

ספרות ותחייה לאומית

בני ערב למשה סמילנסקי¹ – הסיפור הפטרוני

יפה ברלוביץ

א

“ גורני, בספרו השאלה הערבית והבעיה היהודית, מצביע על שלוש מגמות שאפיינו את החשיבה הריאל-פוליטית של בני תקופת העלייה הראשונה לגבי השאלה הערבית: מגמה של השתלבות אלטרואיסטית, מגמה אדנותית-בדלנית, ומגמה ליברלית-מעשית.² שתי הראשונות קוטביות זו לזו (האלטרואיסטית דגלה בחיי שיתוף עם הערבים, והבדלנית – בהפרדה גמורה מהם), ואילו זו האחרונה, הליברלית, התמקמה באמצע, בבקשה להקנות את חודו של העימות בלי לוותר על התרחבות ההתיישבות היהודית. בעלי מגמה זו הטיפו ליחס הוגן כלפי הערבים, אולם חשדו בכוונותיהם ... הציעו להושיט עזרה להמוני הערבים, אבל לא במישרין ... הם האמינו, כי התועלת החומרית שיפיקו הערבים מן המפעל הציוני, עשויה למתן את התנגדותם ... אולם לא קיוו שהתנגדות זאת תיעלם. לפי גורני, החזיקו בעמדה זו יוצאי חוגים שונים (ביניהם א' רופין וי' טהון, מראשי המשד הארצישראלי; א' יעקובסון ור' ליכטהיים, נציגי התנועה הציונית בקושטא; וכן קבוצת משכילים, רובם בני העדה הספרדית בארץ, שביטאו את עמדתם זו בעיתונם – החרות).³ אולם את הביטוי הגלוי המובהק והמסכם להשקפה המעשית-הליברלית, מדגיש גורני, אפשר למצוא בדברי משה סמילנסקי.⁴

גורני מתכוון כמובן לסמילנסקי המאוחר, של 1914 ואילך. ב-1908 סמילנסקי היה עדיין מדובריה האקטיביים של המגמה האדנותית-הבדלנית, ובוויכוח שהתפתח אז

1. מ' סמילנסקי (1874-1953), איכר, סופר, פובליציסט ועסקן ציבור. עלה לארץ ב-1890, כנער בן 16. עבד כפועל בראשון-לציון, נמנה עם מתיישביה הראשונים של חדרה, חלה בקדחת, וב-1893 רכש אדמה ברחובות והתיישב שם. היה ממייסדי התאחדות המושבות ביהודה ושומרון (1920); 'התאחדות האיכרים בארץ-ישראל' (1926) ושימש כנשיא ההתאחדות במשך 15 שנה. עורך כתב-העת בוסתנאי (1928-1937). ראה גם הערה 9.
2. “ גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית, תל-אביב 1985, עמ' 32-77.
3. עיתון החרות, 1909-1915, דו-יומון ואחר-כך יומון, יצא לאור בירושלים, בעריכת א' אלמלה, ואחר-כך ח' בן-עטר.
4. ראה: “ גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית, עמ' 65, 67.

בעקבות הצעתו של ד"ר יצחק אפשטיין לבנות חיים משותפים עם הערבים ('הבה נלמד את הדרך הטובה, נבנם - ונבנינו גם אנו'),⁵ היה ממתקפיו החריפים. במאמר-תשובה לאפשטיין ('מענייני היישוב') מתאר סמילנסקי את העם הערבי כנחש קופא מקור, ואת מגמת ההשתלבות של אפשטיין - כניסיון לחממו בחיק הציונות ('מצא נחש נקפא מקור ויחממו בחיקו'). סמילנסקי מבטל כל ייעוד, או כל התחייבות (מוסרית או כלכלית) שעל ההתיישבות החדשה להעניק כביכול לציבור המקומי כאן. תביעתו החד-משמעית היא הפרדה גמורה (כלכלית, חברתית, תרבותית) - וזאת מן הטעם הפשוט שהמפעל החלוצי אמור להגשים את עצמו בארץ-ישראל, אך ורק מתוך בלעדיות עליה. 'אחת משתי אלה, פוסק סמילנסקי, 'אם איי לערביים היא, הרי היא וכל ההשתבחות האפשרית בה להם; ואם לישראל היא - ה'לאומיות' הארץ-ישראלית של הערביים, למה היא באה? הלא אי אפשר שארץ אחת תהי מולדת לשני עמים! אי אפשר שלאומיות של שני עמים תהי קשורה במקום אחדו'.⁶ במלים אחרות, סמילנסקי חוזר ותובע אותם שלושה עקרונות יסוד שעליהם הצביע גורני כביטויים למגמה הבדלנית הלאומית: הפרדה, אדנות, התנשאות.

כפי שהזכרנו לעיל, סמילנסקי עבר מהפך חשיבתי-פוליטי מרחיק לכת, שזעזעו מתמשכים על פני שש שנים (1908-1914). במשך שנים אלה הוא מצא עצמו מוסרד בשאלה הערבית, גם כשישב שנתיים באוקראינה וניהל את עסקי אביו הזקן; ולא כל שכן כאשר חזר ארצה, ונתקל בתדהמה בשינויים, הרעיוניים והמעשיים, שפקדו את האוכלוסיה הערבית באזור. בסיכומו של תהליך טראומטי - נפשי ורעיוני - זה ניסח סמילנסקי את מסקנותיו הפוליטיות האקטואליות, והתווה את עמדתו החדשה לעתיד, במאמר שהיה למעין מניפסט מגובש ומייצג שביטא את המגמה הליברלית-המעשית: 'במולדת - מעשינו יקרבונו - מעשינו ירחיקונו'.⁷

כאן נקדים ונאמר כי מהפך חשיבתי פוליטי זה הטביע את חותמו גם על התפיסה הפואטית של סמילנסקי, וממילא גם על יצירתו הספרותית. כידוע, סמילנסקי השתמש רבות בחומרים ערביים ובנה אותם כפרק מרכזי וייחודי במכלול היצירה שלו: שלושת קובצי הסיפורים שלו בני ערב. הדיון כאן יעסוק במהדורה של 1934, שיצאה לאור בשלושה כרכים, מתוך 12 הכרכים של כתבי משה סמילנסקי שפורסמו לכבוד יובלו השישים בידי התאחדות האיכרים. מהדורה זו של בני ערב (כרכים ה-ז) מקיפה כ-45 סיפורים, שהראשון בהם פורסם ב-1902, והאחרון ב-1934.⁸

