

בין חלום וצליקדרה

על יצירתו של חיים הזז

חיים הזז הוא מן הפרוואיקנים העברים החשובים ביותר בתקופה שבין שתי מלחמות-עולם, הפותחת במהפכת-אוקטובר ומסיימת בייסודה של מדינת-ישראל, לעת שקיעתן של עיירות גולה והיסט מרכז חיינו הלאומיים לארץ-ישראל. לא במקרה אנו מדייקים דיוק כרונולוגי וגיאוגרפי כזה: הננו מבקשים להצמיד את תשומת-לבו של הקורא לגבולות זמני יצירתו של הסופר ומקומה. עם כל אכסקורסיה לעולמו של יוצר לומד אתה מחדש, כי יצירה רוחנית חשובה היא במידה מכרעת פונקציה של זמנה. במידה שהיוצר הוא בעל שיעור-קומה ניכר, במידה שראייתו מבקשת להיות עצמיית וחודרת יותר, בה במידה שרירותיים פחות הנושאים שבחר, הבעיות המטרידות אותו, הפתרונות שפתר והסגנון שטבע. כל הגדול מחברו (כיוצר) — זהותו עם זמנו גדולה מחברו והיותו לו לפה.

מידות-עולמו של הזז הן רחבות ביותר: יצירתו מקיפה את חזיונות-היסוד בחיי העם בתקופה המסוימת ומפליגה אל עברו הקרוב והרחוק; נקודת-מוצאה היא העיירה שבתחום-המושב, אך הפריפריה ומרכזי-המשנה שלה הם כמעט גלובאליים — גרמניה וצרפת ותימן וארץ-ישראל, — לא ישווה לו שום סופר עברי בהתפשטותו הגיאוגראפית. וכן לא ידמה לו בלהיטות אחרי נושאים אקטואליים, בני-שעתם — פרקי-מהפכה, חלוצים, אמיגראציה בצרפת, העלייה הגרמנית, ימי אל-עלמין, האזרחות הארצי-ישראלית החדשה ומלחמת-השחרור. ובה בשעה ממש שקוע הוא בחשבון נפשה הגדול של כנסת-ישראל, למן תקופת ישו ועד עצם היום הזה. יצירתו יונקת ממורשת תרבותית עתיקה, מתרבות השלטת במשך דורות, והיא

משמשת לה רקע־עורפי, קנה־מידה להערכת חזיונות וניכוח (קונפרוטטאציה) מתמיד עם ההווה. הוּוּ הוא, איפוא, סופר אקטואלי, החי את זמנו, — אך קושר את היום לשרשרת היסטורית. יודע הוא יפה „מאין באת” ושואל בלי־הרף „לאן אתה הולך”. נודד נא, כי מזיגה כזאת היא חזיון יקר בספרותנו, שבה דור ותיק של סופרים קשור בטבורו אל עולם שעבר ונוף־חיים שנעלם ואיננו, והמשמרת הצעירה יודעת רק את עצמה, את בני־גילה ואת מתחות־גידולה. על־פי הרקע הרחב שפרש, על־פי מערכת־הטיפוסים המגוונת שהעמיד, על־פי נטייתו ההיסטוריוזופית נאמר: ראוי חיים הוּוּ לתואר בעל „הקומדיה היהודית”, הבאה להקיף מאקסימום מחיי ישראל. ואולי כבר כאן הוא המקום לדייק: מאקסימום מחיי האזרחות היהודית.

מידות שמָנו בהזו — הגות ותיאור, אקטואליות: היסטוריוזופיה, מורשת תרבותית ובחינתה הביקורתית, ידיעה וכובד־ראש, יחד עם טמפראמנט ספרותי עז — העל־זהו למרומי ספרותנו. ודווקא הכבוד, שיש לנהוג במידות אלה ובבעליהן, מחייב את המבקר לחדור לעמקי יצירתו, לבחון את המכלול האידיאי החופף אותה, לשקול במאזני הביקורת הקונסטרוקטיבית את משקלם וערכם של יסודות־עולמו. בחינה זו אפשרית רק על בסיס רעיוני רחב — כרוחב היריעה שפרש הוּוּ.

*

ביכורי יצירתו של הוּוּ הם סיפורי המהפכה („מזה ומזה”, „שמואל פראנקפורטר”, „פרקי מהפכה”) נתפרסמו ב„התקופה” והוציאו לו מוניטין בעולמנו. זמנם ומקומם — עיצומה של מהפכת־אוקטובר, מלחמת־האזרחים, פרעות המהלכות אימים על העיירה שבתחום־המושב. העיירה עקרה משרשיה, רעבה, המומה מהפיכות ופורעניות. „העולם מטרף, העולם משוטן, קרוע לקרעים... החיים צנופים ברעב ובדמים, באימה ובחושך...”, אנדרלמוסיה גדולה ירדה לעולם, תוהו־ובוהו — ורוח חדשה מרחפת על פני ארץ. „כל העיירה נתחלקה לשני מחנות: „בורז'ואזיה” ו„פרולטארים”. כללות כל הבאים בזמננו תכלול שני סוגים: עליונים ותחתונים. עליונים למטה ותחתונים למעלה. כל משפחה נבחרת לשם ולתפארת שוכנת עפר תשע אמות לעומק, וכל דל וקל בעמיו לפי ערכו ועניו בעניו מרים כשופר קולו. ככה הפכו את העולם!” („מזה ומזה”). את שני המחנות האלה, שאימת־חופץ מאחדתם מפרק לפרק, מנכח הוּוּ זה נוכח זה בכל סיפורי־המהפכה: שמואל פראנקפורטר והחבר פולישוק והחבר מוטל פיקלני ושיינה חגינה, בולשביקים

ומהפכנים ונלווים אליהם, מזה, ור' בר ור' אביגדור חפץ, והמלמד מוטל פריביסקר ור' נתן-נטע, יהודים בני-תורה ובעלי-יחוס ובעלי-מעמד, מזה. המחנות עומדים זה כנגד זה, אבל אינם נלחמים; הם מצויים בתחום אחד, אך למעשה אינם נאבקים. לפי שהמחנה האחד כולו "יורדים", וקנים מנוצחים, והשני — כולו צעירים, דורכים בעוז, יורשי-עולם. הדור הישן, "יחידי סגולה, הרב והדיינים, גבאים ראשונים וגבאים שניים", ר' אביגדור חפץ אשר בביתו "משלו דורי-דורות עושר וכבוד, תורה וחכמה", ר' גדליהו לווין אשר "חדרי ביתו הגדול שבתו מתורה ומעסקי תחנת-הקיסר וצמר-הכבשים" — הדור הישן עומד איך-אונים, מופקר לסערות-הזמן, נתון בצבת הפוגרומים והתקנות החמורות. זהו עולם שנהרס כאילו בבת-ראש, אינו יכול לעמוד על נפשו, וכלי-שכן לתקוף — מלבד אולי להחביא את ארגו המאגד פאקטורה שנשתיירה מתחת לקרשי הרצפה ב"זאג הגדול", ולקלל את מוטל פיקלני "הרוצח המרושע, הלב הערל הזה, הלוואי, ריבונו של עולם, ויתעקלו לו פניו מאחוריו, הלוואי וקאתה האדמה את פגר אביו המת ואותו תקלוט..." בעלי-בתים כבודים ירדו עד לדיוטה התחתונה, באו עד פת-הלחם. בניהם, "בנות בעלי-בתים ובנות נגידי", פורשים מהם ועוזבים אותם, כחוק כל מהפכה גדולה ("הבנים ממזרים, עבריינים, פושעי-ישראל, עמלקים ולא בנים"). במהפכה רואים הם עוול משווע, ובמקרה הטוב — מליצה בעלמא ("המליצים הנאים האלה וכל בעלי הלשון... בלהג מלהגים..."). מעשיה הם לדידם, "חרפות חרופות, מיאוס ובלולים שפלים ופגמים לא מטהרים". אך עדיין חיה בשכבה זו תחושת מלוא עליונותה המוסרית והרוחנית על פני הדור הצעיר, והיא מתחממת לאור זכרונות ויקר-תפארת עולם שחרב. מוטל פריביסקר מתגאה על שלא בא על אשת-איש ולא הרג נפש, ור' בר שב"ש מראל פראנקפורטר, הנציג הנעלה של עולם האתמול, גדל-נפש וטהר-לבב, המגלה למוסר אוזנם של צעירים, באהבה ובחרדה להליכותיהם, רואה עצמו שומר משמרת-הקודש, מידות טובות וארחות-חיים ישרות: "יש תורה ותפילה ומצוות שיש בהן תענוג איך-סוף... הישראלי האמיתי... כבר הוא ידע על פי התורה מה לעשות... כשיבוא משיח במהרה בימינו והיה התיקן האמיתי. אז יתוקנו כל הצמצומים..." לא רק על חנות-המאנופאקטורה ותחנת-הקיסר הם בוכים, אלא קודם-כל על הרס ערכי-רוח: "מה שהיה הוא כבר היה... עתה ישכב לו הש"ס הגדול סתום וחתום בארונות ולא יתעורר עוד לגבי לומדי התורה... תחת יהודים וקנים מתנהגים על-פני חדרים, אחוים בסבך

טלית ותפילין — נערים ובתולות, ששון ושמחה. תחת קול ניגון בתורה
 ולחש קריאת-שמע — שיר האינטרנאציונאל. תחת שלוש פסיעות לאחור
 ו„העושה שלום במרומי” — ריצה והוללות, פיזו ונכרוכר רגליים, יין וי”ש,
 קיא וצואה... תחת יהודים קדושים ונוראים כשרפים, המצפים בכל עת ובכל
 שעה „לעתיד לבוא”, תמיד מחכים, תמיד מצפים, תחת יהודים המודדים את
 עצמם באינסוף, באהבה ובחיי-עולמים, בהוד ובהדר, בטהרה ובנצח — עתה
 הימים האלה הדרור הזה!...” התחושה היסודית, החשבון האחרון הוא של
 „מה שהיה הוא כבר היה”, תחושת אינ-אונים של יורדים, ככני של
 ר’ אביגדור חפץ במר-נפשו: „סלקו ממני את כל ההתקשרות אל העולם...
 נפסק מכל השרשים... כבעולם התוהו. שום דבר איני מבחין, איני תופס”.
 מיהו „הדרור הזה”, שעלה לגדולה ב„ימים האלה”? הם באו מסמטת-
 הדלים, „שוליי נגרים וסנדלרים”, מוטל פיקלני „הפחות שבפחותים” וכל
 „עני בעניו”, הניך ואסתר בניו של ר’ נתן-נטע, שחזרו מגלותם בסיביר,
 ויחד עמהם שמואל פראנקפורטר היוזוניק, הטולסטויאני-מאתמול, ובני-
 טובים שהמהפכה גרפה אותם ובסרו על אבותיהם. „הריבולוציה הנוראה,
 הקדושה” צורת את כולם בצרור אחד, במשאת-נפש גדולה. בדביקות,
 בשכרון-החושים, „עולם חדש נברא והולך. מה שלא היה יכול להיות קודם-
 לכן. מקודם גולם היה ולא עולם, פגר מת מקושר במלחמות, בחמס ובממון...
 מוחזק במעוזם ותלוי ועומד... קליפה! עתה נפסקו הקשרים ונפל הגולם על
 פניו! מקול מפלתו רעשו הארמונות ונהפכו ממשלות... מעכשיו עולם-חסד
 ייבנה, עולם נדמה כבחור, עולם של גבורה ואהבה, חיי האמת...” אמנם יש
 גם מבוכת-נפש גדולה המוסתרת מתחת להכרזות הקולניות. אפילו נחום
 שסטופל, הקומיסאר האמיץ, נבוך לפעמים. „כבחלום — לא בפועל ממש,
 כי הכל מסביב חלום, כי בתוך חלום הוא סובב-הולך... אין עולם נמצא... אין
 אדם ואין נפש חיה. דומייה, אימה... הוא עצמו — דוגמה של רוח, רוח לבנה
 נסערה... איה הוא בעולם? מי הוא בעולם? לוחם? מביא צדק? רוצח
 אמן נפלא? צדיק? מקובל נורא? חלום? רבולוציה? איה אני בעלמות?”...
 גדול המרחק בין העולם הנכסף לבין התוהו שהעיירה שרויה בו, בין כיסופים
 מעורפלים לבין נוקשותו של עולם-המעשים, בין חלום ומציאות. אהבה
 ויצרים מיתרגמים לאהבת הרבולוציה או מסרסים את חזונה. נערות, שאתמול
 נצטופפו ב„קומונה” של-כולשביקים, יוצאות היום „לעולם הגדול” עם
 האנארכיסטים. המהפכה לפי-שעה רק הורסת את הישן. ויש מהם שיכור-

הרס, המקעקעים בשמחה כל הנמצא בדרכם. עוד עתידה המהפכה לברר ביניהם ברר היטב. כמה מדלת־העם, מראשי העושים, ניתנו בפרמיטיביותם, בגסותם, במעשים־להכעיס של בזבוז־ניקים (גוטהלף „השועל הפולני“, הבא להלעיג בעצם יום־הכיפורים על זקנים מתפללים, ועוד), אך הצד המכריע היא אמונתם הלוהטת („אתה מאמין... היינו בטחון יש לך... אז טוב. אז טוב“, — אומר ר' בר לנחום שסטופל), טהרתם האישית ונקיון־כפיהם („מכל השלל הרב של חצרות הפריצים... לא הציל סורוקא לעצמו אלא מפתח ברזל ישן“), אידיאליזם ומסירות־נפש בלי גבול („הניך זה, שכל ימיו עבד ויגע ביגיעות גדולות של לבר־נפש, עד שלא רצה שום דבר בעולם... הכל באהבה וברחמים ובחיבה גדולה... וכשבא לחשבון, לא נשאר בידו כלום“ — מהרהר ר' נתן־נטע על בנו החולה). עולם בלידתו, והם עבדיו ובוראיה, כדין האהבה. מסירות־נפש זאת, ציפייה זאת לגאולה הקרובה היא הפירוש הייחודי שמפרש הוזה את המהפכה. (דרך־אגב נציין, כי פירוש מעין זה אינו אופייני להזו בלבד. דיינו אם נזכור כמה מוטיבים נוצריים־פראבוסלאביים ורוסיים־עממיים שוקעו ב„שנים־עשר“ של בלוק. מהפכה שמיליונים מדברים מתוכה, אינה דוברת תמיד בלשון הסוציולוגיה הצרופה דווקא). לכאורה, תהום שאיך־לגשרה פעורה בין הדורות, ולא היא. מעשי אבות ותורתם סימן לבנים. ביקש הוזה לחשוף את השורש המשותף, את הצינורות המחברים, ואת האצלת המורשת. לא רק בדיבורים הגלויים, הנתפסים אירונית, כגון זה של גורליאנד המשכיל הזקן הטוען לפני פיקלני כי „עוד משה רבנו היה סוציאליסט... הסוציאליסט הראשון“, של ר' בר המשתעשע בדברי חקר עם שמואל ומגלה בו בכתורה, או במעשה בחבר פולישוק המזעיק לקראת אויב „אפילו כדי להגן על בית־המדרש הזה!“ החגיגות בקומונה הן כהלילול של חסידים, החבל המתוח בין מיטותיהם של גברים ועלמות בחדר האחד בא לרמוז על צניעות שדורות הזהירו עליה, ופולישוק ברוב התלהבותו במהפכה יורד לנהר־קרח לטבול בו („מידת־עבודה כזאת“). בדיקותם של הצעירים יש מלהטם של מוסרים נפשם על קדושת־השם, מלאים הם תשוקות וציפייה לגאולה, ל„רבולוציה הקדושה, הנוראה“, העומדת־בשער, מתחושת קץ־הימין. אלה הם „מחשבי־קצין ואידיאליסטים של אחרית־הימים“ — כמאמר מאטושקא בספר „החלוצים“, לאחר שנים.

בספירת־הרוח הרחוקה אולי נושקים ומשתלבים שרשיהם, אך בחיי־מעשה שני מחנות הם, ואין האחד יכול להיבנות כי אם משקיעתו של חברו.

אלא שמפרק־לפרק אימת־החוץ מאחדתם. כי מלחמת־האזרחים חזיון־לוואי שלה היה נחשול אדיר של פרעות, שעלה במאות־אלפים טבוחים ובעלי־מום מישראל, שהחריב קהילות ושיקע באימת־מוות מתמונת את היהדות הרוסית לכל מעמדותיה. זו היתה חווייתה המרכזית לעת הזאת („ואין לך מעשה באדם מישראל בדור הזה שאין סופו באותה פורענות, וכל שמצניעים לה תולכים היא חזרת ומבצבצת“, — „אדם מישראל“), והיא אשר דחתה לשעה ארוכה את המאורע ההיסטורי של חילוף משטרים, אשר מעטים כִּי מתמוני היהודים ירדו לעומקו. הורסיהם ומחריביהם של היהודים — מתנות סטלורה, דניקין, מאכנו ושאר נבלים — כולם אויבי המהפכה היו; מגיניהם היחידים של ישראל, מעוזם ומחסם — מלבד ההגנה העצמית — היו הכול־שביקים. העיירה שרק אתמול עיפרה בעפר את מוטל, יוצאת היום לקראתו, בשובו ממסע מיגור הפורגרו־משיצ'יקים, בהתלהבות של ניצולים־ממות: „אבות ובנים, אנשים ונשים, זקנים ונערים, כולם פשטו ידיהם אל מוטל... חליבקותו ונשקותו נשוק ובכה... ר' יחיאל מיכל הזקן, לבוש בגד־השבת שלו, ניגש אל מוטל ומחה ב„טלית קטן“ שלו את הזיעה מעל פניו של זה...“ הטינה המעמדית נדחת לשעה הצדה מפני אימת־המוות. אך היא עתידה לחזור. שני עולמות כאן. השאלה המכרעת היא בעיני מי רואה הו את המהפכה, היכן ה„שורש“ שלו? עם גורל מי הוא מזדהה?

בסיפורים ראשונים שקוד עדיין הו להציג את המהפכה הצגה אובייקטיבית ככל־האפשר באותן־גבולות מצומצמים, שמוצאו, עולמו הרוחני והשתייכותו החברתית מאפשרים זאת; הוה אומר, מהלך תחום קרוב מאוד, שמאחוריו משתרעת אדמת אי־ההבנה ואי־הידיעה את המהפכה. אמנם, על נקלה תבחין, כי בטבורו קשור הוא אל קרבנותיה, ולא אל עושיה. אבל רחוק הוא מלקטרג ומלהלעיג. הוא בחר כאן בטכניקה הסיפורית, הנוחה במקרים אלה של „מדברים בעדם“, לעמוד כאילו מן הצד ולמסור את עולמותיהן של הנפשות הפועלות כראייתן וכתחושתן הן — של היורדים ושל העולים, של טוב־היעיר ודרי־הקומונה, של איכרי הכפרים וזקני בית־המדרש. יש כאן צד של הגינות טוב־ייקטיבית שאינה זהה כמובן עם אמת אובייקטיבית. המהפכה היא להו טראגדיה, אלא שמשדל הוא לראותה מנקודת־תצפית גבוהה של „קומדיה אנושית“, משהו מאותה ראייה אירונית מעין זו של אנאטול פראנס ב„האלים צמאים“. רחמיו על כל בריותיו, וכלפי הצעירים,

שהם גיבוריה וחסידיה, רחמיו מהולים בכבוד ובאירוניה כאחד. טהורות
 כוונותיהם, אך אחריתם תמיד טראגית; הגרוטסקה, האימה האירונית,
 מוסתרת ומובלעת במהלכו של עולם ובגורלותיהם של הבריות. הניך מת
 בשחפתו לאחר שובו ממסע־הנצחון על הפורעים, והעיירה כולה מתרוננת
 בשמחת החיים שניתנו לה, צועדת עליזה אחרי ארונו. „הוציאו את הניך
 לקבורות בשמחה ובטוב־לבב“, והאב הדאוב מהלך „כאיש לא קָרוא, אלא
 סתם לראות שמחה זו מה היא עושה“. קדיש־יתום שלו נבלע בשירת האיני־
 טרנאציונאל האדירה. וכך גם סיומו של הסיפור המרכזי, כאשר שמואל
 פראנקפורטר האציל נדקר בידי אופיצרים לבנים ונהפך ל...קדוש נוצרי:
 „נשמע בכפרים, כי קם שמואל מעם המתים ונישא אל מלכות־השמים“,
 וגויים־פורעים נוהרים שנה שנה אל קברו... לראות כך את המהפכה יכול רק
 מי ש לא הזדהה עמה, גם לא בז לה, מי שאינו שותף לה, אבל חוב כלשהו
 הוא חב לה. ובעיקר מי שידע כי לא לו מצלצלים פעמוני־גאולה. זהו גלגול
 של מוטיב החוזר בספרותנו: „אחרי הישמדי מתחת לרקיע הצדק יופיע.“
 סיפורי המהפכה נכתבו בסמוך למאורע, כאילו מתוכה, ולא אחריה.
 עדיין חסרה בה ידיעת אחרית־הדברים הזורעת אור־חוזר על המאורעות,
 המגלה את משמעותם האובייקטיבית של המעשים שנעשו, כיוונם, משקלם,
 הגיונם וערכם הקיים. הכל שרוי באנדרלמוסיה המביכה, בסופה המערבלת
 אנשים ומעשים (ונוף־החיצון מתמזג תמיד עם נוף־פנים ותואם אותו). האדמה
 רועדת מתחת לרגלי ההולכים, הכל שרוי בתנועה קדחתנית. וכך גם הסגנון,
 השונה כ־כ מהסגנון שסיגל לעצמו הזו בבאות. כאילו אי־אפשר לו לשהות
 שעה ארוכה ליד האובייקט, לתארו, למצותו, לטפל בו באורך־רוח, או גם
 להשתעשע בו. הסביבה, הטבע, האנשים ניתנו בקווים מעטים, בקצב נחפו,
 באימפרסיה בהולה. ערפל דק עוטה את העולם, ומתוכו מנצנצות דמויות
 ועלילותיהן — בקטעי מעשים, בשברי אנחות, ברמיזא. אך עם זאת עלי לה
 רבה מתרחשת כאן, גורלותיהם של הגיבורים מצטלבים, מתנגשים, כיסופיהם
 ואכזבותיהם משלימים זה את זה, בסביכה ובהתרה דראמאטית. עולם של
 מעשים.

