

בַּצֵּרוֹן

חוברת ד (4)

טבת, ת"ש

שנה א

תְּקִיפַת בְּרִית סִינִי

מאת יחזקאל קויפמן

לפי ההשקפה השלטת במדע המקראי נבראה אמונת היחוד הישראלית בדרך ההתפתחות המורגת מתוך האמונה האלילית. לפי תפיסת האסכולה של ולהוין לא היתה האמונה הישראלית גופה אמונת-יחוד מוחלטת ואוניברסלית בראשיתת. היא היתה אמונה באל לאומי, אל מן האלים, ולכל היותר דרשו המקנאים, שעם ישראל יעבוד לו לבדו. רק הנביאים-הסופרים הם שהגו את רעיון היחוד המוחלט והאוניברסלי. ובכל אופן היה העם הישראלי כימי בית ראשון עם אלילי. רעיון היחוד היה משמרת בידי יחידים. לפי תפיסה אחרת יש לראות את המונותאיסמוס הישראלי כמושרש ב„זרמים מונותאיסטיים“ מסויימים של המזרח העתיק. יש מבקשים את שרשיו בבבל, ויש מבקשים אותם במצרים. יש סבורים, שמושה קבל את רעיון היחוד מפרעה אחנאטון. שהכריז על יחוד אלהותה של השמש. מתוך „הזרמים“ האלה של ה„מונותאיסמוס“ האלילי נתגבש במשך הזמן המונותאיסמוס הישראלי. וגם לפי תפיסה זו היה העם הישראלי כימי בית ראשון עם אלילי. על זה כאילו מעידה המסורת המקראית גופה. המספרת על חטאי-האלילות של ישראל הקדמון.

במקום אחר (') הראיתי בפרוטרוט, שההשקפות האלה והדומות להן אינן נכונות. חטאי-האלילות הרובץ על ישראל הקדמון לפי עדות המקרא הנחתו היא:

(1) עיין ספרי „תולדות האמונה הישראלית“, כרך א' (תרצ"ז — תרצ"ח), ביחוד הספר השלישי. ועיין מאמרי „ראשית אמונת היחוד“ הנדפס והולך ב„כנסת“, שנה זו.

ברית כרותה בין האל האחד ובין עם ישראל, וכל סטיה „אלילית“ חטאת היא לעם, ועליה הוא נידון. ההנחה היא: ישראל הוא עם מונותאיסטי. ובאמת מוכיחה כל היצירה כולה של תקופת המקרא, שעם ישראל לא היה אלילי בשום תקופה היסטורית ידועה לנו. כלומר: לא היתה בו אמונה במיתוס, בשלטון אלים, במגיה אלהית. חטאתו היתה סטיה פולחנית „אלילית“. סופרי המקרא העלו חטא זה למדרגת חטא לאומי גדול ועצום מתוך שאיפה של צדוק־דין היסטורי. האמונה הישראלית גדלה והתפתחה לא באוירה אלילית אלא בעם מונותאיסטי. האידאיה המונותאיסטית נזרעה בישראל בראשית היותו לעם. ותולדות האמונה הישראלית הן תולדות התגלמותה של האידאיה החדשה, שנצנצה בישראל ושנעשתה אידאיה יסודית של תרבותו הלאומית; תולדות התלבשות האידאיה ב„גוף“ תרבותי, התהוות עולם של אמונות, אגדות, נמוסים, חוקים, סדרי חיים, שאיפות ותקוות מגרעין האידאיה החדשה.

אימתי חלה התמורה הגדולה, המעבר מאלילות לאמונת-יחוד? אין ספק, שהתמורה חלה בימי משה, הנביא־השליח הראשון עלי אדמות, שהגה ראשונה את רעיון היחוד. האידאיה, שנצנצה כחזון למשה, היתה ראשית מוחלטת. הוא לא קבל אותה משום עם ומשום אדם, לא ממצרים ולא ממדין, לא מאחזנתות ולא מיתרו, וגם לא נחל אותה מתקופת האבות. נצנוצה היא נצנוץ־בראשית, ראשית התהוות תרבותית חדשה. האידאיה החדשה חוללה מהפכה דתית בשבטי ישראל, דוגמת המהפכה, שחוללו אח״כ הנצרות והאיסלם בחיי עמים רבים. משה בשר לשבטי ישראל את האמונה באל אחד. בשמו איחד אותם וגבש אותם לעם. הוא העביר מקרבם את האמונה באלים רבים, ולאמונה זו לא שב עוד העם לעולם. התמורה הזאת היתה ראשית התהוות התרבות הישראלית המונותאיסטית. על פרשת תקופת־ההתהוות הראשונה אנו רוצים לעמוד כאן.

יציאת מצרים

שאלת יציאת־מצרים ומסעי בני ישראל במדבר היא מן השאלות הקשות והמסובכות ביותר בתולדות ישראל בימי קדם. מתוך ידיעות המקורות המקראיים על התקופה ההיא — ומקורות אחרים כמעט שאין לנו כלל — אי אפשר לנו לקבוע קבע במאורעות לא בבחינת הזמן ולא בבחינת המקום. לא אותו „פרעה“ ששעבד את ישראל ולא אותו „פרעה“, שבימיו יצאו ממצרים, לא נזכר בשם ⁽¹⁾. וכן אין

(2) בברי' ס"ה, י"ג נאמר, שהשעבוד נמשך ארבע מאות שנה, ואילו שם, ט"ז נאמר, שדוד רביעי ישוב לארץ. בשמי' י"ב, מ"מ"א נאמר, שישראל ישבו במצרים ארבע מאות שלשים שנה. ואין מגין זה מתאים למנין שנותיהם של הדורות, שהיו במצרים החל מיעקב. וכבר התקשו בזה קדמונינו ואמרו מה שעמרו, עיין המבארים העברים. וגם בלא קשי זה לא היו מספרים אלה מועילים לנו הרבה, מכיוון שזמנם של האבות אינו ידוע לנו בבירור. אבל כל זה לא מנע את ברנסי, Settlement, ע' 90; פטרי, Egypt, ע' 37, 38, גרסטנץ, Heritage, ע' 151, הערה 1, מלעשות חשבון־זמנים מדויק על ידי חבור פשוט של

אנו יודעים בבירור היכן גושן, פיתום, רעמסס, סכות, איתם, פי החירות ושאר המקומות, שנזכרו במסעי בני ישראל במדבר. אין אנו יודעים היכן הוא ים סוף. אין אנו יודעים אפילו היכן הוא הר סיני! על כל המקומות האלה נכתבו תלי תלים של חקירות והשערות.

בשאלת זמנה של יציאת מצרים נפלגו החוקרים בדרך כלל לשתי סיעות: למקדימים ולמאחרים. המקדימים קובעים רובם את זמן יציאת מצרים במאה החמש-עשרה או הארבע-עשרה לפני ספירת הנוצרים. המאחרים קובעים את זמנה רובם בסוף המאה השלוש-עשרה, כימי מלכותו של פרעה מרנפתח (1215-1225 לערך). המקדימים מסמיכים את דעתם על ראיות והשערות שונות, וקודם כל מסייעת להם קביעת-הזמנים, שאנו מוצאים במקרא עצמו. במל"א ו' א נאמר, שבית המקדש נבנה בארבע מאות ושמונים שנה, לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בשנה הרביעית למלוך שלמה על ישראל. לפי חשבון מהימן עלה שלמה למלוכה בשנת 979 לערך. מתוך צירוף המספרים אנו מעלים, שיציאת מצרים היתה בשנת 1442 לערך. (סיוע למנין זה הננו מוצאים בשופ' י"א, כו). לפי זה חלה יציאת מצרים בסוף ימי מלכותו של תותמס השלישי, אולם המסורת המקראית על כבוש הארץ אינה נתנת להתאחד בשום פנים עם קביעת-זמן זו. זמנם של תותמס השלישי, סתי הראשון ורעמסס השני הוא תקופת גבורתה של מצרים וזמן שלטונה בארץ כנען, שלטון שנמשך עד ימי רעמסס השלישי (1167-1198). אולם לא בס' יהושע ולא בס' שופטים אין אנו מוצאים שום רמז להתנגשות עם השלטון המצרי, ביהושע ב' עד שופ' א' מסופר על מלחמות כנעניות בלבד. בשופ' ד'—ה' מסופר על המלחמה הכנענית האחרונה. בשאר הפרקים מסופר על מלחמות עם עמים שונים, ומסתמנת ביהוד תקופת המלחמות הקשות עם הפלשתים. אולם אין שום זכר לשלטון המצרי, ועם זה הלא עומדת מצרים במרכז זכרונותיהם של השבטים מיום היות ישראל. ואיך אפשר, שאת יציאת מצרים זכרו (או אף המציאו, כדעת אנשי הבקורת הקיצונית), ואת השתחררותם מעול מצרים בארץ נחלתם לא זכרו? והלא שחרור זה מעול המלכות הגדולה יכול היה אף לשמש לאגדה חומר לפאר בו את ישראל ואלהיו. על ידי שום תירוצים אי אפשר להזיז ממקומה עדות מונומנטלית זו של המקורות המספרים על כבוש הארץ³.

המספרים המקראיים. אולברייט, *Archaeology*, ע' 143 ואילך; BASOR, 58, ע' 16, משער, שנה בשמי י"ב, מ"מ"א הן תאריך למנין צוען מצרים, שנבנתה ע"י החקסוסים בשנת 1720 לפני סתה"נ, ולפי זה הוא קובע את זמן יציאת מצרים בשנת 1290 בערך. אבל המספר 430 בשמי י"ב אינו מיומה כ"תאריך" כלל.

3) עיין ברניי *Settlement*, ע' 93-94, ועיין שם, ע' 82 ואילך על הדעות השונות על זמן יציאת מצרים, ביחוד בקרתו לדעה המזהה את כבוש הארץ עם עליית החבירו על ארץ כנען הנזכרת במכתבי תל עמרנה. עיין גם סקירתו של ייבין ב"ספר קלוגר" (תרצ"ז), ע' 78-67: יציאת מצרים וכבוש הארץ. — גרדינר *Y E A*, כרך א, עמוד 88, מזכיר את חפירותיו של פישר בבית שאן, שמצא שם מצורה מצרית עם מצבות של סתי הראשון, רעמסס השני ורעמסס השלישי, ואת דברי פישר, שממצבות אלו נמצאו למדים, שהמצרים שלטו

מלבד זה מסופר. שבני ישראל בנו לפרעה ערי מסכנות: את פתום ואת רעמסס (שם' א', יא). ספור זה מקשר את שעבודם של ישראל במלכות בית רעמסס, והיינו — ברעמסס השני, שבנה ערים בשמות אלה, ועשה את פירעמסו (בית רעמסס) לעיר הבירה תחת נא אמון. מלך השעבוד היה איפוא רעמסס השני (1225-1292 לערך). יציאת מצרים היתה בימי בנו מרנפתח. ולפי זה נכנסו ישראל לארץ בראשית המאה ה"ב, בסוף מלכותו של רעמסס השלישי. השבטים נכנסו מעבר הירדן, ומלחמותיהם הראשונות היו בהר, שהשלטון המצרי לא הגיע, כנראה, לשם בימים ההם, ימי התאבקותה הקשה של מצרים ב"גויי הים". זמן קצר של שלטון מצרים בערי החוף והעמק יכול היה להשתכח מלב השבטים. באותה התקופה התחילו "גויי הים", שנחלו מפלה נצחת במצרים להתישב בערי החוף, והפלשתים התחילו אז להתנחל בשפלה. אבל שנים רבות עברו עד שגברו והתחילו דוחקים את רגלי שבטי ישראל. מלחמות הכבוש הראשונות מתוארות מפני זה במקורות המקראיים במלחמות כנעניות בלבד (').

בעיר עד 1176. גרדינר מוצא בנה סתירה ברורה לספור ה"מסורתי" על יציאת מצרים. אם יצאו ישראל ממצרים ונכנסו לארץ באותה תקופה, הלא יצאו "מן האש אל הלהבה". גרדינר מביא מכאן ראיה לדעתו, שספור יציאת מצרים אנדו הוא בפרטיו, ובאמת משתקף בו גירוש החקסוסים ממצרים, אבל מסקנה זו אינה נכונה, עיין להלן. — תירוצו של מייאר, *Israelite n*, ע' 226, שהשלטון המצרי, "נשתכח" במשך הזמן, הוא תירוץ של מה בכך, להציל את ה"שיטה". הרי לא רק את השלטון "נשתכח" אלא גם כל התנגשות איוז שהיא עם המצרים בארץ לא זכרה. — *Egypt*, עמוד 121 ואילך, טוען (נגד ברנז'), שהספורים בס' שופטים הם רובם לוקליים וגלקטו זמן רב אחרי המאורעות, ולפיכך אין להביא ראיה מרצת מזה, שלא נזכרו בהם "פלישות" המצרים בארץ כנען. אבל הספורים בס' שופטים ובס' יהושע, אף אם הם ביסודם, "לוקליים", הרי הם משקפים בבירור את המצב האתנוגרפי המדיני בארץ: את המלחמה עם העמים הכנענים תחלה ואת המלחמה עם הפלשתים אחר כך. ואיך אפשר, שלא יהיה בהם כל זכר למצרים? כל שכן שמדובר כאן באמת לא על "פלישות" אלא על שלטון מתמיד, שנשען על מצודות חזקות. גרסטנ, *Joshua*, הקובע את זמן יציאת מצרים בשנת 1447 ואת זמן מלחמות יהושע בשנת 1407 (ע' 65), משתדל להוכיח, שלמצרים לא היה כל ענין בארץ ההרים, כי רק רצועת החוף, ששמשה מעבר לסוריה ולארץ החתים, היתה חשובה להם, ולפיכך לא התנגדו לכבוש ההר בידי שבטי ישראל (ע' 109 ואילך), ומשום כך לא היתה כל התנגשות בין הישראלים ובין המצרים. אולם הרי אנו יודעים, שגם המלכויות שבצרי ההר היו כפופות למצרים. במכתבי תלעמרנה נזכרו בשטח השלטון המצרי גם אילון, צרעה, כפירה, ירושלים, בית לחם, קעילה, צלע, שכם. צבא מרנפתח היה גם הוא בירושלים או בסביבותיה. מכל מקום אין גם ההנחה ההיא מבארת את העובדה, שהמסורת המקראית אינה מזכירה את שלטון מצרים בארץ כנען. גרסטנ מרגיש בדבר, והוא מוצא זכר לשלטון מצרים בשם "כג, כח": ושלחתי את הצרעה לפניך וגו' (עין דב' ז', כ'; יהושע כ"ד, י"ב) — "הצרעה" אינה אלא מצרים (שהחשובה היא סמלה), כי המצרים התישו כוחם של מלכי כנען במלחמותיהם וסללו דרך לפני ישראל (ע' 112 ואילך). אבל אין זה אלא מדרש משונה. בכל המקומות המרובים, שמדובר בהם במקרא על המצרים בסירוש, לא נסמכה להם "צרעה", ורק דבר שלטונם ומלחמותיהם בארץ נגנו בסוד זה!

4) החפירות בארץ ישראל לא הביאו עד עתה לידי תוצאות ברורות ומכריעות בשאלת כבוש הארץ, והמחלוקת בין הארכיאולוגים עדיין גמשת. אבל נראה, שהחפירות בלכיש ובמגידו עשויות להכריע את הכף לצד הקביעה המאוחרת. על קביעה מאוחרת של כבוש כנען המרכזית מגן עכשיו אולברייט, שהיה קודם בין המקדימים, עיין מאמריו *BASOR*, חוברות 56, 58, 68, 74. אבל על קביעותיו של אולברייט קובל וינט, *1935, R B*.

למסקנה זו, שישאל יצאו ממצרים בימי מרנפתח, סותרת, לכאורה, מוצבת מרנפתח, שבה נזכר (פעם יחידה בכתובת מצרית) השם ישראל. בשורות כה-כו של שירת הנצחון הזאת כתוב לאמר: „שודדה תחנו (לוב), שלום בחת, כנען ושבחה בכל רעתה (2), אשקלון נלכדה, גור נתפשה, ינועם היתה לאין, ישראל הושחת, זרע אין לו (3), היתה חרו כאלמנה למצרים“. לפי הפירוש המקובל עתה על כל החוקרים ללא פקפוק „ישראל“ מדומה בשירה זו כיושב כבר על אדמת כנען, ואם כן, הרי אי אפשר להניח, שבימי מרנפתח יצאו ממצרים, סיעת המאחרים רואה מפני זה הכרח לעצמה לקבל את ההשערה, שלא כל שבטי ישראל היו במצרים או שלא כולם יצאו יחד ושבשעת יציאת מצרים היו שבטים „ישראליים“ (או „עבריים“) בארץ כנען, שהעולים ממצרים התאחדו עמם במשך הזמן. מרנפתח מתכון אפוא ל„ישראל“, שישב אז בארץ (4). אולם דעה זו אין לה יסוד נכון. המקורות המקראיים אינם מניחים שום ספק בדבר, שישאל לא באו לארץ שבטים שבטים, אלא כבירת שבטים אחת ומאוחדת. והראיה המכרעת: אף פעם אחת לא נזכרה חלחמת-נחלה בין שבטי ישראל. בכל מקום ששבטים או עמים, ואפילו קרובים בגזע ובתרבות, דוחקים ובאים לאיזו ארץ זה אחר זה או זה עם זה כל אחד

ע' 605, שאינן מבוססות, מאחר שאינן עומדות על שום „תעודות שכתב“. לפי אולברייט נכבשו תחלה הרי אפרים, חלק מנחלת מנשה והגלעד ע"י בית יוסף לפני 1380. תנועה זו היא חלק מתנועת החבירה, שזכרו במכתבי תל עמרנה. יריחו נכבשה בין 1375 ל-1300 (עיי' שם, חוברת 74, ע' 20), בית אל נכבשה בין 1300 ל-1250. (בספר יהושע מסופר במקום זה בטעות על כבוש העי, שהיתה חרבה מכבר). יציאת מצרים של שבטי לאה, שנקראו „ישראל“ (58, ע' 17), בהנהלת משה היתה בשנת 1290. כבשו תחלה את ארץ סיחון. אחר כך כרתו שבטי לאה ברית עם בית יוסף ושבטים אחרים („בני השפחות“), היא ברית שבטי „ישראל“. בהנהלת יהושע כבשו את הארץ, תחלה את ערי הגבעונים ואח"כ את ערי השפלה וכו', בערך בין 1230 ל-1200. אולם כל אלה הן השערות די מלאכותיות. ידוע, שחוקרים אחרים כבר „הוכיחו“, שדווקא שבטי רחל יצאו ממצרים ולא שבטי לאה. מלבד זה השם „ישראל“ מיוחד דווקא לשבטי רחל, בני יוסף נולדו, לפי הספור המקראי, במצרים, ואילו החבירו של המאָה הייך אינם יוצאי מצרים. יהושע קשור במשה, לפי המסורת, מנעוריו, בכל תקופת המדבר, והוא נחשב עם זה על בית יוסף. כיצד לבאר סבך זה? והעיקר: על שום ברית של שבטים בעבר הירדן או בארץ לפני הכבוש אין שום רמז במקרא. כיצד זה נשתכח מאורע כזה לגמרי? ועוד: כיצד להסביר לפי השקפה זו את העובדה, שעבר הירדן לא נחשב על ארץ ישראל? ודאי, שאלה כבוש יריחו, העי ובית אל הן שאלות קשות, ויש להניח, שהחפירות בעתיד תועילנה לפתור אותן. חפירות לכיש ומגידו מוכיחות, כנראה, בכל אופן, שזמן הכבוש הוא עם 1200. אבל בנקודה זו צדק גוט, 1938, PJB, ע' 8, הטוען, שהנחונים הארכיאולוגיים מניחים „ריחח“ מסוים לקביעת הזמן ואין לצמצם על פיהם את התאריכים. אלא שהערכת החומר המקראי על כבוש הארץ של גוט וחבריו משובשת היא בלי כל ספק.

(5) או: „ישראל מתיו מספר, זרעו איננו“. משמעות הבטוי היא: ישראל הוכה מכה נצחת. עיי' ברסט, III, Records, 604—605; ועיי' ברני, Settlement, ע' 82, הערה 4.

(6) עיי' ברני, שם, ע' 83 ואילך; קיטל, Geschichte, ח"א, עמוד 553 ואילך; זלין, Geschichte, ח"א, ע' 23 ואילך; יורקו, Geschichte, ע' 69 ואילך; פטרי, Egypt, 34 — 35; מיט, Egypt, 120. דעת זו מתאימה להשערה של שטדה, מייאר, שטייארנגל וסייעתם, שבני ישראל נכנסו לארץ שבטים שבטים, עיי' גם: אויארבאך, Wueste, ח"א, ע' 59; מייזלר, תולדות א"י, ע' 191, ואילך.

לעצמה, אנו מוצאים מלחמות נחלת. ואילו בתולדות כבוש הארץ אין אף סכסוך-גבול אחד בין שבטי ישראל. פני המלחמה הם רק כלפי יושבי הארץ: ה"כנענים" ואח"כ הפלשתים.

וכמו כן אין אנו מוצאים שום רמז לברית-אחזה בין שבטים ישראליים ובין שבטים "עבריים", שהכובשים מצאו אותם בארץ כנען (*). הכניסה שבטים היא פרי הדמיון. הוכרת "ישראל" במצבת מרנפתח עודנה דורשת בירור.

מתוך הפירוש המקובל לתרומות ההם (*) אי אפשר להסביר באופן מתקבל על הדעת למה הזכירה השירה את ישראל אחרי שעברה על כנען (*). אשקלון, גזר, ינועם (**), ז"א על כל הארץ, עד הצפון. שהרי ראשית התנחלותם של שבטי ישראל היתה בהר, שבאמצע הארץ. ואם הכונה ליהודה שבדרום, הרי היתה צריכה להזכיר אותו ראשונה. כמו כן אין להסביר סוף סוף מתוך הפירוש ההוא. מפני מה ישראל מסומן בסמן "עם" ולא בסמן "ארץ". אולם באמת אין השירה מדמה לה את ישראל בין "כנען" ובין "ינעם", אלא—ב, חרר, כמו שמוכיח הסיום. ואילו לפי פפירוס אנטזי ג' גבול ארץ חרו הוא ממצודת סילו בגבול המזרחי של מצרים (ליד קנטרה) עד חובה אשר עם דמשק. חרו כוללת איפוא גם את אזור חוף הים עד גבול מצרים. והנה ברור, שהשירה מדמה לה את ישראל לא בתחום ישובו המאוחד אלא באזור זה, מדרום ל"כנען", בין אל עריש לגבול מצרים. כאן ישראל הוא עדין "גדוד" של

(7) כלב וקיני באו לפני ספור המסורת עם ישראל מן המדבר. יש להניח זאת גם ביחס לירחמאל. ובכל אופן אין אלו שבטים אלא משפחות. הוכרת השמות יעקב—אל ויוסף—אל ברשימות הערים של תוחמס השלישי ושל רעמסס השני אינה מוכיחה כלום (גם אם קריאת השמות נכונה). יעקב הוא שם הקסטי מצוי (עיין מלון, Hébreux, ע' 43 ואילך). והשמות ההם דבר אין להם עם שבטי ישראל המאוחרים. — ברשימות הערים של מלכי מצרים נזכרה ארץ או עיר בשם "אשר", עיין יירק, Listen, ע' 28. וכן נזכר, "נשיא אשר" ואולי גם "הר אשר" ב"ספר המהיר" הידוע שבפפירוס אנטזי א' (עיין ארמן, Literatur, ע' 270 ואילך). מילר (W. M. Mueller, Asien und Europa, ע' 236) הביע את ההשערה, שזהו שם השבט הישראלי אשר, והשערה זו נחקלה על דעתם של הרבה חוקרים. אולם אין זו אלא השערה, וכמה מן החוקרים דוחים אותה או מפקפקים בה, עיין בהל, Kanaanaer, ע' 80; פיט, Egypt, ע' 111. שם "נשיא אשר" — "גורדי" או "קצרי" — אינו שמי. ובכל אופן אין לתלות את ההר בשערה רק זה. — גם אולברייט (עיין למעלה הערה 4) מניח כבוש מודרג, אלא שהוא חושב, שלכבוש יהושע קדמה ברית שבטים. אולם אין כל זכר לברית מאוחרת כזו (עיין הערה הנ"ל).

(8) אדוארד גביל בקש למצוא במסוקים אלה רמז ליציאת מצרים: ישראל, "אבד" ונעלם במדבר, כי מנקודת-השקפה מצרית היציאה אל המדבר היא אבדן. אבל הוא גופו חזר בו, כנראה, אח"כ מפירוש זה. עיין מלון, Hébreux, ע' 180. — לפי להמן-הויפט (1911, Lehmann-Haupt, Israel, ע' 36 ואילך) חזו ישראל אז על הגבול הירומי של ארץ כנען, אבל עדיין לא כבשו את הארץ. נגד זה טען בהל, Kanaanaer, ע' 79, שאילו היה כך, היה המשורר צריך להזכיר את ישראל ראשונה. ועיין קיטל, Geschichte, ע' 353, הערה 3, החושב ביאור כזה ל"מן הנמנע".

(9) כנראה חלק מן השפלה בדרום הארץ.

(10) עיר צפונית, שנזכרה בכתבות מלכי מצרים כמה פעמים בין ערי הצפון. עיין יירק, Listen, ע' 33.

נודדים. והוא נזכר באחרונה, מפני שצבא מרנפתח התנגש בשבטי ישראל באזור זה בשעה שצבא ממסעו בארץ כנען. באזור זה יכלו שבטי ישראל להיות רק סמוך ליציאתם ממצרים. ולפיכך קשה למקפק בדבר, שבשירת מרנפתח יש לנו „נוסח“ מצרי לספור המקראי על ההתנגשות היחידה בין ישראל ובין צבא מצרים עד זמנו של שישק; לאגדה על בקיעת הים (שם' י"ד—ט"ו). בזה הגענו לפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים.

הדרך אל המדבר

בפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים נפלגו החוקרים לחצפנים ולמדרימים. בשאלה זו קשורה שאלת מקומו של „ים סוף“, וביחוד — של הר סיני, אמנם, השאלות האלה קשורות זו בזו רק במדה מסוימה, והתחום בין המדרימים והמצפנים לא היה כולל וקבוע.

במשך עשרות בשנים, החל משנות השמונים למאה שעברה, שולט היה בקווי הכוללים במדע המקראי התיאור הגיאוגרפי של יציאת מצרים, שקבע אדוארד נביל (בעקבות לפסיוס רבו) ושהשלים פלינדרס פטרי. למקום מושב בני ישראל, גושן (קשם" במצריית), נחשב נחל תומילת. את פיתום קבע נביל (על יסוד חפירותיו בשנת 1883) בתל אל מסכותא. את רעמסס קבע פטרי (בשנת 1906) בתל א־רַטְבָּה. את סכות כבר זהה ברוגש עם תכו — שם מחוה, ששם היו סכות של גומדים, והוא גם שם העיר פיתום. מרעמסס נסעו בני ישראל (שם' י"ב, לו) והלכו מזרחה דרך סכות והגיעו עד איתם „בקצה המדבר“ (שם' י"ג, כ). מכאן פנו דרומה וחנו לפני פי החירות (י"ד, ב ואילך), היא, לפי נביל ופטרי, פִּי־קֶרְהֶת, במקום הסרפאום של התקופה המאוחרת, ממערב למפרץ סואס, סמוך לים המסח. המדרימים קובעים בשטח זה גם את „בעל צפון“ ומגדול (י"ד, ב). כשהגיעו בני ישראל לכאן היה „בעל צפון“ ממולם, ומאחוריהם היתה „מגדול“ — מצודה מצרית. מפרץ סואס הגיע אז דרך ים תמסח עד נחל תומילת (עד „פיתום“). במקום זה לא היו המים עמוקים. כאן הדביקו המצרים את בני ישראל, אבל הם הצליחו לעבור את המים. אחר כך פנו דרומה — ל„הר סיני“ שבחצי האי. תיאור זה תחלים גם למסורת הנוצרית שהר סיני הוא בתציהאי הדרומי „חצי האי סיני“, בג'בל מוסה או בג'בל סרבל וכו'. אבל גם חוקרים (כגרסון וחבריו), שחשבו את מפרץ עקבה ל„ים סוף“, קבלו תיאור זה ביסודו. מנחל תומילת יצאו בני ישראל ופנו דרומה אל דרך עולי הרגל שבין מפרץ סואס ובין מפרץ עקבה, על מנת לבוא לארץ מדין (ששם היה „הר סיני“) ומשם לקדש יי'.

11) עיין נביל, Pithom ; פטרי, Hyksos and Israelite Cities (1906) ע' 28—34; הגיל, Egypt, ע' 39 ואילך; מלון, Hébreux, ע' 90 ואילך, ע' 162 ואילך; סט, Egypt, ע' 134 ואילך; גרסמן, Mose, ע' 442 ואילך, ובכמה מקומות; קיטל, Geschichte, ע' 561 ואילך; מוזיל, Hegaz, ע' 296 ואילך; גרסטנ, Heritage, ע' 155.

אולם משנת 1918 ואילך התחיל הבנין הזה להתערער מעט מעט. את הבקורת פתח גרדינר, ושיטת גביל וסיעתו לא יכלה לעמוד בפניה. מתוך הוכחות נתברר, שגושן אינה „קשם“ במצרית; שפי החירות אינה פיקרתת וכו'. אבל ביחוד נתברר פרט אחד מכריע: שרעמסס אינה בנחל תומילת. גרדינר בקש להוכיח תחלה, שרעמסס עמדה במקום שנבנתה אח"כ העיר פלוסיום, בפי השיחור, על גבול המדבר (במקום תל פרמה כיום). על דעה זו באה בשעתה כמעט הסכמה כללית, אבל אח"כ הוכיח מונטה, שרעמסס היא (כפי שסבור היה ברוגש) צוען מצרים, האי התוערת (אוריס) של החקסוסים, היא טנים שבצפון הדלתא, וגם גרדינר הסכים לזהו זה ¹². רעמסס היתה איפוא מכל מקום בצפון, ופרט זה יש בו כדי לסתור את כל השיטות ה„דרומיות“. מכיון שרעמסס היא בצפון מצרים ומכיון שגושן נקראת גם היא „ארץ רעמסס“ (בר' מ"ז, יא) היא „שדה צוען“ (תה' ע"ח, יב, מג), הרי שגושן היתה גם היא בצפון. בני ישראל בנו את פיתום שבנחל תומילת, אבל לא ישבו בפיתום. מכל מקום הם יוצאים לא מפתום אלא מרעמסס — מצפון מצרים. והנה איך נוכל להניח, שהלכו מכאן דרומה — למפרץ סואס, ומשם לג'בל מוסת או לג'בל סרבל וכו' ? אחת היא היכן הן סכות, איתם, מגדול, פי החירות וכו' — הדרך לאורך הגבול עד מפרץ סואס היא מהלך כמה ימים בתחום שלטונם של המצרים. והדרך מכאן לחצי האי, לחבל המכרות של מלכי מצרים, ששם היה מקדש מצרי, היתה אף היא המשך ההליכה בתחום פעולתם של משמרות מצרים. האפשר למצוא טעם כל שהוא להליכה זו מקצת הצפון עד קצה הדרום ? לפי שמ' י"ג, ירית היתה הדרך שהלכו בה בני ישראל, „דרך המדבר“, אף היא דרך עקיפין לארץ כנען, אלא שהיתה בה סטיה כל שהיא מ„דרך ארץ פלשתים“ הקרובה ביותר, אבל מה טעמו של עקוף עצום זה בכיוון הפוך לגמרי ? וגם אם נניח, שמטרתם הקרובה היתה קדש, אין להבין בשום פנים את טעמת של דרך זו. לא קל מזה הוא הקושי המתחייב מכאן לדעה, שבני ישראל הלכו אל מפרץ עקבה. המהלך מקצה הצפון עד מפרץ עקבה ליד גבול מצרים ואח"כ בדרך עולי הרגל הוא מהלך ימים רבים (לרוב בלי מים) בתחום פעולתם של גדודי המשמר המצרים: לא רק ליד הגבול אלא גם בדרך הכבושה של עולי הרגל קל היה למצרים ביותר להשיגם. מלבד זה כל הרעה כולה, שבני ישראל הלכו לארץ מדין (וששם היה הר סיני)

12) עיין מאמריו של גרדינר ב" YEA, כרך V, ע' 127—138, 179—200, 242—271, ובקובץ Recueil Champollion, ע' 203 ואילך, בגלל הזהוי רעמסס—פלוסיום דמה גרדינר, שאי אפשר לקיים את פרטי הספור על יציאת מצרים ושאלן הוא אגדה מאוחרת, המשקפת את גירוש החקסוסים ושיש בה שגיאות גיאוגרפיות. גביל השיב במאמר חריף (לגרדינר, פיס, קלדה וקיסמן) ב" YEA, כרך X, ע' 18—39, ועל מאמר זה ועל בקרתו של לינר השיב גרדינר, שם, ע' 87—96. עיין גם מלון, Hébreux, 106 ואילך, מפנה חרש בא עם הקירוחי של מונטה (Montet). עיין מאמרו ב" RB, 1930, ע' 1—28, וספרו: Les nouvelles fouilles de Janis (1933) ביחוד ע' 18 ואילך. גרדינר קבל את מסקנותיו של מונטה, עיין YEA, כרך X, ע' 122—128. ואף על פי שבטל טעמו, לא זו מדעתו, שספור יציאת מצרים הוא אגדי בפרסיו. — על כטול הזהוי פי החירות — סי קרה עיין: מלון, שם, 171 ואילך; אייטפלדט, Baal Laphon, ע' 54—55.

תלויה על בלימה. קביעת מקומה של רעמסס בקצה הצפון מוכיחה רק את בטולה הגמור.

אין כל סכוי לקבוע את דרך יוצאי מצרים על יסוד זהוי המקומות הנקובים בשם. מאחר שאין כל קבע במקומות אלה לפי ידיעותינו כיום הזה. אנו יכולים רק לנסות להתוות את הדרך על יסוד ידיעתנו את נקודת-היציאה—רעמסס בצפון—ועל יסוד האומד בדבר מטרתם הקרובה של היוצאים. אחת היא מה היתה המטרה האחרונה של תנודת השבטים — אם ארץ כנען ואם קדש — ברור, שמטרתם הקרובה היתה, קודם כל, להמלט מפני המצרים. מלבד זה היה עליהם לדאוג למים בדרך ולמרעה ומים במקום מקלטם הארעי. להלן יש להניח, שמשנה בקש לבוא במגע עם מדין, העם שהתחתן בו. במזרח היה ויש ליחש המשפחת-השבטי תמיד ערך מכריע. הוא לא רצה להוליך את העם לארץ מדין⁽¹³⁾. וישראל גם לא היו מעולם במדין. אבל הוא בקש לבוא במגע עם מדין והיינו — במדבר שבין מצרים ובין אדום ומדין. ואף אמנם נפגש אח"כ במדבר זה עם חותנו (שם' י"ח) ועם משפחת חובב, שדבקה בישראל (במ' י', כט"ב). במדבר זה עבר הוא עצמו בכרתו מצפון מצרים למדין, ואת הדרכים כאן ידע. במדבר שבין מצרים ובין מדין היה, הר האלהים" (שם' י"ח, ה) ששם ראה את המראה וששם בקש לכרות עתה ברית בין השבטים ובין האלהים. כל הגורמים האלה מתוים לנו בבירור גמור את הכוון הכללי: מצפון מצרים אל המדבר הסמוך, והיינו — אל המדבר שבין מצרים ממערב ובין אדום ממזרח, אל מדבר-המעבר (מדבר האיסתמוס), אל אותה רמת הגיר השסועה נחלים, שבה מתרוממים ג'בל מע'רה ג'בל ילק, ג'בל לבני, ג'בל כרים, ג'בל הילל, ג'בל עראף וכו', ושבה נמצאים להלן המעינות עין קדים (שהיא, כנראה, קדש), עין קדירת ועין קוצימה. אין כל ספק, שזהו "המדבר" שבו נדרו בני ישראל בצאתם ממצרים ושהוא כולל את מדבר איתם, מדבר סין, מדבר סיני, מדבר צן, מדבר פארן מדבר קדש, מדבר שור, ושכאן, ולא בחצי האי הדרומי ולא מעבר למפרץ עקבה, יש לחפש את הר סיני. מדבר זה הוא "גדול וגורא", אבל יש בו בארות ומעינות ושטחי מרעה ואף מקומות ראויים לעבוד חקלאי. שוכנים בו שבטים רבים והוא מפרנס הרבה אלפים. אל המדבר הזה בקשו יוצאי מצרים להמלט⁽¹⁴⁾.

(13) עיין מוזיל, Hegaz, 286; גרסטנג, Heritage, 155. לדעת מוזיל כרחו למדין כדי לצאת מתחום הסוברניות המצרית ולהינות מחסות מדין. אבל התחנתו של משה במשפחה מדינית וראי לא יכלה להת זכות לברית השבטים החדשה לבוא בגבול מדין, והמליצים היו בלי ספק מתנגדים לזה בזרוע, כאדומים והמואבים. ואמנם, הפגישה עם יתרו ובני קיני היא לא במדין אלא במדבר, כאמור בסנים.

(14) על מדבר-האיסתמוס עיין: קיור (1922) Die Sinaiwueste, ע' 5 ואילך; רנגה, Kämpf, ע' 15 ואילך. חבל זה קורא פלמר, Schauptatz, 223 ואילך, "ג'בל מע'רה", ואת גבולותיו הוא מסמן: מג'בל עראף עד מול באר שבע. את החבל הזה הוא מזהה (ע' 226 ואילך) עם הנגב שבמקרא, וזהו זה אינו נכון, כי הנגב המקראי הוא מצפון לקדש, עיין במ' י"ג, כ"א—כ"ו. חלוקת המדבריות האלה וסימונם אינם קבועים. יש מסמנים את כל השטח בין הר יהודה ובין הערבה, תעלת סואס ושני המפרצים בשם "חצי האי סיני".

בארץ רעמסס נתלקטו בני ישראל, ודאי אלפים אחדים במספר, ונסעו מזרחה דרומה. הם הגיעו ל"סכות", שאינה תכו בנהל תומילת, אלא מקום סכות-נומדים סמוך לגבול המדבר ("). משם נסעו בכוח זה עצמו לאיתם — "בקצה המדבר". הם בקשו להמלט לתוך מדבר-האיסתמוס. מטרתם הסמוכה היה ג'בל מע'רה, הקרוב ביותר אל הגבול המצרי. כדי להגיע לשם היו צריכים לעבור רצועה של חולות. שרחה כחמשים-ששים קילומטר — אותה הרצועה, שגדודי הגרמנים היו עוברים אותה בימי מלחמת-העולם (בשנת 1915) פעם בפעם כדי לתקוף את תעלת-סואס מבסיסם שבג'בל מע'רה. בהר עצמו ובסביבתו, ביחוד בצפון, יש הרבה בארות מים. ובמקום שיש בארות יש גם דרכים ושביילי-דועים. מג'בל מע'רה עוברים דרכים ושביילים אל הבארות וההרים שבלב המדבר (").

הערים קוראים לשטח הזה חוץ מן השטח שבו שני המפרצים בשם בדיאט—א—תיה, מבר התעיה, שבו תעו בני ישראל, ויש מן החוקרים, שמשתמשים בסימן זה. גירויים מבחין שלשה אזורים: אזור החולות ברוחב 15 מיל החל מן הים התיכון; רמה של אבן גיר ותצץ ברוחב 150 מיל דרומה; הרי הגרינט של היתר שבין המפרצים, הוא "תצץ האי סיני". עיין הרצאתו: 1938, PEF, ע' 25 ואילך. בכל אופן יש לראות כתחום בסני עצמו את השטח המכונה כנגד מעבר-סואס, מצפון לדרך עולי הרגל עד הים, הוא מדבר האסתמוס. שטח זה הוא הפורה ביותר במדבריות אלה. כאן יושבים השבטים המרובים באוכלוסים ביותר והחזקים ביותר: תיהה, שרביק, עוזמה וכו' (קייור, ע' 35 ואילך). בנחלים המערביים ובהרים מצא פלמר (ע' 226) שרידי דרכים וחרבות מגדלים ותחנות. השבטים עוסקים בגדול צאן ונמלים וגם בהקלאות (פלמר, ע' 227; מוויל, Arabia Petraea, ח"ג, ע' 32). על השטח שבין רסיה, אל עריש, קוצימה, אומר גירויס, Sinci, 166 ואילך, שמשיגים בו יכולים מעולים של חטה ודגן. וכן יש כאן שרידי תרבות חקלאית גבוהה מימי קדם. על המדבריות האלה עיין: ברדרומא, הנגב, תרצ"ה.

15) נגד הזהוי סכות — תכו עיין פיט, Egypt, ע' 90; מלון, Hébreaux, ע' 164 ואילך. מלון מעיר, שבתכו היתה מצודה מצרית, ואין להניח, שהבורחים הלכו לשם. בכל אופן את תכו מסמן מחוץ, עיין גביל, Pithom, ע' 5/ ושם ע' 23: ישראל לא באו לעיר סכות אלא למחוז סכות. ומכיון שלפי ההנחה המלה היא שמיית, והמחוז נקרא כך על שם סכות הבידואים, שהיו בו, הרי אנו רשאים להניח, ששטח ה"סכות" הגיע עד מהלך יום מרעמסס שבצפון.

16) עיין: Wiegand, Sinai (1920), ביחוד מאמרו של פון קרנסשטיין על המלחמה במדבר, שם ע' 1—35. בביר חברה ב/ ארבעים קילומטר מאיסמעיליה, מצאו ברכת מי גשמים, וכן בהרים הקרובים (ע' 22). שלושים וחמשה קילומטר צפונה — ביר מגדל. דרך מערה וביר מגדל, דרך ביר לגימה (בצפון מערה) וביר ביזר וכו' תקפו הגרמנים והטורקים את התעלה (ע' 28 ואילך). ועיין שם הבארות המסומנות במפה בסביבת ג'בל מערה. בג'בל מערה עוברת דרך עתיקה מצוה, מעידה עד איסמעיליה. על ידה — עין מערה. כאן היה מבצר, ששמר על המים (ע' 43 ואילך). על הדרכים עיין גם גביל, Pithom, ע' 23: מצוען דרך סלו עברה, "דרך ארץ פלשתים", דרומית לה — דרך הסוחרים, דרומית לזו — דרך הבידואים, מאל עריש לנחל סבע ביאר, במפה שבספרו של הרט (Hart, Some account of the Fauna and Flora of Sinai, etc., 1891) רשומה דרך, שהוא קורא לה "דרך שור": באר שבע, רחובות, בין ג'בל הילל וג'בל מערה עד מול ים מנולה. בכל אופן ברור, שיוצאי מצרים יכלו להגיע בנקל לשטח ההרים. אין כל טעם להניח, שהם הלכו דחקא באחת הדרכים, "הראשיות" הידועות לחיירים בומננו ולהסיק מכאן מסקנות היסטוריות (עיין גרסטן, Mose, 409 ואילך). על הבארות והדרכים במר מדבר-המדבר עיין ברדרומא, הנגב, ע' 83 ואילך, ביחוד ע' 93-90.