5. 'אפשטיין, 'שאלה נעלמה', השלח, י"ז (1908), עמ' 206.
6. מ' סמילנסקי (מופיע תחת השם 'חרותי'), 'מענייני היישוב', הפועל הצעיר, שבט-אדר א' (1908), עמ' 7.
7. מ' סמילנסקי, 'במולדת - מעשינו יקרבונו מעשינו ירחיקונו', העולם, ה, 2-3 (1914); התפרסם גם בשם 'מעשינו', כתבי משה סמילנסקי: מאמרים, יב, תל-אביב תרצ"ז, עמ' 125-138.
8. סיפורי 'בני ערב' חדשים ניתן למצוא באסופות מעורבות שיצאו לאור לאחר מכן: בהר ובגיא (תש"ט), ועם פרידה (תש"ט) - יצאה לאור לאחר מותו של סמילנסקי. על בני ערב למשה סמילנסקי, ראה בין השאר: א' בן-עזר, 'במולדת הגעגועים המנוגדים (מבוא)', בתוך:

רישומו הסייסמוגרפי של המהפך שעבר סמילנסקי, מן התפיסה הבדלנית של הסיפור הערבי לתפיסה הליברלית, ממיין את הסיפורים, לדעתי, לשלוש קבוצות: הקבוצה הראשונה – הסיפור הפטרוני (1902–1909); הקבוצה השנייה – סיפורי העם המסורתי הפולקלוריסטי (1910–1921); הקבוצה השלישית – הסיפור החברתי הביקורתי (1922–1934). בדיקה קפדנית של שלוש הקבוצות, על האבחנות הרעיוניות והפואטיות ביניהן, העסיקה אותי בפרק על השאלה הערבית בתקופת העלייה הראשונה (מתוך ספר שעומד לראות אור). כאן נעיין בשלב של טרום המהפך, כלומר: מה טיבו של הסיפור הפטרוני שלו; על אילו צרכים רעיוניים או אסתטיים הוא עונה; ומה היתה התקבלותו בקרב קהל הקוראים בארץ וחוץ-לארץ.

ב

עיון בבני ערב על רקע הספרות הארץ-ישראלית שנכתבה בתחילת המאה מגלה נקודה נוספת המייחדת את סמילנסקי משאר הסופרים כאן, והיא העיסוק האינטנסיבי בנושא הערבי (בהשוואה לעיסוק בנושא היהודי). שלא כמו יעבץ, חמדה בן-יהודה, יהושע ברזילי-אייזנשטדט ואחרים, שכל מעייניהם בחומרים העבריים (המושבה החדשה, היהודי החדש, החיים החדשים, וכדומה), סמילנסקי פותח את כלל יצירתו הספרותית בחומרים הערביים דווקא, אלה הנעים מן המושבה אל הכפר הערבי, מן היהודי החדש אל היליד, ומן החיים היישוביים אל החיים הכפריים והשבטיים. השאלה היא, כמובן, מדוע. מדוע סמילנסקי, המעורב עמוקות בעשייה היישובית, ונמנה עם פעיליה ומנהיגיה,⁹ אינו נוהג כשאר סופרי התקופה, ובמקום להתמקד ברנסנס ההיסטורי הבלתי-אומן הפוקד את העם היהודי לאחר אלפיים שנות גלות, הוא מעדיף לתאר את מפגשיו עם האדם הערבי. ואכן, כל הקורא את מאגר יצירתו בתקופה זו (תקופת הסיפור הפטרוני) ימצא כי מתוך 16 סיפורים שפורסמו בשנים 1902–1909 הם 13 סיפורים ערביים, ורק שלושה הם יהודיים (שרק אחד מהם עוסק ביישוב החדש).

סמילנסקי, בכיוגרפיה שלו – בצל הפרדסים, מעניק את הבכורה ל'לטיפה' (1906), כיצירה הספרותית הראשונה שיצאה מתחת ידיו, ובכך פותחת הן את מחזור בני ערב, ולא כל שכן את יצירתו הכוללת; אבל כל הקורא באסופת כתביו (1934),

א' בן-עזר (עורך), במולדת הגעגועים המנוגדים: הערבי בספרות העברית, מבחר סיפורים ומכּוּא, תל-אביב 1992, עמ' 17–19.

9. להלן פעילותו הציבורית בשנים 1902–1908: סמילנסקי השתתף בייסוד 'התאחדות המושבות' (1900), שהיתה הגרעין הראשון להתאחדות האיכרים העבריים, ובשנות העשרים שימש נשיאה; ב-1901 השתתף כחבר במשלחת של 'התאחדות המושבות' אל ועד חובבי-ציון באודסה, ואל הברון רוטשילד בפריס; ב-1902 הקים חברת כורמים עצמאיים, בעלי יקב עצמאי, שניסתה להשתחרר מהתלות ביקבי הברון; ב-1906 השתתף כציר בקונגרס הציוני השביעי בבאול; ב-1907 ייסד, יחד עם ש' בן-ציון ודויד ילין, את כתב-העת העומר.

