

ראשונים ואחרונים

מסות ומאמרים

מאת

פ. לחובר

ספר שני



הוצאת "דביר", תל-אביב, תרצ"ה

תוכן:

5		אחד-העם, מאמר א'
20		ב' " " "
26		ג' " " "
31		מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, מאמר א'
53		ב' " " "
70		ימי ברדיצ'בסקי האחרונים
78		דוד ניימרק
91		ש"י איש הורוויץ
94		ש. א. הורודצקי
99		בר-טוביה
106		י. ח. ברנר, מאמר א'
109		ב' " " "
126		ברנר המבקר
133		ג. שופמן
136		א. ג. גנסין
159		ש"י עגנון
173		"והיה העקוב למישור" (הוספה למאמר על ש"י עגנון)
179		דבורה בארון
182		ת. הזו בספורי המהפכה

Copyright 1935 by the Dvir Company Ltd. Tel Aviv

Printed in Palestine

נדפס בארץ-ישראל

אחד-העם

מאמר ראשון

א. אצילות חברתית

רבי אשר גינצברג, שבצאתו אל בימת הספרות קרא שמו אחד-העם, דרכו תמיד ללכת לפני העם.

הוא נצר ממשפחת לומדים-סוחרים, "חסידים" ואנשי-מעשה. שנות נעוריו זבחרותו עברו בתורה לשמה ובעיון בספרי "חסידים" — וזכה גם לבוא בקשרי משפחה עם בני-בניהם של מורי, "החסידות" באוקריינה וברוסיה הלבנה. — וכשגדל ותעה מן הדרך נודמנו לידו ספרי פיסרי ב וחבריו, והם פתחו לפניו את הדרך אשר ילך בה ואת המעשה אשר יעשה.

אמנם הוא נסה עוד ללמוד וללמוד, לבקש נתיבות חכמה, אבל לא ארכו מאד הימים והוא נעשה סופר ועסקן, סופר שמצד אחד הוא בעיקרו עסקן, סופר הרואה את עצמו רק כ"אורח בהיכל הספרות", אורח הנכנס לפרקים, לשם מטרה מיוחדת, כשיש בלבו "איזה רעיון שיוכל להביא תועלת", ושעיקר הדבר בעיניו, כי הקהל "ישים לב לעצם הדברים ויבתנם בכובד-ראש להלכה ולמעשה" (דבריו בהקדמה למהדורה הראשונה של "על פרשת דרכים"), ומהצד השני בלי-זינה של תורה תמיד עליו והוא כאילו לך בעמקה של הלכה...

כל מאמר ממאמריו של אחד-העם הוא מורכב: הקדמה עיונית לתכלית מעשית, וסגנונו גם הוא מורכב: אותה "הלשון הקצרה", שנאמרה ביחוד "לחכמים ומבינים מדעתם", עם הבהירות והבירור של איש-מעשה, שאינו נותן מקום לטעות בדבריו.

"בראשית היה הרעיון" — פוסק אחד-העם להלכה; אבל רעיונו של אחד-העם אינו מולך מעצמו ואינו שליט לעצמו, כי-אם נולד בו "בקשר עם חזיונות החיים" (הקדמה למהדורה ב' של עפ"ד) — ולשם החיים.

והחיים שלו אינם אותם החיים ללא גבול וקצה של שמים וארץ, כוכבים ומזלות, ימים ונהרות. אחד-העם אינו מדבר לעולם על-דבר הכל, כי-אם על-דבר החלק. וכל מקום שנאמר אצל אחד-העם חיים, הרי הם חיי הברה האנושית.

אולם חברה זו, הרצויה לו וגורלה חשוב בעיניי, אינה החברה הגדולה של הרבים והמרוכזים, אלא חבורה של יחידים-סגולה. האידיאל הוא „חבר כהנים” 1. גם עם ישראל כאילו אינו חשוב בעיניו אלא מפני שרואה הוא אותו כ„עם הנבחר”, ואין ספק בעיניו, ש„כמעט הכל מודים ב„גאונותו” המוסרית של עם ישראל וכי במקצוע זה „עליון” הוא על כל שאר העמים” (עפ”ד, ח”ב, ע’ 71). ולא נתקררה דעתו עד שהטיל על שכם העם את החובה הקדושה להיות ל„גוש אומות” מיוחד” לכה הצדק, ורואה הוא בזה „תעודת ישראל” („כהן ונביא”). יחסו של אחד-העם לדעות של האצילות המוחלטת, כגון אלו של פרידריך ניצשה, אינו שלילי מכל וכל. ואדרבה, הוא יגע ומצא מעין היתר — אפילו על-פי רוח ישראל — ל„אדם העליון” של ניצשה, אלא שנוטה הוא להרכיב תורה אריסטוקרטית זו בתורת החברה. „אדם עליון” כתכלית הכל, בבחינת כל העולם כולו לא נברא אלא בשבילו — ואחד-העם מצא סמוכין לכך במאמר של ר. אלעזר (ברכות ו, ע”ב; שבת ל, ע”ב): „כל העולם כולו לא נברא אלא בשבילי זה” 2, — בודאי ובודאי; אבל לא „האדם העליון” עם „החפץ אל הכח”, כִּי־אם „תגבורת הכח המוסרי, כבישת היצר הבהמי, בקשת האמת והצדק במחשבה ובמעשה ומלחמת עולם נגד השקר והרשע” („שנוי ערכין”, עפ”ד, ח”ב, ע’ 70).

1 עיין „הכהנים והעם”, „כהן ונביא” (עפ”ד ח”א), וביחוד ב„מלואים לאמת מארץ-

ישראל”, מאמר ראשון (שם, ע’ 86).

2 אחר-העם אינו מעיין לא את מקום המאמר בתלמוד ולא את שם אומרו, אבל לשון המאמר מעיד עליו, שכונתו למאמרו של ר’ אלעזר, ובעצם אין המאמר הזה שבתלמוד בא להוכיח אלא את ערכה הנדול של יראת שמים, ור’ אלעזר דורש את המסרה „כי זה כל האדם” (קוהלת י”ב, י”ג), שבא אתרי „סוף דבר: הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור” — „אמר הקב”ה: כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה”, ולפי פשוטו פירושו של המאמר הוא: כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל דבר זה, כמו שמפרש רש”י את הפסוק בקוהלת, ולא כמו שהוא מפרש בתלמוד ברכות, כנראה בקשר עם המאמר של ר’ הלכו אפר רב הונא, שלפני המאמר הזה („אמר ר’ הלכו אמר רב הונא: כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעו, שנאמר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ונו”), בעוד ששני המאמרים אינם קשורים זה בזה, כמו שאנו רואים במסכת שבת, שמאמרו של ר’ אלעזר ושאר המאמרים הקשורים בו מובאים לחוד, כפי מאמרו של ר’ הלכו בשם רב הונא. ואפילו אם נפרש את המאמר לפי פירושו של רש”י בסכת ברכות אין העיקר כאן האדם, אלא יראת השמים שבו. אמנם יש מאמרים אחרים בתלמוד ובמדרשים, שעל פיהם יש להוכיח רעיון זה, אבל המקום הזה אינו מוכיח עליו.

אותו „האדם בפועל” של הרמב”ם, שהוא תכלית המין האנושי, ובכל-זאת „במקום שהקריטריון האישי שלו מתנגד אל החברתי מחויב הוא להשתעבד לזה האחרון, כי כל מה שתוסף החברה להשתלם וכו’ תגדל גם האפשרות להתהוות השלם ביותר תדירות ובמספר יותר גדול” („שלטון השכל”, שם, ח”ד, ע’ 11). כלומר: אפשר יהיה לגדל בעולם חבורה מצומצמת של גדולים וטובים...

לפיכך שאלת השאלות של אחד-העם היא לא שאלת עם ישראל, או כמו שהוא קורא לזה, „המון בית ישראל”, אלא שאלת קיום האמונה הישראלית כנושאת האידיאל של הצדק המוחלט — ש„אינו משועבד כלל לתועלת הרבים” ו„אינו סובל כל הגבלה מצד תועלת הרבים” מדגיש אחד-העם (הוספה ל„שנוי ערכין”, שם, ח”ב, ע’ 77). ה„רוחני המוחלט”, „מקור כל ישות רוחנית”, של הרב”ק צמצם כאן את אורו העליון, האינסופי, והיה ל„צדק מוחלט”; הוא ירד ממרומי האצילות לעולם הבריאה והעשיה. אלא שגם כאן סוד אצילותו אתו, וכאותו בעל „שלטון השכל”, שכתב ספר להורות נבוכים וידע כי יועיל רק לאחד מרבבה, אשר יציל את נפשו ממצוקותיה, כן מבקש אחד-העם בעולם הבריאה והעשיה שלו „את האחד האחוז ממאה, בלי שים לב לצ”ט חלקים של המון בית-ישראל” (מלואים ל„אמת מארץ-ישראל”, מאמר ראשון. עפ”ד, ח”א, ע’ 55). וגם ל„אחד אחוז ממאה” זה הוא כאילו קורא מדי פעם בפעם: „לא זה הדרך!”

ב. יצירה ועשיה

היוצר רואה ביצירתו תכלית הכל. הוא חפשי לגבי היצירה שלו מכל חשבון של תועלת. שכר יצירה — יצירה. ויצירת המחשבה אינה פחותה בזה מיצירת השירה והאמנות. ואדרבה, הנאתה כאילו היא הנאה טהורה ביותר, מכיון שהיא, המופשטת ביותר, היא גם הצרופה ביותר, הרחוקה ביותר מן הגשמי. בקראנו את דבריו של אחד-העם אנו עדים לא אחת להנאה זו של היצירה המחשבתית, הרוחנית. הוא אף אין דרכו לאמור פשוט: ב’ פעמים ב’ הוא ארבעה, אלא דרכו לטייל ארוכות וקצרות ולהוכיח מן הפילוסופיה, ההיסטוריה וכו’, כי — ב’ פעמים ב’ הוא ארבעה. לא אחת החידוש הוא במשל, בהארת הצד העיוני, המדרש-פילוסופי, של הדבר, יותר מאשר בנמשל — במסקנה המעשית של הדבר. אולם אחד-העם כאילו אינו נותן אף פעם שטר שחרור גמור ליצירה המחשבתית שלו. היא כאילו אין לה תקומה בפניו כשהיא לעצמה וקוקה היא תמיד לאילן זה של החיים המעשיים להתלות בו.

אף המאמרים העיוניים ביותר של אחד-העם, כמאמר „בשר ורוח”, או כמאמר „שלטון השכל”, נגררים אחרי שאלת החיים: הלז נגמר, כסוף מעשה במחשבה

תחלה, בהרצל והציונים המדיניים, וזה פותח בסקירה על „לפנים והיום“, שיש בה משום סטירה לאלה, שבניגוד לחכמים בימי הבינים, שנגררו אחרי אריסטו ואמרו כי „חוש המישוש חרפה הוא לנו“, הם אומרים כי „הרוחניות“ חרפה היא לנו והם הם המבקשים פתרונים רק לשאלת לחם לאכול ו„מקום ללון“... עד כאן בפתיחה. ובמאמר עצמו, בשעת משא ומתן של הלכה, מפסיק אחד העם פתאום ממשנתו ואומר, כי אין „האדם בפועל“ של הרמב"ם דומה אל אותה מפלצת של „החיה הצהובה“ אשר לניצשניים שלנו... אף בעמדו לפני דמות משה איש-האלהים — במאמרו „משה“ — אין אחד העם שוכח את המתבוללים בימינו ואת מלחמתו בהם... הכל כאילו נברא לתכלית ידועה; לא בקומתו ובצביונו נברא, אלא לשמש את חברת בני-האדם ולהיות להם לתועלת. ועל-כן אין למחשבה עצמה תקומה אצל אבי המחשבה של דורנו העברי, ולא זה בלבד, שהוא מגביל את הספרות היפה עד כדי „לבוש לאיזה תורה נכבדה, פסיכולוגית, מוסרית או חברתית“, אלא מזלזל הוא בכבוד „חכמי ישראל הסגורים ומסוגרים בכתלי בית-מדרשם, כל אחד מבקש רק לגלות נסתרות במקצוע הפרטי שלו“ („תעודת השלוח“, עפ"ד, ח"ב, ע' 5), כי התכלית הרצויה היא: „לדעת את עצמנו, להבין את חיינו ולכוונן עתידותינו בתבונה“ (שם, ע' ד, וראה גם עפ"ד, ח"א, ע' 217—224). והוא אף גוזר ואומר, שעלינו למוד גם בעניני מחשבה את הצורך על-פי מדת היכולת (במאמרו „צורך ויכולת“), והוא מצוה אותנו על מחשבה בנוסח ידוע דוקא, להרכיב את המחשבה האירופית בתורת היהדות, להרכיבה „הרכבה בידיים, בכוונה ובהכרה ברורה“ („עצה טובה“, עפ"ד, ח"ב, ע' 20) — לברור ממנה מה שיש לנו תועלת בו, ואת השאר לזרות הלאה, מחוץ למחנה, מפני שזוהי הספרות, המתאימה לצרכינו בהוה בתור אנשים מישראל“.

ג. גשם ורוח

דרכו של אחד העם להטעים מדי פעם בפעם את הצד המעשי של מחשבותיו ולהדגיש, כי יסודה של שיטת הבנין שלו, שנראית כמצומצמת, הוא בחשבון הגיוני ברור ובהבדלה בין האפשר והבלתי-אפשר. הוא מטעים וחרזר ומטעים, כי בכוחו את התנועה הציונית ביצירת „מרכז לאומי-רוחני“ בארץ-ישראל אין זה מפני החבה המיוחדת לענינים רוחניים, אלא זה בא מתוך ההכרח ההגיוני לבקש בציון את זה שנוכל למצוא בה — תשובה על שאלת היהדות — „בעוד שהחצי האחר — התשובה על שאלת היהודים — לא בידינו הוא וגם בציון איננו...“ (בהקדמה למהדורה א' של עפ"ד, ח"א).

ולא זה בלבד אלא שהוא נוטה לא אחת אל השיטה, הרואה ב„חפץ הקיום

והאוויר“ של האדם את יסוד החיים של בני-האדם, ואף סוד אמונותיהם ודעותיהם („חשבון הנפש“, שם, ח"א, ע' 115, „מוקדם ומאוחר בחיים“ שם, ע' 152), זכאילו הוא מיחס את עצמו בפירוש על משפחה זו המחזיקה ב„כפירה המדעית הנושאת עליה שם דרווין“ („עבדות בתוך חירות“, שם, ע' 132), ואומר, כי „הדרך הטבעית הכבושה לפני כל חי: לבקש חיים בחיים ולעמוד על זופשו“ (בסוף „חשבון הנפש“).

ובכל זאת מיחס אחד העם לצדק ערך טרנסצנדנטי-ניצחי ורואה כתעודה לישראל „משיכת החיים המעשיים לצד הצדק המוחלט“ („כהן זנביא“, שם, ע' 184). ולא זה בלבד, שהוא אומר, ש„מעבר לגבול השכל והמופת יש עוד ממלכה גדולה ושמה אמונה“, וש„דברים כאלה, המוטלים בספק, הדעות המעשיות יוצאים מן הלב“ (במאמר „דרך החיים“, שנכתב בידי אחד העם כיסוד לאגודת „בני משה“, שם, ח"ד, ע' 198—201), אלא שבנטותו לכאורה אחרי הרמוניה שלמה של „בשר ורוח“ ובאמרו בפירוש, כי „רוח בלי בשר הוא אך צל שאין בו ממש“, הוא נגהה באותו המאמר עצמו — ב„בשר ורוח“ — אחרי ממשלת הרוח, ולו, לרוח, הוא מוסר בעצם את שרביט המלוכה. הרי הוא אומר (שם, ח"ג ע' 233): „שני היסודות שבאדם, הגשמי והרוחני, יכולים לחיות באהדות שלמה, אחדות פנימית, הבאה על-ידי חידורו של היסוד הרוחני לתוך עצם החיים הגשמיים, לצרפם ולטהרם מחלאתם, עד שהם עצמם, בכל מלוואם, בעשים כחלק מחיי הרוח. על-ידי האחדות הזאת אין הרוח יורד, אלא הבר עולה, כי יאצל הרוח מקדושתו עליו“. והוא הדבר באותם החיים של הפרט בעד הכלל, התופסים מקום מרכזי במשנתו של אחד העם (ראה הקדמתו למהדורה א' של עפ"ד, ח"א, ע' X; „לא זה הדרך“, מאמר א', עפ"ד, ח"א, ע' 3—7; „ד"ר פינסקר ומחברתו“, שם, ע' 80; „האדם באוהל“, שם, ע' 91; ביחוד במאמרו „משה, שם, ח"ג, ע' 214—216). אמנם לפי דבריו, חשובים הם לו כאמצעי אל התכלית וכדרך אל המטרה; אבל החבה היתרה הנובעת ממנו אליהם מראה לנו, כי הם לו יותר מאמצעי ומדרך, והם לו מעין מטרה בפני עצמה ותכלית בפני עצמה.

דבר זה אנו רואים גם ביחסו של אחד העם לשאלות מעשיות שונות. הוא נלחם תמיד לכך, כי הישוב בארץ-ישראל יהיה ישוב ממש וכל הבנינים הנבנים בו יהיו בנינים ממש, שאפשר להשכין בהם לא „רוחות“, אלא בני-אדם בריאים ושלמים. הוא גם מקפיד מאד על הסדר ההגיוני של הדברים, על המוקדם ומאוחר שבהם. אולם יש שהוא יוצא מגדרו, בוקע את קליפת הממשיות, והרוח יוצא לשוט חפשי בעולם, להודיע ברבים, כי „יסוד בית-מדרש אחד גדול בארץ-ישראל לחכמה או

לאומנות, יסוד אקדמיה אחת שם ללשון וספרות הוא מפעל לאומי גדול ונשגב. המקרב אותנו למסרתנו יותר ממאה קולוניות של עובדי-אדמה" ("תחית הרוח", עפ"ד, ח"ב, ע' 130).

התנודדות זו בין גשם ורוח אנו רואים במשנתו של אחד-העם גם כמובן אחר. "בקודש — אומר אחד-העם ב"פרורים" ("בין קודש לחול", שם, ח"א, ע' 138) — מעלים את הקליפה למדרגת התוך 1 ושוב אין מורידים אותה גם אם תוכה נחר. אלא עושים לה תוך אחר חדש, והוא מביא ראיות לכך מספרי הקודש, הנכתבים עד היום לצרכי קדושה על קלף, ומבקשים ומוציאים בהם בכל דור תוכן אחר, בלבד להשאיר אותם במעלת קדושתם, וכן לא הרבה גם העם, בנטייה הטבעית שלו, "להתנגד לחכמיו, אשר מלאו את חביתו יין חדש מגפן נכריה, כהרמב"ם וסיעתו, ולא נמנע גם מלהקדישם ולהעריצם; אבל הקראים ודומיהם. אשר נועזו לשלוח ידם בחביתו ולשנות פניה לפי ראות עיניהם. — אותם הרחיק בכל תוקף, אף-על-פי שהרבו להלל לפניו את יינם, כי הוא היין הישן, המשומר, שלא חלו בו ידים". ועל זה יש בודאי להוסיף, שאם בקודש בכלל הדבר כך, בקדשי אומה על אחת כמה וכמה. כאן ודאי שמרובה מדת הערך של הצורה ממדת הערך של התוכן. כי כל תוכן רוחני הוא דבר הנע ונד מאומה לחברתה, והגבולים הרוחניים שבין אומה לאומה הם ביחוד גבולים של הבעה, היינו — של צורה. בימינו, למשל, כל הספרים נתנו להתרגם; אבל כל האומר, שמתרגם הוא פסוק כצורתו, הרי זה בדאי. לפי זה, הלשון היא הדבר הקובע ביותר את פרצוף פניה של אומה והיא השומרת ביותר על צורת-פרצוף זו. ומעלה יתרה ללשון, שע"י הרחבה והעמקה אפשר להכניס בחבית זו כל יין שבעולם ועל הכל תטבע את חותמה המיוחד. ובכל-זאת אחד-העם אינו מסתפק ב"כלי" זה, הקיים ועומד, של

1 רעיון זה אנו מוצאים כבר אצל הרנ"ק, בסונה"ו, סוף שער ו', שקשר אותו עם הרעיון של ע"ד דבר הסימן הרוחני ועם דברי הרמב"ם בטעמו של מצוות רבות, ואלה הם דבריו שם: "כללות דבריו (של הרמב"ם), שאלה המצוות כולם מרמזים, מעורים ומשכילים את הלב אל הרוחני, או אל טאורע שהוא סימן לעד ראשו על המצא הרוחני וסדרי הרוחני בעולם. ולזה יהיו המעשים האלו בעצמם קודש, היינו, סימני הרוחני הבאים מן פנימיות הנפש, באמצעות הלשון והאברים, למציאות הרוחני. והנה אמרו החכמים ע"ה — עיני מנגלה דף כ"ו, ע"ב: — תשמישי קדושה אינו נורקיו, תשמישי מצוה נורקיו, הכוונה להם, שחפצי נבונה, אחר שנתקדשו בפה ובמעשה, עשתה התורה אותם קודש, היינו, סימן לרוחני עומד קיים, וצותה בחוץ השמירה בהם ובמשמיהו, והזהירה, שלא לתתם להפסד נבונה, כ"א להתעלות (סוד השריפה, היינו, הוראתה בציור התבונני, נכבד וירוע לחכמים) וכו'".

האומה, אלא מבקש "תוך" — תוכן רוחני, — שהוא יהיה היסוד הקיים של האומה. אך הוא רואה את המוסר הלאומי — במאמר "המוסר הלאומי", עפ"ד, ח"ב — כיסוד קיים זה ורוצה הוא להטיל אותו עלינו, ואף רוצה לעשות אותו אמצעי "לחיזוק הרוח הלאומי בלב העם", וקל וחומר יש בידו: "הלשון נוצרה ונתפתחה על-ידי רוח העם" ו"כח הפועל בנפעל", "הנה בהכרח שיש בכל לשון מסגולות הרוח הלאומי, שעל ידו נוצרה, ועל-כן, אף-על-פי שאין בידינו להראות איזו הן הסגולות האלה בלשון, ברור לנו בכל-זאת, שהשמוש בלשון הלאומית מקרבת את הלבבות אל הרוח הלאומי. ואם הלשון כן, המוסר על אחת כמה וכמה". על אחת כמה וכמה? בתמימה!... ובלשונו של אחד-העם עצמו באותו ענין של "תוך" ו"צורה" יש כאן להתריס ולומר:

"ילעגו להם המלעגים על שמירת החבית כאות נפשם, — התולדות שיצאו משמירת היין באות ומטפחות על פניהם".

ד. כפירה ואמונה

אחד-העם ידוע ככופר בעבודה זרה: כמתנגד של כל התבוללות ושל כל "חקי של התבטלות" כלפי עמים אחרים. אולם יש ונראה הוא לנו כאילו קרוב הוא גם לכפירה בכל — בכל הערכים הקיימים של האומה הישראלית. לא זה בלבד, שמניח הוא יסוד גדול של אמונת ישראל, כיסוד היחוד האלהי, ואינו מכניס אותו ליסודות עולמו 1, אלא שהוא היה, כמדומני, הראשון בספרותנו, שהכניס

1 עם סיום מאמרי זה פרסם אחד-העם ב"השלח (אב תר"ע) את מאמרו "על שתי הסעפים", שבו עשה את היחוד האלהי יסוד למוסר היהדות: מה שם מופשט, "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", אף כאן מופשט, לא אני ולא אתה, איגואיזמוס ישר או הפוך, אלא — מדת הצדק המוחלט. אולם יסוד זה לא בא גם הוא אלא לשמש בסיס לפסיכולוגיה הלאומית, הנוטה, לפי השקפתו של אחד-העם, ברעות ובמרות, אף זה שאינו לו כל צורת סוחשית. דרך אנב: השקפה זו על האומה ותורתה התגלגלה מ"ירושלים" של מנדלסון, המרגיש את אי קביעת הצורה באמונת היהדות והרחקת התמונות והפסילים ממנה, דרך "ילדי ירוח" של פינס (הדת הישראלית לא שלחה ידה בהיסודות הרוחניים והפחשביים לתארם כמחוגה ולקבוע עליהם צורה מתמדת"), עד ספונס ק"ו, שאצלו אנו מוצאים כמעט את הנוסחה של אחד-העם: "לא באמונת אל אחד, אשר נתן המחוקק לעמו, עשה נפלאות, כי גם עמים רבים היו מלכד בניישראל אשר האמינו באל אחד, אך בהסירו כל צלם יתמונה ופסל, בזה נתן אלהי אמת" (השוה דברי אחד-העם ב"על שתי הסעפים": "אלו בא לפני אותו גוי שביקש ללמוד כל התורה כולה כשהוא עומד על רגל אחת, הייתי אומר לו:

לתוכה אותה „כפירה מדעית“ של יום ותלמידיו, כי „הפחד והבהלה מפני המקרים הרעים המתרחשים בעולם“ הם „שהביאו ראשונה את האדם להכיר את בוראו“ (עפ”ד, ח”א, ע’ 152). אמנם הוא אינו מוציא מכאן אותה מסקנה הגיונית שמוציא נורדאו בספרו „השקרים המוסכמים“, בדברו על „השקר האלוהי“. אבל גם אינו מתקומם בפני השקפה הנותנת מקום למסקנה כזו של נורדאו, כמו שהתקוממו בפניה לא רק מאמינים, אלא גם חוקרים רבים 1. ואף מדגיש הוא את אמיתותה של השקפה זו („בראיות ברורות הוכיחו דוד יום ותלמידיו וכו“). ויש שהוא מנסה להרוס בכחה של השקפה טבעית זו גם את יסוד הצדק — היסוד החברתי של היהדות, הבא אצלו במקומו של היסוד הדתי, כי יש שהוא כופר ביסוד המוסר בכלל, שאין לו בעיניו ערך החלטי, אלא ערך יחסי, ובפירושו הוא אומר, כי „הקול הפנימי, שאנו קוראים בעברית: מוסר כליות או הכאת הלב, ואוהבי הפלאות יקראו לו: קול אלהים המתהלך בלב האדם, — אינו באמת אלא — כמו שהיטיבו לבאר אדם סמית והבאים אחריו — הד קול האדם עצמו ביחסו לפשעי אחרים“ („מדת הדין ומדת הרחמים“, שם, ח”א, ע’ 141).

מעין זה אנו מוצאים במאמרו של אחד-העם „שתי רשויות“, שבו הוא מחליט ואומר, כי „כשאנו שומעים בני-אדם מדברים גבוהה על-אודות „ההכרה הפנימית“ שבלבם, אשר לפיה יוציאו משפט על אמת ושקר, טוב ורע, יופי וזעזוע — יש לנו צדקה לחשוב אז, שאם היינו יכולים לנתח את ההכרה הזאת ולמצוא את היסודות שהורכבה מהם, לא היינו מוצאים בה על הרוב אלא מצוות שונות של היפנוטיזורים שונים מזמנים שונים, שעל-ידי הסתבכות סבות שונות בחיי החברה נודמנו יחד בנפשות בני-האדם הללו ולבשו צורת האני שלהם“ (עפ”ד, ח”א, ע’ 163).

ויסוד רעוע כזה, שאין לו ערך החלטי בחיי בני-האדם, עושה אחד-העם בסיס לחיים הלאומיים שלנו, שהוא מעמיד אותם על ה„מוסר הלאומי“. ולא זה בלבד, אלא שהוא רואה כאן את תעודתנו — אותה התעודה של „משיכת החיים המעשיים לצד הצדק המוחלט“ (איך אפשר לדבר על צדק מוחלט בשעה „שקול אלהים המתהלך בלב האדם“ הוא רק מין בת-קול: הד קול האדם עצמו ביחסו

לא תעשה לך פסל וכל תמונה — זו היא כל התורה כולה, ואיך פירושה הוא“), אבל הוא לא הוציא את המסקנה של אחד-העם ביחס למוסר של האומה ולא קשר את רעיון הצדק ברעיון היחוד האלתי או אחרות אלהים של היהדות.

1 על-דבר ההשקפות השונות של החקירה החדשה בשאלה זו, ראה בספר Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern H. Visscher (שני כרכים), בון 1911.

לפשע אחרים... כידוע, קול אלהים זה הוא הראיה המכריעה ל„צדק המוחלט“, שהשתמש בה בעל „הצווי המוחלט“ 1 — ואם אין זה קול אלהים בדברו ללב האדם צדק מוחלט מנין? „ובאין לה למשיכה זו כל תקוה לנצחון שלם על יתר הכחות המושכים את החברה האנושית לצדדים אחרים, לכך לא יהיה לה, וממילא גם לבעליה. קץ ותכלה עד עולם“ („כהן ונביא“, עפ”ד, ח”א, ע’ 184).

בדרך כלל נוטה אחד-העם לפילוסופיה הנסיונות של האנגלים ולפילוסופיה הפסיכולוגית-חברתית של חכמי-צרפת, הרואה את העולם כשלשלת של עילות ועלולים, בלי תחלה ותכלה. לפי התורה שקבל בבית-מדרש זה אין רוח יתרה לאדם, אלא „במעמקי לב כל אחד מאישי החברה יושבים אלפי היפנוטיזורים, נסתרים, המצויים עליו בחזקה: כך וכך תהיינה דעותיך, כך וכך מעשיך!“ (שם, שם, ע’ 162), ואין רוח בני מיוחד לעם, השומר עליו ואינו נותן לו למות ולהכחד מן העולם. ואחד-העם הוא המיסד את ממשלת „הרוח“ אצלנו ומדבר אלינו על-דבר „חיוזק האמונה והתעוררות הרצון בכח האהבה והחמדה אל התכלית“ („לא זה הדרך“, מאמר א, עפ”ד, ח”א, ע’ 4) ועל-דבר „רעיונות היסטוריים הנוצצים פתאום, כמו מליהם, כשהשעה צריכה לכך“ (שם, שם, ע’ 9). כי כשהשעה צריכה לכך יש שאחד-העם הוא כמתיאש מן החקירה ומן הפילוסופיה והוא מרגיש ויודע, שיותר משהם עזרו לו הם כנגדו, אז יש שהוא כשוכח את המדע והחכמה, ואף את החברה, חוקיה ומנהגיה, ואחד כנגד הכל הוא עומד ונלחם, ואף קורא וצועק מנהמת לבו וכאחד מנביאי-האמת שלנו הוא מביא ליום רע, שיכריח עם ואדם לעשות תשובה, ובשם אלהי ישראל הוא קורא כמוהם בלשונם (בסוף מאמרו „משה“):

„והעולה על רוחכם היה לא תהיה, אשר אתם אומרים נהיה כגוים — חי אני, אם לא ביד חזקה אמלוך עליכם“.

ועל-פי דרכו ודרך בטויו הפילוסופי-מדעי הוא מאמין לראות בזה הכרח היסטורי 2.

ה. הגיון ורומנטיזם

סדרן גדול הוא אחד-העם ותורתו היא לכאורה כולה תורת ההתפתחות — זו הבנויה על יסודות של מדעי הטבע וחוק היא מעין חוקי הטבע, — כמו שהוא

1 עיין: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Im. Kant. Aus. von I. H. Kirchmann, 1817, s. 13.

2 ראה סוף מאמרו „חקוי והתבוללות“, עפ”ד, ח”א, ע’ 177.

נראה לנו גם כ"איש שכולו הגיון", תואר-כבוד שהוא מעטר בו את שמו של גבור-התורה וגבור-העם החביב עליו ביותר, את שמו של הרמב"ם (עפ"ד, ח"א, ע' 160). אולם לא זה בלבד, שיש שהוא יוצא חוץ ל"שיטה" ומדבר דברי נבואה ואמונה — ראה למעלה, בפרק הקודם, — אלא שנראה בו יחד עם הסדר של ההתפתחות וההגיון גם סדר אחר — רומנטי ואופטימי.

כבר הורה אותנו הפילוסוף האמריקאי אמרסון, כי יסוד הרומנטיות היא האופטימיות. כי האמונה במציאות הטוב והאילוניה של "הכל עשה יפה בעתו" ובטוב העולם נדון — מוצאת את שובה בצדה במציאות המרה וברע. ההכרחי והיא מעבירה את נחלתה מן ההוה אל העבר, במקום שאין הרע ממשי כליכך ואינו מורגש כליכך ואפשר למחוקו מן העולם ולראותו כאילו אינו. אם נכון הרעיון הזה, יש קשר בין רומנטיות כלפי העבר ובין אופטימיות כלפי העתיד. ואכן באחד-העם אנו רואים את שתי הקצוות האלה גם יחד, את הרומנטיות כלפי העבר ואת האופטימיות כלפי העתיד — יחד עם ראייה חדה וחרפה, ראייה של בקורת הגיונית ושכלית ביחס להוה¹.

למה ננסת ישראל דומה בעיני אחד-העם בשעה זו? — ל"אברים מדולדלים", המפרכסים, "בלי רצון אדיר ואחדות שלמה" ("אמת מארץ-ישראל", מאמר א, עפ"ד, ח"א, ע' 29), ל"עצמות יבשות אשר לא תחיינה עד כי תבוא בהן הרוח" ("הכהנים העם", שם, שם, ע' 19). עם זה גדלו ורבו "מחסוריו הפנימיים" והוא בעל "תכונות אנושיות נשחתות הממרות את חייו", חסרים ביחוד "אחדות וסדרים בכל דרכיו ובכל מעשיו", "רגש כללי ועבותות חברתיות חזקות", הוא קשה-עורף ומלא "מרי נגד גדוליו ומנהיגיו", "האהבה העצמית מושלת באישי העם במדה נוראה", וכן "אהבת ההתראות וההתגאות, המכסה תחתיה שפלות פנימית", וכמו כן

1 אולי יהיה זה מן העניין לציין, שכך רואה אחד-העם גם את טבעו של עם ישראל. "חיי הוה לא היו לו ל"שיראל מעולם. המיד היה שרוי בעער ופלא כעם ומתמורים על הרעה והרשעה שבהוה. אבל תמיד היה פלא עם זה תקוות מזהירות ואמונה עמוקה בנצחון הטוב והצדק לעתיד, וסמכים לתקוות ואמונתו היה מבקש ומוצא תמיד בחזיונות העבר, שבהם ראה מהרהורי לבו ועמל לקשטם בכל מיני קשטים, כשביד לעשותם מעין "אספקלריא של העתיד"; אפילו הלשונו העברית, כבושו של רוח ישראל, אינו בה "הוה", אלא "עבר" ו"עתיד" בצבר. ולחנם נחלקו הרעות ונתרחקו לקצוות בנוגע לתכונתו היסודית של רוח עמנו: אם היא אופטימיסמוס או פסימיסמוס. באמת זה וזה יש בו, אלא שהפסימיסמוס שבו מתיחס אל ההוה, והאופטימיסמוס — אל העתיד. כך היו הנביאים, וכך הוא גם עם הנביאים" ("משה", עפ"ד, ח"ג, ע' 221).

„נטיה להתחכמות יתרה בכל הדברים, המעידה על עניות דעת וחוסר הגיון ישר" ("האדם באוהל", שם, שם, ע' 91). ובדרך כלל הוא „עם שפרחה נשמתו מתוך לבו ונכנסה כולה לדברים שבכתב" („תורה שבלב", שם, שם, ע' 93), ו"מלב חולה כזה אך לשוא נבקש התעוררות עצמית ותנועה חזקה באיזה ענין שלא מן הכתב. ההגיון, הנסיון, השכל הבריאי, הרגש המוסרי — כולם קצרי-יד הם למשכו אחריהם ולהוליכו בדרך חדשה לאיזו מטרה חפשית" (שם, שם, ע' 96).

עד כאן בהוה. ובעבר? חיי העבר הרחוק נראים בעיני אחד-העם כחיים של הפרט בעד הצלחת הכלל, עד כי „כל איש ישראל הוא בעיניו (בעיני התורה) רק אבר אחד מעם ישראל והטוב אשר ישיג את הכלל הוא השכר למעשי הפרט" („לא זה הדרך", מאמר א, שם, שם, ע' 4). אמנם רגע אחד מפקפק אחד-העם „אם באמת הגיע בזמן מן הזמנים רגש האהבה הלאומית למדרגה כזו בלב עמנו בכלל, או לא היה זה אלא אידיאל מוסרי בלב חלקו היותר נכבד", והוא אומר כי זאת „קשה להגיד בבירור", אבל דבר זה נראה ברור לו, כי אחר החורבן הראשון, „כשהצלחת הכלל לא יכלה עוד להלהיב ולרומם את הלב, זכר פתאום האיש הפרטי, כי מלבד חיי הכלל יש עוד חיים מיוחדים לו עצמו וכי גם בחייו אלה הוא חפץ עונג ואושר" (שם, שם, ע' 5) — מזה שאחד-העם זכר כאן את „האיש הפרטי", שנודע לו פתאום כי מלבד חיי הכלל יש עוד חיים מיוחדים לו לעצמו, כאילו יש להוציא מסקנה, שאחד-העם התגבר בסוף על פקפוקו ורואה בסוף, כי „הגיע רגש האהבה הלאומית למדרגה כזו בלב עמנו בכלל" בימי הבית הראשון. וכן ברור לאחד-העם, כי „תמיד היה מלא עם זה תקוות מזהירות ואמונה עמוקה בנצחון הטוב והצדק לעתיד" („משה", עפ"ד, ח"ג, ע' 221), ו"השאיפה הפנימית להתגשמות האידיאל הנבואי לא עזבה את עמנו" (שם, שם). ואשר לעתיד — מאמין אחד-העם, שעתיד הצדק לשבת לכסא ולמלוך — על כל פנים בגבול ישראל — ועתיד עם זה להיות ל"נושא תמידי מיוחד" של רעיון הצדק המוחלט — כמו שהיה לפניו, לפי דעת אחד-העם — ועתיד הוא למשוך את החיים המעשיים לצד הצדק המוחלט הוה, אמנם „בלי אפשרות להגיע בזמן מן הזמנים לנצחון שלם" („כהן ונביא", עפ"ד, ח"א ע' 184), וכן „אין ה"נבואה" מסתלקת אלא לזמן, ואחר-כך היא חוזרת ותוקפת את נושאה ומושלת בו בעל כרחו" (משה", עפ"ד, ח"ג, ע' 22) — ו"נושא" זה אינו אלא „העם הנבואי"...

זהו הסדר ההגיוני, סדר ה"התפתחות" מן העבר אל ההוה, ומן ההוה אל העתיד בתורתו של אחד-העם.

הנה ביחס להוה אותם פסוקי התוכחה הקשים: „ארץ כי תחרב, והעם עודנו מלא חיים וכוה, — יקומו לה. זרובבל, עזרא ונחמיה והעם אחריהם וישונו ויבנהו

שנית; אך העם כי יחרב, מי יקום לו ומאין יבוא עוזו? אולם רוח הקודש, שהיא כאילו שורה על אחדהעם על כרחו, אומרת: „אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב“...

ו. מעגל הקסמים

תעודת ישראל בהירה וברורה לפני אחדהעם. העתיד של עם ישראל הריהו „מחויב המציאות“, אבל איאפשר לו לאחדהעם להעלים עין מן ההוה המר ואי אפשר שלא לראות איך אנו הולכים „הלוך וכלים הלוך ודלים“ לא רק במובן המוסרי-רוחני, אלא גם במובן החברתי-לאומי — ובכן איזה הדרך אל התכלית? מצד אחד ברור הדבר, כי „אין רעיון חי, אידיאל לאומי גדול יכול להבראות בגולה, בזמן שכחות העם, שנעקרו ממקום גדולם הטבעי, צוררים ומונחים במסחרים, ואין להם יכולת לצאת למרחב ולהתפתח בדרך ישרה“ („אמת מארץ-ישראל“, מאמר שני, עפ"ד, ח"א ע' 43) ומהצד השני איאפשר לברוא כלום בארץ כל עוד שאין רעיון חי, אין רצון ואין אמונה... מצד אחד, כדי שתהיה תורתנו תורת חיים צריכה היא לתחית הלבבות וזה אפשר רק בארץ, ומהצד השני איאפשר לארץ-ישראל שתתישב כל עוד שלא תהיה תורתנו תורת חיים — ובכן — איזה הדרך? אדם חושב והוגה דעות כאחדהעם יודע ומבין גם את ערכו של היחיד 1 ואת דרכו של היחיד, שכיון שפרש מדרך הרבים אין להטותו שוב אל המסלה ולעשותו מדרס לרבים, והשטן הזה, ה„אני“ של היחיד והצבור הפרטי, מרקד בינינו בכל אשר נעשה לעמנו ומכבה את האהבה הלאומית בהתגלותה לעתים רחוקות“ (עפ"ד, ח"א, ע' 6) — ובמה נלחם בשטן הזה? התשובה על שאלה זו היא אמנם „תחית הלבבות עד שיתעורר הרצון“ (שם, שם), אבל הן מבית-מדרשו של אחדהעם למדנו, שאין תחיה ואין רצון פה בגולה („לא זה הדרך“, מאמר א', „תורה שבלב“ ועוד) — אם-כן איך נושע? — כמטפס בהרים שאינו עושה את מהלכו בכון אחד, אלא צועד אחת וחזור שתיים, ויש שהוא גוחן ועובר בין צוקי הסלעים, כן עשה כאן אחדהעם. „אמת היא — הוא אומר — שאין עמנו במצבו המוסרי עתה מוכשר כל עיקר לעבודה לאומית גדולה, התרכוזת האומה לא תצא על כן לפעולה בלי הכנה ארוכה קודמת לה; אבל הכנה זו — — — אפשר לה לבוא — — — מתוך „חבת ציון“ עצמה — — — מתוך „חבת ציון“ הממלאה את הנפש בתור יסוד היסודות, בתור מרכז הרוח“ (הקדמה למהדורה א' של עפ"ד, ח"א).

הרעיון בלבד על-דבר שחרור וגאולה אפשר לו לשבר הרבה כבלים

ולפתוח בריחים רבים, אבל איאפשר, שרעיון כזה בלבד ישעבד הרבה לבבות ויכניע הרבה רוחות. כל העם אינם „עניים אנשי רוח“, שרעיון ומחשבה בלבד על-דבר חיים אמתיים וטבעיים יהיו כטל של תחיה על לבותיהם ויעוררו את רצונם לפעולה; המון העם, כילדים קטנים, שרוחם לא התפתח עוד, צריכים לדברים של ממש וטעם אינו אצלם כעיקר, לפיכך, אומר אחדהעם, „חבר „כהנים“ נחוץ גם להבת-ציון בארץ-ישראל ובחוץ-לארץ“, כי „כל רעיון חדש, בין דתי, בין מוסרי, או חברתי, לא יקום ולא יהיה בלעדי חבר „כהנים“ אשר יקדישו לו חיהם ויעבדוהו בכל נפשם ובכל מאדם“ („הכהנים והעם“, שם, שם, ע' 18), והאנשים האלה, מהמעטים ששתלם הקדוש ברוך הוא בכל דור ודור, בעלי לב ער לכל דבר טוב ומועיל, שברעיון רוח בלבד אפשר להחיותם ולהעמידם על רגליהם, הם יהיו הראשונים שיבואו לעבוד על הרי ציון ויגשרו את הגשר בין הכא והתם, כי על ידיהם יתגדל ויתרחב ממשלת הרעיון ומלכותו תתפשט גם על הרבה מן המעשיים, בהיותם רואים באופן מוחשי איך שרעיון יוצא לפעולות, ובאופן כזה יתרבה פה בגולה „הפרולטריון הרוחני“ („הגיעה השעה“, מכתב א', „העומר“ ספר א' — עפ"ד, ח"ד, ע' 59-72), האנשים שלא יוכלו עוד להסתגל אל הסביבה הגלותית ולחיות בגולה, וכל אלה יבראו „את המקום הקבוע למרכז לאומי רוחני“ והשפעת אלה תהיה גדולה גם על יתר אחיהם שבגולה עד אשר לאט-לאט יתחילו גם להם להשתתף על-כף-פנים בשכלול המרכז, וההשתתפות הזאת תקרב קרבת הרוח את הרחוקים זה מזה במקום ובדעות, ועל ידה, ואחרי כן גם על-ידי השפעת המרכז על כל נקודות ההיקף יתחדש הרוח הלאומי בכל הלבבות ויתחזק גם רגש האחדות הלאומית בהם...“ („ד"ר פינסקר ומחברתו“, עפ"ד, ח"א, ע' 80), ובאופן כזה יתגדל לאט לאט המרכז ועל-ידי זה תתרבה השפעתו, וכל שתתרבה השפעתו יתגדל גם הוא, ובאופן כזה תברא בארץ-ישראל „מיניאטורה אמיתית של עם ישראל, כמו שהיה צריך להיות... עד שאיש עברי בגולה חושב לו לאושר לראות בעיניו פעם אחת את „מרכז היהדות“ ובשובו לביתו הוא אומר לחברו: רצונך לראות טופס של איש ישראל בצביונו האמתי, בין רב או חכם או סופר, בין אכר או אומן או סוחר? — לך לארץ ישראל ותראהו“ (שם, שם, ע' 83-84).

כך פותר אחדהעם את חלום העתיד של העם ויוצר מעין מעגל אחר, מעגל של העברת הקסם, לעומת מעגל הקסמים, שדומה כאילו אין לצאת ממנו. ויש שהוא אפילו מנסה להוסיף ולהמשיך את חלומה, „כי אז, כאשר תשוב היהדות למקורה, ומכל ארצות פוזריהם, גם מן המקלט היותר בטוח, יכונן היהודים את לבם באהבה אמיתית כנגד ירושלים. של ההוה, לא של העבר ושל העתיד בלבד, — אז

לא יצטרכו עוד לחכמים כפינסקר, שיעורר בלבם רעיון האבטואמניציפציה על-ידי חקירות שכליות, כי מאליו יתעורר, כתולדה מוכרחת מתוך הרגש, כלומר, מתוך רגש האהבה ליהדות וארצה. ואז כשיצא הרעיון הזה מן הלב ולא יהיה עוד „יליד השכל וההגיון“ בלבד, או לא יסוג אחור גם מפני „המכשולים החיצוניים“, כִּי־אם יבקש עצות ותחבולות להסירם, וכאשר יבקש כמו שראוי לבקש, בדעת וסבלנות הדרושה, יבוא גם היום אשר ימצא...“ (שם, שם) ובכל־זאת נראה לו „קבוץ גליות — לדבר שלמעלה מן הטבע“ („מדינת היהודים וצרת היהודים“, עפ"ד, ח"ב, ע' 25) ויותר מדי הוא נוטה אחרי הטבעי והריאלי עד כדי להאמין בדבר זה.

חתימה

שמעון ברנפלד ב„דעת אלהים“ שלו הכניס את דעותיו של אחד-העם ב„חבת ציון“ והשקפותיו על העבר והעתיד של האומה הישראלית למסגרת הפילוסופיה הדתית בישראל, שכתב בספר ההוא את תולדותיה. ואכן יש כאן מעין המשך לפילוסופיה דתית זו, שבקשה את הדרך בין הקצוות השונות ובקשה להרכיב, אם כי אף לא תמיד „בכונה ובהכרה ברורה“, כמו שדורש אחד-העם, את היהדות באנושיות, כלומר: באותם המושגים של האנושיות הנאורה בימים ההם. כאותו פילוסוף יהודי גדול, שראה בימיו את „התלמידים מתמעטים והולכין לקצוות“ ובקש עצות להניעם מדרך זו של הקצוות, כך ראה גם אחד-העם, „שהללו דוחקים את הקץ ומאבדים כחם בבנין שאין לו יסוד, והללו דוחים את הקץ ומאבדים כחם בסתירה שאין לה גבול, ונדמה לו שאלו ואלו טועים הם ומתרחקים לקצוות, בעוד שהדרך הישרה מונחת באמצע“ (הקדמה למהדורה א' של עפ"ד, ח"א). באמצע — והן זאת היא אמת-המדה של הפילוסופיה הישראלית במדות, ואולי לא פחות מזה בדעות, עד שגם הגדול באלה שבאו להורות „נבוכים“ קבע את דרכה של פילוסופיה זו בראש ספרו, באמרו שספרו בא „להעיר איש בעל דת, שהורגלה בנפשו ועלתה באמונתו אמיתת תורתנו והוא שלם בדתו ובמדותיו ועיין בחכמת הפילוסופים וידע עניניהם ומשכו השכל האנושי להשכיבו במשכנו“ (דברי הרב"ם בפתחה ל„מורה“). וכמו שאחד-העם עומד „על פרשת דרכים“, הן כך עמדו גם הם, יוצרי הפילוסופיה הדתית הישראלית, על פרשת דרכים, עד שאחד מהגדולים ביותר בפילוסופי זמננו, אמר על ההגיוני-שיטתי ביותר שבפילוסופים הדתיים ההם — על ה„איש שכולו הגיון“, לפי ההגדרה של אחד-העם. — כי גם בו „שכנו שתי

נפשות ויותר“¹. וכמוהם הן מבקש אחד-העם את האחדות בכל, עד, שהוא מעמיד את היהדות כולה על תורת הפרושים דוקא², וכאילו לא ידע כלל את החמלה, שתורתנו מלאה אותה, עד כי יהודי נלהב, בעל לב ומוח, כשד"ל, העמיד על הבסיס שלה את „יסודי התורה“.

כמו שמדבריהם של חכמי ימי-הבינים שלנו, עם כל הראיות וההוכחות שלהם, ועם כל השכלתנות והשכליות שלהם, יש ועולה אלינו פתאום להט פנימי, מזרחי, כך עולה הוא אלינו גם מדבריו של אחד-העם; אבל כמוהם הוא טומן הכל באפר צונן, מבקש בכל את המדעיות ואת ה„הרמוניה המוסרית“ — „נושא גחלתו בלבבו לפני ולפנים“...

אב, תר"ע.

¹ מדברי הרמזו כהן בקונטרס „Charakteristik der Ethik Maimunis“, ע' XIX.

² ראה ביחוד במאמרו „על שתי הסעיפים“.

מסוכן לאומה. יש לא רק זקן או צעיר ממרא, כי אם גם דור ממרא. חשבון האומה יכול להיות רק חשבון היסטורי.

רק האומה ההיסטורית, ה"נצחית", היא האומה. לא פרטים אלה ואלה, רק הכלל כולו. ולא גם כלל זה וזה. אלא כלל כל הכללים, תמצית הכללים כולם. "הכל יכול וכולם יחד". מושג האומה בעשה על-ידי כך ממילא למושג מפשט, נאצל, מטפיסי. אצל אחד-העם אין למצוא הרבה את "רוח האומה", שאנו מוצאים אותו אצל הרב"ק, אבל גם מושג האומה שלו קרוב למושג של הרב"ק, כי אף היא רוחנית היא, אצילית, מפני שהיא תמציתית, היסטורית.

האומה הזאת, זו שחשב עליה בעיקר אחד-העם, נעשית על-ידי כך ממילא "נבחרת". מעשי האומה, המעשים בכל יום, אף בכל היום ההיסטורי הארוך, אינם לרוב נבחרים. במעשים יש תמיד איזה צד של חומר עכור זה או אחר; אבל כשמרוממים את המעשים האלה ומנשאים אותם לגובה היסטורי, הרי הם מקבלים ממילא צורה אחרת. הם פושטים אז את לבושים הגשמי ונעשים "רוחניים" כולם. ולא דבר זה בלבד, אלא הרואה ומשקיף ממרומים על פני נחלת העבר הגדולה, הרואה אותה בכללותה, רואה ממילא רק את ההרים, ולא את העמקים שביניהם. העין נתקלת ב"גוש" או בזה שהוא כולו עגן וערפל, ואין לחדור אליו. וכך אנו מוצאים את אחד-העם מדבר הרבה במאמריו על כהנים ונביאים. לא רק הנביא בעשה לו לאידיאל, כי אם גם הכהן. גם בחזיון הכהונה בישראל, שיש לדרשו עוד בכמה פנים, הוא רואה רק את הצד הטוב, הצד ה"נבחר", את חבר האנשים, המקדישים ימיהם לרעיון אחד, שומרים עליו מכל משמר ונלחמים עליו בכל מקום ובכל זמן.

וכך היתה ההיסטוריה העברית לאחד-העם נאצלה כולה, כמעט כולה "נבחרה". הוא רואה את ההיסטוריה הזאת כמעט בלי הפסקה. גם הפסקת החורבן והגלות הגדולה, אשר באה אחרי-כן, אינה הפסקה במהלך ההיסטוריה הנבחרת, כי כל ההיסטוריה הזאת היא "התפתחות", בלשון הפוזיטיביסמוס החדש שבו משתמש אחד-העם.

נדמה לפעמים, כי כל הפוזיטיביסמוס של אחד-העם לא בא אלא לשם "התפתחות" זו. הוא לא בא אלא כדי שלא לתת מקום לכל קפיצה בהיסטוריה. יתר מכל היה אחד-העם ירא את הקפיצה הזאת, כי על-ידי הקפיצה ההיסטורית אפשר לפעמים לבוא אל הנטיה מדרך ההיסטוריה. בזמן ההתבוננות הנעלה וההסתכלות השלוח שבחיי גיטה דרש ואמר: אין מהפכות בטבע. מעין זה דרש אחד-העם כל ימיו בהיסטוריה: אין מהפכה בהיסטוריה. יש כאן תמיד "אבולוציה". אבל אין כאן כל רבולוציה.

אחד-העם

מאמר שני

השם "אחד-העם" חדל זה כבר מהיות שם והיה למושג רעיוני. שמות מתרוקנים מהר מתכנסם. אף אלה שציליל קולם עם הדם נשמע למרחקים. ברבות הימים הכל נשכח. הקול נדם וההד חדל גם הוא לאט לאט מהדהד. אולם מושג הוא דבר קיים. אף נצחי הוא המושג. יש בו רק תמורה. הוא משתנה ומתחלף לפי המקום והזמן, פושט צורה ולובש צורה. אבל איננו אובד ואיננו כלה.

מושג הסופר הנעלה, אשר הלך מאתנו, הוא המושג על-דבר אדם, אשר במרכזו הרוחני, אם נדבר בלשונה, נמצא ה"מרכז הרוחני" של עם שלם, עם מפורד ומפורד גם בחומר וגם ברוח. הוא קשר את נפשו קשר של קיימא עם נפש האומה, היה לנפש מנפשה. חבורו עם האומה היה חבור כזה, עד שמוחו ולבו נעשו המוח והלב שלה. הוא חשב את מחשבותיה, דאג את דאגותיה, היה לצנור הראשי, המוליך חיים אליה, מוליך אותם מלמעלה למטה, ממעלה העבר אל מורד העתיד.

ולכן מקומו היה תמיד בין "עבר ועתיד". הוא חשב את חשבון העבר. אבל לא חשב את החשבון הזה כשהוא לעצמו. את החשבון הזה אולי צריך לחשוב באופן אחר, ויש בודאי לחשוב אותו באופן אחר. אבל הוא חשב אותו כחשבון האומה, כחשבון חיי הגוי. הוא לא ראה את הדברים כראות איש-המדע לפרטיהם, כי אם ראה אותם בכללותם, ראה את הדרכים הסולליים, הבטוחים, אשר בהם עבר הגוי הזה, היחידי בארץ, ואמר להמשיך ולהאריך את הדרכים האלה, למען יאריכו גם ימי האומה.

בחשבון-עולמו לא נשאר מקום רב ליחיד. הוא כאלו ירא את היחיד הזה, את המורד באומה. היוצר הוא אצלו תמיד הכלל, הצבור, אבל לא כלל אחד וצבור אחד, כי אם כלל הצבור, הצבור הכולל: צבור האומה. בכל היותו פובליציסטן ועסקן, אדם הקרוב אל החיים, היה בכל זאת תמיד נאצל. כי צבור האומה איננו זה העומד לפנינו היום, כי אם "את אשר ישנו פה עמנו עומד היום ואת אשר איננו פה עמנו היום". גם הצבור היחיד, צבור של דור אחד, יכול להיות

אין מהפכה בהיסטוריה. ובכל-זאת יש ש"רעיונות היסטוריים נוצצים פתאום, כמו מאליהם, כשהשעה צריכה לכך", אומר אחד-העם. הוא מדבר כאן בנוסח של קרלייל, השונא היותר גדול של הפוזיטיביסמוס עם ההתפתחות (בנוסח הגמור של קרלייל היו באים במקום "רעיונות ההיסטוריים הנוצצים פתאום, כמו מאליהם", וכך — אנשים היסטוריים, גבורים, נושאי רעיונות גדולים, היסטוריים, הנוצצים פתאום, כמו מאליהם, כשהשעה צריכה לכך), כי כשהשעה צריכה לכך אין אצל אחד-העם "התפתחות", אלא יש השקפת-עולם בת הזמן, השקפת-העולם המדעית, המורכבה בהשקפת-העולם ההיסטורית, ההשקפה העתיקה של ישראל על-דבר דרכי אלהים בעולם, על-דבר הכח הדינמי השליט בבריאה. הכח הדינמי הזה הוא אצל אחד-העם מנוסח. הוא מסוגנן בסגנון הדור. הוא נעשה כאן כבוש, כדי שיהיה חזק יותר. הושם גבול לו, כדי לשמור עליו.

*

ה"נסוח" הזה של אחד-העם אוחז בכל. הולך הוא ומגיע עד ליסודי-היסודות של היהדות העתיקה. אין אחד-העם מותר אף על עיקר אחד של היהדות הזאת, ועם זה אין הוא משאיר אף עיקר אחד כמו שהוא, בלי לבאר ולפרש אותו לפי רוח הדור. הוא יצר באופן כזה "שיטה" שלמה, פרש "רשת" גדולה, שרק מפני שעניבותיה הן רחוקות זו מזו אין העין הפשוטה רואה כל צרכה את ההידוק והריתוק שבה.

אחד-העם חלם כל ימיו על כתיבת ספר, וטבעי הוא הדבר וכמעט מובן מאליו, כי הספר הזה היה ספר "מוסר היהדות". המוסר הוא אצלו גם בספר שכתב, ב"על פרשת דרכים", במקום היהדות כולה. במקום הכח הכל יכול בא דבר נאצל ממנו, דבר "רוחני", אירי, המתקיים כאילו מאליו, דבר שלנו, בניית-מותה, יש השגה שלמה על-אודותיה, וביחד עם זה הוא מרומם ו"נאצל" מאתנו, אלוהי לא במובן העליון הגמור, כ"אם במובן האנושי הנעלה. הדבר הזה, שיש בו כל הכח האלוהי, הכח האלוהי למטה פה, בבריאה, שאינה חפצה לדעת על-דבר אלהים בלתי-קרובים אליה — הדבר הזה הוא המוסר. בלשונו של אחד-העם: "המוסר הלאומי" או "מוסר היהדות".

כמו הכח האלוהי עצמו הרי הוא דבר "בלתי-ידוע", לא ניכר ביסודותיו. יודעים רק את כחו. לפי היותו יודעים כי הוא ישנו, אבל אין אנו יודעים לעולם את מהותו (ניסה אחד-העם פעמים אחדות לעמוד גם על מהותו של המוסר, אבל לא הצליח בזה, ודבריו, שנשענו פה הרבה על אחרים, רק סותרים זה את זה). אולם זה ברור, כי הוא איננו גוף ולא כח בגוף.

המוסר, שאלה שרואים אותו ככח אלוהי, רואים אותו לרוב ככח דינמי: "צווי מוחלט", מוסר זה, שנעשה שוב מצד אחר דוקא על-ידי אלה שנותנים לו

את הכח של "חיוב המציאות" לדבר שהוא כולו מציאות, ממשי, אנתרופומורפי — את המוסר הזה, המוחלט כולו, שקשה גם לבני-אדם לעמוד בו, לוקח אחד-העם לתוך כור-התבונה והוא "מצרף" אותו. מה שעשו כמה מחכמי-ישראל בימי-הבינים למושג העליון של האלהות, לצרף אותו צרוף אחרי צרוף — דבר זה עשה אחד-העם למושג העליון של המוסר. הוא התנגד תכלית ניגוד למוסר-היהדות של שד"ל, למדת ה"חמלה" והרחמים, שמצא זה ב"יסודי התורה". מוסר-היהדות, לפי אחד-העם, איננו "אנושי", אלטרואיסטי. הוא צרוף נעלה מזה. מופשט הוא, אבסטרקטי. היהדות הסירה מתורת המוסר את היחס הסובייקטיבי והעמידתה על בסיס אובייקטיבי מופשט: על הצדק המוחלט, אומר אחד-העם בקול מנצח במאמר "על שתי הסעפים". המוסר הוא הצדק, אומר אחד-העם בכל מקום. אין כאן יתרון של "אחר" כנגד "אני", כמו שיש באי-המוסר יתרון ל"אני" כנגד ה"אחר". שניהם הם פה בעלי-דעה שוים: "צדק, צדק תרדוף".

הצדק הזה הוא מוחלט. הוא כח אלוהי צרוף. גם כח הנבואה הוא כח הצדק הזה. אחד-העם תפס יפה את דבר הנבואה בישראל וסימן בה את סימנה העיקרי והיסודי: הקיצוניות. אבל קיצוניות זו היא, לפי דבריו, הקיצוניות של הצדק. הצדק כשהוא לעצמו איננו גם לפי אחד-העם כח קיצוני — (דבריו ב"פרורים": "מדת הדין ומדת הרחמים") — והוא דוקא כח הרמוגי; אבל הנביא נלחם לשם ממשלת הצדק, ובוזה הוא קיצוני.

כך נעשה גם עיקר הנבואה של היהדות העתיקה, הקשור קשר אמיץ כל-יך עם כל השקפת-העולם של יהדות זו, הרואה את האלהים באמצע הבריאה, כשליט ויוצר כל ומודיע לכל את דרכיו על-ידי שליחים — גם הוא נעשה פה לנושא רעיון המוסר, רעיון הצדק. הוא נשאר מרומם ונעלה, כמו שמרומם ונעלה הוא גם הנשוא שלו, הצדק והמוסר, אבל כמוהם הוא כאן אלוהי לא במובן העליון הגמור, כ"אם במובן האנושי העליון.

עוד עיקר אחד של היהדות הביא אחד-העם בקשר עם עיקר הצדק — עם "הצדק המוחלט" שלו. זהו העיקר המשיחי. לא רק זאת, כי כל התכלית של "ושבו בנים לגבולם" היא תכלית הצדק, לגשם בחיים את הרעיון הזה, שהוא הרעיון המקורי העברי, אלא גם הדרך המביאה לידי תכלית זו היא קרובה אל דרך הצדק. היא עוברת על יד הדרך הזאת, בקרבת מקום אליה. ההבדל בין תורת-המוסר המיוסדת על מדת הרחמים ובין תורת-המוסר שהבסיס שלה ותכליתה הם הצדק המוחלט הוא, לפחות עלפי אחד-העם, ההבדל בין אמת-המדה הסובייקטיבית ובין אמת-המדה האובייקטיבית. מדת הרחמים מרחמת על האדם, על היחיד, בעוד שהצדק הוא ענין כללי, מופשט, הרואה לפניו רק את האנושיות כולה, בלי להבדיל בין איש לאיש. כולם שוים לפני כסא המשפט והצדק: אין להבדיל בין "אני" ו"אתה". ובכן גם

„גאולת“ היהדות, לפי אחד-העם, איננה גאולת האיש הפרטי, כיראם „הצלחתו והשתלמותו של הכלל“, ולכן גם דרך הגאולה הזאת תוכל רק או להיות דרך טובה ומוצלחה, אם היא דרך הכלל, אם היחיד נשכח בה ומתבטל בה כולו בפני הצבור. יותר נכון ומדויק: מפני הצבור המופשט, מפני ה„עם“.

אחד-העם ראה בכל זה את „הנטיה היסודית של עם ישראל, להתרומם על „כל תמונה“ בחיים הדתיים והמוסריים“. את הדברים האלה אמר במאמרו „על שתי הסעיפים“, שבו הוא בא להגדיר את היהדות מן הנצרות. גם זה טבעי מאד לאחד-העם, שכל הדעות האלה שלו, שיש בהן הרבה מן הנסוח והסגנון של דעות היהדות העתיקה לפי רוח הזמן, יש בהן עם זה כדי לבנות גדר וחיץ בין היהדות ובין הדת האחרת, הקרובה אליה קרבת גזע. גם הפילוסופים העבריים בימי-הבינים עשו לרוב את המלאכה הכפולה הזאת: צרפו את המושג האלוהי בכור המצרף של התרבות הפילוסופית בזמנם וביחד עם זה עשו את המושג הצרופ הזה גדר וחיץ מפני הדתות האחרות. אמנם אחד-העם איננו פילוסוף דתי, ובזה הוא שוב בן התרבות החדשה, החילונית, הבלתי-דתית, אבל הלאומיות החדשה שלו, שהוא נותן אותה במקום הדת, הוא מעין גלוי חדש של הדת הזאת, היא הרכבת החילונית היהודית בדת היהודית.

*

החילונית היהודית של אחד-העם היא דת יהודית חדשה. ובעצם אינה גם חדשה, כי נבלע בה הרבה מכה הדת העתיקה, ההיסטורית. נשאר בה כל הלשד וכל המוח הפנימי, העושה בלי הרף את מלאכתו בקרב הגוף, בתוך הבשר והעצמות. מכאן הרוחניות הזאת, המפעפעת בכל צדדי ה„שיטה“. לא רוחניות במובן אויריות, אלא במובן נפש, נשמה. הדאגה הגדולה היא פה לקיום הניצח של האומה, להשארת הנפש שלה.

היסוד הקרקעי אף הוא חשוב מאד בשיטתו של אחד-העם, אבל בכל חשיבותו הוא דומה לפעמים להיות רק דרך אל המטרה, אמצעי אל התכלית. הוא כלי המחזיק ברכה. על-ידי תעורר האומה מן השינה ההיסטורית הגדולה, הגדולה יותר מדי; היא תקיץ על-ידי כך לחיים חדשים ותחיה גם את רוחה ורוחניותה. הרוח גם יתקיים בה אחר-כך על-ידי זה וימצא על-ידי כך מנוחה וקיום. אבל הקיום האמתי, שהקרקע הוא לו רק מצע, מקום להתכנס בו וגם להשתרע עליו, הוא בכל-זאת קיום ה„אומה“, שתפקידה הם רוחניים כולם.

דומה לפעמים, כי המצע הקרקעי גם בתור מצע הוא צר לו, לאחד-העם, מהכיל את כל התוכן הפנימי. אין הכלי יכול להחזיק את כל הברכה שבו. ומכל-שכן שאין לברך על הכלי עצמו, הריק מכל תוכן, מכאן ההתנגדות הגדולה של אחד-העם ל„מדיניות“ היתרה.

אם בעמוד הרבה על מקור ההתנגדות הגדולה הזאת, נראה, כי מלבד שהתגלה פה ניגוד אל ההגומה, אל האויריות, אל זה שאיננו אמת — נתגלה פה גם ניגוד משני צדדים אחרים. ראשית, מצד זה שרואים את הדרך כמטרה, את האמצעי כתכלית. מחליפים את ה„לבוש“ הקרקעי בעיקר, ב„תוך“ שבו. ושנית, לוקחים את השטח השטוח ושוחחים אותו עוד יותר. נותנים במקום האיכות את הכמות. עוד בימי חובבי-ציון נלחם אחד-העם בעיקר את המלחמה הזאת, מלחמת התוך הפנימי בקליפה החיצונית, מלחמת האיכות בכמות. המלחמה הזאת היא רוחנית גם בעצם היותה, כי המהות העצמית שלה היא הדתיות הרוחנית.

מצד זה לא נתן אחד-העם ערך לכל הויה, שאומרים לראות בה כשהיא לעצמה, כשהיא מנותקת מעצמיות העולם, את כל העצם. כאן, כנראה, מקור ההתנגדות ל„יצירה היפה שאין בה אלא יפיה“, לאמנות זו, שאין בה מן התועלת „להתעוררות המחשבה והרחבת הדעת הלאומית“. ניכר בו לפעמים מעין פחד מפני השטח, מזה שאין בו עוד „תוך“, שאין בו עוד מהות הקשורה עם המהות העולמית הכללית. נראה כאילו מצד זה הוא מביע לפעמים דברי התנגדות גם כלפי אנשי-המדע, שהמדע הוא להם ענין בפני עצמו ורואים בו תכלית לעצמה.

הוא יצא מטעם זה לערער — במאמרו „משה“ — נגד „האמת הארכיאולוגית“. גם כבוד האמת הוא רק כבוד התוכן והרעיון שהיא הנושאה אותם. אמת ריקה איננה לגבו כלום.

יש למצוא מצד זה אצלו לפעמים גם התנגדות ל„לאומיות“ עצמה, לזו שאין בה עוד „תוך“ אחר, יותר פנימי ועצמי: „תוך“ אנושי. ב„האדם באהל“ הביע אחד-העם לא רק את נטיתו החזקה אל רעיון ה„אנושיות“ — דבר זה יש למצוא בכמה וכמה ממאמריו, — אלא הביע שם גם את הדעה, כי ה„לאומיות“ היא „צורה מוחשית, אשר בה תתגלה האנושיות“, היינו, כי גם היא הנה רק לבוש ל„תוך“ אחר, שהוא יותר ממנה בעל איכות, בעל עצמיות פנימית. הלאומיות הזאת איננה זו, שדבקו בה כל אלה שבאו אלינו מהעולם הזר ובנשמתם עוד שרידי העבודה הזרה. בה לא ישלוט לעולם הקפאון. יסוד חי היא. בה עובר זרם החיים, המפכה ונובע מבין הררי הדורות. זרם זה נושא בקרבו הרבה וגם קלט לתוכו הרבה, והוא ממילא גם רחב וגם עמוק.

על פני הזרם הזה עם כל גליו הרבים והעצומים נישאה תמיד אניותו של אחד-העם. הוא חתר פה בכל עת מצולות. אמור אמר לפלג לשטף תעלה, לתת לזרם הזה מהלך תמידי בקרבנו.

ההצליח? —

את מימיו שתינו ועוד נשתה ימים רבים.

שבט תרפ"ז.

השואף אל מקורו ברוחני הכולל. ואפילו בעם ישראל, הקשור ברוחני הכולל המוחלט, ולא ברוחני הפרטי, והקשר של חיינו עם הרוחני היא על-ידי כך מוחלט ונצחי — גם בעם זה כל דרגה חדשה ועליונה שלו היא מעין שחרור הרוחני מן החמרי ושיבת הרוחני אל עצמותו¹. ולא כן הדבר בשיטתו של אחד-העם. כאן קשור הרוח קשר אמיץ, כל ינתק, בחומר. ה"אומה" קשורה כאן כולה באדמה, ורק מתוך אדמת האומה היא עולה, צומחת ופורחת. במרכז שיטתו של אחד-העם על האומה נמצא ה"מקום הקבוע למרכז לאומי-רוחני", והוא צריך להיות "מקלט בטוח לא היהודים, כי-אם להיהדות, לרוח לאומני", כפי הדגשתו של אחד-העם באחד ממאמריו ("ד"ר פינסקר ומחברתו", עפ"ד, ח"א, ע' 79), היינו — המרכז הלאומי הוא תנאי ראש וראשון לרוח, שבלעדיו אין גם לו, לרוח, מקלט בטוח. רוח האומה בשיטתו של אחד-העם כאילו בוקע ועולה תמיד למעלה; אבל הוא כאילו נושא עליו את היסוד של אדמה, של ארץ מיוחדת ומגובלת, יסוד ה"מציק" לו ולוחץ אותו למטה, אלא שעל-ידי "לחיצה" זו כאילו נעשית "עמדתו" בטוחה, כאותו עמוד הבוקע ועולה, כששמים עליו קורה, המכבידה עליו ולוחצת אותו, שעל-ידי כך עמדתו נעשית בטוחה ואיתנה.

ב"חקוי והתבוללות" מראה אחד-העם נטיה לתורת הסביבה — ה"מילייה" — בהתגלותה הקיצונית, שעל-פיה בני-האדם מחקים את אשר הם רואים מסביבם, ואף כי הוא אומר, "שיש הפרזה ונטיה לצד אחד בשיטתו של אותו חוקר צרפתי — טרד — היושב ודורש בשנים האחרונות, כי כל ההיסטוריה אינה אלא פרי החקוי, הפועל לפי חוקים ידועים", הוא חוזר ואומר, ש"התבוננות כל שהיא דיה להביאנו לידי הודיה בעיקר הדבר, כי מדה מגונה זו היא באמת אחד מן הדברים שעליהם עומדת חברת האדם ושבבלעדיהם לא היתה יכולה להברא ולא להתפתח אחר שנבראה" (עפ"ד, ח"א, ע' 169—170). וב"שתי רשויות" הוא אומר, ש"כל בן-תרבות, שנולד וגדל וחי בתוך איזו חברה מסודרת, הרי הוא נמצא כל ימיו במצבו של אותו האיש המשועבד לרצון אחרים שלא בידיעתו. החברה הסובבת אותו מפילה עליו תרדמה היפנוטית עוד בראשית ימיו, ובתמונת החנוך היא ממלאה אותו חבילות של מצוות שונות, המגבילות מראש את תנועות רוחו לעתיד ונותנות צורה קבועה לשכלו ולבו, לנטייתו ובחירותיו; ואחרי-כך, בהיותו לאיש, היא הולכת

1 ראה דברי ע"פ שיטת הרנ"ק ב"ראשונים ואחרונים", ספר א', פרק ד', וכן בפרק ע"פ רנ"ק ושי"ר בספרי: "תולדות הספרות העברית החדשה", ספר ב', ועיון היטב בסאמרו של אברהם קרוכמאץ: "ירידת האומה — התעלות האמונה" ("אגודת מאמרים", לבוב, תרס"ה), שכאילו הוציא מסקנה קיצונית זו מתורת אביו.

אחד-העם

מאמר שלישי

הוא היה יוצר בעל דמיון מחבר ומצרף, כולו בעל משנת מדות — רוחות וצלעות שונים המתחברים ומצטרפים אצלו לבנין אחד על-ידי הדיק במדת המשקל של כל אחד מהם. הוא היה כולו חכם-חרשים עם אמת-הבנין ביד. כולו אמן בחכמת בניה זו.

בבניה אין זה ניתן נגד זה אלא כדי להצטרף אליו ולעשותו מוצק וחזק — על-ידי הכת המתנגד. שני צדדים, כשהם נפגשים ולכל אחד מהם כוון משלו, כיון שהם "סותרים" זה את זה ולוחצים זה את זה, יוצרים פנה אחת. המאונך והמושכב מתקשרים זה בזה ומשמים חיוק זה לזה — זה נעשה משען לזה וזה נעשה משקל לרוח העולה של זה — על-ידי הניגוד שביניהם. אבל הכל תלוי כאן במדות. במשקל המדויק של הצדדים השונים, בשווי המשקל שביניהם.

על שווי המשקל הזה של הצדדים השונים בנויה כל שיטתו של אחד-העם. ראשית כל באה כאן ה"אומה". זהו ה"אני" של העם, כח היוצר שלו הפנימי; אבל ה"אני" זה, אף כי הוא אי-רציונלי, הוא בעצם, כמו ה"אני" של היחיד, "הסכום היוצא מתבור זכרוננו עם רצוננו". הוא "זכרונות ורשמים מצד אחד ותקוות וחפצים מצד אחר, האחוזים וקשורים אלו באלו ומשותפים לכל אישי העם" ("עבר ועתיד", עפ"ד, ח"א, ע' 158, בשם י. ס. מיל ורנן). ועם חכם ונבון הוא, "היודע, מאין בא ולאן הוא הולך, והעבר והעתיד יתמזגו בקרב, האני" שלו בערך נכון ובאופן נאות לאשרו והתפתחותו" (שם, שם). וה"אומה" זו היוצרת אינה בעצם אלא "רוח האומה", זה הרוח היוצר שלה הפנימי, המפתח פתוחי עצמותו בכל מעשי האומה, עד שעל-ידי תבדל אומה אחת מתברתה ותוכר אומה אחת בקרב שאר האומות, כמו שלמדנו במשנתו של הרנ"ק. אולם במטפיסיקה של הרנ"ק רוח זה של כל אומה אינו אלא חלק מן הרוחני הכולל, פרט מן הכלל הרוחני העולמי הגדול — בלשוננו של הרנ"ק "הרוחני הפרטי" שהוא חלק מן "הרוחני הכולל" — והוא יש לו "טבע מציאות קיים ובלתי-יבעלת-כלית" ולא יבטל גם בלי המציאות של האומה, שהוא מתגלה מתוכה לזמן, כדי להכיר את עצמו. ואדרבה, עליה זו מן האומה כאילו היא עליה לעצם הרוחני,

ומחדשת בו בלי הרף את פעולתה זו בדרכים שונים. הלשון והספרות, הדת והמוסר, החוקים והמנהגים — כל אלה ודומיהם אמצעים הם בידי החברה, שבהם היא מישנת את האיש הפרטי ומשננת לו מצוותיה בתמידות, עד כי לא יוכל למלט בפשו מהן" (שם, שם, ע' 162).

תורה זו של הסביבה החברתית, העושה את פעולתה בנפש בני החברה, היא סתירה אל התורה הרוחנית של "רוח האומה" היוצר מתוך השורש הפנימי של עצמו ועצמותו; אבל במשנתו של אחד העם שתי התורות השונות האלה מתקשרות יחד לשם היוזק הבנין האחד. וכך אין רוח האומה במשנתו של אחד העם דבר נבדל לעצמו, אלא הוא קשור בחברה של האומה, הנמצאת בסביבה מיוחדת, במרכז ארצי, הקשור קשר רוחני, היסטורי, עם האומה. ואף תורת החקוי רק מחזקת את הקשר הרוחני הזה, כי עלידיו יוצר אחד העם את התורה על-דבר המרכז הרוחני בארץ, שהוא יהיה לכל נקודות ההיקף שבגולה למרכז החקוי, ודוקא מפני שבישראל אנו מוצאים מאז ומעולם נטיה מיוחדת לחקוי, ועלידי כך יתקיים ישראל באחדות הלאומית-הרוחנית שלו גם בקרב העמים (הפרק האחרון של "חקוי והתבוללות").

כך הכל מצטרף במשנתו של אחד העם צרוף של בנין ומדות וצד סותר נעשה כאן צד מקיים עלידי סוד של חבור יפה — חבור ארכיטקטוני, שהוא הרמוני ומרובה צדדים.

