

בצרון

ירחון למדע, לספרות ולבעיות הזמן

העורך: חיים משרנוביץ (רב צעיר)

חוברת ב (2)

מרחשון תש

שנה א

ה ת ו כ ן :

על כשלונו בכית ד"ר ש. רבידוביץ
אלוה (שיר) יעקב קופליביץ
הדור השני בארץ ישראל ובעיותיו ד"ר דב ויינריב
מסכת זכרונות: מנדלי מוכר ספרים רב צעיר
מהות הקדיש, מקורותיו וקורותיו פרופ. שמואל קרויס
מיטאפסיכולוגיה ניסן טורוב
אסון (אנדתיים) הלל בבלי
על מרכז שהרב ד"ר פ. חורגין

במדע ובספרות:

ספרו של ליאונרד וולי על אברהם
וראשית העברים ד"ר שמואל י. פייגין
זלמן אפשטיין י. אובסי
ד"ר דוד ניימארק ל. חרף
לקט אגרות

רשימות:

(א) מחשבי קצים — הבחון ובדק: ב) ד"ר מרדכי זנדברג, דרך לריפוי רוחני
לפי היהדות — מ. חכם: ג) על ועידת ושינגטון — ז. ברושי ו) ביוסטוביצקי.

נוספות:

ציורים: מנדלי מוכר-ספרים.

שלושה דולרים לשנה

בצרון", 1107 ברודוויי ניו-יורק

BITZARON

THE HEBREW MONTHLY OF AMERICA

EDITOR: CHAIM TCHERNOWITZ (RAV TZAIR)

VOL. I CHESHVAN, 5700 (NOVEMBER, 1939) No. II (2)

CONTENTS:

- Our Inner Crisis *Dr. S. Ravidowitz (London)*
My God (Poem) *Jacob Koplewitz (Palestine)*
The Second Palestinian Generation and Its Problems
..... *Dr. Dov Weinrib (Palestine)*
Memoirs: The Sages of Odessa —
Mendele Mocher Sfarim *Rav Tzair*
The Significance of "Kaddish", Its Sources and
Development *Prof. Samuel Krauss (Cambridge)*
Metapsychology *Nissan Touroff*
Ballad *Hillel Bavli*
The Tragic End of Polish Jewry *Dr. P. Churgin*

IN SCIENCE AND LITERATURE

- Leonard Wooley's "Abraham, Recent Discoveries
and Hebrew Origins" *Dr. S. I. Feigin*
Salman Epstein: An Evaluation *J. Ovsay*
Essay on Dr. David Neumark *L. Charif*

NOTES AND COMMENTS

- (a) Messianic Forecasts; (b) Dr. Mordecai Zandberg's Healing by
"Jewish Science"; (c) The Washington Conference on Refugees

ADDENDA

PHOTOGRAPH: Mendele Mocher Sfarim

\$3.00 A YEAR

BITZARON

1109 BROADWAY

NEW YORK, N. Y.

ברכה „לבצרון“

מאת בית מאנישעוויץ

צעיר ורב יש בו טעם
זקנים כמצה שמורה.
בצרון יהיה מבצר לדת
וגם להשכלה נאורה,
ראה הקהל וישפוט
ומסוד חכמים מנויה וגמורה.
הלעולם תאכלו לחם העצבים,
עקודים נקודים וברודים?
יש ביה אצל מאנישעוויץ מיני תרגימא
חמץ ומצה ולחם חמודים,
רב לכם שבת על אכילת מצה
לחם עוני בלילי פסחים —
שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה
ממאנישעוויץ, מאכל מלכים.



עַל בְּשׂוֹנְנוּ בְּבֵית*

מאת ד"ר שמעון רבידוביץ (לונדון)

א.

מובטחוני, קוראי מאמרי שפרסמתי בעשר השנים האחרונות בשאלת ארץ ותפוצות, מתוך בקורת המחשבה הציונית ותנועתה, — אף אחד מהם לא יעלה על דעתו לראותני כאלו באתי לגמור את ההלל על „מנחת עניי” זו שהביאה כנסת ישראל לשם בנין הארץ בשני הדורות האחרונים, הם ימיה של חבת ציון והציונות המדינית.

אילו היה בכחם של ודוים להחזיר את גלגל ההיסטוריה לאחוריו — היינו חייבים להרבות בודווי על חטאים שחטאנו לעתידנו הלאומי-המדיני, על שכה מעטנו להקריב „תמידין ומוספיך” על מזבחה של ציון, ואנו עם מפורז ופזרן לכל מיני „עגלים” שבועולם, — על חטא שהחמצנו כמה שעות-כושר נאות בתחום המדיניות הישוביות, ועל כמה וכמה חטאים שאין להם שום כפרה.

חטאים אלה מהם ודונות ומהם שגגות; אף על פי שאין לך כמעט בתחום זה שגגה שאינה עולה דדן.

עם ראשיתה של הציונות לא היתה כנסת ישראל מוכנה ומוכשרה כלל

* מאמרי זה — פרק בפרשת ה„שחטות” ההולכת ונדונה ב„דוק הבית” שפרסמו החל ב„העולם”, ירושלים, תרצ"ט, גליון י"ח — הוכן לפרסום אף הוא בראשית השנה. כשאני שולחו עכשו לפרסום בירחון „בצרון” (והריני מברך אותו ואת עורכו הנכבד והיקר באריכות ימים, ב„בריות גוסא ורותאי”, עם סיום השנה רבת התלאות והסבל — מלכות היטלר השמיעה קול תרועת מלחמה בעולם ו„ההחרב המתהפכת” מתחילה לקצור את „קצירה”, בחרדה רבה אנו צופים בגורלו של העולם שנסל-צלו לחזור ול„הצרף” במבחן דם ואש, וביחוד בגורלו של ישראל — אחינו בפולניה, בגרמניה „הגדולה” ובשאר ארצות אירופה — העתידים (לא אפתח פי לשטן) ללקות כסלים, ככתוב וכמקובל, כ„בדוק ומנוסה”.

כולנו חסלה ותקוה שמלחמה איומה זו תביא בעקבותיה — לעולם ולישראל — חרות משעבוד היטלר והכרוך בו. כמובן, לא ניתן לנו לשער אף השערה כל שהיא על הגוון בכנפיה של סערת-מלחמה זו, לנו ולזולתנו. ואף על פי כן, כותב הטורים הללו סבור שרשאי הוא להניח שאף לאחר שתרביע-עולם תושב לדגה ו„הכל יבוא על מקומו בשלום” — תעמוד שאלת ישראל בתפוצות מכאן בעינה ובמקומה, אם גם בשנוי-יצורה ונוסח, וכנסת-ישראל היא בכחה להמשיך בבנין הארץ מכאן. כלומר, בעית ארץ ותפוצות, היא הבעיה המרכזית הגידונה כאן, תהא משמשת ענין לעיון ומדידים (ואולי בתוספת חומר ותריפות מבדור האחרון) גם אלה מחברינו בבית מדרשה של ספרותנו ש„יעמדו בדרך” ויחתמו לחיי-שלום בעולם (כמו בשאירתי של עולם) ש„יוקם” לאחר חום הטבח בו פתחה מלכות היטלר; הללו שיוכו להמשיך ברקמת חוסי-הצירה העברית ב„אחרית-ימים” זו, שכיום הזה — הוא יין באלול לשנת תרצ"ט, היום הראשון להסתעפות צבאותיו של היטלר על מלכות פולניה — לא ניתן לי להעלותה על דעתי דעתו של אדם מישראל שהרבה להדגיש את שני „הסגים” בפני ישראל (סן-הארץ וסן-התפוצות), ושניהם לבשו קדרות, או הוסיפו קדרות לקדרותם בשעת לקוי-מאורות זו.

לקיומן של מצוות-כבוש וישוב, למלויץ של חובות מדיניות-חברתיות מעין זו הכרוכה ביצירתו של אותו „מקלט בטוח“. אחד המונינו ואחד משכילינו, במזרח ובמערב, היו אותה שעה געדרים תפיסה מדינית-ישובית ישראלית. היהדות ה„ישנה“ — זו המסורתית-הדתית, ובעיקר באירופה המזרחית — לא היה בכחה להחליץ בהמוניה למפעל זה. אחד למאה או לאלף מבני מחנה זה טרח בהבאת ראיות ופסוקים ל„הכשרת“ ארץ ישראל וישובה („ישוב ארץ ישראל מן התורה מנין וכר“), פרט ליחידי סגולה שחרפו נפשם ועלו ארצה. חו היהדות ה„חדשה“ — במזרח ובמערב כאחד — היתה נתונה בהלך-רוח „צנטריפוגאלי“ מיוחד במינו. היתה זו רובה ככולה חששנית ומהססת. הטמיעה מכאן היתה אותה שעה אוכלת את ישראל בכל פה, השמרנות מכאן היתה מדכאה כל נסיון למרד, לסטייה מדרכי-אבות. ה„בורגנות היהודית“ התחילה בוטחת ב„מנחם שמצאה בגיים, חלוצי-לחמיהם של המוני הפועלים היהודיים (וארגונם נמנה על המפעלים החיוביים החשובים שבמאה הייט, וגם מבחינה לאומית כללית) נשבו ל„התבוללות שמאלית“, לאמנות-אשליה בקוסמופוליטיסמוס מיוחד במינו, שלא היה מצוי — בצורתו זו — בשום אומה ולשון. מה מתקני הדת הישראלית שבמערב אף מתקני החברה היהודית שבמזרח-הוכו בסנורים וניטל מהם כחם להסתכל במציאות הישראלית כה לכתה. הראשונים תלו את כל תקוותם בליברליסמוס האירופי ובהסתגלות המתמדת, והאחרונים העמידו את הכל על נוסח מסוים של סוציאליסמוס בין-לאומי. הצד השווה שבהם שראו בכנסת ישראל כמות שהיא, בהיותה ובככותה (כ' קמוצה) הלאומית-הקבוצית, מעין „פגם“ או עכוב לאותו זוג שנודווגו עם העולם. אלה ואלה לא הבינו שאין להם זכות-קיום והתמדת ממשיאלא דווקא תוך אותה כנסת ישראל גופה, כשהם עטופים בטליתה, נשמעים להכרחי-חיה הקבוציים, ומשמשים בכליה, אם כלי-קודש ואם כלי-חול; וכנסת זו לא ניתן לקטעה לאטומים גיאוגרפיים“ מכאן ולא להפשיטה מקרקעיותה ולעשותה כולה „כנסת של מעלה“, מכאן, ומעלה“ בנוסח מסוים. אלה ואלה לא ידעו שאין בכחה של שום תנועה מדינית, רוחנית או דתית לקנות שביתה הראויה לשמה בישראל אלא אם כן שרשיה דבקים באילן האומה בכללותה.

הרבה, הרבה יותר היה ישראל מצליח בכבושה של ארץ ישראל וביצירתו בה (עם ראשיתה של הציונות, כשהשעה היתה בכמה בחינות נוחה ביותר), — אילו לא נתברך באותם „פרוטסטנט-ראבינר“ (וגם רבים מהללו שלא הצטרפו למחאתם בפרהסיא היו בצנעא מסייעים בידם); אילו לא נשתקעו חוגי המשכילים שבמזרח ובמערב במיט שערי ההתבוללות וההתנכרות לאומה; אילו לא הוקם באירופה המזרחית אותו חיץ בין תנועת הפועלים היהודית ובין התנועה לבנין הארץ (ולאחר מעשה מותר להוסיף, שבמקצת חייבה בדבר גם תנועה זו שלא השכילה לכנס תחת טליתה את המוני הפרולטריון היהודי, הנמק בעניו ומצפה לגאולה, ולא כאן המקום לדון בכך); אילו לא היו המוני המעמד הבינוני בארצות פזורינו נתונים

באותו איך־אונים מיוחד במינו, אילו לא היו הללו „בטבעם“ נעדרי־הכח לתגובה מדינית ראויה לשמה; אילו לא היו עשירי ישראל במזרח, במערב ובאמריקה (הללו שזכו בשלל תקופה זו ש„בין מהפכה למהפכה“ ותרמו את תרומתם בעין יפה לכל מפעל סיוע בעולם, למען הרמת קרן הכושים עד להנחת אבני פנה להיכלות מדע ואמנות ברחבי העולם כולו, בין אם נתבעו לכך בין אם לא נתבעו) מתעלמים מתנועת־התקומה שנוצרה ב„מקור מחצבתם“, מתנכרים לה, ואף כותרים ונלחמים בה בכל כחם. — בקצרה, אילו לא נתקלה הציונות מראשיתה בכל אותם המעצורים שהצרו את דרכה, החלישו את כח־כבושה, דלדלה מבית ומחוץ.

ודאי, כל עיון המשמש ב„אילר“ וב„אלמלי“ ברכתו ספק, ואף זו: מן הנמנעות שהתא ערובה כל שהיא בדינו, שאילו לא הניחה ההיסטוריה מקום לאותו „אלמלי“ — היתה נחלתנו מובטחת לנו, אי אפשר להניח בוודאות־עולם שאלמלי לא נתקלה הציונות בכל אותן התקלות מבית, לא היו יודות עליה הגזרות מן התוך (כשם שאי אפשר להניח באותה וודאות שהתקוממות הערבים משנת תרצ"ו ואילך לא היתה פורצת, בצורה זו או בדומה לה, ק ו ד ס ל כ ן ובמסבות־מציאות אחרות, — אילו באה עליית־המונים מעין זו שבשנות תרצ"ג־תרצ"ו כמה שנים לפניהן). מה הצועק לשעבר אין צעקתו צעקה אף המתנבא ל„אחור“ אין נבואתו נבואה. ולפיכך אין אני פוסק ואומר שאלמלי לא נתקל בנין הארץ בכל אותם המכשולים המנויים ושאינם מנויים כאן, היה מפעל זה מתגשם בשלמותו הראויה לשמה במשך דור אחד או שנים, אולם, אין ספק בדבר שאילו כל אלה לא באונו, היתה עמדת ישראל בארץ זוכה ליתר בצור וחוסן; היקף הישוב וכחו, עמדתו כלפי חוץ היו ודאי תקיפים מבשעה זו, ובכמה בחינות יש בכך — לפחות לכמה דורות — להוותו הלאומית, משום „מעוות לא יוכל לתקוף“, שהרי כבר תורה אותו פילוסופוס קדמת, ה י ר ק ל י ס ו ס : „אין אתה יורד פעמיים תוך אותו נחל עצמר“ . . .

עם כל אלה, אין בשעה זו מן הצורך — לא במערכותיה של הציונות ולא במחנות שמחוץ לה — להרבות דברים על עוצם ב ר כ ת ה ש ל ה מ ח ש ב ה ה צ י ו נ י ת ו ת נ ו ע ת ה ל י ש ר א ל , על האורה הרבה שהאצילה זו לאומה בכללותה, זו מאירה, אם גם לא במדה הראויה, גם בכמה פנות חבויות שבחיי ישראל, שלתוכן לא חדרה שמשה כלל וכלל, נהנו מברכתה גם מתנגדיה וצורריה, מימין ומשמאל, אף על פי שאינם מודים בדבר, ודאי, כאן אין מן ההכרח להוסיף אף רמז כל שהוא על כל אותם הערכים שהכניסה הציונות לבית אוצרה של היהדות המודרנית לא רק בתחום המדיניות והאזרחיות, אלא אף ברשות המוסריות, האסתטיות והחיוניות (וויטאליות).

הציוניות כ מ ו ת שהיא בכללותה — אם גם יעכבו מן השמים ומן הארץ ולא תזכה להשיג את מבוקשה במלוא היקפו ובשלמותו הגמורה (והרי הישיגיהן של כל שאר התנועות שקמו לו לישראל במאות הי"ט והכ"ו, למן ה„בונוד“ עד ל„אגודת ישראל“, הליברליסמוס הדתי ותנועת הטמיעה בכללן, מועטים הרבה מכבושיה של

הציונות ומתקיעת יתדה בארץ, הזכות מדבר כאן בכללותה הקבוצית של האומה). — אין לה לחשוש מפני גזר דינה של ההיסטוריה. היתה זו הווה וזו היתה יצירתה הכבירה ביותר של היהדות החדשה (וכבר עמדו על החוב שזו מצדה חייבה אף לגלגלי התבוללות במערב, ולא רק למשיחיות ולשמרנות שבמזרח), יצירתה המדינית-הקבוצית הראשונה של היהדות מימות בר כוכבא, מפעלה הלאומי המדיני הממשי הראוי לשמו מיום שזו הלכה בגולה, — זה שזכה וסייעו לו כמה גורמים מן החוץ, מכאן, והתפתחות מבפנים הכשירה לו את הקרקע מכאן.

ב.

אין אנו גומרים כאן את ההלל על הציונות כדי לעשות לה נפשות. אין התעמולה ממבוקשנו. ונהפוך הוא. בפני קהל ציונים (ועל אחת כמה וכמה ציונים הנוזקים ללשון העברית) אין לומר בימינו אלה לא הלל שלם ולא חצי הלל. כאן שומה עלינו להפוך ולהפוך בחסר ובפגום שבמחשבותינו ובמעשינו, בסעון שינוי והשלמה, עקירה מן השורש ובדק מתמיד.

לפיכך אני אומר: אם זה מכבר חייב היה מחנה הציונות להכיר בגבולותיה הטבעיים וההיסטוריים של זו, בגבולותיה למעשה ולהי יום בודד זה ובדורות יבואו — על אחת כמה וכמה בשעה זו! ארץ ישראל ותפוצות ישראל, כלומר ישראל בכללותו — תובעים הכרת-גבולין זו. שהרי אם תמשיך הציונות אף בשעה זו, לאור התפתחות חיינו בתפוצות ובארץ, בהזנחתה של חובה זו — על כרחה תיעשה לה זו חטא לאומי שלא תהא לו כפרה עולמית. אין מן הצורך להוסיף ולהדגיש שעם ישראל (על כל מחנותיו ומעמדותיו) חייב להתגייס כולו בתכלית ההקרבה — בנפש ובכוח — לשם בנין הארץ, לעשייתו של כל מעשה שיש בו משום בצור עמדתנו בארץ והרחבתה, עד קצה גבול האפשרות. אל ישאר אף דונם-אדמה אחד בארץ שניתן להעבירו לרשות ישראל בידי זולתנו. כל ישראל שבתפוצות חייב להטות שכמו לסבל זה (בלבב שלם) שיכשיר את הישוב לעמוד איתן ביבשה ולשכון לחוף ימים דרך בני חורין ועומדים ברשות עצמם.

אולם, חובה ראשונה זו אי אפשר שתסיח את דעתנו מאותה עובדה מכריעה, שגם לאחר שזכה לכבוש את כל שניתן לכבוש בארץ, לאחר שנפרש את מצודתה של האומה על כל הנתון לה לקנין, לזכותה של בעלות לאומית, וארבע אמותיה של האומה תקנינה אף את רוב שטחה של אדמת ארץ ישראל, בקצרה לאחר שנשיג את כל מבוקשנו בארץ¹) — אף אותה שעה (והיא) לדאבונו הרב, אינה קרובה

1) כמובן, איני מדבר אלא בארץ ישראל שבגבולותיה המדיניים כמות שהם קיימים בשעה זו. אין חלקי עם התולים תקוות רבות ב"חזרת" היהודים לארצות השכנות באסיה, — מכמה טעמים שאין כאן המקום לפרטם. מסוטקני אם עתיד של חיי חרות וכבוד ראויים לשמם צפוי להם ליהודים ה"חוסים" בצל ארצות ערב המתקוממות ותוזרות לתחיה, שאין בהן ממת הסבלנות כלפי מעוסייהן הלאומיים, וביחוד כלפי המעוט היהודי שבקרבו, ר' בנימין תאר — בבקורת מאמרי על "קיום התפוצה", "מאזנים", תרצ"ה — "אידיליה" של יהודים היושבים

כלל וכלל) שאלת ישראל החיצונית והפנימית לא תעבור מן העולט, לא כלפי עצמנו ולא כלפי העולט שמחוץ לנו, על פן-ה, יהדותי ופן-ה, יהודים שבה כאחד. עובדה זו — ואם אינני טועה, התחילו בימים האחרונים מודים במקצתה במערכותינו — זקוקה להודאה רשמית וגמורה מצד הציונות בכללותה. ולא רק „הודאה בפה“ בלבד — אלא הסקת כל המסקנות הנובעות על כרחן מתוכה, כלומר הוצאה המביאה לידי שנוי ערכים בביתה של הציונות מן המסד עד הטפחות, בכל פנות מחשבתה ומעשיה.

ג.

אחת המסקנות הראשונות הנובעות מאליה — לעיון ולמעשה — מתוך אותה העובדה — אין בה לכאורה כדי להדהים ולהפתיע, אני גופי הדגשתיה כמה וכמה פעמים בשנים האחרונות (ואף בשנות ה„פרוספיריטי“ בארץ). ללא עומס גמוקים וראיות אומרת זו דרך כלל:

אין הציונות כ מ ו ת ש ה י א יכולה בשום פנים להמשיך לא „פאסיביות“ ולא „נייטראליות“, לא בהתעלמות ולא בהתנכרות, לא בהססנות ולא בספקנות בהן נקטה זו עד עכשו כלפי שאלת ישראל שבתפוצות, צרכי שעה שעה ומקום-מקום שלה — ללא ח ו ר ב ן ע צ מ ה , ללא אבוד כל עמדותיה שכבשה עד כאן בחיי האומה וקפוח זכויותיה המרובות. ולא זו בלבד ש„מסורת“ זו של נייטראליות, פאסיביות, כפירה וכו' כרוך בה הרס גמור לציונות, אלא שהיא גם הולכת ומסייעת לכך שאותו סבך הברלים ונגודים הקיים בין יהדות הארץ חו שבתפוצות (לא רק ברשות ה ל ש ו ן בלבד) ילך ויעמיק; שיגבה הר ביניהן, שתהווס זו תעמיק ותרחב עד שלא תהא ניתנת לגשירה.

שוללי הגולה המחזיקים בקרנות מזבחה של הציונות ה„שלמה“ מכאן, האידישאים הקנאים ושונאי ציון מכאן — רשאים חייבים לנבא ל ק ר ע בין ארץ ותפוצה, לישראל העתיד להעשות ש ב ט י ם - ש ב ט י ם , ושבת לא יבין את שפת „רעהר“, לא יחיה את חיי רעהו ולא יהא שותף בסבלו ובכבדו. אולם, אין בזה משום ציונות הראויה לשחה!

מטפיסיקאים ותיאולוגים בני אסכולות שונות, רשאים חייבים ל„שעשע“ נפשם ונפש מערציהם בנחמת „שארית ישראל“, „שאר ישוב“ ובכדומה לה. אולם, אין זו דרך הציונות.

בארצות הסמוכות לארץ ישראל והם חיים בפועל את חייה של הארץ (מאדם „יושב בקפריסין ואוכל פת ערבית“ בארץ ישראל וכו' וכו'), עמדתם של היהודים — שהם בחינת „אנוסים“ — בעיראק ובמקומות אחרים מטפחת על פני דבריו של מבקרי הנגל. אם הלאומיות הערבית החדשה תוסיף להתפתח בדרכה זו, אין לקוות לשנויים לטובה בתחום זה. ואשר לקשר שבלב בין יהודי התפוצות וארץ ישראל — הרי מכבר אמרתי (במאמרי „לבצר ולא לערער“, „מאונים“, שט), שחידם של מאות אלף מישראל בפולניה, ליטא וכו' הרחוקות כרוכים בארץ ישראל הרבה יותר מחידם של רוב אחינו במצרים, בעיראק ובשאר ארצות המזרח הסמוכות לארץ ישראל, מלמד שאין ה„קרבה הגיאוגרפית“ מכריעה.

מן הנמנע. מן המסוכן בתכלית הוא שתנועה לאומית-מדינית, זו הרואה עצמה כתנועה המרכזית בישראל, התנועה הלאומית בהיא הידיעה, תנועה הפורשת את מצודתה על פני האמה כולה, (ללא הבדל מעמד ושכבה, לשון וארץ-מושב, השקפת עולם וגישה דתית), תנועה ריאליסטית, בת העולם הזה, העומדת כולה על הקרקע (ובכך מיטב חסנה ויפיה), תנועה שאינה לא כת ולא „אורדף“ בלע"ז, — שזו תהא נתפסת לאותו הלך רוח של „שאר ישוב“, ותהא דוגלת בשמו בבית ובחוץ. מה לתנועת-עם ול„אריסטוקרטיסמוס“ זה, כביכול, הנאה לחבר „כהנים“ וכיוצא בהם? מושג האומה הטבוע ביסודה של הציונות מטפח על פני הלך-ראות ודעות ממין זה, — אף על פי שרבים במערכותינו מנסים מפקידה לפקידה להאחו בו, אם מתוך יאוש והרגשת אינ-אונים, לצורך נחמה „לעתות בצרה“, ואם מתוך „אופורטוניסמוס“ ו„נייטראליסמוס“ מיוחד במינו כלפי הבעיות שקיום ישראל בתפוצות גרמון, ועתים בא לשם למוד זכות על אותו וותור על החובות הכרוכות באותו קיום.

„שאר ישוב“ — פירושו: שאר לא ישוב. ואותו „שאר“ שלא ישוב

— הוא רוב רובה של האומה.

„שאר“ זה שלא ישוב — מה תהא עליו?

מה תהא על 98% מבני ישראל, תשעים ושמונה למאה מישראל בשעה זו, הללו העתידים לעמוד לפחות על תשעים למה מישראל גם לאחר הגשמת חזון הציונות בארץ (עד כמה שניתן לשער בימים אלה), כלומר על יד או סוף מיליוני נפש אלו שעל כרחם ישבו בתפוצות? ואל יעמדו אתי, על המקח. אל „ירגיע“ את רוחנו בדברי „נחמה“, שלעתיד לבוא (בקרוב או באחרית הימים) יפחת מגין ישראל בתפוצות — מאליו, בדרך „הטבע“ או בהשפעת גורמים שונים מן החוץ (המרה, טמיעה, נשואי תערובת וכל מיני מיתות משונות בידי אדם ושמים; מלחמה וכו'). ולו יהי כדברי „נביאים“ הללו... לו יעמד „לעתיד לבוא“ מגין ישראל בתפוצות אך על עשרת מיליוני נפש (ומבלי שארץ ישראל תקלוט „הפרש“ זה, או תזכה במיליוני הנפש שיכלו בתפוצות) ואף על פחות מהם; ומצד שני, לו גם תשוּפר עמדתן של אי-אלו תפוצות, ואך כחמשים למאה מיהודיהן ישאו על גבם את סבלה של שאלת ישראל — מה תהא על הללו, על „שאריה פליטתם“, בין אם יכלו בקצם ובין אם יאבדו לא בקצם?

מה תקנתם? ואם תאמרו: אין להם כלל תקנה — מה פירושו של „העדר תקנה“ זה לעשרה — חמשה עשר מיליוני נפש מפוזרים ברוב ארצות אירופה ואמריקה, מהם מקופחים ומנושלים בתכלית ומהם חוסים בצל מלכויות של „חסד“ וסבלנות? מהו — לדעת שוללי הגולה למיניהם השונים — שעור הזמן ה„מינימלי“ הדרוש לאבדן מיליוני-המונים אלה, שגרמו כמה תנאים „בעונותינו הרבים“ ואין הם יכולים להסית דעתם מיהדותם, לא הם ולא העולם שמחוץ להם, ממנו הם בורחים ובו הם מבקשים מפלט, לא הם ולא אנו?

תאמרו: „ירעו עד שיסתאברו וכו'!

„נאה“ דרשתם. אולם, ילמדונו רבותינו, כ י צ ד „ירעז“ הללו עד שיסתאבו? כיצד צורכים „רעיה“ זו שתהא כולה מכוננת כלפי ההסתאבות. הגון והכליון?

ואם „חס ושלום“, „יתגלה“ ב„רועים“, כלומר בעדדי הצאן הללו, רצון לחיים ולקיום ולא ישלימו עם גור דינם, ולא יעברו מן העולם — שהרי מטבעו של כל חי וקים שהוא מתמיד בקיומו, „רועה“ חוזר ו„רועה“ כל שעה שניתן לו כזית של מרעית, ולו תהא זו עומה ביותר, זבורית שבזבורית. והוא חוזר ומנסה לחדש נצוריו, להלחם בכל סכנה של הסתאבות. לזקוף קומתו אף בשער המיט של הגון וההסתאבות?

אתם אומרים: אם יסתאבו ואם לא יסתאבו, המוני-התפוצות הללו י כ ל ו , אין להם מפלט מבכליון; ורבים מוסיפים: במהרה בימינו ובקרוב!

הרי למעלה מארבעים שנה אתם מנבאים לאותו „כליון“ (ולא אתם בלבד, אלא גם המתבוללים בבית הצוררים בחוץ), — ובשעור זמן מועט זה פרה ורבה ישראל במדה עצומה ביותר (במקום עשרה מיליוני נפש בערך — בסוף המאה שחלפה — מונה כנסת ישראל בשעה זו כ־12 מיליוני נפש. על אף החללים שהפילה המלחמה בישראל ועל אף הטבח באוקריינה וכו') „שבע נפל וקם“, עלה וירד, כבש כבושים רבים בחומר וברוח (אף על פי שחלילה לי מלהתעטף בטלית של אוסטימיסטן ולראות את חיינו בארבעים השנה האחרונות מתוך אספקלריה של „כי טוב“).

אמרו: עתידה ארץ ישראל לקלוט את „העודף“ או את „רבויה הטבעי“ של אומתנו בתפוצות — הרי זו לא קלטה עד כאן אף ח ל ק הגון מ„עודף“ זה; כשם שההגירה הרבה מרוסיה ופולניה לאמריקה ולארצות אחרות (מאמצע המאה הייט ואילך) לא הפחיתה את מנינם של יהודי התפוצות הללו, כלומר בתפוצותיהם ה ם .

הרי חזרה השאלה למקומה: „מליוני הרועים“ הללו ע ד שיסתאבו ויכלו — אם גם יהיו מוכנים להסתאב ונאלצים לכלות — מה תהא עליהם? המוני תפוצות אלו, מה ה ם ו ב ת ם ויעשוה — בארבע אמותיהם, ובתחום הניתן וההכרחי — מ ל ב ד ה„תבן והלבנים“ שהם מושבעים ועומדים לספק לבנין הארץ?

מה היא תשובתה של הציונות כמות שהיא (על כל מתנותיה) לשאלות אלו? מה היא עמדתה כלפי עובדה-מציאות זו שאין בכחן של שום שיטה או תורה להעבירה מן העולם?

אילו היתה זו שאלה ספרותית — היה ניתן ל„פתרה“ במאמרים „הגיוניים“ על העדר זכות-הקיום וכו' וכו' לתפוצות, או בדברי שירה על מפלצת הגלות, וזהמתה וכו'. אולם, לא בספרות אנו עסוקים — אלא במציאות התפוצות על כל נבכיה, סבכיה ותהומותיה.

אפשר היה לה לציונות „לצאת ידי חובתה“ בתשובה זו ששמה „שלילת-

הגולה" כלפי חוגים מסוימים של נערך מאמין ונלהב, של "בעלי בתים" יגעים, אינטליגנטים, רצוצים, בעלי־חשבה רומנטיקאים מסוגים שונים, ואף מתבוללים או סוציאליסטים לשעבר שנוכחו כי ה"אוטופיות" החברתיות והמדיניות בעולם רחוקות משכר והגשמה — אולם חוששני ש ת ב ו ס ת ה תתא שלמה אם תמשיך גם בשעה זו בהנפת דגל־השליה ל ה מ ו נ י י ש ר א ל באשר הם שם (התפתחותן הכלכלית והמדינית של תפוצות ישראל הרחיבה בכמה בחינות את המושג "המוך", הבניסה לתוכו שכבות חברתיות שלא נמנו קודם לכן על "המונים" אלו, ומן ההכרח לשים לב אף לכך). אין הציונות יכולה אף, לפתח את פיה" בשוקי ישראל שבימינו — כש"רוממותה" של שלייה זו בגרונה.

אם עד כאן אפשר היה לה לציונות ל ה ש ת מ ס ממתן תשובה חיובית וממשית, ת ש ו ב ת - ה נ ח ה, לשאלת ישראל שבתפוצות (כלומר, לשאלת רוב רובה של האומה), לצאת בעקבותיה של בתייענה זו המשמשת סמל (ויש אומרים: שלא כדיון) להעלמת־עין ולהיסח־הדעת, אף על פי שדרך זו היתה כולה דרך תהו והרס — הרי עכשיו אין דרך מ ע י נ ז ו כ ל ל ב מ צ י א ו ת, לא ניתן גם לה עלותה על הדעת.

רצונה של הציונות בכבוש, בהשבעה, בשמירת עמדתה בארץ ובתפוצות — הרי מן ההכרח שתכתוב ס פ ר כ ר י ת ו ת לרעיון שלילת־הגולה על גילויי השונים, לבערה ממחנותיה עד לשירור ולנותן טעם אחרון. אם רוצה היא בחיים, — עליה להבדל מעדת ה"שוללים" הללו החורים זה כשני דורות בישראל על "חכמת חידים" זו.

כמה נתבדו ה"שוללים" הללו. כמה הרבתה המציאות — בבית ובחוץ — לספח על פניהם ופני תורתם!

ד.

— וזאת על "שלילת הגולה"? כלום אין גלי־הפורעניות ההולך ומציף על ישראל שבתפוצות משנת תרצ"ג ואילך עומד ומכריו על כך שאין לו לישראל זה לא תווה ולא עתיד? עכשיו אתה בא ותובע שנוי ערכין ומעשים כלפי התפוצה, גם בשעה זו? והרי הלכה "תפוצתך" ואיננה . . . כלום אינך נלחם ב"ריחים של רוח"? הרי המציאות כופה עלינו את שלילתה של התפוצה!

אמנם כן, כמות שאמרתי במאמרי "שער השלילה" (א), אולם הרי היא היא גם הכופה עלינו את קיומנו בתפוצה. בכח איתנים מכריחה אותנו מציאותו זו של עם בן י"ז מיליוני נפש מכאן ומציאותה של ארץ ישראל כיום הזה ובימים יבואו מכאן לעמוד על משמר התפוצה, הבל לפי המקום והשעה. המציאות בריה "דיאלקטית" מיוחדת במינה היא, כביכול: כופה

שלילה מכאן וחייב מכאן. הראה את סך-השלילה שבה בלבד לא ראה אותה כולה, או לא ראה אותה כלל.

הראיה המכריעה (לפי שעה דינו בזה לבדה): לא היו ימים אימים לישראל בדורות ש... בין מהפכה למהפכה (בין המהפכה הצרפתית בשנת 1789 למהפכה הגרמנית בשנת 1933) כתקופה זו שמשנת תרצ"ג ואילך. מהפכת היטלר ועקבותיה ברוב ארצות אירופה הוכיחו (דווקא) את אמתותה של שלילת הגולה ה...אוביקטיבית במדה שאין למעלה ממנה. — אולם, כלום אין כל הכרוך במהפכה זו מטיל עלינו, על כרחנו, בעת ובעונה אחת גם לעמוד על נפש מיליונים מישראל בארצות מורינו, שנעלו בפניהם שערי כל הארצות, לרבות ארץ ישראל?

צא וראה: במדה שתורתה של שלילת הגולה הולכת ומנצחת — בה במדה הולך וגובר ה... ה... ה... במדה שקרקע הגולה הולכת ונשמטת מתחת רגלינו, בבחינה אוביקטיבית וממשית, — בה במדה הולך ה... ה... ה... ונעשה צוה שעה, ובצורה שאף הקיצונים בשוללים לא יוכלו להתעלם ממנו.

מכאן: מי שיצא ויסיק מכל מה שהתרגש עלינו בשנים האחרונות שאותה שלילה אמת היתה, אינו אלא מעיד על עצמו שלא קרא באותות הזמן כהלכה.

מה הוכיחו פורעניות אלו באמת? הוכיחו הללו ש...חסד לאומים חטאת, שאין מנח בגויים, אין ערובת-עולם לזכויות בתפוצות; שלאחר תקופת ליברליסמוס ודימוקרטיה (אם גם באה לאחר יאוש, מתוך תבוסה של אימפריאליסמוס מתקיף) עלולות כמה מהאומות — או אף רובן, ואולי כולן, כדעת נביאי האחרית — לשוב לסדרים-חיים ומערכות-יחסים המטפחים על פני מצוותיה היסודיות של המהפכה הצרפתית, מצוות השוויון והחרות ליחיד ולאומה; שתנאים מדיניים וכלכליים מסוימים יש בהם כדי להעלות מתוהם הנשיה תנועות אנטישמיות שלא היו במאות האחרונות כמותן לתוקף, לעקביות אכזרית וכי'; ששום תפוצה אין מעמדה וחזיוניה מונחות ב...קופסא שלה לעולמי עולמים; שאמנספציה הכתובה ומפורשה בחוקתה של מדינה ניתנה להבטל בן-לילה כאותו קיקיון דיונה; שאין לך כבוש והישג בתפוצה שלא ניתן לערער ולעקירה מן השורש, ואין מקום במזרח או במערב נהי עליו בטוחים וכי' וכי' —

כלומר, העמידונו הללו על אמתותן של כל התנחות שהיו ידועות לנו ומקובלות עלינו גם בשנים כתקונן. לשם כך לא היו צריכות הללו להתרגש עלינו. אולם — הוא מרכו השאלה — כלום הוכיחו הללו שזו התפוצה ניתן להעבירה מן העולם? והעברה שיש בה משום פתרון לאומי חיובי?

אם יש חדוש בפרשת-גרמניה משנת תרצ"ג — אמרתי עם ראשיתה של מהפכת-היטלר, וחובתי היא לחזור על כך גם בשעה זו — ודאי שאין למצאו

ב צ ו ר ך היציאה מן הגלות. כלום לכך זקוקה היתה יהדות גרמניה ויהדות העולם לגזירות היטלר? כלום לא הספיקו לכך המון התלאות עד לשנת תרצ"ג?... לנו, לבני היהדות הלאומית, ודאי שלא היה צורך ב מ ו פ ת ח ד ש לחובת בנין איי, ולבני המון התפוצה הגרמנית לא הוכיחו מאורעות אלו כמעט ולא כלום... אם יש בחיי תפוצתנו בגרמניה בשנת תרצ"ג מן החדש — הרי אינו אלא בהלכות אלו שאנו לומדים מהם בשאלת התפוצה והתפוצות. חורבן יהדות גרמניה לא זה בלבד שחרת באותיות'אש על שמינו אמת-עולם זו, שאין בטחון ואין יציבות לישראל בתפוצות — אלא הבהיר גם אמת-שבמציאות זו שקיים גבול שבטבע לכח קליטתה של ארץ ישראל, כלומר לאפשרות פתרונה של שאלת היהודים... פרשת-היטלר, מהפכת-תרצ"ג — הורו את סוד התמדת התפוצה, את כח הקיום הטבוע בתפוצה הישראלית, זה שחלקו נובע מתוך אינרציה של התמדה מכאן וחלקו מתוך רצון התמדה ורציפות מכאן, זה ההולך ומתחדש בכל תפוצה כשמעמידים אותה בפני גורלה. למדנו: אין תפוצה ישראלית נעקרת ממקומה עקירה שלמה, עקירת-לחלוטין, עקירה מכוונת, ובשעור זמן ההולס את מושג העקירה והבטול המחלט — אלא אם כן היא, זוכה לגרוש שלם. כל תפוצה מתפוצות ישראל מתמדת ברובה ובעיקרה במקומה — כל שעה שאין המדינה השלטת סותמת את אחרונות בארות-חיה ואינה עוקרת אותה עקירה ראויה לשמה בזרוע).

שתי תקופות אנו מונים ב,פוליטיקה היהודית" (כלומר, אנטי-יהודית) של

4) קיום התפוצה, שם: „צאו וראו: לא היתה בדורות האחרונים תפוצה מתפוצותינו שנפלה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא (בלי קורטוב של „מליצה“), שירדה מחירות (ואם גם לא היתה אלא חירות אורחית כלפי חוץ) לעבדות אורחית גמורה כנו התפוצה שבגרמניה. אף פעם לא נטלו מתפוצה זכויותיה המרובות בין לילה, אף פעם לא „הושלכה החוצה“ תפוצה כל כך מעורבה בהמוניה בחיי התרבות והחברה השלטת. לא נעשתה — בדורות האחרונים — בין לילה תפוצה בעלת-קימה בחומר וברוח מעין זו הפקר גמור בבחינה משפט-אורחית, חברתית-מדינית. זה מאות בשנים לא נתחללו כבוד ישראל ושיבתו (שיין צרויה) גלוי לעיני כל העולם — „עפענסליך רעכטליך“ — כמות שנתחללו בשנת תרצ"ג מטעם שלטון אחת המדינות הגדולות, וכשעדיין נמנתה על חבר הלאומים! הרי צריכים היו ששים רבוא אלה, בני התפוצה הגרמנית, לצאת את ארץ מושבם בנעריהם ובוקניהם. ואם הם לא היה בכחם — או רצונם לא היה מספיק לכך — חייבה היתה יהדות-העולם לערוך יציאת גרמניה לעיני כל העולם, לשם הצלת התפוצה ולשם קדוש שם ישראל! אולם, כל התוקעים בשופרו של משיח והאומרים ליהודי גרמניה: צאו מן הגלות — לא היה בכחם אף להעלות על דעתם יציאת גרמניה שלמה, או יציאת רוב-רובם של בני התפוצה... יותר משלחמה הציונות על רעיון עלית-ההמונים לארץ — כאילו עמדה בתוקף על שמירת עמדתה של התפוצה בגרמניה, מלחמת העתון הציוני „יודישע רונדשויי“, ביחוד בימי המהפכה הראשונים, ראויה היא שיעלה זכרה אף כאן. פסקו של רוברט וולטש: „שאוהו בגאון — את הכתם הצהוב“, שיצא מלכות אלפי בני התפוצה, לא ישכח במהרה. „שאוהו בגאון — את הכתם הצהוב“ נאמר בנערינו ובוקנינו נעלה, מי אשר לב לו לא יוכל לשבת כאן, יקום ויעלה, בהמונים נצא ארץ זו שעשתה אותנו בין-לילה לא רק אורחים נטולי זכות-חיים והגנה, אלא גם אנשים נקלים סחות-גזע וירודי-עם, כולנו כאיש אחד נעלה לבנות ארצנו — לא נאמר! מתנה זה נכון לשאת בגאון את הכתם הצהוב בגרמניה ההיטלראית מאשר לתקוע בשופר באולה — ותקה לבאולת ההמונים אינה...“

שלטון היטלר: מראשית המהפכה עד לקיץ תרצ"ח בערך, ומאותו שעור-זמן ואילך. הראשונה — תקופת ה„גזע ודם“ הצרופה — היתה טבועה בחותם אידי-אולוגי נאציאנאל-סוציאליסטי מיוחד, והשניה (שהגיעה לפסגת-התפרצותה במאורעות נובמבר לשנת 1938) קבלה על עצמה את נוסח האנטישמיות ה„קלסית“, הסלולה, סגנון ה„פוגרום“, הגרוש וכו' (תערוכת נוסח ניקולאי השני שברוסיה ופרדיננד האיזבלה שבספרד, בצרוף אי-אלה יסודות שנשתיירו מהתקופה הראשונה). שתי תקופות אלו — שאולי ניתן לתלותן בבחינת מה גם ביסודות הנאציאנאל-סוציאליסמוס ה„צרוף“ והאימפריאליסמוס הגרמני ה„קלאסי“ המסודתי המתרוצצים בפוליטיקה הכללית של שלטון-היטלר — אשרו אשרו גמור אותו חוק-יסוד בחיי התפוצות, חוק הקיום וההתמדה, כמות שנסתתיו למעלה. בתקופה הראשונה — בה גם נתקיימה שיבת-היטלר, כלומר שיבת אלפי יהודים לגרמניה, — (למעלה מעשרת אלפים נפש לפי הרדעת שלטון-היטלר, עד שזה היה מוכרח לגזור — בשנת תרצ"ה — גזרות מיוחדות על השבים לגרמניה, והללו כנגדו, רבים מהם הערימו בכמה דרכים ועשו כמה מיני קסנדריא על מנת לזכות ולשוב ל„ארץ מולדתם“) — שלחה תפוצתנו בגרמניה כארכעים אלף נפש לארץ, (כנגד מאתים אלף ומעלה לשאר התפוצות). בתקופה השניה, תקופת ה„פוגרום“ והגרוש למעשה (אם גם — להלכה — עדיין לא נגזרה פקודת-הגירוש מעין זו שבספרד), נוספו כמה מאות אלף נפש על תפוצתנו בגרמניה (בעטיו של ספוח אוסטריה וצ'כרסלובקיה), „עליה פנימית“ זו שיש בה להאפיל הרבה על יציאת-גרמניה משנת תרצ"ג עד היום, שבכללותה לא היתה ואיננה „לפום צערא“, לפי אכזריותו של השוט שהונף על תפוצה זו, ו„סבת כל הסכות“ ידועה לכולנו: נעולים שערי כל הארצות, לרבות ארץ ישראל, בפני שמונים או תשעים למאה משבעים או שמונים הרבוא שתפוצות גרמניה „הגדולה“ מונה בשעה זו, נעולים בשעה זו — ואין תקווה שיפתחו פתיחה שיש בה ממש בימים הקרובים.

(סוף יבוא)

אֱלֹהֵי

מאת יעקב קושליכין

אֱלֹהֵינוּ -

הפגנט החודר, אֵל תוכו אֵבִיזָה בְּלִיְהוָה,

וְאֵת רִמּוֹ, אֱלֹלֵי, לֹא אֲבִיזָה:

מְרַבֵּרֵהֶעֶשֶׂר הָאֵיִם, הָאֵהוּב, שְׁבַתְהוּבֵתוֹכֵי:

הַפְּחֹם מִעֵלִם נְעֻד־אֲבָד,

לֹלֵא שָׁם, לֹלֵא מְשֵׁן, לֹלֵא צִיד,

וְהִמִּי בִי הַמִּיד, בְּכֹל רִנֵּע וְרִנֵּע:

הַמִּקִּיץ יַחַד עִשִׂי בְּהַקִּיץ בְּאִשׁוֹן לִלְלָה -

וְשָׁב וּמִמִּיֵּץ בְּחִלּוּמֵי בְּשָׁקְצֵי בְּשָׁחַח:

הַמְּעֻנָה אֵת מְחִי בְּשֹׁטֵר אֲבוּד, נְחֻץ בְּנִשְׁמָה -

הַנֵּה הַנֵּה יִכְרִיֵּק וְנִגְלָה, וְשָׁב יְהִי שֹׁמֵר לְדָבָרִים,

וְהַנֵּה כִּבְר נְעֵלִם נִכְבְּהוּ -

הַשְּׁלֵא שְׁאִטוּ מִסְּלִיאֵי,

הַסּוּד שְׁבִלְצִדֵּי אֵין קֵל בְּהִיר:

הַ-הוּאִי הַתִּיּוֹד שְׁהַטּוּ נִם-צִיֵּר,

מִהִיחֹתוּ גִבּוֹל הָאֵיִם נִחְדָּלוּטוּ וְהַשְּׁלֵקְתוּ מִעֵבֶר לְגִבּוֹל:

יֹאשִׁי הַמְּחֻרָן וְאִחְרָן מִבְּקָחֵי:

בְּאֲבִיר־בְּנִחְמֵי, בְּהַד הַבָּאב שְׁרַמְתִּי לְאִמִּי בַעַת יְלֹדְתִי:

נְדָאִית־אֶמְסוּחִי וְאֶמְתִּי הַמְּאֵלֵחַ:

בְּלִיִּן לְבִי נִלְב הַכְּלִיִּן:

בְּל הַלֵּא וְכֹל הַנּוּ אֲשֶׁר לִי,

בְּל אֲשֶׁר לִי,

בְּל - שְׁצִוְרָתוּ הַאֵיִן, יַשֵּׁן כִּי אֲבִי - אֵיִן.