אולם כשהגיעו לאיתם לא המשיכו את דרכם מזרחה-דרומה אלא נטו צפונה לצד הים. מה טעם — לא נדע בדיוק. נראה שלא מצאו מים ופנו לאזור הסמוך לים, מפני שכאן הבארות מרובות ביותר. הם התקרבו לים הסירבוני, שרק רצועת חול צרה מפסיקה בינו ובין הים התיכון ושבקצהו המערבי התרוממה על חוף הים גבעה שעליה היה, כנראה, מקדש ל„בעל צפון“ (במרחק חמשה-עשר קילומטר מפלוסיום). המקום הזה הוא מקום מוכן לפורענות; ביהוד המעבר בין הים הגדול ובין הים הסירבוני על שפת הים הזה יש חולות-בצות מסוכנים. מי הים מציפים לפעמים את המעבר. הקדמונים מספרים על קטסטרופות, שארעו כאן, ועל צבאות שלמים, שאבדו בדרך הזאת. במקום הזה נתקלו, כנראה, גרודי מרנפתח בשובם ממסעם לסוריה וכנען שבבטי ישראל, שיצאו זה עתה ממצרים. מה קרה בשעת התנגשות זו, אין לדעת בדיוק. בני ישראל הוכו ונהדפו, כנראה, על ידי המצרים לצד הים. אבל בלילה הצליחו להמלט, אולי דרך המעבר הצר ואולי דרך קצה הים הסירבוני עצמו המתיבש לפעמים, ואילו פלוגות מצבא המצרים, שרדפו אחריהם, נספו בשטף מים פתאומי. על מאורע זה יש לנו שני ספורי-נצחון (כנחוג עד היום הזה): אחד ישראלי, בשירת כקיעת הים, ואחד מצרי, בשירת הנצחון של מרנפתח („

* * *

נסיונות שונים נסו לזהות את מקומות חניותיהם של בני ישראל במדבר. אבל אופי הרשימות שבמקרא ומצב ידיעותינו הגיאוגרפיות אינם מאפשרים זהוי בטוח, ואין פלא, שכל חוקר „מוזהה“ על פי הרהורי לבו. רק נקודות אלה הן בטוחות:

17) השערה זו כבר הביעו ברוגש ושלייזן, שמעבר „ים סוף“ היה בים הסירבוני, אלא שהשערה נדחתה ואף היתה לצחוק. עיין הבקורת הקשה של ציטטר על הרצאתו של ברוגש (1875) L'exode et les monuments égyptiens ברבעון 151, 1880, PEF ואילך, ביומן האחרון הובאו הוכחות חדשות לבסוסה, עיין אייספלדט, Baal Laphon; גרדוויס, S i n α i , ע' 164 ואילך. על מקומו של „בעל צפון“ עיין אייספלדט, שם ביהוד עמוד 39 ואילך. נתחם החומר המקראי עיין שם עמוד 48 ואילך. בכמה מקראות המספרים על קריעת הים נזכר „ים“ סתם, היינו ים התיכון ולא ים סוף. בספור היסודי שמי ייג, ייז—ייז, לא המאורע מתרחש על „הים“, רק בייג, ייח נאמר: ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף. אבל בצדק טוען אייספלדט, שלכל היותר הכוונה: הדרך המוליכה בסופה אל ים סוף (השנה שם, ייז: דרך ארץ פלשתים, היינו: הדרך המוליכה בסופה לארץ פלשתים). בבמי לייג, ח' נאמר: ויעברו בתוך הים; ושם, יי: ויסעו מאילים ויחנו על ים סוף. הרי, לבאורה, שהים, שעברו בתוכו, אינו ים סוף. וכן במקראות אחרים: שמי טיז, א, ייט—כיא; יש' ו, כיז; ניא, י; טיג, ייג; תה' עיז, טיז—כיא; עיח, ייג, ייז; קייד, ג' ה' ועוד. אבל במקראות אחרים נזכר ים סוף בפירוש: שמי טיז, ד', כייב; דב' ייא, ד'; יהושע ב', י; ד', כיג; כייד, ו'; תה' קיז, ו'; ט', כייב; קליז, ייג, טיז; נח' טי טי. השאלה היא, אם יש שתי נוסחאות על הספור או ששמוש המלה „ים סוף“ אינו מחזור לנו. בספור על קריעת הים „ים סוף“ הוא בלי כל ספק לא מפרץ עקבה (כדעת גרסמן וחבריו). אבל במליא ט', כיז, „ים סוף“ הוא מפרץ עקבה, וכן במי כיא, ד'; ירי מייט, כיז, אפשר איסוא, ש„ים סוף“ היה שם כולל לכל שרשרת הימים, שסבבו את המדבר: הים הסירבוני, הימים שבמעבר-סואס, מפרץ סואס, הים העדום, מפרץ עקבה. בשמי כיג, לייא; דב' א', א' המלה מסמנת אולי גם את ים המלח. הישראלים חשבו, כנראה, את כל הימים האלה לים אחד, מפרץ הים הגדול (המקיף את הארמה

בהר סיני, באחד ההרים שבמדבר-המערב, נכרתה ברית חגיגית בין ישראל ובין האל, שנתגלה למשה. בסוף תקופת הנדודים בני ישראל מרוכזים בקדש, על גבול הנגב, ומכאן הם מנסים לחדור לארץ כנען. אבל הדור ההוא לא נכנס לארץ. איזה מקום תופסים מאורעות אלה בחיי התקופה ההיא?

הבטחת הארץ וערכה הדתי

המסורת המקראית מספרת, שמשה הוציא את ישראל ממצרים, כדי להוליכם לארץ כנען. אלא שמרי ישראל גרם לכך, שעל הדור ההוא נגזרה גזרה למות במדבר. הבקורת הטילה ספק בכל הספור הזה. היא שוללת לא רק את דבר ה"גזרה", אלא גם את דבר ההבטחה להביא את העם לארץ כנען. משה לא הבטיח את ארץ כנען, אלא בקש להוליך את העם לקדש — מקום מולדתם של השבטים. שמסורת-אבות קשרה אותם בו, שהלקים מהם אף שכנו שם בשעת יציאת מצרים. רק אחרי כך כשהעם נתרבה הוכרח לבקש לו ארץ, ואז עלה לארץ כנען (*).

אולם שקדש היתה "מקום מולדתם" של שבטי ישראל או שיוצאי מצרים התאחדו שם עם שבטים עברים אלו שהם, היא המצאה, שאין לה כל יסוד במקורות. אברהם, יצחק ויעקב גרים בארץ כנען במקומות שונים וגם בנגב, אבל אינם באים לקדש ואינם שוכנים במדבר בכלל. לשבטי ישראל לא היה כל יחס היסטורי לקדש או למקום אחר במדבר. שבטי ישראל אינם שבטים של נודדי מדבר, ואין להם מסורת מדברית עתיקה. הם מיחשים את אבותיהם על בבל וארם. למצרים הם יורדים מארץ כנען מבלי לשהות במדבר. וגם אין בהם אהבת-המדבר כזו, שאנו מוצאים אצל שבטי מדבר אמתיים עד היום הזה. לא היתה בישראל מעולם רומנטיקה אמיתית של המדבר. במדבר סיני קשורים זכרונותיו הדתיים הנשגבים ביותר של העם. אבל זכר עת לכתו במדבר נשתמר בלבם כזכר שעת צרה ומצוקה ומחסור, שרק בחסד אלהים עמד בהם. ארבעים שנות נדודיו במדבר היו גזרה נוראה, שנגזרה עליו בחטאו. ואף על פי שהמדבר הוא המשך רצוף של ארץ כנען, לא נכלל בכל זאת בגבול הארץ המובטחה (מלבד אולי בשם "כ"ג, לא). בכל אופן לא היה משה יכול להלחיב שבטים אלה, שגרו בארץ כנען ובמצרים, על ידי ההבטחה להביא אותם

גם מדרום), הנפסק על ידי רצועת של יבשה. "דרך ים סוף" פירושו לפי זה: הכוון לתוך עגולו של "ים" זה, והיא היא "דרך המדבר". עיין: שמי י"ג, י"ח; במ' י"ד, כ"ה; דב' א', מ'; שופ' י"א, ט"ז. ומפני ש"ים סוף" כולל גם את הים התיכון, הסמוך לים התיכון, אנו מוצאים במקראות המספרים על קריעת הים פעם, "ים" ופעם, "ים סוף". השהה אייטלדס, שם, ע' 59 והערה 2; קיטל, Geschichte, ת"א, ע' 539, הערה 1, 564. גם גרדינר, במאמרו הנ"ל בקובץ שמפוליון, מלמד סגוריה על השערת ברוגש, והוא עצמו משער, ש"ים סוף" הוא ים מגולה שבצפון מצרים, בקרבת "שה צוען". לשאלת ים סוף עיין גם בל דרמא, הנגב, ע' 519 ואילך, 539 ואילך.

(18) עיין ולהיוון, Composition, ע' 340; הנ"ל, Prolegomena, 342; גרסמן, Mose, 410, 422 ועוד; ווארבר, Wueste, ת"א, ע' 64 ואילך.

אל המדבר. ישיבתם הממושכת בקדש אינה יכולה להיות אלא ישיבה מאונס, פרי צירוף מאורעות קשים.

מלבד זה אנו מוצאים בישראל יחס מיוחד במינו אל ארץ נחלתו: שלטה בו תמיד ההרגשה או ההכרה, שהארץ נחנה לו במתנה מידי אלהיו. לא היתה בו הרגשה של „אבטוכונויות“. עמים אחרים תלו באלהיהם את הנצחון על אויביהם. יחסו להם את גבורתם ואת ברכת זרעם ואדמתם ומקניהם. ויש שראו את אלהיהם כ„בעלי“ הארץ, היינו: כאלים, שהארץ היא מקום משכנם הטבעי והקשר, שקשר אותם עם אלהיהם, קשר אותם ממילא גם עם אדמתם. ואילו בישראל אנו מוצאים את האידאיה, שהאל נתן להם את האדמה עצמה, ועמה — את כל הטוב התלוי בה. בתקופה קדומה ביותר דמו להם אפילו את האל כמופיע ממדבר סיני (שופ' ה' ד; חב' ג' ג; דב' ל"ג ב). היינו כשוכן מתוך לאדמת נחלת ישראל. דמוי זה מבהיר ביותר את האידאיה של מתן האדמה לישראל: האל הוא לא „בעל“ הארץ, אלא גותן הארץ. בונה מושרשת האידאיה של הגלות: יהיה יכול להגלות את ישראל מעל האדמה, שנתן להם¹⁹).

כמו כן כבר הוכחנו במקום אחר, שאת קביעת גבולות הארץ שבספרות התורה אי אפשר לבאר בשום פנים לא מתוך תולדות הישוב הישראלי בארץ כנען ולא מתוך תולדות המדינה הישראלית. קביעת-גבולות זאת מלמדת אותנו, שהארץ הובטחה לישראל בדבר-אלהים קדמון עוד קודם שנכנסו לתורה. בדבר-אלהים זה נקבעו לארץ גבולות, שלא התאימו לא למציאות הישובית ולא למציאות המדינית המאוחרת. ואף על פי שדבר אלהים זה נמסר לנו בנוסחאות שונות, הרי בכל נוסחאותיו אין הוא תלוי במהלכה ההיסטורי של התנחלותם בארץ, ובהכרח קדם להתנחלות זו²⁰. וכן נמצאנו למדים ממצות החרם המונה את יושבי הארץ ואינה כוללת את הפלשתים, שמושג הארץ נתגבש לכל הפחות בתקופה שלפני התנגשות ישראל עם הפלשתים²¹.

והנה אם האידאיה של הארץ קימת בישראל מעל למציאות הישובית והמדינית ההיסטורית וללא תלות בה, אידאיה של ארץ קבועה בגבולותיה ובעממיה, ארץ ש„גתנה“ לעם, אף על פי שבמעשה התנחל רק בחלק ממנה, אין לנו יסוד לפקפק באמתת המסורת, שארץ זו הובטחה לשבטים עוד בשעת יציאת מצרים. השבטים זכרו את הארץ וקוו לשוב אליה. הנביא-השלילי גבש תקוה זו וקשר אותה בבשורתו הדתית.

כי את הבטחת הארץ יש לראות גם כערך דתי. לא דבר ריק הוא, שהארץ הזאת נעשתה סמל נצחי באמונה הישראלית ושאר הנצרות היתה אחוזה בה. אף על פי שבה נהפכה כמעט לסמל שמימי בלבד או למולדת דתית נאצלה. הבטחת

(19) השוה ספרי הנ"ל, ע' 199.

(20) השוה שם, ע' 190 ואילך, 629 ואילך.

(21) השוה שם, ע' 644.

הארץ פותחת לנו אשנב אל מסתרי התרקמותה של האמונה החדשה; היא מסמלת את הממד ההיסטורי, שהוא בית התגלמותה. הבטחת הארץ היא היסוד האסכולוגי הקדום ביותר של האמונה הישראלית. הבטחה זו היא לכאורה לאומית בלבד וכרוכה בשאיפת שבטים המבקשים להם נחלה. אבל „אסכולוגית“ היא, מפני שקשורה היא באידיאה קבוצה של ארץ, ביעודו של נביא בשם אלהים, ברעיון בחירת עם, ומדומה היא כגורלו האחרון של העם, שנחתם בדבר-אלהים. ולא עוד אלא שהארץ היא גם מקדש אלהים נחלת עם בריתו, מקום משכנו עלי אדמות. האל הבטיח להנחיל את הארץ לעם, שם יקיים העם את בריתו ושם יהיה לו לעם — עד עולם. הבטחה זו של דבר-אלהים חייב העם לגשם. האידיאה הדתית החדשה יצרה ביעוד זה את הספירה ההיסטורית הראשונה לפעולת אלהיה עלי אדמות: הנחלת ארץ לעם בריתו. בלי הנחלה זו יציאת מצרים היא אפיוודה, פעולה יתומה. האידיאה החדשה של שליחת נביא דרשה יותר. הדרמה של הגאולה ממצרים היתה זקוקה להשלמה. הבטחת הארץ השלימה אותה.

זהו איפוא הערך הדתי של יעוד הארץ: בראשיתה של האמונה הישראלית היתה הבטחה אסכולוגית. האמונה הישראלית דומה בזה לשתי האמונות, שיצאו ממנה: לנצרות ולאיסלם. שתי האמונות האלה בשרו לגויים את אמונת האל האחד. אבל שתייהן קשרו את בשורתן ביעודי עתיד, בהבטחות אסכולוגיות, ששמשו להן כח-מניע חברתי עצום. הנצרות בשרה את ה„משיח“, נביא לקץ העולם ולקרבת „מלכות השמים“. בראשיתה תנועה משיחית-לאומית, נהפכה אחר כך לתנועת-גאולה עולמית. האיסלם הלהיב את מאמיניו ביעודים אסכולוגיים-אישיים: בהבטחות גן עדן לצדיקים וגיהנם לרשעים. אבל גם צפיות משיחיות לא ססקו ממנו, ותנועות משיחיות הרעישו מזמן לזמן את עולמו. ובאמת היה כעצם יסוד החליפות, כעצם יסוד מלכות מוסלמית, שתעודתה לכבוש עולם לאמונה בחרב, משום שאיפה לסדר-עולם „משיחי“, ליסוד „מלכות אלהים“ עלי אדמות. את הדרך הזאת סללה האמונה הישראלית, אלא שיעודה האסכולוגי הראשון היה לא עולמי ולא אישי, אלא לאומי. היא דרשה משבטי הכרית לכבוש ארץ במלחמות-אלהים, לקדש את הארץ ליהיה וליסד בה „מלכות אלהים“; והיא הבטיחה להם את התגשמות היעוד הזה. זה היה המצע לנסיונותיו של העם לעתיד לבוא. העם נסה לגשם את היעוד, וכשלונותיו היו לו מקור מבחן דתי ומניע למאמצי-רגש-ורעיון גדולים, כמו שנראה להלן.

גורל יוצאי מצרים

הספור המקראי על גורלם של יוצאי מצרים ועל גורלם של משה ואהרן ועל הנסיון לעלות לארץ כנען מן הנגב ארוג אגדה, אבל אין ספק, שיש בו גרעין היסטורי. היסטוריות הן הידיעות, שהכבוש לא התחיל בדור ראשון ליציאת מצרים, שמשם לא

נכנס לארץ, שהשבטים עלו מצד עבר הירדן, ולא נכנסו לארץ, דרך ארץ פלשתים. אבל על השתלשלות המאורעות וקשרם הריאלי יכולים אנו רק לשער השערות.

כשם שלא נכונה ההנחה, שבני ישראל הלכו לקדש, משום שההתנחלות בקדש היתה מטרתם הראשונית, כך לא נכונה ההנחה, שהלכו לקדש או להר סיני, מפני ששם היו מקומות קודש, "עברים" עתיקים או כדי לבוא שם בברית דתית או לאומית עם שבטים, "עברים" או כדי לקבל שם מן הכהונה הלוויית או המדיינית תורה ונימוסי פולחן וכו'. דברים אלה וכיוצא באלה אינם אלא פרי דמיונם הפורה של חוקרים מודרניים. על שום חג ועל שום פולחן בקדש אין המקורות מספרים כלום. לא בתקופת משה ולא בזמן האבות ("). וכן אין כל זכר לדבר, שבקדש היה מרכז של "לויים". לפרעה משה אומר, שתכלית יציאת ישראל אל המדבר היא לזבוח לאלהים (שם' ג', יח; ה', א ועוד), אבל אין זה נחשב לתכלית האמתית של שליחות משה. עבודת האלהים בהר היא "אות" (שם' ג', יב) — התגלות נבואית לעם. כי גם בהר סיני לא היתה קשורה שום מסורת פולחנית עתיקה. ראשית קדושתו היא ההתגלות הנבואית למשה. משה הוליך את העם להר סיני, כדי לכתוב שם ברית בין האל, שנתגלה לו כאן, ובין עם ישראל. ואילו בקדש נתרצו השבטים לא בגלל קדושת המקום אלא מפני שסביבות קדש עשירות ביותר במים ובמרעה, כאן גבול הנגב, וכאן בקשו ליצור להם בסיס לכבוש הארץ.

אחרי שנכתבה הברית בהר סיני נסה העם תחלה להכנס לארץ דרך הנגב מן הבסיס בקדש. אבל הנסיון הזה לא הצליח. העמלקי והכנעני יושבי הנגב הדפו אותם ("). הפחד תקף את השבטים, גבר המרי נגד הנביא, סכנה נשקפה לברית השבטים. נשמעה תלונה נגד הנביא, שהוציא אותם ממצרים, ואולי נשמע גם האיום לשוב מצרימה. אבל למרות התלונה והמרי לא נתפוררה ברית השבטים. השמעת האישיות המופלאה של הנביא חזקה היתה ממרידות המפלה ומן התלאות

(22) השוה "קדש" וכן "עין משפט" (בר' י"ד, ז') מוכיחים בלי ספק, שהמקום היה מקום קודש עתיק. אבל אין זאת אומרת, שאמונת יהוה יש לה איהו קשר שהוא עם הקדושה היא ושהתכונות שבטי ישראל בקדש היה להם טעם דתי.

(23) בבמ' י"ד, מ—מ"ה מסופר, שהעמלקי והכנעני הכו את המעפילים, "עד החרמה". אבל בבמ' כ"א, א—ג' מסופר על מפלת ישראל לפני הכנעני מלך ערד בסביבות חרמה. ספור זה אינו מקביל לספור על כבוש צפת-חרמה, שבשופ' א', י"ז, כמו שמניחים כרגיל, ואין מכאן ראיה, שהנגב נכבש מצד דרום. במ' כ"א, א—ג' מסופר לא על החרמת מלך ערד אלא על נדר החרם על כל הכנעני, והוא דומה לספור על שבועת החרם על עמלק. מפני שהכנעני יושב הנגב יצא להלחם בישראל נגדו חרם על כל "העם הזה". פסוק זה מספר, שבשעת הכבוש אָמַנָם קיים ישראל נדר זה: יהוה נתן את הכנעני בידו, וישראל החרים את עריהם. והמקום, ששם נדר ישראל את נדר החרם נקרא משום כך חרמה, ולא משום שנכבש והוחרם, שהרי מדובר כאן על חרם ערים רבות. גם לפי במ' י"ד, מה היו ישראל אָז בחרמה, ולפי דב' א', מיד חרמה זו היא בשעיה, ואין זו חרמה-צפת, שהיא צפונית יותר, כנראה כונק—א—צפת, ונזכרה בין ערי הנגב (יהושע, ט"ו, ל"ז; י"ט, ד'; ש"א ל', ל'). הספור בבמ' י"ד, מ—מ"ה כולל מדרש השם חרמה, ונזכר בו כבוש-הארץ המאוחר, והוא מסוג הפסוקים שבתורה, שנזכרו בהם ענינים מאוחרים בלשון עבר, כגון בר' ל"א, או י"ג, ד'. היסטורי הוא הזכר על מפלת ישראל לפני הכנעני שכנגב.

של חיי המדבר. ששבטי ישראל נדדו במדבר באמת כמחנה מאוחד ולא שבטים-שבטים, נמצאנו למדים מן העובדה, שלא נזכרו שום סכסוכים בינם ובין שבטי המדבר. נזכרה המלחמה עם עמלק, מדין, נזכרה קנאת אדום, מואב, וכן המלחמה על גבול הארץ עם מלך ערד, אבל בתוך המדבר עצמו אין שום שבט מתקומם להם, ולא נזכרה שום מריבה על מים ומרעה בנאות המדבר. כי שבטי המדבר הקטנים לא יכלו לעמוד בפני ברית שבטי ישראל, אשר כסו „את עין הארץ“ (במ' כ"ב, ה). הסכנה הבלתי-אמצעית, שהיתה נשקפת לישראלים מצד שבטי המדבר, עזרה בלי ספק גם היא לקיים את הברית גם אחרי המפלה הגדולה. הנביא החליט לדחות את העליה לארץ כנען לפי שעה, להמתין עד שיגדל הדור הצעיר ועד שיתחזקו כחות העם. אולי גם צפו לעזרה מצד מדין ומצד אדום. לפי שעה צריך היה לדאוג למקום חניה במדבר לזמן די ארוך. השבטים קבעו את מרכזם בקדש, ומשם פשטו אל מקומות המרעה שבמדבר. כמה זמן עשו במדבר במצב זה של צפייה והתכוננות, לא נוכל לדעת בדיוק. בתקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ יודעים המקורות רק שני מנהיגים: משה ויהושע. זה מוכיח, ששהו במדבר כימי דור אחד. המהומות שפרצו אח"כ בעבר הירדן, גרמו, כנראה, לכך, שהשבטים הקיפו את הר שעיר וארץ מואב ועלו לעבר הירדן לתור להם מקום-חניה חדש. כאן הצליחו להכות את האמורי ולכבוש להם ארץ ולהחליף כח. כאן מת הנביא, ובראש השבטים עמד יהושע — מנהיג ומצביא גדול, שהיה המצביא האמתי גם כימי משה. הארץ, שכבשו בעבר הירדן, שמשה בסיס להתקפה חדשה על ארץ כנען. יהושע בצע את המפעל הלאומי, שמשה התחיל בו.



„כח מעשיו הגיד לעמו לחת להם נחלת גויים“
— שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסטים
אתם, שכבשתם ארצות שבעה גויים; הם אומרים
להם: כל הארץ של הקב"ה היא; הוא בראה
ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם
וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

(רש"י, בראשית, א')



מדינת הקלון

מאת ד"ר אריה מרסקובר

אזורים הרשעים שאין עושין טובה שלהם.
(ב"ד, פרק ט')

1

27] שבועות מעטים עברו מן היום, בו נתבשרנו על פתרון השאלה של יהודי פולניה בחסד היטלר וכבר ניגשו תוכני תכניות לממש את מזימתם כדרכם בקודש. בקולות ובברקים נתבשרה התכנית ואם כי באה גם תקופה של דממה דקה לאחר שרבו המתנגדים גם בקרב מחנה הגרמנים גופא, בכל זאת יקום הדבר כדבריהם ויהי מה. לארבעה חלקים חלקו את פולניה לאחר חלוקת השלל בין השותפים; שלושה מהם לפולנים, אחד ליהודים. כן תפתר שאלת הפולנים כעם בעל דרגה שניה וכן תפתר שאלת היהודים כעם בעל דרגה שלישית לעומת גזע הטיטונים הנאצל והשולט.

הנה כי כן לאחר כיבוש פולניה באש ובחרב, לאחר חורבן מאות קהילות ושלילת כל הזכויות משרידי הפליטה באשר הם יהודים, יבוא עכשיו ה"סידור" המוחלט. ולא רק לסידורם של יהודי פולניה הם מתכוונים, כי אם גם על יהדות אוסטריה וצ'כיה ואולי גם גרמניה הישנה נטויה ידם. את כולם יעבירו למחוז לובלין, ינעלו בפניהם את הדרך לרחבי העולם ויפקדו עליהם להיות כ"מדינתם הם", בהסגר היהודי אשר בלובלין וסביבתה. תגאל גרמניה ממראה היהודים. לא ירעילו את אווירה הצח ולא יוסיפו לאכול לחם בזעת אפו של העם הגרמני. ואכן יודע אני שיש בין אומות העולם המוכנים ומזומנים לדון על ענין זה מנקודת ראות הטרנאגיקומיות שבו בלבד; יודע אנוכי כמו כן כי האנשים אשר זיק אלוהים עוד לא דעך בלבם, כולם ללא הבדל עם ואמונה, ידחו מזימת פשע זו הנובעת ממעמקי ה-moral insanity אשר במשטר הגרמני דהיום. ברם יתכן בכל זאת שברק הרעיון של מדינת יהודים — ותהא גם מדינת קלון בלבד — יעזור את עיני מי שהוא בינינו, וגם מבין אומות העולם. יתכן שמי שהוא יחשב; כדבר כוונות היטלר לית מאן דפליג, אולם לא הכוונות העיקר, כי אם המעשה. תוקם מדינת יהודים זו, אם לא מאהבת מרדכי, טוב שתוקם משנאת המן, מאשר שלא תוקם כלל. אדרבא יבנו מאות אלפים יהודים את ביתם ויאחזו על אדמתם, מוטב להם ככה מאשר למות מות רעב וקור בהיותם פזורים בפולין רבתי. ויש גם המרחיקים לכת והמצביעים על קרובת המקום בין לובלין ובין רוסיה המועצתית ועל השמועות על ההסכם בין גרמניה ורוסיה, שלפיו ימסר מחוז לובלין לרו האחרונה בעגלא וכימון קריב. הנה כי כן —

אומרים הם — לא מן הגמנע שנזכה עוד לקהילות יהודים חפשויות במסגרת הקהילות הסוציאליסטיות שברוסיה רבתי. לא הצלחנו בהכריזנו לשנה הבאה בבירור-בדו'אן, נצליח נא מתוך הכרזה: בשנה הבאה בלובלין!

לתוכני תכניות אלה ולחזוי חלומות רצוני להשיב תשובה קצרה בדברי הבאים. לא לדברי פולמוס אני מתכוון; לא כדאי לי כמובן להתווכח כציוני עם רעיון „מדינת הקלון” שבלובלין. יובלטו איפוא רק מספרים אחדים ועובדות אחדות העלולות להאיר באור נכון פרשה עגומה זו ששמה „ההסגר” בלובלין. והדברים הללו מכוונים לא לחסידי היטלר בלבד, שמספרם בכל זאת איננו גדול, ואף לא לנוהים אחרי סטאלין בלבד, שגם מקומם לא יוכר ביותר במסגרת החיים היהודיים, כי אם ובעיקר לאותם הרבים שהם בבחינת תם שאיננו יודע לשאול ואובדי עצות יעמדו מול תסבוכת החיים.

2

תוצג נא השאלה א': היש מקום לקיבוץ היהודי בגבולות המדינה העתידה לקום?

שאלה בוודאי לא פשוטה. הן יהודים, ללא עין הרע, אינם חסרים בפולניה. קרוב לשני מיליונים מספרם בשטח הכבוש הגרמני, ואם לא די בהם, הן גם על יהודי אוסטריה וצ'כיה נטויה יד היטלר להעבירם ללובלין וגם את יהודי גרמניה בוודאי לא ישכח לזכותם במולדת זו משלהם. סך הכול שני מיליונים וחצי לכל הפחות הם המועמדים למדינת קלון זו. הימצא מקום עבורם?

לכאורה לא קשה להשיב תשובה על שאלה זו. לא ברור אמנם אם היטלר מתכוון לכל המחוז האדמיניסטרטיבי של לובלין וסביבתה כשטחו בגבולות המדינה הפולנית לשעבר; אם כך הוא, יש בו מקום לשני מיליונים וחצי של תושבים. כן היה גם מספר האוכלוסין עד היום במחוז זה שהוא אחד המתוזות הגדולים, החמישי בערך לפי מספר אוכלוסיו. ברם רק למראית עין המצב כשורה. הן לא למספר התושבים הנוכחי אנו שואלים, כי אם למספר יהודים שאפשר להכניס לתוך שטח זה. לו היה מחוז לובלין כעת ריק מאדם, אולי היתה השאלה בוודאי נפתרת מאליה. כפי שהיו כאן פעם שני מיליונים וחצי של תושבים, אפשר איפוא לנסות מתוך סיכויים ידועים להצלחה להביא שנים וחצי אתרים במקומם. אולם לא כן הם הדברים. לובלין וסביבתה למעלה משני מיליונים פולנים גרים בה, רובם ככולם אכרים; היהודים מתווים ביניהם בערך בשלושה עשר אחוז, אמנם אחוז די חשוב, השלישי בגדלו לאחר וורשה העיר ולאחר מחוז לודז', אולם מ„מיעוט” ועד „הרוב” שבתושבים, מבלי לדבר כבר על כל התושבים, רחוקה הדרך כרחוק השמים מן הארץ. אחת משתים איפוא: או שהיטלר חושב להכניס למחוז זה שני מיליונים וחצי יהודים נוסף על מספר התושבים הנוכחי, או כוונתו היא להכניסם שם במקום התושבים הנוכחים אשר יורחקו מאדמתם הם. במקרה הראשון צפויה סכנת מוות מרעב לכל המתגוררים בימים הכי קרובים; אין מקום בפולניה שיהיה בכוחו, בתנאים הקיימים,

לכלכל מספר יותר גדול של תושבים ממספרם הנוכחי. הן מכת עודף האוכלוסין על יכולתה הכלכלית של המדינה היתה אחת המכות העיקריות בפולניה; גדול היה העוני וגדולה הצפיפות. כל בר בי רב יבין איפוא מה יהיה סופם של היהודים שיוכרחו בשבט הנוגש למצוא „מקלט“ במחוז זה נוסף על מספר התושבים הנוכחי.

ברם טעות מרה יטעה כל החושב כי המוצא השני כביכול — והוא להושיב את היהודים במדינת קלון זו במקום התושבים הנוכחים, וזו היא כנראה מוזימת היטלר, — היה מוצא יותר נכון מאשר להרעיבם במהנק ובצפיפות. הן האכרים וגם שאר התושבים הפולנים לא יפנו את המקום כרצונם החפשי; כי הרי אנדמתם היא זו, בה קשורים הם מאות — ואולי גם אלפי בשנים, לא יחליפוה נאחרת ומה גם כשאין בידי היטלר — גם לו היה לו רצון לכך — לתת להם פצוי ניכר עבור נשולם מאדמתם. אין ספק איפוא שאם תקום מוזימת הרשע של גירושם בהמון, תבוא התקוממות המונית. ברם לא נגד הגרמנים ועל כל פנים לא נגדם בלבד יקום העם הפולני, הן לא לטובתם ושללת האדמה. האויב העיקרי יהיה היהודי, הוא הוא הבא על הפולנים — בעזרת הגרמנים! — לנשלם מאדמתם. כל הבקי אם גם במקצת בפרשת היחסים בין הפולנים ובין היהודים בשנים האחרונות לא יקשה עליו לתאר לעצמו את התוצאות הנוראות של התפרצות כזאת מצד ההמון הפולני. הן גם בשנים כתיקונן לא היו הפרעות מאורע בלתי שכיח כלל וכלל בפולניה רבתי. בפרעות לבוב הוחלה פרשת קיומה העצמי ובפרעות וילנה נסתמה; ידועים לנו היטב דברי ימי פשיטיק ומינסק ובריסק ועוד ועוד; ברם מה שהיה בשנים הקודמות על כל גסותו ונוולו ואסונו יהיה כאין וכאפס לגבי מה שעלול לבוא עם התפרצות המונים מיואשים. הן כנהר יזרום דם יהודי בחוצות לובלין וסביבותיה. יתכן שגם הגרמנים מבינים את הבא עליהם וביהוד על היהודים בגלל מוזימות הרשע שלהם, לא מן הנמנע אפילו שהם מתכוונים לתוצאות אלה; יזרם נא קודם כל דם יהודי ואחרי כן יעשה הכידון הגרמני את שלו וישיב את הסדר על כנו. ויהיה נא החשבון הגרמני צודק או בלתי צודק, דבר אחד בטוח: אנחנו נשלם את המחיר והפעם כנראה אחד המחירים הגדולים ביותר בדברי ימי עינויינו עלי אדמות. בזאת תבורך „מדינתנו“: מות מרעב או מות בידי פורעים.

3

אולם ננסה נא ללכת שולל אחר יד ההזיה הטובה עלינו ונתאר לנו לרגע קט שאכן הצלחנו להתגבר על מכשול ראשון ועיקרי זה. נושלו האיכרים הפולנים מאדמתם, שמם ודיק משתרע לפנינו המחוז ומחכה לידיים יהודיות עובדות שתהפכנה אותו למקור חיים ופרנסה להמונים. התצליח במקרה זה ההתיישבות היהודית?

לשלושה מתחלקת שאלה יסודית זו: (א) הנצליה להושיב שני מיליון וחצי אנשים ונשים וטף במשך חדשים ספורים? (ב) היעלה בידנו ליישבם על אף תנאי הזמן והרפתקאותיו? (ג) הנצליה כאותו חומר האנשים הניתן לנו? חלק חלק והאבסורדיות הטראגית שבו. לא היה בדברי ימי העולם וכמובן גם לא בימינו מקרה של התיישבות בת מיליונים במשך חדשים ספורים. התיישבות זאת דורשת עשרות בשנים. הן גם במהלך התיישבותנו בארץ ישראל, בת היקף רחב שהוכתרה בהצלחה ואחד המיקרים המעטים ממין זה בדברי ימי ההתיישבות בכלל, הצלתנו לסדר כחצי מיליון איש ואשה רק בשישים שנות עבודה. כל שאר הנסיונות, היהודיים והבלתי יהודיים גם יחד פחותים הרבה מזה בערכם וארוכים לפי מידת הזמן שהיתה דרושה להגשמתם. זכורה לנו עוד פרשת ארגנטינה ורוסיה ובסאראביה וקאנאדה וקרים ובריר'בידו'אן ועוד. עמל ואמצעים ולפעמים קרובות גם התלהבות רבה הושקעו בכל אחד המיקרים האלה ובכל זאת מה עלובות הן ברובן התוצאות. הן בכל המיקרים האלה גם יחד הצלתנו במשך עשרות בשנים להושיב לא יותר מאי-אלו עשרות אלפים אנשים והיטלר הלא לא להתיישבות של עשרות אלפים הוא מתכוון, כי אם למיליונים ולא בעשרות שנים יעשה הדבר, כי אם בחדשים אחדים. ישים את האנשים ברכבות, או יגרשם רגלי עד שיגיעו ללובלין בהמוניהם ושם תחול ההתיישבות. אכן רק התיישבות במרכאות תהיה זו, כבר חרס תתפוצץ אל המציאות ואכזרית, ותביא רק רעב ומגפות ואבדן תקוותן של מאות אלפים. תזכר לרעה גם האבסורדיות של התנאים החיצוניים. התיישבות אין דרכה להצליח בימי מלחמה; הן מצב שקט היא מצריכה וקשרי תחבורת נורמאליים ואפשרות מובטחת מנקודת ראות טכנית וכלכלית גם יחד להכניס סחורות ומכשירים ולהוציאם, ובאין התנאים הללו אין גם סיכויים להצלחה. הן ימי המלחמה הם הימים האלה, אחת המלחמות הקשות והמרות ביותר בדברי ימי העולם, מלחמה בה תגדל מיום ליום התסבוכת הכלכלית והארגונית בגרמניה ובכל השטחים שתחת ממשלתה. מי פתי ויאמין באפשרות של התיישבות בעלת היקף כתנאים כגון דא? הן לו גם רצתה ממשלת גרמניה לסייע למפעל זה הרי אין זה ביכלתה, ועל אחת כמה וכמה שאין זה ביכלתו של הציבור היהודי. רק הרס יצמח איפוא מהתיישבות זו הנעשית ללא עזרה וללא אפשרות עזרה מן החוץ.

ואחרון אחרון: ידוע לנו סיכום והרכבם המקצועי. מארבע מאות אלף יהודי אוסטריה וצ'כיה רובם ככולם הם מי שהיו סוחרים או בעלי מקצועות חפשיים או פקידים. משני המיליונים של יהודי פולניה כשליש ועד ארבעים אחוז הם סוחרים או חנוונים, כשליש הם בעלי מלאכה, והשאר-מקצועות חפשיים. קצת פועלים וביחוד הולכי בטל לסוגיהם; אין ביניהם הקלאים כלל, כי אף החקלאות היהודית הקטנה שהיתה לנו בפולניה נבלעה כולה בשטח הכיבוש הרוסי. בחומר אנושי זה של שני מיליונים וחצי עלינו לבצע מפעל התיישבותי

שברובו המוחלט הוא צריך להיות הקלאי. היש כאן סכויים להצלחה? הן זכורה לנו עוד פרשת ההתיישבות האנגלית באוסטרליה שנעשתה בשנים שלאחר מלחמת העולם. שלוש מאות אלף איש, רובם ככולם פועלי תעשיה המורגלים לעבודת גוף קשה. סודרו במשקי חקלאות משלהם והמוסר המיישב היתה המעמדה הכי אדירה בעולם ללא הגבלות של יכלתה החמרית והארגונית; משלוש מאות אלף אלה ברחו מאתים אלף מאדמתם כעבוד מספר שנים; תוכלו איפוא לתאר לפניכם את גורלה של ההתיישבות הנעשית ללא רכוש וללא עזרה מן החוץ על ידי סוחרים ועורבי־דין ופקידים וחיטים לסוגיהם. ובל תאמר: הנה בחומר אנושי זה נעשתה גם ההתיישבות היהודית בארץ ישראל והצליחה! ראשית כל לא בחומר אנושי זה, כי אם בעיקר על ידי הנוער החלוצי נעשתה ההתיישבות. שנית הוכשרו המתיישבים היהודים במשך שנים גם כאן וגם בארץ ישראל גופא לעבודתם, מה שלא כן במקרה דידן. בו אין כל אפשרות הכשרה ותהא גם חטופה ביותר. ואחרון אחרון: הן בארץ ישראל דתף את המתיישב לעבודתו הכוח הכביר של רעיון התחדשות לאומית ותברתית גם יחד, בעוד שהכוח הדוחף כאן הוא שבט הנוגש ואין מטבעו של כוח כזה לעשות נפלאות. רק השם המפורש של רעיון נאצל עלול להוציא את העם מעבדות לחירות; לא יעשה הדבר בגזרות השמד של פורעי פרעות לסוגיהם.

וזהו סך הכול די ברור מפרשת „הבית הלאומי“ בלובלין: אם לא נמות שם מרעב או פרעות, אזי צפויה לנו סכנת הרס בגלל הבהלה האבסורדית בה תעשה פעולת ההתיישבות כביכול; ואם לא ניפול תחת מעמסת בהלה זו, אז נחנק בעקת התנאים הבלתי נורמאליים או בעקב חומר האנשים הבלתי מתאים ללא כל יכולת ארגונית ואף לא רעיונית להכשירו. מחזה בלהות שקשה למצוא דוגמתו בדברי ימי העולם.

4

ועוד צד אחד יש בדבר וגם לו כדאי להקדיש הערות ספורות: הלא הוא הצד המוסרי. פרצוף כפול לו: מוסר מוחלט לכשעצמו ומוסר היחסים בינינו ובין העם הפולני. על הראשון דובר קצת לעיל; לא יצמת דבר רב ערך ממעשה ששרשיו בטומאה, כשם שלא יצא נשר מביצת תרגולות. לא במצרים של פרעה בנינו את ביתנו הלאומי בימי קדם, כי אם בארץ שניתנה לנו על ידי אלוהי ישראל לעבדה בלב שלם. וכן לא נבנה עכשיו את ביתנו הלאומי במצרים החדשה של פרעה חדש, כי אם בארץ החופש והמוסר לנו ולכל הגויים.

אולם כאמור גם שאלת היחסים בינינו ובין העם הפולני היא העומדת על הפרק לכשדגים בהצעת היטלר. הן לא על חשבון גרמניה תנתן לנו מדינת קלון זו, כי אם על חשבונו של העם הפולני. הנסכים לכך? אָמנם חשבונות ארוכים ומסובכים יש לנו עם הציבור הפולני; רבות סבלנו במדינה זו משנאת ישראל פרועה ששמה מחנק בדרך חיינו בשנים האחרונות; מידי העם סבלנו ומידי ממשלתו, לא ידעו רחמים אף לילד ולדל שבדלים. את פרוסת לחמם היבש גזלו

מפיהם בכוח הרשע והזדון. ברם היש בינינו תומכי השיטה „עין תחת עין” ויהא גם בכח אויבנו בנפש? היש כאלה שאברהם תקותם בפולין חדשה, חפשית וצודקת אשר תבנה לאחר המלחמה הנוכחית, ותהיה כאם לכל בניה ללא הבדל דת ולאום? והטרם הוברר לנו שבכות ההיסטוריה הוטל עלינו לחיות בכפיפה אחת — ברצוננו או שלא ברצוננו — עוד מאות בשנים עם העם הפולני, כשם שעבדנו וסבלנו יחד אתו במאות השנים הקודמות, ואיככה נחיה חיי שלום ואחוזה באם התהום הפוערת של בית יהודי על אדמת פולין, לאחר נישולם של מאות אלפים מבני אומתם, תבדיל בינינו? אכן לא רק על הפולנים למחות נגד רציון סרק ועוול זה, כי אם גם עלינו לדחותו בשאט נפש, כי לא בדמם ובעשקם של זולתנו נבנה את ביתנו הלאומי. לא נהגנו ככה בארץ ישראל וזרה תהיה לנו מידה זו גם בשאר הארצות. יזכור עוד העם הפולני את אשר עולל לנו בתקופת טירופו ויתחרט על מעשיו; אנו בוודאי לא נשיב לו כגמולו.

**

יתכן שפולמוס סרק הוא כל הפולמוס הנוכחי. לא יוקם בית יהודי על אדמת פולין ויתכן שגם תוכני התכנית אין להם כל גישה רצינית לענין זה. לסחוט כסף מן היהודים הם אומרים בדרך זו, ולהשמיד ברעב ובמגפות אי-אלו עשרות אלפים, להסית אותנו נגד הפולנים ולהיפך. ברם גם במקרה זה טוב שיאמרו הדברים הקודמים ביתר מרץ ושאת, הן את ריתנו לא ניתן להבאיש בעיני הגויים בקבלנו—ויהא גם מתוך שתיקה ומתוך לחץ אכזרי—את תכנית הרשע. זאת ועוד אחת. לא הראשונה היא תכנית זו להתיישבות יהודים ובוודאי גם לא האחרונה היא. ברבות נתברכנו בזועת השנים האחרונות ורבות עוד תבאנה עלינו במהלך הזמן ובמצוקתו הרבה. אכן יחידה במינה היא תכנית זו בוידנותה, בכונות הרשע שלה בכיעורה המוסרי והארגוני גם יחד; ושבעתיים עלינו להזהר, אחרי הלקח המר של תכנית היטלר, בפני הרעיונות הטפלים ליצור כל מיני „בתי לאומיים” לעם ישראל הנענה במחנק קיומו. ברם, אין לדחות מלכתחילה כל רעיון של התיישבות יהודית באינו ארץ שהיא על אף הנסיונות המרים שנתנסינו בהם בשנים ועשרות השנים הקודמות — פרט לארץ-ישראל ובמידת מה אולי גם בארגנטינה; גדולה מדי צרת ישראל, ותחזקנה ידי כל מי הבא לחסלה ויהא גם במקצתה ע"י המצאת עבודה ולחם וחיי כבוד למחוסריהם. אולם במה דברים אמורים? כשיש ממש בתכניות הללו ורצויות ונקיות הכוונות. מה שאין כן אם שנאת ישראל סרופה היא המשמשת יסוד במקרה לובלין, או שנאת ציון כדוגמת כמה וכמה הצעות אחרות, או עלולות הן לבלבל את המחזות לזמן מה ולהתפוצץ לבסוף כשלפוחית בורית ולהגדיל את המבוכה ואת הצער שבקיומנו.

וכדאית הכרה זו שתתפשט בקהל ותכבוש את הלבבות. פחות נסבל אז מאשלויות שוא ונדע להתרכז יותר סביב מפעלי-הצלה רציניים. והעיקר — סביב מפעל הגאולה הלאומית והאנושית בארץ ישראל.



מסכת זכרונות

מאת רב צעיר

חכמי אודיסה : משה ליב לילינבלום

בנין ילדים — סתירה,

סתירת זקנים — בנין.

