

הוצאת חברת "אחיאסף".

אוצר היהדות

— חוברת לדוגמא —



ווארשא. ה'תרס"ו.

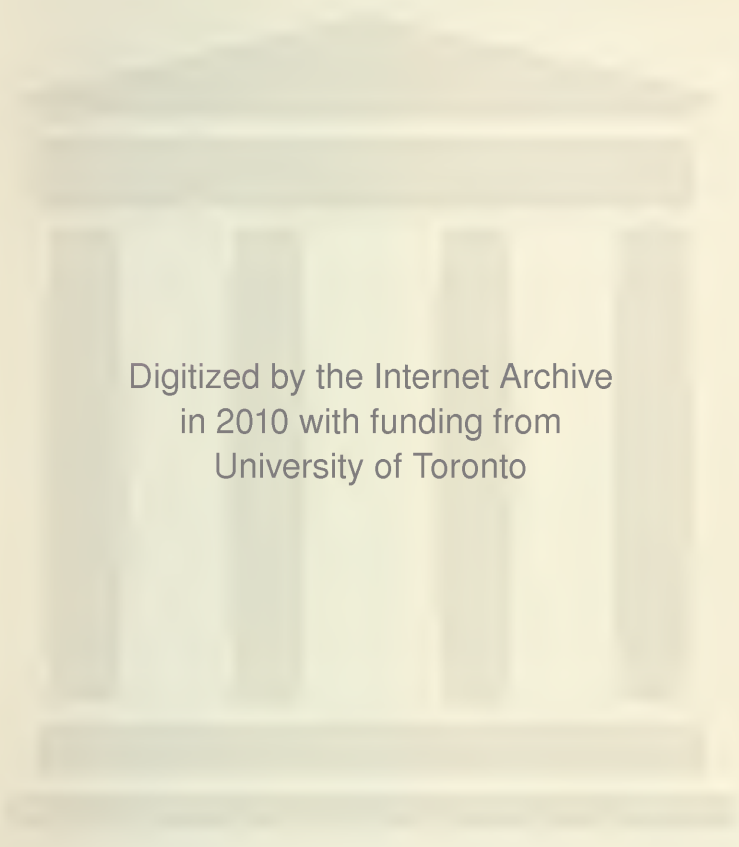
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ЮДАИЗМА
Пробный выпускъ.

Изд. „Ахיאсафъ“.

ВАРШАВА.

„Издательская Типографія“, Панская 20.

1906.



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

Дозволено Цензурою.
Варшава, 26 Июля 1905 года.



BM
42
08

אוצר היהדות

תוכן-הענינים.

I	א) דבר מאת המו"ל
III	ב) אוצר היהדות בלשון עברית, מהותו, מטרתו ותכונתו. ד"ר י. קלוזנר . . .
IX	ג) ערכו הספרותי ומקומו ההיסטורי של אוצר היהדות. ד"ר ד. ניימרק . . .
XVIII	ד) הפרוגרמא הכללית של אוצר היהדות בלשון עברית. אחד-העם . . .
I	ה) עקרים. ד"ר ד. ניימרק
75	ו) עמוס (*). פרופ' צבי פריץ חיות
85	ז) פרושים. ד"ר יצחק משה אלבונן
95	ח) ספרים חיצונים. ד"ר י. קלוזנר

(*) מאמר זה נדפס במקצת, ברשיון המחבר, בהחלקים ג'—ו' ע"י המערכת והיא הוסיפה גם את הביבליוגרפיה.

דבר מאת המו"ל.

כשעלה במחשבתנו לגשת אל התגשמותו של רעיון "אוצר-היהדות", השבנו קודם-כל לנחון לברר ככל האפשר את מהותו העיקרית ואת תכונתו המיוחדת ודבר זה נראה לנו בלתי-אפשרי בלי "חוברת-לדוגמא" שמצד אחד יהיו בה מאמרים מבררים את התכנית המיוחדת הזו, ומצד שני תכיל מאמרים מדעיים אחדים, שיחיו כעין דוגמאות מוחשיות, להראות איך מציירים להם מיסדי "אוצר-היהדות" את מהותם וצורתם של ערכיו. והו הרעיון שהוליד את ה"חברות-לדוגמא" הנתנת כזה. הרעיון להוציא חוברת כזו עלה על לבנו עוד לפני שנתיים, ותיכף נגשנו להוציא את הדבר לפעולה, באופן שכל המאמרים הנמצאים בחוברת נמצאו כבר מוכנים בידני זה יותר משנה. אבל בסבת הפרעות והשביתות, שלא פסקו ברוסיה בשנה האחרונה, לא עלה בידני לגמור את ההדפסה בלתי היום.

עד כמה תמלא ה"חוברת-לדוגמא" את תפקידה להיות כעין באר ממשי, שיבאר ויפרש מה חפצנו ומגמתנו ב"אוצר היהדות" וכמה אנו רואים את ההבדל בינו ובין שאר האינציקלופידות הכלליות והאינציקלופידיה העברית כלשון אנגלית, על זה לא לנו לשפוט. ארבעת הערכים-לדוגמא, הנמצאים בחוברת הנוכחית, כתובים, אמנם, כל אחד לפי רוח מחברו, כפי מה שהבין הוא את הענין, אבל עם כל זה רוח אחת מאגדת את כולם, ואנו מצדנו, במסרנו את החוברת לידי הסופרים והקוראים, נחכה לתוצאות הדבר: איך יתיחסו אליה החכמים, שלעזרתם הספרותית יצטרף "האוצר", ואיך יתיחסו אליה הקוראים, אשר בלי עזרה חמרת גדולה מצדם אי-אפשר לגשת להוצאת "האוצר".

מפני המאורעות הנוראים שהתרגשו ובאו על יהודי רוסיה מימי קייזרוב עד הפרעות האחרונות היו מעשינו במשך שתי השנים שאנו עוסקים בעניני "אוצר-היהדות" מועטים ממה שהיו צריכים ויכולים להיות בשנים כתקונן. עד עתה עלה בידני, חוץ

מסדור ה"חברת-לדוגמא", לסדר גם את האלפא-ביתא של "אוצר-היהדות" (*).
וזהו, כידוע, העבודה היסודית היותר נחוצה וגם היותר קשה, שצריכה לקדום להוצאת
"אוצר-היהדות".

סוף דבר, מצדנו עשינו מה שהיה ביכולתנו לעשות בצוק העתים הללו. ההכנות
ההכרחיות נגמרו, ועתה הדבר תלוי בדעת-הקהל — דעת החכמים מצד אחד ודעת
טובי העם מצד אחר. אם אלה ואלה יתמלאו חבה לרעיוננו ויבואו לעזרתנו בנפש
חפצה, יקום דבר "האוצר" ויהיה למקור דעת וחיים לעמנו: ואם לא — לא בנו יהיה
האשם. מפעל גדול כזה דורש רצון גדול וקרבות גדולים לא אך מאנשים יחידים,
כי אם מכל העם.

ועד חברת "אהיאסף".



(*) את העבודה הזאת מסרנו להד"ר ניימרק בברלין, והוא עסק בה בשקידה, במשך שנה ויותר.

אוצר-היהדות בלשון עברית.

מהותו, מטרתו ותכניתו.

לפני עשר שנים ויותר, בקיץ שנת תרנ"ד, פרסם „אחד העם, ב„המליץ“ מערכת-מאמרים ער דבר „אוצר-היהדות בלשון עברית“, נחיצותו ותכליתו. אחר כך צָרַף לזה גם פרוגרמה קצרה וברורה, שיש בה מעין תכנית שלמה, מה צריך „אוצר היהדות“ להכיל וכיצד הוא צריך להִצְרֵךְ ולהסִתֵּדֵר (*). לאחר שנים אחדות התחילה פִּירמא נוצרית באמריקה להוציא „אוצר-היהדות“, אבל לא בלשון עברית, אלא בלשון אנגלית.

אילו היה „אוצר-היהדות“ האנגלי שונה מזה, שעלה על דעתו של „אחד העם“, רק בלשונו בלבד, אז היה מן הראוי רק לתרגם את ה„אנציקלופדיה היהודית“ מלשון אנגלית ללשון עברית, או—כדי לתת להמפעל פנים יותר מקדויות—להציע את כל ערכיה של זו בלשון עברית בסגנון מתאים לרוח-לשונו ולרוחם של הקוראים העבריים.

ואולם ה„אנציקלופדיה האנגלית“—וכן גם זו, שהשב מר סוקולוב להוציא—שונה מ„אוצר היהדות“ תכלית שני גם במטרתה, גם במהותה וגם בתכניתה.

ה„אנציקלופדיה האנגלית“ היא, ככל ה„אנציקלופדיות שבועולם, ספר שמושי גדול. אותה תולידו ביחוד צרכי-המדע. תכליתה העיקרית הוא—סדורם הסיסְטִימָתִי של ענייני-המדע למחלקותיהם וסוגיהם, באופן שְפָל מי שיצטרך לדעת את התוצאות האחרונות של החקירה באיזו שאלה מדעית, שנוגעת בעניני ישראל, והא יכול למצוא אותן בה בנקל. אין לכתה, שתכלית כזו טובה ורצויה היא כשהיא לעצמה. אבל תכלית זו מכריחה את ה„אנציקלופדיות הרגילות—ואף האנגלית בכלל—לחנוט את המדע ולהוציא מנדר הקירותיו כל מה שנותן בו רוח-חיים וממלאהו ענין וחפִּין בשביל אנשים משיכילים, שאין מנמתם רק לדעת את „המלה האחרונה“ של המדע בלבד, אלא רוצים היו גם להכיר את האופקים הרחבים של כל שאלה מדעית, כלומר, את הנגיעה, שיש לה אל שאלות מדעיות אחרות, אל הפילוסופיה, אל הספרות, אל החיים. על כן היתה ה„חכמה הלִקְסִיקוֹנִית“ לשחוק וללעג. על כן אין אדם משיכיל באמת הושב לאפשר ללמוד איזה ענין מדעי מתוך „אנציקלופדיה“.

„אוצר היהדות“, שגם הוא יהיה „אנציקלופדיה מסודרת על פי א״ב, לא יהיה דומה בדבר עיקרי זה לשאר ה„אנציקלופדיות“. הוא אינו יכול לְדַמּוֹת להם, מפני שתכליתו אחרת ותכניתו אחרת וצרכים מיוחדים במינם הולידוהו.

כל מה שאנו עושים בשנים האחרונות מכזן—זאת יכיר כל איש מתבונן בדבר—להצלת האומה מכליון הרוץ. ואולם, אם אנו שואפים, שגם ישראל יתקיים לא בתור קבוץ ארצי של פרטים, אלא בתור אומה היסטורית, שְיִצְרֶה יצירות-של־ערך בעבר ורועה ליצור יצירות-של־ערך בעתיד, הרי צריכים אנו להשתדל בדבר, שְעִשְׂרו הרוחני יִצָּל גם הוא מכליון הרוץ. כלומר, מן השכחה הנמורה. ולא זה בלבד. צריך לעשות את העושר הרוחני הזה לכת חי ויוצר, באופן שהחכמה הלאומית, אשר צברו אבותינו מימי קדם ועד היום הזה, תִּעֲשֶׂה לקרן-קיימת לאומית, שתהא נושאת פירות לנו ולבנינו ולבני-בנינו. האומה, שהיא ניוונה מן העבר בלבד, הרי היא כאילו מתה ועברה ובטלה מן

(*) „פרוגרמה כללית“ זו באה להלן.

העולם. רק היצירה הלאומית החדשה על יסוד היצירה הלאומית הישנה נותנת חיים לאומיים חדשים אפילו לאומות אדירות, שיש להן הרבה קנינים, היכולים להציל אותן מן המיתה הלאומית, ומכל שכן לעמנו, שהכל חסר לו עדיין ואת הכל הוא צריך עוד לרכוש לו בעתיד, אשר מי יודע, עד כמה הוא קרוב או רחוק...

בעבר — ואפילו עוד בעבר הקרוב — היתה התורה מגינה ומצילה. לומדיה היו קשורים ודבקים ביהדות מאהבת התורה, והמון גדול, „עמי הארצות“, נתקשרו אל היהדות על ידי המצוות המעשיות, שהיו מקיפות את כל חייהם והיו מכל צדיהם. ידיעות מרובות לתכלית קיום המצוות המעשיות לא היו נצרכות, מפני שהדינים והמנהגים היו נמסרים מאבות לבנים והגשט העברי היה כלו חי ונושם על פיהם; וכבודם של הרבנים וה„לומדים“ היה גדול כל־כך, עד שהעם היה נשמע לדבריהם ולפקודותיהם בכל הנוגע להחיים הדתיים כמו לדבריהם. עכשיו נשתנה הכל. הצד המעשי של הדת אבד בעיני הדור הצעיר את כל ערכו הקודם, וגם בני־ההרדים, אף על פי שהם יודעים את כל הדינים והמנהגים לא מפי השמועה בלבד ולפעמים הם מתנגענים עליהם ומוציאים בהם פיוט מיוחד במינו, עם כל זה אינם נוטים לקיימם ולהיות על פיהם. הדת בחלקה המעשי שוב אינה יכולה, איפוא, להיות הבסיס של הקיום הלאומי, כמו שהיתה עד עכשיו. ויחד עם עזיבת הדת הולכת גם התורה ומשתכחת מישראל. בנינו אינם יכולים לאהוב את המאור שביהדות ההיסטורית, מפני שאינם יודעים את היצירות הרוחניות של עם ישראל בהתפתחותן ההיסטורית ובפעולתן על אישיהאומה ועל האנושיות כלה. כדי לאהוב את היהדות צריך להכיר אותה, — לא להכיר אותה באופן שטחי, כמו שהוא לפנינו, אלא להכיר ולדעת גם את ההשתלשלות ההיסטורית של המאורעות העיקריים בחייהאומה, שהשפיעו על יצירת הקנינים הרוחניים שלה, ואת הסכנות ההיסטוריות, אשר נרמו להצורה הלאומית, שקבלה היהדות בהנהגה. כי רק הכרה כזו יכולה לתת לנו אפשרות לפלס להיהדות נתיב היסטורי חדש על פי דרכה ורוחה. „אם אבותינו אמרו: „תלמוד גדול, שמביא לידי מעשה“, הנה אנחנו מוכרחים לאמר: „תלמוד גדול, שמביא לידי אהבה“ (*). שומרי מצות הולכים ומתמעטים; צריך להשתדל, שיתרבו יודעי־תורה.

כי, לצערנו, לא רק שמירת המצוות הולכת ומתמעטת, אלא גם ידיעת התורה. היהודי אהב ללמוד את הכל, רק לא את — עניני היהדות... הן אמנם, רוב־האבות עדיין מלמדים לבניהם את הלשון העברית; אבל השעות הקצובות ללמוד זה הן כל־כך מועטות, עד שאי־אפשר לנו אפילו להלום, ש„המורים“ לשעור בבית־האבות או בבית־הספר הפרטיים והרשמיים יקנו לתלמידים ידיעה מספקת במקורותיה העיקריים של היהדות: במקרא ובתלמוד ובספרות של ימי־הביניים. הם יכולים — אם יעשו את מלאכתם באמונה — לתת אפשרות לתלמידים לקרוא חלק ידוע מן הספרות החדשה, כלומר, אותם הספרים העבריים, שנכתבו בלשון ששונה וקלה. אבל מה יתנו להם הספרים הללו? במה ימשכו את לבו של הצעיר המשכיל באותה מדה, שיתרצה להקריב בשבילם חלק מזמנו, אשר היה יכול להקדישו לקריאת ספרים מצוינים בלשונות אירופיות חיות? — להספרות העתיקה שלנו היה ערך עצמי גדול בעיני העם. היא היתה קדושה בעיניו מפני שהכילה את תוצאות היצירה הלאומית העצמית והמקורית שלו. על כן היה אז כדאי לאדם מישראל לעמול בידעת הלשון העברית, שבה היו כתובים החבורים הלאומיים הגדולים של אומתו. כי אפילו מי שלא ידע לקרוא את החבורים הללו, היו מרגיש אליהם וראתהכבוד וראתהרוממות: אוצר נשמתהאומה היו החבורים האלו. על כן היתה הספרות העתיקה לכת עצמי גדול. עם ישראל שמר את ספרות העתיקה והציל אותה משכחה, והספרות העתיקה שמרה את העם, שיצר אותה, והצילתו מכליון חרוץ. וכי יכולה הספרות החדשה לרכוש לה כח והשפעה כאלו על עמנו? כלום יש בספרות העברית החדשה אפילו ספר אחד, שהוא אפשר להשכיל, „אוצר נשמתהאומה“, שכל עם ישראל יכיר את ערכו הלאומי הגדול וירגיש אליו רגש של כבוד? — ומה הפלא, אם הרבה מן הלאומיים שבישראל התחילו חוששים גם הם, שמא הסיושלום תשתכח תורה מישראל, מאחר שהלשון העברית, אשר כמעט כל עשרנו

הלאומי הרוחני צפון בה, הולכת ומשתכחת גם היא, מפני שאין לה להספרות העברית ההרשה כההמושך בשביל הדור החדש, אחרי שאינה פותחת לקוראיה אפילו את שערי היהדות עצמה במדה הדרושה? כדי להסיר את הסכנה, המרחפת על כל הקולטורה הלאומית שלנו, יש רק אמצעי אחד: צריך לברוא ספר חדש, ספר-ענק, שיהיה לו ערך לאומי גדול ויהיה עם זה יהיה בו כההמושך בשביל אנשים משכילים מישראל. וספר כזה צריך להיות "אוצר היהדות בלשון עברית" כפי שעלה במחשבתו של "אחיהעם".

עכשיו, כמדומה לנו, ברור יהיה להקוראים, ש"אוצר-היהדות" אינו יכול להיות דומה לשאר האנציקלופידיות, הכלליות והיהודיות, מפני שהסבות, שמעוררות אותנו למפעל כזה, אינן דומות לכל אותן הסבות, שמעוררות עורכים ומוציאים אחרים להוצאת אנציקלופידיות, איוו שתהיינה. "אוצר-היהדות" צריך, אמנם, להערך ולהסדר באותו אופן, שתהיה בו תועלת שמושית (הלא על כן יסודר על פי א"ב) ושיהיה לו ערך מדעי אמיתי ומוחלט. אבל, מאחר שהוא צריך להיות ספר לאומי חדש בשביל המון המשכילים העברים, אפילו אלה שאינם חכמים מומחים למקצוע מדעי זה או אחר, על כן אי-אפשר שיהיו ערכיו מסודרים באותו הקצור המכוון וכתובים באותו הסגנון היבש, שהם סמנים מובהקים לכל אנציקלופדיה רגילה, שהיא מדעית-שמושית בלבד. אנציקלופדיה כזו, "אוצר היהדות" צריכה להערך באופן שיהיה לה גם — וביחוד — ערך חנוכי גדול. על כן היא צריכה, קודם-כל, להבדיל בין הענינים העיקריים של היהדות ובין הענינים הטפלים שבה. אנציקלופדיה, שיוצאת לשם החכמה בלבד, אינה יכולה לעשות הבדל בין העיקר ובין הטפל: חכמת-ישראל עוסקת באותה הדיוקנות ובאותה האריכות בשאלת מוצאם וערכם של ר' אליעזר הקליר ופיוטיו, שהיא עוסקת בשאלת מוצאם וערכם הלאומי והעולמי של הנביאים והזוונותיהם. לא כן אנציקלופדיה כזו, "אוצר היהדות", שצריכה להיות לא מפעל מדעי גדול בלבד, אלא גם — וביחוד — אוצר היצירה הלאומית: "אוצר היהדות", בברור מה מהותה ותכליתה של יצירה זו, הרי הוא מציב לפניו גם תכלית חנוכית גדולה, ובכן אי-אפשר שלא להבדיל בו בין החזיונות הגדולים של החיים הלאומיים, שהיתה להם השפעה עצומה על מהלך ההיסטוריה העברית, ועל ידי זה — גם על מהלך ההיסטוריה האנושית-הכללית, ובין הפרטים דטפלים של החזיונות הגדולים הללו, שערכם הלאומי והעולמי אינו גדול כל-כך.

נקח לדוגמא ערך אחד מן הערכים, שנדפסו ב"הוברת לדוגמא" שלפנינו. בכל אנציקלופדיה יהודית יהיה בודאי מקום לערך "ספרים היצונים", ואולם אנציקלופדיה שמושית ממין המצוי תקדיש לציור כללי ממהותם וערכם של הספרים היצוניים רק שנים שלשה עמודים, וידעונו יותר מפורטות על החזיון הספרותי החשוב הזה תתן בעדכיים מיוחדים, שתקדיש לכל אחד ואחד מן ה"ספרים היצוניים", בלי הבדל ובלי יוצא מן הכלל. הצורך השמושי והמדעי של הסופרים, ההוקרים והתיאולוגים ימצא לו באופן זה את ספקו השלם. לא כך תנהוג אנציקלופדיה, שתעודתה ומטרתה — לתת ציור מקיף ושלם מכל צד מן החזיון הספרותי, ההיסטורי והלאומי הזה. אנציקלופדיה כזו תקדיש לה "ספרים היצוניים", "ערך" גדול, שיהיה כעין מונוגרפיה שלמה. ב"ערך" זה ימצא הקורא את תמציתן של החקירות המדעיות ע"ד הספרים האלו וע"ד יחוסם אל היהדות ואל הנוצרות וגם ע"ד יחוסם של אלו אליהם וע"ד נקודות המגע, שיש ביניהם ובין כתבי הקודש, התלמודים והמדרשים מצד אחד וביניהם ובין האיוונגליזם וספריהם של אבות הכנסיה הנוצרית מצד אחר. ות"ן מזה יבוארו ב"ערך" זה סבת-היותם של הספרים היצוניים, ערכם הדתי והפיוטי-המוסרי והתהלקותם לחבורים פלטיניים וקלגטיים. ואח"כ תבוא הערכה מפורטת של כל אותם ה"ספרים היצוניים", שהם רק חלקים בלתי עומדים ברשות עצמם מן הסוג הכללי, המתואר בשם "ספרים היצוניים" (כאלו הם: "היי אדם והוה", "אסנת ויוסף", "עלית-ישעיה", "ספר ברוך בלשון כושית", "צוואות י"ב שבטים", "חשמונאים ד'", "ספר חנוך בלשון סלאוית", "חזון אברהם", "עלית-משה", ו"ספר ברוך בלשון יונת". תכנם וערכם של כל עשרת הספרים היצוניים הללו יבורר בפרטיות בטף הערך הכולל, ובשנינו ב"אוצר-היהדות" אל ערך כל ספר וספר מעשרת הספרים האלו, די יהיה לנו לציין בצדו: "עין ערך ספרים היצוניים". וכך נרויה הרבה מקום וגם לא נפרר כל ערך חשוב, שהוא מקיף חזיון שלם, להרכב פירורים קטנים.

ואולם יש בין ה"ספרים החיצוניים" כאלו, שראוי להקדיש להם ערכים מיוחדים, מפני שספרים אלו הם חיוניות עומדים בפני עצמם, וכל אחד מהם הישפיע השפעה נפרדת על מהלך התפתחותה של ההיסטוריה הישראלית או גם הכללית. לספרים כאלו נעשה את ההפך ממה שעשינו לעשרת הספרים הנזכרים: עליהם נדבר בערך הכולל רק בקצור נמדין, ולעומת זה נקדיש להם ערכים מיוחדים ומפורטים, כל אחד במקומו. כאלו הם בערך-לדוגמא שלפנינו ה"ספרים החיצוניים" האלו: "ספר היובלים", "אגרת אריסטאוס", "מומורי שלמה", "הזון-הסבילות", "ספר הנזק בלשון כושית", "ספר עזרא ד", "ספר ברוך בלשון סורית". לשבעת הספרים החשובים הללו, שכל אחד מהם יש ערך מיוחד בפני-עצמו, נקדיש ערכים מיוחדים ומפורטים במקום שיתאים לכל אחד מהם על פי סדר אי-ב. — בסוף הערך תבוא רשימה ביבליוגרפית מכל הספרים האחר חשובים, שנכתבו על ה"ספרים החיצוניים" בלשונות שונות. וכך נעשה הערך האנציקלופדי למאמר מקיף, מעין מונוגרפיה, שהיא, אמנם, קצרה, אבל שלמה ומספקת.

רק מאמר מפורט כזה אפשר שיהיה לו ערך הנוכחי ורק בהיותו נכתב על פי תבנית כזו אפשר יהיה לנו לקוות, שישפיע גם על אותם מכני הדור החדש, שאמנם ידעו עברית, אבל לא יצאו עוד מן ה"הדרים" והישיבות ובתי-המדרש. כי רק ערכים כאלה, שלא יהיו רק קומפילציות יבשות, אבל לא יהיו מסובלים גם בהמון הקירות מדעיות, שהן חשובות רק למומחים בלבד, כלומר ערכים, שיוסרו מהם כל הדקדוקים הפילולוגיים הדקים וכל הפלפולים והוכחות המדעיים ויורצו בהם רק המסקנות המדעיות החשובות ביותר. — רק ערכים כאלה יהיו יכולים לתת לקוראנו מושג נכון ממה שעבר על עצמו במשך כמה אלפים שנה של יצירה לאומית וצער לאומי, של פעולה על עמים אחרים והתפעלות מעמים אחרים. ו"אוצר היהדות", שיהיה קבוצת של ערכים גדולים כאלה (מלבד המון ערכים קטנים, שתהיה בהם תועלת שמושית בלבד), אי-אפשר שלא יהיה ברכות הימים אחד מן המקורות היותר ראשיים להכרת-היהודים ואהבת-היהדות. כל יהודי, שירצה לרכוש לו מושג ברור מחיי היהודים בתקופות שונות, מן האידיאלים, שנשאה האומה הישראלית בחיקה, מן התקוות שהגתה, ממה שפעלה וסבלה, ממה שיצרה ופעלה, — יצטרך לפנות אל "אוצר-היהדות". ומאחר ש"אוצרנו" זה יהיה כתוב בלשון עברית, הרי יכיר כל יהודי, שאם לא ילמוד את לשוננו ולא ילמדה לבנו, יסגור לפני עצמו ולפני בנו אותם האוצרות הגנוזים של אהבה לאומית ושל חכמה לאומית, שהמפתח אליהם הוא — "אוצר היהדות בלשון עברית". ולהפך, מי שידע את הלשון העברית אפילו ידיעה בינונית, יוכל לקנות לו ידיעה ברורה וכוללת בכל ענין חשוב של היהדות. כי "אוצר היהדות" יכתב בלשון פשוטה וקלה ולא תהיה בו אותה יבשות-הסגנון, שבה מצטיינת האנציקלופדיה השמושית. הסרון עקרי זה של כמעט כל האנציקלופדיות כולן לא יהיה ב"אוצר היהדות"; ולעומת זה תהינה בו מעלותיהן העיקריות: כל ערך יהיה גם בו ענין בפני עצמו, והסדר האלפביתי שלו יקל על המעיין למצוא בלי טרחה יתרה אותו ענין, שהוא מוצא בו חפץ באותו שעה.

"אחד העם" מבאר בדברים קצרים את ההבדל העיקרי שבין האנציקלופדיה שעלתה במחשבתו ובין שאר האנציקלופדיות. הוא אומר: "לא כל הנכנס בגדר חכמת ישראל הפילולוגית יובא אל ה"אוצר" במדה אחת בשוה, אלא כל מקצוע רק באותה מדה, שיש לו ערך ידוע להבנת רוח עם ישראל והתפתחותו ההיסטורית. ועם זה צריך יהיה לחלק את החומר באופן מיוחד, שכל מאמר יוכל להחשב כדבר שלם לעצמו, בתתו מושג מספיק מאיזה ענין חשוב, מבלי להפריד שום ענין (כדרך האנציקלופדיות השמושיות) לחלקים קטנים ביותר ולפורם בהמון "ערכים" נפרדים, שבכל אחד רק שברי-ידיעות בלתי מספיקים להניח דעת הקורא".

רק אנציקלופדיה אחת בעלת תבנית כזו ידועה לנו: האנציקלופדיה הצרפתית הגדולה של דידרו ודאלמבר. וגם תעודתה היתה יותר הנוכחית משמושית. כל ערך וערך שבה היה מונוגרפיה בפני עצמה. הרעיונות הפרוגרסיביים, ששלמו בימיה התהוותה, מצאו בה בטוי נכון, ו"ראשי-המדברים"

המדעיים והספרותיים של התקופה הקדושה לה את מכהר בהותיהם. על כן היתה אֶנציקלופדיה זו למחנכת של דור שלם.

„אוצר היהדות“ צריך לשאוף גם הוא, שכל הרעיונות הגדולים, המרהפים עתה בעולם-ישראל וכל הכחות המדעיים והספרותיים היותר חשובים, שיש לנו עתה, ימצאו בו מקום הגן. או אפשר יהיה לקוות, שגם אֶנציקלופדיה עברית בלשון עברית זו תהיה למחנכת של דור יהודי שלם, דור יהודי, שיכיר את היהדות ועל כן יוקירנה ויאהבנה וימסור את נפשו על קיומה ותהיתה.

אך ל„אוצר היהדות“ יכולה להיות השפעה חנוכית לא רק על המשכילים מבני הדור החדש. היא יכולה וצריכה להשפיע גם על „התורנים“ שלנו. מדי שנה בשנה עוזבים את הישיבה ואת בית המדרש הישן מאות בחורים צעירים, שיש להם ידיעה עצומה בתלמוד ומפדיון ובכל הספרות התורנית הרחבה. מלבד זאת יש לנו עוד אלפי „תורנים“ גדולים בין זקני בית-המדרש. כל אלה מכובדים את ידיעתם הרחבה בספרותנו העתיקה על פלפולים של הבל או שוכחים את משנתם לגמרי, מפני שלא למדו מימיהם להתיחס אל הספרות העתיקה שלנו ביחס מדעי. אין להם הכנה מדעית ראויה, אין להם שום מושג מן המיתודות של החקירה ההיסטורית ומתוצאותיה של העבודה הגדולה והכבירה בהכמת ישראל, שעבדו יהודים ונוצרים במערב-אירופה ובלשונות-אירופה. „אוצר היהדות“ יתן לה„תורנים“ הללו מושג נכון מן החקירות החדשות הנוגעות ביהדות, שנתפרסמו בלשונות אחרות, וגם מדרכי הבקורת ההיסטורית. ובכן אפשר יהיה לה„צני מלאי ספרי“ להשתמש בידעיותיהם העצומות, שהביאו עמם מן הישיבות ובתי-המדרש, כדי לעבד ולהפריח את שדה הכמת ישראל ולא כדי להראות חריפות ובקיאות בפלפולנות של מה בכך. „אוצר-היהדות“ יתן לנו, איפוא, חיל גדול של פועלים מדעיים חנונים, שבודאי יעשירו את חכמת ישראל בעבודות מדעיות חשובות, מאחר שידעיתם הרחבה בספרותנו העתיקה תתאחד עם המיתודיקה המדעית ועם הבקורת ההיסטורית *).

כי „אוצר-היהדות“—וזאת היינו רוצים להטעים בכל תוקף— יהיה לא ספר חנוכי ערוך בידי דיילטאנשים, אלא ספר מדעי גדול ערוך על ידי חכמים מומחים ומכיל את המלה האחרונה של המדע בזמננו. הוא יהיה, אמנם, ערוך בסגנון קל ומוישך את הלב ויהיה חסר כל אותם הדקדוקים המדעיים היתרים, שאין להם מקום באֶנציקלופדיה; אבל זאת אינה אימרת כלל, שהשאיפה לעשותו מובן להמון קוראים משכילים צריכה להזיק להדיוק המדעי ולהאובדן קטנות המדעיות, שכל אֶנציקלופדיה צריכה להצטיין בהם. רק חכמים מומחים יכולים לקחת חלק בספר-ענק כזה. לדיילטאנטים לא יהיה בו מקום. אבל חכמים מומחים יכולים לכתוב לא רק הקירות מדעיות בשביל מומחים; הם יכולים לתת גם את מסקנות הקירותיהם אלו בשביל קוראים משכילים. והחכמים האמתיים אף נוהגים הם לעשות כך. הם נוהגים לכתוב מתהלה Volumina, כלומר ספרים בעלי הרבה כרכים, שיש בהם כל החומר המדעי הרב, אשר אותו הם מכריזים ומבקרים כדי להוכיח את אמתות-דעותיהם ואת טעיות מתנגדיהם המדעיים; ואולם אחר כך, כשמתבקש כל החומר והוכררה האמת מתוך הטעויות, הם נוהגים לכתוב Compendia, כלומר קצוץ ספריהם הגדולים, שבהם—בקצורים הללו—באות רק מסקנות החקירות המדעיות, הבלל היוצא מכל העבודה המדעית. מובן מאליו, שהקצורים אינם נופלים במדעיותם מן הספרים הגדולים, אלא שגשגט מהם כל המשאיומתן המדעי, שיש בו צורך למומחים בלבד.

הרי לפנינו דוגמא אחת.

המומחה הגדול לתולדות הפילוסופיה היוונית, אדוארד זֶלֶר, כתב ספר גדול בשם: Die Philosophie der Griechen, שיש בו המון הערות ארוכות, שהן מלאות המון ציטאטים מספרי הפילוסופים

היוניים; תעודתם של הערות וציטאטים אלו היא — לסתור את רוב דעותיהם של כותבי תולדות הפילוסופיה היונית, שהיו לפניו ושעו בהשקפתם על הפילוסופיה והפילוסופים היוניים. ואולם, הרבה שנים אחרי שיצא הספר הגדול הזה, הוציא צ'לר, היסטוריה קצרה של הפילוסופיה היונית, שבה באו רק תוצאות החקירותיו בספרו הגדול, בלי כל אותם הציטאטים וההערות ובלי שום וכוהים מדעיים ודבר-יבקות. כלום נעשה ספרו השני, הקצר, של צ'לר על ידי ההשמטות הללו בלתי-מדעי? לא ולא! הוא נעשה רק יותר מובן להמון הקוראים המשכילים, מבלי שאבד מערכו המדעי אפילו משהו.

גם הערכים של „אוצר היהדות“ צריכים להיות קצורים של ספרים גדולים, וגם הם צריכים להרצות את תוצאותיהם של החקירות המדעיות והוכחות המדעיים, מבלי שיפחת על ידי זה ערכם המדעי הנמור. כי „אוצר היהדות“ יהיה פופולארי רק בסגנונו והרצאת ערכיו, אבל מדעי גמור בתכנו ותכונתו. הוא יצרך בשביל בלתי-מומחים, אבל יזכר על ידי מומחים. אמת הדבר, כי כשיבואו עוזריו לבור את הערכים, ישכדאי לפנות להם מקום רחב ב„אוצר היהדות“, מתוך הערכים, שבי להם בשורות מועטות או ב„צ'ן“ פשוט, ושימו לב אל ערכו ההיסטוריה-הלאומי של הענין; ובשעה שיפנו מקום רחב להנביאים, למשל, יקדישו לר' יוחנן הסנדלר או לר' משולם בר' קלונימוס רק ערך קצר מאד או יצינו, שראוי לעיין מה שכתוב על הראשון בערך „תנאים“ ועל השני — בערך „פייטנים“. אבל כל מה שיכתב על כל ערך וערך, יהיה אפילו ה„ערך“ היותר קטן, יהיה כתוב על פי המסקנות האחרונות של המדע, בלי שום משפט קדום, בלי שום מגמה מקלקלת את שורת האמת ההיסטורית. בנידון האובייקטיביות המדעית צריך „אוצר-היהדות“ להיות כל-כך רחוק משובינסמוס לאומי וממשוא-פנים להמסורות העתיקות, שהספרות העברית השורה עליהם מכמה סבות — עד ש„אחד-העם“ הושב, כי „צריך יהיה לבחור בו בדרך ההשואה, כלומר, להשוות כל הזיון בחיי היהודים והיהדות לאותם ההזיונות הקרובים לו בחיי עמים אחרים, כדי שיובן כל ענין בסבותיו הכלליות שיוסודתן בטבע האדם, ולא תהיה עוד היהדות בעינינו כעולם הפוך העומד בנס ודבר אין לו עם חוקי החיים בכל-לי“.

ברור הדבר, אפוא, שב„אוצר היהדות“ לא יהיה מקום לזיוף האמת המדעית ליטש הדת או הלאומיות. לא רק צעירים משכילים יוכלו למצוא הפין במפעל מדעי זה, אלא גם אנשי-מדע נמורים, שהם מומחים לענין זה (למשל, לקורות היהודים בימי הבינים) ובלתי-מומחים לענין אחר (למשל, לההלכה וההגדה התלמודית או לקורות הספרות העברית החדשה). הם ימצאו ב„אוצר-היהדות“ ספר מדעי נמור, שיש לסמוך עליו ושיכול להיות להם לעזר גדול בשעה שהחקירות המיוחדות נוגעות באיזה ענף או סניף מדעי, שהם אינם מומחים לו כל-כך. כי „אוצר היהדות“ הלא יקף את כל עניני היהדות וישפוך אור על כל הזיונותיה הרבים, ועל כן יוכל כל אחד מהכמינו למצוא בו לא רק מה שהוא חסר באותה שעה, אלא גם מה שנצרך לו כדי להשקיף על כל הזיונות היהדות לא כעל גל של עובדות בודדות, אלא כעל נקודת-הקף, היוצאות ממרכז אחד, — מרוח-האומה, שפשט צורה ולבש צורה בהסכם אל הזמנים והמסבות, אבל מהותו אחת היא למרות כל צורותיה השונות.

ובכן אנו רואים, כי „אוצר היהדות“, כפי שעלה במחשבתו של „אחד-העם“, שונה הוא מאד גם במהותו וגם בתכליתו מן ה„אנציקלופדיה היהודית“ בלישון אנגלית ומכל שאר האנציקלופדיות. הוא צריך להיות לקנין לאומי חדש של היהדות כולה. כי לא ספר חדש בחבמת-ישראל צריך להיות „אוצר-היהדות“, אלא ספר הספרים של היהדות. כל מה שיצר עם ישראל אצור בספרים כתובים בלשון עברית או מצא לו הר ספרותי בלשוננו הלאומית; וגם כל הטרמינולוגיה המיוחדת

של היהדות נבראה בלשון זו. על כן צריך „ספר-הספרים“ שלנו, אשר יאוצר ואשר יקבץ לתוכו כל מה שיצר ישראל במשך אלפי שנות קיומו, להכתב דוקא בלשון עברית, שקיומה כימי קיום עמנו. כי רק בלשון זו לא יאבדו עניני היהדות את טעמם המיוחד ואת תכונתם המקורית. כל הכמיוני-ישראל העוסקים בעניני-היהדות יודעים לקרוא עברית וכרובם הם יודעים גם לכתוב עברית. אין ספק, איפוא, ש„אוצר היהדות“ יכול להיות כאמת לאוצר כל הרעיונות הגדולים, המרחפים בעולם היהדות, ולאוצר כל הכשרונות המדעיים הגדולים של עם ישראל, החוקרים עד הכלית את העבר הגדול שלנו ומקוים, כי עתידנו לא יבייש את עברנו.

כשהגיעה השעה לגולי-בבל לשוב לתחיה ולהתחיל חיים לאומיים חדשים, הבינו עזרא ותלמידיו, אנשי נכסת הגדולה, שהיצירה החדשה של עם ישראל אי-אפשר לה בלי קביצה וסדורה של היצירה הישראלית העתיקה. ורק הדאגה הגדולה להשתמרותם והתפשטותם של דברי-התורה והנביאים מתקופת בית ראשון וגם מתקופה יותר קדומה, היא רק היא שגרמה לזה, כי בימי בית שני נוצרו יצירות חדשות וגדולות, שהן כעין המשך מן היצירות הישנות: תקופה זו התחילה בחלקים המאוחרים של התנ"ך וסיימה בחלקים הקדומים של המשינה והברייתא. גם אנו, יהודי המאה העשרים, רוצים ושואפים לשוב לתחיה ולהתחיל חיים לאומיים חדשים. נדאג נא, איפוא, גם אנו לקבץ ולסדר את קנינינו הלאומיים הישנים, כדי שתהיה לנו אפשרות לברוא ערכים לאומיים-רוחניים חדשים. עם עני אינו יכול לברוא עושר רוחני. יש מאין אי-אפשר לברוא. עם עשיר אנהנו. הבה, נבראנא יש ממש.

הרבה מן המשכילים שלנו—גם מן הטובים והלאומיים שבהם—מונים אותנו בשאלה: מה היא הקולטורה העברית? על שאלה זו יוכל לענות רק „אוצר-היהדות בלשון עברית“. הוא יראה לנו את הקולטורה העברית הלאומית של כל הזמנים, את התרומות, את התפתחותה הארוכה מראשית היותה, את הצורות שקבלה בזמנים שונים ואת מהותה ותכונתה לפנים והיום. ובהראותו לנו כל אלה, יתוה לנו גם את הדרך, שבה צריכה ללכת הקולטורה העברית של ישראל השֶׁבֶּה לתחיה, כלומר, היצירה הישראלית של העתיד. כי כל יצירה של העתיד צריכה להביא בחשבון את היצירות של העבר וההווה, אפילו אם הראשונה מתיחסת אל האחרונות בשלילה.

* *

*

ה„חוברת לדוגמא“, הנקנת בזה לפני החכמים והסופרים והקוראים, מגמתה לבאר לכולם, מה מהותו של הספר-הענק הזה, ספר-הספרים של היהדות, שחברת „אחיאסף“ נגשת עתה אל היצאתו, ולהראות ע"י ערכים אחדים בעלי תכונות שונות, שעוסקים במקצועות שונים של היהדות, כיצד מציירים להם אחרים מעוזריו הראשונים של „אוצר-היהדות“ את מהותם של ערכיו ואת צורתם וסדורם. אנו מקוים, כי למרות ההבדלים החשובים, שיש בארבעת הערכים לדוגמא, יכירו כל קוראיהם, כי רוח אחד מהיה את כולם ותכנית אחת הונחה ביסודם. ואנו בטוחים, כי כל מי שיכול להשתתף במפעל הגדול הזה השתתפות חמרית או רוחנית, יעשה זאת בשמחה: הוא יהיה אחר מבוני בנין רוחני גדול, שעם ישראל מצטרך לו זה כבר.

ווארשא, ניסן תרס"ה.

ד"ר יוסף קלוזנר



ערכו הספרותי ומקומו ההיסטורי

של

אוצר-היהדות.

א. ערכו הספרותי.

במאמרי חברי כבר נחברו התפקידים, שאליהם אנחנו מזוונים כנשתנו לעבודת „אוצר-היהדות“.
„אוצר היהדות“ קרוא הוא, לפי זה, למלא שלשה תפקידים ראשיים:
א. להפיץ את ידיעת היהדות על אמתתה בין הקוראים עברית שאינם מלומדים.
ב. לתת ביד החוקרים המלומדים ספר כולל ומקיף את כל מקצעות הכמת-היהדות, שיוכלו להשתמש בו כנחינת סיוע מדעי.

ג. לחנך את בוני הספרות בעתיד.

אל התפקידים האלה מתאימות גם התביעות, שמוכרחים אנחנו לתבוע מכל חכם הבא להשתתף בעבודת „אוצר-היהדות“. גם התביעות האלו כבר מרומזות הן בדברי חברי, ואני לא באתי אלא לבארן:

עורכי „אוצר היהדות“ ישתדלו ככל כהם, שהמאמרים הבאים בו יהיו יסודיים, מקוריים ושלמים מכל הצדדים. וכדי לצאת ידי תכלית זו לא ימסרו את המקצועות המדעיים החשובים אלא לחכמים מובהקים בקיאים ומומחים כל אחד במקצוע שלו. ואולם יש לך חכם בקי ומומחה במקצוע שלו, אבל אינו מסוגל לסדר את ידיעותיו באופן מסביר ומושך את הלב, בסגנון קל וקצר, מועט מחזיק את המרובה; או גם יכול הוא, אמנם, למסור את הדברים, כלומר להריקם מכלי אל כלי, מלשון אל לשון או מסגנון ארוך לסגנון קצר, אבל אין לו הכשרון להכניס כח-יצירה חדש אל תוך בנין הדברים, שהוא בא לסדר אותם;—גם חכם כזה אינו מסוגל לסדר את הערכים החשובים והכוללים של „אוצר-היהדות“: הרקה מכלי אל כלי מטשטשת, בעוד שיצירה חדשה מבלטת ומקיימת את מקוריותם של הדברים. „אוצר היהדות“ בא לצדף את כל חלקי ספרותנו לתמונה אחדותית, אשר אף על פי שתהיה מסודרת חלקים חלקים על פי סדר אלף-בית, עם כל זה תהיה נושאת את אהדתה כתוכה, בתוך המשטר הפנימי ההולך ומקיף ומברית את כולה. וזה אי אפשר הוא אלא על ידי יצירה חדשה, שהוא כוללת בסקירה חדה ומקפת את הבריאה הרוחנית של כל הדורות ומכניסה בה אותו הסדר השיטתי, שהוא מצוי בלי ספק בכל עבודה רוחנית של איזה קבוצת משתף, אף על פי שכל יצירה פרטית בפני עצמה אינה נושאת עליה את חותם השיטתיות.—מאחר שהיצירה הרוחנית קשורה היא בסבך של אלפי סכות נראות ואינן נראות במאורעותיה החיצוניים של ההיסטוריה—במאורעותיה הדתיים והמדיניים, ההברתיים והאיקונומיים, על כן צריכה תמונה זו להיות מורכבת, כמו שהיתה מורכבת במציאותה ההיסטורית. אבל מאחר שעיקר ערכו נהו ההיסטורי של עם ישראל כלולים בגאונותו הרוחנית—המוסרית, על כן תהיה גם התמונה הכללית, שאליה אנו מזוונים, ביחוד תמונת נפשו של עם ישראל, אבל לא תמונה פֶּסְטוֹגְרַפִּית, מצומצמת בסקירת תיים שנתאבנו באיזה רגע היסטורי מוגבל אלא סקירה קִינֶמַטוֹגְרַפִּית כלומר סקירת התנועה הבלתי-נפסקת שבתולדות ישראל. כי „אוצר היהדות“ בא

מתוך החיים ההיסטוריים, ההולכים ומביאים יחוסים חדשים ונונים חדשים, כי, אע"פ שמאותם הסדרים, שאינם נוהגים בזמן הזה, לא סדרו את הגמרא אלא על סדר קדשים בלבד, הלא אין ספק בדבר, שעסקו בכל הסדרים, ואפשר להוציא מתוך הבבלי את הגמרא היותר נהוגה גם להסדרים ההסדרים. ובתלמוד ירושלמי נשמר לנו סדר זרעים במלואו, בודאי מפני שבארץ עדיין נוהגים היו רוב דיני זרעים, וקרוב הדבר, שאילמלי בא התלמוד הזה לידי התימה מסודרת כעין הבבלי, היה מסדרים בו את הגמרא לכל ישיבת הסדרים. אבל, יהיה איך שיהיה, עובדה זו, שבבבלי לא מצאו זרעים וטהרות סדור בפני עצמם ובירושלמי אבדו דוקא הסדרים קדשים וטהרות, מלמדת אותנו, שאז כבר התחילה הירידה בשאיפה הנעלה להנות בידיעת היהדות בלי יחס ישר אל הצורך המעשי-השמושי. ובימי הגאונים כבר גלויה ירדה זו מאד. הגאונים מסדרים, "הלכות קטועות", "הלכות פסוקות", "הלכות גדולות", אך בענינים "שהחיים הדתיים השמושיים שבכל יום צריכים להם. ואע"פ שבלי ספק היו עוסקים בישיבות גם בשאר הסדרים, שהרי למדו את הש"ס על הסדר, לא השתדלו להקל את למוד הענינים האלה והכנתם על "יודעיספר" שבסע. ויצא מן הכלל הוא הרמב"ם, שגלל בספרו "יד החזקה" את כל מקצועות התורה בסקירה שלמה ומקפת, אשר לפניו לא היתה ואולי גם אחריה לא תהיה כמות. אבל הרמב"ם נשאר יחיד בזה. הבאים אחריו כתבו את חבוריהם אך לביאור התורה המעשית-השמושית. הרא"ש כתב את פירושו (בסגנון של "הלכות קטועות") אך להמסכתות העוסקות בדינים הנהוגים בזמן הזה; ה"טורים", והשלחן-הערוך וכל הקצורים הבאים אחריהם עוסקים אך ורק בהתירה המעשית-השמושית. ובעוד שהבאורים והמאספים לזו האחרונה רבו במאד מאד, אין לה לתורת היהדות, שאינה נהוגה בזמן הזה בהחיים השמושיים, אלא פירושים אחדים להמשנה, ונער יכתבם.

מתוך השקפה זו יובן, מה אני מכוון באמרי, כי רואה אני בתלמוד בבלי, שהוא בא כהו של "אוצרי-בנה", את המרכז הכולל האחרון, שהיה לה לידיעת היהדות. התלמוד הוא אגניקולופדיה של היהדות לפי צורתה בשנת ד'ר"ס. אגניקולופדיה זו חסרה, אמנם, אותו הסדר הנהוג ברוב האגניקולופדיות, כלומר, סדר אלף-ביתי, אבל ידוע הוא, שעד תחלת המאה השבע-עשרה היו האגניקולופדיות מסתדרות לא על פי אלף-ביתי, אלא על פי המקצועות; ולך הרי מסודר גם התלמוד. ואף על פי שהתלמוד שומר את הסדר הזה רק בתלכה ולא באגדה, הלא אין חולק בדבר, שבתלמוד מונחת לפנינו אגניקולופדיה שלמה, הכוללת את כל הידיעות הנוגעות להיהדות; אמונות ודעות, דברי-הימים, מנהגי-החיים, אגניקולוגיה ועוד, באופן שכל הסופג אל קרבו את תכנו של המאסף הזה יש לו ידיעה שלמה ומקפת על מצב היהדות מראשיתה עד לאותם הימים, שבהם נסדר התלמוד.

והנה התלמוד נחתם בשנת ד'ר"ס לאלף-המישי. מבינים אנהנו התימה זו מה טיבה. ורחוקים אנהנו מאד מלערער על עובדה היסטורית זו: החיים המעשיים היו צריכים ל"סוף-הודאה", כל יום הביא צרות חדשות, הלכבות נתמעטו והחיים הדתיים המעשיים היו צריכים לאבטוריסטה עתיקה. התלמוד נחתם, איפוא, אבל אם מעלימים אנהנו עין מן הצורך הדתי-המעשי ורואים בתלמוד את המרכז של ידיעת היהדות, אז גלוי הוא, שהספר הזה לא היה צריך לשום התימה; הוא היה צריך רק הוצאה חדשה:

נצייר נא בדמיונו את מהלך ההיסטוריה הספרותית שלנו באופן כזה בקירוב: כשראו הדורות, שבאו אחרי רב אשי ורבינא, שהתלמוד הוא ראי נאמן, שבו משתקפת החיות לכל מקצועותיה, נמנו ונמרו להמשיך את המפעל הגדול הזה ולהכניס לתוכו את כל היחוסים החדשים ואת כל תוצאות ההתפתחות החדשה, שהולכים ומתרבים בכל דור ודור, וסדרו "מלואים" ו"הוספות" להספר הגדול הזה. אחרי איזה זמן, בשנת ש"ס לאלף-המישי לערך, סדרו הוצאה חדשה מן התלמוד והכניסו לתוכו את הידיעות החדשות על דבר היהדות, שנולדו במאת השנה האחרונה. וגם בנוגע לצורת הספר הגדול הזה עשו תקונים גדולים. את ההוצאה הראשונה של התלמוד הניחו בעינה, אבל סדרו להם את הענינים בסדר אחר, כלומר, בסדר יותר מונבל ויותר מסוים, כדי להקל על הלומדים והקוראים, שמצאו בנקל את מבוקשם. עבודה זו היתה נתונה לבני-עליה שבבבלי דור ודור, והחכמים היותר מובהקים והיותר מומחים קבלו עליהם לשמור את הספר

הזה, שלא יקנסו בו דבריוסר או גם דברים בדויים ומוזויים, כלומר, דברים העשויים לזייף את קלסתר פניה הרוחני של האומה. הם סדרו את המלואים וההוספות, ואחר ששמילואים וההוספות האלו נתגדלו ונתרבו, סדרו הוצאה חדשה. וכך היה נמצא בכל דור ודור, "אריאפני" של הכמים, שהיו מפקחים על עניני הספר הזה ואוספים את ההוספות והמלואים ומוציאים הוצאות חדשות, עד שהכמי הדור שלנו כבר היו באים ליד סדר הוצאה הארבע-עשרה של התלמוד.

התלמוד הזה היה מאסף אל קרבו את תמצית היצירה הרעיונית של כל דור ודור. המהברים, אמנם, לא היו פוסקים מלהוציא הלכות פסוקות, "טורים", ו"שלחנות-עדוכים" לשם צרכי החיים הדתיים, וגם לא היו הדלים מלכתוב ספרים הרבה, העוסקים בפרטיות רחבה בהלכה ואגדה או באיזה מקצוע מיוחד שבהן, אלא שמכל היצירה הרעיונית הזאת היו ההכמים הקרואים לכך מוציאים את תמציתה ומבניסים אותה אל הוך התלמוד כדי להשלים בזה את קלסתר-פניה הרוחני של האומה, ההולכת ומשתנית במרוצת ההתפתחות ההיסטורית. התנועה הפלוסופית-הדתית, תנועת הקבלה, החסידות וההשכלה — כל התנועות הללו היו הולכות את דרכן ומולידות ספרות מיוחדת מתאימות לדוכן, כמו שהולידו באמת, אלא שהכמי הדור, "מסדרי-התלמוד", היו קולטים את פרצופה של כל אחת מהן בקשקשיו היותר מהותיים ומשלימים בו את התמונה המשתקפת בקאי הנדרול של האומה. שהרי גם בשעת סדור התלמוד הכבלי לא היה הוא המפעל הספרותי היחיד, כמו שגם בשעת סדור המ שנה לא היתה היא המפעל הספרותי היחיד. ויתר על כן: גם התנך בשעתו לא היה המפעל הספרותי היחיד של האומה. אלא כשם שהתנך היה תמצית הספרות שנאותם הימים, והמשנה—תמצית תורת היהדות שבימיה, כך היה גם התלמוד תמצית כל הספרות שבימיו. שארית הספרות הזאת מונחת לפנינו במדרשים ובקיבוצי הלכות קטנות. ומי יודע, כמה וכמה קיבוצים ומדרשים אבדו אגדה שאינה חוזרת, אלא שהתלמוד קלט אל תוכו את תמציתה של כל היצירה הזאת. וכן היה גם התלמוד בהוצאותיו החדשות. — ולא רק שלא היתה מלאכת "מסדרי התלמוד" ממעטת או אפילו אך מעכבת את היצירה הרוחנית של היחיד, אלא, אדרבה, היא היתה מפריאה את הכחות השכליים של האומה ומעוררת אותם ליצירה תמה וברה. התלמוד ההולך ומתפתח, ההולך ומקבץ אל תוכו את כל השרטוטים המפורזים והמפורדים של חיי האומה ומאחדם לתמונה שלמה מרחבת-עין, — התלמוד הזה היה נעשה מרכזה הרוחני של כל האומה: ממנו היו יוצאים כחות חדשים וערכים חדשים, ואליו היו שבים כל הרעיונות החדשים וכל הערכים החדשים, שהיו נולדים מתוך התאחדותם של כל הכחות שלפניהם, אשר מצאו כבר את מקומם הנכון בתוך התמונה הכללית של נפש האומה בחייה ההיסטוריים.

התפתחות ספרותנו לא הלכה בדרך זו, והתמונה שרשמתי אינה אלא הלום. התלמוד נחתם, ומיום שנחתם ועד היום הזה אין לנו לא תלמוד הולך ומתפתח, הולך ומשתלם ומתמלא, ולא "מסדרי-תלמוד" שתולים בכל דור ודור. אבל החלום היפה הזה עשוי הוא להסביר את כוונתנו ואת תקותנו לעתיד:

עם-הספר אנהנו מאז מעולם. מן הימים היותר קדמונים, מימי התורה והמקרא, דרך ימי "אוצרי-יבנה" עד לחתימת התלמוד, היה לה להיות ספרי-הספרים, שהיה מרבנו את כל הידיעות על אודותיה. התלמוד נחתם, אבל ברי הוא בדינו, שאילמלי היה בא אדם לפני רבה ורב יוסף, על דרך משל, והיה אומר להם, שהתלמוד הזה, שהם עובדים בו ושכבר עבדו בו רבותיהם רב ששת ורב חסדא ורבותיהם רב הונא ורב יהודא ורבותיהם רב ושמואל וכל אותם ההכמים שבבבל (כציוחף עבודתם של הכמי ארץ ישראל) מימי רב ושמואל עד ימיהם, שהיו "מסדרי התלמוד" הלאומי באמת, — אם היה אומר להם אדם, שהתלמוד הזה עתיד להיות נחתם, או בודאי היו רואים בזה התמעטות דמות התורה. הקותם היותר חזק בודאי היתה, שכשם שהם מלאו את חובתם והוסיפו על סדרם של רב ושמואל והדורות שאחריהם, כך יוסיפו גם הדורות הבאים לסדר את התלמוד בכל הלקיו, בהלכה ואגדה (וזה האחרונה כוללת באמת את כל המקצועות, שהכמת היהדות בימינו עיסקת בהם), מבלי שום התימה, עד סוף כל הדורות.

היו, איפוא, ימים, שבהם היה חלומי הנעים של עכשיו מציאות ממשית בקרב

אומתנו, ומציאות זו נפסקה על ידי חתימת התלמוד, שכל עיקרה לא באה אלא מתוך צורך דתי-מעשי, מתוך הצורך ל„סוף-הדורא“. הדבר הזה בודאי הכרחי היה בשביל החיים הדרתיים המעשיים, אבל חלומי זה הרי אינו דוחק את הגלי היהדות המעשית, אלא הוא הולך ותהיה תביעה היסטורית בשם ידיעת היהדות, שהולכת ומתמעטת: אין אנהו צריכים לברוא דבר חדש מעיקרו, אלא להמשיך את העבודה, שכבר יגעו בה חכמינו הקדמונים. צריכים אנהו אך למלא את החלל, שנפרץ על ידי ההפסקה הארוכה של אלף וארבע מאות שנה, מימי חתימת התלמוד עד ימינו אנו. צורתו של „אוצר היהדות“ תהיה שונה מזו של התלמוד, אבל ענינם אחד הוא. התלמוד בשעתו היה הבנואה של היהדות בהשתלשלותה ההיסטורית מראשיתה עד לימינו; וכך יהיה גם „אוצר היהדות“. הוא יהיה כולל את תקופת המקרא, המשנה והתלמוד וישראל מה שהחסר באותן ארבע-עשרה מאות השנים, שעברו מהחתימת התלמוד עד היום הזה. „אוצר היהדות“ יהיה תלמוד חדש, התלמוד של הזמן הזה. אמנם, התלמוד העתיק היתה לו, הזין מן המטרה המדרשית — הידיעה, גם מטרה מעשית, בעוד ש„אוצר היהדות“ אין לו אלא מטרה מדרשית בלבד: להרחיב ולהעמיק את ידיעת-היהדות. אבל אי אפשר להטיל ספק בדבר, שסוף סוף גם „אוצר-היהדות“ יהיה לו ערך מעשי, כלומר, גם הוא יביא כמה וכמה יהודים לידי מעשים רבי-ערך בשביל האומה הישראלית. ולא עוד אלא שגם זה אפשר הוא, שהרבה מן המשיכילים העברים, אשר זו דרכם להתחיל את השכלתם בזה, שהם חומדים לצון להם על כל המצות המעשיות, יבואו לידי ההכרה, שהמצוות המעשיות האלו יש להן ערך לאומי-מוסרי גדול. — זה אפשר הוא, ואולי גם קרוב לודאי, אבל, כאמור, מטרתו העיקרית של „אוצר-היהדות“ אינה מעשית, אלא מדרשית, למודית ועיונית.

והתלמוד החדש הזה לא יהיה נחתם לעולם. החלום הנעים, שהלמנו על העבר ושלא נתקיים בו, החלום הזה הוא תביעה לעתיד. אחרי שנשלים את החסר להתלמוד העתיק ונמלא את החלל של אלף וארבע מאות שנה נתחיל מיד בעבודה לעתיד. מפעל גדול כזה אי-אפשר שיעלה בדינו לברוא אותו בפועל בפעם אחת באופן מתאים אל תקותנו, שאיפתנו ומגמתנו, ובודאי נלמוד הרבה בשעת העבודה וההוצאה. ואנהו נהיה תלמידים מקשיבים: אנהו נקבין את כל הנסיונות, שנרכוש לנו בשעת העבודה, ונאספם, ביחד עם ההוספות והמלואים, שיביאו לנו החיים ביהוסיהם החדשים והחקירה המדעית במסקנותיה החדשות, לכרך-מלואים, וככה נכין את ההוצאה השניה, ואולי נזכה עוד לראות גם הוצאה שלישית. ואת התלמוד החדש הזה ננהיל לבנינו אחרינו בצוואה קדושה, שלא יחתמו אותו לעולם, אלא יוסיפו עליו תמיד, יגדילוהו ויאדרוהו, כדי שלא יסוף לעולם מקרב היהודים.

אלו הן התביעות והתקוות הקשורות לנו במפעל „אוצר-היהדות“, שאנו מציעים בזה לפני חכמי ישראל. עד כמה עלתה בידי מחברי המאמרים, היוצאים פה ב„הוברת לדונמא“, למלא אותן התביעות ולהצדיק אותן התקוות, לא לנו המישט. ישפטו נא חכמי ישראל, שההוברת הזאת תשולח להם לבחינה בבקשה מיוחדת, שיחזו את דעתם על השקפותינו וישתתפו בעבודתנו. אנהו עשינו מה שביכלתנו, אבל נכונים אנהו לשמוע לעצת חכמינו המובהקים, לתלמוד מדבריהם ולהשלים את מפעלנו על פי המתקונות שבהצעותיהם.

ברלין ב' אדר ראשון התרס"ה.

ד"ר דוד גיימרק.

הפרוגרמא הכללית

של

"אוצר היהדות בלשון עברית".*

„במושג היהדות אנו כוללים כל מה שמלמדנו להכיר עם ישראל ותכונת רוחו הלאומי. — כאדם הפרטי בן גמ העם ניכר בשלישה דברים: (א) במחשבותיו והשקפותיו היסודיות, בן מצד תכונן וכן מצד צורתן; (ב) בדבריו ומנהגיו התמידיים בכל ענפי החיים; (ג) באופני התפעלותו ממקרים פתאומיים ופעולותיו הבאות לרגלם. ובהיות כל אלה הדברים, בין כאדם בין בעם, הולכים ומשתנים מתקופה לתקופה מסבות פנימיות וחיצוניות, על כן אין ההכרה שלמה ואמתית אלא אם כן נדע כל דבר בתולדותיו מראשית היותו, עם כל השנים שנגעשו בו במשך הזמן יסבותיהם.

אוצר היהדות צריך לכלול איפוא לא כל החומר הרב המקושר באוזה אופן לשם ישראל, כי אם רק מה שנכנס במושג היהדות לפי הגדר המבואר, כלומר, החזיונות ההיסטוריים, הרוחניים והנשמיים, התמידיים והזמניים, שבהם נגלה רוח ישראל הלאומי מימי קדם ועד עתה. וגם ביהם לחזיונות כאלו יהיה הגדר הזה לקן המדה, למדוד בו את ערכם למחלקותיהם השונות, בשביל לדעת במה להאריך ובמה לקצר.

הלשון היא בדברים רבים המפתח היותר נאמן להכנת רוח העם. על כן יתן ה„אוצר“, מלבד השקפה כללית על תכונות לשון עברית ותולדותיה, גם מאמרים מיוחדים על ראשי חזיונותיה בתמונות המלות והבור המשפטים, על תולדות הכתב והנקוד, דרכי היסוד והסגנון, וביחוד על אותם מחזיונות הלשון, כהוראות שרשים ובטויים ידועים, המפיצים אור בהיר על התפתחות המחשבות ודרכי החיים. וכל זה בדרך היסטורית, על יסוד ההשוואה עם שאר לשונות בני שם ואהרות, ובשים לב גם ללשון המשנה והספרות שאחריה.

הספרות היא מהלקה של חזיונות ממין מיוחד: קביון כל הצורות השונות, שבהן התאמין רוח העם להלביש תוכן מחשבותיו הפנימיות בצאתן החוצה. מלבד זה היא גם המקור הראשי לידיעת כל שאר החזיונות למיניהם. על כן ראוייה היא לפנות לה מקום נכבד באוצרנו. אבל הבדל יש בין הספרות הקדמונית, בעברית, ארמית ויונית, ובין הספרות המאוחדת, מימי הבינים ועד עתה, בעברית ובלשונות אחרות. הראשונה — כתביה הקדש בראש, ואחריהם משנה, ברייתות, תלמודים, מדרשים, תרגומים, אפוקריפין וכו' — בהיותה ביסודה פרי העבודה החפשית של רוח העם, צריכה על כן להתבאר בפרטות, כל חזיון נכבד בפני עצמו, בדרך היותו והתפתחותו עם כל סגולותיו העצמיים. ואולם האחרונה, שהיא על הרוב רק פרי החקוי של הספרות הקדמונית או של ספרות זרות, די לה בהשקפות כלליות על תולדות כל אחד מענפיה הראשיים (שירים, ספרים, חקידה, בקרת, מוסר, דרוש, פסקים, יזכרים וכו'), עם מאמרים מיוחדים על הספרים היותר מצוינים במקורותם או בפעולתם.

התורה, כלומר, סכום כל האמונות והדעות עם החקים והמשפטים, שנתקבלו באומה בתור יסוד לחייה הדתיים, המוסריים והחברתיים, — היא המסגרת ביהוד להכנינו רוח העם מצד תכנו הפנימי, מצד השקפותיו על העולם והאדם כמו שהם וכמו שצריכים להיות. על כן יכניס ה„אוצר“ אל תוכו כל ראשי עניניה, לא בשביל להודות הלכה למעשה או לאמונה, כי אם רק בשביל להתבונן אל רוח העם המתגלה בהם. בעזבו איפוא את המון הפרטים הטפלים שאין להם אלא ערך

(*) נדפסה ראשונה בקובץ סאמרי „אחד העם“ („על פרשת דרכים“) חלק ראשון.

דוגמתי, ישתדל ביתר עז לבאר את היסודות הכלליים במקורם וסבותיהם ומהלך התפתחותם במשך הדורות, בשים לב בכל ענין לכל הדומה לו אצל עמים אחרים. בכלל זה, כמובן, גם השיטות השונות בביאור עניני התורה (קבלה, פלוסופיא דתית וכו') ששלטו בזמנים שונים. דרכי-החיים התמידיים, כמו שהם בפועל, מראים לנו רוח העם בהשתדלו להנשים את תכנו הפנימי בפעולות מוחשיות ובהתפשרו עם העולם החיצוני העומד לשטן לו. גם המקצוע הזה הוא על כן חלק עיקרי מאוצרנו ויבואר בפרטות לכל הזיונותיו: מנהיגות, חנוך הבנים, מוסדות הצבור, עסקים המריים, מדות מופרזות וכו'; כל הזיון בתולדותיו מראשיתו ובכל צורתיו השונות שקבל בארצות ובזמנים שונים.

קורות העם כוללות מאורעות בלתי שווים בערכם. יש מהם שרוח העם נטל חלק במהלכם, בתור סבה פועלת, והם: (א) כל התנועות הפנימיות, הדתיות והחברתיות, שמצאו מקום בישראל בכל הזמנים; (ב) רוב המאורעות החיצוניים מראשית ימי העם עד תום הייז המדיניים. ויש שאינם אלא פעולות של עמים אחרים ביהוסם לישראל: רדיפות, הגבלות, עלילות וכו', ההולכות ומתחדשות כמעט בנוסח אחד בכל הארצות מיום שנלינו מארצנו ועד עתה. הראשונים, שהם נופי היהדות מצד עצמם, צריכים להתבאר באוצרנו באופן שלם ומפורט, בעוד שהאחרונים, המתיחסים אל היהדות רק בתור סבות היצוניות לאיוז מחזיונותיה הפנימיים, די שיסופרו בדרך כלל: תולדות כל אחד בכל הארצות ותולדות כלם בכל ארץ בפני עצמה, במדה מספקת להבנת רשמיהם ברוח העם וחיו.

אנשי השם, שקנו להם מקום מאיוז צד בתולדות היהדות, הם גם כן משני מינים, יש מהם שיוכלו להחשב כאמת מחזיונות היסטוריים לעצמם, שננלה בהם רוח העם באופן מיוחד או שפעלו עליו מצדם פעולה ניכרת; ויש שאינם אלא פרטים נכבדים מאיוז חזיון כללי, שהשתתפו בו רבים ביחד. בהסכם עם זה צריך האוצר להקדיש להראשונים מאמרים מיוחדים, המספרים הייהם ומעשיהם בפרטות, ולהזכיר את האחרונים בדרך קצרה, כל אחד במקום שידובר על אותו החזיון הכללי שהוא נחשב כחלק ממנו.

החכמות ה"היצוניות" והמלאכות היפות לא תפסו מקום גדול בהייז עמנו הלאומיים ברוב הזמנים, ועל כן יוכל ה"אוצר" להסתפק בהשקפות כלליות על תולדותיהן בקרב העם מבפנים ומדת השתתפות בני ישראל בהשלמתן אצל אה"ע.

ארץ ישראל היא מצד עצמה אחת הסבות הראשיות, שיצרו רוח ישראל בצורתו המיוחדת ושהנבילו מהלך התפתחותו בתקופתו הקדמונית. על כן יכנים ה"אוצר" את ידיעתה הפרטית, הטבעית וההיסטורית, עם המפות והציורים הנהוצים.

העמים הקדמונים, מן המצריים והבבליים עד היונים והרומאים, וכן הדתות שיצאו ממקור ישראל, הנוצרית והמשולמנית, נמצאו בזמנים ידועים ביחס תמידי ועמוק עם רוח ישראל, פעלו עליו או נפעלו ממנו בדרכים שונים, על כן ראוי שיקדיש ה"אוצר" לתולדותיהם וביאור תכונותיהם העיקריות מאמרים מיוחדים, במדה הדרושה להבנת היחס ההוא, המפיץ אור על כמה מחזיונות היהדות. שרידי-קדמוניות צריכים למצוא מקום באוצרנו רק במדה שיוכלו להחשב כהארות מוחשיות על חזיונות היסטוריים נכבדים לנו.

אחד העם.



עיקר, עיקרים.

עיקר, עיקרים.

השם הזה במובנו הטכני,
§ 1 מובן המלה שאנחנו משתמשים בו בהתפתחותה. היום, מורה על איוו תורה עיקרית דתית, ודומה היא כזה להשם „דוגמה“ (dogma) ביונית, שנכנס לכל שאר השפות ונמצא גם במדרש שוחר טוב במזמור קי"ח: דוגמטות, ולהשם „אצל“ בערבית, שתרגמו הוא „שרש“, שאף על פי שמובנו הקדום של השם היה מקיף גם ענינים שאינם דתיים, הצטמצם במשך התפתחותו למושג: עיקר דתי. ואולם השמוש במובן ההיקף הגדול לא פסק; ועל פי רוב ניכר זה מתוך הענין. בספרותנו השתמשו במלה זאת במובנה הדתי כבר בתקופת התנאים, אלא שעדיין לא היה לה אותו הגון הטכני המיוחד. המכטא „כפר בעיקר“ המצוי בספרות התלמודית קרוי הוא עדיין מאד למובנה המקראי של המלה: „ועת לעקור נטוע“, שהוא בא בשימוש המהופך, המצוי גם במלה שרש שמשמש לחיוב ולשלילה. ובמובנה החיובי נמצאה בויקרא כ"ה מ"ז: „או לעקר משפחת גר“, כלומר, לשרש משפחת גר, לאחד מנניה. ובארמית: „עקר שרשוהו“ בדניאל ד, י"ב; כ, כ"ג. מיכן המבטא „כפר בעיקר“, כפר בעיקרו של עולם, כלומר באלהים. וגם בספרות של ימי הבינים עדיין לא התייחד השם „עיקר“ על דעה דתית במובן טכני, אלא אצל סופרים אחרים. ר' סעדיה אינו משתמש גם בערבית במלה „אצל“ במובן טכני ובמקום אחד בספרו „האמונות והדעות“ הוא מגלה, שעדיין לא נתרקק משמוש המלה אצל הכמי התלמוד. ומתרגמו ר"י אבן תבון מדרקד לתרגם במקום זה „עיקר“, אבל ככל ספרו אינו מתרגם „אצל“ עיקר במקום שהכונה היא לעיקר דתי. — גם בהיי לא יחד עדיין את השם „אצל“ להמובן הטכני, ומתרגמו משתמש במלות: פנור, שרשים,

יסודות, בעוד שבמלת עיקר אינו משתמש אלא במובנה התלמודי. — אבן עזרא משתמש במלה „עיקר“ במובן „כלל“, אבל גם במובן עיקר דתי. — רבי יהודה הלוי משתמש במלה הערבית „אצל“ במובן „כלל“ וגם במובן עיקר דתי, אבל מתרגמו הילך גם כאן לשיטתו ומשתמש במלת „שרש“ ולפעמים גם „יסוד“, אבל כשום מקום לא במלת „עיקר“ במובן עיקר דתי. — הראב"ד, כנראה, השתמש גם הוא כספרו „האמונה הדמה“ הכתוב ערבית, במלה „אצל“, ומתרגמו הוא הראשון שהשתמש במלת „עיקר“ במובן הטכני. — הרמב"ם בפירושו המשינות משתמש הרבה במלת „אצל“ במובן „כלל“ ומטין כזה לכללי תורה שבעל פה, ומתרגמו חמשת הסדרים הראשונים זו דרכם לתרגם את המלה הזאת עברית „עיקר“, בעוד שמתרגם הסדר האחרון רגיל הוא להניח „שרש“ ואך במקומות מעטים מאד משתמש הוא במלת „עיקר“. אבל הרמב"ם משתמש במלה „אצל“ גם במובן „בעלי השרשים“ (בעלי העיקרים הדתיים בקרב הערביים). מלת עיקר באה במובנה הטכני גם בתרגום פירוש המשנה וביחוד בפתחה לפדק חלק. את העיקרים עצמם מסמן הרמב"ם במלה הערבית „אלקאעדה“, והמתרגם משתמש במלת „יסוד“. — ואולם הראשון, שיוחד להמלה „עיקר“ את המובן הטכני, היה הרמב"ם עצמו בספרו משנה תורה, אע"פ שהוא משתמש עדיין במלה זו גם במובן הפשוט והתלמודי. ובמורה נבוכים משתמש הרמב"ם במלות „קאעדה—קואעד“ (ברגיל), „אצל—אצול“ (מעט מאד) לסמן דעות עיקריות בלי שום חלוק אם הכוונה היא לדעות דתיות או פילוסופיות, יהודיות, או שאינן יהודיות, אמתיות או נכסדות. והמתרגם מתרגם להראשון „יסוד“ או „פנה“, ולהשני במלה „שרש“ ופעם אחת במלה „עיקר“. — וגם אחרי שהכנים הרמב"ם את המושג הטכני ביהוד לתוך המלה עיקר וכבר השתמשו בו במובן זה התורניים שאחריו, עדיין משתמש ר' הקרשקש במלות: „יסוד“, „פנה“, „התחלה“ ובמובן טכני

בשאלה זו ככוונה ראשונה, ואך כשבא להשיב על דברי מבקרי החלק הראשון של הספר (שמהלכה יצא כדבר בפני עצמו בהקדמתו לספר „מקור ישראל“ של ר' מנשה בן ישראל ולא היה עוסק אלא בשאלה, אם יש לה להמשיכה וכות לתבוע מאת פקידה, שישבעו על סגנון אמונה קבוע לפני התמנותם), שמצאו בו סתירה לתורת היהדות, היה אנוס לסגן את השקפתה של היהדות ולצרפה לדבריו בענין אחר. והשינוי הוא, מפני שכוונתם כדורתיו רואה את תורת היהדות באספקלריה של נצחיות, ובעוד שהוא דורש ארוכות בהתפתחות הכתב, הוא רואה את היהדות כאלו נולדה יום אחד, כלי שום התפתחות, בעוד שאם נזקקים אנהנו למהלכה האמתי של ההיסטוריה מתגללים הדברים לפנינו דוקא כיהם מהופך: רוב המצוות המעשיות נהוגות היו בישראל קודם שהתחזקה בקרבם האמונה והדעת, וכל עבודתם של הנביאים היתה להעלות את המצוות המעשיות לקדושה ולהכניס לתוכן את האמונה והדעות; ובכל פעם שירדה האמונה בישראל וצדיקים היו להתחזקות הדשה ולהתאמצות הדשה, כראו הנביאים או נושאי היהדות באיכחם ספר הדש. — וכיון שכאנו לזה, הרי רואים אנהנו, שגם על השאלה הפורמלית עצמה, אם יש עיקרים לדת ישראל, צריך לדון מתוך השקפת ההתפתחות: מתנגדי העיקרים רגילים לטעון, שגדלת ישראל חסרים סימני העיקרים, הדושים לנו מתוך הדת הנוצרית והדת המושלמנית. וזוה בודאי צדק בטענתם, אלא שמתוך ההשקפה ההיסטורית זו היא הדבר, לקחת את סוף ההתפתחות לאמת המדה בשכיל תהלתה של אותה ההתפתחות. המושג „עיקר“ התפתח בקרב היהדות מתוכה בתקופה העתיקה, וההתאכנות עם הרוחות המנשבות בתקופות המאוחרות לא נרמה אלא להתבררות והתעמקות, ואם נרמה גם לנשיות הדשות אינן אלא טפלות. ולא עוד אלא שהיהדות היא היא שבראה את המושג הזה ראשונה. האלילות אינה קנאית מטבעה, היא אינה מכששת את האמת המוחלטת ואינה מדברת בשמה. אלילה אחת אינה צרה לחברתה, ומקום יש בכל הוכל אלילי עתיק לכמה וכמה אלילים ואלילות. תורת היהדות היתה הראשונה, שכארה וקראה בשם האמת המוחלטת, וזוה בראיה

מיוחדת: „פנה“, „דעה“, „סברא“, אבל לא כמלת עיקר. — המובן הטכני של המלה נתחזק מימות הר“י אלכו בספרו „עיקרים“. ומתוך פירושו למלה זו, אם נותנים אנהנו לכ גם לדבריו של הר“י אברבנאל בספרו „ראש אמנה“, בצדוק מה שיוצא לנו מתוך הסקירה הקצרה על מהלך התפתחותה של המלה, כאים אנהנו לידי מסקנה, שפירוש המלה „עיקר“ במובן הטכני, שאנהנו משתמשים בו היום, הוא: אמונה שרשית, נעלה ומשובחת, שהתורה העיונית והמעשית של איזו דת תלויה בה.

תולדות העיקרים בישראל.

השאלה: אם יש עיקרים § 2 היש עיקרים לדת ישראל כבר נתחבטו לדת ישראל? בה חכמי ישראל הרבה, בימי הבינים ובימינו. בימי הבינים קבעו זמנו הפילוסופים הדתיים וביהוד הרמב"ם וגם איזה מן החכמים התורניים, עיקרים לדת ישראל מצד אחד, ומצד השני עמדה סיעה של חכמים תורניים, כגון הרדב"ז, אברבנאל וגם האד"י וסיעתו, אשר אמנם לא הכחישה, שהתורה מצוה להאמין בדעות ידועות, אבל החליטה, שאין חלוק בין המצוה להאמין במציאות אלהים ובין המצוה „גדלים תעשה לך“.

בן-מנחם בספרו „ירושלים“ מהליט, שאין היהדות מצוה להאמין, אלא לדעת ולהכיר, והוא בא לידי מסקנה: „על כן אין לה להיהדות העתיקה שום ספרים סמבוליים, שום עיקרי אמונה“ (הוצאה ראשונה ברלין 1783, ע' 65). ובדברים אלו תלו עצמם כל מתנגדי העיקרים שנדורות ההדשים, וכבר סתרו את דבריהם כמאמריהם המצוינים בענין הזה חכמי דורנו לאור, שכטר ומאייכום והראי שהמקרא והתלמוד מקפידים הרבה על האמונה, ודוקא כמובנה הפשוט. ולא עוד אלא שהראי, שגם בן-מנחם בעצמו נסתבך בזה בסתירות וחזר מדעתו זו. ובאמת אי-אפשר להוציא מדבריו של בן-מנחם אלא שהיהדות אינה מקפדת על קביעת הדעות הדתיות בסגנון קבוע ועומד, וביהוד אינה מקפדת על אמירת נוסחאות קבועות. — ואולם יש להודות, שבן-מנחם היה נכון מעט כשאלותיו ודבריו סותרים זה את זה. ויש בזה שני סעימים. האחד, מפני שבן-מנחם לא עסק

מוציאים את המכחיש בהם מתוך קהל הצבור הדתי, הסכמה כפומבי ממין זה לא היתה מעולם בקרב היהדות. — גם גיגד מערב, איפוא, סימן מהותי, יפוי-יכח הוהרשאה מאת הכלל, בסימן טפל, האֶבְסִקוֹמוֹנִי קציה (ההוצאה מתוך הכנסיה). והנה היהדות, אמנם, אין לה אֶבְסִקוֹמוֹנִיקציה ביד אדם, היוגוּרִית, אלא יש לה אֶבְסִקוֹמוֹנִיקציה ביד ימים, פנימית, אבל העיקר היא הסימן המהותי, שאספה יש היא באה לקבוע עיקרים, צריכה היא להיות באחריותו של הכלל. ודעת גיגד, גיגד שהיהדות מעולם לא היתה לה אספה כזו. גיגד בודאי לא שבה בהעלם את העובדה, שבקרב היהדות העתיקה היו שלש אספות גדולות, העולות בפרסומן ובבריאותן ובפירייתן על כל הקונציליות של הכנסיה הנוצרית: האספות בסיני, בימי יאשיהו ובימי עזרא. אלא שלפי דעת גיגד, המסכים כזה לבן-מנחם, האספות והבריתות האלו לא באו אלא לשם קבלת עול מצוות מעשיות. נגד הדעה הזאת מטעמים אנהנו את דעתנו, ישכל הסקירה ההיסטורית הנוכחית מוסדת היא עליה:

כל ערכן של המצוות המעשיות תלוי הוא בהוונתה, וכך היא גם העתה של בן-מנחם. אבל היהדות העתיקה לא כראה את המצוות הצורניות ליות כדי להבנים לתוכן כוונת המדות על דעות ואמונות השוכות, כדעת בן-מנחם. היהדות עיקר כוונתה היא לתקן ולשכלל את החיים המוסריים; וכשם שהנביאים לא באו לברוא את מאורעות החיים, אלא מצאו את החיים כמו שהם במלאי מהלכם, והם לא באו אלא לתקנם בסדר מוסרי, כך מצאו גם את המצוות המעשיות, שהיו נהגות והולכות מימי קדם, והרחיקו מהן בורע את כל מה שאי-אפשר היה להטותו לקדושה על ידי שטי צורה, וצרפי וקדשו על ידי הכנסת כוונה מוסרית קדושה את הראוי והמסוגל לכך. וביחוד בתקופה העתיקה, שהנבול בין תפקודי החיים הטבעיים והדתיים אינו מדויק בה כל כך. הצוויים: „לא תרצה! לא תנאף!“ בודאי באו במדה מרובה לשם אזהרה על רציחה ונאף מתוך יראה דתית מעל רציחה ונאף מתוך תאוה טבעית. תקון הדעת היא, איפוא, כוונה ראשית בכריתת הבריתות, שתורת היהדות נשענת עליהן, וכי בשביל שהקונציליות החליטו על פי רוב את ההלטותיהם מטעם

גם את המושג „עיקר“, כי תוכו ההגיוני של המושג עיקר הוא עצם תכנו של המושג אמת. ובכן, אם באים מתנגדי העיקרים ואומרים, שהיהדות אין לה עיקרים, מאהר שהדתות החדשות הוסיפו איזה סימנים חדשים טפלים על תכנו המהותי של המושג עיקר, עושים הם את הטפל עיקר ואת העיקר טפל. את השאלה הפורמלית צריך, איפוא, לסגן כך: וכי באה היא היהדות בטענה, שתורתה העיונית אמת מוחלטת הן, וכל הכופר בהן הרי היא פורש מתורת היהדות, או אינה באה בטענה זו והיא סכלנית כל כך, לשאת בנבולה כל דעה והפכה? — על שאלה זו בודאי אי אפשר להשיב אלא בחיוב, ואך אחרי שהשבנו כך על השאלה הראשית יכולים אנהנו להיות נוקקים גם להשאלה הטפלה, איך מתיחסת היהדות לההתפתחות המאוחרת, אשר במרוצתה באו דתות חדשות וקבלו את תורת היהדות לחלקים, הוסיפו סימנים חדשים להמושג עיקר וגם פחתו ממנו איזה מסימניו החשובים. — בשאלה זו בודאי צריך לעסוק, וכבר עסקו בה הכמינו בימי הביניים. וגם כזה אין אנהנו מודים לכל מה שאמרו כאן מתנגדי העיקרים. בן-מנחם אומר: „שהיהדות אין לה ספרים סימבוליים. מה הם ספרים סימבוליים? — ספרים שמכארים את עיקרי האמונה הנוצרית (ביחוד הרומית) וקובעים להם סגנון עומד, ושנתקבלו מאת אחד האפיפיורים או מאת אחת הקונציליות. הסימנים המהותיים של הספרים האלה הם לפי זה: ביאור עיקרי האמונה ויפוי-יכח מקובל בתוך הכנסיה הדתית. האמנם אין לה להיהדות ספרים כאלה? ומדו היא התורה שלפנינו?

זו היא לשיטת בן-מנחם, ומתוך השקפתו המסורה. אבל גם גיגד, עוכד נאמן במקצוע הבקורת ההיסטורית, בא בטענה נגד העיקרים בדת ישראל. והוכחה עם טענתו של גיגד חשוב לנו ביחוד, מפני שהוכחה מתוך השקפה יסודית משותפת יתן בידנו ראשי-פרקים בשביל הסקירה ההיסטורית שלפנינו. גיגד אומר („צייטשריפט“ 1. ע' 278): „כי היהדות אין לה עיקרים, כלומר אין לה יסודות-אמונה, שהוכרו כפומבי לאמת נצחית, שאין לה בטול, על ידי איזו אספה, שהיה לה יפוי-יכח הוהרשאה מאת הכלל, ושהכפירה או הספק בהם

השלישית היא לפי זה: תקופת המשנה. וגם אחרי המשנה, שאז פסקה תקופת הספרים העיקריים ביסודם למפדע גם פסקה ההתהוות העניינית בנבול העיקרים, הלא לא פסקה ההתפתחות המושגית, הספרותית. התקופה הרביעית, מימות המשנה ואילך, היא: תקופת הוכחה הספרותית.

והנה אם נאים אנהו § 3 התחלקות להבחין את סימניהם המובהקים של העיקרים, לפי התחלקות התקופות,

מתבאר לנו עוד כהארה חדשה, עד כמה מיוסדת היא השקפתנו על התפתחות העיקרים בתקופה העתיקה: העיקרים של שלשת ספרי הכרית הם עיקרים מהותיים, בעוד שהעיקרים שנוספו בשני הספרים העיקריים האחרונים שאינם מקראיים הם עיקרים היסטוריים. וההבדל שבין אלו לאלו הוא זה: עיקר מהותי יוצא באופן הגיוני ישר מתוך רעיונה היסודי של תורת היהדות. עיקר כזה, אם הוא נמצא בספר הכרית, אנו הושבים אותו לעיקר מהותי של אותה התקופה. ואולם עיקר היסטורי הוא עיקר, שאינו יוצא באופן הגיוני ישר מתוך רעיונה היסודי של תורת היהדות, אלא השתלשל מתוך העיקרים המהותיים בהשתתפות גורם היסטורי, אי-ביוצלי, כלומר, בהשתתפות המאורעות ההיסטוריים, שהם גרמו לעיקר מן העיקרים המהותיים, שקבל סגנון חדש אי גנן חדש; ומשעם זה, כלומר, מפני שאינו בא כדין הגיוני ישר מתוך אחד מן העיקרים המהותיים וצריך להתהוות לגורם מן ההיץ, וכה לקיום בפני עצמו ונמנה לעיקר מיוחד בפני עצמו. — הנבלה זו אינה הנבלה אפריורית מתוך תכנון ההגיוני של המושג „עיקר“, לא, דבר כזה אי אפשר הוא, מפני שכל המושג עיקר מושג היסטורי הוא, ואי אפשר לדון על מושג היסטורי מתוך ההגיון המפשט בלבד. אבל ככל היותו מושג היסטורי, הלא אינו יוצא מתוך הגדר ההגיוני, אלא שהגדר ההגיוני צריך הוא כאן לאשור מתוך הדוקומנטים ההיסטוריים של אותה דת, שבה אנהו נים, והנבלה זו, שגמנו לעיקרי היהדות, יוצאת לנו מתוך הדוקומנטים ההיסטוריים של היהדות.