אך בסופו של דבר מוכרת הסופר להכריע בין העולמות.
 בתיאור הווי חברתי בימים־כתיקונם יש לו לסופר מרחב־תימרון ניכר.
 הוא יכול להיאחז במקרי, בפני־השטח, ביציבות מדומה. אם יבוא, למשל,
 סופר יהודי (כמו הזו ב„בישוב של יער“) לתאר פרק בחיי ישראל בשנת

1900, או בסמוך לה, לעת שלוה יחסית, ניתן לו בקלות לתארם לציבים ובלתי־מעוררים, לשים את הדגש בכוונותיהם הסובייקטיביות של הגיבורים, להניח את התנששויותיהם בלי הכרעה. כי למראית־עין זורמים החיים במסלולם התקין כמי־השילוח ההולכים לאט, והסופר יכול לעצב באורך־רוח את הסביבה על החי והדומם שבה, לקיים עולמות מנוגדים, כשלכל אחד יש עתיד ופרספקטיבה משלו, הגיון ופילוסופיית־חיים משלו. המרא־דאטרא והבלן, ה"נגיד" והקבצן, החסיד החב"די והמהפכן, ההנווני ובנו האקסטרן — עולמותיהם שרויים זה ליד זה ובתוך זה, משפיעים ומשפיעים, בהארמוניה מסוימת ובשיווי־משקל יחסי. יש להם נקודות־מיפגש לאין־ספור בחיי יום־יום, עד שהאידיאולוגיה שלהם טפלה כביכול ואזורית לעומת העובדות המוצקות שבמציאות. לא כן לעת מהפכה. זו הורסת כל יציבות מדומה, מעלה את הניגודים לקיצוניות אחרונה, מחריפה את ההתנגשויות, מבליטה את צד השוני ומעמידה כל אדם לפני הבחירה: לנו, או לצרינו. הסופר, ככל האדם, אנוס לבחור: נשאר לו רק אפשרויות מעטות של תימרון, דחייה ורתיעה. המהפכה מבהירה דרכה ומהותה, והיוצר אינו יכול להמשיך על הגבול שבין העולמות, על הקו הנע וחותר יותר ויותר בבשרו של דור־הולך. הונו אנוס היה לראות את העולם מבעד לעיניו של ר' אביגדור חסן, או של סורקא, של ר' בר, או של שמואל פראנקפורטר, אי־אפשר לכתוב על מהפכה ראדיקאלית כ"כ מתוך "אובייקטיביות", שאינה מקטרגת ואינה מצדיקה, אלא "מבינה" בלבד, מתרגמת את העובדות־שבמציאות לשפת ההתרחשויות הפסיכולוגיות הערטילאיות, אי־אפשר בלי סוף להתייחס אל העולם יחס של "אירוניה טראגית". בשביל כך היו מעשיה של המהפכה הסוציאליסטית נמרצים וכאובים מדי, אי־איש חוזה אותם מבשרו, מרחק־הזמן המפריד היה קטן מדי, והונו עצמו היה בעל חושים ציבוריים מפותחים וטמפראמנט גדול מדי. הבחירה מוכרחה היתה להיות בנסיבות אלה קיצונית: בין מעמד עולה לבין מעמד שוקע.

*

כעבור עשרים שנה חזר הונו לנושא המהפכה בעיירות תחום־המושב (פרקים שהדפסו ב"דבר" ו"הארץ"), ואפילו בחר באחד מסיפוריו ("מזה ומזה") ובגיבוריהם ועיצבו מחדש. נקדים את המאוחר, נפסח לפי שעה על יצירותיו בזמן־הביניים ונפנה להשוואה בין שני העיבודים. היא מעניינת ומאלפת. עצם העובדה שסופר חוזר אל יצירת־נעורים שלו אומרת תמיד,

כי הנושא אינו נותן לו מנוח, כי הוא קרוב ללבו וגורם רציני במאזנו
 הרוחני, — ובפרט כשהנושא נכבד וגורלי כ"כ בתולדותינו.

אותה עיירה עצמה, זאלשאנקה, אותן דמויות מוכרות — אותם בעיות
 ומאורעות עצמם — אך מה רב ההבדל! נמוג ערפלה־נעורים, הזנשים כאילו
 בגרו וכבד צעדם. העין מקיפה היקף רחב יותר, מרובה מאוד התיאור
 המפורט של אנשים, דוממים, מראות־נוף, אלא שמועטת העלילה.
 אנקדוטיות גדושה, אך חסר המרכז המאחד את המראות והאירועים הבודדים.
 תחת האירוניה הרחומה באה הסאטירה החריפה, הפיקאנטית; את ליריקת־
 הנעורים ירשה החושניות. נקודת־הכובד הוסטה בפירוש ובמודגש אל עולמו
 של ר' נתן־נטע, וזה של הניך בנו נשאר בצל, רחוק ומרומז בלבד.

אימת־הפוגרומים כאילו נשכחה. הדגש הושם בתגובתה של העיירה על
 תקנותיה וחומרותיה של המהפכה. „מתחילה היו הבריות סבורים, לא באה
 המהפכה אלא למסלתו של מלך ולישועתם של ישראל, והיה הדבר יפה להם
 כקץ הגאולה... אך משבאו בולשביקים ודינים קשים שלהם... מיד התחילו
 בוסרים על אותה מהפכה כל עצמה“. המהפכה הסוציאליסטית היתה מהפכתם
 של פועלים ואיכרים, וזהו משמעותה ההיסטורית העיקרית. הם שנתנו דמם
 עליה, הביאו לה נצחונה בכוח שנאתם ואהבתם, סבלותיהם ומאוייהם;
 ולמענם היא ניצחה. העיירה היהודית, על־פי עצם מיבניה ופרנסותיה —
 חנוונים, סרטורים, בעלי־מלאכה — עמדה מן־הצד, היתה כעין פונקציה
 פאסיבית של המאורעות. על־גבה חרשו חורשים — לחורבן, ולזרע שקצירו
 רחוק. לפי־שעה בלט החורבן. נסתתמו כל מקורות הפרנסה ומוצא לא ניתן.
 „זו היתה מידה קשה בימים ההם, שננעלו בידי הבולשביקים כל החנויות
 ובטל השוק ממשא־ומתן... ושוב לא נמצא בעיירות של ישראל דבר אחד
 מדברים אלו שהנשמה תלויה בהם... הבריות נימוקו ברעב ובקור“. העיירה
 מוכנה להשלים עם מיגור הצאר והפריצים, אך אינה מבינה את פשר תלאותיה
 שלה: „איזה ברוז'ק הוא יהודי? כלום פריץ הוא? גנראל? מיניסטר?
 גראף בעל־קרקעות ובעל־נכסים?“ בשכבותיה המכריעות היא ראתה במהפכת,

קודם־כל, עולל משורע, אחת הגזירות של מלכות־הרשעה, שבצלן חסר החוסים
 ישראל בכל הדורות. זקל דופליאק („אדם ערטילאי“) זועף ואומר: „אין
 שטאטון כאלה בכל ספרי החוקים של כל אומה ולשון, זולת אשר בסדום
 נמצאו שטאטון כאלה שעל־פיהם רשאית המלכות לגזול את ממונו של
 אוביוואטעל... זהו דין של רוצחים ושופכי־דמים“...

זו לא היתה פגיעתה היחידה של המהפכה. כי בטל היחוס, בטלה הגדולה, בטל סדר-עולם „טבעי“ ומעוגן במוחות ובלבבות. „מר הדור במעשיו, רחמנא ליצלן, מר, מר! חנקה של ר' ישראלקה הופמן ומוסקה — זוג: נו, נו, הגיעו ימים!“ זאלשאנקה „נמסרה בידי חבורה של בחורים ובחורות... משל ההדיוטות והירודים בישראל. אנשי-מעשה זריזים וחרוצים, אימתנים ועזי-פנים ואומצי-לב. בנו של זליג הזגג, ארזיק האופה, לייבל סוסון, פרציה התפר ראש-המשטרה, בתה של רייציה-ז'מניה האלמנה“, — אלה יורשים את ר' שמחה הורוויץ, את ר' ישראלקה הופמן, את בעל טחנת-הקיטור, את נכדו של ה„יגע חכמה“ ו„צרור המור“, בעלי-החזקה על כל מפטיר ורשי וכל עלייה שמנה וכל צליי-קדירה משובח ורהיט נאה. הפיכה זו קשה ומשונה לפחות כרעב. המהפכה שבאה להקים מעפר דלים צריכה קודם-כל לעקור את שפלותם הפנימית, את תחרשת נחיתותם האישית לעומת נגידיים וגבירים מדורי-דורות. כאשר שמחה קורליאפ וליפא באליאסני, שני יהודים אביונים, מהללים את הבולשביקים, כי לקחו מן העשירים ונתנו לעניים „לפי הדין ולפי התורה“, — מחרימה אותם העיירה כולה, על אומניה ואביוניה. בתי-הגבירים עומדים ריקים, ובנציל סמבטיון הסנדלר ואליהו חייט מסרבים ליכנס לדור בתוכם, מחשש גזל, מהרגלים של „תחתונים“. עבדות בתוך חירות היא, המוכיחה, מה מזורות פניה של המהפכה גם בעיני נצרכיה. ועאכ״כ — בעיני נפגעה.

ולפי שהמהפכה ניתנה כאן ביסודה מבעד לעיניהם של בעלי-הבית, של סוחר-המאנופאקטורה שחנותו ניטלה ממנו, של אליהו החייט ופישל-שרנצלה המלמד, של „המשכיל“ — הנעימה השלטת היא של סאטירה מרורה. היא טראגדיה, היא מכה רבים אל החומש ממש, אך בכ״ז יש בה הרבה מן הטרראגיקומדיה. ר' נתן-נטע סבור, כי „עיקר כל העיקרים שתהא המהומה שלימה וההפיכה קיימת ואין חסרה“. בולשביקים, מנשביקים, אנארכיסטים, קונסטיטואנטה או סובייטים, כולם „מליצים“. אט, דברים ערטילאיים, פירוש רש״י או מצודת-ציון או אחד מל״ב הפירושים האחרים להפיכה, ואין יהודי חכם נהרג בפועל-ממש על כגון-דא. המוסדות החדשים שהקימה, לשונה שלה ונוטריקון שלה כגון איספולקום ורבקום וקומיסאר וטשקה ואינטרנאציונאל — הכל נראה מלאכותי, חוכא-וטלולא של נערים הדיוטות האוחזים-ביד, אלא שפגיעתם רעה. חידושם מהו? שהחליפו את „מלך העולם“ ב„טובארישטש העולם“. בנציל סמבטיון, סנדלר מדלת-העם, שזכה לייחוס החדש של

פרולטארי כשר, כשמאשימים אותו העסקנים בלשונם הנמלצת ב„סאבוטאז“, טוען לפנייהם: „יהא סאבוטאז, העיקר, חברים, שנהא נושאים את דגל הסוציאליזם ביד רמה...“ רצינותה של המהפכה, העוקרת מלכים מכסאותיהם ופריצים מנחלותיהם, המשנה סדרי־בראשית, מסתרסת כאן לידי קאריקא-טורה, נפרט למלי־לבדיחותא ולצחוק. „יש מי שתולה עצמו בחבל ואילו אני תולה עצמי במלתי־בדיחותא“ — כפי שאומר הזו במקום אחר. אלא שזהו לעג חסר־אונים, קלוש ומרור, חריפות של „יורדים“, בדומה לעוקצנותו וחריפותו של אחד זקן, שקיפה את הקשר לזמן וממשותו: „דברים שנפלו... תוך הימים הרבים ההם לא ראה, ואם ראה לא השגיח בהם, ואם השגיח בהם לא נתקבלו לפניו, וכולם הם דומים עליו מעוותים ומקולקלים... והעמידו לעצמם מפלגות הרבה כמה גוונים שונים זה מזה כדי לטעות בהן“.

תגובתם של בעלי־בתים, גדולים וקטנים, היא בליל של תחושת־עוול, הכרה־עצמית מעורערת, וגם בשחוק יכאב לב. „אשריכם, עמי־הארצות ופושעי־ישראל, שחיבה יתירה נודעת לכם מן המהפכה, ואוי לכם, תלמידי־חכמים, שבשביל תורה ומצוות מביאים עליכם גזירות רעות“. כולי האי, כך היא מצטיירת בעיניו של ר' נתן־נטע: „המים הזידונים אשר באלה הימים הרעים והנארים, מהתאוות רעות והקליפות המסבכות, ההסתות והפיתויים והחרטות ונבוכות הנבוכים“. בעיני בעל־הבית היא תעלול של הערברב, בו ירהבו הנער בוקן והנקלה בנכבד. בעיני דור־המהפכה, שמואל פראנק־פורטר דומיו — סיפור יציאת מצרים, מבית־העבדים לארץ־הבחירה. תגובתם של בעלי־בתים היא טבעית. הצרה היא שהזו עצמו לא נתעלה הרבה מעליהם, כי זנח עד־מהרה את שמואל פראנקפורטר טהר־המידות ולא סיגל לעצמו ראייה נוקבת יותר משל ר' נתן־נטע.

אך מנין הנסיגה הזאת, מנין ליקוי־ראייה פאטאלי זה שלו ושל דור שלם של סופרים עברים? וכי המדובר כאן בצרות־מוחין אישית? והרי מהפכת־אוקטובר מאורע בעל משמעות עולמית היא, הקרנותיה מגיעות לכל קצווי־תבל, לכל מקומות־מושבותם של יהודים. אין שום אדם חפשי מהתדיינות עמה. שוב עומדים ויעמדו סופרים עברים לפני הכרעה שוב מתלכדות חזיתות, שוב צריך לבחור בין ר' גדליהו לוין לבין החבר סורוקא.

גם מבין האינטליגנציה הרוסית נלוו מלכתחילה רק מעטים בלבב שלם אל מהפכת אוקטובר. אבל רבים רבים שבסרו בה תחילה, שחרדו מפניה, שלא הבינו אותה — נתפייסו לה לבסוף. ב„גתיב היסורים“ עיצב אל. טולסטוי את השלבים הכאובים של תהליך הפיוס ולבטיו, של חששות שמתבדים, של ריחוק-לבבות הנהפך לקירוב-לבבות, של איבה המתגלגלת באהבה ובמסירות. בלב רבים קינן הפחד, שהמהפכה פירושה אבדן רוסיה, קץ תרבותה וייחודה הלאומי, קץ מסעה ההיסטורי. המהפכה עמדה עדיין בפרשת המלחמה והרס הישן, יצריה הקונסטרוקטיביים האדירים רדומים היו, ואנשי-רוח חששו, כי זהו חורבן שאין אחריו המשך. משנכתו לדעת, כי המהפכה זהה עם גדולה לאומית, משהבינו, כי היא מוליכה לבניית רוסיה מפוראת ומאושרת יותר, — שיעבדו לבם לחזונה. אהבת-המולדת וקומוניזם עלו בקנה-אחד. הפאטריוטיזם נתמוג עם הסוציאליזם ונהפך לפירושו הלגיטימי היחידי, המהפכה היתה ראשית חדשה.

לא כן אצל האינטליגנציה העברית.

עד למהפכת-אוקטובר היתה היהדות הרוסית אָם הגלויות, פאָרה ומרכזה של כנסת-ישראל, נכבדה במניינה, היתה גם „רוב בניין“ שבעם, בית-היצור לתרבות-האומה, מולדת כל התנועות העממיות עד להשכלה וציונות ותנועת-פועלים סוציאליסטית, אמנות וספרות יידיש ועברית. היא היתה חטיבה לאומית אורגאנית, עם חיים לאומיים צרים וטבעיים. אך המהפכה היתה ליהדות זו — מבחינה היסטורית רחבה — קץ-המסע; לא על פי כוונותיה הסובייקטיביות אלא על-פי תוצאותיה האובייקטיביות (והן החשובות), פירושה היה זירון ההתבוללות, ניתוק השרשרת ההיסטורית. היא לא היתה ראשית חדשה, הסוציאליזם וההתחדשות הלאומית לא עלו בה בקנה-אחד. זיאמה, „בחור בן תשע-עשרה וציוני-בסתר“ מתנבא: „עתידים כל העמים שיתעלו מן הרבולוציה, ואפילו הקלים והשפלים שבהם, כולם כולם עד אחד, פרט לאומה יחידה זו של ישראל שתכלה ותעבור מן העולם...“ זחי טראגדיה היסטורית, אכזרית ומיוחדת במינה, שאין לה אחידוגמה אצל שום אומה ולשון: פדות בין רצון-הקיום הלאומי לבין הנאמנות הסוציאליסטית. בעקבות גדולים אומר ג. לוקאץ' (ב„גיתה וזמנו“): „דרכו של המין [האנושי] הוא בלתי-טראגי, אך הוא מוביל דרך טראגדיות אינדיבידואליות איך-מספר, ההכרחיות אובייקטיבית.“ ב„חשבון אחרון“, בסיכום היסטורי אובייקטיבי (ועל-פיהרוב קל זאת לומר יותר מתוך ראייה רטרוספקטיבית)

מוצדקת ומוכרחת דרכה של מהפכה מתקדמת ומקדמת, רוב־רובן של מעשיה וחומרותיה. אך במקרה שלנו הטראגדיה אינה אישית, אינה מעמדית בלבד, כִּי־אם לאומית. כאן מדובר בשקיעתו של עם, של תרבותו, של החטיבה הרפרזנטאטיבית ביותר שלו. האינטליגנט העברי אף הוא יכול היה להשלים עם הכרחיותו של טראגדיות אישיות, עם שקיעתה של שכבת־מעמד שלימה, אך שום סופר המושרש בעמו ובתרבותו — ובלעדי שרשיות כזאת אי־אפשר שתקום ספרות הראויה־לשמה — אינו יכול להשלים עם גור־דין היסטורי כזה. החזיון הזה ששמו יבסקיות, כיתתיות מהפכנית תחת תנועת־עם, אינה עולה בקנה־אחד עם דרך־המלך של ההיסטוריה. ניתוק היהדות הרוסית מתנועת השחרור הלאומית בנוסחו המוצדק היחיד, הוא נוסח הציונות החלוצית, הסוציאליסטית, איסור העברית — כרו תהום, מנעו בעד הזדהות, יצרו מעצורים נפשיים עצומים, הפרידו למחנות („בנים גיבורים וקשים... שמוסרים את נפשם על גאולת העולם ועוסקים בכל כוחם להרעיש את ביתם ולעקור את עםם לגאולת האנושות ולמהפכה הערוכה לעתיד לבוא... והוא יופי של אימים, יופי נשגב, טראגי!“ (ביישוב של יער).

הבעיה ההיסטורית הזאת נהפכה לאחד ממוקדי־גורלנו. לפתחה חטאת רובץ. מי שאינו מוכן להתכחש לא למהפכותו ולא לשרשיותו הלאומית — יראה בכך סתירה זמנית, שהנסיבות הפוליטיות גרמו; זה יחתור ויראה באופק את יום ההזדהות המחודשת, את הראשית החדשה שלנו, שתבוא עם שינוי הנסיבות החולפות. לשם כך זקוק הוא לראייה הנוקבת־וירדת עד לשרשי תהליכים חברתיים, — למארקסיזם. לעין הרואה לפני השטח, הצמודה לרגע ולא לשעה, פתוחה דרך פשטנית וקלה פיי־כמה (דרך „קצרה שהיא ארוכה“ ואינה מוליכה לשום מרחב) : להנציח את הניגוד. מי שהמרירות מעבירה אותו על דעתו יראה במהפכה ובדיניה מעשה שרירותי, קאפריזה או זדון־לבב, ירחיב את קטרוגו גם על מעשיה המוצדקים, מהכרחיים והראדיקאליים ויאשימנה במה שאין בה. פרשת־דרכים היא, וממנה תוצאות נכבדות־ביותר, בחייה־מעשה כבעולם הרוח, וספרות בכלל רוח. רובם של סופרים עברים ותיקים הלכו בדרך השנייה.

האם מקרה הוא ?

„התרבות העברית, הענייה, המרודה, נאד הדמעות, — האבירא לטפול עליה חטאים ולהזכיר לה את עוונותיה הראשונים ? אָבוא, אָבוא... הענייה המרודה! היא ביקשה לה מחסה עד יעבור זעם תחת קורתם של בעלי־

היכולת, בעלי־הכיס, התקיפים, העושקים!... טהורה היא התרבות העברית, כשרה היא, לפי שעלה בגורלה זכות, שלא זכתה לה שום תרבות אחרת בעולם. כמעט כל נושאה היו עניים דלים... אולם היא נתבשלה בקדירה טריפה... התרבות העברית נכשלה... כל המוסדות התרבותיים הם לפי־שעה מידיהם ובידיהם של שוֹעִים, נדבנים ובורגנים פְּעוּטִים... כל מה ששָׁאֲרוּחַ עברי לו — הכל צפוי לפי־שעה לחסדי־עשירים נדיבים. נתרחקה התרבות העברית מן העמלים ותישאר מבחוץ לתהלוכה החוגגת של ההמונים על השחרור. איך נשתרכב לחיינו שיבוש מכאיב־לב כזה? איך נתקשרה תרבות עברית, כוס הדמעות של האביונים... עם סוחרים־מוכרים משתחוים לעגל־זהב?..." כזאת שאל וענה סופר עברי, הוא אליעזר שטיינמאן בעצם ימי־המהפכה ("הקומוניסט העברי", אודיסה תרע"ט), בקול־קורֶא נלהב לאוקטובר האדום.

אכן, קשריה של הספרות העברית עם מעמד הפועלים היהודים בגולה היו קשרים רופפים ומקריים. וחשוב הדבר לציון מקורות־יניקתה. אין אדם בוחר לו אבותיו כרצונו, ושרשרת־היוחסין שלו קודמת לברייתו; הוא רק חפשי לעשות במורשת־אבות כטוב בעיניו, — לשמרה או לזנחה, להעשירה או לדללה. פועלי א"י, וכן ספרותם, אינם מושכים את ייחוסם מפרולטארים ואיכרים. אם יבוא היסטוריון ויבקש עפ"י ספרותנו זאת לעשות רקונסטרוקציה של חיינו בשני דורות אחרונים, התמונה שתתקבל תהיה בהכרח לקויה בחסר ניכר. העברית לא היתה פה לחיים היהודיים כולם, אלא לחלקם בלבד. הבסיס הסוציאלי שלה היה מוגבל לשכבות הזעירבורגניות; מחוץ לתחומיה נשאר מצד אחד הבורגנות האמידה והגדולה, המתבוללת, שחיה את חייה התרבותיים בשפות לועזי, ומצד שני השכבות העמלות, הפרולטאריות לגמרי או למחצה, — שפנו לידיש. במקביל לעלייתה של תנועת־הפועלים היהודית עלתה כספרות גם ספרות יידיש, נתרחבו תחומיה וספגה לתוכה את רעיונות הסוציאליזם, מלחמת המעמדות והמהפכה (ואין זה מענייננו לעמוד על כך, כי אעפ"כ היתה שקיעתה של יידיש מהירה והכרחית). ועל־כן נצטרפו סופרי־יידיש רבים אל המהפכה משבאה, והם שביטאו את החברים פולישוק וסורוקא. הדיאלקטיקה ההיסטורית של העברית, של נושאה הסוציאליים היתה אחרת לגמרי ומיוחדת־במינה. הספרות העברית — עם כל הפריה־ה שבאה לה בדורו של ביאליק וחכמי אודיסה — פנתה מלכתחילה ובעיקרה אל שפבות מסוימות של הזעירבורגנות, למשכילים וערב־אינטליגנציה, לאברכי־

ישיבה שנתפקרו, לבני-טובים, לאליטה ציונית קטנה («הציונים, ובפרט הראשונים, שכולם הם... סוחרים נחמדים, בעלי-בתים נעימים ואברכים רכים ונוחים...» — הוז ב„דראבקין“). א"י תפסה עדיין מקום מיצער, מבחינה מעשית, בחיי ההמונים, ורק לאלפים מעטים היתה העברית שפת-דיבור. בגולה היה לה חוג קוראים בעל קלסטר-פנים חברתי מוגדר, בעל השגות מעמדיות מסוימות, אשר הסוציאליזם (הממשי, הפועלי, המארקסיסטי, ולא „הסוציאליזם הנבואי“ של „משה רבנו היה הסוציאליסט הראשון“) היה להם מושג-טריפה, סלדו ממנו ופחדו ממנו. ודאי, היו גם התחלות של גישה וראייה אחרת, גישושים אחרי יצירת סוציאליזם עברי, — והוגיו הם האבות הרוחניים שלנו — אך לא אלה היו האריות שבספרות עברית בגולה, ולא הם קבעו את דמותה. ההזדהות של סוציאליזם עם ציונות, — ימכאן גם עם ספרות עברית, — באה עם התרקמות מעמד פועלים עברים בא"י (שראשיתו בחוגי-נוער בגולה). משעה זו — שעה שארכה — ואילך, חדלה העברית להתבשל ב„קדירה טריפה“. היא מצאה בסיס סוציאלי נורמאלי. לשון אילמת, לשון ספרים וחכמים היתה ללשון-חול, לשפתם של תינוקות והדיוטות, של סאלונים ופרברים, סדנאות ושדות. העברית החלה לבטא כל תוכן מעמדי ורוחני — מפאשיום ואורטודוכסיה אנטי-ציונית ועד סוציאליזם וקומוניזם. ההטפה הנלהבת ל„קומוניסט העברי“ (כשם חוברתו הנ"ל של א. שטינמן) היתה בשעתה בחזקת קוריוו, הזיוני-יוצא-דופן, תרבוכת נפשית ארעית ותמהונית (שניצחה את המטיפים עצמם). והלא עולמם הרוחני של הוז וסופרים עברים אחרים נתגבש באווירה זו דווקא, כשהמרחק בין מהפכה חברתית להתחדשות לאומית נראה גדול עד אין-גשר. רק ראייה חריפה ביותר יכלה לציין פרספקטיבה של התקרבות, וזו חסרה לו להוז. תפקיד היסטורי זה הוטל על משמרת אנשי-רוח צעירים ממנו ומחבריו.