הדור השני בארץ ישראל ובקיומיו

מאת דב ויינריב

מאז העליה הראשונה של ביליו בתחלת שנות השמונים למאה שעברה לא פסקה שאלת הדור השני מלהיות אחת השאלות המרכזיות של הישוב החדש בא"י. העולים שעלו לארץ כדי לבנותה ולהקים הריסות עם ישראל, הבינו היטב, כי לא העליה של כחות חדשים מדי פעם בפעם תביא להשתרשותם של היהודים בארץ, אלא התאחוזה בניהם והמשכת הדרך על ידיהם. חשיבותה של הבעיה הזו גדלה עוד לאחר שהמתישבים הרגישו בעצמם את הקשיים במעבר לצורת חיים אחרת, מפרנסות עירוניות לחיי כפר ועבודה קשה בתנאי האקלים הסובטרופי בארץ ישראל. לאור המציאות הזו התנדפה מרבים מהם ה"חלוציות" ונהפכו להיות אנשים "מעשיים"; חלק מהם עבר לפרנסות אחרות ואלה שנשארו להיות אכרים התחילו לעבד את משקיהם בעבודה שכירה זולה. ואחרי שהמתישבים התיאשו להיות אכרים המעבדים את אדמתם כמו ידיהם דחו את התגשמות האידיאלים שלהם, את האידיאל של עם עובד, לעתיד לבוא, הרגיעו את עצמם בתקוות על הדור הבא שיוולד בארץ ויחונך בבתי הספר הלאומיים; הדור הזה שלא יהיה גלותי, יפרוק ממנו את עול הגלות, ולא יתעסק בהתעסקויות גלותיות (בלתי־פרודוקטיביות). מאידך גיסא יתחנך על עבודה מילדותו, יתרגל אליה באקלים הארץ ויוכל אחר כך להיות — כמו שבטא זאת א. ד. גורדון בזמן יותר מאוחר — "מה שאנחנו צריכים להיות ואשר כל כך קשה להיות" (1); התעוררה השאלה, אמנם אצל יחידים, על מהותו של בית הספר במושבות, איך לחנך את הילדים, לא רק על דרכי התורה והחכמה כי אם גם על דרכי העבודה, להעיר בקרבם אהבת העבודה בבית ועבודה האדמה בשדה ובגן (2).

אולם בחשבון הזה ובתקוות האלה היה לא רק מן ההפרזה, אלא גם נקודת המוצא לא היתה תמיד נכונה. העולים עצמם שבאו לציוניותם מתוך מחאה נגד חיי הגלות, מתוך התמרמרות נגד הלחץ שהרגישו בשבתם בין העמים, ראו בציונותם, במעבר לצורת חיים אחרת בא"י, משום גאולה, משום פתרון לשאלת היהודים. אבל בניהם לא הרגישו בעקת הגלות. הם לא הרגישו ולא חדרו אל תוך הסרגידיה האיומה של עם ישראל, הם לא חיו בתוך אותם הנגודים העצומים בין החמץ לחיות חיי חופש לאומיים ובין אי־האפשרות להשיג את זה. . . להם

(1) במכתבו לדגתיה.

(2) י. עזריהו ב"ספר היובל של הסתדרות המורים", עמ' 70 ואילך; השלוח, כרך ד.

לא היה מגע ישיר עם הגולה ועם מה שמתרחש שם ובוודאי שזו לא נעשתה לחוויה, שתקבע את דרכי חייהם הם. הם נעשו ל„נורמליים“, התחילו לחפש אחר „תכלית“, ובנפשם נתעוררו הגעגועים לקרירה, לחיים יפים. „בלב ריק מכל רגש חזק ורעיון קדוש — מסופר עליהם, אולי לא בלי הפרזה — בלו את שנותיהם הראשונות בצער על חייהם הפשוטים ובגעגועים על איזה עולם יפה, מלא תענוגים ושאון, שדמיונם תאר להם מעבר לגבולם“.)

הוא הדין גם בנוגע ל„פרודוקטיביוציה“ — השאיפה למעבר למקצועות מייצרים. את המגמות האלה שנולדו אצל העמים כתוצאה מהמצב באירופה בסוף המאה הי"ח ומצבם של היהודים שם⁴) קבלו היהודים בלחץ תנאים כלכליים ופוליטיים וביססו אותן מבסנים על ידי הנמקה שהשתנתה בהתאם לתמורות במצבם. צרכים כלכליים, תרבותיים, אפולוגיים, פוליטיים, ביאולוגיים (הכראה גופנית על ידי המעבר לעבודה דומיהם) באו לידי ביטוי בהנמקה לפרודוקטיביוציה. אולם בתוך תוכם של כל אותם הנימוקים עובר כחוט השני הרעיון, שהיהודים אינם חיים חיים נורמליים, הם שונים במבנה הכלכלי שלהם מכל העמים, ולשם נורמליזציה הם מוכרחים לעבור לעבודה (בחקלאות, או במלאכה ובתעשייה) כמו בני יתר העמים. רעיון הפרודוקטיביוציה, או רעיון העבודה, שהורתו ולידתו היו אמנם מ„בחוץ“, נקלט אצל היהודים ונחשב למין תרופה אוניברסלית על „כל צרה שלא תבוא“. בתמורות הזמנים והמאורעות באה לפעמים תכופות לידי ביטוי בולט האי-נורמליות שבחיי היהודים ומשום זה באו לחפש את הדרך ל„נורמליזציה“, אלא שההנמקה בצורך הנורמליזציה היא שונה מוזמן לזמן.

ואחר שהנסיונות ל„נורמליזציה“, למעבר לעבודה נכשלו בארצות הגלות הועברה הנורמליזציה לשטח אחר (בציונות לארץ ישראל, בטוריתוריאליזם לארץ יהודית). הציונות אמרה: בגלות אי-אפשר להם ליהודים, על אף המאמצים והקרבנות, לעבור לידי התעסקויות אחרות, בין מטאת המכשולים שהעמים אשר בתוכם אנחנו יושבים שמים על דרכנו ובין מפאת שהדרישה לפרודוקטיביוציה עומדת בניגוד לתהליך המשק הרכושני. לא כן הוא הדבר בארץ משלנו לא מפותחת, במקום שאנחנו מתחילים לבנות את המשק על כל חלקיו.

„הדור הראשון“ שבא מארצות הגלות ראה בפרודוקטיביוציה, בשינוי הרכבם המקצועי של היהודים והמעבר לחקלאות, משום פתרון לשאלות כאובות, משום דרך ל„נורמליזציה“. אולם הדור הצעיר שנולד בארץ, שלא היתה לו החוויה הזו של הגלות, שנעשה בארץ ל„נורמלי“, שאף כמו בני יתר העמים בתקופה הקפיטליסטית, לא לעבור לעבוד עבודת כפיים, אלא להפך⁵), לעליה כלכלית.

(3) הפועה"צ, תרס"ט גל' 18.

(4) השוה ויינריב Der Kampf um die Berufumschichtung, ברלין 1936 המשק השחוט

5, גל' 13-14, עמ' 245.

(5) אנב, גם ביה"ס בארץ בתקופה שלפני המלחמה העולמית היה, אמילו במושבות, (מחוך לכמה נסיונות) רחוק מלחנן לעבודה (השוה י. צוריהו ב„ספר היובל של הסתדרות המורים“, עמ' 77).

הברוכה דווקא במקצועות הצירקולציה; ואם בארץ עניה כמו ארץ ישראל לא נתנו אפשרויות גדולות לעלייה כזו. חפשו אותה בארצות אחרות שמעבר לים. הדור הצעיר שהתחנך בארץ ישראל יצא בחלקו לארצות אחרות; „במושבות נשארים מעט מהדור הצעיר“ (1) ורובם נדדו לארצות זרות ואלה שנשארו פה חוג מבטם הרבה יותר צר מחוג מבט „אבותיהם“ (2). אם משום שלא היו להם האידיאלים של אבותיהם ואם משום שגדלו ביחד עם בניהם של הערבים הפועלים אצל היהודים (3) וילמדו את מדותיהם והלך-רחם, ואפשר גם מפאת החינוך הרע בבתי ספר“ (4). רופין נותן ניסוח כזה למצב שמצא בבראו בשנת 1909 לארץ ישראל: „המושבות היהודיות נמצאו באססדיה של הזקנה. אלה שיסדו לפנים את המושבות האלה בתור אנשים צעירים — מתוך התלהבות או מתוך תקוה לתוצאות חמריות טובות — הלכו ונודקנו על ידי העבודה הקשה ורוב ההרפתקאות — חסר היה דור ממלא מקום. הדור הצעיר לא ירש מאבותיו לא את ההתלהבות ולא את התקוה לתוצאות חמריות טובות ועזב את הארץ, כדי לבקש לו בערי חוץ לארץ את אשרו. מראה אי-אלו מושבות היה כמראה בתי-מושב זקנים, והאם אפשר היה לקבול עליהם? הם יכלו בצדק להראות לאבותיהם, כי המציאות לא קימה את תקוותיהם. האם הרחתם ממון והאם עתידכם בטוח?“ וגם מבחינה אידיאולוגית היה הכל רחוק מלהשיב את הרצון. חלומותיהם של העולים להביא את העם מן הגולה לארץ ישראל ולהפוך את הארץ לגן פורח נתקלו במציאות והתוצאות היו פעותות ביחס לחלום הגדול, וכך עזבו הצעירים „את הספינה השוקעת“ (5). לא טוב יותר היה המצב בנוגע לצעירות. „בנות האכרים, שעל פי טבע מולדתן חנוכוּן היו צריכות להיות האלמנט היותר מתאים לתפקיד של אכרות ופעולות חקלאיות, אלו גורלו אינו נבדל הרבה מזה של אחיהן, אלא שאלה האחרונים נדדו לפאריס לבקש קריירות של רופאים ואינג'ינירים, והאחיות שלא יכלו לעשות כמעשי אחיהן, ישבו והשתעממו בבתיהן וקוּו לחתנים שישוּבו מפאריס מוכתרים בדיפלומים“ (6). מתוך זה קמו גם ניגודים בין העולם החדשים ובין הדור הצעיר שגדל בארץ, ניגודים לא רק בין „האבות והבנים“, אלא גם בין העולים החדשים שלפי גילם לא היו קשישים מאלה שנולדו בארץ, ובין ילידי הארץ, ביחוד התבלטה התופעה הזאת עם העלייה השנייה שהביאה הרבה צעירים לארץ, מלאי התלהבות וחום נעורים שלאור הנסיון של התישבות הבייליים באו לידי מסקנות על הצורך בהגמוניה של עבודה עברית. הם נתקלו בשאיפתם זו לכיבוש העבודה בהתנגדותם של המתושבים האלה והיו מוכרחים להלחם על העיקרון של עבודה עברית. כן קמו ניגודים בין „הישנים והחדשים“.

(6) א. ד. גרודון, מכתב מאי (פרקי הפועל הצעיר, ח"א, עמ' 42).

(7) הפועל הצעיר, 18 (פרקי הפועל הצעיר א', 228).

(8) כך בזכרון יעקב למשל; י. ברק, הפועל הצעיר, ח"א, 4 (פרקי הפועל הצעיר, א' 59—258).

(9) שם תרע"א, שם עמ' 268.

(10) הפועל הצעיר, תרע"ג, גל' 50—49 (פרקי הפועל הצעיר, כרך ח', עמ' 26).

(11) הפועל הצעיר, תרע"א, 4 (פרקי הפועל הצעיר, 200).

היה מורגש אנטגוניזם לא רק בין הפועל היהודי לבין האכרים — דבר שנגרם הן על ידי המלחמה לעבודה עברית והן לשכר ותנאי עבודה הוגנים — אלא גם בינו לבין הדור הצעיר הארצישראלי — אנטגוניזם שבא כתוצאה מהלך הרוחות השונה.

רוב הצעירים — נאמר — שנולדו פה אינם מבינים אותנו החדשים שמקروب באו . . . רוב צעירי ארץ ישראל חושבים את עצמם לאנשים שלמים בכל המובנים, ובשחוק של בטול הם מתיחסים לעתים קרובות לכל מי שיעיר אותם על איזו שגיאה. יש שאתה שומע מצעיר אינטליגנטי ארץ-ישראלי משפטים כאלו, אשר לולא חנן אותך ד' בסבלנות, לא היית יכול לשוב עוד הפעם לדבר אליו... התוצאה היתה שגם העולים החדשים לא שמו לב לדור הצעיר הארצי. בארץ ישראל יש אלימנט הגון בערך של צעירים מתושבי המקום, ובה בעת שאנחנו שמחים לקראת כל אימיגרנט הבא מחוץ לארץ, שהשתקעו בארץ עודנה מוטלת בספק — הננו מעלימים עין מאותן מאות הצעירים הנמצאים בארץ . . . אמנם היו גם מקרים הפוכים; בזכרון יעקב נוסדה אגודה משותפת של פועלים וצעירים ילידי המקום במגמה, להרבות את מספר הפועלים העברים, להרים את מצבם הרוחני של החברים על ידי מחזות, קריאות, התעמלות ועוד". אך מקרים כאלה לא היו מרובים וברוך כלל היו הצעירים ילידי הארץ חיים את חייהם בלי קשר עם העליות החדשות ובשעה שהעולים החדשים היו כוח אידיאליסטי הנכון להקריב את עצמו לשם בנין הארץ היו הצעירים ילידי הארץ עוברים ברובם את הארץ ומחפשים את הצלחתם בארצות שמעבר לים, או עוברים בארץ לפרנסות העירוניות.

שינוי, אם כי לא יסודי בהחלט, בא בתקופה שלאחר מלחמת העולם. ההתפתחות המהירה של הארץ מצד אחד וסגירת שערי ארצות אחרות בפני מהגרים גרמו להקטנתה, ואחר כך גם להפסקת היציאה של בני הארץ"; התחיל גם לחזור חלק מאלה שעזבוה. מאידך גיסא נתן שיפור מצבם של המתישבים את האפשרות לבניהם להשאר כאכרים, אם על חלקת אבותיהם ואם על ידי קניית חלקות חדשות או אפילו התישבות מרוכזה של בני חקלאים (בנימינה, נתניה בזמן הראשון, כפר אהרן וכו').

אולם בהתפתחות הארץ היה קשור גם תהליך אחר שהביא לידי תוצאות הפוכות. התמורות בעולם, ובעקבותן השינויים במצב היהודים בתפוצות, באו בקצב מהיר; התחילו עליות של בעלי הון לארץ שגרמו להתפתחות קפיטליסטית מהירה של הארץ; העליה הרביעית ואחר כך העליה הגדולה משנת 1933 ואילך הורו הרבה הון לארץ והכלכלה היהודית בארץ ישראל התחילה לצעוד בצעדים

12) י. אהרונוביץ ב"הפועל הצעיר" תרס"ח, 9 (פרקי הפועה"צ, ח"ג, 117).

13) הפועה"צ, תרס"ט (פרקי הפועה"צ, א' 261), ידיעה הפוכה מזו אנחנו מוצאים בכמה

גליונות של העתון במאמרו של מונציק, (גל' 24—23; פרקי הפועה"צ, א' 263).

14) גם יציאת הערבים מא"י לארצות שמעבר לים נפסקה כמעט לגמרי.

מהירים בדרך לקפיטליזציה, וכמו בכל ארץ קפיטליסטית התחילו לגדול הערים — ועמן גם מספר העוסקים בפרנסות העיר, בקצב מהיר. התבלט התהליך של דפרודוקטיביזציה, האפייני לכל ארץ קפיטליסטית, של השאיפה לעליה כלכלית, לרווח גדול, למקצועות „מסייעים“. המגמות האלה באו לידי בטוי בעזיבתם של הצעירים את המושבות הנדחות (למשל יסוד המעלה), בבריחה מן הכפר אל העיר בשנות הפרוספריטי, במעבר של מאות פועלים לפקידות (1) ולמקצועות החפשיים, בגידולה של הפקידות (2) ושל מספר הסוחרים, בהתרבות גדולה של מספר הצעירים הממלאים את הגמנסיות, את בתי הספר למסחר, את הכתות של כל מיני שעורים לכתיבה במכונה, לשפות ולמדעי המסחר. יתר על כן האפשרויות החדשות שנפתחו בארץ, היוו כר נרחב לפעולותיהם של ילידי הארץ. כבכל ארץ של הגירה כן גם בארץ ישראל תופסים „הראשונים“ ובניהם את העמדות הטובות ועצם המשכתה של מהגרים חדשים, מעלה את הקודמים על דרגה יותר גבוהה בסולם הכלכלי-חברתי. הקרקעות, הבתים, העמדות שאלה רכשו להם מקדם עלו בערכם עם גידולו של הישוב ונעשו למקור של הכנסות גדולות, ואפילו של עושר. גם ידיעת התנאים המקומיים, השפות, קשריהם בארץ יכלו לעמוד להם כדי לחדור להמקצועות וההתעסקויות היותר מכניסים.

בתי הספר שמספרם גדל עם גידול הישוב לא היה להם תוכן שיתאים למציאות האיי. מבנה החיים בארץ ישראל השמיט את היסודות הישנים של החנוך היהודי, אולם לא מהר לעצב חדשים במקומם. לא הובררה בדיוק המטרה של החנוך שלנו, לא נתגבש הציור של האישיות, היחיד והחברה, הנחוצים לנו לפי מצבו של הישוב, (מבחינה פוליטית, כלכלית, רוחנית, ועוד), ולא היה ידוע איך ובאיזה אופן לחנכם. התפתחו בארץ גם בתי ספר התיכוניים עם מטרתם המעשית להכין בוגרים לאוניברסיטאות והם נעשו מדעת או שלא מדעת גורם של השאיפה לקריירה, המשכת הלמודים בחוץ לארץ, ואחר כך, עם הקמת בתי-ספר גבוהים בארץ ישראל, גם בארץ גופא. ומכאן שוב דרך לכפילות בבית-הספר עצמו, בין החנוך הציוני לבין המגמה המעשית. בתי-הספר בכפר ובמשקי העובדים גם הם מתלבטים בגיבוש התוכן והמטרה. בחיפוש מוצא בין „התורה“ העבודה, בין מוסד המספק ידיעות לבין התפקידים החינוכיים שלו ובמהות החינוך הזה. גם אותם הנסיונות והשאיפות של בתי הספר הלא-מגובשים לחנוך דור של ממשיכי עבודת בנין הארץ, נתקלו בסביבה שעמדה בניגוד לו ומה שנעשה בתוך כתלי בית הספר התפוצץ על סלע המציאות של הסביבה.

מאידך גיסא התחילו בעיר להתגבש שכבות עובדות, ואלה מבני הנעורים שהיו נאלצים לעבור לעבודה גופנית מצאו מקום קליטה כשוליות בבתי מלאכה וחרושת.

(15) מבין 12486 פקידים שנמצאו בעת מפקד העובדים במרץ 1937, היו רק 2975 (23%) עוסקים במקצוע זה בחורל, ויתרם לא נזקקו לו אלא בארץ.
 (16) שיעור גדולה של הפקידות עולה בשנות 1926-37 על גידולו של צבור העובדים בכלל. צבור העובדים עלה לפי ארבע בערך והפקידות לפי שמונה בערך.

גם השאיפות והמגמות שהעולים הביאו עמם מחוץ לארץ לא עברו בלי השפעה על הנוער הארץ-ישראלי. המעשים החלוציים כשהם לעצמם החנוך בבתי ספר, הלך-רוח של כיבוש חיי עבודה בצבוריות, אי-האפשרות של קליטת אלפים ורבבות מן הנוער במקצועות המסייעים, הכורח החמרי בשביל שכבות רבות להרויח את לחמן בעבודה משחר ילדותן, הניצול, המרירות שהצטברה מזה — והסתדרויות הנוער שהיו מושפעות אם במישרין אם בעקיפין ממהלכי הרעיונות בקרב המבוגרים — כל זה הכניס את האידיאלים של חלוציות, ושל פרודוקטיביזציה לשורות הנוער. הסתדרויות הנוער ניסו לחנך את חבריהן לכיבוש ולחיי עבודה; נוער ארץ ישראל נפגש בבתי ספר, בסדנאות ובהסתדרויות עם נוער שעלה מחוץ לארץ, ושניהם התחילו לחשוב על הכשרה, על מעבר לחיי כפר והתישבות, על הגשמה עצמית. וכך קמו מפעלי הכשרה והתישבות של הנוער: „גענה“, שאת התחלתה אפשר לראות ביציאת יחידים מהנוער להכשרה חקלאית במשקי העמק בשנת תרפ"ה; ייסוד קבוצת החוגים של הנוער הלומד בשנת תרפ"ט, וקבוצת בני עקיבא בס"ת בשנת תרצ"א; גם קבוצת הבחורות הסוציאליסטית בהרצליה (תרפ"ז), קבוצת „השדה“ בראשון לציון, קבוצת הנוער העובד ברחובות, עולי שיך אבריק, פעולת ההכשרה בתל-חי, קבוצת הים, מגדל, קבוצת מגדיאל של הבחורות הסוציאליסטית, ועוד, שיכת לאותו הסוג.

מתחילים גם הנסיונות הראשונים של הנוער הגדל בקבוצות ומושבים והנוער הארצי-ישראלי, בעיקר מהעמק, בייסוד מפעלי ההתישבות החדשה בשנים לארגון ולייסוד נקודות (ארגון בני נהלל בשנת תרצ"ו ועליתם לגבעת שמרון), האחרונות (חניתה, בית שערים וכו').

בידיעות אחרות, אמנם מקריות ובלתי שלמות, יש למצוא רמזים על דרכו של הנוער בארץ ישראל כשהוא לעצמו, למודיו ודרך החיים שהוא בוחר, מבלי שאפשר יהיה כמובן, לבוא על יסוד זה לאיוו שהיא הכללה.

בין 100 חברי הנוער העובד שנמצאו בהכשרה בשנת תרצ"ו היו 26 ילידי הארץ¹⁷ ובין 794 נוער שהיו בשנת תרצ"ח בהכשרה בקיבוצים נמצאו 310 מהארץ¹⁸. על הליכתו של הנוער הארץ-ישראלי אל הקיבוץ יכולים להעיד המספרים האלה: בסוף שנת תרצ"ז נמצאו בין 6,216 חברים ומועמדים ב-30 קיבוצים 395 (6.4%) שהשתייכו לפני זה להסתדרויות הנוער בארץ ישראל¹⁹.
מה שנוגע לבתי הספר המכשירים לחקלאות ולמקצועות עבודה אחרים, ישנן ידיעות על מקה ישראל וכפר הילדים מאיר שפיה. במקה ישראל גמרו את לימודיהם מ-1921 עד סוף 1938 — 18 מחזורים, ביחד 996 איש²⁰, על 908 ישנן ידיעות המספרות לנו במה הם עוסקים:

17) במעלה ההכשרה, הר"ל ע"י מוכירות המועצה של הנוער העובד העברי, אייר תרצ"ו (סטנסיל), עמ' 30.
18) הקבוץ במספרים, חובי י"ת.
19) שם, חובי י"ז.
20) ד. גורביץ וא. גרץ, ההתישבות החקלאית העברית בארץ, עמ' 70.

המקצוע		במספרים	מוחלטים	%
2.7	24	טרנסנים	
31.8	287	בעלי משקים	
8.0	72	מנהלי עבודה	
2.5	23	פקידים חקלאיים	
31.7	286	סועלים	
3.7	33	אגרונומים ומשתלמים	
19.6	177	לא חקלאיים, לא ידוע	
100.0	902			

כ־2/3 מגומרי מקה ישראל עסוקים כחקלאים, אם כפרדסנים וכבעלי משקים (34.5%) ואם כפועלים חקלאיים (31.7%). יתר הגומרים בחלקם גם הם יש להם קשר כל שהוא לחקלאות.

את כפר הנוער מאיר שפיה²¹ גמרו בשנות תרפ"ה-תרצ"ה 14 מחוזרים ביחד 292 איש — ביניהם 174 גברים (59.6%) ו־118 נשים (40.4%). מתם 166, כלומר 56.8% (103 גב', 63 נ') הם ילידי הארץ.

יותר ממחציתם עסוקים בחקלאות, 10.3% במשק בית, 5.1% בהוראה וטפול בילדים ויתרם, במספרים לא גדולים, בכמה מקצועות אחרים, ביניהם כפקידות 3.4%.

בוגרי מאיר שפיה לפי מקצועותיהם

המקצוע		במספרים	מוחלטים	%
57.2	167	חקלאות	
10.3	30	משק בית ובשול	
1.0	3	הסירה והעשיית כובעים	
0.3	1	פועלים בבתי חרושת	
1.4	4	בתי מסחר	
3.4	10	משרד	
1.7	5	אחיות	
5.1	15	טפול בילדים, הוראה וגנות	
0.7	2	משחקת	
2.1	6	בנין	
1.0	3	גברות	
2.4	7	מסגריה	
0.3	1	ספרות	
3.1	9	שוונות	
1.7	5	מתו	
1.4	4	בלתי ידועים	
6.9	20	תלמידים, עדיין במוסד	
100.0	292			

21) אני מודה בזה להנהלת המוסד ולחלמידתו הגב' יהודית הנשיא על שהמציאו לי את החומר.

גם בין התלמידים שנמצאו במוסד בשנת 1937 (117 במספר) היה יותר מהחצי ילידי הארץ (65% = 55.6%); בטה"כ נמצאו בין התלמידים 69 (59%) ביניהם 32 גבר (46.4%) ו-37 נשים (53.6%).

על מוצאם הסוציאלי והמקצועי של התלמידים האלה יכולים אנחנו ללמוד מהידיעות שישנן בנוגע ל-45 מבין הדור השני: 57.8% מהאבות היו עסוקים בחקלאות, בנין, מתכת, עץ, הובלה ותחבורה, כפועלים פשוטים ובקידוח בארות; 26.4% כפקידים, ובמקצועות חפשיים, ברפואה ובהוראה, 11.1% במקצועות הלבשה ועוד, 4.4% במסחר, 2.2% ככלי-קודש א'.

כאמור אין לבוא על יסוד הידיעות האלה לידי איזו שהיא הכללה ואין בהן כדי להראות על מגמה או זרם אחד. אדרבה, במצב כזה של מגמות שונות ונבדלות אלו מאלו יהיה גם בדאי משום שגיאה אם נכלול את כל הנוער בארץ ונראה אותו כחטיבה אחת. יש הבדלים מסוימים בין הנוער בעיר לבין הנוער בכפר, בין נוער המושבות לבין הנוער במשקי-העובדים א', ובעיר עצמה הוא מתחלק לפי השכבות השונות ולפי ההשפעות שקבל. יתר על כן, הידיעות שאנחנו מקבלים עליו הן בדרך כלל סובייקטיביות ביותר: רשמים, התרשמיות, מתוך נקודת ראות של המסתכל הבוגר שגדל בסביבה לגמרי אחרת ומנסה לבחון את הנוער בארץ אם לאור הזכרונות מילדותו הוא ואם לאור האידיאלים שלו, או מתוך רצון לראות בבנו מה שהוא בעצמו לא הצליח לקיים, או כממשיך את דרכו, מבלי התחשב בעובדא שהנוער הזה קבל הנוך אחר וחי בסביבה השונה תכלית שנוי מהסביבה הזו של "הדור הראשון". ולפיכך הדעות עליו הן לפעמים סותרות אלה את אלה א'. יש מהללים ויש מחללים; אלה מלמדים קטיגוריה ואלה מופיעים כסניגורים, אם מתוך ראייה של חיוב בו ואם מתוך קביעת הסבות והמסובבים הגורמים לשלילה. מכל-מקום, למרות כל ההבדלים בהשקפות ובידיעות על הדור השני, יש בצירופן של אלו משום קורטוב של אמת — יש בהן משום תמונה במדת מה.

(סוף יבוא)

22) 6 (13.3%) חקלאות; 4 (8.9%) בנין; 5 (11.1%) מתכת; 3 (6.7%) עץ; 3 (6.7%) הובלה ותחבורה; 4 (8.9%) פועלים פשוטים; 1 (2.2%) קידוח בארות; 3 (6.7%) הלבשה; 2 (4.4%); עור, 4 (8.9%); סקידות, 2 (4.4%); מקצי חפשיים, 1 (2.2%) רפואה; 4 (8.9%) הוראה; 2 (4.4%) סוחרים וקבלנים; 1 (2.2%) כלי קודש. 23) השה אורי במדרכי הנוער א', עמ' 195. 24) השה למשל את הדו"ח על המשפט המומבי על הנוער שנתפרסם במאזוניטי, 1933, גל מיו, מייסד

מִסְכַּת זְכוֹנוֹת

מִנְדְּלֵי מוֹכֵר סְפָרִים

מאת רב צעיר

א.

כִּשְׁהִיָּה אָדָם נִבְנָה אֶל הַסְּבֵא, הִיָּה עוֹבֵר תַּחֲלִילָה פְּרוֹחֲדוֹרִים אֲרוֹכִים וְחֲדָרִים אַחֲדִים, גְּדוּלִים, אֶפְלוּלִים, כִּמְעַט רִיקְנִיִּים, בְּלִי לִפְגוּשׁ נֶפֶשׁ חַיָּה. עַד שֶׁהִיָּה מִבְּחִין בָּאוֹר עָמוֹם מֵרְחוֹק, מִחֲדָר גְּדוֹל יוֹתֵר, שֶׁמִּפְתָּחוֹ הִיתָה יוֹצֵאת לְקִרְאָתוֹ בְּחֶשְׁאֵי אִשָּׁה גְּבוּהָה, צְנוּמָה, פּוֹחֶלֶת בְּעִינֶיהָ, שֶׁהִיָּתָה מוֹעִימָה כִּנְגַדּוֹ פְּנִיָּה, רוֹטֶנֶת מִשְׁהוּ וּמֵרָאָה בִּידָה „לֶשֶׁם“. וְכִשְׁהִיָּה זוֹכֵה לְבוֹא לִפְנֵי וּלְפָנִים, הִיָּה רוֹאֵה אוֹתוֹ יוֹשֵׁב לִיד שׁוֹלְחַן אֲרוֹךְ, כְּפוֹף עַל גְּבוֹ בְּאוֹפֵן שְׁאִין נִרְאֵה אֲלֵא מִצַּחוֹ הַגְּדוֹל, וְשִׁקוֹעַ בְּכַתִּיבָה. הוּא הִיָּה מְנִיחַ לוֹ לַעֲמוֹד שְׁעָה קְלָה, אַחֲרַי הִיָּה מֵתִיק לֹאט לֹאט מִשְׁקִפִּיו כְּלִפֵּי מִצַּחוֹ וּמִסְתַּכֵּל בְּבֹא בְּמִבְטַס חֲרִיף, כִּאִילוֹ אֵינּוּ מְכִירוֹ, וּפְתָאוֹם זָקָף! הַזְּדֻקְרוֹת אֲגַב „אַהֲא“ גְּדוּל, בְּ„שְׁלוֹם עֲלֵיכֶם“ רַחֵב וְחֹם, וְאֵן הִיָּה הִבֵּא רוֹאֵה אֶת הַסְּבֵא“ בְּכֹל שִׁיעוֹר קוֹמָתוֹ הַגְּבוּהָה, וְנִפְתַּחָה פְּרִשְׁתַּי הַשִּׁיחוֹת.

אוֹתוֹ „אַהֲא“ לֹא הִיָּה, כְּמוֹכֵן, שׁוּוֹה לְכֹל הַכְּרִיּוֹת, נִיגוֹן אַחַד הִיָּה לוֹ לְמִקְרֹבִים וְנִיגוֹן אַחֲרַי לְשֵׁאִינָם מִן הַמִּקְרֹבִים; בְּנַעֲיַמַּת „אַהֲא“ זֶה אֶפְשֵׁר הִיָּה גַם לְהַכִּיר הַלֶּךְ-רַחוּם בְּאוֹתוֹ יוֹם, אִם נִהְיֶה מִכְּתִיבָתוֹ וְמָה יַחֲסוֹ לְבֵא, אֶת הַגְּדוּלִים שֶׁבְּמִיּוֹחֲסִים, שֶׁהִיָּה קוֹרֵאם כְּרִגִיל „אַנְשִׁים מְשֻׁלִּים“, הִיָּה מְכַבֵּד קוֹדֵם כֹּל בְּ„קְרִיאַת הַמְּגִילָה“ שֶׁכָּתַב זֶה מִקְרֹב. וְכֹאֵן הִיָּה נִגְלִים לְעֵינַי הִבֵּא גְּלִיוֹנוֹת-נִייר אֲרוֹכִים-אַרוֹכִים, שֵׁאִישׁ לֹא יֵדַע הִיָּכֵן הִיָּה יוֹכֵל לְהַשִּׁיגֵם, מְנוֹקְדִים פְּנִינֵי-אוֹתִיּוֹת, שֶׁמֵּרְחוֹק הִיָּה נִרְאֹת כְּקוֹיִם מְעוֹטְרִים, אֲבָל מִקְרֹב נִתְגַּלוּ הַאוֹתִיּוֹת הַזְּעִירוֹת בְּהִירוֹת וּבְרֹרוֹת בִּיּוֹתֵר, מְחוֹטְבוֹת מְעַשָּׂה דְפוּס, לִידֵיוֹ שֶׁל הִבֵּא לֹא הִיָּה מוֹסֵר לְעוֹלָם אֶת כְּתַב-הַיָּד לְקְרִיאָה, אֶפִּילוֹ לְהַבִּיט עִמּוֹ יַחַד לְתוֹךְ הַכְּתָב לֹא הִיָּה מְנִיחַ. הַכְּרָח הִיָּה לְשַׁבֵּת וְלִהְקִשֵּׁב בְּכוּזָה רַבָּה. מִפְּרָק לְפָרָק הִיָּה מְסִיחַ בְּבֹא מִבְטַס חֲרִיף מִן הַצַּד, כְּמִלְמַד בְּפָנֵי תְלִמִּידוֹ, לְרֹאוֹת מָה עָמוּ, אִם מִקְשִׁיב הוּא בְּכוּזָה וְאִם מֵרְגִישׁ הוּא בְּטַעֲמִים וּבְדַגְשִׁים שֶׁל הַנְּקִרָא לִפְנֵי כֹל צְרִכּוֹ. וְאִי וְאִבּוֹי לוֹ לְאִישׁ שֶׁלֹּא הִרְאָה סִימְנֵי הַתְּפַעְלוֹת כְּאִשֵּׁר פֶּלֶל לְרֹאוֹת וְלֹא הִבְחִין בְּכוּזָה וּבְרִמּוּזִים שֶׁהִצְפִּין לוֹ בְּדַבְּרִיו, כִּי הַסְּבֵא“ לֹא הִיָּה לְעוֹלָם מְדַבֵּר סֵתָם דִּיבוֹר כְּכֹל בְּנֵי אָדָם. הוּא דְבַר תְּמִיד בְּכוּזָה וּרְמּוּזִים נִסְתָּרִים, בְּנִקִּיטַת אֲצַבַּע, וּפְעִמִּים, כִּשְׁהִיָּה מֵתְרוֹמֵם מְעָלָה מְעָלָה, הִיָּה מִצְטַחַק בְּקוֹל כִּילֵד וְתוֹקַע בְּשַׁעַת מְעַשָּׂה אֲגוּדְלוֹ בְּכַסְנוֹ שֶׁל אִישׁ-שִׁיחוֹ, לְלַמְדֵךְ שְׁמָה שֶׁהִשְׁמִיעַ בְּאוֹנֵיךְ זֶה עָתָה לֹא הִיָּה סֵתָם דְּבָרִים בְּעֵלְמָא, אֲלֵא מֵלֵא רְמּוּזִים וְסוּדוֹת עֲמוּקִים, וְכִדְיֹבוֹרוֹ כֵּן כְּתִיבָתָה, הַכֹּל עַל דֶּרֶךְ פְּרִדָּס, וְהִיָּה דוֹרֵשׁ תְּמִיד מְאִישׁ-שִׁיחוֹ שִׁירַד לְסוּף כּוּזָתוֹ וּיְבִין דְּבַר מֵתוֹךְ דְּבַר, מֵהַ שְׁנֵאֵמֵר וְאֶפִּילוֹ מֵהַ שְׁנַחֲשֵׁב וְלֹא נֵאֵמֵר.

וכשהיה הבא זוכה לשמע את קריאת המגילה שכתב מגדלי באותו יום, היה אז הסבא קם ממקומו ופותח בשיחת חולין כשהוא מתהלך בחדר הארוך הנה ושוב. מפקידה לפקידה היה מפסיק הילוכו, מרים אצבעו, וע לאחוריו ונותן עיניו מעל למשקפיו באיש-שיחו, אם ירד לסוף דעתו, ולירד לסוף דעתו של הסבא לא היה מן הדברים הקלים כל-עיקר. השיחה עמו היתה קודם-כל ענין לשלש-ארבע שעות. צריך היה להקיף את הענין מכל צדדיו, לפרשו ולהסבירו, ולפעמים יש גם לעיין בספר. לא היתה זו סתם שיחה בטלה; דומה היתה יותר לשיחת תלמידי חכמים בתורה. מתחילתם של הדברים קשה היה לפעמים להבין למה הוא מתכוון ולהיכן מוליכים דבריו. לכאורה נדמה שהוא מדבר דיבורים בעלמא, על דברים ומעשים שאין ביניהם כל קישור ויחס. לאט, לאט התחילו הדברים מתבהרים והולכים, והיה הרושם כאילו השמש מבקיעה ויוצאת מבין העבים כשהיא שולחת קרני אורה לפניה. רק עתה מתברר למה נתכוון במעשיות השונות ומה נרמז בהן. דומה היה כאילו מתחילים לבנות בנין מאבנים מטולטלות שונות, משברים ושברים, עד שמתחיל מתרומם לפניך הבנין כולו על כל דיוטותיו, כל אבן וכל לבנה במקומה הנכון. מגדלי אוהב היה לדבר בתמונות, אמן היה, כמעט שחקן בדיבורו. ביחוד היה גדול כחו בנתינת ציור לאדם, וביתר יחוד כשהיה מתכוון להתקיף את שונאו, מתנגדו. בעקימת-חוטם אחת — והיה חוטמו זריז-תנועה ביותר ולכל אשר יחפור יטנו, — בייצוב גופו והנפת ידו לרגע — ומיד הופיע לפניך „הלה“, קטנוני, זעזערי, בלי רוח חיים כמעט. ובפרט יכול היה „להרוג“ אדם בפסוק מן המקרא, שהיה תולם בחריפות יתירה בד בבד לאופיו או להנהגתו של הלה. וכיניי היה בפיו לכל אדם, שהיה מבטא את אופיו כמות-שהוא, בלי שיוך כל-שהוא. כל חברות „חובבי ציון“, „היהודים האדמונים“ בלשוננו, שהיה שונא הרבה, — היה לו על כל אחד מהם אחד מטעמי הנגינות של ההפטורה, היה קורא עליהם את טעם הנגינה שעל השמות מימי עזרא ונחמיה, מראשי התנועה הציונית של אז ששבו עם עזרא מן הגולה; שאלתיאל, קדמיאל, חשבניה חלקיהו וכיוצא בשמות העומדים ליד עזרא בשעת קריאת ספר התורה, על השם אוסישקין, למשל, יועמד טעם הטעם „קדמא ואולאי“, והיה בשעת מעשה מסלסל בנגינת השם בנעימת סגן-אופיצר בפקדו את חייליו. לאחר מן התבורה, לפראנקפלד למשל, עיטר ב„תלישא גדולה“, הזקוק לסלטול מיוחד. ובנגינת השם נצטייר כל האדם כולו.

מגדלי עצמו לא ניתן להקבע בדפוס אחד הטיפוסים שהעמידו את היהדות באותו זמן, כמו רבנים, לומדים, דרשנים, אפיקורסים וכו'. היה בו מעין ערב כל הטיפוסים מכל הדורות, אפשר היה לראות בו בעל הלכה, בעל אגדה, דרשן, פילוסוף ואפיקורס — עיסה אחת שנלושה מכל המינים. נדמה היה למכירו כאילו הוא רואה לפניו תנא קמא, ראש ישיבה, לפעמים מעין רמב"ם, ולפעמים מעין עמנואל הרומי, אבן עזרא, ר' אריה די מדינא, סינתיזה ומוזיגה של כל היסודות הללו לא נראתה בו. כל אחד נשמר בו בשלמות יחודו, כאילו היו משומרים בתיבות שונות. יום אחד אתה מדבר את מגדלי הלמדן, יום אחר — את מגדלי הדרשן, פעמים היה מתגלה לפניך

החקרן, ולפתע מתאום היה מבצבץ ועולה האפיקורוס. פעם, זוכרני, הבאתי אליו את אבי־זקני, ר' שלמה דראדז ז"ל, רב זקן בעיירה קטנה, באון גדול וחכם מפורסם. היה אבי־זקני יושב והשטריימיל לראשו, ומנדלי ישב לעומתו גלוי ראש. מתחילה היו מביטים באלכסון כלשהו זה לזה, אבל לא עברה שעה מרובה ושניהם היו אוחזים זה בידו של זה, מתנצחים ומתרתחים, ממטירים פסוקים ומאמרים, משסעים זה לזה בדבורם, כנהוג, והיה מראיתם כשני רבנים משכבר הימים, ללא הבדל כל־שהוא.

היו בו במנדלי, כרגיל בפי עצמו: שני מנדלים בבטניו. נעוץ היה בו יהודי בית־המדרש הזקן והחכם, וגם האפיקורס החדש. אוהב־ישראל גדול היה ומחבב היה ביותר חייהדות, ובו בזמן היה מבקר חריפות את חיי היהודים ושונא כל הקטנות שביהודי־הגלות. הוא היה אומר: שנים יש בעולם ששונאים את ישראל, רבוננו של עולם בשמים ממעל ואנכי בארץ מתחת. והיה אומר זאת מתוך לעג שנון, אבל מורגש היה שרק אדם האוהב את עמו כבנו יחידו יכול לדבר כך. כשהיה מסיח ביהדות, היה משתפך באהבה רבה, פיוטית כל כך, על גדולתה ורוממותה ממש כנביאים בשעתם במשליהם על ישראל; וכשהיה מתחיל להרף את היהודים, היה שופך עליהם את כל מוראי התוכחה, וגם בזה דמה לנביאים. ביחוד היה ממאס את „היהודים היפים“, התקיפים ואנשי הקהל, כל מיני בעלי מכסות ובעלי טובות. שהיו עוסקים תדיר בהצלת היהודים והיהדות לטובתם ולהגאתם.

מנדלי היה אמן בחיים כבספרות. דומה שהוא עומד כל ימיו וכל שעה על הבימה, ומשום כך היה יכול להיות רציני וסטיריקן בבת אחת. ענותן וגאותן, כעסן ורך כקנה בשעה אחת. הכל לפי האדם שבא עמו במגע ומשא. לרצינים היה רציני וללצים הוא יליץ, לקיים מה שנאמר: עם נבר תתבר, עם עקש תתפל. מיד כשאדם בא לפניו מדד אותו מכף רגלו ועד קדקרו והציץ לתוך חדרי חדרים של נשמתו ומתוך הבבואה של נפש פלוני ידע מנדלי כיצד להתנהג עמו. ואוי להם, להאנשים הקטנים כשנשכם ערוד זה במבט החודר שלו ושרפם בהבל פיו. הקטנים הללו שרצו להתראות „גדולים“ בעיניו, נתקטנו עוד יותר על ידי עמידתם הדלה והריקה כשהתיצבו לפניו פנים כנגד פנים. ביחוד שנא תכלית שנאה את התקיפים, נטורי קרתא, המתנפחים כברבורים ופוסעים על ראשי עם קודש, ודוקא להגדולים הללו רצה להראות להם „בחוש“ את קטנוניות נפשם הדלה — הגאה, למוד להם כמדתם ולהתנפח כנגדם כשם שהם מתנפחים כנגדו.

כשבא מנדלי לאודיסה לשרת במשרת מנהל הת"ת של הקהלה היה באותו זמן משמש ברבנות דר. שוואבאכער שהקהלה הגאורה הראשונה באודיסה, הקהלה ה„ברודית“ — על שם ביאתה מברוד שבגליציה שהיתה התקיפה והעשירה ביותר בעיר, — הזמינה אותו מאשכנז והרכיבה אותו אלוף לכל העדה. הרב שוואבאכער זה היה מן המטיפים המפוארים והיה דורש דרשותיו כל ימיו בלשון אשכנז אף לאחור שהדור החדש לא הבין אף מלה מדרשותיו, עד שלבסוף ימיו מרד בו העם והעבירוהו מגדולתו ובוחרו במלומד הידוע חיי גורלנד שהיה ממשכילי רוסיא, והיה

ראוי להטיף ברוסית אלמלי היה דברן בכלל. המרידה הזאת היתה מרידת העם בתקיפי הקהל, היא מרשה שלמה בהיסטוריה של קהלת אודיסה. שעליה אפשר עוד אדבר להלן. כשנבחר גורלנד ונתאשר מטעם הממשלה, בא בכח הרשות לבית הכנסת הברודי ודרש בתקיפת החוק שהרב שוואבאכער ירד מכסא הרבנות, שישב עליו מימין לארון הקודש ויפנה את מקומו לו, שעל פי החוק הרוסי מקומו של הרב על הכסא הראשון שמימין לארון הקודש. כך כתוב מפורש בחוק. שוואבאכער היה מוכרח לרדת וגורלנד התחיל דורש. אולם הוא מת על הבימה באמצע דרשתו, כי אחזהו השבץ. הנבבדים ראו בזה את מן השמים, שנענש על שהלכין את חברו ברבים.