המלכים והמושלים, שהתכו בידם החזקה או בורועם הנטויה את המחלוקת המטפיות, שגם היא כשהיא לעצמה לא תמיד היתה לישם שמים — וכי כשביל כך גדול הוא כהם של הקונציליות מכהן של האספות הנזכרות? — ועוד בסמן טפל אחד תולה נגד, כנראה מתוך דבריו, את ענין העיקרים: במחלוקת על דבר העיקרים. מתוך דבריו של גיגר משמע, שבתקופה היותר עתיקה אין לנו שום מחלוקת על דבר עיקרים בישראל. ולא עוד אלא שגם אחד ממליצי-העיקרים היותר גדולים שבדורנו, לאו אימר: „מחלוקת על דבר העיקרים כמובנה האמתי בודאי חסרה היא בקרב התקופה המקראית העתיקה“ (גנצואמעלטע שריפטען. ע' 153). ואולם גם הסימן הטפל הזה אינו חסר בקרב היהדות העתיקה, אף על פי שאמנם המחלוקת לא היתה צעקנית כל כך כבקרב הכנסיה הנוצרית: אם קוראים אנהו בעיון את ספרי הכרית, שהיו ליסוד כרית-הכרית בשלש האספות החשובות, או רואים אנהו, שיש הלוקים דוגמטיים לא אך בין ספרי-הכרית ושאר הספרות, אלא גם בין ספרי-הכרית בינם לבין עצמם. ודבר זה עצמו הדי מכליש את עדכם בבחינת „ספרים עיקריים“ (כשם „ספר עיקרי“ אשתמש מכאן ואילך במובן „דאגמאטישעס דאג-קומענט“). וכי באמת אנוסים אנהו לדרוש מאת היהדות העתיקה, שתקרא את הספרים העיקריים בשם „ספרים סימבוליים“, שעתידה היתה כתה לקהתו מיד האליליות העתיקה? — אמנם כן, השם „ספר הכרית“ קולע הוא יותר אל תיך תוכו של המושג „ספר עיקרי“, הוא קולע אל מהותו של המושג: היהדות העתיקה יש לה שלשת ספרי-הכרית. ובכן נקרא את התקופה העתיקה, הראשונה: תקופת ספרי הכרית. — הספר העיקרי הרביעי של היהדות הוא כלל הקריאות והברכות ותתפלות, שנתקנו בימי אנשי כנסת הגדולה. כי גם בטענתם, שהיהדות אינה חורשת אמירת סגנון קבוע, אין מתנדי העיקרים קולעים אל האמת בשלמות: היהדות מימי אנשי כנסת הגדולה ואילך באמת דרשה אמירה כזו, אף על פי שבתחלה לא תבעה זאת דוקא בסגנון קבוע ועומד. התקופה השנייה היא, אפוא: תקופת אנשי כנסת הגדולה. הספר העיקרי החמישי של היהדות הוא המשנה, כמו שיתבאר להלן. התקופה

יש מיוחד: עיקר מהות היסטוריה, במשך כל ההתפתחות ההיסטורית, מימות התגלותו עד להסופים הפילוסופיים המאוחרים. דומה הוא העיקר הזה לחוק הנדסי חדש. כל ההקדמות ההגיוניות כבר ידועות הן מאז, אבל איזה מאורע זמני גורם שיתגלה, ואז הוא מפיץ אור גם על התוקים הידועים מכבר.

§ 5 העיקרים
ספרי הברית נוספו
ההיסטוריים.

(א) ההתחמטים.
(ב) עולם-הבא, בזמן שכרועונש אישי
לאחר מיתה.
(ג) משיח.

(ד) תורה מן השמים.
(ה) תורה שבעל-פה.
ואם מעלימים אנהי עין מן העיקר מציאות
המלאכים, מטעם שיתבאר, הרי לה היהדות
בימי התורה המשיגה המשיגה עיקרים
מהותיים והמשיגה היסטוריים.

§ 6 עיקרים
היסודיים ולא היה בידן
לחסיף יסוד עיקר מהותי

על אלה, שקבעה היהדות, אדרבה, הדת הנוצרית
הכניסה גורמים היסטוריים גם לתוך העיקרים
המהותיים של היהדות וגרמה בזה בטול עיקר
הבחירה ועיקר שכר ועונש, כמו שיתבאר, והדת
המושלמנית, אף על פי שהיא לא הכניסה גורמים
היסטוריים לתוך העיקרים המהותיים במדה בולטת
כל כך כדת הנוצרית, גם היא כטלה את עיקר
הבחירה. — ומה יוצא לנו עוד הלוק יסודי אחד
בין היהדות והדתות החדשות בענין העיקרים:
הדתות החדשות יש להן מצוות מעשיות ידועות,
שיש להן ערך עיקרי, כגון הטבילה וארוחת-
הערב בקרב הדת הנוצרית, הצום בידה רמזן
ועליה-לרגל למקח בקרב הדת המושלמנית. וגם
בקרב היהדות יש שתי מצוות מעשיות כאלו, שהיה
להן במשך ההיסטוריה ערך עיקרי, והן המילה
והשבת. ההלוק שבין הדתות החדשות
והיהדות הוא — שהדתות החדשות מטעימות את
המעשה כשהוא לעצמו. כי לפי תורת ההסד
במסקנת ההגיונית, אין לה להבחירה
ולוכות-האדם התלויה במעשיו שום מקום. אלא
שהכניסה לא עצרה פה להוציא את המסקנה

העיקרים של תקופת
ספרי הברית הם:
(א) מציאות אלה רוחני
יחיד בעולמו.

(ב) הנבואה.
(ג) בחירתו ההפסית של האדם.
(ד) שכר ועונש.
ארכעת העיקרים האלה יוצאים הם באופן
הגיוני ישר מתוך רעיונה היסודי של תורה-
היהדות, וגם מוטעמים הם בפירוש ככל
שלשת ספרי הברית.
(ה) מציאות המלאכים ככחינת
ממצעים בין אלהים והעולם.

הדבר תלוי בהשגת-העולם של האדם, אם
עיקר זה יוצא באופן הגיוני ישר מתוך רעיונה
היסודי של היהדות או לא. יש השגה, שאי
אפשר לה לצייר שום יחס ישר בין אלה רוחני
ובין האדם בלי אמצעות מלאך, ויש השגה, שהיא
שואפת בטיסה ישרה אל מקור כל ההיות; ולא
רק שאין לה צורך במלאכים, אדרבה, היא
מרגשת במציאות המלאכים מהוצה בין נפש האדם
ובין מקור הכל. אי אפשר, איפוא, להתוך כאן
את הדין על פי מופת הגיוני, ועל כן צריכים
אנחנו לשאול את העדים זה היסטוריים.
ובין העדים ההיסטוריים המכריעים יש כאן מחלוקת
עמוקה. והמחלוקת על דבר עיקר זה הולכת
ומכריחה את כל ההיסטוריה הרוחנית של היהדות,
מימות ספר-הברית הראשון עד הסופרים הפילוסו-
פיים בימי הבינים. — ובה, שאנחנו מונים את
העיקר הזה לעיקר מהותי לדעת המאמינים בו,
אנו מתכוונים להוציא מלבם של האומרים,
שאמנות המלאכים תורה לתוך היהדות במשך
ההיסטוריה על פי גורמים היסטוריים.

(ו) בריאת העולם.
העיקר הזה יש לו מקום מיוחד בין
העיקרים המהותיים. הוא לא יצא בדרך הגיונית
ישרה מתוך הרעיון היסודי, אבל כיוון
שנתגלה, הוא עצמו מעיד על
מהותיותו. ולא עוד אלא שהוא מפיץ אור
חדש על העיקרים המהותיים הראשיים, שקדמו
לו בזמן. הוא מסיר את כל הספקות והמכוכות
הכרוכים בהם ומקיף את כלם בכחינת ברידת
התיטון, המקשרם בינם לבינם, ואת מקימו המיוחד
הזה הכיר עיקר הבראה, שאנו מיהדים לו גם

להן ערך גדול בתולדות העיקרים בישראל, מפני שהכליטו את ההתייחדות הדתית של ישראל בתקופה העתיקה, ובהתחזקותה של ההתייחדות הדתית התחזקו גם העיקרים במובנם הקונפסיסיונלי. ואף על פי כן אין אנהני מונים את בהירות ישראל לעיקר, כמו שעשו חכמים אחרים (דבי יהודה הלוי בימי הבינים, ובימינו בן מנחם והכרוזים אחרים). הבחירה במובן ההתייחדות הדתית קשורה היא, אמנם, בענין ברית-ברית, אבל הבריתות הן המצע של מושג העיקר, אשר מצד הפורמלי שבדבר היסטורי הוא, והן הן התנאים ההיסטוריים להתפתחותו. ועל כן נתחיל את סקירתנו על התקופה העתיקה בביאור החס שבין האוניברסליסמוס של הנביאים ובין ההתייחדות הדתית, ומה יתבאר לנו מובנה של כהירות-ישראל ותפקידה בהתפתחות ההיסטורית.

§ 7

הנביאים הקדמונים הקדישו את כל עבודתם וכל חייהם לאמת אחת גדולה, לדעיון של הנביאים סדרהעולם המוסרי. אלהים וההתייחדות הדתית. יהוד ומיוחד בבחינת קצוה מוסרי — זהו מושג-אלהים של נביאי ישראל. הם שלחו את ראשית דבריהם אל עמם, אבל לא מפני שזו היתה מטרת שאיפתם, לחזק את אמת ישראל בהתייחדות דתית, אלא כוונתם ותקוותם היתה, כי אחרי שיתחזק ישראל בתורתו יבואו גם העמים האחרים מעט מעט לידי קבלת עול מלכות שמים, עול המוסריות. — ואולם מצד שני העמיקו הבריתות את ההתייחדות הדתית, הן היו הטפוס הקדמוני של יסוד קונפסיה. מתוך העיון בכתבי-הקודש יוצא לנו, שיהם שתי השאיפות האלו היה זה: בתקופות של ירידה דתית, ביהוד בימים שהיו ישראל שטופים בעבודה זרה, נחלש הרעיון האינדיבידואלי של הנביאים ונתגברה השאיפה להתייחדות דתית. אמנם, גם הירידה המוסרית והמדנית היו גורמים בדבר, אבל הגורם הראשי היה המרי הדתי, עבודה זרה, וזהו הטעם, שעמוס (נ"א לערך), אשר בימיו לא היו ישראל שטופים בעבודה זרה, כי באמת אין הנביא מוכיחם על העון הזה, הוא האוניברסליסטי ביותר גדול שבנביאים. ישראל בשומרון, אשר להם נכא עמוס, היה עובד לאלהי ישראל. ואף על פי שדעתו של הנביא לא היתה טהה מעגלי בית-אל

האחרונה הווא, ואחת מן הדרכים לצאת מ"מכונת הרונגמטיקה" ("נגטהלאנצן דער דאגמאטיק") הוואה היתה — לתת מקום להאמין, שישתתף בהמעשה האחד הגדול, שפטר את כל באי-עולם ממעשים וזכויות, כמעשהו של ישוע, שהקריב את עצמו לכפרת כל האמנים בו, שהרי זהו מובנה של "ארוחת-הערב". — וגם עיקר התישבות, שגם היא עיקר מעשי הוא, בא הוא כעין פשרה בענין זה, אף על פי שבאמת אינו אלא מכליט את הסתירה. על הסתירות האלו לא התגברה ההוה-מטיקה הטוצרית עד היום הזה, אבל זה בחור הוא, שלתוך העיקרים המעשיים הבניסה את מסקנתה ההגיונית של תורת-החסד, והקונציליון הפלורנטיני (שנתאסף בפירנצי בשנת 1439 ובא לעשות שלום בין הכנסייה המערבית והמזרחית) הכריע, שכה המעשה הקדוש הוא מתוך, "המעשה העשוי" (opus operatum) ואינו תלוי בשום אופן בכוונתו ואמונתו של העושה. והוא הדין בשאר המעשים. כגון הטבילה והתשובה. וכן הדבר גם בקרב האסלאם: את מאמר הנביא: "הקדרה המה האמנושים של הקהל הזה", פרשו כל האמנים בעלי המסורה נגד דעתה של הקצפוןלה, המיחסת את הקדרה (הכרה לעשות או להניח) אל האדם, ותורתה של האשעריאה על הבחירה דומה היא במהותה לתורת-החסד של הטוצרים (מויז, ח"ג, ט). ובאמת גם בקרב האסלאם יחסו להמעשה כשהוא לעצמו ערך גדול גם בלא הכוונה (כוזרי, מ"א, סימן ב').

לא כן בקרב היהדות: המילה והשבת, שהיה להן במשך ההיסטוריה כמעט ערך עיקר, אינן היסודות כל כך משום המעשה שבהן, אלא משום הכוונה שבהן. וראויה לדבר — שהשבת כעצמותה אינה אלא ישב ואל תעשה. ואם אמנם באה המצוה גם על קדוש שבת, הלא לא נצטוו בני ישראל על יום מעשה מיוחד, והדרשות היתה ביד כל אדם לקדש את השבת על פי מעשה שבהר לו לפי רצונו. ובאמת כדורות התלמוד, אף על פי שהפליגו בגודל ערכה של מצות מילה, החליטו להלכה: "עוד לבו לשמים". — ועל כן אין אנהני מונים את השבת והמילה והתישבות לעיקרים, מפני שהעיקר הוא הכוונה שבהן.

ואולם אף על פי שאין להמצות המעשיות מילה ושבת ערך עיקרים בקרב היהדות, הרי יש

שנפסלה. הנביא משה וקק לברית חדשה והוא מנבא עליה, כבר הוא רואה אותה כרוחו הסוערת. — ועוד נביא אחד, אשר, לפי השערתו מתוך בקורת ספרותית, נבא כימים האלה, בעל הנבואה בזכריה י"א וי"ג, ויט, מתואש מברית אוניברסלית בין אלהים וכל העמים, ובסגנונו של בן דורו הגדול ממנו בשנים וברוח, בסגנונו של הושע, משתוקק גם הוא לברית חדשה ומנבא עליה.

כך היה מצב הדברים בממלכת ישראל טרם שכאה עליה ההריסה ההטופה והפסקה את כל האפשרות להתפתחות כמובן ברית חדשה. אבל מצד השני היה בזה גם גורם חיוב לענין התפתחות המאורעות בנטייה מכוונה להברית השנייה: אחרי התדלקות הממלכה לשתיים כמעט לא היתה שום תקווה לכריתת ברית חדשה בזה מהי"ב כללי, אחרותי. כי בודאי אי אפשר היה להביא את כל המכריעים בדבר ביחתי הממלכות לידי ההסכמה ההדדית לבריתת ברית חדשה המקפת את כלל ישראל. ואילו התגלגל הדבר לידי כריתת ברית מיוחדת בכל אחת הממלכות, או קרוב הדבר לודאי, שהפרוד בין ישראל ויהודה היה מתעמק עד להתנכרות גמורה. וביחוד אחר שספרהברית השני ביהודה התנגד בעיקר-אמונה חיובי לספרהברית הראשון, שהיה משיקף לשתי הממלכות; והעיקר הזה היה דוקא היסוד, אשר היתה הדתית המיוחדת של ממלכת ישראל היתה בנויה עליו, והנושאים המכריעים בדבר היו מתכוונים בהרחקת העיקר הזה גם לבטול כל אפשרות להתיסדות מלכות-ישראל מיוחדת בעתיד. אבל עכשיו, אחרי הורבן ממלכת ישראל, שהנשואים בארץ היו סמוכים בהיותם הדתיים על האפוסטרופסים שביהודה, כשהתפתחו המאורעות ביהודה עד לכריתת ברית חדשה, לא היתה שם אלא התנגדות ספרותית, כמו שיבוא, וזו אפשר היה לנצח, אם אמנם לא לגמרי. והתשובה להברית החדשה כבר התחילה ביהודה בימי הורבן ממלכת ישראל. אמנם, הנביאים הראשונים ביהודה, ישעיה (ג"א כי לערך), ובן-דודו הצעיר מיכה, בכל היותם אוהבים את עמם והפצים בגדולתו וכבודו המיוחד, היו חלמים הלום אוגרי-ברסלי גדול, שעל ידי ישראל יבואו כל העמים להכרת האמת. אבל לא דרשו מן העמים, שילוו אל עם ישראל על ידי איזה מעשה היצוני.

ודן והיו לו געגועים על ירושלים והמקדש היהידי, הלא בכלל שמר בית יהוא מה שקבל עליו, ואחר שבעד את הבעל מן הארץ, לא הור אליו ישראל עד אחרי ימי עמוס. ועל כן היה עמוס מלא תקווה, ישע ישראל יוליד גם את שאר העמים לאלהי ישראל ולחיים של מוסריות, שהם המה כל תביעתו של עמוס בנבואותיו שכאו אלינו. והתקווה הזאת היתה לה התחזקות גם מתוך התנאים המדיניים שבאותם הימים. הימים ימי ירבעם בן יואש, שבהם ידו המדינית של ישראל היתה על העליונה. — ואולם לא ארכו הימים, ומיד בימי בן דודו הצעיר, הושע, כבר תמונה אחרת לפנינו: בזמן נבואתו של הושע (ג"א, ט"ז—ג"א, כ"ה לערך) נתפשטה מחדש עבודת-הבעל בישראל, והנביא הוצב להכות אש נגד נאפופי הבעלים ותזנותיהם. ובימי גם הירידה המדינית גדולה היא מאד. בימי, בימי המלך מנחם, בא מול מלך אשור על הארץ והיא היתה לו למס. הושע ראה את כל הירידה האיומה בימי מנחם, פקחיה ופקח. המלוכה היתה בידי קושרים ומורדים, וישראל היה למס עובד. והעיקר היתה הירידה המוסרית והדתית: אלילי אשור אמרו לכבות את הויק האחרון של אור רעיון-האחדות בישראל. ועל כן לא קמה רוח בהושע לחלום את החלום הגדול והנעים של עמוס, שישראל ישוב לאלהיו ויאיר כאורו גם לשאר העמים. מהלך ההיסטוריה בא וטפה להתקווה הזאת על פניה. כי איככה יחלמו על התפשטות רעיון-האחדות בתוך העמים, אשר התנועה ההיסטורית הביאה אותם לידי נגיעה עם ישראל, בשיעה שישראל מבטל את מציאותו הלאומית-דתית, וגם רעיון-האחדות עצמו בסכנה הוא, אחרי שאלילי העמים באים ונעשים צרים לו? ועל כן התקווה האוניברסלית שבנבואותיו של עמוס, אין לה זכר בנבואותיו של הושע. הושע פרטיקולרי גמור הוא. הוא מזהיר את ישראל, שלא ינקשו שום נגיעה את העמים, כגון אשור ומצרים, כי בנפשם הוא הדבר הור. והושע לא אך מתרחק הוא מן התקווה האוניברסלית של עמוס, אלא יתר על כן: הוא שואף להתחדשות ההתיחדות הדתית. הוא רואה את ברית סיני, את הברית הראשונה בין ישראל לאלהיו, כאלו הופרה, ואת ספר הברית הראשון כאלו נעשה מטבע

יודעים, מה השעה צריכה: ברית חדשה על יסוד ספר הכרית החדש. והנביא ירמיה הוא היה המניע את גלגלי ההיסטוריה הרוחנית בימים ההם. הוא סבב בכל ארץ יהודה וקרא את דברי ספר הכרית החדש. והברית החדשה הזאת הכריזה גם בכל ארץ ישראל, ובאוני כל העם, שנתאסף בימים ההם לתוך ירושלים לעשות את הפסח. וכל העם קבלו עליהם את הברית החדשה ואת דברי ספר הכרית החדש. ובזה התחזקה והתעמקה ההתייחסות הדתית. אמנם, הנביאים לא חדלו לחלום את חלומם האוניברסלי הגדול, וגם ירמיה עצמו הוא ככלל זה; אולם מובנו של הדבר כבר נשתנה. — עתה היא התקפה — שיבוץ הגוים ויתקבלו לתוך עם ה', ולזה היו דורשים הוראה באלהי ישראל כפי רש"י (ירמיה י"ב, י"ז, י"ח; ועיין גם דות א', ט"ו; וגם ירמיה י"ח, י"ט ש"ך הגה). — ואולם גם כצורתה זו הולכת התקפה האוניברסלית ונחלשת יותר ויותר, ובמדה שהיא מתקיימת, היא מקבלת צורה יותר נאותה להתייחסות הדתית: המפלה המדינית הממשמשת ובאה והתנכרותה של תאוצת עבודה זרה, שקבלה צורה איומה דוקא בשעת התורבן, משקיעות לפי שעה את הרעיון האוניברסלי לגמרי, ובמקומו באה שאיפה לברית חדשה ולנצחון ישראל בפני הגוים. ירמיה עצמו הוא את ברית יאשיהו כאילו הופרה על ידי ישראל בהתמכרם לעבודה זרה, והוא הוא הראשון להשוואים לברית חדשה, ואחריו — יחזקאל (שבכלל לא היתה דעתו נזהר מברית יאשיהו, כמו שיבוא), ושניהם מתאחדים בימים האלה בהרעיון, שה' יכחז ברית חדשה עם בית ישראל, ותשועת ישראל תפיל אימה ופחד על הגוים, ויקדש שם ה' המתלל עתה בגוים. וביתוד יחזקאל התרחק מאד מן התקפה האוניברסלית. בכל נבואותיו, שנבא בגולה לפני התורבן ולאחריו, אין שום זכר לאותה התקפה הגדולה. — ויתר על כן: בתחלה ימי הגולה, בימי גלות יהויכין, בשעה שהסכנה, שהגולים יתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם, היתה גדולה מאד, צמחה ההשקפה הקיצונית, שזהו "הלך" הגוים, לעבוד לכל צבא השמים ולהתמכר לכל תועבות הגלולים. והתרחקות זו מתקנת הנביאים הראשונים הולכת וגדולה כל כך בתחלת הגלות, עד שנביא אחד אומר בהתנגדות נלוויה לנבואתם של ישעיה ומיכה (ישעיה ב', ב' — ד'; מיכה ד',

ולמרות כל ההשתתה המוסרית שבקרב יהודה בימים ההם, ולמרות מה יגמם תאוצת עבודה זרה התגברה כעם, הוקה היתה תקותם האוניברסלית של הנביאים. ובזה יש חילוק בכלל בין נביאי יהודה לנביאי ישראל. נביאי ישראל התנבאו לעם, שנתרחק ממרכזו, והיה דומה בעניניהם לאילן שנתגלו שרשיו, שכל רוח מצויה באה והופכת. לא כן נביאי יהודה; הם האמינו בעמם, ישקף סוף תנצח האמת בקרבנו ותצא ממנו אורה לכל העולם. ובימי חזקיה, שכבר התחיל לבקר את הגלולים מן הארץ והבין בזה את הברית החדשה, וביתוד אהרי מפלתו של סנחריב (נ"א, ס'), בודאי התגברה והתחזקה התקפה הזאת בלב הנביאים, אשר ישעיה הוא ראש המדברים שלהם. אכן המציאות באה וטפחה להתקפה הזאת על פניה. אהרי מלכות חזקיה באה מלכותו הארוכה של מנשה, ובני יהודה היו שטופים בעבודה זרה במדה שלא שיערה גם במלכות ישראל. מכל התקופה הארוכה הזאת אין לנו כמעט שום נבואה; אבל מיד אהרי התחדשות הנבואה בימי יאשיהו, שהתחילו לנבוא צפניה וירמיה, רואים אנו שני גדול, שהיה הולך ומתגלגל בתקופתם האוניברסליות של הנביאים שבאותם הדורות: כנבואותיו של צפניה שומעים אנהנו עדיין את הקה האחרון של התקפה האוניברסלית כסגנונו של ישעיה. אבל המאורעות ההיסטוריים היו חוקים מתקופת הנעלה של צפניה. כל התנאים ההיסטוריים היו ממהרים את תנועת הגלגל כלפי כריתת הברית הגדולה בשנת שמונה עשרה למלכות יאשיהו (נ"א, קל"ט). אהרי הידידה האיומה בימי מנשה ואמן בנו, בתחלת מלכות יאשיהו, היתה ראשית שאיפתם של הנביאים, לחזק את תורת היהדות על ידי איזה מעשה גדול, שיש בו כדי לעשות רושם חזק ועמוק. השאלה: מה לעשות? מצאה את תשובתה בנקל. השאיפה לברית חדשה של נביאי ישראל היתה גם בלב נביאי יהודה. וכאן היתה עוד סבה מיוחדת לזה. נושאי היהדות שביהודה ובראשם הנביא ירמיה והמלך יאשיהו, באו לידי ההכרה, שכל המרדנה הדתית, שתמכה את המרדנה המדינית של עשרת השבטים בשעתה, ואשר גם ביהודה השתתה כל חלקה טובה בישראל, וביתוד התאזה לפסלים וצלמים, שהתגברה כל כך בימי מנשה, יש לה סמך בספר הכרית הראשון. וכאן היו

הכרנו את תנאיהן ההיסטוריים של כל שלש הבריתות.

לפי דעתו של דני, מסדר
§ 8 ספרי המטרה (מכלתא יתרו,
הברית, בהודש פ"ג), היה ספר

הברית הראשון מקיף את כל המצוות, אבל לא ספורים. ודעה זו אינה התקפה כל כך מדעתם של המבקרים החדשים. וגם בנוגע לספר הברית השני היתה מסורת ניד החכמים, שספר הנמצא במקדש בימי יאשיהו, שהיה לספר הברית, הוא ספר דברים, ובעיקר הדבר זו היא גם דעת המבקרים, שאנחנו קבלנו אותה ליסוד הקידתני. ולפי מסקנת המבקרים ספרהברית הראשון היה מקיף: שמות כ"ב, ד"י, י"ב—י"ז בצרוף כ', כג—כ"ג, ל"ג; השני: דברים ה—כ"ז בצרוף כ"ה. החלת ספר דברים וסופו וגם כ"ז הם הוספות מאוחרות, אבל נכתבו ברות הספר הקדום. וגם זה מוסכם הוא, שההוקים והמצוות שבספר דברים, אף על פי שהם מתאימים לתנאיהם יותר מפותחים, במינם הם כמעט כולם על ספרהברית הראשון, ועיקר הדיוטו של ספר דברים הוא — שהוא מעמיק ומסביר את הדעות והאמונות, שכל התורה מוסדה עליהן. הלא זו היתה תעודתו של ספרהברית השני — לדחות את ספרהברית הראשון, שהיו לו ערך ופזי בה כל כך גדולים, ולרשת את מקומו החשוב. — ואולם את ההשקפה הרגילה כמעט אצל כל המבקרים, שכל העובדות האלו ספרותיות הן ממקורן, וכמעט אך על פי מקרה וזה ספרהברית הראשון ואחריו ספרהברית השני לערנם ויפריחם, אי אפשר לקבל בשום אופן. כל המחלוקת וכל ההשערות על דבר סדורו האחרון של ספר דברים ועל דבר מסדרו גופניותו, איך מפני שהמבקרים לא ירדו לסוף ערכו של כל המעשה הגדול של כריתת-ברית בכלל וכריתת-הברית בימי יאשיהו בפרט. לעומת כל ההשערות בענין זה צריך להטעים: סדורו האחרון של ספר דברים לא היה ענין ספרותי פרטי, אלא ענין צבורי גדול ונכבד, שנעשה כהסכמתם והשתתפותם של נושאי היהדות המיופים שכאותו דור, וירמיה היה הרוח החיה בכל התנועה הגדולה הזאת. — ועד כמה נתמוזז ביהוד להתבררות

א"ג) כדברים האלה: „כתו אתיכם להרבות ומזמרותיכם לרמחים — יעזרו ויעלו הגוים אל עמק יהושפט (לא לציון) כי יש אשכ לשפט את (לא בין) כל הגוים מסביב" (זאל ד', ט"י—י"ב).

וזאת היתה ההשקפה השוררת בימי צרה ומצוקה. ויהי כסוף ימי הגלות, בימי חזרת הגלגל אחרי אשר הופיע כורש על הבמה, ותקרת הגאולה, שהיתה היה כלבם כל הימים, התחילה ללבוש צורה ממשית, — אז התעוררה גם התקפה האוניברסלית הגדולה של הנביאים הראשונים והרשה את נעוריה. וכאמת הדשה היתה. התקפה העתיקה קבלה תוכן חדש ומוכן חדש. התקפה האוניברסלית כבר ספגה אל תוכה את הוצאת ההתפתחות ההיסטורית של מאתיים שנה האחרונות. ישראל יהיה „לאר גוים" על ידי היותו „לברית עם" (ישעיה מ"ב, א—ז). הנביאים שכימים ההם עד עזרא שאפו לברית חדשה. ישראל יסאד בהתיחדותו הדתית, והעמים הבאים ליכנס תחת כנפי השכינה צריכים לקבל עליהם גם מצוות מעשיות ידועות, כגון שבת ומילה, ובתקופה היותר קרובה לעזרא דרשו עוד מצוות מעשיות אחרות, כקצור: נביאי הימים האלה דרשו, שהעמים יתייחדו או יתגייסו, שיקבלו עליהם לדוג את הג הסכות (זכריה י"ד, ט"ו) וכדומה. ואולם תביעה זו אינה אלא הפלגה ואין אנחנו מבינים את ענין הדבר על בוריו, אבל התביעה של מילה ושבת יש לה עדיה ככל השאריות הספרותיות של אותה התקופה. ושתי המצוות המעשיות האלו היו לאותות-הברית של הברית החדשה, ברית עזרא, אשר עליה מוסדה תורת-היהדות עד היום הזה. וכל כך הפליגו בהתייחדות הדתית, עד שדרשו את הרעיון האוניברסלי כמין תקרה רחוקה, בעוד שבהנה היו מרחיקים מישראל גם גרים גוירים, כדי לטהר את זרע הקודש ולשמור את תורת היהדות בטוהרתה. — זו היא מסקנת ההתפתחות בתקופת ספרי הברית: שני מובניה של בחירת ישראל קיימים הם, האחד, ההתייחדות הדתית, בהנה, והשני, האוניברסליזמוס, בתקיה רחוקה לעתיד. רעיון האוניברסליזמוס לא כלה לעולם מקרב היהדות, אם אמנם פשט צורה ולבש צורה, אבל הוא אינו אלא גורם יחסי, ההולך ומשתנה עם התנאים ההיסטוריים. — ובה כבר

ראינו, ישפך הברית
 § 9 עיקר מציאות השני ספג לתוכו את
 המלאכים. ספר-הברית הראשון;
 והמה הוא ספר-הברית
 השני להראשון גם כזה, שהוא מסים ב"תוכחה",
 מה שלמד מן הסיום בתוכחה שבספר-הברית
 הראשון (שמורת כ"ג, כ"ג-ל"ג). וכבר הכירו
 המבקרים, שדוקא הפסוקים האחרונים הם הם
 המטביעים על הספר את חותם הכנינו של ספר-
 ברית. ומה תגדל התפלאותנו, שדוקא החו היותר
 בולט שבסיום זה נשמט בספר דברים. התוכחה
 שבספר הברית הראשון מתחלת: הנה אנכי שולח
 מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום
 אשר הכנינו. השמר מפניו ושמע בקולו אל
 תמר בו, כי לא ישא לפשיעכם כי שמי בקרבו
 (כ"ג, כ"ג-כ"א). — והנה כל ענינו של המלאך הזה,
 שבני-ישראל מתייבים לשמוע בקולו, להשמר
 שלא ימרו בו, מפני שבירו להיות נושא פשעים
 ככה השם אשר בקרבו — כל ענינו של הנמצא
 החשוב הזה, שהיה למרכז של הברית הכרותה
 בין אלהים וישראל, נשמט לגמרי מן
 התוכחה שבספר דברים, ואין שום
 זכר לו! ויתר על כן: בכל ספר דברים
 בכלל, גם בהיקפו המסור לנו
 מאבותינו, אין שום זכר להמלה או
 המושג מלאך! ועובדה זו, אף על פי שאינה
 אלא סימן שלילי, גם כשהיא לעצמה כבר מקדבת
 לנו את ההשערה, שיש כאן הלוק עיקרי
 בין שני ספרי-הברית הראשונים.
 וכיון שהגענו לידי כך רואים אנהו שלא רק
 בשתיקה, אלא גם בהתנגדות גלויה ומפורשת מבטל
 ספר דברים את הנאמר על דבר המלאך בספר-
 הברית הראשון: "כי יביאך ה' אלהיך אל
 הארץ, אשר אתה בה שמה לרשתה, ונשל
 גים רבים מפניך: התת והגרנשי והאמורי והכנעני
 והפרזי והתי והבוסי, שבעה גים רבים ועצומים
 ממך. ונתנם ה' אלהיך לפניך והכיתם, — החרם
 תהדים אותם, לא תכרת להם ברית ולא תהנם —
 מובחתיים תהוצו ומצבתם תשברו" (דברים ז',
 א"ה). הדבר גלוי הוא, שהפסוקים האלה בדברים
 כעיים המה על הפסוקים בשמורת (כ"ג, כ"ג-ל"ג),
 ואראפשר לספק, שהדברים: "כי יביאך ה'
 אלהיך" מכונים הם כנגד: "הנה אנכי שולח
 מלאך — להביאך" בהתנגדות גלויה, וכן, ונשל

הדעות העיקריות בספר-הברית השני. דבר זה יוצא
 לנו מתוך סדרו הפנימי: בהתאמה להסקירה
 ההיסטורית של כרית-הברית לפני עשית העגל
 ודת-השאה-הברית לאתריה, יש כאן שתי
 פתיחות (ה-ה, ט-י"א), אשר כל אחת מהן
 מכארת אותם העיקרים, שהתורה מוסדה עליהן:
 ה' מכארת את עיקר מציאות השם ועיקר
 הנבואה; וזה — עיקר שכר-ועונש, מתוך העבר
 ועל פי הבטחות והתראות לעתיד; ומסים בהטעמה
 מיוחדת של עיקר הכהירה (ח, י"א — י"ד).
 וכן הפתיחה השניה: ט' מזכיר את עון העגל נגד
 העיקר הראשון; י" — את התחדשות הברית על
 פי הנבואה; י"א — את עיקר שכר-ועונש מתוך
 העבר ועל פי הבטחות והתראות לעתיד; והוא
 מסים בהטעמה מיוחדת של עיקר הכהירה (י"א,
 כ"ו-כ"ז). ואם מדקדקים אנהו היטב בהפדקים
 העיקרים י"ב-כ"ו, רואים אנהו, שסדרם מכוון
 הוא אל סדר-העיקרים שכאנהו. ולסיום כל הספר
 באה התוכחה כ"ח: ההבטחה וההתראה, שהן
 הן מחזקות את העיקר שכר-ועונש, אשר רוב
 העיקרים תלויים בו, בלב השומעים. כי גם כל
 העיקרים הנוגעים לעונשי כיתדין וקנסות, ובהיקף
 יותר גדול — גם דיני ממונות תלויים הם בעיקר
 שכר-ועונש. כי, אף על פי שספר דברים מטעים
 מאד את האהבה, הלא יודעים היו את לב האדם,
 שהעיקר שכר-ועונש הוא הפועל היותר חזק ומניע
 כל המעשים. האהבה היתה תביעה אידאולית,
 אבל העיקר שכר-ועונש הוא היסוד, שהכל בנוי
 עליו, ואך מתוך הבטחות והתראות, היוצרות
 וטקנות עד למצפוני כליות ולב, היו יכולים
 לקנות, שדבריהם יעשו פרי. ועל כן האריכו מאד
 בעיקר שכר-ועונש בפתיחות ובסוף. ובחלק החוקים
 מובן הדבר, שהדינים מן המין הזה מרובים הם
 בו, מפני שהם מקיפים את כל עניני החיים והדברים
 אל הוכם. — זה בנוגע לשני ספרי הברית
 הראשונים. ואולם על אודות היקפו של ספר-
 הברית השני יש אי אפשר לנו עדין להחליט
 כאן דבר. שאלה זו תלויה היא בסימנים היוצאים
 מתוך התפתחות העיקרים מכירת לברית,
 והתפתחות זו היתה סובבת מכירת הראשונה לשניה
 על ציר עיקר מציאות המלאכים ומכירת
 שניה לשלישית על ציר עיקר בריאת העולם,
 ועל כן צריך לסלק מקודם את השאלות
 האלו.

גוים רבים — ונתנם ה' אלהיך לפינך.
 כנגד: „כי ילך מלאכי לפינך והכניאך“, ולא
 במקום הזה בלבד, אלא בכל מקום-בושר מטעים
 ספר דברים את דעתו זו נגד ספר-הברית
 הראשון, שאך „ה' אלהיך“ הוא הוא המציא
 והמביא, וכמעט שאו קוראים בין השטים:
 „הוא ולא מלאך!“ (עיין שם כ"א; ד',
 ט"ז; ט', נ' ביהוד „הוא“, כ, ד; כג, טז; ועיין
 גם י"א, כג, כ"ט ו"ב, כ"ט). וגם בה הוספות
 המאוחרות שנספר דברים כולטת התנגדות זו בכמה
 מקומות (עיין א', ל'. ל"ג; ב' ז; ל"א, ב', ד',
 ה') — ואם מוסיפים אנתו לחקור על יסוד הכרתנו
 זו במהלך המאורעות ובהם הספרותי בכתבי
 הקודש, את רואים, שהתנגדות זו, התנגדות
 למציאות המלאכים בבחינת אמצעים בין ישראל
 לאביהם שבשמים, היתה עומדת במרכז כל
 התנועה הגדולה הזאת, שנתמרה לעת עתה
 בכריתת ברית הרעה.

והתנועה הגדולה הזאת מצאה את מבטאה
בשני אופנים: (א) במאורעות (כבדים, ב)
במהלוקת ספרותית.

א) המאורעות: בספר-הברית הראשון לא נאסרה אלא עשית „אלהי מסכה“, אבל לא עשית כל תמונה. אדרכה, מצודה היתה לעשות כרובים במקדש, מפני שהם היו רומזים להמלאכים (עין מורה נבוכים ח"ג, מ"ה). ואם בממלכת ישראל עשו ענלים היה גם להם על מה לסמוך, כי הכרובים היו להם לפי ציור, שהוא מצוי גם במקרא: „פני שור“, וכפ, רגל עגל“ (יחזקאל א' ו"א). ולא אך בבית-אל ובדן עשו צורות מלכד הכרובים, אלא גם בירושלים, במקדש שלמה, היה נחשיהנחשת, שגם הוא היה תמונת „שרף“, והכרובים גם הם היו „נצוצים כעין נחשת-קללי“; וישעיה רואה את המלאך כדמות שרף (וי' ו—י"ב) וכזה היה פתח פתוח לכל מיני התמונות והפסלים והצלמים וכל תועבות הגוים —, את הכל אפשר היה להביא לתוך המושג „סמלי-המלאכים“, ורעיון אהדות-אלהים לא היה יכול להאיר באור הטהור, את זאת הכירו הנביאים, ביוחד ביהודה, אבל ברובם הם עצמם היו מאמינים במלאכים ובתפקידם — להיות ממצעים בין ישראל לאלהיו. וגם אותם, שנטו לאט לאט מדעה זו, לא היו מעיזים לפגוע באמונה זו, מאחר שהיתה צורה ותמונה בספר-

ואולם יש הבדל גדול בין נוסח הספור כישראל לבין אותו שביהודה. הסופרים משני הצדדים נתכונו לבסס את ההוה שבנבואם על העבר המשותף. בישראל היו מספרים, שישראל אחרי ברית סיני עשה, "מסכה" סתם (ואולי אמרו, שעשה כרובים?), ואחרן אבי הכהנים שבירושלים, עשה את המסכה, הלוות לא נשתכרו, ואחרי מעשה המסכה נתחדשה הברית על יסוד ספר הברית הראשון בלי שום שינוי, בזה לא נדחה המלאך ממקומו החשוב. אבל לפי הנוסח שביהודה עשו ישראל, "עגל", ויטט לו לא היסתתף בעבודה אלא קנא קנאת ה', הלוות נשתכרו והברית החדשה נכרתה על יסוד לוחות חדשים ובלי אמצעות מלאך. — ואולם בימים מאוחרים התפתח גם בישראל (או אולי אחרי חורבן ממלכת ישראל בין שארית סופרים, שעדיין היו דורשים בכבודם), נוסח, המיסד את התחדשות הברית על היחס הישר בין אלהים וישראל, בלי אמצעותו של מלאך. — ואם מדקדקים אנהנו עוד יותר בפרשיות המדומות כאן (ישמות ל"ב, ל"ג ול"ד; יהושע י"ה, א' ח"י; כ"ד, ט"ז; שופטים ב', א"ה; ועוד פסוקים מפורדים במקרא בענינים הנדונים כאן), יוצא לנו, שמהלוקת זו הפליגה עוד יותר ממה שאמרנו ושיש עוד חלוקים אחרים בין סופרי ישראל לסופרי יהודה בנוגע לסגנון תולדות העבר: לפי הנוסח שבישראל לא היו כאן לוחות כתובים, אלא "אבן העד" אהרן שלא היתה כתובה כלל, ותפקודה של אבן זו היתה — להיות מונחת עד ספר הכרית, כדי לשמרו. וספר הברית הזה, האמתי, הכתוב ביד משה, היה לפנינו בשם (לא בשילה), ומשם בא ליד מלכי ישראל, שהניחוהו בביתאל. וכמוכן לא הודו בזה, שהמקדש המרכזי בעבר היה בשילה, וגם לא בכותות, וכנראה גם לא בארון, אלא כל הקנינים הקדושים של העבר המשותף הם עתה בידי מלכי ישראל, שבנבואם שוכן ישראל האמתי, ישראל של העבר הגדול, בעוד שבירושלים אין שם אלא זיוף של העבר האמתי. — וכנגדו היה הנוסח שביהודה, אותו הודע לנו מתוך המסורת, שקבלנוהו מיד יהודה.

וכשם שצל המאורעות הגדולים כבר הלך לפני הים בספרות, כך הדם אף הוא הולך ונמשך גם אחריהם: ספריהברית השני קבל את הנוסח

הקודמת מי שהתנגדו בכל אופן לערכם הגדול של המלאכים בספריהברית. כן, למשל, גם בנבואותיו של עמוס אין זכר להמושג מלאך. ואולם זה ברור הוא, שהנביאים שבאותו הדור הגדול, שאנהנו עומדים בו, אשר צפניה וירמיה המה ראשיההמדרים שבהם ובאיהם, בודאי התנגדו לערכה העיקרי של אמונת מציאות המלאכים, ואולי גם התנגדו לגמרי וכפרו במציאותם. כי לא רק אין זכר להמושג מלאך בנבואותיהם — עובדה, שהיא מוכיחה הרבה ביחד בנבואותיו של ירמיה, המרובות לפי ערך, אלא יתר על כן: הם, כפי הנראה, השתדלו לעקר אמונה זו מלבו של העם; וירמיה היה המוציא והמביא בכל הענין הגדול הזה. הוא הודיע לעם בנבואה מיוחדת שזהו רצונו של מקום, שלא יהיה עוד ארון במקדש (ט"ז). — ועל ידי המעשה המכריע הזה, שהביא גם את אסור הצורות בהחלט, הניחו גם את היסוד לדורות לאהדותו של עם ישראל; וכבר רמזו על זה, שהיסוד הדתי של מלכות ישראל היה שנוי הצודק לשם סמל המלאכים. ומהלוקת זו, כלומר, המהלוקת בין כרובים לעגלים, מקורה, כנראה, ביציאת השמש ממזל תאומים למזל שור (כאלף ר"ס). הכרובים הם לפי המנהג הבבלי, בתקופתהתאומים, והעגלים, לפי חשבון החדש של המרכי (אמרפל?) לתקן את הלוה לפי המצב בתקופתהשור (תהלים ק"ז, כ': "בתבנית שור", ובמכילתא בשלה, פ"ז, בשור של מעלה", ואולי גם בברכת יוסף בדברים ל"ג, י"ז, שהיא הוספה מאוחרת: "בכור שורו הדר לו"), ואפשר הדבר שאחרי קע"ה שנים להתחלוקת הממלכה, שאז יצאה השמש ממזל שור ונכנסה למזל טלה כערך כ"א תתק"ס), העמידו במקדשי ישראל גם את ה"שעירים" הנוכרים במקרא (ד"ה ב' י"א, ט"ז; ועיין גם ויקרא ט"ז וי"ז, ז). וכנראה גם תקון השבוע החדשים של ירכעם בן נבט (מלכים י"ב, ל"ב, ל"ג) תלוי ביחסהענינים הזה. ב) המהלוקת הספרותית: לפני ברית משנהתורה רואים אנהנו את מעשה העגל במרכזו של הוכוח, המסורת, שישראל הפר ברית מיד אחרי ברית סיני ועשה לו "מסכה" ואחר כך התחדשה הברית, עתיקה היא מאד וזוהי שגורה כפי הסופרים בישראל וביהודה.

מלכים ב' ה', ט'; ד"ה ב, ה, ט. וכדור התנאים הרגישו ביחס הדברים האלה, והיו נושאים ונותנים בענין הכתובים הנזכרים על פי דרכם ומתוך השקפתם (כבלי ב"ב י"ד ע"א; ירושלמי שקלים פ"ו הל"א): המהלוקת העתיקה היתה הולכת ועוברת דרך כל הדורות מימות סופרי ישראל ויהודה עד לדורות התנאים, אלא מאהד שימנה העניי הקדום של המהלוקת כבר נשנה מלב, מצאי להם טעמים אחרים, פרישניים ודרשניים.

המטת העיקרים המהותיים § 10 עיקר בריאת שמנינו, שבסוף מובנו של העולם, הדבר לא היתה בהם מחלוקת בשום תקופה מן התקופות, הם יסודי בני היהדות ותלויים וקשורים הם זה בזה בקשר הגיוני מהודק כל כך, שאי אפשר לחלק אחר מהם מבלי לסבב התמוטטות כל הבנין. ההשקפה המוסרית של היהדות, המרגישה את מציאותו האובייקטיבית של סדר העולם המוסרי באותה מדה עצמה, שרגילים בני אדם להרגיש רק את מציאותו האובייקטיבית של סדר העולם הטבעי, ולא עוד אלא אף במדה מרובה מזו — הלא היהדות מבכרת את סדר העולם המוסרי על סדר העולם הטבעי ומכריעה את האחרון תחת הראשון — השקפה זו נטפלת הוא תחתיה, בשעה שנהלך מתוך אישיותה אחד מחמשת היסודות האלה: בלי מציאות אלוהי רחמי, אישי, יחיד ומיוחד בעולמו, כל המציאות כולה היא הרשת ועורת, ואין כאן שום מקום למוסריות. אלוהי שלא ברא את העולם יש מאין, הוא מושג ריק ובטל: כי מה היא אחדות, אם מניחים אנחנו מקום לאיזה "יש" מתייבה מציאות הוין מציאותו של אלוהי? מוסריות, שאינה באה מאלוהי, באיזה אופן שיהיה, כלומר, מוסריות בלי נבואה, אינה ראויה להושג הגדול הזה, וצלצול ריק הוא. מוסריות בלי אישיות מוסרית, בלי בחירה חפשית, מושג תהו היא. מוסריות בלי השגחה, בלי שכר ועונש, באיזו צורה שתהיה, היא מוסריות בלי סדר עולם מוסרי.

ואולם כל זה אינו מחייב, שכל היסודות האלה נולדו יום אחד. אדרבה, תולדות הרעיון מלמדות אותנו דעת, שלפעמים עוברים אלפים בשנים טרם מתפתח איזה רעיון מתוך רעיון

שבתורה, שהלוחות הראשונים נשתברו, והוא בא להוציא את הרעיון שבשכירת הלוחות לפועל, כלומר, להדש את הברית בלי אמצעות המלאכים. לא כהמסופר בסוף ספר יהושע, שיהושע הדש את הברית בשכם, אלא משה עצמו הדשה בערבות מואב. ואולם, גם אחרי גזירת הארון וברית משנה תורה, לא פסקה אמונת המלאכים, וממליציה היה להם על מדה לסמוך. כי, אפילו אם קלו את נוסח התחדשות הברית, הלא הברית הראשונה עובדה הים טורית היתה, שאינה בטלה לעולם; והברית הראשונה הרי נכרתה על יסוד אמונת המלאכים. דבר זה לא היו יכולים להכחיש גם בעלי משנה תורה בשום אופן: הלא ספרהברית הראשון, שנכנס לספרו של א' (המקור הספורי בתורה, המשתמש בשם "אלהים") בבחינת דוקומנט היסטורי, היה גם ביד מאמיני המלאכים, ומפורסם ומוחזק, שהספר הזה הוא תורת משה, "התורה" סתם. לתשובה על טענה זו בא נוסח הדש בספור ענין ברית-סיני ולפי השערתו והרגשתו, נתחדש נוסח זה זמן קצר אחרי ברית משנה תורה בהוספות הארוכות הידועות וגם בהוספת מבטאים קצרים, שנכנסו לתוך ספרהברית עצמו במקומות מוכשרים לזה. החדוש הוא מושג "עשרת הדברים": גם הברית הראשונה לא נכרתה בעיקרה אלא על הדברים, שדבר ה' אל כל ישראל ביום הקהל, או על "עשרת הדברים", וכל ענין המלאך לא היה על הלוחות, לא על הראשונים ולא על האחרונים (עי' שמות כ', י"ט. כ'; דברים ה', י"ט; ט, י; ד' ביהוסף לד', י"ג). — ועוד מחלוקת חשובה אתה היתה כאן: גם אותם מסופרי ישראל, אשר אחרי חרבן ישראל באו לירושלים וקבלו שם, כנראה, את הנוסח, שהיו לוחות כתובים בארון. היו עומדים על דעתם, שגם ספר הברית היה מונה בארון, כדי להציל באיזה אופן לכל הפחות את כבוד העבר שלהם, שלא היה בלי שום יסוד. לעומת טענה זו הטעמו סופרי משנה תורה, שרק הלוחות בלבד היו מונחים בארון, בעוד שספרהברית, גם זה של ערבות מואב, היה מונה מצד הארון, ואין צריך לומר, שספרהברית הראשון לא היה מונה בתוך הארון אלא מעד "דברים לא, כי נגד יהושע, כיד, כיהיכו;

(וגם יואל א', ב') — כל הנביאים הגדולים האלה לא מצאו בכל משאיהם ותוכחותיהם הרבים והנלהבים שעת-הכושר להטעים את תורת בריאת העולם אף לא פעם אחת. אף פעם אחת לא באו בהתלהבותם הנבואית לידי כך, לקרוא בשם אלהי-עולם, אשר עשה את השמים ואת הארץ. וגם ספר דברים, המטעים והמעמיק את כל עיקרי היהדות ומבארם ומבהירם לכל התנועתם, אינו דורש כלל בתורת הבריאה.

הנביא הראשון, המזכיר את בריאת העולם בבהירות תורת-היהדות, הוא ירמיה:

„הגידו זאת בבית יעקב והשמיעה ביהודה לאמר: שמעו נא זאת, עמ-סביל ואין לב. עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו: האותי לא תיראו? נאם ה': אם מפני לא תחילו? אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו ויתנעשו ולא יוכלו והמו גליו ולא יעברנהו!" (ירמיה ה' כ"ב).

הדברים האלה הם הראשונים בכל המקרא, המלמדים את תורת הבריאה, בתורת היהדות. יותר ברור ומפורש:

— „עשה ארץ בכוז, מכין תבל בהבטמו ובתבונתו נטה שמים" (י', י"ב; נ"א, ט"ז);

— „האלהי מקרב אני, נאם ה', ולא אלהי מרחק? אם יסתר איש במסתרים ואני לא אדאנו, נאם ה', הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, נאם ה'?" (כ"ג, כ"ד);

„וצוית אותם אל אדניהם לאמר: כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל: כה תאמרו אל אדניכם: אנכי עשיתי את הארץ את האדם ואת הבהמה אשר על פני הארץ ככחי הגדול ובזרועי הנטויה ונתתיה לאשר ישר בעיני" (כ"ו, ד"ה);

— „אהר אדני אלהים. הגדו אתה עשית את השמים ואת הארץ בכחך הגדול ובזרעך הנטויה, לא יפלא ממך כל דבר" (ל"ב, י"ז).

סגנונם הנמרץ של הדברים האלה מעיד עליהם, שאומנם יודע הוא, שהוא מגלה בהם חדשות ונצורות. ובאמת, דברים כאלה לא יצאו מפורש מפי שום נביא מן הנביאים, שקדמו לירמיה. — אין זה אלא שתורה זו היא הדושו של ירמיה וגם במקורות המספרים הקודמים לירמיה, כחלקים היותר קדומים

אחר ידוע מכבר, אף על פי שכבר היה מקופל בו כנרעין בתוך הפר'. וכן הוא הדבר כאן. השקפת היהדות נובעת מתוך ההשגה הנבואית, שהיא שונה במהותה מן ההשגה ההגיונית. אבל לא זו היא תכניתה המיוחדת של הנבואה, שאינה קשורה בתקי ההגיון כאלו באה מן ההגיון באופן פתאומי, השקפה שלמה בכתאחת; סימן אחר מבדיל בין ההכרה ההגיונית להשגה הנבואית: ההכרה ההגיונית, הפילוסופיה, הולכת ומתפתחת מתוך ההכרה המוחשית, מתוך העולם החיצוני, בעוד שההשגה הנבואית באה מבפנים, מתוך פבואתם של ההיים בנפשו של האדם. הפילוסופיה מולידה השקפה קוסמולוגית במקורה, ההשגה הנבואית מולידה השקפה מוסרית במקורה. או בסגנון אחר: הפילוסופיה מולידה השקפת העולם, ההשגה הנבואית מולידה השקפת ההיים. יוזו היא מהות השגתה של היהדות: רעיון היהדות בתחלת צמיחתו לא הניע את הנביאים לעין בשאלות קוסמו-לוגיות. נביאי היהדות הקדמונים היו מסתכלים הסתכלות עמוקה בעולם המאורעות, בהיים, והכירו, שסדר-העולם הטבעי אינו אלא מצע, שבו באו לידי גלוי סדר-העולם המוסרי. וסדר-עולם מוסרי כבר כולל בקרבואת ארבעת העיקרים המהותיים בהחלט שמנינו, אבל עדין אינו כולל בסקירה ראשונה את עיקר הבריאה. החלוק שבין עיקר הבריאה ושאר העיקרים בזה הוא החלוק שבין אהדת הגיונית לאהדת נפשית, פסי-כולוגית. עיקר הבריאה כלול הוא, אמנם, באהדתו ההגיונית של רעיונה היסודי של תורת היהדות, אבל אינו כלול באהדתו הפסיכולוגית. אמנם, השקפת-ההיים מבלי שום עיון קוסמולוגי אינה השגת-עולם שלמה, ובאמת השקפת-ההיים של היהדות כבר היתה נושאת את גרעינה בתוכה להתפתח ולהשתלם להשגת-עולם שלמה, המקפת גם את ההתבוננות הקוסמולוגית. אבל בכל זאת עברו כמה וכמה תקופות של התפתחות נבואית וספרותית טרם באה ההשקפה המוסרית של היהדות לידי השתלמותה הקוסמולוגית בפועל:

לשוא נבקש בדבריהם של הנביאים הקדמונים את תורת בריאת העולם: עמוס, הישע, ישעיה, מיכה, צפניה,

ומכאן מובילה דרך ההתפתחות אל בריאה מוסרית של היחיד, של האדם, ומכאן — אל בריאה קוסמולוגית של האדם ושל כל העולם ומלואו (ענין הישע ה', יד; ישעיה י"ז, י; כט, ט"ז. ט"ז; משלי י"ד, לא; י"ז, ה'; ב', יב — ולזה בראשית י"ב, ה'), ואלו לא היתה כאן שום מניעה, בודאי לא היה צורך הרעיון להתפתחותו ומן אותך כל כך. אכן האמת היא, שיהיו הגדות קוסמוגוניות בעולם והנביאים הקדמונים, גם אותם שלפני ירמיה, היו יודעים אותן. ואם מתכוננים אנחנו במאורעות של אותם הימים בחיים ובספרות, או מתגלגלת לפנינו התמונה הזאת:

בימים היותר קדמונים, קודם שנתגלגלה משפחת אברהם מתוך עמי'שם אחיה, בודאי היו בני משפחה זו מאמינים גם בהגדותיהם הקוסמוגוניות, ובשעת נגיעתם את מצרים בודאי קבלו גם מהם איזו הגדות קוסמוגוניות והיו מרביבים אותן זו על זו, כדרך העמים באותם הימים. ואולם מימות משה ואליהו, שקמו נביאים לישראל וקראו בשם ה', עלה הדבר בידם להחליש את השפעת הכההמושיך של אותן האגדות על לב העם. וביותר אחרי שגם במקומן המקורי, בבבל, היו ההגדות האלו סוד הכהנים, ומאחר שישראל נהדחק ממרכזן של אותן האגדות וכהנו ונביאיו לא נגעו בהן במשאייהן ותוכניהן אלא לפעמים רחוקות וברמז, ממילא אבדו את כהן ונשתכחו מן העם. וספרות העם, שזו דרכה להחזיק באגדות כאלו, עדיין לא היתה בימים הקדמונים. מוכן לנו אפוא, החזוין, שהנביאים הקדמונים אינם לוחמים נגד האגדות הקוסמוגוניות. הנביאים והכהנים המלומדים בודאי היו יודעים היטב את האגדות האלו, אבל מאחר שהעם לא היה לחוט אהריהן, לא היה בזה שום צורך ויכולים היו לבטלן בשתיקתם. — מצד זה לא היתה כאן, לפי זה, שום סבה לנגיעה, אבל גם לא היתה, כאן שום מניעה להתפתחות רעיון היהדות אל השתלמות קוסמולוגית. אבל היתה כאן מניעה מצד אחר: גם הנביאים בעצמם לא עצרו כה להתגבר כליל על ההגדה הקוסמוגונית ולכזב ליד תורת הבריאה על טהרת הקודש ברוח היהדות, כלומר ליד תורת הבריאה מונותיאיסטית. וסברת הדבר היתה אמונת המלאכים. כי כשם שראינו בענין ברית סיני, שהיתה כתה גדולה והוקה של נביאים ומפרים בישראל ויודעה, שלא היו יכולים לנפר

שבשופטים, שמואל ומלכים אין שום זכר לתורת בריאת העולם. המקור היותר עתיק שבתורה, המקור א', מתחיל את ספורו מתולדות האבות (בראשית כ'), וכן גם המקור י' (המשתמש בשם „יהוה“) מתחיל את ספורו מאברהם (תרח אבי אברהם, שם י"א, כ"ה); כי הספורים בבראשית ב', ה"א, ט' מוזמן מאוחר לירמיה הם, מאת סופר אחד מיישובתו של י'. — אמנם, רמזים לתורת הבריאה נמצאים גם בדברי הקדמונים כפי שהם לפנינו, אבל מהם כבר הכירו המבקרים מטעמים אחרים, שהוספות מאוחרות הם, ומהם שמצאנו אנהנו אהרי בקרת חדשה, שאינם אלא הוספה מאוחרת. ובכל אופן אין שם אלא רמזים במאמרים יהוסיים, ואף לא פעם אחת במאמר ראשי ומלא כדבריו של ירמיה. והיותר מכריע הוא — שנספריה הברית אין אנו מוצאים תורה זו, לא בראשון ולא בשני. וביותר מכריע הוא השני, ספר דברי משנה תורה, שמטעים את כל העיקרים בביאור מרחיב ומעמיק, בעוד שלתורת הבריאה אין שם כמעט אפילו רמז, והרמז, שאפשר למצוא שם, הוספה מאוחרת הוא (ובכל אופן מוטל הוא בספק גדול). מכל זה יוצא בהחלט, שתורת הבריאה לא היתה עיקר דתי בקרב היהדות שלפני ירמיה.

אפשרותו של החזוין הזה כבר נתבארה על ידי זה, שתורת היהדות היא השקפת-החיים מעיקרה, שזוה דרכה ללכת הלוך והשתלם להשגת-עולם מוסרית-קוסמולוגית שלמה. ואולם הכרחו של החזוין מתבאר לנו מתוך התנאים ההיסטוריים. מצד האחד היו כאן גורמים שליליים, שמנעו את התפתחותה של תורת היהדות בתקופה שלפני ירמיה, ומצד השני היו כאן גורמים חיוביים, שהחישו את ההתפתחות הזאת בתקופתו של ירמיה:

א) הגורמים השליליים: בדברי הנביאים הקדמונים רואים אנהנו את נצני ההתפתחות הקוסמולוגית של הרעיון המוסרי מתוכו ומאליו, כאלו לא היתה כאן בעולם שום קוסמוגוניה שהנגיעה בהן וההתייחסות אליה עשויות היו להחיש את ההתפתחות הזאת. התביעה הקוסמוגונית כבר מונחת היא ברעיון המוסר עצמו כצורך רעיון ההתייחסות הדתית. אלהים עשה לו את ישראל לעם, עשיתו זו בריאה מוסרית היא,

הי"ם ומלך עולם — כדנה תאמרו
להם: אלהי' די שמי' וארקא לא
עבדו, יאבדו מאדעא ומן תת' שמי' אלה.
עושה ארץ בכח, מכין תבל כחכמתו, ובתכונתו
נשה שמים — לא כאלה חלק יעקב, כי יוצר
הכל הוא" (י', כ"ט). התשובה הנצחת
מסגננת היא ארמית, מפני שמעיקרה מכוננת
היא נגד הבבלים, שהיו מונים את ישראל
בהגותיהם הקוסמוגוניות, ואם ביהודה היו צריכים
כאותה השעה לבאר ולהעמיק את תורת-הברואה
החדשה, על אחת כמה וכמה היו צריכים לה
גלוי ימיה בכלל, במדכו הקולטורה האלילית
היותר כבירה שבעולם המזרח.

ואולם, לא רק נגד הבבלים צריכים היו
אנשי הגולה חזק, אלא, כנראה, היתה לה לתורת
הברואה של ירמיה מלחמה גם בתוך המהנה:
יחזקאל, המנהיג הרוחני של הגולה, היה ראשי
המדברים של מאמיני המלאכים אחרי ברות משנה
תורה ואחרי גזיות הארון. ובשעה שהיה ירמיה
הולך ומכרז את תורת-הברואה החדשה, המתאימה
בסגנונה לרעיון-האחדות, ביהודה, היה יחזקאל
הולך ודורש במעשה-המרכבה בגולה, ואם
מדמים אנחנו את סגנון של ההגות הקוסמוגונית
של הבבלים לסגנון מעשה-המרכבה ואגדת אדם
קדמון (כ"ה, י"א—י"ט) של יחזקאל, אי אפשר
להטיל ספק בדבר, שיש כאן סימנים מובהקים,
כי הווינו של יחזקאל סגן לחינו את הסקירה
היסודית של ספור הברואה הבבלי. ואם מצדדים
אנחנו לזה את החוץ הספרותי, שיוחזקאל, כך
דורו הצעיר של ירמיה, אינו מזכיר כלל
בכל נבואותיו המרובות את תורת
הברואה אף לא ברמז קל, או אי-אפשר לנו
להשתמש מן הרעיון, שמעשה-המרכבה של
יחזקאל הוא הוא תורת הברואה שלו.
הדברים שלפנינו בודאי מקוטעים הם, אבל גם
כזה שלפנינו עדיין יש סימנים מובהקים לדבר:
"ודמת על ראשי היתה רקיע כעין הקדור
הנורא נסוי על ראשיהם מלמעלה
(ברואת הרקיע). ותחת הרקיע נפיהם
ישרות—ואשמע את קול נפיהם כקול מים
רבים (מים תחתונים)—וממעל לרקיע אשר
על ראשם כמדאה אבן ספיר (השמש) ודמות
כסא וכו' (י"ג, כ"ב—כ"ו).—כלי משים וזכרים
אנחנו דברי החכמים: „אימתי נבראו

על המלאכים בכריתת ברית, כך בודאי אי אפשר
היה להם להגות איזו דעות בענין הברואה מבלי
שיהיו גם להמלאכים איזו תפקידים חשובים בדבר.
ובאמת נראה, שהיתה להם איזו הגהה על בריאת
העולם, שהיתה הנקדה, אמנם, מן ההגדה האלילית
של הבבלים, אבל גם רחוקה עדיין מתורת-הברואה
הטהורה, שהיתה עתידה לצאת מתוך רעיון המוסר
של היהדות, ואת ההגדה הזאת, שבודאי היו לה
נוסחאות שונות, אבל הצד השונה שבכולן היה—
שבכולן היו מוסדות על אמונת המלאכים ובכולן
היו להם להמלאכים איזה תפקידים חשובים כמעשה
בראשית, הסתירו בסוד הכהנים
והנביאים ולא הודיעו לעם.

(ב) הגורמים החיוביים. והנה בימי
ירמיה באה החיפה חזקה מן החיץ והחישה את
התפתחות תורת הברואה הבישדים הבבלים
התפשטו על הארץ והביאו עמם עבודת צבאי
השמים וקוסמוגוניה עשירה מלאת הדמיון וההויה.
והימים האלה היו ימי ספרות-עם פורחת ביהודה,
וביחד עם עבודת צבאי-השמים והבעל והעשתרות
באה גם ההגדה הקוסמולוגית ונתפשטה בין העם.
הקולטורה הבבלית-האשורית, שהיתה רחוקה
בימים הקדמונים, הלכה והתקרבה להם על ידי
חילותיו של נבוכדנצר, והעם שכבר היתה לו בימים
ההם השכלה ספרותית, ודכים היו בקרבם, שהיו
יודעים קרוא וכתוב, הדה להט עתה אחרי
אגדותיהם הקוסמוגוניות של הבבלים. ירמיה נלחם
במסירות-נפש נגד עבודה-זרה שבימו (ה', י').
ומפני שעבודה זו ינקה את פונסתה גם
מתוך ההגדות הקוסמוגוניות, על כן גם ההגדות היו
דורשות תשובה נצחת. וירמיה, הוא, מי שהיה
החיה החדה בכל ענין הברית-החדשה, בגזיות
הארץ והברוכים והחלשות אמונת המלאכים
בישראל, הוא, מי שאפשר לאמר עליו, שלא רק
החליש את האמונה במלאכים וגול מהם את
תפקידם בכריתת הברית, אלא גם היה מכווץ את
מציאותם, — הוא היה הנביא היותר קרוא לסגן את
התשובה הנצחת, שהיתה השעה צריכה לה.
ותורת בריאת-העולם על טהרת-הקודש של
השקפת-היהדות, תורת-הברואה מונוטאיסטית
טית היא היתה אותה התשובה הנצחת: הוא
מותב לגלוי בכל, שהם היו עתה נלכדים במדכו
של הזה הקוסמוגוני: „כה אמר ה': אל הרק הגוים
אל תלמדו—וה' אלהים אמת, הוא אלהים

כלומר, במעשה הראשית בסנטן הקדום, לפני העם, מפני שהשעה היתה צריכה לכך, וכדאי עשתה תורתו זו את שליחותה בעולם, ישנם לא נחשבים עדיין תורתו החדשה של ירמיה, כי כל כמה שדוקוק הוא תורתו של יחזקאל בזה מתורתו הנעלה והטהורה של ירמיה, הלא עולה הוא בקדושה וטהרה שבעתים על התורה הקוסמית גיטת של הבבלים. כי בכל היותו יונה בתמונה רבת הפנים והצבעים, הלא מטעים ויחזקאל בדברים מבררעים את הרוח הטהורה, המצויה ומכלכלת את כל התמונה בולה (טוריסטית) גם תורת הבריאח של יחזקאל היתה מחאה נגד התורה הקוסמית של הבבלים, אבל היא אחת החוליות התיכונות שבין התורה הזאת ובין תורת הבריאח המינית איכות של ירמיה, אלא שהנאום הדיסטוריים המטורים שסקרו גרמו בזה, שהחוליה התיכונה הזאת מתגלה לנו כספרות ישראל באותה תקופה, שכבר באה שעתה של תורת הבריאח בעצם השתלמותה. — יחזקאל לא היה יכול לקבל את תורתו של ירמיה, והבריאח, הוא הדין, אשר ראיתו תחת אלהי ישראל בנהר כנר, ואדע כי כדרכים המה ("), והזוט, שבעלות הכדורים מן העיר, משתלק גם בביתו זה מעל תוך העיר, וכבר עתידה היא ליפול שלל ביד האויב ("א, סיכסג), מצללים עתה באוניו בשארית המחאה נגד גיטת הארץ והכדורים: גיטת הכדורים היתה חטא גדול, שגרם לתורבן העיר: וכך נשתכללו עתה שתי כותב בישראל, שתי ישיבות: ירמיה ותלמידיו ויחזקאל ותלמידיו. וזה גם מי שנסה לאחר את תורתו החדשה של ירמיה ותורתו של יחזקאל, כלומר, לפי שר כעולם על ידי ספר הבריאח, המטעים את אהדת הברא במדה יתרה מיחזקאל, אבל נתן להמלאכים תפקיד של יעצים ועוזרים, והוא ספורו של "העיר (בראשית ב', ה"א, מ"ו, ע"ן שם ג, ארש"ו; שם כ"ב וכד' וגם ו, א"ה, וגם בא"י ש"י עדיין שארית הספור הזה: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", המורכב על ספורו של ת"ס). — ואולם האמת בין שנתגלתה שוב אין מעצור לנצחונה. ממות ירמיה ואילך עדיין הבריאח בעצם טהרו תלך ומתעקק, תלך ומתאדר במעין המתנער, וכשם שלפני ירמיה כל הנביאים והסופרים שותקים המה שדוקה בעולם ושתוקה

המלאכים? — הכל מודים, שלא נברא ביום ראשון כלום, שלא יאמרו: מיכאל היה מותה בדרומן של רקיע וגבריאל בצפון והקס"ה ממדד באמצעו, אלא: אנכי הו' עושה כל, נוטה שמם לבדו, רקע הארץ מאתי, "מי אתי" בתיב (שם מ"ד), מי היה שותף עמי בבדיתו של עולם? (בראשית רבה פ"א). — ובאמת זהו החילוק שבין תורת הבריאח של ירמיה לאותה של יחזקאל. ירמיה התנער על אמונת המלאכים, ועל כן הגיע לתורת הבריאח מינטיאית, אבל יחזקאל, שהיה ראש המדברים של מאמיני המלאכים, וכדאי היה מאמין בנצחיות המלאכים, בראותו, שהגולה להוטה אחרי ההגדות הקוסמוגוניות של הבבלים והשעה צריכה לכך, התחיל לגלות את תורת הבריאח בסגנונה הנסתר, שהיה רגיל בכבושנם של הנביאים הקדמונים וקשה יוש להם להמלאכים תפקידים חשובים. כדאי קרוב הדבר, שיחזקאל, בהיותו עתה בבבל, קבל לתוך סגנונו עור יסודות חדשים, שנתפתחו בבבל במשך החורף, שבהם לא היתה לישראל שום גייעה את הבבלים, אבל אי אפשר להטיל ספק בדבר, שהסנטן היסודי אינו הרושו של יחזקאל, אלא כבר היה תולדות התפתחות אדומה בקרב ישיבת הנביאים, והרי גם ישעיה נבואתו הראשונה ("), א—"י"ם) מוזכר שרמטטים אחדים מתוך התמונה הזאת בשתי סנטן. הכמינו הרגישו בזה, שכל מה שראה יחזקאל ראה גם ישעיה (כפלי, חגיגה י"ג, ע"ב), והראו על החילוק שבין ישעיה ויחזקאל בזה, שישעיה הוא כנפוכך שראה את המלך ויחזקאל כנפוכר שראה את המלך, ומתוך השקפתנו חילוק זה מובן הוא מתוך התנאים ההיסטוריים. ישעיה, מאחר שבהורו תורת הבריאח של ישראל עדיין לא הגיעה להשתלמותה, שקבלה כדורו של ירמיה, וגם לא היתה יכולה להגיע אליה מחמת אמונת המלאכים ולא היתה מסוגלת עדיין לחזק את העם כמוסרית, — לא גלה את פרוכת המסך מתמונת המרכבה אפס קצתו, במדה הדרושה לענין נבואתו, שהרי המלאכים היו גם אמצעי הנבואה. ואולם יחזקאל כדורו מוכיח היה לגלות את כל התמונה. תורת הבריאח של ירמיה חדשה היתה ולא כבישה לה עדיין את כל הלכות, כיועד לא נצחה עדיין מתנגדי ירמיה בענין אמונת המלאכים, ועל כן דרש יחזקאל במעשה המרכבה,

במתכונן, כך מימי ואילך כל הנביאים והסופרים לא ייעצו ולא ייעזו למצות את הרעיון הזה לכל שעוריו, ואין לך שום טענה או אנגלה מעד הכופרים שבפנים המנהג או מעד אמונתהעולם, שלא בטלו איתן הנביאים, תלמודי ירמיה, מתוך התורה החדשה הזאת, כאבן האחרונה בבנין תקרתהקשת, אף על פי שהוא באה לבסוף והיא נשאה מתכותיה, היא היא, הנותנת כח לכל הבנין לעמוד כן ולהיות נושא את עצמו בלי סמיכה וחמיכה, כן היתה תורתהכריאה בבנינה המפורר של תורתהיהדות, היא חוקה ואמצה את כל הבנין, היא נתנה לתורת היהדות מסגרת שיטתית; ומונה הוא בטבע הענין, שהיא להרצות את תורתה של היהדות יסוד את דבריו בהפך מסדר ההתפתחות, כלומר, יביא את הדברים לסדרההויה, שהוא ההפך מסדרההשגה, הקורא את האיתות לאחר — ויתחיל בכריאת העולם ומלואו, ממנה יעבור אל כריאתהאדם הקוסמולוגית, ממנה — אל כריאתו המוסרית של האדם, ממנה — אל כריאתו המוסרית של העם הנבחר, וממנה — אל כריאתו המוסרית של כל המין האנושי, והוא הסדר, שנתן לתורת היהדות ישעיה השני, אחד מתלמידיה היותר מצוינים של ישיבת ירמיה בגולה (ישעיה מ"ב, ה', ו'; נ"א, י"ד; ו' ע"ג; ו' ע"ד, ו' ע"ה, ו' ע"ו). גם המסגרת השיטתית החדשה הזאת היתה צורך השעה ומלאה תפקיד היסטורי נכבד. המסגרת השיטתית עשויה היתה להטעים ביהוד את אהדות כל הבריאיה כלה, או יותר מדויק את אהדות כל ההויה כלה, הטבעית והמוסרית, הקוסמולוגית וההיסטורית, בבחינת תולדת אהדות הבורא, אהדות מקור כל ההויה, נגד תורת הצנז שהיהדות התאבקה עמה כאותם הימים, ימי ממשלת הפרסים בבבל ובכל עולם המזרח. ובתורת הצנז היתה סכנה מרובה מכהגדת הכללים, מפני שתורת הצנז היתה תורה שיטתית, ושהיה בה גם יסוד מוסרי, אלא שהעלתה בידה שניות, מלחמה בין הטוב והרע, מלחמת עולם, בלי תכלית מוסרית בעולם הזה, כעוד שהיהדות מטעמת את התכלית המוסרית בעולם הזה הוקא (ישעיה מ"ה, ו'; ו' מ"ה, י"ג), לא בעתיד החיל בערפל ככתובת הפרסים. — את המסגרת השיטתית הזאת בהשקפתה היותר גדולה מיצאים אנוכי בהמקור, "תהייההנהגה"

ישראלית, שגם היא יצא מתוך ישיבתו של ירמיה, בזמן מאוחר לזמנו של ישעיה השני. הוא מתחיל את ספרו מברואת עולם מינומיאטיבית, מברואת ומשכבה (בראשית א') והולך וממשיך את ההתפתחות עד לברואת המוסרית של עם ישראל בסני. יחס הספר, ת"כ ל' לנבואת ישעיה השני הוא כיהם שבין הבנין בסופו ובין שרשרטי אותו הבנין במשטריו, שעלה במחשבתו של האדרישקטון. מה שהיה ישעיה השני בסקירה נאמית אהה, את זה הוציא בעל המקור ת"כ — שגם הוא היה אדרישקטון גאון במוט — לפועל ממש. — ודוהם הזה יתברר לנו בפרטות הדברים, בשנתבונן אל התפתחות העיקרים מכות לברית.

§ II התפתחות העיקרים מברית לברית.

הכא להוציא מתחת מעיפה מתוך הבני המהצב יתן איה חומר סני אל הכר, והחומר הסני הזה מושך אליו גם את הסגים שכתובי המהצב, ומתוך הכר יוצאת מתחת מעיפה ומצופה. וכן הדבר גם בעולם הרעיון: מנהג הוא בלאותה של היה האדם, שהרעיון היותר נעלה ונשגב המתגלה לו צורך הוא עדין לעבור דרך מדרגהמדרג של ההיסטוריה טרם שיוכל להאזיב כל הדבר ופיו ויש שבהך התפתחות והתאמצותו להטהר מן הדגים הרבים יאדוים בו ממקור מהצבתו מאע הוא בסגים ובדלים אחרים, ודוקא פגיעה זו גורמת לו להטהר ולהצנז במהירות וזרה ובמהרה מרובה ממה שיוכל להטהר טרם שפגע בהם, הסגים החדשים שפגע בהם מיישבים אלוהם, כאותו החומר הסני ככר המסגרת, את הסגים הקדומים, שהיו אדוים בו ממקור והיו ממעטים את המות גדלו ותפארתו, והוא יצא מתוך ההתאבקות את הסגים החדשים מטוהה ומצנז גם משאיות סני העצמיים, והוא מאיר ומוזהר בשמש בנבואתה. — ואת הרוחן הזה רואים אנוהו גם בהתפתחותם ההיסטורית של עיקרי היהדותהיהדות. הסני המקורי היתה אמונת המלאכים, כי, אם אמנם אחריו התגלות תורתהכריאה המינומיאטיבית אין בזה סכנה גדולה, אם מאמין איש מישראל, שהקביה ברא לו בעולמו גם מלאכים, אף על פי שברואים יהיהו המה בעולמו של אלוה יחד ומיוחד, הלא לפני התגלותה יתעמקיתה של תורתהכריאה המינומיאטיבית המות היתה סכנה גדולה

והקדמות. גם מוכיחים היו לומר על סגנונו הטוב של הרעיון ולדבר בלשון בני אדם. — וגם זה היה למקור מבוכות וגם טעיות הרבה. הנביא יצחק מרדכי על אלוה והנהגתו בלשון בני אדם, היה אמנם להשיב על שאלות וספקות, אשר באמת אין להם מקום אלא במחשבתו ואיפן פעולתו של האדם. הנביאים הקדומים לא מצאו עדיין אותו הסגנון המלוטש, שיש בו כדי לקרב לנו ענינים, העולים על כח השכלתנו — בשם שיש בה בזבזות מלוטשת לקרב לנו את הדיוקים ולהכליש את הדקים. — וזוהי הניאה השתלמלת הנחתהפריאה פנים חדשית. היא היתה בלידיון נאמנים כפי הנביאים נגד כל הטענות והספקות. היא נתנה לסגנונם לשיטה חדשה, לשיטה זכה ודקה, המקרבת לשכלו החלוש של האדם ענינים דקים ונשכחים, העומדים ברום כבשנו של עולם.

(1) עיקר מציאות אלוה: העיקר הזה הוא הכנס הנאמן, אשר עליו עמדו כל הנביאים בלי שום רפיון והודעויות, בלי שום לאות והתמששות אף דע קל. האמונה במציאות אלוה היתה תביעתם הראשית של נביאי כל התקופות, והיא היתה התנאי הכפול לכל המתנים על בית ישראל. הנביאים דרשו אמונה בלב והוכיחו את העם על קטנות אמונתו, ומכל שכן על הכפירה במקום שראו בו. וגם דרשו, שיתנו להאמונה הזאת מכבטא מפורש בדבור. כי, אם אמנם לא קבעו אמירה, "אני מאמין" לעתים קבועות, בדרך שעשו הדתות שיצאו מתוך היהדות, וגם היהדות עצמה בתקופה הבאה, הלא צריך לדעת, שבתקופה העתיקה לא היה צורך בזה, מפני שזו היתה דרכם של בני אדם בתקופות הקדמוניות (וזה הוא דרכו של ההמון עד היום הזה), לאשר את כל הבטחתו, וכמעט כל דבור פשוט בשיחה קלה שבין אדם לחברו, בשיבועה ביראתו. ובקרב ישראל היתה השבועה הזאת: "הי ה'!", ומי שלא נשבע "הי ה'!", היה נשבע ב"לא אלהים", באופן שבאמת הביאו את "אני מאמין" שלהם לידי מכבטא מפורש בכל דע ודע, וביותר בשיעור מוסר מיוחדות, כגון כשהיה להם דין איש עם אחיו. שאז היתה, "שבועת ה'" בין שניהם, כלומר: ה'ו נשבעים: "הי ה'!" בפני השופטים וביחס מיוחד לדבר הדיו הנדון.

וקרובה לרעיונה היסודי של תורת היהדות, כלומר, לכל שאר העיקרים המהותיים בהם, ומבט הודר לתוך מהלך הרעיון בישראל ולמדתו דעת, שאמונה זו היתה בבחינת הכני המהצב, האחרים בנרעיו המסתב המוכה. וכבר ראינו, איך שרעיונה הראשי של היהדות התאמן להסיר ממנו את שארית הסנים האלה, ואיך יצא מתוך התאמצות זו בנצחון, נצחון ברית משנתהתורה. ואולם בהפגשו את הסנים הבבליים והפרסיים כבוד המצרף של ההיסטוריה, ובשיצא בעשרתהנצחון מתוך ההתאבקות החדשה, היה הנצחון הזה, אשר אחרי ברית משנתהתורה היה רק נצחון לפי שעה, לנצחון עולם, לנצחון שאין אחריו מפלה: אחרי ברית משנתהתורה הורו ישראל עדיין לעבודהתורה, אבל אחרי התגלות תורת הברואה בעצם שהיה לא הורו ישראל לעבוד הוררה לעולם: תורת הברואה הסירה את כל הספקות והמבוכות, שהיו כרוכים בעיקריה של תורת היהדות. ההסתכלות הישרה של נביאי ישראל השיגה את כל ארבעת העיקרים המהותיים, הכלולים כבר באחדות ההגיונית והפסיכולוגית של תורת היהדות, בסקירה אחת. אכן יתוסף ההגיוני של ארבעת העיקרים האלה הוא כך, שבשם שכל אחד מהם דורש בהכרח גם את שלשת האחרים, כך גם בא העיון ההגיוני ומפורד בין הדברים ומלוח ספקות ופקפוקים שונים; הוא מוצא סתירות בין חלקיו של הרעיון המקורי, בין העיקרים כינם לבין עצמם: הצווי המוסרי דורש בחירה הפשית ושכר ועונש, אבל מנהיג העולם אינו סובל בחירה הפשית בו. אלוה המוסר הוא אלוה הצדק, זה דורש את העיקר שכר ועונש, אבל בלי בחירה הפשית אי אפשר לשכר ועונש. ואם ההקדמה בענינים האלה לא העמיקה עדיין בבתקופות מאוחרות, אשר מתוך המבוכה בהם נולדו כתות דתיות ופלוסופיות שונות, הלא הקרא ככתב-הקדש בשיסלב, הוודה הוא כעליל, שהנביאים, אם אמנם לא זו מעלה מן העיקרים האלה לא עצרו בה להכחיד תחת לשיגם כמה וכמה טענות ודעות, הסותרות לאחרים מאותם העיקרים. וביותר כשבאו לסדר את תורותיהם להעם, אנוסים היו להשיב על שאלותיו, הן שיטאל באמת, והן שהשאלה קרובה היא כל כך, שהנביא אנוס היה להתביח עם השאלה האפשרית

אחרים שבאיתר תקיפה נבעי את ההתחזקות הדתית במפעל, והנה נקרא ספרה זו **הנבואה את נביאי החרות** שבאיתר היום להביא סדר שיטתי לתקן כלל דתכם, סדר, המקשר את דתך הברואה עם עיקר הנבואה ההתחדדות לישראל בדתך הניני דתכם, לזה מבונים דברי דמות המדומים גם דברי ישעיה השני (מ"ב, ח"ו, ו'): כך עלתה במחשבתך, בחרת ישראל היא חלק של מעשה בראשית, הוא ענין קוסמי (ענין בסיסות ישי, דת: דברים י"ד, ח"ו, ו') — ישיט כאן הוספת מאהדות לזמן דתכם) — גם כזה עלתה הוא סגנון השיטתי של המקור ההתחדדות גם על ישעיה השני, אלא שהמקור הזה מתר על הדעיין דאניכרסלי ומסתפק בזה, שישראל יסמך את הדתה, המועדה לו מאו מבראשית.

3. (1) העיקרים בחירות הפשוטה ושבדעינות: ישי העיקרים האלה תלויים המה זה בזה בקשר הדדי — שהאחד הוא הנאי הכפיל של השני — ובקשר יסודי — שהאחד כתר להשני במדה ודעה. העיקרים האלה הם שרשם הנתר עמק של דתה החרות, ושים נביא לא זו מהם מעולם. אבל אף על פי כן במקורות המספרים אני מוצאים נטיה דוחה, ילעמם מתלשפים גם הנביאים הרבה בשאלות הנגזרות להעיקרים האלה: בשאלת הכהונה החפשית מרגישים אנחנו בספרו של י" על בראשית העולם כאלו בחירתו הרששית של האדם החרות את כח ישרי (בראשית ב' ב"ב, ו': ח"ו, ו') — ומה שידענו, שבפדשויות אלו יש לפנינו נסיון לאחד את הדתה הברואה של דתה את אמונת המלאכים, הרי יוצא לנו מכאן, שאמונת המלאכים הביאה נטיה דוחה לעיקר הכהונה, אם יש גם מלאכים מורדים באדונים, בענין הנביאים, הרי אפשר שגם האדם יהיה "כאחד ממש" ולעומתו מוצאים אנחנו במקור א', שבה ישרי ממצים ילעמם גם מבטל את בחירתו החפשית של האדם (שם ב', ו': ח"ו, ו') — שיהי דו, כיא (עוד שם בפרשתו) — זאת הנטיה דוחה מוצאים אנחנו גם במקורות אחרים, למשל, במקור הבא מממלכת ישראל (שמואל א' ב', כ"ה: ח"ו, ו') — ענין שם לז, לז, לז, ושרי הנטיה דוחה האלה תלויים הנה זו בזה מפני

הסגנון ההיסטורי של מעמד הר סיני, (2) התפתחות הסגנון בהתחדדות הנביאה והתחדדות בקרב ישראל.

(א) הסגנון ההיסטורי של מעמד הר סיני: אף על פי שכלל העולם המקורות אי"ו לתאר את התגלות הנביאה באמצעות מלאך (גם בת חלת נבואתו של משה בספרו של י"ו, שמות ג' ב'), נזהרים הם מלהבנים את המחיצה הוואת בין ישראל למקום כמעמד הר סיני. בענין הזה כמעט אין שום חילוק בין סגנון המקורות האלה להסגנון שבדברים, גם בהמקורות האלה רואים אנחנו, שהיו מרחיקים כמחשבתם במדה האפשרית להם את ההגשמה מאותו המעמד הנכבד אשר לפי קבלת האומה קבל שם משה את השפעת הנבואה לעיני כל ישראל והאציל מנביאותו על כל העם רגע אחד, ובאמת, הפסגרים ההיסטוריים של אותם המקורות, למרות הקולות והברקים והלפידים, יש בהם כדי לקרב לשכל האדם מושג טהור על ההגשמה הנבואית, ועל כן לא היתה כאן שום סבה לספר דברים, לשנות מה הרבה (הברקים והלפידים הסרים הם בספר דברים, ואלהים מתגלה בא"ש), מאחר שעיקר החילוק שינוי לכינוי, אמצעות המלאכים, חסר כאן, ואלם, החילוק הגדול שבין הסגנון במקורות הנזכרים, ודברים ככלל, ובין אותו של המקור "ההתחדדות" מראה לנו גם פה בעליל, מה גדלה השפעתה של החרות הברואה על התלששות הסגנון בענינים דקן המחשבה. הקורא את ספרו של ת"כ בזה על הסדר (י"ט, ב' עד "סני" ח"ו, ו') שיצויה עד "הענין" — דק: כאשן, ל"א, "יציאה עד "העדת", ל"ד, כ"ש"ל"ב, רואה הוא, כמה צנועה היא סקורתו, וכמה דק ומלוטש הוא סגנונה!

(ב) סגנון ההתיחדדות הנבואית: להסימנים החדשים, שהביאה בדת משתתפתה להתיחדדות הדתית כנוכח למעלה, הוסיפה החרות הברואה עוד כן קוסמולוגי: בחרת ישראל להתיחדדות נבואית הוא ענין מסודר במערכות מעשה הבראשית (דמות ל"א, ל"ד, ל"ז, ל"ח, "יזכור", ל"ב, כ"הכר, י"ט, הבסוקים ב', כ"א).

הדעיין, שאלהים הוא ברא שמים וארץ וכל אשר בה, הוא מתנגד במהותו לכל התיחדדות הדת; אבל ככה בארנו, שהנאים היסטוריים

שנשארו לו בעיקר הכחירה (כטן; י; כ"ג; י"ג, כ"ג; ועיין גם דברים כ"ט, כ; ירמיה ד', כ"א) מתוך השגתו ההדדית. השגת עיני הברואה המנוגת תואפסות האורה את עיני האלה אותו מכל הספקות והמבוכות (ל"ב; י"ד"ט). ותלמידו הגדול ישעיה השני, הולך ומשלים מה שהתחיל רבו (ישעיה מ', י"ב"ד"ד, כ"ג; כ"ה; מ"ה, י"א, י"ב, י"ד"כ"ב; י"א, י"ג; ועיין מ"ה, ג"ח; וכו', ו' וכו'). — הסתכלות יותר עמוקה במהות השפעתה של תורת הברואה על החוקות של העיקרים. הברואה הפשית, ה"שכרזעוניש" ממציא לנו ספר א"ר"ב: הספר הרמזי הזה בני הוא כילו על הרעיון, שכל הספקות והמבוכות וכל השענות ההגולות נגד שני העיקרים האלה עולות מנה בתו כצאת רעיון הברואה בנכונות: לא די הוא לדעת את ענין הברואה בכללותו, כדי להבין את דוממותו והתעלותו של הבורא על כל משכבותאנוש, אך צריך להתבונן (זה הוא תשובתו של הקב"ה לא"ר"ב) לכל הדרי הברואה בשמים לרום ובארץ לעומק; או אז יבדוק לו לשכלו החלוש של האדם אור חדש והוא יתגבר על כל הספקות, ובאמת כחה הגדול של התשובה מונה הוא בחקירה הנפלאה, המגבירה את הסתכלותו לחייו חס וקטת ויורדת עד נכבדוהים וישלחתהתנות של כל הברואה כולה (ל"ה; ל"ט). בתוך הסתכלות זו כל השענות מסתתרות, האדם מודע ומשתתף בלאות לפני כבישנו של עולם ואומר: „נפלאות ממני ולא אדע" (מ"ב, א"כ).