(נדרים מ.)

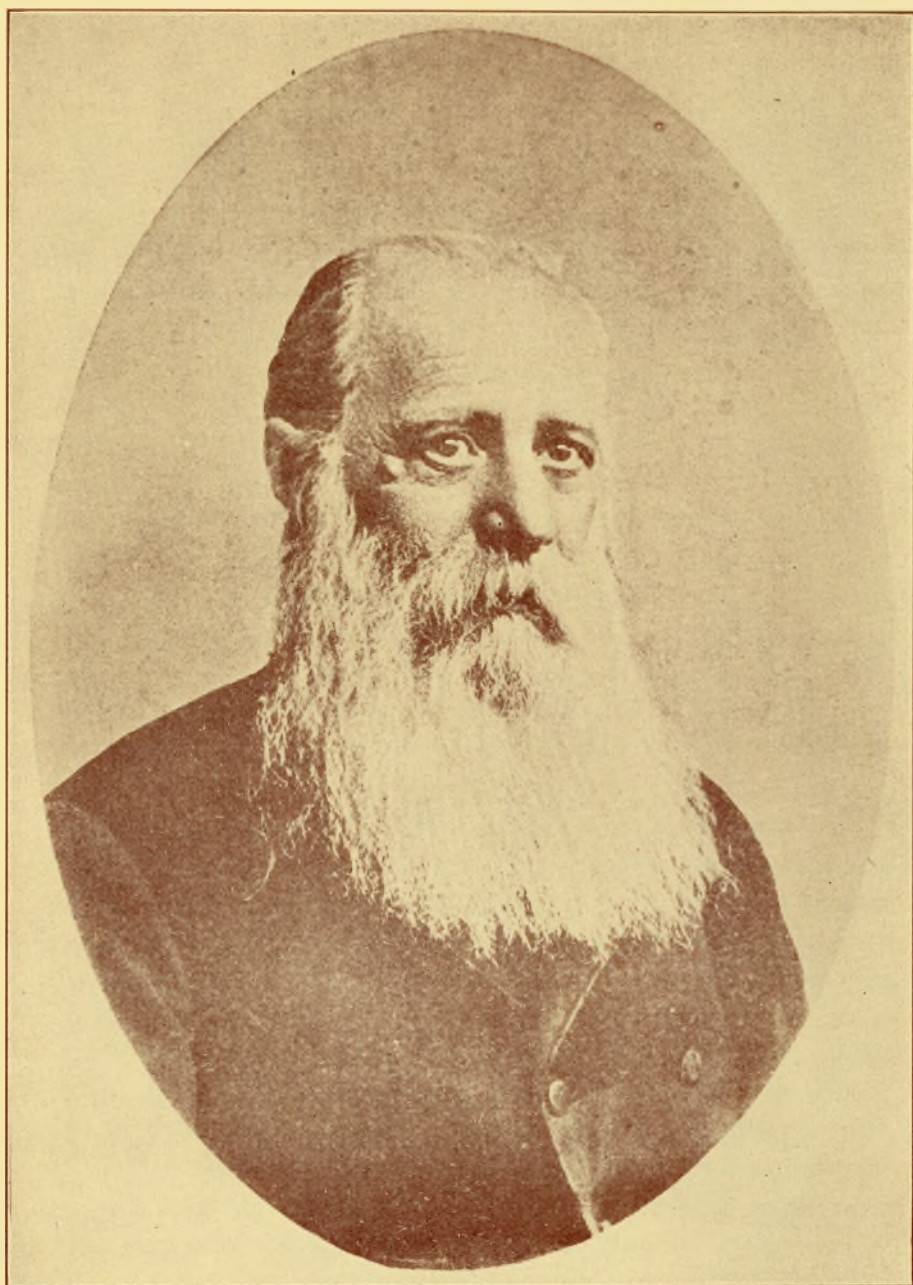
א.

לילינבלום היה ממש ההיפך הגמור ממנדלי. כמידת דברנותו של הראשון, כך מידת שתקנותו של האחרון. הוא לא אהב לדבר הרבה ולהתפלסף. דבריו היו מעטים וקטועים, אבל תמיד קולעים למטרה. בכלל הצטיין לילינבלום בפשטנות גמורה. בשיחה הראשונה עמו היה קשה לצייר שאתה עומד לפני תלמיד חכם, הוגה דעות ובעל מחשבות וחניך השכלה אירופית. דומה שגם בכתביו, במאמריו ואף בדבריו ההלכה שלו הצטיין בפשטנות גמורה. לו היה אחד ממפרשי התנ"ך או התלמוד היה בודאי שייך לפשטנים הקיצוניים. מכל אישיותו היתה נושבת איזו יבשות וקרות ללא סימן לחלוחית של נפש פיוטית. מעולם לא שמעתי ממנו אף הלצה אחת ומעולם לא ראיתי ממלא שתוק פיו. מראהו היה רציני מאוד. קלסתר פנים של טיפוס רוסי, ראשו הסגלגל, מצחו הרחב, זקנו הארוך והמסולסל, גבות עיניו הארוכות — היו משויים לו דמות הוד של רב ישיש יושב בישיבה, אלמלא גילוי ראשו שפגם ברושם הזה. ישיבתו בגילוי ראש היתה באי-התאמה לפרצופו הרבני-תורני ורגזני במקצת. הנפתולים המרובים שנפתל בחייו ומלחמותיו הגדולות, האישיות והלאומיות, השפיעו בודאי במידה מרובה על ארשת פניו הרציניים. בפגישה הראשונה עמו נתגלה לפניך אדם שסבל הרבה בימי חייו, שנשא בקרבו יסורים ומכאובים, איש שהיה „גורדף“ על אמתתו, וזה השפיע בדרך הטבע על מהלכו עם בני אדם. לא קל היה להתרועע עמו, כאילו הביט בחשדנות ופחדנות על כל זר המתקרב אליו. שמא יש מחשבה רעה בלבו, נוסף לזאת: מצב ביתו הפרוע, דירתו הדלה והצרה, עקרת הבית — מטיפוס הנשים המוזרות בלבנה — קולנית, פשוטה וגסה ביותר, הפריעו בעדו שיהיה ביתו פתוח לרוחה לת"ח ואנשי עליה, ולפיכך היה תמיד מתבודד באהלו ולא גפגש עם אנשים אלא בשעת הצורך לשם „עסק“. ריעות וחבירות כמעט לא ידע וכל דבורו והתהלכו עם אנשים היה יבש וקר. בכלל התרחק משיתת רעים. וכשדבר היה עצם השיחה בדרך שאלות ותשובות. על כל שאלה הפליט — אחרי הפסקה של שתיקה ארוכה — תשובה, כאילו היה אומר לאיש שיחו: כלה נבואתך וצא!

וכשם שהיה בתים כך היה בספרות. הוא לא השתייך לסוג הסופרים שתורתם אומנתם, כעין זה שיש לו מלאך ה"מגיד". המכה והדוחף אותו ואומר לו: כתוב! ספרותו היתה ארצית וקטועה. כי לא כתב אלא כשהשעה היתה דוחקתו, כגון כשהיה לו מה להשיב, כשפגעו בו, או כשהיה צורך לפנות אל הקהל. ולא פעם היה רגיל לאמר לחבריו הסופרים, שפגו אליו שיכתוב מאמר או מחקר: „הציעו לי נושא“. הוא היה נטול מעוף הדמיון והפיוט ואף מעוף הרעיון והמחשבה המקורית. בשירה זפיוט לא התענין, לפחות בזמן שהכרתיו, אעפ"י שהוא היה הראשון — כפי ששמעתי — שהכיר את ביאליק בשירו הראשון „אל הצפור“. זכרני שספר לי, שפעם הראה לו טשרניחובסקי שיר שסיומו היה „נאום ה'“. שאלו לילינבלום בתמימות: „אמור נא לי, מתי דבר עמך ה'?" ובאיו לשון דבר אתך? פעם אחת באנו אליו לבקש ממנו מאמר בשביל מאסה, שהיה בדעתנו להוציא, סירב במקצת. אמרנו לו: הלא מגדלי הבטיח לתת ספור. השיב בזה הלשון: מגדלי הלא צריך לבדות איזה מעשה שלא היה ולא נברא. זה דבר קל, אבל אני הלא צריך להגיד את האמת, דבר שאינו כל כך קל. כשהצעתי לפניו ללמד היסטוריה ישראלית בשיבה, השיב לי בפשטות: מאין לי לדעת היסטוריה ישראלית? לאחר ימים אמר לי: אָמנם חשבתי שרק אני איני יודע, אבל כשהצצתי בספרי גרץ, פרנקל ועוד, ראיתי שגם הם אינם יודעים הרבה, ובכן הייתי יכול לקבל עלי את הלימוד הזה לאחר התכוננות; ובאמת התכוון לכך, אלא שמן הממשלה עכבוהו ולא נתנו לו את הרשיון.

במסיבות מרעים ראו את לילינבלום לעתים רחוקות. פעם אחת בליל שמחת תורה היתה סעודה גדולה בביתי שכל ה"חבורה" של חכמי אודיסא היו מסובין בה וגם לילינבלום בתוכם, ושמוזו בשמחת תורה עד תצות. למחרת, לאחר תפילת שחרית, נכנסתי לביתו של לילינבלום להשיב לו ביקור של כבוד יום טוב. מצאתיו מיסב על שולחן שאינו צריך ואוכל פת קיבר כדרך חול. כשנכנסתי בגילופין, נודעו כנגדי ושאלני בחרדה: מה אסון קרה לך? התחלתי לגמגם: אין אסון חלילה ואין פגע רע. שמחת תורה. באתי לכבדו בברכת יום טוב. אה! — השיב בהתנצלות — שכחתי לגמרי, כן, כן, שמחת תורה היום. אבל אני מקבר מתים ביום טוב שני של גלויות ובכל פיגות שאני פונה אני רואה מתים לפני, ומשנכנסת לביתי היום עלתה בדעתי שמא איזה מקרה אסון אירע במשפחתך ונבהלתי.

מידת השכלתו של לילינבלום לא היתה גדולה ביותר, לא בידיעת התורה ולא במדעי חול ומכל שכן שלא הצטיין באיו חכמה מיוחדת שיהיה מומחה בה. אלא הית בבחינת „משכיל" בן העירה שקרא ושנה והציץ ונפגע. אבל הוא היה בעל שכל ישר ובריא בתכלית והיה מפליא לפעמים בפשטותו ובבהירותו. גם אופן כתיבתו וסגנונו ומהלך רעיונותיו היה כל כך קל ופשוט, עד שנדמה כי בעל בית מן השוק מדבר אליך דברים מעשיים ולא סופר מורם מעם בעל רעיונות תורניים והוגה דעות פילוסופיות מקוריות. גראה שדוקא בזה היה כחו שמשך



۷۰ ساله ای که در سال ۱۲۸۰

אחריו את לב הקורא התמים, בעל־הבית הבינוני, שהרגיש בו איש בלבבו, חבר טוב הרוצה להעמידו על האמת ומדבר אליו בלשונו הוא, בקו ישר ללא מעלות ומורדות. לילינבלום תונן בשתי מעלות טובות : במידת האמת ובמידת העקשנות. הוא היה דובר אמת בלבבו והאמין באמתתו עד אין סוף, ונלחם בעדה בכל נימי נפשו ובעקשנות קיצונית ולא חת מפני כל, ולא קם ולא זע ולא התבייש מפני המלעיגים והקנאים. ועוד מעלה אחת היתה לו שעהב את עמו אהבה עזה ורצה לתקן את חיי הגלות. מתחילה האמין לפי תומו, כי הדת שכפו הרבנים על העם, ביתוד אלה שבדורות האחרונים, היא היא שהיתה בעזכריו וחסמה לפניו את הדרך לצאת לאור העולם ולחיות חיי בני אדם מן הישוב. ועל ידי כך האמין אמונת אומן, שכשהעם יעזוב את האמונות הטפלות והמנהגים הזרים והאווילים — ישוב לחיות חיים אורחיים שלמים. אולם כשנתברר לו מצד אחד שלא המנהגים לבדם ולא הפלפול התלמודי עומד כתרים בפני החיים, ולא עוד אלא שלא הסייגים והגדרים סוגרים את דרך החיים, כי אם כל חומת הדת, שחלק ממנה כבר נפל, חוצצת בין העם ובין החיים ; ומצד שני נתגלה לו שהסיבה היא עמוקה יותר, שצריך לבקש אותה לא בתוך חלק שהוא מחיי הגלות אלא בכל עצמותה של הגלות. כלומר : סיבת הגלות אינה נעוצה בתוכנו אלא מחוצה לנו, אָז התחיל להטיף ל„חיבת ציון“. וגם גילוי זה לא בא לו בפעם אחת אל ידי מעוף אחד בלפניסקר והרצל. אלא לאט לאט : מן ה„שולחן ערוך“ בא אל חיי ישוב העולם, ומזה לעבודת אדמה, ומכאן לטיריטוריאליזם ומכאן לא"י שהיא השלב העליון בגאולה. כשישובו היהודים לארץ יחיו שם חיים טבעיים, חיי עובדי אדמה ויוכלו לחיות כבני אדם מן הישוב וכאומה מן האומות.

בכלל היה לילינבלום אטי במהלך מחשבותיו, הוא היה יכול לעמוד על נקודה אחת זמן רב והפך בה והפך בה, עד שנתבררה לו בירור גמור ומוחלט, ומכיון שנתבררה לו, לא היה סר ממנה ימין ושמאל והיתה זו אמתתו ואמונתו שבלבבו. הוא היה יכול לשבור אלוהים רבים ולבחור לו אחרים, אבל לא היה יכול לעבוד לשתי רשויות בבת אחת.

כשנפגשתי עם לילינבלום בראשונה היה כבר הוא עומד ראשו וריבו בגלגולו האחרון, בגלגול „חבת ציון“, ומראשי העסקנים בתנועה. לחינם בקשתי למצוא בו סמנים של לילינבלום הקדום, ראש הישיבה, בעל התיקונים בדת, מחבר „חטאת נעזרים“, ואפיקורוס והניהיליסט. כאילו כל הפרצופים ההם נעלמו ועקבותיהם נשארו קבורים וחרוטים עמוק עמוק בלבבו, עד שבקושי רב עלה בידי אדם לגלות בו את גשמתו של לילינבלום מן הגלגול הראשון והמהדורה הראשונה.

אני, כמובן, התענינתי ביהוד דוקא בלילינבלום בעל התיקונים בדת. וכשנפגשתי בפעם הראשונה הסבותי את השיחה על הנושא הזה, אולם הדבר לא עלה בידי בשום אופן. כשהתחלתי לדבר אתו בשאלה זו השיאני לדבר אחר והסתיי עלי ברוגז : מי צריך לזה ? ולא יסף. לאחר ימים מרובים כשהקפתיו בשאלות ממין זה, גילה לפני את כל לבו, ואמר לי כך : אפיקורסותו הראשונה התחילה

מהגהה אחת ברמ"א האוסרת פת נכרי בעשרת ימי תשובה. הדבר הזה נראה לו לליניבולום כהערמה וכגניבת הדעת, והתחיל מפקפק ושואל: ממה נפשך, אם פת עכ"ם אסורה — הרי היא אסורה כל השנה; ואם מותר לאכלה כל השנה, למה אסור לאכול בעשרת ימי תשובה? מאותה הגהה התחיל להרהר אחרי „שולחן-הערוך" ולהלחם בו צעד אחרי צעד, סעיף אחר סעיף, בשם הדין ובשם הגמרא בעקשנות של מתנגד למדן. לליניבולום לא היה מעולם ומכש"כ בתקופה הראשונה שלו ריפורמיסטון הדורש „שבירת הכלים", אלא דרש תיקונים בדת, כלומר לתקן את הדת על פי הדת עצמה. וכשנתברר לו, כי הרבה מן החומרות של „שולחן-הערוך" וביחוד המנהגים והחומרות שהוסיף הרמ"א אין להם מקור ושורש בתלמוד וב„פוסקים" הראשונים עמד ודרש שיש צורך אם כן לשוב אל המקורות. אלמלי היה נשאר בתחום תיקוניו ודרישותיו הראשונים ואלמלי היה הוא רב יושב על כסא הרבנות והיו לו חברים בין הרבנים היה ראוי להיות הלותר היהודי, שהרי התיקונים בדת בשם הדת עצמה הם הם התיקונים האמתיים שכל המהפכנים הדתיים הלכו בדרך זו, כגון ה„קראים" בשעתם אצלנו, לותר וקלוין ודומיהם אצל אומות העולם. ומשום כך נבהלו החרדים כשיצא אל הרבנים הגדולים, שפירש בשמם, על צורך התיקונים על יסוד התלמוד והפוסקים הראשונים, ונאלצו להתחשב בשאלותיו והוכחותיו, בידעם שלא סתם אפיקורוס מדבר אליהם, אלא גדול בתורה, המדבר עמם משפטים ודורש דין, ילמדונו רבינו: „מהיכן דנתוני", גדולי הדור ראו לפניהם תלמיד חכם שאי אפשר לבטלו כקליפת השום. אָמנם לא היו חסרים בין הרבנים גם קנאים, ששפכו עליו בוז וקיתון של שופכין ושרפוחו בהבל פיהם עם הגוילין של תורתו. אולם הרבנים הנאורים שבדורו כרבי מרדכי גימפל מרוזנא, ר' יוסף זכריהו חתנו משאבל, ר' אלכסנדר משה לפידות, שהיו גם משכילים וסופרים חרוצים התייחסו אל דבריו ברצינות רבה וענו לו כגדולתו, בהרגישם שאי אפשר לקיים בו „אל תען" ובחששם שמא ימשוך אחריו קהל רב של מאמינים ותמימים עם ה' ועם אנשים.

באותו הזמן שפנה לרבנים בדרישת תיקונים כדת עמד עדיין בשתי רגליו כרשות הדת ולא העיז לשנות „כקוצו של יוד" מן „שולחן-הערוך", הוץ מהדברים שנראו לו שאינם על פי הדין. רק כאשר התחילו הרדיפות הגדולות עליו, ובא לאודיסא, פרק מעליו עול תורה ומצוות ברובן, אבל עדיין, אף באותה שעה, היה והיר במצוות שנראו לו כחמורות מצד הדין, אלא שלא דקדק במצוות קלות ובהלכות שאין להן לדעתו יסוד ושורש בתורה ובתלמוד. עדיין באודיסה היה רגיל להתפלל בכל יום בטלית אבל בלי תפילין; מפני שלשיטתו — מצוות ציצית היא חובת גברא, אבל לא מצוות תפילין, וכך היה מתנהג בכמה מצוות דתיות על פי שיטה מיוחדת שהיתה לו מה לקיים ומה לדחות.

מתחילת בואו לאודיסה היה בדעתו לחולל תנועה גדולה לשם תיקונים בדת. שיטה ידועה ומסוימת לא הספיק עדיין ליצור באותה שעה, לפחות אינה ידועה לנו מתוך כתביו ושיחותיו עמו. ואפשר שזו היתה שיטתו שהסביר אותה במאמרו

„דתיות מאהבה“ שמסר — כצואת שכיב מרע — לדרוֹיאָנוֹב לפרסמו אחרי מותו. במאמר זה — המופנה כלפי בעלי „הלאומיות“ — הראה לילינבלום על ההבדל שבין מצוות דתיות ומצוות לאומיות ועל הנחיצות של שמירת היסודות הלאומיים הצפונים בדת. הראויים להיות נשמרים בתור חובה אף להללו שאינם עומדים על השקפה הדתית. כלומר מין „שולחן ערוך“ לאומי. אולם נראים הדברים ששיטה זו נפתחה אצלו בוקנותו. לאחר שעמד ראשו ורובו בתחום הלאומיות בלבד. באופן שנולדה על הרקע הלאומי ולא על הרקע הדתי. כלומר הוא חזר ונתקרב אל הדת מתוך הלאומיות ולא להיפך.

כפי שהסביר לי לילינבלום בעצמו הפסיק את מלחמת התיקונים בדת בבואו לאודיסה על פי המקרה הבא: שמונה שנים — כפי שאמר לי — נמשכה מלחמת הנפש שלו עד שהתחיל לעשן בשבת. מכיון שהיה להוט אחרי העישון ורגיל בו וגם זה עשה בחדרי חדרים. (ובודאי גם על פי איזה היתר שהמציא לעצמו. ע"י איזו הערמה. וכדומה). משבא לאודיסה נכנס פעם בשבת לבית קפה ומצא שם שני יהודים פשוטים. עמי־ארץ גסים; ואחד אמר לחברו: תן לי סיגריה לעשן. והתחילו מעשנים. אמר לילינבלום: אם כן, למה זה אנוכי? כל התיקונים שלי בשביל מה הם? ומיד עזב את מלחמת הדת ולא יסף עוד להתעניין בה. הוא היה איש מעשה בחכמית. רציונאליסט שברציונאליסטים. החסידים היו בודאי אומרים עליו: מתנגד שבמתנגדים.

שאלת התיקונים בדת. שהקימה סערה גדולה בתוג הרבנים בשעתה. היתה לפניו לא יותר משאלה מעשית. ואפשר שמשום כך לא הצליחה ולא הכתה שרשים גדולים בחיי העם. ולא נעשתה לתנועה דתית עממית. כפי שהיתה באשכנז. מפני שהאדוקים בדת לא זזו ממקומם ולא ויתרו אף על קוצו של יד. ואלה שויתרו — ויתרו על הכל. נמצאת דרישה זו קרחת מכאן וקרחת מכאן. כשהיה בוילקומיר היה נדרף על דבר קל שבקלים והיה חלוץ שהלך לפני מחנה שנשאר מאחוריו. וכשבא לאודיסה ראה את עצמו מן הנחשלים אחרי מחנה שכבר הרפה לעבור לפניו. פתאום נגלה לו שנלחם כל ימיו בריחיים של רוח ללא תועלת ממשית לא לנפשו ולא לעמו. אותה שעה של „שבירת הכלים“ היתה נקודה ריקה בחייו. מין „גלגול מחילות“, מעולם הזה יצא ולעולם הבא לא הגיע. אז התחיל לחשוב על התכונותו לאוניברסיטה והתחיל ללמוד למודי גימנוזיה ולהלעיט את נפשו בדקדוק שפת סלאבית; בהיסטוריה רוסית ובלמודים היבשים של בית ספר בינוני. והמורה הגדול הזה נעשה חבר לתינוקות של בית רבן.

ב.

מה היתה סיבת מלחמתו של לילינבלום בדת? בהקדמתו למאמרו „ארחות התלמוד“ שהוא ה„מניפסט“ שלו הוא מבאר מה המריצו לצאת למלחמה. הוא קורא מנהמות לבו ואומר: „האם באמת הם חסדים כי יגדל בעינינו כבוד הרבנים מטובת אחינו ולמען כבודם נחשה מבלי

אשר נתאונן על צרת עמנו, על שברו הגדול בימים האלה באשמת עצלות רועינו? והוא הולך ומונה אחת לאחת כל המגרעות שבחיים, שבחנות, שבעסקנות הצבור, ברבנות, בשיבות וכדומה ותובע את עלבון המשכילים הנרדפים על החופש שכלבם, על חפצם בטהרת דת קדשנו, „כי על הרבנים להשגיח על מצב העם ולחקן תקנות טובות ומועילות גם לחיים הגשמיים” וכדומה דברים היוצאים מלב רגש וכואב לשבר עמו. מי יכול לחשוד שדברים הללו יוצאים מפיו „אפיקורס, נבל ושונא ישראל”, כפי שקראוהו מנאציו ורודפיו?

באותה שעה לא היה לילינבלום פורץ אלא בונה. אנו רואים בו איש העומד כסלע איתן, איש העומד ממעלה על מגדל צופה, הקורא לעמו, התעוררות לילינבלום היה הצופה הראשון שהתעורר, כאיש הנמצא בבית שאש אחזה בקירותיו והוא קורא לעזרה והצלה.

באמת לא תיקונים בדת דרש, אלא תיקונים בחיים ומפני שכל החיים היו באותה שעה שקועים בדת, חשב שיש צורך לטהר אותה ולהסיר ממנה את הדברים הטפלים שהם — לדעתו — כסבל ככד המכביד על העם, כמנהגים טפלים ותפלים שאין בהם טעם וריח ופולפולים עקומים כעין סרת העודף וכו'.

עקרי הטענות ומענות בשאלות הדת שפתח בהן לילינבלום וביחוד דברי פולמוס הראשונים שלו היה יכול להציע כל עסקן צבורי העומד בכל נפשו ומאורו בתחום הדת ואפילו במידה ידועה רב חרד וותיק. ואלמלי היה לילינבלום נוגע רק בדברים „הטפלים” כשאלת הסייגים והגדרים, שלדעתו היו בעוכרי הדת, היו שמים אולי לב לדבריו, אפשר שלא היו רואים בזה שום דבר יוצא מן הכלל, ויתכן שהיו מביטים עליו כעל ריב"ל בשעתו, שהרבנים הקשיבו לדבריו, אעפ"י שידעו שהוא משכיל ומוחזק לקל ולאפיקורס במידה ידועה. באמת היה לילינבלום מושפע הרבה מריב"ל והמשיך ללכת באותו הקו, להוכיח מן התלמוד גופא את ערך עבודת האדמה, ההשכלה והיחס לאומות העולם, וכדומה ואגב להשיב למחרפי התלמוד ולרשעי עולם דברי התנצלות. זה הכל מה שריב"ל היה חפץ ואף לילינבלום לא הרחיק ללכת מזה, לולא הטון החרדי שבוחר לו לילינבלום, טון של מלחמה שהיה שונה מזה של ריב"ל, שדיבר אותם הדברים, אבל בסגנון יותר נח ובדרך ארץ כתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע. ריב"ל דיבר כאיש העומד מבפנים ועל לילינבלום הביטו כעל איש העומד מבחוץ, ולא עוד אלא שלילינבלום התנפל ביחוד על הרבנים ועשה אותם שעיר לעזאזל, בעוד שריב"ל היה זהיר בכבודם.

ובאמת היתה בזאת תמימות רבה מצד לילינבלום, כי הרי הרבנים הם ילדי החיים הדתיים. הם אינם אלא שומרי הדת ולא יוצרי הדת, אבל תם גדול היה לילינבלום באותה שעה, וכמה תמימות ילדותית הראה בראשית צאתו למלחמה לתיקונים בדת, לתלות את כל הקולר בצוואר הרבנים!

מעניין שבמאמרו הראשון „ארחות התלמוד” לא התנפל על התלמוד, אלא אדרבא יצא ללמד זכות עליו ולהגן עליו בפני המחרפים, וכך הוא מתחיל:

„בימים האחרונים התחילו סופרים לחפש תואנות על התלמוד ומאין לאל ידם לחרף אותו במכתבי העתים העבריים הם פונים בעתונים הרוסיים, ובכן הוא בא להשיב על מחרפי התלמוד המבקשים עלילות על הלכותיו ואגדותיו והולך ומסביר את ערך האגדות שמחלקן לשלושה ראשים : (א) אגדות מדעיות, (ב) אגדות אמתיות, כלומר, היסטוריות, (ג) ואגדות דמיוניות. כמו כן גם ההלכות מחולקות גם הן לשלושה ראשים : (א) הללו שנאמר עליהן שניתנו למשה מסיני, (ב) הדרשות אשר למדו על פי דרכים ידועים ב"ג מידות, בהיקש, בגזירה שווה ומדברי התורה, (ג) התקנות והגזירות אשר תקנו חכמי דור ודור מימי עזרא עד ריב"ז. האגדות האמיתיות, הוא אומר, גלו לנו דברים רבים בקורות בני ישראל, גם היו לעינים לרומם את רוח העם, ובנוגע לאגדות הדמיוניות אף הן לא הביאו — לדעתו — שמץ נזק לישראל. כי הנבונים בעם לא האמינו בהן מעולם, והישרים המאמינים בהן לא נזקו מאמונת הבל, ובכלל, את מי אין אמונת הבל? גם לנוצרים ולקראים יש כמה וכמה אמונות טפלות.

לילינבלום מוצא באגדות הדמיוניות הללו את הגרעינים הכריזמים שבהן, את התנחומות שהביאו לעמנו בשעתו, כגון באגדה על יוצאי מצרים שנאמרה כדי למצוא בה נוחם בימי גזירות ורדיפות של אדרינוס וכיוצא בו האגדות המדברות באמונת משיח צדקנו ובמעלת עם ישראל, שהיה בהן טעם מוסרי או היסטורי בשעתו וטעמן לא אבד גם היום.

מן האגדה הוא עובר אל ההלכה ומקדים הנחה יסודית ואומר : „כל נמצא בתבל שנים נבנו בו : חומרו וצורתו, או כוחו הפנימי. חמרו הוא הווייתו, וכוחו הוא נשמתו אשר בקרבו, אשר לולא היא אשר היתה לו, לא היה לו מעמד, והיא תקוממהו לכלי ישוב לתוהו. אין חומר מבלי רוח פנימי אשר יהיה, ואין כוח פנימי אשר יתלה על בלימה, מבלי היות החומר החיצון מפלט לו". על יסוד הנחה זו הולך לילינבלום ומוכיח, שגם בתורה יש חומר ורוח : חסד ואמת — אבות כל מצוות השכל — המה הרוח, והחוקים והמצוות היו חומר לרוח זה למען ישתמר ולא יהיה לאפס. אולם גם ל„מצוות" — חומר ורוח להן, ותורת משה מעדיפה את הרוח על החומר, כלומר המצוות שבין אדם לחברו נעלות על המצוות שבין אדם למקום, מה שאין כן בתלמוד — אשר עיקר מגמתו היה לבל יכחד שם ישראל בהיותו בארץ לא לו — בו אנו מוצאים יתרון להלכות — שהן בבחינת חומר קיום האומה הישראלית — על האגדות — רוח.

בעצם הרעיון על חומר ורוח ועל מצוות השכל כרוח וחוקים כתומר לו — כבר הקדימוהו אחרים. זוהי שיטת הראב"ע (עי' מונה"ו שער י"ז, חכמת המסכן), ודע עוד שזוהי כמו כן ענין גוף ונשמה שנמצא בפי הכול, או חמריות הדברים ורוחניותם שאין בעולם הזה דבר חסר לגמרי משניהם (דף רפ"ט וע') עוד שם עמוד שי"ג, וכן הרמב"ם, מורה נבוכים, ח"ג, פכ"ז על תיקון הגשם ותיקון הגוף) והוא רעיון אמיתי ביסודו. יש במאמר זה גם חידוש מצד ההרצאה היפה. אולם בנוגע לחלוקה שעשה בין ההלכה והאגדה, שההלכה היא החומר

והאגדה היא הרוח אעפ"י שהוא דמיון טוב מצד עצמו יש לבעל דין מקום לחלוק ולומר, לא כל הלכה היא חומר ולא כל אגדה היא רוח. יש בלי ספק רוח פנימי גם בהלכה לכשעצמה, כלומר ההלכה היא כקליפה לגרעין הפנימי המוסרי שבה. ויש אגדות שאינן משמשות אלא חומר לבד. אולם עצם הציור בכללו הוא נכון.

השקפה ישרה ועמוקה היא הנחתו שם על שלוש הסיבות העיקריות שגרמו לחורבן בית ראשון שממנה הוא בא לחקר ההלכה ויצירתה הראשונה. זוהי הסתכלות יפה בתולדות עם ישראל הנוקבת ויורדת עד התהום, שיש לכנותה בשם הפילוסופיה של ההיסטוריה הישראלית, שאפשר עוד להרחיבה ולפתחה הרבה. זהו כוחו של לילינבלום להביע בדברים קצרים ומעטים רעיונות עמוקים יסודיים שיש להעמיד עליהם בנין גדול.

לילינבלום עומד על החוץ הזה. מאין נולדה פתאום ההלכה בתקופת בית שני? ולמה אין אנו רואים עקבותיה בזמן בית ראשון? מה היו הגורמים ההיסטוריים ללידתה של ההלכה מתקופת אנשי כנסת הגדולה ואילך? כדי להשיב על השאלה הזאת הוא חוזר לאחור לחקור על הסיבות שגרמו לחורבן יהודה ומוצא שלוש סיבות עקריות:

(א) לכתם בעינים עצומות אחרי אחרים, כלומר חיקוי דרכי העמים שכניהם מבלי לבדוק את הבר מן המוך. הירידה המוסרית והנטיה מהדרך הלאומית העברית המקורית קדמו להתפוררות המדינית הארצית. (ב) התורה היתה קנין יחידים — הכהנים והנביאים שהיו דלים ומסכנים — ורוב העם היה נבער מדעת ולא רצה להטות אוזן ל"מיעוט" זה המסכן. (ג) לא היו תחומים בחיי ישראל, איזור מסביב לאומה, כל מי שפרץ גדר ולמד את דרכי העמים — לא נתכוון על ידי כך להגביר ולהעשיר את רוח הלאומי שלנו ולמזג אותו מזיגה סינתטית עם תרבות הנכר, כי אם נטש את אוהל יעקב ושם ישראל היה לו להרפה ולשנינה.

עם שיבת ציון פחדו מורי העם שמא ישכב ישראל למשובתו ועל כן תיקנו שלשה דברים — כעין תריס בפני הפורעניות כנגד שלש הסיבות האמורות: (א) "הו מתונים בדין" — כלומר להתחקות על כל שורש דבר, להוציא יקר מזולל ולא להגרר אחרי אחרים בעינים עצומות. (ב) "העמידו תלמידים הרבה" — למען תהיה התורה לא קנין יחידים, כי אם רכוש הרוחני של העם כולו. (ג) "ועשו סייג לתורה" — כלומר לתחום תחומים מסביב לכנסת ישראל כדי שלא יבעו פרצים בה⁽¹⁾.

ובכן ההלכה, יצירת אנשי כנסת הגדולה, יסודה לחזק את הרוח הלאומי ולבצר את כוחותיה הפנימיים של האומה כדי שתוכל להחזיק מעמד בפני רוחות רעות לבלי ללכת אחרי אלוהים אחרים ואחרי דעות ומנהגים הזרים לרוחה

(1) מאמר "ארתות התלמוד", ע' 14'15.

ולא עוד אלא שעל ידה ובאמצעותה מתגבר ומתעשר רוח הלאום שלנו ומתמוג מזיגה סינתטית עם תרבות הנכר לקבל ממנה את הטוב והמועיל ולפלוט את הרע והמוזיק שבה. נמצא שעל ידי ההלכה כאילו נולדה האומה מחדש בתקופת בית שני, בניגוד לתקופת בית ראשון. ומצאה את דרכה באורח חייה שהיא הדרך הלאומית המקורית שלנו.

בדברים הקצרים הללו השכיל לילינבלום להביע רעיון יסודי על הפילוסופיה של ההלכה ועל תמציתה ומקורה. אנחנו יכולים להסכים עמו בכל יסודי דבריו בזה, לולא שלדעתנו, כפי שהסברתי זה באריכות², אין התלכה יצירה חדשה בתקופת אנשי כנסת הגדולה, שהרי עקבותיה נודעו עוד מתקופת הנביאים וגם הרבה קודם לה. לפי שהיא היא אורח חייה של האומה הישראלית מראשית יצירתה. אלא שאנשי כנסת הגדולה ותלמידיה קבעו לה צורה לימודית משפטית וגם נתנו לה מהלכים בכל שדרות העם. בכל אופן דברי לילינבלום ברעיון זה הם דברים כדברונות וכמסמרות גטועים.

לאחר שהוא מסביר את יסודו ההיסטורי והלאומי של התלמוד, ההלכה והאגדה, הוא מדבר משפטים עם חורפיו ואומר: „הרביתי עתה לדבר מצדקת התלמוד ורוחו, תכונתו ומגמת פניו; ועתה אשאל את חורפיו, איכה העזתם את פניכם לקרוא את חוקי התלמוד הצדקים בשם „חוקים מהבילים“, בטרם הראיתם לנו, כי ידכם רב לכם לבקר את התלמוד? הלא לא טובים אתם מהפתאים המאמינים לכל דבר, ואיכה תחפצו, כי לא נאמין בכל חכמי ישראל עד הרמבמ"ן ז"ל ובהרמבמ"ן, ובוייזיל, ובראפופורט, ובלוינון, ובלוצאטו ועד שלמי אמני ישראל. כי אם נשמע לקח מפי מאמינים לכל דבר כמוכם?"

ולא את התלמוד בלבד הוא מצדיק כיסוד מוסד לקיום עם ישראל, אלא הוא רואה את הדת והאמונה בכלל כמקור היחידי לקיום לאומנו: „כי אנחנו זרע ישורון, הנפוצים בארבע כנפות הארץ, אשר אך אמונתנו מקור חיי לאומנו! הלא אך בשלוש אלה יודע עם בקרב לאומים ושמנו ינון עלי תבל: בממשלתו, בשפתו ואמונתו; ואנחנו אשר השתים הראשונות אבדו ממנו בפשע מהרסינו ומחריבינו, אשר גם המה ממנו יצאו, בימי שוממות בית קדשנו, הלא אך באמונתנו נחיה לעתות אלה, ואם גם נרה ידעך — הלא גם שם ישראל לא יזכר עוד!!“

לילינבלום של אותה שעה מניח כדבר מוסכם שאבדן המלוכה והשפה לעם ישראל הוא אבדה שאינה חוזרת עולמית. אבל מכל מקום מבצבץ ויוצא מתוך דבריו כמה גדולים היו אף באותה שעה געגועיו להתחזרת העטרה ליושנה, עטרת המלכות והשפה שאבדו ממנו „בפשע מהרסינו ומחריבינו“, לילינבלום היה ציוני בכוח אף קודם שנעשה ציוני בפועל, ומכל שכן שלא פקפק לעולם באמונת לאומיות ישראל, שאף הדת שמשלה לו „מקור לחיי לאומנו“. כל מהלך מחשבותיו, לרבות גפתוליו ומלחמותיו בעד תיקונים בדת, לא היו אלא

(2) עיין ספרי „תולדות ההלכה“, ביהוד „שער האומה“.

(3) שם, עמוד 24-25.

לשם קיום האומה וחיוזק כוחותיה. לאמיתו של דבר צריכים לחשוב את כל עצם התעוררות התנועה של לילינבלום וחבריו לתיקונים בדת כהתעוררות חזקה לתנועה לאומית ולתקומת עם ישראל לחיי אומה ככל האומות. אלא שהתעוררות זו מצאה את ביטויה בדת ותיקוניה. באופן שלא שמה אלא כמעבר לתנועת „חיבת ציון“ וציוניות.

באחד ממאמריו על התיקונים בדת הוא מגלה מפורש את מחשבתו זו שעיקר תביעת הדת שלו יוצא מתביעת החיים. שכן הוא אומר :

„אנכי ומתי מספר עוררנו שאלת התיקונים ברוסיה. לא לתיקונים במנהגי בית הכנסת ועבודת ה' שאין איש יחיד לעצמו מרגיש נחיצותם, רק תיקונים בתוצים אל החיים, אך החיים והצרכים עושים את שלהם. אילו היו הרבנים מבינים שהעם חי וצריך הוא ומוכרח לחיות ואיננו יכול להיות חולט כמוהם ; אילו היו עיניהם פקוחות מעט לראות מבתי מדרשיהם השוממים שמינית שבשמינית ממה שנעשה בעולם המעשה, — היו יודעים ומבינים שאני יודע ומבין יותר מהם, והפץ אני בקיומה של הדת, ויודע שהעם החי ובעל תנועה אינו יכול לקיים את הגזירות הנושנות. הדת יסודה בעיון והחיים יסודם במעשה ; גלוי וידוע לכל מי שיש לו מוח בקדקדו שהמעשה המוכרח לא יוכל להתנהג על פי חוקי העיון הרחוק מן המעשה. בזמן הבית הראשון שהיו ישראל חיים ובעלי תנועה לא שמרו ולא יכלו לשמור את הדת העיונית שלא נתקנה כראוי לפי חליפות תיהם וצרכיהם בזמנם. אנשי כנסת הגדולה שהבינו זאת, השתדלו לחבר את הדת והחיים יחדו בתיקוניהם הרבים שעשו בדת והפצם הצליח בידם. אחרי החורבן שניטלו החיים מישראל, שמרו גם יכלו לשמור את הדת בכל פרטיה ודקדוקי עניותה בכל הזמנים והתקופות השוממות. המת הוא לחטה מן הזמן ולא יתפעל ממנה, והעם המת שווים אצלו כל הזמנים וכל המקומות. עתה התעוררנו לתנועה ולתחייה, והדת, שנתחברה במשך מאות שנים מתות, לא תוכל להתקיים בידי אֵלפי אנשים חיים. והנה היא קוראת : „החיוני והקנוני, כדי שאהיה ראויה לעמי!““

משום כך הוא מתנפל ביחוד על הרבנים שבדורו מפני שראו בהם את היסוד המשמר המחזיק בנושנות והמתנגד ביתר תוקף לכל תנועה וחיים ולכל רוח חדש. הוא גם הרגיש בהם את השוללים הגדולים להתנועה הלאומית שלעתיד, להיות שהדת והלאומיות היו נראות לעולם כצרות זו לזו, וכפי שבא באמת לידי ביטוי בראשית התנועה הציונית על ידי רבני „המחאה“ הידועים. רק יחידי הסגולה בין הרבנים מסיעת המזרחי הבינו להעריך את ההרכבה השלמה בין הדת והלאומיות שאפשר להן וגם מוכרחות הן ללכת יד ביד, לפי שיצאו משורש אחד.

כללו של דבר תנועת התיקונים בדת היתה ראשיתה של התנועה הציונית. ובו ביום שיצא לילינבלום ללחום בעד התיקונים היה יום הרת העולם הציוני שלו.

(4) „תיקון מדיני ותיקון ספרותי“, ע' 137-138.
(עוד יבוא)



ר' אנטון

(ספור מן העבר הקרוב)

מאת מ. בן-אליעזר

א.

באחד מימי החורף, יום של צנה עזה, בשעה שברחוב נראו יהודים עטופים ומכורבלים הולכים דרך ריצת הליכה של חובה וממהרים לשוב לבתיהם להתחבא שם מפני הקור, התבוננו יהודים אחדים וראו והגה על ככר השוק עומד בן-אדם לבוש מכנסים קרועים, על גופו עטיפת-אכרים קרועה, וברגליו זוג חטנות * בלזיות, שמתוכן בצבצו אצבעות הרגלים.

רק לעתים רחוקות יראה אכר על ככר השוק אם לא ביום של שוק, ולפיכך הלכו וקרבו היהודים הללו להציץ ולראות, מה טיבו של גוי זה.

לנגד עיניהם עמד בריגש רועד מקור, פניו הצנומים הכחילו, שפמן מכוסה כפור לבן וכולו עלוב ועזוב וסחוף.

אחד מן היהודים נגש אליו ושאל בלשון הגויים: — „סקול, טשילוביק?“ (מהיכן, בן-אדם?).

הגוי לטש שתי עינים בהולות, מלמל משהו בשפתיו והשפיל ראשו.

היהודים אמרו ללכת לדרכם, אך אחד מהם נענה ואמר:

— הרי יקפא כאן מקור . . .

— ומה יש לעשות?

— רחמנות . . . יש להכניסו לביתו של אברהם-חיים האופה, יתחמם שם

קצת.

הוליכו את הגוי לביתו של האופה, גתנו לו פרוסת לחם, הושיבוהו על הספסל לפני התנור, והיהודים שזכו במצוה של פקוח נפש עמדו והתענגו לראות את הגוי אוכל לתיאבון את הלחם עם התבשיל, שהגישו לו אשת האופה לשם מצוה. ולאחר שהשיב האכר את נפשו וסעד את לבו, פתח את פיו, ובמשך חצי שעה נודעו תולדות ימי חייו וכל הקורות אותו.

שמו — אנטון; הוא בא מכפר זלידובא, ששם יש לו אם, אשה וקנה, עם

שני אחים נשואים, גדולים ממנו בשנים. לאחר שכלו שנות עבודתו בצבא ושב

* נעלים מקליטת עץ.

