

תבים חריפים על כך לערי השדה שבהן, כנראה, היתה האמונה חזקה יותר. מכתבו של נתן, שהגיע לאיזמיר לאחר ההמרה, לאחיו של שבתאי צבי, דורש את הפסק "ואת פושעים נמנה" על המשיח, כלומר רואה במעשה ההמרה את הפשע הקדוש שאותו נצ"טווה ש"צ לעשות כדי לסיים את הגאולה, ונתן מוסיף ומבטיח שבאותה שנה (תכ"ז 1667) בוא תבוא הגאולה. אולם איזמיר שהעריצה את נתן הנביא לא קיבלה אותו בזרועות פתוחות וגרשה אותו משם לבל יגביר שם את התעמולה השבתאית. ברור שההמרה של המשיח ירדה כמהלומה כבדה על ראשיה של איזמיר ורבניה אבל מכה זו לא היה בה אלא כדי להביא את הנציגות הרשמית לידי רתיעה, אבל לא הייתה בה משום עקירת האמונה מלב המאמינים. ששפורטש עצמו מעיר על כך ש"עוד רבים המאמינים". אמת, אותו מכתב שנשלח לערי השדה נגד ביטול הצום בתכ"ז חתום על-ידי חיים בנבנישתי עצמו, בנבנישתי זה שש"צ מינה אותו לרבה הראשי של איזמיר, אבל דבר זה נעשה לאחר החקירה של נתן באיפסולה (קרוב לאדרינופול) בסיון תכ"ז ולאחר שנתקבל דיין וחשבון שלילי מחכמי קושטא על החקירה. חקירה זאת שעשו אותה כחצי שנה לאחר ההמרה נעשתה על-ידי בית-דין שנבחר, כנראה, במיוחד לתכלית זו וחבריו היו מחכמי אדרינופול וקושטא. נתן העזתי עמד על דעתו, שעד תום השנה תבוא הגאולה, וחכמי בית-הדין היו זהירים מאוד כלפי נתן, אף-על-פי משחזרו למקומם הידעיה בפייהם ש"טענותיו (של נתן) בלות ומטולאות", הרי כשביקש מהם לחכות עד תום חגי-השבועות, ואז תשרה עליו הרוח בהשפעת ש"צ ויתן אות ומופת, נעתרו לו הרבנים. ייתכן שנתן קיווה בדרך זו להיפגש עם שבתאי צבי ועל כן טען מה שטען. אבל לאחר שעברו הימים שקבע להם והאות לא ניתן, דרשו הרבנים ממנו במפגיע שירחק מאדרינופול, שלא יכתוב לש"צ ולא יקהיל קהילות ברבים, ואם לא יתקיימו דברי נבואתו עד סוף אלול (תכ"ז) הרי בחזקת נביא שקר הוא. לפנינו גילוי של מידת סובלנות יוצאת מן הכלל מצד חברי בית-הדין, ואולי יש לפרשה כתגובה על הלחץ שלחצו המאמינים על בית-הדין. כל האימים הללו לא עמדו להם לרבנים, ונתן המשיך להקהיל קהלות ברבים ולהמריד את העם, בסביבות איזמיר השתדלו המאמינים ללחוץ על הקהל שיבטלו את צום ט"ב גם בתכ"ז, והיה צורך בהתערבות מיוחדת מצד רבני קושטא בשביל לחזק את החרם על מבטלי-הצום.

רק לאחר האכזבה הגדולה שנחלו מנהיגי קהילות קושטא ואיזמיר שומעים אנו את וידיהן הכנים בסוף תכ"ז. שנה אחת לפני כן הכריזו הכל על ביטול צום ט"ב בפומבי גדול, וכאן אנו קוראים דברים שנכתבו בסוף תכ"ז במכתב רבני איזמיר ובראשם חיים בנב" נישתי: "ואנחנו על זאת תהינו מן הראשונות ולפני בוראנו אנו שופכים שיחה אשר נואלנו ואשר חטאנו, לדבר הזה יסלח ה' כי שוגגים היינו כולי האי ואולי. ועתה שמוע שמענו שעדיין נמצא ביניכם מחזיקים באמונה זאת והם מזומנים ליום ט"ב לעשות בו כדת אשתקד ואתם מבקשים להוסיף על חטאתכם פשע ח"ו... ועל כן באנו להסיר המכשול וגזורים בגורת נח"ש (נידוי חרם שמתא) על כל איש ואשה אשר בשם ישראל יכונה המחויבים מן הדין להתענות שביום ט"ב יתענו בו החמישה עינויים המחויבים בו וינהגו בו אבל כבוד כאשר גזרו רבותינו ז"ל, ונהגנו כן אנחנו ואבותינו. וכל איש אשר ימרה את פינו מלבד היותו עובר על גזרת חכמים וגזרתנו, הודיעונו נא מי הם ואנחנו נחליץ חושים להנקם מהם הן לשרושי הן לענוש נכסין ולאסורין על ידנו ועל ידי רבני וגבירי קוסטנטינא השם ישמרם" (209). — הוזה אומר, יד חזקה וקשה זאת של חרם ונידוי צריך היה להרים כנגד המאמינים רק חרשים אחדים לאחר ההמרה! רב עניין הדבר, שגם חכמי קושטא ביטלו את הצום בתכ"ו, אף כי נראה מנוסח מכתביהם, שהיו מסופקים יותר מאחרים באמיתת המשיחות גם לפני ההמרה. עיני כל קהילות היו נשואות לדברי בית-הדין בקוש-טא ושליחים נשלחו לשם מקהילות אירופה השונות כדי לעמוד על דעתם של חכמים אלה. בצנ"צ כונסו גם חילופי מכתבים חשובים בעניין זה בין קהילת קושטא לקהילות רבות אחרות.

מתוך חליפת מכתבים זו מתגלה פרשה חשובה אחת. לאחר מאסרו של ש"צ נשאלו רבני קושטא על-ידי רבני ונציה, מה מידת האמת בשמועות על משי-חותו של ש"צ ואם יש ליתן אמון בשמועות הבאות על נסים ונפלאות שמתרחשים בסביבתם. התשובה שהגיעה לוונציה והחתומה בל"ג בעומר תכ"ו על-ידי רבני קושטא מאשרת את השמועות לאחר חקירה ודרישה מיוחדת ומבקשת לחכות בסבלנות עד שנת תכ"ז שאז תיראה הגאולה. ברור איפוא שאיגרת כו כאילו ללמד באה הרבה על עמדתם של רבני קוש-טא. אולם לתעודות השבתאיות התאכזר הגורל ויש לבדקן בשבע עיניים קודם שאפשר לקבוע בוודאות את סמכותן. והנה טוען ששפורטש שאיגרת זו החתומה

אף בידי אברהם היכני — מהשבתאים המובהקים בקושטא — בין יתר חכמי בית-הדין במקום, אינה אלא איגרת שזיפה על ידו של היכני. עדותו של ש. אינה מהימנת יותר מזו של היכני, אולם בדינו עדות מפורשת מרבני קושטא המסייעת הפעם לששפורטש. באיגרת זו נאמר, שרבני קושטא טענו שהמכתב זויף בשמם ושהם ידעו זאת ולא מחו. * טענה זו לא נש-מעה מפיהם מיד אלא לאחר ההמרה. אין ספק שהת-נהגות זו מעלה הרהורים קשים ואין להסבירה, אלא בדבר אחד, שנהגו כך מתוך פחד מפני המאמינים. והדברים מסתבכים יותר הואיל וכשלושה שבועות קודם שנשלח המכתב מקושטא לוונציה נשלח מכתב לרבני איזמיר ואף הוא חתום על-ידי אותם הרבנים עצמם, כולל היכני. אמנם מכתב זה כתוב בפחות בטחון והכרעה מאשר המכתב לוונציה, ובזאת הרגיש גם ש. : "ואם ידקדק המדקדק יראה שכל הב' כתבים באים כאחד בזמן אחד ואין ביניהם כי אם שבוע ימיט (למעשה היו שלושה שבועות) ובאחד מקיימים ומאמ-תים האמונה (בזה של ונציה) כעול מלכות שמים, ובזה (של איזמיר) הכתב אומרים אם לא יאמנו כי לא יאמינו, ישימו יד על פה ואל ירבו ידברו גבוהה גבוהה" (136).

והנה המכתב המיועד ללפפא ואלגזי, הרבנים ממת-נגדי השבתאות, אף על פי שהגימה בו מתונה יותר מאשר במכתב לוונציה, הרי העמדה השבתאית ברור-רה בו לגמרי ותולה היא 'סודות' בהתנהגותו המוז-רה של ש"צ: "אותיותינו אלה מלינים עליכם ומש-פטים נדבר על אודות הכתב אשר שלחתם הנה על אחד קדוש חד מן קמיא אך בצלם (ע"פ תיקוני זוהר: השכינה היא צלמו של הקב"ה, ר"ל: ש"צ שרוי במחיצת השכינה) לדונו לכף חובה על קצת מעשים אשר לעין רואה נראים והמה נפלאים! (כך?) (133). ש. טוען שגם מכתב זה מזויף: "ולבסוף ממה שנראה בסברת ודעת החכמים הבלתי מאמינים נודע שהיה הכל מזויף מקצת ת"ח המאמינים, ואנחנו נתקיים אצלנו כתב הח' כמה"ר כלב וחבריו שהיו גוערים בהמוץ" (כלו-מר: נגד השבתאות) (133); גם כמה"ר כלב היה בין החתומים על שני המכתבים הנ"ל. על מכתב זה אין אישור מחכמי קושטא שזיפוהו בשמם ואנו עומדים בפני הברירה: אם נאמין לדברי ש. שאף מכ-תב זה מזויף על-ידי המאמינים, ובראשם היכני, הרי קשה יהיה מאוד להבין מדוע בוטל ט"ב בקושטא * פרופ' ג. שלום העירני על כך, שהודעה זו מצויה בספרו ההולנדי של קונן.

בתי משחקים בקוביא ובאגרות הם מעצמם בטלוח בלי הסכמת ראשי עם קדש, ושם תורת ה' בלבם כל היום וכל הלילה בתשובה גמורה" (29). זוהי עדות ברורה ורבת עניין, שיש בה כדי להסביר את גודל השפעתה של הידיעה — שימות המשיח הגיעו; כי מה שהתחולל כאן באמשרדם אינו אלא בהשפעת האיגרות בלבד שהגיעו מן המזרח!

קרוב היה ש. לקהילת אמשרדם ועל כן קל יותר לעמוד על המתרחש בקהילה זו במשך השנה הראשונה לצמיחת התנועה מתוך הדברים שאסף בספרו. נראה שקהילת המבורג, מקום מושבו של ש. באותו זמן, הושפעה מאוד מתגובתה המכרעת של אמשרדם ואף היא נהגה כמותה. וכאן הצליח ש. לאסוף את רוב התעודות שנשלחו מאמשרדם אל המבורג וחזור חלילה, שהעתקים שלהם באו להמבורג. ש. מספר על התגובה באמשרדם עם בוא הבשורות מאיזמיר על ביטול צום עשירי וכן על מאסרו של ש"צ וביטול ט"ב. כל אלה לא עוררו כל חרדה בלב קהילה זו, אלא נסכו עליה אמונת יתר שהגיעה עד לאבדן כל חוש ביקורת שהיא. מיום שבאה הידיעה על ביטול צום עשירי נקבעה הברכה המיועדת לש"צ, ברכת "הנותן תשועה למלכים", שתיאמר בכל חג ומועד, ועם ביטול ט"ב נאמרה מדי יום ביומו... באמשרדם וכן בהמבורג והוכו הבלתי־מאמינים, וש. עצמו חזה רדיפות אלה מבשרו. הדברים הגיעו לידי התעללות בזקנים, שלא נשמעו לצו המאמינים ואשר לא רצו לענות אמן אחרי הברכה החדשה.

עוד באמצע תכ"ו יצא יצחק נהר, מרבני אמשרד-דם, "לראות פני מלך ונביא", ונשאר בליוורנו כתור עמלן של התנועה השבתאית שם. בסוף אותה שנה, לאחר שבאו השמועות על ביטול ט"ב, כתב אב-בית-הדין של קהילת אמשרדם מכתב 'פרטי' לש"צ בשם ישיבת 'תורה אור' (הדבר מתואר 'בעניני ש"צ' עמ' 111) ולא שיתף בו את בנימין מוספיה הרופא. ראש המאמינים באמשרדם. במכתב זה הוא מחלה את פני המשיח שתהא עינו לטובה עליהם, לא ברור כאן מה היתה הסיבה לכך, שאבוהב לא פנה בעניין זה לראש המאמינים (אולי רצה לזכות בתואר ראש המאמינים). ש. מספר, שדבר זה חרה מאוד למוספיה, אם כי במכתב עצמו ששלח אחר-כך מוספיה לש"צ אין כל תרעומת גלויה על המעשה. בנימין מוספיה הרופא פנה אל ישיבת 'כתב תורה', שבינתים הוחלף שמה ל'ישיבת ישועות משיחו' (ש. מעיד: "ישיבות הקבועים מקודם לכן והנקבעים מחדש מעת בוא הש-

מטעם ביה"ד בשנה זו עצמה חדשים אחדים לאחר מכתב 'מזויף' זה; ואם נקבל את הסברה, שהמכתב נכתב ונחתם על-ידי בית-הדין בקושטא, הרי עולה קושי אחר. בתאריך שבין מכתב ראשון למכתב שני נשלח מכתב לירושלים מטעם בית-הדין בקושטא, ושעליו חתומים המהשויבים שברבנים אלה (אם החתימות מות לא נוספו על-ידי ש. עצמו, כי בכ"י ב' החתימות אינן מצויות כלל — עיין דף 125). מכתב זה אופיו שונה לגמרי מאופיים של שני המכתבים הנ"ל (לאיז-מיר ולוונציה), ואם כי תוכנם אינו אנטי-שבתאי מובהק, מעידים המכתבים על עמדה ספקנית ברורה. כאן מודיע בית-הדין שהוא שולח שליחים לעזה כדי לעמוד על טיבו של נתן (שעדיין היה בעזה), מאחר שאין לסמוך על ניסים וכדאי שאנשים המבינים בדבר ישוחחו עם נתן פנים אל פנים. אם שליחים אלה נשלחו ומה השיבו לשולחיהם, אין אנו יודעים; אבל הדבר הזה לעצמו אינו מתיישב כהלכה עם שני המכתבים הנ"ל — אחד של איזמיר ואחד של ונציה. על כל פנים ברור שפרשה זו מלמדת אותנו על המבוכה הגדולה ששררה בקהילות בשנה הראשונה לצמיחת התנועה השבתאית, וכל שהיתה הקהילה קרובה יותר למאורעות שהתרחשו סביב האישים ש"צ ונתן העזתי, כך רבתה המבוכה בה. אמנם חכמי קושטא לא הודו גם אחרי ההמרה, שהאמינו בלב שלם במשיח ובנביא כפי שעשו זאת חכמי איזמיר במכתב הנ"ל, ואין טענתם אלא שמכבר מסופקים היו בדבר, אבל, כידוע, שתי פנים לספק.