ואולם במדה היותר מרובה בולטת היא ההתנכרות על כל הספקות והמבוכות בענין שני העיקרים האלה בהמקור „תורת-כהנים". ההשגה ההיסטורית, הבאה לידי גלוי בספר זה, כנראה היא על שני העיקרים האלה בעל יסודות חזקים, שאפשר לעשותם לבסיס של עולם מלא מבלי שום השיש וקפקוק. אין כאן שום רמז למבוכה או לספק, אף על אילו עובר לאן על טהרתה ובהירותה של האמונה. בספר זה נ"שבת רוח התורה הנבואית כעצם טהרה: כלי שום התפלספות, כלי שום התעמקות יתרה, אבל גם כלי שום נשית ורה. הקורא בעיון רואה היא בעליל, שההתפלספות וההתעמקות לא נעלמו מעיניו, אלא שהוא מכליע במתכון את כל הספקות והמבוכות, ידמה וישעיה

שאלהים כביכול מתורה מפני כחירתו החפזית של האדם, היא מפעם אותה וכולל אותה את הכה לעשות ולהזהר על פי כחירתו החפזית. — ולעומת זה ספר-ברית מיטרה תורה מטעים את הברואה מאד בנוכח, וכשהוא רומז על ספקו בלעם, הוא מיטרה מן הנאמר במקור, שאלהים צמצם את כחירתו החפזית של בלעם על ידי מלאך (דברים כ"ג, ו' כ"ה"ט) לבמבוכה „כ"ב"כ"ד). וגם ירמיה מטעים מאד את הברואה (י' ט"ו), והוא צריך מבטא מיוחד לבחירתו הפשית; „טהרה" (כ', י"ז; י"ג, י'; י"ה, י"ב; כ"ג, י"ז); וגם בהוספה לספר-הברית השני דברים כ"ט, י"ח).

ואולם בשאלה שכד ועונש מוצאים אנהו, שגם אהרי כרות מיטרה-תורה היו להם ספקות ומבוכות, וירמיה בעצמו בנעני האויש שואל: „מדוע דרך רשעים צלחה?" (י"ב, א). וירמיה ויחזקאל משתדלים הרבה בשאלה זו ומתאמצים למצוא איזו שיטה, שתהא מיטרה את כל הסתירות שבוה, וכיחד — למצוא תשובה נכונה על השאלה השטורה בפי בני דורם בימי צרה ההמה: „אבות אכלו כדורשני בנים תקונו" (ירמיה י"ה, ד"ו"ג; מ"ה ט"ז; מ"ב, י'; יחזקאל כ', י"ז וכו'; י"ב, כ"ב"כ"ד; י"ד, י"ג"ג; י"ה ל"ט). וישניהם משתדלים להוכיח, שאך „האובל הבוסר תקונה שניו", שאך „הגפיש הרטאת היא תמות" — תשובה, שאינה באה אלא מתוך מבוכה, שדרי אין ספק בדבר, שבענינים מדעיים לכל הפחות — ובאלה הלא היו דנים — בודאי תקונה שני הבנים מן הבוסר שאכלו האבות, ובכלל מוסד הדבר בעיקר שכד ועונש, שלפעמים סבך המאורעות הוא כך, שגם כהר"ש הפרטיים הקב"ה מוקד עין אבות על בנים (שמות כ' ה'; דברים ה' ט'). — וכאן רואים אנהו את פעולתה הגדולה של תורת הברואה, יחזקאל, שלא קבל את תורת הברואה החדשה, נשאר במבוכתו ונא לידי נשיות ורות, ובדא לו מושג ור של „מכשול עוין" (כ', כ' ה, י"ט; י"ה כ' ד', ו'; וכיחד י"ה, ל"ז; מ"ד, י"ב; וסותר את דברו עצמו ב"ה, כ"ג; ל"ט, י"א). אבל ירמיה, אהרי שהעמיק עיון בתורת-הברואה, הוא מרהיב עוז בנפשו לכשל את כל השענות, הספקות והמבוכות שבעיקר שכד ועונש וגם את הספקות

הוא אותה צורה לא חדשה אלהים אבל מחק
התפתחותה של המילה לאותיות במובן זה אינו
מבואר כל צרכו, ואפשר הדבר, שהיה הולך
והיה באופן זה: המילה נהגה היתה בישראל מאו
ומקדם ממי האבות הראשונים, כשם שהיתה
נהגה בין הנענים והפיקים, בין הערבים ובין
המצרים כמות הכהנים והצא ועמים עתיקים
ההרים, ואולם אחרי שנאחזו בארץ בין אדום,
עמון ומנאם מזה ובין הפלשתים מזה, שכלם
ערבים היו (דמיה מן, סד, כה; שאפטים יד, ג';
שמאל א' יד, ל'ק; יח, כה), באמת נבדלים
היו ישראל מן העמים אשר סביבותיהם על
דיו המילה, והכנה של המילה הנה ענין הדיו
מין קרבן או כדומה, המילה היתה, איפוא,
לאות דהי, המבדיל בין ישראל לעמים, וביתר
נראה, שהיתה להם יקרה מאד, מאחר שבהיות
ישראל או חלק ממנו במצרים או תחת ממשלת
מצרים, אסרו עליהם המצרים למול את בניהם,
מפני שהמילה במצרים היתה סימן חירות,
בעוד שבני ישראל היו עבדים, ומסורת זו
שנחה היא לנו עדן בתנאים (אולי כבר בימיהם
י, סד, כה, וכלי ספק בזה) ועל כן, אם
מוציאים אהנו את הדברים הנספחים דהי ונפסקו
מ את המילה, "שבו" (שמות), ועל כן, כל ערל
לא יאכל בזה, בפסח (שמות יב, מצמח), והיתה
הלכה לדורות, שהמילה מעכבת בפסח, מפני
שהפסח הוא סימן החירות, ומי שאוכל בו צריך
לחיות סימן העבדות מעל בשרו ובשר בני ביתו. —
בתקופת ברית סני הנה, איפוא, להמילה תוכן
מדעני-לאומי, בעוד שמונח הדתי הקדום נראה
מפני המובן ההרש, ובכל איפן הנון הדתי הנשאר
היה הלש וקלוש מאד, והנה מין סימן למילה
ערל-החלב, שזהו המובן הכולט בתקופת
משנת-החור, ידמיה ויחזקאל, מצות
המילה בישראל היא לפנינו פה בדרך-המונח
הקדמוני, שכלי היה דבוק בו איזה ציור דו
למדת החירות כשהיתה וקדושתה, למונח הדתי
במובן אותה-הזמן, המובן המדעני-לאומי היה
הבד, שבו נצרכה מצות מילה לקבל תוכן חדש,
ואולם גם המובן הלאומי, מאחר שהיה הפקד
השוב בתפתחות המצות, לא נחה לגמרי. —
הדמים ההמה, ימי תקופת ברית משנת-החור,
מסבילים היו מאד להתפתחות זו: במלחמת הרעות
על דבר עיקר המלאכים גברה הרעה המדומת

היהדות, גם לפני השתלמותה להשגה מוסרית-קוסמולוגית. היא הולכת ומתפתחת יותר מתוך רעיונותיהם המוסריים הנשגבים של הנביאים הקדמונים: עמוס, הושע, ישעיה, מנחם וצפניה. — ואם מדמים אנהנו את השקפתו זו של יחזקאל להשקפה החדשה, שיצאה מישיבתו של ידמיה, אי אפשר לבחש, שהגון הזה שכתורת יחזקאל קרוב הוא לרעיונה המקורי של היהדות יותר מההטעמה המיוחדת של הגון הקוסמולוגי. והחלוק הזה שבין ראשי המדברים הראשונים הלך ונתרחב ונתעמק בין תלמידיהם ותלמידיהם לתלמידיהם. ואם מדמים אנהנו את שני הספרים הנדונים, „תורת כהנים“ ו„ספרהקדושה“, זה לזה, נוסח לדעת, שלפנינו המסקנות הקיצוניות של שתי ההשקפות, אשר כל אחת מהן השכיחה למצות את עומק המובן של גון מיוחד אמתי בהשקפה היהדות הכללית: „ספרהקדושה“ מטעים את הקדושה המוסרית. „אני ה'“ והו מטעם היותר עמוק של כל התורה המוסרית כלל, יהיה בבחינת סמל הקדושה המוסרית, מבלי שום סקור-עין להרעיון הקוסמולוגי, יהיה בבחינת מנהיג ומכלכל את סדר-העולם המוסרי. הרעיון הזה נושא הוא את כל ערכו בתוכו, ואינו צריך לשום השלמה קוסמולוגית; בכל ספר הקדושה אין אנהנו מוצאים זכר לתורת הבריארה, אף על פי שהמבטא המיוחד ליסוד כל החוקים: „אני ה'“ כמעט דורש הוא את השתלמותו: „אני ה' בורא שמים וארץ!“ — וכשם שבמצות שבת ראינו התהוות בין ספרהקדושה וספר תורת כהנים, כך גם במצות-יוכל: קי מוסר את יציאת הארץ ביוכל: „ויראת מאלהיך כי אני ה' אלהיכם!“ (ויקרא כ"ה, י"ח), אבל ת"כ מוסר: כי לי הארץ! (ישע כ"ג), כלומר, אני הוא בורא הארץ. ספר „תורת כהנים“ מעמיד לעומתו הכל על השיטה היוצאת מרעיון הבריארה. הקב"ה ברא את עולמו והגביל גבולות וסלל נתיבות מאז מבראשית, והוא, הבורא, נתן את התורה לישראל, ובה, הרי יש טעם מספיק לכל המצות והחוקים. דין הוא, שהנכרא ישמע בקול בוראו: — ושני הספרים האלה נכתבו בכונה מיוחדת לשם ספר-הברית. שתי הישיבות בגולה ובמים הראשונים ליסוד-המעלה היו שוים

לאות ברית בין אברהם אבינו ובין אלהים, לברית עולם לו ולזרעו אחריו (בראשית י"ז). ואולם אך לזרעו מ„בני יעקב“ (בראשית ל"ד, כל ענין המילה הוא ממקור ת"כ), כדי להוציא את השומרונים ושאר הגרים, אשר קבלו עליהם את המילה, ואשר עזרא בכריתת ברית שלישית דחה אותם בורע.

מתוך האמור יוצא לנו, § 13 ספר הברית שבספר הברית השלישי השלישי. אפשר לשער את הסימנים האלה: (א) הרחקה אמונת המלאכים, (ב) הכנסת העיקר החדש, עיקר בריאת העולם, (ג) השלמת המסגרת השיטתית מבריארת העולם לברית-סיני, (ד) התכלות העיקרים האחרים בהשתלמותם, שקבלו מתוך תורת הבריארה, (ה) ביאור השבת בבחינת אות קוסמולוגי. ומאחר שכבר ראינו, שכל הסימנים האלה ישנם במקור „תורת-כהנים“, יכולים אנהנו להניח, שהספר הזה היה ספר-הברית השלישי. ואולם התבוננות ספרותית מלמדת, שלא הספר „תורת כהנים“ בהיקפו המקורי, אלא ספר זה בהיקפו הגדול, אחרי שהורכב את „ספר הקדושה“ לספר אחר, היה לספר-הברית השלישי. ואם מסתכלים אנהנו במאורעות של התקופה הנדונה מתוך השקפתנו, שנתבררה עד כאן, יוצא לנו שיעור מהלך-הענינים, איך נתגלגל הדבר, ששני הספרים האלה נתאחדו לספר-ברית אחד, באופן זה:

בהתפתחות מובנה של הישבת בבחינת אות ברית כבר ראינו התהוות בין שתי השקפות, אשר בזמן מאוחר נעשתה פשרה ביניהם. ואולם, אם מיטיבים אנהנו לראות, גם התהוות זו וגם פשרה זו לא היו נוגעות להפרט האחד, למצות שבת, כלכך, אלא לכל השקפת היהדות כלל. יחזקאל לא היה משתמש ברעיון הבריארה, כדי לכסם עליו את תורת היהדות, אבל הוא היה מבקש דרך אחרת להכריע את הכף לטובת השקפתו. הוא העמיק את הרעיון המוסרי במדה נשגבה מאד (למשל בפרקים י"ה כ"ב; כ"ג), כיהוד על ידי המושג החדש של קדושת השם וחלול-השם: כל העובר עבודה מוסרית, מחלל הוא את שם ה', והעושה מצוה, מקדש את השם! הרעיון הזה עמוק הוא מאד, והוא נובע ישר מתוך רעיונה היסודי של תורת

ליסד את הממלכה מהדש, באה כל אחת הכתות וספרי-הכרית בידה, כשענה, שספרי-הכרית שלה יהיה ליסוד הכרית החדשה. ואולי גם המחלוקת הזאת אחת הסבות, שהנסיין הראשון לא עלה יפה. — והי כאשר באו ימים טובים מאלה, ימי עזרא ונחמיה, והשעה היתה מוכשרת לכריתת כרית חדשה, באותם הימים כבר התבשל שתי ההשקפות — אשר כל אחת מהן הכליטה גון מיוחד אמתי בתורת היהדות במדה קיצונית — לפישרה, המרחקת את הקיצוניות היתרה מתוך כל אחת מהן ומאחדת את שתיהן להשגה אחת מוסרית-קוסמולוגית, הנושאת את חותם האמת כתובה.

וההרכבה הזאת היא היא הרכבת שני ספרי-הכרית, „ספר תורת-כהנים“ ו„ספר-הקדושה“, לספרי-הכרית אחד. והמסדר המרכיב הזר, שהיה המוציא והמביא לכל ענין ספר הכרית, הוא, לפי כמה מסורות עתיקות במקרא ובספרות התלמודית, עזרא שעלה מכבל, עזרא הסופר המהיר בתורת ה'.

עזרא בא מישיבת ירמיה, אשר על גולה היו חזנים רוב נושאי היהדות שבאותו דור, ועל כן ספרי-הכרית השלישי מסודר הוא כרזה ירמיה, על יסוד כרית משנה-תורה ותורת-הכריאה, בעוד שספרי-הכרית של ישיבת יחזקאל לא נכנסו אלא אותם החלקים, שאין בהם סתירה מפורשת לתורת ירמיה, במדה שהיה בהם כדי להבליט את רעיון הקדושה המוסרית, אשר נתעמק בו, ואשר היה אהוב גם על ראשי המדברים שבישיבת ירמיה. — וזהו גם הטעם, שספר כרית משנה-תורה לא נדחה ממקומו בפיזיקה, והיה קיים לא אך ביד יחידים, כי ביד יהודים שמונים היו כל המקורות שבתורה וספרי-הכרית הראשון בכלל, אלא גם נושאי היהדות קיימו אותו מטעם יפוי כהם. ואם אמנם לא היה ככלל-ספרי-הכרית כמוכנו המצומצם, הלא היה בכלל „התורה“ של אותו הדור.

והשקפתו זו על דבר היקפו של ספר הכרית השלישי והיקף „התורה“ שבדור עזרא מתאמתה מתוך הכתובים ומתוך המשינה. מתוך הכתובים: בנחמיה ה'; ט'; י"ב א'—ג מסופר, שקראו בספר תורת-משה, „תורת-אלהים“ או

בהשקפתם, יצדיך להדש את הכרית בין ישראל לאלהיו. וכבר ראינו, שההשקפה הזאת היתה ממלאת את לבם של ירמיה ויחזקאל גם יחד. וביחזקאל מ—מיה כבר מונה לפנינו נסיון לספרי-כרית חדש. וספרי-הקדושה בצורתו הקדומה היה מתאים מאד לצורת ספר הכרית הראשון. היתה לו פתיחה (אשר שאריתה שמונה לנו עדיין בשמות ו', ו—ח', במקום מכריע בתכניהו של ספרי-הכרית השלישי) וסיום כתובה (ויקרא כ"ז), ודומה הוא כזה לספר כרית משנה-תורה, שהיה צריך לתוכה, מפני שהעמיד הכל על רעיון המוסר, על שכר ועונש שבסדר-עולם מוסרי. ולעומתו ספרי-הכרית של ישיבת ירמיה, „תורת-כהנים“ בקיף קטן, הוא מעמיד הכל על רעיון הכריאה, והכרית מתהלת את הכריאה. „תורת-כהנים“ הוא ספר של ארבע כריתות (אדם, נח, אברהם וישראל — וזו הכרית האחרונה בשמות ו'). והכרית הראשונה את ישראל עומדת בחזקה מבלי שום הודעות והתמוטטות. אין כאן לא מסכה ולא ענל, לא שירות הלוחות ולא התחדשות הכרית בסני, לא לוחות חדשים ולא התחדשות הכרית בערבות מואב, אלא הכל הולך ונמשך ככה הכרית הראשונה. ועל כן הוא אינו צריך לתוכה, מפני שהוא מתגבר על כל הטענות והספקות באופן קל, בידו הספיר הנפלא המאיר לכל הזוויות, הכל יוצא מתוך רעיון הכריאה מאליו, מתוך מהלך ההיסטוריה על פי שיטתו. כן פתחו שתי פתות קיצוניות כל אחת מהן גון מיוחד ברעיונה היסודי של תורת היהדות, אבל שתיהן במדה קיצונית, המתנגדת מאיזה צד לתורת היהדות המקורית. „ספרי-הקדושה“ קבל אל תוכו גם את אמונת המלאכים. ואף על פי שהמרכיב לשם ספרי-הכרית השלישי הוציא את המקומות האלה, עדיין נשאר זכר להם (הכרוכים במשכן משה, אשר לפי השקפתנו נכנסו בזמן מאוחר להמרכיב לשם ספר הכרית השלישי, הם מתוך שארית „צורת-הכרית“, שהכניסה ישיבת יחזקאל לתוך ספרי-הכרית שלה, וכן ענין „שעיר לעזאזל“ בויקרא כ"ז, וגם ויקרא י"ז, ו' שיך הנח. וספר ת"כ לעומתו העמיד הכל על רעיון הכריאה, מה שאינו מתאים לגמרי לזה היהדות, שהיא מוסרית ממקורה. — ובימי חורש, שהשתתפו העולים הראשונים את הנשואים בארץ

איתן ככהה המנחה של הנאינות: ובאמת מימית
עזרא עד ימות שמעון הצדיק (נ"א). שט"ז —
ג"א — ת"ם) אין לנו שום מסורת על אודות איוו
אישיות גדולה, עולה על חברותיה בהכמה ויפזר
כה שהכל מודים בו. בימים ההם בידי עמד
המועט הגדול, שנתן ידו לפשרה בימות עזרא,
על דעתו והיה תובע במפניו, שגם אמונת
המלאכים, או יותר מדויק: שגם הספור המורכב
מן המקורות א' ו' (א"), שהיה מצוי בכתובת
ספרות העם מהזמן לגבול ספרהברית, והתורה"
יגנס לתיך, "התורה". העם חוק ממנהגיו, הדוב
מישיבת ידמיה לא עבר כה לגנוז את הספרות
הזאת. ואולי גם לא היה רוצה בזה והסתפק במה
ישקבע את ספר הברית והקף, "התורה" כדי לזכות,
שאך הכתוב בו הוא מעיקרי היהדות, וכל אופן,
העם היה מחבב את הספרים האלה, והוא מצא
סמך והזקק במהנה הנביאים והסופרים מישיבת
יחזקאל, שהם לא פסקו לעולם מלראות בהספרות
המספרת — וביחוד בספור י"א מתוך תקופת
משה — ספרות מתאמת לעיקרי האמונה
הישראלית. ועתה כשנתייחד הולס, באו בתביעה
הרשה, תבעו סדור חדש של "התורה".
ותביעה זו היתה לה משענת חזקה בתנאים
ההיסטוריים של אותם הדורות: הימים ימי-מעשה
גדולים בקרב היהדות. הימים ימי שני הכתב
מעברית עתיקה לאשורית, אספת כתבי הקודש,
תקון הקריאות והתפלות והברכות במקדש ובבתי-
בנסיות שבגבולים ובהוץ-לארץ, יסוד בתי-ספר
לעם ומנוי מורים ומלמדים לתנוקות ולתלמידים.
כל המעשים האלה כוונה אחת ומטרה אחת להם:
להפיץ את דעת היהדות בעם. ושעה
זו היתה שעת הכושר לסדור הספרות בכלל.
ומאחר שכל הכוונה היתה כדי לתת את "התורה"
ביד העם, קרובה היתה התביעה להרכיב את
ספרי הברית, אשר כמסורתם ההיסטורית נעוצות
הן בתולדות ישראל בתקופת משה, על אותו
החלק של ספרות העם, שעוסק גם כן באותה
התקופה, כי בזה התקרב התורה בתניתה הכללית
לדור העם. ומטעם זה עצמו היה אז צורך גדול
לאסוף את משאיתיהם הנעלים של הנביאים
הקדמונים ולתתם ביד העם. כי אף על פי שגם
הנביאים השתמשו במסורותיה של האומה בסגנון
הרגיל בין העם ובמעוף נפשם הפיוטית נתנו
מקום גם למושגים, שספרי הברית התרחקו

בספר משה, וכל הכתובים המובאים
שם נמצאים באחד משלשת הספרים
הנדונים: ספר ת"כ, ספר הקדושה
וספר דברים, אבל אין שום כתוב
משאר מקורות התורה. ומתוך המשנה:
כל הקריאות המובאות במשנה (חוץ מקריאת
פורים, שנתקנה בזמן מאוחר מאד), הקריאות
במקדש ובגבולים, בכתבי-נסיות ובקריאות היחיד
בביתו, כולן לקוחות רק מתוך שני
ספרי-הברית האחרונים. טעם הדבר
מתוך השקפתנו הוא: הקריאות נתקנו בדור
קרוב לכל הפחות לעזרא, ואז לא היו ב"תורה"
אלא שני ספרי הברית הנדונים, והקריאות האלו
היו נוהגות והולכות עד לימי התימית-המשנה.
ואף על פי שבימי התימית המשנה כבר התחילו
לקרוא גם מתוך שאר חלקי התורה (וקריאות
אלו מובאות בתוספתא), המשנה לא הסכימה
להן, מטעם שיתבאר.

התימית כתבי הקודש,
§ 14 המעבר: אשר, כנראה מתוך
סדור התורה, הספרות התלמודית, לא
הספרים ההיסטוריים נמדה כליל עד לדורו של
והנביאים. רבי עקיבא ובהשתתפותו,
לא היתה מעשה
מכוון לקביעת עיקרים באותה מדה עצמה,
שהיו ברית משנה-תורה או ברית-עזרא, ועל
כן אין לנו על זה שום מסורת בטוחה, וגם
סדור התורה בהיקפה שלפנינו אין לו ערך
מעשה מכוון לקביעת עיקרים בחיוב. — ואם
מעיינים אנו היטב בדבר סדור התורה בפרט וסדור
המקרא בכלל מתוך השקפתנו, יוצא לנו מהלך
הדברים כזה:

עזרא ונחמיה בשעתם היו אישיות ענקיות
ומכריעות, והמתנגדים מישיבת יחזקאל התרפסו
לפניהם ולפני דעתם, שהיתה דעת ישיבת
ידמיה, ואנוסים היו להסתפק בהתודאה
הספרותית, שהודרה להם הרוב בזה, שספרי
הברית שלהם נכנס לתוך ספרהברית השלישי,
שהיה ליסוד כריתת אמנה. ואולם אחרי מות
עזרא ונחמיה היתה ההנהגה בידי הועד
הגדול, אנשי כנסת הגדולה, והכל נעשה
על פי רוב דעות, שכל אחת מהן
היתה שקולה כחברתה. לא היתה שם שום
אישיות גדולה המתנשאה על חברותיה ומכריעה

מהם, הלא ככל ואת הם מי שהיו ראשי בני היהדות והם מי שהמציאו להמסדרים האחרונים — ובכן גם למסדרי ספרי הברית המקובלים — את האפשרות לסגן את תורת היהדות ועיקרה בסגנון מוזכר ומצורף. ולמרות התמוננות הפיזיות, שהשתמשו בהן הנביאים, ולמרות אמונת המלאכים, שכולטת בכמה ממשאותיהם, הלא סוף סוף אך מהם ומתוך משאיהם הנשגבים למדו את רוח תורת היהדות בעומק מובנה. — גם קרוב הדבר, ושגם מתנגדי תורת המלאכים הרגישו באותם הימים איזה צורך להכניס את הספרים על דבר האבות ותורת המלאכים שבהם אל תוך „התורה“: הימים ההם היו ימי התאבקות היהדות את תורת הצנר של הפרסים המושלים בארץ. ואז אירע בקרב היהדות מה שחור ובא כמה פעמים במרוצת ההיסטוריה הארוכה של היהדות: זרם ההיסטוריה בא וגרם לאיזו נטיה זרה, שהיתה תועה בחוגה מאז, להתחזק ולהביא סכנה לתורת היהדות הטהורה. ושעת-סכנה כזו היתה באותם הימים. הנגיעה את הפרסים היתה הולכת וגדולה, ועמה הלכה וגדלה הסכנה, שהעם ינהה אחרי תורתם. ועל כן אנוסים היו גם מתנגדי אמונת המלאכים, שהיו רוב הועד, לעשות מה שעשו נושא היהדות הבאים אחריהם כמה פעמים במשך ההיסטוריה: להרחיק מתוך התורה החדשה מה שאי אפשר לאחד עם רוח היהדות בשום אופן ולקרב אותן הדעות, שיש להן שורש חזק ברוח העם ואינן מסוכנות כהחלט לרוח היהדות, לצרפן ולזככן ולהעלותן לקדושה. ותורה כזאת היתה בימים האלה תורת המלאכים. תורת המלאכים של הצנר מלאה היא דעות זרות, שאין לאחדן עם היהדות בשום אופן, אבל מאחר שהעם היה להיש אתריה וגם בקרב הועד עצמו היתה כחה חזקה, שעמדה לימיה, ומאחר שאחרי קבלת תורת הברית לא היתה סכנה מוחלטת כזה, אם האמין העם, שהקדושי ברוך-הוא ברא לו בעולמו גם מלאכים, כבר אפשר היה, שהרוב יזהה בזה להמועט. — כל הסכנות האלו גרמו בדבר, שתביעתו של המועט מצאה עתה אוזן קשבת בקרב הועד והרוב נתן את ידו להתפשר עם המועט. — ומכל המעשים האלה עומדים סדור התורה ותקון הקריאות מתוך התורה ביחס של סבה ותולדה: דוקא מטעם זה, שהועד הסכים להכניס את המקורות המספרים לתוך „התורה“, הכרחי

היה הדבר לתקן איזה תקנה, שתכליש את עיקרי היהדות בטקסות. ותקנה זו היתה תקנת הקריאות מתוך שני ספרי הברית האחרונים. ובאמת היה בה תקנה זו להשיג את המבוקש. על ידי הכנסת המקורות המספרים לתוך התורה נשיטש ערכם המיוחד של ספרי הברית. ודבר זה עתיד היה להוליד מכוכה חדשה בנוגע לאמונות ודעות. ולזה באה תקנת הקריאה כרפואה קודם למכה. קודם שסדרו את התורה בהרכבתה החדשה, קבעו את הקריאות מתוך שני ספרי הברית האחרונים. — וגם אחרי ההרכבה החדשה עדיין נשארו שני ספרי הברית האחרונים בצורתם הקדומה ימים רבים, וכנראה מתוך המקורות — גם מאות בשנים אחרי הסדור החדש, ובהם היו רואים, כנראה, מין „קצור התורה“. וכמה משניות ובריות אינן מתבארות, אלא מתוך ההנחה, ש„התורה“ בהיקפה הקטן, כתב ידו של עזרא, כלשון עברית ובכתב אשורית, נתקיימה במקדש עד להתורבן, וכל הקריאות שבמקדש היו מתוך הספר הזה. — ואך לאט לאט קבלה התורה בהרכבתה החדשה את יפוי-כחה הגדול, שיש לה עתה, ועל כן נתקיימו הקריאות מתוך ספרי הברית כמו שהיו; ואך אחרי התורבן, אחרי כמה דורות של חירוב, שבהם נשכחו כל היחוסים, וערכים חדשים באו לעולם היהדות, — אז רק אז התחילו לקרוא קריאות מתוך התורה בחמשת הומשיה במקום הקריאות העתיקות, ולדחות את אלו לקריאה למפסיר, וגם אז לא זוה המשינה מן התקנה העתיקה. וכנראה נתקיימה בבית רבי מסורת על יחס הענינים בהסתר דבר, כשם שנתקיימה בידם מסורת על ענין גניזת הארון והכרובים. וזה יתאמת לנו יותר בתקופת המשנה.

§ 15 הספר העיקרי קביעת הקריאות מתוך הרביעי. ספרי הברית היתה לא אך תקנה שלילית —

שלא יבואו אותם החלקים שבמקורות המספרים, שהיו עתידים ליכנס לתוך „התורה“, לידי ערך על ידי קריאתם כצבור — אלא כמדה יתרה מזו תקנה חיובית. אחרי שנכנסו המקורות המספרים לתוך התורה צריכה היתה היהדות לתקנה חדשה, המחלישה את יפוי-כחה של התורה כאמונת ודעות ומכלישה אותן הדעות והאמונות, אשר היהדות תלויה בהן ואשר מצאו את מבטאן

מהם, הלא ככל ואת הם מי שהיו ראשי בני היהדות והם מי שהמציאו להמסדרים האחרונים — ובכן גם למסדרי ספרי הברית המקובלים — את האפשרות לסגן את תורת היהדות ועיקרה בסגנון מוזכר ומצורף. ולמרות התמוננות הפיזיות, שהשתמשו בהן הנביאים, ולמרות אמונת המלאכים, שכולטת בכמה ממשאותיהם, הלא סוף סוף אך מהם ומתוך משאיהם הנשגבים למדו את רוח תורת היהדות בעומק מובנה. — גם קרוב הדבר, ושגם מתנגדי תורת המלאכים הרגישו באותם הימים צורך להכניס את הספרים על דבר האבות ותורת המלאכים שבהם אל תוך „התורה“: הימים ההם היו ימי התאבקות היהדות את תורת הצנר של הפרסים המושלים בארץ. ואז אירע בקרב היהדות מה שחור ובא כמה פעמים במרוצת ההיסטוריה הארוכה של היהדות: זרם ההיסטוריה בא וגרם לאיזו נטיה זרה, שהיתה תועה בחוגה מאז, להתחזק ולהביא סכנה לתורת היהדות הטהורה. ושעת-סכנה כזו היתה באותם הימים. הנגיעה את הפרסים היתה הולכת וגדולה, ועמה הלכה וגדלה הסכנה, שהעם ינהה אחרי תורתם. ועל כן אנוסים היו גם מתנגדי אמונת המלאכים, שהיו רוב הועד, לעשות מה שעשו נושא היהדות הבאים אחריהם כמה פעמים במשך ההיסטוריה: להרחיק מתוך התורה החדשה מה שאי אפשר לאחד עם רוח היהדות בשום אופן ולקרב אותן הדעות, שיש להן שורש חזק ברוח העם ואינן מסוכנות כהחלט לרוח היהדות, לצרפן ולזככן ולהעלותן לקדושה. ותורה כזאת היתה בימים האלה תורת המלאכים. תורת המלאכים של הצנר מלאה היא דעות זרות, שאין לאחדן עם היהדות בשום אופן, אבל מאחר שהעם היה להיש אתריה וגם בקרב הועד עצמו היתה כחה חזקה, שעמדה לימיה, ומאחר שאחרי קבלת תורת הברית לא היתה סכנה מוחלטת כזה, אם האמין העם, שהקדושי ברוך-הוא ברא לו בעולמו גם מלאכים, כבר אפשר היה, שהרוב יזהה בזה להמועט. — כל הסכנות האלו גרמו בדבר, שתביעתו של המועט מצאה עתה אוזן קשבת בקרב הועד והרוב נתן את ידו להתפשר עם המועט. — ומכל המעשים האלה עומדים סדור התורה ותקון הקריאות מתוך התורה ביחס של סבה ותולדה: דוקא מטעם זה, שהועד הסכים להכניס את המקורות המספרים לתוך „התורה“, הכרחי

זה היה אופן חדש לחוק את עיקרי היהדות. היצירה הנבואית הדלה, ועם התימית הנבואה נחתמה גם תקופת ספרי הברית. היה הנבואה היתה חיה ופועלת, היא יצרה וסדרה ספרי ברית חדשים. לא כן בתקופה שאנחנו עומדים בה. היצירה הדלה והתורה נחתמה. טעם החזון מתבאר מתוך יסוד התחלקות העיקרים: לא היה כאן שום רעיון מהותי חדש ליצירת ספרים ברית חדש. ספרים ברית השני הביא רעיון חדש: הרחקת אמונת המלאכים מתוך מושג אלהים (שהוא חלק ממנו) וזכך שאר העיקרים, היוצא מתוך החדש זה; ספר תורת-יבנהים הביא החדש גדול: תורת הבריארה; וגם ספר-הקדושה הביא החדש גדול: התעמקות רעיון הקדושה המוסרית. אבל עכשיו, שהתאבקות הדעות כבר עברה דרך כל המדרגות, באה עיפות במהנה נושא היהדות: „הנבואה פסקה מישראל“. מתוך השקפתנו מכירים אנחנו את מובנו של חזון זה, ואנו מכירים, שהסתלקות הנבואה לא היתה ירידה כלל: ההתגלות הנבואית הוציאה את כל תכנה המהותי, והיהדות סגנה בזה את כל עיקריה המהותיים. הכה הרוחני של האומה, הנבואה, הגיע לידי התפתחותו השלמה, הנבואה עשתה את שלה, ומה שהיה צריך עדיין מונה הוא כבר מעבר לגבול הנבואה. — והיו סוף מובנו של ההבדל שבין תורה-ישכבת לתורה שבעל-פה באמונת ודעות: תורה ישכבת יצרה עיקרים מהותיים, תורה שבעל-פה — עיקרים היסטוריים. ומתוך האמונות והדעות יוצא גם ההבדל שבין תורה ישכבת לתורה שבעל-פה במצוות וחוקים, שהם בנויים על האמונות והדעות. אחרי שהנבואה הוציאה את כל תכנה המהותי באמונת ודעות, ממילא גם כללי החוקים המעשיים, אותם הכללים היסודיים, המקיפים בבה את כל הפרטים האפשריים, הגיעו לידי השתלמותם. ומתוך הרגש הזה, מתוך הרגש, שאי אפשר להם לחדש איזה דבר מהותי מעתה, באו לידי כך, לקבוע את התורה שכתב במסמדות, ולידי הכלל: „אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה“ — ועל כן גם הפשרה, אשר מתוכה יצאה התורה בהקפדה החדש, לא היתה תולדת ירידה דו-חנית, אדרבה, היא יצאה מתוך

בספרי-הברית האחרונים. ותקנה חיונית זו היתה: תקנת הקריאות והברכות והתפלות והקדושות במקדש וכלל בתוכנסיות שבגבולים ובגולה. הוצע, שנודע בספרי-הברית האחרונים: הנטיה והשאפה לצמצם את עבודת הקרבנות במקום אחד ובמדה מוגבלת על פי חוקים קבועים, כבר התחיל להוציא את פרו היפה. עבודת הקרבנות היתה תחת השגחה הועד הגדול, והוא לא הניח את ידו מלהשתמש בשעת-הכושר המסוגלת לכך ולהביא את עיקרי היהדות, בסגנונם שקבלו בספר הברית האחרון, בקשר עם העבודה הנעשית במקדש, מרכזה הרוחני של כל האומה, אשר ממנו (מלשכת הגזית) יוצאת תורה לכל ישראל. הקריאות מתוך התורה ועל-פה והברכות והתפלות, שהיו קשורות מכאן ואילך בעבודת הקרבנות, הביאו את עיקרי היהדות בעצם מהרתם לידי מבטא מוטעם ומוכלט כאופן נעלה ונשגב. וערכו של האמצעי החדש הזה היה הולך וגדל בה במדה, שהקריאות והברכות והתפלות האלו התפשטו ככל תפוצות ישראל, בגבולים ובגולה, שהיו מתכנסות בבתי כנסיות, וכולן כאחת, בשעה אחת שבים, בשעת עבודה במקדש, היו מקבלות עליהן עול מלכות שמים על ידי אמירת „אני מאמין“ של האומה: הקריאות והאמירות האלו בכללן הן הספר העיקרי של אותה התקופה. הוא בא למלאות את מקומם ותפקידם של ספרי-הברית בתקופה הקודמת. הוא הבלתי והטעים אותן הדעות והאמונות שבתורה, שיש להם ערך עיקריים, וממילא בטל את כל הנטיות הזרות שבמקורות המספרים וגם מעט את אמונת המלאכים מערך עיקרי-היהדות. — הקריאות והאמירות האלו היו, כנראה, מאוחדות בקובץ אחד, שהיו קוראים לו „ספר ברכות“, אבל דבר זה לא היה לו ערך עיקרי ושום יפוי כח, וכודאי נעשה מטעם יחידים ופרטים, כדי להקל על הזכרון. הועד הגדול בודאי לא דאג לסדור ספרי ברכות. מושג ספר-הברית הלך ונטישטש, ועל מקומו באה האמירה שבעל-פה, ועיקר הדבר היתה האמירה בכונה, ואחרי היתה, אם קרא אדם את הברכות והתפלות מן הספר או על פה, חוץ מן הקריאות, שקצתן היו נאמרות בעל-פה וקצתן מצותן היתה בקריאה מתוך הספר.

רגיש הכרה והגבורה. משל למחשבה הדבר דומה? לבעל-מחשבה גאוני צעיר, המחדש רעיונות חדשים, המקדמים את דורו. בני דורו מתנגדים לו, והוא אנוס הוא לעמוד על נפשו ולהגין על דעתו העיקרית על ידי הפלגה קיצונית, קנאית. ואולם אחרי כואו למרום התפתחותו אחרי אשר נתברר לו היהם שבין רעיונו החדש ובין הדעות המצויות, אשר סוף סוף מתוכן הוא בא ומתוכן התפתח להשגה חדשה המתנגדת להן, ואחרי אשר דעתו רכשה לה הרבה שומעים גם במחנה המתנגדים או תסור מעליו הקנאות הקיצונית ותתן מקום להגינה רוחנית, שיש בה כדי להעלות גם את הדעות הרגילות והמצויות ולהדריכן אל תוך היקפה של האמת החדשה, שמצא הוא בגאוויתו. וכן גם בנדון שלנו: מאמיני-המלאכים של אותו הדור לא התנגדו עוד לתורת-הבריאה אחרי שקבלוה בימי הפשרה הראשונה, בדור עזרא. ורוב הועד, אף על פי שדעתו לא היתה נוחה מאמונת המלאכים, יכול היה עתה לזרז על כל קיצוניותו להורות להמועט, אשר אחריו נהיה היה העם בהמוניו, ולהכניס גם את המלאכים לתוך התורה. תורת-הבריאה המונותאיסטית כבר התחזקה בעם, ובהיקפה של תורת-הבריאה יש סוף סוף מקום גם למלאכים. ואולם אחרי שנכנסו המלאכים ועמם כמה נטיות זרות קדומות לתוך התורה, היה כאן צורך להחליש את יסודי כחה של התורה באשר היא ולהבליש אותן הפרשיות, המטעימות את עיקרי היהדות בטהרתם.

סדר היום היה:

יוצר אור וברכת הכוהן בעמו ישראל באהבה (או ברכת-התורה דומה לזו), עשרת הדברות, שמע והיה אם שמוע, ויאמר (אמת ויציב—נתקן בזמן המכבים), אבות וגבורות וקדושת השם—עבודה והודאה וברכת-כהנים (בלומר: שלש ראשונות ושלוש אחרונות).

הברכות והתפלות היו, כמוכן, קצרות מאד, בלי כל אותן ההיספיות, שתכנו וסגנונו מעידים עליהן, שהן בזמן מאוחר. אבל הן מכילות את כל המשרת העיקרים שמנינו בסדרם הישטתי של תורת כהנים: בריאת העולם נקשור את בחירת ישראל—יוצר אור וברכת התורה; קבלת עול מלכות-שמים ועול תורה—עשרת הדברות ושמע ישראל; קבלת עול תורה ומצוות והודאה

בעיקר שכר ועונש—והיה אם שמוע; התחזקות בעיקר הבחירה—ויאמר: „ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם“. ואחר כך באה התפלה המחזקת והמעמיקה את היהם שבין האדם לקונו, הוציא מתוך המשת העיקרים. ובקריאת עשרת הדברות הטעים הועד בכוונה גלויה ובחירה את תכנית המהות של כל העיקרים האלה בכללם: כל התורה כולה אינה אלא מבטא להרעיון המוסרי, שהוא הוא נשמתה של תורת היהדות: מציאות-השם ואהדתו והמצוות המוסריות הראשיות—הן הנה תורת-היהדות בשלמותה. זו היא הכוונה הראשונה והמטרה האחרונה, וכל השאר אינו אלא אמצעי, הדרך להמטרה.—וביחוד הטעימו את עיקר הבריאה בהתנגדות לתורת הישנות של הצנזר, והתקיש לכך: „יוצר אור ובורא הוישך, עושה שלום ובורא את הכל“, כסגנונו של ישעיה השני. ובגבולים תקנו כזה עוד יותר: אנשי משמר היו קוראים את פרשת הבריאה על פי הסדר, יום יום ובריאתו. כאן לא היה לא עבודה ולא כהן, וצורך היה לציין את העיקר הנכבד הזה בהטעמה מיוחדת, על ידי קריאת פרשת הבריאה בשעת הקרבת התמיד במקדש. וזו עצמה היתה כוונת הועד בתקנת הקדושות וההבדלות בכניסת שבת וימים טובים ויצאתם.

הספר העיקרי הרביעי לא הביא שום עיקר חדש, אבל הוא היה כלי מוכן לקבל עיקרים חדשים; ובאמת, כל עיקר שנתחדש בעתיד נכנס אל תוכו. והעיקר הראשון, שנתחדש ונכנס אל תוכו, היה עיקר תחית המתים. והיו העיקר ההיסטורי הראשון והיחיד, שנקבע בתקופת אנשי כנסת-הגדולה.

העיקר ההיסטורי תחית המתים § 16 נצחיות הנפש המתים התפתח, ככל במקרא. העיקרים ההיסטוריים

מתוך העיקרים המהותיים בהשתתפות גורמים היסטוריים. ומאחר שהעיקרים המהותיים יסודם בספרי הברית, ובכלל בתורה, הרי גם תחית המתים יסודה בתורה. אבל יהוה הוא, שבתורה אין שום זכר לחיית-הנפש אחר המות. והעיקרים הנוצריים רגילים להפליג בזה ולהחליש, שהספרות הישראלית אין לה שום מושג על השארת-הנפש האישית במובנה הנעלה, ותחת

האבות: כל אחד מהם מעיד על עצמו, שהוא נושא את ההיסטוריה העתידה שלמה בלבד. כל אחת ההבטחות לאחד מהם היא — „לזרעך עד עולם“ (בראשית י"ג, יד, ט"ו). מקרה, אשר יקרה לזרעו באחרית הימים, שידעו גרים בארץ לא להם, כבר שולח את צלו לפניו בהלך-נפשו של אבי-האומה. נפשו מתרגשת, „והנה אימה חשבה גדולה נופלת עליו“ (שם ט"ו, י"ב), אלהים כורת ברית עולם את אבי-האומה „לזרעו אחריו“ (שם י"ח). יעקב ועשו מתאבקים על אודות הברכה. שניהם יורדים, על מה הם מתאבקים ונלחמים זה בזה: העתיד הגדול הוא הוא דבר הרוב שביניהם: מרוץ ההיסטוריה מוכרע הוא מתוך המאורע הבודד הזה (שם כ"ח). כל מקום, שתדרוך בו כף רגלם של „אבות-העולם“, נעשה מקום רבי-הערך לעתיד, עד סוף כל הדורות. יוסף ויהודה מתנשמים זה בזה על אודות בנימין: מלחמת אפרים ביהודה. יהודה גובר ולוקח את בנימין: בנימין נשאר נאמן לגלגל יהודה גם אחרי התחלקות הממלכה לשתיים. והו כהו הענקי של האדם. כל מעשה ממעשיו יש לו ערך היסטורי, ולא עוד אלא שיש לו גם ערך קוסמולוגי. הוא אינו בודד וארעי, אינו טובע בים המעשים והמאורעות, אלא חודש עקבות עמוקות בראי הנצח, וגלגלי ההיסטוריה הולכים ונמשכים אחריו, הכל בא בחשבון, ומעשה קל אחד מכריע את הכף. זו היא נצחיות-נפשו של האדם בסגנונם של נביאי ישראל העתיק וסופריו: בנפשו של כל אדם כבר טבועה היא מדת פעולתו בהיסטוריה העתידה, היא מין מונדה מתהגשת מן התנועה העתידה למפרע. כל מעשה ממעשיו יש לו ערך גדול כל כך, שאלהים נגלה ממדומים, כדי לסדרם על פי הוק ומשפט, והוא פוקד עון אבות על בנים, על שלשים ועל רבעים, ועושה הסדר לאוהביו ולשומרי מצותיו לאלף דור. — אכן, כדי להבין את הענין על בוריו, צריך להזכיר את הנגיעה החזקה, שהיה לו לישראל העתיק את מצרים, ואת התיחסותם של נביאי ישראל וסופריו להגדותיו של העם העתיק הזה: הגזרת מצרים עשירות היו כספרים מדויקים לא רק על העולם התחתון, ממלכתו של אוזירוס, על דרך והשבון שלאחר מיתה בפני בית-דין של שנים

זה יש שם מושג „שאל“, מין עולם התחתון כעין ה„תקדס“ של היונים. שם, בשאל הזאת, אין מודים לדי ואין מספרים באמתתו, כביכול שם רשות אחרת היא, כאילו הסופרים והמשוררים המקראיים מודים בשתי רשויות בעולם. — ואולם הקורא במקרא, וביחוד בתורה, בלי שום הנחה למפרע ומסנה את לבו לספוג את הפעולה הישרה היוצאת מתוך הספורים וההוקים, מיד מרגיש הוא, שנעתק מעולם השפל והעובר לעולם נעלה ונצחי. המקרים והמאורעות בעולם-המעשה, שהשכל הפשוט משיג אותם כל אחד ואחד בפני עצמו בלי שום קשר פנימי, הולכים ומתקרבים זה אל זה, תודרים זה לתוך זה ומתאחדים לשלשלת אי-סוף של חוליות יוצאות זו מתוך זו ונכנסות זו לתוך זו. כל מאורע ומאורע יוצא מתוך כדירותו המונבלת ומבליט את ראשיתו וסופו, אשר בעזרתם נעוץ הוא בסדר-עולם כללי גבוה ונעלה. החיים הולכים ונמשכים גם פה אחרי מרוצם הטבעי, האנשים הפועלים הם בני אדם, כשר ודם ממש, המרגישים בשמחת הבשר וכיגונו; אבל רוח האצילות נושבת בכל המאורעות, הוד העלמות חופף עליהם. פרוכת-המסך, הפרושה על כבישנו של עולם, גוללת מעט את כנפיה, קרן אור-עולם מתגנבת מבעד לשוליה ושופכת זוהר הנצח על כל החיים והמאורעות. האדם מוצא את עצמו, את נפשו, את אישיותו, את ערכו הגדול. הכריה החלושה הזאת, אשר כצל היא עוברת על הארץ, הנפש הזאת, המשועבדת לתאוות גסות ושפלות, מתנשאה פה לעינינו מדלות ערכה ושפלותה. האדם הולך והיה שותף בהנהגת-העולם, במעשה בראשית. כהדעקים כהו, הוא מעתיק הרים ממקומם; לכל מעשה ממעשיו יש לו ערך גדול כמרוצת גלגלי ההיסטוריה. מהשבה דקה בלבד, תנועה קלה בידו — והנה הוא משרד את מערכות החיים. איזה מעשה בודד ונעזב, שבצע האדם בלי חשבונות רבים, מתוך איזה מניע ארעי כהביון נפשו, הולך ופועל ופועל דרך כל החיים טוריה, עד סוף כל הדורות: מעשהו האחד של אדם הראשון מכריע את גורלו של כל המין האנושי; מעשיו של האדם מכיאים מכול לעולם; ישרו של איש צדיק אחד בונה חרכות תכל ומקים עולם מלא; וביחוד הספורים על היי

שלא דרשו כלל, שכל ענין שכרועונש של הוי"ח יסולק ככל הדין כגבול הצד של חלדו עלי אדמות, אלא הרחיבו את הגבול על זרעו אחריו. התורה הזאת מצויה היא בכל הספרות העתיקה, מבלי שיעלה על לב איש, שיש בזה איזה עול, לפקוד עין אבות על בנים, ואך בימי ירמיה ויחזקאל מוצאים אנחנו, שהתחילו מערערים על תורה זו ומשללו משל: „אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהנוה". ואז התחילו ירמיה ויחזקאל להתפלסף על ישאלה זו והשתדלו לצמצם את השבון שכרועונש של הוי"ח כגבולי חיו הצרים. אבל החוץ הזה כבר היה נטיה הרשה בדור התנולות תורת הבר'אה. השקפת היהדות במקורה אינה מכונה להשבון שכרועונש איש. הכונה הראשית הוא סדר העולם המוסרי, כלומר ההכרה, שמאורעות הטבע והחיים מולידים הנאה וצער במדה הדרושה מאת החוקים המוסריים, ואחת היא, אם החשבון של שכרועונש, הנולד מתוך מעשיו של איזה אדם, עולה בלי שארית בחייו הפרטים של אותו האדם עצמו, או הוא הולך ונמשך לזרעו אחריו וכא לדי סלוק בסוף הדורות. ובכלל, ההשקפה המוסרית המקורית אין לה ענין רב בשאלת הנשמה כשהיא לעצמה. השאלות: מה היא נשמתו של האדם? איזהו היחס שבניה ובין הגוף? מהו גורלה אחרי מות הגוף? — שאלות קוסמולוגיות הנה, וכל התביעה, שהחשבון המוסרי צריך הוא להיות קשור בחיותו של האיש הנפרד מכל הדורות שלפניו ולאחריו, היא תולדת איגואיזמוס מוסרי מופרז, שיש בו כבר ס'מן קוסמוס לוגי, ולא התפתה בשלמות אלא אחרי התנולות תורת הבר'אה. — אנו צריכים, איפוא, לחלק גם כזה בין התקופה שלפני התנולות תורת הבר'אה ובין זו שלאחריה. במקורות המספרים, שנכתבו לפני ירמיה, אין אנחנו יכולים לבקש שום גלוי דעת מכון על דבר נשמתו של האדם וכל השאלות הכרוכות בה, כשם שאין אנו מוצאים בהם שום גלוי דעת בתורת הבר'אה. והוא הדין בספר ברות משנה תורה. ואחרי התנולות תורת הבר'אה חורשים המה כשאלה זו באמת גם המספרים גם ספרה ברות: המקור "המאחר מספר על דבר ברות בעלי הי בדבור קל אחד (בראשית ד'), "ש"; אבל בבר'את האדם הוא מטעים את הדבר באופן מיוחד: „ויצר ה' אלהים את האדם עפר

וארבעים, אלא גם על הי הנשמה הנפרדה, על הכנסת הנשמות „הטהורות" (כלומר, אותן שהרבו בעבודת החיות והעופות וכל השקצים והשרצים והרמשים למיניהם) תחת כנפי האיה במרכבתה, מרכבת השמש, שהיא תמונת הוראה „רעה" (נשמות "ה'; והכמינו דרשו: כוכב "ש שיטמו רעה), ועל גלגול נשמתו של האדם אחרי מותו מהיה לחיה ומעוף לעוף, דרך כל חיות היבשה והים והעופות למיניהם, במשך שלשת אלפים שנה, עד שובנה בסוף דרכה לגו אדם, כדי להתחיל את דרכה הארוכה מחדש, ועוד כמה הגות יפות כאלו, הכתובות ב„ספרה מתים" שלהם. ובה כבר עומדים אנחנו במרכזו של כל הענין.

בני ישראל בתקופה העתיקה טועים היו אחרי „מעשיה מצרים", כי אף על פי שבדאי נשארו בקרבם הגות עתיקות מן התקופה הקדומה, טרם שנתבדלו מיטאר שבטי שם אחיהם לעם בפני עצמם, הלא בתקופת התהוותם הלאומית היו בלי ספק תחת ממשלת מצרים, שהיו מושלים על כל ארצות המערב הקיצוני של אסיה, וביניהם גם על ארץ ישראל, ומהם קבלו ישראל, ככל עמי ארץ כנען, הגות גסות והיות טפלות, וכמהם היו שקועים בכל התועבות והקסמים והנחשים של האזכות והידעונים. ובכל מעשה ארץ כנען ומעשה ארץ מצרים.

והנה בין עיקרי היהדות ישנם שנים, אשר שאלת הנשמה נוגעת היא בגבולם, והם: עיקר הבחירה ועיקר שכרועונש. עיקר הבחירה מיהם להאדם בה גדול מאד, ואין ספק בדבר, שמי שמאמין בעיקר הבחירה כבר יש לו ציור בהיר מאישיותו הדחנית של האדם. ואולם עיקר הבחירה אינו דורש כלל את היחס לעיקר שכר ועונש, ודי לו בהתנחה, שנישמתו של האדם נמצא נפרד ונצחי היא. ובאמת, הקורא בכתביה הקדושים בלי שום נטיה צדדית, אינו יכול להטיל ספק בדבר, שסופרי הספרים האלה מאמינים היו כולם בנצחיות הנפש, אלא שהסופרים שלפני גלות בבל לא השתמשו פהי הנשמה לאחר מיתה להרחבת גבולו של שכרועונש האיש. טעם הדבר פשוט הוא: גם הם ראו, שלפעמים צדיק נכשל בצדקתו והרשע מצליח ברשעו, אבל הגש המין חזק היה כל כך בלבם,

זו היתה דרכם של הנביאים, שהיו חיים בקרב העם ופועלים בקרבם, להשתמש בלשון העם. ואולם בספר ברית משנה תורה אין זכר למושג "שואל" (דברים ל"ב, כ"ב) אינו כא בחשבון אפילו בתוך ההוספת, מפני שכל השירה באה ממקור מיוחד. הספר הזה אינו מסתגל בשום אופן למושגיו של העם ואינו מודה להשאל שום הויה, ולא יהא אלא דרך מליצה ותעבירה. ולעומת זה הוא מזהיר את העם על המעשים המתועבים, שיצאו מתוך הגדות השואל (דברים י"ה, ט'—י"ג). כי הגדת השואל רבישה לה את הלכות אך מפני שבקשה כרוכה היתה עבודת-המתים, וכחי מתים ותועבות האובות והדעונים, דרישה אל המתים וגלוי-העתיד — ענינים המושכים את לב ההמון בכל הזמנים ובכל המקומות עד היום הזה, וביחוד בתקופת האלילים העתיקה. ואחד המעשים המכריעים כברית משנה תורה היה בעזר האובות והדעונים והתפרסם והגלולים והשקצים, אשר נראו בארץ יהודה וירושלים (מלכים כ"ג, כ"ד). — וזה הוא טעם הדבר, שבזמן ברית משנה תורה לא התפתחה בקרב היהדות תורה ברורה על חיי הנשמה לאחר מותה. כי מלבד שהיו חסרות כאן סבות מניעות: הרגש האיש הקוסמולוגי והתביעה לסלק חשבון שכר ועונש בנבול היותו הקוסמולוגי של היחוד, היה כאן גם עי' כוב גדול: השאיפה, להתרחק מכל הגדות וציורים על חיים שלאחר מותה, כדי שלא לתמוך את העם בתועבות האובות והדעונים, שהיה שטוף בהן מאז (שמואל א' כ"ה, ג'—כ"ד). — ואולם הורע לאמונה בעולם אחר, הנין לעולם המעשה החושי ההוה, כבר הורע הורה על אדמת היהדות. נישא היהדות היו מתרחקים מן התורה הזאת, אבל העם כבר היתה לו תורה שלמה על הענינים האלה. ויותר שהיתה תורה זו בסגנונו של העם וזה לרוב היהדות, יותר ויותר היה הולך וגדל גם ההכרה, שמושאי-היהדות יהיו נזקקים להעם, להטותו מתורתו בסגנונה הנפסד, המכשילה אותו בכל מיני תועבות, ולנסות דבר, אולי אפשר להטות את התורה הזאת מפונתה האלילית ולהעלותה לקדושה. ולזה באו עוד התגלות תורת-הברואה, התעמקות הרגש האיש, התביעה להמשכת חשבון שכר ועונש בחיי הנשמה, הכרוכה ברגש האיש, הנייעה את הפרסים ותורת-הענש, שיש בה תורה

מן האדמה ויפה באפיו נשמת חיים" (שם ז'). המספר מדקדק להפריד בין הגוף והנשמה וליחד מעשה מיוחד להתקשרותם. וגם הספר, "תורת כהנים" מטעים את בריאת-האדם באופן מיוחד: האדם נברא בצלם אלהים! וזה מופלא הוא מכל החי אשר על פני האדמה. בזה יש בלי ספק רמז ענוע לנשמתו של האדם בכחינה נמצא נפרד נצחי, ביחוד לפי מה שיתבארו הדברים בתקופה הבאה.

ואולם גם אחרי התגלות תורת-הברואה וגם אחרי אשר נקבעה לעיקר בספר הברית, עדיין לא באה שעתה של תורת-נצחיות-הנשמה להיות לעיקר בתורת היהדות, ותהיה המתים קדמה לה בזה. וטעם הדבר יתבאר לנו מתוך התיחסות תורתה המקורית של היהדות על דבר נצחיות הנשמה להגדות המצרים, שכמה אתן לידי נגיעה, ותיחסות זו תלויה היא גם בהתפתחותו של ציור ה"שואל" שבמקרא.

בכתבי הקודש של התקופה § 17 ענין "שואל" העתיקה, עד אחרי סדור במקרא. ספר דברים, אין אנהנו מוצאים את המלה "שואל"

אלא המש' עשרה פעמים. וברוב המקומות האלה כמעט ברור הדבר, שאין כאן אלא שמוש הלשון, ומוכנה של המלה הוא פשוט: קבר (כנען: בראשית ל"ז, ל"ה; מ"ב, לח; מד, כט, ל"א; במדבר ט"ז, ל'; לנ; מלכים א'ב, וט). החזיון הזה עצמו מלמד, שכל ציור השואל זמורת זו הוא בקרב היהדות. ואם מצרפים אנהנו לזה, שהמלה "שואל", שהתוקרים עדיין לא עמדו על עצם מובנה, היא, כנראה, בנין מן השרש "שאל" (על שם "לשואל באוב"). המצוי גם בלשון הכושיים, שהיתה להם השפעה גדולה על התפתחות הקולטורה העתיקה של מצרים — הרי יש בזה חוזק לדעתנו, שההגדה על דבר השואל באה לישראל ממצרים. ובאמת, בדברי הנביאים שלפני ירמיה וגם ביהזקאל רואים אנהנו, שכרוב המקומות השמוש במושג השואל בא מתוך יחס הדברים אל מצרים, ובמקומות המועטים, שאין להם יחס למצרים, גלוי הוא, שהנביא מדבר בלשונו של העם ומסביר לו, שגם השואל, החיה בדמיונם, היא ביד אלהים. כי

לשכך את דעתו בתמימות וצניעות ולאמר: „נפלאות ממני ולא אדעו“.

ובכן, הזרע האֶסְכָּאטוֹלוֹגִי היה נושא בחיבו של שה פר ה'ס שוֹנִים, שסופם היו להוציא בעתיד שלשה עיקרים: תחית המתים, שכר ועונש בעולם הבא, והנאולה. ואולם בינתיים והנה מאורעות גדולים נקרו ויאתו. הנאולה מגלגל, ככל מלאכה אחת משלש התקופות הגדולות, והתמלאותה של תקופה אחת החלישה את הכוח הגדול, שהיה מונח באחדותם של שלשת השרשים האֶסְכָּאטוֹלוֹגִים, וגרמה התקררות הדעת בכל גבולי התקופה האחרונה. ומאורעות מדיניים חשובים באו והטו את דעת העם לעולם המעשה, ודעת הצבור לא היתה פנויה כלל להתעמקות בחיות אֶסְכָּאטוֹלוגיות. ועל כן, כשבאו עזרא ונחמיה לכווית, אמנה, לא היו אנוסים לשנות בזה את מדתו של ספר הכרית השני, והניחו את כל הענין במצב שהיה בכרית משנה תורה. גם בספר הכרית השלישי אין שום זכר להשאול או לשם אחר מיוחד למושג עולם התחתון. וגם כן אין שום תורה בורה על הייחנשמה הנפרדה, מפני שישראל גם בימים ההמה לא פסקו עדיין מלדחיש באוב וידעוני, וההשתוקקות לבוא בסוד ההויה אשר בחלל הדיק שמעבר להחיים בודאי גרמה הרבה להתפסחותן של התועבות האלו, שלא פסקו לגמרי בקרב ישראל עד לימות התנאים הראשונים. ועל כן גם בספר הכרית השלישי באה אזהרה משולשת על כל מיני כשפים וביחוד על כשפי מתים ואוב וידעוני (ויקרא י"ט, ל"א, כ"ה ב' — הפסוק האחרון הוא, כנראה, מן הספר המקורי „תורת הכהנים“).

ואולם בדורות שאחרי עזרא חזרה התסיסה למקומה. ההתודעות את תורת הצנר הלכה והתרחבה והתפשטה, וכשבא ישראל בניעה את הזונים התחיל גם העיון להמצא ספקות ומבוכות חדשים. וביחוד אחרי שבאו עוד הפעם ימי צרה מדינית לישראל, כי אז חזר לפעם בחוקה גם הרגש האישׁ כלב כל הושבי מחשבות. הספרות היותר נכבדה של אותה התקופה: קהלת, דניאל ומזמורי התהלים (אשר כמעט כולם נאמרו בתקופה שמסוף ממשלת הפרסים עד תחלת ימי מלכות החשמונאים), ממצאה לנו תמונה רבתגונים של הודעויות הלכות והתנגשות הדעות שבאותה תקופה. ובעוד שבספר קהלת

עשירה על דיווחשבון של הנשמה לאחר מיתה ועל תחית המתים באהרית הימים, וגם התקוות המדיניות, שבימים ההם התלכדו בתקוות אֶסְכָּאטוֹלוֹגיות (כלומר בתקוות מהי עולסהבא). יחזקאל משתמש בציור תחית המתים בדרך ההעברה הפיוטית (ל"ו, א'—י"ד), אבל התמונה היפה הזאת, שהנה הפיוט הנבואי, התדקמה עתה, בהשפעתה של תורת הצנר, לתקופה ממשית. — כל זה גרם תסיסה גדולה בעולם היהדות. השאיפה להרוס את גבולי עולם הזה ולהציין אחרי פרגוד הקבר, קבלה עתה דחופה חדשות ומכל עבר ופנה נפתחו לה מקורות פרנסה חדשים. תורת הכריאה פתחה פתח לכל הבאים לדרוש מה לפנים ומה לאחר, תורת הצנר דפקה בכה על דלתות היהדות, והתקוות המדיניות שפכו שחרון אֶסְכָּאטוֹלוֹגִי על כל בשר. את כבואתה של תסיסה זו אנו רואים בספר איוב. גם הספר הזה משתמש בציור השאול, אבל כאן כבר הוא בדרך ממוכנת העתיק בהגדות מצרים, שבהן היתה השאול עולם בפני עצמה, להמובן שקבל בזמן מאוחר (כתהלים), אל המובן: שאולגיהנם. הציור נתרקן מתכנו העתיק והמחבר הפייטן הולך ומבקש לו תוכן חדש. „שאול“ בספר איוב הוא: חלל אין סוף מעבר להחיים. הפייטן מתגלל בחבלי היואש והתקופה למצוא מענה על המון השאלות הנולדות לו מתוך התביעה, שחשבון שכרועונש יעלה בגבול חי האיש, והוא הולך ומנסה להכניס איזה תוכן להשאול, לאותו החלל הדיק שמעבר להחיים. ובהמשך דבריו הוא מזכיר את כל האופנים האפשריים: שכל היותו של האדם כלה ואיננה, שהוא ישן שם שנת עולמים, שהוא מסתתר בשאול עד שישב אפו של אלהים, ואחר כך ישב ויחה, או יחיה חי נשמה בעולם גבוה מזה. זו היא התסיסה שברור, והמחבר בתשובתו הכללית על כל השאלות והספקות משיב גם על השאלות האלו (ל"ה, ד', י"ו). אין כאן שום ספק ושום התפלספות. מי שיוור בהסתכלות עמוקה לכל הדרי הכריאה הנפלאה הזאת ומתבונן לבנינה הנפלא, מוצא הוא את מנהת נפשו והי כבטהונו, שהכל יבוא על מקומו; שכל החשבונות בודאי עולים יפה, גם בלי השגחתו של האדם; ותחת להציין מבעד לפרוכת המסך, להתיהר ולהאמר לעצמו תפקיד רואה השבוננו של עולם, צריך האדם

מתגלה לנו תמצית כל הספקות והמבוכות שבאותם הדורות, מגלים לנו מזמורית-הלים התעמקות נפלאה של הרגיש הדתי האישי. לא התשוקה היחידה להביא את מעשה הקב"ה בדיון ולהיות לרואה-השגנו של עולם, מדברת מתוך גרונו של המשוררים הנעלים האלה, אלא השתפכות הנפש בהתלהבות תחת, המעוררת את כל היותו האישי של האדם להודיעו כהדרת קודש לקראת היות נצחית בחיק איך-סוף. הקול היסודי במזמורי התהלים מתבדל ויוצא גם מתוך השירות המדיניות-ההיסטוריות, והוא קול נפש מתגוללת ביסורי המציאות הגסה ונכספת בנענועים שאין להם סוף להיות אחרת, טהורה ונצחית. הרגש האישי כבר התחזק כל כך, שאינו צריך להתלכדות בתקות הגאולה, ואך הוא, כשהוא לעצמו, הוא המעורר את הלבבות והמניע את הרוח הפיוטית בלב משוררי-התהלים. והוא דוחה גם את תקות תחיית-המתים, שאין לה זכר ברור במזמורי תהלים, ורק השארת הנפש האישית, התקוה להמלט מקף הכליון והאפס המוחלט להיות נצחית בחיק איך-סוף, היא התקוה היחידה, הממלאה את עולמם המודעו והחוש-לבם המתגעגע של המשוררים הנעלים האלה. — וכאן, במזמורי-התהלים, כבר קבל ציור השאול מוכן הדיש: השאול הוא מקום-דינם של הרשעים, — ציור, לקרא מתורת הצנח. השאול הוא, איפוא, ה"גיהנם" בלשונה של תקופת מאוחרת. ולעומתו יש גם חלל אחד מיוחד לצדיקים וקוראים לו, "ארצות-החיים", "פני ה'", "אור-החיים", או "גן-עדן" בלשונה של תקופה מאוחרת. והו מהלך ההתפתחות שקדמה לקביעת המתים לעיקר. והתפתחות זו, דבר זה גלוי הוא, מוליכה יותר לתורת השארת-הנפש מלתורת תחית המתים. ועדיין החוץ הזה צריך ביאור: מפני מה קדמה בזה תורת תחית המתים?

הוין מן התמונה הפיוטית § 18 תחית המתים בנבואת יחזקאל הנזכרה בספרות, למעלה ורמזים קלים באיוב (בישעיה ב"ד, י"ד. הנוסח אינו מתוקן, כי שלטו בו ידים בתקופה מאוחרת) אין אנהנו מוצאים שום מבטא ברור לתקות תחיית-המתים רק במקום הידוע בדניאל: "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה להייעולם ואלה להרפות ולדראון עולם" (י"ב, ב'). ואולם אם מצרפים אנהנו לכתבי

הקודש גם את הספרים החיצוניים, או הגנוזים, שלפי תכניתו הספרותית גם ספר דניאל שיך להם, אנו מוצאים, שמומן הכותב של ספר דניאל ואילך (סמוך לגיא ת"ר) תקות תחית המתים תפשה את הדור בלב, והיא הולכת ומגלגלת כמה וכמה ציורים וסקירות ספרותיות ממין חדש לגמרי, אשר התקופות הקדומות לא ידעוהו ולא יעדהו. ובדיקה מדויקת בכתבי הקודש ובספרים החיצוניים מלמדת אותנו, שאביבה של תורת תחית המתים בישראל קשור הוא לא רק בזמן הנזכר, כלומר בזמן מלחמות המכבים, אלא גם במאורעות של הימים הגדולים ההם. ועל זה מעידה העובדה הנזכרת עצמה, שגם המבטא הברור ה"יחיד" שבכתבי-הקודש על דבר תחית המתים נמצא הוא בספר שנתחבר באותם הימים על מאורעות אותם הימים — בספר דניאל. כל ציניהם של נושאי התהות והזרה הגדולה בבדיקת כל הספרים, שהכניסו לתוך הקובץ הקדוש, לא עמדו בפני היהם הפנימי, שהיה בין מאורעות אותם הימים לתורת תחית המתים. ואולם, עוד שבספר דניאל אין כאן אלא מבטא יחיד, מאחד שהוציאו ממנו את כל הציורים המפליגים קודם שהכניסו לתוך הקובץ הקדוש, מתגלה לנו בהספרים היותר קדומים שבספר הנוך, המקובץ מספרים שונים, שאיפה גדולה וחזקה. הספרים האלה מראים לנו כבר עולם מלא של ציורים חדשים ותקות חדשות. תורת גן-עדן וגיהנם ותורת תחיית-המתים ממלאה כאן את כל הלבבות. כאן נפש האדם מפרססת לצאת מגולה ולהציץ מבעד לחביון מה לפנים ומה לאחור, להחזיר אל תוך מסתרי הבריאה מזה ואל תוך רזי העתיד הגדול והחשוב הגדול בסוף כל הדורות מזה. ועד כמה השתתפו הגורמים ההיסטוריים שבאותם הימים בהתפשטותה והתחזקותה של תורת תחית המתים, יוצא לנו מזה, שהמקורות הראשיים לתורת תחיית-המתים בספרות הם ספר "החזקיהוים" וספר "חזון עשרת השבועות" שבספר-הנוך, — ספרים, המכונים כלפי מאורעות אותו הזמן, כספר דניאל. וכשאנו קוראים את הספרים האלה, מיד מרגישים אנהנו, שמחבריהם מטעים את תורת תחית המתים בכוונה גלויה להוציא בזה את התשובה הנצחית האחרונה, שמצאה היתה בימי צרה ההמה.

הוין מן התמונה הפיוטית § 18 תחית המתים בנבואת יחזקאל הנזכרה בספרות, למעלה ורמזים קלים באיוב (בישעיה ב"ד, י"ד. הנוסח אינו מתוקן, כי שלטו בו ידים בתקופה מאוחרת) אין אנהנו מוצאים שום מבטא ברור לתקות תחיית-המתים רק במקום הידוע בדניאל: "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה להייעולם ואלה להרפות ולדראון עולם" (י"ב, ב'). ואולם אם מצרפים אנהנו לכתבי

השאלה למקומה: מפני מה נתקבלה דוק תחת המתים לעיקר ונקבעה בתפלה, בספר העיקרי של התקופה?

לפי ספורו של יוספוס הצדוקים כפרו לא רק בתחת המתים, אלא גם בהשארת הנפש, ולפי דעת גרין, החולק עליו, הצדוקים היו אמנם בהשארת הנפש, אבל לא האמינו בשכר ועונש

§ 19 מחלוקת

הפרושים והצדוקים

על עיקר

תחת המתים.

אישי לאחר מיתה. ואולם שתי הדעות האלו אינן עומדות בפני הבקורת. ואם שמם אנהנו לב למה שהקדמנו עד עתה בשאלה זו ולחיהם שבין ספרי המכבים בינם לבינם, שבין ספרי החשמונאים באמת (א', ב' וד') כי הספר ג' באמת אינו ספר חשמונאים כלל, אז יוצא לנו שעור הענין כזה:

בימי צרה הקשים לא היה שום חילוק בין שני סגנוניה של תורת התקופה האחרונה, ושניהם ביהד עשו את שליחותם. אמנם, תורת תחת המתים בודאי פעלה על הוצאים ליהרג במדה מרובה מתורת השארת הנפש, כי כך היה סגנונה של התורה הזאת בימים ההם: הוצא ליהרג על דתו ואמונתו, הן שהוא מוסר נפשו על קדוש השם, כדי שלא לעבור על איזו מצוה, והן שהוא גופל במלחמת מצור, יחזור לתהיה ביוסידיהי הגדול, הקרוב מאד. הבטחה זו, מלבד שהיא כוללת כבר גם את השארת הנפש ומוסיפה עליה, הלא מתאמת היא לכהיהשגתו ולתשוקתו של האדם הפשוט יותר מהבטחת השארת הנפש. האדם יקום לתחיה בגופו זה הודוע לו ויחיה את חייו הודועים והנעימים לו, ולא עוד אלא שיחיה לעולם חיים מאושרים בלי שום צער ויגון—הבטחה כזו עשויה היא באמת להלחיב את לב המאמין בה, גם אם הוא חסיד העובר מאהבה, בעוד שתורת השארת הנפש מבטיחה איזו חיים, שאינם מוגבלים ואינם מוכנים להחמין (כבר העיר על הבדל זה הרמב"ם בהקדמתו לפרק הלוק). ואולם בשעת המעשה עצמו, בימים, שבהם המעשים הגדולים היו הולכים והרים, לא היה שום מקום להסתכלות מבהת כזו. הסופרים וההורים שבעם היו מדברים על לבו, היו מפתים אותו בכל

ובאמת, התורה החדשה הזאת מלאה תעודה היסטורית גדולה. מיום היותו לגוי לא היו לישראל ימים קשים כאלה. עם ישראל היה מלומד במכות, רגיל היה לעמוד על נפשו נגד הצוורים מבחוץ, שבאו לגזול ממנו את קניניו המדעיים, אבל עתה באו לגזול ממנו את קניניו הרוחניים. ואף גם זאת: מיום גלות ישראל לבבל עד ימי המכבים חילי ישראל היו נלחמים ברגלי חילותיהם של בבל, פרס, מוקדון, מצרים וסוריא, אבל זה יותר מארבע מאות ועשרים שנה, שלא לחמו ישראל בצל דגלם הלאומי. ועתה, כשבאו החסידים שומרי התורה להלחיב את לב העם, שימסור את נפשו ממש על כל מצוה ממצוות ה', וכשבאו הגבורים המכבים, והרימו גם מלחמה, וקראו את הנענים והמדוכאים למלחמת מצוה בצל דגל ישראל, למלחמה של נלחבים, של מעשים נגד אלפי רכבות של חיל סוריא המלומדים לקרב, — אז צריכים היו לאיזה רעיון חדש, שיש בו כדי לתפוש את העם בלב. התביעה של מסירת נפש על איזו מצוה דתית היתה תביעה איזמה וחדשה, שאין דמיון לה בכל ההיסטוריה הקדומה. וגם התביעה ללחום בצל הדגל הלאומי לא נשמעה זה יותר מארבע מאות שנה — תביעות הרשות ומתמיהות כאלו צריכות היו להתעוררות חדשה ולנחמה חדשה — וזו היתה תקות תחייתה מתים.

מתוך האמור כבר אפשר היה לנו להבין, שתורת תחת המתים נתקבלה לעיקר מעיקרי היהדות, אחרי שמלאה תעודה היסטורית גדולה כזו, ותקות תחת המתים כבר באה לידי התיחה בנפשו של העם ומצאה לה מבטא הזק כספרות של אותו הדור, מה שלא מצאנו בדורות הקודמים. אבל עדיין הרבה צריך באור: בספרי הנך סוערת לא רק תקות תחת המתים, אלא גם תקות השארת הנפש. וגם שאר הספרים החיצונים שמאותו הזמן ואילך, העוסקים הרבה בתחת המתים (כגון עזרא ד', חזוני ברוך, צוואות שנים עשר שכטים ועוד), משעימים במדה זו עצמה גם השארת הנפש בשפרו ועונש בג' ערן וגיהנם. ומאחר שתורת השארת הנפש יש לה משפט הבחורה בכתבי הקודש, כמו שראינו, וגם בה יש די התעוררות למסירות נפש, ובודאי גם תקוה זו השתתפה הרבה בהתעוררות הגדולה של אותם הימים — הודות

מיני פתוי, שימסור את נפשו על תורתו, עמו וארצו, ודבריהם פעלו פעולה עזה ונמרצה. וגם נושאי־היהדות שהיו מתנגדים מאז לכל מבטא ברור על דבר התקוה האחרונה, בודאי היו רואים ושמחים על זה, שהעם יוצא ליהרג על מצות ה'. ואם כי בודאי לא היתה דעתם נוחה מהתגברות ההגשמה בעיני התקוה האחרונה, הלא כשערת הירוש כוז, שכל תורת היהדות היתה בסכנה, אנוסים היו לותר על זהירותם, ולא רק שלא למחות, אלא גם לתמוך את החסידים החזוים, המלהיכים את העם למסירות־נפש על תורת ה'.—ואולם גם ב„עת־לעשות־להשם“ כוז, לא שכחו נושאי־היהדות את הסכנה הגדולה, הנשקפת לתורת־היהדות המהורה מתוך התגברותה של התקוה האחרונה, ביוחד אחרי שהנחיש כאוב וידעוני וזבחי־מתים עדיין מצוים היו בקרב העם, וכנראה גם התגברו בימים ההמה על ידי הנגיעה את היונים, שהיו להם הגזרות רבות על דבר השאול, ה„השם“, מאז ומקדם, וראוי לשום לב, שדוקא בימים שאנחנו עומדים בהם כבר התפתחה הגזרת היונים על הוי הצל בהרס לתורת שכר ועונש אחר מיתה, והעם היוני שקוע היה בכל מיני כשפים וקמיעות, ומהם קבלו גם ישראל (מכבים ב' י"ב, ל"ש...); ושמעון בן שטח (כשני דורות אחרי כן) תלה שמונים נשים מכשפות באשקלון, אף על פי שלפי הדין אין דנים שנים ביום אחד, וגם בימיו של רבי עקיבא נראה, שעדיין לא נתבערה רוח טומאה זו מקרב ישראל לגמרי.—מן הטעם הזה בכרו נושאי היהדות שבימי מלחמת המכבים ובתקופה שאחריה את תורת תחית המתים על תורת השארת הנפש. ובשעה שהיו אנוסים לותר על זהירותם הגדולה ולהלהיב את העם למסירות נפש, הראו פנים שזקוקות לתורת תחית המתים, מפני שבתורה זו, שהוא מרחיקה את כל הענין לאחרית הימים, לא היתה הסכנה גדולה כל כך כבתורת השארת הנפש, המדברת על חיים שלמים תיכף לאחר מיתה. בתורה זו היתה פרצה קוראת לכל מיני אוב וידעוני ודורשי מתים. ובאמת מטעמים סופרי אותו הזמן, שהגשמה ישנה היא כל אותם הימים הארוכים שבין המיתה לתחית המתים, ואך בסגנון זה נתקבלה תורת תחית־המתים לתוך כתבי הקודש נקבעה בתפלה.

התקנה האחרונה: לעומת הפרושים, שהיו משתיקים את תורת השראת-הנפש (אם כי לא היו כופרים בה, אדרבה היו מאמינים בה) והיו מטעמים רק את תורת תחית-המתים, מטעים הצדוקי את סגנון השראת הנפש לא פחות משלישים פעמים. ולא רק שהוא מבלוע את סגנון תחית המתים בשתיקתו, אלא יתר על כן: הוא נותן את הפסוקים שבמקרא, אשר במהנה הפרושים היו מופנים ללמד על תחית-המתים, לתורת השראת הנפש.

§ 20 זמן קביעת תחית המתים בתפלה.

גזין וכל הכרובים אהיו מחלישים, שברכת תחית המתים נקבעה בתפלה בדור שאחרי עזרא, בשעה שתקנו שלש ברכות ראשונות ושלש ברכות אחרונות; והם מאירים תקנה זו מתוך הנגיעה את תורת-הצנע, אשר ממנה לקחה היהדות את הסגנון המיוחד הזה של התקנה האחרונה. ואולם מתוך השקפתנו כבר גלוי הדבר, שאין לך דעות גדולה מזו, להניח, שהועד הגדול היה מקבל תורה כזו, אשר באמתו של דבר וזה היא מאד לרוב תורת-היהדות במהותה, מכלי שהיה מוכרח לזה על ידי ההזדהות המנשכות בקרב העם ובספרותו! ולא עוד אלא שהוא ממחר לקבוע תורה כזו לעיקר ולהטעימה על ידי הוכחה מיוחדת בתפלה! — וכבר יצא לנו מתוך העיון בכתובים ובמהלך המאורעות ההיסטוריים, שיכלל אופן לא קדמה קביעת תחית-המתים לעיקר לפני הבור הבור ספר דניאל. ומאחר שהספר הזה לא נתחבר בשום פנים לפני ג"א תקצ"ז, ומאחר שבאותם הימים בטל הועד ולא חזר למקומו עד לימי מלכות יוחנן הורקנוס, הרי יש לנו גבול למעלה: שנת ג"א תר"כ"ה. ומאחר שהצדוקים היו מתנגדים לעיקר זה והסנהדרין בודאי לא היו יכולים לקבוע בתפלה אלא בשעה שיד הפרושים היתה על העליונה והיה להם רוב דעות, עדיין הדבר מוטל בספק, אם עשו זאת בימי ממשלתו של יוחנן הורקנוס, או אחר כך, כשהחזו לממשלתם הסנהדרין בימי שלומית אלכסנדרה ושמעון בן יטח אהיה — או אולי קבעו תחית-המתים בתפלה בימי יוחנן הורקנוס, ומשהגיעו הצדוקים לממשלה בימי אריסטובולוס וינאי בטלו תקנה זו לכל הפחות במקדש, שישם

דברי ההתעוררות שבו מטעמים רק את ערכה הנעלה של הדעת הפנימית, שצריך למסור נפשו עליה, שמסירות-נפש זו היא לשם תהלת תוקף וגבורה, וכיחוד צריך לעשות כן מפני שכך עשו גם האבות. ולעומתו ספר השמונאים ב', שנכתב ביד פרושי, שבא להמעיט את כבוד השמונאים, אינו ממשיך את הספור אלא עד נגהונו האחרון של יהודה המכבי (בעוד שספר השמונאים אי' ממשיך את הספור עד יוחנן הורקנוס, ימי הבור), מפני ששאר השמונאים, האחים יוחנן ושמעון אחרי מות יהודה, כבר היו עוסקים בטכסיס מדינה יותר מדאי, ומלחמותיהם כבר לא היו מלחמות-מצוה נגד הגוים המהרפים מערכות אלהים היום, שהרי כבר באי כבדית עם מלכי סוריא. וגם כשהוא מתאר את יהודה, שבגדולתו הודו גם הפרושים, מטעים המחבר, שכל ההתלהבות הגדולה היתה בסבת ההבטחה על אדות התקנה האחרונה בסגנון הפרושים, תקות תחית-המתים. הוא מספר את המאורע הגדול של הוקן אלעזר והאם עם שבעת בניה (ספור, החסר לגמרי בספר השמונאים א') ומטעים והוד ומטעים, שכל ההתלהבות באה — לא מתורת השראת-הנפש — אלא מתורת תחית-המתים, והוא עומד על דעתו באופן ספרותי, ומביא ראיה עליה, שזו היתה גם דעתו של יהודה המכבי. — בספר כור, מינו של ספר השמונאים ב', פעל בימים ההם יותר ממאה ראיות חותכות בימינו הצדוקים הרגילים, שעל ידי הספר הזה הפרושים קונים להם את לבב העם, שהיה נזהה אחרי כל מכשא כדור על דבר התקנה האחרונה. הספר הזה צריך היה לתשובה נצחת מצד הצדוקים. שתיקתו של ספר השמונאים אי' לא היתה מספקת נגד דבריו הבורים של ספר השמונאים ב', שהיה בו כדי להלחיב את לב העם ולמשיכו אחרי הפרושים בטיסה אחת. ועל זה השיב איזה משיביל אלכסנדרוני מכת הצדוקים בספר השמונאים ד'. הספר הזה מספר הכל בקצרה מאד והוא ממחר לבוא להספור האיום על דבר הוקן אלעזר והאם עם שבעת בניה, החסר בספר השמונאים א'. והעיקר הוא לו — ההארה החדשה, שהוא בא לשפוך על ענין מסירות-נפש זו. וההארה החדשה הזאת היא הסגנון השני של

על יפוייכא אבטוריטיבי, והכל הודו כיפוייכא זה, ומודים בו עד היום, ודומה הוא בערכו העיקרי לספרי חברית בשעתם וספר העיקרי הרביעי בשעתו. כי כשם שהספרים העיקרים שבתקופות הקודמות נסדרו מטעם נושאי היהדות שבאותם הדורות, בכוננה לקבוע מסמדות בתורתיה העיקריות של היהדות, כך גם המשנה נסדרה מאת רבי בהסכמת כל התנאים הגדולים, הכמי הועד שבאותו הדור. וכשם שמסדר ספרדברים לשם ספרדברית דקדק להוציא מתוכו ענינים, שאינם שייכים לעיקרי היהדות, או שעשויים להאפיל על טהרתם, ולא השתמש בספרות העם אלא במדה מוגבלת מאד, וכשם שמסדר ספר תורת-הבנים אחריו גם הוא דקדק מאד, ובמדה מרובה מהראשון, להרחיק מתוך ספרו את כל העשוי להפריע את טהרת המושגים בעיקרי היהדות והבנים עיקר הדש, שנתפתח מתוך עיקרי היהדות הקדומים: תורת בריאת-העולם, כך גם מסדרו המשנה דקדקו מאד להרחיק מתוך קובצם כמה וכמה ענינים, שהיו חיים בספרות-העם, אבל עשויים היו למעט את זוהר המושגים מעיקרי היהדות, והבנים לתוך קובצם עיקרים חדשים, שנתפתחו במשך הזמן מתוך הקדומים. ובהבנים את העיקרים החדשים, ההיסטוריים, לתוך המשנה היו מדקדקים מאד, להטעמים בסגנונם היותר פשוט והיותר צנוע, מכלי שום ציור ותמונה הפוגעת בהחזקות של המושגים. והבונה הגלוייה בזה מתאמת לנו במדה מרובה, אם מפנים אנחנו את דעתנו ליהוססה של המשנה לתורת-המלאכים, — לאותה המדה, שבכר נתחבטו בה נושאי היהדות בדורות הקדומים: בכל המשנה כלה אין זכר להמושג מלאך, וההירותה בענין זה גדולה היא כל כך, שאינה מביאה שום פסוק, שיש בו זכר למלאכים!

טעם החזיון הזה יוצא לנו מתוך התנאים ההיסטוריים של זמן סהררה-המשנה: אחרי התגלות תורת-הבריאה נתמטטה הסכנה שבתורת המלאכים, כמו שהוכרנו. אבל באותם הימים, ימי תקופת המשנה, נתחדשה הסכנה, שהיתה בתורת המלאכים לרעיון האחדות בתקופת משנה-התורה: בימים ההם ומליצי האמונה החדשה, אשר עדיין

היתה דעתם מכרעת בימים ההם, ואחר כך, כשהורו הפרושים לממשלה, הורו ויסדוה. — ואולם לפי המסורת השמורה לנו במשנה (ברכות רפ"ט): „כל דותמי ברכות שבמקדש היו אימרים „עד העולם“; משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד, התקינו שיהו אימרים „מן העולם ועד העולם“, — נראה ברור, שמתחלה התקינו הפרושים במקדש „מן העולם ועד העולם“, כדי לרמוז על תחית-המתים, מפני שעדיין היה לכם מהסס בדבר, לדבר על הענין הזה בדברים ברורים. זה היה כימי ממשלתו של יוחנן הורקנוס. ואולם אחר כך נדחו הפרושים מן הממשלה, ובמקומם באו הצדוקים ובטלו את התקנה החדשה הזאת. ויהי בימי שלומית אלכסנדרה, אחרי שהורו הפרושים לממשלה, באותם הימים, שתקנו כמה וכמה תקנות, „כדי להוציא מלכם של הצדוקים“ — באותם הימים עצמם קבעו גם תחית המתים בתפלה. — הימים ההם היו ימי תבערת המחלוקת היותר גדולה, ימי הופזה הספרותי שבין ספרי ההישמונאים. או לא הסתפקו הפרושים ברמו במקדש וקבעו תחית המתים בתפלה בדברים ברורים, שאין לשנות בהם, בכל כתיבנסיות שבישראל, „כדי לעשות פומבי לדבר“.