אמרו עליו על שוואבאכער, שהיה כותב כל דרשותיו והיה גרוסן בעל פה וחזרן מלה במלה כמתוך הכתב. ומתוך שהיה מקפיד על כל מלה ומלה, ומעולם לא היה מדבר בלי הכנה קודמת בתכלית הדיוק, היו אומרים עליו שהיו מונחים מוכנים ומזומנים אצלו הספרים כתובים על כל אדם חשוב שבכיר, שמא ימות פלוני פתאום ויהיה צורך להספידו בשעה דחופה, בלי הכנה למסרע. לימים, חלה החזן המפואר שבקהלה, בלומנטאל, ונטה למות. הזמין אצלו את הרב שוואבאכער לבקר, ואמר לו, שיש לו אליו בקשת שכיב־מרע, ובתנאי שיתן לו תקיעת־כף שיקיים בקשתו, תהיה מה שתהיה. הרב הבטיחו בתקיעת־כף שיקיים כל מה שיגזור עליו. בקשת השכיב־מרע, לתמהונו של הרב, היתה, כפי הידוע לו, שהרב מכין הספרים על כל חשובי־הקהל בחייהם, ובודאי יש לו מן המוכן הספר כתוב גם עליו, חזן הקהלה, ובכך שאלתו ובקשתו, שישמיעוהו בחייו את ההספר שהכין עליו, כי רוצה הוא לדעת מה שיספרו אחר מיטתו בחייו. שוואבאכער היה מחויב, על פי הבטחתו, לילך לביתו ולהביא את ההספר על החזן, שבאמת היה כבר מוכן ומזומן אצלו. הקריאו לפני השכיב־מרע בכל טעמיו ונגונו, ובכל ההעויות, כאלו מתו מוטל לפניו.

שוואבאכער היה נוהג נשיאותו ברמה והיה זורק מרה אף בתקיפי הקהל ומכל שכן בהסרים למשמעתו. מנהגו היה, כשהיה מחזיר שלום לאדם, לא היה תוקע כל כף ידו לתוך של חברו כדרך כל בני אדם, אלא לכל אחד ואחד היה מרשיט ידו לפי מדרגתו ומעמדו. רק יחידי סגולה זכו לקבל את כל ידו, לאחרים נתן ארבע או שלש אצבעות, ויש שלא זכו אלא לאצבע אחת. כשבא מנדלי לנהל את הת"ת היה הגמוס דורש שיבוא להתרוע אל הרב שמנהלי הת"ת היו סרים לפקודתו, אבל כשנודע למנדלי מנהגו הגאה של הרב עם הסרים למשמעתו לא בקש קרבתו ולא רצה להתרוע אליו אף לאחר שחרב שלח אליו שמיים רבים ונבבדים להזמינו. כשנודמנו פעם לפונדק אחד נגש אליו הרב והסביר לו פנים והרשיט לו את כל ידו לשלום, דבר שעשה רק ליחידי סגולה המועטים התקיפים והנטוריי־קרתא — מה עשה מנדלי? — בא והרשיט לו אצבע אחת! מאותה שעה ואילך חדל שוואבאכער ממנהג נתינת יד על פי מדרגות.

שוב מעשה ברב מטעם אחד באודיסה שהיה ידוע לבעל מדות משחתות מאד וגם היה נתפס במחלת הגניבה (קלפטימניה). פעם אחת היה מיסב אצל שולחן

מטרוניתא אחת ותקע בטעות לתוך כיסו כף כסף אחת. הדבר נודע ברבים ולעזה עליו כל המדינה. לימים בא אותו בר־גש אל מגדלי להתאונן לפניו על שהוציאו עליו לעז של גניבת כף כסף משולחנה של אותה המטרוניתא. השיב לו מגדלי : למה אתה כל כך מתרעם על לעז זה ? הלא אתה היית מיסב על שולחנם שם, וכפות כסף היו שם גם כן וגנב אתה גם כן, ובכן למה לא יחשדו בך במה שיש בך ? עד כדי כך לא היה מגדלי נשוא פנים לאיש והיה מחדד לאדם כמדתו.

השקפה פילוסופית ערוכה ומסוימת על היהדות לא היתה לו למגדלי. הוא היה קורא לה „אידישקייט“, והכל נכלל באותו השם. לא היה מבדיל בין ישן לחדש, תנ"ך, תלמוד, פילוסופיה, רבנות, ישיבות, בתי מדרשות — הכל היה בעיניו „אידישקייט“. כל חדש היה למורת רוחו, בין בחיים, בין בספרות ובין בלשון. בלשון חיבב את הסגנון העתיק, ושונא היה לחדשים על מליצותיהם וחדושיהם. סבור היה שבלשון המשנה והמדרש נוח יותר להתבטא בקיצור ובצמצום. יכולני לומר, כי היה מורי ורבי בסגנון הלשון העברית, בשעה שהתחלתי בכתיבה, ובאהבה והנאה מרובה היה מעיץ בכתיבי ידי ולא היה מתעצל מלטור אלי לפעמים ולקרוז ולבאר ולתקן מלה פה ושם. כסופר צעיר סבור הייתי שכל המרבה והמאריך בלשון הרי זה משובח, ותמיד נדמה לי שלא נתבאר עוד הענין כל צרכו. היה אומר אז : הגני ואסחט קצת, ותיסחט הנשמה מתוך הכתב, ודי בזה, בזה „סוד הצמצום“, כפי שקרא לו, היה יכול לכרוץ עמוד שלם לכדי פסוקים אחדים.

כידוע ראוהו הציונים כמתנגד לציונות. אבל טעות גדולה היתה בידם. אמנם, לא היה מחבב את הציונים החדשים שעשו את הציונות עסק חדש לכיבודים וגבאות, גם לא את הציונים שהעמידו את כל היהדות כולה על הציונות. הוא היה משוקע יותר מדי בעולם היהודי הישן שיוכל להבין לרעם של היהודים החדשים. לא הבינם פשוט ולא ידע מה טיבם ורצונם. היהדות היתה כלל החיים היהודיים כמות־שהם, בית הכנסת, בית המדרש, ישיבה, שבת, יום טוב, אבל מה רוצים הללו ? לא ידע. ארץ ישראל ? בודאי, מי יאמר להם לאו ? הרי זו חלק ביהדות, בית המקדש, קרבנות, כותל־המערבי, שכינה. הקלה בעיניך — ארץ ישראל ? אבל מה כל הרעש עם גבאות, קופסות, קערות. ה„סבא“ שונא היה לכל מה שריח גבאות ועסקנות נודף הימנו. הוא עמד, כידוע, בקשרי מחלוקת גדולה עם אוסישקין, שהיה לראש חובבי־ציון באודיסה, והיה מתכעס ביחוד כשהיה הלה קובל עליו שאינו ציוני. ורגיל היה בפיו של ה„סבא“ משל יפה לכך : פעם הלך עם חיים זליג סלונמיסקי מבית המדרש לרבנים בז'יטומיר, במקום שהורו שניהם, לביתו. היה יום־קיץ יפה ובדרך הילוכם הזמינו סלונמיסקי לסור לביתו. הואיל ולא היה איש בבית פשטו מעיליהם וחלצו נעליהם ונכנסו לחדר־המטות ונשתטחו על המטות לשם שיחה. והנה נכנסת פתאום אשה יהודית, נצבת בפתח החדר ומסתכלת בהם, ספק בתמיהה ספק בחיוך. הרי הם שואלים אותה : אשה, מה חפצך בכאן ? משיבה היא : מכיון שנתבדתי כבוד כזה ששני יהודים נאים כמוכם טרוחים על מטותי, הריכם שואלים אותי מה חפצי בכאן ? נתברר כמובן שבהיותם שקועים בשיחתם נכנסו

ל בית שאינו שלהם... והנמשל היה מכוון כלפי אוסישקין: ההוא ישאלני על ארץ ישראל — הרי זו ארץ ישראל שלי, כל ימי ישבתי בה, קניתי את מערת המכפלה עם אברהם, נדדתי לפזן ארם ועם לבן רבתי, נלחמתי בעשו, ירדתי עם השבטים למצרים והתנהלתי במדבר ארבעים שנה, נלחמתי עם יהושע במלכים, כבשתי את הארץ, בניתי בית המקדש ושבתי והחרבתיו — עכשיו שהוא נדחק לארץ ישראל שלי ונסתרח על מטותי, הרי הוא שואל אותי מה חפצי בכאן?

פעם בא אלי מרוגז ומרותח, באשר הוגד לו כי אחד מדברי תבת ציון מחללים את השבת בביתו בפרהסיא — היתכן, כיצד אני מרשה זאת? וכפי שספר לי ביאליק ע"ה נעשה הסבא לעת זקנתו חרד על דת ביותר, היה מהלך כל היום וכפה לראשו ונזהר בברכות הנהגין, אני לא ראיתיו כבר בגלגולו זה, אבל מכפי שידעתיו מאז לא עורר בי הדבר פליאה שבסוף ימיו רצה להביע את אהבתו העזה ליהדות העתיקה על ידי חיים יהודיים אמתיים, חיי תורה ומצוות.

ב.

מגישתי הראשונה עם ה"סבא" היתה סמוך לבואי לאודיסה בשנת 1896, ישר משיבת קובנה אחרי פטירתו של ר' יצחק אלהן ז"ל. מגדלי נשא נפשו זה שנים לרעיון יצירת בית־מדרש לרבנים ברוסיה, כי ענין „הרבנים מטעם" היה כאוב ומציק ביותר. מגדלי ומשכילי אודיסה עם מנשה מרגלית בראשם רחשו על כן שאיפה לשנות את הישיבה הישנה הקיימה באודיסה לבית־מדרש לרבנים מודרני שגם לימודי חול ימצאו בו מקום. מגדלי היה תמיד, בין בחיים ובן בספרות, מחבב חכמות, תחבולות והמצאות, וגם ביחסו ל„נאטשאלסטווא" היה אהב להשתמש בהמצאות מחוכמות ולהוכיח לה הכל על פי ה„חוק". לא היה חלילה מן המהפכנים המורדים במלכות, כי הפקח שבו לחש לו שלא בחיל ולא בכח יפול דבר, היה על כן מחפש תמיד דרכים להוליך שולל את ה„נאטשאלסטווא", כאילו לא נתכוון לעצם עשייתו של הדבר, אלא להראות להטיו כלפי השלטונות. עזר לו הרבה בכך חברו מנשה מרגלית, שהיה פרקליט גדול וגם סבור היה שאפשר להשיג הכל בגבולות ה„חוק", אם יודעים כיצד להשתמש בו. באותו זמן התייחסה עוד הממשלה הרוסית יחס של דרך ארץ ל„חוק", כי בו בטחה ותמכה יתירותיה.

הנה מצאו להם מגדלי ומרגלית חוק ישן, מימי ניקולי הראשון, ששייבה דינה כדין בית־מדרש עליון לחכמת־ישראל ויפה כחה להוציא רבנים בעלי השכלה, ובכך, פלפלו בדבר והסיקו, מכיון שחכמת ישראל כוללת גם היסטוריה, פילוסופיה, ספרות עברית, והואיל ורבנים בעלי השכלה זקוקים לכל הפחות להשכלה תיכונה, מכאן שאפשר להפוך את הישיבה לסמינריון רבני עם תכנית של השכלה גימנאזיא־לית כללית. ומכיון שנתקיימה או באודיסה ישיבה, שהיתה בעצם בית תלמוד־תורה ישן אלא שבבית גנוזה נתגלגלה תעודת ישיבה עתיקה לפי אותו החוק הישן, התחיל מגדלי מתעסק בהפיכתה לבית־מדרש לרבנים. חסר היה רק ראש־ישיבה שיהא מתאים לשינוי זה. נתנו עיניהם בי, ומגדלי התנבא כי תהא איצטלה זו הולמת

אותי. הלכו הזמינוני לפי שעה כראש הישיבה, ועלי ניטל לעבד את התכנית יחד עם מגדלי, שעמד בראש ועד ממונה מטעם הממשלה לערוך את חוקתה ותכניתה של הישיבה החדשה.

על התפתחותה של הישיבה, גלגליה ומלחמותיה, מבית ומחוץ, עד שעלה בידינו להוציא את מחשבתנו אל הפועל, ידובר עוד להלן, כאן אתעכב רק על הזמן — משך קיץ תמים — שבו בליתי בחברתו של מגדלי בעיבוד התכנית. אין לתאר כמו את כל ההמצאות והתחבולות ששיקע בעיבודה של התכנית. אחר כך גרמו לנו המצאות אלה גם צרות מרובות, אבל פקתות שאינה מצויה דרושה היתה לאחוז את עיני השלטונות ולחזוק לתוך התכנית שיטת לימודים גימנאזיאלית אגב שיטת לימודים יהודיים בשביל רבנים שנועדו למצוא חן בעיני אלהים ואדם. חריפותה של התכנית נתגלתה אחר כך כשבא הדבר לכלל מעשה. באותו קיץ נתקשרתי בסבא מאד עד שהיה לי לטבא ממש ומדריך בחיים כבספרות.

בזמן הראשון היה קשה לי להסתגל למהלך מחשבותיו של מגדלי ולתפוס את דרך ההגיון שלו, שהיה, כאמור, מסולסל מאד, עולה שמים ויורד תהומות. צריך היה אדם להתעמק ולקמט את מצחו כדי להבין מראשית דיבורו מה שיבוא בסופו, לאן הוא נוטה ולמה הוא מתכוון. כלומר, מאי קא משמע לן. זמן רב עבר עלי עד שהסתגלתי לעבוד עמו ביחד בשותפות, דבר שהיה נחוץ ביחוד כשהתחלתי לסדר עמו את הפרוגרמה העתידה של „הישיבה“. כחניך־ישיבות שזה אך יצא מבית מדרשו של ישיבת רבי יצחק אלחנן, שהתחנך על השקפה רבנית למדנית שרב מחויב לדעת את כל התורה כולה, אי אפשר היה לי להבין את ההנחה הראשונה שלו, כשהתחלנו לסדר את הפרוגרמה שיש לצמצם ולהעמיד את דרישת הידיעה הרבנית על המינימום האפשרי, לקצר פה ושם, לקצץ, ולמצות מכל סוגיה את התמצית שבתמצית שבה, בקושי עלה בידי להבין את שאלתו הראשונה — כמה דפים וסוגיות על למדן לדעת למשל ממסכתא „בבא קמא“, כדי להיות למדן במסכתא זו. התשובה שלי היתה לכאורה פשוטה, שכדי לדעת את המסכתא „בבא קמא“ חייב הלומד ללמדה מתחילה ועד הסוף. לבסוף עמדתי על כוונתו של מגדלי, שהסבירה לי עיי כמה וכמה משלים ומעשיות שאין להם סוף, שכוונתו להבדיל בין העיקר ובין הטפל, בין תמצית הסוגיה, הלח שבשדרתה, ובין הדברים הנטפלים אליה, שאפשר לדלג עליהם מבלי לגרום הפסד להבנת אותה הסוגיה עצמה. לכאורה, רעיון זר ומתמיה, שהרי אין בתלמוד עיקר וטפל, הכל עיקר, דומה שאם אתה עוקר חוליה אחת, כל הבנין מתמוטט.

באותה שעה למדתי ממגדלי מחדש את תלמודי. הוא לא היה למדן במובן התלמודי, אבל היה בעל שכל חריף ובעל תפיסה מהירה, ותפס במהירות סוגית הגמרא, אף סוגיה חריפה ופולפולית ביותר. הוא התחיל לדוגמא ללמוד עמי סוגיה אחת בתלמוד, כרבי עם תלמיד. עד כמה שאני זוכר, כמדומני, היתה זו הסוגיה הראשונה דוקא במסכתא „בבא קמא“. התחיל ללכת עמי מפסוק לפסוק, ממשפט למשפט, ושואל אותי, אם, למשל, נוציא משפט זה וזה, — יהיה עיקר השקלא-

וטריא מובן, או לא? כשאמרתי „כך, מיד לקח עפרון ומחק אותו הפסוק. אם תוציא שורה זו חזו. — יהיה ההמשך מובן? „לא“ אמרתי. „אם כן, הנח“. כשגמרנו, ראיתי כי שני שלישים מן הסוגיה נשמטו כמעט בלי הפסד למובן הסוגיה עצמה. וכך נשמטו מן המסכתא כמה וכמה פרקים וסוגיות, והתפלאתי לראות, שכל הסוגיה אפשר לקצרה ולצמצמה במידה גדולה. באותה שעה נולד אצלי הרעיון על קיצור התלמוד, שטפלתי בו לאחר כמה שנים. ראיתי עד כמה כח סדרנותו של מנדלי גדול, ואמרתי בלבי, שאלמלא היה הוא בין מפרשי התלמוד, אפשר היה לנו היום תלמוד בצורה אחרת. על פי שיטה זו עבדתי עמו, התחלתי בעצמי ללמוד מחדש מסכתא „בבא קמא“, כדי לצמצם את מידת גדלה וכמותה, ולהעמידה על מידתה המצומצמת ביותר, מבלי שיהיה הפסד לידיעת עיקרי הענינים והסוגיות שבמסכתא זו; וכך הלכתי עם מנדלי ממסכתא למסכתא, ובאותה מידה גם כן ברמב"ם וב„פוסקים“, כעצתם של אחד-העם, דובנוב, ועוד חברים, שעסקו בסידור הפרוגרמה.

מפי מנדלי למדתי גם כמה פרקים בהלכות דרך-ארץ. כבחור-ישיבה לא הייתי דיקן בומנים. לתלמידי-ישיבות הלא אין זמנים מדויקים. יש זמן קריאת-שמע, משעת צאת הכוכבים עד עלות השחר, זמן תפילה עד חצות, זמן מנחה, זמן מעריב, וכו'. וללימוד תורה ודאי אין זמן. כנאמר והגית בה יומם ולילה. ההרגל הזה נעשה טבע גם בדרך-ארץ. נכנסים לבית חבר כל שעה שיש פנאי להכנס, ואין אדם שואל אם יש לבעל-הבית פנאי באותה שעה. ומנדלי לימדני פרק בהלכות הזמנים, כשקבע לי זמן ידוע לבוא אליו, הייתי חייב לבוא אליו בשעה הקבועה. והיה מקפיד מאד כשאחרתי לבוא. לפעמים לא היה מתבייש אף לשלחני חזרה כשבאתי שלא בזמנו, אף על פי שלא היה נמנע מלקרוא לי בחזרה, לאחר שקבלתי ממנו נזיפה על איחורי, ולפעמים היה גם מרבה שיחה עמדי אחר כך שעות מרובות, אלא שלבסוף אמר לי: דע לך שאיני אוהב רשלנות, ומכאן ואילך אתה צריך להיות זהיר בדיקנות.

מנדלי אהב גם לספר על לימודיו בישיבות, כשהיה מתגלגל וישן על הספסל בבית-המדרש, רעב ללחם, או „אוכל ימים“, אבל על חיי נעוריו הפרטיים, על נדודיו ועל חיי משפחתו — היה משתמט מלדבר, ובכלל על מנדלי הקדום, על נפתוליו ומלחמותיו בימי ילדותו, לרבות ספרותו הטירונית, מימי נעוריו, לא אהב לדבר. ואם לפעמים היה מזכיר זאת דרך אגב, כמאמר המוסגר, היה תיכף מפסיק כנוכח נשכחות לא נעימות וחרר לענין אחר.

כידוע אומרים על מנדלי שהיה בילדותו מחזר על הפתחים בעיירות עם קבוצת קבצנים, ושהוא בעצמו היה אחד מחבריו של „פישקה החגרי“. זכורני, שלפעמים הזכיר את הדבר בעצמו בבת-צחוק וברמיזה, ששונאיו בדו זאת עליו. אבל בת-צחוקו זו נשתמעה לשתי סנים, כלומר, „אני אומר לא“, אבל הרוצה להאמין — יאמין.

הוא היה בכלל מתרחק מלדבר על חיי הפרטיים אפילו עם נבדיו הקרובים מאד ללבו. אף כי דרש מהם שיספרו לו את כל נגעי לבבם, כאילו רצה לרמוז

שהסבא מחויב לדעת הכל מה שהנכדים עושים, אבל לא להיפך. אפילו עם „עיילי לברי“ שלו היה מתנהג קצת מרחוק במידת „שמאל דוחה וימין מקרבת“, כלומר, שאף על פי שאתה משלי, מכל מקום עליך לדעת לפני מי אתה עומד, שאני מגדלי.

מגדלי היה אוהב להתפאר ולהתהדר במעשי ידיו, בין בספרותו ובין בגבור רותיו בחיים, ללמדך, שכל מה שהיה עושה, הוא עושה על פי חכמות מיוחדות, שלא כל אדם זוכה לכך. אבל מכל מקום לא היו מרגישים בזה התפארות סתם של בעל-גאווה, חלילה, אלא נראה כאילו בא ללמדך פרק בהלכות דרך-ארץ — כיצד אדם צריך להתנהג כדי להגיע למדרגת מגדלי. אדרבא, היו מרגישים בזה מידת ענוה, לומר לך שכל אדם יכול להגיע למדרגת מגדלי אם רק יבין כיצד לכתוב ולעשות דבר פלוני או אלמוני, כי בזה אין שום יוצא מן הכלל. אלא הכל הוא פשוט בתכלית הפשטות, והרבה עשו כמוהו ועלתה בידם.

כידוע היה מגדלי עושה בכל יום התעמלות הגוף, והיה יכול לכפוף את אצבעו לכף-ידו אחורנית, והיה מתפאר בזה. כשהיינו מתרחצים בקיץ בים, אהב להראות כל מיני קונצים במים, ואת כוחו בשחיה כקונדס ממש.

מגדלי היה פיקח-החיים, חכם בהיות העולם אולי יותר מסופר. על דבריהם שלמעלה מן הטבע, דברים עיוניים, שאין בהם יחס לחיים הממשיים, לא אהב הרבה להתפלסף. אף בנוגע לשאלת היהודים, היתה שאלת-היהודים עיקר בעיניו, ושאלת-היהדות טפל. בכלל לא הבין מה ערך יש ליהדות מחוץ לעולם הממשי של היהודים ושל חיי יום-יום. אף על פי שהשאלות הללו לא היו זרות כלל לרוחו. כנראה ששאלות מיטאפיסיות, שענינו אותו בילדותו, לא ענינו אותו בזקנותו. שאלת קיום היהדות לא היתה בגמצא לפניו. הוא האמין בקיום היהודים והיהדות בדרך כלל, אבל לא דרש מה למעלה ממנו. מה לפניו ומה לאחור. קיום היהדות היה אצלו אקסיומה שאין לערער עליה; זו היתה אמונה ולא מחקר. בדרך כלל היה אוס-טימיסטי ביחס לקיום עם-ישראל, ובנוגע לרדיפות לא התיאש ביותר, כאילו הרדיפות הן אחת ממחוזות הטבע של עם-ישראל, כיצד אפשר להיות יהודי מבלי להיות נרדף? הוא היה קרוב לשיטת דובנוב — לדובנובים — אבל בלי התפלספות מיוחדת, כלומר, שהיהודים יתקיימו מעצמם ע"י קיבוציהם בכל ארצות פיזוריהם. את הצלב שגא תכלית השנאה, שום אימת גלות לא היתה מרחפת עליו כאימת השמד. ידוע מאמרו ב„הסוסה“ שלו, שהיא הסוסה, רצתה זה כבר להפוך את העגלה על פיה ולברוח מבעל הבית שלה, אלא, שהקיפה ביצה גדולה ועמוקה כזו, עם שאין לה מקום לברוח . . .

זוכר אני, פעם אחת עמדנו ביחד ומסביב לנו דובנוב וגיטו טרוצקי, מורה בבית-ספר שלו, ביאליק ורבניצקי ועוד מן החבורה, ודברנו על צרות היהודים ועל דוחק הפרנסה שלהם, על חייהם הצפופים בתחום-המושב, ודאגנו כיצד יכולים היהודים לחיות בתוך עצמם — „הלא אין הבור מתמלא מחוליתו“. והוא אמר: מה בכך? ראו, הנה אנו כולנו מתפרנסים מן היהודים וחיים על חשבון הקהל. אפשר שזה היה הטעם שלא נכנס כל-כך לשאלת ארץ-ישראל, לפחות עד

כמה שזה נבע משאלת הגלות. הוא היה יהודי גלותי, ששחה בים הגלות עד ראשו וטבע בו מלוא קומתו, ולא הרגיש משום כך לא את הצורך ולא את האפשרות לצאת מתוך הגלות, שהיתה כל-כך טבעית בעיניו, מקושרת ומהדקת עם היהודים היהדות ההסטורית. אהבתו העמוקה לעם ישראל ולחיי-ההווה לא הניחה לו להתרומם ולצאת מתוך המסגרת הזו ולראות עולם אחר, עולם של ימות המשיח.

במנדלי היה זיווג מופלא של אדם ויהודי. ישן וחדש שמשו בו בערבוביה ואי אפשר היה לעולם להבחין איזה מסתיים מנדלי היהודי ומתחיל מנדלי איש-העולם, היוצר והמבקר, הליצן והרציני. נדמה היה לפעמים כי אדם ויהודי שבו אינם ממלאים אותו עד בלי שיעור, אלא שהוא עצמו כאילו עומד מחוצה להם ומסתכל בהם ובחנם מן החרץ. הכל שכן וחי בו, היהדות העתיקה כחדשה הראשונה יותר מן האחרונה, העבר היהודי הארוך לא היה אצלו דבר שבעבר גרידא. הנביאים, החכמים, התנאים המתנצחים בהלכה, אפילו הַשׁוֹר שנגזח את הפרה והַבִּיצָה שגולדה ביום טוב — הכל היה כמו חי לפניו, וכשרצה היה מחקה אותם כדמותם וכצלמם. מנדלי היה בכלל בעל הרגשה עמוקה לצער בעלי חיים, כאילו לא הבדיל כלל בין אדם ובהמה; בני אדם דמו בעיניו לבהמות וחיות, והאחרונות כמי שיש בהן נשמת אדם. הכתיבה היתה אצלו חלק בחיים, בהרגשה ובהסתכלות, והיתה יותר מעין שיחה. כשהיה אדם יושב אצל מנדלי לא היה מרגיש לעולם כמפריע אותו בכתיבתו, כהרגשתו אצל סופרים אחרים. אדרבה, הכיב היה על מנדלי להפסיק כתיבתו ולהשתקע בשיחה לשעות. הוא כתב מתוך תענוג, לא כמי שנרתם לעבודתו באונס. תכופות היה מתפאר כי את „הסוטה“ כתב במשך שלשה ימים ושלשה לילות רצופים, כאילו תקפה אותו רוח הקודש. בכלל היה נוטה תמיד להתפאר בכתיבו הקדומים, ולפיכך גם נתמכר לעת זקנתו בחשק רב לעיבוד כתיבו הישנים, ללמדך שלא היה אצלו דבר נושן ובלה. אם גם בראיה ראשונה בכתבו המעובדים מחדש מתברר שלא נשאר בו כמעט כלום מן הישן, היה בוחר בכל זאת לכתוב ולהעתיק על גבי השורות הנדפסות מליטול גליון נייר חלק, שלא יראה הדבר כחיבור חדש.

מנדלי היה חיוני-פלא כתולדות ספרותנו. הוא נתגלה מלכתחילה לעת זקנתו. מנדלי האמתי, לאחר שמצא את עצמו, התחיל בשנות הששים שלו. הוא פתח, כידוע, במאמרי השכלה ובמדע-טבע פופולרי לפי מגמות ההשכלה של זמנו, ואפילו דבריו בספרות יפה, כ„הסוטה“, „האדם הקטן“, היו ספוגים כוונה פובליציסטית ומוסר השכל בצדם. הַמַּי קא משמע לך שלו בולט יותר מדי ועובר את גבולות המותר בספרות יפה, באמנות. מתראה בהם יותר מדי המטיף והמוכיח. שוגים מהם חיבוריו המאוחרים, „פישקה החגר“, „עמק הבכאי“, שבהם מכריע האמן את הפובליציסטן, אם גם לא נשתתק לגמרי קולו של האחרון. בכל אופן, מנדלי האמתי, הקלטיקן, אמן הסגנון, הַרְאִשׁוֹן, כפי שכינהו ביאליק, נתגלה רק לאחר כך. בשנותיו הקודמות שונה היה מסתמא גם בחייו. מנדלי עצמו היה כמובן מכחיש זאת ולא הודה לעולם כי חל בו שינוי כל-שהוא, ולפיכך אהב

להתפאר דוקא בכתביו הקדומים. לאמתו של דבר היה כדאי מגדלי הצעיר אחר ושונה לגמרי. אני הכרתיו כבר בסוף ימיו, כשעמד במלוא גדולתו. רק לפעמים, כבעד הסדק, אפשר היה להבחין עוד באותו אברמוביץ משכבר הימים, והרבה שמחתי שנתקרבתי למגדלי בזמן שאותו שלום יעקב אברמוביץ מלפנים לא היה עוד במציאות.

מגדלי נתפרנס ממשרת מנהל בתלמוד-תורה של אודיסה. הת'ת היה, לפחות בחיצוניותו, בית-לימוד מודרני, בבנין גדול ויפה, שבו גם גר מגדלי בדירה יפה בהרזובה רבה. כתום שעות הלימודים היו כל חזרי הכתות פתוחים לפניו והוא היה מטיל בהם ארוכות וקצרות, לבדו או עם אורחיו. בסוף ימיו, בשבתי באודיסה, היה כבר מזמן שרוי באמיריטורה, אבל הוא עצמו לא „ידע“ זאת. מנהל אחר שימש כבר במקומו, אבל הגבאים והמורים לא הניחו לו מקום להרגיש בדבר והוא הוסיף לראות את עצמו כמנהל. מפרק לפרק היה מופיע בכתות, דחה את המורה, ואפילו את המנהל בכבודו ובעצמו, מדוכנו ועומד לדרוש לפני התלמידים, בלי לשים לב לפעמון הקורא להפסקה, מחזיק בכתה במשך שעות, מעשה בעל בית. לפעמים קרובות היה נחף במורים ונותן להם הוראות, בשעה שבעלים אחרים כבר היו למוסד ואת הוראותיו היו מקיימים רק בפניו ובמעמדו.

מילדיו לא שבע נחת הרבה. בן היה לו, שהיה משורר בעל כשרון, אלא שנשמתו במקצת ונשא לו גויה לאשה. מגדלי התעלם מכך. כלתו דוקא, הגויה, היתה באופן משונה יותר יהודית בלבה מבעלה, היתה מחבבת ביותר כל דברי יהדות והתרועעה עם כל המשכילים והסופרים היהודים, ופעם גם בקשה ממגדלי, באחד מימות החול, לא שבת ולא חודש, לעשות קידוש לפניו ומגדלי נענה לה בחשק רב. פעם, זוכרני, נכנסתי אל מגדלי ומצאתי שם את בנו שבא מפטרבורג, עיר מגוריו, הציגו מגדלי לפני בוז הלשון: „זהו הרב שלנו“, אבל הבן נתבלבל ביותר, הסמיק ונעלם לו מיד. בנות היו לו באות בימים, לא יפות, שמעולם לא נשמע מהן דבר, וכן לא שמעתי מעולם שיהא פוגה אליהן בדיבור כל-שהוא. פסילה, אשתו, היתה אשה קמצינית ביותר ושלטת שלטון גמור ב„מפתחות“ הבית, עד שהיה צריך לעתים תכופות להתחנן אליה על מספר פרוטות להוצאות הדרך. אבל לעומת-זאת השגיחה עליו כאם על בנה יחידה, וכשהיה יוצא אתנו החוצה לא היתה שוכחת לעולם להזהירו בחומר הדיבור שלא ירחיק ללכת, „אתם“, בכלל היתה מביטה עלינו ברוגז, כעל קונדסים ופטפטנים טורדים, ויותר מנהימה לא זכינו לשמוע מפיה. פעמים, לפקודתו של מגדלי „פסילה“, הגישי תה, אורחים באו אלינו, היתה מגישה לנו בחשאי ובחשבון תה ופלחי סוכר ספורים לפי מנין האורחים, מטיחה בנו בשעת מעשה עין פוחלת ומתחמקת בחשאי מן החדר.

יחסו של ה„סבאי“ ל„אנשים שלר“ היה באמת כיחס סבא לנכדיו. חייבים היינו לספר לו „כל נגעי לבבנו“ והוא היה מקשיב לנו ברוב ענין, שוקל וטורה בדבר, נותן עצות ופקודות בכה ובכה, ופעמים, לאחר שכבר יצאנו, היה מחזיר אותנו ומתישב שנית בענין ומתעמק בו יותר, בדרך אחרת לגמרי. הייתי רואה אותו

תכופות, כמעט פעמים אחדות בשבוע. ברגיל היינו שלשתנו, ביאליק, רבניצקי ואנבי, הקרובים אליו ביותר בפמליה שלו, והיינו על פי רוב מבקרים אותו יחד, והוא אוהב היה „להוציא” אותנו, ליתן עצות והטראות מי ומי צריך לעשות כך וכך. אני לעצמי, כשעבר זמן־מה ולא ראיתי, הייתי מרגיש געגועים גדולים, כמעט צורך נפשי לראותו, ותכופות הייתי בא אליו מטופל בלב מלא דאגות וצער על כל הצרות שנגמרו לי בעניני הקהל ובעניני הישיבה. אבל אחרי שיחה לבבית עם הסבא שב והוקל לי, כל הקושיות החמורות נתרצו, כל ההדורים נתישרו, כאילו גלל בידים אבנים מעל לבי.

מנדלי היה „מלא וגדוש”, ואם גם לא היה איש־מדע במובן העצמי של המלה אפשר היה לדבר עמו על הכל, על התנ”ך והתלמוד, על פילוסופיה יהודית ומדע כללי. בן בית היה בכל דבר, ועל כל דבר היה לו „מבט” משלו, המבט החד והחודד המיוחד לו, ותמיד גם השמיע המצאה וחידוש־מה, שהיו מפתיעים בחריפותם ובעמקותם. אפילו לבעל מקצוע במקצועו היה מאיר ומבהיר בהערותיו השנונות. ומשונה הדבר שרק לפעמים רחוקות היה אדם רואהו מחזיק בספר, חוץ מספר תנ”ך ישן ובלה או מדרש בכרך אחד, שהיו תמיד מונחים לפניו על שולחנו. ואף על פי כן, כשהיה אדם מדבר עמו, נדמה לו כי זה עתה סר מעל ארון־הספרים, מן הגמרא, הרמב”ם והכחרי וכל יתר ספרי החכמים והפילוסופים. מפתיע היה ביחוד בבהירות מחשבותיו ובקליעתו לנקודת הפנימיות שבכל דבר. בפחותו היה מעין ערב פילוסוף שלו, יושב־אהל וסוחר מעשי בקי בהוויות העולם. הלכה ומעשה הלכו בו שלובות. כל השקפת־עולמו היתה השקפת פילוסוף פרגמטי, מעשי, — יהודית ועולמית כאחת. תמיד דמיתי לי כי כך היה מריהם של „החכמים” הקדומים שלנו, בעלי המדרש, בעלי האגדה ביחוד. כך אני מצייר לעצמי, היה פרצופו של בן סירא, סופר חכם בהויות העולם ונותן עצות טובות לבריות בהנהגת ודרך ארץ ובמוסר היהדות; וכשהיה מנדלי פותח פיו בשיחה הייתי נזכר בלשון המדרש „פתח ר’ אושעיא, והיה הביטוי „פתח ר’ מנדלי” הולם אותו ביותר. אילו חי מנדלי בזמננו, כודאי שהיו רשמים בכתב את דרשותיו וחכמותיו יחד עם דברי כל החכמים. וצר מאד שלא נרשמו בשעתם, ורק מקצתם שמורים בזכרונם של חבריו ותלמידיו.



מנדלי מוכר ספרים

מְהוּת הַיִּיִשׁ, מְקוּרֹתָיו וְקוּרֹתָיו

מאת פרופ' שמואל קרויס (קמברידג', לונדון)

בִּימֵינוּ האחרונים האלה נתפעלתי מאד ממה שקראתי בעתון אחד (1) פסקא אחת מצואתו של המנחם פרוזיסור ד"ר ישראל דוידזון בשם „אז תספודוני“, ששם הוא אומר בין יתר דבריו: „אתם אשר באתם הגה להפרד מגוייית הקרוצה מחומר, אל נא תתאבלו עלי, המות נוטל מן החיים את עקצם... בעיני האנשים אשר יהגו בספרי כעבור מאה שנה אחשב כמו חי כאשר נחשבתי בעיני האנשים אשר הגו בהם תמול־שלושום. אל נא איפוא תתאבלו עלי“. ככה העיד על עצמו הוגה־דעות אחד מצויק, והוא מסיים את דברי־צואתו במלין:

„יתגדל ויתקדש שמייה רבא.

יתתהר ויתנשא הרוח הטהור“.

שמעתי ותרגזו בסני, לקול צללו שפתי (חבקוק ג' ס"ו), „אכן סר מר־המות“ מן האיש ההוא, ואשרי־האיש שאינו מפחד תמיד מיראת המות, והאיש הזה קורא „קדיש“ על עצמו, וכברק מבריק פתאם האיר עינינו על מהות הקדיש וטיבו, לאמור שאינו אלא התרוממות השכל על הרגש, נצחון הבטחון על היאוש, התגברות הרוח על פגרי המת — ובוזה נס יגון ואנחה.

בוזה כבר נוכל לגשת אל הגדרת הקדיש, טועה הוא מי שחושד שהוא „תפלה על המת“, ואדרבה כל עצמו הוא מופנה אל החי, אשר באמירתו הוא מעיד על עצמו שהוא עומד על כן (כ' צרויה) האמונה, ובכל נימי־לבבו הוא דבוק אל אלהי־ישראל. ומצטט אני עוד הפעם דברי רב אחד (יבדל לחיים) (2) שכותב מטעם האורתודוכסיא (מתורגם מן האנגלית):

„קדיש הוא התחייבות קדושה — ואינו תפלה בעד המת, אלא הבטחת־פיהו של החי. נאמר הוא לראשונה בהעשות דבר חדש אחרי הנתן לו צורתו. בכאן מודיע היהודי לאלקיאבותיו: „רבוננו של עולם, שמע את קולי; ברגע זה לא באתי להרהר אחרי מדותיך. ברגע זה אין אני יודע כי אם החלטה אחת: „כמות שהורי אני חיו בעבורך, כן גם חיי אני מקודשים יהיו לך על דבר שם קדשך“. יתגדל ויתקדש שמייה רבא“ — זהו התגדבות חיי להבא. בזה אני גמתי בנפשי להיות נאמן במצות המוטלות עלי בתור יהודי“.

זוהי הגדרה נכונה במהות הקדיש, וכמעט אין לי להוסיף עליה, ואם ישאל השואל מהו זה שבחרו דוקא בקדיש לתת אמונת אומן זו, מהו זה שהורגלנו לאמור

(1) הדואר שנת ה' תרצ"ט 590.

(2) Leo Jung, The Jewish Library, Vol. I. Essentials of Judaism, Sixth Edition, New York, 1935.

לכל הענין יש מונוגרפיה שלמה:

David de Sola Pool, The Old Jewish Aram. Prayer, the Kaddish, Leipzig, 1909.

אותו בפני קבר פתוח, וביום העלותנו על לבנו זכרונם של שוכני עפר היקרים?
שאלה מושכלה ומרצדקת היא זאת, ואנסה את כחי לתת מענה לה לרגלי החקירה
הבאה.

(א) הקדיש בתלמוד ומדרש

עמדנו על מהות-הקדיש לפי ההרגש שלנו, אבל דרכי-החקירה משולבים
ומסובכים מאד. אמנם ברור הוא בלי שום ספק, שמושג הקדיש שלנו שונה מאד
ממה ששקלו וטרו עליו בתקופת התלמוד והמדרש. נאמר בקצור: מעיקרא אין
להקדיש שום יחס לרעיון-התפלה, ומכ"ש שאין לו יחס לדבר-המת^א. בתלמוד
ובמדרש עוד אין "קדיש יתום" במצוי, לא בנוגע אל הענין, ולא בנוגע אל השם.
חכמי-התלמוד והמדרש מרבים לדבר במעלת-אמירת-הקדיש, אבל תמיד בקשר עם
הדרשה; אין גם מאמר אחד המקשר אותו עם הקבר ועם זכרון-נפשות-המתים. אף
נוסחו לא נמסר בשלמותו, ועל זה אין להתפלא, שהרי אין זה מדרכו של התלמוד
להעתיק טכסטים שלמים, כך באו בו רמזים עליהם, למשל בענין "התפלה" בה"א
הידיעה (שמנה עשרה ברכות שלנו) או בענין ברכת-המזון, ביחוד אם יש להגיד
בו איזה מעשה או דין או הלכה או מנהג, וכן הוא גם דבר-הקדיש.

ובכן מלת "קדיש" בתור טרמינוס עוד נמצא בתלמוד^א, ומה טיבו של
השם הזה? כל איש יהודי פשוט, ומכל שכן מי שהוא "יודע ספרי", ירגיש תיכף ומיד
שהשם "קדיש" סגנון ארמי לו, דהיינו מה שהוא "קדוש" בעברית יאמר "קדיש"
בארמית. לכל הפחות יודעה מלת-קדיש לכל מי שיש סדור בידו והוא קורא בו,
כי נמצאת המלה שלש פעמים בפסקא, ואתה קדוש וכו' היא הנקראת "קדושה
דסדרא", אשר שם הפסוק "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות" וכו', נתרגם, בקצת
הרחבה, באופן זה: "קדיש בשמי מרומא עלעא בית-שכינתה, קדיש על ארעא עובד
גבורתה, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא", ונוסח זה יש לו שייכות עם קדיש שלנו
בתלמוד גופו, כי אמור עליו (סוטה מ"ט ע"ב), "אמאי קאי עלמא? אסדרא דקדושה
ואיחא שמיה רבא דאגדתא", ויוצא בזה לראשונה לחיוב, ששניהם נתקנו בארמית,
ושנית לשליטה, שאין לו לטכסט שלנו שם בפני עצמו, אלא נקרא על שם-עקר-
פסקא שבו, "יהא שמה רבא", ועוד יוצא, שקצת-מלין דומות בהן ("לעלם ולעלמי
עלמיא ועוד), ולבסוף נרויח מן הבאה זו גם מהותו של הקדיש, שהוא "יהא שמה
רבא" דאגדתא, (וכ"י גניזה ע"י מ"ע החדשי ס"ח 156), ובוה יש מודעה רבה, כמו
שנראה להלן, השם "קדיש" שניתן לו לסוף הימים מקביל להעובדה, שכל נוסחו
של הקדיש הוא בארמית^א.

(3) לצדק כן החליטו K. Kohler—?) בהאנציקלופדיה באנגלית (J. E. VII. 401)
בערך קדיש, אלכוגן — דער יידישע באטטעסדיענסט, הוצאה א', עמ' 92-96.
(4) השם "קדיש" נמצא לראשונה במס' סופרים כ"א ר'.
(5) "ואמרו אמן" ועוד לשונות הן אמנם בעברית, וכל זה הוא הוספה מאוחרת, ע"י ואלכוגן.

מדוע בארמית? אומרים (עי' תוספות ברכות דף ג' ע"א) שנתקנה תפלה זו בלשון ארמית כדי שיבינו אותה גם עמי הארץ שאינם מכירים בלשון הקודש אלא ארמית שהיתה לשונם בזמן ההוא. הטעם הזה אינו מספיק וגם אינו מסתבר, כי מה טעם לא "תקנו" גם יתר התפלות או מקצתן בלשון שהעם מבין אותה? למשל, "התפלה" בה"א הידיעה, שהיא חשובה כל כך, ויש בה כמה בקשות שהן צרכי-יחיד? וכמה גדולה היתה הבושה שגם תפלה רמה ונשגבה כזאת נתחברה היתה מעיקרה בארמית, שאף שהיא קרובה לעברית, מ"מ שפה זרה היא ואינה לשון הקודש! ואם יטעון הטוען: תדין מכאן ש"התפלה" טכסט ישן נושן הוא ונתקן כשהעברית עדין שגורה היתה בפיהמו"העם — זה ללא אמת, כי עכ"פ לא נתחברה "התפלה" אלא בזמן בית שני, ובכל אותם הדורות רק חיה בקרב המלומדים, העם דבר ארמית, כנראה מכמה עובדות, מן מה שמסופר בדניאל עזרא ונחמיה, ומן תקן-התרגום בשעת-קריאת-התורה; ואפילו אם נתקנה בעברית — מה מנעם מלתקן, לצורך-העם, תפלה אחרת, תפלה כיוצא בה, בארמית? ועוד, אם אמת הוא לגבי "התפלה", עוד השאלה במקומה עומדת, מדוע לא נתקנו תפלות אחרות, למשל "ברכות הנהנין", בארמית, כדי שיבינו העם?

לצאת מן סבך-השאלות ולצאת מן המבוכה, אין דרך אחרת, כי אם לאמור ולהכיר ולהודות והורות שקדוש שלנו אינו תפלה כלל, אלא דבר שהוא חוץ לגדר-הבקשות ולגדר-התחנות, ואינו אלא טיוט ונספח לסדר ההוראה שניתנה להעם, כהלשון שמצאנו, בקשר עם "קדושה דסדרא", "יהא שמה רבא" דאגדתא, והיא (כן כתב צונץ על הדרשות, הוצ' ב' 385, לדעתו, "תתקבל צלותהון" וכו') נחוסף אחרי השתמשם בו לתפלה, הגדרה שאין לזח ממנה, כלל גדול בל להשכת.

כלו נתקן לשבח-הבורא ולקדש שמו ברבים. את זה נוכל להוציא גם מהלשון עצמה שכלולה בקדיש: "ברוך הוא לעלא מן כל ברכתא ושירתא תשבחתא ונחמתא" וכו', אם כן העריכוהו רק לעמת ברכות שירות תשבחות ונחמות, ולא לעמת תפלות, שלהן אין כאן דמיון כלל העולה מן הקדיש. ביחוד עמדו החוקרים החדשים על מובנה האמתי של מלת "נחמתא", שהולמת יפה את טיוט הדרשה, כי דרכם היה לסיים בדברי נחמה, כמו שנהוג גם עכשו לסיים במלות "ובא לציון גואל" וכו' ('). יפה הוא השם שניתן לפסקא זו ע"י אלבוגן: "אסכטולוגישר שלוס"

(6) "תפלה" קוראה בעער עבודת ישראל עמ' 129, ולשם קצור השתמשתי בלשונו, ולדידי

לא סבירא ליה.

(7) "נחמתא" בקדיש יש לו סולטין בהרבה מקומות: תרגום ירוש' ב' בראשית מ"ט א' בעיין דיתגי להון קץ ברכתא ונחמתא, תרגום ירוש' ס"ב בראשית מ"ה כ"ה "סגיסן סבן ונחמן", תרבי ישעיה י"ח ד' "בירכן ונחמן", ירוש' סנהדרין פרק י' דף כ"ח ע"ב "סבן ונחמן" (עי' לוי וטובות ונחמות) (דברים רבה סוף פרק ה', REJ ג' 233). מענין לשונו של הראב"ד בסי' הקבלה שלו (הוצ' ר' 53א, הוצ' גייבויער עמ' 89) בדברו על הקראים: לא עשו וכו' אפילו שירה אחת ונחמה אחת. ועי' נצחון של ליפמן סי' ק"ג. — וכבר באו בלשון "נחמתא" בקדיש פירושים וחקירות הרבה; כגון י. פולס בבן-הנביה ב' 466; צונץ על הדרשות הוצ' ב' 3487, 3855; גריץ

(סיום המראה על עולם-הבא). זהו בהסכם עם כל תכן הקדיש, שרעיון עולם-הבא כולו בו בכמה מן מאמריו, וביחוד בלשון „לעלם ולעלמי עלמיא, וכיותר אם נצרף לזה גם הלשון „בעלמא די הוא עתיד לאתחדתא ולאחיאה מתיא ולאסקא יתהון לחיי עלמא, שהוא אצלנו רק „צדוק הדין, אמנם שייך למבנה הקדיש עצמו, שהרי הרמב"ם מביא הקדיש דוקא בנוסח זה (וכן הוא גם לפי מס' סופרים סוף פרק י"ט), ובנוסח זה אמרוהו אחר הלמוד במדרש ובאגדה.