כמעט מכל הקהילות — שאנו שומעים עליהן מתוך הספר צנ"צ — עולה בת-קולה של המחלוקת בין המאמינים לבלתי מאמינים; והקהילה השקטה משאר הקהילות, שבתאית רובה ככולה על בית-הדין שבה — היתה קהילת אמשרדם. השמועות הראשונות שהגיעו לאמשרדם, הכוללות בין השאר גם את דבר-י נתן, הביאו התעוררות בקהילה זו לתשובה כללית, כפי שמעידה איגרת ר' אהרן צרפתי מרבני המקום במכתבו לש: "והנה אני בחצות הלילה וצריך אני לקום באשמורת הבוקר להתפלל ולהתחנן לפני אל-קיננו, וכל העדה כלם קדושים מה שאין הפה יכולה לדבר, ואם היית רואה בעיניך בודאי היית אומר מאת ה' היתה זאת כי כל היום וכל הלילה כלם בבית הכנסת כיום כפורים לה', ועשרת אלפים פרחי כסף התנדבו ביום שבת קדש וכמה ספסלים הוסיפו בישיבתנו כמו בו ביום (ברכות כ"ח ע"א בעניין ר' אלעזר בן עזריה) ועוד היית רואה עולם הפוך, כי כל

מועות" עמ' 126), ויחד ניסחו אגרת אל ש"צ בשם "כל בני ישראל עבדיך מגירוש ספרד", ואשר בה מבקשים הם מאת המשיח עצה מעשית: "האם נחליץ חושים ונקומה ונעלה בית אל להתאבק תחת כפות רגלי קדושתך או אם נצפה לתשועת ה' עד יום קיבוץ גלויותנו".

אחת הפרשות שנסתבכו בהן רבני אמשטרדם וה' תופסת מקום נרחב בצנ"צ היא שאלת ברכת כוהנים, שנהגו לאמרה שם בחגים בלבד לפני הופעתו של ש"צ. מתוך האמונה שימי שמחה וגאולה הגיעו, הנהיגו לאמרה מדי שבת בשבתו. נראה, שבעניין זה לא היה נוהג שווה בכל הקהילות. באשכנז ופולין נהגו לאמרה רק בימים טובים. בקהילות המערב (כלומר בצפון אפריקה) נהגו לברך ברכת כוהנים בכל שבת ושבת, ובארץ-ישראל נהגו לאמרה בכל יום. גם לאחר ההמרה לא חזרו בהם חכמי אמשטרדם מעמדתם, שיש להמשיך ולומר ברכת כוהנים בכל שבת ושבת. אחד מחכמי אמשטרדם, שחזר בו מאמונתו בש"צ לאחר ההמרה, פנה אל ש. בשאלת הלכה, אם יש להמשיך בנוהג זה. תשובת ש. היתה, שכיוון שתיקנו את הברכה בשבת באמשטרדם מסיבות האמונה השב-תאית, יש לבטלה ולחזור לנוהג הראשון. הטעם השב-תאי לקיום נוהג זה פוסל, לדעתו, אותו ומותר לבטל מצווה זו, אף אם יש חשש לנדנד עבירה בביטול מצווה. בחריפותו הרבה אמר ש. להוכיח, שאין זה ביטול מצווה במשמעותו המלאה, כלומר ב"לא תע-שה", אלא אפשר שלא לקיימה על-ידי "שב ואל תעשה", כלומר שהכוהנים לא ייקראו לדוכן, ואלה דבריו: כיון "שקודם (לפני הופעת ש"צ) לא נהגו (באמשטרדם) לאמרה כי אם בימים טובים בלבד ונתקנה מחדש על כונה ופניה מוטעית, נכון הוא לחזור למנהג הראשון ולאחר זמן מה אם יסכימו לאמרה בכל יום מה טוב ומה נעים"... "כדי שלא יאמרו זה נתקן בזמן פלוני על-ידי ובשביל פלוני". לפיכך יש "לבטל מנהג של עראי הנעשה על-ידי מחשבת פיגול". אולם הכוהנים באמשטרדם היו רובם ככולם מאמינים וכן החזנים. ש. שהיה קרוב לאמש-טרדם, יודע לספר פרטים מעניינים בכך, כגון פרט זה על החזן שבילל שבת לאחר ערבית כשאומרים 'יגדל ה' ח'...' היה אומר במקום 'ישלח לקץ ימין משיחנו' — 'שלח לקץ ימין', וחברו היה אומר ב'הבדלה' במקום: "אליהו הנביא יבוא אלינו" — "בא אלינו עם מלך משיח בן דוד". מאמשטרדם שלחו הוראה גם לוונציה להוסיף ולומר ברכת כוהנים גם בשבתות.

הטעם של ש. שלא יתלו את שינוי ההלכה במאורעות המשיחיים זכה לתשובה רבת עניין מאמשטרדם: ברכת כוהנים לא נתקנה "על אותה כונה ופניה מוטעית", אלא לפי שהרב (אבוהב!) מצא שעת כושר, התקין לאמרה בכל שבת, ואף אם נתקנה בשבילו (בשביל המשיח) אין בכך כלום שהרי "ר' מאיר רמון מצא"... משמע שהיה בזה נסיון כל שהוא ליטול עוקצו של העניין, ומטעמי הלכה, כביכול, נמנעו מלחזור בהם. והרי גם הלוחם בשבתאות בליוורנו ר' יוסף הלוי, שבחץ הצליחו המאמינים להוציא מידו חתימה המסכמת עם עמדה זו (כפי שהוא מספר לש.), לא היתה דעתו נוחה מעמדתו הקיצונית של ששפורטש. קהילת ליוורנו היתה ברובה שבתאית גם לאחר ההמרה ומכתביו של ר"י הלוי מעידים על כך. הנימוק שרווח שם להמרתו של ש"צ היה, שיש סוד בדבר ההמרה, כלומר יש טעמים כמוסים שעדיין אין סתם בני אדם משיגים אותם. טענה זו לא היתה חדשה מכל וכל והיא באה לתרץ, עוד לפני ההמרה, את מעשיו המשובים של המשיח. ר"י הלוי מעיד, שהרבה מהחכמים עדיין קוראים את תיקוני התשובה של נתן, ועולם כמנהגו נוהג כאילו לא נפל דבר בישראל. ידיו של ר"י הלוי היו כבולות והמאמינים מנעו אותו לדרוש דרשות נגד המשיח. אמנם מציע ר"י הלוי לש., באיגרת זו שנכתבה לאחר ההמרה, שכדאי שיתלכדו למלחמה נגד המאמינים, הואיל וה-גיעו אליו ידיעות שחכמי איזמיר אינם יכולים להי-לחם במאמינים מפני הפחד, כי גברה יד האחרונים. לעומת זאת נראה, שבקושטא הצליח בית-הדין להת-גבר על המאמינים, והיו לנרדפים. מן הראוי להעיר כאן, שהצעה כזו, על מלחמה משותפת במאמינים, הביא ש. בשעתו לפני ר"י הלוי, כשהתחוללה המה-פכה באיזמיר עם בריחתם של הרבנים לפפא ואלגזי, אבל, נראה, שנשארו הדברים בגדר מערכי-לב בלבד. הלחץ השבתאי בקהילת ליוורנו היה גדול מדי (הלוי מבקש מש. שדבר-מכתבו לא ייוודע באמשטרדם, כי הוא ירא לנפשו, והדברים אמורים לאחר ההמרה!), שם ישב רפאל סופינו ראש המאמינים, שבמכתביו לש. מאמצע ניסן תכ"ו כבר חתם — "שנה ראשונה לחידוש נבואה ומלכות"! שם ישב יצחק נהר התוע-מלן האמשטרדמי וכן משה פיניירו חברו של ש"צ, שנסע לאיזמיר לאחר ההמרה וחזר כשבפיו הבשורה: "זה חולי גדול שחלה שירפא בהמרה". נראה שהדעות על טעמה של ההמרה היו חלוקות ולא ברורות. על כל פנים הלך-הרוח הכללי נתן טעם לשבח למאורע

מתענים בצנעה; (ד) גמרו להתענות והפסיקו הצום, כי לא עמדו בפני המסיתים שהביאו כלי שיר ונגנו לפניהם... ודומני שאין לנו תיאור טוב מזה העומד לרשותנו.

ובסוף דברי רצוני להעיר על דבר אחד. ש. מספר במקום אחד שקיבל מכתב מסאלי, מאחד המאמינים שאף על פי שמאמין היה לא ביטל הצומות. זוהי עובדה חשובה בשביל שנת תכ"ט. שהרי בזה נסתמנה דרך חדשה אשר בנות-קולה אנו מוצאים בשנות התשעים של המאה השבע-עשרה ביומנו הפרטי של ר' מרדכי אשכנזי שהיה מאמין במה שקיבל מן 'המ-גיד', שעליו לחזור ולקיים צום ט"ב מתוך אמונה משיחית דווקא. ורשאים לשער, שהיו רבים מהמאמי-נים שלא העזו לבטל את הצום, אם כי האמינו שימות המשיח הגיעו; ועדות מפורשת לכך אנו מוצאים בדבריו של א. מ. קרדונו (עי' 'ציון תשי"ד' מאמר ג. שלום, איגרת קרדונו לדייני איזמיר) המעיד, שגם הוא חזר בו מביטול ט"ב.

ההערכה הכללית, שניתנה למהדורה השלימה של 'ציצת נובל צבי', אינה פוטרת אותנו מלעמוד על תרומתו החשובה של המהדיר י. תשבי להבנת הבע-יות שהעלה ספר זה. רק המעיין והקורא קריאה מדוקדקת במקורו עומד על טיב עבודתו של תשבי וכל היקפה. לשונו של ש. הכתובה במליצה ספרדית והשזורה אלפי חוטים של אסוציאציות לשוניות שאו-בות ממקורות התלמוד וההלכה, אינה ניתנת להבנה בקלות. תשבי העמיד את הקורא על הכנה מדויקת של דברי המחבר בציוניו המרובים המראים כמעט כל מקום ומקום ממנו נלקחה כל מליצה ומליצה שבסג-נונו, והבהיר גם את הקשר בין הדברים על-ידי הע-רות קצרות וממצות. במקום שהיה צורך בהערות מפורטות יותר, בשביל הקורא, שאינו בקי במושגי הקבלה שלהם רומז ש. — גם את אלה ימצא הקורא במהדורה של תשבי. אף מדריך הוא את הקורא על ידי הערות אלה בביליוגרפיה עשירה ביותר. במקום להסתפק ברשימה בביליוגרפית כללית, כדרך שנו-הגים רוב המהדירים, רשם תשבי את הציונים הביבל-יוגרפיים שלו במקומות ענייניהם, והקורא בוחר לו את המאמר הנאה לבעיה הקרובה ללבו. כל העבודה הגדולה הזאת שנרשמה בשולי הספר, ושכותרתה במלה צנועה זו 'הערות', הריהי למעשה ראשית של מחקר, שאי אפשר לו לכל הרוצה להתעמק בספר זה, לוותר עליו בשום פנים.

זה, והדבר נתקבל על הלב קודם שנתקבל על הדעת. דבר זה עניינו גם מצד עצמו. נתן ושאר נביאי השב-תאות הם שהיו האישים שעתידיים היו לנסח תשובה שהיתה לתשובה הרשמית של המאמינים.