ענין קביעת תחית-המתים לעיקר נעשדה וננמר לפי זה במשך שבעים שנה היותר מכרעות במחלוקת שבין הצדוקים והפרושים: מי שנת ג"א תרכ"ה עד שנת ג"א תרצ"ה לערך; והשנים האלו הן גם זמן התימת המקרא. — וגם מתוך השם הכפול של ברכה שניה: „גבורות“ ו„תחית המתים“, ומתוך יחוסן של שתי ההוכחות שבה: „גבורות גשמים“ ו„תחית המתים“, זו לזו, ומתוך הנאמר בזה במשניות ובריתות ומכוח הגמרא על הענין הזה יוצא לנו, שההוכחות האלו לא היו בנוסחה המקורי של הברכה, ובימי האמוראים כבר לא היתה בידם שום מסורה על יחוסם של הענינים האלה והיו משערים השערות סותרות זו את זו.

התימת המשנה היא מאורע § 21 הספר העיקרי חשוב מאד ומכריע החמשי: המשנה. בתולדות העיקרים בישראל. המשנה באה לקבץ את כל תורת היהדות כולה, המעשית והמדרשית, אל ספר אחד, והקובץ הזה בא בטענה

ואולם גם הקובצים התנאיים (תוספתא, מכילתא, ספרא וספרי) עדיין לא נתרקו הרבה מן המשנה בצניעות ובהירות בדברים רוחניים. אמנם, הם באו כמזנה גלוי, להווד ולהכניס את האגדות, אשר לב העם היה נמשך אחריהן ואשר יש בהן כדי להלהיב את לבו של העם לאמונה ומוסר. אבל גם הם מרדקים היו הרבה בדבר, מה הם מכניסים ומה הם מוציאים. וגם כאן מברעה היא תורת המלאכים: בכל הקובצים התנאיים אין זכר לשמות המלאכים (הזין מן השם „מיכאל“, אחד משני שמות המלאכים שבמקרא, שנמצא פעם אחת בתוספתא חולין ב', י"ד; „מטטרון“ בספרי האזינו של"ה תוספתא מאחורה היא לפי מסקנת בקורת-נוסחא מדויקת). וההזין השלילי הזה מקבל ערך גדול, אם מוסיפים אנחנו, שבמקום אחד מגלים התנאים את דעתם, שהמלאך באמת אין לו מציאות קיימת ותמידית, אלא הוא נברא תמיד לפי שעה, ולדעתו של רבי מסדר המשנה זהו הטעם, שהמלאך אין לו שם-עצם (ספרי נשא מ"ב). ואם באים אנחנו לדמות דבר לדבר, יכולים אנו לקבוע את היחס שבין הספרות התלמודית להספרות המקראית על פי הקבלה זו: המשנה — ספרי הברית; הקובצים התנאיים — המקרא; הקובצים המאוחרים — הספרים החיצוניים. והקבלה זו אינה רק משל יפה בלבד, אלא יש לה ערך גדול. היא מראה לנו, שבכל התקופות היה היתה השאיפה, לברוא איזה ספר המטעים את יסודותיה ועיקרי-תורתה של היהדות על טהרת הקודש, בלי התערבות נטיות זרות, כדי להציג בזה גבול נאמן בין תורת-ה' וספרות העם. אבל מצד השני היו דמויות ודרכו הפוזי של העם חקים מאד. הוא התאבק את השאיפה הבאה להוציא את הוות לבו מתוך הפנים, ודעתו של העם מצאה לה מסלה גם ללבם של כמה וכמה ממורי העם ומדריכיו; וכך הוסגו מעט מעט הגבולות, שנבלו הראשונים, ונעשה מה שנעשה: הספרים המקראיים הורכבו והתערבו בספרי הברית והיו ל„תורה“, והמשנה הורכבה את כמה חלקים של הקובצים התנאיים ואת כמה וכמה ענינים מתוך „אוצר יבנה“ הקדום, שנהגו גם מתוך הקובצים התנאיים, בצורך במה וכמה

לא נסתלקו מן היהדות לנמרי, התוכחו קצרות וארוכות על ערכו ומקומו הקוסמולוגי של ישוע. ואפשר לומר, שדוקא אותם המליצים, שהקפידו יותר מהכריהם שלא להתרחק מעיקר האהדות יותר מדאי, קבעו את מקומו הקוסמולוגי של ישוע על ידי איזה מושג בלתי מוגבל כל צרכו, הדומה מאד מאד למושג המלאך העליון. וכמושג זה הוביה היתה סכנה גדולה. כי הצורך, שהמלאך מתלבש בצורת-אדם ויורד אל הבריות שלמטה, כדי להושיעם ולגאלם ממצר, שגור ורגיל היה בקרב ישראל עוד מימות-עולם, במקורות המספרים ודברי הנביאים. — ולא אך בשתיקה סתמית מתרחקת המשנה מתורת-המלאכים, אלא גם בהשמות מבלטות את הכוונה: בקודת מדויקת במשנה מלמדת: שבכמה וכמה מקומות המשנה שואבת מתוך ברייתות עתיקות, והיא מוציאה מתוך נוסחאות הברייתות כל זכר ורמז לתורת המלאכים, אף על פי שלפעמים הדברים נעשים מקוטעים על ידי הקצור ואינם מובנים כל צרכם. ולא עוד אלא שהמשנה מותרת גם על הלכות חשובות (שהגמרא מרגשת בחסרונן), כדי שלא תכניס דברים, שיש בהן רמז למלאכים. — וזהו גם טעם הדבר, שהמשנה לא הביאה אלא את הקריאות מתוך ספרי הברית ודחתה את הקריאות החדשות, אף על פי שכבר נהוגות היו בכמה וכמה קהלות, וכבר נוכחו בברייתות עתיקות שקדמו להתימת המשנה. — כי זו היתה תעודתה של המשנה: היא באה לבור מתוך החומר הרב, שהיה לפני התנאים לא רק במסורת שבעל-פה, אלא גם בכתב, בקובצים כתובים, שהיו נקראים כולם יהיו בשם „אוצר יבנה“, את הנאות למזונה המיוחדת של המשנה: לסדר ולבאר את תורת-החיים של היהדות, על ידי ההלכות, ולהכניס גם את ביאור התורות העיקריות במדה מספקת, לבסס את תורת-היהדות על טהרת הקודש. ואם אחר כך באו אחרים וסדרו קובצים חדשים והכניסו לתוכם מתוך „אוצר יבנה“ מה שנדחה מתוך המשנה וגם הוסיפו על זה מחדש, הלא אין זה אלא השנות ההזין הידוע לנו מתוך התקופה המקראית.

ענינים שנתחדשו במשך הימים והיתה ל"תלמוד". ובנוגע לאגדה נכנסים למושג זה גם הקובצים המדרשיים המאוחרים. — ההבדל האחד בין המקרא והתלמוד הוא — שהמשנה נתקיימה לנו גם בכחית ספר מיוחד, וזהו סימן לדבר, שהאמוראים ראו בועד המסדר את המשנה את הועד האחרון, שיש לו יפוי כה של אבטוריטה. ובאמת רק לפעמים רחוקות ועל פי כללים קבועים אפשר לחלוק על סתם משנה. ואם לא נאמר דבר זה אלא על עניני הלכה בלבד, אין זה אלא משום שבעניני אמונות ודעות נצחה דעת העם, וערכה של המשנה בכחירת ספר עיקרי, הבא להציג גבולות עולם באמונות ודעות, היה הולך וקטן עד שכמעט נשכח מלב.

בתקופת המשנה היה § 22 העיקרים במשנה. צורך גדול לספר המטעים אותן התורות, שיש להן ערך עיקר בקרב היהדות, כדי למעט תורות אחרות, אשר, אף על פי שהן מצויות בעם, אין להן ערך זה. כי מימות לידתה של האמונה ההדשה עד לאותם הימים, שבהם נסדרה המשנה, לא פסקו הוכחות בין המינים — נוצרי היהודים ונוצרי הגויים — ובין חכמי ישראל. בדורות הראשונים לישוע מוכן הדבר מאליו, אבל מן המקורות יוצא לנו, שפוחים כאלה מצויים היו גם בדורותיהם של רבן נמליאל דיבנה ורבי יהושע בן הנניה, של רבי טרפון ורבי עקיבא, של רבי מסדר המשנה וגם בדורות שאחריו עד לדורותם של רבי אבהו ורבי שמלאי. ביחוד בימיו של רבי היו נטפלים להמינים רב ושמואל (בימי היותם בארץ ישראל) ואחריהם מפורסם היה בזה רב אידיה, שהיה מומחה להשיב להמינים כאולתם. אי אפשר, איפוא, להטיל ספק בזה, שמסדרי המשנה, כשבאו לאסוף את תורת ישראל אל מקום אחד, כדי לשמרה מסכנת האיבוד, שהיתה גדולה בימי-הזרם ההם, אחרי הרדיפות של אדריאנוס ובימי צרה של אנטי-ניוס, פיוס ומרקוס אוריליוס, היו מתכונים בזה גם לקבוע יחס מדויק בין אמונת ישראל לאמונת הנוצרים. וביחוד היה צורך גדול בזה אחרי שהנוצרים הביאו ראיות לדבריהם מתוך כתבי הקודש, ולא עוד אלא גם מתוך התורה בצורתה המורכבת. ספרי הכרית כבר היו נשכחים מלב, ולו גם אמת השערותנו, שבבית רבי ובקרב גדולי הועד

נתקיימה מסורת על דבר יחסיהם הענינים, הלא מסורת זו לא היתה מסוגלת לכך, שיוציאוה לרשות הרבים, שהכל דשים לה. והנוצרים מצדם בודאי לא היו מאתרים שום שעת-כשר ושום מקום-כשר והיו מונים את חכמי היהודים בטענותיהם מתוך כתבי הקודש. ושעור ומקומות כאלה היו להם דים בוכוחיהם התמידיים, כי מתוך המקורות אפשר להכיר, שהיה להם מין אקדמיה, "בי אבין" או "בי אביונין", שישם היו מתאספים חכמים יהודים ונוצרים להתוכח על עניני האמונה. וכמה גדול היה הצורך להטעים אותם עיקרי האמונה היהודית, שאין הנוצרים מודים בהם ככל הוקדם, כגון עיקר האחדות, הבחירה ושכר ועונש, הלא במדה זו עצמה, ואולי גם במדה מרובה מזו, היה כאן צורך וגם הכרח גדול, להגביל אותם עיקרי האמונה, אשר הנוצרים הרימום על גס והיו מושכים בהם את לב החמוק. — אמנם כן, התורות, שהיו מישות פות ליהודים והנוצרים, הן הן היו סכנה גדולה לתורת היהדות, כי מתוך התורות האלו הביאו הנוצרים ראיה לדבריהם. ואם אמנם אי אפשר היה להם להביא ראיה חיובית על אמונתם מתוך כתבי הקודש, הלא אפשר היה להם להביא ראיה שלילית לכל הפחות, כלומר: אפשר היה להם להראות, שמושגים כאלה, שהם עשו אותם לעיקר תורתם, אינם זרים כלל במחנה היהודים, אדרבה, מצויים המה בכתבי הקודש. ובאמת בכל הוכחות ממין זה, שנישאו לנו מעט מהרבה, הנוצרים מביאים ראיה לדבריהם מתוך כתבי-הקודש. וביחוד היתה להם, להנוצרים, טענה חזקה: מפני מה חכמי ישראל מוכרחים לפסוד בישוע? כי, אם אינם מוכרחים להאמין, הלא גם אינם מוכרחים לפסוד בהתלהבות גדולה כזו כאשר כפרו באמת, אחרי שהיהודים מאמינים הם במלאכים, ובמלאכים מתלבשים בצורת אדם. ובכונה אחד השמור לנו אנהנו רואים, כמה הציקה טענה זו לחכמי ישראל, גם להוכחים היותר גדולים שבהם: "אמר ההוא צדוקי (הנוסחא המתוקנת, "מינאיי") לרב אידיה: כתיב (שמות כ"ד, א'): "ואל משה אמר עלה אל ה'", "עלה אלי" מיבעי ליה? — אמר ליה: זהו מטטרון, ששמו בשם רבו, דכתיב (שם כ"ג, א'): "כי שמי בקרבו". אי הכי ניפלחו ליה? כתיב: "אל תמר בו" — אל תמירנו בו. א"כ, לא ישא

הם להטעים מאד את המסורת שבעל-פה על דבר תורת היהדות: התורה וכל כתביהקודש היו גם בידי הנוצרים והם היו דורשים את התורה כחפצם. מתוך התורה היו דורשים לבטל את התורה, כשאל התרסי וחכריו. התורה והמקרא היו נקראים בבתי כנסיותיהם של הנוצרים והיו מתפרשים לפי תורת-השלוחים, וזמון ההורבן ואילך כבר התחילו לקרוא ביהד את התורה והמקרא, גם את ספרי הברית החדשה, בתחלה את האיוונגליון של מתי בעברית או ארמית, שאינו מתרחק עדיין הרבה מתורת ישראל, ולאט לאט גם את שאר האיוונגליון ושאר הלכים גדולים של ספרי הברית החדשה, ובימיו של רבי אחרי מרידת בר-כוכבא, כבר נקראים היו בבתי-כנסיותיהם בשעת התפלה לכל הפחות ארבעת ספרי האיוונגליון, אגרותיו של שאל התרסי (ביחד את האגרת אל העברים, שהיו מיהסים אותה לברנבס), תולדות-השליחים וחזון יוחנן (האפוקליפסי), שהיו מתפשטים כבר לפני מרידת בר-כוכבא. ומתוך בקורת ספרות-היסטורית, וביהד גם מתוך המקורות התלמודיים, יוצא לנו ברור, שגם לפני מרידת בר-כוכבא ספריה-הברית החדשה, כבר היו בידי חכמי ישראל, שהיו קוראים בהם כדי לדעת, מה להשיב למינים בוכותיהם התמידיים; כי בוכותיהם את חכמי ישראל היו הנוצרים משתמשים בדרשות הכתובות בספרים האלה והיו מונים אותם בכל דרשות הכריסטולוגיה והאנטינומיסמוס, והיו מביאים ראיות לדבריהם מתוך התורה והמקרא, והיו טוענים, שהם המה מפרשים את התורה לפי אמתת-מובנה. וכשם שראינו, שדב אידית בוכותו הפרטי מוכרח היה לבקש מפלט לו בהמסורת, כך גם כלל האומה — כלומר נושאי היהדות שבאותו דור — מוכרח היה להראות על המסורת שיבדו. ובשעה שאבות הכנסיה התחילו לסדר את עניני הקטן שלהם (ג"א תתק"נ לערך), ראו חכמי ישראל גם הם לטוב, לסדר את המסורת שלהם ולהטעים, מה היא תורתה האמתית של היהדות. בענין ההקיות, אשר על פי המסקנא האחרונה, היוצאת מתוך ספרי הברית החדשה, בטלה היא לגמרי, סדרו את כל הכללים המקובלים בפירוש התורה, ובעניני אמונה ודעה הטעימו את העיקרים, שהיו הנוצרים תולקים עליהם, שהם כמעט כל העיקרים

לפשעכם" למה לי? אמר ליה: הימנותא בידן דאפילו בפרוונקא נמי לא קבילנ'יה, דכתיב (יש' ל"ג, ט"ז): "ויאמר אליו אם אין פניך הולכים, אל תעלנו מזה" (בבלי סנהדרין ל"ה, י"ב). אותו מין מטיב הוא לשאול: "אי הכי ניפלחי ליה?", כי מתוך תורת ספריה-הברית הראשון, אשר ממנו לקוח הוא הפסוק הזה, באמת יוצא, שהמלאך המדובר הוא מחיצה בין האדם ואלהיו, וכל דרשותיו של רב אידית לא הועילו כלום, עד שמצא מקרא אחר, שדברי ספריה-הברית הראשון נתבטלו על ידי מה שבא אחרי כן, כמבואר בדברינו למעלה. רב אידית לא היה מבקר ביבלי, אבל דוקא מטעם זה מוכרחים אנחנו להודות לרב נחמן המשיבחו, שמומחה גדול היה רב אידית, כי כרגש דק וחד היה יודע למצוא את מסקנת הכתובים בפרשה המעורבבה הזאת. ויתר על כן: רב אידית אינו מסתפק במה שהוא מביא את דברי הכתוב האחרון, המבטל את דבריו של הראשון, כי על זה עדיין היה המין טוען: סוף סוף יש סתירה בדברי הכתובים, ואם אתה סומך הנך על האחרון, הלא הרשות ביד כל הרוצה בכך לסמוך על הראשון, או לדרוש את שני הכתובים ולהתאימם באופן הדרוש להפצו או המתאים לדעתו. ועל כן מדבר רב אידית בשם מסורת שבעל-פה: קבלה היא בידינו, שישראל לא קבלו את אמצעות המלאך אפילו בכחית שליח! רב אידית לא הכחיש כזה עדיין כמציאות המלאכים, אלא שהטעים, שהמלאכים אין להם ערך, ושישראל לא קבל את אמצעותם, שלא היו הפצים בשום מחיצה בינם ובין הקב"ה. הרי שלא היתה להם שום דרך אחרת לצאת מן המצר, אלא בדברם בשם מסורת שבעל-פה, המהלישה את אמונת המלאכים בישראל, נגד הכתובים המפורשים בתורה. רב אידית מדבר בשם מסורת שבעל-פה, ואנחנו כבר יודעים ממה שקדם את מקור-מוצאה של מסורת זו, אשר בדורותיו של רב אידית בודאי לא היו יודעים את ענינה על בודיו. — ובכן מבינים אנחנו, איך הסכימו כל חברי הועד לזה, להוציא את זכר המלאכים מתוך המשנה, מפני שכן היתה מסורת כיום, שישראל לא קבלו את אמצעות המלאכים, וענין מציאותם אינה תורה השוכה כל כך בקרב היהדות. ובכלל, מוכרחים היו חכמי ישראל בימים

שלחו בו הצי ועמם לבטלו, כלומר חלק התקנות שבתורה, ולהמעיט את ערך שאר חלקיה וגם את ערך חזוניהם הפיזיים של הנביאים, הנשגבים בעומק הרגישתם המוסרית, לכל הפחות על ידי שתיקה והשמטה של צניעות. להוציא איזה דבור מפורש נגד החלק הספורי שבתורה ושאר כתביהקדש אי אפשר היה, אבל אפשר היה להבליט ולהטעים ביהוד דוקא אותן התורות, אשר אלה הטועים, שהיו חוצים לטעות בכוננת העיקרית של התורה, היו אומרים לבטלן כדיוטנמא ישנה, שאין אדם סופה. וככן השתדלו קודם-כל להאריך מאד בביאור החלק החוקי שבתורה על ידי הרצאת כל הלכותיהן, דקדוקיהן ופרטיהן של כל המצוות וסיגיהן וסיגי סיגיהן, ואחר כך — להוציא מתוך החלקים הספוריים וחזוניהם הנביאים שבמקרא אותן התורות, שהן הן עיקרי היהדות, נגד אלה הטועים, שהיו נוהרים להם דוקא אותם הסימנים הפיזיים הטפלים שבמקרא, ולא רק שהיו עושים את הטפל עיקר, אלא גם הגדילו והאדירו את הטפל במדה מדובה כל כך, עד שפרין פרין בהעיקר, וכאוישים ירשו את מקומם של הענבים. כי לא רק בברו הנוצרים את העיקרים ההיסטוריים על העיקרים המהותיים, אלא יתר על כן: העיקרים ההיסטוריים: תהיית-המיתים, עולם-הבא ומשיח, התפתחו במהותיהם באופן כזה, שסתרו להעיקרים המהותיים: אלהות-הבורא, בהירה ושבר-ועונש. כי לא רק בתורת מציון, שהאלהים הוציא שבתוכו הקודש של ישראל, הדימוי-גוס, הוא אלהים פחות-המדרגה, ועליו הוא אלהי ישוע, אלהי הטוב והחסד, עשה עיקר הברואה באוישים תחת ענבים, אלא גם הכריסטולוגיה של שאול התרסי, וביהוד בסגנונו של יוחנן, היתה דורשת את עיקר הברואה במדה הסותרת את העיקרים המהותיים של תורת-היהדות, גם את עיקר הנבואה. העיקר הזה, אמנם, משותף היה גם להנוצרים, אבל מה שאמרנו למעלה, שדוקא הגמלת הרוח בנבול התורות המשותפות היה ענין קשה מאד, חל במדה היותר מדובה על עיקר הנבואה. המינים השתמשו בעיקר הנבואה לבטל על ידו את תורותיהם היותר מהותיים של נביאי ישראל, וזה עישו בעזר הכריסטולוגיה, על ידי הרס-בת עיקר הברואה

המהותיים של היהדות, והשתדלו להגביל אותם העיקרים, שהיו משותפים ליהדות והדת החדשה, שכולם עיקרים היסטוריים הם, ולאחרונה גם לסגנון ולקבוע עיקרים היסטוריים חדשים, שהתפתחו מתוך הוכחה שבין חכמי ישראל וחכמי הנוצרים, מתוך ההתאבקות הגדולה החדשה של רוח היהדות הטהורה את רוחיון בצורתה החדשה, אחרי שספגה אל קרבה יסודות היהדות כסגנון מבלבל ומשחת. לא התורה הכתובה ולא שאר כתביהקדש היו עתה הספר העיקרי של היהדות. הספרים האלה מצויים היו גם בידי הנוצרים, ואם היה להם פירוש אחר בדברי התורה הכתובה, פירוש, המבטל את החוקים ואת כל העיקרים המהותיים, הרי היה הדבר שקול. וגם הספר העיקרי הרביעי, אחרי שלא רק במהנה הנוצרים, אלא גם במהנה ישראל הכניסו בו דברים שאינם עיקרי תורת היהדות, לא היה יכול לשמור את רוח היהדות במהותה. השעה צריכה היתה לספר עיקרי חדש, המטעים את תורת החיים של היהדות ועיקריה באופן שאין לטעות בו כשום פנים. את הצורך הזה פרנסו חכמי ישראל על ידי סדור המשנה. נגד כל הפירושים הזרים החדשים, שגנבו חכמי הנוצרים על התורה, הוציאו המה את המסורת שבעל-פה שבידם מדורות היותר קדומים, ממשע עצמו; הוציאוה מרשותם השמור לרשות הרבים, אבל קבעו בה מסמרות, שלא ישנה בה אדם דבר לעולם. המסורת שבעליפה הזאת, שגמסרה למשה בעליפה, יוצאת עתה בכתב, מפני שהשעה צריכה לכך (עין פסיקתא רבתי ה' הוצאת מאיר איש-שלום י"ד, ע"ב). — וכל זה מתאים לדעתו של רבי הנוכרה, שמיטה לא קרא באוני ישראל אלא את המצוות ולא את הספורים שבתורה, שהם לא היו בכלל כריתת-כרית.

המהאה היותר נמרצה

§ 23 העיקרים נגד תורת הנוצרים היתה במשנה. (המשך).

כלי ספק הרצאת ההלכות

המדויקות על כל מצוות התורה, מבלי להזקק הרבה להחלק הספורי שבתורה ובשאר כתביהקדש, גם לא לדברי הנביאים הנעלים. השעה היתה צריכה לכך — להטעים ביהוד אותו חלק התורה, שהנוצרים

הוא הנחש על הנס ויחנן ג', י"ד—י"ו; ועיין גם שם ה', ב"הו"ב, ל"ב אגרת להרומאים, ג' ב"ה: ה' ה'; ה', ל"ב ואגרת-יוחנן א' ד', ט'; וביהוד בספר הגנוז, "אגרת ברנבס" יב, ה—ז). והמשנה בהוריות: "זה מלך—שאיין על גביו אלא ה' אלהיו", מרמות בסגנונה הצנוע נגד הדרשה, שבא לישראל מלך-יהודים סתם, כלומר המלך של מעלה, המלך הנצחי, בעוד שהמלכים הזמניים, שהיו ליהודים במשך ההיסטוריה, לא היו אלא בא"י כהו, העומדים תחת ממשלתו (מתי כ"ז, ל"ז וביהוד מ"ב; מרקוס ט"ו, כ"ז, ל"ב; לוקס כ"ג, ל"ד, ל"ה; יוחנן י"ט, י"ט וביהוד כ"א, כ"ב). — וכדי להטעים, שעיקר האהדות הוא היסוד הנצחי של תורת-היהדות, מתחילה המשנה: "מאימתי קורין את שמע כערבין".

(2, 3) העיקרים בחירה ושיבר-ועונש: (ברכות פ"ב) פאה פ"א, מ"א (פ"ח מ"ט): מעשר שני פ"ה, מ"ג; שבת פ"ב: על שלש עבודות; ראש השנה פ"א: "בארבעה פרקים: סוטה פ"א: במדה שאדם מודד"; קידושין פ"א: "כל העושה"; שם בסוף המסכתא: "רבי שמעון בן אלעזר אומר"; סנהדרין פ"ד: "דני ממונות"; שם פ"ו: "היה רחוק מבית הסקילה"; שם פרק חלק: כל הפרק; אבות פ"א, מ"ה; פ"ב, מ"א; מ"ד—ט"ו; פ"ג, מ"א; מ"א, ט"ז, ט"ז. י"ו (פ"א, מ"ו); פ"ד, מ"א. כ"ב; חולין סוף ועוד ועוד. — המאמרים האלה מבלימים את הסגנון המיוחד ואת הכונה החדשה, שקבלו העיקרים האלה בתקופה שאנחנו עומדים בה. כי לא העיקרים בחירה ושיבר-ועונש כשהם לעצמם צריכים היו-הטעמה מיוחדת באותם הימים. נושאי הגלה הראשונים של הדת החדשה לא הפליגו עדיין בתורת ההסד במדה מרובה כל כך עד כדי לבטל את עיקרי הבחירה ושיבר-ועונש, כשם שעשו המסקנים הקיצוניים בהורות הבאים. כל עוד שלא נפסק הקשר עם תורת היהדות לגמרי, המאור שבה היה מעכב מעט את הכפייה הקיצונית בעיקריה המהותיים. וכן ספרי הבית החדשה אינם מתנגדים בפידוש לשני העיקרים האלה; אדרבה, פעמים שהם מטעימים אותם, וכמדה זו אפשר לומר, שגם העיקרים המהותיים האלה עדיין משותפים הם להנוצרים והיהודים; וביהוד אותם החלקים שבספרי הבית החדשה, הדרושים לקיים את המצוות המעשיות שבתורת-היהדות,

בעיקר הנבואה. והענין הזה היה קשה ומסוכן עוד ביותר, אחרי שהרכבה זו לא היתה הדושים של הנוצרים, אלא נולדה בגבול ישראל על אדמת קודש, והם באו ולקחה מן המוכן, העכירו את הוך והגשימו את הרוחני, והבנין הכריסטולוגי היה עומד שלם ומלא לפי צרכם. ובאמת, כמדת גדלה של המבוכה בגבול עיקר-הנבואה בהרכבתו את עיקר הבריאה על המבוכה בגבול שאר העיקרים המשותפים, כן גדל גם הוותר, שותרה המשינה להורם החוק, שהיה שוטף והולך בדורות האחרונים לפני סהרה והיה מושך את הלכבוד להתורות החדשות, בעיקר הנבואה על ותורה בשאר העיקרים המשותפים.

I. העיקרים המהותיים:

(1) עיקר האחדות: בעיקר מציאות השם נחין היה להטעים את רעיון האחדות, אשר לפי תורתן של איו מכתות המונים היה טוגע גם בעיקר הבריאה. ועל כן אנו מוצאים גם במשינה, שהיא מטעימה את רעיון האחדות בפני עצמו וגם ביהד את עיקר הבריאה, ובמקצת גם ביהד את עיקר הנבואה: ברכות פ"ב, "למה קדמה"; שם: "איני שומע לכם"; שם פ"ה: "האומר ירכיך טובים"; שם פ"ט: "הייב אדם לכרך"; ביהוד ראשי-השנה פ"ג: "והיה כאשר ידים"; הגיה רפ"ב; סנהדרין פ"ד: "לפיכך נברא אדם יחיד"; הוריות פ"ג: "איהו נשיא". — במקומות האלה מטעימה המשינה את עיקר האחדות נגד כל הטעיות, שהבנינו בו הטועים לבתותיהם כלי שום הבדל בין אותם הישרויים במהנה הכנסיה האופיצילית או במהנה הכתות המתנגדות לה או עומדות מחוצה לה; וגם בין הכתות השונות בכנסיה האופיצילית עצמה אין שום הבדל כזה. נגד התורה המשותפת לכל הכתות, שהבנינו שותף למחציתו של אלהים ואמצעי בין האדם לקונו, מכונים הם כל המאמרים שהבאנו המטעימים את האהדות וממעטים כל אמצעי. וביהוד מכונים הם דברי המשנה בראשי-השנה: "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוכרות מלחמה—וכי נחש ממית או נחש מהיה? אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים היו מתבפאים, ואם לאו היו נימוקים" — נגד הדרשה, שמישה רמז על "בן-האדם", שהוא

אדם ללמד את בנו אומנות, שהכל לפי זכותו, והחלוק שבין היה ועוף ובין האדם הוא „שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי“—ובענין שכר ועונש לפי רוב המעשה יש להעיד על דברי רבי אליעזר ורבי טרפון באבות פ”ב. רבי אליעזר וכן הורקנוס, בבלי ע”ז ט”ז—י”ז היה רגיל להתווכח עם המינים והוא מבזבז את דבריו כאן בפירוש נגד הכת הזאת: „ודע מה שתשיב לאפיקורוס“. וגם רבי טרפון מפורסם היה לבעלי דנים הקטה של המינים. ושיניהם מטעמים כסגנון אחד את הדברים: „ונאמן הוא בעל מלאכתך, שישלם לך שכר פעולתך“. וסגנונו השגנו של רבי טרפון מעיד על דבריו, שהם מבזבזים נגד המיטל שנישא ישוע לפי מתי ב’, א’—י”ז, „שאפטר הדבר, שהפועלים העצלים, המאחרים לבוא ועובדים רק ישועה אחת, יקבלו שכר מאת „בעל-המלאכה“ או „בעל-הבית“ כהממהרים לבוא ועובדים כועת אפס כל היום כולו. — הרי שהקא מתי, המקיים את המצוות המעשיות, כבר פורץ פרצה גדולה בעיקר שכר ועונש לטובת הורדת-החסד (שם ט”ז).— וגם בקשר עיקר הבריאה מטעמת המשינה את העיקרים בתורה ושכר ועונש: כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם נברא כדי לישמש את קונו. וביחוד מאמרו של רבי אליעזר הקפד (בימי רבי) באבות פ”ב, כ”ב: „הוא אל, הוא היוצר, הוא הבורא, הוא הדיין ובן“, מבזבז הוא נגד תורת רבוי הרשויות של תלמידיו וולנטינוס ומרציון. — עיקר הבחירה כלול הוא בעיקר שכר ועונש, והמשינה מטעמת אותו בפירוש באבות פ”ג במאמרו של רבי עקיבא: „הכל צפוי והרשות נתונה—ההנות פתחה והחנני מקיף“. כי, אם אמנם לא כפרו עדיין הנוצרים בכלל בעיקר הבחירה, הלא כבר התחיל שאול התרסי להתפלסף על הענין הזה, ביחוד באגרת לרומאים ו’ שמסקנתו שם היא—שהאדם אינו יכול להתגבר על יצרו הרע, אם לא בחסד אלהים על ידי ישוע (שם, כ”ג, כ”ד). נגד זה מטעמת המשינה את עיקר הבחירה, ורבי עקיבא מוסף, „הכל לפי רוב המעשה“, כלומר, שתוכן הבחירה הוא המעשה, נגד דרשתו של שאול התרסי, שהתק המעשי מוליד את החטא וגוול מן האדם את בחירתו (עיי’ שם כל הענין). ומאמרו של רבי עקיבא: „ובטוב העולם נדון“ מבזבז הוא, כנראה,

מרשים המה הנחה כזו. ואולם העיקרים האלה הם כספרי הכרית החדשה כרמון שנתרוקן מתוכו ולא נשאר ממנו אלא הקליפה. תכנם של העיקרים האלה בתורת היהדות הוא סדר-העולם המוסרי, כלומר, האחריות המוסרית של האדם בעד כל מעשה ממעשיו בחיי היחיד והצבור. את התוכן החי הזה המיתה התורה החדשה. כי לא רק בעלי האנטינומיסמוס היו מכחישים את ערך מעשי האדם בבחינת גורם מכריע בזכותו של האדם והיו מעמידים הכל על האמונה כישוע, אלא גם אותם הנוצרים, שהיו נוהים עדיין אחרי תורת ישראל ודרשו בקיום המצוות המעשיות, הכריזו את האמונה הזאת לכפרת כל העבירות שביד אדם; ובוה הריקו גם הם את העיקרים האלה מתכנם. ועל כן המשינה, כל כמה שתבעה את הכוונה בכל מעשה המצוות, בכל זאת מוכרחה היתה להטעים ביחוד את המעשה בקשר את העיקר שכר ועונש. — ועוד סימן אחד צריכה היתה המשינה להבליש בעיקר שכר ועונש: הנוצרים בהתלהבותם הראשונה הכריזו את כל עניני עולם הזה להכל שאין בו מועיל. ואם כי לא עלתה בידם להמית את תאותו של האדם לחיי עולם הזה אלא לפעמים רחוקות ורק בנוגע ליהודים מועטים מאד, הלא עלתה בידם להחרים את המצע הנחדי, שבו באה היא המוסרית לידי גלוי. ההמון שהיה להוט אחרי האמונה החדשה היה מבין מכל דרשותיהם של הנוצרים כפחיתות ערכם של חיי עולם הזה, שההיים האלה והמעשים שבהם קלי-ערך הם, ולא על ידם ובעזרתם יוכה אדם „ליכנס למלכות שמים“. ההיים הזקים הם והתגברו עליהם למדות כל הדרשות, אבל נחרבו בכחיתת המצע של המוסריות, כאופן שבאמת קבלו תכנית אי-מוסרית. ולפיכך המשינה מטעימה את שכר ועונש בעולם הזה ביחד את שכר ועונש בעולם-הבא. — ביחוד יש להעיד בזה על המשינה בסוף קירושין. ענין המאמרים האלה מבזבז הוא לענין דרשתו של ישוע במתי ו’ כ”ד—ל”ד ולוקס י”ב, כ”ב—ל”ב. ישוע מצוה לתלמידיו, שלא ידאגו לעניני עולם-הזה וישתדלו רק לזכות למלכות-שמים. שהרי עופרת-השמים אינם לא זורעים ולא קוצרים ולא אוספים—ומתפרנסים בנקל. ובכונה גלויה נגד הדברים האלה המשינה מטעימה, שצריך

האחרונה. וכמישנה המבטא, "עולם־הבא" משתמש במעט במובן משולש, הכולל את כל שלשת העיקרים הנדונים, והמבטא, "לעתיד־לבוא" משתמש במובן כפול, הכולל תחית־המתים וגאולת ישראל. ובכך יודעים אנחנו את טעם הדבר, מפני מה נתקבל דוקא הסגנון תחית־המתים ולא סגנונה השני של התקנה האחרונה: טעמים "שיליים" גרמו כזה. ואולם בדורות האחרונים לא רק פסקו הטעמים השיליים, אלא היו כאן גם סבורת חיוביות, שהיו דורשות את קבלת סגנונה השני של התקנה האחרונה: בימי התפשטות תורת תחית המתים, בימי המכבים, היו רואים את התקנה הזאת ממשמשת ובאה, ולא אך ההמון, אלא גם הסופרים וההוגים יטענו דוד באמת היו מאמינים, שהעתיד המצויפה קרוב הוא מאד, כאשר גלוי הוא מתוך הספרים החצונים, הנזכרים למעלה בענין זה. ואולם אחרי שעברו מאות בשנים אחרי התפשטותה של תורה זו, והדבר גלוי היה גם להמאמינים בה, שאינה אלא תקנה רחוקה לעתיד רחוק מאד, או אכזה תורה זו את קסמה הגדול מימי קדם, וכנראה, היתה יונקת את כחה החזוני רק מתוך התנגדותם של הצדוקים מצד אחד, ומצד השני מתוך ההתאבקות החדשה, שהסתכנה בה היהדות את האמונה החדשה. הנוצרים החזיקו בתורה התקנה האחרונה בשני סגנונה, ובתורת, "מלכות האלה" (פליאס־מוס) קשרו את כל שלשת הנושאים לאחד. וכימי הצרות והרדיפות, לפני החורבן ולאחריו, לפני מרידת בר־טובבא ולאחריה, תורות כאלו היו מושכות את הלב, וגם בקרב ישראל היו למקור הנחמה, כמו שאנו רואים בספרים החיצונים של אותה התקופה ובכמה וכמה מדרשות החכמים. ועל כן ראו מסדרי המשינה לנכון, לקבל גם את הסגנון השני של התקנה האחרונה לתוך הספר העיקרי החדש. והמשינה על פי דרכה עושה זאת בסגנון צנוע מאד, בלי שום ציורים ותמונות מגשימים; וכנראה, גם השמות, "גִּדְעוֹן" ו"גִּיהֶנֶם", הנמצאים עתה במקומות מועטים במשינה, לא היו בה בסגנונה המקורי. — וגם עיקר ביאת משיח אינו צריך לבאוד מיוחד. העיקר הזה מקורו בדברי הנביאים הקדמונים, וסגנונו היה הולך ומשתנה תמיד לפי תנאי הזמן: בזמן שהיו ישראל שרוים על אדמתם בשלום ובשלוה, היה לו סגנון כולל את כל באי עולם, שכולם יבואו

נגד תורת היריעים, שהאל הדין אינו האל הטוב. — ועד כמה מתאמצת היא המשינה להחזיר להעיקרים המהותיים העתיקים את תכנם המקורי, רואים אנהו עוד בענין חשוב אחד: אף על פי שהמשינה כבר קבלה לתוכה את התורה החדשה של עזריאל, שבו עולה חיטובן שפדיועונש בנבוליו הקוסמולוגיים של האיש, הלא מטעמת היא בכמה מקומות את תורתה המקורית של היהדות, שהטובן שבו ועונש הולך ונמשך עד סוף כל הדורות. ובדברי המשינה בסנהדרין פ"ד: "דמו ודם ודעונו תלויין בו עד סוף העולם" יש רמז צנוע להמסופר במתי כ"ה, "שכל העם אמרו: 'דמו יהי תלוי בנו ובדעותינו'".

(4) עִיִּקְר הַנְּבוֹאָה: באודו תלוי בבאוד העיקר ההיסטורי, "תורה מן השמים".

(5) עִיִּקְר הַבְּרִיאָה: כבר ראינו, שהמשינה מקשרת את עיקר הבריאה את כל שאר העיקרים, ולמטה נראה, שהקשר הזה מהודק הוא במדה היותר מרובה בהתפתחות העיקר, "תורה מן השמים". אבל גם את עיקר הבריאה בפני עצמו מטעמת המשינה במקומות מוכשרים לזה: תענית פ"ד בקריאת אנשי־מישמר; ובקשר את ההלכה: כלים פרק י"ז משינה י"ד והולין סוף פ"ה. II העִיִּקְרִים הַהִיסְטוֹרִיִּים.

(1), (2), (3): תחית המתים, עולם־הבא, גאולת ישראל: את עיקר תחית המתים מטעמת המשינה, מלבד במקומות העוסקים בברכות תחית המתים במסכתות ברכות ותענית גם: ברכות פ"ט: "כל הותמי ברכות"; סנהדרין ראש פרק חלק; אבות פ"ד, משינה כ"ב: את עִיִּקְר עוֹלָם הַבָּא מטעמה המשינה כמעט בכל המקומות שהבאנו בעיקר שבו ועונש ועוד במקומות אחרים; ואת עיקר הגאולה היא מטעמה: ברכות סוף פ"א; שבת פ"ז: "לא יצא האיש"; פסחים פ"י: "רבי עקיבא אומר, בן ה' אלחינו"; שקלים פ"ב, ה"ה: "עד שיבוא אליהו", וכן בבא־מציעא פ"ג וסוף עדות; תענית פ"ד, וכן תמיד פ"ז (התקנה לבנין בית־המקדש); סנהדרין פרק חלק: "עשרת השבטים" וכו'.

והנה בנוגע לשלשת העיקרים האלה כבר ראינו למעלה, שמתוך העיקר שבו ועונש יצאו שלשת הטיית־התהווה: תחית־המתים, עולם־הבא וגאולה. גם ראינו, שתחית־המתים ועולם־הבא שני סגנונים שונים הם לתורת התקנה

והנה בנוגע לעיקר „תורה מן השמים“ אי אפשר להטיל ספק בדבר, שכונת המשנה היא — שהתורה באותיותיה ניתנה מן השמים, שמשנה כתב מפי הקב"ה ושהתורה כבר היתה סדורה מאז ומעולם, ועל כן קיים אותה אברהם אבינו טרם שניתנה, כי, אף על פי שהמשנה סתמה את הדבר בסגנונה הצנוע, כדרכה, הלא צריכים אהנו לפרש את המבטא הטעמי הזה לפי שמושיו בשאר הקובצים התנאים. — ולפי דעתו של רבי חירשה לנו, שמשנה קרא לפני העם מתוך ספר המצוות, שהיו סדורות בו המצוות זו אחר זו בלי הפסק על ידי ספורי מאורעות, צריך להניח, שלפי דעתו ספרהברית הזה נכתב על ידי משה מפי הקב"ה, ועל ספרהברית הזה חל הוא עיקר „תורה מן השמים“, כעוד שספור המאורעות הוא ענין טפל, ענין ספרותי בידי אדם, ואינו ככלל תורה מן השמים. המשנה סתמה, אבל גלוי הוא, שזו היא כוונתה; ויש זכר לדעה זו גם בבבליהא אחת, המוכחה בבבלי בענין זה. —

והנה הסגנון החדש, שקבל העיקר המהותי הקדום, עיקר הגבוהה, בעיקר ההיסטורי „תורה מן השמים“, הוא חזיון נפלא במינו: הציור, שהתורה באותיותיה כבר היתה לה, אינו הויה נפרדה בשמים, ומשה בא והורידה משמים ארצה — הציור הזה צריך ביאור. איך נהיה הדבר, שהשקיעו את המושג הספרותי שבדבר והגשימו את ההרהקדוש בנפש של אותיות? — לא שהמושג הזה החדש הוא לגמרי; אדרבה, מצוי הוא אצל עמים שונים, וגם העמים שהיהודים באו אתם לידי נגיעה, היו להם מושגים וציורים מן המין הזה. אבל החזיון הזה נפלא הוא הוקא בקרב היהדות. אמנם, לפי נוסחא אחת של המסורת על דבר ברוחני, היו גם הלוחות הראשונים כתובים באצבע אלהים, אבל מלבד שהכוונה היא, שהאלהים כתב את הלוחות בימי סיני, הלא הוקא מתוך הנוסחא הזאת גלוי הוא, שאת שאר חלקי התורה כתב משה על פי מה שצוה לו השם, ובכל המקרא אין שום מקום להציור, שהתורה היתה נמצאה נפרדה קודם לכן. וגם בדרשות המאחרים מדברים על התורה כעל מ'פעל ספרותי לא אך כאלכסנדראי, בספרי פילון, אלא גם בבבליהא עתיקה בבבלי (בבא-בתרא י"ד—ט"ו). — ובאמת קבל הציור הזה את משכנתו

לקבל עליהם עול מלכות שמים ותורת ישראל. בימי צרה ומצוקה שבאו על ישראל כשבתם בארצם היה מקבל סגנון יותר לאומי ומדיני והיה כולל את התקוה, שיבוא משיח ה' לגאול את ישראל מידי מציקיו, וביחוד בימי גלות מדינית, היה מקבל את הסגנון היותר ידוע לנו: שיבוא לגאול את ישראל, לקבץ את נדחיו ולהחזירם לארץ ישראל. וכן גם אחר ההורבן, וביחוד אחרי מפלת ברכוכבא, שכל תקוה על גאולה קרובה לא היתה לה על מה לסמוך בעולם המציאות, הטעימו החכמים את התקוה הזאת, כדי לחזק את הלבבות, וקבעו אותה לעיקר-אמונה חשוב על ידי מה שהטעימו במשנה. גם הכניסו את זכר הגאולה לתוך הספר העיקרי הרביעי, אף על פי שבמים האלה נוסח הברכות והתפלות כבר התחיל להיות הולך ומתרבה, הולך ומשתנה. ואמנם נראה, שזכר הגאולה כבר נתקן קודם ההורבן; ומה שלא הכניסו את עיקר עולם-הבא לתוך הספר העיקרי הרביעי, נראה, שזה כבר אבד מעט את ערכו העיקרי. ואולם אפשר שהיו חושבים, שעיקר זה כלול הוא בעיקר תחית המתים. — המשנה מטעמת רק את הגאולה ואת ימות המשיח, אבל היא מבליעה את ערכו המיוחד של מלך המשיח, את אישיותו כשהיא לעצמה. ולא עוד אלא שגם הקובצים התנאים אינם מטעימים כלל ביחוד את אישיותו של משיח, ורק כספרות התלמודית המאוחרת רואים אהנו את האישיות הזאת הולכת וגדלה במדה מרובה. — מעם החזיון הזה יתבאר למטה.

4) עיקר „תורה מן השמים“: סנהדרין פרק חלק; „האומר: אין תורה מן השמים אין לו חלק לעולם הבא“; וגם סוף קידושין: „מצינו, שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה“.

6) עיקר תורה שבעל פה: כל המשנה כולה היא ההטעמה היותר גלויה וחזקה של עיקר זה, וביחוד הוא מוטעם ומבואר במשניות: פאה פ"ב, מ"ז; ראשית-שנה סוף פ"ב; חגיגה סוף פ"ב; יבמות פרק ה'; סוטה רפ"ה; סנהדרין פ"ז: ענין זקן ממרא, ועיי' גם הוריות; וביחוד אבות פרק א', משנה א' וכו' ופרק ג', משנה י"א; מנהות פרק ו'; חולין פרק ג' ופרק ה'; כריתות פרק ג'; ידים פ"ד, משנה ג' ועוד.

על בריאת האדם ועל בנין המיטבן. יש שמצאו את הרעיון הזה מרמזו באיוב (ל"א, ל"ג) וגם ב"מבנה העיר" ו"צורת הכבוד ותכונותיו" של יהוה (מ', ב'; מ"ג, י"ב) הם מוצאים רמז לתורה זו. ולא נתפלא, אם יהוה קאל משתמש היה בצורה ההויה השמימית; יותר נתפלא, על שמסדר ספר תורת-הכנים, הידוע לנו כצניעותו וזהירותו, השתמש ברעיון זה, אשר בלי ספק זה הוא לתורתה המקורית של היהדות. ואולם, כשאנו קוראים את דברי הכתוב בראשית ט', ו': "שופך דם האדם כאדם דמו ישפך", "כי בצלם אלהים עשה את האדם", מכירים אנחנו, שהרעיון הזה היה חביב עליו כל כך לא בשביל ההושגה הקוסמולוגית שבו, אלא בשביל הנטייה המוסרית שבו. ועל כן הוא אינו משתמש בו לכל הברואה כולה, אלא רק לבריאת האדם, כדי לרמז בו על נצחיות נפשו של האדם, מבלי להרבות דברים, שיש בהם כדי לעורר את הדמיון במחשבות אוב וידעוני, — כדי לרמז על גודל ערכו המוסרי של האדם. והוא עשה זאת כצניעות וזהירות יתרה.

הרעיון הזה נכנס, איפוא, לתורה ישראל בראשונה לא מתוך הפילוסופיה היוונית על ידי פילון אלא מאותו המקור עצמו, אשר ממנו בודאי נתגלגל גם לאפלטון, שמחשבות עולם המורה הניעו אליו דרך כמה וכמה צעדות, כידוע. ובדרכות הימים נוספה, אמנם, על זה גם השפעת עולמו של יון, ובלי ספק השתתפה גם היא בהתפתחות הרעיון הזה כנבול היהדות. וזה בולט ביותר בתורת המאמר או הלוגוס, שיצא לפילון מתוך תורת האידאות. וכבר העירו מבקרי המקרא ומפרשיו, שהכתובים משלי ה', כ"ב—ל"א וכיוצא בהם, המספרים בשבירה ה"חכמה", מכונים לתורת הלוגוס. אבל אם אנו מעינים בדברי הכתוב שם היטב, רואים אנחנו, שהשפעת יון איננה נוגעת אלא להסגנון המיוחד, בעוד שתכנו של הענין כבר מצוי הוא בספרות ישראל עוד לפני תקופת הנגיעה את היוונים. ובאמת כבר יש זכר לזה אצל ירמיה, שהוא "מרא דעובדא" של תורת הברואה. הוא משתמש ברעיון תורת האידאות במקום שמצא בו נטייה מוסרית, כהטעומו את תורת הברואה בקשר את בחירת ישראל (ל"א, ל"ה). וביותר ניכרים המה רשומיה של התורה הזאת בספרים ההיצונים, כגון בספר בן

האחרונה בימי התנאים שאחרי ההורבן, בימים שבין ההורבן עד התימת המשינה. ואם הוקרים אנחנו אחרי דרך התפתחותו למפרע, יוצא לנו, שהצורך הזה מקויו בתורת האידאות, שנכנסה לתורת ישראל עוד בתקופה העתיקה ביהר את תורת הברואה.

בימי התפשטותה של

§ 24 תורת תורת הברואה בישראל האידאות בישראל. מתוך התנגדות להקוסמו-גוניה הכבולית נכנסו לנבול ישראל גם איזו נטיית וורת מתוך אותן האגדות הקוסמוגוניות, כרוכות בתורת הברואה (כגון הרמזים על מלחמת אלהים כתנין ורחב, שהשתמשו בהן בעלי הפיוט, למשל איוב ואיזה ממשוררי התהלים). ובין הנטיית האלו נכנסה גם תורת האידאות לנבול היהדות, — תורת האידאות כמובנה של פילוסופיית אפלטון. רגילים לחשוב, שפילון האלכסנדרוני היה הראשון, מי שנסה להכניס תורה זו לתוך תורת היהדות, אבל באמת אין הדבר כן. כבר הורגלנו לקבל עלינו את דרשותיו וכרכריו האליגוריים של פי-לון, מבלי לשעות להיחס שבין דברי הכתוב ובין דרשותיו של הדרשן הפילוסופי הזה. הלא יודעים אנחנו מראש, שהוא תולה את חוץ לבו בדברי הכתוב כמות נפשו, ואנחנו שמים לב לדעותיו ותרבותיו ומעלימים עין משעשועיו. ואולם לפעמים, ולו אך רחוקות, צריכים אנחנו להודות, שקלע פילון בדרשותיו אל כוונתו האמתית של הכתוב, במקום שאין הכוונה הזאת בולטת כל כך בהשקפה ראשונה. ואחד המקומות האלה, והיותר בולט והיותר חשוב שבהם, הוא עניינה המרכזי של תורת פילון, תורת האידאות. פילון מטעים כאן בייחוד, שתורתו זו לא מלכו הוציאה, אך באמת זו היא דעתו של משה. והוא מביא שתי ראיות לדבריו: מבריאת האדם בצלם ומתבנית המיטבן, שאלהים הראה למשה בהר. והוא דורש פרט וכלל, ששני הפרטים האלה יצאו ללמד על הכלל כולו, שכל נברא ונברא יש לו צלמו למעלה. ואם נזכרים אנחנו בזה את דברי ההכנים, שבית המקדש של משה מכון כנגד בית המקדש של מעלה, מיד עולה לפנינו המחשבה, שהוטיב פילון לראות בזה, ואנחנו מודים לו בזה, שמסדר ספר תורת-הכנים, משיבתו של ירמיה, התכוון לרעיון כזה בדבריו

סורא, ספר הוֹבֵלִים, ספרי הנוֹךְ, ספרי הנוֹךְ ועוד. — ואולם העיקר הוא לעניננו שתורת האִי־דיאות, ביתור במובנה של תורת הלוגוס, נתקבלה גם בקרב התנאים, אשר מתוך הוגם יצא העיקר „תורה מן השמים“, שאנחנו באים לבארו. כבר ראינו, שמסדר ספר תורת כהנים קבל את תורת האידאות רק ביטוי פרטים, שהיו מוכשרים בענינו לקבל סגנון מוסרי: כבריא את האדם ובנין המשכן. הוא ותר על הרעיון הזה בתורת הבריאיה בכלל ולא השתמש בו אלא כבריא את האדם, כדי להטעים את האחריות המוסרית הגדולה: „שופך דם האדם באדם דמו ישפך, כי כצלם אלהים עשה את האדם!“ — כמה גדולות וכמה רוממות מוסרית צפופות הנה במבטא הקצר הזה! והתנאים הוסיפו ללכת בדרך זו. אבל כדבריהם כבר מוצאים אנו כמה וכמה רמזים לזה, שתורת האידאות התפשטה אצלם משני הפרטים האלה על כל הבריאיה כולה, כבישיתו של פִּילֹן. והנטייה המוסרית, שקבלה תורת האידאות בנבול היהדות, בולטת היא בדברי החכמים עוד יותר ממקרא, מפני שההתקשרות שבין עיקר הבריאיה ובין שאר העיקרים היתה, הולכת ומתחזקת, הולכת ומתעמקת: רבי עקיבא היה אומר: „הביב אדם שנברא בצלם; חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר: כצלם אלהים עשה את האדם — הביבין ישראל, שניתן להם כלי המדה; חיבה יתרה נודעת להם, שניתן להם כלי המדה. שבו נברא העולם“ (אבות פרק ג', משנה י"ד; תוספתא יבמות פ"ה, ד'). רבי אליעזר המודעי דורש על בריאת ישראל באידיאה (מכילתא בשלה פ"ג). ר' פפוס דורש „בתכנית שור“ (תהלים ק"ו, כ'), שהוא מרמו לשור באִי־דיאה, ורבי עקיבא מתנגד לזה (שם פ"ו). „כסא של מטה מכון הוא כנגד כסא של מעלה“ (שם מסכת דשירתא פ"ו). לפי דעת רבי אליעזר המודעי, אשר לשטתו נבראו ישראל באידיאה, נבראו גם שנים עשר מכוים ושבעים תמרים באידיאה (שם מ"ם ד' פ"א). וגם השבת היא סדורה וכאה מששת ימי בראשית (שם). לפי דעת רבי עקיבא הראה הקב"ה למשה שלשה דברים באצבע: הלכנה, המשכן והמנורה (ספרי בהעלותך ס"א); ולפי דעתו של רבי נתן הראה הקב"ה למשה את כל כלי המשכן (שם).

„תורה, לפי שהיא הביבה מכל, נבראת קודם לכל“, וראיה ממשלי ה' וכן בית המקדש, כסא הכבוד וארץ ישראל (שם עקב ל"ו; בבלי פסחים נ"ד; נדרים ל"ט; תענית כ'). לפי דעת רבי סימאי „כל הכריות שנבראו מן השמים נפשים וגופם מן השמים, וכל הכריות שנבראו מן הארץ נפשים וגופם מן הארץ, הויו מן האדם הזה שנפשו מן השמים וגופו מן הארץ. לפיכך: עשה אדם תורה ועשה רצון אביו שבשמים, הרי הוא כבריות של מעלה“ (שם האונו י"ו; העין המצוי בספריו של פילון). רבי יוסי מבחין בין קודש עליון לקודש תחתון (תוספתא יוה"כ פ"ג ב'), ד', ועין גם סוכה פ"ג, ט"ז). ונמצא גם מחאה נגד תורת האידאות, מפני שהיא מסבירה פנים לתורת המינים (תוספתא סנהדרין, פ"ה, ו', נגד ה'). ובשם רב, שהיה במחיצתו של רבי, אומרים: „יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ“ (בבלי בבכות נ"ה, ע"א). ולהמאמר הזה צריך לצרף את המאמר שם לפני זה בשם רבי ונתן: „בצלאל על שם חכמתו נקרא, אמר לו (משה לבצלאל): שמא בצל אל היית וידעת“, כדי לראות, שדבריהם אלו נאמרו מתוך תורת האידאות: כל הדרשה הזאת נמצאת היא כמעט מלה במלה אצל פילון (בספר „האלגוריה של התורה“ בהוצאת כהן, I, עמוד 184). ורעיונו של רבי עקיבא במשנה אבות שהכחנו מפורש באר השב במדרש: „היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם“ (בראשית רבה פ"א, א"ב). — הרי שהיו דורשים דרשות הרבה בהג רעיונותיה של תורת האידאות; יש שהיו דורשים אותה בכלל הבריאיה, ויש שצמצמו אותה בנבול צר, שאך אינו דברים חשובים וחביבים ביותר, כתורה, מקדש, ישראל וארץ ישראל קדמו לבריאית העולם, ויש שראו בהתורה את כלל האידאות, האותיות, שבהן נבראו שמים וארץ. זו היא תוצאת ההתפתחות, מסקנתה. ואולם, כדי לבאר את החיון הנכון, איך הציוור של תורה מן השמים נקבע לעיקר מעיקרי היהדות, צריכים אנחנו לשים לב לדרך התפתחותו של הציוור הזה.

מן החיים ומכלה עולם. ואילו שלטת היתה רוח היהדות בתורת-האידיאות נקדם, כי אז בודאי גם מסדרי המשינה לא היו באים לידי כך, לקבוע את הפרסוניפיקציה של התורה לעיקר מעיקרי היהדות, ולו לא יהא אלא פרסוניפיקציה שר הרוח בלבד. — ואולם לעומת, ההתפתחות שבארץ-ישראל מקבילה היתה ההתפתחות שבאלכסנדריא של מצרים. גם בארץ-ישראל ניכרת היא השפעת יוון מדורו של בן-סירא ואילך, אבל ההבדל שבניה ובין אלכסנדריא הוא, שבארץ-ישראל נכנסה השפעת יוון לגבול היהדות, שרוחה היתה השלטת בהתפתחות הרעיון, הרוח היונית לא הכניסה, איפוא, אלא גון חדש. לא כן באלכסנדריא: כאן רוח יוון ירדה על העליונה. וזהו גם החילוק שבין מסקנותיהן של שתי דרכי ההתפתחות השונות האלו: מסקנת ההתפתחות בארץ-ישראל (לפני בואה לידי התאבקות את מסקנת ההתפתחות שבאלכסנדריא) היתה פרסוניפיקציה של רוח התורה, בעוד שמסקנת ההתפתחות שבאלכסנדריא היתה פרסוניפיקציה גשמית. רוח היהדות, שהיתה חיה בלבד של פילון, היתה משמרתו מן פרסוניפיקציה נסה ומגשימה, אבל בדרשותיו האלגוריות כבר מקופלים הם כל הצוירים של הכריסטולוגיה המאוחרת. מדרשותיו של ירמיה להכריסטולוגיה המאוחרת אינו אלא צעד קל אחד: וירמיה מתכוון בדבריו לאלגוריה, והכריסטולוגיה המאוחרת הלבשה את המושגים האלגוריים האלה רקמת בשר וגידים ועצמות.

כל מה שנאמר בימים הקדמונים במשלי על החכמה ובספר בן-סירא נגד הכריסטולוגיה על החכמה שהיא התורה במובן אלגורי, נאמר האנטינומיות. בהכריסטולוגיה על ישוע במובן פשוט. החכמה, שהיא המאמר שבו נבדא העולם, נקראת בן למקום בדרך אלגוריה (משלי ל', ג') — תוספתא בבא מציעא פ"ג, כ"ד), וגם ישוע נקרא בן-אלהים, בן-אלהים ממש (מתי י"ז, י"ה י"ז; יוחנן י"ג, מ"ט; ר', ע). ישוע הוא גם מאמר אלהים, שבו נבדא העולם (יוחנן א', א) — ויד ובכמה מקומות בספריה-הברית החדשה), וגם שאר סימני הכריסטולוגיה לקוחים הם מתוך תורת

הנטיה להגשמה אישית § 25 פרסוניפיקציה (פרסוניפיקציה) קוסמולוגיה רוחנית וגשמית. גיית של התורה כבר נראית בימים קדומים, בימי בן-סירא. גם בספר בן-סירא נאמר בכלל על החכמה, שהיא היתה כלי-אומנתו של הקב"ה בבריאת העולם, ושם רואים אנחנו גם את מהלך הפרסוניפיקציה. האידנטיפיקציה של "החכמה" ו"התורה", המצויה בדרשות החכמים, עדין לא נגמרה, אבל כבר רואים אנחנו כאן את תחלת הדרשה, הקובעת את השווי הזה וכמעט שהיא פרסוניפיקציה קוסמולוגית שלמה של התורה (י"ז, כ"ד-י"ז; י"ז, כד, ה-י). ואולם פרסוניפיקציה זו אינה נוגעת כאן אלא לתוכן התורה ולא לגופה, לרוחה ולא לאותיותיה. — וגם בשאר הספרים החיצונים כבר רואים אנחנו את השווי "החכמה", "התורה", כגון בספר ברוך (ג', י"ב, כ וכו') ואת הפרסוניפיקציה הקוסמולוגית של התורה, כגון בספר עליית משה (א', י"ב-י"ד). אבל כל זה נוגע אך לרוח התורה. — זו היתה דרך ההתפתחות של תורת האידיאות, אילו היתה רוח היהדות מושלת בה, כמו שהיא מושלת עוד באמת בספר בן-סירא, אף על פי שספר זה כבר מושפע הוא מהרעיון. או היתה תוצאתה של ההתפתחות — פרסוניפיקציה של רוח התורה, של הרעיון המוסרי, שהוא מטרתה האחרונה; שהרי באמת כל התורות המוטעמות במשלי ובן-סירא תורות מוסריות הנה. ומובנה של הפרסוניפיקציה היה — שכל הברואה כולה יש לה כוונה מוסרית, היא מצע להתקיימות המוסריות, ועל כן המוסריות, שהיא החכמה, שהיא התורה, קדמה לעולם, ולא עוד אלא שהיא היתה כלי אומנתו של הקב"ה בבריאת העולם. כי גם אותם שלבם היה אולי מהסס בדבר לא היו יכולים להשתמט מפעולתה הנפלאה של הרעיון המבריק הזה, שהתורה, שיון-לבם וגשמת-חיים, אינה באה בעניה עלובה לרפוק על דלתי החיים הטבעיים, ההולכים ושומטים מאז מעולם, לבקש איזו קריוות באורה נטה ללון; אדרבה, התורה היא הנבדא הרוחני הראשון, חוקה חוקי-עולם הם, סדורים ובאים מאז מלפני בראשית. ויתר על כן: כל העולם ומלואו אך על פי התורה נבדא, היא היתה כלי אומנתו של הקב"ה, וכל הפורש מהחוקה, הרי הוא פורש

§ 26 עיקר התורה

נגד הכריסטולוגיה

האנטינומיות.

לעומתם היה דורש: ההכמה הוא ישוע, וכוה הכנים את סימניה הקוסמולוגיים של ההכמה לתוך אישיותו של ישוע. ומה הוא מוציא את הדין: ישוע בא למלאות את מקום התורה, ישוע הוא התורה, ועל כן בבוא ישוע בטלה התורה (אל הרומאים ג/כ"א; כ"ב; ז' ד'; ח' ב'; אל הגלטים ג' י"ג; י' ד'). — וביהוד מרבה שאול התרסי לחטעים בכל מיני סגנון שבקולם, שישוע הוא רוח התורה, להבנות את ההשתעבודות להאותיות של התורה, לכתב-היד, להלוחות של אבן, ולהראות בכל מיני ראיות, שישוע עולה הוא מעלה מעלה על משה, וכן גם הכרזה החדשה עולה היא על הישנה. הראשונים משתדלים לנישא את ישוע למדרגת משה ומספרים, שגם ישוע קרן עוד פניו, יושב לדבר את משה ואליהו (מתי י"ז, א—י"ג; מרקס ט, א וכ' ועוד), אבל מאוהלה דהו של שאול התרסי להיות יסודות במחנה הנוצרים ונתפסש החדוש, שישוע בא לבטל את התורה, שגופו של ישוע הוא ממלא את מקום התורה והוא עולה בערכו על התורה, ועל האותיות המתות, על הכתב בדיו, העתיד להמחק ולכבות — החלה גם התחרות בין שתי אישיות, אישיותו של משה ואישיותו של ישוע (יוחנן י"ג, י"ז; ו' ל"ב—ל"ה; ט', כ"ה תולדות השליחים ו', י"א—י"ד; ה', ו', ל"ז; ולוה כ"ז, כ"ב; ס"א, כ"א; אל הקורינתים ב' ג', ג'—י"ח; אל הגלטים ד', כ"ב—כ"ד; אל הקולוסים ב', י"ג, י"ד; ועיין אל האי-פיסיים ב', ט"ז; אל הגלטים ג' י"א). ובמק מיוחד בולטת היא ההתחרות שבין שתי האישיות משה וישוע באגרת אל העברים. התורה נתנה על ידי מלאכים, אבל הברית החדשה על ידי ישוע, על ידי אלהים עצמו. משה היה עבד ה', אבל ישוע הוא בן אלהים (ב', כ'; וכ' ג', ג'—ו'). וגם את הציד, "מקדש של מעלה" הכניסו לתוך הכריסטולוגיה, כדי ליחס לישוע גם את הכהונה הגדולה. וגם אל תוך הגוף הזה הכניסו סימן קוסמולוגי-אנטיגומי: משה לא נתן ליטש יהודה שום זכות כהונה, אבל הנוצרים היו דורשים, שישוע הבא משבט יהודה קרוא הוא להיות כהן-גדול לאל עליון, כהן-גדול סתם, כהן הגדול במקדש של מעלה, שכל הכהנים הגדולים במקדש של מעלה

האדיאות, שהיתה מצויה בפי כל הדורשים. ישוע הוא האיקון, צלם-אלהים עצמו, הוא מבריות של מעלן ואדם הראשון לא היה אלא דמותו (אל הרומאים ה', י"ד). אדם הראשון הביא מות והאחרון יהיה מתים, הראשון היה מן האדמה, והשני הוא מן השמים (אל הקורינתים א' ט"ז, מ"ד—מ"א). ישוע הוא גם ההכמה האלהית (שם א', כ"ד), והוא, כבהינת תבנית כבודו וצלם מהותו של אלהים, מושל בעולם (אל העברים א', ב'—ג).

הדבר הזה בלבד, שהכריסטולוגיה יחסה לישוע כל אותם הסימנים, שהיו מיהסים בקרב היהודים לרוח התורה, כבר היה בו כדי לעודד התאבקות רותחות ביהוד כשאלת התורה, מאחר שכזה כבר יש השתגבולה של התורה. אבל מהלך הדברים מפליג הלאה מזה: כל הכרים טולוגיה כשהיא לעצמה לא היתה אלא הכנה להתאבקות העיקרית. סוף כוונתה של הכרים טולוגיה, שיחסה לישוע את כל אותם הסימנים, שהיו רגילים ליחס בימים האלה לרוח התורה, היה בטול התורה והחוקיות. מפלפל גדול היה שאול התרסי ופקח היה: הוא בא לבטל את החוקיות, כדי להקל את העול מעל הגרים החדשים, על כן ראה לטוב, להכניס לתוך אישיותו של ישוע את כל הסימנים הקוסמולוגיים, שהכניסה הדרשה בארץ-ישראל ובאלכסנדריא במשך הדורות שלפני ישוע לתוך רוההתורה. רגילים אנהנו בסגנון הכריסטולוגיה של יוחנן באיוונגליזן שלו, וכאן אמנם בולטים המה הסימנים הקוסמולוגיים כדבר העומד מאליו. זה מתבאר מתוך תנאי-היו של יוחנן, שהיה רחוק מארץ-ישראל, באפיסוס שבאסיה הקטנה, ומלבד שלא היה לו ענין גדול בהאנטינומיסמוס בא שם לידי נגיעה הדשה את תורת-האלגווס בצנור ישר מאלכסנדריא; וכן נשטשטה בספרו תכניתה הראשית של הכריסטולוגיה. ואולם מיסד הכריסטולוגיה ברוב בנינה לא היה יוחנן, אלא שאול התרסי, והוא בא אל הכריסטולוגיה מתוך אותו הציוור עצמו, שבאו הכמי היהודים לפר-סוניפיקציה קוסמולוגית של התורה, מתוך ההכמה. הכמי היהודים דרשו: ההכמה היא התורה וממילא הכניסו את סימניה הקוסמולוגיים של ההכמה לתוך רוח התורה; ושאל התרסי

אינם אלא בדמותו וצלמו; והכהונה החדשה הזאת ממלא מבטלת את התורה, אשר עליה מוסדת כהונת שבט לוי, כי ישוע הוא כהן כמלכי צדק, בעוד שכהונת שבט לוי, שעליה מוסדה התורה, לא הגיעה אל השלמות. משה חתם את הכרית במקדש של מטה, בדם פרים ואילים, אבל ישוע חתם את הכרית במקדש של מעלה בדמו (שם ג', ז'-י"ו; כ'; ועין גם ההוספות הטעניות בצוואותיהם של י"ב האבות). אלה הם סימני ההכרעה של ההתאבקות הגדולה הזאת, אשר ממנה יצא סגנונה החדש של עיקר הנבואה — עיקר תורה מן השמים. עיקר הנבואה הוא העיקר היותר משותף לשני המחנות, ועל כן היתה כאן ההתאבקות רותחת ביותר. כי יותר שיתחת כל הדרשה האנטינומית הרה ובטלה, יותר ויותר התעמקה הפרצה שבין שני המחנות. כי הדרשה האנטינומית בסוף מסקנתה מבטלת גם את המצוות המוסריות. וכאמת גלוי הוא מתוך האגרות אל נוצרייהגויים, שהנאריה הזאת, המחלישה, שהחוקות היא המביאה לידי חטא, מפני שבמקום שאין תורה וחוקות גם חטא אין, גרמה פריצתה, שלא נשמעה כמות גם בין הגויים עובדיה האלילים בתקופות הקדמוניות: עובדיה, גלויי עריות וספיכות דמים — אלו הן העבירות המצויות במהנה בני הכרית החדשה של הדרות ההם; והאגרות אל נוצרייהגויים מלאות הנה תוכחה איזומה על העבירות האלו. כשהגיעו הדברים לידי כך חזרו, אמנם, המנהיגים להטעים את המצוות המוסריות; אבל דוקא מטעם זה, מפני שהדרשה היהודית שלהם פשטה את הרגל, והיו מוכרחים לשוב במקצת אל התורה, שהשליכה אחריו גום, נעשית המלחמה נגד התורה בתקנית ביותר. ובהתלהבות עקשנית דורש שאול התרסי, שהגויים המקיימים את המצוות המוסריות מתוך הרגש הטבעי שכל ב טובים הם מן היהודים המתפארים בתורתם (אל הרומאים כ.).

ואינו תשובה היתה להם לחכמי הדור, להתנאים נושאייהדות של אותה התקופה, על דרשות כאלו? — תשובתם היתה התשובה הנהוגה בימים ההם. כל ייזנים של המתוכחים באותם הימים היה המדרש, וכן גם חכמי ישראל לחמו במדרש נגד מדרש: אין לך דרשה נוגעת בעיקרי היהדות של הנוצרים,

שאין אנו מוצאים לעומתה דרשה מכוונה נגדה מצד ישראל (ורבות הנה מלהבין פה). גם עיקר „תורה מן השמים“ הוא תולדת הדרשות, שערכו ההכמים נגד הדרשות על אודות בטול התורה: כבר אמרנו, שבימים האלו נתרבו המבזים את התורה והמשיפילים את כבודה. התנאים נושאי היהדות ראו בזה סכנה גדולה לתוצאת כל העבודה הגדולה של ישועה אלפים, להתורה ומצוותיה משיש לבם, אשר אבותיהם וגם הם עצמם היו מוסרים עליה את נפשם כל היום. ולא היתה בזה אלא ריאקציה טבעית, אם עמדו על נפשם והגינו ביהוד על החלקים היותר מסוכנים: אויבי התורה גנו את „תורתהמה“, שאינה אלא מן העולם הזה, והחכמים דרשו לעומתם: „גדולה תורה, שהיא נותנת חיים בעולם הזה ובעולם הבא“ (אבות פי', מ"ו). הם דרשו כי „מלך היהודים“, וה„הגדול“ בא לבטל את התורה, וחכמי ישראל דרשו (שם מ"ו): „גדולה תורה מן הכהונה ומן המלכות“ (חזון מנחם וכמה דרשות אחרות בענין זה). אויבי התורה גנו ביהוד את „האותיות המתות“, את „כתב היד“, את „הכתב בדיו“, את „לוחותהאבן“ — על כן התנשאו והתקדשו כל אלה בעיניהם כמדה לא שערות הראשונים. וכמעט מאליו נעשה הדבר: בלי משים התנשא הלבוש הספרותי החיצוני של התורה עד לערך רותהתורה, ואותם הסימנים, שרגילים היו ליחס במהנה ישראל לרוח התורה, קבלו עתה גם אותיות התורה. לא רק כרוח התורה נכרא העולם, אלא גם באותיותיה, היא היתה כל-ראימתו של הקב"ה, שהיה מכיש בה ובורא את העולם. ורבי עקיבא, אשר דרש כמה וכמה דרשות נגד דרשותיהם של המשיחיים ואשר בשמו מסורה לנו גם הדרשה על ערכה הקוסמולוגי של התורה במשנה, היה מבקש גם ראיה לדבריו: „מיכן תשובה לאומרים (כלומר: לה משיחיים, האומרים): „אין תורה מן השמים“ (ספרי ראה ק"ב; בבלי חולין ס' ע"ב). — אויבי התורה גנו את „לוחות האבן“ והחכמים דרשו, שהלוחות היו של ספיר שמים (ספרי בהעלותך, ק"א); הם גנו את „כתב היד“, את „הכתב בדיו“ והחכמים דרשו: „תורה שנתן הקב"ה למשה איש לבנה חרותה באש

שחורה, הצובה באש ונתונה מאש" (לקוט תתקנ"ב), או בנוסח יותר בולט: "שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה נתן להם בלוחות כתב־יד־ימינו (רש"י ברכה על "מימינו אש דת למו")— כל זה נעשה כמו מאליו, מבלי משים: השעה היתה צריכה לכך. הדרשות האלו אינן דומות לשאר הדרשות. כמה וכמה דרשות מצויות היו במחנה ישראל, שהמשנה הניחה אותן מחוץ, אבל הדרשות הערוכות נגד עלילותיה של הכריסטולוגיה האנטינומית, קרואות היו למלא תפקיד גדול: הן היו כליון ביד החכמים נגד האויבים היותר קנאיים, שעמדו לתורת ישראל מאז מעולם. ועל כן לא הסתפקו בדרשה ולא נהקרה דעתם עד שקבעו דרשה זו לעיקר מעיקרי היהדות. אמנם גם עתה כוונתם העיקרית היתה לקים את רוח־התורה, אבל רוח התורה תלויה היתה באותם הימים באותותיה במדה שלא שערוה מעולם. אי־אפשר היה לשמור את רוח־התורה, מבלי למחות ביד הבאים להבנות את אותותיה בעיני העם. העיקר החדש הזה היה הכרה היסטורית, הוא בא להגן על כבוד־התורה, ולפי מצב הענינים באותם הימים תלוי היה כבודה של רוח התורה בכבוד הכתב והאותיות. ועל כן מטעמים החכמים כסגנונם הנמרץ והבולט, שדרשותיה של הכריסטולוגיה האנטינומית, המגלות פנים בתורה, בזיון התורה הנה, והנוטה לדעות המשיחיים כענין התורה, עליו הכתוב אומר: "כי את דבר ה' בזה" (נאבות פ"ג, מ"א; ספרי שלח ק"ב), בבלי סנהדרין צ"ט, ע"א).

ובעיקר זה כלול הוא גם עיקר נצחיות התורה. וביחוד מונה עיקר זה כמושג תורה שבעל פה. התורה נתנה מסני עם כללי פירושה, שזו מטרתם—לסגל את הוקי התורה לכלל הזמנים ולכלל תנאי החיים. וככן נצחית היא. ולפי מצב הדברים באותם הימים, שהנוצרים דרשו בטוֹל־התורה, כדי למשוך בזה את לב העמים אחרי האמונה החדשה, תלוי היה מושג בטול התורה כמושג בטולי־ישראל כבחירת עם. ועל כן מטעמים החכמים את עיקר נצחיות התורה כקשר את התקוה, שעם ישראל לא יחדל מהיות גוי כל

הימים (ספרי עקב, מ"ו). החכמים לפי דרכם מטעמים את הקשר שבין רעיון הכריאה ובין נצחיות ישראל, שהיא נצחיות התורה. ובאמת כלולה היא נצחיות התורה בתכניה הקוסמולוגית. גי'ת. התורה היא כל־אימנותו של הקב"ה, שבו ברא את העולם, וממילא נצחית היא. והחכמים מהזיקים את דעתם זו בדרשה ערוכה באופן בולט מאד נגד רעיונה היסודי של הכריסטולוגיה האנטינומית. כל ההתאבקות היתה—אם יש ביד ישוע לבטל את התורה. והחכמים מטעמים לעומתה, שאפילו אליהו, שנבא עליו מלאכי, לא יבטל את התורה (משנה סוף ערוה: ספרי עקב פסקא מ"א).

ועוד נטיה חדשה בעיקר הנבואה והתורה יצא מתוך ההתאבקות את הכריסטולוגיה האנטינומית: בתחלת התנועה המצרית הטעמים השליחים, שלא בא ישוע לבטל אפילו מצוה קלה, אפילו אות אחת או גם קוצו של זיז (מתי ה', י"ז—י"ט). ולא עוד אלא שגם ישאל התרסי בתחלת ימי התנועה הטעים, שלא בא לבטל את דברי הנביאים (לוקס ט"ו, י"ז). ולא היה בזה חלוק בין שליחי־היהודים יעקב (עין בארתו ב' י') להבדיו, אלא שהם הטעמו מצוה חשובות מיוחדות: את העיקר התיאודי של אהבת ה' ואת העיקר המעשי של אהבת רע: וגם יעקב שליחי־היהודים מטעים ביהוד את "מצות־המלך" של אהבת־רע (שם, ב', ה). אבל בזה לא היה שום חדש, וספרי חברית החדשה מעידים על זה, שהטעמתן של שתי המצוות האלו תורת־הפרושים היתה מאז (מתי כ"ב, ל"ד—מ', ועין עוד שם ז', י"ב; לוקס ו', ל"א). ובאמת סגנונו של העיקר המעשי המוטעם בספרי חברית החדשה שגור היה בפי חכמי ישראל כמה דורות לפני זה, ונמצא כבר בספר אריסטאס (ר"ח), בספר טוביה (י"ב, ז')—בנוסח היווני ובכרייתא עתיקה בשם הלל: "מה דעלך סני להבדך לא תעביד, זהו כל התורה כולה ואיך פירושה הוא, ויל גמור" (בבלי שבת ל"א, ע"א; ועין גם צוואת־נפתלי העבדית וצוואת בנימין ג'). "ראו את ה' ואהבו את ה' (רע"ו). וגם רבי עקיבא, שהיה משתוקק כל ימיו לקיים את העיקר התיאודי של אהבת ה', היה דורש: ואהבת לדעך כמך זה כלל גדול בתורה" (ספרא קדושים פ"ד, י"ב ועוד).—ואולם

איש מפי איש עד מפי משה. ונראה, לכאורה, שהימים ההם הם שעת-כושר היסטורית לבקש בהם את קביעת העיקר תורה-שבעל-פה. אכן מלבד שאין לנו שום מקור בטוח לזה, הלא גם הסבה ההיסטורית כשהיא לעצמה, אינה מספקת כלל: הצדקים לא היו נופרים במסירת עצמם, אלא שהיו אימדים, שבעינינו יהוים יש בדם קבלה אחרת. ומחלוקת כזו בודאי אפשרית היתה אחרי שנות המלחמה, הפירוד וההחודש, והיו מחלוקת כאלו גם בקרב הפרושים עצמם. ואולם, אם מטיבים אנהנו לעיין במקורות התלמודיים ובספרי הכות' החדשה, יוצא לנו כהר, שגם העיקר תורה שבעל פה יצא מתוך ההתאבקות את האמונה החדשה.

התנגדותם של הנוצרים להתורה והחוקות בכלל התחילה את ההתנגדות לתורה שבעל פה. והנוצרים מלבשים את ההתנגדות הראשונה של ישוע נגד נושאי-התורה המופים בספרים המורים על ההתנגדות הראשונה לתורה-שבעל-פה. הם מספרים, איך שתלמידיו היו תולשים שבלים בשבת בשהדור והיו אוכלים, והוא עצמו רפא בשבת על ידי לחש איש בעל יד יבשה, ולפי ספור אחר רק על הארץ ולש עפר בשבת, כדי לרפאות סומא אחד שלא ראה מאורות מימיו (מתי י"ב, א'—ה'; מרקוס כ', כ"ז—כ"ח; "יוחנן ה', ט'; ו' ב"א—כ"ד; כ"ב, א'—ט"ז ועוד). והרבר גלוי שם, שכוונת הספור הוא, שישוע היה מתנגד לפירושם של החכמים על מצות שבת (וישאר המצוות שהענין נוגע בהן), שהרי במצוות שבת כשהיא לעצמה מודה הוא בפירוש (מתי כ"ד, כ'). לפי פירוש החכמים התלישה אסורה בשבת והרעב אינו טעם מספיק לדחות את השבת במקום שאין סכנת-נפשות. גם אסור לקטוף מלילות בשהדור, מפני שהכתוב מרבר כ, פועל"ל ולא בעיבוד-דרך סתם. ולענין רפוי בשבת הוא מתנגד בספורם (יוחנן כ', כ"א—כ"ד) לפירוש החכמים ומתוכה עמהם ומביא ראיה לדבריו. וביתר כולל יחס הדברים בספוריהם על דבר נטילת-ידים, שישוע היה מתנגד לה (מתי ט"ז, א' וז' ומרקוס ו', א' וז'). כי שם נאמר בפירוש. שישוע ותלמידיו היו מתנגדים ל"מסורת-הזקנים", וישוע מזכיר להפרושים, שהמה בפירושם למצות הקדש עוברים על מצות כבוד אב ואם, לטובת

אחרי התנבחות ידו של שאול התרסי, כשראי חכמי ישראל, שכל התורה כולה, גם המוסדות, היא בסכנה גדולה, התחילו מטשטשים את ההבדל שבין המצוות המוסריות, השכליות, ובין המצוות הדתיות, השמיעיות. אמנם, לא פסקו מלהטעים את גורל ערכן של המצוות המוסריות, כמו שאנו רואים בדבריו של רבי עקיבא הנזכרים ובכמה מקומות; אבל נמנע לכת-הח'וב שבמצוות השתדלו מאד לטשטש את ההבדל שבין מצוות דתיות למצוות מוסריות, ולא עוד אלא שהיו מטעמים, שגם המצוות המוסריות הן גוררות-המלך. הנוצרים השתמשו בדעיון קדום ושגור במחנה היהודים, שמקורה של כל התורה הן המצוות המוסריות, כדי להחריב את האחדות, שבין חוקי השונים של התורה ולבטל את רוב מצוותיה; ועל כן השתדלו החכמים להזהיר אחרות זו ליבשה, והפליגו להבליט את סוף יסודן הדתי של המצוות המוסריות: אין כאן שום הבדל בין המצוות, כולן אחדות דתית הנה. אמנם לא פסקו מלהזהיר ביהוד על המצוות המוסריות, אבל זה רק במדת לפנים משורת הדין, אבל בגבול שורת הדין גם מצות צדקה, למשל, מצות דתית היא, ככל מצוה שבתורה, והאדם צריך לקיימה מפני שגורת המלך היא.

המושג תורה-שבעל-פה § 27 עיקר תורה תוכן כפול לו. האחד שבעל-פה. כמובן פירוש הדברים הכתובים וביאורם, והשני כמובן מצוות ואזהרות והקנות הדשורה.

והנה בימות המחלוקת שבין הפרושים והצדקים התיכנה כלי ספק הרבה בענין תורה שבעל-פה. אמנם, ספורו של יוספוס, שהצדקים כפרו לגמרי בתורה-שבעל-פה, אינו מדויק (כאשר כבר הוכיחו ג'גד בספרו, "אודיטופט" וגרין בספרו הגדול). ובאמת החלוק שבין הפרושים והצדקים בזה לא היה נוגע כלל להשאלה היסודית, אם יש לה לתורה-שבעל-פה כח מחייב או לאו, אלא לפירוש מצוות ידועות ולכזה-מההייב של תקנות ידועות, שהצדקים לא היו מודים בהן. אבל בכל אופן הפרושים כהגנם על פירושיהם בודאי סמכו בזה על המסורת שביום, שחשבוה לקבלה

אינו מודה בתורה שבעל פה. ההתאבקות שבין היהודים והשומרונים על דבר מצות נטילת-ידיים היתה גדולה כל כך, עד שיש ביניהם בזה גם שינוי נוסח בתורה: המלה: „והתקדשתם“ בויקרא כ', ו', שבה מצאו החכמים סמך למצות נטילת-ידיים (כרייתא בבלי ברכות נ"ג, ע"ב), חסרה היא בספר התורה של השומרונים!

העיקר התורה-שבעל-פה נקבע, איפוא, כבר אחרת עם העיקר תורה מן השמים. ההתנגדות התחילה בתורה-שבעל-פה ואחר כך התפשטה גם על התורה-שכתב, ועל כן באה על שתיהן תשובה אחת: לא רק התורה-שכתב, אלא גם פירושה וכל התלוי בה, כל התורה-שבעל-פה נתנה למשה מסיני. והדבר הזה, ששני העיקרים האלה נקבעו בבת אחת, יש לו זכר בסגנונו במקורות. כי הציור של „שתי תורות“, אחת בכתב ואחת בעל-פה, התגלגל בספרות התלמודית, כאלו גם התורה-שבעל-פה הדתה כריאה מיוחדת בפני עצמה כהתורה שכתב, אינו מוסכם מכל החכמים, ויש מטעמים, וביתר-מטעים זאת „מרא דעובדא“ בעיקר התורה — רבי עקיבא, שמסר את נפשו גם על מצות נטילת ידיים (בבלי עירובין כ"א, ע"ב), שכל דבור ודבור ניתן ביד עם פירושו (ספרא בחוקותי סוף פרשה ב'; ספרי האוינו י"ז; בבלי נדה מ"ה, ע"א). וזהו גם מובן האגדה, שרבי עקיבא היה דורש על כל קוץ וקוץ תלית-תלין של הלכות (בבלי מנחות כ"ט, ע"ב). מאחר שהתורה באותיותיה היתה סדורה משישית ימי בראשית, כבר סדורה היתה גם התורה-שבעל-פה באכין ודקין, אתין וגמין, ובכתרים ותנים וקוצים של האיתיות. — וזהו מובנו של העיקר תורה-שבעל-פה במשנה (הגאט ספ"א). — ומאחר שנקבע העיקר תורה-שבעל-פה ביד עם העיקר תורה-מין-השמים, כללונה גם בדרשד, המכונה נגד בויהתורה: „ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים הוין מדקדקין זה, מקל והומר זה, מגוהר-שזה זו, זה הוא, כי דבר ה' בזה“ (כרייתא בבלי סנהדרין צ"ט, ע"א). ובמצות נטילת-ידיים, שהיתה ראשית-מזדון בזה, אמרו: „כל המזולול בנטילת ידיים נעקר מן העולם“ (שם סוף ד', ע"ב). ונגד הכתות מטעיה-הגוים שקבלו עליהן תורה-שכתב ודחו את התורה-שבעל-פה (גם כתה כזו היתה בין הנוצרים

המסורת". אמנם, כל הטענה מוסדת היא על טעותם של סופרי האיוונגליון, שלא עמדו על בוריה של ההלכה הנדונה. ואולם דוק מזה, שהמספר מתאמץ להוציא מאוזה מעשה ישיה, שהוא לא עמד על בוריו, טענת ועלילות נגד התורה, שבעל-פה במקום שכל דבריה ישרים ונכוחים ומתאימים גם להתביעות המוסריות היותר רחוקות מותר לטובת הדת — מזה למדים אנהנו, עד כמה גדולה וכבושה היא השנאה נגד התורה-שבעל-פה, הנושבת מתוך הספור הזה. — והספור הזה חשוב הוא עוד ביותר, מפני שבו כלולה היא מטבע קצרה של כל ההתפתחות הגדולה: ההתנגדות יוצאת מתוך מצות נטילת-ידיים, מתוך תקנת סופרים, מתורה שבעל פה מן המין השני, ומכאן היא שולחת את הציה נגד מסורת הזקנים בכלל, נגד תורה-שבעל-פה מן המין הראשון, נגד פירושי התורה הכתובה, ואחר כך באה היא לידי הדין, שלא הבא לתוך הפה הוא מטמא את האדם, אלא רק הוציא מתוך הפה, כלומר, היא באה לידי בטול כל המצוות שאינן בניבול אותם ההרהורים הרעים, שהוא מונה והולך, כלומר, כל המצוות הדתיות; ואמנם היא מקיימת עדיין את המצוות המוסריות, אבל כבר נשקפת מכאן פרצה פתוחה לבטול כל החוקיות. כי מאחר שהכל תלוי במה שיוצא מתוך הלב, קרובה היא הדרך למסקנתה האחרונה של הכריסטולוגיה האנטיטמית, שהחוקיות בטלה היא לגמרי, גם החוקיות המוסרית, והכל תלוי באמונה שכלב; ואמונה זו היא, כמובן, האמונה בהדרשה הכריסטולוגית. — והחזיון הזה, שהקלקלה יוצאת משאלת נטילת-ידיים, תלוי הוא, כנראה, בסבה היסטורית מיוחדת: השומרונים היו הראשונים מחוץ למחנה, שקבלו את הדת החדשה (תולדות השליחים ה'), וזה היה לפני התנצרותו של שאול התרסי, בשעה שעדיין החזיקו הנוצרים בתורה שבכתב בכל הקפה, אבל כרצונם לקנות את לב השומרונים החלו לזלזל בתורה-שבעל-פה, וביתר-בנטילת-ידיים ובנטילת-כלים, כדי להתחבר בזה אל השומרונים, שהיהודים השומרים את המצוות האלו מוכרחים היו להתרחק מהם (יוהנן ד', ו' וכו'); וכבר מסופר באיוונגליון, שהיהודים חשדו את ישוע, שהוא שומרוני (שם ה', מ"ה), כלומר, שהוא

של "ישראל" (תולדות השליחים ב', ל"ז). וכנגד זה התחזקו ההכמים בשמוש הלשון "משה רבנו" וגם תוארו הכבוד האחרים יחסו למשה, כדי לגרלו ולנשאו נגד כל הבאים להשפיל את כבודו. כגון: "משה חכם גדול אב ההכמים וארון הנביאים" (ספרי פנחס קל"ד); "משה חכם הכמים גדול גדולים אב נביאים" (שם קל"ה); "המעולה שבנביאים" (שם קל"ט); ישו (יעוד). וכמה וכמה דרשות בכבודו של משה ערכו ההכמים נגד דרשותיה של הכריסטולוגיה שהשפילו את כבודו. וכנראה באמת היו רוצים לקבוע את נכואתו של משה לעיקר מעיקרי היהדות, כי קבעו את שמו בכדרכת התורה, והיו נזהרים כימי התנאים (לכל הפחות בהרבה בתיכנסיות השוכים) לברך על התורה: "ברוך ה' אשר נתן תורה לישראל על ידי משה רבנו" (ספרי שם ש"ה). -- אכן, ככל היותם אנוסים להטעים את אישיותו של משה, הלא מוכרחים היו להזהר בזה מאד מאד, כי מה צע בהשתדלותם, אם ינשאו את משה ממדרגת איש בדתמותה למדרגת מלאך ויפלינו להכניסו למחיצתו של אלהים? ובאמת, בדורות מאוחרים מוצאים אנחנו, שהיו מזהסים למשה אותם הסימנים הקדמוניים מלוגיים עצמם, שיחסו להתורה, ובכן אותם הסימנים עצמם, שיחסו הנוצרים לישוע (תנחומא וארא ו'; פילון על הפסוק הזה ובספר "עלית משה" א', י"ב—י"ד, י"ה ו"א, ט"ז). וגם על קברו של משה התחילו מספרים אגדות מעין אלו שהיו מספרים על קברו של ישוע. — זאת ראו כמה מטובי התנאים והשתדלו להמעט מעט את ערך אישיותו של משה ההולכת וגדלה. ואם היו נזהרים מלפגוע הלילה בכבודו, הלא הטעימו בדרשותיהם, שמשך אינו אלא שליח ולא יותר, וגם בארו, שכל שליחותו אינה אלא בשביל ישראל ובזכותם. וכיהודי רבי עקיבא ואחריו רבי מסדר המשנה היו מתנגדים להעריצה נפרזה של משה (כיהם לדרשת התנחומא ע"ן במכילתא בא בפתוחתא; ולהענין עצמו—שם דף ב ע"א; בשלח מס' ב, פ"ד; מס' ברכות פ"ד; וע"ן גם ספ"ט; ספרא בהוקותי ספ"ב; ספרי שלח ק"א בצרוף המאמר ברכה שם"ה). ולזה מתאים גם מה שלא קיימו את שמו של משה בכדרכת התורה והוציאוהו מתוכה, וגם בכדרכת ההפסורה אינו מוזכר אלא

הראשונים, קבעו להלכה: "גר שקבל עליו הכל הוין מדבר אחר מדברי סופרים, אין מקבלין אותו" (תוספתא דמאי פ"ב, ה').

