

# בהלכות

בביקורת הספרות

11

מוסד ביאליק. ירושלים

# בהלכות

## בביקורת הספרות

### 11

#### תוכן החוברת

שלמה צמח / מה בין ספר וסופר וקורא  
למבקר? - ד. ה. לורנס / רעיונות על הרומאן -  
נתן רוטנשטרייך / מימוש או נישול. - מ. ל.  
ליזיינבלום / אגרות לי. ל. גורדון (הובאו לדפוס  
ע"י ש. ברימן). - מיכאל איש-שלום / יישובה  
של ארץ-ישראל. - יעקב לוינגר / סודו של  
חידוש מקסים

א. ז. בקישי / מחברת-השירים האבודה של  
יוסף האפרתי מטרופלוביץ

# בהירות

בביקורת הספרות

בנדיקת שלמה צמח

11

מוסד ביאליק. ירושלים

## תוכן החוברת

- שלמה צמח    מה בין ספר וסופר וקורא למבקר ?    3
- ד. ה. לורנס    רעיונות על הרומאן    18
- נתן רוטנשטריך    מימוש או נישול    25
- מ. ל. ליליינבלום    אגרות ליל. גורדון (הובאו לדפוס ע"י ש. ברימן)    37
- א. ז. בן ישי    ספר השירים האבוד של יוסף האפרתי    59
- מיכאל איש-שלום    ישובה של ארץ ישראל    72
- יעקב לוינגר    סודו של חידוש מקסים    80

סתיו תשי"ז

נדפס בדפוס גולדברג בע"מ, ירושלים

# מה בין ספר וסופר וקורא למבקר ?

## מאת שלמה צמח

לו מפלט מפני הסתירה שבין רשמם ודינם לבין רשמו ודינו וממילא חולשת-הדעת כאן. כמדומה להם לקור-אים, שהמבקר אינו מתעצם, לא עם החיבור ולא עם המחבר, אלא עמהם ועם טעמם הפגום וראייתם הק-צרה, ומן המפורסמות שגדול עלבון של טעם מכל שאר העלבונות. להודיעך — שהמבקר הזה, שעסקו ספרות-ימיו הכובשת דרכה ומבקשת מקומה והוא עומד על ערכה, — ולא תולדות של ספרות שכבר מקובלת היא ומקומה קבוע והוא פרשנה, — אין למ-בקר זה קוראים. בתחילת פרשתו הללו עומדים כנג-דו. קימעה קימעה הוא קונה אותם לעצמו. ועיקר מלאכתו לחנך לעצמו 'קהל' ולחדד טעמו של זה עד שיבוא לידי הסכם עמו. ופרשה זו ארוכה מאוד, ודומה המבקר לאותו זקן שנוטע תאנה אף על פי שידוע הוא שלא יזכה ליהנות מפירותיה.

לעניין התרעומת שיש לקהל הקוראים על המבקר אביא ראייה ממעשה שהיה בי: חוברת 'בחינות' נש-למה, אלא מחמת הבטחה שנתן לי סופר אחד ולא קיים הבטחתו בזמנה, היתה חסירה. פשפשתי בדברים השמורים עמי בכתובים ומצאתי, שהרשימות על טיבו של הרומאן ההיסטורי סדורות יותר מן השאר, ובידי להתקינן עד מהרה לדפוס. אמת, היתה בבחירה זו עוד כוונה אחת. המאמר שלא ניתן לי היה מאמרו של דב סדן על 'מלך בשר ודם', ואמרתי בלבי, אם אין לי דברי ביקורת על אותו רומאן, לכל הפחות יהא בה זכר לדבר — הרהורים בטיבו של סוג-ספרות זה. בשעה אחרונה באו לידי דברי סדן ושני המאמרים, שלו ושלי, ראו אור זה על יד זה.

והנה מהרבה צדדים, בעל פה ובכתב, הביעו לי הקוראים את התרעומת שבלבם על מאמרי. כל התי-רוצים וכל הפירושים: שאין בין מאמרי ולרומאן של שמיר אלא מגע פורמאלי — כלומר גם 'מלך בשר ודם' רומאן היסטורי הוא; שאין במאמרי אפילו פסוק אחד של הערכה, השוקל טיבו וערכו של רומאן זה, וכשאני מזכיר שמו זריהו משמש לי דוגמה כללית בלבד; שבעצם נכתב מאמרי קודם שידוע היה לי

רצוני לחזור ולדון בעניין השיטה של ביקורת הספרות. נעקשו מאוד דרכיה בימינו, ובשביל שאצא בעקבות נפתוליהן, ולא אכשל בדיון מופשט, נאחו אני ביחסי-הגומלין של ממש שבין שלושה בעלי-הדבר בספרות — החיבור, המחבר וקהל הקוראים (ואפילו על סדר מנינם של אלו אין הסכמה, ויש המחייבים להקדים מחבר לחיבור) לבין הרביעי — המבקר — העומד כנגדם (אף-על-פי שיש מבקרים האומרים על עצמם שאינם אלא קוראים-נבונים). לכאורה, מעמדו של זה משונה מאוד: הנה אדם טורח ושוקל ודן וכותב שי-רים ומחזות וסיפורים, ובא אדם אחר ומחווה דעתו ברבים על מעשי-ידי, מכשיר ופוסל, משבח ומגנה וגוזר דינם לשבט או לחסד. מה תימה, שהסופר קובל מעיקרא על זכות זו שנטל לעצמו אותו אדם-מן החוץ שנכנס לרשות שאינה שלו ואומר לכבשה מבית ולהטיל מרותו עליה.

ודאי כשאותו אדם-מן-החוץ משמיע דברי-שבח, אין המחבר קובל עליהם ומקבלם ונהנה מהם, אבל כשהמבקר משיג או פוסל — מיד וקול המחאה נשמע: מי שמך? וכיוון שאין תשובה לשאלת 'מי-שמך?' זו, שלא הרי המבקר כהרי רופא או מהנדס, ואפילו לא כהרי בלשן וחוקר היסטוריה, שמוסמכים הם על ידי רבותיהם בבתי-האולפנא, מחונכים ומאומנים במש-לחידם, וממילא מתחזק תקפה של שאלה זו. אמת, רשאי המבקר להחזיר את הטענה אל הטוען: מי שהס-מיך אותך לחבר שירים או סיפורים הוא שהסמיך אותי לבדקם ולדון דינם. אבל אין תשובה זו מניחה דעתו של השואל. לפי ההרגשה שבלבבו 'יוצר' הוא ואש עצורה בו. לא כן אותו מנתח צונן ואכזר, שאינו אלא נטפל ליצירה, עומד מחוצה לה — אדם זה מה זכותו? וחזרה השאלה למקומה, ושני צדדים כאן וש-רויים הם, כביכול, במחלוקת מתחילת ברייתם.

ברוב הפעמים קהל-הקוראים מכריע את הכף לצד הסופר, אלא שהכרעה זו אינה דין של אמת. אף הקור-אים צד הם ומעורבים בדבר. דרכו של מבקר שהוא בא אחריהם, דן הוא בעניינים שכבר נקראו, וכמעט אין

מכונה לפני חמישים שנה בשם 'גניוס האומה', כלומר מעמקי קיומו של קיבוץ אנושי וייחודו בעולם. כאן מקומה, בשירה ובספרות. וכאן, ממעמקיהן של אלה, עולים ונגלים סימני הייחוד המעידים על מציאותם. מבחינה זו עדיף שקספיר מניוטון בשביל הכרת-ערך עצמו של הקיבוץ האנגלי; 'המחשבות' של פסקאל והפילוסופיה של דיקארט חשובות בשביל הקיבוץ הצרפתי מחידושיהם הגדולים והמפורסמים של הללו בשדה ההנדסה והפיסיקה. מאותו טעם מימי אמרסון ואילך, טורח ונטפל המחקר הספרותי בארצות-הברית לכל ספר-שירה ילידי-ביתן ומכה עליו במטה-קסם של סברות דקות מן הדקות בשביל שיוציא טיפות אחדות המעידות, שכבר נתאחה מבפנים קיבוץ מהג-רים זה, בני לאומים רבים ושונים, וכבר העמיק שרשיו באדמתו של העולם החדש.

אותם געגועים טמירים אופפים גם את היישוב היי-הודי בארץ. כמיה הוא לראות בחוש ובעין, שאותו חוטר שיצא מן הגזע היהודי בגולה ונשתל באדמת מכורתו העתיקה כבר מעיד על עצמו שנקלט בה יפה יפה ועמוקים שרשיו שהכה בה וכבר גדל וגבה והיה אילן רב-פארות העומד במלוא פריחתו. וכיוון שאין עדות ברורה לפריחה זו מחוץ לתחומיה של הרוח היוצרת, הרי גדולה כל כך תשוקתו של היישוב לשי-רה טבועה בטבע הארץ ויושביה. ומכאן אותה תביעה של 'עידוד' שהוא תובע מן הביקורת. כשם שהוא תומך ונותן ממונו לעסקים שאינם נושאים את עצמם בשביל לעודדם לטובת הכלל, כך דורש הוא מעין 'סובסידיה' לספרות מן הביקורת: שתשבח ותפאר ותרוםם אפילו דברים שאינם נושאים את עצמם. ואם זו יוצאת מגדרה (על הרוב נשמעת היא לכמיהה זו ונכנעת לתביעתה) ואינה ממלאה משאלות-לבם של קוראיה, מה תימה שאין הללו נמשכים אחריה ואפילו טינה בלבם עליה. והיוצא מדברינו, שבשום פנים אין הסופר, ולא הקוראים, מניחים למבקר שיתייחד עם הספר לבדו ויעריך טיבו, אלא רצונם לפסוק לו הלכות היתר ואיסור. לא על מי-מנוחות יושבת הביקורת ועושה מלאכתה בשלווה. על שתי גדותיו של נהר עז היא יושבת, ומימיו מי-מריבה.

לכאורה, אפשר לסייג ולגדור את המותר ואת הא-סור בביקורת בשני סעיפים ברורים: (א) מותר לומר כל דבר, ובלבד שהאומר מחזק דעתו בראיות והוכחות; (ב) אסור לומר דבר הפוגע במחבר בתורת פרט ונוהג, אפילו כשמביאים ראיות ועדות לכך. אף על

ששמיר כתב רומאן מתקופת ינאי וכיוצא באלו — כל אלה לא הועילו. ואני שאלתי את עצמי, תרעומת זו שבלב הקוראים על מאמרי מהיכן? אין זאת כי אם קודם שראה אור כבר נתקבל 'מלך בשר ודם' על דעתם ובהתלהבות יתירה השתבחו בו. והנה נתקלה התלהבות זו ברעיונות שבמאמרי, שהשתדלו להוכיח שבתוך סדר-המעלות של צורות פרוזה בספרות-המ-ספרת מעמדו של הרומאן ההיסטורי נמוך מרומאן-ההווה, רומאן המציאות המתרחשת והולכת. מיד נכ-וה טעם הקורא ונעלב ויצא להגן על עצמו (כלפי חוץ מגן היה למשה שמיר, שבאמת לאמיתה מאמרי לא פגע בו) ופסל כל דברי, אף על פי שלא סתר את סברותי; והרי דוגמה נאה לעמידתם העוינת של הקוראים כנגד המבקר.

למען האמת צריך לומר, שבמסיבות מסוימות אתה מוצא אצל קהל הקוראים רגש קיבוצי, שאין בו מן האנוכיות שבעלבון טעמו של יחיד, ורגש קיבוצי זה הוא המכוון משפטם לצד השבח. בימי חליפות ותמור-רות בחיי חברה או בחיי אומה, למשל ברוסיה לאחר המהפכה כשבא שלטון המועצות, או בארצנו בימים אלה, נולדת כמיהה חבויה וכבושה בלבבות לחזות ספרות ושאר דברי אמנות בפריחתם. אף על פי שגדו-לים ורבים מעשי אמריקה הצפונית וחידושיה בכל ענפי המדעים והחרושת, אף על פי כן אין הישגיה אלו משביעים את תשוקת הייחוד של עצמות תרבותה. הנה למדה רוסיה 'האיכרית' כל חכמת היינקים הזאת משך שלושים שנה ועכשיו נשתו זו לזו בידיעותיהן. הווה אומר, מדעים הנקנים בדעת ובהשכל-ידיים והמיטל-טלים ממקום למקום אינם שופעים הנאה זו הנוטעת הכרה של ערך ויקר בעצמותה הקיבוצית של אומה מסוימת או של חברה מסוימת. ודאי גאה אמריקה יו-תר על שירת ויטמן מאשר על מנורת החשמל של אדי-סון, ואפילו יותר מאשר על פצצה של אטום. ואין כל ספק, שפרסינובל של פואקנר והימינגוויי משמחים לבה יותר מתלי תלים של פרסים שאספו חכמיה בכימיה ובפיסיקה וברפואה ובשאר כל המדעים. יכולים מרג-לי-חרש לגנוב רזי מדע ונוסחאותיו הטמירים ולהע-בירם מרשות לרשות, ואפילו באפשר לקחת בשבי את החכמים גופם ולשעבדם שישמשו את המדע בארץ נכ-ריה. אבל בשום פנים אי אתה יכול לגנוב רזי שירה של אומה אחת שיעשו ספרות גדולה לאומה אחרת. והח-ריצות הרוסית, חוקי הכפייה שולה וכל שידוליה לא הועילו בשדה יצירה זה, ולא קם בה מעין פושקין חדש או מעין טולסטוי חדש, הוואיל ומידה זו, שהיתה

מאמצי התכלית הגנוזים בהם — השירה בלבד פה לעולם חבוי זה. ופירוש סתומות וגילויין לפני הקורא בלשון פשוטה ונשמעת לו חשיבותם גדולה מאוד לבריאות-הנפש של המין האנושי. מלאה נפש האדם משאלות-לב שמקצתן נתונות לה ומקצתן אינן נתונות לה. וכשהבטלות יתירות על הנתונות (וכך כרגיל מע-מדה של הנפש) מזדעזע הפנים של האדם ונפשו מסוכ-סכת מתוכה. באה השירה, שעיקר שאיבתה ממעמקיהם של סכסוכי-סתר אלה, ונותנת להם לבוש בריבוי-המשמעות שבסמלי לשונה. אלא שהבעה זו בלבוש הלשוני המעומעם נעולה לפני הקורא. באה הביקורת ומפרשת ומעתיקה את הדברים ללשון ברורה וגלויה שדעת בה, ובדרך זו פותחת היא לפני הקורא את המסתתר מתחת השירה ומיישבת נפשו המזועזעת. הווה אומר, תכליתה של הביקורת טובת הכלל היא — מחנכת היא את הרבים בהשכל-קריאה ומקנה להם את הסתום שבשירה שהוא תיקון לנפש ומרפא לה.

רעיונות אלה של ריצ'ארדס — ייחודה של השירה ריבוי המשמעות שבלשון דיבוריה — ודרכי פרשנותו — תרגום הסתום ללשון גלויה — הכריעו בהשפעתם על מחקר הספרות בימינו וכמעט כל טובי המבקרים בארצות הברית ובאנגליה נתפסו להם, ודחקו את עיק-רי קרוצ'ה ובית-מדרשו האיטלקי, שהיו מטעימים דב-ריהם על ההארה (אינטואיציה) ועל ההבעה (אקספרס-יה) והיו רווחים באנגליה (קולינגווד) ובארצות-הב-רית (ספינגארן) בתחילתה של המאה העשרים; אף על פי שקרוצ'ה היה ראשון שהכריזו שדיבור ושירה דבר אחד הם, אלא ששוויון זה אינו מצד המשמעות שבהם, ולא כאן המקום להאריך בכך\*.

תורה שנייה שגדלה השפעתה על ביקורת דורנו (ומ-גע גומלין בינה לבין הקודמת אף על פי שריצ'ארדס פוסלה) — היא הפסיכואנאליזה. גם זו אומרת שאין למ-צוא את ייחודה של שירה אלא בסתום שלה ואין לעמוד עליו אלא לאחזר גילוי. והמפתח לגן נעול זה הריהו או-תו מפתח הפותח את נפש האדם ותעלמותיה בכללן:

\* ההפרש בין בעלי-ההבעה לבעלי המשמעות: בעלי ההבעה אומרים — לשון של בני אדם מביעה רגשים מתחילת ברייתה, אלא לאחר שהשתכלה היתה ללשון-סמלים ולמשמעות אחת נתייחד דיבור אחד.

בעלי המשמעות אומרים — הלשון תחילתה צרכי שכל והג-יון וכל משמעות הולידה דיבור כנגדה, אלא שבהמשך הומנים נערמו על הדיבור ציבורים של משמעות ונישטש ייחודו; והשירה מין לשון משובשת שעל ידה משמיע המשורר את הפנים הרגשי שלו הכמוס ושקשה לבני אדם להשיגו אלא אם כן מתרגמים אותה ללשון של הגיון.

פי כן לפי המתהווה בימינו בשדה הביקורת אף דב-רים אלה אינם פשוטים כל כך. רבים וגדולים מאמ-ציה להיפטר מנקודת-המוצא של 'הרושם הכללי' ותנו-דותיו, שקיבלה אותה בירושה מסופה של המאה הי"ט; וכל שידוליה בגילוי נקודה אובייקטיבית, שתפתח לפ-ניה את המיוחד והגנוז שבשירה. הסיסמה שלה — 'יש רציפות במחקר'; אין השירה רשות בפני עצמה, אין לשירה אבטונומיה כפי שהורתה תורת-הנוי של הפי-לוסופים מימי קאנט ואילך. דרך העמידה על טיבה של שירה אינה שונה מדרכי העמידה בשאר תחומי-המח-קר, ובעיקר חייבת הביקורת להשתמש בכל מה שנת-חדש בדור זה בתחומי תורות-הנפש והחברה שלעו-לם בנות-מיצר הן לתורות-הפיוט\*.

לאמיתו של דבר לא 'רציפות המחקר' בלבד לפנינו, כלומר לא עניין שבשיטה בלבד, אלא מזיגה גדולה יותר. תורות-הנפש והחברה שבימינו השפיעו במי-שרים על הביקורת ורעיונותיהן מעורבים בה; וב-עיקר גדלה עליה השפעתן של תורות המעמקים בפסי-כולוגיה (פרויד ויונג) ותורת-החברה של המארכסיים (אנגלס) ופירושיהן שהן מפרשות את השירה והספ-רות. אל שתיהן ניתוספה תורת-המשמעות (סימאנטיקה) שאמרו הואיל וכלי-השרת של השירה לשונם של בני-אדם, ממילא מחקר משמעותה יהא מחקר השירה, ונפתח בזה האחרונה.

י. א. ריצ'ארדס\*\* הוא מייסדו של בית-מדרש זה ואלה עיקרי רעיונותיו: לשונה של השירה מעומעמת היא מחמת ריבוי-המשמעות שבדיבורה ואין ההגיון סובלה; משפטיה אינם אלא משפטים מדומים ואין ערך של דעת בהם. אלא שעמעותם זה פתוח להסבר ולפי-רוש בלשון רגילה של בני-אדם, ופרשנות זו עיקר מלאכתה של הביקורת ואף עיקר חשיבותה. על שום מה מעומעמת לשונה של השירה ודעת אין בה? משום שעסקה באותו עולם חבוי של רגשות טמירים ומא-וויים נסתרים בנפש שאין להגיון מגע בהם והבעה להם; והשירה בלבד, ברמזי ההוראה המרובים שהיא מכניסה בדיבוריה ובסדרי פסוקיה; ברגשים המעו-לפים הפועלים מתחתיהם; בנגינתם ובהטעמתם וב-

\* ורב עניין הדבר, שהרבו להתעצם בסוגייה זו בארצות-הב-רית, שכאמור גדולה שם השאיפה לגלות את העצמות הקיבור צית הלאומית; ומצד אחר עסקו בה כל אלה הכרוכים אחר סדרי-החברה החדשים שברוסיה, וכאמור גם שם גדולים הגע-גועים בלבבות לגלות את העצמות הקיבוצית של החברה החדשה הזאת.

\*\* עיין ספרו J. A. Richards, Principles of Literary Criticism, London, ed. Kegan Paul & Co. Ltd., 1944

(א) מציאותו של עולם פנימי בדברים המכוסים מן ההכרח, שבתוכו אורבים וטורחים בסתר משיכות-לבודחפיי-נפש, שכוחם במאויי הפרט שלא עלתה להם תאוותם; (ב) מציאותו של מבקר, צנזור, בעולם מעמקים זה, היודע את האיסורים והחרמים שמטילה החברה על משיכות ודחפים הללו והם דוחים אותם בכוח ובאונס למחשכי הנפש. וצנזור פנימי זה משתדל לכרוך את הדברים האסורים בצורות-הבעה מותרות (ואמנות — צורה אחת מצורות-הבעה אלו), ולפיכך תוכו של הא-מור אינו כמשמעו, אינו כמות-שהוא לפנינו בהבעתו המותרת, אלא לפי האסור המכוסה שמתחתיה; — (ג) ולפי פרויד, תאוות-מין שמצאו את מעברות-החיים חסומות לפניהן שקעו בנפש והיו לתסביך של אדיפוס העוקבות את החיים — תאוות-מין נידחות הללו הן הכוח המניע הכורך את החבוי והאסור בצורות-הבעה שגילויין מותר; או לפי אדלר הכוח המניע רגש-של-נחיתות הוא, ותסביכו חפץ של ציון ועילוי; או שהוא המכוסה שבהכרה קיבוצית, "דם-קדומים שבגזע ומס-תרי", לפי יונג. הצד השווה שבדעות חכמים הללו, שהספרות אינה אלא צורת-הבעה גלויה ומותרת כלפי חוץ, ומבית מעלימה היא את עולמה הנסתר והאסור. והכל מודים, שאין לתפוס את האמור בה כפשוטו וכמשמעו אלא צריך לרדת תחילה אל הגנוז שבמעמ-קיו בשביל שיתגלה לך. וכיוון שהללו אצורים בלשון ודיבוריה המכוסים, הרי למעשה גם הפסיכואנאליזה עיקר עסקה סודות נפש המתחבאים בלשון וסמלי המשמעות שבתביותיה ופסקיה.

אבל השפעה זו של הפסיכואנאליזה הכרעתה כבדה יותר. לא זו בלבד שמרובים המבקרים שעשו אותה תורת-נפש כלי-שרת הבודק ומנתח טיבה של כתיבה, אלא גם סופרים גדולים, שטבעו פרצופה של ספרות דורנו בעולם, היו מחברים חיבוריהם ומצרפים קווי האופי של אישיהם לפי כלליה של תורה זו: בשירה — אליוט ופאונד ושירת הסוריאליזם בכל היקפה; בסיפור — פרוסט וג'ויס ותומאס מאן וז'יד וקאפקה; ובדראמה אונייל האמריקני ורבים כיוצא באלו. לפיכך אי אפשר לו למבקר בימינו, ואפילו אין הוא נכנע לאונס ולכולל שבגזר-דינה של הפסיכואנאליזה, שלא יהא בקי בפרשותיה ושלא תהא בביקרתו זיקה להן.

מנגנון העמידה על יצירה של ספרות (ושל אמנות בכלל, אלא שעסקנו במקום זה בספרות) הריהו אותו מנגנון גופו המגלה תעלומות החלום; שכן שניהם אינם אלא צורות-הבעה מותרות שהיו פה לסתרני-נפש אסורים; ואלה מידותיו; משמעות חבויה באמרים

מכוסים שלעולם פשרם מרובה מהוראתם; גירור והע-תקה אל מרוחק ולא-נכבד המאפילים על הכוונה הא-מיתית הקרובה מאוד והנכבדה מאוד; עיפוי וצמצום שבתוכן-הנגלה המצומק כלפי התוכן המרובה והשופע שנתכווץ והסתתר בין סבכי הצורה המעובה והמעור-קלת הזאת; הרמוזים שבהוראות בשביל מזימות וחק-ריילב, כשדבר אחד בא במקום דבר אחר, והדיבור המפורש שנשמע סמל הוא לדבר שנידון לשתיקה. ולפיכך תעודתה של הביקורת לפתור חידות אלה, לג-לות עולמן הטמיר ולבוא אל סודו. וגילוי זה המעלה את החבוי אל ההכרה מביא גאולה לנפש הפרט שהס-תבכה בלא מוצא במעקשיהם של דברים המכוסים מן ההכרה; ונמצא שבערך המרפא שבספרות שותפים גם ריצ'ארדס וגם פרויד, כל אחד לפי דרכו.

השיטה השלישית, החמרנית דיאלקטית\*, אף על פי שלגופה אינה בת זמננו\*\*, שהרי לעולם סדרי-חברה וארחות חיה השפעתם מרובה על תכנם של דברי-ספרות ועל דמויות האישים והמנהגות המת-ארים בספרות (סינט-ביב הבורגני הכניסן לביקורת של הזמנים החדשים), אף על פי כן חזקה השפעתה בימינו עד מאוד: בארצות מזרח אירופה חובה שיטה זו על כל מי שדן דינו בספרות, ומי שאינו עושה חובתו חשוב ככופר וכמעט כמורד במלכות; ובשאר הארצות (במערב אירופה ובארצות הברית) פשטה הרבה בין הזמנים של מלחמת עולם ראשונה ושניה. והנה אף בשיטה זו אתה מוצא את 'הרציפות' והעדר האבטונומיה של השירה. אלא הרציפות אצל הראשו-נות (תורות המשמעות ופסיכואנאליזה) נמשך דרכה מן המחקר האובייקטיבי של המדעים אל האמנות, וכאן השקפת-עולם היא, "קו-כולל-של-ההתפתחות שאינו משתנה", ושלוש נקודות בו: (א) יסוד-היסור דות החמרני, שהאדם ורוחו כפופים לו במקומם וב-שעתם; (ב) ההיסטורי שבאדם ובכל האידיאלים שלו וקנייני תרבותו; הורתם ותלותם בחברה שעדיין מת-פתלת, מראשיתה ההיסטורית (כלומר מהחיים הקיבו-ציים הקמאים) עד עכשיו, בתוך סתירות המעמדות וסכסוכיהם שבקרבה\*\*\*; (ג) הדרך הדיאלקטית (נוסח היגל-אנגלס) הפורשת את מגילת-החיים בתוך סתי-

\* עיין מאמרו של לוסיאן גולדין, 'מאטריאליזם דיאלקטי ותול-דות הספרות', חוב' 'בחינות' 1, עמ' 32 ואילך.

\*\* כבר בשנת 1800 פרסמה מאדאם די סטאל את חיבורה 'הערכת הספרות מתוך יחסיה למוסדות החברה'.

\*\*\* עיין מאמרו של ג. רוטנשטרייך בחוברת זו על הויכוח בין מארכס לפרודון.

רותיה פרשיות פרשיות והמפייסת את שלשלת הסתי-  
רות בזו אחר זו בהיסטוריה ומעלה את המפויס הש-  
לישי, שיצא מן השניים שסתרו זה את זה, למדרגה  
של התפתחות גבוהה ומושלמת יותר; עד שתגיע  
בהמשך הזמנים אל תכליתה, אל המפויס האחרון —  
אל חברת-אדם נעדרת מעמדות באחרית הימים. "הפיי-  
לוסופיה המארכסיסטית של ההיסטוריה, אומר לוקאץ',  
בודקת את האדם בכלולו ומתבוננת על ההיסטוריה  
של התפתחות האדם בכלולה... משתדלת היא לגלות  
את החוקים הכמוסים ששלטונם על כל היחסים שבין  
אדם לחברו, ולפיכך עניינו של ההומאניזם הפרוליי-  
טארי לבנות את אישיותו השלימה של האדם ולפדותה  
מן העיוות ומן הקרעים שהביאה עליה חברה של  
מעמדות".\*

דוגמת המשמעות המעומעמת ורבת ההוראות שב-  
שירה, מחמת ההרגשים המסוכסכים שבנפש הפייטן  
שבאו לידי הרמוניה בשירתו, שלפי ריצ'ארדס על  
הביקורת לפרשה ולאמרה בלשון של בני-אדם רגילה:  
ודוגמת הפסיכואנאליזה המצווה על הביקורת שתצא  
ותסיר את הצעיף מעל הצורה המותרת ותחשוף את  
תסביך-החיים האסור, אף לשונו של המאטריאליזם  
ההיסטורי כך: מצווה המבקר "לגלות את החוקים  
הכמוסים". אבל מה טעם 'כמוסים' הם חוקים אלה?  
משום שאין הפייטן והמספר יודעים אל נכון מה שיי-  
דיהם עושות, אין הם מכירים את הממונה עליהם  
והאונס אותם שיעשו רצונו\*\*. יכול שהאידיאל החב-  
רתי של הסופר עודנו שקוע בכלכלה ובמעמדותיה  
שעברו מן העולם, ואף על פי כן משום שהויתו ועצם  
הקיום שלו ושדה הסתכלותו שקועים בכלכלה ובמע-  
מדותיה של המציאות שלפניו, הרי זו המכרעת ביצי-  
רתו. דוגמה נאה לכך סיפורי באלזאק, כותבם כסבור  
היה שייסעו ויחזירו את גלגל המאורעות לאחור, שכן  
שלטון יחיד ומלכות ותפארתה חביבים עליו ונדיבות-  
רוחם של אצילים קרובה ללבו, ולפיכך הלך והשפיל  
עד עפר את החברה הצרפתית שלאחר המהפכה; אלא  
שלאמיתו של דבר, הואיל וסופר גדול היה, ותכליתו  
'האישיות השלימה', והויתו בתוך חברה בורגנית  
עולה, אנוס היה לתאר את פרצופו של הדור כמות  
שהוא, את 'האישיות הגמורה' בשיעור הגמר של זמנו.

\* *Studies in European Realists*, by Georg Lukács, \*  
London, 1950, p. 5

\*\* "היה ברצונו של באלזאק ליתן לנו את הטראגדיה של  
האצילים בעלי-האחוות בצרפת שנידונו לכלייה... מה שהעלה

ובדרך זו גילה את הכיעור ואת הניווז ואת הקרעים  
שבחברה בתקופה של קאפיטאליזם ובשעתו האחר-  
נה, שהסתירה שבתוכה (אחדות הפרולטאריזם המת-  
רכז ומתאחד על ידי קאפיטאליזם זה גופו) עוד לא נת-  
פייסה, כלומר הפועל עוד לא גבר על משעבדו. ומימרה  
אחת של מארכס, מין תורה שבעל-פה שקיבלה הבי-  
קורת המארכסיסטית על ידי לאפארג, אסמכתה לכך,  
וזו לשונה: "לא זו בלבד שבאלזאק תיאר את החשור  
בים שבטיפוסי זמנו, אלא בכוח נבואתו ברא טיפוסים,  
שצורתם עודה צורת עובר בימי לוואי פיליפ, ושלא  
נתפתחו במילואם אלא לאחר מותו של מלך זה — בי-  
מי שלטונו של נאפוליאון השלישי".

ביקורת זו — ימינו כמעט כל ימיה. מארכס מיעט  
לעסוק בה; חברו אנגלס הרבה יותר, ואף על פי כן  
לא העלה תורת-פיוט משלו. אבל הללו שבאו אחריהם  
ושנתפסו להשקפת העולם החמרנית-ההיסטורית מצ-  
או בה עיקר אחד: כל אידיאלי החברה יוצאים מטו-  
בת ההנאה הכלכלית של המעמדות ולובשים הם  
צורה זו של משאת-נפש בשביל לחזק כוח ענייניהם  
ותקפם. על יסוד זה, שבא וביטל את המוסר ועשה  
אותו אונים למלחמת המעמדות, הוסיפה הביקורת  
המארכסיסטית כובד משלה — ביטלה אידיאל אנושי  
לשלימות-הצורה ועשתה משאת-נפש זו כלי-שרת  
לאותה מלחמה גופה ותכסיסיה.

מן הדין שנבדוק כבדן של שלוש שיטות אלו של בי-  
קורת-הספרות, הרווחות כל כך בעולמנו. ריצ'ארדס  
שפוזיטיביסטן הוא, ואפילו הביא בספרו ציור על  
גבי הנייר, כיצד התמונות ה'חפשיות' והתמונות ה'ע-  
צורות', שנתעוררו על ידי רשמי החושים, רצות וש-  
בות על פני מערכת העצבים ומעלות הרגשים ומע-  
מדי נפש בשעת קריאתן של מלים אלה: ארקאדיה,  
לילה, עננה, פאן והלבנה — ריצ'ארדס זה אי אפשר  
לו להשיב על שאלה פשוטה אחת: אם הכמוס בלשון  
השירה אינו נתפס ואינו בא אל תכליתו (רפואת הנפש)  
אלא לאחר שהמבקר מתרגמו בשפת ההגיון — לשון  
שירה זו על שום מה? והמבקר על שום מה? כלום  
אין הדרך קצרה יותר וטובה יותר, שהמשורר יתר-  
גמו בעצם ידיו, ומלכתחילה, ללשונו של בני-אדם?

לא היה הטראגדיה של אחוות-האצילים אלא של משקו הזעיר  
של איכר. ובסתירה זו בין כוונת המעשה לבין העשוי, בין  
באלזאק ההוגה המדיני לבין באלזאק המחבר את 'הקומדיה  
האנושית' — בסתירה זו עצם גדולתו ההיסטורית של באלזאק'  
(לוקאץ' כנ"ל עמ' 21).

ואביא דברי ראנסום \* כנגדו, שהם בבחינת 'מלחמת עמי הבאלקאנים בינם לבין עצמם': "יצא ריצ'ארדס לעשות לה, לזאת התורה, בהידור רב והעניק לה פרטי דברים בחריפות רבה. כמעט שניתק את התלות של הפעולה השירית מכל מידה-של-דעת אובייקטיבית או מעיקריה. אלא דקים כל כך ומרובים כל כך הרגשים ודחפים הללו, שהעלה אותם וראה אותם מתן-של-שירה, שאין לייחדם ולקראם בשמותיהם. מעולם לא הראה לנו עצמותם; אינם פסיכולוגיים אלא תת-פסיכולוגיים. תורת-הפיוט שלו סתרי-תורה היא; ואי אפשר לסתור אותה, אבל אף לבססה אי אתה יכול. וסוף סוף סבור אני, שעכשיו רשאי אני לומר, שהוגיה של התורה הזאת ומר ריצ'ארדס עצמו כבר הלך לבם ממנה. הואיל ואינה אלא המצאה שרחוקה זיקתה מת-פיסתם של הרבים במעשה הפיוטי".

טעות לומר שראנסום מבטל את ביקורת המשמעות. חילופו של דבר, בשתי ידי אסף את עיקריה אל ביתו, אלא שמשתדל הוא לתקן אותה ולהיפטר מן המופרך שבה. אף ראנסום מבדיל בין לשון-שירה ללשון-הגיון (חשבון, מדע, מוסר, מעשה, מקצוע) אותו הבדל מכריע שנתן בהן ריצ'ארדס — זו דיבוריה ופסוקיה לעולם רבי-משמעות ומופרכים וכמה פנים להם, וזו לעולם כל דיבור ופסוק שבה משמעותם אחת, גלויה ומסוימת. אף ראנסום נקודת-מוצאו הסתום שבלשון השירה, וכסבור הוא שייחודה ונפשה בסתום זה. לפי-כך עיקרה של ביקורת לפרשו, וכשירגיל המבקר את עצמו בבנית הקריאה, נמצא גם הקורא לומד אותה. אלא שמתרחק הוא ראנסום מריצ'ארדס בשלושה עניינים: (א) מחלק הוא את השיר לשניים — אחד פתוח לדעת ואתה עומד על כוונתו הגמורה כשאתה מרצה תוכו הכללי בלשון הגיון רגילה, ומדור זה שמו בניין (structure); כלומר, דבר זה שמכנים אותו בפש-טות 'נושא-השיר הכללי או 'הרעיון הפיוטי' שלו. ואחד — צירופי אמרים וקטעי פסוקים יוצאי דופן כלפי הבניין של השיר, שאינם משתמעים כהוראתם בלבד, שכוונותיהם גנוזות ושהפירוש מגלה אותן. אבל הפירוש אינו אלא המסייע בגילויין ואינו ממצה ומעלה את כל הערכים האצורים בהם, הואיל וצירופי אמרים

יוצאי-דופן אלה יחסי-גומלין-ומגע להם לבניינו של השיר ובינם לבין עצמם, ונמצא שהמאוחר קובע טיבו של המוקדם. ובשביל שתהא נהנה מן השיר כולו חייב אתה לחזור אליו לאחר הפירוש ולקלטו כמות-שהוא לפי הווייתו עם ריבוי-המשמעות ועם המופרך מצד ההגיוני שבו; ומדור זה, שאינו מושכל ושהריבוי בו שמו מסכת-האריגה (texture). ו"ביקורת טובה, כו-תב ראנסום, היא בדיקה והגדרה של השיר מבחינת הבנייה שלו ומבחינת מסכת-אריגתו כאחד. אם אין לך מה לומר על מסכת-האריגה, אין לך מה לומר על המיוחד שבשיר, אלא נזקקת לו כאילו היתה פרוזה בעלמא" (מאמר ראנסום כנ"ל עמ' 25) \*.

ארצות-הברית מרכז גדול בימינו למחקר הספרות וביקורתה, ואין דומה לו לא בצרפת (מכורתה של הביקורת) ולא בשאר ארצות. ודאי גדולות עשתה 'החבורה הדרומית' הזאת בתורת השירה, ושראנסום מדבריה, הם שניכשו את שדה-הספרות שנשתבשה בעשבי השוטים של פראגמאטיזם בניונו; הם שהחזירו מעין אבטנומיה לשירה ותחמו לה מעין רשות בפני עצמה עם עצמותה וייחודה; הם שנאחו בעק-שנות בסיסמה זו — אין למבקר אלא השיר שלפניו. אלא שקידושין הללו בין תורת המשמעות לבין עיקרי הביקורת לא היו מן השמים, הואיל וערכבו תחומים ועיכבו השתלשלותם של דעות ורעיונות במהלכם הטבעי. ראנסום וחבריו אינם אומרים: חוץ ממראות-דברים ובבואתו של עולם שלם על כל פרטי פרטיו שהאמנות לכל סוגיה בוראת, יש בשירה מידה של כוח-יצירה שאינה אצל חברותיה; כיוון שהלשון שדה-הפעולה שלה וכלי-השרת שלה הרי המשמעות הטבירה עזה בחומר, המשמש סרסור לה, מידה שאינה אצל הציור והפיסול והניגון והבנייה, מעלה עליה תוספת כוחות. לפיכך מקפת השירה את כל האדם, גם המושל כל וגם הרגשי, גם הגלוי וגם הנסתר, ומגעת היא למקומות, ברום ובעומק, שאין שום סוג אחר של אמנות מגיע לשם. שכן לשון זו, שמידתה כאן מידת סרסור, מידת אמצעי — לשון זו גופה אינה טבע, אלא ברייה שהאדם בראה בשביל שתבוא במקום הדבר בקיומו, במקום טבע; ונמצא שהשירה עליה על גבי

\* על ביקורת הבנייה (סטרואטורלית) כתב ש. פישמן מאמר נאה מאוד ודבריו היו לנגד עיני בשעה שכתבתי מאמר זה; והקורא שעניין לו בפרטי הסוגיה הזאת יעיין: Solomon, Fishman, Meaning and Structure in Poetry, The Journal of Aesth. & Art Criticism, Vol. XIV, June 1956 No. 4, p. 453 ff.

\* עיין מאמרו של ג'והן קראו ראנסום, 'הביקורת מבחינה עיר-נית צרופה' חוב' 'בחינות' 3 עמ' 19 ואילך; מרבה אני להביא מן המאמרים שראו אור בחוברות 'בחינות', הואיל ובכוונה תחילה תורגמו מאמרים אלה, שהקורא העברי ידע מהנעשה בשדה הביקורת בעולם, ואולי אין דברי במקום זה אלא מעין דברי-מבוא או דברי-סיכום למאמרים אלה.

עליה. אבל אין קו זה שבאופייה של שירה מהות אלא מידה, דוגמת הקול אצל הנגינה והאבן הקשה אצל הפיסול. עיקר טעותה של 'הביקורת החדשה' (כך שמה). שנטפלה ללשון והגביהה אותה עד מדרגת מהות. ונדמה לה כשתצא ותברוק טיב משמעותה בשי-רה תעמוד על כל טיבה של זו ותהא ביקורתה. לא-מיתו של דבר לא נתגלה לה אלא צד אחד מן הצדדים הרבים שבשירה. וכשהעמידה הכל על צד זה היתה לשקלא וטריא של פרשנות מסובכת, פלפלנית מאוד, שדקות חריפותה וחדות חילוקיה יתירות על שיקול-דעתה.

זיווג זה עם תורת המשמעות הביאה אותה שתהא ביקורת של תוכן בלבד ושתתעלם מן הצורה הפיזית על שפעת גזוניה. ולא תהא לה הצורה אלא מקרה, סמיכה, סעד וסיוע, ולא נפש מנפשה ועצם מעצמו-תיה. ובשביל שיהא תוקף וכובד לדרך עיון זו הכריזה 'הביקורת החדשה' על עצמה שאונטולוגית היא, שפור-תחת היא מן השירה שלפניה, מן הישות שבהויתה. ועוד סממן עיוני בה — עיקרי אריסטו עיקריה: "כס-בור אני, מסיים ראנסום מאמרו (עיון 'בחינות' 4), שהשקפתו הפיזית הזאת יותר משל אריסטו היא וריאליסטית, משהיא של אפלטון ואידיאליסטית. אין המבקר יכול לצאת בעקבות משורריו ולראות עצ-מו בעולם 'מסודר' זה שאנשי מדע משערים מציאותו". והנה כשאתה שומע בשעה זו את שם אריסטו ואת השיטה האונטולוגית אחוזים וכרוכים זה בזה, מיד עולות על דעתך תורותיהם של חכמי התומיזמוס המ-חודש, וכשהמדובר בשירה מיד אתה נזכר ב'ואן מא-ריטן, ראש-המדברים בפילוסופיה זו, ובדעותיו בפר-שת הגוי והפיטו\*. ודאי לא כאן המקום לפרט באלה, אבל עניין גדול לנו להעמיד עיוניו של מאריטן ושל 'הביקורת החדשה' שבארצות-הברית אלו כנגד אלו בשלוש ההלכות שאנו עוסקים בהן: (1) חשיבות 'הרעיון הפיזי' המושכל ומקומו בשירה; (2) גילוי הכמוס בדברים הסתומים ורבי-המשמעות שבשירה; (3) חשיבות הצורות הקוליות (בזמן ובחלל) ומקומן בשירה. וכשנעשה כן, מיד יעמוד לנגד עינינו ההפרש בין 'ביקורת' שפילוסופיה כללית משגחת עליה ומכ-וונת את מהלך-המחשבה שלה, ולפיכך כוח העיון שלה כמעיק המתגבר, לבין ביקורת שאופקה מצומצם ואין השקפת-עולם עומדת על גביה ומדריכה אותה, האינה אלא בריכה קטנה שמימיה רדודים, בלא מרחב ותנועה.

Jasues Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry*, Meridian Books. M 8 N. Y. 1955

ודאי בשביל מאריטן תורתו של אריסטו אינה עניין קל שאתה מרפרף עליו ונוגע ולא נוגע בו; מאריטן מוכרע על ידי התורה הזאת ומגופי משנתו היא — מוסדות עולמו הרעיוני; וממילא מקבל הוא על עצמו עול מלכות הצורה הנותנת אחדות וקיום לכל נברא ושאליה גם מכוונות פני המשורר במעשה היצירה שלו; ואינו מקל ראשו בה כדרך ש'הביקורת החדשה' מקלה ראשה בה (שאינה רואה אותה אלא מעין חיוק אינטלקטואלי לשיר ולא יסוד ביסודות מהותו)\*\*. גם דרך עיון זו — האונטולוגית — הפותחת מן היש אינה בשבילו אמצעי בלבד, שתכליתו להיפטר בתוך הביקורת מן הפסיכואנליזה ומן המארכסיוס שדוח-קים עליה, ולפתוח מישותו של השיר כמות-שהוא לפנינו. אצל מאריטן פותחת האונטולוגיה מהויותו של הבורא, שוודאותה נתונה לו בהתגלות, ולפני ישות עליונה זו, ובהמשך לה, נכנעת כל הוויה שבעולם, ואף הווית השירה בכלל: "ובסוף, כותב מאריטן, רש-אים אנו לומר: אם אמת בדבר, שהאמנות מידה של יצירה היא ושאיפתה להביא את היפה; ובתוך עולם הבריאה משגת ידה להיאחו בדרך-העשייה הטמיר של הטבע ולעשות כמותו עשייה משל עצמה — ליצור ברייה חדשה —, הרי היוצא מדברינו, שמוסיפה האמ-נות ועושה, לפי דרכה, מעשי-יצירה של בורא עולם. ולפיכך אמת בפי החזון ואומר דברים שהשמיע דאג-טה — 'אמנות האדם נין ונכד, כביכול, לאלוהים בכבו-דו ובעצמו': "Si che vostr' a Dio quasi nipote" (ספרו עמ' 50).

והנה הפרש זה שבנקודת-המוצא בביקורת אף הפ-רש שבעמידה הוא כלפי השיר בין, למשל, ראנסום וטייט\*\*\* למאריטן; ואלה דבריו של זה: "אי אתה יכול לעקור את טעמו הפיזי של השיר מן הצורה הדיכו-רית הממלאה אותו חיים; מן העשייה הזאת החורשת

\*\* ס.ט.ס. אליוט, כותב סולומון פיטמן, תולה את כוחה המ-יחד של השירה בפעולתו של המשקל: 'הדבר שאני מכנה אותו בשם 'דמיון-השמע' הריהו חוש בהברות ובקצב, השר-קע מטה מטה מתחת לרובד שבתודעה של המחשבה יהרגש ושב אל מקור מחצבתו, וכשהוא חוזר ועולה הוא מביא עמו משהו המבקש אחרי ראשיתו של דבר ותכליתו כאחת. מעטים המבקרים שיתנגדו לגילוי-דברים זה, אבל לא תורת-הבניין (structure) ולא תורת-הסמלים של לשון השירה אין בהן הכושר למזג את יסודות המשקל בתוך משמעותה של לשון השירה, ואינן רואות אותם אלא מעין תחבולה המסייעת לבני-יינו של שיר (עיון למעלה מאמרו של ס.ט. פיטמן, עמ' 459). \*\*\* עיון מאמרו בתרגום עברי 'כלום ביקורת הספרות בגדו האפשר?', 'בחינות', 10.

מלים ומוציאתן לאור עולם. והמלים אינם סימנים בלבד למושגים ולמושכלות אלא גם הפצים הן, המחוננים באיכות קולית לעצמם; מעשי-מלים, בתורת סימנים, מתוך יחסי-הגומלין בינן לבין עצמן הם, ותלויים הם (1) גם באיכות הפועם (Sonority) הגופני לעצמו; (2) גם בדמויות העולות מהן; (3) גם בערפל או באויר-הצפיה המסתורי האופף צירופי-ההרורים שלא הגיעו להבעתם; (4) וגם במושכל שבהן או במשמ' עותן ההגינית (במקצתן ולא בכלן) "כנ"ל עמ' 192-3].

ובמקום אחר, כשמאריטן מתעצם במישרים עם בעלי 'הביקורת הסטרוקטוראלית' ודוחה את החשי' בות היתירה שאלין טייט ודומים לו מעניקים ל'רעיון הפיזי', ואינו מקבל דרך של פרשנות זו המתרגמת לשון שירה מכוסה ללשון הגיון גלויה בשביל לתפוס הכמוס בה. כך נימוקו: הואיל ו'הטעם הפיזי, מישמע טבוע בתוך עצמו הוא ומתחבר על ידי המשמעות המושכלת של המלים (בין שהיא בת-מושגים ובין שהיא בת-דמויות); ועל ידי המשמעות הצוירית של-הן; והמשמעות המסתורית יותר של יחסי המוסיקה שבין מלה למלה ובין משמעות תכנן של המלים. ולפיכך ההשגה השכלית, שבאמצעותה השיר מחווה דעת, כפופה ככולה לטעם הפיזי, שהוא הכוח הנותן קיום לשיר... הטעם הפיזי או הלחן הפנימי — הב' עת-ראשית זו ובלא-אמצעי, פרי-ביכורים זה של הר-גש היוצר — קודמים לעשייה ול'רעיון הפיזי'. הללו אינם אלא דברים משלימים, או הרהורים אובייקטיביים הם, וכשהם אינם בהסכמה ובאחדות עמו חבלה הם חובלים בשיר" (ספרו עמ' 256).

תפיסה אורגאנית כזאת \* אין לבית-המדרש של 'הביקורת החדשה' בארצות-הברית, הואיל ואין לה תורת-נוי היוצאת מפילוסופיה כללית, וממילא אי אפשר שתהא לה תורת-פיזי סדורה, שתישען על השקפת-עולם ותתכוון על ידיה. ואם השירה כך, על אחת כמה וכמה שדלתות פרוזה סיפורית נעולות לפי-ני הלכותיה של ביקורת זו, ולא מתוך חירות צמצמה עצמה בתחומי השירה בלבד. ולפיכך תלויים רעיוני-תיה באוויר, והכושר הרב והחריפות המתפלפלת והב-קיאות הגדולה והברק הדיאלקטי שבקטעי הרעיונות והידור השנינות של ההערות שהיא משמיעה, לא עמדו לה להצילה מן התלישות הזאת. על כרחה שפר-

\* העניין במקום זה הדרך העיונית, המיתודה, ולא עצם הרע' יונות, ואין בכך כלום אם דעתך כדעת מאריטן או שאתה חולק עליה מטעמי השקפת-עולם ואמונות ודעות.

שנית היא ודידאקטית וקצרת נשימה. עוקרת היא פסוקים אחדים מתוך השירה ומעלה עליהם תלי תלים של חילוקים וסברות והשערות; מתרחקת היא מן ההערכה ואין האמירה על טוב שהוא טוב ועל רע שהוא רע חביבה עליה, הואיל ואין ברוחה אידיאל של שלימות כלשהו שתשווה אליו את השיר המונח לפנייה ותתבע שקילת הערכים שבתוכו ופסק-דינו. מקום מושבה הקתדרה בבתי-אולפנא ועסקה בלימודיהן של תולדות-הספרות וביאוריהן, כשהיא מפרישה נוש' איה, בעיקר, מן המפורסם ומן המקובל על דעת הכל שעמד במבחן הדורות, מדאנטה ומשקספיר ודומיהם, ומעלה עליהם פירושים ופירושי-פירושים, וממילא פטורה היא מלהעריך ומלפסוק דינה.

אמת, עכשיו חשה היא ברפיונה ומתחילה מחזרת על איזו 'אורגאניות' שהיא. ראנסום התחיל מדבר בקאנט וב'ממש המוחלט' ובגוף, שיש לו ראש ('הרע' יון הפיזי'), לב (הרגשי הכמוס במסכת האריגה) ויד (מלאכת המשקלות והחרוים); והמוקדם בסדר זה מוקדם בחשיבותו והמאוחר מאוחר בחשיבותו. אלא שאורגאניות זו מצומצמת מאוד והססנית מאוד ואינה מתרצת כלום. אחרים מבני חבורתו שבו אל כוח המ' דמה לפי קולרידג', או שהשפקות שבלבם (אלין טייט) כלפי הביקורת גוברים והולכים, והם מבקשים ריווח והצלה בתחומי מסורת שמחוץ לשירה. מכל מקום אין פסיעותיהם הקטנות בדרכי תשובה שלהם משנות הר-בה בעיקרי דברים.

אף הביקורת המארכסיסטית ביקורת של תוכן היא. אלא במקום שהסטרוקטוראלית, שעיקר עסקה בשירה, לקתה בחסר, הרי זו המארכסיסטית, שעיקר עסקה בפרוזה, לקתה במקום זה ביתר: רבצה תחת משא כבד של השקפת-עולמה, וספק גדול הוא, אם בדרך כלל, לפי שיטתה, כוח בה שתהא דנה בפרשה זו. הנה לאחר שלוקאץ' מונה כל סברותיו של באלזאק על בעלות הקרקע בצרפת, על הרעוע שבמשק הועיר ועל המעולה שבאחוזה הגדולה\*\*, פותח הוא (לוקאץ') בע' צם 'הביקורת' על הסיפור 'איכרים' ואומר בזה הל-שון: "אבל חוץ מזה (דעותיו בסוגייה האגררית) משור-רר היה באלזאק ועל כרחו העלה פרצופים של אילי-הכסף בצורה ספרותית". ושאלתי: רשאי לוקאץ' לומר

\*\* ולא עוד אלא שהייתי מתקשה הרבה לסמוך על דברים אלה וללמוד מהם, שכן ידוע, שבאלזאק היה מעלה על דפים רבים עיונים, כביכול, הללו, שלא להוציא את הנייר חלק ומטרידים הם את הקורא ואינם לשבח בסיפוריו.

פסוק זה כלשונו וכמשמעו, או אינו רשאי לעשות כן? בשביל להשיב, אנוס אני להוסיף ולשאול: כלום בנמצא אצל המארכסיום אידיאל ספרותי; איזו שלימות נכספת שעוד אינה במציאות והסופר שואף אליה? על זה התשובה — הן: האידיאל הספרותי הוא "לח" זור ולהקים את שלימות אישיותו של האדם בכולו". ולא זו בלבד אלא גם שליחות של גואל יש לה: "וגם לפדותו (את האדם) מן העיוות ומן הקרעים שמשור" עבד הוא להם בחברה של מעמדות".

ועוד: כלום בנמצא בתורת ספרות זו ערך, שתהא אמת מידה בידה להכריע ולפסוק שספרות זו עדיפה מזו? גם כאן התשובה — הן: הערך — שיעורה של השלימות הנכספת, שהיתה למציאות בתוך הספרות, כשאתה דן אותה לפי זמנה ולארכה של תקופת השע" בוד; וכל ששיעור זה מרובה יותר ערכה של ספרות ככד יותר.

ומכאן אמת המידה המודדת איזו ספרות עדיפה יותר. ופירוש הדברים — הואיל ואין אידיאלים (שלימות נכספת) בתודעתו של אדם לעצמו, אלא כלכלת החב" רה לפי מעמדותיה וסתירותיהם מולידה אותם בשביל שיהיו כלי-שרת המסייעים לטובת המעמד ולחיווק, הרי על כרחיה שתהא גם האישיות קרועה מתוכה, כל זמן שלא נגאל אדם מרקע המעמדות. ועד שנוכה לאח" רית-ימים זאת, אי אפשר לו לסופר "להקים את שלימות אישיותו של האדם בכולו". אלא שהליכה זו אל השלימות תהליך היא, ובהיסטוריה לעולם בעלייה תהליך זה (עם תמורות אלה של ירידות ועליות שב" טבע של כל תהליך). וכשהסופר (אדם-יחיד מצוין בסגולות-חיים מסוימות) תפס את שעתו ויודע את המקום שהוא עומד בו, על כרחו שעושה הוא שלי- חותו ונותן לנו דרגה עליונה מן השלימות (לא כולה) ששעתו ומקומו ראויים לה. ושיעור זה הוא הערך. אלא, כאמור, השיעור-הערך 'כמוס' בתוך הספרות וחייבים תחילה לגלותו. ומי המגלה שלו? המבקר המארכסיסט. היודע את כל סתרי כלכלה וחברה ומע" מדותיהן וסתירותיהן, ועמד על כל מבואות התהליך ההיסטורי ומוצאותיו ושכסופו יביא "לשלימות אי- שיותו של האדם בכולו". וכשלפני המבקר המארכ- סיסטי סיפורי באלזאק וזולא, למשל, מודד הוא את השיעור-הערך במעשי שניהם ומוצא, שמרובה הוא אצל זה ומועט אצל זה, ומיד ידוע לו שסיפורי באל- זאק עדיפים מסיפורי זולא ומכריע הוא בדינם.

אף על פי כן השאלה במקומה עומדת — מהיכן הרשות ללוקאץ' לומר, שהמשורר אנוס "לתאר בצור-

רה ספרותית" ? וכפולה השאלה: צורה זו מהיכן? ואונס זה על שום מה? לכל היותר רשאי מבקר מארכסיסט לומר — הואיל וקיים אידיאל-של-הצורה בתוך רוחו של כל אדם (ואף זו 'הספרותית' תולדתו); והואיל וקיים אדם-פרט שאידיאל זה מרכז-חיי (המ- שורר); והואיל ומשתדל הוא להוציא את האידיאל הזה מתודעתו אל תוך מראות-דברים ומציאותן — הואיל וכל אלה קיימים הרי המעמדות משתמשים בהם לצרכיהם ומכניסים בהם תוכן משלהם; ואף מעמד הפרוליטאריזם נהוג כאן כשאר המעמדות: משפיע הוא על תכנה של ספרות שתסייע לו בשאיפותיו. אמור מעתה, אי אפשר שתוכן מסוים, שתכליתו מחוץ לספ" רות, שכן זו פתוחה לתכנים שונים (לפי התכלית של כל מעמד ומעמד בפני עצמו) וסותרים זה את זה, יהא אמת-המידה של הערך בתוך הצורה הספרותית שפור- תחת שעריה ומכנסת את התכנים האלה לרשותה.

אמת, המארכסיום מתחילת ברייתו הבליע את הנוי בתורתו והקצה לו קרן-זווית משלו, ולא נהג עמו כפי שנהג עם שתי הרשויות האחרות — דת ומוסר — שבעולם הרוח והערכים. האמונה באלהות היתה בעי- ניו פירושי-החיים של אנושות נבערת מדעת שמורא הטבע עליה, ושאיין לו מקום בזמנים שהמדע מבטח ומשען לאדם בכל דרכיו. הוא הדין במוסר, שמעמיד, בצביעותו, פנים של קדושת חוק ומצוות ולאמיתו אינו אלא חרב-מלחמה בידי מועטים שהשתלטו על הרבים ושעבדו אותם. לא כן דינה של הבחנה זו שא- דם מבחין בין נאה למכוער ושל קנייני האמנות שיצ- או ממנה. את שניהם קיבל המארכסיום ואסמם באוסם התרבות שלו: את ההבחנה ראה סגולה, של חושים או של חיים, טבועה בטבע האנושי; ואת האמנות — הרהור, לאחר שאדם מהרהר על אשר רשם בחושו ומחזיר אותו לחיים משתדל הוא לתאר (to portray) רושם זה. אלא בשעת החזרה זו, העוברת דרך האדם, כבר יד החברה וכלכלתה ומעמדותיה וסתירותיה באמצע, והללו הם המכוונים את מעשה-התיאור והם המכניסים את הערכים במתואר.

והנה בניין זה אינו עומד על מכונו. נוטל המארכ- סיום קיום דבר לאחר שנעשה בו מעשה ועל ידיו מפרש הוא את עצם הקיום של הדבר; כלומר, מקדים הוא מאוחר ולאחר מכן עושה אותו בידיים בניין-אב ונקודת מוצא. גם המארכסיום מודה בכך שאין הבחנה של חוש יכולה להעלות צורות של אידיאלים; הרי מכאן נתבע לאותה החזרה שאדם מחזיר את רשמי החוש דרך עצמו בשביל שתקום האמנות. אבל גם

צרכי כלכלה שנטפלים, לפי דעתו, בשעת ההחזרה הזאת אי אפשר להם להוליד צורות. לכל היותר מכנה סים הם תכנם לתוך צורות קיימות. ועל כרחק אתה אומר: קודמת איזו צורה של שלימות בתודעת אדם, ובמתכונתה ובתבניתה עושה ספרות צורותיה, ובתחומיהן מתכנסות השפעות מן החוץ. ואף השפעתה של כלכלת-חברה, וכל מה שהמארכסיוס כורך בה, דינה כך. וממילא ערך-של-ספרות אינו בכלכלה זו אלא במכורת הספרות, במקום לידתה, באידיאל שלה. כל שהיא קרובה לו, לאידיאל, ערכה עולה, וכל שהיא רחוקה הימנו ערכה פוחת. והדין עם יוליוס גוטמן כשהוא אומר בענייני דת ומוסר: "יצירת האידיאל, כלומר המעבר מן האינטרס אל האידיאל, לוט בערר פל גם אצל מארכס. כל הביטויים, אשר בהם הוא מתאר את המעבר הזה, הריפליכסיה ומה שדומה לה, אינם מבארים את המעבר, אלא קובעים את העובדה של מציאותו בלבד. העובדה שהאדם מלביש את האינטרסים שלו בצורה של אידיאל נשאר גם אצלו עובדה ראשונית, והוא מסתפק בזה שהוא מראה מהי התועלת שהאדם מפיק מעובדה זו. בעל כרחו הוא מודה איפוא במקוריות האידיאל, שהוא רוצה לפרש אותו; זאת אומרת שהתיאור של האכסיסטנציה האנושית שממנו הוא יוצא מקוטע הוא. מציאות האידיאל והערך בתודעה האנושית מוכיחה שהאכסיסטנציה אינה רק חושנית ואינה רק ויטאלית. תודעת הערך והאידיאל היא חלק אינטגרלי של הקיום האנושי".\* ואם אצל דת ומוסר כך, אצל האמנות והספרות על אחת כמה וכמה. ונמצא כל תורת הנגי של המארכסיוס כאילו מבקשת אחרי יסוד זה שהיא מתעלמת ממנו. אבל גם מקצת מן העיניו כבוש בעילום זה. תחילה חובשת היא את הביקורת בבית-כלאם של צרכי כלכלה, ולאחר מכן מכריזה היא עליה שבת-חורין היא. למה הדבר דומה, לאותו אסיר שהשימו בסד רגליו ואחר כך פותחים לו שערי בית-האסורים לרווחה ואומרים לו — חפשי אתה לטייל לרצונך. אלא בשעה שהלה מרים רגלו מיד חש הוא בכל דחקו של הצינוק ואינו זו ממקומו. הואיל ובלא אבטונומיה של רוח האדם אין ביקורת הספרות בגדר האפשר; נצרכת היא לאידיאל שאליו משווה היא את דבר-הספרות שלפניה בשביל להעריכו לפי ערכו.

הדברים אמורים כלפי השיטה ועיקריה, אבל אין \* יוליוס גוטמן, אכסיסטנציה ואידיאה, הגות, בהוצאת החברה הפילוסופית ירושלים, חנוכה תש"ד, עמ' 173.