גם אל התוכן של "האומה" או "רוח האומה", שהוא על-פי מהותו ועצמותו מטפיסי, מעבר לטבע החברתי, מצרף ומחבר אחד העם את הרעיון החברתי של הצדק, שהוא הממלא את לב הנביאים, אלה שהם המקוריים ביותר שבאומה ומביעים ביותר את רוחה המקורי, לפי אחד העם ("כהן ונביא", "משה"); אבל הצדק הזה הוא, הצדק המוחלט, המופשט, האובייקטיבי, הקשור בדרך זו עם האידיאה המופשטת, המטפיסית של היהדות — האידיאה המונותאיסטית הטהורה, שרצתה להשאר בטהרתה ואסרה כל תמונה וכל פסל ("על שתי הסעפים", עפ"ד, ח"ד, ע' 42 וכו').

אחד העם נמשך גם אל הרעיון המטפיסי של "תעודת ישראל"; אולם בניגוד לבעלי "תעודה" עושה הוא תעודה זו מעשית — אותה "משיכת החיים המעשיים לצד הצדק המוחלט" ("כהן ונביא", עפ"ד, ח"א, ע' 184), ולא למודית, וממילא שיש כאן שנוי באמצעי הראשי של "תעודה", שלא הפיזור יפה לה, ה"התפורות המוחלטת של כנסת ישראל בין האומות", אלא אדרבה: "התאחדות והתרכוז כחותיה, לפחות — חלקית, במקום שתהא יכולת בידה לנהג חיה בדרך הנאותה לתכונתה" (שם, שם). וכן נעשתה תעודה זו, שהיא ביסודה מטפיסית,

גם אמצעי מעשי לריכוז כחותיה של האומה במקום עלידי צרוף חדש של צדדים שונים, המתנגדים זה לזה בטבעם, והרעיון הפנימי של ההתקרבות אל האומות האחרות נעשתה עלידי כך לרעיון של ההתרחקות וההתבוללות.

רעיון ה"תעודה" של אחד העם גם הולך ומסתיים באופן חד וחריף במקצת. תעודת ישראל היא משיכת החיים המעשיים לצד הצדק המוחלט; אולם רעיון הצדק המוחלט הוא רעיון של שויון העמים — ועם ש"תעודה" לו, תעודת עולם, הוא בהכרח עם מיוחד, נבחר, ויש כאן אפוא סתירה בין רישא לסיפא, בין "סוף המחשבה" ובין ה"מעשה תחלה": עם אחד מתבדל ומתעלה על שאר העמים, כדי למשוך את החיים לצד השויון של העמים. אולם כאן בא לעזרה לאחד העם הרעיון החדש או המחודש של ניצושה על "האדם העליון", שאחד העם מעלה אותו מיד לרעיון של "עם עליון" — מה שיש לו יסוד גם בדבריו של ניצושה. אולם הרעיון על "אדם עליון" הוא רעיון של אי-שויון, המתנגד לתורת הצדק המוחלט; אבל אחד העם מוציא גם את רעיון האדם העליון מידי פשוטו, לפי הצורה שקבל אצל העמים האריים, ודורש אותו לפי הרוח המיוחדת של תורת ישראל: "תגבורת הכח המוסרי, כבישת היצר הבהמי, בקשת האמת והצדק, במחשבה ובמעשה, ומלחמת עולם נגד השקר והרשע, או בקצרה: אותו האידיאל המוסרי שקבעה היהדות בלבנו". זהו "אדם עליון", שגם הוא בחר בו בשם היהדות ("שנוי ערכין", עפ"ד, ח"ב, ע' 70). ואם כך — הרי יש דרך לחבר את הרעיון של "הצדק המוחלט", שהוא ה"תעודה" של ישראל, עם הרעיון על "העם הנבחר": "שימצא בעולם עם אחד, אשר תכונות רוחו יכשירוהו להתפתחות מוסרית יותר משאר העמים ואשר כל הליכות-חיינו יהיו מסודרות על-פי תורה מוסרית גבוהה מן הטפוס המצוי והרגיל, באופן שהעם הזה יהיה "האדמה הפורייה", המוכשרת ומתוקנת מעיקרה להצמיח אותו "האדם העליון" הנרצה" (שם, שם, ע' 71), שהוא בעל האידיאל של המוסר ושל האמת והצדק — ואין כאן הכרעת הכף לצד היהודים, כיון שאלהים לא בחר בו להיות מושל בכיפה, "כי-אם להתפתחות מוסרית, להיות לו לעם סגולה... ולשמור כל מצותיו", "חובות גדולות וקשות" הטילה היהדות על בניה, ולא זכויות, "בעוד אשר לאחרים הקלה את העול ונתנה להם, חלק לעולם הבא רק בזכות מלוי החובות המוסריות היותר יסודיות — שבע מצוות בני נח, —" (שם, שם, ע' 72).

כך הוא דרך הבנין ודרך הצרוף של אחד העם, שהוא כולו צרוף של מדות. ואף סגנון משנתו של אחד העם הוא כולו סגנון של מדות. אין לשון זו שוטפת, אלא נקבעת. כחה בקבוע שבה, בזה שאינה נעתקת ממקום למקום, מכיון שמקומה אתה. ממלאה היא תמיד איזה חלל ואין בה,

לא רק מן המיותר, אלא גם מזה שהוא שוטף, שוטף הולך. המוסיקה היא כאן, מה שכבר נאמר על הארכיטקטורה, קפואה. סגנון זה של לשון לא עשהו אלהים ככנור. במקום הנגון, שמדתו היא מדת הזמן, באה כאן תמיד מדת המקום: אין כאן מילודיה, אלא סימטריה. היפה בסגנונו של אחד העם היא הסימטריה שבו: הדיוק היפה בחלקי המשפט המצטרפים יחד, השעור הנכון בחלקי המאמר ומדת הצרוף היפה שבכל הבנין.

כשנכנסים לגבול מאמרו של אחד העם נכנסים תמיד כמו אל בינות לעמודים. בנוי המאמר תמיד כעין סטיו לפנים מסטיו. מחולק הבנין תמיד לחלקים, שנראים כעומדים לעצמם, אבל מתחברים על ידי שיטת הבור אמיצה. מרחוק הם נראים כאילו רק גג אחד חופף לראשם. החלק החזק והקיים ביותר בבנין זה הוא כאן תמיד החלק הממוצע. הוא הממצע בין חלקי בנין שונים, והוא החלק היסודי, התיכון, של כל הבנין, שלרוב הוא נשמר על ידי שני אגפים, הנראים יותר, בעוד שהוא בעצמו נדחק לפנים, נסתר קצת מעין רואים. —

כידוע, אין בארדיכליות מן האמנות הטורה, והיא אינה משמשת נוי בלבד. ואכן נחלק אחד העם כל ימיו על אלה שעמדו לצד האמנות הטורה, והוא ראה את עצמו „כאורח בהיכל הספרות, אורח הנכנס לפרקים לשם מטרה מיוחדת“, כשיש בלבו „איזה רעיון שיוכל להביא תועלת“. הוא בקש תמיד עם היפה והטוב גם את התועלת שבדבר, והיא לו העיקר, כבנאי זה שבונה בית שיגורו בו בני אדם.

עינו של אחד העם היה עין ארדיכל מובהק. הוא היה אחד הבונים הגדולים.

תרפ"ו.

מיכה יוסף ברדיצ'בסקי

מאמר ראשון

א. מאחד העם לברדיצ'בסקי

ברדיצ'בסקי, שהוא ברפולוגתא של אחד העם, הוא מבחינת-מה כעין המשך לו, לברפולוגתא שלו. הוא נראה לנו לא אחת כתנא בתרא, החולק על התנא קמא. ברדיצ'בסקי מעיד זאת על עצמו, באמרו על-דבר הספר „על פרשת דרכים“: „מיום שאני קורא בספרים לא קראתי בשיב לב במקצוע. שאלת „הערכין“ בעולמו של ישראל דברים של טעם כאלה, שיחד עם רחשי הכבוד שהרגשתי בלבי למשפטם הבטוח, התעוררה בי התנגדות נמרצה להרבה מחשבות, אמרים והגיונות, שהם הם גופי תורתו, והם הם הכריחו את רוחי לבוא לידי החלטות אחרות בנידון הדברים האלה“ („ערכין“, ע' 26).

מאחד העם לברדיצ'בסקי יש דרך, אלא שזוהי הדרך מעיר בנויה על תלה — לרחבי שדה. בעיר יש רחובות מרוצפים ובשדה שבילים שבילים. לאחד העם יש יד חזקה והוא מחזיק בדעותיו בעוז ומטה אותן לחפצו, וברדיצ'בסקי נותן את דבריו בפי אחד מגבוריו: „לי תחסר שררה על עצמי ושררה על דעותי והמית דעותי“ („בין הפטיש והסדן“). אחד העם הוא איש הדעות, וברדיצ'בסקי הוא איש המחשבות. בעולמו של אחד העם הגלגלים קבועים, ובעולמו של ברדיצ'בסקי המזלות חוזרים. לאחד העם יש אמת עיקרית אחת, שאותה הוא עובד ואליה הוא חפץ להגיע בדרכים שונות, ולברדיצ'בסקי יש אמתיות רבות ואפשרויות רבות, ועל ידי כך — אי אפשרויות רבות. לפיכך אחד העם יותר משהוא שואל הוא משיב, וברדיצ'בסקי יותר משהוא משיב הוא שואל.

עיקר גדול בתורתו של אחד העם היא „התרכוזות הרוח“ (הקדמה למהדורה א' של עפ"ד, ח"א), ולברדיצ'בסקי אסורה היא ההתרכוזות, והפסד גדול בה, לפי השקפתו, לעולם ולאדם, וגם לאותו רעיון עצמו, שלשמו באה התרכוזות זו. כי הוא סבור כאותו מאן דאמר, כי הכל הוא „הרצון“ — והוא הכל, אחד שפנים רבים לו („הרצון הוא אלהי העולם, העצם כשהוא לעצמו, היחיד המוחלט נושא כל החיונות הרבים של חלקי העולם והמציאות“ — על

הרצון" ב"על אם הדרך" (ע' 12), והוא הוא "רצון העולם, רצונו של העם ורצונו של האדם בתור יחיד", והוא מלא תשוקה, מלא תאוה שאין למלא אותה, ועל כן "הרצון לחיות לא ישבע כל עוד שהרצון העממי לא ישבע, כשם שהרצון העממי לא ישבע כל עוד שרצון העולם לא ישבע" 1 (שם, ע' 14, וראה גם "על החיים, שם ע' 15) — וכל התרכזות באחד משלשת אלה, עד כדי "לשעבד את כולם למטרתו המיוחדת לו ולשנות תכונותיהם לפי צרכיו", כמו שדורש אחד העם, יכולה רק להביא לידי החלשת הרצון בכלל. ביחוד כשאחד העם דורש התרכזות הרוח ברצון העממי — ברצון הלאומי, — כי הן "רצונו של האיש הפרטי הוא העצמי שבכולם", הוא "הסכום האחרון", "התכלית האחרונה שברצון העולם בכלל" ("על אם הדרך" ע' 13) — וכיון שאין אדם — עם מגין? זה יהיה מעין נשוא בלי נושא.

כאלה, וכאלה הן טענותיו של ברדיצ'בסקי נגד ה"התרכזות" שבשיטתו של אחד העם.

עוד יש בין אחד העם לברדיצ'בסקי: אחד העם מטייל בפרדס החכמה ובכרית הוא בעולם המחשבה; אולם ברדיצ'בסקי הוא הוגה מפורר, שלא הידיעה היא לו עיקר ("לא מה שאנו יודעים הוא העיקר, כי אם היקום אשר מסביב לנו ואשר בנו" — "עורבא פרח"), אלא ההתעוררות שבלב, בלשונו: "ההפלאה שבלב", "המחיה את אשר בנו ומחזקת שייכותנו להעולם" ("ערבים", ע' 35). המעוררת אותנו לבקש פתרונים לחידה, למצוא דרך ("זה רגש האחריות הגדולה אשר בלבנו, אשר בחיינו ובעולמנו; זה יסוד החיפוש הגדול בחיי האדם... זהו היסוד לאלפי רבבות ספר; זהו המקור לאלפי התורות והדעות, לרבבות המחשבות והעיונים, לכל החכמות שבנגלה ובנסתר" — שם, שם). ועל כן גם מצד זה, בניגוד לאחד העם, שעיקר גדול הוא לו החיוב, המחיה את האדם והחברה, לפי דעתו, ונותן להם עוז ועצמה להלחם עליו ולתגר בשבילו באחרים (בעוד שתנועה שלילית בלבד היא אצלו "צעד לאחור ולא לפנים",

שאי אפשר גם שיעשה, עד שהשלילה מוצאת לה איזה "חיוב ישן" להסמך עליו — "לתולדות החיוב והשלילה", עפ"ד, ח"א) — עיקר גדול הוא לברדיצ'בסקי השלילה, ויותר מזו הספק, השמא ("השאלה היא האבאר העולמית, אשר ממנה אנו כולנו שותים, אנו שותים וצמאים" — "ערבים", ע' 8), עד כי את הודאי מציין ברדיצ'בסקי כ"אפיסת הכח המחשבי", בעוד שאת השמא הוא מציין כ"חיות הנשמה, המחשבה" ("על אם הדרך", ע' 56) — והחיות של דבר הוא העיקר למשורר ברדיצ'בסקי, כי במקום החיים שם חידוש ובמקום החידוש שם יופי — יופי של שגשוג ופריחה.

ב. איש הספר

מיכה יוסף ברדיצ'בסקי נולד בעיר מולדת ה"חסידות" (במוז'ביז') והוא בן לאביו הרב בעיר קטנה באוקריינה, וחנה הרבה ב"קריות חנו שם" גדולי ה"חסידות" ומיסדיה.

מספר הוא על גבור ספוריו — הגבור הראשי בספוריו הוא אחד ולא הרבה, — שבהיותו "בן חמש וכבר ידע לספר לחבריו, בעת שיושבים על ערמות חול ובונים מערות וגשרים, שהוא עולה בערב השמימה ורואה ומדבר את שלמה המלך...." ("בין הפטיש והסדן"), כי "בעל דמיון היה מנעוריו ואוהב ספר" ו"כל התולדה הכתובה בספרים היתה בעיניו כחלקי העיר שבה גר".

ימים רבים ישב ברדיצ'בסקי בקרית ספר שלנו, והספרים היו רבים ושונים וכללו את האנשים והחיים אצלנו "מימי חטאו של אדם הראשון עד ימי תיקון הבעש"ט", עד שבא היום, "אשר בו צררה אותו ההשכלה בכנפיה", והוא נעשה לאחר, אבל "אחר" זה, שקצץ אמנם אחר כך בנטיעות רבות, לא נעשה אחר בפנימיות פנימיותו ובתוך תוכו. "רק הספרים נתחלפו אצלו — אומר הוא על גבור ספוריו — אך הקורא במ לא נתחלף" ("עורבא פרח"). אפילו הצורה החיצונית לא נתחלפה אצלו כל כך מהר וימים רבים עוד ישב ב"בית המדרש" של שם ועבר וראשו ורובו באהלה של תורה, אולם "בהיותו כבר לחכם התחיל עוד פעם מבראשית" ונדד — לבתי מדרשות של חכמי יפת.

ברדיצ'בסקי קורא ומכנה את עצמו תמיד בשם "בן-ספר", אבל לא רק בן הספר הוא, כי אם גם איש הספר, כי ודאי הוא שהספר הוא אחד הגורמים הראשיים בחשבון דעותיו ומעשיו; דוקא אותו הספר האשם, לפי דעתו, בכל שפלותו ומעוט ערכו, באכלו את מיטב כחותינו ובגולו מאתנו את תומתנו ואת יחסנו הטבעי-נפשי לדברים. בלי אותו הספר לא יתואר כלל חזיון ברדיצ'בסקי בספרותנו. כי אמנם יפים החיים במלואם, במלוא היותם ותומתם, ויש שמרוממים ומקרבים את האדם

1 פילוסופיות ה"רצון", שהיא יסודית ברעיונותיו של ברדיצ'בסקי, שהביע בחוברות הראשונות של הוצאת "צעירים", היא משל שופנהויאר, שהשפעתו על ברדיצ'בסקי היתה גדולה גם בכמה צדדים אחרים, ואף הגדרת כח רצון כ"אינו שובע" וכמשעבד ומכריח את הכל להתאוה תאות החיים — ב"על הרצון" וב"על החיים" — הוא על-פי ההגדרה של שופנהויאר; אולם ביחס החיובי אל ה"רצון", באמירת "הו" לו, נכרת השפעתו של ניצשה על ברדיצ'בסקי של אותה תקופה, השפעה שבדרך כלל הגזימו עליה.

למקור החיים והיופי, אבל לפתחם גם חטאת רובץ ומטמאים הם לרוב את האדם בחלאתם וטומאתם, מטמטמים את מוחו ולבו בממשיותם, ובפחזותם ובהילותם; הן מלבד החיים יש גם מלחמת החיים, והמלחמה גדולה מפנים ואחור, והאדם בהול על צרכי גופו וממונו ומציל את הכל כמתוך הדליקה — ביחוד החיים אצלנו, המלאים עסקנות של פרוטה, — לחיים כאלה אי־אפשר היה להוליד איש הקורא בלי הרף לשנוי ערכין. גם רבים מן משני הערכין של עם ועם מגזע הכהונה יצאו, ואפילו החווה ויוצר הדבורה־מפוצץ של „שנוי־הערכין“, פרידריך ניצשה, היה בנו של כהן ומבחר ימי נעוריו בלה על גבי ספרים דתיים, כי תנאי מוכרח לכל חווה וחולם, שיהיה רחוק מן החיים הממשיים ושהם לא יאחזו אותו בצבת המציאות. שום שנוי־ערכין אי־אפשר לו לבוא, אלא על־ידי אנשים שיש בהם דון־קיוטיות במדה ידועה, ודון־קיוט — לוא שרפו את ספריו לא בזקנותו, כי־אם בילדותו, לא היה נלחם בריחים של רוח...

אמת היא בודאי, שהספר שלנו הביא לבני־ישראל „עקמומיות השכל שכבד למצוא דוגמתה בכל העמים בעל־יתרבות“ („ערכין“, ע' 16), אבל מצד אחר, אין לכתחלה, כי על נפש שירית ודמיונית פועל הספר באופן אחר, ויש שהוא עושה את האדם ישר, בעוד שהחיים מבקשים לרוב חשבונות רבים. יש שהספר גוזל דוקא מהאדם את ערמומיותו ועקמומיותו, כלי מלחמתו הטבעיים של האדם, ועושה אותו לתמים ומאמין בכחותיו: לפחת רוח חיים בגלמי־חומר ולהשיב נשמה לעם שלבו „נתאבן“ בקרבו.

רק כאיש־הספר, כאיש שאין לו נגיעה קרובה בעצם החיים החברתיים שלנו, דן ברדיצ'בסקי על שאלות חיינו באופן אחר משדגים עליהן אחרים. לו אין חפץ בותורים ופשרות. „להיות אולחדול“ — זאת היא אצלו השאלה. הוא אינו מסתפק במועט של תורה ושל חיים. גם היהדות על־פי ברדיצ'בסקי אינה יהדות אחת. היא אינה, לפי דרך בטויו, לא היהדות של בית־הכנסת ולא היהדות של בית־המדרש, לא של הפרושים ולא של הצדוקים, לא של הרבנים ולא של הקראים, לא של חכמי ספרד ולא של המקובלים, לא של החסידים ולא של המשכילים, כי־אם חפצה היא להבין את כולם ולהגיה את כולם. „לא פרשה אחת, רשימה אחת, דור אחד, תקופה אחת וזרם תקופה אחת — הוא אומר — גותנים לנו את הצורה שלמה של ישראל ושל מהות ישראל, כי־אם כל הדורות, כל השבטים; כל התנועות בעולמנו וכל הרוחות שנשבו בו, בין המצויות ובין הבלתי־מצויות, כולן כולן גותנות מקום להכיר על ידן חלק העם ולחדור על ידן אל מסתרי נפש העם“ („בחומר וברוח“, ע' 11). „הנני חולם — אומר ברדיצ'בסקי — מאותו האדם בנו בתור בריה שאינה צריכה לטהרתה נזירה מן החיים, כי־אם טהורה דוקא על־ידי

הליכתה ושייכותה אל החיים, אל כל החיים בלי הבדל“ („על אם הדרך“, ע' 54); ש„כל הדברים אינם חיצונים, ששייכים הם אלינו ויש להם תביעה נפשית עלינו“ („עורבא פרח“). לפיכך אין אצלו „יהדות“ ובלתי־יהדות, אנושיות ובלתי־אנושיות וחפץ הוא כי „נהיה „בני־אדם עברים“ בבתי־אחת, בנשימה אחת“ („על הפרק ע' 25). ולא רק את השאלות הרוחניות שלנו הוא מבין באופן אחר, אלא אפילו את השאלות המעשיות, או יותר נכון, את השאלה האחת, המעשית, אותה השאלה הגדולה על־דבר ארץ לעם, חומר לרוח וגוף לנשמה. גם בזה יש לו גירסה אחרת לגמרי. „לא זו היא המארה בחיינו — אומר ברדיצ'בסקי, — שאין אצלנו אנשים הרבה מוכשרים לדחות את חיהם הפרטיים מפני טובת הכלל, רק זה שאנו נתונים בתנאים כאלה, שעושים את חיי הפרט ושאפיותו בעדו ובעד ביתו מובדלים מחשבון הכלל ואינם מצטרפים לכלל. לא מקרבנות מפשטים יחיה עם ולא מאלה יבנה עם. העם יצטרף מאישים פרטיים עושים בעד עצמם ועומדים כל אחד במקומו, איש בביתו ונחלתו. וכל הנחלות, שנבנו ביסודן לצרכי הבית, היחיד והמשפחה, הן הן עושות את הצבור והיו ליסוד מוסד לאפשרות הצבור“ („מימי המעשה“, ע' 29), ולכן „היד הפועלת בתולדה וחפצה לפעול בתולדה היא מכרת את האדם ויסודי נפשו ואינה נלחמת עם האדם, היא תשתדל להעמיד את שאיפות האדם הפרטי בחוג הכלל, באופן שמעשיו, שהוא עושה לטובת עצמו, יבואו גם־כן לטובת הכלל ובחשבון הכלל“ (שם, שם). כי „הכלל הוא רק סכום חומרי ורוחני, המתהווה ממעשי יחידים ובא מכם של יחידים“ (שם, ע' 30), וממנו מן היחיד, צריך להתחיל הכלל. גאולת ישראל — הוא אומר — לא תבוא לא על־ידי נביאים ולא על־ידי דיפלומטים, ולעולם לא תהיה ירושה לנו ממושיעים ונושעים, אלא מאנשים פועלים בעד עצמם וסוללים בזה את הדרך בעד אחרים“ (שם, ע' 21). כי „לרגעים נעלים אחדים אמנם יעזוב היחיד את צרכי חייו הפרטיים ועוסק לטובת הכלל, אבל החיים התדירים דורשים את תפקידם“ (שם, ע' 29). לפיכך עיקר העיקרים הוא להביא את היחיד לתוך התיקף של הצבור, שכל מה שיעשה בעדו ובעד ביתו יצטרף אחר־כך ממילא לחשבון הצבור. לא עסקנים, עוסקים בצרכי צבור, שתדלנים ופרנסים טובים נחוצים לנו, לא אלה הדואגים בעד אחרים נחוצים לנו, אלא אנשים תחפצים לשנות את חיהם עצמם והם תוקעים את יתדם בארץ ועובדים למענם ולמען ביתם הם, „המה עשו את הדבר של צבור והניחו איזה יסוד לבנין צבור ולשכלול איזה צבור כלכלי“ (שם, ע' 30). „סיסיל־רודס הבונה הן לא היה מלא אהבת צבור כמשה מונטיפיורי והברון הירש — וכמה הגדיל לעשות על אלה! כמה כבש הוא לעם אנגליה וכמה ברא בכחו — והוא לא עשה ברובו אך בעד עצמו, הוא העמיד את עצמו ואת

רבבותיו במפעלו, הוא ברא גדולות ונצורות, יען שעמד בכל כחו והונו במקום שברא" (שם ע' 19).
 כך תופס את הדברים לכל עמקם ומבין אותם עד יסודם אדם הרחוק מן החברתיות והעסקנות הצבורית.

ג. סער החיים ושירת הבוקר

„והד סער החיים היה בא ומנשב מעל ערמת הספרים“. גל גדול של חיים, שהתכנס והצטמצם במשך הרבה שנים מתחת למכסה הקר והמהדק של הספר, עד שהיה לנחשול גדול, התרומם פתאום בקול רעש ואמר לשנות את עולמו ולהוציא אותו ממסגרותיו. על הספר עצמו, שבקסם דבריו ועלידי לחשו התמידי החזיק אותו שנים רבות בשביה ולא נתן לו לצאת אל החיים, — על הספר הזה התנפל ברדיצ'בסקי בחמת קצף כגבור מנחה בשעתו בהלחמו את המכשף הנורא סלנדריאן. את הספר הזה, שהרבה מעליו נכמשו אמנם זה כבר וחלודת הדורות היתה בהם והפכה אותם להיות ירוקים-צהובים, אותו המראה המזכיר תמיד את השנים הירוקות והעקומות של שר המות והכליון, — את הספר הזה, ביחוד את עליו הנכמשים, אמר לקרוע קרעים קרעים, עד שיפוזר ויתפורר והיה למשחק לרוח ולא יהיה עוד למזכיר לנו את המות והכליון — אלה העומדים ואורבים לנו זה כמה מכל פנה. יחיו החיים! והחיים מה יפים הם לבודד היושב הרחק מהם על גדות נחלי ההזיה והחלום... מה יפים ומה קדושים! „אלף שנים הנן כאין מול אור הבוקר וטהרת הבוקר“ („בין הפטיש והסדן“). באור הבוקר ובשעת טהרת הלב של הבוקר כל העולם מתגעגע לאוריה ועומד כחרד ומצפה לקראת מלכו של עולם, כל החיים כאילו הוטרע קליפתם ונשאר רק תוכם הערב ומשכר. „כל האומר החיים יגעים אינו אלא טועה. הקשיבו אל שירת הבוקר, הקשיבו אל העולם הנתן לכם“ (שם).
 כן, „יפים החיים לחולם“, ורק בשם היופי ואלהי היופי הוא קורא ומדבר. ברדיצ'בסקי דורש אל החיים, ומעמיד את החיים מול הספר, אבל לא חיים סתם דורש ומבקש ברדיצ'בסקי, אלא חיים של יופי וטהרה. החיים הם לו סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ורק אוי לו למי שרוצה לבנות „בשמים עליותיו“ ואגודתו לא „על ארץ יסדה“. החיים הארציים הם סכום הרצונות והשאיות שלנו התיחסויותינו הנפשיות לעולם ומלואו, ורק עלידי התיחסות קרובה זו אפשר לנו להגיע אל ה„תוך“: להשיג את נשמת העולם וההויה. מי שחיים אין בו, אי אפשר שירגיש את קדושת החיים; ומי שעולם אין לו, אי-אפשר שיגיע אל מה שמעבר לעולם. כי „הדבר פשוט, שכל מעשי האדם ומחשבותיו, כל דעותיו וחשבותיו, רגשותיו ונטיותיו, כל מה שימלא אותו לעשות ולחשוב, לעמול ולעבוד,

בין בחומר ובין ברוח, בין במותרות ובין בצרכים, הכל הכל הוא תולדת הרצון שלו לחיות...“

„גם הרוחניות שלנו סוף סוף אינה אלא רק כלי תשמישו של הרצון, אינה רק צורך ידוע לחיינו עלי אדמות ועלי שמים שבאדמות“ („ערכין“, ע' 62).
 ועל דרך זו הגיע ברדיצ'בסקי לשאלת הערכין שלנו, לאותה השאלה החמורה על-דבר ערכנו כעם יוצר, ובא לידי הטלת ספק בודאי שלנו על-דבר עמנו כעם של „אתה בחרתנו“. בזה הקדים ברדיצ'בסקי את וייניגרי, אבל הוא אינו מדבר כמוהו על ה„אידיאה“ המוחלטת, הנצחית של היהדות. על „אידיאות“ מוחלטות ומופשטות קשה בכלל הדיון, ואנו אין לנו אלא היהדות בגלוייה ההיסטוריים, כפי שהיא מותנת באותם התנאים אשר בדרך ההיסטורית שלנו ובאותם מנהיגי הדורות שלנו, שהרכיבו בנו דברים רבים שאינם מוכרחים כלל לגבינו ואינם נובעים כלל מפנימיותנו. תהי האידיאה של היהדות איזו שתהיה — אין בורא במחשבה ובשירה יש מאין ואין נברא בזה יש מאין; כי אם את אשר נראה ונחזה ונרגיש חי בפנינו ומפלט לו חיים. חושי המשורר והחושב הם רק חושים פנימים לו נתנים, לשאוב על ידם מהבאר העולמית ולהתקרב אל המקור לא אכזב, והשכינה שלנו, שכינת היצירה שלנו, היא בגלותא, משום זה „חסר לנו בכל אשר נבנה יסוד, חסר לקדשי שמינו אופק קבוע; חסר לנו קרקע לנשמותינו ולנשימתנו, חסרה לשירתנו ולמחשבותינו אדמה נושבת וחסר לנו הד אותה האדמה“, והאדם כעץ השדה — אם אין אדמה תחת רגליו ושמים ואור ממעל לראשו, יכול ויכלה...
 „את החזיון החיצוני שבעם נוכל לסגל לנו בארץ לא לנו, אבל לא את הפנימי. את החיים הנגלים נראה באשר הם שם, אבל לא את מסתרי החיים ואת היד הנעלמה שבחיי עם“, כי „החוש התולדי הוא הממצע בין האדם ובין הטבע ופותח לו את תחום הטבע. שירת היחיד היא טבולה בשירת עם, ושירת עם לא תבוא רק מהמית אותו עם ומאופק הטבעי של אותו עם“ („בחומר וברוח“ ע' 26), ועם שאופק טבעי אין לו — אין לו אופק כלל ואין לו מחשבה כלל ואין לו שירה כלל. בעם כזה הכל הוא רק הסתגלות חיצונית, אבל אין כשרון פנימי היוצר ובורא, כי חסרים אנו את המעין הנובע מעומק האדמה, המלחך את רגלי ההרים והמביא בזרמו את ריח השדה, העמקים והדשאים ושבו, רק בו, משתקפים שמי עולם וערפל טוהר... לפיכך על השאלה החמורה: „אם יש לכשרונות בני ישראל איזו תקוה?“ משיב לנו ברדיצ'בסקי בחשאי, כי לפעמים הוא מפקפק „אם יש בנו כשרון“ בכלל, כי לדידה „אין זה כשרון כלל להיות בקי וחרף, בעל זכרון ועוקר הרים; אין זה כשרון כלל להיות יודע הרבה ותופס הרבה, לומד הרבה וזוכר הרבה“.

„ודא עקא, שאצלנו ישנם רק בעלי מוחות לחוד ובעלי שכל לחוד; דא עקא, שבני-אדם שלנו כאילו אומרים את מחשבותיהם כביכול ועוסקים במחשבות בלי כל הכרח פנימי וצורך נפשי לזה“.

„בני-אדם שלנו רגילים לסגל להם תשובות הרבה על שאלות שאינם שואלים כלל. המה עוסקים במחשבות מבלי כל נגיעה נפשית להם והמה דנים על דברים שאינם שלהם“.

„להם יחסר כח המוליד של המחשבות וההרגשה החיונית לחשוב; להם המחשבות אינן תוצאת תסיסת החיים ומהלכם מאינם יודעים לידועים; אחרי שאין להם חיים כלל וחסרה להם הרוחניות החיונית בכלל“ (נמושות, ע' 89).

ברדיצ'בסקי קורא תגר על הרוחניות שלנו לא משום שהוא מתנגד לממשלת הרוח בכלל, אלא משום שהרוחניות שלנו אינה רוחניות ואי-אפשר שתהיה רוחניות כלל, כיון שהיא רק תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ולא תורת הלב וטהרת הלב. ברדיצ'בסקי, המתנגד להרבה דברים מתורת הדת שלנו, אינו מורד במלכות השמים, אלא באנשים העולים שמימה זקרקע אין תחת רגלם. בלי ארץ ומעמד הארץ אין להביט השמימה, ושמים הכתובים בספר אין מספרים כבוד אל. „רק מעט מזעיר יאמר בהספר מאשר בנו ובנפשנו, רק משהו מן המשנה; וגם משהו זה הוא רק אומר ודברים, רק דברים בעלמא שאין להם דמות העצם והחיים שבעצם“.

„החי בנו, מה שחי בנו, בפנימיותנו, הוא בלי אומר וכלי דברים, בלי בטוי ובלי הגשמה שבדבור“ („על אם הדרך“, ע' 38).

ברדיצ'בסקי „ידוע“ בינינו לניצשאני, לתלמידו של מי שהכריז לפני העולם: כולה, כי „מת אלהים — ויחי האדם“, והוא תובע את עלבונם של החיים בשם אותו שחי בנו, בפנימיותנו, בלי בטוי ובלי הגשמה שבדבור... ולא עוד, אלא שבו בזמן שפרסם את ספריו הראשונים שבהוצאת „צעירים“ וצעק אותה צעקת החיים הגדולה, בו בזמן פרסם גם את „ספר החסידים“ שלו, שבו יש פרק אחד הדורש את „בטול היש“, וגם באותם הספרים עצמם לא קשה כלל למצוא דפים מעין אלה:

„ויש שהייתי אומר לנפשי: מה ישאר לנו מן קולטורתנו העתיקה אחרי שנוי כל ערכיה ותמורתה בחיים קולטוריים חדשים העומדים עליה? או בדברים אחרים: מהו הנצחי שבנו שעוד, אולי, צריך להיות לנו לאור באיזו מדה גם בהיותנו לאנשים חדשים? ואז עודני זוכר מקרא מלא שכתוב: והתקדשתם והייתם קדושים“

„קדושים תהיו! זוהי מהות כל קולטורה אנושית שלמה המקדשת כל האדם. זוהי הרמת האדם וטהרתו, הרמתו הנצחית“ (שם, ע' 63).

הרמת רוח האדם, קדושת החיים — זוהי המטרה האחרונה שלו, אלא שהדרך המובילה למטרה זו היא דרך החיים, שאם אין חיים, אין יחס נפשי חי, ואין יופי ואין קדושה.

„שובו אל הטבע — הוא קורא, — שובו אל אמכם, אם כל חי, זכרו כי אין כאן שתי רשויות, עולם ואדם, אלהים ואדם, כי הכל אחד, יחיד ומיוחד, הכל אין סוף ובלתי סוף“. „שובו, שובו להטבע, בני ישראל! והיה כאשר תשאלו: מה שמה ונדע? אהיה אשר אהיה! היא משיבה לכם בערב ובבוקר, בכל עת ובכל שעה“ (שם, ע' 31—32).

מן הטבע ברדיצ'בסקי עובר תמיד אל מה שמעבר לטבע ומן החיים אל קדושת החיים.

ד. מחשבת חיים וחי מחשבה

כל מחשבה אמיתית בהולדה היא חיה — נולד מת, הרי זה „סנדל“ מעיקרא — וככל דבר חי יש בה גם צער לידה וגידול של עצב. את עצב השאלה רואה ברדיצ'בסקי, כפילוסופיה הקדמונית, כמו שאור שבעיסת הרעיון, שאור המהרס, מבעבע — ומוליד. סריסי-המחשבה הם שלא ידעו מעולם צער גידולו של רעיון ושלקחו תמיד מן המוכן — מאחרים. אם סופרים הם אנשים האלה — חלקם בין הסופרים הנוחים, הכותבים בשפה שטוחה ופרוזאית, בשפת המישור, שאין בה לא הר וגבע, לא נחל ועמק, אלא היא כולה מישור. אנשים ממין זה אין דרכם לשאול, אלא נוטים הם לתת תשובות — על שאלותיהם של אחרים. מי ששואל כהלכה לא נקל לו להיות משיב כענין. מי שהשאלה גדלה מתוך קרקע נשמתו וכנחש-פתן היא מוציאה את ראשה מבין הסבכים, מפרכסת בכל אבריה ומתיצבת קוממיות — לנחש-פתן כזה בודאי שקשה למצוא „לחש“. אולם ה„מלחשים“ לרוב לא חממו את הנחש בחיקם ויש גם שלא ידעו ולא ראו אותו — הם ראו רק את הנשוך על-ידיהם והם — מלחשים על המכה. לאלה כל שאלה היא שאלת חשבון פשוטה, שיש צריך להיות לה פתרון, בעוד שהשאלה היא במקורה, ככל דבר מקורי, אבסולוטית, והתשובות הן לרוב לגבה רק יחסיות. כבר הזכרתי את דבריו של ברדיצ'בסקי, כי „השאלה היא הבאר העולמית, אשר ממנה כלנו אנו שותים, שותים וצמאים...“ בלי שאלה אין תשובה, ומי שאין לו יחס נפשי עמוק אל השאלה, מי שהשאלה אינה נובעת מעומק פנימיותו — גם תשובתו תהיה חיצונית, שטחית, מלאכותית;

אולם מי שידע כבר את השאלה — ידיעה עצמית ותוכית — לו כל פתרון הוא צר וקצר ולא יכסה לעולם על מערומי השאלה. ועל-כן השואלים באמת בשארים שואלים, גם אחרי כל פתרון וכל תשובה, אף אחרי שמצאו, לכאורה, את הפתרון וההתרה. ברדיצ'בסקי שייך כלו לסוג זה: הוא תמיד שואל, שואל אחרי שמצא לכאורה את התשובה. אין בספרותנו איש המלא כמוהו המית המחשבה וצער המחשבה. גם סגנונו חסר את המנוחה ולשונו מבקשת ומחפשת תמיד.

יש שראו בשאלה הנצחית שעל פני ברדיצ'בסקי סימנים של סופיטיקה. אבל קו אחד עמוק מבדיל בין חושב מהטפוס של ברדיצ'בסקי ובין הסופיסטון. הסופיסטון, אף כי אופני המחשבה שלו סובבים תמיד על צירם, אין מחשבתו חיה, כי אין בה נשמת חיים; הכל מתנועע אצלו בתנועת גלגל ומכונה: כותש וטוחן וזורה לרות. מה שאין כן אצל החושב מהטפוס של ברדיצ'בסקי: דבריו מצטיינים בחיות שבהם, חיות זו, שיש בה נפש, נשמה.

המחשבה של ברדיצ'בסקי אינה לעולם מחשבה גרידא, היא אינה בבחינת "מוחין" בלבד, אלא יש בה גם כח הדם וטבע הדם: היא ערה, חיה ופועלת. השירה והמחשבה — הומות זו אל זו וכנפיהן משיקות אשה אל אחותה. יסוד הכל — לפי דברי ברדיצ'בסקי — הוא בלב: "שם נבקש גם את המושכלות ואת עצם המושכלות, משם יבוא הכל, הכל..." ("ערבים", ע' 35), אולם במקום אחר מודה ברדיצ'בסקי, כי "ההרגשות מקבלות אצלו תמיד צורה הגיונית". ברדיצ'בסקי הוא פילוסוף-פייטן, או משורר-חושב-מחשבות. דברי המחקר של ברדיצ'בסקי מלאים הם פניני שירה ו"הלב, הלב הוא השואן בכל אלה", וגם דברי שירה של ברדיצ'בסקי, שלרוב הוא נוהר בהם מן ההגיון — יש בהם מן המחשבה הדקה, המחשבה השירית. ב"מחנים", "עורבא פרח" וכן בספורי-החסידים שלו יש תמיד גם רעיון, שהוא כמו צל דק ושקוף, המלווה את הדברים, אבל אינו מפריע את מהלכם; ומכל-שכן שיש למצוא זה באגדותיו העממיות, כי באלה כבר מתקרב ברדיצ'בסקי אל המיתוס, המלא מחשבת-עולם. רחוק הוא ברדיצ'בסקי מלהיות "אמן לשם אמנות", צייר לשם ציור, כי לא את הדבר כמו שהוא הוא חפץ לתת לפנינו, אלא מחפש ומבקש הוא את הדבר כשהוא לעצמו; לא הצורה החיצונית היא עיקר לו, אלא המהות הפנימית. בכמה מספוריו (בקובץ "מעירי הקטנה" וגם בספורים אחדים שבקובץ "מהעבר הקרוב") מנסה ברדיצ'בסקי לתאר את חיצוניותם של גבוריו לפרטיהם וכאילו הוא קורא לנו לראות בעינים ולהסתכל; אבל דוקא אז אין אנו רואים וזוכרים כלום, כאילו לא טפוסים של אנשים חיים עוברים לפנינו, אלא צללים, בעוד שאת בת-שוע (של "מעבר לנהר") אנו יודעים ומכירים, אף-על-פי שלא ראינוה בכל הספור אף פעם אחת בעיני

בשר, ולא נשכחה עוד לעולם, כמו שלעולם לא נשכח את הדויג (של "מחנים") ואת יפיה החיצוני והפנימי, אף כי העין לא ראתה מהוד צניעותה אלא את "שתי מקלעות שערותיה השחורות, היורדות מתחת כובעה על מעילה הלבן, המכסה ברובו את שמלתה הכהה". ביחוד אין לשכוח את שושנה (של "נדויה של מתה") ואת היופי הנעלה והנאצל שבה. המספר מודיע לנו רק זאת, כי "הנערה יפה מאד, ותהי ככוכב נפל מן השמים להתהלך בארץ" — ואנו מאמינים לו, מפני שאנו מרגישים בכל שורה ושורה של הספור ביחד עם המספר את תום יפיה, צניעות הודה ועצב נפשה וסודה...

ברדיצ'בסקי מאיר את פני גבוריו באור מיוחד, אור הבא מבפנים. הוא שופך עליהם תום מיוחד, תום אגדי, ורואה אותם ראייה אגדית, ראייה שהיא בעיקר ראיית נשמה. ביחוד הוא רואה נשמת האשה האגדית, זו שהיא אגדת האיש, חלום-החלומות שלו... הנשים שבספורי ברדיצ'בסקי הן ברובן, כמו שהוא אומר על אחת מהן, "מקצת חלום בהקיץ ומקצת אגדת-עם"... משושנה (ב"נדויה של מתה"), הגברת העירונית, כוכב העיר, עד מרתא (של "קיץ וחרף") הכפרית, משוש הכפר, הן כולן מלכות-היופי. יש בהן מבת-המלכה הנצחית של אגדת הילדים, החיה בלב המשורר ובדמיונו. כי לא את האשה כמו שהיא הוא חפץ לתת לפנינו, אלא את האשה כמו שאנו רואים אותה ברגעי עליה מיוחדים, ברגעים של כסופים עליונים, כסופי נשמה.

גם ספורי-החסידים של ברדיצ'בסקי, מצטיינים על אלה של אחרים בזה, שיש בהם "נשמת חסידים". יש אחרים שהיטיבו ממנו לצייר את חיי החסידים (פרץ, למשל) לאורותיהם וצלליהם, אבל לא עלה עד עתה בידי שום איש לתת לפנינו במדה זו את נשמת החסידות. כשפרץ מצייר את חיי החסידים אנו רואים בעקבות האור גם את הצל המלווה אותו. ב"בין שני הרים" ו"השמחה במעונו", למשל, רואים אנו את חיי האמונה שבחסידות והאושר הפנימי והשמחה הפנימית הבאים לרגליהם, אבל בה בשעה שאנו קוראים את הדברים, רואים אותם ומתענגים עליהם, לא נוכל להסיח דעת גם מהצד השני, מהצד העכור והאפל שבדבר, כי בה בשעה מתגלה לפנינו כל העבודת הפנימית והחיצונית שבאמונת "צדיקים", עבודת שיש בה מעין "עבודה זרה". אולם אצל ברדיצ'בסקי, בספורי-החסידים שלו, לא נראה לעולם את צל הדברים, כי האור שלו, שהוא מגלה לפנינו, אינו אותו האור כפי שהוא מתגלה ומתגלם בחיי החסידים, אלא אור החסידות כמו שהוא מאיר במקורו, בעליתו הנצחית, בטרם התגלה לבני-אדם יושבי חושך... כי פרץ, בכל נטיותיו גם הוא לרוחניות, הוא בעיקרו צייר, צייר המסתכל בדברים ומצייר אותם, בעוד שברדיצ'בסקי אינו בעיקר מסתכל ומצייר, אלא רואה נשמת

הדברים. „מי שהוא רואה — אומר אפוריסמוס עמוק אחד — אינו בקום והתבונן.“
 כשהחסידים מרקדים רקודין של מצוה ומתפללים בכונה עצומה, עומד פרץ
 מרחוק ומתבונן אליהם; אמנם עיניו מאירות, מקנא הוא באשרם, אבל אינו
 מתערב בקהלם, בעוד שברדיצ'בסקי כשהם מתפללים גם הוא תפלה („אני תפלה“
 ב„ספר חסידים“), וכשהם מרקדים („ריקודין“ — שם), אז גם נפשו כולה מלאה
 ריקוד בעלה, עליון.

„תפלה לעני כי יעטוף, לפני ד' הוא מרקד.“

„יש אשר יגע בנו רוח ממרום, והיה יהיה בנו לים סוער והוא מכה גלים,
 מתגעש ושוטף בחזקה; ואז הננו מתפעלים ומתרגשים ומסתערים, והסער בנפשנו
 מניע אותנו בתנועה חיה שלא ידענו אותה ואת שיחה, חיים שוטפים על כל
 גדותיהם, אשר כמעט יסירו את הקו המבדיל בינינו ובין העולם אשר מסביב לנו.“

„הננו רוצים לצאת מתוכנו! הננו מרקדים!“

„האדם מרגיש אז שאינו יחידי...“

„הוא מרגיש אז יחסו אל האור העליון, אור אינסוף, המתגלה בכל מכמני
 המציאות; מרגיש את סוד החיות וההויה העולמית מדור דורות לדור דורות, ולבבו
 יצא לפני הדר כבוד מלכותו, לפני זיו שדי; רוצה הוא להתאחד עם הכל, להתרפק
 על קונו, להתרפק בכל לבבו, נפשו ומהותו, והחיים בו שוטפים בזרם עוזם: הוא
 סוער, הוא מרקד...“

„איש חסיד יתן ידו לרעהו, השני לשלישי והשלישי לרביעי וכן עד עשרה,
 והמה ירימו פעמיהם וירקדו; מרקדין בהלך-נפש, בתחלה לאט-לאט, בלחש ועל
 פניהם שוכן אור וצללים — המה חושבים, המה שקועים, המה דבקים; ואחר-כך
 ימהרו להתנועע, ירוצו במעגלה, ישתקשו ברגליהם ויניפו ידיהם כמתחננים,
 כמבקשים על נפשם. והתנועה הולכת הלך וגבר, הלך וחזק, המרוץ הלך ועגול, הלך
 וסבב.“

„והצל נדחה מפני האור...“

„ורגליהם מרחפות, כמעט אינן נוגעות בארץ, והמה נשאים ועולים, מרחפים
 באויר ואור על פניהם יחלוף, ועיניהם כמאורים; והמה שמחים, שמחים בשמחה
 משעשעת כל הנפש. הם מרגישים הלך עליון, והלב מלא אהבה וגעגועים אל
 השכינה.“

„המה מופשטים, הם אינם בהאי עלמא...“

ברדיצ'בסקי מתגעגע תמיד אל המקור, אל הנצח, ועל-כן נוטה הוא
 להפשיט את הצורה מן החומר העכור שהוא מתגלם בו, והצל נדחה אצלו מפני האור
 הרב...

נטיה זו לאבסולוטיות גרמה בודאי הרבה, שברדיצ'בסקי נעשה למספר
 האגדה — אולי הוא מספר האגדה הגדול ביותר בספרותנו. האגדה היא תמיד
 אבסולוטית — ומופשטה בבחינת-מה. היא בבחינת-מה כלמעלה מן הזמן והמקום.
 המעשה שלה קרה תמיד בארץ רחוקה ונפלאה, בארץ אינ-ארץ, וזמנה גם הוא
 אינ-זמן. אולם דוקא משום שהיא למעלה מן הזמן והמקום — זמנה ומקומה תמיד
 ובכל מקום, כי האגדה זוהי נשמת הדברים והמעשים בכל יום, שאינה מתגלמת
 לעולם כולה, כי היא הנצחי המוחלט שבחיי המציאות, שכירת הדברים
 והמעשים, שיותר משהיא שוכנת בתוכם היא מרחפת ומרפרפת עליהם, ורק נשמת
 הילדים שאינה קשורה עוד כולה אל המציאות, ונשמת העם, ההמון, הקשורה יותר
 מדי אל המציאות, אבל אינה חפצה בה ורוצה להמלט מ„עמק עכור“ — רק
 נשמות פשוטות אלה אוהבות את סוד שיח האגדה. וניצוצות נשמת הילדים, ומכל-
 שכן הרבה ניצוצות מנשמת העם, מאירים תמיד גם מתוך נשמות הגדולים — אלה
 הפשוטים ביותר, או הטהורים ביותר והחודרים ביותר: המקום מכביד
 עליהם, קורנס הזמן מכה עליהם בכח גדול, והם — עינם ולבם אל גקודה אחת
 שמולם באויר... הם מבקשים תמיד את נקודתם הנצחית... וספוריו של ברדיצ'בסקי,
 אפילו אלה שאינם אגדתיים על-פי צורתם, מעיין אגדות הם על-פי תכנם: כי כולם
 כאילו מבקשים את הכחות הנסתרים הפועלים בחיים.

אין ברדיצ'בסקי נוטה להראות לנו את הדברים בשעה שהם נחים ונהנים
 מעצמם: הוא אוהב ביחוד את הפעולות והמעשים, וגם באלה לא את הקולחים
 בקלוח פושר, בזחילה שאינה פוסקת, אלא את ה„מאורע“, את המקרה שקרה:
 התפרץ דבר ממסגר ההכרח, הרגיל, והאירי בברק מיוחד את סביבתו. המעשה שלו
 הוא לרוב מעשה שאינו מהמעשים בכל יום, אבל פותח לנו פתח אל המעשים שבכל
 יום; פרט היוצא מן הכלל ויוצא ללמד על הכלל כולו...

הנה המלחמה הנצחית שבין היופי והכעור באותה האגדה היפה על שושנה
 (ב„נדויה של מתה“, ב„מהעבר הקרוב“), המזכירה לנו את ספורי-המעשה על יוסף,
 שהיה יפה-תואר ויפה-מראה, ונמכר לעבד... ואמו, שהיתה אהובה לבעלה „וה' סגר
 רחמה“ וכשילדה — ותקש בלדתה ומתה... והיא מזכירה בפרטיה הרבים ובסוף
 העצוב שלה את אגדות ימי-הבינים הרבות על המלחמה הנצחית שבין אלהים והשטן,
 מיכאל וסמאל, עלאה ותתאה, שתמיד, בעונותינו הרבים, תתאה גבר...

והרבה הרבה מעין אלה יש להקשיב ולשמוע באגדותיו של ברדיצ'בסקי.

ה. דממת הסער

סוער הסער וכל היקום רועש; כל אשר בנו חי, סואן, מכה גלים, ופתאום והנה דממה — הדממה שלאחר הסער, ובדממה אנו מקשיבים לקולות אחרים, קולות חשאים, שנחבאו בפנות הנפש, ועתה הם יוצאים ממחבואם. צללי החיים הם והדם, הד החיים של אתמול, „השארתם הנפשית, שנשארה מאתמול ליום“. בשעה שהכל בנו סואן ורועש, אין שליטה להם, ונחבאים הם בלשכת חשאיך אשר בממלכת הליל; אבל הנה קמה הסערה לדממה, והם יוצאים ממחבואם, צועדים בצעדים קלים ומגיחים ממקומם צל אחר צל, מתגדלים ונמתחים ומכסים על הכל ועוטפים את הכל באדרתם הרכה, המדברת וקוראת לנפש בלחש סוד הצללים...

„יש אשר נפשנו דורשת את תפקידה בחוקה. כל אשר בנו מסתער ומתרגש לצאת, לנתק אסורינו ולצאת, לחיות ולצאת, ללמוד ולעשות דברים מחיים ומעשים מחיים; היינו כבר על המפתח, עוד שעל אחד אל משאת רוחנו, ולפתע — גרנו ידעך, לפתע אנו עוד הפעם כמתנועעים בקהל רפאים וכל אשר בנו ומסביב לנו כמצבות לנגד עינינו והכל יראה בתכריכי מתים לא יחיו“ („נמושות“, ע' 11).

בעקבות הסער באה הדממה, וברגעי הדממה נפשנו כאילו נעשתה אחרת לגמרי. הרצון אל החיים והחפץ אל הכח נעשים בשעה זו כהים וחלשים והאדם מניח אז וטומן את כלי-מלחמתו בסתר פנה ואינו עוד פועל ועושה, אלא חוזה ורואה. הסתכלותו בעולם אינה עוד אלא הסתכלות אמנותית, הסתכלות שירית, ואין לאדם-המשורר יחס תועלת בחזון — אומר ברדיצ'בסקי — והוא בן-חורין לגבי הפסד ושכר, לגבי קרוב ורחוק“ („בשירה ובלשון“, ע' 9). ויש דוקא שבשעה זו קרוב ורחוק — רחוק קודם, עבר והוה — העבר דוחה את ההוה, כי בהוה אנו חיים ורואים כל פרט ופרט כשלעצמו, שאינו מצטרף עוד בנפשנו לחזיון שלם, חזיון שירי, מה שאין כן העבר.

„בשעה שאנו מעמידים אותנו בתוך הענינים, רצוני לומר: בשעה שאנו מעמידים אותנו בתור עצם יחידי נבדל ולוחם נגד העבר, נגד חלק גדול מן העבר, בשביל שסותר הוא להחיים, לחיינו אנו, לחיינו היום, אז אנו רואים, אנוסים אנו לראות אותו העבר, אותו חלק מן העבר בעיני איבה, בעיני התנגדות וזעם. — אחרת היא הדבר בבואנו אל העבר בתור אנשים רק רואים ולא לוחמים, בעת נתיחס אליו כאל דבר שלם, שאינו תלוי בנו כלל ואינו עמוס עלינו כלל, כאל דבר עומד וקיים בתוך חזיון טבעי; אז נראה אותו בעינים אחרות לגמרי ונתיחס אליו ביחס אחר לגמרי. אז יפה הוא העבר, עשיר הוא העבר, ונשגב הוא העבר, נורא ונשגב עוד יותר מחזיון טבעי, באשר הוא חזיון טבעי ותולדותי

כאחד, רצוני לומר: באשר בו באה הטבע לידי ספירתה השנייה, לידי הספירה התולדתית, המתנחלת מדור לדור ונתנת מן הצבור להיחיד, מן הכלל אל הפרט...“ („דין ודברים“ ע' 62).

וזהו „הצער התולדתי“ הגדול, המשתקף בדבריו של ברדיצ'בסקי, שה„רצון“, במובנו של שופנהאואר, נלחם בנפשו עם המסתכל, במובנו של הנ"ל, או ביתר ביאור: „העולם כרצון“ ב„עולם כדמיון“, כמראה, כחזיון, והוא נמשך, בדרך הניגוד הגדול, לכאן ולכאן. דבר זה נותן לדבריו צבע טרגי מיוחד והד עצב מלוה אותם תמיד ומזה תולד אצלו שירת האלגיה, שירת הנכאים — בלשונו של ברדיצ'בסקי, — שירת הצער המוחלט והעוני אין קץ, ענות הנפש וצערה הגדול לאין מדה, שאין מוצא מהם ואין מנוס: „תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו“...

שירה זו של ברדיצ'בסקי, שירת הנכאים, היא מין ודוי נפשי, של נפש חולה ומתעלפת, עטופה ועצובה עד היסוד.

„אין אני יודע מה היה לי, אבל עצב ישראלי, שכמוהו לא הרגשתי מתמול שלשום, בא ודופק על חלון חדרי הבודד.

„שם על יד שלחני הקטן, בחדרי הקטן ובעולמי הקטן אני יושב ומקשיב את נכאי הגוי הישראלי ואת עצבו הארוך משנות דור ודור...“

„וכולם כולם, בנעריהם וזקניהם, בגדוליהם וקטניהם באים וחונים על-יד חלוני.

„ופניהם מספרים לי דברים שלא שמעתי. בעיניהם אני רואה דברים שלא ראיתי.

„ועל הכל מרחף כעין אופל עמוק וצער-עולמי שמעינו לא הרגשתי ולא חשתי גם בשורש נשמת.

„ועל הכל אופל — אלהים בוכה על בניו שגלו מעל שלחן אביהם.“ „יש אשר צעקה גדולה ומרה חפץ אנכי לצעוק במחנה ישראל, לתקוע ולהריע חפץ אנכי בכל כחי ונשמת: הסירו את הנכר מקרבכם, הסירו מכם את אשר נתתם לכם.

„ולב בשר דרוש לתת להם, לב חיים ונשמת חיים, אויר חיים ואופק של חיים.“ „ואת אשר אין אני סובל אנכי אוהב תכלית אהבה, את אשר חפץ אנכי להרוס איני יכול להרוס...“

„בידי אני הורס, ומרגלי אני מסיר נעלי, כדי שלא לגעת באדמת הקדש שלגו.“ „ועוד הפעם לא ישאר לי רק העצב הפנימי, רק הצער הפנימי והנכאים הפנימיים.“

„הבו לי נבל וכנור ואשיר לכם שירת-נכאים, שירה לדורות, לדורי דורות

„הבו לי כנור ועל נהרות בכל אשרי לכם שירת גוי הולך ואינו הולך.
„ונכאים תשמעו בשירתתי...“ („ערכין“, ע' 94—96).

והד שירה עצובה זו, שירת הנכאים, אנו מקשיבים בכל ספוריו של ברדיצ'בסקי, אף באלה שנכתבו ביגנות „הסער והרעם“ שלו, בשעה שכאילו עמד על סף החיים החדשים ובכליון עינים ולב חכה לבואם... כי אם ספריו ומאמריו הפובליציסטיים של ברדיצ'בסקי מהימים ההם עשירים ביותר במומנטים דרמטיים, המלאים פתוס, ואף לשירת הנכאים שלו שם יש הד מלחמה, הנה ספוריו וציוריו, גם של הימים ההם, מגלים לפנינו לרוב את הצד השני שבנפשו, הצד הפנימי שבה. מלאים הם הספורים האלה ברובם געגועי עולם, הד העבר שלא מצא את תיקונו, ועצבה של שירת העתיד, שלא מצאה גואלה, ושניהם כאילו נודדים בעולם ובוכים והומים בחשאי... הד של רצון גדול וחוסר יכולת לקיים, להוציא אל הפועל, מורגשים באטמוספירה זו: כל גבוריו של ברדיצ'בסקי כאילו תלויים בתהום הנצחית שבין העבר לעתיד, ואייאפשר להם להטות את דרכם ואת מהלכם לא לכאן ולא לכאן, והם תוהים בנפשם... אם ספוריו של ברדיצ'בסקי בכלל נוטים יותר לצד פנים ומשתקף בהם תמיד ה„תוך“ והפנימיות, הנה ספוריו שנכתבו דוקא בימים האלה, שברדיצ'בסקי אמר לצאת אל החיים, נוטים כולם לצד פנים: מיכאל, גבור „מחנים“, אלימלך, גבור „עורבא פרח“, וכל הנפשות הפועלות בספוריו הקטנים „לבדד“, „בלעדיה“ ועוד — כולם חייים אינם מתפשטים ברוחב, אלא בעומק. אין הגבורים הללו כובשים את החיים, אלא שואפים, מתגעגעים — ומסתכלים, ואין הם מסתכלים מפנים לחוץ — גם זה כבוש ידוע של חיים, — אלא מסתכלים לתוך פנימיותם: עושים הם את חשבון נפשם ומוצאים אותה נוטה לצדי דרכים רבים, לפיכך היא הולכת או, יותר נכון, תלויה, באמצע, בלי שאפשר לה לנטות לכאן או לכאן. „הגידו נא לי — צועק ה„גבור“ של „בלעדיה“ (בקובץ „מבית ומחוץ“) — מה יעשה אדם כמוני בתוך הנקודה הקטנה שהוא חי בה, נקודה המתנועעת בין שני חלקי אינסוף, בין העבר והעתיד?“ — צמא אהבה הוא — כל גבוריו של ברדיצ'בסקי הם צמאי אהבה: בודדים הם בעולם ומתגעגעים לנפש קרובה; עשירים הם ברוח וחפצים להשפיע; אומללים הם וצריכים לרחמי אשה — והנה הוא כבר אוהב ומרגיש בקרבו „כעין דחיה רבה אל מקום שמחוצה לו, מקום שנגלה לו בתור נפש אחת, נפש חיה יחידה...“ אבל „היא אחת מבנות הארץ“, ובכן „מה לי ולה? אהבתי הגדולה אליה, צרכי נפשי אליה ואל רוחה — ישאוני בחזקה, אליה ואל הרוחב שבעולמה. אינני יכול לחיות בלעדיה, עולמי שמם, נרי יכבה בלעדיה; אבל העבר שבי, מטפח על פני ולבי...“; „שם עם כולו, עמי, שרוי בצער, ואני יושב בשעת חירום מאחורי אשה“, וזה פותח את כל פצעיו וכלם שותתים דם... נלחם הוא

לא את המעצורים והמכשולים מחוץ, אלא את נפשו הוא, הקרועה והשסועה לקרעים רבים של „יחיד“ ו„רבים“, „אדם“ ו„עם“ והעיקר, הויה וחדלון, אור וצל, רצון והסתכלות, תמימות ההרגשה וחשבון הנפש — והוא נשאר בלעדיה...

אין, כמדומני, בכל ספרותנו החדשה סופר שהעשיר את הספרות החזונית כברדיצ'בסקי. כי לא רק ספוריו, כי אם גם ספריו הפובליציסטיים הם חזיון אחד של עליה וירידה, נצחון וכשלון, מלחמה ושלום. — הנה סער והנה דממה, הנה סופה ויללת הסופה והנה שקט ודומיה, הנה רוח סועה וסער וקול ענות מלחמה והנה דווי נפשי ונפש אדם משתפכת בתחנה. הנה אור הוריה והנה זיו השקיעה ובנפשו קיץ וחורף, ערב ובוקר גם יחד...

כן, את הספרות החזונית העשיר ברדיצ'בסקי עושר רב, העשיר אותה בהרבה גרעינים של מחשבה ושירה, שכבר עשו ועוד יעשו פרי לעתיד לבוא; אולם אולי דוקא משום זה לא הרבה להשפיע על מעשי החיים והשקפת החיים של בני דורו; נפשו עשירה יותר מדי ובעלת צדדים מרובים יותר מדי מזו שנועדה להיות לכחדוה לבד, ויותר מדי היא נטויה כלפי פנים עד שיהא אפשר לה להיות כובשת בחוץ; גלוי לב הוא יותר מדי ורואים אנו אותו בכשלונו כבנצחוננו. אמיץ לב הוא ולוחם, אבל אינו מתבייש כלל להיות עומד „על אם הדרך“ ותועה ומבקש, וטבע המונהגים הוא, שהם רוצים להיות גהוגים עליידי מנהיג היוצא לפניהם...

ו. בערב

והערב בא. כל מקום שנאמר אצלנו בוקר, הרי זה מקרא קצר. הבוקר שלנו הוא רק חלום בוקר, חלום שחולמים בליל סתו על יום אביב בהיר. רואה אתה בחלומך כר נרחב מלא דשא ושטוף אור שמש, והקיצות — והנה ליל אופל וגשם טורד מתדפק על החלונות. מרובה הוא האור בתוך נפשך, משתפך הוא על גדותיו וחפץ אתה להנות ממנו בני-אדם, חפץ אתה להאיר להם ולהשפיע עליהם, אבל מסביב רק חושך ודממה, לילה ואפלה — ואורך המעט מה הוא לעומת הכחות האפלים האלה? — אותו יבלעו הצללים המרובים, השטים בממלכת הלילה. היה חלום — היו ימים מועטים, תחילת ימי הציוניות המדינית, אז כאילו האיר השמש רגע אחד, כאילו התעורר העם לקול המנהיג החולם הגדול והתחיל חי ונושם נשימה חיה. לקול נשימתו התעוררו בעלי-כנף והתחילו לשיר את שיר הבוקר, את הימנון השמש, אבל עוד בעצם היום חשך השמש ועבים באו ויכסו את הכל; אין מרחב ואין מעוף ובעלי-כנף אספו כנפיהם ונסו שוב אל קנם. בלי תקות עם יחידי העם, יחידי הסגולה, כיונים נבעותות, נסים איש לעברו. כל אחד יושב בפנתו מתחמם

לאורו המעט ובודק שם את נפשו. כפרחים ביום סער, הסוגרים את עליהם וכוסותיהם ומתכנסים לתוך עצמם, כן הם, אותם היחידים, מחזירים פניהם מן העם, מן הצבור, ומתפללים ביחידות... סער הנפש אין לו עוד מקום להתפרץ למרחב והוא משתקע וצולל בתוך קרקע הנפש. הסערה כאילו שבה לדממה, אבל הדממה היא כבדה וקשה. כל שעה היא שעת חורבן עולמות. אין משנים עוד ערכין של עם, אלא בודקים בלי הרף את הערכין הנפשיים הקבועים ואת האמונות הנפשיות הקבועות: אלונים חזקים, שכבר הכו שם שורש ועשו פרי, נסחים ממקומם, וכל זה נעשה לא במגרה וכל כלי ברזל חד, אשר יבוא מן החוץ, אלא בצפרנים ושיניים המכרסמות וחותרות. כל הפרוצס הנפשי המיוחד הזה נראה בספריו האחרונים של ברדיצ'בסקי: הוא אינו פונה עוד לחוץ — מהשפעה לגבי חוץ, כנראה, התיאש זה כבר, — אלא מרוכז הוא כולו בפנים. לא אור וחיים הוא חפץ עוד להביא לבני-אדם יושבי חושר, אלא חפץ הוא כי יבקיע אליו קו אחד של אור אל תוך החשכה הרבה שבתוך נפשו. לא ללמד את אחרים הוא בא, אלא די לו להפקיע את עצמו. הוא אינו חפץ עוד להטיל ספק בודאיות של אחרים, אלא חפץ הוא להציל איזה ניצוץ של אור ולהביא אל תוך החשכה הנוראה הסובבת אותו. „הכל חידה — הוא אומר עתה — החיים תמהים הם על עצמם ושואלים הם על עצמם” („ערבים”, ע' 8). הוא כמתהלך באופל וכמגשש. ועל־כן גם הסגנון בספרים האלה הוא כשל גישוש, כשל נגיעה בצללי דברים...

השלילה של ברדיצ'בסקי לא היתה גם מתחלה שלילה בעצם; היא לא היתה אלא שלילת החיוב, הטלת שמא בברי שלו ושל אחרים. אולם עתה כאילו חדל לגמרי להיות קובע מסמרות בדברים והשמא שלו הוא מין שמא אריכתא: שמא אין אנו יודעים כלום? אתם עסוקים בדברים ומעשים, בונים עליה על גבי עליה ושוכחים אתם לבדוק את היסוד: שמא מעיקרא דדינא פירכא? אולי הכל הוא רק מין אחיזת עינים, מין גשר מלאכותי על פני תהום רבה. הרגשת התהומיות שבעולם ובחיים היא חזקה בספרים האחרונים של ברדיצ'בסקי, ואם כך אין להתיר שום דילוג ושום תעופה ושום התרוממות וקפיצה על־פי התהום. „בן־אדם, חוד חידה ויגעת לריק, כי תאמר למצוא את הפתרון” („ערבים”, ע' 25). „שוטה הוא זה — אומר אחד בגבוריו האחרונים — השט באניה, והוא עמל להביאה אל החוף, ומאמין כי ימצא את תוחלתו שם בחוף; אבל אין כל עמל, אם תתעה ותתעה אתה בן־אדם כל הימים. מה יש לאבד? ומה יש למצא?” („הלך” ב„בעמק החיים”).

אופן המחשבה ודרך עיונו המיוחד בספריו האחרונים (ביחוד במחברתו „ערבים”) דומה הרבה, עד כמה שאפשר להשוות חזיונות ספרותיים זה לזה, לאלה

של החושב הרוסי (אמנם יהודי גם זה) ל. ש. ט. ב. בשניהם יש אותה החריונות, לכאורה, שיש בה בעצם פשטות קיצונית, שאינה רוצה בשום קפיצה והתרוממות, ועל־כן היא שוללת כל ודאיות שלמה ויפה. שסטוב בדברו, באחד הפרקים מספרו *Апофеоз безпочвенности* על התורה האיבולוציונית בבריאת העולם, ה„מובנה” והטבעית, הוא מעיר כלאחר יד, כי „טבעי ביותר היה הדבר אלמלא היה בעולם כלום: לא שמש וירח, לא אדמה וכווכבים”. זהו אופן המחשבה של אנשים בעלי פשטנות קיצונית, כי על־כן אין דרכם לעלות בהרים, אלא לקדר בהם. על־ידי פשטות קיצונית זו בא האדם לידי מסתורין. הוא מגיע לידי סתימה דכל סתימין. הוא מגיע לידי מחשבה, שהכל אפשר הוא לגבינו ובלתי־אפשר. שסטוב אומר במקום אחד מספרו הנ"ל, כי אלמלא היה מתירא, שלא יביא אחרים לידי צחוק, היה מחליט, למשל, כי „כל דבר אפשר לצאת ולהולד מכל דבר. הדומם אפשר לו להפך לעינינו לצומח והצומח — לחי. דבר־מציאות התורה האיבולוציונית מראה לנו, כי אין בזה כל אי־אפשרות. תורה זו מניחה לנו תחת הרגעים שנות־האלפים — היינו, גם הן רגעים ביחס אל הנצח”. כשמסירים את כל המחיצות והסיגים, את כל הכסוים, כסוי לפנים מכסוי, עומדים אנו עוד הפעם לפני הפלא הגדול של הנצח, עומדים ואיננו יודעים על מה עומדים...

„בסתר אלהים, שם בעמוד האדם על צורה־מכשול בחייו, על אפיים של חייו; שם, שם במקום שהנפש מבקשת לה סתרה, איזה מרגוע ואחיזה בחיים, רגעי נוחם ודעה, שם שם, הרחק משאון החיים, משאון חיינו, הרחק מכל אותם הדברים, שרדפנו אחריהם ושרצנו אחריהם, שם, בשעת חשבון האדם עם עצמו, עם מעמדו, עם נחלתו בעולם ובחיים, תפול עליו אימתה ופחד מפני יראה עילאה ותתאה, — מרגיש הוא שאיזה דבר לא נפתר בחייו, שאיזה דבור כמוס מאתו, שאיזה עון נסתר רובץ עליו. מרגישים אנו, שהרבה הרבה חלמנו וחשבנו לחלום בעוד שהכל תעיה היא בידינו” („ערבים”, ע' 9).

ז. שירת הלילה

בְּיָדָיִךָ, אֱלֹהִים,

מִה־יָבֵר הַצֹּת לַיְלָה הַעֲמוֹק, מַה? —

”עֲמוֹק הָעוֹלָם מִתְהוֹם,

וְעֲמוֹק מֵאֲשֶׁר חָשַׁב הַיּוֹם.”

ניצשה, כה אמר צרתוסטרה

„עמוק העולם מתהום” — זו היא שירת הלילה של ברדיצ'בסקי, שירת הדממה ומחשבת הדומיה והבדידות שלו. שירת התהום, הכאוס הנצחי, זוהי עתה

שירתו, השירה היחידה שלו. הנסתר בעמקי העולם והאדם היה תמיד הדבר שמשך את לבו ועיניו של ברדיצ'בסקי; לא את האחדות היה מבקש תמיד בנפש האדם, אלא את הרבוי, לא את הסינתזה הצפה למעלה, אלא את הניגודים ששרשם עמוק למטה — את הקרעים הנפשיים. אולם אם דרך שירתו של ברדיצ'בסקי היה בתחלה מן הנסתר אל הגלוי — דרכה עתה, להפך, מן הגלוי אל הסתר. אם דרכו היה מתחלה להעלות את הנסתר עמוק במעמקים ולשטוח אותו לפני השמש, הנה דרכו עתה, באגדותיו וספוריו האחרונים, להפך, לקחת את הגלוי והשטוח לפניו ולהציפו במי התהום. הוא אינו צריך עוד לרדת לחייו של האינטיליגנט העברי הסבוכים והמטורפים, כדי למצוא שם את מקור הניגודים והקרעים, כי הוא מוצא את אלה, וניגודים וקרעים גדולים עוד הרבה יותר, על פני שטח החיים, בכל פנות שהוא פונה. כל הקובץ של „מהעבר הקרוב“ מספר לנו על־דבר עולם מיוחד של בני־אדם „עולים ויורדים“: בני־אדם שעולים היום בכף־המאזנים כדי לרדת למחר, ולא תמיד רואים אנו את היד האוחזת בכף להטותה לפי חפצה... שמעון איש־שולם, ב„צללי העבר“, היה בעל משרה קטנה בבית משרפות היי־ש של העשיר יחיאל מרגלית, שעשה עושר „ויחי כרוזן ויפזר כסף לכל צד ובנותיו אמונות עלי תולע“, והנה פתאום בא המשבר על בית בעליו. „כל קניני יחיאל נמכרו בפומבי והוא הושם במאסר עד כי יצא דינו — ובצאתו להפשי אחר שנה וירחים שלשה לא נשאר לו כ־אם עורו על בשרו. רעיתו ושלוש בנותיו, שראו עוני, לא הבינו טיבו ויתמו תמוה על כל הזות קשה זאת, שלא ידעו פשרה...“ שמעון איש־שולם היה „עובד את אדוניו באמונה וישמור על כל שהיה תחת ידו ולא ידע, כי כל הסחר הגדול עומד על עברי פי־פחת“. „בבוא יום המשבר הגדול, השתומם גם הוא למראה עיניו, אבל תחת להמלט מן המהפכה, נשאר הוא קרוב להבית היורד וירחם את האשה ואת הבנות ואת אדוניו במאסרו, ויפקוד אותו פעם בפעם. „באחד הימים נשא את הבכירה לו לאשה, כאשר מת אביה בקשי לבו“. שם אשתו זו חוה. „וחוה בחלום יפיה ירשה דבר מאביה“ — את ה„מלכות“ שלו — „היא אשה יושבת בגלונה — שם העיר — ונחשבת למשפחת העשירים, והבלתי־מבינים אולי לא ידעו להבדיל בינה ובין רעותה. אך בקרבה היא כמלכה... ימי הגדולה של אביה הכו שורש בלבה וימי המשבר הוסיפו לה איזה תמהון ויופי“. לרגלי „מלכה“ זו באה הברכה אל בית שמעון, „כעבור שלש שנים כבר היה שמעון במעמד טוב וְהַהֲצֵלְחָה הַאִירָה לוֹ פָּנִים“. „כעבור עוד שנים שלש, כבר היה המנהל בבית משרפות היי־ש של האציל פוטוצקי בכפר טלושה“. הוא כבר „הרויח הרבה ומוציא הרבה“. את חוה ה„מלכה“, שהברכה באה לרגליה והיתה שורה עליה, כבד „באינו יראה עילאה“ והיא „צריכה היתה לראות אצלו חיים טובים“. הצלחת שמעון איש־שולם

הגיעה עוד למרום פסגתה. הוא הרויח פעם אחת עשרת אלפים רו"כ, „כי נתיקר השער ולא הרבה יי"ש באסמיו" — „אז ייפה את ביתו מבית ומחוץ, גם השלים את ארון כלי הכסף היקרים, שהיה משושו ומשוש חולמת הבית“. „עד הימים ההם היה רגיל לשבת בטלושה כל ימות החול ולבוא לביתו לגלונה בכל ערב שבת. ובהרחבת דעתו גדלו גם געגועיו ויבוא לבקר את נוחו גם באמצע השבוע, או שלח את מרכבתו להביא את חוה הכפרה אליו, והיא שמחה לסובב ולראות בחמדת הכפר, שיושב בשפולי נהר ואינו שלוח ונעם מרחפים עליו“. „שם, בהאגף השמאלי של חומת בית־המשרפות, פינו לה חדר מלבב לשבת בו במנוחה, ושמעון, כשהיה מכלה עבודתו, יושב עמדה ומדבר בנחת. החלון פתוח למרחבי הקיץ והמיחם של נחשת מעלה אד ומבשל את המים לחמים. הגחלת בוערת ומאירה...“ אולם האור לא הרבה להאיר. „היה יום חום ויפה, יום רביעי בשבוע. שמעון צוה לרתום את סוסיו להמרכבה ולשלוח להביא את חוה הכפרה. הרכב כבר ישב על מושבו ויחזיק ברסן הסוסים ויקפץ שמעון לתוך העגלה לנסוע גם הוא לקחתה אליו. ארכה לו השעה, קלים היו הסוסים, ומהרה באו לגלונה. וחוה שמה עליה את מטפחת הקיץ שלה ותעל על העגלה בשמחת לב, והסוסים הפכו את פניהם טלושה. ובצאתם משער העיר והאוויר קליל והשדמות נותנות ריח, זהה דעתו של שמעון עליו ויצו להרכב לפנות לו את מקומו; והוא לקח את רסן הסוסים בידו וישרק להם וירימו רגליהם ויטושו כנשרים, ושמעון מרגיש מרום כחו. כברק רצה המרכבה ותכשל באבן במורד הדרך ותהפך ותשבר, ויפלו היושבים בה וחוה נפלה על מפרקתה והנפילה היתה חזקה ותפוצץ את חייה...“ „ממחרת היום כבר נחשבה חוה במתים והיא אבל גדול ובכי רב בין השכנות ורעש בעיר“ — „ומהימים ההם סרה או הסיר שמעון איש שולם הצלחתו ממנו בידים“ — — —

בספור זה מתחיל הקובץ של „מהעבר הקרוב“ וגומר ב„שרטוט“ של „זכה בגורל“, שזכה ב„צרוך עלי־קטרת יפים מקופלים בתבה“ וביחד עם זה ולרגלי מקרה קטן זה באושר אשה ובאהבת אשה... ובין הספור הראשון והאחרון עוברים לפנינו טפוסים מטפוסים שונים, שברובם כאילו היתה בהם איזו נסתרה להרימם משפלותם, להעלותם למרומים ולהורידם אחר־כך, „ואיש לא ידע את דרכי ההשגחה ומסבותיה. ואולי כל זה רק למשחק?“

ולעולם הנמצא עמוק מזה הרבה ונסתר מזה הרבה אנו באים בקובץ האחרון של ספוריו — ב„בעמק החיים“. פה אנו נפגשים באנשים שיש להם כמעט כולם איזה מגע עם עולמות אחרים, אי־רציונליים. כלם נושאים איזה סוד בחבם, שאינו נותן להם לחיות בעולם כשאר בני־אדם, או שיש בהם איזה חפץ נמרץ לגלות את סוד העולם ובאים בסוף לידי הוכחה, שהסוד עמוק יותר מדי והחבית חור בה ולא

תמלא לעולם. הנה „חולדה“ (של „בעמק“) בתהפלאים, שהיתה כולה באורח חייה והליכותיה „ככוכב תועה“, ככוכב שתעה ממרום ומתהלך על פני אדמות, ולא יכלה לחיות עם בעלה כדרך כל הארץ, ולמחרת מיום חתונתה קמה ממתתה „ותרד אל מימי הנהר — ולא עלתה...“ הנה „מלכת היופי“ שבכפר, בעלת יופי עליון — מרתה — ב„קיץ וחורף“. הנה גם ואסיל אברמוב — ב„את קרבני“, — ששר אל שר׳המים ולא יכול לו. כל אלה הם אנשים בעלי חידות חיים, הנושאים בקרבם סוד עולמים ומגלים לפנינו צד אחר של הבריאה, את הצד הנסתר והאפל, שאינו מואר לגמרי באור השמש; ובקראנו את אלה עולה על לבנו אותו הרעיון של „הזר — בקובץ הנל“, — כי „תהום, הכל כמו תהום, וגשר גשר אין“, או כמו שאומר גבור אחר באחד מספורי הקובץ, ה„הלך“ ש„הסיר את דרכי החיים מעליו, כי זר היה לו מהלכם“, ברגעי חייו האחרונים: „הגדר פתוחה... הסולם רעוע... עמלים הם לריק. בהתבית חור... היא לא תמלא... עוברי אורח אנו... עוברים.“ בדברים האלה, העמוקים כההום וחשכים כההום, גומר ברדיצ'בסקי את ספרו האחרון, וממלאים הם אותנו איזו חשכת עולמים. אופל אין־קץ מסביב ונתיב אין, אין.