ההתעוררות המשיחית לא פסחה גם על קהילות אפריקה הצפונית. דומה, שבסאלי שבמרוקו הגיעו הבשורות על ההמרה באיחור זמן. גם לאחר ידיעה זו היה מספר גדול של הרבנים ושל פשוטי-עם נוטים לבטל את צום ט"ב. ש. שראה חובה לעצמו להתערב בדבר — מתוך שהאמין שעדיין השפעתו גדולה עלי-הם, כפי שהיתה בימים ששימש במרוקו בכס-הרבנות — כתב מכתב תוכחה בתכ"ט על שהרבנים שם מח-זיקים ידי המאמינים וממשיכים במסורת הקלוקלת של ביטול הצומות. מכתבו נכתב בנעימה של תוכחה הפונה אל רגש הכבוד של קהילות ספרדיות: 'לגלי-לות המערב אשר מהם תצא תורת היהדות עדיין הם מחזיקים באמונה החדשה' הזאת. 'האם מערי פס, מרוקו תיטואן וסאלי, שהן מעון אריות שבתורה אב-דה בינה? האם שכחו קנאת אבותם ורבותם הספרדים להכנס בלבם דברים המביאים לידי חטא?' והנה מכתב זה שהיה מיועד לסאלי נפל לידי 'ן' סעדון, ראש מבטלי התעניות שם, והלז לא גילה דבר על בוא המכתב, אלא קם והכריז חרם על כל מי שלא יבטל התענית (בתכ"ט!). הסבועוני, שהיה רב לא-שבתאי, התנגד לחרם זה והתקשר עם קהילת פס, ששם, כנראה, היתה יד המאמינים על התחוננה. ובכן גזרו שם חרם על כל מי שאינו מתענה! קהילה זו וכן קהילות תיטואן ומקנס החזיקו בד' הצומות. אבל בקהילת פס ערכו חגיגות ט"ב ברוב עם ועדה, בכלי זמר ושיר. בקהילת מרוקו היו הדעות חלוקות, כפי שמסתבר ממכתבו של הסבועוני לששפורטש. אותם החכמים שהתנגדו להפרת הצום בט"ב, מהק-הילות שבהן גברה יד המאמינים, באו אליו וערכו יחד צום כדת וכדין. את תוכן מכתבו הבאתי כאן בפרט, כדי לעמוד על טיבה של המבוכה והאנדרל-מוסיה ששררה בקהילות מארוקו שבהן היתה גם הת-חרות של האישים המנהיגים זה בזה. הסבועוני מס-פר, שרוב קהילות נתונות להשפעת השבתאי 'ן' סעדון, והנוהים אחריו לא זו בלבד שבעצמם לא קיימו הצום אלא הפריעו בכוונה ובידים את אלה שרצו להמשיך במסורת אבות. ועל כן — ממשיך הסבועוני — היו רבים שיראו פשוט לצום. היו ארבעה סוגי מתענים בקהילות מארוקו בימים ההם: (א) המת-ענים בפרהסיא; (ב) העורכים יום-טוב גדול; (ג)

דבר אבן שהושלכה אחר עז תועה ופגעה במערה זו ובכדים והעלתה קול נקישה, והוא שעורר את סקרנותו של הרועה, מקיים סברה זו. אבל החפירות הארכיאולוגיות שערכו במקום זה האב דיוו (de Vaux) ומר לנקסטר הארדינג, מנהל בית-הנכות בממלכת ירדן, מאמצע פברואר עד ה-5 במארס של שנת 1949, הוכיחו שכדים אלה, לפחות מקצתם, נשברו בזמנים קדומים יותר. ושמא באותה דרך נשברו. כיוון שהיו סבורים בהן, במגילות, שהן כתובות בלשון סורי, הביאו אותן לפני מר אתאנסיוס ישוע שמואל, הבישוף הראשי של המנזר האורתודוכסי האשורי ע"ש מרקוס הקדוש בעיר העתיקה, שהוא מומחה לסורית, שיחווה דעתו עליהן. המומחים של ביה"ס הצרפתי למקרא וארכיאולוגיה של מסדר הדו-מיניקאנים בירושלים, וכן של הספריה הלאומית האו-ניברסיטאית, שנשאלו על המגילות אם עתיקות הן, חיוו דעתם מי בשלילה ומי בספקנות.

קטע ממגילות אלה ראה סוקניק ז"ל ב-25 לנו-במבר 1947 והוא שגרם לשינוי היחס למציאה זו. הוא הכיר בכתב המרובע של המגילות את זמנן שהוא סוף תקופת בית שני. ב-29 לחודש זה קנה כמה מגילות ושני כדי חרס שהמגילות היו טמונות בהן. ראוי להביא מרחשי לבו באותם הימים על-פי יומנו שנת-פרסם מקצתו באוצר המגילות הגנוזות עמ' 20: "1 בדצמבר 1947... קראתי עוד קצת ב'עורות', מפתח אני להרחיק במחשבותי אודותם — ייתכן שיש כאן אחת התגליות הגדולות ביותר בארץ — תגלית שלא פללנו כלל אליה.

5 בדצמבר 1947... התגלית אינה מניחה את מנוחתה. הנני תאב כבר לדעת מה יצא מזה, יתכן שבסביבה ההיא יש עוד דברים רבים מעין זה. מי יודע מה הן ההפתעות המזכות לנו עוד.

13 בינואר 1948... הלכתי לדואר הראשי (ליד הגבול של אז) בא X (סוחר העתיקות) הבטיח להתקשר עם בית לחם. ברכתי 'הגומל' כשיצאתי משם. 31 בדצמבר 1948 נגמרה שנה היסטורית בדברי ימי עמנו. שנה קשה — אבדן מתי ז"ל. אילולא הגניזה היתה השנה קשה לי מאוד מאוד."

החשש שנתעורר בראשית הגילוי שמא מעשה זיוף כאן נגזו חיש ועבר. החפירות של הארדינג והאב דיוו, שהזכרתי למעלה, גילו שם חתיכות בד של פשתן מרובעות, ששימשו לדעת סוקניק מטפחות לספרים כאלה הנזכרות במשנה מגילה ג, א. כמו כן נמצאו מאות קטעי גויל של כתבי-יד שונים, מהם

מלבד העיבוד הפנימי של הטקסט עשה תשבי עוד שני דברים חשובים במהדורתו. ראשית, נתן לנו מבוא מקיף על הספר, הן מצד היסטורי והן מצד הרעיוני. ושנית, ערך בסוף הספר שני 'נספחים' שחשיבותם גדולה מאוד. 'נספח' אחד כולל את רשימת התעודות הנזכרות בספר אבל אינן מובאות בו; וכך אנו רואים לפחות מה שאין בידינו ולנגד עינינו: ו'נספח' שני עניין של השוואה הוא, המתאר את רשימת כל התעודות המובאות בספר וציון מקומן בדפוסים השונים של ה'קיצורים'. דבר זה מקל על המבקש לדעת, מהן התעודות המצויות בדפוס ה'קיצורים' ואיזו מהן הושמטה, וכן מבליט הוא לעין את הדבר, שהתעודות ב'קיצורים' לא נדפסו לפי סדרן הכרונולוגי. — ועל זה יעמוד על הברכה.

מלחמת בני אור בבני חושך

מאת יהושע ברנד

"מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה" בצירוף מבוא, השלמות ופירוש ע"י יגאל ידן, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים

תולדותיה של מגילה זו ושאר המגילות שנמצאו עמה, ידועות בערך לכול. בפברואר או במארס של שנת 1947, מצא רועה אחד משבט תעמירה מערה שלא היתה ידועה עד לאותה שעה, ומקומה של המערה הוא 12 ק"מ דרומית מיריחו, 4 ק"מ צפונית לעין פשח'ה; 2 ק"מ למערב מן הגדה המערבית של ים המלח, וקרוב ל-2 ק"מ מחרבת קומראן המפורסמת, שנוסעים בני אירופה ביקשו לראותה עמורה המקראית, על פי הדמיון שבין שני שמות אלה. לפי Burrows (1955, p. 4) "The Dead Sea Scrolls" שימש מקום זה מעבר מעמק הירדן לבית לחם יהודה. יכולים אנו להגיע בעצמנו, מה אירע כשנכנס רועה בידואי במערה ומצא בה כדי חרס מרובים. בראשונה תדהמה. אחר-כך נצנץ בו רעיון שמא אוצר רות כסף וזהב כאן, לאחר מכן אכזבה והתחיל לידות בהם אבנים. ורק באחרונה עלתה לפניו המחשבה שאפשר שהוא דבר בעל ערך. אחד הסיפורים על

חסידיו הכת לקטום כמו שהיו ושמום בכדים אלה בכבוד הראוי, ובהשתדלות שלא יבלו, שהרי נעטפו בכדים קודם שהוכנסו לכדים חתומים אלה. אין הם בכלל ספר שבלה סתם, כאן גזרה היתה, הסיבה ולפי זה החרדה על גניזתן. יש לומר, שנקרעו במקום מסוים הרבה ספרים ומגילות ומכאן ריבוי כדים. אילמלא היתה זו גניזה סתם של ספרים בלויים, שגניזום שם במשך דורות ומאות בשנים, לא היו הכדים מטיפוס אחד. המגילה שלפנינו היא אחת משלוש המגילות שרכשן פרופ' סוקניק והוא אף צפה בעיני לבו תגליות חדשות בסביבה. הוא אף הדגיש את הסמליות שבזמן המאורע, שהמגילות נקנו בזמן של מאורע גדול הוא יום 1947.11.29, שהחליטו האו"ם על הקמת מדינה יהודית בא"י.

ועתה נעמוד בקיצור על תוכנה של המגילה בקוויה הכוללים לפרקיה. פרק א' מתאר את המלחמה העתיקה שבין 'בני-אור' והם שבטי לוי יהודה ובנימין 'גולת המדבר', ובין 'בני-חושך' והם: גדודי אדום, מואב, בני עמון, יושבי פלשת, כתיי אשור ומרשיעי ברית. זה שלב א', בשלב ב' ילחמו בכתיי-מצרים במלכיה-הצפון, ובבני-יפת עד שתיכנע הרשעה "והיאה (= והיא) עת ישועה לעם אל וקן (התחלה) ממשל לכול אנשי גורלו וכלת עולמים לכול גורל בליעל". — פרק ב' מתאר תקופה חדשה העתידה לבוא לעולם לאחר המלחמות הללו: "דעת וצדק יאירו לכל קצוות תבל... לשלום וברכה כבוד ושמחה ואורך ימים לכול בני אור". מכאן ואילך באים הפרטים. המלחמה תיערך בשבעה גורלות, בשלושה ינצחו בני-אור, בשלושה — בני חושך ובאותה שעה "והיאה עת צרה עזה לעם פדות-אל ובכול צרותמה לוא נהיתה כמוה", "וב-גורל השביעי יד אל הגדולה מכנעת בליעל". — פרק ג' מתאר את ראשי העדה בשעת שלום ובשעת מלחמה. ואלה הם: כהן הראש, משנה, 12 ראשי כהונה, 26 ראשי משמרות, 12 ראשי לוויים, וראשי השבטים ו-52 אבות העדה. בזמן המלחמה הם מארגנים את הצבא, ובזמן שלום, והן שני השמיטה שלא נלחמים בהן, הם מארגנים את עבודת בית-המקדש. המלחמה בכללה תימשך 40 שנה, מהן 5 שנות שמיטה ו-35 שנות מלחמה. 6 שנים הראשונות, הפותחות "בשוב גולת בני אור ממדבר העמים לחנות במדבר ירושלים" (א (1) 3), תלחם כל העדה בעמים שנפרטו למעלה. תשע שנים ילחמו בעמי אסיה התיכונה: ארם נהרים, לוד, ארם בני ארפכשד, אשור ופרס, עילם, בני ישמעאל וקטורה. 10 שנים בבני-

מספרי המקרא ומהם מספרים אחרים. וכן נתגלו שני קטעים ממגילת ההודיות שקנאה סוקניק תחילה, פיסות של פאפירוסים ועליהם אותיות עבריות, בכתב המרובע ואחת מהם גם בכתב היווני. נמצאו שם שברי כדים שמספרם היה בערך 50, כולם מאותו הטיפוס שקנאן סוקניק. כל אלה העידו כמאה עדים, שאין כל חשש לזיוף. אבל נולדו בעיות חדשות. כגון: שכדים כאלה עדיין לא נמצאו בחפירות ארכיאולוגיות בארץ. סוקניק שיער שהם נוצרו במיוחד לגניזת ספרים, דבר שאינו מתקבל על הדעת. נמצאו במערה חלקי נרות מן התקופה ההלניסטית, בעלי פיות ארוכים, ואף נרות מן התקופה הרומית מן המאה השלישית לספירה. אבל לא אלה ולא אלה אין בהם כדי ללמדנו לא על זמן חיבורן של מגילות אלה ואף לא על הזמן שהעתיקות סופרים מאוחרים מכתבי-יד קדומים, אלא לכל היותר על זמן גניזתן במערה זו, ששימשה לצורך גניזה, כפי הנראה מן המגילות והכדים המרובים, במשך מאות בשנים, כלומר מן המאה השלישית לפנה"ס עד המאה השלישית לספירה. אף אפשר שמי שגילה אותה מערה בפעם הראשונה או השנייה הוא שהניח שם את הנרות שהיו בזמנו. לפי סיפורו של אחד מאבות הכנסיה נתגלו ביריחו בראשית המאה השלישית לספירה כדי חרס ובהם מגילות של תנ"ך כתובות עברית ויוונית. ואב הכנסיה אוריגינס השתמש בשביל ההכספלה שלו בכתב-יד יווני של תהלים מאותה הגניזה (אוצר המגילות הגנוזות עמ' 19). סוקניק שיער בראשונה שאלה באו ממערה זו שלנו, אבל מצבן של מגילות אלה, שהן קרועות ובלויות הוכיח לו (שם עמ' 22) שבמערה זו לא היו מגילות וספרים כשרים אלא פסולים, והם נגנזו שם לפי ההלכה שלימד רבא: "ספר תורה שבלה גונזים אותו אצל תלמיד חכם וכו' א"ר אחא בר יעקב ובכלי חרס, שנאמר (ירמיהו לב, יד) ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים' (מגילה כו, ב)". הלכה זו היתה בלי ספק מנהג מקובל עתיק. בלי ספק היו עוד מערות אחרות בסביבה זו ששימשו בזמן הצורך מקומות גניזה גם לספרים כשרים. ויש אומרים, שמגילות אלה הוטמנו שם מחמת רדיפות דתיות או מדיניות, או מחמת נוסחן שהוא משונה מנוסח המסורה שנתקבל סמוך לזמן ההוא (קאלה). אבל נימוקו של סוקניק על מצבן הרעוע של המגילות לות יש בו סתירה להנחות אלה. לי נראה, שמגילות אלה נקרעו לפיסות קטנות וגדולות בידי מתנגדי הכת או בידי נכרים בזמן הגזרות על לימוד התורה.