*

הקדשנו מקום רב לסיפורי-המהפכה של הוז, ולא על שום היותם עיקר יצירתו. הם שימשו לנו דוגמה קיצונית לברירה שניתנה לו ליוצר בעולם-הרוח, לעת מהפכה המחריפה את הניגודים בחברה לקיצוניותם האחרונה, ומבהירה את בעיות-היסוד שלה. קבלה היא בידנו שכל תרבות וכל יצירה רוחנית חשובה מבטאת תכנים מעמדיים, בצורה גלויה או נסתרת, מטושטשת

או עקיבה. בעלי־בתים מישראל שהיוז את השכבה המכרעת בעם, רוב מניין ורוב בניין, תרבותם נחשבה דורות רבים כתרבותו השליטה של העם. תהליך שקיעתם הצמיח חזיונות ורוחניים מגוונים, פתח פתח לתגובות שונות מאוד. הוז בחר ב"יורדים". עובדה זו קבעה את דרכו כיוצר בבאות. היא כיסתה ממנו הרבה אפשרויות, עיקמה את תמונת־עולמו, הטמפראמנט העצום שלו, פטישו הכבד לא מצא את הסדן הראוי לו. ויש בכך יותר מעיוות אידיאולוגי בלבד. השפעת הבחירה שבחר חודרת עד לרקמות־היצירה העדינות ביותר, — הכל ממנה ובה. סיכום עולמו הרוחני זהה, בקווים הגדולים, עם סיכומה של האזרחות היהודית (ודווקא של החלקים הטובים שבה) בתוך משבר העולם, — על כל גישושיה, אשליותיה, אי־עקביותה וסתירותיה המוכרחות, על המבוי הסתום שהגיעה אליו.

ר' שמחה הורוויץ ור' בר — האמנם אָבד עולמם בשעה אחת? האמנם המהפכה היא זו שהרסה לפתע ובבת־ראש, כקאטאקליזם, את עולמם של „היהודים הזקנים“, את יהדות בית־המדרש, חב"ה, התפילה והמצוות? לא. המהפכה רק הנחיתה את המכה האחרונה, הסיקה את מלוא המסקנות הסופיות. שהרי ממש כך שקעה־ההלכה יהדות זאת בכל תחומי מושבם של ישראל, זה כמה דורות, וגם בארצות שהמהפכה עדיין לא הגיעה אליהן. הוז עצמו השכיל לתאר את הפרצות — כרוחב פתחו של אולם — שניבעו בחומותיה, את יסודותיה המעורערים, את כל רפיפותה. למעשה, ראשיתו של ערעור הוא כבר אצל ר' אייזיקל אוורבוך המאנופאקטורצ'יק, בן־תורה, שבנין לומדים כינור ואינג'ניר והוא עצמו שקוד על הרמב"ם (שהיה מאז־ומתמיד „מקפצה“ או סולם לאפיקורסות לגיונות של משכילים יהודים) ויודע „חשבון ותכונה וחכמת־הרפואה במקום אחד, בצירוף שאר חלקי החכמה הטבעית, ידיעת הדברים הכוללים לכל הנמצאים הטבעיים“ („עיר ובהלות“), או אצל פישל־שרנצלה בעל־התנ"ך, המבין כי „גדול הדקדוק שמביא לידי גראמאטיקה“ ועוסק ב„סקלונאיניה“ של „קוט שלי — קוטי“, „קוט שלו — קוטר“. לייב הקאסיר שב־יישוב של יער, משלומי אמוני ישראל, מתפעל ביותר מסוחר־היערות העשיר פרנקל („כתולה לו שבה וזכות יתירה“), שהוא „אפיקורס גמור, היינו אריסטוקראט ואדם מאנשי ההוזה... בהילוך שבגילוי ראש... איסור והיתר... וציגריקה בשבת אין כהה לו“ וראש־גאוותו על זאטוטיו שכבר הם בקיאים ב„קוביצ'סקי“ ו„גיאוגראפיה“. דווקא בפינה נידחת זו של מאדינה, בעוביו של יער, הרחק מעיר וממתים, כולה כביכול השקט

ושלווה וארחות־חיים סלולות וישנות, מצא לו מקלט האוטשיטל בדניק (שעוד אפשר לתארו כבטלן הרחוק מהוויות־עולם), בעל „הקאפיטאל“, אחד מאותם „בנים גיבורים וקשים“. „עיר ובהלות“ דוגמה היא למגמות ההתפתחות של יהדות זו. כל בני העיירה מחזרים זה על פתחו של זה לבקש גמילות־חסד של כמה רו"כ, לשלחם לבנים הלומדים באודיסה ובקיוב. דרכם של הבנים בחיים מסומנת בבירור: בן לומד דוקטור ובת אקושרקה, פרוביזור ודאנטיסט, כינור וקומרצ'סקי־אינסטיטוט. האבות חוזרים יגעים ומיואשים לבית־המדרש למצוא נחמה בדף גמרא ומוצאים בו כמה זקנים קוראים תהלים. ר' אבוש עושה חשבון־עולמו: „מה כל העמל וכל היגיעה הזאת שאנו מתייגעים בעולם! מי יבוא אחרינו להתעסק כאן? ... כרם־השם בית־ישראל... כרם משונה, ישמרנו השם! נו, והיכן הם הפירות שלנו, היכן הם? זמורות פי מאה מועטות מגפנים, פירות פי אלף מועטים מזמורות... אוי אוי אוי... רחמנות על בית־המדרש, לבי יוצא עליו...“ או כלשונו של בעל־המחבר כבר ב„דורות ראשונים“: „גבירים! אתם גבירים ובניכם בוכהאלטערס וחתניכם דאקטוירים ונשותיכם נידות ובניכם הולכים לשקאלעס ומבלים בהבל ימיהם, בתיאטראות ומושב לצים וספרי הגויים...“

„בית המדרש הישן“ ו„ארון הספרים“ משמשים בספרותנו, מאז־ומתמיד, סמל של היהדות הישנה, או נכון יותר: תמציתה, מהותה היסודית. הסמל היה נכון ומוצדק, כל עוד הדת היתה האידיאולוגיה השלטת, היחידה־כמעט בעם. אך היהדות שינתה פניה מדור לדור, ובדורות אחרונים — בקצב מואץ, במהירות עצומה. נוף־החיים נשתנה מיסודו, האב התפלל והתפלפל, והבן „למד אינג'ינר“, האם הרימה תרומת־חלה ולחשה „אלוהי אברהם“ והבת התענגה על פושקין, ר' נתן־נטע עיין ב„תניא“ והניך ואסתר בניו גלו לסיביר בעוון מהפכנותם. תהום — מוכרחת ולא מקרית, עפ"י גזירת־חוק ולא עפ"י שרירות־לב — נפערה־וגדלה בין „היהדות“ הרשמית, בין „המהות“ המאובנת לבין החיים השוטפים, המשתנים ומשנים. בחריפות רבה הוצגה בפני אנשי־הרוח בישראל, שנתחנכו על ברכי הדת, אך לא יכלו לשמור על הנאיביות המחשבתית, השאלה בדבר היחס בין „יהודים“ ו„יהדות“.

לפנים היתה זו שאלת־סרק לגבי המרכז ולא נגעה אלא בקצוות בלבד. כל עוד שכנו היהודים לבדד, מבודלים מגוייה־הארצות בעיירותיהם, במגוריהם ובפרנסותיהם ובאורח־חיהם, הקיפה אותם „היהדות“ מכל עבריהם. היא

חיתת בהם ובתוכם, באהלם ובצאתם, בהווי של חול וחג, במנהגות ובלבוש. עולמם היה עולם אורגאני, צורה התואמת את התוכן, פרט וכלל העולים בקנה אחד. היהדות היתה חטיבה „לכשעצמה“, הווייה הקודמת להכרה. היא לא היתה זקוקה להגדרה ולניסוח, לא היתה דוגמה כשם שאנגליות ופולניות אינן דוגמה, ואין לדחסן לתוך עיקרים מאובנים. היא לא עמדה כלל על י"ג עיקרים ולא על ששה ולא על שלושה. תרי"ג מצוות ותקצ"ט מצהגות הם שהיו יהדות, כשם ששפת־דיבור והווי אחיד ולבוש ומימיקה וצלי־קדרה היו יהדות. „עיקרים“ נתנסחו לעת תסיסה בפנים או לצורך פולמוס עם החוץ. בימים כתיקונם הקפידו על פרטים, התנצחו בסעיפים קטנים ולא הירהרו אחרי העיקר. החיפושים אחרי „מהות“ היהדות וה„רוח“ שלה באו לעת משבר, כשנתרופפו צורות־קיומה המסורתיות, משבטלה החינויות והאורגאניות שבחיים. כשה„יהדות“ בחי יום־יום לקתה בשחפת ונצטמקה, לכשנעשתה אזורירית וקלילה שלא ישיגוה מושגי הגוף, יהדות אבסטראקטית, — החל המסע לגילוי טיבה ותמציתה, מסע הנמשך לגבי רבים עד עצם היום הזה.

מי שרואה את עניין הלאומים והלאומיות — ו„יהדות“ בכלל זה — כחזיון מיטאפיזי וטופל להם מיני תארים נצחיים ותכונות כמשמרות־הנטועים — סופו שיסתבך בסבך שאין מוצא ממנו. באה חלוקה ליהודים ויהדות, זו ברייה בפני עצמה ואלה ברייה בפני עצמה, באה קביעה שרירותית מהי יהדות „אמיתית“ ומה מזויפת. דברים ששם הזו בפי אריסטוטלס, המשכיל הזקן, אחד עובר־בטל אשר „מחיצה נתן בין ישראל ליהדות, יהדות עיקר וישראל טפל, ולא נבראו ישראל אלא בשביל שתהא היהדות קיימת, ואם זו אין — למה הם באים?“ (ולכשנשאל יהדות מהי — הוא מתרחת, גודש מליצות ומושך „זוהי... זוהי...“ — ואינו מסיים) — דברים אלה ראוי להרחיב על דרך־מחשבתם של כל בעלי התורות שהחיים הציגום ככלי־ריק. הסקולאריזאציה שבאה בחיי ישראל (ובתחומי המחשבה האזרחית היא היתה בהכרח בלתי־עקיבה ומוגבלת) אילצה להעביר תחת שבט הביקורת, לערוך מבדק של הרבה ערכים רוחניים ישנים הספוגים תכנים דתיים מובהקים. כמה דורות של הוגי־דעות יהודיים ניסו לתרגם את שפת הדת לשפה חילונית, להעמיד את „היהדות“ על עיקר מסוים, — הכל לפי הצרכים האקטואליים וההיסטוריים של השכבה, שממנה באו ואותה ייצגו. במערב, במקום ששקעו ההווי וצורות־החיים המסורתיות, חיפשו קודם־כל את

הניסוח האבסטרקטי. לפי שלא יכלו להתבלבל כליל, או שלא רצו להתכחש לילדותם ולמוסר-אב, ביקשו אלוהים חנוט בלי אש-דת, "עם סגולה" בלא עממיות, תוכן בלא צורה, היסטוריוזופיה בלי מציאות קונקרטיה, רוח ערטילאית בלי מצוות מעשיות. שם בנו קונסטרוקציות מחשבתיות סכולאסטיות, שבאו לעקוף את הבעיה ולא לפותרה, נוצרו השקפות-עולם, שבמרכזן עומד הפאראדוכסון, שהוא באמת סתירה לא-מדומה, — הכל כדי לשמור על שרידי מורשת, להציל בדל-ייחוד. במזרח, מי ששמר אמונים ליהדות המסורתית, ששרשיה בדת, כבנתנתה המקורית, נשאר אמנם צמוד לפרימיטיב מחשבתי, אבל עולמו עמד לכאורה בעינו ובעקיבותו. ואין כאן המקום להאריך, שמוצא זה פתוח רק למתי-מספר של הוגים רציניים, והבסיס לעמדתם זו מצטמצם-הולך. הרוב הגדול של סופרים והוגי-דעות אזרחיים במזרח-אירופה, שבה עמדה עדיין היהדות במלוא עסיסותה העממית, נאחו בצורה, בקליפה החיצונית, בהווי, במנהגות, ועשאם עיקר. אלה החליפו יהדות בפולקלור.

הם גופם הפליגו הרחק מעבר ליסודי-הדת הנאיביים, לא סברום ולא קיבלום בכובד ראש, העמידו את האמונה, "מחוץ לסוגריים", כמונח הפילוסופי המודרני והמאחזי-עיניים. אלה ביקשו דת בלי אלוהים, צורה בלי תוכן, מצוות ריקות מקדושתן, עממיות בלי אידיאה, מציאות "קטנה" בלי מרכז. ערכי-יהדות, שהיו בשעתם קדושים לחסידיהם, אשר נהרגו על קוצו של ירד שלהם, נהפכו למצוות-אנשים מלומדה, לתפאורות בלבד; הערכים הישנים כבר נעלמה מהם חיותם, רצינותם ומשקלם בלבבות, נשארו צורות קפואות, נבובות, ללא תוך ותוכן. זוכרים להם חסד נעוריהם, כשעדיין מלוא כוחם היה עמהם, נקבע אליהם יחס של סנטימנטאליות, של חיבה בלתי-מחייבת, אך אין, "לוקחים אותם ברצינות" ואין מתכוונים כלל לחיות על-פיהם. והרי זוהי הסיטואציה הרוחנית הטיפוסית של האזרחות היהודית, בארץ ובגולה, ה"מכבדת" את "קדשי ישראל" לא משום אמונה, אלא מתוך רגשנות פושרת, מתוך ריקנות פנימית, בתשלום מחיר זול, — הכל כדי למצוא תחליף לאיזו שהיא אידיאה. תפילה היא להם פרקי-חזנות שבראדיו, עולם רוחני נהפך לפולקלור, התוך מתחלף בקליפה. לפיליסטר הזעירבורגני זהו צחוק, לפוליטיקני הדתי — קרדום לחפור בו, אך למען-האמת צריך להגיד, כי לכמה אנשי-לב הרואים בהרס הישן ואינם מסוגלים להתחבר לבוני עולם חדש וערכים חדשים זוהי טראגדיה. גיבורו של הזו אומר, "כי זוהי

הצרה ששוב אין היהדות מתקיימת בהם, דורות דורות רבים אין מתקיימת בהם, וכגוף שאין בו נשמה וכקליפה שאין בה תוך", "לעתיד לבוא — אמר — יבואו כל העמים לפני בית־דין של מעלה... אף ישראל יבואו וספר בתיקם. אותה שעה ירכין הקדוש־ברוך־הוא את קומתו ויציץ מה יש להם בידם, והנה אינו אלא גרתיק ריק..."

"הנרתיק הריק" — בעיה זו מעסיקה את הזו ביותר.

"יהודים קדושים ונוראים כשרפים, המצפים בכל עת ובכל שעה לעתיד לבוא, תמיד מחכים, תמיד מצפים" — כאלה הם "היהודים הזקנים" שבסיפורי המהפכה. זוהי הציפייה למשיח, לעולם שכולו טוב, מתיחות פנימית לקראת קץ־הימין. ואמנם, רעיון הגאולה, הציפייה לביאת הגואל היו מיסודותיה המקודשים של היהדות, מן החוויות האינטימיות ביותר שלה, עמוד־התווך בבניין הרוחני, שהקימו דורות המדוכאים בצל הצלב וחצייה־הסהר. חפץ הקיום הלאומי יצר וטיפח חלום זה, חלום המשיח והגאולה. הוא היה תקוה, נחמה, פרספקטיבה המצדקת קיומו של עם מפוזר ומפורד בין אומות־העולם. על פי חוקי הזמן ויסודי־מחשבתו נתלבש החזון איצטלה דתית מובהקת, נתרוות אלמנטים מיסטיים. עם הסקולאריזאציה ניתרגם לשפה חילונית, ואף נורש אל האנדיאלוגיה הצייונית, ביודעים ובלאיודעים. "האגדה הזאת... היצירה הקלאסית של האומה, היצירה, אפשר לומר, הגאונית, הנצחית של עם ישראל... במה היא זכתה יותר מכל האגדות כולן שנעשתה כל כך עממית, משותפת לכל העם, לרבנים ולגאונים ולהמוֹן־העם, לתלמידי־חכמים ולעמי הארץ, לאנשים נשים וטף? במה זכתה שכל־כך חדרה עד דם־התמצית ונעשתה כמין עיקר של אמונה ודת, ונעשתה יסוד לחיי כל העם לכל הדורות, לרעיון הלאומי שלו, לחזיונו ההיסטורי, לתכניתו הפוליטית, וכ' וכ'?" אבל זכתה!.." (יודקה ב, "הדרשה"). התדיינות עם רעיון מרכזי זה בתולדות ישראל, שהוא תולדת המציאות והגיזנה (ולא נאריך במה שכל קורא עברית יודע), רעיון בלתי מקרי ובלתי שרירותי, אלא נובע מחוקיות עמוקה — זהו מוטיב ראשי ביצירתו של הזו. הוא רודף אחריו ללא חשך, עוקב אחר גלגוליו ההיסטוריים, אחרי הצינורות הגלויים והסמויים המוליכים אותו כורם בנפש העם, אחרי סטיותיו והסתעפויותיו, מעשיותו ואגדתיותו, מליצה ורצינות שבו, עורך קונפרונטאציה שלו עם המציאות. חלום הגאולה פרוש כצל אחר כל מעשיו של אדם מישראל ואין מנוס ממנו. "אה, כמה גדולה

היתה התקווה בימים ההם, רשפי אש בהתלהבות ובהשתוקקות עצומה אשר לא נראתה כמה תקווה גדולה וטובה, מחזרת בכל ישראל, סובבת בכל קהילות הקודש ומושכה כנהר גדול רחב־ידיים שמימיו מהלכים מלאו עיניו. לא יוכל איש לומר ולא אשה בלשונה כמה גדולה היתה התוחלת והציפייה (הגלגול). תוחלת זו היא „אחד מאלו שני דברים גדולים שיש בלבם של ישראל ואין כיוצא בהם: משיח ועולם־הבא“ (היושבת בגנים).

וברא כרעא כאבוהי — בבנים המורדים באבותיהם הכתוב מדבר; מובן, כי בכל הצעירים שבספר „החלוצים“, העושים דרכם לא־י. אבל „כיוצא בהם ברוב בחורי ישראל נגלתה להם המהפכה פעין דוגמה של ימות המשיח“ (זהב רותח). כופרים הם כביכול בעיקר — ועל דרך דיאלקטית נשתעבדו לו. מאטושקה (ב„שולחן ערוך“) אומר עליהם: „אף בניהם כיוצא בהם, ואין ביניהם אלא שאלו לובשים קפוטה וטלית־קטנה ואלו גאליפה ומעיל של־עור, כאבות כבנים, יודעים אתם, אף אלו מחשבי־קצין הם ואידיאליסטים של אתרית־הימים; אף אלה קטיגורים ושוללים וסותרים עולם חולף ונכספים לעולם אחר, מתוקן יותר ונעלה יותר, ואף אלו פורחים באוויר ובעולמות שאינם קיימים, נוצחים אלו לאלו בדברי תורה ובתלמודות ובמלכות והומים ומהמים ורצים לדברים שלא היו ולא נבראו. פאנטאזיורים הם כאבותיהם... זהו אורו של משיח שמרקד ביניהם... משמע, נתחלף להם בין גאולה למהפכה, בין ימות־המשיח לימי־אוקטובר?...“ אורו של־משיח מרקד בדפי „הגלגול“, בחלומותיו וגימטריאותיו של מרי סעיד, בנאומיו של יוזפא, בהרהוריו של גורליאנד ב„בצלן של מלכויות“, הוא יסוד ל„הדרשה“, הוא מנצנץ־ומופיע וחוזר־ונעלם בהזיותו של ישו ובפירושו ה„היסטוריוזופיים“ של מורושקה. אין מנוס ממנו אצל הזו. כי אין מנוס ממנו בתולדותינו, כמו בתולדותיו של כל עם מדוכא.

ואין זה חלום עני, כרוחב נקב של מחט סדקית. עולם ומלואו בו, ממיטב מורשתו של עמנו. הוא רווי תוכן הומאניסטי עמוק, לעתים גם נימה מרדנית מובהקת. בתרגומו לשפה חילונית ואכסאקטית פירושו של חלום המשיח היא השאיפה להתחדשות ועצמאות לאומית, אבל גם לשחרור סוציאלי, לעולם „מתוקן יותר ונעלה יותר“. נושאי חזון הגאולה וקנאיו היו תמיד „עניי עמי“, ההמונים המנוצלים ביותר, הזקוקים ביותר לנחמה ותקווה. ידוע כמה קשה היתה שנאתם של דוחקי־קצין לעשירי ישראל ולרשעי ישראל, שדביקותם ב„גאולה“ היתה רק מן השפה ואל החוץ, ששברון־לבם על שכינתא־בגלותא

מזויף היה („וכשהוא עומד בתפילה היה נותן כנפי הטלית על פניו כאילו בוכה, הוא בוכה, וזה רק מראה עצמו לפני הציבור כאילו בוכה, רק אינו מזיל אפילו דמעה אחת — הוא עשי—ר—ר... מאיפה יירדו לו דמעות, והוא עשיר ושבע!...” — „יעיש“). ההמונים המדוכאים דיכוי לאומי וסוציאלי כאחד, מעולם לא גרסו, לא אתמול ולא היום, כי אין בין ימינו לימות־המשיח אלא שיעבוד־מלכויות בלבד — כהדגשתו וכפירושו של ראציונא־ליסט ואריסטוקראט רוחני יהודי מובהק. הציפייה למשיח, בכל חיוניותה ולהטה, בטרם נתנוונה למדרש־פסוקים, פירושה היה גם כינון עולם במלכות שדי, חידוש פני תבל כולה, דרוור לאדם, זקיפת קומתם של כפופים, שינוי סדר־יִבְרָאשית מקולקלים. יוזפא שב„קץ הימים” מהלך בגדולות ובנצורות: „מלך המשיח גואל צדק שמו והוא עתיד לגאול את מידת הצדק שבעולם... וגללו את הדורות מעל פני העולם, קורות הימים הראשונים, אבן מעמסה רובצת על פי באר מים חיים, כל חורבן ושממה, כל שעבוד ושנאה... נשכח הכל! נטהר עצמנו מחרפת הגלות, מבין ישראל לאומות־העולם...” האין רשאי אתה לומר, כי ימי־אוקטובר וימות־המשיח ממקור־נפש דומה הם יונקים?