עננים כבדים נערמו ערמות ערמות ומאפילים את אור השמש. הלעולמים? האם לא תחדרנה עוד קרני השמש דרך החשכה הנוראה? קצות העננים יזחיבו ופניהם יכסיפו. ומראה הוד יהיה, מראה נפלא, כמראה הקשת בענן... מי יודע? „עמוק העולם סתהום, ועמוק מאשר תשב עליו היום.“

המו, תרע"ב.

מיכה יוסף ברדיצ'בסקי

מאמר שני

א

מסביב לו היתה השלוחה — „נוה שלום“ קרא לנוהו בפרידנוי שעלייד ברלין, — רק בקרבו התגורר הסער. יום יום דפק על לבו ובקש לו מוצא. הוא אף בא אלינו בסערה. שמענו אז קול משק גלים רבים, ההומים בלי הרף, וקול אדם עלה אלינו כאילו מירכתי איזו ספינה. ניצשה קראו אצלנו לחזיון זה. וניצשה היה באמת לאיש־החזיונות רק סימן של קריאה — עד כמה אהב את סימן הקריאה! — רק קורמשען רגע אחד (את צרתוסטרה לא הצלחתי מעולם לקרוא עד גמירא — אמר כמה פעמים — בתרגום העברי הוא קרוב יותר אל לבי). יש שקראו אז בשמו של שלמה מיימון, שלא היה גם הוא כאן אלא משל רחוק. כי הוא, גאון השכל העברי מיימון, בכל צוקי הויתו ונפתולי חייו, הן היה קו ישר לגבו: בעיקרו אדם המבקש עצם אחד — ולוא גם את „עצם המושכלות“. אולם הקו של ברדיצ'בסקי — בו היה מן הקו של הברק, היוצא תמיד קוים רבים, זה על גב זה, זה בצרוף לזה וזה לעומת זה. חבורו לא היה מעולם המשך של דבר, אלא כאילו בא מעברים (דברי אחרים עוררו בו מחשבות אחרות או — התנגדות), מצדדים רבים בבת־אחת. וכך ראה תמיד את הדברים מצדדים רבים ושונים, ובמקום שאחרים כבר גמרו את מלאכתם ועמדו לפוש היה הוא עדיין עומד ושואל, חוקר ודורש.

עין שאינה מבחינה ביותר היתה רואה בדבר זה צד הרגיל אצל עורכי־דינים, סניגורים או קטיגורים לפי אומנותם — ואמנם נמצאו אנשים שראו בו את „הסופיסט הישראלי“ — וביחוד היה זה נראה בשעת שיחה עם ברדיצ'בסקי, כשהיה מהפך וחוזר ומהפך, עד לאין קץ. בדבר אחד, חוקר ודורש אותו שבע חקירות ודרישות, בודק אותו שבע בדיקות, כדי לגלות בו עוד פרט נוסף, חלק קטן או גדול בלתי־נראה. אולם לפני העין הבוחנת התגלה מיד כל כובד־הראש שבענין, כל מסירות־הנפש שבדבר, כל האחריות המוסרית והחובה המוסרית, שכאילו היו מוטלות עליו — לגלות את האמת בכל אופן שהוא. הוא לא נח ולא שקט: שבע פעמים ביום כאילו שינה בדבר אחד, עשה בו חליפות ותמורות רבות, וכשהכל כבר היה גמור ושלם, התחיל שוב מבראשית.

היה בו איזה דבר שלא נתן דמי לו. היתה בו עקשנות, שאינה פוסקת ואינה מוותרת, לעמוד על הדברים ויהי מה. היה בו צו פנימי לשבור את כל המחיצות, בלבד שיראה ראייה נכונה. היוק ראייה לא היה לגבו היוק.

צד זה שבאפיו היה חזק כלי-כך, עד שהגיע בקיצוניותו לידי אכזריות. הוא כאילו התאכזר בזה על עצמו ועל אחרים. ביחוד היה זה שוב ניכר וזולט בשעת שיחה עמו. דרכו הוא, הבודד, היה לשוחח עם אדם יום תמים, והיה דרכו להיות נוקב בדבר אחד, נוקב ויורד לכל עמק ומביט בו במפולש, לארכו ולרחבו ולגבהו, וגם לכל אשר מסביב לו ולכל הנוגע בו, עד כי היה זה כמעט למעלה מכח אנוש. גם מי שידע ללוות אותו בכרת-ארץ, לעלות עמו הרים ולרדת בקעות, אף הוא נעשה במשך שעות אחדות עיף ויגע ולא ידע עוד נפשו. אולם הוא, ברדיצ'בסקי, כאילו לא ידע עיפות זו מה היא ולא הרגיש בה, וכשהרגיש בה נח רגעים אחדים, כשהוא מעיין עוד בדבר ושב אל הענין — ושעות רבות בלי הפסקה לן בעמקה של הלכה. אם הסוגיה היתה חמורה או קלה, הוא לא חזר ממנה עד שדרשה כמין חומר, עד שמיצה את כל הדקדוקים והפרטים, הסיק את המסקנות הקרובות והרחוקות, הוציא את כל התוצאות ואת תוצאות תוצאותיהן. הביא בחשבון את היחסים שמכל צד, קשר את כל הקשרים — עד שהסוגיה יצאה ממילא כבולה וקשורה כולה, כולה, "מקשה", כולה חמורה: ענף קטן בסבך העולמי הגדול, שאלה ללא תכלית וללא פתרון — חידת עולם.

רגילה היתה בפיו של ברדיצ'בסקי המלה "קרעים". אולם אין היא אומרת, שהוא ראה את העולם קרעים-קרעים. כשהוא מדבר על קרעים, כונתו תמיד לקרעים שבנפש. היינו לנטיות השונות שלה, לחשבון המסוכסך שהיא נתונה בו, ליחסיה שהם יחסים אינ-קץ ("מרגיש אני הרגשה ברורה, שכל הדברים אינם חיצונים, ששייכים הם אלינו ויש להם תביעה נפשית אלינו"). העולם והחיים היו מלאים לגבו דוקא "קשרים", היו מלאים עניבות. רשת החיים היתה פרושה לפניו.

הוא היה כולו "מאריה דחושבנא". רגיל היה לקרוא לספריו שמות כמו "מחנים", "משני עולמות", "משני עברים", "מבית ומחוץ" וכדומה, מפני שכך ראה את הדברים — זה לעומת זה (התעמק הדבר בספריו האחרונים, שקרא להם: "ערבים", "בערב", "מעמק החיים"; בהוצאה האחרונה של כתביו קרא לכל שורת הכתבים הפובליציסטיים שלו שם "בדרך"). מחשבותיו העמוקות ביותר כאילו נחבאות בין השיטין של מאמרי-הוכחות שלו; ענינים חשובים רבים ודעות ותורות כאילו נשנו אצלו אגב גררא לדברי אחרים ומחשבות אחרים. כשהללו שמחים שמחת קצירם הראה הוא בידו על עב קטנה העולה. כשהכוס היתה נתונה

על כף היד והיא היתה כגדושה וכמלאה התעורר בו החפץ להפוך אותה על פיה ולגלות את שוליה.

חפץ היה בחשבון אחרון. לא הסכים לחשבון על תנאי. למחשבותיו נתן תמיד צורה של "הרהורים", "שברים" וכו', אבל לא מפני שהרהר דבריו רק למחצה, לכן כאילו לא קבע בהם מסמרות, אלא, אדרבה, מפני שהרהר בהם תמיד, מפני שהוסיף לחשוב בהם תמיד. החשבון שלו לא נגמר.

יש שברדיצ'בסקי עסק בקטנות, הביא קטעים מספרים, התאבק באבק סופרים. הוא, שלימד אותנו להרהר אחרי האות המסורה והרשומה בספר, קרא ספרים שאין איש מאתנו עוד קורא אותם. כי היה לו מעין חשבון עם כל אחד מהספרים שלנו והוא פתח את המגילות השונות והמשונות אשר לנו וצרף אותן אחת לאחת — כדי למצוא חשבון.

הוא היה רגיל לתת דבריו לשעורים. מדות קטנות היה מודד לנו, ועליהן הוסיף תמיד. איש-השפע היה, אבל השפעתו, שהיתה חוזרת ובאה כמעט בלי הפסקה, באה מדות-מדות. הוא כאילו ירא גם כן את המשך, את זה שאינו בא מתוך חשבון מיוחד. הן הוא כמעט שלא כתב מאמרים. הפרק הקטן — זה היה פרקו. את הנהר הכה לשבעה נחלים, והנחל היה גם הוא אצלו לפלגים, והפלגים גם הם נפלגו עוד ונתפצלו. דרך צנורות רבים, עלידי שיטה שלמה של צנורות, שאמנם היו מחוברים לא במקום אחד בלבד, העביר את השפעתו. עוד בימי נעוריו רגיל היה בקונטרסים. את דבריו פיזר על שבעה ימים ומדי פעם בפעם אסף אותם יחד בחוברות, אגד אותם אגודות אגודות קטנות. ובכתביו, בבואו לאסוף את כתביו כולם, פיצל בהם שוב פצלים: חילק אותם לחלקים רבים, למטה מן החלקים שם שורות, דרכים, נתיבות, ולמעלה מהם ערך מערכות — מערכות ומחלקות. הוא פיזר ואסף, אסף ופיזר, פעם העמיד את הדברים לצד זה ופעם הטא אותם לצד אחר — ומקום-מנוחה לא מצא גם לו וגם להם.

ב

כשברדיצ'בסקי מדבר על שירה, הרי המכוון הוא קודם לכל לחבלי שירה, וכשהוא מדבר על ההכרה, הרי הכונה היא בעיקר לחבלי הכרה. והחבלים האלה כאילו אחזוהו תמיד ולא הרפו ממנו. השאלות שלקחו את לבו היו לו לשאלות חיים, לשאלות חיו. הוא לא השתחרר מהן לעולם. לא היתה לו מהן גאולה. ריבו התמידי ביהדות ההיסטורית ידוע. אולם הוא רב בה ריב-עולם, מפני שלא השתחרר ממנה לעולם. הוא לא מצא בה גאולה וגם לא נגאל ממנה. עסוק עסק בשאלות היהדות ההיסטורית, או יהדות המסורה, כל ימי חייו וכשמת לא היה עוד חצי תאותו בידו. עוד על משכבו האחרון, בחליו, אומר, כי השכיבה קשה

לו, יען כי רואה הוא כאן עוד דברים שלא ראה עד עתה, והדברים אינם נותנים לו לשכב במנוחה.

בעיני אלה שנדמה להם כאילו כבר פתרו שאלת יהדותם זו, היהדות ההיסטורית, וכאילו כבר חשבו את חשבונה האחרון, היה נראה כדבר מוזר מאד, שברדיצ'בסקי עסק בשנים האחרונות לחייו הרבה ב„שמות“ ישנים, היה מאסף אגדות עתיקות וכו'. לא אחת רגנו באהליהם. מה היה למורד הזה, שנשתקע בשערי ההלכה או האגדה? יש וראו אותו גם כבעל־תשובה. אולם המתבונן היטב בדברים שכתב ברדיצ'בסקי בשנים האחרונות ימצא, כי לחשובנו הראשון של ברדיצ'בסקי עם היהדות ההיסטורית, עם העבר, שהיה בעיקר רצוני-פעולתי, ענין של פתוס פנימי, נוסף אחר־כך יסוד הדעת. הוא נעשה להכרה, לאותה הכרה של ברדיצ'בסקי, שלא הכירה למדי את עצמה, לא השביעה את עצמה. ולכן כאמן נטה בשנות־חייו האחרונות יותר ויותר לצורת המיתוס, שחוץ ממה שהיא הצורה ה„חיצונית“ ביהדות, שדחו אותה מגבול ישראל, לשם היהדות הטהורה, או אחר־כך לשם היהדות הצרופה, יש בה גם מחידת־הפלאים, מיסוד ההכרה וההרגשה גם יחד...

ברדיצ'בסקי עצמו ראה את „צפונות ואגדות“ שלו, מיתים ואגדות אלה, שיצר לכאורה על־פי ספרים ועל־פי מקורות קדומים, לקצה גבול פעולתו בספרות ובחיים. כי כאן הכניס יין חדש כנאדות הישנים ומילא את הבור גם מחוליתו. הוא חידש על־ידי כך את היהדות מתוכה, הפריח שרשים ישנים כדי ליצור מחדש את יערה־העד, יער הבראשית, שקצצו וגדעו בישראל דור אחרי דור את אילניו. אם היה בחייו של ברדיצ'בסקי מן הנצחון על יהדות המסורה, שנלחם בה תמיד, היה זה רק הנצחון הזה, ואם היתה בחייו השלמה, אם השלים פעם עם יהדות זו, היתה זאת רק השלמה זו.

אבל באמת לא היו כאן לא נצחון ולא השלמה. כי בעצם לא היו אלה חלים עליו. הוא חפר וחפר באדמה זו — ולא חדל מחפור בה, ומדי פעם בפעם העלה שכבה חדשה, עמוקה יותר ורחוקה יותר.

טבעי היה הדבר לברדיצ'בסקי, שעוד בימי „הצעירים“, בבואו לדון על שנוי ערכים בחיי ההוה של ישראל, דן את דינו עם „העבר הגדול“ ותבע למשפט את יבנה וחכמיה. ובחמש־עשרה השנים האחרונות לחייו בדק את כל המקורות הראשונים של המסורת, בדק אותם בדיקה מדויקה ביותר ופנימית ביותר — ראיתי את ספר התנ"ך שלו והוא כולו כשדה שעל גבו חרשו חורשים: מלא הוא מראשו ועד סופו ציונים ורשימות, ואין כמעט מלה שלא תהי מסומנה ומנוקדה, וסימנים לאין מספר כלאים ספרי התלמוד שלו, מדרשי ההלכה הקדומים ומדרשי האגדה.

— וכך חקר את הספרים החיצונים והגנוזים, את ספרי הכתות השונות שקמו בישראל וספרי דאבנגליון, ובכל אלה לא היה מלקט ומאסף מה שהביאו אחרים. בין יהודים ובין לא־יהודים, אלא סלל לו בכל אלה דרך מיוחדת לעצמו ושינה ערכים — גם אלה שנתקבלו על־ידי המדע — ולא חדל לשנותם כמעט עד הרגע האחרון.

ג

החיים לא עמדו כאן נד אחד. הם לא נחו. הקבע שבאופי זה לא היתה איה־קביעות, כמו שחושבים רבים, אלא איה־מנוחה. הוא היה ירא גם מפני צל של מנוחה. ולכן ירא את כל הקבוע והמוצק. העקירה באה כאן מיד אחר כל הנחה, ולכן נראה כאילו אין כאן כל הנחה. ברוחו היה מן הנחל השוטף, והגשר אשר על פניו היה נע וזע תמיד...

הוא הלך כל הימים ולא שב. יצא ולא חזר. ועל־כן גם קשה למצוא בחייו ובחיי יצירתו הבדלים עיקרים של תקופות, עם הפסקות עיקריות שבין תקופה לתקופה. היו כאן שנויים גדולים, אבל רק מהלך אחד.

מפני המהלך אין ליצירותיו של ברדיצ'בסקי אותה המסגרת הסגורה, אותה הצורה שהיא משלימה את הדברים עד הנקודה האחרונה ומפסיקה אותם, ויותר משהדברים פונים ונוטים כאן אל הסוף הם פונים ונוטים תמיד אל האין־סוף, ואפילו כשיש פתרון לדברים הם כאילו קופצים מעבר לפתרון — לחידה החדשה, שהיא חלק בלתי־נפרד מחידת־העולם...

חשוב־עולם קבוע היה בעיני ברדיצ'בסקי דבר ללא מוסר, כמו שהמנוחה היתה בעיניו בבחינת חטא, אי־עמידה בנסיון. ברדיצ'בסקי ראה בה מעין בגידה. כי האדם הוא בבחינת הולך ובבחינת מכיר. הוא בעל דעה והבחנה, ועליו להבחין תמיד, ללכת ולחפש תמיד, ללכת ולבקש בלי הרף.

ועל־כן הבקורת היתה לברדיצ'בסקי צו מוסרי. הוא כאילו קרא קול גדול: בן־אדם, קום ובחן! קום ובקר! והן הוא המדבר בספריו על מוסר של דעת ועל מוסר של הכרה.

ביחסו אל הבקורת היה הרבה מן היחס אליה מצד ראשוני המשכילים, מאותו היחס אליה מצד אבות הבקורת בספרותנו החדשה, מעין יחס זה שהיה לרנ"ק אל הדעת, שראה בה, על־פי היגל רבו, את האלהים, את הרוחני המכיר והמתודע אל עצמו. ומכאן בודאי הקרבה הגדולה של ברדיצ'בסקי אל ההשכלה, שהיה רחוק ממנה מצד אחר — מצד החושב והפייטן הרומנטי שבו, שראה את העיקר לא בהכרה, אלא בבלתי־מוכר, ביסוד הרצון הפנימי, שהוא לו יסוד כל ההויה¹.

1 ראה דברי למעלה, ע' 31—32.

אבל גם יסוד זה של הויה, שהחזיק בו, הוסיף טעם מיוחד לאי-המנוחה של ברדיצ'בסקי, יען כי על-ידי כך נתחדדה ההרגשה ביותר, שהאדם נישא תמיד על פני גלים אדירים בתוך ים-הויה ללא קצה, ואוי לו למי שמדמה כי ימהר לבוא ולהגיע לחוף-מבטאים.

בחותרייבשה אלה היתה ידו תמיד—להפוך להם את היבשה למי תהום רבה. הוא הרס בלי חמלה את הסכרים שעשו להם, לעצור את המים הזודונים, ואת המצודות שבנו להם, להמלט אל תוכם.

ברדיצ'בסקי שנא את כל המוצאים בנקל והפותרים בנקל. הוא כאילו התענג להדריכם ממנוחתם. קטיגור היה תמיד לכל סניגורים. עוד בשבתו בבית המדרש חפץ להרחיב הרבה את גבולותיו וגם להפיל את כוליו (במאסף התורני „בית-המדרש“, שהוציא ברדיצ'בסקי בשנת תרמ"ח, מאסף שהתחיל במאמר מאת המו"ל בשם „תורה מה תהא עליה?“ יש למצוא כמה וכמה פתגמים ואמרים, שחותרו של ברדיצ'בסקי האחרון כבר טבוע בהם: „מלאכת ההשבה היא מלאכה קשה וכבדה“, „עלולה בזה השגיאה“; „העוסקים בחכמת ישראל באמונה ועושים מעשיהם לשמה, עליהם החובה להתרוקן מכל דעה קדומה“, „כי בעבור שיעסקו לשם העם, לכן לא יעסקו לשמה“; „עם ישראל הוא עם קטן, ובכל זאת לא נכיר את עצמנו“; „האדם יתעלה מן הבריאה רק בהכרה“, „ומהכרה תבוא התאחדות“; „האדם הוא חפשי גמור לשפוט, לבקר ולהתבונן וחובתו ומצותו להכניס כל דבר תחת חוג המשפט וההתבוננות“; „ואנכי בגשתי אל היכל הבקורת בבית-מדרשי שמתני לבי להרחיב כנפי הבקורת“ — והמלים „בקורת“ ו„הרחבה“ חוזרות ונשנות שם על כל עמוד). וכך היתה לו תמיד מלחמת בקורת. ומלחמה זו היתה לו מלחמת מצוה. הוא נלחם בלי הרף על דעות והתוכח עליהן בלי הרף. ככהני האמונה לפניו כן דרכו הוא לעמוד בוכוח על אמונות ודעות.

אף בבקורת האמונות שלו יש מבקשת האמת. אף בזה, בבקורת האסתטיטית שלו, יש מן המוסר של הבחנה, מן הצו המוסרי לבקש את הנכון והאמתי ולהתריע על המזויף והמוכסף מבחוץ. הכשרון הוא לפי מדת הבקורת שלו רק כשרון שיש בו משום אמת פנימית, ואמונה פנימית, ואין הוא דבר של יכולת בלבד.

היכולת האמתית באה לפי ברדיצ'בסקי רק מתוך צורך פנימי, מתוך הכרח נפשי. וזה היה גם משפטו תמיד עם בני-אדם: עד כמה יש מן המוכרח בהשקפותיהם, בפעולותיהם, ביצירותיהם; עד כמה הם נובעים מתוך צורך פנימי והם ב„קום ועשה“. עוד באחד מספרי ה„צעירים“ הראשונים הוא מתאונן מרה, כי „בני-אדם שלנו כאילו אומרים את מחשבותיהם כביכול ועוסקים במחשבות בלי

כל הכרח פנימי וצורך נפשי לזה“ (בנוסח החדש שבכתבי ברדיצ'בסקי: „החושבים שלנו כמו אומרים את מחשבותיהם מתוך הספר, עוסקים אצלנו במחשבות ובתורות בלי כל הכרח פנימי וכלי כל צורך נפשי כלל“), וכשאנו פותחים את ספר-הבקורת שלו „דור וסופריו“, שהוא דן בו את סופרי דורו, אנו רואים מיד, כי יחסו העיקרי הוא היחס הזה: עד כמה יש הכרח פנימי בדברי הסופר. לא סתם חידוש הוא חשוב, אלא זה שהאדם מחדשו מלבדו. לא מה שהאדם עושה בשביל אחרים, אלא מה שהוא עושה לעצמו — הדרך שהוא סולל לנפשו, לרוחו.

לא היה דבר שנא על ברדיצ'בסקי יותר מזה שנאמר „על-דבר“ ומהרצאות והצעות של שיטות ודעות. לפי ברדיצ'בסקי אין התורה והדעת נקנות בשמיעת האוזן ובעריכת שפתים בלבד, אלא האדם מצווה על בקשת האמת לנפשו, מצווה על בינת הלב.

כדעת אלהים לפי אחד גדול מחכמי ימי-הביניים העברים, כן היתה לפיו דעת אלהים, האדם והעולם — מצות עשה.

מצוה זו של הדעת, הוא לא היה בן-חורין כלל להבטל ממנה. לגבי דבר זה כאילו נשאר כל ימיו „פרא“, אדם לא-למוד בדרכים ידועות, עד כי היה סולל מחדש גם את הסלול.

לו היתה רשות היחיד גם בתוך שביל הרבים. אף בדבר שכיח לא היתה רגיל. בכל משפט ומשפט שלו יש צד עצמי, מיוחד רק לו.

המצודה של חיי יום-יום, זו שבה אנו נלכדים, כאילו לא היתה פרושה לרגליו. המשפט של „דרך העולם בכך“, או „מנהגו של עולם בכך“, לא היה משפטו. כל כללים, חוקים ואמרים, המצדיקים דין ההויה מפני שהיא הויה, לא היו סבורים לו ולא היו מקובלים עליו.

דברים מקובלים כמעט שלא היו מתקבלים על לבו מפני זה שהם מקובלים. בבחינת-מה נתן יד לכל מורד, לכל מקשן, לכל מקשה את לבו ואינו נגרר אחרי אחרים, לכל מבקש נתיבות חדשים, לא ידעום עד כה. כאן היתה גם חולשתו, כי יש שהפריז על מדת אנשים כאלה ומעשיהם. לפעמים גם מאמר אחד ואפילו משפט אחד של סתם שואל או סתם תוהה עורר בו התלהבות.

„הוסר התמיד“ — מקרא זה הוא קורא בחדות נצחון באחד ממאמריו. התמיד, הרגיל — בו ראה את אויבו. „ישוטטו רבים“, הוא אצלו סוף מקרא זה. ישוטטו לבקש ולדרוש ותרבה הדעת...

לבו של ברדיצ'בסקי לא נטה מעולם אחר ההולכים במסלה. עוד ב„בית המדרש“ שלו הוא מדבר בהתלהבות על „רב חקרני, עקיבא חיות, לא ידוע לרבים,

שבט"ו השנים הרצופות, אשר ישב בטולשטין, לא דיבר עמו אפילו אדם אחד. באותן השנים עשה במאמריו פרסום לרב אחר, לרב ריינס, בעל שיטה מיוחדת בלמוד התלמוד והפוסקים. אחר־כך היו מחדשים אחרים — אחרים לגמרי — ובודדים אחרים לו לסמל. אולם יש שאחד מההולכים במסלה, סופר מבני המחנה, נוטה פעם ממסלתו, הוציא מפי עטו מימרה בלתי־רגילה, איזה דבר היוצא מן הכלל — ברדיצ'בסקי היה תמיד הראשון שתפס דבר זה ומימרה זו והיה הראשון שהעיר ועורר עליה, ויש שקרא לחג בדברים שנראו כמוזרים. לא רק את הסופרים המשובחים לרוב שיבח ברדיצ'בסקי, לא רק את אלה הממשיכים כל ימיהם חבל־כסף אחד — את החבל הזה ניסה ברדיצ'בסקי לא פעם לנתק, ולא אחת בחן את הכסף שבו, אם אינו כסף־סיגים, — אלא את אלה שכאילו מתגברים על עצמם, שולטים פעם בעצמם ומוציאים מתוך עצמם את אשר אין לכאורה בכחם להוציא. הוא שיבח בימי חייו סופרים כאלה, שאיש מלבדו לא שיבח אותם. סופרים „היצוניים“, למשל, כישראל יוסף סירקיס וגציל זליקוביץ היו חביבים עליו מרבים מאלה התופסים את השורות הראשונות.

נטיתו לצדם של „היצוניים“, לצדם של אלה שנדחו, הוצאו או יצאו מן השורה, היא כמעט הנטיה הבולטת ביותר בכתביו. שמאי והלל אין הלכה דיקא כהלל (במאמר מדעי, שנדפס אחר מותו ב„הגורן“ התשיעי, הוא מנסה להסיר גם עטרת ההומניות מעל ראש הלל, בהראותו מתוך חריפות גדולה, על־פי מקורות ישנים רבים, כי ספק גדול הוא אם הלל היה בעל המאמר „דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה“); נביאי הבעל ונביאי ה' — אין ראיה, שאמת החיים והמציאות היתה על צד נביאי ה'; הצדיקים והפרושים, הרבנים והקראים וכו' — עדיין הדבר צריך תלמוד למי משניהם משפט הבכורה...

על פני קירות חדרו של ברדיצ'בסקי לא מצאתי אלא שתי תמונות־אדם אלה: את תמונת הריב"ל, היושב בדד בקרב בני עמו, מחוץ למחנה, בביתו שבין הרי קרמניץ, ותמונת אדם אחר, שישב בדד לגמרי וגם תקע אהלו מחוץ למחנה — תמונתו של ברוך שפינוזה...

ה

„נער הייתי — מספר ברדיצ'בסקי באחד מספוריו האחרונים — ואני למדתי בכתבי הזכרונות למלכים וקראתי כי אדוניה בן חגית בקש מאם המלך, שתנתן לו אבישג פילגש דוד לאשה. ובשמוע שלמה את הדבר, נשבע, כי בנפשו דיבר אדוניה. ובא חזון אחר בלבי והפך את המאורע מן הקצה אל הקצה. הנה נפגש בן־חגית עם אבישג השונמית בשדה־שלם, והיא הנערה היותר יפה בכל גבול

ישראל וכו'. ותתלקח בלבו האהבה אליה, ויעל ויגד לאביו לאמור: ישרה בתולה אחת בעיני וכו', קח אותה לי לאשה ותברכני. וירא דוד את אבישג וכו', ויחשק בה גם הוא ויאמר: אך נחלתי תהיה וכו'. ויצא הבן מבוהל מאת פני אביו וכו'. גם אדוניה קשר קשר על אביו, כי קנא בנפשו לנערה וכו'. והעם הולך ורב את בן־המלך וכו'.

החזון הזה, שלא ככתוב וכמסור ונגד הכתוב והמסור, הוא חזון־אמת של ברדיצ'בסקי, שכל גדר של מסורה עתיקה לא גדרה בעדו מלבקש מעבר לה אמת אחרת של החיים והמציאות, שלא זכרו אותה אחרים ולא עלתה על לב אחרים. הרגיל שבמסורה כזו, המתקבלת כמו מעצמה על הלב, לא היה בכחו לכסות על הטבע הבלתי־רגיל שלו לחקור ולדרוש. כל ימיו יגע וחיפש גם במקומות שלא חיפשו אחרים, שלא עלה על דעתם כלל לחפש.

ועל־כן לא נלכד ברדיצ'בסקי ברשת של חשבון עולם היסטורי, של פילוסופיה, הקובעת את דרכי ההיסטוריה על־פי סימני דרכים קבועים. מסייר היה את הדרכים האלה והיה נוטה תמיד מן הסימנים האלה והלאה. הוא שוא — בעיקר בשנותיו האחרונות, כשהשתחרר יותר ויותר מן ההשפעות ומן ההתלהבות של ימי־הנוער — את כל המכילים, העושים את תורתם כללים־כללים („מכילים אצלנו, אך מכילים — הוא מתאונן בפתיחה למאמרו „הלל או עקיבא“, שנדפס בה„גורן“, ספר ט, — כמה דיו נשפך וכו', אבל המעיין היטב בבירור המקורות ועומד על הפרטים וכו'. מעין קובלנה כזו, הכוללת גם דו־גנפוש, אנו מוצאים בפתיחה למאמר אחר שלו, המציין את דבר נטותו מדרך ה„חסידות“ ומדרך ההתפעלות של ימי־הנוער. המאמר הזה, שבו מתחיל הספר השני של „מחשבות ותורות“, נדפס בשנת תרע"ג ב„העיתיד“, ספר ה, ושם אומר ברדיצ'בסקי: „בימי הנוער, כשהאדם מבקש להתאחו בעולם ובחיים, הוא גם מכיל לו את פרשת העולם וארחותיו ודורש צירופים והיקפים, וגם כי יבקש פדות לנפשו ממסורת קדומים — אינו בא אלא לידי אמון אחר. אלהים ידבר או בחזון ובמראה! אחרת היא בימי העמידה, בימי ההכרה. האדם, שאמר אעלה על במתי עב וכו', אינו מבקש אלא להכיר את הגבולים וכו'. הוא חוזר ובודק ומנתח וכו'. הוא לוקח ספר ספר, מגילה מגילה וכו'". מאותו פרק של זמן אנו מוצאים את דבריו גם במקום אחר — ראש פרקו „ממורח וממערב“ ב„רביבים“, ספר ג' — ד, — כי „כללים אינם נותנים מאומה, אם אינם תוצאות ישרות של פרטים ושל עצם המחזות בחיים ובעולם“. ואפילו בזמן שהיה קרוב עוד לימי הנוער — ראה מאמרו „חומר לבנין“ במחברתו „בחומר וברוח“, שנדפסה בשנת תרס"ח — צדד בזכות הפרטים ולא חפץ להעמיד את הדברים על כללים בלבד). הוא היה מתנגד לכל הכללה

ולכל „היסטוריונות“ לכל לכידה של חיים רבים בדרך אחת ידועה, שאינה נותנת עוד מקום לחפש, לכל ריתוק של חבל, שנדמה כאילו הוא הולך ונמשך מעצמו, ממילא...

בני-אדם זה דרכם לאחוז בכל חבל, שבכחו להציל — ולוא גם הצלה פורתא. בהציצים כי „אבדון ומות להם חומה“, הם שולחים קוים למרחוק, בונים גשרים על תהו וחפצים לעבור, לעבור. רק בלב מועטים של בני-אדם אין פחד לעמוד ולראות בגשר הרעוע. ברדיצ'בסקי היה בין המועטים האלה.

בשנותיו האחרונות התרחק ברדיצ'בסקי גם מן הפילוסופיה — הוא, שהיתה לו נטיה פילוסופית חזקה והיה בו עוד מן ה„פילוסופוס“, במובן המקורי והעתיק של המלה הזאת. הוא ירא את ההפשטה שבדבר ואת ה„שיטה“ שבענין; הוא ירא את הרעיון הנעשה לשליט וחי כאילו מחוץ לעולם ולחיים...

בבחירתמה היה גם הפירוש של קריאתו, שקרא עוד בימי ה„צעירים“: „שובו שובו אל החיים! שובו שובו אל הטבע!“ — שובו לכם מן ההכללה, מן ההפשטה. במקומן הוא מבקש ורוצה את „עצם החיים“, או את „החיים בעצמם“. הלא כה הם דבריו שם, באותם ספרי ה„צעירים“: „מחשבה יש לנו יותר מאדי. רגש צריך לנו, חיים צריכים לנו, עצם החיים כמו שהוא“ („ערכין“, ע' 65); „אוי לו לאדם ולעם, אשר נתאבנו בהעבר שלהם, בזכרונותיהם מימי קדם, הממלאים כל חללם ומהותם, באופן שאינם יכולים להסיח דעתם מהם כל עיקר ולחיות לעצמם בתור נפשות פונות מול העולם והחיים פנים אל פנים“ (שם, ע' 41). ומעין זה אנו מוצאים בספוריו של ברדיצ'בסקי מהימים ההם. בכלם שואף הגבור „להבין את ההויה גופא“, להגיע אל עצם החיים, אל עצם האהבה, וגם בהם מתאונן אחד הגבורים — אלימלך „בעורבא פרח“, — כי „החיים בעצמם נסתלקו מאתנו באשמת הספרים“.

„החיים בעצמם“, „עצם החיים“ — מכאן התגר שקרא ברדיצ'בסקי על שלטון הספר בישראל, המציב גבולות בפני האדם השואף וגודר גדרים לפניו לבל יהרוס לראות. מכאן הטענה שיש וטען ברדיצ'בסקי בתקופת ה„צעירים“ גם על המוסר; מכאן דבריו על הסייף והספר באותה תקופה, ש„הסייף היה יתר על הספר“ („שני ערכין“, ע' 20). כי החיים עצמם, החיים „לפני מתן תורה“, או „לפני מתן הכתב“ — לפי מבטאו — הם הם שמשכו את לבו אליהם.

ברדיצ'בסקי מציין באחד ממאמריו אחת מאמרותיו היפות ביותר של פסקל, שאמר, כי „אותם העמים שאנו מכנים בשם עתיקים היו חדשים וטהורים בטהרת הנוער, בעוד שאנו החדשים הננו עתיקים...“ אולם בו, בברדיצ'בסקי, היה עוד מן העתיק במובן הטהור...

1

בדברי עם ברדיצ'בסקי — בשנה האחרונה לימי חייו — על אחד החזיונות של הספרות המודרנית, התאונן לפני, שמן הספרות הזאת אין ביכלתו לקרוא ולא-כלום: „עד כמה שאוכל עוד לקרוא בספרים סתם, אני קורא את פלוטארך, ואם מן החדשים, אני קורא את גיטה, וגם מדבריו רק את „חזון ואמת“ שלו.“ לא כבד הדבר ממנו להבין מדוע היה חביב עליו במדה כזו ספר זה של גיטה, שהחזון והאמת, שני שרשי-יצירה אלה, שמהם ינק גם הוא, עלו בו בד בבד, התמזגו מזיגה כזו, שנראית לנו כשלימה ביותר. אולי גם משך את לבו הספור על חיי בן-האדם, שעמד בגבולות בני-האלים, עד כי חייו נעשו אגדה לו לעצמו. אולם אשר לפלוטארך אין ספק, כי אגדות-האלים אשר בביאוגרפיות שלו הן שמשכו את לבו מאד. הנה עולם כבראשית היצירה. בני-אדם צומחים כעשבי-השדה, גדלים כאלונים. יוצא האדם למלחמה עם האריה ביער, והוא ומריא עומדים על שדה הקרב — מערכה מול מערכה. הזאבה חולצת שד לילדי אנוש והאיה והדיה למיניהן מביאות להם מזון וצידה לכלכל אותם בענין, והן שומרות עליהם מכל משמר... „אגדות בראשית“ היו חביבות עליו ביותר, עד כי ראה אותן בפנים שונים ועיבד אותן באופנים מאופנים שונים; אולם עולם האגדה בכלל היה חביב עליו מאד, כי בעצם יש בכל אגדה מאגדת בראשית. בה חי עוד ונשמר תמיד זה, שכבר חדל לו אורח בחיים, והיא נושאת בקרבה את הקדום ממנה בזמן — וגם את הקדמון: את הטבע הפשוט והתמים. כל אדם נעשה בה קרוב לאדם הראשון. על פגישתו באדם הקדמון שבאגדה ועל הרושם הגדול של פגישה זו מספר לנו ברדיצ'בסקי כמה פעמים בספוריו (ראה: „בין הפטיש והסדן“, „לארץ אבות“, „הבריחה“ ועוד). בעיקר נקבע הרושם הגדול הזה באחת מרשימותיו של ברדיצ'בסקי, שבה הביע שמחת ילדותו למקרא הספר „יוסיפון“, המספר את ספור-המעשה בצפו בן אליפז בן עשוי, שניפץ את האבן הגדולה אשר על פי המערה ומצא חיה גדולה אוכלת שור, מחציה ולמעלה דמות תיש ומחציה ולמטה דמות אדם... או מעשה באלכסנדר מוקדון, שבא עד ארץ הודו ומצא שם את קברו של קינן בן אנוש, ובא עד הרי-חושך ולא רחוק היה ממקום בני יונגב בן רכב ועשרת השבטים... כנראה, היה הרושם של הספר הזה מן החזקים והעמוקים ביותר של ימי ילדותו, עד כי קבע כעשר שנים לפני מותו את שמו של המחבר האגדי של הספר הזה — בן גריון — כשמו, שבו חתם על ספרי-האגדה שלו ואחר-כך קבע את השם הזה כשם המשפחה שלו...

„בדרך רחוקה“, קרא ברדיצ'בסקי לרשימתו זו, וזה היה הולם הרבה את דרכו, — שהיה קופץ על דרגות רבות של העבר, ואף נטה אל מעבר לכל

עבר, לא ירא את התוהו וַיִּגַשׁ עַד הָעֶרְפֶּל. באגדה הגיע עד המיתוס ו"חידות עולם" היו חידותיו. "כשתי ערבות מונחות זו על גבי זו נדבקו האפס וההויה יחד" — פסוק הוא מפסוקיו במעשה-בראשית שלו. כי אלה היו מעשי בראשית שלו: האפס וההויה עוד מדובקים יחד — בלי חיץ אמת ביניהם, בלי מסך מבדיל.

ולכן לא ראה ברדיצ'בסקי את הרחוק בזמן מתוך פרספקטיבה ידועה, מתוך ראייה של מרחק, המחברת את חלקי-הזמן השונים, ממלאה את הפגימות שביניהם ועושה אותם לדבר אחד, הנמשך אלינו מרחוק. חשבון כל חלק מהעבר נחשב לו מטעם זה כחשבון ההווה. הוא נלחם עם גבורי העבר כאשר ילחם איש בהווה. נלחם עמהם וגם חי עמהם (ב"בין הפטיש והסדן" ועוד: "שני אנשים החלו להיות לי למעוז באחרית הימים, שפינוזה ואוריאל אקוסטא. את גוי נתתי למלקים ולחיי לכלמה. בשכבי לפני אסקופת בית-המדרש ובעבור כל העם עלי וידרכני ברגלם נצב בי רוח ואקח נקם בי ובהם"). "הנני איש מלחמה, עומד ונלחם בחרבי ובקשתי; הנני תועה במדבריות וכו'". "הנני קורא בספרים וכו' והכל חי לפני בסדר אחד ובזמן אחד. אני יודע את משה, יהושע, יפתח וגדעון, שאול, יואב ואבנר; וקשה עלי הציור, שכבר מתו האנשים ההם, שאין מלך ישראל ומלך יהודה יושבים בגורן פתח שער שמרון, ושחדל חזון בישראל".

טבעי הוא הדבר, כי כל מושגים מאחים ומחברים את החוליות של הזמן ועושים אותו לבעל אחדות אחת, לחוט אחד ההולך ונמשך מקדמי ימות העולם — מושגים מעין התפתחות או השתלשלות, המיישרים את דרכי ההיסטוריה ומגלים לפני עינינו את כל הארץ הגדולה של העבר כשטח אחד, הנראה לנו מתוך נקודת עמדתנו אנו כשוקע וטובע במרחקים — היו גם הם זרים לו, ובכל עת שראינו אותו מתוכח עליהם היה לנו הרגש, כי לא זה בלבד, שלא סבור כך, אלא שלא קבל כך; לא קלט את הדברים בעיקרם ולא השיג אותם. על פני ההרים, הררי הזמן, עמד וראה אותם כהרים ולא כעמקים.

על פני הררי-הזמן הרחוקים עמד. קרוב ורחוק — כאן לא היה קרוב קודם, ואף משך דוקא הור והבלתי-רגיל. העולם שהיה עדיין חדש, צעיר, הוא שמשך את הלב התוהה. משכו אותו החיים הלא נרמסים ונרפשים, הלא ידועים, שאולי יש בהם כדי לגלות מה מהחיים בכלל, מהחיים בעצם.

ז

עצם החיים. האם לא על החיים עצמם לפתוח לנו? אליהם עלינו להתקרב ולגשת. וכך אנו באים לספורי ברדיצ'בסקי, שבהם הוא בוחן ובודק את

החיים עצמם. דומה, שיש כאן תמיד מן הבחינה בדברים, מן התהיה עליהם והשהיה בהם.

יש כאן תמיד מן ההתבוננות והעיון. בשעה שברדיצ'בסקי מתאר את הדברים הוא כאילו גם מעיין להם, כאילו רוצה הוא לעמוד גם על תכנם, מהותם. יש שהוא נוטה לריאליזם. אבל גם אז הוא בולש למעלה, במקום רואים; הוא חורש וחופר אז בחומר, עד שנעשה תחוח במקצת, בלתי מגובש, כראוי. ניכר בו לפעמים מעין חפץ אל האפוס, אל התאור הרחב והרב, התופס את השטח הגדול; אבל גם אז הוא מפצל בשטח עליון זה פצלים, שולח קרנים לכל עבר, כאילו כדי לבקש את מקום ההרכבה והמזיגה של החיים האלה. הנראים לנו כה אחדותיים. גם אז הוא כאילו מבקש חשבון.

דרכו להיות גם שופט של החיים שנתנו לפניו. "טהור וטמא יחד!" הוא קורא בספורו מתוך השתוממות על השותפים השנים שאחד מהם הוא טהור בחייו והשני הוא טמא ושניהם סותרים בשערות חזיר, או "כה חיו ארבעת האחים האלה, השונים ומשונים בארצם ורבעם, מה משונים! והם מרחם אחד יצאו ואב אחד יצרם..."

"בתחומה של עיר" הוא עומד והוא רואה שם את המהלכים והעומדים, את הישנים והערים, את אלה שבבטן אמם נצמדו ודבקו זה בזה והחיים הפרידו ביניהם. אף בחיים הגלויים האלה, הגלויים ביותר, הוא רואה את "הנסתר". דוד-אליהו, בן השמש בקלויז של חסידים בקיטוב, זה שהיה ידוע גם כ"שוטה העיר", נעשה אצלו לגבור של חיים נסתרים. אף במין חיים כאלה הסתכל ברדיצ'בסקי וראה את הנסתר שבהם.

מאורעות ומעשים ראה בכל מקום. הוא התבונן הרבה במקרה שקרה, כאילו המקרה יכול להעיד, להאיר יותר מן התדירי והמתמיד. הוא יכול להבדוק פתאום מן השורש, מן היסוד. "זאת הפעם", כמו שקרא גם לאחד מספוריו, יכולה להיות החשובה ביותר. בן-רגע הוא הגלוי, או ההתגלות.

המוז מעשים הוא נותן תמיד לפנינו. הוא מציע לפנינו חוליות חוליות של מקרים. "לא על מאורעו ומזלו של אחד יסופר בזה — הוא מקדים הקדמה, — כי אם של שנים ושלשה, והם באים איש אחרי אחיו ומשולבים הם איש באחיו, יש חליפות לחיים".

ועל החליפות האלה הוא חפץ בעיקר לעמוד. דומה, שאין לראות בספוריו כלום מ"חדות הבדיה", מתענוגו של המספר להראות דברים שלא נראו עוד, ליצור מצבים שעוד לא היו ועוד לא נבראו, להרכיב דברים ולהפריד ביניהם, לבנות עולמות ולהחריבם. אין כאן גם משמחת ההויה, מן הששון על שפע

להיות בעל חשבון ומתאונן בעצמו על חשבונותו היתרה, אף הוא בעיקרו רק איש־הגעגועים הוא, שואף עד אי־סוף, עד כי אהבתו לרחל דומה להיות אהבה לאי־סוף, ועל־ידי כך, מפני שהיא רחבה יותר מדי, עוברת את גבוליה, הוא כמסופק בה, באהבתו זו אליה...

כן גם הגבור של „עורבא פרח“, שיש בו צד דמיון אל הגבורים ה„תלושים“ שבספרות העברית של הימים ההם ושל הימים שבאו אחר־כך, גם הוא אינו בעצם תלוש. ואדרבה, אין לך ספר של ברדיצ'בסקי, שהיה כל־כך מלא מן המחובר אל החיים, מן ההתרפקות על העולם האי־סופי, כספר הזה. הוא הפנתאיסטי ביותר בספריו של ברדיצ'בסקי, המלא ביותר נטיה אל התחברות החומר והרוח, החיים והעולם. שלשלת החיים נראית פה כמו סגורה ומרותקה, וכל חוליה וחוליה היא כמדובקה בשלשלת כולה. ועל־כן צר לה מקומה כשהוא לעצמו, לא יכיל אותה גם המקום כשהוא לעצמו.

צר לו לגבור זה, כמו ליתר גבוריו של ברדיצ'בסקי. יש בהם רצון וחפץ אל כל ההווה הגדולה: לצלול ביס־החיים הגדול, להיות עם החיים שאין להם סוף. לבלי להיות שבב, רגב, אלא חלק היודע ומרגיש את הכל. מעין זו היא שאיפתו של מיכאל (ב„מחנים“) ושל גבריאל (ב„מעבר לנהר“) ושל שמואל (ב„שתי שנים ומחצה“) ושל האדם המלא כל־כך המיה ונכאים וצער אי־סוף בהיותו הולך „לבדד“ „בלעדיה“. אי־ההתדבקות היא כאן הפרעה שלמה במהלך החיים. ה„קרע“ לא יוכל פה להתאחות. האהבה נעשית כאן מיד דבר שנמצא ביחס אל הקוסמוס. „לפתוח לה כל אשר בקרב נשמתו אני חפץ. חפץ אנכי לגלות לה כל מכמני הרוח וכל הרום שבחלל העולם; צריך אנכי להטעים לה, שהנני איש ששייכים לו כל חללי העולם הללו, שאנכי הנני אדון הכל על־ידי יחסי לכל“ — כאלה הם דברי ההמיה, המית לבו, של בעל „לבדד“. על־ידי אהבתו אומר הוא להרבות את יחסיו, את מגעיו בעולם זה אי־חקר, ואהבתו זו אינה נראית לנו בעצם אלא כנטיה עמוקה אל העולם ואל העושר העולמי.

הדרך של ברדיצ'בסקי אל ה„אני“ שלו כאילו לא היתה אפוא גם היא אלא מעין סובב, מעין מעבר, אל הדרך השניה, הרחבה יותר — אל דרך העולם. את העולם נתן ה„אני“ בלבו ואמר להגיע בדרך זו, דרך שהיא קרובה ורחוקה גם יחד, אליו. הוא כאילו האמין אז יותר ב„אני“ זה כמשקוף, כאספקלריה המאירה מתוך אפלתה. לא ב„אני“ כשהוא לעצמו, כמרכז לעצמו וכתכלית לעצמו, הלוקח ואינו נותן, נוטל ואינו מחזיר. זה אי־אפשר שיהיה אלא „קרע“ גמור, טלאי על הגוף העולמי. „אני“ כזה אינו שייך בספריו של ברדיצ'בסקי אלא לסוג הבלואים, שמקומם ב„עמק הרפאים“ שלו. הם הם הנגרפים אצלו עם זרמי הסתיו בתוך

החומר, המוטל לרגלי היוצר, מאהבת המתאר אל התאור, מן הנטיה שלו אל הגבוש ואל הכבוש. אדרבה, אין הוא כובש את החומר גם אחר־כך, אף בשעת גמר מלאכה, ודומה כאילו הוא חפץ לתתו לפנינו דוקא במצב בלתי־נכבש, במצב שיש בו עוד מן ההיולי. כי על־ידי כך יש בו עוד מרוח ה„בראשית“.

ה„אידיאליות“ האמנותית — זו של הספרות הקלסית והקרובה אליה — היתה זרה לרוחו. ועל־כן מצד אחד הוא גם ריאלי ביותר, נותן במקומות הריאליים שבספריו את החומר כשהוא עוד בחמריותו, כשהוא עוד מחובר כמעט אל קרקע המציאות; ותחת זאת האידיאליות שלו, דומה שהיא שואפת לתפוס את שאינו נתפס כרגיל, שואפת להכניס לחוג ההווה אותו „קו ירוק“ של „ספר יצירה“, המקיף את כל העולם כולו ואינו מוקף ונתפס ממנו: תוהו זה, שכל העולמות כאילו נוצרו ממנו ועל־ידי והוא כאילו מתחמק מתוכם, אותו כאילו אמר לתפיס ולהקיף, להכניס לתוך הצורה את המחוסר צורה.

ברבים מספורי ברדיצ'בסקי היה תוהו עולמי זה גם הנושא היחיד. הוא שוכן אצלו ב„עמק החיים“ ותובע את קרבנותיו (ראה ספריו: „את קרבני“, „בין החיים והמתים“, „קיץ וחורף“, „בעמק“); אולם ידו גדולה לא־נראית שכולה צללים, כאילו שלוחה כאן בכל מקום.

לא קרני הוד נתן ברדיצ'בסקי לפני גבוריו, אלא הקיף אותם צללים. „הקו הירוק“ הולך וסובב אותם, הולך ומקיף אותם. אף הבהיר ביותר מקבל ממנו עטיפה כהה במקצת, הצללה כל־שהיא. שרידי התהום צפים ועולים כאן תמיד למעלה וכאילו מכסים את פני הישוב, וחלק מעצם החיים הוא גם עצמם הם — עצם שאין לפי תפיסתו העצמית של ברדיצ'בסקי לותר גם עליו.

ח

שתיים הן הדרכים, שבהן הלך ברדיצ'בסקי מלכתחלה לקראת החיים ותפיסת עצמותם. הדרך האחת היתה פונה אל ה„אני“ הפנימי שלו, והדרך השניה היתה כפתוחה לקראת העולם. מבית ומחוץ גם יחד הוא כאילו צר על המצודה, על החיץ המחייץ. הגבור הראשי היה מלכתחלה דומה בעצמיותו אל עצמיות המספר. כמוהו שאף הוא לבוא אל נבכי החיים, לצלול בתוכם ולהגיע אל חקרם. צמאווו אליהם היה צמאון שאינו פוסק. לא מפני שלא היה מסוגל לחיים לא היה יכול לקחת מהם, אלא מפני שהיה דורש אליהם יותר מדי ודורש מהם יותר מדי. על־ידי כך עבר מיד מן המטרה והלאה. חשבוננו נעשה על־ידי כך מיד חשבון עולם. „נגיעה של נפש בנפש על־ידי קרבת בשר ורוח היא התרוממות האדם והרגשתו הנעלה כי אינו לבדו“, אומר גם אלימלך, בעל „עורבא פרח“. אף הוא הדומה

הביבים. הם רקב. אולם, האני" כמשקיף מתוכו את העולם, כתופס בלי הרף את רשמיו ממנו ועורג לבוא אליו ולהשתפך אל תוכו כטפה לתוך הים המלא — האני" הזה היה לו מלכתחלה הכלי שבו אמר לשאוב, כאילו בבת אחת, את מלוא העולם. ויחד עם זה נסה גם מלכתחלה לתפוס את העולם כשהוא לעצמו — דומה כאילו בלי עזרת האני" שלו. כל אותם הנסיונות הקטנים של "משגי עולמות", "מבית ומחוץ", "מעירי הקטנה", נסיונות שהיו כעין מעבר אל "מעבר הקרוב" ואל "מעמק החיים", נסיונות שנעשו על ידי "מחנים" ו"עורבא פרח", מראים על דרך זו. ודרך זו התעצמה מדי פעם בפעם, התעמקה, התרחבה, התפשטה. נפשו של ברדיצ'בסקי גלחמה להשתחרר יותר ויותר מכבלי האני". היא פרצה יותר ויותר את גבולותיה והתפרצה לתוך גבולות העד של העולם.

כשהגיע בסוף ימיו לידי כך, לסדר את ספוריו מחדש, סידר אותם לפי הענין והעביר מהם ככל האפשר עקבות האני", וכשבשאל על כך: הלא בזה הוא גודר את הדרך בפני אלה, שיבואו לחדור אל "אני" זה, כדי לחקור את דרכיו ומהלכיו, ענה: האני" שלי הוא טפל. העיקר הוא הענין. אם הוא כאן — הכל כאן.

ט

הכל כאן הענין. וענין זה הוא ענין החיים בכלל. ועליכן כלל החיים, מהלך החיים, הוא אצל ברדיצ'בסקי הכל, והוא כאילו אינו שוהה ביותר — ביחוד בספוריו מהתקופה האחרונה — אצל אדם אחד או טפוס אחד, אלא הם כולם כאילו ממהרים לרוץ אורח.

אין ברדיצ'בסקי מתאר בעצם דברים או ענינים, אלא מספר על מאורעות החיים. העיקר הוא לתפוס את סדר-המערכה של החיים: ההתנגשות וההתרוצצות שבהם, חלוף-המשמרות התמידי, החלפת היסודות, הירידה והעליה, האהבה והשנאה, הקירוב והריחוק וכו'.

ההשגחה, הגמול של הטוב והרע, השכר והעונש, המזל הרודף את האדם — כל אלה תופסים בספורי ברדיצ'בסקי את המקום היותר גדול. באופנים מאופנים שונים הוא מספר עליהם. הוא מרכיב כאן הרכבות שונות מזוג מוזגות רבות, מנסה עשרה נסיונות.

עולים כאן ויורדים, יורדים ועולים בלי הרף, וכאילו יש כאן ביקוש תמידי אחרי היד האוחזת בכף-המאזנים. ומעיינים כאן גם למאזנים כשהם לעצמם, כי דומה שעליהם לא תמיד עליה היא וירידתם לא תמיד ירידה היא. יש שדוקא "בינתים" האושר, ההצלחה של החיים (בספור "בינתים"), ויש שהוא נמשך רק

דגע כמימרא, זמנו בערב שבת בין-השמשות (בספור "שלום בית"); יש שהוא ניתן למספר בתי-אבות, ניתן להם לכל ימי חייהם (בספור "ראשי-אבות"), ויש שהוא ניתן להם רק לשעה (בספורים: "דור הולך", "צללי ערב"); יש שהוא בא לאדם יחד עם אבי-החיים ("זכה בגורל"). ויש שהוא בא לאדם לעת-ערב, יום קיץ בסתיו (בספור "יום קיץ בסתיו"); יש שהאדם בא אליו בדרך עקיפין, כשהוא עיף ומדוכא, כשאין בכחו עוד ליהנות עוד ממנו (ראה הרומן הקצר והעצוב "קלונמוס ונעמי") ויש שבכל העקיפין הרבים לא הגיע אליו: "לא הגיע אל החוף"...

"מי יפתור את החידה? מי ידע פשר מסבת ההשגחה?" שואל ברדיצ'בסקי, והוא חפץ ודורש לדעת את הפשר, חפץ ודורש לפתור את החידה. יש כאן גמול ואין גמול. יש שכר ואין שכר, אין חשבון ויש תשלומים. תלוי העולם על בלימה, מתקיים במקרה, והמקרה בכל-זאת יתמיד...

מה שהיה המזל העור לטרגדיה היונית היא לברדיצ'בסקי ההשגחה בעלת העין הפקוחה. דרכיה נעלמים, ומכל-שכן שהיא אינה ידועה, אבל היא ישנה, ישנה ככח לא ידוע ולא נראה, ואין בן-אדם שינצל לגמרי מידיה. יש שמירה עליונה לכח הצדק. שמירה כזו יש גם ליופי, השומר עליו לבל יתערב עם הכעור, עם התיפלות. חפץ אתה לכלאו שם והוא פורח לו ונמלט (ראה בספורי ברדיצ'בסקי "בית תבנה", "נדויה של מתה").

השמירה על הצדק והיופי היא כאן שמירה מעולה. אולם הכח השומר עליהם, עם כל ראייתו והשגחתו, כח סתום הוא. הוא משפט, שאין להתחנן אליו, ומכל שכן שאין להערים לו; אבל יש שגם הוא לא יעשה משפט וכאילו יכשיל את האדם כדי להאבידו ולהכריעו למות, אוסר את הגבור ביתרים שבעה כדי להשליכו אל הבור. גם בו, שהוא כולו עין פקוחה, כאילו יש עוד חלק מאיזה תהו, שברדיצ'בסקי ביקש לו הגדרה כל-שהוא.

הוא דפק כל ימיו על שערים סגורים על מסגר, צר על מצודות שהן חזקות ביותר, כיון שאינן נראות, ולא נשמע הקול גם בהקיעו את נפשו אליהן...

דלתי. אני גרתי כמעט מחוץ לעיר, מעבר למושב היהודים בעיירה — ומי יבוא לדפוק על דלתי בהשכמה כזו? נגשתי אל הדלת ופתחתי אותה והנה עמד לפניי אבי. מהר ולבש את בגדיך וצא אלי — דיבר לי, — כי דבר נחוץ לי אליך. לבשתי את בגדי ויצא אליו והוא התחיל בשיחה עמי. שזה היה תכנה: כל הלילה נדדה שנתי בבקשי פשר לדבר, ששלשלת הרבנות, בת שתיים-עשרה החוליות, שנמשכה אלי מהרב רבי שמואל שמואל'קה מניקלשבורג, תלמידו של הבעש"ט והרב המגיד ממזריטש, נפסקה עמל. בקשתי הרבה למצוא את הפשר לחידה זו של מסבב הסבות, שהרחיק אותך מדרכי ומדרכי אבותי הצדיקים, ועם צננוץ השחר צנצנו בלבי שני פתרונים לחידה: או שהאלהים עשה זאת למען תפרסם את טיבו בין הגויים — ברדיצ'בסקי כתב גם גרמנית ודבריו תורגמו בימים ההם גם רוסית, — או כי זה בא בתוקף הכרוז, שמכרזים ארבעים יום קודם שנולד הולד: שבת פלוני לפלוני, וכדי שבן-הרב בעיירה ישא אשה משכלת זו נתגלגלת גלגולים רבים. נתפקרת ויצאת לחול והיית גם אתה לבן-אדם משכיל. וכיון שחפצו של אלהים כבר נתמלא, הגיעה השעה שתשוב בתשובה. ובכן, חזור בך!

הקול הזה, הקורא לתשובה, היה דופק לא-אחת על חדרי לבו של ברדיצ'בסקי. מות אביו, שנהרג על קדוש השם ביסורים גוראים, הוא שעורר אותו ביחוד לכך ברגעים ידועים, ואז כאילו ביקש ברדיצ'בסקי להשלים עם אותה השלשלת ההיסטורית, שלשלת הדורות, שהיה מלא תמיד טענות ותביעות אליה. דבר מות אביו נודע לברדיצ'בסקי רק כעבור זמן. אבל גם קודם לכן השפיעו עליו החשיטות באוקריינה, באותן הערים שישב בהן בימי נעוריו ועזבן ויצא אותן. הוא כאילו שב עלידי כך לרגעים אליהן. מלבד לא נמחק בעיקר באותה שעה זכר אותה העיירה היהודית, בפלך פודוליה, שבה ישב בבית חותנו הראשון — והיא כמעט נמחקה בידי הפורעים מעל פני האדמה... באותה תקופה הגיעה התבודדותו עד קצה הגבול: התרחק מכל חברה, ואף משיחת רעים, ולא ביקר במקומות, ששם היה יכול לפגוש אנשים שהכיר אותם מקודם, וביחוד היה בזהר ממקומות-שעשועים, וכאילו לא היה הדבר טוב בעיניו, שאחרים לא היו נוהרים בזה בשעה כזו.

זכורני, שבבואי לברלין בסוף שנת תרע"ט בקרתי את ברדיצ'בסקי בערב ראש-השנה ובצאתי מביתו שאלני מה בדעתי לעשות אחרי ארוחת-הערב. ענית לי, כי נדברתי עם אחד מרעי ללכת לתיאטרון. „חרה לי מאד עליך, אמר לי, כי אחרי שנה של שחיתות איומות באוקריינה אתה הולך בראש-השנה לתיאטרון“. בדבר כתביו היה לברדיצ'בסקי לפעמים הרגש, כי בכח-סתרים מעכבים אותו לאספם יחד ולהוציאם. השנתיים לפני פרוץ המלחמה התחילו ש"י איש הורוויץ ובן-

ימי ברדיצ'בסקי האחרונים

גם ימי ברדיצ'בסקי הראשונים אינם ידועים לנו הרבה. אורח חייו היה „פלאי“, עד כי גם מי שהכיר אותו — עוד לא הכיר אותו. ומכל-שכן שמי שהכיר אותו בתקופת-חיים אחת עוד לא ידע על ברדיצ'בסקי שבתקופת-חיים אחרת. בתקופת-חייו האחרונה הייתי קרוב אליו, ובשנה האחרונה לשנות חייו נמצאתי במחיצתו. על שנה זו אומר אני לספר — בלי כשרון של מספר.

הפרשה שעמדנו בה כל השנה היתה פרשת סדור הכתבים של ברדיצ'בסקי והכנתם לדפוס. פרשה זו לא היתה שתומה, כיון שעסקנו בכתבים שרובם ככולם כבר ראו אור ונדפסו במאספים ובכתבי-עת, ואף נקבצו אחר-כך בקבצי-כתבים שונים של ברדיצ'בסקי. אבל בגשתנו אל המלאכה כאילו ירד על הכל ענן כבד, ששב וכסה את הכל. רבו הספקות על כל צעד ושעל ולברדיצ'בסקי נעשה מדי פעם בפעם הענין „כולו מוקשה“.

יש שהספק — ה„שמא“ של ברדיצ'בסקי — התגבר עד כדי כך, שמעיקרא דדינא פירכא: היש בכלל להוציא את הכתבים? היש לעשות למוצק דבר שהוא בעצם שוטף? היש להעמיד מול פני הנצח דברים הנוגדים עם הזמן ומקושרים עמו?

יש שהספק התגבר גם מצד אחר: הנכון הדבר להוציא את הכתבים — לשוב ולעורר את הטענות והתביעות, השאלות והתמיהות הנוגעות בבכת-עינה של האומה? הספק הגדול הזה התעורר ביחוד בשעת משבר קשה של האומה. שעת-משבר כזו באה באביב של השנה האחרונה לחיי ברדיצ'בסקי — עם הפרעות ביהודי ארץ-ישראל של שנת תרפ"א, שבהן נהרג ברנר. ימים רבים לא שקט לבו של ברדיצ'בסקי וכדרכו היה שואל ודורש בענין מכל צד, שואל ומשיב. בין השאלות הרבות היתה גם שאלה זו: האם טוב להוציא בשעת-משבר כזו לאומה את כתביו, שאינם מדברים בשבח האומה? בשעת שיחה זו סיפר לי ברדיצ'בסקי מה שהיה אומר לו אביו הרב: קורא אני גם דברי סופרים אחרים, וגם הם כופרים; אבל אתה כופר בעיקר, נוגע בעצם „הנקודה היהודית“...

על אביו הרב, הקדוש והתמים, סיפר לי ברדיצ'בסקי כמה ספורים. אחד מהם שייך גם הוא אל הענין שלפנינו. פעם אחת — סיפר ברדיצ'בסקי — בזמן מגורי בעיר אחת עם אבי, אחרי שובי מחו"ל, שמעתי בבוקר השכם קול דופק על

אביגדור לעסוק בהוצאת הכתבים — והיו עכובים רבים להוצאה זו, וכשהתפרצה המלחמה נפסקה לגמרי, ואף בהוצאה החדשה של הכתבים, שהתחיל בה א. י. שטיבל, מצא לכתחלה עכובים, שלו, ליושבי-האוהל, שהיה רחוק לגמרי מעולם המעשה, נראו גדולים במדה כזו, עד שאין להתגבר עליהם. ביחוד עשו רושם בלבו שני דברים, שבשניהם היתה יד המות באמצע. הנה רצה ברדיצ'בסקי, כי הוצאת הכתבים תהיה גם מהצר החיצוני לפי רוחו ונתגלה לו פתאום שבאותיות אחדות מסדר האותיות—שבהן אמרנו לסדר את הכתבים ולהדפיסם, יש פגם, ופנה בהצעה אל רושם האותיות, והוא חזן בבית-הכנסת בליפסיה, לתקן אותן. הלז שמח להצעה ונאות לעשות את הדבר וקרה המקרה, שבלכתו מבית-הכנסת ביום הכפורים, אחרי התפללו שם לפני התיבה תפלת „כל נדרי“, נפל ברחוב ומת. וביום הכפורים של השנה השנית קרה מקרה חדש כזה, באותה העיר, למפקח על הוצאת הכתבים, שנדפסו באחד מבתי-הדפוס הגדולים ביותר וסודרו בידי מסדרים שברובם לא היו יהודים ולא הבינו עד מה מתכנס, אף כי ידעו את צורת האותיות העבריות. לא קל היה למצוא בליפסיה, שתלמידי-החכמים יודעי עברית חדשה אינם רבים בה, אדם שהיה רוצה בכך והיה מתאים לכך, לעמוד על גבם של המסדרים. שכאמור לא היו ברובם מבני-ישראל, ועל גבם של אלה העוסקים במלאכת ההדפסה, שהיו כולם שלא מבני-ישראל, ועל אדם זה היה להיות, נוסף לכך, גם בעל מדות יפות ונמוסים יפים, כי בלי זה לא היה ברדיצ'בסקי רוצה לבוא אתו בדברים. אחרי חפוש רב נמצא לנו אז בליפסיה הביבליוגרף הידוע ויליאם צייטלין, בעל „קרית ספר“, שקבל על עצמו את הפקוח על עבודת ההדפסה של הכתבים, והוא מת פתאום ביום הכפורים תרפ"ב, האחרון בחיי ברדיצ'בסקי. הידיעה על מותו של צייטלין היתה לברדיצ'בסקי כמהלומת רעם.

ממחרת יום הכפורים, בבוקר, נסענו שנינו, ברדיצ'בסקי ואני, מברלין לליפסיה ללויתו של צייטלין. היה זה אחד הבקרים היפים שבראשית הסתיו; אולם ברדיצ'בסקי היה פזור-נפש מאד בבוקר זה. בדרך התבדר קצת והשיחה שטפה, שיחה זו של ברדיצ'בסקי, שהיה בה מן ה„אתגליא“ וה„אתכסיה“, פעם היתה מתעלמת ופעם חוזרת ומתגלה, פעם היתה מלאה תוגה עמוקה לאין קץ ופעם היה מנצנץ מתוכה ההומור או החריפות.

בליפסיה היה עלינו — חוץ מן הלויה עצמה — למלא תפקיד, שגם הוא מן הקשים ביותר במקרים כאלה. עלינו היה לבקר עוד לפני הלויה את קרובי המת ולנחם את האבלים בשעה שמתם עוד מוטל לפנייהם. וכאן היה הדבר עוד קשה ביותר לרגל זה, שחיי המשפחה של צייטלין היו טרגיים, לא לפי החוקים המקובלים. האימה — אימת החיים והמות גם יחד—נשקפה אלינו מכל פנות הבית.

שאליו באנו, ונחשף לפנינו כעין „עירום של ההויה“, כמו שהיה אומר שופמן. ברדיצ'בסקי היה שוב נרגש מאד, ולרגל זה גם פזור-נפש מאד. כעבור זמן-מה הלכנו אחרי מטתו של צייטלין, יחד עם „מנין“ מצומצם של „כלי-קודש“ ואינטליגנטים יהודים אחדים, ששמעו את דבר מות המלומד היהודי, שישב בעירם למעלה משלשים שנה. ה„דרשה“ היתה בכל-זאת גדולה: „בר ישראל כבה“, „וכל בית-ישראל יבכה את השרפה אשר שרף ה'“. ברדיצ'בסקי ישב כל הזמן ושרף בעיניו, שנצרכו וקדחו כשפודין, את הרב הדרשן הזה ובצאתנו, אחרי הלויה, מבית-העלמין ואחד מן המלוים הציג אותנו מול פני הרב הדוקטור בייש אותו ברדיצ'בסקי ברבים ולא רצה להושיט לו יד. זה היה שכר הדרשה, שברדיצ'בסקי ראה במליצה שבה מעשה זיוף בפני המות. לי נראה העונש הזה קשה יותר מדי ועורר בי מבוכה. אולם ברדיצ'בסקי לא היה נבוך כלל, כי ענין השכר על המעשה הטוב והעונש על המעשה הרע היה טבוע עמוק מאד בנפשו ורגיל היה לדרוש משפט ולהעמיד לדיון.

אולם באותה לילה עצמה ראיתי את ברדיצ'בסקי גם כ„מלא רחמים“: כאילו מתוך איזו רחמנות קיים כל מנהג הנהוג בישראל בהלוית מתים, ואפילו אמירת הפסוק „ויציצו מעיר כעשב השדה“ בשעת זריקת קומץ העפר — ודוקא אחרונית — עם מעט העשב. גדמה לי, כי בקשר עם מותו של צייטלין והלויה שהשתתפנו בה ביקש ממנו אחר-כך לקנות בשבילו את „מעבר יבוק“ השלם, שבו נאספו הדינים הרבים, הודוים והתפליות, השייכים לאותה שעת-מעבר שבין החיים והמות... בכתביו נמצאה בקורת קשה על ספר מעין זה, שאסף גם הוא רבים מן המנהגים האלה (ראה בכתביו ספר „חוקים וספרים“, ע' ע"ה—ע"ח).

בערב שאחרי יום הלויה הלכנו לבקר את אחד המלומדים היהודים בליפסיה, למדן ליטאי שבה לפני ארבעים שנה מוילנה ונתקרב אל פרנץ דליץ, ונעשה מורה ב„אינסטיטוט“ שלו, שממנו יצאו כמרים ומיסיונרים, ועלידי כן יצא לו שם רע בין המלומדים היהודים והיה כמנודה מן הקהל. לברדיצ'בסקי היה יחס מיוחד לטרגדיה זו של בן עירו של הגאון, שידע גם הוא כמעט על פה את הספרות העתיקה הגדולה שלנו, לרבות ההגהות השונות ושנויי הנוסחאות, והוא נשבה בין הגויים, ומושבו כאילו מחוץ למחנה, כשהוא ערירי, זקן וחולה. כשבאנו לביתו שכב הזקן על ערש דויה, שלא ירד עוד ממנו, והוא גידם יד אחת. ברדיצ'בסקי הודיע לזקן קודם על הביקור שלנו ולא נכנסנו לביתו פתאום, ובכל-זאת היה גם הזקן כנרגש מן הביקור, פני הקלף שלו הוארו מבפנים והעינים התנוצצו כמו מתוך קדחת. המלומד הזקן והיבש כאילו התחיל לחלום בהקיץ: כן, ספרות עברית חדשה... לפניו, בשבתו עוד בוילנה, קרא הכל. הוא זוכר: היה אז סופר צעיר

במחנה העברים, בעל כשרון, פרישמאן היה שמו, דוד פרישמאן... אולם מהזמן שבא לגרמניה לא הוסיף לקרוא בספרות העברית ואינו יודע מזה שנעשה בה ולא כלום... והיה רושם שהוא משתוקק עוד לדעת זאת.

בשבתנו באותו יום בבנין הגדול והרחב של תחנת מסלת הברזל בליפסיה, ברסטורן של התחנה, השפוך כולו אור ומלא אנשים רבים, היוצאים ובאים, כאילו שכחנו לשעה מטרת נסיעתנו, וכטוב לב ברדיצ'בסקי בשיחה היה מספר מעשה או דבר-תורה של חסידים. הפעם סיפר דבר-תורה בשם אביו: אבא אמר וכו'. כשגמר לספר את הדבר קילס אותו, כאילו רק עכשיו עמד עליו והשיג את הרעיון שבו, והוסיף משום-מה, קצת שלא כמנהגו: „אבא שלי היה בכל-זאת אדם נפלא, ופתאום קדרו פניו, ולא עברו רגעים מרובים והוא פרץ בבכי לעיני האנשים הרבים בתחנה הגדולה... התעורר בו זכרון המות הנורא והקדוש גם יחד של אביו.

כששבנו למחרת היום לברלין שבנו לעבודתנו — עבודת הכתבים. אולם נדמה לי, שבלב ברדיצ'בסקי גדל דוקא הזעף של „יקוב הדין את ההר“, ובקש יותר ויותר את חשבון הדורות, ועליכן התגעגע לשוב אל עבודתו המדעית בחקר התורות והמעשים ביהדות העתיקה¹. שהזניח אותה בשנה זו, שבה עסק בסדור הכתבים. הוא השתוקק לסיים את אשר התחיל ושאל מדי פעם בפעם: האפשר כי אחיה עוד מספר שנים, שבהן אוכל לגמור את אשר החלתי לעשות?

בעבודה המדעית ראה אז תכלית חייו. להגיה אור על דבר, לשבור את הקליפות ולהגיע עד הגרעין — בזה ראה תפקיד מיוחד של האדם המכיר. ותפקידו של היהודי המכיר הוא להכיר ולדעת את האמת על העבר של עמו, בלי כל חיץ ומחיצות, לדעת את החשבון האחרון, על כל היתרים, וביחוד החסרים שלו, עד הסוף. בחשבון זה, בידיעת הטעויות ההיסטוריות, ראה מעין „תיקון“ להן ומעין גאולה מהן. בלי החשבון הזה עם היהדות ההיסטורית לא ראה כל משמעות לחייו, אחרי הדברים אשר קרו עם אביו ועם בית-אביו. לולא עבודה זו הייתי עוזב את בני-אדם והייתי מתבודד בסתר-פנה ומסיים שם את מעט הימים שהוטל עלי לחיות, היה אומר. אמנם ההתבודדות היתה גם בלאו הכי. אולם בעבודתו המדעית כאילו מצא סתרה מכל מה שהבעית אותו בהקיץ ובחלום ומכל מה שאיים עליו. בשנה האחרונה לחייו התלהב רק בשעה שדבר על עבודה זו. אבל דבר עליה רק מעט, בהיותו נוטה על-פי טבעו יותר אל האתכסיא מאשר אל האתגליא.

1. הלך מעבודה מדעית גדולה זו, שברדיצ'בסקי עבד עליה כש"ו שנה, יצא מעובדו אחרי מותו (בגרמנית) על-ידי אשתו ובנו. הספר נקרא בשם „סיני וגרזים“: Sinai und Garizim. Morgenlandverlag. Berlin 1925—1926.

בבחינת ה„סוד“ היה מזכיר מחברים עברים קדמונים, שחפו על דברים, שכמעט לבא לפומיהו לא גליא. „זה סוד“ היה דבר רגיל אצלו, כמו שהוא רגיל בפירושו של הראב"ע. אולם עבודתו זו, שעסק בה, היתה סוד שבסוד, והייתי צריך להתנסות בכמה נסיונות, עד שגילה לי מן הסוד הזה. הוא הכניס אותי אז חדר בחדר והראה לי את אבני-הפנה של עבודתו, ספר לי על כמה כללים והוסיף גם פרטים. לא פחות מאשר הסתכלתי אז בעבודתו הסתכלתי בו, שהוא כולו יחד עם האור אשר שפך על העבר הרחוק. עיניו, אשר היה בהן תמיד ממראה הפלדה, ממראה הלהב הטמון, הודלקו פתאום והאירו גם הן באור רחוק — באור החזון.

מן החזון יש גם בעבודה מדעית גדולה. אבל גם חזון-החיים דפק אז על לבו של ברדיצ'בסקי — ובכח רב. המשורר שבו נעור והתעצם בשנות חייו האחרונות, וככל שהזמן נעשה דחוק יותר כאילו הוא נעשה דחוף יותר. חלק הגון מהרומן „מרים“ נכתב בשנה האחרונה לחיי ברדיצ'בסקי וכמה פרקים בימי חייו האחרונים. הרומן הזה כולו אינו אלא חלק אחד מרומן משולש (טרילוגיה), שאמר ברדיצ'בסקי לכתוב. מרים זו, גבורת הרומן, היתה צריכה עוד לבוא מעיר-המחתח חונינד לאודיסה, העיר הגדולה, ומאודיסה היה עליה עוד להתגלגל לשווייץ, לבין חבורת סטודנטים ורבולוציונרים. אגב תאור חייה אלה אמר המספר לתאר חיי העיר הגדולה ברוסיה וחיי משכיליה, ואחר-כך חיי הסטודנטים הרוסים בחו"ל עם הטפוסים של הרבולוציונרים. מרים היתה צריכה עוד, אחרי תעיות רבות ובקשת דרכים, להסתבך בסבך אהבה טרגית — לבעל רעותה היחידה, החביבה והיקרה. את מותה היתה צריכה למצוא באחד מיאורי שווייץ. הסוף של מרים ברומן כפי צורתו עכשיו, האלגי מאד ומלא ויתור לסוד החיים והמות, היה גם ויתור מצד המחבר לסוד החיים והמות, שהקשיב אליו. הוא רצה לקצר עד כמה שאפשר ולגמור. הקיצור הזה ניכר גם ברומן עצמו. הוא קיפל תחתיו את השטח עד כמה שאפשר והשקיף את החיים הרבה דרך סמלים, אגדות, רמזים ורזים.