אישיותו של משה גדולה § 28 משה רבנו היתה גם בתקופה היותר עתיקה. אמנם, הנביאים העתיקים מדברים תמיד

על "תורת ה'" ולא על "תורת-משה" וגם המספרים העתיקים אינם מטעימים את אישיותו של משה במדה מרובה; ואולם בדורות שלפני ברית משנה-תורה כבר מפליגים המספרים (המקורות א' ו') להטעים את גדולת-אישיותו של משה (במדבר י"א; י"ב, ו', ה'; ט"ז; דברים ל"ד, י'). אכן בספרי הברית אין אנחנו מוצאים את הנטיה הזאת, ובספר-דברים מטעים (כנראה בהתנגדות מכונה לדברים ל"ד, י'): "נביא מקרבך מאחריך כמני יקים לך ה' אלהיך, אליו תשמעון" (דברים י"ח, ט"ז). — יחס הדברים, אפוא, כך הוא: בתקופת ספרי-הברית כבר התפתחה הנטיה, ליחס לאישיותו של משה מצב מיוחד בין כל בני תמותה ולנשאו למדרגת מלאך. וממילא ספרי-הברית, כשם שהתרחקו מן המושג מלאך, כך התרחקו גם מהטעמה מיוחדת של גדולת-משה. והשקפתם זו של מסדרי ספרי-הברית נצחה: גם כחלקי המקרא היותר מאוחרים מוצאים אנחנו שיחסו את התורה לא למשה בלבדו, אלא למשה ולשאר הנביאים (דניאל ט' י"א—י"א). — ואולם בתקופה שאנחנו עומדים בה, בתקופת ההתחזקות שבין היהדות והאמונה החדשה, בימים שהתחילו הנוצרים לנשאו את אישיותו של ישוע על השבון אישיותו של משה, התחילה עוד הפעם אישיותו של משה להתגדל ולהתקדש בעיני היהודים המחזקים באמונתם ותורתם. איכי התורה השפילו את כבודו של משה, כדי להבליט את גדלותו ורוממותו של מחזקם, ועל כן התנשאה גם אישיותו של משה במדה מרובה מבתקופות הקודמות. באותה התקופה מתחיל גם שמוש הלשון: משה רבנו, וכנגדו מסוין השם "רבנו" של ישוע. השם הזה במובנו המוחלט היה ענין התחרות בין אישיותו של משה ובין זו של ישוע (מת' כ"ג, ה'—ה'); "יהנן יג', י'. י"ג, י"ד). כי לא רק מפני שהיה רב או מורה של תלמידיו הקרובים לו קראו לישוע בשם רב, אלא גם בבחינת "אדון-ישראל" או "רבן

באחדות, היו יודעים, שהאחדות האלו אינן תורת עקרונות של ההנהגה ואינן אלא ברו למשך את לב העם לתורה. המטרה הייתה הצגתה הבטוחה של ההנהגה באותם הימים. היא היתה תשובה על האחרונה של ההנהגה עם הנהגת המהפכה של הכתר ההדושה.

הנהגה ישתדל יצירות ספרותיות רבות עומדות הנה זו מול זו, אשר שתיהן נחתמו במעט בזמן אחד: האחת, המטרה, מחקרת את העיקרים המהותיים של ההנהגה ומציאה מתוכה את כל העצות והמחשבות, העשויות להעביר את ההנהגה והנהגתם, גם במקום שאינן העצות והמחשבות נמצאות בספרות הספרות והפזמונות הקדומה, ואפילו אם הן נמצאות בחלקיה הספרותיים של התורה עצמה. והשנייה, ספרי הברית ההדושה, לא היתה שום עיקר מעיקרה המהותיים של התורה, שלא השילה בו ספק ולא העבירה את טהרתה על עיקר האחרות מערערת תורת השניות או תורת האחרות המישולשית, על עיקר הנבואה מערערת הבריתסילוגיה האנטי-סילוגית, ועל העיקרים בחירות ושיכור ועונש מערערת תורתה הסדר. את הספרים האנטיים והפזמוניים, שהנהגה המטרה הוין לבטלה, כדי להטעים בזה, שאין להם ערך של תורה עיקרית—הוקא אותם הספרים האנטיים בזה לה הצגתה הספרותית ההדושה השנייה, ובזה עליהם צעצועים ופזמונים דמיוניים חדשים, העשויים לחלוק את הדמיון שולל ולהתיר כל דמיון בזה, שיש בו כדי לקרב לשכלו הלואה של האדם את האמת ההנהגת המופשטת. אמנם קבלה הכתר ההדושה את העיקרים ההיסטוריים של התורה המטרה, השארתה נפש ומטרה, אבל מאחר שבטלה את העיקרים המהותיים, שהם בסיסם של העיקרים ההיסטוריים, היו גם העיקרים האלה פזמונים באור הדמיון, שהיה הולך והרס את גבולי האמת האנושית ומשתקע בעולם של היות מפלאת. ובעוד שבמטרה נקבעו העיקרים ההיסטוריים בסגנון צנוע, הבא לבטל יחד מלילות, קרעו במחנה השגות בידים נסות את פזמוןהמסך אשר על קודש הקדושים והעלו הקמתהמשך על מושגים רוחניים.—העיקר המהותי החדש, שלא עיקרה עליו הכתר ההדושה, היה עיקר בריאת

ביחד עם שאר הנביאים. — והעיקר הוא, שהמטרה הבריתית נגד הערצת אישיותו של משה, ובדמויות צנועים, בהנהגה, היא מעטת את דמות גדלותו הענקית (ראשיהטנה פ"ג: "וכי ידיו של משה" סוף קדושין: "אברהם עשר את התורה" כמובן ספרי ברכה "שמו"ה: סוטה פ"א: "לא על משה בלבד"). והיותה מבריע בזה הוא יחסה של המטרה לשמוש הלשון: "משה רבנו" השמוש הזה נמצא בכל הקובצים התנאים (בתוספתא, בנראה, רק פעם אחת: ע"ז פ"ג (פ"ד), י"ט: ועין סוף עדות), אבל במטרה אינו נמצא אפילו פעם אחת. ובמקום אחד, אשר לפי הענין היה הכרח להטעים את גדלותו המיוחדת של משה, השתללה המטרה לשנות את המבטא "משה רבנו" של הבריתא כענין זה ומשתמשת במבטא: "משה הצדיק" (נדרים פ"ג: "גדולה מילה")—מבטא שאינו שבוה כלל, שאין אי יודע לו חבר בכל הספרות התלמודית.

ומתוך כך נבין מה שהמטרה קבעה את עיקר הגאולה בסגנון כללי, מבלי להטעים בשום פנים את אישיותו של מלךהמשיח. תמונת מלך המשיח באור להם בירושה מאת הנביאים. אבל הוקא באותם הימים, שאנחנו רואים בהם, אנוסים היו לחיות נזהרים בזה מאד: הניטמה גסה נסתה לחלל את טהרת מושג אלהים; המושגים נתבלבלו, ודעת גרויה בדרשות הורסות לא נתקדשה עד שהבניסה כשר ממוססם ודם קדוש למחיצתו של אלוה. בפני ערוביאי אימה כוז נהוצה היתה וחירות תורה, ועל כן הבלעו את אישיותו של משה והטעמו רק את הגאולה בלבד.

§ 29 תתימת המטרה עם התימת המטרה — תתימת העיקרים. תולדות העיקרים בישראל. ההתפתחות לא חללה, אבל לא היתה אלא פנימית, מוטיבית, הנוגת. המטרה היא הספר האחרון, שכל מלומדים בייסודותיהו לחיות נחושב כנושא הנהגות. אחרי המטרה לא בא שום ספר בטענת יפוימה בפני עצמו. התלמודים לא באו לעולם בטענה אחרת מזו, שהם פירוט המטרה, ובהם הם עצמם מודים בייסודותיה של המטרה; מלבד מה שכל הרבנים והבונים של שני התלמודים מעידה עליהם, שמסדריהם לא היו מתכוונים לספר עיקרי, ושהיו עוסקים

(2) הסיביליות: הסיביליות, אמנם, גם אותן שעברו דרך ידי יהודים נאמנים לדתם, שהבטיחו להבין כמה וכמה חוספות, כדי להראות את כבודו של יישוב באהלו של יפת, מלאות הנה עדן דברי דופי, שאין און יתדי סובלם, אבל בחוספות האלה ישנם לפעמים דברים טובים. החלק הזמר ענין יישוב, הספר השלישי (נ"א) תיטי לערך, מטעים את שני העיקרים הדועים לנו: אהבת-אלהים ואהבת-דע (תרכ"ט, תר"ל). והספר החמישי (נ"א תחיל לערך) מונה את העיקרים: א. מציאות אל יחיד; ב. בראיה; ג. ממשלת אלהים בעולם; ד. התגלות האמת; ה. יצירת הנשמות וכללן (תק"ז-תק"ק). העיקר החמישי הוא עיקר היסטוריה—ואולם יותר חשוב הוא לנו, שהזכיר החסיד, שאמר לקבץ את לב העולם הווי ליהודי יישראל על ידי תרומה את רעיונותיו המוסריים מתוך הנהגתו עמו על ההנהגה של הסיביליות, הנושא את עומק החבול שבין החשקפה הנבואית להחשקפה הפילוסופית (ספר ג' ד"ח-רמ"ו).

(3) פילון (ידידות האל בסגורונוס). בסוף ספרו "על בראית העולם" הוא מונה את הדברים "המעולים והעיקריים", הוצאם מתוך תורת הברואה, "שהם כס'ס התורה: א. מציאות אלהים; ב. אהדת אלהים; ג. הדין העולם; ד. אהדת העולם; ה. השמחה—הבחנה בשיטתו של פילון הלויט הוא מאד. (1) בספרות התלמודית, עסקו אך מעט במין העיקרים, אבל גם במקום,

שלפי דרך דרשות באו חכמי התלמוד לידו כך, להבחין עיקרים פרטיים, היו מפעמיים, ישפך סוף הכל הנה אל מקום אחד: כל המורה באלהים וכופר בעבודה זרה הרי הוא מורה בכל העיקרים, וכל הכופר באחד העיקרים, וביחוד המורה באינו מדה בעבודה זרה, סופו להיות כופר בעיקר (מכילתא בא פ"ה; בדרש על "שמעתי"); ספרא בחוקותי פרק ג', פרשה ד': ספרי ראה נד; בבלי קדושין פ"ג ע"א: שבועות כ"ט ע"א: חולין ה' ע"א. גם המאמר הדוע של רבי שמלאי, שדוד העמוד את הדרוש מונה על יאא ובא ישיעה והעמידן על ד' ובא מיכה והעמידן על ג' עד שבא הובקק והעמידן על

העולם. אבל בדרך סודר המשינה התבאר בקרבם אלה שהרפו וגדפו את יצירה-עולם, וכולם העבירו את המושג העולה הזה בתמונת מציאות, ולא נתקדשה דעתם עד שהביאו בשרדותם לידו השתלשלות במעשה בראשית: הנהגה הברואה העלובה של הנביאים הנהגה בראשיתיהם לטפל המדרגה של ההנהגה הקוסמוגונית של הכבלים. המשינה היא מבטאיה האחרון של תורת היהדות בטהרה.

§ 30

התקופה של הובנה הספרותי מתחלת אחרי תחילת המשינה, מפני שאז כבר חללה האב טוריתו החדה, המסיפה

על הקדם מדעת וכבונה נלחה, להוסיף ולשנות, וכל ההתפתחות אין לה מבאן ואילך אלא ערך של זכה שפחות. אבל גם לפני תקופת המשינה, ולא עוד אלא גם לפני תחילת המקרא, כבר התחילו בקרב היהדות לחשוב מחשבות על דבר תורת העיקרים של היהדות, המחשבות האלו שמורות לנו א) בספרים ההוצגים וכלל בספרות היוגית העברית, ב) בספרות התלמודית.

§ 31 בספרות

(1) אגרת אריסט'אס. הספר הזה, אשר אמנם כונה מהבני לא הנהגה לטעם היסטוריה, נכתב כולו על סתהת הקדוש, ברוח האמונה השתדודה של ספרות הברית האחרונים, מבלי שום נטיה זרה לימין או לשמאל. והספר הזה הוא הראשון, המטעים בפירוט את עיקרה התיאוריים של תורת היהדות. הוא מונה את התורה ההתללית של תורת מיטה (קל"ב-קל"ט): א. אהדת האלהים; ב. ממשלתו בעולם; ג. דיעתו את כל; ד. התגלות גבורתו על ידי תורת; ה. בראיה מאין. בעיקרים האלה כלולים כל העיקרים המהותיים, בעוד שמן העיקרים ההיסטוריים לא מנה אף אחד. מוטלת הבחנה ישנן נשיות שונות בספר אריסט'אס, אבל בסוף מובני של הענין מודה הוא בבחירה, וכלולה הוא אצלן בעיקר התורה, ובמראה, בין אלהים גם בעיקר היריעה. גם מטעים הוא הספר הזה—ובזה שני הוא לספר בקדושה—שכל מציאת התורה יש להן טעמים מספרים.

הנזות הספרותי במובנו
 § 33 רבנו סעדיה האמתי מתחיל בספרות
 הפילוסופית הדתית של
 ימי הבינים. הראשון בה
 הוא רבנו סעדיה גאון (נולד ד"א תרנ"ב—
 מת ד"א תש"ט). ספרו „האמונות והדעות”
 מסודר הוא במנין פרקים ובתוכן
 ענייניהם על פי מנינם וענייניהם של
 עיקרי הדת (הפרק האחרון, העשירי, לא
 עלה במחשבתו תכלה והוספה מאוחרת היא). —
 מנין העיקרים וסוגות לפי שיטת רבנו סעדיה
 הם: א. בריאת העולם על ידי אלה; ב. אהדת
 הבורא; ג. הנבואה (תורה מן השמים); ד. דת
 בהנהגה הפשוטה; ה. שכר ועונש; ו. זמנה מסתעפים:
 ז. שכר ועונש בעולסחבא (לפי דעת סעדיה,
 מקבלים שכר ועונש המקדש והנפש יחד); ח.
 התורה והמיתוס; ט. בראית משיח; י. סוף השבוע
 של שכר ועונש איראשט הוא בעולם הזה.
 סעדיה כולל מציאות אלה ובריאת העולם בעיקר
 אחד. זו היא השקפת הספר „האמונות והדעות”
 וסעדיה מוסף, שהוא מטעים אהדת זו על ידי
 העסקת הדם הפילוסופי שבין שני העיקרים
 האלה. סעדיה משתמש בהמונפת הקוסמוס
 לוגי על מציאות אלה. ומטעים זה יוצא לו
 עיקר האהדות נפרד בפני עצמו. והנה החילוק
 שבין השקפת המקורות של היהדות ובין
 ההשקפה הפילוסופית שקבל סעדיה. סעדיה היה
 הראשון בקרב היהדות, מי שנסה לבוא מתוך
 ההשקפה הקוסמולוגית אל המוסדות.
 ועל כן רואה הוא בהתבלות ראשונה את
 הנבואה, וממנה כן הוא על מציאות בורא ואחר
 כך על אהדתו, ואחר כך על שיש לו צווי
 ואזהרות: בעוד שהשקפתה המקורית של
 היהדות היא באמת החפץ מזה: בהתבלות
 ראשונה ומקורות היא רואה את האלוה
 המצוה והמשגיה, המתגלה בסדר העולם
 המוסרי, בעוד שהתפתחות אותה ההשקפה
 המוסרית להשגת העולם שלמה על ידי השתלמותה
 בקבלת עיקר בריאת העולם כבר מאוחר ע"ס
 סעדיה הוא. וזוהי תלוי גם שאלת הדורש יש
 מאין, שמאריך בה סעדיה מאד. בהקוסמה
 העתיקה לא ידעו לחק עומק המושג, מפני
 שבאו מתוך ההשקפה המוסרית, אבל התקבלותו
 ההגיונית של המושג הקוסמולוגי עוכת בהבנה

אחת, גם הוא מעמיד הכל על העיקר האחד הנחל
 (ככלי מנות כ"ג—כ"ד). רבי שמלאי, שהוא רגיל
 להתבונן את הנוצרים, בא להתבונן, שנוצרי
 היהדות כבר העמידו את כל התורה על שני
 העיקרים הגדולים, שהיו תולים להטעים: אהבת
 ה' ואהבת רע. באהבת רע עוסקים ביהודי הדור
 וישיעה בפסוקים המובאים שם, מוכח מטעים
 את שניהם במדה אחת, אבל רבי שמלאי משתדל
 להוכיח לעומת הנוצרים, שגם בקרב ישראל
 העמידו בסוף הדבר את הכל על האמונה,
 אבל, במובן, לא על האמונה בשרשרת, והנה
 מי שיהיה, וגם לא באיזה נמצא רוחני נכרא
 או מוכן כאלה באיזה צורה בהה ועבה, אלא
 רק על האמונה באלהים, שהוא לבדו הוא. —

2) וגם הגאונים, אם כי בכלל לא היו
 נוטים להתפלספות, הלא היה היתה כלם ההנהגה,
 שכל התורה מוסדת היא על עיקרים תיאוריים.
 וכך אנו רואים, שבעל „הלכות גדולות” (ד"א
 ת"ק לערך) בהקדמתו, כשכא לפתח (בפעם
 הראשונה) את שם"ה מצות לא תעשה ורמ"ה
 מצות עשה, מקדים הוא את דברי החכמים על
 דבר ערבה של התורה בבחינת בלתי אומנותו של
 הקב"ה בבריאת העולם ואת מאמרו של רבי שמלאי
 ומטעים ביהוד „אנכי ולא יהיה לך מפי הנבונה
 שמעו”. ואת מנין מצוות עשה הוא מתחיל
 במצוות קריאת שמע ותפלין ומגילה,
 ציצית ומילה. — וגם רבנו הנגאל (ד"א,
 תש"ן—תת"י לערך) עוסק ביסודי האמונה ועיקריה.
 בפירושו לשמות יוד, ל"א הוא מונה ד' עיקרים:
 א. אמונה בהקב"ה; ב. אמונה בנביאים,
 שנתחייבו לשמוע דבריהם; ג. אמונה בעולם
 הבא ובשר וועונש; ד. אמונה בביאת המשיח
 (ע"ן מאמרו של רפפורט כדורי העתים תקצ"ב).
 בעיקר הדבר ד' העיקרים שמנה רבנו הנגאל
 כוללים הם את כל העיקרים המהותיים
 המקוריים שמנינו. העיקר הב' כולל את
 עיקר הנבואה והבהרה, העיקרים ג. וד. הם ביהוד
 עיקר שברועונש בסגנונו ההיסטורי. —
 ד"ה בודאי לא נתכן כאן למנין הגיוני מדויק,
 הכולל את כל העיקרים, אבל ההיגיונות ההד
 שלו הולך אותו בטה, והוא מנה את ארבעת
 העיקרים המקוריים ולא שם את לבו להטעים
 את עיקר הנבואה ביהוד, ואף על פי שכל
 ספק היה מרגיש אותו בעיקר הראשון. —

יש מאין, — הווי' הודיע לנו מתוך התקופה העתיקה, אלא שבעד שהעיקרים משובחים את השאלות והספקות, סעדה באמונתו הגדולה בשכלו של האדם ובתפקידו להיות את כל החיות, עשי זה לכל זה כפי כל השאלות שבעולם, ובעצם בלאחר זה מוצא הוא מתוך תורת הדת יש מאין תשובות מספיקות לפי דעתו על כל הספקות והחיות, ולא עוד אלא שגם את העיקרים ההוסטוריים מצידהם הווי' גסם ומשומים, שגובה עליהם תורה הפזושה של עמים אחרים, מאמת סעדה מתוך תורת ההדושי. במה גדול הוא המרחק מסגנונם הצנוע של העיקרים ההווי' המתיים ועולם המא במשינה לאותו של סעדה, הפלוסוף הראשון שבושאלו ספרו של רבנו בחיי s 31 רבנו בחיי, "הוכח הלבוש" (כחב) הספרדי, ד"א, תלמידי — ד"א תלמידי מתחלק לעשרה שערים,

אשר ארבעת הראשונים מהם (אשר באו מן הנוצאות הם, "הלך ראשון" כפי עצמו עוסקים בביאור עיקרי הדת, והוא מסגן את העיקרים במהו של סעדה: או בביאור העולם על ידי אלוה; או אחרות הבורא; או הווי' עבודת הבורא; או הנוצאות והתורה; או תורה ושכלל בה; או שבו וענינו: או גמול עולם הבא; או הבורא, וגם בענין חילוק המצות לשכללות ושמעיות. כן הוא בחי אחר סעדה, אלא שבהווי' אנו מוצאים כבר נטח לבקורת, אמונתו של בחי כח השכל ובתפקידו אינה גדולה כל כך באותה של סעדה, אמנם, גם בחי מחס את המצות המוסריות להשכל, אבל לדעתו צריך השכל להתגלות הנוצאות בבחינת הנוק והכל והתעוררות להתפתחות השכל, בחי, איפוא, נטח בזה מדעתו של סעדה, שהשכל קדם בזמן להתגלות הנוצאות, אכן מצד השני ממעט בחי את המורה וערכה של התגלות הנוצאות (או — בלשון — התורה): התורה התורה קודמת הוא, אמנם, בזמן, אבל גדולה היא התורה השכלית במעלה ובערך. הערת המורה הוא אמצעי, כדי לחלוץ אנשים בעלי שכל חלוץ להערת השכל, שהוא המסורה. — דעתו זו של בחי הוא הולא הרשה בהתפתחות ההדושה, שהתחיל סעדה בשאלת אחדות המצות, מדעתו של

הדך שאלת הדת יש מאין. — ואמנם אף על פי שמוצא שישנו של סעדה הוא תורה הנוצאות, בכל זאת ראה השיב, שבתורה הראויה את שבעה בחיבה בעיקר הברואה, ומתקדק הוא בקרב החיות, והוא מתאמן לשכלה על ידי טענת פילוסופיה וספיקות, ועד כמה הדך סעדה בחישי הוסטורי נאמן אל הדך והספיקות בזה, הווי' אנו בדבריו על האחרות: הוא מונה את הטעמים בין הכחות המאמינים בתורה הראויה, ולא אף את שלש הכחות, שהבנינו את יסוד לבנים מן המהרה הקוסמולוגית, אלא גם את הכחה הרביעית, שאינה רואה בו אלא נביא בלבד וגם את סגולתו כן שלו מפרשה באופן ההגה במחנה ישראל בשימוש הלשון "בני בניו ישראל", מורה סעדה כן "בעלי החיות", ומורה, שהוא מורה להם מקום מסע, "בשיל תורה", הווי' אנו שבהווי' את ערכה של תורה האידואל במובנה המורה בשאלת התגלות הנוק. וגם זאת, שבעלי החיות יש להם חוץ מן הכוח "ורא אלהים את האדם בעליו", ראה סעדה, והוא משהלל לפרש את הכוח באופן שאין ממנו שום הווי' לתורה האידואל. — בתורה מן השמים סעדה אינו מונה אלא עיקר אחד ואינו מטעים בזה את עיקר תורה שבעל פה, מפני שזו היא דעתו (גם בפירושו על המקרא ובכתבו נד הקראים), שהתורה נטח בפזושה מסוג. — זאת הקופ של העיקר הזה מצמצם סעדה במה דעה על ידי חילוק בין המצות השכליות (המוסריות) ובין המצות השמעיות (הדתיות). ולא עוד אלא שסעדה מטעים את השכל בבחינת המקור הראשון להמצות השכליות, וזה מתחלה התנועה התורה לאחדות מצות התורה, סעדה העיר מהדושי על המנה המוסרי של תורת החיות, ואף על פי שהוא מבנים בה שינוי מהדושי, הלא כבר מהדושי הוא, שגם המצות השמעיות אפשר להעמיד על המוסריות. — סעדה עוסק גם בשאלת הסעדה שבין בחיבו של האדם ליכולתו של אלוה ודעתו, והוא מיישב לא דק את הסעדה שבין בחיבה וחיות, אלא גם אחר שבעה ובין הדעה מתוך תורה הברואה, וכן את כל השאלות והספקות הוא מתיר מתוך טענת התקופה מתוך תורה הדושי

מתוך ספורי כתיבת הקדוש, ואולם הוא בחר לי את סגני הכבוד, ומאחר שבתחלת היסוד הזה משתתפים הפילוסופים ואינדיבידואלים של הדתות הנוצרית והמושלמנית, וגם אחר כך, כשנשארו רק הספר והדור ומלך המזרח, זה האחרון מצדד בפעמים בזכותן של אותן הדתות והפילוסופיה, ממילא מוכרח היה רבי יהודה הלוי להעמיד בפנינו נגד האחרים את גרעין של הוכחה על העיקרים, ובאמת כשהוא מסגן את האני מאמין, הוזהר לעומת "אני מאמין" שב הנוצרי והמושלמני, הוא מטעים את המשת העיקרים המהותיים שמנינו, ובחמשך דבריו הוא בא לומר גם על העיקרים ההיסטוריים, ובזהר חסום לנו הדבר, שהוא מטעים את הקדושים והאמונות שבכל זמן, שהן בבחינת "אני מאמין" של האומה הישראלית. — רבי יהודה הלוי חזק הוא מאד בזכות הבקורת, אדרבה, השקפתו הנמשית היא בזהר והיא עולה בה על השקפותיהם של סעודה ובחי לפני ועל זו של הרמב"ם לאהדו. אבל מפני שהשקיע את עיניו בהסתכלות היסטורית, עלתה לו השגחה, אשר בכל דוגמיותיה, קרובה היא מאד אל השגחתנו, שהגענו אליה על ידי בקורת. דבר זה בולט ביותר בהשקפתו של רבי יהודה הלוי בענין עיקר הברואה. הוא מתנגד אל הנוצרי והמושלמני, המתחילים את העיקרים בעיקר הברואה, והוא מתחיל לעומתם בעיקר מציאות ה', שאינו מושג מתוך הברואה, אלא מתוך ההגהגה ההיסטורית המוסדרית. לפי דעתו של רבי יהודה הלוי נתנו לישראל במעמד זה סיני רק ארבעת העיקרים המקודשים שמנינו: "אמר הכבוד: על הדרך הזה השיבותיך כאשר שאלתי, וכן פתח משה לדבר עם פרעה כשאמר לו: אלקי העבדים שלחני אליך — ולא אמר: אלחי השמים והארץ שלחני אליך ולא בוראי ובוראך. וכן פתח (אלהים) דבריו אל המן ישראל: אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר אני בורא העולם ובוראכם. וכן פתחתי לך (מלך כור) כאשר שאלתי על אמונתו, השיבותיך כמה שאני חייב בו וחיוביך בו כל קהל ישראל, אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם ואחר בן הקבלה הנמשכת, שהיא כמראה — העין" (מ"א, ס"ו ב"ה).

כחי כבר סלולה היא הדרך להאחזות הקדושה, האחרות המוסדרות: כחי מטעים את הכוח המהיים של היסוד על ידי עיקר דתו: מפני שאלהים ברא את האדם יש מאין, על בן מהומה האדם למלא אחר מצוותיו. הכוחים האלה ניוונים מתוך ההרגשה, שאי אפשר להקביל את היסוד בבחינת רשית מיוחדת מול ההתגלות האחרת. ואף גם זאת: כחי מטעים את עיני המוסרי של המצוות השמעות במדה מרובה מסעודה. — כחי מטעים את שליחות אדם בבחינת נביא במדה מרובה מסעודה, אבל גם הוא, כסעודה, אינו מטעים את אישיותו של משה. וגם עיקר תורה שבעל-פה הוא מטעים יותר מסעודה; וכיבוד השם לנו, שהוא מברין את המשנה לסוף הקבלה. — וכחשכם להחליש האמונה בכוח של היסוד והפקירו לבאר הכל הם דברי כחי בשאלת, "ההכרח והצדק", כלומר, בשאלת היכולת, הבחירה והידועה. המבטא, "ההכרח והצדק" של כחי יש לו ערך. כי כחי מרגיש הוא גם כמובנה הסובעי של שאלת הבחירה (ואולם בכל חוקף מוכנה אין אנתנו מוצאים את שאלת הבחירה הסבועה בספרות הפילוסופית של ישראל אלא בספר "תגמול הנפיש" של ר' הלל די לומברדו). ועל כן מטעים כחי את הסתירה שבין ההכרח והצדק, כלומר, שכל ענין שבר ועונש בטל הוא, מפני שהאדם מוכרח הוא במעשיו. ובין ההשקפות מביא הוא גם את דברי האומרים, שאין בכוח היסוד לחשיג זאת. ובה התרחק מהתפלספותו המפלגה של סעודה והתקרב אל השקפתם הצנועה של הנביאים. — וצניעותו זו מתגלה לנו גם בדבריו על עולם-הבא. הוא מרחיק מן העיקר הזה את כל הצוירים הנשמים, כי, צורת הנפיש בלעדי הגוף אינה ידועה אצלנו. ולזה מתאים גם כן מה שבהי אינו מטעים כלל את עיקר תחית המתים, ולעצמו הוא כליל, כנראה, בעיקר שבר ועונש בעולם הבא.

רבי יהודה הלוי (נולד ד"א § 35 דברי יהודה תתמ"ה לערך) בספרו הלוי, "המורה" בא בעיקר הדבר לבסס את הדתות מתוך ההשקפה ההיסטורית של המסורת; מתוך ההגהגה שהמפורסמות פרסומן מעיד עליהן ואין צריכות ראיה, לא הוא לבסס את תורת היהדות

והולך ומבאר, כי משת, אחריו מעמד הר סיני, הנגיד להם הנעלם והנודע, אך היה הדרוש העולם" וכל הפגרים "שבתורה" (שם סי' מ"א). ואין צורך להוכיח מזה, שמאחר שהרבה נתן לזמן, איז חילוק בין זמן קצר מאד לזמן ארוך מאד. — ואולם, אף על פי שבתנודתו להנודע והמיושלים מטעים ר"ה, שיעקר הברואה אינו העיקר הראשון, הלא גם הוא מטעים את השיטות של עיקר הברואה גם לשאר העיקרים וביחוד לעיקר התורה. והוא מתעמק מאד בתורת האידאות, שהוא קורא אותה, בסעודה, "החיים" ומביאה בקשר את הברואה בעולם, אשר ממנה נזמית בניית המשיכן הוא למד אותה, בפילון. אמנם, רבי יהודה הלוי ידע הוא, שהוא מתרחק בזה מנורת היהדות השתורה, אבל למרות הכרתו זו שגת רבי יהודה הלוי בתורת האידאות וגם כאסטרונומיה, אם כי העמיד את הסבה הראשונה על אלהים לבדו: תורת הברואה לא פסקה מלהשפיע על כל הנו דעות בישראל מזה שנגלתה עד להורות היות אחרונים. וגם רבי יהודה הלוי, שראה בהסתכלותו העמוקה, שהשקפת היהדות במקורה היתה בלי תורת הברואה, שגת בתורה זו, שנתנה לזמנו הפורה ענין גדול לעמיתו. בו. ואולי דוקא מטעם זה, כלומר, מפני שראה את יחס הדברים והכיר שתורת הברואה באה אחריו שאר תורות העיקריות של היהדות, היתה לה, לתורה הזאת, קדם מיוחד לרדת הפזיות של רבי יהודה הלוי. צריך לזכור, שר"ה היה פילוסוף ופישן כאפלטון. כדי לחבין את הכח המושך הגדול, שהיה להפילוסופיה הפיוטית של אפלטון על רבי יהודה הלוי. וכמעט שנמשך ר"ה אחריו החומר הקדמון של אפלטון! ולהשקפתו הפיוטית המסורת של ר"ה מתאים, שהוא מטעים את מעשה המצורה במדה מרובה, והוא מחדש את העיקרים המעשיים בישראל ומנחה שבת ומילה לעיקרים בבחינת, "הדאית מעשיה". אכן, בכל נסיונו של ר"ה, לקשר את, "הענין האלקי" בנף המעשה הנשמי, הלא מטעים הוא גם את התנודתו להדעה הנוצרית והמיושלים, שהמעשה או המלה (כלמה) בשיהם לעצמם יש להם איזה ערך דתי. — ומתוך זה נבין את דעתו גם בענין החילוק שבין

המצוות. בכלל כנך הוא ר"ה בזה אחריו סעודה, אבל יוצא הוא עליו בזה, שלפי דעתו המצוות השמיעות הן התכלית, המעשה, אשר עליו יהול הענין האלהי, עקר שהתכלית, אף על פי שהן קודמות בזמן, אינן אלא הנודע להמצוות השמיעות, מלבד שגם במצוות השכליות אין התכלית מספיק (כדעת סעודה), מפני שהשיעורים אי אפשר לקבוע לא בהקשר ולא בסברא. גם ר"ה, איפוא, מהיר הוא במקצת את אחרות המצוות לזיונה, אבל במובן מהובך ממה שעישה זאת בחי'. הוא עושה את המצוות השכליות מטרה זאת השמיעות הנך, ר"ה להפך. — בשאלת הנורה והכותרה כנך הוא ר"ה בכלל אחריו, "המכרים", אשר מהם למד גם סעודה, "שאין ידעת הדבר סבה לחיות", אלא שהוסף על זה גם את דעתם של הסטואיים על דבר הסבות האמצעיות. הרי שגם רבי יהודה הלוי בא מתוך תורת הברואה בהתעמקות הפי' לזיונות לדי התנבחות על כל הספקות, ועולה על סעודה כמה שלא רק מרדכי הוא את כיאות מתוך עיקר הברואה על כל העיקרים המהותיים, אלא אף את שיטתו המיוחדת על דבר מדרגת הנמצאים, בתורת ישראל והתדבקות הענין האלהי בהם, הוא מבאר מתוך תורת הסבות האמצעיות. — ושיאיתו של רבי יהודה הלוי להכליש את בחי' ההיסטוריה הגדול של הענין האלהי ולהמשיכו דרך כל התורות, גדולה היא כל כך, שהוא מפליג בעיקר תורת השכלית מכל הפילוסופים שלפניו, והוא נמשך אחריו הדעה המאוחדת, שגם התקנות במקרא מגילה והטובה נתנו למטה מיני, והוא מפליג לשער, שפירוש החכמים על "ממחרת השבת" היה, "במבואה מאת הבורא". וביחוד חשובים לנו דבריו על המשינה, שהוא הכיר את ערכה בבחינת ספדה הברית האחרון של היהדות והוא מעריצה ומקדישה ואמר עליה, "כי בשר ודם יקצר מהכיר כמותה אלא בעזר אלהי". רבי יהודה הלוי מזה, איפוא, להמשינה תכנית אלהית, ומביא על זה אותו המופת, שהיו רגילים להביא המיושלים על תכניתו האלהית של אלקדן, ספדה הברית שלהם. ובכונה ידועה ובהירה הוא מטעים, שהמשינה הוא הספד האחרון, שיש לו יפויכה גדול בזה, ולא התלמוד, שהוא משינה מט מלהין על כל הנמצא בו. — בכלל כל כמה

של הראב"ד, שבמעמד זה סיני לא נקרא באותם אלא ספרותיות הקטן הנזכר שם. ולעומת המסקנות הנכונות האלו ישנן שתי מסקנות אחרות בישיבת הראב"ד, אשר אמנם גם הן יצאו לו מתוך בקורת הדת, אבל האחת אינה מסבירה להחשקפה העדונית, והשנייה מהרחקת ממנה במדה שלא שיעורו חברי הפ"ל ליוספים. הראשונה נוגעת לשאלת נצחיות התורה: מתוך בקורת הסטוריותספרותית בא הראב"ד לירי המסקנא, שספרותהנדרה שלנו לא השתמשה מעולם מן ההשגחה העבודית, באופן שאי אפשר היה להחליק בו איזה דבר. מסקנא זו אינה עומדת בפני הבקורת, ואולם אנחנו למדים מה דבר היטב אחד: באמת לא העזו שום אדם מעולם להחליק את התורה בעיקרי עניניה: מסדר ספר ברות משנהתורה הננים לתוך ספרו את ספרותהנדרה הראשון, ובשכא עזרא וסדר את ספר דברים שלו, הננים לתוך „התורה“ גם את ספר דברים, אך על פי שהסדר החדש נטה ממנו במה פרטים — והמסקנא הישנית, שיצאה לו להראב"ד מבקורת הכתובים, היא — שקבע את מציאותה המלאכים לעיקר אמונה. התורה המלאכים כל כך מסובכת ומכונה היא ככל פרטי שיטתו של הראב"ד, שאי אפשר לחלק את האנן הוואת מבלי שיהדעו כל הבנין והמוטט בשתותיו ואם מעטים אנחנו היטב בישיבת הראב"ד, מתגלה לנו מזה, שכל ההתחייב, שהיו להם למתנגדי המלאכים בתקופה העתיקה, הלים המה גם על שיטת הראב"ד. כל תורת האחרות בישיבת הראב"ד מוכרסרת על חזרה של מחט. אלהים הוא יחיד ומיוחד במה שהוא לבדו הוא מהוים המציאות. אבל לפי דעתו של הראב"ד גם המלאכים הם מהוים המציאות, שלא קדם למציאותם העדר, אלא שתוכהמציאות הזה אינו אלא מצד אחד, מוחלם, כלומר, מהאלהים, בעוד שמעצמם הם אפשרי המציאות. המושג הזה קשה הוא מאד. הראב"ד מוחם להמלאכים הפקודים חיונים לא רק בהתגות העולם ומיוחד בהשפעת הנבואה, אלא גם בבחיאות העולם, והוא חומה בזה למאמני המלאכים בתקופה העתיקה. אמנם, הראב"ד מטעים במה מקומות, שכל זה לא יפרע את האחרות הנמורה, ושכלל שב אל

שם רי"ה ישקיע הוא בהשקפתו הדוגמטית, הלא החוש ההיסטורי הדק שלו מרגיש הוא בוחם הענינים באופן נפלא: לא נעלים ממנו, שבספר העיקרי הרביעי אין זכר לעיקר עולםהבא. ואם הוא משתדל לבאר זאת על פי השקפתו הדוגמטית, הלא יקר לנו הענין, שהוא ראה את יחס הדברים והעיד על זה.

רבי אברהם בן דוד הלוי § 36 רבי אברהם (נולד ר"א תת"ע בסול"ה) בן דוד הלוי. דרך בספרו „האמונה הרמה“ הוא הראשון, מי שבא למנות בפירושו את עיקרי הדת היהדות. ספרו נכתב לתשובת שאלת הדיעה והבחינה, אבל הראב"ד היטב לראות, שבישאלה זו תלויים המה כל מחקרי הדת, ושאיןאפשר להשיב עליה תשובה מספקת מבלי לבאר מקורם את עיקרי הדת, מהותם ותכנם. הראב"ד מונה שישה עיקרים: א. אלהים מהוים המציאות; ב. אחרות אלהים; ג. הרחקת התוארים החיוביים מאלהים; ד. מציאותה המלאכים; ה. תורה מן השמים בכתב ובעלפה, מישה אדוק הנביאים, נצחיותהתורה; ו. השגחה באמצעות המלאכים על פי סדר שבו ועונש, המוסר על בחירה הפיטית.

מה שאמרנו על רבי יהודה הלוי בוחם אל ההיסטוריה, נתן להאמר על הראב"ד בוחם אל כתביהקדוש. כל הפילוסופים הדתיים שלנו היו בקיאים מאד במקרא והשתמשו בו במדה מלאה ועשירה, אבל הראב"ד עולה בזה על כלם. אפשר לומר, שהראב"ד הוא מבקר ביבלי שלא מדעת. הוא חדר בעיןבקורת הדת אל תוך השגותי המהותי שבמקרא מחלק לחלק, והיה נוקק לשאלות ספרותיות במדה, המיוחדת לו מכל חברי הפילוסופים ואולם, מפני שבכל זאת לא עזב, במובן, את חג ההשקפה הדוגמטית, על כן בא לפעמים לירי מסקנא, מהרחקת מן המסקנא שהעלתה הבקורת רחוק גדול מאותו שנתהקק מסקנותיהם של שאר חברי הפילוסופים באותו הענין. ואולם, לפעמים נדממה לו גם מסקנא מדעית נכונה על פי רוחהבקורת: מסקנא כזו הוא ענין „האמונה האחרונה“. הראב"ד מכנה את העיקר „תורה מן השמים“, „אמונה אחרונה“ ומכין בזה להסגנון ההיסטורי של עיקר הנבואה. ומן המין הזה הוא גם המסקנא

ג. שלילת הגשמות והנצחיות; ד. קדמותו;
ה. יחוד בעבודתו; ו. הנצחיות; ז. משה הוא
אדון הנביאים של כל הדורות; ח. הנהגתו מן
השמים; ט. נצחית הנהגתו; י. ידעת אלהים
בכל: "וא. שכן ועושי (עולם הבא); י"ב. משיח;
י"ג. תורת המתים. —

הרמב"ם קבע לו את הי"ג עיקרים מיד
בהגלת פעולתו הספרותית, הם היו לו ליסוד
מבד, שבה עליו את כל שאר ספריו. בספר
ה"ד" הוא מבאר את העיקרים בהלכות יסודי
התורה, הלכות עמו"ם והלכות תשובה בסדר
שקבע להם בפרק חלק. גם ספרו הגדול העיקרי
פילוסופיה הנתי, "מורה נבוכים", הבא לבאר
מעשה בראשית ומעשה מרבבה, מוסר
הוא על הי"ג עיקרים, והרמב"ם מתכוון להודיע
הלך ומבאר את הענינים באותו סדר עצמו, שקבע
להי"ג עיקרים. אכן, את העיקרים משיח
ותורת המתים אינו מבאר בספרו מ"נ, ולא
עוד, אלא שלתורה המהם אין רק זכר קל בספרו
זה (ה"ט, כ"ג), וגם עיקר משיח אינו נזכר אלא דרך
אגב—מפני שבספר זה לא יצא הרמב"ם לבאר, אלא
אותם העיקרים, שאפשר לאמתם על פי
מופת פילוסופי. — בעיקר הכרואה הרמב"ם
בפרק חלק אינו מטעים את תורת הדרוש יש
מ"ן, והוא בעצמו מבאר זאת במורה נבוכים,
שטעם הדבר הוא, מפני שאי אפשר לאמת תורה
זו על פי מופת פילוסופי. עיקר עולם הבא
כלל בעיקר י"א ועוד יותר בעיקר י"ב, שטעם
מבואר, שיעקר שכן ועושי הנהגה הוא בעולם
הבא, בעוד שתורת המתים אינה אלא ענין זמני,
הלך ועובר. עיקר הנהגה כלל הוא בפרק חלק
בעיקרים תורה ושכר ועושי, אבל מבואר הוא
באריכות במורה נבוכים. ויש קושי בזה,
שהרמב"ם אינו מזכיר את העיקר הזה בפרוש
בפרק חלק. —

הנהגה מימינו הוא הפילוסוף היהודי הגמטי
של ימי הביניים. כי אף על פי שאינו מרעיתו
אין בהסכם אל האמונה הפשוטה, מן דעתו
על דבר השארת הנפש ודעתו עוד התענגות,
התלויה בהראשונה, — הלא דקא הנהגה הפעלים
במדה מחובה מכל הסדרי הפילוסופים את
הנהגה המתייב של התורה הדוגמטית
גם במקום שאי אפשר לאמתה על פי השכל.
ובאמת מימינו מטעים את השקפתו ההגמטית

אלהים בהשתלשלות, ושהוא אינו מהכלל אלא
לפי הראשון לבד; אבל כשהחלק הוא תורה
זו מרעיון האחרות בספרותו בתורה הכרואה,
שהראשית לא מנה אותה כלל לעיקר בפני עצמו,
אך כלל אותה בעיקר המלאכים, "בסדר המוסר
הנמצאות ממנו", הלך הראשית בעקבות אריסטו
במדה מחובה מהרמב"ם. — מענין החילוק שבין
מצות שכלית לשמיעית בזה הוא הראשית אחר
סעודה, אבל המצות השמיעית קלה-עודן הן
בעיניו כל התורה היא פילוסופיה
מעשית, והעיקר הן המצות השכליות. וזה
הוא מתקרב אל אחרות המצות יותר מהפילוסוף
סופים שלפניו, אלא שערין לא הגיע אל ההבנה,
שגם המצות השמיעית יש להן ערך מסורי, והוא
משתמש בהלומותיו האסטרונומיים, כדי לבאר
מקצתן. — בעיקר תורה מן השמים הוא מטעים
את ערכו של הנביא, שהוא לפי שיטתו חלק
נכבד ב"סדר המציאות", ולפעמים הוא מכליל
את אישיותו של משיח. — מבואר תורה
שבעליה אינו מאריך ומסתפק ברמזים. — עולם
הבא נמס כלל עיקר שכר ועושי, והראשית
מדרשו, שנפיש האדם, שהוא "קצור המציאות"
(עולם קטן), נכנסת, אם עדין הוא האדם,
בסדר המציאות, שהוא עולם גימטרי
(מחומר והמציאותה ועודה נסדרה), בהכחית
שכל נסדר, מלאך, וכבר קדמו לו בזה הנהגה
רבי יהודה הלוי. — בעיקר הגאולות אינו הודיש
הכרה ובעיקר תורת המתים אינו הודיש
כלל. — בעיקר הנהגה, שהקדמה תורה עיקר
הכונה בספרו, מעלה הראשית את הסדרן מתוך
הנהגה על דבר "סדר המציאות" ומשתמש בתורה
הסכנות האמצעיות. ואולם בסוף הדבר
הזה גם הוא לענותותו ושענין: אינו ידעו —

§ 37 רבנו משה
עסקי כל ראשי הפילוסופיה
בן מימיו.

ואולם מימינו (ד' אלפים תתצ"ח—תקס"ח) היה
הראשון, מי שמנה את העיקרים בפירושו
ובפירוטו, כלומר, לא כלל את העיקרים
ההיסטוריים בהנהגותיו, כמו שעשו במקצת הפילוסופים
שלפניו. במקום הראשי להענין תורה,
מבואר בפרק חלק, הוא מנה שלשה עשר
עיקרים:

א. מציאות הבורא; ב. אחרות;

לדעה זו, מפני שההנחה, שהעולם הוא מהדיש, מוללת היא את התביעה ההגיונית, שהמהדיש יש מאין יהיה הומר משיגיל כל איכויות או הומר בלי צורה; תביעה, אשר המציאות סותרת אותה לפי דעת אריסטו. ולזה מתנגד הרמב"ם, כי, אף על פי שגם הוא מודה, שיכולים אנו, במקום שיש צורך לה, להשתמש בההבחנה ההגיונית, המפרדה בין הדברים ומדברת על הומר בפני עצמו וצורה בפני עצמה, הלא הוצא הוא בהתביעה ההגיונית, שהמהדיש מאין יהיה הומר בלי צורה, הפרדה גדולה בהחשבה ההגיונית של התורה, ולעומת השגה זו מטעים הרמב"ם את ההשגה הפסיכולוגית, שבה הומר והצורה אחדות בלתי נפרדת יחד, ההבחנה ההגיונית אינה אלא סינע הגיוני לצורך ההקדמה, אבל אין להפריד בה עד כדי תביעה מן המין הומר. תביעה זו היתה לה על מה שהסמך, דק אם מוכרחים היינו להניח, שהמהדיש יש מאין יהיה הומר את ההומר הראשון מלוכש באחת הצורות הידועות לנו בארבעת היסודות; כי או אמנם היינו לתת טעם לדברינו, מפני מה יהיה הומר את הצורה הוצא ולא את הכרתה; ומאחר שטעם כזה באמת אינו, מוכרחים היינו להניח, שהמהדיש יהיה הומר בלי כל צורה, אבל מנין לנו הומר, לתביע הומר אחת מארבע הצורות הידועות לנו? אריסטו מיסד הוא את התביעה הזאת על המציאות. מאחר שבהתחלות הטבעיות שלפינו לא ראינו מעולם שום מאדע אחר בהומר אלא שהוא מושג אחת הצורות מהארבע הידועות לנו ולכוש את הכרתה, ויהיה גם כן אחת מהארבע, על כן מוכרחים אנו להניח, שההומר הקדמון, אילו היה בעל צורה, כודאי היה מלוכש את הצורות מהארבע, ומאחר שאין לנו שום טעם לבצר את אחת הצורות על שלש האחרות, הרי אי אפשר לנו ליהם להומר הקדמון שום אחת מן הצורות. אבל, טוען מימני, תביעה כזו אינה אלא מזהירות מן המציאות במלא ההתחלות הטבעיות על ההחלת המציאות שמהדישה מאת בורא בבורנה, ומהדישה כזו מופרזה היא מעיקרה. נשאנו מדברים על הדיש העולם אין כוונתנו, שההומר הראשון נכרא מלוכש באחת הצורות

בענין התורה כהצגת ספר במדבר מוחלטת ומדויקת ומסוימת מכל צד, שאין הומר לו כזה בכל הספרות הפילוסופיות. — ואולם בכל זאת מבטו החד של מימני לתוך היה"ס ההגיוני של העיקרים בעם לבין עצמם הביא אותו לדין הסתכלות החדת לתוך רובו של הענין, באופן שראה באספקלריא הגיונית מה שאנחנו רואים באספקלריא של בקורת היה"ס טורית, וכרטי יהודה הלוי מתוך הסתכלותו העמוקה בהיסטוריה והראייה מתוך הסתכלותו העמוקה בסתובים, כך ראה הרמב"ם מתוך הסתכלותו העמוקה ביה"ס הפילוסופי-הגיוני של העיקרים דברים, המשתמשים מן ההשקפה הדוגמטית, והיהם שבין העיקרים לפי שיטתו של הרמב"ם תלוי הוא בייסודות יסודות של שיטתו בכלל, והיסוד המולל והמקף הורה הוא: שההומר הראשון כבר מורכב הוא מהומר וצורה, נגד דעתו של אריסטו, המפריד בין הדברים וכא מתוך ההבחנה ההגיונית, המבדילה גם בהומר הראשון בין הומר וצורה, להדעה, שיש שם הומר קדמון ערום מכל צורה וצורה קדמונה נפרדה מכל הומר. היסוד הזה יצא לו להרמב"ם מתוך הוצאה את אריסטו בשאלת הדיש העולם.

מוצא הוכחה הוא שאלת האיכויות: הרמב"ם מוכיח, שאריסטו חור מן היסוד החימי דינמי, אשר לפיהו הרכבת ההומר הרכבה מוגירת היא, והניע להשקפתם של האסטרופיסיים, שהרכבת ההומר היא הרכבה שכינית, ויסוד ההיות, שטמנו מסובבת היא האיכות, הוא היסוד המיכני, אשר אריסטו חולק עליו בתחלת השקפתו. כי אם אמנם אריסטו אינו אומר בשום מקום, שהאיכות מתחזה בדרך מיכנית, כלומר, שהיא תולדות התנועה בלבד, וגם אינו מניח בשום מקום, שיש שם בפועל הומר משולל כל איכות, איש מזה אפשר להניח, שהתנועה בלבדה היא סבת האיכות, — אף על פי כן רואה מימני זכות לעצמו, לסגן את יסוד שיטתו הנכבד מתוך הוכחה את אריסטו ובהתנגדות לדעתו, זכות זו מאמיר לו הרמב"ם מתוך דרכו של אריסטו בוכה השאלה, אם העולם הוא מהדיש או נצחי. לפי מיתושו של הרמב"ם בדברי אריסטו, אריסטו, אמנם, אינו מחליט את נצחיות העולם, אבל הוא נוטה

כך משתדל הרמב"ם להביא, אם לא מופתים, לכל הפחות, "ראיות קרובות למופת" על הדרוש העולה. הרמב"ם מביא מופתים פילוסופיים על "שלוש מן", ארבע הבקשות (מציאות-אלהים, אהדות וזהירות), אבל דוהת הוא בזרוע את כל נסיונותיהם של המדברים ואינו מחבמי ישראל להביא ראיה גם על הבקשה הרביעית, כלומר, על תביעת הדרושה עולם. היחס, שמצאנו אנהנו בין העיקרים המתחתיים המקורים של היהדות ובין תורת-הבריאה, נתלה להרמב"ם בלבוש הנינוני: אפשר לאמת את עיקריה המתחתיים של היהדות על פי מופתים פילוסופיים גם בלי הדרושה-עולם. וכשם שלפי דרכנו אנהנו ראינו, שעיקר הבריאה, אף על פי שמאוחר הוא בזמן, הביא הייס הרשים לתוך שאר העיקרים וחוקם על ידי התקשרות פנימית מהודקת להשגת-עולם שלמה, כן הוא גם בשיטת הרמב"ם: אחד שהביא לעיקר ההדוש ראייה קרובה למופת, הוא הולך ומכריז את עיקר ההדוש לאיש-פנה של כל תורת היהדות, והוא האה בה ביאור כולל ותשובה כוללת לכל הספקות והמבוכות. ולא עוד אלא שגם עיקר מציאות-היחס, שהביא עליו הרמב"ם מופת פילוסופי הודק לפי דעתו, מוצא הוא את חזוקו בעיקר ההדוש, מפני שהעם, שאינו משיג את המופת הפילוסופי, יבוא מתוך עיקר ההדוש לעיקר מציאות-היחס "בתחלת המתשבה ובעיון הקל". וגם זאת הברר הרמב"ם, שכוננת ספר אירוב כולו היתה, "לאת, זאת הפינה באמונה".—ואתו הקשר הפנימי, שהביאה תורת ההדוש לכל העיקרים בינם לבין עצמם בשיטתו של הרמב"ם, נתון לנו ביסוד הפילוסופיה של הרמב"ם, שיצא לו מתוך הוכחה על שאלת ההדוש: ביסודו זה קבע הרמב"ם הבדל יסודי בין הצורות שלמעלה מנגלג הורה, שהן נפרדות מכל הומר, ובין הצורות שלמעלה מנגלג הורה, שהן מהובקות בהומר בקשר שאינו נתק (בעיד "שלפי דעת אריסטו" כסוף מובנם של הדברים אין כאן מקום אלא לישכלים מדובקים מנגלגים). וביותר כולט הוא על ידי היסוד הזה ההבדל שבין השכל הנפרד ובין שכלו של האדם, ובחבדל זה משתמש הרמב"ם לבקורות ההכרה, שהיתה לאכפ-פנה בשיטתו התיא-לוגית. גם הפילוסופים שלפני הרמב"ם כבר

הארבע הדועות לנו. כי לפי ההשגה הפסיכולוגית אי-אפשר לומר, שהצורות הולכות ומתחלפות במצע המרי אחד, אלא שההומר והצורה ביהד הולכים ומשתנים, הולכים ומתחלפים. ואם יורדים אנהנו אל ההבחנה ההנונית ומפרידים בין הדבקים, או אין אנהנו יכולים להשתמש מן הדין, שכשם שאנו מניחים הומר קדמון אחד משותף לארבעת הסודות, כך צריכים אנהנו להניח גם צורה אחת קדמונה משותפת לארבע הצורות. וזה הוא ענין הדרוש יש מאין: אלהים ברא הומר קדמון מלוכש בצורה קדמונה, וכנכול אותו, המה"ה המהודש, כנכול אותה, "ההרכבה הפשוטה" התחילה ההתהוות הטבעית ההולכת וזהה לעינונו, שאנהנו מביאים אותה לירי מבטא באמרנו, שההומר הוא פויט צורה ולוכש צורה.—ואת אריסטו, שאינו מודה בצורה קדמונה כזו, הכוללת בקרבה בכרה את כל ארבע הצורות היסודיות, הודף הרמב"ם בשאלות על דבר סבת השתנות האיקיות בארבעת היסודות, הולך ולחצו כטענות הדשות, הורדות ונוקבות עד למובנ היותר מדויק של המחקר, עד שהוא מכיאו לירי כך, שהוא מכריז את התנועה לאותה הסבה המבוקשת. אבל זה עדיין אינו מספיק להרמב"ם. כי גם מתוך ההשקפה החימית-הדינמית, שקבל הרמב"ם, צריך להודות, שהתנועה היא הסבה המכשירה בהשתנות האיקיות. ועל כן מוסף הרמב"ם להרחיב את גבול הוכחה ומכנים בו עוד שאלה אחת: את השאלה על דבר טבע המרם של גרמי השמים (כלומר, אם יש כולם הומר אחד משותף, כדעת אריסטו, או יש הומר מיוחד לכל אחד מהם, שזו היא דעת הרמב"ם). ומתוך הוכחה המורכבת הנה עולה ביהד לאנוס את אריסטו, שיכריז את התנועה להסבה המהותית של השתנות האיקיות. וזה הוא באמת, "סתירה כל הידשים כולם", כלומר, זה סותר לא רק להיסוד החימית-דינמי, שקבע אריסטו בתחלת השקפתו נגד האטומיטיקה, באופן שעל ידי זה נדחה אריסטו עצמו להיסוד המיכני, שהמלחמה נגדו היתה מוצא כל שיטתו הפילוסופית, אלא גם את היסוד המיכני, מפני שזה מרחיב הוא חזיונות, אשר (גם לפי דעת אריסטו) מוכחשים המה מן המציאות הממשית.—

השמים לעיקר בפני עצמו. — את נבואת משה מטעים הרמב"ם יותר מכל אשר היו לפניו מן הפילוסופים, ולא עוד אלא גם יותר ממה שעשו זאת כל חכמי התלמוד. ואף על פי שנוהר מלחבניו לתוך מחיצת אלה או גם ליחד לו איזה תפקיד כבדראית העולם, הלא באמת מיוחד הוא לו מקום קוסמו-לוגי מיוחד בכל סדרה מציאות. בעוד שכל בן-המיתה, וגם הנביאים בכלל, אי אפשר להם לקרוע את הספק המבדיל — כלומר, צורתם אינה פוסקת להיות קשורה בהתגבר — גבול משה מכל המין האנושי בזה ונשתנו עליו סדרי כדאשית. היסוד הגדול, שיצא להרמב"ם מתוך הכוח על עיקר ההדוש — ההחלטה, שתחת גלגל הירח אין מקום לצורה בלי חומר, בטל לגבי משה. — גלגל הוא הדבר, שהמין הכולט ההדוש, שנתן הרמב"ם לאישיותו של משה, היה מכונן כנגד דברו הישמעאלים על גדלות נביאם מהמד. וכבר היתה ביניהם פתח, שהיתה מיוסדת למחמד אותן הסגולות הקוסמולוגיות, שיחסו הניצבים לישוע. — בעיקר תורה שכתב באותיותיה מן השמים מפלג הרמב"ם לקיים את הקבלה היותר תמימה ושלמה: „הוא (משה) היה כמו סופר, שקראין לו והוא כותב“ הוא מהלש גם כן, שאין הפרש בין ספורים ומצוות, „בין, ובני הם כיש ומצרים“ — ובין „אנכי ה' אלהיך“ ושמע ישראל. ובכלל השתדל הרמב"ם בכל כחו להזק את הדעה, שהתורה כמות שהיא לפנינו לא נשתנתה אפילו כחוש השערה ממה שהיתה בשעה שקבלנוה מיד משה. ועל כן הכריע נגד דעת האומרים, שהכתב נשתנה, ומחליט, שהתורה נתנה בכתב אשרי כמו שהוא בידנו. גם הכריע בדעת האומר, שמשה תקן את הקריאות. גם מטעים הוא, שהמצוות, שנצטוו בני אדם לפני מתן-תורה, אינן מחייבות אותנו אלא מפני שנשנו בסני על ידי משה. והפלגה זו בערכו של משה נרמה, שהרמב"ם התרחק ממושג המשנה, שהתורה באותיותיה כבר סדורה היתה מאז ומקדם, לפני בריאת-העולם: המשנה מכניסה סימנים קוסמולוגיים להתורה, ממעטת את ערך אישיותו של משה ונוהרת מליח לו איזה יהוד קוסמולוגי, ובשיטת הרמב"ם הוא להפך. משה נתיחד ביהוד קוסמולוגי, אבל התורה לא קדמה למשה. ועוד טעם אחר היה לו

השיבו על כמה מכוכות וספקות „איני יודע“ והראו את תולשת השגתנו, אבל בזה היתה רק ענות נזירה דתית. לא כן הרמב"ם, הוא מצמצם את גבול השגתנו על יסוד הקידה מדעית: שכלו של האדם הוא צורה מקושרת בחומר, ועל כן אינו יכול להשיג אלא כל מה שנוגע לחומר שהצורה הבוקה בו, כלומר, כל מה שנמצא בגבול המאורעות הטבעיים, אבל אינו יכול להשיג את הנוגע לצורה נפרדת, ולכל היותר יכול הוא להשיג על פי מופת פילוסופי, שישכל נפרד אחר, אלהים, נמצא הוא, אבל אינו יכול להשיג כלום על דבר מהותו ותארו. ובה פותר הרמב"ם את כל הספקות והמכוכות הנפלים בבחירה ובהשגחה ושבירועונש. הוא משתדל, אמנם, להמתיק מעט את המכוכות הגדולות, הנלוות מתוך העיקרים האלה, בתשובות נודעות לנו מתוך שיטת הפילוסופים שקדמו לו, אבל עיקר תשובתו היא: ידיעתנו קצרה היא, מפני ששכלנו קשור הוא בחומר, והחומר מחיצה גדולה הוא. והוא מכאן את דעתו זו בכמה וכמה מקומות בכל ספריו ומכתביו.

ומתוך בקורת-ההכרה חלק הרמב"ם את העיקרים לשני חלקים: לעיקרים, שאפשר לאמתם על פי מופת, ולעיקרים, שאי אפשר לאמתם על פי מופת, אבל גם אי אפשר להביא מופת נגדם. ובה נתן גם להעיקרים, שאי אפשר לאמתם על פי מופת וישכל ירשם הוא האמונה, יסוד מדעי. ואם נעיין בדבר הישב, נראה, שהרמב"ם דקדק מאד בדבריו במנותו את העיקרים ו, ה', י"ב וי"ג (משה), תורה מן השמים, משה ותחת המתיים) לאמר: „והוא שנאמין“ — מה שאינו בשאר העיקרים, שהרמב"ם אמתם עפ"י מופת פילוסופי (והמתרגם העברי הוסיף משלו גם כאלה). ואם מדקדקים אנחנו בדבר, רואים אנו, שהעיקרים, שהרמב"ם מביא עליהם מופת פילוסופי, הם העיקרים המהותיים שלנו, ואמנם העיקרים שהרמב"ם מיסדם על האמונה, הם העיקרים ההיסטוריים שלנו, אלא שהרמב"ם רואה את ההבדל הזה בלבד הגיוני. ובנוגע לתורת-המתיים כמעט שהרמב"ם אומר זאת בפירוש, שתורה זו נתגלתה במשך ההיסטוריה (מאמר „תורת המתיים“). ולזה מתאים, שהרמב"ם מונה את „הנבואה“ לעיקר בפני עצמו ותורה מן

הרמב"ם להתרחק מן הדעה, שהיה שם איזה נמצא קדמון קודם בריאת העולם, ובפירוש עיקר על מאמר החכמים כנסא הכבוד, שיש בו כוונה כזו. הרמב"ם מדקדק לומר, "שמש", והיה כמו סופר, שקראין לו והוא כותב, לא שקבל תורה סדורה מן השמים כדעת החכמים. וגם זה יוצא מסוד הפילוסופיה של הרמב"ם, שלמעלה אין מקום למציאות של אלויות. וגם בתורה שבעלפה, כלומר, בפירושי התורה הכתובה, מקבל הרמב"ם את הקבלה הפשוטה, שכל הפירושים (אבל לא התקנות המאוחרות) נתנו למשה מסוגי. וגם עיקר נצחיות התורה משתלשל לו להרמב"ם מתוך העיקר נבואתמשה: מאמר שמש מיוחד הוא כוהן קוסמולוגי, שאין כמותו, ממלא איראפשר הדבר, שיבוא איזה נביא אחר לכשל תורת משה או איזה מחלקה. — בשאלת אחרות המצוות דעה הרמב"ם בסתי ידים את החלוק שבין מצוות שמעיות ושכליות וגם לכאך בהצטרף גדולה גם את השמעיות מתוך התנאים ההיסטוריים של התקופה העתיקה, וביאורו זה נכון הוא בעיקרו ומקובל הוא עד היום הזה. הרמב"ם מטעים וחוזר ומטעים, שכל המצוות כולן יסודן במוסריות. ובה השכיב הרמב"ם את האחרות המוסריות של התורה ליושנה. — ולהשקפתו זו של הרמב"ם מתאמה גם דעתו על דבר העיקרים המעשיים: מילה ושבת. הוא מפליג בגדל ערכן של שתי המצוות האלו ונמשך בזה אחרי דברי החכמים; אבל הוא מעמיק לקשר את שתי אותות הכרת האלה שבין המקום וישראל בקשר פנימי: מילה היא יחודיה שם ושבת היא אותה בריאה; אכן ערכן תלוי בהדעה שבהן. וכן הוא גם ערך השבת. — וגם העיקרים: משיח תחתי המתיים ועולמי הבא מתבארים מתוך היסוד הראשי בשיטת הרמב"ם: משיח ותחתית המתיים אינם אלא ענינים עובדים, והתכלית היא עולם מורכב מקומי (ענין) וצורה טבעית. הצורות הולכיות ומתעלות עד לאדם, שהוא, ההרבה האחרונה, או, המורכב האחרון תחת נגלל הורה, שאינו יכול להשיג השגה עליונה, ואחריו המורכבים למעלה מן הנגלל, כלומר, הגלגלים ושכליהם

וזכור מתבארת לנו גם השקפתו של הרמב"ם בשאלת המלאכים. המלאכים הם חלק מוכרח בסדרה המציאית שלו. ההלך ומתעלה מן המורכב היותר תחתון עד לצורת הצורות, האלהים. המלאכים הם אמצעי-הנבואה, הדין מנבואת משה, שהוא ישרה כלי אמצעות מלאך, והם אמצעי ההשיגה: יותר מה שהאדם הולך ושואף להשיג הצורות הנפרדות, יותר ויותר מתקרב אל המלאכים, יותר ויותר תגדל ההשגחה עליו. הרמב"ם מפליג מאד בחשיבותה של האמונה במלאכים, אבל לא מנה אותה לעיקר, ולא עוד אלא שהוא מטעים בפירושי, שהטענה בעניני המלאכים בחלק האמת אין כזה משהו מינות וכפירה. —

וכיחוד מטעים הרמב"ם, שהמלאכים נבראים הם. וזה חשוב היה לו מאד, כדי שלא תאפיל מציאות המלאכים על אחרות אלהים. וזהו טעם הדבר, שהרמב"ם מתנגד בכל כחו לתורתה אידיאלית של אפלטון: בעיקר הדבר תורת-האידיאות של אפלטון קרובה היא מאד לשיטת הרמב"ם בענין המלאכים, ובכל אופן קרובה היא לו מדעתו של אריסטו. בזה. גם בענין ההשגחה מתאמת היא דעתו של הרמב"ם יותר לדעת אפלטון מלדעת אריסטו, והרמב"ם מביא את דעתו בהשגחה הנזכרה כשם אפלטון. וגם בשאלת הדיושי העולם דעת הרמב"ם קרובה לדעת אפלטון יותר מלדעת אריסטו, עד שהיה מי שאמר, שדעת אפלטון היא כדעת התורה. ואף בקורת-ההכרה של הרמב"ם יש לה סמך בשיטת אפלטון יותר מכשיטת אריסטו, המאמין בתפקידו של השכל להשיג הכל. ואם בכל זאת רואים אנהו, שהרמב"ם התחכם בכל מיני תחבולות, כדי להתאים

האדם, והנשאים הם: מציאותה מלאכים;
חדוש יש מאין; עולם־הבא והחן; התורה היא
למעלה מן הפילוסופיה; יש בתורה נלד ונסתר;
בטח התורה אינו חל תקן; ישר מציח מצוה;
האדם מניע לשלמות על ידי „מצות דמסורה”
ללב; „אמונה, אהבה ויראה, אבל לא על ידי
מעשים טובים.” — יעקב מהרשׁב״ל אחד — ומכיר
אלכו בספרו (עיקרים, מ״א ב״ט) בעולם שמו —
מנה כיו עיקרים, ואלכו אימד עליו: „ימנה
בהם כל הדברים העולים על דוחו נמצאות.
ההכמה והחזקת החכמה והענין וכו׳.” רבי
ליפמן מילרדיון בספר הנצחון שלו (ה״א
ע״ט) מנה חמש־העשר עיקרים: לפי בזנה
עניני מוסדה היה לחטטים בזה את עיקר
האחרות והרבה הניזות, על בן הוסף על
מנין הרמב״ם יעשה משני עיקרים האלה
ארכקה.

רבי הסדאי קרשקש
§ 37 א. רבי הסדאי
בספרו „אור השב”
קרשקש.
(דו אלפים ק״ע לערך)

מבחין בין „פנות התורה”, שהם נסודות ועמודים,
ואלו יציר העד אהת מן תפיל התורה בכללה
הלילה”, בין „אמונה אמנות”, „שהבוסר באהת
מן יקרא מין”, ובין „סברות”, שהושכל נטה
אלהן לפי מה שבא בקבלה, „אבל מי שלא
יאמין לא קרא סבר” — הסברות וצאית, אויפא,
מכלל העיקרים. שש הפנות התורניות הן:
א. ״דעתה״ נמצאות; ב. השגחתו בהם; ג.
וכלתו; ד. נבואה; ה. בתורה; ו. תכלית
(התורה), שהוא תכלית־הכרואה. — האמונות
האמתיות מתחלקות לשני חלקים: א. „אמונות
כלתו נתלות במצוות מיוחדות”, וב. „אמונות
נתלות במצוות מיוחדות”. מן המין הראשון הוא
מונה שמונה: א. הדישהעולם; ב. השארת
הנפש; ג. גמול ועונש; ד. התורה־המתים; ה.
נצחיות התורה; ו. משה רבנו; ז. היות הכהן
הגדול נענה באורים ותמים; ח. ביאת משיח.
ומן המין השני הוא מונה שלש: א. אמונות
הנתלות בתפלה ובדעת בהנים; ב. אמונות נתלות
בתשובה; ג. אמונות נתלות ביום־ההכפורים
וארכקת פקי השנה הקבועים למיעדי ה—
„סברות” הוא מונה של שבע שררה. —

קרשקש אינו מונה את „מציאות־השם”
לעיקר, מפני שהוא מערכב את מנין העיקרים

את פילוסופית אריסטו לתורת ההזדהות, ויטוס בזה
כודאי טעמים אישיים והיסטוריים־ספרותיים, אבל
מכרעת היא בזה גם תורת האידאות של אפלטון,
שהרמב״ם בזה מפניה כמפני הרק וזהק ממש.
ובכר הזכרנו, שזהו גם טעם הדבר, שהרמב״ם
לא קבל לתוך העיקר תורה מן השמים את העין
הקוסמולוגית ובה אין מקווא פנים לפניו, ובכל
השתדלותו לבאר את אהדת החכמים הוא מרהיק
את כל מאמריו, שיש בהם דמו, שאזה דבר
קדם לברואת־עולם אפילו אם הדבר הזה נברא
הוא, והוא מזכיר, שזו דעת אפלטון, שצריך
לדחות אותה בשתי ידים. — מנין העיקרים של
הרמב״ם נתקבל בסדור התפלה שלנו. אין בזה
שום יפוי־דבר צבורי, אבל אף על פי כן אי
אפשר להשתמש מן הדיון, שקבלה כלולה בו
יש לה ערך ידוע. —

§ 37 א. מן הרמב״ם
הרמב״ם על דבר מנין
עד קרשקש.

היה למין כלפול הגיוני, אינו עיקרים הם
כוללים ואינו כלולים, הנין מרבי הסדאי
קרשקש, שהביא פנים חדשות לתוך הוסדה.
הראשון בין מתנגדי הרמב״ם במנין העיקרים הוא
הרמב״ן. אם מדמים אנהנו את דברו במקומה
שונים בספרו יצא לנו, שלפי דעתי ישנם
שלשה עיקרים: מציאות־אלהים, החפץ,
והדוש העולם. והחילוק ההגיוני הזה יש לו מעמד
מפני שבעיקר „החפץ” כלולים הם העיקרים תורה
ובתורה באופן ישר, וממלא כלולה בו גם ההשגחה
בשכר ועונש. — הרי כל העיקרים המהותיים. —
ולמנינו של הרמב״ן מתאים גם מנינו של

רבי אבא מרי בספרו „מסחר קנאות”. —
רבי דוד בן שמואל די אסטלא מונה
שבעה עמודי הדת: נבואה, השגחה, שכר
ועונש, ביאת משיח, תחיית־המתים, הדיש יש
מאין, בחירה הפשית. — בן הדוד רבי ישמריה
מקריטא היה מונה חמשה עיקרי הדת:
מציאות־השם, שאינו נשם, אהדות המוחלטת,
בריות שמים וארץ, זמן הכרואה לפי המספר
ליצירה ועיקר ההדוש יש מאין הוא, לפי דעתו,
העיקר היותר חשוב. — רבי דוד בן יום
טוב ביליא (בפורטוגל, בן אתי הדור) מוסף
על יני עיקריו של הרמב״ם ״ג משלו: חמשת
הראשונים מן הנוספים נוגעים לתפקודית של נפש

המוכרתה הזאת היא תמידית, כי, אם נאמר, שאינה תמידית, אלא מהורשת אחרי אשר באמת לא היתה נאצלה, הרי מגבילים אנחנו את יכולתו של הכורא ונותנים לה גבול זמני, בעוד שיכולתו של הכורא באמת כלתה בעלת-תכלית היא, כלומר, כלתה בעלת-תכלית בשני המובנים: בחוזק ובזמן. ועל דעתו בתורת החדוש, שאמנם מנה אותה רק כבחינה, "אמונה אמתית", מיסד קרשקש גם את ראיותיו כביאור הפנות התוריות. ואם ממעים אנחנו את סוף מובנם של הדברים, אז אין שום ספק בדבר, שלפי סוף דעתו כל ההויה כולה, הקוסמית-הטבעית והמוסרית-האישית, הכל הוא על צד החיוב וההכרח. קרשקש הציל את לשונה של האמונה בחדוש, השגחה, יכולת, בחירה וגמול ועונש, אבל דעתו אינה דעת האמונה הפשוטה אלא כאחרות ובידיעה, בעוד שבהענינים הנזכרים רחוקה היא מן האמונה הפשוטה מאד. סוף מובנה של הבחינה בשיטת קרשקש היא הערבות והשמה, שהאדם מרגיש בעשית המצוות או העברות, אבל בשיטתו של קרשקש אין מקום לבחינה גם בנוגע לערבות ושמה, וכל דבריו אינם אלא כדי לשכך את האוזן. ההשגחה הפרטית לפי מובנה בשיטתו של קרשקש היא מסודרת ומגובלת מאד מעולם ומחויבת ומוכרתה ככל פרטיה. הנמול והעונש תלויים המה בהמעשים עצמם, כמו שיבוא. המעשים מתייחסים לאדם, אבל האדם אינו אחראי במעשיו: אחריות בשיטתו של קרשקש צלצול ריק היא. ובמקום הנמול והעונש באה התכלית, שקרשקש מונה אותה לעיקר. והתכלית היא אהבת-השם, ערבות ושמה בדבקות — רגש חזק ופה מאד כשהוא לעצמו, אבל רגש מתרחק מרוח תורתה של היהדות, אם בא הוא לרשת את מקומה של תורת שחר ועונש.

ומתוך האמור מבוארת שיטתו של קרשקש בעיקרים: קרשקש דאח היטב את מקומו המיוחד של עיקר החדוש. הוא אינו מונה אותו בין "פנות התורה", אבל כשהוא בא לבאר אותן פנות התורה, הוא מעמיד הכל עד המסקנות העתידות לצאת מביאור תורת-החדוש. ואולם מתוך תורתו בחדוש בא הוא גם לידי תורת-הכרה מזהלסת; וזו

במנין המצוות, ומתוך התנגדותו להרמב"ם, שמנה את האמונה במציאות-השם למצות, ומתוך טענתו, "שמושג ה"מצוה" כבר מניח הוא את המצוה ואי אפשר למנות את האמונה במציאות המצוה למצוה, הוא בא לידי כך, להוציא את האמונה באלוהים מתוך מנין העיקרים. אבל קרשקש בעצמו מרגיש היא, שטענה זו כטלה היא ואינו עומד על דעתו כזה. ומהרכבת מנין העיקרים במנין המצוות בא קרשקש גם לידי מנין אמונות הנחלות במצוות לעיקרים. — התחלקות העיקרים בשיטת קרשקש לאותם: שהם, "פנות התורה", ואותם, "שאינם פנות-התורה, קרובה היא מאד להתחילוק, שאנו מהלקים בין עיקרים מהותיים והיסטוריים, אלא שקרשקש מוציא את העיקר שחר ועונש מתוך פנות-התורה ובמקומו בא עיקר התכלית. גם מונה הוא את החדש העולם לעיקר שאינו הכרחי להתורה ומפליג בזה מהשקפתנו, שעיקר החדוש סוף סוף עיקר מהותי הוא. — אכן התחילוק הזה שבין השקפתנו ובין השקפתו של קרשקש מיוסד הוא בתכונות שיטתו הכללית של קרשקש.

אם יורדים אנחנו לעומק שיטתו של רבי הסדאי קרשקש, רואים אנחנו, שכל כמה שהעמיד את הקירית על אדמת היהדות והיה מתכוון ליהדות על שהתה-הקודש, אף על פי כן עלו בידו מסקנות שונות, שהן זרות מאד לרוח היהדות הטהורה; והנשיות האלה הן דעות יסודיות ומרכזיות בשיטתו. קרשקש היה חי בזמן הרדיפות הראשונות בספרד, בזמן הרכוזים מתוך אונס עם מומרי ישראל, והוא בעצמו כתב מאמר, "בטול עיקרי הנוצרים", ומתוך מאמר זה גלוי הוא, שהנשיות הזרות שבשיטתו נתפתחו מתוך הוכחות עם הנוצרים. וכנראה, גם בספרו, "אור השם" מתכוון הוא להראות, שתורותיהם העיקריות של אלה, במדה שאינן מגשימות את המושגים הרוחניים, כבר כלולות הן בתורת היהדות.

קרשקש מעמיד את כל ההויה, הקוסמית-הטבעית והאישית-המוסרית על ההכרח. החדוש העולם הוא, "על צד החיוב", אצילות מוכרחה, והדצון שבו אינו אלא הציוור ההשכלי, אשר על ידו מקנה הכורא את המציאות להנבראים וקובע את "נימוס מציאותם", כלומר, את חוקי ההויה שלהם. והאצילות

אופן אינה לפי ההנהגות. — גם מדעתי של קרשקש, שהאמונה באידים ותומים היא עיקר מעיקרי היהדות, עד שהוכרז כי נקרא מין, נדף היה זה מאד (לפי הוצא מתוך בקורת המקרא, ענין אידים תומים במקרא "תורת-התומים" הוספה מאוחרת הלא) ומאן ביאור גם למי שמנה את התשובה ויום הנפדים ודי פקקי השנה לעיקרים. התשובה היא עיקר בקרב הכנסיה הנוצרית והמערבים בקרב האסלאם. — ומתוך הטקסתי הפילוסופית ההיסטורית הזאת בא קרשקש לדין "סברותיו": העולם הוא נצחי במה שיבוא, מפני שבמאה לפי דעת קרשקש נצחי הוא גם במה שעבר, הדמים הישמיים הם היום מדברים, האמונה במערכות השמים וכל תודותיה של האסטרונומיה, בקמיעות ולחשים ובשרים ובגלגל נשמות, בשכר ועונש — גופני במקצת — בקדוה וזיהום, שהם במקומות מיוחדים, וגם לדין נטיות להדקדק, שאפשר להשיג את מהותו של אלהים על צד הפלא, ואין הדבר דחוק בעיניו, שיי היתה בקשתו של משה. —

30 s מקרשקש 1. רבי שמעון בן עמרם דוראן (ה"א), עד שפינוצה, קט"א — ה"א, ד"י בולגרי (כפתורה לספרו "אורח משפט" ביהושע על איוב, ובתחלת ספרו "מקראות") את כל העיקרים, שמנה המב"ס, בשלשה: א. מציאות אלהים; ב. הנבואה; ג. שכר ועונש. — 2. רבי יוסף אלבן (ה"א) ק"ס לערך — ה"א, ד"ד לערך) בספרו "עיקרים" מחלק בין "עיקרים", "לא תצויה תורה אלהות ואלהים", בין "שרשים", התלויים בהעיקר, שאינו תלוי בהם, ובין "אמונות", "שרשי" להאמינם לכל בעל תורת-משה. — העיקרים הם שלשה: א. מציאות אלהים; ב. תורה מן השמים; ג. שכר ועונש. השרשים הם: לעיקר א. ארבעה: א. אהדות; ב. סלק הנשמות; ג. שאין לו יתבדך יחס עם הזמן; ד. שהוא מסולק מן החסרונות. לעיקר ב. שנים: א. הנבואה; ב. שלימות השלח (המבטאים "תורה מן השמים" והנבואה" יש להם בלשוננו של אלבן מובן מהפך מבלשוננו). לעיקר ג. שנים: א. דיעת השם; ב. השגחה בשכר ועונש נשמי ודחני בזה ובבא. מספר כל העיקרים לפי זה הוא אחד-עשר, או, אם נמנה

היתה סבה, שהוציא את עיקר שכר ועונש מתוך הפנות התוריות. כי לפי מובנם של העיקרים השגחה, יכולת ובחירה, שקבלו מתוך מסקנות תורת-החדוש, אין להעיקר שכר ועונש מקום ביניהם, ובמקומו בא עיקר התכלית, אשר סתירתו להתורות האלו אינה בולטת כל כך. — ומתוך שיטתו בשכר ועונש ובחירה מובן הוא לנו גם הערך הגדול למעשה המצייה המיוחדת בשיתות-של קרשקש. הוא מאריך להוכיח, שטעות הוא בדי הפילוסופים והמב"ס הנמשך אחריהם בזה, ששלמות הנפש באה היא מתוך קנין המושכלות, והוא מוכיח, שהכל תלוי בעשיית המצוות. וזו היא בודאי דעתה של היהדות: אבל מאחר שמעשי האדם בשית קרשקש מוכרחים ומתויבים הם, ממילא נתבטלה המותרת של הכוונה, ויש בזה נטירה לתורת-הנוצרים, שבטלה את הבחירה והכוונה ובאה מתוך כך לדין הפרוה בערך המעשה, כשהוא לעצמו. ביהוד מטעים קרשקש מאד את ערך המילה והעקידה (ואולי מפני שבנו נהרג על קדוש השם): הילדים זוכים להשארת הנפש בזכות המילה (והנקבות מה תהא עליהן?) — אבות הכנסיה היו אומרים: הילדים זוכים למלכות שמים בזכות הטבילה... המילה היא "באלו הקריבו מדמים ומבשרם מכלי תולדותם אל השם". ובחירה, האומה נחתמה במעשה העקידה, "בקרבת כולל כלל האומה", "אשר במעשה הזה הוסרו (יוצאי דכו של יצחק) מהנהגות וולתו ונתיחדו להנהגתו יתברך", ומביא ראיה לזה מאיו תורה אסטרונומית. המעשה הזה, "שהיה חסד לכל אומתנו יוצאי ירך יצחק, היה ראוי שי' שאר ממנו להם רושם", והדורש הזה נשאר בשינוי תמידין שחרות וערכות. — אי אפשר להשתמש מן הדין, שכל הענין הזה טבוע הוא במטבעות הכריסטולוגיות: ולזה מתאימה גם דעתי בענין הכהנים. אין הדבר תלוי בזה, אם הכהן הוא חכם או צדיק, אלא העובדה עצמה, שכהן הוא, מספקת, שברכתו תהיה פועלת. והוא מביא ראיה לזה משיטתו במעשי-המצוות: מעשי המצוות והעבודות פועלים בסמים, שהפעולה כרוכה בהם. זו היא דעה נוצרית, שהכל תלוי במעשה העשוי, ובכל

יטמא הן תיאריות, אבל מאחר שהוא חושב גם מצות מעשיות נראה, שפסוק הדבר הכונה הוא למצות השאבות מאד, וכיניהן גם מצות תיאוריות. ועין ב"מ פנים, שהוא מנהיג בקורין בסדר אחד הוא מטעים את התיאוריות במדה מרובה, יכן גם ב"מ ואתה, אשר מיטע הוא מטע את סדר הדברים. אכן סוף הכונה של הקבלה היא, שכל התיאוריות הן עיקרים במדה אחת. ועין פ' אמר (הקדמה ד"מ), שבאמת הוא מטעים כל התיאוריות.

6. רבי יצחק הכהן (במהציתת הראשונה של המאה החמישית לשטי) בספרו "מעשה טובה" אינו מסכים, כנראה, לדעתם של המונים את "נצחיותה" ו"ביאת משיח" לעיקרי תורת היהדות.

7. רבי אברהם חיים ייטרכו (בן דורו של שפינוזה וצידו ממנו) בספרו "אמונת הכמים" חולק על הרמב"ם ואינו מונה אלא ששה עיקרים: א. מציאות-אלהים; ב. אחרותו; ג. ההנחות; ד. התגלות אלהים למשה בסני ואמתת נבואתו של משה; ה. הנבואה (הכוללת גם את ספרו התורה); ו. שבר ועניש. — בשאר העיקרים, שמנה הרמב"ם, צריך להאמין, לפי דעתו, אבל מי שאינו מאמין בהם אינו נקרא מפר.

בדרך שפינוזה (ה"א),
שפינוזה (ה"א), תלוי בספרו
בדרך שפינוזה. "מאמר התיאוריות" מונה
שבע, "תורה וישראל".
"המכילות את תכלית האחרונה של כל הים"
ליאה: "מציאות אלוה צדק ורחום תכלית הצדק והרחמים, או: סגל החיים הישרים; ב. אחרות אלוה; ג. ידיעתו בכל; ד. ממשלת אלוה בעולם מתוך התגלות בלתי-מגבלת וחסדו המיוחד לא מתוך איזה הכרה, כי הכל שומעים בקולו והוא אינו שומע בקול אחר. ה. עבודת אלוה הדרשת אך אהבתו; ו. ההולכים באחריות החיים נאלה הם זכאים, והחיים תחת ממשלת התאווה, אברון חלקם; ז. אלוה סולח להחשאים השבים אליו.