הם אמורים כלפי המעשה הרב שעשתה הביקורת הזאת בהטעמה שהטעימה את זיקתה של ספרות לחיי החברה שבתוכם היא עושה; ובייחוד בפירושיה שהיא מפרשת את הפרוזה הסיפורית ותולדותיה וורמיה במאה הי"ט עד ימינו; ושמבקרים יפירות, יושבי 'מגדל-השן' וקנאי 'אמנות-לשם-אמנות', רגילים לזל זל בזיקה זו. ועוד: בחידוש שהכניס לנגן, בהתעצמותו עם המארכסיוס האדוק, ושהבדיל בין מהלכם האיטי והילוכם מאליהם ובכוחם של 'חוקי-ברזל' של ציבורי הסתירות הקטנות ופיוסיהן בתקופה של אגירה, וכש אין לרצון האדם אלא השפעה מצומצמת מאוד עליו; ובין שעת-משרב-והכרעה גדולה וקצב נמהר של תמורותיה, שהכרע גם לרצון בהשתלשלות המאורעות, ולמסירות ולהתלהבות ולכוחות היוצאים ממשאת-נפש ומשאר-רוח המקיפים את המרוזים ומזרזים אותם לפעולות ולמעשים — בחידוש זה נפתח שער רחב בשביל 'האידיאל' גם בתחומי הביקורת; להמעיט את המיכני שבשיטה ולהאדיר את החיות שברוח האדם. ודומה החידוש מחזיר לביקורת מעין רשות לעצמה, מעין חירות במשאמתן בשעת הדיון בגופם של עניינים. אלא שהלכות הללו לא הגיעו עוד בתורת הספרות המארכסיסטית למשנתן הברורה והסדורה ועדיין בתנועתן הן ובחליפתן\*, ולא חוברו עוד יחד לתורת-נגי שתהא מפרנסת את הביקורת ושומרת רעננותה ועצמותה. וביקורת שאין אסתטיקה עומדת על גבה ומכוונת דרכיה על כרחה שתהא חסירה ומלל של שיגרה יוציא ממנה נשמתה. ועד מהרה תתגלגל מביקורת של ספרות במחקר סוציולוגי של ספרות\*\*, שעניין נכבד הוא לעצמו, אבל מחוץ לתחומי ביקורת הוא.

ובדרך זו הגענו אל ביקורת-של-פרוידיוזם, שכן עיקר קלקלתה שאינה ביקורת כל עצמה אלא מחקר פסיכו-אנליטי של הסופר וכתביו. בשעה שכתב פרויד בסוף פרק ב' של ספרו 'טוטם וטאָבּוּ': "דמיון זה שבין טאָבּוּ לניברוזה של דיבוק כבר מעלה על הדעת את הקירבה שבין צורות הניברוזה השונות לבין מוסדות-חברה וגם את החשיבות שבמחקר-נפש של הניב-

\* על חליפות אלו עיין מאמרי 'תוכן וצורה' בספרי אדם עם אחרים' עמ' 252 — 254, שם מסוכמים בשולי הגליון חילוקי הדעות בפרשה זו ברוסיה הבולשבינית.

\*\* למשל, ספרו של לוקאץ' 'עיונים בריאליזם האירופי' שם לוואי לו — 'סקירה סוציולוגית על כתבי באלואק, סטנדאל, זולא, טולסטוי, גורקי ועוד', ואין שני שמות אלו מתכוונים לדבר אחד.

מהרה היתה למעשה שעשועים של חריפות עקרה ולמלל של שיגרה התולים עצמם ברמזי דברים וברי גים על גביהם סברות והשערות שהדקות היתירה שבהן סימן מובהק למופרך שבהן. הנה יצא, למשל, מבקר אחד בארצות-הברית, ברוקס \*\* בספרו 'עמידה' בנסיון של מארק טוויין, והפריש מאורע שאירע לטוויין בימי ילדותו — אמו השביעה אותו על יד מיטת אביו הגוסס שישמור אמונים לה כל ימי חייו —, ומתקלה זו וכל הכרוך בה עשה ברוקס פירוש מסובך ומפולפל לכל פרשת יצירתו של טוויין. אבל לאחר מכן חזר בו ומשך ידו מחיבורו והודיע ברבים: מומחה הנפסיכור-אנאליזה בלבד, ולא מבקר, רשאי לעסוק במחלות-נפש ולתלות בהן מעשה-ידידיו של סופר בשדה הספ-רות. כלומר, ראה ברוקס את האמת. שתיים הרשויות כאן — ביקורת ומחקר פסיכי — ואף על פי שזו נוגעת בזו אי אפשר למזגן יחד ולעשותן רשות אחת. הפסיכואנאליזה אינה נותנת ואינה מוסיפה הרבה לביקורת, משום שעסקה לא היצירה שלפניה בתורת יצירה — תופעה שאתה תופסה בכולה ובלא-אמצעי, — אלא עסקה במנגנון-הנפש שהביאה לעולם; דבר שרשאית הביקורת לוותר עליו ולהסיח דעתה ממנו ולא תחסר מאומה. הידיעה שמקנה לך תורת-נפש. כשהיא משיבה לשאלה: כיצד נעשים והולכים הדברים בהשתלשלות עשייתם בלב הסופר, אינה מגלה את ערך הדברים שכבר נעשו. מאחר שדרך אחת לעשייתם של דברים רבים ושונים ורחוקים זה מזה — דווקא משום כך ניטל מכוחה של אותה דרך ליתן לך אמת-מידה לגודל ערכם של הדברים או אבני-משקל לכבדם. הפסיכואנאליזה מגלה עמוקות ונסתרות ופותרת חלומות וחידות, ומפרשת לך כיצד נעשו אותם דברים מופלאים ומכוסים. לא אלה מעניינה של הביקורת. היא אינה משיבה לשאלת 'כיצד?' שאלתה — 'על שום מה?'. קודם אצלה לכל שאלה ייחודייה של הווייה עם רום-ערכה, וכשהיא פותחת בדרישה על אותו ייחודי, כך שאלתה: הנה דבר יקר ונכבד בעיני עד מאוד — מדוע ולמה? מדוע יקר הוא לי ולמה נכבד הוא לי? אין עניינה בעבר עשייתו של דבר. כל עניינה בהווה של העשוי ועומד ובעתידותיו, בכוח השמור עמו לאחר שעשוי הוא, ושעתיד כוחו להפציע לכאן ולכאן ולהאציל עליך רום-ערכו בכל עשה שתזדמן עמו.

ודאי חייב מבקר ללמוד ולדעת את הרעיונות המ-

V. W. Brooks, The Ordeal of Mark Twain, N.Y. \*\*

רוזות בשביל עמידה על טיב התפתחותה של תרבות. — מצד אחד, מעלות הניברויות מידות דומות, מפ-תיעות ועמוקות, למידות יצירותיהן הגדולות של החב-רה באמנות ובדת ובפילוסופיה; מצד אחר, נראות הן לנו כצורותיהן המנוולות של אלו, ודאי רשאי אתה לומר — היסטרייה יצירה-של-אמנות מנוולת היא: ניברוזה-של-דיבוק — דת מנוולת; רוח-עוועים של פאראנוייה — שיטה פילוסופית מנוולת" — כשכתב פרויד דברים אלה נפתח לפני שיטתו פתח של היתר, שתפרוש כנפיה גם על הספרות, אלא באותה שעה גופה נסתם לפניו פתח זה: לעולם לא תקום תורת-ספרות על ידיה; ודווקא דומה זה שבין היסטרייה ליצירה-של-אמנות הוא שהביא לנעילת-שער זו. שני דברים הדומים זה לזה ואינם דבר אחד, משמע מעי-קרא שונים הם זה מזה, והאינו-דומה שבהם הוא המכריע בהויתם. ואת ההפרש אתה מוצא בעמידה שעומד אדם כנגד שתי תופעות הללו ובתפיסה-שב-מישרין ובלא-אמצעי שהוא תופסן. כנגד טירוף ההיס-טרייה עומד אדם בירידתו ובשפלותו ובבלבולו ובאי-בתו ובכפירתו וביאושו ובאסונו — מעמד של "אוי לאותה בושא אוי לאותה כלימה"; כנגד 'חלום שמו-אליק', למשל, ב'ספיח' של ביאליק עומד הוא בעלייתו ובייקרו ובכבודו ובמאורו ובאהבתו ובאמונתו ובתק-וותו ובאשרו — מעמד של "אשרי האדם שככה לו"!

ודאי אותו חלום-בהקיץ של הנער שמואליק ב'ס-פיח' (סומך אני על הקורא שהדברים שמורים בזכ-רוננו) נקודת-מוצא ואחיה הוא למחקר פרוידי בנפשו של ביאליק; הרי חלום וספרות לפי תורה זו כמעט דבר אחד הם\*. וכסבור אני, כשם שממש ברבים מרעיונותיו של פרויד, אדם גדול זה שגילה לנו עולם שעיך לא ראתה לפניו, אף ממש, מבחינה מסוימת, בדבריו על נפשו של סופר. אבל מה יתן ומה יוסיף מחקר זה להערכת היצירה ולשקילת כבדה? זו כוחה של שירה — גם אותו עולם מופרש ומכוסה שבמעמקי הנפש ובמסתריה מוציאה השירה מתחומיו ומטלטלת ומסיעה אותו למלכות שלה, ובשעת גלגול זה הופכת אותו על פניו ומכנסת אותו לתוך רשות שאינה רשותו — לתוך עולם של אידיאל וערכיו.

ביקורת הפסיכואנאליזה פשטה בדורנו עד מאוד, ואף על פי כן ברכה רבה לא היתה בה. אדרבה, עד

S. Freud, Der Dichter und das Phantazieren \*  
Wien II 1909

S. Freud, Dichtung und Kunst, Leipzig — Wien  
.1924

הלכים סביבותיו — הפילוסופיה ותורות-הנפש-והחב-  
רה שעלו בחלקו של הדור. ספרות-של-אמת ספרות-  
מציאות היא. והעולם הרוחני של דעות ואמונות האר-  
פפות הוויתו של אדם אינו פחות מציאות מן ההווי של  
ממש המקיף אותו. וכיוון שספרות מקבילה למציאות,  
הרי על כרחיה שתכנס אל תוכה גם דעות ואמונות  
הללו. אבל שהביקורת תקבל על עצמה מלוא-עומסה  
של הפסיכואנאליזה ושהשקפותיה של זו יהיו לקו  
ולמשקולת לה, כלומר שתודה הביקורת באמיתה של  
תורת-נפש זו, כי בין מציאותם של סכסוכי-נפש ותק-  
לותיהם לבין בנייני פאר הללו שבנתה ספרות לתרבות  
אדם ורוחו, תלות של סיבה ותולדה — דבר זה בוודאי  
אין הדעת סובלתו. והדין עם קולינגווד שכתב: "תכ-  
ליתי בהערה זו לומר — אדם הטורח ורואה את השור-  
נה שבועולמות-התרבות שווה לשונה שבין נפש חולה  
לנפש בריאה; או בלשון אחר: אדם הטורח וממעט  
טבעה של תרבות כדי בעייה של רפואה, הריהו אדם  
שהשקפותיו בכל הבעיות הנוגעות לטבעה של תרבות  
כוזבות הן; ושיעורו של הכוזב שבהן כשיעור ישרותו  
בטירחה שהוא טורח; וגדולה הסכנה שבכוזב כל  
ששמו של בעל-השקפות אלו נודע-לתהילה יותר בש-  
דה-המחקר המיוחד לו. ועם הבעיות האלו אתה מונה  
גם טבעה של האמנות" \*.

היוצא מדברינו — אף על פי שאומרים "דורנו  
דור ביקורת הוא" לא היה בידן של שלוש השיטות  
העיקריות המהלכות בזמננו לבנות בניינה. זו של  
המשמעות, לכל שלוחותיה, שגדולה פרשנותה בשירה,  
על כרחיה שהזירה עצמה מן ההערכה, ועל אחת כמה  
וכמה שלא היה בפיה לומר כלום על הפרוזה. ואפילו  
מה שביקשה לא ניתן לה, שהרי לתורת-פיוט משלה  
לא הגיעה, ומעולם לא מצאה חיבור בין הרעיון הפיו-  
טי ובין לשון-הדמויות הכמוסה לבין צורותיה של  
השירה. עכשיו חוזרת היא ונותנת עיניה ב'דמיון'  
היוצרי של קולרידג'. אבל זה קיבל תורתו מקאנט  
והאמין שבתודעה האנושית מצויה כמיהה רוחנית  
לשלימות-הצורה ומצוי שם גם כוח השופט אותה. וכי-  
צד יתקיימו עיקרים ודעות של שני צדדים הללו זה  
בצד זה ?

המארכסיסטית — שעשתה הרבה בפירושה של הפ-  
רוזה, אין בידה לומר כלום על שיר לירי של יחיד  
שאינו בתכנו ממשאם-ומתנם של בני אדם בחברה.  
ועוד, אילו ספרות כפופה לעיקריה של אותה תורה,  
R. G. Colingwood, The Principles of Art, Oxford \*  
Carenton Press 1950, p. 77

הרי תלות זו מחייבת שני דברים: (א) עמידה של דור  
מצטיין בכלי-ייצור משוכללים כנגד דור מצטיין בספ-  
רות גבוהה. והדבר אינו כן. מן המפורסמות כמה טרח  
מארכס לתרץ אותה קושייה — על שום מה שירת  
יוון גבוהה כל כך בשעה שכלי הייצור שלה נמוכים  
כל כך ? ואנוס היה להודות שאין הקבלה בין זה לזה:  
(ב) אילו הספרות כך, הרי בהשתלשלותה ההיסטורית  
על כרחיה שתהא בעלייה מן הפחות אל היתר, מן הח-  
סר אל השלם. והדבר אינו כן. אי אתה יכול לומר  
שירת שקספיר מושלמת משירת הומר, או שירת  
ביאליק מושלמת משירת דוד-ויונתן, אלא שתי שי-  
רות כאן, וכל אחת ואחת מצוינת במידות השלימות  
של עצמה.

והפסיכואנליטית — הרי התנוונה עד מהרה והיתה  
מרבץ ללהגם של משכילים-למחצה הלהוטים כל כך  
אחרי מלים זרות ומסותריות, שאולות מתורות-נפש  
של המעמקים, והן המגוונות את דבריהם הקלושים  
בעמקות מדומה של פלפול וניתוח, המגלים, כביכול,  
לעיניך כל תעלומות היצירה ושמוראם גדול כל כך  
על הקורא התמים. ולאמיתו של דבר ביקורת בעלת-  
אחריות וישוב הדעת שומרת נפשה מהם, הואיל ואבק  
דיבורים זה הפורח בימינו בתוך האוויר אינו מסביר  
הרבה. עסקו בעניינים שאין הביקורת נדרשת בהם  
ואינה צריכה להם, הואיל ואין הערכה של ממש יכולה  
לצאת מהם.

אלא מכלל לאו אתה שומע הן. בדברים ששיטות הללו,  
שהיינו מדיינים בהן, כופרות מצווה ביקורת להאמין  
באמונה שלימה. בשום פנים אין יציאה מן יש-שבספ-  
רות, המכונה אונטולוגית, מספקת לביקורת. מימרה  
זו האומרת: במופלא ממך אל תדרוש, אלא הנח לה  
לשירה שלפניך וצא ולמד מתוכה על טיבה — אנוסה  
מימרה זו שתביאך לידי אותה תעייה ואותה תלישות  
שתורת-המבנה הביאה ולכלל הערכה לא תגיע. על  
כרחך אתה מקבל קיום אידיאל של צורה בתוך התו-  
דעה האנושית ואותו אתה מקדים לישותה של ספרות.  
ועל אחת כמה וכמה שאי אתה יכול להקדים תורות-  
לשון, תורות חברה ונפש ולמנותן עליה. משנתת  
חירות ואבטונומיה לשירה תהא נתינתך ביד נדיבה  
ובעין יפה ולא ביד קמוצה ובעין צרה.

הוא הדין בהערכה: קודמת היא אצלך לבדיקה, ולא  
שתחילה אתה מגלה את הכמוס בספרות (לשון-סתרם,  
ליבידו, דם-קדומים, מלחמת מעמדות) ולאחר מכן  
חוזר אתה אליה ושוקלה ומעריכה. חילופם של דברים:

בשעה שאתה תופס שירה באותה שעה גופה אתה שוקלה ומכריע בערכה. ולא רושם כאן ואפילו לא אינטואיציה בלבד, שעוד מעומעמים הם, אלא דבר של ממש — תפיסה ברורה וודאית בכל סגולות הווי יתך ואף קורטוב של בינה בה.

בשעה שאתה קורא שיר או סיפור עומד אתה כנגד דבר של ממש, שהווייתו מחוץ לך, ואתה תופסו בכ- ללו לפי המצוי בו — תופעה מליאה ערכים שמאור- רעות גדולים מתרחשים בה. הווייתך מכוונת למ- ליאות זו והיא שעשתה שתהא עמידתך עמידה של יקר וכבוד כלפי הדבר שלפניך; אמור מעתה: עמידתך כבר הערכה היא. מליאות זו מהיכן? מן המופלא של הכתוב, מן המיוחד שבמליאות זו שבת-ערכים היא. בעולם של טבע תופס אתה דברים סדורים ומונחים בתוך חלל שנראה לך ריקני במרחקו ובעמקו, והרי- קנות המחייצת בין דבר לדבר גם מצטרפת להם ומתמזגת בהם, ואפילו, דומה, שאין תופעה בגדר האפשר בלא ריקנות זו. לא כך דרכה של תופעה העולה מן הספרות. כאן אין המלא שבה מתכנס בחלל ריק ונטמע בתוכו. כל שהדבר ספרות יותר הריהו מלא יותר. כאן כל דבר — כל הברה והברה וכל תיבה ותיבה וכל פסוק ופסוק ומכל בחינותיהם ואף מבחינת משמעותם — בא להשיג גבול חברו ולכבוש מקומו ואף על פי כן סומך הוא על שכנו מלפנים ומלאחור ונשען עליו ומתמזג עמו מתוך דחק של מתיחות כבדה ומתוך שבת-אחים של אהבה וגמילות חסדים. ואם יש בו מקום כתוב וריקני הריהו לא-ספרות. ולא זו בלבד שריקנות זו אינה מצטרפת אל סדרי הדברים, אלא אף כוח פועל היא לרעה, המפחית בערכו של הכתוב המלא. הואיל והריקני אינו צד-בינוני, בלא פניות ובלא השפעה, אלא ערך שלילי בו הממעט בדמות שנבנית והולכת מן המלא והרב-ערך.

עד כאן אין בין קורא למבקר ולא כלום; אולי חוץ מן ההרגל ומן האימון שמרובים אצל האחרון, המצוי אצל דברים אלה, ומועטים אצל הראשון. אימתי פות- חת הביקורת? משאדם אינו מסתפק בתפיסת המלא שבשירה בלבד, אלא תוכף עליו חפץ ושואל הוא את עצמו: מלא זה ועמידתי כנגדו בכבוד על שום מה? \*

\* וכפולה הכוונה בשאלה זו: המופלא שבמליאות אינו בהש- פעות שבתוכה לאחר שיש לה קיום ומתגלגלת היא עם תמו- רות הזמנים (אף שאלה זו שאלה נכבדה), אלא בקיומה בכלל — מה הכוח הרוחני שניתן לה קיום זה, צורה זו שתתגלגל עם תמורות הזמנים.

ומשמתחילה הביקורת לבקש אחרי תשובה לשא- לתה, מיד מעלה היא כמה וכמה מידות שישביטן קבע בשירה שבכל דור ודור. ראשית, גם שירה מקנה דעת על אדם ועולמו, אלא שמקנה היא אותה על פי דרכה, וקנייניה בתחומים שאין החכמות מגיעות לשם ושבילי הסרסור שלה מן השבילים שאינם פתוחים לחכמות.

ועוד. כיוון שאדם ועולמו עניינה של שירה אין הם נשקפים ממנה באספקלריה אחת אלא מכל צד- דיהם וצדי צדדיהם; מכל בחינותיהם ואופניהם; מכל תמורותיהם וחליפותיהם: עולם של רגש ועולם של הרהור; של חומר ורוח, גוף ונפש; של יחיד וציבור; של טוב ורע; של אמת ושקר; של עבר ושל הווה ושל עתיד; של גלוי וסתר ורבים רבים כיוצא באלה — כל האדם וכל עולמו, של כוחות טבע ושל כוחות שלמעלה מן הטבע.

על הווייה זו זרועים אורות גדולים של אידיאל הצורות שבתודעת אדם והם הרוח היוצרת והמ- כוונת והמגוונת והמציירת את כל המעשים שהשירה עושה. להודיעך — אותו ערגון-שלימות לא זו בלבד שדבק הוא בקיים ויוצא בעקבותיו ומעורב בו ומהרהר על דרכי פעולתו של הקיים ועל המשא-ומתן שבין דברים קיימים בינם לבין עצמם, אלא מביא הוא בריות שלא היה קיום להן קודם שנבראו על ידו. ונמצא, עולם השירה אף על פי שאספקלריה הוא לאדם ועולמו, אף על פי כן עולם חדש ואחר הוא. כאן האמת אינה האמת שבהגיון, והטוב אינו הטוב השכיח והרגיל, אלא יש לשירה אמת משלה וטוב משלה וגוף משלה ונפש משלה וכיוצא באלו — כל המציאות שבשירה מציאות משלה היא: אף הזמן זמנה והמקום מקומה. הואיל וכבדם של ערכים, שיצאו מן הצורות, שערגון השלימות מעלה אותן ומחדשן, נתמזג במציאות ובא בברית עמה.

לפיכך משבאה ביקורת לדרוש אחרי טעמי המלי- אות שבשירה, קונם עליה למנות תוכן אחד מתכני- חיים שבתוכה על גביה. אם כסבור אתה, למשל, שמל- חמת מעמדות הכרע לה בחברה בשעה זו, הרי כש- תבקש אחריה בספרות של שעתה תמצא אותה שם; אבל כשתבדוק יפה יפה, מיד תעמוד על השינוי שחל בה במקום זה ועד מהרה תיווכח שאין לה הכרע כאן. הוא הדין אם כסבור אתה, שהעיקר באדם בסכ- סוכי נפש המכוסים מן ההכרה — ודאי גם אותם תמצא, אלא שההכרע ניטל מהם. ועל אחת כמה וכמה שאתה מוצא בספרות את עיקרי המשמעות שבלשון;

שנדחו מפני שעתם ושעתם נדחת מפניהם, ואין הבחינה המוסרית משגת להקיף את הערכים שבאמור. רצונך — סמל הם ענווי-עולם הללו לציבור, אולי לכלל האומה, שנידונו לאלם ולשתיקה; ואין הענווה מידה של יחיד אלא גורל רבים, "חג נפשם ואבלה" ו"תפארתם עצם היותם". ורשאי אתה להפליג אל העיירה היהודית ולהרחיב את הדיבור עליה ועל דלותה ונוולותה ואפס-מעשיה, וש'סגולות' יושביה 'גנוזות' "כגרגרי יער בחביון צללים". רצונך — ית-מות של תינוק לפניך המבקשת פיצוי לזכר רחוק ומכוסה על אב 'קדוש ומעונה' ("מאחורי חביות מזג על גבי ספר צהוב-גוילים/נגלה עלי ראש אבי, גול-גולת קדוש מעונה/כערופה מעל כתיפיה צפה בענני עשן" — השיר 'אבי' של ביאליק). ורשאי אתה לבוא עד חקר משאם-ומתנם של אב 'ערוף גולגולת' ושל תינוק שלא 'שבע צלמו' וש'אלם יגונו הכריעו'. רצונך — נך — ואתה נטפל ללשון-הדברים ומגלה תעלמותיה ורמזיה ומקורותיה, אותו מעיין מגעגע נסמכים על נסמכים וצירופים על צירופים, שלפי הגיונם סותרים הם זה את זה ודוחקים זה על זה ואף על פי כן נש-מעים הם במלוא עומסה של הוראתם אחוזים ולבודים וממוזגים ומאוחזים ומשלימים זה את זה. רצונך — תמיה אתה ומוכרע בתמיהתך על ידי אותו עולם רג-שי, סוער ורותח במעמקיו ושלו וחביב על פניו המפציע מבין הטורים האלה, וכל דיבור ודיבור שבהם כאילו מכונן אל תכלית רגשית זו ואינו מצניע כונתו ובלטיטתיו הולכות אליה בגרון נטוי — וחייה גדולה לפניך: כיצד מביע רוב אמרים ברוממותם ובשג-בם את האלם ואת השתיקה? כיצד דרך-מעקשים זאת בניגודיה באה עד תכליתה?

שורה זו של נקודות-מגע-ומוצא עדיין לא באה אל קיצה ובידך להוסיף עליה כהנה וכהנה, אלא כל זמן שאתה מפרט בתכנם של טורים אלה, בתוך הער-בוביה-של-הריבוי אתה, בדחקותה ובתחרותה ובכבי-לותה ובעקשותה ובצרותה, ובסוד אותה המליאות שבתפיסתך הראשונה, שאחת היא ושלמה ברווחתה ובמתיחותה כאחת, לא באת. ולעולם לא תבוא בו עד שתסיח דעתך לרגע קל מן הריבוי הזה ותתן עינך בצד אחר שבטורים הללו: אל תבניתם, אל מראיהם, אל סדריהם ואל הקירבה והמשיכה והאהדה שבין פזורים-דברים לבין משמעם — זאת היד החזקה והורוע הנטויה האוכפת על הפזורים את אחדותם. מתוך הלחן הפנימי ורחשיו וסברם ופשרם (וגם המשמעות נבלעת בתוכם) נברא אותו גרגר של בינה המשיב לשאלתך

אלא אפילו הם, שכלי-הספרות הם, הכרע אין להם. הווה אומר, אסור לביקורת למנות את המארכסיוס או את הפסיכואנליזה או את הסימנטיקה על השירה, או מזיגה בין שלשתם כפי שעושה בירק, מבקר גדול ונכבד בארצות-הברית. בשעה שאתה נוהג כך אתה בתחומיה של תורת-חברה (והביקורת של בירק מת-גלגלת בסוציולוגיה) ושל תורת-נפש ושל תורת-לשון ולא בתחומי ביקורת. הואיל ובמליאה שבספרות יכול ואתה מוצא שלושתן כאחת, ועוד דברים רבים ונכב-דים כמותן, את החיים ככולם ואת האדם ככולו, ובכל מקום ובכל שעה: מצירי המערות של האדם הפאלאי-אולייתי לפני כ' אלפים שנה עד בנינים האדריכלי של שדות חנייה לאירונים בימינו, וכלל זה 'אחד' דות בריבוי' הקלאסי הוראתו עמוקה מן המקובלת — אחדות שאינה מטשטשת את דחק הריבוי והת-חרות וקלות התנועה שבתוכו, וריבוי שאינו מטש-טש את השוויון ואת אחוות-הרוח ואת כובד-המשא שבאחדות.

צר המקום להביא דוגמאות שיחווירו את האמור, ואף על פי כן פטור בלא כלום אי אפשר ואביא דוגמה אחת:

יְהִי חֶלְקִי עִמָּכֶם, עֲנִי עוֹלָם, אֱלֹמֵי נַפְשׁ,  
 לְקָמֵי חַיִּיהֶם בְּסֶטֶר, צְנוּעֵי תְּהִינָה וְעֲלִילָה,  
 חֲלָמִים נְעֻלְמִים, מִמְעֵטֵי דְבָרִים וּמֶרֶבֶי תְּפַאֲרָת;   
 גְּנוּוָה חֲמִידָת רִוְחָכֶם בְּתוֹכְכֶם פְּפִינָה בְּקַרְקַע יָמִים,  
 וּסְגִלוֹתֵיכֶם כְּגֶגְרֵי יַעַר, בְּחֶבְיוֹן צִלְלִים תְּפַרְיֶנָה.  
 לְבִבְכֶם—הֵיכַל הַקָּדֵשׁ, וְשִׁפְתֵיכֶם—שִׁעְרֵי הַסְּגוּרִים  
 שׁוֹעִים—וְלֹא הֶגְד לָכֶם, נְגִידֵי רוּחַ—וּבַל יִדְעֵתֶם  
 אֲמָנֵי הַשְּׁתִיקָה הַיְפָה וְכִהְנֵי דְמַמַּת אֱלֹהִים,  
 לֹא־תִשְׁלַט עֵין זָר לְעוֹלָם בְּחַג נַפְשְׁכֶם וּבְאַבְלָה;

מהו הדבר שאתה תופס בטורים אלה? מבחוץ מלי-אה זו רבת-הערכים; ומבפנים — עמידה של כבוד ויקר כלפיה. אבל כשאתה תוהה על טורי לשון הללו מעלה תהייתך בהם נקודות-מגע-ומוצא עד אין שיעור. רצונך — ולפניך שיר שבח ותהילה לאותה מידה מוסרית נעלה שענווה שמה, וביאליק קושר לה עט-רות ניבו, אלא עם הפתיחה, על סף השיר, כשמזדמן לך הצירוף 'ענווי-עולם', מיד אתה נרתע ומהסס: לא שפלות-ברך ולא שפלות-רוח כאן. ענווה זו גדר-לים גבוהתה וגאונתה, דומה פרישה של עליונים כאן, של שועים ונגידים ואמנים וכוהנים, קהל נבחרים

— מליאות זו שבתפיסה ראשונה על שום מה? בשעה שהוא הלחן, עובר את התכנים וכנפיו משיקות עליהם מליאות זו באחדותה יצאה לאויר עולם והיתה למציאות. הואיל וקו של הלחן משוך מן הראשית, מאותו ערגון וכוסף, מן האידיאל, לשלימות הצורה הטבועים בתודעת אדם. ואין הדברים אמורים לצורה-שלפיוט בלבד, אלא אמורים הם (בשינוי נוסח כלשהו) לכל שאר צורות-ספרות (דראמה וסיפור קצר וארוך וכ"י יוצא באלו) שכבר באו לעולם ושעוד עתידות לבוא לעולם בהמשך הזמנים ותמורותיהם. ואביא עוד דוגמה ובלי פירושים:

### תְּפִלַּת עֶרֶב

טאת יעקב פּיכמן

יִקָּר נָא אֶת הַמַּעַט אֲשֶׁר נִשְׁאַר  
מִשְׁפַּע הַתְּנוּבָה כְּחֹסֶד מֵאָחֵר —  
שְׂבִלַת נִיב שְׂרָדָה אֲשֶׁר נִצְלָה  
מִן הַפְּרִיחָה עֲלֶיהָ.

הֵן יֵשׁ נֶדְמָה: מָאוּם עוֹד לֹא נִגְרַע  
וְלֹא תְּדַלָּה עֲתָרַת יוֹם עַד כֹּה,  
וְעוֹד שְׂרוּיָה תִּבֵּל בְּנִהְרָה,  
וְעוֹד שְׁמוֹר בְּלֵב הַיּוֹד שֶׁגִּשְׁוּגוֹ.

וַיִּגֹן עֶרְבִים זֶה אֵינּוּ כִּי אִם  
אֲשֶׁר נֹסֵף לְיוֹם אֲשֶׁר נֵאָדִים,  
כִּי עַל כֵּן עֲנָנָה  
תִּבֵּל בְּדַמְמָתָה כְּפָלִים תִּרְגַּע.

וְלֵב מְלֵא הוֹדְיָה אֲזוֹ יְחוּגֵן  
אֶת הַשְּׂאֲרִית, וְלֹא עוֹד יִתְלוּגֵן  
וְחִרְשׁ תְּפִלְתּוֹ תִּזְלַ: לוֹ יֵאָרֵף  
הַשִּׁיר וְלֹא יִגְוַע עַד אִם עַד תֵּם יִפְרַח

וַיִּיף עוֹלָם כְּפָלִים, כִּי יִשְׁקַע  
וְכָל צִלְלָיו יִמוּג מִמַּגַּע  
רְזִים בּוֹ יִשְׁלַח עַד אִם יִיָּף  
וְכֵן רוֹגֵן יִדְעֵף יוֹמֵי לֹא נִאֲלָח.

עצמו הוא שנבנה פעם אחת ולא ישוב. אבל חוק ומש"פט הוא שבלעדיהם המליאות נעדרת ותפיסת השיר בכולו אינה בגדר האפשר וממילא הערכה אינה והביקורת — כלומר בקשת תשובה למציאות של המליאות — מאין תימצא?

עם כתיבת מאמרי עיינתי בספרו של היימן\*, הדן בגדולי המבקרים שבארצות-הברית בני דורנו. משבח המחבר, ודומה גם שמח לבו, על שעקרו סוף סוף את ההערכה מתוך המחקר הספרותי. כל הזמן, בשעת קריאה, תמהתי הרבה: ובכן לשם מה מאמצים הללו? אם הביקורת אינה מעריכה קודם שהיא בודקת, מהיכן ידעיתה שכדאית הבדיקה? ודאי פטור אתה מהיסוס זה כשאתה בתחומי המקובל, בשקספיר ובדאנטה. אבל כיצד תטיל כתיבי משורר ומספר על בני-זמנך שיהיו 'מקובלים'? כיצד 'תתן' אותם לקורא בשביל 'שיקבלם'? והנה לאחר שגמרתי את הספר עיינתי בהקדמת-המחבר למהדורה השנייה של ספרו, המפתרטת בתיקונים ובשינויים שנכנסו למהדורה זו, ובין השאר כתוב שם: "... השינוי העיקרי שבהשקפותי, שעכשיו נוטה דעתי לומר, שאין מעשה-ההערכה (evaluation) עלייה על גבי האנאליזה, אלא דרך שבהשראה, הקודמת לאנאליזה והקובעת — אם כדאית ספרות זו שלפניך שתבזבז עליה אותה טירחה מרובה שהביקורת טורחת". ודאי שינוי גדול, שינוי בעיקר אירע כאן ורבות תוצאותיו ורחוקות. אלא גם ההשקפה החדשה אינה אלא הודאה-במקצת, הואיל ואינה רואה, שאפילו העלתה ההערכה שבהשראה, שאין הכתוב ספרות, כדאי להיטפל אליו ולהוכיח מפני מה אינו ספרות. שכן לעולם אין לשכוח מצווה שציווה עלינו קאנט, הוא שהוציא את הביקורת משע"בוד לחירות, ואלה דבריו: "באופן אמפירי (כלומר בחיי המעשה) יש עניין ליפה בתוך החברה בלבד; ובשעה שהדהף לחברה בעיניך טבע באדם, ואת היכו"לת ואת החפץ לכך, כוונתי מידת-החברותה (Gese-lligkeit) אתה רואה כתביעה שאדם תובע בתורת ברייה המזומנת לחיי חברה, כלומר מידה ממידות ההומאניות: על כרחך גם הטעם בעיניך כושר-של-שיפוט השוקל דברים, שבאמצעותם אפילו את הרגש שבלבך בידך להקנות לחברך, והמחזק כל מידה נאה שנטיינתך הטבעית דורשת ממך" \*\*

S. E. Hyman, The Armed Vision, a Vintage Book \*  
K 20 N. Y. 1955  
Em. Kants Werke, Band V. Verl. bei B. Bassirer, \*  
Berlin 371 עמ' \*\*

ודאי אין תורה וחוקים שיורוך מה טיבם של דברים בריבוי זה ומה מניינם ולחן זה שעבר אותם ואיחדם מה דרכיו ומה צורותיו. כל שיר של אמת בניין בפני

ואם השירה נתנה ידה ל"תביעה שאדם תובע בתור-  
רת ברייה המזומנת לחיי חברה", לחברותה — הבי-  
קורת על אחת כמה וכמה שאחריות כלפי הקוראים  
עליה, וכשם שחובתה לברך על הטובה כך חובתה

להזהיר מפני הרעה. אבל בשעה שהיא עוסקת בחיי  
המעשה והידיעה, על "לאן אתה הולך?", לפניה ומורה  
דרכה, לעולם לא תשתכה מלבה עוד ידיעה אחת,  
על "מאיין באת?", ואף זו תורה דרכה.

## רעיונות על הרומאן

מאת ד. ה. לורנס

על שום מה קובע הרומאן עניין לעצמו ?

רבות מחשבות בלב איש על עצמו. רואים אנו את  
עצמנו גוף שרוח שוכנת בו, או גוף שנשמה בקרבו.  
Mens sana in corpore sano. הזמנים שותים וגומ-  
רים את כוס היין, וסופם שהם משליכים את הבקבוק ;  
ברי הגוף הוא הוא הבקבוק.

דבר זה משפט-קדום הוא, הבל-ורעות-רוח. בשל-  
מה עלי לראות את ידי הכותבת את המלים האלו,  
בחפץ-ובתבונות, שהיא לא-כלום כנגד הרוח המכוונ-  
תה ? כלום מצוי בפועל הבדל רב בין ידי לבין מוחי ?  
או לבין רוחי ? ידי חיה, מבלחת היא בחיים משל  
עצמה. קונה היא במגע עולם-ומלואו הזר והמוזר,  
ועומדת היא לדעת דברים אשר לא ייספרו ולא יימנו  
מרוב, ויודעת ידי דברים-לאין-קץ. ידי, עם שהיא  
כותבת זאת, עם שהיא מהלכת בעליונות על פני הגל-  
יון, ידי, המנתרת כחרגול ומעלה על הנייר קוצה  
של יוד ; המרגישה שהשולחן קר הוא ; שנעשית  
משועממת במקצת כשאני מאריך בכתיבה יתר על  
הזמן ; ידי זו גנוזים בה נבטי-מחשבה משלה, והריהי  
כמוני עצמי-כולי לא פחות ממוחי, מרוחי ונפשי.  
מפני-מה עלי לשוות נגד עיני, שיש אני, שהוא  
יותר אני מאשר ידי שלי ? הואיל וידי חיה מלוא  
החיות, הרי שאני חי וקיים.

והדבר משתמע מאלי, לדעתי, שעטי אין בו רוח-  
חיים כלל. עט זה שבידי לא אני-חי הוא. אני חי  
ומתעורר לחיותי על ידי קצות-אצבעותי.  
כל החי בי — אני הוא זה. כל מעט ושמץ של ידי  
חיים, כל בן-נמש וכל שערה וכל קמטוט-עור-גופי.

וכל אשר יחיה בי — אני הוא. רק צפרני-אצבעותי,  
אלה עשרת כלי-זיני, שביני לבין עולם הדומם, הן  
לבדן עברו את הרופיקון המסתורי ביני החי ובין  
עצמים כיוצא בו בעטי, שאינו בעל-חיים במישמעי  
שלי.

אם כן, כראותי את ידי כולה חיה ואני גופי חי,  
במה איני אלא בקבוק או כד, או קנקן או כלי-חמר  
או הבאי מן הבאיים האחרים ? אמת, אם מחתכה  
אני תהא אצבע זו זבה דמה, כמוהל דובדבנים בצ-  
לחת. אבל אז העור המתחתך והעורקים השותתים  
דם, והעצמות אשר לעולם אינן נראות לעין — הכל  
חיים אז, ממש כדם הזורם. נמצא, שהדיבור על קדרת-  
החמר והקנקן הדק, אינו אלא לשון-רמייה.

והוא הדבר שאתה נמצא למד, שעה שכותב רומא-  
נים אתה. והוא הדבר שאתה עלול עד מאוד לא לדע-  
תו, אם כומר אתה או פילוסוף או איש מדע או כסיל-  
אדם. אם כומר אתה, הלא תדבר על נשמות בשמים.  
אם כותב רומאנים אתה, הלא תדע שגן-העדן בכף-  
ידך הוא, ותלוי הוא לך בקצה-חטמך, כי גם ידך  
וגם אפך חיים הם ; וחיים ואדם-חי הם, ודאי יותר  
הם חיים משאתה רשאי לומר זאת על גן-העדן. גן-  
העדן הוא עניין שלאחר-החיים, ואני באחת — איני  
תאב ורעב לשום דבר שהוא לאחר החיים. אם פילוסוף  
אתה, דיבורך הוא על אינסוף, ועל הרוח הצרופה  
היודעת הכל. אולם אם סיפור אתה מעלה במצודתך,  
מיד אתה מרגיש ויודע שאינסוף אינו אלא תוספת,  
אינו אלא ידים לאותה חימת שהיא גופי שלי ; ואשר  
לדעת — הרי לכשאמצא את אצבעי באש, מיד יודע  
אני שצורבת האש, ואני יודע זאת ידיעה חיונית

הרעה אשר עשיתי לך כל השנים! גופו לא היה רקיק שיבואו זרים ויאכלוהו.

מצד אחר, הפילוסוף, מכיוון שיודע מחשבה הוא, הריהו מחליט ואומר שאין לך דבר לענות בו אלא המחשבות. דומה הדבר לבן-שפנים זה, שהואיל ואין כפו משגת אלא חור-עפר קטן, יחליט ויאמר, שחורו הקטן מרכז-הכל הוא. ואשר לאיש מדע, הרי כל עוד אני חי, כלל אין בו מן המועיל בשבילי. בעיני איש המדע איני חשוב אלא כמת. נתן מקצת מן המת שבי תחת הזכוכית-המגדלת, ולזה קורא הוא בשם אני. מחתך הוא אותי אברים אברים, ואומר: אבר זה, ועוד אבר — כל זה אני הוא. לבי, הכבד שלי, והאצטומכה שלי — מבחינה מדעית כולם אני הם, על פי איש המדע; ובעת הזאת הנני ספק מוח ספק עצב או בל-טות או משהו חדש יותר במסכת הרקמות.

ועכשיו שולל אני לחלוטין ובלא עקיפות את היותי נפש או גוף, רוח או שכל או מוח או מערכת-עצבים או אשכול-בלוטות, או כל דבר אחר מנתחי גופי. השלם גדול מן החלק. אשר על כן אני, שאדם חי הנני, גדול מן הנשמה שבי או מרוחי, מגופי או מנפשי או משכלי או מתודעתי, או מכל דבר אחר שהוא חלק ממני. אדם אני, וחי הנני. אדם חי אני, וכוונתי, כל עוד כוח בי, אוסיף ואהיה אדם חי.

ומטעם זה כותב-רומאנים אני. ומהיותי כותב ר-מאנים אני רואה עצמי כראות אדם-המעלה, מעל לקדוש, עליון על איש-המדע, נעלה מן הפילוסוף, המשוור, שכל אחד ואחד מהם אדון גדול הוא על נתח מנתחי האדם החי, אלא שלעולם אינם מקיפים את החבית כולה, לכל רוחותיה.

הרומאן לבדו ספר מאיר-עינים של החיים הוא. ספרים אינם החיים. אין הם אלא רטטי האיתר. אלא שהרומאן בתורת רטט-האוויר עלול להרטיט ולהרעיד את כל האדם החי. יותר משעלול לעשות זאת כל רטט-ספר אחר; יותר מהשירה, הפילוסופיה והמדע, הרומאן ספר-החיים הוא; התנ"ך במישמע זה ר-מאן גדול הוא. תאמר: זה ספר ה', לא, כי אינו אלא על האדם החי. אדם וחווה, שרה ואברהם, יצחק, יעקב, שמואל, דוד, בת שבע, רות, אסתר, שלמה, איוב, ישעיהו; וכן בברית-החדשה ישו, מרפוס, יהודה, פאול, פטרוס: מה כל אלה אם לא בני אדם חיים, מתחילתם ועד סופם? אנשים חיים, לא פתים פתים, אפילו רבוננו של עולם עצמו, כביכול, אדם חי הוא, אם בסנה הבוער, ואם בלוחות האבן שהוא משליך על ראש משה.

ומורגשת יפה יפה, עד כי הנירוונה לא תהא בעיני אלא נחוש בלבד. הוי, כן, גופי שלי, החי אותי ובי, יודע; ויודע הוא זאת בכל כוחותיו. ואשר לכלל כל הדעת, הרי הדעת כולה אינה ואי אפשר לה שתהיה אלא צירופם של כל הדברים אשר אדע בגופי, ושאתה, קורא יקר, יודע בגופך שלך.

הפילוסופים הרשעים האלה, הרי מדברים הם כאילו עלו בהבלה של יורה רותחת, ואותה שעה חשובים הם בעיניהם יותר משחיו בשעה שלבושים הם כתונת לעורם. הבל ורעות רוח. כל אדם, להביא את הפיל-סופים, קיצו בקצה-אצבעותיו. כאן קץ חיותו של אדם. ואשר למלים ולמחשבות, האנחות והשאיות; הפור-חות ויוצאות ממנו, זעזועי-אוויר רבים הן, וכלל אינם חיים. אלא שרטטי-אוויר הללו משיגיעו אל איזה אדם חי, מסוגל הוא להכניסם אל תוך חייו, וחייו עלולים לצאת לגון אחר, בדומה לזיקית הזוחלת ובאה מן הסלע החום אל העלה הירוק. הכל עלה יפה יפה. אבל עדיין לא זו דבר ראשון ממקומו, שאותו דבר המכונה רוח, משנתו של הפילוסוף או משא-דברו של הקדוש, אינם חיים כלל, וכל עצמם אינם אלא רטטים באויר, דומה לידיעה הנשלחת על הרדיו. אם אתה, כאיש חי, מזדעזע מן האוויר הרועד ומתעורר לחיים חדשים, הרי זה מפני שאדם חי אתה, ובאדם החי היושב בקר-בך אתה מכניס מחייה ועידוד-לחיים באלף-אלפי דר-כים. אבל לומר, שהידיעה או הרוח השלוחות אליך חשובים מברוך החי, אין זאת כי אם הבל ורעות-רוח. כך הרי אפשר גם לומר, שתפוח-האדמה בשעת הס-עודה חשוב יותר.

אין חשוב חוץ מן החיים. ואשר לי עצמי, בשום פנים ואופן אי אפשר לי בראיית החיים אלא בחי בל-בד. חיים הראויים לשמם אינם אלא אדם חי. אפילו כרוב רטוב במי-הגשם כרוב חי הוא. כל הדברים החיים מופלאים הם. וכל הדברים שאינם חיים טפלים לחיים. טוב כלב חי מן האריה המת. ואולם טוב אריה חי מכלב חי. אלה דברי החיים!

דומה, כאילו לא באפשר שתהא קדוש או פילוסוף או איש מדע אם אתה עומד על דעה זו. מצד מסויכ, הרי כולם חבר-בוגדים. הקדוש מבקש להעלות את עצמו קרבן-מנחה רוחנית למען הרבים. אפילו פרנ-ציסקוס — איש-אסיזי עשה עצמו למעין לחם-הקודש של מלאכים, וכל אחד מותר לו לבצוע פרוסה הימנו. ואולם לחם-הקודש של מלאכים פחות לאין שיעור מן האדם החי. וסט. פרנציסקוס המסכן בדין ביקש סליחה מבשרו, בלכתו למות: "הה, סלח לי, גופי, על

לט האחד. בוא ונמשוך ידנו מעתה ועד עולם ממלכות זו הפושטת והמכוערת של המוחלט. אין לך טובה מוחלטת. אין לך צדק מוחלט. כל הדברים שוטפים ומתחלפים, ואפילו התמורה גופה אינה מוחלטת. השלם בכלול ערב-רב משונה של חלקים הוא שלמראית עין אינם חופפים זה את זה, צירוף של דברים הנוגעים זה־בזה ומגע אין בינם.

אני האדם החי הריני ציבור מופלא של חלקים שאינם מתיישבים זה עם זה. 'הן' שלי שאמרתי היום שונה עד למאוד מ'הן' שלי שאמרתי ביום אתמול. דמעותי שאזיל מחר אין להן דבר עם הדמעות שזלגו עיני אתמול. אם זו שאני אוהבה כיום הוזה בעינה תעמוד ולא תשתנה, חדול אחדל מאהוב אותה. הלא משום זה בלבד שהיא משתנית ומחרידה נפשי בתמורתה ומבקעת את קפאון נפשי, וגם מתוך שהיא עצמה נודעזעה בקפאון נפשה בשל השתנותי אני — הרי באלה מסוגל אני להוסיף לה אהבה. אם עמוד תעמוד בקפאונה, הריני כאילו מסוגל אני לאהוב את צנצנת־הפּלפּל.

בתמורות האלו הריני שומר לעצמי שלימות מסוימת. אולם אוי ואבוי לי, אם אשים אצבעי עליה. אם על עצמי אני אומר: כזאת אני, כך וכך אני! — ואני מחזיק במה שאמרתי על עצמי, הריני מתגלגל עד מהרה בגולם־כלי־עץ כעמוד־פנסים זה. לעולם לא אדע שלימותי איה מקומה, והיכן הייחוד שבי והיכן האני־עצמי — לעולם לא אוכל לדעת זאת. אין מועיל בדיבורים על האיגו שלי. אין פירושו של דבר זה אלא שעיצבתי לי הרהור על אודות עצמי, ושאני משתדל לערוך את עצמי מערכות מערכות. ולא טוב הדבר שאני עושה. בידך לגזור את הארג שלפניך ולהתקיניו שיהא מעיל על גופך, אבל אי אתה יכול להיות מקטע בשרך החי לקטעים, ולסדר סדריהם שיהיו הולמים את רעיוןך על עצמך. אמת, יש ביכולתך להכניס עצמך בתוך שריון של אידיאל, אבל אפילו שריונים הללו תבניתם מתחלפת עם הזמנים.

בוא ונלמד נא לקחנו מן הרומאן. אי אפשר לנפות הפועלות בו לעשות כל מאומה, אלא לחיות. אם כל הזמן טובים פעליהן מתוך שעבוד למערכת דברים מסוימת, או רעים מעשיהן מתוך שעבוד זה, או אפילו קלי־דעת הם מתוך כך, הרי נסתלקו החיים מהן והרומאן נפל חלל. דמות ברומאן על כרחיה היא חיה או שאינה ולא כלום, ואף, כיצא בכך, בעל כרח־הוא אנו חיים, או לא־כלום אנחנו.

אני מקווה גם מקווה, שהרעיון שהגיתי, מפני מה חשוב עד אין שיעור הרומאן בתורת זעזוע באיתר, מתחיל להתקבל על דעתכם, אפלטון הוא שעשה שיהא האידיאל המושלם מפרס ומרטיט בי, ואולם דבר זה אינו אלא מקצת ממני. השלימות אינה אלא מקצת מאותה שתומה — היות אדם־חי. 'משא־ההר' מביא לידי חלחלה את רוחי שאינה נושאת לשוא את עצמה, ואולם דבר זה, גם הוא, אינו אלא מקצת ממני. 'עשרת הדברות' מביאים את אדם־הראשון הקדמון שבי לידי צמרמורת, בהעידם בי, שאכן גנב אני ורוצה, אם לא אעמוד ואשמור על נפשי. אולם אדם־הראשון הקדמון אינו אלא מקצת ממני.

מאוד מאוד אני משתוקק שכל הפרודות האלה שבי, יהיו מפרסטים בי ויהיו החיים עמי וחכמת־החיים עמי. אולם שאלתי ובקשתי, שכל־כולי, מלוא כולי. היא מרטיט כל־כולו, במלואו, בזמן מן הזמנים. וודאי שענין זה שומה עליו שיתרחש בי בעוד בחיים אני.

אבל כל שדבר זה עלול לבוא אלי בשל דבר הבא אלי מן החוץ, הרי לאמיתו יתרחש הדבר כשרומאן בשלימותו נשמע לרוחי ואני נענה לו לפני־ולפנים. התנ"ך — אבל כל התנ"ך כולו — והומר ושקספיר: אלו הן הרומאנים הקדומים שאין למעלה מהם. הללו כל הדברים הם לכל בני־האדם. רצוני לומר: שהם במלואם אוצלים את השפעתם על מלוא־האדם החי־כח־לו, שהוא הוא האדם עצמו, לעילא מכל חלק שבו. מועז־זעים הם בפרט־חיים חדש את כל האילן כולו; אין הם מעירים ומעוררים את הגידול בכיוון אחד בלבד. איני רוצה כלל לחזור ולגדול בכיוון אחד בלבד. ואם הרשות נתונה איני רוצה לעורר את האחר לכי־וון אחד מסוים בלבד. כיוון לצד אחד סופו מבוי סתום, והרי כבר בהווה נתונים אנו במבוי סתום. לא אאמין בשום פנים בהתגלות המסמאה את העינים ולא בשום דבר מן השמים. "נבל חציר יבש ציץ ודבר ה' יקום לעולם". בלשו־הבאי זו היינו מייגעים את עצמנו כל הימים, ודאי וודאי שנבל החציר, אבל הרי חזר והוריק ביתר עוז לאחר שירדו עליו הגשמים; יבש הציץ, ועל כן נפתח ונראה ניצנו. אולם דבר־השם, כביכול, בהיותו דבר־שפתיים והרעדת־איתר בלבד, טעמו פג יותר ויותר, ונעשה תפל יותר ויותר עד כי האטמנו אוזן משמוע ושוב אין לו שיעור, ופחות קיומו מכל חציר שנבל. הלא החציר, הדשא, הוא המחדש נעוריו כנשר, ולא דבר מן הדברים.

אל נא נבקש אחרי דברים מוחלטים או אחרי המוח־

מהי המשמעות כשאנו אומרים חיות? ודאי אי אפשר שר לפרשה כשם שאי אפשר לפרש מה המשמעות כשאנו אומרים חיות. בני-אדם מכניסים להם רעיונות לראשם על משמעותו של דיבור זה 'חיים' שבפיהם, והם משתדלים לערוך את החיים מערכות מערכות. יש אשר ילכו המדברה לדרוש אחרי האלוהים, ויש אשר יצאו אל המדבר לחפש ממון, ופעמים רודפים הם אחרי יין, נשים וזמרה או אחרי מעיינות-מים, תיקוני-מדינה וקלפיות-בוזורים. לעולם לא תדע מה הדבר המתעתד ובא לפניך: שתחת בהריגת שכנך בפצצות-תועבה או גאזים הקורעים ריאותיו לקרע-עים, וסיימת בסיוע לבית-אסופים והטפה לאהבת-עולם או נמנה אתה עם נתבעים בעסקי גיטין. בתוך מבוכה פרועה זו נצרך אתה להדרכה כל-שהי, ואין כל ישועה במצוות לא-תעשה שלבך מבדה. אם כן, לאן אתה פונה? חזור באמת ובתמים אל הרומאן, ולאורו בדוק עצמך: במה אדם חי אתה ובמה אדם מת אתה בעורך בחיים. יכול ואתה אוהב אשה כאהוב אדם חי ויכול ואתה מחזר על אשה בדרך של אדם מת שעודו בחיים. יכול ואתה אוכל את ארוחתך כאדם חי, ויכול ואתה לועסה כפגור. בתורת אדם חי אפשר ותשלח חיץ אל אויבך, אולם כצל רפאים איום עשוי אתה להשליך פצצות אל בני אדם שאינם אויביך ואינם אוהביך, אלא סתם דברים הם שמוות בלבך כלפיהם, ומעשה פשע המ-עשה שלך, אם יתגלה שדברים אלה דברים שבחיים הם.

לחיות, להיות חי, להיות אדם חי, להיות מלוא-אדם חי: זהו העיקר. במידה שאין למעלה הימנה ביד הרומאן, כשהוא במשובח שבו, לסייע לך בכך. בידו לסייע עמך שלא תהא מת בעוד אתה חי. רבים מבני-האדם בימינו המהלכים ברחובות ובבתים כמתים וכשלדים; ורבות מן הנשים אף הן אינן אלא מתות. בדומה לפסנתר שנאלמו מחצית מקולותיו. אבל ברומאן ניתן לך לראות בעליל אימתי האיש מסתלק מעולמו, ואימתי האשה מתכנסת לקפאונה. לכשתרצה יכול אתה להצמיח אינסטינקט-של-חיים בלבך, במקום תורות על צדק ועוולה, טוב ורע. בחיים אתה מוצא בכל הזמנים צדק ועוולה, טוב ורע, ואולם דבר שהיה צדק במקום זה עוול הוא במקום אחר. וברומאן אתה מוצא אדם אחד שהיה לפגור-מת בשל הטובה, כביכול, שבו, ואדם אחד שבק חיים לכל חי בשל הרעה, כביכול, שבו. צדק ועוולה אינסטינקט הם; אולם הם אינסטינקטים של

כל תודעתו של האדם, הגופנית והרוחנית והשכלית כאחת. וברומאן לבדו יש לכל הדברים מלוא-תנועתם ומרחבם, או, למצער, פתוחים לפניהם מלוא מרחבם ותנועתם, שעה שאנו תופסים, שהחיים עצמם, ולא השובה והנחת, הם הטעם לחיים. כי מתוך מלוא המרחב והתנועה של כל הדברים מתגלה הדבר האחד שהכל בו, האדם בכלו, האשה בכלה, האיש החי, האשה החיה.

#### המוסרי והרומאן

עניינה של האמנות הוא לחשוף את היחס שבין האדם לבין עולם-ומלואו המקיף אותו בכל רגע-של-חיים. והואיל והאנושות מלחמת-עד לה בקשיים של יחסים ישנים, הרי שהאמנות לעולם היא מקדימה את 'הז-מנים' שהם עצמם לעולם רחוקים רחוקים ממני.

שעה שצייר ואן-גוג החמניות שלו, גילה, או השיג, את היחס החי שבינו, באשר הוא אדם, לבין חמנייה, באשר היא חמנייה, ברגע שוקק זה של הזמן. מלאכת הציור שלו אינה מציגה לפנינו את החמניות עצמן. לעולם לא נדע חמניות גופן מהן, ומכונת צילום תראה את החמניות לעין בשלימות יתירה על מה שבידו של ואן-גוג להראותן לנו.

הראייה מעל פני היריעה דבר שלישי היא. סתום הוא ואין לפרשו: יליד החמנייה עצמה ויליד ואן-גוג עצמו כאחד. הראייה מעל פני יריעת-הבד לעולם אין מידתה מידת היריעה או הצבע או מידת ואן-גוג בתורת גוף של אדם, או החמנייה בתורת גוף של צומת. אי אתה יכול לא לשקול ולא למדוד ואף לא לתאר במלים את כל הראייה מעל פני היריעה. היא קיימת, לאמיתו של דבר, בממד הרביעי בלבד, ממד זה, שרבו כל כך המתווכחים עליו, בממד-המקום אין לה קיום.

הרי זה גילוי של יחס מושלם — בין אדם לחמנייה ברגע מסויים. בשום פנים אין זה אדם-באספקלריה או פרח-באספקלריה, ואין זה לא למעלה מאיזה דבר שהוא, ולא למטה הימנו, ולא לרחבו של דבר. דבר של בינתיים הוא לכל דבר: בממד הרביעי. ויחס מושלם זה בין אדם לבין מלואו של עולם המקיף אותו, החיים עצמם הוא בעיני כל אדם. יש בו מסגולת מידה בת ארבעה ממדים של השלימות והנצח, ועם זה בת-רגע הוא.

האדם והחמנייה שניהם כאחד מן הרגע והלאה הם, מוטלים הם אל מעבר לו בתוך תהליך של עיצוב זיקת-גומלין חדשה. היחס שבין כל הדברים לבין

עצמם משתנה מיום ליום שינוי-חשאיין דק מן הדק. נמצא, שהאמנות, המגלה או מגעת אל זיקה מושלמת אחרת, לעולם תעמוד בחדישותה.

ובאותה שעה כל הקיים במקום שמחוץ-לממדים, מקום של היחסים הטהורים, הריהו חסר חיים חסר מוות ונצחי. זהו הדבר הנוטע בנו את ההרגשה של הוויה שמעבר לחיים ולמוות. אומרים אנו: אריה-אשורי, או ראשו של נץ מצרי 'חי' הוא. ואין רצון ננו לומר אלא זו בלבד: דבר זה הוא מעל לחיים, על כן גם מעל למוות. הוא הנותן רגש זה. יודאי יש גם בתוכנו דבר-מה שאף הוא מעל לחיים ומעל למוות, שכן יקרים לנו עד אין שיעור 'הרגשות' הבר-אים לנו ממראה ארי אשורי או ראש של נץ מצרי. כשם שכוכב הנוגה, המנצנץ לנו את הזיקה הטהורה שבין ליל ליום, יקר לאדם עד לאין שיעור מיום שנב-רא העולם.

אם ניתן את דעתנו על כך, נמצא שחיינו כל עיי-קדם בהשגה זו שאנו משיגים יחס טהור בין עצמנו לבין עולם-החיים אשר סביבנו. בזה הדרך "אני את נפשי הצלתי": כשאני מקיים זיקה טהורה ביני לבין חברי, ביני לבין עם אחר, ביני לחברה אחרת, ביני לגזע-אנושי, ביני לחיות ובהמות, ביני לבין אילנות ופי-רחים, ביני לבין האדמה, ביני לבין השמים והשמש וה-כוכבים, ביני לבין הירח; אין-סוף של יחסים טהורים, גדולים עם קטנים, ככוכבי-השמים לרוב: באלה הנצ-חי של כל אחד ואחד, לי ולקורה שאני מנסר; לי ולקו זה שעל כרחי אני נוטה אותו; ולעיסה זו שאני לש לעשותה ככרות לחם; לי ולעצם הלהט שבכ-תיבתי, לי ולמעט הזהב שברשותי. היא, אם ידוע נדע זאת, היא חיינו ואורך-ימינו: אותה זיקה מוש-למת ודקה-מן-הדקה שביני לבין העולם ומלואו האר-פפים אותי.

והמוסר אינו אלא אותו חוט-מאזניים דק, הרוטט תמיד ומשתנה תמיד, שביני לבין העולם המקיף אותי, הקודם לכל מוסר של אמת והמלווה אותו תמיד.

ועכשיו אנו רואים את יפיו ואת רוב-ערכו של הרומאן, פילוסופיה, דת, מדע, הללו כולם עסקם לחזק דברים במסמרים בשביל לעיינם ולייצבם יפה יפה. הדת, עם האל היחיד התקוע במסמרים אשר לה, והגזר: 'עשה' ו'לא תעשה', ובכל עת ידו באדם; הפילוסופיה עם רעיונותיה הקבועים; המדע על 'חור-קיו': הם כולם יחד, בכל עת מבקשים לחזק אותנו במסמרים אל עץ אחד מן העצים הרבים. אולם הרומאן לא כן הוא. דוגמה הוא, שאין למעלה

הימנה, ליחס-גומלין דק-מן-הדק שגילה האדם. כל דבר נכון הוא בזמנו שלו, במקומו ובמסיבותיו, ואינו נכון כשהוא מחוץ למקומו שלו, מזמנו וממסיבותיו. אם אתה בא ומשתדל לחזק משהו במסמרים בתוך הרומאן, אם את נפש הרומאן אתה קובע, או שהרו-מאן קם על רגליו והולך לו עם המסמרים שבתוכו. מוסריות ברומאן היא תנודה שאינה פוסקת של חוט-המאזניים. בשעה שנותן כותב-הרומאנים את אגודלו במאזניים בשביל להכריע את הכף לצד אחד הרצוי לו, — לזאת לא-מוסר ייקרא. והרומאן בימינו נוטה להיעשות יותר ויותר לא-מוסרי, הואיל וכותבו נוטה ללחוץ יותר ויותר באגודלו על כף-המאזניים. אם לצד האהבה, האהבה הטהורה, או לצדה של 'חי-רות' מופקרת.

בדרך כלל אין הרומאן לא מוסרי, משום שלכותבו יש איזה רעיון או איזו תכלית. אותו לא-מוסרי אתה מוצאו בהעדפה זו מתוך חוסר-אונים ובלאי-ודעין, שכותב-הרומאנים מעדיף. אהבה הרגש גדול היא, אבל משתפנה עצמך לכתובת רומאן ואתה עצמך אחוז חבלי ההעדפה לאהבה, לאהבה זו שהרגשה מיוחדת ואין למעלה הימנו ובשבילו לבדו כדאיים החיים —, או ודאי שתכתוב רומאן לא-מוסרי.

אין הרגש אחד עליון על חבריו, או שבשבילו לבדו כדאים החיים. הואיל וכל ההרגשים הולכים אל זיקה חיה בין אדם לאדם או בין אדם לברייה אחרת או בין אדם לדברים שהוא נעשה בעל-זיקה טהורה אליהם. כל ההרגשים, לרבות אהבה ושנאה, וכעס וחיבה, עשויים לכונן תנודתו של מזל המאזניים שאינו מתוקן, אשר בין שניים שהגיעו לאיזה ערך שהוא. אם כותב הרומאן שם אגודלו בכף-המאזניים, לשמה של האהבה, לשם העדינות, הנועם והשלווה הריהו עושה אותה שעה מעשה לא-מוסרי: הוא נועל דלת לפני אפשרות של זיקה טהורה, של הש-תיכות טהורה של יחס-גומלין טהור — הדבר האחד שממש בו. ועל אחת כמה וכמה שהוא מביא להש-פעת-גומלין נוראה, כשהוא מכריע את הכף בלחץ אגודלו לצד האיבה והגסות, האכזריות וההרס.