ריהם שלושה דגלי ביניים מחזיקי זרקות מלחמה, ואחריהם יוצאים שני דגלי הביניים מחזיקי מגנים חניתות וכידנים הנוכרים בפרק ט'. כשהמלחמה חמור רה, יוצאים, לאות תקיעת חצוצרות המקרא, כל אנשי הביניים — ששת הדגלים כאחד, ושבע המערכות, בסך הכול 28000 איש. מכיוון ש-7 המערכות היו 7000, יוצא שאנשי הביניים מנינם היה 21000 איש, היינו 3500 לדגל. נוסף להם 6000 הרוכבים ובכללם גם מובילי הנשק, וכולם רודפים אחרי האויב. הכוה"גים עומדים מרחוק שלא ייטמאו בחללים.

פרק י"ג מתאר מבנים של הצבא ומונחיהם המיוחדים, שידין הקביל להם את המונחים הצבאיים הרומיים וצורותיהם.

פרק י"ד כתובים בו נאומי הכוה"ג שלפני המלחמה, פיטורי הצבא, 'מסי לבב', דברי פיוט מלאי אהבה לאל ישראל ולעם ישראל "מיא כמוכה אל ישראל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיכה הגדולים וכי גבורתכה החזקה, ומיא כעמכה ישראל אשר בחרתה לכה מכול עמי הארצות". המחבר של המגילה כאדם בעל מוסר רואה במלחמה צורך היסטורי וגילוי רצון הבורא כמאמר הנביא: "דרך כוכב מיעקוב קם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כול בני שית וירד מיעקב והאביד שריד מעיר והיה אויב ירשה וישראל עשה חיל", בשינויים קטנים מן הנוסח שבספר במדבר כד, יז. ההמשך בפרק ט"ו.

בפרק ט"ז הוא ממשיך ברעיונו, והנה אחד הפסוקים: "כיא קדוש אדוני ומלך הכבוד אתנו עם קדוש שים, גבורים) צבא מלאכים בפקודינו וגבור המלחמה) בעדתנו וצבא רוחיו עם צעדינו ופרשינו". יש להניח שהכוונה ב'צעדינו' לחיל הרגלים. שיר לגבור:

"קומה גבור שבה שביכה איש כבוד ושול שללכה עושי חיל. תן ידכה בעורף אויביכה ורגלכה על במותי חלל. מחץ גוים צריכה וחרבכה תואכל בשר אשמה. מלא ארצכה כבוד ונחלתכה ברכה. המון מקנה בחלקותיך כה כסף וזהב ואבני חפץ בהיכל(ו)תיכה. ציון שמחי מאדה והופיעי ברנות ירושלים והגלנה כול ערי יהודה. פתחי שע(ריך) תמיד להביא אליך חיל גואים ומלכיהם ישרתוך והשתחוו לך כול מעניך ועפר רגליך ילחכו. בנות) עמי צרחנה בקול רנה, עדינה עדי כבוד ורדינה במ(לכות כתיאים) והיתה לאדוני המלוכה (וישראל למלוך עולמים".

חס; ועשר שנים הנותרות בבנייפת. הם עמי אירוד-פה. — פרק ד' מתאר את החצוצרות ואת שמותיהן, כגון: 'חצוצרות המארב' 'חצוצרות המרדף' 'חצוצרות המאסף', וסימן כל חצוצרה הכתוב עליה לפי השימוש שהיא משמשת. — פרקים ה'ז מתארים את נסי הצבא, את כתובותיהם לפי יחידות הצבא הרכבן ותפקידיהן, ואת המגנים וכתובותיהם.

פרק ח' מתאר את מערכות הצבא והן 7 מערכות בעלות 7 סדרי פנים, כל אחת — אנשיה מחזיקים מגני נחושת. תיאור המגן, מידתו, הנשק של איש הצבא: כידן, רומח — מידותיהם וצורותיהם. וכן להלן פרק י'. פרק ט' דן בריוח שבין מערכה למערכה והוא 30 אמה "אשר יעמודו שם אנשי (הבינים)..." הם כנראה גם 'דגלי הבינים'. מספרם כנראה 6. שלושה דגלים משליכים זרקות למערכת האויב; אחד מחזיק חנית ומגן, ואחד — מגן וכידן. ודגל האחרון הם אנשי הקלע שנזכרו להלן (יב (8) 1). והשווה לקמן (יב (9) 4) ולעניין מספרם עיי' לקמן פרק יב.

פרק י' דן בסדרי הפרשים הנמצאים משני עבריי-הן של 7 המערכות, 1400 איש. כמו כן שומרים 3200 פרשים מארבעת עברי המחנה הנמצא בוודאי הרחק מן החזית. נוסף להם יש 1400 רכב "לאנשי סרך המערכות". אלה שימשו לא לקרב, אלא כנראה להובלת נשק למחנות. 50 רכב סיפקו נשק למחנה אחד. הם הלכו הלוח ושוב כל הזמן. בסך הכול 6000 פרשים. תיאור הסוסים: זכרים ומאולפי מלחמה. גיל הרוכב בים מ-30-45 שנה, גיל פרשי הסרך השומרים על המחנה הוא מ-40-50, כולם לבושים שריונות בתי-ראש ושוקים וכו', ואילו 'סורכי המחנות', מובילי הנשק למערכות — גילם מ-50-60 שנה (יא (7) 1), הם הקשישים שבאנשי הצבא. גיל השוטרים אף הוא כגיל 'אנשי הסרך', היינו יושבי המחנה, 40-50. כמו כן נזכרים פלוגות 'מפשיטי חללים' 'שוללי שלל' 'מטהרי ארץ' 'שומרי הכלים' ובאחרונה: 'עורך הצי' דה' שגילם — 25-30. כל זעטוט פחות מ-25 אינו יוצא למלחמה. וכן כל בעל-מום וטמא. "כי מלאכי קודש עם צבאותם יחד". ועיי' פרק י"ד.

פרק י"ב מתאר את ההכנות לקרב: שבעה כוהנים ושבעה לוויים יוצאים (מן המחנה) אל בין המערכות, כלומר בין המערכות של בני-אור ובני-חושך. הכוה"גים לבושים בגדי קודש והם מחזיקים בידיהם חצוצרות רות ובידי הלוויים השופרות. סדר יציאת אנשי-הביניים לפי סימנים קבועים של קולות החצוצרות. בראשונה יוצאים אנשי הקלע ומשליכים אבניהם. אח-

בפרקים יזיט — דברי ברכה לישראל, וקללה לבליעל ותודה לאל.

בפרק כא — תהלת המשוב' לאחר ששבים מן המלחמה, וחובת כיבוס בגדים. ההמשך בפרק כ"ב המת' רומם לגובה פיוטי נשגב: "רומה רומה אל אלים" וכו'. בפרק כ"ג תפלת מועד המלחמה (מה ככתוב בספר סרך עתו. חיזוק שלפני המלחמה... "כיא) אל ישראל קרא חרב על כול הגואים ובקדושי עמו יעשה גבורה". בפרקים כ"ד-כ"ז חזרה על טכסיסי מלחמה ידועים.

מפרקים קודמים. פרק כ"ח חזרה על פרק ב'. פרק ל' חזרה לפרק ט"ז. זוהי תמצית תוכנה של מגילה נפלאה זו. ולפי שעה זוהי המגילה היחידה שזכתה למהדורה מדעית משובחת שנעשתה על-ידי י. ידין, בנו של רוכשה.

במבוא בן אחד עשר פרק, 243 עמוד, דן המהדיר על כל פרטי הבעיות הנוגעות למגילה זו, והם מכ- ניסים את האדם בן-זמננו אל העולם העתיק, על דרכי חייו הרוחניים והגשמיים, ובייחוד במה שנוגע למלחמה. את קירבתה של מגילה זו לשאר המגילות של הגניזה, כגון ל'סרך היחד', ל'ברית דמשק' ועוד, מראה לנו פרק י"א, שהקביל בו המהדיר לשונות, דרכי ביטויים, מונחים וכו', ומהם נראה בעליל שכו- לם באים מתחום רעיוני אחד, ואפשר גם שכולם בני תקופה אחת. אף על פי כן אין לבקש במגילות אחדות גמורה של דעות, שכן בחברה מוסרית שחיתה על פי התורה שנתגבשה במגילות אלה לא יצויר שקב- עה לדעותיה נתיב אחד ולא הניחה שבילים בצדו. אחת התכונות העיקריות שאתה מוצא בהם בכתבים אלה — היא דבקותם בחיים ובזמן של כתיבתם. הקורא מרגיש שדברים אלה מתרחשים בהווה של מי שכתבם, וכאילו אין כאן תכנית, או נבואה שלעתיד לבוא. לפיכך יש מקום לעמוד על פי פרטים ידועים על זמן חיבורן, כפי שאמר המהדיר כמה פעמים (עי' עמ' 4, 16, 107, 131, 223/4 ועוד). וכן אחרים (עי' זליגמן, קרית ספר כרך ל' עמ' 41 ואילך).

תוכן המגילה, לדעת ידין, הוא תיאור המלחמה העתידה להתחולל "בשוב גולת בני אור ממדבר העמים לחנות במדבר ירושלים" (שם עמ' 4), ואין המהדיר מציין טיבה של מלחמה זו ומי עוד דיבר בה. יש להניח, שהכוונה למלחמת גוג, כנזכר במפורש במגילה (טו (11) 16). אף הרעיונות והלשון מראים על השפעה מספר יחזקאל (כ, לה, ועוד הרבה כאלה). רשאים לפיכך לומר, שמגילה זו סובבת על ציר הנבואה של יחזקאל, פרקים לח-לט.

לדעת המהדיר שימשה מגילה זו תקנון ליום יעוד בעתיד, תקנון המחייב את בני המלחמה בקיום מצוות התורה לפרטי פרטיהן כתנאי להצלחתם במלחמה (שם עמ' 4, 5). על פי זה אינו מובן למה הזכירה המגילה בדיני הפטור מן הצבא רק את 'מסי הלבב' (יד (10) 6) ולא הזכירה את יתר הפטורים הנזכרים בתורה (דברים כ, ה-ז), שאף יהודה המכבי במלחמו- תיו קיים אותם (מקבים א, ג, נו) ?

לפי במדבר (א, ג) יוצאים לצבא מבני עשרים ומעלה, ואילו המגילה אינה מחייבת אלא מגיל עשרים וחמש (יא (7) 3)! בבקעה הראשונה דן המהדיר בהרחבה בפרק הרביעי, אבל הקושי במקומו עומד, ועל סתירות אחרות נעיר בהמשך דברינו. תנאי זה להצלחה במלחמה מצוי בתולדותינו בתקופת המקרא, ואף אגריפס המלך הטעימו בנוגע לשביתה מן המלחמה בשבת בנאאמו המפורסם למורדי ירושלים (מל- חמות ב, טז, ד) שהביאו המהדיר (בעמ' 5), אבל לא ידוע מה דעת מחבר המגילה בעניין זה, אם מותר לחלל שבת במלחמה או אסור? ולמה אין כאן סתירה למעשה בין הדרישה לקיום המצוות לכל פרטיהן, ובין חילול שבת במלחמה, שהמהדיר הדגישו (שם)? בעצם, דבריו של אגריפס מזויפים מתוכם, שכן יוסי- פוס מודיענו "שעד היום המנהג להלחם גם בשבת אם זה נחוץ" (קדמוניות יב, ו, ב), והוא מכוון לתקנת החשמונאים (א, ב, מג), וכך נהגו בני יוחנן כהן גדול, שנלחמו באנטיוכיא ביום הכפורים (תוספתא סוטה יג, ה ובמקבילות), ואפילו המחמיר הגדול שמאי הזקן התיר להלחם בשבת (שבת יט, א), דבריו של ידין בעניין זה אינם ברורים כל צרכם.

יש להניח, שיש סתירה בין הדרישה לקיום המצוות ובין חילול שבת במלחמה לדעת בעל המגילה, שכן לדעתו נאסרה המלחמה אפילו בשנת השמיטה. "ובשני השמטים לוא יחלוצו לצאת לצבא כי שבת מנוח היא לישראל" (ג (2) 8), והשווה מגילת ברית דמ- שק מהד' הברמן י"ג 25: "וכל נפש אדם אשר תפול אל מקור מים ואל מקוה אל יעלה איש בסולם וחבל וכלי". איסור זה נוהג גם היום אצל הפלשים (אשכולי, תרביץ ז, 39). הדיון הרב על הכתים וזיהויים עם קבוצות אתניות ידועות (עמ' 22) לכאורה מיותר, שכן מחבר המגילה מזהה אותם עם אשור (יד (11) 11), אבל בכמה מקומות [כח (18) 2; לא (19) 10] הוא משנה מזיהויו, ומכאן שאין בשם זה כוונה מדוי- קת, ויש לשער, שהוא שימש שם גנאי לכל אויבי ישראל בכל מקום שהם, במגילה זו נזכרו 'כתי מצ-

ריב' (א (1) 4). והם עומדים בראש האויבים גם בתחומי הארץ (ידין עמ' 60). שם זה בא מאויבי העם שישבו במרכז הארץ, שבאו מכותא (מלכ"ב יז, כד). ולפי האגדה נחבש אברהם אבינו שלוש שנים בכותא (ב"ב צא, א). הרי שיש טעם מספיק לשם גנאי זה. והשווה לכאן את הדיון בעמ' 24 הערה 26; הכתיים הם כינוי גנאי כמו 'עמלקים', 'עשו' בזמ"נים מאוחרים. 'למסורות' (ה (3) 12) נתפרש במש"מעות לצבאותם במקרא (עמ' 37). אפשר שמשמעו כמו 'מסורות' בירושלמי (תרומות ה, מו, ב) "ולמסורת רות אני נגלה"; המסורות כאן הם אנשים העוסקים בגיוס הצבא, הבולשים אחרי המשתמטים. כך מובנו בתנחומא (באבער) מטות ד', על התיבה 'וימסרו' (במדבר לא, ה) הוא דורש: "וימסרו בעל כרחם". ו'חצוצרות המסורות' (ד (3) 3) פירושן חצוצרות שמשמשות המסורות בתפקידם.