לכפר מולדתו, מצא שכינתים מת אביו ושני אחיו החזיקו בנחלת אביהם ואותו אמרו לעשוק. הוא ישב בכפר כמה שנים, היה פועל בשדות אחרים, בזבז ממון רב על קובלנות, כתבי-בקשה, נסיעות לעיר המחוז לערכאות, רב עם אחיו, כמה פעמים נלחם עמם באגרופיו, אך כלום לא הועיל; הם היו תקיפים ממנו, והכפר כולו עמד על צדם מחמת יראה. וסוף דבר היה, כי גרשו אותו מבית אביו ומכפר מולדתו, ועכשיו אין לו מקום להניח עליו ראשו.

הספור הפשוט והעצוב הזה עשה רושם עצום על השומעים, ובו ביום היה לשיחה בפי כל בני העיר, והכל השתתפו בצערו של הנעלב והנרדף. בקשו ומצאו בשבילו מקום ללון בחדר האחורי של בית-המרחץ; לשם מצוה היו נותנים לו לחטוב עצים ולהביא מים מן הבאר — מלאכות אלו, שעל פי הדת אפשר ליהודי לעשותן בעצמו, אלא כשיש יכולת בשכר של פרוטות לעשותן על ידי נכרי — מה טוב.

ולא היו ימים מועטים, ופתאם מת בעיר הגויי-של-שבת, הזקן איגנאץ. זה שהיה מסיק את בית-המרחץ בערבי שבתות, והיה עושה בשבתות מלאכות בבתי יהודים, והיה קונה את החמץ בערב פסח — ותיכף, כמובן, בא אנטון לרשת מקומו של זה, ומן היום ההוא נעשה תושב בעיירה זו של יהודים.

ב.

גויי-של-שבת בעיירה של יהודים הוא אדם, שאי-אפשר להתקיים בלעדיו והרי הוא נמצא בכל קהלה יהודית. אולם אנטון לא היה דומה לגויי-של-שבת שכיח, שעל פי רוב הוא שותה שכור ועוסק בקבצנות. אנטון נעשה תושב בעיירה, חדל מבוא במגע ומשא עם בני הכפר וגמנה כמעט לחבר של הקהלה היהודית. היהודים ששו ושמחו לראות, כי במשך שנה אחת לבש אנטון צורה אחרת. הוא נעשה בעל בשר, לבש בגד חדש, נעל נעלים חדשות, הבש כובע חדש, ועל פניו היה שורה תמיד חיוך של נחת, כאדם השמח בחלקו ואין לו שום טענות ותביעות אל העולם.

— ראו נא, ראו — היו יהודים מספרים בשבחו ומסיחים דרך אגב המצאה יפה של אנטון, שיחה נאה שיצאה מפיו, דבור של חידוד.

ובשעות של פנאי המרובות בעיר, בזמן שהחגונים יושבים בפתח חנויותיהם רק לצאת ידי חובה, בעלי מלאכות בטלים מעבודה, יהודים תגרני השוק ומקלותיהם בידיהם מטיילים בתחומה של עיר ומבקשים ענין לענות בו — היו מכניסים את אנטון לתוך כנופיה של יהודים ונכנסים עמו בשיחה ארוכה וניהנים לשמוע את לשונו הציה יהודית וחציה גויית.

— מה כעיניך, אנטון, החיים בין היהודים? — היה האחר שואל.

— טוב, טוב מאד . . . אצל יהודים יש רחמנות בלב . . . יהודים יש להם

מח בקדקדם . . . יהודים עם יפה . . .

— אוהב ישראל הוא! — היו יהודים אומרים קצת בחיך וקצת מתוך נחת.

— אולי הוא האחד בכל המדינה!

אך כשבא אחד ושאל את אנטון לשם הלצה:

— שמא אתה רוצה, אנטון, להתגייר?

היה עונה מתוך כובד ראש:

— לאו... נולדת יהודי — תמות יהודי, נולדת נוצרי — תמות נוצרי...

והמענה הזה מצא חן בעיני השומעים, והכל שכחו את אנטון על שהוא מחזיק באמונתו.

אולם אם גם לא נתגייר אנטון, הנה הלך משנה לשנה ונטמע בין היהודים. התחיל מדבר יהודית מתובלת בפתגמים ומלים עבריות, ועל פי דבורו ומנהגיו חשבוהו בני עיר אחרת ליהודי...

נערי "החדר" שבעיר, שעמהם התרועע אנטון ונתחבב עליהם, למדו אותו לדרך "המוציא" והיו מביאים לו פרסות חלה של שבת, כדי לשמוע איך שהגוי אנטון מוציא מפיו את המלים העבריות הקשות והזרות: "בִּי-רֶעַךְ-מֵעֲלֵעֲחֹלֶם-מִינְאָרֶץ..."

הילדים היהודים היו עומדים עליו וכורעים מצחוק, ואף אנטון צחק עמהם, בהתבוננו אל הקונדסים.

פעמים, ביום השבת, היה אנטון נכנס לבית הכנסת, עומד מאחורי הבימה ביראת הכבוד, שומע אל נגוני החזן וסלסוליו, מביט בפה פעור אל המנהגים הנורים לו, ממתין בפרוודור שעה מרובה, עד שיצא "הרבי", כדי לגשת אליו ולומר לו: "שבתא טבא, רבי!"

בכלל היה אנטון הוגה כבוד גדול לרב העיר, היה מביא לביתו מים ועושה כמה וכמה מלאכות שם, ובשום אופן לא רצה לקבל שכר טרחה, לאחר זמן מרובה, כשלמד אנטון כמה וכמה מלים יהודיות וקנה לו כמה וכמה מנהגים יהודיים, היה אומר: "יחשב לי הדבר למצוה..."

מעט מעט נעשה אנטון בן-בית אצל יהודים רבים, ידע מכל הששונים ומכל היגונים שבעיירה, לקח חלק בעסקי הקהל, הטיף לפעמים מוסר לזה או לזה, כשהיה רואה או שומע דבר עול או מעשה מגונה.

ונאה היה הדבר, בשעה שאנטון היה במקרים כאלה מוציא מפיו מתוך רצינות גמורה:

— פוי, כיעור הוא... דבר כזה נאה ויאה לגוי ולא ליהודי...

והיהודים היו מקבלים תוכחתו באהבה.

ברבות הימים כנו אותו בדרך שחוק: "ר' אנטון", והוא נטל את השם

והחזיק בו ואהב מאד לשמוע את הכנוי הזה.

ופעם אחת שמע אנטון מספרים בעיירה על ארץ-ישראל, והוא התלהב מאד

מן הרעיון לנסוע לפלשתינא ולהיות שם עובד אדמה, ולא נתן מנוחה לצעירי העיר,

שהיו מוכרים שקלים, עד שהבטיחו לו לרשום גם את שמו בין אלה שיעלו לארץ־ישראל.

ולעתים קרובות היה אנטון פונה בשאלה אל מכריו מן היהודים, מתי יתחילו לנסוע לשם ... הלא שנה אחרי שנה עוברת ... עד מתי ימתינו עוד? ...

ג.

שנים אחדות אחרי בואו של אנטון, הופיע בעיר, גם כן פתאם, עוד אדם אחד, שתביא את כל התושבים לידי־שיחה מעשה שעברו יהודים על פני ביתו של הרוקח הנכרי, האינטליגנט היהודי שבעיר, וראל שם על האכסדרה עומד בן־אדם, פנים חדשות.

בר־נש זה משך עליו את עיני הרואים; משום שהיה ספק יהודי, ספק גוי. מגולח זקן, לבוש מלבושי פריץ, בראשו כובע בעל מצחה נוצצת — ואף על פי כן ענתה בו הכרת פניו, כי מזרע היהודים הוא.

הסקרנים הלכו סחור סחור, כאילו נתכונו לדבר אתו, וקרבו אל בר־נש זה, בקשו ותחבולות להכנס עמו בשיחה, לתהות על קנקנו, אבל דבר זה לא עלה אף בידי אחד מהם, משום שהאיש הנה היה פונה עורף אל כל מי שנסה לגשת אליו.

פעם אחת עברו נערי העיר, תלמידי „חדר“ אחד, על פני ביתו של הרוקח וראו את הזר עומד בגלוי הראש, ידיו נתונות בכיסי מכנסיו, והוא שורק בשפתיו, בדרך שעושים הבחורים הכפריים. לא חשבו הילדים הרבה וכנו אותו בשם „שרקן“. והכנוי הזה נשאר לו לכל הימים, ואפילו לאחר שנודע בעיר שמו ושם משפחתו.

לא היו ימים מועטים ובעיר נודע בפרוטרוט, כי הזר ההוא, מר שרקן, הוא יהודי מומר וכי אומנתו לבלר. מן היהודים היה מתרחק ונדבק רק בגויים. כעבור זמן מה הוסיפו לספר בעיירה, כי המשומד הזה, מר שרקן, צורר היהודים הוא טופל על היהודים כל מיני שקרים, מלגלג על אמונת ישראל ומגנה את דתם — בקצור, מומר להכעים.

התחילו יהודים מתיראים מפניו כמפני כלב רע. בקשו עצות ותחבולות להקהות את שיניו שלא יתא נושך. היו מחניפים לו בפניו ומקללים אותו שלא בפניו קללות גמרצות, שתבוא עליו מפלת המן הרשע, שימות מיתה משונה.

ומשבא מר שרקן לעיר, ירד על ראש היהודים מבול של גזרות ורדיפות, שבאו בעקב „המסירות“. בכל יום שני וחמישי היו השוטר או הפריסטב ככבודו ובעצמו באים לשם בדיקה בחצרו של זה או זה; מרבים היו לבוא מעיר המחוז „המפקחים“ לבדוק בחנויותיהם של היהודים; הממונה על האקציו גלה פתאום בעיר בתים של יהודים שמוכרים שם יי"ש בצנעא, אף על פי שסוד זה גלוי לפניו זה כמה שנים; ובאחד הימים בא הפריסטב וסגר את כל „החדרים“ שבעיר, מפני שהמלמדים אין להם רשיון להיות מורים.

תחלה בקשו היהודים עצות לפים את הרשע בדורן או בתפלה; אחרי כן תבלו תחבולות להחליץ מן "המלשין" הזה; אך לאחר שראו כי אין עצה ואין תחבולה לנגד רשע זה, התחילו מרבים בקללות, שמא יארע גם ואחת מהן תחול על ראשו... הרי היו מעשים כאלה לפנים!

ואנטון, אשר ידע יפה את צרותיהם של יהודי העיר, שנא תכלית שנאה את מר שרקן, וכשהיה פוגע בו ברחוב, היה גותן בו עיני זעם, רוקק ואומר:

— משומד, עוכר ישראל, ימח שמך!

הלו היה מסתכל בו, חושב שאחד היהודים הוא, מתפלא על התוצפא, שם אצבע על אפו דרך איום ואזהרה, כי לא ינקה. אך אנטון היה קורא אחריו מלא כעס: — כלב אתה, מה תעשה לי, "מסור"?

ד.

באחד הימים, יום צרה, נרפס בעתון של עיר הפלך, שהיה מקטרג על היהודים, מכתב מעירנו הקטנה בשם: "גוי של שבת עבד ליהודים".

במכתב ההוא היה מסופר, כי היהודונים לכדו בחרמם איש נוצרי תם, אכר בן כפר, ושעבדו אותו לעצמם, והעלוב הזה אינו יכול לפרק עולם מעל צוארו... הם, היהודונים, התישו את כחו, עד שאין בידו לשוב אל אמו האדמה... היהודונים מתעללים באומלל הזה, משפילים את כבודו עד לעפר, ומי יודע אם סוף סוף אין מפטמים את הנוצרי המסכן הזה לשם ענין ידוע... ימי הפסח של היהודים ממשמשים ובאים...

כשנודע דבר המכתב בעיר, נפל פחד גדול על היהודים. "מעשה זה עלול, חס ושלום, לגרום לעלילת דם..."

נמנו וגמרו לקרא לאנטון, לתת לו מקופת הקהל דיגרים אחדים, על מנת שיעזוב את העיר ויחזור לכפרו.

לאחר שהגיע דבר הגזירה הזאת לאזני אנטון, מהר לבוא לבית הרב, נכנס בבהלה והתחיל מתחנן, שיאמרו לו, מה עול מצאו בו היהודים.

— מה פשעי ומה חטאתי? — קרא מתוך דמעות — זה לי כשמונה שנים אני פה עמכם... האם גנבתי ממי שהוא? ... אדרכא, יאמר נא, "הרבי" עצמו... הלא היהודים רחמנים הם, ומדוע יאמרו לגרש אותו? לאן ילך? ...

נכמרו ויחמי הרב על "הגוי הכשר" הזה והשתתף בצעריו, וגמר בלבו לספר לו את כל האמת, מפני מה גמר הקהל לסלקו.

אנטון שמע את הדברים ונודעו, הוא התחיל צועק: "היכן הוא? ... יד ה"מסור" היתה בי? ... יראה אפוא גם את ידי? ...

והוא מהר ויצא, שעה מרובה היה משוטט מסביב לביתו של הרוקח והמתין, וכאשר הלך וקרוב מר שרקן אל הבית בא אנטון לקראתו וזלי אמר ודברים סטר לו סטירה עצומה, עד שנפל זה לארץ.

— הא לך תשורה מאת הגוי של שבת!

וכשקם המוכה מעל הארץ ואמר להשיב למכתו, התנפל עליו אנטון באגרופיו ולולא מהרו העוברים להצילו, היה מת תחת ידו — — —
 ר' אנטון נתפס בו ביום, ישב כשבועים במשמר, אחרי כן נמסר לדין. והשופטים ענשו אותו לשבת חודש ימים בבית הסהר. אך לאחר שיצא לחפשי וחזר לעיר, לא מצא עוד שם את מר שרקן. הלז נעלם, ואיש לא ידע לאן הלך. כשם שלא ידעו מאין בא.
 מובן מאליה, כי בני העיירה לא נפרדו מעל אנטון, שנעשה חשוב וחביב יותר, משום שעל ידו באה הישועה, כי נחלצו מן המלשין, צורר היהודים מר שרקן.

* * *

ר' אנטון חי בעיר עוד שנים אחדות, אך לא הגיע לזמן ההוא, שהיהודים יעלו לארץ ויקתוהו עמחם, כאשר קוה באמת ובתמים. הוא חלה ומת.
 רק אן שב אל עמו. בא הכומר, באו השמשים שלהם עם הארון השחור ועם הסוסים השחורים ותובילו את אנטון לבית הקברות של הנוצרים.
 כבוד גדול לא נעשה לו במותו, אחרי מטתו לא הלכו המון רב, כי על כן היה אנטון איש עני וחשוד קצת אצלם.

ואולם בין היהודים עשה מותו של אנטון רושם. אותו יום שמת היו בעיר הכל משיחים בו, אמנם לא הספידוהו הספר גמור, משום שאין זה מן המנהג, אבל כל אחד ספר בשבחו, כי „לב יהודי“ היה לו, כי היה איש תם וישר עד מאד, כי אפילו לשתות שכור לא ידע — לא „גוי“ כלל — קצור הדבר: אחד מחסידי אומות העולם היה.

גם הרב דמתא עמד, בין מנחה למעריב, על מקומו בבית המדרש, ודרש לפני חבורה של יהודים על אדות אנטון. „צאו וראו, רבותי, כמה גדול כחה של כנסת ישראל... אחד משלהם, שבא להסתפח עלינו, הרי זה פרי עץ הדר, נשמה כשרה, אחד מן המעולים שבהם... כל גר אינו מאן־הוא... וחלוקי הדברים אתה מוצא באחד משלנו שעובר אליהם. הרי זה מן הזבורית שבתוכנו, מופקר, בעל תאוה, מלשין, בעל מדות רעות... כלום ראה או שמע מי מכם על משומד שהיה אדם הגון?



„פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים“ —
 „ויבואו כהנים לויים וישראלים“ לא נאמר, אלא
 „ויבוא גוי צדיק“.

אין הקב"ה פוסל לשום בריה, אלא לכל הוא מקבל;
 השערים נפתחים בכל שעה וכל מי שמבקש
 לכנס — יכנס.

(שמיר פ' י"ז: ספרא אחרי־מות)



החזנות ונגינות ישראל

(לזכר פנחס מינקובסקי)

מאת ד"ר חיים חרים

החזנות המשיכה את קיומה במשך אלפי שנות גלותנו. מזמן חורבן מקדשנו ועד עתה.

למרות כל החליפות והתמורות בחיי היהודים בעמים של גזירות ורדיפות ונרדדים לא שנתה החזנות את טעמה ולא עזבה את עמדתה ותעודתה. ואף כשפשה צורה ולבשה צורה בהשפעת העמים שכניהם לוחציהם לא ויתרה על עצמותה ורוחה לא פג.

אשר לתולדות נגינת ישראל בכלל אין כל ספק, כי בראשית התפתחות נגינתנו, אחרי תקופה ארוכה של אימפרוביזציה פרימיטיבית, שהאדם הביע בה את שונו ואסונו באופן טבעי, כמו שהתפלל משה: אל נא רפא נא, או „ויצעק משה“ וכו', באו ימי התפתחות חדשה לנגינתנו. עד כמה שאפשר לשפוט על פי מקורות כתבי הקודש כבר בימי שמואל היו להקות נביאים משתמשות בכלי זמר שונים. מכאן ואילך הלכה הנגינה והתפתחה. ביחוד בימי דוד נעים זמירות ישראל ובימי שלמה לרגלי הצלחת המלוכה. וכשנבנה בית המקדש נוספו תקונים וסדרים בעבודת המקדש בכלל ובשירה ובזמרה בפרט שהיו למופת בימים ההם. הטקס בתשמיש כלי הזמר, הסדר והמשטר של המשוררים והזמרים היו ערוכים בתכנית מדויקת „כמצות דוד“ (נחמיה י"ב)¹.

הכנסייה הנוצרית קבלה את זמרתנו², וגם לאחר שהכניסה את זמרת יון בשל האמנות שבה, החזיקה עוד בחלק מזמרת ישראל על שום יסוד הקדושה שבה. ועדיין נכרים בשירי היכליהם רשומים ברורים מזמרת בית המקדש בירושלים.

את זמירות בית מקדשנו, שירי ד', שלא רצו מתחילה לשיר אותם „על אדמת נכר“, שרו היהודים בבתי כנסיותיהם שבגולה. אולם במאה התשיעית

(1) עיין ערך דף יוד, תמיד פ"ג, בכורים פ"ג ד"ה י' ב' ה' ו', כתובות מ"א, שמחות פ' י"ד, רמב"ם. הלכות כלי המקדש, מנחות כ"ח, עבודה זרה מ"ז, קנים פ"ג.

(2) החוקר אמבראס מעיד שהנוצרים קבלו את היופי שבזמרה מיון ואת הקדושה שבה — מישראל. בהרבה כוראלים של האפיפיור גריגורי נכרים רשמי השפעה ברורים מזמירות בית המקדש (יואכים שטוציבסקי ב„הארץ“ 1935). ובתפילת „גלוריא“ ישנו הגוסס של „וישמרך“ מברכת כהנים (פרוש בראסלאווסקי).

והעשירות נתמעטו זמירות ירושלים על ידי נגינת ערב, שהכניסו החזנים הפייטנים, עד שהחרדים לטהרת הקודש בזמרתנו נתעוררו למחות כנגד „זמורת זר“ זו. אך כנראה, עשו הפייטנים את מלאכתם בזהירות ונטלו מזמירות ערב רק את אלה שיש בהן מדמותה ותבניתה של זמרת ישראל. כל זמר חדש נתקבל על פי „סוד חכמים ונבונים ודעת מבינים“. באופן שלא נפגמה זמרתנו במידה ניכרת.

עם חתימת הפיוט הופחתה מסוריותה של זמרתנו העתיקה עד שבמאה השש עשרה הגיעו ימי ירידה לזמרת ישראל. החזנות נמסרה לפעמים לרשותם של חזנים שאינם מהוגנים ואלה עשו בה כאדם העושה בתוך שלו. והיו משתמשים בעבודת הקודש לתועלתם ולהנאתם, כדי למצוא חן בעיני ההמון.⁽³⁾

החזנים האדוקים הקצונים התנכרו לתורת הנגינה: „רחמנא לבא בעי“ אמרו והיו שופכים את שיחם לפני קונם בדרך שאין בני אדם מן הישוב נוקטין לו. והחזנים המזמרים, האמנים, לא די שלא מלאו את חובתם לדת המסורה ולכל הדברים המסורים ללב ורגש אלא אף את חכמת המוזיקה לא ידעו על בוריה. ותהי חזנותם בבחינת קרח מכאן וקרח מכאן.

בינתיים היתה זמרת מקדשנו כחומה פרוצה וכספינה שאבד לה קברניטה. אָמנם במאה הארבע עשרה הופיע כיוצא מן הכלל אדם גדול, ר' יעקב מולין סג"ל ממגנצא, שהעלה את החזנות למדרגה גבוהה. ונוסחאותיו הידועות בשם „נוסח מהר"ל“, נתקדשו בישראל בשם „מסיני“. אך בדרך כלל נמצאו הדורות במצב של יתמות ולא השאירו אחריהם משלהם ולא כלום.

במאה התשע עשרה התחילו אי אלה קרני אור להדור לתוך פנה זו. בין מצד החזנים המסורתיים המחזיקים בזמרת הרגש על פי מסורת אבות, כמו קאשטאן, אבי וויינטרוב, בצלאל אדעסער, ואחריהם ירוחם וניסן בלזר וכו', ובין מצד החזנים יודעי פרק בשיר כשטופול, וויינטרוב, נאומברג, לבנדובסקי וניסן בלומנטל. ביחוד הצטיין הארי שבחבורה שלמה זולצר, מסדר ומיטיב גגן, שכמעט לא קם כמוהו בין החזנים לזמרה, לאַמנות ולקול יפה. אך גם באלה לא היה כדי לעמוד בפרץ ולתקן את בדק זמרתנו. כי החזנים מן הטפוס הישן בכל גאונותם בנוסחאות המסורה, היתה נגינתם לקויה מבחינת תורת הנגינה, ואלה שידעו הלכות הנגינה לא ירדו לסוף דעתה של המסורה. אמנם, כל אחד מהם הצטיין במקצועו ויהי משכמו ומעלה גבוה מחבריו בשעתו, אלא שלא יכלו בכל זאת להאציל מהודם על הבאים אחריהם.

בסוף המאה שעברה הופיע ממלא מקומו של זולצר, הפרופסור זינגר. בספרו שיצא לאור בשנת 1886 יסד שיטה שלמה של סולמות נגינת ישראל לסי

(3) האלפסי והרש"ל וגאונים אחרים בשעתם מחו נגד חלול הקודש על ידי החזנים.

(4) עיין החורן 37 תשרי תרפ"ד, 1923 ג"י.

נוסחאותיהם המקובלות מאז ועד היום⁵. אך הוא היה סופר יותר ממנגן וחוקר. ופתות בשניהם היה חזן במובן האמתי, מלבד שלא ידע את המסורה ואת היהדות כולה ממקורות ראשונים ולא את הנוסחאות של קהלות ישראל היותר עתיקות. לא היה בקי כנראה בנוסחאות שמשתמשים בהם הישובים הישראליים היותר מפורסמים בעולם היהודי שמחוץ לגבולות מערב אירופה. בידיעתו המצומצמת והמוגבלת בנידון זה נעשה בכל זאת לפוסק אחרון על דעת עצמו „והוא לא ידע — ואשם“⁶. את תורת החזנות קבל זינגר מרבו זולצר שאף הוא שאב את נגינת המסורה והנוסחאות העתיקות מתלמידי בצלאל, קאשטאן וסיעתם. שבאו לזולצר ע"מ ללמוד ונמצאו מלמדים. „וכשרבי לא שנה היא מנין לו?“⁷ מכאן מוכח עד כמה רבה העזובה בזמרת ישראל. אין חוקר, אין מבקר ואין יוצר שיהא „כדאי והגון לכך“. עד שבא פנחס מינקובסקי והביא גאולה לנגינתנו שלא תשתכח תורתה וצורתה מישראל. כאן הניתה לו ההסטוריה מקום להתגדר בו ולתקן מה שלא תקנו ראשונים.

פנחס מינקובסקי חונן מטבעו בכשרונות שאינם מצויים אצל סתם חוקרים וסופרים והצטיין בכל אותן התכונות שחסרו לאלה שקדמו לו. ולא עוד, אלא ששחקה לו השעה, שמראשית ילדותו נתגדל ונתחנך במרכזה של היהדות האורתודוקסית ובסביבה של לומדים וחסידים יראים ושלמים⁸. בעודנו ילד היה מנעים זמירות בקולו העדין, המלא רגש דתי, על יד אביו, שהיה בעל תפלה מצוין ומפורסם בשעתו, ר' מאטיל גאדיעס. כבר אז יצא לו שם „עלוי“ על חריפותו ובקיאותו בתורת ישראל ובספרי יראים ואחר כך גם בחכמת ישראל וכו'. והיו נהירין לו שבילי היהדות המסורתית (החסידית הרבנית) כלגדול בכל דבר. כשיצא מכלל ילד, לאחר שספג אל תוכו מסורת אביו בכל מה שנוגע לדת, לתורה ולנגינת ישראל, יצא למטרופולין של החזנות המסורתית, לכרדיטשוב. שם קבל את תורת החזנות העתיקה מפי ניסן כלור, אבי החזנות המסורתית באוקריינה.

בחפצו ללמוד את תורת המוזיקה הכללית גלה מינקובסקי למקום תורה ולמד אצל רוברט פוקס, ויקטור ראקיסטאנסקי ואחרים מנאונים המנגנים שבווינה. מינקובסקי שלט בכמה שפות אירופיות, היה בבחינת בור סוד ומעין המתגבר ולא הנית כלום מכל הספרות המקצועית שלא השקיע בו את כח מרצו והתמדתו. הוא עסק בכל מקצוע שיש לו איזו נגיעה לתורת הזמרה וחדר עד לעומקו.

5 Die Tonarten des traditionellen Synagogengesanges, Prof. J. Singer. (5)

6 במאמרו מוכיח פנחס מינקובסקי את שגיאותיו של פרוש זינגר שקובע להלכה ולמעשה כי נגון „ישתבח“ מזמרים בנוסח „אהבה רבה“, „אדוני מלך“ בנוסח „יקום פורק“, ו„מגן אבות“ בסולם ההגרי. וזה נגד רוב מנין ובנין של הישוב היהודי באירופה ואמריקה המוזיק בשיטה אחרת לגמרי ומזמר ישתבח בסולם מיוחד ואהבה רבה בסולמו הוא וד' מלך ומגן אבות בסולם „ישתבח“ וכו'.

7 רשומת חלק א' ב' וכו', „מספר חיי“.

מענין הדבר שלמרות חנוכו בבית המדרש הישן, בד' אמות של פלפול וספורי חסידים, הצליח בכל זאת להכניס סדרים בעבודתו המדעית ולבנות חקירותיו על יסודות חזקים ומקורות נאמנים.

כדי לתת לקורא איזה מושג מיצירותיו ופעולותיו של מינקובסקי בין בתור חזן, חוקר, מבקר והיסטוריון ובין בתור יוצר ומסדר, נביא כאן אחדות מדעותיו, שיטתו ומסקנותיו. אידך זיל גמור.

מינקובסקי שידע להעריך את אוצרותיו וקניניו הרוחניים של עם ישראל לא יכול לקבל באהבה את יחס הבוז והבטול של הרבה מחוקרי הנגינה לזימרת ישראל ונגינתו בהווה ובעבר. בה בשעה שרוב חוני ישראל היו „שומעים חרפתם ואינם משיבים“, יצא מינקובסקי בכוח כשרונו וידיעתו הרחבה, מזוין בעובדות וראיות ברורות, להוכיח את ערכה של נגינת ישראל ומקורותיה. הוא מתחיל מראשית התפתחות הנגינה הכללית ומגיע לנגינת ישראל, מראשית צמיחתה עד תקופתנו אנו.

במאמריו הרבים הוא סותר את סברת מתנגדינו המחליטים שיחד עם חורבן מקדשנו נסתלקה גם נגינתנו, והיהודים סגלו להם נגינות העמים שישבו בתוכם. בשם שבנו בתי כנסיות בספרד בסגנון המורי ובפראג בסגנון הגוטי וכו' (1).

מינקובסקי מוכיח שלוא היתה נגינת ישראל רק חקוי לזו של מצרים (2), הרי לא היו הכשדים מתאיים לשמוע „שיר ציון“ מגולי יהודה, אחרי ששמעו כבר נגינת מצרים במקורותיה. לחוקר הנגינה הפרופ' ברעסלוי, מן המתקנים הקיצוניים, השולל מקורותיה של נגינתנו, הואיל והנגינה עודפת לפעמים על מספר ההברות שבתפילתנו, והרכה תפילות דומות בנגינותיהן לזו של ההגרים והצוענים, השיב מינקובסקי:

(א) כי עם ישראל חבר את תפילותיו, סליחותיו, קינותיו ותחנוניו מתוך עוצר רעה ויגון. כשבאו מים עד נפש מסר דינו לשמים מתוך עבודה שבלב (3). מורדף על צוארו מצא מנוח בד' אמותיו של הפלפול ותלי תלים של הלכות. עמא פזינא שאין מוקדם ומאוחר בתורתו לא בנה את נגינותיו ותפילותיו במדה ובמשקל סימטרי. עם ישראל ערש מולדתו במזרח והד ההרים והסלעים נשמע בנגינתו מתוך סלסול ורעידת הקול. ואדרבא מכאן ראיה על מקורותיה ועתיקותה של נגינת ישראל

(8) כאן נכשל החוקר ב„טעות גוי“ שלא ידע להבדיל בין סגנון בנינו של בית הכנסת ומראהו החיצוני שאינו קשור כלל עם קדושת הדת ואינם חופסים מקום חשוב בשו"ע ובין הרנה והתפלה שירשו את מקום עבודת בית המקדש ונעשו כעיקרי הדת עד שעברו מדור לדור יחד עם כל קרשי האום.

(9) החוקר בורני חושב את נגינת ישראל לחקוי נגינת מצרים. ומכאן תשובה לו, שהלא הקינה הנשגבה של איים על אוזירוס איננה מגעת לזו של קינת דוד על שאול. (השלוח כרך ה' 211).

(10) כמו תפילת „ונתנה תוקף“ שחבר רב אמנון, וכשנת 1711 שנשרפו י"ד אנשים וי"ו נשים על המוקד זמרו „עלינו לשבח“ עד שיצאה נשמתם (עין השלח כרך ה' 210, וכרך ח', 425).

המלאה רוח תוגה ועצב כיאות לשמי ומזרחי כאחד. העמים האירופיים, היושבים לבטח, יוצרים את זמירותיהם מתוך הרחבת הדעת והם מעריצים ומקדישים את היופי שבאמנות. מכאן המדה והקצב שבזמרתם בנגוד לזמרת ישראל שהיופי משמש אמצעי לקדושה הנחשבת לעיקר העיקרים. מזה מוכח שחונות מיוחד טבוע על נגינתו ויש לה אופי אינדיבידואלי משלה.

ב) יש שגאוני הנגינה כהנדל ומנדלסון ברטולדי מגבבים באורטוריות שלהם תנועות הרבה על הברה אחת ובכל זאת לא יעלה על הדעת להטיל חשד כל שהוא של חקוי או זיוף ביצירתם. ועל טענותיו של ברטולדי שגם בורודין, רובינשטיין, צ'קובסקי ואפילו בטהובן משתמשים לפעמים בנגינתו, משיב מינקובסקי: אטו משום הא נסתחפה שדנו? אדרבא, משם ראינו, מאחר שגאוני הזמרה כרימסקי קורסקוב, מוסורגסקי חלוי, רובינשטיין ואחריהם פרוקופיב ודאביל מטפלים בנגינתו, זה מעיד על חשיבותה וטיבה. ואף אם דומה נגינתו להגרית במקצת, מנין לו שישאל, עם עתיק יומין קבל נגינתו דוקא מהגר המונה אך כאלף שנה לקיומה? ביחוד כשאין שתי הנגינות דומות זו לזו ממש.

כדי לבסס את מסקנותיו על יסודות מוצקים מנתח מינקובסקי את נוסחאותיו ומפריד אותן לחלקיהן, והוא בונה בנין שלם ומתוקן של סולמות זמרתיים עבריים שאין דוגמתם בזמרת העמים העתיקים והחדשים. הסולמות או ה"סקאלות", האלה משמשים יסוד לרובי תפילותינו וגנינותינו, שהתאזרחותם בתפוצות ישראל מעידה על עתיקותם.

לשיטתו מתחלקת זמרת מקדשנו לשלשה:

- א. נוסחאות שאי אפשר לקבוע בהם סולם קבוע כי צורתם ותכנם משמשים חליפות בלי סדר, משקל וקצב ואין לעמוד על אפים.
- ב. נוסחאות הבנויים על סולמות בני אלפי שנה, מהעת שכל שבט משבטי היונים ואחרים בחרו כל אחד בסולמו לפי טעמו ומוגו ומקומו. מכאן באה ההתחרות בנגינה בשנים קדמוניות, התחרות שלא היתה מעין "קנאת סופרים" אלא כזו הגורמת לדלדול הנגינה ומעכבת בעד התפתחותה. באו היהודים והרחיבו את האופק לרובי הגונים וחופש היצירה. עמדו ומוגו שתי סקאלות ביחד. מוזיגה זו חותם יהודי עליה, ומהרכבה זו צמחו והשתלשלו ה"גוסטען" "ישתבח", יקום פורקן" שהן היסודיות, או אבות, שמהן נולדו התולדות כגון "אתה זוכר", "מי שברך", "מגן אבות" וכו'".

(11) הסולם היהודי של אהבה רבה הוא C, Des, E, F, G, As, B, C. והסולם הגר: A, H, C, D, E, F, G, A. ישתבח גוסט זו צורתה: C, D, Es, Fis, G, As, H, C אך כשמוזמרים ממעלה למטה A, G, F, E, D, C, B. הרי הסון שלמעלה מהטוניקה (הוא המון היסודי) מושפל חצי טון ונשאר בינו ובין הטוניקה חצי טון, בעוד שאצל אומות העולם סולם זה עולה ויורד בתבנית אחת בלי שנוי.

וכך אנחנו רואים גם בגוסט של "יקום פורקן" שהסולם בעליו הוא G, A, H, C, D, E, F, G

ג. אהבה רבה היא לשיטת מינקובסקי צורה קבועה בסולם עברי מלדה. ואולי גם מקורי¹²).

על שלשת ה"גוסטען" האלה בנין נוסחאותינו עומד. ויש להאמין כי בנוסחאותינו ובננינותינו אלה יש הרבה מזמרת אבותינו אשר שרו בימי המקדש. ביחוד מתקופת ההיליניזם ואחריה ולכן הן מקובלות בכל תפוצות ישראל. בנוסחאות אחדות אפשר להכיר עתיקות מזרחית שמית. מתוך פשטות הנגון וטעמו¹³ ויש אומרים שבנוסח יקום פורקן נגנו אבותינו בסורא ופומבדיתא לכבוד ריש גלותא¹⁴).

יש עוד טפוסים קבועים ומיוחדים בזמרת מקדשנו. כלומר נוסחאות הרגילות לבוא בתבנית הערובת סולמות שונים שזורים ומשולבים זה בזה כאילו נוצרו מחתיכה אחת¹⁵. כגון "והנהגים", אבות לימים נוראים וכו'. נוסחאות לימים הנוראים עתיקים הם, בבחינת "כולו קודש". נוסחאות שלוש רגלים יש מהם עתיקים ויש מהם חדשים. ושל שבת רובם חדשים בשל הרבנים המתקנים ובאשמת החזנים ההמוניים ה"גוסטעם", שמצד אחד חסרה להם ידיעה עמוקה ומקיפה במסורתנו ותרבותנו וגם את תורת המוזיקה לא רכשו במדה מספקת. ומצד שני הכניסו ערבוביה בזמרת מקדשנו על ידי האימפרוביזציה והמצאת חידושי רעיונות ושברי ניגונים, והראו פנים בתורת החזנות של כהלכה. ע"ז נוצר פטפוט זמרתי שכל חזן ולפעמים ה"משורר" הגדול, על פי רוב הבס, היה מתחיל ב"שטייגער", כעין יוצר מלודיות על דעת עצמו, והיה מראה להמון

ובירידתו בצורה זו: D, C, H, A, G, F, E, D ויש אשר בירידתו לפעמים משתנה: (ירוחם הקטן "והיום שמחתכם") G, F, E, C, B, A, G אני הגבר, שירי תהלים, י"ג מדות, הברלה העד, מושרים באהבה רבה גוסט. לכו נרגנה, לכה דורי, מי שעשה, שופרות, קרוץ מחומר העד, מושרים ביקום פורקן גוסט. הגוסטין האלה אושרו על ידי חוקרי הגנינה שבפטרסבורג ומוסקבה בליקסיקון המוסיקלי.

12) החוקר א. צ. אידלסון חושב את הגוסט של אהבה רבה למאוחר, מפני שהשתמשו בו הטאטרים, גם מינקובסקי בעצמו שמע מפיו חזן ששמע את הגוסט הזה מהטאטרים והקרימטשקאים. לפיכך אין הוא משמש לתפילות העקריות העתיקות, כי אם לתפילות נוספות וחדשות. או לומר החפשי של החזן. וכל זה בגבולות ממצרים עד ליטא. אבל התימנים אינם יודעים אותו כלל. וכן גם בסוריא, בבל ופרס, איטליה, מרוקו, ספרדי אירופה והאשכנזים המערביים אינו בנמצא. כנראה לא ידע מינקובסקי את הסולמים השמיים כולם. כי הלא הסולם בנוסח תג'אז Hedjaz מסורס בין ערבים והמואזין מזמר בנוסח זה מעל גבי מסגוד מדי יום ביומו והוא דומה ממש לנוסח "אהבה רבה" הגם שאינו נחשב לשמי מקורי גם הוא. כי אין לשמיים מדרגות מוגדלות של טון וחצי כרוח אחד. אין זאת כי אם קבלו היהודים את הגוסט מהכוזרים הגרים במאה ט' או יוד וסגלוהו לעצמם והפיצו ברוסיה ליטא ופולין ומשם לארצות אחרות. (תולדות הגנינה העברית, פרק כ"ב).

13) לדוגמא תפלת "אאודך" ב"שיר ציון" לזולצר חלק ב', נשמעת לכאורה כמו בסקאלה איאלית בסולם מול, אך על ידי השפלת הסקונדה על תצי טון נעשתה ליהודית גמורה ועתיקות ופשטות שמית נשמעת ממנה, וכך הדין ב"ברכה" למינור.

14) עיין השלח כרך ה' 214.

15) "והנהגים" מתחיל על D D u r ומגיע אל "והעם" על A Mol והמלה "והנורא" על "אהבה רבה" גוסט. ובאבות לימים הנוראים מתחיל C D u r עד שמגיע אל "אלהינו" וממשיך B Dur, C Mol, Es Dur וזו אל "אהבה רבה" G בסיום.

תנועות וכרכורים נגוניים. מעשה „אקרוסט“, הנותן טעם לפגם. ולאט לאט נשחת טעם הקהל היהודי עד כדי לתת פתחון פה לשונאינו, ללגלג על נגינת ישראל בכלל ולכחש לא רק במקוריותה בהווה אלא גם בערכה בעבר, בתקופת העליה¹⁶.

אמנם היו מנצחים בנגינות גם בין גדולי המנגנים שהאימפרוביזציה היתה חלק מיצירותיהם וחוללו נפלאות על הפסנתר לשם התחרות מוסיקלית. אך גם אלא לא המשיכו עבודה זו לאורך ימים. ואילו אנחנו החשודים, כביכול, על החיקוי בלאו הכי, מסרנו אמנות כזו לחזנים שיש ביניהם הדיוטים ללא תורה ולא חכמה, ויחללו את זמרת מקדשנו בערב רב של פסולת מנגינת עמי הגבר שכניהם.

החרפות והפלפול של הרבנים, הקבלה, החסידות לכל כתותיה ומפלגותיה הכניסו כוונות נסתרות, שנויים וחלופי גירסאות בסדור תפילותינו. תנועת שבתי צבי ופרנק, הקריאות והצוויחות „ווי וויי“ של הגליצאי, הקטנות והגסות של הבסרבי והיבשות של המתנגד הליטאי הובישו את עסיסה של שירתנו וזמרתנו המקדשית במאות השנים האחרונות. מובן שאין מכאן ראייה לאפסותו של כשרון היהודי במוסיקה. אלה הם רק סימנים לתקופת ירידה חולפת. התקופה הנוכחית מוכיחה שיש גם לישראל חלק הגון ביצירה בשדה המוסיקה. מלבד גאוני הנגינה כמו מנדלסון ברטולדי, מאירבר, הלוי, גולדמארק, אפנבאך, מאהלער, שנברג, קורנגולד, וייל, טוך ואחרים, שעיקר יצירתם היה בנגינה הכללית, יש לפנינו שורה שלמה של יוצרים ומירות בתי כנסיות לתפילה. מלבד אלה שהזכרנו למעלה, כמו שטופול, לבנדובסקי, בלומנטאל וכו' יש לנו עתה אוצר יקר של נגינות בתי הכנסת מיצירות דוד נובאקובסקי, שיש בהן הרבה מן המסורת העתיקה בלויית הרמוניה נהדרה ומתוקנה למהדרין מן המהדרין שבמוסיקה. למקהלה ולעוגב. הכל עשוי בטעם וביופי אמנותי, שאינם גופלים משל גאוני המוסיקה העולמית¹⁷.

כהיסטוריון מומחה מומחה מסדר מינקובסקי את תולדות התפילות ונגינותיהן לתקופותיהן:

א. התקופה הראשונה. מימי בית שני עד חתימת התלמוד. כשיצא העם מתחת השפעת הכהנים ועבר לזו של הסופרים ומן הקרבנות אל התפילות. קבעו אנשי כנסת הגדולה סדרים ותקונים בתפילה. מכאן השם „סדור“ „תקון“ וכו'.

ב. התקופה השנייה. לאחר שמונה מאות שנה. נתרבו התפילות הודות לפריחת הפיוט עד שבאו הגאונים רב שרירא, סעדיה, רב האי ורב עמרם.

16) החוקר מורקעל בספרו Allg. Geschichte der Musik.

17) כמו דוגאביטקי וביחוד יעקב ספר, ויש להוסיף אחדים מגדולי המנגנים באמריקה כגון זילבערסט, שרופ, בראסלאחטקי, וויזער, כל אחד מצטיין במקצוע שלו.

סדרו של רב עמרם בא כעין חתימת הפיוט. אך גם אָז היה פירוד תדעות בין הגאונים, והחזנים השתדלו עוד להוסיף, כאין פוסק אחרון.

ג. התקופה השלישית במאה השש עשרה, שהמדפיסים על דעת עצמם רשמו את מנהגי התפלות המקובלים והחסידיים הוסיפו וגרעו. הפלוגתות והמריבות בין חסידי רב זה ואחרים בשל שנויים קלי ערך המיטו חרפה וקלון על כל החסידות כולה. ותגדל המבוכה משהיתה.

ד. התקופה הרביעית התחילה באספות הרבנים המתקנים מן המתבוללים בברונשווייג, פראנקפורט, קאסל, ליפסיאה וכו', שרצו למחוק מתוך הסדור את מבחר תקוותינו הלאומיות. אלא שלא השאירו רושם כל בעם ישראל כולו. מכיון שכוונתם היתה כלפי חוץ יצא שכרם בהפסדם.

במה שנוגע לזמרה אין כל ספק שבחקופת הסדור הראשון זמרו מומירות ירושלים בעדותם של אבות הנצרות: הירונימוס, קלמנס ואחרים שמתחילה זמרו אף הנוצרים מתהילות בן ישי וזימרות ירושלים. ואין צריך לומר שהיהודים הוקירו את נגינתם, ביחוד בימי הבית השני ואחריו. כשנתחזק הרגש הלאומי. מן המאה התשיעית ואילך, בתקופה השנייה, נדחקה זימרת ערב ושירתו למחיצתנו אלא מתוך שנגינת ערב דומה לזו של היהודים בסלסוליה, תנועותיה והשתפכותה לא סבלה נגינתנו הפסד מרובה.

בתקופת הסדור השלישי היו היהודים מובדלים ומרוחקים מנגינת שכניהם. אך היו מושפעים לרעה על ידי הפלפול, החסידות וכו', והיו זקוקים לתקונים. אָז הגיעה התקופה הרביעית, תקופת המתקנים. אך הם לא הועילו כלום בתקנתם כי הם נסו להרחיק את הנוסחאות היותר עתיקות ומקודשות בישראל כמו נוסח „עלינו“, „כל נדרי“, או שמסרו פירושים אחדים לגוי ה„מעגב“ על העוגב ויצא מתחת ים של המתקנים דבר שאינו מתקן.