החיים כך עשויים, שההפכים מתגדנדים סביב מר-כו רועד של מזל המאזניים. עוון אבות פקוד על הבנים. אם הטו האבות בחזקת-היד את מזל-המאזניים לצד האהבה והשלום והעשייה, הרי שלאחר דור שילשים או ריבעים תחזור לשון-המאזניים ותקפץ אל השנאה והקנאה, ואל החורבן. בעצם שעת-הילוכנו עלינו לעיין את המאזניים.

ומכל שאר צורות האמנות תובע הרומאן ומחייב את הזעזועים ואת הנדנדוד של לשון-המאזניים. הרו-מאן 'המתוק' כוזב יותר, ועל כן לא-מוסרי יותר, מן הרומאן של דס-ואש-ותמרות-עשן.

והוא הדין ברומאן הטרוזן והמנוול-הציני האומר שאין בכך כלום איו מעשים אתה עושה, הואיל ואין בינו לטובו של דבר זה ולזה ולא כלום, והזנות 'חיים' היא ככל שאר הדברים שבעולם.

השקפה זו משבשת את העניין כולו. אין לך דבר שייצא אל החיים, משום שמישהו עושה אותו. וחיוב האמן לדעת את זאת יפה יפה. פקיד רגיל של באנק כשהוא קונה לו כובע-קש חדש כלל לא יצא אל 'החיים': אין זה אלא קיום בלבד, מעשה שכיח, דבר יום ביומו, כסעודת הצהריים: אבל לא 'החיים'.

ב'חיים' הכוונה לדבר המנצנץ בזיוו, לדבר שיש בו ערך בן הממד הרביעי. אם הרגשתו של פקיד-הבאנק תהא באמת הרגשה של אחיזה חמה כלפי כובעו, אם יעלה אליו יחס חי, והוא יוצא מן ההנות כשכובע-הקש החדש על ראשו, ואדם חדש הוא, כאי-לו מעוטר עטרה הוא — אז הדבר הזה חיים הוא.

והוא הדין אפילו בזונה. אדם כי יכונן זיקה של חיים אליה, ואפילו אינה אלא לשעה קלה, יחס זה הוא הוא החיים, אבל אם לא יעשה לה כן: והיה הדבר עניין של ממון ושל עסק בלבד — אז לא חיים לפניך אלא מעשה מגונה ובגידה בחיים.

אם רומאן מגלה יחס-גומלין של אמת ושל זריזות, ותהיה ההתייחסות אשר תהיה, הרי רומאן זה מעשה מוסרי. אם כבוד בלבו של כותב הרומאן לזיקה זו לעצמה, הרי גדול הרומאן שכתב.

אבל מרובים כל כך זיקות ויחסי-גומלין שאינן בני מציאות, וממש אין בהם. שעה שהאדם ב'החטא וענשו' רוצח אשה זקנה בשל פרוטה, אף על פי שהוא דבר המצוי בעולם, אינו מציאות גמורה. נפש-המאז-ניים בין הרוצח ובין האשה הזקנה נסתלקה; אין כאן אלא אנדרלמוסיה גדולה. בנמצא הדבר לשעתו, אבל לא 'חיים' הוא במישמעם החיוני.

מצד אחר, הרומאן העממי מגיש צוננת של יחסי-גומלין שחייממה. וזיקה ישנה החוזרת ועולה על השולחן אף היא לא-מוסרית היא. אפילו צייר גדול, רפאל בכבודו ובעצמו, לא עשה כלום, אלא הלביש בגדי-צבעונין חדשים את הזיקות ויחסי-הגומלין שכ-בר חיו אותם. והוא הנותן תענוג גרגרני לרבים: תאווותנות, מעשה 'דבר-אחר'. מאות בשנים גברים אומרים על אשת-תאווותם תכלית השלימות: 'מאדונה

של רפאל היא'. ובימינו בלבד החלו הנשים ללמוד ולדעת שאמירה זו אינה אלא עלבון להן.

זיקה חדשה, יחס-גומלין חדש פוגעים מעט בשעה שהם נמצאים לדורשיהם, ולעולם דרכם לפגוע. הוי-איל ותאווותנות ממשית אינה אלא בחזרה על זיקות ישנות, ולכל היותר מעלה היא מעין תענוג של כוהל ושיכרות, ומקצת מן הקלקלה בה.

כל אימת שאתה משתוקק ליחס-גומלין חדש עם משהו או עם מישהו, על כרחך אתה נפגע במעט. הואיל ומשמעותו של יחס זה הוא מלחמה עם קשרי-חברות ישנים והעתקתם למקומות אחרים: ולעולם אין הדבר הזה חביב עליך. ויתרה מזו: בין החיים, למיצער בין הדברים שיש בהם רוח-חיים, כל זתאם פירושו גם מלחמה, הואיל וכל 'צד' על כרחו תר ומבקש באחר אחרי חלקו שלו, וזה אינו ניתן לו. וכשכל צד מן הצדדים מחפש את שלו-לבדו ובמלוואו, תכבד המלחמה עד מוות. ודבר זה חופף את העניין הקרוי 'יצר' (instinct). ומצד אחר, שעה שאחד מן הצדדים מוותר ונכנע לצד שכנגד, לזה ייקרא קר-בן, ואף הוא פירושו מוות. כך תמה לגווע נימפה זו מחמת שמונה-עשר חדשים של שמירת אמונים.

לא מדרכה של הנימפה שתהא שומרת-אמונים. שומה עליה שתהא נאמנה לטבע של הנימפה שבה. ולא מעשה גבר המעשה לקבל קרבנות. עליו לעמוד איתן בגברותו שלו.

אלא אתה מוצא לפניך דבר שלישי ואינו מוות ואינו מלחמה עד מוות: בשעה שכל אחד ואחד אינו מבקש אלא זיקה של אמת אל חברו. חייב אדם להיות נאמן לעצמו ואשה לעצמה. הוא לגברותו, היא לנש-יותה, ויהא יחס-הגומלין בא לתכליתו מאליו, מתוך עצמו. דבר זה, ראשית כל, מישמעו: אומץ-לב, ול-אחר מכן גם משמעת. לב אמיץ מקבל את מחץ-מכתם של החיים מתוך עצמו ומתוך אחר. משמעת, לא להפ-ליג מחוץ לתחום עצמך, במה שלמעלה מכוח אנוש. אומץ-לב: משגדש חברך סאתו, קבל ברצון את המע-שה שעשה ואל תוריד דמעות בשל כך.

ודאי לעולם קריאה ברומאן של אמת החדש שבו פוגע. לעולם תקום כך התנגדות. והוא הדין לעניין מוסיקה חדשה ולעניין תמונות חדשות. על הריאליות שבהן אתה עומד מתוך שהקימו התנגדות-מה, אלא בסופו של דבר אנוס אתה להתרצות להן.

בשביל האדם לעולם גדולה הזיקה שבין גבר לאשה. יחס-הגומלין שבין גבר לגבר, שבין אשה לאשה, בין אבות לבנים לעולם פחות בדרגתו.

והיחס שבין הגבר לאשה לעולם בן תמורות הוא, ולעולם יהא פותח לנו תעלומותיהם של חיי האדם. היחס לעצמו הוא מפתח-חיים העיקרי לכך, ולא הגבר או האשה או הילדים, שהם התולדה המקרית של אותו יחס.

שווא הרעיון, שיכול אדם לטבוע חותמו ביחס שבין איש לאשה ולהשהותו בחזקתו. אין כוח באדם לעשות זאת. משול הדבר לאדם המעלה על דעתו לטבוע חותמו בקשת-הענן או בגשם.

ואשר לשעבוד שהאבה מביאה עמה, מוטב להי-פטר ממנה כשהיא מקניטה אותך. הרי זו שטות לומר, שחייבים גבר ואשה לאהוב זה את זה. לעולם גברים ונשים זיקה כמסה ורבת-תמורות להם זה לזה; אין צורך כלל שיכניסו צווארם בעול של 'שעבוד'. המו-סריות האחת היא, שיהא הגבר נאמן לגברותו ואשה לנשיותה, ויהא נברא יחס-הגומלין ביניהם מתוך עצמו, ובכל כבודו. שהרי הוא וכל יחס דומה לו החיים עצמם.

אם אנו מתכוונים להיות אנשי מוסר, אל נבוא לתקוע יתדות בשום דבר, לא בזה על ידי זה ולא

בדבר השלישי, ביחס-הגומלין שבין זה לזה, שלעולם צל-מוות הוא לשנינו. כל קרבן של צליבה נצרך לח-מש יתדות, ארבע קצרות ואחת ארוכה — וכל אחת ואחת תועבה היא. אבל בשעה שאתה אומר לתקוע יתדות ביחס-הגומלין עצמו ולרשום על גבו 'אהבה' במקום 'זה מלך היהודים', הרי רשאי אתה לתקוע יתדותיך עד העולם. אפילו ישו קרא לזאת 'רוח הקו-דש', להודיעך שאי אתה יכול לזרות מלח על זנבה. הרומאן סרסור מושלם הוא לגילוי תמורתיה של הקשת רבת-הצבעים שביחס-הגומלין החי שלנו. מש-גת ידו של הרומאן לסייע אותנו בחיינו כאשר לא תשיג זאת יד אחרת: בכל אופן לא ישיג זאת שום כתב-קודש. בתנאי שלא ישים כותב הרומאנים את אגודלו על כף-המאזניים.

אבל בשעה שכותב הרומאנים שם אגודלו על כף המאזניים, מיד היה הרומאן למעוות ולמחטיא גברים ונשים שאין בעולם דוגמתו. אולי דומה לו רעה גדולה זו שהביאו ההימננות הרגשנים מסוגו של "הוליכני, האור המתוק", והם שהרקיבו את לשד דורנו זה ואת עצמותיו.

### על אלוהים הכייר קלק

... אמור מעתה, נעשה הרגל לבני אדם לראות ברוב חיבורים נימוק מכריע לגאונות, וגם מבקרים, אפילו מן המצוינים שבהם, טעו ונתנו כבוד לדעת הדיוטות זו. ודאי יש בברכת-תמיד של תבואה גדולה מן הסימן לגבורה ולבריאות הגוף. כאילו ברייה רבת כוחות לפניך, רבת גמישות וחוסן. כהלכה בנויה המכונה, גלגלי הטחנה מתאחזים זה בזה בזריות ואין חורק ואין שורק, ובלי הפוגה ובשפע יורד הקמח על פני הנפות. אף על פי כן חייבים אנו לבדוק טיבה של הנפה, הואיל והיא הקובעת טהרתו של הקמח. יש ברכה בעולם שאינה אלא פגע רע והמוציאה קמח שאינו מנופה כל צרכו, ספרות שיעור ספינה כשיעור סלתה. כשאין אמתה של רוח-ביקורת נטויה ושומרת על שיפעם, אפילו הגדולים שבסופרים אינם ניצלים מן הסכנה הזאת ומביאים מזמן לזמן שק של מורסן, ויקטור הוגו בכבודו ובעצמו היה משליך בפני הקהל חיבורים חסרי ערך; 'הקומדיה האנושית' של באלזאק טבל ועירוב בה ולא בובה אחת מרקדת שם; בתוך שפע הליקוטים של אלכסנדר דיומה, של ג'ורג' סאנד, אשר שאונם והמונם מלאו אויר דורם, הרי בימינו אתה מתקשה בבחירת המובחר שבהם, הואיל וכמעט אין קוראים דבר מדבריהם; לא קמח שאינו מנופה כל צרכו כאן, לא מעט סובין שעבר ונתערב, סובין כאן ששירי קמח בו. סופרים ששפעו עד מאוד ודעת הקהל עסקה בהם ארבעים שנה כסדרן שקעו ביום מותם בתהום הנשייה, כדוגמת סקריב או אוג'ין סיו. מנקודת ראייה מסוימת, הרי אפשר וברכת התבואה, כפי שהיא בעיני הדיוטות, אינה אלא מחלה; דומה למחלה זו של עצי-פרי המביאים פירותיהם בשפע, אבל נובלות הם, קשים כאבן וצמוקים. ויש גם מינים אחרים דוגמת ראסין, בודליר, פלזבר, מאלארמה; יש ברכה שידה קמוצה ואף על פי כן עשירה היא, מצומצמת ורבת מידות, בדומה לאותו עץ, שהפירות שבכוחו לפרנסם וליתן מטובו להם מועטים, אבל מרכו הוא בתוכם את כל עוז לשדו וטעמו.

רמי די גורמון

# מימוש או נישול

## מאת נ. רוטנשטרייך

קארל מארכס: דלות הפילוסופיה, תשובה לפילוסופית הדלות של פ. פרודון עם מבוא מאת פרידריך אנגלס. תרגם ת. אבאבאיה, הוצאת הקבוץ המאוחד, תשט"ו, 191 עמ'.

לבעיות שעלו בוויכוח עם פרודון; ביחוד האיגרת של מארכס לאנאקוב משנת 1846 מעין פירוש היא לספר 'דלותה של הפילוסופיה' (המהדורה העברית, עמ' 133 ואילך).

חריפותו של מארכס בפולמוס עם פרודון חריפות עניינית-מושגית היא. אבל משוקע בפולמוס גם יסוד של הערכה אישית שלילית, וכידוע לא היה מארכס ידיד קל ולא כל שכן יריב קל. וקודם שאנו באים לדון בשאלות העקרוניות נבליט ונאמר, שמארכס נאחז בחולשות גלויות של פרודון — למשל, בדבר זה שפרודון לא ידע גרמנית, כפי שהוא בעצמו מודה בכך, ולא היתה לו גישה ישרה לכתבי הפילוסופים, וביחוד לכתבי היגל, אף על פי שראה עצמו מושפע מכתבים אלה. אלא שמארכס טוען נגד פרודון, שמש"חמש הוא בפראזות מעין-היגליות (עמ' 76), ובעצם אינו מבין את המיתודה הדיאלקטית. בסארקאזום המציין אותו מלגלג מארכס ואומר: "נתבונן נא לרגע במר פרודון עצמו, בתורת קטיגוריה" (עמ' 81). ומר סיף ואומר, שאין פרודון דן דיון מושגי-דיאלקטי: "לא הקטיגוריה עצמה היא המתייצבת והמתנגדת לעצמה בשל טבעה בעל הסתירות, מר פרודון הוא הנרגש, המתחבט, המשתולל בין שני צדי הקטיגוריה". ודאי יש בזה ביקורת אישית חריפה מאוד, כשאתה בא ואומר, כי ההתנגדות היא משל המחבר ולא משל העניינים שלפניו. ואולי אל רומה באה התקפה אישית זאת בטענה שטוען מארכס, שפרודון אינו אלא בורגני ועיר המתחבט בלי הרף בין רכוש לעבדו-דה, בין כלכלה-מדינית לקומוניזם (עמ' 91).

אין ספק, שבמידה מסוימת עשה מארכס עוול לפי רודון בכך; לא משום שטען כנגד רמתו הפילוסופית של פרודון, אלא משום שטען נגד הצד האישי שב-התנגדותו. שהרי היה בידי מארכס המכתב של פרודון משנת 1846, שהובא בספר זה בעמ' 129.

ספרו של מארכס נגד פרודון 'דלות הפילוסופיה', שניתן לנו עתה בעברית, ללא ספק אחד החיבורים החריפים ביותר של מארכס הוא. גודעת לו חשיבות גדולה בגיבוש רעיונותיו של מארכס, בפולמוס שלו עם בני-דורו ובעיקר בקביעת היחס שבינו לבין הפילוסופיה. אמת, השם הניתן לספר זה יוצא מן השם שקרא פרודון בכותרת-משנה לספרו שלו: 'פילוסופיה של הדלות'. אף-על-פי-כן היתה לו למארכס זכות לקרוא לספרו בשם זה גם ללא זיקה לכותרת של פרודון ואפילו חיבתו הגדולה לחריפות לשון ול-הפכים של לשון-נופל-על-לשון לא היתה בה כדי להביאו לכך. שכן עניינו של מארכס היה להראות, כי יש דלות בעצם טיבו של העיסוק הפילוסופי, כעיסוק של התבוננות והפשטה; וכן יש דלות במסקנותיו של עיסוק זה בכל שנוגע למציאותו הממשית של האדם ועתידו. לפיכך מן הדין שיבוא במקומו עיסוק ממין אחר ויהא יורשה של הפילוסופיה ויביא להגשמתה — והוא עיסוק כלכלי, העולה, בתפיסתו של מארכס, מן המעמד של מקצוע ונעשה יורש הראייה-הכוללת; מידה שמנו אותה כמציינת את הפילוסופיה. הווה ואומר, עלינו להתבונן על ספרו של מארכס מתוך המגמה לגלות את יסודותיה של תפיסה זו.

[א]

נקדים דברים אחדים על הספר עצמו כפי שהוא לפנינו. יש בו שני פרקים: אחד דן באילו מן התורות המסוימות של פרודון בכלכלה מדינית; ובפרק שני בא דיון בהנחות העיוניות שבתורתו של פרודון בכלכלה זו. מכיוון שהדיון הפילוסופי משולב לדיון הכלכלי הרי ניתנת אפשרות, גם למי שאינו אלא הדיוט בכלכלה, להיזקק לספר זה. כנספחות לספר במהדורתו העברית ניתנו דברי מארכס שנאמרו במי-קומות ובזמנים אחרים ויש להם זיקה לפרודון או

שבו מעיד הוא על עצמו כי אנטי-דוגמאטי הוא, ואומר שמעדיף הוא לשרוף את הקניין באש קטנה מלהפיח בו כוח חדש על ידי עריכת ליל בארתלו-מיאוס בבעלי הקניין (עמ' 130). כל שחולשתו של פרודון היא בהעדר יכולת שכלית, היה בביקורתו של מארכס על פרודון מעין גילוי של חזק כלפי חלש; כל שחולשתו של פרודון פרי השקפה מודעת, הרואה את הגבול לדוגמאטיות וטוענת בשם הספק-נות, הרי לא התייחס מארכס בריתחת הפולמוס בכי בוד להנחות המודעות ולגבולות המודעים של השקפת יריבו. מארכס עצמו לא אהב לשרוף את יריבו ביו באש קטנה דווקא.

עניינו של דיון זה הוא בהנחות הפילוסופיות של תפיסת מארכס, ועד כמה שהפולמוס עם פרודון חושף הנחות אלה, אין ביכולתי להעריך אם הדין עם מארכס בטענותיו הכלכליות, אבל כדאי להביא כאן עדות של חוקר בן-ימינו, מעריץ ביקורתי של מארכס, על זיקתו של מארכס לפרודון דווקא בעניינים של תורה כלכלית. שומפטר המודה, אף הוא, שאין לראות את פרודון כהוגה-דעות כלכלי חשוב, ושספריו מלאים התבוננויות מסורסות ושגיאות הגיוניות חמורות — כלומר טוען שומפטר אותה טענה אלא מקצר הוא במקום שמארכס מפרט ומאריך עליו את הדיבור — אף על פי כן סבור שומפטר שבניינים חשובים השפיעה הגותו הכלכלית של פרודון על מארכס; למשל, סברתו של פרודון כנגד הפרודוקטיביות של ההון והאדמה\*. הבאנו דברים אלה של שומפטר כדי להראות שהחשבון ההיסטורי אינו סגור, אולם אין עניינו בחשבון זה.

[ב]

באיגרתו מכנה פרודון את מארכס בשם פילוסוף ואין ספק שכינוי זה הולם את מסיבות המושגים של הזמן. והנה בספרו נגד פרודון קורא מארכס את פרודון בשם 'פילוסוף לאמתו' (עמ' 79). בחיבור זה כבר מסתמנת לפנינו תפיסתו היסודית של מארכס כנגד הפילוסופיה בתורת עיסוק בהפשטות. לפיכך עניין לנו לדון בגווני השונים שבטענה זו של מארכס. אמת, אין הוא עורך את התקפתו נגד ההפשטה כעמדה פילוסופית בכלל, אלא מתנגד הוא לדיון מופשט בעניינים של המציאות האנושית בכלל ובעניינים

\* Joseph A. Schumpeter: Economic Doctrine and Method, London 1954, p. 122.

של מציאות כלכלית בפרט, ואומר: "מה שעשה היגל לגבי הדת, המשפט, וכו' מבקש מר פרודון לעשותו לגבי הכלכלה המדינית" (עמ' 78).

העיסוק המופשט הזה בעניינים של הכלכלה המדינית מהו? נעיין בדוגמה אחת (עמ' 58): פרודון, בעקבות אחרים, דן בחליפים הכלכליים כחליפים אישיים, בין ראובן לשמעון, תוך הפשטה ממערכת החברה וההיסטוריה שבה מתרחשים חליפים אלה. כנגד זה מבקש מארכס להעמיד על שני סימני היכר שבדיון המופשט: (א) דיון זה מנתק את האדם המסוים מן הסביבה החברתית שלו ועושה אותו כברייה אוטומית. ההפשטה פירושה כאן ניתוק הפרטים מן הכלל החברתי; ו(ב) ההפשטה עניינה בכך שאין אנו עוקבים אחרי התהליכים כפי שהם מתרחשים למעשה אלא יוצרים לעצמנו דגם (מודל) מלאכותי, בדייה של תהליכים, וטוענים כי בדייה זו היא המשקפת או המתארת את המציאות כמות שהיא. "הוא מפליג בהפשטה עד לקצה גבולה, כשהוא מציג את כל הייצוגים כייצוג יחיד, את כל הצרכים כצרכן יחיד וקובע את המאבק בין שני אישים דמיוניים אלה. אפס, בעוה"ל המציאות מתרחשים הדברים באורח אחר. ההתחרות בין המציעים, והתחרות בין המבקשים מהווה יסוד הכרחי במאבק בין הקונים והמוכרים..." (עמ' 33). תלישת היחיד מן החברה והדיון בדגם דמיוני של החברה מביאים להיסח-דעת מן הדינאמיות הניגודית של מציאות החברה. אפשר להפליג ולומר, שטענה זו של מארכס נגד ההפשטה שבאופי הדיבורים של פרודון, בהשפעת אופיים של הדיונים הפילוסופיים עליה, היא גם עיקר טענתו של מארכס נגד האוטופיה הסוציאליסטית. שהרי האוטופיה בכלל והאוטופיה הסוציאליסטית בפרט היא עצמה מין דגם דמיוני, היא עצמה תוצאה וגילוי של הניתקות מן המציאות הקיימת ויצרה במקומה דפוס של מציאות אחרת. ביסוד האוטופיה עצמה עומדת איפוא ההפשטה; טענתו של מארכס נגד האופי המופשט של הדיון הכלכלי של פרודון פרט היא בטענותיו של מארכס נגד ההפשטה בכלל.\*

אכן יש לומר, שהפליג מארכס כל כך בטענותיו נגד ההפשטה עד שהגיע לגזומה, וממילא אף מסקנותיו מופרכות. למשל: "בכל תקופה היסטורית התפתח הקניין באורח שונה ובסדרת יחסים חברתיים השונים זה מזה כליל. הנה כן, להגדיר את הקניין

\* טענת ההפשטה מצויה גם בהנחה הראשונה נגד פויארך. יצין ספרי, יסודות הפילוסופיה של מארכס, תיאביב, תשי"ב.

[ג]

מה הביא את מארכס לטעון נגד פרודון, "שיהיה עלינו לדבר במיטאפיסיקה בשעה שמדברים אנו על כלכלה מדינית?" (עמ' 75) הוויכוח עם פרודון בשאלת הערך ה'מכונן' עשוי להפיץ אור על פרשה מרכזית זו. מארכס תפס את נסיונו של פרודון, ודומה שתפסו כהלכה, כלומר כאילו ביקש פרודון לקבוע למוצרים ערך מוחלט, ערך שאינו תלוי במסיבות שבהן נוצר המוצר, ושהן הוא מגיע לחליפין ושהן נצרך אליו הצרכן. דומה, — אם יורשה לנו לתרגם את תפיסתו של מארכס ללשון זו — מארכס רואה כאילו ביקש פרודון לקבוע את המשפט הטבעי המסתתר מאחורי המשפט החיובי; או כסבור הוא, שפרודון מציע פתרון לשאלה החברתית והכלכלית על ידי כך, שהי ערך המכונן — במשל המשפט הטבעי — יהיה הנור" מה הכלכלית; ובמשל יהיה המשפט החיובי הממשי השליט בחברה. חילוץ הערך של הסחורה מן המס"בות ההיסטוריות והחברתיות הממשיות ודאי אינו אלא הפשטה. וכאן הדין עם מארכס — הפשטה זו אינה כהלכה, הואיל ואין המדובר כאן על חילוצו של מושג ועל חילוצו של היסוד המתמיד שבמסיבות. כאן מדובר על חילוצו של דבר שאין לחלצו, הוא הערך הממשי של הסחורה או המוצר. מארכס נטה לקרוא לכל חילוץ מיסטיפיקאציה, אולם, דומני, שבמקום זה הדין עמו כשהוא סבור שיש בזה משום מיסטיפיקאציה, אם מעמידים על ערך מכונן, כלומר אם מנסים לקבוע ערך שרשי וקיים, העומד לבדו, של סחורה. כנגד החילוץ הזה מבקש מארכס להעמי"דנו על המציאות. ומסימני ההיכר של מציאות זו, שאין הייצרן ואין הצרכן בעלי ברירה חפשית (עמ' 33), וכי אין בנמצא קונה חפשי וייצרן חפשי, מופ"שטים מן המסיבות (עמ' 32). כשם שאין בנמצא ערך מוחלט או מכונן הקיים מעבר לתנאים, כן אין הממון דבר; הממון הוא יחס חברתי (עמ' 60).

התוצאה משיקול ומניתוח אלו אינה הבלטה בלבד של המציאות הממשית כנגד הדגם. כרוכה בהב" לטה זו הפלגה יתירה: כשאנו מעמידים על המצי"אות נגד ההפשטה, שוב אין קיימים יחסים בין בני אדם, יחסים אנושיים כשהם נפרדים מן היחסים הכל"כליים שביניהם; יתר על כך, נעשים היחסים הכלכ"ליים למכריעים באותה מציאות: "יחסים אלה אינם יחסים בין יחיד ליחיד, כי אם בין פועל לרכושן, בין אריס לבעל נחלאות, וכיוצא בהם" (עמ' 73). המציאות אינה ניגוד של הפשטה בלבד; המציאות

הבורגני, אין זה אלא לגול את כל היחסים החברתיים של החברה הבורגנית. לבקש לתת הגדרה של הקניין, כשל יחס בלתי תלוי, כשל קטיגוריה לחוד, כשל רעיון מופשט ונצחי, אין זו אלא אשליה במיטאפיסי"קה או בתורת המשפטים" (עמ' 109). נעיין ברישא ובסיפא של פיסקה זו: ברישא אומר מארכס, שהי קניין התפתח בתקופות היסטוריות שונות וטיבו נקבע על ידי טיב היחסים החברתיים, ועל כן אין להגדיר את טיבו של קניין מסוים בתקופה היסטורית מסוי"מת, כמו הקניין הבורגני, שלא מתוך זיקה לתקופה זו. על כן הגדרה של קניין מסוים אינה אלא תיאור היחסים החברתיים והכלכליים שבחברה זו. אבל בסי"פא מפליג מארכס יותר ואומר: אין הגדרה של קניין בכלל שלא מתוך זיקה לתקופה היסטורית. כלום רוצה מארכס לומר, כי יש קיום במציאות החברתית לקניינים אך אין זכות קיום למושג של קניין? אילו היה כך, כיצד היה מארכס משתמש במושג קניין כלפי התקופה הפיאודאלית וכלפי התקופה הרכוש"נית כאחד? כלום רוצה מארכס לומר, שהשימוש במושג 'קניין' עניין נומינאליסטי בלבד הוא? קשה לומר שמארכס נומינאליסט היה בעניין זה. אין זאת כי אם מצויים יסודות מתמידים בכל קניין ותהא דמותו ההיסטורית הממשית מה שתהיה: למשל יסוד הבעלות, יסוד הסמכות המשפטית והממשית להשת"מש במה שיש לי וכיוצא באלו. התביעה של מארכס לממשות ולהיסטוריות, תביעה שאנו עתידים לנתחה להלן, העבירה אותו כאן על מידתו, הן כלפי הצליל הנומינאליסטי בכל הנוגע למושגים בכלל, והן כלפי היסודות המתמידים בכל הנוגע לגלגולים ההיסטור"ריים של הקניין. ורשאים אנו לסכם ולומר: הטענה נגד ההפשטה נכונה במקומה, כלומר נכוונה היא כל אימת שמבקשים להעמיד דגם כאילו מציאות הוא; וגם התפתחותם של מדעי-הטבע בזמננו מעידה על כך. אבל הטענה נגד ההפשטה אינה חלה על מה שמוצג מעיקרו של דבר כמופשט, כלומר על המושג, ושלפנינו הקניין הוא המושג. וטענה זו אינה חלה על שאר היחסים הקיימים במציאות שונה, למשל, היחס של הבעלות וסמכות השימוש. יחס זה אינו מופשט משום שהוא חלק של המציאות הממשית. מארכס החליף במקום זה את הטענה נגד המופשט בטענה נגד ההתמד ואין שניהם דבר אחד. ולהלן נראה כמה חמורים חילופים אלה כשאנו מגיעים לפרשת טבע האדם.

אלא שהשתבש טבעו במציאות הכלכלית, וככל שהוא בא להבליט את כוחה של מציאות זו מבחינת העוב"דה, בא הוא להראות את שיבושה מבחינה מיטאפי"סית. או בלשון אחר, אין לו למארכס מפלט מן המי"טאפיסיקה, שעה שהוא בא לבקר מציאות שכוחה כוח של חוקיות שבעובדה, אולם מבחינת טבע האדם אין היא אלא שיבוש מערכותיו.

אם אנו מקיימים את ההבחנה בין אדם כיחיד לבין אדם כבעל פונקציה כלכלית, שוב נשאלת השאלה: כלום אפשר שיהא קיים שיבושה הגמור של כל המ"הות האנושית, כלומר שהאדם יהיה ממש בעל פונקציה כלכלית בלבד? דומה, שבריתחת הפולמוס נגד ההפשטה האוטופיסטית נאחז מארכס עצמו בהפשטה דיטרמיניסטית, אם רשאים לומר כך, והוא העניק למציאות הכלכלית כוח מכריע על האדם. שכן די לו למארכס שיאמר שאין סתירה בין היחסים האנושיים לבין היחסים הכלכליים; או שיש עדיפות שבעובדה של יחסים כלכליים על פני היחסים האנושיים, ולא היה חייב כל עיקרו להגיע לידי קביעה קיצונית כל כך האומרת, שכלל וכלל אין קיום ליחסים אנושיים. או בלשון אחר: יכול היה להראות, שהיחסים הכלכליים אינם יחסים אנושיים, אבל לא היה אנוס להגיע לידי הפשטה זו שאין אלא יחסים כלכליים בלבד גם מחוץ לתחום הכלכלי. עכשיו בידנו לסכם מסקנה זו ולומר: הרעיון על העוצמה העדיפה של היחסים הכלכליים לא היה, בהגיון של עצמו, חייב להביא את מארכס להנחה או למסקנה שהיחסים הכלכליים כלל-היחסים הם במציאות האדם.

בשעה שמארכס אומר: "החוק אינו אלא ההכרה הרשמית במעשה" (עמ' 64), והוא רוצה לייחד את דברו על החוק הכלכלי, שוב אין הטענה של כולות קיימת. אפשר להסכים, שחוק כלכלי ניסוח המעשה הכלכלי הוא; כדרך שחוק פיסיקאלי ניסוח המעשה הוא, כלומר מציאות של טבע. אבל בשעה שמארכס מרחיב את הנוסחה שלו ומוליכה בכיוון הידוע של המאטריאליזם ההיסטורי ואומר: "אותם האנשים המעצבים את היחסים החברתיים בהתאם לאורח הייצור החומרי, מעצבים את העקרונות, הרעיונות, הקטיגוריות, בהתאם ליחסים החברתיים" (עמ' 79), הרי נוסחה זו רחבה היא ומקיפה הרבה, למעלה מן הצורך, וכלל וכלל אינה נקייה מבעיות חמורות מאוד. על איזה מין של עקרונות, רעיונות וקטיגוריות מדובר כאן? אם המדובר על עקרונות וכו' כלכליים, אין אנו באים לשאול, אולם מארכס מנסח את הדברים

מישור היא שאופיו הסגולי אתה מוצאו שליט ביחסים הכלכליים, ומבלע הוא כל שאר היחסים בתחומי. "כי המסחר שליט הוא מן השליט. כי יצווה שליט שמארכס יהא מעתה שני מארכסים, לעולם ילמדך המסחר, שאותם שני מארכסים אין שווים כי אם מארכס אחד מלפנים" (עמ' 63). בהפשטה, בחילוף הדגם, נהג פרודון חופש כלפי המציאות; הוא ראה את עצמו בן-חורין לקבוע יחסים על דרך הקביעה הנורמטיבית, ועל כן נזקק למושג של הערך המכונן, ערך שאינו נקבע על ידי המסיבות אלא על ידי שיי"קול דעת ופיקציה כלכלית-משפטית. אבל רגלינו דורכות, לפי מארכס, במציאות וזו לעולם בעלת חוקיות משלה.

אין מארכס נזקק במקום זה לניתוח מושג ההתנכ"רות, כלומר לרעיון זה שבמציאות הכלכלית הופקעה הסוברניות של האדם וכי כפוף הוא עתה למוצרים שהוא עצמו עשאה. אולם אין ספק, שרעיון זה מונח מאחורי הניתוחים האלה הבאים להבליט את תוקפה השליט של המציאות ביחסיה הממשיים. השאלה שעלינו לשאול כאן היא, כלום הראה מארכס, שכוחה של המציאות הממשית מגיע לידי כך, שכל היחסים הקיימים בתוכה עומדים על היחס האחד, ואינם נבמצא יחסים אנושיים אלא יחסים פונקציונליים בלבד; לא יחסים בין יחיד ליחיד אלא יחסים בין פועל לרכושן. דרך משל: מאחורי הניסוח הקיצוני של מארכס עומדת השקפה זו שהתנכרות של אדם לעצמו כוללת היא וכי יש במציאות החברתית כמות-שהיא התנכרות כזאת בלבד. בשביל לפרנס את הרעיון של ההתנכרות הכוללת של האדם לעצמו יש לקבוע תחילה: (א) שיש בכוחם של יחסים חברתיים כלשהם להפקיע לגמרי את האדם ממהותו ולא נשאר עוד אדם אלא יש בעל פונקציה כלכלית בתוך מסיבות חברתיות; (ב) חייב אתה להניח תחילה שבכלל אין מהות לאדם, אמנם, כפי שנראה להלן, נוטה מארכס בחיבורו זה דווקא לרעיון הקיצוני ביותר, שבכלל אין מהות לאדם, אלא דווקא רעיון זה קשה לפרנס אותו מתוך הניתוח של מארכס עצמו. שהרי לולא היתה מהות לאדם, ודווקא מהות של ברייה בת-חורין שאינה משועבדת למוצריה, לא היה מקום אפילו להבחנה המושגית שבין אדם-בחינת יחיד לבין אדם-בחינת-בעל-פונקציה כלכלית — למשל, בתורת פועל או בעל-רכוש. נמצא שבמקום זה עלינו, אף על פי שקיצוני מארכס בניסוחיו, ליתן קיום לרעיון שמארכס גופו סבור, שיש לאדם טבע,

לא מתוך ייחוד הזיקה שבין עקרונות כלכליים לבין תחום כלכלי, אלא הוא מנסח אותם כקביעה כללית, תוך הזיקות ברורה למושג של קטיגוריה, וכאן אנו שואלים: כלום הקטיגוריה של המציאות נקבעת על ידי התחום של היחסים החברתיים? מארכס מדבר על אותם בני-אדם עצמם שהם המעצבים את היחסים הכלכליים והמעצבים את הקטיגוריות כאחד; כלום סבור הוא, מכיוון שהאדם הממשי הוא המעצב את היחסים הכלכליים והאדם הממשי הוא גם החושב את הקטיגוריה של המציאות, יחס של תלות קיים כאן בין יחסים כלכליים לבין קטיגוריה של מציאות? אנו עומדים כאן על הגבולות הפנימיים של הפילוסופיה של מארכס: דווקא משום שהוא מבקש להראות על התלות של המציאות האנושית באדם, נוטה הוא ליתן פירוש מופלג למציאות האנושית. כולל הוא בה כל מה שישנו באופקו של אדם, לרבות עקרונות וקטיגוריות. אלא מה שמצוי באופקו של אדם תוך כדי כך אינו מוצר האדם ביחסיו החברתיים. עובדה זו, שהאדם חי במציאות חולפת, אינה עושה כל מה שקיים במציאות של האדם לתולדה היסטורית וחול־פת. הדביקות במציאות החברתית הממשית הביאה את מארכס במקום זה לניסוחים היסטוריסטיים קיצוניים ואין בהם שום הכרח פנימי לגופה של הפרשה שהוא עומד בה, ואפילו גורסים אנו עם מארכס את תקיפו־תה של המציאות במקום שהיא ישנה.

[ד]

ניסוח אחר של ההעמדה על המציאות החברתית הוא בהיסטוריות של מציאות זו, או בהעמדת ההיסטוריות כנגד הקביעות וההפשטה שבתפיסתו של פרודון. נותן מארכס ביטוי להנגדה זו שבין המופשט להיס־טורי על ידי רמו הנגדה בין ההיאצלות מאלהים (עמ' 137) לבין ההיסטוריה. אלא משנבוא לעיין במש־מעונו של מושג ההיסטוריה השגור בפי מארכס, נר־אה שאין מושג זה חד־משמעי כלל וכלל, ואחת מנ־קודות התורפה של השיטה כולה היא שמשמשת השיטה במושג ההיסטוריות שימוש רחב ועל כן גם מטושטש.

(א) מארכס מבליט ואומר, שלפי תפיסתו של פרו־דון (עמ' 84) אין מקום להתהוות. משום שאין הת־הוות לדברים, הרי היחסים הכלכליים והחברתיים, החוקים הכלכליים וכיוצא באלה באים לפרודון כאילו נתונים הם מראש, או בלשון אחר: משום שאין הת־הוות גם כליון אין.

(ב) לפיכך רואה מארכס את עצמו רשאי לזהות את ההיסטורי עם החולף (עמ' 79). אבל אין מסקנה זו מוכרחת כלל ועיקר: אפילו אנו סבורים שיחסים מתהווים הם, ואינם נתונים מקדמת־דנא, עדיין לא אמרנו שמעמדם של יחסים אלה חולף הוא, מכל מקום לא אמרנו שכל מתהווה חולף הוא. בעניין זה מקבל מארכס כדבר המובן מאליו את השיקולים שהיו מצויים בתפיסות הקוסמוגוניות, בייחוד בימי הביניים: מכיוון שהעולם נברא או מחודש, כפי שאמרו, הרי כאילו אמרנו שבהכרח בעל קץ בזמן הוא, כלומר בן־חלוף הוא. אבל חייב היה מארכס לברר את היחס בין ההתהוות לבין הנקיפה, וחייב היה לברר עניין מכריע אחד: ידיעתנו את הדברים מתהווים והולכת, כלומר היה זמן שלא ידענו דבר זה ועכשיו אנו יודעים אותו. כלום פירושו — מה שאנו יודעים חולף הוא, משום שעל דרך ההתהוות הגענו אליו? נשער שרעיון זכויות האדם התהווה במסיבות מסוימות; קודם לא היה קיים, או קודם לא היה נחשב כבעל־תוקף ועתה ידוע הוא ונחשב כבעל־תוקף. כלום עובדה זו של התהוות הידיעה גו־רת גם עובדה של חליפות התוכן הידוע, עד שאינו בעל־תוקף בכל המסיבות? בעניין מכריע זה אין מארכס מבחין בין ההתהוות לבין התוקף ודבר זה נותן את אותותיו בשיטתו כולה.

(ג) על כן שולל מארכס תפיסה זו, שהעיקרון הוא שקבע את ההיסטוריה ומחזיק הוא ברעיון, שההיס־טוריה היא שקבעה את העיקרון. אבל שוב עלינו לשאול על פירושה של קביעה זו? כלום הפירוש סתמי הוא, כלומר שבמסיבות היסטוריות מסוימות עלה עיקרון זה, כשם שעלה עיקרון האינדיבידואליזם לפי הדוגמה של מארכס עצמו במסיבות מסוימות (עמ' 83)? ומצד אחר עלינו לשאול, כיצד אירע שהיס־טוריה בחינת תהליך מעלה מתוכה עקרונות: מהיכן מעמד זה של עקרונות? מדוע אין ההיסטוריה מס־תפקת רק בהיסטוריות אלא מחצינה את עצמה ומ־גבשת עקרונות? כלום העקרונות עצמה היא שנק־בעת על ידי ההיסטוריה? מכיוון שמארכס אינו גורס ואינו מברר את ההבדל בין ההתהוות לבין התוקף, אין הוא נזקק גם לבירור היחס בין העקרונות לבין התוכן ומניח באופן פשוט (כשם שהוא מניח במימרה המפורסמת שלו — הווייה קובעת תודעה) את יחס התלות החד־צדדית של העקרונות בהיסטוריה.

(ד) "העובדה מתארגנת, מתחלקת אחרת בהתאם למכשירים הנמצאים ברשותה. הריחיים של יד מחיי־

סוף וכמוכיח כאחד. ואולי דלותה של הפילוסופיה בעיני מארכס היא שמשכיחה את התוכחה ואת הב- שורה ולא משום שהיא 'מפשטת' במובנו של מארכס. "...עקב השימוש במכונות, אומר הוא, גדלה חלוקת- העבודה בקרב החברה, ומשימתו של הפועל, בסדנה, נעשתה פשוטה יותר; ההון רוכז והאדם בותר ביתר שאת" (עמ' 100). פיסקה זו חשובה מכמה צדדים: (1) ברור שהדגש המוסרי — אם לא נאמר הדגש של הניתוח — בסוף הפסקה, כלומר בהצבעה על ביתורו של האדם; (2) מארכס אומר בפירושו, שיש יותר ופחות בחלוקת-עבודה, ועל כן מעריך הוא את המציאות חברתית לפי היתר או הפחות הזה; (3) מדבר הוא כאן על אדם ולא על פועל ובעל רכוש, כלומר שהוא משתמש במושגים שיש בהם למצער צליל של תפיסה הגורסת את קיומה של מהות אנו- שית קבועה ומתמדת.

אבל מצויות גם דוגמאות אחרות לגילויים של פאתוס מוסרי בניתוחיו ההיסטוריים והסוציולוגיים של מארכס. דרך משל, הוא אומר: "לשונו של ריי קארדו צינית היא במידה שאין למעלה הימנה. להע- מיד בשורה אחת את הוצאות מלאכת הכובעים ואת הוצאות צרכי מחיית האדם הרי זה להפוך אדם לכו- בע. ואולם אין להרים צעקה על ציניות. הציניות — לוטה בדברים עצמם, ולא במלים המבטאות את הד- ברים" (עמ' 39). פיסקה זו שוב אופיינית לגילוי של פאתוס מוסרי, המתקומם נגד השפלת האדם והעמדת כל ענייניו בגובה אחד עם ענייני כובע; ופיסקה זו מגלה פאתוס-אמת של מארכס המבקש לחשוף את הדברים כמות שהם ולקרוא אותם בשמם עד כדי כך, שאינו נרתע לקרוא את האדם בשם סחורה, שעה שהמציאות היא כזאת שהאדם סחורה הוא בה. ביטוי רב עניין לאותו פאתוס אנו מוצאים במקום אחר, כשמארכס אינו חש שהוא משתמש במושג 'דלות' שימוש כפול: אחד של קביעת עובדה כלכלית ואחד של הערכה מוסרית ואולי גם אסתטית. "מדוע זה הכותנה, תפוח-האדמה והיי"ש הם עמודי-התווך של החברה הבורגנית?... משום שבחברה המיוסדת על הדלות, המוצרים הדלים ביותר, להם זכות בכורה לשמש לצרכי ההמונים" (עמ' 47). המוצרים דלים הם לא משום שזולים ביותר הם, אלא משום שהם מוצרים שהדלים נזקקים להם, ומשום שערכם המזור- ני והחברתי נמוך הוא ואפילו נחות. פיסקה זו אופ- יינית גם ליכולת הגדולה של מארכס להשתמש בג- מישות יתירה בצירופי לשון ובמטבעותיה החריפים.

ביום חלוקת עבודה שונה מאשר בטחנת הקיטור. לפתוח בחלוקת העבודה בכללה, כדי לבוא ולדון לאחר מכן, במכשירי ייצור מיוחד, המכונות — הרי זה לנהוג בהיסטוריה ביד בוטה" (עמ' 95). מקום זה מן המפורסמים שבדברי מארכס, אבל קשה לדעת בבירור מה בעצם רוצה מארכס לומר: כלום מבקש הוא לומר, שחלוקת העבודה צמודה למסיבות ההיסטוריות, כלומר החברתיות והכלכליות, ומותנית בהן; או שבר- צונו לומר, שחלוקת העבודה מעיקרה אינה אלא תופעת היסטורית, כלומר, אפשר לתאר לעצמנו מציאות ללא חלוקת-עבודה. מארכס נטה ליתן פי- רוש-היסטוריסטי גמור לחלוקת-העבודה; כלומר, בי- קש לראותה מעיקרה כתופעה היסטורית בלבד, הו- איל ולפי תפיסתו שלו חלוקת-העבודה תופעה שנת- הוותה במסיבות היסטוריות חולפות היא, ולפיכך אף היא עשויה לחלוף במסיבות אחרות. אבל אין כל הכ- רח לראות את הדברים כך, ועל כל פנים עובדה חמורה היא מבחינה היסטורית-נסיונית, שכן חלוקת- העבודה במידה זו או אחרת ובהיקף זה או אחר מצויה בכל חברה הידועה לנו; ומארכס עצמו רואה פעם את יסודה האחרון בהבדל בין שני מינים, גבר ואשה. נמצא אף על פי שחלוקת-העבודה אפשר תגלה לפ- נינו במסיבות היסטוריות שונות ובצורות שונות ואף על פי כן לא תהא עצמה עניין היסטורי בלבד. דומה כאן היה מארכס נדחף לכך על ידי ראייה אופטימית שהתלבשה בראייה או בניסוח היסטוריסטיים. אין ספק, שמארכס ראה את חלוקת-העבודה כמצוקה חב- רתית ואנושית ושורש כל הרעות — שהרי מבחינה מסוימת החלוקה למעמדות היא הגיבוש המעוות וה- מדכא של חלוקת העבודה —, ומכיוון שהוא מבקש סילוק טוטאלי של המצוקה האנושית הריהו מזהה אותה עם מצוקה חברתית, וכסבור הוא שבאמצעים חברתיים, כלומר היסטוריים, אפשר לסלק את המ- צוקה מכל וכל. התעמקותו של מארכס בהיסטוריה והדגשת חשיבותה לא מנעו אותו מלקפוץ את הק- פיצה המכרעת מעל להיסטוריה המצויה דווקא במ- קום זה. ואוטופיזם כאן, ואפילו אוטופיזם מופלג מאוד, בהיצמדות טוטאלית זו להיסטוריה.

אבל חלוקת-עבודה עניין היא שמתגלה בו הפאתוס המוסרי של מארכס, ואפשר לומר — כאן הפאתוס המציין את המבשר ואת המוכיח בשער שבו. כל שיש כאן ראייה היסטורית הריהי חדורה עמידה של תו- כחה בשער; ונעמוד על כמה מקומות מרכזיים שב- ספר זה, הואיל ובהם עולה לפנינו מארכס כפילוס-

שמארכס קיבל אותה בעניין זה קבלה שלימה — טוענת, שהתבונה פועלת בתוך המציאות עצמה והיא מתגלה בניגודים שבמציאות ולא באיזון-של-מציאות. על כן אין התבונה מתערבת מבחוץ אלא פועלת היא בתוך המציאות גופה, כשהיא מצעידה אותה לשלבים חדשים על ידי חשיפת הניגודים שבמציאות. הפתרון של הניגודים אינו באיזון אלא בהצדעה. ובדרך זו בידנו להעמיד את ההבדל בין הגישה ההרמוניסטית המשמשת יסוד לגישה המתקנת לבין הגישה הדיאלקטית המשמשת יסוד לגישה המהפכנית. מושג התבונה של מארכס אינו מושג חירורגי — אם רשאי אני להשתמש בהשאלה שנרמזה לעיל; מושג התבונה שלו אורגאניסטי הוא, כלומר של גידול פנימי ממקורות פנימיים, אלא שקצבו של גידול זה קצב-של-ניגודים הוא המגיעים דווקא על ידי התגלותם השלימה למצב של תיקון תוך כדי ההצדעה של ההיסטוריה לשלב הבא.

על ידי פרט היסטורי אחד מסביר מארכס את הניגוד הזה שבינו לבין פרודון: "...ומניח את הרושם העז, כי בעיניו, כבעיני קאנט, פתרון האנטינומיות הריהו משהו החל 'מעבר' לשכל האנושי, כלומר, משהו הנשאר בלתי מחוור לשכלו של" (עמ' 144). רשאים אנו לפסוח על סופה של הערה זו, שיש בה התקפה אישית על קוצר ההשגה של פרודון, משום שמארכס טוען כאן, שהגבולות האובייקטיביים של השכל על פי קאנט הם בעצם גבולות ההשגה של פרודון כחיד ממשי. העיקר הוא, שרוצה מארכס לומר לנו שלפי פרודון הניגודים, כלומר האנטינומיות בלשון המקובלת של קאנט, אינם עניין המוצא את תקנו במהלך של ההיסטוריה או במהלך של המציאות-כמות-שהיא; הניגודים נדחים אל מעבר למציאות. כנגד זה כסבור מארכס, שהניגודים העולים במציאות מוצאים את פתרונם בתוכה, אלא שמציאות זו שלאחר הפתרון שלב אחר היא מן השלב של הניגודים גופם. כל הזמן אנו בגבולות המציאות, אלא משום שהמציאות דינאמית היא, וקצב הדינאמיות קצב של הצדעה משלב אחד לשלב חדש הוא, הרי הניגוד בשלב אחד מוצא את תקנו בשלב הבא אחריו.

הבדל זה בין הגישה ההרמוניסטית לבין הגישה הדיאלקטית נודעת לו חשיבות מרכזית להבנת מקור רות תפיסתו הפילוסופית של מארכס. ורשאים אנו לשאול: אילו ניגודים עשויה ההיסטוריה ליישב? אותם הניגודים שהם בעצמם היסטוריים; למשל,

בתיאורים של הדיאלקטיקה ומהותה ומהגים לפרקים לומר, שעיקרה הוא בראייה שאין "אם-אז" אלא "גם זה וגם זה". והנה הוויכוח בין מארכס לפרודון יש בו כדי להעמידנו על כך, שסיכום זה של העמדה הדיאלקטית רחוק מלהניח את הדעת משום שרחוק הוא מלהיות הולם את העניין עצמו. מארכס טוען כנגד פרודון — ודומה גם כאן הדין עמו — שעניינו של פרודון היה לשמור על הצד הטוב שבתופעות הכלכליות, כמו, למשל, בחלוקת העבודה, תוך סילוקו של הרע שבתופעה זו (עמ' 81). ובמקום אחר וביתר חריפות: "הוא נוטל את הקטיגוריה הראשונה המזדמנת לו והריהו מייחס לה, באורח שרירותי, סגולת מרפא למגרעות הקטיגוריה שאותה יש לטהר. הנה כן, המסים מעלים ארוכה, אם להאמין לדברי פרודון, למגרעותיו של המונופולין; מאזן המסחר — למגרעות המסים; המקרקעים למגרעות האשראי" (עמ' 82). אם נרד לדעתו של מארכס במקום זה, רשאים אנו לומר שכסבור הוא, שפרודון רואה את רב-גוניותו של התופעות הכלכליות כמתקנת קלקלת עצמה; פן אחד של המציאות הכלכלית מתקן את הפגום שבפן אחר של אותה מציאות גופה. בכל פן ופן של מציאות זו, כמו בחלוקת עבודה, במונופולין וכיוצא באלה, יש צד רע וצד טוב. ועלינו לטהר את הפן מן הרע שבו, אבל שומרים אנו על הטוב שבו. אין הכלכלה מתעיינת אבטומאטית, כמו שסבורים בליבראליזם בצורתו הקלאסית או בצורתו החדשה — כשאומרים שישנם "כוחות המעיינים זה את זה". עם זה אין צורך לבטל את המציאות הכלכלית הקיימת ביטול גמור. יש לקיים את הטוב שבמציאות כמות שהיא על ידי טיהורו מן הרע. והנה בעניין זה דווקא טוען מארכס כנגד פרודון — אף-על-פי שעמדתו בחינת 'גם זה וגם זה' היא, אף-על-פי-כן אין עמדה זו דיאלקטית, והדין עמו.

בעיני מארכס מצטיירת תפיסתו של פרודון כתפיסה הרמוניסטית, והאופי המתקן של תפיסתו החברתית של פרודון מעורה ומעוגן בגישה הרמוניסטית זו. שכן גישה מתקנת מה אומרת? במציאות-כמות-שהיא מצויים גרעיני המציאות-הרצויה ויש לסייע למציאות-כמות-שהיא שתבוא ותגלה אותם. התבונה האנושית מתערבת במציאות-כמות-שהיא או התערבות של-חירורג העוקר את הרע הנתון בחולי, או התערבות של קפיים, שיתנו הילוך נכון למציאות. כנגד זה התפיסה הדיאלקטית של מארכס — וזו של היגל,

הרי הוא שומט את הבסיס מתחת הרעיון, שההיסטוריה עצמה בת־תבונה היא ועל כן פותרת היא בעזרת תנועתה הדיאלקטית את הבעיות של עצמה. שהרי כיצד אירע שההיסטוריה בת־תבונה יותר היא מן האדם יוצר ההיסטוריה? דבר זה אין בכוחו של מארכס להסבירו, אם הוא מחזיק ברעיון שטבע האדם גופו יצור היסטורי הוא. כלומר שתבונת־יתר של האדם היא גופה פרי ההיסטוריה. מארכס ראה את עצמו רשאי לנסח את דעתו על טבע האדם ניסוח היסטוריסטי קיצוני זה, משום ש'התבוננות' היתה לו, מבחינה אישית־עניינית ומבחינת תולדות הרעיונות הפילוסופיים, מובנת מאליה כל כך, שהיתה בשלילו כמונחת בקופסה. אולם מבחינה פילוסופית אין לומר, שהתבונה, שהיא עניינה של הפילוסופיה וכלי־דיונה, מונחת בקופסה היא. אין לעשות את ההיסטוריה לא־תלויה בתבונה של אדם. יש בזה — למרבה הפאראדוקס — ההתנכרות הגדולה ביותר של האדם לעצמו, אם מארכס מייחס להיסטוריה, כמוצר ה'פראקטיס', יותר תבונה מאשר יש לו לעצמו, או יותר אפשרות של תבונה מאשר יש לו לעצמו. ההיסטוריוזם של מארכס התנכרות הוא אלא שמארכס אינו מעמיד אותה למבחן־הביקורת, כדרך שהעמיד למבחן־הביקורת את ההתנכרות הפטישיסטית בתחום הכלכלי. ואפשר לא מקרה בלבד הדבר, שלא עמד על התנכרות שרשית זו המציינת את ההיסטוריוזם שלו בגי' לייזו הקיצוניים: שהרי את ההתנכרות־שבועודה של התחום הכלכלי יכולה המהפכה לבטל אותה; את ההתנכרות־שבתודעה, כלומר של עשיית ההיסטוריה עצמאית ולא־תלויה באדם בעל טבע תבוני — התנכרות זו אין המהפכה יכולה לבטלה. את זו תסלק על ידי תודעה אחרת בלבד, כלומר על ידי פילוסופיה. אבל מארכס רצה להגשים את הפילוסופיה שהיא דלה, מופשטת ונוטה למסתורין. כלום אפשר להגשים את הפילוסופיה? כלום אפשר להגשים את התודעה שבתבונה? ודאי שאי אפשר לעשות כן, שהרי לעולם התבונה יותר מכל הגילוי שלה. הגי' שמת הפילוסופיה בדומה לזו של התבונה עשויה להביא למה שהביאה אצל מארכס — לביטולה של אותה תבונה גופה שבאים להגשימה, ולביטול הטבע התבוני של האדם והעמדתו על החליפות ההיסטוריות. אבל את הפילוסופיה אין להגשים — אותה מנסה מארכס לנשל, ולפיכך המעשה שעושה מארכס אינו אלא נישול הפילוסופיה והנקרא בפיו, או המוצג על ידו, שלא כדין כהגשמתה. עניין זה של היחס בין

ניגוד בין עבודה לקניין, או בין בעלות על אוצרות האדם לעבודה באוצרות אלה. אבל כלום אפשר לומר, שההיסטוריה עשויה גם ליישב ניגודים שאינם היסטוריים בלבד; למשל, הניגוד שבין אדם כברייה עצמאית לבין העולם הסובב אותו, ושהוא שייך לעולם זה ואף־על־פי־כן אינו כמותו; או אפילו ניגוד שהיקפו פחות, כגון זה שבין היחיד לבין הכלל, או ניגוד שבין רצון היחיד לבין היכולת הנתונה לו? בשביל לקיים את התפיסה הטוטאלית של מארכס הכרח היה לומר, שהכל היסטורי — דבר זה כבר ראינו למעלה, אבל רעיון זה חוזר בכל הליכות הדיון ואף מתבלט והולך. ולרומו בא דיון זה באמירה המכרעת: "מר פרודון אינו יודע כי ההיסטוריה כולה אינה אלא השתנות מתמדת של הטבע האנושי" (עמ' 104). כלום על רקע דיונו הממשי היתה לו למארכס סמכות לחתוך ולומר דבר זה? כלום היתה לו הסמכות לפרש את השינויים, שבדין הוא מעמיד עליהם, כשינויים בטבע האנושי? שמא מן הראוי להזכיר במקום זה דיבור זהיר בהרבה של מארכס עצמו, שנשכח כנראה ממנו שעה שכתב את ספרו נגד פרו' דון. מארכס אומר ב'כתבי יד הפאריסאים', הקרויים לפעמים 'פילוסופיה וכלכלה מדינית', שיש לו לאדם כוחות הטבועים בו, והללו הם האינטליגנציה שלו וההכנה הפיסית לעבודה. כן קיימים כוחות והכשרון לחלק את העבודה בין בני אדם שונים וכן הכושר לחליפים של השירותים ההדדיים\*. בפיסקה זו מב' דיל מארכס במפורש בין מה שהיסטורי לבין מה שאינו היסטורי; בשאינו־היסטורי הוא מונה את האינטליגנציה, כלומר ביסודו של דבר את הכושר שבתבונה שבאדם, אותו כושר שבלעדיו אינה קיימת גם 'פראקטיס' בחינת פעילות מעשית של האדם. אפשר לומר, שאנו עומדים כאן על הפאראדוקס היסודי של תורת מארכס: הוא קיים את הדיאלקטיקה הואיל וראה אותה ביטוי לאופי התבוני של ההיסטוריה. אבל לא נשאר לו הסבר לאופי התבוני של ההיסטוריה, שעה שהוא שומט טבע תבוני של האדם, שאינו טבע היסטורי בלבד. טבע זה הרי הוא ההנחה המיטאפיסית וההגיונית לטבע התבוני של ההיסטוריה — ועניין זה מארכס היה מהסס להכריע בו. שעה שהוא מעמיד את ההיסטוריה כמציאות טוטאלית ומחוקק את הטבע העל־היסטורי של האדם לפחות במה שנוגע, בלשונו שלו, לאינטליגנציה של האדם,

\* Karl Marx : Der Historische Materialismus, Die Frühschriften, Leipzig 1932, I, p. 351.

התבוני של האדם, וזו עומדת בסתירה לניסוחיו ההיסטוריים של מארכס עצמו, כמו הניסוח על האופי ההיסטורי של טבע האדם, ששימש אחיזה לדיון מפורט זה.

[1]

יפה ניסוחה של התפיסה הדיאלקטית: "כי באותם היחסים שבהם נוצר העושר, נוצרת גם הדלות, כי באותם היחסים בהם מתהווה התפתחות הכוחות היצרניים, מתהווה כוח, היוצר דיכוי; כי יחסים אלה אינם יוצרים את העושר הבורגני, כלומר את עושרו של המעמד הבורגני, בלתי אם בכלותם בהתמדה את עושרם של בודדים מתוך המעמד הזה וביצורם פרולטאריין הגדל בהתמדה" (עמ' 89). התרת נייגודים דיאלקטיים אלה היא הצעדה של ההיסטוריה לשלב הבא, לשלב של "קידמה בלא אנרכיה" (עמ' 51). ודומה, שבאמירה זו הביע מארכס את תפיסתו ההיסטורית ואת האופטימיזם ההיסטורי שלו. אפשר לומר: ההצעדה של ההיסטוריה אינה העמדתה בשלב חדש בלבד, אלא גם בשלב מתקדם יותר, הואיל והותרו נייגודים שהיו קיימים בשעתם. התרת הנייגודים האלה פותרת גם את הבעיה הכרוכה בהם; למשל, בעיה זו של סתירה בין פיתוח הייצור והתדלדלות הפועלים הנותנים את כוח עבודתם לייצור זה. מארכס נותן לבוש קיצוני ביותר ליישוב הנייגודים האלה כשהוא מדבר ב"התרה אחרונה" (עמ' 123) שלהם. דיבור זה "אחרונה" נותן להצעדה ול-קידמה גוון אסקאטולוגי, של אחרית-הימים. אבל מן הניתוח שניתחנו עד כאן את תורת מארכס מסתבר, שציליל אסקאטולוגי זה מסויג בשדה-הדיון לתהום היסטורית-חברתית-כלכלית בלבד. העיקר הוא באופטימיות מיות של ההצעדה ההיסטורית לעצמה. אופטימיות זו אינה אלא העברה של רעיון הדיאלקטיקה של היגל לתחום ההיסטורי. כל שלב בפיתוח המושגים היה אצל היגל שלב עשיר יותר משום שכולל הוא את השלבים שלפניו, כלומר משום שהוא מגלה תכנים נוספים של התבונה. מארכס משתמש בעיקרון זה תוך מתן משמעות היסטורית לו: ההצעדה ההיסטורית היא קידמה היסטורית משום שהיא פותרת בעיות שלא נפתרו בשלב ההיסטורי הקודם, והעיקר משום שהיא פותחת שדה פעולה למדוכא, או עושה את המדוכא סובייקט היסטורי פעיל, תחת אשר היה בשלב הקודם משועבד וסביל. נמצא שאמת-המידה לקידמה ההיסטורית עניינית-מוסרית היא,

הטבע של האדם להיסטוריה מגלה את החולשה של מארכס ומגלה שניסונו בהגשמת הפילוסופיה הוא בעצם 'מעשה אלימות' (tour de force).