שערך בעצמו, בהקפידו לציין בתחתית כל סיפור את תאריך פרסומו, למד לדעת שסיפוריו החלו לראות אור ארבע שנים קודם לכן, וסיפוריו הראשונים מחיי הערבים הם 'מוחמד אַזְרָה' ו'אֵיֹב' שהתפרסמו ב־1902. יתרה מזו, עד 'לטיפה', שנתפרסם לראשונה בתרגום יידי, ¹⁰ נדפסו שני סיפורים ערביים נוספים, ועד לפרסומו בעברית ב־1910 – עוד 12 סיפורים ערביים. השאלה היא כמובן, מדוע הכתיר סמילנסקי דווקא את 'לטיפה' בראש סיפוריו? התשובה המקובלת היא שאת סיפוריו שקדמו ל'לטיפה' לא החשיב סמילנסקי כיצירות ספרות, אלא ראה בהם תרגילי כתיבה. אך על כך אפשר לתהות: אם אלה הם רק 'תרגילים' שלא החשיב, מדוע בחר בכל זאת לפרסם אותם במבחר כתביו? מכאן התשובה שלי, היא ש'לטיפה' לא היה הסיפור הראשון שכתב, אבל הוא היה הסיפור הראשון שבאמצעותו התקבל והוכר סמילנסקי כסופר. כלומר, עד 'לטיפה' הוא התקבל כפובליציסט, וכל סיפור שלו מחיי הערבים הוערך כרשימת הווי מאותו תחום שולי של מפגש בין יהודים לערבים. לא כן 'לטיפה' שמתח רומנטי בין גבר יהודי לנערה ערבייה (ראה הערה 50) ריבד אותו באיכות דרמטית שמעבר לאירועים עלילתיים אקזוטיים שאפיינו את הסיפורים הקודמים.¹¹ הסיפור גרף הצלחה, ובעקבותיה נתבקש לכתוב סיפורים נוספים מהווי זה, כך שמכאן ואילך הפך 'לטיפה' עבורו גם ליצירת מודל לסיפוריו הבאים (בביוגרפיה שלו הוא מעיד על עצמו בגוף שלישי: 'בשביל עצמו הוא כתב, בשביל מגרתו. ציורים אחדים העלה בנוסח "לטיפה"').¹² דרך אגב, גם שם העט 'חוג'ה מוסה' הופיע לראשונה עם סיפור זה, וכיוון שאיש בארץ לא הכירו בשם זה, הופתע סמילנסקי לגלות יום אחד את סיפורו בתרגום עברי (מיידיש) בעיתונו של בן־יהודה – הצבי (שסמילנסקי היה ממתנגדיו). נראה שגם בן־יהודה רצה לשתף את קוראיו באותו

10. ב־1906 השתתף סמילנסקי כציר בקונגרס הציוני השביעי בבאזל. ברכבת מבאזל לציריך חש ברע, ובציריך עבר ניתוח. בעת החלמתו בא לבקר אותו ד"ר ורטסמן, העורך של כתב־העת היידי דער ועג (הדרך). הוא ביקש מסמילנסקי לכתוב לו לעיתונו סיפורים, וניסה לשכנע אותו שאותם 'מכתבים' שהוא שולח להצפה 'סיפורים הם'. כאשר סמילנסקי הסתייג ממחמאות אלה ('אני אינני אלא איכר, שיש עם נפשו ... [ו]לזכור ולהזכיר דברים שעברו על הישוב'), לחץ עליו ד"ר ורטסמן לכתוב מזכרונותיו ('ספר לי מזכרונותיך. הלוא זוכר אתה בודאי ערביה חגיגית שאהבת'). אחרי שעה קלה מסר לו סמילנסקי את הסיפור 'לטיפה', שעליו הגיב העורך: 'מצוין! זאת ביקשה נפשי ממך! ... אף כי "זקן" הגך, היתה לך עדנה ונתת לספרותנו יצירה חדשה. ילדת בת. עצתי נאמנה לך לכתוב סיפורים. חבל שאינך אצלנו בוארשה. היינו עושים ממך "כלי". מ' סמילנסקי, בצל הפרדסים, תל־אביב [ללא שנת הוצאה], עמ' 40-41.

11. לטיפה, מוחמד אורה ורשיד הזקן היו דמויות אותנטיות וסמילנסקי מספר עליהן באוטוביוגרפיה שלו (ראה להלן, הערה 27), בלי לשנות אפילו את שמותיהן. סיפוריו אלה הם למעשה עדויות מניסיון אישי (או ניתן לכנותם 'ממארים מן הזמן הקרוב'), שהמציאות הקונקרטיה הועתקה בהם אל המציאות הספרותית, בשינויים קלים. לפיכך, עקרונות, מבחינה פואטית (הגישה לחומר וצורת הטיפול בו) אין בהם תפנית חדשנית לעומת הסיפורים שלפני 'לטיפה'.

12. ראה: מ' סמילנסקי, בצל הפרדסים (לעיל, הערה 10), עמ' 57.

סיפור סוּחָף, שנאמר עליו בשמועות כי נכתב בידי פועל שעבד במושבות וחזר לוורשה.¹³ ואכן, הסיפור 'לטיפה' הביא להכרה בסמילנסקי כסופר, ומכאן סיווגו ותיעדו אותו כ'סיפור ראשון'. עם זאת, 'לטיפה' מילא פונקציה נוספת במכלול היצירה העברית דאז, כאשר העמיד ז'אנר ספרותי ארץ-ישראלי חדש; ז'אנר שבדיעבד נתן לגיטימציה לכל סופר עברי לעסוק בחומרים ערביים שהיו עד אז מחוץ למחנה היישובי (כך עשו מאוחר יותר הסופרים יצחק שמי, יהודה בורלא, יעקב חורגין ואחרים).

כאן יש להדגיש כי בחירה ראשונית ופורצת-דרך זו אצל סמילנסקי לא היתה מקרית. כפי שאראה להלן, מלכתחילה נתן סמילנסקי את דעתו על הנושא הערבי וכיוון את יצירתו אליו, וזאת משלוש סיבות: א. לספר את ארץ-ישראל כספרות מקומית; ב. ליצור רוחק אסתטי; ג. ליישב את המתח שבין ה'אמת' לבין ה'ארץ' ב'אמת מארץ-ישראל' שלו.

א. במאמרי 'סיפורי מסעות בעלייה הראשונה - היווצרותו של ז'אנר ארץ-ישראלי',¹⁴ עסקתי בסיפור המסע כז'אנר הסיפורי הדומיננטי בתקופת העלייה הראשונה, שהרי באמצעותו ערך הגיבור-המטייל היכרות מחדש עם הארץ; באמצעותו ביקש המספר לעשות תעמולה לארץ-ישראל, אצל הקורא בגולה; ובאמצעותו גם בנה המטייל את הארץ כ'מקום' - בשרטטו את גבולותיו, בפרטו את ממצאיו הסביבתיים, בנסיגותיו לזהות בו את עצמו, היסטורית ועכשווית, כדי ליצור את חייו היישוביים הלאומיים. אבל - וכאן טמונה הפרובלמטיקה שהעסיקה את ספרות העלייה הראשונה - ספרות זו אינה מסתפקת ב'לספר את ארץ-ישראל' בעיני טייל באשר הוא, אלא, כאמור, היא מתימרת לספר את ארץ-ישראל כספרות מסע ילידית, כלומר, כיצירה שכמו צומחת מהווייתו של בן הארץ הזאת (המתיישב או הדייר). אבל כיוון שדמות הטייל של המתיישב בעלייה הראשונה איננה ילידית, חותרת הספרות להציג אותו במטפוריקה של יליד, ולעתים ממש מחוללת בו מטאמורפוזה ילידית. אחת הסיטואציות האהובות על ספרות העלייה הראשונה היא להפגיש את הקורא עם מתיישבים שעברו 'מטאמורפוזה ילידית' ולספר את תהליך הגלגול הלא יאומן שקרה להם, כלומר, תייר יהודי מהגולה פוגש בדרכים בדווי חמוש רכוב על סוס. הוא מסתייג מפניו ואפילו נבהל, אבל אז הוא נדהם לגלות כי אותו בדווי הוא יהודי מתיישב, שתוך מספר שנים כאן הפך בהופעתו ובהתנהגותו לבן המקום ממש, המנוגד ניגוד גמור ליהודי בגולה (ראה 'שוט בארץ' לז' יעבץ; 'הבציר והקציר' לש' שמואלזאהן; 'לקט' ל' ברזילי-אייזנשטדט ואחרים). מאידך, עם כל ביטוייה של תופעת 'מתיישב ילידי', לעולם אין הוא מזוהה עם הארץ והות סביבתית חומרית, העשויה סימנים מקומיים של מרכיבי טבע או של אלמנטים בנוף; לעולם אין 'מתיישב ילידי' מדמה, למשל, לצומח או לחי שבה, כיוון שהוא לא מכיר אותם, ואם