התיקון 'ורגלו' בפסוק "ודגלו עלי אהבה" (שה"ש ב, ד) מיותר; 'דגלו' מתפרש על-פי "איומה כנדגלות" (שם ו, ד). והוא דבר המפיל אימה במלחמה, ואילו לשולמית דבר זה מביא לה אהבה ולא אימה. נראה לי, שמה שנאמר על הסוסים "ובעולים לשמוע (ק)ולות ולכול מראי דמיונים" (י (6) 12), הכוונה לדברים המפחידים במלחמה, הדמיוניים ששימשו להפחיד את הסוסים או בעלי-חיים אחרים.

החיילים מאנשי גדעון שכרעו על ברכיהם לשתות מים מן הנחל והוציאם גדעון מכלל הלוחמים (שופ"טים ז, ז). מתפרשת הוצאתם לפילד-מארשאל וייוול מבחינה צבאית (עמ' 63 הערה 12), שכן הללו בזמן שגחנו אל מים על כורחם שהשליכו את נשקם כדי להישען בידיהם, ואילו המלקקים "בידם אל פיהם" עמדו על עמדם. בידם האחת הביאו אל פיהם את המים, שבינתיים נגרו לארץ, ולקקו את השיריים בלבד ובשנייה החזיקו את השלח. אילו היו שואבים בשתי ידיהם היו המים מספיקים גם לשתייה. הבדל זה בין שותה מידו האחת לבין שותה משתי ידיו מצוי גם בברייתא (ע"ז יב, ב): "לא ישתה אדם מים לא מן הנהרות ולא מן האגמים לא בפיו ולא בידו אחת ואם שתה דמו בראשו". ביד אחת אין הוא יכול לבדוק את המים אם הם נקיים מה שאין כן בשתי ידיים! הסברו של ידין (שם) הוא הד למחירת. שבה היתה הזהירות עיקר העיקרים. וודאי שיש מקום גם לביאורים אחרים.

הפסוק המשונה בפשר חבקוק "כיא הלבנון הוא עצת היחד והבהמות המה פתאי יהודה עושה התורה"

הביא לתלי תלים של דרשות. ידין פרשו על הנוזרים מנשים (עמ' 67 הערה 24). לדעתי גלום בו הרעיון המוסרי שאמר ר' יוחנן "לא חרבה ירושלים אלא שדנו בה דין תורה" (ב"מ ל, ב) או כפי התיקון (שם) "שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפני משורת הדין". קיום דיני התורה ככתבם ולא כפי רוחם ושלא לפי כוונת נותן התורה יש בכוחו להחריב לא רק ערים גדולות, אלא גם את החברה בכ"ללה. נדמה שהם הם 'עושה התורה' שבפשר חבקוק. הקושי המפורסם שב'ברית דמשק', שהיא מגבילה תחום שבת לאדם בעיר אלף אמה, ולהולך אחר הבה"מה — אלפיים אמה (שם עמ' 69), אפשר ליישב, שהבהמות לא לנו בעיר אלא באפר (ביצה ה, ז). ואף הרועים נמצאו אצלן אפילו בשבת (ירושלמי ברכות ד, ו). תחום שבת שלהם אלפיים אמה מן העיר אינו אלא להלכה אבל למעשה הרי הוא אלף אמה בלבד, שכן האפר נמצא בלי ספק מחוץ לקרפפים ולגנות שתפסו אלף אמה מקיר העיר וחוצה (במדבר לה, ד). ואין כל הבדל למעשה בין האדם הנמצא בעיר, לבין הרועה ההולך אחר הבהמה, לשניהם תחום שבת אלף אמה בלבד! אבל דעה זו אינה לפי הקבלה של חז"ל.

'אש' בפסוק "הכהן אשר יפקד אש הרבים" (עמ' 72) מתפרש כמו את. קדמונינו בטאו תי"ו כמו סמ"ך. 'לפת' (ירוש' נדרים ו, ב) = לפס — אלפס; 'קרונות' (כתובות טו, א) (= kroonos) 'מעייני' (= כלי חרס, מא הערה 52). 'מפשע' לידן מובנו 'צעידה בסך' (90 הערה 24), אבל במקורות שלנו משמעו של קפי"צה ודילוג. עי' גטין סט, א; יבמות קה, ב: "שפ"סיע על ראשי עם קודש"; סנהדרין ז, ב: "שלא יפסע על ראש עם קודש"; הוריות יג, ב: "ות"ח בזמן שרבים צריכים להם מפסיעים על ראשי העם"; ירוש' כלאים ו, ל, ג: "אם היה דרכו לפסוע בין פיפור לפיפור". בכל אלה הכוונה לדלג, לקפוץ.

לידין נתחלפו השופר והחצוצרה אחר חורבן בית"שני (עמ' 102). כך לפי רב חסדא (שבת לו, א וב"מקבילה). באמת קדם חילוף זה בהרבה, שכן ר' יהושע (בן חנניה) שהיה מן המשוררים במקדש (ער"כין יא, ב) אומר: "שתי קרניו (של איל) שתי חצוצרות" (קנים ג, ו) ממש כשאלת רב פפא: "קרניה (של בהמה אסורה) מהו לחצוצרות"? (ע"ז מו, א). ועוד בתקופת תרגום השבעים נתחלפו שמות אלה כעדות הטבלא (שם 103), המראה על פי הרוב מקבילה אחת לשניהם — לחצוצרה ולשופר! בקצת מקומות

שם). וערוך ערך רגל: "פי' מין עץ שיש בראשו שני ענפים". 'בטן' זו מצטרפת פעם לקצה האחד של הכידן ופעם לקצה השני, הכול לפי השימוש. וסך אורכם אמה וחצי, היינו 9 טפחים — 4+5 טפחים.

והמשך הדברים: "ויד הכידן קרן ברורה מעשה חושב" (ח [5] 14) אין כאן כוונה לניצב כדעת ידין (עמ' 119), אלא לבית אחיזה במקום הבטן, כדי להקל את הטלתו. הכידן עושה באויר תנועה סבובית ואי אפשר לכוונו שיפגע, משום כך היו עושים אותו חד משני צדדיו כדי שיפגע מכל מקום. וזו הצורה גם לכידן הנזכר במשנה. ההלכה אומרת: "הכידון... שנח לקו הרי אלו טהורין" (תוס' כלים ב"מ ג, א). כלומר שנחלק באמצעו ושוב אין הוא ראוי לתפקידו, ואילו "הסייף והסכין וכו' שנחלקו הרי אלו טמאים" (כלים יג, א). מכאן, שהכידון הוא כלי לעצמו והחרב או הסייף כלי לעצמו.

הכידן היה נוצץ "ומלובן כמראת פנים" (ח [5] 11). מכאן מתפרש למה נשתמש יהושע במלחמת העי בכידון (ח, יא, כו) ולא ברומח הארוך; שהכידון הנוצץ בקרני השמש נראה יותר לאנשי המארב שהיו חבויים בין השיחים והעצים.

הכידן מצטרף לקשת "קשת וכידן" (ירמיהו ו, כג; נ, מב) מכאן שיש דמיון ביניהם, היינו שזה ובוה היו שולחים ופוגעים ממרחק. ומכאן "רעש הכידון" (איוב מא, כא), הבא על ידי פגיעתו בגוף מוצק, ולא על-ידי איבוחו באוויר. גלית נושא את הכידון בין כתפיו (שמ"א יו, ו), את החנית הארוכה, שעצה 'כמנור האורגים' ולהבתה משקלה שש מאות שקלים ברזל (שם יז, ז), ודאי החזיק בשתי ידיו. החרב (שם פסוקים מה, נה) היתה צמודה לירכו ולא היה מקום לכי-דון אלא מאחוריו בין כתפיו.

בכידון כזה אפשר גם לחתוך ואין שום קושי מן המדרשים (שם 115: 48), ואף החרב הנזכרת במגילה זו 'חרב וחנית' (יד [11] 2) 'חרב' (כג [16] 1) מוכח ממנה שאין לזהותה עם הכידן.

"והכידנים ברזל ברור" (ח [5] 11), אם הכוונה לפלדה (שם הערה) אפשר לפרש ברור כבלול, כלומר מר ברזל בלול בחמרים ידועים שמהם נעשית הפלדה. השווה לברור — בלול ב"ב קמו, א. המונח 'ברור' נזכר גם בצריפת זהב, ירושלמי יומא ד, מא, רע"ד, שם הכוונה לזהב טהור.

'זרק' 'זרקות' אינו משורש זרוק (שם 123), שכן גם הכידן נזרק, אלא מזרקא הסורי שמשמעו נוצץ, מבריק, ומכאן: 'זרקות מלחמה' הנזכרות כמה פעמים

בא השם הצוצרות במשמעותן המקורית, כגון "הצוצ-רות היו באין מן העשת ומן הכסף" (מנחות כח, א; תוס' שם ט, יט; שם חולין א, יט). "הצוצרות של כסף בידם" (תמיד ז, ג) ועוד כאלה. על השאלה למה נתחלפו כלים אלה, ומאימתי נתחלפו — קשה לענות. יש לדעת שבתקיעת שופר היו מנהגים חלוקים בזמן הבית ואחריו. יש שתקעו בחצוצרות גם בגבולין ("ה"ה כז, א). בצפורי ובסכני תקעו בראש השנה בשופר ובחצוצרות כמו במקדש (שם), והיו שלא תקעו בכלל אלא ברכו את הברכות של מצווה זו ("ה"ה לה, ב), ואפשר שהוא שגרם לבלבול בשמות.

כיוון שידין קובע את זמנה של המגילה שלנו בתקופת רומא ומוזהה את הנשק הנזכר בה עם הנשק הרומי המקובל בתקופה זו, וכאן נתקשה מה טעם אין החרב — Gladius של הצבא הרומי נזכרת בין כלי הנשק. לפיכך החליט ידין לעשות את הכידן לחרב ולמלאות על ידי כך את חסרונה (שם 116), אבל באמת אין הדבר כך. תיאורו של הכידן מפורט ביותר, ויש לפרשו כפשוטו: "וספות ישר אל הראוש שתיים מזה ושתיים מזה" (ח [5] 12). הפירוש: לשתי קצות הכידן שתי שפות לכל קצה וקצה שתי שפות לשני צדיה. והמשכו: "אורך הכידן אמה וחצי, ורחבו ארבע אצבעות, והבטן ארבע גודלים, וארבעה טפחים עד הבטן, והבטן מרוגלת הנה והנה חמשה טפחים" (ח [5] 12 — 14).

אורך הכידן 9 טפחים (=אמה וחצי) רחבו ארבע אצבעות — כששה סנטימטר בערך, ואילו רחבו ואר-כו של הבטן ארבעה גודלים, היינו טפח אחד.

'הבטן' הוא החלק הבולט שבכלי כבטן האדם וכבטן בעלי חיים. בלשון המשנה כוליא (ב"ב ב, א) koilia ביוונית, והיינו הך, חלק זה בלי ספק הוא באמצע של הכידן. שם הרוחב ארבעה גודלים, ואילו שתי קצות הכידן ארבע אצבעות בלבד. היחס שביניהם לפי ידין (עמ' 118) כיחס 60: 76 מ"מ. במגילה לא נזכר הרוחב של הבטן, יש להניח ששיעור ארבע גודלים הוא גם של ארכה. אורך הקצוות עד הבטן משני הצדדים הוא ארבעה טפחים ובצירוף עם הבטן — חמשה טפחים, וזה פירושו של המשפט הקשה, "והבטן מרוגלת הנה והנה חמשה טפחים", כלומר הבטן מסועפת, מסונפת, מצורפת לקצה מזה ומזה. 'מרוגלת' כמו 'רגלא'; "אתקין רבא במחוזא דדרו בדוחקא לדרו ברגלא" (ביצה ל, א), שהוראתו מוט בעל ראש העשוי בצורת שיני מזלג הניתנים באוני החבית, או להיפך: החבית נקשרת ביניהם (רש"י

ט [5] 2; י [6] 15; יב [8] 11, שאם לא כן אין משמעותן כלי מלחמה. ויש לבדוק את עיקר משמעותו של 'זרקא', הטעם מטעמי התורה, שצורתו כאונקל, שראשיה כפופים אחד לכאן ואחד לכאן; וכן השם זריקא (גטין כג, א) ועוד.

'החנית' (שם 126) אפשר להעמידה על צורתה על פי מה שנאמר במקרא. יש בה שני חלקים, אחד עץ (שמו"ב כג, ז), שפעמים ארוך הוא כמגור האורגים (שמו"א יז, ז; שמו"ב כא, יט; דהי"א יא, כג) ומלהב מתכת מבריקה (נחום ג, ג), הוא נשק הטלה (שמו"ב ב, כג) ולהבה משמש גם כמזמרת (ישעיהו ב, ד; מיכה ד, ג), היא דומה במקצת לזרקה הנ"ל אלא שידה של עץ היתה ארוכה משל הזרקה.