בעניין זה תלויה גם שאלת יחסו של מארכס לדיאלקטיקה. סברה זו, שמארכס קיבל את המיתודה הדיאלקטית בלבד ומשך ידו מן השיטה שבתוכה נתגבשה מיתודה זו — סברה שכיחה זו אין לה על מה שתסמוך. נסביר זאת על ידי שתי הבאות מהיגל: המיתודה, אומר היגל, היא התודעה על צורת התנועה העצמית הפנימית של התוכן.\* בדברים אלה מנסח היגל את היחס שבין המיתודה לבין התוכן שמיתודה זו גופה מגלה אותו. זו אינה פיוגום חיצוני או כלי משתמשים בו כדי לגלות תוכן, ולאחר גילוי אין מקום לכלי שעשה את מלאכתו ואין צורך בו. המיתודה של הניגודים אינה אלא גילוי התוכן שהוא עצמו ערוך כך שיש בו נייגודים. על כן אין להפריש את המיתודה הדיאלקטית מן התכנים הדיאלקטיים — ועל כן גם מארכס לא הפריש אותה, אלא ביקש להראות, שההיסטוריה תכנים דיאלקטיים בה, והם באים לידי גילוי בהיסטוריה עצמה; ועניינו של העיון הדיאלקטי הוא לגלות את מה שיש במציאות. אבל למעשה הצר מארכס את מרחב המיתודה. בשביל היגל היתה המיתודה התבונית גילוי של תכנים תבוניים, ושעליהם נשאלת השאלה: מנין התבונה שבהם? כשאנך אומר, שהתכנים הם תבוניים, אין לומר שהמיתודה עשויה להיות תבונית, כשהמדובר הוא במיתודה דיאלקטית. לפיכך במקום אחר אומר היגל שהמיתודה היא המורשג עצמו היודע את עצמו, מושג שהוא מושא על עצמו.\*\* ובלשון פשוטה יותר: מיתודה דיאלקטית אינה בת-ניתוק מן המושגים שעליהם היא חלה, הואיל ואינה חיצונית, דוגמת המיתודה האכספרימנטאלית, שהרי הברזל שאותו מלבנים אינו מזמין דווקא את המיתודה שבה משתמשים כלפיו. והנה מארכס עצמו, בשעה שהוא מניח את יסוד התבונה שבהיסטוריה, בידו להשתמש כלפי ההיסטוריה במיתודה של התבונה. דווקא משום הנחה זו יכול הוא לגרוס את התפיסה האורגאניסטית של התבונה. אילמלא כך, לא היה מוצא בשבילו אלא להיזקק להתערבותה של התבונה מבחוץ, כלומר לא היה רשאי להשתמש במיתודה הדיאלקטית. לפיכך השימוש במיתודה זו אינו אלא גילוי של הנחתו הראשונה של מארכס על הטבע

\*J. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Leipzig 1923, I, 35.

\*\* שם, וו, 486.

טורי אחד למשנהו עמה עולה היסוד התכליתי "כדי שלא לאבד את פירות הציוויליזציה"; כלומר התנועה הדיאלקטית, שהיא תוצאה של הכרח-סיבה, תוך כדי כך גם תוצאה של הכרח-תכלית היא. לא זו בלבד שהתנועה בניגודים אלא גם בתכלית היא; משמשת, במקום זה, בשמירה על הישגי הציוויליזציה. קביעת מקום לקצב התכליתי מעלה את השאלה: היכן מקום מם של השיקולים המודעים של בני האדם המבקשים במפורש ובמודע לשמור על הישגי הציוויליזציה? אבל מארכס אינו נדרש כאן לסוגייה חשובה זו.

[ז]

לאחר שהיינו מעיינים עיון של ביקורת בגופי הרע-יונות של מארכס, מן הדין שנעמוד עכשיו על כמה מניסוחיו הנודעים בספר זה, ושיש בהם כדי לשמש מפתח להבנת משנתו בכללותה. ואף-על-פי שאין בהם מן החידוש בדברים שאנו דנים בהם, אף-על-פי-כן מן ההבלטה יש בהם.

"הבונה בקטיגוריות של כלכלה-מדינית את בנה של שיטה אידיאולוגית, נמצא מפרך את אביה של שיטה סוציאליטית. הוא הופך את אבריה השונים של החברה לחברות בדלות, הבאות אלו אחרי אלו. ואכן כיצד זה עצם הנוסחה ההגיונית של התנועה, של הרציפות, של הזמן עשויה להסביר את גוף החבר-רה, אשר בה היחסים קיימים בעת ובעונה אחת, זה בצד זה, ותומכים זה את זה?" (עמ' 81). מארכס אומר כאן, שאין לבודד בתוך המעגל החברתי גורם כלשהו, למשל את הגורמים הקטיגוריאליים, כפי שעושה פרודון, לדעתו. אולם השאלה נשאלת אף על מארכס עצמו, הרואה את המציאות החברתית כמערכת דב-רים, ובכל זאת בתהליך ההיסטורי הוא מייחס לגורם הכלכלי עדיפות מכרעת. ודאי רואה הוא את התלות הקיימת בין כל הגורמים לבין הגורם הכלכלי, ומ-בחינה זו רשאי הוא לומר, שאינו מבודד גורם אחד. ואף-על-פי-כן בתוך המערכת של התלות הוא קובע כיוון חד ואחד לתלות — יש תלות הכל בגורם הכל-כלי. ואולי התפיסה העקרונית של מארכס שבפיסקה זו, הרואה את החלל החברתי האחד, עדיפה מן הת-פיסה המסוימת שלו, של המטריאליזם ההיסטורי או המעשי.\*

את תפיסתו ההיסטורית-האנושית, אם מותר לכ-

כלומר קשורה בהערכה של ההיסטוריה לפי קנה-מידה מוחלט של מימוש מעמדו העיקרי של האדם בתורת סובייקט. שוב רשאים לומר, שההערכה האופ-טימית של ההיסטוריה על פי אמת-מידה של קידמה אינה באפשר בלא הנחה זו, שקיים טבע מיטאפיסי ומוסרי של האדם המתגלה בהיסטוריה. ואנו דנים על ההיסטוריה וחורצים משפט עליה לפי השיעור שטבע זה של האדם מתגשם או נמנע מלהתגשם בה. אופטימיות-של-קידמה זו בולטת אצל מארכס עוד בעניין אחד: "מה שמאפיין את חלוקת העבודה בסדנה האבטומאטית הוא, כי העבודה איבדה כל אופי של ייחוד מקצועי. אולם משעה שחדלה כל התפתחות מיוחדת, נעשה מורגש הצורך באוניברסאליות, הנ-טיה להתפתחות כוללת של היחיד. הסדנה האבטו-מאטית מבטלת את המיון המופלג וצרות-המוחין של בעלי המקצוע" (עמ' 102). האופטימיזם שבפיסקה זו אפשר לדון בו דיון סוציולוגי: אולי העדר הצרות ציין את שלב-התעשייה שלפני מארכס; אולי עתיד הוא לציין את שלב-התעשייה העתיד לבוא על מכו-נותיו האלקטרוניות, מה שנורברט וינר קרא — 'מה-פכת התעשייה השניה'. ודאי שאינו מציין את השלב שאנו מצויים בו, עם הייחוד המקצועי ועם האבטו-מאטיות של 'טור ההרכבה'. אלא שהביקורת הסוציו-לוגית שבעבודה אינה עיקר כאן. העיקר בהבלטה זו של האופטימיות הדיאלקטית, ושעל פיה משחדלה "התפתחות מיוחדת נעשה מורגש הצורך באוניבר-סאליות", כלומר משנתמזתה מגמה אחת מיד היא מזמינה את המגמה המנוגדת והמשלימה אותה. אופטימיות זו מתנסחת נוסח מקיף: "לעולם אין בני האדם מוותרים על מה שרכשו, אבל אין פירושו של דבר כי לעולם אינם מוותרים על אותה צורת חברה שבה רכשו כוחות ייצור מסוימים. נהפוך הדבר, כדי שלא להפסיד את ההישגים שהושגו, כדי שלא לאבד את מידות הציוויליזציה, אנוסים בני האדם לשנות את צורות החברה המסורתיות, ברגע שאורח החליפין שוב אינו מתאים לכוחות הייצור שנרכשו" (עמ' 133). מארכס מביע בפיסקה חשובה זו כמה וכמה דברים: (א) יש צבירה של הישגים; השלב ההיסטורי הבא אינו מוותר ומסלק את ההישגים של השלב ההיסטורי שלפניו; הוא משמר אותם בצו-רה חדשה; (ב) הווה אומר, יש הבדל בין העניין לבין צורתו, וכאן בעניין הישגים כלכליים דווקא מקיים מארכס את ההבחנה בין תוכן לצורה, זו שמשך ידו ממנה אצל טבע האדם; (ג) בהצעה משלב היס-

\* בעניין זה עיין בספרי: בין עבר להווה, דרכי ההכרה ההיס-טורית, ירושלים, תש"ט, הפרק: היסטוריה ומדעי החברה.

נותה כך, מציג מארכס באמירה היפה והקולעת  
“...אתה מציג את בני האדם כמשחקים וכמחברים  
של דבריימייהם הם, הנה מגיע אתה... לנקודת המור  
צא האמיתית...” (עמ' 83). פירוש בכיוון מסוים ניתן  
לאותו רעיון בדברים: “כוחות הייצור הם... פרי  
אנרגיה הישומה של בני האדם, ואולם אנרגיה זו  
גופה מוגבלת היא על ידי הנסיבות, שבהן שרויים  
בני האדם על ידי כוחות הייצור שכבר נרכזו קודם  
לכן, על ידי צורת החברה שקדמה להם, אשר לא  
הם עיצבוה ואשר היא תולדה של הדור הקודם”  
(עמ' 133). השימוש במשל של מחברי הדראמה בא  
להבליט את הפעילות ובמידה זו גם את החופש של  
בני אדם; השימוש במשל של שחקנים בא להבליט  
את הסבילות ובמידה זו את שיעבודם של בני אדם.  
אך תלות זו תלות בהיסטוריה האנושית היא, בחינת  
ציבורות של צורות ייצור וכוחות ייצור הבאים אל  
דור ההווה מן המורשה של העבר. הווה אומר, ההג-  
בלה של החופש היסטורית היא, והפעילות החופ-  
שית של בני האדם יוצאת אף היא מן הכוחות ההיס-  
טוריים. ביטוי כאן לצמצום היריעה של חופש, והע-  
דתו על היחס שבין בני אדם לבין ההיסטוריה של  
עצמם, והוצאת בעית החופש מעניין היחס שבין בני  
אדם לעולם בכללותו. שנית: יש בזה מעין משחק  
כוחות בתוך האנושות עצמה. שהרי העבר המשמש  
מעצור ומסיבות לכוחות הפעילים של ההווה עבר  
אנושי הוא, ועל כן אין לטעון שהאדם כפוף לחוק-  
יות כופה, בחינת חוקיות של הטבע. אלא יש להצ-  
ביע על חוקיות זו של המסיבות הקיימות, שהיא גור-  
פה חוקיות מעשי בני אדם שעשום בעבר, ועל כן  
במידה מסוימת בת-הפקעה היא על ידי פעילותם  
של בני אדם בהווה. פעילות זו לעולם קיימת, אלא  
שנתקלת היא בכל דור ודור במסיבותיו של הדור  
הקודם. על כן מחזיק מארכס ברציפותה של האנו-  
שות בצד פעילותה ואת הגבלתה של רציפות זו בכור-  
חו של מה שכבר נעשה. ולאחרונה: מארכס טוען  
כאן, שיש מקום לפעילות של ההווה אף על פי שמו-  
דה הוא בהגבלתה. עלינו לפרש את רעיונו על המח-  
ברות של הדראמה ועל מישחקה פירוש שקול: יש  
חירות לבני אדם אף על פי שחירות זו מוגבלת היא.  
על-פי מימרה זו הדיטרמיניזם של מארכס, שמכ-  
ריזים עליו ומדברים בשמו, אינו אלא אמת למחצה  
בלבד.

דומה, הבלטה זו של החירות המוגבלת אצל האדם,  
בחינת נושא הפעילות, אתה מוצא גם בטענה שמארכס

משמיעה נגד פרודון, אלא שיפה כוחה גם נגד היגל.  
“לדידו אין האדם אלא מכשיר, כלי שרת לאידיאה  
או לתבונה הנצחית, לצורך התפתחות” (עמ' 134).  
ההעמדה על ההתנגדות לרעיון העושה את האדם  
כלי שרת חשובה היא במקום זה, בידנו ללמוד ממנה  
שאינו מארכס סבור כלל ועיקר שעל פי תפיסתו נע-  
שה אדם כלי-שרת בידי הדיאלקטיקה ההיסטורית  
וההצעדה הכלכלית. דומה, רעיון זה ש“ההצעדה באה  
למען האדם, בשביל לשמור על הישגי הציוויליזציה”  
— רעיון זה יש בו כדי לבטל את החשש שמארכס  
חושש לו, כלומר שהוא עצמו עושה את האדם כלי-  
שרת בידי כוחות לא-אנושיים. ודומה, היתה דעתו  
של מארכס שעובדה זו, שמקיים האדם פעילות של  
חירות; ושוב עובדה זו שההתפתחות האובייקטיבית  
של ההיסטוריה אף היא באה למען האדם בעל-הפע-  
לות — עובדות אלה אינן מניחות מקום לפירושו,  
שהאדם לפי מארכס נעשה משועבד לכוחות הייצור  
ניים לו. גבול כאן בין מארכס לבין המארכסיזם, ביי-  
חוד בכל הנוגע לגלגולים המדיניים בדמותו הכול-  
שוויסטית.

ההבלטה של הפעילות מונחת גם ביסוד ההבחנה  
הנודעת בין המעמד לעצמו לבין המעמד בשביל  
עצמו (עמ' 122). אמת, יסודה במונחים של היגל,  
שבהם מבחינים בין מצב אובייקטיבי של דבר (לעצ-  
מו) לבין מצב שבו התודעה בת-לוויה לנתון האוב-  
ייקטיבי (בשביל עצמו). העיקר שרעיונו של מארכס,  
שבתוך התהליך ההיסטורי ישנה פעילות, זו הקשורה  
בהנחת היסוד שלו: האדם הוא מחבר הדראמה של  
עצמו — ומכאן שהעובדה או הבסיס של הפעילות  
אחיה הם לתודעה הנלווית לפועלים בהיסטוריה.  
והמעמד היודע את מקומו בתוך הדראמה של ההיס-  
טוריה עולה למדרגה של מעמד בשביל עצמו.

ובאחרונה, עניין זה משמש גם אחיזה לביקורת  
שמארכס מותח על הכלכלה המדינית. עניין זה נס-  
בירו תחילה על ידי הערה עקרונית: הכלכלה המ-  
דינית, כמדע על האדם, קשורה בהנחה שכוחות היי-  
צור הם עצם החיים (עמ' 137). בשביל לייחס לכל-  
כלה המדינית כמדע את התפקיד המרכזי שמארכס  
מייחס לה, מן ההכרח לראות באובייקט של מדע זה,  
ביחסים הכלכליים, את עצם החיים. הווה אומר, ניתן  
לאובייקט של מדע-הכלכלה מקום שהאובייקט של  
המיטאפיסיקה מחזיק לפי התפיסה המקובלת, ועל-  
פי הנחה זו מתיימר מדע הכלכלה שעתידי הוא לרשת  
את הפילוסופיה. ומצד אחר: יש צורך לראות את

של רעיונות. מעין מעבדה של מארכס עצמו ופותח שערם לעיון בתורתו ובבעיותיה.

[ח]

לפיכך יש לברך את ההוצאה העברית של ספר זה. התרגום נעשה מתוך קפדנות וההוצאה טרחה להשיג לים את הספר בפרקים אחדים משל מארכס שיש בהם להוסיף להבנת תכנו ומגמתו. לצערנו לא טרח זה של 'ערך מכונן' שעמדנו עליו ועוד עניינים אחרים הרווחים בעולם המחשבות של התקופה, אבל קורא בן-זמננו, שאינו בקי בפרשה זו, קשה לו לעמוד על משמעותם. מטעם זה חשוב היה אילו נתנה ההוצאה תיאור שבעובדה על כמה מדעותיו של פרופ' דון, שתהא אחיזה לקורא בהבנת הפולמוס של מארכס. אין פולמוס רקע נאה בשביל לרדת לדעתו של זה שהפולמוס מכוון כנגדו.

השתדל המתרגם לדייק בתרגומו אף-על-פי שאין בלשונו אותה שנינות המציינת את לשונו של מארכס; ואולי דברים מעין אלה קשים לתרגום. עם זה יש להעיר על מונחים שהמתרגם השתמש בהם: למשל, בחר ב'יישום' בשביל 'אפליקציה' ומאס ב'תחולה', תיבה שפעמים גמישה היא יותר מ'יישום'. בעמ' 55 מדובר על שינוי 'כוללני', ונדמה, שבמקום זה מס' פיק לומר: שינוי 'כולל'. ספק אם 'קביעות' בשביל תכונת הקבע עשוי להתקבל על הדעת. בעמ' 77 המדובר על 'ישות' בתורת סובסטאנציה, ומוטב לומר עצם או עצמות כמקובל. בעמ' 105 הסבר מן נח מן הכנסיה הקאתולית אינו כשורה ועל כל פנים אינו מדויק. הוא הדין 'דיאוס אכס מאכניה' בעמ' 111.

'דלות הפילוסופיה' בלבוש עברי תוספת חשובה היא לספרות ההגות בת המאה הי"ט ומקור חשוב היא למי שיבוא לעמוד על עיקרי דעותיו של מארכס.

החיים הכלכליים כהיסטוריים, ושהעיסוק בהם יש מש אחיזה לטענה, שבשעה שאנו עוסקים בו, בהיסטוריה או עוסקים, שהרי זו לפי מארכס עיסוק בטבע האדם. האובייקט הכלכלי אובייקט בהא הידיעה הוא, והחוקים הפועלים בו היסטוריים הם, ולא טבעיים (עמ' 87). טעות ראיית אופיו הנכון של אובייקט זה, לדעתו של מארכס, לא טעות מדעית היא אלא תודעה אידיאולוגית. כלומר שיבוש מטעמים אידיאולוגיים ולא מתוך העדר הבנה. לפיכך אומר מארכס, שהכלכלנים נציגיו המדעיים של מעמד הבורגנות הם. ההקבל שמארכס מוצא לבעלי העיסוק הכלכלי הוא בסוציאליסטים והקומוניסטים, שהם בעלי-הלכה של מעמד הפרוליטאריאט (90). אמת, אין לומר שגם מארכס במידת הצדק כלפי אנשי הכלכלה המדינית, משעשה אותם משרתים למעמד ונטל מעיסוקם אופי של ראיית עובדות וניתוחן. וראיה לדבר, שזו קתו לריקארדו אינה מתיישבת עם הפסול הכולל הזה, שמצא בכלכלה המדינית כאידיאולוגיה, ובאמת לא היה כל הכרח למארכס לבוא ולומר, שהללו אינם מבינים את האופי ההיסטורי של הכלכלה; אידיאולוגיים של מעמד בורגני הם. אבל כך דרך ההגות של מארכס בשעה שריתחת הפולמוס מביאתהו לגיטו קיצוני של השגותיו.

בחיבורו נגד פרודון אנו מוצאים גם ניסוח זה, שהשלטון המדיני ביטוי רשמי הוא לניגודים בחברה הבורגנית (עמ' 123). זה שחזר ועלה כ'מאניפסט הקומוניסטי'. כנגדו אומר מארכס, שעד עכשיו היתה השתלשלות-חברה קשורה למהפכות פוליטיות, עם ההתרחק האחרונה של ניגודי החברה יחדל הקשר זה. אמת, דברים אלה עדיין אינם רומזים לרעיון של גויעת המדינה; אולי יש בהם אחיזה עניינית באותו רעיון, אף-על-פי שמנוסח הוא לפי שעה בצורה זהירה.

מכל מקום ספר זה נגד פרודון אוצר מלא הוא

# אגרות מ.ל. ליליינבלום לי.ל. גורדון<sup>1</sup>

הובאו לדפוס ע"י ש. ברימן

1

ווילקאמיר, דען 13 טען יולי 1869

האדון הנכבד יהודה ליב גארדאן!

הנני בא היום לפני כבודך, אחרי אשר לא ארכו חליפות מכתבינו בשנה העברה — לא בדברי הספרות, ולא בענינים הנוגעים בנחלת ישראל, רק בנחלת לבדי. — דברך, אשר כתבת לידידנו ה' פרא-זער<sup>2</sup> על אדוטי, לאמר: "הגידה נא לי מה עסקו של ה' ליליינבלום ומה פרנסתו, אם מלמד הוא לבני ישראל, אוכל לקחתו פה לעירנו טעלו ולסוכך כפי עליו, אם באמת יקומו עליו אחינו שונאינו ומנדינו להדריכהו מנוחה" — דברך אלה עוררו את לבבי לבא במגלת ספר לפניך, להיות הדבר הזה לי דבר בעתו. —

מלמד לבני ישראל הנני פה זה ארבע שנים, מראשית ימי הקיץ לשנת תרכ"ה, אשר בקיץ ההוא כלו שנות ארוחתי על שלחן חותני. בשנה הראשונה לשנות מלמדוטי, בטרם נודע שמי בין עשירי עיר מגורתי, ובטרם רבו מחסורי ביתי, הייתי "מורה לבני ישיבה"; אך בשלשת השנים האחרונות החלוטי ללמד לבני עשירים ספרי הקדש, תלמוד, דקדוק שפתנו וכתביה. עוד בשנת תרכ"ו החלו חובשי ביהמ"ד, ועמם בוערי העשירים, לקרוא לי בשם 'אפיקורוס', להצר לי ולהעיק תחתי, כאשר קראת בלי ספק ב'הכרמל' שנה ששית<sup>3</sup>; ומאז, בראותם, כי כל עמל

האב"ד להשיבני מדרכי עלה בתהו<sup>4</sup>, נזהרו ממני רבים, ויזהירו גם את רעיהם, לבלי תת את בניהם להקשיב לקח מפי, וחפצם זה הצליח בידם בימי הקיץ משנת תרכ"ח. האמנם נמצאו בין עשירי עירנו אחדים, אשר יאבו לנהל בניהם לרוח הזמן, ילמדום שפת רוסיא בבית הספר הנוסד פה לנוצרים ולעבר-רים יחדו, או מפי מורים שונים, גם ילמדום שפת עבר; אך הלא ידעת, אדוני הנכבד! רוח האנשים האלה, כי לא אל ספרות עם עבר ישאו נפשם, כי אם לשפת עבר; אם יראו, כי יש לאל יד בני-הם לכתוב אגרת שלומים בשפת עבר, יאמינו כי רב להם. עוד זאת ישגו, בחשבם כי אם ילמוד הנער שפת עבר בתנ"ך, יוכל גם לכתוב בה; לא יבינו כי עניני למוד אחרים דרושים לנער למלאכת המכתב באיזה שפה, על כן הספיקו האנשים האלה במלמד אחד בא בימים, הלומד עם תלמידיו ספרי הקדש ע"פ באורי המבארים החדשים.

כבר הגדת בשירך 'אהבת דוד ומיכל', כי מכל רעה אשר תצמח לאיש תבוא מזה טובה למשנהו. כן היה הדבר הזה גם לי. המלמד הזקן ההוא נפל למשכב באחרית ימי הקיץ שעברו, ובראשית ימי החרף נסע לוויילנא לדרוש מרפא, ומחלתו הביאה לי תלמידים, אשר משכרם מצאתי לחמי. זה היה מצבי עד היום.

אתה, אדוני, קראת בלי ספק מאמרי 'ארחות התל-מוד'<sup>5</sup> גם 'הנוספות'<sup>6</sup> למאמר זה; אתה, אדוני, הנך

<sup>1</sup> מתוך האוסף של י. ל. גורדון שבגנוי בית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. כמה מכתבים מצרור זה נתפרסמו לראשונה — בחלקם בהשמטות גדולות — בספריו של ליליינבלום 'חטאות נעורים' (וינה 1876), 'דרך תשובה' (וארשה 1899) ו'דרך לעבור גולים' (וארשה 1899) וכן ב'הד הזמן' 1910 ו'העולם' 1939.

<sup>2</sup> המכתבים ניתנים כאן בשלימותם וכצורתם, אך להקלת הקריאה תוקנו בהם במקצת סימני-הפיסוק.

<sup>3</sup> משה פרוור (1840-1895), פובליציסטן. פרוור הוא 'עזרא הכהן' בחטאות נעורים, מידידיו של ליליינבלום, שעמד לימינו במסירות בתקופה הקשה בחייו לאחר פרסום המאמר

<sup>4</sup> 'נוספות לארחות התלמוד' ועד לנסיעתו לאודיסה. ראה חליפת-המכתבים ביניהם ב'כל כתבי מל"ל', כרך שני (קראקוב תרע"ב), עמ' 262-268, 271-282, 293-296.

<sup>5</sup> ב'הכרמל' 1866/67, גל. 8, 13, 18, 20, 32, נדפסו כמה קורספונדנציות מווילקומיר מאת ליליינבלום (בחתומת מ. ל. הערליכסטנאהן — שם-משפחתו הראשון), ר' ד' א', צ. ה. בוזאנסקי וז. ו. גינצבורג, שבהן מתוארות בפרטות פעולותיו של ליליינבלום למען ההשכלה וכן הרדיפות שנודף על כך ע"י בני עיירתו.

<sup>6</sup> ראה פרטים על השיחות של ליליינבלום עם הרב ב'חטאות נעורים', כל כתבי מל"ל, וו, 246-248.

סופר ומשורר באמת, אתה ידעת ענות האיש ההוגה דעות, הרואה עמל ואון, כסל ופתיות בקרב עמו; אתה ידעת, כי לבו יתחמץ בקרבו על כל מראה עיניו, ומכאב לב ומשבר רוח ישא מדברותיו אל הולכי חשכים; על כן לא לפניך לי להצטדק על כתבי מאמרי אלה. בטח לבי, כי תאמר: "מי יתן ורבו הסופרים, והרבו לכתוב, אולי תמהר ארוכת בת עמי לצמוח!"

התלמוד הוא מקור חיי העברים; חיי בני ישראל הרוחניים והחמרים דבוקים ואחוזים בהתלמוד בשר-שרות ברזל, אשר עבו ורבו מיום ליום, זה כאלפים שנה; התלמוד הוא מקור כל רע היהודים, ע"י שיתם הכוונה בדרכיו; אם נרצה להניע תנועה חזקה את העברים למען ירומו משפל מצבם, למען ילכו באור החיים והזמן, אין לפנינו רק שני דרכים: אם להתיקם כלה מאת התלמוד, או לגלות את השיטה האמתית, אשר היא אבן פנתו; והנה הדרך הראשון, מלבד אשר יזיק הרבה לרוח היהדות, אשר אך היא חיי לאומנו, עוד הוא נמנע בתכלית המניעה; על כן לא נשאר לנו רק הדרך האחרון: לגלות את שיטת התלמוד וארחותיו לעין כל למען יראו הולכי חשך, כי דרכם לא דרך הקדש יקרא לה, ולא בה בחר ד'!

זאת היתה מגמת פני במאמרי 'ארחות התלמוד', אם גם לא רבות גליתי בו חדשות, ויש אשר כסיתי טפה, מפחד המקנאים; ובאחרית דברי בקשתי תחנונים מאת הרבנים, אשר אך בידם העז להרימנו על בשנה אחת יתר הרבה מאשר יעלו הסופרים במשך עשר שנים; שאלתי מאתם רעפארמאציאן, אשר לא הגבלתי גבוליה, בראיות תלמודיות חזקות, אשר לא תהדפנה ברוח פיהם; אמרתי בלבבי, אראה נא מה ישיבו על תוכחתי? אך המה שמו יד לפה, גם בעירנו לא הרעישו עליה, כדרכם תמיד, ויהי לי לאות, כי דברי לא באו גם בלב אחד מחובשי ביהמ"ד, אחרי שבועות אחדים בא לי מכתב מידידי ה' קאוונער<sup>ז</sup>, ובין יתר דבריו שם יאמר: "וביחוד עשה עלי רושם גדול אחרית מאמרך, אשר שם נראה את טהרת רוחך ומחשבתך הרצויה, שם ראיתי כי גם אתה תכתוב בדמי לבבך; שם ראיתי כי לבך מלא עוד כח עלומים, ובכל עז תחתור להביא מסלות

בלבב הרבנים לישר להם מסלה חדשה, אך דע, ידידי, כי כל עמלך לריק. כל דבריך הנעמיים לא יכו כל שרש בלבב השומרים הבלי שוא האלה; אזניהם אטומות ולא יאבו שמוע, וזהו האסון היותר גדול". מדבריו אלה, ומהשקט אשר נשאר במחנה המאמרינים לכל דבר, גם אחרי אשר נראו דברי על אודות שאלת הרעפארם, התבוננתי, כי לא בתחנונים אחרים מנוחת ישני-עולם, ולא בשובה ונחת אוציא את הרבנים אל מערכת המלחמה להלחם עמם בעד אשר עמנו וקיום דתו ורוחו; על כן אמרתי: הנני עליהם למלחמה, ואם המה התבצרו בחומתם הנטויה לנו-פול, אבוא עליה ברעש ותרועה, בכלי תותח ומחיה קבל, להוריד לארץ מבטחם, וחרדו ממסגרותיהם, ושמעו לקול שופר. עצתי זאת הקימותי במאמרי 'נוספות', וחפצי הצליח בידי, כי מקול מפלת חומת הרבנים רעשו רגזו יחדו כל שומרי נשף, עטלפים ומורדי אור ספרו משפחות משפחות, ויגונם ורגזם הגיע אלי מווילנא, מקאוונא, ומקידאן גיא הצבועים ומרבץ החנפים, עיר מולדתי. הרבנים יצאו ב'הלב-נון' ו'המליץ', חלוצי נשק-תבן, להגן על 'הש"ע'<sup>8</sup> מחסם, וזאת חפצתי, כי הויכוח הוא ראשית המעשה. נפשי יודעת מאד, כי לא תוכל להיות עתה אספת רבנים, וכל חפצי היה לברר שאלת הרעפארם, המוזרה עוד בארץ רוסיה. עתה בצאת הרבנים למלחמה על מבקשי התקונים, יש תקוה כי במספר שנים תתברר השאלה הזאת, ואולי אז תצא לפעולת אדם. —

אך אם בקאוונא היה רעש גדול על מאמרי, כאשר הודיעני ה' פראזער ידידנו, הלא תוכל לשער מה גבר הרעש בעיר הכסל ווילקאמיר! מה אגיד לך, אדון נכבד! ששה שבועות רצופים הייתי לשיחה בפי כל יושבי העיר, אמהות, חוטבי עצים, גונבי סוסים, וכל פליטת מין האדם! בלכתי ברחובות שמועו אזני קול נשים מקללות אותי קללות נמרצות, כי הוגד להן, כי חפצתי לבטל איסור נדה, כל חלקן בהיים! פעמים רבות התנפלו הנשים הצדקניות על אנשים שונים, אשר דמו מרחוק, כי אני הולך לפניהן, בחרפות ואלות! ששה שבועות רצופים נמצאו מכתבי חרפות דבוקים עלי על דלתות בתי התפלה, על העמודים אשר ברחובות ועל דלתות בתי המה-

<sup>ז</sup> אברהם אורי קובנר (1842-1909), מבקר ופובליציסטן עברי בשנות השישים. חיבוריו החשובים: 'חקר דברי' (וארשה 1865) ו'צרור פרחים' (אודיסה 1868).<sup>8</sup> השולחן ערוך.

<sup>8</sup> מאמרו הראשון של ליליינבלום בעניין התיקונים בתלמוד, נדפס ב'המליץ' 1868, גל. 13, 16, 18, 21, 24, 25, 27-29.  
<sup>8</sup> מאמרו השני על נושא זה, נדפס ב'המליץ' 1869, גל. 12-8.

עתה הנה קרבו ימי החרף, עתה אבדה כל תקוה ממני למצוא לחמי בוויילקאמיר. עוד ביום מחרת חג השבועות באו לי דברי ה' פראזער, אשר בו הודיעני דברך על אודותי, ויהיו לי לשמחת לב, כי הפיחו בקרבי תקוה למצוא טרף לביתי גם בימים יבואו. עתה הנה באה העת לשאל מאת כבודך, אדון נכבד! כי תכתוב לי מכתב ע"ד לחמי אשר אתה אומר למצוא לי בטעלז; לשאל מאתך, מה המה דרכי התלמידידים אשר יקחו לקח מפני? וכמה (בערך) ישאו לי שכר? ולמתי אבא טעלזה לגמור הדבר? אם לפני יום הזכרון, או אחריו? למען אדע דרכי, אם תקותי, אשר קויתי כל ימי הקיץ, לא תקות שוא היא; ואם לא — עלי לפנות ימין או שמאל למען לא יגועו ברעב בני ביתי.

הנני מכבדך ומוקירך כערכך הרם, מחכה לדברך

משה ליב ליליענבלום.

\*10 2

ווילקאמיר, דען 27 טען יולי, 1869

כבוד האדון הנכבד ה' ל. גארדאן!

מכתבך מיום 21 עם עשרה הרו"כ באוני ביום 25.

רב תודות לך, אדון נכבד! על דבריך היקרים היוצאים מקרב לבך הטהור, אשר במ תאמץ את לבי להוסיף לכתוב, לא כרבים מתחכמים האומרים: 'אך שוא המאמרים בענין זה, הן הישנים לא יקיצו לראות אור, וההולכים קדימה יודעים מה טוב, ורוח הזמן יעשה פעולתו בלי כל מעיר ומעורר!' — על טוב לבבך בשלחך לי עשרה רו"כ ועל שירך הנחמד! על דברי פינס<sup>11</sup> הנני להשיב בארוכה, וכבר ציינתי לנפשי ראשי פרקים, ראשית רעיונות העולים על לבי

<sup>11</sup> יחיאל מיכל פינס (1843-1913), פובליציסטן עברי חשוב ועסקן בשדה יישוב ארץ-ישראל. — הוא ערער על גישתו של ליליענבלום לענין התיקונים בדת במאמריו מסוף שנות השישים וראשית שנות השבעים. חילוקי-הדעות ביניהם בשאלה זו באו על ביטויים האפייני גם בחליפת-מכתבים פרטית. ראה: על דבר התיקונים בדת, כל כתבי מל"ל, כרך ראשון (אודיסה תרע"ד), עמ' 117-131; חטאות נעורים, שם, וו, 337-321, 362-358 ("№ 300") הוא בגימטריא מיכל פינס.

ראות! בחג השבועות אספו אספה בבית הרב דפה להכרית אכל מפני ולגרשני מאת העיר! הרב מטעם הממשלה הודיעני ביום מחרת החג ההוא, כי כלה ונחרצה מאת אלופי העיר לכתוב עלי שטנה אל האדון הגענעראל גובערנאטאר בוויילנא, אם לא אקח מאתם כסף כפורים 50 רו"כ ולצאת את העיר, וגם הרב ההוא דבר על לבי, כי אמלא חפצם, כי מי יקשה אליהם? מה רב הנזק אשר הסבו לחותני, איש המוני טבח, בעבורי, גם לי גרמו נזק רב! העבירו קול על בני כי בני הנדה הנמו; הפרידו ממני כל אוהבי ורעי, בני הדור החדש, ובכל הקריה לא אמצא רק שנים שלשה אשר יעזו לדבר עמדי ברחוב העיר! כל מיודעי רחקו ממני, לא אוכל לבא אל ביתם, והם — אל ביתי, מפחד הוריהם! בבואי אל בית התפלה, הנני נצב כמארת אלהים, אין דורש לשלום לי, גם לא יצרפוני למנין עשרה! בלכתי ברחובות עיר לדר-כי, או לשוה, תסובכני להקת נערים, יקראו לפני 'אפיקורוס! כפורת! אפיקומן! געלער גנב! געלער הונד!' ידו בי אבנים ויעפרו בעפר! לפני ירח ימים נלחצתי לבקש לי מעון, אך לא מצאתי בלתי אם בבית איש שפל, ברחוב הגרוע מכל הרחובות! בלכת בני אל בית הספר יכום נערים, כי בני האפיקורוס המה! ועוד כאלה וכאלה, אשר לא אוכל להגיד לפני כבודך, אדוני הנכבד! ואך באחת אומר לך, כי מכתב שטנה נשלח עלי אל האדון הג"ג בוויילנא, וכי החסידים בקשו תחבולות לתת בבר-רותי סם המות! —

האמנם תודות לך אשר נתן לי לב אמיץ לסבול כל אלה בלי עצבת; ידעתי נפשי, כי לו עוד תלאות כהנה וכהנה ישתרגו עלי, לא אשח ולא אחת! בחסדי ד', ובצדקת נכבדי קאוונא<sup>10</sup>, ואחדים ישרי לב בעיר מגורתי, לא אנה לי כל רע. למותר יחשב להודיע לך כל אשר פעלו ועשו למעני, לרוחתי ולישועתי, נכבדי קאוונא, כי בלי ספק, ידעת זאת כבר מפני ה' פראזער ידידנו; הם נתנו בידי זר הנצחון, כי כל אויבי לא יכלו לי!

<sup>10</sup> הגנרל-גובערנאטור, ברוסיה שלפני המהפכה רוכזו בידיו של פקיד זה, שהיה כפוף במישרים לקיסר, סמכויות מינהליות וצבאיות נרחבות בפלך אחד, או בכמה פלכים.

<sup>11</sup> תעודות על פעולותיהם הנמרצות של משכילי קובנה ההצלת ליליענבלום מידי רודפיו נתפרסמו ב'חטאות נעורים', כל כתבי מל"ל, וו, 262-282.

<sup>12</sup> מכתב זה מתפרסם כאן לראשונה.

אמץ לחלצני מפח המלמדות, אשר קרוב לבא עתה, ברבות אהבת שפת עבר בלב בני הנעורים, ובתקותי נז, כי בני עמנו ישיבו אל לבם, כי טוב להם ליסד בתי ספר ללמודים העבריים; ואם אמנם עוד ירחק היום ההוא, אך הלא בוא יבוא בעוד שנים מספר, ומה תהי תקותי אז?

ביום 25 יולי, ביום בוא גם מכתבך לי, באני גם מכתבו, אשר הודיעני בו, כי הד"ר שאפיר<sup>15</sup> יעץ לקבץ כחמשים רו"כ<sup>16</sup> בעד אשתי, להיות לה לכלי כל נפשה במסחר מעט ונפש עוללית, שלשה במספר, ולי יתנו הוצאות לנסוע עד אדעססא, ושם אמצא מש"ע, כפי תקותם, למצוא לחמי בכבוד ובנחת ולקחת מועד גם ללמוד השפות החיות. —

הה, אדון נכבד! רבים דברים עומדים לשטן לי על דרכי זה, מכאובים רבים יתקפוני, בזכרי, כי הנני עוזב לנצח את אבי הזקן, השבע מצוקות מדרך בנו יחידו, את רעי אשר התענו בכל מצוקותי; הנני עוזב את בני ביד פראי אדם אשר יוליכו אותם חשך ולא אור; כי אחרי היותי באדעססא, הלא לא אובה עוד לשוב לארץ החשכה הזאת, אך צרות נפשי, לחצי ועניי, וחפץ החיים אשר בקרבי, בחזקת היד יאכפוני להקים את העצה הזאת.

על פי הדברים האלה תבין, כי לא אוכל להשיב לך דבר בדבר בואי טעלזה, כי עיני מצפות לאשר יחרץ עוד בקאוונא על מסעי לאדעססא. — אם לא אסע טעלזה, אשיב לך ברוב תודה את כספך אשר שלחת לי להוצאות הדרך. היה שלום, וד' יחלימך ויחזקך, לטובתך ולטובת עמך, ויגמור תקותך לטוב לך,

כחפץ מוקירך ומכבדך כערכך הרם

משה ליב ליליענבלום.

מדי הגיגי בענין זה, לעשות מהם מאמר גדול ביום השיבי אותו. אך עד כה לא החלתי לכתוב בענין זה, מאשר חכיתי כי יבואו גם דברי האב"ד משא" וועל<sup>12</sup> ב'המליץ' עלי, כאשר באו ב'הלבנון' אשר לא ראיתם. בין כה וכה הנני שולח ב'המליץ' מאמר בשם 'מדרש סופרים', והוא בקרת על ס' 'אור בקר' לה' פלונגיין<sup>13</sup>, אשר, בלי ספק, ראית אותו. מצאתי את עצמי מחוייב לבקר אותו, כאשר הוא נצב לשטן על דרך הרעפארמאציאן, בחברו את התורה שבכתב ותושבע"פ לאחדים, ולדעתו, כל הדרשות שנמצאו בהתלמוד ביאורים נאמנים ומוכרחים הם בדברי תורת משה, ואין התלמוד יליד ארץ, רק יליד שמים, ובשיטתו זאת הוא מאמץ ומחזק ידי המחזיקים בנו" שנות ומרפה ידי החפצים בתקונים. על כן סתרת י דבריו.

בטרם אשיב לך מענה על דברי מכתבך, הנוגעים במצבי ובבואי לטעלו, הנני להגיד לך דברים אח" דים אשר היו בחליפות מכתבים שביני ובין פראוער ידידנו.

לפני ימים מספר, בראותי את החסד אשר בעלי הקאמיטעט בקאוונא<sup>14</sup> נוטים לי, שאלתי מאת ה' פראוער, אם נכון לי לשאול מלפניהם משען לבני ביתי לשנים מספר, למצער שלש שנים, ואני אכין את נפשי לאחד בתי הספר למען אוכל להיות בימים יבואו תופש"ספר (בוכהאלטער), ובוה אנצל מפח המלמדות, גם אראה אור בשפות החיות, אשר נסתר ממני, לדאבוך נפשי ולאסוני, מאין לי מועד להגות בם. תשובה ברורה לא קבלתי מאתו עד יום 18 יולי. ביום ההוא בא לי מכתבו, כי דבר זה יקשה מאד, ובכל זאת, הוסיף במכתבו, תהיה עצה אחר השבת בין נכבדי קאוונא אודותי לטוב לי, ועצתם עלי ימהר להודיעני. אנכי מהרתי לכתב לו ביום 20 יולי, וש" לחתי מכתבי ביד הרצים, ובו עוררתי את לבו להת-

<sup>12</sup> יוסף זכריה שטרן (1831-1904). רב זה — שי. ל. גורדון דן אותו לגנאי ב'קוצו של יו"ד' בדמותו של ופסי הכוזרי, כאיש אכזר ונוקשה, הכפות לאות המתה של השולחן ערוך — מאשר במאמרי הפולמוס שלו נגד ליליענבלום את אמיתותה של נוסחת המשכילים על ההרמוניה הטבעית, השוררת בין החכמה והאמונה, ומודה בצורך החיוני, מבחינה לאומית ואזרחית-כללית, שבלימוד לשון המדינה והמדעים הכלליים. הוא היה מוכן גם להסכים לתיקונים קלים בשולחן ערוך, אך חושש הוא, שטענותיהם של דורשי הריפורמה אינן אלא אממלא להפרת התורה כולה (ע' לבנות בחומת הדת, כבוד

הלבנון 1869, גל. 31, 36, 49; חכמים, הוהרו בדבריכם, הל' בנן 1870, גל. 3).

<sup>13</sup> מרדכי פלונגיין (1814-1883), חוקר במדעי היהדות ופרשן. בתולדות ספרות ההשכלה נודעת חשיבות מיוחדת לספרו 'בן פורת' (וילנה 1858) על ר' מנשה מאיליה.

<sup>14</sup> ועד הסניף של 'חברת מרבי השכלה בישראל' בקובנה. ראה למעלה הערה 10.

<sup>15</sup> הוא ד"ר טבריאלי שרף, בחטאות נעורים' (כל כתבי מל"ל, וו, 271).

<sup>16</sup> רובל כסף.

אדעססא, דען 15 טען דעקאבר 1869

האדון הנכבד י. ל. גארדאן!

זה שבועות מספר חשבתי בלבבי לכתוב מכתב לכבודך הרם, אך יחלתי תמיד לחדשות אשר קויתי להן כי תצמחנה בגבולי, אך ימים ושבועות עברו, וחדשות עוד אינן; ומאשר אשר, כי תחפוץ לדעת מאומה על אדותי, הנני כותב לכבודך מכתבי זה בלי חדשות טובות, הנוגעות בי<sup>17</sup>.

ביום 19 אוגוסט נסעתי מוילקאמיר, וביום מחרתי באתי בקאוונא. הייתי גם בקיידאן עיר מולדתי לקחת לי מכתב תעודה, ואשמע, בהתפללי בביהכ"ס בשבת תשובה, המון העם אומרים אחר התפלה בקול רם "אני מאמין..." עם הש"ץ; השתוממתי לשמוע, מדעתי כי דבר זה חדש הוא, ואשאל על זה, ויגידו לי, כי תקנה זאת תקן הרב הגאון ההומיאופט<sup>18</sup>, בבוא מאמרי 'נוספות' בהמליץ, להשריש בלב בני ישראל האמונה בהעיקר שהתורה לא תשתנה.

ביום 4 סענטיאבר נסעתי מקאוונא, עברתי דרך

<sup>17</sup> כהשלמה למכתב זה יכולות לשמש הרשימות מיומנו של ליליינבלום, שנתפרסמו ע"י א. דרויאנוב בירשומות, כרך שני (תלאביב תרפ"ז), עמ' 391-395, הכוללות — בין השאר — פרטים חשובים על שיחותיו עם א. ב. גוטלבר ושי. י. אברמוביץ בזיטומיר. ראה בעניין זה גם את מכתבו של ליליינבלום ליה"ל מיום 20 ביולי 1875 בירשומות, כרך רביעי (תלאביב תרפ"ו), עמ' 380. כאן מסופר, שכמה ממוריו של בית המדרש לרבנים בעיר זו לא יעצו לו להיכנס כתלמיד למוסד זה. ליליינבלום מעיר על כך: "ומתוך שלא ידעתי עוד אז, כי המורים ההם משתדלים תמיד לרחק מעליהם בעלי תלמוד וסופרי שפת עבר, כדי שלא יקחו האחרונים מהם את מקומם לעתיד לבא, — האמנתי בהם".

<sup>18</sup> הכוונה היא לאברהם שמעון טרויב, רבה של קיידאן, שפירסם מאמר פולמוסי חריף נגד הסופרים הצעירים, המעזים לקטרג בעתונות על בערות העם, סדרי הקהל וחומרות הרבנים. (קול דוד דופק, קול לנגידים נחבאו, המליץ 1867, גל. 6). מאמר זה וכן מאמרו ב'הכרמל' 1866/67, גל. 33, משמשים פתיחה לוויכוח הפומבי בין המשכילים לרבנים בעניין התיקונים בדת. במאמרו החשוב 'קול ענות', שבו מסכם ליליינבלום את חשבונו עם יריביו בעתונות העברית, מותח הוא ביקורת קשה — בין השאר — על טרויב, "הרב אשר קרא קריאה גדולה לפני שלש שנים במ"ע המליץ והכרמל אל הרבנים רעיו, לעלות למלחמה על המשכילים", שאם כי רואה הוא את עצמו כרב מתקדם לא עשה דבר לתקנת מצב עמו (כל כתבי מ"ל, ו, 54). — הרמזים במכתבו של ליליינבלום על טרויב מבוססים על הקטע הבא מתוך הפליטון 'בוכותן של הרבנים' של גורדון: "גלוי וידוע ג"כ אומץ לבו וגבורתו

גראדנא, ווארשא. בווארשא ראיתי את צעדערבוים<sup>19</sup>, אשר הבטיח לעשות למעני כל אשר יהי ביכלתו. בווארשא ראיתי את פאות החסידים הארוכות, המגיעות עד הטבור, שטריימליהם וגארטליהם; בפראג גא<sup>20</sup> ראיתי כתוב על ארבע קירות ביהמדר"ר 'מש-נכנס אדר מרבין בשמחה'. מווארשא אחזתי דרכי בריסקה, ומשם זיטאמירה. סלאנימסקי<sup>21</sup> וגאטטלא-בער<sup>22</sup> נתנו לי מכתבי מליצה, הראשון לד"ר שווא-באכער<sup>23</sup>, והשני לה' טראכטמאן<sup>24</sup> באדעססא. משם נסעתי בערדיטשעווה, ומשם עברתי דרך שתיים עשרה ערים קטנות עד בואי באלטא. בכל הדרך מבערדיטשעווה עד באלטא ראיתי את כל החסידים לובשים רבידי צמר ארוכים עד הברכים, ומראיהם ירוק כמראה התכלת. כפי הנראה קדוש הרביד הזה להם, כי לא ראיתי אחד, אשר לא ילבש רביד כזה. — מבאלטא נסעתי על מסלת הברזל לאדעססא, אשר באתי בה ביום ו' 3 אקטיאבר.

אור מתעה היא העיר אדעססא לבני ליטא הולכי חשכים בדרך החיים, רבים מאד אשר ינהרו אליה, בתקותם למצוא בה לחמם, אך תקותם תהי למפח נפש. על מסחר ומעשה תחיה אדעססא, אך אנ-

של הגאון ההומיאופט, אשר עמד על דעתו ומסר נפשו לטובת הכלל ואסר לבני עירו קטניות בפסח בשנת בצורת, אע"פ שכל שאר הרבנים לא עמדו בנסיון והתירום, ובגדל חכמתו הביא סמך לדבריו לא לבד מן הפוסקים, כי אם גם מתכמה חיצונית הומיאופטיאה. האם לא הציל בזה את כל ישראל מרעה ומצרה גדולה" (המליץ 1869, גל. 47). — יעקב ליפ שיץ מעריך את התקפתו זו של גורדון על טרויב כנקמה על מאמרו הנזכר של זה האחרון ב'המליץ' 1867, גל. 6 ('בוכותן של הרבנים', הלבנון 1870, גל. 4).

<sup>19</sup> אלכסנדר צדרבוים (1816-1893), המייסד, העורך והמו"ל של 'המליץ' (1860-1904), 'קול מברש' (1862-1871) ו'ייסטניק רוסקי' 'יבריבי' (1871-1873) ו'יודישעס פאלקסבלאט' (1881-1890).

<sup>20</sup> חלק של העיר וארשה לאורך חופו הימני של הנהר ויולה. <sup>21</sup> חיים זליג סלוננימסקי (1810-1904), העורך של 'הצפירה' (נוסדה ב'1862), נתפרסם ע"י ספריו ומאמריו הרבים במתמטיקה, באסטרונומיה ובפיסיקה. חיבוריו החשובים: 'יסודי העבור' (וארשה תר"ג), 'תולדות השמים' (זיטומיר תרכ"ו), 'יסודי חכמת השיעור' (זיטומיר תרכ"ו).

<sup>22</sup> אברהם בר גוטלבר (1810-1899), משורר, פובליציסט, מספר, היסטוריון ומתרגם. ייסד וערך את ה'יחזון ה'בוקר אור' (1876-1886).

<sup>23</sup> שמעון אריה שוואבאכר (1820-1888), רב, מטיף ועסקן ציבורי. היה פעיל בסניף האודיסאי של 'חברת מרבי השכלה בישראל ברוסיה'.

<sup>24</sup> יעקב שמואל טראכטמאן (נולד ב'1831), פובליציסט. מידד דיו ותומכיו של ליליינבלום.

שי מעשה לא הרבה יבואו בה, כי הם ימצאו לחמם, ואם גם בלחץ, במקומם; ועל הרוב יבואו פה אנשי העיון והמדרש, והם, ובתוכם גם אני, לא יצ' לחו פה למאומה.

נודעה העיר אדעססא לעיר מלאה השכלה וסב' לנות. לפי ידיעתי המעטה עוד ברוח העיר הזאת אשפוט, כי רחוקה אדעססא משתיהן יחד, לפי מובנן ומושגן האמתי. השכלת אדעססא בכלל היא: רוח חופש קר, יליד המסחר ואהבת התענוגים, היצוק על חסידות רותחת, לא הש' כלה פנימית הבאה ממקור העיון. המשכילים, או בני הדור החדש, המה פה יותר מששים למאה, והמה דומים בכל פרטיהם למשכילי ווארשא, אשר כבר ידעת דרכם מדברי קאוונער ב'השקפה קטנה'<sup>25</sup> ומ' מכתבי פאפירנא ב'הכרמל' ו'המליץ'<sup>26</sup>. שארלאטא-נים גמורים הם לכל חקות השארלאטאניזם. מרבית בני ליטא, אשר יבואו פה בהיותם פאנאטיקים גמורים, יהפכו בשני ירחים למשכילים ול-חפשים בדרך החיים ועולם המעשה ושרירות הלב, כי אורא דאדעססא מחכים... עול הדת לא יכבד פה, רבים המעשנים פה בשבת בבתי משתה הטהע בפרהסיא. גם האנשים ממדרגה הפחותה, כמעט תשעים ממאה, יטלטלו בשבת בפר-הסיא בחוצות העיר, אמהות ומשרתים יחדו, וכסף בידיהם לקנות מאומה, וכל זה יעשו בפרהסיא. אך התדמה, כי האנשים האלה אינם שומרי הבל' שוא באמת? לא, אדוני! המעשן בשבת הולך להגיד 'קדיש' על אביו הנפטר, ולפני בואו בבהכנ"ס יכבה את הציגארע שלו; המטלטל בשבת בפרהסיא ישפוך מימיו בהיות מת בשכונתו, וידקדק מאד בתר-נגול לבן לכפרות, וכאלה. אני ידעתי איש אחד, העושה מלאכתו בדפוס בכל ימי השבת, אשר התענה בצום עשרה בטבת!!

סבת הדבר הזה הוא, כי לא ההשכלה פרקה מיושבי

<sup>25</sup> במאמרו 'השקפה קטנה על מצב העברים בליטא ופולין', שנתפרסם לראשונה ב'המליץ', 1866, מותח קובנר ביקורת חריפה על היהדות 'המתקדמת', שכבר זכתה ליהנות מפירור תיה של ההשכלה: 'אם נורא מחזה חסידים, או גם מחזה המהלכים [המתקדמים] לא ירגיע נפש אוהב עמו באמת, וב' דברים רבים יכאיבו וימררו אלה האחרונים את לבו עוד יותר מהחסידים. עשירי ישראל בווארשה לא ידעו כמעט מאומה מהחיים הפנימיים של העם, ואדישים הם כלפי מאמצי המש' כילים לטובת העם. רחוקים הם מכל מחשבה נאצלת, ית' ענגו על רב טוב — — — ויחשבו כי כל העולם לא נברא אלא בשבילם. — הקהילה היהודית בווארשה מפולגת לכיתות

המחוזות האלה את עול הדת, כי אם חסידות; התלמוד לא פעל פעולתו עליהם, כי חסידים הם, על כן חפשים המה מעולו הכבד, אך לא מכל ההב' לים. וכל הבל, שהחזיקו בו יושבי הערים האלה, הרבה מדקדקים הם בו, יותר מישראל יושב ליטא! — מנהג חדש מצאתי פה, כי אבלי כל מת ילכו ביום השביעי למות המת על קברו ללוות את נשמתו!

הסבלנות השוררת פה היא אך בת הדידות. כל איש באדעססא בודד הוא לנפשו, ואך אל מסחרו ומשלח ידו עיניו; מאה משפחות יושבות בחצר אחד שנים מספר, ואיש מהן לא ידע שם רעהו הקרוב אליו, על כן יעשה בה כל איש הישר בעיניו, על כן רבו בה השארלאטאנים המשחיתים, אשר יכבדו בעיני העם... בכלל, שורר פה אך רוח השארלאטאניזם, והוא הרוח המחיה את רוב יושבי העיר... ה' שערעשעוור-סקי<sup>26</sup> ידידי דמה את העיר הזאת לעיר קטנה ביום השוק, אשר אז היא מלאה אדם רב, וכל כבודה הוא מאנשים זרים הבאים בה. איש איש עמל לנפשו, מבלי שית לב או לכל דבר הנוגע לאיזה חברה, ואיש איש יעשה חפץ לבו, באין מביט אחריו, הבוגד בוגד והשוודד שוודד...

הספרות העברית מתה כבר, או יותר טוב: לא נולדה מעולם, באדעססא. מ'ע עברי יוצא בה לאור, וספרים עבריים נמכרים פה לאלפים, ובכל זאת אין ספרות לעברית באדעססא. חלק הספרות הזשארגא-נית טוב פה מאד, כי רבו קוראיה וקוני ספריה מאר-בה. אך הספרות העברית מתה פה, היא רק חלק ליחידים שרידים פה. המון העם לא יבינו מאומה בשפת עבר, לא כבני ליטא, והמשכילים המדומים שונאים אותה ואת סופריה וספריה, ואת כל הרוח הלאומי, תכלית שנאה...

הנה כתבתי לכבודך, אדוני, איזה דברים אשר ידעתי מרוח אדעססא, עתה הנני להגיד לך מדבר מצבי פה.

אויבות, והמשכילים הראויים לשמם, השוקדים בכל נפשם על תקנת ישראל, הם מיעוט מחוסר השפעה, הנרדף, מצד אחד, על ידי האדוקים הקנאים, והמושפל 'בשאש נפש', מצד שני, על-ידי הבאנקאים העשירים, 'הרחוקים מן היודענטהום כרחוק מזרח ממערב' (צירור פרחים, אודיסה, 1868, עמ' 101-102, 106).

<sup>26</sup> אברהם יעקב פאפירנא (1840-1919), מבקר עברי, מחבר ספרי-לימוד וכתוב זכרונות, בעברית וברוסית. קנה את עול-מו בתולדות הביקורת העברית בזכות חוברותיו 'קנקן חדש מלא ישן' (וילנה 1867) ו'הורמה בכלל והעברית בפרט' (אר' דיסה 1868).

<sup>26</sup> צבי הכהן שרשבסקי (1840-1909), פובליציסטן ומשורר.

בבוא לי ראשונה מכתב פראזער ידידנו, המור-דיעני כי בעלי הקאמיטעט יהיו משען לי לבא לעיר אדעססא, גמרתי בלבבי להקים הדבר הזה, חרף כל מצוקות לבבי, להפרד מכל אוהבי הנאמנים, מבני הנעורים אשר אני נפחתי רוח בם, ומבני אני, ול-עזבם בלי אב מנהל; וחרף העמל והנדודים אשר התעתדתי להם. חזיתי בחזון לבי, כי אמצא מושיעים אשר יתמכוני, למען אוכל להכון לאחד בתי הספר... כה תקותי רמתני, עד אשר ראיתי כי תקותי זאת רחוקה היא מאד מאד. עוד עד עתה אין לי כל משען פה, לי ולנפשות ביתי. בסך 33 ר"כ באתי הלום, ועתה יש אתי 1650 ר"כ, ובקרוב יכלה גם הכסף המעט הזה. מכתבי המליצה אשר היו עמדי לא הועילו לי מאומה. ד"ר שוואבאכער יעץ לי לבקש פה בו-כ-האלטערירא עברית לי. צחוק מכאיב לב עשה לי! טראכטמאן הבטיח לי להיות בעזרי, אם אדפיס חוברת. מכתב היה בידי מראשי הקאמיטעט בקאור-נא לראשי המחלקה לחברת 'מרבי השכלה', ועל פיהו נתנו לי האחרונים 25 ר"כ, אשר מהם שלחתי 20 ר"כ לאשתי.

אם לא יהיו הימים הבאים טובים מאלה, אנחם מאד על אשר לא נסעתי טעלוזה לחסות בצל כנ-פיך. האמנם חפשי אני פה מחמת מקנאים, אך מנוחת נפשי נעדרה, כי על פי הדברים אשר כתבתי לך תבין, כי לא אמצא פה רעים כלבבי. פה ינום איש כמוני, תחת [אשר] <sup>27</sup> בליטא חייתי, איש מלחמה; שם האויר אשר הקיף אותי חייה מלא רגשות ופעולות, בעוד אשר הקיף המות את כל העיר; ופה, כל העיר חיה (חיי מסחור ותענוגים), והאויר המקיף אותי מת... אין בחיי פה כל שינוי ותמורה, יום מתר היה יהיה כיום הזה, והיום הזה הוא כיום אתמול, ויום אתמול היה כיום שלשם; ובלעדי הימים,

אשר הביאו לי תקות שוא ותוחלת נכובה, בלעדי הימים האלה, כל ימי מתיים הם, ובחיים כאלה לא הסכנתי, כחול ימים יכבדו עלי, על כן קצתי בם! ביום ז' אדר העבר נגמר בידי שיר גדול בשם 'קהל רפאים'. כמותו ככמות ספרך 'שירי יהודה'; רוחו — חיי אחינו; יסודו — אגדה אחת בספרי המ-קובלים, שכל אדם מתוכח עם אדם הראשון במותו, מדוע הביא את המות לעולם. על פי היסוד הזה הבא-תי שבעה עשר אנשים, והם: עשיר צבוע, שואב מים, מוכר גרות, שדכך, חזן, גבאי לחברא קדישא, סופר הקהל, מקובל, רב לחסידים, חריף, מלמד, דר-שן, המו"ל מ"ע 'המגיד', משורר, מחבר (בספרות הפלפול), רב מורה הוראה, בן שובב, — להתוכח עם אדם. כל אחד יגיד ישרו וצדקתו ואורח חייו לפני אדם, ואדם ישיב לו, כי לפי דרכו טוב לו המות. בין כה וכה מלא השיר בקרת על תהלוכות האנשים האלה. בימי הפסח שעברו היה השיר הזה למראה עיני ה' פין <sup>28</sup>, והוא הגיד משפטו לאמר: "אדמה, כי לא רק המוציאו לאור, כי גם העוזר להוציאו, נכון להסקל". הראיתי לידידי ה' קאוונער וימלא פיו תהלתו. עתה, בהשתדלות אחדים מידידי, יש לי תקוה להדפיסו במשך ימי החרף הזה.

אם תאבה לכבדני במכתב, כתוב נא לי על האד-רעססע: 'בעד ליליענבלום G-nu Issaku youde-levichu w Odessu dla per. I.T.D. בשפת רוסיא, כי דבר זה נוגע לדיני ממונות. היה שלום אתה וביתך כחפצך וכחפצך מוקירך ומ-כבדך כערכך הרב והרם.

המתכבד באהבתך

משה ליב ליליענבלום.

הנדרשות לזה; אין בו לא אהבת האמת ולא שנאת הבצע, לא אמן הלב ולא רך הלשון; אין מלח במאמריו ולא טעם בחכו לבחור המתוק לנפש קוראיו מדברי אחרים — ואיש כזה חפץ למשול עלינו ביד חזקה!" (אגרות י. ל. גורדון, וארשה 1894, כרך ראשון, עמ' 145). — עוד ב'1878 מעיר ליליענבלום על פין: — — — — "רק קרת רוחו ורפי-יון כחו להוציא מפיו דבר שלא כרצון האורתודוקסים גרמו לו, שלא יוכל להיות להועיל לעמו ולחכמת ישראל, כפי רוחב ידיעתו, ועל-כן גם מכתב-עתו [הכרמל] היה הולך וחסר עד שנעשה עתה כקלייזל להמפולפלים, לפלפל בו על נושאי אורונו של יוסף ואתרוגי קארפו" (פתח תקוה, כל כתבי מ"ל, ו, 162).

<sup>27</sup> השווה נוסח המכתב ב'חטאות נעורים', כל כתבי מ"ל, ו, 315.