13. שם, עמ' 49.

14. ראה מאמרי: 'ברלוביץ, סיפורי מסעות בעלייה הראשונה - היווצרותו של ז'אנר ארץ-ישראלי', בתוך: 'ברלוביץ (עורכת), אעברה נא בארץ, תל-אביב 1992, עמ' 343-371.

הוא מכיר אותם – אין הוא יודע לציינם בשמותיהם (וראה במאמרי 'הזיקה של ספרות העלייה הראשונה לשירת ספרד', על השימוש שהמחבר עושה במרכיבי נוף בשירת יהודה הלוי או אבן-עזרא לתאר את נופי ארץ-ישראל).¹⁵ זהותו של המתיישב עם הארץ היא תמיד זהות אידיאולוגית, לאומית, היסטורית, דתית, לשונית – רק לא זהות סביבתית גשמית. והלא 'ילידיות', במובנה האנתרופולוגי הבסיסי, אומרת שה'מקומיות' כסביבה גשמית היא-היא המצמיחה והמזהה את היליד מעריסה עד קבר; היא המעגנת את האוריינטציה שלו בעולם, ובאמצעותה הוא גם מתחבר אל העולם שמעבר – אל החוויה הרוחנית (כפי שניסח זאת Mirce Eliade בספרו *The Sacred and the Profane*).¹⁶ יוצא אפוא שעל אף מאמציה של ספרות העלייה הראשונה להעמיד דמות של מתיישב ילידי, הדמות פועלת בתוך דיכוטומיה – בין המתיישב כ'יליד' לבין הארץ כ'מקום'.

למותר לצייין כי גם סמילנסקי שבוי בהשתוקקות הזאת לספר ארץ-ישראל מקומית ילידית. אבל בניגוד לסופרי העלייה הראשונה, הוא דוחה את העמדת הפנים הכמו-ילידית, ומחפש להתחבר אל המקומיות הארץ-ישראלית באמצעות ערוץ-מתווך, ויהא מוצאו הלאומי אשר יהא. שכן עם כל הכיסופים הרומנטיים להעמיד דמות מתיישב 'מקומי', סמילנסקי מעדיף לא ליפול לכּשֶׁל הדיכוטומיה שלעיל, והוא עוקף אותה בהתחברו אל הברדווי או אל הפלאח הערבי, שבאמצעותם הוא 'שואל' לו אוריינטציה מקומית, מגבש דמות-יליד שהיא ממהותו של המקום הארץ-ישראלי, ונבנה תמטית (כבר בקבוצת הסיפורים הראשונה) ופואטית (בסיפורי הקבוצות הבאות). בחידוש ספרותי מקומי זה מצליח סמילנסקי לספר ארץ-ישראל טוטאלית – ארץ-ישראל שמרובדת לא רק בהקשר יהודי, אלא בהקשר כללי של חֲבֵרוֹת, תרבויות והיסטוריות ארץ-ישראליות לא-יהודיות (בדוויות, טורקיות, דרוזיות ואחרות); ולמותר לצייין כי תכנים סיפוריים אלה, שנטענו במכלול זהויות ילידיות אותנטיות, לרבות הייצוגיות הלאומית היישובית, ריתקו את קהל הקוראים דווקא לארץ-ישראל זו של סמילנסקי. כאמור, בחירתו של סמילנסקי בברדווי או בפלאח כדמות ספרותית היתה יוצאת דופן ולא מקובלת בין ציבור היוצרים באותם ימים. בביוגרפיה שלו מתאר סמילנסקי שיחה שהתנהלה בינו לבין יוסף אהרונוביץ (לעתיד עורך הפועל הצעיר). אהרונוביץ, שהיה אז פועל צעיר ברחובות (חורף 1907), הכיר בעיקר את הפובליציסטיקה של סמילנסקי, אבל באחת משיחותיהם גילה לו סמילנסקי כי 'לבו מושכו' גם 'לספרות יפה', והוא 'מבקש לכתוב סיפורים מחיי המושבות ומחיי הערבים'. אהרונוביץ, שרק העניין היהודי היה נגד עיניו, התקשה להבין כיצד יכולה המציאות הערבית להיות מקור לכתובה ספרותית, ועל כך הוא שואל: 'היש בחייהם של אלה תוכן ועניין לסיפורים?' תשובתו של סמילנסקי מורה עד כמה חריג היה בבחירתו. 'יש ויש', הוא

15. יי ברלוביץ, 'ראשיתה של הספרות בארץ-ישראל בזיקותיה לשירת ספרד: הצעה למודל תרבות יהודי-ערבי', ספר הכנס הבינלאומי לחקר שירת ספרד והשפעותיה, אוניברסיטת בר-אילן (בדפוס).

16. M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York 1959, pp. 20–65; וכן ראה: י' גורביץ וג' ארן, 'על המקום (ואנתרופולוגיה ישראלית)', אלפיים, 4 (1991), עמ' 1–3.