'שערים' 'שערי מלחמה' פירושה לידן לא כמקור בל, אלא רווחים בין הסדרים, intervalla שבצבא הרומי. כך יוצא מן הפסוק במגילה (יב 8) 4, ומכאן הוא בא ללמוד על זמנה של המגילה (שם 136); אבל כיצד נפרנס את הפסוק "משיבי מלחמה שערה" (יש"עיה כח, ו)? ומה המסקנה מפירושו זה? ואולי יש לפרש על פי זה את הפסוק הקשה "אז לחם שערים" (שופטים ה, ח) והפסוק "והרכב משיבים על ידי המלחמה" (יב 9) 7. מערכות הלוחמים שעמדו זה על יד זה נקראו חומה (שם 136) ומכאן אפשר לפרש את המימרא של חז"ל: "אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא" (יומא ט, ב), כלור מר כולם כאיש אחד.

לשון 'סרך' הבא הרבה במגילות אלה פירושו לפי חז"ל איגוד, מסדר. 'נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה' (חולין קו, א), פירושו שמה יגרר אחר התרומה; "מפני סרך בתה" (נדה סז, ב), פירושו שמה תיגרר הבת אחר מנהגה של האם; "סריך וסליק" (ב"ק כ, א) — נגרר ועלה; "מכדי שוטה בחדא מילתא לא סריך" (גטין סח, ב) ועוד כאלה. ואף ל'סרך' שבמגילות אלה נאה פירושו זה: 'סרך אל', 'פרשי הסרך', 'אנשי הסרך' 'זקני הסרך' (שם עמ' 137). בעברית המדוברת: מסדר, ובהשאלה גם לחוק וסדר. בתרגומים הארמיים לתורה מקביל סרך לשוטר. בוודאי נתפרש להם שוטר במשמעות שטר בארמית, שעניינו פיזור דבר על פני השטח, גרירתו וכו', ואי משטר קשטר" (פסחים מב, א) וכן בב"מ (פד, ב), ומכאן התרגום.

התרגום 'חליפה' במשמעות רורבה (עמ' 160) גם נמצא במשנה (ברכות ג, א): חליפי חליפיהם. יש להניח שהמערכות לחוד והמחנה לחוד. הרא-

שונות הם חיל הקרב, והמחנה — מקום משכנם של החיילים. משני צדדי המערכות מן האגפים היו 1400 פרשים, 700 מכל צד, ואף מסביב למחנה שהיה מרוח חק מן המערכות, שמרו פרשים, כמו שנאמר: "לכל עברי המחנה" (י 6) 9, כלומר מארבע רוחותיה, מניינם היה 3200, 800 לכל רוח. לדעת ידן מחנה ומערכת אחד הוא, ומכאן הקשיים לחלקם בחלוקה סימטרית לשלושה רוחות (שם 164). הבדל זה בין מחנה ומערכת יוצא בבירור מפסוק אחר: "ואחר העלותם מעל החללים לבוא המחנה" (כא 14) 2. נוסף לפרשי קרב אלה נזכרו גם 1400 רכב — "ואלף וארבע מאות רכב לאנשי סרך המערכות חמישים למערכה אחת" (י 6) 9, 10. לידן (שם עמ' 164) פסוק זה מוקשה הרבה, שכן לדעתו משקפת מגילה זו את דרכי המלחמה של רומא, אבל אותו זמן, דווקא חדל הרכב לשמש כלי קרב, לפיכך הוא מוציאו מפ"ט שוטו ומפרשו על סוסי הפרשים, וכאן בעיות וסתיות רות ואזכיר כאן אחת מהן: לפיו היו אנשי הרכב בני ארבעים — חמישים כגילם של אנשי 'מערכות הפנים' (שם) ואילו במגילה זו כתוב שגילם של 'אנשי סרך המערכות' הוא 50-60 (יא 7) 1! עוד קושי אחר עולה על ידי ידן: אם 50 רכב שימשו למערכת אחת, נמצא שהיו 28 מערכות, ולא 7 כמקובל (שם 165)! אבל באמת פירושו של רכב כאן הוא כמו במקרא מין עגלה, אבל כנראה לא היה משמש לקרב אלא להובלת הנשק לאנשי המערכות. הם הלכו הלוך ושוב כדי להדש את מלאי הנשק, ו-50 רכב סיפקוהו למערכה אחת. המלחמה הלא נמשכה כל היום והיו צריכים להביא ללוחמים ולחזור ולהביא להם אבני קלע, כידנים, זרקות, חניתות ועוד, ואילו 'עורך הציני דה' (יא 7) 3 היו כנראה מחרימי הציידה אצל האזרחים בכפריהם, לפיכך הם הצעירים שבחיילים בני 25 בני 30, לפי שתפקיד זה דורש זריזות וכוח. לענין הסוסים הזכרים במלחמה (שם 167) הערה 210) יש להוסיף דברי נחום המדי המתיר למכור סוס זכר לנכרי במלחמה (ע"ז ז, ב), והשווה שם לד, א; ב"מ נח, ב; סנהדרין סג, ב. ובירושלמי (פסחים ד, ל, א): "לא אמר ר' יודה אלא בסוס זכר שהוא הורג בעליו במלחמה, יש אומרים שהוא רץ אחר נקבה, ויש אומרים שהוא עומד ומשתין"; והשווה אדר"ג כז, ב. אבל תכונות אלה אי אפשר להסביר על פיהן למה נשתמשו בני-אור דווקא בסוסים זכרים? מתוך שמחבר המגילה מונה 26 ראשי משמרות (ג 2) 2, שלא כדעת חז"ל ויוסיפוס המזכירים עשרים וארבעה

אחד מעיקרי היסודות לתיאוריה שהמגילות הן של כת שהיתה בתקופת רומי. היא הזביחה לאותות הנזכרת בפסוק חבקוק (שם עמ' 58 הערה 91, ועמ' 224). אבל מה ראייה כאן? אין כאן אלא פירוש פשוט לפסוק "על כן יזבח לחרמו ויקטר למכמתו" (חבקוק א, טז), וכך תרגמו ופרשו התרגום וכך הוא עשוי להתפרש לכל אדם ובכל שעה. ואם פירוש זה נכון, הרי שיש להסיק מסקנה זו בנוגע לצבא הכשדי נושא הנבואה, כמו שהסיק ההיסטוריון זאב יעבץ חלק ג' עמ' 21. וזה מובן, הואיל ולפי ההשקפות של העמים העתיקים האלים הם הכובשים במלחמות (שופטים יא, כד), הם הולכים בראש הצבא או שנושאים את סמליהם לפניהם. וודאי שיש כאן מקום לקרבת לאותות הצבא, ואין מזה ראייה שמיחדים לצבא רומא בלבד, וממילא אין להסיק מזה על זמנה של המגילה. ידין גילה דברים חשובים למסורות חז"ל כגון ההלכה שבעל מום פסול למלחמה (ספרי שופטים פסקא קצ) מקביל להלכה זו במגילה (שם עמ' 67); את המונחים העבריים לקסדא מגפים (שבת ו, ב): "בתי ראש, בתי שוקיים" (שם עמ' 114); ל"תריס הכפוף" (שם 109) ועוד הרבה כאלה. בייחוד חשוב חידושו לשיעור האצבע בעבר, המשמש כידוע יסוד למידת האורך. לפי ההלכה מרחיקים את הכתב שביספר תורה משפת היריעה למעלה שתי אצבעות, ומניחים בין דף לדף ריווח של אגודל אחד (מנחות ל, א). ידין מדד שיעורים אלה במגילה זו והעלה שרר חב האצבע 15 מ"מ בערך, ורוחב האגודל 19 מ"מ בערך ומכאן לשאר השיעורים (שם עמ' 108 הערה 10). ודבר זה חשיבות רבה לו בהלכה. לפי שיטה זו אפשר לחשוב גם את קוטרה של המגילה או היקפה. שכן לפי ההלכה מניחים בראש הספר מקום פנוי כדי היקף הספר (ב"ב יג, ב) לפי נוסח בעלי התוספות שם: "ועושה בראשו כדי היקף (הספר) ובסופו כדי לגול עמוד", ובראש מגילה זו מקום פנוי 40 ס"מ (שם עמ' 248). ומכאן קל לעמוד על היקפה כמה היה. ידין השתמש הרבה בדברי התלמוד בהלכה ובאגדה נוסף על מקורות היסטוריים צבאיים ודברי המקרא, ועלתה בידו להראות את הקשרים שביניהם וגם להראות את מהימנותן של מסורות אלה. בייחוד חשובים הדברים, אם יתברר שמגילות אלה קדומות הרבה לתקופת רומא. מבחינה זו חשוב הספר הרבה גם לחקר התלמוד. ומכל הבחינות הוא תופס את המקום הראשון במחקר זה.

משמרות בלבד, מסיק ידין (עמ' 187) שהיה להם לוח חדש ושונה מן המקובל אצלנו. וזה יתכן. בעיית הלוח העברי גרמה למחלוקות גדולות גם באמצע ימי הביניים. אבל קשה לומר, שכת מצומצמת של כמה אלפי איש ככת האיסיים, שמחבר מגילה זו משתייך אליה, לדעת ידין, יחווה דעתו בעניין השייך לכלל ישראל ומושרש ומקובל עוד בתקופת הבית הראשון (דה"א כד, ז"ט), ובראשית תקופת הבית השני (עז"רא ו, יח), שעלו ארבע משמרות בלבד: "ידעיה, חרים פשחור אימר ועשאום עשרים וארבע" (תוס' תענית ד, א). בסוף תקופת בית שני כבר היתה קבועה חלוקה זאת ואיש לא ערער בדבר, ואיש לא יכול לערער. מן המקורות אין לדעת דבר חלוקתן למשמרות, לפי משפחות, או מחוזות גיאוגראפיים. ואפשר שלפנינו המסורת התלמודית, שלעתיד לבוא תחלק הארץ ל"ג שבטים (ב"ב קכב, א), במקום החלוקה הקודמת ל"ב שבטים. ומכאן תוספת שתי משמרות. כל זה לפי הסברא שהמדובר בכ"ו משמרות, אבל אפשר שאין הכוונה אלא לראשי משמרות. ומניינם היה מרובה מזה, דוגמת ראשי הכהנים שהיו שנים עשר, ואין להסיק מכאן על מספר המשמרות. תיאור המשמרות במשנה (תענית ד, ב) אינו ברור כלל והוא מלא בעיות כרימון, אלא שאין כאן המקום לדון בזה.

דרכו של ידין במחקר זה היא ארכיאולוגית צבאית. וזוהי הדרך הנכונה ביותר, שכן אפשר לזייף שמות, עובדות, תאריכים מתקופות קדומות, אבל אין לזייף את החיים, את המציאות; ההווי של הכותב וזמנו מבצבצים ונראים מאליהם. אבל הידיעות בעניין הצבא שבעבר עדיין קלושות הן ורובן, כנראה, השערות התלויות בשערות. ויש גם קשיים שבהיגיון. אין להניח, שאם נשתנה איזה שינוי בנשק, בתלבושת, בדרכי לחימה, בצבא הרומי ברומא, מיד הגיע השינוי לפרובינציות ובייחוד לצבא הילידים. הנשק ובגדי השרד היו יקרים מאוד בימים ההם, ואין לומר שנפסלו מיד עם כל שינוי. ואילו ידין סבור, כיוון שמגיני פרשי הסרך היו עגולים, משמע שהמדובר בתקופת רומא שלפני יוליוס קיסר. שעד אותו זמן היה ה"parma (מגן עגול) המגן המיוחד לחיל הרוכבים, ולא נשתנתה צורתו אלא לאחר זמן (שם 113). אבל מה אפשר להסיק מכאן, אם הפרמא נזכרת גם במדר"ש חז"ל (עי' ערוך השלם של קאהוט ערך 'פרמא' ? (4

יתואר בתקופת רומא. אפילו ישו שמלכותו לא מן העולם הזה מתפאר ביהוסו לבית דוד.

(ט) את מיעוט ידיעותיו של מחבר המגילה בתורה ראינו למעלה, שהשמיט את שלושת פטורי הצבא שזוכרו בתורה (דברים כ, ה-ז); וכתב שמבן 25 ומעלה חייבים לצאת לצבא ולא מבן עשרים, כמו בתורה (במדבר א, ג). לדעתו, ימשחו לעתיד כל הכוהנים בשמן המשחה (יב (9) 8), וזה שלא כמקובל. תחום שבת אצלו הוא 1000 אמה מן העיר, וכבר בתקופת החשמונאים ידעו על אלפיים אמה, כפי שמראות אבני 'תחם גור' שנתגלו בגור, וכולן מרוחקות מן המרכז קרוב לשני ק"מ והן מתקופת החשמונאים כפי שמראה השם היווני Alkioo בן משפחה זו. בת-קופת רומא אין לתאר חוסר ידיעה כזו אצל סופר ומשורר גדול כזה.

(י) לדעת מחבר המגילה אין מקריבין קרבנות בבית המקדש בזמן המלחמה. תפקיד זה הוא מצמצם רק לשנות השמיטות.