כבר הראו ההכמים שד"ל וביטול יואל, שיטתו של שפינוזה מוסדת הוא על שיטתו של קרשקט, גם שיטתו של שפינוזה בעיקרים מבארת בעיקר הדבר מתוך שיטתו

ידיעת-השם והשגחה לעיקר אחד, עשרה. — ומלבד אלוה יש שיש "אמונות", שהן "ענפים": א. הרוש-העולם; ב. מדרגת משה היא למעלה ממדרגת כל הנביאים; ג. נצחיות תורת-משה; ד. שאפשר להשיג את השלמות האנושית על ידי קיום מצוה אחת (בתקונה); ה. התורה המתיים; ו. משיח. — אלו מרחיב את גבול ההקדמה על התורה בכלל: הטבעיות, הנימוסיות והאלהיות. ומתוך זה הוא מוציא את עיקר הכהונה מן העיקרים, מפני שגם הדת הנימוסית צריכה היא לעיקר זה, אבל, כמוכן, מידה הוא, שגם הכהונה היא אחד מעיקרי היהדות. התחלקות העיקרים בשיטת אלוה עולה היא כמעט כלי שארית את התחלקותם לפי השקפתו והוא אינו חסר אלא את השם; אלא שבהמעט ערך אמונת החדוש מפלג אלוה יתר מקרשקט רבו ואינו מונה אותה אלא ככלל ה"אמונות", שהן מכוונות אל "סברותיו" של קרשקט, וזה מפני שלא ירד לסוף דעת רבו כזה.

8. רבי יצחק עראמה (במהציתת הראשונה של המאה השלישית לאלף השטי) מוצא במצות שבת דמו לשלשה עיקרי הדת הישראלית: א. "אמונת אמתת החדוש"; ב. "למוד התורה האלהית" עם פירושה; ג. "רושם נפלא על העולם הנצחי, שכלו שבת" (בספרו "עקדת יצחק" בפירוט למצות שבת בעשרת הדברות).

4. רבי יוסף יעבין מונה גם בן שלשה עיקרים: א. הרוש יש מאין; ב. השגחה פרטית; ג. אחרות אלהים.

5. דון יצחק אברבנאל בספרו "ראשי-אמנה" מונה לנו תמונה שלמה מהתפתחות הוכוח ההגיוני בענין העיקרים וממליץ על מנינו של הרמב"ם, אשר, כנראה, מסכים הוא לדעתו באמתו של דבר, אבל מתוך חזרת יתרה הוא משבח את הקורא באמרו, שדעת עצמו היא, שכל התיאוריות מצוות הן עיקרים, וזו היא דעתם של חכמי הקבלה. (אמנם כוזה בסוף ההקדמה מונה "ד" "פקודין", ובנראה ההקדמה הזאת מכוונת היא לחלק הזה הנקרא, "רעיו מהמנא". המיוסד על המצוות. וכלי הדבר, שהכונה הוא, שהמצוות המנויות עם הן "עיקרים". — ראו (פקודא דרואה) עקרא ויסדא לבר שאר פקודין דאורייתא", ובאמת המצוות הראשיות,

את שיטתו של שפינוזה אפשר לזכור במאמר קצר: הנמצא היחיד בעולם הוא ההומו הנצחי בזמן, שאינו מוגבל ואינו מתחלק (מפני שאין ריקנות בחלל אינסוף) במקום, וכל הנמצאים הפרטיים (האדם וכל מתשבותיו ומעשיו בכללם) הם אופני היותו השונים, המתהווים מתוך יחסי התנועה והמנוחה על פי חוקים נצחיים קבועים, שאינם משתנים לעולם. — תורת המוסר של שפינוז, אשר תכליתה היא — „האבה הטובת לאלוהים“ (שגם אותה שאב מתוך שיטתו של קרשקש) בלשינו התיאולוגי, אין לה באמת אלא יסוד אחד: „תועלת-עצמי“ של האדם. כלומר: באמתתו של דבר אין כאן שום תורת-מוסר, ובה זמן הדבר, כי שפינוזה, אשר בשעה שגמל את עיקרי ההדות כבר היה בדרכו להסלק שיטתו זו, הרחיק ללכת מבני קרשקש, ובעד שקרשקש מנה עדיין לא אך את „סלוק הגשמות“, שזו היתה דעתו באמת, אלא גם את הבחירה והחרש לעיקרי ההדות, כדי להציל, לכל הפחות, את לשינה של האמונה, וזה שפינוזה בזה גם על לשינה של האמונה והשמיט את שלשתם ממנין עיקרי הביולוגיה, מפני שכל כוונתו היתה רק להציל את לשינה של האמונה בסגנונה הנוצרי, המממט את העיקרים והחנות ובחירה; וגם את עיקר הברואה, אך על פי שהיא מודה בו, אינה משעימה באותה מדה, שמשימה אותו והחות. בקצור: שפינוזא מצא בביולוגיה שהוא הגשימה על פי הדש וד מחודד לעולם בספי עצמי, רק אותם העיקרים שהיה הנוצרים צריכה להם, ועל כן הוא מבטל בעיקר ה' את כל ההוקיות הדתיות ונתן טעם לדבריו, שכל החוקות הדתיות שבתורה לא הנה לה אלא ערך התימריני, בשביל המרנה הראשונה של ישראל בארצו, ואחר שהדבר המדינה פסק ממילא בההחוב שלה.

דעתו של בן-מנחם בס' S 41 משפינוזה נתבארה בפתחה. מימח עד ימינו, בן-מנחם ואילך עסקים בשאלת העיקרים בזה מסדרי ספרי הנוך ללמודי הדת בבתי הספר, אבל גם פילוסופים כפרמטטנר, שטיינר ועד

של קרשקש בענין זה ולא עוד אלא שכל ספרי מדיני מוסר הוא, גם כמובן הספרותי שבדבר על הספר „אור ה'“, אלא ששפינוזה יצא בזה על תורת דבו (שאינו מוכירו אלא פעם אחת), כשם שיצא עליו בשיטתו בכלל: בעיקרים, שגמנה שפינוזה, הסרים המה: א. דוחניות אלוה. ב. בהירה. ג. עיקר הברואה, בנוגע לעיקר הבחירה והברואה כבר בארנו, שגם בשיטתו של קרשקש לא באו אלא כדי לשבך את האוון, ואולם בעיקר „סלוק הגשמות“, שגמנה קרשקש, חולק שפינוזה עליו. לפי דעתו של שפינוזה אין הביולוגיה מרחוקה את הגשמות מאלוה. אמנם, גם בזה שאב שפינוז נצח מתוך שיטתו של קרשקש, אלא שנתן נטיה חדשה לדבר. קרשקש אומר, שאין בזה שום זרות לחנות, שכן אלוה רוחני נאצל נמצא גשמי נצחי על צד החוב, ושפינוזה יצא עליו, שאינו מרחיק את הגשמות ממהותו של אלוה. ובה מתקרב הוא אל התורה הנצחית במדה גלויה וכולמת. ובאמת, בעת כתבו את ספרו הנדון נוטה היה שפינוזה עדיין מאד למין אמונה, שאינה רחוקה מתורת-הנוצרים. — ומה שאינו מונה כלל את עיקר הברואה — דבר זה מתבאר מתוך הסתכלותו של שפינוזה לתוך יחסין של יתתי ההשקפות, הנכואות והפילוסופיות, זו לזו. בעוד שאנחנו הוכחנו, שההשקפה הנכואית בהכרה הולכת ומשתלמת להשגת-העולם שלמה על ידי העיקר הקוסמולוגי של הברואה, דעתו של שפינוזה הוא, שההשקפה של הביולוגיה אין לה שום עסק בזה ואינה דורשת בענין זה שום דעה מוגבלת. אבל להשקפתו זאת בא שפינוז נוצה מתוך כוונה צדדית (כדי להבדיל בין גבול התיאולוגיה והפילוסופיה, לשוכת האחרונה, שתהיה הפשית כחקירותיה) נגד המפורש בכתובים, כמו שבארנו. — והפצות שהנה שפינוזה ממנין העיקרים היו פתחים פתוחים לשיטתו העתידה בספרו „המדות“, אחרי שהתרחק גם מנשיתו להדת הנוצרת. שפינוזה הוא תלמידו של קרשקש גם בזה שהוא מדבר בלשון תי-אולוגית, אסכולסטית, בעוד שבאמת אין בשיטתו שום מקום לא לבחירה ולא לשיכר ועונש, לא למוסריות ולא להפשיות מוסרית, ואחריות מוסרית; ולא עוד אלא שגם למציאות ההחנות בבחונה נמצא קבוע ועומד אין בה שום מקום:

2. י. דערנבורג: דאס וועזען דעם יודענ-
טהומס נאך ווייזן אלליגעמיינען: דינאָמִיִּטֶען.
דא ועלכסט 4, 12-18.
3. ל. לאַו: דיא גרונדלעהרען דער דע-
ליגאָן אינהאַעלט. געוואַממלעטע שרייַטען, I,
31-52.
4. ל. לאַו: ייִדישע דאָמִיִּטֶען, דאָועלכסט
133-176.
5. תשובת דוד נטוי דהויזיום על מאמרו
האחרון של לאַו.
6. שלמה שנטר: The Dogmas of
Judaism: The Jewish Quarterly Review.
v. I 1889. p. 84 f. 115 f.
7. א. מאיבום: מעטהאָדן דעם ייִדישען
דעליגאָנס אינטערדיקטם I, 3. עמ' 40-59 וס
II, 3 עמ' 85-98.
8. באַנציקלופדיה דהודוידהאנלית
הערך: Articles of Faith.
9. מרגלית: The theological Aspect
of Reformed Judaism.
וכהספרים והמאמרים הנרשמים כאן,
נמצאת עוד רשימות של ספרים ומאמרים בענין
זה. כאן נרשמו היותר חשובים.

ד"ר דוד גיימברק.

קובעים בספריהם את עיקרי התורה. בכלל קבלו
כל החכמים האלה את שלשית עיקריו של
אלכו, אבל יש שהבנינו בהם שרשים וענפים,
הכל לפי דעתו הפרטית של המסדר. ביחס אל
העיקרים, שמנו הקדמונים, אפשר לקבוע לכלל,
שרוב העוסקים ברבר משתדלים להרחיק את
העיקרים תחיתיהמתים וביאיתמי'יה
במובנו המדיני ולפרש את העיקר האחרון
הזה במובן האוניברסליסמוס של הנביאים
הקדמונים. וגם לתוך שאר העיקרים משתדלים
הם להכניס תוכן, המתאים יותר להסברות הפי-
לוסופיות של הדור החדש. — עיין כל זה בספרים
הנוכחים ברשימה הביבלוגראפית.

ביבליוגראפיה.

נלבר ספרי הקדמונים, הנוכחים בפנים, חשובים
הם הספרים והמאמרים:

1. קרויצענאך: גרונדלעהרען דעם
איוראעליטישען גלויבענס אין ייִגעזעס „צייט-
שריפט פיר ייִדישע טהעאָלאָגיע" 1, 39, 327.
2, 68, 436.



ע מ ו ס

עד יסבלה האחרון שבתקיעה. יש מי שסובר, שהיה מקום ביטחון זה גם בממלכת ישראל, שהרי נבואתו של עמוס מכוננת אל מלכות ישראל בלבד. ואולם דעה זו אינה מתקבלת מטעם זה: אמציה בהן בית-אל אומר לעמוס (י"ב): "לך ברח לך אל ארץ יהודה וגו' וישם תנבא", ומה נראה, שעמוס לא היה נתיני של ידבעם בן יואש מלך ישראל. שאם לא כן היה מלך ישראל מענישו קשה על דבריו: "וגשמו במות ישיהק, ומקדשי ישראל יחרבו, וקמתי על בית ידבעם בהרב" (י"ז, ט). וגם הדבור הראשון של נבואת-עמוס: "הי' מציין ישיהק, ומירושתו יתן קולו" וגו' (א', ב') לא יזכר אלא אם נחליט, שנאמר על ידי נביא, שמקדש-מולדתו היתה מלכות יהודה.

הזמן, יטבנו הי' ונבא § 3 וזמנו. עמוס, נסמן בכתובה יסבראש הספר: "בימי עזריה מלך יהודה ובימי ידבעם בן יואש מלך ישראל שנתים לפני הרעש", והוא מוכרע גם מתוך הנבואה על בית ידבעם ועל ידי ההלשנה, שהלשין אמציה בהן בית-אל על עמוס לפני ידבעם (י"ז, ט—י). עזריה (שנקרא גם עזריה, מ"ב, י"ד, כ"א ועוד) מלך ביהודה כמעט בסוף ימיו של ידבעם בן יואש, ואת מעיט הקפי' ונבחרתו, יספר בעל דבריה-הימים ב' (כ"ז, ב') ואילך, ודאי לא עשה אלא בימי המכוכות במלכות-ישראל לשכנתו, אחרי מותו של ידבעם. — עזריה היה מלך נבחר ומנצח. הוא הכה את הפלשתים מכה רבה ונצח את העמונים ואת הערבים וחרבה גם את העושר הכלכלי של ארץ יהודה. ידבעם בן יואש או ידבעם השני היה מכית יהוא, שהחל למשוך ביהודה במות זכריה, בנו של ידבעם (מ"ב, ט"ז, י"א). על החרבנו של בית יהוא נבא עמוס (י"ז, ט): "וקמתי על בית ידבעם בהרב", והישיע (א', ד'): "ופקדתי וגו' על בית יהוא, והשכתי ממלכות בית-ישראל". ידבעם

ע מ ו ס

עמוס הוא יטבנו של § 1 ע מ ו ס הנביא הראשון מן הנביאים הסופרים. היטב הזה הוא, כנראה, צורה מקוצרת מן היטב "עמסיה", הנמצא בדבריה-הימים ב' (י"ז, ט"ז), ובכן דומה הוא בבנינו אל היטב "אמריץ", שגם הוא יחלי אינו אלא מקוצר מן "אמציה". — הפועל "עמס", שממנו נגזר היטב "עמוס", בא בתהלים (כ"ה, כ'): "יום יום יעמס לנו האל", ובישיעה (מ"ז, ג'): "העמוסים מני כטן", ופירושו הוא — סבול ונשא. הוא נכתב גם בשי"ן שמאלית, ובכתובה זו הוא נמצא בשמות הפרטיים: "עמסא" (י"ט, י"ז, כ"ה) ו"עמי" (ד"א, ו', י'), שגם הם מקוצרים הם מן "עמסיה" או "עמסאל". — הכמיהה-למוד (ויקרא, פ"י ועוד) בארו את היטב "עמוס" על דרך הדרש: "פסילוס" (על — psellos), שהיה עמוס בלשוננו, ואמרו (ראש קה"ד): "אמרו אנשי-הדור: הנה הקב"ה את כל ברוותו ולא השרה שכינתו אלא על הדין קטיע-לישנא". אבל אין הדבר נראה, שהיתה לבעלי-התלמוד איזה קבלה על דבר עלגותו של עמוס, אלא שמצאו זרות בלשוננו ובסגנונו (עין רש"י בביאורו לעמוס ו', י"ד) ופירשו אותן על פי הדגם.

עיר מולדתו היתה תקוע. § 2 דבר זה אנו למדים מפסוק ראשון שבספרו, שאף על פי שלא נכתב על ידי הנביא עצמו, נתחבר בזמן קרוב לזמנו של הנביא. — בספרותנו ידועה רק עיר אחת, שישמה תקוע, והיא בארץ יהודה, בסביבות בית-לחם, וממנה מתחיל המדבר, שנקרא גם "מדבר-תקוע" (ד"ה"ב, כ', כ'). תקוע היתה מקום משובח בשמנו (מנחות, פ"ה), תקוע אלפא ל"טמן": תוספתא, שביעית פ"ז: "איכלים ביותים

עצמן הצליח במלחמותיו וגבה על אויביוֹעַמֹּ
והרחיק את גבולות ארצו, כִּי יִשְׁמְעִיד עַל זֶה
כֵּעַל סֵפֶר מַלְכִּים בִּי (יִיד, כ"ה): "הוא הוֹשִׁיב
אֶת נְכוּל יִשְׂרָאֵל מִלְכוּא חֶמֶת עַד יָם הָעֶרְכָּה"
(וְנִגְדָּה זֶה עֵינֵי עַמּוֹס ו', יִיד: "כִּי הִנְנִי מִקִּים
עֲלֵיכֶם... נִי וְלֹחֲצוּ אֶתְכֶם מִלְכוּא חֶמֶת
עַד נְהַל הָעֶרְכָּה"). הוא נֶצַח, אִיפּוֹא, אֶת מַלְכֵי
דְּמִשְׁק. וְנִצְחֹנְתָּ אֱלֹהֵי אִשְׁטָרִיִּים בִּשְׁעָה
יִשְׁנֹה־לִּשְׁתָּה מַלְכוּת־אֲדָם עַל יְדֵי מַלְחָמָתָהּ עִם
הָאִשְׁטָרִיִּים, כִּי יִזְדַּעֲסוּ אֲנִי מִתּוֹךְ כְּתִיב־הַחַיִּהּ,
יִשְׁקָרֹב לִמְנֵי יְהוָה בֶּן יִזְאָק גִּבֹּר שְׁלֹמֹנָסֶר
הַיִּשְׂרָאֵלִי עַל הָאִשְׁטָרִיִּים, צַד עַל דְּמִשְׁק וְכַשֵּׁת אוֹתָהּ
(פָּדָה לִפְנֵי סִפְהָ"ט). וְכַעַת כּוֹאֵת — בִּשְׁעָה שֶׁהִתְנַאֲוּ
אֲנִישִׁי־שֹׁמְרוֹן בְּנִצְחֹנְתָּהֶם וְנָחֲנוּ מִן הָאִצְחָרִית,
יִשְׁאֲסֻ מִשְׁלַל הָאִיּוֹב וּמִנִּיעֶה־הַעֲנִיִּים, וְלֹא זָכְרוּ
כָּלִל, יִשְׁהָאִיִּם הַנּוֹרָא, הַרְבִּיבִין בְּצַפִּין, בְּקָרֹב יִתְנַפֵּל
גַּם עֲלֵיהֶם לְחֹשְׁבֹתָם מִנִּי אַחֲרֵי יִשְׁעִיטָה כָּלָה עִם
הַמִּדְּיוֹת הַקְּטָנוֹת יִשְׁלִי שִׁכְנוּתָם — כַּעַת כּוֹאֵת
מוֹכֵן הַלְּחָדְתָּהוּ יִשְׁלִי נְבִיאִי בְּנִקֵּל. הַנְּבִיאִי לֹא הָיָה
יֹכֵל לִשְׁמֹחַ בִּיהָ עִם קְצֵר־הָרֵאָתָה שֶׁבִּמְלֻכֹתָהּ
יִשְׂרָאֵל הוּא הַנּוֹרָא, יִשְׁהָאִישֶׁר הַמִּדְּיוֹת וְהַכָּלְכָלִי אִינוּ
אֵלָּא זִמְנִי. עַל כֵּן הִרְבָּה לִיסֵּר אֶת, הַשְׂאֲנִיִּים
בְּצִיּוֹן וְאֵת, הַבְּטָחִים בְּהַר יִשְׁמָרוֹן.

הַדְּעִיט בִּימֵי עוֹדֶהוּ, יִשְׁנוּבֵר בְּכִרְכִּית יִשְׁלִי
סֵפֶר עַמּוֹס, נִזְכָּר גַּם בְּכִרְכִּיה (יִיד, ה'): "כִּאֲשֶׁר
נִסְתָּם מִפְּנֵי הָרַעֲשׁ בִּימֵי עוֹדֶה מֶלֶךְ יְהוּדָה". בְּתוֹךְ
סֵפֶר עַמּוֹס עֲצָמוּ נִרְמֹז רַעֲשׁ גַּם בְּסִסְקוֹ: "הַסִּבְתִּי
כֶּסֶם כִּמְהַפְכֶת אֱלֹהִים אֶת סִדּוֹם וְאֵת עִמּוֹרָה"
(ד', י"א). וְאֵין לִזְמֵר, כִּי עַמּוֹס, יִשְׁנֹתָבָא —
לְדַבְּרֵי הַכְּתוּבָה — "שִׁנְתִּים לִפְנֵי הָרַעֲשׁ", הַזְכָּר
בְּנִבְאוֹתָיו רַעֲשׁ זֶה. אֵלָּא נִרְאָה, כִּי מִדּוּבֵר בְּסִסְקוֹ
"הַסִּבְתִּי כֶּסֶם" וְנִי עַל דְּעִיט אַחֵר וְקָדוֹם, יִשְׁהוּדָשׁ
בְּמַלְכוּת־יִשְׂרָאֵל וְשָׂאִין לוֹ יַחַס אֶל הָרַעֲשׁ בִּיהוּדָה
בִּימֵי עוֹדֶה. אֵל הָרַעֲשׁ הָאֲחֵרוֹן מִכּוֹנֶת הַתְּהוֹמָה
יִשְׁלִי הַיּוֹנֵם הָרֹאשִׁיטֵן (א', כ'): "הִי מִצִּיּוֹן יִשְׁאֵן
יִמְרוֹז־וְיִשְׁלִים יָתֵן קוֹלֹהּ: "וְאִפְשֶׁר, שֶׁדְּבָרִים אֵלֶּי הוֹסִיף
הַנְּבִיאִי בִּשְׁעָה יִשְׁהָר אֶת סִפְרוֹ בְּסִסְקוֹ יִמֵּי בִּיהוּדָה
אֲרִיז מוֹלִדְתּוֹ, אַחֵר יִשְׁתַּרֵּשׁ מֵאֲרֵץ שֹׁמְרוֹן (ו',
י"ט), אֲנִי שֶׁכָּלִל הוֹסִיף כּוֹמֵן מֵאוּחֵר נְבוֹאֹת עַל
נְבוֹאָתָיו, יִשְׁנֹתָבָא בְּאֲרֵץ־שֹׁמְרוֹן, "שִׁנְתִּים לִפְנֵי
הָרַעֲשׁ", וְכֵן רָמַז עַל הָרַעֲשׁ הַנּוֹרָא לֵאמֹר
יִשְׁאִיר עַכְבָּר.

הַזְמֵן, יִשְׁבֵּי הַלֹּת נְבוֹאָתָיו, הַנְּמַצָּאוֹת
בִּידְעוֹ, הוּא, לְדַעַת בִּיהוּדָה, יִשְׁנֹתָבָא 740—750 לִפְנֵי

סִפְהָ"ט וְלְדַעַת מֵאֲרִיז — 782—743, כִּי כִּפִּי
הַנּוֹרָא נִתְנַבֵּא בְּסִסְקוֹ יִמֵּי יִשְׁלִי יִרְכַּעַם הַשְּׁנִי, אֲבָל
אֵין לֵאמֹר אֶת נְבוֹאָתָיו מִשְׁנֵת 740 לִפְנֵי סִפְהָ"ט,
מִפְּנֵי יִשְׁבִּשְׁנָה זֶה כִּכֵּר נִתְנַבֵּא יִשְׁעִיט, זֶה הַכִּיזֵּה
כִּלִּי יִשׁוֹם סִסְקוֹ וְיִשְׂאֵל מִנְּבוֹאָתָיו (עֵינֵי לְמַטָּה).
מִתְּלִדְתּוֹ וּמַעֲשֵׂיו יִשְׁלִי
§ 4 חִייוֹ.

הַנְּבִיאִי לִשְׁהָר בְּסִפְרוֹ רַק
רִשְׁמִים מִקְטָעִים. מִתּוֹכֶם
יִדְוֶע לִנִּי, יִשְׁהִי אֲכֹר
וּכְעַל־עֲדָדִים, וְכִמֹּי יִשְׁנֹרָא לְהֵלֵךְ, הַשְּׁפִיעָה אוֹמְנָתוֹ
זֶה עַל כּוֹנֵנֹה. בְּכַתּוּבָת יִשְׁעֵל גַּם הַסִּפֵּר (א', א)
נִאֲמַר עֲלָיו: "אֲשֶׁר הָיָה בְּנִקְדָּוִים"; הַנְּקֻדָּה הוּא
הַזִּיעֶה־צֶאֱן אֲנִי כֵּעַל צֶאֱן מִיִּזְחָדָת, מְנוֹקְדָת
(כְּרֹאשִׁית, ל', ל"ב וְאֵילֵךְ). עַמּוֹס עֲצָמוּ אוֹמֵר
לְאִמְצִיָּה בֶּן בּוֹתְרָאֵל (ו', יִיד: "כִּי בּוֹקֵר אֲנִי
וְכוֹלֵם יִשְׁקָמִים". כְּנִרְאָה, אֵין מִשְׁמַעוֹ יִשְׁלִי "בּוֹקֵר"
— כְּעַל־בְּקֵר, יִשְׁהִי עַמּוֹס אוֹמֵר עַל עֲצָמוּ מִיד
אַחֵר זֶה, יִשְׁהִי הַזִּיעֶה צֶאֱן (ו', ט"ו): "וְקִחְתִּי
הִי מֵאַחֲרֵי הַצֶּאֱן": וְאֵם לֹא נִרְצָה לִּנְסַח:
"כִּי נִזְקֵד אֲנִי" בְּמִקְוֶה "כִּי בּוֹקֵר אֲנִי", נִצְמַרְךְ
לְהַסְתִּיעַ בְּלִישׁוֹן הַסּוֹדָת, "שִׁבְחָה, בְּקֵר" פִּירוּשׁוֹ "עֲדָה"
בְּכָלִל, גַּם זֶה יִשְׁלִי צֶאֱן. "כוֹלֵם יִשְׁקָמִים" פִּירוּשׁוֹ:
מִתְעַסֵּק בְּנִשְׁתִּיעֵת וְנִזְחֵל יִשְׁלִי הַשְּׁקָמִים (מִן צֶאֱן,
יִשְׁפִּירְתָּהוּ דוֹמִים לְתַאֲנִים). וְאוֹלֵם בְּתַקְוֶה, עִיד
מוֹלִדְתּוֹ יִשְׁלִי עַמּוֹס, כְּנִרְאָה לֹא הָיָה יִשְׁקָמִים, מִפְּנֵי
יִשְׁהִי יִשְׁכֹּנֶת בֵּין הַהָרִים, וּמֵאַחֵר יִשְׁהִי־שְׁקָמִים גִּדְּלוּ
עַל פִּי הַזֶּב כְּשִׁפְלָה (וְהַשְּׁקָמִים אִישֶׁר כְּשִׁפְלָה,
הַרְיָא, כ"ז, כ"ח, וְכִמֹּי, "כִּי אֲנִי מוֹצִאִים:
"בְּשִׁקָּמִים אִישֶׁר כְּשִׁפְלָה לְרִכְבִּי", עַל כֵּן צִרְכִּים
אֲנִי לְהַנִּיחַ, כִּי עַמּוֹס עֹזֵב אֶת עִיד מוֹלִדְתּוֹ וְהֵלֵךְ
אֶל מִקְוֶה־בְּקַעָה בֵּין הַרְיָה־וְהַר בֵּין הַיָּם, וְאֵין לִזְמֵר,
יִשְׁעַמּוֹס הֵלֵךְ לְהַנִּיחַ מִסְחָרוֹ לְאֲרֵץ־יִשְׂרָאֵל וְיִשְׁם
נִטַּע יִשְׁקָמִים כְּשִׁפְלָה, יִשְׁכֵּן מִצָּאֵן גַּם יִשְׁפְּלָה
בְּצִפִּין הַכְּרִמָּל, בֵּין הָרֵי אֲפִרִּים (וְהַיִּשְׁעֵי י"א, כ'
וְט"ו): "יִשְׁאִילְמִלִי הָיָה הַדְּבָר כֵּךְ, הָיָה אִמְצִיָּה יִדְעַ
אֶת אוֹמְנָתוֹ יִשְׁלִי עַמּוֹס וְלֹא הָיָה הוֹשִׁיב, יִשְׁהוּא
מִכְתֶּה־נְבִיאִים. אֲנִי מוֹכְרִים, אִיפּוֹא לְהַנִּיחַ, כִּי
זֶה הִי נִשְׁאָתָהוּ וְלִקְחָה אוֹתִי מֵעַל עֲבוֹדָתָהּ
וְהַכְּרִיתָתָהּ לִלְכַת אֶל הַמַּמְלָכָה הַשְּׁנֵיטָה כְּדִי לְהוֹכִיחַ
אֶת יִשְׁבִּיבָה, כְּדִי לְהַגִּיד לְיִשְׂרָאֵל הַשְּׁאָתוֹ מִה
יִשְׁהִי־עִים, כִּי הוּא אִינוּ מִתְּפָרֵם מִהַסְתָּפוֹ וְנִבְיָאוֹתָהּ,
מִרְוֶם אוֹתִי עַל הַנְּבִיאִים יִשְׁקָדְמוּ לִפְנֵי וְעַל נְבִיאֵי־
הַשְּׁקֵר שְׁבִימִי, שֶׁהַנְּבִיאֹת הִיתָה לָהֶם מִיֵּן אוֹמְנָת
וְקָדְרוֹם לְחַפּוֹר בּוֹ. הוּא נַעֲשֶׂה מוֹכִיחַ לַעַם מִתּוֹךְ

"שקדמותו" שנובאותיהם אינן בידינו, השתדלון
אלה להשאיר את נבואותיהם בספר.

אפשר, שעמוס נתנבא גם על ממלכת
יהודה והגיד גם חטאות מלכיה וישריה ועשירותה,
אבל נבואות אלו לא באו לידינו.

לפי הסדר הסדר המספר
§ 5 ספר עמוס בידינו, ספר עמוס הוא
השלישי מן הנביאים
וסדרו. הקטנים, הנקראים בשם

"תרי עשר", והוא נמצא אחר הושע ויואל. על
אדות יואל וזמנו אין לנו ידיעים ימים דבר ברור;
אבל לעומת זה ברור הוא, שהושע היה בן-דורו
של עמוס וצריך ממנו. בכתובת "שעל גבי ספר
עמוס כתוב: "בימי עזריה מלך יהודה ובימי
ירבעם בן יואש מלך ישראל", ואולם בכתובת
"שעל גבי ספר הושע נתוסף על זה: "וזהם, אחר,
יהזקיה מלכי יהודה" (כמו ב"שעיה"א, א). נוסף
על זה ניכרת בהושע השפעתו של עמוס (עיי'ן
למטה, § 8). בתרגום השבעים נמצא ספר עמוס
מיד אחר הושע. —

הנבואות שבספר עמוס לא נערכו באותו
הסדר, שיצאו מפיו של הנביא. מתוך זה, י"ב
יש להחליט, שהנבואה "שבפרק ז' היא האחרונה,
שנבא במלכות-ישראל, ואף על פי בן אתה מוצא
בספר עמוס "שלא פגינו את הפרקים ה' וט', שגם
הם מדברים על האבדן העתיד לבוא על הממלכה
החטאה הזאת, ואם בן מקומם של פרקים אלה
הוא בוראי לפני פדשה ז'. נראה הדבר, שאחרי
מותו של עמוס לא נמצאו ממנו אלא מנלות
מנלות בודדות ונפרדות וגם קטנים שלא נסדרו
בהוגן, וזמן מועט אחר מותו, אפשר בימי ירמיה
או עוד קודם לזה, סדר אחר מתלמידיו את
כל הנבואות לפי חבנתו וסבתו וגם הוסיף בהן
כתובים ואף חלקים "שלמים. כי נוספי דברים
בספר עמוס — אנו רואים ברור מפסקים ו"ו
של פרק ז', שבהם מסופרת התנגשותו של עמוס
עם אמציה הכהן בבית-אל. כל הספור הזה נוסף
על דברי הנבואה של עמוס. ואיראפשר לומר,
שעמוס עצמו הפסיק את נבואותיו באמצע וכתב
דברים אלו בעצמו, שהרי בפסוקים אלו מדובר
עליו בלשון נסתר: "ויאמר אמציה אל עמוס",
"ויען עמוס ויאמר אל אמציה" ועוד. על כרחנו
אנו אומרים, שהדברים האלו נכתבו על ידי אחר,
ששמע אותם מפיו עמוס או מפיו תלמידו. —

הרגשה פנימית עמוקה, שלא נתנה לו מנוחה
ושנתקה אותה בחוקת-היד מעל צאנו ויסקמיו ועל
ידי זה הוא נעשה אב לכל אותם הנביאים
הסופרים הנדולים, שהעשירו את ספרותנו עושר
עצום ונתנו להנבואה רוממות וקדושה, שאיראפשר
שתהיה להטפה והוכחה מתוך בקשת להם. עמוס
מטעים, "שאינו", לא נביא ולא בן נביא: "אבל
אריה שאני מי לא ירא — ה' אלהים דבר מי
לא ינבא?" (ג', ה'). מתוך השקפה זו השתלשלה
אחר כך ההשגה הרוממה מן הנבואה, שהיתה
לישעיה וירמיה, אשר דבר ה' היה, "באש עצור
בעצמותיהם" ועליו נתנו, "גם למכים ולחוריהם
למודתים" (עיי'ן ערך "נביאים").

בשכא עמוס לארץ-ישראל והתחיל לנבא
שם, הורשה לו, כפי הנראה, לדבר בכל אשר
עם לבבו על רשעיהם וזדונם של מנהיגיהם
ועשיריו, וגם מהתהיה לו להשמיע חזות קשה
על הדעה אשר הפתה מצפון. ורק בשדעני לנבא
על מפלת בית-ירבעם, גידש את הסאה. אמציה
כהן בית-אל שלח או אל ירבעם השני והודיעהו,
כי עמוס קושר עליו קשר וכי, "לא תוכל הארץ
להכיל את כל דבריו". קושר ומורד ומביא מהומה
ומבוכה בקרב הויסביה-הארץ השלום! — כזה היה
עמוס בעיני הכהן של "מקדשיה-מלך", בעיני הכהן,
שנשוא משרה בממלכה. עמוס מנבא רעות, עמוס
נותן דופי בממשלה העליונה ובאירי הממלכה —
ועל בן ראוי הוא להגדוש מתוך גבולותיה-הממלכה.
ואמנם, עמוס הוכחה, כפי הנראה, לעזוב את
הארץ במצות המלך. מה שלא נענש עונש יותר
קשה בתור "מורד-במלכות", אפשר לבאר על ידי
מה שלא רצה ירבעם לעשות רעה לנתן של
ממלכה אחרת, אשר בחצר-המלכה היו הנביאים
השובים הרבה. יותר אין לנו ידיעים ממאורעות
חיויו של עמוס שיום דבר. אבל נראה הדבר,
כי בסוף ימיו, כשישט ביהודה ארץ-ימולדתו, כתב
את נבואותיו על ספר, אף על פי שלא הביאן
בסדר נכון ולא השתדל לשכללן ופה. הוא הוכחה
לכתבן על ספר, שהרי אמציה לא נתן לו לנבא
בארץ-ישראל וזמן מרובה ונבואותיו לא נתפישטו
בארץ זו במדה הרדושה ולא השיגו את מטרותן.
עמוס מצא לנכון לכתבן על ספר כדי שיוכלו
לקרותן כל אלה, שלא נודמן להם לשמען מפיו
ברורו ובודדות הבאים. וממנו ראו וכן עשו שאר
הנביאים. שכו אחריו: בהבדל מכל הנביאים

בפסקים א—ג של פרשה ח' — החזון השביעי הוא ח', ד—י"ד, שהוא מקביל אל ב', ו' וזללן. = החזון השמיני הוא ט', א—י', שבו מדובר על חורבן הממלכה השטאה. = הפסקים ייא—ט"ז של פרשה ט', שהם חתימת הספר, וראו אינם מספרו של עמוס, אלא הם הוספה מאוחרת, כדי שלא להתום את דברי הנביא בנבואה של אכזר ופרענות.

הוכן נבואותיו של עמוס—
§ 6 תוכן נבואותיו ישמוף, כנראה, באספת יל עמוס ורוחן עם בימי הג בביתאל, הכללי. ישים נתאספו כל הגדולים והעשירים מכל מלכות־ישראל — הוא: האור הסכנה, הנשקפת לישראל ממלכות־אשור, וכאור סבת מפלתה של מלכות־ישראל, הקרובה לבוא. יטני טעיות טעו בני דורו, האחת היתה טעות מדינית והשנית — טעות דתית. כבר ראינו (למעלה, § 3), יטמונו של עמוס היה ימי חוסן מדיני ושבו כלכלי למלכות־ישראל. קצרה־הראות כישראל, השרים והעשירים ובעלי האחוזות הגדולות, אלה, הוטאנים בציון והבוסחים בהר 'שומרון', האמינו, שישראל ניטע כבר תטועת עולמים. הם חשבו, כי מצבם נכון הוא וכמוהו, מפני שעלה בדם לבבוש ערים אחדות מערי יטניהם (עין עמוס ו', י"ג: "היטמחים ללא דבר, האומרים: הלא בחוקנו לקחנו לנו קרנים"; "לאדבר" וקרנים" הן ערים בגלעד). והם לא הבינו ולא הבינו כלל, כי מלכי אשור הניחום לפי שעה להרחים את נבולם, כדי להחליש על ידי זה את מלכות אדם, שיהיה מעין חומה בין אשור וישראל, ואחרי שתפול דמשק יפיל "מטהר ועמו" של ח' גורל גם על נחלת ישראל. עמוס הדר בענייניהחיים יטלו לתוך פנימיותם של החיים הנראים כמאוישרים וראו וידע, שעלה רקב ביסודם. הוא צופה וידע, כי אשור יכלע את כל הארצות הקטנות (א', ג' ואלף), וכמוכן, לא יאמר די אף כשיגיע למלכות ישראל (ו', י"ד). ובכן פוקה עמוס את עיני בני עמו כדי יטראו את מורדונם, כדי שיבינו, שהחוסן המדיני אינו אלא זמני, וגם העושר הכלכלי לא יתמיד לאורך ימים. כי מוכה־ארץ נתון הוא רק בידי בעלי האחוזות המעטים, והם, אנשי הרווע, עושקים ורוצצים את העניים המרוכים. סדר עולם כזה אינו מכיר, מפני שהוא מתנגד

ועוד גם יאה: הנביא לא לבן ולא נדף את סגנונו, ועל כן נמצאות בו הכפלות (למשל, ב', י"ד, ט"ז). גם הלוק הפרשיות כמו שהוא לפנינו אינו עיקרי ונעשה בזמן מאוחר, ולפעמים אנו יכולים לסדרן באופן, שיהיה יותר קרוב להלוקתם הטבעית של הענינים הנבדלים והשוניים, כמו שהפירוש הנביא זה מזה בשניטא עליהם את משאיו, על כל אחד לבדו. וכך הוא סדרן הטבעי למחלקותיהן:

הפרשיות א' וז' הם ודאי חזון אחד, יטינו בו יטני חלקים: החלק הראשון (א'—ב', ח') מדבר על חורבן המדינה הקרובה לשימרון, והשני (ב', ו'—ט"ז) מדבר על אכזר שומרון עצמה, שיהיו עיקר נבואתו. להחלק הראשון של החזון הזה יש סגנון מיוחד, יותר נכון — צורה פיוטית מיוחדת, שהוא חורנו, כי הפסקים ט'—י"ב של פרשה א' ובמי בן הפסקים ד' (ה' של פרשה ב' אינם מעיקר החזון, אלא הם הוספה מאוחרת, ובה ניבם גם מטעמים אחרים: ואם הוציא פסקים אלו, תמצא בחלק זה ד' ראשים, ומהם יטנים יטנים מקבילים זה לזה (א', ג'—ח', ו'—ח': א', י"ג—ט"ז; ב', א'—ג'). — החזון השני הוא כנראה ג'—ד', ג', שעינו אחד: רשעת העשירים ומפלתם לעתיד. — החזון השלישי הוא ד', ד'—י"ג (עד סוף פרשה ד'). שבו מדבר הנביא על הדעות הנפסדות, יטינו לבני ישראל עבודתהאלהים: ואל זה מקביל החזון הרביעי ח', ד'—ט"ז, שבו פונה הנביא אל בני ישראל והוריש מהם, שיתקני את מעשיהם. הקטעים ח', א'—ג' וט'—י"ז אפשר שהם מתחברים אל ח', ט'—י. — החזון החמישי הוא ח', י"ח—ו', ו'. כאן לפנינו יטני חלקים, שהם מתאימים זה לזה בצורתם (ח', י"ח—כ"ו, ו', א'—ו'), ובתוספת או חתימה אלו יהיו ו', ח' וי"א—י"ד. — החזון הששי הוא ו', א'—ט' וגם ח', א'—ג', ובו יטני חלקים (ו', א'—ו'; ו', ו'—ט'; ח', א'—ג'), שהם בעלי יטני ראשים מתאימים זה לזה ונתפרדה הבילתם על ידי הספור ו', י'—י"ז, שטודיענו, כי מיד שישמע אמציה כהן ביתאל את דברי עמוס בפסק ט' ("יטמונו בנות ישחק ומקדשי ישראל יחרבו וקמתי על בית ידבעם כהרוב"), שלח ציר אל המלך לגרש את עמוס מביתאל וייעצוהו לברוח מארמת ישראל אל ארץ יהודה, ואולם ביניהם מצא נביאנו שעתה־היטור להתום חזון

מתעורר על העול הנורא, שעשה מאב. בשרפי עצמות מלך אדום לשרד, אף על פי שגם מאב וגם אדום אינם עובדים אותו (ב', א', ג'). כי אלהים הוא שיבטצדק, וצדק אחד הוא בכל העולם: כי אלהים הוא אדון כל הארץ (ד', י"ג: ה', ח': ט', ח'—ט'). המדה, שהאלהים מידה בה את כל העמים, הם מעשיהם הטובים בלבד. הקרבנות ושרידיהם אינם מעילים כלום, אם יחד עמם מרבה העם לשבע. בארצות מרד קורא להם הנביא: „בואו ביהואל ופשוט, הנלל קרבו לפשוט והביאו לבוקר ובחבים, לשריפת ימים מעשרותכם וגו'". כי בן אהבהם בנה ישראל (ד', ד'—ה'). המקדשים וההובלות לא יצילו אתם, כי לא יצילו גם את עצמם: המקדשים בביהואל ונללל יהיו לשממה (ג', י"ד: ד', ח': ה', ט'). רק מהתרחקם מעשים טובים יצילים להצילם: „כי בה אשר ה' לבית ישראל: החינו וזהו" (ה', ד'). דרשו טוב ואל דע לענן תהיו ובהר ביאור: „שנא דע ואהבו טוב והצני בשער משפט אולי יחנן ה' אלהי צבאות שאות יוסף" (ה', י"ד—ט'). קשה לבן בית בחר את השקפתו של הנביא על אפסותה של עבודת ה' ההוצאות ועל השיבות של המעשים הטובים ממה שכבר אותה הנביא עצמו בסקרים אלה: „שנאני מאסתי היום ולא ארצה מעשרותכם. כי, אם תעלו לי עולות ומנחותיכם ישלם מראיכם לא אביט. השר מעלי המון שירד וימרת בלבד לא אשמע. ואל כמים משפט וצדק ברחל אינן. הובחים ומנחת הנשחת לי במדבר ארבעים שנה, בית ישראל" (ה', כ"א—כ"ה). הדברים הנמרצים האלה בני אב לכל המתקוממות הגדולה של כל גולי-הנביאים, שבאו אחר עמם, נה הקרבנות וכל המדות אלהים, כי בהם כבר נתבטא במלואו ונעשה בכל גדול הרעיון הנביאי גדול הזה: אהבת-משפט ומעשי צדק. וחסד טובים ורצוים בעניי אלהים מקרבנות ושרידיהם ונחם ועצרת ומקדשים.

אבל בה עדיין לא נסתיימה פעולתו של עמם. אולי יותר חשובה מפעולתו הדתית והמדינית היא פעולתו הסוציאלית.

כמעט בכל נבואותיו מדבר עמוס בדברים נמרצים על אודות העוושק והחמס, שהעשירים עוושקים ומדכאים את העניים (ב', ו—י: ד', א': ה', י"א: ה', ח'—ד'). הוא מתקומם נגד

לחצק והמשפט, ומאחר שאלה-ישראל הוא אלהי-הצדק והמשפט, על כן אי-אפשר שלא תגדוד השחתה מוסרית זו אחריה עונש קשה. פרענות ופגעים ומפלה מדינית וגלות — כל אלה מזכרתים להיות פרי החטאים והוצאותיהם. אם העם אינו רואה את מפלתו הקרובה, אם אינו מכיר כמצבו האמתי והוא חי בטעותו המדינית, ישעל ידה הוא חושב את עצמו תקף בממלכתו ונבדד מנצה לעומת שאר העמים, — כא לו דבר זה מתוך טעותו השטית, מתוך הטעות הדתית. בני ישראל אומרים בלבם: אנו עם נבחר (ו', א'), ואפילו אם יענישנו ה' על עונותינו, לא יעשה עמנו כלה, ישרי כמים אהובים אנו למקום. ועוד גם זאת: הלא מקדשו בתוכנו, ובחור הדבר, שלא יהיה ה' את ביתו אל משכנו (ה', ה'). וגם אין לה' שום סבה לכעוס עלינו, ישרי אנו מקדשים לו קרבנות הרבה ואנו ישרים המצדקים בחובלו לבכרו ולתלתנו (ד', ח', ה', כ"ב—כ"א). — אנו רואים שבישראל שלטו אז אותן הדעות עצמן, ישרי הנילות גם ביהודה לפני מפלתה ושהתקוממו נגדן גם נביאי-יהודה (עיי' ישעיה, א', י' ואילך: ירמיה, ו', ד' ואילך, ועוד). בכל הדעות המשובשות האלו נלחם עמוס בכל חוקק ועוה. הוא השתדל להוכיח לבני ישראל, עד כמה הם שגים בהשקפתם על יתרונותיו של עם ישראל. כאן הוא מתחומם לירי השקפה אנטגוניסטית, ישרק אצל מועטים מן הנביאים, אנו מוצאים הגמחה. הוא מטעים לבני ישראל את הרעיון המדומם הזה: אם בני עם נבחר אתם, נבחרתם לעשות טוב, ואולם כשתעשו דע תענישו קשה יותר משאר העמים, ושהם לא ידעו את רכונם ואתם יודעים אתם אותו: „רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה — על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם" (ז', ב'). כי הבחירה אינה נותנת זכות יתרות, אלא היא מטלת חובות יתרות. ועוד גם זאת: אין להם לספר נפלאות גדולות כל-כך ע"ד יציאתכם הנפלאה ממצרים, ששרי גם אומות אחרות הוציא ה' ונתן להם נחלת-גוים: „הלא כבני נחשית אתם לי בני ישראל, נאום ה', הלא את ישראל העליתי מארץ מצרים ופלשתים מכשחור ואדם מקיר" (ט', ח'). אלהים יעניש על פשעי ישראל לא פחות ולא יותר מעל שלשה פשעי המצק, עזה ובני-עמון (עיי' עמוס א' וב'). הצדק האלו

הצדק, שנעיתה לכסם היהדות (ע"ן המאמר המדרשי היפה: „מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין... נותן אני מה שאהבתי לעם שאני אוהב“, דב"ר, פ' שופטים), הוא מהרומם על מעלת בךדורו הישע (שמעונים ביותר את הטאיהם הדתים והמדיניים של בני ישראל, את איהסדרים שבמלכותם) ונעשה מורה ליטעיה הראשון. הוא נופל מהוטע רק בזה, שהוטע מצדף במדותיו של הקב"ה את מהתזהרמים למדת הדין (קדנרל, י"ט, עמ' 19 ואילך).

את תקופת הפרענות והפגעים קורא עמוס — ואחריו קראו לה גם בן שאר נביאים — בשם „יום ה'" או „היום ההוא“. כפי הנראה, היה שם זה שנגזר כפי בני ישראל שיבימו לשמן בו את יוסף-הדין הנדול, שבו ענשו הרשעים, והצדיקים יקבלו שכר טוב וראשי העם שבדורו, אשר חיטבו את עצמם לישרים וצדיקים בעיני רבונם, היו רוצים לזכות ולהגיע ליום ה' כדי שיזכו לאכול מפרי מעלילותם, הטובים בעיניהם. על זה אמר הנביא, שאין להתאות ליום ה', מפני שהוא יתה הישך ולא אור (ה', י"ה—כ'). „בני יום מר" יהיה „היום ההוא“: ההנים יחפכו בו לאכל והישרים—לקנה (ה', י'). כל המשתתפים לענלי בית אל ודן יפלו ולא יקמו (ה', ד). אלהים יעבור בקרב ישראל כדי לענשו על חטאיו — ובכל החובות וההוצאות יהיו אבל ומספר (ה', ט"ז—י"ז). הכתובים והבתולות היפות יתעלפו בצמא (ה', י'). הבתים הגדולים — ארזי-האומה — יתפוצצו לסיסים והבתים הקטנים — דלתהעם — יהיו מלאים בקינים. הרוב הגדול של האומה ישמר מתחת שמימה (י', ט'). החרב והדורן ה' ירדפם גם בטיב (ט', ד). ובראש מלים „נלו“, השאננים בציון והבוטחים בחר „שומרון“ (י', ז), כלומר, השרים והחרים של יהודה וישראל. העם ילה „מחלצה לדמשק“ (ה', כ"ג). בזה מרומת, נראה, גלות-ראש, שהנביא רואה אותה בעינו ההודרות הולכת וקרובה.

ובדרך נביא ישראל לשתף גם את הטבע במעשי בני-האדם מפני ששנוי-הטבע הרי באים הם מאלהים ולזה נדמים רק מעשיהם הטובים או הרעים של בני האדם (ע"ן ערך נביאים). — מתאר גם עמים את השנניים העצומים לדעה שיבואו ביום ה'" גם בטבע בולו, אשר יספלו יחד עם בני-האדם ההטאים. השמש תחשך

השרים ובעלי האהוזות הנדולות, המוצצים את המיהעם והדואנים רק למלא את בטנם מטובו. הוא וועק חמם על כל „השוכבים על מפות-שן וסרוחים על ערשותם ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק" ועל „הפורטים על פי הנבל“, „השותים במודקי יין וראשית ימנים ימשהו" (י', ז—ו). הוא מנבא קטות לכל אלה, שלוקחים בזרוע או על פי הוקיהחם את אהוזתו של העני או חלק גדול מתבואותיו ויבנים להם במהיר זה בתי-נויות ונוטעים להם על ידי זה כרמיהמד (כ', ז; ה', י"א). נמרצים ביותר הם דבריו בפרשה ה', ד—ח': „שמעו זאת השואפים אכיון ולשביח עניי-ארץ לאמר: מתי יעבור ההודש ונשכירה שבר והשבת — ונפתחה בר, להקטין אופה ולהנדיל יסקל ולעזות מאוני-מרמה. לקנות בכסף דלים ואכיון בעבור נעלים (ע"ן גם ב', ו'), ומפלו-בר נשכיר. נשבע ה' בנאון יעקב: אם איטכה לנצה כל מעשיהם. העל ואת לא תרגו הארץ ואכל כל יושב בה" — כאן לפנינו כל הפסעים התכרותיים הגדולים, שפישעו עשיריהעם נגד העניים ושהיו צריכים בורה להרגיז את מוסדות המדינה הישראלית כולה. ונוספה על אלה תוכחתו הנמרצה נגד „פרות-הבשן אשר בחר שומרון, העושקות דלים, הרוצצות אכיונים, האומרות לאדניהם: הכיאה ונשתה" (ד', א). המעשים הרעים האלה נודאים בעיני הנביא יותר מן הפשעים נגד האלהים, כלומר, עבודת-האלילים „שלחם, שאינם עומדים אלא במדרגה שניה והוא אינו מוכרם אלא אנב גררה (כ', ה'; ה', כ"ו; ה' י"ד). הנביא מתקומם בכל תוקף נגד מהשבתם המוטעית, שהם הושיבים, כי כרמיה-זבחם יקנו את הסדרה ובעבודה היצונית יכפרו על רשעתם נגד ההלשים (ד', ה'; ה', כ"ב). הם, שבאים אל ביתה ובידם גול עניים (כ', ה'); הם, שמרבים תפלה, בשפתותם, ובכלותם הם מתגמלים אף בחנים הקדושים למצוא תחבולות איך לנצל את האכיונים (ה', ה') — לא ימצאו הן בעיני ה' ולא ישינו את הסדר. אלהים ירדפם באפו ויאבד את בתי-השן שלחם ואף את מקדשיהם ואת כל מהמדיהם (י', ט"ז; ה', י"א). אלהי של עמוס הוא שופט, דיין אמת. שטרתו הוא דין יותר מהמים (Cornill Die israel. Propheten S. S. 48-49) אבל בזה ישעום מטעים כל-יך את התבונה הדיומקרה שות של הורה-ישראל והורת על הנלו את

בצהרים, הארץ תרגו ותתמוטט ותעלה כהגלים וגם תשקע כיאור מצרים (ח' ח' ט' ; ט', ה'). כאן נמצאים הרבה מן הקיום והשרוטים שבתמונה הנוראה בהורה האפל, שהכמי התלמוד קדמו לה כשם, "הכלו של משיח". ועוד קו אחד, שהיה לו ערך גדול להתפתחותו של הרעיון המשיחי בדורות הבאים, יש למצוא בדבריו של עמוס: "וא מונה בין שאר הפרעניות העתידות לבוא על ישראל גם את הפסק הנבואה או את השתכחות התורה מישראל. הוא מנבא, כי ימים יבואו ויהיה רעב בארץ, "לא רעב ללחם ולא צמא למים, כי אם לשמע את דברי ה'". (ח', י"א). העם ישוטט, "מצפון ועד מזרח" לבקש את דבר ה' — ולא ימצאו (ח', י"ב).

בתאור "וסיח" של עמוס יש, אפוא, כל הקיום והשרוטים, שאחר כך נצטיירה בהם התקופה שלפני ביאת משיח: גלות, חורבן, הרענות, ישפלות, שנוי סדר-בראשית ובטול התורה. אבל כל זה הוה הנביא לא לימים רחוקים בלבד: אל זה מעידים הדברים, והגלית אתכם מהלאה לרמשק", שהבאנו כבר, וגם ההזות הקשה: "נפלה לא תוסף קום בתולת ישראל" וגו' (ח', ב'), שנראה ממנה ומפסוקים כיוצא בזה, שהנביא לא לימים רחוקים הוא מנבא. יעודים משיחיים כעצם אינם נמצאים בכל אותם הפרקים של עמוס, שאיראפשר ליחסם לאהר. הם נמצאים רק בפסוקים הנוספים בסוף הספר (ט', י"א—ט"ו), עיין למעלה § 6. בפסוקים אלו אנו נמצאים נבואה, שעל פיה יקום ה' את "שוכת דוד הנופלת" ויבנה אותה מחדש כמו שהיתה לפניו, ויחד עם זה גדל גם האושר המדיני והכלכלי: כשם שביום ה', "היום המוכן לפורענות, ישתנו סדרי בראשית לרעה, כך ישתנו סדרי-בראשית בימי היטועה לטובה: — משיח אישי והתעלות הרוחנית — שני קיום עיקריים של אמונת המשיח — אין למצוא אפילו בפסוקים אלו, שנוספו על נביאותו כדי שלא לסיים בפרענות, כאמור (עיין למעלה, § 6).

עמוס אומר על עצמו: "לא נביא אנכי ולא כך נביא". וגו' (ד', י"ד), כלומר, איני ראוי של בני-נביאים וגם איני אחד מתלמידי ישיבה של נביאים, אלא אכר פשוט

אני וכל תורתו לא באה לי מפי מורים ומלמדים, אלא מרוחי, מרוח ה' אשר בקרבי. מזה יש להוציא משפט, שגם בלשונו וגם בצורת-נביאותו לא היה מושפע — על כל פנים ברובו — מצורת הנביאה, שהיו רגילות בבתי-המדרש של הנביאים. שהרי אין ספק, שהנביאות היתה בימים קדמונים מעין אומנות ודאי היתה דבר ישיר, למד והתרגלות, ועל כן השתוממו הכל על שאול, שניקטה נביא בדע אחד (ש"א, י', י"א): יבאה הדבר, שהיו ישיבות של נביאים בערים שונות (מ"ב, ב', ג' ואילך) ובני כל ישיבה היו מתנבאים בסגנון אחד (כמו שמונה ממ"א, כ"ב, ו—כ"ה): עיין ערך "נביאים". — ואולם, אף על פי שגמס הוציא את עצמו מכלל הנביאים ובתי-המדרש, עם כל זה מוכרחים אנו לשיער, שהיתה לו דיוקת באופן-למודיהם. כי הווייתו (ד', א—ג: ח', א') — דאי הם ממין מראות-הנביאים, הנמצאים עוד בדמיה א' ועוד, אף על פי שהוא לא השתמש בהם אלא במדה מוגבלת ושסגנונו בשאר נבואותיו שונה הוא מסגנונו בהווייתו אלה.

אפשר, שההמונים הנאספים בבית-אל לא היו אוזן לתוכחתו מפני שלא נאמרה לפי סגנון הנביאים, שהתרגלו בו, ועל כן חשבו, שהוא "מוסיח" סתם (ח', י'), המדבר מלבו כאן יד ה' עלי. ולפיכך השתעבר עמוס לשעמם ולהגלים ונשא את משאו האההנים בסגנון של שאר הנביאים — בצורת הווייתו ומראות: ואפשר, שהתרגש העם כאמת לגלי היטועה אלו, ומפני זה התקומם נגדו לבסוף אמציה כהן בית-אל, שראה בו אדם מוכן להסדר הנהג בממלכה ולהאמנה המקובלת, ועד מהרה גרשנו מארצו. על כל פנים, ברוב מליצותיו נקי ספר-עמוס מסגנון הנביאות האומנות, כמו שלא ימצאו ממנה אלא דשמים מעטים אף ביטועה (ו' ואילך) והושע (א', ב' ואילך). מפני שהיה אכר ורועה, אהב לכתור במטילים מחיי השדה והמדבר. כאלה הם, למשל: "עלה המלאה לה עמר" (ב', י"ב), המטלת קצו של ישראל לקצו ולזמירת פדות במטילים (ח', א), המטלת הנזירות והנביחות שבשומרון לפדות (ד', א') ועוד. בתור אכר, הוא מדרג על הסגנות המרחפות על התבואה (ד', א—ו), ובתור רועה — על החיות הטורפות, המפחדות את הרועה והמלדלות את עדריו (ג', ג'—ד') וגם על

סגנונו של עמוס
וצורתו הפיוטית
של נבואותיו.

נביא. וגו' (ד', י"ד), כלומר, איני ראוי של בני-נביאים וגם איני אחד מתלמידי ישיבה של נביאים, אלא אכר פשוט

הצפרים הנלכדות בפה (כ', ה') ועוד. ובתור אחד מכני ההמון, השתמש עמוס גם במשלים המוניים: קנית דבר או מכירתו, "בעד נעלים" — כלומר, בעד פרוטה (כ', ו'; ה', ו') — זו היתה ודאי מליצה המונית, שנמצאת עוד ביש"א י"ב, ג' לפי השבועים: "בופר ונעלים, ענו כי ואשיב לכם" (וכמו כן לפי הגירסא היוונית ככן סירא מ"ו, י"ט במקום הגוסס העברי שבידינו: "בופר ונעלם ממי לקחת"). גם הדברים: "ואשמיר פרוז ממעל ושרשיו מתחת" (כ', ט') הם, כנראה, בטוי מליצי, שהיה רגיל בימי קדם, שהרי מצאנוהו לא לבד בישעיה (ל"ו, ל"א) וקרב לזה במלאכי ג' (י"ט), אלא גם בכתובת הכנענית של המלך אשמנעור (שורה י"א, י"ב). ושיחה נהוגה היתה גם כן המליצה: "כמהפכת אלהים סדום ועמורה" (ד', י"א; ע"ן ישעיה, י"ג, י"ט; ירמיה, מ"ט, י"ה וגם נ', מ'; דברים, כ"ט, כ"ב). מדרך צורתו הפיוטית להשתמש בכתוב חזר, שהוא מכפילו ככל מחלקה. כן הוא מכפיל בחזן הראשון את המלות: "על שלשה פשע... ועל ארבעה לא אשיכנו" (א', ג', ו' ואילך), בחזן השלישי — את המלות: "ולא שבתם עדי נאום ה'" (ד', ו', ה', ט', י', י"א), ובחזן השלישי, שבו הוא חזר כמעט על פסוקים שלמים: "מי יקום יעקב כי קטן הוא — נחם ה' על זאת, לא תהיה אמר ה'" (ו', ב'—ג', ה'—ו') ועוד. עמוס רגיל לשנות ולשלוש מליצות שונות אף בחזונונות שונים ונראה, שהוא יצר אותן, ועל כן הוא משתמש בהן פעם אחר פעם: המליצה "על מכרם בכסף עדין ואביון בעבור נעלים", שבפסוק ב', ו' נמצאת בקירוב בפסוק ה', ו': "לקנות בכסף דלים ואביון בעבור נעלים"; המליצה שבפסוק ב', ו' הוכפלה בפסוק ה', ד' ודומה להם גם פסוק ה', י"ב: המליצה: "ועלתה כיאור בלה ושקעה כיאור מצרים" (ט', ה') נמצאת בישעיה מועט גם בפסוק ה', ה': המליצה: "ההופכים ללענה משפט" וגו' נשנתה בפסוק ו', י"ב: "הפכתם לראש משפט ופרי צדקה ללענה". מליצות דומות נמצאות בפסוקים: ד', י"ג; ה', ה'; ה', ט', ו', ובשני הפסוקים האחרונים נשנו הדברים: "הקורא למי הים וישפכם על פני הארץ ה' שמו" מלה כמלה. ואולם יש מן המבקרים, שמוציאים לשלש הפסוקים האלה מכלל נביאותו של עמוס.

עמוס אהב לשון נופל על לשון:

"הגלגל גלה גלה" (ה', ה') וקרב לזה במיכה, א', י', י"ג וי"ד; צפניה, כ', ד'; ישעיה, ה', ו' ובדומה: "קין" נופל על לשון "קין" (ח', א). כספרו של עמוס אנו מוצאים מלות או צורות כודדות, שאין להן אחים במקרא: "מעיקר תעיק" (כ', י"ג) — כנראה מלה קרובה אל מלת "עיק" בערבית במשמע: הסתם, העצר; "צנות" ו"פירות-הצנה" (ה', ב'); "ההרמונה" (שם ג'), שאפשר, שהוא כעין "הרמונה", ששל פי ביאוריו הוא כעין בית זונות מקודשות לאלילת-הההבה; "בישם" (ה', י"א) — צרה וזה במקום "בוסס", שהוא "פעלל" מן "בוס"; "פרט" (ו', ה'), שכנראה פירושו: לשיר יסיר של קטעים; "נחל" (שם, ו') במשמע, "הרגישו כאב" מעין, לא חלי ולא מהגיש", והושפע ממנו בן-סירא העברי שבידינו (מ"ט, ב'): "כי נחל על משוכותינו"; "מרוח" (שם, ו') — במשמע משה (מה שאין כן בירמיה, ט"ו, ה'), וקרב לזה בתלמודית, "מרוחין" (ספרא לבמדבר, כ"ה, ב' ות"י שם; אסתר, ע"ב ו' ה' ב"מ), וכן מצאנו בכתובת כנענית מרוח אלם" (C I S., I, 165); "ומסרפי" (שם, י') — או צורה מאוחרת במקום "מסרפי", כמו "סורף" בירושלמי, או קרוב אל "סרף" בערבית, שהוראתו "סחף"; "לקיש" (ו', א') — בכתב-הקודש בא רק "מלקיש": "אנך" (ו', ו') — קרוב ללשון ערבית ואשורית, שבהן משמעו — בדיל: "יטחק" (שם, ט', וס"ו) במקום "יצחק" (כמו "יטחק" ו"צחק"), ודאי לשים לב, שאין אנו מוצאים במקרא זולתו את השם יצחק או בית-יצחק בתור כנוי לה עם בכלל; "בוקר" (שם, י"ד) — רועה; "בלוב" (ה', א') — במשמע סל (ובירמיה ה', כ"ו יש לו מובן אחר); "כברה" (ט', ט') — במשמע, "גפה", וקרב לה, "מכבר" (שמות, כ"ו, ד' ועוד) — מעטרה-שכבה. יש להעיר עוד, שבמקום אחד (ה', ב') גם אנו מוצאים אצל עמוס גם הרדוף-קניה, שצורתם היא: חרוז אחד גדול (בן שלש תיבות) והשני קצר (בן שתי תיבות), למשל:

נָקִיטָה עַל אֶדְמָתָה
אֵין מְקִיקָה.

החרוזים כאלה היו מצויים מעיקרם בשירי "מקוננות" ו"זרעיה" (שם ט"ו וע"ן ירמיה, ט', ט"ו—כ'), ואחר כך נעשו לצורה פיוטית רגילה בכתב-הקודש אף במקום שאין רמז לקינה

מפני ה' "א" (א') היא מלה, שנמצאת בספר עמוס פעמים (ו', י"ז; ה', ט). ובכלל קרובים הרעיונות שבנבואה זו של צפינה אל אלה שבעמוס. וגם הפורענות, שתבוא על הנזים, שבצפינה ב' מקבילה הרבה אל חזון א' שבעמוס. וכד"ה תנינא: "ואמר: לא נביא אנכי, איש עובד-אדמה אנכי" (י"ג, ה') מקביל אל דברי עמוס: "לא נביא אנכי ולא בן-נביא אנכי, כי בוקר אנכי" (עמוס, ז', י"ד).

על שני הנביאים הגדולים, שהיו אחריו, על ישיעיה וירמיה, השפיע עמוס לא לבד במליצותיו, אלא גם בדעיונותיו. הם לא רק שאלו ממנו משלים ודבורים, אלא הוא גם אצל מרחו עליהם נבואות שלמות.

ישיעיה א', י"א ואילך נראה במעט כהרחבת עמוס ה', כיא ואילך: הרעיון אחד הוא בשניהם: משפט ולא קרבנות. וגם בשינוי שרים יש בהם: "הדשיכם ומיעדיכם שנה נפשי" וגו' (ישיעיה, א', י"ד), דומה מאד לעמוס ה', כ"א: "שנאתי מאסתי חניכם"; הלמה ל... וחלב מריאים" (ישיעיה, א', י"א), דומה מאד להבהוב: "כי, אם תעלו לי עולות ומנחותיכם לא ארצה ושלם מריאיכם לא אביט" (עמוס, ה', כ"ב). גם בשירת היין שבישיעיה ה', ביהוד בפסוק ה' ואילך, נכרת השפעתו של נביאנו. ישיעיה ה', ט' ואילך השוה אל עמוס ה', י"א (וגם ג', ט"ז בסופו). המחלקות השונות שבנבואותיו של ישיעיה תחלתן: "הווי"; וכן הדבר בעמוס (ה', י"ח; ו', א'). תאוד העיטרים, המאחרים בנשף ומרבים לשתות יין ולפזז על פי הנבל ולא ישימו לב לגורל עם מתוארים ביישיעיה ה', י"א —"ב כאופן דומה מאד למה שהם מתוארים בעמוס ו', ד—ה'. דברי המתאווים ליום ה' מובאים ביישיעיה, ה', י"ש כמעט באותן המלות, שהם מובאים בעמוס, ה', י"ח (השוה גם נגוד: "המנדים ליום רע" וגו', עמוס, ו', ג'). והפסוק, "מצדיקי רשע עקב שוחד" וגו' (ישיעיה, ה', כ"ג) נמצא בנוסח שונה מעט בעמוס ה', י"ב.

ועוד הרבה יותר מזה גדלה השפעתו של עמוס על ירמיה. כבר ראינו (עיין למעלה, § 6), כי אחד מן הרעיונות הראשיים שבספר עמוס הוא זה: עבודה היצונית לא לבד שלא תציל את העם ולא תביא לו תועלת, אלא גם תביא לו נזק רוחני, מפני שעל ידה מתרגל העם

ונקל לשער, עד כמה פעלו דבריו של עמוס, שבא להגיד חזות קשה בהרדום של המקוננות והסופדים בעצם הנ עממי בבית-אל, בשעת הצהלה והשמחה של ההמון ההונ.

מאחר שעמוס היה — § 8 השפעתו של עמוס על שאר הנביאים. כמו שהוכחנו — הראשון בין הנביאים, שהשפעתו את כתביהם בספרותנו,

צריך שנפגוש רשמי השפעתו ומליצותיו בכתבי הנביאים בני-דורו, שהיו צעירים ממנו, וביהוד בספרי ההזרים שאחריו.

נתחיל בהרשיע, שהוא בסוף ימיו של נביאנו (עיין למעלה, § 6). מליצתו: "ואל תבואו הגלגל ואל תעלו בית-און ואל תשבעו חיה" (כלומר כבאר-שבע) (ד', ט"ז) הושפעה, כנראה, מעמוס ה', ה': "ואל תדרשו בית-אל והגלגל לא תבואו וכאר שבע לא תעבדו... ובית-אל יהיה לאון". אם ידע הרישע את מליצתו זו של עמוס, יתבאר על ידי זה מה שקנה את בית-אל בשם של ננאי: "בית-און". "גאון-ישראל" (הרישע, ה', ה' וז', י"ז ועיין נחום ב', ג) מזכיר את "גאון-יעקב" בעמוס (ו', ח' וז', ו'). "ושלחתי איש בעריו ואכלה ארמנותיה" (הרישע, ח', י"ד) הוא חרוז חוזר בעמוס חזון א', מחלקה א'; "כאריה כי הוא ישאג ויהרדו" (הרישע, י"א, י'), השוה עמוס ג', ח' (וגם א', ב'). "ואל: תאוד יוסדה" שלו (ב', א'—ב') דומה אל האמור על זה בעמוס (ד', י"ח—כ'); הפסוק, "וה' מציון ישאג ומירושלים יתן קולו" (יואל, ד', ט"ז) נמצא אות באות בעמוס (א', ב'). יש קרבה גדולה בתאוד ימי האושר לעתיד לבוא ביואל, ד', י"ח ובין זה שבעמוס ט', י"ג, אלא שהכתובים האחרונים של עמוס אינם מספרו (עיין למעלה, § 5 וגם סוף § 6).

מ"כ מוסר לנו (ג', ט—י"ב) בדברים קצרים את כוונתו של עמוס, ובייחוד הוא עושה זאת בפסוק י"א של פרשה ג': "ראשיה בשוחד יטפטו וכהניה במחור יורו ונביאיה בכסף יקסמו ועל ה' יטענו לאמר: הלא ה' בקרבנו, לא תבוא עלינו דעה".

צפינה: "ובנו בתים" וגו' (א', י"ג) הוא מעין עמוס ה', י"א (ואולם עיין גם בדברים כ"ה, ל' ול"ט), ואל תאוד יום ה' של צפינה (א', י"ד ואילך) השוה עמוס (ה', י"ח—כ'); "הם

ממש ההפך מדברי עמוס (ד', ד'—ו' ואילך),
ישאמר לבני ישראל: הלא הבאתם לי מעשר
והתרומה וקרבתות הרבה, ואף על פי כן נתתי
לכם כשכרכם (עמוס מדבר כאן דרך התל כמו
שמדבר הושע, ט', י"ד ואילך), נקזון שנים בכל
עריכם והוסד לחם בכל מקומותיכם, למען תדעו,
כי לא העבודה החיצונית היא העיקר, אלא
טהרת הלב ומשפט וצדקה, — אלה הוסידות
הנעלים, ישעיהם מתבססת כל פעולתו הנבואית
של עמוס.

ביבליוגרפיה.

מלבד הפירושים העבריים של רש"י, דר"ק
וישאר המפרשים הקדמונים שלנו, ומלבד הפירושים
האשכנזיים של אורילי, היציג, שטיינר,
קייזר, רייס, נובק ומאדטי, עיין גם:
Wellhausen: Die kleinen Propheten.

Cornill: Der isr. Prophetismus, 2. Aufl.
1896, SS. 38 f.

Smith: The book of The Twelve
Prophets. 1896.

Driver: Joel and Amos, in
„Cambridge Bible for schools and colleges", 1897.

Budde in „Jewish Encyclopedia" I,
530, 533.

ע"ד עמוס בספרות התלמודית עיין מאמרם
של ק"י מאן, קזהלר ולואיס גינצברג,
Jewish Encycl. I. 533

ע"ד „זוהרדן" בספרו של עמוס וע"ד יחוסו
אל היעורים המשיחיים עיין: יוסף קלוזנר,
הרעיון המשיחי בישראל, כך א', כפר א', עמ'
23—28 („השלח", פרק י"ב, עמ' 360—365) וגם
Hühn, Die messianischen Weissagungen des
israelitisch-jüdischen Volkes, I, 11—13.

הרצאה כללית על תכנו של ספר עמוס
עיין: Gerson B. Levi. Amos, Book of—in
„Jewish Encyclopedia", I, 533—534.

העדות ובאורים על פסוקים בודדים בספר
עמוס עיין מאמרו האישלטי של צ"פ היות ביהחן
Rivista Israelitica שנת 1904, חוברת א'.

צבי פרץ חיות

מורה בבית-סדרש לרבים ובה"ס הגבוה
בפירינצי (איטליה).

לחשוב, שאין הלב עיקר, אלא המעשים. —
הרעיון נעלה זה הוא גם יסודן של כמה וכמה
מנבואותיו של ירמיה. כן הוא אומר, למשל, כי
בימים הבאים לא יזכרו ולא יפקדו את „ארון ברית'
הי' ולא ימצאו חפץ בו, אף על פי שעתה הוא
מבטחו הראשי של העם (ירמיה, ג', ט"ז ואילך).
הוא מתקומם גם נגד הטעות להטען על הכול ה'
ולחשוב, שאם מקדשו בתוך ישראל לא תבואהו
רעה (ו', ד' ואילך). כל זה מוטפע מנבואותיו
והשקפותיו של עמוס ואולם ביהוד אנו מוצאים
בפרישות מ"ש ואילך שבידמיה — אם נכתבו
מיד הנביא הענתותי או לא — שבהן הוא מנבא
רעה על הגויים, התיחסות אל פרשה א'
שבעמס, שגם היא מדרבת על פשעי הגויים
(אל ירמיה, מ"ט, ב' השנה עמוס, א', י"ד; אל
ירמיה מ"ט, ג', השנה עמוס א', ט"ז; אל ירמיה,
מ"ט, כ"ז השנה, א', ד'). המראות הנבואיים
שבעמס (ו', א' ואילך) דומים אל אותם שבידמיה
(א', י"א ואילך; כ"ד, א' ואילך) גם בבנינים
וגם במליצותם. ואולם אפסוד, שכתבו
יציגם על פי התכנית, שהיתה מקובלת בין בני
הנביאים ובישכניהם. הפסוק „אל ינוס הקל ואל
ימלט הנכור" (ירמיה, מ"ז, ו') דומה מאד להפסוק
„ואבד מנוס מקל וחזק לא יאמין" כמו וגבור לא
ימלט נפשו" (עמוס, ב', י"ד). המליצה: „כי
כל ראש קשה" וגו' (ירמיה, מ"ה, ל"ז) מצויה
בעמוס (ח', י'); גם המלה „אבל יהוד" שבפסוק
הנוכח לאחרונה נמצאת גם בירמיה (ו', כ"ז;
ועיין גם זכריה י"ב, י') ומוצא באלו. —

נעיד גם כן, שבהכתוב: „אם אסך ימים
שם אתה ואציע ושאול הנק" (תהלים, קל"ט,
ה') נמנה, כפי הנראה, על פי הכתובים: „אם
יהתרו בשאול מוטם ידו תקחם וגם יעלו השמים
מוטם אורדם" וגו' (עמוס ט', ב' ואילך).

בתור נגוד, כלומר: כדי להראות את
ההבדל הגדול שבין הנביאים הסופרים הראשונים
ובין הנביאים הסופרים המאוחרים, שחיו בימי
הלחשכל ולאחריה, — נביא בזה את מלאכי,
שמוסתכל לקבוע בלבם של בני ישראל את
ההבדה, כי סבת צרותיהם היא — מה שאינם
מביאים את המעשר והתרומה אל ביתה'; והוא
מכטיח את בני עמו, שאם רק יביאו את המעשר
ואת התרומה, יסוף ה' עליכם גשם נדבות ויתן
לכם אישד ושלוה (מלאכי, ג', ה' ואילך). והו

פרושים (פרישין).

היהודים" XVIII, 1, 2 ואילך. אמנם היו מי שהחליטו, שהדברים הנמצאים בספריו של יוסף הכהן על הכתות העבריות נתקצרו בזמן מאוחר על ידי המעתיקים הנוצרים, אבל על החלטה זו תלכים בימים האחרונים כמעט כל החוקרים. יוסף הכהן מדבר ביותר על החס שבין הפרושים והצדוקים, והחסכון העיקרי שבדבריו הוא — מה שהוא משתדל לצייר לקוראיו בעלי ההשכלה הזונית את הכתות הישראליות כאילו היו יישובות פילוסופיות וזניות. אבל מצד אחד לא קשה בליכך לעמוד על האמת שבדבריו בעזרת הדיועה, שיש לנו על הפרושים ממקורות אחרים, ומצד שני מרבה יוסף הכהן לספר לנו על אודות הפרושים ומעשיהם הדקדאיים, באופן שספריו צריכים להחשב להמקור הראשון והיותר חשוב. יוסף הכהן לא היה יכול להרחיק במרחקן משפט קטנה על הפרושים מאשר שהוא עצמו, שכל כך היה הדבר חשוב בעיניו, כי קוראיו מקרב העמים יתנו כבוד ליטמו, מציין את עצמו בתור פרוש. ולפיכך רשאים אנו לחשוב גם את ההשקפות הדתיות של היהדות סתם, שהוא בספרו „גד אפיון" — אחרי שניבא בחשבון את הגון הפי' לסופי, שהוא הגיל למצוא באמונות והדעות הישראליות — להשקפותיה של כת הפרושים. עוד מקור אחד מאותו זמן יש לראות באי-ווגליונים, ביוחד בשלשלת האיווגליונים הראשונים הנקראים בשם „סינאופטיים", שבהם יש הרבה ידיעות על אודות התחבטותו של ישו אל הפרושים. מתוך אלו יצאה ונתפשטה ההשקפה היהודית, שהפרושים לא היו אלא צמעים וחנפים, מסנני יתוש ובלעריגמל (מתא, כ"ג, כ"ד). השקפה זו מוצאה מתורת-המוסד שבמתיא פרק כ"ג, בעוד שהידיעות האחרות, הנמצאות בספרו כל הסינאופטיקאים, מתארות את יתושיו של ישו אל הפרושים בתור יחס של ירידות ומראות, שהסכים כמה וכמה פעמים לדעותיהם אפילו בשאלות העיקריות של האמונה. ולפיכך עדיעו על תוכחה

פרושים.

בשם „פרושים" נקראה אחת מן הכתות היהודיות, שנגלו אחרי מלחמתיהם של החשמונאים. מתנגדיהם היו הצדוקים וקרונים להם ברוחם היו „חשאים" או „חסידים" מקורות הסטוריים מימי § 2 המקורות. הפרושים, המדברים באדיבות על תכונתה ושאפותיה של כת זו ושאפשר לסמוך עליהם, כמעט שאין לנו כלל. הספרות התלמודית והרבנית, שנתחברה בזמן שכבר נשתכחו מלחמות הכתות הישראליות וניטל טעם החיים המדיניים הישראלים כמעט לגמרי ותורת הפרושים כבר שלטה בקרב היהדות שלטון בלי-מצרים, אינה נותנת לנו ידיעות מדויקות מצמיחתן ומטוהיתן של הכתות. רק בספור אחד, שנספר בזמן מאוחר (אבות דרבי נתן, פ"ה) יש דבר אחד על צמיחת כת הצדוקים. ואולם, לעומת זה, משומרות לנו בספרות התלמודית כמה וכמה שמועות על אודות כמה וכמה ענינים בודדים, שבהם נחלקו הכתות הללו; וכן גם נמסרו לנו מאמריהם והשקפותיהם של ראשי-הפרושים וגדוליהם. וכן אנו מוצאים בספרות זו כמה וכמה ענינים חשובים, שמהם יש להביר את מהותה ותורתיה של כת-הפרושים. מלבד משניות אחרות, חשובות ביותר זה הרבה ברייתות, ביוחד במגלת-הענין; ויחד עם זה יש ערך גדול להאגדה, וביחוד להאגדה הסתמית (כלומר, שלא נתפרש שם אומרה) במסילתא, ספרא וספרי, שחזוניה מוכיח עליה, שהוא עתיקה מאד. חשובות ביותר הן גם הידיעות, שנתן לנו סופר דברי הימים יוסף הכהן (פלאוויוס), שמוכיר בספריו את הכתות כמה וכמה פעמים, ביוחד ב„מלחמות-היהודים" II, 8, 14 וב„קדמוניות

הטתה ופרושים לא רק מטומאתם של עובדי האלילים ושל הכותים, אלא גם מזו של „עמי הארצות“ מישראל. את מובט האמתי של הדבר הכיר לראשונה אברהם גייגר, שהטעים את העובדה, שהכהנים, ודוקא בעליההשפעה שביניהם לא היו מסיעתה-פרושים ושגם הצדוקים מתגדירים לא היו נופלים מהם בדיקנות והיו מיהסים להשאלות הדתיות היותר פעוטות אותה החשיבות עצמה שיחסו להן הפרושים.

באמת היו הפרושים עיקר מפלגת האורחים, שנתהוותה במשך כמה מאות שנה ב„בגמתי-ישראל“ של תקופת בית שני ונלחמה במפלגת-האצילים, שהתקבצה מסביב ל„מיוחסים כהונה“, על אודות ההשפעה והשלטון: „כי אלהים נתן לכל את הנחלה, את הממלכה, את הכהונה ואת הקדושה“ (חשמונאים ב' ב' י"ד). הפרושים היו, אם כן, בתור מתנגדי הא-ריסטוקרטיה, באיכוחו של העיקר הדימוקראטי, שעל פיו צריך היה לקרש את כל העם פולו ולתת לו אפשרות, שיקח חלק במצוות הקדושות הקשורות בעבודת-האלהים. בימי רדיפותיהם של הסורים נתחברו מפלגת-האצילים וחלק ממפלגת-הכהנים אל האצילים והפרו כרית, ואולם מפלגת-האורחים יצאה למלחמה בעד חירות האמונה ושמירת-החוקים והגינה בתרענפוש על אלו, ויחד עם זה — על חירותה של ארץ-המולדת, באופן שממלכה חדשה יכלה להוסד תחת שבט-מלכותה של המשפחה החשמונאית הלאומית והחסידה. ממלכה זו רצתה מפלגת האורחים לדאוגה מתנהגת על פי הדרך המובילה אל המטרות, שעל מובחן הקריבה מפלגה זו את דמי לבנה. אלהים ותורתו צריכים היו לפלס את נתיבותיה של ממלכה זו. על ידי ההתקרבות אל עובדי-האלילים באו על האומה כל מיני פורענות מאז ומעולם; ולפיכך נאסר להתקרב אל הגויים לא רק על ידי נשואי-תעובות, אלא גם על ידי משאומתן פרטי: את המסחר עם הויז' לארץ המעיטו במתכוון על ידי גורם טומאה על ארץ העמים, וכרית-ברית עם הזומים היתה שלא ברצונם. בני-אדם הללו היו מתנגדי ההתערבות בעובדי-האלילים; הם היו באיכוחה של אותה השיטה, שהזונים היו מתמרמרים עליה וקוראים לה בשם *ἀσεία* ושבעברית הוא נקראת בשם „פרישות“. מזה בא להם השם

זו שבמתיא כמדה מרובה, וקרוב לשער, שהוא אינה מקורית בעצם או שמתחלה היתה לה מגמה אחרת. אפילו מלומדים נוצרים מודים בזה, „שהיא כוללת בטוים המוניים שתכליתם ליסר ולהוכיח על הקלקלות הקיצוניות, שנראו בעניי-הכתות, אבל בשום אופן אינם נותנים מושג נכון מן הכתות בכללי“. בעצם וראשונה לא היתה הנצרות צורת לתורת-הפרושים ולא תמיד היתה רואה בהם אויבי האמונה. פילוס השליה עדיין הוא קורא לעצמו בשם „פרושי בן פרושי“, מה שלא היה עושה אילמלי היה כנוי זה נחשב כבר בזמנו לישם נרדף עם „צבוע“ ו„אחזרענים“. יותר קרוב לודאי, שאיבתה של הנצרות מוצאה מן הזמן, שבו נפרדה הנצרות מעל היהדות פירוד גמור (לערך 100 שנה אחרי הולדת הנוצרי), ורק אז חדרו אל תוך האיוונגליזם של מתיא וליקאס אותם הבטוים מתוך שנאה כבושה, החסרים עדיין באיוונגליזם של מרקס. האיוונגליזם של יוחנן, השוטט את כל היהודים כלם, מדבר על הפרושים בלי בוז ומשטמה מאחר שבזמן התחברותו כבר נתבטלו הלוקי-הרעות שביין הכתות ושבו לא היה לו צורך להלחם בפרושים בתור בעלי שיטה מיוחדת.

באור שמרה של כת-§ 3 שמה ומהותה הפרושים תלוי כל-כך של הכתה. כהגבר מהותה, עד שאי אפשר לפרש את זה אלא על ידי ביהודה של זו. ראוי להטעים, שבזמן קדום היה, כפי הנראה, השם „פרושים“ שם של גנאי ורק מתגדיר-פרושים היו משתמשים בו כדי לסמן על ידו את הכת. זמן מרובה השבו בטעות, שבאה על ידי המסורת העברית והנוצרית, כי את הפרושים צריך לחשוב לה„כת של החסידות היהסנית“, שהוא שמה לה למטרה את הרחבת התורה-שבכל-פה והשיגחה בקפדנות יתירה על שמירת „הסיגים לתורה“, שעשתה לכל פרט ופרט מן החוקים והמשפטים, ועל הדקדוקים הדקים, שיצרה בהלכות טומאה וטהרה; בעוד שהצדוקים, שהיו משכילים יותר וכקאים בהיות העולם, היו מקילים בעניי הרה. בהסכם לזה היו גוזרים גם השם „פרושים“ או מן „פרשי“ — באר, וה„פרושים“ היו לפי זה — המבאדים, אלה שהיו מפרשים את התורה כדי להוציא ממנה הלכות חדשות, או מן „פרשי“ — הגדל, וה„פרושים“ היו ה„גדלים“, שהיו מקפידים על

את המתים לעתיד לבוא מתרדמת-המות, כדי לגמול טוב ליומדי-מצותיו ולעניש את העוברים על מצותיו: „אלה יקצו לחיי-עולם ואלה להרפות לדראין עולם“ (דניאל, י"ב, ב).

כתור מתנודי מפלגת מוהסי-כהונה, היו הפרושים מגנים על זכויותיה של מפלגת האוהדים בזה, שמצד אחד היו מחליטים, כי אין להכהנים שום זכות על ממשלה חילונית, שהוא חלק ונתלתו של המשיח מביט דור, ומצד שני היו מיהסים את קדושת הכהנים לכל העדה כלה. ומאחר שסוף סוף הפרושים לא היו נוגעים בקדושתו של בית-המקדש ובזכויות הכהנים הכתובות בתורה, ואדרבה, הם היו מודים בכל משפט-הבכורה, שהיה להכהנים מימיקדם, — היו מוכרחים לרדוש, שב„הכזויות“ שלהם יהיו גם בני-העם מצוינים בסמינים חיצוניים של טהרה. וכן הוכרחו הפרושים לכוון הרבה חוקים אל תביעות החיים (כגון תקנת עירוב, כדי שיוכלו התכרים להתאסף בשבת), ומתוך כך הוכרחו לפעמים גם להקל ולשטת. ואולם, מאחר שאין אפשר היה להם אפילו להעלות על הדעת, שאפשר לשנות מעיקרם חוקים חתיים, אלהיים, כהסכם לצרכי-השעה, היו מחוקים ביטן בכל תוקף ועל ידי פירושים ודרשות היו משתדלים להשלים בין תקנותיהם החדשות ובין המסור והמקובל: הם היו רואים באלו התקנות מסורת-אבות (Paradosis) עתיקה שלא נמסרה בכתב, אלא הגיעה אליהם כתור מסורתי-שבע-ל-פה. וכך יחסו הפרושים, בכונה נגד בעלי דינם, חשיבות גדולה להאמונה בתורתי-שבע-ל-פה, והם הוסיפו להרחיב את דרשותיהם ותקנותיהם בצורת מסורת, שנמסרה בקבלה-שבע-ל-פה, איש מפי איש. מתנודיהם, שהיו מחזיקים-במשטת ככל המפלגות האדיסטו-קרטיות, החזיקו ביטן בכל הטנע להמצאות המעשיות ולפסקי-הדינים בכל תוקף, בעוד שבכל הטנע לחיי הממלכה היו מתנהגים על פי כללים, שנראו בעיניהם כהכרחיים לקיום המדינה ושיערו אותם על פי שקל-ידעתם החפשי, בלי תשומת-לב אל התורה או אל המנהג. לתוך סוג זה נכנסים רוב הענינים, שנפלה בהם מחלוקת בין הפרושים ובין הצדוקים. למנותם כאן אחד אחד או חושבים למתור, מפני שאין אנו מוצאים בהם תמיד מחלוקת בעיקרים; אבל, כשאנו

„פרישין“, שקראו להם מתנודיהם האדיסטוקרע-מים וממנו נתהו אחר-כך השם העברי „פרושים“ והשם היווני *Pharisaei* שלבסוף קבלו אותו הם עצמם וכנו בו את עצמם.