חלום גדול הוא חלום הגאולה, חובק זרועות עולם. אלא שנידון הוא להישאר חלום. נרתיק ריק הוא.

לשעבר היתה הגאולה מעיקרי האמונה. האמינו אמונה שלימה בבואה, כשם שהאמינו בבורא־עולם, בתורת משה, בתחיית־המתים, בעולם־הבא. לגבי המאמין האדוק בוטלו כל המחיצות שבין מציאות ואידיאה, בין ממשות לדמיון. עולם־הדמיון היה ריאליות גמורה. ציפו למשיח ממרומים, דחו את בואו, הזהירו לא להעיר ולא לעורר עד שתחפץ, אבל חיכו לו בפועל־ממש, אף־על־פי שהתמהמה. אך עם התפוררותו של עולם־האמונה נהפכה האמונה למיתוס (כפירושו המודרני), מין קונצפציה רוחנית מעורפלת ומסובכת, שהיא ספק ממשות ספק בדות, דת בלי אלוהים, שלעת־צורך משתמשים בה ולעת־צורך גונזים אותה. מן המוסמכות החברתיים היא, אך בר־דעת אינו סובר אותה ברצינות יתירה.

הזו שהוא אפיקורס גמור, שהערכים הדתיים אינם נחשבים בעיניו, אינו רוצה ואינו מניח כי אפשר להחיותם, העומד על בסיס חילוני גמור,

נקלע לסתירה החריפה והמייאשת שבין הגאולה כ"מהות" היהדות לבין הגאולה כ"מיתוס", כמליצה, כתפאורה. אמרנו: הגאולה היא המוטיב המרכזי ביצירתו של הזו, ומוטב שנגיד: הגאולה שאינה באה טראגדיית הגאולה.

הגאולה יכולה לבוא רק מתוך "דביקות ומסירות־נפש וביטול־היש, בחינת 'שמע' — ואלו "נושאי־הגאולה, טובי־העיר, בעלי־הבתים הכבודים "משקרים בגאולה! עולים ומשקרים במלך המשיח! עוקפים עליו! מערימים עליו! נוטלים עצות היאך להינצל ממנו... גנבים במחתרת! קשר בוגדים!" (בקץ הימים). האמנם אמורים הדברים רק במאה ה"ז, בדורו של שבת־צבי? נכון יותר יהיה להניח, כי כחזיון הנפרץ ברומאנים ומחזות היסטוריים החזיר המחבר את התקופה ההוה כמה מאות שנים אחורנית והציג את בעיות זמנו שלו. שהרי במחזה זה לא מעניינת את הזו פשיטת־רגלה המוכרחת של תנועה משיחית, שבאה תמיד מחמת תנאים אובייקטיביים. לא שבת־צבי הוא הגיבור כי אם ר' יוסט ור' אנשל "המאמינים", "חולמי" הגאולה. את א־הרצון הפנימי הוא חושף ועליו הוא מקטרג, את קלישותו ורפיפותו ואווריריותו של החלום. העם שאינו מוכן להיגאל, המפחד מפני הגאולה ומערים עליה, הוא הגיבור, הוא מוסר־ההשכל הטראגי, האיום והמסוכן. יוזפא "המקובל" ויחזקה החלוץ, דראבקין החובב־ציון, אריסטוטלס המשכיל ומרי סעיד התימני, — כולם מכוונים דעתם לדעה האחת: "הציוניסט הראשון וראש כל הציוניסטים הוא הקדוש־ברוך־הוא בעצמו, אלא שהוא טוכן בציון ואין מבקש לירד לזאלשאנקה. אף זאלשאנקה קשת־עורף היא ואין רוצה בשום אופן לעלות לציון ואפילו חרב חדה מונחת על צוארה ואפילו כלה ועוברת מן העולם. נמצאת למד, לשוא כל הטורח הזה שאתם טורחים. ברכה לבטלה, הבל ורעות־רוח..." (אריסטוטלס). ממש כדברי יוזפא: "בלב ולב... ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים — וגלות בלב... את הכל יקבלו על עצמם: רדיפות, גזירות רעות, שעבוד מלכויות וכל שעבודים שבעולם, ולרבות האמונה בביאת המשיח, ובלבד שיתמהמה לבוא, ובלבד שלא ייגאלו..." ובדעה אחת עמהם יודקה: "גלות, גלות, אוי... איך הם אהבים אותה ואיך הם מחזיקים בה! היא קדושה, אהובה, אינטימית, קרובה כל כך ללב, קרובה יותר מירושלים, יהודית יותר מירושלים, שרשית יותר, רוחנית יותר... גלות, קידוש־השם ומשיח... האם אתם מרגישים את עומק תעוועי ההזיה הנלהבת, המרותחת, הליילית...? יהא שזו הויה

אווילית, מטורפת, אבל הזיה, זאת אומרת חלום, אידיאל... אני מדבר על האמונה בביאת המשיח. זו ההזיה היהודית הטיפוסית, הטיפוסית ביותר... יש בה, יודעים אתם, ערמומיות כזו של זקנים בקיאים ורגילים, ערמומיות דקה מן הדקה... אומללה, פודלאיה כזו, זאת אומרת מנוולת... אגב אציין: אגדה נפלאה, גאונית... זה גם כן קו יהודי, מאוד מאוד יהודי: להאמין באמונה שלימה, באמונה לוחטת, מטורפת, בכל לבם ובכל נפשם, ובכל זאת קצת לא להאמין, מעט מהמעט, ויהא המעט זה מכריע... מה זה? השקפת־עולם? חכמת־חיים? או אולי מה שאין הפה מגלה ללב: פחד מפני הגאולה?... דוקא הם מאמינים בגאולה שתבוא, מאמינים באמת ובתמים, נושאים נפשם אליה, ואף־על־פי־כן מתכוונים שלא תבוא... כאן פועל מה שמתחת להכרה, מה שטמון בעומק הלב, שלא מדעת..." (הדרשה).

מה היא אותה, "פסיכולוגיה לילית" של העם, הגורמת לו כי יחלום בליל הגלות על גאולה, אך ביום העשייה לא יעשה למענה דבר, כי יירתע מפניה? האם זוהי באמת פסיכולוגיה יהודית, כלל־ישראלית מיוחדת? והרי דורות של חלוצים מעידים את ההיפך מזה, והרי הדם הרב שנשפך במשך עשרות בשנים על גאולתנו ופדות־נפשנו, צועק ומכריז על ההיפך מזה? האם זוהי בבואה של הציונות בהתגשמותה האטית והאכזרית, עת כל שעה נדמה היה כי משליכה היא יהבה על נס (ולריאליסטן כהזו קשה להאמין בנסים)? ואולי זו קלישותה של כל אידיאה בעמידתה מול יום־האכזבות, מול המציאות הנוקשה והאינרטי? האם הוא מוסר־ההשכל המר של הגאולה בחשפונה ביום־קטנות?

זהו המרחק שבין היהדות הבעל־ביתית לבין היהדות כ"אידיאה", בין האינטרס לבין האידיאולוגיה. "הפסיכולוגיה הלילית" היא בחשבון־אחרון פסיכולוגיה מעמדית.

גיזהר נא מוולגאריות מחשבתית. בדברנו על פסיכולוגיה מעמדית, אין הכוונה לפסיכולוגיה של כל אחד ואחד מבני־המעמד, אלא לתמצית פילוסופיית־החיים של המעמד. נשמת אפיה של הבורגנות ושל הזעיר־בורגנות הוא ה"טאלר", הרווח, עליו גאוותה ואליו תשוקתה והוא ימשול בה. הוא מדריך את חייה, הוא חזונה האמיתי, וכל השאר אינו אלא טפל לעיקר. וכשהטאלר מסנוור את העיניים אי־אפשר ללכת אחרי חזון. כדברי יוזפא: "הו יודעים... שכל זמן שממונם בידם וחי־שעה לפניהם אינם זזים ממקומם ואינם גואלים."

חולשתו היסודית של רעיון הגאולה בישראל, לשון אחר של תנועת עחרורנו הלאומי אשר נושאה היתה הזעיר-בורגנות, היה תמיד חוסר קנאות ומסירות-נפש, חוסר נושא של מגשימים וחלוצים. ההיסטוריה הרשמית הגודשת מליצות, מבליטה את יחידיה-הסגולה אשר שיבת-ציון והגאולה הקרובה היו להם פרוגראמת-חיים אישית, כאש בוערת בעצמותיהם, ונתנו עליה את נפשם. אך על צד האמת היו אלה אחד בעיר ושניים במשפחה. המחשבה החילונית והחילונית-למחצה, שדגלה כביכול באקטואליזציה של הגאולה, לא יכלה לדחותה לאחרית-הימים. כל הדגשתה היתה על "בחינו ובמינו ובעגלא ובזמן קריב". אך הכריע ה"כביכול". הציונות נהפכה לזעירה-בורגנות מעשה-חובבות (והיה הולך וחובב וחובב — נאום פרישמן הפיקח ב"המלמד והעז"). לתפאורה, למליצה, ל"נשמה-יתירה", לעונג-שבת. הכל — מלבד הגשמה, מלבד כווד-ראש. זאלשנקה לא רצתה לעלות לציון. מדרש-אגדה לחוד והכמת-המעשה לחוד, כאורח גוברין יהודאין, הסוחרים בתבואה ובצמר, לומדים מסכת "קדשים" — ושולחים בניהם לקומרצ'סקי אינסטיטוט, לדאנטיסטים ופרוביזורים ומתגאים על מיבטאם הרוסי הצת. "בין הציונים ובפרט הראשונים, שכולם הם, כידוע, בני-אדם מצוינים, סוחרים נחמדים, בעלי-בתים נעימים ואברכים רכים ונוחים, היה הוא כמלך בגדוד. לפי שהיה הוא גביר ונגיד, תקיף ועסקן רב-פעלים, אשר הקריב את נפשו לתחיית הלאום והקמת סוכת דויד הנופלת, וחיבר "סטאטוטן" ו"פראיעקטען" הרבה על פי חוקי ה"עקאנאמיא" הנכונה, והריץ מכתבים אל כל גדולי ישראל... ועדיין היה מחבר הוולך ומריץ הוולך... ויושב בישיבה, ודורש דרשות, ומצביא על הקערות בערבי ימי-הכיפורים וכיוצא בזה כלי צבא מלחמה בעד עמנו ובעד ערי אלוקנו, אלמלא שבאה הרבולוציה והפכה את הקערה על פיה..." (דראבקינ). לא קאריקאטורה היא, אלא פורטרט אמיתי, קלסטר-פניהם של חובבי-ציון וציונים-פוליטיים ושוקלי-שקלים ושאר בעלי-בתים ואברכים עסקנים בבית-חמיהם, בטרם פרטו את הגדוניה, בעלי זקנקן ובעלי כרס, ואם ירצה השם, בעלי-עסקים.

אין זה קטרוג מיוחד על יהודים דוקא ו"מהותם" הנצחית. אלא שעמים אחרים המדינה כפתה עליהם את המעשה הלאומי (או הלאומני), ואלו אצלנו הכל נשאר הפקר לטוב-לבו ונדיבותו של היחיד. אצלנו גדול מאוד היה הפער שבין המדרש והמעשה, היתה מעין הלכה ואי-עושיין-כן. האינטרס הפעוט, האינרציה, פכים קטנים ובאנאליים שבחיי יום-יום, שאון עם אוויל

סביב אלילי הפז" — הכל ערכים זעירבורגניים כשרים — הם שהחזיקו את העם במושבותיו, הם שמנעוהו להטיל מהפכה בחייו.

הנה ימות־המשיח עומדים על הסף, ויוסט — אבי־אבותיהם של דראבקין ור' גדליהו הורביץ ור' זונדלה שב"דורות ראשונים" ו"ציוני" אמריקה שבימינו וכל הציונים האזרחיים שבעולם — מכריז ואומר: "גאולה לעצמה ופרנסה לעצמה". כאשר דולצה אשתו בוכה מר, כעל חורבן הבית האחר, על שצריכה היא להיפרד מביתה: "בנינו, בנינו, השקענו את מעט הטא־לארים שהיו... אוי ואבוי לי, מרי יומי, מזלי המר!" — מנחם אותה יוסט בציניות: "האלהים אשר גאל אותנו מידי אנטיכוכוס הרשע וטיטוס הרשע הוא יגאל אותנו מידי משיח... יוסט יש לו חשבון משלו: "...שכולם יעלו לארץ־ישראל ואני אשאר... אתה משער לך יהודי אחד במדינה!... אתה משער לך כמה עושר אעשה!" שהרי "טאלר בכל זמן־שהוא טאלר שמו, בזמן הזה, ביום ההוא..." נבל ברוד במועדיו הוא יוסט, יוצא־דופן? הוא הכל ל. הוא אינו מבטא אלא את מחשבותיהם הכמוסות של כל טובי־העיר, היושבים־במזרח, המלווים־בריבית הנצחיים, את ר' אנשל ור' למלין דומיהם: "חבר יש לכם וחברכם חבר יש לו, וחברו של חברכם חבר יש לו... כל ישראל חברים..." צדיקים אלה חביב עליהם ממונם יותר מגאולת־נפשם, ממשיחם, או כפי שאומר אריסטוטלס החריף, בן המאה העשרים: "אין להם משיח לישראל... מכיר אני את הנאציה הזו וכל המוסיקה היא כולה... מכל נכסי תרבות של הנאציות בעולם אינה מתאוה אלא אסיגנאציות... ומכל הרצון החינוך וחוש־הקיום וכיוצא בזה זמירות ודקדוקי נוטין אינה מחבבת אלא באנקנוטין..."

כך במערב וכך במזרח. ציון, המדבר "דברים היוצאים מעמקי לב נכאב", מה יעשה במשיח לכשיבוא? "אחרי שיעשה את מלאכתו, שינקום את נקמת עם ישראל ויביא הגאולה לעולם, אני אז אכין לו כלוב כמו שצריך, מברזל, ושיהיה לי לפרנסה קלה שארוויח בו! אני אעשה אותו כמו סינימה, שכל אחד לא ייכנס אלא עם כרטיס של חמישה גרוש, עשרה גרוש ועשרים גרוש... זה באמת עסק טוב מאוד..." (היושבת בגנים) ומרי סעיד יודע שמפני בנו זה "הדומה לו והדומה לדומה..." שהיה הגאולה לבוא. ומי לנו עוד שלם ביהדותה כעיריה אוטשרטנייה לעת "זוהרה", בחלל עולמה, שהוא דומה עלי שליו ותמים כאגדה מיושנת משל דורי־דורות" (ריחיים שבורים) ? ר' זונדלה, השקוע בתבשיליו ובתלמודו, לעת זיקנתו, כשמשתלטות עליו

לרגעים מחשבות נוגות על הבלותו של עולם־הזה — יש לו „פלאן“ לעלות לארץ־הקודש. פרלה אשתו נבהלת. — „מה זה אַת כל־כך נבהלת, כאילו אַת מדמה בעצמך שזוהי הרעה הגדולה ביותר שיכולה להיות בעולם...“ השיחה נמשכת בכל תמימותה העממית. ר' זונדלה מפליג בשבחם של פירות ארץ־ישראל, ארץ זבת חלב־ודבש. פרלה, „אינה יודעת מה חסר לך פה“, אך מבטיחה להכין לו תבשיל מתאָנים. „אבל לא קאָנפוט, פרלה סרדצה, כי אם דווקא מרק, כמו שמבשלים מרק של תפוחי־אדמה...“ וכך הוזה. הכינה לו פרלה „מאכל של תאָנים ואכל, אלא שלא העלה חן לפניו... אם לפי שלי, טוב תבשיל של תפוחי־אדמה, טוב יותר הרבה אין להשוות... מכאן ואילך לא חזרו עוד לאותו עניין של ארץ־הקודש, ולא היתה פרלה יודעת אם צחוק עשה לה בתחילה ואם זכותם של תפוחי־אדמה עמדה לה...“

ניצח תבשיל־של־קדירה את החלום. חוק הוא.

זהו „העם“ שעליו מקטרג הזון. כאן רואה אתה את חשיבותה המכרעת של השקפת־עולם נכונה, של „אידיאה בלתי־כוזבת“. בהיעדרה, גם יוצר השוב אינו מסוגל להבין, כי שכבה זו שבה הוא קשור, שעליה הוא מקטרג, שאותה הוא אוהב ובו כאחד, — איננה העם כולו. כל הכבוד למי שבוסר בפיליסטריות, מי שדוגל במוסר רם, ש„יהודי בלי מסירות־נפש לא היה ולא נברא. זה נשר בלי נוצה וכנפיים“. אך אי־אפשר שהטאלר יהיה יסוד למסירות־נפש. והרי עדיין לא אכל רקב ביעקב. אותה שעה עצמה שמר דראבקין דרש דרשות והציבא על הקערות בערבי יום־הכיפורים וכיוצא בזה כלי צבא מלחמה — עלו מהפכנים יהודים לגרדום והושלכו לבתי־כלא, מסרו נפשם על גאולת־העולם ב„דביקות, מסירות־הנפש וביטול־היש“. אותה שעה החלו גם בניו של גורליאנד, פישל־שרנצלה ונכדו של ר' זונדל למרוד בפטפטנותם של אבותיהם, יצאו לארץ־ישראל להביא בגופם ובעמלם את הגאולה „העם“, שאינו רוצה בגאולה, המפחד מפני הגאולה, הריהו המעמד החושש להטיל מהפכה בחייו. האידיאליזם והרצינות מתחילים באותו רגע ממש כשהזעירבורגנים משדדים מערכותיהם, נהפכים לחלוצים, למעמד פועלים, וכך נותנים כיוון חדש לתולדות־ישראל, מטפחים ערכים חדשים ופילוסופיית־חיים חדשה, אשר שמם סוציאליזם, — אותם ערכי מהפכה שהזו לא קיבלם. זוהי הדיאלקטיקה של הגאולה שלנו ושל נרשאה החברתי.

יוסט ור' זונדלה יודעים כי לעולם הטאלר הוא טאלר. נאמנים הם לאמת

המעמדית שלהם. אך הזו נשאר נאמן לגאולה, ל"מהות" היהדות. זהו הסבך שאליו נקלע, פשר הסתירות שבו והטראגדיה שלו. מצד אחד גאה הוא על רעיון המשיחיות, על קידוש־השם, על שמירה קנאית של קלסתר הפנים הלאומי, על מחיר־הדמים הכבד ששולם בעדם, — מצד שני מאוכזב הוא מן המליציות שבכל אלה. רק כך תבין, מהי אחריתה של גאולה, ובידי מי הפקיד אותה הזו, איזה יאוש עולה מפתרונותיו וגישושיהם, מעצם הצגת הבעיה. כל חולמי הגאולה ביצירותיו של הזו סופם ניוון. לפי שבגד המעמד העיקרי, בעלי־הבתים, אין לו להזו ברירה אלא להטיל את החלום על קבצנים, לומפנפרולטארים וזקנים שערב יומם. סיומו של כל חלום־גאולה הוא אימה אירונית, צחוק דמוני, גרוטסקה: "מלך המשיח... שאין לו עם להושיעו ואין לו את מי לגאול, ואין לו על מי לסמוך אלא על יחידים ומעטים, על עניים ומרודים ודלי־דלים, מאוסים ושפלים, נבזים וחדלי־אישים, חלאת מין האדם" ("בקץ הימים"). ולא זה העיקר כי ארחי־פרחי וחדלי־אישים אלה (אשר הגאולה היא להם "אנו ניטול הכל... כל אילפס וקדירה, כל יין מובחר וטוב וכל אשה יפת־תואר... מיתה משונה על כל תפוצות־ישראל... על כל הפרנסים וראשי־הקהל, הגבירים והיחסנים והלמדנים ובעלי־הבתים... וגו') נבחרו להיות נושאייה של הגאולה (כביכול מקדשת המטרה את האמצעים), — אלא שכל קורא (או צופה המחזה) יודע, כי הגלות לא נשרפה, כי הקריאה הרמה נשארה תלויה בחלל, והד לא יענה לה, כי אין בה לא פתרון ולא סיסמה. האפקט הרצוי לא הושג. החלום הטהור נתגלגל באקסטאזה חולנית, מאוימת וטמאה, שריפה וכיזה בעלמא. כמוהו כסיום הגרוטסקי ב"היושבת בגנים", כשמרי סעיד מבקש לקרב את הקץ ע"י מעשה גדול ("אבל דוקא אנחנו צריכים ליתן לו את חלקנו, כל חלק נעים ויקר שיש לנו וגנוז ומשומר לנו, אז הוא יבוא, אז הוא יבוא..."), — ולא נמצא אחד המוכן לכך ("יבוא או לא יבוא, אני לא אוותר על חלקי! שווה לי הגלות ושעבוד מלכויות וגדודי חיל ולסטים משאכנס ואראה פני גיהנום!"). מרי סעיד יורד אל הכותל, לשבת בין העניים, וצועק אל עוברים־ושבים: "אין לכם מזל! אין לכם מזל! אין להם התעוררות, אין להם נדיבות־לב והיאך יהיו ראויים לגאולה... הם רק מן השפה ולחוץ, רק מפטפטים... רוצים שיביאו להם את הגאולה בחינם!" — זקן מטורף, נוצר יחידי של חלום המשיח בנוסחו הישן, בין העניים והמצורעים שליד הכותל — בקאריקאטורה אכזרית זאת של אגדת־המשיח

היושב ליד הטיבר מסתיים הספר. מרי סעיד גווע בייסוריו, ועולם מתרוקן מחלומו. כך הוא מתרוקן מחלום גם לאחר מות הזקנה שב„גלגול” ונשאר בריאליותו המכוערת: „השכונה עמדה ריקה מאדם, פרועה ועקורה כאילו אחר רעש. כמיני שבכים שוממים בלטו הבתים למעלה... בדפי נסרים ומטליות־פחים שהעלו חלודאות וכיוצא־בזה טפילה וארעי ובוקי־סריקי של אומה גולה וסורה. היתה דממה מסביב, בטלה ושעמום... ועמד לו שוטה מרקד כנגד החמור...”

שוטה ליד חמור בלי רוכבו העני.