זהה האות כי מנדלסון ברטולדי משתמש באורטוריה שלו דווקא בנוסח הישן ל„שמע ישראל“. זאת אומרת ב„ישתבח“ גוסט, בעוד ש„הם“ מזמרים „שמע ישראל“ על סולם דור, הנשמע כקול מפקד ומצוה בצבא.

בבתי הספר, בין של הכהנים והלויים ובין של הסופרים שמשח הזמרה אמצעי חשוב ביסוד הפדגוגיה, ביחוד משמואל הנביא ואילך כשנעשתה השירה והזמרה לאמנות שהוסיפה להתפתח יותר בימי הנביאים. במשך התקופות הבאות אָנו רואים התקדמות בזה שמופאות נשים משוררות, מחוללות, מזמרות, מנגנות ומקוננות וכו' (עזרא ב', נחמיה ז'). מימי עזרא ואילך נתרבו בתי הספר והסופרים היו משתמשים בציונים וסימנים שונים להקל על הלמודים. תחילה הסבירו לתלמידיהם טעמי ופרושי האותיות לפי שמותיהן: אלק, בינה,

גמול, דלים וכו'"). ואחר זה בארו המורים את תוכן הענין כולו. הסימנים והנגינות עזרו לא רק להבין אלא גם לשמור את הלמודים בזכרון. בערך תקופה אחת לפני חורבן בית שני, כשפסקה השפה העברית להיות חיה ומדוברת בפי העם, נולדו הציונים שהתפתחו לפסקי הטעמים. כמו שעשו עמים אחרים, מיראָה שמא תשתכח השפה בדורות הבאים. פסקי הטעמים שמשו לקריאה פשוטה, שירית ומרתית, להטעמת המלים, להבחנה בין מלעיל ומלרע, להגבהת הקול ולהשפלתו, לזמן ולדינמיקה. מתחילו השתמשו בתנועות האברים ובקריצת עינים עד שהללו התפתחו לציונים שבכתב. הסמנים האלה שמשו יסוד לבנין המלודיה וההרמוניה ברבות הימים¹⁸). בין למשוררים המתחשבים עם מספר ההברות ובין למזמרים, שלהם מספר הצלצולים והזמן עיקר. יש אומרים שנבראו הטעמים לשמוש הלשון ויש סוברים כי לשמוש הזמרה נולדו¹⁹) כדי להחזיק המסורות העלולות להשכח ולהשתבש בעל פה. טעמי הנגינות שמשו לפי זה אך סמנים לזכור על פיהן את הנגינות המסורות במלואן כי סמנים זמנתיים יותר ברורים לא היו עדיין. במאָה האחת עשרה המציא החוקר גוידאן מאריצו מתוך התפתחות הסמנים את תוי הזמרה על פי שיר ידוע²⁰). לעומת זה עשירים הם תוי נגינתנו במובן „מועט מחזיק את המרובה“ כי על ידי נגינה אחת יכולים להשמיע יותר מעשרים קולות כמו הפז, קרני פרה וכו'"). הסלסול והקצור מעידים על יסוד יהודי שמי מורחי שבו השתמשו היהודים בטעמי הנגינות לזמרת נגינות, לפי דברי החוקר ווירטמברג.

לטעמי הנגינות היו שני מקורות. האחד על שם בן אשר מטבריה והשני הבבלי, מבן נפתלי. השיטה של בן אשר יותר רחבה ונתקבלה בכל ארצות אירופה המערבית ואפריקה²¹). ארבעה נוסחאות הם: א) נוסח אשכנזי ופולין. ב) נוסח רוסיה. ג) נוסח ספרד, העשיר בסנטימנטליות ובפצולי קולות. העשיר והיותר זמנתי היה נוסח א' וב' של אשכנזי פולין ורוסיה, והנוסח הדל שבכולן הוא ד) של אפריקה ומצרים, העתיקה ביותר ובאָה מתקופת בית ראשון. בכלל עתיקות הן כל ארבע הנוסחאות, הן בצורתן ושמשן והן בפתרוןן, ומקובלות הן בכל תפוצות ישראל מלבד שנויים קלים, שהוסיפו הקוראים במשך התקופות. בחגים ובימים הנוראים ובימי אבל וצום ישתנה הנוסח ויקבל צורה אחרת כהתאם לקדושת היום. בנגינת ההפטרה היפה והרכה נשמע הד מטיף ונביא, סגנון עדין

18) בתלמוד נמצאת שיטה שלמה ומקיפה של סמנים שמשו כנראה יסוד חשוב בלמוד התורה, כמו שמות האותיות, סמיכות, סדר ישר והפוך וכו'. שבת כ"ה ל"ד ק"ד ק"ה ק"ח. סוכה מ"ח נ"ה. מגילה כ"ה ל"א. מועד קטן כ"ד. ברכות ל"ב מ"א נ"ו. יבמות ס"ג סוטה ל"ה. עירובין י"ח י"ט ועוד.

19) הרוצה לעמוד על טיבם של טעמי הנגינות יעיין בספר אוצר נגינות ישראל של אירלסון, „התקופה“ ספר שני לפנחס מינקובסקי.

20) רש"י סובר כי לשמוש הזמרה נולדו.

21) השיר הוא: Ut. (Do) queant. laxis . . . etc.

22) עיין „געשיכטע פון חזנות“, נ"י, 1924.

23) עיין התקופה כרך ב'.

ונוח להתקבל, בעוד שבקריאת התורה נשמע קול מפקד ומחוקק. נגינות הטעמים לימים הנוראים עתיקה מאד ודומה לשירי העולם העתיק⁽²⁴⁾. נגינת „איכה“ מלאה יגון והשתפכות הנפש. הטעמים במגילת אסתר מלאים ערבוביה, לרגלי התמורות הפתאומיות על ידי תהפוכותיו של המלך הטפוש. יש לנו גם קריאות של „שירת הים“, „ואני בבואי מפדן“, „מרדכי ידע“ וכו'. העשירות בתכנון והגיעו אלינו במסורה, והן עתיקות ומקובלות בתפוצות ישראל, אף על פי שאין להן יחס ישיר אל המלות והטעמים. העובדה שנוסחאות הקריאה נשתמרו במשך אלפי שנה ולעומת התהו ובהו השורר בציוני עמים אחרים נשארו בידינו אך ארבע נוסחאות, מעידה שפסקי הטעמים היהודיים הכילו כתב זמירתי וקשר נגוני יותר מכל ציוני העמים האחרים. הסבה היא שעם ישראל מוקיר ומעריך את שירתו וזמרתו ונוהר שלא לשנות את מסורתו⁽²⁵⁾. ואף אם הכהן הגדול „היו משיבים שלא ישנה“⁽²⁶⁾. גם הרבנים וגם ההמונים נוהרים בכל קוץ ותג שבכתבי קדשנו. טעמי נגינתנו חיים כפי „תינוקות של בית רבן“ עד היום הזה ונמסרים מדור לדור ומאבות לבנים⁽²⁷⁾.

מינקובסקי בכל קנאותו לכבוד עמו היה נוהר בכל זאת שלא לנטות מדרך האמת, דבר שנכשלו בו רבים כ„נוגעים בדבר“. הוא סובר שהרבה לקחו אומות העולם מישראל, אך גם עמנו קלט אל תוכו השפעות שונות מעמים אחרים: ממצרים וכנען, מבבל, פרס, יון וערב ואף מספרד ואשכנז. ביחוד השפיעה על היהודים הזמרה ההלנית, ואנחנו הכנסנו נגינותיה תחת כנפי השכינה ע"י צירופים ומוזגות, עד שנעשו לעצם מעצמותינו. אָמנם מלבד החצוצרות שבשעה טיטוס ברומא לא נשאר לנו מושג ברור מכלי הזמר של היהודים, כשם שנשארו לעמים אחרים, והגם שאומות העולם מיתסים ליונים גם את פסקי הטעמים, השרידים היחידים שנשארו לנו מקדמוניותינו מאתר שהשם טראפוס. הכנוי לפסקי הטעמים, יוני הוא, בכל זאת מחליט מינקובסקי שאין נגינתנו בריאה חדשה „יש מאין“, אבל עובדה היא שיצרנו את רובי נוסחאותינו ברוח ובטעם יהודי, בחותם ובסגנון שלנו, להביע על ידו את רגשותינו, תקוותינו ושאיוותינו. געגועינו לתחיה ולגאולה שלמה מאחדים את כל חלקי האומה לעם אחד גם בארצות פזורים. לחיות חיים לאומיים במובן של חיי רוח וליצור כדמותם וכתבניתם כאשר הוא שם⁽²⁸⁾.

כשיצא הגראמפון לאויר העולם והרעיש עולם ומלואו כנפלאותיו, היה

(24) יסודה על המדרגה F וכולת עומדת על המדרגה G והיא סובבת עד סוף הפסוק לקול היסורי F זהו סגנון העולם העתיק.

(25) עיין ספר חסידים.

(26) עיין יומא י"ת.

(27) א. א. ז. אידלסון בספרו Jewish Music מוכיח שנגינת ישראל מוצאה ממזרח, ולא הושפעו מעמים אחרים ברוח כי אם בצורה. כי נגינה היא דבר שברגש ואין דבר שברגש עובר מעם לעם כי אם עוברת מדור לדור כתורה שבע"פ.

(28) יואכים סטויטשוסקי במאמרו.

מינקובסקי הראשון ואולי היחידי שלא רק גער בנטיפה במי שהציע לו הון רב במחיר השתתפותו בגראמופון, אלא שיצא במלחמה נגד החזנים המפורסמים שחללו נגינת מקדשנו. במאמרים שלמים תאר מינקובסקי איך נסתאבו נגוני הימים הקדושים על ידי הגראמופון בבתי מרוח ובבתי קלון. רגש הכבוד והקנאה לקידוש השם לא נתנו לו מנוח כאילו ניצוץ היה בפנחס מינקובסקי מפנס בן אלעזר הכהן, סמל מקנא קנאת ה' צבאות.

במאמריו הרבים על תעודת החזן, מדותיו וכשרונותיו, הוא נלחם נגד אלה החזנים שלא קראו בתורת ישראל ולא שנו בחכמת הנגינה אלא ששמשו בחזנות להנצחתם ולא הכירו את מקומם. הוא עבד ופעל כל ימיו להרים קרן החזנות ולהעלותה למדרגת הראויה לה. מינקובסקי שעסק מנעוריו בחכמה ומדע ולא היה ירא וחרד כחסידים הראשונים היה מוצא בכל זאת את שורש נשמתו בעבודת הקודש והיה נותן לכהונה זו כבוד אלהים, מכאן קנאתו לקדושת משרתו, ולפיכך הצליח להעמיד את ההיכל הברודי באודיסה ולהוסיף על יפעתו של סדר העבודה של ניסן בלומנטאל עד שיהיה למופת ליתר בתי כנסיות ובתי מדרשות לכבוד ולתפארת. פנחס מינקובסקי ודוד גובוקובסקי בשיריהם ובזימרותיהם פארו את מקדש ישראל באודיסה כזולצר בשעתו. אך הללו שינקו את יהדותם ממקורות ראשונים, ממעיני הדת והמסורה, הגיעו ביצירתם לשלמות גמורה מתוך זוג של קדושה ואמנות.

את יצירותיו הספרותיות הדפיס מינקובסקי ב"השלח", "התקופה", "העולם", "המליץ", בחוברות וספרים, ברשימות באנציקלופדיות וכו', בעתונים ירחונים אשכנזים. היה גם מרצה בתור פרופסור בנגינת ישראל ותולדות הנגינה הכללית בקונסרבטוריון היהודי שבאודיסה.

מינקובסקי היה פקח במובן היותר נעלה ומרומם. אמדותיו ופתגמיו היו מהלכים בין "חכימי דיהודאי" והיו תמיד כדבר בעתו, מתאימים לענין וקולעים אל המטרה. כאבן חן במשבצת זהב. הוא חונן מתולדתו בחוש של הומור משופרא דשופרי. ספוריו במסכת רעים ודבריו המחוכמים שבכתב ושבכל פה לא היו סתם בדיחות בעלמא אלא חדודים דקים מן הדקים, ספוגי תורה וחכמה, שיש בהם חריפות ועמקות המחשבה, עשויים בטעם ויופי.

בתור חזן היה מינקובסקי סמל הכהן הגדול מאחיו. מי שלא היה במקדש הברודי בשעת קבלת שבת ולא הרגיש ברוח הקודש המרתף, כביכול, באוירו של בית אלהים ולא שמע את זמרת גובוקובסקי בדוכנו ותפילת פנחס מינקובסקי בעבודתו אי אפשר שיהיה לו מושג נאמן מעבודת הקודש כמוכנה היותו נעלה. לא היה מינקובסקי מרעיש עולמות בקולו, אלא שקולו הערב ונעימת זמרתו התלכדו להרמוניה שלמה ונהדרה, וכל גימה וגימה מנגינותיו התאחדה ליצירה אחת כלולה בהדרה, בחינת הוד שבתפארת.

אשרי הקהלה שזכתה בו, נעים זמירות ישראל היה ופעולתו עצמדת לעד.



הַתְּחִלָּה

מאת יוחנן מברסקי

לפי מסורת אגדה, באו היהודים הראשונים לאוסטריה מארץ ישראל עם לגיונות רומי. הם התישבו על גדות הדונאי, נטעו כרמים ומכרו את היין לחילים הרומיים ועל כן קראו את שם העיר אשר יסדו „ווינא בונא“, כלומר, יין טוב. ומכאן שמה עד היום הזה.

זיגמונד פרויד מהלך ברחובות וכו„הויריגער“ (תירוש) משכרהו כאן הכול. כשאדם נושן במקום שבע הוא ממנו. אבל בחזרו טועם בו טעם ישן וחדש. פרצע קול מאחוריו:

— ז י ג - מ ו נ ד ? ?

זהו אחד מחבריו. סטודנט צעיר.

— פ - פ י !

— אני בסימני, אחי ! אימתי שבת מאנגליה ?

הם משוחחים כמה רגעים מתוך התרוממות הרוח על ארצות רחוקות. פפי קניגשטיין שואל וזיגמונד משיב.

— ומה כאן, פפי ?

— כאן הכול כמו שהיה ... אגב, היודע אתה ? כשבאים עכשיו להרשם באוניברסיטה ובחור עונה:

בן בלי דת אני ! — צוחק הדפתרן : „מדוע, איפוא, לא תאמר ישר, כי יהודי אתה ?“

מבירי שכר קרוב יוצאין משרתת ועל הטס שבידיה הרבה כוסות מלאות. — כן, ואתה יודע ? רודי מצא לו נערה טובה כל כך ! היא עובדת ועוזרת לו.

— הוא „מסולע“ עכשיו ?

— כן, זיגמונד. אין לו פרוטה בכיסו. הוא לן לפעמים אצל ברגר. בעלת בית טובה לו והיא מרשה לפי שעה ... אבל השמעת, מה שאירע לברגר ?

— לא.

— זה לא כבר מחקו אותו מרשימת החברים של אגודת הסטודנטים „אלביה“ ודרשו ממנו להחזיר את הפסים ואת אותות האגודה. אמנם, חבר טוב הוא אמרו. אבל „יהודי גשאר לעולם יהודי“ !

פפי מחשה רגע. על שערי הבתים מלבינות פתקאות: „חדר או דירה להשכיר“. השמים בהירים וצוננים. צפרים מתלהקות להקות לעוף. לויגמונד נדמה פתע: מאוד רחוק הוא העבר הקרוב, כשהיה משולל מכל גבול ורשמים חדשים באו לו תכופים זה אחר זה. עכשיו שוב יהיו ימיו ימי קטנות ושעמום... קולו של פפי נעשה פתאום רך.

— שמע, פרויד, בוא הערב לאספרנו... אנו מסדרים שיחה על היחס שבין הפילוסופיה למדעי הטבע. מקוה אני, שזו רתהיה אספה יוצאת מן הכלל... גם ויקטור אדלר יהיה! התבוא?

ב.

חבורה מרובה בבית הקהה. קצף צף על כוסות וכרדיות שכר כשלג על פו. בחור, שמצחו דרכו להתקמט תמיד, מחקן את משקפיו הכבדים.

— אדוני, בשליש הראשון של המאה הי"ט שלטה בעולמנו הפילוסופיה של קאנט בצירופיה וצירופי צירופיה; בשליש השני — הפוזיטיביזם של אבגוסט קונט והחמרנות, ואילו בשליש האחרון של המאה שלנו אין אפילו ניצוץ אחד של רעיון מקורי... ומדוע? (הפסקה כל שהיא. רוב הבתורים מקשיבים, כשהם גומעים מזמן לזמן מכרדיותיהם אלו לגימורת דקות ואלו לגימורת גסות) כי קצצו את כנפינו: „השכל האנושי לא יגיע לעולם לנקודה הפנימית שבכל חזיון!... אבל, אדוני, הדין עם פיכטה: האנשים נולדים פילוסופים או חמרנים. ואנו... אלו בתוכנו, ששואפים לפירוק ברור וגמור בכל הקושיות הגדולות, מרגישים, כי עלינו לשוב אל המה שב ה מ ע י ז'ל ש ב ר ע י ו נ י ו ת ו ה ר ו ח נ י ו ת!

קולות הסכמה ועידוד. בחור עגול-הפנים מרטיב את שפתיו בקצה לשונו כמלקקן ומחייך:

— חברים, איני יודע, אולי הגואם צודק... הוא מדבר כמעט כמו „יועץ החצר“!... אולי באמת אין שכר זה בנמצא כלל... אבל בין שהוא ישנו ובין שאינו אלא סבך מוחשי ראיה וטעם שלי — „לחיים“, חברים! שחוק. ופתע נפנים כל הפנים לצד זיגמונד. אף שהוא ממעט לבוא לאספות האגודה ידוע — פלפל חריף הוא, וזה לא כבר שב ממרחקים! — שערך שופע ויורד באלכסון אל פאתו השמאלית ועל כן נראה מצחו כמשולש פגום. שחורו נעוץ ברקה הימנית. הקשתות הדקות של גבותיו אינן חופפות על כל עיניו וזה משהו לו משהו צעיר מאוד. הנחיריים התאונניים-השלטניים של חטמו הגבנוני מרפפשים עתה בלעג קל.

— רואה אני, כי פה מרגישים כמעט הכול, שנולדו פילוסופים (כמה בחורים מחליפים ביניהם חיוכים) ושני מיני פילוסופים צעירים הם. הראשונים דומים לקצין הצרפתי הקטן, שצוה את חייטו לתפור לו מכנסיים צרים ביותר.

„אם יהיו לפי מידתי“, אמר לו, „לא אקחם“. רק ספר, שכולו מעומעם וסרסום — תכשיט הוא להם, כי כל ענינם להשתעשע בצעצועי שכלם!

הנואם הקודם קופץ פתע ממקומו ומתקן את משקפיו הכבדים:

— זהו דבה רעה! יש בינינו צעירים החושבים על פי ה כ ר ח

נ ש ם !

— כן, חברי, ז ה ל ל ו מקוים באמת ובתמים למצוא את פרחון הסוד האחרון — ואמנם, מוצאים להם כל אחד „בדקר“ פילוסופי, שמבאר להם, כביכול, את כל חזיונות החיים... ה מ ב א ר ? חברי, מי שמהלך יחידי בחשכת הלילה יש שנותן קולו בציוץ כדי לפכח ארץ פחדו, אבל הנעשית משום כך ראייתו בהירה וברורה יותר?

— כן, פרויד! המפחד פתות רואה יותר!

— בבקשה, שלא להפסיק את הנואם!

— חברי, גם אני יודע: הפילוסופיה מבקשרת להביא נחמה לנפש, כדת. הן לנחמה זו משתוקקים הכול — גם הכופרים הגדולים ביותר גם המאמינים האדוקים ביותר. אבל האין נחמת הפילוסופים דומה הרבה לפעמים לדברי התנחומין של סופר אחד לידידו, שביקש לאבד עצמו לדעת: „מעולם זה אי אתה יכול ליפול“, שהרי כולו שלמות אחת?

— כ ב ק ש ה ל ד ב ר ב ל י ה ל צ ו ת !

— ידידי, ה„הלצה היא משפט שחק“.

— הנח את קונו פשר, פרויד!... מה היא דרכך א ת ה ?

מבט עיניו החומות-הכהות, הנוצצות של זיגמונד חד עתה וגוקב:

— ד ר כ י, חבר יקר? — דרך כל חוקר צעיר, שמצמצם עצמו ברובו אך בדברים המתאמתים אצל החושבים; דרך כל חוקר צעיר, שרוצה להכיר את טבעי ההווה מצד הלימוד והנסיון, היינו, מרוץ הפרדתם והסלת תנאי שנויים במ של תוספת או מגרעת ועל כן אצלו העיקר לא ה ה ש ת כ ל ו ת, אלא ה ה ס ת כ ל ו ר ?!... אמנם, צדקתם — אטית היא דרכנו ואינה חובקת זרועות עולם, אבל, חברי, אם יש בכלל נחמה — רק המדע בכוחו להביאה! כל החקרנות והסברות הנאורות של הפילוסופים אינן משנות כלום, אבל החקירה של אנשי המעבדה, שמשעבדים עצמם כולם לאמת והוראות יכולה להביא — וגם אמנם מביאה — שנוי אטי בחיינו, בחיי הבריאים והחולים, ועל כן נדמה לי... לא רק אני, כל תלמיד רפואה, החוקר מנהגו וסדרו של גוף האדם כחוקר תנועת גלגלים של מכונה נפלאה — רואה בהכרח את הרוחני כגלוי של הגשמי!... ועוד נראה לי: אם ברצוננו להכיר ארץ האדם עלינו להתחיל את חקירתנו מלמטה... מהחיה... אשר משרשה הוא נמשך! ועל כן עלינו להתחיל במעבדה מפשרי בעלי החיים!

זיגמונד יושב, פקולי עשן באויר. בפתח הבניסה נראים כמה בחורים שאחרו, קניהם עגולי הקת בידיהם, כלב, שכולו פקעיות פקעיות של צמר,

רץ לפניהם ביבוב של שמחה ומרחרח בנחיריו השוקולאדיים, הלחים. לבסוף רובץ לרגלי בעליו, כורך עצמו בעגולת ומשרבב את לשונו גוש רירי אדום-כחול, ודומה, כולו אומר: יפה, אני שומע. המשיכו! — הנשיא קם ומדבר חרש, כדרך יושב ראש, שעושה את עצמו טפל ואת הנואם, שעליו להציג, עיקר:

— ועכשיו נתונה רשות הדיבור לחברנו ו י ק ט ז ר א ד ל ר :
זה מעלה אש במקטרתו או בסיגאריה שלו, זה, להפך, מכבה את הסיגאריה שלו וזה אותו באוזן הזכוכית של כוסה, והכול מפנים לבם לשמוע.
ישנם אנשים, שגם בשתיקתם מציאותם מודגשת; בדיבורם — לא כל שכן. ואת ויקטור אדלר מכירים הכול. הוא נולד בפראג, בן למשפחה יהודית עשירה. תחילה נמנה על ה„גרמנים הלאומיים“ והיה אחד ממנהיגי עיקריהם החדשים (אף כי הוא צעיר לימים בקי הוא ומנוסה בעניני אוסטריה מאין רבים כמוהו). אבל עכשיו עבר אל הסוציאלי-דימוקראטים. הרבה מתנגדים לו ואין לו כמעט שונאים, כי הכול מודים ברוחב לבו וברוחב דעתו. שעתו מוצאת לו לא רק לעסוק בתנועות הפועלים וללמוד רפואה (הוא תלמידו המובהק של הפרופ' מיינרט), אלא גם ליהנות מהסימפוזיה התשיעית של בטחובן, לקרוא הרבה ולבקר בתיאטרון והלצותיו מהלכות בכל אוסטריה... בחדר עכשיו דומיה עמוקה כמו בהרים הגבוהים. אדלר עומד. הבלורית שלו מכסה את רוב מצחו ואת רקתו השמאלית. שני קמטים יוצאים מבין גבותיו, משקפיים לו ושפם גדול, מעובה, שמכסה כמעט ארץ כל פיו. קולו חלש והוא מגמגם מעט, אבל הכול יודעים: נואם מצוין הוא.

— חברי, גדול אני בשנים מפרויד שלנו, וזוכרני, גם בנעורי נמשכתי אחרי החמרנות. אבל אחר כך עמדתי על טעתי. „בעיני האסטרונומוס“, אמר פעם תוכן אחד, „האדם אינו אלא נקודה קטנה עד אין סוף בעולם האין סופי.“ „אבל האדם“, השיב לו רעתו, „הוא האסטרונומוס“. . . . הפסיקה והכימיה. חברי, אין בכוחן לבאר את כל האדם, אבל האדם מבאר את הפיזיקה והכימיה!... ואף גם זאת: החיה שכנו אינה מבארת אותנו כולנו, אבל אנו מבארים את החיה!... וגם עכשיו כשנתקשרתי לתורת מארקס —

קול חם מתנגח פתע בקולו המתקן של אדלר:

— אבל האם אינך חמרני כלכלי?

בחדר מתחלת עשן. הדלת נפתחת שוב. בין צמרות האילנורט של הגן הקטן מבליחים פנסים הרחבים כלפי מעלה וצרים כלפי מטה כמיני אגסים. זרם של אויר צח, צונן.

— חברי, איני צריך לומר לכם, כמה חשוב בעיני הגורם הכלכלי בחיינו; איני צריך לומר לכם, שאיני רואה כהגל בהיסטוריה גלוי מודרג של מחשבה אלוהית והרצון הקדמון. אי אפשר להפשיט את חיינו מצדס הגשמי.

החיים אינם אחדות פשוטה!... אבל דווקא משום כך קשה לי, מצד שני, לראות את חיינו מושרשים כולם בכוחות הכלכלה. הנה פרידריך אנגלס בכבודו ובעצמו אינו בוש לבוא ולומר: „הכלכלה המדינית, היינו, המדע על תנאי וצורות התעשייה, על החליפין וחלוקת הערכים, צריכה אף להווצר, ואם כן, הרשאים אנו למחר ולהביא עתה הכלל לשרשרת אחת? האין עלינו לחכות במסקנותינו עד שמדע זה יווצר בשלימותו?... ועל כן גראה לי, שעלינו לנהוג בדעותיהם הפילוסופיות של חברינו מנהג עין יפה, אם אף מודים הם בעיקר; אם אך רוצים לעזור לנו במלחמת הפרוליטאריון האוסטרי, שעכשיו אינו אלא כצאן לטבח!... ועוד דבר אחד לקייצו נייס שבחברי: הרוצה לנצח חייב ללמוד להתפשר!

— הלו מדלית פשר שזכה לנצח!
ויקטור אדלר מפסיק מעט. בחורים אחדים יושבים בקצה כסאותיהם. על הסף עומד המלצר, שאנניו רחבות למעלה וצרות למטה כסימני שאלה, ומפית על זרועו הכפופה.

— לא, חברי, נצחונות קטנים מצטרפים לנצחון גדול!

תנאם הראשון נוצץ במשקפיו:

— אבל, בבקשה!... נושא שיחתנו הוא —

— צדקת. כנראה, אין לדבר יותר בימינו על שום שאלה מבלי לנגוע בשאלה המדינית!... כן, גם בנעורי נדמה היה לי, שפילוסופיה אינה אלא ענין ליחיד סגולה. טעות גמורה! (המלצר יוצא לחדר השני) כל מי שחושב על האתמול ועל המחר, על האלהים ועל האדם, על החיים ועל המות, עוסק — ביודעים או באין יודעים — בפילוסופיה. גם חברנו פרויד זיגמונד מרגיש עתה על עצמו את עיני כל החברים. אור הגאז, אור חיוור, חולני מאיר את החדר. בקולו של אדלר עכשיו אבק-לגלוג.

האין הוא כאותו גבור של מולייר, שדיבר ארבעים שנה פרוזה ולא ידע, כי פרוזה ידבר?... גם שליית הלוסו פיה שלו — פילוסופיה היא ולא מדע!... אבל אין רע, צעיר הוא ובטוחני, כי בשנים הקרובות תהיה תפיסת האדם שלו שונה הרבה מהתפיסה המוכנית שלו עכשיו! כן, פרויד, כן! — הוא מגביה קצת את קולו. הכלב סומר את אזניו. — גם אני הייתי רועה חזירים של ישוב בנעורי ואחרי כן עשיתי תשובה וחזרתי לבית אבי.

זיגמונד מרים כפו וצל אצבעותיו נופל על פניו.

— עכשיו, כשאני יודע עברך, אדוני החבר, שוב אני תמה על נימוסך! ומשנתמלטו הדברים מתוך פיו תמה הוא על עצמו — למה זה גתרתה פתע? המפני שהרגיש עצמו לרגע מנוצה?... לא.

הנה מטיף אדלר לסבלנות, אבל ב ד ע ו ת י ו ה ו א לא נהג מנהג עין יפה!
אבל כלום רצה לפגוע בו?

יושב הראש פורש כפיו. כרוצה לסכך ולהגן על האסיפה. בחורים אלו סותמים
את אַזניהם ואלו קופצים ממקומותיהם.

— לא זה חריף ביותר, זיגמונד.

— בקש ממנו מחילה!

— ולדעת, ויקטור התגרה בו הראשון!

— אה, אותו פרויד!... יפה „כיבד” אותו!

— „ס א - ט י ס” (די)!

כאישוניו החומים-השחורים של זיגמונד מתנוצצים חירקים של אור מלובן.
אי אפשר לו עתה לחזור בו. א י א פ ש ר !... צלצול כוסות. הכלב מבשכש
בזנבו ומיבב חרש: מה קרה?... מסביב בחורים קמוצי עין. זה מראהו מתלבן
וזה פניו מקדירים, כאילו מלוכלכים באבק־שריפה.

ויקטור אדלר, שיש לו שליטה על עצמו ומשום כך גם שליטה על אחרים,
מוציא לרגע את מקטרתו מפיו ומכניס את בית קיבולה לכיס של שנצות הממולא
טבק. לא הוא לא יתבע ממנו „סיפוק”, כעצת חבריו המקפידים על כבודו יותר
ממנו, ורואים בזה עלבון דם. יודע הוא: ריב מקרב את הקרובים ומרחיק את
הרחוקים. והעיקר, מי זה אָמר, שכדי לתפוס אמת בשלימותה עלינו קודם להתנגד
לה ולחלוק עליה? נובאליס. כן, הוא וזיגמונד יתפייסו.

ג.

בבית הקפה מעמידים את הכסאות על השולחנות ומכבים את הגאז. השעה
מאוחרת. הטראם אינו הולך עוד. צעדים רמי הד ברחובות ריקים... בחור,
שכוחו גדול במעשה־הסיוף וביריה למטרה, טוען בקול תרעומני:

— זוהי חרפה!... התדעו, כמה מחברי „אלביה” נלחמו השנה בדו־קרב!
ש מ ע י ס ו ה מ ש ה !... הכול אומרים: ה„אלבים” הם אמיצי לב ויודעים
ליישב בסיף או באקדוח „סכסוך של כבוד”... ואילו האגודה שלנו. —

בחור, ששובש מעיל־סתיו מדבר בבס צעיר, שיש בו הכרעת הדעת:

— לא זה העיקר... חצי תריסר של מלחמות־שנים כאלו היה מעלה את
ערכנו בעיני הבריות!... כי עכשיו אומרים: היהודים יראים מפני קרב כמו
מפסתו מפני הצלב!

בחור שצובט האף שלו כמין אופניים בלא רוכב, מתחיל לגעגע בידיו:

— גם זה לא יועיל!... השמעתם, באגודות ה„אריות” עומדים לקבל בקרוב
החלטה, שלא לתת סיפוק לאדם מישראל לא בסיף ולא באקדוח, כי כל יהודי הוא.

לדעתם, בן בלי כבוד ובלי לב... והשמעתם את הפזמון, שמזמרים עכשיו הסטור-
דנטים במכללה שלנו?

„בין שיהודי חושב כך או באופן אחר —

לפי גזעו הוא תמיד „דבר אחר“!

הבחור זורק את הסיגאריה שבין אצבעותיו ומכסה ברגלו.

— לא, לדעתי, עלינו לצאת מעולם שאינו שלנו אל —

— ה ג י ט ו ?... ליסד מרצוננו הטוב אגודת סטודנטים יהודית? ... תודה,

אנחנו איננו י ה ו ד י מ ז ר ח !

— אבל איגנאץ קוראנדה תומך בפרץ סמולנסקין!... וסוף סוף ניסד את

„קדימה“...

הא, זיגמונד, אתה נעקר הראשון מחבורתנו?

— כן, אטייל עכשיו מעט לבדי!

ד.

הלבנה יורדת והולכת. מרחוק נראים באור החלוש, הקלוש עמודי הפנסים
כאורבים למישהו. זיגמונד, העיף מרוגזה של השעה, הולך מתון והאוויר הצונן
משיב עליו דעתו, אבל אינו מרחיב עליו את לבו.

כמה קשה אפילו לתלמידי חכמים להתוכח! שיחה של שנים — יש בה
מבקשת תאמת, כי ק ל ל ה ב י נ מ ת ו ך ה צ ט ר פ ו ת ו כ ה ק ש ה
מ ת ו ך ה ת נ ג ד ו ת !... בויכוח של פומבי יש מבקשת הניצוח ו „קבלו
דעתי“ ועל כן אין בו לרוב פועל ונפעל, כי תוך כדי קיבול הדברים שכנגדו מרגיש
את האוויר הלוהט שמסביב לו והוא ממשיך במחשבתו את טענותיו, כלומר, מקדים
דיבור פנימי לדיבור חיצוני, ותופש אך את גמר דבריו של בן מחלוקתו. שואל
עתים שאלה אין זה אלא כדי להרויח זמן. קשה לו לבטל הגיון בהגיון קופץ
מהענין המדובר אל המדבר ומתחיל לחרפו בפיסול שיש בו או
בשלשלת היוחסין שלו. וכל אחד מבעלי התריסין אינו מוחל טענתו ומבקש
להשמיע את המלה האחרונה: ראו, טענותי הכריעו. נ ש ת ת ק... אבל
לא נשתתק... ויש שויכוח נגמר באולם-סיוף גבה הקמרון.

זיגמונד זוקף את צווארון מעילו. אחרי שעת החימום של הריב מרגיש הוא
עתה קור של בדידות בבשרו. קול צעדיו ברחוב השומם כקול צעדי שומר
במסדרון צר וארוך של בית סוהר. כחץ קטן של זהב נושר כוכב מהשמים.

— מ ד ו ע ז ה נ ת ר ת ח ק ו ד מ ?

עליו לפקוד ולבקר את עצמו.

העורר בו הכנוי „רועה חזירים“ שלא מדעת את הסמיכות של „חזיר“

ו „ז א ו י ו ד “ („ י ה ו ד י “ ח ז י ר “) ... כלום אין אומרים

ה „רשעים“, וביחוד עכשיו, אחרי החכך הגדול כבורסה. ש כ ל ה י ת ו ד י מ

ש ט ו פ י ם א ח ר י ע ר כ י ם ח מ ר י ם ו ר ו צ י ם ל ת פ ו ס א ת כ ל
ה ע ו ל ם ל ע צ מ ם ?

בדומית הלילה נשמעת פתע שעטת פרסות כקול קרני אומן המוסרות מעל
הגב. רשרוש העצים הסתוויים מרחוק כאושת גשם דק. למעלה זורח ירח צונן.
החורף קרוב.

— ועוד: מדוע זה נוטה הוא בעת האחרונה
אחר ההגשה? האם המופתים החותכים של המעבדה הטו את לבו
אך אל המוגשם?... בילדותו למדתהו אמון האדם יציר עפר מאדמה. וכאן, בוניה,
מרגיש הוא שוב. שאין לו קרקע ואין לו מעמד לרגליו ואינו אלא „תולעת ספרים“.
בן לעם החי ראש בלי גוף, אולי אין, איפוא, תחמנות שלו אלא שאיפה של
מבוטל היש לישות?

ה.

החורף עבר וגם הקיץ. הגה מלבין שוב שלג על העיקומים הדוביים של
כפות ארנים ושוב פורחים נמשים על פני תינוקות ובחורות. אביב. רוסיה
נלחמת בטורקיה. כשהטורקים מתגברים — שמחים האונגרים וכשנופלים —
חוגגים בפראג וכל העמים הסלאביים שבאוסטריה ששים ושמחים.

ערב. ערפל עכברי־אפור לופף את וינה כחזוית לחה. האויר חמוץ.
הרחובות מטוננים. דומה, לא אביב עכשיו אלא סתיו. זקנה עם עתונים;
ה צ ב א ה א ו ם ט ר י נ כ נ ס ל ב ו ס נ י ה ו ה ר צ ו ג ו ב י נ ה !

השולחן של זיגמונד עמוס עתה מלווים ממוחקים. הקרועים מעט מרוב
שימוש. ספרים חדשים וגלינות גייר. על גבי הכרכים שעל הזר העשוי סביב
השולחן עומדת מגורה גבוהת רגל. מן הצד — סל נצרים מלא ניירות שמוטים.
קמוטים.

זגמונד נתבקש למלא מקומו של אדוארד וסל המנוח ולתרגם לגרמנית את
הכרך הי"ב, הוא האחרון, של כתבי דוהן סטוארט מיל... כמה קשה לתרגם!
— כי אין שני אנשים המדברים בסגנון אחד. שני עמים — לא כל שכן. ואף־
על־פי־כן משמחתהו עבודה זו. בעיני חבריו אין היא אלא ענין של הכנסה קטנה
בעבורה אבל הוא... חביבה עליו עבודה זו מצד עצמה. אין לך טוב לסופר
מתחיל מלעסוק בתרגום, כי על ידי כך לומד את מעשה הלשון וההרתבת והעיקר.
את הזהירות והדיוק שבכתיבה. והוא... הן הוא נושא גפשו מימי נעוריו לספרים
ולספרות!

האם נכנסת חרש. מחליפה את סדין מטתו ומנענעת את הכר, כדי שיהא
רך וצף לשכב עליו. רוצה היא להכנס בשיחה עם בנה — הלא אינה רואתהו
כמעט כל היום — אבל היא יודעתהו טרוד עכשיו מאוד וחוששת להסריחו חנם.

זיגמונד מצמצם שוב כל מחשבותיו בעבודתו. הפרופ' תיאודור גומפרץ, עורך התרגום, הדגיש, שמסה זו על אפלטון חשובה היא ביותר. אפלטון, שראה ברבוי והשנוי את האחד; אפלטון, "אמן הויכוח" והמחנך הגדול! — גם חכמים אחרים הרביצו תורה ואילו הוא אחד מאלו המורים המילדים, שעצבו נפשות גדולות. ובשעת עבודתו מרגיש זיגמונד: גם לבבו נאחז — מדעת ושלא מדעת — בכמה מרעיונותיו של המורה. הנה רעיון האנמניזם, שיבת הזכרון. איך אפשר, שואל סוקראטס באחד הדיאלוגים האפלטוניים, שבקשנו את הבלתי ידוע — ידוע נדע את אשר נבקש? ואיך זה נרגיש לפעמים אמת חדשה כישנה? אין זאת, כי הכרנו בחיינו הקודמים, כאשר נפשנו התהלכה את אלהים וזכרוננו לא היה צריך אלא לשוב אליה. ואמנם אפלטון רואה את כל עיונו של אדם כשיבה אל ידיעתו הקודמת. באודה של וורדסוורת חיינו קרריים „תרדמה ושכחה" ואילו בעיני אפלטון הם, להפך, ה ז כ ר ה ע צ מ י ת... — זיגמונד זוקף לרגע את עיניו. ברי"ש שתורה הותך תלתל את לובן מצחו. — הזכרה עצמית!... אמנם, אין הוא מאמין בחיים ראשונים ושניים כאפלטון. אבל האין באמת זוכרת נפשנו הרבה יותר ב כ ו ת ה ש ו מ ר מאשר ב כ ו ת ה ז ו כ ר?

הבית משוקע באופל ובשינה עמוקה. ממנורת הנפט שעל גבי שולחנו של זיגמונד מתפצלים קוי אור צהוב לכאן ולכאן. מעבר לכותל, בדירת השכן, מרים פתע ילד קולו בככי מתוך „הא-הא" ארוך. תימה הוא, שקטן כל-כך בקומה גדול כל-כך בכוח לצעוק, ודומה, הצעקה דרך ה נ א ת ו היא... גידם לבסוף... תהילה לאל! — משולי הכרתו של זיגמונד עולה פתע שאלה ספק כהה ספק בהירה:

— ואולי יונקת תמיד נשמתו של הבוגר מרישומיו הקדומים, מוכרונות ילדותו, שמקצתם מדעת ורובם שלא מדעת?

(החשך יבוא)





בַּמִּדֶּע וּבַסְּפָרוֹת

יעקב שטיינברג

מאת יצחק זילברשלג

כשגילה יעקב שטיינברג את שירת-עלומיו לעולם המתקדר לפני שלושים וחמש שנה בערך, הרים עליו ביאליק קול-שכחים נדיב: „טיסתו טיסה רחבה, ישרה — שואפת למרחקים גדולים ורבים“. בדברי הבקורת האלה, העשויים לחשמע באייתואם נפרז לדברי שירה נקלים, נצפנה גבוּאָה לימים רחוקים. כי יצירת שטיינברג הצעירה לא נבדלה לא בקומץ צורותיה ולא בשיעור תכניה מיצירתם הצעירה של פיכמן ושמעונוביץ. בשירים לא־ארוכים, שהכלילו בתים מרובעי־שורות על פי רוב, תינה כמותם כיסופיו לעולמות היפים וצערו העדין בעולמנו המכוער. זו היתה שירה ללא תכלית כתכלת הלילה וללא בינה בזולת. ירח וצל, מוות ומנוחה רעפו את חסדם האלם על כל נתיבותיה. לעתים נתעתה בהם דמות נערה והרנינה אותם בתקות אושר אשר לא באָה.

פֶּשֶׁתֶּק הַחֹרֶב בְּעָרְבִי,

עַתָּה יִכְבֹּשׁ הַיָּקוֹם אֶת הַצֶּעֶר

הָבָא עִם הַצִּלְלִים הָאֵלֶּמִים,

עִם אוֹרוֹ הַמֵּת שֶׁל הַסֶּהֶר, —

צִינִיָּה אוֹר חֹרֶב כֹּה מְלֹאִי,

מִבְּסֵן לִי מוֹכֵן וְלֹא מוֹכֵן:

כִּמוֹ עַל שְׁעוֹת אֲשֶׁר שָׁהִי

תִּתְּנֶנֶּנִּי וְתַחֲכֶנִּי לְשִׁבְּךָ.

כשנגדשה סאת ההזיות, בעט בה המשורר, ובעיטתו זו, שנתבטאה ב„סאטיר רות“, איננה אלא חתירתו הראשונה אל סוד־עצמו, אל המיוחד והמוזר שבסוד־עצמו. מה שהיו דברי הפרוזה המקוטעים „התועה בזמן“ ו„לילה בכרם“ ביצירתו של שמעונוביץ ומסות הביקורת ביצירתו של פיכמן, היו ה„סאטירות“ ביצירתו של שטיינברג: מעברות אל נופי נפש חדשים.

מימי לוציליוס ועד ימינו צחקה הסאטירה לעולות הציבור ולחולשות הציבור. שטיינברג צימצם את היקפן של ה"סאטירות" בלעג לחולשת־אהבים שחלשה על הדור הנמלט בצימאון חיים מן החדרים ומן הישיבות ו"קץ בנשיקות אשה בשרה". חנן של היהודיות נמאס ונסתאב לעומת חנן של בנות הגויים. הפריצות העליוה קסמה בשלל קסמיה. ושטיינברג לא ססר על פניה בשבטי זעם. בחיוך ציגני, שכיסה על דמעת יאוש, זירז עצמו ואחרים להמדת החטא:

בְּדוֹר יְתוֹם זֶה הַתְּרַחֵק

מִן הָאֱהָבָה הַמְשֻׁבָּחֶת:

נִתְצַיְפֶט. בְּנוֹת הַגּוֹיִים

נִתְנוֹת הַלֵּל בְּכַת אֲחֵת.