<sup>28</sup> שמואל יוסף פין (1818-1890), היסטוריון, פובליציסטן, בלשן ומתרגם. מייסדו ועורכו של 'הכרמל' השבועי (1860-1870) והחדשי (1871-1879). מחמת מתינותו היתירה בענייני אמונות ודעות, ושלא להקניט את האדוקים — סירב לפרסם דרך קבע ב'הכרמל' מאמרים, התובעים ריפורמות בהווי היהודי ובדת ישראל. פשרנותו זו של עורך עתון, הדוגל באידיאלים של תנועת ההשכלה, עוררה עליו את רוגזם של סופרים כיל. גורדון וכליליענבלום. "אין נפשי — כותב גורדון למ. פרוור בכ"ב סבת תר"ל — אל האיש הזה [פין] בעל דו פרצופין, החפץ בעל כרתנו להיות רידקטור, ואין בו אחת מן הסגולות

אדעססא 9 פעברואר 1870

כבוד האדון הנכבד י. ל. גארדאן!

מכתבך היקר \*\*28\* באני ביום אתמול, הנה בושש לבוא מאשר עצרו הקרח והשלג בעד עגלת הקיטור בסביבותינו מבוא, ועמה — גם בעד המכתבים אשר תביא.

מכתבך היקר נפח רוח חיים באפי, והוא ימלא אותי רוח עז לעמוד הכן לקראת לוחמינו, אם רגע ימערדו קרסלי, בעמדי בשערי אדעססא, במקום שאין פעולת הסופרים נחשבת למאומה, במקום שאין נודע בו אם יש ספרות לישראל, במקום אין ברכה מוצאת לדורשי טובת עם, ואין קללה נשמעת לנחשבים לאפיקורסים, במקום שהערוב הכבד עושה פעולתו בערבוביא, ואור וחושך משתמשים בו ביחד: ההוגה הוגה, החסיד מתחסד, הסוחר אוסף הון, והשארלא-טאן חי חיים של הפקר, ואין מלכות של זה נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא, אין חי החברה ואין דורש טובת הכל!

הנה אדעססא מלאה רוח סבלנות, כי לא תדע כאב אנוש, הנהיה גם אנחנו כן? לוחמים ונלח-מים אנחנו, הננו נרדפים על צוארנו, וגופנו ככברה

מחצים ואבני בליסטראות, שאויבים זורקים עלינו, וגם אני, בשבתי בעיר החפש, נרדף עודני ושותה חמת עריצים, כי מי הסב בנדודי, בחסר צרכי וב-התרחקי מכל מחמדי לבי, אשר להם תאות נפשי, והם מקור דמתי בארץ נדי, — אם לא קנאים עריצים? נרדפים אנחנו על צוארנו, ולבנו יתחמך בקרבנו על העול הכבד המעיק על אחינו מגדינו, אשר משרנו לא ישבעו, ועל חרפתם כל היום בפי שכנינו; והבלי שוא, קנאת אוילים וערמת מתעים יוציאנו בחזקת היד מרוח סבלנותנו, ועד נטף הדם האחרון נלחם בעד חופש דעותנו וטובת עמנו המדכא אותנו. יהיה פעלנו לריק? לא! הנה חצים יפצעו-נו, סגור לבנו קרוע, ודמיו מגרים... אך הדם ההוא ידיח צואת בני ציון, והבלי ישראל ישא בזרמו! רבים קמים עלינו, ולוהטים בני אדם סביב ישימו עלינו, ואש קנאות תבער בנו... אך האש הזאת תהיה לבער לבית יעקב, לבער כל שמיר ושית אשר עלו בכרם ד' צבאות, ושביבה יגה באחריתו לבית ישראל, ומנגדו ינוס חשך! יהמו ירעשו אויבינו, יתנו שמנו לשמצה, ידאיבו לבנו בתרמיתם, ובקנאתם ישכנו כנחשים, אך זרוענו מושלה עוד לנו, וכחנו חזק עמנו, באהבת האמת נדגול, ובאמץ רוחנו נעשה חיל; חרב לה' ולעמנו!

מאמרך 'בזכותן של הרבנים'<sup>29</sup> עשה רעש בליטא, זאת אדע מן המכתבים הרבים אשר באו אל הרעדאק-

הרבנים, ע"י שידולים ותחנונים, שיש להענות לריפורמה מתונה בהוי הדתי היהודי. — 'רבנינו — רושם הוא בצער במקום אחר — יושבים ספונים חדר בחדר וקוראים non possumus. לפיכך על מי נדבר ונעידה ונשחיתה דברינו? המדבר על הרבנים כמדבר על העצים ועל האבנים' (אגרת פתוחה, המגיד 1868, גל. 37), אין שום סיכוי להיודבר עמהם על מציאת מצע משותף להקלת סבלו של ישראל, ויש להוקיעם למשפט הקהל כאנשים מבלי עולם, שאין עטרתם — עטרת מנהיגי הדור — הולמתם. תמימות יתירה היא מצד הסופרים לתלות תקוות ברבנים, המשועבדים לאות המתה של השולחן ערוך, והנכונים, ללא מוסר כליות, להפקיר לחרפת דלות ורעב את בני עם, לרבות נשים וטף, ובלבד לא לעבור על 'דקדוק מן הדקדוקים וקוץ מן הקוצים'. זה הוא, בקיצור, המוסר-השכל היוצא ממחורות העובדות, המסופרות בהארה סטירת חריפה ב'בכותן של הרבנים', על הגדולות והנצורות שפעלו אנשים אלה למען ישראל. — פלייטון זה עורר סערת רוחות גדולה במחנה האדוקים. 'הקוץ החד הזה — מעיד גורדון — נתחב בושט הבהמות ורועיהם וברזיליהם וינועו וירגזו מאחורי תנוריהם ומחוריהם' (מכתב לליליינבלום מיום כ"ח שבט תר"ל, 'חטאות נעורים', כל כתבי מ"ל, וו, 320).

\*28\* מכתב זה מתפרסם כאן לראשונה.

\*\*28\* קטע מתוך מכתב זה של גורדון מיום כ"ח שבט תר"ל נתפרסם ביחטאות נעורים, כל כתבי מ"ל, וו, 320, בחתימת ג. נ. והרי כמה משפטים אפיינים בו: "יקר אדם כמוך בתוכנו בימי ענינו ומרודנו אלה, אשר באו בני ישראל עד משבר וחבלי לדה באו לו וכח אין להוליד מחדש ולחדש נעוריו. ומי יתן והיו רבים לוחמים כמוך, ואו היה בידינו לאסור המלחמה ביתר שאת ויתר עז, ואולי גם ללחץ את אנשי מצותנו בין הגדרים ולהכניעם לכרות ברית שלום עמנו. אבל לפי שעה אין לנו כי אם לעמוד על משמרתנו, כאנשים מרי נפש המ' חרפים נפשם על מרומי שדה, אף כי אין כל תקוה להם לנצח ולגבר. אבל מדוע לא יכירו בני דורך ערכך? — — — מדוע מתרוסס ארבע בחוצות פאריו ובניו נתגדלו בבתי החפ' שית? מדוע שתה סוקראט את כוס התרעלה — — — למותר אחשוב לדבר דברי כבושין באוניך ולחזק את לבך לקראת המלחמה אשר אסרת. אין אנחנו בני חורין להבטל ממנה! חרב לך ולעמנו!" ראה טיוטא בלתי גמורה וללא תאריך של מכתב זה באגרות יל"ג, וו, 436-437 (במדור 'רשומות').<sup>29</sup> נדפס ב'המליץ', 1869, גל. 47, בחתימת דניאל באג"ר. — בפלייטון זה מביע גורדון פקפוק בעצם האפשרות לשכנע את

ציה<sup>30</sup> מליטא על אדותיו, אשר אך על האחד באה התשובה ב'תיבת נח' לגליון ו' אשר זכרת. בעל המאמר הוא יושב בפרידריכשטאדט בקוהרלאנד וטוען, שאין בכח הרבנים לעשות מאומה, שאין העם נשמעים אליהם. וע"ז ענה לו המו"ל כעת את המ"ליץ' מי אשם בדבר?<sup>31</sup>

הפצץ השלמתי, ואמסור את תשובתך ל'בן עזני-אל'<sup>32</sup> להמו"ל את המליץ'. אך לא יבא בדפוס<sup>33</sup>. וזה הטעם: אני והמו"ל המליץ', שנינו זה שלא בפני זה, מצאנו את 'בן עזניאל' בהשערה אמיתית. מתוך שמו הנעלם הזה, ומתוך דבריך שדברת על אודו-תיו במכתבך לי, שהוא מבין בתורה ובספרותנו החד-שה ומשפיל כבוד המליץ', הכרנוהו שהוא איש אדעססא היושב כעת בפ"ב<sup>33</sup>, והמו"ל המליץ', שהוא מכירו היטב, יכתוב בעצמו לבן עזניאל אדות בקשתך. סלח נא לי בטובך הגדול, כי לא אגלה לך שם האיש ההוא, כי אין חפצי להיות כהולך רכיל ומגלה סוד.

את מאמרי 'ארחות התלמוד' ו'נוספות' לא אוכל להדפיס כעת<sup>33</sup>, מהיותי טרוד בהדפסת ספרי 'קהל רפאים'. יוכל היות, כי כאשר אצא בשלום מספרי 'ק"ר' אדפיס את המאמרים ההם, בצירוף המאמר 'מדרש סופרים', ובצירוף המאמר, שאני עתיד לכתוב, אם יחייני ד', לתשובה על דברי פינעס והרבנים

גאוני 'הלבנון', אשר אקוה, כי יהיה מאמר מועיל. חברת 'מפיצי השכלה' בס"ט פ"ב שלחה לי 25 ר"כ בחדש העבר, ומזה נתתי 20 ר"כ לאלה המדפיסים את ספרי 'קהל רפאים', אשר בחסדם אספו כסף להלוות לי, בלי זמן פרעון קצוב, עד אשר ימכרו מרבית העקוצמפליארים. עד עתה נדפסו שני באגעו, והנני שולח אותם לכבודך בקרייצבאנד<sup>34</sup> בצירוף מכתבי זה, ואבקשך להודיעני במכתבך, אשר תשלח לי למענה על מכתבי זה, אולי יש לך סרים למשמעתך בערי ליטא סביבותיך, אשר יתחרו למכרהו.

רבים מכאובים סבלתי ע"ד המו"ל מ"ע המגיד', אשר גם הוא ינוח בקהל רפאים, אשר עוזרי לא אבו להיות בעזרתי, טרם אשמיטהו. כאשר הסית אותם ה' דיינאו<sup>35</sup> אהבו של המו"ל הצבוע ההוא, אשר חפץ (דיינאו) להיות אינקוויזיטאר על דעות אחרים, לא בדעת ולא בהשכל; אך קשי-ערפי ואמץ לבי עמ' דו לי להסיר כל שטן מלפני; אך גם המקרה היה בעזרי, כי המדפיס בעלינזאן<sup>36</sup> יושב כל ימי החרף בס"ט פ"ב, ולולא זאת בלי כל ספק לא היה חפץ להדפיס בדפוסו את ספרי, כי רבים מכאובים נשא ע"ד הס' 'צרור פרחים'<sup>37</sup>, שהדפיס בדפוסו. מחברתי 'קהל רפאים' תכיל בקרבה יתר על שמונה באגעו.

את האיש הדגול מרבבה אברהם קראכמאל<sup>38</sup> אני מכיר, ובמשך שבתי פה שחרתי פניו שתי פעמים.

אשר שאר רוח לו, ועל-כן חשקה נפשי לדעתך ולשאת ולתת עמך ביני ובינך בנידון דיון; והנה אנכי מבקשך: הסירה נא המסוה מעל פניך והתודע אלי במכתב, אם רב לרבנים אתה ואם לבני אדם העוסקים בישונו של עולם; ומראש אנכי מבטיחך, שאע"פ ששמי מנאץ בפניך במכתבך הנ"ל, אין בלבי שום טינא עליך ולא אטור ולא אשטום אותך; וגם אם תחפוץ שיהיה משאך ומתנך עמי סוד כמוס, אבטיחך שלא יודע לאיש מזה דבר. — — —<sup>33</sup> בפטרבורג.

<sup>33</sup> במכתבו מכ"ח בשבט תר"ל הציע גורדון לליליינבלום להוציא את מאמריו על התיקונים בדת ב'חוכרת מיוחדת, ואולי בשם מיוחד, כמו 'פנו דרך', למען נוכל לחלקם ביעקב ולהפיצם בישראל" (אגרות י"ג, ו, 436).

<sup>34</sup> גורדון מתרגם "ע"י שתי וערב" (אגרות י"ג, ו, 131). המו"ל בן הוא: משלוח דברי-דפוס בדואר ע"י הידוקם בסרטי נייר מצטלבים.

<sup>35</sup> צבי הירש דיינוב (1832-1877), מטיף להשכלה. נתפרסם בשם 'המגיד מסלוצק' (ידער סלוצקער מגיד).

<sup>36</sup> משה אליעזר בילינסון (נולד ב-1835), סופר ובעל בית-דפוס.

<sup>37</sup> ספרו של א. א. קובנר, שבחלקו הגדול הוא התקפה חריפה ביותר על צדרכוים וסופרי 'המליץ'.

<sup>38</sup> אברהם קרוכמאל (1817-1888), הוגה דעות, חוקר התלמוד ופובליציסטן, נמנה עם סופרי 'החלוץ'.

<sup>30</sup> מערכת 'המליץ'.

<sup>31</sup> ב'המליץ' 1870, גל. 1, במדור 'תיבת נח', ניתנה תשובה זו לאחד הקוראים: "לא בצדק תתן את בעל המאמר בש"ר [בוכותן של הרבנים] למתלוצץ, יען איש אוהב עמו הוא באמת, חפץ בתקנתם וכואב בקלקלתם, וכונתו רצויה".

<sup>32</sup> מ. א. בעלינזאן. — ראה להלן מכתבו של ליליינבלום מיום 4 ביוני 1870, שבו מגלה הוא את שמו האמתי של 'בן עזני-אל', וכן הערה 36. — במכתבו אל ליליינבלום (מיום כ"ח בשבט תר"ל) מספר גורדון על הדי הפלייטון 'בוכותן של הרבנים': "בשבוע העבר קבלתי מכתב בן בלי שם, אשר יוכיחני על מאמרי ההוא. המכתב בא מפעטערסבורג יחתום תחתיו 'בן עזניאל', ומתוכו ניכר שהכותב הוא איש מבין בספרות ישראל העתיקה והחדשה, יודע הוא כמעט כל ספרי ומאמרי אשר כתבתי, וסגנון לשונו כסגנון סופר מהיר, לא ראיתי סגנון נבחר וצרוף כזה בין כל סופרי מכתבי העתים לבני ישראל, ומאד אותה נפשי לדעת מי הוא זה ואיזה הוא?" (טיוטת המכתב, בלא תאריך, אגרות י"ג, ו, 436).

<sup>33</sup> בכל זאת נדפסו תשובתו של גורדון ל'בן עזניאל' ב'המ' ליץ' 1870, גל. 6: — — — "תוכן מכתבך [מיום א יאנואר] אינו נוגע כלל בגוף הענין, כ"א מרפרף בדברים צדדיים, שאין הענין המדובר מושגת עליהם; אבל מתוך דבריך, הנאמרים בדעת והשכל, אנכי מכיר שבר פחת אתה ואיש

האיש התם וישר הזה אשר לא ידע חנף וערמה הגיד לי, כי כל ספר אשר הדפיס בשפת עבר הסב לו חסרון כיס, כי כספו אשר הוציא עליו לא שב, ע"כ לא יאבה עוד להיות סופר בשפ"ע<sup>39</sup>, וע"כ הוא כותב עתה בשפת אשכנז את חבורו הנחלק לשלשה חלקים: חקר אבות (ע"ד הדת בדרך היסטוריה טארי, ודעתו בתורת משה, שהיא כלולה משתי שייטות, שיטת משה ושיטת אהרן, שהאחת מתנגדת להשנית, לדעתו), חקר גבורות (ביחס העולם אל האל), חקר קדושות (ע"ד המדות הטובות), ובכך רחוק להאמיץ, כי יאבה עוד הפעם להיות רעדאקטאר, וביותר במקום שצריך לזה רשיון ממקום גבוה. בכל זאת, בשחרי פניו עוד הפעם, אראה לו את מכתבך, ואשאל מפיו מענה.

יה"ש<sup>40</sup> עודנו חי. 'החלוץ'<sup>41</sup> חדל מצאת. ה' קראכ-מאל הוא קאססיר\*<sup>41</sup> פה באחד הקאנטארים, ושכרו ינתן לו 75 ר"כ לחדש, והוא יושב פה זה השנה השנית בגפו, והוא מחכה להביא גם אשתו ובניו הנה. ע"ד ספורך 'עולם כמנהגו'<sup>42</sup> הזכרתי להמו"ל 'המליץ', והנה גם מבלי תשובתו אוכל להגיד לפניך עליו, כי יודע הוא להכיר ולהוקיר ערך סופר נעלה ומצוין אשר לא רבים כמוהו בנו. כמוך אדוני, ורבה היתה יגיעתו למלא שאלתך, אך מסבת הדברים בגו שבין המדפיס ניטצע וקאמיטעט של הצענזוריא דפה, ביחוד במה שנוגע ל'הנוספות' לשנות 'המליץ'<sup>43</sup>, לא יכול עוד למלא חפצך, שהוא גם חפצי, והוא מקוה ומאמין, כי השתדלותו תעמוד לו להציל מאה עקו. בעדך. את השער ישנה לטוב, והוא מקוה להדפיס

עליו מצדו השני גם את 'לוח הטעות'. מאמרך 'ציץ נובל', לא בא, מסבות שאינן תלויות בהמו"ל כעת את 'המליץ', כאשר אדע גם אני, ויש דברים בגו... על מאמרך, אשר בלי ספק יקרים הם, נחכה בכל-יון עינים; וזכר נא אדוני, כי אתה הסופר המצוין האחד, העובד באמת ובתמים בספרותנו במכ"ע בארצנו בימים האלה! חכמי ווילנא, זולתי ה' פין המתנהל עוד בכבודות, חדלו מכתוב; חכמי זיטאמיר נרדמים בביתם; ואך אתה החוצב להבות אש מקנאתך לעמך! הכה, אדוני! הך שוק על ירך, והיתה מהומתך רבה בקרב ערלי הלב, וכל אוהבי עמם ודורשי טוב-תם יברכוך וירוממו שמך, כי תהיה נביאם!...

בלי ספק הוגד לך מחברת 'ראי ד' הנוסדה בליטא לתמוך את המו"ל 'הלבנון'. אם אין 'הלבנון' אתך, אודיעך, כי אחד יליד שאוויל, איש ווילנא, משה דוד וואלפסזאהן שמו<sup>44</sup>, כתב עליך חרפות וגדופים מרבה להכיל בגליונות 4, 5 במ"ע הנ"ל על דבר מאמרך 'בזכותן של הרבנים', וגם גלה את שמך 'ליב גאר-דאך'. ראה נא להשיג את העלים האלה, ואז תשתומם. לוא לעצתי תשמע, כי עתה איעצך, בשמי ובשם כל המשכילים דפה הנותנים לך פאר וכבוד, להביא את וואלפסזאהן הנ"ל בפלילים, ואדמה, כי ראשי הקאמיטעט בקאווונא, אשר חרף גם אותם, על היותם למש-ען לי, יהיו לך לישועה. ואל תשעה לדברי ה' דיינאו אשר בקש מאתך במכתב מיוחד לסלוח להעז-פנים הנ"ל, כי דיינאו בעצמו לא ידע למי הוא, להישנים או להחדשים!?!<sup>44\*</sup>

בהמליץ<sup>45</sup> גליון 6 תמצא דברים אחדים ממני בשם N לענות לעז הפנים ההוא.

הספרותיות, שהוציא צדריבויס בשנה זו במחיר נמוך לחותמי 'המליץ'. בסדרה זו נתפרסמו גם 'בקרת תהיה' של סמולנסקין והדרמה בכלל והעברית בפרט של פאפירנה (ראה סקירה על מפעל זה ב'רשימות לתולדות העתונות העברית' של ש. ל. ציטרון, העולם 1913, גל. 39).  
<sup>44</sup> פסבדונים של יעקב הלוי ליפשיץ (1838-1922). הוא מוסר פרטים על מאמרו 'בזכותן של הרבנים' בספרו 'זכרון יעקב', חלק שני (קובנה 1927), עמ' 103-104.  
<sup>45</sup> גורדון על דיינוב במכתבו למ. פרור מיום כ"ג בטבת תר"ל: "צדקת דבריך על אדות דיינאו. גם אנכי גליתי דעתי מכבר, שאינני מאמין בתמתו עם הפראגרעסס, וכי כל זה איננו עושה אלא בשביל שיצרו תקף עליו; גם אצלי אין ספק, שהוא ייעשה בעל תשובה באחרית הימים, אבל רק אחרי אשר תמוטינה תאותיו ויננס לחו וכחו" (אגדות יל"ג, ו, 145).  
<sup>46</sup> לשנת 1870. ברשימתו 'לענות על כחש' יוצא ליליינבלום לתבוע את עלבונם של י. ל. גורדון ושל סניף 'חברת מרבי

<sup>39</sup> בשפת עבר.

<sup>40</sup> יהושע העשיל שור (1824-1895), חוקר במדעי היהדות, בייחוד בתחום הספרות התלמודית, ופובליציסטן. עיקר מפעלו של יה"ש בספרות העברית הוא הוצאת 13 החוברות של 'החלוץ' (1852-1889), שרוב המאמרים והסקירות בו — הן בענייני מדע והן בשאלות החיים — הם פרי עטו.  
<sup>41</sup> במכתבו מכ"ח בשבט תר"ל ביקש גורדון מאת ליליינבלום לבוא בדברים עם אברך קרוכמאל ולשאול אותו, "אם יוכל ואם יאות להוציא בארצנו מכתב עתי בלה"ק (מדי חדש בחדש) בדרך החלוץ". אם תשובתו תהיה חיובית — מוסיף גורדון — "נכון גם אנכי להתחבר עמכם בזה, ואש תדל בכל מאמצי כחי שיצא הדבר הזה אל הפועל" (אגרות יל"ג, ו, 437).

<sup>42</sup> קופאי.

<sup>43</sup> ראה אגרות יל"ג, ו, 437.  
<sup>44</sup> 'עולם כמנהגו', סיפור ראשון: שני ימים ולילה אחד בבית מלון אורחים, נדפס באודיסה בתרכ"ח בסדרת החוברות

הנני מחכה על מכתבך ועל דבריך הרבים אשר לך אלי, ושלום לך ולביתך כחפץ מוקירך מ. ל. ליליענבלום.

45\* 5

אדעססא 21 אפריל 1870

כבוד האדון הנכבד י. ל. גארדאן!

מכתבך הראשון בצירוף שירך 'אשקא דריספק' באני בשביעי לפסח, ואנכי אחרתי עד עתה להשיב לך דבר, בחפצי הודיע לך חדשות מדבר מצבי, אשר נעלמו גם ממני עד יום אתמול, ולשמחת לבבי באני אתמול מכתבך השני, שבו הודעתני כי התחזקה ברי-אותך מאשר למבראשונה, אשר זה חפצי וחפץ כל אוהבי דוברי הגות לבם באין פחד.

מה שנוגע למכתבך הראשון — הנה ע"ד נאצות המכונה וואלפסזאהן אדבר במרוצת דברי במכתבי זה. וע"ד שירך אגיד לך קשט דבר אמת, כי היה עם לבב ה' שערשעווסקי לתת בפלייטון, אך בלי נקור דות, מאין נקודות בדפוס ניטצע, אך דאג פן יהיה הדבר למורת רוחך, ועל כן נלחצתי להראות אותו לה' צעדערבויים, אשר השיב לי לאמר: "כיוצא מן הכלל נאסף השיר 'ברבורים אבוסיים', ואם עתה יאסף גם השיר הזה, וחשבו המשוררים כי התורה הרצועה לבוא בשירים, ולא יתנו לי מנוח".

מכתבך לדיינאו קראתי בידו. גליינות 'המליץ' מן 2-6 № נשלחו לך עתה על פי בקשתך. לא אדע למה תירא מבקרת תופשי התורה על אודות תורבץ הושט<sup>46</sup>, הלא התנית, ש"לא היה שם כל נקב וכל קורט דם", ולדין התלמוד רק 'נקובת הושט' תמנה בין הנבלות, וזה רק בבהמה, כי אין שחיטה לעוף מן התורה!

השכלה בישראל, בקובנה במאמרו של יעקב ליפשיץ 'זכותן של הרבנים', הלבנון 1870, גל. 4. כן מפרך הוא את טענת ליפשיץ, שכאילו הקציב לו (ליליענבלום) ועד הסניף 200 רובל. האמת היא, שקיבל הקצבה רק לכיסוי הוצאות הורן מקובנה לאודיסה.

<sup>45</sup> מכתב זה מתפרסם כאן לראשונה.

<sup>46</sup> קצה הוושט מלמעלה.

<sup>47</sup> ומכל שכן.

<sup>48</sup> ראה למעלה הערה 18.

<sup>49</sup> ראה למעלה הערה 45.

<sup>50</sup> הפסכונים שלו הוא 'איש ימיני'. מאמרו 'מלחמת חובה' נדפס ב'הלבנון' 1870, גל. 10, 11.

ומה שנוגע למכתבך השני — הנני מודיע לך, כי לא מסרתי את הוידוי שלך להרעדאקציע, ולא אמסרהו עד אשר אשמע ממך מענה על דברי אשר אדבר לך. דע נא, אדון נכבד, כי לא יוסף זכריה שטערן כתב הפאסקוויל בשם וואלפסאהן (והגימטריא איננה נכונה, ולוא גם תכון — אין זאת הוכחה!), כי אם איש נקלה. שמו יעקב הלוי ליפשיץ (כן הודיעו לי אוהבי מוויילקאמיר) מקיידאן. אנכי מכיר אותו היטב, כי אין לו גם ידיעה קלה גם בתלמוד והספרות העתיקה, ומכ"ש<sup>47</sup> בספרות החדשה. הוא מתלמידיו של הצבוע הגדול טרויב<sup>48</sup>, ומרגלא בפומיא: "כל הדורש את האמת, אין לך שרן גדול ממנו!" ועל כן לחרפה גדולה תחשב לחכם נעלה כמוך לנבל כבודך לדבר עם השדכן מקרי דרדקי הזה. אנכי מראשית, גם טרם דעתי כי הוא הוא כותב הפאסקוויל, שפטתי כי וואלפסאהן זה איש נבזה ונקל לה הוא. על כן לא אביתי לדבר אתו בגלוי, וכמסתר פנים עניתיו בגליון 6 בשם N<sup>49</sup>, לא ע"ד נאצותיו, כי אם על הדבה שהוציא על ראשי הקאמיטעט בקאור-נא. מאשר שפטתי, כי הגביר צבי נאוויאוסקי וכדומה לו, אשר גם הם מראשי הקאמיטעט, יאמינו לדבריו, ורבו במטיבי, ולולא זאת לא הייתי משיב אותו דבר, כי חלילה לי לחלל שמי ולבוא בדברים עם כותבי פאסקווילים. —

בעל 'מלחמת חובה' ישראל פאגעלעוויץ שמו<sup>50</sup>, חסיד מחסידי חב"ד בוויילקאמיר, וגיסו של אליעזר שמ-חה ראבינאוויץ האב"ד בסוואלק, אשר הוא היה מראשי השופטים שגמרו דינו של הרב מלינקאווע, וכאשר פגעתי בכבוד האינקוויזיטאר הזה, בהפכי בזכות רב-נינו בעלה נדף<sup>51</sup>, על כן שפך חמתו עלי. הלו חם הזה, אשר הגיע לחצי ימיו, נלחם מלחמת חובה גם בוויילקאמיר לפני עשר שנים במחלוקת המתנגדים עם החסידים, וביום המבוסה התגולל בחוצות כאחד

<sup>51</sup> ב'המליץ' 1870, גל. 1, נתפרסם הפלייטון של ליליענבלום אל המהפך בזכות הרבנים, בחתימת 'עלי משלם בן ליב הלוי', שנכתב בעקבות הפלייטון של גורדון וכמתכנתו. מאחר שגורדון 'נוף' כאן בכופרי ישראל, המתעלמים ממעשיהם הרבים של הרבנים, ותבע מהם לתקן את המעוות — מודיע לו ליליענבלום על היענותו לקריאה: "והנני גם אני לבוא אחרך ולהפוך בזכותם בכל כחי, ולהודיע דרכם בקדש ופער' לותיהם הנשגבות ועלילותיהם הגדולות לכל קוראי 'המליץ' כאשר בקשת מאת כל מושך בשבט סופר, להגיד קבל עם פעולות כל רב אשר ידע; ומאשר נודעו לי פעולות רבנינו — למען כבודם לא אחשה, ולא אכחיד תהלתם תחת לשוני, למען ילבושו רבנינו כבוד, ואויביהם — בשת!"

אך שאי אפשר לעמוד על אופי שלו, להיות כמוהם... זאת אדע, כי ה' צ"ב מתאמץ לצאת ידי כל הדעות: יאסוף מאמריך, לצאת ידי חובתו ולמלא חפץ הרב נים, ויכתוב כי למורת רוח היה לו לאסוף מאמריך, להניח דעתך אתה (ואולי להפך). הלא תראה כי בגל- יון 12\*55 הודיע, כי למורת רוח היה לו מאמריך, באשר עשה חוזה עם הרבנים, ובגליון ההוא באו דברי גר- שוני להלל דבריך ובגליון 13 קרא הוא בעצמו במ- רוצת דבריו את הרבנים, שעשה עמם חוזה, 'גפתים לעושי חנף', ובגליון 16 תאר בשרד דרכם בצבעי חשך. גם נאסף מאמר מדבר בגנותם מאת נוסע, גם מאמרי!! אשר על כן חלילה לך למנוע דבריך אשר לא נאמרו ברוח התולים ובשירים, דבריך אשר יעשו בלי ספק רושם על כל קוראי בס. חלילה לך למנעם ולהכחידם תחת לשונך!

הנה גליתי לך את שמות בעלי הפאסקווילים, גם הגדתי לך עצתי, כי לא תנבל את כבודך לבוא עמם בדברים, על כן אחכה על מכתבך, ואם גם במכתבך השני תגיד לי, כי הפצך לראות את הוידוי בדפוס, תשמור רוחי פקודתך, ומסרתיו להמליץ.

מאמרך 'ציץ נובל' לא בא ליד ה' שערשעווסקי, רק ליד ד"ר גאלדענבלום<sup>56</sup>, ועוד לא ראיתיו מיום בוא אלי בקשתך להשיבהו מידו. אך מה שנוגע לב- קשתך ממני לשלחתי לה שחר, הנה הקול נשמע באדעססא, זה ירחי מספר, כי השחר נכון למוט, וה' סמאלענסקי עובר בערים לכונון אותו לבל יחשיך, ומה בצע בשלחתי עתה את המאמר ההוא ואת שירך לו?

את שירך<sup>57</sup> הראיתי לה' צווייפעל<sup>58</sup>, אשר היה פה בימי הפסח. הוא התפעל מאד על סגנון לשונך, על סאטירתך, אך מצא לא לנכון את רוח בעל העגלה, נושא שירך, כפי האמת. בעל עגלה איש המוני

ואחרי שקלא וטריא ופולפולים עצומים הצלחנו להבינם, כי כמונו כמוהם מחוץ הפץ אחד לנו לבצר עמודי דתנו ולא ירופפו מסערת העת" (משיב מלחמה שעה, המליץ 1870, גל. 12).

<sup>55</sup> פסבדונים של צדרבוים.

<sup>56</sup> ראה למעלה הערה 54.

<sup>57</sup> ד"ר א. י. גולדנבלום, חתנו של צדרבוים ושותפו בהוצאת 'המליץ'.

<sup>58</sup> 'אשקא דריספק'.

<sup>59</sup> אליעזר צבי הכהן צווייפל (1815-1888), חוקר החסידות, הוגה דעות, משורר ומספר. ספרו החשוב ביותר הוא 'שלום על ישראל' בארבעה חלקים (ויטומיר תרכ"ח-תרל"ג), בחקר החסידות.

הריקים, אשר הכו או איש את רעהו. כן נלחם מלחמת חובה בקיץ העבר עמדי. ובהתאסף קנאי העיר לעשות בי כלה, בשבועות העבר, היה גם הוא ואביו העשיר בתוכם; ומי ישים לב לפאסקווילי אנשים כאלה? אחת היא, על כן אמרתי, חלילה לנו להשפיל כבוד דנו לבא בדברים, אף סאטירים, עם שפלים ונבזים כהמכונה וואלפזאהן והלוחם מלחמת חובה! גם במא- מרי 'קול ענות' אשר נדפס בגליון 16<sup>52</sup> לא אליהם פניתי, כי אם אל הקוראים ישרי הלב, וגם עתה האמת אגיד, כי המאמר הזה נכתב ביום ג' ניסן, בטרם ידעתי מי המה שני חורצי לשון הנ"ל, ומסרתיו לה- רעדאקציא, ולוא ידעתי זאת אז, כי עתה בלשון אח- רת דברתי בדברי על אדותם, למען לא יחשוב הקורא גם מחשבה קלה, כי פאסקווילים כאלה מידי שפ- לים כאלה כמוהם יעשו עלי רושם; ואך מאשר לא חפצתי להעמיס על המו"ל לשוב ולחפש את המאמר הזה, הנחתיו על תבניתו, ורק בהיות הקארעקטען<sup>53</sup> מן הנומער 16 לפני הצליח בידי לשנות מעט ולהודיע להקוראים מי המה בעלי הפאסקווילים ההם.

על כן איעצך, אדון נכבד! חדל לך מדבר דבר עמם, ואל תוחיל גם לריב אחרים בעדך. אתה אדוני זאת עשה: לך לך רומם על דרכך, והוסיף לגלות המסכה הנוראה הנסוכה עלינו, והיתה זאת נקמתך בהצבועים, והיו דבריך לתשובה להם, לראות עד כמה עשו רושם בדבריהם עליך.

דברי ה' צ"ב במאמרו 'משיב מלחמה שעה'<sup>54</sup> על אדות מאמריך הדאיבו גם את לבי, אבל דע נא אדוני, כי אין כל פחד להרפות ידי הלוחמים נגד עיני איש המכיר את הארו<sup>55</sup> כמוני. לא אדע אם באמת צריך איש שהוא רידקטור לבני אברהם יצחק ויעקב, עם קשה עורף וקל הדעת, הנת- בעים למשכן ונותנין, לעגל — ונותנין, עם קדוש,

<sup>52</sup> עד כמה החשיב ליליינבלום מאמר פולמוסי זה יש ללמוד מן העובדה, שהחליט לקבעו 'במקום הקדמה' בראש הכרך הראשון של כתביו המקובצים, המוקדש בעיקרו לשאלת התיקונים בדת.

<sup>53</sup> ההגהות.

<sup>54</sup> הכוונה היא לפסקה הבאה במאמרו של צדרבוים: "בין יתר הדברים, אשר היו לנו למורת רוח לפגוש במה"ע הנקראים על שמנו היה המאמר 'בוכותן של הרבנים'. לא לאשר המאמר בפני עצמו איננו שוה לבוא במ"ע", אלא משום שלממלא מקום העורך לא היה ידוע, שבינתיים "ראינו [כלומר צדרבוים ראה] רבים כהרבנים בליטא — — — והמה הראו לנו נכון רוחם ורוחב בינתם לדעת מה הזמן שואל מעמנו ויבטיחונו מצדם לתת יד לנו לעשות תקונים גזוים — — —"

לא יקל ראש לזלזל בחמץ בפסח. לדעת ה' שער-שעווסקי, ולדעתי, היה טוב יותר, לוא היה בעל כלי זמר לנושא השיר, כי נודעים בעלי כלי זמר למזל-זלים במצות<sup>59</sup>.

שירך 'ברבורים אבוסים' מצא חן רב בעיני ה' אברהם קראכמאל<sup>60</sup>. ביום שבת הגדול הייתי אצלו ואראהו מכתבך שכתבת לי על אדות החלוץ ועל אדור-תיו. ויענני כי הוא זקן, וחסר ספרים, ויושב ברוסיה, ולא יוכל עוד לחדש פה נעורי החלוץ. הוא הגיד לי, כי העתיק את שירך 'ברבורים אבוסים' וישלחהו לגאליציען לאחד מאוהביו, הלל לפני את ספרך 'אהבת דוד ומיכל' (כי יותר לא ראה ממך) ויבקשני לדרוש בשלומך בשמו, בכתבי אליך, ואת חפצו זה הנני משלים.

ביום אחרון של פסח בקרתיו עוד הפעם, ואבטיחהו להראות לו שירך 'אשקא דריספק'. ועוד לא ראיתי פניו מאז, על כן סלה לי כי אאחר שירך זה עמדי, ולא אשיבהו לך עתה, כי חפץ אנכי להקים דברי. במכתב שני, אשר אכתוב לך בקרוב, עם שירי 'קהל רפאים', אשר תכל הדפסתו בשבוע הבא, אשיב לך את שירך. אם יש אתך עקו. אחד מספרך 'משלי יהו-דה' ומספרך 'שירי יהודה' איצרך לשלחם לה' קראכ-מאל.

לפני חג הפסח באו לידי כל עלי הלבנון משנה ששית הנוגעים בי, ואנכי מהרתי והשלמתי מענה לכל הרבנים, ועוד עלי להשיב על דברי ה' פינעס. בכל ימי החג הייתי טרוד להכין לי לחמי לימי הקיץ, ואם אמנם אין עזרתי בי, כי גר אנכי פה, אך מלחץ לבי ודאגת נפשי לא יכולתי לקרוא דרוור לשרעפי לצאת למלחמה בעת כזאת, ועוד גדלה מבוכתי בראותי כי כשאני לעצמי מה אני? כי אנכי בהשתדלותי לא אוכל להכין לי מאומה, ועוזר אין לי, כי גם ה' צעדערבויס, אשר בטוחתי בו, איננו מעלה זכרי על לבי, ולא ישתדל

מאומה להמציא לי עזר, כמו לא הייתי באדעססא. בהשתדלות ה' שערשעווסקי, נמצאו לי שתי שעות להוראה, אשר ישאו לי 9 ר"כ לחודש, ועוד נפתח לי פתח תקוה, ע"י אחד המלמדים פה, למצוא מקום להורות משך ארבע שעות ביום בעד 20 ר"כ לחדש. התקוה ההיא הלכה הלוך וגדל, וכמעט האמנתי כי נתון השכר הזה בידי, ויבוא מלמד אחד, ויאמר להורי התלמידים, אשר להם קויתי, כי אני גוי ואפי' קורו, יושב בגילוי הראש, אוכל בלי גטילת ידיים, ולפני התפלה, מטלטל ביום השבת, ומעשן ביום השבת, ובדבר הזה היתה לי תקותי למפח נפש. קודר הלכתי בלחץ לבי, ופעמים אין מספר שאלתי את עצמי שאלת שרה בשירך: 'מה אאכיל כיום לילדי הרכים?', עד יום אתמול, אשר בהשתדלות מלמד אחר נמצאו לי עוד שתי שעות ללמודים בעד 9.50 ר"כ לחדש. עתה כלתה חלפה דאגת לבי, כי לפחות יש לי חלק, אם אובה להיות איש השמח בחלקו. עתה בטח לבי, כי אני לא אמות ברעב בחוצות אדע-ססא, ועוללי לא יגועו בכפץ בוילקאמיר. הלא גם על לחם צר ומים לחץ יחיה איש! עתה אכתוב מענה על דברי ה' פינעס, והשלמתי את המאמר<sup>61</sup>, ומסרתיו להמליץ. ה' סירקין הגיד לי בשבוע העבר, כי בחר מקום לידידנו פראזער בכפר בגוב<sup>62</sup> צערניגאו, אשר ישא לו 200 ר"כ לשנה, מלבד ארוחה ומעון; ופליאה דעת ממני איך יאות ה' פראזער לזאת?

היה שלום והוסיף אמן, כח ושלום כברכת אוהבך מוקירך ומכבדך

משה ליב ליליענבלום

דיינאו החכם הפחיד את בעל הלבנון במכתב, שב-אם לא ישוב מדרכו תפתח עליו הרעה ממשכילי אדע-ססא, שיאסרוהו לבא ברוסיה, ובעל הלבנון חדל משלוח פה את עליו מנומ' 14 והלאה.

<sup>59</sup> ראה למעלה הערות 38, 41.

<sup>61</sup> הדברים אמורים במאמר התשובה המסכם 'על דבר התיקו-נים בדת' (כל כתיבי מל"ל, ו, 131-91).

<sup>62</sup> גוברניה = פלך.

<sup>60</sup> הרי תגובתו של גורדון על כך במכתבו ליליענבלום מיום ט"ו באייר תר"ל: "הערתך והערות הנכבדים ה' צווייפעל וה' שערשעווסקי בדבר בעל העגלה המזולזל בחמץ בפסח אולי קרובה לאורחא דמהימנותא, אבל מה אעשה ימעשה שהיה כך היה, ואין מקשין על מעשה שהיה" (אגרות יל"ג, ו, 153).

אדעססא דען 4 יוני 1870

כבוד האדון הנכבד ה' י. ל. גארדאן!

כל טענות, אין באפשרות לי לענות עליה. כי אין כחי יפה בסאטירא, אשר אך בה נוכל לכסות קלון על בראשורא, שאין בה כל מאומה. בלי ספק ראית את הבראשורא ההיא, ואם עליה תכתוב את הוידוי שלך, כמעט אוכל להבטיחך כי יבואו דבריך, כי זה האיש שערשעווסקי לנו הוא ולא לצרינו ויודע דרכו!

אנכי לא אענה על הבראשורא 'מלחמה בשלום'. ובכל זאת אדמה כי יאמינו הקוראים, כי לא הניסוני ערלי הלב מן המערכה, והיה להם למופת מאמרן הגדול 'על דבר התקונים בדת' אשר יבא בקרוב בהמליץ.

הנך משער, כי בעל מלחמה בשלום הוא בן עז-ניאל, אך לא שמת אל לבך, כי הראשון הוא חסיד ווילקאמירי, והשני — איש אדעססא היושב בס"ט פ"ב. ולפלא בעיניי איך לא הבינות מי הוא בן עז-ניאל, אחרי כתבי לך, באותו מכתב שכתבתי שבן עזניאל זה הוא איש אדעססא, כי המדפיס בעלי-גזאן יושב כעת בס"ט פ"ב?...

הנך דואג פן יפול נושא דגלנו במחנה אויבנו<sup>66</sup>, ובכך לא נוכל לאסור מלחמת סופרים בעת שאיננו בטוחים בדעותיו של המו"ל; דאגת חנם היא, אדוני! כי נושא דגלנו, גם בנפלו אל אויבינו, ישלח צינור אל לבם להמם ולפלח כליותי-הם; הנה בעיניך יפלא, אך בעיני לא יפלא... ובדבר הזה איננו דומה אל בעל הכרמל היושב בווייל-גא!<sup>67</sup>

בבית ה' קראכמאל לא הייתי עוד, ולא הראיתי לו עוד את שירך<sup>68</sup>. אך פגשתי אותו בגן העדן על שפת הים בלכתו לשוח וקראתי לפניו חרוזים רבים וכן שלמים בעל פה, גם הגדתי לו כל התכן שלו וישר בעיניו מאד. את ספריך תוכל לשלוח לו על אדרעססע זו:

Bulvar w Kontoru Leonina dla Kassira  
A. Krokhmal

ויבואהו בטח.

<sup>66</sup> זו היא תגובה על דבריו של גורדון: " — — — רואה אנכי, שאין לנו בין המו"ל על מי להשען בהשקט ובבטחה, שיקבלו דברנו בלי פקפוק, ובעוד שאנחנו נחלץ חושים לקרב לחיים ולמות — יוכל היות שנשא עינינו אל ההרים, והנה אין נסנו פרוש שמה, שפתאם לפתע היה רוח אחרת את נושא דגלנו ויפל אל מנגדנינו" (מכתב לליליינבלום מיום ט"ו באייר תר"ל, אגרות יל"ג, ו, 152-153).

<sup>67</sup> ראה למעלה הערה 28.

<sup>68</sup> 'אשקא דריספק', ראה אגרות יל"ג, ו, 153.

מכתבך בא לי ביום 19 מאי, ובכך לא היה באפשרות שידופס מאמרך היקר 'וידוי הגדול' בגליון 20 שנדפס ביום ההוא. ובעוד ה' שערשעווסקי ואנכי מצדדים שידופס מאמרך — בין כך ובין כך נסע ה' צ"ב לס"ט פ"ב ביום אסרו חג (26 מאי), ביום שנדפס בו חצי גליון, ולא יכול מאמרך לבוא בו, ובכך לא יאבה עוד ה' שערשעווסקי לאסוף המאמר, אחרי כי בהיותו נלחץ להעיד, כי מאמרך נתאחר מסבות שונות, יאמרו הקוראים כי חכה ליום מסע ה' צ"ב, ואז אספהו, כאשר האשימהו ה' צ"ב בדבר המאמר 'בש"ר'<sup>63</sup>. צר לי מאד כי אנכי, בעכבי מאמרך ת"ר<sup>64</sup>, הייתי נסבה לבלי יודפס! האמנם אנכי עוד בשיטתי אחזיק, כי לוא תדע את האיש אשר אליו תדבר בהוידוי, לא יחר לך, כי שפל הוא מכל לצון והתולים, ואם אמנם תאמר, כי לא יאות לאיש לדקדק בכבודו במקום שיש חילול כבוד האמת ותועלת הכלל, אך אין הדברים אמורים, כי אם במקום שאיש הריב טוען לפחות טענות מדומות, ולא במקום שאין בדבריו כלום, כי אם חרפות וגדופים שהנפש היפה קצה בהם, שלא יעשו כל רושם בלב כל אדם זולתי בלב אותן הטפשים הגמורים כהאב"ד דווילקאמיר, או אותן הצבועים כהאב"ד דקיידאן, והכותב וואלפ-סאהן, שיודעים את האמת ומתכוונים למרוד בה, ששני אלה אין כל תרופה למכתן —, בכל זאת צר לי כי לא נתמלא רצונך בסבתי אנכי; אך אנכי איעצך לשנות את פני המאמר 'וידוי' מעט וליסד אותו על הבראשורא 'מלחמה בשלום'<sup>65</sup> שנדפסה בוויילנא, אשר המתעסקים בה המה רבנים וגאונים, ובה כתבו חרפות וגדופים עליך מרבה להכיל, גם אותי לא נקו. האמנם הבראשורא ההיא ישנה עמדי, כי מווילקאמיר שלחיה לי, אך מאשר אין בה

<sup>62\*</sup> מכתב זה מתפרסם כאן לראשונה.

<sup>63</sup> 'בזכותן של הרבנים' ל. ל. גורדון, ראה למעלה הערות 29, 54.

<sup>64</sup> תחת ידי.

<sup>65</sup> על שער החוברת רשום: 'מאמר מלחמה בשלום' — — — בהשתדלות והוצאות החברים מצדיקי הרבים, וילנה 1870. — גורדון נענה לעצתו של ליליינבלום, ובראש מאמרו 'בינה לתועי רוח' מתפלמס הוא ארוכות עם בעלי החוברת. בספרו של יעקב ליפשיץ 'זכרון יעקב', ו, עמ' 104-106, מסופר על המניעים לייסודה של חברת 'מצדיקי הרבים' ועל מהותה.

הגך שואל מה עשה ה' סירקין באדעססא<sup>69</sup>, ומאיך אדע זאת אנכי? אך מושבו בכפר מאהילנא הסמוך לבאלטא, ובאלטא רחוקה מאדעססא 193 ווערסט, ובכן אולי היה לו עסק פה. פה נמצא אח לסירקין שמו ישראל ז"ק.

מפראזער הגיעני מכתב, ובו מתאונן הרבה לפני על שוממותו בשבתו במדבר לא אדם בו. מווילקא-מיר הודיעו לי, כי חדל הלבנון (מנו' 14 והלאה) לבא בליטא וזאמעט, וכפי הנשמע נאסר מטעם הממשלה; אולי תדע אתה מזה דבר יותר ברור, הודיעני נא בחסדך.

כמדומה לי, שהודעתי לך במכתבי האחרון, כי שלחתי מכתב לה' פינס, ובו התלוננתי עליו על שפגע בכבודי בגליון 13. והנה אני לא כתבתי לו אדעססא שלי, למען לא יאמר כי מחכה אנכי למכתב ממנו. והנה ביום 8 מאי מסר לי ה' צעדערבוים מכתב ממנו, שבו יתנצל לפני, יבקש סליחתי, גם יתוכח עמי באיזה דברים, ועם המכתב — 4 ר"כ, ששלח לי לעולת חובה המביאים על השגות (כדבריו), אך אנכי במכתבי, אשר השיבותי לו, השבתי לו את כספו בחזרה.

סבת איחור מכתבי אליך היא: כי עד נסוע ה' צ"ב לא יכולתי להשיב לך דבר ע"ד הוידוי שלך. ביום 26 (שבו נסע צ"ב) נמסרה מחברתי<sup>70</sup> אל הצענר זאר. ביום 27 צוה הצענזאר למחוק ממחברתי כל ההערות הנוגעות במו"ל 'המגיד'. ביום 28 באתי אליו והתחננתי לפניו להשיב גזרתו, בהוכיחי לפניו כי אין בהן מאומה מה שיאסר ע"פ חקי המדינה, ובתתי אות לו, כי ראן בכתיבת יד שלי, ולא דבר מאומה, ואז השיב גזרתו, וביום 29 הובאו מספר עקז. אל הקאמיטעט של הצענזוריא, ושוב משם (בסת ימי חגם) ביום אתמול, ובכן קויתי מיום ליום לשלוח לך עקז. מספר בצירוף מכתבי, ובכן נתאחר עד היום.

הגני שולח לך בחזרה שירך 'אשקא דריספק' גם הוידוי שלך. שירך העתק וישלח למו"ל 'השחר'. את האריגניאל לא חפצתי לשלוח לו, אולי אין לך העתקה ממנו, ואני טרם אדע אם יוסיף 'השחר' תת אור!

בשנה שעברה הדפיסו בני מקרא<sup>71</sup> פה כריס-טומטיה עברית לילדיהם, ושם נדפסו חמשת שירים משיריך והם: 'האריה והעכבר, הסוס המתנקם, הפרות הנושאות ארון ד', החמור בעור האריה, הילק והנמלה' וכתוב עליהם: 'מספר משלי יהודה לר' יהודה גארדאן'.

הגני שולח לך חמש עקזעמפלוארים ממחברתי 'קהל רפאים', מה שנוגע לסגנוני אשר לא ישר בעיניך, הנה לא כולו נכתב בסגנון קשה להמון העם, ואל תשכח כי לא כל אדם זוכה לסגל לו סגנון כסגנוןך, וכ"ש איש צעיר לימים כמוני! אם ישא ספרי חן בעיניך, אל תמנע הטוב ממני, להגיד משפטך עליו באחד מה"ע. אולי יהיה דבר זה לעזור לי להרבות עליו קונים, אשר באמת לא אדע איזה הדרך אחלק ספרי, ואשלם למדפיסיו סך 150 ר"כ, כי מאד יכ"בד עלי לסבב על הפתחים ולחלקו בין אלה אשר לא יקראו מעודם ספר עברי!... אם לא ימצא ספרי חן בעיניך, הרשות בידיך לכתוב עליו בקרת כאשר עם לבבך, ואני לא אטור שנאה למבקר בדעת ושכל טוב<sup>72</sup>.

וד' ירוממך מעלה, ויחלים את רעיתך, והגני מו"קירך ומכבדך כערךך הרם

משה ליב ליליענבלום

משקל המכתבים עלה 6 לאט<sup>73</sup>, וע"כ השארתי שירך אצלי.

<sup>69</sup> אגרות יל"ג, ו, 153. — יהושע סירקין (1838-1923), סופר ועסקן ציבורי. מראשוני חובבי-ציון. חיבר ספר 'שלושה פרקים מידיעת מערכת הדומם או המינרלוגיא' (ליפסיה 1869).  
<sup>70</sup> 'קהל רפאים'.  
<sup>71</sup> הקראים.

<sup>72</sup> גורדון חיווה את דעתו על 'קהל רפאים' ביסקירה על הספרות העברית בזמננו בקובץ 'ייבריסקאיה ביבליותיקה', בעריכת א. לנדאו, לשנת 1871, עמ' 370-371. הוא סיכם את עיקרי דבריו על סאטירה זו בעברית במכתבו ליליענבלום מיום 7 בינואר 1871: "בהמשך המאמר אנכי מזכיר לשבח

גם את שירך ק"ר 'קהל רפאים', ומצטער אנכי, שלא נכתב בסגנון יותר פשוט והמוני למען ירוץ כל קורא בו, ועוד אמרתי שם, שאין הנפש היפה נחה בזה, שאתה עושה דבר יקר כזה, שהוא שוה לכל נפש, כלי זין להלחם בו את שנואי נפשך אתה [הכוונה לפרק החריף ב'קהל רפאים' נגד עורך 'המגיד']. את אויבי הכלל אנחנו נלחמים, ואתה עונב רגע אחד המערכה ומבקש את אויבך מתמול שלשום להנקם בו נקמת גופך" (אגרות יל"ג, ו, 167).  
<sup>73</sup> לוט — יחידת משקל ברוסיה, כ-13 גרם.

אדעססא 20 יולי 1870

כבוד האדון הנכבד י. ל. גארדאן!

בראש דברי אודיעך, לבלי האריך נפשך בתוחלת עד כלותך לקרא מכתבי, כי מאמרך היקר והגדול באיכותו ובכמותו<sup>74</sup> יודפס בהמליץ כרצונך, וע"תה אענך בפרט על שני מכתביך.

מכתבך הראשון קבלתי ביום 30 יוני, ובראותי הפצך ע"ד שירך 'אשקא דריספק' מהרתי ושאלתי את פי ה' שערשעווסקי, אם יקבלהו עתה, ויענני כי לא יוכל לאסוף שיר, אשר עליו חרץ ה' צ"ב את משפטו כבר לבלי לאספהו. אמרתי להדפיסהו בהור"ספה, ואשאל את פי הזעטצער<sup>75</sup> בבית הדפוס על המחיר אשר יעלה להדפסת ההוספה, ויענני, אחרי החשבון, כי מחיר סדור האותיות, ההדפסה והנייר, יעלה לסך 6 ר"כ. אחרי כן שאלתי את פי הד"ר גאלדענבלום, אם יאות להוסיף הוספה להמליץ, על חשבוני ובהוצאותי, ויאמר לי, ומאשר ידעתי נאמנה, כי המדפיס ניטצע יאבה לקבל כסף ההדפסה במ"זומנים, ולא יאבה לבקש חשבונות, על כן שאלתי את פי ה' דיינאו, אם ילוה לי 6 ר"כ על חשבונך, והנה גם הוא נאות לזה. כל הדברים האלה לא היו ביום אחד, אך בימים מספר, ולא בעצלתי, כי לא יכולתי לקחת מועד בכל עת לדבר עם הזעטצער, עם ה' גאלדענבלום, וגם הכסף מה' דיינאו בא לידי ביום 12 יולי, וע"כ לא יכולתי לעשות דבר עד היום ההוא. בין כה וכה שמע ה' אדאלף (בן ה' צ"ב) את דבר ההוספה, ויאמר כי לא יוכל להוסיף הוספה בטרם ישאל במכתב את פי אביו, או עליתי אליו, דברתי עמו על אדות זה, ויאמר כי ישאל את פי המדפיס ניטצע לדעת ברור מחיר ההוספה. חכיתי למענה, אך מיתת הסטודענט ה' חרש<sup>76</sup>, ביום 13 יולי, אשר הביאה שאון ומבוכה בבית ה' צ"ב, ומכ"תב אשר בא לי מביתי ביום 14 יולי להגיד לי כי אחד בני חולה ומחלתו אנושה מאד, והרופאים נואשו ממנו, אשר בגללו הייתי כנדהם וכאובד עצות כל

היום ההוא, — הניאו אותי מדבר דבר עוד הפעם עם אדאלף על אדות שירך. ביום 15 יולי וביום מחר"תו באתי אל הרעדאקציא כחמש פעמים, ואדאלף לא היה בביתו, אך לא יספתי עוד לעשות מאומה ולדבר דבר ע"ד שירך, מיום בוא אלי מכתבך השני, עם מאמרך 'בינה לתועי רוח', אחרי ראותי כי כל הפצך להדפיס שירך הוא רק למען לא יתאמרו הקנאים כי נצחוך וירפו ידך, ועתה הלא יהיה מאמרך לחץ בלבבם, ומדוע אוציא 6 ר"כ על ההוספה? אך אם עוד תחפוץ בזה, תודיעני הפצך, ועשיתי כאשר עם לבבך.

הודעתך כל זה למען תדע, כי לא בי האשם, אשר לא בא שירך בהוספה, כאשר הבטיח אותך ה' דיינאו במכתבו, אשר כתב לך אחרי דברי עם ה' גאלדענ"בלום, ולמען תדע סבת דבר אחרי מכתוב לך עד עתה, כי מיום ליום חכיתי להשיב לך מענה ברור על אדות שירך.

האמנם תתמה כי אין חולה עליך בוילנא, להודיעך דעתו על דבר המלחמה אשר נפוצה עלינו בין החש"כים, האמנם טרם תדע, כי משכילינו עגאיסטים ואינ"דעפערענטיסטים המה, ואין עינם ולבם כי אם אל עצמם ובשרם? בצדק יתפארו הפאנאטיקים עלינו, כי לנו דבר שפתיים, ולהם פעל כפי"ם. כי הם על כל צרה שתבא עליהם ועל פאנאטיזמוסם, מתחברים המה בעצה אחת, וזלים זהב מכיסם לעשות תושיה, ואנחנו נלחם רק בדבר שפתיים, ואין גם איש מעורר להפיץ דברים שיהיו נקראים באוני אלה שלהם הם אמורים. הלא קראו כל קוראי המליץ את מודעתי בגליון 18 ע"ד מחברתי<sup>77</sup>, הלא יודעים המה כלם, כי אינני פושק שפתיים ומפנה לב לבטלה, הלא ידעו גם את כל תלאותי, אשר שבעתי מיד הולכי חשך, ובכל זאת לא התעורר איש לדרוש ממני גם מח"ברת אחת, גם בטרם נקצב מחירה בהמליץ גליון 24, זולתי ה' פינס, אשר בימים האחרונים היה מרוץ אגרות בינו וביני, אשר דרש ממני 3 עקז. וה' ט"ף שפירא אשר דרש ממני 10 עקז.!

הנך מתפלא על ה' שטיינבערג אשר נתן לבעלי 'המלחמה' להוריד כבודך<sup>78</sup>. ואני עוד יותר אתפלא.

<sup>74</sup> מכתב זה מתפרסם כאן לראשונה.

<sup>75</sup> המאמר 'בינה לתועי רוח' נדפס ב'המליץ' 1870, גל. 30-33, 36-39, 42-41.

<sup>76</sup> הסדר.

<sup>77</sup> יעקב חרש, פובליציסטן. — פרסם מאמר נגד א. ב. גוט"לזר, שהצטרף לעמדתו של הרב א. ש. טרויב (ראה למעלה

הערה 18) בעניין הצורך לסלק את הסופרים הצעירים מן העתונות ולמסור את ההנהגה על העם, גם בשדה הספרות, לרבנים (תשובה לאב"ג, המליץ 1867, גל. 12).

<sup>78</sup> קהל רפאים.

<sup>79</sup> יהושע שטיינברג (1830-1908), מתנח, בלשן חשוב וצנוור של ספרים עבריים. החוברת 'מאמר מלחמה בשלום' נדפסה

איך נתן להם לנגוע בכבוד ספר חזונו?<sup>79</sup> 'אמת ואמונה' במכתב הצעיר הנכבד?

אין דעתי מסכמת להלשין לפני שרי המלוכה על הלבנון ומצדיקי הרבים.<sup>80</sup> הן כבודך גם כבודי לא יחלל מאומה, אם גם ירבו פאסקווילים עלינו חדישים לבקרים, כי דבריהם המגונים לא יעשו רושם, כי אם על ערלי לב כמוהם, אשר גם בלעדי פאסקווילים יקללו שמנו שבע ביום. אך לעומת זה ישאיר הרעש הזה, לפי דעתי, יגון קודר להם אחרי כן, כי הוא יעורר בחזקה נרדמים רבים מתנומתם. הנה אנחנו עוררנו תנועה בקרב המתים, והתנועה הזאת תעביר רבים ממות לחיים.

במה"ע Dieñ<sup>80</sup> לא בא עוד מאמר ע"ד 'הלבנון', ואתה בחסדך תודיע לי הסבה, בעל השחר הוא כעת בס"ט פ"ב, כדבריך; כן הגיד לי ה' בעלינסאהן השב מס"ט פ"ב, גם יש עם לבבו לנסוע לפאריז וללונדון. השערתיך בדבר השם 'דיקרנוסא' קרובה יותר אל השכל מהשערתי בשם זה, אם אך יש אליל הבשר הנקרא בשם כזה.

הכריסטומטיה, שהדפיסו בני מקרא, היא בת ב' חל"קים. מחיר החלק הא' 1 ר"כ ומחיר החלק הב' 75 קאפ, אך אין לי כל משא ומתן פה עם בני מקרא, אשר אנכי לא אבין שפתם, והם לא ישמעו את לשוני; ולולא נמצאה הכריסטומטיה בבית ה' בעלינג' סאן, שבדפוסו נדפסה, כי אז לא היתה גם למראה עיני, ע"כ לא אוכל לשלחה אל כבודך.

מכתבך השני קבלתי ביום 17 יולי בצירוף 5 ר"כ ומחברתך היקרה 'בינה לתועי רוח', ואחרי השיבי רב תודות מלב עמוק על עמלך להועיל לי ולהפיץ ספרי, אודיעך, כי קראתי את מחברתך בנשימה אחת,

ותישר בעיני מאד מאד, ולא אוכל להודיע לך את הענג הרב אשר שבעתי בקראי אותה, וחיש, ביום בואה אלי, הראיתי לה' שערשעווסקי, אשר בשימו עינו עליה, קבלה לתתה בהמליץ, בחוליות גדולות ובגליונות תכופים, כחפצך, ומכל גליון ישלח לך 10 עקז. וראשית מאמריך תבא בגליונות היותר קרוי בים. מצדי לא מצאתי דבר במאמריך לתקן, אכן מה שנוגע להצענזאר לא אוכל להגיד לך מאומה, כי האיש הזה הוא מתלמידי בית ספר הרבנים בוויילנא, ואתה הלא תדע ידיעת אנשים כאלה במה שנוגע לספרות העברית. זולת מה שהוא חרד מאד על כל נקלה. בשירי 'קהל רפאים' צד 79 בשורה האחרונה, צד 80 בשתי שורות העליונות, וצד 83 בחמש שורות התחתונות, כתבתי ראשי התיבות: א. ד. מ. באותיות גדולות, ובה ערה ציינתי, כי הרב המו"ל המגיד רגיל לדרוש שמות כמו 'פה פער נער'<sup>81</sup> 'חתיכא דאיסורא' לס' חקר דבר, וע"כ בחר גם הפעם במלות שר"ת שלהן 'אדם' לרמוז על אדה"ר.<sup>82</sup> אך הוא (הצענזאר) הקטין את האותיות, הגדולות, ומחק את הערה, לסבה לא ידעתי שחרה. ואח"כ נודע לי כי עלה פחד על לבו, פן יש עם לבבי לפגוע באדם הכהן לעבענזאהן מורה!