מה ברירה היתה לו, להזו, עת „בא רוח וישא משלו ויגז חלמו ומלוא ריק הלב”? הוא יכול היה לגלוש לניהיליזם, שאותותיו ניכרים בדיבוריו המיסטיים־המבולבלים של יוזפא על קדושת החטא („לחטוא, להגדיל עוונות עד השמים... זו תורת הגאולה”, שהם אולי גם מסקנה מסולפת מנסיון המהפכה הרוסית). בגורלה של יוטא, בטיבם של בני הדור השני התימני, במוסר־השכל שב„תייר הגדול”, „מת מצווה”, במרירותו של דראבקין, בדמותה של האזרחות הישראלית החדשה שב„דבר של מעשה” ו„גברת פוז”. הזו גרתע מפני המסקנה הזאת. יותר מדי בעל תרבות הוא, או אולי נזדהה כ”כ עם חלום דורות עד שאינו כסוגל לתת לו ספר־כריתות. אך לא רק מחמת כך. הזו יצר בין שתי מלחמות־עולם בא”י, באווירה של אתחלתא דגאולה. כבר אז ניכרים היו טיבם ואופיים המעמדי של בעלי־הטאלר בציונות, אך היה מקום לאשליות הרבה, לטשטוש הכוונות, למליצה מתחסדת. הכל הרכינו ראש לפני הגאולה, הכל הודו בה, על כל פנים, הודיה מילולית. א”י נבנתה במאמצים חלוציים ולא היה מקום לציניות, לניהיליזם, לפיתוח המגמות החבריות. היו אותות, — וסופר רגיש כהזו הכיר בהם, — אך עדיין אפשר היה לפרשם פירוש סובייקטיבי. ועל־כן ניתנו הרבה מסימני הרקבון רק ברמז; למקוטעין, בטשטוש. הכפירה הוגנבה לתוך היצירות, והמחבר מסתייג ממנה.

אין עוד סופר עברי שני בזמננו שהשמיע כהזו דברי־אפיקורסות עזים ונוקבים כ”כ, דעות הבאות לקעקע את עולמה הרשמי של „היהדות”. אלא שהזו עושה כן על דרך מיוחדת־במינה, ע”י מנגנון של הערמה: כ”מדברים בעדם”, כמונולוגים. הנימוקים האפיקורסיים המשכנעים החותכים (והארוכים) ביותר שם בפי „היריב” דווקא, בפי הגיבורים „השליליים”; דברי הטעם

וההגיון שב„קץ הימים“, אשר התפתחות המאורעות והחיים מאשרים אותם משמיע הרב, וכל המתריסים כנגדו הם כנערים פותים מול נבון־דעת; אריסטוטלס, שדבריו כדרבונות, חריפים וממולחים ורבים מהם קולעים אל השערה, שלשונו ודרכו לשון הזו ודרכו — הזו מפנה לו את הדרך בהסתייגו ממנו („חידודים מרים ומיושבים משל 30 ו־40 שנה... ומקראות שמסרסם ודורשם כמין חומר“), ונהנה ממנו הנאה אמיתית, יחד עם הקורא. דראבקין, הקם על ה' ועל משיחו, ובעיקר על ננתקה, המקטרג ומלעיג ומקנטר, ההורס את כל המליצות היישוביות הנוחות, המוציא את דיבת הארץ רעה („מה הרעילה לנו א“, לא הועילה לנו כלום, אלא אדרבא הוסיפה לנו עוד צרה אחת יתירה על צרותינו... כאן ציונים בלי ציונות ויהודים בלי יהדות, ערטילאים וריקים... מכל ירושת הדורות... לשם מלכות ישראל שלא היתה ולא נבראה“), דראבקין זה תואר כ„מקטרג ומשטין ומושך עיסה כנחש. השנאה בעשתה לו עיקר, הטילה בו רוח ונשמה...“ אך דברים שהוא אומר „דומה אעפ“ שאין הם מתקבלים נכנסו ללב. כאילו ירד לסוף דעתם ואמר להם מה שבלבם, בחזרי־חדרים, לפני ולפנים, דברים סתומים ומכוסים שהם מתרגשים בלב... בחשאי ובסתרי. או מורשקה זה, נציג מטושטש של נצח ישראל, גראמופן בלי קלסטר־פנים אישי, המרצה את דבריו בפאטוס של־חצוצרה („חבית עכורה“, „הרת עולם“) באוזניהם הערלות של הירשפלד היקה, האב והבן — סיומם תמיד בנחירה, במיעוט הקשבה, בקאריקאטורה („ותרדמה נופלת עליו וחוטפתו“, „פתאום נפלה הברה בבית, קול הברת חוטם“) — כאילו ביקש הזו עצמו להלעיג את הדיבורים הגבוהים על יהדות ונצח־ישראל וגדולתה של גלות וישראל־עם־קדושים. ידקה, המגמגם והנלעג־במקצת, הוא שנמצא כשר להגיד דברים ברורים ועזים על „שאינו לנו היסטוריה“ ועל פסיכולוגיה לילית ועל הערמומיות הפודלאיה שבחלום־המשיח. רק בגמגום מעיז הזו להשמיע לאוזניים את שהלב מהרהר. וכך רואה אתה בהתפוררות עולמו של הזו. את חלום הגאולה מסר לזקנים על עברי פי קבר, למטורפים ו„חלאת מין האדם“, — והמציאות נתרקנה מאגדה. לא נשאר ממנה אלא נרתיק ריק. צא וראה, מה היה בסופם של בני־בניהם של חולמי־הגאולה, משנעשו אנשים „מן־היישוב“. זו תכונה משותפת היא לשני גדולי הספרות שלנו, עגנון והזו, שבשעה שהם מספרים על בני דורם ועל בני־חוגם, ביקורתם היא חריפה וקטלנית. כנותם האישית ומצפונם הספרותי (ובלעדי אלה אי־אפשר להיות סופר גדול), שאינו סובל

זיוף, מכל־מקום לא זיוף של מראה עיניהם, מעלה תיאורים קודרים של המציאות האזרחית, על ריקנותה, פטפטנותה, אף שחיתותה. ב"מת־מצווה" מתאר הזו במרירות קבורתו של חלוץ אלמוני, יוצא רוסיה, שמסר נפשו על הארץ, חלם, סלל כבישים, קדח, רעב ולבסוף נהרג על משמרתו. עתה נהפכה הלווייתו למיפגן־מליצות, מספידים אותו "רבנים גדולי־התורה... ולהג הרבה איך־קץ, נשים עסקניות שמצויות הן לעולם בכל מקום של כינוס, בכל קונגרס ובכל ועידה ובכל שמחה של מצווה (!)... עברה השעה ושוב לא נצרך, נשתכח מהם, מכל אותם ספדנים וקברנים, מכל אותם מעשים ואינם עושים, מכל אותם נהנים ואין מועילים וראשי־המדברים בכל מקום, שבכבישיו הם מהלכים ובבנייניו הם שוכנים ומימו הם שותים ובשמו הם מדברים..."

אחים לכל אלה, "הקבלנים העשירים, בעלי־בתי־חרושת, מנהלי באנקים ומנהלי חברות מגוהצים" ("הגברת פז"), קלפנים וריקנים, העורכים נשפיי קוקטייל ונשפיי־ריקודים, העוגבים איש על אשת חברו, המדברים רק אנגלית ומתבטלים בפני כל פקידון קולוניאלי, בקיצור "היי לייף, חביבתי", כמאמר האדון פז, "הנשר הגדול". "שיחתם שלהם... לא דבר של ספרות ולא דבר של אמנות ותרבות, אלא שיחת דברים סרוחה ומגוללת..." כך מערימה הגברת פוסיה ("דבר של מעשה") על בעלה מר בשן, האורח המכובד, באתנן־זוננים שלה ונמצאת מרומה על ידו ומזכירתו, ובכנות רבה היא קובעת: "מנולים שכאלה..." זהו העולם שדראבקין מיצר עליו: "הוא מסרסר קצת בקרקעות... יש לו כסף, אוטו־מוביל ובחורות... בילויים... האבות אידיאליסטים גיבורים... קנאים נלהבים, טרה־טה־טה... והבנים מספסרים! לגמרי מספסרים! זה... סוף כל הנסים, זה החלום וזה פתרונו!..."

האמנם פתרונו של כל חלום הוא, או רק של כל חלום בעל־ביתי, בורגני, שיקיצתו הוא לעולם "כסף, אוטו־מוביל ובחורות?"

כל חלום, כל "אידיאה" מתנגשת עם המציאות ומפסידה כביכול מזהרה הראשון. כבר ידעו זאת חכמים, כבר בכו על כך הבוכים וחיכו הספקנים: בת־המלך נהפכת לאפרורית. גאולה וימות־המשיח, חירות ומלכות־שדי, צדק ויושר — מה נשאר מהם לאחר שירדו מגבהי־מרומים אל עמק־הבכא? זרועה דרכו של חלום בגישומו קרבנות איך־קץ, חללים ונכים; חמסנים וציניקים מזה, וניהיליסטים ופורשים לקרן־זווית מזה. מדרש־אגדה לחד והלכות־חיים לחד. נאום השיכחים.

ודאי, כל „אידיאה“ ערכה כקליפת־השום, אם כל תוקפה וגבורתה הם במוחות ובספרים בלבד. אלא שלא כל האידיאות שוות. המציאות, זו האומנת הקפדנית, בוררת ביניהן ברר היטב ודנה אותם מי לכמישה ומי לחיים ארוכים, לקלס או לתהילת־עולם. היא המגלה את מידת חיוניותו וחסינותו, את שרשיותו בלבותיהם של בני־אדם, את מידת הכרחיותו ההיסטורית. היא הפוסקת, אם נפלים הן, או ולדות חסונים, צללי־שווא או בשר־דם. חזון, המעוגן בצרכים חיוניים של ההמונים ובמשאת־נפשם, חזון שאינו תרמית ולא מוצא־לשעה, אינו מפסיד מזהרו ומיופיו, אין צורך לרחם עליו ולתבוע את עלבונו. אידיאה כזאת מלאה זיו ונוגה כבנת־ינתה הראשונה, ועוד סופגת לתוכה חיות ובריאות וכוח, יונקת מצינוורות גלויים וסמויים, מתחסנת ונעשית גברית, רבת־אֵיל. לאידיאה כזאת ההתנגשות עם המציאות אינה גורמת עלפון וחיוורון, היא אינה בלה בטרם היתה לה עדנה.

גאולת ישראל היתה אידיאה גברית. היא ילידת מצוקתו של העם, צרכיו הממשיים, חפץ־קיומו, ירושתו הטובה. ליהודים בעלי־בתים היא הוסיפה במהותה להיות בת־חורגת, שמתכחשים ומתנכרים לה כל אימת שהטאלר צריך לכך. למעמד הפועלים העברי, לתנועה החלוצית היתה בבת־העין, שורש מהותה ועצמאותה. בלעדיה אין לה זכות־קיום כלל. הבעלי־בתים זנחו אותה, וקמו לה גואלים חדשים, אשר פירשו אותה פירוש נכון אחד־יחידי: ציונות סוציאליסטית. להם עבדיה „בדביקות, במסירות־נפש, בחינת־שמע“. המהפכה הגדולה בחיי ישראל היתה לא־דווקא ההכרזות הרמות על צ'ארטר ומלכות וכו', כי אם העלייה החלוצית, שריוותה את אדמת־הקודש בזיעה ובדם. בפעם ראשונה בתולדות ישראל נמצא מחנה (ולא יחידים), שמרד בפראזה ובקערת יום־הכיפורים וזיהה את גורלו האישי עם גורל העם, — כפי שביקשו זאת לשווא בעבר יוזפא ויודקא ומרי סעיד (ובזכותם חדלה גם הספרות־העברית להיות מונופולין של אברכים מבקשי־נדוניה ונהפכה לנחלתו של מעמד הפועלים).

מפרק לפרק נקלע הזו לדרך זאת, אך לא המשיך בה. הוא החל בפרקי „חלוצים“ — ולא סיים, לא הביא את דבורקה ומאטושקה ופסאחה לארץ־ישראל, כדי לטוות כאן את גורלם. פירוש הדבר: הוא לא עצר כוח ליפרד מן השכבה שהיא צור מחצבתו, לא יצא מתחומי בעיותיה וסתירותיה. פרקי „חלוצים“ נתפוררו לבסוף לזכרונות על העיירה שלפני המהפכה, על העיירה שבטלה מן העולם. ב„מת מצווה“ תובע הוא עלבונם של בוני הארץ, של

החלוץ מידי המעשים־ואינם־עושים, אך נרתע ממסקנות אחרונות מלבד מרירות. ב"יושבת בגנים" יש נעימה של סימפאטיה לדור "השלישי" של תימנים, רומיה ושלום מן "הנוער העובד" (הגיבורים "החובביים" היחידים שבספר), היוצאים לקיבוץ, אלא שברור, כי לא מעולם זה מלכותו.

ולפי שלא מצא הזו דרך לחלוצים — הירבה לעסוק ב"יורדים", הדבקים בעברם ומבקשים להחזיר את הגלגל. הוא העמיד גאלריה עשירה של "מי־שהיר", בני עדות, ארצות ופורמאציות תרבותיות שונות ומשתעשע בהם לתיאבון. לא במקרה העמיק חדור לנפשם, לתסביכיהם וסתירותיהם: "מלא הפכים וסתירות וניגודים... נרדף ונמצא רודף... רתחן ואנין־הדעת... כופר בעיקר ומאמין... ומר ומרור ואין דעתו נוחה בשלו ובשל אחרים ואין נוח לו בעולמו... והיה זועם וזועף ומרתח כקומקום שרותח ושוּפך על צדו, שוקד כנגד בריות אלו... שכביכול חבלו בו והפסידו לו את עולמו..." המציין את כולם, — את יוכה הרבנית ואת הירשפלד הגרמני, את ר' אביגדור ואת דראבקין, את יליואבטה פאבלובנה ואת אוסיפ גריגוריביטש שקליאנקה, — היא תרעומת גדולה על העולם, מרירות עיקשת, תחושת עוול גדול, — ואין בידם לנקום ולחקן. תרעומנים וזעפנים הם, קשי־עורף, עומדים בריב עם תבל כולה, לא נשברו כביכול, אך בחדרי־נפשם יודעים הם, כי את הנעשה אין להשיב, כי הפסידו במשחק. ראש לכל הם יורדים מעמדיים, יורדים מגדולתם ומנכסיהם, — אך יפה כיוון הזו לראותם גם כיוֹרדים־בגיל, כדור־הולך כפשוטו, כזקנים. "שמיותרים הם בעולם, כלויים ואבודים ואין מי שיצילם. כל העולם בריוח והם בצער, כל העולם לחיים והם למיתה, הם בלבד, מכולם הם בלבד... הכל דוחקים להם, יורשים אותם ותופסים את העולם אחריהם... אלא שנטולות שיניהם ונטולות ציפרניהם, ואילמלא כן, אילמלא כוחם בידם... יש מהם יורדים מעל משכבם ויוצאים ומחריבים את העולם..."

אין אנו אומרים, כי נקודת־ראייתו של הזו היא של "יורדים", אך יש סמוכין בין המחבר לגיבוריו אלה. הוא משתדל להציגם הצגה אובייקטיבית, לעמוד מעליהם, ואף־על־פ־כֵּן לעתים קרובות הוא שוקע עד לרמתם. סובב־הולך הוא בין חזון ליאוש, בין אהבה לקטרוג, בין חלום־העבר לבין יקיצה־מרת. וזהו פשר ההערכות המנוגדות כ"כ על יצירתו ותוכנה האידיאלי. כי יש הרואים בו ניהיליסטן לאומי, ויש אדוק־ביהדות; יש המושכים את ייחוסו ממנדלי ובעלי־הקטיגוריה, ויש המצביעים עליו כעל סניגורם של ישראל.

ודווקא בנוסח „אפילו ריקנין שבהם מלאים מעשים טובים כרימוך”. יש סבורים כי יצירתו יוצאת לרומאנטיקה, ואחרים — לריאליזם גמור. ועוד יש טוענים, כי הזו הגיע לאיגרא רמה של אובייקטיביזאציה אמנותית, עד שכל העולמות שקולים זה כנגד זה ואין הוא מכריע ביניהם. נמנה אפוא ונגמור, כי כל אלה בו. דווקא ההשוואה עם מנדלי מגלה את צד־השוני שביניהם ולא את צד־השווה. מנדלי היה, למעשה, מאחרוני־המשכילים, מתח דין על הצביעות, על העושק, על העקמומיות והקרתנות שבחיי ישראל. ביקורתו היתה בבחינות רבות קונסטרוקטיבית, ואם־גם בלתי־עקיבה. לנגד עיניו צנץ אידיאל (אמנם מוגבל עד מאוד) של היים יהודיים בריאים וישרים, הוא ידע לציין היכן הפגמים, ומה צריך תיקון. מנדלי היה ביסודו ריאליסט. גם הזו הוא על־פי עצם טבעו ריאליסט, בעל חושים ציבוריים מפותחים, סופר החותר לחשוף את הזיקות האמיתיות שבחיים, הנאבק קשה עם החומר האינרטי ועולם־הדברים ומבקש למוסרם־כמו. אך זהו ריאליזם שנשתיבש. כי על איזה מומים מלקה הוא את ישראל ובשם איזה אידיאלים? מה דמות־מופת העלה? והרי דמויות־מופת של סופר הם המפתח לעולמו, להבנת הערכים שאותם הוא מכבד.

ארץ־ישראל מלאה עלילות נפלאות ודראמטיות, מעשים של גבורה ומסירות־נפש, מהלכים בה אישים רבי־פעלים, — והזו לא מצא בהם עניין. רודף הוא אחר הפרימיטיב דווקא. אחר „רחמים הסבל”, הקורדי הגברתני בבטחונו הילדותי (שהפגישו עם מנשקה בזפרוזונו, החלוץ החמוץ והנכזב), את הזקנה מגראייבו בנדבת־לבה הטהור („חופה וטבעת”) לעת מלחמת־השחרור, ואת הזקנה שב„גלגול”, את ההווי התימני באוזל (יעיש), את ר׳ זונדלה בעל־הסעודות. מנכח הוא את בודניק האוטשיטל השלומיאלי, בעל ה„קאפיטאל”, נוכח לייב הקאסיר. אך חיוך אירוני יעלה על שפתי המסתכל בחזיון הבלתי־טבעי, כמה אי־פרימיטיביות, כמה „רוחניות” ואמצעים מעודנים, ידיעה וטוב־טעם משקיעים אנשים מסובכים ורוחניים, — הכל כדי לפאר את הפרימיטיבות, את הספונטאניות ואת אי־הידיעה מהו מקורו של חזיון זה?

הבוז ל„רוח” ול„בעיות” מציין לעתים רבות אנשים רוחניים מאוד־מאוד, דווקא לעילא־ולעילא־אינטלקטואלים. אדם פרימיטיבי באמת, חירוקיים כפשוטו, שכל עולמו הוא המעשה הקטן, הצד הפראקטי הנסיון המוגבל

שבחייה, נוהג על־פני־הרוב כבוד ב„רוח“ ובנושאים, ולוא רק מחמת כך שאלה הם מחוזות העלומים ונבצרים ממנו. ואלו האינטליגנט, לעומת זאת, אם שרוי הוא כולו בגדרן של „אידיאות“, אם ניתק את המגע עם הפראכסיס האנושי, ובפרט אם „האידיאה“ שלו מסוכסכת עם המציאות, וזיווג אינו עולה יפה, — הלא יודע הוא גם יודע, מה רופף ורופס, מה בלתי־נתפס ובלתי־מהימן הוא רוח זה שכולו רוח. יודע הוא את הקלות המסוכנת, שבה אפשר — במחיי־מחשבה אחת, בשינוי קל בהגדרה, בהבל־פה ממש — להחריב ולבנות „עולמות“. כביכול המציאות מפסידה בעיניו את ממשותה, ה„רוחניות“ הזאת כספירה אבסטרקטית, המנותקת מחיי־המעשה, נעשית לו לא פעם אחת בלבד למקור של עינויים, חולשת־דעת ושפלות־עצמו. כתגובה קיצונית, כבריחה־מעצמו בהרבה מובנים, שהיא אותה שעה גופא גם בריחה מבעיות סבוכות שבמציאות, שכביכול אין להן פתרון ותקנה עולמית, — הוא מפאר ומרומם את הצד־שכנגד, את הגשמיות היתירה, את ה„פראקטיות“ המובהקת, את ה„בשר־ודם“. הוא מתבטל בפניהם בחדרי־לבו. נפשו יוצאת אל החמרי וה„בטוח“, ואפילו במחיר ההתכחשות לעצמותו ומהותו. הוא מבקש פיסת־קרקע יובשנית מתחת לרגליו, וכך הוא רואה כסותרים זא"ז את הגשם והרוח, היצר והשכל הדק, הבריא והמעודן. האם לא נרגיש כמה גדולה כאן הסכנה ש„ריאליזם“ זה יעגון לבסוף בנאטוראליזם דווקא?

בתנאים מסוימים יש בתופעה זו גרעין חיובי וקונסטרוקטיבי מאוד. רק הנסיבות החברתיות ומידת ההדגשה הנכונה הן הקובעות את מידת השלילה או החיוב. האינטליגנציה הרוסית במחצית השנייה של המאה הי"ט, שהפליגה בכלפומאניה, אשר מתוך הרגשות־אשמה נתבטלה בפני כל מוזיק והעריצה אפילו את טמטום־מוחו, מילאה בשלב מסויים שליחות היסטורית חיובית. איש כברנר, למשל, שנאבק עם רגשי־נחיתות עמוקים, — מפעלו האובייקטיבי היה לברכה. השעה היתה צריכה לשידוד־ערכים כזה בחיי ישראל, להיסט נקודת־הכובד, להארמוניה מחדשת בין „גשם“ ו„רוח“. עם הספר והלמדנות החנוטה, שהאריסטוקרטיה שלו היתה אצולה פטיבדור אינטלקטואלית, עם הרחוק מקרקע ומטבע ומעבודה, הסובב במעגל של מושגים הזרים למציאות, מחוכמים ומפולפלים ומעוקמים („מי שיש לו שתי כתין של בנות משתי נשים, ואומר: קידשתי את בתי גדולה ואיני יודע אם גדולה שבגדולות או גדולה שבקטנות או קטנה שבגדולות שהיא גדולה מן הגדולה שבקטנות... — זו מישנה מפורשת ופירשה רבנים וחכמים,

ראשונים ואחרונים... וישראל למדו ולמדו ולמדו... — גאום הזו), עם שדמות־המופת שלו היה ר' ברישל, צדיקה המיסכן של אוטשרטניה — עם זה היה זקוק לבית־ספר מחמיר ומקפיד, למקצת נופש מרוח, לשיבה אל הקונקרטי, הפשוט, הגשמי והמרגיע. כמה דורות בספרותנו עמלו על כך, ונקבל את עמלם (ואפילו את חֲדָ צִדְדֵי יוֹתֵם) באהבה. הזו עצמו שם בפי האוטשיטל הרהורים מרים: „... לוֹ לֵאנְטוֹן נחלה עשויה לו ויערות עשירים לו ושדות ושמש, ודניפר וכל טובו וממשו של עולם... ואילו אומה זו — לא חלק לה בעולם ולא נחלה אלא „יש נוחלין“, לא שדות עושות פרי אלא „שדה בוכים“... ומסכת „תרומות“ ו„מעשרות“... לא דניפר הנאווה לרוח היום אלא „נחל דמעה“ ו„נחל איתן“ ומעבר־יבוק... לא זה־ר־שמש ואור יומם אלא „הזהר הקדוש“ ו„תיקוני־זהר“ ו„אור חדש“... לא יערות אלא „יערות־דבש“... ו„נטעי נעמנים“... לא גנים אלא „גנת ורדים“ ו„ערוגת דקדוק“ לאוהבי־לשון... לא פירות אלא „פרי מגדים“ ו„פרי עץ חיים“... וכיוצא בזה חיבורים וליקוטים יקרים ועמוקים מדבש ונופת־צוף מתוקים... פירוש דרוש וסוד...“ („בישוב של יער“).