אמרת, שבתלמוד ובמדרש לא ניכר טכסט שלנו בשם „קדיש" ולא נמסר בשלמותו, רק הבאות ממנו נמסרו כאן מעט וכאן מעט. הרעיון עצמו של גדולת ה' ורוממותו על כל הגוים ומשפטו להמית ולהחיות אינו זר למקראי-קדש, וביחוד יש ממנו הרבה ביחזקאל סי' ל"ו עד סי' ל"ח, וכאן: „ל"ח פסוק כ"ג, והתגדלתי והתקדשתי" וכו' ישנו גם הפרוטופים בלשון; והעקר שבו, הוא „יהא שמה רבא" וכו' נמצא כמעט באותה צורה בדניאל ב' כ', „להוא שמה די-אלהא מברך מן-עלמא ועד-עלמא, דומה לו ממש ההבאה בתרגום ירוש' בראשית מ"ט ד', „יהא שמה רבא מברך לעלמי עלמין", ובלשונות כאלו ובמדה כזו מצאנו הבאות אחרות על פני רחב כל התלמוד וכל המדרש, ונלקטו המקומות אחת לאחת ע"י מחברים וספרים הרבה א'. אנתנו בכאן נותר על „הרשימה", ועוד יזמן לנו להראות על מקום זה חזלתו.

ב) מהו המקור לקדיש יתום?

אם כל עצמו של השם „קדיש" לא נזכר בגמרא, על אחת כמה וכמה, שלא נוכל לקוות שנפגוש שם בהשם „קדיש יתום". גוף המעשה, שהקדיש תופס מקום חשוב בעבודת הבה"מ בצבור, עוד לא נתברר כראוי, שהרי רק נספח היה להדרשה, כאמרנו, האריך ומדוע העבירו אותו אל סדרי-התפלה, ומתי נעשה הדבר הזה, לא זכינו לידע, כי לא דברו בשאלה זו לא בגמרא ולא בישיבות הגאונים ולא בספריהם של הראשונים. אלבוגן אומר, שהורגלו להשתמש בקדיש בסדרי-התפלה מטעם הפסקא „מן-כל ברכתא ושירתא תשבחתא" שבו, שראו בו ענין-תפלה, ואל אבלות העבירוהו מפני „נחמתא" וכו' שהוא „אסכטולוגישר שלוס" כאמרנו, ואני את דעתי לא אוכל לקבל, שהרי „לעלא מן כל צלותא" (=תפלה א') לא נאמר באותה פסקא הזכרת-תחיית-המתים אינו צריך להמשיך אחריה מחשבת-האבלות, והראיה, שהברכה השניה שב-תפלה, שמטעימה מאד שהאל „נאמן להחיות מתים" ומסתיימת במדעה פומבית „ברוך . . . מחיה מתים" — לא נעקרה ממקומה לשמש נחמה לאבלים

במיע החדשי כ"א (1872) 846; ג' זלמן, די הארטע ישו, א' 71. ועוד ע"י בסירושים שעל הקדיש: אבודרהם, בעער, ובספרים שזכרו: פול, אלבוגן, ועוד, ועוד.

8) ע"י בעער — עבודת ישראל עמ' 129, אלבוגן — דוד דע סאלא פול — דער יידישע גאטסעסדיענסט 96.92 (Lpz. 1909). The Old Jewish Aram. Prayer, The Kaddish
8א) „תתקבל צלותהון" וכו' נתוסף, כאמרנו לעיל בשם זונץ, אחרי העבירים את הקדיש לסדר התפלה.

וליתומים ולהעשות כלי-מבטא לאבלות. והנה בנוגע לקדיש בתור חלקה של התפלה ואשר הוא חזר חלילה בשעת-העבודה בצבור לא אחת שתיים — לזה אין אנו צריכים לדרישה ולחקירה מרובה, כי עבודת-ישראל אינה אלא פרוצס של למוד, וקריאת-התורה משמשת לה קוטב ומרכז, ויותר מזה: כל עצמה של האגדה והדרשה אינה אלא תוספתה וסיומה של קריאת-התורה, ובכן מעיקרא אין כאן מחיצה והבדלה, כמו שאין כאן פירוד גמור בין בית-הכנסת ובין בית-המדרש גופו, ומראיתה זו של עבודת-ישראל נשארה בקיומה מימים קדמוניות עד ימינו אלה. וחושבני שאפס מן הטעם שהוכפלה אמירת-הקדיש בסדר-העבודה כמה פעמים — קצרו אותו ונתהווה מה שאנו קוראים היום „קדיש עד לעילא“ או „קדיש זוסא“ או „קדיש קצר“ או „ק' חסר“ או „חצי קדיש“⁹, ו„מקדיש דרבנן“ המשיך לך לעצמך איות מיוחדה ונאמר רק אחר „למוד תורה“ או אחר הדרשה, וטיבו זה אמנם הוא העיקר וראש וראשון בכל מלאכת-הקדיש.

מה שצריך ביאור, איפוא, היא העובדה שיש לנו עכשו „קדיש דרבנן“ ו„קדיש יתום“ לחד, ובכלל, שיש קדיש לאבלות. בהיות האבל בשעת ימי-אבלו זקוק לביתו ואסור היה לו לשקוד על דלתי-בית-המדרש, ולאמור או אפילו לשמוע „קדיש דרבנן“ אין ביכלתו, ממילא הוא נפרד מ„מצוה“ זו ועגמת-נפשו נתרבתה עוד יותר. אמירת-הקדיש כל כך תדירה וחביבה היתה עליהם, שלא רצו להפסידה ולהבטל ממנה אפילו בימי-הפסקה ההיא שגרמה להם ואבלות, ולכן הנהיגו לאמור הקדיש בהטעמה והדגשה מרובה וזקא בביתו של האבל, להמעיט את צערו ולהמציא לו תנחומים גם בזה; נאמר אמנם הקדיש בקצת שנוי, דהיינו בהסרת-יחסו אל „הרבנן“ ואל בית-המדרש ואל הדרשה, במלין אחרות; נאמר בקצור, ונתהווה מה שאנו קוראים „קדיש יתום“.

כן אני חושב השתלשלות הדברים הדובר תלוי בשקול-הדעת, ואין להכריע, כי המקורות לא יסייעונו להכיר את המעשה על בוריו. ידעתי גם ידעתי שבוה הסברתי לי לעצמי רק אמירתו של הקדיש ע"י האבל בכלל, אבל לא מצאתי סעד וסמך על הקראו „קדיש יתום“ או „קדיש נער“, כלומר, שהוא הפדיון שבא לו להמת ע"י האבל, וביחוד להאב ע"י הבן, ו„הפדות“ הזאת, כפר-נפשו של המת, הוא היום המחשבה הראשית ב„קדיש יתום“ שלנו. המימרא „אני כפרת-נפשו של פלוני ופלוני, מורגלת כבר בתלמוד“¹⁰, ואי-אפשר להכחיש שמחשבה כזאת שולטת היתה באותם הימים, שולטת היתה אולי בשכבר, שולטת גם היום, ושולטת תהיה אולי לעולמי-עד. ואנחנו לא על המחשבה דנים, אלא על שבחרו בקדיש להיות בטוי למחשבה זו, ועל זה עוד צריך לחקור, ושערי-החקירה עוד לא נגעלו.

חושבים רבים וכן שלמים, שמהקור לקדיש יתום במובן הנהוג — הוא נתן

9 על השמות האלה ע"י בא"ר שם עמ' 131 ויחר הספרים שזכרתי. — כאן נזכר את המאמר הזה: מצאנו בתשובת אדונו גאון לאנשי פאס שאומר ביום טוב על המת קדיש (מביאו ביכלער במ"ע REJ ג' 164).

10 בקדושין ל"א ע"ב, וע"י צונץ המלוני.

במעשה" (=אגדה, Legend, Legende) דר' עקיבא "ו). להיות המעשה הזה מפואר מאד ומשמש יסוד מוסד לפתרון קדיש יתום, ראיתי להעתיק אותו לכאן ולהביאו משלם, וזאת להודיע, שהמעשה מובא בנוסחאות שונות, ואני מביאו לפי כ"י גניזה בקמברייג'יא (גנזי שכטר א' 238), וזה לשונו:

מעשה בר' עקיבה שהיה מהלך בן [צ"ל בין] הקברות, ופגע באדם אחד ערום ושחור כפחום (=כפחם), והיה טוען על ראשו עצים משואי עשרה טעונים, והיה מרהיט בהם כסוס שהוא מרהיט, וגזר עליו והעמידו ואמר לו: בני, מה לאותו האיש לעשות עבודה קשה הזאת? ואם עבד אתה ורבך עושה כך אני פודה אותך מידו ואוציאך לשחרור ואם עני אתה, בא ואני מעשיר א[נ]תך. אמר לו, בבקשה ממך אל תעכביני, שמא ירגזו עלי א[נ]תם שהם ממונים עלי(ו). אמר לו, בני מה עיסקך? אמר לו א[נ]תו האיש לא מת הוא, וא[נ]תו האיש בכל (=בכל) יום ויום שולחין אותו לחטוב עצים וישרפו א[נ]תו בהם. אמר לו, בני מה היה מלאכתך בעולם? אמר לו, גבאי המס הייתי, והייתי מן ראשי העיר, והייתי נושא פנים לעשירים והייתי נהרג (צ"ל הורג) את הדלים. אמר לו, כלום שמעתה מן אלו שהם ממונים עליך לפורענות דבר שיש לו עליך תקנה? אמר לו, ר' בבקשה ממך אל תעכבני שמא ירגזו עלי בעלי פורענות, א[נ]תו האיש אין לו תקנה, שמעתי מהם [דבר שאין אני] יכול לעשות: שמעתי מהם אומ[נ]רים, שאילמלי היה לו לעני זה בן שהוא קורא [בתורה ועומד למ]ני הקהל ואומ' ברכו ועונין אחריו ברוך — היו מתירין א[נ]תו מן הפורענות; א[נ]תו האיש לא היה לו בן בעולם, אלא עזבתי אשתי מעוברת ואינ[י] יודע אם הולידה (צ"ל ילדה) זכר או נקבה, [ואם ילד]ה זכר מי ילמד א[נ]תו תורה, שאין לאותו האיש אהוב בעולם, באותה שעה [ק]בל [עליו] ר' עקיבה ללך ולחפס אם הוליד לו בן זכר, כדי שילמד א[נ]תו תורה ויעמידו לפני הצבור. אמר לו, מה שמך? אמר: ערכבתה. אמר לו, איתתך? שושן כווייה, אמר לו: קרתך? דוקייה. מ[י]ד נצטער ר' עקיבה צער גדול, והלך ושאל עליו, כיון שבא למקום ושאל עליו אמרו לו י[ש]חקו עצמותיו של אותו האיש. שאל על אשתו, אמרו לו: ימחה ש[מ]ה[ה], שאל על בנו, אמרו לו: הרי זה ערל הוא, ואפילו במצות מילה לא עסקנו לו בו [צ"ל בה]. מיד ל[ק]ח א[נ]תו ר' עקיבה ומל א[נ]תו והשיבו לפניו, ולא היה מקבל, עד שישב עליו אר[ב]בעים יום [ב]תענית, ויצאת בת קול ואמרה לר' עקיבה: על זה אתה מיתענה! אמר לפניו, רבונו ש[ל] עול[ו], והלא לפניך ערבתי א[נ]תו: מיד פתח ה'ק (=הקב"ה) את ליבו ולמד את התורה ולימדו קרית ש[מ]ע[ו] ושמונה עשרה

11) ק. באנציקלופדיא האנגלית כ"יז מביא מעשה דר' עקיבא ומעשה של זרובבל (ועי' להלן) זה בצד זה, ואינו מעמיק לחקור במהות "קדיש יתום". מאריך בחקר זה רמא"ש — (ר' מאיר איש שלום — מ. פרידמאן) בהוצ' סדר "אליה זוטא" שלו (בנספחים עמ' 25 וה'), החכם לוי גינצבורג אמנם יצא כנגדו (ועי' גנזי שכטר א' 236 וה') בטעמים נכונים. ועי' גינצבורג גם בספרו The Legend of the Jews ה' 419 (intercession) מה אמנם נוגע רק קצה השאלה; ושם י' 436 הוא עוסק במעשה זרובבל, אך גם שם בדרך אגב ואין מענה בפיו לשאלתנו. גינצבורג בגיש שם מדפיס את כ"י הגניזה של קמברייג'יא, וממנו אני מעתיק בפנים. שם נרשמו הספרים שמכילים מעשה דר' עקיבא, ועי' עתה גם "מגורת המאור" לר' ישראל אלנקוואה הוצ' צנעלאו ד' 127 ושם נרשם.

וברכת המזון, העמידו לפני הקהל, ואמר ברכו את יי, וענו אחריו ברוך, מיד באותה שעה היתירו מן הפורענות. בא ועמד לפני ר' עקיבה, אמר לו, יהי רצון שתנח דעתך בגן עדן, כמו שהיצלתה א[נותי] מדינה של גיהנם. מיד פתח ר' עקיבה: יי שמך לעולם יי זכרך לדור ודור. עכ"ז המעשה ¹².

כבר ידוע שהאחרונים מצאו במעשה זה המקור לקדיש יתום, אבל לפי הנוסחאות המדויקות אין בו אפי' רמז קל לקדיש, אלא לברכו בלבד¹³ (לשונו של לוי גינצבורג בגנזי שכטר א, 235). החכם גינצבורג מוסיף לחקור ולדרוש בדבר זה, אבל חוץ ממה שהחליט שבמעשה ההוא דר' עקיבא ¹⁴ אין בו אף רמז קל לקדיש, אלא לברכו בלבד — הכל תלוי בהשערות ובסברות. למשל יש כאן לשון הספרי האוניו, והוא רמז ש"ו, 132 הנצא מא"ש) לפסוק "כי שם ה' אקרא [הבו גדל לאלהינו]" — ר' יוסי אומר, מנין לעומדים בבית הכנסת ואומר ברכו את שם ה' המבורך שעונים [אחריו] ¹⁵ "ברוך ה' המבורך לעולם ועד, ת"ז כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו" — ומפרש בו גינצבורג, שהכוונה על מי שעולה לתורה ולא על שליח צבור (הוא משתדל להביא ראיות לפירוש זה), ואני אומר, שאין בה משמעות-הדברים, שלזה היה נצרך לומר: "מנין לקורא בתורה ואומר ברכו וכו', בעוד שהלשון "מנין לעומדים בבית הכנסת" וכו' מורה היות הענין בסדרה ת פ ל ה, ויהיה איפוא פירושו — "ואומר [הש"צ, או: אחד מהם] ברכו כו' שעונים [אחריו] ברוך ה' המבורך לעולם ועד", בהסכם עם מנהגו עכשו; אבל בזה שאמור בספרי (שם) תיכף בצדו: "ומנין לאומר יהא שמייה רבא מברך שעונים אחריהם (צ"ל אחריו) ¹⁶ לעולמי ולעולמי עולמים, ת"ל כי שם וכו' " — זה בהכרח מנהג שאינו נהוג אצלנו, והספרי מקור ישן ונאמן הוא, ואין מה שימנע אותנו מלהכיר שמסורת עתיקה בידו, אולי של איי (השווה ת"י ברא' מ"ט ד' שהבאתי לעיל), אשר בטלה או נשתנתה ברוב הימים; והשנוי אמנם קל מאד, דהיינו אצלנו "יהא שמייה רבא ומברך לעלם ולעלמי עלמיא" הכל פסקא אחת ונאמרת ע"י הקהל, בעוד שלפי מסורת הספרי "יהא שמייה רבא מברך" נאמר ע"י ש"צ, והקהל היו עונים, "לעלם ולעלמי עלמיא", וכן מסתבר, מקביל זה להענייה שמקודם לכן: ברוך ה' המבורך לעולם ועד", או להענייה, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" שאנו עונים אחרי "השמע". ועוד קצת ראיה ועכ"פ רמז לזה מנוסח "על הכל" וכו' שכתוב בסדורים בסדר הוצאת-ספר-

12) העתקתי הכל כמעט בלי שנוי כמו שהודיעו גינצבורג, רק הצגתי פסקאות להקלת המובן, והשלמתי א[נותי]תו וכו' מלא כדרכו וכמו שנמצא הרבה גם בטכסט מה; ובמלת "נהרג" אני חולק על גינצבורג שהוא רואה בזה צורת "קאתל" בערבית ומשמעו גלחם ויריב, והוא מסיק מזה תוצאות, ואני רואה בזה רק טעות סופר קלה. ועל דקדוקים קלים לא התעכבתי, והקורא יעיין בהעתקתו של ג' וישוה וידין.

13) באליהו זוסא פרק י"ז "גבור האגודה" הוא ר' יוחנן בן זכאי, וחלה בו רמא"ש השערות גדולות, שנדחו בטוב טעם ודעת ע"י גינצבורג (שם), ואני די לי לציין עליו.

14) הוספתי מדעת עצמי.

15) כן ג"ל להגיה.

התורה בשבתות וכימים טובים. הנוסח הזה הוא כעין קדיש " כמו שיוצא מן תחלתו, על הכל יתגדל ויתקדש וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא, והפסוק של אחריו "שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא" מקביל אל "יהא שמיא רבאי" והפסוק השלישי "בעולמות שברא העולם הזה ובעולם הבא" מקביל אל הענייה שזכרנו. והפסוק הרביעי "כרצונו" וכו' הלא הוא כאלו אמר "בעלמא די ברא כרעותיה" בהקדיש, אלא שנוסח "על הכל" נתחבר בעברית צחה, והנה גם בספרי (שם) נמסרה הענייה, "לעולמי ולעולמי עולמים" בעברית דוקא, ונראה שגם נוסח "על הכל" נסדר מעיקרא בכוח, שהחזן אומר פסוק אחד והקהל עונים אחריו את הפסוק השני, ואחריו כן התרשלו בו ואמרוהו שלא בכוח מחבריו.

ונחזור לענינו: עכ"פ נראה שגם בנוסח "על הכל" אין כאן, כמובן, שום רמז שהוא עלול לתפלת "יתום", ולא בלשונו של הספר שהבאנו, ולא אפי' במעשה דר' עקיבא גופא, כאמרנו. ונחזור אי"כ לשאל, מהו מקור קדיש יתום שלנו? בכל רחבי־ספרותנו אין תשובה מוחלטת לשאלה זו. ואני לעצמי יכול הייתי להראות על המנהג שנמסר במס' סופרים (הוצ' מילר י"ט י"ד, ועי' הוצ' היגר) שיוצא ממנו רא"י להיפך: הקדיש לא נאמר ע"י האבל, אלא ע"י ש"צ, ובשבת דוקא. וזה לשון המאמר: "משחרב בה"מ התקינו שיהיו החתנים והאבלים באים לכנסת, כדי לגמול להם, חסדי, לחתנים לקלסם וללותם לבתיהם, ולאבלים לאחר שיגמור החזן את תפלת המוסף הולך לו אחורי דלתות של בהכ"נ ומוצא שם האבלים וכל קרובים ואומר עליהם ברכה (" ואח"כ אומר קדיש; ואין אומרים בעלמא דעתיד לחדתא אלא על התלמיד הדרשן" (נ"א התלמד ועל הדרש). נאה הוא לנו להראות על המנהגים היפים האלה!

ואומר אני, הרעיון שיש פדות ופדיון־נפש באמירת־הקדיש טיטוד באמירת־אמן שבו, שכן אמר א"י מדדש כפי־היותו, שיש בו משום שמירת־האמונה הדתית, כמין קבלת־עול־מלכות־שמים שזכר בגמרא בהמשך אחר. על הרעיון שקשור ב"אמר יש לנו מאמרים רבים בתלמוד ובמדרש, ורובם אחד לאחד. בילקוט ישעיה כ"ו (רמז תכ"ח ותכ"ט לפי הוצ' חרב), וראיתי להשתמש בסדר זה דוקא ולקשר אליו את הבאותי ואת מחשבותי:

"פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים (ישעיה כ"ו ב'), אמר ריש לקיש, כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר פתחו שערים וגו' אל תקרי

16 על שהנוסח "על הכל" (נוכר במס' סופרים י"ד י"ב) יש בו קרבות להקדיש — על זה עמדו רבים וכן שלמים, עי' אצל אלבוך עמ' 527 שהראה על "פולי, ועי' מאמרו "הקדיש" של צבי קרל במ"ע השלח כרך ל"ה (1918) 36-49, שיש גם בהדפסה מיוחדת, עי' מ"ע קרית ספר י"ג 58.

17 ברכה זו אולי הוא על כוס יין (עי' כתובות ח' ע"ב, ועי' מה שכתבתי במאמרי "חבר עירי ביאהרבוך פרנקפורט דזרזר מ"ן י"ז (1926) 47, על שנעשו דברים כאלה (קלוס־חתנים ותנחומי־אבלים) אפילו בשבתות וימים טובים, עי' הראיות שם עמ' 37.

18 כמו שהעם עונה רק אמן בברכת־כהנים, עי' במדבר רבה י"א ד', וכן בקדוש החדש, עי' מסכת סופרים י"ט ט',

שומר אמונים אלא שאומרים אמן ; מאי אמן, אמר רבי חנינא : אל מלך נאמן. קטן אימתי הוא בא לעולם הבא. תנא משום ר' מאיר, משעה שיאמר אמן, שנאמר פתחו... אל תקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן. — כל זה גם בתלמוד בבלי ; עי' בשבת ק"ט ע"ב, אלא שבעל המאמר הוא שם ריב"ז, והלשון : „כל העונה אמן יהא שמייה רבא מברך בכל כחו קודעים לו גזר דינא... (ודומה לו הלשון בקהלת רבה ט' וס"ו, 726c הוצ' חרב), הרי שלא באמירת-אמן גרידא תלוי מלתא, אלא באמירת-אישיה, ורואה אני בזה רק קשור-רעיונות (idearum associatio בלע"ז), כלומר כבר נעשה אישיה למושג אחד, במלין אחרות : „אמך גורר עמו את המושג ישיה ; אמן וקדיש נעשו ונתחברו לזווג חד (הם מחוברים כבר בפיהו של ר' ישמעאל, מדרש משלי י"ד כ"ח עמ' 38א). רעיון ה פ ד ו ת תלוי באמירת-שניהם, חהו התקור לקדיש יתום שלנו. בשבת שם מובא תיכף בצדו : „אמר ר' יוחנן : אפי' יש בו שמץ של ע"א מוחלין לו... שומר אמונים... אותו הדרש עצמו מענין, שמצאו בדרך גמטריא : יהא שמייה רבא" כמנין אותיות בראש' ברא (לקוח מן מחזור וטרי ועי' הוספה ב, אוצר נחמד' ב' 10), הרבה מדובר בקדיש בס' אסופות כ"י עמ' 115א ושם 118ב ואילך. וקדיש דרבנן עי' בס' ישועה כ"י א' אפשטיין עמ' 248. בין אמן ובין אישיה כנראה לא הבדילו כל עיקר ; ובילקוט שם מוסיף להביא (ועי' במס' סנהדרין ק"י ע"א) ענין הקטן שאמר אמן, דהיינו, לפי הנזכר, אישיה, ובכך נעשה היקף המושג שלם : אמירת-אמן או אמירת-אישיה מביא פדות לאמרו, ואמירתו, שהוא קל בערך, הוא סימן מובהק להקטן שהוא בן-אמונה ויש לו חלק לעולם הבא. אמנם עוד לא ראינו בזה, שאמירתו פודה גם אחרים, וזה יוצא מה שהובא בילקוט (שם) (" תיכף בצדו ונקרא מעשה-זרובבל על עיקר תכנו, ח"ל :

„אל תקרי שומר אמונים, אלא שאומרים אמן, שבשביל אמן אחד שעונים רשעים מתוך גהינם ניצולין מתוכו, כיצד, עתיד הקב"ה להיות יושב בגן עדן ודורש, וכל הצדיקים יושבים לפניו, וכל פמליא של מעלה עומדים על רגליהם, חמה ומזלות מימינו של הקב"ה ולבנה וככבים משמאלו, והקב"ה יושב דורש תורה חדשה שעתידי ליתן ע"י משיח, וכיון שמסיים ההגדה עומד זרובבל בן שאלתיאל על רגליו ואומר יתגדל ויתקדש (=קדיש), וקולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל באי עולם עונים אמן, ואף רשעי-ישראל וצדיקי עובדי-אלילים שנשתיירו בגיהנם עונים ואומרים אמן מתן גיהנם... ומצדיקים עליהם את הדין ("), מיד מתגלגלים רחמיו של הקב"ה עליהם ביותר... באותה שעה נוטל הקב"ה מפתח של גהינם בידו ונותן להם למיכאל ולגבריאל בפני כל הצדיקים ואומר להם, לכו ופתחו שערי גיהנם והעלו אותם... מה עושין מיכאל וגבריאל באותה שעה ? תופסין ביד כל אחד ואחד

18) כנראה אין לדבר זה סמוכין ממקום אחר, מלבד שבאגדה „סעודת גן עדן" (בית המדרש לילינק ה' 46, ועיין סדר ר' עמרם עמ' 13, והשחה תנא דבי אליהו זוטא פ' כ') דומה לו ה ס י ו ם, ושם עוד יותר מוחלט שמושעי ישראל ניצולין מדינה של גהנם בזכות שעונין אמן, אמן גרידא ולא אישיה (ועי' לבוש א' ס" 124), ואולי השמיטוהו מפני הסכנה שכלולה בו, שהרי כל הרעיון שעתידי הקב"ה ליתן תורה חדשה ע"י משיח עלול הטעות, ואדוקי דת-הנוצרית יוכלו להשתמש בו ! 19) יש לפנינו כאן גם מושג צדוקיהדין אשר בו נתבאר ענין קדיש יתום ביותר !

מהם ומעלים אותם, כאדם שהוא מקים את חברו ומעלהו בחבל מתוך הבור . . . ורוחצין וסכין אותם ומרפאין אותם ממכות של גיהנם ומלבישים אותם בגדים נאים ומביאים אותם לפני הקב"ה ולפני כל הצדיקים כשהם מכוהנים ומכובדים. שנאמר (תהלים קל"ב ט') כהניך ילבשו צדק וחסידריך ירננו, כהניך אלו צדיקי אומות-העולם שהם כהנים להקב"ה בעולם הזה, כגון אנטונינוס חביריו ("), וחסידריך אלו רשעיי ישראל שנקראו חסידים שנאמר (שם י"ה), וצריך לצרף את הפסוק שם מקודם: יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדון עמו) אספו לי חסיד, וכשנכנסין לפתח גן עדן נכנסין מיכאל וגבריאל תחלה וגמלכים בהקב"ה, משיב הקב"ה ואומר להם, הניחו להם ויכנסו שיראו את כבודי, וכיון שנכנסו נופלים על פניהם ומשתחוים לפניו ומברכין ומשבחין שמו של הקב"ה . . . נותנים הודאות ורוממות להקב"ה . . . (קצרת כל כמה שאפשר, ולא עליתי ולא ירדתי לא לגן עדן ולא לבהמם המתוארים כאן, וגם שליחותם של המלאכים מיכאל וגבריאל זרה ורחוקה לנו, וכל הענין וכל התיאור דומה למה שקראו בספרים מעשה של "יורדי מרכבה", אשר הודות להם אנהגו אומרים כעת "קדושה דיוצר" כידוע (עי' באחרונה אברהם י' שכטר Studies in Jewish Liturgy 1930, 66), וכמו שנתקבל ונתפשט זה, כן נתקבל ונתפשט גם "קדיש" שלנו.

חושבני שכל הרעיונות וציורי-הדמיונות שפשוטי-המון-העם קושרים באמירת קדיש לשם פדיון-נפשם של אהוביהם וקרוביהם וביחוד של הוריהם — כלולים באגדה נפלאה זו, ובכן עליה יש להביט כעל מקור קדיש-יתום שלנו. עוד הפעם נדגיש, שהגורם לפדות הוא אמירת-אמן, שהוא דבר קל ויוכל להאמר גם ע"י קטן, והוא אמן שעונים בתוך הקדיש, והקדיש נאמר בסיום הדרשה שיש בה איהו חדוש (= תורה חדשה!), ולא הדרשן אומרו (שבאגדה הוא כביכול הקב"ה), אלא בן-הקהלה שהוא ראוי לכך ביותר (באגדה הוא זרובבל), ויושבי גן עדן ויושבי גיהנם מודעזעים ממנו — שהקדיש מרעיש עולמות . . .

גודל-מעלת-אמן ידוע מהגמרא מהפוסקים ומספרי-המוסר, ואין להאריך ("), ומדובר באמן אחרי תינוקות של בית רבן (בברכות נ"ג ע"ב) ובשכר אמן (הרבה באגדת בראשית פרק כ', עמ' 153 הוצ' בובר), ואין להתפלא אפוא שברוב הימים, נתרבתה חשיבות אמירת-אמן ואיש"ר = קדיש שלנו ועשאוה כעין תקנה ("), ברבות-הימים נתחדשו בה דינים ומנהגים הרבה, ועוד אזכיר קצתם, וכאן אזכיר פרט אחד, שהוא מענינו, ושאלתו גם מתרחשת מדי יום ביומו, והוא ש"היתום" אומר קדיש רק י"א חדשים ולא י"ב חדש, והנה אף שבש"ע אין כאן דברים ברורים ודינים קבועים בענין ק"י, מ"מ מצאנו הערת הרמ"א בש"ע י"ב סו"ס שע"ו הטעם, כדי שלא יעשה

(20) ע"י חבורי אנטונינוס ורבי (חינא 1910).

(21) ע"י מאמרו של H. W. Hogg במ"ע J Q R ט' 221; J E בערכו; בכר — אגדת אמוראי א"י (בגרמנית) א' 112 והלאה. Marmorstein רליגיוז שטרדיען א' 27.

(22) לדעת אלבווען הורגלו לאמור ק"י באשכנז לרגלי הרדיפות הגדולות בזמן מסעיה-צלב.

אביהם ואמם רשעים, כי משפט רשעים י"ב חדש וכי, אמנם לא כן הוא מנהג הספרדים²²). אלא אומרים אותו י"ב חדש, והוא הנכון. כמעט אין שיעור ואין קץ למנתגים התלויים בקיי; למשל, בביהם, וכן במדינות רינוס, נאמר הקדיש אחר אין כאלקינו בשבת דוקא עיי יתום, ובצרפת לא היו מקפידים בזה, אלא יכול לאמרו מי שהוא (אור זרוע סי' 805 א22, ועיי גרמניא יחיאקא א' 36). במדינות אוסטריא מביא סדרים לאמירת קיי רק המהרי"ו (שרת סי' ל"ו), הוא האיש אשר ניתן לו הבגוי; "טכטיסוך" (צרמוניען-מייסטר) של יהודי גרמניא. אפי' סכסוכים נתרגשו בהי"כ באמירת קיי בשאלת מי קודם למי (בענין תושב ואורח עיי שרת מהר"ם מינץ. בכלל לא היתה דעת הרבנים נוחה מן רוב הקדישים שהורגלו בהם והאבלים (צונץ, ריטוס 173-156). אי אפשר להכחיש את העובדה, ולא טוב להעלים עין ממנה, שקצת אמונה טפלה נקשרת באמירת-קיי עד למרבה, ואין מן היושר להגדיל את כח-אמירתו לצורך פדיון-נפש בה במדה, שנראית אמירתו כעין השבעה וכעין הקסמה, במקום אשר אמירתו צריך להיות רק בקשה ותחנונים, כיתר התפלות שלנו. אין מן היושר, שוב, לעשות את היהדות קולטוס של מתיים, להעלות את האבות למעלה לראש, בעוד שברוח-היהדות האמתית צריכה בהי"כ להיות מקומן של שירות ותשבחות הנאמרות בה, וחכמינו הקדומים דברו מן שמחה של מצוה, ואת העצבות ואת האבלות הרחיקו מן הצבור כמה שאפשר, ולא נתנו להן מקום אלא בביתו של היחיד.

2) מחזרות (CURIOSA) באמירת-קדיש

בפרק זה אני מלקט ידיעות שונות בנוגע אל הקדיש, בבחינת לקט שכחה ופאה, כי עוד לא בא מאסף ובוצר-עלילות לפרטים אלה.

1. רשות לקדיש (צונץ, גיזאמעלטע שריפטען ע' 170), במלאכת-הפיוט והשיר נודע ענין "רשות" הרבה, ונשארו ממינו פליטים עד למרבה (עיי אוצר השירה הפיוט לר' ישראל דוידוץ), אמנם במחזור האשכנזים לא נשארו מהם כי אם מעט; לר"ה ויי"כ ובקריאת התורה לחתנים ביום שמחת תורה. במצאנו אותה נאמרת לקדיש, אזי נוכחנו לראות גם בדבר זה, עד כמה העריצו והחשיבו את הקדיש.

2. יש שיר (עיי בית-המדרש לילניק ה' 46) אשר החזור שלו הוא "אמן יהא שמיה רבא" וכי, וגם זה יורה שהקדיש הכה שרש עמוק בחיי-האומה.

3. אף שהקדיש נתקן מעיקרא לסיום הדרשה, ואי"כ מקומו רק בקהל-עם ובצבור, וגם כשהועבר אחרי כן לסדר התפלה לא נתקן אלא אי"כ יש "מניח בבית-הכנסת, מ"מ חשו גם היחידים לזכות בו, כי לבם הכם אם לא שמעו אותו בכהי"כ ולא ענו אחריו אמן, ולכן נעשו תחבולות איך לאמרו גם ביחידות, ומוזה נהווה העובדה, שעכשו יש בידנו סדר שלם²³) של תשלומי-קדיש או ברכו או קדושה שאומרים היחיד

23 עיי באגין, כתר שם טוב עמ' תרע"ט.

24) כן מצאתי רשום, וליתא שם. עיי גם נאגעלשטיין-ריגער — געשיכטע דער יודען אין

רוס א' 154.

25) עיי עבודת ישראל 120 וסדורים אחרים. כבר בס' ר' עמרם דפוס חרשא עמ' 14.

אם אינו יכול להתפלל עם הצבור או שאיחר לבא לביה"כ ולא שמעו, והתשלום נאמר בזה האופן, שהוא אומר פסוקים וברייתות ומאמרי-גמרא שעוסקים בדבר זה, כלומר אינו אומר בדרך-תפלה אלא בדרך-למדו, ודומה הענין הזה למה שמצאנו לענין אחר (ק"ש ומגילה), כאלו קורא באגרת.

4. את שהקטן אומר קדיש אינני צריך להזכיר, שהרי הוא מעשה של כל יום ויום, וכל עצמו של השם „קדיש יתום“ יורה על זה, ומדובר בפסוקים (שאפילו על העבדים שמשמרים את האמונה אומרים קדיש, מסוככת היא השאלה, האם גם נשים אומרות קדיש יתום? לדעת הרב יאיר חיים בכרך הן אומרות קדיש אם אין כאן ב"זכר"). שאלה כזאת מתעוררת הרבה, וטוב היה לחתוך את הדין לצמיתות. מענין מאד המנהג בפראג; ר' אלעזר מלדלש (תשובה מאהבה סי' רכ"ט סעיף י"ח) מעיד, שהנשים היו אומרות ק"י כשהיו עומדות במבוא בית הכנסת הנקרא „קלויס-סינגובי“), ואם באנו לדון על השאלה לדעתי יותר נכון הוא שהאשה אומרת קדיש בעזרת-נשים עצמה מבלי לזוז ממקומה. השווה מה שנאמר לענין ברכת הגומל במאמרי „מנין“ סי' י"ג, (יאהרעסבעריכט, זינא 1933), ובנוגע לאחרים עי' בית-יוסף י"ד סי' שע"ו סי' ד', והשאלה כבר נפתרת בימינו, שהרי מנהג פשוט הוא לצוות על מי שהוא (להרב, להחזן, לשמש וכו') לאמר קדיש אחרי פלוני ופלוני, ונותנים לו את שכרו.

5. לשונו של הקדיש, כאמור, ארמית היא, אבל כבר נודע שסרו מדרך זה הרבה. כן אמרו פסקא אחת בעברית במדינת-קשטיליא (צונץ, ריטוס 13 מן טור א"ח סי' נ"ו), והלא גם אצלנו מאמרים שלמים נוסחם בעברית. למה הדבר דומה, לנוסח כל נדרי, אשר גם הוא נתפשט בארמית, ובכל זאת נשאר גם בעברית (נוסח אחד בעברית נתפרסם על ידי במאמרי „כל נדרי“ במ"ע יאהרבוך כנ"ל י"ט 85-97), ואין מן הנמנע שגם הקדיש „נתקן“ באיזה אופן או לאיזה צבור גם בעברית, ואולי ימים יגידו. עכ"פ אין שום אסור לאמרו בעברית; ועי' בספר „אור נגה“ (עמ' 4) שרצה להוכיח שקדיש וקדושה נאמרים בכל לשון; ואף שמחברו של הספר אינו בר-סמך, שהרי יצא להלחם בעד הריפורמא הקיצונית, מ"מ ראיותיו והשקפותיו בזה נבונות הן, ועכ"פ לא נפרכות עד עתה. הקהלה הליברלית בלונדון כמו כן „תקנה“ לאמרו בעברית (ע), אף שבענין „קדושה“ עוד היא נזהרת לשמור על „המסורת“ בהאמרה על ידה בלשון-המקרא, אבל בתקן „הרבנים“ שנתחדש לצורך, אין כאן חובה כל כך להיות „מסור למסורת“. ויש להראות על נוסח „על הכל“ שכלו „נתקן“ בעברית, ואם יחשוב מי שהוא שטוב

(26) שרית באוני קדם סי' ק"ח (ר' קלוימוס מלוכא ?) עי' י. רייפמאן במ"ע ממורה וממערב ד, 137 וא"י.

(27) כן הובא ע"י שסטר - studies א' 325, אמנם לדברי הכותב ב J כנ"ל אינו מוכרח.
 (28) עי' מאמרי על בתי בה"כ בפראג (גרמנית Judischer Almanach, 5690, עמ' 155-166).
 (29) כן מודיע אלבונג בספרו הגיל, אבל Liberal Prayer Book, London, 1926, p. 67. מאטוק בלונדון (4.9.1939) במכתב, עוד הוא בארמית! לסי מה שהודיעני הרב איזראעל י. מאטוק בלונדון (4.9.1939) במכתב, אומרים קדיש בליברל סינגובי אשר בלונדון בנוסח המקובל (רק לא קדיש דרבנן), אמנם בסינגובי ברקלי סטריט אומרים אותו בעברית.

היה לדחות את הקדיש ולשים תחתו את „על הכל” — עקירה השוחתה כזאת היתה עוברת על כל הגבולים, ואין דעת יפה או אפי' החוש ההיסטורי יכול לסובלה.
6. בהיות הקדיש תופס כל כך מקום חשוב בחיי-האומה, ובסדר-התפלתו, מרבים החוקרים לדייק הן בקורותיו הן בלשונו. הנהגה אמרו שרשי מצריך לקרא יתגדל (לקוטי-הפרדס, מובא ע"א ר' ש. הנו"י), דהיינו בסגנון עברי, ובצדק הקשו עליו שאי-כ היה צריך לקרא גם יתקדש בצר"י. ור' היידנהיים מחמיר בארמיותו של כל הפסקא, אבל המלין יתברך וכו' אחת דתן להגדק כמות שהן הן בעברית והן בארמית ("). ורק במלת „ויתהדר” יש לטעון שצ"ל ויתהדר (ד' מתוחה) ולא דר (ד' קמוצה) בהפסק.

בשורה זו קרא נקרא היה מעיקרא גם מלת „ויתקלס” (עי' ס' ר' עמרם 4). ודיקו בו הרבה, וכנראה השמיטוהו מפני שמלת קלס יש לה מובן (עי' מלוני התג"ך) לגנאי; והטעם הזה אינו מכריע, שהרי השתמשו במלה זו הרבה בלשון-החכמים, ולי כבר נזדמן להביאה מן מס' סופרים י"ט י"ד, ועוד, שהרי נשארה ב„סדור” שלנו בפסקא „ובמקהלות”: לעלה ולקלס (לקוחה מן משנת פסחים י' ה').

ברור הוא שלפי חמר הלשון וטהרתו צ"ל די-אמירן בשתי-מלין, ולא כמו שכתוב ונאמר אצלנו דאמירן וכו'. זכורני שפעם אחת כשהתפללתי בבה"כ הגדול בבודפשט ספרו לי שבמצות הרב ר' פישר דשם הוצרכו החזנים לאמור די-אמירן בפירוד, וכן שמעתי מפייהם באוזני, וכן שמעתי אומרים גם ב„דוּשָׁאָנְס וואוד סט.” סינגוג אשר בלונדון, וכמה מגוחך הדבר להניף מלחמה בעד זוטות כאלה! הלא הכל יבא על מקומו בשלום בקצת אזהרה. ברוב הסדורים כתוב בלאו הכי „די-ברא ברעותה”, ולא דברא וכו'.

7. כמובן ישנו להקדיש כמה נגונים (עי' נגינת-ישראל מאת י' אידלזון ד' 16) בדבר הנגון בצפת. וכן נהרא נהרא ופטיה. עי' מנהגים למהרי"ז 49 א" (את הנוסח בארם-צובה (עי' אידלזון שם ד' 34) והשווה תרג' אונקלוס דברים ל"ב י"ב; בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא, „צלותנא ובעותנא”, עי' עבודת-ישראל 130. סיום „דכיריך” (קוכין וקפפא, עי' צונץ, ריטוס 58).

8. לצורך האינקוויזיציה בהספניה ניתן הגדרה בו בלטינית [RE] 234 י"ח [RE] קדיש של המשומד משה רימוס זכר בספרות (מ"ע הבר') ביבליאוגרפיא י"ד 1910, 186, סדור אמשטרדם (1726) שבו לוח כל הקדישים נתפס ע"י הצנזורה (הצנזור היה פרי האסלבויער), מפני שמצאו בו חירוף לדתם (צייטשריפט פיר דיא געש' דער יודען אין דייטשלאנד ב' 388 וא"י).

כמובן באה להם הטעות מפני שידעו שהיהודים מכנים את קדושיהם — „קדשים” ("). מצד אחר בא להקדיש „תוספת-קדושה” בעיניהם מפני היחס שבינו ובין

(30) עי' ליטראטורבלאסט דעס אַרײַענטס 1849 עמ' 592.

(31) ביכלר במ"ע REJ ג"ג 194, י' בונ"י, דער סדור דעס ר' סעדיה גאון עמ' 17.

(32) גידעמאן, ערציעהונגסחצווען ג' 96, קחעלענשריפטען 301.

(33) אייזנמנגר, ענטדעקטעס יודענטום א' 527.

„תפלת האדון“ (מתי י' ט"י — : pater noster) אבינו שבשמים יתקדש שמך, תבא מלכותך, יעשה רצונך כמו שבשמים כן בארץ וכו', שבאמת קצת מאמריה דומים למאמרי קדיש שלנו ⁹. אין להתפלא איפוא שגם חוקרי הנוצרים חכמיהם מרבים להתעסק בקדיש שלנו ¹⁰.

9. מבחינה זו, וגם ממה שרשום לי להלן, יש לו להקדיש חשיבות שמתחדשת מדור לדור ועלולה להתחדש אפילו בימינו אלה. החזיקו בו חכמי הח"ן (עי' זהר, דפוס אמשטרדם, תרומה ב165, וכן בפ' פנחס, ועי' חמדת ימים, קושטא 1735, ב112). לכבוד ראשים ומנהיגים הוסיפו בו בקשה לחייהם הארוכים של הנכבדים האלה. נתן הבבלי מודיע על „בחיטון וביומיתון“ שהוסיפו לכבוד ראש-הגולה ביום נשיאותם (באוסף גיבויער ב' 84), וידוע שבתמן עשו הכבוד הזה להרמב"ם (גריץ הוצ' ג' ה' 121, ש' אפפנשטיין בקובץ „משה בן מימון“ ב' 50); בדורנו אנו עשינו כן בא"י לכבוד הנציב ה' שמואל. באמת העשירה אותנו הגניזה בטכסטים כאלה; עי' קדיש שהוציא לאור ש' שכטר (בס' הזכרון לד' קויפמן, חלק העברי, 53 זה"י); קדיש עתיק מימי הגאונים, גנוי קדם הוצ' ב' לזין ב' 46-48 שם ג' 51 (ועי' ש' פוזנסקי, בבילונישע גאונים אים נאך גאונ' צייטאלטער 94). כנראה לקדיש זה ולקדיש כיוצא בו קראו „קדיש ארוך“.

10. הספרות אדות הקדיש כל כך גדולה ורחבה היא, שאי אפשר לציין על כל מה שנעשה ואמור בו, ולמצוה גדולה ונחוצה יחשב לכתוב בה ביבליוגרפיה שלמה. יתכן לפלג בספרות את שלשה סוגים האלה: א) ביאורים ופירושים וחקירות; ב) הערצות ע"י פייטנים ובעלי-המליצה היפה; ג) כתבי-המתנגדים אשר לא ישר בעיניהם המעשה שעשו הקדיש לתפלת-מתים, כביכול, שעליו יסדו את ה„יאהרצייט“, ולכסוף „כי זה כל האדם היהודי“.

לסוג הראשון: שבלי הלקט הוצ' בובר „ענין תפלה“, ח' עמ' 7 זה"י (וכן טוש"ע א"ח סי' נ"ז), פרץ הכהן (צונץ ריטוס 35), ביאור הקדיש כ"י פרמא (פערץ קטלוג פרמא נ"ו 6; הבר' ביבליאוגרפיה י' 102, פירוש הקדיש „להחכם הגדול“ יהודה בן ר' דניאל, המכונה לעאזוי (שטיינשניידר, הבר' איבערזעצונגען 73), פירוש קדיש (מן מחזור ויטרי) בס' חי עולם, פריס 1868, עמ' 50 וא"י. ס' נתיבות עולם (וורשא 1884), „נתיב העבודה“, פרק ה' (א' 69), פירוש ע"י עילום שמו בגנוי ירושלים מאת וורטהיימר ג' 8 וא"י.