לא אכחד ממך, כי חבל על מאמר גדול ויקר כמאמריך, שיודפס חוליות חוליות במ"ע, וטובה היתה לו יותר הדפסתו בבראשורא. אך מחיר הדפסת בראשורא בת שלשה באגזען פה יעלה לסך 50 ר"כ ויותר, ע"כ הלא טוב שישאר הכסף הזה להדפסת ספרך 'מחלוקת לשם שמים'<sup>83</sup>, אשר בלי כל ספק יקר הוא מאד, מלבד שאם באנו לכתוב ולהדפיס, אין אנו מספיקים, כי אין קץ לדברי רוח אשר יוכלו לגבב

באישורו, ועל כך מקטרג גורדון. — ספרו החשוב, שזכה למהדורות הרבה, הוא 'משפט האורים' (וילנה תרנ"ז), מילון הלשון המקראית בתרגום לרוסית ולגרמנית.

<sup>79</sup> אד"ם הכהן לבנון. — הדברים נגדו כלולים במכתב הצעיר, מאמר מלחמה בשלום, עמ' 12.

<sup>80</sup> גורדון לא היסס לפנות בבקשה ליהושע סירקין: "אולי תוכל לעשות פרופאגאנדא בפ"ב, שישתדלו מפיצי ההשכלה לאסור על המ"ע הלבנון לבוא לרוסיה — — — כי מרבה הוא עלטה ואפלה בתוכנו ומחזיק ידי מרעים ורבנים" (מכתב מיום י"ח בתמוז תר"ל, אגרות יל"ג, ו, 159).

<sup>80\*</sup> ידיאן, שבועון יהודי בלשון הרוסית, שיצא לאור באר"י דיסה בשנים 1869-1871, בעריכתו של ס. אורנשטיין וב' השתתפותם של מנשה מרגלית ואליהו אורשאנסקי, כחברי

המערכת. מגמתו של שבועון זה היתה רוסיפיקאטורית קיצונית.

<sup>81</sup> כינוי של גנאי לא. י. פאפירנה ברשימתו של העורך 'תודה וברכה' ב'המגיד' 1868, גל. 17. הוא משבח את יהושע שטיינברג (ראה למעלה הערה 78) "על הכותו בשבט פיו [במאמרו 'עין משפט', שבו נחלץ להגנת אדם הכהן לבנון, שעל יציר תו 'אמת ואמונה' באה ביקורת בחוברת 'הדרמה בכלל וה' עברית בפרט] את המבקר הצעיר פה'פער'נער".

<sup>82</sup> אדם הראשון.

<sup>83</sup> סיפור של גורדון, שנשאר ככתב"ד. — גורדון מזכיר אותה במכתבו לנ. סוקולוב מיום י"ג בטבת תרמ"ד בדברים אלה: — — — "ספרים הרבה החלותי לכתוב ולא גמרתיים. היותר קרובים לגמר בשולם הם: א) מחלוקת לשם שמים, גדול בכמותו בעל שני חלקים, ובשביל זה לא יתכן לך" — — — (אגרות יל"ג, ו, 61).

'מצדיקי הרבים'<sup>84</sup> בכל חדש, בהיות להם אגודות אגודות לתמוך בידם, ואיך נוכל אנחנו, באין תו-מך בידנו, לעמוד נגדם?

אם יהיו בידך עקז. מספר מהגליון צ. ד. יודענט-הומס, שבו יבואו דבריך על שירי, תעשה עמדי חסד, לשלוח לי 2 עקז. ממנו, ולפחות עקז. אחד.

אם ראשית מאמרי<sup>85</sup> מצא חן בעיניך, אקוה כי אחריתו, המענה לרב מראסיין<sup>86</sup> ולה' פינס, ימצא עוד יותר חן בעיניך. על תשובתי להאב"ד משאוועל קראתי בעצמי מליצה, כמליצת התלמודי המפורסמת, 'לא דין לרשעים שחוטאין אלא שמטריחין' כו', לאמר: לא דין לרבנים שמרבים בעצמן דברי הבל, אלא שמטריחין אותי לכתוב דברים ריקים לענות אותם, כי באמת לא אוכל לענות דברים טובים על הבלים נאלחים כדברי הרבנים.

מאמרך הגדול איננו נוגע במאמרי. ע"ד הזכרת 'משיב הרוח' דברתי גם אני בהמשך מאמרי, ועוד הוספתי, כי על כרחם יודו, שלא לטובת יושבי איי אנו מבקשים גשם, שהרי אנחנו שואלים בברכת השנים בששים לתקופת תשרי, כבני בבל<sup>87</sup>.

במעמדי אין עוד כל חדש. משתכר אנכי 20 ר"כ ומחצה לחדש, מזה אשלח 8 ר"כ לחדש לאשתי, מזה אוציא 3 ר"כ ומחצה לחדש לשכר המעון, ובנותר אכל, אשתה, אקנה לי כל צרכי, טאבאק לעשן, צור קער, גר, אכבס כתנותי, אתקן בגדי, ארחץ ביים, ואוציא שאר הוצאות, אשר כור נחשבו ליושבי עיר קטנה, ויושב עיר גדולה איננו מרגיש בעצמו בהר-ציאו אותן. ממכר ספרי איננו עולה יפה. כי לא אוכל לסבב פתחי נדיבים ולהיות למשא עליהם.

מה יחפוץ ה' לעווינזאה? יקרא דברינו בהמליץ,

<sup>84</sup> ראה למעלה הערה 65.

<sup>85</sup> 'על דבר התיקונים בדת' (כל כתיבי מל"ל, ו, 131-91).

<sup>86</sup> אלכסנדר משה לפידות (1819-1906). — על אישיות זה, שתבעה מהרבנים יחס של סובלנות והבנה כלפי דורשי התרי קונים בדת, כדי להבטיח את אחדותו של העם, מרמז ר. א. ברודס בסיפורו: 'הדת והחיים', למברג תרמ"ה, חלק שלישי, עמ' 60, 61, 76. — לפידות נמנה עם ראשוני חובבי-ציון.

<sup>87</sup> במאמרו 'על דבר התיקונים בדת' מעיר ליליינבלום: "וכל כך התמכרו [היהודים] לאמונה עוורת ולההרגל עד שקבעו לאמר 'משיב הרוח' בימות הגשמים גם לנו, ולא בימות החמה, בזמן שהמטר נחוף לנו לפי מקומנו". ועוד מוסיף ל: "אנו מתפללים תפלת שוא בכל שבת בעד 'רישי כלי ורישי גלותי וחבורתא קדישתא די בבבל', אשר כבר זה מאות בשנים אינם במציאות רק כדי שלא לשנות הנוסח הישן, שהבאנו מכבל".

<sup>88</sup> כאחד המאמרים ב'הלבונון' נאמר על ליליינבלום, "שכל

ודברי חורפינו בהלבנון ובמלחמה בשלום ויכתוב, ומה יאבה לראות דברי ריבותיך? היאבה גם הוא להיות כבעלי מלחמה בשלום, הסומכים איש איש על דברי רעהו אשר קרא בכתובים, בויח, נזיח פזיח? אך לוא גם יכתוב, לא אדע מה יכתוב, כי בכל דבר-ריו הנדפסים כנגד מבקריו הראני, כי הוא חסר הגיון ושכל ישר.

דבריך בצד 21 על אדותי<sup>88</sup> אינם נוגעים בי, ולא יחר לי, הן אהובותי אשר אני חפץ לנשקן בראש כל חוצות כמו נשק יעקב לרחל, אינן מקוראות המליץ, ולא יגרע ערכי בעיניך, בזה שכתבת (האמת), שאינני יפה תואר ויפה מראה, ודרכי העטהיקעטע נסותרו ממני. אך מדוע עינך צרה בי, שלי נתנו הבתולות, ולך הבעולות, השכחת כי צעיר אנכי ממך לימים?

מאמרי 'ארחות התלמוד' נדפס בהמליץ שנה שמי-נית, בגליונות אלה: 27, 25, 24, 21, 18, 16, 13, 29, 28, בתלמוד נוגעים הגליונות הראשונים, ובדבר התיקונים נוגע אך האחרון. מאמרי 'נוספות' נדפס במליץ שנה תשיעית גליונות 12, 11, 10, 9, 8. המאמר 'מדרש סופרים' נדפס בשנה הנ"ל גליון 43. המאמר 'מגלה עפה' נדפס בשנה הנ"ל, גליון 46, 47, 48, 50, ובגליון 2, 4, משנה עשירית. המאמר 'קול ענות' בה-מליץ ש"ו, גליון 16, והמאמר האחרון נדפס עתה, והוא לנגד עיניך. המאמרים האלה הם הנוגעים לה-תיקונים. זולת זה נדפסה עצת ווילקאמיר עלי בשנה שעברה, בהמליץ שנה תשיעית גליון 26. וממני נדפסו מאמרים בשנה תשיעית, בגליון 42 ובגליון 44, וב-גליון 7 שנה עשירית, ובהכרמל שנה זו גליון 14, 15. אם יחסרו לך איזה גליונות הודיעני, ואם אוכל

תאותו ללכת עם הבתולות היפות ולנשק אהובותי בראש כל חוצות". על כך מעיר גורדון: "זהנה אנכי לא ידעתי את האיש המאושר הזה [ליליינבלום] פנים בפנים. הגד הוגד לי, שאיננו יפה מראה וטוב תואר, שהיה בתחלה מלמד או ראש ישיבה בוילקאמיר בטרם נתנו אותו קנאי העיר ההיא בר-דיפתם לשם ולתהלה בארץ, שנתחנך בקטנותו באחד מן החד-רים הכשרים, שלא סגל לו שום לשון מן השפות החיות ולא ידע הליכות עולם המקובלות בין בני התענוגות ממרום עם הארץ; אבל מדברי 'סופרי הלבנון', אשר בלתי ספק לא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית, אנכי למד ההפך, שה' ליליינבלום הוא מאנשי שחץ (בלע"ז Shehegol) ובלתי ספק לבוש הוא פראק שחור ובתי ידים לבנים ונעלים מגהצים, ושער ראשו עשוי לו תלתלים, ומשוחח בשפה ברורה, ויודע לרקע ברגליו ולהחוי קדה, שאלמלא כן לא היה מוצא חן בעיני הבתולות היפות והבנות העדינות. אבל קובלני עליכם 'מצדיקי הרבים', שלליליינבלום נתחם הב-

למלא חסרונך, אמלא בחפץ נפש. הנני שולח לך עוד חמש עקו. מספרי, מאשר מעט עקו. יש בידי. אם תדרש יותר, אוסיפה לשלוח לך. 21 יולי בלילה.

עתה קבלתי מכתב מפראזער, שבו יודיעני כי נוסע הוא מכפר מושבו לס"ט פ"ב. סבת הדבר ידוע בל"ס גם לך, כי קצה נפשו בחייו בשבתו בודד בין אנשים אשר לא יסכו עמם. כן קבלתי עתה מכתב מווילקא-מיר, ובו יודיעוני ידידי, כי בני ביתי כלם בחו"ש<sup>89</sup>, וכל חפץ בני ביתי איננו רק לבעבור הביאני במבוכה, ואשובה לוויילקאמיר.

ה' דינאו בקש ממני להשיב לו ששת הרו"כ אשר הלוח לי בעד הדפסת שירך, כי נחוץ לו הכסף להור-צאות הדרך, ואנכי לא מנעתי מחפצו. ע"כ אם תחפוץ גם עתה שיודפס שירך, תשלח לי ששה רו"כ מחיר ההדפסה.

היום בא לי 9 רו"כ מחיר עקו. מספרי מערים אחרות, אך הכסף הזה לא ישאר בידי אף כשיעור שהיה, כי עלי להשיבהו להמדפיס בעלינסאן ולהעזורים להדפיסהו.

היה שלום אתה וביתך כתפצך וחפץ אוהבך באמת.

משה ליב ליליענבלום

89\*8

אדעססא 19 אויגוסט 1870

ידידי היקר ה' י. ל. גארדאן!

אשר דרשת מאתי לשים עין על מאמרך, שלא יעלו בו שגיאות רבות, הוא דבר שאיננו תלוי בי, כי אם במקרה, ובפרט בימים האלה, אשר האותיות בבית הדפוס נשחתות הן, והם נתרות מתוך מכונת הד-

תולת היפות ולי נתתם הבעולות והבלות; וכמה הורע כתי, שכלכם פה אחד תחשונו רק בא"א [באשת איש]? (בינה לתועי רוח, המליץ 1870, גל. 42).

<sup>89</sup> בחיים ושלום.

<sup>89</sup> מכתב זה מתפרסם כאן לראשונה.

<sup>90</sup> ראה למעלה הערה 18.

<sup>91</sup> בדעה זו החזיק ליליענבלום כל הימים. הרי, למשל, עדותו על כך במאמרו 'פתח תקוה' משנת 1878: "כל קוראי מאמרי יודעים, כי קטיגור קשה אני להרבנים בכלל, אך מעולם לא עלה על לבי לחשבם לאוהבי בצע ולמקבלי שחר, וביחוד בדברים הנוגעים בדת ישראל, שהיא חשובה אצלם מכל חיי העולם הזה וחיי העולם הבא יחדו. ובכל לב הנני מאמין, כי

פוס, ובהיות 'המליץ' נכון להעתק לס"ט פ"ב, לא יעשו בו עוד חדשות פה, וע"כ גם מאמרי איננו נקי משגיאות. דבריך אוסיף במאמרך במקומותם, רק ההוספה הראשונה שצינית לעשות, שיצחק צוה על השחזות הסכין, כבר עבר המועד, כי נדפסו הדברים בענין זה בשבוע שעבר, בטרם בא מכתבך.

כל שיריך, אשר באו בהכרמל שנה ששית, קראתי במועדם אף התענגתי עליהם. שירך 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', לא נופל הוא בכלל מיתר שיריך, אך דבריך 'הקורה בין עינינו, קיסם הוא להם לחצוץ בו שניהם, את (המלה את מיותרת לכאורה) האסור לנו ולבנינו, מתר להם ולבניהם' — לדעתי נאמרו בהפרזה רבה. רוב הרבנים טפשים תמימים הם ומחמירים על עצמם הרבה, כאותו המשגע האדיר, שלא נתן לאשתו היולדת לאכול בשר שחיטת השוה-טים, שהוא חולק עמהם, ומעטים מאד הם נוכלים וצבועים כהגאון ההעאמעפאט<sup>90</sup>, ואתה אומר דבר זה על כלל הרבנים, ובוזה יחטיא שירך את מטרתו<sup>91</sup>. הנך אומר כי אך משלים אחדים ממין שירים כא-לה יבואו בספרך החדש, ושומע אני שיתר שיריך יהיו כשיריך בספרך 'משלי יהודה', ולדעתי טוב יותר היה, שתדפיס שירים לאומיים כשיריך היקרים מאד מאד 'בין שני אריות, במצולות ים', אשר בלי ספק יש אתך, תחת משלים מחיות ובהמות וכדומה, שהם רק משלי נערים, וביחד עם השירים הלאומיים תדפיס השירים הסאטיריים, כאותם אשר זכרת ואשר יש בידך בלי ספק הרבה ממין זה, והיה לך 'חוברת שנית' מספרך היקר 'שירי יהודה'. אך אל תערבבם שירים כשיר 'לבי למו אב יזעק'<sup>92</sup> וכדומה, שאין להם ענין אל הקוראים, ואז תנחל רב כבוד ויקר כיאות לך, והיה ספרך להועיל, יתר הרבה מאשר הועילו כל הסופרים החדשים בזמן החדש לספרותנו מימות בן-מנחם.

הרבנים הגם טהורי לב ואנשי צדק, ורק אני אומר, שחסרות להם ידיעות הרבה הנחוצות לכל רב" (כל כתבי מ"ל, ו, 167). מן הראוי לציין, שגורדון הודה בצדקת עמדתו של ליליענבלום בעניין זה במכתבו אליו מיום כ"ו בטבת תרל"א: "מחכמה דברת מה שדברת על משלי הפה שאסר, וגם אנכי בעצמי הבינתי את מחסורו במקום שהראית ואשתדל לתקנו. כי ראשית חובתנו היא, שיהיו דברינו מיוסדים על אדני האמת הגמורה, ואז נוכל לקות, שלא יעלו דברינו בתהו, כי האמת מפץ הוא וכלי מלחמה נורא מאד לכל ההבלים וההד-יות, וסוף סוף לא יעמדו נכחו ונפלו ואין מעמד" (אגרות יל"ג, ו, 167).

<sup>92</sup> שיר-הספד על מות אביו של גורדון.

ישב ה' סירקין בליטא, כי אז אחרת דבר. על ה' פינס אינני יודע רק שהוא עשיר גדול ותל-מודי גדול, והנה השכלתו ודעותיו גלויות לפניך מתוך מאמריו. האמנם במכתביו אלי כתב לי כי איסור-רי שבת, מלבד מוקצה ושבועה, לעולם יעמוד, עוד הוא חולק עלי במכתביו, במה שאני חפץ לתקן הדת, והוא דורש לתקן היהדות; אך לא אזכיר דבריו בדפוס, כי השביעני לבל אגלה אותם. כל החסרון אשר אני מכיר בו הוא שבתו בעיר קטנה מלאה אדוקים, אך דבריו יש בכחם לעשות פרי, יען כי איננו נחשב בעיני האדוקים למין.

אנכי נולדתי בכ"ט תשרי תר"ד, וביום י"ב אב תרי"ט היתה חתונתי, והנני אמלל לנצח!...

חדשות נכבדות אין לי. בסבת ימי המבחן אשר היו עתה, באו, בין מאות נערים, גם איזה מתלמידי-די לבית הגימנאזיום ולבה"ס הפרטים העבריים, ובכן נחסרו לי בחדש זה 12 רו"כ ממשכרתי אשר הי' כלו 20 רו"כ ומחצה; האמנם יש בידי עתה מעט מכסף מחברותי, וכסף הגהה בדפוס, אך דואג אנכי לימים הבאים; הן בני אדעסא אבני השדה הם, ובכל טוב לבם לתת נדבה לאיש, לא יאבו לדאג בעדו להמציא לו לחם עבודה, ולוא ימות האיש בר-חובות לא ימצא דואג לו, ועיני תלויות אך אל המק-רה, ומה יושעני המקרה, ואני גר אנכי פה. קבל שירך 'אשקא דריספק' בזה.

הנני מוקירך ומכבדך כערכך הרם

משה ליב ליליענבלום.

הנני חפץ בתהלה על ספרי, לא למען התהלות עצמו, אשר אבדו ערכן בעיני באדעסא; רק אולי על ידן ירבו קוני מחברותי, אשר לדאבון לבי אך מתי מספר הם.

לבין באי-כוח החברה הישראלית מבליט ליליענבלום, לדעת קובנר, בכוח רב את פגמיה של המציאות היהודית לפרט-פרטיה ומייסר את האחראים להן, אגב תיאור הצללים מבליט ליליענבלום יסודות מוצקים של חיים חדשים ומלאים אור. שום איש — מטעים קובנר — לא יוכל להטיל דופי בכוונותי הרצויות של המחבר, שכן "מאמריו, המפורסמים כל כך בספר רות העברית, על התיקונים בדת מעידים עליו עדות בלתי מעוררת, כי דורש הוא טובת עמו בכל לכו".

<sup>87</sup> ראה מכתבו החשוב של גורדון לסירקין מ'1 בנובמבר 1870 (אגרות יל"ג, ו, 163-164).

<sup>88</sup> בעל כרחי.

<sup>89</sup> ברוך השם.

ה' דיינאווי איננו פה, ודברייך אליו כתבתי לו. הנה קראת תגר על המו"ל מה"ע Dień שאיננו שם לב לכה"ע העברים. דע לך ידיד יקר! שה' ארונ-שטיין<sup>83</sup> בעצמו איננו יודע קרוא עברית, ועוזרי ידו ה' מרגלית<sup>84</sup> וה' אורשאנסקי<sup>85</sup>, אינם נותנים לב מאומה לספרות העברית. השפלה בעיני-הם, כמו שהיא שפלה בכלל ברוסיה החדשה, וביחוד בעיני אלה אשר גמרו חק למודם בהאנוניווערזיטעט, כה' מרגלית וה' אורשאנסקי, והתהלה על מחברתי כתב ידידי ה' קאוונער<sup>86</sup>, אשר איננו עוד עתה בא-דעסא.

מפראוער לא קבלתי עוד מכתב. אם תשלח לי את מחברתך בכ"י להביאנה אל הצענזאר ה' היניקוס, אשר הוא ממיודעך, קדם פניו במכתב בשפת רוסיא, אם ע"י הפאסט לו, או ביחד עם מחברתך אשר תשלח אלי; אך לא אדע אם יועיל לך רשיונו אשר יודפס בבערלין להעביר ספריך את הגבול בלי בקרת-חד-שה, כי מי יאמין להרשיון ההוא, והמדפיס בבערלין איננו אחראי בדבר? אם תאבה להדפיס מחברתך פה, תוכל להדפיס בעד 12 רו"כ כל באגען, ומחיר הנייר (כנייר של ספרי) 4 רו"כ 30 קאפ כל שטאפ, (480 גליונות כפולים, שהם 960 גליונות פשוטים). בבית דפוסו של בעלינסאהן יש עתה אותיות חדשות. חדשה היא בעיניך, שה' סירקין מרפה אותך<sup>87</sup>, ואני שומע דברים כאלה יום מפי אנשי עולם המעשה, אשר גם ה' סירקין יתחשב עתה בתוכם, ולא עוד אלא שידי גרפות בע"כ<sup>88</sup> בשבתי בעיר המסחור באדעסא, אשר דבר אין לאנשיה עם הספר-רות ושאלת החיים, כי ב"ה<sup>89</sup> הכל מתרים להם, ומע-מדם טוב מאד. אך ראה לעמת זה השגתי מכתב בשבוע זה מאת הגביר הנודע ה' א. קופערניק מקיעוו בצירוף 3 רו"כ, מחיר ספרי, ובו הוא מדבר אלי בכל אותות אהבה ומאמץ ידי לקרב; ואני בטוח, כי לוא

<sup>83</sup> צריך להיות: אורנשטיין.

<sup>84</sup> מנשה מרגלית (1837-1913), משפטן ופובליציסטן. חלק ממאמריו (ברוסית) כונס בספר 'שאלות-החיים היהודיות' (פטר-בורג 1889).

<sup>85</sup> אליהו אורשאנסקי (1846-1875), משפטן ופובליציסטן. כתב ביו החשובים (ברוסית) כונסו בספרים: 'היהודים ברוסיה' (פטרבורג 1872) ו'התחיקה הרוסית על היהודים' (פטרבורג 1877).

<sup>86</sup> הסקירה של קובנר, ללא חתימת שמו, על 'קהל רפאים' נדפסה בידיאן 1870, גל. 25. קובנר בטוח, שאילו ניתרגמה סאטירה זו ללשון אירופית היתה תופסת בה, בזכות תכנה העמוק ודרך הרצאתה, מקום של כבוד. בשיחות בין אדם

כבוד ידידי היקר ה' י. ל. גארדאן!

מכתבך בצירוף 4 הרו"כ מחיר 4 עקו. באוני ביום 7 אקטיאבר, והנה מכתבך הקצר אינגו נותן לי דברי להשיב עליהם, זולת שמה' פראזער קבלתי מכ"ב מס"ט פ"ב ביום שקבלתי מכתבך, ובו הוא מר"ד יעני, שנכון הוא לכתוב לך, ובלי ספק כתב לך וכבר קבלת מכתבו, אשר בלי תפונה הוא מלא מר"ד רות על מצבו הרע, ושבתו בס"ט פ"ב בלי כל תקוה ומבטח, כמוני באדעססא!

שמחתי בימי ההג, אך לא כפי דבריך אם יש לך במה לשמוח. דע נא, ידידי היקר, כי לוא היה לי במה לשמוח, כלומר, לוא היה לבי נכון וחסר דאגה, כי אז לא היה לי לשמוח בימי ההג, כי שמחת ההג מה זה עושה, האם לא כימי הזכרון, שמיני עצרת ושמחת תורה? אנכי שמחתי מאד בשמיני עצרת ושמחת תורה, יען אין לי במה לשמוח, צרות לבבי הרחיבו, שעשועי הספרות אבדו ערכן בעיני, היאוש פשט על כל בתי נפשי, קצתי בחיי משפחה, קצתי בחיי בדידות, קצתי באדעססא, קצתי בליטא, קצתי בחיים. ושנאתי גם את המות! ומלבד כל מכאובי לבבי הפנימיים, אשר עוד לא נגלו לאיש<sup>100</sup>, מלבד כל אלה הנני חי פה בלי כל מטרה, בלי כל תקוה, ובלי כל בטחון... משכרתי לחדש הוא שני רו"כ (בעד שעה אשר אלמד פעמים בשבוע), ולולא כסף העקו, שהיה מעט ביד, כי אז אולי מתי ברעב. ולהוסיף צרות על צרות לבבי באה לי השמועה ביום ראשון לחג, כי עלה מות בחלונ, ויקח ממני את מחמד עיני, האהוב לי בבני, ילד בן ארבע שנים ומחצה, טוב שכל, בריא, ילד חי, ילד שעשועים! אחרי כל צרותי אלה שתייתי בימי ההג האחרונים, שתייתי למען לשכוח רישי ומכאובי, ובשכרוני בי שמחתי, אך אוי לשמחה כזאת!

את ה' אלשוואנג<sup>101</sup> ידעתי, גם ראיתי, והוא מידי די הנאמנים, כאשר תעיד לפניך התמונה אשר אנכי שולח לך בזה, אשר בלי ספק תקבלנה מידי באהבה, אך אין כחו גדול לצאת לעזרתנו. האמנם הוא עסקן בתלמוד, אך לא בזה לבד יוכל איש להשפט עם ערלי הלב, כמה עסקנים בתלמוד ראינו, שאינם יודעים לנתח עפ"י שיטתו, ואינם בקיאים היטיב ברוח הפוסקים, הרבנים והעם, שזה הוא העיקר בויכוחנו אשר לפנינו.

הנך אומר: 'טובים השלשה מן השנים', גם אני כמוך אדברה, אך במה דברים אמורים, בידועים את אשר לפניהם, יודעי תורה, ויודעי חיים, אך לא באנשי שים החפצים לשים על ראשם כתר שאיננה הולמתם. מאמרך 'בינה לתועי רוח' יפיק רצון רב מכל קוראיו, כלם יתענגו על נעם לקחו, על לשונו הרך והצח, על דעותיו היקרות. ומאמר כזה נותן כבוד להספרות, מעיר את רוח העם, ונותן חן השאלה, שבהתרתה הוא עסוק, על קוראיה, אך הנד כקנה אל כל רוח<sup>102</sup>, (לא כאשר שערתי אתה בהמגיד, כי נכון הוא לפול אל המחנה השניה, כי לעולם לא יתמכר אל מחנה אחת ידועה, יען אינגו יודע דרכו), אשר לדאבון לב התערב גם הוא בויכוחנו, והנה הוא בא ברוב ענין וברוב דברים, מעלה גרה תמיד, מתהפך כשד וככרום, מתחסד, מתפקד, וברוב דבריו, אשר היו לכל הקוראים לזרא, השליך געל נפש על השאלה בעצמה...

ביום 3 אקטיאבר בלילה ישבנו (אני, שערשעווסקי, שאצקיס<sup>103</sup>, דובזעוויץ<sup>104</sup>) אצל ה' טראכטמאן, ושם עלה זכרון שירך 'אשקא דריספק', אשר הראיתי לה' טראכטמאן לפני ירחי מספר, על לב ה' ט"מ, ויתגעש וירעיש על ה' צ"ב אשר לא קבל שיר יקר כזה, מדי עלה זכרך שם לתהלה, שאלתי את הקאנדידאט ה' ארשאנסקי (העובד בהרעדאקציע של המ"ע Dień על מאמרך הרוסי, אשר שלחת למ"ע ההוא על אדות המ"ע העברים. ויענני כי מאמרך לא יודפס, כי המו"ל ארונשטיין אינגו חפץ בו.

<sup>101</sup> יעקב שלמה אולשבאנג (ישיב"א"ל) (1840-1896), פובליציסט טן. מידידיו של ליליינבלום.

<sup>102</sup> רמז לצדרכוים.

<sup>103</sup> משה אהרן שאצקס (1825-1899), נתפרסם בעיקר בזכות ספרו 'המפתח' (חלק ראשון, וארשה תרכ"ו; חלק שני, וארשה תר"ל), פירוש ראציונאליסטי לאגדות התלמוד.

<sup>104</sup> אברהם דב דובזיץ, מחברו של הספר 'המצרף' (אודיסה תרל"א) על אגדות חז"ל.

<sup>99\*</sup> מכתב זה מתפרסם כאן לראשונה.

<sup>100</sup> רמז לאהבתו לי מחמל נפשו. F.N. (פיגה ניבוחוביץ), שלה הקדיש את ספרו 'חטאות נעורים', ראה פרטים על אהבה אומללה זו במקומות הרבה בחטאות נעורים, בעיקר מעמ' 280 ואילך ביכל כתבי מל"ל, כרך שני, וכן בקטעים מתוך יומנו של ליליינבלום, שפירסם א. דרויאנוב ברשומות, וו, 391-405. הערתו של דרויאנוב לזיהוי שמה של F.N. נדפסה בעמ' 494.

מֵרֶךְ, אַחֲרֵי שֶׁהִמְשֵׁךְ מֵאֲמָרֵי נַחוּץ לְבָא (כִּי לֹלֵא זֹאת לֹא הִיָּה בֵּא הַמְשֵׁךְ מֵאֲמָרֵי).  
הִיָּה שְׁלוֹם וּמְבֹרֵךְ כַּחפְצָךְ וְחַפְצֵךְ יִדְרֹךְ נֹצֵחַ

מִשֶּׁה לֵיב לִילִיעֵנְבֹלוֹם.

מֵה' פִּינֵס קְבֻלְתִּי מִכְּתָב בְּצִירוֹף 5 ר"כ בַּעַד 3 עֶקֶז. מִסְפָּרֵי. הוּא מֵאֲרִיךְ בּוֹיִכּוֹחוֹ בְּטַעֲנוֹת, אַח"כּ יוֹדִיעַ לִי כִּי גַם הוּא בְּתוֹמְכֵי הַלְּבָנוֹן (לֹא מְצַדִּיקֵי הַרְבִּיבִים, שֶׁהֵם אַחֲרִים לְפִי דְבָרִיו), וְתִנְאֵי הוֹתְנָה, שֶׁלֹּא יִקְבַּל בְּעַל הַלְּבָנוֹן עוֹד פִּאֶסְקוֹוִי לִיִּם, וְהַפֶּאֶסְקֵי וּוִילִים עֲלֵי וְעֲלִיךְ הֵם לְפִי דְבָרִיו קוֹדֵם הַתְּנָאֵי. אַחַת מִהֶסְבּוֹת, שֶׁהוּא חֲפֵץ בְּתַמִּיכַת הַלְּבָנוֹן, הוּא לְרַכֵּךְ קִשְׁיֹת עֶרְפֵן שֶׁל הַרְבִּיבִים, בְּהִיּוֹת לֵהֶם מְקוֹם לְהַרִיק הַגּוֹת לְבָם, וְלֹא יִתְקַבְּצוּ הַגִּיּוֹנִיָּהֶם וְכַעֲסֵם בְּקֶרְבָּם, לְהַקְשׁוֹתָם יַחַד כְּאֲבָן.

אַת הַשִּׁע"ע<sup>105</sup> לְר"י אֲרִיָּה דַע מֵאֲדַעְנָא רֵאִיתִי, אֲךָ לֹא אֲדַע מַה כְּתוּב שָׁם, כִּי הוּא רַק קִיצוֹר אִיזָה מִנֵּי הַגִּיָּם, קֶטֶן בְּאִיכוֹת וּבְכַמּוֹת.

לֹא יִפְלֵא בְּעֵינֶיךָ אִם בְּגִלְיוֹן 40 לֹא יִבֵּא הַמְשֵׁךְ מֵאֲמָרֵךְ, כִּי סִבֵּה קְרָה בְּסִידוֹר הַמְּלִיץ בְּגִלְיוֹן 39, שֶׁה' שַׁעֲרֵשְׁעוּסְקֵי מִסֵּר הַמְשֵׁךְ מֵאֲמָרֵי, וְשִׁכַּח לְתַת לְהַ־ מִסְדֵּר שְׁנַי עֲלִים כְּסִדְרָן, וְיִתֵּן לוֹ שְׁנַי עֲלִים שֶׁלֹּא כְּסִדְרָן, וְהַמְסִדֵּר סִדְרָן. אַח"כּ הֵרֵאִיתִי לוֹ הַשְּׂגָגָה, וְאוֹ צִפֵּן הַמְסִדֵּר שְׁנַי עֲמוּדִים שְׁלֵמִים מִסּוּדְרִים, לְגִלְיוֹן הַבֵּא, וְתַחַת הָעֲמוּדִים הָאֵלֶּה בָּאוּ, מִחֲסִרוֹן אוֹתוֹת בְּדַפּוֹס, שְׁנַי הָעֲמוּדִים הַחֲדָשִׁים בְּאוֹתוֹת אַחֲרוֹת, כְּאִשֶּׁר רֵאִיתִי. וּבְכֵן לֹא יִהְיֶה דִי אוֹתוֹת לְהַמְשֵׁךְ מֵאֶ־

<sup>105</sup> הַשּׁוֹלְחָן עֶרְוֵן. — סִפְרוֹ שֶׁל דִּי־מוֹדִינָה עַל תּוֹלְדוֹת דִּינֵי יִשְׂרָאֵל, שֶׁנִּכְתַּב בְּמִקְרוֹ אִיטְלָקִית, תּוֹרְגָם לְעִבְרִית ע"י שְׁלֵמָה רוֹבִין בְּשֵׁם 'שְׁלַחַן עֶרְוֵן' (וַיִּגַּה תְּרַכ"ז).

## שְׁלַח לְהוֹיָזֵף הַנִּייר קֶלֶךְ

### ר' מִשֶּׁה אֲבָן עוֹרָא

פַּעַם אַחַת בִּימֵי בַחֲרוּתִי, בְּאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי, שְׁאֲלַנִּי אַחַד מִן הַחֲכָמִים הַגְּדוֹלִים מִן הַמְּסַלְמִים, שֶׁהִיָּה בְּקֵי בְּדִינֵיהֶם (הוּא הִיָּה מִמְטִיבֵי וְאֲנָשֵׁי חֲסִדִּים), שְׁאִקְרָא לְפָנָיו אֶת עֶשְׂרַת הַדְּבָרוֹת בְּלִשׁוֹן הָעִרְבִית. אֲנִי הַבִּינֹתִי אֶת כּוֹנְתוֹ שֶׁרָצָה לְהַקְטִין אֶת עֶרֶךְ צַחוּתָם. לְפִיכֵךְ שְׁאֲלַתִּי אוֹתוֹ שִׁיקְרָא לְפָנָי אֶת הַפְּתִיחָה שֶׁל הַקְּרֵאן בְּשִׁפְהָ הַלְּטִינִית (הוּא יִכּוֹל לְדַבֵּר בְּשִׁפְהָ זֶה, וְיֹדַע אוֹתָהּ עַל בּוֹרִיָּה). וְכִאֲשֶׁר נִסָּה לְתַרְגֵּם אֶת הַפְּתִיחָה לְשִׁפְהָ הַנּוֹכְרַת, הִיָּה לְגַלְעַג לִשׁוֹן וּפִיָּה נִתְּנוּל. אוֹ הַבִּין אֶת כּוֹנְתִי וְלֹא שִׁנָּה אֶת בְּקַשְׁתּוֹ.

(שִׁירַת יִשְׂרָאֵל לְרַמְבַּ"ע, תְּרַגּוֹם ב"צ הַלְּפֶר, עַמ' נ"ה־נ"ו).

### ר' יְהוּדָה בֶּן שְׁלֵמָה אֲלַחְרִיזִי

וְחֲכָמֵי כָל אוֹמָה הִסְכִּימוּ כִּי אֵין לְאָדָם לְהַעֲתִיק סִפְרָא עַד יֵדַע ג' דְּבָרִים :  
סוּד הַלִּשׁוֹן אִשֶּׁר יַעֲתִיק מִגְּבּוּלִיָּה  
וְסוּד הַלִּשׁוֹן אִשֶּׁר הוּא מַעֲתִיק אֵלֶיָּה  
וְסוּד הַחֲכָמָה אִשֶּׁר הוּא מִפְּרֵשׁ מִלִּיָּה  
וּבְשִׁלְשָׁה אֵלֶּה חֲבַל הַמְּלִיצָה יִרְתֵּךְ / וְחוּט הַמְּשׁוּלֵשׁ לֹא בְּמַהֲרָה יִנְתֵּךְ.  
וְאִם לְבִי מִן הַחֲכָמָה נְעוּר וְרִיק / כִּגְפֵן בּוֹקֵק / וְהִדְעַת מִמְנֵי נִשְׁגָּבָה / וְעַד הַשְּׁלֵשָׁה לֹא בָא / אֲשִׁים כָּל מֵאוּדֵי לְשִׁמּוֹר הָעֵינִין / וְלַחְתּוֹן הַבִּנְיָן / וְזֶה יִהְיֶה קֶרְבֵּן שְׁגָגָתִי / וּבְשִׁנְיָהֶן אֲצַא יָדֵי תוֹבָתִי.  
(הַקְּדָמָה לְתַרְגּוֹם פִּירוּשׁ הַמְּשִׁנּוֹת לְהַרְמַב"ם, בְּרַכּוֹת)

### ר' יוֹסֵף בֶּן ר' יִצְחָק נְב"ת בֶּן אֲלוּפֵלָא

אֲמַנָּם לְפִי הַנְּרָאָה אֲלִינוּ מִן הָהַעֲתָקוֹת שֶׁעֲמַדְנוּ עֲלֵיהֶם, שֶׁהַעֲתִיקוּ בְּחַכְמוֹת רַבּוֹת עֲמוּדֵי עוֹלָם, גְּבִירֵי הַלִּשׁוֹן, יוֹדְעֵין אֲמַתְתָּן, כִּי בְּכַמָּה מְקוֹמוֹת הִיָּה אֲפִשֵׁר לֵהֶם לְהַשְׁמִיעַ דְּבָרֵיהֶם, וְלַהֲבִין כּוֹנְתָם, וְלַכּוּוֹן כּוֹנֵת הַמַּחְבֵּר יוֹתֵר מִמָּה שֶׁלֹּא עָשׂוּ, אֲלֵא שֶׁנִּגְרַר קוֹלְמוּסִיהֶם וְנִמְשַׁךְ לְשׁוֹנָם אַחַר הַלִּשׁוֹן שֶׁמִּמֶּנּוּ הִיוּ מַעֲתִיקִים, וְנִרְאָה כְּאִילוֹ הוּא דָּבָר טְבַעֵי בְּמַעֲתִיקֵם. וּבְהַגִּיעַ לְעַת הַזֹּאת נִתְּבַרֵר לִי בְּנִסְיוֹן כִּי כֵן הַדְּבָר, לְפִי שֶׁמַּחֲשַׁבְתִּי וְלִשׁוֹנִי וְקוֹלְמוּסֵי הִיוּ נִמְשַׁכִּין אַחַר לִשׁוֹן הַגֵּרִי, וּמִפְּנֵי זֶה טַעֲיִיתִי בְּמִקְוֵמוֹת בְּכַנּוּיִם וְשִׁאֵר עֲנִינִים. וְאֵין בּוֹה תְּמָה, כִּי אֲפִילוֹ בַּחֲרוּהָ נִמְצָאוּ כַּמָּה מִלוֹת מֵהַר־ פְּכוֹת וְרוֹת עַד שֶׁלֹּא מִצָּאוּ לֵהֶם הַמְּדַקְדָּקִים טַעַם אֲלֵא שְׁאֲמָרוּ : נִגְרַרוּ אַחַר הַמִּלּוֹת הַקּוֹדְמוֹת לֵהֶם. (הַקְּדָמָה לְהַעֲתָקָה שֶׁל סִדֵּר מוֹעֵד)

# ספר שירים האבוד של יוסף האפרתי

מאת א. ז. בן-ישי

## מלוכת שאול המלך הראשון

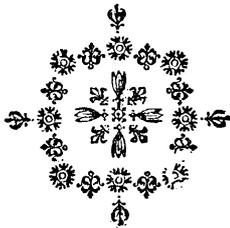
על

ישורן

משש מערכות

סאת

יוסף האפרתי מטרופלוביץ



וויין

מיט אמשטרדאמר שריפטן

געדרוקט

בייא אנטאן שמיד

ק' ק' פריוילענירטען העברעישען בוכדדוקער  
צשנת תקל"ד לפ"ק

ואין חוקרי תולדות הספרות העברית מביאים אותם:  
העיריה טרופלוביץ (לפי דייליטש: Troppelwitz)<sup>1</sup>,  
עיריה בשלזיה העליונה, סמוכה לגבול הצ'כי. לפי

<sup>1</sup> Franz Delitzsch, Zur Geschichte der Jüdischen Poesie, S. 107.

הספרות העברית מונה שורה ארוכה ונוגה מאוד של חתני-שירה, שנסתלקו מן העולם קודם שהגיעו לשנות כוח ובינה, והניחו אחריהם ירושות-ספרות, קטנות או גדולות, שהעלו תקוות שלא נתמלאו במלואן, געגועים וצער-על-דאבדין.

אחד מפרחי-הכהונה האלה — יוסף האפרתי (1770—1804), שאת מקומו בספרות העברית קנה לו בעיקר ב"מלוכת שאול", חזיון תנ"כי בדרך השיר, שמהדורתו הראשונה יצאה לאור בתקנ"ד, בדפוסו של אנטון שמיד בוויין. אחריה יצאו עוד שתיים-עשרה מהדורות — דבר המעיד, שהחזיון הזה נתחבב מאוד על קהל הקוראים העברים בימים ההם. גם התרגום ליהודית-אשכנזית, שנעשה עוד בחייה המחבר, בשם "גדולת דוד ומלוכת שאול", זכה לשמונה מהדורות וגם שחקני-פורים, חלוצי התיאטרון היהודי בזמנם, היו מעלים המחזה הזה על במותיהם. פרטי הביאוגרפיה של יוסף בן אפרים הכהן אפרתי — משפחתו, סביבתו, חינוכו, סופו — היו מועטים מאוד, והסתום מרובה בה. את הפרטים המעטים על חייו שאבו בעיקר, כנראה, מתוך הקדמות החוגגות הרגשניות שבראש המהדורה הראשונה של "מלוכת שאול" — הקדמת המחבר עצמו, שתי הקדמות של תלמיד ושל ידיד והקדמה של "אוהב דבק מאח", אהרן פאלאק, מגיה בבית-דפוס בווינא. אבל ביאוגרפיה זו "רוחנית" בלבד.

אלא גם מתוך הערפל האופף את תולדות חייו של יוסף האפרתי, מצטיירת לפנינו, לאחר צירוף קולקטיון אישיות רבגונית וממוזגת שמעטים דוגמתה בספרות העברית החדשה: משכיל עברי רחבי-דעת, משורר וחזה-חזיונות, בלשן ומתרגם מכמה לשונות (גם מעברית לגרמנית), מתמטיקאי, אמן-גרפיקאי, ממעריצי אבות-ההשכלה מנדלסון ונ. ה. וייזל, יראי שמים ועם זה בעל נטיות מתקדמות בענייני חברה, ברוח דורו, דור המהפכה הצרפתית.

על מקום-הולדתו ושם-משפחתו של יוסף האפרתי עלה בידי לברר הרבה פרטים שעד עכשיו לא נודעו

את עתליה (פרנקו־מנדס), את אברהם ואת דוד (שלום הכהן). האפרתי בחר לו לנושא את שאול "המלך הראשון על ישורון", האישיות הטראגית ביותר בין מלכי ישראל (אגב: יש יסוד לומר, כי העניין המיוחד בשאול עבר בירושה מאפרתי למשורר עברי בן דור רנו, לטשרניחובסקי. בבאלאדות של טשרניחובסקי על שאול המלך, ובפרט ב"שאול בעין דור", אולי יש השפעה מסוימת מן התמונה "בעין דור" שבמערכה



חיי שייכי נקמתי נקמתך .

"חיי שיי, כי נקמתי נקמתך" — צלום הציור של דוד הרועה האריה המת (מתוך המהדורה הראשונה של "מלוכת שאול" — ויין, תקנ"ד)

רשימות הנמצאות בארכיון הממשלתי בברסלאו, נזכרים יהודים כ"ארנדטורים" (חוכרים) בטרופלוביץ במאה ה־18 (בשנת 1721 נזכר היהודי ליבל מויזיס ב"רשימות היהודים" כיהודי יחיד בעיירה זו). גם לאחר כיבוש שלזיה על־ידי הפרוסים בשנת 1751, ישבו בטרופלוביץ יהודים שהשתייכו לקהילה הע־תיקה בהוציפלוץ, ושם גם קברו את מתיהם. בשלזיה היו הרבה יהודים ששמות־משפחתם כשמות מקו־מות־מגוריהם. גם בשם "טרופלוביץ" נקראו כמה משפחות יהודים. בעל "מלוכת שאול", שהיה נוהג לחתום יוסף האפרתי (בה"א הידיעה, לפי שופטים י"ב ה') מטרופלוביץ — מוצאו אף הוא מאותה עיירה. בשם העברי כינה "האפרתי" את עצמו על־שם אביו אפרים, כדרך שעשו כמה מסופריה הראשונים של תקופת ההשכלה: בן מנחם (משה מנדלסון), יהו־דה־ליב בן־זאב (י. ל. קראקא), דוד חפשי (פרנקו), ועוד. בני משפחתו נקראו בשם "טרופלוביץ", ובר־שימת "האנשים אשר באו על החתום לקחת הספר הזה במחיר הקצוב להם" (כלומר רשימת המנויים), המפורטים בראש המהדורה הראשונה של "מלוכת שאול", יש גם משה עזריאל טראפלוויץ, רבי פנחס טראפלוויץ ורבי שלמה טראפלוויץ, שהם ודאי קרו־ביו של המחבר. כנגד זה יש ברשימת היהודים מח־זיקי ה"ארנדות" בארמון ראטיבור, בשלזיה העליונה, השם "יוסף אפרת" בשנת 1804. עם סיום הרשימה, לא היה עוד המשורר בחיים, וכבעלת "ארנדה" בכפר גרבובקה באותה שנה רשומה "אלמנת יוסף אפרת". מתוך הקדמתו של יוסף האפרתי למהדורה הרא־שונה של "מלוכת שאול", יודעים אנו שעד תקנ"א (1791) היה כמה שנים מורה לבן עשירים (יוסף בן יקותיאל־זלמן ראטיבור) בראטיבור, שלזיה העליונה. שם כתב הרבה שירים וגם ארבע מערכות מחזיונו "מלוכת שאול". בשנים 1791 — 1794 ישב בפראג על מעשיו בעיר זו אין ידיעות, אבל שם כתב את שתי המערכות האחרונות, ובכללן תרגום "הכבוד המדומה" להאלר, ששילב במונולוג־ההספד של דוד על שאול, במערכה האחרונה של "מלוכת שאול", וגם המשך שם בכתיבת שירים.

התנ"ך כמקור לאיפוס ולדראמה, כמעין לא־אכזב של דמויות וסמלים ועלילות וקונפליקטים והתנג־שות יצרים ומוסר־השכל ומוסר־כליות, הניתנים תמיד לפירושים ולתיאומים ברוח דור ודור — הוא שהד־ריך את הראשונים שבסופרי ההשכלה, שבחרו להם לנושאי יצירתם את שמשון (רמח"ל), את משה (וייזל),

הששית ב"מלוכת שאול", המתארת את פגישת שאול עם בעלת האוב, אחת התמונות השלמות והמצוינות ביותר בחזיונו של האפרתי).

את האפרתי מכנים כותבי תולדות הספרות העברית החדשה כמחבר "המחזה העברי המקורי הראשון בעת החדשה", מפני חידושו בתוכן ובצורה (המחזה של משה זכות, רמח"ל ופרנק-מנדס, שקדמו לאפרתי, ברובם סימבוליים-מופשטים, שעסקו בעיקר בהבלבשת צורה לדמויות מעולם אחר או למידות ותכונות). הכל — פראנץ דייליטש, ריב"ל, י. ל. לנדא, י. צינברג, י. קלוזנר, פ. לחובר, ח. נ. שפירא ועוד — הקדישו לאפרתי דברי-הערכה נלבבים ומהם גם פרקים מיוחדים. הכל רואים בו דמות ספרות לא-מצויה, חולייה חשובה בשלשלתם של אבות ספרות-ההשכלה, שיותר משהספיק ליתן היה בידו ליתן, אילו לא נסתלק קודם זמנו, בן ליד בקירוב. ריב"ל, שהוציא אחת המהדורות של "מלוכת שאול" (תק"ף), כותב על מחבר הדראמה, שהיה "משורר גדול ומבין בשירה". צינברג, שהקדיש בספרו "די געשיכטע פון ליטעראטור ביי אידען" (כרך שביעי, עמ' 248 — 253) הערכה רבת היקף ל"מלוכת שאול", מסיים דבריו: "ודאי היתה זו אבידה גדולה לספרות העברית, שהדראמה הראשונה של יוסף האפרתי היתה גם שירת-הברבור שלו, עם מותו בלא-עת של המשורר הצעיר הזה קברה השירה העברית החדשה מן היפות שבתק-וותיה". וקלוזנר ("היסטוריה של הספרות העברית החדשה", כרך ראשון, עמ' 169 — 175) — מציין את חזיונו של האפרתי כ"דראמה העברית-המקורית הראשונה בתקופת ההשכלה, שהיא ראוייה לשם זה", "המתרומם עד לגובה של שירה אמיתית", ו"לפנינו לא מלאכה ספרותית, אלא מלאכת-מחשבת מן המועטות באותה תקופה, יצירה ספרותית ממש".

על המחזה "מלוכת שאול", היצירה העיקרית של האפרתי, עמדו כותבי קורות ספרותנו החדשה, ופרשו אותו ושיערו ובררו, מה יש בו מהשפעותיהם של משוררים והוגי-דעות מישראל (רמח"ל, וייזל) ובפרט מעמים אחרים. אחד אומר<sup>2</sup> השפעת גיטה

(הגן מברלינגן), ואחד<sup>3</sup>: השפעת שקספיר ("המלך ליר"). יש המוצא בו את רישומי ההומאניות של תקופת לסינג והאידיאליות של שילר<sup>4</sup>, ויש מוצא בו סימנים ברורים מרעיון השוויץ של האנציקלופדיסטים<sup>5</sup>, יש המוצא בדעותיו מתורתם של לייבניץ-וולף וקאנט<sup>6</sup>, ויש הרואה ביצירת האפרתי מהשפעות ראסין ורוסו<sup>7</sup>, אם יש יסוד אפילו למקצת מן ההשערות הללו, הרי לפנינו משורר והוגי-דעות בעל שיעור קומה, מן המועטים בספרותנו. אף ההשפעות ומקורות-היניקה מעידים על אישיות פיוטית רבגונית מבני העלייה.

לכאורה עוסק האפרתי בנושאים "מלוכניים" (חזון יון על שאול המלך; שיר מספד על מות הקיסר ליאופולד השני, עם תרגום אשכנזי, פראג תקנ"ב), ולמעשה — ספוג הוא דעות ליברליות ברוח דורו, ומקטרג על המושלים. ב"מלוכת שאול", הדראמה של המלכות השוקעת, ובלבטיו של המלך שרוח ה' סרה מעליו ורוח רעה מבעתתו מיזג האפרתי את הטראגדיה התנ"כית של המלך הראשון על ישרון עם התחלת מפתחו של כסא-המלוכה באירופה. בתוך המונולוג של דוד שבסוף החזיון הוא משלב את השיר "הכבוד המדומה" של פון האלר, שיש בו תוכחה ומוסר-השכל למלכים, ובהקדמתו מטעים האפרתי: "הספר הזה על פני כולו מלא מוסר השכל, כי מוסר השכל שמתי מטרה לכל הרעיונות הבאות בו". אין זה מסוג המחזות הביבליים העממיים שהיו מחברים בעברית וביהודית-אשכנזית בעיקר לשעשועים של ימים טובים, אלא מחזה פיוטי עם גינונים "שקספיריים", וגנוזה בו מגמה מדינית-חברתית דידיאקטית.

מלבד החזיון הזה בשש מערכות כתב האפרתי בת-קופת-חיינו הקצרה גם חיבורים קטנים, שירים ומכתמים, שכמה מהם נתפרסמו ב"מאספים", רובם תרגומים ודברי "על פי" מלשונות אחרות. שיריו ומכתמיו של האפרתי היו, ככל יתר היצירות שנתפרסמו באכסדיה הנ"ל, טבולים אף הם בשמן-הזית הויזולי, ברוח "הרב המליץ ר' הירץ וייזל נ"י",

<sup>4</sup> פרופ' י. קלוזנר: היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ראשון, עמ' 172.

<sup>5</sup> שם, עמ' 173.

<sup>6</sup> שם, עמ' 174.

<sup>7</sup> א. שאנן: עיונים בספרות ההשכלה, עמ' 83 — 91, מרחב-יה, 1952.

J. L. Landau: Short Lectures on Modern Hebrew Literature. pp. 76-86.

<sup>2</sup> ד"ר אדם מרטיני (Dr. Adam Martinet): תפארת יש-ראל (כריסטומתיה עברית, מספרות התנ"ך ומן הספרות החדשה), במברג, 1837, עמ' 351, ובעקבותיו — פ. לחובר: תולדות הספרות העברית החדשה, ספר ראשון, עמ' 99, תל-אביב, תרצ"ו.

ליכם שירי חשק ושירי עגבים ואהבה, כמו מקצת שירי עמנואל (הרומי) ורבים משירי משוררי דורנו בכל העמים; ד) חדלו לכם מדבר או מהעתיק מליצות וסיפורי התולים להתל באחיכם ובמעשיהם הן לכלל והן לפרט בדרכי הסאטירע“.

אבל מעטים משירי האפרתי ראו אור ב"מאספים", ורובם נשארו עמו בכתובים והוא אמר להוציאם לאור בספר מיוחד. לא היה לו מו"ל, כנראה, והיו לו פקפוקים, אם יש בכלל קופצים על דברי שירה. מתוך הקדמתו למהדורה הראשונה של "מלוכת שאול", וכן מתוך רשימה של 172 "המתחייבים" לקנות את הספר, יש לראות את הקשיים שהיו לו בהוצאת ספרו הראשון לאור. בין השאר הוא כותב בהקדמתו:

"הספר הזה המובל לפניך, קורא נעים, הוא ראשית מלאכתי בדרכי הלשון והמליצה, ואף שכבר לעתים מיודעים ערבתי לבי לגשת ול- התראה לפני יודעי מדע בחבורים קטנים, אמנה, הלא מצער המה בכמותם ואיכותם, וכאשר היין המשבח כל יאבד עדנו בנפול בו שנים או שלשה נטפי מים, כן כל תורד לשון עבר מגדולתה בהגלות נגלות אחת מה- מחברות הקטנות לפני קהל ועדה הגם כי לא ישרה בעיניהם. המליצה והלשון תעמודנה ביי פים כאשר היו. אמנה, עתה בערוב לבי לגשת עם ספר וחבור כזה — אירא פן יקרה מקרה הספר הזה לבוא בידי המדברים מבני עמינו, ויבוזו בלבם לא לבד כותבו ומחברו כי אם אף המליצה בעצמה; — ואנכי הסבותי אז את כל אלה — לכן שמעני נא, ידיד לבי קורא נעים!" — — — "...ואתה, אחי, הלא ידעת כי ספרים כאלה בלשון עבר מעט המה ונער יכתבם, וכל מגמתי רק להרחיב את לשוננו אשר אבדנו זה כמה — הלא תראה, כי לא למען רבת המחיר אשר אמצא חברתיהו, כי גלוי וידוע לפני הרבה אנשים ממכירי אשר דברתי עמהם אודות הספר הזה, כי הוצאות הדפוס רבה כמו רבה, יען תרתי אחרי אותיות יותר יפות ונייר לבן מאוד כאשר לפניך; אף לא למען קנות כבוד ותפארת מבני עמינו, מאשר ידעתי נאמנה כי רבים מהם בטרם יקראו בו שתים או שלש דלתות יחרקו שן עליו כאשר טבע המון מן הבעורים בעם, בראותו דבר חדש בעיניהם כאלה“.

אשר באגרתו בחוברת הראשונה של "המאסף" התווה את התכנית לכל הסופרים המשתתפים בו: "ראשית חכמה יראת ה', והוא שתהיינה מליצותיכם וספוריכם כוללים דרכי יראת ה' ורוממותו; ב) שבהעת-קות (תרגומים) השירים והזמירות לא תזכירו שמות העצבים הקדמונים שזכרם היוונים והרומים בשי-ריהם ובמוסריהם, ואחריהם נמשכו כל משוררי זמננו באירופא, ולא באלה חלק יעקב; ג) אל תשימו בכ-



"למה הרגותני" — צלום הציור של שאול עם בעלת האוב ודמותו של שאול (מתוך המהדורה הראשונה של "מלוכת שאול" — ויין, תקנ"ד)

בוד של יוסף האפרתי בכתב-ידו. מחברת זו, שכבר נתיאשו ממנה, נתגלגלה גלגולים רבים במשך 163 שנה, ונמצאת כיום בארץ. כותב-השורות האלה עומד לפרסמה במלואה בין יתר כתבי האפרתי, כולל "מלו" כת שאול", שהוא מתקין לדפוס במהדורה בדוקה ובצירוף מבואות והערות. ומחמת מיעוט יצירותיו של האפרתי, שמת צעיר, ודאי יהיה בפרסום שיריו

העזת-נעורים ובטחון בכוחו יש לו להאפרתי, ויו" דע הוא מראש שספרו אינו נשמע אלא למשכילים ובעלי-טעם ולא ל"בוערים בעם", ועם מגמתו העי-קרית "להרחיב את לשוננו", הריהו שוקד גם על הצורה החיצונית של הספר, על "אותיות יותר יפות ונייר לבן מאד". וברוח הסניגוריה המשכילית על השיר והמליצה, שאינם חס וחלילה עניין של מבלי-עולם בלבד, כותב יוסף האפרתי באותה הקדמה:

1. עֲמִישׁ יִרְחֵץ וְכִסְיִי מֵעַל  
תְּרַבְּתָהּ אֱלֹהִים יִבְעִירֵנִי ;
2. כְּדֵי־י עֲחָקִים וְמִסְלֹלֵיהֶם  
עֲזַמְק עֲצָתָה יִסְפְּרֵנִי ;
3. יַם הַגְּדֹל ' וְיָרִים גְּבֻנֵינִים ;  
רַפְּפִי מִגְּעֵרְתָּהּ תִּקְפֶּה יִבְעִירֵנִי ;
4. וְאֲנִי לְבָדִי אֲעֹב מִיַּמִּים ?  
וְנֵת עֲשִׂיתִי תִיַּעֲן תְּנִיחַ ? -
5. בְּלִעְדֵי אֱלֹהִים גַּם יַחֲדָתִי  
תִּשְׁלַח פְּנֵיךָ לְמִקּוֹם מִי־עֲבָדְךָ ;
6. הַגַּם הָיִיתִי עֲרַל עֲשִׂפְתִּים ;  
הֵא נַחֲלִי עֵינַי עָלַי לְבִי יַעֲדֵנִי ;
7. גְּרוֹנִי נַחֵר - רֵאָה נָא אֱלֹהִים !  
רֵאָה זִנְחִי לְבִי רֵעֵי־עֵינַי -

"היודע ומבין יראה בעין שכלו, כי השיר והמליצה הלא המה מהדברים הרמים המועילים להשגת הבורא ולעבודתו. וכבר דברו מזה הרבה חכמי העמים בספריהם, והמליץ הגדול המפורסם מוה' נפתלי הירץ וויזל והשלם ר"י אייכל בחבוריהם. וברצות ה' אם אדפיס ספר השירים אשר חברתי אענה חלקי אף אני בענין יני השיר והמליצה".

ספר-שירים זה, שחיבר יוסף האפרתי ולא הדפיסו, הטריד את כותבי קורותיה של הספרות העברית החדשה ועורר סקרנותם של חובבי הספרות. פרופ' י. קלוזנר כותב בפרק על האפרתי (היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך א' עמ' 169): "בנוגע לכתביו יש לדעת, שאפרתי פירסם שירים הרבה ב"המאסף" בשנותיו הראשונות, ואף חיבר "ספר שירים" שלם והתעתד להוציאו לאור בצירוף מבוא על דרכי השירה והמליצה, אבל לא נסתייע הדבר". ח. נ. שפירא (תולדות הספרות העברית החדשה, עמ' 408) כותב: "בפראג גמר את ראש יצירתו ("מלוכת שאול") וגם המשיך בכתובת שירים, אשר נתרבו במשך הזמן ונתלקטו עד כדי ספר שלם (עיין בהקדמה). מה פשר השירים הללו אין אנו יודעים, ורובם אבד אחרי מות המשורר באובדים". בנוסח זה כותבים גם אחרים.