אבל הזו הפליג הרחק מעבר לראייה נכונה זאת. הוא כאילו עייף מרעיונות, מ„אידיאות“, מ„פרובלימות“, מסיסמאות של מהפכה שאינה מהפכתו, ועליכן נראות הן תכופות בעיניו כמליצות־בעלמא, כדיבורי־סרק, „פורחים באוויר ובעולמות שאינם קיימים, דברים שלא היו ולא נבראו“, עייף הוא ומאוכזב מאידיאת הגאולה שאין לה אחיזה בחיים. הוא משתוקק לקרקע יציבה מתחת לרגליו, לדברים המומשים ביד, לשלוותו ואיתנותו של הטבע, לכוחו וגבורתו של בשר־ודם. „עמלי־רוח ושומרי־רוח ושאר הבל ועמל ורעות־רוח! לכל הרוחות האידיאות וכל אותם שונאי בריות שמפרנסים אותן! אני לסעודה, ימח שמכם! מי לסעודה אלי! חיוקיים כפשוטו — בשר־ודם! בניין בריא ועומד, לא בו קשר ולא בו פקע, לא רקבובית ועקמומית וגיהינום חושך, ופניו זקופות ולבו מלא שמחה ונפשו כמרחבי שדות, ועמל בסעודות גדולות, ועושה שבת טובה ומעמיד ולדות הרבה, מלוא הזוויות כתי בנים ובנות... ובת־זוגו כיוצא־בו, לא פרדה עקורה ודויה, סכופה ומטורפת, לא שק פורענות של פרובלימות, וויכוחים, חיפושים ו„סבלי“ ושאר מגיפה רעה... אלא שלוה נוחה כפרה טובה זו שחזרה מן השדה וכעריבה זו המלאה עיסה...“ (ריחיים שבורים). וכך הולך הוא ומושך קו בין „בעלי־אידיאות“ סכופים וחלושים לבין אנשי־טבע בריאים ומאוזנים.

זה לעומת זה ברא: את אנטון הפוברז'ניק, בן־גרני, איכר גברתן, שגבו רחב, פניו זהונים, שמחים, תפוחי לסתותיו סמוקים, את יערה של מאדינה, אלונים בני־מאה מחוברים ויונקים מאדמתם, עצי־יער השמחים באביבם ובקיץ, את חוטבי־העצים וה"שיקצות" האוקראיניות במלוא זיום וגבורתם, את לייבל הקאסיר, מומחה גדול לסעודות ואשתו, "המיסב הרחב" — כנגד בודניק. מופת של חיים בריאים כנגד ערטילאיות ותלישות. הקאסיר הוא "בהיר מן הבהיר, איש של נחת־רוח, סתרו כגיליו וגיליו כסתרו, שבלב בפה ושבפה בלב, ולבו פשוט וישר, בריא בשלימות אחודה זו שיש בה כלום משל קטנות וטמטום וכוחה ככה יפה לחיים שלווים שלא בצער וביסורים. כולו ואפיו וממוגז ונאה, לא בו עליות ולא בו ירידות, לא בו עיקומים ועיקולים, ולא בו יצר־לב קשים... תמימים, תמימי־תמימים מהלכים חיו תחת השמש... והנו עליך וזיוו עליך, וכביכול, כולם מבריותם של החיים, מממשם פשוט וחזק שנטמן כך ממנו ועומד..." כזה ראה וקדש. ולעומתו בודניק האוטשיטל, אשר בכל דף (בספר) גופלת הפנסנה מחטמו והוא שקוד להסיטה, ביישן ורתחן, שקוע ב"קאפיטאל" ומתקנא בכל מוֹז'יק, שפל־בשפלים וחזק בזכותם של פלכאנוב וקאוטסקי, שונא ישראל בדמותו שלו ומתבטל מפני כל איכר כמפני האדם העליון ובבואה הרצויה, גיבור בחלומו ועלוב ביומה, שמכל פגישה שלו עם האיכרים יוצא בוזי ונלעג ומצדיק־עליו־את־הדין, בקיצור: בודניק האוטשיטל ההמהפכן על רקע היער האדיר ויושביו הגברתנים, "מה רואה הוא ביער ומה שומע הוא ומה מבין ממנו? הוא שתחילתו בסמטאות חשכות ומעופשות, הוא שתחילתו באבק־ספרים... והריהו סומא, חרש ואילם... יער מה לו? שדה מה לו? הטבע על כל הודו והדרו... מה הם כולם לו אם לא דברים של הפשטות הכללות שאין לחושים שליטה עליהם, וסתם מליצות דברים, שניטלטלו לו מפי ספרים וסופרים..." והרי לא בודניק היחיד הפרט מענייננו כאן, כי אם בודניק כגִּנְזָה של מהפכנים בישראל. הבודניקים: "אלמים, סומים וחרשים הם בחורי ישראל. עולמם — אור חוזר מאור נשמתו של גוי קטן או גדול, ולבם — הד פורח... לא להם פתחן עיניים לראות... אלא עד שפתח תחילה מי שפתח וראה... הם כל עצמם שניים הם, טפלים הם, ריקים ודלים, מתנבאים מפי אחרים ומגדרים ב"שנאמר" ו"כתיב"...

טובה הטפה לארציות, לבריאות, לכוח, לראייה־ראשונה את העולם. יפה אומר יעקב פייכמן ("מושג הליריזם"): "הליריזם היה נצחונה הראשון של ספרותנו הצעירה. הבראה זו היתה תנאי קודם והכשרה קודמת לתפקיד

הגדול שהוטל על הדור. משמעה היה: לא להתפלפל, לא לבקש חשבונות הרבה — לראות את העולם ראייה ראשונה, ראייה ישרה, בלי חציצה של התחכמות... ערכו היה לא רק בזה שמתוכו עלתה בראשונה זמרת הארץ הגדולה, שביטא כליון נפשו של הדור לחיים מלאים, לאהבה מלאה... הוא שינה את פני העולם מאליו, יישר את קומת הדור — וכלום לא הוא שהקים לנו את אנשי־הטבע הראשונים, אלה שהכשירו עצמם לחיים, והוכשרו ממילא גם לבניין האומה?... ליריזם זה מיעט בלי ספק את דמותה של הסאטירה... בכל ספרות־הדור, אפילו בפרוזה הריאליסטית שלה, הוצקה רננה נפשית. בלעדיה היה הכל מת לתקופה זו". חידושו של הזו הוא, שאצלו גובר במאד היסוד הסאטירי על הלירי, הפרוזה הריאליסטית נהפכת לנאטוראליסטית, "כליון נפשו של הדור לחיים מלאים" נתגלגל בשירת בית־הבישול.

כי איזה כוח ואיזו ארציות מעריץ הזו? חוש־לאדמה? עמל הירואי? תושיית־קרב? בעלי־אופי, המתעקשים בעמידתם על צדקם? גיבורים לאומיים? בשחר יצירתו נרמזו לו כאלה בסיפורי־המהפכה, גם פרקי "חלוצים" אינם נקיים מהם ("אש בוערת" ועוד). אבל חיש־מהר זנחם, "לכל הרוחות האידיאות... אני לסעודה!" כמעט שנהפך לו לפרוגראמה בפרק־זמן מסויים. ולא משום שתיאורי סעודה (והם ממיטב תיאוריו) תופסים מקום נרחב כ"כ ב"ריחיים שבורים", ב"ישוב של יער" ועוד. אלא שכושר־הזלילה נהפך אצלו שלא־בטובתו לראש שבחיהם של חיי ישראל בעבר. זהו המנון לסיריץ־קדישין, רומאנטיקה של בית־התבשיל. "מי יגלה עפר מעיניך, תנור לשעבר, בניין־אב שבבית ועמוד־התווך שעליו כל הבית נשען! אשר כרע רבץ כארי... שכל זמן שאתה בבית ברכה בבית, שלום ואהבה וטובה... עכשיו בטלה כל אותה פרשה גדולה ועברה מן העולם, ושוב לא תנור ולא להבות אש, אלא פרימוס ננס מנוול וקולני, כלי־אומנותם של בתולות ורווקים בלים. ושוב לא מיחם בראש כל שולחן... ומטייל והולך דקל רע אצל אילני סרק ומנורת־חשמל אצל פרימוס וקומקום... איני אוהב, יודעים אתם, את החשמל הזה... כל רוח אין בקרבו, רוח חיים אין בו. זהו אור מת וצונן... לא של הוזה אלא של הזמן שכבר בטל ועבר ולא של מקום־יישוב של בני־אדם, אלא של חלל ריק... מין אש זרה, אור של שקר ותוהו..." (דורות ראשונים). ונקל לנבון־דעת, כי טיבם של חפצים לא בהם הם אלא בראיהם. זוהי בריחה מחלל ריק. אין השניים נגרסים אלא כסמל ל"הימים ההם לא כימים

האלה! בימים ההם עוד הדור דומה יפה. אפשר לומר, עוד התנור בוער ודלקה הפתילה בנר! שלום בעולם ושלוה ושקט, והבריות שקטים וטובים כאילנות אלו שהם כבדים בפירותיהם...” לעומת „נתעוותו כל החיים ונתקלקלו כל המעשים, צננו הלבבות ונתמרטטו הבריות, והלכה כל מידה טובה ובאה כל מידה של פורענות...”

זוהי רומאנטיקה מיוחדת במינה. דומה, כי זו פעם ראשונה העריצו את העיירה על הגשמיות היתירה שבה (קרוב לו בכך זלמן שניאור, אך ההבדלים ביניהם רבים ויסודיים, וצריכים עיון). האחרים פיארוה על מידות טובות שרווחו בה, בין אדם לחברו ובין אדם למקום, על שישבו בה ישראל רחמנים־בני־רחמנים, בעלי מסירות־נפש, תמימות־לב, שמחה של מצוה, טהרת משפחה. הוזה לעומת זאת שר לצלי־קדירה, כמי שבורח משק של פורענות אל עולם של טובה. „אה, סערה תפיצני! לא צלי־קדירה אלא חלום! או אדרבא, חילוף־דברים, לא חלום אלא צלי קדירה!” מה שבח מוצא הוא בר’ זונדלה, בניו וזוגתו? כי מוחות חריפים היו, פלפלים־לשמו היודעים לעייל פיל בקופה של מחט, כי בטנם תהום, חיהם שקטים ושלוים וקרתניים־להחריד. הוזה המקטרג קטרוג קשה כ”כ על ישראל שבגדו בגאולה מחמת הטאלר וקאנפוט־תאנים — שר אותה שעה שיר־תהילה לצלי־קדירה שהיא היפוכה של כל „פרובלימה”, לא כסעודת־הבריות היפה אלא כעיקר שבחיים. הסתירה הזאת מתיישבת כסתירת המעמד אליו נשאר הוזה קשור, כהתרוצצות בין קוטב החלום הרחוק וצלי־קדירה המומש בחיך, כפרוזה של היום־יום הזעירבורגני והבאנאלי, כריאליזם שנתרוקן מאידיאה והוא מסתרס לנאטוראליזם.

(במאמר מוסגר ורק אגב־אורחא נעיר, כי גלישה תכופה זו אל הנאטורא־ליזם בולטת אצל הוזה גם מצד אחר לגמרי. הוזה נטל לעצמו חופש רב בתיאור עניינים שבינור־לבינה. נשיו כמעט כולן נשים בעלות־בשר, „מיסבים רחבים”, שנבראו לדרך־ארץ ולפרייה־ורבייה; דומה כי חמודות־גוויהן גלויות, מלאות, תובעניות, כנשיו של רובנס („אני אשה פורייה, אני הנני כמו האדמה, כמו אמא שלי...” — אומרת יפה רומיה לשלום). אך באהבה שאוהבים כאן יש מעט מן החלום, מהמיית־הלב, מן המרומז והמצניע, מרחק קטן מאד בין עולם־המעשים ועולם־שבלב. כמו אצל כמה סופרים צעירים, מעוטי תרבות, דולגת ופוסחת האהבה על שלבי־ביניים ומישח־נאהבים ויוצאת היש־מהר אל „הכל יודעים כלה למה נכנסת לחופה”. עסקים שבין חביבה

לציון, שיחת חולי-חולין שבין בנות-תימן בעסקי-ביאה, קפיצות-תרנגול שב-ירחם השם" ו,היושבת בגנים", ועד לתיאור הנאטוראליסטי והקודר כ"כ של קרון שלם של גברים המשמשים בתור ובפרהסיה ריבה אוקראינית אחת (פרקי-רוסיה ב,דבר") ועוד. כך נשתנתה גם האהבה, בניגוד גמור לאופן תיאורה ב,סיפורי המהפכה" הראשונים, בעקבות הערצת „בת-הזוג השליוה וטובה כפרה זו שחזרת מן השדה“).

וודאי, הזו מונה גם צד אחר של שבח בישראל. הוא העלה כמה דמויות נאות ומעשים טובים, כמו אותו מעשה בנדבן צנוע ר' ברוך ידלובר („החשבון“), אצילות של יהודים פשוטים („שלולית גנוזה“, „אדם ערטילאי“). אך לא איש כהזו המהלך-בגדולות יתפעל בריצינות מן החכמה והגבורה הרבה שב,הופ" של הבטלן המתבודד בבית-המדרש („אדם מישראל“), מענוותנותו של ר' ברישל וכו'. בסופו-של-דבר מעשי-פילאנטרופיה הם, פריטת חוון-זהב לאגורות-נחושת. יפה להם צעקתו של מרי סעיד: „יהודים! יהודים! אתם לא יודעים לעשות אלא ליתן פרוטה... רק פרוטה! אבל בשביל המשיח — לא...“

הבאנו למעלה את דבריו של יעקב פייכמן על הליריזם, שציין את ספרותו של דור-התחייה ואשר מיעט את דמותה של הסאטירה. שורשו ב,כליון נפשו של הדור לחיים מלאים“. משהקיץ דור-האזרחות מחלומה משפסקה האמונה ב,חיים מלאים“, — שוב הגיעה שעתה של הסאטירה. ומוטב אולי כי נדייק. הסאטירה מבקרת מתוך קנה-מידה מסויים, בשם מציאות אידיאלית המנצנצת נגד עיניה; ואלו הזו מבקר בשם העבר, של מעשה איננו מאמין בו ואיננו מכבד אותו. הערצת העבר שלו היא מדומה, הוא מחיה אותו לשם שעשוע בלבד. בתיאוריו כאילו מפסיד עולם-העבר מריאליותו. הוא פארודיה.

כי אל איזה ערכי-עבר חוזר הזו? הוא צמח מתוך יהדות רוסייה העסיסית, העממית, האורגאנית, שבה „היהדות“ היתה קודם-כל צורה, הווי, אורח-חיים, ורק לאחר-ימכן „עיקר“ ו,אידיאה“. בניסיונותיו לחזור אל העבר דבק הזו בצורות ישנות, אשר ניטל תוכנן, — בנרטיק ריק. פארודיה מהי? „זהו מישחק בצורות שנעלמו מהן החיים... הפארודיה יכולה להיות עליזה ללא היתה עגומה כ"כ בניהיליזם האריסטוקראטי שלה“ — אומר

תומאס מאן ברוב חריפות, והדגש הוא בניהיליזם. זהו יחס בלתי־רציני אל עולם שאותו מתארים ואותו כביכול מפארים. כי אף זו תכונה משותפת ובלתי־מקרית לשני גדולי הפרוזאיקנים שלנו כיום עגנון והזן, כי בשעה שמספרים הם על העיירה היהודית, תיאורם רווי תכופות הומור, הגולש, דווקא במיטב יצירותיהם, אל הפארודיה. הסופר והקורא גם יחד יודעים היטב, כי יסודות־חיהם של הגיבורים וסביבתם הם מעורערים לחלוטין, כי כוונתם הסובייקטיבית עומדת בניגוד גמור לתוצאות האובייקטיביות של מעשיהם, למהלכו של עולם. יש והסופר הדבק־באמונתו אומר להזדהות עם גיבוריו, והקורא בן־הזמן אינו מסוגל להאמין, אינו יכול להעלות על דעתו, כי הסופר החכם סובר את דבריו ברצינות; חושד הוא בהיתול שמהתלים בו. לגבי הקורא, ההווי הישן ויסודותיו הרוחניים אינם אלא עניין שבסנטימנט בלתי־מחייב, חיוך שמתוך דיסטאנץ, עניין שבפולקלור: „אוי הפולקלור... הפולקלור... וכי את תורתנו הקדושה לא עשו עניין לחקירה או לפולקלור. אנשים חיים חיים של תורה ומוסרים נפשם על מסורת אבות, באים להם החוקרים ועושים את התורה חקירות ומסורת אבות פולקלור...” — קובל עגנון ב„עידו ועינם”.

עגנון ניסה להחיות את עולם העבר בכל זוהרו, להיצמד לערכים שעברה שעתם. הזו הרחיק לכת ממנו. הוא אפיקורס גמור, והערכים הדיתיים אינם נחשבים בעיניו מאומה. הוא מטפל בצד „הפורמאלי”, החיצוני של חיי ישראל, ולא בצדם „המהותי”, בעיירה ולא באמונתה, בבתי־הכנסת ולא בתפילה, באווירתה של הדרשה ולא בגופי־תורה, בהווי ולא בתורת־חיים. כאשר הרב ר' ברישל דורש את דרשתו (הנפלאה!), כאשר הוא עומד ומתנצח עם בית־מדרש מלא יהודים למדנים ופלפלנים, מוחות־ברזל, טוחני־הרים, גולנים ופיראטין המוכנים לשסעו ולבלעו חיים — עומד הזן מעל לפיראטין ולאטלט ר' ברישל ומגחך, להנאתו ולהנאתנו, כאילו חוים אנו באפירה קומית, ובקרקס דווקא. דיינו אם נזכור את דמותם של „בעל המחבר”, מענה־לשונו של קונקה, את פישל־שנצלה העומד בפני בולשביקים ונואם בלשון „שובו בנים שובבים”, את עצם ראייתו את קלסתר־הפנים האנושי („הציץ בו ככבשה בת־שנתה באיל בעל־צמר ובעל־קרניים”, „פיו כתליש־אֶ־קטנה זקנו כמין שלוש גבשושיות של נשופת”, „פניו ירקקות... דומות לחרוסת שנפלה לתוך המרור”, „זקן של תיש”, „כסוס בטלן בחודש תמוז”, ועוד ועוד; כאן — ובתיאורי התימנים בארץ־ישראל) — די בכל אלה כדי לעמוד על

הקומיות הפנימית שלהם, על הבופוניות, על היחס הבלתי־רציני אליהם, על ה"מליציות" שבהם ועל המישחק שמשחק בהם המחבר.

השפה העברית מסייעת לו על־פי עצם מהותה, בשפעת מליצותיה. הים הגדול הזה מלא במעמקיו מישקע של־דורות. שפה חיה ומדוברת אשר חילוף־הזמריה תקין, הצומחת יחד עם החיים, משתנית שעה־שעה. מת שבה — מת, נבחר לחיים — לחיים. על נמל גיריורק ועל פרוור בלונדון אין איש כותב היום בשפתו של צ'וסר או שקספיר. את זו הניחו לחוקרים, לפילולוגים — ולפארודיות. אך השפה העברית, שהיתה אלפים בשנים שפה אילמת, שפתם של ספרים וחכמים, יש לה חוקיות והגיון משלה. תחייתנו הלאומית העלתה שכבות גיאולוגיות ורבידים ארכיאולוגיים ועושה אותם לארצות־חיים. זו ליד זו שוכנים מחוזות־לשון עתיקים גם חדשים, ובניע־שפתיו קופץ אדם ועובר מאות שנות־לשון. ואם ים היא שפתנו — צולל למדן מופלג כהזו ומעלה פנינים, אוצרות מספינות שנטרפו יחד עם פסולת־ים, אצות ומאובנים — ומכשיר הכל לשימוש.

וכך אנו באים אל פארודיה־שבלשון התואמת תכופות פארודיה של אידיאה, של חיים. המליצה מהי? אף היא צורה שנתרוקנה מתוכנה, נרתיק ריק, קליפה בלי תוך, מבע אדקוואטי מאוד לשעבר לצד ענייני־מאוד שבחיים, אלא שבמרוצת הזמן הענייניות הלכה־נולה לה. ואין לך — כנ"ל — שפה חיה המלאה מליצות כעברית, מטבעות־לשון טבועות, ארחות־סגנון סלולות. ואין לך חיים, שהיו במשך דורות רבים כ"כ "מליציים" (ולא נמלצים) כחיים יהודיים. החיים זרמו, המציאות נשתנתה, — ויסודותיהם האידיאולוגיים לא נשתנו לגבי רבים. הערכים הישנים כבר נפלה מהם חיותם ומשקלם בלבבות ונשארו צורות קפואות. המרחק הזה, הפטישיזאציה החלולה, ההתנכרות העצמית, — הם הם המליצה שבחיים, כינוס חזיונות שונים תחת טלית אחת, מסתירה ומטשטשת את החזיונות הממשיים. לפעמים מרשה הזו לעצמו עקביות גמורה, כמו ב"התייר הגדול", בו חישף את המכאניזם ההיסטורי והפסיכולוגי הזה, — במעשה בר' ישל־משל, שענינו עצומות כלפי המציאות והטבע ("לא הניח אותו עני רוכב על חמור את אומנותו ולא הפטיק ממשתו ולא אמר: מה נאה אילן זה! מה נאה ניר זה! ולא ראה אווירו של מקום ולא נסתכל שמים וחמה ולא עננים ורוחות ולא עשבים ואילנות ולא בריות ועופות וכיוצא־בזה, דברים בטלים ודברי־הבאי שמביאים את האדם לידי ביטול תורה. אלא נתעסק ויגע בתורה שניתנה מן השמים ועשה את השפל

הזה כד' אמות של הלכה ואת ארץ הקודש כאחת מן העיירות שבתפוצות הגולה שהן מבורכות בתורה, ולמדן וחריף ובקי וחכם מחוכם ואדם השלם, נרתיק לתורה ומעיין הנובע", אשר חמורו־מפרנסו בורח ממנו, עצמותיו מתרסקות ור' ישל־משל קוברו במקום שקובר. סבא צדיקא מצפת, הצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו, יצא הוא ותלמידיו, חוץ לעיר לצורך עניין גבוה, בא עד מקום קבורתו של החמור ומכריו ומדיע באימה וביראה כי „פה ספון רב המנונא סבא“. קבר־חמור מתקדש ליהודים, ולהבדיל למוסלמים, הילולות נערכו בו, עקרות נפקדות, סומים מתפכחים ושוטים משתפים בזכותו. ולשמזדמן ר' ישל־משל לאחר שנים למקום וצועק בתמימותו, כי אך חמור קבור כאן — משסע אותו ההמון הנרגז לגורים. חמור של־ממש נגרס כסמל הקדושה המדומה, שאיננה. משל הוא. וכמו ב„דורות ראשונים“, עומדת לו כאן להזו כל עשירותה של המליצה העברית; זונח הוא את נסיונותיו הממושכים לגבש לשון אינדיבידואלית משלו, ובנפש שמחה, בעליות פנימית ובשובבות מוסר עצמו לנחשול המליצה האדיר שישארו על גבו (ואופייני הדבר, כי את „חתן דמים“, ימי יתרו וצפורה ומשה, התקופה הקלאסית של המקרא, נתן בשפה לא־תנ"כית דווקא). האפקט הפארודיסטי בולט כאן בשימוש במטבעות־לשון מקודשות, ברצינות מוסרית ובפאתוס רם שנותנים אותם בפני הדיטות וכופים אותם על מעשים פעוטים, פרוזאיים וענייניים במאוד־מאוד.