מגונן על עמדתו בלהט. 'אל תחשוב שהם באמת "עם דומה לחמור", רבים החושבים כך ואין זה אלא שקר מוסכם'.¹⁷ על כך אפשר להוסיף שיתכן כי בחירתו לכתוב 'מחיי הערבים' היא גם מעין התרסה, או ניסיון לנפץ 'שקר מוסכם' זה, כפי שהציג אותו כאן אהרונוביץ.

ב. סמילנסקי נמשך אל החומר הערבי לא רק מפני שהזדמן אליו בעיסוקו היומיומי כאיכר וכאיש ציבור, ולא רק מפני שהערבי סקרן אותו בתכניו כאדם וכמקום, אלא גם כיוון שהוא פתר לו קשיים פואטיים כסופר־מתחיל המתמודד עם חומרי מציאות. אחד מן הקשיים האלה, שברנר העלה אותו בחריפות מאוחר יותר (במאמרו 'הז'נר הארץ־ישראלי ואביו־הז', 1911), הוא שאלת 'הרוחק האסתטי'. ביישוב הארץ־ישראלי של העשורים הראשונים למאה, התקשה הסופר לספר את החיים המתגבשים מבלי שהקוראים ימהרו לזהות מי הם המודלים האוטנטיים המסתתרים מאחורי הפיקציה הסיפורית, ובכך לרדד את היצירה לסיפורי רכיל. ברנר, שנפגע לא אחת מפרשנות זו לגבי סיפורי ארץ־ישראל שלו, תקף את הקריאה הפרובינציאלית, כלשונו:

הסביבה היא קטנה. מצומצמה ... הליכת־רכיל רבה. האנשים טעמו מהציביליזציה, אבל לא הגיעו לקולטורה ... כולנו גבורים פה, מלח כל יהודי־הארצות ... היפלא, שבכל משפט ובכל שרטוט נדפס מבקשים - וכשמבקשים מוצאים ... את המודל ... לא ישימו אל לב, שיש שהבלטריסט המסכן בודה מצבים מיוחדים, גם כאלה שאינם בנמצא ... הלא תצחק, אם אומר לך, שאיש ידוע ... פסל ברבים אחד מספורי, מפני שבסביבות־ירושלים אין מושבה בשם עמק־יזרעאל, ומעמק־יזרעאל שבגליל הלא אין לבוא לירושלים ביום אחד, כמו שספרתי שם.¹⁸

ואכן, בקהילה קטנה ופמיליארית, שהכל בה יודעים על הכל, התקשה הקורא הארץ־ישראלי ליצור בינו לבין היצירה 'רוחק אסתטי' מתאים, שיוכל להתנער מהאקטואליה היישובית, וייענה לצרכיה של האשליה שהבדיון הסיפורי בה מוכר, אבל לא זהה.¹⁹ במלים אחרות, הקורא הארץ־ישראלי הפרובינציאלי הפך כל בדיון סיפורי ל'סיפור מפתח'.²⁰

17. ראה בצל הפרדסים (לעיל, הערה 10), עמ' 55-56.

18. י"ח ברנר, 'הז'נר הארץ־ישראלי ואביו־הז', כל כתבי י.ח. ברנר, כרך ת, ספר א, תל־אביב 1937, עמ' 164.

19. א' בולו, 'הרוחק הנפשי כגורם אסתטי', בתוך: ר' צור (עורך), עיונים ברוחק האסתטי, תל־אביב 1971, עמ' 26-49.

20. סיפור־מפתח (a clef roman), הוא סיפור שבו מתוארים אירועים קונקרטיים ודמויות קונקרטיות מן העבר או מן ההווה, שהמחבר הסווה אותם בשינויי שמות או בחילופי הקשרים ונסיבות לא משמעותיים. למותר לציין שאם הקורא מכיר את הזמן והמקום הוא יידע לזהות, באמצעות תווי ההיכר ('המפתח') שהמחבר נותן, את המציאות המסוימת. על יצירות מפתח משנות העלייה השנייה והשלישית ראה: נורית גוברין, מפתחות, תל־אביב 1978.

גם סמילנסקי התחבט בבעיה זו, ובחליפת מכתבים עם מורו ורבו אחד העם, בעת שביקש את הדרכתו לגבי כתיבתו הספרותית, הוא מתייחס בין היתר לשאלה זו, וכך כתב אליו (באוקטובר 1909):

הנני מרגיש יותר ויותר משיכה לעבודה ספרותית ... ויש שהנני מרגיש בעצמי כי כותב אנוכי דברים יפים ... אחדים שלא אוכל להדפיסם, כי מחיי ישראל הם ... והמקרים אשר בהם, והאנשים הפועלים בהם, עודם חיים יותר מידי בלב כל יודעי הישוב, והדפסת דברים כאלה תוכל לגרום לי אי-נעימות גדולה.²¹

במכתב זה מודה סמילנסקי ש'סיפורי מפתח' שגיבוריהם עדיין רוחשים בויכרון הקולקטיבי של הציבור עשויים לפגוע בהתקבלות סיפוריו כיצירה אמנותית, לפיכך הוא מהסס מלפרסם אותם, ומעכבם לשעה ראויה יותר.²² ואמנם היסוסיו לא היו חסרי יסוד. זאת הוא למד כאשר החליט בכל זאת לפרסם את 'המורה החדשה' (1910) ואת הרומן הדסה (1911). הסיפור 'המורה החדשה', שהודפס בכתב-העת העולם (נובמבר אותה שנה), הוא פרסומו השני של סמילנסקי בסדרת הסיפורים מן המושבות (הראשון הוא 'נקדימן', 1907). סיפור זה, שעניינו ראשית שנות התשעים של המאה הקודמת, ביקש לחשוף את התעללותם של פקידי הברון באנשי המושבות, כלומר פרשה שלפני חמש-עשרה או עשרים שנה. הסיפור הוא אודות בן-איכרים שאירס לו לאישה את המורה החדשה במושבה, וכשנודע לו כי טומאה על-פְּרחה בידי אחד מפקידי הברון, שבתמורה שלח אותה ללמוד בפריס, הוא מאבד את עצמו לדעת. והנה דווקא סיפור יישובי זה זכה לתגובתו של אחד העם. אחד העם, שעד כה לא התייחס לסיפוריו של סמילנסקי, גער בו עתה והטיח בו ביקורת נוקבת: 'הרבה מצוירך קראתי, ורובם מצאו חן בעיני. רק "המורה" ... עשה עלי רושם רע ... יש בו מעין הוצאת שם רע על משפחות שלמות החיות בארץ-ישראל. והלוא הכל יודעים את "המורות" ההן, וכמה צער ובושה יגרום להן הסיפור הזה. והאומנם יש תועלת לעורר את אותה החרפה שכבר נשתקעה?²³ כלומר, אחד העם, שתבע בתוקף לחשוף את 'האמת מארץ-ישראל', בלי כחל ושרק, נסוג כאשר 'אמת' זו נוגעת באנשים פרטיים, ויש סיכוי כי יזוהו מאחורי הדמויות הבדויות. למרות שסמילנסקי ציפה לתגובות מעין אלו, דבריו של אחד העם הסעירו אותו, ובתשובתו, לצד דברי תודה על ביקורתו, הוא מגן בלהט על כתיבתו:

21. מ' סמילנסקי, מכתב לאשר גינצבורג (אחד העם), 23.10.1909, ארכיון אחד העם 4791, הספרייה הלאומית ירושלים, תיק 1419.
22. כך, למשל, עיכב את הרומן שלו הדסה, שנכתב ב-1907-1908, במשך שלוש שנים, ורק ב-1911 שלחו לשלח, שם התפרסם הרומן באותה שנה. דרך אגב, הדסה הוא הרומן הראשון בספרות הארץ-ישראלית בת התקופה.
23. אחד העם, 'מכתב למ' סמילנסקי, רכמיסטרובקא, לונדון, 22 בדצמבר 1910, אגרות אחר-העם: (1911-1906), ד, תל-אביב 1958, עמ' 329.

דבריו העירו הרבה הרהורים בי, ולא אוכל לא לגלות את חלקם לפניך. כי הלא לזאת חשבתך תמיד למורי ולרבי בעולמי הספרותי. הרהורי נוגעים אל משפטך על 'המורה החדשה' שלי. תמיד חיכיתי אל משפטך על עבודתי הספרותית בנפש חרדה, מילה של הסכמה מפיך נתנה לי עוז, רצון לעבוד ואמונה בכוחותי הדלים. מילה של שלילה – חייבתני ללמוד ממך ולתקן את עצמי. אבל במשפטך האחרון יש דבר שאיני יכול להסכים לו, ואם אסכים עלי לחדול מלכתוב על החיים העבריים בפלשתינא ... אין אנוכי דן רק על ציורי האחד הזה. דברך יש להם בשבילי ערך כללי ופרינציפי, וצריך אני לבררם לי די היטב ... לכתוב באופן כזה שבתוך ציורי לא ימצאו אנשים ומעשים חיים – אי אפשר לי. אנוכי סופר ריאלי וכוה רוצה אני להיות. ואם רוצה אני שציורי יהיו פלשתינאים, מן ההכרח שיסתמלו בהם מעשים פלשתינאים ויצטלמו בהם אנשים פלשתינאים, וכמה מעשים וכמה אנשים יש לנו בארץ-ישראל שלא יכירם כל נער, אם גם נציגם בפישוט עורם?²⁴

דרך אגב, סמילנסקי, שלא כמו ברנר לעיל, לא טען כי דמויותיו פיקטיביות ורק שתולות הן במציאות הארץ-ישראלית. להפך, הוא הודה שהוא כותב על-פי מודלים של 'אנשים ומעשים חיים', והפואטיקה הספרותית שלו, שהוא כינה 'פואטיקה ריאלי', מכוונת עצמה לייצג מציאות אקטואלית. במלים אחרות, בעוד שברנר דחה כל אפשרות של 'מפתח' לסיפוריו, סמילנסקי הודה מראש בקיומם של 'מפתחות' אלה.²⁵

יוצא אפוא שבאקלים תרבותי זה, שבו 'פואטיקה ריאלי' נוסח סמילנסקי נדחית כעשייה ספרותית, ומתקבלת כדיווח רכיילאי, אין לסמילנסקי כל אפשרות אלא למלט עצמו אל החומרים הערביים. וכך הוא אכן עשה, לפחות בשנים הראשונות לכתובתו. כלומר, הסיפור הערבי הוא האפשרות היחידה שנשארה לו לפתור את בעיית ההתקבלות שלו וליצור יצירה ספרותית ארץ-ישראלית בדרכו שלו, ועם זאת, מבלי שיהיה אפשר לזהות בה מציאות קונקרטי, כך שהיא תתקבל כיצירה אסתטית לכל דבר.

על בחירתו המודעת בסיפור הערבי, דווקא מן הנימוקים הללו, סיפר סמילנסקי שנים לאחר מכן, ושוב במכתב לאחד העם. וכך הוא כותב שם:

24. מ' סמילנסקי, מכתב לאחד העם, כ"ט כסלו תרע"א (1910), וראה לעיל, הערה 21.
 25. גם ברנר תקף קשות את סמילנסקי על רומן המפתח שלו הדסה, בקבעו שלא הקוראים הם אלה שנכשלו ב'אנטינומיה של רוחק', אלא המספר עצמו, או כדבריו: 'אמנם, לציורים הללו יש כוונת רצויות לתאר את חיי הישוב החדש, ומהם ינדע לנו למשל ... על זה, שדרך כל צעירי-המושבה היא ללכת בכל יום ויום לפגוש את הדיליו'נס הבא מיפו ועוד ידיעות חשובות, באיזו מדה גם שמושיות; אמנם, השרטוטים מזכירים לנו קצת מהמציאות היום-יומית, והפסיכודונימים – קצת מפרצופי הקולוניות הארץ-ישראליות, אבל הלא כל זה אפשר לעשות ב"זכרונות", ב"מכתבים", ב"השקפות" ... והרומן בשני חלקים מאי קא משמע לן? י"ח ברנר, 'מתוך הפנקס', כל כתבי י.ת. ברנר, כרך ח, ספר א, עמ' 183-184.