לסוג השני: „דיא יאהרצייט“, ע"י המשורר ז. קאמפערט (ווערקע, כרך ה'). ספרים פופולארים ע"י א. יעלינעק וע"י נ. קורדיין. בסוף ראו בזה ענין של אורתו-

34 ס. קליין — דער עלטסטע כריסטליכע קריסטמוס (ברלין 1909) 256 Pool 110 ומאמר מיוחד בו (בהונגריה) ע"י Eokonys L, M J T=B. Vajda (ספר השנה לחברה הספרותית בהגר' 1904, 46.

35 M. Caul — Buxtorf, Synagoga Judaica (Basel 1661), 709 נתיבות עולם (מיססיאונר, מתורגם מאנגלית לגרמנית, פונקפורט דמיין 1885, 444 זגר').
36 The Kaddish אני מכיר את ספרו (ניוירוק 1928) רק ע"י קרית ספר י' 344. ועי' גם י. בערגמאן — דיא לעגענעזען דער יודען (ברלין 1919), עמ' 46, 40.

דוכטיא עיי' שומר ציון הנאמן תרי"ג (1853) ערך S. Feist במ"ע אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטום Joseph Schick 164 1921

לסוג השלישי: דברים נמרצים כתב י' אבערמעיער, מדרגס יודענטום 191-143. קדמו בזה גאטע, דויטש, „מדרן אורתודוכסי“ (שיקאגא 1898) עמ' 12. ועיי' ג. דויטש בחוברת „איי גאיד“ עמ' 4. ישנם „יתומים“ ו„אומרי קדיש“ שאינם יודעים אף לקרא את האותיות העבריות, ומה הם עושים? קוראים באותיות לטיניות, ועל זה ישנם דפוסים רבים. חרפה ובושה! ועיי' למשל אדות איטליה מה שכתוב במ"ע „עדוקאטארע“ י"ח (1870) 288 ואילך.

מיטאפסיכולוגיה

מאת ניסן טורוב

(המשך *)

ג

בחסבות הספיריטיסטים (או ב„מושביהם“), אשר דובר עליהן בפרק הקודם, אין מסתפקים, כרגיל, בגילוי כחו הסודי של המתווך (או הפסיכיקן) להשפיע השפעה שלמעלה-מהטבע על העצמים הדוממים הסובבים אותו בחדר-הנסיונות, אלא עושים אותו שליח לעולמות רחוקים ומופלאים הרבה יותר ומפענח-נעלמות מ„ספירות“, אשר הכניסה אליהן היא בלתי אפשרית לבן-תמותה פשוט בעודנו בחיים: מתווך, הראוי באמת לתואר-כבוד זה, יצליח כרגיל לבורא במגע-ומשא עם שוכני עפר ולהעלות מתים מקבריהם, כבעלת-האוב בעין-דור בימי שאול המלך. אכן השתנו העתים מאז ועד היום, ולא הכל מתרחש על פי הדוגמה הקלסית שהזכרנו. הצורה השתנתה ברב או במעט, אם כי „התוכן“ חד הוא: הקוסם או הידעוני של ימינו יש אמנם אשר יביא לפני המסובים על פי הזמנה מיוחדת את המת, שהם מתעניינים בו במיוחד (לומברוזו, למשל, זכה, לפי דבריו, לראות את צל אמו בחדר האפסל של המסכה ולשמוע את קולה המדבר אליו); ובשעתם נמסרו בעתונים „גילויי-דעת“ מפי וויליאם גיימס, אשר הבטיח עוד לפני מותו „להופיע“ בשעת-הצורך, אם יוכל, וכמו כן של עוד אנשים יודעיים, אשר „נתבקשו“ לישיבה של ספיריטיסטים); ואולם על פי רוב נעשה „בעל האוב“ בשעת תרדמתו-המלאכותית שליח לבר-מינן מסוים, שבחר להתגלות דווקא דרך מתווך פלונג-אלמוני, ומגרוננו של זה ידבר, או את ידו של זה יכתוב „כתיבה אבטומטית“; וככה יתודע גם ליתר המסובים, ישיב לשאלותיהם, יספר

(*) ראה „בצורך“, חוב' א.

קצרות על דרכי-הקיום בעולם האמת. ינבא לפעמים עתידות וכי. ואולם יש גם אשר מי שאיננו בבחינת קוסם ושאינו בו מן הסגולות המפורשות של מתוך יצליח לבוא במגע ומשא עם אדם קרוב לו ביותר שעזב את עמק הבכא. והוא חוזר מומן לומן. כדי להיענות לקוראו. ליעץ אותו, לגלות לו נסתרות. הספרות המקצועית מלאה כל מיני דין-וחשבון על "שיחות" מסוג זה. על "שאלות ותשובות" בעל-פה ובכתב. ויש לציין, כי מפאת תבגן מאכזבות הן עד מאד. אין ממש ואין חשיבות ל"נסתרות", הנמסרות מפי בני העולם-הבא לאזני בני העולם הזה, ואוצר ידיעותינו בנות-הערך איננו מתעשר על ידי כך. התיאורים של קיומם מעבר לגבולנו קלושים וערפליים הם, ובעצם הדבר אין הבדל של ממש — אם נוציא משפט על פי תיאורים אלה — בין "שם" ו"פה". התמונה בכללה דלה היא עד מאד ו"חסרת-דם" בהחלט, בהשוואה אל ציורי-הדמיון העממיים בכל אומה ולשון בקשר עם חיי הנשמה בעולם שכלו טוב ("). ויפה אמר אחד מהמבקרים הקשים של התנועה הספיריטיסטית. כי בכל הידיעות, שאספו דבריה במשך הרבה שנים מפי המתים, יש רק צד חיובי אחד, והוא — שחומר קלוקל זה עלול להפחית את מספר המתאבדים לדעת; כי היוצא ממנו — אם נאמין בו — הוא, שאין ההתאבדות מבטלת את החיים, והמשכם לאחר-המעשה אין לו אף שמץ יתרון על החיים הקודמים. וכן הדבר גם בנוגע להשקפותיהם ועצותיהם של האורחים ממרחקי האין-סוף, כפי שהם שמים אותן בפי המתוון, הנמצא בשעת-מעשה במצב של התפשטות הגשמיות; אין בכל אלה משום ידיעה וחכמה יוצאות מן הכלל, ועל פי רוב הם בבחינת דברים של מה בכך.

האם יש בעובדה מאכזבת זו משום הוכחה מוחלטת, כי כל הענין של דרישה כמופלא הוא חסר-ערך, וכי כל המאמצים של הספיריטיסטים אינם אלא איבוד-זמן לשוא ו"ברכה לבטלה"? — כך אמנם חושבים ואומרים רבים; אך גאמני התנועה הזאת אינם מתיאשים ואינם נכנעים. לפי דעתם, "טבעי" הוא הדבר, שדברי המתים, הבאים אתנו במגע ומשא, יהיו מקוטעים וערפליים. כי הקשר הישר והרגיל ביניהם ובינינו נפסק על ידי המות, ושאיפתם לחדש קשר זה נתקלת בקשיים רבים מאד; דרוש לכן מכשיר מיוחד ותנאים מיוחדים. דרישה זו מתמלאת אמנם במקצת על ידי המתוון, שגפל בחלקו הכשרון הנפלא לשמש כלי-ביטוי להגיגם של יצורים שלא מן העולם הזה, ועל ידי הסביבה המיוחדת של חדר-המסכה השרוי באפלה. ואולם עוד רחוק הדבר מאד מהמכשיר האידיאלי והתנאים האידיאליים, שעדיין לא הצלחנו

(14) לטובתם של אותם קוראים סקרנים, אשר אולי יתענינו בויכוחים "מודרניים" על השארות הנפש ובתיאורים מפורטים של משא ומתן עם אורחי "העולם-הבא", יזכרו נא כאן ספרים יסודיים אחרים:

Sir Oliver Lodge: "The Survival of Man," 1909; "Arthur" (Demonstrated Survival), 1910. Doyle, A. Conan: "The History of Spiritualism" (2 vol.), 1926. Hyslope James Hervey: "Contact with the Other World," 1919. Camille Flammarion: "Linconne at les Problems Psychiques", 1923.

הסופרים המפורסמים של התקופה האחרונה מראה מוריס מטרלינג התענינות יתירה בעיקר השארות-הנפש וביתר נסיונותיהם של הספיריטיסטים.

לגלות אותם. ולמה הדבר דומה? — למי שהוטל עליו לנגן בכלי־זמר פרימיטיבי מאד או מקולקל מאד, ועל אף כל מאמציו לא יוכל להשמיע בו אלא צלילים דלים וצרודים, שלא יתחברו לניגון הרמוני ונעים־לאוזן. אך עצם השמעת הצלילים הלא תעיד על מציאותו של המנגן, אפילו אם לא נראהו בעינינו כל עיקר, או נראה רק את צל־צלו. וכשנוסיף לבקש דרכים להקל על המנגן הפלאי את המגע־ומשא אתנו — נזכה בודאי במשך הזמן לשמוע צלילים ברורים והרמוניים יותר; ואז נכיר תודע את העולם הנעלם מאתנו על כל נפלאותיו, ואולי אפילו בלי הסרסרות של המתווד; כי יש לשער, שבכל אחד מאתנו יש משהו מכשורו של זה, ולו גם בזעיר אנפין, במדה קלילה, בצורת „רמד“ בלבד; ויש כאן מקום לטיפוח, לגידול, להתפתחות, אם כי לא במדה שזה אצל כל יחיד ויחיד. על כל פנים גדול ורחב הוא שדה־האפשרויות ועוד חזן למועד . . .

בכל מהלך־מחשבות זה יש מעט מן ההגיון הרבה — הרבה יותר מדי — מן האמונה, ונפשם של רבים מאנשי המדע־החיובי — כפי שצוין כבר — סולדת מחזרה זו אל התפיסה טרום־המדעית, מן הנסיון הזה להרוס את המחיצה, שהקים בעמל רב המחקר המדעי האובייקטיבי בין הרצוי ובין המצוי (“). ולכן נזהרים אלה מהם שעוסקים ב„פסיכיקה“ או ב„מחקר פסיכי“ מזהה את עצמם עם הספיריטיסטים (אם כי מבחינת שיטת־החקירה קשה למצוא הבדל של ממש בין אלה לאלה). הם טוענים ואומרים: רב מאד המרחק בינינו לביניהם, כי הם, הספיריטיסטים, בטוחים למפרע בהשארות הנפש ובאפשרות המגע ומשא בין החיים והמתים, ולכן אין הם מבקשים לכתחלה אלא אישור נוסף ל„ידוע“ להם מראש כביכול, ואינם סובלים ספקות וערעורים, כרגיל אצל אנשי־אמונה. ואילו אנחנו אין פנינו אלא לאמת האובייקטיבית, לעובדות כמו שהן; וכלי כל משפט קדום לחיוב או לשלילה נסינו עד־כזה ונגסה גם להבא לאסוף את העובדות, לבררן, לעמוד על טיבן ולקבוע את ערכן המדעי (“).

15) בזה יתבאר היחס השלילי הקיצוני אל כל המיטאפסיכולוגיה כלה מצד הפסיכולוג המזכה יוסף יאסטרו, אשר הקדיש אחר מספריו האחרונים לתיאור ה„כלאים“ של מדע הזה ואמונות תפלות מה; ומטרתו הראשית איננה, כנראה, אלא אזהרה לחכמים, לבל יתעו בהבלי העולם הבא (Joseph Yastrow: "Wish and Wisdom", 1935). בין השאר — והחומר שבספר בכללו מענין מאד — ניתן כאן מקום לתיאור עובדה היסטורית, העושה רושם של אנקדוטה מוזרה; וזה קיצורה: בראשית המאה השמונה עשרה חי והרכיץ תורה באוניברסיטה של וירצבורג הפרוסי בירינגר, שהיה ידוע כמומחה בגיאולוגיה ובחפירות. פעם נצנץ במוחו הרעיון, כי שרידי צמחים ובעלי־חיים בבטן האדמה אינם אלא כתב־אלהים, אשר בחר בו הבורא, כדי שיוכלו גדול־רוח הראויים־לכך לקרוא על פיהם את סרקי־צירתו הנסלאים. ועל סמך זה עבד „שיטת־קריאה“ מתאימה לדבר, תלמידיו צחקו בלבם על היות מורם הזקן, אך בסיחה חזקהו באמונתו. ואחרים מהם חמדו לצון אכזרי: הם הכינו „שרידים“ מלאכותיים וטמנום בחלקת האדמה של החפירות, וכאשר הוציאו משם הגיאולוג המלומד, גילה לשמחת לבו, כי חרותות בהם אותיות השם המפורש — „חתימת־ידו“ של הקדוש־ברוך־הוא; הוא מהר לפרסם ברבים את „תגליתו“, כהוכחה נאמנה לשיטתו . . .

16) ראה, למשל: Dr. Eugene Osty: "La connaissance Supra-normal", 1923; וכמו כן: Hereward Carrington: "The Psychic World," 1937; ומאותו מחבר גם הספר התמציתי: "A Primary of Psychical Research," 1932.

הספק, שיתעורר ממילא בלב הקורא בקשר עם הענין הנדון, יהיה בודאי: כלום יש באמת אפשרות לעשות שאלה פילוסופית-דתית בת אלפי-שנים, כשאלה שלפנינו, נושא למחקר מדעי מדויק, וכלום יש תקוה כל שהיא לפתרונה ביום מן הימים פתרון ברור וודאי? שכן רק במקרה זה כדאי להקדיש למחקרים ממין זה הרבה זמן וכת. ורק אז יש מקום להתענינות במהלך המחקרים האלה מצד הקהל הרחב. התשובה תהיה: אין איש בעולם, אשר יוכל „להבטיח“ בלי-פקפוק, כי תחידה תמצא את פתרונה; אך אין גם מי שיוכל „להוכיח“ נאמנה, כי הפתרון לא יימצא לעולם. ומכיון שמנקודת השקפה אנושית זאת היא „שאלת השאלות“, הרי טוב ונכון אולי שאנשי-מדע מובהקים ואחראיים הנוטים לכך יטפלו בה וישתדלו להדור אל מסתוריה בכל האמצעים המדעיים שיש בידם כיום, ושיתחדשו עוד מן הסתם בעתיד.

אכן, ההנחה כשלעצמה, כי השארות הנפש איננה מן הנמנעות בהחלט, ולכן טעון הדבר חקירה ובדיקה „מפני הספק“, איננה מחויבת-התגיון לגבי כל אדם; כי הדבר תלוי בהנחות קודמות הנחשבות בעיני בעליהן לודאיות מוחלטות, וביניהן תמצאינה לפעמים כאלה, שהן סותרות עד היסוד את ההנחה הראשונה, ונטולות ממנה את זכות-קיומה. כך, אם ננסה, למשל, לבדוק את היחס אל הבעיה הנדונה מצד באי-הכח של הזרמים הפסיכולוגיים השונים נמצא, כי כמה מהם אינם יכולים להשאיר כל מקום לספק, והשקפתם מוכרחה להיות שלילית בהחלט: בעלי תורת-ההתנהגות („ביהייביריסטים“) בפסיכולוגיה כופרים, כידוע, בכל התופעות הרוחניות בחייר-האדם וראים בהן תגובות חמרות-פסיכולוגיות גרידה; ואיך יתואר ש„השארות“ תחול על ישות מדומה? אי-אפשר להם איפוא שלא לראות בכל מאמציהם של המיטאפסיכולוגים אלא עמל-שוא בלבד. וכמו כן הפסיכולוגים, האוחזים עוד באיזו צורה שהיא בתורת-ההקבלה של וואזנדט; הואיל ולפי תורה זו אין השפעה הדדית בין גוף ורוח, והתהליכים הרוחניים אינם אלא בני-לוייה, „מקבילים“ או המתאימים לתהליכים הפיסיולוגיים, ולפיכך הם משוללים קיום עצמי — הרי ממילא לא יתכן, שתייחס להם סגולת ההשארות. ולא עוד, אלא שאפילו ההשקפה הפסיכולוגית ההגיונית יותר (שנוטים אליה בצדק רבים מחשובי הפסיכולוגים בימינו), אשר לפיה כל החלוקה של האישיות לגוף ולרוח לחד אין לה בסיס במציאות, מכיון שהאדם החי מופיע תמיד לפנינו בצורת אורגאניסמוס פסיכו-פיסי אחדותי — אפילו השקפה זו אינה משאירה מקום לתקוה ספיריטיסטית. המיוסדת על הסברה של הויה רוחנית מובדלת ועומדת ברשות עצמה“). בין באי-הכח של המגמות השונות בפסיכולוגיה הפסיכר-אנליטית מצטיין יונג בנטייה יתירה לרוחניות ואפילו למיסטיות כלשהי, שניתח לה בהפשטות ערפלויות ובהרהורי-דת

(17) ובאותה מדה מן הנמנע הוא, שהגוף החמרי של האישיות יתקיים קיום מובדל ועצמאי, ולכן השם ההולם אותו אחרי המות הוא „פגרי“: סגולותיו של זה שונות הן בהרבה מסגולותיו של הגוף החי, והדמיון שביניהם הוא חיצוני בלבד.

נאים; ואולם בכתביו הפסיכולוגיים הראשיים מתוארת הרחוק האנושית בצורה של נטיות ושאיפות קבוציות או בצורת אידיאות כלליות („ארכיטיפוסים“), העוברות בירושה מדור לדור; ואין בכל זה משום רמז ישר, וכל שכן משום הוכחה, להשארות הנפש של הפרט ולקיומה העצמי של רוחו לאחר הפסק חי-גופו.

מי הם אפוא בני-הסמך האובייקטיביים, אשר אחרי עשרות-בשנים של מחקר פסיכי ללא תוצאות בנות-ערך-ממשי הם עומדים בכל תוקף על ההשקפה, כי התחלה זו ראויה להמשך וכי יש לה ערך מדעי חשוב?

תשובה חלקית לשאלה זו תימצא בספר קיבוצי, שנערך על ידי הפסיכולוג הידוע ק. מרקיסון התוצא לאור על ידי האוניברסיטה קלארק, המפורסמה כמרכז לחקירה פסיכולוגית מדעית. זהו פרי סימפוזיום, אשר השתתפו בו שנים עשר „מאורות“, ונשא הוכחה ביניהם היה: אם יש בסיס לאמונה בפסיכיקה או איננו? „שמות אחדים מהמשתתפים נזכרו כבר קודם (אוליבר לודג' וקונאן דזיל, המאמינים באמונה שלמה; האנס דריש, אשר הבאנו למעלה את דעתו על החשיבות היתירה של שאלת ההשארות האישית, אלא שהוא דורש בדיקה חמורה של העובדות ויחס בקורתי יותר אל המסקנות; הארי הודיני — הכופר הקיצוני). ופה יובאו עוד דברים מועטים, שיש להם שייכות ישרה אל הענין שלפנינו, ויש בהם גם משום תוספת-הסבר.

פרידריך ב. בונד מרחיק ללכת עד כדי לומר: „מדע העתיד הריהו המדע הפסיכי, או מדע-הנפש, הנגדרתו — תיור המדור העמוק של האישיות לאור השכל העליון...“ בהמשך דבריו, הוא משתמש כמעט בלשונו של יונג — אם כי איננו מזכיר את שמו — כדי להביע את הרעיון, שהאלי-ידע שלנו יותר משהוא אישי הריהו כללי, גועי, בן התפתחות אטית וממושכה, ולכן יש בו נקודות-תגוע איך-ספור עם האל-ידע של יחידים אחרים; וכאן, לפי דעתו, הקרקע לכל פעילותנו הרחגנית הפסיכית, שהיא כוללת בין השאר גם כל מה שמקובל לקרוא בשם פעילות טפיריטיסטית... מרים אוסטין מדגישה את כחות הנפש הנעלמים, המאפשרים כל מיני תופעות מיטאפסיכיות, אשר לדעתה אין שום יסוד להטיל בהן ספק, וביניהן תימנה גם ההתגלות של אישיות, שכלה רוח ולא בשר...

מק-דוגאל מגן על זכותה של המיטאפסיכיקה להיכנס אל תכנית הלמודים של האוניברסיטאות ומציין בדברים ברורים את תמצית הבעיה של המקצוע הזה; והיא: „האם עוברת הרחוק את גבולות החומר?“ ומדבריו במקומות אחרים ניכר, כי הוא נוטה להשיב תשובה חיובית.

אכן ניתוח הגיוני עמוק יותר ומוכיח ביתר-תוקף את רוב החשיבות של בעיית ההשארות ואת האפשרות של פתרון חיובי לה נמצא בספר אחר — בספרו של הנרי ברנסון „המרץ הרחגני“, שהוא קובץ מסות הרצאות מבריקות חכה להוצאות רבות“.

18) "The Case For and Against Psychological Belief", edited by Carl Murchison, 1927.

19) Henry Bergson: "L'Energie Spirituelle" (dix-septieme edition), 1932

ביחוד ראויים לתשומת לבנו הפרקים ב' וג', אשר מהם יובאו כן רעיונות יסודיים וקסעים נבחרים אחדים. הפילוסוף של האינטואיציה או של רוח־הקודש, בהכירו את התפקיד המיוחד־במינו שממלא בחזיון זה האל־ידיע הדינאמי, מציין את העובדה שהמוח ממלא כרגיל תפקיד מוגבל ומצומצם בחיי הרוח של האדם. כי התודעה הריהי בעצם הדבר זכרון, והמוח המשמש מכשיר־תנועה לקטעי־זכרונות עולים־וירדים ממונה כרגיל רק על כמות לא רבה של שרידי־רשמים, כפי שהם דרושים למילוי צרכינו ולביצוע תפקידינו יום־יום; ואילו יתרם — וסברה שאין אף אחד הולך לאיבוד גמור לעולם — חיים לא בתאי־מוחנו הנתונים להתנוונות, אלא באל־ידיע שלנו, שאין לו מצע גופני ואין מקומו קבוע. בשינוי לשון; הם חיים ברוחנו, אשר רק חלק קטנטן ממנה משתקף במוחנו. ומכאן עולה, כי חיי הרוח אי אפשר שיהיו תוצאה של חיי הגוף, וקרוב יותר לודאי, שהגוף משמש רק כלי־מלאכה לרוח; ולפיכך אין כל יסוד לשער, שהגוף הרוח קשורים זה לזה קשר בל־ינתק. . . . מאין באנו? מה תפקידנו פה? לאן אנו הולכים? — מהשאלות האלה אסור לה לפילוסופיה להתעלם, או לגוד עולמית בין אמונה וכפירה על סמך ההגדרות השונות למושגים „גוף” ו„רוח”. אמנם אי־אפשר להוכיח על דרך הנסיון את חיי־הנצח (שהוא למעלה מכל „נסיון”), ואולם חשוב מאד לבקש הוכחות נסיוניות לאפשרות של ההשערות לזמן אחר המות. . . . בדברים אלה של הפילוסוף הגדול מובע צידוק למאמציהם הנועזים של כהני „החכמה הנסתרה”. ובדרך ישרה יותר הוא מחוה את דעתו בנדרון זה בהרצאתו בפני „החברה למחקר פסיכי” בלונדון (פרק ג'). בהתנגדות למאמציהם של חברי המוסד הזה, שהיא דוגלת כרגיל „בשם המדע” כביכול, הוא רואה ביחוד התנגדות של „אנשי־מדע־למחצה” . . . , ככל אשר נוסף להתרגל אל הרעיון, כי גבולות התודעה שלנו רחבים הם מגבולות האורגאניסמוס — כן יידאה טבעי הדבר בעינינו, שהנשמה תוסיף לחיות אחרי הפסק חיי הגוף” . . . ומכיון שרוחב ההיקף של התודעה שלנו גדול לאיך־ערוך מהיקף פעילותו של מוחנו, נעשית ההשערות הרוחנית דבר קרוב לוודאי, ויש לקוות שבמשך הזמן תמצאינה הוכחות נסיוניות לכך. הפיסיקה המדרגית מיוסדת על המדע העתיק־מאד של מתימטיקה, והיא מונה מאות שנים של חקירה מדעית, בשעה שהמיטאפסיכולוגיה, אשר אין למדוד את תופעותיה מדידה מתימטית, היא הצעירה שכל המדעים. ואולי יש צד טוב בזה שאחרה להופיע על הבמה המדעית, כי על ידי כך תנצל מן הסכנה של החלטות נמהרות, בלמדה מאחיותיה „החיוביות” והירות ודייקנות. . . .

כנגד השקפה אופטימיסטית זו הננו נפגשים בדעה הפוכה ממנה אצל רישה (20), הנוטה להודות כמעט בכל החזיונות המופלאים שהמיטאפסיכיקה מטפלת בהם — חוץ מהחזיון של קיום נפרד של נפש האדם ו„התגשמותה” בשעת המסכות עם המתווך. הוא קובל על קלות־אמונתו של אוליבר לודג' בנדרון זה ומסביר: „בתמימותנו

20) Charles Richet: "Traite de Metapsychique", 1922. ספר גרוש־חומר ועשיר "Thirty Years of Psychological Research", 1923 : בשם: "התגשמותה" בשעת המסכות עם המתווך.

מאמינים אנוחנו לשמוע דברי נשמה־ערטילאית. בשעה שבאמת מגיעים לאוזנינו רק הקריאות, הנולדות בתת־ידע הנרגש, כשהוא דרוך ומסוך כלפי אישיות מדומה . . . על סמך כל הנ"ל מן הנכון, כמדומני, לסיים פרק זה בסימן שאלה, שיש בו מיסוד ההיסוס והתמיהה, אך אין בו מיסוד הזלזול הביטולי.

ד.

בין התופעות המיטאפסיכיות השונות, אשר באחדות מהן דנו בפרקים הקודמים (מבלי קרוא עליהן את שמותיהם היוניים המפילים־אימה), יש אחת, שהיא „ידועה“ לכל בר בי רב, ולעתים מזכירים אותה דרך אגב בשיחות יום־יום. תופעה פופולארית זו היא טיליפאטיה, ומשמעותה — העברה־מרחוק של מחשבת איש אל זולתו. המרחק אפשר שיהיה גדול או קטן, ואין ההשפעה משתנית על ידי כך; אבל העיקר הוא, שהיא יוצאת לפועל בלי סיוע מצד כלי־החושים; בלי תנועות העויות סמליות, בלי דבור, בלי כתיבה, בלי „סימנים“ חיצוניים כל שהם. כיצד קולט האחד את המתרחש ברחו של השני? איך „עובר“ רעיון או הרהור כלשהו ממחו של שמעון אל מחו של לוי ולהפך? — זאת היא לכאורה השאלה, הדרשת פירוש מיטאפסיכי, אם אין היא סובלת פתרון „טבעי“.

ואולם טרם ידובר על „איך“ יש עוד לברר כהוגן את ה„מה“; בשינוי לשון: יש לבדוק תחלה את העובדות, למען ראות אם קיים באמת החזיון של טיליפאטיה, כפי שהוגדר למעלה.

רוב האנשים — כמעט כל האנשים — שהיתה לי הזדמנות לשוחח אתם בענין זה „מאמינים“, ואפילו „בטוחים“, כי מקרים טיליפאטיים שכחיים הם עד־מאד; והם מבססים יחס חיובי זה על כמה וכמה עובדות בחייהם הם ובחיי מכריהם המהימנים. אף־על־פי־כן אין עדות זו מספיקה. כי בענינים כאלה הטעות מצויה ביותר, וה„פירוש“ משנה ומסבך לעתים קרובות את המשמעות הפשוטה של ה„פנים“ — על פי רוב, מבלי שהתכוון לכך המפרש ביודעים. כך, דבר רגיל ומוכן הוא, שבני משפחה אחת, החיים בסביבה משותפת ובאווירה של הרגלים שוים ושל נשאי־התענינות דומים — יחשבו וירגישו לעתים־לא־רחוקות באופן דומה מאד זה לזה; ובהביע האחד מהם את המתרחש בקרבו בקשר עם איזו שאלה או עם איזה מאורע, יתמה השני על ההתאמה ה„גמורה“ בין המובע ובין תירוטי לבו או מצב רוחו הוא „באותו רגע ממש“, ויראה בכך הוכחה נאמנה לממשות של השפעות טיליפאטיות. הדבר מצוי ביותר בין בעל האשתו, אשר חיים משותפים ממושכים באווירה של „התאמה“ הדדית מחקו לאט־לאט את ההבדלים האישיים ביניהם והסביעו חותם של שוויון בכל הלך רוחם, ואפילו בארשת פניהם, בקולם, בתנועותיהם, בישותם כלה. ואין הוא יקר מציאות גם בין ידידים קרובים מאד, אשר נקודות־מגע רבות מצמידות אתם זה לזה, ואהדה הדדית עמוקה וענינים משותפים רבים נותנים להם „לב אחד“;

ההתאמה בין מחשבותיהם ורגשותיהם של אלו חזיון טבעי הוא למדי, ואין לבקש לו פתרונים, מחוץ לפסיכולוגיה. אם הטיליפאטיה קיימת באמת, אזי יתכן, כמובן, שתהיה לה יד גם בכמה וכמה מהמקרים שנמנו למעלה; ואולם כשלעצמם אין מקרים ממין זה מספיקים להוכחת קיומה.

מה הם איפוא הסימנים המובהקים, שעל פיהם נוכל להכיר עובדה טיליפאטית

ממש?

ראשונה — אם „העברת המחשבה“ מאיש אל רעהו תארע בין השנים, כשהם רחוקים זה מזה מרחק הגון וכשתנאי חייהם שונים לגמרי, עד אשר התאמה יתירה בתוכן ובזמן לא תוכל להחשב למקרה סתם: ריחוק המקום חשוב ביותר בזה. שהוא מונע בעד האפשרות של „קריאה“ (שביודעים ושבלא-יודעים) מעל פני האיש את המתרחש בלבו; והבדל סביבה גורם מאליו למהלך מחשבות שונה ברב או במעט. שנית — וסימן זה חשוב הוא הרבה יותר — אם התהליך הטיליפאטי סודר ביודעים, מתוך כוונה מפורשת להתבונן אליו ולברוק את תוצאותיו.

יש כאן שלש אפשרויות: א) „המקבל“ משתדל לתפוס או לקלוט את מחשבתו של זולתו, מבלי אשר ידע אותו-זולת דבר על ענין זה למפרע; ב) „השולח“ מכוון את זרם מחשבתו לצד זולתו, כשהלו עסוק בשלו ולא התקין את עצמו אותה שעה להיעשות כלי-קבול; ג) השולח מזה והמקבל מזה (בין כשהם נמצאים בקרבת-מקום ובין בריחוק-מקום) מסכימים לבוא בשעה קבועה במגע טיליפאטי, ומכוונים את דעתם לכך מתוך מאמץ רוחני מיוחד.

אם בכל האופנים והדרכים האלה תיאספנה הרבה מאד עובדות חיוביות, עד אשר מספרן יגדל לאין ערוך לעומת אותו מספר מסוים, שהוא נמצא בתחום המוגבל של התאמות וחקריות (אשר הסברה המתמטית מחייבת את מצאותן בכל מקום ובכל זמן) — אז, ורק אז, יונח יסוד ממשי להשערה המדעית על קיום הטיליפאטיה כחזיון מיטאפסיכי מיוחד במינו, בין שנוכל ובין שלא נוכל לעמוד כהוגן על טיב גורמיו ועל חוקי תפקודו.

והנה הרושם שלי הוא, כי הדרישה האמורה נתמלאה; ועלי להודות, כי למרות נטיית הטבעית להתיחס ב„אי-איתור“ אל חזיונות על-נורמליים (עד אשר אפילו החזיון של היפנוטיסמוס היה קצת „חשוד“ בעיני, טרם ניתנה לי ההודמנות להשתתף בו בפועל), הריני נוטה עכשו, על סמך המחקרים הרבים שעיינתי בהם בקשר עם הבעיה שלפנינו, להודות בצדקת ההשערה האמורה. הנני נוטה לכך, עד כדי לחשוב את הטיליפאטיה לכשרון נפשי מופלא, אשר במשך הזמן יתפוס מקום בפסיכולוגיה הנורמלית, בשורה אחת עם עוד גילויים רוחניים יקרי-מציאות, שעל סודם העמוק לא עמדנו עוד, ואף על פי כן „התרגלנו“ בהם, עד כדי להזכירם כדבר „מובן מאליו“ בשיתות יום-יום, כמו: השראה, נבואת-לב, דמיון-יוצר, תפיסה אינסטינקטיבית ועוד. וממילא מובן כי במערכת מושגים מסוג זה אין מקום למדידות מדויקות ואין אפשרות של דאות מתימטית. ולכן — כפי שמציינת מתוך עגמת-נפש הגברת

סאלטר — רב עוד עד היום מספר אנשי המדע, שאין הטיליפאטיה מתקבלת על דעתם²¹.

ואולם לפי השקפתו של ברגסון, שהביע אותה לפני שנים רבות, שוגים החכמים הספקנים בתביעתם שתופעות מיטאפסיכיות תמודנה בקנה-מדה מתימטי; כי הבדיקה המתאימה להן ביותר היא הבדיקה ההיסטורית. במלים אחרות; עיקר השאלה לגבי טיליפאטיה, למשל, היא לא שאלת ה"חוקיות", אלא שאלת האמתות, אם הוכח נאמנה כי מקרה אחד כזה אירע בלי ספק-ספיקא — אז נקבעה לחלוטין האפשרות של עוד מקרים כאלה; כלומר — האפשרות של השפעה הודית ישרה בין הכחות הרחוניים של אנשים שונים, אשר חוננו בסגולה מיוחדת זו. ולא עוד, אלא שלא מן הנמנע הוא כי במדה כלשהי ניתנה מהטבע סגולה זו לכל אדם, אם כי אין הוא חש במציאותה, כשם שאין הוא יודע דבר על התהליכים האליקטריים והמגנטיים, המתרחשים בו תמיד. ואי-תחישות זו טובה ונחוצה היא לשלומי של האדם ולמילוי תפקידו היום-יומיים; כי נקל לתאר, מה רב היה הבלבול ומה רבה המבוכה ברוחו של כל אדם, אילו היתה זו פתוחה לרווחה בכל עת ובכל שעה להשפעה בלתי-אמצעית מצד פעולות-רוחם של עמיתיו הקרובים והרחוקים . . .

על כל פנים; החומר העצום שנאסף בנוגע לטיליפאטיה על ידי החברות לחקר פסיכי בארצות שונות, והמון עובדות בודדות פרטיות, אשר נרשמו על ידי אנשים מהימנים ולא ניתנו להסתבר על דרך המקריות סתם, נותנים תוקף להשקפתם של מחייבי הטיליפאטיה, גם אם מספרם איננו רב כמספר הספקנים והשוללים. למשל: אם שני אנשים, אשר אין להם אי-אפשר שתהיה להם "פניה" אחרת חוץ מבקשת האמת, נדברו ביניהם, כי בשעה ידועה ירשמו (תוך כדי כיוון לבו של כל אחד מהם כלפי חברו) רעיון או מספר כל שהוא, או יציירו ציור כלשהו, התוצאה היא כמעט פעם בפעם התאמה חלקית או אפילו התאמה גמורה בין הדברים הגרשמים, גם אם ימצאו הרשמים בחדרים שונים, או בבתים שונים, וגם בערים שונות ובארצות שונות²² — כלום אפשר, שרק "מקרה עורר" הוליך את עטם על פני הגייר? — נסיונות מין זה, שנערכו בתנאי-זהירות חמורים ובפיקוח נמרץ מטעם תלמידי-חכמים בני-סמך, ועל פי רוב נתנו יסוד מספיק למסקנות חיוביות, אינן משאירות מקום לשלטון בלתי-מוגבל של "המקרה" בפנה אפלה זו של חייה-רוח. ונדמה לי, כי בזה יוכח על נקלה גם מי שלא ירצה או לא יוכל להקדיש הרבה זמן לקריאה בקורתית של החומר המקצועי המוקדש לשאלה הנדונה — שאין בו מחסור גם

21) W. H. Salter: "The Evidence for Telepathy" — Essays in Honor of Gilbert Murray, 1936.

22) בנוגע למעצומשא טיליפאטי בצורה הטיפוסית — עוד מעט ואמרת בצורה הגורמלית — אין, כפי הנראה, שום גבול מסוים מבחינת ריחוק-המקום. השולח המקבל של ההודעה אפשר להם שישבו על ספה אחת או שירחקו זה מזה כרחוק הציר הצפוני מהציר הדרומי, ראה:

C. A. Mace: "Supernatural Faculty and the Structure of the Mind" — Proceedings of the Society for Psychical Research (London), part 151, vol. XLIV, 1937.

בפסולת ובדברים בטלים — ויסתפק, למשל, בקריאת ספרו של אפסון סינקלייד „ראדיו רוחני“²³; ספר זה הוא פרי עמלו הנאמן של המחבר במשך שנים רבות, כשניסה למצוא תשובה ברורה ונכונה לשאלה על דבר מציאותם ומהותם של כשרונות רוח על-גורמאליים. לאשרו ניכרו טיפוסים של כשרונות כאלה באשתו, אשר לא פוזת מבעלה שאפה לדעת את האמת המחולטת. המחבר עומד ומזהיר את הקורא לכל ילך אחריו בעינים עצומות. אלא יבדוק בעצמו לאור שכלו הגיונו את העובדות המתוארות ואת המסקנות המופקות מהן. הוא תוזר גם כן על ההודעה, כי אין לו ולאשתו שום יסוד ושום טעם להגן על הכנות של הטיליפאטיה, ובשום פנים אין לו הרצון או התקה לזכות על ידי ספרו זה לפרסום רב או להכנסה מרובה. אדרבה; על ידי חבור ממיין זה הוא מסכן את פרסומו, הנשען על חבורים ממיין אחר לגמרי, הנגאה חמרת גדולה-הרבה-יותר היתה נופלת בחלקו, אילו הקדיש אותו זמן ואותו עמל לכתובת עוד ספרים בלטריסטיים. וניכרים דברי אמת.

לא אנסה למסור כאן את תוכן הספר, שהוא מענין מראש ועד סוף וטבוע כלו בחותם הרצינות האחריות המדעית. אזכיר רק, כי הרוב המכריע של הנסיונות מוקדש לטיליפאטיה באמצעות-הציור. לא המחבר ולא אשתו אינם מומחים באמנות זו; ועל כן לא הצד האמנותי שבציורים יעורר תשומת לבו של הקורא, אלא — ההתאמה בין ה"דוגמה" שרושם המחבר ובין ה"העתקה" שמכינה אשתו. על סמך תפיסה טיליפאטית או רוחנית. די שאזכיר בזה את התוצאות האחרונות (במספרים שלמים, בהשמטת השברים); בסך הכל הוכנו 290 ציורים, ומתוך השואה אל ההעתקות התברר, כי 23% מאלה התאימו בכל אל "המקור", 53% התאימו התאמה חלקית, ו-24% לא התאימו. האחו הגבוה-מאד של התאמה מפתיע במרחק הרב שבינו ובין „התאמות מקריות“, הנכנסות אל התחום של סברה מתימאטית כדבר „הקרוב לודאי“. ויש בספר שלפנינו כמה וכמה הוכחות נוספות לקיומה הודאי של הטיליפאטיה, וגם של ראייה בעיני הרוח.

על זו ידובר קצת בקצרה, ודק אחר כך נעיין גם בשאלת ה„איך“ של שני החזיונות המיטאפסיכולוגיים, אשר יש קרבה רבה ביניהם.

(סוף יבוא)

23) Upton Sinclair: "Mental Radio", 1930.

אָסוֹן

(אגדתעם)

א

קלנרײַה העיר בערמנה קלה.
אסון פּוּרײַד קל לב התרעש בנבולה:

בנו של הרב מילקוביסקי, עלוי אים,
בנוף ביתהפּוּרײַש נסח רוחו סתאם.

עת בשבת דרש לפני שם נערה
הלטה את זקולתו פּוּרײַד ברזל בקדה.

ותרעש קל העיר ותמלא בכי וילל
לשבר הנדול אשר מנה האל.

וכל אחד שאל: אבוי, מי ישא ראש
להליוף את הבשרה לאבוי של הקדוש?

ובמוצאי שבת התאספו בני העיר
בחקרו ונתקרה: מי יעביר

את השמועה לאב אמלל, לרב ישש?
בריש וישאלו, לא נמצא איש.

אלם באנחונה, כי חפו הדברים,
התעורר, קם ומדעעה, איש רביתארים.

ויאמר: רבותי, ראיתי אין בררה,
ובן אני לקבל עלי את הנורה.

נאף קלה דברו יצא, בלסל פּוּרײַה,
בלד לדרבו למלא את התעורה.

נער באותו ערב בשעה סאתרה
אל בית הרב נוש ונוש עליו כרה.

ליד הדלת רוע קט שמד נבויך
 מקשיב מאז של הרב הקלא רך,
 אך ההנצח מיד ורועו אליו שב
 יברזל נכונה ונגוס אל בית הרב.

ב

אסור שעה קלה של שיחתאם רכה
 שמתח ומר העצה בקשתהינן דקה:
 רבני. יאזלנא לשמוצ אמריסי
 ויחזקנא האל לבו לשאת על מרי:
 שליחות הטלה עלי מצעם הקהלה:
 בשורה רעה קסי. קשה ומכהילה.
 בנ של הרב נא. בשעה לא מצלטה.
 אליס, כדי לדרש ולפלפל בהלקה:
 קבוא צת הדרשה ומהום כל העיר
 וכל ביתהפדרש וקלא מקיר אל קיר.
 אילם. אהה! לשנא חכה קהלהעם
 בביתמדרש. — את דרשחו דרש לא שם.
 קראם הליך. הקהיל רבים בביתתראה
 נשם דרש דרשות של דסי וקסינה.
 וכן העצה הססיק והתנפח ברתח.
 הרב לא נע, לא נע, קלו קוסא נפת.
 ולפתע התפלץ בשאנה: .קני. הוי בניו
 קסץ את אגרוסיי וישתמע בדמי.
 אסור קם מנסאו נספק כף אל כף,
 סגר את מלמדו ונגבט בנסתאף.

ססע ונהתרוצץ בתוך פה נכה
 וקול נהר נהם : ארור לנצח שמו!

ג

או יסתח שוב ומד העדה בקול מיצם :
 רבט יסלח לי. עוד קל דברי לא תם.

בצמדו תוך בית היראה בין העינים
 דורש דרשות של דמי לפני ענת תועים

נמלה מצל ראש הספון מתרה כבדה
 ותגשץ את מחו לעני קל העדה!

התעונו שני הרב. וטו סרסר נשח
 וקול חטק בכנה לחש. נגח.

ברוך דמן אמת. צדקו אין לספר.
 סמוך חטא העלש. מנת מבשר!

ד

נשיב שנה ומד העדה כמו בתחנה :
 ישמע הרב אחרית דברי. הגה הגה -

סעות נמלה בספורי. סעות נסה.
 קאל הטוב יסלח לי על הנצקה.

לא בין עינים סת כד הרב. בכית היראה.
 אף לא רש דרשות של דמי וקסירה.

בכית המדרש מת. תורת אמת בסי
 ובקסירות רבה לצל רוחו השיב!

מנדקף הרב. עניו נפיו רום
 וקול רנה דסעות קרא. בכה בחם :

מברך שם ה'! עצמו חסדיו מספר.
 בני נסטר ידו. נכרו לדור נדור!

על מִרְכְּזוֹ שְׁחָרְב

(לחורבן היהדות הפולנית)

מאת ד"ר פ. חורנין

א.

למאורעות האחרונים, מאורעות הרס וכליון בפולניה, העריב שמשה של תקופה עשירה ומזהירה בתולדות ישראל, תקופת המרכז הפולני. רבת יצירות ורבת תמורות היתה תקופה זו. ולא היתה כמותה בימי הגלות המרוכים לעז ולשפע מאות. הפיזור, מארת גלות נוראה זו, הורס עם, הוקטן בימי המרכז הפולני. שטח פעולתו והשפעתו של המרכז הזה הלך והתרחב, ובימי עלייתו הקיפו תחומיו את רוב הקהלות באירופה. המחיצות לבין הקהלות הלכו ונהרסו בתוקף הכחות התוססים במרכז הזה. ולא עמדו בפני לחצם של הכחות האלה גם מחיצות מדיניות ומסורות עתיקות. המרכז הפולני פרש את מצודתו על הקהלות שבמדינות הגרמניות והסלבויות — ואף על איטליה. כולן נקבעו בדמותו, כולן נעשו לעצם מעצמיו ולחלק של עצמותו. לא היה הבדל שבצביון בין יהודי שבפולין גדול ובין יהודי שבליטה ובין יהודי שבגרמניה ורק „חץ” המקום מיחדם. ר' ירמ ליפמאן העליר, בעל התוי"ט, כהן ברבנות בניקולשבורג, ויין ופראג, ולאחריהן — בלאדמיר, נמירוב וקראקא שבפולניה. ור' ישעיה הורביץ, בעל השלי"ה, היה אב"ד בדובנא אוסטרנא, כפחנא וקראקא וגם כן בחינה ופראנקפורט ופראג. והללו, כחבריהם מגדולי הרבנים שבדורם ושלאחריהם, לא היו מעין גרים בקהלות שמכחוץ לארצם כראש ובניו, למשל, בספרד. אלה האחרונים נבלעו בתוך סביבתם הספרדית ולא נשאר בהם מהמרכז האשכנזי, שממנו יצאו, אלא היחס הנלבב לחכמיו. ואילו חכמי פולניה, שיצאו להורות בגרמניה, לא היו זקוקים לטשטש אף קורטוב בישותם, כי הם נמצאו בתוך „עמם”. כיהודים בפולניה כך היו היהודים במדינות הגרמניות. ברוחב גבוליו ובמספר אוכלסיו עלה המרכז הפולני על המרכזים של אשכנז וספרד. דומה היה בהיקפו ובהשפעתו אל המרכז הראשון בגלות זו — אל המרכז בבבל בתקופת הגאונים, אבל אף אחד ממרכזי הגלות לא גלה כח של כיבוש והתפשטות כמרכז הפולני. ואין לזקוף זה על חשבון אחדות הלשון בלבד; אם הלשון איחדה את קהלות היהודים בכל מרחבי פולניה ומדינות גרמניה, הרי איחדה הלשון הערבית את כל קהלות היהודים שבמרחבי בבל שבזמן הגאונים וארץ ישראל ואפריקה וספרד. ומכל מקום לא הצליח המרכז הבבלי לשעבד את קהלות בארצות האלה השתעבדות גמורה אליו כדרך התמזגותם של קהלות המדינות השונות עם המרכז הפולני. לבסוף נשמטה ספרד, ועמה המרכזים בקירואן ובמרקו, מהשפעתה של בבל וקבעה רשות לעצמה. ובכן היה כח מיוחד למרכז הפולני, כח הגובע מעמקי „רצון הקיום” של האומה, שהיה בו

יותר מבמרכזים אחרים, שכינס את הקהלות מסביבו, סתם את התחומות שביניהן וצרר אותן ברוח אחת.

ב.