הסמכנו למעלה את קריאתו של מרי סעיד למעשיהם של יהודי אוטשרטניה וקולוטיאייבקה, בני שני עולמות הרחוקים מאוד זמ"ז. כי הנה, אחד ההזיונות המעניינים ביצירתו של הזו הוא מעברו לתימאטיקה תימנית.

לכאורה, אין לך מרחק גדול יותר מאשר המרחק בין יהדות רוסיה לעת המהפכה ולבין עדת־תימן — בדרגת ההתפתחות, באורח חייהן, בבעיות הממשיות שהעסיקו. שני עולמות הרחוקים זה מזה כרחוק מזרח ממערב, פשוטו כמשמעו. כמה יגיעות צריך סופר להתייגע, כמה מרץ, זמן וכוחות־הנפש חייב הוא לגייס, ואף לבזבז, כדי להכיר וללמוד על בוריו את „החומר“ החדש, להפנימו ולהיות עמו לבשר אחד! כלל הוא, כי כל הגדול מחברו כיוצר קשור יותר מחברו בשכבה סוציאלית ובפורמאציה תרבותית מסויימת, וכך מיטיב לדעתה ויורד לעומקם של גילוייה האינטימיים. סופר נהג להרחיב

את התעניינותו על הזמן, על הגנוזה של השכבה, תולדותיה והסתעפויותיה, אבל רק לעתים רחוקות יוצא מתחומיה. סופר יליד רוסיה ואיש־ירושלים, שנטל על עצמו לספר על הווי־החיים שבעבר־למדבריות, דומה עלינו כאיש־אירופה, המתאר את חיי הילידים בטיבט או בסודאן, על ארחם ורבעם — מפי השמועה. וודאי, מבהינה לאומית, מנקודת־ראות של קיבוץ־גלויות ומיזוג עדות ותרבויות, כהרחבת יריעת ספרותנו, הרי זו משימה המעוררת כבוד. הזו היה ראשון שגילה לנו, לבני עדות אשכנז, את יהודי תימן וצפונותיהם, שם קץ לאכזוטיקה מתקתקת, סלל דרך לפני סופרים תימנים צעירים (מ. טביב). אבל אין להחליף את הכוונה הסובייקטיבית בתוצאה אובייקטיבית. שהרי לא „מיזוג תרבויות“ וקירוב רחוקים היה הכוח המניע במעברו לתיאמטיקה החדשה, גם לא רדיפת „נושאים“ סתם, כאורח סופרים. יש עדות חשובות יותר במיספרן ובמשקלן הציבורי, ואף אין הכרח לכתת רגליים למרחקים למצוא נושאים וסביבה מעניינים. בכגון זה ארצנו היא מיכרת־זהב ממש: כ”כ הרבה גורלות־אנוש סבוכים, נופי־חיים, מאורעות דראמטיים, שנות־אלפים בהצטלבותן; ממש, פשוט ידך וחפזן! והנה את חיי האשכנזים בא”י, צור־מחצבתה, נתן הזו רק בתמונות בודדות ומקוטעות (ובעיקרון „פובליציסטיות“), ובמשך שנים נתרכו בהווי יהודי תימן, פרש יריעה רחבה מחייהם באוזל־צנעא הרחוקה, ורומאן מוגמר (חידוש גדול לגבי הזו!) מחייהם בארץ־ישראל. מה איפוא קסם להזו בתיאמטיקה התימנית, בגלל מה ומי זנח לשעה ארוכה את ארצות־הספרות המופרות לו היטב?

אין זאת כי ביקש גם כאן את הפרימיטיבי, אך יותר מזה את האטלאנטידה האבודה שלו, את יהדות רוסיה ששקעה ואיננה, את האדם־מישראל „האמיתי“, את החטיבה האורגנית והמיוחדת בצביונה בטרם נגעה בה יד ההתפוררות והאטומיזאציה, „לא ראשם במקום אחד וגופם במקום אחד, אלא כאן ראשם וכאן גופם“ — כדברי־הפתיחה ל„היושבת בגנים“. הוא ביקש בה את היהדות המקורית והראשונה. את האוצר הפולקלוריסטי, למעשה את „חללו של עולם שהוא דומה שליו ותמים כאגדה מיושנת משל דורי־דורות“ של אוטשרטניה; ועמהם את הלמדנות והריפות־המוחין, את הציפייה למשיח, את האמונה, את התמימות ואת קווי־הייחוד. אצל יהודי רוסיה, כמו אצל כל יהודי אשכנז, ערכים אלה — כדומיננטיים — כבר הם נחלת העבר, פנה זיום פנה הודם; בתימן הרחוקה, הנחשלת, המנותקת מן־העולם — עוד מלוא כוחם עמהם. אצל יהודי אירופה הפכה האמונה

לנרתיק ריק, לפולקלור, אבל בתימן היא עדיין אמונה ממש, רצינות, תמימות בלתי-מעורערת, צורה התואמת לתוכן. תינוקות שבהם וזקנים שבהם, מריין וולאד-איל-סוק צרורים בצרור אחד וחותרם תרבותי אחד טבוע בהם. הכל כאן פרימיטיבי יותר לאיך-ערוך, אך הכל גם אמיתי יותר.

בתארו את יהדות אשכנז, לא הצליח הזו לעצב גיבור „חיובי“, דמות הנושאת בחיים את הערכים הרצויים והמוכיחה עצמה במעשים; בתימאטיקה התימנית יש לפחות נסיון לרכז את העלילה כולה מסביב ליעיש. את „התייר הגדול“, את משל-האמונה נתן בגודש פארודיסטי וסאטירי, אך איש לא יצחק לנהייתו של יעיש אחרי המסתורין, למקרא תעניותיו וסיגופיו, עלייתו לשמים ושיחתו עם מלאכים ושרפים. בתימן הנחשלת יש לכל אלה צידוק. היליה שב„אדם מישראל“ ויעיש בדוגמה אחת הוטבעו, כחוק הנעורים הטובים. זה מספר: „אני בילדותי הייתי ירא-שמים ופוחז וריקן בכרך אחד, עוסק בתורה ובעבודת ה' בהתלהבות ועושה מעשה נערות בשמחה... אחר-כך הייתי מתחרט על אילו מעשי-נערות שבידי ומצטער הרבה ונעשה בעל-תשובה... כמין צדיק וקדוש עם כל העליות והירידות של צדיקים, עם מניעות ובלבולים ונסיונות קשים...“ — והרי זה יעיש לכל דבר, מאומה לא נוסף ולא נגרע: „צנוע בתורתו ומפורסם במעשי, תורה במפנים וילדות מבחון, וכל שהרבה בילדות הרבה בדעת, וכל שהרבה בדעת הרבה במעשי-נערות, ופוחז וריקן כירוד בן ירודים“, — הוא יעיש על סיגופיו וצומותיו וטבילותיו, מניעותיו ובלבוליו. אלא שהלילה הוא מה„חלוצים“ שהם סוף דרכה של העיירה וראשית דרך חדשה אשר הזו לא המשיך בה עוד, ואלו יעיש ודומיו עולם שלם הם, דרך-המלך של יהודי-תימן, אורח ישן גם חדש. כאן חדל הזמן מלכת, עבר והווה חד הם. המטרונה שבדורו של רב כהנא היא כאן ממשות חיה וקיימת כמזל ולוליוה השכנות, על מציאותה וטיבה של מראָה למדים ממאמר של ר' מאיר וממסכת כלים, ואין כל הפרש אם יעיש חי אתמול או מלפני עשרה דורות, „ואין היכר בין יום לחברו, בין תמול למחר ובין היום ללפנים מכאן“. כך נאמר על אוטשרטניה דווקא, העיירה שבתחום-המושב שאיננה.

גם יעיש אכול לפרקים ספיקות ויש לו שעות של קטנות-דמוחין. מתקנא הוא באלה שדרכם ישרה לפניהם ולבם כמים נוכח פני ה' ואין הם ידעים „מכאובים ומרה-שחורה וחרפת-לב ושאר מרירות בעלמא... לא בהם סודות-התורה ורזים שאין להם סוף ולא חסרון-דעת הנבוכים מקיום המצוות

השגחתו וגזירתו יתברך". גם זה מתלבט בענייני חיים ומוות, שכר ועונש, השגחה פרטית, צדיק־ורע־לו, — אך זוהי התלבטות תיאולוגית מובהקת, „תיאורטית“, שאי־אפשר שיהיו לה מסקנות מעשיות רציניות. בעל־נפש וחרף־מוח שכמותו יגיע בתנאי תימן מאכסימום עד לדרדע, ובאמת רק עד לצידוק־הדין וקבלת עוני ויסורים באהבה, לדעה כי „העניות היא אוצרו של הקב"ה, כתר מובהק בכל הכתרים שבעולם... אשריו מי שיזכה לקבל דיני שמים באהבה ובחיבה...“

ב„יעיש“ נעלם המומנט הפארודיסטי. כאן המליצה היא עדיין מציאות וחוץ של תמימות משוך עליה. לשונו של הרמב"ם בפי ר' איזיקל אוורבך היא גלעגת, „הדרשה“ של ר' ברישל היא בופ־זיג, — ולא כן בפי יעיש ובני־סביבתו. יעיש, משהוא דורש „דרושים נחמדים אשר הם נחמדים מפז רב ויקרים מפנינים, מסמך הרמב"ם למשנה ומהמשנה למדרש הגדול וממדרש הגדול למדרש תנחומא ומקשר ומסבך ומסכסך ומאחד“ — אין יאה לגחך, כי הם מכבשונה של תרבות זאת (ותהא תרבות פרימיטיבית מאוד). צריך לקרוא את הפרק „גימטריאות“ שב„חלוצים“ („זו לכם לא פסיקה־חימיה, מגדל הפורח באוויר וכיוצא־בזה בוקי־סריקי ותבלי־הגויים, אלא מדע הישראלי כל־עצמו בכל גאונו וגדולתו... ודבר נפלא ואין בו ממש ומתקבל על הלב...“) ולהשוותן עם הגימטריאות שיש בהן ממש בתימן, אשר הבריות מכוננים מעשיהם על פיהן ודיני ממונות נחתכות על פיהן. כאשר יחיא טארי מבקש מאת יעיש לקלוט את נשמתו לתוכו, למשכ־ארעי, עד שיזכה סו"ס למות, ספקותיו של יעיש הם מעשיים לגמרי. ואלו הזקנה שב„גלגול“ היא יחידה־בודרה, משל בלבד, „כמין מדרש ומסורת־אגדה חיה“, כלשון הזו. ואמנם ההבדל בין שני העולמות הוא כבין הלכות־חיים למדרש־אגדה.

הנה, צא וראה, שונים פני הדברים בסיפורים שעניינם יהודי תימן בארץ־ישראל („היושבת בגנים“, „גלגל חוזר“, „בעלי־תריסין“, „ירחם השם“ ועוד). כמעט כל האטריבוטים שמנינו ביצירתו הלא־תימנית חוזרים כאן — וביתר חריפות. כי בעלותם ארצה ישראל אירע, כמובן, ליהודי תימן מה שאירע ליהדות הרוסית, „ההיסטורית“ במשך המאה ה־19 ועד למהפכת־אוקטובר: פגישה עם תרבות גבוהה ומורכבת יותר ועם בעייתיה; ולא עוד, אלא שתהליך ההתפוררות היה מהיר הרבה יותר והפרימיטיב נתון במסגרת לאומית.

שלושה דורות הם ב"יֹשבת בגנים" ושניים ב"גלגל חוזר", "ירחם השם"
 ו"בעלי תריסין". זקנים שבהם, בעלי־התריסין, — זקנים מופלגים הם. —
 מרי סעיד ומרי פנחס ומרי יוסוף ומרי סלימאן ומרי יחיא. אף הם מבחינה
 מסויימת "יורדים" (רובם נהפכו לקבצנים המחזורים על הפתחים), זוכרים
 בגעגועים את הדגה שאכלו בתימן, את הלחפה והג'ילאיה והעסב וכל גדולתם
 וכוחם לעת־נעוריהם. אך טובה שראו, דרישות ופרטנסיות שלהם בחומריות,
 לא היו מעולם גדולות, הירידה היתה לצורך עלייה לארץ־ישראל, וזכות
 הישיבה באדמת־הקודש מכפרת. תחומים ודחוקים הם בשכונתם בלבד, כברת
 תימן שנתפשטה בירושלים, ועל כן עולמם הרוחני כמעט שלא נתערער.
 כופים את המציאות למושגיהם ומפרשים אותה על פי דרכם. דרך גימטריאות
 ונוטריקין ודרוש על כל אות ותג שבתורה. "אמריקנים" פירושו "הם ריקנים".
 פירו היא ארץ אופיר, מיכל שר ישראל גוער במלך אלאנגליו על סגירת
 שערי הארץ ועל כן ויתר אדוארד ה־8 על כס־מלכותו — ועוד כהנה־וכהנה
 הבנה בהוויות עולם; בתעניות, תהלים וקול־שופר מנצחים הם את האלגרמני
 באל־עלמין ומביאים ישועה לישראל. כולם הם כמרי סלימאן, ש"דומה
 שאינו מן היישוב, לא חי בין החיים ולא מת בין המתים... וכחסידה זקנה
 שנתמרטטו כנפיה וקרחה נוצתה והגיעה שעתה למות". ימיהם מכלים הם
 בשעשועי תורה, עוקרים הרים וטוחנים זה בזה, מתנצחים בפלפולים מתוקים
 מדבש, שפתיים ישקו, בפתר־חלומות וגימטריאות מופלאות, בקללות וחרמות
 הדדיות, ושורפים זה את זה בהבל פיהם. מליצות מתהלכות בארץ.
 יפה להם משל הבטאניה ("בעלי תריסין"), חפץ ריאלי ובר־שימוש שנהפך
 למליצה חריפה, מין "מאקאמה" חמודה בנוסח־תימן: "וזו הבטאניה לא
 היתה בתחילה סמרטוט כמו עכשיו כי אם היתה בתחילה אמתחת־שיראין
 נאה כלולה בגוונים ובכל דמות צבע בכמה סימנים... ובה מכחול ושפופרת
 וחרס של אומן ושיפוד של אמן וחבילת קש, ובית וכלי בית... ובה נרגילה
 ושושה ואוהל ושני בני־ראמים... וביצת־החרגול וביצת־היענה ומכתש לכתוש
 בו את האוויל... ופילא בקופא דמחטא ועז קחת בשלכתה... ואסכנדריה
 וירושלים עיר הקודש, תיבנה במהרה בימינו, ובריה ודלתיים ומבכירה על
 האבניים... וכל קניין וכל אנחה ושם ציוה השם הברכה..." וגו'. גם זו פארודיה
 על פי דרכה. עולם שאינו מעורר כבוד, שהמחבר אינו לוקחו ברצינות,
 שמועט בו הרגש האנושי הטבעי (מלבד מומנטים ליריים מעטים, כמו מרי
 פנחס הנזכר במשושו על אשתו בליל חתונת בנם) וגולש תמיד אל הגרוטסקי.

גרוע ממנו דור שני — מסעוד, ציון, שבת, סעדיה — שדרכם לילך ולהזיק. כולם מושחתים — ובפרט ציון — לבאנטינים שביזבוז את מעט תרבות אבותיהם ולא קנו עדיין שום ערכי תרבות ומוסר חדשים („מורי ורבותי, או חברים, אני לא ידע איך לבטא אתכם“, אומר סעדיה ב„ירחם השם“); הולכי־בטל הם, קמוציירי, נואפים, רודים בנשיהם ובניהם ומפקירים אותם לרעב, מבקשים לעשות עסק אף במשיח לכשיבוא. כך הם וכך בנות תימן שבשכונה, המתהדרות בפיו־אמות וראש־חלומותיהן — אוסטרילי, היצרים כאן עזים, בלתי־מעודנים וגלויים, המושכים ייחוסם והצדקתם מקודמיהם. מגאוותו של מרי סעיד על שלילה־לילה ירד „מנחליאל לבמות ומבמות לגיא“ אצל שתי נשותיו ולהיטותו של מרי אלפקעה אחרי קיום המצוה הראשונה. צביעות מתחסדת, עוני ועזובה, יצרים רעים ונחיתות ושנאה עדתית — ליד ניצנים רכים של חדש ובריא, מרד צעקני של האשה המשועבדת על בעלה הטפילי („הוא חושב פה כמו תימן! כבר עברו הימים ואינם עוד, שהיינו כפופות להם ועושים בנו כמו שיעלה בידם... אבל פה אני אוציא לו את העיניים!..“ — „גלגל חוזר“), משב רוחות ורעיונות חדשים, דור שלישי שכבר הוא לומד ב„קורסים“, מדבר על „עבודה מאורגנת“, „בניין הארץ“ ו„כלל גדול בסוציולוגיה“, שכבר פרספקטיבות אחרות נפתחות לפניו ומתחיל לחרוש חריש עמוק בעדתו.

המשווה הווי תימני שאצל הזו עם זה שאצל טביב, בן העדה הזאת, לומד לדעת את ההבדל שבין תיאור נאטוראליסטי לבין ריאליסטי. אצל טביב אין שום דבר מן האכזוטיקה ומן הסניגוריה, הוא השכיל לצייר ציור אפי ואנושי את סביבתו על הטוב והרע שבה, והיא קרובה לנו קירבה שבנפש. ראייתו של הזו מקיפה יותר, חריפה יותר, העולם ססגוני יותר — אך ביסודה היא גישה נאטוראליסטית, צמודה אל מישחקם של יצרים וחסרת כבוד לגיבורים.

*

חוקה עלינו אזהרתו של ג. לוקאץ' במסתו המזהירה „סיפור או תיאור“: „רק הסוציולוגיה הוולגארית, הרואה את כל תפקידה בחשיפת שווה־הערך הסוציאלי, כפי שאומרים, של הסופרים או של הסגנונות הבודדים, רק היא סבורה, כי בהצבעה על תולדות ההתהוות החברתית נפתרת ומחוסלת כל הבעיה“. חלילה לנו להתעלם מערכים ונתונים אישיים מובהקים של

היוצר, נתונים שטובעים את החותם האינדיבידואלי על היצירה, ואשר אין להסבירם בטעמים חברתיים כלליים. תפקיד קשה ואחראי הוא, לפעמים מחוץ לגדר האפשרי, לקבוע בדיוק את משקלם או להפריד בין תחומיהם של המומנט החברתי והאישי. בצורה כללית ניתן לומר, כי הנתונים האישיים יוצאים מן הכוח אל הפועל, נחלשים או גוברים, מסתרסים או מתפתחים על רקע המציאות החברתית, והיא אשר קובעת את כיוונם. לוקאץ' חזר ומשנן, כי „אין להפריד הפרדה מיכנית את ההערכה האסתטית מן המסקנה החברתית... אי־הנחות החברתית של תנאי היצירה האמנותית ונתונה מן ההכרח שתסלף את עיקר צורות העיצוב...”

אמרנו למעלה: ...הזו בחר ב„יורדים”. עובדה זו קבעה את דרכו כיוצר בבאות. היא סגרה בפניו הרבה אפשרויות, עיקמה את תמונת העולם. פטישו הכבד לא מצא את הסדן הראוי לו. ויש בכך יותר מאשר עיוות אידיאולוגי בלבד. השפעתה חודרת עד לרקמות־היצירה העדינות ביותר. גדולתו של הזו היא בכך, שביקש להתמודד עם השאלה המרכזית בתולדותינו, „הגאולה”. הכל נטועים בתוך המציאות החברתית ומשקפים אותה (בבואה נכונה־ביחס, או מסורסת). אך המציאות האנושית היא מורכבת מאוד, רבת־פנים, זורמת ומשתנית בלי־הרף. בקיומם של היחיד והרבים יש צדדים של הכרחיות היסטורית, ויש צדדים של מקריות, עיקר וטפל. סופר צר־אופקים ודל־תנופה נדחק אל קרן־הזווית של המקרי, לתחום מוגבל ומעוט־חשיבות שבחיים, נאחו בתופעה חד־פעמית ורואה בה חזות־הכל. הוא מנסה לנפח את הטפל ולעשותו עיקר. לעומת־זאת הסופר הגדול, חד־הראייה והרגיש מאוד לרוח־הזמן, נאחו בצדי־החיים העיקריים, בפרשת־היסוד — גם כשהיא נסתרת מפני העין הרואה לפני־השטח בלבד. ועל כן נושאו אינם מקריים ואינם שרירותיים, השאלות החיוניות ביותר מטרידות אותו. וכבר אמרו, כי גדולתו אינה בטלה כליל, גם כשתשובותיו אינן נכונות. הזו יודע „מ אין באת”, הוא משכיל לשאול בלי־הרף „לאן אתה הולך”, — אך חסר הוא תשובה.

הזו מעורר כבוד במצפוניתו הספרותית, בשקידתו, בבקיאותו ובדרך־עבודתו. הוא „חריף ובקי, סיני ועוקר הרים וטוחנם זה בזה”, — המליצה אינה יוצאת לגביו מידי פשוטה, לחיוב ולשלילה. שלושים שנות יצירתו הספרותית הן כלאבוראטוריה לניסויים ספרותיים, חיפוש מתמיד אחר סגנון אורגאני משלו וצורה התואמת את התוכן, הכל לפי שהוא נושא.

ובנושאיו בקי הוא בקיאות מופלגת: זאלשאנקה וצנעא־אוזל על בתיהן, כליהן ולבושיהן, היער ונופו, חוטבי־עצים ודגי־כנרת, עולמם של משכילים ומלחמתם של תלמידי־חכמים, מריין ועסקי־ספונג'ה ברחביה, גימטריאות ונוטריקין, רמב"ם וגמ"ח של סוחרים, סימטאות ירושלים ובולווארים של פאריס — בן־בית גמור הוא בכל אלה. בקיאות כזאת, צריך להצביע עליה ולהוקירה כפל־כפליים נוכח הרישול והדילטאנטיות שנתרווחו אצלנו הרבה יותר מעל למידה המותרת.

זאת ועוד: הזו הוא אָמן הדיאלוג. ובזכות הדיאלוגים, ותוך היצמדות לז'ארגון של עדות ותקופות רבות, העשיר עושר רב את לשוננו: הרחיב את תחומיה, הגמיש את ניביה, יצק לתוכה מבריותם ופיקאנטיותם של הסמטה והיער, המטבח והשכונה. הוא יצר עברית־אוקראינית בפי אנטון, עברית־יידיש בפי סלאבה והקבצן הגרמני, משנאית־ארמית בפי אנשי יהודה וכפריי הגליל, עברית־ערבית בפי מריין ואשתו של סאלם, — וכולן עברית טבעית, שרשית, עממית. דומני שלא הוערכה דיה תרומה נכבדה זו, שהרים הזו ללשוננו ב"בישוב של יער", "יעיש" או "קץ הימים": לשון חיה, עסיסית, גמישה וחיננית, חריפה וממולחת, שפת בני־אדם־חיים בכיסם בכוסם ובכעסם, במשאם־ומתנם וגמגומם, באנחתם ובגערותם, אף הסלנג הטוב, הבלתי־מלאכותי והבלתי־בארבארי (הדרוש במאוד־מאוד לשפתנו החגיגית, הדקדוקית, המליצית), את היידישיזאציה והערביזאציה הברוכה של העברית. כדאי להשוות את דרך תרגומיו (המצוינים בשעתם, בלי ספק) של ברקוביץ לשפתו האורגנית של שלום־עליכם, שרוב האפקט מתקבל משינוי קל של מליצות ומטבעות־לשון עבריות, עם דרכו ההפוכה של הזו שהצליח ליצור שפה עממית תוך שיעבור של היידיש והלעז.