לאות נסוכה על ה"סאטירות", לאות של אדם, ששח תחת עול השעמום. כל הספקות הותרו. כל הסודות נגלו. אָמנם לא נפתרה עוד חידת האושר. אך המשורר אינו אָץ לפתרה: יודע הוא, כי אין איש יודע את מוצאה, את מקומה ואת זמנה.

אפשר ששטיינברג גבהל מן האפס אשר נסב עליו ב"סאטירות". בשירים, שנכתבו אחריהן, שב להלך־הרוח שהוליד את שירי הגעורים וחזר על מה שאמר ועל מה שאמרו אחרים: "החיים רק חלום". כלפנים נתעטף עטיפה חלומות רומאנטי ונתמלא עצב של בדידות. ובינתיים נתחסנו ניביו במסתרים ונתפרצו בשיר, שלא רבו כמותו לחן מחוכם בליריקה החדשה:

הָאִסָּם נִתְמַלֵּא בְּגִרְוֹנֵי תַּטָּה,

בְּצִרְמַת הַזָּהָב תִּפְשָׁתִּיהָ:

וְנִסְבַּע נִם שְׁנֵי בְּזָהָב הַנֶּתֶךְ,

וְאַשֶּׁק אֶת פִּיהָ.

מִנְבָּעָה שֶׁל זָהָב לְתַפְיָסָה שֶׁל זָהָב

הַשְּׁלֵכְנוּ בְּאִמְצַע הַנְּשִׁיקָה:

שֵׁם הַיְתָה חֲשָׁכָה: אֵךְ בְּשָׁרָה לִי הַלְבִּין,

הַחֲטָה הַבְּהִיקָה.

בְּזָהָב הִיא סְרָבָה אֲחֵת וְשִׁתִּים,

נִתְאַדְמוּ סִנִּיָּה בְּזָהָב:

שֶׁעַת זָהָב אֵו הַיְתָה וּלְכָכָה כֹּה פָרָעַס

וּלְכָכָה כֹּה אָהָב.

האטס נחמלא בנרנרי חסה.
 בערמת הנהב תפשתיה;
 ונטבע זום שניט בנהב הנותך
 נאשק אַת פיה.

הביקורת העברית הסגירה, כמובן, לאלם את זהב השיר הזה בתוך אלפי השירים האפורים שהאלם נאה להם. האנתולוגיות נעלמו מעשרו הגדוש בשעה ששיר דומה לו בטיב השראתו, „כסף“ של המשורר האנגלי וואלטר דה לא מאר (Walter de la Mare) זכה לשם ולשבח. בתרגום העברי, המטשטש את ברק המקור ככל תרגום שיר, בולט הדמיון ביתר שאת:

לאט, בלט הסתר מטיל
 בסנדלי כסף על שני הליל.
 לבאן ולבאן הוא מציץ ונועץ
 מבטו בפרוי כסף על כסף-עץ.
 בך קבים צדים את קניו באיזה
 תחת גנות של קש ונבכה.
 רובץ בתאו קבול עץ וישן
 בלב בצפרני כסף נשן.
 משוכך עלוף צל נקטים שדי צחור
 של יונים בתנוקה כספת-אור.
 עכבר מעקברי הקציר שט נשב
 בכסף רנליו ובכסף עיניו.
 וללא ניצנוצאים במרליל הנדנים
 ליד כסף הסוף בכסף פלגים.

השיר העברי מלא מלה בודדה: זהב. והשיר האנגלי מלא מלה בודדה: כסף. מתוחה היא על קשת השירים כיתר דק ועז, שאין עמו חשש של ניתוק: יד אמן אמונה מתחתה. וזהו סוד פעולתם העמוקה על הקורא ועל השומע: השיר העברי משווה את כסם האהבה בשפעת אשורו לנגד העברי והשיר האנגלי משווה את כסם הלילה לנגד האנגלי. מתון קצבו של השיר האנגלי ורחב היקפו כהיקף הלילה. לשיר העברי קצב עצבן והיקף צר בארשת של גיל המתלווה עם נשיקה.

שאלת הדת והלאום לא הטרידה את שטיינברג הצעיר ביותר. אלוהי ישראל, כאשה הישראלית בשירתו, בא אליו במשא של תביעות ובקומץ של מתנות. משכנו מעבר לספירת אדם ותגמוליו מעבר לספירת הזמן. על כן צופה המשורר מתוך קנאה בנוצרים הממתיקים סוד ושיח עם אלוהיהם כעם חבר. אין ספק כי שטיינברג לא הכיר לפתע באמיתותה של הנצרות. השממון הפנימי סילק את רוחו לגירויים חריפים וזרים כשם שכפה את בודלר לראות בחאשיש ובין „אמצעים להעשרת הפרט“.

כב „סאטירות“ השתדל המשורר להרחיב את היקף שירתו בפואימה סיפורית, אך לא יכול ליצור דמות שלא בדמותו: העלם החולם והבודד ב„מסע אבישלום“ איננו אלא הוא בעצמו. כ„המתמיד“ של ביאליק הוא מבלה את לילות החורף בחברת ספרים וצללים הממלאים את חללו של בית-המדרש. אָז דבק בו „ריח דק של קדושה מתה“ ולא הרפה ממנו כשיצא למרחבי העולם. „ימים כאים, ימים חולפים“ חוזר המשורר בלא מתכוון אחרי יעקב כהן, והעלם שנתנסה נסיון אהבה באוקריינה מתלהט ברעיון הגאולה והמולדת. בלב כבד הוא ממיר את אוקריינה רוות השמש עם קיץ ויפת השלג עם חורף בארץ ישראל הערומה. כשייר תפארת, „כור פרחים אחרי משתה“, מתגלה לפניו מולדתו החדשה. רק בנשי המקום הוא מוצא את ההוד הטמיר שהורגלנו לכנותו בשם „מזרח“. ואולם הוד טמיר זה אינו אלא כחש:

מקטם שָׁא נֶאֱוֵן הַמִּזְרָח.

תְּרַמִּית עֵין הוֹד הַקָּדֵם.

עשן הנארגילה העצל הוא סמל המזרח הישן מן הלבנון ועד אלג'יר. מאיראן ועד ערב. החלוצים אינם אלא „צבא תועים“ שהותעה למזרח על ידי יאוש. ואף על פי כן קוסמת לו, למשורר, מלת הפלא: מולדת. אין זה כי העצבון המתלווה עם מלת הפלא מולדת, קסם לו למשורר עם עלייתו על אדמת אבות.

שנויים גדולים נתהוו במשך עשרים וחמש השנים שעברו מזמן הופעתה של הפואימה: המזרח נתעורר מתרדמתו, היהדות האירופית נפחה נפשה. ואף על פי כן לא אבד כלל על הפואימה של שטיינברג. משחו מלהט הנעורים שאינו שכית ביצירותיו העצובות והנוצשות, מאדים בה ומרענן את קצבה. כפואימות הארוכות של פושקין ולרמונטוב כן הפואימה „מסע אבישלום“ אינה אלא סיפור בחרוזים. הנושא החדש, ארץ ישראל, יצוק איפוא בכלי ישן, שהמשורר ראה גם בבית גנזיו של טשרניחובסקי. בפואימה „אֶמְנוֹן ותמר“, הכתובה כ„מסע אבישלום“ בטטרמטר טרוכיאני. אכן רבים מאוד בפואימה החיקויים לשירה העברית החדשה. שנים על שנים גדל המשורר במסתרים. עד שפיתח את סיגנונו המיוחד במסותיו המיוחדות. שטיינברג שקד גם על אוצרות שירתנו הקדומה והרכבה ללוח מהם. בשירו „אל בנה“, המשמש בטי לעז האומה המתעורר, יש הד לחרוזיו המפורסמים של יהודה הלוי ולחריזה הדיקדוקית של משוררי ימי הבינים:

מָצֵנוּ, מִיָּס, מִכָּל נֹי וּמִמְלָכָה
 בָּרוּךְ פֶּלֶאף סַעֲרֵנוּ עַד הֵנָּה:—
 אֲנַחְנוּ הַדְּבָקִים בְּחֵלוֹם וּבְמִלְאָכָה,
 אֲנַחְנוּ הַבּוֹנִים בָּאֵת וּבְלִבָּה.

אֵל בְּנֵה אֶת נַפְשֵׁנוּ כְּאֶשֶׁר בְּנֵינוּ
 מִיָּר אֱלִי גִיר וּמַחֲמָה אֵל חוֹמָה:
 וּבִרְכָּה נֶאֱצֹו בְּנִפְשֵׁנוּ עַד תְּהוֹמָה,
 עַד יִפּוֹן בְּתִפְסֵנוּ בְּעוֹלָב אֲחֵינוּ.

כתפילה לעני הבא לרשת עושר אין קץ כן נקרא הימנונו הלאומי של שטיינברג שיש בו, כב, "ברכת עם" של ביאליק, מעין מירוק עוונות לאומיים. רק שירו, "האוסם נתמלא בגרגרי חיטה" דומה לו בטהרותו ובשלמותו הלירית. ה"באלאדות" של שטיינברג שנכתבו בשנים האחרונות, רוות ממלאכותיות שבתוכן מרמז ומחדגוניות שבצורה דו־חרוזית. צורף עושה עדיים בעזרתה של הראגה, מתלוות עם ההבל ומוליד שני בנים, דמיון זכות, הנשכים בבקעת החיים: זהו סיפור המעשה המברית את כולן והמשמש אליגוריה מסוכנת מן המין שהיה רווח בספרות ההשכלה. גם בשירו, "המשפט", מקום שמופיעות שתי זונות, בת יהודה ובת אירופה, לפני כסא הכבוד ומציעות את טענותיהן הקשות ממתן משפט, יש מן האליגוריה המסוכנת. המלאכותיות התמימה שבשיר זה וב, "באלאדות" תוצה בין המשורר ובין הקורא הנבון.

שטיינברג לא הגיע לגדולות במפעלו הלירי, אלא בשנים־שלושה שירים בודדים. ולא המה יקבעו את דמותו לדורות. רוב יצירתו נשתקע בפרוות. משלושת הכרכים של כתביו המקובצים מוקדש אחד לדברי שירה ושנים לסיפורים ולמסות. הן בשיריו הן בסיפוריו לא נטה שטיינברג מן הדרך המקובלת, מנושא העיירה שרווח בפרוות העברית לפני המלחמה העולמית וקיבל את ביטוי הנעלה ביצירותיו של מנדלי ושלום עליכם. לדמיונו של שטיינברג, המוסב כלפי פנים, חסרה בדיחות דעתם וחריפותם של שני האמנים הגדולים. ואף על פי כן הצליח לתאר, פרט לטיפוסים הרגילים של הרב והסוחר, הסרסור והשו"ב, אהבת אנשים ונשים במרחבי אוקריינה. זו היתה הופעה מותרת בעיירה האוקריינית מקום שנערות ישראל גידלו מקלעות זהב על ראשן כנערות הגויים ונערי ישראל דמו לעתים כקצפים. בגנות האבטיחים הידועות בשם, "בשטנים" בסביבות חרסון, צומחת אהבה בין מנדל החסון ופיגה התאונית, צומחת ומתה בנישואיה לאפרים התולני והגוסס. ופיגה היא נפש שאיננה במחית מן הזכרון: שקצה יהודית, גרושת בשר וחמדת בשרים, שאין תשלומים למאווייה המהבהבים וגוססים כבעלה הגוסס. וב, "בת הרב" העלה שטיינברג נפש נקבית מאותה תקופת המעבר, אשר

בה קראו גם בנות הרבנים רומאנים רוסיים, הושיטו יד לחתניהן לפני נישואיהן וכתבו להן אגרות רוסיות. ואולם הן, כמכת הרב" בספורו של שטיינברג, גלאות נשוא משא הריון לפני נישואים ומאבדות את עצמן לדעת.

נושא האהבה שולט ברוב סיפוריו של שטיינברג. וכבשיריו הליריים גילה המשורר בסיפוריו את משיכתו אחר אהבת-תערוכה. אף סמולנסקין תאר אהבתו של תלמיד אוניברסיטה יהודי לבת-אצילים סלאבית ב„נקם ברית“. אך סמולנסקין התעמולן קלקל את הרושם שסמולנסקין האמן שאף ליצור. העלם שבסיפורו נתתך בדרך משכילים, שאף להתבוללות ונדחה ממבולליו ביד עריצה. כה נתגלמה בו לאומיותו המתעוררת של המחבר. בין סיפורו הארוך של שטיינברג „על גבול אוקריינה“ ובין סיפורו של סמולנסקין „נקם ברית“ מבדיל דור ונסיון דור. גבורו של שטיינברג, תלמיד אוניברסיטה יהודי אף הוא, אסור בכבלים נעלמים ליהדות על אף דעותיו החפשיות, נמשך מתוך עצבות שבפילוג פנימי אחר בת-אצילים סלאבית ונענה בתהום המבדיל בין עולמו ובין עולמה. תאוותו ואהבתו מחישות את צעדיו לקראת גורל טראגי, משום שהנערה נכונה להפקיד חיה בידו ללא חשבונות גזע מסוככים. „אתה הנך גורלי. אני ידעתי את זה כשראיתך בפעם הראשונה“. רק גיטה, הרופא הסימפאתי ולמוד הנישואים העלובים, תופס את המורד ואת המופלא באהבה זו:

אתה יהודי, אני, למשל, לא פגעתי מעולם בכבוד יהודים, אבל — אני רוצה שיהיה הדבר ברור בינינו — הנני בן לעם הרוסים, האנשים הרוסים, דע לך, מן האיכר עד האציל, הם כולם ילדי האדמה, ורגש טבעי הוא אצלם להביט בחשד על איש סתם, על איש שאינו בן לאדמה, בן למולדת. הנה אתה יקרת לי, ובכל זאת יש בלבי רגש טבעי, האומר לי: הנה האיש הזה הוא בוריס סולומונוביץ, יפה תואר הוא, נכון לב וישר, אבל הוא סתם אדם בוריס סולומונוביץ, לא יותר. הנה הוא סוד הרגש הדוחה, שאנחנו, הרוסים, מרגישים ביחס אל היהודים.

יש בקטע זה, המנתח בשכל ישר ובקור מדעי את תמצית ההבדל שבין איש האדמה ובין איש תלוש מאדמה, יותר מבספרים עבים אל אנטישמיות, לאומיות וגזעיות. היתה המרגיש בהבדל שבינו ובין העמים, אינו אף ללמד סגוריה על עצמו, אלא משיב ליריבו האהוב תשובה שגבורו של סמולנסקין לא היה מוכשר לה בשום פנים:

... אם גם אני אינני איש סתם, אם גם אני, בוריס סולומונוביץ מתייחס לאינו מולדת, לאיזה עולם, — יהי העולם הזה עולם המחשבה, העולם של אצילות הרוח או עולם העדינות, אשר יתכונן בין האנשים, — אבל אני איש מסוים, הקשור לעולמו, — האם ברגע אחד ישתחרר איש כזה מן המשפט הקדום, המפתה לקחת את האיש הנלווה אליו — נניח את האשה האהבת אותו — ולפנות את ערפו אל העולם הזר —

יש מהיסוסו של אדם אוהב בתשובתו של העלם היהודי, אך דברי הרופא קשים וברורים כהלום. ואפשר שגם נאמנותו של אדם לעולם האצילות איננה ניתנת

להתבטא בלשון חלקה כנאמנותו של אדם לאדמה. מסובכת — ואולי גם עמוקה — הראשונה מהאחרות. השאלה העקרית שבסיפור — שאלת שיתוף הגורל בין יהודי לבין רוסית — נשאלה בכל תוקף והושבה ברמיזה בלבד. כשעזב העלם את אהובתו ברגע קודר, עשה מה שעשה מתוך הרגשה אטאביסטית למחצה ומתוך הכרה שכלית למחצה. ואף על פי כן היה קרוב לשתף גורלו בגורלה. וכאן ההבדל העמוק המבדיל בין דורנו לדור ההשכלה: מה שנראת קשה ואי אפשרי אָו, נעשה קל ואפשרי או כמעט־אפשרי עתה. אף הפאשיזם הכיר באפשרותה של ההתבוללות והשתדל לגדור בעדה על ידי הגבלות מאוימות. והיהדות לא מצאה עד היום, לאחר נסיון של אלפים ומאתים שנה, פתרון לחייה בגולה.

אין ספק, כי „על גבול אוקריינה“ הוא הטוב שבסיפורי שטיינברג. הנושא החביב עליו גם בשירתו, מתרחב בו עד כדי מתן רקע רוסי, שספרויות אירופה הכירוהו מסיפורי טורגנב וממחזות טשיכוב: חיי שעמום מתבוללים בסבכי אהבה על רחבי האחוות. אכן בולטת אהבתו של שטיינברג למולדתו האוקריינית בכל ענפי יצירתו: בפואימה „מסע אבישלום“, במסה „אוקריינה“ ובכמה וכמה מסיפוריו. זוהי אהבה של איש למולדת חורגת, זועמת ויפה בגילויי נופה:

יש באוקריינה ערבים חרישים, עת בתוך המנוחה הרגילה של נופ ברכה, אשר במשבצתו קבועים נהר ושדה ויער, מעורבת עוד כעין תוספת של נעימות, כדבר מה הגורם נחת קלה ללב, כאילו נגינה חדלת קול שרויה בלי הרף בחלל האוויר.

וכן הוא קולו של שטיינברג בספרות העברית: חרישי ושלם כאותם הערבים באוקריינה, שאזורים שאף והשאיף. בנקל עבר המחבר את הגבול אשר הבדיל בינו ובין הגויים. אף שופמן מצא את הדרך אליהם בסיפורו הקצר ורוחה הרמוים. אולם העיקר, לגביו, היה האיש המתואר בהווי המואר באורו. בסיפורי שטיינברג, שאין בהם מחריפות המבט השופמנית, משתקפת תקופת מעבר מן ההשכלה הנלחמת עם הדת אל הלאומיות המשוחררת מן הדת. גבוריו הם על פי רוב צעירי ישראל, שנתפקרו בישיבה או סמוך ליציאתם מן הישיבה, קראו ביצירותיהם של ריב"ל ויל"ג ונעשו תלימדי אוניברסיטה או . . . לבלרים. גם תוריהם, היונקים עוד מחיי המסורת, רואים את השינוי שנתהווה בחיי ישראל וסולחים להם ולדרכיהם המוזרות. והבנים התלושים נושאים את נפשם לפורקן ענים. הגבור בסיפורו הארוך של שטיינברג, ב„חלום“, אומר לכתוב ספר על עמו, „אשר ניתק את מוסרות הטבע הרגילות ויבוא עם הטבע, אבי כל היצורים, בברית חדשה . . .“ הספר אינו נכתב, כמובן, מפני שהמחבר הרגיש, בלי ספק, כי מחבר לא יצלת על פי רוב להיות גבור של ספור. ועוד: היקף הספר גדול והמרחק מחיי המסורת קטן. על כן משתלטת ריקנות נוראה כלבו בשל חורבן העיירה, ש„כולה, עם יהודיה הקיימים עדיין בחנויותיהם, נהיתה פתאום למקום אכזב, לרשות חיים שאין לה בעלים“. יהודים אלה דומים אל גבור ה„חלום“ כילד

רך שנולד לגדולות, אך אָביו העני, הטיפש והמטופל בבנים מייסרו בשבט: „הטבע הוא האב הדל ורב הצאצאים, המייסר כל היום את היהודי — את העם הרך והענוג בין עמי הארץ“. בדורות שעברו נראו היסורים כעונש על חטאים, אך בדורנו אין העונש אלא כוח עוזר, עריץ: טבע. פורקן גבורו כפורקנם של רוב גבורי שטיינברג הוא: אהבה, אהבה פצועה ופוצעת, שאיננה אלא תשלום לאבדן האמונה. רק בסיפור אחד „ההג' מחפצי בה“, שאיננו סיפור לאמיתו של דבר, אלא תיאור של ביקור באחד הישובים ארץ־הישראלים, מתגלה שטיינברג כאיש ששב לאיתנו אחר מחלה מרפה. ובוידיו קצר נתן מעין ביאור להבראתו: „היה לי טוב, תפסתי הכל מחדש: את המולדת ואת הלילה“.

עולם חדש נפתח לפני המושרר בארצו ונטפל לכל מחשבותיו, שנתבטאו במסות המחוטבות והמרוות משלווה פנימית. שמעונוביץ ופיכמן כבשו את ארץ ישראל בשירתם. שטיינברג המציא לה צורה מקורית, לאחר שגילה טפח מגדלה ב„מסע אבישלום“, וקרא לה בשם הצנוע „רשימות“. אין אלו אלא מסות יפות לשון וגדושות רעיון שמעטות מספרויות אירופה זכו לשכמותן. יש בהן, כבמסותיו של וולטר פייטר על תקופת התחיה, עוצר עמודים שאיננו לא פרוזה ולא שירה אלא מין צירוף של שתי צורות הביטוי, ששטיינברג העניק לו את רשמיו על ערי ישראל הקדומות ועל יושביה העתיקים. על גוף ארץ ישראל רווה הזכרונות ועל ערב בניה הבונים או החונים בה בלבד. ולהן הריק את כל עושר רשמיו על העולם ומלואו. פיכמן צמצם את המסה בנושאי ספרות, שטיינברג התאים את היקפה למרחבי החיים.

ירושלים לא חסרה סופרים אשר ביקשו לתפוס את קסמיה המיסטיים בניבים ההולמים אותם. אילו נתחברה אנתולוגיה של דברי פרוזה על ירושלים כשם שנתחברה זה לא כבר אנתולוגיה של דברי שירה על עיר קדומים זו, היתה מסתו הארוכה של שטיינברג על „ירושלים“ תופסת בה את מקום המזרח, משום שהמחבר חדר ללבב־לבבה של ירושלים, העלה מתוכה זכרונות נשכחים ותיאר את משא גורלה בהווה. כבר בסעיף הראשון נשמע צרוף הצלילים החוזר במסה כמוטיב בסימפוניה:

כחידה יראה ההולך בכל עיר עתיקה: הלך־החיים הקדמון משומר במקלעת רחובות אשר נשארו לפליטה, רוח ימים שכתישם תלוי זעיר שם על בליטת קיר, על קצה שוקת־מים חצובה, על משקוף בית־תפילה עתיק יומין. ואולם רגש משונה אף מתמיה ילווה אליך מדי לכתך בירושלים: תליית־תלים בנויה העיר ורוח הקדומים מרחפת על כולם. כי הנה ככל אשר תעמיק להכנס לתוך חומת העיר פנימה כן ידמה לך, כי יבשה כל אבן מזיקנה, כי יאפל כסוד קדומים כל חריץ בקיר וכי יעצרך כל סגור־מבואות כחידה אשר נשכח פתרונה מרוב ימים... מה העצב אשר יגוף את לבבך גם מדי לכתך בשכונות אשר מחוץ לחומה, — עצב מר ומשכר גם יחד, אשר טעם לו כשריד נמוג של משטמת קנאים? אין זאת כי עקבות הזמן לא נבלעו בירושלים בתוך אבק של חרס, — זה אבק ימים חולפים אשר ידרוך עליו החלך בכל עיר עתיקה אחרת.

והשוואל למקורו של העצב המופלא, מוצא תשובה מופלאה במסתו של שטיינברג. ירושלים היא העיר „אשר בתוכה נוצר היופי היותר ענוג אשר בעולם, היופי של געגועי האדם“. ההווה החדש שלה אינו אלא חיוור לעברה עמוס העצב. עיר החרבות מגדלת אנשי חרבות. דומה היא כשדה שכחש מרוב יכול, כשדה שעולה בו „רק תבואת אדם אשר אין לה הוד ואשר לא תצלה להטחן“. ושטיינברג ראה בעיני משורר את עלובי החיים, את העוורים, הקובעים ברכה לעצמם והרבים, הרבים מספור בירושלים. —

ההולכים קוממיות בתוך השכונות החדשות ונדחקים, כגלויי עינים, בשוקים המקומרים של העיר העתיקה, במקום אשר יכשלו גם הרואים, בתוך האפלה למחצה השוררת שם כל הימים... העוורים מסתופפים בין הרואים מתוך פרישות של גאווה, הם מתייחסים תמיד בהיתול קל אל כל הנעשה מסביבם, כאילו הם משווים לנגד דמיונם את האנשים גלויי העינים כיצורים אשר נבצר מהם לדעת את האמת... הם מנקשים במקלותיהם על פני אבני הרחוב, הלך ונקש בשאון טורד המעורר דבר מה, המכריח לעמוד ולהקשיב רגע אל הקול המורד הזה, המספר אף הוא נפלאות ירושלים.

בסניטה מלאת פאתוס נתן גם בודלר חייעד לעוורי עירו האהובה והשנואה עליו: לעוורי פאריז. אולם המשורר הצרפתי נאלץ להפרישם מעירו רודפת התענוגות, משום שלא יכלו להתערב בה, אלא הורגשו כיסוד זר בחייה הקולחים. במסתו של שטיינברג נבחרים העוורים ברואים ובנופה הגלוי של ירושלים. הם הם, בלא מתכוון, סמלי האימים של עיר האימים. על כן נאלץ שטיינברג מבחינה אמנותית לגמור את מסתו על ירושלים בעוורים. רק בהערכת יהירותם דומה בודלר למשורר העברי:

Leurs yeux, d'où la divine étincelle est partie,
Comme s'ils regardaient au loin, restent levés
Au ciel . . .

בהימנו הפרוסי לירושלים נתעלה שטיינברג גם על שיריו גם על סיפוריו. במחייך אחד השיג בגרות, חדר אל עצם-עצמותו. רק אריכותו היתרה וקולו ההוגג מפריעים את הקורא המורגל בפתוס של זוטות שפשה בשירת העולם החדשה. לעומת זה קצרות, קצרות יותר מדאי מסותיו על „חברון“ ועל „תל-אביב“ הנקראות כקטעים עדינים מיצירות שלא באו לידי גמר.

במסתו על ירושלים נגע המשורר בקשר שבין ספר-הספרים ועיר-הערים. ואולם בקורת התנ"ך לא היתה בה אלא בקורת אגב גררא, שנסתעפה במסות שונות. הטובה והקצרה בה, „שלושת הספרים הנעלים“, מציינת בצדק, כי שערי הגביאים לא יפתחו לפנינו את כתבי הקודש: ישעיה ועמוס אינם אלא גאונים ויצירותיהם — יצירות גאונים. ואין למדים מן הגאון על הכלל, אלא על היוצא מן הכלל. ואולם בשלושת הספרים ההיסטוריים, ב„שופטים“, ב„שמואל“ וב„מלכים רשום

אפוס אחד בלתי פגום של גזע עברי קדמון, אשר אנתנו, צאצאים רחוקים ומזרחיים של הגזע הזה, מתבוננים עתה בחליפות חייו רק למען התפאר — לא להבין, לא להתענג, רק למען התפאר: כי זה הוא הסימן המובהק לכל יורש מדולדל.

כל אפיו של העם, כל מאמציו השפלים והנעלים גם יחד, מבליט אפוס זה בצמצום הנאה לבני העם הזה. אחאב ואליהו נפגשים. שלוש מלים פותחות לפני הקורא את התהום הרובץ ביניהם: „המצאתני אויבי?“, „מצאתי“. זהו הקיצור המאיר יחסי אדם כשמש עזה, כשמש של ארץ ישראל. על כן אין שיעור לערכם הפסיכולוגי והחינוכי של שלושת ספרינו הנעלים. הם „רות“, „בראשית“, חלקים „משמות“, „במדבר“ ו„דברים“, אינם אלא האיליאס והאודיסיה שלנו, ספרהעם המתנה את נפשהעם. שטיינברג עצמו ראה את הקו המקרבו ליון: שני העמים הקדומים, „תוננו בעוית גאוגית זו שידעה לשלוף נפש אומה מנרתיקה“... ועכשיו שעם התנ"ך חלף לבלי שוב, לא חלפה רוח התנ"ך. אלא נלכדה כבדלי, אשר ממנו שואב עמנו את עויו תרוחני. ספרותנו אינה אלא „גלגול בן גלגולים מן התנ"ך“. אפשר שתוכל להתרומם ליופי גדול, אבל מעולם לא תצא מבחינת כלי שני. אין ספק, כי התנ"ך הוא מין נחלה איומה לעמנו. ואולם שטיינברג נוקט עמדה פאטאליסטית לגבי התפתחותנו העתידה לבוא ונוטל ממנה אפשרויות של התחלות חדשות ושטיות קיצוניות: הוא הופך את ברכת נחלתנו למארה. אָמנם הרוח היהודי הוציא „בימי חלדו את אהבתו הראשונה“. ואם פרט עלול להתלהט באהבה שניה, עם לא כל שכן. העברים שכתבו „רומן אלהי“ — וזוהי הערכת תנ"ך חריפה מפי שטיינברג — עוד יתכשרו לכתוב את הקומדיה האנושית.

אפשר שאין זה מקרה, כי שני אמני המסה שבדורנו, פייכמן ושטיינברג, כתבו על קהלת מתוך הלך רוח דומה. ההתחלות של המסות מפתיעות בדמיון: כחידה גדולה וסתומה לנו הספר הקטן הזה למן הקריאה הראשונה שלו. קריאת הנצחון על בטול העולם, ועד דברי היגון השוקטים עם סופו. יגון האדם החרישי על חורבן עצמו.

כך מתחיל פייכמן את מסתו ומציין את שני היסודות אשר עליהם הושגת הספר. כיון שהוא משורר אינו יכול להמנע מן ההשוואה שאיננה אלא נשמת השירה.

כרצועת ענן קודר רובצת לה המגילה הקטנה בקצה האופק של התנ"ך: — קהלת.

כך מתחיל שטיינברג את מסתו על קהלת ומציין את יגונה כפייכמן. יש צמצום רב בדברי שטיינברג: ביטוי „המגילה הקטנה“ נאה, בלי ספק, מן „הספר הקטן הזה“. וגם קצב משפטו, שיש בו מן העצבנות המודרנית, הולם יותר את קהלת. פייכמן מתבטא במשפט קלאסי שחלקיו מתאימים זה לזה. האַנְטִי־תִיּוֹה „כחידה גדולה... הספר הקטן...“ עקובה מהערכה שלווה: „למן הקריאה הראשונה שלו, קריאת הנצחון על בטול העולם ועד דברי היגון

השוקטים עם סופו. יגון האדם התרישי על חורבן עצמו. „קהלת” של פיכמן עשוי כפיכמן: שלו ביגונו, שלו ביאושו. „קהלת” של שטיינברג מתפתל ביסוריו. שני המשוררים מדברים על יחודו של הספר, על בידולו משאר ספרי התנ”ך. אך בשעה שפיכמן מתחקה על תקופתו של המתבר, על רעיונותיו החדשים־הישנים ומזכיר כדרכו זכרונות נעוריו מימי מגעו הראשונים בספר, תודר שטיינברג ללבבו, מציין את טיב התבוננותו של המחבר היודע כרוב סופרי התנ”ך להביע בצירוף מופלא את כל תוצאות חקירותיו: „הבל הבלים”. ושניהם, פיכמן כניתוחו המפורט ושטיינברג בשלושת עמודיו, מגיעים לידי תוצאות דומות. הספר, לפי דברי פיכמן, אינו אלא סיום של תקופה:

בספר זה נגמרה תקופת ילדותה של שירתנו הקדומה. נגמרה תקופת ילדותה של האומה.

ושטיינברג אומר אותם הדברים מתוך רטט לירי:

כל ספרי התנ”ך... נשקפים על פני ארץ יהודה הקטנה, וספר קהלת הוא כעין אשנב־עליה הנשקף על פני מרחקי ערבים...

יש עוד שער אשר בו יוכל להכנס האדם המודרני אל התנ”ך: האקלים. חילופי נוף בתקופות שנה שונות מובאים על ידי שטיינברג כמפתחות לשער התנ”ך. במסתו „גשם” עמד על ערוותם של מחוקקינו ונביאינו בשעה שהם מדברים על הטפטוף המרווה:

אלהים בעצמו, כביכול, חדל לרגע להיות אל עולם ושב לדמות יהוה השולט בגשם, כראש אלהי היונים השולט ברעם. מתוך רשת הפלגים, הנתכים משמים, נשקפת שוב ארץ יהודה ואפרים כנחלה אחת קטנה, אשר יתה אדוניה יושב בקצה, בטירת ההר אשר בחורב, ועינו פקוחה על נחלתו מראשית השנה ועד אחרית השנה. האריסים, עם־נער ופלאי, משוטטים ערומים מגורלם הכבד ויחפים מסד הברזל של הדת.

הגשם, סמל השובע והשפע בחורף, מת עם קיץ ומפנה מקום לסמל השממון, לחום. והעם קרוע בין שני סמלים, בין סמל התקווה ובין סמל היגון. לו, לאחרון, מקדיש שטיינברג את מסותיו „שלהי קיץ” ו„שרב”. יש בהן מבהירותן של הארצות השוכנות לחוף הים הגדול. חדגוניותם של ימי הקיץ חוללה והוללה את דמיונו של האדם אשר התבטא בחצאי פסוקים כבדי בינה. על כן אין שטיינברג יכול לגשוא את האנשים הקובלים על החום. הם הם צאצאי הדורות אשר במשך ארבע מאות השנים האחרונות יצרו אלפי ספרים ללא זכר של דשא וציץ. וכאשר נזכרו צאצאי טבע אלה, נטלו מהם את הוראתם הטבעית, כי לא הכירום במרכז הגולה הגדול, בפולין, מקום שהפונדק החכור ומאת הברכות ליום מילאו את חייהם על כל גדותיהם ועשום אנשי־סרק. על כן יקבלו על החום שבארץ ישראל ולא ידעו, כי הוא מקור יצירה לשעבר וסימן יצירה לעתיד לבוא. כה נעשה שטיינברג, כדרך אגב, מבקרים של חיינו בארץ ישראל. אפשר שהפריז על

הופעותיהם השליליות. זה היה גורלם של חוזים מאז: להתריס כנגד הרעות. בבל של לשונות ברחובות תל אביב וחיה, דקלים שנערפו לשם סכך, אנשים שבאו לארץ ישראל, הכיטו בה „כאיש אשר יביט בוסטלירז המכהנת לאלהים ולא יראה בה חמדת בשרים“ ויצאו משום שנתאו למסע חדש ולא משום שמצאו בה פסול — על אלה כתב ועל כמות אלה אבל. ומעולם לא בלע המבקר את המשורר שבו. כה ראה, למשל, את מחשבת הקומוניזם בארץ ישראל כ„פטרית הרעל, המתפטמת להנאתה תחת שיח העתיד אשר לשבי ציון...“.

אף על פי כן לא הרית שטיינברג את פרחי הרוע על כל שעל ושעל. ככר לחם, שנאפה מחיטת הגליל, ליהט את דבריו בגיל, כי שימש סימן לחיים טבעיים, שבאו במקום חיינו החולים כגולה. ועינו צפתה בענינים דקים. אין שני לו בין מבקרי הספרות העברית, אשר נטה כמוהו מההכללות הקלות לבידור הפרטים המפעמים את לבב היצירה. בטעמו המבורך ידע לבחור את השורה המכרעת בשיר מודרני ובשיר של ימי הבינים ונתן להם יחוד של חיים ויופי. שטיינברג הרחיק ללכת כאשר אמר, כי „השירה העברית החדשה הביאה גאולה לרוח העברי: היא יצרה את השורה“. אולם הפרזה זו הבליטה את הניגוד שבין הטעם המודרני ובין הטעם הישן. ואסתר שאין כאן אלא הבדל בין טעם פגום ובין טעם משובח. כי גם בהכללות אינו נופל ממבקרי ספרותנו. כה הראה את מקור תרפה באמונה המתמעטת והולכת מימי ההשכלה ועד ימינו. זהו גם מקור התורף בספרות האנגלית והאמריקאית כפי שהראה תומאס סטורנס אליוט בבקרתו ובשירתו. הסופר התלוש מבקש מסעד בנושא האקטואלי, כלומר, במתמסס ובחולף כשלג של אתמול. זוהי אמריקאניזציה של הספרות, לדעתו של שטיינברג, כי אמריקה אינה אלא ארץ שכל מעיינה בחוזה „ב„מציאות כמות שהיא“. על כן מקולל ומבורך הסופר העברי מיתר סופרי העולם: מקולל הוא, כי אין כמעט קהל לדבריו ומבורך הוא, כי אין הוא חייב לשים לב לקהל ולתעלולי טעמו. אין הוא בחירה המונים ובחירה הגורל. בדידותו מתבטאת בתלונה, אך חלי התלונה לא פגע בשטיינברג. במסות רבות, שאינן אלא שירים בפרוזה, השיג את השלווה היוצרת מאלה יחס קלאסי לעולם וקצב קלאסי בסגנון, כשמתלווה עמה כשרון דק של מבע וך.





ציוניות שלא מדעת

(דמדומי הרעיון הלאומי בהשקפת-עולמם של אוריאל אקוסטה וברוך שפינוזה)

מאת ד"ר ש. ברנשטיין

בספרות העברית נזכר כבר כמה פעמים מאמרו של שפינוזה הנמצא בסוף הפרק השלישי של ספרו „המסכת הדתית-המדינית“ שבו הוא מביע דעות מענינות אחדות בנוגע לעם ישראל, דתו ועתידו. הוא מעיר שם בין שאר הדברים שהוא מאמין בהחלט שבתנאים ידועים עלול הוא עם ישראל לשוב לארצו ולחדש שם את מדינתו, ולא רק זה, שם בארצו המחודשת עלול הוא האלהים לבחור בישראל מחדש. יש אומרים שהדברים האלה נכתבו בקשר עם מאורעות שבתי צבי, בן דורו וזמנו של שפינוזה, מאורעות שמשכו אליהם את תשומת לבם של רבים וגדולים מחוגי המלומדים והמדינאים בארצות אירופה. אחרים חושבים שהדברים נכתבו בתור תשובה לפילוסוף הגרמני אולדינבורג שפנה במכתב לשפינוזה בבקשה לבאר לו את ערכם ומהותם של המאורעות האלה.⁽¹⁾

רק תנאי אחד שפינוזה מתנה בנוגע לאפשרות של התחדשות המלוכה היהודית בארץ ישראל והתנאי הוא „אם יסודות אמונתם של היהודים לא ירככו (לא יחלישו) את נפש האומה“. מפני יחסו השלילי של שפינוזה לדת ישראל הוא חושב כנראה שמכיון שחידוש ויסוד מלוכה דורש הרבה כחות ומאמצים חמריים ורוחניים, הדת הישראלית עלולה היא להחליש או להמית נטיות כאלו על ידי רוב המצוות המעשיות הממלאות את כל חלל עולמו של העם היהודי ואינן משאירות שום מקום בשביל איזה מפעל אחר שאינו בא בתור תוצאה עקביית ודרישה הכרחית של הדת. ליתר ביאור ולהבהרת הענין נביא כאן בשלימות את המאמר כפי נוסחאו של שפינוזה:

„בזמננו אנו אין להם ליהודים שום דבר שהם יכולים לציין בתור מעלה ומידה עליונה שאינה נמצאת אצל שאר אומות העולם. העובדה שהם הצליחו להתקיים במשך זמן רב כזה למרות היותם פזורים בין העמים ובלי עמידה עצמית-מדינית אין בה מן הפלא המיוחד שכן היהודים מתבדלים מכל העמים במידה שכנו שמשכה

(1) דאך Spinoza's Briefwechsel und andere Dokumente, ausgewaehlt und uebertragen von S. Blumstein, Leipzig, 1916, pp. 330-332. והשווה לזה מאמרו של הפרופיסור ד"ר יוסף קלוזנר „האופי היהודי של תורת שפינוזה“, במאסף „כנסת“, תל-אביב, תרס"ט, עמוד 192.

אליהם את שנאתם של כל עמי הארצות. הם הגשימו את ההתבדלות הזו לא רק על ידי מנהגי דתם שהם בניגוד גמור לאלה של העמים האחרים אלא גם על ידי חתימת־הברית שהם שומרים עליה באדיקות. הנסיון הוכיח ששנאת העמים שהתפרצה נגדם איחדה והחזיקה אותם. כשהכריח אותם מלך ספרד לקבל עליהם את דת המדינה באיום גלות עברו הרבה יהודים אל האמונה הקתולית, מכיון שעל ידי כך הובטחו להם כל הזכויות של ילדי ספרד וניתנה להם הזכות לקבל ולהשיג כל מיני ציוני־כבוד ומשרות רמות, התערבו תיכף עם הספרדים ואחרי זמן קצר לא נשאר בקרבם ומהם שום זכר ליהדותם. אבל ההפך מזה קרה בפורטוגל. כשאנס המלך הפורטוגזי את יהודי ארצו להכנס תחת כנפי הדת השלטת לא הכיר בזכותם להשתתף במשרות־כבוד והצטיינות ומפני כך המשיכו יהודי פורטוגליה את התבדלותם, גם אחרי קבלם עליהם את הדת החדשה. לפי דעתי המוחלטת חתימת־הברית חשובה היא במידה זו שעל ידה בלבד תתקיים האומה הזאת לעולמית. ולא רק זה מאמין אני בשלימות כשתבוא ההזדמנות לכך, מכיון שעוני בני האדם עלולים להשתנות אָן שוב יצליחו היהודים לבנות את המדינה שלהם ושהאלהים שוב יבחר שם בהם, אם רק יסודות אמונתם לא ירכנו את נפשם.)

משל מצוין דומה לזה אָנו רואים אצל העם הסיני. הם התבדלו מן העמים האחרים על ידי קווצת־השער שהם מגדלים על ראשם ועל ידי התבדלות זו וזו לחיות בכמה אלפי שנים יותר מעמים אחרים ועדיין הם מתקיימים. אָמנם הם לא תמיד הצליחו להציל את קיום מדינתם אבל בדרך כלל היו חוזרים ובונים אותה מחדש ואין ספק בזה שסוף סוף יחדשו את מלכותם מיד אחרי שכשרונותיהם של כובשיהם הטאטרים יתחילו להחלש על ידי עשירותם המפנקת ועל ידי עצלותם. והנה כשיאמר האומר שהאלהים בחר בישראל לנצח לרגלי סיבה זו או אחרת, אָז לא אתנגד לעצם הרעיון הזה, אבל בתנאי שהאומר יוסיף: בנוגע ליהודים בחירה זו לעולמית או רק לזמן מוגבל, מתבטאת רק על ידי מצבם המדיני

(2) הנוסח המקורי של המשפט המענין איתנו זה:

"Imo nisi fundamenta suae religionis eorum animos effeminent absolute crederem, eos aliquando, data occasione, ut sunt res humanae mutabiles, suum imperium iterum erecturos, deumque eos de novo electurum."

הקורא יראה שהמלה „נפש“ מובאָה כאן בלשון רבים „animos“, ולפי הדין צריך היא לתרגם „נפשות“, וכן מתרגם בלובשטיין שם „Geister“ ולא „Geist“ או „Seele“ יש איסור יסוד ודאי לחשוב ששפינוזה התכוון במלה זו במובן לפועל „effeminare“ שהוא במובן חולשת אשה בניגוד לכוחו וגבורתו של האיש למלחמה ולכל עבודה קשה. מורגשת כאן הכרתו של שפינוזה בכח פיסי וברוח מלחמה וקרב בעד הטוב והישר בתור התנגדות לדתיות המופרזה הנוטה להקרבה עצמית ולהחלשת הכוחות החמריים עד כדי אבסטרקציה והכנעה שלמה. מתקבל כאן הרושם כאילו שפינוזה מתרעם על היהודים שהתרחקו בחיי העם מן ההשתמשות בכח פיסי מפני רבוי תורה ומצוות דתיות. ועיקר כוונתו להגיד שחושש שכח הדת יחליש את כח המדינה והיהודים לא יהיו מסוגלים לפתח חיים מדיניים הורששים מלחמות ולפעמים גם העברה על חוקים דתיים. ואפשר שהוא חושב גם על כחם פורשים ידועים מסיעת קנאים לדת שבזמן הבית וביחוד בזמן החורבן העמידו את קיום הדת למעלה מקיום המדינה. ולא עמדו בפרץ כשעת סכנת המדינה לחתר על דרישת הדת.