אחת משיחותיו האחרונות של ברדיצ'בסקי עמי היתה על הרומן הזה. אני דברתי על לבו להוסיף עליו עוד כמה יריעות, להכניס בו עוד כמה חוליות-חיים, שנראו לי כחסרות. קצת מן החוליות האלה הכניס ברדיצ'בסקי לרומן בשכבו על המטה אשר ממנה לא ירד. באחד מן הפרקים-החוליות האלה נראה גם מלאך-המות. פרק זה נתחבר ונוסף על הרומן שלשה ימים לפני מותו של ברדיצ'בסקי. בפרק זמן זה העסיק אותו גם נושא ספורי אחר. „רומן קצר“, מן הטפוסיים ביותר לברדיצ'בסקי, נשלם במוחו. בשעת טיול סיפר לי את תכנון לכל פרטיו. הוא סיפר לי גם זאת, שאמר כבר לשבת אל השולחן ולכתוב אותו, ורק על-פי מקרה לא יצא הדבר אל הפועל.

המקרים, החיצוניים לכאורה, הלכו ורבו אז בחייו, ואלה חזרו והיו למניעים פנימיים. אלמנת אביו ובית אחיו, שנרצח גם הוא בפרעות שבאוקריינה, התקרבו אז ובאו לפולניה. זה עורר בו את כל מגילת הטבח וגם עורר בו את כל חזון הבלהות של חיינו. הוא גם ירא מפני מדת הרחמים שתתגבר בו ותקרב אותו יותר מדי אל חיים כאלה, שהוא אמר להתרחק מהם, לעמוד מחוץ להם, כדי שיוכל להיות שופט להם ולדונם גם דין חמור. נדמה לו כמה פעמים, שהוא הולך ואובד את שווי-משקלו, הולך ואובד את חופשו, חופש זה, שרק בהתאכזרות גדולה, שהתאכזר על עצמו במשך שלשים וחמש שנה של מלחמות אין-קץ עם נפשו, עם החיים ועם תנאי-החיים, שמר עליו מכל משמר. החופש הזה היה יקר לו מכל: חופש הדעת, בלי פניה, בלי נטיה של חבה אחרי מורשת אבות, אחר סבל הירושה, אף כי את הסבל הזה נשא על גבו, ויותר מזה: נשא אותו בתוך לבו, ורק עם קריעת הלב היה יכול לקרוע את "גזר הדין" הזה ולבטלו.

ההתאבקות שבנפשו, זו שמלאה את חייו תמיד וגם העשירה את חייו תמיד, פאלו הגיעה למרום קצה, והיא שהביאה, כנראה, גם את הקץ.

באחד מימי חשוון הבהילה אותי הידיעה, כי ברדיצ'בסקי נפל למשכב. אולי לא היה מודיע אותי דבר זה, כשם שלא הודיע אותו לשאר ידידיו בברלין. אבל אני התכוונתי אז לשוב לעירי, והוא רצה לעכבני, שלא אצא את ברלין. נקראתי לבוא אל ביתו, ובבואי שמה נודע לי, כי הדבר הוא רציני יותר משחשבתי. היתה התקפת-לב והוא נשאר רגעים אחדים בלי כל רוח חיים. הבלגתי על מוראי ונכנסתי לחדרו בלי פנים של אימות ושאלתיו לשלומו. "קוראים לבית-דין של מעלה", היתה תשובתו הקצרה. הוא תאר לי את דבר ההתקפה ורשומה בנפשו. היה לו הרגש כאילו גל של אבנים נפל עליו והוא אינו יכול לפרק את הגל. "עוד התקפה אחת ולא אהיה עוד". בכל-זאת דרוש דרש ממני, שהדבר יהיה כמוס עמי ולא אגלה אפילו לידידיו הקרובים ביותר כי נפל למשכב וכן בקשני להשאר בברלין עד שאדע את תוצאות המחלה. שמרתי על ה"סוד", כאשר אהבה נפשו, ודחיתי מועד נסיעתי; אבל המחלה לא רפתה עליידי כך. היו שעות שנדמה כאילו הוקל לו. בשעות האלה התחלתי שוב לחשוב ולדבר על הנסיעה, שהיתה נחוצה מאד, והוא הקפיד על כך, כאומר: בנסיון אחרון אין בכחך לעמוד. אחר-כך סלח ובקשני להביא לביתו לפני צאתי את המו"ל של כתביו, שנמצא גם הוא אז בברלין. בהכנסי אצלו אחר-כך עם המו"ל מצאנו אותו במצב של הקלה גדולה. הוא ישב במטתו ודבר הרבה מאד. מהמו"ל דרש הבטחה גמורה, כי יגמור את הוצאת כתביו בכל מקרה שלא יבוא, ושוב דרש משנינו, להבטיח לו, שלא נגלה דבר מחלתו לשום איש. הפעם דבר גם בפני המו"ל על עבודתו

המדעית, שעליו עוד לסיים. אם הארה, תהי אשר תהיה, ירדה על האדם, לא יתכן שיחזור ויבוא החושך ויבלע אותה ולא תתגלה לבני-האדם. כך טען וכאילו נאחו ברעיון זה, נאחו בו כבקרש-הצלה האחרון. ועוד דבר על רעים וידידים — ברעות וידידות, כדרכו. כשיצאתי מחדרו ביחד עם המו"ל ונפרדתי ממנו על מנת לעזוב למחרת היום את ברלין ולשוב לביתי, שב וקרא אותי. בין שאר הדברים, שדבר עמי ביחידות, היה דבר רעו, שדאג לו בכל שעה. הוא בקשני לזכור אותו. ושוב ביקש לבל אספר לאיש על-דבר מחלתו.

ואכן לא ידע איש מן הידידים הקרובים על מחלתו, וכשמת למחרת לא הודיעו בני-ביתו, שהכירו והוקירו את רצונו, אף על מותו אלא ליחידים, ורק יחידים הלכו אחרי ארונו.

ח"צ.

אלא עיקרי אמונה, התגלמות של עיקרי אמונה. ואף העיקרים ההיסטוריים — הוא מחלק את העיקרים למהותיים, היסטוריים ומעשיים — אינם אלא התפתחות עיקרי-אמונה. הם אינם אלא העיקרים היסודיים, המהותיים, בהשתתפות גורמים היסטוריים ידועים. הכל נמשך אל תורת-העיקרים היסודית, אל האמונה היסודית בעיקרי-האמונה של היהדות.

ניימרק רואה התפתחות הדת הישראלית ראייה מיוחדת במינה. דת זו כאילו מתחילה בדעות ובאמונות יסודיות, בקביעת דעות ואמונות יסודיות. על המיתוס הדתי, ראשית כל דת והעורק הראשי שלה, מקור כל חדוש והתחדשות בה, כאילו מדלג ניימרק בספרו על הדת. ואם אינו יכול לדלג עליו מכל וכל, הוא מתנגד לו בכל. רואה הוא את המלחמה שנלחמו בו נביאי-ישראל וחכמי דור אחר דור ואינו רואה את היניקה שינקו ממנו, את ניבם המנובב חיים, הנובע מפלא-העולמים, את היער של המשל והמליצה שלהם, שהוא חלק מיער-העד, שבו התהלך עם מחשבותיו החושב התמים, הקדמון, איש המיתוס. נכרת אצל ניימרק השפעה ידועה מהיהדות של הרמן כהן ויתר חכמי-המערב, בעלי היהדות המופשטה והדת ה"צרופה", ועל-כן אין היהדות אצלו אלא צרוף אחר צרוף של דעות, של אמונות. אולם נוסף אצלו כיסוד ראשי קביעת הדעות והאמונות האלה, התגלמותם והנחתם לדורות בספרים, בשכבות שונות של ספרים, בקריאות, באמירות, בברכות ובתפלות וכדומה. הוא כאילו מציב בלי הרף גבולים בתוך היהדות המופשטה הזאת של חכמי-המערב, קובע בה עיקרים, נותן לה מעין יסודות ממשיים.

מימי בן-מנחם היה נעים למשכילים מישראל, אלה שבמערב ושבמזרח, העומדים על בסיס הדת הישראלית, להגיד, שאין הדת הזאת מצוה על דברי-אמונה. הם נשענו על דברי בן-מנחם בספרו "ירושלים" — ניימרק שואל ומפרק ומוציא את דברי בן-מנחם אלה מידי פשוטם, לקרב אותם אל דבריו הוא. — האומר, שאין היהדות מצוה להאמין". והנה ניימרק רואה בדת זו רק מצוות של אמונה, רק צווים על דעות; רואה בה רק עיקרים ויסודות לדעות ומחשבות.

העיקרים הם לפי ניימרק עיקרים ממש, דוגמטות ממש. הוא אינו אומר לוותר אפילו על הסימנים החיצוניים שלהם, כפי שאנו מוצאים אותם בעיקרי-האמונה של דת אחרת. לעומת דעתו של אברהם גייגר, כי "היהדות אין לה עיקרים, כלומר, אין לה יסודות-אמונה, שהוכרוזו בפומבי לאמת נצחית וכו', אשר הכפירה או הספק בהם מוציא את המכחיש בהם מתוך קהל הצבור הדתי", מציג ניימרק אה הפסוקים שבתורה: "פן יש בכם איש או אשה, או משפחה, או שבט, אשר לבבו פונה היום מעם ה' אלהינו, ללכת לעבוד את אלהי הגוים ההם וכו', ורבה כל האלה הכתובה בספר הזה, ומחה ה' את שמו מתחת

דוד ניימרק

הוא היה בעצם מהותו תיאולוג. אולי הוא התיאולוג היחידי בין הכותבים עברית בימינו. אחד משני ספריו הראשיים הוא "תולדות העיקרים בישראל" (יצא על-ידי הוצאת "מוריה", אודיסה, תרע"ג — תרע"ט), שבו הוא עומד על היסוד, שיש עיקרי-אמונה לדת-ישראל, שלא נוכל להחזיק בה בלי להאמין בהם. שאלת עיקרים זו היתה שנויה זה כמה במחלוקת, התלויה הרבה בשאלה אחרת, בשאלת האמונה והמעשה בישראל, בהדגשת חלק זה או זה בהשקפת-העולם של היהדות, — וגם ברצינוניות ובאי-הרצינוניות שלה, — ומימי חופשי-הדעות של ההשכלה היינו רגילים לזלזל בעיקרי-אמונה, ובתקופה האחרונה אף בשאלת העיקרים. כשאנו מדברים על דת-ישראל כונתנו היא לרוח-האומה המשתקף בדת זו, לכחה-יצירה שנושקע בה, לשאיפותיה, תקוותיה ותלומותיה, החבויים ונעלמים בלבנו. יש מי שרוצה לראות במוסר של הדת הזאת את "המוסר הלאומי", ויש מי שמתנגד למוסר לאומי זה. אולם בין אלה ובין אלה אינם חושבים חשבונה של דת זו מצד זה של עיקרי-אמונה. אולם ניימרק חשב עוד את החשבון הזה.

ניימרק כתב את תולדות העיקרים של היהדות. התפתחות היהדות היא אצלו התפתחות של אמונות יסודיות, של דעות. העיקרים של היהדות נגבשו והונחו מדי פעם בפעם בספרי-הברית השונים — הבריתות הן ברית-סיני, ברית יאשיהו, ברית-עזרא, שכל אחת מהן מצאה את מבטאה והנחתה לדורות בספר-ברית מיוחד; ועל ספרי-ברית אלה: "ספרי-הברית" הראשון, ספר משנה-תורה וספר תורת-כהנים, ביחד עם ספרי-הקדושה, מוסיף ניימרק מעין ספרי-ברית: הקריאות והאמירות, הברכות והתפלות והקדושות שתקנו אנשי כנסת-הגדולה, וגם ספר המשנה — וההבדל בין ספרי-הברית האלה והמחלוקת שבהם הוא על אמונת-המלאכים ואמונות-אחרות, היוצאות ונמשכות מן האמונות היסודיות של היהדות או הולכות ונדחקות על-ידיהן. על כל ההבדלים שמצאו חכמים בספרי-הברית הראשונים, כפי שעמדו עליהם הרבה ולויזן והקרובים לבית-מדרשו, שניימרק נמשך בעיקר אחריהם, הוא עובר בשתיקה, או שהוא עובר ומושך אותם אל בית-מדרשו הוא, מקרב אותם אל תורתו, תורת העיקרים. הכל נמשך אצלו אל אמונה יסודית, אל אחד השרשים של היהדות.

אף העיקרים המעשיים — הוא מוצא גם מעין אלה — של היהדות אינם

השמים, והבדילו ה' לרעה מכל שבטי ישראל ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזה" (דברים כ"ט, י"ז — כ'). ניימרק אינו אומר לוותר אף על סימן חיצוני כזה של העיקרים, שהכופר בהם מוצא מן הכלל, אם בידי שמים ואם בידי בית-דין, ומכל שכן שאינו מוותר על סימן מהותי, פנימי, שהעיקר הוכרו בפומבי כאמת נצחית על-ידי אספה שהיה לה יפוי-כח והרשאה מאת הכלל. נגד דעתו של גייגר, שליהדות לא היו אספות כאלה, הוא מציג את שלש הבריות, ברית-סיני, ברית-יאשיהו וברית-עזרא, שהיו ברוב עם — כאמור, רואה ניימרק עיקר הבריות האלה כקביעת עיקרים בדעות ובאמונות של דת ישראל, — ולא זה בלבד, אלא שבספר הרביעי של היהדות, בקריאות ובברכות ובתפלות ובקדושות של אנשי כנסת הגדולה, שהתפשטו בכל תפוצות-ישראל, "שהיו מתכנסים בבתי-כנסיות שלהם וכולם יחדיו, בשעה אחת שביום, בשעת עבודה במקדש, קבלו עליהם עול מלכות שמים", הוא רואה עוד מעין סימן אחד של עיקרים: "אמירת", "אני מאמין" של האומה". גם הספר העיקרי החמישי, ספר המשנה, הוא לפי דעתו של ניימרק, קובץ ה"בא בטענה על יפוי-כח אבטוריטיבי, והכל הודו ביפוי-כח זה, ומודים בו עד היום". גם בו יש אפוא מן הסימן היסודי, המהותי, הפנימי של ספר-עיקרים.

כך הכל נמשך אצל ניימרק אחרי העיקרים, והרבה חדושי-הלכות נתחדשו אצלו על יסוד זה. יש כאן שנוי גמור לכמה מן הדעות והמחשבות על-דבר ההתפתחות הרוחנית שלנו, שנתקבלו בספרותנו כמטבעות מהלכות.

ב

נימרק חוקר ע"י כך את מקורות הספרות שלנו העתיקים חקירה חדשה. הוא חוקר אותם ביחס אל עיקרים ואמונות שכליות, שנראו לנו תמיד כתוצאות מופשטות, מחשבתיות בעצם, של הפילוסופיה העברית בימי-הביניים. הוא מגלה כאן, עוד במקורות העתיקים ביותר, עבודת-מוח גדולה, לפעמים גם פלפולית ביותר, כמעט אסכולסטית. על יסוד אמונת-המלאכים בלבד והניגוד לה — מחלוקת שנגלתה בעיקר בישראל בימי הגאונים האחרונים, וגם אז לא נחלקו אם אמונה זו היא עיקר או לא, עד ימי הראב"ד, שהוא היה היחידי בין חכמי-ישראל בימי-הביניים ששם אמונה זו לעיקר — הוא בונה בנין חדש שלם בתולדות הרוח בישראל. הוא מגלה על-ידי כך מהלך גדול עם דרכים ונתיבות רבים לפנים ולאחור, ומבאר על-ידי מהלך זה ענין הבריות בכלל וענין שבירת-הלוחות וענין גזיות הארון, שמסורת עתיקה היתה בידי החכמים הקדמונים, שיאשיהו גנזו (ירושלמי, שקלים, פ"ו). הוא רואה את האמונה הזאת ואת הניגוד לה מצד שומרי הברית הישראלית

עם אלהים וטהרתה כגורם חשוב וגדול בחיי הרוח בישראל. הוא בונה על זה הרבה גם את בנין המשנה הגדול (נימרק בקש ומצא, כי בכל המשנה כולה אין זכר למושג מלאך, וזהירותה של המשנה בענין זה היתה גדולה כל-כך, עד שאינה מביאה שום פסוק, שיש בו זכר למלאכים. טעם החזיון הזה הוא, שבזמן סדור המשנה היתה באמונה זו סכנה גדולה לרעיון האחדות, מכיון שמליצי האמונה החדשה, שלא נסתלקו עוד אז מן היהדות לגמרי, קבעו את מקומו של ישוע על-ידי מושג בלתי-מוגבל כל צרכו, הדומה מאד למושג המלאך העליון") ורואה בזה ראייה מוכרחת לאחדות המשנה 1.

מה שהיא לנימרק אמונת-המלאכים היא לו גם תורת-הבריאה, העיקר של בריאת העולם. עיקר זה הוא מיסודי בנין היהדות הדתית, ואף לפי חקירותיו של ניימרק, "לא היתה בו מחלוקת בשום תקופה מן התקופות". אבל היהדות השקפת החיים היא מעיקרה וממקורה, לפי ניימרק, היא לא עסקה מלכתחלה הרבה בשאלות קוסמולוגיות, ולכן עברו עוד כמה תקופות של התפתחות עד שבאה לידי עיקר זה, הקשור אמנם, "בקשר הגיוני מהודק" אל העיקר הראשי, אל יסוד היסודות של היהדות הדתית, אל מציאות אל רוחני, יחיד. יש, אפוא, גם בעיקר זה, בכל הקשר האמיץ שהוא קשור אל היסוד, אל הקבוע מראש, תנועה ידועה, הנמשכת כמה דורות עד שהוא מקבל הנחה שלמה, עד שהוא מגיע לידי קביעות אמתית, ואפשר אפוא לאחוז גם בו ולבוא על-ידי אל היכל-התועים הגדול של התפתחות אמונת-הדורות. הרבה מחדש ניימרק על יסוד עיקר זה, שהוא קורא לו בכל מקום עיקר מהותי, פנימי, של היהדות; אולם לא פחות מזה הם חדושו כשהוא מגיע אל העיקרים שהוא קורא להם בעצמו היסטוריים, אל אלה, שהתפתחותם מתוך העיקרים המהותיים היתה, גם על-פי השקפתו, בהשתתפות גורמים היסטוריים ידועים.

לנימרק התיאולוגי נותן ביחוד היחס שבין היהדות והנצרות מקום לדרוש בו הרבה. הוא, שדבר תמיד גם על-דבר התפתחותה ההיסטורית של היהדות, ראה בה תמיד גם יסוד מוחלט. כיסוד זה ראה תמיד את זה, "המשותף לכל ההשקפות על תכונת היהדות" הדתית — במאמרו "היהדות ועתידותיה" ב"העתיד" של ש"י איש הורוויץ, ספר רביעי, וכן במאמרו "כחות היסטוריים" ב"לוח אחיאסף" לשנת תרס"ה, — היינו, חמשת העיקרים המהותיים — מציאת אלוה רוחני, יחיד, נבואה, בחירתו החפשית של האדם, שכר ועונש, בריאת-העולם, — שהם החוליות הראשיות בשלשלת החזקה של "המונותאיסמוס המוסרי". השלשלת הזאת,

1 ראה מאמרו "אחרות המשנה" ב"מקלט", כרך ב', ספר ה'.

שראשיתה היא רעיון מציאות אלוה רוחני, יחיד, מתקיימת לעד ומוכרחה להתקיים לעד. זאת היא, לפי ניימרק, — במאמר הנ"ל ב"לוח אחיאסף" — גם תעודתנו. תעודת ישראל, שתתקיים לעד. הסכנה לגבי הרעיון הראשי בשלשלת-הרעיון הזאת של היהדות היא אפוא הגדולה ביותר לה, ליהדות, והיא עמדה כאן הרבה על נפשה ונלחמה מלחמת-מגן וגם מלחמת-נופה בדעות וברעיונות של הנצרות. ניימרק רואה את יסוד המשנה בכתב כ"מחאה היותר גדולה נגד תורת הנוצרים". "השעה היתה צריכה לכך, להטעים ביחוד אותו חלק התורה, אשר הנוצרים שלחו בו חצי זעמם לבטלו, חלק החוקיות שבתורה". היהודים היו צריכים גם "להטעים את פירוש התורה שבכתב, שהיתה עתה לטלית שרבים אוחזים בה וכל אחד מהם אומר כולה שלי, בטהרת כונתה". העיקר של תורת שבעל-פה היה אז ל"עיקר", ומצד עיקר זה מגלה ניימרק פרטים חשובים רבים ביחסים שבין תורת היהדות והנצרות 1.

ניימרק מדגיש יותר מחוקרי-העיקרים האחרים, אפילו מן המאמינים, את העיקר של תורה שבעל-פה. פילוסופי-העיקרים, הרמב"ם, למשל, מבליעים אותו בתוך עיקר אחר, בתוך העיקר תורה מן השמים, וניימרק מיוחדו לעצמו. מלבד היחס של חשיבות שיש לניימרק לגבי עיקר זה בתור ניגוד אל דעות ורעיונות של הנצרות, יש לניימרק, כנראה, גם קרבה מיוחדת, עצמית, פנימית, אל העיקר הזה. ניימרק היה קרוב ברוחו תמיד אל היהדות של ההלכה, זו של ההגיון, המחשבה המופשטת והשיטה.

ג

בהשקפתו של ניימרק תופס מקום קטן מאד היסוד הדתי-עממי, או אינו תופס אצלו מקום כלל. אין כאן כל תמימות דתית. הכל כאילו נעשה בתולדות הרוח האנושי ובתולדות הדת בכוונת מכוון, על-פי שיטה ידועה, נעשה כמו בידים על-ידי כהנים, נביאים או חכמים, נעשה במחשבה תחלה ובעצה. ניימרק קושר לפעמים כתרים להתפתחות; אולם בהתפתחות הדת שלו אין כמעט כלום מן ההתפתחות. יש כאן רק מפתוח ההגיון, מהוצאת מסקנות שלא נודעו בתחלה. דומה שרק ההגיון הדתי מתפתח במשך הזמן, אבל לא הדת עצמה. ובעיקר הוא רואה זאת בדת ישראל. דת ישראל כאילו יוצאת אצלו הגיונית כולה, מחשבתית, שיטתית. דומה היא להיות כולה, כמעט מראשית יצירתה, חקירה או פילוסופיה דתית.

1. חשוב מאד בנדון זה הוא מאמרו "משה וישו" ב"מקלט", כרך ג', חוברת ג'.

הדבר כאילו מובן מאליו, כי בבוא ניימרק להרצות בספרו הראשי השני את "תולדות הפילוסופיה בישראל" (יצא לאור על-ידי הוצאת א. י. שטיבל באמריקה, לפי שעה רק הכרך הראשון, שיש בו פתיחה כוללת לכל המחקרים של הספר בן עשרת הכרכים; כרכים אחדים מהספר השאיר המחבר בכתב-יד. הרצאה לא שלמה עוד מארבעת הכרכים הראשונים של הספר הדפיס המחבר לפני כמה שנים בגרמנית בשני כרכים 1 בשם "געשיכטע דער יודישען פילאזאפיע דעס מיטטעאלטערס") הוא נכנס מיד לגבולות הדת, ולגבולות-הדת הראשונות. הוא מתחיל את ספרו בפסק-הלכה: "מקורה של דת ישראל היא המחשבה העיונית", "ביחס אל שאר הדתות אפשר לסמן את דת ישראל בבחינת דת שיטתית, הגיונית, עיונית", ו"דת בבחינת השקפה שיטתית, בהכרח היא תולדות מחשבה מופשטת בערך", מוסיף ניימרק עצמו על דבריו (גם הטעמת המלים בשני המשפטים האחרונים היא של ניימרק עצמו). "הנביא, כשבא לבשר את נבואותיו בקהל, צריך היה להפשיט את תוכן הנבואה, שבאה לו, מכל המראות והחידות, שבהם התלבשה נבואתו". מתגלה כאן, כמו בכל מקום, התיאולוג שבנימרק, המבקש תמיד את התוכן הדתי, ומפשיט את הדת הפשטה אחר הפשטה, כדי להגיע לאיזה עיקר, לדוגמה דתית. באותו "לבוש" של מראות וחידות אשר לנבואה אמרו, למשל, כמה מהחוקרים המובהקים של המקרא זומנו למצוא סימן אחר לגמרי משמוצא בו ניימרק. הם ראו בצורת הנבואה בטוי, גלוי שלם של התוכן, ועוד אחד מן החשובים ביותר שבין האחרונים, ברנהרד דוהם, שחקר הרבה גם את היחס שבין הנבואה והחוק, אומר בספרו על "נביאי ישראל", בהפך ממש מהשקפתו של ניימרק, כי לנביאי-ישראל היה הכל "תנועה, חיים, בלי כוונה לשיטה מסוימה, לאמתיות מוחלטות, לתורות, לעיקרים. נביאים הם אנשים של החדש תמיד" 2. ולא רק חוקרי-מקרא נוצריים, שאולי צפונה כוונה בלבם להטות את נביאי-ישראל לצד הנצרות, שאינה יודעת את החוק, אם כי היא יודעת דוקא את הדוגמה, את ה"אמתיות המוחלטות", אלא אף חוקרים בתולדות הרוח הכללית, כשמגיעים לפרשה זו של הנבואה, למדים

1. בינתים יצאו מעובדו של ניימרק הכרך השני בעברית (חומר וצורה) עם פתיחה לכרך השלישי (תורת התארים), פילדלפיה תרפ"ט (הוצאת חברת המסיימים של בית-מדרש לרננים בסנינגט, בעריכת שמואל שמחה כהן), וכרך שלישי שהתוצאה הגרמנית.

2. "איוראעלס פראפעטען", הוצאת י. צ. ב. פוהר, טיבינגן. מהדורה שניה, 1922.

ממנה דוקא אחרת, כי דת־ישראל היא דת. היא אינה שיטתית, הגיונית, עיונית ואין בה אלא מעט מן המחשבה המופשטת. 1.

ניימרק יוצא מן ההנחה, כי מכיון שתולדות התפתחותה של דת־ישראל, עוד בראשית ימי התפתחותה, הן „זכרונות מלחמת־מצוה שלה נגד המתולוגיה, הנה אין לך כלי־זיון מוצלח נגד המתולוגיה כמחשבה ברורה“. על יסודה של הנחה זו אולי אפשר להוסיף, כי תולדות התפתחותה של דת־ישראל הן זכרונות מלחמת־מצוה נגד המתולוגיה האלילית. הקשר שבין הדת ובין המיתולוגיה הוא כלי־כך אמיץ בכל תולדות ההתפתחות של הדתות, עד כי קשה לנו בכלל לצייר לעצמנו דת בלי מיתולוגיה איזו שהיא. ואולי „לבוש“ המראות והחידות של הנבואה, שכל־כך בוחל בו ניימרק, איננו אלא לבוש הולם את המיתולוגיה החדשה הזאת. אולם ניימרק בוחל באמת בלבושים ובגלומים ובהגשמות מיתולוגיות, הוא מבקש את התוכן ההגיוני וגוזר על־פי ההגיון, כי „במדה שנביא עומד במחשבתו הבהירה והברורה בשעה שהוא זוכה להתגלות נבואית, בה במדה הוא עולה במדרגת הנבואה“. ניימרק מקשר פה כאלו בחזקת־היד שני חזיונות בעולם־הרוח, שאינם קשורים כל־כך בעצם: התגלות נבואית ומחשבה. הוא מזכיר מיד, כי „תורתו זו של מימוני (הכוונה לדברי הרמב"ם ב„מורה“, חלק ב', על הנבואה, וב„משנה תורה“, הלכות יסודי התורה, פרק ז', וב„פירוש המשניות“, במשנת „חלק“ שבסנהדרין, וב„שמונת הפרקים“, פרק ז', והנה מדגיש הרמב"ם בכל המקומות האלה, שנבואת משה היתה שונה הרבה מנבואת שאר הנביאים והוא שהתורה מעידה עליו במראה ולא בחידות, שאינן מתנבא בחידה“) מורה לנו את הדרך בהסתכלותנו ההיסטורית בהתחלותיה של פילוסופיה בישראל“. דומה שאנו רואים בספר זה על כל צעד ושעל, שניימרק קבל ליסוד ספרו את השקפתו של הרמב"ם והשקפת אלה מן הפילוסופים העברים בימי־

1. חוקר מודרני חריף ועסקן כדילטיי, שבדק הרבה את הגבולות של יסודות הרוח השונים, יסר על זה אף את ההבדל שבין שלשת המוטבים הראשיים בהשקפת־העולם המספסופית, ביחוד של ימי הנצרות הראשונים וימי־הביניים: המוטב הדתי של היהודים ויתר עמי המורה, המוטב האסתטי־מדעי של היוונים והמוטיב של הרצון כמובן הממשל, החופש, החוק והשפם וכו' של הרומאים. ראה ספרו „וועלט־אנזאונג אונד אנאליזע דעס מענשען זייט רענאססאנס אונד רעפארמאציון“, הוצאת טויבנר, ליפסיה (מהדורה שניה) 1921, עמוד 1. דילטי העמיק מאד גם ביחס שבין הדת ובין המתולוגיה, דבר שאני מדבר עליו להלן, בספרו זה ועוד יותר מזה בספרו „איינלייסונג אין די גייסטעס־וויסענשאפטען“, הוצאה הנ"ל 1922, חלק ב', סדר א'.

הבינים, שאמרו להכניס את הפילוסופיה לתוך הדת עצמה, ואמרו לבסס את הדת דוקא על יסודות פילוסופיים.

כשבא ניימרק לפני עשרים ושלש שנה לבקר את „דעת אלהים“, הספר על־דבר תולדות הפילוסופיה הדתית בישראל של ברנפלד — במאמרו ה„פילוסופיה הדתית“ ב„השלח“, כרך ז', — ידע ניימרק להבדיל בין שני מושגים של פילוסופיה דתית. מהם אחד הוא „המושג הרגיל“ של הפילוסופיה הדתית — „הנסיגון לאחד את עיקריה של איזו שיטה פילוסופית עם עיקרי איזו דת ולישב את הסתירות שביניהם“. המושג הרגיל הזה, אומר שם ניימרק, צר הוא ביותר לפי השקפתנו בזמן הזה, ולכן הוא נוטה למושג אחר, למושג השני, שהוא קורא לו „המושג הטבעי של הפילוסופיה הדתית“. הפילוסופיה הדתית במובן זה, אומר שם ניימרק, היא „הביאור הפילוסופי של הדת, הנאי התחוללותה והתפתחותה וכו', כחה בתור מניע היסטורי וכו' (פילוסופיה דתית, קורא ניימרק שם, היא חלק נכבד של פילוסופיה ההיסטוריה וי) וניימרק אומר שם, כי הפילוסופיה הדתית בתור מקצוע של פילוסופיה ההיסטוריה מקפת את המחקרים והשאלות האלה: (א) ההתחוללות: ראשיתה של האומה, בעת שיצאה מתוך המשפחות הקרובות לה בגזע וכו'; השאלה על־דבר האמונות הקדמוניות של האומה, אשר היו היסודות שמהם הושתה במשך הזמן הדת בטהרתה; (ב) ההתפתחות: השאלות על־דבר כחה־ההתפתחות הפנימי של הדת ועל־דבר המקרים החיצוניים, שהקדימו או שעכבו את התפתחותה וכו'; (ג) המהות והעיקרים: השאלות על־דבר עיקרי־האמונה, איזה הם, יחסם זה לזה, במה משלימים הם זה את זה ובמה — לפעמים — סותרים זה את זה וכו'; (ד) הכחה היסטורית: השאלה על־דבר השתתפותה של הדת בהיותה של האומה לגוי היסטורי, במה ובאיזו מדה הקדימה הדת או עכבה את התפתחותה המדינית של האומה; (ה) ההשפעה על אופי האומה: השאלות על־דבר האופן שבו באה הדת לידי גלוי באפיה של האומה, איך ובאיזו מדה חדרה לתוך החיים, ואיזו צורה הטביעה עליהם, השפעתה על התפתחות הספרות, המדעים, האמנות וכו', באיזו מדה הקדימה או עכבה את התפתחותם; (ו) ההשפעה על אומות אחרות: השאלות על־דבר סגולתה של הדת להיות לדת עולם וכו'. והנה אם נבוא עכשיו לדון על ספרו של ניימרק „תולדות הפילוסופיה בישראל“ מנקודת־השקפה זו של ניימרק לפנינו, שממנה דן על תולדות הפילוסופיה הדתית, נראה איך הוא צמצם בעצמו את הגבולים, אם לא עוד כדי המושג הרגיל של הפילוסופיה הדתית, „הנסיגון לאחד את עיקריה של איזו שיטה פילוסופית עם עיקרי איזו דת ולישב את הסתירות שביניהם“, הנה בכל אופן קרוב מאד למושג זה, ואכן בכל ספרו על תולדות הפילוסופיה בישראל הוא נמצא קרוב מאד לגבול הנסיגון.

שגם הוא אינו חדש בישראל, לאחד את עיקריה של דת ידועה עם שיטה פילוסופית ידועה או עם הפילוסופיה בכלל.

ד

שלשה תפקידים נותן ניימרק בראש ספרו על „תולדות הפילוסופיה בישראל“ לפילוסופיה הישראלית בזמן הזה. שנים מן התפקידים האלה יצאים מיד לשדה הדת והעיקרים הדתיים ומקשרים פילוסופית-ישראל ודתי-ישראל קשר שלם או בלתי-שלם, והשלישי, התפקיד השלישי, — אצל ניימרק הוא השני, — אמנם עושה את הקשר הזה רופף במקצת; אבל דוקא עלידי התרופותו זו כאילו אנו רואים את קשורו וחבורו.

התפקיד הראשון של הפילוסופיה בישראל בזמן הזה הוא, לפי ניימרק, ל„הרצות את „תולדות העיקרים בישראל“ מתוך השקפה פילוסופית“. היינו, כיון שדתי-ישראל היא דת שיטתית, הגיונית, עיונית, אין לך דבר הקרוב כל-כך אל הפילוסופיה מלהרצות את תולדות הדת הזאת, שהן תולדות העיון בישראל. „הפילוסופיה בישראל באמת כבר התחילה בשעה שמחוללה הראשונים הגיעו לידי סגנון עיקרים מופשטים“, ומכיון שסגנון עיקרים מופשטים כאלה, התחילו, לפי ניימרק, עוד בימי הדת הקדומים מאד, הרי תפקיד ראשון הוא לתולדות הפילוסופיה בישראל לספר את תולדות הדת הישראלית. ולא תולדות אלה, כפי שהבין אותן ניימרק לפניו, היינו, התחוללותה, ראשיתה של הדת: השאלה על-דבר האמונות הקדמוניות של האומה וכו', אלא תולדות העיקרים הדתיים דוקא.

בתפקיד הראשון של הפילוסופיה בישראל מתקשרים פילוסופיה ודת, פילוסופיה בישראל ודתי-ישראל, כמעט קשר שלם. כאמור, נעשה הקשר הזה רופף בתפקיד השני. התפקיד השני הוא הנותן מקום לספר „תולדות הפילוסופיה בישראל“ — את התפקיד הראשון מלא ניימרק בספרו „תולדות העיקרים בישראל“ — וכאן דוקא מתקשה ניימרק הרבה. הוא מתעמל למצוא יסוד לפילוסופיה בישראל מחוץ לגבולות הדת. מבין הוא ניימרק, כי לפי כל מהלך דעותיו על-דבר התפתחות הדת הישראלית בקשר עם תולדות העיקרים אפשר לשואל שישאל: „מדוע אין הוא מרצה את תולדות הפילוסופיה בישראל בהרצאה אחת את תולדות העיקרים?“, „ולא עוד אלא שאפשר לטעון שהרצאה בבת-אחת כזו תבליט יותר את אחדותה של התפתחות המחשבה בישראל ותרשה לנו מבט יותר עמוק ויותר חודר לתוך החוקים, אשר על-פיהם התנהגה התנועה הרוחנית בישראל“. כדי להשיב על דברי הטוען מוכרח ניימרק לעשות לפי שעה את

הקשר שבין הדת והפילוסופיה רופף יותר. והוא מודה פתאום, „שאם אמנם אפשר לדבר על הפילוסופיה של המקרא והתלמוד, הלא פילוסופיה ממש, במובן הטכני של המלה, לא היתה לנו בתקופה העתיקה“. פילוסופיה זו מתחלת אצלנו רק עם תקופת ימי-הביניים. כאן אין ניימרק מסיים את דבריו ואינו מנמק היטב את הנימוק שלו לתפקיד השני של הפילוסופיה הישראלית, שהוא הראשון לגבי ספרו „תולדות הפילוסופיה בישראל“. הוא כאילו מרגיש, שנימוק זה יש בו כדי לרופף את הקשר שהוא מקשר תמיד את הדת הישראלית העתיקה עם העיון. עם המחשבה, והוא כמו מפסיק אותו ומוצא מיד נימוק שני לתפקיד השני (הוא אינו מבטא בכלל את התפקיד השני, אלא מתוך כלל דבריו אפשר להוציא, כי התפקיד הוא להרצות את תולדות הפילוסופיה בישראל).

בתפקיד השלישי מקשר ניימרק דתי-ישראל בפילוסופיה קשר של קימא, עד שהוא רואה אותה כבר כפילוסופיה ממש. התפקיד השלישי הזה הוא מלכתחלה: „הרצאה שיטתית של יסודי היהדות מבוססת על השקפת-עולם פילוסופית מודרנית“; אולם הכוונה היא: „וכוח מקיף וחודר את כל השיטות הפילוסופיות החדשות מתוך השקפתה של היהדות“. המלחמה הזאת אינה צריכה להיות מלחמת-הגנה בלבד, אלא מלחמת-פגיעה. „רק תורת-ישראל מכל התורות, היא לבדה, קרואה להתגבר על כל התורות של תיפלות ופליסטר, שהתורות האחרות נכונות לבוא אתן לידי פשרה“. „הנביאים בדקו אחרי האלילות בזויותיה היותר נסתרות, כדי להלחם בה. מהם ראו וכן עשו פילוסופי ימי-הביניים שלנו“, ש„הגדולים שבהם מרצים בוכוח כל שאלה, שיש בה לתורת-היהדות, את כל הדעות והסברות, שהיו ידועות להם, כדי לבחון אותן מתוך השקפתה של היהדות, בכונה לסגלן לתורת-היהדות בשנוי סגנון ותוכן, או להתנגד להן ולהשיב עליהן“. עלינו להמשיך וכוח דתי-פילוסופי זה...

וכוח זה הוא העיקר בספר, כמו שדומה לפרקים, כי התפקיד השלישי הוא הוא בכלל תפקידו הראשי של ניימרק¹. והוא המשיך באמת מצד זה עבודת-המחשבה הגדולה של הפילוסופים הדתיים העברים בימי-הביניים, עד כי הוא דומה עלינו לא-אחת כאילו הוא עוד אחד מהם. בוכוח הפילוסופי-דתי ניימרק הוא חודר ומעמיק וחושף תעלומות ונסתרות. רואה הוא את הדברים מקרוב ונותן בהם כל-כך את עינו, עד שהוא רואה את צלליהם ואת צללי-צלליהם. להרצאה של דבריו יש שחסר דוקא המרחק, זה המשוה, המישר והמיפה. חסר הוא ניימרק תמיד את השקט ואין בסגנונו המדעי כלל מהסגנון הספורי. הוא עומד

1. ראה גם מאמרו ב„השקפה“ כרך י"ג בשם: הפילוסופיה החדשה מתוך השקפת היהדות.

תמיד וטוען, עומד ומנצח, עומד ומגלה דברים שאין אחרים רואים. חודר הוא לפעמים כמו בבת-אחת לכמה מקומות כדי לבקש ראייה ועדות לעצמו; הולך הוא בכמה דרכים. הדרך הזאת היא בעיקר דרכו בספר זה, דרך הוכחה.

אין בספר „תולדות הפילוסופיה בישראל“ על צד האמת הרצאה של תולדות הפילוסופיה הישראלית, כי-אם מעין חדירה פנימית פתאומית אל תולדות הפילוסופיה הזאת, אל דרכיה ונתיבותיה, שאלותיה ומחקריה. טפוסי הוא כבר זה לניימרק, שאין סדרו של הספר סדר-הדורות, כי-אם סדר-המחקרים. לפניו בעיקר, לא אנשים, דורות, מאורעות זמניים, אלא אידיאות נצחיות, שניימרק רואה אותן מצדדים שונים — גם מצד השפעת הזמן. בעיקר אין הדברים אצלו בגדר של שני וחלוף, אלא בגדר של אמת ולא-אמת, נכון או בלתי-נכון.

ה

ניימרק מדגיש ומרים על נס, מיד בהתחלת הספר הזה, צד אחד ומיוחד ביהדות העתיקה, שאחרים לא שמו אליו לב כראוי, את צד הוכחה. הוא אומר, שצד זה, הוכחה ההיסטורית, הוא אחד משני הסימנים „המציינים את אפיה של כל התקופה הקדמונית, שבה היתה תורת הנביאים לוחמת נגד האליליות השפלה של עמי-כנען מסביב“. ואחר-כך כשהיה לעם ישראל ענין עם תרבות בעלת כחות רוחניים יותר גדולים, התפתח עוד הוכחה הזה. בדרך הוכחה גלה העם את אשר היה טמון בקרבו, הוציא אל הפועל את מה שהיה בו בכת. המונותאיסמוס המוסרי, המתגלה במקורות היותר עתיקים של ספרות ישראל, שהיתה בו נטיה „לפתח את הרעיון המונותאיסטי להשקפת-עולם מוסרית-קוסמולוגית מלאה ושלמה“, לא הגיע לידי פתוח זה אלא במלחמה עם הקוסמולוגיה הבבלית. „ירמיהו הוא הראשון שסגן את הראיה הקוסמולוגית למציאות אלוה בצורתה היותר קדמונית, והוא הוא הראשון, שהרכיב את הוכחה ההיסטורית והוכחה הטבעית זה על זה“. ירמיהו היה גם „הראשון שנתן סגנון מדויק — ושוב סגנון של וכוה — לאותו מחקר פילוסופי-דתי של כל הדורות: מדוע דרך רשעים צלחה?“ הוכחה הפילוסופי-דתי היה מפותח „בנבואותיו של נביא-הגולה, הנקרא בפי המבקרים ישעיהו השני, שהיה אנוס להתוכח את הפרסים בעלי תורת-שניות מפותחה באופן שיטתי“. ובמדה יותר מרובה בא סימן הוכחה החדש לידי גלוי בספר איו ב.

צורה זו של הוכחה הדתי-פילוסופי דומה להיות, לפי ניימרק, הצורה העצמית של הפילוסופיה הישראלית. היא גם מאחדת ומאגדת את הפילוסופיה הזאת, העתיקה והחדשה גם יחד. היינו, זו שבימי-הנביאים הקדומים, שאנו רגילים לקרוא אותה רק בשם דתי-ישראל, וזו של הפילוסופים העברים בימי-הביניים, שגם אנו

כולנו רגילים לקרוא אותה בשם פילוסופיה. ניימרק ידע את ערך היסוד הדיאלקטי בפילוסופית-יוון העתיקה ובפילוסופיה של ימי-הביניים, זה שמבדיל אותה כלי-כך מהספרות הנבואית, והוא עמל למצוא מעין זה בספרות הזאת, את הוכחה הדתי-פילוסופית, ועלי-ידי גלוי היסוד הזה של הוכחה אמר לגלות את יסוד האחדות של הספרות הזאת, הנבואית, עם הספרות הפילוסופית העברית המאוחדת — דבר שניימרק עצמו לא בטא אותו תמיד בבטחון שלם (ראה מה שהבאתי ממנו למעלה בדבר התפקיד השני של הפילוסופיה בישראל בזמן הזה). כעין חוליה אמצעית, המאחדת שני אלה, ראה ניימרק את ההלכה.

ניימרק רואה בהלכה גורם גדול להתפתחות הפילוסופיה בישראל. הוא רואה כאן את „הגורם היותר נכבד“. טבעי הוא הדבר לניימרק, הרואה בכלל את המחשבה הישראלית מיד בהתחלה כעיונית, שממעט דמותה של ההשפעה הפילוסופית שבאה מחוץ ומדגיש יותר את הגורמים הפנימיים. הוא, האומר להתוכח בשם ההשקפה של היהדות עם כל השיטות הפילוסופיות החיצוניות, החדשות, הוא כאילו גם מואס לפעמים בהשפעה הפילוסופית החיצונית ורואה כסדר מעין מלחמה בינה ובין המחשבה הישראלית, שאמנם גם היא פילוסופיה, עיון שיטתי. אצלו „הנטיה לפילוסופיה הגיונית, הדוחה תורות של מסתורין, וגם הנטיה להגיע בכל שאלה ושאלה למסקנה ברורה, מתבארות מתוך רוח ההלכה“. הפילוסופים העברים בימי-הביניים עולים על פילוסופי-ישראל בתקופת אלכסנדריה, עולים עליהם גם בחירות-הרוח האמתית, יען כי „בין הנגיעה הראשונה ובין הנגיעה השניה של רוח-ישראל ורוח-יוון יש תקופת אלף של חנוך רוח-האומה בהלכה“. גדולי הפילוסופים העברים בימי-הביניים היו תמיד גם גדולי ההלכה, וגם הפילוסופים העברים בימי-הביניים, שלא היו גדולים כלי-כך בפילוסופיה, היו לכל-הפחות מלומדים בהלכה. עלי-ידי התגברות רוח-ההלכה בימי-הביניים מתבארת השאלה החשובה, שעוסק בה הרבה ניימרק בספרו: מדוע נמשך רוח-ישראל בתקופה העתיקה אחרי אפלטון ובתקופת ימי-הביניים אחרי אריסטו? — כשנפגש רוח ישראל ראשונה את רוח-יוון, בימי ידידיה האלכסנדרוני ולפניו, היתה נקודת-מגע בין אפלטון, שצורת דבריו וצורת מחשבתו היא עוד מיתולוגית, ובין שארית המיתולוגיה העתיקה, שהמונותאיסמוס המוסרי של הנביאים היה נלחם בה. ולא עוד, אלא שמצד אחר „אין לך שום תורה דתית ושום שיטה פילוסופית, שרוחה המוסרי קרוב כלי-כך לתורת-הנביאים כרוחו של אפלטון“, אולם בתורתו של אפלטון היתה סכנה לתורת האחדות הישראלית, ופילוסופי-ישראל בימי-הביניים, אחרי שנתחנכו בחנוך ההלכה הגיונית, נצחו את אי-ההגיון המיתולוגי, ששארת ממנו נשארה רק בקבלה.

אמנם גם הקבלה איננה בעצם ילידת-חוץ. ניימרק חפץ לראות כל דבר ביהדות שיש בו צד עיון וצד מחשבה יוצא מבפנים, מעצם היהדות, שהיא בטבעה עיונית. ובכן גם הקבלה המאוחרת, שנגלתה על פני השטח בתקופת הגאונים, מקורה בשתי תורות-המסתורין, הנודעות עוד בימי המשנה בשם "מעשה מרכבה" ו"מעשה בראשית", "הראשונה מיוסדה על תורת-המלאכים, והשניה על תורת-האידיאות". שתי אלה נמשכות עוד עד יחזקאל, שנחלק בזה עם ירמיהו (האריך בזה ניימרק בספרו "תולדות העיקרים בישראל"). כאן "מקורו של אותו הזרם המסתורי הצדדי, המפליש את מהלך העיון הקוסמולוגי בקרב היהדות בדורות הבאים". זהו זרם צדדי של היהדות, שבא-הכח המיופים של היהדות נטו לפעמים אליו, בשעה שלא יכלו עוד להתרחק ממנו. יש שלצורך השעה קבלו חכמי-היהדות המובהקים תורות אלה "כמעט בעל כרחם". "מאד היו מהססים בדבר. רבן יוחנן בן זכאי, ראש שלשלת הקבלה של המרכבה, בעצמו גזר, "ולא במרכבה ביחיד", ורבי עקיבא, מי שחידש מעשה-בראשית ונכנס ראשון לפרדס, גזר, "ולא במעשה-בראשית בשנים". "השעה היתה צריכה לכך, המלחמה נגד האמונה החדשה, שהתחזקה בימים ההם, נחוצה היתה, והחכמים מנהיגי-הדור בעל-כרחם יצאו מהתבודדותם והתרחקותם האופיציאלית והיו עוסקים באותן התורות המסתוריות, שמהן ינקה התורה החדשה, שאמרו לבלוע את היהדות ולהכחידה מן העולם". הם התקרבו אל התורות האלה שוב כמעט בתור ניגוד, לשם וכוח.

ההשפעה הוכוחית של העיון בישראל על הפילוסופיה הישראלית, כשהחלה כבר להגלות ולהתראות בעיון, היתה גדולה גם מצד הקראים. ניימרק מתאמץ שוב למעט ככל האפשר את ההשפעה מחוץ — ההשפעה הערבית על הפילוסופיה הראשונה של סעדיה גאון — והוא מדגיש הרבה את השפעת התנועה הקראית על התפתחות הפילוסופיה הדיאלקטית בישראל. "הרבנים בראו את הפילוסופיה הדיאלקטית החדשה מתוך מלחמתם בקראים, בקשר את מלחמת ההגנה לשם היהדות התלמודית: יסוד פילוסופיה צרופה בישראל היה אחד מכלי-זיננם של הרבנים במלחמה זו". הם היו צריכים לצרף ולטהר כעת את הדת שלהם, כדי שיוכלו לעמוד בוכוחיהם עם הקראים.

וכך נעשה הוכוח הדתי לרוח החיה בכל התפתחות הספר הזה של ניימרק, שכדי להתוכח עמו על כל פרט ופרט צריך לרדת כמוהו לעומק של כל פרט ופרט. ואני אמרתי לציין את אפיה הכללי של הפילוסופיה הניימרקית המיוחדת הזאת, אופי של ימי-הבינים במקצת, אופי תיאולוגי.

ש"י איש הורוויץ

הוא שאל שאלות. לא ספקן היה בעצם. אויר-ההרים, מקום עבים הולכים ומתרקמים לעינים, הולכים ונמוגים, לא היה האויר שהוא היה נושם בו. הטעם הדק והחריף של הספק, המר ומתוק גם יחד, לא היה נעים לחכו. לא הוא שהיה שותה את היין התוסס תמיד. אדרבה, הוא תבע-דרש תמיד את הנכון וודאי וברור. כן. איש-הספקות לא היה בעצם. כי-אם איש הבי-רורים. הוא הוציא את שאלות-ספקותיו כולם חוצה, העמיד אותם לעין כל וכאילו חכה תמיד לתשובה. חכה לפתרון. הוא גילה את הספק, הוציא אותו ממארבו ושטח אותו לפני השמש. הראה אותו לכל, הראה על הסכנה הצפויה לכל.

דברים שכולנו הולכים ונדכאים בהם בסתר, דברים המטילים בנו את הארס כל היום וכנחשים הם מוצצים את דם הכבד שלנו, דברים שרק המשורר מביע לפעמים בצריחת-חרדה איומה, המבשרת סכנה קרובה, והאמן או ההוגה בטא יבטא אותם, זה בקמטי פני גבוריו, כשל קלף ישן, עתיק, וזה בקמטי פניו הוא, בקפולי מחשבתו הרותתת — דברים כאלה הוציא הוא לרשות-הרבים, העמיד אותם, כשאלת-חיים, כשאלה של קיום על סדר-היום...

"להיות או לחדול", "שתי דרכים" לפנינו. או — או. "או כינוס או פיזור. או חיי-כבוד או מיתה יפה". "דרך שלישית אין" — לא קיצוני ביותר היה הורוויץ, רק שמכונת מחשבתו היתה בה פרימיטיביות ידועה. בכל חריפות מהלכה לא היתה מורכבה ביותר. כל גלגל וגלגל התגלגל כאן לעצמו — בין שני צירים. בעיקר ידע הורוויץ את התיזה ואת האנטיתזה, חיוב מזה ושלילה מזה: מצד אחד חיים וטוב ומהצד השני מות ורע.

איש-העיון היה הורוויץ, "בעל-מוח"; אולם בעיונו היה איזה צד, שנטה מיד אל התכלית, חפש דרך לחוץ: בקש את התוצאות. המחשבה שלו, שהיתה מופשטה בעצם, יצאה תמיד לגבול המעשיות. הוא הרכין מיד שמים וירד. דומה לפעמים כאילו לא הבין למה אנו שוהים כל-כך בעיון, עומדים כל-כך הרבה: "על פרשת דרכים". —

אינו אמונה היתה לו בברור של דברים. למה כל-כך הרבה "הסידות", צפיה במרכבה, "מיסטיקה". צריך לברר את הדבר פעם אחת ודי. גם "העתיד"

שלנו תלוי רק ב"בירור", ב"בירור עניני היהדות והיהודים"...

"הגיעה השעה לעשות, חשבון הנפש" שלנו — הוא קורא אלינו בתעודת מאספו "העתיד" — למען נדע ולמען נחכם לאחרי־תנו. הגיעה השעה לעשות, "אינוונטר" לתכני היהדות שלנו בעבר ובהווה, למען שנדע אנה פנינו מועדות לעתיד". "לא זכות ולא חובה אנו מבקשים ליהדות, אלא הבירור. כך היא חובתנו, שהטיל עלינו העבר הגדול שלנו, וכך יפה לנו — בשביל השאר־ת־הנפש הלאומית שלנו". "הבירור בכל אלה הענינים אינו ענין לחקירה אקדמית בלבד וכו'; מהבירור הזה צריך שישאבו אלה תכני חיים לההווה שלהם וגבורה למלחמת עתידים..." בירור מצד אחד ו"אינוונטר" מצד אחר, זה הכל לשם העתיד... רק סך־הכל, חשבון, למען נדע אנה פנינו מועדות ולמען נחכם לאחרי־תנו...

איוז תמימות של מחשבה כאן ואיוז אמונה תמימה במחשבה, בכח המחשב והחשבון שבאדם. המונה אינו מונה. שקול עולם כנגד חשבוננו של עולם. המאזנים מעוינים. אין כף מכריעה.

יניקתו של הורוויץ היתה מסביבה מעשית־רציונליסטית ומקורו הברוך — התורה הנגלית, הנגלית יותר מדי. הוא נלחם עוד בימיו מלחמת הרבנות בחסידות, שקרא לה שם מלחמת "החסידות וההשכלה" — מאמרו "החסידות וההשכלה" בקובץ מאמריו "מאין ולאין?", — נלחם ב"הרגשות העמומות" וב"הזיות הטפלות" בשם השכל המעשי וכח־התבונה היסודי שבאדם. באיוז מדה נלחם עוד "מלחמתה של תורה", וכלי־הנשק שלו היו לקוחים מאוצר הרמב"ם, הרלב"ג, העיקרים וכדומה, עד שהוא, אשר דרש במאמריו הרחבת הגבולים של היהדות, כאילו דרש באחד מהמאמרים ב"העתיד" להוציא "מכלל כתבי־הקדש כמעט את כל ספר שופטים, לפי שהוא מיתולוגי כולו; ומספר מלכים את כל האגדות התמותה על אליהו ואלישע וכו'". אין כל ספק בעיני, שאילו היתה אומתנו מאריכה ימים על אדמתה היו עושים זאת לספרים האלה, ובמקומם, היו לנו כתבי־הקדש גם על מעשה־בראשית ומעשה־מרכבה — ידיעת הטבע ומה שאחרי הטבע, הוא מאבא זאת בדרך הפילוסופי — ועל חכמת ההגיון וכיוצא בזה, לפי שרוח ההשתלמות, שהספיק לעבור וכו' מן המיתוס אל האמונה באלהים חיים, והיה כובש לו בלי ספק ברבות הימים דרך גם להלאה והיה בא אל קצה גבול ההשתלמות האנושית המדעית, אל המוניסמוס המוסרי־רוחני..."

"חכמת ההגיון", "קצה גבול ההשתלמות האנושית", "המוניסמוס המוסרי־

רוחני". צמצום אחר צמצום. ולא לרבות, אלא למעט. —

כחו של הורוויץ היה בהתנגדות. הוא ידע לתפוס עמדה יפה וחזקה של מתנגד, ידע לסקור בסקירה בהירה את הצד השני הנלחם. כשרונו התגלה בוכוח. כאן היה לפרקים מזהיר, מתגלה ומגלה, מתחדש ומחדש, הוא היה מתוכח חריף עד מאד. הוא ידע לשבר ולפוצץ, ללחוץ אל הקיר, למקום אין מעמד. הוא ידע להביא גם העות ומחשבות לידי מצב של החיצה, לידי דוחק. דחה דחה אותן עד קצה גבולותיהן, עד ה"תכלית" שבהן, ושם, במקום צר זה, עוד ידע לדחוף בהן מכל צד, לבעוט בהן...

הסגנון של הורוויץ, סגנון לשונו וכח לשונו, לא היה סגנון של בעל־הגיון בלבד. הוא היה לוקח מכל הבא לידו ונותן בינו ובין איש־ריבו, לגדור את הדרך לפניו. הוא מרבה שמות על שמות, מוסיף פעלים על פעלים, נותן השאלה לתוך השאלה (לפעמים אף השאלות כאלה: "חיובים לאומיים מתנדפים וכלים בתוך ערפלי מסתורין והזיות ואד יעלה מן השלילה להצמיח חיובים חדשים..."), מביא ראייה על ראייה והוכחה על הוכחה. הוא נעשה לפרקים גם רך ופיוטי. מדבר הוא לפעמים בשפת הלב או גם בשפה נשגבה ומושך ומפלל ומתחנן, והכל כדי להכריח אותנו לראות מה שהוא רואה.

סגנון זה של הורוויץ, שפע הסגנון שלו, יש שהטה אותו מגי דרך מן הדרך שהוא אמר ללכת בו. דומה שהוא אמר הרבה יותר ממה שכוון באמת להגיד. משכה הדיאלקטיקה החריפה, משך הוכוח...

ניכר לפעמים בהורוויץ מעין חפץ להתנגד, מעין תאוה תמימה לערער משפטים מקובלים, להגיד דבר שלא נשמע. בשעה ששמשה של "ההשכלה" עוד עמדה במרום הרקיע, הוא היה מן הראשונים שנטו הרבה אחרי ה"לאומיות" החדשה. הוא היה דן אז ברותחין את כל אלה שב"ילדי נכרים ישפיקו", את כל מי שנדמה לו, כי אינו נוטה אחרי התורה הלאומית. הוא היה בין אלה שפגעו בכבוד הרמ"ד וקרא אז לתקופת ההשכלה הברלינית, תקופת ההתייפות (וכמוטו למאמר זה דברי הכתוב: "מה תיטיב דרכך לבקש אהבה... לשוא תתיפי?"). נגרר נגרר או אחרי שד"ל וכתב, "שחסרה לו לרמב"ם ההרגשה הלאומית ההיסטורית". בכל דבריו היה אז הלוי, כמו שהיה נוהג לקרוא על־פי הראשונים לבעל "הכורז", לו למשען. בכל ראה את חותמו. הרנ"ק, למשל, שגם אותו נהג להזכיר הרבה וראה עוד גם לאחרונה את הבירור שלו, שהיה בעיקר להלכה: "דעת האמת המוחלט"; "התודע הרוחני לעצמו", כדבר אחד עם הבירור שלו, של הורוויץ (ראה "מאין ולאין", עמוד 83) שהיה בעיקרו מעשי, — גם את הרנ"ק ראה אז דומה אל רבי יהודה הלוי, "ודברי שניהם ישאו בד בבד ביסודותם

ועיקריהם" ("ציון לנפש רנ"ק", ורשה, תרמ"ג, עמוד 39); וכשאמר אז אחד הסופרים במאמרו, כי הרנ"ק נגרר אחרי היגל, אף תמה וקרא: "מריה דאברהם! איפה שמע כזאת ואיה ראה כאלה בכתבי קרוכמל? וכי לא הלך הרנ"ק בעקבות הכוזרי בהבנת רוח התורה וישראל וכו'?" — וכשנשתנתה דעתו על ה"לאומיות", נדמה כאילו עמד כולו פתאום על הצד השני. הוא אמר שוב דבר שלא נשמע. לא הסתפק בזה להסיר, כביכול, עטרת "פילוסוף עיוני מעמיק" מעל ראש הלוי (ושוב נעשה לו הרמב"ם לסמל!) וכתב כי טענותיו הן טענות "בעל-הביתיות ממש", אלא ששלח ידו גם לכתר השירה של המשורר הגאון. הוא מתפלפל ומתחדד — ונדמה לו רגע, כי כבר בטל את משורר ציון...

הוא היה בן משפחה חשובה. "ספר יוחסין של שדרות דורות נבלע בנשמתו" — כתב, ושאלת הקיום נשארה לו השאלה המרכזית, היחידה, וכשהתיאש מן התשובה — במאמרים האחרונים שבספרו — וכאילו חדל לשאל עוד את השאלה — הקדמתו ל"מאין ולאין?" — כמו חדלה לזמן-מה תנובתו, חדלה יצירתו. הוא נשתקע אז בעבודות העבר (טפוסית בנדון זה היא עבודתו היפה על "רבנו בחיי", העוסקת בספר אנושי ביותר, המלא גם רויגנציה אנושית) וכתב את ספר "חיינו". חיי סביבתו ודורו, ספר שרק קטעים ממנו נדפסו לפי שעה. בכמה בחינות היה הוא באמת אחרון.

תרפ"ג.

ש. א. הורודצקי

א

שמואל אבא הורודצקי נודע בספרותנו כהיסטוריון של החסידות והחסידים וכמבאר וכמסביר שיטות שונות ב"קבלה". בהשקפה ראשונה הוא נראה לנו כאדם שעומד מעל לענין שהוא עוסק בו, או מחוצה לו, והוא רק מאסף ומקבץ את החומר שלפניו, מסדרו בסדר הגיוני והיסטורי ומעריכו הערכה, "אובייקטיבית" של בעל-מקצוע. יש להורודצקי כמעט חולשה ל"ציטטה". הוא מעלה על הנייר ומחבר בלי הרף למאמריו הנראים כיבשים אברים חיים ומפרכסים של ה"חסידות", או קטעים מהאכסטיזה הדתית של ה"קבלה". והוא עושה את הדבר כמעט בתנועה זו שחוקר-הצמחים מדביק אל הלוח שלפניו פרח בעל צבעים מאליפים, או חוקר בעלי-החיים פרפר נאה, שהיה חי ופורח. החסידות "תורה" היא והקבלה "תורה" היא וללמוד אותן אנו צריכים. אבל בעצם אין הורודצקי איש התורה בלבד, אלא גם איש הפעולה החיה. הוא גם סופר לוחם על-פי דרכו.

יש בהורודצקי מן ה"חזור", הידוע בתולדות ה"חסידות", זה שהיה חוזר על תורת ה"רביים" בפני הקהל והיה שומר על כל אות ואות ודורש כל אות ואות. הוא היה שומר גם על הלשון של התורות והיה חוזר גם עליה. הוא שהיה העמוד של ה"חסידות", שעליו התכוננה. הוא היה הציר הנאמן, אשר הפיץ את תורת ה"רביים", וספר גם נפלאות מחייהם ומחיי בניהם. בהורודצקי, מבני בניהם של מיסדי ה"חסידות" וגדוליה, בין ונכד להבעש"ט, לרבי נחמן מברצלבה, לרבי נחום מטשרנוביל ועוד, יש מן המספרה "חזור" הזה של ה"חסידות", שהיה בעיקרו איש ה"תורה", תלמיד מקשיב לתורת רבותיו.

דרכים שונים ב"חסידות", וכל הדרכים יחד נפגשים בנקודה אחת, זאת הנקודה של האמונה שבלב. פעולתו של הורודצקי מונחת כולה בנקודה זו. אין כמוהו מכריז עליה, על נקודת הרגש, ובמשך תקופה של עשרות שנים לא נטה ממנה. יש יהדות של חוקים ויהדות של שכל, ויש יהדות של רגש ושל דמיון. הורודצקי חוזר כסדר על יהדות אחרונה זו, והוא חוזר מ"חסידות" ל"קבלה", ומ"קבלה" ל"חסידות" הראשונה, לזו של האסיים, ומזו לנבואה. הוא יצר לו מעין השקפת-עולם על-דבר יהדות של הלכה ויהדות של אגדה, ועל-דבר מחלוקת תמידית שבין שני מיני יהדות אלה, ועל-דבר אחדות פנימית שיש, למשל, בין היהדות של

החסידיים הראשונים, האסיים, ובין היהדות של החסידיים האחרונים. באמונתו הוא רואה גם כאן שלשלת של קבלה, הנמשכת עד הנביאים, כמו שנמשכת שלשלת הקבלה, שלשלת המסורה, של יהדות ההלכה, יהדות החוקים. בכמה מאמרים הוא חוזר על דעה זו וקבע אותה מעין יסוד לכל דבריו וספריו.

נקודה חשובה ב"חסידות" היא גם העממות שלה, והורודצקי הרים על גס במאמריו את הנקודה הזאת, ויש גם בתוכן מאמריו ובהרצאתו מעממיות זו. הוא אינו ציורי בהבעתו והסברתו, ואיננו גם דק ומעודן ביותר במסירת הדברים של גדולי ה"חסידות" וה"קבלה", אבל איננו גם מופשט, ואדרבה יש באופן מסירת הדברים שלו איזו פשטות ואיזה בטחון של אמונת-לב פשוטה, המשרה הלך-רוח. זה הדומה להלך-הרוח של האגדה... גם על דברי-ההלכה שלו שורה תמיד מעין רוח האגדה.

הורודצקי לא התחיל את דרכו בספרות מן ה"חסידות". מאמריו הראשונים היו על גדולי הרבנות (נקבצו אחר-כך בספרו "לקורות הרבנות", שיצא בשנת תרע"א בהוצאת "תושיה"). אולם תקופה זו היתה מעין תקופת "השכלה" בחיי הורודצקי, מעין תקופת-מעבר מן החיים הישנים, שיצא ופנה מהם, אל החיים החדשים. בתקופה זו אנו מכירים במאמריו את השפעתם של בעלי "חכמת ישראל" העברית, וביחוד אנו מכירים במאמרים אלה השפעתו של בעל "דור דור ודורשיו", אייזיק הירש וייס, שהורודצקי במונוגרפיות שלו לקורות הרבנות כאילך מבקש את דרך הבנין שלו בפרקי ספרו הגדול ובמונוגרפיות לקורות הרבנות הראשונה, שהדפיס וייס ברחון שלו "בית תלמוד". ולא זה בלבד, אלא גראה כאילו אמר הורודצקי להמשיך גם את הירחון של וייס לחכמת ישראל בלשון העברית ויסד — בשנת תרנ"ח — את "הגורן", מאסף לחכמת ישראל, שיצאו ממנו עשרה ספרים. אולם גם במאמריו של הורודצקי לקורות הרבנות יש מן העממיות, וגם מן ה"חסידות": דרכו לבקש בפרצוף-הפנים של כל אחד ואחד מגדולי-הרבנות, שהוא מספר עליהם, את הצד החיובי, ולא את הצד השלילי, וכמעט כל אחד ואחד מן ה"מפרשים" או מן ה"פוסקים" הוא גדול באופן מיוחד, ודומה כאילו הוא גם "קדוש" באופן מיוחד. ואפילו אם נחלקו אלה עם אלה הוא עושה שלום ביניהם: מבין את כל אחד על-פי דרכו ודן את כל אחד על-פי דרכו.

וכך בא הורודצקי לעולם ה"חסידות", וממנו עלה אל ה"קבלה", ומן ה"קבלה" הגיע אל המסתורין שבתורה ובנביאים וביתר ספרי האמונה והדת העבריים, ויצר מעין עולם שלם של מסתורין — המלה מסתורין היא החביבה על הורודצקי ביותר והיא המצויה ביותר בספריו — ומעין השקפה מסתורית יהודית, שלשלת של "קבלה" הנמשכת מ"בראשית" עד ימינו.

ב

בהתפעלות זו של האגדה והאמונה מרצה הורודצקי את תולדות המסתורין בישראל בספרו "המסתורין בישראל" (כרך ראשון: המסתורין הקדום. יצא בהוצאת א. י. שטיבל. תל-אביב תרצ"א); מאגד הוא ומקשר את התקופות השונות ברוח זו של המסתורין עצמם. תורת-המסתורין נתנה ממש מ"סיני". "המסתורין העברי — ראשיתו נעוצה בכתבי-הקודש. במקום שנתגלה רוח-ישראל בראשונה אנו מוצאים את רוח המסתורין שלו". כך מתחיל הורודצקי את ספרו. "בצד החוקים והמשפטים הגלויים ומפורשים, בצד התורה הגלויה והברורה, השכלית, אנו מוצאים גם את הסוד, את המסתורין, אותה רוח המסתורין שנתפתחה ונתעמקה אחר-כך במשך הימים הרבים וקבלה את השם קבלה". ולא זה בלבד, אלא "שבכתבי-הקודש אנו מוצאים כבר את שני פרצופיו של המסתורין: המסתורין העיוני, העוסק בענינים מופשטים: אלהים ומלאכיו, התגלות אלהים בבריאה וכיוצא בהם, והמסתורין המעשי, זה המטפל בענינים מעשיים, שעל-ידם אפשר לו לאדם להתקשר עם אלהים ולדבקה בו". יש לנו, אפוא, מיד, עוד בהתחלה, "קבלה עיונית" ו"קבלה מעשית", שאנו יודעים ומכירים אותן רק מתקופת ה"קבלה" האחרונה, והן מתאימות רק לשתי דרגות-התפתחות אחרונות, לזו שמלאה את מקום החקירה המופשטת של היהדות הספרדית ולזו שכללה בתוכה את הנטייה המעשית של היהדות האשכנזית. סוף ההתפתחות היה לפי זה כלול עוד בראשיתה, מעין זה שיודעת היהדות הרשמית, זו של ההלכה והאגדה, לספר, כי "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, הכל ניתן למשה מסיני". וכך מחבר הורודצקי בספריו זה את "הנבואה, הקבלה והחסידות" — יסוד אחד טבוע בכולן, יסוד המסתורי העברי. מטרה אחת היתה לפני כולן: להעלות את העבודה שבלב על החוקים, להגביר את הלב על המוח, את המסתורין על השכליות.

לא במקרה עובר הורודצקי מן "היסוד האחד הטבוע בכולן" אל ה"מטרה האחת שהיתה לפני כולן", ואת המטרה היחידה הזאת הוא רואה בהעלאת העבודה שבלב על החוקים, כי העלאה זו היא שהיתה מטרת ה"חסידות", וה"חסידות" היא היסוד הנפשי-המסתורי שלו. ולכן הוא מחבר בלי כל פקפוק את הנבואה, זו שהעלתה בתקופה הקדומה את ערך העבודה שבלב על החוקים — יותר נכון יהיה אולי להגיד: על המעשים, מעשי-הדת, והמנהגים — עם המסתורין בישראל, אף כי יש למצוא בנבואה גם סימנים מובהקים של התנגדות למסתורין, כגון המלחמה של הנביאים באלילות לכל צורותיה, המלחמה בקרבנות ועוד; והצורה הזכוחית של כמה מדברי הנביאים אף היא אינה צורה של מסתורין, אלא

מתקרבת לצורה השכלית-הדיאלקטית (על יסוד זה רואה למשל, דוד ניימרק 1 את המשך הנבואה — בפילוסופיה). גם ענין המסתורין בתורה אינו פשוט במדה זו שרואה אותו הורודצקי. הורודצקי רואה את המיתוס והמסתורין כדבר אחד, ולכן בכל מקום שהוא מוצא בתורה שארית של מיתוס עממי הוא רואה בו מסתורין. והן המיתוס והמסתורין, שאמנם יש נקודות-מגע ביניהם, אינם דבר אחד, ובחקירת המסתורין יש להבדיל ביניהם, כמו שיש להבדיל בעצם בין העלאת ערך העבודה שבלב על החוקים ובין המסתורין, ואדרבה, יש אף למצוא בהעלאה זו של העבודה שבלב על החוקים, שהם אלוהיים, מסתוריים ביסודם, סימנים של רצינות.

פרקי המסתורין שבכתבי-הקודש הם הראשונים בספרו של הורודצקי על המסתורין. אבל אינם הפרקים העיקריים, וחשיבות ספרו של הורודצקי גדולה יותר בשאר הפרקים, שבהם הרצה על פריחת המסתורין בספרות האפוקליפטית הישראלית, בנצרות הקדומה, בתלמוד, במדרש, בתרגומים ועוד, ויש בהם כמה חדושים — ויותר מזה יש בהם הארה פנימית, זו המצרפת כאילו ממילא את הפרטים הרבים לכלל אחד. רוח אחת של דבקות במסתורין הישראליים ושל אהבה אליהם מנשבת בספר. אולי ערך גדול יותר מדי נותן הורודצקי בהתפתחות המסתורין בישראל לאגדה — „האגדה שבתלמוד היא כולה מסתורין“, נקיט הורודצקי לשון של גוזמא, — בעוד שמיעט כאן לגמרי את דמות ההלכה (והן ביסוד הדינים, ב ש ו ר ש שלהם, יש מן המסתורין, ואי-אפשר שלא ימצאו גם בענפים).

גם מספרו של הורודצקי על המסתורין מנשבת רוח האגדה — ורוח המסתורין של „החסידות“.

תמוזאלול תרצ"א.

בר-טוביה

השדה אשר חרש היה רחב מאד; אולם את אהלו תקע במקום שעוברים שני שבילים, אחד המוליך אל החרבה והשני המוליך אל הדת. שבילים אלה התפתלו בחייו של בר-טוביה, התקרבו, התפרדו, התרחקו, הסתעפו, התנגשו והתחברו ושוב נפרדו וכל אחד ואחד כאילו סלל ארחו לעצמו — עד כי הלך גם בר-טוביה באורח לא יבוא בו עוד ולא ישוב.

בכניסתו של בר-טוביה לבית-מדרשה של ספרותו — והימים ימי תחילת המהפכה הראשונה ברוסיה — היתה הסוגיה של היום, זו שצעירי-ישראל ישובו והגו בה בשקידה יתירה, של חלוקת המעמדות. בר-טוביה התעורר אז וקם ודרש בסוגיה זו, והיה כורך בסוגיה זו עצמה, יחד עם הבעיה של מעמדות החברה, את הבעיה של הדת על עמדותיה היא. יהדות זו של יבנה וחכמיה היא היהדות של המעמדות העליונים, שעוד בימי הבית מכרו את האומה ורצו במלכות רומא, כי אימתה של מלכות ישראל, זו שבני המעמד הרביעי התרבו בה במאתים השנים שלפני החורבן והרבו בה מהומות, היתה מוטלת עליהם בשעה ההיא. ועל-כן בקש בא-כוחה של יהדות זו מאת אספסינוס את הכנסיה הדתית, ולא את האומה. כאן — ולא בהשכלה — ראשית הכפירה באומה הישראלית, ראשית ההתבוללות.

כך דרש בר-טוביה בתקופה ההיא — במאמרו „מי קבל ממי?“ שנדפס ב„הדור“ (השני), זה שחתם עליו עוד בשם בר-דרומא, שנשען כנראה במקצת על בר-דרורא (ליברמן-פריימן, בעל „האמת“) — את פרשת ההיסטוריה של היהדות. לא ברוח יבנה ועמדתה, אלא, אדרבה, ברוח המעמדות וחלוקתם. ההכרעה היתה למעמד, ולשם המעמד גם עקם אז בר-טוביה במקצת את הכתובים של הדת ודרש דרשות רחוקות מעין זו, שרבן יוחנן בן זכאי היה בעל פרקמטיה („מ' שנה עסק בפרקמטיה“), ועל-כן הוא שהציב את הגבולים בין האומה ובין הדת ובקש את הכנסיה הדתית — במקום לבקש את האומה. המעמד והדת היו דומים עליו באותה שעה לשנים המושכים זה את זה והם בעצם דוחים זה את זה. אולם עוד בתקופה ההיא, ואף במאמר ההוא, משך חסד מיוחד לאיסיים, בעלי החרבה הדתית, שהדגישו הרבה יותר מן הפרושים את המומנט הדתי — אלה נראו בעיניו לגבולים של האומה, ולוא נצחו הם בישראל כי אז היה, לפי דעתו, נצחונם נצחון היהדות השלמה, זו של האומה השלמה, העם השלם.

בתקופה ההיא עוד ראה בר-טוביה את מלחמת היהודים האחרונה רק כעין מלחמת המעמד הרביעי ביתר המעמדות; אולם במאמרו "יהודה, יון ורומא", שהדפיס כעבור שנים אחדות — ב"המעורר" של ברנר — הוא רואה קצת אחרת. אותו המאמר נכתב ונדפס כתשובה למאמרו של מ. ליליינבלום "עירוב פרשיות", שבו התקיף את בר-טוביה על דעותיו ודבריו ב"מי קבל ממי?" ואף כי בר-טוביה בא במאמרו השני בענין זה להגן על עמדתו במאמר הראשון, אין הוא מגן בלבד, אלא גם חוזר במקצת מדבריו ונרתע קצת לאחוריו. הגירסה שלו היא עכשיו: "מלחמת היהודים האחרונה היתה לא רק מלחמה בעד חופש האומה והאמונה, היא היתה כמו כן מלחמה סוציאלית וכלכלית". אבל אם הוא חוזר במקצת מדבריו על מלחמת היהודים האחרונה אינו חוזר כלום מדבריו על האיסיים, שהיא כאילו רוצה לראות בהם גם אנשי מלחמה — מלחמה דתית-חברתית, שהיא בתכנה מלחמה לאומית.