והנה כל המעלות הטובות שמנינו בו לא עמדו לו להזו לעשות את יצירתו מעשה־מיקשה ולחסרה מליקויים קשים. הקורא אינו יכול לפטור עצמו מהרגשת אי־סיפוק, שהנה נמצאנו כמעט ליד יצירת־מופת, — ולא זכינו. הכל כביכול מוכן ומזומן: חמרי־בנייה מן המשובחים, כלים כשרים ונאים, בנאי חרוץ, קפדן ונבון־כפיים, — ומשרואה אתה את הסדקים ואת הפרצות הרבות, ואינך יכול לזקפם ע"ח מיעוט כשרון, חייב אתה לתלות את הקולר, לפחות בחלקו, בגורם אחר.

דבר ראשון, והוא בולט לעין: אין לך עוד פרזואיקן עברי בן־זמננו, החוטא כהזו בחטא הפובליציסטיקה הנגרסת כספרות־יפה. "סימן טוב הוא

לאמן כשהעיון מרובה ביצירותיו ונכבש כיבוש צורה... סימן למצע הרחב של כשרונו ולבית־קיבולו המרווח, לשפע כוחותיו בנידון הסתכלות הבעה. וסימן רע לא שאינו מוכשר להכניע חומר סרבן זה ולא כל שכן אם קורטוב של עיון מספיק כבר ליתן ביצירותיו טעם לפגם, לקצץ את כנפי־הדמיון ולהטיל קרע במסכת הצורות, או להיות חוצץ בתוכן; סימן לכשרון רופף, לקוצר הדעת ולמיעוט הדמות. מצד אחר, אם המחשבה סורכת על השירה, בידוע שהיא באה למלא את החוסר בכשרון ולכסות על מערומיו. מכלל שאין לקטרג על העיון, אלא על חדלון כוחו של האמן... — דברי טעם אלה של יעקב קלצקי, — הוגה־דעות מעמיק, שאת עיקרי־השקפותיו אי אפשר לנו לקבל, אך נברך על הרבה מפזורי־מחשבתו, — יפים לכל יצירה בה מרובה העיון. אך ספק הוא אם במקרהו של הזו יש לתלות את הקולר ב"חדלון כוחו של האמן". את כשרונו העצום הוא הוכיח, גם השכיל לא אחת להכניע חומר סרבני זה של עיון, אבל תמיד לכשעיצב דמויות "שליליות". הליקויים הרבים הבולטים מצד זה ביצירתו הם קודם־כל ילידי הרצון לדחוס את החיים לתוך דפוסי השקפה מוטעית.

יצירות רבות ושלמות משלו, או פרקים רחבים, אינם אלא מונולוגים פובליציסטיים, שמעורבבים בהם כמה סממנים בלטריסטיים. "הדרשה", "הרת־עולם", "חבית עכורה", "אלו הם" (פרקי ישו), עמודים רבים ב"היושבת בגנים" ו"חלוצים", ואפילו חלקים גדולים ב"בקץ הימים" (ובדראמה בולט הדבר שבעתיים) הם דרשות היסטוריוזופיות, המושמים בפי שעממנים כמורשקה, מגמנים כיודקה והזינים הולכי־בטל כישו. הגמגום, אמנם, אינו מוסיף בהירות, אך נותן תבל מסוים. אבל העיקר חסר: הרעיון לא כאבסטרקציה, כמחשב מופשט אלא כבבואת־החיים. הוגה־דעות יש לו מלאכה קלה פני־כמה מאמן. זה די לו בהכללה, בניסוח מדעי, ואלו האמן זקוק לציטואציה קונקרטיה, לקונפרונטאציה עם החיים המלאים, לאימות הנחותיו בכל מצב ובכל שעה. אך לפי שהחיים אינם יכולים לאמת את ההיסטוריוזופיה שלו, החיים מורדים על "האידיאה" שלו — מ־כרחים הגיבורים להרבות ולדבר. והרי כל קורא נבון למד מנסינונו לא לדון את חברו (גם זה שבספר) על־פי דברתו, אלא על־פי מעשיו.

ההגות יפה לה השיטה "האינדוקטיבית", אם אפשר לומר כן. דיסציפלינה שלה שונה בהחלט מדיסציפלינת השירה או הפרוזה והוא באחד ההבדלים שבין ההלכה והאגדה. ההגות חותרת לגילוי ולניסוח חוקים, כללים ומוסרי

השכל. גם היא יוצאת, כמובן, מן הפרטים הרבים, מן המקרים היחידים, אבל מפליגה מהם והלאה, מפשיטה אותם מלבושם ומהופעתן המקובלת בתחומי זמן ומקום וטורחת להעלות את המכנה-המשותף, את הצד-השווה ואת החוק. מהם היא חוזרת ופורשת כנפיה על הפרטים. ההגות — סימנה הקו, או הקווים המצטרפים לשטח. מה שאין כן היצירה האמנותית. זו הרבה יותר חמרית, קונקרטית, פרטית. היא עוסקת בחד-פעמי, ב"מקרי", בגילוי-החיים הממשי. והנה, אפילו בפיזיקה, בתחום המדעים המדויקים אינו מופיע שום חוק בטהרתו ובצריפותו; ניסוחו המתמטי נשאר מופשט, במוחו של ההוגה, במציאות פועל החוק ביחס-גומלין עם חוקים אחרים, אם גם תוך יחס קבוע ומושג. ועל-אחת-כמה-וכמה בחיים, וביותר בחיי-חברה, המורכבים כל-כך, כאשר "חוקים" והשפעות מצטרפים ונפרדים, מצטלבים ומתנגשים, לאורך-ימים או לשעה קלה. האמן יוצר סיטואציות קונקרטיות, נקודות-מיפגש של גורמים והשפעות בלי סוף. שיא האמנות הריאליסטית הוא כאשר "חומר" החיים ניתן בכל ממשותו ומליאותו, בכל "מקרייתו" המדומה, אך בהתאמה גמורה לכוחות הפועלים בסביבה החברתית הנתונה ולמיבנה הנפשי המיוחד (התלוי אף הוא בסביבה זאת) של הנפשות-הגיבורים, כאשר מבחין אתה ב"חוקים" השולטים כאן, בהכרח האובייקטיבי — הסוציאלי והפסיכולוגי — של העלילה בצמיחתה ובהתפתחותה. החוקים הצרופים האלה פרושים כעין שמים טהורים ושקופים מעל לאדמת המעשים המחוספסים והחדפעמיים וההכללה מתבקשת מאליה. דומני, שזוהי התכונה היסודית שהעריצו אבות הסוציאליזם אצל הריאליסטים הגדולים: העולם שבראו, החוקים הפועלים בו הם נכונים, שקופים ובלתי-תלויים בכוונותיהם האישיות של מעצביהם, תכופות אפילו כשלא-בטובתם ובניגוד להשקפותיהם (וזהו גם גדולתם של מגדלי ועגנון — זה האחרון ברובי יצירותיו על העבר — כל אחד על פי דרכו, המאפשרת לנו להוקירם מתוך התנגדות גמורה להשקפת-עולמם). תכונה זו אינה מציינת את הזו אלא מעט. ה"אינדוקציה" וה"דדוקציה" אינן משולבות אצלו, אינן פועלות ביחס-גומלין תקינים. מצד אחד יש מחזות אבטונומיים להגות, מצד שני כל מקרי מתימר להיות נציג החוק כולו, כל פרט אינו בא לרמוז אלא מה שיש בכלל, בכל טיפה שקוע ים שלם. הרושם הוא תמיד, כי הזו יודע יותר מדי מה צריכים להיות גיבוריו, מראש נועד לכל אחד מהם להיות דפוס-דוגמא, בא-כוח של תכונת-אופי, של רעיון, של חטיבה חברתית. בנויים הם קווים-קווים, ותו תפקידם עליהם.

ר' זונדל הוא אלוף־אכלן, יוזפא הוא אידיא־המשיחיות במכנסיים כשם ש"בעל־המחבר" הוא "אידיאה" בקאפוטטה של רעגן־קאמנעט, תמצית ומכלול של כל בעלי־המחברים העלובים שלפנים בישראל; האוטשיטל נושא תלישותם של כל המהפכנים מרי־הנפש, ה"קצרן" מניין בעלי־לשון לא ישוּח לו, ויסוריו של יעיש בעסקי יצרה־רע דיים לעשרה נערים שאונם בשרירי בטנם. ההרפז והמישקל־הסגולי של התכונות הם גבוהים מאוד. גיבוריו, לפי שהם בנויים קווים־קווים, בעיותיהם סובבים ברגע נתון על ציר אחד־ויחידי ואפילו בלבטיהם אינם מתלבטים, ז. א. אין בהם משום דיאלקטיקה של חייה־הנפש, יצריהם ומשאלותיהם אינם באים לידי קורקטורה ע"י גורמים ממחוז אחר. לאמה, הזולל המפורסם יש לו חיים עצמיים משלו, מרובי־פנים, אפילו אם "לפתע" יחליט להסתגף ולשבת בתענית — אך מה יישאר מר' זונדל? מדראבקיין אם לא יהיה מר־נפש, מהזקנה, ממורושקה, מיודקה? טול מהם את שם־המפורש של תכונתם או בעייתם היסודית ויהיו לגל־עצמות. תוצאה של שיטת־בנייה זו, שבה הושם הדגש על כל חדר לחוד ולא על הבניין בשלימותו, היא ערעורה של הקומפוזיציה, התפוררותה של היצירה למנוגראפיות בודדות. יש אצל הזו שורה שלימה של "מסות" זעירות ומצוינות על עניינים שונים — רעב וגעגועים, נדבנים והולכי־בטל, למדנים ויודעי ח"ן, זיקנה מרורה ולבטי־נעורים, גלות וגאולה — חריפות, פיקאנטיות, חדורות טמפראמנט עז, טבעת־עין חדה ושאר־רוח. לו נשארנו בגדר תיאורים בודדים, או מסות זעירות, או בגדר פובליציסטיקה לוחמת היו נמנות על מיטב המסה העברית. אך לפי שהיצירה האמנותית היא צומת בעיות ועניינים הרבה, נקודת־מוקד לקרניים הנופלות מכיוונים שונים — נמצאת היצירה פגומה מחמת חד־כיווניותה.

עיקר במונוגראפיה הוא מיצוי כל החומר שבנושא, כל "השייך לעניין", על פרטיו ופרטי־פרטיו, ודומני שיותר מכל גרם צד זה לסגנונו המיוחד של הזו. זהו סגנון חיוני, דינאמי, עצמי וחרیف ועם זאת גדוש ומסורבל, עובר על גדותיו, "בארוק" רחב־קצב וכבד. שונים הם כלי־עבודתם של יוצרים. הזו, דומה, עובד בגרון ובקרדום, במשור ובפטיש. כל פסיעה שלו — שבעה מילין, כל גמיעה — היס הגדול. בשערה אחת תולה הוא הררי־הררים (ואכן, תמיד נדמה, כי הזו עוקר גוש סלעים ואומר לבנות פיראמידות או פסלי־ענק חצובים בהר; אלא שרק לעתים רחוקות מסיים הוא מלאכתו אשר עשה. לפי מידות הטמפראמנט שלו ראוי היה לעקור הרים ממש, אך לרוב אינו

אלא „עוקר הרים וטוחנם זה בזה“, כדבר המליצה). בריבוי דברים זה — מקפח הזו תכופות את ההנאה האסתטית של הקורא, המבקש לסמוך על בגרותו וטעמו ודי־ברמו. הזו בעצמו אומר ה כל, ואינו משייר לקורא שום פנאי ורמיזה לדמיונו. דומה דרך כתיבתו לשתייה ביס־המלח, כשהשתיין עושה דרכו במים באיטיות רבה; או משל אהר: כסרט־קולנוע שמסובבים אותו לאטו, וכל ההתרחשויות, אפילו הדראמאטיות ביותר, חלות בקצב ממושך, בכבדות מלאה; העין מספיקה, אמנם, לעקוב אחרי פרטיהן של התנועות, אך הן נראות בלתי־טבעיות, מייגעות אותה חי־מהר. דומה שהזו אינו מייחס חשיבות לנפה. במקום שאחרים נוהגים בירור — קולט הוא כל שם־נרדף וכל אסוציאציה לשונית קרובה ורחוקה. אחרים מבקשים מיעוט המחזיק את המרובה, הוא שש לכל מרובה המחזיק את המועט. „בודדה היתה לפני המקום, יחידה ומיוחדת לעצמה. אין זרעה אחריה עמה, לא בנים ולא בני־בנים, לא אח ולא קרוב, יתד כל שהיא להיתלות בה. והרי היא היתה לשעבר בעלת משפחה מרובה. כבדה בבנים ובכנות, באחים ובאחיות, מחותנים וקרובים וקרובי־קרובים. כל בתי־המדרש היו הזמים מהם, כל השוקים היו מלאים מהם, כל חברות־הגמרא, חברות ש״ס, חברות משניות, תהלים, משמרות, ותיקין וכו״ — דוגמא אחת מני אלף. או: „והיה אומר ומוסיף ואומר, משקיל אותו חציו תורה וחכמה וחציו גבורות ועלילות, כמה מיני טעם מזה ומזה ונהנה ומפליג בדברים וכל שמפליג בדברים דומה מקרב בו, וכל שמרחק — מפרש בו ביותר עד שיצא זה מבינתיים כמין דוגמה“, — ממש דברים היוצאים על הזו עצמו.

סגנון זה (אחרים אומרים: מאניירה) מערער תכופות את הקומפוזיציה, ובקיצוניותו יוצא לדיבורים סתם. המחבר אינו עוצר בעד עטו גם כשהמדובר הוא בחסר, משל מי שסבור שהרבה אפסים הם יותר מאפס אחד: „כשגברו הבולשביקים וקיפחוהו ונשלו כל מה שהיה לו, לא מצאו בביתו, כדרך שמצאו אצל הגבירים והנדיבים, לא סאלונים ולא בודוארים, לא חדרי משכב ולא חדרי תה, המצוירים בידי אמנים בעל־שם; לא כלי ליבנה הקארלי ולא כלי אלון השחור ולא אלון החיזור; לא מאיוליקה של אברמיצווה וגוביו ולא חרסינה של מייסן, סאוור וקופנהאגן, לא זכוכית של ונציה, בוהמיה והולאנד; לא אסופות טאמטאמים ומסכות הודר־סין, בורמה ויאווה ולא צרורות נאות של גוגן ומאטיס, ושאר אמנות להתגאות בה. אלא מצאו דירה של בעל־בית בינוני, כלים מעטים והדיוטים“ וגו'. השלילה לא השאירה

בלבנו רושם, לא היתה נחוצה כלל. זהו גודש־לשמו, עושר השמור לבעליו לתקלתו.

אך כל ייחודי־סגנון אלה, האמנם מאניירה אישית הם, או יש להם גם שורש ציבורי, פרי „אי־הנחות החברתית של תנאי־היצירה האמנותית“? שהרי את ראשית יצירתו של הזו, את פרקי־המהפכה, ציינה עלילה רבה, עולם של מעשים, תנועה שפחת־והלכו במרוצת־הזמן. את מקומם ירש התיאור המדוקדק. כוחו של הזו המבוגר הוא בתיאור החפץ, הנוף והמאורע, וחולשתו היא מיעוט העלילה — כחולשתם של כמה־יכמה פרוזאיקנים עבריים חשובים בדור אחרון. צד זה בולט פחות בנובילה, העוסקת רק בחוויה האחת, המספרת אמת סובייקטיבית אחת, חלקית ומקוטעת או מאורע בודד, ז. א. משמטפל הסופר בפניה אחת שבחיים, בבלתי־טיפוסי. אבל הזו, על פי מידות הטמפראמנט שלו, עובד תמיד בכלים גדולים ובמישטחים גדולים, מתכוון לפרוש יריעה רחבה — ואיזה מעצור גדול מונעו לסיים, מלעצב את החיים בתנועתם הכוללת, בסתירותיהם, בהתנקשות עולמות ואישים. האפיינית ליצירתו היא ה„מולקוליזאציה“, התפוררות השלימות לחלקיה המרכיבים; כל חלק לחוד היא יחידה בפני עצמה, ואף יש לו ערך משלו, אך אינו מתחבר חיבור אורגאני עם השאר. נצמד הוא באהבה ובידיעה לכל פרט, גם לבאנאלי ופעוט ביותר, אך מפורר ומשבר את החיים כולם. תיאורים שהוא מתאר הם ממיטב הישגיו האמנותיים, משוקע בהם כוה־ראייה רב, חיוניות ודינאמיקה, אם זה סעודת־פורים של תימנים או ריקוד של חתונה, אלכביר וקאפוטה, צלי־קדירה ותנור, מלאכתם של חייט ושעשועי־תינוקות, יערות וים־המלח, שממותם של הרי ירושלים והרי גלעד ונופה של כנרת, המולת רחוב ראשי בירושלים או כנסייה צרפתית, בית־הריחיים ובית־הקברות. אך זו צרה שלעולם עומדים התיאורים כאילו בפני עצמם. משל לאבנים שכל אחת מהוקצעת ומלוטשת ומסותתת, ורשאי אתה לשבצה בתוך כל כותל־הבית, ולא משל לאבריו של בעל־חיים שמיד מרגיש אתה בחסרונו או בעודפו של האחד, ולפעול מסוגלים הם רק כשלימות. („בישוב של יער“ מלא תיאורי־נוף נאים לעשרות, אך יכול אתה להעתיקם ממקום למקום ולא יבולע לה ליצירה; פרקים שלמים מספר „החלוצים“ נתנם הזו כיצירות עצמאיות או הבליעם כמעט על קרבם־וכרעיהם ב„דורות ראשונים“).

מכאן גם תכונה אחרת, פאראדוכסית לכאורה, אך למעשה משלימה את הראשונה: הזו הוא אמן־הדיאלוג, אולי הגדול בספרותנו. הדיאלוגים שלו שוטפים תמיד, הקורא „ירוץ בהם“, בהירים ומבהירים, בשעתם ובמקומם, מוסרים להפליא את אורח־מחשבתם, לשונם ומהותם של הדוברים. כי הדיאלוג היא צורה ספרותית נוחה ביותר למסור את עולמם הפנימי והגיגיהם של הגיבורים, בלי שהמחבר יקבל אחריות בעד דבריהם. חופשים הם לעצמם ואבטונומיים, ומותר להם להשמיע כל שיעלה על רוחם, דבר והיפוכו, את הנרעו והאפיקורסי ביותר, ואין לתלות את הקולר במחבר. מה שאין כן בעלילה.

שהרי העלילה משקפת את החיים כולם, היא צומת של השפעות רבות, של תנועה בלתי־פוסקת ורב־תכיוונים, של גילוייה מרובי־הפנים של המציאות. בתיאור הברוד ניתן חופש רב ליוצר להשליט את עולמו הפנימי ואת ראייתו האישית, בדיאלוג פטור הוא מעונשם של הדוברים — אך העלילה, מעשיהם של הגיבורים מחייבים תמיד קונפרונטציה עם החיים והגיונם, משתקפת בהם המציאות האובייקטיבית. עצם גורלם ואחריתם של הגיבורים הם גזר־דינו של הסופר והוא נושא באחריותם; ובפרט כשמיספר הנפשות הפועלות הוא גדול ויש להביאן לידי התנגשות ופעולת־גומלין, לידי גילוי כל אופיים ואופי סביבתם, להעבירם דרך כל שלבי האמת הפסיכולוגית. לא מקרה הוא ששום גיבור מגיבוריו של הזו לא זכה ליהפך לדמות־מופת, כשם שזכו לכך מנחם־מנדל, בנימין־השלישי ור' יודל בטלן. כי תחת פעילותם העצמית של האנשים באים אצלו תכופות מדי תיאורים חיצוניים, הגיגים, רפלקסים, דיאלוגים — אלמנטים הכרחיים אצל פרוזאיקן, אבל אינם עומדים בשום פרופורציה למקום שצריכה לתפוס העלילה. דומני, שלא תהיה זו הנחה מופרזת ו„מתוחה“ מדי אם נגיד, כי המעצור המונע בעד הזו לעצב את החיים בתנועתם הכוללת הוא ראייה מוטעית של החיים היהודיים, חוסר נושא לערכים שהם חיוביים בעיניו, חוסר מוצא לגיבוריו. יש סופרים עברים הממיתים את גיבוריהם בעמוד אחרון בספרם. הזו פשוט אינו מסיים את רובי יצירותיו, או נותנם אברים־אברים מקוטעים (החלוצים), בישוב של יער, בצלן של מלכויות, ישו, רומן מחיי צרפת), כך שאתה אומר: אין לו מה לעשות עם גיבוריו, אין לו מחוז־מטרה בשבילם. „בשעה שאידיאה כוזבת משמשת יסוד ליצירה אמנותית, הרי היא מכניסה לתוכה גם סתירות

פנימיות, שמן הנמנע שלא יפגעו בערכה האסתטי" — אומר ג. פלכאנוב.
אידיאה כוזבת היא שעיקמה את יצירתו של הזו וחיבלה בכשרונו.

*

בחיבורנו זה ניסינו להוכיח, כי הזו מביע את חוסר התיאום שבין „האידיאה” של הבעלבתיים היהודית לבין מהותה המעמדית הקובעת. מכאן הסתירות הרעיוניות, מכאן גם השיבושים האמנותיים. השפעת הבחירה שבחר לעת מהפכה ואחריה חודרת עד לרקמות היצירה העדינות ביותר. מדינת ישראל, עם תקומתה האירה עיני רבים לסכנה של משבר רוחני חמור, — וביחוד עיניהם של הומאניסטים־אזרחיים. אם נעזוב את שפת המליצות ומטבעות־לשון מסוגגנות ונדבר בשפתה הבהירה של הסוציולוגיה, נגיד: שחרור לאומי בלי שחרור סוציאלי, ציונות בלי סוציאליזם אינה עדיין גאולה שלימה, אינה חזון אחרית־הימים („שאפילו נעשו ישראל מדינה עדיין לא נשתנו עליהם סדרי־עולם, ועדיין מי שהוא עני — עני הוא ומי שהוא רעב — רעב הוא, ומי שהוא שופך דמעות — בצנעא ובחשאי שופך...” — אומר הזו ב„חופה וטבעת”, אחד מסיפוריו האחרונים), הוא המשך הגלות, השנואה על הזו, הוא יוסט בגלגולם של האדון פז ומר בשן, הוא התכחשות לחלום דורות. כל עם זקוק לאמונה, לפרספקטיבה. כל ספרות גדולה — לאידיאה הומאניסטית מדריכה. הספרות העברית תמשיך לטוות את חלום הגאולה בפירושו החלוצי והסוציאליסטי. כמובן, שקשה להעלות על הדעת כי הזו ובני־דורו ייהפכו — מחמת עברם ומקורות־יניקתם — למארקסיסטים; אבל יכול הוא וחבריו לשמש לקח לצעירים ממנו, הפטורים מהרבה תסביכים, סבל־מורשת ומעצורים של דור קודם.

1951