מתוך יחוסם אל הממלכה § 4 יסודותיה של ומתוך מצבם בהנהגת תורת הפרושים. מתבארות ההשקפות, שנמסרו לנו בתור השקפותיהם המיוחדות של הפרושים. „הפרושים מורים, שהכל נעשה כגורה קדומה ועם כל זה אינם שוללים מן הרצון האנושי את היכולת להכריע את הכף בעצמו, ואדרבה, הם רוצים, כי רצוי היה בעיני אלהים, שבהנהגה והתכונה האנושית יעברו ביד, באופן שכל אדם יכול ללכת בדרך הטובה או הרעה כחפצו“ (יוסף הכהן, קדמוניות י"ח, א', ג'). כאן מדובר על הסתירה שבין ההשגחה האלהית ובין הבהירה האנושית החפשית, סתירה, שנתחבטו בה הרבה. הפרושים מקיימים את מציאותן של שתייהן ביד ומעמידים אותן זו בצד זו, כמו שעושים גם כתבי-הקודש, וכן אומר גם ר' עקיבא: „הכל צפוי והרשות נתונה“ (פרקי-אבות, ג', י"ב). השקפה זו, כשהיא עוברת אל תחום הנהגת המדינה, פירושה: הממלכה והצבא צריכים להתכלכל אך על פי מצוות-התורה. וכשהיו מעמידים לעומת תביעה זו את מעצורי-החיים, היו הפרושים מוצאים תשובה על זה במה שהיו מראים על המלחמה האחרונה, שבה נתאמתו הדברים: „כי לא לגבורים המלחמה“, והיו אומרים, שעל הממלכה מוטלת רק הובה אחת: לשמור ולקיים את תורתיה ואת מנהגי האבות, ובשאר הדברים היא צריכה להישען על ההשגחה האלהית. לא פוליטיקה, לא כריתת בריתות ומלחמות היו בעיניהם העיקר, אלא למוד התורה הקדושה ובאורה. אחת היה להם, מי משל בהם, כל עוד לא נגעו לרעה בחירות-האמונה; ואולם הם היו נעשים לאויבים קשים לכל ממשלה, אם היתה מנהגת את הממלכה בנגוד לעיקריהם.

כשהיו מציעים לפני הפרושים, שהיו מאמינים בהשגחה האלהית, את השאלה, מפני מה הביא אלהים כמלחמות האחרונות וברדיפות הדתיות פורעניות וימורים על הרבה אנשים נקיים, היו מוצאים לה פתרון בחייה-העולם הבא: בתורת שכר-עונש לאחר מיתה ותחיית-המתים. ה' יעזור

בטוחים בעזרת העם. הם היו אהובים בתוך יושביהם, מפני שהיו ממתיקים את הדינים ולא היו דנים על פי "ספר-המורה", שהיו בו דיני עונשים וקנסות קבועים ועומדים, אלא היו עונשים וקנסים אחרים דיושנה והקרה מחוקת ומיוחדת לכל מקרה ומקרה ואחרים שהיו מוצאים סמך למעשיהם בדברי-התורה. וזוין מזה היו הפרושים נחשבים לאנשים ישרי בינהם אהבה ואהדה, הנמנים לתמוך זה בזה והמכנים גם את צרכיה העבוריים של ארצם, בעוד שמתגדלים היו מתחמים בשנאה כבושה זה אל זה, ומכל שכן אל העם. ולאחריהם, הפרושים היו מושתדלים להרים את העם למדרגת-השכלה יותר גבוהה ולהורוהו דעת בבחינת-ספר ועל ידי ה"סופרים".

§ 6 תולדות

וכן נשתלשל הדבר והגיע לזרז כך, שהפרושים מצאו

הפרושים.

קרב העם הרבה תלמידים מקישים וחיו לכתה, שדבריה נשמעים בידם בחיים העבוריים, יותר נכון — לא לכתה, אלא לבחינתו של העם. אבל כזה היה גם הסדון ידוע, כי על ידי זה נעשתה כתה זו, שמתחלה היתה דיוקה מן הפוליטיקה, לכתה מדינית במדה מרובה ולא יכלה להפטר מן ההשפעות המזיקות, המרובות בעסקנות המדינית. הפרושים, שנכבדה בין הפרושים והחשמונאים וישעל יזה נוסדה הממלכה, לא היתה יכולה להתקיים זמן מרובה. הנגיד הטבעי, שהיה בין עסקיה החולוניים של משפחת-החשמונאים ובין הקפדנות הדתית של הפרושים, הביא לזרז כסוך עצום. וזמן הורקנוס (שבתלמוד קרויין הוא נקרא גם בשם "נאי המלך") עזב בשנת-חיו האחרונות את הפרושים ודרף אתם, עד שמנהיגם הוכרח לבדוד. הוא בטל, לפי עדותו של יוסף הכהן, את הדינים, שהפרושים הוסיפו מתוך מסורת-אבות, אבל יוסף הכהן לא הודיע לנו, מה היתה מהותם של החוקים האלו. ליד מלחמה גלויה באו החשמונאים עם הפרושים בימי אלכסנדר נאי, שבתוך כן-גדול רצה לעשות את ההפך מתקנותיהם של הפרושים כמנהג להכעים את אלו, ועל ידי זה נתלקחה מלחמת האזרחים, שגולה מן הארץ במשך עשרות שנים את השלום ואת האושר, שעלתה להמלך כמעט כסאם ולכמה אלפים מן האזרחים — בחייהם. בהתמרמרות והתעקשות שלא יאמנו בקשרי שתי הכתות להשמיד זו את זו למדרי.

מסתכלים בהם בעינים תודרות, אנו חואים בהרבה מהם, כיצד בקשו הפרושים לחזק את חרושיהם על ידי דרישות רחוקות, בעוד שמתגדלים, שהיו מחזקים ביטן בכל תוקף, היו יכולים להשתייע גם בפסוקי התורה כצורתם. נאמנים לשיטתם, דינו הפרושים, שקרבן-התמיד יחא נשל מקופתו של בית-המקדש, שכל העם השתתף בה, ובדאי לא היה זה אלא הנחה לעם, אם הוחזרו לערוך את מנהגי "נסך-המים" ו"הכזי-הערכה" בפומבי גדולה. ולעומת זה פעמים שלא היו מקפידים כל-כך על דיני טומאה וטהרה כהצדקים, אף על פי שדוקא הם השתדלו, שכל העם כלו יחא זהר בדנים אלו. — מה שהפרושים הגנו את הנהיגות-המשים יום אחרי הפסח, בעוד שהצדקים היו מפרשים "ממחרת השבת" — "ממחרת שבת-ראשית" ו"שבעות" שלהם היה חל תמיד ביום א' בשבוע, — דבר זה הלוי היה, כנראה, במחלוקת בחלכות קביעת-המועדים. נגד הכנת הכתובים כצורתם היו הפרושים מתקוממים גם בשאלות דיני עונשים הרבה, וגם בזה היו הפרושים מגיעים על ידי ביאורים ופירושים לזרז המתקנת-הדינים. "עין תחת עין" פרשו שלא בצורתו ועל ידי זה שמו קץ ל"משפט-הנמול" (jus talionis): את הדין, שהארון אחראי בחוקם של עבדו ואמתו, בטלו לגמרי. נפלא הדבר, שרוב החילוקים הללו הובלטו ביחד בזמן מאוחר, בימי ר' יוחנן בן זכאי, וכפי הנראה, נולדו בו בזמן, שכת-הצדקים נהפכה והיתה לכת-הבייתוסים, שנקראה כך על שם משפחת-הכתנים (שנעשתה למנהגת על ידי הורדוס) ותומכיה, שהיו פוסעים על ראשי העם בגל גאון ובעבת ודון. אפשר הדבר, שיש יחס קשר בין דבר זה ובין המחלוקת בדבר זכות-היהודה של הבת ("בת הבן והבת שיתין ימות"): משפחת הורדוס וסיעתה החליטו, שיש למרים אשת-הורדוס זכות-היהודה על כסא החשמונאים, ואולם הפרושים התנגדו לזה.

§ 5

אבל אז היתה משטלת תכונת-הפרושים. הפרושים נמנה כבר בלי ערעור. העם היה כרוך אחריהם, באופן שכל מעשי עבודת-האלהים, התפלות והקרבנות היו נעשים על פי תקנותיהם. ולא עוד אלא שאפשר היה להם להתנגד אפילו לרצוני של המלך או הכהן הגדול: הם היו

להורות, אבל שיטתם ההזנה וההתנהגות נפתחה מאז יותר ויותר, וכך נשארו מאז ועד היום המושגות ההתנהגותיות ביהדות, שאיפתם להתקדמות ולשני החיים הקדומים גרמה לכל השגיאות והתקנות של היהדות הבכורה.

§ ד. ובכן, יותר ממאתים שנה החשקפות הדתיות שלטו הפרושים בחייו של הפרושים. ההתנהגותיות וכדומה ואמונתו של עם ישראל, והוב גדולי-הספרות והוב המאורעות של שטור, המאות האחרונות שלפני ההורבן עמדו תחת השפעתם. מתוך היום יצאו מחברי הפלגים היותר מאוחרים של ה"כתובים", אליהם שייכים "הלפידות-החבשים" וראשיהם, ה"נגות" (עין ערך זה), כל מספרי הקבלה, שנפטרם בפיקראבות, א', והם צריך ליהם גם את המאמרים היותר עתיקים שבמסורת ובמדרש. בתוך תע הפרושים נתחברו גם רוב הספרים הקדומים "ההגיונים" וה"הציונים" אמנם, בספרים אלו יש להבדיל לעתים קרובות גם השפעות אחרות, ולפיכך קשה לפנות להם מקום בתוך אותה הספרות, שבה נתגלמו מחשבותיהם של הפרושים בטהרתן; אבל הרי היום העיקרי והרעיונות היותר חשובים שבהם נובעים ממקור זה ולא יתנכרו למיצאם. ביהודי ניכר מוצא זה באחדים מן הספרים האלו, למשל, ב"השמונאים ב", ב"התחלות שלמה" וב"עלית-משה".

על פי המחשבות והרעיונות, הכלולים בכל הספרים האלה, צריך לפרש את השקפת העולם שבהם, ולא די בזה להשתמש לתכלית זו כמה שאנו יודעים ממלחמתם עם הצדוקים או עם הנוצרים. שיטתם לא יצאו הפרושים מהשקפותיהם מעולם; הם לא הצטיינו מעולם לא בעיון מופשט, אף לא בסדר שיטתי (ס"ס טימטיקה). הרגיש הדתי שבהם דאג קודם כל להצד המעשי שבדת, להתגשמותה בחיים. המושגים העיקריים של השקפתם הדתית מוצאים מן המסורת, אבל הם לא ישמרו אותם בצורתם העתיקה והמסורה, אלא הלבישו אותם לעתים צורה אחרת, שמכאן ולהבא נשתלשלה ביהדות והגיעה עד לימינו אלה. הפעולה היותר חשובה, שבצורה יש להבדיל טובה להם ביותר, היא — מה שהם גרמו להתפתחותו של האידיאליזם — אלסמוס הדתי.

העיקר הראשי של תורת-הפרושים היתה

לבסוף בא הדבר לידי שלום ארצי בין אלכסנדר ינאי ובין הפרושים, ובצואתו השיא המלך עצה לאשתו שלומית אלכסנדרה, "שלא להתראות לא מן הפרושים ולא ממי שאינן פרושים, אלא מן הצבועין, שהיומן לפרושים, שמעשיהן כמעשי ומרי ומבקשים שבר כפחם" (סוטה, כ"ב ע"ב). שלומית שמעה לקולו ומסרה לפרושים, שנראים עמד אחיה שמעון בן שטור, את המשרות היותר חשובות בממלכה ובסנהדרין. עכשיו היתה כל ההנהגה כולה בידם, ואיראפטר לומר, שהשתמשו בה בנדיבות יתירה. הם התאכזרו על מתנגדיהם וצוו להרוג את זעצאי של אלכסנדר ינאי במספר שמונה מאות איש. מסורת-האבות קבלה שנית בה והוקף, והנהגת-המדינה היתה על פי עיקרי שיטתם. אחר כך באה מלחמת-האזורים, שפוצה בין הורקנוס ואריסטובולוס. הפרושים עמדו מנגד לה: על זה מעידה תפלתו של הר"י המעגל בימי מצור-ירושלים: "הללו בניך והללו כהנך" וכו' (קדמוניות, י"ד, א', ב'). אותה המנוחה ממלחמת המפלגות שררה גם בתחלת שלטון הרומיים (אחרי שנת 63 לפספח"ס). ואולם, יותר שנעשו המושלים האדומיים מתנגדי הלאומיות הישראלית, שעל ידי זה מסרו את הממלכה בלי-מישים בידי הרומיים, יותר נשתקע חלק מן הפרושים בפוליטיקה ועסק בה התלהבות יתירה, כדי להגן על חירותם של העם והאמונה. שיטת אלפים פרושים מאנו, כפי המסופר, להשיב שבועת-אמון להור' דוס והשתתפו בקשר, שקשרו עליו חותמת והמפלגה ההשמונאית. כשבקש הורדוס כבן ימי ממשלתו להשלים עם העם, נעשו גם הפרושים יותר נחרים לו וראשיהם שמעיה ואב' טליזין היו ממקורביו. אבל התחברות כזו אל המושלים אנו מוצאים רק עוד פעם אחת, בימי אנריפס הראשון (51—50 לפספח"ס). אל שאר זרעו של הורדוס ואל הנציבים (הפרוקראטורים) הרומיים, שרדו ביהודה בזרוע והתקלטו באמונת העם, התיחסו הפרושים באיבה. מקרב כהן הפרושים יצאה הכת הפטרוניטית של ה"קנאים". שבקשה לשים קץ להעול הנכרי ביד חזקה, ועל כן ערכה את המלחמה האחרונה. אחרי שבטלה הממלכה, בטלה גם העסקנות המדינית של הפרושים רק עוד פעם אחת, בימי בריכוז-בא, עורר בהם ר' עקיבא את השאיפה המדינית

אני רשאי לדבר", כותב יוסף הכהן (קדמוניות ב', י"ב, ד). רק בבית המקדש היו מוציאים את שם ה' מפורש בכתבו, וגם שם היו הכהנים נמנעים מלעשות זאת בעשרות השנים האחרונות לפני התורכן: "הצטעין שבכהונה מבלעין אותו בנעזות אחרים הכהנים" (קדושין, ע"א). את השם היו מבטאים בכינוי "אדני", שעבר אל הלשון היוונית בתור *Kyrios* וממנה בא אל כל הלשונות המערביות, אבל בארץ ישראל הכמיו הפרושים היו משתמשים בשם "רבו" וכדומה לזה רק בשעת התפלל, וגם זה רק לעיתים רחוקות. ובשבתאורחה מלת "אדני" בעבודת האלילים, התחילו נמנעים מלהשתמש גם בה בחיים הרגילים ובמקומה התחילו אומרים, "השם", אפילו כשהיו מביאים פסוקים מן המקרא. במקום שהיה הדבר אפשרי, היו מדלגים בכלל על "השם" או היו משתמשים במקומו בהשאלות מעין "שמים", "המקום", "השינה", "הגבורה", "הקדוש ברוך הוא".

מן הסכנה, שעל ידי הפשטה זו יעשה מושג האלהות קלוש וממושטש, נצלה היהדות הפרושית על ידי מה שעשתה את הנושאים שבין האלילים והעולם לפנימיים ובלתי-אמצעיים בכל האפשר. אלהים הוא הוצר התקף ובעל-היכולת של השמים והארץ וכל אשר בהם. השאלה, כיצד באה היצירה לעולם, לא הותרה מעסקת אותם. הם אחוז בכל תוקף אך בהאמונה, שהכל נוצר יש מאין. בשאר הדברים הטענים לענין זה השאירו לו רק דעות בודדות ותמימות מאת מן ההקדוה על "מעשה-בראשית" לא הותרה דעתם נוטה כמו שלא הותרה נוטה מן ההקדוה על "מעשה-מרכבה". הפרושים היו מתענים על השלמות והתכליתות של העולם, ואלו היו להם הוכחות מספקות על אומנותו הגדולה של הוצר. ולעומת זה, "כל המסתכל בדי דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו ומה לאחור; וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם" (תנ"ה, ג', א'). גם על אופן התיוחסותו של אלהים, שהוא למעלה מן העולם, אל עולמנו זה, אני מוצאים לא דברים ברורים, אלא דמויות תמימות. בתנאי הפרושים היו מאמינים במלאכים גבורים עושי דברו (של מקום), אבל היו והודים מלאכות בהם ברוח-מתחזקת (מישטלעוועק), שיש להן

האמונה באל אחד, שקבלה כמו שנמסרה להם מאבותיהם והניתנה בתור אמונה מקובלת-לכל. אבל הדוש אחד נתהדש בבית-מדרשם: הם הטעמו בכל תוקף, שהאלהות היא עצם גפרד מן העולם, ועל כן היו נמנעים מלהשתמש בתאריך-השמה בכל האפשר. במקום שהתורה משתמשת בזהם אל האלהות בכתיבים מגשימים מאד, שם מצאו התנצלות לזה במאמר, "דברה תורה כלשון בני-אדם"; הפרושים בדברו עצמם היו מוסיפים על תארים כאלו מלת "כביכול", כדי להחליט את הדוש, והיו מראים, כי לעומת כל צור מגשים אפשר למצוא בתורה עצמה צור אחר, שמתנגד לו: "וינה ביום השביעי — וכו' יש לפנינו יצירה? והלא כבר נאמר: לא יעק ולא יגע וכו'; ומה תלמוד לומר, 'וינח'?" אלא כביכול הכתיב על עצמו, שברא את עולמו ביום ימים ונה בשביעי" (מכילתא, שמות ב', י"א). תארים כאלו אינם אלא ציורים, השאלות, בהסכם להשגת שכלנו המוגבל: "הרי אני מביין אותו מכרזותו לשכך את האוזן כמה שהוא יכולה לטימעי" (מכילתא, שמות י"ד, י"ט); והם מתחלפים לפי התנצלותם ותפיסתם, הרוחנית והמסורתית של בני-אדם: "ראתה ישפחה על הים, מה שלא ראה יחזקאל ויטאר הנביאים" (מכילתא, שמות ט"ז, ב'). ואולם מהותה של האלהות נעלה היא מעל כל רבוי ושנוי: "אני ה' לא יגדלי" ומתוך השקפה זו נאסרה ההקדוה במהותה של האלהות, אלהים הוא בלתי-נראה ובלתי-נחקר (עורא ד', ד', א'—י'). מן ההקדוה במעשה מרכבה לא הותרה דעת החכמים נוטה כלל; ובאמת, עד שנתפשטה תורה-ה"זרעים" (הגנוסטיציסמוס) בארץ-ישראל, היו הקדוה כאלו יקדוה-המציוות. גם בתרגומי המקרא, האלכסנדרוני כהארמי, שגלוו בהשפעתם של הפרושים, ניכרת השאיפה להמנע מתארים מגשימים, ועל כן הם מתרגמים שלא כצורתן אותן ההשאלות, שבהשגתו של העם ברוך בהם איזה מושג גופני; ולא עוד אלא שהם יוצרים מושגים חדשים, מעין "מימדא", "קדא", "שכינתא" ועוד, שאינם מצויים בכתבי הקודש.

השאיפה להטעים את רוחניותו של מושג האלהות גדלה כל כך, עד שהיו נמנעים בכל האפשר מלהציא את השם המפורש: "זה שמי לעלם", "אלהים גלה למטה את שמו, ועליו אין

הגלים לתאר פטרונים ארציים, ההואנים נאחזה רבה לשלומם של החוסים בהם. אין בלשין אף בטוי אחד של חבה, שלא נשתמש בו המקרא, לדעת החכמים הראשונים, כדי לציין בו את החוסים שבין המקום לאדם. המושג הכולל של החוסים האלו הוא — „מלכות־שמים“, „מלכות־שמים“ היא ההפך ממלכות־הארץ (מלכות־הארץ ומלכות־הרקיע), הנגוד ל„שעבוד־מלכות“. מימי עולם היא, ונתגשמה על הארץ מיום שחברו בני־האדם את אלהים: „משכא אברהם אבינו, המליכו על השמים ועל הארץ“ (ספרי, דברים, שי"ג). עם ישראל קבל מלכות זו בהר סיני, אבל הותר צריך לקבל עליו עול מלכות־שמים בכל יום ויום, כלומר, לבקש — על ידי תפלה והרהקת כל הרעיונות המכשילים מעבודת הבורא — התקרבות לאלהים, לשעבד את מחשבותיו והושיע לרצונו ולאהוב את ה'. על כן נקראת קריאת־שמע בשם „קבלה עול מלכות־שמים“. הצדיק חי בעול זה ונושא אותו בשמחה ואישר: „איני שומע לכם לבטל הויני מלכות שמים אפילו שעה אחת“ (משנה ברכות, סוף פרק ב').

ל„מלכות־שמים“ יש גם הוראה משיחית, ועל זה נדבר להלן, בסוף הערך.

אלהים מתואר לא רק בתור מלך, אלא גם בתור אב: „אבינו מלכנו“ הוא מבטא עתיק, שבו פונים אל אלהים בשעת התפלה. כי ה' הוא אביהם של בני ישראל — זאת הביע כבר גם המקרא; אבל כי יחס זה אינו יחסי־על־תנאי ואי־אפשר לו להפסק — דבר זה נסף רק עתה, בימי הפרושים: „אפילו הם סכלים, אפילו הם פושעים, אפילו מלאי־מומים נקראים בנים“ (ספרי, דברים, ש"ה). על ידי זה נקבע בין ישראל ובין אביהם שבשמים יחס מעין זה, ששורר בין אב ובנו, — יחס של אהבה, שאינה מתנה על ידי שום דבר ואינה תלויה בשום גמול.

ובאותו יחס עצמו נמצא גם היחוד אל אביו שבשמים. על כן הוא פונה בכל צרכיו אל אביו שבשמים ומצא בו מן ועזרה. ואולם האדם צריך להשיב אהבה תחת אהבה, הוא צריך להשתעבד לרצונו של מקום כמו שהבן משתעבד לרצונו של אביו: „מה אעשה ואבי שבשמים נזר עלי?“ — הוא צריך לאהוב את הקב"ה בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאוהו: „בכל לבבך

מציאית מתמדת, והו' חושבים אותם רק להופעית זמנית, שנבראת רק לישעתך, כדי למלא משלחת ידועה.

תכלית הברואה היא האדם: „חביב אדם שנברא בצלם“; ומלת „צלם“ יש לה כאן, כמובן, הוראה רוחנית. „אדם נברא יחיד, כדי ללמדך, שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד עולם מלא... ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו: אבא גדול מאביך“ (סנהדרין, סוף פ"ד). בן עזאי מביע רעיון זה עצמו במאמרו: „זה ספר תולדות אדם — והו' כלל גדול בתורה“. ובכן לא נשארו הפרושים בגבולות הלאומיות, הקיצוניות, כישאר העמים הקדמונים, אלא הודו, שכל בני האדם יצורי אלהים הם והוא הוא להם ושומע אל תפלתם: „הקדוש ברוך הוא אפילו כל באי־העולם באין וצועקין לפניו, הוא שומע צעקתם“; „שהוא זן ומפרנס לכל באי־העולם“; „וימנך, שפשוטה לכל באי־העולם“. ומהם בא לנו המאמר הופה: „כל מקום שאתה מוצא רושם הגל־אדם, שם אני לבניך“ (מכילתא, שמות, י"ז, ו'). אמנם, הם לא יכלו לומר, שכל בני־אדם ממלאים את תובתם למקום במדה אחת: יותר מדאי היה גלוי ידוע הדבר, שהעולם האילי נשתקע או במדות מנוגות, ויותר מדאי היה בולט ההבדל שבין המעשים המוסריים של יהודים ובין אלו של לא־יהודים; ואף על פי שלא יכלו להוציא שום אומה מן הכלל ולומר, שהוא אינה נחלתו של „קונה שמים וארץ“, עם כל זה הוכרחו לעשות הברל במדרגת־השייכות, שהאומות שייכות להקב"ה, והחלישו, ש„על ישראל הוחל שמו ביותר“ (ספרי, דברים, פסקא ל"א). מפני החבה, שהוא מחבב את כל בני האדם, רצה הקב"ה לתת את התורה לכלום: „התורה ניתנה דימוס, במקום הפקר“; אבל הגויים לא רצו לקבלה, כדי שיוכלו ללכת אחרי תאוותיהם. ומצד אחר נראו גם בין הגויים כמה שאיפוק מוסריות, ולפיכך נצטוו ישראל לקרנם: „פקד המקום לישראל להטיב לגרים ולנהוג בהם ענוה“ (ספרי, במדבר, פרק ע"ד). „גרי־הצדק“, כהילני המלכה ומשפחתה, היו מוכנים מאד, ולתוך התפלה נתקבלה הברכה: „על גרי־הצדק“.

יחסם של בני־האדם אל אלהים מתארים אותם החכמים על ידי המון ציורים, שבהם

האיך אפשר לו לאדם להקרא בשמו של הקב"ה? אלא מה המקום נקרא דתים והנזן אף אתה הרי דתים והנזן" (ספרי, דברים, מ"ט). כדי להסביר הקני זה לכל פרטיו ודקדוקיו, מקובצים מתוך המקרא כל הספורים על אודות מעשי הטוב והחסד, שעישה הקב"ה, ומהם צריך האדם ללמוד, שהוא צריך להתדבק בדרךיו ולהלביש ערומים, לבקר תולים, לנהם אכלים ולקבר מתים. ואפילו עניני נזמים ודקדאדקין צריך האדם ללמוד ממעשיו של הקב"ה ולנהג כמותו.

את המצוות המוסריות שבין אדם לחברו מוצאים הפרושים כלולים בכתוב: „ואהבת לרעך כמוך". אף המקרא עצמו לא השאיר שום ספק בדבר, שכתוב זה מדבר לא רק ביהודים בלבד, אלא בכל בני-האדם: ואולם הפרושים פרשו פסוק זה באופן שאי-אפשר לשעוית במובנו הטלול: „רעך שני לחברך לא תעביד" — כך מתרגמנו תרגום יונתן ובחוראח זו מביאים אותו סופרים יוניים ישל אותו זמן. ולא עוד אלא שיהלל הזקן אמר על דברים אלו: „זו היא כל התורה כולה ואורך פירושה" (שבת, ל"א ע"א). גם על זה באה ההסכמה הכללית מצד הפרושים, מן הפרושים קבלה הנצחות את הרעיון הזה ואת הפתגם הזה ועל ידי כן ראתה במצוה „ואהבת לרעך כמוך" את „קיום כל המצוות" (אל תלך שנים, ה' י"ד; אל הרומיים, י"ט, ט; יעקב ב, ח). וב„קדושים תהיו" כלול גם ענין שלילי:

„קדושים תהיו — פרושים תהיו, קדושים מקודשים, פרושים מאומות העולם ומשקציהם" (מכילתא, מסכתא דבבבבב, יתרו פ"ט). לתוך סוג זה נכנסת האזהרה על כל מיני ניאוף וזמה והזדויות מפניהם. את כל איתן התאוות המנוגות והנרצות, שעבודת-האלילים היתה משוקעת בהן, מתעבים ומשנאים הפרושים בתוך העבודות היותר חמורות ועליון נאמר: „עויות משלקות את השכינה" (ספרי, דברים, ה"ח). ואפילו בפני עיבודת-האלילים מושמים הדברים: „אלהיהם של אלו שגמ וזמה הוא" (ספרי, במדבר, קנ"ו).

ואולם לתוך סוג זה נכנסות גם המצוות הנוגעות בעבודת-האלהים והשלשלה הגדולה שר המצוות המעשיות. כי השקפת ראשוני הפרושים אינה כלולה בהן בישק לעצמן, אלא יש להן ערך רק מפאת הכוונה המתגלית בהן או מפאת הרעיונות הדתיים, שגלגלים ומתגלמים

— בשני יצודך; בכל נפישך — אפילו הוא נוטל את נפישך" (ספרי, דברים, ל"ב). הצדקים הייבים להצדיק עליהם את הדין ולקבל את כל הנסיגות, שהקדוש ברוך הוא מנסה אותם בהם, ואפילו את היסודים: „למדים צדקים, שמצדקים עליהם את הדין" (ספרי, פדשת שמני, מכילתא דמלואים). „בכל מה דעביד דחמנא לטב עביד". ועל כן חייב אדם לבדוק על הרעה" (ברכות, ט', ה). ולא עוד, אלא שהיסודים הייבים על הצדק, מפני שהוא מרגיש, שעל ידוהם מתעלה ערכו המוסרי, והקשר שבין זכין אביו שבשמים נעשה יותר פנימי: „מכות אלו גרמו לי ליהבב לאבי שבשמים" (מכילתא, מסכתא דבבבבב, יתרו סוף פ"ט). שתי הרגשות מתנגחות מרגיש האדם בהתיחסותו אל אלהים, רתת וזיע לבני האל הגדול והטרא, שהוא למעלה מן העולם, ויחד עם זה בטחון וקרבנות-הנפש, שאלוהים הוא בא על ידי האהבה הפנימית: „אין לך אהבה במקום יראה וראה במקום אהבה אלא במדת הקב"ה בלבד" (ספרי, דברים, ל"ב).

מתוך יחס זה של קרבה לאלוהים משתלשלות ונאמנות גם החובות, שהפרושים מטילים על האדם. אחרי זכור אהבך, „נמנו ונמדו: נודו לו לאדם שלא נכרא מושבבבב" (עירובין, י"ג ע"ב). ועכשיו שנכרא הוא חייב לשמור את נשמתו — חלק אלוה ממעל — בטרה. האפשרות לשמרה בטרההה נתנה בידו האדם, מאחר שיש לו בחירה חפשית והתורה מרצא לו את הדרך הנכונה. „מורא שמים" היא תמיד על האדם, „ומי שמאמין, כי אלהים משגיח עליו תמיד, איש מסתל לחטא" (יוסף הכהן, „נגד אפיין", ב', ט"ז); ואדם כזה והיר הוא לא רק מלעבור עבירות בלתי, אלא גם מלעבור על עבירות כסתר, שבמעט אין מדה למד איתן בה, עבירות, שהן „דבר המסור ללב". בעד המצוה הגלגלית, שתורה בלבו של אדם יראת-הטא, עומדת המצוה החובות: „קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' אלהיכם". וקדושה זו היא, כמו שנתפדש ביתר דיוק, הקני למדותיה של האללות: „פמליא של מלך למלך, ומה עליה להיות? — מהקה למלך" (ספרי, ראש קדושים). ובחבורות יתורה נתפרש דבר זה במאמר: „ללכת בכל דרכיו, אלו דרכי הקב"ה, שנאמר: ה' ה' אל דתים והנזן, ואמר: כל אשר יקרא בשם ה' ימלט;

ע"י מערכת "המליץ", סט' פטרבורג תרנ"ו—תרנ"ז, XI, ח"א, עמ' 35 ואילך וגם עמ' 60 ואילך, וחב', עמ' 236 ואילך).

Grätz H.: Geschichte der Juden, Bd. III, IV Aufl., Note 12.

(התרגום העברי של ש"פ ר' בשם "רבי

ישי"ר", כך א', עמ' 421 ואילך בקיצור).

Schechter S. Some Aspects of rabbinic theology (בסכת-העת) Jewish Quarterly Review, VI-VIII, X).

Ethogen S.: Die Religions-Anschauungen der Pharisäer, Berlin 1904.

Hausrath H. Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I.

Wellhausen S.: Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald, 1874.

Schürer E.: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde, Leipzig 1898.

Bousset H.: Die Religion des Judenthums im Neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903.

Holtzmann O.: Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu (Vorträge der Theologischen Konferenz zu Giessen, 17 Folge), Giessen 1901.

ד"ר יצחק משה אלבוגן

מורה בבית-הסדרש הגבוה להכנת-היהדות
בברלין.

— x —

נשתקעו בחשבונות על אודות, "קדמיטיה" ועל אישיותו של זה ובצורות מפרטי-הפרטים של מלכותו. אבל אמונה זו שלטה ביותר בקרב ההמון הגדול ובקרב החולמים ובעלי-הדעה המתונים והגו העזות שב"סופרים" היו מתהדקים מדמויות אלו. הם גנו את "החשיבה הקצין", חשבו את 'מות המשיח' ל"דברים המבוססין מבני אדם" והחם לא היתה נוחה מן ההתעסקות בענין זה. הם האמינו בהשארת-הנפש, כנאולה שתבוא על ידי המשיח ובתחיית-המתים, ושתי האמונות האחרונות הכניסו לתוך התפלה בדבריהם נכוח שאיפה ברוחה מאד לעלות את הצעירים הדמיוניים ולעשותם רוחניים ביותר, ובעניניהם היתה חשיבות יותר גדולה ל"מלכות-השמים", שתתגלה לימות-המשיח, מלהמשיח עצמו. כאן לפנינו התראה השנייה של "מלכות שמים". בזה מאמינים בה רק בני-ישראל; אבל לעתיד לבוא ימנו שני הסוגנות של הדעה: ראשית, ישראל ישתחרר מעילו של טעבור-מלכות זה לבדו ימלוך עליו או תפלה "יה", ברכת השיבה; תפלה, "את צמח" היא תקנה מאחורה; ושנית, אף שאר אימות-העולם יכירו את זה: "ידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו: ה' אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה". על הימים האלו, "שבהם", "יהיה ד' אחד בעולמו ומלכותו קיימת לעולמי-עד", התגעגעו הפרושים; ועל ידי התורה היו צדיקים להגיע אליהם מתחלה ישראל ואחר כך — כל העולם כולו ועל כן כללו את כל התורה כלה בדברים אלו: "קבלו עליכם עול מלכות שמים והכריעו זה את זה בדארת שמים והתנהגו זה עם זה בממלחת-הסדים" (ספרי דברים, שנים).

ביבליוגרפיה:

אה ווייס, דור דור ודורשיו, הא, פרק י"ג ופרק כ"ג.

Geiger Abr.: Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 101 ff.; Jüdische Zeitschrift, II, 11—51. Dörenbourg Jos. Essai sur l'histoire et la géographie de Palé-
stine, pp. 75 ff. 119 ff., 452 ff.

(התרגום העברי של ספר זה בשם "משא ארץ ישראל", מאת מ"ב ש"ן, שיצא בשני חלקים

ספרים חיצוניים (Pseudepigraphen).

מאד בין הנוצרים הנומיסיהקתולים והוויסיהאור-
תורוסים, וגם בין בני הנסיה הנוצרית
שבארצות הקדם (הנסיה הסורית, הערבית, האר-
מינית והקבשית), כמו שמיכיהם התרגומים
העתיקים והמקובלים, ישיש בודני מהם בלשון יגית,
רומית, סורית, ערבית, כושית, ארמינית וסלא-
וית. התרגומים המרובים הללו מראים, עד כמה
היו ספרים אלו חביבים ויקרים להנוצרים שבכל
ארצות העולם, וכוראי גדלה גם השפעתם על
המוניקודאיהם.

במישנה מונה רבי עקיבא בין אלה,
ישאין להם, "הלך לעולם הבא", "אף את הקורא
בספרים החיצוניים" (סנהדרין, י, א). האמוראים
הוסיפו על ה"ספרים החיצוניים", שאסור לקרוא
בהם, גם את ה"ספרים הנזונים" כגון סידא וזינא
בו (סנהדרין, ק', ע"ב). אם כלל ר' עקיבא
עצמו ספר זה והדומים לו בתוך ה"ספרים החיצוניים"
או לא — קשה לדעת (בגמרא בבלי סנהדרין,
שם, כתוב: "ר' יוסף אומר: בן סירא נמי
אסור למיקרי", ואפשר שזהו רק הוספה על
ה"ספרים החיצוניים" של ר' עקיבא). ואולם בגמרא
ירושלמי סנהדרין, פ"י, ה"א נאמר: "ספרים
חיצוניים, כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה,
אבל ספרי המדרש וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך
הקורא בהן כקורא באגרת", ובהלכה נאמר: "שכל המכניס בתוך
הכתוב, "יותד מהמה" נאמר: "שכל המכניס בתוך
ביתו יותר מכל ספרים, מהומה הוא מכניס בתוך
ביתו, כגון ספר בן סירא וספר בן תלוא וכו'
להגות נחתו ולא לניעת בשר נחתו". קשה מאד
להאמין, כי ר' עקיבא יכול היה לחשוב ספר
מלא "ראתיה" ומסרה השכל כגון סידא, שהרבה
פסוקים ממנו באו בתלמוד ויטעין היה נקרא
במקורו העברי במאה העשירית אחרי החורבן, כמו
שמיכיהם, "ספרהגלוי" של ר' סעדיה גאון וכתב
היד העברי של בן סירא, שנמצא לפני שנים
אחרות (אתת היא, אם הוא המקור או לא), —
לספררמינית, שכל הקורא בו מאבד את חלקו

ספרים חיצוניים.

כ"סם, "ספרים חיצוניים" אנו
קוראים לספרים שינים
בתכנם ובצורתם, שנתחברו
כמאתים שנה לפני החורבן
השני וכמאה שנה לאחריו בידי יהודים, שהשתדלו
להקזת בהם את מהותם וצורתם של כתבי-
הקודש, ועל הרוב יחסו אותם לאנשים קדמונים
ומפורסמים כאומה הישראלית, אבל למרות כל
אלה לא הודתה היהדות בקדושתם של ספרים
אלו מעולם.

ה"ספרים החיצוניים" נבדלים
מכתבי-הקודש כזה, שהם
לא נקדשו בקדושת התנ"ך
ולא נכנסו לתוך "עשרים"
וארבעה" שלנו. ואולם הם
נבדלים גם מן ה"ספרים
הנזונים", הנקראים בלשונות העמים בשם "אפ-
קריפין", ובני ישראל הורגלו במאתי-השנים האחרונה
לקרוא להם בשם "כתובים אחרונים": ה"ספרים
הנזונים" נחשבים לקדושים בעיני הנוצרים, ביהוד
בעיני בני הנסיה הקתולית והיונית, ונכנסו לתוך
ה"קאנון" הכיכלי של הנוצרים (עיין ערך "ספרים
נזונים"), אבל על רוב ה"ספרים החיצוניים" אין
קדושת כתבי-הקודש חלה כלל אפילו לדעת
הנוצרים הקתולים והיוניים. עם כל זה יש כאן
גם יוצאים מן הכלל: ספר עזרא ר' נמצא ברוב
התוצאות הרומיות הישנות של ה"קאנון", והנסיה
הקבשית (הכושית), שקבלה את אמונתה מן
הנסיה היונית-הביזנטית, קדשה בקדושת שאר
כתבי-הקודש את "ספר הויבליס", "ספר הנוך"
ועוד. וזהו סבת הדבר, שכמה מן ה"ספרים
החיצוניים" נשתמרו בשלמותם רק בלשון כושית
בלבד.

אף על פי שרוב ה"ספרים החיצוניים" לא
נתקדשו בקדושת כתבי-הקודש, היו כולם מצויים

§ 1

הגדרה.

§ 2

התיחסותן של
היהדות והנצרות
אל ה"ספרים
החיצוניים".

אף על פי שרוב ה"ספרים החיצוניים" לא
נתקדשו בקדושת כתבי-הקודש, היו כולם מצויים

המעשיות ולא כאו לא לנרוע אפילו את אחת מן התורה ולא להוסיף עליה ואפילו אם נחזיק בהעסקה הישנה על המינים ועל הגלויים, גם אז קשה לנו לחשוב, שבעלי המושג והבריתא כבר היו מעדכנים. הספרים החיצוניים שלנו [עדים הם הקטעים מספר הנד, שהרפס ילינק ב"בית המדרש שלו, ח"ב, עמ' 117-111, ח"ד, עמ' 132-121, וח"ה, עמ' 190-170, ו"הספרא דהנוד" קרי נזכר גם ב"והר, שבו מובאים שני ציטוטים מ"ספר הנוד" כלשון מושיה, פרק ל"ב, בן ראה, למשל, שמאל ודמנה, "ספרא דאדם הראשון" (כבא מציעא, פ"ה ע"ב, ועין גם שמות רבה פמ"א), ו"הספרא דאדם קדמא" נזכר גם ב"והר]. ולעומת זה נזכרים בירושלמי (סנהדרין, פ"י, ה"א) ובמדרש (קהלת רבה, עה"ב ו"והר מהמה) בתוך הספרים החיצוניים, שאסור לקדושתם — ספרי בן-לענה ובן-חנאל, ובמשנה (ידם, ד', ו) נאמר, שהצדוקים קובלים על הפרושים על שהם אומרים, ש"בתורה קודש מטמאין את הדיוט, ספרי המורים (נ"א המורים) אינם מטמאין את הדיוט". אפשר, איפוא, לחשוב, כי ב"ספרים החיצוניים", שהקרא בהם אין לו חלק לעולם הבא, נחבון ר' עקיבא לספרי בן-לענה ובן-חנאל והמרים (שספק גדול הוא, אם יש לקרא המורים, בתקונו של ר' האי גאון והרבה מן הבאים אחריו, אשר בהם היו באמת דבריימנות ועל כן אבדו ונשתחו ולא נשארו מהם אלא שמותיהם בלבד. הגלויים", הבאים כמעט המיד ביהר עם, "ספרי המינים" הם, אמנם, אפוקליפסות (בדעתו של הפרופ' צבי פרין חזת במהברתו La lingua ebraica nel cristianesimo primitivo, p. 9). מבני שכן הם נקראים בסדרת "גלגא", אבל הם אפוקליפסות נוצרות, שכן גם "גלגא" היא אפוקליפסות של יוחנן.

על כל פנים, להספרים המתחסיים על המקרא, שההוטיסטיים קראים להם, "ספרא" פגראפים" ושאף הקתולים והיונים אינם מודים בקדושתם, נאה וראה השם, "ספרים חיצוניים" מפני שהם נשארו מחוץ לבי"ד ספריהקדוש של "ישראל ומחוצו לה"קאנון" של הנוצרים. השם העברי הוא מתאים להשם, intrinseci, extra, שהספרים הנוצרים הקדמונים היו קראים בו לספרים אלו. המעמית השקר והחוק, שיש בושם הפרוטיסטי, כלומר, מה שרוב ה"ספרים

לעולם הבא, וכן הדבר גם בשאר ה"ספרים החיצוניים" שלנו (כלומר, בפסידאפגריפים), שרובם ככולם מלאים יראה טהורה ומטיפים לקיום המצוות ומעשי-צדקה וחסד, ולפיכך קשה מאד להאמין, שבכך חשבו אותם התנאים כדי עקיבא ל"ספרי-מינים". על אלו האחרונים אומר ר' טרפון בן-דורו ובן-מחלוקתו של ר' עקיבא, דברים קשים אלו: "אקפה את בני, שאם יבואו לידי, שאני אשדוק אותם ואת האוכרות שבהן, שאפילו אדם רודף אחריו להרוג ונחש דין להבישו, נכנס לבית עבודת-מזבחים ואין נכנס לביתוהן של אלו, שהללו מכדין ובוסרין והללו אין מכדין ובוסרין"; ור' ישמעאל אומר עליהם, שהם "מטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים" (שבת, קט"ז ע"א). ואולם ב"ספרים החיצוניים" שלנו אין זכר לכפירה ול"הטלת קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים", ובכן לא היה לר' טרפון ולר' ישמעאל שום יסוד לדבר עליהם כהמה שפוכה ובטנאה כבושה כל-כך. ואמנם, בהוספתא (ידם, כ', י"א) הובדלו ספר בן-סירא ושאר הספרים מיני, שנכתבו אחריו (כלומר, ה"ספרים החיצוניים" שלנו), מספרי המינים: "הגלויין וספריהמינים אינן מטמאין את הדיוט: ספרי בן-סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הדיוט". הרי שאף על פי שהיו ספרי בן-סירא ושאר הספרים הגלויים והחיצוניים (על פי הטרמינולוגיה שלנו) לענין טומאת-ידים, עם כל זה הם נמנים בפני עצמם. כי, כמו שאמרנו, איראפסר לציד במחשבתנו, "ספרים כתובים כהה בתורהקדוש ומלאים רוחהפרושים מעין, "ספר-טוביה" או "עורא ד" יהיו נחשבים לא רק לבלתי-קדושים, כלומר, לספרים שלא נכתבו על פי הורהקדוש — מה שישללו מהם בעליההתלמוד מפני שהם נכתבו בזמן מאוחר ועל זה רמזו במאמרם שבהוספתא: "וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך" — אלא גם לספרי מינים, אם נחזיק בדעתו של מ. סרדילנדר ונאמר, שהמינים היו יהודים אנטיומיסטים (מסדירה, שהיו כופרים בזמנה עיקרים קדמונים ומוסיפים עליהם ולא היו יהודים בקיום המצוות המעשיות), או בודאי אי אפשר יהיה לנו לחשוב את ה"ספרים החיצוניים" שלנו ל"ספרי מינים": דוקא ה"ספרים החיצוניים" הללו מלאים אהדת המורות על קיום המצוות

החיצונים" שלנו, אלא גם ביסודו של ספר דניאל, שנתקבל עוד אל תוך המקרא. ספר דניאל, שכלי ספק נתחבר בימי גלותו של אנטיוכוס אפיפנס, מיוחס לאדם קדמון ומפורסם באומה, שנזכר בהקדמה (יד, יד): כ"ח, ג), כדי שיהיה לדברים הנמצאים בספר זה ערך יותר חשוב. במובן זה יש לחשוב את דניאל ל"ספר החיצוני" הראשון, להטפוס הקדמון של ה"ספרים החיצונים".

§ 3. ספדתהויתם בשאנו באים לחקור אחרי של ה"ספרים בכת" הויתם של ה"ספרים החיצונים". צריכים אנו לבקשה במצבו המיוחד של עם ישראל בימי הבית השני.

בשני דברים שונה הבית השני מן הראשון: ההמון היהודי נעשה בו יותר יהודי, יותר החוק מעבודה וזה יותר קרוב אל תורת-המוסר של הנביאים; ולעומת זה גדול יישראל, שהיו בזמנו, לא הגיעו למעלה הנביאים הגדולים, שהיו נתנבאו בימי הבית הראשון. ושני הדברים הללו הם הם הסבות העיקריות, שגרמו להופעת ה"ספרים החיצונים" בישראל.

אין ספק בדבר, שגם בימי בית ראשון לא היה ציסיוהדה, "זרע מרעים ובנים משחיתים" באותה מדה, שאפשר ללמוד מתוך הוכחות הנביאים: אדמתיסלעים לא תגדל לעולם ארץ-אל כהנביאים. אבל אין ספק גם בזה, שבזמני הבית הראשון היה רוחו של רוביהעם נוטה עדיין להאמונה הקדמונית ולהמוסר הקדמון. לא העם ירד ממדרגתו במה שהלך אחרי אלהים אחרים, אלא הנביאים התרוממו למדרגה יותר עליונה במה שהטיפו לאחדות-האלהות ולמוסרות צרופה. ההמון הישראלי הגדול לא היה נבדל כל-כך משאר עמיהקדם. עם ישראל עדיין לא היה אז יוצא מן הכלל בתוך שאר העמים כולם. בטוביההאומה היתה בודאי גם אז ההכרה הפנימית, שעם ישראל הוא הוא העם הנבחר — לא באותו מובן, שבו חשבו את עצמם לנבחרים גם שאר כל עמיהקדם, אלא במובן היהדות-במין והיציאה-מן-הכלל, שגורמת לדיכוי גזלות ומטלת חובות עצומות. ואולם העם בכלל עדיין לא הרגיש בזה אלא מעט מאד. הוא אהב לחקות את העמים הגדולים שבניו — את מצרים, אשור וכנען, ואהב לראות דיים גשמיים ולאומיים-מדיניים טובים; ואמנם, בהשמות

החיצונים" נקראים על שם של קדמון, שלא הוא היה מהכרם, הוא כאן שלא במקומה. אם איוה מהבר כותב בימינו איוה ספר ומיהם אותו למחבר קדמון, אנו רשאים לקרוא למעשה כזה בשם "זוף". ואולם בימי קדם היתה הכרת הקנין הפרטי בוחם אל אידיאות ורעיונות רפה למדי. כך אין הקדמונים הגילים, למשל, להביא ציטאטים מהכורים שקדמו להם ואינם רואים שום הטא בזה, שהם מקנים לעצמם רעיונות של אחרים. כל ההיסטוריקים הקדמונים אוהבים להביא דרשות ארוכות, שדרשו — כלומר, שהיו צריכים לדרוש — הקדמונים המפורסמים בשעת מאורע חשוב, מעין המאורע; וההיסטוריקים הללו לא חשבו דרשות כאלו לכדאות ממש, כמו שאין מספר ספורים בימינו רואה בדאות בזה, שהוא שם את דבריו שלו ואת מחשבותיו שלו כפי גבורים שלא היו ולא נבראו ושיצר הוא עצמו בדמיונו. וכך הוא הדבר גם בקריאת שמות של קדמונים ומפורסמים באומה על הכורים הדישים בערך. אדם גדול מישראל, שראה בעיניו את חורבן הבית השני על ידי טיטוס ואת הצרה והשביה, שבהן היתה נתונה גלות-ירושלים אחרי החורבן הנורא הזה, אי-אפשר היה לו שלא להעלות על דעתו, שאנשים גדולים וקדמונים, ככרוך בן נריה או כעזרא הסופר, כבר ראו חורבן וגלות ושביה כאלו, ובכן היו הם צריכים להרגיש מה שהרגיש הוא ולכתוב מה שכתב הוא. ומאחר שהאומה הישראלית הורגלה כבר להוקיר את הקדמונים הנזכרים בכ"ד הספרים הקדושים ואת ספריהם יותר ממה שהיתה מוקירה חכמים וסופרים מאוחרים, והסופר, שנשאר לפליטה אחר החורבן השני, היה יודע ברור, שבני-דורו ישימו לב אל דברים יוצאים מפיו של קדמון יותר מאל דברי בן-דורם, יהיה אפילו הגדול שבגדולים, — על כן היה סופר מאוחר זה מוכרח לקרוא על ספרו החדש שמו של איוה קדמון כדי שיתפשט זה באומה ויביא את התועלת הנרצה. הכוונה היתה טובה, התכלית היתה רצויה — ולהאמת ההיסטורית" במובנו שלנו לא היו שמים לב בימים האלו. די היה למחברי ה"ספרים החיצונים" בזה, שהאדם ההיסטורי, אשר שמו נקרא על ספרם, היה כותב מה שכתבו הם, אילו היה נמצא במצב, שבו נמצאו הם. זו היתה האמת ההיסטורית שלהם. השקפה זו הונחה לא רק ביסודם של ה"ספרים

ישיעות ונחמות לעם ישראל בזכות שמירת התורה; עכשיו התורה מתקיימת על ידי רוב האומה, ואיזה הישועות והנחמות? הגי', אחד מאחרוני הנביאים, נבא: „גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון“ (חגי, ב', ט'); ואולם באמת לא היו בימי הבית השני לא שלמה ולא חזקיה. כמעט ארבע מאות שנה, מימי דובכל עד שמעון החשמונאי, היתה ארץ יהודה אפילו לא „ממלכה שפלה“: היא היתה מדינה קטנה ועניה, שנכנעה מתחלה לפני מלכות פרס ואחר כך לפני אלכסנדר מוקדון ולכסוף לפני יורשיו התלמיים והסיליקיים. הנביא, הידוע לנו בשם זכריה, שנבא בימי דרויש, סמן את ראשית ימי הבית השני בשם מפליא בהריפותו: „יום קטנות“ קרא לה (זכריה, ד', י'). ובאמת היה כל הזמן הארוך ההוא מימי דרויש עד אנטיוכוס אפיפנס „יום-קטנות“ ארוך. שום דבר גדול לא אירע בו ושום ענק לאומי לא קם בכל מאות השנים הללו. ואיזה הבטחותיהם של הנביאים האחרונים?

ובימי שלטון-היונים בארץ יהודה, כשהוכרחה האומה הישראלית לצאת מתוך חוגה הצר, הרגישה ביתר עוז, עד כמה גדול הנגוד שבניה ובין כל שאר העולם כולו. הרבה מכניה נמשכו בורם הקולטורה האנושית-הכללית של הימים ההם והקו את מנהגי-היונים, למדו את חכמתם ונתביישו ביהדותם. ההוטאים והפושעים נתרבו, והחסידים התמרמרו על זה מאד. ואולם הפושעים „מרשיעי-הברית“ היו רק פרטים מישראל. האומה בכללה עמדה בנסיון ולא נכנעה אפילו בפני גזרותיו ומעשי-עריצותו של אנטיוכוס אפיפנס. אבל בשעה כזו הרגישה את עצמה בודדת ויחידה בעולם עוד יותר, לקויה ומדוכדכת ביסורים ובפורעניות ועוובה גם מאדם גם — מאלהים. מאלהים באה השאלה: הפורעניות הללו על שום מה? ועד מתי לא יבוא הקץ להן? — עד מתי לא יבוא עוד משיח, — הגואל המקוה, הגואל החזק, שיפרסם גבורת אלהי ישראל וכבוד עמו בעולם כולו? — גזרותיו של אנטיוכוס הביאו, אמנם, חרדה מדינית לישראל, אבל ממלכי החשמונאים לא היה אף אחד, שיהא מנשם את האידאל המשיחי בעצמותו ובמלכותו. כרובם הלכו בדרך הצדקים וראו חיים טובים, שלא היו מוסריים ביותר. „ממלכת שמים“ לא נוסדה בימיהם. וכשינטלה המלוכה מהם וניתנה להעבד

אל שכניו הקטנים (עמון, מואב, אדום, פלשתים ואפילו צור וצידון), גם ראה חיים טובים. הנביאים הגדולים התנגדו להרדיפה אחרי חיים מדיניים-חמדיים, שאין בהם מקום להצדק ההכרחי. אידאל יותר מוסרי ויותר רם היה בנפשם פנימה; והנגוד הגדול בין האידאל והמציאות, בין הישאיפה הגדולה והאפשרות הקטנה, גדל והרמס את ההווים האלו, עשה אותם ללוחמים ומוכיחים גדולים, ויחד עם זה — למבטרי ישיעה ונחמה. ושתיהם התכונות היסודיות האלו של הנביאים — תכונות-מוכיחים ותכונות-מנחמים — היו צריכות לברוא לעמם לב חדש ולטעת בלב הזה תקוות מזהירות, שנעשו לעמוד-אש, אשר האיר את כל דרך ההיים הלאומיים.

בזמן בית שני הושג חלק מן הישאיפות הנבואיות. העם עזב את עבודת-האלילים, נטהר ונודרך במוסריותו והתמכר כולו לקיום המצוות המעשיות שבתורה. לא היה עוד מקום להוכחות קשות, לזעקה ולפורעניות גדולות, שאפשר היה לראות בהן עונשים נוראים על הטאים גדולים. פרטים מישראל הטאו, אבל העם בכללו שמר חוקי-אלהים ותורתיו. אז נעשה עם ישראל בכללו לעם יוצא מן הכלל. אם בימי בית ראשון עדיין היה אפשר לומר על בני ישראל בהשתחוות אל שאר העמים: „הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי ע"ז“, אי-אפשר היה לומר עליהם כך בימי בית שני. עם ישראל נעשה אז באמת „עם לכדד ישכון ובגוים לא יתחשב“. כל העולם כולו היה אליף, ורק עם אחד, יחיד ומיוחד, היה עובד אל אחד. הורות שבמצב זה היתה צריכה להיות מורגשת לכל עם ישראל. רעיון בהירת-האומה הישראלית היה צריך להשתרש יותר ויותר ולהתפשט באומה כולה. רעיון זה צריך היה לגרום לרוממות-הנפש, להתעלות ההכרה העצמית הלאומית של כל אדם מישראל, אבל יחד עם זה היה צריך לעורר איוו הרגישה של דחק ולחץ, של התכווצות כפנה צרה והתרחקות מכל העולם כולו. ומאלה היתה צריכה להתעורר השאלה הגדולה: מהו השכר, שמקבל עם ישראל על שנתרחק מכל העולם כולו והתמכר לעבודת-הבורא? אם עם נבחר הוא — איזה גדולתו ותפארתו? אם כל אלהי העמים אלילים ורק ה' לבדו הוא אל גדול, גבור ונורא — איזה גבורתו והיכן הן גוראותיו? — הנביאים הגדולים הבטיחו

השני או אילמלי לא היו הנביאים שבימי הבית הראשון גדולים ודמים כל-כך, היו כל הגענועים הגדולים האלו וכל האמונות ההדושות הללו מוצאים מבטא ברור ועצום בספר-הנבואה החדשים. ואולם הנביאים שבימי הבית הראשון (וגלות-בבל וראשית הבית השני אף הן בכלל) היו כל-כך רמים ונשאים, היו כל-כך מעניקים גלגל-חמה בקומתם, עד שכל האנשים הגדולים, אשר קמו בימי הבית השני (ואנשים גדולים פחות או יותר היו אז בלי יסוס ספק), נתבטלו בפניהם לגמרי. נביאי הבית הראשון נעשו ל"מרכזה הקווי" לכל טובי-האומה, שקמו בזמן בית שני. ולפיכך, כשהיה איזה אדם גדול בזמן ההוא רוצה להפיץ איזה דעה חדשה בעולם, אי-אפשר היה לו לקרוא את שמו העצמי על ספרו. הוא היה צריך לקרוא עליו שמו של איזה קדמון או שסבדו, מה שאנו קוראים היום בשם "פסידונים" (פסי-דונים כזה הוא, למשל, השם "קהלת"). וכך נתחברו והופצו ברכים כל ה"ספרים החיצוניים" שלנו. סבת-היותם מצד התוכן הם השנויים הפנימיים והחיצוניים הגדולים, שנתהוו בעם ישראל במשך ימי הבית השני והולידו כמה וכמה שאלות ודעות ומושגים דתיים ומוסריים חדשים; וסבתי היותם מצד הצורה היא — הגדלות והרוממות של נביאי בית ראשון וגלות-בבל, שהביאו את כל טובי-האומה בימי בית שני לידי התבטלות עצומה.

§ 4. תכנם הכללי על פי כל האמור למעלה של ה"ספרים לא יקשה ביותר לצייר לנו החיצוניים". את תכנם ואת מהותם הכלליים של ה"ספרים החיצוניים". בעיקרם לא היו אלא חקויים לכתיב-הקודש, אבל חקויים, שהיו צריכים להיות גם כעין מלואים והוספות לדברי-הנביאים. בתור חקויים, כוללים הם את כל מיני היצירות הספרותיות, שיש בכ"ד ספרים שלנו. "היי אדם וחוה", "עלית משה", "ספר ברוך בלשון כושית" ו"אגרת ארסטאס" מעלים על לבנו את הספורים ההיסטוריים של כתיב-הקודש. הלוקי-המוסר והגדתי-העיתודות שב"ספר-החנך", "עזרא ד'", "ספר ברוך בלשון סורית" ופיהוד ב"חזון הסיבילית" דומים לתוכחות הנביאים ולתנחומים שבשרו. החלקים האסטרנומיים ו"מעשי-המרכבה" שב"ספר-החנך" ו"ספר ברוך

האדומי וזרעו אחריו, ואחר כך, כשאברהם לישראל חירותו המדינית לגמרי ובא התורבן הנורא — היותר נורא שאפשר היה לצייר בדמיון, — גברו הגענועים על הכתחות הנביאים עוד יותר, ורק הרעיון המשיחי יכול היה להיות נחמתו היחידה של העם הדל והגדוד בעניו הנורא. ועל זה נוסף עוד הגידעיונות אחד.

הנביאים שבימי הבית הראשון ידעו רק שכר-ועונש לאומי, אבל לא שכר-ועונש אישי. האומה חטאה — האומה תלקה. כל פרט ופרט הוא רק חלק קטן, בלתי-חשוב, של האומה כולה, והישר או העונש הכללי הוא שכר או עונש גם לכל פרט ופרט. במשך ימי הבית השני נשתנתה השקפה זו. השנוי התחיל עוד בגלות בבל. על זה מעידה ההטעמה הגדולה, שהנביא יחזקאל מטעים את הרעיון: "איש בחטאו ימות" ו"איש כדרכו אשפט" (יחזקאל, י"ח); אפילו שלשת הצדיקים נח, דניאל ואיוב יצילו בצדקתם רק את נפשם, אך לא את כל ארץ-מולדתם, לא את אומתם כולה (יש, י"ד, י"ב-כ). רעיון חדש זה היה צריך לעלות כאיפן טבעי על לבו של עם בלי ארץ וכלי ממלכה. ואולם הוא התפשט יותר ויותר בימי הבית השני, אחרי שבכלל התחילה או ההתבדלות של האישיות מתוך הכלל ואחרי שאז היו, כמו שהזכרנו, רק פרטים מישראל שחטאו ופשעו, אבל האומה בכללה היתה נאמנת להוקי-התורה. הפרט שוב לא היה יכול להסתפק בטובה הלאומית בתור שכר בעד מצוותיו ולראות בפורענות הלאומית עונש בעד עבירותיו. ההשקפה הנבואית בהכרח היתה צריכה לסבול שנוי עצום. השארת-הנפש ותהית-המתים, נקדען וגיהנם וכיוצא בזה, היו מוכרחים או לצמוח מתוך הכרת העם. ולהאמונות האלו נתחברו האמונות במלאכים ובשטן ובשרים ורוחות וגם "מעשי-המרכבה" ומסתרים שונים, שבמקצת כבר היו מתהלכים כאומה בימים קדמונים מאד ונשתנו ונתרחבו הרבה על ידי מה ששאלו בני ישראל מן האשורים, הבבלים והפרסים, ובמקצת נשאלו לגמרי מן העמים האלו. רשומיהן של אמונות אלו ניכרים כבר גם בספריהם של הנביאים המאוחרים, אבל מקום רחב נתפנה לאמונות חיצוניות אלו רק ב"ספרים החיצוניים", שנבראו בתוך ההמון ובשבילו.

אילמלי היו נביאים גדולים בימי הבית

ספר „תהלות שלמה“. שאר הספרים לא ישוו בערכם אל כ"ד הספרים הקדושים שלנו. אם תבונתה העיקרית של הנבואה היא — התנפלותה הנמרצה והסוערת על כל עול ושפלות ועל כל פחיתות דתית ומוסרית, אין ה„ספרים החיצוניים“ ספרי-נבואה כלל: אין בהם רוח הקדוש, — זה הרוח הנובע מעמקי הנפש, ומתפרץ בסער מתחולל, ופועל כ„איש מצדק“, בתור דבר-אלהים, שמתמיה בקצורו ובמדינותיו. ב„ספרים החיצוניים“ יש אריכות יתרה והם מלאים דברנות עד כדי שעמום. אותם חברי נפשות עדינות, רוחות ישרות וחסידות: אבל אצילות עליונה וקדושה אלהית לא נתגלו בהם. אמתות נבואיות חדשות, שאינן במקרא, לא נמצא בהן. על כן לא לפלא יהיה בעינינו, אם חכמינו הקדמונים — וגם רוב חכמי-הנוצרים — לא קבלום לתוך כתבי-הקודש. הם נשארו „חיצוניים“, מהוץ לקדשי-הקדשים של עמי-ישראל, אף על פי שהם דומים בצורתם החיצונית, ובמדה ידועה גם ברוחם, להספרים המקודשים של האומה. כי מחברי ה„ספרים החיצוניים“, בהשפעות אל מחברי כתבי-הקודש, אינם אלא „אֲפִינוֹנִים“.

§ 6. יחוסם אל ה„ספרים החיצוניים“ יבין התלמוד והמדרש, האגדה התלמודית והמדרשית. על צד האמת, גם הם כמעט כולם אינם אלא ספרי אגדה בלבד. גם ההיסטוריה שבהם אינה אלא אגדה, והגרעין ההיסטורי שבה אינו עולה על זה של האגדות ההיסטוריות שבתלמוד. בזה הם נופלים אפילו מאחרי מן ה„ספרים הננויים“: ספר „השמונאים“ הוא ספר היסטורי גמור ואינו נופל באמתותו ההיסטורית מספר „מלכים“. וה„ספרים החיצוניים“ דומים להאגדה גם בזה, שהם מעולפים אגדות יפות ונחמדות. יש בהם ציורים דמיוניים נאים מן השמים ושמיי השמים, מן המלאכים והזוכבים, מן העבר העתיק והמקדש ומן העתיד המקוה — ממותה-המשיח ועולסה-בא. בעושר הדמיון עולים ה„ספרים החיצוניים“ על כ"ד כתבי-הקודש: ובהם הם עולים גם על ה„ספרים הננויים“, הדומים להם ברוב תבונותיהם. אבל המוסר ויראת-השמים שבספרים אלו אינו מוסר מלא תביעות אידיאליות, ישואף להביא מהפכה שלמה בכל המציאות

בלשון יוגנית" מזכירים לנו את יחזקאל אי וחלקים ידועים מספרי זכריה ודניאל. ה„גליונים“ „האפוקליפסות“ שבספרי „הנוף“, „עזרא ד'“, „ג'“, „הנוף בלשון סורית“ קרובים ברוחם להחזיונות שבדניאל „וכן גם לה„גליון“ שבאונגלוֹן. „תהלות שלמה“ אינן שונות מרוב מזמורי תהלים שלנו. ספרי ה„זוכרים“ מתחם אל ספר „בראשית“ ומקצת „שמות“ שבתורה-משה כמעט כמו שמתחם ספרי „דבריהמים“ (א' וב') אל ספרי „מלכים“ (א' וב'). ולבסוף, הספר המכונה בשם „השמונאים ד'“ וגם „עלית-משה“, ו„צוואת שנים עשר שבטים“ יכולים להשתוות, מצד אחד, אל כרכי-העקב שבבראשית ואל כרכי-משה שבדברים, ומצד שני — אל ספר איוב, שגם בו בא ספור ידוע רק בתור מבוא אל הקורה התיאולוגית.

§ 5. יחוסם אל ה„ספרים החיצוניים“ מן כתבי-הקודש. המקור, מ"ד הספרים. הספרים ה„היסטוריים שבהם, מעין „אגדת ארכיטאיס“, „עלית משה“, ו„הי אדם וחוה“, נופלים באמתותם ההיסטורית ובחזקנותם הפיזית עד לאין עורך מן ה„נביאים הראשונים“ שלנו. אלו הם באמת לא ספרי-היסטוריה, אלא רומנים היסטוריים או אגדות יפות מעין „מגלת-הרות“ ו„מגלת אסתר“, אלא שהם נופלים מ„מגלת-הרות“ בכל מה שנוגע להיפוי הפיזי ומ„מגלת אסתר“ בכל מה שנוגע להגרעין ההיסטורי. וגם דבריה-הנכחה שבכרוב ה„ספרים החיצוניים“ נופלים הרבה מדברי-הנכחה שבספרי „הנביאים האחרונים“. אין בהם איתו העיז ואותה המריצות, שיש בתוכחותיהם של הנביאים. אין בהם אותו הקצור הנמרץ ואותה סערת הרוח, הפועלים עלינו כדברי ישעיה ודמיה כדעם מחריד והמרוממים אותנו גם בשעה שהם מדכאים אותנו. אין בהם אותה רוממות-התנינה ואותו עימקה-אישי שבספרי הנביאים, אשר סוף סוף גם הם — גם יאוש ותוגה אלה — מביאים לא לירי רפיון-ידיים, אלא לירי התמרמרות עזה ולידי הכרה, שצריך לבדוא הכל מחדש. התוכחות שב„ספרים החיצוניים“ מזכירים לנו יותר את ספרי-התהלים ואנחותיו התכופות, שהוא נאנה על החטא והזדון, משהם מזכירים את ספר ישעיה ודיקתה-האש הולקאנית שלו. על כן יש ב„ספרים החיצוניים“ רק ספר אחד, שהוא יכול להדמות אל כתבי-הקודש —

מזהירה, שתעבוד גם היא (השנה הברייתא בסנהדרין צ"ט ע"א ע"ד אריותם של ימות המשיח), נמצאת גם ב"עזרא ד' ז', כ"ה: השנה גם י"ב, ל"ח), ויש נסמן גם מספר השנים, שימשכו ימות המשיח — 400 שנה, ממש כדעתו של ר' דוסא בסנהדרין (שם). גם הרבה ממה שנאמר בתלמוד ובמדרש ע"ד "הבלי של משיח" "זכר הדין" האחרון [סוטה, מ"ט ע"ב (משיח סוטה, ט', ט"ז); סנהדרין, צ"ז ע"א: פסקתא רבתי, פט"ז: ישיח"ש רבה עה"כ ה"א אנה: משיח עדות ב', י', משיח בסנהדרין, י', א' ותוספתא סנהדרין, י"ב, ט'—י"א וי"ג, א'—י"ב ועוד] אפשר למצוא ב"ספרים החיצונים", ביהוד ב"עזרא ד' ז' (פ"ה: פ"ז; י"ח—כ"ה: פ"ז, כ"ז—מ"ד). הישארתי הנפש והחיות המתים, ישיש להן כבר זכר בספר דניאל, נחשבות בספרים אלו, ממש כמו בתלמוד ובמדרש, לאמונות מקובלות, שיטות יהודי כשר אינו מפסק באמתותן; וכן הרבה גם בנוגע ל"שכרדעונוט לאחר מיתה ולגן עדן וניהנום בפרטים בודדים י"ש, אמנם הבדל ידוע בין האמונות והדעות שב"ספרים החיצונים" ובין אותן שבאגדה התלמודית, אשר בכללן מניבת בהן אותה הרוח ההדשה, שאנו מרגישים אותה בתלמוד ושהייתה ממלאת את כל הללו של עולם ישראל מימות הלל ועד התמות המשיחית.

ההבדל העיקרי שבין האגדה התלמודית המדרשית ובין זו של ה"ספרים החיצונים" הוא זה: ה"ספרים החיצונים" הם הכורים שלמים ועומדים בפני עצמם, שאינם נתחברו לא לשם ספרות, אלא לשם תכלית דתית מוסרית ידועה, אבל סוף סוף לא נתכוונו להיות רק סניף לספרים אחרים כלבד. מהכריזם מהקים את המקרא והוציג, שספריהם יחשבו לחלק מן המקרא, שלפיכך הם קוראים עליהם שמותיהם של קדמונים מקובלים ומפורסמים באומה, אבל הם אינם מתכוונים לפרש את ההלכות והאגדות של המקרא מדעת ועל פי כללים ידועים, — מה שעשי כבר גם חכמי המשיח והאגדה היותר קדמונים. האגדה התלמודית והמדרשית גם היא פעמים שהיא סתמית ומחבריה אינם ידועים לנו (כך הן רוב הכריתות העתיקות ביהוד); אבל מחברי האגדות התלמודיות המדרשיות אינם מהקים את המקרא, אלא סומכים עליו

ושיכול לפעול רק על גדולי האומה כומני, מעין זה שבספרי הנביאים, אלא מוסדרהיכל יסקט ובטוהרבאמתו, שמגמתו לא להרוס ולחפך, אלא להורות ולהדריך, ושיכולתו להשיפע גם על ההמון הגדול, ממש מעין זה שבאגדות התלמודיות והמדרשיות.

כי, בכלל, ה"ספרים החיצונים" (ביחד עם ה"גנוזים") הם החוליה האמצעית, המאחדת את הנבואה עם המשיח והתלמוד. הרבה מן האגדות ע"ד האבות, ע"ד משה והנביאים, ע"ד הורבן בית המקדש ועוד (למשל, הרגת ישיעיה ע"י מנשה בן חזקיה, וריקת המפתחות של בית המקדש כלפי מעלה ועוד) נמצאות גם באגדות חז"ל. אם חכמינו אמרו: "קיים אברהם אינו את כל התורה כולה ואפילו עירוביתבשילין" (יומא, כ"ה ע"ב), מספר לנו גם "ספריהזבלים", שאברהם אינו הגג את הגיהסוכות (ט"ז, כ"ה—כ"ה) ויעקב אינו הפריש מעשר ונתן אותו ללוי בנו (שם, ל"ב, ט'). האמונה בהישארתי הנפש, כשכרדעונוט, בגיהנום וגן עדן, גם היא משותפת היא להאגדות התלמודיות היותר עתיקות ול"עזרא ד' ז' ל"ספר ברוך בלשון סורית" ועוד. תורתהמלאכים (אנג'לוזוגיה) שנתפנה לה מקום רחב כל כך ב"ספריהנוך" וב"ספר ברוך בלשון יונית", תופסת מקום הגון גם בספרות התלמודית והמדרשית. ולא עוד אלא שאפילו החלק ההלכתי שיבתלמוד מצא לו הר ידוע ב"ספרים החיצונים": "ספריהזבלים" הוא לא רק מדרשאגדה ממש, מעין "בראשית רבה" (שלפיכך הוא נקרא בשם "בראשית זוטא", עיין למטה, § 12, א' III), אלא יש בו גם דברי הלכה, מקצתם מתאימים לההלכות שבתלמוד ומקצתם משובים מהם (עיין ערך "יובלים", ספר ה—). גם בנוגע להאזהרות התכופות על קיום המצוות המעשיות דומה האגדה התלמודית אל האגדות שב"ספרים החיצונים" הרבה מאד. אך ביהוד הן דומות זו לזו בכל הנוגע לאמונת המשיח ול"קץ הימים".

הכריתות התלמודיות, המתארות את האושר הארצי לימות המשיח (שבת, ל' ע"ב; סוף כתובות, ק"א ע"ב; ספרי, דברים, ט"ז שט"ז ויש"ז; ספרא, בחוקותי, פ"א — פ"ג ועוד), נמצאות כמעט מלה במלה ב"ספר ברוך בלשון סורית" (כ"ט, ה'—ה'). ההשקפה התלמודית, שימות המשיח אינם "קץ הימים", אלא תקופה

המאחרים (מדרש משלי, פ"ה; אגדת בראשית, פמ"ד; "ספר דובנבל", שנדפס ב"בית המדרש" של ילינק, חי"ב), כי המשיח נוצר עם בריאת העולם או גם קודם לה ויושב בסתר עליון או בג'עדן ומצפה להשיגה, שבה יופיע בעולם ומלכותו תתגלה לעיני כל העמים. גם ציור של משיח" שבספרים החיצוניים", כמו זה שבתלמוד, דומה הרבה לציור "הבליי-הלידה" (ωδύνης) שבאיווגליונים (מתיוא, כ"ד, ד'—ל"א; מרקוס, י"ג, ה'—כ"ו; לוקס, כ"א, ה'—כ"ח). וציור האושר האדני של "מיתח-משיח", שאנו מוצאים ביהוד ב"ספר כרוך בלשון סודית" יאחר-כך גם באגדה התלמודית, היה לנחלה להכת הנוצרית של החליאסטים (מאמיני המלכות המשיחית של אלף שנה) והיתה, כנראה, אמונה מפורסמת ומקובלת בין כל הנוצרים הראשונים (מוכחה בשמו של פאפיאס בספרו של אוריג'ניאוס: Adversus haereses, V, 33, 3—4, י"ש מבטיח איוניאוס, שה"פרסביטרים", אשר ידעו את יוחנן, תלמידו של ישו, פנים אל פנים, שמעו זאת מפיו בשמו של ישו עצמו). אך אולי עוד יתר מכל אלה חשובה תכונה מיוחדת אחת, שיש לה, "ספרים החיצוניים" ולספרו, "הברית החדשה" כאחד ושעוד נדבר עליה למטה (§ 9): כפאלו כן כפאלו שוררת ההכרה העמוקה, כי קרוב יסיה, ויסהדין הגדול והנורא, וכי האלילות לא תחזיק עוד מעמד ימים רבים. תקופת בן-השמשות מורגשת בשתי הציורות הספרותיות הללו, שמוצאן כמעט מוזמן אחד; "שתיהן מלאות הודיהה ובשתיהן מורגש, שה"קין" קרוב, — קין העולם הישן, האלילי, שעל מקומו יבוא עולם חדש, מלא צדקה ויראתיה. וכמוכן זה הכינוי ה"ספרים החיצוניים", ביהוד אלה שנתהכרו בלשון יונית ומתיין לארץ ישראל, את עובדי האלילים לקראת הדת הנוצרית. וזהו בדאי סבתה-הדבר, שהנוצרים הוקדו את הספרים האלו ושמו אותם משכחה וכליון יותר מן האומה הישראלית. כמעט כל ה"ספרים החיצוניים" נזכרים בספרי אבות-הכנסיה הנוצרת (כך נזכרים, למשל, עזרא ד' ב"אגדת ברנבא" פ"ב ובספרי קלימנס האלכסנדרוני, פריסציליאנוס ואמברוזיוס; "עלית משה" — ב"שיחה עם טרפזן היהודי" של יוסטינוס מרטיר פק"ב ובספרי אוריג'ניס, אמברוזיוס, אפיפניוס והירונימוס; "מומורי שלמה" — בספרו של לאק-

את דבר-ר' עצמם. הם אינם מסתירים שמותיהם בבונה מכינת כדי שיקשבו מאמדיהם לדבריה קדמונים, ובכלל אין לשניהם שום תכלית אחרת מן התכלית הברורה: להמשיך את דברי המקרא ולגלם כל מה שבתוכם, וגם למסור את האגדות השגורות בפי העם או המתהלכות ביישובות החכמים להורות הבאים. והלכך, אף על פי שיש הרבה תכונות, שהן מיוחדות לאגדות ה"ח"ל ולה"ספרים החיצוניים", עם כל זה הכריזו ה"ח"ל עצמם על אלו האחרונים, שאין קדושה הלה עליהם מפני שהיו מתוראים, שמה יערכו את החקויים של כת-הקדושה בכת-הקדושה עצמם, ועליהם אמרו בעלי האגדה המדרשית: "כל המכנים בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכנים בביתו" (קהלת רבה, ע"ח"ב וי"תר מהמה).

§ 7. יחוסם אל אפשר היה לראות כבר, הספרות של שיש הרבה נקודה-דמנע בין הנוצרות הקדומה. ה"ספרים החיצוניים" ובין הספרות הנוצרית הקדומה. ספרים אלו נתהכרו בתקופת התלדותה וצמיחתה של הסיעה המשיחית. בהם, כמו בספרי ה"ברית החדשה", תופסים היעודים המשיחיים מקום רחב ביותר. וגם על המשיח האיש מוזכר בהם הרבה יותר מבניאויס ואפילו יותר מבתלמוד. כנויו של המשיח הנוצרי "בן-אדם" רגיל הוא ב"ספר-הנוך" עד מאד. גם "בן-אלהים" נקרא המשיח פעם אחת בספר "הנוך" (ק"ה, כ') ושליש פעמים ב"עזרא ד'" (ד', כ"ח—כ"ט; י"ג, ל"ב, ל"ו ונ"ו; י"ד, ט'); אבל יש זה צריך לפרש כאן לא כמוכן שלמעלה מן הטבע, אלא באותו שיש לו כפסוק שבתהלים: "ה' אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך" (תהלים, ב', ד') או כפסוק שבספר דברים: "גנים אתם לה' אלהיכם" (דברים, י"ד, א'). אפשר גם כן, ששם זה הוא הוספה מאוחרת (כך דעתו של Dalman בספרו: Die Worte Jesu, S. 221). על כל פנים אנו מוצאים כאן, ב"ספרים החיצוניים", את המקור, אשר ממנו בא המושג הזה, שקבל אחר-כך מוכן מיטאפזיר. וכך אנו מוצאים ב"הנוך" (מ"ו, א') — ב' מ"ה, ג' ו' ס"ב, ד' וב"עזרא ד'" (י"ב, ל"ב; י"ג, כ"ו ונ"ו; י"ד, ט') את האמונה, שהיתה אחר-כך לאבן-פנה להנוצרות ונמצאה גם במדרשים

ומתפרצים כלבתראש אוכלה כמו שסוער ומתפרץ המוסר של הנביאים, — דוקא בדבר זה היה נתון אפשרות להמוסר של ה„ספרים החיצוניים“ לפעול פעולה מודרנית, אבל בלתי נבספת ובטוחה על המון העם. בהמוסר שבמדרשים, כך היה יכול גם הוא להחזק על לב העם ולשנות מעט מעט את דרכי חייו לטוב. ואין ספק בעינינו, שאלמלא היו חכמי ישראל המאותרים מיהסוס אל ה„ספרים החיצוניים“ שלנו את דברי התנא, שלפיהם כל הקורא ב„ספרים החיצוניים“ אין לו חלק לעולם הבא, היו גם הם הולכים ונעשים לספרים בקרב ישראל כמו שנעשו בקרב שאר העמים וכמו שנעשו בקרב ישראל המדרשי רבני, ה„תנחומא“ ועוד. כי, מלבד מוסריהם, יש ב„ספרים החיצוניים“ גם מעורבות מן וקססיהם, שיש במסכת ספריהם אגדה שלנו. האגדות הופות ע"ד גדולי האומה הקדמונים, מאדם הראשון עד עורא הכופר, הספרים המפלאים ע"ד „הנפילים“, ע"ד השמים וכל צבאם עם כל פלאיהם ומסתריהם וע"ד המונחמלאים הממלאים את כל הללו של העולם העליון, — כל אלה כודאי היו יכולים למשוך את לב העם ולהתחבב עליו מאד. אם מן הצד הפזיטיהליזי והנבואי נופלים ה„ספרים החיצוניים“ מכתביהקודש, עולים הם על האחרונים, כמו שכבר אמרנו (§ 6), בשלל צבעיהם דמיון. אבל הוין מן הערך הפזיטי, § 9. ערכם ומקומם יש לה„ספרים החיצוניים“ ההיסטוריים של עיד ערך אחר, יותר חשוב ה„ספרים החיצוניים“. ויותר גדול — ערך הים — טורי. על פיהם יש להבדיל את מצב הקולטורה הישראלית בימי בית שני ויתר מעל ידי שאר הספרים, שנשארו לנו מן התקופה הקדמונית הגדולה. הוין מן השירידים המועטים, שנשתמרו מתקופה זו בתלמוד מצד אחר ובספרי היונים והרומים מצד שני, והוין מספריהם של פילון האלכסנדרוני ושל יוסף פלאוויס, אין לנו מקור אחר להבנת הדת השליש של ימי סוף הבית השני וזאת ה„ספרים החיצוניים“. וערכם של אלו חשוב הוא ביותר מפני שבתלמוד ובספרי היונים והרומים יש לנו רק שברירידיעות; פילון היה, כוף סוף, יהודי אלכסנדרוני ופילוסוף, ועל כן אי אפשר לבקש בספריו את ההשקפה העממית, ששלטו בימיו במסופולין של היהדות — בארץ ישראל; ופלאוויס נתב

טאנציוס: 3, 12, IV, Div. Instit. „אגדה אריסטאס“ — בספרי יוסטינוס מרטיר, איריניוס, טרטוליאנוס, איזנוס, קירילוס, אפיפניוס, היה נימוס, אויגוסטינוס וכרוסוסטומוס ועוד). „עליה משה“ נרמזה, כפי הנראה, ב„אגדה יהודה“ שבאיווגליין (פסוק ט), כמו שנרמזים בשאר ספרי ה„ברית החדשה“ כמה וכמה מן ה„ספרים החיצוניים“, ו„ספר הנוך“ נזכר ב„ברית החדשה“ (אגדת יהודה, פסוק י"ד) בפירושו. כל אלה, וכן גם התרגומים המרובים, שהיו מן ה„ספרים החיצוניים“ לכל הכנסיות הנוצריות שבעולם, מוכיחים למדי, מה גדול וחשוב היה, לדעת גדולי הכנסיה הנוצרית, ערכם של ה„ספרים החיצוניים“ להנצרות הקדומה. וחשיבות ערך זו מבינים גם חכמי הנוצרים שבימינו, שיערו על ה„ספרים החיצוניים“ ספרות שלמה (עין ביבליוגרפיה, בסוף הערך).

§ 8. ערכם הרתי היהדות לא הכניסה את המוסרי והפזיטי ה„ספרים החיצוניים“ לתוך של ה„ספרים כתבי הקודש ולא קדשה אותם אפילו באותה קדשה, שנתקדשו בה התלמוד והמדרש. וצריך להודות, שמצד ערכם הרתי המוסרי של ספרים אלו לא הפסידה כזה הרבה. כל מה שיש מן הדת ומן המוסר ב„ספרים החיצוניים“ יש או בכתבי הקודש או בתלמוד ובמדרש. אבל, לעומת זה, יש להם לספרים אלו ערך פזיטי גדול, שאין לזלזל בחשיבותו כל עיקר.

קודם כל: אלו הם ספרים עם במלוא מובן המלה גם מצד מוצאם וגם מצד תכנם. העם הישראלי בסוף ימי הבית השני ובתקופה הראשונה שאחר החורבן השני יצר אותם והכניס לתוכם את אמונותיו ודעותיו העממיות. מחבריהם לא היו „סופרים“ או חכמים יושבים בשיבה, אלא אנשים מקרב העם. ולהעם, להשדרת העממיות הרחבות, היו הם יכולים להיות מוון רוחני יפה כמשך כמה דורות; וכן היו באמת גם בארצות הקדם (עדים התרגומים הכושיים, הערביים, הסוריים והארמיניים) וגם בארצות המערב (עדים הם התרגומים היוניים, הרומיים והסלאוויים). אריכותם והדברנות היותר שבאחדים מהם אינם הסרונות גדולים ביותר לנכי ספריקריאה עממיים. ודוקא מה שהמוסר והתוכחה שבהם אינם סוערים

את ספריו שנשארו בידנו כשכיל היונים והרומים, ועל כן היה צריך כמה וכמה פעמים לשנות או להשכיח הרבה מן האמונות והדעות הישראליות או להציען בסגנון, שיש בו כדי „לשכר את האוזן“. לא כן רוב ה„ספרים החיצונים“, ביהוד הפלשתיניים (עיין למטה, § 10); הם נכתבו עברית (או ארמית) לעברים, הם נתחברו בארץ-ישראל ועל ידי אנשים קרובים להמוני-העם היהודי, ועל כן משתקפות בהם האמונות והדעות של עם ישראל בכללו בבחינות יתרה.

תקופה גדולה היתה זו, שבה נתחברו ה„ספרים החיצונים“. אחרי שלש מאות שנה ויותר, שקראנו להן יחד עם זכריו הנביא בשם „ויסקטנות“, באו ימי-הגדולות: הרדיפות הגדולות של אנטיוכוס אפיפנס, ההתקוממות הגדולה של מתתיהו ובניו, מלכות-החשמונאים, כבוש פומפיוס, מלכות הורדוס, ממסלת הפרו-קוראטורים העקובה מדם, ההורבן הגדול על ידי טיטוס ולבסוף — ימי בר-כוכבא הגדולים. זו היתה המסכת המדינית הגדולה, שעליה נתרקמו שני המאורעות הרוחניים הגדולים: התולדות הנצרות מצד אחד וצמיחת המשינה והתלמוד מצד שני. וכל המאורעות המדיניים הללו הטביעו את חותמם על ה„ספרים החיצונים“.

כבר ראינו למעלה (§ 3), שסבת היותם של ה„ספרים החיצונים“ מושבעת בהשתנות המצב המדיני והרוחני של עם ישראל בימי הבית השני. השאלות, שנתעוררו בימים ההם, היו, ראשית, תוצאות הצרות והשפלות, שהמדינה המשועבדת היתה נתונה בהן, שנית — תוצאת-הבדידות הנמורה של העם המנותאיסטי היחיד בעולם, ושלישית — תוצאת התפתחותו של הפרט האישי, שיש בו לא היה יכול להסתפק בשכר-ועונש לאומי-כללי. ה„ספרים החיצונים“ הציבו להם למטרה — להשיב תשובה נכונה על כל השאלות הללו. על שאלת הצרות והרדיפות השיבו בזה, שהראו, כי כולן היו צפיות מראש וכבר נבאו עליהן קדמוני-קדמונים כאדם הראשון (הוֹי אדם וחוה), הנוך (ספר-הנוך), ייב השבטים (צוואת שנים עשר שבטים), משה (עלית-משה) ועוד. אות הוא, כי מה יצאו כל אלו, ומה שגור ה' צריך עמו לקבל באהבה, כי בשם שהביא על עמו את הרע, שהשמיע על ידי עבדיו הקדושים, כך יביא עליו את הטוב, שבשר על ידי קדושו אלה. כל

ה„חזיונות“ הללו של אדם, הנוך, משה ועוד, אינם אלא מה שקורין ברומית בשם: vaticinia, post eventum, והיו צריכים לחזק את לב העם באמונה, שכל הפורענות הללו לא באו במקרה, אלא הן עונש על הטאות העם, אבל אחרי שהיסורים ימרקו את העוונות, יבואו ימות-המשיח וכל הטוב הצפון בהם ליראי-ה', וכשם שנתקיימה נבואתו של אוריה, כך תתקיים נבואתו של זכריה (כדברי ר' עקיבא בסוף מסכת מכות). זוהי סבת-הדבר, שב„ספרים החיצונים“ נתפנה מקום רחב בל-כך לציורי האוישר המקווה, הנשמיי-המדיני לא פחות מן ההיחזי. זה היה צריך להיות „חזק-אמונה“ גדול בימים הרעים האלו. ציורים כאלו כאלו היו צריכים לומר להעם הסובל: כדאי הוא האוישר הגדול לעתיד, שתסבול בשבילו כהנה. וכך נעשה הרעיון המשיחי להתכונה הבולטת ביותר של ה„ספרים החיצונים“: בו היה צריך להיות די שלומים לישראל על כל הצרות וההרפה, שסבל בתור „עם לכדד ישכון ובנוים לא יתחשב“.