המיוחד ועל ידי סימנים גופניים חיצוניים. (מפני שרק בדברים אלה יש הבדל בין עם לעם). לעומת זה מה שנוגע לשכל ודעת, למידות נפשיות ולמוסר אין שום הבדל בין עם לעם ואין שום אומה נבחרת על ידי אלהים בנידון זה מתוך שאר העמים".

שפינוזה מקמץ כאן בדברים ואינו מחזק ומברר את רעיונותיו על ידי פרטים והארות מבהירים, אבל הדברים ברורים. הוא מכיר ומודה שבנפש האומה פועלים חיים רצון, נטייה וכשרון לשיבת ציון ולחידוש המלוכה אלא שלפי דעתו עומדים בדרך התגשמות זו כחות מפריעים, ואלה המה יסודות האמונה הישראלית. שני כחות מתרוצצים בנפש האומה כפי ששפינוזה רואה אותם. הכח האחד הוא הדת והכח השני — אינו קוראהו בשם אבל הוא מדגיש שכה נפשי זה מתבטא על די איזה רצון ונטיות החיים בקרבו. ניכר גם כן שבאותה מידה שהוא מתייחס בשלילה ל"יסודות הדתיים" הוא מתייחס בחיוב ובאחדה כמעט גלויה לאותו הכח השני שעליו הוא מרמז. ובלי משים מתעוררת כאן לפנינו השאלה המגוררת: מה ומי הוא הכח השני הכולל בקרבו את הרצון, הנטיות או הכשרונות ליסוד מלוכה? למה כיוון הפילוסוף ואיזה שם ותואר יכלים אנו לתת לאותו הכח הבלתי־נודע שהוא מעמידו בתור כח־מתנגד, אנטיפוד, ליסודות הדתיים?

וכאן שוב בלי משים תודר הרעיון אל תוך לבנו והכרתנו ששפינוזה ניבא ולא ידע מה ניבא. איזה מושג חדש מתעורר וחי בתוך הכרתו והשקפת עולמו ואין הוא יודע מהו. הוא מגשש באפלה, הרעיון וביטואו חדשים זורים הם לו ואין בפיו המלה הנכונה לתת להם שם וצורה. לפי השכל וההגיון ניכר שבמוחו של שפינוזה הולך ונוצר המושג הפרימיטיבי של "לאוס", "לאומיות ישראלית". בתוך נפשו פנימה זרחה בפעם הראשונה הקרן הראשונה של רעיון התחיה הלאומית למען היהודים. והוא נאבק עם רעיון חדש זה מבלי דעת איך לקרוא אותו. הוא מכנו בדוחק, "נפש" או "נשמה" סתם, אבל בביטוי זה מסתתר וחבוי עולם שלם. העולם הסיקולארי: כח כביר העלול לחולל גדולות ונצורות ושבטנאים ידועים יכול הוא לחדש את המלוכה בישראל — אם רק יצליח ל"רסן" את היסודות הדתיים המתנגדים לו ועלולים לבלע אותו. בחלומו ובחזונו חזה כאן שפינוזה — אמן לא בכך־עמו המשתתף בתקומו אלא כזר שליו ומתבונן מן החוץ — את ניצוץ הרעיון של התחיה הלאומית בישראל.

בהרצאתו של שפינוזה ישנו עוד דבר אחד שכדאי להעיר ולהתעכב עליו. אליבא דאמת אין הוא רואה בהחלט ניגוד גמור בין שני הכחות האלה הנכללים בתוך נפש האומה. כל זמן שהיסודות הדתיים הם השליטים ו"מרככים" את נפש האומה הוא דוחה אותם. אבל אם, למשל, תמצא איזו אפשרות בשביל איזה שויון־משקל בין הכחות האלה באופן שהכח הנפשי הבלתי־נודע יצליח להגשים את רצונו בלי הפרעה מצד הדתיות, אז ההגיון מחייב, אין זה מן ההכרח להתנגד להישג מאוחד מעין זה. הכל מה שהוא דורש הנהו שהיסודות הדתיים לא יחלישו ולא ירכבו את השאיפות ואת הכשרונות מחוץ לדת החיים בתוך האומה, ושגם

להם ינתנו מקום ואפשרות לביטוי ולהשתתפות בחיי העם. שפינוזה אינו אומר שבכדי שהכשרונות והנטיות האלו, העלולים להיות בוני הארץ והמדינה בישראל, תהיה להם היכולת להתפתח ולהתגשם דרוש היעלם גמור של היסודות הדתיים ובטולם בחיי העם. דרוש רק שהאמונה לא תהיה הכח השליט היחיד במידה שכונו שתגרום להחלשת שאר הכשרונות והנטיות המרומזים. דרוש רק שהאמונה תתפוש את המקום הראוי לה ושלא תגע בזכויותיהם ובאפשרויותיהם של שאר הכחות הנפשיים. על קרקע זה אפשרית מעין הרמוניה עליונה בין שני כחות הנפש ואז אפשר שהענין יתפתח באופן גורמלי ורצוי. את זה ששפינוזה לא דרש ולא חלם אפילו להרחיק לגמרי את היסודות הדתיים מתוך נפש האומה אפשר לראות בעליל מסוף הודאתו, שבמדינה המחודשת אפשר „שהאלהים יבחר מחדש בעם ישראל“. ובהתעמקנו במשפט אחרון זה אי אפשר להשתחרר מן הרושם שיש כאן לפנינו ניצוץ קדמון של המרכז הרוחני האחד-העמי. מעניין הדבר שהרמזן כהן הרגיש שבמשפט זה שפינוזה גלה את מסתרי לבו מבלי שהתכוון לזה ושהכיר בחיוניותה של הדת. ודוקא חוקר העוסק ברעיון היהודי-הלאומי כיוסף קלוזנר עובר על משפט זה בלי תשומת לב ואומר רק: „המלים והתאלימים יבחר בהם מחדש אינן מבררות כלום“.

**

ומענין הדבר ששפינוזה לא היה הפילוסוף הראשון והיחיד שבמחוז נצנץ הרעיון היהודי הלאומי בתור רעיון תילוני וסיקולארי, רעיון זר וחדש שהכח בידו לתת לישראל יסוד איתן וקרקע של קיום רוחני בצבור ובפרט, בהווה ובעתיד. כשנשים לב למלחמת „הרעות והאמונות“ שנהל הרבה זמן לפניו בן-ארצו אוריאל אקוסטה בתנאים דומים לאלה שבהם חי ונלחם שפינוזה, נמצא שבשעה של יאוש ומרירות אחז גם אקוסטה באותו עוגן-ההצלה הרוחני בכדי למצוא פתרון ומוצא לשאלת חייו במלחמתו שהמיטה עליו כל כך הרבה צרות ויסורים: לרכוש בשבילו אחיזה ומקום של קיום בתוך קהל היהודים מחוץ לדת ישראל „הרשמית“. במלחמתו זו התאמץ להדבק ממש בצפרניו אל גוף האומה היהודית בכדי להחשב לבנו הנאמן לעולמים ובאותה שעה להיות חפשי ובן חורין מעול „האמונה“ היהודית ו„הרבנים הפרושים“. הנקל היה לו להפטר מכל הצרות והתלאות שבאו עליו ולהשתחרר מהן על ידי עזיבת עמו ודתו ולשוב כלעימת שבא לפורטוגליה מולדתו הקתולית. כלום לא „השתחררו“ כאוסן כזה מאות ומאות אנשים שהזרו מדעתם והתחרטו ושב מאמסטרדאם לאופורטו, בירת פורטוגליה, ולמצוא שם מנוחתם ופתרונם בכנסייה הנוצרית? אבל בשביל אוריאל אקוסטה פתרון כזה היה מן

(3) ראה מאמרו הרשום בהערה 2, עמוד 193.

(4) ראה ספרי „שומרי התומות“, פרק „רי יוסף סאראלבו הקדוש מפירארה“, הוצאת „מצפה“, תל-אביב, תרצ"ח.

הנמנע ובלתי־אפשרי. הוא ידע והרגיש בכל לבו ונימי נפשו שהוא בן ישראל ושהוא שייך בגופו ובנשמתו לאומה הישראלית. כיצד אפשר לעזוב את עצמו? לא, מקומו מן העריסה עד הקבר הוא אך ורק בקהלה היהודית. ובין המצרים מצא לו את הפתרון הברור: בחזק יד ובמסירות נפש ממש צעק ודרש שמן ההכרח הוא שיהיה מקום בתוך העם היהודי לאחד מבניו, מבלי שיהיה מוכרח להיות „עבד נכנע“ לדתו ולמנהגיה. לא הדת הרשמית היא העיקר, שכן יש בישראל עוד זכות אחת קדושה ונצחת המשייכת את כל ילידי־האומה אל קהל עדת ישראל — אלא שלא ידע מהי ואיפוא היא וכיצד לבטא אותה. דרישה „לאומית“ היתה לו לאומלל הזה מבין האנוסים אלא שהקדים לדרשה בשלש מאות שנה לפני זמנה. והדברים ידועים. דרשן ונביא הבא לפני זמנו את נפשו הוא קובע.

„אתם היהודים“ — קורא אוריאל אקוסטה המיואש והפצוע בנוסח כמעט אנטישמי — „אתם שכל העמים לפי דעתכם כאין נגדכם ובין חיתו טרף תמנו אותם ורק את עצמכם בלבד תרימו בגיאות עד לשמים. הלא שבתכם בתוך מרמה ואין לכם שום דבר שתוכלו להתגאות בו אם לא תחשבו זאת לתהילה להיות עם גולה ונודד, בזויים ושנואים לכל בעד מנהגיכם הדתיים המשונים והמגוחכים ושעל ידם אתם מבקשים להיות מובדלים מכל בני האדם.“⁵

והמסכן המנודה והמוחרם פונה לרודפיו „הרבנים־הפרושים“ בתחנונים ובבקשת רחמים לתת לו את הזכות להשאר בתור אחד מבני עמיו ומוסיף לשפוף את דברי־הרעל שלו:

„ידעתי ששונאי, למען הבנות את שמי בעיני ההמון התועה, אומרים אליהם: הלא בכלל בן בלי דת הוא זה, אין הוא לא יהודי, לא נוצרי ולא מוחמדי. הוי, פרוש, שמע נא מה שהנך דובר, הלא בסנוורים הוכית... כבר אני שומע את הודאתך שישנה עוד דת אחת, שהיא דת באמת ושעל ידה יכולים הם בני האדם למצוא חן וחסד בעיני אלהים. אם כל העמים היו שומרים אותן שבע המצוות, שנה והאחרים שקדמו לאברהם שמרו אותן, לפי תורתכם, כי אז היה זה מספיק להצלת נפשותיהם ולהבטיח להם חלק לעולם הבא. הנה כי כן לפי דעתכם אתם ישנה עוד דת אחת שהרשות בידי לנסות אחריה למרות היותי מיוצאי ירך היהודים, ולכן אחלה את פניכם, תנוני נא להתערב עם האחרים האלה, ואם לא אוכל לקבל רשות זו מידכם, אז בעצמי אקחנה לי.“

כך כותב אוריאל אקוסטה, בשנת 1640, כמעט למעלה ממאתים וששים שנה טרם הופיעה הפרוגרמה הציונית־רדיקאלית הדורשת הפרד גמור בין „המדינה“ „הכנסייה“ בקהל הישראלי. יזכרו נא איפוא שחזון דובנוב ויצחק גרינבוים שלא הם המציאו את הדרישה ל„אובטונומיה קולטורית־דתית“, „אישית ופרסור

(5) ראה את ויווי של אוריאל אקוסטה „דוגמת חיי אדם“ Exemplar Humanae Vitae בספרי „בחזון הדורות“, הוצאת בלוק, ניו־יורק, תרפ״ח עמוד ג׳״ח, וס׳.

נאלית". כבר קדמם אקוסטה. ואל נא ישלו את עצמם בתקוות שוא שיצליחו ל"בטל" את הענין בטענה שאוריאל אקוסטה "גנב" את האידאיה מהם כמו שטען קרל מארכס נגד סט. סימון. מרגלית היתה בידו ובמותו של האנוס הסובל מאמסטרדאם אלא שלא ידע מהי.

בספר הפלאי "נחמת ישראל" שהוציא האנוס הפורטוגזי שמואל אושקי Usque באמצע המאה השש־עשרה (הספר נדפס אך ורק בפורטוגזית ואגב, לא ניתרגם עדיין לעברית) בכוונה להביא נחמה ועידוד לגולי פורטוגליה, נעשה הנסיון ל"באר" את גזירות האינקביויציה והשמד, ובכדי להשיג את מטרתו זו מתחיל המחבר ע"י גבורו — אחד משלוש הנפשות הפועלות ב"דרמה" זו — מחורבן בית המקדש. תמצית דבריו היא: אל תחשבו, אחים, שהאסון בספרד ופורטוגליה התחיל ממש שם. לא ההתחלה היתה ביום תורבן בית־המקדש ונפילת ירושלים וישראל הלך בגולה — מכאן ואילך הכל ההמשך וההשתלשלות הטבעית. כך גורלו וחיו של עם המאבד את ארצו ומולדתו ונעשה גולה ונודד. זכאן לכם גם הרפואה למכה שהוכינו. יש רק פתרון אחד לחורבנו בספרד ופורטוגליה ובשאר מקומות הפורעניות: לשוב לירושלים ולהיות שם מחדש עם בחיר ה' ואז תבוא תשועת ישראל וכל העמים. כך היא תפיסתו של הגולה הפורטוגזי המשכיל והמחבר הדראמטורגי. ממש אותה האידאולוגיה של משה הס ב"רומא וירושלים".

ניצוץ של אותה התפיסה הפורטוגזית גצנץ גם במוחו של אוריאל אקוסטה חמשים שנה לערך אחרי הופעת הספר. ספר שהיה לביבליה לאנוסים והגולים מפורטוגליה בארצות פיוזריהם. איזה רוח עבר על אקוסטה כשהוא בא לפתע פתאום לחרף ולגדף את היהודים על שאינם מתביישים להיות "עם גולה ונודד ונד" ללא הפסק? כלום בהם תלוי הדבר? כן, מדברי הכעס והמרירות שלו מתקבל הרושם הברור כאילו הוא מאשים רק אותם בזה, הם חייבים, אילו היו רוצים היו נגאלים. ליהירות ול"חוצפה לאומית" כזו עדיין לא הגיע שום אנוס פורטוגזי. ומתקבל הרושם שיותר משהוא קורא תגר נגד המנהגים הדתיים "המגוחכים" של היהודים הוא מתרעם נגדם על היותם "עם גולה ונודד". אלא שכאן הפסיק האנוס הלוחם והסוער — ולא ידע לאן ללכת הלאה. כיצד פוסקים להיות עם גולה ונודד? גיכר ששאלה זה היתה מנקרת במוחו כיתושו של טיטוס, אלא שלא ידע מה לענות עליה — ויבקש את מפלטו בדברי כעס ומרירות. והנה מאקוסטה עד שפינוזה התרחבה ה"פרובלימה" במידה ניכרת. בשביל אקוסטה זה היה עדיין ענין "פרטי", כמעט "לוקאלי" והלוחם הרגזן והמרירי מרבר על הענין מנקודת־השקפה אישית. אחר היה המצב כעבור תקופה של חמשים שנה כשעלה הענין לפני שפינוזה בתור שאלה קשה, ובמידה ידועה מעשית ואקסוזאלית (בקשר עם התנועה הש"צית?) שדרשה פתרון ותשובה מנקודת־השקפה ישראלית כללית ו"דתית־מדינית" מקיפה. ואנו רואים את שפינוזה נגש אל הענין באותה המתניות וישוב הדעת ובאותה השלמה הפילוסופית שהיא היסוד והוראת־הדרך לכל השקפת־עולמו. ימים על שנה נלחם בדרכיו

ובאמצעיו הוא עם הרוח הדתי המאובן של שארית ישראל מספרד אבל ברגע הנכון חודה ולא בוש שאין הענין כל כך פשוט וקל. המנהגים הדתיים של היהודים הם „מגוחכים“ — אפשר, אבל זהו תכסיס-המלחמה שלהם בעד קיומם הנצחי. אם מלכי ספרד ופורטוגל המציאו את האינקביויציה ואת כל מלאכיי התבלה שלהם למען השמיד את העם הזה מעלי-אדמות — הנה ענו הששפורטשים והמורטייראים ב„כלי-זין“ שלהם: במנהגים „מגוחכים“, בחתימת-ברית, בהתבדלות, וב„קוצה סינית“ ושוב אין הם יראים ומפחדים מפני שואפי הדם מבני האינקביויציה. האימפריוזמוס שלהם אמר להם שבדרך זה יערימו את שונאיהם ויבטיחו את קיומם. אכן, „בסתון“ זה אינו מספיק וה„נפש“ העממית של ישראל עדיין חיים בקרבה ההכרה והרצון לשוב לארץ ישראל ולחדש שם את המלוכה. והו אולי חלום, אבל אין מקשין על ה„מקרה“ או כמו שקרא לו שפינוזה „האלהים העוור“. אין לך עם שאין לו „הודמנות“. ואם „הודמנות זו — תיאודור הרצל קרא לזה Der Grosse Moment — תמצא בישראל דור שאינו „מרוכך“ ואינו נחלש על ידי „יסודות הדת“, אז גם עתידו המדיני מובטח הוא ועלול להתחדש. הרי כאן לפנינו תמציתו של תכניתו המפליאָה על ישראל ובמידה ידועה שפינוזה גותן לנו במאמרו הקצר את „המסכת הדתית המדינית“ למען היהודים.

צא וראה מה עמוקים הם שרשיה של ההרגשה הלאומית בלבה של האומה הישראלית. גדול ורם הוא רעיון התחיה הלאומית שכן הוא מתיו את גיצוצותיו בלבו של כל רם ונישא ובן-עליה בישראל. האחים הרחוקים שנדחו על ידינו מחוץ למחנה ואָבדו לנו. ה„אחרונים“ האלה בלא יודעים היו ל„ראשונים“. אין מגוס ומפלט מהגיצוץ היהודי-הלאומי אפילו לבני אדם באקסוסטה ושפינוזה.

„תביאמו ותטעמו“ (שמות, ט"ו, י"ז)
— נתנבאו אבות ולא ידעו מה.

(מכילתא)

„תביאמו ותטעמו“ — תביאנו לא נאמר, מלמד
שמחנבאין ואינן יודעין מה מתנבאין.
(בבא בתרא, קי"ט.)

לקט אנרות

הקטע הזה, בכתב ידו של לילינבלום, מצאתי באמתחת כתבי. אין בו זמן ונעדרת חתימתו של לילינבלום. אפשר שהיה עוד קטע אחר שאבד. אולם מכיון שנוכר בו שמו של ד"ר קרפס, שהיה רב מטעם הממשלה בזמני עד הפוגרום בשנת 1905, סימן הוא, כי המכתב נכתב לפני התאריך הנ"ל. אבל זוכר אני היטב את המאורע. מעשה בבחור יהודה וריבה אנוסה או מפוטה, שתבעה שישאנה כרת, כדי לכסות על חרפתה, והבחור מיאן. הדבר הגיע לידי ערכאות. ואני נקראתי אל בית המשפט להעיד בתור מומחה בדיני ישראל, אם על פי דינו אפשר להכריח את המאנס לישא את אנוסתו לאשה ולגרשה אחר כך והולד יקרא על שם האב. נשתקע מזכרוני, כיצד בא עצם הענין לפני לילינבלום ולמה נספל הוא לעסק ביש זה. כמדומני שהבחור היה קרובו ממשפחתו, ואפשר שהתיעצתי עמו סתם מה להשיב בערכאות, כפי שהייתי רגיל לפעמים להתייעץ עמו בעניני הרבנות.

ה. צ.

ידידי הנכבד !

לי מסרו הדברים שלא כהויות. אם המפתה אמרה, כי הד"ר קרפס צוה במפגיע על בנה שישא לו לאשה את הנערה, ועם זה הבטיח, כי אחרי החתונה יסדר להם גט, ונתן לבנה זמן כ"ד שעות לתשובה. אנכי אמרתי לה, כי על פי חקי המדינה אין מכריחים לאיש לישא אשה פלונית, אין לה מה לפחד. זהו כל המעשה.

טעמי בזה, כי אם אמנם כן הוא דין התורה, "מהר ימהרנה לו לאשה". אבל בימי קדם, בשעת שמצד אחד אפשר היה לאיש אחת אהובה ואחת שנואה, ומצד השני לא ידעו מה הוא עגון, היה דין כזה באמת ישועה להאשה; אבל עכשיו אין תועלת לחבר בזרוע שני בני זוג בלי מחלוקת תמיד, וסוף הדבר לבוא לידי עגון. ואפילו היה ברור שאחרי החתונה תקבל את הגט — עוד יש בזה משום, "אל תחרוש על רעך רעה" וגו', ואם לא אשגה יש בזה משום, "תשע מדות".

עתה אחרי שבאר לי כת"ר את הדבר לאמתו, שאין כאן חתונה אלא, "הויה ויציאנה" כאחת, הנני מסכים בכל לב לדבריה, וגם לפני האם הנ"ל תמכתי את העצה הזאת, אבל היא עומדת במרדה, ומפחדת פן לא תקבל את הגט, וכל הבטחותי לה כי אין כאן כל פחד לא הועילו.

ידידי הנכבד ה' א. דינארד!)

לתשובה על שאלתך, על שאני כותב בחקול, המו"ל על ידי זעזוע נפשך. אענך מה שכבר עניתי לאחרים, והוא שאין לי עסק עם האויטאריטעט של המו"ל, וכיבודו לא ינוח עלי, והמול אינו אלא כמדפיס בעיני, שעל ידו אוכל להוציא מחשבות לבי החוצה. ועתה שאל נא את פי ה' חז"ס, אם היה מקבל את מאמרי „פחת תקוה“² כמו שהוא, בהצפירה? אין ספק בעיני ובעיניך כי המאמר הזה היה יוצא ממני בשן ועין, ועתה מה לי וליחוסו של ה' חז"ס? אם יבא איש וישאל אותי: מי משני המול האלה יותר נכבד, אם חז"ס או המול הקול, אז אין שום ספק שלא אתמהמה אפילו רגע אחד ותיכף אענה שהמול הקול בפני חז"ס הוא כתינוק בפני אדם, אבל אני אינני משתדך לא עם זה ולא עם זה, אבל דורש אני אדם שידפיס את דברי כחפצי, ובענין זה אשיג חפצי בשלמות אם אפנה להמול הקול ולא אל חז"ס.

את הד"ר בנציון לא ראיתי. לכשאראה אותו אמסור לו דבריך והגני ידיך משה ליב לילינבלום.

(1) המכתב הזה בכתב-ידו של לילינבלום נמצא בארכיון הספריה שעל יד בית מדרש לרבנים על שם שכטר, ונמסר ל„בצרון“ ע"י הספרן מר. י. ריבקינד.

תחשבת.

(2) המכתב הזה הוא בלי תאריך. אבל מביוון שמל"ל מוכיר בעיקר דבר הדפסת מאמרו „פחת תקוה“ שנדפס ב„הקול“ שנה שלישית תרל"ח, הרי זה גם זמן המכתב.

י. ד.





רשימות וסקירות

בין הזמנים

מאת ז. ברושי

התמיד : גם המשטר הדימוקראטי לא יחסל איסור את הצורך האוביקטיבי הזה — הכרוך בתנאים הבלתי תקונים של עמנו בגלות — בהגירה, או ביתר זכון : בהתיישבות, אם לא מחמת תנאים מדיניים הרי בגלל תנאים כלכליים ; הפתרון הטריטוריאלי, כלומר התיישבות מרוכזת של רוב יהודי באיזו ארץ, לא יסור מעל סדר היום שלנו. אולם כל התיישבות שתם עלולה להכשל ולגרור אחריה מפח נפש. כי היסוד ההיסטורי הוא גורם משפטי חשוב ומפעיל פסיכולוגי הנותן למתיישב את הכרת הבעלות הפנימית, הטוב יקטיבית על הקרקע, הביטחון העצמי, העוז והגבורה להגן על אדמתו זו, לעבדה ולשמרה. רק התיישבות לאומית היסטורית זו — המבוססת כבר על בסיס כלכלי, תרבותי וחקלאי של 50 שנות עבודה — תוכל לתת פתרון ממשי לשאלת ישראל הדחיה. ויצמן בא להעמיד שוב את יהודי אמריקה על אמת זו. באישיותו הנכבדתגלמו החולם הנוער, המאמין הפכה והחזנה הריאליסטון. מדינאי אשר המוסר והמעשה הם אבן הבוחן במדיניותו. ואמונתו היא, כי סוף כבודנו לבוא על אף המיכשולים והכישלונות. ברם כישלונות הללו — שרבים רצו לחלות בו — הראו בעליל כי דחקא הקו המעשי הזה — שהיה ליסוד מוצק מימי „חיבת ציון“ ועד עכשיו — הוא הנכון. ויצמן הבין זאת. הישיגים מדיניים והכרזות הם נכסים חשובים מאוד אם קדמו לפניהם ובאו אחריהם

„אמת מארץ ישראל“
ד"ר ויצמן, „ריש גלותא“, בא אלינו. והימים קשים לישראל. וגם כאן, בציונות אמריקה, אין המצב כתיקונו. כלפי פנים : כמחנה הציוני גופא אין שלום בית ; כלפי חוץ : שונא-ציון הגלויים והנסתרים נשאו ראש, יש להם מהלכים ב„בית הלבן“ והשפעתם הנפסדת מוזיקה. בעתונות האנגלית אין קול מעודד, וכחיים הצבוריים מתבלט והולך הצביון ה„יאהודי“ לראות את א"י כסרת העורף שכדאי לסלקו לצודין או להסירו כליל. הדברים הניעו לידי כך שה„דוויגנט“ רצה להסתלק מן ה„מגנבית המאותות“ והעמיד תנאים שאינם מנדהים עם חשיבותו של ביתנו הלאומי. שליחות משולשת הוטלה על הנשיא ויצמן : (א) טיפול ב„ברק הבית“ ; (ב) הידוק הקשר עם החוגים המדיניים בוושינגטון ; (ג) העמדת א"י במרכז חיינו באמריקה. רק מיליון יהודים — מבין 8 מיליון הגרים באירופה — חיים בארצות הדימוקרא- שיה. נניח כי המלחמה תסתיים בניצחון אנגליה וצרפת, כלום תפתר אז שאלת ישראל ? מעל ה„שולחן הירוק“ יפול לנו פירור קטנטן זה : יחס סבלני לעמנו מיוסד על הבטחות וסעיפים כתובים בחרס אנוש. ואנו מבשרנו חיינו את הערך שיש להבטחות הגיתונות בעידנא דתולוא ל„מיעוסי“. כי מצב זה של „מיעוסי“ לכשעצמו שולל את הזכות מהקיבוץ הנדון ומעמידו במדרגה של מקבל

לקאבינט, ואז יגיד לנו את דבריו ויקיימם בחיים. כי מי כמונו יודע עד כמה עלולים דברים והבטחות להסתלף ולהודיף? והכרות באלפור תוכיח!

אבל אין אנו עם כפוי טובה. גם נאום זה מיסמך היסטורי הוא שבחודאי יביא לנו תועלת ויקל עלינו גם הגישה אל ה"בית הלבן". והעיקר, חלילה לנו שתפול עלינו תרדמה. דווקא בדבריו אלה יש אזהרה נמרצה: "חסד לאומים מטאטא" ולא הכרות מבחין יחישו את בנין המולדת כל עוד שלא ניתנה לנו ההכרה מבפנים טעם ישראל כולו. מפתחות הארץ בידינו ניתנו, ואין לנו להשען אלא על אֶבְיֵנו שבשמים ועל כמות ואיכות העבודה והיצירה והבנין שאנו משקיעים במולדת. הנדע להתכוון לקראת יום הדין? הנחמין חז"ש את השעה?

הוועידה של
"אגודת
המורים העברים"
של, אגודת המורים
המורים העברים" נפתחה
באתר האולמים
הגהדרים אשר במלון "פנסיליניה". כ־500 מורים, אורחים ואוהדים נתחדו. היו ברכות רבות וגאומים ארוכים. הכל כמנהג המדינה וכנהוג אצל גוברין יהודאין המודמנים לפונדק אחד. אך מעט החגיגות שהושרתה על הפתיחה פנה לאט לאט כאשר עברו אל עצם הדיונים, ובמקומה — באו חולין, מציאות קשה, אולת יד, לחם הקלוקל ותעיה על פרשת דרכים...

הנשיא מר אדלשטיין השמיע את האזעקה הראשונה: "כעת יש לנו אגודה מאוחדת בת 750 חבר המלמדים ב־300 בתי ספר. במשך שלושים שנות קיומנו עמדנו במערכת החינוך, אולם לצערנו אנו עומדים בפרשת "בראשית". הרוב המכריע של ילדי ישראל איננו מתחנך ברוחנו, והמורה העברי — בודד הוא במערכת ונלחם על קיומו העלוב מבלי השתתפות אמיתית בנורולו ומבלי עוד

מעשים ומפעלים. ולמן היום הראשון שעמד על יד ההגה לא פסק מלשון את "האמת מארץ ישראל": על שלושה דברים קיומנו עומד: על מפעל ועבודה ומעשים טובים.

התבין יהדות אמריקה את ה"אמת מארץ ישראל"?

הוועידה הציונית בוואשינגטון

ותיכף עם נאום הפתיחה המעמיק והמנחת של הרב אבא הלל סילבר הושרה עליה רוח הזמן, ותעמוד בסימן המאורעות. אולם אף צליל אחד של יאוש לא נשמע בדברי הנאומים. חגיגות וכובד השעה שמשו כערכוביא.

לא נעדרו בוועידה זו חסידי אומות העולם אשר בנוכחותם הוסיפו לה כבוד ובדבריהם היה משום עדות מוסרי ומשקל מדיני רב.

שיא הוועידה היה בלי ספק נאומו של דוף קופר, אשר הגדיר — בדברים שאינם משתמעים לשתי פנים — את מהותו של "הבית הלאומי", שאיננו מתפרש כעין מקלט "בועיר אנפין" בארץ ישראל, כי אם איי כמדינה היהודית לעם העברי אשר יכה בה שרשים עמוקים ויהיה חי הנושא את עצמו, שולט בנורולו ומעצב את דמות חייו לפי רוחו הוא באין מעצור.

דווקא בימים האלה כשעדיין לא נסתם הגולל על ה"ספר הלבן" ורוחות רעות מתרגשות ואורבות לנו מכל צד — יש כנאום האמור קו תקוה, כי אנגליה של גאורג' אליוט לא מתה ובהייה פועלים עדיין אישים אשר כבוד העם האנגלי חביב עליהם.

ברם דוף קופר הוא עכשו אדם העומד מלגו ודבריו הם בבחינת "עני בעל צדקה". ונחא היה לנו אלמלי היה מנהיג בריטי זה ממתיך במקצת עם נאומו עד שיכנס

חולים, מלחה, ביטוח, קרן הנכות וקרן עזרה לעת מצוא. ההנאה המקסימלית שבאה לחבר ע"י השתייכותו ל"אגודה" היא על פי רוב בעקשין ואינה ניכרת, ומשום כך : א) ההחלטות המתקבלות אין להן תוקף והן כבחינת הלכה ואין מורין כך ; ב) מסתובב בים "מסביב לנקודה", מתלבטים תמיד בשאלות שעבר עליהן כלל ואשר על פי דו"ח של "שבילי החינוך" התפלפלו בהן מלפני 15 שנים ; ג) אין ניגשים לפתור בעיות אקטואליות. כך למשל עברו בשתיקה על הרצאתו המעניינת של ר"ר דושקין בדבר הירושה חרדהמיליונית לסוכת החינוך היהודי ולא קבעו אפילו עמדה לה.

אמנם שתיקה מידה גאה היא, אולם ממנה לא תצמח ישועה ל"אגודת המורים". וסוף דבר : "אגודת המורים" בקפאונה עומדת ואין היא יכולה לסיים את פרשת "בראשית". ברם כוחהיותה מפעפע בה גופא. וקודם כל עליה לתקן את "בוק הבית" לבצר את מיבנה האירגוני, להדק את הקשרים בין החברים על ידי ערות ופעילות ותגובה מחשית ישירה על שאלות החיים היומיומיות, רק אז ואך אז תוכל למלא את התפקיד החינוכי הלאומי, ותתרבותי והחלוצי שהוטל עליה. כי לא רק עניניו המיקצועיים של המורה העברי עומדים בסכנה, כי גם שלושים שנות קיום ומסורת ועבודה — מחייבים את הליכוז והגיבוש הפנימי.

פ. ס. — מדוע מורים עברים נוהגים קלות-ראש בסמלים ? מדוע בנשף הפתיחה הוטל החרם על דגל הלאום ? הונחה כזאת בלתי מוצדקת היא כלל וכלל.



החפגנה **א**לסיסת המחאה ב"מירסון
במירסון סקבר גרדן לא הצליחה
סקבר במידה מרובה. אמנם האולם
גארדן היה מלא משה לפה. הנאומים
— נשיאי העיר ונכבדיה, והנאומים —
רווי התלהבות מצד "בני ברית", ומלאי

וסיוע ממשיים מצד עסקני הציבור לשם הרמת מצבור.

ואם בנעימה זו העצובה — שיש בה אמת מרה — היה משהו משום לימוד זכות וסגוריה על המחנך העברי בשל התנאים הקשים שהוא נתון בהם, הרי בדבריו המיושבים והמחושבים של הישיש החביב ו"ר ניסן טורוב היה משום הספת מוסר והאשמה פורתא : לא נתמצו כל האפשרויות שהיו קימות.

וזאת היא הערכה הכנה על המצב. המורים העברים המאורגנים יכלו למלא תפקיד חשוב בחיים הציבוריים ובחינוך העברי, להשפיע עליהם, לעצב את דמותם ולהטביע עליהם מחותמם הם. והיה הרצון לכך, אבל רצון זה כפי הנראה נתקל באי יכולת ונוצח וגכנע. והמחנכים עומדים שוב בפרשת "בראשית". תוהו ובוהו. חינוך מרוסק ומקולקל ללא פרוץ מגובש, ללא שיטה אחידה, ללא מגמה מתוכנת, ושכשחא כיוון דעל — על. המורה העברי נסחף עם הזרם ויט שכמו לסכול ויקבל — אמנם מתוך מוסר כליות — את הדיו.

כך, בודאי יש לישב בדוחק, בודאי היו סיבות. אולם אין אני רוצים כאן לעמוד עליהן, כי אם לקבוע את העובדות, והעובדות מטפחות על הפנים : 750 מורים מאורגנים—איגוד בעל משקל כמותי ואיכותי אשר מתפקידו הלאומי הוא להיות חלוץ העובר לפני המתנה לסלול את הדרך בחינוך, להכשיר את הלבבות ולהפיץ את התרבות העברית — אינם יכולים להראות — אחרי קיום של שלושים שנה — על איזה נכס נומי שהוקם ונוצר וטופח על ידיהם, על איזה מוסד ותרבותי שיהיה למופת או על איזה מקום אשר השפעתם ניכרת עליו.

הסיבה העיקרית היא : "אגודת המורים" עומדת עדיין על כרעי תרנגולת, אינה מופיעה כלפי חוץ, כאיגוד מלוכד בעל משמעת ; וכלפי פנים : הקשרים שבינה ובין חבריה רופפים המה ותלויים על בלימה. אין האגודה — כאיגוד מקצועי — מעניקה לחבריה טובת ההנאה, כגון : קופת

צא ואלמר... מצד אחד: הפינים, עם קטן שוכן לו לבטח בארצו, תקטו עליו פורעניות. כי עם חזק ורב כארבה התגנפל עליו ורוצה לגזול את חירותו המדינית. והנה — רעשו הסינים! כמה תנועה גדולה בעולם כולו. והובר, מי שהיה נשיא ארצות הברית, ככבודו ועצמו יסד ועד מיוחד להיות להם לעזר בצר. והעתונות האנגלית סואנת, ואסיפות וכינוסים בכל יום, והקופסאות מקשקשות. ועשיר ודל, וקן וצער הפרישו מתרומותיהם. והקונגרס האמריקאי יושב על המדוכה וחוזר על מסכתא: במה מסייעין? ובימים האלה ניתן ב„קאריגי הול“ קונצרט לטובת הפינים. נוכחו הקונסולים ושגרירי ארצות אירופה ואמריקה. כאן באה לידי ביטוי ההפגנה של אהדות בינלאומית לא רק בצורה מוסרית, כי אם גם בצורה חמרית. הנשף הכנים סכום הגון ונתארגנו ועדים וכני ועדים שירם נטויה לאסוף כספים ולהגיש עזרה ממשית.

ומצד השני: יהדות פולניה המתבוססת בדמה, הגרופת בלי חשך, המעונה והנחיתה, הגזעית ברעב ובכסף, הנחרבת תורבן איום. והסראגדיה שלנו הרי היא לאין ערוך: כי סוף סוף גם אם תכבש ארץ הפינים ביד צר, האכזר יהיה צמוד ומחובר לקרקע, יושב תחת גגו, חצרו וקרקו, ידבר בשפתו, שרשיו יכו באדמה ולא יעקר ממקומו, והכבשנים לא ישוללו את זכות בעלותו ההיסטורית וקיומו, כי הארץ לעולם עומדת. הוא רק ישא בדממה את שבט הכובש ויתחבא עד יעבור זעם. והעיקר שאין במלחמה זו צד נעלב מדוכא, אשר כבודו, צלם האלוהים, וקדושת הגזם שבו גרמנים ברגל גאווה. אין עם הפינים הפקר להשתוללות סאדיסטית וכל מיני מיתות משונות, כי כעם יעמדו בקרב ויודעים להשיב מלחמה שערה.

מה שאין כן לגבי יהודי פולניה אשר — כ„מיעוט“ נשול קרקע — גיסל מהם היכולת לשמור על כבודם ועל החיים הללו שניתנו לכל יציר ובריאת וקדושים המת וחובה היא להגן עליהם במות גבורים.

אהבה וחיבה ויקר לישראל הגרופ מצד „שלא מבני ברית“. גם ההתלטה נתקבלה פה אחד. אך העיקר הסר — הגשמה.

אסיפה זו נחארגנה קודם כל לשם שני דברים אלה: (א) כלפי פנים: לתת ביטוי להרגשת המרירות אשר נצטברה בלב, מוצא לחיות הדוי, הכאב והבזז אשר כל יהודי מרגיש ולהתקשר קשר פנימי מהותי — בצורה קולקטיבית לאומית — עם אחינו ואחיותינו הנענים והנרדפים: (ב) כלפי חוץ: להבהיר את מצבנו לעיני העולם הגויי. הם אינם יודעים את מכאובינו. נעלמה מהם כל פרשת היסורים והפגעים ומעשי השוד והרצח והחמס; לעזר את מצפון העולם ולהמריץ בו שיסיע בידנו.

והנה כלפי פנים — הצלחתו היתה מועטה. רק כאשר שרו „אל מלא רחמים“ עבר רעד בכל הקהל, אולם הנאומים הארוכים והמלוטשים שהיו נטולי הסון של איכה ישבה קלקלה את השורה.

וכלפי חוץ: העתונות האנגלית הראתה לה אגמם תשומת לב, אולם לא הדרושה לכך. ב„טיימס“ היה דו"ח, ברם לא מצא אפילו לנחץ להקדיש מאמר אחד כדי להעמיד את קוראיו על אפיו המיוחד של הנשף. יתר העתונים יצאו ידי חובתם בדו"ח רגיל כמו שהם נוהגים להקציע מקום לשאר הכנוסים הגדולים אשר ב„מידסון סקבר גרדן“.

צד חיובי: ה„קונגרס היהודי“ הנועד הפועלים נודמנו לכפיפה אחת, נסתלקו לרגע חילוקי הדעות והחיכוכים ונתבלטה החזית היהודית המאוחדת.

אולם ההתקפה — בשם המפורש — שבאה על רוסיה המוצעתית — שלא במקומה ובזמנה היתה והחלישה במידת-מה את הרושם. אם ויליאם גרין התקיף — ובצדק — את סטאלין על שלא הכניס בחוזה עם ירדו היסלר סעיף המגין את „המיעוט טים“ היהודים — יישר כוחו ותבוא עליו ברכה! אך אנחנו, מצבנו בעמים, מחייב מידת זהירות. וכיצד נתעלם מצינונו מאמר חז"ל: חכמים, הזהרו בדבריכם?

סכנה צפויה לנו: כליון היהדות בשטח הכיבוש האדום, וכליון היהודים בשטח הכיבוש הנאצי. כי במצב כזה עת ירשת אנוש עד דכא, כבודו נרמס, ערכו מושפל וחיינו וערכיו המוסריים הפקר לכל התעללות גמיבה, הרי שלא מן הנמנע הוא כי יאוש לא יתקוף את העם ובמחנה תעבור הסיסמא המחרידה: „יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו, נגורנו לנו!“ ותגורר אחריה נחשול של התאבדותיות ובעיקר ירידה מוסרית אולת יד, כבוי אור הנשמה ושטשוש צלם האלוהים.

התעצור הציונות וערכיה המוסריים האנושיים כח לקיים — בפולניה הסובייטית — את היהודים וביחוד את הנוער בנאמנות לרעיון החלוצי, למפעלנו המשחרר, ללשון העברית ולתרבותה ולחזון גאולתנו במכורה? והיעמוד כוחם המוסרי ליהודי פולניה הנאצית לעמוד על נפשמם, לתת ביטוי נאות ל„קדוש השם“? התבוא התגובה הפאסיבית? היתגלה המאור הזה שבנפש? והתשמע מתחת עיי המטולת הלמות לבה של התנועה הציונית?

גבורה פנימית רבה תדרש לכך!

והנה מהעבר לקיר האדום — נסתר כל חזון. אין ספק שרבים ישאו במסחרים את רעיונו, רבים ישאווה בבתי הכלא אשר בערבות סיביריה. חלושי הרצון והנחשלים ישרו ויעזבו את מערכותינו. ומעבר לקיר הנאצי — שבט הנוגש הפיסי הוא כל כך איום ואכזרי עד שאין לדבר עכשיו על ניצנים או ניסיונות של התנגדות והתעוררות.

אולם כאורות מאופל מגיעות אלינו ידיעות מקוטעות כי תגובה קיימת בצורה זו או אחרת: הקהילה בלודז' ובורשה וביתר הערים סרבה בתוקף למסור את בנות ישראל לבושת ורבנים ויהודים מאנו לשרוף את בתי הכנסיות וספרי התורה. — — —

ובעוד הנאצים שמחים אלי גיל על שעלה בידם לכבות את נר התמיד בלובלין — הגיע אלינו צרור שמועות מוילנה, כי רבנים ואנשי שם בתורה ויראת שמים — שנמלטו שם מחופת הנאצים — הקימו מחדש את הישיבה האמורה. ולא רק בחיים הדתיים, כי אם

והנה אך ראשית ימי המלחמה — והקונגרס היהודי פרסם פנקס על אחיגו ואחיותיו שנהרגו ונשתחו ונטמאו בפולניה הנאצית. לפי מקורות מוסמכים — אנב נתאשרו עיי ד"ר ג. גורלמן, הרב פרלצויג ושושקס — רבע מיליון נפשות אכזרו לנו, כלומר 10 אחוז מאוכלוסי היהודים אשר בשטח הכיבוש הנאצי — ואין קול ואין צווחה ואין אדם אשר יהא מצעק צעקה גדולה ומרה על חורבן יהדות פולניה וקולו ילך מקצה העולם ועד קצהו ויזעזעו שמים וכסא הכבוד והמצפון האנושי: „ארץ, אל תכסי דמי ואל יהי מקום לזעקתי!“



אותיות
פורחות... שהגיעו אלינו מארץ הדמים, מספרות כי הישיבה המהוללה

של „חכמי לובלין“, אשר ממנה יצאה תורה ובה נוגד רוח ישראל סבא ושרשרת הזהב של מסורת אבות הוסיפה להשתרשר — כי „ישיבה“ זו שהעמידה רבנים ובני תורה לכל תפוצות ישראל, הפכה לתאציוניים וכור עוני לאלפי נפשות. ספרי הקודש נטמאו ונשרפו, ועכשיו בוקעים מחלונותיה קולות וצחחות של מעונים.