מרכז זה זכה לממשלה ושלטון עצמי במדה שלא הגיע אליו אף אחד ממרכזי הגלות, מלבד המרכז בבבל בתקופות ידועות, החרות הפנימית, שנקנתה ליהודי פולגיה, היתה הוד שבמלכות. כל הנהגת החיים של היהודים באותה ארץ היתה בידיהם הם. והנהגה זו לא היתה ארעית, חולפת, אלא קבועה ושמורה במוסדות של שררה. וכך הם דברי ר' נתן נטע האגביר בספרו "יון מצולה": "עמוד הדין היה במדינת פולין כמו שהיה בפני חורבן הבית השני בירושלים, שהיו מושיבין בתי דינים בכל עיר ועיר. ואם לא רצו לדון לפני בית דין הסמוך, הלכו לדון לפני ב"ד הגדול, כי בכל מדינה ומדינה היה ב"ד הגדול כגון ק"ק אוסטרטא הבירה... במדינת ואהלין... וק"ק לבוב הבירה... במדינת רוסיה... והפרנסים דארבע הארצות היו כמו סנהדרין בלשכת הגזית, והיה להם כח לשפט כל יש' שבמלכו' פולין ולגדור גדר ולתקן תקנות ולענוש אדם... ומעולם לא בא דין יש' לא לפני דיני עמים ולא לפני שום שר ולא לפני המלך יר"ה... עמד האמת, שהיו בכל קהילה ממונים על המשקלות ועל המדות ועל שאר משא ומתן שיהיה הכל באמת ואמונה".

תיאור זה של החרות הפנימית הגדולה של המרכז הפולני משתקף גם כן מדברי מנשה בן ישראל ב"הצהרתו" לעם האנגלי. "מספר יותר גדול של יהודים, אומר הוא בה, נמצא במלכות פולגיה פרוסיה וליטה. ובמלכות זו יש להם הכח לדון ביניהם ובין עצמם כל ריב ומשפט, הן דיני ממונות והן דיני פשעים. ויש להם גם בתי אולפנא גדולים משלהם". לא היתה פינה בחייהם הדתיים, החברתיים והכלכליים, שהיתה נטולה משלטונם העצמי. ואמנם גם קהלות אחרות וישובים יהודיים אחרים בתקופות הגלות נהנו מחופש בענינים הפנימיים, אבל מעוט דמות היה שיעור קומה של החופש שניתן להם; כל קהלה, למשל, בספרד, בפרובנצה, ובמרכז הצרפת-אשכנז היתה מקופלת ברשותה המצומצמת, רשות היחיד שלה, מבלי להבנס לרשותה של קהלה אחרת עד כדי שיתוף כל הנהלות לאחידה מדינית אחת, ואלו בפולגיה היה שיתוף גמור בחופש העצמי של הקהלות. כל הקהלות היו כפופות לחוק ברזל ולמשמעת חזקה אחת. בראש כל הקהלות המרובות הרחוקות שבפולגיה עמד ועד הארצות — ועד שלש הארצות מתחילה, וארבע לבסוף — דעתו של הועד היתה נשמעת ומכריעה. בשום מרכז יהודי בגלות לא התקיים מוסד מרכזי כזה, מלבד בבבל, ואף שם לא הגיע ריכוז השלטון לידי שלמות וכח מלא כפולגיה, משום שבבבל בתקופת הגאונים נתחלק השלטון בין ראשי-הגלות והגאונים. ולפיכך היתה שם מחלוקת מצויה. לעתים התגלה פרץ בחומת השלטון המרכזי. התגוששו הרשויות של ראשי-הגלות והגאון. בפולגיה לא נשבת השלום בשלטון הפנימי. לא היה אף פעם קרע בתוך ה"ועד" והיה גם שיתוף פעולה ומעשים בינו ובין ועד המדינות של ליטה.

אף השלטון הפנימי הזה היה פרי הכחות, ההודפים להתגבשות, והעם הפנימי, המתלונן באחדות, שאזונו בהם היהודים בפולניה. ראשיתו של המוסד הזה, ועד הארצות, נעוצה בערפל. הוא מופיע לפנינו כאלו פתאום, בכל שיעור קומתו. ודאי שחלה בו התפתחות. אסיפות של קהלות ושל רבנים היו מצויות לעולם בארצות הגלות, ואפשר שקדמו אסיפות מקריות מזמן לזמן ליצירתו של הועד הקבוע הזה בפולניה. הרכבי משער, שהיתה דחיפה חיצונית מצד הרשות ליסוד ועד שכזה. המלכות הפולנית בקשה תחבולות כיצד לסדר את גבית המסים מהקהלות. ולאט-לאט השיגו היהודים בפולין (בערך משנת רפ—רצ) את הרשיון מן המלך לסדר את ההערכות וגביות המסים מכל הקהלות על ידי גבררים רבים, אשר התאספו מגלילות או ארצות פולין על הירידים בעיר לובלין ואחרי כן גם בירוסלב' — (חדשים גם ישנים). אפשר שהדחיפה הראשונה באה מצד המלכות, אבל משנוצר ועד הארצות לא היה משמש רק סוכנות של מלכות לגבית מסים. הועד היה רודה בכל מערכות החיים של היהודים בפולניה. הרחבת התחומים של הועד לא היתה יכולה לכרא אלא מתוך קבלת דין של משמעת עליונה מרצון — מתוך כפית החתירה לקיום של אומה. במרכזים אחרים בארצות הגלות לא נתקיימה השאיפה הפנימית להנאת קיום שכזה, לפיכך לא תועילו שם ההכרחים החיצוניים ליצור ריכוז בשלטון הפנימי, ואף לא הנסיונות בכיוונו, אסיפות הקהילות וכדומה לא הצליחו כדי להמשיך את קיומם המשך מתמיד וקבוע. ולא עוד אלא שבשום מרכז הגלות שבימי הבינים לא הגיעה האינטלקטואליות היהודית לידי רום שאה כבמרכז הפולני. ה"רוחני" שבאומה נתגלה בכל תסיסו במרכז זה. בשום מרכז אחר בגלות לא נתפשט לימוד התורה בעם כמו בפולניה. אותה התעודה של היהדות, לעשות את התורה לקנין העם כולה, נתגשמה במרכז הפולני בתקופת עליתו. את רוחב תפיסתם של חיי הרוח בכנסת ישראל בפולניה מתאר ר' נתן נטע האנובר בספרו "יון מצולה" בדברים אלה: "המפורסמות אין צריכין ראייה, שלא היה כל כך הרבה תורה בכל תפוצות ישראל כמו במדינת פולין. בכל קהילה וקהילה היו תופסין ישיבות . . . וכמעט שלא היה בית בכל מדינות פולין, שלא היו לומדין בו תורה. או הבעל בית בעצמו היה למדן או בנו או חתנו היו לומדים או בחור אחד מאוכלי שולחנו, ולפעמים היה (היו) כולם יחד בבית א' . . . ולכן היו בכל קהילה וקהילה הרבה חכמים. אם היה קהילה מחמישים בעלי בתים היו שם עשרים חכמים שנקראו בשם מורינו או בשם החבר . . . והיו בכל יריד ויריד כמה מאות ראשי ישיבות וכמה אלפים בחורים וכמה רבבות גערים . . . והיה בפולין כל כך הרבה תורה, שלא היו שלשה שאכלו אחד בסעודה, שלא היה (היו) ביניהם דברי תורה, כי הכל משלפלין בהלכה או במדרשים תמהים".

על קהילת פרנקפורט אמר ר' שפטיל הורביץ ב"רוי העמודים", כי "המנהג שמה בכל יום ויום בהגיע חצות היום נאספו עדרים עדרים, כתות כתות, חבורות חבורות, ולכל כת וכת ראש למדן אחד, המגיד להם איש כחכמתו ובינתו". החיבה והצמאון של היהודים בפולניה לדברים הרוחניים של האומה יוצאים מכמה מדבריהם

של חכמי ישראל באותם הדורות ומפנקסי הקהילות. המון הלומדים מצא ענין רב גם בתורת הנסתר, בקבלה. וידועות קובלנותיהם של כמה מחכמי הדור על המון המתעסקים בקבלה (בעל החזות יאיר ואחרים). ולא היה בתשוקה ללימודי הקבלה רק משום אהבת הנסתרות בלבד. הקבלה משכה את לבם כלימודי הנגלה. בכלום בקש היהודי לרזות את צמאונו לדעת, כי יותר משהיה בלמוד הקבלה התשוקה ל„סודות“ היתה בו התשוקה לחכמה ודעת.

את האינטלקטואליות הזאת הפרו וטפחו דורות של יוצרים גדולים, שהעמיד מתוכו המרכז הפולני. הרמ"א, המהרש"ל, הסמ"ע והב"ח בתקופות הראשונות. הגאון מווילנה, ר' יונתן אייבשיץ ור' יחזקאל לאנדוי בתקופה האחרונה, הרימו את המרכז הפולני-ליטאי למעלת מרכז רוחני, שממנו יצאו תורה והוראה לכל ישראל. אבות התורה בפולניה יצרו תחיה ממושכת בלימוד התורה כשנשקפה לעם סכנה של דלדול בעטיו של חורבן המרכז בספרד.

ג

את חסנו הרב גלה המרכז הפולני בשעות משבר. עד בואה של תנועת החסידות לא הרשבתה מנחת חייו. התנועה השכתי-צבאית לא פגעה בו במדה ברובה. תנועת הפרנקיסטים היתה פורענות עוברת, שלא נגעה עד נפשו. לא היה בו גם ריב בין החקירה והאמונה. אף על פי שהפילוסופיה בצורתה החילונית היתה שנואה על חכמי התורה במרכז זה, לא היתה ביניהם כמעט מתנגדים אל החקירה ואל הפילוסופיה המיימונית ואל המדעים הכלליים, ולא הרגישו גם סתירה בין החקירה והקבלה. הרמ"א הוקיר את הפילוסופיה ולא התנגד אלא ל„ספרי היונים הארזים כגון ספר השמע ומה שאחר הטבע“, אבל לא למחבר הפילוסופיה בכלל, מפני שעל ידה „נדע גדולתו של יוצר בראשית יתברך“. הוא אינו רואה בפילוסופיה צרה לקבלה. „ואף כי למקובלים דעת אחרת כזו — אלו ואלו דאית“ (בתשובתו הידועה אל המהרש"ל). וכך הוא משתמש בביאורים על פי הקבלה בספרו תורת העולה שעיקרו בדרך החקירה הפילוסופית. אף החכמים שהתנגדו אל הפילוסופיה לא התנגדו למדע בכלל, למשל, המהרש"ל מגנה את הרמ"א על שאינו בקי בדקדוק והב"ח מעריץ את אבן עזרא. — אע"פ שהמהרש"ל והב"ח היו מתנגדים גמורים לפילוסופיה. על בעל הדרישה ופרישה, ר' יושע ולק, מעיד בנו, שאביו חבר ספרים בקבלה, פילוסופיה ותכונה. גם הגאון מווילנה, אע"פ ששנא את הפילוסופיה, „וארורה“, חזר אחר המדעים והיה כרוך אחרי הקבלה. תנועת החסידות יצרה אמנם משבר קשה ביהדות הפולנית. היהדות והעמדה בפני סכנה של קרע פנימי. המחלוקת, שהתגלעה במחנה, היתה מלחמה פנימית ממש. המתנגדים ראו בה תנועה של התקוממות על היהדות ויציאה מן המחנה. לפיכך נלחמו בה בחמה ובזעם, המצויים רק במלחמת הצלה. הגאון מווילנא, שהיה מכונס כולו במחיצתו, מחיצת הרוח, לא היה יוצא מגדרו להתרים ולנדות את החסידים, ולהכריזו, ש„כל מי אשר בשם ישראל יכונה ואשר נגע(ה) יראת השם

בלבבו מטל עליו להדפם ולרדפם בכל מיני רדיפות ולהכניעם עד שיד ישראל מגעת . . . כי קשים הם לישראל כספתת", אלמלא הומרץ לכך מסערת הרגשות המתחוללות בשעת אימה של כליון. ואם שלא היו בחסידות נימוקי פירוד, הרי היו השנאה הרותחת והמחלוקת הארוכה העקשנות עלולות להצמיח את היסודות לסירוד ולרסק את גוף האומה. אם הקרע לא נתווה והיהדות יצאה בשלום מן המחלוקה הזאת, לא היה זה אלא משום איתנו הפנימי של המרכז הפולני. דורות של התגבשות והתבצרות רחנית של המרכז הזה לא נתנו לתהומות להתרחב. כל ימי הזעם, שרתחו מסביב לתנועת החסידות, לא יכלו לעקרה מחיק החיים של האומה. כל הכרזים שהוציאו עליהם רבני וגאוני הדור, "שחלילה וחלילה לשום אדם בעולם לכלי ישים לדרך פעמיו לכת תבורתם להתחבר עמם ולעמוד בקהל עדתם או לאכל משחיטתם ולכואב בברית עמם" לא יכלו להוציא את החסידים מתוך למחנה.

אף תנועת ההשכלה לא הוזה את היהדות הפולנית ממקומה. היא אמנם העמידה את היהדות בפני נסיונות מרובים והולידה תסיסות שליליות. היא משכה את היהודי אל העולם הכללי, שהתאכזר אליו ושהתכבד אליו ושהתחיל להסביר פנים אליו, בכח אדיר. היא קראה את היהודי לצמצום עצמותו ולביטול ישותו. בפניה אחת. בגרמנית, התחילו הזרמים השוללים להתלבש בדמות. דומה היה שהיהדות, שכחה היה יפה להתגבר על אויביה הרבים מבחוץ, לא תוכל לעמוד בפני ההתפוררות מבפנים. אבל היהדות הבריאה של המרכז הפולני סכלה את כחות ההרס. באהלה הצוהל בחיי קיום ממשי נהפכו הכחות הסותרים לכחות בונים ונתפכה השלילה לחיוב. תנועת ההשכלה הולידה בגרמניה את הטמיעה ופולחנה — היהדות המתוקנת. רובה של התנועה שם היתה שלילה ורק מיעוטה חיוב — תחית החקירה הישראלית וגם היא ניוונה עד ימינו אלה מיצירת חכמים של המרכז הפולני. ואילו על אדמת המרכז הזה חוללה התנועה הזאת את כל התמורות הנפלאות שהתהוו בחיינו. נדחתה הטמיעה בפני הלאומיות. התסיסה לתיקונים בדת יצאה כלעומת שבאת. תחית הלשון הספרות העברית, שגועה על אדמת צמיחתה בגרמניה, מצאה את תיקונה במרכז הפולני. הציונות, הרעיון של בנין ארץ ישראל והגשמתו, קבלה את משמעותה ואת מעושה ואת גרויה במרכז הפולני. ואף תנועות כלליות, כגון התנועה הסוציאליסטית, שאין בהן מוזיקתו של העם, שנתעוררו שם, נסלו גון לעצמן משל העם. שלילה גמורה והתגברות גמורה לא יכלה להתקיים על אדמת המרכז הזה, שהיה טמון בו כח-יוצר ומפריא של גרעינים בריאים איתנים.

* * *

בחורבנו של המרכז הזה מתבלטת הטרדיה העמוקה של חי גלות בכל נראותיה. אם מרכז גדול, רם ונשא שכזה חרב, שוב אין קביעות ואין בטחון התמדה לחייתו בגלות. ואילו עתה הגנו עומדים לפני שאלת עתיד מטרידה. כלום יש מקום אחר בגלותנו, שלתוכו ימלטו כל אוצרות החיים, שנצטרו ונקחו במרכז הגדול הזה?

בַּמִּדְע וּבַסְפָּרוֹת

סְפָרוֹ שֶׁל לִיאֹנָרְד וּוֹלֵי עַל אֲבְרָהָם וְרֵאשִׁית הָעֵבְרִים*)

מאת ד"ר שמואל י. פייגין

האַרכֵיאולוֹג המפורסם סוֹר לִיאֹנָרְד וּוֹלֵי מִשְׁתַּדֵּל לְהַזְכִּיחַ

בספרו היפה הנעים אברהם, שאברהם אבינו היה אישיות היסטורית. חייו ופעולתו מתבארים לפי התגליות חדשות שהושגו על ידי חפירות-אור, שערך המחבר במשך שנים עשרה שנה (1922-1934). חיי אברהם ופעולותיו, ספרות העברים וחוקיהם וסודם באור כשדים.

אברהם הוא אבי הגזע העברי ותופס מקום חשוב בהתפתחות החברה המודרנית. שלש הדתות: היהדות, הנצרות והאיסלאם מעריצות אותו. הוא ידוע לנו כאיש חי; הסיפורים עליו נושאים חותם האמת, כי המספר כתב על דברים הידועים לו היטב. אין ממש בגזירת בקרת המקרא שסיפורי האבות אינם היסטוריים מפני שלא ידעו כתוב בזמן האבות. באמת היתה הכתיבה ידועה בזמן שהוא ויש אפשרות של קיום תעודות בנות הזמן. במקדש נין-גאל בסוריה נמצאו טבלות מסחר מהמאה העשרים לפני הספירה. בבל היו כותבים בכתב יתדות, אברהם שבא מבבל המשיך בודאי לעשות כזאת גם בארץ-ישראל. נסיכי ארץ-ישראל כתבו את מכתביהם לפרעה בכתב היתדות. מצאו טבלות בכתב היתדות בכמה מקומות בארץ-ישראל. במאה הארבע-עשרה לפני הספירה הופיע כתב אוגאריטי בצפון סוריה, שהתפתח מתוך כתב היתדות. בימי יציאת מצרים היו רגילים בכתב המצאיאו אי"ב לשפה העברית. בגבל מצאו ארון אחרים מהמאה הי"ב ועליו כתבת בפניקית. בלכיש מצאו כתובות מהמאה הי"ג או הי"ד, שכתבן קרוב לכתב שנמצא בחצי האי-סין, שהוא מן 2000 לפני הספירה. בתקופה המאוחרת בודאי שידעו לכתב בארץ-ישראל; כדי שומרון וכתובותיהם העבריות מוכיחים על כך. בקצור, דוקמנטים כתובים יכלו להתקיים בכל התקופה הקדומה בארץ-ישראל, כמו שבאמת נתקיימו כאלה בבל ובמצרים.

בכל זאת אין המחבר סובר שהסיפורים על האבות הם תעודות בנות הזמן של האבות. גם מסכים הוא לבקורת המקרא שהסיפורים בספר בראשית ושמות הנם מאחרים בהוצאתם האחרונה, הנם מזמן שאחר חורבן הבית הראשון. אולם ביחד עם המסורות שבעל-פה, ששמשו יסוד לסיפורים, היו גם דוקומנטים

*) Abraham, Recent Discoveries and Hebrew Origins, by Sir Leonard Woolley, New York, Charles Scribner's Sons, 1936, 299 pages. Price \$3.00.

כתובים, שגם הם שמשו יסוד לסיפורים ובעיקר לרשימות. ואם כי לא מצאנו שטר נשואי אברהם ושרה באור, גם לא שטר-מכירה על מערת המכפלה בחברון, גם לא כתב-הזהוי שנתן אברהם לעבדו בלכתו לחרן לשאת אשה לבנו ליצחק, אין העדרם של אלו מכחיש את מציאות אברהם. יתר על כן: מציאותם אינה נדרשת כלל לאשר את קיום אברהם בהיסטוריה. המקרא הוא היסטוריה נאמנה, אם כי נכתב זמן רב אחרי המאורעות. מכיון שהספורים במקורות היהוואי והאלוהי שוים בתכנם, הוה אומר ששמרו על מסורת שנתגבשה לפני זמן רב, ועורך לא היה מעיז לנגוע אפילו בצורתם. הספורים אינם אמנם היסטוריה, אבל מציאותם אינה מכחישה את אישיות אברהם, כשם שהספורים הערביים על אלכסנדר בעל-קרנים אינם מכחישים את מציאות אלכסנדר הגדול.

המחבר קובע את זמנו של אברהם לאלפים לפני הספירה בקרוב. אברהם נקרא עברי (בראשית י"ד: י"ג), אבל הכינוי עברי קדם לאברם, יסודו בשם עבר שהוא הדור הששי לפני אברהם. העברים היו משפחה ענפה, קרובים לארמים או לאמורים שבסוריה הצפונית. גם לבן, גם יעקב נקראו ארמים (בראשית כ"ה: כ; דברים כ"ו: ה). במאה העשרים ושלוש לפני הספירה מצאו שמות של מגדלי צאן בעיר דרהם, דרומית-מזרחית לבבל, הם סובארים או ארמים. בימי רום-סין מהמאה העשרים לפני הספירה מופיעים חבירי ("עברים") בדרום מסופוטמיה. הם ארמים נודדים שבאו ונתקבלו לצבא ונקראו "שודדים". ההשפעה של הבבלים על העברים נמשכת מהזמן שישבו תרח ואברהם בבבל. אבל היתה גם השפעת העברים על השומריים בבבל. בעיר אור מצאו יסוד של מזבח הבנוי מאבנים בלתי-גזוחות כדרישת התורה העברית (שמות כ: כ"ב). המזבח הוא מזמן בית אור השלישי (2300 לפני הספירה), מזמן הופעת האמורים בבבל.

אחרי רום-סין אין מוצאים יותר חבירי ("עברים") בבבל. אבל הם מופיעים בנוחי מהמאה ה"ט"ו לפני הספירה, ובארץ-ישראל במאה הי"ד והי"ג. תנועת העברים מדרום לצפון, הידועה מכתבי היתדות, מקבילה איפוא, לתנועת תרח ואברם מאור שבדרום לחרן שבצפון. אך אין המחבר רואה באברם רק סמל של תנועת העברים. הוא היה אישיות נבדלת, ארמי או אמורי, שממנו בא העם העברי. הוא באמת חי במאה העשרים, בראשונה באור, אחר-כך נדד לצפון סוריה ומשם הגיע לארץ-ישראל. הספורים על אברהם שמרו על הגוון המקומי והזמני. אנו למדים שהספורים קדמו לשעבוד מצרים. יותר מזה, אין הספורים לפי רוח הזמן המאוחר; רק בהיותם מסודה קדומה נשמרו ונתקיימו. המחבר מחליט שהמסורת העברית על אברהם ראויה לאמון.

אמנם יש מסורת שאברהם ישב לא באור שבדרום כי אם באורפא שבצפון. המחבר מבטל את המסורת הזאת. הסופר אבפולמוס, ששאב מברוסוס, סיפר שאברהם נולד בעיר קמרינה, "עיר הירח", היא אור שאלוהיה הוא אל הירח; אורפא קרובה לחרן ואין מקום לסיפור על יציאת תרח מאור; אורפא לא נקראה מעולם אור;

אורפא אינה עיר של כשדים; אורפא אינה בבבל ואבסולמוס מסמן מולדת אברהם כעיר בבל. אמנם השם אורכשדים אינו הולם גם לאור העתיקה, כי הכשדים הופיעו רק 1100 לפני הספירה בקירוב, אבל התואר הזה מוכיח שהעיר היתה בדרום.

המחבר מספר על זהו אור, על שממתה לרגלי התרחקות נהר סרת ממנה בשנת 300 לפני הספירה, על החפירות שנערכו בעיר אור ותגליותיהן; היסטוריה של ארבעת אלפים שנה נתגלתה על ידך. המחבר מצטמצם בתאור אור של זמן אברהם. הוא מתאר את העיר, מצבה הגיאוגרפית והאגריקולטורי, את בניניה, את זייתושביה, המסחריים והדתיים. הוא מביא את מערכת ההשקאה, התעלות והפליגים, הסכרים, את ערך ההשקאה לארץ והחוקים השומרים על סדורה. הוא מספר גם על חלוקת האדמה בידי התושבים; על העיר ופרבריה, התפשטותה ותעלותיה; היסטוריה ודרכי חייה. הוא מפרט בתאור מקדש נ א נ ג א אל הירח, שמסירח מטבחיו עולה לקורא הריח בלתי נוחח של הקרבנות. מזכיר גם את המקדשים הקטנים לאלים הבלתי חשובים, כמו אלת הדרכים. מסיים הוא בתאור המלחמות שכן המורכי וריסין שהפריעו בראי את התבורת שבין ארצות המלכים האלה והזיקו למסחר השיירות. המחבר משער שתרח היה מוביל סחורה על הגמלים. מכון שהמלחמה הפריעה את המסחר עזב את אור והלך לחרן. הוא ראייה, אברהם היה בעל גמלים, אבל אין הגמלים נזכרים בכתבי בבל.

אברהם שמר על השפעת אור גם בהיותו לבדי בארץ-ישראל. שרה נתנה לו לפילגש את הגר המצרית מפני שהיתה בת תרבות. אברהם השיא אשה ליצחק, כן גם יצחק ליעקב בנו לא מכות הארץ הבדויות, כי אם דוקא מכות כרך, כי כן כרך הוא בו לבדוים. לא טעם דתי ולא טעם לאומי השפיעו על האבות בנשואים אלה כי אם הבח של בן הכרך לבדו. יחס אברהם להגר ולישמעאל בנו מתבאר על ידי חוקי בבל. הרשות ביד הגבירה לגרש את האמה המתחרה עמה כל זמן שלא ילדה, אבל אין לה רשות לגרשה אחרי שילדה. גם האב חייב לדאג לבן המגורשת. לכן אברהם הרשה לשרה לגרש את האמה לפני הלידה, אבל אחרי הלידה סרב, רק בגורת אלוהים עשה זאת. עקדת יצחק מתבארת בזה שאברהם חשש שמא אינו יוצא ידי חובתו לאלהיו והפך לחקות את דרך תושבי הארץ ולהקריב את בנו. אבל נצח מנהג אור המתנגד לקרבנות אדם והממיר כבש תחת אדם; הוא הקריב איל במקום בנו. ואמנם באמנות הבבלית יש ציור של תיש קשור בשלשלאות כסף לשיח טורח. סולם יעקב שעליו מלאכים עולים ויורדים יסודו ב"שמים" שבראש הזיכורת הבבלי ומדרגותיה. בעיר נזי מצאו שטר-אמון ובו נאמר שהבן הנאמץ יפרנס את אביו הנאמץ כל ימי חייו ויקברנו אחר מותו. אם למאמץ יהיה בן הוא יחלק עם הנאמץ, אבל אלי האב יקח הבן. רק אם אין בן למת אז הנאמץ יקח את האלים. מזה הסיק סמיוני טמית שרחל גנבה את התרפים כדי לעשות את יעקב ליורש חוקי. לבן התאמץ להצילם כדי להפריע מעשה זה, 23, (Revue d'Assyriologie vol. 1926, p. 127). המחבר מקבל את הסברא הזאת, רק הוסיף את בני לבן בין הרודפים להציל את הירושה.

בלי ספק שצדק המחבר שהספורים על האבות משקפים את חיי האבות ולא את חיי הזמן המאוחר.

אברהם הביא אתו מאור גם ירושה רוחנית. ספורים על בריאת העולם והמבול והחוקים. הספור על בריאת העולם הוא שומרי בעיקרו; תהום היא תיאמת אלת הכאוס; רק במסופוטמיה אפשר לאמר „יקוו המים ותראה היבשה“; רק בן בבל יכול לקבוע את הדשא לפני המאורות, כי ארץ חרבה אינה חשובה בעיניו. אולם ספור בריאת העולם נשתנה בהרבה בעברית. בספור על המבול נשתמר יותר התכן הבבלי. הספור הבבלי הוא מימי הולדת אברהם. יסודו אסון היסטורי. החפירות מאשרות את המבול המקומי. הצבע המקומי נכר בספור העברי; עצי גופר וכר כגל מים הטביעו את כל הארץ. אבל בספור העברי אין זכר לפולתיאיזם הבבלי ויש הבדל ברוח הספורים. אולם אין ספק שהעברים שאלו את הספור מהבבלים.

מתי הובאו הספורים הבבלים אל הספרות העברית? אפשר שאברהם הביאם אתו מאור. אבל גם אפשר שקבלו אותם העברים בזמן העתיק בארץ-ישראל. בימי האבות היו הערים בסוריה חדרות תרבות בבליה. גם בימי מלכי ישראל ויהודה היו קימים קשרים עם אשור ובבל. גם בימי הגלות הושפעו היהודים על ידי הדעות הדתיות והחברתיות של הבבלים. המחבר אינו נוטה לדעה שהוכנסו הספורים למקרא בזמן הגלות, כי אז היו הספורים העתיק מדויק מן הספורים הבבלים. גם בלתי יאומן שמחברי המקורות היהואי והאלוהי הקדומים היו מקבלים את הספורים הזרים לאמונתם מגויים שנלחמו כנגדם. לכן הוא מחליט שהספורים הובאו על ידי אברהם מאור. אבל בחרן קבלו צבע מקומי; השם של גבור המבול בחורית הוא נִי־אֶחֱמֵא־לֵאל (נ' פתחה, מ' פתחה, א' קבוצה, ל' חרוקה, א' סגולה) קוצר בעברית לנח במקום זיאוסודו השומרי או אות־נפשתים האכדי. גם אררט היה החר שעליו עמדה התיבת.

חוקי חמורבי שנתגלו בשנת 1902 בשושן הפתיעו בדמיונם לחוקי העברים. אבל אם אפשר לבאר את החוקים האחרים כשאינה מהחוקים הבבלים-אשורים, איך אפשר לבאר את הדמיון שבין „ספר הברית“ (שמות כ: כג—כג: לג) ובין חוקי חמורבי. מגין ידע משה את חוקי חמורבי, אם משה הוא מיסד את „ספר הברית“? ואם זמן הכבוש וההתנחלות הוא „ספר הברית“, היתואר שכובשים יקבלו חוקי נכבשים? תשובת המחבר הוא כי משה, כחמורבי לפניו, איחד חוקים עתיקים חוקים חדשים. „ספר הברית“ הם חוקי האבות, שהעם שכחם במצרים ומשה החיים כמו שהחיה את אלהי האבות והבטיח לבני ישראל ארץ אבות. משה רק השמיט אותם החוקים שבחוקת חמורבי שלא היה בהם צורך, גם שנה כמה מהם, אבל ביסודם הם חוקי האבות שהובאו מאור. המחבר אינו מקבל את הדעה על ירושה שמית משותפת לבבלים ולאשורים.

גם את אלוהי העברים הביא אברהם מאור. ביהושע כד: ב נאמר בפרוש שאבותיו של אברהם עבדו לאלוהי נכר. אברהם הוא שהכניס את החדש. אבל כל חדש בישן יסודו. המחבר מגלה את החמר שממנו התפתח האל של אברהם שהיה

במשך הזמן לאלוהי העולם. בשומר היו יותר מחמשת אלפים שמות אלים. בכל עיר היה אל גדול מרכזי. באור היה נאננא, אל הירח, האל הראשי. בודאי שתרח עבדו. גם בתוך עבדו לאל הירח, השם המקביל בצפון סוריה לנאננא אל הירח הוא תרח. השם תרח הגוה אפוא קצור מן שם האל ואיזה פעל שבא אחריו. אבל אין זכר לדת הירח בחיי אברהם, אף כי תונך על הדת הזאת. אברהם המיר את דתו. הספורים באגדה ובקוראן על שבירת הפסלים מאשרים את העובדה שאברהם היה פעם עובד אלילים.

המחבר סוקר בקצרה את ההיסטוריה של השומרים שהלכו וגזעו היאוש מחיי המדינה שהביא לידי דתיות מרוכזת במשפחה. הוא מתאר את הקבורה בבתים שהביאה מצד אחד, להפחתת הציוד של המתים, ומצד שני, להתקרבות בין רוח המת וצאצאיו החיים. בכל בית היה מקדש ובו נמצא מזבח, תור לקטרת ושלחן הפנים, שעליו קרבנות ותבליטי-אדמה של האלים. השלחן היה כנראה, נבדל מכל החדר על ידי יריעה, פרכת. במקדש היה מקום הקבורה. היו שלשה מיני אלים בשומר: האלים הגדולים, הקטנים ואלו המשפחה. האלים הגדולים, שלהם נבנו מקדשים גדולים, זהו את כחות הטבע: שמש, ירח, מים, ארץ, אש, ברק, מלחמה, פריה ומות. האלים מוגבלים בכחם על ידי רבויים ושלטונם מוגבל במקום. יש אלים יורדים מגדולתם על ידי מקרים היסטוריים ואחרים עולים במקומם. כך, למשל, עלה מרדוך אל בבל הצעיר על כל אלי בבל כשחמורבי כבש את כל ארץ בבל. אין הגיון בשמים ואין מוסר בשמים. האלים לא היו יכולים להיות מוסריים. רק על ידי מאגייות ושוחד אפשר לפעל על האלים הגדולים. האלים הקטנים מלאו תפקיד מצומצם, כמו אלת הרכים הגנה על הגוסעים. רק אל הבית הוא המתווך בין האדם והאל הגדול בכל צרכי החיים. בכל החותמות שנמצאו באור מופיע אל קטן, שלו צורת אדם ורק מצנפת קרנים מעידה על אלהותו, והוא המציג את בעל החותם לפני נאננא או לפני נין-גאא אשתו. שמו אינו ידוע, אבל ברור שהוא אל המשפחה. לאלי המשפחה עבדו בכל בית באהבה. אמנם גם הוא לא היה מוסרי, אבל היה אינטימי יותר וקרוב לאדם יותר.

אברהם אפוא עבד גם לאל הירח גם לאל המשפחה. בלכת תרח מאור לחוץ לקח אתו את התרפים, הם צלמי אלוהי המשפחה. אבל מכון שאברהם הלך לארץ שאין נאננא שולט בה, עזב את נאננא. אך במקום לקבל את אלוהי המקום, החזיק אברהם באלוהי המשפחה. שם האל לא היה ידוע, כשם שלא היה ידוע שם אל המשפחה באור. בראשונה היה ידוע כאלוהי אברהם, אחיכ כאלוהי כל האבות. הוא נרד עם המשפחה ודואג לה ואין לו כל נתינים זולת בני המשפחה. הוא מתוך למקום מיוחד, אברהם לא המיר את דתו בשלמות. אלוהי אברהם ואלוהי נחור שוים היו (בראשית לא: ג). לא לנאננא אל הירח התכוון לבן כי אם לאלוהי המשפחה. הוא גם האל שהיה לו באור (בראשית טו: ז). אל המשפחה היה יותר רחמי ואינטימי מאשר אל המדינה. הוא היה מצומצם אמנם במשפחה אברהם, אבל היה יחיד ומלא את כל התפקידים שהאלים המרובים היו ממלאים. הוא חדל להיות המתווך בין

אברהם והאל הגדול, כי אם היה בעצמו המספיק את כל הצרכים. הוא היה מוכשר להתפתח. אף כי אברהם האמין בקיום אלים אחרים עבד רק לאל האחד.

במשפחת אברהם היתה מסורת שאין האל מופיע בצורת פסל ומסכה. אמנם בשומר היו פסילים. לכל אלה היו סמלים שבהם יוכר, כנריו. אבל לאלי המשפחה אין סמלים. אברהם לא עשה פסל לאלו גם מפני כך שהפסילים מיוחדים לאלים הגדולים שבמקדשים, ואיך אפשר למשפחה נודדת להקים מקדשים ופסילים, גם מפני שאין אפשרות להציג בפסל אל רבי-עלילות. בודאי היו לאברהם תרפים, אבל כאשר לא התאימו למושגיו החדשים על האלוהים בטלם.

בודאי שהיו מסרות לעברים. בעזרתן ובהשפעת הארץ שאליה בא תפסה מקום ההתפתחות המיוחדת של אל המשפחה לאל אחד. אפשר שהשם המפורש היה ידוע בצפון סוריה או לשבטים שבדרום ארץ-ישראל ומואב. אולי דרום ערב השפיע קצת. אבל אברהם לא שב לאמונת ערב הדרומית. ובודאי שלא מהשכנים הפוליתאיסטים קבל אברהם אמונת היחוד.

אף כי הספורים על האבות הם מזמן מאוחר, העובדות ההיסטוריות מיוסדות על תעודות כתובות בזמן קרוב למאורעות. מחבר תורת כהנים השתמש בחומר כתוב, לפעמים זר, כמו רשימת מלכי אדום (בראשית לו). הוא השתמש בכרוניקות עתיקות, חוקים, רשימות מקדש, ביחוד באלני-היחוש, המקבילים לרשימות המלכים השומריות. בודאי שלא המציא את רשימת אלני-היחוש. הידיעות שבהן מובנות על ידי הספורים, אבל אי-אפשר לדעתן מתוך הספורים. יסודן בתעודות הכתובות שנתחברו בזמן קרוב לאבות.

ואם תאמר: איך אפשר שתעודה בת הזמן תגיד שאברהם חי 175 ושהוליד בהיותו בן מאה? התרוץ הוא שהיו שני אנשים, אחד ששמו אברם, שבא מאור, השני נבדו או אחרי דורות אחדים, שגם שמו היה אברם, אבל בארץ-ישראל כתבו את שמו אברהם. חיי כל הדורות יחד היו 175. כשם שהשמשו הדורות כאן, כך הושמט בן מיסד אור ושנותיו נוספו על חיי אביו. הנבד נקרא על שם הסב לפעמים גם באור וגם נחור אחי-אברהם היה על שם זקנו. ומה שקרה לאברם—אברהם, קרה גם לשרי — שרה. גם ילידת ישמעאל ויצחק בזקוני אברהם יש לבאר על ידי השמטת הדורות שבאמצע.

זוהי תמצית מן התמצית של הספר המרהיב אברהם. הקורא ימצא בו גם ידיעות מבוססות פרי חקירה רבה, אבל גם סברות מרקיעות שהגן רק פלפול אין תקוה שתתקבלנה על הדעת. בעצם לא הכניס כל ידיעה חדשה מחפירותיו באור שתאשר את היסטורית אברהם. הידיעות החדשות על הקבורה במקדש ופולחן הבית אינן מספיקות לבאר את ראשית הדת העברית.

אולם אם אין הספר יכול להתקבל כאמת מדעית, יש לו ערך כאנטייתיה כנגד הכחשת היסטוריותו של אברהם. כמה מהדעות התקבלנה על ידי שניים. מסופקני, אם איש יקבל את ההשערה על שני אברם ושתי שרי, אבל רעיונו שהיו דוקומנטים כתובים אפשר שיתקבל. השערותיו כי אלוהי המשפחה שבאור היו לה לא לתקבל.

אבל הקשר בין ה' ובין אלהי אברם, התפתחותו האטית על ידי הנודדים אינם רחוקים מהשכל.

הקורא יכול לחשוב שספרו של וולי הוא פאן באבילוניות חדשה: האלהים הוא אל-אור; החוקים — חוקי אור; היצירה המבול — ספורי אור; מנהגי אברהם — מנהגי אור. אבל שונה הדעה הזאת מפאן-באבילוניות שהיתה רוחות לפנים, בגרמניה ביחוד. ראשית כל, הוא מחשיב את התנ"ך ואינו מקפח זכות העם היהודי. שנית, העם קבל חמר אור בראשית ההיסטוריה. שלישית, יש לפנינו התפתחות הנמצאת בכל עם. וולי הוא אנגלי; מחשיב את התנ"ך ומאמין בהתפתחות. יש בספר כמה פגימות קלות וגם חסרונות עיקריים.

1. בקרת המקרא. הספר טובל הרבה מאמנות המחבר בבקרת המקרא. לו היה המחבר כופר בבקרת המקרא ובקביעת זמני המקורות היה יכול לאמר שמומנים קדומים מאד, מומן האבות, היו תעודות כתובות על משפחת האבות. ולא עוד, העברים עלו על הבבלים בזה שהם רשמו גם ספורים על חיי האבות. הספורים האלה עברו מדור לדור. בזמן מאוחר אספום. אבל הם היו קדושים במדה כזאת שאיש לא העיז לכפור בהם. אמנם יש בספורים כמה דברים בלתי מסתברים, אבל הדוקומנטים נכתבו על ידי עם מאמין בנפלאות. אולם המחבר המאמין בבקרת המקרא מוכרח לאמר שהספורים נכתבו אלף שנה אחרי האבות. מסרת בעל פה ארוכה כזאת בלתי מתקבלת על הדעת. וסוף סוף הוא כופר במקצת גם בבקרת המקרא, המבטלת את הדוקומנטים של תורת כהנים.

2. עברי, ארמי, אמורי, סובארי. המחבר המשער שהיו דוקומנטים כתובים על יחשי המשפחה העברית מבטל בכל זאת את המסורת העברית ומערב את העברים, הארמים, האמורים והסובארים הם החורים. אין כל יסוד לחשוב שיעקב היה ארמי (עמוד 44). „ארמי אובד אבי“ (דברים כו: ה) פרושו יעקב שבא מארץ ארם, כמו שמשח נקרא „איש מצרי“ (שמות ב: יט) מפני שבא ממצרים. אין צורך לערב את האמורי והארמי (עמוד 44), כי הראשונים הם לפי המסורת בני חם והם הקדימו לבוא לארץ-בבל מהארמים. הסובארים (הם החורים) ואמורי בודאי אינם עם אחד (עמוד 45). כי האמורי קרוב בשפתו לעברי, בשעה שהסובארים אינם שמיים כלל. הוא מזהה את החבירי והארמים (עמוד 45), שאברהם היה, לדעתו, ארמי או אמורי. שממנו התפתח העם העברי (עמוד 50), האמורים או חורים קרובים בדם לעברים (עמוד 164), ותרז הוא ארמי (עמוד 196) ושפת אוגארית היא ארמית (עמוד 196). יש פה ערבוביה גדולה. בראשונה הופיעו בבבל האמורים, ששפתם כשפת העברים הקדומה, כמו ששמותיהם מוכיחים. התורה חושבת אותם על בני חם, כי בודאי התערבו עם השומרים שהם בני חם, בני כוש (כיש). אחר-כך הופיעו החבירי, הם העברים, ששמרו על טהרתם ולא נתערבו בבבלים. תרז ואברם היו עברים שעזבו את בבל הדרומית, את אור, והלכו צפונה, לחרן. אולי רכז השלטון הפולחן על ידי חמורבי גרמו לכך. יש אולי גרעין היסטורי בספור על שבירת האלים וכבשן האש, וקשר להם לנדידת העברים. אחר-כך הופיעו בבבל קרובי העברים, היינו

שמיים כמותם, הארמים. הם בודאי התפלגו מהעברים כשם שהעברים התפלגו מהעברים. הארמים הופיעו בהיסטוריה אחרי העברים. החזוירים הם עם בלתי שמי, שפתם בלתי שמית, שהתפשטו במסופוטמיה, באסיה הקטנה ובארץ-ישראל.

3. מצבה. המחבר כורך יחד את אסור אבני גזית למזבח עם מצבת אבן של יעקב (בראשית כח: יח; לא: מה) בקשר עם מציאת יסוד מזבח מאבנים בלתי גזוחות באור (עמודים 47—48). אבל באמת אין כל קשר בין המזבח ובין המצבה.

4. העברים בימי חמורבי. המחבר פוסק שהעברים אינם נזכרים בבבל אחרי רימ-סין, היינו שלרגלי המלחמה עזבו את הארץ (עמוד 48). אבל הם נזכרים במכתב חמורבי לסיין-אודינם (עין אונגנאד, "מכתבים בבליים מזמן בית-חמורבי", מספר 26).

5. תרח מוביל הגמלים. מכון שתרח היה מוביל גמלים ומפני טעם זה עזב את אור (עמוד 140) בודאי שחי מחוץ לאור עצמה, והיה בדוי מראשיתו וכל השפעת אור עליו בטלה. ואמנם נראה יותר שמשפחת תרח היתה מחוץ לאור, היינו לא נתישבה עוד, ועקרה מאור כשהחל רדיפות כנגד הגודדים.

6. נשואי קרובים. הטעם שאברהם השיא קרובה ליצחק, כן גם רבקה ויצחק שלחו את יעקב לשאת קרובה אינו אמנם דתי, גם לא לאומי במובן המאוחר, כי אם פשוט אסור נשואי-חוץ. והוא ראייה כשראה עשיו שבנות חת לא מצאו חן בעיני אביו ואמו הלך ונשא בת ישמעאל, היינו קרובה מצד האב. ומדוע יחשב המחבר כי בנות חת ובנות כנען היו בדויות ולא עירוניות? הטעם שהציג סיר וולי, הבח של בן כרך לבדוי (עמוד 146), אינו מסתבר כלל.

7. פילגש ואמה. מר וולי, כנראה, ערבב (עמוד 154) את הנתינה (האסיריה, שבגרושהין חייב האב לתת למגורשת חצי נכסי האב לגדל את הבן (חמורבי ס' 137) עם האמה, שבה נוהג דין הגיררשים לפני הלידה ואסור הגרושים אחרי הלידה (חמורבי סעיפים 146—147). אין המחבר מבאר מהו הכח המשפטי שהיה לאלוהים, היינו לבית דין, לגרש את האמה כנגד החוק השורר. לפי דעתי, בית דין בטל אמוץ ישמעאל ועל ידו היתה האמה כמו שלא ילדה כלל וגרושיה מותרים. לשרה לא היתה עתה כל סכנה שאברהם ישא פילגש, מכיון שכבר ילדה בנים (עין מאמרי, נשואי אשה ואמתה, במנחה לדוד, תרצ"ה, עמוד ס"ג).

8. גנבת האלים. המחבר, המבקש השפעת בבל בחיי האבות, העלים עין מחק בבלי הקשור בגנבת התרפים. יעקב הודיע שכל אשר ימצא אצלו התרפים, שלבן סמן כאלוהים, יומת. מות בעד גנבת קדשים הוא לפי חק חמורבי (סעיף ט'). אותו הדין אנו מוצאים בגנבת גביע יוסף, היינו גנבה מן ההיכל, שהאחים הודיעו שהגנב יומת.

9. אחי-לבן. המחבר מספר שלבן ובניו רדפו אחרי יעקב מפני שעל ידי גניבת התרפים גול מהם את הירושה (עמוד 165). במחילת כבודו טעה המחבר. לא בני לבן רדפו אחרי יעקב, שלהם התביעה על הירושה, כי אם אחי לבן, היינו קרוביו. אפשר שבני לבן (בראשית לא: א) אינם אלא בנים מאומצים שלבן הרמאי אמן

בכוונה, כדי שלא ישאר דבר לבנותיו. לו היו ללבן בנים לא היה שולח את בתו לרעות את הצאן. אמרתי תרמית רגילים היו בנחי.

10. הסימטריה בספור בריאת העולם. המחבר מביא ראיה שספור בראשית הוא שומרי מפני שהקדים את הדשא למאורות (עמוד 69). אולם הוא לא עמד על הסימטריה שבספור. כל היצירה היה בשני מחזורים לפי הסדר שמים (אור, מאורות), אור ומים (רקיע, תנינים), ארץ (דשא וחיות הארץ). ראיתו זאת בשלה (עיין מאמרי „יצירת האשה במקרא“, 197 טורוב, תרצה, עמוד 214).

11. נח. המחבר סובר כי נח הוא קצור מן השם התורי ג־אח־מ־א־ל־אל (עמוד 175-176). מה שהחסיר המחבר הוא כי השם „נחמו“ — לאל יבאר גם את טעם השם נח — „זה ינחמני“ (בראשית ה: כט).