הדברים היו לגמרי פורחים באויר, לולא בקש בר-טוביה להם איזה יסוד. בקשת יסוד זה אנו מוצאים במאמרו "על היהודים והיהדות", שפרסם סמוך לאותה תקופה ב"העתיד" של ש"י איש הורוויץ. בראשון משורת מאמרים זו, מן החשובים ביותר שכתב בר-טוביה, הוא מתוכח עם בוקל ומרכס — עם הראשון בדבר השפעת הסביבה האירופית על רעיון האחדות האלהית של היהודים ועם השני בדבר אחדות "אלהית" אחרת של היהודים, זו של הממון. בוקל אמר למצוא בהיסטוריה של היהודים סיוע לתורת הסביבה שלו, כאילו על-ידי כך שהיהודים נעקרו מאדמת מטעם ובאו לאירופה בטלה מביניהם עבודת האלוהות הרבות, "על-ידי כך התרומם רוחם מעט מעט על הרעיון, שאין בעולם אלא סבה אחת גדולה, — רעיון שאי-אפשר היה בתקופות הקודמות לשננו להם". בר-טוביה נפגע מהרעיון הזה של בוקל, המבדיל בין החברה היהודית האמתית, העתיקה, זו שלפני חורבן הבית, ובין האלהים שלהם, והוא מתאמץ להוכיח כי, אדרבה, המונותיאסמוס היהודי קשור בחברה היהודית העתיקה. האחדות של חברת-האכרים הקדמונית כאילו הולידה את הרעיון של אלהים אחד, ועל-כן עם התפוררותה של חברה אחדותית זו, בתקופה הרכושנית של ישראל בימי קדם, שהתחילה עם המלכות בישראל, ביחוד עם מלכות שלמה, התרופפה גם האמונה האחדותית, ואז התעוררו וקמו הנביאים ששאפו גם אל האחדות האלהית וגם אל האחדות החברתית. אחד החוקרים החדשים, דק הטעם והתפיסה, בעל שיטה מיוחדת בהבנת ההתהוות התרבותית בהיסטוריה העולמית, מוצא דוקא את הקשר בין המלכות האחת ובין האלהות האחת בהיסטוריה האנושית, כמו מהצד השני בין ההתפוררות השבטית ובין רבוי האלהות. והוא מסביר את התהוותו של רעיון האחדות האלהית המיוחדת של היהודים, חוץ

במה שנתן הכח המדמה וכח האמונה המעמיק של הגזע היהודי, באופן זה, שבארץ יקטנה זו של היהודים לא היה דרוש אותו הכח הרוחני הבלתי-מוגבל, שהיה דרוש בארצות כמצרים, כבבל, לצרף ולחבר בתקופת המלכות האחת שלהם דמויות של אלוהות לאין מספר לדמות אלהות אחת, והיתה זאת נסבה, שהיהודים הקדימו בזה את העמים האחרים. והאלהות האחת של הארץ הקטנה הזאת היתה גם קרובה יותר ללבבות יושבי הארץ, והיא, החוצבת בהם מבראשית, האלהות של התשועות והמלחמות, היתה גם די חזקה בבליטתה, ולא אבדה — כאבוד אלוהות אחרות — בתוך כח-טבע גדול. ההשקפה הזאת — של קורט ברייזיג בספרו "על דרך ההדרגות ועל החוקים של ההיסטוריה העולמית" (מהדורה ב', שטוטגרט וברלין 1927) — קרובה יותר אל האמת ההיסטורית, כי הנה גם לפי ההיסטוריה שלנו היתה תקופת המלכות הראשונה, זו של שאול, דוד ושלמה, מעין תקופת-זוהר קצרה של רעיון האחדות האלהית, בין תקופת השופטים מצד אחד ובין תקופת שתי המלכויות, תקופת התחלקות המלוכה בין יהודה וישראל, מצד שני. בכל אופן אין חברת-אכרים קדמונית בשום ארץ נוטה לאחדות אלהית, הדורשת כח הכלכלה והפשטה, אלא, להיפך, נוטה היא לרבוי אלהות, הקשור אם ברבוי כחות הטבע שחברת אכרים כזו רואה את עצמה משועבדת להם, ואם ברבוי המשפחות והשבטים, שחברת-אכרים כזו מיוסדת עליהם, משפחות ושבטים שנשמת "אבות" שונים חופפת עליהם ועל מושבותיהם. אולם בר-טוביה מתאמץ למשוך את האחדות האלהית לתוך האחדות של חברת האכרים, וממנה הוא מוצא מעין דרך אל שאיפת האחדות של הנביאים, לזו שהיתה שאיפה אל האחדות האלהית ואל האחדות החברתית גם יחד, וממנה אל שאיפת האחדות של האיסיים. האיסיים הם איפוא ניני הנביאים ובאי-כחם של חברת-האכרים העתיקה בישראל. הם הם נושאי היהדות ה"רוחנית" וה"גשמית" גם יחד, נושאי היהדות הבריאה והשלמה. והנצחון שלהם — לוא נצחו בישראל — היה הנצחון של האומה השלמה.

אין לך מתנגד לאותו הרעיון על-דבר חברת האיסיים, שהיא החברה היהודית השלמה עם אלהי האומה השלם, מרעיונו של מרכס על הממון כאלהי היהודים ועל הסחר כקולטוס העולמי של היהודים, ובר-טוביה עמל הרבה להשיב על דברי מרכס ולנתק את הקשר, הקיים לכאורה, בין הסחר והיהודים והממון והיהודים. וכדי לנתק לגמרי את הקשר הזה היה מן ההכרח לנתק גם את הקשר בין הגודל, איש המדבר, שאינו קשור אל העבודה, ובין היהודים, ובר-טוביה מדגיש במיוחד, כי "אלהי-ישראל הוא האנרגיה הבוראת והיוצרת, המניעה את הכל והשובתת מעבודתה". אלהים עשה את השמים ואת הארץ בששת ימים, ורק ביום השביעי שבת. וגם מאת העם, אשר בחר בו, דרש: "ששת ימים תעבוד וביום השביעי

שבת". לא הסחר הוא אפוא הבסיס של התורה העברית, קורא בריתוביה כאילו מתוך נצחון, אלא העבודה.

ואם העבודה היא בסיס הכל, הרי עשית נשמת היהודי מעשיות, חולין, כולה בת העולם הזה, כמו שנוטים באמת רבים לראות את חיי היהודים העיקריים וגם את הדת היהודית העיקרית ברציונליסמוס שבהם, בנצחון השכל המעשי על הדמיון היוצר, או לפי הנוסחה של מכס וובר — בספרו על הסוציולוגיה הדתית של היהודים (מאמרי המקובצים, טיבינגן 1921) — בנצחון הצד הרציונלי-אידיאלי על הצד הפולחני והמגי; ושוב בא בריתוביה למשוך את היהדות והיהודים לצד אחר — לצד הרחוק ביותר מן הרציונליסמוס: לצד הרצון המצטרף אל ההרגשה. והדמיון, בוכחו עם צ'מברלין (ב"העתיד", ספר ב') וספרו על "יסודות המאה הי"ט" הוא מתאמץ להוכיח, כי משלשת היסודות שמנו חכמים בחזיונות הנפש ההרגשה, ההכרה והרצון שולטים ביהודים וביהדות של הדורות הרצון בצרוף עם ההרגשה. הרצון הזה הוא שיצר לעם בדרך הלכו גם כלי-זיין שונים לצורך קיומם — בין כלי-זיין אלה נמצאת, כמו שאומר בריתוביה בפרק אחר, גם הממוניות, שלא זה בלבד שנתנה קיום חומרי לישראל בצאתו בגולה ובשבתו בין עמים פיאודליים, אלא נתנה לו גם קיום רוחני, כי על-ידי הממוניות שלו היה לבעל חטיבה מיוחדת בתוך העמים האלה ולא התבולל בהם, — אבל הוא לעם עוד הרבה יותר מזה. הוא לו מעין סובסטיציה של העולם: קול אלהים המדבר אליו מתוך לבו ומעורר אותו לדברים שאין למחשבה הרציונליסטית תפיסה בו, לדברים של מרחקי האין-סוף של העבר ושל נצחיות העתיד, דברים שאין כל "תמונה" להם, "זולתי קול". הוא בהצטרפו עם ההרגשה והדמיון, יצר יצירות נצחיות לעם, שאין בהן אמנם ממראה עיניים, אבל יש בהן מהלך נפש גדולה, מן השאיפה הגדולה אל הכמוס והנעלם — מן השאיפה הדתית הגדולה.

וכך שב בריתוביה מדרכו לחברה ולעבודה אל דרך הדת והיצירה.

הטילים של בריתוביה בדרכי החברה הולכים ונגמרים ברובם כעיונים במשנת הדת והיצירה. ויש שהוא מתחיל את טיוליו מן הנקודה השניה, מזו של הדת והיצירה, וגם אז דרכו לפניו — להיות טובב סובב הולך וחוזר ובא אל הנקודה הראשונה, זו של החברה או הסביבה. הוא שם לבו הרבה אל היחס שבין שתי הנקודות האלה והתוהו ביניהן הרבה קוים. ועל-כן בשורה שלמה של מאמרים, שפרסם בריתוביה בתקופת עבודתו הראשונה בספרות, מתח קוים גם בין חוקת העולם וחוקת האדם: בין ההכרח שבחיי האדם ובין החירות שלו, בין שעבודו של האדם אל החוק החיצוני ובין חוקו הפנימי, היינו — בין הטבע השליט באדם ובין רצונו של האדם השליט בטבע. ענין מיוחד יש במאמרו "חוקת העולם

בחירות הרצון" — נדפס ב"העולם", שנה ב', — שבו מנסה בריתוביה להכניס דרך חוקת העולם, החוקה הסבתית, את החוק של החירות, חירות האדם. הוכוח של בריתוביה במאמרו זה הוא בעיקר — מה שטבעי מאד ואפייני מאד לו — עם השקפת-העולם הפילוסופית הנוטה לקשר הכל עם הטבע והסביבה הטבעית, הוא חוזר ופונה אל בוקל. הנה בוקל, המבקש ומוצא בכל סבה טבעית, מצא סבה גם לסבת הסבות: לחוק הסבתיות עצמו. העמים שהגיעו לידי עבודת האדמה התחילו לגלות את הסדר ואת היחס הישר שבין הזרע שזורעים בשדה אל התבואה המתבכרת, ועל-ידי כך נולד הרעיון של הרציפות, שממנו התפתח אחר-כך, עם התפתחות דעת האדם והשתלמותו בסקירה ובהכרה, הרעיון של הסבתיות. וכמו שמצא בוקל סבה טבעית-נסיונית או גורם טבעי-נסיוני לחוק הסבתיות, כך מצא סבה טבעית-נסיונית או גורם טבעי-נסיוני לתורת המקרה, שהיא פתיחה, לפי בוקל, לתורת החופש והרצון, הרצון החפשי, שאין בוקל, כמו רוב הטבעיים והטבענים, מודה בו. תורת מקרה זו נולדה, לפי בוקל, על-ידי עם נבער מדעת לגמרי. שבטים נודדים, החסרים עדיין כל צבע של השכלה וחיים על הציד, כאשר יקר המקרה לפניהם, הם אבות התורה הזאת, ועל ידם באה לעולם התפיסה, שאין שיטה קבועה במהלך העולם ואין הכרח בכל ההווה, תפיסה שנשאר לה זכר בכשיתותיהם של המיטפיסיים, המאמינים בחירות הרצון. וכאן בריתוביה שואל: אם טבעיות הן צריכה להיות טבעיות בכל, ואי הקשר הטבעי שקשר את המיטפיסיים, שחיו בזמן שאנשים נושבו כבר בארץ ועסקו כבר בישובו של עולם, עם האנשים הנבערים מדעת, שחיו עוד על הציד, עד כדי לקבל תורה מפיהם? ואם אנו ירואים, שדוקא בתקופות מאוחרות יותר, שבני-אדם עסקו בהן בישובו של עולם יחיו לא על-פי המקרה, באו לידי מחשבות על חירות הרצון, אין זאת אלא שיש כאן קשר טבעי אחר, זה הקשר הפנימי בין חוקת-העולם, החוקה הסבתית, ובין חוקת החירות, שבשעה שמתגברת הראשונה גם השניה מפרכסת לצאת. כי בשעה שרוח-האדם מכיר את הסדר הסבתי, השורר בחזיונות העולמיים, באותה שעה עצמה הוא מכיר גם את חירותו הפנימית, את חירות רצונו ואת כח רצונו במלחמה עם העולם החיצוני. כך היה ביון העתיקה, וכך — ועוד יותר מאשר ביון העתיקה — היה זה ביהודה העתיקה. שם ידעו, כי "יצר לב האדם רע מנעוריו", וידעו, לפי הסברת בריתוביה, גם על השפעת התנאים הכלכליים ויתר התנאים הטבעיים, ובכלל זאת דברו הנביאים, השכם ודבר, והטיפו מוסר: "רחצו, הוכו וכו'", ואחד מן התנאים הגדולים אמר: "הכל צפוי, והרשות נתונה", דברים הנראים כסותרים זה את זה בהשקפה ראשונה, אבל בעצם אינם סותרים זה את זה, אלא כאילו מחזקים זה את זה.

כך נסה בר־טוביה להכניס דוקא דרך החוק של הטבע, דרך חוק העולם, החוק הסבתי, את החוק של הרצון והחופש, חוק חירות האדם, שהוא גם החוק הדתי. ואם אתה מטיל ספק בחוק הפנימי הזה, המיוסד על ההכרה החפשית של האדם, על ההכרה שהוא בן־חורין במעשיו, הכרה היכולה לפי דעתו של בוקל להשתנות במצב טבעי אחר ובסביבה טבעית אחרת, בא בר־טוביה ומטיל ספק גם באי־השוני של ההכרה הסבתית לפי אותה הדעה עצמה. כי הן לפי אותה הדעה יש סבה גם לסבתיות, והיא סדר־עולם ידוע, של עבודת־אדמה: סדר של זריעה, צמיחה וביכור. שהוליד את הסבתיות לפי השקפה זו והכניס אותה ללב האדם; ואם כן גם היא „אינה אלא קטיגוריה היסטורית, אשר האדם הקדמון לא הכיר אותה, ומי ידע ומי יגיד — שואל בר־טוביה — אם האדם האחרון יכיר אותה?”

דרך זו, לבקש את חוק החירות והרצון על־יד חוק העולם והטבע, ועל־ידיו, המשיך בר־טוביה בכמה מאמרים שהדפיס באותה תקופה („חוקה עוקרת חוקה“, „החוקה והמקרה“ ועוד). ולא זה בלבד, אלא שנסה למצוא בדרך זו גם מעין בסיס להשקפה לאומית. במאמרו „על העבר ועל העתיד“ — גם הוא נדפס ב„העולם“, שנה ב', — שנכתב כבקורת להשקפת בעלי ההשכלה החדשה, כש"י איש הורוויץ והקרובים לו, הוא מנסה להגדיר את יסוד הרצון של האומה לקיומה בדומה לחוק הרצון באדם הפרטי, חוק החירות, הנמצא על־יד חוק העולם והטבע ועל־ידיה, ונלחם עמו, ואף כאן — או כאן ביותר — „חוקה עוקרת חוקה“. שאם לא כן מדוע לא קבלו היהודים את הדת הנוצרית בהיותם מוקפים מכל צד נוצרים; ובשבתם על אדמתם, ומדוע לא קבלו את דת המוחמד בשבתם על אדמת המוחמדים? אין זאת אלא שהרצון הפנימי של האומה, הרצון אל החירות מן השעבוד, הוא הנלחם לה והמכה אותה ודוחף אותה מבפנים ואמר לה: אל תכנעי!

טבעי הוא לבר־טוביה, הבא לחוקת הרצון דרך חוקת העולם, שהוא מנסה להגדיר רצון זה של האומה כרצון הדם של הגזע — לתורת הגזע ובעיותיה הקדיש בר־טוביה כמה מאמרים — והוא מביא לראיה את הפסוק „כי הדם הוא הנפש“; אבל גם זה טבעי לבר־טוביה, שהוא מוציא מיד את המקרא מידי פשוטו ודורש אותו כאילו הנפש עושה את הדם, ולא הדם את הנפש. וכך יוצא לו יסוד רוחני גמור, שנעשה לרוח הדת, היינו — לרוח זה הרחוק ביותר מן הטבע והסביבה.

ואם רוח זה הוא השליט והוא המכריע, הרי אין עוד ערך לכאורה למעשיות של היהדות: ליצירת טבע דתי וסביבה דתית על־ידי המצוות המעשיות; אולם כאן כאילו באה שוב חוקת העולם החיצונית ועוקרת את החוקה הדתית, הפנימית.

על־ידיה, על־ידי חוקת עולם זו, החיצונית, אנו כאילו מתקרבים אל החוק הדתי, אל המצוות והמעשים הדתיים, שבר־טוביה נתן גם להם ערך מיוחד. ערך זה נעשה חשוב יותר בעיניו של בר־טוביה בהמשך הזמן, ובהמשך הזמן כאילו בטל את כל חוק החופש מפני החוק הדתי הזה. הוא כאילו נשתעבד כולו לחוק זה, ויצירת החופש שלו פסקה עוד כמה שנים קודם שנפסקו חייו.

סקירותיו ההיסטוריות המיוחדות של בר־טוביה, שאינן מעטות, אף הן נמצאות כולן באותו השטח המונח בין החברה ובין הדת; יש מהן הקרובות לצד זה ויש מהן הקרובות לצד אחר, ורובן מוטלות באמצע, כמאמרו הפילוסופיים והפובליציסטיים, מתנודדות בין הקצוות, ואין זה מקרה בודאי שהסקירה ההיסטורית השלמה ביותר שלו ב„ספר הנזירים“ („ספר הנזירים“, הוצאת „ספרות“, ורשה תר"ע) היא בתולדות החברה הדתית בישראל, בתולדות החסידים הראשונים, חברת הנזירים והאיסיים, ואף שאר סקירותיו בתולדות הכתות בימי הבית השני, שפרסם אחר־כך, הולכות וסובבות סקירה זו, שהיא מעין הנקודה הפנימית, המרכזית, שלהן. הכל סובב הולך על סביבותיה של נקודה מרכזית זו, נקודת החברה הדתית, שדומה כי היתה גם מרכז, יסוד ועיקר, בנפשו של בר־טוביה.

איר, תרצ"ג.

אכו'. הם באים לגאול את העולם קודם שגאלו את עצמם. מהפכים הם את העולם כולו ברוח פיהם ורואים הם את עצמם כחיל החלוץ של המהפכה העולמית, ומלאים הם „חרסים ושבירים, שגם זבוב אין בכחם להבריה מן הכותל“. דומים הם לאותו הגבורים של מנדלי מו"ס ב„ספר הקבצנים“, העומדים ביום קיץ יפה מעוטרים בטלית ותפילין ומסייעים ל„ידיים ידי עשיר“, להוציא את העגלה מן הבצה ששקעה בה — עלידי גניחותיהם התכופות... ואף הפיאארמנים והאברמזונים, בשר מבשרו דנפש מנפשו של ברנר, המתעמקים בדברים ומבקרים ומנקרים — אף הם לא זכו בעיניו, אף אותם הוא רואה כמעטים כח-החיים ומקטינים את דמות החיים. אף הם בנים הם לשלום-גצילים שברחובי-היהודים, שהם בורחים לכאורה מפניהם...

דרכו של ברנר בגבוריו אלה הוא כדרכו של מנדלי מו"ס בגבוריו הוא, שחיו בדורו ובזמנו. מה מנדלי כאילו שוכנים בלבו שני מנדלים ובשעה שאחד טרוד בעסקיו, כולו הומה ורועש ועושה מקנה וקנין או מסחר של חליפים בביצים שלא צולדו, עומד השני וסוטר לו על חטמו, מראה לו באגדלו ולוחש באזנו מיני דרשות צמוצות ופולפולים ארוכים, שפירוש כולם הוא פשוט: „שוטה שבעולם, מה אתה עושה? אלהים עשה את האדם ואת העולם ישר, ואתה מבקש חשבונות רבים?“ — אף ברנר כך בגבוריו הוא. הוא עומד כולו בתחום הגבורים שלו, מתפלפל הוא עם אנשי-הפלפול ומחטט יחד עם אנשי החיטוט. הנתוח החרף שלהם הוא גם הנתוח החרף שלו, דרך הבקורת שלו בנפשו.

שלא כדרכו של מנדלי הוא, שאין ברנר מסיח דעת כלל מגבוריו, ואין הוא רואה לא שמים ולא שדות וכו', אלא את יצוריו של אלהים על פני האדמה, שהם בני-אדם אומללים, הרעים והטובים גם יחד. ההשתתפות הרבה, שברנר משתתף בחיי יצוריו אלה, היא שמוציאה אותו מתוך עולמו של אלהים. אין הוא עומד על גבוריו, אלא כמעט שהוא נגרר אחריהם, אפילו אחרי אלה שהוא מתיחס אליהם בשלילה גמורה וזבאיבה. הוא אינו עוזב גם אותם, ועוזב יעזוב עמם. סולידריות זו עם האדם היא שגרמה בודאי, שברנר אינו רואה סביבה אחרת לבני-האדם שלו, חוץ מסביבת האדם. כשאתה קורא את ברנר יש שנראה לך כי כבו המאורות ברקיע-השמים, ואין כל אור וכל חדוה על פני האדמה, ונשאר על פני האדמה רק האדם עם צערו, צער עולם, ועם יסוריו, יסורי עולם...

ברנר הוא מהמעטים בין מספרינו, הכותבים ספורים גדולים. אף יצוריו הם רתבים. דרכו לפרט. דומה, שקשה לו לותר אף על פרט מחיי גבוריו, שהוא צמשך אחריהם, ויש שהוא גם מאריך יותר מדי בפרטים. אולם שיחת גבוריו, הזיאלוג שלו החי בספוריו — כמעט שלא הגיע אליו עד כה שום סופר אצלנו.

י. ת. ברנר

מאמר ראשון

מספרינו הצעירים נבדל ברנר בזה, שהוא יורד עמוק-עמוק לתוך תהום חיינו וממודד את התהום בעיניו. כל קסם אינו אלא שוא בעיניו ולא יקסום לו מחדור גם מבעד לצעיפים יפים ומבריקים. הוא מתיחד עם הצער ולא ירפה ממנו. ושאלתו היא שאלת כל השאלות... ההויה והחדלון הם הקוטב הראשי בספוריו. להיות או לחדול!... ועל-כן הטפוס השלם ביותר בספוריו הוא אוריאל דוידובסקי — ב„מסביב לנקודה“, — זו הנפש השלוח והעמוקה, שענין לה רק עם אותה הדבר והחפצה לדעת הכל „בעצם הדבר“. וחביב הוא גבור זה על יצורו, עד כי הולך הוא ונשנה בספוריו בשמות ובאופנים שונים (רק ב„בחורף“, שנוצר לפני „מסביב לנקודה“, גם שמו עליו).

הקו היסודי בנפשו של ברנר הוא זה של הבקורת. המסכת שלו היא בעיקרה מסכת נתוח. הוא בונה עולמות כדי להחריבם, כדי לגקר בהם, בלי הרף כדי לבקרם ולעקרם. יש בו צד דמיון לדוסטויבסקי, שיצירותיו השפיעו הרבה על ברנר.

לנושאי ספוריו לקח לו ברנר לרוב לא את האבות, אלא את הבנים — לא משום שאינו יודע את אורח חייהם של האבות ומשום שאינו משתתף בצער חייהם והיותם, ואדרבה, שלימות ציורית יש למצוא יותר אצל ברנר כשהוא נותן לפנינו טפוסים מעין הנדיל, שלום-גציל, ר' ברוך, וכל אותם שמוצאם „מעמק עכור“, מבפיארמנים, האברמזונים והחיימוביצים שלו; אולם הם, משום שהם כבר בקום וצייר אינם שוב בקום ועשה, היינו — בקום ובקר. בנימין השלישי, מנחם מנדיל מיהופיץ וכו' היו נושאי הסטירה בשביל בני דורם של מנדלי מו"ס ושל שלום-עליכם; אולם עכשיו, כשהם כבר ירדו כמעט מעל במת-החיים, אין עוד לדיין עמם. ולא אתם מדיין ברנר, אלא עם החיימוביצים והחברשטיינים, שברנר רואה אותם כניניהם של אותו בנימין ואותו מנחם מנדיל מהתחום היהודי, אף כי רחוקים הם לכאורה מיהודים ומיהדות... אף הם, החיימוביצים והחברשטיינים, רואים חלומות באספמיה ואינם רואים את העובדות הממשיות שבחיינו, אותן המספרות. בלשוננו של ברנר, „על מנוסות שאין דוגמתן, ועל שערים געולים, ועל מצולות-ים“

התפיסה שלו, שבה הוא תופס את החיים, היא גברית מאד. אין בו כלום מפלגא דנוקבא של האמנים, יוצרי היופי מעולם. הרוך והפינוק, הגרציה והגמישות, ההילוך האמנותי היפה — בברנר אין כלום ממדות אמנים אלה. אין בו אף סימן של עידון. אולם עד כמה יש בו מכח התפיסה ומחריפות התפיסה! אף השרטוט שלו הוא חריף וחד מאד. ויודע הוא להבליט דברים שאין בליטה להם, יודע הוא לגלות את נשמת הצער ולהבליטה הבלטה מיוחדת. כך הוא מתאר, למשל, את ה"עמק" שבעיר היהודית ואת צער ההויה של שוכניו: "...ושתיקת שממון אלמת בעמק בין ביום ובין בלילה. שנת גסיסה, שנת דאגה ורעבון, ישנים שוכניו צלילו. — בשפתים נובלות ופתוחות ובלי כל חלומות וחזיונות ליל. אין במה לחיות. דממה" ("מן הזוית"). או פירושה של "גלות" בתפיסת שכלו — ונפשו — של הנער בספרו של ברנר: "הגלות... חשכת-בור הומיה ומלאה אימה... חשכת חנותה זו של אמי בנשף, כשמכבים את הנר והתריס מוגף... חשכה בלי קרן אור מטושטש... חשכה נצחת..." (שם). אף גבוריו של ברנר מבליטים נשמת-צער זו, נשמת הצער של גלות קשה זו, שאינה פוסקת בשום מקום, שאין בריחה ממנה ואין מפלט ממנה. ומכאן הנהייה הבלתי-פוסקת לעזוב את עמק הבכא, כלות-הנפש הגדולה לגאולה ופדות, גאולה ופדות מכל מקום, הממלאה אף היא את כל יצירותיו של ברנר, כלות-נפש המלאה פסימיות רבה, ומראה מיוחד לה, מראה של אש שחורה — האש השחורה שאנו מוצאים הרבה בתורת-הסוד העברית, — המחממת מבפנים אף כי אינה מאירה...

תרס"ה—תרע"א.

י. ת. ברנר

מאמר שני

דרך "מצרף" גדול וארוך אנו עוברים. ישימון. הררים. תהו ובהו וחושך. באים אנחנו אל תוך עמק גדול, אל "עמק עכור", ורגלינו טובעות בבוץ. אולם מתוך הבצה אנו עולים ביהר. אנו מתמרקים על-ידי יסורים, על-ידי ראייה וקבלה שלמה, על-ידי חרטה, ומיצרפים ומתרוממים לאט לאט. החר, כהר ה"מצרף" הידוע, מלא "חצאיים", מלא רצונות שבורים, מאויים בלתי-שלמים, אנשים שוהים, תועים, נרפים, עצלים, אנשים שלא שבו בתשובה שלמה עד רגע אחד לפני מיתתם, אנשים שחיו כל ימיהם בשקר, ברמאות עצמית, בצביעות, אנשים שכסו על מחשבות לבם ועטפו טלית של קדושה שאולה, אנשים שלבשו תמיד גאות ולא חפצו להודות בפחיתותם, וכל אלה שאש הקודש לא צרפה את לבבם. אולם גם אש זו בוערת שם למעלה, אש תמיד תוקד, לא תכבה.

ירמיה פייארמן, גבור הרומן הראשון של ברנר, "בחורף", נוקט בנפשו על דבר אחד, שאינו גבור. הוא מגרד בנפשו בכל כח ומוציא משם כל חלאה, כל רפיון, כל אי-שלמות. הוא מעמיד לדין את עצמו לפני עצמו: הישרות לאדם לחיות בלי גבורת-הנפש, בלי שלמות? ובאמרו גבורת-הנפש הוא שוב נבהל, נרתע: האין כאן צביעות, רמאות מצדו — היש גבורה של נפש? הכדאי ויכול אדם להיות גבור?

פייארמן עושה לו פנקס של נייר והוא רושם בו רשימות ושרטוטים מחייו. הוא כותב בחשאי, בשקט, "בעד עצמו". כותב הוא הכל, אינו מחד דבר. הוא מביט לפני ולפנים של חייו וחי הסביבה, תופס את הכל תפיסה קרה וחותר הכל באיזמל היותר חד. מראה הוא לכאורה, שאין גבורה, שיש רק עוני, דלות, רפיון, פקחות איטבעית, התחכמות וכדומה — ובכל-זאת סימני גבורה מבצבצים ועולים מאליהם, עולים ומבצבצים על-ידי אי-ההשלמה, חוסר-ההסתגלות וההתמררות כשהדבר מגיע לידי הסתגלות, התמררות המתגלה כאן ביחוד בדמות אותה התפיסה הקרה, אותה הבקורת המנתחת, זו שאינה נותנת בשום אופן לרמות את עצמה, להאחו פעם ולהתבדות. יש כאן גבורה של אמת. אולם אף גבורה אחרת אלמנטרית יותר ופשוטה יותר, מתגלית כאן. אף היא מבצבצת ועולה מתוך אותם הסכסוכים הרבים, שבהם נמצאה נפשו של פייארמן. הנה בספרו לנו על הרשת, שבה נצודה נפשו עוד בימי-הנעורים, רושם פייארמן בפנקסו: "רוחי המסוכסך

בקש, שאף, חכה לאיזה דבר, השתתף בלא יודעים בצרת העולם הרע, העובר, המלא הבל והמחכה למשיח ולגאולה. ידעתי שהחיים הם כמלחמה ארוכה, שהם דורשים תקווה, צרוף ושיבה למקורם וכך; גם אלהים היו לי, אלהים כרוך ומבורר, שהיה לי עמו חשבונות ידועים, דברים ידועים — ואני בקשתיהו. חיים בקשתי, חיים ואלהים...”

סמוך לאותם הדברים, שלולא מסגרתם הפשוטה, הכבושה, המעידה כולה על רוח של בקורת דקה, רוח של בגרות, היה אפשר לראותם כהמשך להמית הלב והרוח של הצעיר חפני, גבורו של פייארברג, סמוך לאותם הדברים אנו מוצאים גם את הספור של גבורנו, של פייארמן, על-דבר עניינו בימי ילדותו, „על הות „הצבי המודח“ (שבתי צבי) ועל שלא עלה הדבר“. גם אלה הדברים פשוטים הם, מסופרים כאילו רק דרך אגב, בלשון קרירה קצת ויבשה, ואולי דוקא משום כך הם משאירים בזכרוננו רושם עמוק.

הפתוס של ברנר בספורו הגדול הראשון הוא כבוש מאד, מצומצם הוא ונתון בתוך גבולים צרים. ברנר נזהר כאן מאד. מתגלה כאן בברנר בעיקר המסתכל: האדם הרואה ומתבונן בחיים והמנתח אותם נתוח חד וחרוף. מתגלה לפנינו קודם כל ברנר האמן. הפתוס, עד כמה שישנו פה, הוא כולו מוסרי. ירא הוא פייארמן, מאד את השקר, את הצביעות ואת הזיוף. נוטה הוא הרבה לצמצם הכל, להקטין, לבלי לתת גם לרוח הגבורה שלו להתעורר. אולם הוא נוקט בנפשו בלי הרף, שאינו גבור. ודויו הוא פה, בספר זה, כי נקרה הוא, מחטט הוא יותר מדי, כי „אינו מניח כל הרגשה חולפת, כל ההרור קל ועולה מאלי בלי נתוח נוקב עד התהום“. מתאונן הוא, כי אכזרית היא נקרנותו, כי היא מריקה את שקו, ממלאה אותו ריקניות. היא, הנקרנות הזאת, המתיקה את הנקודה הפנימית שבנפשו, היא השוללת אותה מערכה, המביאה אותה לידי עוני, לידי דלות. בפרק שלפני האחרון בספר הוא כותב מכתב גלוי לדוידובסקי — דוידובסקי זה, שאת רוחו, רוח המתבונן, המסתכל, המנתח, הנאבק, נלחם ברנר כל ימי חייו — ובו כתוב לאמור: „היום תזרח השמש, ולא אותה של בוקר חורף, אשר פני אשה צעירה רפויה וחורת לה, אלא שמש קיץ עזה, גדולה, נוצצת. ועיני האדם לא תוכלנה להביט בה. אור וחום מסביב, ואני אוהב את החיים. הוי, אחי, מה אוהב את החיים, מה אשמח על רגשותי, על נשימתני! לבי עולה על כל גדותיו... מה לי ולסכינים מנתחים? הכל עשיר מאד, מורכב ועולה על כל נתוח... מה לי ולחלפי שחיטה?“ אני אוהב את הטוב, את היפה, את הטהור, את הנשגב, את העז, את הצדק... אני שואף... אני הניך הצער... אני נעלה על כל אלה ההבלים... אני חש חיים חדשים ואחרים — ובי צפון החומר להם... אני נושא את עיני“. רוח הגבורה מתעוררת

בפייארמן כלפי רוח החורף הקר, המנתח, הזועם, הנמשך לבלי סוף. עוד מעט ויבוא חורף אחר, מלא התעוררות, מלא חפץ, רצון, פעולה, החורף של „מסביב לנקודה“.

*

„בחורף“ מכוסה כולו מעין קרום דק של כפור. הוא נראה קר ושטוח כולו, נמשך, נמשך עד אין סוף. „תכונה מיוחדת אחת יש לדרכת-החורף: היא כולה המשך יבוא... המשך, המשך, ורק המשך...“ כזאת אומר על דרמה זו, החשאית והנמשכת, הגבור בעצמו. אין כאן קפיצה גדולה מעל פני השטח, התנשאות והתרוממות עליו. רגעי ההתנשאות וההתרוממות הם פה רק אלה, שבהם מרגיש הגבור, שהוא צריך להתנשא ולהתרומם. הוא מרגיש אז, שהוא הולך ונבלע בתוך השטח השטוח לפניו, נשקע בתוך הקרח הנורא שמסביב לו. מנסה הוא אז גם להוציא את ידו החזקה מתוך שכבת-הכפור וחפץ למגרה ולשברת. אבל על-ידי כך הוא נעשה להסר כל אחיזה והוא כאילו נשקע עוד יותר. הגבור הוא כאן האמן בעצמו, הכותב, הרואה והרושם, והוא חותך בתוך השכבה הקפואה, מקדח בה וחותר: כל מקום שהוא נותן בו עינו החדה מיד הוא מתבטל, נעשה תחוח ומגובב. אבל אז הוא טובע בתוך העפר הרך, בתוך השממון והריקניות שמסביב ואינו מוצא לו מוצא. „שבעים מעלות של קרח... מדרגה אחר מדרגה... ואני מטפס ויורד...“ רוח אחרת של חורף עז שלטת ברומן השני של ברנר. החורף של „מסביב לנקודה“ הוא חורף אחר לגמרי. גם כאן שליט מראש ועד סוף הקור. אבל הקור הוא רק בחוץ. בפנים הכל מלא התעוררות רבה, מלא תנועה. כאן התגלה צד אחר באפיו של ברנר. לא זה שרואה את הסביבה, תופס אותה תפיסה חזקה ונמרצה כל-כך, עד שהוא כמעט מתאחד עמה ומתבטל בפניה, אלא זה שנילחם בסביבה, נלחם עמה לחיים ולמות, קורא אותה תמיד לריב, מבליג ומתגבר עליה וחפץ להטות אותה ממהלכה, מדרכה, מנתיבתה.

כאן ברנר הולך וסובב מסביב לנקודה שלו. הוא אינו נותן להתיק את עצמו ממנה. נלחם הוא עליה עם ימין ועם שמאל ונאחז בה בכל כח. לעומת „בחורף“ הגבור כאן אינו האמן. האמן רואה כאן את הגבור, רואה אותו בכל תנועותיו והעיוניות, אבל הוא אחר. הגבור הוא כאן גבור, אדם נלחם, עומד על נפשו. עולם שלם הוא חפץ להכריע במעשיו. שקול הוא כנגד עולם כולו. שירת „מסביב לנקודה“ היא שירת הגבורה. היא כולה עליה ממדרגה למדרגה, התרוממות ממעלה אחת לשניה. כולה היא מלחמה בסביבה, בקור של הסביבה, בשממון, ברפיון. „הזינו והזוהר לחיי-עולמים!...“ זמר-דבקות זה של „חסידיים“ עולה על לבו של אברמזון עוד בראשית הספור. הפתוס שבברנר התגלה

בספור זה במדה שלא התגלה אלא ביצירות מעטות שלו. הפתוס הזה איננו חיצוני. אין בו כלום מזה השליט לפעמים בחלל הריק. הוא מושך אחריו כמו בורועיכת, מלהיב הוא תחתיו. יש שהגבור נעשה כאן אף שליט בסביבה, ובכל אופן אין הוא נכנע מפניה. הוא הגבור תמיד. הכל מסתובב כאן מסביב לו. ועל-כן בספור זה אין שטת. הכל מתגבש כאן, מתבלט, מתרומם וחונה כמו בתוך מצודתו. הכל כאלו ערוך כאן למלחמה.

הרבה מן הנפשות, העוברות לפנינו ב"בחורף", נעשות פה קבועות, מקבלות צורה קבועה, נבלטות ומתבלטות ויוצאות מתוך השטח השטוח של הסביבה, הכולע אותן. הן מתיחדות פה לעצמן ומקבלות פרצוף פנים לעצמן. יוצא כאן חיימר ביץ — כאן שמו חברשטין, — יוצא כאן שניסר וכל בני החבריא, אינטליגנטים הולכי-בטל, בני "בעלי בתים" יהודים, המתפלפלים להנאתם ומדברים גבוהה על תקון העולם. יוצאים ומסתמנים כאן יפה פני העלמה המשכלת, זו שהיא תמיד על צדם של בני החבריא, אלה המדברים כלי-כך יפה, מדברים ואינם עושים. הולכים ומסתמנים פה בבהירות יתרה גם פני "המשכילים" העברים, המורים, העסקנים של בית-העקד הציוני, הסופר העברי מהדור הישן. ולכל לראש הולך ומסתמן פה הטפוס המלא והשלם של אוריאל דוידובסקי, הוא שגם ב"בחורף" אין ברנר יכול להבליע אותו בתוך יתר בני החבורה האינטליגנטית. אבל שם הוא נראה בכל-זאת כחלק מאותו שטח שטוח וקר. אולם כאן הוא הולך ומזדקף בכל קומתו. הוא נפרש כולו מן הסביבה ותופס לו מקום מיוחד לעצמו. פניו הם פה, בתוך הסביבה היהודית הקטנה, העסקנית והזחלנית, "כפני איזה הודי קדמון", כמו שאומר עליו ברנר. הוא, בעל ה"הסתכלות השלוה והקשה", החודרת בטבע הדברים ומתהלכת בתעלומותיה בבת-אחת", הוא, המתבונן עד הסוף, הרואה סוף מעשה במחשבה תחלה, הוא שהיה פה למכשול הגדול ביותר על דרכו של אברמזון הגבור, המלא כולו התעוררות של פעולה. מפניו כאילו הוא חת תמיד. הוא חת תמיד מפני מבטו החד, מפני הסתכלותו הנוקבת ויורדת. איש הפתוס, בעל הרצון, שבברנר כאילו ירא תמיד מפני האמן שבו, הרואה שבו, המסתכל ומתבונן ותופס עד הסוף...

הטפוס של דוידובסקי, זה שהוא אמן וחושב בבת-אחת, משורר והווה, מטפסיסין, הטפוס הזה התעלה כאן ונעשה אף הוא לטפוס ראשי. הוא דאברמזון, הגבור הראשי בספר, הם מעין זה לעומת זה. איזה דבר מושך אותם, את האחד אל השני. דומה שבו זה וממלא את זה. שניהם הם המסתמנים בבהירות יתרה שני צדדים של ההויה, את הראיה והפעולה, ההבנה, ההשגה והעשיה, ושניהם תופסים כאן זה בזה והם זה ביחס לזה בבחינת "עור שכנגדו". דומה שאברמזון

גם מבליג פה על טבע זה של דוידובסקי שנמצא גם בו, אומר לכל הפחות, להבליג על האמן המסתכל שבו. מכאן הפתוס המגיע לפעמים לידי פתטיות שבספר זה. כי יש כאן אצל ברנר הבלגה על חלק מעצמו, מעצמיותו; יש כאן מן הפסיחה על פני תהומות שבנפש, ועל-כן יש כאן גם מן המחול הפראי, ואף האכסטטי, מלא השכרון.

*

ב"מסביב לנקודה" — הנקודה האמצעית של יצירת ברנר. כאן התגלה האמן מתוכו. הוא שופע כאן מפנימיות פנימיות, שופע ועובר על גדותיו. עומד הוא פה על נפשו, ונלחם על הנקודה המרכזית שבה — נלחם עם כל המשטינים והמקטריגים, גם עם המשטין והמקטרג שבקרבו. שובר הוא כאן את כל הגדרים שעל דרכו. אין כאן הסביבה החיצונית, סביבה שהוא חוטל בה על-פי צו הגורל או ההשגחה. הסביבה היא כאן כולה סביבה שלו — הסביבה של נפשו, שבה היא מוצאת את חיותה. סביבה זו ספוגה היא כולה שאיפות; יש בה מנטיות של האדם לאיזו דרכים.

שתי דרכים לפני אברמזון הגבור בבואו עוד בראשית הספור לעיר-הפלך א. "לאן?... — שאל פתאום את עצמו, כשהפסיק את הלוכו באמצע הדרך ועמד — לבית מנשה קצמן?... שם חוה, יוה איסקובנה, ושם כל בני החבורה, חברשטין, חתנו של קצמן, וכדומה. "אבל אם אסור אל הבית הזה, הרי יקשה עלי אחר-כך לעזבו, אומר אברמזון לנפשו, ואני זקוק למעון מיוחד...!" יש לאברמזון נטיה חזקה לחברתיות, להועיל לאחרים, למעט בעולם את הצער, כמו שהוא קורא לזה לפעמים בלשונו המיוחדת, החסידותית. אבל הוא זקוק בכל-זאת למעון מיוחד... ילך אפוא אל אוריאל דוידובסקי, זה הצד האחר, העילאי, המושך אף הוא. "אמנם, ללכת גם אל אוריאל דוידובסקי לא טוב... הכנסת אורחים קשה עליו... אוריאל... אמנם, לינת לילה אחד... מחר אמצא לי "משכן" ושכנתי בתוכו. אין דבר, אל דוידובסקי!"

אברמזון נוטה יותר ללכת אל דוידובסקי. הצד העילאי, אי-התכליתי, מושך יותר. הוא הולך אליו והולך גם הרבה בדרכיו, מבטל הוא את כל בני החבורה בשביל אוריאל, מבטל אותם בכח הדומה לכחו של אוריאל, בכח ראיתו האמיצה, החריפה, היורדת לתוך תוכם של דברים. אבל כשהוא בא לבית אוריאל זהנה "מצב-הרוח של האיש הזה בא ומטפח על כל הגילה והחדוה שבנפשו". הוא אינו משלים גם עם אוריאל. נפשו סולדת מפני רוממות זו, שאינה צריכה כבר להתרומם, שאינה יודעת עוד את העליה, את ההתעלות. לו יש חפץ רב במלחמה, בהתאבקות. נפשו מלאה כולה פעולה, מעשה. הוא פועל ועושה,

למרות הכל. למרות כל ידיעתו שאין מקום למעשה, אין דרך, אין התפשטות. המעשה בא ונובע מבפנים, הוא נעשה אי-תכליתי, מקבל את הצורה הנשגבה של מחשבת אוריאל השלמה, הנצחית. הוא, המעשה, נעשה כאן לנצח, ואף הוא מבקש לו את הנצחיות.

הוא, המעשה, מוכרח כאן להיות. ההכרח שבו הוא ההכרח הפנימי, הנפשי. אין הבדל כלל, אם הוא מוצא לו התפשטות מחוץ. לא חשוב כאן אם יש לאברמזון חברים מקשיבים. מה שדוידובסקי הוא במחשבה, היחיד הבודד בעולמו העליון, המוחלט, זאת הוא אברמזון במעשה. גם המעשה נעשה כאן מוחלט: הוא מוכרח להיות.

אברמזון הוא סופר עברי. בתוך אותה סביבה אינטליגנטית, הנוונה כולה מחכמת הגויים, הוא הסופר העברי. הוא שם בבחינת, "ואעשה אותך לגוי גדול". יחידי הוא שם בסביבה זו וסביבה אחרת אין לו. עם דוד בן ישי איש שינדלינסקי, הסופר העברי מהדור הישן, זה שהיה לו עוד "קהל" ומחובר הוא עוד לקהל, לפחות לקהל הציונים המועטים שבעיר, חצאי-המשכילים ושרידי ה"משכילים", עם חברו זה לעט, אין לו כל קשר של אמת. יחידי הוא, בודד הוא, גם בתוך החברה הישנה וגם בזו החדשה, בודד הוא גם ברצונו האבסולוטי, היונק כולו מבפנים, מעומק הדורות, וכמעט דבר אין לו עם החוץ — עם התפשטות הדברים בחוץ.

כשאברמזון בא לבית דוידובסקי בשעה מאוחרת בלילה והלו נמצא כולו מעבר ההוא, שותק כולו שתיקה ממושכה, דומיה קרה ודוממת של אפיסת כל הסערות וכל האילויות, אז מספר לו אברמזון על מאמרו העברי שהדפיס ב"התחיה" על-אודות "השפעת החסידות על זרמי ספרותנו החדשה" וכו'. בחגוי שפתינו של דוידובסקי התרוצץ אז קורטוב של הצטחקות, מספר לנו המספר, "טשטוש כל שהוא, שעין אברמזון לא שלטה בו", אבל לוא גם שלטה בו, לא היה אברמזון נרתע לאחור. הוא היה ממלא את משלחתו, יען כי זו היא משלחתו.

הפרקים על-דבר התעוררות הסופר בלבנו של אברמזון הם פרקים בעלים בספר זה ובספרותנו כולה. "הוא כתב, וזמזום משונה, אצילי, שוקק בקרבו. ככל אשר הוסיף לשקוע בשרטוטי כתביו, כן התגדף מתוכו מדה הניגוד שנשא בלבו, ניגוד זה בין מה שהוא כתב ובין אותה, גרת בית מנשה קצמן, והרוח השורר בבית ההוא". "לא של עצמו היה אברמזון בימים האלה, אך גם לא של העולם החיצוני". עולם פנימי נשא בלבו, עולם קיים והכרחי לו לא פחות מלאחרים העולם החיצוני. עולם זה נשא בלבו עד אין סוף ונלחם לו עד אין סוף. אברמזון מלא כולו הכרח של פעולה, של עשייה, גבור הוא לעצמו.

מוכרח הוא לחיות ולהעלות את החיים — ולוא גם על-ידי היותו, על-ידי קיומו בלבד. הוא היחיד הבא בכח הצבור, שאינו צריך בעצם לצבור. הריקנות שמסביב אינה בולעת אותו, וכאילו אין בכחה להשפיע עליו. ואדרבה, יש שהיא המעוררת אותו לעמוד בקשרי מלחמה, להלחם עד נטף-הדם האחרון, לעמוד על המשמר עד הסוף. יאושו מן הסביבה כאילו עוד מחזק אותו לעמוד על עמדו, על דעתו. דומה שכלל שהוא מתיאש יותר הוא נעשה חזק יותר. הוא הגבור הטרגי של ספרותנו בתקופת היאוש האחרונה.

הוא הגבור הטרגי. לא רק סופו בלבד מוכיח על התחלתו, אלא כל עמדתו, עמדה חזקה ותקיפה זו לפרקים, מראה כי אין עמדה, כי הכל נמוג, נשטט מתחת הרגלים, והוא נאחו בעיקר בעצמו, בנקודה הפנימית שבלבו. יותר כאילו אין כאן כדי אחיזה. ולכן הוא חס תמיד על נקודה קטנה זו, שבה הוא נאחו. הוא כאילו ממשמש בה תמיד, בודק אותה תמיד, אם לא נתקה בינתים ממקומה, אם היא עוד ישנה.

אותו הגמר של אברמזון, "שגעון" הגמר, לא בא בעצם עם הגמר, עם השמועה הנוראה על-דבר הפרעות, שמועה זו ששמע בבית קצמן מפי בני החבריא, שדברו על זה והתפלפלו כי היהודים היו כצאן טבחה. השמועה הזאת רק הגבירה והעלתה מה שהיה כאן קודם. היא נתנה רק חיווק לפחד והאימה שאחזו את האדם שנשאר יחיד, שעליו לעמוד על המשמר יחידי, כולו רק כעין נקודה אחת פנימית בתוך ים האינסוף.

"הוא התיצב על הגשר ויבט המימה. חשכה. על ראשו עומק אין קץ, ובלבו — תולעת יעקב. תולעת יעקב ועומק אין קץ? ... שחורים היו השמים ממעל ושחורים היו המים מתחת. כל גופו התגעש וינשא מעבר למעקה-הגשר — וגעגועים כמוסים ורכים השתורו פתאום בקרבו. הוא נקפא — וגלי הנהר רעדו, וכאלה הגלים התחילו רועדים גם הרחוקי העומד. עמה יספה. היא גוועת — מדוע יחיה הוא? היא מתה... והוא, כירמיהו הענתותי, כיהודה הלוי, הלא הנהו רק אחד מבניה..."

אברמזון נצב תמיד על הגשר. כל גופו מתגעש ומתנשא מעבר למעקה. אבל הוא מוצא משען גם בהתגעשות זו. הוא חי גם על טרגיות זו שלו, יונק גם מאותה נקודה מתנועת תמיד, מזדעזעת, רועדת — כל עוד שאינה מנותקת. רק הפחד של התקת הנקודה ממקומה, התקתה לגמרי, הוא המטיל בו אותה אימה חזקה, והוא אשר הטיל בו אותה אימה חזקה ונוראה, שבה עוברים לפנינו חייו. הם עוברים ואובדים לפנינו מתוך שגעון של מורא, שהוא, האחרון, גם הוא לא נצל. אי-אפשר לו להנצל. כשהוא, "אחד בכל מלוא החלל", "ויותר יעקב לבדו".

הוא קורע בשגעונו האחרון את דגלו — „דגל מחנה יהודה” — לשנים־עשר קרעים, וגם אז הוא עוד טובב וטובב הולך, הדגל הקרוע בידו והוא טובב עוד מסביב לנקודה...

*

בשני הספרים־הספורים שבאו אחר „מסביב לנקודה” — ב„מא. עד מ. וב„שנה אחת” — אנו מוצאים שוב המשך ל„בחורף”. דרמת החורף נמשכת גם פה. שוב רשימות ושרטוטים מחיים הדומים לאלה של פייארמן, מחיים בתוך סביבה היושבת בשפל, השקועה בתוך הבוץ. כאן התגלה שוב האמן־המסתכל, הרואה, בעל העינים המנתחות, המצרפות, המטהרות. הוא שוב כאן הכותב, הרושם את הדברים מפני עצמו, ב„מא. עד מ.”, או מפני אחר, ב„שנה אחת”, מה שהלז סיפר לו, קטע אחר קטע, דבר אחר דבר.

כאן שוב שטח לפנינו, ושטח אין לו אצל ברנר לא סוף וכמעט לא התחלה (שני הספורים בכל רחבות תאורם הם רק כעין „קטע”, חתך מחלק יותר גדול). מעל פני שטח אפשר רק לקפוץ פנימה גדולה על ידי גבורה אנושית או להתרומם עליו על פני מעלות עשויות ובנויות בידים — על־ידי פתוס גדול או על־ידי רצון רב אפשר לנצח את השטח ולהבליג עליו — ולוא רק לשעה. אבל בלי זה, השטח שטוח, וסוף אין לו ואין לו גם התחלה. הוא בולע ומבלה הכל.

מלחמתו של ברנר בשני הספורים האלה, מלחמת הגבורה שלו, היא שוב המלחמה בשטח. הוא מנתח ומפורר אותו, חורש בו את החרישה היותר עמוקה ומעלה את השכבות היותר עמוקות. ברנר העלה מתוך אדמת השטח בשני הספורים האלה — ביחוד בראשון, ב„מא. עד מ.”, — שכבות כאלה שלא העלה אותן בספרותנו עד עתה שום איש. הוא תופס את אדמת השטח תפיסה כזו, המגלה ומראה את כל הסחי, כל השפל, את כל אשר נצבר שם מלמעלה וגם מה ששוכן מלכתחילה למטה. ברנר הפך כאן את אדמת השטח והראה את קרקעיה, הראה את מקום היניקה, שממנו חייה־האדם יונקים, את היצר הפשוט בהתגלותו היותר שפלה, את אשר היתה יד האדם בעצמו, בחבורו, בכל אשר מסביב לו, בשעה שהסיר את הרסן מעל פניו. הוא שכן ועבר כאן עם האסירים, עם ה„פוליטיים” ועם אלה שאינם פוליטיים את כל בתי־האסורים שמארגניבסק, עיר־פלך ברוסיה הגדולה, עד מיולנה, עיר יהודית בליטא המדינה — מא. עד מ. — ועוד בתי־אסורים רבים לו גם ב„שנה אחת” של עבודת־הצבא שלו, וכל מיני יסורים וצרות וקהות וטמטום וטפשות אנושית ורמאות וצביעות של האנוש האנוש ראה כאן ברנר כאשר לא ראה אצלנו עוד שום סופר. הוא ראה אותם

בעינים בטוחות ורואות כאלה כאשר לא ראה אותם אצלנו סופר אחר, ובקש ביקש לו בכל זאת גם כאן מנוס, מפלט — הצלה איזו שהיא.

*

שתי היצירות הלונדוניות של ברנר — „מעבר לגבולין” ו„מן המצר”, — שנוצרו על אדמת לונדון וכאילו גם מתוך קרקעה — אלה כמעט שאין להן עוד „קרקע” כלל. האדם בהן אין יודע עוד כל מנוח. אין לו עוד כל קשר וכל חבור עם איזו סביבה. „נודד” הוא. מבקש הוא לו רק מנוס, מפלט לנפשו. הוא כאילו חדל לגמרי להלחם כאן עם הסביבה — הגבורים הראשיים פה הם מי שהיו „גבורים” לפניו, — אבל נלחם הוא על נפשו, עומד הוא על כך למצוא יסוד של חיים לנפשו. „מעבר לגבולין” הוא „שברי מחזות” ו„מן המצר” הוא „מגילות חתוכות” — שברים הם שניהם של חזון. כאן עזב ברנר את הצורה הרגילה שלו, צורת הספור. אין כאן אותה ההתפתחות ה„הכרחית” של הספור, אותה ההשתלשלות של המאורעות, הפנימיים והחיצוניים גם יחד, העוברים לעינינו כשהם מקושרים ומהודקים היטב, כשיש ביניהם חבור וקשר חזק. כאן הכל עומד כאילו לעצמו, מתגלה מעין גילוי מיוחד. יש כאן פחות מן הקבוע ומן המתואר והמבוטא לכל פרטיו ויש יותר מן הרמז. אף „מן המצר”, שיש לו עוד צורה של ספור, לא מה שמסופר בו הוא העיקר, אלא זה שנראה לנו בו, נראה ומתגלה לנו, דומה כאילו בין מגילה למגילה שלו, בין מחזה למחזה.

שתי היצירות האלה מיוחדות הן בכך בין ספורי ברנר, שהגבור הראשי בהן מקשיב, שומע לקול הבא אליו מחוץ, וכאילו מעולם אחר. פוגש הוא איזה „פלא” בחוץ, איזה אדם נפלא, בלתי־רגיל — אליהו חוקני ב„מעבר לגבולין” ואברהם מנוחין ב„מן המצר” — וממנו הוא מבקש ארחות־חיים. מבקש הוא ולמד ממנו מה שהוא נושא אמנם כבר בקרבנו. הלז מדבר אליו מלבן. על־ידיו כאילו הוא עומד על סוד חייו.

„פלא” זה, שמתחבר אליו כאן הגבור הראשי, מתחבר אליו ונאחז בו, הוא מחייב חיים, מחייב הוא את החיים בתוך כל הצער, הטומאה, האפסות והחולשה. הוא כאילו מוצא משלחת מיוחדת לעצמו לחיות בתוך החיים האלה, להוסיף גבורה חשאית של נפש במקום שהיא חסרה. תהיה בתוך חשבון־החיים המסוכסך ומורכב מאד גם ספרה כזאת, אפשר שעל־ידי כך ישתנה בכל־זאת החשבון הכולל...

שני הספרים האלה — „מעבר לגבולין” ו„מן המצר” — הם פחות מכל „ספרים”. בהם התגלה איזה יסוד אנושי שהוא חשוב לעצמו, אולי חשוב מן הצד הספרותי־האמנותי. שהוא דוקא כאן רפה, לפעמים, לא מפותח כדבעי, לא

מבוטא כראוי. הסופר שבברנר, וגם "הנקודה" היהודית החזקה שבו, זו שעליה הוא נשען תמיד והיא המפייחה בו את רוח הגבורה, מוסיפה לו אומץ — הם גם הם כאילו בטלים פה מפני האנושיות הטהורה, הנפשיות החזקה, המתגלה לפניהם. יוחנן מהרשק הסופר, התוהה הרבה על הנשמה העברית ההולכת ומטשטשת, על ה"נקודה" הפנימית של אברמזון ההולכת ומנותקת ממקומה, כאילו בטל פה לגבי אנושיות טהורה זו של אליהו חוקוני, ההולכת ומתגלה לפניו. בה הוא מוצא מעתה גם בית-מנוס, מפלט לנקודה זו שלו. מהדברים האחרונים של יוחנן מהרשק, אחרי שהוא מתאונן ומתלונן, כי הכל הולך כאן ואפס ונראה כאילו אין עוד שארית, הם: "סוד הכחות השונים, הנטיות השונות, הדחיפות השונות, סוד הסכסוך שבו, סוד-הסוד, סוד הסוד-שבסוד — לא תכלה ולא קץ". ועל זה פוסק לו אליהו חוקוני את פסוקו האחרון, המלא כל-כך גבורה חשאית של חיים ובטחון החיים בתוך כל אי-הבטחון: אהיה אשר אהיה.

*

הנובילה של ברנר, זו שבה נעוצה ההתחלה שלו, היא חתך עמוק בתוך הארג היומ-יומי של החיים. ברנר, שהצליח מאד בנובילה, לא המשיך אותה בכל-זאת הרבה. הוא היה צריך להמשך גדול, ליריעה רחבה. צריך היה למקום, שיש בו כדי לפתח ולגלם כחות עצומים. תפיסה של רגע, של מאורע, פנימי או חיצוני, ולוא גם לא עובר — בזה לא סגי לו. ובאמת יש גם בנובילות שלו הרבה מן הספור, מן ה"ספור הקצר". הצטברות והצטופפות של כחות, שיש בהם כדי להתפתח ולהתרחב יותר, לכבוש להם שטח רחב יותר. מכאן גם המשקל הכבד לרוב של הנובילות האלה.

הנובילה של ברנר יש לה כמעט תמיד גבור. סימן הגבורה של ברנר אינו פוסק גם פה. גם פה אין האדם נכבש בנקל על-ידי ההויה החיצונית. הוא עומד על נפשו גם בתוך השטח הצר והקטן.

בתוך אותו שטח צר וקטן יש שהתגלמות הכחות והתנגשותם יחד עושה אף רושם גדול מבתוך השטח הגדול והרחב. יש כאן מחשבת העבים שנצטברו במקום אחד ומחכים בכל רגע להתפרצות הרעם. לגבורה של נפש המתגלה פה יש לפעמים מאותה קהות של דבר שלא נתבשל עוד, של דבר המעורה עוד בשורש העולמי ומחובר עוד אל זה הבלתי-נודע לעצמו.

הנפשות העושות בספורים הקטנים של ברנר אינן נפשות של אינטליגנטים. כאן, במקום שהשטח צר ומצומצם, הוא נותן לרוב מקום לנפשות פשוטות, נפשות שהכל אצלן עוד גלום וסתום, וכחן לא נודע עוד גם להן בעצמן. נפשות בעלות כח כזה הן כאן אף זו של חיים-מתי ("ב"חצר") ואפילו זו של הנדיל (בספור

"הנדיל"). גם הן אוחות, או אומרות לאחוז, ברסן החיים, זה שגם בידי אחרים אינו בטוח כדבעי.

מלחמת-החיים גדולה גם פה...

*

בספוריו של ברנר הראשונים מחיי הארץ עלתה הלהבה והיא כאילו שרפה את כל הגשרים שמאחריה. בהם גברה מאד מדת הגבורה, והמדה השניה, זו של האמן המסתכל, כאילו נבלעה בקרבה, ונעשית מעין כלי-שרת לה, או שהתרחקה מן המרכז ועמדה כאילו בשפולי האופק.

בספורים האלה מקל ברנר את ראשו כנגד האמנות הטהורה, ואף מתקלס בה. ב"בין מים למים", הראשון בספוריו מחיי הארץ, יצר את האמן, את דוד יפה, קריקטורה. הוא הראה אותו מסטרא דמסאבותא; לא הראה את המתוקן שבו, אלא את המקולקל שבו: את המתנוונה, הדקדנט, המתקיים שאין לו קיום, את זה שהוא בלי אחיזה בעולם ונאחו לא בקיים ונמצא, אלא ברגעי, בעובר ובחולף — בהנאת רגע ובהרגשת רגע. כנגדו שם לעזר לו, לעצמו, את שני בני גמזו, בניו של "חובב ציון" האדוק, נחמיה המוהילובי, או נחמיה גמזו, זה ש"מת מקדחת צהובה באחת המושבות הנדחות, ואת מקומו לא עזב". הם מעין בני גבורה, אנשי רצון, שלאחד מהם ביחוד, לבכור, לשאול גמזו, מסר חלק מרצונו — מרצון נפשו, נפש הגבורה, המתלהב שהוא גם מסתכל, וממילא מתיאש. גבורתו של שאול גמזו, שהיא הראשונה לגבורת ברנר בהתבוננו מקרוב לחיי הארץ, כאילו נוצרה רק להיות מעין הכרעה לאי-הגבורה שבנפשו של דוד יפה, האמן הדקדנט, ה"נופל" שאינו גם גלוי-עינים. כאן, כהכרעה לאי-גבורה זו, שברנר כאילו עשה אותה הבעה לדרך החדשה שהוא אומר ללכת בה, דרך שהאמנות שוב אינה שורש ועיקר לה, לא העלה ברנר הרבה גם את מדת הגבורה של גבורו הוא. די גם בגבור כשאול גמזו להכריע את אי-הגבור דוד יפה.

וכיון שמדת הגבורה אינה גדולה עוד בספור זה, לא היה זקוק ברנר לכך, לפרוץ את הגדר של הצורה הספורית, והמסגרת של הספור, שאינו חשוב ביותר, היא עוד כאן שלמה. — לעומת זאת פרץ ברנר לגמרי את הגדר של הצורה הספורית ב"מכאן ומכאן", בספור זה שהאמנות שבו, מדת ההסתכלות, ההארה של חיים והבטוי של חיים, נבלעה בו במדת הגבורה, ברצון להראות דרך החיים, להעמיד למופת, להלהיב לקרבן החיים, להטיף הטפה מיוחדת, לא לאמונה תמימה, אלא לאמונה שמעבר לכל תמימות, לאמונה שהיא מעבר לכל אמונה...

במבוא לספר זה — ב"התנצלות מאת המלביה"ד" — מתיחס ברנר באירוניה, ואף לא דקה ביותר, לאסתיטיקה ובמכתב-רשימה שהדפיס בצאת הספר הזה

— ב"הפועל הצעיר", תרע"א — הוא כותב על הספור הזה ועל יתר ספוריו מחיי הארץ עד הזמן ההוא — והוא מותח שם את הקו הזה מהנקודה שעמד בה באותה שעה גם למעלה: על מה שכתב והדפיס קודם, — שהם מכתבים, המלאים המית'נפ'ש. "מכתבים", פשוט, אני כותב לחברי הקרובים על חיי אדם שכמותי מאז ועל רגשותיו (בשנים האחרונות: בארץ-יהודה)". "המית'נפ'ש. רק זה".

אכן הספר הזה כולו המלא כל-כך המית'נפ'ש, הוא צירוף של מכתבים וכתבים, מכאן ומכאן (ומכאן ומכאן גם במובן אחר, לא פחות עיקרי: כתבים ומכתבים מן הגולה ומן הארץ, מן הגולה לארץ ומהארץ לגולה, מאנשים העומדים על הגבול ומביטים מהתם להכא ומהכא להתם ועושים את החשבון של חיי ישראל מהכא ואת החשבון של חיי ישראל מהתם). ועוד צירוף אחד יש בו: צירוף של נפשות גבורים, שבכל ההבדלים שביניהם כאילו גותנים הם ידם זה לזה, והם עושים מעין יד אחת לגבורה מיוחדת, ברנרית כולה, גבורה ללא זר של גבורה, ללא תקות נצחון...

על שני גבורים ראשיים שבספור, אריה לפידות ואובד-עצות, כותב דיאספורין במכתבו לאובד-עצות שבספור: "אתם שניכם, בכל ההבדל שביניכם ולמרות היאוש השליט של שניכם, "נתתם, סוף-סוף" את ידיכם זה לזה, והרי אתם מוסיפים לעשות כל אחד את שלו. דודי (אריה לפידות) מצא את התוכן החיוני, למרות הכל, בארץ-ישראל, בביתו הרעוע שבארץ זו ובאת הרועד בכפות-ידינו המיובלות, לא בכדי לרכוש, כי-אם רק בכדי להתקיים" — כמו שהיית אתה אומר; ואתה מצאת את מנוחתך "בבדידותך ההומה" — שוב כפי שהיית אומר בעצמך — ובספרות לעמך, שבא"י אין חוסר-קרקעה מורגש כל-כך לפי דבריך". ועל עצמו, על איש התפוצות, הגולה מגלות אל גלות — דיאספורין — הוא גומר ואומר: "ואני מה?" — אולם בעצם גם הוא, דיאספורין זה, השלישי בספור ללפידות ואובד-עצות, שברנר עשה אותו אמן במקצת, בעל נטיה למשחק על הבימה, אבל בעל התלהבות מיוחדת — בעצם גם דיאספורין זה נתן את ידם לשני אלה, והוא מעין הכנה להם, מעין גשר לשני בעלי התלהבות — אריה לפידות ואובד-עצות, שאף את שמותיהם עשה ברנר מען "תרת דסתרי אהודי". אף הוא, איש הדיאספורה, ששורש אין לו בשום מקום — אף הוא נמשך אל השורש, נמשך אל "הארץ המושכת והיפה", שבה שיכן את עצמו אובד-עצות, כמו שהוא כותב אליו במכתבו, ואחר-כך גם הוא, ונמשך אל אובד-עצות, כתלמיד הנמשך אל רב (תמיד... האזין לי בענין רב, כתלמיד מסור ומקשיב, באשר רצה לדור בעזרת אל העולם היהודי הפנימי אשר גליתי לפניו" — רשם במחברתו (הרביעית) על-אודותיו אובד-עצות), ואף עלה עליו מצד ידוע — מצד האופטי-

מיסמוס האמנותי שבו, בזה שקבל את הדברים במקצת כעין משחק יפה (ראה מה שרשם על-אודותיו אובד-עצות באותה המחברת — הרביעית, פרק א') — ועל-ידי כך מצא ידים להתגבר על הקושי שבהם...

השלשה שבספור, שכולם הם אנשי גבורה, אנשי רצון: דיאספורין, אריה לפידות ואובד-עצות, הם אפוא מעין חוט המשולש, שלכל אחד ואחד מהם גוון מיוחד בגבורת-נפש זו. האחד שבהם, שהוא בבחינת ההכנה לשנים, ויש בטבעו ממלוי ה"תפקיד", זה שיש בו גם משום חקוי, אינו יכול לעמוד לעצמו, והוא זקוק לאלה השנים, שיתנו לו חיוק, יוסיפו לו כח ועצמה. השני מהצד השני, מהקצה השני, הוא בעל גבורה רבה, אבל גבורתו זו קשורה בגבורה אחרת, בגבורה של ראייה לבלי סוף, חתירה לבלי סוף, ויש כאן מין חיוק ראייה. כי על-כן נעשה הוא, בכל כח גבורתו, כחו לאלהיו, אובד-עצות... על שניהם, אפוא, להשען בסוף על האמצעי, בבחינת החוט המשולש, אשר לא ינתק. הוא, איש-הלפידות, שהוא כולו גבורה של נפש, רצון טהור, ואין בו כלום מן האמן, לא מצד זה ולא מהצד אחר, הוא העולה כולו בלהבה ישרה למעלה (דבריו הם — בסוף המחברת החמישית — כפי שהם נמסרים לנו על-ידי אובד-עצות: "האדם הוא מטרה לעצמו, האדם צריך לבקש את מטרתו רק באלהיו, כלומר בו בעצמו, הכל הוא צריך לעשות בשביל אלהיו, כלומר, בשביל עצמו ולא בשביל אחרים, כי באופן האחרון הרי הוא מראה את מעוט-ערכו הוא..."). הוא הנעשה בעצם הכח שעליו נשען כאן הכל, שעליו נשען אובד-עצות ככלות כל תקוה, ועליו על אובד-עצות — האמן, הרואה — כאילו נשען דיאספורין, איש התפקידים, המשחק.

וכך, האקורד האחרון שבספור, שאין כמוהו בכל יצירת ברנר להוד מורא, לנשגב, הוא הבעת התלהבות של אובד-עצות, הגבורה-האמן, אל הויה זו של גבורה טהורה, גבורה בלי הבטה לצדדים, בלי ראייה לפנים ולאחור. הוא, אובד-העצות, שם כאן את נזר ההויה שלו, הויה של הרואה לפנים ולאחור, הויה של קוצים, על ראשו של איש ההויה, על ראשו של האיש העומד על משר החיים. ואילו, אל הזקן אריה לפידות, אסף גם את הנכד, את עמרם, סמל הדור החדש. וכך הם עומדים שניהם, הזקן והצעיר, "על משמרת-החיים", כשהם נעטרים שניהם קוצים — אותם הקוצים שנדבקו להם באספם את העצים לאש, לאפות את הלחם, לשבור בו את רעבונם ורעבון ביתם. והחמה זרחה. ההויה חיתה. הויה קוצים..."

*

"כל החשבון עוד לא נגמר" — גומר ברנר את ספור-ספורו זה. ואמנם חשבון החיים של האמן ברנר, שב"מכאן ומכאן" — וגם ב"עצבים", שנוצר כנראה באותה תקופה, — נתן ברנר רק תמציות שלו (ומכאן הנימה החזקה של פתוס

ושל ליריות שבכמה מקומות מהספר הזה), רק ראשי-פרקים, או — ביתר דיוק — סופי-פרקים, מתחיל מחדש אחרי תקופה זו. הוא מתחיל מחדש ב"שכול וכשלוך". כאן התגבר שוב האמון-המסתכל, הרואה חזיונות-החיים ומצרפם ומטהר אותם; אבל לא מצרפם במובן האמנותי הטהור, אלא מצרפם בעיקר במובן המוסרי; בוחן "כליות ולב" ומצרף את מחשבותיהם הבלתי-שלמות, את מעלליהם הגלויים ואינם גלויים, את יצריהם, בוחן אותם ביחוד מבחינת הרצון שבהם ואפשרות הרצון.

הגבור הוא כאן, עוד יותר מבשאר ספוריו של ברנר, האדם הסובל, שהוא נושא עם זה על שכמו את עול סבלם של אחרים. הוא חולה ויושב בין חולים — כגואל העברי באגדה העברית. והטרגיות הבולטת בו ביותר, בגבור, היא זו, שהוא, בכל פשוטו, בכל חשבונו וסכסוך חשבונו, אינו מלא תביעות ותרעומות (על מחשבות גבורו מספר המספר (בפרק ב')): "הוא חשב: יסורים מכוערים... יסורים מכוערים... בספר איוב המצורע כתוב: ויקח חרש להתגרד בו... אני איני איוב: על האלהים אין לי כל תביעות... בכלל אין לי אלהים, אין לי מגע אל האלהים. ואף במה שנוגע לתביעות — אין לי תביעות ואיני מתרעם. אינני איוב. ואף לא בתוך האפר אני יושב, כי-אם באשפה, באשפת יסורי המכוערים. אבל את החרש איני מניח מן היד: להתגרד איני פוסק". ועל-כן, חוץ מן השבר ש בגופו של הגבור, עשה ברנר את גבורו זה גם לאיש ששבר ברוחו (יש לגבור שתי המחלות גם יחד).

הוא כאילו השלים עם סדר זה של הויה — הויה של סבל, שאין נמלט ממנו (יושם-נא לב למקום אחד בספור זה, בתחלת פרק ב' שבספר הראשון: "חצרות בתי-החולים שבירושלים, כפרוזדורי בתי-הכוללים שבה, היו מלאים המונים תשושי-כח ודוויים, עניים ואביונים, חבושי-פרצוף ונגררים אחרי מקל, נאנחים ונאנקים — לא פחות מאשר אז, לפני אלפים שנה, כשנתגלה בה אותו האברך הגלילי, שבתומת הזיותיו וגאותו האוילית האמין, כי רפאות בידו למדוי המוכים והנגועים, המעונים והעמלים" — לא לחנם נזכר כאן האברך הגלילי ותומת הזיותיו יחד עם הנאנחים והנאנקים, תשושי הכח והדוויים וכו', שאין רפאות כאן (למו) והוא מתגלה על-ידי כך כגלגול חדש של אובד-עצות, אותו אובד-עצות האחרון, שב"מכאן ומכאן", על ההויה האחרונה שלו, כפי שנתקבלה על לבו באחרונה, הויה של קוצים. הויה זו היא כבר כאן דבר שבמושכל ראשון, שאין שוב להרהר אחריו: "שכול וכשלוך"...

עולם שלם של סבל כאן, סבל כללי וסבל פרטי, צרות הכלל וצרות הפרט, צער הבא מחמת גורם מן החוץ, מאדם לאדם לרע לו, וצער הבא מפנים, עולה על

האדם מתוך לב האדם עצמו, מתוך תשוקות, תאוות ויצרים (ואותו צער הבא מן החוץ, מאדם לאדם, גם הוא בא מבפנים, מרוח המשחת של האדם: מתאות השלטון שלו, אהבת הבצע וכו'), שאינם מתמלאים, נטל היסטורי ישן ונטל חדש, משא שאין האדם יכול להסירו מעל שכמו מפני שנדבק אליו ונעשה לחלק מעצמותו ומשא אחר, שהוטל עליו כאילו בידים — וגם אותו אין הוא יכול להסיר מעל שכמו. ירושלים, העיר ההיסטורית ומקום החלומות ההיסטוריים על גאות האדם, היא גיא-החזיון של הסבל הרב, הכפול והמכופל, הזה. על שערי בתי-החולים שבה דופק בן הישוב החדש, הצעיר — ישוב זה הרוצה בגאולה מן הסבל הרב, היהודי והאנושי, ההיסטורי והתקופתי-הזמני. הוא חולה מחלה כפולה בגוף וברוח, וכנזכר הוא יושב מעכשיו בין חולים.

הסביבה הקרובה אליו ביותר היא זו של משפחת חפץ בירושלים, משפחה סובלת בחומר וברוח, בגוף ובנפש, סובלת סבל היסטורי-יהודי וסובלת גם סבל תקופתי, אנושי-זמני. שנים מבני המשפחה הזאת, ראשי המשפחה (דרך אגב; חלק ברנר משמו להם וקרא את האחד בשם יוסף ואת השני בשם חיים, והם אחים — גם אחים רוחניים, שכחו של האחד ב"חקירה", בחפוש דרך של ביאור לעניני החיים ובקבלת עול מלכות-היסורים ומלכות-החיים במחשבה, והשני — חיים — כחו בקבלת העול ונשיאת העול, וביותר עולם של אחרים, במעשה) משלימים שניהם עם ההויה, זאת ההויה של אובד-עצות האחרון ושל יחזקאל חפץ, ההויה של קוצים, כל אחד על-פי דרכו.

את ר' יוסף חפץ, דודו של יחזקאל חפץ, אנו פוגשים כאן בפעם הראשונה, כשהוא מעיין בספר שלפניו ולוחש: "ואחרי שהורני הנסיון... הנסיון הורני... שכל מה שמתעורר בתוכי-החיים המצוי... הבל הוא ורע... — ואחרי שראיתי... שראיתי... שכל הסבות והנושאים של פחדים... אין בהם לא טוב ולא רע... על-פי עצם מהותם... כי-אם לפי הניעם את הרוח... — נתתי את לבי... את לבי... לבקש אחר הטוב האמיתי..." (חלק א', פרק ג'). וכך השקיע את עצמו במושכלות, על-פי דרכו, דרך "משכיל" תורני, שבא מהומיליה שברוסיה לירושלים ולא מצא בה לא כלכלה לגופו ולא פרנסה לרוחו, כר רחב לעבודה, כאשר קוה בתחלה, אלא חיים קשים מאד ומחלה קשה. ואת אחיו, חיים חפץ, איש בעל כח בגוף (כ"יהודי רחב-כתפים ובעל קומה" מציגו לפנינו ברנר), אנו פוגשים כסדר, כשהוא ממלמל את מלמולו הטוב והמלא סבל גם יחד, את זה המלמול המרגיע תמיד: "פטור-נו". הוא — ידיו מוכנות תמיד לעזור, מתוך מדת הטוב, אבל לא מתוך אמונה בטוב.

שני האחים גם יחד סובלים מאיש ה"כוללים" בירושלים, יעקב גולדמן, יהודי פזיז ונרגן, שאינו בעל "צער בעלי-חיים", כמו שהוא מעיד על עצמו. הוא

הניגוד לשני האחים (מעין המוכסנים, הניגודיים לחולים ולעניים בספר אחר על הוי ירושלמי קדמון, הנזכר, כמו שהובא למעלה, בספר זה), כמו שכניגוד ליחזקאל חפץ אנו מוצאים כאן את חמילין, מצעירי הדור, ואת שניאורסון וכו'. וגם ביתו של גולדמן, עם הינה הבת, הוא ניגודי לביתו של ר' יוסף חפץ, עם הבת אסתר, הבתולה הזקנה, העובדת כל מלאכת עבודה, כדי לפרנס את אביה, התלמיד-חכם, ואת אחותה הצעירה, והיא הולכת ונובלת בעבודה זו, כמו שהוא ניגודי, וניגודי ביותר, לביתו של חיים חפץ, שבנו חנוך, הכבד-פה היושב שם רחוק בטחנה ערבית ועובד שם כמשרת, היה קודם בעלה של אותה הניה, בתו של אותו גולדמן — והוא אפוא „מחותן“ שלו.