מגילה או מחברת אבודה של סופר מעוררת תמיד סקרנות יותר מיצירות בעלות-ערך שאנו מתפרנסים מהן דורות רבים. דורנו הוא דור של גילוי מגילות גנוזות ומחברות אבודות. בימים האחרונים (סתיו תשי"ז) הרעישה אותנו ידיעה על מציאת כתבים אבודים של רמח"ל בספרית אוכספורד. כל מציאה מעין זו יש בה ודאי כדי להוסיף אילו קווים חדשים אפילו לדמות שכבר נתגבשה במשך דורות. והנה נתגלגלה לי הזכות לבשר לחוקרי הספרות העברית וחובביה את דבר מציאת ספר-השירים הא-

צ'לום-פקסימיליה של עמוד אחד מן השיר "תהלה ליוצר" ליוסף האפרתי (מתוך המחברת האבודה)

שאלוני אחד ביאנשי ברחי האם טוב לקרא בספרים ישינים גם חדשים  
הן מלשוננו וכן בשאר הלשונות / וזה אשר השינוי — נד

מִצִּיּוֹף הַפְּנֵי דְבַשְׁנוּ תִּשְׁאֲבֵנָה  
שִׁפְתֵינוּ חִישֵׁי חֲכָמִים תִּפְעֵנָה  
יִשְׁמֹר מְאֹד קִרְאָה בָּם /  
מִזֶּה חֲרָבִים תִּכְאֵל בְּלִבָּם —

נִאֲשֵׁר רֵאִיתִי עֵדֵת דְּבִילִים  
כֵּן בִּידְעִי קִרְאֵי בְּסִפְרִים  
אֶךְ מִצִּיּוֹן אֲשֶׁר יִצְנִיחוּ  
גַם הַפְּתִיחִים אֶלֶס יִפְרִיחוּ



צלום-פקסימיליה של מכתם שלם על קריאת ספרים, מתוך המחברת האבודה של האפרתי (בכתב-ידו ובחתימתו)

מכל הזמנים (האוסף הגדול ביותר של 2000 ציורי תנ"ך הוא זה של תיאודור אהרנשטיין — וויין, 1923<sup>8</sup>). נוטה אני לשער שהם מעשה ידיו של האפרתי עצמו. אפשר שציירים לפי איזו דוגמה שאינה ידועה לנו, אף על פי כן הרי לפנינו אדם שכוחו גם בציור. השערה זו מותרת לאחר שאנו מצרפים את ציורי האותיות והעיתורים שבמחברת האבודה, ובפרט הציור של "חידת המרכז" על-פי אוקולידס (צילומו מובא בזה), וכן את הציור — המקורי גם באמצאתו — ב"אלון בכות" (ווייץ, 1793), שיר קינה על פטי-רתו של ר' יחזקאל לנדא (רבה של פראג, בעל שו"ת "נודע ביהודה", מן המתנגדים החריפים של משה מנדלסון וה"באור" האשכנזי לתנ"ך, ומטעם זה שנוא-נפשם של המשכילים). האפרתי מצייר את ר' יחזקאל לנדא, כשהוא מחבק את הרמב"ם בשערי גן העדן, והכתובת על הציור היא: "ויפגעהו בהר האלהים וישק לו" (שמות ד' כ"ז)<sup>9</sup>. המקונן-הצייר, שהיה איש-הסינתיוזות, ממעריצי מנדלסון וגם ממ-כבדיו של הרב מפראג, אמר להביא את שני היריבים-

und Trauerreden ב"תפארת שיבה", ספר יובל לכבוד יו"ט ליפמן צונק, במלאת לו תשעים שנה. ברלין, תרמ"ד, עמ' 63 — 64. ד"ר א. ילינק, בעל הביבליוגרפיה, מעיר על הציור והכתובת של האפרתי: "ועל המספיד אני אומר: מיטב המשוור והשיר כנבו".

האבודים כדי להוסיף על דמותו שקבעה לפי יצירתו האחת בלבד.

על כל המעלות והסגולות שמנו באפרתי, מוסיפה המחברת שנמצאה, והיא כתובה בכתב-ידו, באותיות מרובעות נפלאות, גם קו חדש, לא ידוע לגמרי, לדמותו של האפרתי — כשרון ציורי-גראפי.

על גטיותו האסתטיות ועל אהבת ההידור של האפרתי אני יודעים כבר מהקדמתו למהדורה הראשונה של ספרו, שהיא באמת אחת ההוצאות הנאות ביותר של ספר עברי מאותה תקופה — בסידור הדפוס, בקיי-שוטים ובציורים העוטרים אליה.

בשביל להשלים את דמותו של האפרתי, אביא כאן שירים אחדים מתוך המחברת האבודה שנמצאה, בציורף כמה צילומי-פקסימיליה. כן אני מביא מתוך המהדורה הראשונה של "מלוכת שאול" שני ציורים: שאול בעין-דור, כשבעלת האוב מעלה את רוחו של שמואל, וציור של דוד הרועה לאחר שהציל שה מטרפו של אריה. באין שמו של צייר אחר לציורים אלה, ולאחר שבדקתי את רוב ציורי התנ"ך הידועים

<sup>8</sup> Theoder Ehrenstein, Das Alte Testament im Bilde. ein Illustrationwerk mit 2000 Abbildungen. Wien, 1923.

<sup>9</sup> Dr. Ad. Jellinek, Bibliographie hebräischer Denk-

יהודה הלוי, והוא כעין דו־שיח בין ציון לבין בן־הגולה, ומסתיים ב"מענה אל" — דברי נחמה. משוררי דור ההשכלה לא עסקו כמעט ב"ציונות". הם התרפקו על שפת עבר, השרידה היחידה, וראו בלשון עצמה חזות הכל, כעין ציון־של־מעלה, כמה מנושאי־יצירותיהם היו מקראיים, אבל המגמה הכל־לית העיקרית היתה אוניברסאלית — כלל־אנושית — דידאקטית.

בנושא הציוני של האפרתי יש בו משום חידוש, ואף זה מוסיף קו חדש, לא ידוע, לדמותו הרבגונית. ויש להתעכב גם על סגנונו של האפרתי, "מלי־צתו". אף בכך הוא מתבלט במקוריותו. בתוך הסג־נון הכללי של התקופה, קשה להבדיל לפעמים בין מליץ אחד לחברו, והרושם הוא שרובם מתנבאים בסגנון אחד, המשועבד לפסוק ולשבר־הפסוק המק־ראי. האפרתי בנה לו פסוקים משלו ברוח ובריתמוס המקרא, אבל לא היה משועבד לו (מטעם זה ייחס דייליטש<sup>10</sup> לסגנונו של האפרתי, שלא היה על טהרת המקרא — "גרמניסמים"). וכדי לבטא בדיוק את רעיונותיו, בלי לעקם את הכתובים, לא היה נרתע מלהשתמש גם בביטויים ובצירופים שלאחר המקרא, בפרט מספרות הפילוסופיה של ימי הביניים (בתוך שטף דבריו אתה מוצא "טעות" במקום "משגה" המק־ראי, וכן "ישות", "כילות", "הדמות", "תגבורת", "ית־כן" ועוד. האפרתי היה הראשון — עד כמה שע־לה בידי לברר — שהחל משתמש במונח "מערכה" ל"אקט" במחזה. יהודה סומו (1527 — 1592) במחזה "צחות בדיחותא דקדושינ" משתמש ב"חלק" ל"אקט"; משה זכות (1625 — 1697) משתמש ב"תפתה ערוך" ב"מחזה" ל"אקט"; רמח"ל (1707 — 1746) משתמש ב"חלק" ל"אקט", ואילו האפרתי משתמש ב"מערכה", ובעקבותיו: אד"ם הכהן, מיכ"ל ואחרים, עד היום הזה). בשיריו הליריים אוהב האפרתי להשתמש בסגנון ובריתמוס של תהלים וגם בכינויים "למנצח" ו"מכתם" (מכתם גם לפי פירושו המקראי, שהוא כנראה שיר־זכרון, וגם לפי פירושו המאוחר יותר, אפיגרם). קשה למצוא בין שיריהם של משוררי דור־ההשכלה חרו־זים ספוגי אמונה, נוגעים עד הלב בפשטותם ובעומק הרגש שבהם, כחרו־זי האפרתי בנוסח תהלים: "הגם היותי ערל שפתים; / הא נחלי עיני עלי לבי יעידו. / גרוני נחר — ראה נא אלהים! / ראה זבחי לבי הע־שנים. —" (מתוך השיר "למנצח על יונת אלם רחו־Franz Delitzsch, Zur Geschichte der Jüdischen<sup>10</sup> Poesie, S. 107

בחייהם לידי פיוס לפחות בפגישתם ב"הר האלהים" מקום־משכנם של גדולי האומה לאחר מותם (רמח"ל קורא להר זה "הר הזמרה", ושניהם מתכוונים כנר־אה למין אולימפוס עברי. הר־האלהים במקורו הוא, כידוע, כינוי להר סיני). ציורים ועיטורים אלה — כשהם מצטרפים יחד משלימים את דמותו של האפ־רתי כאמן גראפי. "האלמוניות" של ציירים יהודים אינה בגדר חידוש. לא ידועים לנו שמותיהם של ציירי הציורים ל"משל הקדמוני" של אבן סהולה (בכל אחת מחמש המהדורות של ספר זה יש ציורים אחרים, ואין אנו יודעים את שמות הציירים); לא ידועים לנו שמות הציירים של רוב ההגדות־של־פסח שבכתב־יד ובדפוסים ראשונים, של ציירי המחזורים, ברכות המזון, המנהגים, הצאינה־וראינה וכו'. באפ־רתי נפגשו משורר וצייר, שהשלימו זה את זה. בת־קופה יותר מאוחרת היה לנו עוד עילוי צעיר בשירה העברית, שנתמזגו בו פייטן וצייר כאחד, מרדכי צבי מאנה (או בכינוי "המציי־ר מאנה", כינוי־נוטריקון), ואף הוא נסתלק בימי בחרותו.

מחברת השירים של האפרתי היא בגודל 19+23, כריכתה עור שחור, שנתרפט מרוב ימים. במחברת 68 דפים של נייר משובח, שנשתמרו יפה, כתובים רובם מצד אחד בלבד. בכל דף — מסגרת מרובעת משורטטת בידי הכותב. שער אין לחוברת (אפשר אבד בזמן הטלטולים), אבל בסוף החוברת יש מפתח — היינו רשימה של כל השירים שבמחברת.

במחברת 36 שירים גדולים וקטנים: שיר גדול אחד ("למנצח על יונת אלם רחוקים, תהלה ליוצר, מכתם ליוסף האפרתי") הוא בן 54 בתים, שהם 109 שורות. עוד שירים אחדים הם בני ארבעים וששים שורות כל אחד. אך רוב השירים קטנים יותר. תכנם — שירי זימון: לשנה החדשה, ליום הולדת, לפרידת חבר, על קבר ריע, וכן מכתמים־אפיגרמים על דא זעל הא. כן יש במחברת "מעשה הזאב הזקן", שב־עה משלים בפרוזה, מתורגמים (מועתקים בשלימותם רק ארבעה וכמה שורות מן המשל החמישי).

אחדים מן השירים ניתנים גם בתרגום גרמני, שאף הוא נעשה ודאי על־ידי האפרתי, מהם באותיות עבריות ומהם באותיות לועזיות (יש עניין מיוחד להש־וות את המקור העברי אל התרגום שנעשה על־ידי המחבר עצמו). בין אלה גם השיר הגדול "ציון, לט' באב" (ובגרמנית: איינע טרויער אדע איבר צרשטע־רונג יערזואלעם), שצורתו בדוגמת "ציוני" של ר'

קים, תהלה ליוצר, מכתם ליוסף האפרתי". כידוע, היה סגנון התהלים חביב גם על רמח"ל, אבי הספרות העברית החדשה, וק"ן פרקי התהלים שחיבר עוררו עליו קיטרוגים של קנאי דורו, שחשדו בו בכוונה שיבואו פרקיו במקום התהלים של דוד המלך, ועל-כן גזרו עליהם גניזה. רק פרקים מועטים נשארו לנו מתוך התהלים של רמח"ל. האפרתי המשיך בצורה הזאת. בכמה משולי הדפים שבמחברת — כתבות סתם, ובפ-

רט חתימות בעל המחברת בעברית ובלועזית, ובעמוד האחרון ציון התאריך: 21 Sep. 1787, ושם המחבר בלטינית. בדף קודם רשום בכתב-ידו באותיות עבריות: "דיזעס בוך געהערט דעם סטודענטען יאזעף טראפלוועויטש, מייסטער בייא הערין סאלאמאן יאזעף אין ראטיבאר, קאניגליכער פריישיסער פוראגעל פראנד", ובסוף חתימה מסולסלת של האפרתי. והנה נתגלגלה לידי מחרוזת של שירה שאבדה לספרות העברית ואני מחזיר את האבדה לבעליה.

## משירי יוסף האפרתי האבודים

### משירי ציון

(לש' באב)

- א. ציון! לו יהי ראשי מים ועיני מקור דמעה; האוכל לבכות דים — ולא תתחלחל נפשי אחריו כן עלי חרבותיך?
- ב. לא ראיתיך ציון — וקולי מר צורח: שם גבר האויב, ואש תוקד בקרבי, האש אשר שרפה מבצר חומותיך. —
- ג. שמעי, בת, והטי אונך. ראי דמעתי כי יורדות על לחיי כטל חרמון דרך חוצותיך.
- ד. מני דור דור ענמה נפש בניך ובנותיך; פכו בשברון מתנים / על הלקח ארונך רדידך מעילך וחרתי צורניך.
- ה. אף לו יבכו עוד, ולו כל מתי תבל יבכו אני אנדיל: בוכרי עת צמד אבי הפהן\* מלבש מדו בד בין בדי ארון / ניופע כמו הילל בן שחר בצאתו משערך.\*
- ו. לו אחת משתילי גפנך הייתי, מנטעותיך הנאמנים, ומתי בחיקך פילד על חיק אמו; פיונק על שד מינקתו, ותהי לי אמי קברי — וערבה לי שנת / שנת עולם במבצריך.
- ז. הני גורלי בהולדי עתה, אף למען תמקנה עיני בחריהן עלי אבדן כלולותיך, או למען אזכה לראותך מחדש; כי ירחם ה' ותגל חרפתך, ויראו כדכד שמשותיך?
- ח. דברי נא, ציון, דברי! ואל תראי בצרת נפש בנך — כי עינו זאת פשח תופיע, בזכרו נחמתך; ועינו זאת נגרה בלי הפוגות בראותה, כי ישמעאל החרה החזיק בעפרך, וניבו נבזה בארמנותיך.
- ט. נמלך לבי עלי, גם את כלילת יפיו המלקיו ושפכי לבך לאלהים / הביטי נא עמך כי שקע פיאור / ואין מעמד — נגש נענה ולא יפתח פיו: / כי אמר אכפרה פני אבי בדמעות. / אולי יזכר ימי עולם — באמרו: עוד תשובי ותבני בתולת בת ציון! עוד ירח שמשך ויחשכו מאורי שמים מול מאריךך. —

\* יוסף האפרתי היה ממשפחת כהנים, כפי שנראה מתוך חתימותיו במחברת-השירים האבודה. — המלה"ד.

ציין

י. מלאתי היגון – ולא אוכל דבר. / עתה אפוא בני מה אעשה? / התחנן בעדי ובעדך. / ואני מרחוק אעמדה לשמע מה יענה אביך – ומה יאמר לדברו: כי עתה תצרי מיושב ורחקו מבליעך (א).

בן הגולה

יא. אגא אלהי! לבבי ידעת כי נשבר – וילשוני מדבק מלקוחי. – / והני כבן הרואה צרת אמו מרחוק וגרונה נחר משגע; דמעותיו יורדות. / גם אלה תכלינה – ואף במסתרים תבכה נפשו. – / ואיה דבריך: הן על פנים חקתיך ותמיד נגדי חומותיך? (ב)

ציין

יב. הרף בני הרף! לקחתי כפלים מיד ה' ובשמעי אותך הגני שלישיה. – / אדברה אני וירוח לי: אל אלהים אמרת: יהי אורי ניהי. / ויהי חשך בעדי – אמרת, ותהי. – / למה תעמד על הפרק? הלא בתרמני היות הדום רגליך? הלא נתתני עליון וצבי לכל ארצותיך? כי מלכים מלכו בי שרים השירוני בי נביאים נבאו ועתה אהה! הגני מסלה לקדר; מסלול לשוכחי שמה! אכלוני, הממוני – נכרים באו שערי, ויגרשו בני. / ואלה מי גדל? – / אתה אלהים נתת לשמש מסלול נדרך! וגבול לים אתה חרצת! אתה הגבהתני והשלכתני. / ה'כי בגלל זה שמת מרום קני, וממעל לכוכבי אל שמת משכני, להפילני מרום נשגב לתחתיות ארץ? – / ראה נא דמעות בני מרחוק; לו ימסוני בדמעותם! ראה נא לבי השפוף לפניך. / אלי ידעתי בקראי נחר גרוני. – / ואש עולה מחכי / כאש העולה מהררי חזק אשר צברת. – / עבדים משלו בי תחת אמריך; והיו מלכים אומניך ושרותיהם מיניקותיך. (ג)

מענה אל

יג. גשו, בני, גשו! – כי בן יקיר לי אפרים, ילד שעשועים לי ישראל – רחם ארחמכם. / ואת ציון למה תבכי. / ראיתך – ראיתי בגיף ואדע. – / הלא בגיף בני? חכי נא כמעט רגע – עוד אשוב ואבנה. / חי אני! – עוד יזרו רשעים הנה והנה / ויתמהו על רב אשרך ושמחתך! עוד תרבי ותבואי בעדי עדים / שדיך נכוננו – למען יינקו בגיף וישבעו – / כי ירחם ה' את עמו ובחר עוד במבצריך. (ד)

(א) ישעיה מט, יט.

(ב) ישעיה מט, טז.

(ג) ישעיה מט, כב.

(ד) לפי הפסוק: כי ירחם ה' את יעקב ובחר עוד בישראל (ישעיה יד, א).

מ ש י ר י ת ה ל י מ

למנצח על מחלת מזמור ליוסף

א

1. אלהים! זדים בקשו נפשי,

עריצים יגורו לשאב כחי,

לא שמוך לנגדם סלה:

2. ואני ידעתיך גוטה רקיע,

רוכב בענן ודורך עלי ארץ:

3. משמי שמיך תשקף אלינו

ומצפון האדם לפניך גלוי:

4. לב מי לפניך יסתר,

ואיה האדם ינוס מפניך?

5. בצפון תגיעהו ובנגב תמצאהו

ובחדר משכבו הנך:

ג

6. תסלח לפשע ותשא לרשע

ותאמר לאנוש שובה:

7. מסלות העול כי עברו ראשו

וַיִּטַע אֶת הַיָּרֵעַ עֵמֶל:

8. מִשְׁתַּחֲוֶה בְּחֶדְרוֹ יִשְׁפֹּף לְבוֹ לְפָנָיִךְ  
יִכּוֹן מִחֲשַׁבְתּוֹ נִגְדָּךְ:  
אֵתָהּ תַעֲנֶהוּ:

ד

9. אֵף מִתִּי אֶתְּךָ הַקּוֹפּוֹנִי  
יֵאָרְבוּ כַכֶּלֶב לְשֹׁמֵעַ חֲרָפְתִּי  
לֹא יִנּוּחוּ בְּמִשְׁכַּבְּךָ אֵף לְהִרְעֵ:

10. וְאֵתָהּ הָרַס אֶפְיִמוֹ  
יִשְׁתּוֹ חֲמַתְךָ וַיִּרְעָלוּ:

11. כִּי לִבִּם עֵמֶל וְאֶתְּךָ  
וְכָל עֲצָמוֹתָם זָמָה:

ה

12. תָּשִׁיב הָרַע לְמִתְקוֹמְמֵי  
תִשָּׁבֵר גְּרִמֵיהֶם:

13. זֶה יִדְעֵתִי כִּי תִגְמַל לָהֶם  
גַּם כִּי עֲתָה חַיִּים עֲצָמוֹ:

14. תִּשְׁרַשׁ דּוֹבֵר מִעַקְשִׁים

וַיִּזְעַם תְּעַקֵּר:

15. לֵילֵהָ כִּי תִשׁוּפְנִי  
צִלְמֹתַי כִּי יִכַסְנִי –  
אֲנִי אֵלֶיךָ אֲבַטֵּחַ:

16. מִרְעִים כִּי יִסּוּבְבוּנִי  
אֲזַכֵּר חֲסֵדְךָ תִּשְׁלַחֲנִי חֲפָשִׁי:

17. הִמָּה יֵאָבְדוּ יַמְסוּ כַדּוֹנָג  
וְאֵתָהּ צִלְעֵי וּמִשְׁגָּבִי:

18. גַּם כִּי תִיטִיב גַּם כִּי תִרְעֵ  
אֲשִׁיר לְשִׁמְךָ:

19. כִּי רָעַתְךָ אִוּ אֶעֱלֶוּ –  
עֲתָה מֵרַ כְּלַעֲנָה גּוֹרְלִי  
מִיָּדְךָ זֹאת לִי מִצּוֹף מְתָקָה –:

20. כִּי גַם הַטּוֹבוֹת אֵתָהּ עָשִׂיתִי  
מִשְׁפָּטֶיךָ מִיִּשְׁרָיִם:

21. בְּרוּךְ הָ לְעוֹלָם. אָמֵן.  
הִלְלוּיָהּ:

### מ ש י ר י ה ג י ו ן

עֲדֵי מַלְכוּתְךָ יִסּוּדוֹת הַטֵּבַע יֵאָדִירוּ,  
מֵה תּוֹכַל נִפְשֵׁי מִכְּסוֹת אֲדָמָה מִחֲפָפְתָּ.

ג

אֲכֵן הִסְבִּי נִפְשֵׁי פֹה תוֹף בֵּית כָּלֵא,  
שְׁבַחִי מִעֲרַמַת עָפָר לְעוֹשֵׂה פֶלֶא,  
הוּא יִשְׁמְעֵנִי אֵף אִם מִגְּבוּיָה שְׁבַת.  
הַבִּיטִי נָא שָׁם גַּם לְרַמָּה מִתַּחַת,  
גַּם לוֹ יִטֶּה אֶתְּךָ לְשׁוֹכְנֵי בִשְׁחַת,  
עוֹרֵי וּתְנִי תוֹדָה פֶּן אִישׁן הַמּוֹת.

ד

עֲלִיּוֹן! בְּעִשׂוֹתְךָ נוֹרְאוֹת בַּחוּג שָׁמַיִם,  
בְּתַת לְשִׁמְשׁ אֹר, לִיִּרַח קִרְנֵימֶ,  
אֲזוּ מַלְכוּתְךָ לְדָרֵי מִטָּה הִרְאִיתָ.

עַל אֲשַׁמְרַת הַבְּקָר (מִיוֹסֵד מִי"ב תְּנוּעוֹת)

א

עַת יֵאִיר אֵלֶיךָ הַשְּׁחַר פְּעֻמוֹתִי,  
שֵׁם רֵאשֵׁי הָרִכְסִים יִזְהִיבוּ קִרְנֵינִי,  
עַד לֹא יִרַח אֹר הַשֶּׁמֶשׁ מִתְּקוּפָתוֹ;  
וְהִנֵּה גְלִי הַיָּם עוֹ שְׂדֵי יוֹדִיעוּ,  
כּוֹכְבֵי בְקָר גַּם יַחַד זְמֵרוֹת יִרְיעוּ,  
גַּם מִחֲנוֹת שָׁמַיִם רוֹפְסִים מִנְעֲרָתוֹ.

ב

אֲזוּ הָמוּ מְעֵי לָךְ, עוֹשֵׁנֵי אֵל עֲלִיּוֹן,  
אֲזוּ יִתְנַאֲוּ יַחַדְדוּ הַבִּינָה וְהַרְעִיּוֹן,  
גַּם יַחֲדָתִי לְהֵאָדִיר שְׁמֶךָ נִכְסְפָתָ;  
אֵף עֲזוּזוֹ שְׁמֶךָ הֵן שָׁמַיִם יִסְפְּרוּ,

בערבות הדרכת את תהלוכותיהם,  
על פיה ילכו תמיד על מסלוליהם,  
היום כמקדם כאשר אותם צוית.

ה

גם מאז למלא פני תבל הלא אנית,  
נהי... אחרי הנפשות אותם צפית  
זיו שדי, חיתו יער, דגה עם רמש;  
כל החדשות עליהם תתפלא עין,  
ישן נושן נגדך יחשבו כאין,  
רבות שנים הגה הנם פיום אמש.

ו

כאשר ממעל סרים אל משמעתך,  
הרוחות בראת לזוהטים מזינה,  
כן היטיבה חסדך לראות בשפלה.  
יצרת אדם ותעניקהו בנפש  
מבדלת בין טוב לרע, בין נרפש,  
מגרת ביתה תשקף לזהיר כל אפל.

ז

גם לנמצאים עת וזמן הלא הפקדת,  
עת קצוב לכל חי נצמח הן הוכחת,  
וממך גם עת גם זמן הכל נעדר;  
חכמה בינה דעת יחד בך נמצאו,

אף פלאים – כי כלם בשם אחד נקראו,  
גם תפארת נצח עטרת הוד והדר.

ח

ראשית גם אחרית לא יגור באהלה,  
אין סוף בשם זה כל ימי אכנה,  
שרש כל הברואים יגע ההתחלות!  
מכנה גם שרף גם רקב יקומו,  
זולת חסדך קטן גם גדול ירדמו,  
כי מי וילתה עליון ממציא תחבולות.

ט

הרקב יודך, יזמרך תולעת,  
מוצא שפתי אשמר פן אמן מגרעת  
מה יוכל גוש? מה ידבר בן אדם?  
מצת נהייתי אף מצת מולדתי,  
מאז למות ולהפרד נועדתי  
היום אחיה שוב, מחר ארדם.

י

אף נדבותך בתסוד הקפתני,  
בנפש הדברית הגה לבבתי,  
מבית חמר תשקף ולך תתן תהלה  
מה רבו מצשיך, עושה רוחות וגויות,  
זאת שלופה מגוה אף זה מתחתיות,  
יתדו ישכנו ארץ. הגיון סלה.

## משלים ומכתמים

### בת הגפן והכורם

בת הגפן

מה יש לך לכרת בי, בוקע ופולח?  
כמעט רגע הגה הלא אקררח קרוח. –

הכורם

הסי, הסי! זה לטוב לך תסבלי.

בת הגפן

לטוב לי? שמעו נא מה-טוב לבו למולי!



אמנות המדע היא לאו אלא אמנות המדע  
 שהיא אמנות המדע והיא אמנות המדע  
 והיא אמנות המדע והיא אמנות המדע

צלום-פקסימיליה של "חידת המרכז", לפי אוקולידס, מתוך המחברת האבודה של יוסף האפרתי (האותיות המרובעות  
 ואותיות-הכתב וכן הציור שבמרכז — כתב-ידו של האפרתי)

הכּוּרֵם

הֵן אָמַת, רַעֲיָתַי! כִּי אָכַרְתָּ לְטוֹבְתֶיךָ,  
כִּי רַבּוֹת הָעֲלִים וּשְׂרִיקֵי הָרְקָבִים  
יִשְׁאַבוּ דְשָׁנְךָ וְכָל עוֹד תִּמְנִי כַחֲתֶיךָ,  
הֲלֹא יִתְמַעַט הַדָּשָׁן לִפְנֵי הָעֲנָבִים.

בַּת הַגֶּפֶן

צִדְקָתְךָ, אֲדוֹנָי, צִדְקָתְךָ אֵךְ מִתְעַתֵּעַ,  
לֹא לְטוֹבְתֵי – אֵךְ לְטוֹב לָךְ הֲלֹא תִגְדַּע;  
תִּאֲמִין לִי, כִּי יִשְׁרוּ לִי גַם עֲלִים גַּם רְקָבִים,  
כִּי מֵה־לִּי, אִם אֶשָּׂא עֲלִים אוֹ עֲנָבִים? –

לאחד הבחורים אשר כתב לאביו עבור  
מלבושיו הקרועים

אֶקְנֶא דוֹר אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר שְׂרוּ,  
אֵף אִם לֹא זָרַע הַזֹּרַע;  
אֶבֶל שְׁלֵמוֹתֵיהֶם לֹא כָלוּ וְלֹא עָרוּ,  
גַּם מֵאֶבֶל לַחֲמָם לְאַרְץ הַגִּיעַ.

כְּמַעַט יְכַלּוּנִי מִחֻשְׁבוֹתַי לְלֶךְ שָׁמָּה,  
אֶמְרָתִי: הֲיִוֹת אֶהְיֶה כְּמוֹהֶם,  
אֶבֶל, זְכָרְתִּי, מִדֵּי קְרוּעִים כְּלָמָּה,  
וְלֹא אוֹכַל הַנָּחֵם בְּחֻבְרוֹתֵיהֶם. –

על איש המבין לדבר לשונות רבות

רְאוּ אִישׁ הַיּוֹדֵעַ לְדַבֵּר עִם אַנְשֵׁי נִגְבָּה וְתִימְנָה,  
יְדַבֵּר עִם מְתֵי אֵי־הַיָּם וּמְדִינוֹת שׁוֹנוֹת.  
אָכֵן לֹא יִפְתַּח פִּיו כִּי אִם פֶּעַם אַחַת בְּשָׁנָה;  
לְמַעַן הֲיִוֹת אֵלֶם לֹא לְמִדְתֵי לְשׁוֹנוֹת. –

וַיְהִי הַיּוֹם וַיֹּאמֶר הַחֲמוֹר אֶל עֲזֹאפּוֹס – שְׁמַעֲנִי, אֲדוֹנָי! אִם עוֹד תִּחַוֵּד חִידָה אוֹ מִשְׁלַל מְמַנִּי – נָא  
תֵּן בְּפִי דְבָרִים נְחֻמְדִּים הַמְּלֵאִים דַּעַת וּבִינָה.  
– לָךְ אֶתֵּן דְּבָרֵי דַעַת? – קָרָא עֲזֹאפּוֹס – וּמָה יֹאמְרוּ מְתֵי תִבְלָה? וְלֹא יֹאמְרוּ, כִּי אַתָּה הוּא הַמּוֹרָה  
מִדּוֹת טוֹבוֹת וְאַנִּי הַחֲמוֹר? –

# יישובה של ארץ-ישראל

## מאת מיכאל איש-ש'לום

יצחק בן-צבי, ארץ-ישראל ויישובה בימי השלטון העותמאני, מוסד ביאליק, ירושלים תשט"ו, 478 עמ' + כ"ג עמ'

שלושים שנה ויותר טורח יצחק בן-צבי להוכיח את רציפותו של היישוב היהודי בארץ-ישראל: במקור מות שונים פירסם את מאמריו-מחקריו שעסקם, בעי-קר, היישובים בגליל ומגמתם להעלות קדמותם היהודית של יישובים אלה. מאמרים אלה כונסו בספרו 'שאר ישוב' שבאחרונה נכלל בכתבי יצחק בן-צבי. עכשיו, זיכה אותנו המחבר בספר גדול-הכמות ורב-האיכות על תולדות היישוב היהודי בארץ בימי השלטון העותמאני, לאורכה של תקופה בת ארבע מאות שנים, בקירוב.

במחקר, שיקף את תולדות היישוב היהודי בארץ מחורבן הבית עד הזמנים החדשים, לא זכינו בשכמותו עד עכשיו. החוקרים מאומות-העולם, שוודאי חלקם גדול בהיסטוריה של 'הארץ הקדושה', הירבו לעסוק בתקופות המקרא ובית-שני ולא הוסיפו; שהרי עם חורבן הבית הזה מסתיימות, כפי שהם סבורים ברובם, תולדותיה של האומה הישראלית. עם עליית קרנה של הנצרות, ולאחר-מכן, עם כיבושה של הארץ חליפות על-ידי כובשים שונים — ירד, לדעתם, העם היהודי מעל במת ההיסטוריה של ארץ זו, ושוב לא תפס כמעט שום מקום במחקריהם, ולא שימש להם נושא שיש בו משום עניין כל-שהוא. שלטון ביצנץ, כיבוש ערב, מלחמת הצלבנים, תולדות העדות הנוצריות השונות על מריבותיהן וקטטותיהן וכנסיו-תיהן, עולי-הרגל והצליינים לתקופותיהם, העממים המרובים והשבטים הנוודים שפשטו בארץ מעת לעת על מלחמותיהם, תגרותיהם ותכניהם — כל אלה היו לחם-חוקם, ממנו ניזונו הסופרים והכותבים המרו-בים של תולדות הארץ הזאת. ואילו היישוב היהודי — עמידתו המופלאה על קיומו, סבלותיו ומצוקותיו, כשלונותיו והתעוררותו, חזונו, געגועיו לארץ-מכו-רתו, כמעט ולא ייזכרו ולא ייפקדו בספרי-הדורות, הרשימות והזכרונות של סופרי אומות-העולם וחוק-ריהן.

המצער והמכאיב שבדבר, שאפילו ספרותנו העב-רית, חוץ ממאמרים ומחקרים מועטים, לא קבעה אצלה את מקום הכבוד הראוי לתולדותיו של היישוב היהודי בארצו, וזולת ספרו המלוקט של א. ז. רבי-נוביץ — 'תולדות היהודים בארץ-ישראל' (תרפ"א, ומהדורה ב' — תרצ"ו) וספרו של פרופ' שמואל קליין — 'תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל מחתימת התלמוד עד תנועת ישוב ארץ-ישראל' (תרצ"ה) — אין לנו ספר עברי כולל על נושא זה. ואף ספרו של ש. קליין, שהיה מגדולי חוקרי א"י, על שום המס-גרת המצומצמת שקבע לספרו זה, לא היה בידו להקיף את הנושא על כל צדדיו, והספר — על הרא-שונות שבו אינו למעשה אלא סקירה כללית על תול-דותיו של היישוב היהודי לדורותיו. ועוד אנו מח-כים לספר בן כמה כרכים שיתן לקורא ולמשכיל העברי, תמונה מלאה ומגובשת מתולדות עם ישראל בארצו — לאחר שגלה ממנה. בינתיים, בא מחברנו ונתן לנו את תולדות היישוב בארבע מאות השנים האחרונות.

בספר שישה 'שערים', שהם למעשה שישה חל-קים, ובהם כ"ה פרקים. לאחר ארבע רשימות (הציו-רים, המפות, התמונות, הלוחות ורשימת הקיצורים) ומבוא-הסבר על מגמתו ותכנו של החיבור, פותח הספר ב'שער' הראשון הדן בשלטון העותמאני בארץ, בשנים 1516-1805. הדין עם המחבר האומר בדברי המבוא שלו — שתולדות היישוב היהודי באותו פרק-זמן לא יובנו כהלכה, מבלי להכיר את הרקע המדיני-הכללי של הארץ, מבלי ידיעת מצבה הכלכלי וה-חברתי, סדרי-המדינה, התנאים התרבותיים והיחסים בין העדות הדתיות השונות, השבטים והמעמדות על מלחמותיהם ותמורותיהם, וכיוצא באלה. ואכן 'שער' גדול זה, ששיעורו כשליש הספר נושא ברכה בפני עצמו. ארבעה פרקים גדולים בו: (א) סקירה מדי-נית; (ב) האוכלוסיה הלא-יהודית; (ג) סדרי השלטון והמנהל; (ד) משטר הקאפיטולאציות.

הסקירה המדינית פותחת בתקופת הכיבושים הג-דולים של המדינה העותמאנית ובעלייתו של סלים הראשון. המחבר נותן כאן תיאור ממצה על מדינת הממלוכים, כיבושם את ארץ-ישראל ומיגור השלטון הממלוכי, ולאחרונה — סקירה על ימי סולימאן המ-חוקק, בנו של סלים הראשון, שאף על פי שבימיו הגיעה תורכיה לרום-עצמתה, אף-על-פי-כן לא עף החלוש בקרב חוגים מסוימים בנצרות על מסע-צלב חדש שיחזיר את המקומות הקדושים לנוצרים ושמ-

עולם לא יצא מגדר חלום דמיונות. ואפילו דוד הרב-אובני (לפי עדותו של יוסף הכהן, בספרו דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן התוגר) שאף "להל-חם בסולימאן התוגר ולקחת את הארץ הקדושה מידו". עלייתה של המדינה התורכית לא נמשכה זמן רב ועד מהרה הגיעו לה ימי-עמידה, שנסתיימו בתחילת הירידה של הקיסרות העותמאנית, בראשית המאה השמונה-עשרה. גיבור התקופה היה דאהר-אל-עומאר, שליט ארץ הגליל, שמרד בעותמאנים ואמר להקים מדינה ערבית עצמאית בארץ-ישראל, אלא שנכשל כשלון גמור. ובדין מעיר המחבר ש"הכישלון היה בלתי-נמנע, הואיל והמרד לא נשען על גורם ציבורי אובייקטיבי, על מעמדות השואפים והמוכשרים על עצמאות מדינית" (עמ' 31). ועל אף קלישותו וחולשתו של הישע העליון, גברו שלטונו והשפעתו עד כיבושיו של מוחמד עלי (בראשית המאה ה-19) ואילך.

מתוך הפרק השני הדן על האוכלוסייה שאינה יהודית על הרכבה ועל חלוקתה האתנית-דתית, אנו למדים בראשונה על המוסלמים לכיתותיהם ושלוחותיהן. והללו אף על פי שהם רוב האוכלוסים, הרי מופצלים ומופרדים הם כל כך, שנואים זה על זה ולוחמים זה בזה, וברובם נוודים ולא קבועים במושבותיהם, שאין לראותם כלל ועיקר כיישוב בעל גון לאומי או דתי מסוים ומוגדר. באופן שהסברות על אומה ערבית בארץ-ישראל אין להן שחר ועוסקות בדבר שלא היה מעולם במציאות. ומכל שכן העדות הנוצריות לכיתותיהן, שאפילו גרעין לאומי אין בהן, ואף חטיבה דתית אחת אינן, הואיל וענייניהן מיוחדים, וכל עדה ועדה מופרשת לעצמה ולמעמדה. ונתרבו על ידי כך הסכסוכים והמריבות והקטטות, שהביאו לידי דלדול וירידה את כל העדות כאחת. מצבן היה בכירע וסבלו רבות מהמוסלמים, ואל-נכון מביא המחבר (עמ' 43) את דבריו של ר' גדליה מסימאטיץ כי "העכו"ם הם ג"כ בגלות כמו הישראליים". הפרק דן גם בחיי הכלכלה של הארץ: החקלאות, התעשייה והמסחר. החקלאות היתה בשפל המדרגה משום אי-הביטחון שהארץ שרוייה בו, פלישותיהם של בדוויי-המדבר, מלחמות-ההרס השונות גרמו לכך ששטחים נרחבים של אדמה פוריה היו למדבריות-שממה, והנוסעים הנוצריים שביקרו את ארץ-ישראל במאות הי"ז והי"ח מבליטים את הניגוד המזדקר שבין פוריותה ועושרה הטבעי של האדמה, לבין שממתה. על עניין זה עמדו עוד במאות

הט"ו והט"ז אף הנוסעים היהודים. מלאים-עניין הם גם הפרטים הנוגעים לתעשייה והמסחר שבפנים הארץ ומחוצה לה — היינו, הקיסרות התורכית ואי-רופה. פרק-המשנה: מבנה החברה ותרבותה בא, בעצם, להשלים את הסקירה על אוכלוסייתה של הארץ. בו מראה המחבר שלערבי-הבדווי אין לו, חוץ מהלשון הערבית, כמעט דבר משותף אחד עם התורשבים האחרים של הארץ. ואף על פי שרואה הוא את עצמו כאדון-הארץ, הרי למעשה לא היו לו שום קשרים היסטוריים עמה, והמסורת המקשרת אותו עם הארץ, אינה אלא קצרת-ימים בלבד. כן אנו נמציאים למידים שהמורים, היינו תושבי העיר או הכפר, אף הם לא היו יסוד לאומי אחד, ואתה מוצא מהם ערב-רב של יוצאי ארצות שונות: סורים, ערבים, תורכמנים, צ'רכסים, תורכים, אלבאנים, מוגרבים, סודאנים, ברברים, כורדים ומצרים (עמ' 59). שוני מוצא זה מסביר לנו גם את המבנה החברתי של תושביים אלה, על ההבדלים השונים שבו. מכאן גם ההסבר למצב הירוד של חיי התרבות, כל כמה שאלה ראויים לשם זה, שכן גדולה הבערות ברובו של היישוב. ואם היתה פעילות מסוימת בתחום חיי-הדת, הרי גם זו נצטמצמה בעיקר בירושלים. שפל רוחני ותרבותי היה אף נחלתן של העדות הנוצריות השונות, שלא היו נזקקות אלא ללשון הערבית. רובם של החיבורים שעמדו לרשותן של עדות אלו, היו בעיקר רם תרגומים, וכל ה'ספרות' היתה ביחוד פולמסנית ושימשה את מטרותיה הדתיות-כנסיות של כל עדה ועדה. סיכומו של דבר: האוכלוסייה הלא-יהודית עמדה בשפל-המדרגה מבחינה רוחנית-תרבותית, גם בהשוואה למצרים ולסוריה שכנותיה.

שני הפרקים האחרים של 'שער' זה נוגעים בגופם של דברים ודנים בהם בהרחבה, תוך שימוש מלא של הידיעות והמקורות ההיסטוריים השונים — בתוכם גם ה'דפותרים' שנמצאו בגנוזים העותמאניים בקושטא — על סדרי השלטון והמנהל ועל משטר הקאפיטולאציות. פרקים אלה הם מחקרים מלאי-עניין על השלטונות הדתיים, על מעמדם של השליטים, על הרשות החילונית המוציאה לפועל (הפקידות ומדיניות המנהל) וכן על השיפוט הדתי (מערכת השיפוט, סמכויותיהם של הקאדים). ובכלל זה על השיפוט של לא-מוסלמים, על מעמדו המיוחד של המופתי, על הדיון בפני הקאדי, על הכנסותיהם של הדיינים. כן גם על החלוקה המדינית של הארץ למחוזותיה ולפלכיותיה, על ענייני הקרקעות ונכסי הווקף, על הצבא

(ר') הכינוס העולמי למדעי־היהדות, כרך א', עמ' 371-377) והסיק כהלכה, שהתעלמות זו נובעת מתוך "שלי" לת ייחודו ההיסטורי־הארצי של היישוב". דינור גם מסביר, שהעובדות ההיסטוריות הביאו את ההיסטורי־יונים — מתוך ראיית־הדברים על פני השטח — להעריך רכה זו של אי־הערכה, אלא שאינו מקבל — ובדין — את מסקנותיהם של ההיסטוריונים כלפי אותן עובדות היסטוריות, שאף הוא אינו מכחישן כשהן לעצמן. תפיסה זו שלהם כלפי האירועים ההיסטוריים פסולה בעיניו. אספקלריה מאירה זו של חיוב ייחודו ההיסטורי־הארצי של היישוב, שיש לדעתי לקבלה במי־לואה, צריכה לשמש נקודת־מוצא ונקודת־מוקד לכל כותב קורותיו של היישוב היהודי בארץ.

ויש לומר שגם מחברנו רואה את האירועים ההיסטוריים של היישוב היהודי כ"חזיון מפלאי מיוחד במינו", והספר כולו עומד על "מאבקו של יישוב קטן על קיומו" וביתר ייחוד על "הרציפות ההיסטורית" של אותו יישוב, שלא פסק מעולם. אמת, העובדות לא תמיד מתבלטות כ"עלילות", ולפרקים הן נשארות כתופעות־לוואי, כמאמצים חד־פעמיים למלחמת־קיום של היישוב, אלא שעם זאת בצירופן עולה זעיר־שם זעיר־שם תמונת העלילה לחייהם ולפעלם.

השער השני, הדין במאה השש־עשרה, פותח בסקירה קצרה על התקופה שלפני הכיבוש העותמאני, היינו ברבע האחרון של המאה הט"ו. כאן אנו מוצאים תמונה כוללת של ירושלים בימיהם של ר' עובדיה מברטנורא והנגיד ר' יצחק שולאל; על צפת וראשון־ני המגורשים; על היישובים הכפריים בגליל, וכן על שאר היישובים בארץ: בעזה ובערי־החוף האחרות, וכן על היישובים הקטנים בחברון ובשכם ובכמה יישובים קטנים אחרים. נוסף לידעיות המצויות באגרותיהם ובספרי־מסעותיהם של הנוסעים היהודים באותה תקופה ולתעודות יהודיות וספרות השו"ת, השתמש המחבר גם במקורות הסטאטיסטיים של הדפתרים שבגנזכים התורכים, ובאלה השלים את התמונה בכללה. אבל חסר כאן השימוש במידה מלאה יותר, בידיעות המצויות בספרי־מסעות של הנוצרים. כן מחובתי להעיר, שבתחילתו של הפרק אין המחבר מציין אף את היישובים בגליל באותה תקופה, שעליהם מדובר בפרטות בהמשכו של הפרק, ושהמחבר עצמו מביא, כסמוכין לדבריו, את ר' עובדיה מברטנורא על היהודים היושבים בצפת ובכפר כינה ובכל אותם המקומות מן הגליל. המחבר,

(חיל־הפרשים וחיל סדיר, שהיה מעין צבא־קבע) וכן על שיטות המסים והגבייה והכנסות האוצר. ובקשר למשטר הקאפיטולאציות מתעכב המחבר על מעמדם של הזרים, הסכמי הקאפיטולאציות ועל הקונסולים של צרפת בא"י ועל הסניפים המסחריים ומשטרם שנוסדו על סמך הסכמי הקאפיטולאציות, היינו משטר זה של הקאפיטולאציות בהתפתחותו ההיסטורית עד לסוף המאה הי"ח.

מתוך האמור לעיל יכולים אנו ללמוד לא בלבד על ערכו וחשיבותו של 'שער' זה מבחינת תכנון, אלא מכאן יש גם לראות על היקפו, על הנושאים המרובים בהם הוא דן. שער זה, אף על פי שמהווה הוא מבוא לתולדות היישוב באותן ארבע מאות השנים, הרי למעשה, על כל התמציתיות שבו, מחקר הוא על תולדות הארץ העומד בפני עצמו; ואף כי כפי שכותב המחבר במבוא לספר, ובדין, שדבריימי היישוב היהודי באותה תקופה לא יובנו בלא דעת הרקע המדיני, הכלכלי והחברתי וכו' — הרי יש לנו ההרגשה, שהמבוא הזה אינו שקול מבחינת ההיקף כנגד עיקרו של הספר, היינו לתולדות היישוב היהודי. דומה, אילו היה המחבר מקצר ב'שער' זה, ומשלב כמה חלקים ממנו בגופו של הספר עצמו, היה בשילוב זה משום ברכה יתירה, שכן על ידי כך היה היישוב היהודי מואר באור בהיר יותר, על יסוד הרקע ההיסטורי הכללי של הארץ. עכשיו שהוא נתון בנפרד, קשר־גומלין זה אינו בולט במילואו, אף על פי שהחומר הדוקומנטרי שבו עשיר וחשוב. מכל־מקום, מבחינת מבנהו ומהותו של הספר הרי השער־המבוא משמש בחינת 'פרוודור', ואילו מן השער השני ואילך אנו נכנסים דרך ארבעה שערים ל'טרקלין' גופו, וכאן אנו דורכים על אדמת 'ישראל' ממש.

כבר עמדנו על כך שאין בידינו עד עכשיו ספר מקיף על תולדות היישוב היהודי בארץ. הנוצרים, כאמור, על שום שראו את א"י כ'ארץ־הקדושה' לעצמם, וביישוב היהודי הדל לא מצאו כל עניין, או שראו אותו בעין רעה. אולם המעניין והתמוה הוא שקורו־תיו של היישוב היהודי (פרט לתקופותיו הקדומות) לא מצאו להן את מקומן הנכון גם בהיסטוריוגרפיה היהודית. לא יוסט, ואפילו לא גריף, ואין צריך לומר — דובנוב, לא הקדישו להן תשומת־לב, אפילו במידה מצומצמת ביותר. את הבעיה הזאת בשאלת יחסה של ההיסטוריוגרפיה שלנו לתולדות היישוב בארץ, העלה בראשונה ב. דינור (דינבורג) במאמרו 'תולדות היישוב ומקומן בהיסטוריה הישראלית הכללית'

בדבריו על היישוב בחברון בדין הוא מביא שב-  
דפתר מש' 1525-1526 אינם נזכרים יהודי חברון,  
אבל אינו מעיר על הסיבה לכך, והיא: שתושבי חב-  
רון, בין יהודים ובין לא-יהודים, היו פטורים ממס,  
משום שחברון היתה מקומה של מערת-המכפלה. על  
כך מעיד — בתקופה מאוחרת יותר — ר' גדליה מסא-  
מיאטיץ. בדפתר נזכרו רק משלמי-המסים (ור' בנוגע  
לזה מה שכתבתי במאמרי: לתולדות היישוב היהודי  
ברמלה, ירושלים ב'/ה', עמ' קצ"ח. הערה 21). נמ-  
צאנו למדים, שאין מכאן הוכחה על העדר יישוב  
יהודי בחברון באותן שנים.

בתחילת תיאורו על ימי הכיבוש קובע המחבר,  
שמבחינת מניינו לא גדל היישוב מאז סוף מסעי-  
הצלב, היינו מזמן נסיעתו של ר' בנימין מטודילה,  
וכי היישוב נשאר "באותה נקודת הקיפאון". אכן,  
אין לדבר על גידול ניכר ובולט של היישוב. מצד  
שני, נראית קביעה פסקנית זו, על 'נקודת קיפאון',  
מפוקפקת, הואיל ומתוך תיאורו של ר' בנימין מטו-  
דילה אין להעלות אלף משפחות יהודיות בארץ, כדעת  
המחבר. הודעותיו של ר' בנימין מטודילה על מספר  
היהודים במקומות השונים בארץ נשתבשו בכמה  
מקומות, כמו המספר ר' (200) במקום ד' (4), וישנן  
גם נוסחאות שונות (ור' בעניין זה: ב. דינבורג, ציון  
ב', עמ' 53-54; ש. קליין בספרו 'תולדות היישוב  
היהודי בא"י', עמ' 134-139). ויתר על כן, אין למספ-  
רים אלה כל חשיבות לסטאטיסטיקה מוחלטת, וערכם  
אינו אלא מבחינת ההערכה היחסית של מספר תוש-  
בים של קהילה אחת לחברתה, כפי שקבע אל-נכון  
י. פראוור; ועיין דבריו במאמרו 'היהודים במלכות  
ירושלים הצלבנית', עמ' 47-48, ואכ"מ.

היוצא לנו הוא, שאם מתוך דברי ר' משה באסולה  
היו בא"י בשנת רפ"ב (1522) למעלה מאלף משפחות  
יהודיות, אין מכאן לקבוע שבמשך כשלוש מאות וחמ-  
שים שנה עמד היישוב בקפאון, שכן בסוף תקופת  
מסעי הצלב היה, כנראה, המספר קטן בהרבה ממספר  
של 1000 משפחות; אלא שעם כל הקצב האיטי של  
גידולו, היתה בכל-זאת עליית-מה, בהשוואה למח-  
ציתה השנייה של המאה השתים-עשרה. ואף על פי  
כן אין ספק, שבמחצית הראשונה של המאה הט"ז  
גדל קצב גידולו של היישוב, שבא מחמת גירוש ספ-  
רד והעלייה של ארצות-המערב. בדין כותב המחבר,  
שהיהודים שאפו להשתחרר מעולם של הממלוכים  
וראו בעין טובה את הכיבוש התורכי ע"י הסולטאן  
סלים, ודבר זה נראה בהשתתפותם של כמה יהודים

בצבאו של סלים. מלא-עניין גם סיפורו של ר' אלי-  
הו קפסאלי, שנותן לנו תמונה מהפורענות שבאה  
על היהודים באותם ימים, מחמת יחסם זה לכובש  
החדש. בקשר לכך מביא המחבר את סיפורו הידוע  
של ר' משה חגיז על פינוי האשפה, לפי ציוויו של  
המלך סלים, מסביב לכותל המערבי. המחבר מוסיף  
— וסומך הוא על דבריו של יחזקאל יהודה במחקרו  
על הכותל המערבי — שסיפור-אגדה זה שייך, כנראה,  
בעצם לתקופה הערבית, לזמנו של עומאר. אבל תמוה  
הוא, שאינו מזכיר, שסיפור זה ידוע לנו ממקור קודם,  
למעלה מתשעים שנה מלפני זמנו של ר' משה חגיז  
(תצ"ג — 1733). שכן אנו מוצאים אותו אצל ר' אלי-  
עזר נחמן פואה (בשנת ה'ת"א — 1641), במדרש בחי-  
דוש, פירוש להגדת פסח, וויניציאה; ומפאת נדירותו  
של מקור זה וצורתו הספרותית הנאה, ניתן אותו  
כאן, וזה לשונו: "ומה שאמר מאשפות ירים אביון  
(תהלים קי"ז, ז'), צפה דוד ברוח הקודש מה שהיו  
עומדין לעשות אומות העולם במקום בית-המקדש  
אשר שם כותל מערבי, שלא זוהי שכינה משם לעור-  
לם. וזה כי הוגד לי, שבימי המלך שולטאן סולימאן  
לא היה נודע מקום בית-המקדש, וצוה לחפש את  
ירושלם למצוא אותו. ויהי היום, האיש הממונה על  
המלאכה הזאת, אחרי שנתייאש מלבקש ולשאול, ראה  
אשה באה ובראשה סל מלא זבל וטנוף, ויאמר לה:  
מה זה בראשך? ותאמר: זבל. ולהיכן את מוליכו?  
אמרה: למקום פלו'. אמר לה: מאיזה מקום את?  
אמרה לו: מבית-לחם. אמר לה: ומבית-לחם עד המ-  
קום הזה אין שום אשפה? אמרה לו: קבלה היא  
בידינו שכל מי שמוליך מעט זבל באותו מקום מצוה  
הוא עושה. אמר הממונה עצמו: הלא דבר הוא. וצוה  
אנשים רבים להסיר הזבל מהמקום ההוא, שמרוב  
הימי' נהפך לעפר בתחתיתו, ויגל את מקום הקודש,  
ויבוא ויגד אל המלך וישמח מאד, וצוה לכבדו ול-  
רצו ולרחוץ הכותל במי-שושנים ושם עשו בית-  
תפלתם. ועקרה ה' ויחזיר אותו על מכונו. ויראו  
בבנינו, ובשיכון שכינתו בתוכו. צאו וראו עד היכן  
הגיעה רעת שונאינו, כי האשה הזאת ארמית היתה,  
כאשר אמרה היא אל הממונה הנו', וכל כונתם אינה  
אלא לטמא את הקדש ולטמאנו למען יחלק הוא ית',  
השגחתו ממנו ח"ו, ולזה אמר דוד מאשפות ירים  
אביון, שהוא כמשמעו שעשו מקו' הקדש אשפה,  
ומשם ירים אביון".

כיבושה של הארץ עלידי התורכים הביא בעקבו-  
תיו התעוררות משיחית לגאולה, והפרק הששי ('התק-

זות לגאולה") דן בפרשה זו ומראה על "האותות המ-  
בשרים את הקץ" שנתפשו ביישוב באותם הימים.  
בין השאר מביא המחבר את הידיעה באגרת ר' ישראל  
מפירושא על נטיית סימן הירח מעל למסגד עומאר  
(עמ' 156), וחבל שלא ציין דווקא ידיעה אחרת, שאף  
על פי שהיתה רווחת הדעה גם כלפיה שהכוונה היא  
למסגד עומאר, הרי הראה כבר י. פראוור (ירושלים  
[רבעון] שנה א', עמ' קנ"ה-קנ"ו), שלא למסגד עומר  
הכוונה אלא, כנראה, לכנסיית הקבר הקדוש ("ארמון  
של גויים, על המרכז עצמו"); דבר זה נאה הוא להש-  
קפת בעל האגרת על קץ הנצרות, שהרי דווקא רצה  
לראות בנצחון המוסלמים, אכן, כאמור, קיוו לא לחור-  
בן הנצרות בלבד, אלא אף למפלת האיסלאם, ותקווה  
זו עולה אצל דוד הראובני ושלמה מולכו, מתוך נס-  
יונות מדיניים דווקא. אלא שלא הוכשר הדור לכך  
ו"לא מצא תחתיו סדן פטיש" הגאולה, לא מבחינה  
אובייקטיבית בלבד, אלא אף מחמת התנגדותו של  
ראש רבני ירושלים, הרלב"ח. ועם זה, כתוצאה ישרה  
מהתגברות העלייה מספרד, נבנתה באותה תקופת-  
ימים — צפת; ואילו ירושלים, שאף בה מצאו להם  
מקום מספר ניכר של העולים החדשים, נמצאה בירי-  
דה מתמדת מחמת יחסם העוין של התושבים הערבים  
ולחצם של השלטונות. בדין מעיר המחבר, שאחד  
הגורמים לירידתה של ירושלים היה העדר ה'הינטר-  
לאנד' לירושלים; אבל מצד שני, לא ברור על מה  
הסתמך בציונו, שקיים היה יישוב יהודי ברמה, ליד  
קבר שמואל הנביא (עמ' 158); והן סמוך להודעה  
זו (בעמ' 163-164) מביא המחבר את דבריו של הנוסע  
הפורטוגזי דה-אבירו על נסיון התיישבות שלא הצ-  
ליח במקום זה. אין איפוא לדבר על רמה כמקום-  
יישוב יהודי. וכאן המקום להעיר, שהערה 2, בעמ'  
174 אינה במקומה, כי בגוף הספר, המדובר הוא על  
הנסיך הפולני ראדזיוויל, ואילו ההערה היא על דה-  
אבירו הפורטוגזי, ואין לדעת כיצד נשתרבה הערה  
זו למקום זה אף כי המדובר כאן על צפת.

הפרק מסתיים בסקירה קלה על היישוב היהודי  
בחברון ובעזה במאה ה'ט"ז, וכן במתן פרטים על  
מקומות יישוב אחרים ביהודה. אשר להערת המחבר  
כי ב"רמלה לא היו יהודים מזדמנים אלא באופן אר-  
עי" — יש מקום לערער עליה, שהרי הנוסע הנוצרי  
סלומון שווייגר שביקר בא"י בשנת 1581 מונה, במ-  
פורש, בין תושבי רמלה — ולא כאחרונים שבהם  
(האחרונים הם הנוצרים לעדותיהם) — גם את היהו-  
דים. מכאן שהיה יישוב יהודי קבוע ברמלה, אף על

פי שאינו גדול במניינו (ור' על כך מאמרי: לתולדות  
היישוב היהודי ברמלה, ב'ירושלים', ה'/ב', עמ' קצ"ו).  
כפי שהעירונו למעלה, החלה פריחתה של צפת עם  
עלייתם של מגורשי ספרד, והפרק השביעי (על 'תקו-  
פת הזוהר של צפת') מלא-עניין הוא. פותח הפרק  
בידיעות על מצבה הכלכלי של צפת, מתוך פירוט-  
יתר של המסחר והמלאכות. ודאי כל הנוגע למספרם  
של תושבי צפת היהודיים אין לקבל את הידיעות המו-  
באות — כמוסמכות. גם המחבר מפקפק במספרים  
המובאים אצל הנוסע התורכי אויליה צילבי: פעם  
הוא כותב על 70.000 (!) יהודים משלמי-מס, ופעם  
אחרת — 12.000. אבל גם הידיעה המובאת אצל ר'  
משה חגיו, שהמחבר מעיד עליו (עמ' 173, הערה 2)  
שהוא "ידוע, בדרך כלל, כאדם זהיר ודייקן בדבריו"  
— אף היא אינה יכולה להתקבל כמוסמכת. שכן הוא  
כותב שבגליל (!) היו בזמנו של האר"י "ארבעים  
אלף בעלי-בתים פורעי-מס (!) וי"ב אלף תלמידי-  
חכמים בעלי-הוראה (!)". מספרים אלה מוגזמים הם  
ללא ספק, ואף השערתו של המחבר, כי ייתכן שב-  
אמצע המאה ה'ט"ז התקרב היישוב בצפת ל-40.000  
נפש, אינה יכולה להתקבל על הדעת. ואכן, נראית  
יותר כקרובה לאמת הידיעה המובאת אצל התייר  
התימני ר' זכריה בן סעדיה אלצ'אהרי (שביקר בארץ  
בשנים 1568-1580) שלפיה היו בצפת כ-14.000 איש.  
וגם הנוסעים הנוצריים באותה מאת-שנים נוקטים  
במספרים יותר קטנים. אמת, הללו היו פעמים ממ-  
עיטים בציון מספרם של התושבים היהודיים (אולי  
מחוסר ידיעה מדויקת שניתנה להם ע"י היהודים),  
מכל מקום אין להניח שהמעטה זו ניכרת היתה ביותר.  
אף על פי שגדל היישוב היהודי בצפת במניינו —  
לעולם נתון הוא במצב של חוסר בטחון, ובניינו של  
ה'חאן' (המצודה) הצפתי מעיד על כך נאמנה. מלבד  
הידיעות השונות על רדיפות, גירושים והתנפלות,  
היו חייהם מלאים מגפות, מחלות ורעב. מצד אחר,  
שגשגו חיי-הרוח, שכן העלייה הביאה עמה תלמידי-  
חכמים נודעים לשם, שעשו את צפת למרכז רוחני  
ממש. כאן מעביר לפנינו המחבר את דמויותיהם של  
גדולי-הדור: ר' יעקב בירב, מחדש רעיון הסמיכה  
והסנהדרין, ולעומתו מתנגדו הגדול — ר' לוי בן  
חביב (הרלב"ח), ר' יוסף קארו, המבי"ט, האלשיך,  
ר' משה גלאנטי, ר' חיים וויטאל ואחרים. כן ידובר  
על מלאכותיהם ופרנסותיהם של תלמידי-החכמים,  
על שחרורם מתשלום מסים, ועוד. סעיף מיוחד מפרק  
זה מוקדש למקובלי צפת, אבות הקבלה, ופייטני הדור

— ר' ישראל נג'ארה ואחרים. ודאי במסגרת זו אי-אפשר היה לו למחבר ליתן תמונה מלאה על התקופה הגדולה הזאת שערכה רב כל כך לתולדות ישראל בכללן. אף על פי כן עיקרי הדברים, הקשורים במי-שרין לתולדותיו של היישוב בצפת באותה תקופה, ניתנו בכללם. צפת שימשה לא מרכז התורה והרוח של א"י בלבד, אלא אף בירה לגליל, ולפיכך באים בפרק הבא — השמיני — כמה דברי-סקירה על כפרי הגליל והיישובים שבצפונה של הארץ. גם פרק זה יש בו הרבה כדי ללמד. אלא שאין הקורא תופס מדוע ולמה מדובר בו גם על בניינה-שליטבריה, המשמש מסכת בפני עצמה; דרך אגב: מסכת רבת-עניין, ואף על פי שהרבה יש בה מן הגלוי, הרי עוד נשתייר בה גם מן הסתום.

הפרק פותח בכמה פרטים על ה'זיארות' שנערכו במקומות הקדושים; ואין ה'זיארות' — כפי שמציין המחבר עצמו — עניין 'גלילי' דווקא אף כי רבים הם קברי קדושים בגליל, שכן אנו מוצאים מקומות כאלה בארץ כולה; ולא מחזור כל צרכו, מדוע ידובר עליהן דווקא בפרק זה. כן נדמה, שאין לקבל בלא ערעור את הדעה (עמ' 188), שעם דלדולו של היישוב נשכחו רובם של המקומות הקדושים, ורק עם העלייה שבאה לאתר גירוש ספרד נקבעו אלה מחדש. והרי רוב המסורות על הקברים באו לנו דווקא מתקופות קדו-מות, והכוונה היא לא לר' בנימין מטודילה ולר' פתחיה מרגנשבורג בלבד ואחרים בסוף המאה ה"ב, אלא גם מר' שמואל בר' שמשון, ר' מנחם בר' פרץ התברוני, ר' יעקב שליח ר' יחיאל מפריז, תלמידו האלמוני של הרמב"ן — מהמאה ה"ג; ר' אשתורי הפרחי — מהמאה ה"ד; ר' יצחק נ' אלפרא, ר' שלמה בר' שמעון דוראן, יוסף הלוי בר נחמן, הנוסע האל-מוני מקנדיאה, ר' משולם בן מנחם מוולטירה, ר' יוסף דמונטניא, ר' יצחק מאיר לטיף ור' עובדיה מברטנורא — מהמאה ה"ט; וכל אלה היו מלפני גירוש ספרד. מכאן, שעם כל התמורות והחליפות של היישוב, על הידלדלותו וירידתו — נשתמרו, ברוב המקרים, המסורות על המקומות הקדושים, ואף עלו אליהם לרגל במועדים קבועים ולעת-מצוא, הגם שה-דעת נותנת, שעם התחדשותו של היישוב, לאחר העלייה מספרד, גברה תנועה זו של השתטחות על הקברים הקדושים ועריכת 'זיארות', מחמת העלייה במנינם של התושבים היהודיים בארץ. ויפה מעיר המחבר, שעם פריחתה של הקבלה נתרבו גם המסו-רות על מקומות קדושים, שאין להם יסוד (עד כמה

שידוע לנו עד עכשיו) במסורות הקברים הקדומות יותר, מאחר שכל אלו 'נתגלו' באותה תקופה, אבל גם בכך אין להגזים ולהפליג. ודאי פרשה זו — אילו ניתן לה יתר-פירוט בספר, היה בה כדי להאיר לנו יותר את תולדות היישוב, שהרי במקומות שונים צמחו המסורות על הקברים המקודשים בקרבת מקו-מות יישוב דווקא, ולפיכך משמשות הן עדות נאמנה על כך. ואכ"מ.