12. ספר הברית והשפעת כנען. המחבר מסביר שהדמיון בין „ספר הברית“ וחוקי חמורבי מוכיח כי החוקים ותיקים ומומן האבות מפני שבזמן הכבוש וההתנחלות לא היו מקבלים חוקים מנכבשים (עמוד 181). אולם החוקרים סוברים שספר הברית הוא גם מזמן יותר מאוחר, כשבני ישראל השלימו עם הכנענים ולמדו מהם חוקיהם. אולם בעצם צדק ש„ספר הברית“ משקיף את חוקי האבות, כמו שהוכיח פרופסור שטרנבוץ בספרו תולדות ההלכה, כרך א', חלק א', תרצה, עמודים 204-208.

13. פולחן הירח. המחבר מחליט שאין זכר לפולחן הירח בחיי אברהם. (עמוד 232, 237). אבל לצאצאי אברהם, המדינים (בראשית כה: ב) היו שהרונים (שופטים ח: כא כו), היינו צלמי ירח קטנים. כל הזמנים והחגים בישראל מסודרים לפי הלבנה. ראש חודש הוא יום קדוש בכל הזמנים. פסח וסוכות מתחילים ביום הכסה, ט"ו לחודש. שבת הוא אחד מרבעי החדש. בזמן איוב היו מנשקים את היד לפה לכבוד הירח (איוב לא: כו—כו). בהר שעליו נתנה התורה הוא טיני, היינו „של סיני“, אל הירח. עד היום מרקדים היהודים מול הלבנה ב„קדוש הלבנה“, בודאי שריד מפולחן ירח.

14. ערסא דגדא. בקשר עם הפולחן הביתי שבאור (עמוד 230) יכול היה להזכיר את „ערסא דגדא“ שמזמן התלמוד (סנהדרין כ.), בכלל באור ראשית הדת היהודית כתוצאת פולחן מתים אינו חדש.

15. שט ה'. המחבר חושב ששם ה' לא היה ידוע בזמן הקדמון מפני שהיה אל המשפחה וכמו באור כך גם אברהם לא ידע את שמו ויעקב לא ידע את שמו (עמוד 235). אולם ראשית, לא כל המקורות מסכימים שה' לא היה ידוע לפני משה. פתאום שכח המחבר את תורתו בחלקי המקורות. שנית, אם גם נניח שרק משה הכניס את שם ה', הלא ידוע לפני כאל שדי (שמות ו: ג). וזהו גם שם. השם המפורש הוא עתיד מן היה בצורה העתיקה, שהי' השמושית בפתח והי' השניה במקום הי' המאוחרת. מופיע הוא גם בגוף ראשון אהיה כשאלוהים בעצמו המדבר. האל שבו נאבק יעקב לא היה אלוהיו כי אם אל המקום שעצר בעד יעקב לחדר שמה.

16. ה' בדרוס ערב. המחבר חושש, כנראה, לגלוי שם ה' בדרום ערב (עמוד

256). אבל באמת יכול היה להגיד שצאצאי אברהם הביאו את השם שמה (עין מאמרי „ראשית העברים“, תרצ"ח, עמוד 22).

17. מראי מקומות. המחבר הזניח את מראי המקומות העדרם מורגש. הוא מזכיר, למשל, את אבפילמוס (עמוד 57-58). הקורא יחפץ לדעת איפה אפשר לקרא את דבריו. הוא מדבר על הופעת שם ה' בצפון סוריה, בדרום ארץ-ישראל, במואב; הוא מדבר על השפעת דרום ערב (עמוד 256). הקורא היה מעונין לדעת מקור הידיעות, אבל אין כל מראה מקום.

18. שמועז בהוצאות שנתישנו. המחבר משתמש בפסקיו מחמורבי בהוצאת י"הנס (עמוד 157) והוא התרגום הראשון באנגלית של הזק (1903). הוא מביא את תרגומו של י"הנס למלה מתתם (סעיף 137) usufruct. אולם לנדסברג הוכיח שפירושה „חצי“.

אולם החסרון העיקרי של הספר הוא שהמחבר משתדל לבאר תופעה מפליאה כהופעת היחוד במשפחת אברהם וחוקי התורה והשואתם לחוקי בבל על ידי התמר המצומצם הידוע לו מהחפירות. אמת הדבר שאין אנו יודעים את ראשית העברים, תולדתם ואמונתם. אבל אין זה מרשה לנו לצמצם את הכל לפי המעט הידוע לנו. המסורת השמית בכלל והעברית בפרט, מה שהתלמד מסמן בתור תורת שם ועבר מצד אחד, אישיות אברהם מצד שני הם הם הפועלים העיקריים. אור, נדידות אברהם וכדומה הם רק גורמים ממדרגה נמוכה להופעה הפלאית. „לא ידענו“ אינה ראייה על העדר פעולתם והשפעתם. בארכיאולוגיה לכד אי אפשר לבאר את התופעה ההיס-טורית הזאת.

אך למרות הפגיונות הקלות והחסרונות העיקריים, שהזכרתי ושיכולים להזכר, ראוי הספר לידי קריאה ולמוד. הקורא המשכיל ימצא בו חמר ממדרגה ראשונה על אור, חפירותיה ותגליותיה, חיי תרבותה ופולחנה. אולם גם הסברות המרהיבות מעניניות ומרעננות ומעוררות מחשבה. הקריאה בספר מאלפת ומענגת גם יחד, כי לא רק עשיר-תכן הוא, כי אם גם יפה-צורה הוא בשפתו, סגנונו והרצאתו המסברת.

המכון המזרחני, אוניברסיטה דשיקגו.

זְלִמָן אֶפְשֵׁטִי

(להופעת כתביו בצירוף מבוא מאת י. סיכמן, תרצ"ח)

מאת י. אובסי

בין חבורת הסופרים, שפעולתם הספרותית חלה באביבה של תקופת התחיה, בוערת באורה המיוחד שלהבתו הנקיה של זלמן אפשטיק. הוא לא היה מגדולי התקופה, מסוללי הדרכים וממניחי היסודות, והוא לא הכניס לאוצרה משלל בראשית ומנכסי צאן ברזל, אבל הוא היה מנאמני ביתה וממפרשי רוחה המצויינים

ביותר. הוא ידע להפוך ולטפל בשכבה התרבותית של התקופה באהבה ובכשרון, לטייב ולזבל אותה, להוסיף לה לחלוחית ולהגדיל את כוח פריגונה. עצם השכבה התרבותית נוצרת על ידי יחידי הדור, מעצמים שבמועטים, אולם היא זקוקה „לשורשינים“, המורידים אותה מעולם האצילות לעולם העשייה; הללו יוצרים מסביבה אורח מיוחד, שבה היא מתגלה בכל ערכה העצמי, מתוך-כך הם הופכים אותה לנחלת הרבים. ובפינה זו מתייחדת זכותו של זלמן אפשטיין ומתבלטת עבודתו הרחנית ברוכת ההשפעה ורכת הפרי.

יתר על כן, זלמן אפשטיין לא זכה ברכוש התקופה מן ההפקר. כבר צויין, כי באי-אלו ממחשבותיו הקדים כל-שהוא את אחד העם, ומאמרו „הספר והחיים“ הלהיב את ברדיצבסקי הצעיר. אבל גם נכסי הכלל, „המטבעות העוברות“ נקנו על ידו קנין עצמי ופרטי והפכו תחת עטו המבורך לרכוש היחיד. הוא פתח בהם פתחי הגיון ובעיקר חתם אותם בחותם הפיוט והרגש. הוא היה מגדולי „משורריהם“ של שצי התקופה המובהקים, שקולותיהם לא נבלעו בשירת המקהלה ולא נחבאו בתרועת הכלל. קולו הצטיין בטוהר הכוונה, בורך הצליל ובחום ההרגשה ובתכונותיו אלה מלס לו נתיב במחשבת הקורא וביצר לו פינה חמה בלבו.

פעולתו הספרותית של זלמן אפשטיין עומדת, כאמור, ביחודה מבחינת זיקתה אל דברי חבריו הסופרים ואינה מובלעת בתוכם, אבל מבחינת זיקתה אל זמנה היא משתרעת כולה ללא שום שיור על מצעה של תקופתו ורחת. בשנותיה הראשונות עמדה במערכה מול הגיטו הרחני, קפאון המחשבה, המושגים החנוטים וצמצום-האופק בכל מוראם, ובעיקר, מול העובדה, שבו בזמן שלכל העמים נתבצרה תרבות עשירה ורחבה וענפה, הנה העם העברי עומד בנחשלותו והתנוונותו, בחינת הדוב הנרדם במאורתו בימות החורף, המוצץ את כפו מתוך קפאון ושיתוק. אז כתב את מאמרו „הספר והחיים“, בו צעק צעקה גדולה ומרה על האומה שנתלשה מתרבות החיים ותרבות הטבע; „טוב, איפוא, כי עמים אחרים עבדו בהרף נפש בכל פנות ידיעות הטבע וחיי המעשה ויפנו הדרך. אך מי נתן זכות מוסרית לעם שלם, עם היסטורי, עם חכם ונבון, מי נתן לו הזכות להשליך כל עול הטבע, החיים ותיקונם, על עמים אחרים והוא ישתעשע בצעצועים, בחקירות בלתי פוריות על דבר העבר אשר לו, במנהגיו ולימודם המצומצמים“, וכי וכי. והוא גומר מאמרו זה בפיסקה חריפה זו; „חטא חטא ישראל בשבתו בארצו, יספרו לנו כתבי הקודש, כי עזב אלוהי אבותיו וידבק באלוהי שכניו מעמי הארצות, וחטא חטא ישראל בתקופתו האחרונה בארץ גלותו, כי בחסצו להידבק באלוהי אבותיו עזב את אלוהי העולם, אשר הוא, הוא הלא אלוהי אבותיו . . .“

במלחמתו בשטח זה כרת ברית עם שותף תקיף, המבטיח לבעליו את זר הנצחון, והוא; שטף החיים ההולכים ומתחדשים, הפורצים ועוברים דרך כל מיני מכשולים הסוחפים כל אבני גגף וסכרים, הגודרים בעצם, ואמנם לא צריך היה לחכות הרבה כדי לראות, כי יסודות ימי הבינים שבחינו הולכים ומתערערים, כי הלב שנתאבן מתמלא חיים וכי השיתוק הכללי הולך ומפנה מקום להתעוררות

ולתחיה. אבל כל זה היה נכון בדרך כלל, במוכן השינוי שנעשה במחשבת העם והדחיפה החזקה ליצירת ערכי תרבות וערכי "חיים", שיש בהם כדי פרנסת הרוח בהווה, אולם האויב לא הורחק כליל מן המחנה הוא קנה לו עדיין שביטה בחוגים ידועים והוסיף לשלוט בהם שלטון בלתי מוגבל, לקיים את הקפאון הרחני ולהטיל צבתות של ברזל על המחשבה. אוסייגית בנידון זה היא הפיסקה הבאה במאמר "לערכו המדעי של התלמוד". (כתבי זלמן אפשטיין בצירוף מבוא מאת יעקב פיכמן, תרצ"ח) "סיפר לי המנחם (הכונה לד"ר י. ל. קצנלסון), כי נקרה לו לעמוד בחליפות שרית עם אחד הרבנים בהלכות טריפות. לחיזוק הוכחותיו כתב לו הרב לעיץ ב"חחם סופר" סימן פלוני, ועל זה ענה לו הוא: "עין בבהמה".

זלמן אפשטיין, שכל כך שאף להזיז את מחשבתם של חוגים אלה, להרחיב הגדחים, היה פונה אליהם מפעם לפעם בדברי הסברה, שיש בהם, כדי לפשט את העקמומיות שבלב ואת ההתחכמות המוחית ולחזק את כוחם של ההגיון הבריא והדעה הצלולה.

זלמן אפשטיין נלחם בספיחי הבר ושחיסי הפרא שעלו ביהדות בדורות של שעבוד ודכאון, אולם הרבה יותר ממה שנלחם בה, נלחם לה. הקטיגוריה מעטה — והסניגוריה רבת. ההתקפה ארעית וקצרה — וההגנה בת־קבע וממושכה: הוא נלחם בעוז ליהדות ההיסטורית בתורת חזון עולמי רחני, לקשר האורגני שבין עם ישראל, תורתו ולשונו הלאומית, ויצא נגד רוחות ההרס, שפרצו את גדרותיו של ההוי הדתי וערערו את אורח החיים הישראלי בכל יפיו הפיוטי ואורו הלאומי. הוא הכה בשוט לשונו את היהודי ללא יהדות, את חילול קדושת החיים ואת הזלזול בדברים המקובלים באומה. לנגד עיניו רחף טופס של ישראל בפרצופו המקורי, החי על פי הקוים היסודיים של ההוי העממי, שנתקדש בקדושת הדורות, והוא נאחו בדוגמה עילאית זו בכל נימי נפשו הפיוטית והשתוקק לראות בצמיחתה באדמת ארץ ישראל. הוא הרגיש בהרגשה דקה את נצנוצי הפיוט והזהר שבאורח החיים העממי, שר עליו את שירת נפשו, העטה אותו מעטה הוד העניק לו מברק סגנונו. הוא היה הפייטן של היהדות המסורתית במלוא מובן המלה, בשם זה אמנם הכתיר את יעבץ, אבל הוא נאה גם לו בעצמו. ונפלא הדבר כי במאמרו על יעבץ הוא מעלה דרך אגב את עצמו. הלא כה יאמר במאמרו ההוא: "אבל כמה מעטים בקרבנו פייטני היהדות שיחובבוה, שיעריצוה, שיהיו קשורים אליה ואדוקים בה, שתאיר את לבם ותדליק בנשמתם פנימה מאור של אהבה ושל קדושה מעולם העליון. ויעבץ היה פייטן מסוג זה ליהדות המסורתית". צריך רק להחליף שם בשם, ותמונתו של זלמן אפשטיין תואר באור חד ואמיתי.

בדברי אלה התכוונתי רק לצד השוה שבהם, ליחסם לאורה הפנימי ולקסם הפיוטי שביהדותו אבל אין לכלול אותם יחד ביחס לשורשה ולכוח המחייב שבה. יעבץ היה איש שכולו מסורת, חי מאמונתו התמימה ומשועבד שעבוד גמור לדברים שבכתב. לא כן זלמן אפשטיין. הוא הצטיין בחירות המחשבה ובחופש הדעה בגבולות ידועים. הוא היה בעיקר כאמור, מעריץ את היהדות כחזיון עולמי רחני ומתרסק

על היפעה שהוצקה בהוי העממי, וקרני הזחר העוטים אותו. אלא שביחד עם זה הוא כאילו חפץ להסיר את החייץ המבדיל בין נצח ישראל הדתי ובין נצח ישראל הלאומי-פסיכולוגי, וכאילו השתדל להעביר את שרשי המצוות מן השכבה הדתית, שהן טמונות בהן, אל השכבה הלאומית, ולהשאיר אותן עם זה בתקפן ועוזן הקודם. אולם בשטח זה נראה יעבץ יותר עקבי „הגיוני“ כוחה של המצוה בשרשה. ואם השורש בגדר תפיסת האדם, הרי גם המצוה ניתנת לשקול דעתו, למשפטו עליה ולהתלטתו האחרונה ביחס לקיומה.

לא מעטות אבל רעות היו שנות חייו של זלמן אפשטיין ברובן. בחלקן הגדול נלחם קשה על פת לחם ושבע נדודים. בשנות המהפכה ברוסיה העלילו עלילה על בנו יחידו, שעל ידה הוצא להורג. בשנת תרפ"ה עלה לארץ-ישראל כולו מדוכדך ורצוף. אף-על-פי-כן עוד נענה לשאלות הזמן והשתתף בעתוני הארץ, בינתים הלכו כוחותיו הלוך ודל והוא סבל הרבה יסורי גוף ונפש. נוגעים עד הלב הדברים הבאים: „מצאנו אותו (הקדמת הועד להוצאת כתבי זלמן אפשטיין בשנת תרצ"ח) חיוד מאד, רפה אונים וקולו חלש. (הדבר היה בשנת תרצ"ג, ארבע שנים לפני מותו). במשך השיחה פנה ר' זלמן אפשטיין אל רבניצקי, ייבדל לחיים, בשאלה זו: „היש רשות לסופר זקן עני, ששרת עשרות שנים את עמו בעטו . . . היש רשות לסופר כזה לבקש מאת הקהל העברי, שיעשה עמו חסד בערוב יומו ויתן לו אפשרות לאסוף את מאמריו הנפוצים בכל העתונות העברית ולהוציאם לאור בספר מאחד, למען לא יאבדו מתוך הקהל ז' ובמכתב צוואה אל ר' יצחק אפשטיין אחיו, ייבדל לחיים, הוא כותב בימיו האחרונים, בכ"ז סיון תרצ"ו, לאמר: „לא זכיתי, כי בחיי יצא לאור קובץ כתבי, מי יודע אולי במשך הזמן ימצא לי גואל.“ כמה מן האמנה התמימה בכוחה של המלה להשפיע ולפלט לה נתיב בחיים יש בהם בכיסופים הללו לזכות לקבוץ המאמרים הנדחים בחיים או לאחר המות! הגואל נמצא אמנם לאחר מותו. חלק ממבחר כתביו יצא בהידור מיוחד בשנת תרצ"ח, בצרוף מבוא מאת יעקב סיכמן. המבוא כולל דברי הערכה וקיצור תולדותיו. ביחוד מועזעים עד היסוד במבוא זה דברי שנותיו האחרונות: ענות גפש לא תתואר ורצון עז להתגבר ולהוציא מן החיים איזה סיפוק רוחני, — ולסוף שורות הפרידה, שכתב ליצחק אפשטיין חדשים מספר לפני מותו: „אני יוצא מן החיים בהבחנה מרה, כי לא ידעתי ולא הבנתי לסדרם כראוי, אך מה שעבר אין להשיב. הנצח את הכל יבלע.“

ספריו שנדפסו:

- (א) כתבי זלמן אפשטיין, כרך א' תרס"ה.
 (ב) אוכרת יצחק — קינה על מות בנו, בשילוב פרקים אוטוביוגרפיים ומערכת לבטים של אב המשתדל לתת לבנו חנוך לאומי מתוקן בסביבה זרה, „רשומות“, ה' ה.
 (ג) משה לייב, מונוגרפיה, תל-אביב, תרצ"ה.
 (ד) כתבי זלמן אפשטיין, בצרוף מבוא מאת יעקב סיכמן, הוצאת אגודת „עונג שבת“, אהל שם, תל-אביב, תרצ"ח.

ד"ר יְוֹד נִימְרֵק

(למלאות חמש עשרה שנה למותו)

מאת ל. חריף

רצוני בזה להציב ציונים אחדים לעבודתו של נימרק בספרותנו.

מעטים היו כמוהו בדורנו זה. הוא היה אחד מסוללי המחשבה העברית הפילר-סופית בדורנו ובדבריו אפשר למצא עוד מטעם המחקר הפילוסופי שלנו בימי הביניים ובראשית המאה שעברה. חדור היה רעיון מרכזי אחד ולו, לרעיון זה, הקדיש את כל כחו וכשרונותיו. הרעיון היה: לבנות שיטה פילוסופית ישראלית שיהיה בה כדי והשבעת רצונו של האדם המודרני. שאיפתו העיקרית היתה לברר את יחס היהדות, בתורת השקפת עולם, אל הדעות הפילוסופיות החדשות. היהדות במלחמתה על קיומה היתה אנוסה, מזמן לזמן, להגן על עצמה בפני השקפות-עולם זרות, מתנגדות לה, שהשתלטו באומות, ודבקו גם בכמה מבני ישראל, בזמנים שונים. דרכה היה להשתמש בכלי-הזין הרחגניים של הדור ולהלחם בהם על השקפת עולמה. כך נולדה הפילוסופיה הדתית שלנו. זה צריך להיות גם תפקידה של הפילוסופיה הישראלית בדורנו זה. הגיעה שעתה של היהדות, כך חושב נימרק, להגן על דעותיה ואמונותיה בפני הפילוסופיה החדשה החותרת תחת דעותיה של מסורת-ישראל: רעיון מציאות האלהים ועיקר הבחירה החפשית. אם היהדות, בתורת השקפת-עולם והשקפת-חיים, רוצה בקיומה, מן ההכרח לה להגן על אלה שני-עיקריה החיוניים. עלינו להמשיך את עבודת המחשבה של אבותינו בימי הביניים. למלא את התפקיד הזה, תפקיד של „הרצאה שיטתית של יסודות היהדות מבוססת על השקפת-עולם פילוסופית מודרנית“ — שאף נימרק כל ימי חייו. הוא היה גם מוכשר לתפקיד זה על פי ידיעותיו המרובות וגם על ידי זה שהיתה לו הכרה עמוקה בלשונות ששימשו לברש להיצירה הפילוסופית.

נימרק היה חד מועירא דמן חבריא שנתרכזה מסביב לאחד העם בברלין בשנה הראשונה להוצאת „השלח“. הוא היה מושפע אז בהרבה מאחד העם והוא, אחד העם, קירב אותו לספרות העברית. במלאת לו לאחד העם ששים שנה, כתב לו נימרק את הדברים האלה: „זו היא ברכתי, ברכת בן חמשים לבן ששים, לזכר אותה התקופה הפוריה בחיי שנינו שבו סמך „הזקן“ את ידו על „הצעיר“ והכניסני כמעט בעל כרחי אורח תמידי לתוך הספרות העברית שהוא היה לעמוד התוך שבה בתקופתנו.“ (עיין מאמרו של נימרק: „יהדותו של אחד העם“).

ראשית עבודתו של נימרק בספרותנו חותם הארעיות טבוע עליה. עדיין לא מצא את דרכו. כתב על הא ועל דא אבל כתב בכשרון וברעות. מאמרו הראשון בספרותנו, שכוח ההוגה חקוק בו א) נדפס בירחון „ממזרח וממערב“. תעודת הירחון והוא היתה למצא סינטיזה בין המזרח והמערב, לגשר

גשר בין שתי רשויות, רשות פנים היהדות ורשות חוץ התרבות האירופית. נימרק כתב על „פרידריך ניטשה ודעותיו“, זה היה, כמדומני, המאמר הראשון שנכתב בעברית על ניטשה ותורתו. זה היה עוד לפני „מתן שנוי ערכיך“ בספרותנו. נימרק מנתח את שטתו המוסרית של ניטשה ומראה שהוא ניטשה, העלה את המושגים הביאולוגיים, „בחירה טבעית“ ו„מלחמת הקיום“, של דארווין למעלת מושגים מוסריים. את תורת ההתפתחות הטבעית קבע לתורה מוסרית. נימרק מתיחס בשלילה להשקפות ניטשה; לדעתו של נימרק אין חוקים ביאולוגיים יכולים לשמש יסוד לאורח-חיים אנושי.

כדאי להזכיר עוד את אחד ממאמריו הראשונים של נימרק (נדפס באחד מ„לחזות אחיאסף“) שבו הוא דן בשאלת חקר המקרא. במאמרו זה הוא עומד על ליקוי גדול אחד שיש בחקר המקרא של המלומדים הנוצריים, ליקוי המטיל פגם בחקירותיהם של אלה, והוא: חוסר דעתם את היהדות המאוחרת. חוסר-דעת זה מקשה עליהם את הבנת היהדות המקראית. כשם שאי-אפשר לעמוד על טיבו ומהותו של חזיון ידוע מבלי דעת את סיבותיו, כך גם אי-אפשר לעמוד על טיבו ומהותו אם אין אנו מכירים את תוצאותיו, היות ותוצאות אלה היו גלומות בו בחזיון זה כברעין בתוך הפרי. בלי דעת היהדות התלמודית המדרשית אי-אפשר להבין הבנה אמיתית גם את היהדות המקראית, ועל כן רק חכמי ישראל המכירים גם את היהדות המאוחרת הם הם המוכשרים ביותר לחקר המקרא.

מתחילת עבודתו של נימרק בספרותנו, אפשר היה לראות ראשית כל שאדם זה אינו מרפרף על גבי הענינים אלא חודר לתוך-תוכם, והשנית, שהוא אינו יוצא ב„כלים שאולים“, לא כלי מחשבה שאולים ולא כלי סגנון שאולים אלא הכל הוא משלו.

לאט לאט מצא נימרק את דרכו, דרך הפילוסופיה הדתית, ובדרך זו המשיך ללכת כל ימי חייו. הוא היה תיאולוג מודרני. המחשבה העיונית המופשטה היתה יסוד ושורש לגשמתו. את הפילוסופיה אהב בכל לבו ונפשו, והיה גם חרד מאד לכבודה. כל פגיעה בכבוד הפילוסופיה היתה לו כפגיעה בכבודו. כשהעיר פעם אחד העם דרך-אגב (כמאמרו „שמות שנתרוקנו מתכנם“) על זה, שהפילוסופיה היא עכשו בבחינת שם שנתרוקן מתכנו, מאחר שהמדעים השונים, מדעי הטבע ומדעי הרוח, קרעו את „ממלכת הפילוסופיה“ לקרעים, — נפגע נימרק מהערה זו והוא השתדל להוכיח, שלא מיניה ולא מקצתיה, שעדיין יש לה, לפילוסופיה, גם עכשו מקום רחב להתגדר בו. כאשר אמר אחד העם במאמרו „שלטון השכל“, כי „כדי להבין את שיטתו המוסרית של הרמב"ם, מוכרחים אנו להביר את ההנחות המיטאפיסיות שעליהן נבנתה, הנחות שהן כלי-כך רחוקות מן המושגים הפילוסופיים והמדעיים של זמננו, אם כי הרמב"ם האמין שהנחות אלה הן קצה גבול ההשגה האנושית וכמו מפי הגבורה נאמר, — שוב נפגע נימרק מדבריו, והוא כתב: „אין אני מודה אלא במקצת מן המקצת“ בדברים אלה. כי באמת „הפילוסופיה החדשה לא חידשה הרבה וחידושה האחד והגדול, תורת ההכרה, אינה חדשה לגמרי, כי תורת ההכרה התפתחה

על-ידי פילוסופי ישראל ומהם באה לבך-מנחם בספרו „פידוף, ומשם באה לקאנט. (מקץ זות“, חוברת ראשונה, הוצאת „אסף“, ניו-יורק). כל-כך חרד נימרק על כבוד הפילוסופיה בכלל והפילוסופיה הישראלית בפרט.

נושא חקירתו של נימרק בתור פילוסוף דתי לא היה מוצא הדת והתפתחותה. צורותיה השונות, השתלשלותן ההיסטורית של האמונות והדעות שלנו, אלא בקשת מופתים הגיוניים, שכליים על אמתותן של הדעות והאמונות שלנו. שאיפתו היתה, כמו שהעירותי למעלה, להגן על מושגיה הדתיים של היהדות מפני הפילוסופיה החדשה המתנגדת להם.

באחד ממאמריו החשובים, „הפילוסופיה החדשה מתוך השקפת היהדות“ (מאמר שלצערנו הגדול לא נגמר), הוא מטעים ומדגיש שהקו האופייני המציין את הפילוסופיה החדשה לכל גזוניה השונים הוא: הכפירה באלהים. גם הפילוסופיה הרואליסטית מיסודם של דיקארט ושפינוזה, גם הפילוסופיה האידיאליסטית של ברקלי וסיעתו וגם הפילוסופיה המטריאליסטית מיסודו של דוד יום, — כולן אתאיסטיות הן ביסודן. כולן כופרות כפירה גמורה ומוחלטת באלוהי אישי מחוץ לעולם, והיהדות — הרעיון המרכזי שלה הוא רעיון אלהי-יחוד, בורא עולם ומקימו ב). אם היהדות, אומר נימרק, בתור השקפת עולם, רוצה בקיומה, עליה להגן על עיקריה החיוניים. במאמריו השונים וכן גם בספרו הגדול: „לתולדות הפילוסופיה בישראל“, אנו מוצאים נסיונות שונים להגן על אמונותיה של היהדות. נימרק בקש סמוכין להשקפת היהדות בפילוסופיה הבקורת ג). הוא ניסה לבסס את רעיון האלוה של היהדות על יסוד המוסר בהתאם לתורת קאנט. הוא ניסה להוכיח שהתרבות החדשה שלנו אינה מבוססת כראוי בלי העיקר הראשי של היהדות. הוא ניסה להשתמש במיתודה של פילוסופיה הבקורת, כדי להגביר באמצעותה את כח היהדות. אין בנסיונות אלה משום שיטה שלמה ומקפת, אולם יש בהם משום התוית דרך להמחשבה העברית בזמננו. מובן שנטיה אפולוגטית זו ביחס להדעות והאמונות שלנו, פעמים רבות הביאה את נימרק לגלות פנים בתורה, וגם בדעות הפילוסופיות החדשות, שלא כהלכה. קרה לו לנימרק מה שקרה להם להפילוסופים שלנו בימי הביניים, שבחפצם למצוא סמוכין בתורתנו לדעות הפילוסופיות שביניהם, עיקמו את הכתובים שלנו והשתדלו „ליישב“ אותם באופן שלא תימצא בהם סתירה לדעות אלו.

וראה: כשפרסם הפרופיסור משה לצרוס את ספרו „מוסר היהדות“, שבו השתדל לתת גוף קאנטיאני למוסר-היהדות ולהכניס לתוכו את רעיונו של קאנט כי בסיסה ומטרתה של המוסריות היא בה בעצמה, בפנימיותה, כלומר, שהמוסר אבטונומי הוא בעיקרו, ולצורך זה עיקם לצרוס כתובים רבים בתורתנו והכניס כוונות זרות בדברי חכמינו, — אז יצא נימרק במאמר-בקורת „השלוח“ לעורר עליו על זה. השקפתו של קאנט על בסיס-המוסר, אמר נימרק בבקרתו זו, (אנב לצרוס עצמו התעניין בבקורת זו הרבה, עיץ אגרות אחד העם, חלק ג'), ומטרתו של קאנט רוממה ונשגבה היא מאד, אולם זרה היא בתכלית הזרות להיהדות כי בסיס המוסר, לפי השקפת היהדות, הוא הציווי האלהי. לא ליישב את הסתירות אנו צריכים, אומר

נימק, אלא למצות אותן ולעמוד על טיבן. ואחרי־כן נבשל הוא עצמו בדבר זה. נימק, למשל, מתנגד לדעה המקובלת בספרותנו שהמחשבה העברית הפילוסופית טבועה כולה בחותמו של אריסטו. הוא חושב, ובצדק, שדעותיו של אפלטון השפיעו גם הן בהרבה על המחשבה העברית. פילון, רבי שלמה בן גבירול, הקבלה העיונית — כל אלה היו מושפעים מתורתו של אפלטון. לשם חזק דעתו זו משתולל נימק למצוא רמזים שונים (מלבד הרמזים הידועים; בריאת אדם כצלם, עשיית המשכן על פי תבנית) בתורה, בנביאים ובאגדות חכמינו לתורת האידיאות של אפלטון (עייף מאמרו „השקפות העולם והשקפת החיים“), והשתדלות זו מביאה אותו לידי עקום כתובים וגלוי פנים בדברי חכמינו שלא כהלכה.

עוד מימי שד"ל רוחת אצלנו הדעה על דבר הניגוד בין היהדות ובין הפילוסופיה היוונית. הראשונה יש בה משום השקפת חיים והשניה יש בה משום השקפת עולם. לתיאור המלחמה שבין שתי השיטות היסודיות האלה וההפראה הרחנית הגדולה שהביאה מלחמה זו, — הקדיש נימק את מאמרו החשוב „השקפת החיים והשקפת העולם“. מאמר־ספר זה מצטיין בשפעת רעיונותיו, ובו אנו מוצאים את עיקרי השקפותיו של ההוגה ששימשו אחרי־כן יסוד לספרו „לתולדות הפילוסופיה בישראל“. נימק עומד במאמרו זה על אותן התקופות בדברי ימינו שבהן נפגשה היהדות בפילוסופיה היוונית ועל המלחמה הקשה שנלחמה על אמונותיה ודעותיה בכלל, ועל החוקיות הדתית שלה ביחוד. הזרם הפילוסופי היווני, שהיה אתאיסטי בעיקרו, גרם להפרדת החוקיות הדתית מעל החוקיות המוסרית שבתורתנו. החוקיות המוסרית נשארה אמנם קיימת מפני שהחיים מכריחים כל שיטה פילוסופית לברוא לה תורת־חיים ידועה. אולם החוקיות הדתית קיומה נעשה רופף, כי בסיסה, היסוד האלהי, נשמט ממנה ע"י מגעה עם הפילוסופיה היוונית. הפילוסופים שלנו התחילו אז מדברים על „מצוות שכליות“ (כלומר, חוקיות מוסרית) שכח חיובן הוא בהן עצמן, בערכן הפנימי ועל „מצוות שמעיות“ (כלומר, חוקיות דתית) שביקשו להן „טעם“, וכה התפתח המחקר על „טעמי המצוות“ בספרותנו העיונית, מחקר שהרמב"ם העמידו על הבסיס האמתי היחידי, על הבסיס ההיסטורי (ד).

מחקרו זה של נימק על ההיאבקות בין השקפת החיים של היהדות והשקפת העולם של היוונית ועל הנסיונות השונים, שנעשו לבוא מתוך השקפת עולם אל השקפת חיים, ומתוך השקפת חיים אל השקפת עולם, ועל ההשפעה הממוזגה, שיצאה מגאוניותם של שני העמים הגדולים האלה, עם ישראל ועם יוון, — פותח לנו שער להבנת חזיונות רבים בתולדות הרוח האנושי, חזיונות שלא היו מובנים לנו לפני זה. בספרו „תולדות העיקרים בישראל“ הצעיד נימק קדימה את כל המחקר הזה. היו אצלנו חוקרים שונים שדנו בבעיה פילוסופית זו, אולם אף אחד מהם לא ירד לעומקה של הלכה זו כמותו. התפתחותה של היהדות היא, לדעת נימק, התפתחות האמונות היסודיות שלה, שבתקופות שונות הגיעו לידי ניסוח חדש, כלומר לקביעת עיקרי־אמונה חדשים. בראיות חותכות מוכיח נימק שהדעה שהיהדות אין לה עיקרי אמונה (דעה שהחזיקו בה מנדלסון, גיגר ואחרים) אין לה כל יסוד.

נימרק עומד בספרו זה על ענין הבריתות השונות בישראל, ברית סיני, ברית יאשיהו, ברית עזרא, הגדרת העיקרים השונים של כל ברית וברית. עיקרים שנשתלשלו מתוך היהדות עצמה ועיקרים שבאו מן החוץ ונקלטו בתוך היהדות ונתמזגו עמה. ספרו זה הוא אחד מן החשובים במקצוע זה.

מספרו הגדול „תולדות הפילוסופיה בישראל“ שהיה צריך להיות בן עשרה כרכים, יצאו לאור רק שנים, והכרך הראשון משמש רק מעין מבוא. לפי דבריו בהקדמתו, נגש לכתיבת ספרו זה מפני שלדעתו, „אין בספרות המדעית של היהדות בכל הלשונות ספר על תולדות הפילוסופיה בישראל, כלומר ספר שנכתב באופן מדעי עיי מומחה לאותו דבר“. דברים אלה נראים קצת כיוהרא ויש בהם בכדי לפגוע בכבודם של חוקרים רבים בישראל. סוף-כל-סוף לא היתה החקירה בתולדות הפילוסופיה בישראל „קרקע בתולה“ גם לפני נימרק ה). בספרו זה מסמן נימרק שלושה תפקידים שהם מוטלים על הפילוסופיה הישראלית בדורנו, הם: א) תולדות העיקרים בישראל מתוך השקפה פילוסופית. ב) תולדות הפילוסופיה הישראלית בימי הביניים מתוך השקפה של תולדות העיקרים. ג) בנין שיטה פילוסופית מוגז-תיאיסטית יהודית מודרנית. לתפקידים אלה הקדיש את ספרו שלצערנו הגדול לא זכה להשלימו.

אין ספק שנימרק הפרה את המחשבה הפילוסופית העברית בדורנו זה. הוא לא השתעשע בדעות פילוסופיות אלא חי אותן, יש בדבריו תמיד מכובד המחשבה ומעומקה. עיקר-זכותו אני רואה בזה שהוא נלחם בכל כלי-הזיון הרחוגיים שנמצאו באוצרו על דעותיה ואמונותיה של היהדות, וניסה ליצור פילוסופיה ישראלית שיש בה כדי להשביע את רצון האדם המודרני בישראל, נסיון שלא נעשה אצלנו מימי רנ"ק ועד שעמד לנו דוד נימרק.

א) הוא פרסם לפני זה מאמר בעתון של „מחויקי הדת“ בבאליציה. הוא ניסה כחו גם באידיש. אולם כל זה היה פרי בוסר. עיין „תולדות הספרות העברית החדשה“, חלק ג, מאת פ. לחובר.

ב) עיין מאמרי „לשאלת מורה נבוכים חדש“, „התקופה“, ספר כ"ט.

ג) עיין מאמרו „שסה יהודית בפילוסופית הבקורת“, „התורף“.

ד) השקפה זו על ביאור סעמי המצוחת להרמב"ם מתנגדת בעיקרה להשקפה המקובלת בספרותנו בענין זה. עיין „דעת אלהים“ לדיד ברנסלד חלק ג, ועיין מאמרו של קלוונר „הרמב"ם ב-השלוח“, כרך זד.

ה) עיין „הפילוסופיה הישראלית בהארה חדשה“, ד"ר י. בלובשטיין, ה-שלוח, כרך מ"א.

לקט אנרות

הערת המערכת: תחת השם הזה נפרסם מזמן לזמן מכתבים מחכמי ישראל הנמצאים בארכיונו של העורך, שיש להם ערך הסטורי, תורני או אישי. האגרות הללו הן מעט מהרבה שנשארו לפליטה מן החפשיים של הממשלה הצארית ומן הסלטולים המרוכזים ממדינה למדינה. ומפני שבעלי המכתבים רובם ככולם כבר הלכו לעולמם (חוץ מאחדים שנשארו בחיים, יאריך ה' ימיהם), והם סיפוטיים בסגנונם כבתוכנם, לא התרנו לעצמנו לשנות מדבריהם אף כקוצו של יוד, אף כשיש אינדיקות ידועה מצד הסגנון, כגון בתוארים המקובלים אצל רבנים במכתביהם וכדומה.

ודעה כיב למברי תרס"ג

לכבוד הרב חכם תורני הנכנס בחדר חדרי חדרים של תורה המכרזת מוצאי מצא חיים. מחיה חיים יחבקוה בנתיבות חיים היה הרב מריה חיים טשערנאווין רב באדעסאט.

אדון נכבד!

אל ישת עלי חטאת כי אחרתי מהשיב על מכתבו מירח אדר, כי עמוס אנכי בדברים שונים גם מצב גופי לא היה על ענינו. הנה דבריו קראתי בעתם בהשלוח ועתה שבתי עליהם. ספרו ותולדות השיע קראתי בזמנו והיה חביב עלי למאד, כי מעלתו ברר הכיין הדברים על יסודם. אמנם הוא חומר אשר יצא ממנו לפועל בו כלי, כי הדברים לפנינו כנתינתם. לא כן התלמד הזה ומקוריו אשר בערפל התולתם. ומה זה דומה למי שבא לעמוד על יסודו לחכמי זמננו הרוצים לעמוד על קדמוניות חופרים ומגלים שיירי איזה דור, וחופרים עוד והנה שיירי דור שקדם לו, חופרים עוד והנה שיירי דור מוקדם לו, כי דור הולך מטה ודור בא ועלה עליו, הארץ לעולם עומדת מורכבת משיירי דורות עולמים. ולא בנקל יגיעו לקרקע בתולה לאמר עד כה לא נולד דבר כי בתולה היא. כן הדבר הזה בתלמודנו. וכבר דברתי בכיוצא באלו הדברים זה שנים רבות במבוא לספרי, — ישים מעלתו עינו בו — וכל עמלינו אינו רק לשכך הלב. ושיכוך הלב תלוי בהרגשה ולא בראיות מכריחות בחוקי התגיות. ע"כ רבתה בנו המחלוקת בהשערות וכך חובתנו וכך יפה לנו בענינים התלויים במטרת הנפשיות אשר הורו והוגו בדורות עולמים. ואם האמת לאמתה רחוקה היא ממנו, די לנו כי בדרישתנו אחריה תגיה ותאיר הנפשות ותטיב הלכבות, ותעיר חשק התלמידים לפנות אליה, תחת אשר פנו עורף לכל חכמת התלמוד *). אמנם תמיד נודה לו, כי ידעים אנו שאין אנו ידעים. וענין זה לבאר, למה עדיין אין היכולת ואי אפשר לכתוב גלגולה

(*) ואין כוונתי לדבר באלה התלמידים הנפנים אליה והולכים בה כבהמה בבקעה תרו.

ומאורעותיה של תורה מימות עזרא עד ר' אשי. דבר זה לעצמו יקיף שנים רבות לחוקר אחריו ויכלול ספר גדול. ובזאת אשים קנצי למילין.

המוקירך ומבבדך כיאות לך

מאיר איש שלום.

הנני מבקשך לפרוש בשמי לשלום האדון כמלך לובארסקי נ"י.

פירנצי, ד' דחזה"מ, תרס"ט.

אדוני הרב היקר!

תורה לך על דבריך; קושייתך על השערתי אינה מכרחת; אדרבה כבר השבתי עליה באמרי כי הסנדל היה תכשיט רק להנערה ההולכת ברחוב או ביצאה למחולות. ומה תדבר ההגדה בשבת שהזכרת; וגם ביהודית י' ד' יוספר מהכנותיה לנסיעה. אך במזמורנו ידובר מבראה לפני הוליפירניס ב ח ד ר מ ש כ ב ו. ויוכל אמנם היות כי הפסוק י' ו' השפיע על מעתיק פסוקנו ושגם ע"י זה בא לידי שעות הכתיבה. — התבונן שאלו היה מדבר בפסוק ט"ו, י' מהסנדל — היה נאמר גם בהחצי השני מאחד הלבושים ולא דרש כלל „ויפיה“.

טרוד אני מאד בהוצאת פי' ר"ש בן היתום למר"ק בכתבי החברה מקיצי נרדמים — ולא מצאתי עוד עת הכשר לעיין במאמרך כהוגן. את הדריח קראתי; יודע אני שאין ראי התלמידים ברוסיא כראי התלמידים בארצות המערב; אבל בכל זאת חושב אני כי תפסתם מרובה כדי למלאות את התפקיד שסימנתם בפרוגרמתכם. התלמידים היו צריכים להיות אנשים היוצאים מגדר הגהוג. אני שולח לך מאמר קטן על פי כ"י לתעניות שיצא בחוברת האחרונה של הקדם.

מוקירך הדריש תורתך

צבי פרץ חיות.

ב"ה ל"ו למביי תרס"ג לפ"ק בערליון.

שוכט"ס לתרה"ג מוהר"ר חיים טשערנאוויטץ נ"י אבדק"ק אדעסא. יסלח נא אדוני על אשר לא באתי עד הנה במענה על מכתבו ומשלחו אשר כבדני בהם. אולם יען אשר אני עסוק כעת ב ש ל ש ה חבורים שלי, חוץ מהמשא הגדול אשר עמוס עלי בהנהגת ובלמוד ביה"מ ובחברת ש"ס, ואין לי פנאי אפילו רגע א', עדיין לא יכלתי לעיין במאמרו על התלמוד, ורק שמת עיני טעם בזה ופעם בזה בהעברה בעלמא, ורשמתי קו במקום שיש לי להעיר קצת על דברי מ"כ. אך גם את זה א"א לי כעת לכתוב באגרת, ואחזר עד עת מועד

שאלך אייזה להרגיע מעט מעבודתי הקשה במרוחץ אחד ביומי דפגרי, ואז אכתוב למיכ הערותי על מאמרו. ועתה אתכבד לשלוח למעלתו גיכ מאמר קטן אשר הדפסתי בס' ברכת אברהם שיצא לאור לכבוד חג השבעים של ידירי מהוריא בערלינר נ"י. הגני

דרש מכבדו ומוקירו

דוד צבי האספמאנן.

Budapest 9, April, 1903

אדוני היקר והגבד,

יקח תודתי שלמה על אשר כבדני במשלוח מאמרו הגדול על המשנה ובימי החג הבאים אמצא פנאי לקרוא אותו ולמצוא עונג לנמשי וגם עתה שמח אני לכוא חלק המאמר השני המפיץ אור על התלמוד. ואם אמצא דברים להעיר עליהם לא אנגר לחוות דעתי למעלת כבודו. וגם אני הואלתי לשלוח לאדוני מאמר אחד אשר כתבתי על עניני תלמוד תורה כאשר היו מקדם בישראל (בלשון אשכנז). מוקירו ודורש שלומו ומברכו ברכת שמחת יום טוב

בנימין זאב באכער.

רְשִׁימוֹת

ד"ר מרדכי זנדברג —
דרך לריפוי רוחני
לפי היהדות

על סף תבוסתה המוחלטת והגמורה. לא פה המקום להכנס לתוך חקירה מפורטת ולכוא לידי שקלאוטריא הגיונית הנובעת וצומחת מתוך עיון כזה. אין בדעתי אפילו להתעכב על המחלה הצבורית שהביאה אותנו עד הנה. הספר לפנינו עוסק בריפוי של היחיד לפי היהדות, כלומר בריפוי רוחני על אפו ועל חמתו של הגוף, של הגשמיות. ודוקא לעת כזאת, עת רעש כליהתותח ורעם הפצצות מרעיש ומחריד את כל באי עולם, כדאי להעיר על אחת מסגולותיו של ספר זה המראה על אחת הרפואות הרוחניות, הן בנוגע ליחיד והן בנוגע לרבים, הלא הוא: השלום. הגני מעלה להם ארוכה ומרפא ורפאתים וגליתי להם עטרת שלום. בזמן שיש שלום ביניהם, אז יעלה ארוכה ומרפא לכל התחלואים. וכיוצא בהם כמה מקראות ומימרות.

הצבור הוא סכום של יחידים והעולם הוא איחוד הציבורים השונים. וכאשר תקלה באה לעולם, והוא שרוי במצב של ירידה, עלינו לעיין ולהדור לתוך עומקן של הסיבות הראשונות, הגורמות לאנדלמוסיה זו.

חושבני שדבר בעתו הוא הספר הגיל, שהוא ספר עממי מרוכז, המשמש בתור פרוודור לספר מדעי יותר רחב וכולל בשם: "יהדות ובריאות", שהד"ר זנדברג מתכוונן להוציא לאור.

מושפעים אנחנו כל כך מהזיחיליזציה המערבית עד שנכניעים אנו לתורת החמרגות שלה, שהיא לא רק נגד רוח היהדות מעיקרא, אלא שכבר פשטה את הרגל ונתפוצצה ונתפוררה מתוכה היא, והגנו עומדים עכשיו

לעבודתו שלשמה נוצר. כן מתאפשרות רפואה שלימה ובריאות מתמדת בעזרת השפעתן של שכבות הגמש שמתחת לסף ההכרה. רצונך להבריאה התגבר על הפחד. אין מחלות במציאות, יש רק דיסהרמוניות גפשיות. הומבלד היה אומר: "יבוא יום, בו לחרפה יהיה חשוב להיות חולה, הועיל והכל ידעו, שכל מחלה אינה אלא תוצאה מהתנגות בלתי נכונה. . . . תוצאת מהלך-מחשבה מסורס, חולני. . .".