עם בואו של יחזקאל חפץ לחוג המשפחה של ר' יוסף חפץ ואחיו חיים נוספו צערו וסבלו על צערם וסבלם של בני המשפחה, והוא הולך ורב בלי זה ועם זה — וברנר ידע להבליטם כשהם לעצמם, אצל כל אחד ואחד מבני המשפחה לחוד, וגם בצירופם של בני המשפחה, כגון אותה האהבה האומללה, מלאת הצער והסבל, המעוררת רחמים, של אסתר האומללה אל אותו אדם אומלל, יחזקאל חפץ, היוצא מבית-המשוגעים כדי לחזור ולשוב אליו פעם, — עד הירידה הגמורה של משפחה זו, המגיעה עד בית „הכנסת אורחים“ ומאבדת בסוף את מרים, הבת הצעירה, הרעננה, של ר' יוסף, ואת חנוך, בנו של חיים חפץ, ואובדת כל משען וכל דרך, בעוד שהבית שכנגד בית משפחה זו, זה של יעקב גולדמן, עולה ועולה — ועל גבי הבית הזה.

החשבון הוא גדול בספור זה, חשבון הכלל וחשבון הפרט, והוא הולך ומצטרף גם אל החשבון ההיסטורי של העם ואל חשבוננו ההווי, של חיינו ושאיפתו לחיים בהוה. אבל ה„סך הכל“ של החשבון, תמציתו של החשבון, הוא שוב זה של „מכאן ומכאן“ (ברשימות האחרונות של „מכאן ומכאן“ אנו מוצאים את צואתו האישית של אובד-עצות, הכתובה במעין חרוזים: „החיים רעים, אבל תמיד סודיים... המות רע. / והעולם מסוכסך, אבל גם מגוון, ולפעמים יפה. / האדם אומלל, אבל יש והוא גם נהדר... צריך, בכל-זאת, לעבוד / כל זמן שנשמתך בך. יש מעשים נשגבים ויש רגעים מרוממים. / — ועל פני הדפים האחרונים של „שכול וכשלוך“ אנו מוצאים את פרי מחשבתו והרהוריו של יחזקאל חפץ: „סוף-סוף, אין קביעות ועמדה בטוחה. יש ספים, יש רגעים. חטוף את הרגע ושמת בו. אין מסילת ישרים. יש משעול צר-צר, שפעם הוא חלק ופעם עקום. וכל התורה היא אותה התורה הישנה, שאושר הוא לתעות במשעול זה, אושר הוא לחיות ולהוקיר את החיים, להוקיר כל מיני זעזועיהם עם הזעם האין-סופי שבהם...“ ואחר-כך: „רגע-עליה ישנם, ישנם. הם אינם עושים אותו עליון בהיותו יום-יום — אבל הם ישנם. הם

אינם מכובים. ואמתם תקום לו לעד. ומה שחשוב, מה שחשוב, שהללו אינם ילידי-המחשבה — אויר של חצר יתומים מוכים, חולים וחצאיים-הדיוטים בצהרי ערב-שבת שורה בהם“: ההויה היא הויה של קוצים, אבל נוסף כאן להויה זו, אחר החשבון, מעין בטחון ומעין קבע (אף כי „אין קביעות ועמדה בטוחה“). הויה זו של קוצים כאילו נעשתה הויה שאינה בטלה עוד, והאדם כאילו שמח גם בהויה זו. ועל-כן האקורד האחרון שבספר זה הוא זה של חיים חפץ, השוכב על שפת ים כנרת (ברנר הביא את גבוריו אלה, בעלי ההויה של קוצים, המשלימים עם הויה זו ורואים אותה עיקר, לשפת ים הכנרת. ואולי יש כאן מעין זכר לחולמי הויה זו, שהתהלכו לפנינו בישראל על שפת ים זה... ונהנה, כביכול, מהויה זו. הוא, החי ומשלים עם החיים האלה בכל הספור — איש הפוטר הכל ב„פטור-נא“ — שוכב על שפת הים, כשהוא מתכנס אל אחת הפחתים, ומהרהר על-פי דרכו, וכשהרהוריו אלה מעוררים את נפשו הוא סוגר את הדרך בפניהם ב„פטור-נא“, ויושב שוב ומהרהר, כי מי שאינו דורש הרבה אינו מסתכן (דוקא אלה טובעים הרבה, ההרחה... המפתח מפני המים לא יטבע, חה... — — — כמוהם אינם טובעים... כמוהם חיים...“), וברנר מסיים את פרקו זה זאת הספור כולו בדברים אלו:

„נחת-החיים נזלה, נזלה בקרב היושב. בין כה וכה — — — בהנאה לקח אחד מחלוקי-האבנים, הכניסו מעל גבו אל תחת כתנתו והתגרד, התגרד. ותורן-הספינה הבהב: לא-קשה, לא-קשה. בקרוב נסע ונלך, במהרה נסע ונלך.“

אין דבר שיבליט במדה זו אותה הויה של קוצים, הגורמת כאן גם היא הנאה, מאותה הנאה של חיים חפץ, כשהוא מתגרד מתחת לכתנתו באחד מחלוקי האבנים... גם זאת הנאה היא, הנאת חיים...

*

עם הנאת-חיים זו שבהשקפת-חיים זו אפשר לראות בחיים מתוך ראייה אחרת, שקטה יותר וכאילו בהירה יותר, ומלאה רק אירוניה חריפה, כסימן למרירות הקודמת של החשבון הקודם, אבל החשבון בכללו כאילו נעשה אחר, חדש. מעין חשבון חדש כזה, המלא גם הוא צער אנושי עמוק וכאילו מסותר, כבוש כולו בתוך החומר האנושי, התחיל ברנר בצירוי מימי המלחמה שנוצרו אחר הספור הזה (ב„מהתחלה“, שהוא כנראה הספור האחרון שלו, יש יותר המשך ליצירה הקודמת). מחשבון חדש זה הספיק ברנר לתת רק התחלה — וכל החשבון נגמר.

תרפ"ה—תרצ"ה.

זאותה „עמידה על דעת עצמו“ אשר את צלן הוא מטיל על קלייסט וחבריו, בעוד שאין יצירה כ„וורטר“, שתהי מלאה צללי-נפש אלה. ואם ביוצר כזה הדבר אמור, באחרים — על אחת כמה וכמה.

ברנר לא נמנה על הסוג של האמנים הנוטים לאפני ראייה ותפיסה שונים. הוא ראה את הדברים ראייה אחת, טרגית; ראה את ה„בקיעים“ שבין הרצון האנושי ובין השכל האנושי, בין הראוי והמצוי, בין הצריך להיות והיש. ובכל-זאת היה בברנר מן המבקר, ולא רק לגבי סוג אחד של האמנות, של האמנות הטרגית בלבד.

מה היה יסוד הבקורת של ברנר? אי השורש אשר משך אותו לצד זה, להביע בלי הרף את דעתו והרגשתו על יוצרים ויצירות? נראה לנו, כי שורש זה היה — שורש האהבה. האהבה ליצירה הישראלית בכלל וליצירת הספרות העברית בפרט. אולם מקור אהבה זו הוא עמוק משטח האהבה הרגיל. ברנר כאילו ראה ביצירה הישראלית בכלל, באפשרות היצירה הזאת בדורנו, או בדורות הקרובים לנו, מעין הצלה לכל ספינת חיינו הנטרפה. הנה יוצרים אנו — זאת אומרת, חיים אנו לא חיים נמוכים בלבד, חיים של טפילים לגוף האנושי הכללי, ובכך יש עוד תקוה לנו. בהתלבטותיו של ברנר, בפקפקויו ובספקותיו על-דבר אפשרות החיים שלנו, חיי בני-אדם פועלים ויוצרים בחיים, מצא כאן מעין נקודת-אחיזה. הנה לא ינום ולא יישן עוד הכח המקורי האנושי-ישראלי! — מכאן ההתרוממות וההתלהבות הגדולה שלו למראה כל יצירה באיזה ישוב יהודי, וביחוד בישוב העברי, הקרוב מאחרים אל המקור הראשון. וכאן גם היסוד לאותו פחד התוקף את ברנר למראה יהודים שאינם יוצרים: „ישוב של מיליון וחצי יהודים בלי כל יצירה!“ — הוא קורא וצועק באחת מרשימותיו מתוך בהלה ופחד. לא התנוונות הספרות בלבד הוא רואה בזה, אלא מעין סימני התנוונות גמורה של ישוב יהודי גדול. רואה הוא בזה מעין סימנים של כליה שלמה.

הספרות לא היתה לברנר איזו רשות מיוחדת, הגדורה וסגורה לעצמה, אלא היתה לו בטוי ישר של כח-החיים. ומכאן — אייה „ספרותיות“ של ברנר, המתגלה מכל צד. ומצד זה אין לבו הולך אחרי „בית-מדרש“ מיוחד של ספרות, אחרי צורות אלה ואלה דוקא. כל גלוי של כח חיים ויצירה בספרות היה לו להתגלות, והוא פקח את עיניו לקראת התגלות זו, לקבל את פני שכינת היצירה. הראיה הטרגית, זו המגלה את ה„בקיעים“, או המוסרית, המטהרת ומצרפת על-ידי גלוי פשעים, תוכחה ומוסר, היא היתה הקרובה ללב, אולם הוא פתח את שערי העין והלב גם לקראת האחרת או האחרות. אלא שגם את האחרות, הנראות כפשוטות

ברנר המבקר

הבקורת של אמנים היא כרגיל מלחמה לאמנות אחת או מלחמה באמנות אחרת, מלחמת הגנה או מלחמת תנופה. אם איש-מלחמה הוא האמן הוא עומד במערכה ונלחם על שדה-ראיתו: מקבל הוא לפרקים בסכר פנים יפות את אלה הרואים כמוהו או בדומה לו; אולם יוצא הוא למלחמה על אלה המסיגים את הגבולים בשדה-הראיה שלו וקונים את השדה קנין-ראיה אחר.

לא במלחמת רשות הכותב מדבר — ומכל שכן במלחמה של יצר או יצרים, — אלא במלחמת מצוה. אמנים כנים וישרים, המסורים בכל לבם לאמנות שלהם ונותנים את נפשם עליה, אינם מסוגלים לרוב להשיג השגה נכונה ושלמה אמנות אחרת, המסיגה בדרך זו או זו את גבולם. זר הוא להם זה שאיננו שלהם. צורות ידועות כאילו חקוקות בנפשם עוד מלפני יצירתם, וחומר-העולם ניתן להם לתפיסה בצורות אלה ואלה, ולא באחרות, שאינן כיוצא בהן. ואמנים מובהקים דבר זה ניכר בהם יותר מבשאינם מובהקים. הם הויה אחת, שלמה, ואין תפיסה להם בדברים שאין בהם מהויה זו. נתקיים בהם אותו מאמר: „אילו ידעתי הייתי“.

יש רק סוג של אמנים — אוניברסליים ביותר, — שבנפשם חקוקים כל מיני צורות, והם יודעים אופנים מאופנים של ראייה ותפיסה. הם מסוגלים לתפוס תפיסה עמוקה אופנים שונים של אמנות. אבל גם הם, בהיותם מבכרים בתקופות שונות מחייהם צורה אחת על השניה ונלחמים בנפשם מלחמה כבדה על צורה זו שלא תבטל מפני אחרות, הנמצאות גם הן בתוך הנפש, דרכם גם הם, או הם ביותר, לבעוט בצורות אחרות של אמנות, שלפעמים הן חקוקות ושקועות עמוק מאד בנפשם. הם סוגרים את השער ואינם רוצים להכניס אורחים — אשר עמוק עמוק, בתוך איזה מרתף של הנפש, יושבים כתפוסים „קרובים“ שלהם. יש סכנה לעורר את ה„קרובים“ האלה, את הכחות הכלואים והנרדמים. משל אחד מהרבה: היחס של יוצר „וורטר“ בתקופה ידועה של חייו אל ה„היפוכונדריה“ שביצירות היינריך פון קלייסט. באותן השנים, שרגיל היה אותו חוזה לדבר ב„היפוכונדריה“ שביצירותיו של קלייסט, הפליט, לגבי זה כנראה, באחת משיחותיו: „הדור החדש מגלה תמיד מה שהדור הישן כבר שכח“. אכן גם ה„היפוכונדריה“ היא דבר שרק נשכח במשך הזמן מיוצרו של „וורטר“, כמו שנשכחו ממנו אותה „קשיות-עורף“

ובהירות, היה דרכו להרכיב, לעשות אותן, אם לא טרגיות, לפחות מורכבות, מלאות סוד, שלא מעולם הדין של השטח.

לי נראה, שהמאמרים העמוקים ביותר והמוצלחים ביותר במאמרי-הבקורת של ברנר הם אלה, שבהם הוא חותר ופורץ לו דרך לגפש ה"אנטיפודים" שלו. מאמרו הקצר על שלום-עליכם (בכרך השביעי) שייך למאמרים המובחרים שלו בבקורת — ואולי הוא המובחר במאמרי-הבקורת שלו, — כמו שהוא שייך למובחרים שבמאמרים שנכתבו על שלום-עליכם. איזה עומק של תפיסה, תפיסה שמעבר לספרות, בסופר שהוא לכאורה כולו ספרות, כולו "סופר", ואיזה "שנוי ערכין" בהשקפה על יצירות שונות של שלום-עליכם! ואיזה "קיצור נמרץ" בהבעת הדברים, בבקורת ההשקפה המקובלת על שלום-עליכם ובבקורת היצירות המקובלות! — במאמר זה על שלום-עליכם נמצאים גם הדברים, המגלים לנו, כי מקור האהבה הגדולה אל הספרות בלבו של ברנר הוא בהתגלות כח היצירה המקורי של העם בדרך ההבעה הספרותית, בהגלות לפניו על-ידי כח-ספרותי מקורי, כי אכן יש כח מקורי לעם הזה, יש כחות חיוניים, יש כשרון-חיים לו. הלא אלה הם דבריו בפרק הראשון של המאמר: "היש לקבוצים נודדים הללו יחס מיוחד לעולם? היודעים הם לצחוק-לבכות על החיים בדרך מיוחדת להם? היש ברוב הזה איזו כחות חיוניים, איזה כשרון-חיים בכלל? כן, כן, ודאי, ודאי! יש ויש! — שלום-עליכם!" על קברו של שלום-עליכם הוא עומד ובא להספיד לו ולבכות — המאמר נכתב כהספד על שלום-עליכם בימים הראשונים אחר מותו — ופתאום הוא שוכח את ההספד ואת הנספד ושואל על עם היהודים בעולם, על הכחות החיוניים שבו, על "כשרון החיים" שלו, ומשיב בחדה גלויה: "כן, כן, ודאי, ודאי! יש ויש! שלום-עליכם!"

מעין חדה זו מביע ברנר גם במאמרו על טשרניחובסקי ("קצת על טשרניחובסקי"), בדברו על האידיליות שלו — ברנר והאידיליה! — ואף מוצא שם, כי המשורר עצמו בספר החמישי והששי משיריו — שני ספרי האפיקה בספר השירים של טשרניחובסקי — "נושא עיניו אל המציאות העברית בהווה, אל המציאות היום-יומית, כאילו לברר לעצמו, אם ספונים בנו איזו כחות, שיוכלו לקום לתחיה — ועונה הן". והן" זה הוא הנשמע בכל מה שאומר ברנר על האידיליות, ובכל מה שנאמר על-ידיו במאמרו זה ובמאמרו השני ("רעיון העבודה בשירי טשרניחובסקי") על משורר האידיליות. מובן, שגם את שירת המשורר הזה הוא מרכיב, מגלה בה דברים, שלפי ההשקפה הפשוטה, השטחית, הם נראים כמו מעבר להויה.

את שרשי היחס המיוחד של ברנר בבקורת לה"אנטיפודים" שלו, לאלה שעשה

אלוהים את האדם שבהם ישר ופשוט, בלי חשבונות רבים, יש לבקש ולמצוא גם בבקורת העצמית של ברנר, באותו הסיגוף הגופני והנפשי, באותה ה"הלקאה העצמית" של בעל ה"שכול וכשלוך", וגם לזה יש כמה רמזים במאמרי-הבקורת שלו. בהכנעה והתבטלות מיוחדת הוא מעמיד את ה"בריא" וה"פשוט" שבאחרים לעומת המסוכסך וה"חולני" שלו, אף כי המסוכסך וה"חולני" שבו הן זה דרכם לסכסך גם את ה"פשוט" שביצירה של אחרים, וכמעט שעושים גם אותם "חולניים", היינו — ליוצאים מגדר הרגיל, מתפיסת-החיים הפשוטה וה"בריא"ה.

שני קוים ראשיים, ראשוניים, ליצירתו של ברנר. הקו הראשי האחד — הרצון המוסרי, מצות ה"עשה" החזקה, הפתוס המגיע לא-אחת לידי פתיסיות; והקו הראשי השני — הנתוח החריף, הראיה החדה, עין-האמן הרואה גם לפנים מן הרצון והחודרת לפני ולפנים מן הפתוס, מן המוסר האנושי, מין מצוה אחרת של "לא תעשה", שגם בה יש מן המוסר האנושי, ומן הפתוס האנושי — מן הפתוס של האמת. וכך מורכב הפתוס של ברנר, מורכבת הראיה האמנותית שלו. יש כאן קור וחום בבת אחת, להט-אש וגלגול שלג, מין "שמים" על-פי אותו דרש מקורי: אש ומים. שני קוים ראשיים-ראשוניים אלה, הנראים בכל יצירותיו של ברנר, אינם נראים בהן בכל-זאת באופן אחד ובמדרגה אחת. יש כאן מדרגות ממדרגות שונות, ובכל יצירה חדשה של ברנר יש מעין התלכדות חדשה או הרכבה או מזיגה חדשה של שני הקוים היסודיים. הראשון בספריו השלמים של ברנר ("בחורף") מתחיל בנתוח חריף של נפש הגבור וסביבתו. הגבור הוא פיארימן, שהאמן מגלגל אותו בגלגולי-השלג הרבים של חורף זועם, אכזרי ונמשך לאין סוף. ב"מסביב לנקודה", שבא אחרי "בחורף", יש התלכדות אחרת של שני הקוים היסודיים. כל סערות החורף האכזריות סובבות והולכות שם מסביב לנקודה הפנימית החזקה שאינה מתבטלת מפני שום דבר. שם מתגבר על הכל הלהט הפנימי. ביצירות אחרות של ברנר יש שוב מזיגה אחרת והרכבה אחרת של שני הקוים האלה שביצירתו, על-פי מצב-נפש אחר ומצב-חיים אחרים. והנה גם בבקרתו של ברנר יש משני הקוים היסודיים האלה: מן הפתוס המגיע לעתים לא-רחוקות לידי פתיסיות, ומן הנתוח החריף, הראיה החדה, עין האמן הרואה לפנים, ואף כאן יש מדרגות ממדרגות שונות והרכבות מהרכבות שונות; אולם בדרך כלל מבקר-רואה הוא ברנר בשעה שהוא מתבונן ומסתכל ביוצרים וביצירות שאין הוא נמשך אחריהם ביותר לפי הפתוס שלו. כאן — במאמרים מעין זה שכתב על י. ל. פרץ, על שלום-עליכם ועל טשרניחובסקי, — ברנר הוא גם מבקר אמנותי ממדרגה גדולה. אולם בבקורת של יוצרים ויצירות שהוא קרוב אליהם גם לפי

הפתוס שלו, מתגלה בברנר מבקר אחר, מבקר דורש ומבשר, פובליציסט. הוא מצרף במאמרים מסוג זה — למשל, ב"אזכרה ליל"ג", במאמרים על ברדיצ'בסקי ועל מנדלי — את רצונו אל רצון היוצר; הפתוס שלו כאילו מוצא לו עליידי כך משען גם מחוץ לנפשו והלהבה מתרוממת ועולה. ברנר הוא במאמרים האלה מעין גואם נאום — ולא דוקא מפני שהמאמרים האלה נוצרו לכתחילה כנאומים והרצאות; גם בין המאמרים מהסוג הראשון יש הרצאות, — נלחם הוא בכח דבורו הפנימי בסביבה של היוצר, בדעות ובהשקפות המתנגדות לו, ונלחם לדעותיו ולהשקפותיו, לאופן ההבעה והיצירה שלו, עד כי המאמרים מקבלים צורה וכוהית, פולמוסית, והשדה שלהם נהפך לשדה-מלחמה. גם ברעש-מלחמה זה ברנר הוא צופה ורואה ללב היוצר והיצירות, אבל הראיה הבקרתית-האמנותית היא בכל-זאת פחותה במאמרים האלה מבסוג-המאמרים הראשון והיא גם מתבטלת בשטף הלשון, לשון הדיבור. במאמרים האלה יש חוסר רכוז וגיבוש. אין הדברים מתגבשים לאנדרטה קיימת, לתמונה רבת-און, לבית-נפש ליוצר.

בין שני סוגי המאמרים האלה יש גם אמצעיים, מעין המאמר על ביאליק ("הנאמן"), שיש בהם גם פתוס וגם דמות-דיוקן, גם רוח מלחמה וגם רוח בקורת עצמית: הסתכלות עצמית, מיוחדת, תפיסה מיוחדת בשרשים של דברים, כמו התפיסה העמוקה בשרשי הלשון של ביאליק שבמאמר והתפיסה העמוקה בהבדל שבין יל"ג וביאליק, גם בשעה שהם נראים כקרובים לפי המוטיבים של שירתם. כמו בספורים של ברנר כן יש גם במאמריו מדרגות שונות של התלכדות אמנות ופתוס, מזיגות שונות של רצון אנושי והסתכלות אמנותית, הסתכלות בשרשם של דברים, זו שיש בה מן הזיו והאור הנצחי.

הלוחם שבברנר, הלוחם בלבד, כמעט בלי מזיגה אחרת, כמעט בלי התלכדות עם אמנות אחרת, מתגלה ונראה ברשימותיו וברצונותיו שלו. וכאן נראה אותו כמעט תמיד גם נלחם לאמנות שלו, היינו — לזו הקרובה אליו, לזו שאינה נרתעת מתפוס את הריקניות של החיים ויוצרת על "עיקר זה שאינו" חיי-נפש, המלאים צער אנושי, התחבטויות והתלבטויות של רצון, של שאיפות מוסריות ופיוטיות בכתלים הקרים והריקים של המציאות. ברשימותיו אלה הוא נלחם תמיד לספרות של ה"תלושים", של המתבודדים. ולא מפני שנטה אחרי התלישות, אחרי ההתבודדות בתוך החברה. אדרבה, נוטה הוא ברנר גם במאמריו וגם ברשימותיו לתת לחזיונות הספרות בסיס חברתי. רגיל הוא לבאר חזיונות אלה על יסוד של מצב-רוח חברתי, אשר היוצר מביע אותו, לרוב לא באופן ישיר, אלא על-ידי מטמורפוזה מיוחדת, שיש בה מכשונה של היצירה. אולם דוקא מפני זה ראה

ברנר בספרות ה"תלושים" את הספרות הריאלית ביותר, וגם ה"חברתית" ביותר, של החברה שלנו, שהוא ראה אותה במצב של התפרדות, עם סימנים חלשים של התעוררות למלחמה על התפרדות זו בלב יחידים. ספרות זו של ה"מתבודדים", היחידים ה"תלושים", כאילו משקיפה בדרך האמנותי המיוחד לה את מצב הרוח החברתי הזה; ובכל אי-החברתיות שלה היא המעורה בשרשי החברה שלנו, החסרה את הבסיס החברתי, האמתי, ומביעה את רוחה, כמו שהיא מביעה גם את רוח ההתגברות על חוסר-בסיס זה על-ידי כך, שהיא מחשיפה אותו לעין כל ומגלה אותו, ועל-ידי הרוח הטרגי שלה, רוח ההתחבטות וההתלבטות שלה בין הנגודים העולמיים. בצער התהומי שלה כאילו יש מן השועה לגאולה, כמו שיש מן השועה או הקליאה הזאת גם בסמליות שבה, בגטיה שלה אחרי הסמל הפיוטירוחני, זה המסמל את הגשר הנטוי על פני תהום, את המעבר מזה אל ה"מאידך גיסא", הנמצא תמיד.

תדע לך שכן הדבר ביחסו של ברנר אל ספרות ה"תלושים", כי הנה ביחס אל הספרות שמחוץ לעברית, לספרות של עמים אחרים, בריאים ואיתנים, הוא רואה אחרת: שם בקש גם מן הספרות מציאות איתנה ובריאה. במאמרו על קבצי "יפת" הוא קובע, בפרוגרמה של הדברים אשר עלינו לקחת מן הספרות האירופית: "ספרים בעלי אפקים חברתיים רחבים עם מבט רחב וצלול". וכן הוא אומר גם במאמרו על טולסטוי: "אוהב אני את החיים בגלוייהם היותר ארציים ופשוטים". ובדברו על גרהרט הויפטמן הוא אומר, כי נוטה הוא אחרי "ריאליות אמיתית ועמוקה, שחיי יומ-יום בה מתעלים עד לידי סמל, עד לידי עיקרי החיים ויסודותיהם", ובוה הוא מוצא גם את "הפתרון החי של השאלה הספרותית הקשה: ריאליות או סימבוליות?" — אין זאת איפוא אלא שברנר מבדיל בין הספרות שלנו ושלחם על יסוד ההבדל החברתי העמוק: שם בריאות, איתנות, אפקים חברתיים רחבים, ואצלנו "תלישות", יחידות: "ספרות ההתרשמות של הבודד העברי", כמו שקרא לזה ב"רשמי ספרות" שלו — בכרך השמיני, — שבהם גם מצא, כי היסוד הנפשי של ספרות-התרשמות זו הוא חוסר היסוד החברתי בחיינו: התערערות היסודות בקיום הגשמי והרוחני של ישראל.

ומכיון "שתלישות" זו, שברנר היה קרוב אליה, היתה בעיניו כבעלת יסוד חברתי וכהבעה של מצב-רוח חברתי בדרך של מטמורפוזה שירית, לכן הבדיל בינה ובין "תלישות" אחרת, זו האסתטיטית, המפונקה, ה"דקדנטית", ובכל מקום שנפגש עמה ברשימותיו וברצונותיו שלו ראה אותה כסמל החקוי והריקניות. בה השליך תמיד את ה"קרדום" שלו. הוא ראה אותה כראותו את ה"רועה-רוח" העברי, את ההולך בטל.

ביחס לעולם הרוח ולאנשי־רוח היה ברנר ברשימותיו וברצונותיו שלו מדריך את מנוחתם של אלה, אשר נראו לו כאנשי־מנוחה, כבעלי בטחון. את אלה הבוטחים על „רוח היהדות“ ועל כל מיני הפשטות של יהודים ויהדות — את אלה ראה כמעט כאויבים. הוא, בעל הראיה הטרגית, לא ראה, כחברו זרבו ברדיצ'בסקי, את הטרגיות שבנפשם של אלה הבונים בשמים עליותיהם, יען כי אגודתם לא על ארץ יסדה, יען כי חסרים גם הם, כמו שירת ה„תלושים“ שלנו, את הבסיס האיתן והבריאי. כאן לא ראה ברנר את אי־המנוחה שמתחת למסוה של השלוה, את הצירופים השונים, ההרמוניים והבלתי־הרמוניים, השלמים והבלתי־שלמים, הנעשים כדי לסתום את פי התהום ולגדור בפני מימיו העולים ושוטפים. כל עולם „רוח“ זה נראה לו לברנר כדבר שאין לו שרשים בחיינו, ובכן אינו גם הוא אלא מין „דיקדנטיות“, דיקדנטיות מחשבתית, זיוף בכונה ושלא בכונה גם יחד.

בראיה זו ראה ברנר ברשימותיו גם את הספרות ה„בריאה“, ההרמונית, זו של אש ותלמידיו בספרות היודית. הוא ראה כל זיוף בספרות זו ולא ראה את רוח האגדה, אגדת העיירה הפולגית — זו שלפני שלשים־עשרים שנה עוד עמדה על עמדה, שלוה באמונתה, — שממנה יונקת ספרות זו. הוא לא ראה גם את העצב היסודי שלה, את רוח הרחמים השורה עליה, רוח תפלה ותחנה עממית לקיום, להמשך, לחיות את החיים ההולכים וכלים, הולכים ונדעכים וכבים. וראה זה פלא: לרוח האגדה ורוח התחנה והתפלה של עגנון הבין. כאן התלהב ברנר ולקריאת „אגדת הסופר“ קרא: „מעכשיו לא יחורו פנינו מול כל הנחרים בנו; אין יסוד לשירה העברית וכו'. ש״י עגנון עמנו“ — כי כאן מצא שוב עדות למעין היצירה המקורית, היצירה העברית, שאינה מכזב, ואם יוצרים אנו — אנו חיים. כך המבקר שבברנר חוזר ושב למקורו.

אב תרצ״א.

ג. שופמן

א

לשם־העצם הפרטי הזה, שהוא בעל עצמיות מיוחדת, יוצאת מן הכלל, אנו רגילים להוסיף את שם־התואר: אמן. לפי הוראה ראשונה יש בזה משום אמן־הצורה, וצורות יש גם חלולות, נבובות, ריקות. בימינו בונים גם נבוב־לוחות. יש כיום גם יוצרי צורות בלבד: עגולות, כדוריות, מרובעות, מעוקבות. ואין סוף ליצירה ריקה זו, כי אין גבול לריקניות. אולם הצורה של שופמן אין כמוה מלאה, שלמה. אין כמוה בעלת תוכן, אין כמוה מבטאה.

צורה זו של שופמן יש בה תמיד גם מצורה של מחשבה, כי על־כן היא תמיד צרה, קצרה, אסקטית כמעט. היא מואסת בכל טפל ותופסת את העיקר — תופסת אותו תפיסה כזו, שיש בה מעין תפיסה של הגיון חזק, התופס בדברים כביד ברזל, עד לבלי החלק ממנו. בקוים הדקים, האימפרסיוניים לכאורה, הוא סוגר את הדברים בככלוב על מסגר, הוא צד אותם ככתוך מצודה.

האמנות המיוחדת, המפליאה, שביצירת שופמן אינה אפוא אמנות של צורה בלבד. ואדרבה, גם יסודה של אמנות זו שלו היא בעצם באמנות אחרת, זו של הראיה השלמה והתפיסה השלמה, עד כדי מסירות־נפש. לתפוס דברים עד לגבולותיהם הבלתי־נראים, לתפוס את העיקר ואת השורש שבהם, עד לגבול הרוחני שלהם — זהו הרצון החזק כאן, שאינו נכפף ונשבר, אלא יוצא לפעולה גדולה ולמעשה אמנות רבה.

מתוך חריפות של ראייה הוא תופס את הדברים עד לצדדיהם האחרונים, אלה שמ„אידך גיסא“. יש שאמרו לראות בזה מעין דיקדנס: עינו של שופמן מבחינה בגוונים ואינה מבחינה בצבעים. אך איזה צבעים, גם מן העזים ביותר, יש בספוריו! ואיזו תפיסה אמיצה בדברים יש בהם! באיזה כח הוא אחז בעצמים! הן אין כמוהו תופס את העיקר, או עומד על העיקר שאינו. והצירים, שעליהם יסובב גלגל יצירתו, צירי העולם הם: החיים והמות, האהבה והתאוה.

בכתביו הראשונים נסה שופמן לצייר טפסי אנשים הפושטים זרועותיהם לעבר העולם, לחבוק עולם ומלואו, והם עושים זאת מתוך יסורים שבתאוה, עד כדי התעלפות כל היש שבתוכם. הקו היסודי, האפייני ביותר שבאנשים האלה, שהם גם מתבוננים, מסתכלים, חודרים לתוך תוכם של דברים, שאל הרצון שלהם מצטרפת

גם ראייה חריפה וחזקה, ולכן הם מרגישים תמיד ב"מחיצה" שביניהם ובין העולם ואומללים הם, שאינם יכולים להסיר מחיצה זו. הם, טפוסים אלה, כאילו גם מתמסרים אל העולם — כדי להסתכל בו, לחדור אל תוכו. דומה שגם רצונם, חפצם האדיר, לבוא אל בין החיים ולהתערב בתוכם, הוא כדי לראותם היטב, לעמוד עליהם יפהיפה ולהגיע אל צפונותיהם. ולכן יש בשירת שופמן גם הרבה מן היסוד הריאליסטי. הוא נוטה לתפוס דבר תפיסה של ממש, לצייר דבר ציור נראה, בולט, מפורש. הריאליסמוס, במקום שהוא בולט, נוטה לרוב לרחמנות או להומור ולאירוניה. הקו החדר ישר משתבר או מתפצל. כזאת אנו רואים אצל מספר יוצר כמנדלי, ואף אצל גובליסטיוצר כצ'חוב. אולם לא כן הוא הריאליסמוס השירי של שופמן על הרצינות הציורית ורצינות התפיסה שבו. הוא אינו משתבר ומתפצל, אינו נוטה לצדדים, אלא שואף כולו לחדור או להקיף ולתפוס בכל האמצעים, ובלי כל העלמה. דבר זה אנו מוצאים אצל מופסן או אצל טולסטוי, אולם אף הם כאילו בקשו להשתחרר ממשא הדבר על-ידי ציור רחב, על-ידי מראה גדול. הצבע יוצר את האטמוספירה, זו הממוגת ומרככת, המשלימה בין הניגודים הקשים ביותר. אולם לא כן הקו. הוא מגביל, חותך, גוזר. וציורו של שופמן הוא ביסודו ציור של קוים, שאין כמוהו לרצינות. אותה שמחת-ההויה התמימה, החדוה על מעשי אלהים בעולמו, זו הנשפכת גם על כל בשר, שמחת-הויה זו המציינת את האפיקן — אינה אצל שופמן. ולכן אין בספוריו מן הרחבות האפית, מאותה הנאת הציור והתאור של פרטים של עצמים, של דברים. אין בספוריו גם מסימני החדוה של המספר על הספור הדמיוני, על הבדיה, על מעשה אחיזת העינים, על המעשה הרב. הוא מסתפק בכל במועט. אבל המועט הזה חריף הוא מאין כמוהו. ההנאה שלו היא חריפה ("הנאה חריפה" היא תאור מתאורו של שופמן) והחדוה שלו אף היא חריפה היא (גם "אושר חריף" הוא תאור מתאוריו). נראות הן כרגעיות, אבל מלאות הן מעין שכרון חד — אף שכרון של חושים, התופסים בדברים עד לבלי הרפות מהם, כמתוך הודעזעות חזקה, פתאומית, כמתוך משבר קשה.

ב

המעשים בספוריו של שופמן הן השתלבויות רגעים חריפים כאלה, רגעי הצצה ותפיסה חדים, ששופמן שוזרם-רוקמם ביד חפשית, ידו של אמן-משורר, ליריעות שונות ועטרות שונות, גדולות יותר וקטנות יותר. ההכרח שבראייה ובתפיסה נמצא אצלו רק ברגעים השונים; אולם בהשתלבויות של הרגעים ובהצטלבותם הוא חפשי. כאן הוא יוצר כאילו לפי הלך רוח, המאסף את הרגעים.

מעלה אותם מן התהומות ומן הפנות החבויות ומחברם יחד. אבל לא אחת יש שגם כאן רגע אחד הוא המכריע בכל; לא אחת נוטה שופמן להביא את הכל לידי "גמר", אל ה"עוקץ" החריף, שכל מה שיש בספור הוא רק כעין הכנה לו. בשופמן נתגלגלו נשמות חריפים עברים ונזירים עברים רעבי חיים. על-כן הוא גם אחוז בקרבות החיים, כמי שעומד על נפשו ואוחז בקרנות המזבח, ועם זה הוא מציץ תמיד אל מה שמאחורי הפרגוד, וכאילו הוא רואה תמיד כאותו המשורר של הנזירות העברית לפניו, כי מעשה העולם, "אחוז בחבלי ההעדר", כי הגשר בנוי על פני ים זועף רב-מצולה, "רוחב הגשר הוא כאמת איש, וגם אפסו המסגרות". שופמן אומר זאת בלשון קצרה יותר: הכל הוא "כמו באמצע". בשופמן יש מן הנזירות יחד עם רעבתנות חיים, חושניות יחד עם רוח חודר ובוקע, חריפות יחד עם פיוט ושירה, או ביתר דיוק: חריפות שעלתה ונתעלתה והיתה לפיוט ושירה. בקוי תכונתו השירית של שופמן יש מן הגזעיות העברית (לא לחנם אנו מוצאים ביצירתו מעין בחילה בגזעים אחרים, ב"נכרים"). החריפות העברית, בת דורות, נתעלתה בשופמן והיתה לשירה עברית, והנזירות העברית היא שמצאה כאן תקן נאה-נאה.

תרפ"ז — תרצ"א.

סוד תעלומות זה תליל,
השפתך מאפסיים!

צוד צרתני שפעת קסמיו,
בפף סהרו, תכלת שקמיו,
לחש קרשו - אף נפעתמי:
רזי לי...

„סוד תעלומות זה הליל“, „רזי לי“ — זו היא לשונו של גנסין בשיריו ו„לחש קדשו“, אף כי בשיריו, שנוצרו בעיקר בתקופת יצירתו הראשונה, ניכרת גם יד המתחיל... ומכאן האריכות היתרה שבהם — יחד עם שפת הרז והסוד... ההתחלה של גנסין כאילו היתה אפוא כפולה. מעין שתי התחלות שונות היתה לרוחו והוא הלך מלכתחלה בשני דרכים שונים, שהתחילו משתי נקודות שונות — מן הקצה אל הקצה. ושתי הנקודות ההתחליות דומה, ששלטו בנפשו עד גמירא. כי גם כשהדל לשיר בשירים, ואף את מר גילדין הסיטוני עזב לנפשו ופסק מהתבונן אליו ואל דרכיו, גם אז לא חדלו שני היסודות האלה, יסוד השירה, שישנה או גם איננה בחיים, ויסוד המציאות זו הפשוטה והמגושמה, שישנה, בודאי ישנה בחיים, — לא חדלו שני היסודות האלה לבקש את נפשו ולהלחם על נפשו... מצד אחד אנו שומעים בכל שורה מספוריו האחרונים את שפת הנפש ולפנינו טשטוש הקוים של המציאות, רק זכרונות, חלומות ונגוהות, ומצד שני אנו מוצאים בהם, על כל עמוד ועמוד, תאורים מדויקים של חיי המציאות, עד כי דומה הוא עלינו כמי שרואה את הדברים ראה כפולה, אחת: חושנית-מציאותית, ושנית: רוחנית-אורית. מצד אחד יש בכל שורה ממיטב השירה וחדושה, ומצד שני לפנינו דברים כהוים — האמת הערומה כשהיא לעצמה. ארבעת ספוריו הגדולים של גנסין („הצדה“, „בינתיים“, „בטרם“ ו„אצל“) — אוצר ירושתו העיקרית — הם אבטוביאור גרפיים. הרבה מהדברים המסופרים בהם נשנו בתוך מכתביו הרבים, ויש שגם נשלשו בפי אלה שהיו קרובים אליו בחייו; אבל אותם הדברים עצמם, שאנו יודעים מפי קרוביו או מפי מכתביו, נעשו פה חדשים לגמרי, כי הוא פה באור אחר, אור שנגנו בנשמותיהם של אלה, הנושאים בקרבם את צער ההויה ואת חלום ההויה גם-יחד...

כל גזרתו של גנסין היתה מגזרת ה„כפולים“. כל טבעו היה טבע כפול. לא רק שהיה איש בעל צדדים שונים מאד, אלא שהיה גם בעל צדדים מתנגדים מאד, בעל תכונות-נפש, הנלחמות זו בזו. אף בחיצוניותו היתה העין מפלה את הניגוד העמוק הזה: פני בעל הקומה, הוארו באור רוחני, לא חילוני, אלא חילוני,

א. נ. גנסין

א. נ. גנסין, שנראה לנו בספוריו האחרונים כמי שרואה את העולם מתוך חלום רחוק, הבא ברוב ענין, צעדו הראשון בספור היה ב„צללי החיים“ (ב„ביבליותיקה העברית“ של בן-אביגדור, ורשה תרס"ד) — קובץ ספורים פשוטים וריאליים, בסגנונו של י. ברשדסקי. מלבד התחלת הספור „מעשה באוטלר“, המזכירה במקצת את אופן תיאורו של גנסין בספוריו האחרונים, הכל שם, בקובץ הספורים ההוא, פשוט וריאלי — ואף ריאלי ביותר. לעומת הספורים האחרונים, שהוא מספר בהם בשפה שחציה רמו וחציה סוד, מעלה שם גנסין תיאורים על גבי תיאורים, ובמקום הנגינה המתאפקת שבציוריו האחרונים יש בציורים ההם מן ההבלטה היתרה ומן הגשמיות היתרה. הנה הוא מציג לפנינו בספורו הראשון את „מר גילדין, סיטוני אמיד“ ומראה אותו לנו במלבושיו, הליכות ביתו וכל פרטי חיו, ובנשימה אחת הוא מספר לנו, כי היה „בעל פנים נכבדים, מוקפים זקן שחור מעוגל ועינים קטנות ערומות“ והיה „לבוש בגדי יו“ט לכבוד האספה הנועדה — פראק שחור ושרשרת-זהב עבה מרוכסה אל שתי כנפי חזיתו הלבנה ומתנוצצת על שפוע כרסו הבולטת“ ו„היה שקוע בכסא עוטה-לבנים וערפו אל הפתח, כשהוא מסב „אל השלחן העגול, המכוסה מפה גונונית נארגה, שממעל לו בספון תלויה, על שרשרות מופזות, מגורה מברקת, חובשת גולה לבנה-כהה“. הסופר של ה„נפשות הרצוצות“, ה„נשמות הנוגות“, הערטילאיות, שעל ציוריו הדקים נסוכה הזיה חרישית ופרושות עליהם כנפי החלום, התעכב בספוריו הראשונים הרבה על ציורי הגוף ונתן לציוריו בכלל דמות הגוף.

כזאת היתה ההתחלה של גנסין בספור. אולם בעצם היתה ההתחלה של גנסין בשיר — ואחדים משיריו אף ראו אור קודם שנדפס קובץ ספוריו. ושיריו של גנסין הראשונים שונים הם תכלית שנוי מספוריו הראשונים. אם שם הכל בולט ומטיל צבע כבד, פה הכל חבוי ועטוף צל רך. הנה ה„סירינדה“ הדקה-הרכה שלו (ב„הדור“ הראשון):

שְׁלֹם עֲרֵפִים לְךָ, יוֹנְתִי!
מִנִּי שְׁפַת הַנְּהָרָה בְּאֵתִי,
שֶׁם שְׁאֵפְתִי רוּחַ שְׁפִיִּים...
צוּד צְרִנִי — וּבְתוּל

ועל הפנים האלה עם העינים הכחולות שבהן, המארכות, שלט המצח המקומר, הגבוה והרחב, כנין ונכד לאחד המאורות הגדולים. סבר פנים נעימים היה לו, ועם-זה היה מטיל מרה, ולפעמים גם אימה. וכשרטוטי פניו ורשמי קויו החיצוניים, כן גם פרצופו הפנימי ורשמי חייו הפנימיים. הוא חי בפנימיותו חיים אינטנסיביים מאד, ועם החיים האינטנסיביים האלה, המלאים רגש רב, חי חיי הסתכלות שלמה והיה מביא במשפט כל תנועה וכל זעזוע שבנפש. וכך חיים להם גבוריו את חייהם: שואפים הם ומתיאשים, חולמים ומקיצים, ושוב שואפים ושוב מתיאשים, ושוב חולמים ושוב מקיצים; וכך טוים הם את מטוה החיים, שאין מספר לחוטי הרבים, הסבוכים ונאגדים, מטוה זה, שראשית אין לו וסוף אין לו ודומה, כי גם חשבון אין לו ותכלית אין לו. הנה טוים הם מטוה זה, והם גם אוחזים במדה ומודדים כל חוט וחוט שבו, וכך הם בוחנים ובודקים אותו ואת כל המטוה גם-יחד, ומבקשים, בכל עת חשבונות רבים. תוהים הם תמיד על חייהם וחיי נפשם, עד שדומים הם עלינו כאילו שואלים הם תמיד לעצמם אותה שאלה, שבה היה חברו של נפתלי (גבור, "בינתיים") טורדו תמיד: "אמר-נא לי, בחור יפה—למה אתה חי, אה?" גבוריו של גנסי מתגעגעים ושואפים תמיד רק, "החוצה! החוצה! לאוירו של הקב"ה! אל אותו המרחב ואותו ההפקר", וביחד עם-זה הם כמהים ועורגים תמיד להיות, "כאותה התמרה הקלה, המתמרת שמה, הרחק הרחק בשדה, מאותה ארובה, שבצמצום אפשר לראותה, ומתרחבת ומתפשטת ובטלה בשטח התכלת הגדול". נכספים האנשים האלה בלבם אל הטבע ואל החיים, ופניהם תמיד אל האפס הגדול... ימים רצופים חי לו אפרים מרגלית (ב, "אצל"). בשדות ובהרים הרחוקים, "השיח, אשר בשדה, האכילהו לחם, וגלי הפלג, ההומה לרגלי ההרים הגבוהים, השקיסו את צמאונן, וכולו הוא מלא קסמי אור וצל, לחש פלגים בין אפיקים ורחשי יצורים בדשאים, צלילי הזמיר, המכה בחליליו, ונסירת הרגלי, השוכני בשדות, נגוהות הלבנה, כשהיא כחולה וטהורה, וכתמי החמה הבודדים, בשעה שהצל מרובה ורוח בוקר קרירה מנשבת, — והוא עומד "אצל" החיים ונוטה תמיד "הצד ה". ספוריו של גנסי הם לכאורה כולם מסכתא אחת גדולה, בסדר "נשים", מטפלים הם הרבה כולם, בפירושה הנפתל של המלה: "אשה", ומציגים הם לפנינו שורה ארוכה של דינה וזינה, מילי וצילי, רוחמה ומניה, רוזה וזירה, חנה ומינה, כנופיא של לבנות פנים ונגות ושל חכליליות פנים וקצת פחות נוגות, בעוד שיחסו הוא אל הנשים, כפי שמשתקף בפרצופם של גבוריו, נראה לנו כפסיבי. אין דרכם של גבוריו לחזור אחרי נשים, אלא הנשים חוזרות אחריהם. לכל "גבור" כמה "גבורות", החוזרות אחריו ואינן משיגות אותו, ודומות הן לצלן זה של אדם, שאינו משיג את האדם לעולם...

העולם ניתן לפניו גתיבות-גתיבות ושבילין-שבילין, וכולם יחד משכו את לבו, ועל-כן כאילו תעה כל ימיו מנתיב לנתיב ומשביל לשביל ונשמתו היתה ל"נשמה שלולאיתיה חסרות", ובבואתם של גבוריו היתה תמיד, "מתארכת פתאם ומתכוצת מיד ומשתברת וחוזרת שוב ומתישרת ומנוחה לא מצאה לה"...

אותה אי-המנוחה וחוסר-העמידה של הכפילות, שאנו רואים בחייו של גנסי זבחי גבוריו בספוריו, — את אלה אנו מוצאים גם בסגנון ספוריו. גם פה אנו מוצאים כפילות, סתירות של צדדים, שאינם מתאחים. בסגנונו של גנסי ובדרכי הבעתו בספוריו האחרונים אנו רואים בעיקר שני יסודות שונים, שאת ראשיתם מוצאים כבר ראינו מצד אחד בספוריו הראשונים, ומצד שני — בשיריו הראשונים. גנסי, עד כמה שיראה זה כנור בעיני הקורא הרגיל, היה אחד מבעלי ההבעה השלמה ביותר שבספרות העברית החדשה. לא רק שידע את השפה ידיעה רבה ועמוקה וסגנונו הוא אחד הסגנונים העבריים המגוונים ביותר והעשירים ביותר, אלא שידע גם לשלוט בעשרו הרב ולהשתמש בו להפצו. הוא ידע את מקום חיותה של כל מלה ומלה וידע את סוד קסמה. הנה, לדוגמא, קטע קטן, ריתמי מאד, של "הצדה": "משהתחילו קורים ארוכים ודקים זוחלים באויר ועלים צהובים נושרים ומתפזרים בשדרות שבגנים, היה חגור רומס על העלים הנושרים בפראות של חדוה ובקדחת של אנרגיה פורצת, וקומתו היתה מזדקפת, וחזהו מתרחב ונבלט, ופניו נעורים. עוד שבוע, עוד שני שבועות, והשמים יתכסו קדרות, והרוחות תהיינה מיללות, והימים יהיו עגומים, והשמשות תהיינה מזדעזעות, ופחי הגגות יהיו מקשקשים — הידד! — ומצב הרוח יהיה איתן, והמחשבה תהיה חביבה וממלאה את הנפש ומרחיבה את הדעת". והנה עוד קטע אחד קטן משם, שבו הוא מחיה לפנינו בצלצלי-כסף אחדים את ראשית האביב: "התחילו מציצים טלאי שמים כחולים ורכים, וחמה חדשה מחממת, וצלצלי כסף נשפכים ממעלה, ושלוליות זהב מבהיקות ממטה, ופלגי זהר מקשקשים ברננה, ופרות מתחככות בכתלים ומתחממות בחמתם" וכו'. יד אמן רכה ממשמשת פה בפנסתר הגדול של הלשון, והוא שופך את צליליו ופורש את קסמיו. ואצל האמן הזה, שכל השערים כאילו היו פתוחים לפניו והוא נכנס בהם בצעדים חשאיים, אבל בטוחים, אנו מוצאים, מצד אחר, על כל צעד ושעל, גם אותו ה"מלול" מלולם של צללי הנפש המטושטשים, זה שיש בו "משום רחישת הרוח הנכאה, הדופקת בפתחים סגורים ומבקשת את בטויה"...

*

בגנסי היה הרבה מן הפסל. היתה בו נטיה להבלטה — להבליט הכל בצורה בולטת, אף דברים שאין בהם כדי בליטה ואחיזה. אולם יותר מזה

הרבה היה בו מן המוסיקן, כי בדבריו הכל בנוי על הנגינה, על הקול וחצייה-קול. את נטיתו לפסלות יש לראות גם בזה, שדרכו לגלם דברים רוחניים ולהלבישם גוף וחומר: את דממת הקיץ ה"רוחשת" שבשדות הוא רואה כשהיא לובשת בשר ונגשת אליו ("בגנים") ואת, "השדות הרחבים והכרס תנים" באביב הוא רואה בדמות חיה גדולה, הנאנקת "בהנאה כבדה". דרכו בכלל לגשש ולמשש דברים רוחניים. מתאר הוא את "הדומיה הכבושה שבלילה ואפוליתו הרוייה (התואר של "רוייה" הוא אחד התארים השכיחים ביותר בכתביו של גנסי). אולם נטיתו לנגינה ולמוסיקה גדולה הרבה יותר. טפוסו העיקרי הוא זה של המוסיקן המלא הזיה וחלום ותנועה פנימית וכל חייו הם מעבר ממעמד-נפש למעמד-נפש וממצבר-רוח למצבר-רוח. זה הוא טפוסו העיקרי וכזה הוא בעיקר גבור ספוריו. נשמתו של גבור זה כאילו שטה תמיד על-פני גלי האין-סוף והתנודה והנסיגה הנצחית של הגלים ההם מנידים אותה תמיד...

המוסיקה, לפי ביאורו של שופנהויאר, היא האחדות של השונה ביותר, הסדר של אי-המסודר ביותר, ההרמוניה של המפוצל ביותר. בנויה היא כולה על ניגודי הקולות השונים ועל התאחדותם יחד, ותנועתה היא תנועה נצחית של התפרדות והתאחדות, הסתעפות והתרכוזות. כוללת היא בתוכה את ההפכים השונים, ובנויה היא על סולם הקולות הרבים והשונים שבלב האדם וההויה כולה, והיא המשלימה בין כולם ומאחדת את כולם בהרמוניה אחת. לכן רק היא היודעת את הדרך ממדרגה למדרגה שבנפש האדם, משלבי הסולם התחתונים אל העליונים, ומן העליונים אל התחתונים, ורק היא היכולה לגלות את כל העושר הרב, שאין גבול לתהפוכותיו ולהטיו, אשר בנפש האדם: את מערכי לבו השונים מאד והמשתנים. גם אצל גנסינו אנו מוצאים את האחדות של השונה ביותר, את הסדר של אי-המסודר ביותר, את ההרמוניה של המפוצל ביותר. גם נשמתו היתה כולה בת ניגודים שונים וכללה בתוכה את ההפכים השונים ביותר. והיא שהשלימה בין כולם ואחדה את כלם בהרמוניה אחת. ולכן היא שידעה את הדרך ממדרגה למדרגה שבנפש ומשלבי הסולם התחתונים של קולות-הלב אל העליונים, ומן העליונים אל התחתונים, והיא שיכלה לגלות הרבה מן העושר הרב, אשר בנפש האדם, שאין גבול לתהפוכותיו ולהטיו, השונים והמשתנים.

עולמו של גנסינו, העולם שהיה חי בלבו ובלב גבוריו, הוא עולם של תנועה נצחית. מנגינה אחת נצחית רועדת בתוך העולם הזה, והיא משתברת לאלפי רסיסי-מנגינה, שיש בהם מן הרך ביותר עד הקשה ביותר, מן הנעים ביותר עד העגום ביותר. עוברים אנו עם גנסינו דרך של מדרגות אין-סוף, שבין הרך והקשה, הנעים והעגום, ועולים אנו על שלבי קולות כאלה, שדומה כי מבטא אין להם

הבעה אין להם בשפת האדם. את הלך-הנפש היותר חשאי, רעד-הלב היותר פנימי ורטט-העורקים היותר דק — את צל צלם של כל מחשבה ורעיון ואת הדם של כל רגש והרגשה ניסה גנסינו לתאר במלים. הוא גם לא הסתפק בדברים שבהכרה, אלא חפש תמיד במה שמתחת לסף ההכרה, כמו שלא הסתפק רק בדברים שבהרגשה, אלא חפש תמיד את צללי הצללים הדקים שלה.

אכן לא ההכרה היתה אצל גנסינו עיקר, אלא מה שמתחת לסף ההכרה; לא ההרגשה עצמה, אלא הד הדה, אותם צללי ההרגשות והדיהן, התועים בקרב לבו ומוחו של האדם, כאילו בלי מטרה ומגמה, והמטושטשים לרוב, ודומה שפתרון אין להם ומטרה אין להם, דברים שמוחא ללבא לא גליא. בכתב המחוק והמטושטש הזה היה גנסינו קורא כל ימיו, ונעשה אולי על-ידי-יזה למטפסיסין הגדול ביותר שבין המספרים העברים. הוא התחיל תמיד במקום שאחרים מסיימים. לו לא היה ה"יש" עיקר, אלא ה"אין"; לא ה"מלא", אלא ה"ריק" — החלל הריק של ההויה. בקרני המשוש הדקות היה חפץ בעיקר למשש את זה שאין למששו בידים, כמו שגם עיניו לא היו צופות בעיקר במה שבחיים, אלא במה שאצל החיים וממעל להם...

גם ציורי הטבע והנוף הרבים אשר בכתביו של גנסינו מצטיינים לרוב באותה דקות הראיה והשמיעה, שיש בה מאותה ההרגשה הדקה, היפה והחולנית של מי שעינו אינה מבחינה בצבעים במדה שהיא מבחינה בצללי צבעים ואזנו אינה מבחינה בקולות במדה שהיא מבחינה בבנות-קולות. עינו היתה צודה ביחוד את הקוים הדקים ביותר ואזניו היו גרויות וקשובות עד לידי חולניות.

בנפשו המוסיקלית של גנסינו הדדו וחיו הדים רבים בלי קולות, הדים שנישאו אליו ממרחקים, מחלום על עתיד שלא יקום ולא יהיה, ועבר שהיה ואיננו עוד. ועל-כן היא שחדרה תמיד אל הנשכחות והיתה נמשכת הרבה אל הזכרונות והחלומות. הפרקים היפים ביותר שבספוריו של גנסינו, המרעידים ביותר את נימי לבנו, הם פרקי הזכרונות. בקיץ נזכר חגור בסתיו, ומלא הוא אז תוגת הסתיו, ובסתיו הוא נזכר ב"אביב צוהל אחד", ומלא הוא ששון אביב והודו. הספור היפה ביותר והעמוק ביותר של גנסינו, ספורו האחרון "אצל", הוא כולו כעין ספר הזכרונות. מתחיל הוא, הספור, באפרים מרגלית, שהיה מוטל תחת אחד השיחים בנגוהות הלבנה הכחולה ונזכר ב"נגוהות אחרות ולבנה אחרת", וגומר באותו אפרים מרגלית, כשהוא מוטל בנקליט המרופד של הברבשים והדמדומים מתגברים עליו ובנפשו הומה אותה ההויה ההוזה... המציאות שהיתה לחלום, לזכרון ולנגינה נשכחה היא שדובבה את נפשו המוסיקלית והרומנטית. הוא גשא בלבו הד עולמות עברו, וצללי חלומות רחוקים, שלא היו ולא יהיו, תעו בנפשו ושרו שם את מנגינתם

הנצחית, שזמן אין לה ומקום אין לה בחיי הממש... מנגינה זו של הטמיר והנעלם, קרי: הנאלם...

ומנגינת-עולמים זו שהביאה את גנסין לידי אותה. „התוגה הגדולה לא פשר לה ולא שחר“. בפשו היתה מלאה כולה את יגון הערב, מפני שעמוק עמוק בלבו נשא את הוד הבוקר... מתחת לסף הרגשתו, בממלכה הגדולה והרחבה של אי-הידוע, אשר בנשמת האדם, נשא עולם גדול ומלא שכבר נחרב או שגם לא נברא עוד, שמש גדולה ואדומה, שהוכתה לרסיסים ונגנזה בגעגועים שבלבבות, ולבו בכה מר על חורבן עולם מלא, המדבר, קורא ונוהם אליו מתוך נפשו... בלבבו היו חרותים לוחות טהורים, שטרם נפסלו, ולוחות שנפסלו וכבר נשתברו, הוא שנשא אותם בלבו ושמר עליהם במצוקת נפשו. למרות אותו „ההפקר הגמור שבנפש“ של הטפוסים האלה של גנסין, כמו שמדבר עליהם אותו ד"ר שלשלת (ב„טרם“), הרגשת היסוד, זה שהוא בבחינת „יש“ ובבחינת „אין“, היא חזקה אצלם, ובלבבו של אותו גבור חי אותו חלום נעורים על-דבר ה„נצח הכחול“ ועל-דבר אותה „טהרת אלהים שבנפש“, זו שקול צלצולה נשמע דרך צללי דורות... הנה מספר לנו גנסין, ב„טרם“, על-דבר גבורו אוריאל ופגישותיו עם אותה מילי, וגם אותו המקרה, שקרה לו את אותה מירקה, שאף בשעה ש„היה שוכב דומם ומביט קפואות אל כתפיה הפורחות, שהיו מבצבצות ומורידות מתחת לבלוסתה הקלילה והיו חרדות וכאלו נמשכות בתאוה לזהת אליו, ופניו היו, כפני סומא זה שמלידה, חורים וקופאים בחורתם וחרדים-קשובים“, אז, בשעה זו, היתה נפשו „מגששת, תוהה ומחפשת בשלוה שבטשטוש אחרי איזה דבר, כמדומה, חשוב מאד, שזה-לא-כבר היה שומר אותו בלבו, שומר באיזו יסורים מציקים שבנפש ובאיזו בטחה אכזריה ומלאה ארס רוחש, שדבר זה לא יאבד ממנו נצח, שבכדי כל הכרכורים האלה ואותו דבר ירדפנו תמיד כצל, ומפלט ממנו לא ימצא“...

הנה פרושו של גנסין בעצמו ל„אותה תוגה גדולה ורוחשת חמות“, שהוא מספר עליה באותו ספור דף אחד קודם לזה. אותה תוגה הבאה ממרחקים, מרחקי דורות... וכעין רמז לפרוש זה, יש למצוא במקומות רבים אחרים מספוריו. הנה נפתל אותו נחום הגזר (ב„הצדה“) נפתולים רבים את נפשו „הקמוטה והנפתלה“. מלא הוא כולו חלומות ושאיפות, גם אומץ ומרץ; כח גדול לו ואנרגיה רבה, האומרים לכאורה להתפרץ החוצה, לכבוש ולבנות; שורה שלמה של עבודות רבות מסודרת לפניו, ועליו רק לבחור באחת מהן, כדי להתחיל בה. — והנה עובר קיץ, חולף סתיו, חורף, פונה אביב, ושוב בא קיץ ושוב סתיו ושוב חורף ושוב אביב — והוא דוחה את עבודותיו הגדולות והרבות מיום ליום, מחודש לחודש ומתקופת-שנה אחת, לתקופת-שנה שניה. לבד מן הניגודים הרבים, שנפשו עשירה

בהם, וההפכים הרבים, שאינם נותנים אותו ללכת במסילה אחת, יש עוד איזה דבר כמוס אתו, שאינו נותן לו לחיות ולעבוד: איזו תוגה חתומה וסתומה, שאינה מוצאת לה גאולה אף בבטוי, שוכנת בלבו וכוססת אותו, ולב זה חרד ורועד ומתבודד תמיד, ומנוחה לא ימצא לו. הנה הוא מוצא לו מפלט בחברתן של עלמות אחדות וצוחק אתן ושח ומטייל; אולם גם בשעה שהוא יושב בחברתן, הוא מביט „אל החלונות האפורים“, וצחלת השחוק מפליאה אותו, וכשהוא מטייל אתן הוא יודע ברור, ועוד תיכף מהיום הראשון לשבתו אתן, כי „כל האנשים האלה גסי-יחד זרים לו לגמרי“. ובכל-זאת, הוא מוסיף לבוא „לאותו הבית היפה, אשר בקצה הרחוב השוקטה“, והוא מוסיף לשחוק ולטייל, ועם-זה יחד למאס בשחוקו וטיוליו; הוא מוסיף לשאוף ולחלום על עבודה פורייה, ועם זה יחד גם להתיאש ולהתבטל — כחולה אנוש הוא מתהפך מצד אל צד, ומנוחה לא ימצא לו, עד אשר הרגיש „פתאם לחיצת-לב איומה וזרם דם רותח שטף אל פניו וסלד את עיניו. מה הוא עושה פה?“ „ופתאם נצבה לפניו כמו חיה וילנא המעטירה, ויזכר את ישיבותיה הרבות, ואת הביבליותיקה של שטראשון, ואת עבודתו בבית-המקרא, ואת הספר „כנסת ישראל“ עם תמונתו היפה של פרץ סמולנסקין, ואת לילות העבודה הכבירה בחדרו השוקט שם, ואת חבריו החולמים גם הם חלומות שכמותו, ולחיצת לבו גברה עד למחנק, ועיניו קמו רגע, ואזניו התחילו הומות“...

כך גמר גנסין את ספורו „הצדה“ וכך הוא נותן פתרון לחידת חייו של אותו גבור, גבור הספור ההוא. ופתרון מעין זה הוא נותן גם לחידת חייו של גבור אחר, אותו הגבור האחרון שלו ב„אצל“, אלא שהדברים שם חתומים יותר — וגם דקים הרבה יותר. אחרי ספרו שם על ההרפתקאות הפנימיות, שעברו על גבורו, שנמצא תמיד בין אותה „תוגה הומיה, החודרת למצולות אפלות“, ובין אותו „חלום מתחולל, השואג לגאולה רחוקה“, אחרי התפתלו שם נפתולי אלהים עם אותו הגבור, שמאז נקרא נחום הגזר עד שנקרא אפרים מרגלית נעשה נפתל הרבה והרבה יותר, — הוא מספר לנו בסוף, כי „אותו כאב-תמיד וצורב, הסוגר את הגפוש השותקת, זה לא היה רחוק“ הפעם, וגם הפתרון לא היה רחוק הפעם, כי „קלוש היה נר התמיד, שדלק יתום אצל בית-התפלה הגבוה, וברחוב הסמוך כלתה רגל חוגגת והפרדס, הפתוח לרוחה, היה נטוש והיה שותק וצמרותיו השחירו יחד והקשת שבמבואו המוקשט היתה כבויה ושני הדגלים הארוכים היו מורדים, ובטבורה של הככר המרובצה והמאפירה הקרובה היה אחד ממקהלת המנגנים, שוידי שותף שכור, שאבד את בני חברתו, קורס באבק הטלול ומחלל בחליליו שירה אחת נוגה ופראית למחצה משירות המולדת שלו הרחוקה“...

הנה הפתרון של החיים עם „אותו כאב-תמיד וצורב!“ — נר-התמיד נעשה

קלוש והפרדס נטוש וזה שאבד את בני חבורתו קורס באבק ומחלל בחלילו שירה נוגה משירות המולדת שלו הרחוקה...

*

„פרחי שדותיו שנסתחפו של ישראל סבא“ — קורא גנסין בעצמו לגבוריו (ב„טרם“), ובאחד ממכתביו (לבת-אחותו) הוא כותב על-עצמו: „זו היא נפשי שלי — לא אש מלחכת סביבה; אבל חלודה אוכלת ואוכלת... ודבר כי יצא מפי, דבר שלכאורה יש בו הכח ויש לו אפילו ההוד — רק פרח הוא, שהנצה החלודה, ושם חפשי את פתרונו...“ חלודת הדורות היתה באיש הזה ופרחה באיש הזה, שעולם שלם, עובר זה-כבר וחרב זה-כבר, או גם שלא היה ולא נברא עוד, אלא חי בלבבות ובחלומותיהם של יחידי הדורות, פרח בחלומותיו ובזכרונותיו, בפרחים שלא מעלמא הדין. פרחי קברים הם פרחי היפים, שפרחו בשתיקה הגדולה של בית-העולם הגדול, שנשא בתוך לבו, ועל פני קברים עמד כולו. העולם, שבו חיים גבוריו, ריק הוא בעדם ואין הם מוצאים בו כל תוכן ועולמם, עולם שהם נושאים את תמונתו בעמקי לבם, חרב, והם כאילו מסתובבים „בשטח האלם“, הריק, אשר מעבר לחיים, ועומדים הם על גבול האפס. לכן גם כל חוק מחוקי החיים אינו שליט בהם. באותו השטח האלם והריק אין כל שליטה לחוק הכובד וחוק ההתמדה, והאנשים תוהים שם ותועים, באין דרך ובאין מטרה ובאין מגמה, ויש שהם עוברים מקיצוניות אחת אל השנייה, בלי כל התפתחות וכל הדרגה וכל השתלשלות. בספוריו של גנסין כמעט שאין כל מעשים ומאורעות, המשנים את החיים ומחליפים אותם, אלא האנשים בעצמם משתנים ומתחלפים בפנימיותם. ויש שרגע אחד הם שמחים ורגע אחד הם נעצבים, רגע אחד הם מלאים שחוק ומרוצה, והרגע השני — בכי וחרוק שנים, בלי שנראה את הגבול המבדיל בין אלה. הנה מטייל לו אותו נחום חגור (ב„הצדה“) את רוזה, כשהוא צועד קוממיות, „ופתאום נטה חגור הצדה ויפרש את כפיו ויתנפל בתרועת משובה על גבו וישקע בשלג הטהור, אשר נהרס מכובד המשא“. הנה הם שוחקים שניהם, גם הוא וגם רוזה, המטיילת אתו, ומתענגים, לכאורה, שניהם, „ופתאום התחלחל לקול המשונה של צחוקה, שנתעות קצת ואבד את אחיותו. אחרי-כן הלכו שניהם בדממה, ואל ה„אדם“, אשר נשקע בשלג בנפלו, גם הבט לא הביטור“. החיים פה כבחלום. מופיעים אנשים ודברים, וחוזרים וחולפים מיד; מתגלים מקרים ומעשים, וחוזרים ומיד מתכסים. מתראים פנים, וחוזרים ומסתתרים. מחשבות עוברות וזכרונות באים — אי מזה באו? רגשות וצללי רגשות, הגיונות וצללי הגיונות עוברים והולכים — אנה הם הולכים? — הנה קולות והדים, צללי צבעים ודמדומים — וכל אלה הם כגורי העבים, הקלים והזכים, ענני הכבוד, התועים על פני הרקיע,

בלי כל חפץ ומטרה. המעשים, שאינם רבים פה בכלל, באים כמו במקרה, בלי סבה ומסובב, כי אין סדר עולם וסדר זמנים בגבול האפס ובעולם החלומות. יש שהחיים הממשיים עם כל שאינם והמונם ועם כל חוקי הברזל שלהם נראים לבו מפה, מעבר מזה, כה רחוקים-רחוקים, והד נפלא להם ומראה נפלא. יש שאנו מדמים לראות בספוריו האלה של גנסין בן-אדם שתעה אלינו מאיזה עולם אחר, והוא ספק חי וספק מת. הוא כאילו תועה בעולם התהו, בשטח הריק שבין ה„יש“ וה„אין“. עומד הוא בגבול האין. אבל נושא הוא בלבו גם את צער היש, וקשה לו להפרד גם מיש זה. „חלום היה הלילה האפל והשותק והרחובות ההווים והשלוים והמית המים הרבים והשוקקים, שבאה מאצל בית-הריחים הרחוק, החולם יחידי אצל לשונות הנחל, אשר בשדות השלחים שבאד, והשתפכה אל הדממה הגדולה ונתנה לה צורה מיוחדת. אגדה ספרו בדבר החיים והמונם — אגדה רחוקה בדבר בני-אדם חיים וטורדים ונואלים ואומללים. אגדה משונה ומנוולה וכה רחוקה מהשכל והמציאות ההווה. יסורים — מה אלו יסורים? היו הללו רחוקים, כמו שהיתה המנוחה הגמורה רחוקה“ („אצל“).

הכל נראה לו, לזה שעמד אצל החיים, כחלום וכאגדה משונה ומנוולה, שהיא כה רחוקה מהשכל והמציאות של החוזה, והכל השתפך אל הדממה הגדלה, לתהום האפס, זה שנראה לו והוא נכסף אליו, אולם גם עדין לא הגיע. היו היסורים וצער העולם רחוקים, כמו שהיתה המנוחה הגמורה והדממה הגדולה רחוקות. בין עולם לעולם תועים בני-אדם הללו ואינם מוצאים בחייהם את נקודת-הכוכב ונקודת-האחיוה. יש שהם נכספים ומתגעגעים לעולם ההוא, שהם נושאים בנפשם, ומצטערים ונעצבים עליו, וחפצים להטביע את צערם בתהום האפס ולשים קץ לכל הצער והיסורים; אולם גם העולם הזה מושך מרחוק ויש שהם גם נכספים אליו מרחוק וחפצים להטביע את עצמם באשו ולהעלות בלהבו; אולם כה משונה הוא להם עולם זה ומנוול וכה רחוק מהשכל והמציאות של האדם ההווה, זה שיושב כאן ורואה את חלומו מעבר ההוא, וכה הם מתנדדים לכאן ולכאן ובמקרה הם נשארים פה או שם.

כל חייהם של האנשים האלה מקרה הוא. הנה אפרים מרגלית זה, ב„אצל“, רמו לנו עוד בתחלת הספור, „כי שלשים שנות חיים לגבי בן-אדם שכמותו, אליבא דאמת, דבר הוא, היוצא לגמרי מגדר הנמוס“, ובכל-זאת חי לו אותו אפרים וממשיך את חייו בספורו, ופתאום, בלי שנראה ונדע מדוע, אוחו לו אפרים זה אקדח ממולא מול רקתו, וכמעט שאפרים זה איננו עוד — וחסל! — והנה „צפור אחת מאוחרת זכרה פתאום את תור אביבה הרחוק, והתחילה צוחקת צחוק מוזהם, שהיה צורם את הדממה שבלילה, ואפרים חרד פתאום מקפאונו ובנשימה כבושה

ורוחת מהר ונטל את פי האקדה הממולא מרקתו, ובכוננו אותו ביד אמיצה למטה, כלפי התהום השחורה, שהיה יושב לשפתה, התחיל מהדק בחפזה קדחתנית את הכלבלב, והדק והדק והוציא לבטלה בזה אחר-זה את כל ששת הכדורים, שהיו בו". "נמצא שוב אפרימו" ושוב הוא חי לפנינו ומסוכבב באותו השטח האלם והריק. קרוב הוא אל המות לא פחות מאשר אל החיים. בכל-זאת הוא חי. ופתאום והנה מת אחר לפנינו, מתה דינה, "דינה זו המשובחת" שלו, בלי שנדע מדוע ולמה. אמנם לאנשים שמסביב נדמה, כי דינה זו מתה מיתה טבעית. הנה הם אומרים: "היה הטיפוס אצל אותו חולה פסיוני, והיא לא היתה זהירה", ואנחנו שקראנו את הספור וזוכרים את כל אותה הסצינה הנפלאה, שהיתה בינה ובין אותו אפרים, בשעת ההקראה המשותפת בביתו, כשבכנסה שמה פתאום וקראה אותו לחדר השני, "לשנים, שלשה דברים", ופתחה ב"סלחנא לי, אפרים; אבל. איני יכולה יותר.. את, איני יכולה יותר, אפרים יחידי!", וגמרה ב"הלא... הלא המות במהותו היסודית הוא כל-כך זר לי... אפרים... אני כה בריאה..." — אנחנו שקראנו את כל זה וזוכרים את כל זה, מדמים לראות במותה גרם אחר, מאשר אותו חולה פסיוני, "הכרח הגיוני" אחר וסבה אחרת, יותר נפשית וגם אולי יותר טבעית; אולם לא כן ידמה אותו אפרים בעצמו או, יותר נכון, גנסין בעצמו. "ההבליים הללו! הרי זה — פתחה לו שאול פיה, כנראה; והוא מחטט ומחפש שם את ההכרח שבדברים... הלא לפלא הוא... במה החיות הללו, הנקראות בפי כל: בני-אדם, יכולים להסתגל אל החיים! ההכרח שבדברים..." "הרי הוא, אפרים גופו, רק מחמת מקרה שאינו חשוב, של שטות, לא היה אתמול בלילה לברות לשני "הכרח הגיוני" שכמות זה". "חה! לא יפה, רואים אתם, ידידים טובים, רק אז, כשאדם מרגיש את המקריות המוחלטה והמשפילה שבחיים ובמות גבי-יחד, מרגיש בה בכל מהומו, אפילו כשההכרחיות שבהם היא, לפנים, כה מובנה וכה "הגיונית". חתחה..."

אין הגיון ואין הכרח הגיוני, אין סבה ואין מסובב בעולם ההוא, שמעבר לחיים. יש רק מקריות מוחלטה, זו השולטת בעולם החלומות והאגדות. אנשים אינם חיים שם, אלא תועים, כהעננים על-פני הרקיע, וגם אינם מתים, אלא נבלעים וטובעים בתהום, כעננים אלו, הטובלים בנהר-די-גור ומתמוגגים ונטבעים בתהום האפס לאור השקיעה — —

*

ארבעת ספוריו, ספוריו העיקריים של גנסין, טובבים כולם על ציר אחד, גבורם, גבורם הראשי והעיקרי, דומה להיות אחד; אולם אחרות זו היא אותה האחדות של נפש האדם, היחידה, המתפרדת לניצוצות רבים ומפרכת לצאת

לשבילים רבים. בכל אחד מהספורים האלה יש מקצת ממה שיש בחברו — הלא הנפש המתהלכת בקרב חזיונות-השירה האלה אחת היא; — אולם בכל אחד מהספורים האלה יש גם הרבה והרבה ממה שאין בחברו, כי בכל אחד הובלטו צדדים אחרים, נסתרים, והוארו פנות אחרות, חבויות, שבנפש זו, הידועה ואינה ידועה לנו.

כל ארבעת הספורים האלה הם מעין המשך אחד. כל אחד כאילו נמשך לחברו ונגרר אחר חברו, ולא רק שהגבור הראשי שבכולם דומה להיות אחד, אלא נדמה לנו, כי גם שאר הנפשות, המשחקות שם לפנינו, נראות ומתעלמות, מתגלות ונעלמות, דומות הן. הטפוס של רוזה, למשל, ב"הצדה", כאילו נשנה בוירה, ב"אצל", והטפוס של אידה הוא כעין רמז לרוחמה וכדומה; ויש שגם המעשים חוזרים ונשנים אם מעט ואם הרבה. כל ספור מארבעת הספורים העיקריים של גנסין הוא כעין רמז למה שיבוא אחריו, — וכן כמעט כל אחד מה"גבורים" שבהם, — אבל לא יותר מרמז, כי בכל אחד ואחד נסה גנסין להעמיק יותר את השטח ולהקיף אותו היקף רחב יותר. בספור הראשון, ב"הצדה", יש לנו בעיקר ענין עם נפש אחת מרכזית, נפשו של נחום חגור, שכל אלה שבאו שם לא באו אלא בשבילו, והם לגבו כטפל לגבי העיקר; בספור השני, ב"בינתים", אנו רואים את הנפש הזאת, האחת, כשהיא נתפוצצה ומחולקה לשתיים, שאחת נקראה בשם נפתלי ברגר, והשנית בשם דוד רטנר — שני אלה הם כנשמה אחת בשני גופים; ב"בטרם" היו אלה שוב לאחד, שנמצא בפזה נפשית אחרת, ועליהם נתוספו לנו עוד נפשות אחדות, וב"אצל" כאילו נאספו כל אלה שבאו או נזכרו בספורים הקודמים, לגמור אתנו את חשבונם האחרון...