ואולם כנגד רגשי-הבדידות נלחמים ה„ספרים החיצונים“ עוד בכליזון אחד: הם מטעימים את יתרונה של היהדות על כל האמונות האליליות והם בטוחים בנצחונה הנמור לעתיד לבוא. בזה מצטיינים ביהוד הספרים החיצונים ההלניסטיים (עיין למטה, § 10). הבדידות של היהדות באה מחמת רוממותה ויתרונה. בימינו היו קורין לבדידות כזו בשם: splendid isolation. כל העולם טועה והאמת האלהית היא רק ביד ישראל. יבוא יום ויגדו יבוא כל בשר להשתחוות לפני אל יחיד ומיוחד, לסור מאחרי תועבות הגוים ולדרוך צדק ומשפט, וגם אז תהיה היהדות יחידה בעולם, אבל בודדה לא תהיה עוד: שום אמונה אחרת לא תמצא בעולם כלל. תקוה גדולה זו, שבספר-הנביאים נראית היא כרהוקה, כאפשרות רק כ„אהרית הימים“, מוכעת ב„ספרים החיצונים“ בתור תקוה קרובה לבוא, שבהתמלאותה אי-אפשר להטיל אפילו צל של ספק. ואמנם, ההתגירות, שהתחילו עוד קודם ימי החשמונאים, הגיעו עד מרום קצן בסוף ימי הבית השני, היו צריכות לחזק תקוה זו ולעשותה קרובה ביותר. ותביעותיה החדשות של האישיות המפותחת יותר אף הן מצאו את ספוקן ב„ספרים החיצונים“. בהם יש כבר שכר-ועונש פרטי.

מפני שהתלמוד נוצר באותם המקומות, שבהם לא היתה תקומה להאלימות גם קודם לזה (התלמוד הירושלמי) או שבהם החוקה האלימה מעמד עד ימי האסלאם (התלמוד הבבלי); והוא נתפתח באותו הזמן, שבו כבר הספיקו טובי האומה הישראלית למצוא בהמשכת התורה על פירכס תנאים על הורבן בית-המקדש ועל העדר החיים המדיניים. כי התלמוד — ולזה ראוי לשים לב — מתחיל בעיקרו באותו זמן עצמו, שבו כבר נגמרה תקופת ה"ספרים החיצוניים". כימי ר' עקיבא נתחברו ה"ספרים החיצוניים" היותר מאוחרים, כי בחקופת בריכותכא נפרדו הנוצרים מעל היהודים לגמרי, ובכן ספר חיצוני, שנתחבר ע"י יהודים לאחר תקופה זו, לא היה מתקבל ע"י הנוצרים והיה איבד מתוך הקהל (וזה לנו כלל גדול בקביעת הזמנים של ה"ספרים החיצוניים" המאוחרים); והרי כימי ר' עקיבא רק התחילה תקופת-הפרדה של חיצויה התלמודית. על כן אפשר לחשוב בצדק את ה"ספרים החיצוניים" (ביחד עם ה"גנוזים") לחלילה אמצעית, שמקשרת את כתב-הקודש עם התלמוד והמדרש (ע"ן למעלה § 16). כבר ראינו (למעלה, שם), עד כמה אמין הקשר שבין ה"ספרים החיצוניים" ובין האגדה התלמודית-המדרשית, וכבר ידענו, שמהברי ה"ספרים החיצוניים" היו רובם ככולם גם הם, כבעלי-התלמוד, פרושים במובן היותר נעלה של מלה זו, אלא שעדיין לא היו סופרים ותנאים, כלומר חכמים יושבים בישיבה ודורשים מקראות. לפיכך אין להתפלא על זה, שהשקפותיהם הן במעט תלמודיות למדי, אלא שהן מוקדמות יותר ועממיות יותר ועדיין מורגש בהם יותר רוח החיים המדיניים של עם ישראל.

ערכם ההיסטורי של ה"ספרים החיצוניים" הוא, אפוא, גדול מאד: על ידיהם אנו מכירים את חיי השרדות הרחבות של אומתנו כימי בית שני בכלל ובזמנים האחרונים של קיומנו המדיני בארצנו בפרט. ומקומם ההיסטורי הוא — בין כתב-הקודש (וה"ספרים הגנוזים") אף עמהם (ובין המשנה והמדרש.

§ 10. ה"ספרים החיצוניים" יכולים להתחלק לשתי מחלקות הפלטיניות והקלניסטיים. גדולת: לפלטיניות והקלניסטיים. ולחלטיים. צריך להטעים מיד, שחלוקה זו אינה גיאוגרפית. גם מהוין

האדם הפרטי נעשה יקר בעיניו, לא רק האומה בכללה. מה שלא קבל הצדיק בחייו יקבל לאחר מותו; וכן הרשע. רע לצדיק בעולם הזה, אבל טוב יהיה לו לעתיד לבוא, בעולם הבא. וחלופו ברשע. ממנו נפרעים לאחר מיתה ולעתיד לבוא. לא רק דור ישרים יחזיק וזרע ירשעים יצק מן העולם (הכרה, שיש למצאה כבר בספר תהלים), אלא גם הצדיקים והרשעים עצמם יהיו נידונים בזוסדהין הגדול ומשפטם יצא אם להייעולם או לדראון-עולם (מה שאנו מוצאים כבר בספר דניאל). בזה ראו מחברי ה"ספרים החיצוניים", ממש כבעלי-התלמוד שאחריהם, תשובה מספקת על שאלת "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו". ותשובה זו על שאלת הטוב והרע של הפרט היתה בעיניהם גם תשובה על שאלת הטוב והרע של הכלל. מפני מה סובל עם ישראל אף על פי שהוא צדיק בהשתוות אל שאר העמים? — על שאלה זו, שכל ה"ספרים החיצוניים" מלאים ממנה, באה אותה תשובה עצמה: לישראל רע בהוה, אבל טוב יהיה לו לעתיד לבוא; וחלופו בשאר העמים. כשם שיש יוסדהין לאדם פרטי, שמהריו בא שכר נצחי או עונש נצחי, כך יש יוסדהין לעמים, שמהריו יבוא אושר נצחי לישראל ולכל העמים שילכו בדרכיו ועונש נצחי לכל העמים הרשעים, שיעמדו במדרם ולא ילכו בדרך ה'.

ואת יוסדהין הלאומי הזה חשבו מחברי ה"ספרים החיצוניים" לקרוב, קרוב מאד. הפורענות הגדולות מצד אחד וההתגברות-בהמון מצד שני היו בעיניהם עדים נאמנים על זה. על כן מורגשת ב"ספרים החיצוניים" עצבות עמוקה ושקטה, כעצבות שצריכה לתקוף את כל היקום לפני קץ הימים וסוף-העולם. על פני כל העולם המתואר בהם כאילו מרחפת רוח "בין השמשות" — בין השמשות של המדינות הישראליות, שניצוצה האחרון כבה ביחד עם בריכותכא, ובין השמשות של העולם האלי, ששמישו שוקעת מעט מעט כשמשמה של הנצרות מתחילה לזרוח בארץ יהודה. עצבות עמוקה ושקטה זו מורגשת ביותר בה"גלונים" (האפוקליפסות) שב"ספרים החיצוניים", כמו שהוא מורגשת גם בה"גליון" האיוונגליני של יוהנן, שגם מוצאו עברי הוא בלי ספק.

עצבות זו אינה נמצאת בתלמוד. בעלי-התלמוד אינם חושבים את זמנם ל"קץ-הימים"

כמו שדרש זכריו הנביא מאת הגויים, אשר יבזו כאמנותה של תורת ישראל, כי גם הם יבואו להגות את הגדשנות (זכרה, י"ד, ט"ו-כ').

ועוד הכנה אחת מציגה את הספרים החיצוניים הפליטתיים: זו העצבת העמיקה, שדברנו עליה למעלה (§ 9). כאילו הותם של של זקנה טבוע עליהם. והדבר לא יפלא. הותם כזה טבוע על כל הספרים, שנתחברו על ידי אפיגונים. כבוד הקיים לכתביהקודש, אי אפשר שלא יהא מורגש בהם, שהם פרי התפתחות ארוכה של עם עתיק, אשר כבר עברו עליו גם ילדותו וגם בחרותו. ועוד גם זאת: גם עול התורה והמצוות ועול המלכות הדומית (שהרי כרוכים נתחברו בימי שלטון הרומים ביהודה) מעיקים על מחבריהם מאד ונוסכים עליהם רוח יגון. גם היעדרים המשיחיים המוזרים שבהם אינם יכולים להתקיים אלא אחרי צרות קשות, אחרי "הכלו של משיח" ו"וסיהדין" הנראי. ישראל יצא סוף סוף את אויבו, אך הצרות שסבל הן בליכך מהובות, עד שהאויש אינו יכול להיות סוער ורועש.

לא כן הספרים החיצוניים ההלניסטיים. מטרם היתה אחרת ומתוך ספירה אחרת יצאו. חלק גדול מהם נתחבר, גמנם, בעצם וראשונה בשביל יהודי-חזק לארץ, שלא ידעו את התורה במקורה הראשון ושאמנותם הרופפת היתה צריכה חזק; ואולם הרבה מהם נתחברו במהימנה תהלה, להראות העמים והשרים יפיה של התורה הישראלית. היתודים ההלנים טיים, שהמצוות המעשיות לא העיקו עליהם כל כך (חלק מהן, למשל: המצוות התלויות בארץ, לא נהג ביניהם כלל ובשאר המצוות גם כן לא היו נודרים בליכך והרבה מהם הושבים אותן רק לאליגוריות ומשאלות) ושדוקא מפני שלא היו בארצם ההיסטורית ולא היו להם, איפוא, שום תביעות על זכויות לאומיות, לא הרגישו בליכך בעול המלכות הזרה למחות כל נגישותה; היהודים ההלניסטיים, שהיו מוקפים עמים זרים, שהיו ביום להם ומתגפלים בספרות ובהיים על מנהגיהם ואמנותם באותה שעה עצמה שאי אפשר היה להם, ליהודים, שלא לדאוג, עד כמה הגוים טפלים מהם כאמנותיהם החזקות, כמדותיהם המוסריות החברתיות, כהיו המושפחה ועוד, — היהודים הללו כהכרה היו צריכים להתמלא שאיפה אחת

לארץ-ישראל היו הרבה יהודים מלאים רוח הנהרות הפליטתיים וגם בפליטתנו עצמה היו הלניסטים הרבה, שאמנם נתמעטו מימי ההשמנות ואילך, אבל לא עברו ובטלו מן העולם. יותר אפשר לומר על הלוקה זו, שהיא לישראלית, כי כמעט אפשר לומר בהחלט, שהספרים החיצוניים הפליטתיים נכתבו עברית או ארמית והספרים החיצוניים ההלניסטיים נכתבו יוונית; אבל ראוי לשים לב, שיש בין הספרים החיצוניים כמה וכמה חבורים, שכלל ל קשה להבדיע, כאילו לישון נתחברו מתחלתם. ואולם התחלקות זו מוסדת בעצם על הרוח השליט בספרי כל אחת מן המחלקות האלו.

בספרים החיצוניים הפליטתיים שליט הרוח הפרוטי השחור, הידוע לנו מפרקי אבות ומן החלק האגדי שבתלמוד. חזקיהאמונה בימי הצרה והאסון — זהו עיקר מטרם. קיום המצוות המעשיות וטהרת-המדות — שני אלה עומדים בעיני מחבריהם כמעט כמדרגה אחת. הם בכלל אינם מרבים בליכך לדבר על המצוות המעשיות, אבל בכל מקום שהם מזכירים אותן (למשל, בספר ה"ובלים"), הם מדברים על הוויכוחן בעל דבר מוכן מאלו הגוים (עובדי האלילים) הם בעיני מחברי הספרים האלו אנשים רעים וחטאים, שצריך להבדל מהם ולהתרחק מר אמותיהם. שברועות פרוטי ה"על-הבא" נוטלים חלק כראש היעודים, אף על פי שישנו אלו עדיין אינם נפרדים בליכך מ"וסיהדין" ו"מות המשיח" ובצורות מ,הכלו של משיח" ומ"מלכות המשיח" מורגש עדיין, בכל המגע אל הגוים, הרוח העתיק של כתביהקודש: אלו הם "ימינכם ושלם" גם לעובדיהצנו של מקום מבני ישראל, אבל ביהוד התוך או המתרה על הגוים אשר לא ידעוהו, ועל הממלכות, אשר בשמו לא קראו. וגם הטעם: "כי אכלו את יעקב ואת נחשו השמו", מרגיש ומוטעם בהם פעם אחר פעם. יש בהם, אמנם, גם התקוות הדומות והנאצלות של מכהד חלקי הנביאים, — התקוות, שלעתיד לבוא, תהפך אל כל העמים ישפה ביהודה לקרוא כולם בשם הו ולעבדו שכם אחד; אבל גם כזה דומים ספרים אלו לספריהנבואה המאוחרים, שגם הם דורשים מאת הגוים, אשר יבואו להספה אל בית-יעקב, כי יקבלו עליהם עול מלכות שמים בשלמותו, כלומר, יקימו גם את המצוות המעשיות; ממש

ובפיוטם הדתי. יש בהם ראציונאליזמוס דתי ידוע. הפילוסופיה היוונית לא הדרתה לחינם, אבל כבר השפיעה עליהם השפעה ידועה. השפעה שטחית זו עשתה אותם יותר הגיוניים, יותר ספרותיים, אך את התמימות הדתית ועמקת-הרגש ישללה מהם.

ואולם ערך גדול ביחס אל התפתחות היהדות יש להם, ספרים החיצוניים" ההלניסטיים מצד אחר. בהם נתגלה אולי בפעם הראשונה כשרון-ההסתגלות של עם ישראל. היהודים, שדרו בארצות נכדיות בעלות קולטורה יוונית, לא נהדקו מקולטורה זו כבז, אלא השתדלו לסגל אותה להם ולשעבדה להיהדות. הפילוסופיה היוונית פעלה פעולה עמוקה רק על הוגי-הדת מועטים כאריסטו-כלום ופילון; אבל ההישכלה היוונית בכללה העשירה את היהדות בכמה וכמה מושגים חדשים ופעלה עליה בזה, שהרחיבה את אופקיה ופתחה כמה וכמה מסגולותיה האנושיות הכלליות. היהדות נעשתה יותר אוניוורסלית, יותר מוכשרת להיות לקנין כל העולם הנאדר של הזמן ההוא. כל עמ'ה-הקדם קבלו בתקופה האלכסנדרונית את השכלת-היוונים; אבל הם לא יכלו לסגל אותה אל הקולטורה המקורית שלהם — וגטמעי בתוך היונים והרומים. לא כן עם ישראל. הוא לא קפא בנקודת הקקיי-שלה-התבטלות; עד מהרה עבר ממנו אל הקיי-של-התחדות, ועל ידו החזיק מעמד — אחד בין כל עמ'ה-הקדם — בתוך הטמיעה הגדולה, ששלטה בתקופת ההלניסטיים, צורתו היהודית של ישראל נשתנתה, אבל לא נתשטטשה לגמרי. והקיי-שלה-התחדות זה ניכר לא רק בספריו של פילון, אלא גם ב"ספרים החיצוניים" ההלניסטיים.

כי אף על פי שהספרים ההלניסטיים אינם מטיפים לקיום המצוות המעשיות בהספרים הפלשתיניים, עם כל זה רק טעות יהיה מזהנו, אם נחשוב, שבהם לכשעצמם יש נגוד להמצוות הללו או אפילו התרשלות לקיימן. די לט להוכיח, שבספר ההלניסטי היותר חשוב, הירוע בשם "אגרת אריסטאוס", נאמר בפירוש, כי שבעים הוקנים, שבאו לאלכסנדריה ע"ש קריאת תלמי מלך מצרים כדי לתרגם את התורה ליוונית, התירו לעצמם, אמנם, ליטב בסעודה עם המלך הנכבד ושריו, אבל כל המאכלים, גם בשבילם וגם בשביל המלך ושריו, הוכנו בכשרות (אגרת

גדולה: להראות ולהוכיח להעמים המושלים בהם והמכזים אותם, שתורתם לא רק אינה נופלת מתורת שאר כל העמים ואפילו מתורת העם היותר משיכל שביניהם — עשיון, אלא גם עולה היא על כל האמונות והתורות האחרות. מתהלה היתה זאת רק מלחמת-מגן, אבל מעט מעט נעשתה מאליה למלחמת-תגרה: היהודים ההלניסטיים התחילו מתנפלים על אלי-ליון, על האמונות התפלות שלהם, על מדותיהם הנשחתות (ביחוד על "מטכז-זכור", שיהיה דבר רגיל בין היונים בזמן ההוא), והתחילו עושים נפשות ליהדות בין ה"גויים". כעין תרועת-נצחון אדירה נשמעת מתוך ה"ספרים החיצוניים" ההלניסטיים. להעצבות שבספרים הפלשתיניים כמעט שאין זכר. גם בספרים ההלניסטיים מדובר על "יוסדין" קשה ועל "הכלו של משיח", אבל כל זה אינו מטיל אימה כל-כך: כל זה מלא חוד דראמאטי. שכר-ועונש ועולס-הבא של הפרט אינם תופסים מקום רחב, וכל היעודים המשיחיים שבהם מטעימים את הרעיונות היותר אוניוורסליסטיים של הנביאים ומדברים על התקבלות דת ישראל על ידי כל הגויים כעל דבר וודאי ומוכרח, מבלי שימצאו לנחוץ להטעים יחד עם זה את קבלת המצוות המעשיות מצד הגויים. כי גם כהיים היו היהודים ההלניסטיים מקולים על הגויים הבאים להתגייר בכל הנוגע לקיום המצוות המעשיות ככל האפשר, ולפיכך נתרבו בזמן ההוא אותם הגרים-למחצה, שהיו נקראים בשם "יראיה" (Ἰεραῖοι, וזהו ἱεραῖοι καὶ θεῶν: θεοσεβεῖς). מודים באחדות הבורא ומתנהגים על פי תורת-המוסר הישראלית, מבלי שהיו והודים בקיום כל המצוות המעשיות. רווח של היהודים הפלשתיניים לא היתה נוהה מגרים כאלו כלל וכלל ועיין על זה: Klausner: Die messianischen Vorstellungen des jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten, SS. 82-83): ואולם היהודים ההלניסטיים היו מקבלים אותם בזרועות פתוחות. וזהו סכת-הדבר, שרוב היהודים ההלניסטיים והגרים שנשפחו עליהם קבלו את הדת הנוצרית לאחר שבטל מילום השליה את הויכוחן של המצוות המעשיות. לפיכך נופלים ה"ספרים החיצוניים" של ההלניסטים מפאת ערכם להיהדות מן ה"ספרים החיצוניים" של הפלשתיניים. והם נופלים מאלה האחרונים גם בעמקות האמונית

הספר הדומי, אבל ברובם ישום הם בתכנם. אלו הם שני נוסחאות של ספר אחד. גם הספר הסלאוני והארמני מלאים ישומים ולקויים. היותר שלם הוא הנוסח הדומי, ואולם גם בנוסח היוני, ובמקצת גם בישרא הנוסחאות, נשתמרו כמה רשומים מקוריים. כל הנוסחאות הללו מקורם בנוסח אחד משותף לכולם, שהוא קדמון למדי, אבל קשה לקבוע זמן חברו בדיוק. כפי הוכחתו של ק. פריס, שמצא בנוסח היוני כמה וכמה בטוויים עבריים (עיי' בספר: Apocryphen und Pseud-epigraphen des Alten Testaments, herausg. Von Emil Kautzsch, II. 511) נתחבר הנוסח (Strassburg. 1894) שנרעינו העיקרי של הספר יהודי הוא; ובדעה זו מתווק גם ק. פריס (בהוצאתו הנו של קישש, II, 510-511). גם שירה מהליט, שהחומר לספר זה בא ממקור יהודי (Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter (J. Chr., III 3, 287-288) והדבר קרוב להשמע ביותר מאשר שרוב האגדות אשר בספר זה נמצאות באגדות התלמוד והמדרש ומאחר שישני אלה מזכירים, "ספרא דאדם הראשון" (שמות רבה, פמ"א), שיסמואל ירחנאה ראהו בעינו (בבא מציעא, פ"ה ע"ב).

בתכנו קרוב ספר זה אל צוואת י"ב השבטים (עיי' למטה, § 13, II), אלא שבו מרובות האגדות ודברי המוסר, והזוהרות העתירות מועטים מאד. הוא מתחיל בנדרש אדם וחוה מן עדן ומספר, שהם עשו או תשובה בצומות ובסגופים, אבל השטן הפסיק את חוה באמצע סגופיה. היה מתרעמת על השטן ושואלת אותו, מפני מה הוא הורף אותה ואת אדם. ועל זה הוא משיב, שבטביל אדם ירד מגדולתו: אדם נוצר בצלם אלהים והמלאכים נתנו לו מטעם מיכאל המלאך כבוד אלהים, ורק הוא, השטן, לא רצה לעשות

אריסטואס, פסוק 181). החוק, המתיר לאכול רק בהמות ועופות טהורים ואסר לאכול בהמות ועופות טמאים, נחשב לחיובי, אלא שהוא מבוזר באופן רציונאליסטי: הבהמות והעופות הטהורים הם בעלי מוג רך וגוה והבהמות והעופות הטמאים הם בעלי מוג קשה ואכזרי, ורמו רמו לנו המתקק בזה, שנתנהג כטהורים (שם, פסוקים 154-145). וה"ספר החיצוני" השני, שהוא לא פחות הלניסטי מ"אגרת אריסטואס" — ספר "השמונאים ד'", שבעיקרו הוא עוסק, לכאורה, רק בפרובלימה פילוסופית (אם החכמה החסודה היא מושלת יחידית על התאוות), אינו פוסק מלהטעים, שראוי למסור נפש אפילו על אכילת בשר-חזיר מרומה. קיום-התורה המעשית היא גם ל"ספרים החיצוניים" ההלניסטיים עיקר גדול. אמנם, בספרים אלו מורגש רוח קוסמופוליטי במדה ידועה; אבל, סוף סוף, גם הם עומדים על בסיס יהודי מוצק. על כן צדיכים גם הם לתפוס מקום חשוב בספרות ישראל ובדברי ימי התפתחותו.

§ 11. התחלקות על פי הכנס מתחלקים ה"ספרים החיצוניים" הפלשתיניים וגם ההלניסטיים על פי תכנם.

א) אגדות; לתוך מחלקה זו נכנסים: I) חי אדם וחוה; II) אסנת ויוסף; III) ספר היובלים; IV) עלית משה; V) ספר ברוך בלשון כושיה (כל אלו הן אגדות פלשתיניות ברוחן, וגם VI) אגרת אריסטואס (אגדה הלניסטית ברוחה; ב) מזמורים, ספר ינבואה וספרי מוסר; לתוך מחלקה זו נכנסים: I) מזמורי שלמה; II) צוואת שנים עשר שבטים (חבורים פלשתיניים); III) השמונאים ד', וגם IV) חזון הקבילות (חבורים הלניסטיים); ג) גליונים (אפוקאליפסות); לתוך מחלקה זו נכנסים: I) ספר הנד (בלשון כושיה וסלאונית); II) הגליון של אברהם; III) עלית משה; IV) ספר עזרא ד'; V) הגליון של ברוך בלשון סורית (כל אלה הם חבורים פלשתיניים, וגם VI) הגליון של ברוך בלשון יונית (חבור הלניסטי).

D) חי אדם וחוה. ספר § 12. א) אגדות. כזה נמצא בלשון יונית (בה) הוא נקרא גם בשם "החזון של משה", דומית, ארמנית וסלאונית. חלק גדול מן הספר הנמצא ביונית שונה הרבה מן

כהטאס, מגורשים מן־עדן ומחוסר־כפרה. כאגדה זו שבים האדם ואשתו מנוקים מעון, לפחות אחרי מותם, לנ־עדן. מלבד ספר זה, יש בכושית ובסודות ובחומות עוד הרבה, "ספר־אדם", אבל כולם נוצרים הם ומאחרים מאד, ועל כן לא נזכרים בזה.

II. אסנת ויוסף. ספר על חי אסנת קודם שנשא ליוסף, על התניינותה ועל אהבת בנו של פרעה אליה אחרי נישואיה, נמצא בלשון יגות, חומות, סודות, סלאווית וארמנית. יש בו תעובות נוצרות, אבל יסודו יהודי הוא. את זמור חבורו של המקור היהודי קשה לקבוע, וכן גם את הלשון, שבו נתחבר (וע"ן גם למטה). תכנון של הספר הוא זה:

אסנת בת פוטיפרע כהן און היא צנועה ומרוחקת מחבת נכרים. בנו של פרעה אהב אותה והיא מיועדת להנשא לו. אביה מציע לפניה להנשא ליוסף, "איש־אלהים האדיר", אבל קודם שראתה אותו היא ממאנת בו מפני שהיה עבד ונשתחרר רק מחמת ידיעהו לפתור הלוונות. אבל כשהוא רואה את יוסף ואת יפיו הנפלא, מתלקחת בלבה האהבה אליו. אבל הוא ממאן בה מפני שהוא עובדת אלילים. אסנת בוכה לפניו, והוא מתפלל לאלהים, שיתן בלבה להתגורר. תפלתו מתקבלת. אסנת מאבדת את כל אלי־כספה וזהבה, משליכה את כל בגדיה היקרים החוצה כדי שיהיו מהם עניים, צמה שמונה ימים בשימה שק על בשרה ואפר על ראשה ומתפללת ל"ברא־העולם", שיסלה לה על הטאותיה, כלומר, על שעבדה אלילים עד עתה. אז נראה אליה מלאך־ה' ואמר לה, שיטמע ה' אל תפלתה והיא תהיה אשתו של יוסף. מעתה לא יקרא עוד שמה "אסנת", אלא "מנוס", כי ה"גוים" יבקשו בה מנוס ומסתר תחת כנפי השכינה. המלאך מצוה לה לרחוץ ונתן לה עונת־דבש (עונת־זמן) שהבינו הדבורים שבן־עדן ממיו שושני נ־העדן ושבל האוכל ממנה חי לעולם. בפרקים אלו (י"ד—י"ז) יש הסמכות נוצרית אחרת. המלאך עולה במדרגת־אש השמימה ואסנת רוחצת את פניה במצות—והנה־נהפכה כולה לאהרת. היא תמחה בעצמה על יפיה. היא הולכת לקראת יוסף, אבל הוא אינו מכיר אותה. היא מספרת לו כל מה שאירע לה והוא מכיר אותה

זאת, ולפיכך השפילו אלהים וגרשו משמים ועשה אותו נע ונד בארץ. אחר־כך מסופרת לידת־בן והתגלותה של יוסף, וכל זה מוקף אגדות וחלומות מתמיהים. לשת מוסר אדם את כל הסודות שנתגלו לו, ומספר לו על אודות המכול העתיד לבוא על העולם. אחר־כך, כשאדם מרגיש, כי קרוב קצו, הוא שולח את שתי ואת הנה אל נ־העדן כדי שיביאו לו משם מפרי עֵץ־החיים ולא ימות לעולם. אבל צלם אלהים כבר סר מעל פני האדם וכשפוגשים הנה ושתי בחיה רעה, היא מתנפלת עליהם ומכארת לחיה, שעל ידי אכילתה מעֵץ־הדעת הביאה לעולם את ישלטון החיות באדם. עם כל זה מניחתם החיה ללכת, והם באים עד לפני יסעך נ־עדן ובוכים ומתחננים, שינתן להם מפרי עֵץ־החיים. מיכאל יוצא לקראתם ואומר להם, שזה אי אפשר קודם ביאת היום הגדול, שבו תהיה תחיית־המתים. הנה ושתי שבים אל אדם בידים ריקניות, והנה אוספת את כל ילדיה ומספרת להם את דברי־העבירה שעברה באכילתה מעֵץ־הדעת. גם ספור זה מקושט בהרבה פרטים אנדיים, שנמה מהם אפשר למצוא במדרשים שלנו. שעתו האחרונה של אדם באה, והוא מבקש, שלא יגעו בו אחרי מותו עד שיתרוץ מלאך־ה' את משפטו. הוא מת, והמלאכים — ובתוכם גם החמה והלבנה, שאבדו את אורן מפני זיוו המבהיק של אדם הראשון — מתפללים בעדו אל "יה־אל" שיסלה לו ויזכור, כי הוא אינו ילוד־אשה, אלא צלמו ודמותו ומעשה־ידיו. ה' שומע אל תפלה זו ומצוה למיכאל, שיקבל את אדם אל תוך נ־העדן וירוממו עד להרקיע השלישי, ששם ישאר עד יוס־הדין הגדול והנורא. המלאכים מקברים בפומבי גדולה ומלאה הוד את גופו של אדם, ביחד עם גופו של הבל בנו הנרצח, באדמת נ־העדן. ושישה ימים אחרי מותו מתה גם הנה אשתו ונקברת על ידו ועל יד הבל בנה.

זהו תכנון של הספר, ומטרתו ברוחה: היהודי הקדמון לא היה יכול להשלים עם הרעיון, שהאדם הראשון והנה אשתו, יצירי־כפיו של הקב"ה בכבודו ובעצמו ואבות כל האנושיות עם כל הצדיקים והתמימים והישרים שלה, ימותו

ומתרצה בשמחה לישא אותה, ופרעה עצמו מסדר את החונת יוסף ואסנת (פרקים א'—כ"א). ובשבתאים יעקב ובניו מצרימה ויוסף ואסנת מבקרים את הזקן ושמעון ולוי מלוים אותם, רואה בנו של פרעה את אסנת, שהיתה מיועדת לו קודם, ותאותו מתלקחת. הוא מנסה ליהרר את שמעון ולוי כדי שיעזרו לו להשיג את אסנת, אך הם משיכים פניו ריקם בבזו. שמעון רוצה להמיתו, אך לוי אימד לו, שלא נכון ליראי-ה' לשלם רעה תחת רעה. בנו של פרעה פונה לעזרת בני-הישפחות. הן וגד מתרצים לו מיד, ואחרי התנגדות ידועה מסכימים גם נפתלי ואשר לעשות רעה ליוסף אחיהם. מלדמה מתפרצת בין בני הישפחות ובין שמעון ולוי ובנימין, שגם הוא בא לעזרת אסנת. בנו של פרעה מסתתר תחת אחד השיחים ורוצה לתפוס כערמה את אסנת מדי עברה במרכבה, אך בנימין זורם בו אכן ובנו של פרעה נופל לארץ פצוע מאד. כשהוא מתרומם מעל הארץ רוצה בנימין להרגו, אך לוי מונע גם אותו ממעשה כזה ואומר, שאין לשלם רעה תחת רעה ושהמשפט לאלהים הוא זה, כבני-אדם, צריכים להכש את פצעי. בני בלהה וזלפה מבקשים מאת אסנת, שתעתיר בעדם אל אחיהם ויסלחו להם על צונם הגדול, ואסנת עושה זאת ומזכירה גם היא, שאין לשלם רעה תחת רעה וצריך לסלוח להחוטאים. בנו של פרעה מת אחרי שלשת ימים ואחריו מת גם פרעה הזקן ומשאיר את עשרתו ליוסף, המולך על מצרים במישך מ"ה שנים (פרקים כ"ב—כ"ט).

כפי שהקרא רואה, יש כאן שני ספרים נפרדים, האחד נשלם עם פרק כ"א והשני מתחיל בפרק כ"ב וגמטוך עד סוף החבור. הד"ר קו"פ מאן קיהלד (Jewish Encyclopaedia, II, 176—172) מוכיח בצדק, שהספר כולו (הזין מן ההוספה בפרק י"ד) יהודי הוא על פי תכנו. מה שמסופר כאן מכני בלהה וזלפה יש גם ב„צוואת י"ב שבטים" וקרב לזה גם באגדה התלמודית (כ"ד, פ' פ"ד; ירושלמי פאה, פ"א, ה"א). נוצרי לא היה מדבר על האסדר לשלם „רעה תחת רעה“ (כלומר, על „לא תקום ולא תטור“ שבמקרא), אלא היה אומר: „אהוב את שונאיך“, כמו שכתוב באיוונגליון (מתא, ה', מ"ד).

הד"ר קוהלד מראה גם על זה, שהרעיון העיקרי של החבור הנוכחי נעשה ברור לנו רק כשאנו „שמים לב, שהשם „אסנת“ כולל בתוכו אותיות „ניסה“, כלומר, ניסה וכריחה מעבודה זרה, והמלאך קרא לה „מנוס“ — מלה מאתו השורשי — מפני שהגרים מבקשים מנוס וסתרה תחת כנפי השכינה (שם, 174^b, III). גם הטעמת קדושתו של לוי ואהבת אסנת אליו מוכיחה, שיש לנו עסק עם חבור עברי, שרצה לרומם את ערכו של האיש, אשר ממנו יצאו משה ואהרן וכל הכהנים והלוויים. ואולם, כמדומה לנו, שעל יסוד כל אלה רשאים אנו להחליט, כי המקור היהודי של ספר זה יצא מתחת עטו של יהודי פלשטיני ונכתב עברית (על הדבר האחרון מעידה לשונם של תפלת אסנת ודברי יוסף אליה ועוד), ולא בדעתו של הד"ר קוהלד, שהספר שייך אל ספרות-ההטפה של היהודים ההלניסטיים, שיטאפו לעשות נפשות בין האליליים (שם, 176^b, II). כי באמת מטרתו של ספר זה היא ממש זו של „הי אדם וזהו“ (עין קצת למעלה, I): היהודי של ימי בית שני לא היה יכול להשתלים עם הרעיון, כי יוסף הצדיק יקה לו לאשה בת כהן און, מצרית עובדת-אלילים, ולא נתקררה דעתו עד שהמציא כל אותה האגדה היפה על דבר התגירותה. על כל פנים כך נראה לנו הדבר בכל מה שנגוע להחלק הראשון של הספר (מפ"א עד כ"א). החלק השני (מפרק כ"ב ואילך) אפשר שהוא ספר בפני עצמו מוזמן יותר מאוחר. III) ספר היוכלים. ספר זה, שנקרא גם בשם Leptogenesis (בראשית זוטא), הוא מדרש-אגדה ממש. הוא כולל הישות ואגדות על כל פרשות שבתורה מבראשית א' עד שמות י"ג (קביעת-הפסח). לא רק ספוריאגדה יש בו, אלא גם דברי-הלכה, ובאלו כן אלו לא תמיד הם מתאימים לספוריהמקרא מצד אחד ולדרשות הו"ל מצד שני. זהו מדרש-האגדה היותר קדום שיש בידינו, כי נתחבר בימי החשמונאים ובארץ-ישראל ובלשון-עברית. המקור העברי אבד מאתנו והספר „יוכלים“ בשלמותו נשאר רק בתרגום כושי, שגורס מיונית; חלק ממנו נמצא גם בתרגום רומי, שגורס מיונית אף הוא. שמו „ספר-היוכלים“ בא לו מפני שכל המעשים המסופרים בו נסמנים על פי כחולצותיה אגדות, שהיא מונה על פי מספר-היוכלים, אשר עברו מברית-עולם. פרטי הדברים עיין ערך „יוכלים (ספר ה-)“.

נמצא רמו ב„עלית ישעיה“ בדברים: „או תפשו ונסחו את ישעיהו בן אמיץ במסוד של עין“ (ה', י"א). המלשין בכורה (או בלקורה), שהסית את מנשה להרג את ישעיה, אומר: „ישעיה עצמו אמר: אני רואה יותר מן הנביא משה. משה אמר: לא יראה איש את האלהים וחי, אבל ישעיה אמר: ראיתי את ה', והנה חי אני!“ — אלה הם ממש אותם הדברים, שכשביבלם ממות מנשה את ישעיה על פי האגדה התלמודית (עין יבמות מ"ש ע"ב: „אמר רבא מידן דינייה וקטליה. א"ל משה רבך אמר (שמות ל"ד): לא יראני האדם וחי, ואתה אמרת (ישעיה ו'): וראתה את ה' וישב על כסא רם ונשא“); וכבר מסר אגדה זו בתור מסורת יהודית [Ajunt (Judaei)] אוריג'ינס בפירושו לישעיה א', ה'. כל הדברים הללו מוכחים, ש„עלית ישעיה“, לפחות בחלקה הראשון, באה בעיקרה ממקור יהודי ונתחברה בארץ ישראל ובלשון עברית, ורק כרבות הימים שונה הנוצרים והוסיפו עליה ועשוהו לאגדה נוצרית. החלק העברי נתחבר בעיקרו במשך המאה הראשונה לספח"נ (כך דעתו של אָגו לטמאן, Jewish Encyclopedia, IV, 642—3).

V) ספר ברוך בלשון כושית. ספר זה, שנקרא בתרגומו הכושי בשם: „הר דברי ברוך“ ובתרגומו היוני בשם: „הר דברי ירמיהו הנביא“ (Ἱερουσαλὴμ τοῦ προσφύτου) נתחבר בימי ברייכוכבא (לערך בשנות 134—136), בלשון עברית (או ארמית-פלשתינית) ובארץ ישראל (עין ד"ר יוסף קלוזנר: „ספר ברוך בלשון כושית“, השלה, VIII, 239—249). בפרק האחרון שלו (מפסק י' עד סוף הספר) יש אגדה נוצרית, אבל היא אינה מקושרת עם כל הספר כולו והיא הוספה מאוחרת, שאפשר להשמיטה בלי שום הפסד להתוכן הכללי, כי במקומה יש בנוסחה אחרת סוף אחר, שגם הוא מאוחר. — והתוכן הכללי הוא זה:

ה' אומר לירמיהו, שהוא בעצמו ומסוד את העיר בידי הכשדים, ועל כן הוא מצוה עליו, שיטמין את כלי בית-המקדש ויצא בגולה עם העם לכל, כי מציאותו בעיר היא חומה כצורה כנגד הכשדים, ורק ברוך תלמידו ישאר נא בירושלים. ירמיהו נכון לעשות כמצות ה' ורק הוא מבקש ממנו, שלא יתן לעבד-מלך (ככושית

IV עלית ישעיה. ספר בשם כזה Ascensio Isaiae נזכר כבר בדברי הירוש' מ"ס. ככושית יש לנו ספר כזה, שאפשר להבדיל בו שני חלקים שונים, שאינם תלויים זה בזה: א) הפרקים א'—ה', שכוללים ספור, כיצד המית מנשה בן חזקיה מלך יהודה את ישעיהו הנביא, על פי הסתת השומרוני בכירה או בלקורה, על ידי נסירה במסוד של עין; ב) הפרקים ו'—א', שמסופר בהם, כיצד עלה ישעיה בשנת העשרים למלכות חזקיהו השמימה ומה יראה ושמע שם. החלק השני נמצא גם בתרגום רומי, שישמו: Visio Isaiae (חזון ישעיהו). גם בחלק הראשון יש תערובת נוצרית (למשל, הפרקים א' וד'), ואולם רוב האגדות שבחלק זה ממקור יהודי באו; ולחפך, החלק השני אפשר שיש לו יסוד עברי, ואולם רוב האגדות שבו נוצריות הן ברוחן. עבריים גמורים הם על פי תכנם הפרקים ב', ג' וד'. כמה מלות ובטויים שבהם מרמזים על מקור כתוב בלשון עברית, למשל: „אחרי אשר מת חזקיה ומנשה היה למלך, לא זכר את מצוות חזקיה אביו, כי אם נשה אותם“ (ב', א'); הרי לפנינו לשון נופלת על לשון (מנשה—נשה), שהוא אפשרית רק בעברית; ועל ידי מקור בלשון עברית מתפרשות המלים הבלתי-מוכנות, שהתחבטו עליהן החכמים הנוצרים: „הם היו עם אחויה, בן אלְמָרְס (נוסח אחר: אפְמָרְס) פלאב“ (ב', י"ג). כפי הנראה, נשתבש המתרגם היוני (שמתוכו תרגם הכושי) בקריאת המלים העבריות: „אחי יורם, בן לאחאב“ והשב אותם לשמות-עצם פרטיים (יורם מלך ישראל היה אחיו של אחויה ובנו של אחאב). ולפי הנוסח „אבמרם“ אפשר שהמחבר עצמו נשתבש והשב את יורם, יורשו של אחויה, לבנו של זה ו„אבמרם“ הוא שבוש במקום „אבי יורם“.

האגדה, ש„מנשה הרג את ישעיה“, נזכרת כבר בתלמוד (יבמות, מ"ט ע"ב) בתור דבר, שהיה כתוב ב„מגלת יוחסין“, שמצא בן עזאי בירושלים, ושם אמר רבא, שישעיה הסתתר בארז ונבלע בו, אבל מנשה צוה לנסר את הארז וכשנגע המסוד בפיו הנביא גוע וימת (עין ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב; ועין גם ילינק, בית המדרש ה"י). מיתת נסירה זו מזכיר כבר יוסטינוס מארטיר (Dialogus Com. Tryphane Judaeo cap. 120). להסתהרות בארז הנזכרת בתלמוד

יזכרה כבי' מד (בהוספה הנוצרית מסופר, שאחרי שלשת ימים יטב ירמיהו לתורה ונכא לכיאת המטיה הנוצרי. העם כועס על זה והוצה לדגמו באבנים. אבל ירמיהו מבקש, שיביאו לו אבן, ומתפלל לה, שיעשה גם והאבן תקבל את הווד פניו. העם סוקר את האבן מפני שהוא חושש, כי זהו ירמיהו, אבל האבן לועגת להם ואומרת אליהם, כי סבלים הם, הסוקלים אבן במקום ירמיהו. אז נפקחת עיניהם והם רואים את ירמיהו עומד בתוכם, ואז הם ממתים אותו באמת).

המוצא העברי מוכח על ידי ההטעמה, שטעמים המהבר את ההתפרדות מנשים נכריות (Schürer, III³, 286; Apocryphen und Pseudepigraphen, II, 403). זה מוכח גם מתוך הישגה לישומנים, המבצעת מתוך הספור ע"ד יסוד שומרון (שנאה זו מביאה גם לידי המחשבה, שהספור נתחבר בימי בדרמוכבא, שהוא נתעצמה האויב בין היהודים והישומנים). הדברים, שמציאותו של ירמיהו בירושלים מניח על העיר, נמצאת לא רק בספר ברוך בלשון סורית" (ב', ב) אלא גם במדרש (פסיקתא רבתי, פכ"ו). הספור ע"ד הטמנת כלי בית המקדש נמצא לא רק בחשמונאים ב' (ב', ז—ה) ובספר, "ברוך בלשון סורית" (ז', ז—א), אלא גם בהרבה כרייתות תלמודיות (עין מאמרו של ד' מאיר איש שלום: "היכן הוא הארז?" — השלח, XIII, 549—541). גם הספור ע"ד ודקת המפתחות, שנמצא גם בספר ברוך הסורי (י', י"ח), נמצא הרבה בתלמוד ובמדרש (תענית כ"ט ע"א; אבות דרבי, ד', ז' [א', ב']; ויקרא, פ"ט; פסיק'ר, פכ"ו; ילקוט ישעיה, כ"א ועוד), אלא שיש עושות זאת, כחות של פרויזנה" או "הכהן הגדול", ושם כתוב: "והקום כלפי מעלה" (ולא "כלפי השמש"), כלומר, מסר את המפתחות לה', שישמרם בעצמו (עין מאמרו של ד' מאיר איש שלום: "לספר ברוך", השלח, VIII, 527—524). וכך הדבר גם בנוגע להטעמה, שירושלים נכבשה ע"י הכשדים אחרי שח' רצה בזה ומלאך פרץ את חומת ירושלים (עין פסיק'ר באריות). וגם ההגדה היפה ע"ד שנתו של עבדמלך הכושי, שארבה סיו' שנים, מוכרת את האגדה התלמודית הודועה ע"ד חוגי המעגל, שישן שבעים שנה, ורק יסבאן נשארו התאנים

"אבמלך" הכושי, מוצאו מכור הטיט, לראות בחורבן העיר. ה' מצווה לשלוח את עבדמלך לכרמו של אדרמוס כדי שיביא מטם התאנים לענייהעם. — הילחכשדים מקוף בין כה וכה את העיר וכובשה בעזרת המלאך, שפתח את שערות, ודמיה מטמין את כלי בית המקדש צאדמה וזרק את מפתחות בית המקדש לפני הטיט, מאחר שטני יישראל לא זכו להיות שימרים נאמנים עליהם. — ובין כה וכה הלך עבדמלך להביא את התאנים ונתנמם בכרם, כפי שנדמה לו, רק להגע אחר, ובאמת ישן שם שיטים וטיט שנים. וכשקם משנתו וטב לירושלים, לא הכיר את העיר ורמה שנטשע. אבל זקן אחד באר לו, כי מזה שהלך להביא את התאנים עברו כבר ס' שנים. אז התפלא עבדמלך על שהתאנים נשארו רעננות במשך זמן ארוך כזה וראה בזה אות ומופת, שאלהים נוטה לו חסד בזה וכבא. מלאך מן השמים מביא את עבדמלך אל ברוך בן נריה, וברוך שמח גם הוא על שהתאנים רעננות הן עדיין. אז שולח ברוך מכתב אל ירמיהו לכלל במצות ה', ובו הוא מבקש מבני ישראל אישר בבבל, שיפדו מן הנשים הנכריות ואז ישובם ה' לירושלים. המכתב נשלח ע"י נשר ביהד עם חלק מן התאנים הרעננות. הנשר מביא אות על גודל מעלתו בתור שליחו של ברוך בזה, שהוא מזה מת אחד. ירמיה קורא את המכתב באוזני העם ומוסר על ידי הנשר מכתביוטובה לברוך וליושבי ירושלים, שבו הוא מתאר את צרותיו ויפלותו הרעה של העם השבוי. אחד כך הוא מפדיו את השבים מבבל מעל הנשים הנכריות, ואת הנפרדים הוא לוקח עמו לירושלים. אך חלק מן העם אינו רוצה להפדו מן הנשים הנכריות וירמיה, ברוך ועבדמלך אינם ניתנים לאלו לבוא לירושלים. הם הוצים לשוב לבבל, אך לזה מתנגדים הבבלים, ובין הם הולכים ובוטים להם את שומרון. העם אישר עם ירמיהו וברוך מקריב קרבנות בירושלים שבעה ימים רצופים ושמה על גאולתו. ביום העשירי לשובם מקריב ירמיהו קרבן לבדו ומתפלל לה', ובסוף תפלתו הוא טפל מת. ברוך ועבדמלך מבטים אותו וגם העם קורע את בגדיו, וזרק אפר על ראשו

נוצריים, אך כבר הוכיח קוניבר (במאמרו במה"ע, Jewish Quarterly Review, V, 1893, pp. 375—398) שביסודו צריך הספר להחשב ליהודי, וראיה לכך — שהרבה מן ההוספות הנוצריות חסרות בתרגום הארמי. ישנים עשרה הצוואות נתחברו בארץ ישראל וקרוב לודאי, שמתחלתן נכתבו עברית. על זה מעידה הרשת השמות, למשל: השם "יששכר מבואר בתור", איש "שכר" (יששכר, סוף פ"א וע"ן גם לו, פ"א; נפתלי, סוף פ"א ועוד). גם בטורים עבריים הרבה מעידים על זה, למשל: "כל הקדושים ילכו יל" (לו, סוף פ"ה); "תמך מארם נהרים, בת ארם" (יהודה, ראש פ"א); "בקש להשימו מדרך החיים" (גד, פ"ב); ונוסחה משוכשת אחת (ע"ן יוסף, פ"א) איראשור יהיה לבאר בשום אופן, אם לא נשער, כי להתרגם הונו נתחלפה המלה, "בסף" או מלה עברית אחרת דומה לו משורש ארמי זה, שממנו יש לנו מלת "כסופא" (הרפה), במלה "בסף" (ע"ן תרגום הצוואות של F. Schnapp, בהוצאתו של קרייטש, II, 501, הערה g). מכל הצוואות נשארה לפליטה בלשון עברית צוואה אחת — צוואת נפתלי, שאמנם היא משונה הרבה מצוואת-נפתלי בלשון יונית. את הצוואה העברית הוציא הד"ר משה גאסטר, שכתב גם מאמר חשוב על מוצאה ויהוסה אל הצוואות שבלשון יונית (ע"ן Proceedings of the Society of Biblical Archeology, 1893—94), אבל רוב החכמים מטילים ספק באמתות דעתו של גאסטר והיושבים, שצוואה עברית זו אינה אלא תרגום מקוצר ומעובד מיונית, מרומית או מסורית. זמן-הבורן של הצוואות היא המאה הראשונה לספירת-הנוצרים (Schürer, III³, 58). אמנם באחדים מהם (לו, פט"ו; דן, סוף פ"ה) יש רמזים על חורבן בית-המקדש וחורבן ירושלים, אבל אפשר שמקומות אלו נוספים הם, כי, בכלל, אחרי שנשמיט את ההוספות הנוצריות, נהיה מוכרחים לבוא לידי מסקנה, שהצוואות כולן מורכבות הן משני חבורים שונים, שקשה להפריד ביניהם. ואך אל המקור השני יש ליחס את כל העיבודים המשיחיים שב"צוואות" וגם את ה"חזיונות" שבהם.

גאסטר, הושב, שה"צוואות" היו מתחלה רק חלק מ"ספר היוכלים", אבל הצוגה המיוחדת

רעננות ושם נמל החרוב (תענית כ"ג ע"א). כל זה מוכיח, ש"ספר ברוך בלשון כונית" מוצאו ממקור עברי-פלשטיני.

VI) אגרת אריסטיאס. זוהי האגדה ההלניסטית האחת, שאפשר למנותה בין ה"ספרים החיצונים". היא נתחברה בלשון יונית ובאלכסנדריה והיא היותר קדומה מכל ה"ספרים החיצונים". מהכרה רוצה, שיחשבו אותו ליוני, אבל באמת הוא יהודי הלניסטי. הוא רוצה, שיחשבו, כי עיקר מטרתו — לספר, כיצד נתרגמה התורה יונית, אבל באמת מטרתו העיקרית היא — לפאר ולרומם ולגדל את תורת-ישראל ואת כל מנהגיו: את סדרי ארץ יהודה, את החוקים והמשפטים שכתורה, את המדות המוסריות ואת הפילוסופיה המוסרית של עם יהודה. פרטי הדברים ע"ן ערך "אריסטיאס, אגרת-".

I) מזמורי שלמה או § 13. מזמורים, ספרי-נבואה קובין של "ה מזמורים, וספרי-מוסר. שנתחברו בימי אחרוני

החשמונאים, ביתר דיוק: במשך הזמן שמימי כבוש פומפיוס (63 לפני ספה"נ) ועד לאחר מיתתו של זה (48 לפני ספה"נ). הם נכתבו עברית ובארץ ישראל ומחברם או מחבריהם ערכום בשביל בית המקדש (על זה מעידות הכתבות שבראש המזמורים). לשלמה הם מיוחסים רק ע"י המעתיקים המאוחרים, אבל לא ע"י מחבריהם. הם חשובים לנו ביותר מפני שבהם נתבטא הרוח הפרושי הטהור והנאצל כפי שנתגלה בהשקפותיהם של הטובים שבפרושים על ההטא והצדק וביחוד על ביאת משיח ודמותו הרוחנית של זה. הם חשובים גם מצד זה, שנראה מתוכם, כיצד היו הטובים שבפרושים מתיחסים אל מלכיהחשמונאים. והציור, שיש בהם מן המשיח המקוה, הוא אחד מן היותר בהירים ומפליאים ברוחניותם. — פרטי הדברים ע"ן ערך: "מזמורי-שלמה".

II) צוואות שנים עשר שבטים. זהו ספר רב-הכמות, שנישתמר בשלמותו בלשון יונית ויש ממנו גם תרגומים עתיקים בלשון ארמנית וסלאונית ותרגומים יותר חדשים ברומית (מן המאה ה"ג), אישכניות, צרפתית, אנגלית, הולנדית, דאנית, איסלאנדית וביהמית, — מה שמוכיח, עד כמה היה הכיב על המון הקוראים. הספר כצורתו של עכשו יש בו הרבה ענינים

להתגבר על כל העניינים הגופניים. בתור מופתים וראיות מביא המחבר את אלעזר הזקן, שלא רצה לאכול בשר-חיה אפילו למראית-עין, ואת האשה ושבתי-לדיה, שענה אנטיזכוס אפיפנס בכל מיני עניינים, ועם כל זה לא נשמעו לו לבגוד באמונת אבותיהם (מה שמסופר גם בחשמונאים ב', ו', י"ה-ו', מ"א). העניינים מתוארים לכל פרטי פרטיהם, ובזה רצה המחבר להטעים את הרעיון העיקרי ביותר. והרעיון העיקרי, למרות מה שהוא נראה כיוני-פילוסופי (סטואי), אינו אלא יהודי. ה"תבונה" של המחבר היא, ה"תבונה החסודה" (ὁ εὐσεβής λογισμός) כלומר ההכרה, שצריך למלא אחרי כל מצוות-התורה. בטעות מיחסים איסביוס וכמה משאר אבות הכנסיה הנוצרית ספר זה ליוסף פלאוויוס. הוא נתחבר על ידי יהודי הלניסטי מאלכסנדריה או מאסיה הקטנה בימי שלטון הרומים ביהודה. השפעת הפילוסופיה היוונית על מחברו של ספר זה אינה אלא שטחית. אמונתו ודעותיו נשארות יהודיות לגמרי. צריך לשים לב רק אל שתי אמונות משונות מן המקובלות, שאנו מוצאים בספר: א' תחית המתים שלו אינה תחית-הגופים על הארץ, אלא חיים נצחיים ומאושרים בשמים (י"ג, ט"ז; ט"ז, ב'; י"ז, ה'; י"ה, כ"ג); ב' מיתת הקדושים באה לכפר על חטאות העם (ו', פ"ט).

IV חזון הסבילות. הסבילות — אלו הן הנביאות של אומות-העולם. חזיונות של סבילות היו להרומים מימים קדמונים, והיהודים מאלכסנדריה או מאסיה הקטנה השתמשו בזה וכתבו חזיונות יהודיים, שיחסו אותם להסבילות. כאלה הם הספרים הסבילניים השלישי, הרביעי והחמישי. זהו — כמו שאמר שירר — "פרו-פגנה יהודית תחת מסווה אלילי", ממש כ"אגרת אריסטאוס". בחזיונות אלו מתנפלת הסבלה, המיחסת עצמה להיות כלתו של נה, על האלילות ועל המדות המוסריות המשהתות של עובדי-האלילים (ביהוד על משכב-זכור) ומנבאה על "הכלו של משיח" ועל "יוסד-הדין" הנרא לגויים, ויחד עם זה היא מבשרת טוב לארץ יהודה ולימות המשיח. — פרטי הדברים עיין ערך "סבילות, חזון ה'".

Q ספר חנוך בלשון נושית. § 14. ג' גליונים זהו ספר מורכב מכמה חבורים (אפוקליפסות). שונים, שנתחברו בזמנים שונים. יש בו ידיעות אסטרולוגיות.

שלחן מכריזה אותו לחשוב אותן לספר מיוחד. על כל פנים אין ספק בדבר, שמחבר או מחבריה הצוואות ידעו את "ספר הויבלים". וספרי חנוך נזכרים ברוב הצוואות (שמעון, פ"ה; לוי, סוף פ"י וראש פ"ד ופ"ז; יהודה, ראש פ"ה ועוד). התוכן של הצוואות הוא בעיקרו —

דברי-מוסר. כל אחד משנים עשר השבטים מצוה את בניו לפני מותו, שימנעו את עצמם מאיזו מדה מגונה ביותר או יתדבקו באיזו מדה טובה ונאה. כן מזהיר ראובן על ההרהורים הרעים; שמעון — על הקנאה; לוי — על הגאווה, ויחד עם זה הוא מושבה את הכהונה; יהודה — על הבצע והזנות, ויחד עם זה הוא מושבה את הגבורה; יששכר מושבה את התמימות; זבולון — את הרחמנות; דן מזהיר על הכעס והשקר; נפתלי מושבה את טוב-הלב; גד מזהיר על השנאה; אשר מדבר על שתי הצורות של טוב ורע; יוסף — על הצניעות ובנימין — על טהרת-המחשבה.

הספרו של כל אחד מן השבטים על מדה טובה או רעה באה תמיד בתור תוצאה מדרכי-חיו; ולפיכך מתחלת כל צוואה וצוואה בספור תודותיו של בעל-הצוואה. ספור התולדות הללו מלא אנדות יפות, שהרבה מהן נמצאות או ב"ספר הויבלים" או במדרשי-האגדה שלנו; ואגדות אלו פעמים שהן ממלאות את רוב הצוואה (למשל, בצוואתו של יוסף). בספורים אלו מתוודה המספר על חטאותיו או מספר את מעשי-צדקתו. וכל אלה אינם אלא מבוא אל דברי-המוסר, שהוא נכון להטיף לבניו. ברוב הצוואות יש גם חלק שלישי, נוסף על שני החלקים המתוארים (התולדות ודברי-המוסר): דברי-נבואה לעתיד לבוא, שבהם מגלה האב ההולך למות לבניו מה שיקרה לזרעו אחריו באחרית הימים (למשל, בצוואת לוי, פ"ד; יהודה, פ"ה; זבולון, פ"ט). באחרים מהם יש גם רעיונות משיחיים (שמעון, פ"ז; לוי, פ"ה; יהודה, פ"ד ועוד). "חזון שלם יש בצוואה של לוי (פ"ב וא"לך).

III השמונאים ד'. שמו האמתי של ספר זה הוא: "על השלטון העצמי של התבונה" *Περὶ αυτοκρατορίας λογισμός* וזהו הרעשה, שנועדה כשביל בית-הכנסת, ואפשר שגם נדרשה בו. מטרתה להוכיח, שהתבונה יכולה

וכן הוא מספר לו גם את תולדות המין האנושי עד ימיו, כלומר, עד ימי־הנוף, ומודיע לו את החלטתו להביא מבול על הארץ. אחרי כל זה מורד הנוף על הארץ. ג' הפרקים ל"ט—ס"ז מלאים דברי־מוסר, שמטף הנוף לבניו. דברי־מוסר אלו מזכירים לנו הרבה מדברי בן־סירא ויש להשוותם עם פרקי־המוסר צ"א—ק"ה שב"ה הנוף בלשון כושית". בתוך דברי־מוסר מזכיר הנוף גם את הספרים שכתב כדי להדריך בני־אדם בדרכי־יושר. בפרקים ס"ז—ס"ח, האחרונים שבספר הסלאווי, מתואר בקצור, איך לקח אלהים את הנוף ומה היו היו ומעשיו על הארץ.

II) חזון־אברהם. הספר הזה נמצא רק בלשון סלאווי. רשמים נוצריים יש בו רק במקום אחד (פרק כ"ט). נתחבר אחר ההורבן, כי אברהם מבכה בו את ההורבן. אבל מאחר שנתקבל לתוך הספרים הקדושים של הכנסייה הנוצרית, אין לאחר את חבורו אלא עד לזמנו של בריכוכא. תכנו בקצרה הוא:

אברהם מכיר בשקרום של אלילי תרה אביו, של אליל־האבן מזומת (לדעת לואי ג'ינצבורג, Jew. Encycl., I, 81—92, אבן־מרמה בעברית) ושל אליל־העץ בריסת (לדעת גינצבורג, בראשית — בראש, מפני שאברהם השליכו אל תוך האש). דבר זה מוצא הן בענייני ה', והוא שולח לו את מלאכו יהואל (Iaol) המלמדו להקריב קרבנות והעולה עמו לשמים על כנפי־יונה. שם מתגלים לאברהם הרבה רזים ותעלומות, וביחוד עתידותיו של זרעו. ופתאום הוא מורד משמים ארצה. מקורו העברי או הארמי מוכח משמותיה ותאריה המרובים של האלהות שיש בו (אל, יהואל, צבאות — כבשים בלשון עברית — שדי, קדוש ועוד). גם השם "יהואל" מורה על זה, כי לדעת גינצבורג, זהו מטטרון, ש"שמו כשם רבו" (סנהדרין, ל"ה ע"ב). מקורו הישראלי מוכח גם מאהבתו המיוחדת לישראל, זרע אברהם, העם הנבחר, אשר ה' יקבץ נפוצותיו מכל העמים וישרוף באש את מהפצו ואת כל אלה, שמשלו בו בעולם הזה, כלומר, קודם ביאת משיח (פרק ל"א, ועיין גם הפרקים כ"ב וכ"ט).

III) עליית־משה. ספר כזה (Adscensio Mosi) מזכירים אוריג'ינס

נומיות, תורת־מלאכים רחבה, אמונות ודעות משיחיות הרבה וכמה וכמה פרקי־מוסר. חשיבותו גדולה ביותר מחמת המון השמות של מלאכים שבאו בו, ועוד יותר — מחמת ציוריו המפליאים מן ה"משיח", בן־האדם" ו"ילד־האישה" (עיין למעלה, § 7). — פרטי הדברים עיין, הנוף, ספר—".

II) ספר הנוף בלשון סלאווי, שיצא בשנת 1889 ע"י פופוב הרוסי ובשנת 184 — ע"י נובאקוביטש הסרבי, נתחבר בעיקרו בלשון יונית, אבל ביסודו הונחו מקורות עבריים, כמו שמוכחים שמות ההרשיים העבריים שבו, למשל: סיון (מ"ה, ב'; ס"ה, א' וג') וטבת (מ"ה, ב'). ובכן צריך לישער, שבכללו נכתב יונית, אבל נתחבר אליו חלק כתוב עברית. אף על פי שהוא נמצא ביחס ידוע אל ספר הנוף בלשון כושית, עם כל זה הוא ספר שלם ונבדל בפני עצמו. רשמים נוצריים ברורים אין בו כלל ומקורו היהודי מוכח ע"י הטעמת חשיבותם של הקרבנות (נ"ט, א'—ב'; ס"ז, ב' ועוד); אבל עם כל זה אפשר שיש בו הוספות נוצריות אחדות, שמגמתן לא הובלטה כליכך (שיר, III³, 211—212). למרות מה שמדובר בספר זה על הקרבנות, אין בו שום רמז על הורבן בית־המקדש. על כן צריך לחשוב, שנתחבר זמן מועט לפני ההורבן (אנו ליטמאן, Jew. Encycl., V, 181—182) ככל אופן אין לאחרו אלא עד זמנו של בריכוכא, כי כבר אמרנו (§ 9), שהכנסייה הנוצרית לא היתה מקבלת ספרים ממקור יהודי, שנתחברו אחרי התפרדותה השלמה מן הכנסייה הישראלית. מהברו היה, לדעת ליטמאן, יהודי אלכסנדרוני. הספר הזה מתחלק על פי תכנו לשלושה חלקים: א') הפרקים ד'—כ"א מתארים את נסיעתו של הנוף דרך שבעת הרקיעים ואת כל מה שראה שם (הפרקים א'—ג' הם רק מעין מבוא); לחלק זה יש דמיון כללי עם הפרקים ע"ב—פ"ב של "ספר הנוף בלשון כושית", אבל הפרטים שונים הרבה וגם הסדור הוא יותר מאוחר ויותר סבוך. ב') בפרקים כ"ב—ל"ח מסופר, כיצד עמד הנוף לפני אלהים אחרי שהסיר מעליו את בגדי־האדם ולבש בגדי־שמים (השוה הנוף בלשון כושית, פ"ד). הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו מספר לו את ספור היצירה, שהוא קרוב לזה שבבראשית א', אלא שיש בו יסודות מסתוריים הרבה,

ב' (י"ד, ו'), מוכח ממחבר ספר השמונאים ב' בתור דברי-דנולות, שהם ההפך מן האמת. לשון החבור היא, לדעת ט ש א ר לם, הלשון העברית, ולדעה זו נוטה גם שירר (III³, 219), אבל אינו בטוח בזה כל-כך. אחרים (א"י וואלד, שמידט-מרנס, הוורצט ועוד) נוטים לחשוב את האדמית ללשון-המקור. בזכותה של הלשון היונית מצדדים רק מועטים, ולדעתנו שלא בצדק. כל כוננו של החבור הוא — הסגנון המקראי, שבו מעורבבים איזו רשמים של לשון-המשינה. הר"ר קאמינצקי הביא ב"השלח" (כרך ט"ז, עמ' 40, 47, 48) כמה ראיות על לשוני העברית. — מה שנמצא בידנו מ"עליה-מטה" אינו שלם, כאמור, ואפשר שבהחלק ההסדר היה נמצא מה שמסופר באיוונגליון (אגרת יהודה, פסוק ט) ע"ד מלחמת המלאכים, שנלחמו על גופתו של משה לאחר מותו (מה שמוכר את המלחמה על גופו של ר' יהודה הנשיא, שעליה נאמרה מליצתו של בר-קפרא על ה"אראלים והמאוקים", ש"אחיו בארון הקודש"; כתובות, ק"ד ע"א). מצד תכנו הוא חיון כהחיוניות שם, ספר הנוך". משה מוסר לפני מותו להיושע עבדו וממלאי-מקומו ספרי-נבואה ומספר לו כל מה שיבוא על עם ישראל עד הורבן בית ראשון והוא מודיע לו גם כן, שישבו לארצם ויבנו את מקדשם, אבל יתעצבו אל לבם מפני שלא יוכלו להקריב קרבנות (ד', ה'). כפי הנראה, אין המחבר הושב את איסור-המזבח של מקדש שני לאש הבאה מן הקודש, אלא לאש הבאה מן ההדוּט (השוה השמונאים ב', א', י"ט וכו', א'; הנוך הכושי, פ"ט, ע"ג ובדרך הסודי, ס"ה, ו'). ומשה מוסף לספר, כי את המזבח ישמאו אנשים, שאינם כהנים, אלא עבדים בני-עבדים" (ה', ד'). כי הרבנים, אשר יהיו מוריהם בימים ההם, ישאו פנים למזחזחים, יתבוננו לקבל מתנות ועיוותו משפט בקבלם כסף-ענושים (ה', ה'). אחר כך הוא אומר, שיהיו ממנו מלכים ויהיו לבתנים גדולים (השמונאים), אבל גם הם יעשו דע מתוך קודש-הקדשים. אחרי כן יקום מלך עו לא ממשפחת הכהנים (הורדוס), והוא ישפוט את הארון של ש"ס וארבע שנים. ובנו יהיו ממלאי-מקומו ועליהם יביא מלך-המערב (קווינ) טילים (הארס) וישכם שכי ויכניעם ויהרג

(De princip., III, 2, 1) וקלמנס אלכסנדרינוס (Adumbrat, in epist. Judae) ואחדים מאבות הכנסייה קוראים לו בלשון יונית *Αναλογίαι Μωσέως* טשיריאני (Ceriani) מצא חלק גדול ממנו מתורגם רומית. זמן-החבור הוא, לדעת הר-מונד (Drummond), דולמאן ושירר, שנות 6—4 לספירת הנוצרים, מיד אחר שמת הורדוס הגדול, מאחר שאין רמז ברברי המחבר להורבן הבית השני ונראה, שאין הוא יודע גורל בניו של הורדוס (C. Cle^o; Schürer, III³, 218—219), men בהוצאתו של קויטש, II, 314—313; ד"ר א"ש קאמינצקי ב"השלח", XV, 15). מקור החבור הוא ארץ ישראל או ארצות-הקדם הסמוכות לה, ולא רומי (כמו שחשבו הילגנפלד והוירצט). המחבר אינו איסי (כדעת שמידט-מרנס). שירר (III³, 229) מסכים לדעתו של וויזילר, שהמחבר היה ממפלגת הקנאים, שאמנם נתחשבו על כתיבה-רומית, אבל התמרמרו עליהם על שהעמידו כל מעשיהם על למוד-התורה בלבד ורדפו שלום. ואולם קלימן (בהוצאתו של קויטש, II, 315) מתקומם נגד דעה זו ומחליט, שקנאי לא היה עובר בשתיקה על מידת השמונאים ונצחונם וגם היה מצייר את העתיד בצבעים יותר עזים בכל הנוגע להיעודים המדיניים, ועל כן הוא מחליט (יחד עם טישארלס ובאלדג' שפגנר, וכך הוא גם דעתו של קאמינצקי, השלח, יט), שהמחבר היה פרושי רוחק-שלום (pharisäischer Quietist). לדעתנו, היה מטרדי כת-החסידים של ימיהם-השמונאים. זה יוצא לנו מן הפסוקים האלו: "ועתה, בנים, שמעו לי; ראו, איפוא, כי מעולם לא נסיו את ה' ולא אבותי[נן], ולא אבותיהם, ולא עבדו על מצותיה. יודעים אתם, איפוא, כי זה כהני, וכן נעשה: נצום שלשה ימים, וביום הרביעי נביא במעדה אשר בשדה ונבחר כמות מעבור על מצות אדוני האדונים, אלהי-אבותינו. כי, אם נעשה כן ונמא, יערכו דמינו לפני ה'" (ט', ד—ו). ממש כך עשו גם החסידים (*Ἀσκητικοί*) בימי רדיפותיו של אנטיוכוס אפיפנס (עיין השמונאים א', א', נ"ג, וב', ל"א, ל"ו ומ"א; השמונאים ב', ו', י"א ו"ו; ובפלאויוס, קרמוניות-היהודים, י"ב, ו', ב'). ומשמונאים א' (ו', י"ג) אפשר לדאוג, עד כמה היו בני כת זו רודפי-שלום ואוהבי-מנוחה. מה שאמר עליהם אלקמוס בהשמונאים

איסי או קנאי, ועל אחת כמה וכמה שאינם מוכיחים, כי היה נוצרי: התלמוד עצמו מונה „מכות-פרושים“: במשנה מעמור ר' יהושע אותן בשורה אחת עם „רשע ערם“ (משנה סוטה, ג', ד'), והברייתא עושה לשהוק ולבזי שבעה מיני פרושים: „פרוש שכימי, פרוש נכפי, פרוש מה חובתי ואעישנה“ ועוד (סוטה, כ"ב ע"ב). ה„חסידים הראשונים“ (ע"ן למטה) היו גם הם פרושים, אלא שהיו מן הטובים והרגוריסטים שבהם, שלא הסתפקו רק בחסידות חיצונית בלבד, רק כדי לצאת ידי חובת המקום וחבת הבריות, ועל כן גינו את ההנפים והצנועים שבפרושים, שכל טהרתם לא היתה אלא מצות אנשים מלומדה, מנהג חיצוני, — שדקדקו בטהרת הידים ולא דקדקו בטהרת-הלל. גם כיהוסם של הפרושים היו ראשינו-הנוצרים תלמידים מובהקים לטובי-הפרושים, אלא שהאיזוגליזם הכלילי את המגרעות, שבאמת נמצאו רק בחלק מן הפרושים, ותלו אותם בצדאי כל הכת הפרושית.

ומאחר שאני רואים, כי „טבכו“, האישי משבט לוי, מצוה לשבעת בניו, שיהיו בימי הנזירות של אנטיוכוס כמו שנהנו ה„חסידים הראשונים“ בימים אלו: הסתהרו במעדות והיו נכונים ליהרג וישלח לעבוד על מצוותיה — על כן יש לטער, שגם הלוי הזה הוא אחד מן ה„חסידים“, שהיה מפורסם בימיו לצדיק וקדוש. וללוי זה אין שום יחס אל פרק י' ואל היעודים המשיחיים שבו, כי ככלל אין שום יחס בין פרק י' ובין פרק ט', כמו שהעיר כבר שוור (III, 216—217, הערה 46). השם „Taxo“ אפסור שהוא משובש ובמקור העתיק היה כאן, בהשערתו של הר"ר קאמינצקי (הושלח, כרך ט"ו, עמ' 47, הערה 6), במקום „וישמו טבכו“ — „וישמו תכסה“, כלומר תעלים, והכוונה היא למתניהו החשמונאי. עכ"פ אין „טבכו“ שם עצם כללי (הסדרן, מן *ταξίς*) בלשון יוונית, או שבוש במקום „הקנאי“, (כדעתו של טיטארלס) ואין לו שום יחס ודמיון אל המשיח, אלא הוא מרמז על אחד מגדולי החסידים בימי גזרותיו של אנטיוכוס, שהמחבר, אחד משרדיו כת זו, מצא לנהיג לחזקיד את מעשיו לשבח. כת „החסידים“ לא עברה ולא בטלה בימיה החשמונאים לגמרי, כי ככלל שום כת אינה נעלמת בזמן קצר, ובתלמוד עדיין נזכרים ה„חסידים הראשונים“ כמה וכמה

חלק מהם וישרוף חלק ממקדשם. ואז יבוא „קץ-הימים“. על בני יהודה ימשלו אנשים רעים והטאים, זוללים וסוכאים, שיהיו, יהד עם זה, גם — הנפים וצנועים: הם יכלעו נחלת העניים ויאמרו, שעשו זאת מהמלה, וידיהם ולבותיהם עוסקים בטומאה, ופיהם מדבר עתק, והם אומרים: אל תגעו בי, כי לא תטמאנו! (ח', ט"ז—י').

אחר כך מדבר משה (בפרק ט') על הרדיפות, שהיו בימי אנטיוכוס אפסנס, ואומר: „ואז, בשעה שימשול זה (כלומר, אנטיוכוס אפסנס), יקום איש משבט לוי, שישמו יהיה „טבכו“ (Taxo) ושיהיו לו שבעה בנים“. הוא יאמר לבניו, שיצומו שלשה ימים, וביום הרביעי יסתתרו במערה אשר בשדה, ומוטב שימותו משיעברו על מצוותיה; כי, אם יעשו כן וימותו, יערב דמם לפני ה' (ע"ן קצת למעלה). — פרק י', המקודש להרעיון המשיחי, מתחיל כך: „ואז תופיע מלכותו על כל הבריא, השטן יסוף והיגון ינוס“. אלהים יקום לשיפוט עמים. הארץ תנוט, השמש לא תתן אורה וקרני הלבנה תנודענה והיא תהפך כולה לדם. ואז יאמר ישראל בה' ויעלה על עורף-הנשר וכנפיו כלומר, ינצח את רומי, שהנשר היה סמל שלטונה, וירש את מלכותה, ויגיע עד הכוכבים. אז יראה את שונאיו תחתיו על הארץ ויודה לבוראו על כל חסדיו. — בפרק י' מודיע משה ליהושע, שהוא הולך בדרך כל הארץ ומבקש אותו להיות ממלא-מקומו אחריו ולשמור את דבריו ואת הספר, שהוא מוסר לו. יחד עם זה הוא מספר לו, שעוד 250 עידנים יעברו עד ביאת-משיח. — בפרק י"ד קורע יהושע את בגדיו ונופל לפני משה; ומשה בוכה עמו ויחד ומנחמו. אבל יהושע ממאן להתנחם ומגלה לפניו, שהוא חושב את עצמו קטן ממנו ובלתי-מוכשר לנהל את העם. ובפרק י"ב — האחרון שיש בידיו והוא פלתי-שלם ונפסק באמצע הפסוק — מנחם משה את יהושע ומעודדו להתחזק ושלא להתיאש, מאחר שאמנם יר יסר ה' את עמו, אבל אי-אפשר שיעזבהו וישמידו לגמרי.

זהו תוכן הספר בכללו. הדברים הקשים, שיש בו כלפי הפרושים והסופרים של סוף הבית השני, אינם מוכיחים כלל וכלל, שהמחבר היה

היתה מפורסמת בעם ומחברי שני הספרים שאבו אותה ממקור כללי. בכתבות שעל נבי פרקיו של החזיון הונו שלפנינו יש רשמים ברורים, שמחבר הכתבות הללו ידע את ספר-ברוך הכושי. כך נזכר בהן, למשל, כדבר ידוע, כי עבד-מלך (או אבימלך) ניצול ביד ה' בכדמו של אגריפוס. אבל אפשר, שהכתבות נתחברו כולן בזמן מאוחר. ועם כל זה אין להקדים את הגליון הונו שלפנינו לפני המאה השנייה לספירת-הנוצרים; אך גם לאחר הרבה אי-אפשר מפני שהוא (או, לפחות, חבור קודם שהונה ביסודו) נזכר כבר ע"י אוריג'ינס (De princip., II, 3, 6). יש בו, אמנם, הרבה חוספות נוצריות, אבל אפשר לקלקל את כולן בנקל מעל התוכן העיקרי, שהוא יהודי בכללו: ברוך מבכה את חורבן בית-המקדש ואלהים רוצה לנחמו ומבטיחהו על ידי מלאך, שיגלה לו תעלומות. ברוך הולך עם המלאך אל המקום, שבו קבוע הרקיע, ושם הוא רואה נהר ואחר-כך — שער-השמים, אשר דרך בו הם, ברוך והמלאך, נכנסים לתוך הרקיע הראשון. שם הם מוצאים בני-אדם, שפניהם פני-בקר, וקרני-צביים ורגלי-עזים ושוקי-כבשים להם. והמלאך מבאר לו, שאלו הם — בני הוד-הפלגה. אחר-כך הם נכנסים לתוך הרקיע השני, ושם הם מוצאים אנשים, שיש להם פני-כלבים ורגלי-צביים. והמלאך מבאר לו, שגם אלו הם מכוני-המגדל, והטאתם המיוחדת היא-שהכריחו ללבון לבנים אשה אהת, שקרבו ימיה ללדת והם הכריחוה לילד תוך כדי מלאכתה ולהמשיך את עבודתה בלבנים. זה מזכיר את האגדה המדרשית ע"ד העבודה-בלבנים של הנשים הישראליות במצרים (פרקי ר' אליעזר, פמ"ח). אחר-כך באים ברוך והמלאך אל הרקיע השלישי, ושם רואה ברוך את הגיהנום ואת הנחש הקדמוני, שאוכל את בשר-הרשעים. כפי הנראה, הוא רואה שם לא רק את הגיהנום, אלא גם את גן-העדן, ועל כן הוא מבקש מן המלאך, שיראה לו את עץ-הדעת, אשר ממנו אכל אדם הראשון; והמלאך אומר לו, שזהו הגפן, אשר נטע סמאל. וכאן באו בשבחה של הגפן ובחשיבותה לעתיד לבוא דברים, שיש בהם רשומים נוצריים ושאנים מתאימים עם סוף דבריה-הפרק: "שום דבר טוב אינו בא ממנה" (סוף פרק ה'). — בפרק ו' הוא רואה

פעמים (ע"ן ברכות ל"ב ע"ב; ב"ק, ל' ע"א; נדה, ל"ה ע"א; שמהות, סוף פ"ג ועוד).

(IV) ספר עזרא ד'. הספר היותר עמוק והיותר נעלה ברוחניותו הרוממה מכל ה"ספרים החיצונים". מחברו מצוין בטוהר-לבו האי-דואלי, בדוממות-החיותו, בספקותיו הנזקקים ויורדים עד התהום, בשאלותיו העמוקות על אודות הצדק העולמי ובמושגיו הדוממים והנעלים מן המשיח, וסידורו, שכדור-עונש ועוד. נכתב בלי ספק בעברית ועל ידי יהודי מארץ ישראל מיד אחר החורבן. — פרטי הדברים ע"ן ערך: "עזרא ד', ספר-".

(V) ספר ברוך בלשון סורית או הגליון הסורי קרוב בתכנו וברוחו ל"ספר עזרא ד'". הוא מצוין בקינותיו על חורבן בית-המקדש וב"יעודים המשיחיים" שלו, וכן גם ברמזים ההיסטוריים שבו, שהם לזמנים במשלים מעין אלו שבספר דניאל. בין העיונות המשיחיים שבו מצוינים ביותר היעודים המשיחיים כדבר האושר הנשמי ופרות הארץ לימות-המשיח (ברוך הסורי, כ"ט, ה'-ה'), מה שמזכיר לנו את האגדות התלמודיות בנדון זה מצד אחד (ע"ן § 6) ואת האמונות של החילוציסטים, שמביא ארינאוס בשם פאפיאס, מצד שני (ע"ן למעלה, § 7). ספר זה נכתב עברית ועל ידי יהודי מארץ ישראל מיד אחר החורבן השני. — פרטי הדברים ע"ן ערך: "ברוך, ספר- בלשון סורית".

(VI) ספר ברוך בלשון יוגית או הגליון היוגני. ספר זה נמצא גם בלשון סלאונית, אבל שם הוא מקוצר מאד. ספריו האנדים ע"ד השמש והרבה ממסותי-השמים שבו דומים למה שאנו מוצאים בנדון זה ב"ספר הנק" הסלאוני. גם מציאותו של ספר ברוך בלשון כושית ידע מחבר ספר זה, כפי הנראה: ב"ברוך הסורי" (ע"ן, ג) מבטיח ה' לברוך, שיגלה לו, "ריו עולם", וגלוי זה אינו נמצא אלא בספר-ברוך הונו. על פי רשמים אחרים אפשר לשער, שמחבר החזיון הונו שלפנינו ידע לא רק את ספר-ברוך הסורי, אלא גם את ספר-ברוך הכושי: המלאך מיכאל נקרא בספר שלפנינו בשם: "שומר-המפתחות של מלכות-השמים" (פרק י"א), וגם בספר-ברוך הכושי נאמר עליו, כי הוא "פותח שעדי-צדק עד אשר יבואו בם" (ט', ה'). אבל אפשר, שהשקפה זו על תפקידו של מיכאל המלאך

לספרות-הנוצרים על ידי יהודי מפתח, "יודעים" (ע"י: Jew. Encycl., II, 549—551). לשון-החבור היא, אם כן, "זנית ואפסר, איפוא, ליחסו אל ה"ספרים החיצוניים" ההלניסטיים.

§ 15. "ספרים חיצוניים" נוצריים חיצוניים" המנויים למעלה, יש עוד כמה וכמה ספרים, ואבודים. שהם מאותו מין, למשל:

"צוואת אברהם" או "גליון אברהם" בלשון זנית, "שבו מתוארת מלחמתו של אברהם עם מלאך-המות ומאנו ללכת אחרי מיכאל המלאך, שנשלח אליו; "צוואת יצחק ויעקב", שנשארו בלשון ערבית וכושית ובתוכן יש חזיון מתאר את הפורעניות, שיבואו על הרשעים; "צוואת איו"ב", שבה מסופר, מה היתה סבת השנאה, ששנא השטן את איו"ב, וגם כיצד מחלק איו"ב את נכסיו בין בניו ונותן לשלש בנותיו שלש הנזירות-קסם; "צוואת שלמה", שבה מתוארת המלך ההכם מכל אדם על הטאותיו, שהטא לעת קנתו תחת השפעתה של שולמית היבוסית, והוא מספר, איך הגיע לכך — להכין שיהיה חיות ועופות ולשלוט על ישרים ורוחות. כל הספרים הללו, ועוד הרבה כמותם, מאותרים הם מאד והיסוד הנוצרי שבהם מרובה על העברי, אף על פי שבכולם יש כליספק גרעין עברי קדום.

ספרים נזכרים בספרי-הקדמונים, אבל אגודים לזמרי, הם: "ספר עוג-הענק", "תשובת ינוס וימברוס" (שני קוסמים, שהיו בימי משה ושנוכרו גם כאגדה העברית ובאי-וונליון, טימותוס אגרת ב', ג', ה'), "אלדד ומידד", "תפלת יוסף", "גליון-אליהו" (אוריגנס, Comment. ad Matth. 27, 9 מוכיח בתור חזיון יהודי, "חזון-צפניה" ועוד (ע"י: Schürer, III³, 262—273 et 287—294) וגם (Jewish Encyclopedia, II, 4—5).

ביבליוגרפיה:

רוב ה"ספרים החיצוניים" נדפסו בספרו של Fabricius, Codex Pseudepigraphus, Veteris Testamenti, II Tomi, Hamburg. 1722—1723. מעוטם נמצא בספרו של Fritzsche, Libri apocryphi veteris Testamenti graece. Accedunt libri veteris Testamenti pseudepigraphi selecti, Lip-

את השמש בצאתה כאיש נוסע במרכבת-אש בעלת ארבעה אופנים ועטרת-אש על ראשו (ציור זה, שמוכר את פאולון באגדותיהם של היוונים והרומים, נמצא גם ב"ספר-הנוך בלשון סלאוית", וע"י גם במדבר רבה, פ"ב; פרקי דר' אליעזר, פ"ד); ועוף-השמש-הפיניס או האורשינה — רץ לפני המרכבה ותופש את קרני-השמש, ובוה הוא מקרר את האש שלהן, שאילמלא כן לא היתה יטום בריה יכולה לעמוד בפניהן. — וכך הולך ברוך ורואה בשמים נפלאות וחדושים, שיש בהם ערכוביה יפה וממוזגת של הדמיון השמי ושל המיתולוגיה היונית. למשל, את עטרת-השמש מסירים המלאכים מדי לילה בלילה מעל ראשה ומנקים אותה מפני שהיא מטמאת על ידי מה שהשמש רואה ביום את עבירותיהם של בני-אדם (פרק ה'). ואגדות יפות ממין זה יש גם ע"ד הלכנה (פרק ט'). בפרק י' אנו רואים את ברוך נכנס לתוך הרקיע הרביעי, ששם הוא רואה בקעה, ובבקעה יש ברכה והמון עופות משונים מסביב לה. והמלאך מכאר לברוך, שבקעה זו היא מעון הנשמות לאחר מיתה והעופות הם נשמותיהם של הצדיקים. שם נודע לברוך גם מקור הגשם והטל. — בפרק י"א אנו רואים אותו ברקיע החמישי, ששם הוא רואה את מיכאל המלאך פותח שערי-שמים ומקבל תפלות בני-האדם (ע"י קצת למעלה), — מסורת תלמודית, שהיא ידועה ומפורסמת באומה הישראלית (ע"י, למשל, ברכות ל"ב ע"ב). — בפרקים י"ב—י"ד רואה ברוך, שהמלאכים המלוים את הצדיקים מוסרים את המעשים הטובים של אלו למיכאל בתור סלי-פרחים ריחנים. סליהם של המלאכים המלוים את הרשעים ריקנים הם, והמלאכים רוצים לעזוב את הרשעים לנפשם, אבל ה' רבי-החסד מצוה, שלא יעזובם כדי שיוכלו לחזור בתשובה, אלא שהוא מצוה את המלאכים לשפוט אותם ולענישם בכל מכה ופורענות קשה. ואחרי כל הדברים האלו משיב המלאך את ברוך למקומו הראשון.

ראוי להעיר, כי בספור ע"ד האורשינה יש רשמים של השפעה יהודית, וערכו של המלאך מיכאל בספר זה מוכיח, לדעת הד"ר לואיס ג'נצברג, שהספר נכתב בתחלת המאה השניה

• 27 •

אנגלית (רובם מתורגמים ע"י ג'מס, טישאירלס והאדריס
הוואצא קרייטש, עיין קצת למעלה), אלא ג'מס



ת ק ו נ י ם .

עמוד	ישינ	ישאל	ישורה	מלמעלה מלמטה	תחת	צריך להיות
X1			12	"	אמתותה	אמתתה
2	.		3		בשאלותיו	בשאלתו
3	"		9	"	מענותו	מענותיו
"	"	"	1	"	הרעת	הרעות
4	"	"	2	"	ישנתנו	ישנתנו
"	"	"	13	"	להתהויותו	להתהויותו
5	"	"	21	"	התורות	הרתות
"	"	"	1	"	שהכנסיה	שהכנסיה
6	"	"	7	"	היא	הוא
"	"	"	23	"	המשפחה	המשפחה
"	"	"	11	"	נחלש	נחלש
10	"	"	1	"	השני	השני
11	"	"	13	"	ובהרם	ובהרם
"	"	"	6	"	באור	באור
"	"	"	17	"	הכרובים	המלאכים
12	"	"	20	"	רמזו	רמזו
13	"	"	9	"	קלו	קבלו
15	"	"	5	"	קוסמולוגיה	קוסמוגוניה
16	"	"	21	"	הקוסמולוגית	הקוסמוגונית
"	"	"	5	"	מונחיאסמית	מונחיאסמית
17	"	"	8	"	שונה	שונה
18	"	"	1	"	בסתכוין	בסתכוון
20	"	"	20	"	להרות	להרות
21	"	"	2	"	במפגע	במפגיע
"	"	"	4	"	הורה	דורה הזאת
24	"	"	1	"	רמזו	רמזו יע' 11 בהערה לכבלי
25	"	"	1	"	שיום	יובא נ"ד ע"א
26	"	"	1	"	כהשקפתם	שיות
32	"	"	5	"	הוראה	כהשקפתן
34	"	"	21	"	בן	היראה
37	"	"	21	"	במחיצותם	באן
41	"	"	7	"	אנטונינוס, פיוס	במחיצתם
53	"	"	19	"	באוהותיה	אנטונינוס-פיוס
"	"	"	3	"	במולי	באותיותיה
58	"	"	1	"	חבוקק	במולי
62	"	"	3	"	(בלמה)	חבוקק
63	"	"	20	"	שהסדר	(בלמה)
79	"	"	14	"	המתקוממות	שהספר
82	"	"	11	"	צרה	ההתקוממות
85	"	"	1	"	(פרושין)	צורה
86	"	"	6	"	סתורות-המוסר	(פרושין)
87	"	"	1	"	"פרושין"	מן התוכחה
89	"	"	2	"	הפרושים	"פרושין"
94	"	"	11	"	S.	הפרושים
102	"	"	5	"	ולגלם	I.
107	"	"	10	"	זכר	ולגלות
"	"	"	15	"	נחשטשה	זכר
111	"	"	17	"	עשן-קטן	נחשטשה
114	"	"	8	"	זכור	עשן-קטן