הגסיון מראה שהסיבה הראשונה של כל מחלה לכל תופעותיה היא רוחנית ויתר הגורמים, כגון מזון בלתי מתאים, אינפקציה, תאונה, וכר, אינם אלא גורמים-משנים לגבי הסיבה הראשונה האמורה (עמוד 12).

הענין הזה מודהה עם רוח היהדות בכל. יסוד הבריאות הוא: אמונה, והסיבה למחלה היא: חוסר-אמונה. חוסר אמונה מביא לידי חסא — והחסא לידי מחלה (עמוד 12).

סיבת המחלה היא החסא. הדרך לבריאות היא: תשובה, כלומר השיבה להמצב הגור מלי הקודם שלפני החסא. האמצעי היותר חשוב לתשובה הוא תפילה, כלומר הרעיון והרצון לשוב לגורמליות, וההכנה — ההכשרה לכך הן צדקה.

תשובה תסלה וצדקה הן יסוד שיטת הריפוי לפי היהדות. ומעבירין את רוע הגזרה שבאה על הגוף בעקב חסא זה או אחר, ולזה יש יסוד מדעי ולא דוקא דתי. ההישג היותר גדול של הרפואה המודרנית היא: השיבה מהחלקיות אל הכלליות, האוניברסליות. מבינים עכשיו שמלבד אור-גנים, איברים בודדים, קיים האדם כיחידה שלמה. כל מחלה מקורה בהפרעה כללית של האורגניזמוס. ממלא מובן שגם הריפוי צריך להיות בעיקרו כללי, גופני וגנשי כאחד. תרופות, חשמלים ואפילו תזונה — דיאטה — מה תועלת יש בהם, אם מונחים את האדם הרפואה המודרנית אינה מבטלת שום שיטה אולם ההצלחה המתמדת קשורה באחד הריפוי הגופני והרוחני ורק עיי אחד זה אפשר לתפוש ולסלק את סיבות התחלואים הראשר ניות ואת גורמיהם החיצוניים גם יחד.

יכולים לרפא אפילו את מי שחושבים לחשוך-מרפא ממחלה מדבקת אפילו שלא בפניו. ומעשה נעמן ואלישע מוכיח. הבאות את כל זה כדי להניע את אלה. ממשכיליגו — חכמיגרי מעקמת חוסם ומצחוק מעושה בנוגע לנושא זה שיכולים למצא בו טעם של מדע נוצרי (קריסטשן סייצנס בלעיו), הן הכי גמי, במדע זה יש מקצת מן המקצת של רוח היהדות, שהשתמשו בזה שלא כהוגן ובשביל מסרות שאינן מתאימות לרוחנו. העובדה הזו אינה צריכה להשליך עלינו אימה ופחד שלא להתעסק במקצוע מדע זה, שביהדות מקורו.

הספר הזה עוסק בריפוי גופני יותר נכון, נשמתו, של היחיד, שהוא רק חלק מהכלל, אבל מהבראת היחיד תבוא ממלא הבראה גם להכלל, שהוא תוצאה מאיחוד היחידים הפרטים.

גם במחלות גופניות-אורגניות אין ריפוי ממש אפשרי בלי ריפוי רוחני. וכל כמה שהרפוא יותר טוב — יותר הוא משתמש בריפוי רוחני ביחד עם הריפוי הגופני. הספר הזה מברר, מלבן ומבליט ביותר את הרעיון העיקרי הזה ומראה על תחילתו במסורת המקורית שביהדות.

כשמנסים לחקור את הסיבות של איזו מחלה שהיא נתקלים בכל מקרה ומקרה גם בסיבות רוחניות ואין השקפה עולמית אחרת, כמו היהדות, שתהא אידנטית עם הרעיון, שהסיבה הראשונה של כל המחלות היא תמיד: רוחנית. כל מחלה היא פרי סוגסי טיה (השפעה) שלילית, והפרעת הגוף באה ממחשבת-שוא. המחשבה היא מקורה-בריאות. מי שלא עמד על טהרת המחשבה ולא למד דרכיה חיינו תמיד בסכנה, ידיעה פתאומית יכולה לדכאו לעפר, להלבין שערותיו ואפילו להמיתו, אם לא למד להשתלט על מחשבתו (עמוד 8). הרשות שמתחת להכרה שולטת ברוב הפעולות האור-גניות ומסדרת אותן. וגם הפעולות הבוגות שבתוך האורגניזם הפסיכופיזי שלנו בידיה הן. כאשר אבר יורד ממסלולו הגורמלי, היא מוסרת מקודה אל המקום הלקוי כדי להשיבו

האדם, שיכול להגיע למקום שלריפוי חיצוני, גופני אין כל שליטה.

הספר הזה של הד"ר זנדברג, קטן-הכמות וגדל-האיכות, מחולק לשני חלקים. חלק אחד — תורתו, בו גותן הד"ר זנדברג סקירות שונות על טיב הענין המבוססות על אמונה ומדע כאחד, וחלק שני — מעשי — בו גותן שיעורים-לקחים לחולה איך להתנהג במשך שבועה ימים כדי להבריא כליל עם תפלות ומעשים מתאימים לה.

אפשר להסכים ולא להסכים עם הד"ר זנדברג בהנחותיו ובהצעותיו, ובכל זאת מענין הספר למדי בשביל כל איש ואיש, וכדאי הוא לעיין בו אם אפילו אינם מסכימים ככל.

אני, כשלעצמי, מסכים באופן חלקי עם הד"ר זנדברג, שתורה זו, כלומר שיטה קדמית גית של היהדות, שהוא משתמש בה ומבארה ומביאה לידי שיטה מדעית, יכולה להביא תועלת ורפואה גמורה, או חלקית, למאמינים הן בתורה זו והן בבאריכותה, הרוסאיים הכהנים המודרניים. אבל הוא אינו מראה איך אפשר להפוך את רוב האנשים, שניזוקו מתעלולי תקופת ההשכלה, למאמינים בלב ונפש, כדי לאפשר להם להשתמש בשיטה זו, שיטת הריפוי הרוחני. כדאי להעיר לבסוף שהד"ר זנדברג, אף כי הוא עוד צעיר לימים, לפי ערך, הוא נושא עליו כבר משא כבד של מדעים שונים, כגון פילוסופיה, רפואה, ומר סיקה, שבה חידש מין איב אוניברסלי, המאפשר לאנשי כל העולם, בלי הבדל גזע ומקום, להבין את המוסיקה האוניברסלית שתוצר ע"י השיטה החדישה הזו, הנקראת על ידו: סיסטמה מיקרר-טונלית. ואולי יעלה בידו לאחד את המדע של המוסיקה ביחד עם המדע של הרפואה כדי להביא מרפא לחולי הרוח (וכל חולה חולה הוא חולה רוח) ע"י מוסיקה נעימה ומבריא. וגם לזה יש כבר גרעין בתרבותנו. ומעשה שאלו חוד יוכיח. וגם הרוסאיים המודרניים הכירו כבר בתועלתו של הגיון המבריא וכמעט בכל בתיהחולים משתמשים במנגינות שונות להשפיע על החולים.

אין כלל וכלל מקרה בזה שהרוסאיים הקדמונים היו כהנים ותפקידם הקיף את הדת הרפואה כאחד. מקור הרפואה הוא במעמקי הנפש וההבראה מצריכה חיזוק המחשבה הבלטת הבטחון והאמונה. וכדי להגביר את הבטחון באדם, כדי להשיבו אל האמונה ולעורר בו מחשבה פעילה, ראויים היו יותר מכל ומתאימים לזה כהנים, שהם, כשלעצמם, היו באריכה האמונה, ולכן היו יכולים לעורר באדם את המקור הראשון ממנו הוא שואב בריאות, הלא הוא הרוסא הרוחני שבו, כי אדם אין בכחו לרפא ולתו. האדם-הרוסא יכול רק להורות לו את הדרך בה ילך למען יברא ואדם-רוסא היותר מתאים למטרה כזו הוא: כהן.

אנשי המדע כבר נוכחו לדעת שהפעולה הרוחנית הלקויה היא גורמת לכל מיני מחלות שונות. כעס, צער ופחד משנים את תרכבת המין של הקיבה ומפריעים בעד עבודתם ההרמונית של כלי העיכול, רעיון מרגיז גורם להרחבתם של כלי-הדם, הפנים מאדימים, קנאה גורמת לעתים מחלות של הכבד. כעס וצער מביאים לידי מחלות בלב ובכליות, וכאן תמיד ופחד מהמים סבה חלקית למחלת הסרטן, סחד פתאומי עלול לגרום שגעון או שתוק הלב. הוכח, ע"י קיר-רגסון, שסוגסטיה של צער או דאגה, מרופפת ומורידה את הקיבה ותנועותיה הגורמליות משתתקות, ולהיפוך סוגסטיה של שמחה ועונג משפיעה על הקיבה שתשוב למקומה הקודם ושתחדש את תנועותיה הרגילות.

הלא כל אלה הם גורמים רוחניים, המראים בעליל שתקלות גופניות באות על ידם. ומה מובן שאי-אפשר להסיר את התקלות הגופניות הללו עד שמסירים את הגורמים שהביאו לזה, כלומר את הסיבות הרוחניות, ומאליו מובן, שבראש וראשונה יש לכוון את הדעת לריפוי הרוח.

מה אינו משמע שאסור, או שאי-אפשר, להשתמש ברפואת הגוף לפי חוקי ההיגיאנה, התזונה וכדומה. באופן חלקי יש תועלת בכל אלה האמצעים של הרפואה הפיזית, אבל העיקר הוא הריפוי הרוחני, הגשמתי שבקרב

ובאה התשובה על זה „דהוי בגימאטריה כמנין „סגרי, שזה סך הכל 2360, והרי זה בשנת תרצ"ט.

אמנם פסוק זה הוא ראייה נכונה על פי המשט, אבל מן העובדות כאמור קשה להביא ראייה גדולה שבשנת תרצ"ט יהיה הקץ. אולם בנוגע לשנת ת"ש יש כבר ראייה מוכחת שאי אפשר לדחותה בשום אופן, והיא: נמצא בספרי המקובלים — בזמן מלוכת המשיח בך דור, „שמלכותו על כסא ישראל תארך תקופה של 300 שנה מקודם שגמר אלף הששי, ושהוא הזמן שיבוא משיח צדקנו וימלוך על כל ישראל ועל כל העולם כולו. ואם כן אתי שפיר בזה שבשנת ת"ש בעיה יבוא המשיח, ומשנת ת"ש ועד סוף אלף הששי יש שלש מאות שנה. ואם מעט לך זה — יש גם ראייה חזקה מפסוק אחר, הוא מדברי רבקה אמנו, אשר אמרה לאלעזר: „שתה" שהוא בגמטריא ה' (אלפים) — ת"ש שנים, כלומר שבשנת ת"ש נזכה לשתות ל„חיים". כן אומרים כלל ישראל כשיגיע „שתה" שנים עם כל הצרות, וישראל יהיה אז בגדר ישראל, נוכל לומר בגילה ובריוה: משיח בן דוד בא לשמחת-לב לכל ישראל. לאחר כל ההוכחות הללו, כלום יש איזה ספק שהוא כי בשנת ת"ש לא יבא המשיח? אמנם המחבר הזה מוסר מתחלה מודעה, שאם חלילה וחס לא יבוא המשיח בשנת ת"ש, אז איש לא יקנה את ספרו והוא יחשב לבדאי. אולם התחכם והגיד שסוף סוף באולת ישראל תלוי (תלויה) בתשובה, ואם המשיח לא יבוא, זה לא אשמתו.

על הקורא גם לדעת שהרב הזה יש לו כמעט על ספרו הסכמת הגשיא רובלט, אשר שלח לו ברכה לחתונת-הזהב שלו. מנין נודע לנשיא הסוד הזה של חתונת הזהב, בשעה שהמחבר בעצמו, בהקדמתו הוא, מעיד, שסדרו את הכל בלי ידיעתו, והוא לא ידע מקודם אודות המאורע הזה. זה סוד מושיגב סוץ, שאי אפשר לגלותו. אולי הגשיא רוד בלט בא לחתונתו של המחבר, והוא זוכר זאת, ואולי, בדרך אגב, רצה רובלט להסכים לקץ העומד לבוא.

להריר זנדברג ישנן מגנינות שונות על לערך ששים פרקי תהילים. אולי זוהי ההתחלה בדרך הגיל.

מ. חכם.

מחשבי קצים —

התבשרו יהודים גולים, דחיים וסתופים, העומדים בין בים ובין ביבשה, — שכבר בא הקץ לכל צרות ישראל. ואת ה„קץ" הזה גילה אחד מרבני ברוקלין, הרב מנחם הכהן ריויקאה, בספרו „פלגי שמן", שהמחבר בעצמו, ברוב ענותנותו, מעיד בספרו שהוא „מיוסד לפתגמין רמים וקדישין הם קצרים אבל נמצאים באיכות ארוכים מתוקים מדבש ונופת צופים". מתברר זה מגלה לנו, איפוא, את הקץ, אשר מוכרח לבוא בשנת ת"ש, שנה זו. והחשבון הוא כל כך פשוט, שבאמת סלא, כיצד לא נתגלה לנו הדבר מקודם. החשבון הזה יוצא מהפסוק „שמחנו כימות עניתנו, שנות ראינו רעה". החשבון הוא: מספר תיבות אלו עולה ל"2360; „שנים אלה סוכרזים אנו לחשוב מחורבן הבית הראשון, יוצא, איפוא, שהדבר יהיה בשנת תרצ"ט. החשבון הוא חשבון ברור, אלא שטעה במקצת מפני ששנת תרצ"ט כבר עברה; וחץ מזה יש גם ססיה מן ה„זהר" הקדוש, שממקום אחד שם נראה, לפי דברי המחבר עצמו, כי הגאולה תהיה בשנת ת"ש. אבל המחבר אומר שאפשר לתרץ ולומר כך, כי בשנת תרצ"ט תהיה התחלת הגאולה, אולם בשנת ת"ש יהיה קץ הגאולה במלואה.

אם שנת ת"ש תביא לנו את קץ הגאולה במלואה עדיין אין אנו יודעים, אבל עד כמה שנת תרצ"ט היתה שנת התגלות הגאולה — זה ידוע לנו כבר. יש עוד ראייה מפסוק אחר לשנת תרצ"ט, וזהו מן הפסוק „סגר עליהם המדבר". הכוונה מזה היא לכך: „מדבר" זה ישמעאל סגר עליהם ולא הגיח לישראל להכנס; וזהו סגר עליהם המדבר; רצה לומר: ישמעאל המדברי וסגר עליהם — הוא בעל הבית בארץ-ישראל; אבל, עד מתי יהיה לו, למדברי הפראי, השלטון על הארץ?

הדקדוק שתקנו הקדמונים, ויש לו חכמת הדקדוק משלו, שאינו מבריל בין יחיד ורבים, זכר ונקבה, והכל עולה בקנה אחד. ובאמת כל דבריו הם, כעדות המתבר, מחוקים מדבש ונופת צופים.

הפצתי לשאל שאלה קטנה אצל הרב הטאון הזה: כלום חייבים לברך ברכת התורה על פתגמין רמין וקדישין? הללו? הבחון ובדוק.

על ועידת ושינגטון

ועידת הפליטים שנקראה מטעם הגשיא ריובלט נפתחה בחודש חשוון ללא רעש והמולה; לא היה בה משהו מן ההתלהבות ונעדרה מדת האופוזיטיות, שבה נתברך הכנס שקדם לה באביאן. כרה (כי צרויה) צנעה בבית הלבן, ומסביב לשולחן הערוך נתאספו באי כח אנגליה, צרפת, הולנדיה, בלגיה, ברזיליה, ואנשי שם מאמריקה לטכס צפה כיצד לתקן את המעוה ולכפר על החטאים שהיו חייבים עליהם בוועידת אביאן.

אביאן — ושינגטון. רק מהלך של 18 חדשים. מי פלל לנו? מי הגיד לנו חזות קשה כזאת? הרי כאשר נפגשו נציגי אומות העולם ושליחי ישראל באביאן היה מצבנו כמעט יציב לעומת הטרבידיה האימה שירדה כחתף על צמנו. בן-לילה עבר כליון חרוץ על שלשה-יחצי מיליון נפש.

ולמרות זאת השלך הם מסביב לוועידת ושינגטון, כי הצבוריות היהודית נכונה פעם ברותחין; היא ראתה באביאן עגן-הצלה וקוטה, כי משם תצמח ישועה לפליטים, אולם הדיונים הרבים, ויכוחי הסרק שבאו לידי בטוי שם ולבסוף כשלונה הגמור, הראו בעליל, כי: א) הפליט הוא עדיין בבחינת יתום העולם, אשר כל עם מתורבת אמנם מוכן ומוזמן לגוד לגורלו, לדמע דמע לכוס תמרוריו, אולם אף אחד אינו רוצה לפתח סדק בארצו ולחת מקום למדרך כף רגלו; ב) אין להם, לסובי הגויים, תפיסה נכונה וכנה על בעית ישראל לכל עמקה וטרבידות; שאין להפרידה מן שאגות הפליטים והילכך כל

חוף מזה יש בספר פנינים יקרות, מקוריות, פרושים במקרא על דרך המשט הפשוט, כגון: המחבר מפרש את הפסוק — "צדיק אוכל לשובע נפשו, ובטן רשעים תחסרי" שהוא כמובן כולו מוקשה, אבל המשט הוא טשטש בתכלית. שהצדיק הוא בעל הכנסת-אורחים, וביתו פתוח לרוחה והוא מומין, כמובן, הרבה אורחים; אבל דרך הרשע אינה כן, שהרשע אינו מבקש מאיש שיאכל אצלו; ועל זה נקרא "מבקש" — "בטן" — "בעטען", לרשע תחסר ה"בטן", כלומר, צום בעטען צום עטען. — מן הפנינים היקרות ביותר יש לציין עוד פרוש אחד בפרק על דרך המשט הפשוט. "שיש מעלה לאמריקה, מה שאין כן באירופה, שבאמריקה אומרים לכל האנשים, בין לצעיר ובין לזקן ומכובד, אתה, ובאר רופה, כשפונים לאיש פחת-מעלה, לצעיר, אומרים אתה, וכשפונים לאיש זקן, אומרים לו אתה, בלשון רבים. והנה מרומז בתורה והוא בפרשת "בראשית", ושם אחיו יובל, הכונה "יר" החי טוב; וזו היא כונת השם "יובל" מתפלגת לשתי תיבות, הן, "יר" — "באל", ופירוש מילה "יר" — "החי טוב באל", ויובל זה היה בעל שמחה, והיה אבי כל תופש כגור ועוגבי. ומשום כך זכה "ללשון יר" שהיא מעלה גדולה, כי תנה באמת אחיו שהיה איש פשוט, יושב אוהל ומקנה שמו היה י ב ל . . ."

ובפרשת הגסר הלבך (על אי), הוא דורש על השם ששמברליין גוסריקון גפלאי: "זאטשעם", הרי זה ברסית "מדוע? — בר" בעברית "באר", — "ליין", באנגלית — "שורה", ובכן המובן הוא כך, "זאטשעם" — מדוע באו עליכם בני ישראל כל הצרות שבעולם? — מפני "ליין" — "שורה" — "בר" — "באר", — מפני שעזבתם שורת באר, ואין באר אלא תורה, ככתוב: באר מים חיים . . .

הרב הזה כנראה גם ארכיאולוג לא די שהוא בעל משטן חריף ומפולפל, אלא גם בקי ב"שבע הלשונות", וכיחוד בלשון האנגלית. ועוד מעלה גדולה יש לו למחבר, כמו לכמה מחברים מסוג זה, שהוא חולק על חכמת

לגשת אל עצם הענין לא מתוך צרות-עין
הקשחת הלב. אך מהו כחו של הנשיא
בשאלה בוערת כזאת? רובלם בכבודו
ובעצמו ידיו כפותות ואינו יכל להרחיק לכת.
ומלבד הפליטים — כבעיה התישבותית —
עומדת עוד שאלה:

כיצד לסיע סיוע חמרי לרכבות גנרציהרס,
מחוסרי תרשיה ונטולי ישע הגועים מרעב
בחוצות ורשה, קרקוב, למברג, לודז ויחר
ערי השדה אשר בפולניה הרוסית הגרמנית?
כי הרי רוסיה האדומה פגורה על מסגרי,
אין יוצא ואין בא, ואינה אוהבת שיבואו
טוכנים מחוץ לארץ לתהות בקנקנה, וסמאל
הברליני רוצה ווקא, כי העזרה תבוא בצורה
של ולוסה, סבין ותקלין, ואינו נותן אפילו
לגלב האדום ולכת ה"קוקיריס" (אגודת
ידידים) להושיט יד עזרה לילדי ישראל.

כמו באביאן כן בושינגטון היינו עד ראייה
לאותה האגנרלמוסיא. גם כאן צצו ארגונים
שונים, אישים ויחידים המדברים בשם עם
ישראלי ורוצים לפתור את הבעיה. וכך
הגיעו לוועידה — בין השאר — ארבע
ההצעות החשובות:

- (א) תכניתו של גילדמסטר;
- (ב) איי הפיליפינים וסן דומינגו;
- (ג) הצעתו של איקס בדבר אלסקה;
- (ד) תוכירו של הקונגרס היהודי על פתיחת
שערי ארץ-ישראל.

נגתח את התכניות הללו לפי סדרן, וקדם
כל משהו על גילדמסטר: הוא בן הולנדיה,
פרוטסטנט, חולם גלהב ללא שום יסוד
בוהשי, תכניתו היא לישב כחצי מיליון
יהודים ב... תבש אשר לאיטליה. לפי
דברי המושיע הזה יש בידיו רשיון כתוב
בחרט אגוש וחתום בגושפנקא של מוסוליני
בכבודו ועצמו האומר, כי היהודים רשאים
לעלות לארץ חרדים זו, מקום עקרבים
וגחשים ישרוון, וחבשים מרי נפש יהלכון,
ואש המרד תוקד בלבם, וגן הועם בעינים
ומצפים לשעת כשר להתגלל בשצף-קפץ על
כובשם ומכניעם...

אכן צדיק תמים הוא מושל חסד איטליה
האומר לזכות אותנו בחלק אדמה על גדות

ההסתייגות שבאה מן הצד המעונין ביותר —
מוצדקת.

שתי סבות עיקריות גרמו לכשלונה של
ועידת אביאן: (א) היסלר נוכח לדעת, כי
"טבעת כשפים" נודמנה לו, כלום ייחנה
מידו? הוא ראה ביהודי מעין "עבוס"
שאפשר לסחט מאחיו אשר בחוץ לארץ ממון,
כי למלא את אוצר המדינה שלו שדוף
המשבר; (ב) העמים לא נגשו גישה רצינית
אל שאלת האומללים האלה. כל אחד ואחד
בא לוועידה ומתחת לסף הכרתו האפיל הרצון:
לא להציל את הפליטים מידי הרוחן הגרמני,
כי אם להציל את ארצו הוא מפלישת
הפליטים...

שתי הסבות האמורות היו קימות ועומדות
גם בוועידת ושינגטון. יתר על כן: בזמנה של
אביאן היתה אפשרות פורתא להציל קומץ
יהודים ורכושם ממתלעותיו של היסלר לאגב
ליה, צרפת או ארצות הסמוכות הגייטרליות.
ככה העבירו בשנה האחרונה 82,500 פליטים
לאמריקה הצפונית והדרומית ואיי; 50,000
— לאינליה, 60,000 — לצרפת, 20,000 —
לבלגיה, 6,000 — לקובה, ארגנטינה — 9,000,
הולנדיה — 30,000, שוויציה — 2,000, אפריקה
הדרומית, אויסטרליה, ויאלנדיה החדשה,
מקסיקו וקנדה קלטו רק מתי מעט.

אז בכנוס אביאן אפשר היה לבא במשא
ומתן עם היסלר, אולם התנאים המיוחדים
שנצרו עכשו באירופה נוטלים כל אפשרות
למצא פתרון לאלתר, כי המלחמה הפסיקה
כל קשר בין ארצות ההסכמה וגרמניה.
אנגליה וצרפת עסוקות על יד הכתל
המערבי, סמוך לקו מדינו, וכל פרוטה
ופרוטה יקרה מפו, ואין אפילו לחלום על
מלוה בינלאומי לשם ממון — אם תמצא
כברת ארץ — התישבות כל שהיא.

התצמח ישועה מושינגטון? אף האופסי-
מיסטון ביותר לא קוה ולא צפה ולא יחל
לכך, ברם, אין מי שיטיל דפי בכוחותיו
הכנות של הנשיא, ובדבריו ההומניטריים על
10 או 20 מיליון פליטים — שיתגוללו
כסוחה בחוצות אירופה אחרי המלחמה —
נשמעו כעין גבואה מרה ותחינה כאחת

להשקיע בה שנים רבות של עבודה. חי אדם ועמל נפש ויסורים ופורעניות עד שיזכו ליהנות מיגיע כפם.
 . והוא הדין בענין אלסקה: הגימוקים אשר המריצו את מר איקס, שר הפנים, לרמו עליה במסכת עתונאים, אינם מחזירים כל צרכם ומן הצורך להתחסס אליהם מתוך כיבוד וחשד.

אלסקה היא חצי אי בין ים הקרח הצפוני והאוקיינוס השקט. שטח גדול ורחב ידים המשתרע על שבע מאות אלף קילומטרים מרבעים. בשנת 1867 קנתה אותה אמריקה מיד רוסיה בסכום של 7.200.000 דולר, כלומר 11 סנט לקילומטר. מספר אוכלוסיו הגיע אז לשלשים אלף, ועכשו, לאחר 72 שנה של התישבות, נוספו עוד 30.000 נפשות. כנראה שאין לארץ הזאת כח מושך רב, אף על פי שלא נהוג בה לא דינא דשמיא ולא דינא דארעא, ומתיישב מכיון שהגיע לשם הרי הוא ובינתו חפשים לנפשם עד הדור העשירי, והישר בעיניו יעשה בימים הראשונים, לאחר שאמריקה שלשלה לתוך כיסה את שטר המיקה, היו „חכמים“ שלענו ל„מציאה“ זו, ובחוגים הכספיים התרעמו על שהשקיעו הון עצום בארץ גידרה. „תיבת כפור“ כנזה. וימים רבים עמדה „התיבת“ הזאת כאבן שאין לה הופכין, ושינגטון לא התענינה בה, והאמריקאי, גם הבקי ביותר בגיאוגרפיה, ידע עליה ידיעות קלושות, כי הרחק, הרחק משתרע חציאי ארור ונשכח, אשר יליל הזאב המשחר לטרף וצקת האק טקימוסים מפריצים את דממת המות השפוכה מטביב. ופתאם אחרי 72 שנה כאלו נתעוררה אמריקה מתרדמתה ו„גלתה“ את אלסקה; מדינאים מומחים מצאו, כי ארץ זו סמוכה מאד ליפן, וכי תוכל לשמש כנקודת יסוד בהגנת ארצות הבריה, כאשר תבא התקפה מצד טוקיו הרוצה לפרש את כנפיה על האוקיינוס השקט; פתאם נפקחו העינים, כי המחיר ששלמו לא היה כל כך „מלוח“, ובעתונות התחילו להתפרסם מאמרים, כי אלסקה היא „ארץ זבת חלב ודבש“, אשר הרריה — זהב, ואבניה —

ה„טנה“. אולם המבלי אין קברים באירופה, שהוא רוצה לקחת אותנו למות במדבר? ובאמת מה איכפת לו למוסוליני, אם אחיזו בני ישראל הגרדסים והגענים ישלו מן הפתח אל הפח? כי יעלו לארץ, יבנה, ידו את נשמותיה, יפרו את הרריה, ואחרי ככלות הכל יבואו על שכרם או על ידי התבשים הקטנים וצריהעין, או על ידי חילי רומא. במצב כזה, כלום ימצא מי שהוא שיזאל להפקיד את נשמתו ונפשו בידיו הזכות של מוסוליני? האם גם ימצאו בין העוזים והתועים כאלה שייסכימו ללכת לחפש, הרי מבחינה כלכלית אין הצעתו של גילד-מסטר בת בצוע הגד. ההולנדי הזה סבור אמנם, כי יצליח למכר באמריקה מגיות בסכום של 50 מיליון דולר; אך מי יקנה מגיות מחברה שמטרתה היא לישב יהודים בארץ אשר נבבשה בדם ואש על ידי איטליה האנטישמית והנוצית? ובכלל מהו עברו הצבורי של גילדמסטר זה? מי יודע את מומתו שהוא חורש בסתר נפשו?

גם הפתרון ב„איי הפיליפינים“ וסן-דר מינא — הוא רק אחיות עינים גידא ואשליה עצמית. הב, הגויים, מבינים את השאלה הזאת בתכלית המשטות וחשבונו הוא בערך ככה: יהודים לאלפים מתענים ונהרגים בגרמניה ופולניה, גם ברומניה והונגריה אינם נהגים „מנפת צופים“, על פרשת הדוכים האבלות של אירופה החדיה תועים בני ישראל וגושאים עין דומעת אל הנהים; מאין יבוא עזרם? ואם יופיע מי שהוא ובשורה בפיו, כי באינו ארץ מאחורי הרי חושך משתרעת אדמה שוממה המחכה לידים עובדות — יקומו שירות-שירות מקלם בידם וצקלונם על שכמם ויגורו לשם, יתאחזו בה ויהפכו ציה לאגם מים; לאמתו של הדבר היהודים לא ילכו, כי אם יפלו לכל סדק וחור, בארצות אמריקה, אסיה ואפריקה ולא לארץ ישימון, שאין עמנו קשור בשום זיקה היסטורית ולא קדמו למתישבים עבודה חלוצית, ומסורת וזכרונות; וההתישבות גופא אינה ארוגה באידיאל המולדת, כי אם אדמת גבר שיש

את הפליטים כיהודים ולא כסרגנדיה של חטם
היחודי המפורז נטול סולדת, אשר אדיר
חפצו הוא להקים לא מקלטים ומקומות
מוכנים לפורעניות, כי אם את המקלט הבטוח
במולדתו ההיסטורית שנתאשרה לא על ידי
הצהרת בלפור, כי אם מפי הגבורה ועל ידי
עבודה חלוצית בעמק ובשרון ובירדן ובסדום
ובחניתא וסירת צבי.

האכזבה שלנו אינה גדולה, כי גם התקוות
היו זעירות.

אך מה יהיה עם חמשת המיליונים היהודים
— הפליטים בכח — באירופה עם סיומ
המלחמה? אם אנגליה וצרפת תצאנה וזר
הנצחון על ראשן או חס ושלום סמאל יכפה
את השלום — מי יריב את ריבנו ויתבע את
הביעותינו? ומי יעמיד את שאלת היהודים
על הפרק כאשר יחתך גורל העמים?

לאורה הטרגי והאיום של תפוצותינו עומדת
יהדות אמריקה — רבת המשקל אשר עיני
כל התפוצות נשואות אליה — מפורדת
ומפוצלת לארגונים ולחבורות. האין כח
מלכד, מקבץ ומאסף. הקונגרס היהודי
האמריקאי, שהוא הער והתוסס בחיינו
הצבוריים, היה יכל להשפיע השפעה גברת
על מהלך הועידה בושינגטון, לו הצליח
לרכז מסביב לו את כל היהודים, ולו היה
הגוף היחיד המאורגן המדבר בשם כנסת
ישראל.

ובאמת, כלום לא יראו נשיאי עדת
ישראל ודבריה, כי אין מקום לפילוגים וחלוקי
דעות בה בשעה. שמעשי ידי טובעים בים?
כלום לא יבינו, כי רק בכוחות משותפים
ומלוכדים אפשר לחתור לקראת התפקידים
הגורליים, אשר הוטלו על יהדות אמריקה
בגזירת ההיסטוריה?

ז. ברושי (ז. בזיוסטוביצקי)

נחושת, אנב רמוזים, כי מתישבים מוכשרים
— רצויים; ולא עוד אלא שסופר אחד,
שחקר את הארץ מדבר על אקלימה, שהוא
נוח מאד והחיים בה נעימים כמו בנירירק...
ואחרי כל המעלות הטובות והסגולות
הגמלאות שמצאו בה עכשו, בא ציר אלסקה
והודיע בדברים שאינם משתמעים לשתי
פנים, כי דינו של חצי-האי הזה כדין ארצות
הברית, ומטעמים אנושיים תוכל אלסקה
לקלט מספר מצומצם של נודדים, אולם לא
תרצה ולא תאבה שינעשו ברשותה כאדם
העושה בתוך שלו וכי יקימו על אדמתה
מקלט לפליטי אירופה.

הארץ היחידה היראלית לפתור איפוא את
שאלת היהודים (לרבות גם את הפליטים) היא
ארץ ישראל, כפי שנוסח בתזכירו של הקונר
גרס היהודי האמריקאי.

ברם רק התישבות ארץ ישראל הראתה
על חיוניותה, מכיון שהיתה ארובה באידיאל
עממי והיסטורי וינקה את לשדה מחלום
מסורתי של חרות לאומית ומדינית וחיון
על חיים שאין בהם ברשה וכלמה בארץ אבות.
רק ארץ ישראל ההיסטורית הקסימה את
הלבבות ורעפה טל תחיה בעגונעים הרדומים
של הנשמה הישראלית והסכה את הכסופים
הללו לבורמים ומפעלים נועזים.

ועידת ושינגטון לא הבינה זאת, ולאחר
שבועים של דיונים נתפרקה בהחלטה
"החגיגית", לא להציל את הפליטים מידי
היסלר, כי אם את הארצות הדימוקרטיות
מִ60 אלף הפליטים על ידי התישבותם בסוֹר
דומינגא.

הועידה העלימה עין מן הקשר הבולט
שיש בין בעית הפליטים ושאלת ישראל
העולמית בכל עמקה וסרגניותה. היא ראתה

תקוני טעויות במאמר „לחקר המקרא“, בחוברת תשרי, ת"ש

עמ' 78 שורה 7 מלמטה „כמעט שכל נוסחאות“ צ"ל „הרבה מאד מכל נוסחאות“.

עמ' 80 שורה 12 מלמעלה נמלה התיבה והשבעים וצ"ל השבעים קורין מעול.

עמ' 79 שורה 8 מלמעלה שמואל אי צ"ל מלכים א.

עמ' 79 שורה 12 וכי אינו מובן הענין לקורא כל צרכו מפני חוסר נקודות וצ"ל והמה

רעים (ר קמוצה) במקום רעים (ר בחולם). קראו רעים (ר קמוצה).

עמ' 79 שורה 8 מלמטה נמלה טעות כי „תזרעו-תזרעו-ר“ הוא של המחבר בעצמו ולא

של השבעים אבל משנה לא זזה ממקומה.

ברכת אגודת המורים

אגודת המורים העברים דניו-יורק מברכת את הקהל העברי לרגלי הופעת החוברת הראשונה של ה"ב צ ר ו ן". הלואי ובטאון זה ישמש משגב ומעוז לרוח העברי החי, משכן לכל כחות היצירה החיוביים של האומה העברית ובמיוחד יעשה ליסוד מעמיד ומבריא תרבותי לכל העברים הגלויים והנסתרים במדינה זו.

אנו תקה כי ה"ב צ ר ו ן" בעריכתו החשובה של הפרופ. טשרנוביץ יפרח וישגשג, יאיר ויבהיר את בעיות חיינו המרכבות, יישב ויתיר את מרכותינו המרובות ויעשה לבבואה נאמנה לכל רחשי לבנו והגיגי גפשונו בשעה מברעת זו בחיינו בארץ ישראל ומחוצה לה. הועד הפועל של אגודת המורים דניו-יורק וסביבותיה

פ ק י ד י ם

עמנואל מ. אולשטיין, נשיא, יהושע כרנון, סגן, דוד צ. ורטהיים, מזכיר, אליעזר פישטיג, מזכיר, ואב דלין, גובר

ה ו ע ד ה פ ו ע ל

נחום פינקל,	קלארה גולדיימונד,	אליהו אלטמאן,
דוד ב. פלמ,	שאל זלברמן,	משה אטנברג,
יפה קליינברג	יחיאל כהן,	אברהם בוקסרמן,
	שלמה ל. סילברמן,	יהושע גוסטרד,

בית מסחר הספרים הירוק של

בלוך פובלישינג קאמפאני

31 רחוב 31 מערבה, ניו-יורק נוסד בשנת תרי"ד (1854) הננו מודיעים בזה לכל העברים באשר הם, כי הכרזנו על

מכירה זולה

של כל הספרים הנמצאים אצנו לאלפים ולרכבות בעברית, כאנגלית וכיתר השפות. אנו הסוכנים הראשיים של ספרי הוצאת האוניברסיטה העברית בירושלים, ספרי הוצאת קרן קאזוט, מוסד הרב קוק, חוברות של ספרית "תורה ועבודה" ועוד. כל הספרים החדשים ככל השפות הנוגעים לעניני היהודים מתקבלים אצלנו מיד אחרי הופעתם.

דרשו את הקטלוגים ואת הביליטינים שלנו.

כהוצאת "מוסד הרב קוק" שע"י המזרחי העולמי יצא לאור קובץ תורני-מדעי לנשמת הנאמן הצדיק הרב רבי אברהם יצחק הכהן קוק (וצ"ל) ערוך בידי הרב יהודה ליב הכהן פישמן מחולק בחמש מחלקות:

(א) דברי הרב. (ב) תוספת ראשונים. (ג) דברי תורה. (ד) דברי מחקר. (ה) ארץ-ישראל. (מכיל 1886 עמודים גדולים)

מחיר הקובץ: מכורך בשלושה כרכים גדולים (עם המשלוח) — \$10

BLOCH PUBLISHING CO.

31 WEST 31st STREET "The Jewish Book Concern" NEW YORK, N. Y.

הזכירו נא את "ב צ ר ו ן" בנוהכנס אל בעלי המודעות שלנו!

כתבי חיים טשרנוביץ (רב צעיר)

תולדות ההלכה

כרך ראשון: מבוא כללי, תקופת התנ"ך 3 דולר
 כרך שני: תקופת בית ראשון עד יסוד המעלה 3 דולר
 שני הכרכים ביחד 5 דולר

בשערי ציון

קובץ מאמרים בעניני ארץ-ישראל והציונות 2 דולר
 בשערי ציון יחד עם שני הכרכים של תולדות החלכה 6.50 דולר

קצור התלמוד

מסכת ראש השנה 40 סנמ
 מסכת יומא 40 סנמ
 מסכת סוכה 40 סנמ
 מסכת בכא קמא 50 סנמ

לפנות אל:

TOLEDOTH HAHALAKAH PUBLICATION COMMITTEE

620 Riverside Drive

New York, N. Y.

BESTFOOD Vegetarian Restaurant

225 WEST 36th STREET
 under the management of
 V. TOPILOWSKY

Also Catering to Parties and Bakeries
 open until 9 P. M.

אכלו אצל "בסט פוד" לבריאות

גברים בגילים שונים

"סקול"

טוניק בסבלאות מרגיע את העצבים, מחזק את הגוף ומנע עיפות.

3 קופסאות — 2.50 דולר.

STANDARD PHARMACY CO

נוסד בשנת 1885

327 BOWERY NEW YORK

Telephone ORchard 4-3232

אורי עמי

שני ספרי לימוד, שנחכבו גם על התלמידים וגם על המורים בשטף לשונם, בקלות סגנונם ובחכמתם הלאומי.

אורי, חלק א' (למחלקות המכינות) 20 סנט.
 (חלק ב' מוכן לדפוס)

עמי, היסטוריה, שני חלקים, מאברגם אבינו עד חתימת המשנה.

- :— כל חלק 35 סנט —:—
- להשיג בכל בתי מסחר הספרים וגם
- אצל המחבר, א. אורצקי

I. ORETSKY

1556 Hoe Avenue

Bronx, N. Y.

בית מסחר הספרים של

הרב אלעזר האמער

READERS GUIDE &
 LIBRARY SUPPLY CO.

• מזמין את כל חובבי ספרים בכלל וסופרים עברים בפרט לבוא ולראות את המקום הכי יפה בין בתי מסחר הספרים.

• אנו מצטיינים ביחד במכירת תרגומים של זלמור, מדרש ווהר בהוצאת "Soncino Press" וספרי החברה היהודית להוצאת ספרים. וכל מיני ספרים בעברית, אידית ואנגלית.

—:— הכתובת —:—

2542 Broadway

New York, N. Y.

Tel. RIVERSIDE 9-4520

בית מסחר הספרים של

טויזנר

200 ברוודווי מזרח, נ. י.

נמצאים אצלנו למכירה ספרים חדשים, עתיקים,
סדרים שלמים וספרים יקרי-מציאות כוודים.

המחירים נמוכים. השרות מדויק.

השגנו ספריה גדולה

של ספרים שונים וחשובים.

TAUSNER BOOK STORE

200 EAST BROADWAY

New York, N. Y.

Tel. ORchard 4-1868

נייר עם השם והכתובת,

מיוחד לילדים

עם דגל ציוני כחול בנוסח ילדותי מלבב,
מעורר את הילדים לכתוב מכתבים בעברית,
מתנה ציונית-עברית נאה לכל ילד, או ילדה,
שישמח לראות שמו מודפס בעברית ואנגלית!
50 גליונות, 50 מעטפות, בצירוף סופג-מכתבה
רק דולר אחד, משולם למפרע.

השיגו המתנה הזאת לילדיכם.

הזמינו היום אצל:

DENTO PRINTING SERVICE

P. O. B. 77, St. Johns Place

Brooklyn, N. Y.

יצחק נעכעם

בעל בית חרושת היותר גדול בארצות הברית לריקמת
פריכות ומעילי ספריתורה (פרוכתן ומענטלאך) וכר
וכר, עשויים בזהב ומשי, מלאכת יד.

רחוב סופולק, מספר 40, ניריוק
כל ההזמנות מתמלאות בדיוק נמרץ.
טלפון: DRy Dock 4-2606

י. מיכל ראָוענבערג

51 NORFOLK STREET

New York, N. Y.

סמך לרחוב גרענד

ספרים, סליטים, תפילין, פרוכתין אימפורטעד
כל דבר שבקדושה

מ. גודסייד

מכשירי חירורגיה

חגורות, חגורות-שבר, גמיש-פחמק,

תומכים, מהדקים, חגורות תמיכה.

444-446 GRAND STREET

New York City

Tel. DRy Dock 4-0598

מתנות לחנוכה

בבית מסחר הספרים של אשר שארמשטיין יש
מבחר גדול של ספרי למד שונים ומחברות. מתנות
לחנוכה: סביבונים מעץ ומעופרת, הפצים שונים
מעשה "בצאל", ספריתורות קטנים עם מעילים
יפים, כפתורים שונים, ועוד. המחירים זולים.

ASHER SCHARFSTEIN

40 CANAL STREET

New York, N. Y.

Tel. WAlker 5-0036

לסובלי שבר

נמצא אצלנו, חגורות-שבר, גרבי-גומי,
חגורות-בטן, וכל מיני חגורות.

\$3—\$2 \$7—\$5 ולמעלה

הזמנות מתמלאות בדיקנות לכל ארצות הברית

STANDARD TRUSS CO.

327 BOWERY NEW YORK

Bet. 2nd and 3rd Sts.

Tel. ORchard 4-3232

שוקולדה

"גובוקה" הצעירה

"GOWOCO"

פ.ט. בלשכות ארצה"ק

חלבה היותר טובה

מוסיפה כח לגדולים ובריאות לילדים.

GORDON, WOLF, COWE CO., Inc.

NEW YORK, N. Y.

Patronize our advertisers and kindly mention "BITZARON"!



יינות כרמל
מבוקקים בייקבי
ראשון לציון
אצל הסוכנות
הראשית
לארצות הברית
י. מ. קובלסקי

PALESTINE HOUSE
10 West 28th Street New York
LExington 2-6263



SECOND AVENUE BATHS

א מ ב ט י ו ת

מודרניות וגדולות ביותר רוסיות וטורקיות

עם סדורי מלון במחירים נוחים



Keep "Regular"

with

EX-LAX

The Chocolated
Laxative

ד ר י ש ו ת

דרושים סוכנים ל"בצרון" בערי השדה.
לפנות אל:

BITZARON,
1107 Broadway, N. Y.
CHelsea 3-3600

מורים עברים בני תורה השכלה בניו יורק או
בערי השדה, יכולים להשתכר שכר טאה בעבודה
תרבותית לאומית שקטה בשעות הפנאי. לפנות אל:

Box R2 c/o BITZARON,
1107 Broadway, N. Y.
CHelsea 3-3600

מורה עברי, מומחה במקצועו, מקבל שיעורים
פרטיים בשכר לא רב. לפנות אל:

Box R4, c/o BITZARON,
1107 Broadway, N. Y.

Patronize our advertisers and kindly mention "BITZARON"!

בחוברת כסלו של „בצרון” יבואו המאמרים:

יסוד הפירוד של השומרונים

מחקר היסטורי על הנגודים הגזעיים והמדיניים שבין היהודים והשומרונים
מאת חיים טשרנוביץ

עוטה עור-הנמר (אפוס)

יסודו בפואימה העממית הגרווינית שנתחברה על ידי המשורר הגדול שוטה רוסטאבלי
מאת שאול טשרניחובסקי (ירושלים)

לגורלם של יהודי פולניה

מאמר על החיים הכלכליים והמדיניים של יהודי פולניה בעבר וסכוייהם לעתיד
מאת ד"ר א. טרטקובר

על כשלונו בבית (סוף)

מסה רחבת היקף על הפקדי הציוניות בגולה בשעה זו
מאת ד"ר ש. רבידוביץ (לינדון)

מת מצוה (ספור)

מאת יוסף אופאטאשו

מיטאפטיכולוגיה (סוף)

מאמר על התופעות הפסיכיות הקרויות „חוש ששי”, „תיתך בין החיים והמתים”,
„ראיה למרחוק”, „הגדת עתידות”, „טליפאתיה” וכיוצא באלו
מאת ניסן טורוב

הדור השני בארץ ישראל ובעיותיו (סוף)

מאמר על שאלת הנוער בארץ ישראל
מאת ד"ר דב ויינריב (ירושלים)

הגינראל סמוטס

מאת א. ראובני (תל אביב)

על ההרחבה והצמצום בספרותנו

מאת רב צעיר

שירי

מאת יעקב קופליביץ

לחקר משפחת אם בישראל

רשימות: מחודש לחודש

מאת ז. ברושי

בקרת ספרים, לקט אגרות ועוד.

חתמו על „בצרון”! שלשה דולרים לשנה

BITZARON

1107 Broadway

New York, N. Y.