וסוכן גססאפו אחד שהיה עד ראייה והשתתף גם בעבודה, מתאר ב„דויטשר יוגנט צייטונג“ בדברים הללו את השריפה:

„חשבנו לכבוד מיוחד לשרוף את הישיבה הזאת. הוצאנו את הסיפריה התלמודית הגדולה על השוק, שמכנו עליה נפט והבערנו אש שבערה במשך 20 שעות. יהודי לובלין נתקהלו מסביב המדורה ובכו ויללו וקולותיהם בקעו שמים. אולם אנו ציינו להביא את תזמרת הצבא, שרנו את שירינו הלאומיים ויללת ישראל נחנקה בחוצרות ובמצלתיים.“
השואה הזאת אשר התחוללה מעל לראשה של יהדות פולניה העמידה כמיכתן לא רק את קיומה הנופני, כי אם גם ערכי רוח ומוסר אשר סופחו במשך דורות ועיי זרמים שונים בתנועה הלאומית בזמן האחרון.

וצמרה לו כי החננוני היהודי המקצועי, הרוכל העני, ההייט הקבצן והסגולר מחוסר — כל — הם הם ישלמו לו ריפוי, צער, שבת ובשת; מדיניות זו לא דאגה להנך את האורה, לטפח קנינים מוסריים-אנושיים, לנסוע בלב הדור הצעיר את אהבת הזולת לגר ולחושב, כי אם לזרוע חרפה ובוז ושנאה ולהרעיל את חיי ה„מיעוטים“, לסחוט את לשדם וביחור את ה„אויב הפנימי“ — היהודי, שלא היו לו שום תביעות טריטורי-ריאליות ואשר ראש מאחזי הוא — בכל מדינה וארץ — לשבת בשלחה, לעבוד ביעת אפס, למצוא את לחמו ובעת הצורך להגן על מולדתו.

יתר על כן: בערב החורבן, כאשר רוחות חדשות התחילו מנשבות באוריי-טאציה המדינית של בק וסיעתו לא ראתה העיתונות הרישמית את הצר ההיסטוריסטי העומד על יד הגבול ולוטש עין, כי אם את ה„אויב הפנימי“ — את המיעוט היהודי, — הוא הוא האורב במסתרים לכלוע את אדמת פולניה.

ואחרי הדברים האלה, הממשלה הפור-לנית בגלות צרפת רוצה להתרצות אלינו ע"י: א) שני „צדיקי הדור“ — סיקורסקי וקורץ — היושבים בקבינט; ב) שליחה המיוחדת לארצות הברית, רב הטבחים ופורע פרעות בישראל — הגנרל האלר; ג) זיכוי בחוש לאומי ותרבותי ל„מיעוט שנשאף לזיאל לזיאל לזיאל“; והעיקר: ד) מתן מקום ב„מועצה הלאומית הפולנית“ לשברצברד ואולי בשעת הרחק, לעוד שנים-שלושה יהודים, כדי לחפות בהם על מעשיה — — —

לממשלה הפולנית בגלות צרפת אנו אומרים בפה מלא: לא מדובשך ולא מעוקצך...

גם בתרבותיים והלאומיים מתבלט הרצון לא להכנע על אף הפורעניות. ה„מחא“ התחיל בפעולתו, התנועה החלוצית מתארגנת, הציונות קמה, מבתי הספר והעיתונים עולה קול ענות חלושה של ישראל המתנער. כי כך היא דרכו ההיסטורית של עמנו: ישוב הולך וחרב ועל כנו יקום ישוב חדש. ואם הגוילין גשרפים — האותיות פורחות להן וקיימות לעולמי עד ולנצח נצחים.

לא מדובשך ולא מעוקצך... בגלות צרפת הסירה סוף סוף את המחסום

לפיה ותצא בהכרזה, כי לעתיד לבוא „יתן חוש לאומי ותרבותי למיעוט שנשאף לזיאל לזיאל לזיאל“ במלחמתה לחופש. בהכרזה זו נאמר ב"ב, כי נעשו „טעויות“ שלא תשגינה. מה הן ה„טעויות“ — לא פירש הכתוב. פדרכסקי הוזמן לנשיא ולנו, היהודים, ניתנה הפעם חתיכה הראויה להתכבד בה: ה. ליברמן, מנהיג פ. פ. ס. בתור סגן ויצחק שברצברד.

הרי זה טוב ויפה ומתוקן ומקובל, אלא — אליה וקורץ בה...

בהכרזה הנזכרת נאמר, כי כאשר יתכנס הפארלאמנט הפולני יושיבו על כסא הנאשמים את רידוי שמיגלי, מי שהיה מצביא הצבא ויוסף בק, שר החיצון, כי הם היו בעוכרי המדינה.

ואנו תמהים:

מדוע, למשל, לא יושיבו ב"ב על כסא הנאשמים את שר הפנים שיש לו אחריות מוסרית בעד פשיטיק, צינסטוכוב וביתר הערים אשר דם יהודי נשפך למולך האנטי-שמיות? כי הרי שחיתן — המדיניות החיצונית והפנימית — הלכו יד ביד, וזווקא זו האחרונה החישה את הרס אשיות המלוכה.

מדיניות ריאקציונרית זו — שהתנהלה בידי קומץ של פריצים ובעלי האחוות — ניצלה את הפועל העירוני, מצצה את דמו ופשטה את עורו של האכזר הפולני המסכן

על חמש
הפרקליט הראשי פריינק מורסי, כי התחילו בבדיקה וחקירה אחרי פעולותיהם של הגופים האנטי-

בחוקי דימוקרטיה עלובה זו גוסא לשם מיגורה — כפר בעיקר והוציא את עצמו מן הכלל ודינו כדין מצורע ויש להרחיקו מן המחנה.



אראלים

פרוש' ברודצקי, נשיא **ומצוקים...** המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית, נבחר לראש „ועד הקהילות“ בלונדון אחרי התפטרותו של גביל לאסקי. ברודצקי היה מועמדה של סיעת הציונים ב„פארלאמנט היהודי הזה“. האנטי-ציונים חשו את ה„שואה“ המתחוללת מעל לראשם, ונאחזו בכנסות בניהם של הנור טאבלים הלא-ציוניים, כדי לסכל את „האסון“, ונסתייעו גם ב„אגודות ישראל“, אשר נציגיה יושבים בוועד. אולם עצו עצה ותוסר. יד הציונים היתה על העליונה. במבצר ההתבול-לות והאנטי-לאומיות נבעו פרצים.

„הועד“ מורכב עכשיו מ־355 חברים המייצגים אירגונים דתיים ותרבותיים שונים. בזמן האחרון היה לציונים ולנוטים אחריהם „רוב“, רק מפני „דרכי שלום“ נשארו בצל, לא יכלו ולא רצו להבליג על „רגש הנחיתות“ ובמקום לשאת את דגל הציוניות ברמה ולהתקיף — בתרו בקו ההגנה וניהלו מדיניות של „אנוסים“. אולם מכיוון שנתבלט הצביון בקרב האריסטוקרטיה היהודית למסור — בשעת חירום זו — את המנהיגות בידי ועדה מיוחדת שדבר אין לה עם עמנו וצרכיו לא בגולה ולא בארץ-ישראל, ומתייחסת באיבה לכל קדשינו הלאומיים — עז הוגדשה הסגה. הציונים זכרו את תורת רבם „כבשו את הקהילות“, ויחגרו את מתניהם ויהיו המנצחים. ואת „כסא המלוכה“ אשר עליו ישב משה מונטיפיורי ירש יליד רוסיה, בן למהגרים אשר ייטיב להמשיך את המסורת של האיש הדגול מרכבה, שר ישראל וחובב ציון זה.

הבחירה האמורה מסמלת נצחון כוחות הציוניים והדימוקראטיים הגוברים והולכים בתחום היהודיים הציבוריים באנגליה. וזהו אות לטובה, כי הרי אין ארץ אשר רגש הסנוכיות כל כך בולט ורגש הבזו הפנימי

שמיים במדינה — יש בה הרעצה פורחא. ההסתה האנטישמית הגלויה התנהלה זה עידן ועידינים. וכפי שהוכח על ידי „וועד זייס“ פשטה הספחת הזאת לא רק „בדגי הרקק“ כי אם בדגי הים כגון מוגלי, מי שהיה גנרל, והיושב עכשיו סמוך על שולחן הממשלה ולא היה מי שיכהה בו.

בהודעת מוירפי נאמר על 700-800 חברות חשודות בפעילות אנטישמית, שרשתן פרושה בכל רחבי המדינה להקהיל את הריקים והפוזחים, הולכי בטל, מרי נפש וסתם רשעים כדי לנטוע בעזרתם זמורת זר — המשטמה הגועזת — בארצות הברית.

ויהדות אמריקה ישבה לה עד עכשיו שלאנה ושקטה על שמריה, לא נקפה באצבע ולא האיצה בידי השלטונות המוסמכים שיאחזו „בכנסות הארץ וינערו רשעים ממנה“.

כרם בדיקה מעולה זו אחרי מעשי התעתועים של האנטישמים בגלוי ובסתר מחובת השעה היא. כי סוף כל סוף אין שנאת ישראל בעינינו בלבד. ואם אמריקה רוצה באמת ובתמים לשמור על המשטר הדימוקראטי, זכויות החופש ושחיון האדם — אין היא רשאית לזכות בחופש ההוא את אלה הגופים החותרים תחת עשיות הדימוקרי-טיות. ושיקאגה תוכיח! פרחתים ובני-בליעל מליגת „חולצות הכסף“ שברו חלונות ראוה בתנויות יהודיות. אָמנם באו על שכרם, אבל מפוקפק מאוד אם הגיעה יד השופט אל שולחיהם לדבר עבירה, אלה הסרוחים במשרדיהם ובהיכלי-רעונג.

אך מה שיעשה הזמן לא יעשה השכל. אַחרי שנאסרו 17 „בתורי חמד“ וכלי חמס מכרותיהם מ„ההתית הנוצרית“, אגודה פאשיס-טית-נאצית, שמטרתה היתה להפיל את השלטון הליגלי — יבינו השלטונות, כי מן הצורך לקצקע את ביצת הצפצף בעודה בקליפתה, מכיוון ששנאת ישראל היא בעצם רק על-התאנה לשם כיסוי במשאון את ערותם הרודנית, ואולי יסיקו את המסקנה ההיא: רק מי שדוגל בשם החופש ונלחם עליו רשאי ליהנות מזכויותיו, אולם אירגון או בן אדם הרוצה למגר את אַדני הדימוקרטיה ומסתייע

בקרבם — הקהה בהרבה את החודים וישרה את ה„סרטים“. נוצרו קיום משותפים. אולם המתיצה ה„פסיכולוגית“ לא נהרסה כליל. וה„יאהודים“ חושבים עדיין את עצמם ל„עם סגולה“ וימים רבים יעברו עד שיסתגלו לעובדה מהפכנית זו. יתכן, כי יעלה בידו ברודצקי, היהודי הפיקח ותלמיד חכם זה, אשר כתר התורה וכתר ההשכלה חבושים לראשו, לקרב — בדרך דיפלומאטית — את הלבבות ולהפוך את יהדות אַנגליה לגוף אחד אחד נושא בעול התפקידים הציוניים היהודיים והגלותיים וישמש כוח תנופה כביר במערכה שלנו הכבדה.

לגבי ה„ור“ כ"כ מפותח כמו באַנגליה. והוא הדין בקרב היהודים גופא. אלה שהשתקעו שם מקדמת דנא וה„תאנגלו“, ראו את עצמם כעידית שבטולת והביטו ומביטים מגבוה על אחיהם המהגרים „פחותי הדרגה“ שבאו מארצות אירופה המזרחית. והתהום גדל ורחב.

אמנם שינוי מינורי בא אחרי המלחמה העולמית. ורבים הגורמים לכך. היחס אל ה„זרים“ ניטל עוקצו. בחורים לאלפים „לידי חוק“, הצטיינו בשורות הקרב ונחילו כבוד לישראל. הכרות באלפור — בהשפעת יהודי המזרח ושניזוגה על ידי תנועה שנתחוללה

בקורת ספרים

בצל המשפחה

(„אהבה זרה“—ספורו החדש)
של אֶשֶׁר ברע

דמותו הספרותית של אשר ברע גלויה וברורה. הוא אחד מהסופרים העברים המעטים ששיחרר את יצירתו מכבלי „האני“ המעיב את אספקלרית רוב המספרים הצעירים שלנו. עוד ספורי הראשונים, שהדפוס שנים מעטות לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה, גילמו כבר את כשרון ראייתו המיוחדת, שאינה נותנת להתרשמויות והפעלות גפשיות לחצוץ בינה ובין תפיסתו האמנותית את החיות החיים.

בשעה שנחלשה הספרות העברית מתוך הרקע הרשן של מציאות מעוררת שרשים ותחמת תחומים לעצמה במסגרת של תחיות והתלבטויות של גפשות בודדות, היתה כהופעתו הצנועה, וכמעט הבלתי מורגשת, של אשר ברע משום משנה חדש, שהוא גם ישר-גושן, בספור העברי.

למה נכתב ? עד כמה שהרו את חושנו האסטטי ספורי פרץ וברדיצ'בסקי, ועד כמה שנתרפק על היצירה הלירית-אינטרוספקטיבית של גנסין ונמצה את כל עומק המאב וגירויי

ההרגשות הפסיכיים בספורי ברנר הקודח ושופמן התריף והפיקח — האפוסטולים של הגובילה התדשה — הגה תלישות זו של יוצרינו אלה מחיי ה„רחוב“ היהודי על כל קטנותי ודלותו, לא הרחיבה את אוסקי ספרותנו העברית. אדרבא, הספרות העברית שלפני המלחמה ואחריה הגיעה עד לקיר אטום, נצטמקה ונתכוצה בתוך פחות מדלת אמות של היקף אמנותי. המאורעות הגדולים, ההתמוססות שבאה באשיות התבדה אחרי המלחמה, המהפכות והתהפוכות ששידדו את מערכות האנושיות, לא מצאו את גואלם האמנותי אלא רק למחצה ולרביע אף בספרות העולם. ואם נחשולי התמורות הכבירות הדהימו ספרות זו, ולא יכלה לתפוס ולעכל —אם להשתמש בביטוי „מגושם“ — אלא רק שבירים, פרוצים מהם, הגה את הספרות העברית הדימוי, כאילו ניטל מאת היוצר העברי כוח החזון, הראיה והתפיסה. ושאננות זו, הקפאון שהשתלט על הספור העברי הפחיד ועורר דאגה.



התנערות הספור העברי משטלותו באָה דוקא — על ידי שיבת וזיקה אל צורות החי ישנות, שדמינו לראות אותן כמתחזקות

אופן אין ברש מגלה אותה, העניות המנולת, התוססת כרעל בספורי העיירה שלנו. ומאידך גיסא, אין אצל ברש סגנון האידיאליזציה, אם כי ספוריו אינם חסרים מראות ותמונות אידיאליים — לא מעושים ומלאכותיים, אלא נובעים מתוך החיים, המציאות, והעיקר: לא מוטריזים.



בקראי את ספורו החדש של אשר ברש „אהבה זרה“¹⁾, לא נפתולי הנפש של הגבור הראשי, פורץ סגל, שנשבה בקסמה של הבחורה הפולנית, פרניה, לקחו את לבי, כי אם הסביבה ופרצופיה, הטיפוסים המתוארים בידי אמן, שיחם ושיגם, דיבורם ורחשי נפשם — אלה ענינו אותי. אהבת הבחור היהודי התמים לנערה הפולנית היחידה, שמפאת מזג רוחם ונטיית נפשם הם שני עולמות שונים ומשונים, ושנמשכים זה לזו על ידי רגשות מהופכים וסותרים — אהבה זו, אליבא דאמת, נראית מופרכת, בכל אופן, לא טבעית, מראשיתה. וסופה מעיד על תחילתה. ואף התמימות אינה מכפרת. אולם, על ידי אהבה זו ניתן לנו להציץ בתוך חיי המשפחה הפולנית, בית הקונסקים הלל, החיה על גיעת כפיה, ובאותה הפשטות וההרצאה המלככת, שאין בה לא מן הרגשות ולא מן המתיתות, אשר אשר ברש מגולל לפנינו ריעות החיים של יהודי העיירה ומעלה את הדמויות כמו שהן, בטבעיותן ויציבותן, כפי שהנן מתגלות לעיניו הפקוחות של המספר — באותה מידה של נאמנות התסיסה והתיאור הוא חושף את צורות ההוי של העולם הנכרי. מה פה, בסביבה היהודית „נקודת הכובד“ היא המשפחה, והיחיד כסוף לה, והיא שמה עליו עין פקוהת תמיד, כך גם בסביבה הנוצרית. החיץ בין שתי הרשויות, היהודית והנוצרית, אינו מטשטש את שיתוף ההרגשות, הדאגה לאושר כל פרט במשפחה.

1) אהבה זרה, רוסן, הוצאת מוסד ביאליק ע"י „דביר“, תל-אביב, תרצ"ט. רניז עמ'. זכה בפרס עידית תל-אביב לשנת תרצ"ט.

ופסולות מרוב ימים. יתמהו המתמיהים על תופעה מוזרה זו, אבל מי שעומד על סודות היצירה — יבין ללב היוצר העברי ולמשבר שחל כנפשו אחרי שנות הוענועים הגדולים. התוהו וכוהו אינם יכולים לשמש יסוד לעליה ספרותית. הרבה ממה שנכתב ככל ספרות על „תקופה הסוערת“ אינם אלא עלי טרף הנפוצים לרות הזמן... ההבראה, התריגה, מן המיצר וה„קושמר“ שעטף את החיים ואת הספרות דרשה את המשען הבריא, הוודאי — והתעוררת בשכבות חיים עמוקות ומגובשות: ברומן המשפחה, הדור ובנוכילה ההיסטורית.



אשר ברש נושא בלבו את עולם העיירה הגליצאית של לפני המלחמה, אם כי נגע בכמה מספוריו גם בשולי החיים הארץ־ישראליים. (ספורו „גננים“ שנדפס ב„מאזנים“, ראשיתו נעוצה בגליציה, ובניה, חלוצי הישוב, יונקים מתוך שרשיה הבריאים). נושא ספורו הוא המשפחה, או היחיד הנחון בתוך קשרים ומוסדות משפחתיים. צבע המקום והסביבה מוטעים ביותר בספוריו — ובוה כוחו. ברש מצליח להכניס את הקורא בתוך האווירה של החיים המתוארים לא על ידי ניתוחים פסיכולוגיים מורכבים וסיבוכי עלילה מרתקת, אלא על ידי רשמיו החיים והתוססים מבני אדם, הליכותיהם, נטיותיהם ומאוזניהם, רשמים המתלכדים לתמונה מקיפה הצדה את לבנו בשלימות ואמתיות קויה ושרטוטיה. ברש מחייה את העיירה הגליצאית וקובע אותה בלבנו, או, יותר נכון: מכניסתנו בתוך תזומיה ואנו רואים אותה דרך האספקלריה הבהירה והמאירה של המספר.

והעיירה של ברש אינה העיירה הליטאית המדולדלה והקודרת המרוקנת מכל תוכן חי ועטופת יגון, או זו של פולין ואוקריינה, שנטפלו אליה ברדיצ'בסקי וברקוביץ, אם כי רוח אחת, רוח של ישראל סבא מרחפת על שתייהן. קיום משותפים אף בנידון הדלות וחוסר הישע ישנם ביניהן, אבל זו של גליציה קרקעית ובריאָה יותר. יש בה שבעים ורעבים, עשירים ועניים מרודים, אבל אין בה, ככל

קריאה נאה ומעניין — ואין לזלזל בזה — אלא יותר מזה: הוא מקנה לנו תפיסה חדשה, יותר נוחה ואופטימית מן האנשים ומן החיים.

אחרי הקריאה בסיפור כמו „אהבה זרה“ אי אפשר מבלי להוסיף בשעת דמים זו „עיקר שכחתי“ כואב ומחריד: החיים הללו שמתאר אותם א. ברש, האנשים הגלויים והישרים, שנשארו להם שריו בגליציה, ארץ מולדתו — אף החיים הללו נהרסו ונחרבו. ובכן אפשר הפעם לציין את הספור ציון חדש: אידיליה — ממציאות שאיננה עוד. חיים ליפשיץ

A Christian Looks at the Jewish Question" by Jacques Maritain. Longmans, Green and Co., New York, Toronto, 1939, 90 p. 4v.

תיאולוג ופילוסוף קתולי מפורסם מנסה לנתח בספר זה את תופעת האנטישמיות, להעריך את תפקיד היהודים בחיי העמים ולהראות את דרך האמונה והפעולה לעתיד. המקוריות שבו יסודה במיווג הבחנה סוציאלוגית ורוחנית במידה שקשה למצוא דוגמתה בדיונים אחרים בשאלה זו בזמננו. כך, למשל, בניתוח „הדרמה הגרמנית“ — כמו שהוא מכנה אותה — אין המחבר מסתפק בהנחה המקובלת של הסוציולוגים הליברליים, כי יש לזקוף את המפלצת הגרמנית אך ורק על חשבון הטעויות של חוזה ורסיל, „התרבות הגרמנית שהיתה תעשיתית מאד עד לידי מתיחות ושהיתה כולה חזורה כרוח הקפיטל ליום — אומר הוא — הגיעה, לאחר מפלה צבאית מכריעה, לידי פשיטת הרגל מוסרי... וטוב היה אילו התעמקו הסוציולוגים הקפדניים — הן אלה הנמנים על הימין והן אלה הנמנים על השמאל ועל „שביל הזהב“ — בהערכה כוללת זו, וביחוד במושגים „תעשיתית עד לידי מתיחות“ ו„פשיטת רגל מוסרית“.

כשם שאיננו פוגם ביחסים ההדדיים ובקשרי הידידות והאהבה הנקשרים בין השכנים היהודים והנוצרים.

הקשר השורר בין אישי המשפחה, זה ה„קולקטיב“ המצומצם, קיים על רגשי אהבה שאחד רוחש לשני. הקנאה השגויה וצרות העין כמעט אינן מצויות בה. והעיריה היא כאלו המשך של המשפחה וערובה לשלומה... ערבות זו שהכלל מרגיש כלפי הפרט אינה מעיקה ומדכאת. היא נובעת מתוך רגש רחמים ויחס אנושי נאצל, קניני המסורת העברית, שהם השולטים בעיריה ובחושביה. העולם הרחב בדעותיו ותהפוכותיו לא פגמו בצורת העיריה וברוחה. יש מי שנמשך אחרי „העולם הגדול“ ונתפס למחשבות חדשות, אולם חותמם של החיים — חוס וישר. ואלה הפורצים גדר אינם מרחיקים לכת. פרץ סגל, החוזר אחרי בת עם זר, מבקש מזור לנפשו הדואבת והסובלת בספר „ליקוטי עצות“... ואחיו קובקי, המשכיל והכופר תקוע אף הוא ראשו ורובו בתוך חיי העיריה המסורתיים. אין בריחה מהחיים הללו ועקירת שרשים. הגבורים אינם מבקשים תשבונות רבים, ואף המספר לא בקשם... אין תסוטי נפש בספור. הנפש הבריאה, שגולה בסביבה ששוררת בה סבלנות יחסית, ושאינה בה, מכל מקום, הקנאות העיוורת, הנוסרת והנוקמת, אינה סובלת אותם. ההגבלה הנפשית היא ישרה, גם כשהנפש היא לכודה בסבך הספקות. כאשר הבחורה הנוצרית פונה לו עורף לפרץ סגל, שאינו רוצה לעבור על דתו, ומבכרת עליו את פן דוֹיִקִי, הוֹיִנְדֵרס צורר היהודים, מתעורר בו גם רגש הנקמה ואף הוא נובע מתוך הרגשה בריאה ואיתנה, אלא שבינתיים הוא מתנדף, כשהאתבה ועמה הקנאה, בטלה ועברה, וגם פרץ סגל וגם אחיו המשכיל מוצאים משען בחיי המשפחה ואשרה.

א. ברש אינו כובש שטחי חיים רחבים ואינו מעמיק בגורל האדם, אבל המציאות שהוא מתאר בלי מטרה ומגמה, אלא בהבנה והסתכלות צלולה, מספיק לנו לא רק חומר

יהודית היא „בעיה ללא פתרון“, כלומר ללא פתרון ברור עד יום ה„התפשרות הגדולה“ או לפי המסורת היהודית, עד ימות המשיח.

יש מקום לכמה הערות על שיטה זו כפי שסכמנו: אם חיוניותו של רעיון מתאמתת — בין השאר — באמצעות ריבוי הצורות שבהן היא יכולה להתבטא, אָזי הרעיון הקלאסי של בחירת ישראל — או האופי המיוחד במינו של האומה היהודית — הוא אחד הרעיונות החיוניים ביותר הפועלים עדיין בפני לוסופיה הדתית של ההיסטוריה. ורעיון חיוני בנוגע לדת והטילוסופיה חשוב לאין ערוך גם לסוציולוגיה, כי הרי מבחינה סופית לא תתכן הבדלה בין שטחים שונים אלה. הסוציולוגיה והחילוניות של ימינו כפרו באופי המיוחד של האומה העברית או שייחסו לו רק תשיבות שלילית. הסוציולוגיה והחילוניות השפיעו עלינו על היהודים, אך כנראה שלא שכנעו את הקתולים. כל זמן שאלה האחרונים משוכנעים ב„יעודו של ישראל“ — תהיה הסברתם לרעיון בלשונם הסמלית המיוחדת להם מה שתהיה — לא נוכל להעזר בהרבה על ידי ספקנותנו אָנו.

השקפתו של מאריטין היא: — „אל תגידו בגת ואל תבשרו בחוצות אֶשְׁקֹלן“ — השקפה שיש בה לא פחות משום תביעה מאשר אהדה ליהודים. בין אם נפרש את המסיבות של גורל ישראל בהיסטוריה ובעולם פירוש סוציולוגי או מסתורי — מסיבות הללו בחזקתן עומדות; חובתו של ישראל לתת ביטוי לכוחותיו הרוחניים היצירתיים לו ולעמים — בתקופה קיימת. השעה קודרת וטרגית היא, אך ברור הוא עכשיו יותר מאשר בזמן אחר שהיא שעת הכושר הרוחנית ביותר כשקולות „חסידי אומות העולם“ מצטרפים למקהלה המכריות על בואה.

הנרי רזונטאל

ענינו המיוחד של הספר לקורא היהודי הוא השקפתו על מקום ישראל בדברי ימי העולם. אפשר לסכם את דעותיו של המחבר באלה הדברים: (א) ישראל הוא חידה, מסוג החידות שאליה משתייכים העולם והכנסיה, ו„כמוהם מקורו בשרש הגאולה“. המושג „חידה“ המתייחס בעיקר לשיטת המחשבה הקתולית, אך הניתן גם לשימוש בשיטות אחרות, מובנו — יחידה או רעיון הסבוע בחיים, בהיסטוריה ובנסיון. ה„חידה“ היא עובדא שאינה ניתנת להסברה, אבל על ידה אפשר לבאר רעיונות אחרים. את ה„חידות“ יתכן לסייג לפי ראשונותן, ותועלתן להסברת רעיונות אחרים. וישראל מהוה לא רק „חידה“ בלבד, כי אם הוא שייך לאותו טבע המציאות המציין את הכנסיה והעולם גופא... (השווה הרעיון המדרשי: כאשר היססו בני ישראל בקבלת התורה, רצה ה' להחזיר את העולם לתוהו ובוהו). (ב) המושג „חידה“ מוכנו פונקציה או תפקיד בעל ערך מיוחד במינו. תפקידו של ישראל הוא לשמש עדות לכתבי הקודש, להעיד על המוחלט בעולם, להיות כוח דוחף להיסטוריה ולהוות „הפעלה ארצית“ בלתי סופית לתומך העולמי.

המחבר מביא משל לרעיונו מליאון בלוי: „ההיסטוריה של עם ישראל מרסנת את דברי ימי המין האנושי כשם שהסכר שם מעצור למי המבול ומעלה את גבהם“.

הקו המבדיל — לפי דעת המחבר — בין תפקידו של ישראל ובין תפקידה של הכנסיה הוא שהראשון מופנה כלפי העולם הנה והאחרון לעולם אחר, עולם שלמעלה מן הטבע.

(ג) שתי מסקנות נובעות מכאן: (1) מהותה הרוחנית של האֶנְטִישְׁמִיּוּת אינה שנאה ליהודים באשר הם יהודים, כי אם שנאה ליעודם, למוחלט בעולם ולאלוהי ההיסטוריה האנושית; (2) מה שאנו מכנים בשם בעיה



חדשים



ספרים

שנתקבלו במערכת „בצרון“
המחברים והמוציאים הרוצים,
כי תבוא הערכה על ספריהם
ב„בצרון“, מחבקשים לשלוח אל
המערכת שני אכסמפלרים עפ"י
הכתובת:
BITZARON
620 Riverside Dr., N. Y. C.

פנחס פושקוב — קטעים, זכרונות, רשמי מסע.
מכתבים וכתבי יומן, 208 עמוד. הוצאת
המחבר, ניו-יורק, 1939.

פרופ' ד"ר יוסף קלויזנר — המשיח היהודי
והמשיח הנוצרי (הדפסה מיוחדת).

ח. ל. רות — מורה דרך בפילוסופיה היוונית.
128 עמוד, הוצאת ראובן מס, ירושלים,
1939.

הרב יהודה ליב ב"ר דוב גינזבורג — ספר
המשנה על סדר זרעים וסדר מועד, כרך
ראשון, תרצ"ט.

משה אביגדור בהר"ר יעקב יוסף גיי עמיאל
— ספר המדות לחקר ההלכה, חלק א',
ירושלים, שנת תרצ"ט.

*Studies in Jewish Preaching, Middle
Age., by Israel Bettan, Hebrew
Union College Press, Cincinnati,
1939, 404 p.*

*The Alexandrian Halakah in Apolo-
getic Literature of the First Cen-
tury C. E., by Samuel Belkin,
Philadelphia, Pa., 70 p.*

*Philo and the Oral Law by Samuel
Belkin, Cambridge, Mass., Har-
vard University Press, 1940,
292 p.*

*Jewish Contribution to Medicine in
America from Colonial Times to
the Present by Solomon R.
Kagan, Boston Medical Publish-
ing Company, 1939, 792 p.*

נתן ביסטריצקי — ירושלים ורומי, קבי"ח עמוד,
הוצאת ראובן מס, ירושלים, 1939.

משה ברינר — עלי עוגב — ספר א' — בחיק
אמאיתולדה, עיב עמוד, תרצ"ח.

משה ברינר — עלי עוגב — ספר ב' — חצי
ארוט, קליו עמוד. הוצאת „מרחב“
ובסיוע דודים, ניו-יורק, ת"ש.

שלמה גולדמן — היהודי והעולם, 292 עמוד,
הוצאת „דביר“, תל-אביב, ת"ש.

ישראל דוריון — ממלכת לינקיאוס, 222 עמוד,
הוצאת ראובן מס, ירושלים ת"ש.

ד"ר דב ויינריב — מחקרים בתולדות הכלכלה
והחברה של יהודי פולין, 120 עמוד,
הוצאת ראובן מס, ירושלים, 1939.

ד"ר דב ויינריב — בראשית הסוציאליזם
היהודי, 106 + VIII עמוד, הוצאת ראובן
מס, ירושלים, 1940.

מ. א. זק — בין השלבים, ר"ח עמוד, הוצאת
„ספרים“, ירושלים, ת"ש.

אברהם יערי — באהלי ספר, 116 עמוד, הוצ'
ראובן מס, ירושלים תרצ"ט.

פרופ' מ. לורסון — הפילוסופיה המשפטית
של הרמב"ם, 62 עמוד. הוצאת בית
הספר הגבוה למשפט ולכלכלה בתל-אביב,
תרצ"ט.

אריה פאזי — יוסף, א דראמטישע פאעמע
אין דריי אקטן און פראלאג, 199 זייטן,
פארלאג צעשינסקי, שיקאגו.

פרופ' ד"ר יוסף סטאי — משפוני השירה, 160
עמוד, הוצאת ראובן מס, ירושלים,

המצה הטובה ביותר באמריקה

אפויה על ידי

הארצות-מארגנארעטען

מצות לכל ימות השנה ובעד חג הפסח

הפירמה של הורוביץ-מארגנארעטען יוצרת יותר מעשרים מיני מזונות. דרשו אותם בחנות המכולת שלכם, והשגיחו שהשם שלנו יופיע על כל חבילה.

הארצות-מארגנארעטען

ינות כרמל מבוקשים בייקבי ראשון לציון

אצל הסוכנות הראשית לארצות הברית

י. מ. קובלסקי

PALESTINE HOUSE

10 West 28th Street New York
LExington 2-6263

תוצרת ארץ ישראל



תכשיטים,
צמידים, סיכות,
כלי קודש,
עתיקות א"י,
מנדנות לפורים
עדי מא"י.

ברכה ל"בצרון" מאת
HYMAN FINKELSTEIN & SON, Inc.

Manufacturers of
SHIRTS

51 Orchard Street
New York

בית מסחר הספרים של
הרב אלעזר האמער

Readers Guide & Library Supply Co.

המקום הכי יפה בין בתי מסחר הספרים.
אנו מצטיינים ביחוד במכירת חרגומים של
תלמוד, מדרש וזוהר בהוצאת "Soncino Press"
וספרי "החברה היהודית להוצאת ספרים". וכל מיני
ספרים בעברית, אידית ואנגלית. הכתובת:

2542 BROADWAY NEW YORK, N. Y.
Tel. Rlverside 9-4520

חובב ספרים, הט אזניך!!

בית מסחר הספרים של

טויזנער

מודיע:

א. השגנו ספריה גדולה של ספרי השנה. לוחות
אחיאסף, רבעונים שונים כגון: המשפט, הצופה
לחכמת ישראל, קרית ספר, השלח, התורן, ועוד
ועוד, שאי אפשר לפורסם.

ב. אם ראתי ספר חדש שזה רק עתה יצא לאור היה
בטוח שתשיגו אצלנו, במחיר הכי נמוך.

ג. נמצאים אצלנו כל ספרי הוצאת הספרים בא"י,
שהביא אתו מר שרברק, במחירים שלו.

TAUSNER'S BOOK STORE

200 East Broadway New York, N. Y.
ORchard -14868

חדשים וגם ישנים

לכבוד בואו של מנהיגנו ד"ר חיים חייצמן הגני
מציע את כתביו "דברים", 4 כרכים, רק בעד \$3.50.
יצא לאור ספר חדש מאת הרב יהודה ליב גינזבורג—
"מוסר המשנה" על סדר זרעים וסדר מועד.
המחירה הראשית נמסרה לידי:

SOLOMON RABINOWITZ

48 Canal Street New York, N. Y.
Tel. CANal 6-5042

בית מסחר הספרים של י. רזניק

169 איסט-בראדוויי, ניו-יורק, נ. י.

עוסק במכירת ובהפצת ספרים זה לערך שלשים שנה,
ועומד על תלו איתן וחזק. הלא דבר הוא?
הסוד הזה יודעים אנשי בריתי ולקוחותי הרבים
שרכשתי לי בכל תפוצות ישראל. כולם הפיקו רצון
משיטת מסחרי ואין אף גמ אחד הבא בטענה במשך
שנות קיומי. המחפשים אחרי ספרים ומציאות ישיגו
אותם בבית מסחרי. הגני קונה ביבליותיקות פרטיות
ומחליף ספרים בספרים.

J. REZNICK 169 East Broadway
Tel. ORchard 4-2553 New York, N. Y.

ברכה ל"בצרון" מאת

MOE J. FINKELSTEIN

of the firm of

HYMAN FINKELSTEIN & SON, Inc.

51 Orchard Street
New York

תזכירו נא את "בצרון" בפנותכם אל בעלי המודעות!

כתבי ר' חיים טשרנוביץ (רב צעיר)

בשערי ציון

קובץ מאמרים בעניני ארץ ישראל
\$2..... והציוניות
בשערי ציון יחד עם שני הכרכים של
\$6.50..... תולדות ההלכה

תולדות ההלכה

כרך א'—מבוא כללי, תקופת התנ"ך..... \$3
כרך ב'—תקופת בית ראשון
עד יסוד המעלה..... \$3
שני הכרכים ביחד..... \$5

קצור התלמוד

מסכת מוכה..... 40 סנט
מסכת בבא קמא..... 40 סנט

מסכת ראש השנה..... 40 סנט
מסכת יומא..... 40 סנט

לפנות אל :

TOLEDOTH HAHALAKAH PUBLICATION COMMITTEE
620 Riverside Drive New York, N. Y.

בוכה ל"בצרון" מאת

בית הדפוס פאזי-שאולזון

מדפיסי ה"בצרון"

255



מכונות לעברית ואידית

נתחדשו בתכלית החידוש
למכירת או לשכירה
בחצי המחיר הקבוע
ערבון לשנה כמו לחדשות
ת ש ל ז מ ין — ל ש י ע ו ר י ין

מבחר גדול של מכונות אנגליות חדשות ומחודשות :
מכונות לחשבון ומימיוגראף, מכונות לסלטול.
EXCHANGE TYPEWRITER SHOP, Inc.
73 West 125th St., New York
Tel. LEhigh 4-3400

ברכה ל"בצרון" מאת

שרה שטיין

נואמת בצבור באנגלית וביידיש, מארגנת של "טבריה"

SARAH STEIN

1710 Popham Ave., Bronx, N. Y.
Tel. TRemont 8-6536

Phone ORchard 4-4663

LIBERTY SHIRT CO.

Manufacturers of
High Grade Shirts

D. LERNER
Prop.

58 Orchard St.
New York City

לשארי בשרנו היקרים
מר יעקב וברכה סנמיכר
בשיקאגה

ליום "בר-המצוה" של בנם
גרשון נ"י

הננו שולחים ברכת מזל טוב !
יהי רצון שיגדלוהו לתורה, לחופה
ולמעשים טובים.

חיים והרבה טשרנוביץ

לגיסתי מלכה

ולאחי הסופר והמחנך הוותיק חיים גרנש
— ברכה, להולדת הבת אילנה.

יהי רצון שתגדל כאילן נאה עושה פרי-
הילולים, ובתפורת זו תהיה לתפארת לכם
ולעמנו, ובימינו ובימיה ישכון ישראל לבסח.
ז. ברושי

Patronize our advertisers and kindly mention "BITZARON" !

הרופא העברי

קובץ רפואי מדעי

מופיע פעמים בשנה בעריכת
ד"ר משה איינהורן

זה עתה יצאה חוברת ב' של שנת ת"ש.
המכילה מאמרים ורשימות רפואיים מעניינים
ומאלפים לרופאים וגם לקוראים העברים.—
פרטים נוספים על תוכן החוברת יבואו
במודעות הבאות. נדפסה תוצאה מיוחדת
לא"י, הנשלחת חנם לכל רופאי הארץ.

מחיר החוברת, \$1.25 — לשנה, \$2.00.

THE HEBREW MEDICAL JOURNAL
983 Park Avenue, New York, N. Y.

ד"ר ח. טשארם

Dr. H. M. CHARM, Sc. D.,

Director

Chemical & Bacteriological Laboratories

מעבדה לכימיה

ולבאקטריולוגיה

1018 East 183rd St., New York City

Tel. D'ayton 9-0857

SECOND AVENUE BATHS

Second Ave. Cor. 1st St.

New York, N. Y.

ALgonquin 4-8018-19

לבריאות ולמרגוע

אמבטיות

הגדולות ביותר והכי מודרניות

רוסיות וטורקיות

עם סדורי מלון

במחירים נוחים

דרישות

דרושים סוכנים ל"בצרן" בערי השדה.

לפנות אל:

BITZARON

1141 Broadway, N. Y. C.

Murray Hill 6-7680

מורים עברים בני תורה והשכלה בניוירק או בערי
השדה, יכולים להשתכר שכר נאה בעבודה תרבותית
לאומית שקטה בשעות הפנאי.

לפנות אל:

Box R2 c/o BITZARON

1141 Broadway, N. Y. C.

Murray Hill 6-7680

מורה עברי, מומחה במקצוע, מקבל שעורים פרטיים
בשכר לאירב.

לפנות אל:

Box R4, c/o BITZARON

1141 Broadway, N. Y. C.

Keep "Regular"

with

EX-LAX

The Chocolated

Laxative

תוכירו נא את "בצרן" בפנותכם אל בעלי המודעות

בִּיצָרוֹן

ירחון עברי באמריקה
העורך: חיים משרנוביץ (רב צעיר)

הורבן מרכזי-היהדות הגדולים באירופה, עמידת ארץ ישראל במזל מלחמה, והפרעת הקשר הנורמאלי שבין היישוב היהודי באמריקה ובין שאר יישובי ישראל, מטילים עלינו משנה-חובה לכוון בתוכנו מבצר רוחני, משכן למחשבה עברית, למדעי היהדות וליצירה ספרותית בלשון-קדשנו.

זה תפקיד "ביצרון" וזו תעודתו.

"ביצרון" הולך ומרכז סביבו את טובי כוחותינו היוצרים, בוני התרבות העברית, בכל העולם. "ביצרון" יהווה אוצר של מדע עברי-מקורי ושל ספרות יפה, בעלת שיעור-קומה, יונקת מעברנו הכביר, משקפת החווה, והרת-עתידות. לעולם יהא "ביצרון" שואף שמאמרים פובליציסטיים שבו יהיו פופולאריים וחתומים בחותם ספרותי-מודרני.

"ביצרון" ישמש מקור עידוד חמרי ורוחני למלומדים וסופרים, נוטרי כרם העברית במצוק ובמצור, בארץ ישראל ובגולה.

כדי לאפשר לכל עברי נאמן לחתום על "ביצרון" ולעשות את הירחון קנין עממי העולה על כל שולחן יהודי, תעמדתו את דמי התימתו על חסיעות האפשרי — שלושה דולרים לשנה (מחוץ לארצות הברית — ארבעה דולרים).

"BITZARON", 1141 BROADWAY, NEW YORK, N. Y.

Please enter my subscription for one year.

- ☐ I am enclosing \$3.00
☐ Send me bill.

NAME

ADDRESS

CITY

I recommend as a possible subscriber:

NAME

ADDRESS

CITY

Please send BITZARON as my gift to:

NAME

ADDRESS

CITY

☐ Bill me

☐ I am enclosing \$3.00

SIGNED

ADDRESS

CITY

חתמו על

בִּיצָרוֹן

לכם

לקרוביכם

ולידידכם!

יהי כל בית עברי,
כל בית-ספר עברי
וכל בית-ועד
ציוני מקום
לקריאת
"ביצרון"

BITZARON

THE HEBREW MONTHLY OF AMERICA

Editor: PROF. CHAIM TCHERNOWITZ (RAV TZAIR)

Published every month by BITZARON, 1141 Broadway, New York, N. Y.
Entered as second-class matter, January 5, 1940, at the Post Office at New
York, N. Y., under the Act of March 3, 1879. Subscription \$3.00 per year;
foreign \$4.00. Copyright 1940 by Bitzaron. All rights reserved.

"BITZARON" (meaning STRONGHOLD) is a monthly Journal, designed to serve as an organ of original Hebrew scholarship and literature in America and the world at large. At this time, when large Jewish centers, ancient reservoirs of our tradition and culture, are being disrupted before our very eyes, the value of such an organ, flourishing in the United States, cannot be too strongly emphasized. It is a concrete contribution towards the fulfillment of our supreme duty to save, conserve and advance the spiritual heritage of our people in this last haven of safety, America,

The Hebrew tongue, as the bearer of our tremendous sacred and secular literature, the creator of our spiritual values and the matrix of Israel's cultural accomplishments in the future, should rightly be considered first in the process of salvage and entrenchment. "BITZARON" will gather about it the foremost Hebrew scholars and writers of the world. Besides the moral encouragement it will offer to our scattered creative forces, it will be of tangible material benefit to men of talent in Europe and Palestine who are exposed to the vicissitudes of the times.

The volumes of "BITZARON" will constitute a manifold monument of scientific and literary works, instinct with power and beauty. While maintaining high scholarly and artistic standards, "BITZARON" will strive for popular, readable form.

The subscription
for "BITZARON"
has been set at
only \$3.00 per
year (\$4.00 out-
side of U. S.).
Let no Hebrew
home, no Jewish
school, library or
meeting place,
lack its month-
ly copy of
"BITZARON".

BITZARON

P. O. Box 173

Madison Square Station

New York, N. Y.

Subscription Dept.