גם פרק-המשנה על 'יהודים עובדי אדמה', יש בו משום עניין, אלא שהידיעות ניתנו בו למקוטעין בעי-קר מחמת מיעוט הידיעות שבידינו. מצד אחר, אין לקבוע שבכל המקומות הקטנים האלו — שבהם דן המחבר — היו היהודים עוסקים בעבודת-האדמה: מציאותו של יישוב במקום, אין בה עדיין כדי מסקנה, שיישוב זה חקלאי היה, או שעסקו בו בעבודת-האד-מה (לדוגמא: כפר-עלמא, כפר-חנניה, כפר ג'ולס). כאן יש מקום לשאול, מניין לנו הידיעה שהנזיר הפ-ראנציסקני, האלמוני, מדבר על הרבה יהודים ספרדים בכפר-כנה? (עמ' 192). הרי עד כמה שידוע לי, דב-רים אלה אינו אומר אלא על צפת. כלום נשתרבה כאן שורה שלא במקומה?

בקטע המדובר על ה'ישיבה' בעין-זיתים (אגב: מדוע אין אחידות בשמו של המקום: פעם — עין-זיתים, ופעם — עין-זיתון) אנו קוראים: "ישיבה ללי-מוד תורה נתקיימה בעין-זיתון גם בתקופה יותר מאוחרת, בשנות 1599-1601". כלום עמדה 'ישיבה' בעין-זיתים מקודם לכך, ואנחנו לא ידענו? גם המ-חבר אינו מספר זאת, ואף מתוך 'מפתח העניינים' שבסוף הספר אין ללמוד על כך. — פרק-המשנה שבא לאחריי מתעכב על כמה יישובים יהודיים קטנים בצ-פונה של א"י (חיפה, עכו, צור וצידון). לא ברור, מדוע נזכרה גם צור, והרי אף לדעת המחבר לא היה בה יישוב יהודי כלל. אולם לא מחזור למדי מדוע מדובר בקטע זה גם על בירות ועל טריפולי. ואפילו היו קשרים לשתי ערים אלו עם א"י, אין בהם כדי להצדיק את הדיבור עליהן, שהרי קשרים עם א"י היו גם לערים אחרות בארצות-המזרח, וסוריה והלבנון בכללן. אולי מן הרצוי היה לקבוע פרק מיו-חד בספר על הקשרים שבין ארצות המזרח (וגם ארצות אירופה) עם א"י. מאחר שפרק כזה לא ניתן, הרי הערות בודדות על שתי ערים בלבד, אינן מוסי-פות.

הפרק מסתיים בסקירה על בניינה של טבריה. כפי שהעירונו, בניינה של טבריה, על כל החומר הרב

שנתאסף מסביב לנושא זה — עדיין הוא פרשה שהייתה סתומה מרובה בה, בייחוד סתומה בה תפקידו של דון יוסף הנשיא, שהדעות עליו חלוקות. ואף על פי שהמחבר נותן סקירה כוללת בעניין זה, אף על פי כן הבעייה המסובכת הזאת לא הוארה במילואה, והרי פרשה זו עשויה היתה לשמש נקודת-מפנה בתולדות היישוב כולו.

ה'שער' השלישי, על ששת פרקיו, עוסק במאה השבע-עשרה (אגב: בתוכן העניינים כתוב, בטעות, המאה השש-עשרה): על צפת וטבריה, ובעיקר על ירושלים, וכן גם על חברון, עזה, רמלה, יפו, שכם, עכו, קיסריה, וכן על עגלון בעבר-הירדן המזרחי. מאת-שנים זו, שהמחבר כינה אותה בשם 'ימי עמידה וירידה', היתה למעשה עמידה על עצם קיומו של היישוב. די אם נזכיר את דלדול יישובה של צפת ונטישתה, התרוקנותה של טבריה מיהודים, ירושלים כמרכז-לשעה של היישוב בארץ (שנבנה מדלדולן של צפת וטבריה) ועוד מעט יבואו עליה ימי העריץ אבן-פרוך, סבלות מהשלטונות ואסונות בידי שמים, תקופת שבת-יציבי, ועוד. והנה, המחבר השתמש כמעט ברובו ככולו של החומר היהודי הנוגע לאותה תקופת-ימים, בייחוד ספרות שו"ת, שלוחי א"י ואגרות, אולם דווקא במאות-שנים זו מרובות הן הידיעות על היישוב היהודי אצל המקורות הלועזיים-הנוצריים; ומלבד הנוסע רוג'ה (1628-1635) והכומר הנרי ג'סי (1658) שהמחבר עמד על דבריהם, כמעט ולא נזכרו כל אותם המקורות 'היחיצוניים' כמו: ג'וזף סאנדרסן (1601), גיאורג' סנדיס (1610), ניקולאס בינאר (1617), דוב-דאן (1652), איגנאטיוס מריינפלדן (1656), טאבנו (1657), סליסאנסקי (1662), גונסאליס (1665), גויון (1668), נאוד (1674), לה-ברון (1679), אנטואן מורי-סון (1698), שמהם אנו נמצאים למדים, או מסתייעים בהם, על מספרם של היהודים בארץ, על מצבם הכל-כלי, על העברת כספים מחוץ-לארץ לא"י, על בתי-הכנסת, על יחסה של האוכלוסיה הערבית והנוצרית ליהודים, על יחסם של השלטונות, על המסים והארר-נוניות ועל פרטים אחרים הנוגעים לתולדותיו של היישוב (על היישוב היהודי בירושלים במאה הי"ז, ר' מאמרי — המבוסס, בעיקר, על חומר לועזי זה, ב'ידיעות החברה לחקירת א"י, תשט"ו, עמ' 35-47). וכאן שתי הערות נוספות: במצוקתו הנוראה של היישוב היהודי בירושלים, לאחר גזרות ת"ח-ת"ט, מביא המחבר (עמ' 230) את הידיעה של הנרי ג'סי,

כי בשנת תט"ו מתו מרעב בירושלים — 400 אלמ-נות. והנה, ידיעה זו מובאת גם במקור אחר, ור' 'תול-דות חכמי ירושלים' (פרומקין-ריבלין) חלק שני, עמ' 39-40. ובאשר לרמלה (עמ' 148), אין המחבר מזכיר כמה מקורות המעידים על יישוב יהודי בה. מביא הוא את רוג'ה, המעיד על מציאות יהודים ביפו. והרי רוג'ה עצמו מזכיר במפורש יהודים גם ברמלה, ול-אחריו מעיר על-כך גם דאפר — ואולי שאב מרוג'ה, ובעיקר יש לנו ידיעות רבות עניין על קהילה יהודית לא-קטנה ברמלה משנת 1697 אצל אוברי דה-לה מוטריי, המספר על סוחרים יהודים ועל בית-כנסת יהודי במקום, ובייחוד על ויכוח בענייני היהדות והנצרות בין תורכי ליהודי בבית-הכנסת של הקהילה (על כל זה ר' בפרטות במאמרי: לתולדות היישוב היהודי ברמלה, ירושלים, כרך ב'/ה' (תשט"ו), עמ' קצ"ה-ר"א). מלבד פרטים אלה החסרים ב'שער' זה, מכונסים בו מקורות עבריים רבים, שמקצתם עלו זה הפעם הראשונה במחקר על היישוב באותה תקופה, ולפנינו תמונה נאה מהיישוב היהודי במאה הי"ז.

למאה הי"ח מוקדש ה'שער' הרביעי, הבנוי על חמי-שה פרקים. בראשונה בא תיאור על התחדשותה של קהילת ירושלים וארגונה, בפרק זה, עוד יותר מאשר בקודמים, השתמש המחבר בחומר רב ועשיר הכולל שו"ת, תקנות, אגרות השליחים וספרות נוסעים, ובאו בו, פרטים שעד עכשיו לא העלו אותם במחקרה של אותה תקופה, ועם זאת נראה לי, שמצד המבנה שלו לא בא הפרק לכל שלימותו, אף על פי שהפרטים מרובים בו. גם כותרות פרקי-המשנה שבו לא בכל מקום הולמים הם את התוכן ומתיישבים עמו, ויש גם שתכנון של הקטע הנתון יש בו הרבה יותר מאשר מעידה עליו כותרתו. אף כאן לא השתמש המחבר בחומר הלועזי אלא במיעוטו, שבלא ספק יש בו, להש-לים את התמונה על מצבה של קהילת ירושלים. כן לא נראה לי כינויו של הפרק הבא לאחריו — 'ספיחי השבתאות'. כלום עלייתו של ר' יהודה חסיד וחברתו, ביטול קהילת האשכנזים בירושלים, ר' אברהם גרשון מקיטוב, עלייתו של ר' אברהם רוויגו — גם אם נקבל את הדעה שהראשון והאחרון נמנו עם חוגי 'השבתאים המתונים' — כלום כל האירועים האלה, ובייחוד כלפי תולדות היישוב היהודי בארץ, יפה להם הכינוי 'ספיחי השבתאות'? והרי היה בעליית ר' יהודה חסיד משום מאורע-מכונן, שתוצאות לו לימים שבאו לאחר-מכן, אפילו לא נקבל בשלימותה את דעתו של ב. די-

נורדינבורג (ציון, שנה י"ג"ד, עמ' 69-72), שלפיה עלייה זו של ר' יהודה חסיד וחבורתו היתה נקודת-מפנה ובה פתיחה ל'הומנים החדשים' בתולדות יש-ראל בכללן. ודאי הבעייה טעונה עוד שיקול מרובה, מכל מקום מן הדין שחוקרי התקופה יתנו דעתם עליה, שכן נכבדה היא לא מצד תולדות היישובים בלבד אלא גם מצד תולדות ישראל בכללן.

הרבה פרטים נמצא גם בפרק הבא, הדין על חברון, עזה ושכם. אלא אף כאן לא באו בשימוש המקורות הלועזיים. והרי לדוגמה: הידיעה הראשונה על יישוב יהודי בעזה היא — כפי שמביא המחבר — מרשימת בנו של ר' רפאל מרדכי מלכי, שנכתבה בשנת 1711. ואילו ידיעה שניה על כך באה רק משנת 1753 מספר-מסעותיו של החיד"א. אבל בס' של אנגליקוס מריה מיללר, אנו מוצאים על קהילה יהודית בעזה עוד בשנת 1726, ולפיה "מספרם (של היהודים) אינו עולה על מאה, ועוסקים במסחר ואפשר להשתמש בהם גם כמתורגמנים".

הפרק הבא עוסק בקצרה בעלייה במאה הי"ח: בעלייתם של החסידים ושל תלמידי הגר"א ובגורמיהן של עליות אלו; ודומה, שמבחינת המבנה כאן המקום לעליית ר' יהודה חסיד וחבורתו. אף הפרק הבא, שנקרא בשם 'התחדשות יישובו של הגליל' כולל למעשה — נוסף על טבריה (ר' חיים אבואלעפיה) וכפ"ר הגליל, גם את ערי החוף: יפו, עכו; וכן פרק-משנה על מלחמת נפוליון בא"י, שבו מסתיימת הסקירה הכוללת על היישוב במאה הי"ח.

האחרון ל'שערים' הוא השער החמישי — הדין במאה הי"ט. שלא כאלו שלפניו (מלבד השער השני), פותח המחבר בו בפרק-סקירה על הרקע המדיני מבית ומחוץ. שוב ניתן כאן חומר מרוכז: על מצבה הכו-של של הקיסרות העותמאנית, על ההתעניינות המוג-ברת בארץ הקדושה מצדן של מעצמות אירופה, על מריבותיהם של הנוצרים לעדותיהם למקומות הקדו-שים, על מלחמת קרים והסיבות לה ועל התבצרותו של משטר הקאפיטולאציות. וכאן הערה קלה: בעמ' 332 הערה 6 אנו קוראים שהקונסול הבריטי מירר-שלים — ג. א. פיין — שהיה ידיד היהודים, "היה בעל נטיות מיסיונריות". ואילו מתוך עמ' 364 מסתבר שהיה מחסידי אומות העולם וידידותו היתה לשמה, בלא פניות. כהמשך ישר לפרק-סקירה זה, משמש גם הפרק הבא: 'בימי פלישת מוחמד עלי', הנותן סקירה על מצבה הפנימי של הארץ, לאחר כשלונו של נפול-

יון; על ההתמרדויות בארץ, על השתלטותו של אחמד אל-ג'זאר, על סולימאן פאשא ותיקוניו. . . אלא בעוד ששני פרקים אלה עוסקים במצבה המדינית והכללי של הארץ — הרי הפרק הבא (כ"ב) מש-מש המשך ישר לתולדות היישוב היהודי מסוף המאה הי"ח, ואת אשר קיצר המחבר במאה הי"ח, ניתן כאן ביריעה רחבה הרבה יותר; ואף על פי שבמאה הי"ט, כבקודמת לה, ניתנו גזרות מגורות שונות על ראשו וגופו של היישוב היהודי, הרי באותה שעה גופה עדים אנו לא לדופק-חיינו של היישוב בלבד, אלא אף להת-נערותו ולאירגונו המחודש על יסודות תקינים יותר, ושיצאו מתוך האירועים של התקופה, הן אלו שבגולה והן אלו שבארץ, וכן מתוך הקשרים התכופים והאמי-צים יותר שביניהן: אנו עדים להתרחבותה של ירו-שלים, ארגון קופותיה, בניינם מחדש של בתי-הכנס-יות שבה, ובתוכם גם חורבת ר' יהודה חסיד. נוסף לכספי ה'שליחים' שהיו מקור עיקרי לקיום היישוב, עלו עכשיו גורמים אחרים, שמגמתם ליישוב נושא את עצמו. בראש וראשונה — משה מונטיפיורי, אף כי ראשית פעלו לא היתה אלא במעשי צדקה וחסד. אף התעניינותם של המיסיונרים, שכונתם שלא-לשם-שמים היתה ברורה (ואף לא הביאה להם הצלחה יתירה), גרמו בעקיפין ולפעמים גם במישרין לכוון את היישוב, שיהא מפרנס את עצמו, ובעיקר חלקם רב בהגברת כוחו של היישוב ובביצורו — לקונסולים שעמדו לו ליישוב בעת מצוקה והגנו עליו בפני המת-קיפים אותו מצד אחד, ואף הושיטו לו עזרה כלכלית-ממשית, מצד שני. שתי פרשיות אלו, היינו פעולות המיסיון ותפקידם של הקונסולים בארץ, הן מלאות-עניין וראויות למחקר מדויק, שכן מהן אנו למדים הרבה על היישוב היהודי שבארץ; ואף כי מסגרת הספר אינה פתוחה למחקר זה, נראה לי שנתקפחו הדברים ומן הראוי היה ליתן להם מקום רחב יותר בספר. והפרק מסיים בייסודן של שכונות ירושלים שנוסדו מחוץ לחומה, ובעקבותיהן גם מוסדות-חסד, בתי-אולפנא (בי"ס למל, ביה"ס ע"ש אוולינה דה-רוטשילד, כ"ח, ועוד), ואף הקמת בתי-דפוס וראשית הופעתה של העתונות העברית בארץ.

משלושת הפרקים האחרונים שב'שער' זה אנו למ-דים על היישוב בשאר הקהילות שבארץ: חברון, עזה, שכם, רמלה, יפו — ביהודה ובשומרון; ועל אלו שבצפון: צפת, טבריה (ועל הרעשים שבהן) ועכו, ולאחרונה — על היישובים הכפריים-חקלאיים שבגליל ועל מפעלותיו האחרים של משה מונטיפיורי, על

התעניינותם של מדינאי אירופה (בייחוד באנגליה) בשיבת-ציון, ולבסוף על ניצניה של חזרת-ציון (הרב-נים אלקלעי וקאלישר) ועל העליות שבאו אחר-כך, עד לראשיתה של התנועה הציונית-המדינית, עם הופעתו של הרצל.

פרקים אלה, אף הם, הרבה דברים מצויים בהם. ואף-על-פי שכאן הירבה המחבר להשתמש בחומר הלועזי, יותר משנהג כן בפרקים הקודמים, הרי נדמה שהידיעות המרובות שיש לנו בספרות הנוסעים, כותבי הידיעות המרובות, היומנים ועוד במאה הי"ט, לא באו לידי שימוש המלא. אילו השתמשו בידיעות אלו, המפורזות על פני עשרות ספרים, עשוי היה הדבר למלא במידה גדולה מה שאנו חסרים במקורות היהודיים. ועוד: אף כי שלפי תחומי מגיע הספר עד לעשור השנים הראשון של המאה הי"ט, הרי למעשה עוסק הספר בהרחבת-דברים עד למחציתה הראשונה של המאה הי"ט, ומכאן ואילך — הסקירה קצרה מאוד. אמת, מתוך המבוא לספר יש להבין, שהמחבר חשש להרחיב את הדיבור על מחצית-המאה הזאת; שאילו עשה כך השיעורים בחיבורו לא היו שקולים זה כנגד זה, פרק-זמן החדש כנגד כל שאר התקופות האחרות שקדמו לו, שכן רבים, רבים מאוד המקורות על תקופה זו, וראויה היא לחיבור בפני עצמו, וכדברי המחבר "הוא נושא מיוחד לחקירה". ואפשר ויפה עשה המחבר שנהג כך, כי הרי תקופה זו בחלקה היא עוד חיה עמנו, ואנו חסרים את הפרספקטיבה ההיסטורית הנכונה להערכתה האובייקטיבית, ועל אחת כמה וכמה כשהמחבר עצמו מעורב בה.

כנספחים לספר משמשים הסקירות הקצרות על השומרונים והקראים. על השומרונים פירסם המחבר בשעתו (בשנת תרצ"ה) ספר מיוחד, והוא אחד הב-קיאים בתולדותיהם; ותמוה הוא על שכמעט מחצית הסקירה שבספר על השומרונים מוקדשת לשומרונים במצרים — שלמעשה היא מחוץ לעניינינו ולתחומי של הספר. לטובה יש לציין את סדר-הזמנים הניתן בסופו של הספר. מפורט הוא מאוד, והעניינים והמאורעות הפוליטיים-הכלליים מקבילים בו לעניינים היהודיים, דבר שיש בו משום עזרה רבה לקורא ולמתעניין בתולדות-הזמנים, גם לוח המונחים ולוח המטבעות — ברכה בהם. חשובים גם המפתחות השונים, שהם מפו-רטים ומקילים על השימוש בספר.

הספר יצא בהידור רב כיאה לו לספר זה, ויש בו 10 מפות היסטוריות, 41 ציורים בגוף הטכסט וכן למעלה מ-40 לוחות של תמונות.

דברי ההערכה באו כאן בפרטות יתירה ומתוך רצון ליתן את עיקר תכנו של הספר שלפנינו — ובמתכוון, שכן, כך נראה לו לכותב, ראוי לנו לראות מה נכ-בדה ורחבה היא היריעה שפרש לפנינו המחבר, מה רבים הם המקורות והידיעות — אף כי לא בכל הת-קופות שיעורם שווה — שהסתייע בהם, ומה גדולה היא התמונה שהעלה לפנינו. אין לשכוח שספר זה הוא מעשה ראשון שנעשה במחקר תולדותיו של היי-שוב היהודי בא"י בארבע מאות השנים האחרונות, ולפיכך כמעט ומן הנמנע הוא למצות את כל הידיעות הטמונות והחבויים במקורות המרובים, אף מן הנמנע הוא ליתן "אספקלריה מאירה" על כל האירועים ההיס-טוריים. טבעי הוא בכל מחקר — ומכל שכן במחקר שהוא בבחינת קרקע-בתולה — שנמצא בו חסר או יתר, ועל אחת כמה וכמה בחיבור בעל היקף כזה, הבנוי בעיקרו על פרטים, שירידידיעות ו"פכים קט-נים" וכל המצוי אצל חומר-לא-חומר זה יודע מה קשים צירופיו. והנה עלה בידו של המחבר לארוג לפנינו מסכת שלימה על יישוב מדולדל, מלומד יסו-רים וסבל אין קץ, עומד על נפשו ולוחם את מלחמת קיומו בהמשכן של ארבע מאות שנים בקירוב — ותרבותו וחיי החברה של ציבור זה רמים וגבוהים על שאר הקבוצות האתנוגרפיות שבמקומות אלו וב-משך כל הזמנים האלו.

את הפרשה ההיסטורית הזאת, שוודאי מופלאה היא בפרשותיהן של תולדות העמים, פרש לפנינו המחבר בכל עוזו והדרה.

## סודו של חידוש מקסים

### מאת יעקב לוינגר

סודו של 'מורה נבוכים', הערכה חדשה על תפישת עולמו של הרמב"ם מאת יעקב בקר M.A. הוצאת י. שמעוני תל-אביב תש"ז, קל עמודים.

'מורה נבוכים' של הרמב"ם, כידוע, ספר קשה מאוד. קושי הגדול אינו בכך, שספר עיוני הוא וחרף ביותר, או שתרגומו העברי המקובל כנאמן למקור של ר' שמואל אבן תיבון הוא ושלשונו קשה כחומץ לשיניים וכעשן לעינים; או יתר על כן, אין הקושי בכך שאנו רחוקים מרחק רוחני רב מכל עולם המושגים של המחשבה הפילוסופית בימי הביניים. הרי קשיים אלה

לא מיוחדים הם דווקא למו"נ. הקושי המיוחד של מו"נ יוצא ממקום אחר: שלא כרוב ספרי המחשבה הדתית שלנו לא נתכוון הרמב"ם להיות נשמע לכל, אלא ליחיד סגולה בלבד. לפי הודאת עצמו בפתיחתו לספר ראה הרמב"ם את עצמו אנוס ללמד את האמת שלו בצורה כזאת, שתהא פתוחה ל'אחד מעולה' ולא ל'עשרת אלפים סכלים'. משחר ימיו, כבר בשעה שחיבר את 'פירוש המשנה' שלו, היתה לו התכנית לחבר חיבור גדול על הנבואה. הוא הבטיח וחזר והבטיח, שהרבה דברים שהתחיל לנגוע בהם בספריו התלמו"ניים עומד הוא להרחיב בהם בספר הנבואה שהוא עתיד לחבר (ר', למשל, שמונה פרקים סוף פרק א'). אך למרות כל ההבטחות הללו לא כתב הרמב"ם את ספר הנבואה. במקומו חיבר ספר אחר, את המו"נ; אמת, במרכזו עומד דיון של י"ז פרקים על הנבואה, אלא עם זאת לא היה הספר הזה, לפי הודאת הרמב"ם עצמו בפתיחתו למו"נ, אלא תחליף לספר המובטח. מדוע לא חיבר הרמב"ם את הספר הזה? — הואיל וספר כזה אי אפשר לו שיהא הולם את הכוונה הפדגוגית של הנביאים עצמם (שם). הללו כתבו את דבריהם ב'משלים' וב'חידות', כדי שיחיד סגולה הר-אויים לכך יוכלו לפענח אותם. המון העם מוטב שיכיר את ה'נגלה' שבדבריהם בלבד. האמת הערומה הגנוזה במשלים הללו תהיה נעלה מדי לרוחם ומתוך כך עלולה היא להזיק לאמונתם התמימה. מי שאינו יכול להגיע לדתיות העמוקה של אותם יחידים מוטב לו שישאר בתוך 'המון הרבנים הסכלים'. ועכשיו ממה נפשך? אם יפרש את דברי הנביאים בצורה ברורה יהא נוגד לכוונת הנביאים עצמם, ואם לא יפרש אותם בצורה ברורה אלא ברמזים חטופים בלבד — הרי "לא נהיה יוצאים מן הדרך הראשון ונהיה מחליפים איש באיש ממין אחד" (שם); זאת אומרת במקום הרמזים של הנביאים עצמם יבואו רמזיו של הרמב"ם. לכן עשה משהו אחר, במקום לחבר ספר המקיף את הנבואה והכולל דיון מפורט על מהות הנבואה ופירושיהם לכל דברי הנביאים, כפי שכנראה כך היה בכוונתו, חיבר ספר שבידו לשמש מפתח להבנת הסודות הגנוזים בכתבי הנביאים. אלא שגם מפתח זה, שהוא ספר מו"נ, על כרחו שלא יכתב בצורה ברורה ומפורשת, כדי שלא יהא פתוח אלא לפני הראויים לכך.

לספר שתורתו נסתרת, נאה גם מבנהו הדידקטי. ספר שנועד לשמש מעין מפתח להבנת דברים כמוסים אינו צריך לסידור של הגיון ושיטה כדרכם של ספרי

הפילוסופיה וספרי החוק וכדרכו של 'משנה תורה' של הרמב"ם עצמו, המצטיין בסידורו הערוך והמפ"ליא. ספר שנועד לשמש מפתח להבנת כתבי הנביאים, הריהו לפי מהותו ספר-לימוד ('מורה נבוכים') וצריך להיערך בסדר דידיקטי. ודאי הולכים בדיונים השונים מן היסוד אל מה שנבנה עליו אך בגוף הדיונים מן הקל אל הכבד. למשל, בדיונו הראשון על האלהות עצמה לא היה צורך לפתוח בראיות למציאות אלוהים ולעבור מכאן אל הדיון בתארים המתארים אותה, כפי שהיה ראוי בספר עיון ערוך כהלכה. אדרבה, כאן צריכים להקדים את הדיון בתארים ולאחר מכן להביא את הראיות למציאות אלוהים. שאילמלא כן היה הקורא תמיה, מה להן לראיות אלה על מציאותה של איזו 'סיבה ראשונה' שאין לה שום אופי אישי, ולק"דוש-ברוך-הוא שלנו, שהוא, כידוע, "אל רחום וחנון, ארך אפיים ורב חסד" וכו'. הקורא היה שואל (כאותו יהודי ששאל את הרמן כהן), היכן כאן מקומו של ה'בורא עולם', לפיכך הקדים הרמב"ם לראיות אלה על מציאות אלוהים בירורים פילולוגיים ארוכים של ארבעים וחמשה פרקים בקירוב (ודרך אגב ברובם המכריע פרקים הללו ניטל עניינם בשבילנו) על משמעותם המרובה של כל המונחים המדברים באלוהים בתורה ובדברי הנביאים, כגון 'ישיבה', 'עמידה', 'עין' ו'מקום', כדי שהלומד יבין שכל המונחים הללו רבי-משמעות הם והוראתם מיוחדת היא כשהמדובר באלוהים. מכאן עבר הרמב"ם לתורת התארים שלו והוכיח את שלילת כל התארים הגשמיים והאישיים מהאלהות, כדי שייפקחו עיני הקורא להבין, שהמשפ"מעות האמיתית הגנוזה ב'בורא עולם' היהודי אינה אלא 'הסיבה מחויבת המציאות' של אריסטו, וביתר דיוק זו של אלפראבי רבו המובהק של הרמב"ם. ולאחר מכן הגיעה השעה, בתחילת החלק השני של המו"נ, להביא את הראיות הפילוסופיות למציאות אלוהים.

סדר דידיקטי זה של גדול הסדרנים שלנו, שלא זו בלבד שידע לסדר כל ספר במבנה ארכיטקטוני מהודר אלא גם ידע שכל ספר דורש סדר מהסוג שלו, ספר חוקים — סדר של שיטה, ספר לימוד — סדר דידיקטי וכיו"ב (השווה גם את סידורו המיוחד של 'ספר המצוות'), ספר דידיקטי זה מחייב התקדמות אי-טית עם הקורא, ושאינה יכולה להימנע מסתירות במהלך הדיון (שהרמב"ם בעצמו הודה בהן בפתיחתו). לפעמים יוצא הרמב"ם מתפיסה דתית מקובלת ונוחה ללב, מעמיד אותה כהנחת יסוד כ'דעתנו ודעת

תורתנו, מסיק את המסקנות המתחייבות ממנה, מחזור אותן ודן בהן על יסוד הנחות שכבר נתבססו בדברי רים הקודמים, ומתוך כדי כך מעלה הוא תפיסה חדשה המצמצמת מאוד את הראשונה ואפילו סותרת אותה (השווה, למשל, דיונו על ההשגחה, מו"נ ג, יז יח כג גא). ובשעה שתפיסה זו תהיה נועזת מאוד מנ-קודת-המבט של ההמון אין הרמב"ם אומר אותה בפירוש אלא נוגע בה ברמז קל, והקורא הפיקה, 'החכם ומבין מדעתו', שהוא לבדו ראוי להבין 'סתרי תורה', חובתו לעמוד על הכוונה הנסתרת. לעיתים קרובות ניכרים רמזים אלה על ידי ציונים מיוחדים (הבאים בדרך כלל בסוף הפרקים), כגון "והבן זאת הכוונה", "והבן זה הביאור", "והבינהו מאוד והסתכל בו", "והבן דעתי עד סופו והעלהו בידך", "זה עיון דק מאד והבינהו" וכיוצא באלו.

כבר הפרשנים של מו"נ בימי הביניים עמדו על אופיו הסודי של הספר ואף על פי שרבים ההיסוסים שהביאה להם השבעת הרמב"ם בפתיחה למו"נ, שלא יפרשו בו דבר אחד ולא יבארו בו לולתו "אלא מה שהוא מבואר מפורש בדברי מי שקידמני מחכמי תו-רתנו הידועים", העזו לנסות ולפרש רמזים שונים ומתוך כך להעלות ניצוצות מתורתו הטמירה של הרמב"ם. אולם נסיונות אלה נעשו בכיוונים שונים מאוד. פרשנים אלה העלו, בדרך כלל, רק פירושים לעניינים מסוימים שבמו"נ ולא ביקשו את הקשר בין הסוגיות השונות שתתחבר מתוך כך השקפה כל-לית. ואין צריך לומר, שלא נהגו בימי הביניים, כדרך-כס של החוקרים בזמנים החדשים, לבדוק את דרך כתיבתו של הרמב"ם ולברר איזה דיבורים ופסוקים במו"נ יכולים לשמש ציונים לרמזים נסתרים, וגם להבחין בין הציונים השונים ולבקש את המשמעות המיוחדת של כל אחד ואחד מן הציונים הללו; והרי הרמב"ם עצמו דרש בפתיחתו למו"נ לשים לב לכל מילה ומילה שבספר, ולא מתקבל כלל וכלל על הדעת, שהרמב"ם השתמש בציונים שונים באקראי ובלא כל כוונה בכך. אבל עד היום לא נעשה מחקר יסודי כזה ושהיה צריך להיערך על-ידי החוקרים החדשים של 'חכמת ישראל', שכבר למדו באוניברסיטאות שלהם כיצד עוסקים בפענוח טכסטים קשים. אמת, כתבו חוקרים חדשים ספרים שונים על הרמב"ם והמו"נ שלו, אבל מכיוון שבדרך כלל היו בעלי נטייה פילוסופית מובהקת העדיפו לעשות את המו"נ לספר של פילוסופיה (למה שהרמב"ם בעצמו מתנגד בכל תוקף, ר' מו"נ ב, ב; לקטו מכתבי הרמב"ם את כל הרע-

יונות המיטאפיסיים, שלפי הודאת עצמו הרי לא נת-כוון לחדש בהם כלום (שם), ובנו מהם בניינים שור-נים ומשונים של 'שיטתו הפילוסופית של הרמב"ם' (חוקר אחד בדורנו, ליאו שטראוס, ניצל משיגרה זו, אך דעותיו על הרמב"ם טעונות דיון בפני עצמו). הגדול שבין החוקרים החדשים של הפילוסופיה הי-הודית, י. י. גוטמן, ידע שכל תיאורו את הרמב"ם יהיה לקוי, אם לא ינסה לחזור את תורתו הטמירה הנרמזת לקורא העמקן בין הטורים של המו"נ, אבל יפה טענתו, שכל זמן שתורה נסתרת זו לא תתברר בירור ודאי ומכריע על כרחנו שנסתפק בדברים הב-רורים והמפורשים שבמו"נ ולהרצות אותם לפי שעה כדעותיו המקובלות של הרמב"ם (השווה י. י. גוטמן 'הפילוסופיה של היהדות', תשי"א ע' 392 הערה 453). אכן חוקר זה, זכרנו לברכה, חכם גדול היה והסתפק לכתוב על מה שיכול היה להבין ובחר בש-תיקה על מה שלא זכה להבין.

לא כן יעקב בקר M.A., ייבדל לחיים ארוכים, שהר-אה בזיבורו לפני חדשים אחדים העזה יתירה מכל קודמיו לגלות ברבים את כל 'סודו של מורה נב-כים'. לא כשאר החוקרים החדשים פותח בקר את ספרו בראיות חותכות על אופיו הסודי של הספר, זאת אומרת על הכוונות הנעלמות שבוודאי מסתרות בין טוריו. עניין זה שאין מרבים כיום לדבר עליו, על-כל-פנים לא בחוגי המחקר, היה בלי ספק ראוי להי-אמר, וראיותיו של בקר אף על פי שלא היו לגמרי חדשות לנו על-כל-פנים נראות מכריעות. אך בקר עוד הגדיל לעשות: הוא פענח את הסודות עצמם שבספר. ומסתכמים הם, לפי בקר, בסוד אחד עיקרי, שהרמב"ם רומז עליו בצורות שונות בכל פרקי הספר: זוהי תורת האמונה הכפולה, שלדעתו של בקר החזיק בה הרמב"ם כסוד הכמוס של ספרו.

כנקודת מוצא לפענוח סודו זה של המורה עשה לו בקר את הבחנתו של הרמב"ם בין אמונות אמיתיות לבין אמונות הכרחיות (שם ג, סוף פרק כח). כאמונות "הכרחיות להסיר העול או להעיר על מידה טובה" רואה הרמב"ם את האמונות היסודיות, שהנחה פסי-כולוגית הכרחית הן לשמירת הדת, כגון האמונה "שהוא ית' יחר אפו על מי שיעשוק", או האמונה "שהוא ית' ישמע צעקת העשוק או המעונה מיד" וכיוצא באלו. האמונות האמיתיות הן האמונות שלדעת הרמב"ם השכל מחייב אותן "כאמונת הייחוד וקדמות האלוה ושאינו גוף" וכדומה. האמונות מהסוג הרא-שון, האמונות ההכרחיות, הן פוסטולאטים לקיומה

וכל כוונת נותנה אשר שיער פעולותיה אמנם הוא סדר המדינה וענייניה ולהסיר העוול והחמס ממנה ולא יהיה בה הבטה בשום פנים לעניינים עיוניים — אבל הכוונה כולה סדור בני אדם קצתם עם קצתם באי זה פנים שיהיה — דע כי התורה היא גימור סית, ומניחה, כמו שזכרנו, מאנשי הדת השלישית, רצוני לומר השלמים בכח המדמה לבד.

וכשתמצא תורה, שכל הנהגותיה מעיינים במה שק" דם מתיקון העניינים הגופיים ובתיקון האמונה גם כן, ותשים כוונתה לתת דעות אמיתיות באלוה ית' תחילה ובמלאכים, ותשתדל לחכם בני האדם ולהבינם ולהעירם, עד שידעו המציאות כולו על תכונת האמת, תדע שזאת ההנהגה מאיתו ית' ושהתורה היא אל-

הית" (עי' שם והש' גם ג, כו בסוף הפרק). אולם תורה אלוהית זו בעלת שתי המטרות אינה פונה לאדם הפרטי ואף לא לאיש המעלה הדתית הג" בוהה אלא לכלל ישראל (שם ג, לד). וכתורה הפור נה לכלל ישראל עליה ליתן דעתה על צרכיו החומ" ריים והרוחניים של הציבור הרחב ולא בצרכיו הממ" שיים של כל פרט ופרט. "צריך שתהיה ההנהגה התו" ריית מוחלטת כוללת לכל, ואף על פי שהיא ראויה לקצת אנשים ולאחרים אינה ראויה" (שם). ממילא מובן, שגם איש המעלה הדתית הגבוהה — ואולי הוא באופן מיוחד — לא יוכל להפיק תועלת רוחנית מחלק מן המצוות ואולי אפילו עלול להיזקק על ידי כמה מהן (דוגמה למצווה כזו שעלולה אפילו להזיק תמצא ב'תשובות הרמב"ם' [הוצאת פריימן], ס' ש"ע מתוך השוואה להל' יסודי התורה ז, ד). למשל מצוות הת" פילה, ככל יתר המצוות, ניתנה לשלימותו הרוחנית של המון העם (שם ג, נא). אך מתקבל מאוד על הדעת, שאדם השואף למעלה דתית גבוהה יצטרך (כפי שכנראה הרמב"ם מטיל עליו, ר' שם) להש" תחרר לאט לאט מהכוונות המילוליות של התפילה, שתכנה הותקן לכלל ישראל, ולהתרומם מהן משלב לשלב עד לכוונות עיוניות פילוסופיות בשעת הת" פילה, ושלבסוף יגיע ל"עבודה שבלב, והיא אצלי שישים האדם כל מחשבתו" — זאת אומרת בין בשעת התפילה ובין שלא בשעת התפילה — "במושכל הרא" שון ולהתבודד בה כפי יכולתו ולהשיים המחשבה בחשקו תמיד" (שם), כלומר להיות שקוע כולו באהבת האלוהים השכלית.

לתפישה פשטנית זו של הרמב"ם המתיישבת עם כל דבריו המפורשים, לא הוסיף בקר אלא דבר אחד מכריע, לכאורה דבר קטן אבל לאמיתו נוקב הוא

של הדת, אף-על-פי שאין לנו כל ודאות, שגם בני אדם בעלי שיעור קומה דתי או בעלי שכל גבוה יוכלו להחזיק בהן, ועל-כל-פנים אפשר ולא יחזיקו בהן בצורתן הפשוטה. בקר לקח לו מן המוכן שני מונחים אלה ועשה אותן אבני יסוד לגילוי סודו. יש לה לתורת משה בכללה שתי פנים שונים ונבדלים זה מזה הבדל מוחלט. הפן האחד, שבקר כוללו במונח 'אמונה הכרחית', כולל את כל מערכת המצוות, האמו" נות ההכרחיות לקיומה של הדת ואזהרות התורה והנ" ביאים לשמירתה של הדת. הפן האחר, אותו צד שמג" לם את 'סתרי תורה' ושבקר כולל אותו במונח 'אמונה אמיתית', הוא התפיסה הפילוסופית הנכונה של האל- הות, שאליה קשור האידיאל הנשגב של אהבת האלו- הים השכלית. והנה, לפי בקר, אין ל'אמונה ההכר" חית' כל ערך פילוסופי ודתי באמת, אין היא מחכימה את האדם ואינה מקרבת אותו קירבה של אמת לא- לזה, אלא יש לה רק פונקציה של חברה ומדינה בלבד, שמירה על חיי חברה תקינים (בקר, לד ואילך). ובכן מה חידושו של בקר, שלו הוא מייחס בהקדמה לספרו חשיבות מרובה כל כך ?

לפי דבריו המפורשים של הרמב"ם, בלא כל הת" עמקות בסודות הגנוזים בין הטורים, אין הרמב"ם תוחם בין הדתיות ההמונית לבין הדתיות הפילוסופית תחום חמור כזה. לפי דבריו של הרמב"ם יש לתורה שתי מטרות יסודיות: 'תיקון הנפש' ו'תיקון הגוף' (מו"נ ג, כז). 'תיקון הנפש' הוא 'שיינתנו להמון דעות אמיתיות כפי יכולתם' (שם) ו'תיקון הגוף' הוא 'בת" קון עניני בני אדם קצתם עם קצתם' (שם). אמנם אלה שתי מטרות שונות של התורה, אך הן שתיהן מגיעות לביטוי ביחידה אחת, הנקראת אצל הרמב"ם 'כלל התורה' (ר' שם בתחילת הפרק). אין ה'נגלה' מגלם את המטרה של 'תיקון הגוף' ואין ה'נסתר' מגלם את המטרה של 'תיקון הנפש', אלא שתי המטרות גם יחד מתגלמות באותה מערכה של מצוות (ר' בייחוד שם ג, כח). מכאן אתה נמצא למד, שהרמב"ם רואה את 'עמי הארץ העוסקים במצוות' וכל שכן את 'התל" מודיים', למרות בורותם בפילוסופיה, כעומדים במע" לה רוחנית גבוהה יותר וכקרובים יותר אל 'בית המלך' מאשר "כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה" (שם ג, נא).

בשילוב זה של שתי המטרות במערכת החוקית עצמה נבדלת לפי הרמב"ם 'תורה אלהית' מכל החו" קים האנושיים (כלומר התורות ה'נימוסיות'). וזה לשונו (שם ב, מ): "כי כשתמצא תורה תכל כוונתה

בקר, שלא בדומה לקודמיו בימי הביניים, כנראה אדם חופשי הוא מתסביכים ומוכן בלוא כל חששות לפ- גוע בהשבעתו של הרמב"ם בפתחתו לספר, ש"כל מי שיקרא מאמרי זה, שלא יפרש ממנו אפילו דבר אחד ולא יבאר בו לזולתו אלא מה שהוא מבואר מפורש בדברי חכמי תורתנו הידועים". אדרבה, רואה הוא מצווה גדולה בפגיעה זו. שהרי "חשיבות גדולה נודעת לגילוי הסודות של 'מורה נבוכים', שכן להש- קפות אלו יש ערך אקטואלי גם לדורנו אנו, דור המבוכה והתהייה" (בקר, סוף ההקדמה). אלא שכאן הלך בקר בדרכו של הרמב"ם וכתב ברמזים ולא פירש לנו, מה תוכל להעניק לנו ל'דור המבוכה והת- הייה' השקפה זו של תורת האמונה הכפולה. ולמה לנו ללמוד אותה דווקא מספרו של הרמב"ם, אם נוכל ללמוד אותה מספרים פשוטים יותר כגון מספ- רו של שפינוזה? על-כל-פנים בוודאי אנו חייבים תודה מרובה לבקר, שסוף סוף גילה לנו את הסוד המרגיע, שאפילו הפוסק הגדול של התורה שבעל פה, בעל ה'משנה תורה', לא התייחס בכובד-ראש גמור לכל המצוות האלה, שעל איסופן, ההכרעה בהן וסידורן טרח ויגע עשר שנים תמימות!

אלא שהצרה היא, שכל 'הסוד' הזה שמוצא בקר במו"נ מצוץ כולו מדמיונו. אמנם כן, יש סודות במו"נ וייתכן מאוד שהתפשישה הפשטנית, שאותה הר- ציתי עכשיו, המתקבלת מדבריו המפורשים של הרמ- ב"ם, אינה דעתו האמיתית הנסתרת של הרמב"ם. אכן הפרקים שמהם הבאתי דבריו מסתיימים במק- צתם בציונים הללו על רמזים כגון 'והבן זה הכוונה' (ב, מ). אך מניין לנו, למה מכוונים ציונים אלה? באיזו זכות נבוא להסיק מציונים אלה, שגם בקר לא הטריח עצמו לברר אותם אחד אחד, כוונה נסתרת העומדת בניגוד גמור לכל דבריו המפורשים?!

הנה טרחתי ויגעתי ולא מצאתי בכל ספרו של בקר אפילו ראייה קלושה אחת, שתוכל לבסס לנו את ה'סוד' הזה. כל ראיותיו של בקר באות כולן משתי דרכים שהוא הולך בהן: (א) השימוש במר- כאות סביב המונחים 'אמונה הכרחית' ו'אמונה אמי- תית' בצורה כזו, שהוא מסנוור את עיני הקורא ומט- עה אותו ליחס את המונחים הללו באותו עניין שנידון לרמב"ם עצמו; (ב) קיצוץ פסוקים בצורה כזו, שיהיו נאים, פחות או יותר, לפרשנותו של בקר.

ואביא כמה דוגמאות שיעידו על הדרכים האלה: בע' מא שבספרו של בקר אנו קוראים: "הרמב"ם העמיד את 'האמונה ההכרחית' על י"ג יסודות, עיק-

ביותר, החידוש הנחשב אצלו כ'סודו של מו"נ'. בקר עשה משתי המטרות האלה של 'כלל התורה' שתי 'אמונות' שונות ונפרדות. 'האמונה ההכרחית' של בקר באה במקום המטרה של 'תיקון הגוף', ו'הא- מונה האמיתית' של בקר באה במקום המטרה של 'תיקון הנפש'. אלה הן לדעתו שתי אמונות שונות, שאין אחת נוגעת בחברתה. 'האמונה ההכרחית' לכו- שה ב'נגלה' בלבד ו'האמונה האמיתית' ב'נסתר' מת- גלמת. המצוות המעשיות שייכות ל'אמונה ההכרחית' והאידיאל הדתי-פילוסופי, אהבת ה' השכלית, שייכת ל'אמונה האמיתית'. ו'האמונה ההכרחית' אין לה, לפי בקר, כל מגמה רוחנית ועיונית, כפי שגם האי- דיאל הדתי-פילוסופי אין לו כל מגמה של חברה ומ- דינה (בקר מח ואילך). אמנם בקר סתם ולא פירש לנו מפני מה מונה הרמב"ם את אהבת ה', המגלמת לפי הרמב"ם (מו"נ ג, נב) וגם בהסכמתו המלאה של בקר עצמו (בקר עב), את האידיאל הפילוסופי-הדתי, בין תרי"ג המצוות שלו, ומפני מה מסביר הרמב"ם את מהותה של מצווה זו בכל משקלה העצום בספר 'משנה תורה' שלו (הל' תשובה י, ג), הספר שהוא לפי דבריו של בקר 'ספר החוקים של האמונה ההכ- רחית' (בקר, מב). אבל, כנראה, שאין דבר זה חשוב לו הרבה. בוודאי חשובה לו יותר המסקנה הפר- דוכסאלית המאלפת, שאנוס הוא להגיע אליה, ביחס למקומה של התורה בחלוקה זו שבין תורות 'אלוהיות' לתורות 'נימוסיות'. מכיוון שחוקי התורה אין להם כל כוונות עיוניות אלא רק סוציולוגיות-מדיניות גרידא, הרי יוצא מכאן שתורתנו לא נחשבת כלל בעיני הרמב"ם לתורה אלהית אלא דווקא לתורה נימוסית ושהיא אפוא תוצאה של כוח המדמה בלבד (ר' לעיל הציטטה ממו"נ ב, מ). ולמסקנה זו הגיע בקר לפי הנראה בלוא כל היסוסים (בקר, מד"מה).

קיצורו של דבר, הרמב"ם לפי פרשנותו של בקר מצפין בין טורי ספרו את תורת 'האמונה הכפולה' קרובה לזו של אבן רושד. ובקר גם יודע, שיש לת- פיסה זו איזה דמיון שטחי לתפיסתו של שפינוזה. "השקפה זו של הרמב"ם על התורה קיבלה את בי- טויה הברור ב'מסכת התיאולוגית המדינית' של שפי- נוזה" (בקר, קיט). זוהי, דרך אגב, גם עדות ברורה עד היכן הגיע בקר בהבנתו בפרק הרביעי של ה'מס- כת'). הנה זהו חידושו הגדול של בקר, אותו חידוש שהוא מקונן עליו שאפילו "נעלם בתכלית ההעלמה מעיניו של י. גוטמן, החוקר של הפילוסופיה העברית של ימי הביניים בכלל ושל הרמב"ם בפרט" (בקר קב)!

רים, ואלו הם — —". שימוש זה במרכאות סביב המונח 'האמונה ההכרחית' מביאה את הקורא לחשוב, שמונח זה הובא על-ידי הרמב"ם באותו עניין, או שהרמב"ם בפירושו סייג את י"ג העיקרים שלו למה שבקר קורא בשם 'האמונה ההכרחית'. אבל לאמיתו של דבר אין למצוא שם, כלומר במבוא לפרק 'חלק', כל רמז וזכר לכך. הרמב"ם כותב שם: "וממה שצריך ונזכר בכאן והוא הראוי מכל מקור מות שעיקרי דתנו ויסודותיה שלושה עשר עיקרים". לא פחות ולא יותר. בכלל המושג 'אמונה' בהוראה הכוללת של זמננו, המצויה בלשונו של בקר, אינו נמצא אצל הרמב"ם.

ועכשיו דוגמה מעניין קרוב אלא שיש בכוחה להדגים את שתי הדרכים כאחת שמר בקר הולך בהן. בע' מח שבספרו אנו קוראים: "במנוגד ל'אמונה ההכרחית' המבוססת על י"ג עיקרים, מעמיד הרמב"ם את 'האמונה האמיתית' על ג' יסודות בלבד: 'האמונה האמיתית היא המכוונת לא זולת זה: כאמונת היחיד, וקדמות האלוה ושאינו גוף'".

אכן רעיון מקסים בחידושו. הנה יש לו לרמב"ם אפילו דוגמטיקה כפולה, י"ג עיקרים של 'האמונה ההכרחית' וג' יסודות של 'האמונה האמיתית'. אבל נעניין נא במקור של הרמב"ם עצמו קודם שהיתה בו היד המקצצת. הרמב"ם כותב (מו"נ ג, כח): "והבן מה שאמרנוהו באמונתו, כי פעמים שתתן המצוה אמונה אמיתית, היא המכוונת, לא זולת זה, כאמונת הייחוד וקדמות האלוה ושאינו גוף, ופעמים שתהיה האמונה ההכרחית להסיר העול או לקנות מדות טובות. כאמונה שהוא יתברך יחר אפו על מי שיעשוק, כמו שאמר, 'וחרה אפי והרגתי' וכו' וכאמונה שהוא ית' ישמע צעקת העשוק או המעונה מיד: 'והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנן אני'".

בקיצור, לא דובים ולא יער. אין כאן ג' יסודות של 'האמונה האמיתית' אלא ג' דוגמאות של אמונות אמיתיות והפסוק במילואו הלוא אף יכול לשמש טענה חזקה כנגד בקר, שהרי לפי פסוק זה שני סוגי האמונות עולים מקיום המצוות.

ראיתו היחידה של בקר שהביאה אותי בקריאה ראשונה ליחס של כובד ראש לסודו היתה הקטע הבא מע' לו של ספרו. ואביא דבריו ככתבם וכל"ש שונם: "הרמב"ם מסכם את דעתו על תכלית כוונתו: תיהן של המצוות כדלהלן: 'והעולה בידינו מכל מה שהקדמנוהו עד עכשיו בזה העניין: כל מצוה אין הפרש בין שתהי מצות עשה או מצות לא תעשה, שתהיה

עניינה להסיר העול או להעיר על מידה טובה לטוב החברה". — אודה ולא אבוש: הכריעתני פסקה זו ואמרת בלבי שמא בכל זאת דברים בגו. פתחתי את המו"נ וקראתי (ג, כח):

"והעולה בידינו מכל מה שהקדמנוהו עתה בזה העניין הוא, שכל מצוה (אין הפרש בין שתהי מצות עשה או מצות לא תעשה) שיהיה עניינה להסיר העול או להעיר על מידה טובה מביאה לטוב החברה או נתינת דעת אמיתי ראוי להאמינו, אם לפי הענין בעצמו או בהיותו הכרחי בהסיר העול או בלימוד מידות טובות, שהמצוה ההיא מבוארת העילה, גלוית התועלת, ואין במצוות ההם לשאול תכליתם".

עתה גדהמתי ממראה עיני. איזו פסקה באמצע פסוק! ממש בדיחה נאה לסעודה של פורים! הרי לא זו בלבד שכל אדם יבין שאי אפשר להשתמש במשפט זה מהמו"נ 'לסכם' את דעתו של הרמב"ם על 'תכלית כוונותיהן של המצוות', אלא שאפילו נרצה להוציא ממנו סיכום כלשהו, הלוא נאמר בו ההיפך הגמור מסיכומי של בקר. הרמב"ם בעצמו כבר טען כנגד מבקריו האוהבים להשתמש בראיות מסוג זה והתלוצץ עליהם בחיקוי מוצלח: מנין שמצוה זה לעבוד עבודה זרה? שנאמר: "וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחיתם להם". — הבאתי שתיים-שלוש דוגמאות מראיותיו של בקר ואם מעט ואוסיפה לך כהנה וכהנה.

כסיכומם של דברים רשאים לומר, יפה עשה בקר ששוב העמידנו על אופיו הסודי של המו"נ. אבל לא יפה עשה שנמנהר לגלות את הסודות האלה קודם שטרח לחפש אותם בצורה הוגנת. יתר על כן, יש לנוף בו, במחבר הזה, נזיפה חמורה על שנהג בספרו של ענק-רוח, הרמב"ם, בקלות דעת שכזו. ולא היה די לו שהוציא את ספרו במהדורה אחת, אלא פרסם יחד עם מהדורה זו מהדורה אחרת של אותו ספר גופו, אלא שנספתו אליו ליקוטים מדבריו הר"צ ציגיים של הרמב"ם עצמו (י. בקר, משנתו הפילוסופית של הרמב"ם, תשט"ז) \* ; ו'דעת הביקורת' המ-

\* אמנם ערך בקר את הילקוט הזה יפה מאוד, לפי נושאים ועניינים (משנתו, 211'3) וניכרת העבודה הרבה שהשקיע בו. כן הוסיף לילקוט הזה גם ליקוטים ממילוננו הפילוסופי של י. קלצקין (שם, 215-242), שכנראה עלולים להועיל במקצת ללומדי הילקוט. אבל לאמיתו של דבר אין לו לילקוטו של בקר כל ערך, לא מדעי ולא לימודי. לא מדעי — הואיל ובקר ליקט כאן בערבוביה קטעים מספריו התלמודיים של הרמב"ם וממו"נ שלו (והרי אין כבקר, שחשוב לו ההבדל העקרוני שבין זה לזה), כן הרשה לעצמו לחבר לחטיבה אחת

ונושא שלו בפרט ; בדיקה קפדנית מתוך כובד ראש לכל פסוק ולכל מילה, הנראים לנו בסקירה ראשונה מפוקפקים או מיותרים או שלא במקומם. וכמו כן נדרש המפענח לבדיקה ולברור יסודי של כל הציונים השונים הרומזים או הנראים רומזים לאיזה סוד נעלם, ומצד אחר, לבחינה עמוקה בהרגשתו הדתית של הרמב"ם, כפי שהיא יוצאת מדבריו המפורשים. מחקר מעין זה בלבד אולי בידו להעניק לנו מפתח מדעי לפענוח סודות המורה.

עניין מאוד, הקודם לו — מחמת קיצוציו של בקר אינו אלא קריקטורה, פרצוף סכולסטיקן יבש ומשעמם של דמותו הר"ח חניית הכבירה של הרמב"ם. ובוודאי ליקוטים הללו ימאסו את הרמב"ם על התלמידים קודם שימצאו עניין בתוכן מחקרו של בקר המניח בקיאות מסוימת ברמב"ם. מכאן שכל ערכו של הילקוט הזה אינו אלא בכך, שהוא איפשר למחבר המלקט להגדיל את הרושם מחידושו המקסים ע"י הופעה בשתי מהדורות בבת אחת וממילא תפח החיבור וגדל ב־242 עמודים על המהדורה הראשונה.

•• על חשיבותו הקוסמית ממש של בעל הביקורת הזאת כבר העמידנו בקר עצמו (י. בקר — ח. תורן, יוסף קלוזנר האיש ופעלו, תש"ז, ע' 1469).

הללת והמשבחת את הספר, שמדבריה אנו מוצאים במעטפה של הספר, אינה מעידה אלא על מידה של חר"ס ביקורת שנכשל בה אפילו מחכמי האוניברסיטה\*\*.

הלוא הרמב"ם ציווה את קוראיו בפתיחתו למו"נ לדקדק בכל מילה ומילה שכתב וחזקה עליו שספרו נכתב באמת, כפי שהוא אומר שם, לא כרוב הספרים המופיעים אצלנו אלא ב"דקדוק גדול ובשקידה רבה". אבל פענוח של סודות הרמב"ם דורש קודם כל בדיקה קפדנית של דרך כתיבתו של המו"נ בכלל ובכל נושא

קטעים ממקומות שונים ברמב"ם ואף אינו רומז על כך (ר' שם 20, הפסקה האחרונה, מצא את מקורה והשו' לכך את המקור לפי תוכן העניינים של בקר); ולשיטתו גם פתח קטעים באמצע עניין ואפילו באמצע פסוק ובצורה המטעה בהחלט (ר' למשל הקטע המתחיל בע' 85) ואף השמיט פסוקים וחלקי פסוקים מגוף הקטעים של הרמב"ם בלא כל רמז על השמטות (מצא את ההשמטות הנוצרות מהלי יסודי התורה א' שבועמזים 20'19). אין גם לראות בילקוט זה קונסטרוקציה חדשה של הרמב"ם לפי בקר, מכיוון שבקר לא הקפיד יפה להעלים בילקוטו על חלקי פסוקים שהצליח יפה להתעלם מהם במחקרו (ר' 172 הפסקה האמצעית). מאידך גיסא יש בו בילקוט הזה כוח דוחה לתלמידים מתחילים ברמב"ם, מכיוון שהילקוט — שלא כמחקר המפוקפק, אך המ

## הערות המערכת

נתאחרה החוברת מחמת גיוס עובדי הדפוס.

עשינו תיקונים בלבד בניקוד של שירי יוסף האפרתי, בגלופה של שיר תהלים הניקוד לפי המחבר.

## מוסד ביאליק . ספרים חדשים

\*

### השירה העברית בספרד ובפרובאנס. כרך שני

בעריכת חיים שירמן

כרך זה, שהוא שני ואחרון לספר, עומד בעיקר בסימן שגשוגה של ספרות-המקאמות העברית, שתחום זמנן מראשית צמיחתה של השירה העברית בספרד הנוצרית עד לגירוש היהודים ממנה. במבוא הכללי רב-ההיקף העלה המהדיר, פרופ' ת. שירמן, את הרקע התרבותי של התקופה הספרדית, את סוגי היצירה הפיוטית שנתפתחו בה ואת אופיים ומהותם לפי השקפותינו. לתועלתו של הקורא צורפו גם רשימות ומפתחות מרובים, וכן הרבה תצלומים של כתבי-יד, חפצים, כלים ומראות-נוף שבספרד, שנועדו לצורך המחשת התרבות, שעל קרקעה צמחה השירה העברית בספרד ובפרובאנס. 847 עמ', בלוחית 37 לוחות של תמונות. כריכת בד (בשיתוף עם 'דביר')

\*

### ה. לייוויק: חזיוני גאולה

הגולם. חלום הגולם. כבלי משיח

תרגמו א. ז. בני-ישי ואברהם שלונסקי

בלוחית הקדמת המחבר ומבוא מאת דב סדן

שלושת המחזות של לייוויק הם לא בלבד נקודות בולטות ביותר בדרך-יצירתו של המשורר הנפלה, אלא גם קחי-מיפנה מכריעים ביסוד חזיונו: מחשבת הגאולה בהתגלמות שירה. כל מחזה ומחזה צמח בתחנה גדולה של דורו, וסופם נתלכדו כטרילוגיה של חלום ושברו, חרתי משמע. 368 עמ'. כריכת חצי-בד

\*

### א. ז. אשכולי: התנועות המשיחיות בישראל

כרך ראשון: ממרד ברכוכבא ועד גירוש ספרד

הביא לבית-הדפוס יהודה אבן-שמואל

אוצר תעודות ומקורות על המשיחים והתנועות המשיחיות שפעלו בהיסטוריה היהודית, אוצר מסודר לפי תקופות ומבואר בפתיחות מיוחדות לכל תקופה ובהסברים והערות לכל תעודה. ספר זה יש בו להביא תועלת גם לתלמידי-חכמים שתורתם אומנותם, וגם לקורא המשכיל המבקש להכיר את תולדות עמו מתוך המקורות, שהנה ניתנו לפניו כאן מלוקטים וסדורים בדרך שיטה ומוארים ומבוארים על-ידי היסטוריון וחוקר נבון-טעם, שקיפל בדבריו את תמצית החקירה של חכמי הדור. 417 עמ'. כריכת-בד

\*

### אברהם פיינשטיין: אברהם אבולעפיה

פואימה היסטורית

בעלילה שירית מתוארת פרשת חייו המופלאים של אחד מגדולי המיסטיקנים היהודים, שהשתתף בכל הפולמוסים שהסעירו את דורו והיה הולך ועולה במעלות הקדושה והסוד עד שהכריז עצמו נביא וגם משיח. 79 עמודים

# מוסד ביאליק • ספרים הנמצאים בדפוס

## ספרות מקורית

מ. מ. בובר : דרכו של אדם על-פי תורת החסידות

חיים גרינברג : מסות  
(בשיתוף עם הספריה הציונית)

י. אודם : אספקלריה לאישיות  
(בשיתוף עם 'דביר')

\*

## חקר הלשון העברית

ז. בן-חיים : עברית נוסח שומרון בלוית מבוא, פירושים ונספחות

\*

## היסטוריה וסוציולוגיה

א. פוקס : אתונה בגדולתה  
מדינה, חברה, תרבות  
בלוית מפות ותמונות

י. קנב : מדיניות סוציאליט

\*

## תרגומים מספרי המופת

א. אוארבך : מימזיס  
בעיות המציאות בספרות  
תרגם ב. קרוא

ה. היינה : עניינים צרפתיים  
בתרגום ש. פרלמן  
(בשיתוף עם 'מסדה')

\*

## סדרת 'יד ושם'

ג. פיינברג : המערכה היהודית נגד היטלר  
(הפטיציה של ברנהיים)

'יד ושם' : קובץ לענייני השואה

## אנציקלופדיות

אנציקלופדיה מקראית .  
כרך שלישי (אותיות ח"כ)  
בעריכת ג. ה. טורסיני, ש. ייבין, ב. מזר

## אנציקלופדיה חינוכית

כרך ראשון : דרכי ההוראה  
בעריכת מ. מ. בובר, צ. אדר, ח. אורמיאן  
א. דושקין, י. לוי ז"ל, ע. א. סימון  
(בשיתוף עם משרד החינוך והתרבות)

## אטלס ישראל

קונטרס שני  
(בשיתוף עם מחלקת המדידות)

\*

## ספרות הכינוס

סדר זרעים  
עם פירוש ת. אלבק וניקוד ת. ילון  
(בשיתוף עם 'דביר')

## ספר יהודית

תחזורת הגוסס המקורי  
בלוית מבוא, פירושים ומפות  
מאת י. מ. גרינץ

## מחברות עמנואל

הוצאה ביקורתית בלוית מבוא ופירוש  
מאת ד. ירדן

## יהואש : במארג

שירים  
בתרגום א. פרסמן, ש. שנהוד ואחרים

ש. ניגר : הביקורת ובעיותיה  
מסות בשאלות הביקורת הספרותית  
תרגם ד. ליניבסקי

\*

## חקר המגילות הגנוזות

י. ליכט : מגילת ההודיות  
מהדורה ביקורתית, בלוית  
מבוא ופירוש