ב"הצדה" נתן לפנינו גנסין את הקוים העיקריים והכלליים של גבורו: את בטית התמיד שלו לצדדיק, הזיתו התמידית ושאיתו הנצחית. ב"הצדה" אנו רואים לפנינו בעיקר את האמן החולם, את האדם העורג תמיד וכמה, שנפשו היא כולה לירית ומוסיקלית והיא שואפת תמיד, "לאשר לא-כאן". על התהומות שבנפש זו והצדדים האפלים שבה, אלה שראינו וידענו אותם אחר-כך מספוריו האחרים של גנסין, כאילו האפיל בספור ההוא, ואין אנו רואים את אלה שם אלא ממרחק רב, כמעט מעבר לשטח, בקצה האופק. "הצדה" הוא בעיקר שיר, והשיר המוסיקלי ביותר של גנסין. כשאנו קוראים את "הצדה", יש שאנו מדמים, כי נתונים אנו בסירה על פני נחל פלאים, ורוח קלה מנשבת על-פני שקט המים. הגלים ידודון ידודון והסירה מחליקה ומחליקה... גם ב"בינתים" הוא מראה לפנינו בתחלה את זה, את המשורר, בעל הנפש, שבלבבו רוקדים, נצנוצי-אורה הוללים וזורמת חדות-חיים חצופה ושובבת; אולם שם אנו רואים כבר את גבורו זה גם "מאידך גיסא". את

זה לא עשה עוד יוצרו ישר כל-כך והוא מבקש כבר חשבונות רבים. זה שמעבר לשטח הקריב לגשת אלינו הפעם ונשמת אפו כבדה כל-כך ומרעילה את דמנו. פה אנו רואים לפנינו את זה, בעל הנפש החולמת, כשהוא נפגש עם הצד השני, עם זה שהוא לי, שהוא שואל אותנו תמיד: „אמרנא לי, בחור יפה — למה אתה חי, אה?״ ושהוא אינו פוסק מלהטיל בו אותה זוהמה: „ובכל-זאת, בחור, אכתי לא הוברר לי למה אתה חי״, ונפתלי ברגר זה בעצמו, זה הנשאל, גם הוא מזמזם פה נכאים, וגונח ברתיחה ורוחש לפרקים: מאי הוה עלה — רבונו של עולם, מאי הוה עלה? — פה, בספור הזה, מראה לנו גנסין בעיקר את השואל, המנתח, את זה, שמנשיבת רוח פיו הקרה גובלים פרחים וכוכבים כבים. הגבור, גבור הספור הזה, עומד כבר „בינתים״, בין שירת החיים לחשבון החיים, בין חזון הלב ההווה להגיון המוח ההוגה, והוא נפגש שם עם אחד, אף הוא דם מדמו ונפש מנפשו של גנסין, העומד כולו מעבר ההוא. הספור הזה שונה מן הראשון לא רק בתכנון ומהלכו, כי-אם, לגלגל-הוא גם בצורתו. אם צורתו של הראשון קרובה יותר אל צורת השייר-בפרוזה, הנה זה השני קרוב יותר בצורתו אל הציור הפסיכולוגי, ואם בראשון יש מאמונת הנפש ותמימותה, הנה מרחף על השני מעין התול דק ודומה הוא להיות קר יותר ויש בו ממראה העשת ומצליל העשת...

ב„בטרם״ נתאחדו שני המוטיבים העיקריים שבשני הספורים הראשונים, ועליהם נתוספה עוד אימה גדולה, אימה מפני החיים והמות גם יחד, ותוגה רבה, „אותה התוגה הכבדה והסומאה, שאינה נזקקת לבחומים, ואפילו אם ישנם״. במקום שני גופים ונשמה אחת ב„בינתים״ נותן לפנינו גנסין פה שתי נשמות — ואף יותר הרבה משתים, בגוף אחד — והנשמות האלה נלחמות זו בזו ומתנגשות זו בזו, והאיש נעשה על-ידי כך עיף, עיף וגרירי, ומבקש לו מפלט, יהי זה איזה שיהיה: מפלט בתהום האפס, הנירוונה, על-פני חזה של אותה ריבה, ולאחרונה — באלוני המולדת השאננים: בנוה התמימים. תפלתו של אותו גבור, תפלת חייו, בספור זה היא: להיות „כאותה התמרה הקלה, המתמרת שמה הרחק הרחק בשדה, מאותה ארובה, שבצמצום אפשר לראותה, ומתרחבת ומתפשטת ובטלה בשטח הגדול הזה״. אולם תפלתו זו לא נתקבלה, כי אפס קצה יראה האדם, ולא יראנה כולה וחי, והוא „כובש את פניו בחזה הרתוח והמכה גלים״ של אותה ריבה ו„כובשם באיזו שכחה שבאכזריות נואשת, כאילו אחת החליט וממנה לא ישוב — למצא שם סתרה להם לנצח״; אולם אין סתרה מנפש האדם, הבלתי בעלת-תכלית, ואין מפלט מן הרוח, הקורא אליך ממעמקים, ופתאום ואוריאל חרד והרים את ראשו קצת כתוהה״, „ובמורד לחיו השלוקה, אצל אזנו הימנית שלהטה, היה זוחל ומתפתל רכות והבהיק כלפי חמה גזם ירוק ומלא הנוצה״. גם

בו, בפנימיותו, התחיל, כנראה, זוחל איזה דבר, הקורא אליו: לא לך, בן-אדם, המרגוע פה! — והוא מבקש לו מפלט אחר — באלוני המולדת השאננים, קרוב לאותו אבא, ש„באותם ימי הילדות הרחוקים היה מוטל לפרקים בחיקו החם והבוטח של זה״, ושיש והוא גם עתה חפץ לגשת אליו, לאבא זה, ולשואל אותו: „אבא, הלא אמת הדבר, שיש אלהים בשמים, אה? פשוט — אלהים גדולים וטובים... או אפילו, שאינם טובים — אמת, אה?״ אולם עוד טרם הגיע שמה, לבית אבא, וכבר התחילה לוחצת ולוחצת אותו „תוגה קטנה ומכבידה — אותה תוגה נוהמת, הנוקרת, ויש בה מארסה של חרטה״. באותה הדקות המצוינה של מי שחושיו גרוים ובכל אותו הרוך והספוגיות של מי שלבו כואב וחולה ורך עד לחמלה הוא סופג ותופס את רשמי בית אבא זה. הנה הוא מותח לפניו רק קוים דקים אחדים ואנו רואים את אבא זה, בכל קומתו וצביונו, ואת אמא זה, בכל פשטותה ומסירותה. ציורי הנוף של „בטרם״ ועירה זו ובתיה הלכנים והשלוים והנחל השוקט והנפלא, הסובב אותה — כל אלה כמעט שאין אנו מוצאים דוגמתם בספרותנו ליפי הציור ולדקות הטעם ולנועם הצער והכאב החרשי. אולם את המפלט שבקש הגבור לא מצא תחת חסותו של אבא, בין כתלי הספרים הרבים, המנשבים באיזה קור ובאימפרטיב שבקטגוריה, בלשונו של המספר. „בטרם״ זה, שאנו מוצאים בו ציורי-נוף כל-כך שוקטים, יש בו גם סופות-נפש כל-כך חזקות וברקים וחצצים כל-כך רבים עד שיש ונראה לנו, כי גבורו צונף כולו צנפה ככדור, וכפקעת של נחשים הוא מסוער ומטולטל. הפרקים האחרונים של „בטרם״ מטילים עלינו אימה חשכה. הנפשות הרבות, שקנו להן שביתה בגוף הגבור האחד הזה, מפרכסות כולן לצאת לדרכים שונים, והן מתנגשות ונלחמות ביניהן — ולא ישא אותן הגוף האחד לשבת יחדיו... הנה באחד מפרקיו האחרונים מתאר גנסין את שני אוריאל אפרת, שאחד לועג לחברו. מנתח את דבריו של חברו ודורש ממנו משפט על כל קריצת-עין ומלמול-פה. הדבר הגיע לידי-יכך, שאוריאל מכה את אוריאל במטה שבכפו „ישר אל קדקדו הנושר והמנודה של זה״. הנה המפלט שבקש לו אוריאל זה!... גם סגנון הלשון של „בטרם״ יש בו הרבה מאותה האימה החשכה, הממלאה את הספור הזה. מלבד במקומות האידיליים וציורי-הנוף היפים, הלשון גם היא פה מצונפת: מסוערת ומטולטלת וכאילו מבקשת לה מוצא. וגומר גנסין את ספורו זה בדברים שהוא מספר על „אותה תבת זמרה רצוצה, שהיתה מושכת ומושכת במרחקים וקובלת תחנונים שבחולשה״, כי היתה „מפלטת לה בכבודות רבה נתיב, ומבזבזת את כחותיה האחרונים בכדי, ואובדת יחידה ושלא לשם-מה באיזו בצות טיט גדולות וצהובות, שסגרה מאפסים״ —

אותה האימה הגדולה והחשכה, השולטת ב"טרם", כאילו נצרפה ונכבשה על-ידי גנסין ב"אצל". בספור הזה כאילו עומד גבורו כולו מעבר ההוא, באותה "הדממה הגדולה שלאחר יאוש", ואימת החיים והמות גם-יחד כאלו נתנדפה פה ואינה מבעיתה אותו כל-כך. הכל פה חלום, גם החיים וגם המות, והחלום היותר גורא הוא רק חלום. "אצל החיים אפשר וגם נוח לחיות" — אומר גבור הספור ההוא בעצמו. וכאן הצבעים הם לרוב שוב רכים הרבה ושקופים הם בגווניהם וחצאי-גוניהם מבעד לאיזה ערפל דק, והכל נשקף כאילו מאיזה מרחק נעלם... ביחוד מצטיינים בזה הפרקים האחרונים, שבהם קרוב גנסין יותר לאיך גיסא, ועל-כן הרגשת המות שם היא מפליאה ומיוחדת במינה. ככל שמתקרב גנסין יותר לסוף ספורו-שירו זה, שהיה לשירת-הברבור שלו, נעשית הדממה גדולה יותר, הצער כבוש יותר והכאב מתאפק יותר. בחלום האחרון הזה עוברים לפגיו כל הטפוסים שלו, כל אלה שינקו מנפשו ושהיה לנפשו חלק בנשמתם, וכולם מגנים יחד אותה "מנגינה נוגה וחודרת למצולות הומות ומלאתי צלילי חלום רחוק" — מנגינת המות. רואים אנו פה לפנינו את זינה, זו המספרת על-דבר דודה מצד האם, "שהוא שותק תמיד ואינו מוציא הגה מפיו, ואשתקד מצאהו חבוי באפלולית שבתקרת הבית, כשהוא מטפל שם באיזה חבל ומשחילו בו שמיצא שם", ועל-דבר דודה אחת, שיש לה, "שיש אשר פתאם היא קמה בחצות הליל ותופשה לו לאישה, השוכב אצלה, ומתחילה מטלטלת אותו בכל כחה ונטפלת אליו בשאלת פחדים זו שביאוש: אבל מי אתה? איני מבינה — מי אתה? הלא תגידה לי — מי אתה? חתה-החיה..." אנו רואים פה לפנינו את דינה, זו שאבדה לה גם היא, כלאפרים עצמו, אותה האחיוה, האחיוה בחיים, ובשטח האלם של אותה "הדממה הגדולה שלאחר יאוש" אינה יכולה, כאפרים, לחיות ולחלום על-דבר החיים והמות, כי "המות במהותו היסודית הוא כל-כך זר לה" והיא "כה בריאה" — הטבע, טבע האשה שבה, שונא את הריקות, ובחרה במות המלא... והנה לפנינו אותה רוחמה, זו "התינוקת הנוגה" והרכה כל-כך ומלאה צללים ודמדומים ורגש ולב הומה. הנה גם וירה הפשוטה, זו שאינה דורשת, לכאורה, אלא "לחם — וגבר", והנה גם אותו הסופר, המספר על-דבר עורכים וסופרים ומקריא את כתביו, שנוצרו מתוך בדידות קשה וכאב צורב... כל אלה, דם מדמו וחלק מנפשו, ניצוץ אחד מתוך הלהבה הגדולה, שהיתה בלבו של זה — כל אלה מגנים פה אותה המנגינה האחרונה ביחד עם אותו אפרים, זה שכללם יחד ונשמתו ספגה את כל הנשמות האלה יחד (הן לא לחנם האירו כולם לעבר פניו והיו פונים אליו כאל הנקודה המרכזית, שממנה הקרנים יוצאות ומתפשטות). הנה הוא שומע את משק כנפי המות, המשיקות לעומתו, בשעה שכאילו כבר נצח גם אותו ונדמה לו, ש"אפשר וגם נוח לחיות", כשהוא

חולם אותו "חלום מתחולל ורוח תאניה שוקקה, שהיאוש הגדול מחיש תמיד מפלט אליו מדי בואו אל קצו השחור". אין מפלט גם מעבר ההוא! פתאם "חוזר וחוזר החלום האפור" והחיים גלו את שוליהם, שמתחתם הציץ המות בעינו הקרה והבטוחה, והוא את צידו לא יפליט...

*

עוד לא נדמו הצלילים האחרונים של המנגינה, והמנגן מת...

אותו מנגן נולד בעיר סטרודוב, שבפלך צ'רניגוב ברוסיה הלבנה, ב"ב מרחשו, תר"ם, לאביו שהיה אחריכד לרב ולאמו שהיתה בתירב ויצאה מגזע רבנים. אביו זקנו, שננסין הציב לו ציון ב"בטרם", היה אחד מגדולי חסידי חב"ד. גם אביו, שתאר אותו בספור ההוא, היה אחד מגדולי חסידי צ'ובוויץ, תופש ישיבה תמיד והריף גדול שעסק הרבה בקבלה, ה"כתבים המפרסמים" של אותו אבא, מספר גנסין ב"בטרם", "היו מלאים רוים וסודות טמירים, המדברים על החרד: אתנאלי, ואתכסיא, ובחינות, והארות שבנפש". האם היתה תמימה ביותר ורכת נפש. את שניהם אהב אוריניסו אהבת נפש, והיה קשור אליהם הרבה, עד צאת נשמתו. כשהגיע זמנו להנוד ואביו מסר אותו ל"חרד" והוא היה צריך לשבת שם שעות אחדות, היה מתגעגע הרבה על בית-הוריו והיה ממרר בכבו. גם כשהגדיל והתחילו שנות הנדודים שלו, לא היה יכול לשבת הרבה במקום אחד, כי היה מתגעגע על הוריו, והיה שב וחוזר לביתם. ביחוד היה מוקיר ומכבד את אביו, שהיה חושבו גם לפקת גדול ולאדם מיוחד ומקורי בכל. שבועות אחרים לפני מותו, שבכבו כבר על המטה, שלא ירד עוד ממנה, ספר לי בתורה כבושה על מכתב שקבל מאבא, שממנו נשקפת כל פקחותו. הוא לא בא במכתב אליו בתוכחת מוסר, אלא רמו לו רמיזה רחוקה לרבר שהוא מכוון אליו ושנגע אל לבו התמים. ומכתב התחיל: "הא ראמינו בתפלת השחר"...

בשעה שנולד גנסין היה אביו ראשי-ישיבה בסטרודוב ובחיות גנסין בו שנתים נתקבל אביו לרב בעיר קריציב, פלך מוהיליב, ושם ישב עד היות אוריניסו כבו תשע. אז קרא זקנו, אביאמו, שהיה רב בפוצ'פ, את אביו אליו, לשאת אתו יחד בעול הרבנות ועבודת הצבור, שנעשו קשות לו מפאת זקנתו. בעיר ההיא נתגדל גנסין ושם בלה את שנות נעוריו. העיר פוצ'פ, "שוקטת על שמריה" ושוכנת בעמק יפה ופורה, ונהר שוקט מוליך את מימיו בסביבות העיר. בקיץ אהב גנסין לטייל בסירה על-פני הנהר הזה ולסייר את הסביבה היפה. לפי דבריו של גנסין וספוריו, פנה זו היא אחת הפנות הנפלאות. העיר יושבת

* חוץ מיצירותיו וספוריו של גנסין, היו לעיני בשעת חבור ביאוגרפיה קצרה זו, מכתבים רבים של גנסין (רל חלק קטן מהם נדפס בקובץ "הצדה", שיצא אחר מותו), ודברים רבים שמעתי מפיו ומפי קרוביו.

בעמק והרים מסביב לה וחורשות קטנות וגם יערים גדולים סובבים אותה. בקיץ היה גנסין מתענג הרבה על ישיבתו בעיר זוג אולם בחורף, ועוד יותר בכתיו, בימות הגשמים, כשההרים שמסביב היו שופכים את מימיהם אל העמק והרפש גדול בחוץ והוזהמה רבה, אז היתה נפשו נכנפה והלב רועד ונאנה ממשא היגון והתוגה...

זקנו של גנסין, שבביתו נתגדל, היה קנאי גדול, אבל אביו של גנסין לא היה קנאי כל־כך, והוא שתנן את בנו ולמדו תורה הרבה. הוא גם שכר מורה לבנו, שלמדהו את הלשון הרוסית, דבר שהיה למורת רוחו של זקנו הרב.

תורה למד גנסין מפי אביו, ב"ישיבתו". הוא למד אצלו גם"ת הרבה מאד, גם מדרש וזוהר וספרי כלה ויראים, ועד יום מותו היה שומר בזכרונו החזק את הלמודים האלה. אם לשוננו העברית של גנסין מכבדה על הקורא הבינוני במלים הבלתי־מצויות שבה, האשם בזה הוא אביו. כך היתה גם דעתו של גנסין. כשקטרנו עליו אחד הסופרים מהדור שעבר, בעתון "העולם", שבועות אחדים לפני מותו, שאינו כותב "צחות" כלשוננו — אמר אז לאלה שישבו על מטתו: לא אני האשם בזה, אלא אביו, שלמדני נטרא ומדרש יותר מדי.

את דעת השפה העברית למד גנסין בעצמו והיה שוקד הרבה על למודו זה, כמו שהיה בכלל שקדו גדול. כשהתמכר לאיזה דבר, התמכר אליו כלב ונפש, והיה שוקד על הדבר ימים ושנים, עד שפתאם נעשה לו הדבר לזרא ולא היה שם עוד אליו לב.

ל"משכיל" היה גנסין בהיותו עוד צעיר לימים מאד. הוא היה ה"משכיל" הראשון בעיר זו, שהיתה עוד אז עיר של חרדים ויראים. אליו היו מתלקטים הרבה מבחורי העיר וגם מבחורי הישיבה, וכולם ביהר קראו ושנו בספרות העברית. בין ה"משכילים" הצעירים האלה נמצא י. ה. ברנר, שלמד אז בישיבת אביו.

לבד מלמוד, קריאה וטיול לא היה עוסק גנסין בימים ההם בשום דבר. נטיה היתה לו רק לנגן בכנור, ופעמים אחרות התחיל בלמוד זה.

עם שקידתו על הספרות העברית שקד גנסין הרבה גם על הספרות הרוסית, ולמד גרמנית וצרפתית והגיע בהן לידי ידיעה הגונה. הוא למד גם רומית ויוונית — כנראה בקשר עם מחשבתו על תעודת־כגרות, כדי לצאת לאחת מארצות המערב לשם למוד והשתלמות באחת האוניברסיטאות.

למשורר בעטיסופרים התחיל גנסין בהיותו בן ט"ו—ט"ז. בני ה"ישיבה" הפוצ'פית ה"משכילים", בני החבורה של גנסין, הוציאו" או בכתב־יד ירחון ושבעון, ובמשך ימים אחדים — גם עתון יומי. הם "הופיעו" במשך ירחים אחדים וגנסין, "פרסם" בהם אחדים משיריו, וכן מאמרי־ביקורת ו"מאמרים" סתם ופיליטונים.

כשחזרו האורגנים האלה מ"הופיע", הוסיף גנסין לכתוב בעננה. הוא כתב אז ביהוד שירים — ותרנם שירים רבים מרוסית ומגרמנית. צרור אחד של השירים האלה נתגלגל, על־ידי אחד ממקורביו של גנסין, לידו של נ. סוקולוב. הוא הזמינהו אז לבוא לורשה והבטיח

למצוא כשביטלו עבודה במערכת "הצפירה". גנסין יצא לורשה ועבד זמן־מה במערכת. ב"הצפירה" הדפיס את שירו הראשון "מתן תורה". גם רשימות של בקורת אהדות הדפים בה (על "מפוסים וצללים" של ברשדסקי ו"דימון יהודי" של גולדרין), שחתם עליהן שם א. נ. אסתרזון. בפסידונים זה הדפיס אתריכך ב"השבוע", שיצא בקראקא, מאמרי־ביקורת גדול על לוח־האיסוף תר"ס. במערכת "הצפירה" עבד רק שבועות אחדים ועבר אתריכך ל"תושיה". שם עבד ירחים אחדים. על־פי הזמנת "תושיה" תרגם אז את ספוריו וציוריו של מ. ספקטור שיצאו אתריכך ב"ביבליותיקה העברית".

בורשה היתה אז חבורה של סופרים צעירים, שנתפרסמו אתריכך בספרות היהודית, וגנסין, שלא היו לו מכירים אתרים בעיר הגדולה והורה, היה נכנס לפעמים אצל אלו. אולם א י ז ה יחס נפשי היה לו רק לנומברג, אשר שנים מציוריו תרגם גנסין עברית והדפיסם ב"הדור" שהתחיל אז לצאת על־ידי חברת "האיסוף". שם הדפיס גם שנים משיריו. גם ב"ספר השנה" השני הדפיס גנסין שירים אחדים.

כשנה שלמה ישב גנסין בורשה, ופתאום יצא ממנה ושם לפוצ'פ. כבואו לעיר כך צאתו: פתאום בא ופתאום יצא ממנה. כך היה דרכו תמיד. לפני צאתו מורשה מסר לבני אביגדור את קובץ־ספוריו "צללי החיים", להדפיסם ב"ביבליותיקה העברית". כזאביגדור הדפיסם רק בשנת תרס"ד. כנראה, כתבם גנסין עוד קודם שבא לורשה.

זמן־מה ישב בפוצ'פ: אולם בשנת 1895 אנו מוצאים אותו בקיוב. הוא התפרנס שם מהוראות לשעות וכסף מחסור. בכל זאת חשב אז על הוצאת מאסף עברי בשם "האדם". את הרעיון על הוצאת המאסף לא עזב גם אתריכך וחלם גם על הוצאה עברית שלמה, שתוציא חוברות זולות מקוריות ומתורגמות. את הלומי זה חלם ימים רבים. גם בשעה שישב בו־ליה וכתב מכתבים ששלח אותם על־ידי הפוסטה בלי בולים, מחוסר כסף, וגם אתריכך כששב, בסוף שנת 1906, לקיוב ולא היה לו "לחם, אלא מכות, לא פאלטו (מעיל), אלא לעכער" (חורים) — מדבריו באחד ממכתביו — ולא היה לו גם מקום ללון ולחלום את הלומותיו. בעזרת חברים אחרים אסף איזה סכום והתחיל, יחד עם בויעירו ש. ביהובסקי, שהיה מנהל הוצאה זו ("נסיונות"), להוציא את החוברות. במסירות־נפש ממש ניגש לזה. הוא לא פסק לרדן את ביהובסקי ואת שאר החברים לעבוד וגם הוא בעצמו היה הולך ומשתדל ועובד. הימים אז ימי ה"אביב" הידוע ברוסיה וכל אשר היה בעברית כמעט הם לנוע, ודוקא אז נגש גנסין לפתור את הלומי, שהלם זה כבר. "בשעה זו, שהעולם מתהפך, — הוא כותב בשנת 1905 לאחד מרעיו, — יש יסוד להוצאה ספרותית חדשה אצל היהודים". להוצאה זו מסר אז את כל "הונו": את ספורו "בינתים" ואת תרגומו מצ'חוב — ולו לא היה אז אף מוון סעודה אחת (במכתבו מחזמו ההוא לאחד מרעיו הוא מקנא בן, שהוא אוכל לחם ג' פעמים ביום, בעוד שלו אין אף לחם שחור, המעורב בחציץ).

בין קיוב של שנת 1903 לקיוב של שנת 1906 ישב זמן קצר בורשה, אתריכך איזה

זמן ביקטרינוסלב, משם יצא לויגנה, שישב בה יותר משנה ועבר זמנית במערכת "הזמן", משם נסע ביחד עם ז. י. אנכי לקרוצ'ה, פ. מוהיליב, עיר מולדתו של אנכי, ומשם חזר לקיוב, ומקיוב אמר לנסוע לחו"ל. על הגבול האוסטרי עכבו אותו והיה שם "פרוקלצמות, שיש בו גם ג'נדרמים וזעקות וחרפות ומאסר ואגנטים-נגבים", מלבד ארוחה, שלא היתה. מרדזיויץ, ששם עכבו אותו, שב לקיוב, ושם ישב עד תחלת שנת 1907 במצור (כי לא היתה לו זכות ישיבה) ובמצוק ממש (מדבריו באחד ממכתביו).

פרשת הנדונים שלו לא כלתה גם אחריכך. הוא נסע מקיוב ולא נח בפוצ'פ, הוא נסע מפוצ'פ ללונדון ולא הונח לו גם שם. בלונדון יצא אז "המעורר" ושם ישב רעז ברנר. שני הדברים האלה משכו אותו והוא נסע שמה. הוא עזר על-יד ברנר בעריכת "המעורר" וגם בסדרו בדפוס (שניהם למדו שם את מלאכת סדור האותיות). אולם שני הדברים נסיעה פעלו עליו לרעה. "המעורר" לא היה לא במס חמרי ולא עזרת סופרים הגונה; היתה לו רק סימפטיה של קומץ צעירים, וסימפטיה כזו היא דבר אוריו למדי, ואי אפשר היה להוציא בזה אפילו קונטרסים קטנים יפים והגונים, — וגנסיין אהב רק את היפה וההגון באמת. אולם בעיקר פעלה לרעה על מצב בריאותו, מלאכת הקודש, מלאכת סדור האותיות. גם האויר של לונדון והמצב המדוכא לא הבראו אותו ולא השפיעו עליו לטובה. וחץ מזה נפלו דברים בינו לבין ברנר. כי בכל הריעות והידירות ונקודות-המגע שביניהם, שונים היו בשרש נשמתם. לברנר, איש-המלחמה, היתה גדולה בו, בגנסיין, יותר מדי מרת היחסנות והרכות" (דבריו של ברנר בקובץ "הצדה"). לפי דבריו של ברנר היו רחוקים הרבה זה מזה בשנים האחרונות; אבל נראה כאילו ברנר הגזים בזה קצת. בכל אופן — גנסיין דבר בחבה על ברנר עד רגעיו האחרונים. אולם אז, בלונדון, גרם גם זה להביא את גנסיין לידי נדידה, והפעם נדר לארץ-ישראל.

"יש להוסיף ולקחת ביד את מקל-הנדונים" ("מ'דארף זיך ווייטער האצקען") — כתב לאביו באחד ממכתביו האחרונים מלונדון. מלבד הסבות שהביאוהו לידי נדידה, היתה הנדידה מונחת גם בעצם טבעו. הוא חפש גם פה וגם שם איזה דבר, שבטוח היה מראש שלא ימצא אותו. בכל-זאת, בכל פעם שלא מצא, בא לידי שבר-לב ומפח-נפש. כן היה בלונדון וכן היה גם בארץ-ישראל. לפני צאתו ללונדון ענה לברנר על אזהרותיו: "איני מהנה לבלום. אני נוסע. מה אפשר?" וגם לארץ-ישראל יצא, כנראה, באופן כזה (אהיו ישב אז שם), ובכל-זאת, כשלא מצא מה שלא היה, לכאורה, מקוה למצוא, עזב את הארץ, אחרי שבתו בה קרוב לשנה, כמפתח נפש ובכאב-לב. מכתביו האחרונים, לפני צאתו את הארץ, מלאים מרירות רבה. "לא זאת היא המנוחה — הוא כתב באחד ממכתביו האחרונים מארץ-ישראל — ליהודי שאינו סותר ביהדותו. הנשמה היהודית היא בגלות ולא פה: פה ישנם רק יהודים שלובשים קפוטות ארוכות ומגדלים את זקנם ויהודים שלובשים קצרים ומגלחים את זקנם. הצד השווה שבהם, שכולם אינם שוים פרוטה". בכל-זאת לא פסק מלדבר על הארץ ומלחלום עליה ועל הנעשה בה.

את ארץ-ישראל עזב בקיץ של שנת תרס"ח ומאז ישב ישיבת קבע, עד כמה שהיה אצלו בכלל קבע, בפוצ'פ, עד אחר ראשי-השנה של שנת תרע"ג, השנה שמת בה. במשך השנים יצא משם רק באופן עראי, לזמן קצר, עד שבא, בתחלת שנת תרע"ג, לוורשה וקבע שם מקומו.... את כל יצירותיו יצר, כנראה, רק בשבתו בעיר מולדתו. מנוחה גמורה, מנוחת יצירה — עד כמה שהדובר, "מנוחה" הל בכלל עליו — היה מוצא, כנראה, רק בשבתו ב"אלוני המולדת" שלו, בצל קורת בית אביו.

לקבוע את הזמן, מתי נוצרו יצירותיו — קשה מאד. הוא לא נטה לכך לדבר על עבודתו הספרותית ואף במכתביו כמעט שלא הזכיר את זו ולא דבר עליה. ביהוד קשה לקבוע את הזמן, שבו כתב את "הצדה" ו"בינתים". "הצדה" נדפס בירחון "הזמן" בסוף שנת 1906, אבל הספור התגלגל כחצי שנה בביית-המערכת, וכנראה, השהה אותו המספר גם בביתו זמן רב, כי בשנת 1906 יצא גם "בינתים", ולפי עדותו של בן-עירו, שהיה קרוב אליו, ש. ביחובסקי, נכתב זה שנתים לפני צאתו, ו"הצדה", על-פי תכנון ומהלכו, קודם ל"בינתים" זמן הגון. את "בטרם" התחיל בהיותו בארץ-ישראל וקרע אחריכך גם את ההתחלה, וכששב לביתו התחיל שוב וגמר אותו. הספור הזה נכתב אחרי ששב מכל נדודיו חולה ומדוכא, ובכחו — יאוש בלי קץ. אז כתב גם את "בננים" (נדפס במאסף "ספרות", קובץ ד'. ורשה תר"ע), שכסגנון לשונו הוא מזכיר במקצת את "בטרם". את ספורו האחרון, "אצל" כתב כשנה וחצי לפני מותו.

בימי נעוריו היה, לפי דבריהם של בני-המשפחה, כותב הרבה וקורע הרבה; אולם אחרי כך היה ממעט בכתובה. גרמה לכך בודאי גם מחלתו, מחלת הלב, אבל הדברים שכתב נכתבו מתוך התמדה רבה ומתוך התלהבות ותשוקה. לילות שלמים היה יושב עד וממלא גליון אחרי גליון. הוא היה מתקן הרבה את כתבי-היד שלו ומעתיקם הרבה פעמים, ביהוד את ההתחלה. את כתבי-היד בנוסח האחרון, הנשלח למערכת, היה מעתיק אל הנקי ממש, בכתב שלו, הצפוף, הדק, הנקי והברור, אם כי הדיגוני קצת, שאין כמוהו ליופי ולחן.

עד "הצדה" היה מצבו של גנסיין בספרות רופף. קובץ ציוריו הראשונים עורר עליו את שוט הבקורת מצד שני אנשים, שגנסיין כבדם הרבה. ברדיצ'בסקי ופרישמאן נינו שניהם את המחברת, הראשון גינה אותה בעצמו, והשני נתן לאחרים לנגות אותה ברשותו, ב"הדור" השני. תחת זאת קבל אחריכך מפרישמאן, במסרו לדפוס את "הצדה", מלא חפנים תהלה. פרישמאן מצא כתיבד זה בין כתבי-היד הרבים, שנמסרו לידו כשנסרו לו עריכת הירחון "הזמן", ושמה מאד על המציאה שנפלה לידו בהיסח-הדעת. לפי שכתב אחריכך אורו עיניו והיום היה לו ליום חג. ובהתרוממות הרוח של החג ערך גנסיין מכתב, מלא שבחים וקלוסים, שהיה להם ערך מיוחד בצאתם מעטו של פרישמאן שהיה קמצן בשבחים. גנסיין, השתקן והצנוע, קבל גם את המכתב הזה בשתיקה ובהצנע. מאז התחילו לשים לב במקצת אל גנסיין, המתגלה בספרות אחת לשנתים וחוזר ונעלם.

אמנם בפרהסייה לא דבר שום סופר על "הצדה". לא היה אף איש אחד, שיעיר עליו

בפירוש (בין שאר דברים יש שהזכירו גם את זה) את דעת הקהל, זה "הקהל" המצומצם שלנו, שננסין נשאר זר לו עד יום מותו. מול טוב מזה במקצת היה ל"בינתיים", שנדפסו על-אודותיו רשימות קטנות אחרות; אולם יותר מזה נדפס על "בטרם" ו"בגנים", שהתנפלו עליהם בהמתיקצף בעלי ה"לשון" שלנו. אבל זה היה "בטרם" היה ננסין לבגנות ממש — את המות רק נשא בסתר לבנו; אולם לא כן ספורו "אצל". הספור הזה נולד תחת הכוכב ה"מאיר" של המות, וכשראה אור לא היה ננסין עוד בחיים... את הספור הזה שבתו הכל.

אני באתי עם ננסין בחליפת מכתבים עם הדפסת "בטרם", "בגנים", "אצל", שנתגלגלה הזכות עלידי להוציאן לאור. אולם פגשתי את ננסין רק בבואו לורשה בחדשים האחרונים לחייו. עוד שנים אחדות לפני כן פנה אלי ושאל בעצתי אם יש תקוה לו, להשיג בורשה איוו עבודה. אני הניאותיו אז מחפצו זה; העולם העברי בורשה היה אז שומם לגמרי ואני בארתי לו עד כמה קשה יהיה לאדם מסוגו להמצא בתנאים כאלה, הדורשים כחות אחרים וידיים אחרות. בינתיים באו ימים אחרים ולי נשקפה איוו תקוה להשיג בשבילו עבודה קבועה. ושוב פנה אלי אחדים ממקורביו בדבר חפצו לבוא לורשה, כי ישיבתו בעיירה הקטנה היתה עליו למשא, עד לבלי נשא. מהרתי אז לכתב לו ולהציע לפניו את הדבר. זה היה ימים אחדים לפני ראש-השנה תרס"ג. הוא הודיעני תיכף במכתב, כי יבוא לורשה בין ראש-השנה ליום הכפורים. בערב יום הכפורים דפק איש על דלת חדרי ונכנס אותו, בתור נבות ומקורול". הוא הושיט לי יד גדולה ורחבה, חורת ורכה, בסננו מכין שפתינו את השם: ננסין. הושבתיו למולי ורברנו על ענינים שונים. אמנם דברנו לאו דוקא. כי בעצם הייתי רק אני המדבר, והוא גם הוא הרבין לי קצת בראשו, בפלטו מפיו איוו מלה או איוו הכרה סתמית, שמשמעה היה הן או לאו, הכל לפי הנגינה, שבה בטא אותה. הוא גם שחק, כשהענין היה מכריחו לכך, אבל שחוקו היה משונה ונבדל. זה היה אותו ה"צחוק הקצר ומרוסק" של אפרים מרגלית (נבור, "אצל") — "צחוק קשה כצור זה, יאדם אינו נומרו", אלא הוא מתגלגל והולך בקול דרדור ונפסק פתאום, כשהמצח מתקמט קמטים קמטים והעיניים מבקשות להן מפלט... אחרי ראייה ראשונה זו לא עבר עלי כמעט יום אחד, שלא ראיתי את ננסין, עד שבא יום ואני ראיתי שוב שוחק, אלא ששחוקו היה הפעם משונה עוד יותר ונבדל עוד יותר, שחוק של מראה, בלי קול... שחוק האלמות של המות....

בין השחוק הראשון לשני עברו ימים עגומים, עצובים ושוממים. לא ארכו הימים וגם החלום על-דבר עבודה קבועה נשאר בלי פתרון, וצריך היה לחפש עבודה בלתי-קבועה (הוא תרגם אז את "בימי שבתי צבי" לוורסרמו ואת "הצלב" לאובסטפלדר) וגם — שעורים אחדים. בודאי לא היה דבר זה עליה לננסין, אבל אל התלמידים צריך היה לעלות במעלות, ולו, לננסין, היתה קשה לא רק העליה, אלא גם ההליכה היתה קשה לו, לזה שבא לורשה ומחלתו האנושה בלבנו....

אולם על מחלתו לא ידע איש מאתנו. את מחלתו זו נשא בלבנו עוד מקדמת נעוריו, ובשנים אחרונות לחייו התנכרה מחלתו הרבה. כשבא לורשה היה מצב בריאותו קשה למדי, בכליזאת, לא ספר דבר לאיש ועל כל יסוריו הנדולים עבר בשתיקה גמורה, עד שנפל למשכב והרופא בא והודיע — כי אפסה כל תקוה....

הבשורה הזאת, שבשר לנו הרופא, היתה לנו, לחוג הצר של מכריו, כרעם ביום בהיר. הדבר לא עלה על הדעת, לבנו פג, ולא האמיו. איר אפשר הדבר, שזה ילקח מאתנו... עוד זוכר אני אותו הערב על מוראיו ופחדיו. אני באתי לבקר וקודם שנכנסתי לחדרו בשרו לי את הבשורה. רנעי שתיקה אחדים ובלעית דבר קשה-קשה, שאינו הפץ לרדת דרך בית-הכליעה והוא עולה ומחנק והוא סוכך משום-מה גם בעד אור העינים. הכלגתי ונכנסתי. הוא שכב על-פני הרפידה שבחדר, כשעיניו פתוחות לרותה ומכיסות נכתו... פתאם נעשה הכל צר לו והוא נלחם בכל אבריו למעט אויר... ושוב נרגע ושחק והביט אחרי קרוביו שיצאו את החדר, ופתאום פנה אלי כמעין שאלה: "האין הרנעים האחרונים שלפני יציאת נשמה נעימים לאדם? יסורים אין בכחו עוד להרגיש, לעומת זה הוא מרגיש כי חי הוא, בלי יסורים... אני רציתי להסיחו לפניו אחר; אולם הוא לא הרפה מזה, והוסיף באיוו מתינות שבשלוותי-הרוח: "אתה חושב, כי מפני שאני נמצא עכשיו במצב זה אני מדבר דברי אלה, בעוד שאני שואל בעלמא, כי דבר הוא זה שמו הראוי לעמוד עליו. אני כשלעצמי יראתי את המות רק בהיותי צעיר, כבו עשרים: אז יש שימים ולילות חניתי בו, בתארי אותו לפני על כל מוראיו ופחדיו; אולם כשאדם איננו עוד נער, שוב אינו מתירא מפני זה, שבטוח הוא שיבוא, אבל יש שאדם חושב וחוקר בזה, חקירה לשם חקירה". אמנם החקירה היתה חקירה, והוא הביע אותה בנתח ודומה כי גם באיוו שלוה, אבל אישלוות לגמרי היו אותו העינים הכחולות, היפות, שנוצצו בברק מיוחד, זהו היו לחות קצת והביעו אחרת מאשר הביע הפה... אולם פתאם הכליג ונעשה שלו לגמרי, זמאז כמעט שלא הזכיר את זה, שבטוח היה שיבוא בקרוב (במכתב שכתב להוריו שבועות אחדים לפני מותו נמצא משפט זה: פה מחכים, מי לפסח ומי ליום אתמול כי עבר (נעכטיגע טעג) ובאחת מרשימותיו, שרשם לעצמו, כשנה לפני מותו, בהיותו עוד בפוצ'פ, ושנמצאה בין כתביו אחרי מותו, הוא כותב, שבטוח הוא שימות בקרוב), אם כי גם מי שלא הונן בהסתכלות חדה וחודרת כמוהו היה רואה, כי הקץ הולך הולך וקרב; אולם הוא עשה את עצמו כאינו רואה והוסיף לחשוב ולשתוק....

כידוע, לא היה ננסין ממרבי דברים. אבל יותר מדי דברו אצלנו עליו כעל שת ק.ז. בחבורה שלא היתה קרובה לרותה היה באמת שותק, אבל בחוג קרוב לו היה מדבר ואף מתלוצץ. הוא היה בררו בידידים והיה בוחר לו ריעים, ואף בשעת מחלתו לא נתנו לאנשים שלא היו קרובים לנפשו להיראות לפניו. מפני שלא היתה לו דירה מתאימה, שיש בה די אור ואויר, הכניסו אותו קרוביו בשבועות האחרונים לחייו לבית-החולים, שעל שם "הילד ישוע", ששם שמש במחלקה של מחלות פנימיות רופא ידוע, מומחה למחלות לב. המומחה הזה

הראה לנו פנים שוחקות במקצת ואמר, שלא אפסה עוד כל תקוה, ואמנם הוטב שם קצת מצבו של ננסיו, אבל הוא לא רצה להשאר בשום אופן בבית-החולים שהיה מלא חולים מכל שדרות התושבים באין הברל. וכך הוציאו אותו משם כשבועים לפני מותו לדירה חדשה, שהיה בה אור ואויר יותר מכהקודמת, אבל הוא לא שאף עוד את האויר ההוא, רק חי כל העת על האויר המלאכותי, שהיו מלעיטים אותו בו. כשבועים חי ביסורים נוראים, אבל הוא היה סובל הכל בדומיה וחושב בשתיקה, מה יהיה בסופו של דבר, בלי שהסתתרה בינתו, עד הלילה האחרון.

בלילה האחרון הזה עמדנו כולנו, אותם שנים שלשה שהוא התרועע אתם, ערים על-יד מטתו. הוא לא היה אז לא ער ולא ישן ומטושטש קצת, אף כי יש שעור הכיר את הטובבים אותו וקרא בשמם. כי היה עוד מתרשם, אבל הסר הרגשה שלמה, וצר היה כל-כך וכאב הלב כל-כך כך לראות את האיש בעל ההרגשה הרקה, כשהוא אוכר לאט-לאט את הרגשתו ואתה יחד את הכרתו. לאט-לאט ורשמיו החיצוניים הדלו כמעט לגמרי, אבל עוד חי בפנימיותו, על זכרונותיו. הוא הלם את חלומותיו מימים עברו, ויש שהיה מדבר מתוך חלום וקרא בשמות: הנה: „ברנר“... שמה של איזו אשה... „פתחיתקוה“... „ובווארה“... ושוב שתיקה ושקיעה בתוך חלום, כשהדפס דופק את דפיקותיו ההלשות והרפויות, שנעשו הלשות ורפויות יותר ויותר...

כשהאיר היום, יום ה', כ"ו אדר"א תרע"ג, והשמש התרוממה במרום, שקעה שמשו של זה....

סיון תרע"ד.

ש"י עגנון

דרך מיוחדת לספור העברי של ש"י עגנון. הוא בן מסורת אחרת, שונה מזו של רוב המספרים העבריים. יונק הוא מן החיים ומן הספר. גם בתוך הספר נפתח לעגנון מעין חי. אף הוא לו מקור נאמן של שירת. הוא שר את שירת הנפש יחד עם שירת האותיות. אין הוא מבעלי הלבוש של עור הכתב, היוצאים בשריון העשוי קשקשים-קשקשים של קלף-ספרים. הוא שוזר לו את לבושו, הדק ורוחני, מכתרים של אותיות, מתוין ותגיין, מחלק זה של הכתב שהוא בבחינת „אותיות פורחות“. הגוילים נשרפים ואין לפנינו אלא ריחם הרוחני: טעמם. את הטעם הדק הזה הוא מביא אתו במבחר ספוריו. הוא גם איש הספור, בעל „ספור-המעשה“. המשך הוא לספור-המעשה עם המשל הנאה, לספור-האגדה. את ריח האגדה הדק והמוזקק ביותר, שאצלנו הוא גנוז בספרים, הביא עמו מיד בספור הראשון, ומאז הוא מושך עלינו אור של חסד זה. הולך הוא במסלולו, גם הוא לא סלול ביותר, לא יט ימין ושמאל. עכשיו, כשמונחים לפנינו ארבעה כרכים של ספוריו*, לפנינו יצירה שלמה של אמן בחסד עליון, של משורר השר את שירת נפשו והיא גם שירת העם וספרו. יחס מיוחד יש בספרים אלה לשירת העם, לזו הכתובה על ספר, וטמונה וגנוזה באותיות ובכתריהן, ולאנשים שנפשם היא נפש השירה הזאת. אבל לא שירה זו בלבד היא שירתו של עגנון. הוא גם ממשיך את חבל-הכסף של השירה הזאת, מושך אותו הלאה, מוסיף עליו את החוט שלו. הוא יוצר בדמות השירה הזאת ובצלמה.

הכנסת כלה

החדש ביותר בארבעת הכרכים של עגנון הוא האפוס-הספור „הכנסת כלה“. פרקי ספור שונים, שהעלה קודם בכתב ובדפוס, התחברו, כאגדות-עם השונות באפוס, ונוספו עליהם פרקים רבים חדשים, וחוליה התקשרה בחוליה, עד כי היו לגוף ספורי אחד בעל חוליות רבות. יש בצורה זו של ספור משום אחדות ורבוי גם יחד:

* כל ספורי שמואל יוסף עגנון. כרך ראשון ושני: הכנסת כלה. כרך שלישי: מאז ומעתה. כרך רביעי: ספורי אהבים. בהוצאת שוקו קומאנריט געוועלשאפט אויף אקציען, מהלכת הוצאת ספרים, ברלין תרצ"א.

רבי יודל חסיד, הגבור של הספור, הוא גבור האמונה. שאינו עוסק בישובו של עולם, אלא משליך יתרו על אלהים ועל עקרת ביתו, העוסקת במריטת נוצות, והוא יושב על התורה ועל העבודה. ספרי הדת, התורה והאמונה הם חייו. כבספור על אותו חסיד ב„זמירות“ של מוצאי-שבת, אין בביתו לא מזון ומחיה ולא בגד ללבוש, והוא גונן בחשובה אשה ובבנים חמשה — כאן בנות — והאשה מעוררת אותו, כמו בספור ההוא, לצאת לשוק, כי גדלו הבנות ועליו לבקש כסף להכנסת הכלות לחופתן. לשם מצות „הכנסת כלה“ עוזב רבי יודל את תורתו ועם מכתב של הרב הצדיק מאפטא, האוהב נאמן לישראל, הוא יוצא לדרך, כשהאשה ממחרת ושואלת משכנים מלבושים נאים ומתוקנים, כמו באותו ספור על אותו חסיד. ויוצא עמו רבי נטע, בעל-העגלה, המעשי ככל המשמשים המעשיים של „אבירי“ הנסיעה, אבל אינו שוטה כמוהם. כדרך אדם שעברו עליו שנותיו בסכנת דרכים נוטה השמש הנה להגזמה ולספורי הבאי, כמו שהוא נוטה לספור ולשיחה סתם, והרי יש לאותו חסיד איש-שיחה שלו והוא יכול לשפוך לפניו את לבו. ושני אנשי-שיחה אלה הם שונים ונבדלים זה מזה, וגם ממלאים זה את זה: זה שיחתו שיחת תלמיד-חכם וזה מספר ספורים בעלמא, זה מכוון הכל לשם שמים וזה כוונתו גם לשם הארציות, לאכילה ולשתיה ולהרויח ממון. עליד נטע בעל-העגלה עם השוט שבידו ועם שני סוסים, שגם בהם יש משנים הסותרים זה את זה ואף משלימים זה את זה — האחד הוא בבחינת „משכני“ והשני הוא בבחינת „נרוצה“ — מתבלט לפנינו היטב רבי יודל חסיד, שהוא בעצמו מין „דון קיכוט“ של האמונה.

וכך נרקמת לפנינו תמונת „דון קיכוט“ של הספר שלנו, זה שאינו מכיר ואינו מודה בשום מציאות אחרת מלבד זו שהיא עליפי שנאמר בספרים קדושים. כשהנוסעים עוברים עוד בראשית הנסיעה אחד מכפרי הגויים והגויים רוגמים אותם באבנים אין הנוסע שלנו רוצה להכניס את ראשו לתוך העגלה, שלא יסקלוהו, כי אינו מתירא עוד מהם ומהאבנים שלהם, מכיון שכבר התפלל תפלת-הדרך. וכך אין הנוסעים עושים את דרכם לפי כוון ידוע, כי אלה הם דברי רבי יודל: „וכי יש דרך טובה או רעה, אלא אדם נכנס לעיר יאמר אשרי שבאתי לכאן, שאם היה רע לפניו יתברך כלום היה מביאני לכאן. כיוצא בו בשאר כל הצרכים המדומים, אין אדם יודע מה טוב ומה אינו טוב, אלא אחר שנעשה מעשה יכול לומר יפה עשיתי, שאילו לא היה יפה בעיני המקום לא היה מניחני לעשות“. ומכאן הגיע נטע לידי כלל גדול בהלכות נסיעה, וכך היה אומר: „שאל את הסוסים ואל תשאל את רבי יודל“. וכן שאר המעשים והדברים של רבי יודל הם כשל מי שיושב וחולם חלום של ספרים, עד כי דומה הוא עלינו, שעיקר נסיעתו לא באה אלא כדי שיעמוד על דברי-תורה וישמע ספורי-מעשיות יפים, מלאים יראה וחכמה, ויראה

הצורה היא צורה של מחרוזת ואחד הוא החוט המקשר הכל. צורה זו היא מזרחית; יש בה מאותה חדגוניות של חיים לאין סוף העוברים ללא שנויים גדולים: „חזרת הנצח“. דומים הם הדברים תמיד, עם כל פלאיהם ופלאי-פלאיהם. מה שיהיה כבר היה. חביבה היתה צורה זו בספרות המליצית העברית של ימי-הביניים, ועד התקופה החדשה הגיעה — בספרי יצחק סטנוב, טוביה פדר, וביחוד ב„שלמה מול אדר“, קובץ-הנובילות הראשון בספרות העברית החדשה, של שמואל אריה צאלין. היא היתה חביבה, כנראה, מפני שהיא נותנת מקום לשיחת חברים, לדברי-תורה הנאמרים באמצע. זה מספר ספור לזה, וזה לזה משל או שיחת-חכמים נאה, או שוב ספורי-המעשה ממה שקרה לו — „בדידיה הוה עובדא“ — או ממה ששמע.

החדוש שחדש עגנון בדבר הוא זה, שיצר מהספור התורני-העממי, המליצי וחפשי ובלתי-מקושר כראוי, אפוס. הוא הכניס אליו את הקשר ואת החבור השלם על-ידי כך שהכניס אליו גם את המעשה, ולא מעשה סתם, אלא מעשה רב של גבור נוטע, העוזב את תורתו ואת בית-מדרשו ויוצא למלחמת-העולם לשם מצות הכנסת-כלה. לשם מצוה זו עובר הגבור-הנוסע עם עוזרו ומשמשו — רבי יודל הוא היוצא למסעו לשם מצוה, ונטע, בעל-העגלה, הוא עוזרו ומשמשו — על פני כפרים, ערים ומקומות-מושב שונים של יהודים, והוא בא לבין בני-אדם שונים, יושב ביניהם וחי את חייהם, חיי החולין והקודש שלהם, חיי חול וימים טובים, חיי שבת ומועד, חיי תורה ויראת-שמים, וגם חיי המסחר שלהם וחי העבודה והמלאכה, ושומע ומקשיב הוא לספוריהם. הספורים השונים ממלאים זה את זה, והם גם ממלאים על-ידי שמיעת-האוזן את אשר מחסיר הגבור במראה-העינים. מה שהוא אינו רואה בעיניו הוא שומע מפי אחר, המספר לו את הדברים כהיותם וכמראיתם, ונמצא שעל-ידי הספורים האלה יחד נוצר לפנינו ספור אחד כולל, ציור כולל של הויה יהודית באחת מן התקופות רבות ההויה היהודית — על סף התקופה החדשה, בימי ההתרוצצות וההתנגשות של „ההתנגדות“ ו„החסידות“, בימים שההשכלה ועמה החיים החדשים עוד לא חדרו למושב בני-ישראל במזרח אירופה, אלא עמדו על פתחם. העולם היהודי, בצורה זו שקבל במשך תקופת ימי-הביניים הגדולה, הוא שלם עוד, ושלם הוא היהודי עוד עם אמונתו. בעולם זה הכל עוד עומד על האמונה, אבל מורגש שהיא מתחילה להתמוטט פה ושם, ומכאן יסוד ההלצה, שנכנס גם הוא לספור. הרי זה כיסוד ההלצה, שנמצא הרבה בספורו הנצחי של סרוונטס, הנמצא על גבול התקופה הישנה והחדשה בתולדות העולם. ניכר, שעגנון גם למד מסרוונטס ומספורי-הנוסעים שלו, כמו שיש להכיר שלמד לפרקים גם ממנדלי מונסון וספורי-הנוסעים שלו.

בעיניו את מעשה ה' וישועתו. ואכן כל הספורים מסתובבים על ציר אחד זה. עיקרם — ספורים של שדוכים, שכביכול מזווג את הזווגים כחפצו, על-פי השגחתו הפרטית, וענפיהם — שאר ספורים על השגחת ה' בעולמו. ורבי יודיל, שמאמין היה בהשגחה זו ומאמין היה בדברי תורה ובדברי חכמים, עד שכשנזדמן לו בדרך שדוך טוב לבתו הבכירה זכר את דברי הרב מאפטא, שכמה שיפסוק אביההחנן לבנו כך יפסוק הוא לבתו, ולא עשה שדוך באלמן זה, שאין לו אב, ולא עוד אלא שאחרי טלטולים רבים בדרך והרפתקאות רבות, כשהגיע לסכום של מאתים זהובים, שממנו ולמעלה אסור ליטול צדקה, התישב באכסניה וישב על התורה ועל העבודה וזכה שוב לרחמי-שמים, עד שהוציא את הפרוטה האחרונה, והבטיח בכל-זאת לסלק ביום החופה של בתו י"ב אלף אדומים, כמה שהבטיח אביההחנן, ושב לביתו ברגל, בעניות ובחוסר-כל ובטחוננו לא סר ממנו אף רגע — רבי יודיל זה ראה עין בעין, כי ישועת ה' כהרף עין וכי הוא חונן דלים ומה שהבטיח למחותן נתן וזכה להשיא גם את שאר בנותיו וזכה לכל הכבוד והגדולה, ואף לעלות לארץ-ישראל, שהשתוקק אליה ונפשו חשקה בה כל הימים שישב בעניות ובתענית.

המספר נותן לפנינו, כאילו דרך אגב, את תיאור החיים של בני התקופה. כבספור העברי העתיק ובאגדה הכל משתקף כאן דרך ספור, ולא דרך תיאור בעלמא, המפסיק את מהלך הספור. ויש שזה נשקף מתוך שבילים נסתרים, — אף זה מדרך האגדה, — מעשה בתוך מעשה וספור בתוך ספור. ויחד עם תיאור החיים באים גם דברי תורה ומוסר ותיאור האמונה של החיים האלה, יסוד האמונה שלהם, וגם הוא בדרך המעשה והפעולה, בדרך הספור. המיתוס הוא חלק בלתי-נפרד מן האפוס הנכרי. האדם בתקופות התמימות, שאותן לוקח לו האפוס לנושא, חי עוד יחד עם בני-האלים. ובאפוס של בני אמונת היחיד, האל היחיד והמיוחד שם את משכנו ושכינתו בתוכם ועינו פקוחה עליהם. אין כאמונה זו אמונה דתית, הממלאה את הספרות העממית-הדתית היהודית בימי הגלות הארוכה, כשראה ישראל את עצמו והנה הוא כבשה אחת בין שבעים זאבים («מה יכול ישראל לעשות בין שבעים אומות חזקות? מה הם יכולים לעשות? אתה עומד להם בכל שעה ושעה!»). היו עיקרים דתיים שמעלתם היתה גדולה ממעלת אמונה זו לפילוסופים הדתיים — הפילוסופים הדתיים הגדולים ברובם לא מנו אמונה זו כעיקר דתי, מלבד החסידים שבהם, הדתיים ברוחם, — אבל לא היתה אמונה גדולה וחשובה מזו לאנשי-האמונה. כי היא לא היתה להם הפשטה דקה ותקוה רחוקה בלבד, אלא דבר של הרגשת החיים ושל בקשת הבטחון בחיים. והן בה יש גם מן ההרגשה הדתית החיה, מהרגשת אלהים בכל עת ובכל שעה, זו הפועמת במיתוס הדתי בכלל. ולכן אין כמוה אמונה שתתן לפנינו את אמונת-החיים של היהודי בתקופה

ארוכה, תקופת הגלות הגדולה. והמספר לקח לו אמונה זו כיסוד לספורו. היא הרקע, קרקע-העולם של הספור, שממנו צומחים ועולים האנשים, המעשים והדברים, והם גדלים בכח זה, הניתן להם על-ידי יניקה מאותו קרקע. ולא זה בלבד אלא שהם מוקפים הרבה אויר-עולם זה של האמונה, של התורה והדת, עד כי כמעט אין מקום פנוי ממנו בספור. המספר תפס את כל האמצעים להחיות את הספור של האמונה. הוא משתמש באמצעי האגדה, הלגנדה הדתית, המסופרת כאן לרוב גם בפי אנשי-דת, אנשי-אמונה. משתמש הוא בלשון האגדה והספור הדתי, לשון המגיעה כאן, בכל העשירות והדקות שלה, לידי פשטות רבה, משתמש הוא בכל מילין דרבנן ובכל דברי התורה והמשלים ובכל דרכי הדבור והכתב של אנשי-האמונה, כדי להחיות לפנינו אמונה זו. יש כאן הרגשה וידיעה מפליאה ויחידה במינה בכל דרכי ההוי וההויה של התקופה הדתית שלנו, וחוש אמנותי דק הראה המספר גם במה שלא נתן. אין בכל ספור-הנסיעה הרחב תיאורי טבע וסביבה רחבים, המצויים באפוס, אין גם תיאורים רחבים ופולטיים ביותר של פרצופי-אנשים. אמצעי התיאור הם ליריים לרוב ואגדיים. הכל כאן «פרושי», בזירי: נושא עליו את חותם הפרישות והנזירות של תקופת הפרישות והנזירות שלנו. גם הבנין של הספור כולו מתאים לכך. לא בנין המתרומם בקוים ישרים ומוצקים, אלא בנין שנבנה בסדר של מדורות-מדורות, לשכות-לשכות ותאים-תאים נסתרים. התכנית השלמה אינה מתגלית תיכף לעין הרואה; היא כמו חבויה וכמוסה והרעיון שבה כאילו חתום הוא.

הנסיון של עגנון הוא גדול ונועז: ליצור ממחרות זו של ספורים ספור אחד כולל, שיש בו משום תיאור וציור כולל של חיי-עם במשך תקופה גדולה ושלמה, להשתמש לשם כך ביסוד האמונה הדתית ולעשות אותו לרקע-קרקע של יצירה אפית. כידוע, אין האמונה הדתית של היהדות מאירה הרבה את פניה ליצירה האפית. האחדות הדתית בולעת את החליפות והתמורות הרבות של החיים; כל הצבעים כאילו מתמזגים לצבע יסודי אחד, הבולע הכל מראש ועד סוף, עד לאין תכלית. לפרטים הרבים של ההויה אין באמונה זו אותה חשיבות, שיש להם באמונה החסרה את האחדות השלמה והגמורה. בעולם-אמונה זה יש מקום לשאלה ולתמיהה גדולה, לקושיה עצומה בהנהגה הפנימית, בסדר-העולם הפנימי, המוסרי, אבל אין אמונה זו נותנת מקום לציור-עולם כביר וגדול. ומכל שכן שאין אמונה זו בצורה שקבלה בימי-הבינים שלנו, וביחוד בימי-הבינים האחרונים שלנו — ימי-הבינים שלנו הלכו ונמשכו גם אחרי שהתחילה התקופה החדשה בחיי עמים אחרים — נותנת מקום לציור גדול ורחב. אין חיים נובעים ומפכים בעוז. אין תנועת-עם גדולה, מעין זו שמצאו לפנינו גם יוצרי האפוס החדש באירופה

במריבות ובמלחמות הגדולות שבין הכתות הנוצריות הגדולות, בין הקתולים והפרוטסטנטים בראשית התקופה החדשה, או במלחמותיו הגדולות של גפוליון הראשון ובמלחמות-החרות הגדולות של הזמן החדש, ואין כאן מקום לגלגל תמונה גדולה ורחבה ביותר, המלאה גם חליפות ותמורות רבות, פרצופים רבים ושונים. ואכן התחבט עגנון הרבה עם החדגוניות של חיי-העם שלנו בתקופה הזאת, עם הצבע האחד, היסודי, של התמונה. הוא מעביר בלי הרף את הגבור ממקום למקום, מעביר לפניו בלי הרף חיים שונים, בגבולות החיים שלנו בתקופה הזאת, וטפוסים שונים, מן המובהקים ביותר בחיי התקופה.

הוא מבקש את הטפוסים המובהקים ביותר, את היחידים הגדולים. בין ה"חסידיים" הרבים בספר, הוא מבקש גם את ה"מתנגד", את נכדו של "חכם צבי", ממשפחת רבי יעקב עמדין, הקפדן לאמת הגלויה; הוא מבקש את ה"משכיל" הבודד, את ה"מכניס אורחים" הגדול — ולעומתו הקמצן הקיצוני, זה לעומת זה — והוא מבקש את הפרנס התקיף. תמונת הפרנס התקיף היא מן הגדולות שבתמונות כאן ובכל ספוריו של עגנון, כי היא מציינת את השלטון העליון של שדרה אחת עליונה בתקופה הזאת. וכן יש כאן עוד המון תמונות ומצבים, בהם אנדיים, מה שמתאים מאד לצבע הכללי של הספר, וגם קצת גרוטסקיים ומיניאטוריים, שאינם מתאימים בכל לצבעו הכללי. בקש עגנון הרבה בתוך חוג החיים הנרדמים של תקופה השוכנת בחיק התרדמה את התנועה, בקש אותה בכל האמצעים האמנותיים — ולפעמים רחוקות גם בשאינם אמנותיים די צרכם. כדי להכניס את החליפות והתמורות שאינן נמצאות בתוך החומר של הספור עצמו כאילו הרחיב את גבול האמצעים הטבעיים שלו, הרבים, והוסיף גם קצת מן הבלתי-טבעיים, הוסיף לפעמים מן ההלצה המיותרת על ההומור שלו הדק והטבעי ומן הקדושה היתרה לפעמים על היחס השירי שלו לדברים שבאגדה ושבקדושה. לא תמיד מצא את מקום העמדה הנכונה בין הקו האגדי ובין הקו ההלצי שבספור, ויש שהוא נע ונד ביניהם, מתנווד בתוכם אילך ואילך, לכאן ולכאן.

ההיסטורי בספורי עגנון

ההיסטורי בספורי עגנון — הנטיה שלו לנשאים היסטוריים ול"לבוש" מלפני התקופה החדשה — איננו דבר שבמקרה. עגנון הוא רומנטיקן ברוחו. לבו נבהה אחרי זה שעבר ואיננו עוד. הד הפעמונים שנשקעו מצלצל באזניו. הוא אינו נוטה אחרי הממשי, אלא אחרי הרוחני; אחר הצל של אילן או אחרי צלו של העוף הפורח הוא נוטה יותר מאשר אחר האילן או אחר העוף הפורח, מקשיב הוא אל ההדים יותר מאשר לקולות. מצייר הוא "אפולונית הנמתקת והולכת", "עולמות

נעלמים הנחשפים" קמעא-קמעא ו"נתיבות הנעלמים בדממה". הנתיב הנעלם — אחריו הוא הולך, ולא לבקש ולמצוא את העצם, אלא את צל עצמיותו, את צל צלמו, את זיור-האיקונין שלו. אין עגנון הוגה-דעות רומנטי, או איש בעל נטיה דתית-רומנטית, אלא צייר רומנטי. הוא מבקש את תמונת הנעלם, את צבעו, את טעמו הדק ואת צליל קולו הרוחני, החי באגדה, בחלום על מה שהיה. ליצור את האגדה הזאת הוא נותן נפשו, לעשותה לספור-היהיה חי, לתמונת-חיים שלמה.

כרומנטיקן נוטה עגנון לתאר רוחות של דורות, כמו שהוא נוטה בכלל לצייר נפשות ולא פרצופים, אבל יחד עם זה יש בו נטיה של צייר אמן לתת ציור שלם לדברים. מכאן הנטיה שלו אל ה"לבוש ההיסטורי". ולבוש זה, מה שהוא אפייני למדי לרוח הרומנטית של עגנון, הוא שוב דבר שברוח: לרוב סגנון של מחשבה וסגנון של לשון ודבור — ה"רוח הממלא" שבאדם. הוא מצייר בצבעים רוחניים, בצבעים של קולות, בציורי דבור — רק מעט מאד תיאורי גוף יש ביצירותיו — ובהם הוא ממלא את השטח, את החלל.

וכך יש ביצירותיו של עגנון מן המזיגה של השלוה והשלמות הקלסית עם הרוח הרומנטית, הקשורה לרוב עם אי-שלוה, עם אי-מנוחה, עם הנפש "הקרועה" לעבר והווה. ביצירותיו של עגנון אין מן ה"קרע" הזה. העבר וההווה מתלכדים כאן יחד. העבר כאילו עובר אל ההווה, עובר אליו עם ה"גוף" הרוחני שלו, עם ה"לבוש" שלו, ונעשה מעין ההווה. וכן אין לראות כאן מן הקרע שבין החפץ וההגשמה, בין התשוקה והגלמתה. היצירה הרומנטית היא מוסיקלית לרוב. מלאה היא שאיפה, תשוקה, רצון, אבל חסרה היא לרוב את זה הממלא את השטח, את החלל. וכאן, ביצירותיו של עגנון, נעשו האמצעים המוסיקליים-רוחניים עצמם מעין אמצעים שבציור. הם נעשו ללבוש ולעטרה, כמעט גשמיים. וכך נוצר מעין גשם לרוח, נוצר ציור של דברים רוחניים-איריים, שיש בו שלמות גדולה. מזיגה זו של ציור קלסי ברוח רומנטית היא הנפלאה ביותר בספוריו של עגנון, והמקורית ביותר; היא הצד המקורי ביותר שבספוריו. על-ידי מזיגה זאת זו של גוף ונפש, של אגדה ומעשה, של הוי והויה נעשו ספוריו ואגדותיו לחטיבה מיוחדת בספרותנו.

ה"חטיבה" בספורי עגנון, אופן הבנין של ספוריו, גם היא מגלה אותה הרוח הרומנטית, המוצאת לה הבעה וצורה שלמה, קלסית, ולפי דרכה היא, משלה דוקא. הבנין של ספוריו הוא צרופי לרוב ונראה כאילו הוא מקרי. מצטרף פסוק לפסוק, מאמר-חכמים אחד למאמר-חכמים שני, אגדה לאגדה, או גם ספור לספור, כמו ב"הכנסת כלה" ובספורים אחרים, והנה בנין שלם לפנינו, שדומה כאילו הוא

נבנה על-פי רוח של חופש גמור, כאילו על-פי מצב-רוח בלבד, והוא הכרחי כולו, בכל פרט ופרט, המצטרף, כמו על-פי חשבון חיצוני, מתימטי, אל הכלל. וכאן אנו באים לצד אחר בספורי עגנון, צד מיוחד לעצמו, הקשור בכל-זאת לצד הקודם.

ה"חסידות" וה"התנגדות" בספורים. "הנדח"

כבר העיר א. מ. ליפשיץ במאמרו על עגנון — ב"השלח" ובחוברת מיוחדת, — כי טעות היא לחשוב שעגנון הוא קרוב מאוד ל"חסידות" ושאותה תאר בעיקר בספוריו. ליפשיץ יצא לדון על הדבר הזה מבחינת השטח ההיסטורי של ספורי עגנון, כרכי גליציה ועריה, וכן מבחינת סדר-היוחסין של משפחת האמן, שאיננה משפחה של "חסידים". אולם גם מבחינה פנימית, מבחינת ה"מה" וה"איך" של יצירת עגנון, אין להגיד, שהיא כולה יצירה "חסידית". דומה שהאטמוספירה בספורי עגנון היא כולה "חסידית" או מה שקרוב אל האטמוספירה ה"חסידית", הרוחנית; אולם בתוך אטמוספירה רכרוכית זו כאילו שליט רצון פנימי חזק של "מתנגד", רצון ל"מעשים", להגשמה, ולוא גם לפרקים באותם אמצעי ה"כוונה", שמקבלים כאן מעין ממשיות, מקבלים כאן חזות-עיניים, שיש והיא נראית מטעם זה כמעשה קסמים.

ב"הנדח" גלל לפנינו עגנון על פני שטח לא רחב ביותר את פרשת ה"חסידות" וה"התנגדות". דמות רבי אביגדור, איש הדין והמשפט, העושה דין ומשפט גם בנפשו וביקר לו כנפשו, איש המסורת המעשית התקיפה, היא גדולה ואיתנה. יש בה שיעור-קומה מכל צד. זהו אילן, שענפיו וגם שרשיו מרובים. אלון זקן שהרוחות שבעולם אינם מזיזים אותו ממקומו. והנה באים רוחות פושרים-דקים והם נתלים בענפיו הדקים, בצעירים ביותר. הם מלפפים אותם, מלטפים, מושכים אותם לא בכח האיתנות והזקנה, אלא בכח אחר, הדומה יותר לחולשה מאשר לגבורה, בכח הנחמה בצרה והתקוה והאמונה, עד כי ידח מהאלון הזקן נדח. הדור השני לרבי אביגדור, חתנו רבי משולם, המתנגד גם הוא, איננו עוד איתן כזקן, ונכדו של הזקן, גרשום, בן איידלי, בתו העדינה של התקיף, שאביה קנס עליה מיתה, בלבד שלא תצא על-ידיה תקלה של נצחון בני-ה"כת", — נכדו זה נמשך בלבד כולו אחרי התורה החדשה, שהוא אמנם מתלבט ומתחבט בדרכה, נלחם בנפשו, בשורש הנפשי-המשפחתי שבו, ומתרפק עליה, על תורה חדשה זו, עד כלות הנפש, עד צאת נשמתו.

הציור הוא כאן שלם מכל צד. התוכן קבל צורה שלמה, ולכן אין בספור אפילו ההכרעה הקטנה ביותר ל"תוך" זה או אחר, של צד זה או זה, אלא יש ציון

כל הדרך מצד אחד אל השני ותיאורו. ולא זה בלבד, אלא דומה שכל צד מתואר באמצעיו הוא. ה"מתנגד" הוא כולו נגלה, כולו מראה-עיניים, דמות-דיוקן. לא לעתים קרובות אנו רואים אותו בספור, אבל כשאנו רואים אותו הרי הוא נראה לנו בבת אחת בכל שיעור קומתו. לעומת זאת החסידות שבספור אין לה אותה אישיות מרכזית, אין לה אותו רכז, גבוש של חומריות אנושית כדי תפיסת העין הרואה בבת אחת. כאן נפתחים לפנינו שעריראיה אחרים, שבהם אנו רואים את המתרחש מתחת למכסה החיצוני, העליון, רואים את הגעגועים האנושיים, את התשוקה והכסופים הפנימיים. אלה ממלאים את האטמוספירה שמסביב לאותו אלון זקן, ממלאים כמעט את כל האטמוספירה של הספור, והם המשפיעים על אותם הענפים הצעירים להבדל ולהתרחק מן הגזע העתיק, המשומר.

בנושא של הספור הזה יש קצת מהנושא האגדי על-דבר ראשית ימי ה"חסידות" וימי ריבה ומלחמתה עם ה"התנגדות", שהשתמש בו פרץ במונולוג ה"חסידית" שלו "בין שני הרים". וכאן ניתנת בידינו מעין אמת-מדה למוד בה את היצירה של עגנון, כי יש בידינו למוד את המרחק מהמונולוג ההוא עד הציור האמנותי שלו, העשיר מן המונולוג באמצעי ביטוי וציור, ורחב הוא ממנו בתפיסה, המתפשטת על פני חיי שני הצדדים והכוללת את שני הצדדים ומביעה את רוחם בכל הקו הציורי והשירי גם יחד של הספור, בליריות שבו מצד אחד ובפלטיות שלו בצד שני, בכח הגבוש והרכוז שבו ובכח אחר של תפיסת הנימים והמיתרים הדקים שבלב האדם, גם בלבד של אותו "מתנגד" בשעת "חולשה", כשמתגברת בו מדת החסד. הגבורים הם כאן אנושיים יותר ממונולוג השירי ההוא והם גם שיריים יותר, עד כי כל הספור עושה עלינו רושם כשיר לירי נבחר, שהוא גם אפי למחצה, כמין בלדה או לגנדה היסטורית גדולה.

והיה העקוב למישור, "פולין", אגודת הסופר וכד.

את האופן של הבלדה או הלגנדה ההיסטורית יש לראות כאופן-היצירה הראשי של עגנון. סוג זה עומד בין הליריקה ובין האפיקה. ועל פני דרך זה שבין הליריקה ובין האפיקה, נמצאת כמעט כל יצירתו של האמן. ולכן טבעי הדבר, כי הנסיון הגדול של עגנון ליצור מעין אפוס, הוא יחד עם זה מעין נסיון לחבר ספורים אגדיים ליריעה ספורית אחת גדולה ושלמה. ליצירת-האפוס הגדולה עגנון כאילו חסר אותו צמאון טבעי גדול למעשה רב. הוא כאילו חסר צהלת-החיים הגדולה ושפעת-חיים זו, המשתפכת על פני מרחבי שדה וניר, אדם ובהמה. לעומת זאת קרוב הוא לפי יסוד נפשו הרוחנית אל התוכן של הבלדה או הלגנדה ההיסטורית, אל המעשה האגדי, שיש בו רגעי פליאה והשתוממות, או יש בו

רגעים של התקדשות וקדושת החיים, השלכת הנפש מנגד כדי להציל חיי נפש אחרת או כדי לעשות מעשה טוב אחר. ועליכן אלה הם השלמים ביותר בספוריו, שיש בהם ממשעה אגדי זה. ליצירה לירית כזו הוא מכניס יסוד אפי חזק. שזור הוא את חוטי האגדה האלה שזירה דקה, חזקה ושלמה גם יחד, שאינה אובדת כלום מזיו רוחניותה ומקבלת אור וכת של חיים. ביצירה לגנדרית זו יחיד הוא עגנון בספרותנו. איש לא הגיע בה עד עכשיו לשלמות כזו.

ל"היה העקוב למישור" יש מעין דמיון רחוק למעשה "הכנסת כלה". גם כאן אותו "היורד בעניו" ומכתב המלצה בידו והוא נודד בעולם, לבקש חסד מבני אדם ולמצוא מתנת בשרודם: אבל ה"יורד" הוא יורד לשם מצוה, לשם "הכנסת כלה". שליח מצוה הוא ואינו ניזוק, לא בגופו ולא ברוחו ונשמחו. שם שמרה עליו אמונת העם והיא כללה את מעלותיו ועשתה אותו לכליל השלמות. וכאן אדם עני, "יורד" ממש, היורד למצוא שבר רעבון ביתו. אותו הביאה האגדה העברית לידי נסיון, כי הן אי אפשר שהעניות תהיה עניות סתם, בלי טעם. אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניה עם בריותיו ואין הוא עושה דין בלא דין. וכך נעשה הגבור הזה למין גבור של בלדה עממית עמוקה, עם מעשה שטן, ואף עם מעשה אהבה עמוקה, אהבת נפשות כשרה וצנועה עד מסירות נפש ממש, עד צאת הנשמה. אלה שהסתכלו בצורת היצירה הזאת של עגנון, בלבוש העממי, ההולם את היצירה העממית ביותר, יצירת העניות או הדלות היהודית הגדולה, לא הסתכלו די בנפש שלה. היא מלאה כולה "פסוקי דרחמי", שירת נפש נענה, שירת התוגה הישראלית למראה חשכת העולם. האור שוקע בלי הרף, הולך ודועך על ראשו של הנודד מראשית הספור עד אחריתו, ויהי לילה, ליל הנצח, ואתו יורדת שלוה, שלות נצח, על ראש הנודד העיף ויגע הכח. מתוך פסוקי ה"מליצה" העתיקה עולה אלינו קול בכי, הוא בכי דורות למראה צרות ויסורים רבים אין קץ, הנשפכים על ראש משפחה אחת. ואותו מנשה חיים ואשתו קריינדיל-טשארנה נעשים לגבורים, לגבורי העוני היהודי. הם "נקראו לצבא להלחם מול תלאות הזמן", זה ש"הפך עליהם בלהות". והם נלחמים עד הסוף, נלחמים מלחמת הגוף וגם מלחמת הנפש.

אלה שרצו לראות בספר רק "חיזוניות" יפה בלבד לא שמו את לבם אל מחזות נפש מרעידים ומרעשים שבספר, כמו אותם המחזות כשמן שהחיים ואשתו משתדלים לחפות על עניותם והיא בכל זאת יוצאת ומתבלטת לעין כל, או רגעי ההחלטה של הזוג לשים את פניהם למתנת בשר ודם, או רגעי הפרידה של מנשה חיים מאשתו, כשהוא יוצא לדרך, להיות נודד לחם, ואתו הרגע כשהוא רואה בחזונו האחרון, לפני צאתו מביתו, את ה"שטר של כמה מאות רייני"ש כסף לפניו" בין

דפי ספר התהלים, "לוטה במכתב אביו המנוח ובמכתב כתוב לאמר: הן לא ידע האדם את אשר אתו, כי הגלגל חוזר בעולם, על-כן חשכתי זאת למענך, בני: בצר לך, חלילה, וקראת בתהלות דוד ומצאת את השטר הזה והיה לך לעזר ולסעד ביום רע וכו'", ופתאום נשמע קול שעטות הסוסים ושריקת השוט הקשה טלטלה את מנשה חיים מעולם הדמיון. או אותו המחזה, כשמן שהחיים שב אל עירו אחרי הנסיון הקשה, שלא עמד בו, והוא עני כשהיה ולבו מלא געגועים לנות רביתו, והגעגועים האלה לובשים לבוש דמיוני והוא רואה בעיני רוחו, לפני כניסתו לעירו, את "אשתו עומדת ליד דרך, מצפה, כי לבה חרד עליו. דלת חדרה פתוחה, והיא קמה באנחה, תניח מידה פוזמקה לערוך ארוחת ערב, ומנשה חיים יבוא בלאט מבעד הפתח הפתוח ושומע אין לו, יגש עד החלון, יכוף ראש ויטול גרב על מחטיו. מי נשא פוזמקי, מי נשא פוזמקי, אשתו תשתאה, שואלת, הן לא היה בזה אדם ולא עבר פה איש? ומנשה חיים לא יכול עוד לעצור ברוחו, כי שמע קול אשתו מדברת אליו". רק משורר גדול יכול לראות מחזה נפש כזה ויכול להלביש את הגעגועים האנושיים לבוש ממשי ודמיוני גם יחד כמו זה. ומחזות היסורים של מנשה חיים, כשהוא תופש את עצמו על החטא הגדול, שחטא לנפשו בהתאוות תאוה להון, ומכר את כתב ההמלצה שלו, ונתן עיניו ביריד ובייש ושתה לשכרה, והעיקר, יסוריו האחרונים, כשנודע לו, שחטאו גרם שאשתו הותרה לעולם ונישאה לאחר, והוא אינו יכול לא לחזור ולקחת אותה, כי כהן הוא, ואינו יכול לשכוח אותה ואת החטא שלה, שהוא הגורם לו, כל עוד שהוא חי בעולם. וכך הוא מת ביסוריו ומסתלק מן העולם כאחד גבור, הבוחר במות ומקריב את עצמו על המזבח של אהבה גדולה.