דבר זה מתנגד לכל ידיעותינו על תקופה זו. כבר הזכירו חז"ל, שהיו משלשלים בזמן המצור קופות של מטבעות זהב במחיר קרבנות (עי' ירושלמי ברכות ד, א; בבלי ב"ק פב, ב ובמקבילות). יוסיפוס מספר כיצד הכוהנים המשיכו בעבודת המקדש בזמן המלחמה והכיבוש של פומפיאוס, והלה התפלא מדבר זה הרבה (מלחמות א, ז, ד-ה). אין להניח שמחברנו זה אינו יודע דברים אלה, אילו היה בתקופה זו. קוש-יות אלה וכיוצא בהן סותרות לדעה שהמגילה נת-חברה בתקופת רומא, והן הן המרמזות לתקופה קדו-מה מזו, היא התקופה הפרסית בארץ.

מצב היהדות והיהודים בתקופה הפרסית בראשי-תה, עדת היהודים מצומצמת היתה. סך-הכל עלו ארבע רבבות ועוד. הם נקראים בפי נביאינו 'שארית העם' (חגי ב, ב) 'שארית' ו'פלטת' (עזרא ט, ה, טו) "אוד מוצל מאש" (זכריה ג, ב). כל אנשי יהודה ובני-מין מתכנסים ברחוב אחד סמוך למקדש (עזרא י, ט). ידועים קשיי הפרנסה, שהיו משתכרים "אל צרור נקוב" (חגי א, ו). היו לזוים ומשעבדים את הילדים (נחמיה ה, א-ב). על-כך יש להוסיף את העול הכבד שהפחות ויתר הפקידים היו נותנים על העם (שם ה, טו). ההבדלות מטומאת הגויים ומעמי הארץ, שפתח בה עזרא (ו, כא; ט, א; י, יא, טז) גברה והלכה בימי נחמיה שבא אחריו (י, כט). בימיו נעשתה היהדות לאט לאט לפרושית ונוזרית. הם מרבים להתוודות

ועכשיו לעצם המסקנה שמגילה זו נתחברה לאחר שכבשו הרומאים את הארץ (שם עמ' 225) ואחד מכת האיסיים היה מחברה (שם 226). כאן חייב הוא לענות על כמה שאלות:

(א) בתקופה זו כבר לא היו במציאות שנים-עשר שבטים; שבטי הצפון התבוללו מאות שנים קודם לכן בעמים אחרים, וכיצד אפשר לתכנן תכניות בשם שנים עשר שבטים, ובייחוד אדם בעל חוש מציאות מובהק כמחבר מגילה זו?

(ב) כיצד ייתכן להילחם נגד עמו, מואב, אדום, פלשתים (א (1) 2) בשעה שהללו לא היו אלא מוש-גים גיאוגרפיים או היסטוריים, אבל העמים גופם כבר עברו ובטלו מן העולם! לעתיד לבוא עתידות ארצות אלה להיכבש ולהיכלל בגבולות הארץ המוב-טחת (ירוש' שביעית ו א, לו, ב; שם קידושין א, ט, סא, ג). אבל עמים אלה לא עמדו לתחיה ואינם עתידים לעמוד! (עי' ידים ד, ד).

(ג) בעל המגילה מבחין בין הצוצרות ושופרות, דבר זה, כפי שראינו, לא היה ברור בתקופה זו.

(ד) בעל המגילה מדבר כמה פעמים על שארית העם (יא (13) 8; כא (14) 8-9). בתקופה זו היה העם היושב בארץ מרובה ביותר, בערך שלושה מיליון, כפי שנראה לקמן, ואין לקראו בשם 'שארית'.

(ה) מחבר המגילה מתפלל לכינונה של ציון וירור-שלים וערי יהודה (טז (12) 12), ולמה אין הוא מתפלל גם על הגליל ועריה ששם היה עיקר הישוב היהודי אותה שעה?

(ו) בתקופה זו היו בארץ כשלושה מיליון יהודים (יוספוס מלחמות ד, ט, ד). כיצד ייתכן שבמלחמת מצווה כזו לא יתגייסו יותר מ-28000 איש (שם 152, 162)? ואפילו נכפיל מספר זה, עדיין פחות הוא ממה שמגיע לפי הערך.

(ז) המחבר מדבר ב'כוהן הראש' במקום כוהן גדול; מזכיר את 'משנהו' (ג (2) 1) במקום הסגן המקובל אז או הממונה; הוא משתמש במונחים עבריים ל'קס-דא מגפיים' ועוד כאלה, ודרכו של אדם שהוא מעביר את תוארי זמנו, שמות ומונחים של תקופתו לתקופות קדומות, אבל לא להיפך! בייחוד אם זוהי תכנית שלעתיד לבוא.

(ח) כבר הראו חכמים על ההתנגדות לבית-דוד שבמגילות אלה (עי' Charles, Apocrypha 2,795). מחבר מגילת הסרכים (ט, 11) מזכיר "ומשיחי אהרון וישראל" וכן מחבר 'מגילת ברית דמשק' ט, 40; טו, 5-6; יח, 8, ע"פ מהדורת הברמן. דבר כזה לא

הארץ". האיפה רומזת למס התבואה שהיו לוקחים אולי ל'לחם הפכה'.

כנראה שימש זרובבל אחד מ'עיני המלך ומאזניו', והשווה שם ה. יא. יתכן גם שחזון המרכבות (שם פרק ו) מרמז על עזיבת משפחות ידועות לצפון (=בבל) לתימן (=מצרים) ואחת נדדה בכל הארץ. (שם פסוק ח). אולם הוא נועק בעיקר על המרכבה היוצאת לצפון (שם פסוק ח). כלומר זוהי אבדה גדולה ביותר לישוב, הכוונה כנראה לזרובבל. האכזר זבה היתה גדולה. מן זהב הגולה מצוה הנביא לעשות עטרות רק לכוהן הגדול (ו. יא). זרובבל כבר לא היה. הכוהן הגדול ממלא את מקומו בשלטון הפנימי. כלפי חוץ ובבניין הבית (שם פסוקים יב יג). למה עוזב זרובבל את הארץ? זאת יש להסביר בתנאים הכלכליים והמדיניים הירודים, כנרמז במפורש בזכריה (ח. י): "כי לפני הימים ההם שכר האדם לא נהיה ושכר הבהמה איננה וליוצא ולבא אין שלום מן הצר". והשווה חגי א. ו; ב. טז — יז.

הוא התאכזב, כנראה, גם בסיוע המועט של הגולה ובחוסר כוחה. זכריה מנחם אותו בחזון המנורה "זה דבר ה' אל זרובבל לאמר לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות" (ד. ו) וכן: "מי אתה הר הגדול לפני זרובבל למשור" (שם ד. ז). זה עידוד חשוב מאוד, אבל זרובבל לא הסתפק בו, ועזב את הארץ. גם זכריה הנביא הנלהב אינו רואה בבניין המקדש את התכלית הנרצית או את סיומו הקרוב. על שאלת "בית אל שראצר ורגם מלך". "האבכה בחודש החמשי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים" (ז. ב — ג) ? כלומר העוד מקום לאבל כזכר לחרבן? הוא מתרומם בתשובתו לגובה מוסרי העולה על בניין בית המקדש "משפט אמת שפוטו וחסד ורחמים עשו איש את אחיו" (ז. ח). הוא אף מצווה על נקיון המחשבה "ורעת איש אחיו אל תחשבו בלבבכם" (ז. י; ח. יז). ירושלים נקראת אצלו לא עיר המקדש כי אם "עיר האמת" (ח. ג). הוא מרמז אמנם למצבה של ירושלים הדל מאוד בהווה (ח. ב), אעפ"כ זוהי שיבת ציון וגאולה זוטא (ח. ג), והוא רואה שירושלים הריקה בימיו תתמלא בעתיד הקרוב זקנים וזקנות (ח. ד), "ילדים וילדות משחקים ברחבתיה" (ח. ה). איש לא מאמין לדבריו, זהו פלא גם בעיניו (ח. ו). ומאין יבואו העולים לירושלים? זוהי גם דאגתו. אז מבבל וממצרים אין עליה, הן ארצות אמריקה של אז, אבל הם יבואו מארצות הנחשלות "מארץ מזרח ומארץ מבוא השמש" (ח. ז). והוא גם רואה בעתיד

על חטאיהם ועוונות אבותיהם (שם ט. ב). בימים ההם גולדים מושגים חדשים כגון 'משמרת אלקים' 'משמרת הטהרה' (שם יב. מה). מיטהרים לא רק בני אדם אלא גם חומות שערים (שם יב. ל). ושומרי השערים לקדש יום השבת (שם יג. כב). אנו רואים חומרות יתרות, וכנגד זה ידיעת התורה היתה מועילת בת ביותר. רק במקרה מוצאים בתורה שצריך לשבת בסוכות בחג הסוכות (שם ח. יד), כי לא עשו כן מימות יהושע בן נון (שם ח. יז). אין זכר לנטילת לולב. עצי המינים שנזכרו שם שימשו כנראה לבניין הסוכה או לקישוטה (ח. טו). בכינוס הגדול "ביום אחד לחודש השביעי" (שם ח. ב) קוראים בתורה (ח. ח). אוכלים משמנים (ח. יב) אבל אין זכר לתקיעת שופר! גילוי שני שגילו בתורה: בחנוכה חומת ירושלים (שם פרשה יב) קוראים בספר משה "ונמצא כתוב אשר לא יבא עמני ומאבי בקהל האלקים עד עולם" (שם יג. א). זה גורם להבדיל את כל "ערב מירשאל" (שם יג. ג), כלומר כל יליד המקום שנצטרף לעדה זו כאן או בבבל הורחק מתוכה. אף השבת אינה נשמרת כראוי. ביהודה דורכים גתות בשבת (שם יג. טו) והאיכרים מביאים פירות השדה לירושלם לים ומוכרים וקונים (שם). נחמיה רוגז על כך וסוגר דלתות העיר לכל היום השביעי (שם יג. יט) ואי אפשר לצאת ולבוא, ולפי מסורת חז"ל גזר חומרות מרובות על הטלטול בשבת (שבת קכג. ב). מעשים אלה ואחרים שבאו אחריהם הם שהביאו לידי יצירת עם סגולה מכל העמים. היחסים בין הכוהן הגדול והנשיא מבית דוד זרובבל, היו לכתחילה טובים. הם עובדים כאחד (חגי א. ח. יב, יד; ב. ד). זכריה הנביא אומר בראשונה: "ידי זרובבל יסדו את הבית הזה וידיו תבצענה" (ד. ט). פתאום חל שינוי. הוא מצוה לעשות מזהב הגולה עטרות ליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול (ו. יא) ואומר: "כה אמר ה' צבאות לאמר הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'" (ו. יב). "והוא יבנה את היכל ה' והוא ישא הוד וישב ומשל על כסאו והיה כוהן על כסאו ועצת שלום תהיה בין שניהם" (ו. יג). מה פירושם של דברים אלה? הכוהן ישב על כסאו של מי? והיכן זרובבל? עצת שלום בין מי? איזה ריב פרץ בינתיים? על בעיות אלה אין כל תשובה. נדמה, שפתרון יש למצוא בסדר עולם זוטא (מהדורת ירושלים תשט"ו) עמ' קט: "וחזר זרובבל לבבל ומת שם ועמד אחריו משור למ בנ". יש להניח שפרישה זו נזכרת באופן אליגורי (בזכריה פרק ה. ו) באיפה היוצאת "זאת עינם בכל

שיפור בתנאי הכלכלה: "הגפן תתן פריה והארץ תתן את יכולה והשמים יתנו את טלם והנחלתי את שארית העם הזה את כל אלה" (ח, יב). "והיה כאשר הייתם קללה בגוים בית יהודה ובית ישראל כן אושיע אתכם והייתם ברכה" (ח, יג). לבסוף הוא מסיים תשובתו לשאלה הקודמת: "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמעדים טובים והאמת והש" לום אהבו" (ח, יט). הנביא מתקדם בהלך מחשבותיו. את מלך המשיח אין הוא רואה בדמות זוהר מלכותי כפי שחשבו כולם, אלא "עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות" (ט, ט). שלטונו שלטון הרוח, המלחמות תהיינה מיותרות "והכרתי רכב מאפרים וסוס מירוש" לים ונכרתה קשת מלחמה ודבר שלום לגוים ומשלו מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ" (ט, י). הוא רואה שיבת ציון גדולה גם ממצרים ומאשור ואיחוד כל השבטים (י, ח—י). כלומר שלטון הרוח ונצחון היהדות על האליליות. פתאום התעננו השמים, טר" גדיה איומה יורדת בדמות סערה גדולה הורסת ושו" רפת: "פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך" (יא, א). הכוונה לשריפת בית המקדש שבינתיים הוקם, בש" נת מות דריוש המלך, 485/6, לרגל מרד יהודי בארץ, והריגת תושביה ומכירתם לעבדים כנרמו במפורש: "קול יללת הרעים כי שדדה אדרתם" (יא, ג) "כה אמר ה' אלקי רעה את צאן ההרגה, אשר קניהן יהרגן ולא יאשמו ומכריהן יאמר ברוך ה' ואעשיר ורעיהם לא יחמול עליהן" (יא, ד—ה). חלום הנביא על אחוד השבטים ושלום העמים נגזר, במקום "וחסד ורחמים עשו איש את אחיו" (ז, ט) האחד מוכר את חברו כדי להעשיר. במקום שלום בין השבטים (ט, י) פרצו ניגודים ומלחמות. הנביא שובר את שני מקליו, את מקל נועם המסמל שלום וברית לגויים (יא, י) ואת מקל החובלים "להפר את האחזה בין יהודה ובין ישראל" (יא, יד). הלא היו ביניהם מל" חמות וסכסוכים הנרמזים בפרקים יב—יד. ולא זו בלבד, אלא שאנשי יהודה עם יתר העמים, כולל בלי ספק שבטי הצפון, נלחמים על ירושלים (יב, ב—ג) "וגם יהודה תלחם בירושלים" (יד, יד), אלא שירושלים תהיה "סף רעל לכל העמים" (יב, ב). עד כמה שידוע לי אין שום פירוש לתופעה מוז" רה זו ע"ד ניגודים שבין אלופי יהודה ויושבי ירו" שלים (יב, ה—ו), ואף הנביא מעונין בנצחון אלופי יהודה: "והושיע ה' את אהלי יהודה בראשונה למען לא תגדל תפארת בית דוד ותפארת יושב ירושלים

על יהודה" (יב, ז). אבל הוא מביטה: "ביום ההוא יגן ה' בעד יושב ירושלים" (יב, ח). כלומר למרות כשלונם הם ישארו בחיים. מה פירושם של דברים אלה? קיים ניגוד ידוע בין יהודה וירושלים עוד בתקופות הקדומות. הן מופיעות כשתי יחידות נפר" דות (ירמיה יא, ב, ט; דהי"ב ב, ה, כ; מלאכי ג, ד; זכריה א, יב; עזרא ב, א) ועוד בתקופת החשמונאים נזכרים: "היהודים אשר בירושלים ובארץ יהודה" (חשמונאים ב' א, א) ועוד כאלה.

יש אומרים שירושלים נחשבה לקניינם הפרטי של מלכי יהודה (בייער Zeitschrift des deu-) (Beyer tschen Palästina Vereins Bd. 54 (1931) 115 הערה 2) וזה לא נכון. ירושלים היתה אכסטרי" טוריאליה. היא היתה בירת כל הארץ בזמן ידוע, ומרכז הפולחן שלה. לכל השבטים חלק בה כמו שנ" אמר במפורש: "ובירושלים ישבו מן בני יהודה ומן בני בנימין ומן בני אפרים ומנשה" (דהי"א ט, ג). כאן רמז למסורת חז"ל שירושלים לא נתחלקה לש" בטים (יומא יב, א). היא שייכת לכל ישראל. היא נב" דלה מיהודה גם במנהגיה, כפי שנראה במקום אחר. מתתיהו צבת ('תרביץ' תשט"ז עמ' 111) רואה לנכון בספר זכריה פרק יב קונפליקט בין בית דוד בירוש" לים ובין העם בגבולים. הוא ראה גם את הזמן לנכון והוא תקופת פרס. ביתר דיוק זמן מותו של דריוש הראשון (שם 116), ברם הסברו לתופעה זו מושפע מחכמי גרמניה המפורסמים א. מאיר ומקס ובר, הרואים מלחמת מעמדות בין 'עם הארץ'—בעלי האחוזות—ובין דלת הארץ—מחוסרי קרקעות שבאו במקומם בזמן גלות נבוכדנצר ושיבת ציון. לדעתו לא היתה ל'דלת העם' דריסת רגל בירושלים שהש" תייכה למיזחסים הקודמים. אבל דבר זה נוגד את האמור בנחמיה יא, א, שכן הוכרחו להתישב בירוש" לים ע"פ גורל, כי מרצונם הטוב לא באו מסיבות שנפרשן במקום אחר.

כמו כן לא נכונה דעתו של צבת שלפי זכריה תוחזר בעתיד המלוכה לבית דוד שיעלה לדרגה על אנושית 'אלקים' (שם 112), או שזכריה רואה במגמתם (שם 117). הנביא אומר: "ושפכתי על בית דוד ועל יושב ירושלים רוח חן ותחנונים והביטו אלי את אשר דקרו וספרו עליו כמספד על היחיד" וכו' (יב, י). זהו רמז להתפיסות אחר שאחד ממנהיגי בית דוד, איש גדול וקדוש המתואר בפסוק "כמלאך ה'" (יב, ח; חגי א, יג; ב, ז), נרצח באופן טראגי, וכל המשפחות גם האויבות סופדות עליו (יב, יא—יד). ברם הם לא

לא היו קבועים. מאורעות היסטוריים שנראו באופק: מלחמות כיבושים שגרמו סבל לעדה הזאת מבחינה כלכלית, ובעיקר מבחינה נפשית, עוררו הרהורים על מלחמת גוג הידועה מנבואת יחזקאל. מחבר זה היה שרוי בחוג, שהיה כרוך אחר נביא זה. הוא משתמש ברעיונותיו ובלשונות שלו, כפי שהראה ידין בהערותיו המרובות. לפיכך אין הוא מזכיר בגלוי דבר זה הידוע לכול אלא מתכנן תכנית מלחמה ברורה לעת הצורך. על פי הדברים הללו מתפרשות כל הסתומות שהוזכרות תחתיה. העם היה מועט, רק חלקים משבטי לוי, בנימין ויהודה, אבל לא ויתרו על שאר השבטים שיצטרפו לעם — חלומם של ישעיהו (יא, א) ויחזקאל (לו, א). אף עזרא מקריב בחנוכת בית המקדש 12 צפירי עזים כמניין שבטי ישראל (ו, יז). עמי אדום, מואב, עמון פלשתים קיימים עוד למעשה, והם גורמים פעם בפעם צרות לשוב הצעיר, בעיקר לאחר המרד הנ"ל. הם החריבו את בית המקדש ואנשי יהודה נהרגו ונמכרו לעבדים, כפי שיוצא מנבואתו של עובדיה.

מדינת יהודה מצומצמת היתה כידוע בחלק של יהודה ובמרכזה ירושלים. ומכאן שמספר המגויסים לא עלה על 28000 חיל רגלי ו-6000 חיל פרשים, ושמצא זוהי הסבה שלא פטרו מן הצבא בוני בתים, נוטעי כרמים ומארשי נשים, שכן כמעט כל יהודי היה בכלל אלה, כולם בנו, נטעו וארשו נשים, לפי שהארץ היתה חרבה. מכאן השמות 'כהן הראש' 'משנה', שהיו מקובלים אותו זמן; ואף בני צדוק נזכרו לשבח אצל יחזקאל (מד, טו): "אשר שמרו את משנת מרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי" וכך כותב מחבר 'ברית דמשק' (ו, 2): "ובני צדוק הם בחירי ישראל" ושם ה, 8. ואילו ההתנגדות לבית דוד עוד באבה היא "ודויד לא קרא בספר התורה" (ב"ד ה, 1), "זיעלו מעשי דויד מלבד דם אוריה ויעזבם לו אל" (שם ה, 8). כלומר ה' זכר לו את מעשיו, הם עלו לפניו, וגם היו להם תוצאות כפי ערכם. כמו "שאל באחת ועלתה לו דוד בשתים ולא עלתה לו" (יומא כב, ב), כלומר שאל עשה חטא אחד ונענש, דוד שנים ולא נענש, עי' גם ברכות כה, ב. 'זיעזבם' פירושו — חיזקם, גיבשם, כמו "זיעזבו ירושלים עד החומה הרחבה" (נחמיה ג, ח), ומכאן מעזיבה בלשון חכמים (ב"מ י, ב), וזו גם כוונת הפסוק: "ובשלום הקץ למספר השנים האלה אין עוד להסתפח לבית יהודה" (ב"ד ד, 1), כלומר להצטרף כטפל לעיקר, כמו "ספחני אל אחת הכהונות" (שמו"א ב, לו), כלומר

חוזרים לקדמותם. אדרבה "ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד ולישבי ירושלים לחטאת ולנדה" (יג, א), כלומר הם ממשיכים במעשיהם, ולאחר כל האסונות שיקרו: מלחמות ומגפות ורק השלישית יותר (יג, ח) ואף היא תיצרף כצורף כסף וזהב (יג, ט), רעש אדמה (יד, ד) ואז "ובא ה' אלקי כל קדשים עמך" (יד, ה) ביטוי השגור במגילת בני אור (ט (12) 1; טו (12) 6), או "והיה ה' למלך על כל הארץ" (יד, ט) זהו שלטון הרוח המוחלט ובית דוד לא יחזור למלוכה. סיבת הריב בין יושבי ירושלים — בית דוד ובין אנשי יהודה היא יותר פשוטה — יד הפרסים באמצע! המרד המלכותי נגד הפרסים, הנרמז גם בחגי ב, כא"כ, גרם בלי ספק היוקים גם לאנשי יהודה, לחקלאים ולסוחרים. היתה התמרמרות טבעית. הפרסים ניצלו רגש זה והסיתו אותם כמו את יתר שכני יהודה בכת האצולה היושבת בירושלים, כלומר במקור המרד והצרות שלהם. איך שהוא קיים ניגוד גלוי וברור בספר זכריה למלכות בית דוד. תהא זו מסיבה זו, או מסיבה אחרת, זכריה הלא חלם על מלכות הרוח ועל משיח "עני ורכב על חמור" (ט, ט), הוא לא יכול לצדד בזכות האריסטוקרטיה הארצית, אם כי בלבד התפלל לשלומם וריחם עליהם. אותו הניגוד קיים גם בספר דברי הימים, כפי שהראו אה הסופר ז. יעבץ (תולדות ישראל חלק ג' נספח יב) וקו זה נמשך במגילות הגנוזות ממדבר יהודה, והן בנות תקופה זו. בתקופה אחרת ניגוד זה לא קיים. גם שמעון המכבי לאחר מעשי גבורותיו מתמנה לנשיא וכהן גדול "עד כי יקום נביא אמת ביש"ראל" (חשמונאים א' יד, מה), כלומר אז תחזור המלוכה לבית דוד והכהונה הגדולה לבית צדוק. אותו דבר בתקופות מאוחרות. ישו שהתנגד לשלטון הארצי מתפאר אף הוא במוצאו מבית דוד. משרת הנשיאות נובעת מחזקה זו. הורדוס היה זהיר מאוד בכבוד קברי מלכי בית דוד (קדמוניות טז, ז, א), ואף בזמן שפינו את הקברות של המיוחסים מירושלים לא נגעו בקברי בית דוד לרעה (תוס' ב"ב א, יא ובמקבילות). בספרות חז"ל מצויה תרעומת ידועה מצד אנשים לצים כנגד בית זה (ב"מ נט, א), אבל העם לכל שכבותיו דבקים בו "וכל החולק על מלכות בית דוד ראוי להכישו נחש" (סנהדרין קי, א), ולפי הוזהר "דוד הוה מלכא בהאי עלמא ודוד יהא מלכא לזמנא דאתי" (זוהר שמות ר"ב).

מחבר מגילה זו היה כנראה בתקופה קצת מאוחרת לזו, שעה שבית המקדש היה בנוי אולם הסדרים עדיין

מר עליונותו של שבט יהודה שבית דוד ממנו, תיבטל לעתיד.

בזמן מלחמה אין עדה זו מקריבה קרבנות, שכן הקרבנות בתקופה זו ניתנו על-ידי המלכות, השווה למשל פקודת דריוש (עזרא ו, ט) ארתחששתא (שם ז, יז). וכך, כנראה, נהגו הבאים אחריהם כמו שנהגו מלכי יהודה: חזקיהו (דהי"ב ל, כד; לא, ג) ויאשיהו (שם לה, ז) ואחרים לפניהם. ודאי שבזמן מלחמה פקודה זו אינה נשמרת. לתקופה זו נאה הנשק המ- קושט הרבה באבני חפץ וזהב (שם ח 4 — 14). והשווה בנוגע לנשק הפרסי מוזמן זה: Pawlikowski - cholewa, Die Heere des Morgenlandes, עמ' 123.

וכן תיאור העם היהודי: "עם קדושי ברית ומלוך מדי חוק משכילי בי(נה) ושומעי קול נכבד ורואי מלאכי קודש מגולי אוזן ושומעי עמוקות מפרש שח- קים צבא מאורות ומשא רוחות" (יד (10) 10). דב- רים אלה מזכירים את דברי תיאופרסטוס תלמיד אריסטו על היהודים, שהם פילוסופים המתווכחים יומם על האלקות ובלילות מסתכלים בכוכבים ומת- בוננים בהם בשעה שהם קוראים לאל בתפילותיהם (ע"פ ספר יוחנן לוי ז"ל, ירושלים תש"ט, עמ' 3). ודאי שכאן קצה ההתפתחות שהתחילה עם עזרא ונ- חמיה. ונשארו עוד בעיות מרובות שלא נכנסו בגבול

סקירה זו, ועליהן יש להאריך את הדיבור בשעה אחרת.

ולעצם המגילות: זהו מקור חדש לחקר היהדות והיהודים בתקופה שאין לנו עליה כמעט שום מקורות ושחשיבותן גדולה גם לחקר מקורות התלמוד, הדעות והמסורות שבו. מחקר זה עדיין בראשיתו הוא. תג- ליות חדשות עלולות להפתיענו בכל יום. רצוי מאוד לקבץ כל מה שכבר נגלה ונתפרסם, כל מה שנכתב על המגילות בכל הלשונות ושעתיד להיכתב עליהן, במכון אחד בירושלים כדי שיהיו מצויים לכל חוקר.

על חשיבותו של ספר זה מכמה בחינות דיברנו בהמשך הדברים, ולבסוף כמה מלים למחבר ודרך עבודתו. ידיו הוא עילוי יהודי טיפוסי. מצטיין הוא גם בכושר עבודה רב ובכשרון ארגוני גדול. ראשו עובד במהירות רבה. מחשבותיו זריזות מאוד. אבל לפתח זה חטאת רובץ. שכן בעולמנו זה יש גם ממד ששמו זמן, והכול מן הגרעין באדמה ועד כשרון ההמ- צאה זקוקים לו. יש דברים שצריכים 'לינה', והתחום השייך לתת-הכרה פותר את הבעיה, שכן מוחו של האדם אינו מכונת חישוב רגילה. ולא תמיד התפיסה המהירה רווח היא למדע, אבל כך דרכם של דור חכמינו.