וכן כל הספור עם שפעת ציוריו הוא גם שיר-מזמור לאהבה נפשית, ועם כל בהירותו הוא גם שיר-מזמור לכחות הנעלמים והנסתרים שבאדם ובעולם. כמעט בכל אחד ואחד מספוריו של עגנון יש גם מן הספור על המאורע העולמי, מן התיאור הסמלי של המאורע הזה, מנתינת צורה לו, לפלא העולמי, להשגחה האלהית, ל"עונש" או למה שדומה לזה. לא רק על אנשים מספר עגנון, ולא רק את מעשיהם הוא מתאר, אלא מתאר יחד עם זה את הנשקף מתוך המעשים הללו, מספר על המהלך של מעשי העולם, ובוה ממשיך עגנון בספרותנו את הקו שנטה בה ברידיצי'בסקי, אלא שבברדיצי'בסקי היה חזק מאד כח השאלה, התמיהה. בנפשו נתנה אותותיה התפיסה של הניגודים שבדרכי ההויה העולמית, של הסתירות שבהם, התפיסה של מלחמת הכחות השונים בתוך חלל ההויה הבלתי-נראה, בעוד שעגנון מגלם גם בזה רוח המסורה היהודית, הרואה כח אחד, שהוא כלי-יכול.

עגנון אף נוטה על-פי טבעו כולו להרמוניה, ולכן הוא רואה את ההרמוניה שבין כחות-ההוויה, המתאחדים כולם לתכלית אחת, עליונה ונעלה.

וזה הנותן הוד מיוחד לאגדה הדתית של עגנון, ללגנדה שב"פולין" וב"ספורים הקטנים" שלו. לבו של האמן עגנון תמים בזה עם המסורת הדתית, שהוא מבהר אותה ונותן לה בטו"י שלם, שיש בו מן השלוה הספורית והתיאור המעשי, בעוד שאינו גורע כלום מן הרוח הדתי והאגדי שלה. מעשיות קטנות, כמו "מעשה רבי גדיאל התינוק" ואחדות מאגדות "פולין", הן פניני האגדה הדתית שלנו, שלא אבד מחנן כלום על-ידי כך שקבלו גם זיו וזוהר ועלו גם למדרגה שירית ואמנותית גבוהה.

למדרגה שירית מיוחדת מתרוממות אחדות מן האגדות, שיש בהן גם מוטיב של אהבת נפשות, כמו "עגונות", "מחולת המות", וביחוד "אגדת הסופר", שבה נשתלבו השתלבות גמורה המוטיב של אהבה דתית עם מוטיב של אהבה אחרת, אהבת נפשות, גם היא דתית כולה, מסורתית. אפייני הוא לעגנון, שהנפש האוהבת אהבת-הנפשות הזכה ב"עגונות" היא נפשו של האמן וב"אגדת הסופר" הרי היא נפשו של הסופר, זה היושב מוצנע ומוסגר וחורת את האותיות ומעלה על הכתב דברי אלהים-חיים. ב"אגדת הסופר" יש מעין אידיאליזציה של הסופר האמן, שעגנון מעלה אותו בספרו למעלת ה"סופר" ההיסטורי, הכותב את ה"שמות הקדושים" שלו ועושה את מלאכתו בטהרה ובקדושה עליונה. עגנון כאילו מגלם בזה את האידיאל של הסופר ושר שיר-מזמור לאידיאל זה, שהוא רואה אותו על-פי דרכו בצורה ההיסטורית-המסורתית. הסופר הזה של עגנון הוא כולו בעל הרמוניה אישית: הרמוניה גמורה ושלמה בינו ובין מלאכת ידו, הרמוניה שלמה בינו ובין ביתו, בינו ובין עולמו. אין שום שטן, פגע ומשחית בינו וביניהם. וכך הוא כולו מעין שיר-מזמור לגבוה וכעולת-תמים הוא עולה למעלה, הוא וספר-תורה עמו, ובגד אהבתו עליהם. כספור של מעשי בני-אדם בעולם — "אגדת הסופר" היא קדושה יותר מדי: אין בה אפילו שמץ של חולין, אפילו קלות-דעת אנושית מעטה, הסחת-דעת קטנה מן האידיאל האנושי. אבל גם לפי הבנין של אגדה זו הרי היא כולה שיר: הכל עולה ומתרומם בה מן הנקודה הראשונה למעלה רמה של רגש והרגשה, הציור מתרומם כאן בלי הרף למוסיקה פנימית, נפשית, עולה הוא בלי הרף כמו בסולם-הקולות, וכך בשיר המזמור, המזמור כמו מאליו, "אפילו הוא (הסופר) סוגר את פיו", הן מת רפאל הסופר, מת מתוך אהבה עליונה לספר-התורה ולזו שלשמה ולזכר נשמתה כתב אותו, מת כמו גבור הקדושה והאהבה גם יחד.

"ספורי אהבים", "ספורים קטנים"

גם ב"ספורי אהבים" של עגנון יש מאהבה רוחנית ואמנותית זו. הגבורים בספורים האלה, בין אם אמנים הם ובין אם אינם אמנים, מושכים את היניקה שלהם מספירת "תפארת". הם נמשכים בכל אחר חלום יפה, אחר דמיון רוחני, ונותנים לו את חייהם בלי חשבון ודעת. היסוד הנפשי שלהם הוא המראה הדמיוני, הצל הנפשי הרחוק, ה"חלום עובר". ב"דמי ימיה" מתה אם הגבורה בספור שנושא עליו שם זה והבת צועדת בדממה בעקבותיה הרוחניים של אמה, אוהבת את חלום-הנעורים של האם והוא נעשה לחלום-חלומה, הלוקח שבי את כל נפשה, עד שהיא באה במקום אמה, נישאת לאיש ששאף את צל האם ותהי לו לצל צלה. בעולם הצללים הרוחניים האלה מטייל עגנון אט ומוסר בלשון, שגם היא כולה לשון תפארת, לשון של צבעים נפשיים, של קולות דקים והדים, ולא לשון של מושגים, את שפת הצללים האלה. המבקשים את היסוד שבדברים אלה בספרות הסקנדינבית אינם שמים את לבם ליסוד שיש לדברים ביצירותיו של עגנון עצמו, ביצירותיו ההיסטוריות. הן הוא רודף בכל מקום אחרי הצל הנפשי, אחרי התמונה הרוחנית, זו שניטל עיקרה ונשאר טעמה. וכך היא גם אהבת האנשים והנשים שלו לחלום עובר, לצל יעוף. זאת היא האהבה של חמדת ליעל, ב"גבעת החול": צל רודף צל, צל פוגע בצל, נוגע ואינו נוגע, או אהבת נעמן זו לצל אמו שב"אחות", ואפילו אהבה זו של עובדיה בעל מום לשיינה-סריל שלו, בעלת הגוף החמים, הנגמרת באהבה עילאה, באהבת-סליחה רוחנית — אהבת צללים היא זו, צללים אלה שעגנון מבקש אותם באגדותיו ובספוריו ההיסטוריים.

צללים אלה קמים לתחיה בקסם עטו. הם מקבלים דמות של חיים שלמים אפילו בשעה שהם רק "רוחות", כאותם ה"רוחות" שהוא מצייר ב"חופת דודים" ובספורים אחרים שלו. ולעומת זאת חיי המעשה והתנועה של בני-אדם כאילו רחוקים ממנו. בחיים קרובים אלה הוא מסתכל מתוך הומו, כמי שנודמן ליריד ואינו לא קונה ולא מוכר, והריהו מסתכל בטרחה ומשאם של בני-אדם מתוך שחוק-רחמים, ספק בקורת וספק חיוך. מתוך הומו כזה הוא מסתכל "בנערינו ובזקנינו" (בספור שנקרא בשם זה).

הכלל העולה מתוך הספורים

זה הכלל באמנות דקה וטהורה זו: "מה שחדל להיות לו אורח בחיים חי בשירה". שאלו את רבי שמחה-ברוך — מגבוריו "החסידיים" של עגנון, בספור "לבב אנוש", — כי יספר מספורי רבו הזקן, שמת לפני שנים רבות, והוא עדיין תלוי בו כולו ברוחו ובנפשו. אז הוציא ממרתף-היין שלו את הקנקן הישן, זה

שקנה לפנים ממשולח אחד. שהביאו מארץ־ישראל על מנת להביאו דורון, לר"ל לארבע כוסות. ולא אסתייעי מילתא. מיין זה, שנשפך כמו שמן, הטיף אותו קשיש טיפין־טיפין לכוסו של כל אחד ואחד מבני החבורה, ויין ישן זה, הכניס מין שמחה כבדה באברים. על יין זה אמרו בני־החבורה, כי הוא „סמיט ואטלס“: „דומה כאדם שכורך מטפחת של סמיט על צוארו וכל הגוף חם“. יש מרגש זה בשעת קריאת חלק גדול מן הדברים שבארבעת הכרכים של עגנון: הדברים מעוררים „שמחה כבדה“ באברים, שלא בנקל אדם משתחרר ממנה. יש שלמות מוצקה בדברי אגדה ושירה אלה, המרזה ומשביעה.

טבת־שבט תרצ"א.

„והיה העקוב למישור“

מעשה באדם אחד ושמו מנשה חיים מיושבי ק"ק בוצץ יע"א שירד מנכסיו, והעניות ר"צ העבירתו על דעת קונו, והטיף פגם בישראל, והיה נוף ודחוף ומטולטל, ולא קפת חיי אחרים, וזכה לשם ושארית, כמבואר בפנים הספר באריכות. ועליו ועל כיוצא בו הכתוב אומר: ואז ירצו את עונם, ופירש"י ז"ל: וכפרו על עונם ביסוריהם.

חברו והעלו על הכתב ש"י עגנון, בהוצאת י. ת. ברנר, יפו, א"י, התער"ב.

איילו נדפס הספר הזה בעיר הקודש ירושלים תוכ"ב בשנת חו"ו מ'פ"ע'ל'ו'ת' א"ל'ק'י'ם לפ"ק, ובאותיות רש"י, היה מזלו טוב הרבה משל עכשיו: הוא היה נקרא על־ידי רבבות יראים, והיה להם למעין ישע ומקור בטחון בחסדי ה' שלא תמו, והיה יוצא מספור המעשה הזה מוסר השכל לאלה שדעתם זתוחה עליהם והם חפצים לתפוס הכל בידים. הספר הזה הוא עממי נמור בלשונו ובסגנון דבורו, בתפיסתו את העולם והמעשים — בכל. זוהי יצירה עממית שלמה, שכל חלקיה מתאימים זה לזה. צורת הדברים וכן הדברים עצמם נושאים עליהם, ובכל פרטיהם, חותמם של מחשבת העם ושל דמיון העם, וזה עושה את הספר הקטן לאוצר שלם של אנדות עם, משלי עם, אופני דבור ומחשבה שלו, תנועה ומבטא שלו, שנחקקו ונקלטו באותו הסגנון הרך והקולט, שיש בו לכאורה מעין ערבוב של משל ומליצה, קצת „תורה“, ספרי יראים, ספרי חסידים ושפת החיים של העם. אולם כל הסגנונים האלה נתאחדו פה אחדות פנימית, יצירתית, והיו לסגנון אחד חי, שהוא לבוש נחמד לספור החסידתי־עממי, שיש בו ריח־תורה ומתובל הוא במשלים ובלשון חכמים, ומשולבים בו ספורי־צדיקים ושיחות תלמידים־חכמים.

בספר זה נתנסה הסגנון העברי נסיון חדש: הוא יצא מחוץ לגדרו ונשאר בכל־זאת כטהרתו ורוחו לא סר ממנו. נסיון מעין זה נתנסה הסגנון העברי לפני דור אחד, כשהכניס לתוכו מנדלי מו"ם את סגנון המשנה והדרש, והלשונו, שהיתה ראויה ביחס לדברי ליריקה ולמחשבה פנימית, מחשבת הלב, כאילו הוסיפה פתאום כח ונעשתה ראויה ומתאימה למלאכת גילוף, ריודר והריתה של

* מאמר זה, שהדפסתיו (כ„הצפירה“ 1912) בצאת הספר „והיה העקוב למישור“ בפעם הראשונה, על־ידי י. ת. ברנר, אני נותן כאן כמלואים למאמר על ש"י עגנון מפני הדברים שהובעו בו, שבשעתם נראו כהעזה ובמשך השנים נתקבלו על הלבבות.

הספור החדש, הראליקסי. בתקופה האחרונה התחילו להכניס בו, בסגנון העברי, גם את היסודות היותר זרים לו: את שפת הדבור ואת ציורייהדבור של הלשון העממית, הם כמו שהם, ככל פראותם ו„אייקולטוריותם“. מובן, שלא כל הנכנסים לבית-מדרש זה של לשון וסגנון יוצאים ממנו בשלום, ויש אשר תהפך הלשון בפיהם והיתה למגמגמת ולמדרת זרות. אולם למדברים על-דבר איאפשרות של סינתזה בין הלשון המזרחית העתיקה וציורייהדבור וקול-הדבור של העם המדבר בגלותו בערבוב לשונות — לאלה אפשר להראות באצבע על הספר הקטן של המספר הצעיר עגנון כעל נצחון חדש ללשון העברית התייה, הקולטת לתוכה כל מיני יסודות ושופכת עליהם מרוחה ונותנת לתוכם מרמה עד שהיו לרוח מרוחה ובשר מבשרה.

הנה אחד המקומות שבספור, שאפשר לראות ממנו כל הנמישות של הסגנון הנוטה לכאורה, עקלקלות, לבאן ולבאו, דומה כאילו לצדי דרכים, ומהלכו הטבעי לא נפסק:

„ואמנם מה נאוו על הלזים דברי חז"ל: למה נקרא נשר, מפני שנושך וכו'. כי עין בעין נחזה שכל יגיעם (של מנשה חיים, גבור הספור, ואשתו קריינדיץ טשארני) אבל הנשר ועוד ירו נטויה להזיק וגרם להם כמה וכמה דאגות ונשקעו ביון החובות — אין יוצא. ולמען כסות מערומי המחסור, כדי שלא יקופה בטחונם של המלוים במ — משכו עליהם איצטלא של עשירות והיו מתנהגים לעין כל כנגידים; פורו נתנו לאבינוים, להרב ולהחזן שלחו מנות יפות לפורים ולשלש רגלים ושומר בית הקברות היה מקבל שנה בשנה זוג תחתונים, במחילה, מידי מנשה חיים. קריינדיץ טשארני מצדה הוסיפה כהנה וכהנה יון לקידוש ולהבדלה לבית-הכנסת וחתולי תינוקות לאמהות המפוננות בלילות בבית מועד לכל חי, ובכל מקום שמכריויון על הצדקה בפומבי, נרבת קריינדיץ טשארני לעולם לא תחסר, ולא אחת ושתיים כאשר לבותיהם של אלו יהנו אימה, מאין ישלמו למלוה רבית דרבית, והנה שני אנשים חשובים נצבים עליהם ומטפחת אדומה בידם, שאבדה את צבעה כבר והריהי אפורה מאבק מטבעות, ופרשה מול עיני קריינדיץ טשארני כשממית שפורשת קוריה, ובאין אמר ודברים תדע האשה כי נדבת ידה יבקשו הם, ולבה יתחמץ בקרבה, ועוד מעט ושפכה מררתה לפנייהם או גרש תגרשם כלה מעיניה, כי אין ידה משנת להוציא פרוטה, ובעצמה זוקה ללוות גמילת חסד למען שלם את הרבית של הפרשה הזאת. ואולם בעוד מועד תשנה את פניה, תשים כשחוק עיניה, תסלסל שפתיה ובמלים רכות משמן כה תאמר לבעלה: מנשה חיים, משום מה אינך מבקש את מעלתם שיסורו לחנותנו. אפשר ישבו לפוש רגע ויטעמו מן המרקחת, שהכינותי לשעת מחלה שלא תארע. הכנסו, מכובדים, שלוחי מצוה, רודמי צדקה! ועוד מלתה על לשונה יכין בעלה תיבות למושב, יקדם פניהם בחסד וקריינדיץ טשארני תשת כף גדולה בצלוחית המרקחת, תשפוך קצת החוצה מן המתוק המתוק ועושה את עצמה כאילו אינה משגיחה בחשיכות של כך, מפני הצורך להפליג בהונה, כמו שאמר החכם: כשיצטרך העשיר אל הרם, ישבור כרו. הקיצור, עולם שכולו טוב, עולם שכולו אורה כאשר לא יביטו לתוכו ועולם שכולו חשוד כאשר כן יביטו לתוכו, אמר ר' ברוכ"ל ממז'בין, ומה נמצאו אמרות קדש! והמכובדים יסורו התנותה, מברכים „שהכל נהיה בדברו“, בורא

נפשות רבות וחסרונן, נכנסים בשיחה נאה, שלקו הפרנסות וקשים מזונותיו של אדם ואיאפשר אפילו לכלכל עני הגון בצוק העתים האלה. „צוק העתים?“ תמהה קריינדיץ טשארני, „לאו דוקא ו? „לא כל האצבעות שוות“ יענה ויאמר מנשה חיים מעין סמך לדבריה, ואף היא מוסיפה ואומרת: אמת שאין להכחיש, כי רבים הם שמצבם רע, ר"ש, ונאנחת לשברם, וכובשת את אנתתה: הלואי והיינו כדאים לפני מנהיגו של עולם ויהיה עמנו כל הימים כאשר היה עד כה. פותחת ארגו שולחנה, מנערת ומקשקשת בזווים, שצבורים ועומדים לרבית, מוציאה מטבע הגונה ומוסרת בידי מנשה חיים על מנת שיתן עליהם, והם מתפרדים באהבה ומברכים אותם: כה יתן ה' הלאה. ומנשה חיים וקריינדיץ טשארני עושים, כביכול, עין של מעלה ואווז של מעלה כאילו אינה רואה ואינה שומעת ועונים אמן בפנים צהובות ולבם נמס בקרבם. אך מה תתן ומה תוסיף אונאה לפני הבריות, אם אין אונאה לפני המקום? ולא ארכו הימים ומנשה חיים ואשתו נקראו לצבא להלחם מול תלאות הזמן, ונתק פתיל מכתרם והזמן הפך עליהם בלהות, וכל הונם ורכושם ויתרונם ופקודתם היו לברות לחצי פנעו, וידלו וירשו מאד. כי כאשר יפרח המול מן האדם ח"ו, אין בידו לתפסו ולהטותו לחפצו כסום שתופסים באפסר או כקונה שמחזירים אותו לחנות. וד"ל.

„ומלבד זאת, עוד היתה השנה שנה זעומה, וארבה פרש על תבואות השדה ויעש בתן כלה. וקריינדיץ טשארני שנתנה סחורה בהקפה לבני הכפר על מנת שיהזירו לה מעותיהם לאחר הקציר, אבדה לה הפעם גם יתר עמלה, ויצא מבני בוצץ כל עשרם והזמן קרא עליהם מועד, וישחו וימכו מפני זעמו, כפי שאפשר לראות עד היום הנה מתור השירה הזאת הכתובה שחור על גבי לבן בפנס ערת ישרון מעשה ידי סופר הקהל האמונות עלי המליצה. הלא כה דבריו כאש:

הלא טל וקטר קצקס קאו:
 וקבור וכקל כפגיהם נקנעו:
 ובקצור תקצרים בארעים נקסעו:
 הנה, תבואות שרי סארפה נקנעו:
 עליכן קאבל בוצץ יקדרי לעו!

כמו שיש להכיר גם על-פי הסגנון — ש"י עגנון הוא מאותם הסופרים שינקו הרבה מלשד חיי העם ונאמו הוא בבית ישראל וספרותו. סופרים כאלה קרובים ללבנו, כי מניעים הם את המיתרים היותר רקים שבו, התכויים וכמוסים לפני ולפנים, אלה הנשמרים בו כירושתי אבות עתיקה ויקרה. אנתה יהודית אמיתית, כשהיא נשמעת, בוקעת למעלה ולמטה — גם לבנות שנתקשו והיו לאבן, ועונה הד רחוק לעומתה. וכך כל רגש חי אמתי, שתיו עליו דורות, נשמר בפנימיות פנימיותנו, ולא זה בלבד, אלא ככל שאנו הולכים ומתרחקים ממנו, הרי זה מקבל צורה של דבר-שב-קדושה. קוראים אנו שירי-אהבה של משוררים שונים, אבל אינם מניעים את מיתרי לבנו במדה שמניעים אותם שירים „הכניסני תחת כנפך“ ו„איר“ של אותו המשורר, שאינו יודע לכאורה „מה זאת אהבה“; ולא משום שביאליק הוא משורר גדול, לכן יש ביכולתו

להניע את מיתרי לבנו, אלא משום שביאליק הוא משורר גדול, עליכן הוא קרוב למעיני היצירה, ולכן מתרחק הוא מן הארעיות והמקרייות — סוף־סוף אנו עם כל מודרניותנו הננו רק ארעיים ומקריים בעולמנו, קצה שלעלה על פני המים — ומתקרב יותר למקור הנצח של נשמתנו. לרברים המתקיימים מאות שנים ועוד יתקיימו, בפנימיות פנימיותנו מאות שנים. מן המשוררים בפרוזה, המספרים העברים, יודעים את רגשיההאבה הזוה של היהודי שנתן לו ניב שלם כל־כך ביאליק בשיריו, רק ברדיצ'בסקי ועגנון הצעיר, משום שיצירתם גם היא נושאת עליה חותם של מסורת עתיקה ושואבים הם מקמור נשמת העם. שונים הם שלשה המשוררים האלה בדרכי היצירה, אופני הבטוי וכו', אבל דבר אחד משותף להם: הרגשה עמוקה בחיי המסורת העברית, ומכאן אצלם אותו רגש האהבה המיוחד, שנתנו לו בטוי ביצירותיהם — אהבה שיותר משהיא אהבת בשרים היא ריעות נאמנה, דבקות עילאה, אמונות אמו, זעוזעי נצח צנועים.

אהבה כזו הראה לנו עגנון עוד בספורו הראשון „עגונות“, שנדפס ב„העומר“, והספור ההוא מלא כולו געגועים ורוד, ועולים ממנו מעין קול בשמים וריח „גוֹדֵדוֹ“. אולם בספור שלפנינו הראה לנו עגנון עוד אהבה אחרת, לא אהבת נער לנערה, אלא מין מסירת־נפש שבין בעל ואשתו, שאפשר להמליץ עליה את דברי ברדיצ'בסקי (בכתביו ביוודית): „אצל היהודים דרים בעל ואשתו שלשים שנה ולא ידעו אפילו כי היו יקרים זה לזה“. מנשה חיים וקריינדליץ טשארני דרו הרבה שנים כאורח כל ארעא לפני דור אחד: היא שלחה במסחר ידה והביאה טרף לבית זהוא — ישב על התורה והעבודה ודאג לחיי העולם־הבא, עד שנתנסו בנסיון קשה זהובאו בכור עוני, וההכרה הביא את מנשה חיים לידי כך להיות נודד מקנו וקריינדליץ טשארני נשארה כמה שנים אלמנה חיה המצפה לבעלה — עד שהיו בזה מעשי שטן ומנשה חיים, בהיותו כבר בדרך קרוב לעירו על פנת לשוב לביתו, מכר את ה„כתב“ וה„תעודות“ שהיו לו מרב העיר לקבצן נודד. עבירה גוררת עבירה והתולעת, שהצליחה לנקב חור קטן בקליפה, ירדה לתוך התפוח ממש, יצר הרע נכנס בלבו של מנשה חיים דנו ופתהו למעום גם הוא טעם חיים ואכל אכילה גסה ושתה יין הרבה כדי להטביע את התולעת המנקרת בלבו, עד שנפל ממדרגתו והיה לשכור. את צרור כספו שדרו ממנו בהיותו מתגולל ברחוב וישן את שנת השכרון, וכשהקיץ — הוכרה עוד הפעם לנודד ולעבוד כמה זמן, להביא מעט כסף לביתו — זו אשתו. אולם יודע השטן איד לערוב את העולם, והשטן הוא מלאך־המות. מה עשה? המית את הקבצן הנודד, בעל התעודות של מנשה חיים, בהיותו בעיר נכריה. הוא נקבר כדת והשמועה באה עד בוצץ, שמנשה חיים מת וקריינדליץ טשארני הותרה מכבלי העיגול, על סמך הכתבים והתעודות. לאחר כמה זמן נשאה, כמובן, והיה לה גם הריון — ומנשה חיים האמתי נעשה ל„ברימיני חי“, כמו שקרה הדבר בדרמה האחרונה של טולסטוי, אבל מנשה חיים הוא יהודי, הוא לא עורר משפטים ולא ערער על נשואי אשתו, כשנודע לו הדבר לאחר כמה זמן. אדרבה, הוא ראה את עצמו מיותר בעולם בגרמו להטא נורא של היתר אשת־איש לעלמא, עד שרחם עליו ה' ולקח את נשמתו והיתה מיתתו כפרתו.

אולם לא ספור המעשה כשהוא לעצמו הוא העיקר בספר, אלא חזיונות הנפש והחיים הרבים, המתגלים בו לפנינו. הנה חיוון אחד עמוק ופיוטי מאד בשוב מנשה חיים לביתו: „הנבון ישכיל לדעת את המית לב מנשה חיים כאשר ראה כי קרוב הוא אל מחוץ הפצו ואל העיר אשר אליה תשוקתו וכנשר יטוש עלי אובל כן ירוץ לבו הפעם לקראת ההרים והנבעות הנשאות אשר מסכיב לה וירא והנה מישור לפניו ותוצאות דשא לו ושרה תבואות לעומתו והנהר שטרופ־א מתאבק בעפר רגליו, ותפעם רוחו בקרבו ולבו רץ ונמהר כסמבטיון: הנהר, וישא את עיניו וירא את העצים הרמים וידע כי קרוב הוא אל העיר, כי כן דרך האילנות לנטוע אותם חוץ לעיר. ולא יוכל עוד מנשה חיים ללכת כדרכו הלאה, כי נשא נשאה אותו הרוח אליהם, ושם אוה למושב לו את תלוליו הרשא, וירא מנוחה כי טוב תחת כיפת צללי העצים הרעננים, ויואל מנשה חיים למעום את עדני הצל, והחמה טרפה עליו במערב ועבים הנביהו עוף ושחקים לארץ יפולו וכנפי הרוח יעלעלו את שמורות עיניו, ובית אבנים יחזה, על גתו אשתו תצא, ושוש תשיש העגונה, תגל נפשה כבעלה. דלת הדרה פתוחה וקריינדליץ טשארני קמה באנחה, תניח גרב מידה בירכתי החלון להחליף כה כמעט רגע מעמל כפיה ולערוד ארוחת ערב בבית, ומנשה חיים יבוא בלאט מבעד הפתח ושומע אין לו, יגש עד החלון ויכח ראשו כאגמון ויטל גרב על מתטיו, והנה יד שלוחה אליו ואשתו עומדת לפניו ונפשו יצאה בדברה: מי נשא פוזמקי, מי נשא פוזמקי, אשתו שואלת, תשתאה. הו לא היה כאן אדם ולא עבר פה איש? עוד היא עושה כה וכה וידו בידה נענה ותלפת. — קריינדליץ, מה מרובים המחטים בגרב אחד, ראי כבר מחצתי את ידי, קריינדליץ והנה תשרה עליו רוח אהבה וחסד והמון רמים רבים יכו שרש בלבבו. היא שעמלה בתנות, היא שנשאה בעול, היא שפרנסה אותו כמה וכמה שנים וכאשר אכף עליו הגורל שב וירדו ריקות ואת אשר חשד הוציא למלאות תאותו יין. כלום ראוי הוא לה? לא להנם אמרו צרי העין שכולוביץ, כאשר בא אתה בקישורי החיתון, כי שידוד זה חוץ לדרך הטבע הוא. ובאמת, כשהגיעה קריינדליץ טשארני לפרקה, ודאי היתה יכולה להתקשר בשידוכיו במי שהגזו וראוי לה לפי מעשיו, ורק מן השמים זכו לו בה.

„וההיך התנער ויקם, כי כלתה נפשו לדעת את שלום אשתו, וירא כי רד היום והשמש באה ופאתי שמים יתכסו פתאם במשאון. או תתעטף עליו נפשו למראה השחקים העגומים אשר ירבצו על הררי בוצץ וירכאו לארץ ראשם. ומנשה חיים מוחה את עיניו וגנו של פלוני ושדהו של אלמוני לפניו ושם מדורתו של גוי, שהיה לוקח סחורה בחנותו ולא פרע. מי יודע, הקונה הוא עוד אצל קריינדליץ טשארני? אם ירצה ה' מהיום והלאה לא אשקוט ולא אנוח עד כי אוציא כל חוב מחייב ושוב אשוב אל מעמדי הראשון, אך מי יודע אם עמדה קריינדליץ בנסיון או מכרה את השטריו־מלילה, ויצר לו מאד. כי פחד מן יהא עליו לצאת בשבתות חבוש בספוריק כאחד פחותי אשר רק חבר יכונה בעלותו לתורה, כי אין יד מנשה חיים משנת הפעם לקנות שטריו־מלילה אחר, וקריינדליץ טשארני הלא תכסה פניה מבושה, אבל פישועתך

קויתי ה'. כה הרהר ההילך והערב היה ללילה, שמים לבשו קדרות ועבים נערמו יחד וירח רובץ בין המשפתים“.

חזיונות נפלאים כאלה, המלאים עומק הרגש ונענועים שאינם פוסקים, מתגלים לנו כספר פעם בפעם, ואם להעתיק את כולם — יקצר הגליון, אולם עליפי המעט שהובא וצויין כאן יש לראות, כי הספר הקטן הזה הוא אחת היצירות הנאות ביותר, שנוצרו בספרותנו בשנים האחרונות.

דבורה בארון

דבורה בארון היא מספרת. היא יודעת להפוך את חומר החיים לדבר שבהויה ובתנועה. החומר אובד בידה מכבודו החמרי ונעשה זך ודק; נעשה צלול ושקוף — עד כדי להיות נאמר ומסופר. המטמורפוזה הזאת של החומר, המקבל מעין זיוו וטהרו של הרוח, נעשה צליל דק, אמירה נאצלה וספור נאצל של הויה, היא מטמורפוזה גדולה מאד, אחד מפלאי הפלאים של היצירה, אשר לה זכו רק מספרים שהם יוצרים מובהקים.

החומר לספריה לקח מחיי המציאות של הזמן הקרוב עוד אל ההוה, אבל הוא ניתן לפנינו כשהוא מזוקק ומצורף כולו — בלי כל הוי. מקשרת המספרת תמיד את הדברים בציורים ידועים מן החיים, אבל אין אנו מרגישים יותר מדי בציורים האלה; אין הם תופסים מקום לעצמם ואינם נעשים ממשות לעצמם. הדברים הקיימים כאילו נעשים מרחפים ושוטפים. הם אינם מאבדים כלום מהותם ונעשים בכל-זאת מעין דבר שבאידיאה, מעין סמל רוחני, מעין דבר שאינו עובר עוד מיד ליד, אלא מפה לפה.

מספרת זו מהפכת את הדברים שקרו והיו לדברים שבאגדה. המציאות, שהיא קיימת כאן כולה, מקבלת את זיו החלומות. אין אנו מרגישים עוד כלום בממש שבה, בכל החומר העכור, שהיא, מציאות זו, נוצרה ממנה. מסתכלים אנו ישר בתמונה שבה, בצורה שהיא מעין הצורה הטורה, בזיו האיקונין — כבאספקלריה הטובה והמאירה ביותר.

דבורה בארון בספריה הטובים איננה עוד ריאליסטית. אותה המציאות, שאנו רואים לפנינו בספריה, אינה עוד זו הריאלית, אם כי החומר לקוח לכאורה כולו מהעולם הממשי, הריאלי. היא שייכת לספירה אחרת, מיוחדת, חדשה. העולם הנשקף מן הספרים האלה משתקף כמתוך איזה בדולח — הוא נוצר כולו מחדש בדמיון השקוף והטהור של המספרת. יש בו על כל צעד ושעל מהתקת הגבולים שבין הדמיון ובין המציאות, בין החזון לאמת. ולכן יש שהיא מספרת לנו גם חלום, דבר של דמיון רחוק, וגם הוא נעשה לנו ענין קרוב של מציאות. אין אנו מרגישים כל הבדל בינו ובין המציאות הפשוטה. על-דבר היום הראשון של חייה

ספרה לנו — בספורה „היום הראשון” — וגם הוא נושא עליו חותמה של המציאות הגמורה שבספוריה, אותה המציאות שבפיוט, המציאות ההוזה של העיירה שבשאר ספריה, על כל הניגודים שבה, שאינם סרים גם מכאן, בלי כל הבדל. בספורה הראשונים, המציאותיים יותר, היה דרכה לעמוד הרבה על הניגודים, אלה של עשיר ורש, שובע ורעב, תקיף ונכנע. ספורה אלה חתומים בחותם חברתי, סוציאלי. גם עכשיו לא הוסרו עוד מספורה הניגודים האלה, אבל דומה כאילו קבלו איזו השוואה הסתכלותית, אצילית, רוחנית. איזה שווי-משקל אצילי, רוחני, כאילו שורר ביניהם — בין הניגודים העמוקים. יש בהם מזה לעומת זה, משנוי-הגוון ורבויה-הגוון שבבריאה, מן הרבוי שבאחדות העולמית. השבע עוד נדרף על צואר, אבל יותר משהוא נדרף על השובע שבו הוא נדרף על הממש שבו, על הגוש שבו, ה„שומן” (כך שם אחד מספורה של דבורה בארון) הרב, שאינו נתן ואינו מתערב יפה עם יתר הסממנים הרוחניים שבכאן. הוא מפריע בעולם אצילי זה את ההרמוניה היפה.

יש ונדמה שבספורים של המספרת יש גם מרכרוכיות רומנטית, מנטיה יתרה אל הניגון העגום והרך, „כל-כך עגום ורך”, כמו שאומרת המספרת, של הרב הצעיר בעיירה הנדחה (בספורים „עגונה”, „תורכים”, „בראשית”, „גניזה” ו„היום הראשון”), אבל בעצם יש כאן יותר מהנטיה אל היופי האצילי הכבוש, הרוחני וההרמוני — השלם לעצמו.

על הדברים המזעזעים ביותר יודעת המספרת לספר בשקט כמעט אידילי. כי אכן החיים המשתקפים פה כמו מתוך מראה יפה, מתוך אספקלריה המאירה כולה, מקבלים כבר על-ידי כך, כאילו ממילא, צורה נוחה, הרמונית, אידילית במקצת. גם הזעזועים הגדולים ביותר שבלב נעשים על-ידי כך שקטים יותר — וסודיים יותר. אותה הטרגדיה הנפשית של בת הכרך הפולני — בספור הנפלא „בראשית” — שהיתה לרבנית בעיירה בליטה, היא כל-כך חרישית, כבושה, שרק סימנים מעטים ממנה, רק רמזים קלים בלבד, מגיעים ממנה לחוץ. רק איזה חוט של צער, המתוח בספור על הכל, מגלה את הדברים. ומגלה את הדברים גם ההומור הקל של המספרת, שאין בו כלום משום צחוק. אין היא, ועמה גם אנחנו, שוחקים פה גם למראה המוזר ביותר, כגון למראה העדה הלבושה קרע-צבעונין ויחפה כולה, ויוצאת בתופים ובמחולות להקביל את פני רבה החדש, או למראה הרבנית הצעירה, שכסיות של זמשה לבנות על ידיה ונוצת בת-היענה על כובעה, בעמדה בעגלתה בפעם הראשונה לפני „בית הקהל” ועז לבנה ותמית-עיניים נגשת אל העגלה, ובהשענה ברגליה הקדומות על אחד האופנים היא מוציאה מלוא הפה קש מתחת למושבה.

הרוצה לבקש כאן את האשה — ימצא אותה בודאי: בהכרעה לתשוקה טבלב, לצער הסודי, שבספורים האלה, ברחמים הרבים, המון הרחמים, וגם באטמוספירה החיונית — אטמוספירה של חיים שלמים, מעין החיים בתוך משפחה — המנחמת, המשקיטה, שבספורים.

אשה מספרת.

תרפ"ה.

גבול השטח — בעיירה. כאן, בשטח מצומצם זה, היא נתנת גם יותר לתפיסה כזו, שבה הפרט הוא חלק בלתי-נפרד מהכלל והוא משלים בפרטיותו צד אחד מהכלל הזה ונעשה עור כנגדו, מתנגד שקול, אף לצד השני.

בדרך זו כאילו נתן לפנינו הזו ב"מזה ומזה" וב"פרקי מהפכה" את הים בטפה: את תנועת המהפכה הגדולה בארץ הרחבה — בתוך גבולות העיירה היהודית. אבל בתוך גבולות העיירה הזאת אנו מרגישים בה וחשים אותה לכל עמקה. כי הן היא הפכה סדרי-עולם של העיירה הזאת, שאין כמוה לשמירת גבולי מסורת. עיירה זו אנו מוצאים אותה כאן כולה חשופה ופרוצה. היא פשוטה ועורה וסופקת כפיה. חיה היא חיי חדלון, שאין בהם כל הוה, כל מעשה. קו החיים שלה, המרכזי, האמצעי, זה שהוא כמין חוטה-שדרה לה, כאילו נשבר בקרבה, ואנו רואים אותה כשהיא גדה ונעה בלי הרף, מתרחקת והולכת כולה לקצוות, כספינה שנשבר תרנה ואבד קברניטה. יש שהיא זוכרת עבר, שהוא לה כרחוק מאד, והיא נגהה אחריו בנפש ריקה ואין כל, ויש שהיא זוכרת עתיד, הרחוק עוד יותר, והיא כהולכת הלוך וצמוד לקראתו, אבל כאילו על גבי קביים.

בחור ובתולה בעיירה מצד זה, ומצד זה זקנה. מצד אחד הולכים בחורים ובחורות בראש, הולכים בקומה זקופה, שהיא זקופה יותר מדי, ומצד שני זקנים בראש, ההולכים כולם שחוח: כנמושות הם... כאלה כן אלה שקועים בדבר שאינו זה, כאלה כן אלה עיניהם נתונות במרחק, אלא שאלה מביטים לפנים ואלה לאחור... העולם בשעת מהפכה זו קרוע לקרעים, ועל-כן אין חבור. דומה שחסרה לגמרי הנקודה שבתוך העגול, נקודת ההוה החי, שהיא המרכזת והמחברת. אמנם אי-אפשר לעולם בלא נקודה זו, והיא בודאי ישנה, אבל כאילו בהסתר פנים, מעבר לכמה פרגודים ולכמה מחיצות. בני-אדם אוהבים, שונאים, סובלים בנפשם, משתוקקים, מתגעגעים — אבל הכל כאילו מעבר לאותו שטף החיים שאנו רואים לפנינו, זה הגורף וסוחף בזרמו... וכך יש גם מצד זה לחיים פה שני פנים: אחד כפי שהוא מתגלה כלפי חוץ, ואחד בחדרי-חדרים של לבות בני-אדם המתאווים והמשתוקקים לחיי-עד שברגע, לחיי-הנצח שבשעה; אחד לו תמיד צורת הרבים, והשני אף פרצוף של יחיד לו, כי נושא הוא על גבו גם את תורה-נצח של היחידה, הכמוסה, שהיא ביחוד כמוסה כאן — בספורים מחיי המהפכה החברתית. והמספר מספר לנו על שני עולמות אלה, שהם בבחינת הגלוי ובבחינת ההעלם, בצורה של "איתגליא" ובצורה של "איתכסיא": זה נמצא בתוך זה, זה הולך וסובב ומקיף את זה, ובדרך ההקפה והסבוב הא מגלה שמץ מנהו, אפס קצהו...

מהמתיחות הגדולה שבאותם הספורים על חיים מתוחים עד קצה הגבול, חיי מהפכה ומלחמת עם או עמים פנימית, היא גם במלחמה הפנימית שבתוך לבות

ת. הזו

בספורי המהפכה

א

ראשית בכוריו של הזו, אשר הביא לכרכי "התקופה" בשעתם, היו ציורים-ספורים אחדים מחיי המהפכה הגדולה בתחום היהודים ברוסיה. ציורים-ספורים אלה גילו — אף בשמות שבהם נקראו: "מזה ומזה", "פרקי מהפכה" — נטיה לתפיסה רחבה ועמוקה, גלית, ריתמית, בתנועה העולמית. ועוד בעומר הראשון, אשר הרים הזו — קלוש עוד למדי — בספור "כבוא השמש" (בשם ת. צבי ב"השלח", כרך ל"ד), ניסה, אמנם בדרך תכניתית-שכלית בלבד, לתפוס תפיסה רחבה את הריית-מוס העולמי. "ורוצה מאיר אותה שעה לקחת את הנער על זרועותיו וכו', ולספר לו, שריתמוס, ריתמוס יש לכל דבר בעולם ושהכל נגזר על ידו, ה—כל. ולילה ויום, וחיים ומות, וים ונערה חולמת, ונערה אוהבת, ואהובה כוזבת, וסתיו, ושלכת, וגשם נתן, ומלחמה ושלוה, וחיי-עם—הכל, הכל נגזר על-ידי הרייתמוס העולמי. אולם יש שהוא נגזר בתופים ובמחולות, בצלצלי-שמע ובתרועות-נצחון, ויש שהוא בא בקול ענות חלושה ובענויים ויסורים". כך ספר לנו שם בשמו של אותו גבור, שהוא ראשון לגבוריו של הזו, או ראשון לראשונים שלו.

הגבור — לא הוא עיקר בתפיסה אמנותית זו. כי על-פי תפיסה זו אינו אלא קול אחד במערכת הקולות, או צבע אחד, הזקוק לשם השלמה לצבעים אחרים — זה לעומת זה. והעיקר הוא ערב הצבעים ומזיגת הקולות למנינה אחת, שהיא המוסרת לנו בדרך הפרטים שלה הלך-רוח כללי, "עולמי".

הלך-הרוח הזה בציורים הראשונים של הזו הוא של ימי המהפכה הגדולה, כי אין כמוהם מתאימים ל"פוליפוניה", שקולות היחידים נבלעים בה. היחידים הם בציורים האלה, "מזה ומזה": האבות והבנים, הטובים והרעים, חולמי החלומות ואנשי המעשה, בעלי הצדקה ובעלי האגרוף — כולם נישאים כמו ביעף, כאילו בתוך צנפה של סערה אחת.

סערה זו היא חזקה ועמוקה ואנו חשים בכל רגע בנשמת אפה הצורבת והשורפת, המכלה והופכת משורש את אשר נטעו דורי-דורות. אבל כדי שנוכל להקיף אותה ולתפוס מהלכה באותו שטח יצירה, זה של הפרווה הציורית-מוסיקלית, שאינה אלא בת קול החיים, אין היא נתנת לפנינו בכל, "סערת החימה" שלה, בכל כח ההתפרצות שלה במרכז, אלא היא נתנת לפנינו בצורה זו, שהיא מתגלית בקצה

הנלחמים: בתוך לבות האבות והבנים, וכן בתוך לבות המשתוקקים והאוהבים, הנכספים והמתגעגעים. סובב הולך רוח ההרס הגדול, רוח ההפכה הגדולה, והוא ההורס והעוקר את הנטוע בתוך לבות בני-אדם; אולם גם על סביבותיו שב הרוח, אותו הרוח ההולך על-פי דרכו תמיד אל דרום וסובב אל צפון והוא סובב-סובב הולך. ואף הרוחות האלה, רוח-ההפכה הבלתי-מצוי ורוחות-העולם המצויים, הרגילים, נפגשים זה בזה, וכאילו זה בתוך זה, כי נפגשים הם בתוך לבות הנלחמים — משני המחנות — ומתנגשים זה בזה. אולם התנגשות זו היא כנעלמה, מתגלה היא לרגע ומתכסה, מתראה היא רגע על פני השטח וחוזרת ומתעלמת. וזה המוסף לספורים האלה גם שטח אף מחוץ לשטח שהם נמצאים בו: הם פותחים לפנינו שערים גם מעבר לשערים הפתוחים בהם לפנינו; אנו רואים בהם לעומק חוץ ממה שאנו רואים בהם לרוחב, ושם כאילו אנו מוצאים שטח אחר של אותם הדברים, חוץ מן השטח של הדברים שלפנינו...

ב

גם ב„מזה ומזה“ וגם ב„פרקי מהפכה“ דרך הספור של הזו הוא של פרקים-פרקים, מעין פרקי אברים מרטטים ומפרכסים, ושל קטעים-קטעים, מעין קטעי חיים שונים — מזה ומזה. המספר דומה שהוא עומד בין האברים והפרקים האלה של המהפכה, שולח את ידו אליהם ונותן פעם מצד זה ופעם מצד זה, פעם הוא שם נד אחד מימינו ופעם נד אחד משמאלו. ואף בוחש הוא בקדרות ומערבב את הסממנים יחד. כי הן „העולם מטורף, העולם משוטן“, כמו שנאמר שם, באותם הפרקים. וכך נתפרשו שם הסופות, אותן ה„סופות הארוכות, המשולשלות, העקומות, השעועות והעגולות“, כאילו תקעו והריעו, הריעו ותקעו, „על חרות שבעולם ועל קץ הגאולה“, ויחד עם זה: „על ענית אמן בקול רם ובהנאת-שמחה שנשתתקה, על קול סלסול ברנה ותפלה, שמסייע הקהל לש״ץ, על סדרי סעודה שנתפרעו, על חתנים ו„מפטירים“ שבטלו — על הדופק הישראלי שנדם“. „שרקו שמים וארץ“, והם „מעריבים בכל תנועות ונקודות של אורייתא“, אלה סותמים בקמצים... אלה שורקים בשורק... ואלה מהדדים בחולם... המחנות כאילו עומדים גם בנפשו של המספר מזה ומזה, והוא נותן אותם לפנינו בזה לעומת זה שבהם, ומלווה אותם על-פירוב בניגון, שגם בו יש מזה ואף מזה. הניגון הזה יוצר את האטמוספירה של המהפכה, שפתוכים ומעורבים בה שברים ושבריי-שברים של כל היסודות, ואף מעלה הוא ניגון זה מתהום הנפש מין יסוד כזה, שהוא כאילו מאחד בתוכו את היסודות כולם, מאחד אותם על כל הניגודים שבהם, ובדרך זו נוצר בתוך הספור אותו הקוטב האמצעי, האנושי, הפנימי, שעליו הכל הולך וסובב, אותו

החוק האחד, העליון — ה„מונרכי“ לפי הגדרתו של אחד מ„מונרכי“ האסתיטיקה, — השליט בכל, אותה צורה יסודית, אחדותית, הכוללת בקרבה מבחינה עליונה את רבוי הצורות, עד שהאנשים המתנגדים, המחולקים, האויבים זה לזה, הרודפים זה את זה ויורדים זה לחייו של זה, נעשים גם צוותים זה לזה ומתקרבים זה אל זה בשורש.

אנשים בני שורש אחד כזה, שורש אחד של נשמה, בת גלויים רבים ושונים, מחולקים, אויבים זה לזה, אנו מוצאים גם ב„מזה ומזה“ של הזו, וגם ב„פרקי המהפכה“ שלו. אבל הצליח בזה הזו יותר במכל ספוריו הראשונים ב„שואל פרנקפורטר“ שלו — השלישי בספורי המהפכה שלו (גם הוא נדפס ב„התקופה“, בספר כ"ג). כאן עלה בידו ליצור מתוך נפשות גבוריו אותו קוטב שלם, פנימי, אמצעי, שהוא כבריח התיכון, המברית את הספור כולו מן הקצה אל הקצה, ואותו ספור של מהפכה, על כל סערותיה והריסותיה, שיש בהן גוונים וגווני-גוונים, צדדים וצדי-צדדים, יש בו גם אחדות שלמה אחת — אחדות בתוך הרבוי, אחדות של כל הרבוי.

גם הספור הזה, כשני הספורים שקדמו לו מחיי המהפכה, מוסרים לנו את סערת האון של מהפכה זו, שיצאה כולה, ביחוד בעיירה היהודית שבתחום, ללהב וללהט, והכל כאילו נישא כאן באותה סערה; אולם מתוך הסערה עצמה מתרומם ועולה אלינו גל אחד, שהוא כאילו נושא בקרבו את נשמת הסערה כולה. התנגשות הרוחות של הסערה היא בתוך מרכז זה, שהוא, גם הוא, נד ועובר-מקצה השטח, שבו מתכנסת סערה זו, אל קצהו. בתוך אותו מרכז נמצאים „הצדדים“ המדיינים זה עם זה, אלה הטוענים כל אחד ואחד לצד שלו, ואנו מוצאים אותם כשקרבה רוחנית ביניהם, והאחד כאילו אחוז בעקב אחיו בבואו לקשור עליו מלחמה.

שנים הם באותו ספור, שהם בבחינת קוטב פנימי, רוחני, של כל מהלך הדברים בספור, ואף כי הם שניהם בעלי כוונים שונים מן הקצה אל הקצה, ושניהם לא זה בלבד שהם פונים איש לעברו, אלא שעברו של זה הוא גם בבחינת עבירה לשני, מתקשרים הם במרכז ההתנגשות שביניהם, וכל אחד מהם כאילו ממשיך את הקו של השני, אבל בכיוון הפוך, ניגודי, ובתנועה הפוכה, ניגודית. משנים אלה אחד הוא באיכח העולם הישן, באיכח העבר; ה„זקנה“ בספורי המהפכה של הזו, והשני הוא באיכח העולם החדש, העולם של עתיד לבוא: באיכח הבחרות שבספורים אלה, ושניהם כאילו הם אנשי חזון אחד, אלא שזה חוזה את החזון הזה של עולם שכולו חכמה ואמת לעבר, וזה חוזה ככל החזון הזה לעתיד, ומכאן פרשת כל הדרכים שלהם בהוה והניגודים שביניהם בהוה.

הם שניהם כמו רב ותלמיד. הרב הוא ר' בר, יהודי בן-תורה, "חסיד", בעל בינה יתרה, שב"דוביות" שלו הוא כמכונס כולו בתוך אותה "מאורה" של העבר, שלו אינה אפלה, כיון שהוא מכניס אליה דרך הצנורות הנעלמים של נפשו מכל האורות שבעולם, ואף מהאור "הגנוז" של שבעת הימים... והתלמיד הוא ה"בחור היקר ובעל המדות" שמואל פרנקפורטר, שגם הוא שתה, לפי דברי ר' בר, מאותן "אבקות של פינק, שמטהרות ומבריאות את הדם..." היינו — בן-תורה אף הוא ובעל מדות תרומיות, אלא שפירש ונעשה מין פרוש בטעם חדש: "שיכן את עצמו בתוך הגינה של איבן בוסל והצמיח לו שם תפוחי-אדמה, כרוב ועגבניות ושאר ירקות", ואינו אוכל דבר מן החי, לא בשבת ולא ביום-טוב" עד שהבריות כנו אותו על מעשיו ודרכיו בשם "יסוסניק", וכשפרצה המהפכה נספח גם הוא עליה, ואף היה לרוח החיה בה. אלא שבהתרחקו אל הקצה השני מר' בר ותורתו, הוא בכל זאת עוד כעין תלמיד-חבר לו, מין שיננא, הפליג עליו והופך את תורתו לצד אחד...

אותו תלמיד ותיק נראה לפנינו כשהוא חפשי לכאורה מעול אותו עבר, שר' בר נושא אותו על צוארו באהבה רבה ובדבקות — ורמזו יש לכך גם בשורש של שם המשפחה שלו, פרנקפורטר, שהוא פורץ גדר ו"חפשי" בישראל, — אבל בעל יחס נפשי, שיש בו תמיד גם משום יחס אבות, הוא, ואף לזה יש מעין רמז בשם המשפחה שלו, — וממילא שביחסו "לזקן", לר' בר, נמשך הבחור שמואל אחרי אותו שורש, שמצאנו ביחסו של הנער שמואל לאותו כהן זקן, שהיה "שוכב במקומו", במקדש אלהים, "ועיניו החלו כהות". אלהים, אלהי העולם, קרא גם לשמואל פרנקפורטר זה מתוך נפשו, וגם הוא נבואתו היא לגבי ביתו של אותו זקן שלו: "החל וכלה". אבל מספר הוא את חלומו וחזונו לאותו זקן, ואף ממשיך הוא במדת-מה את הקו של חזונו וחלומו, אבל באותו הדרך של "והנער נער" — לעתיד לבוא...

שנים אלה, שאחד מהם בא להחריב את השני, למגר "את כסאו" לארץ, התחברו יחד, עוד מראשית בואו של שמואל פרנקפורטר לאותה עיירה. כי ר' בר, כמו שמואל פרנקפורטר, לפי טבעו הפנימי, "חפץ חסד הוא": גם הוא אוהב "עניות" דעתין, ויש לו על זה משלים רבים, ממש, מגדעון ועוד, שסותרים אמנם את משליו החדשים של שמואל החדש. וכך לא ניתקו הקשרים שביניהם גם "כשנפלה הריבולוציה בעולם ושטפה ארץ ומלואה", ונשטף עמה, ראשון לראשונים, שמואל פרנקפורטר, ובראשית הספור אנו מוצאים שיחה ביניהם בענין זה, שיש בה כדי להעמיד אותנו על הפילוג שביניהם, כמו שיש בה כדי להעמיד אותנו גם על הקשר שביניהם מתוך התנגדות והתנגשות.

שמואל פרנקפורטר, הגבור של הספור החדש על חיי המהפכה, אומר על מהפכה זו:

— עולם חדש נברא והולך, מה שלא היה יכול מקודם להיות כן. מקודם גולם היה ולא עולם, פגר מת במלחמות, בחמס וברעה ובממון ובכל פרטי עניניהם, מחזק במעוזם ותלוי ועומד. גולם! גולם!... קליפה!... עתה נפסקו הקשרים, הותרו חבלי העבותות ונפל הגולם על פיו! מקול מפלתו רעשו הארמונות והבתים השאננים ונהפכו ממשלות... מעכשיו עולם חסד יבנה, עולם נדמה כבחור, עולם של גבורה ואהבה, חיי האמת...

ור' בר אין לו, כמובן, "נטיות-דעת" לצד זה, והוא מתרעם: — איזה מעמד ומצב בעולם? רק שפיכת דמים, רק הרג ושרפה וזוועה כל היום...

ועל זה עונה שמואל: — אכן, זהו שברון-לב... זוהי פורענות, אך זוהי פורענות! מה לעשות? מה לעשות?...

כך שוהה גם שמואל פרנקפורטר בצער ובדאגה, ור' בר אומר לו: — לזה צריכים זכיה מן השמים, לזכות ולידע מה שצריכים לעשות. אך הישראלי האמתי אינו צריך לזה, כי כבר הוא על-פי התורה יודע מה לעשות... וכאן אומר שמואל להוכיח לר' בר גם על-פי מדרש הפסוקים של התורה הנצחית שלו, שאת הבית החדש צריך לבנות בחכמה, וזקוק בית חדש כזה של עולם התיקון לשמירה...

ור' בר מגחך לשטות של אותו תינוק ולדברים על עולם התיקון. כי "יודע ר' בר בידיעה ברורה, שמזמן שהעולם עולם לא היה עדיין תיקון אמתי. צמצומים הרבה יש בעולם. לפי שאין העולם יכול לקבל אלא על-ידי צמצומים. ובלי צמצומים אי-אפשר לקבל בשום פנים... כשיבוא משיח במהרה בימינו והיה התיקון האמתי, אז יתוקנו כל הצמצומים. אז תתקבל הטובה בלי צמצום ורוח-הקודש בלי צמצום גם-כן".

ומוציא ר' בר מקרא מידי פשוטו ודורש אותו כמין חומר, שהתיקון לפי התורה הוא רק לגבי המעיקים באותה שעה, אבל לא תיקון אמתי, שאין ביכלתם של העולם והאדם לקבל במדרגת-צמצום זו שלהם...

כך נחלקו השנים ונפלגו פלוגתא עמוקה מראשית הספור, זה לשיטתו ולדרכו, הנשענים על העבר ותורותיו ונסיונותיו, וזה לדרכו ולשיטתו, המוצאים להם משען בעתיד ובתורות העתיד... אולם יש קשר ביניהם — בחזון הרוחני של שניהם, שיש בו מעין קו אחד, שדומה כאילו הוא רק שבור באמצעיתו, חסר חוליה:

אחת, אמצעית, לשלמות החבור... והקו הזה, השבור והמפולג, עובר בכל הספור, והוא הקו התיכון שלו, מעין קוטב פנימי של כל המעשים והדברים של הנפשות שבספור, שאף כי אינן הולכות על-פי הקו הזה הן כאילו מכונות כולן פניהן אליו ונמצאות הן כולן מעבר מזה או מעבר מזה...

ג

קו אחדותי זה שהוכנס כאן לספור המהפכה עשה את הספור הזה אחדותי ושלם והבליט אותו, את השלישי שבספורים, כתיכון שבהם, שהוא כאילו גם מבריה את שניהם מן הקצה האחד שבהם אל הקצה השני שבהם ומשלים אותם. הוא כאילו אסף את הנקודות השונות שבספורים האלה, שאף בתוכם לא היו מפורות, אלא שכאן התרכזו והתחברו מסביב לקוטב אחד, שדרש לשם השלמתו גם מין ראשית ואחרית. וכך אנו מוצאים בספור הזה את ה"רגעים" השונים של המהפכה ואת החיים השונים והטפוסים השונים, יחד עם השלמתם וסיומם השלם.

בספור הראשון של המהפכה — ב"מזה ומזה" — הסתמן הרבה "רגע" אחד, שהוא אמנם המכריע "ברגע" המהפכה: העליונים ירדו למטה, עד שפל המדרגה, והתחתונים עלו למעלה.

ולפיו אנו רואים לפנינו הרבה, כמעט מתוך קצה הספור ועד קצהו, את מוטיל פיקלני, גבור-הריבולוציה החדש, המזוין, שעלה לגדולה בכח זיינו. הוא המשתרע כאן לכל גדלו ומוריד מגדולתם את כל אלה שהיו גדולים לפנים ועליונים, ולא זה בלבד שעל-פי גזרה או הסכמה שיצאה מלפניו לוקחו בחג הפסח מעם בית-התפלה, בעצם התפלה, כל "פני" העיר שבכותל המזרח ומטאטים ניתנו בידיהם לכבד החוצות והרחובות לפני הפרולטריון העולה, אלא שגם אלה שהעלו את הפרולטריון הזה ועל פיהם עלה הוא לגדולה, כמי הניך, בנו של ר' נתן-נטע הכהן, שהוא אמנם ב"רבקום", והוא שר ומושל, ה"חבר" הגדול במעלה, גם הוא כאילו ניתן בידו, בידי מוטיל פיקלני, והוא מוטיל, לקח ממנו, בשעה שהניך לא היה בעיר, גם את חנה תמרקיין, ואף כפה עליו את רצונו לבוא לביתו ולשבת שם עם חנה ודוקא בלי דאגה... ולשתות עמו לשם האקדה שבידו ולשם... עד דלא ידע.

מוטיל הוא כאן המנצח בכל והוא המכניע תחתיו את כל אשר בעיר בכח הזיין ובכח זה, שברעב השורר בעיר הוא משליך לפרקים פתות-לחם לזקנות אחדות, ועל-ידי כך, שבסכנת הפרעות שנסקפה לעיר הוא הפודה והמציל...

יחד עם מוטיל רואים אנו כאן הרבה את הצד שכנגדו, את הבעל-בית שבעיר, אותו ר' נתן-נטע הכהן, אביו של הניך, המלמד עוד בראשית הספור את בניו לגרש את החומריות לאט-לאט ולחיות ברוח בלבד. הוא — הזמן ההפך עליו כולו

בלהות: מתה אשתו והוא נשאר עם יתומיו הקטנים, ובנו ובתו הגדולים יצאוהו שניהם, הבן יצא לעבודה בצבא האדום והבת היחה לקומיסרית במהפכה האדומה. ואף זכות גדולה זו לא עמדה לו, לנתן-נטע הכהן, בעיני מוטיל פיקלני, המאיים עליו ב"קונטרריבולוציה" ובבית-הכלא... וכששב בנו מהעבודה והוא לקוי בגופו, ואחר-כך גם חולה ושוכב במטה שכיבה ממושכת, נעשה ר' נתן-נטע זה קודר כולו. הוא קודר כבית-הכנסת הישן, שהוא עושה עכשיו בו ימים כלילות ומתפלל בו. "לא הוא עצמו מתפלל, אלא אחד התפלל בתוכו, והוא עצמו כבית-הכנסת הישן, כביכול, ואחד שיושב ומתפלל בתוכו". הוא מרגיש עכשיו בצער של בית-הכנסת הישן, שכמהו נוטה גם הוא לנפול. "כל קורה מקיר וקיר של בית-הכנסת צעקה אליו בקול גדול ונורא, בוקע הלב, כל אבן וקרש שועו אליו מחמת כאב עמוק..."

בין שתי הקצוות האלה, של המהפכה המנצחת בדמות מוטיל פיקלני מהקצה האחד והחורבה הנוטה לנפול בדמותו של בן הכהנים בעיר, כאילו נמצא ה"משכיל" גורלנד, הרוק הזקן. הוא רוצה להבין את הריבולוציה על-פי "שכל" ועל-פי "חכמת תורת-הכלכלה", ואומר "להתוכח" עם מוטיל פיקלני, אלא שמוטיל מראה לו תיכף, כי כל וכוז עמו למותר וכי אינו זקוק ל"חכמת תורת... השכל", ואז מתחיל אותו משכיל זקן לנטות גם הוא חסד לקהלת-ישראל המיוממה בעירה והוא בא לבית-הכנסת להצטרף ל"מנין" עם הזקנים המעטים, הבאים עוד לבית ה', ומתגרה שוב בפיקלני, בבקשו אותו להכנס "למנין", שהוא דבר שבצבור, כי על-כן קומוניסט הוא... גורלנד זקן זה כאילו מכניס גם קצת הזמיר לספור של המהפכה, שהוא ספור על חיים ומות ועל מפרפרים בין החיים והמות. ההומור אינו יכול, כמובן, להיות אלא "הומור שלפני התליה", מעין גפרית על קצה קיסם דק — גפרור אחד שהוצת לדקה אחת בחשכת-לילה, שבכח האור הניצת שבו רק להעיד על החשכה האיומה.

בספור זה, שזרועו של מוטיל פיקלני היא הנטויה עליו והיא המורידה משאתם את כל מי שהיה עליון ורם — בספור זה הניך, בנו של בעל-הבית שנספח לריבולוציה מתוך אידיאליות, זה ש"הפקיר את עצמו, על רחמים ואהבה ואמת", לפי דברי אביו, "עד שלא רצה שום דבר שבעולם", הוא פסיבי. דומה, שבראותו הכל, כל מה שנעשה, הוא תוהה בנפשו והוא חולה וכמתיאש. בשונו לביתו מטלטוליו לשם המהפכה עשה לו כמין גינה לפני הבית זורע בה מעט ירקות, ושם — מספר לנו המספר — "אזה לשבת בשעת הפנאי, ועיניו בערוגות תצפינה". "שם מנוחתו דממה". הוא מתעורר מתוך הפסיביות שלו רק כשהעיר בסכנה. מוטיל רואה בו, גם בחייו וגם במותו, מדמות-דיוקנו של יוחנן הטבלן, וכאילו גם המספר רואה ומראה לנו את דמותו כדמותו של מי שהיה המבשר

למהפכה, ועל-כן כשמהפכה זו הגיעה אל שלטונה הוא מסתלק וגם מסולק הוא, ככוונה ושלא ככוונה, על-ידי פיקלני, שגרם למותו.

במותו וקבורתו של המבשר הזה שבסוף הספור כאילו נסתים, רגע אחד גדול ומכריע בחיי המהפכה. היד החזקה והמשטר החזק, החיצוני, נצחו בכל, גם מחוץ וגם מבית. בלויה של הניך כאילו זה מתבלט ביותר. הניך לוקח אחר, "כבוד" מבית אביו ואחר מטתו האדומה הלכו בחצוצרות ובשיר האינטרנציונל. בין תופשי הרובים היתה גם אסתר, אחותו (רק חנה תמרקין, ששמרה את חסדה למת, גם בהיותה אשת פיקלני ובהיותה נתונה לידו החזקה, "הלכה אחר המטה חורה, דוממה"). "כשמחים בשמחת החג הלכה הלוייה". "דומה כמו בחווקי-יד הוציאו את הניך לקברות, ובשמחה ובטוב-לבב". הכל לשם המשטר התקיף ופרסומו, ומה הוא נתן-נטע האב כי יתלונן וכי יצעק: "כבודו של הניך אינו מחול... אינו מחול"... הוא הלך ללויה זו של בנו, "כדרך העולם, שאל שמחה הולכים ובאים גם אנשים שאינם קרואים — כן הלך ר' נתן-נטע מרחוק, כאיש לא קרוא". "על עברי פיהקבר — מדגיש המספר — נאמו נאומים, ירו ונגנו האינטרנציונל", ומחוץ לבית-הקברות עמד וחכה ר' נתן-נטע הכהן, ובהשמע בפעם האחרונה זמרת האינטרנציונל התנענע ר' נתן-נטע במלא גופו הצנום ושווע לשמים: יתגדל ויתקדש שמייה רבא... ופניו הזקנים התמוגגו בדמעות".

כך מסיים המספר את ספורו, שיש בו שרטוט חד וחריף של הצדדים השנים, שאף כי אחד מנצח ואחד נופל, אחד עולה ואחד יורד בכל, הם שניהם עומדים עמידה כמעט שווה במובן האמנותי, וממילא גם במובן האנושי. המספר מאיר לנפש שניהם ואנו רואים כמעט במדה שווה לנפשו של פיקלני האלים, הפוסע ועולה ברגל גאזה, כלנפשו של נתן-נטע, היורד. שניהם חיים את חייהם על-פי צו פנימי, וחייהם אינם עניים בפנים במדה זו שהם נראים בחוץ. וכך הוא גם השרטוט החד והחריף של יתר הנפשות שבספור, הנמצאות בין שתי הקצוות הקיצוניות, בין שני הצדדים העומדים ביחוד בקשרי המלחמה — לפרקים בשרטוט אחד בלבד מתגלית נפש שלמה, כנפשה של אסתר, הקומיסרית, שאנו רואים אותה רק רגעים מעטים בבואה ללויה אחיה ואנו רואים לנפשה ולרוחה. — כמו השרטוט החד והחריף של המצבים השונים, כשנצבים זה מול זה הצדדים, הנלחמים לפעמים רק בתוך נפשם.

חריפות התפיסה, הקו החד, המשרטט, המבדיל, הם המצינים את ספור-המהפכה הזה, שעליו להבדיל: בין עליונים לתחתונים, בין העולם שלפני המהפכה ובין העולם שלאחר המהפכה, בין אלה הנמצאים עוד בתווך ובין אלה שעברו כבר לגמרי את הגבול של העולם הישן. באטמוספירה אחרת מזו אנו

נמצאים בספור השני — ב"פרקי מהפכה". כאן ניתן מומנט אחר של חיי המהפכה, מומנט מאוחר יותר מן המומנט של הנצחון: כאן ניתן המומנט של שחרור המהפכה. "העולם משוטן" כאן, "העולם מטורף"; מלא הוא שחרון אחד — והשאר הפקר. את הרעש הזה של המהפכה, את סערת הרוח יחד עם סערת הדמים שלה, מתאר לנו הוֹז בספורו זה. ועל-כן דרך התיאור הוא כאן אחר, ובבחינת-מה ניגודי לדרך התיאור שבספור הראשון.

בספור השני לא השרטוט והקו הם העיקר, אלא הצבע, בעצם — הצבעים, שעל-פי טבעם הם מטשטשים במדת-מה את הקוים המבדילים ויוצרים הלך-רוח; יוצרים חיים כלליים. באמצעים אימפרסיוניסטיים, אבל חזקים, יוצר כאן הוֹז חיים של סופה וסערה. הוא מעביר לפני עינינו "יסודות" ראשונים בצבעים מאלפיים, אשים בצבעים רבים, חזיוניים, "קבליים", רוחות-שלגים בגווני-גווניים, סופות וסערות של "חיות" ושל אופנים שונים. כך הוא יוצר את הסופה והסערה גם בתוך נפשות גבורי המהפכה וגם בצד שכנגד — כזה לעומת זה.

גבורי-המהפכה אלה אינם גבורי-כח, והחבר פולישוק, ש"כבריה התיכון הוא הבריה את הרעב ואת הדמים ואת האימה ואת החושך מן הקצה אל הקצה", אינו אלא "בחור שפליקומה, עור ועצמות, קרוע ובלוי", והוא הולך לכבוש ערים וכרכים, ובא ברכבת מפטרורגרד ועליה היה כתוב באותיות אדומות: "המות לבורגנים!" וכמראה דמיון לו החבר סורוקה, זה שבא לעיר ברגל בדרך העולה מן היער ובידו משך מאחריו בחבל מכוונת-ירייה קטנה, ובכל מקום בואו הדליק אש, אש, אש...

שני גבורי-המהפכה אלה עובדים לאלהים אחד: אלהי הרבולוציה, אלהים של סופה וסערה, ומושכים אחריהם בכח הסערה חברים וחברות — גם חברים וחברות לסערת דמים, והניה. בת ר' שמחה הורוויץ, "בתולה שבאה עד שנותיה", עברה לחדרו של פולישוק, לגור שם, וכן "מכניס החבר פולישוק אל חדרו את נחמה של ר' מאיר השוחט ואת שפרינצה של ליור פוטשניק ואת החבר גדליה ואת החבר הניך הנגר וישבו כולם יחד — קומונה!" מחזות הקומונה הזאת, המלאים להבות-שלהבות, אשים מתלקחות, שאין להבדיל למדי באודם שבהן, אם מצבע הדמים הוא, דמי התשוקה והתאוה, ואם מצבע הדם והאש של המהפכה — מחזות אלה הם מן העיקר בפרקי-המהפכה אלה, מראשית הפרקים שבהם, כגון אותו פרק על ההלולים והשמחות בבית-המרחץ, בבית משכנו של החבר פולישוק באותה שעה, כשהחבר סורוקה שב ממסע-הנצחון שלו בחצרות הפריצים, אשר פרעו אותם האכרים, שהגיעו לידי כך, שהחבר פולישוק רץ כמשוגע אל הנהר וקפץ אל נקבת-הקרח לטבול, לפי מדת העבודה של חסידים: "להכות הארי בתוך הבור ביום השלג".

לעומת גבורי-מהפכה אלה נמצא כאן, לצדו של ר' שמחה הורוויץ, אביו של הניה, הגביר של העיירה, מוטיל פריביסקר, המלמד-החסיד, גם הוא, "ליש ולביא" — בתורה ובחסידות, — ואף "שושן-סודות", שלא זה בלבד, שהוא מעמיד לפני עיני ר' שמחה את ה"ימין ושמאל וסומק וחזור של דין ורחמים", ואת "כנפי יונה, כנפי מצוה, מטרוניתא וקן-צפור וכ" ואת "יונוס וימברוס בני בלעם, רומוס ורומילוס, ונחש עקלתון, נחש בריח, ושתי שפתים שנקראות להבות, ושני תפוחים שמביניהם רוח משיח יוצא", אלא שגם הוא בשכרונו מערבב את ניצוצות של קדושה בניצוצות אחרים, ואף באש שלו, כשהיא מתלקחת ויוצאת ללהב, יש מאש זרה...

דוהרים-דולקים אלה נצבים כאן מערכה מול מערכה, אחת מערכת קודש, של מחשבה, של כוונה, ואחת מערכת אחרת, מערכת חול, של מעשים, של חלולים והלולים, ובשעת סופה וסערה, שאינן פוסקות מן העיירה, נלחמים הם על ביתו של תושב העיירה, בעל-הבית היהודי, שחלק אחד ממנו, החלק הישן — בדמותו של ר' שמחה הורוויץ — נמשך בשעה זו אחרי צד אחד, זה של מוטיל פריביסקר, והחלק החדש — בדמותה של הניה, בתו של ר' שמחה — נמשך אחר הצד השני החדש וחלק זה אף גוזר עליה על החלק ההוא והניה בתו של ר' שמחה חותמת בידה על פקודת-המאסר של מוטיל פריביסקר, שאמר להציל את רכושו של בעל-הבית העשיר...

המומנטים הבודדים האלה והיסודיים האלה שבחיי המהפכה, שהם העיקר בשני הציורים-הספורים, ששניהם נשאר פתוחים, בלי חתימה וסיום של המהפכה בהם — בפסוק האחרון של הספור השני אנו שומעים, כי האשכנזים קרובים אל העיירה, ויש כאן רמז לסיום — המומנטים האלה נצטרפו זה לזה בספור השלישי של המהפכה, ועלידי כך נתחדדו: מוצאים אנו כאן את החיים שנתחלפו לגמרי, "מן תכלית הקצה העליון עד תכלית התחתון, עד הדיוטה התחתונה". אותו גביר העיירה, היחסן — כאן הוא נקרא בשם ר' אביגדור חפץ — גורש כאן לגמרי מביתו והריחו צרור בשכנות בביתו של אליהו החייט, יושב בתוך האשפה, ואין לו אף חרס משלו, להתגרד בו בעניו, מה שהיה אפילו לאיוב בצרתו, לפי המשל והדמיון של ר' אביגדור, ובתו — אותה הניה — יצאה מאת פניו כולה, עוד מראשית הספור, והוא כאילו סילק אותה מדעתו לגמרי. וכן שוררת כאן אותה "קומונה" שתפסה לבות הבנות והבנים וסופות וסערות חזקות ועברות זה בחוץ ובפנים. וכאן נוספו עוד מומנטים שונים של המהפכה: מלחמת-הקודש בדת ובמנהגים דתיים, התקוממות אכרים גויים בפני העיירה היהודית, יהודי יוצא לכפר להחזיר למוטב את בני הגויים ולהיות למליצה של "רוסיה האם", גדוד

אנרכיסטים יהודים בא לעיירה, אכרי הסביבה מתקוממים שוב והורגים ב"קומיסרים" היהודים, יהודי נותן את נפשו ליסד בית-מחסה לילדי הכפרים — "בית לאורחים של רוסיה החפשית", והרגע האחרון הכבד: חיל המהפכה יוצא את העיירה וחיילות הלבנים נכנסים ו"משחקים" שלשה ימים ושלשה לילות בעיירה היהודית...

ה"רגעים" האלה של המהפכה אינם ניתנים בספור זה כחוליות העקורות מן השדרה וכפרקים שנתפרקו ממנה, אלא הם כשדרה שלמה אחת, שיש בה חוט אחד אמצעי, והוא, החוט הזה, הולך ונמשך מן ה"מוח", ויורד ממנו בדרך ההשפעה שמלמעלה למטה, אל כל הגוף. יש בספור הזה סדר השתלשלות של מעשים ומאורעות, שבתוך ספור המעשה אינם נראים לנו אף פעם כמקריים, אם כי הספור הוא על חיים כחיי המהפכה, שיש בהם כלי-כך הרבה מן ה"מקרי", מן הפתאומי, ה"וולקני". בלי לגרוע מן הוולקניות הזאת, מן המהפכניות שבמעשים ובדברים כשהם כל אחד לעצמו, ידע הזו לקשר אותם קשר אמנותי קיים בספור מהפכה זה — עוד יתר על שני ספורי המהפכה שקדמו לו.

את הקשר הזה מצא בעיקר עלידי אותו הקו התיכון שבספור התיכון. בנפשו של אותו גבור-הספור, שעל שמו הוא נקרא — בנפשו של שמואל פרנקפורטר — מתקשרים הרבה המעשים והדברים. ממנו, מקו המוח שלו, הם יוצאים ומתפצלים ומתפרדים — אף בדרכים שהוא לא בקש ולא רצה בהם — ואילו הם שוים ומקבלים ממנו הארה והגבה. הם מקבלים בדרך זו מידו שורש וענף, ולא זה בלבד שאנו רואים אותם כדבר אחד אורגני, אלא כדבר שגם שורש לו וגם ענפים.

אף הגבורים השונים שבספור כאילו קבלו גם הם הארה והגבה עלידי אותו האור היוצא מנפשו של הגבור הזה. על פיו אנו רואים באופן ברור יותר מה הם אותו נחום שסטופל, אותו גבור הרבולוציה, המוציא אל הפועל — מעין מוטיה פיקלני שב"מזה ומזה", — ואותו "השועל הפולני", החנף והפתלתול, גוטהלף, והחברות והחברים, כמו שעל-פי אותו יהודי חסיד, בדבריו ובמעשיו, ר' בר, שהוא מעין שמואל פרנקפורטר בצד השני, בצד בני הדור הישן, אנו רואים את הצד השני הזה, כי הוא נשמת ושמתם של גבורי הצד השני, המאגדת בשורש אחד את נשמות כולם. וכך יצר הזו בספור הזה משניהם, מהשנים המתנגדים זה לזה, מתנגשים זה בזה, נלחמים זה בזה, מעין אגדת-חיים אחת, מעין מיתוס אחד, המספר לנו על קדושים מזה ומזה בתוך יהדות אחת, בתוך יהדות בת פילוג וחילוק רב, בת התפרדות, הסתעפות והתפצלות גדולה, היהדות הרוסית, שאולי לא היתה עוד כמוה להפלגה ולהבדיל בין אבות ובנים. להרחבת הפרץ בין דור לדור

ולתרחקות דור מדור והליכת שניהם לקצוות. בשעת המהפכה של היהדות הזאת, לאור המדורות של חורבנה, מראה לנו הזו בספורי זה, גם את היכלה, מקדשה, את דביר קדשה, את נשמת הקודש שהיתה מרחפת על שתי הקצוות גם יחד של יהדות זו: את מסירות הנפש שידעה יהדות זו, את מדת האמונה הגדולה שלה, את מדת הטוב שלה ומדת הבטחון שלה, שנמצאו בתוך לבות האבות ובתוך לבות הבנים.

שמואל פרנקפורטר מת מות קדושים, כשהוא נתפס בתוך בית-המחסה לילדים, „האזרחים העתידיים של רוסיה החפשית“, אשר יסד ובנה, וכשהוא מתיצב בכל קומתו האנושית, כאדם בעל שאיפות והשקפות מסוימות וכיהודי, מול אלה שבאו לתפסו, בצב בפניהם במלוא אורו עד הרגע האחרון. המספר ידע לשפוך אור רב של חסד וחנינה על חייו של נושא האידיאל החדש, ועל מותו, גם על-ידי אגדת מותו, שהתפשטה בכפרים שמסביב, כהתפשט בתוך העם אגדה דתית, על גבור דתי. אבל מן האור הזה נפל לא מעט בחלקו של ר' בר, נושא האידיאל הישן, שהאידיאל החדש בפי שמואל ובמעשיו כאילו נעשה בספור זה מעין המשך מיוחד לו ולחיי הדתיים-החברתיים, האנושיים, העמוקים, שגם אותם אנו רואים לפנינו בספור הזה.

וכך הציב הזו בספורי המהפכה שלו, וביחוד בספור-המהפכה האחרון, המספר על חורבן אחרון של היהדות בארץ זו של המהפכה, גם מצבה אמנותית גדולה ליהדות זו.

תרצ"ד.