אני כתבתי ... הרבה דברים בלטרסטיים שיסודם בחיים העבריים בפלשתינא ... והנה עד כמה שהשתדלתי לטשטש את צורת 'גיבורי', ברור לי כשמש, כי בארץ-ישראל יראו באצבע על כל אחד ואחד: זה מר פלוני וזו מרת אלמונית ... הלא עולמנו הפלשתינאי כה קטון והכל יודעים איש את רעהו! זמן רב לא החלטתי בנפשי מטעם הזה לכתוב מן החיים העבריים בפלשתינא, ועמדתי רק על החיים של הערבים.²⁶

כאן יש להעיר כי גם סיפורי בני ערב הם ברובם סיפורי מפתח, וכל המעיין באוטוביוגרפיה של סמילנסקי (על ששת כרכיה) פוגש רבים מגיבורי 'בני ערב' כדמויות בשר ודם. נראה שסמילנסקי אף לא טרח לשנות את שמותיהם או להסוות פרטי זיהוי, אלא הביא אותם כמות שהם – על הופעתם, סביבתם, דרך דיבורם, התנהגותם, וכמובן – פרשיות הקשורות בהם. כך הם לטיפה ואטלה, עבדול אל קדיר ופייסל, מוחמד אורה ואיוב,²⁷ ועוד רבים אחרים מבני הכפרים השכנים (זרנוגה, סטריה או יבנה) ששמע מפיהם (או אודותיהם) את סיפורם המיוחד, והעלה אותו על הכתב; וכן אגדות ומעשיות ששמע במסעותיו הרבים בדרכים, בחאנים ובשווקים, לאורכה ולרוחבה של הארץ. כאמור, סמילנסקי אינו מסתיר את מקורותיו, ובאוטוביוגרפיה שלו הוא אף מפרט אותם לא פעם, כך שניתן גם להשוות בין הפרטים האמיתיים לבין גלגולם בסיפורים, ולעמוד על מידת הקרבה ביניהם, וממילא על דרך העיבוד והעיצוב.

כאמור, אוטוביוגרפיה זו התפרסמה רק בשנות החמישים, אבל גם אז, כמו בשנים קודם לכן, חיי הערבים, על אירועיהם הקהילתיים הפנימיים, לא הגיעו לידיעתם של בני היישוב החדש; לפיכך, למרות שסיפוריו הערביים של סמילנסקי הם סיפורי מפתח, תמיד הצליחו להעמיד את 'הרוחק האסתטי' הדרוש, והקורא הארץ-ישראלי קיבל אותם כפיקציה לכל דבר. ואכן, מלכתחילה גרפו סיפורים אלה הצלחה רבתי: הרבו להזמין אצלו סיפורים חדשים, פרסמו אותו בכתיבת שונים (המליץ, העומר, ובעיקר השלח, בעריכת יוסף קלוזנר וח"נ ביאליק),²⁸ וקהל הקוראים הנלהב קשר

26. מ' סמילנסקי, לעיל, הערה 24.

27. על לטיפה (בסיפור 'לטיפה'), הפועלת שעבדה אצל סמילנסקי בהכשרת הפרדס שלו, ראה: מ' סמילנסקי, בין כרמי יהודה, תל-אביב 1954, עמ' 39-49; על אטלה, צעיר מתקדם מהכפר זרנוגה ('אטלה') ראה שם, עמ' 39; על עבדול אל קדיר מהכפר סטריה, שחלק מאנשיו טענו כי מתיישבי רחובות מסיגים את גבולם ותקפו אותם בכל הזדמנות ('השייך עבדול אל קדיר') – שם, עמ' 54-55; על פייסל, שיצא עם סוסתו לקדם את פני הרצל והיה ידיד נפש לסמילנסקי ולחברו מרגולין – שם, עמ' 91, 142, 170; על מוחמד אורה מזרנוגה ('מוחמד אורה') ועל איוב מיבנה ('איוב'), ראה במאמר 'הישוב העברי (1913)', מ' סמילנסקי, כתבי משה סמילנסקי, יב, עמ' 62.

28. ביאליק הוציא את קובץ סיפוריו הראשון של סמילנסקי בהוצאה שלו – הוצאת מוריה, והוא שנתן לו את השם 'בני ערב' (1910). כמו כן, ראה מאמרו של ד' סמילנסקי, 'ביאליק: אינני יודע אם יש סופר שני כסמילנסקי כל כך מושרש בארץ', הבוקר, 2.3.44, עמ' 2-3.

לו כתרי שבח והלל. למשל, בביקור שערך בוויילנה ב־1910, הציגו את 'בני ערב' כ'פואמות' (דהיינו, כתיבה איכותית המשלבת עלילה בפיוט). עד היום מזוהה סמילנסקי עם סיפורי בני ערב, שהבחינו אותו משאר הסופרים והפכו לתו היכר שלו. כך שאם נחזור לשאלה מדוע הרבה סמילנסקי לכתוב סיפורים ערביים, אין ספק שהסיבה המכריעה הנוספת היתה התקבלותם המעודדת בקרב הקוראים – יהודים ומתיישבים ארץ־ישראלים, שעודדו והמריצו אותו להמשיך וליצור בז'אנר זה.²⁹

ג. בירורנו עד כה – מדוע התחיל סמילנסקי את כתיבתו הספרותית בארץ בסיפור ערבי דווקא – העלה שתי תשובות. התשובה האחת התייחסה לתחום האנתרופולוגי, בהציגה את המקומיות כאתגר שהציבה היישוביות החדשה בפני הסופר הארץ־ישראלי; התשובה השנייה התייחסה לעניין ההתקבלות, שעל פיה כל יצירה ארץ־ישראלית נדרשה על־ידי הציבור כסיפור־מפתח. התשובה השלישית תכוון את הדיון לתחום הרעיוני, ובאמצעותו נבקש לעיין בתופעת ההיסטלטות היצירתית שבין התחייבות לאידיאולוגיה ובין התחייבות לאני־מאמין פואטי – תופעה שאפיינה את סופרי העלייה הראשונה, וביניהם גם את סמילנסקי.³⁰

במאמר מ־1914, בשם 'אחד העם', פורש סמילנסקי את מסכת יחסיו עם המנהיג והמורה שהיה נערץ עליו מכל אדם. היו אלה יחסים שמלכתחילה ערערו בו, כאדם צעיר ואידיאליסט, כל חלקה של תום ואמונה, אבל בהמשך הפרו אותו, בנו את אישיותו, והפכו אותו לבעל חשיבה עצמאית ולוחמת למען ארץ־ישראל משלו. ההתמודדות עם אחד העם היתה לראשונה באמצעות מאמרו של אחד העם 'אמת מארץ ישראל', שבו סקר את המציאות היישובית החדשה (לאחר ביקורו כאן ב־1891 וב־1893), וניתח ניתוח ביקורתי וספקני את סיכויי הצלחתה בעתיד. סמילנסקי, כמו כל מתיישב נלהב (הוא עלה לארץ ב־1890) שבשכרונו הרעיוני, הרומנטי, התקשה להודות בכשליה של העלייה הראשונה, התקומם להשיב מלחמה שעה. וכך הוא מספר שם:

ואתחזק ואשב אל שולחני לכתוב 'תשובה' על ה'אמת' (1893). כל אותו לילה כתבתי. זו היתה עבודתי הראשונה לשם הדפוס, ומעולם לא הרגשתי עוד בקרבי מין 'רוח קודש' כזו ... ולאחר שגמרתי ... פתחתי את גליונות 'המליץ' לקרוא את 'האמיתות' עוד פעם. ושעה ארוכה, ארוכה מאוד הייתי שקוע בקריאתי. וכשכיליתי לקרוא, לקחתי את הקדמתי הארוכה, את הקדמתי היפה

29. דוגמת אביו החולה של סמילנסקי, שסמילנסקי נסע עמו במשך ימים מספר ברכבת, כדי לעבור טיפול רפואי בברלין, והאמצעי האחד שהרגיע את האב מכאביו היה הסיפורים שסיפר לו על בני ערב. על הצלחותיו הספרותיות של סמילנסקי בגולה עם 'בני ערב' (לרבות תגובתו של אביו) ראה מ' סמילנסקי, בצל הפרדסים, עמ' 72–74.

30. התלבטות זו, המבקשת לספר את הארץ לאמיתה אך חוששת פן תוציא את דיבת הארץ רעה, מכנה נורית גוברין בהרצאותיה 'תסביך המרגלים' (ששלח משה לרגל את הארץ), או 'המלכוד הארץ־ישראלי'. למותר לציין כי מלכוד זה העסיק את הכותבים גם בעליות הבאות, וראה גם: נורית גוברין, דבש מסלע, תל־אביב 1989, עמ' 304.

שנכתבה ב'רוח הקודש' – ואקרענה קרעים קרעים קטנים! ... הסכמתי לו, לכל דבריו.³¹

מאותו מעמד ואילך נפתח סמילנסקי להתמודד עם דעותיו של אחד העם: 'ראיתי שאני נעשה "אחד העמי", אבל עדיין פחדתי לגלות ... עוד קיויתי אולי ישתנה הדבר, אולי יבואו החיים ויכחישו אותו'. החיים לא הכחישו, להפך, יציאותיו של סמילנסקי לחוץ-לארץ רק הבהירו לו '... כל קטנותם ואפסותם של המעשים בארץ ישראל ... אבל לא נואשתי'.³² אמנם כל השנים לא פסק סמילנסקי להתווכח עם אחד העם ללא רתע, ולבטא את הסכמתו אָתו או את התנגדותו לו,³³ אבל בד בבד הוא המשיך גם לשאת אליו עיניים: לדווח, להתייעץ ולשתף אותו בבעיות הציבור הארץ-ישראלי כמו גם בבעיותיו ובהתלבטותיו שלו עצמו (לעיל, חליפת המכתבים בנושא הכתיבה היצירתית). סמילנסקי הוא תלמידו המובהק של אחד העם, תלמיד שאימץ לעצמו עם השנים את עיקרי הגותו והפכם לסימני היכר משלו; כך, העיקרון של ארץ-ישראל כמרכז רוחני (ולאחר מכן מדיני);³⁴ כך, הדריכות והקשב לגבי האדם הערבי; וכך כמובן החתירה לחישוב האמת מארץ-ישראל, גם אם יש בה להכאיב ולרפות ידיים: '... את יאושי שהחל לבצבץ בלבי, נצחתי. ובעד נצחוני זה הייתי אסיר תודה אך לו [לאחד העם]. זכרתי את מאמריו ה"מהרסים" של זה – ואדע כי הם הם ששמרו את עולמי מחורבן, ויתנו ערך ורעיון לחיי ולעמלי בארץ ההיא'.³⁵ ואכן, אם נבקש להגדיר את תפקודו של סמילנסקי בחיי היישוב, נגדיר אותו, בראש ובראשונה, כאופוזיציונר האומר את האמת שלו, בלי להתחשב בסיכון אפשרי של מעמדו הציבורי. שהרי גם אם השתייך (כחבר או כיו"ר) לישות ארגונית זו או אחרת

31. מ' סמילנסקי, 'אחד העם', כתבי משה סמילנסקי: זכרונות, ה, תל-אביב תרצ"ה, עמ' 12-13.

32. שם, שם, עמ' 14.

33. עמדתו העקרונית של סמילנסקי להביע את דעתו בגלוי היא שהביאה בסופו של דבר להתרחקותו של אחד העם ממנו. בתו של אחד העם נישאה לגבר נוצרי, והאב כה הודעו ממעשה זה, שניתק קשריו עם הבת וישב עליה שבעה. סמילנסקי לא הסכים עם גישה זו, ובמכתב ארוך ששלח לאחד העם לא ניחם אותו אלא לימד סניגוריה על הבת. ייתכן שחדירתו של סמילנסקי לעניין כה אישי, ושיפוטו הביקורתי פגעו באחד העם. הקשר נותק, וגם כאשר חודש לאחר שנים, לא שבו היחסים להיות כבעבר. חליפת המכתבים בעניין זה נמצאת בארכיון אחד העם, לעיל, הערה 21.

34. מ' סמילנסקי, 'אחד העם', כתבי משה סמילנסקי, ה, עמ' 14-15.

35. שם, שם. סמילנסקי התוודע אל 'בני משה' כשעלה לארץ, אבל התנגד להצטרף אליהם, בתחילה בשל דעותיו של אחד העם, שהכעיסו אותו, ולאחר מכן בשל סודיותה של האגודה. סמילנסקי לא האמין שיכולה להיות השפעה למערכת רעיונית שעושה את פעליה בסתר. רק ב-1894, לאחר שהייה של שנה בגולה ('הבנתי מה גדול היה ערכו של "מרכז רוחני" לעם המפורד והמפורד הזה'), ופגישתו מחדש בנפילה הרעיונית של היישוב (תחת 'הכת השולטת' של פקידות הברון), נרתם כאן לעסקנות אינטנסיבית ולהפצת תורתו של אחד העם ('עברתי במושבות, עברתי בערים – ואבקש את האלמנטים שלא "נשתקו" עדיין'). שם, עמ' 14, 16.

אגודה, מפלגה, מערכת עיתון וכדומה) ופעל בה במסירות – מעולם לא זנח את זכות הווטו (לרבות כלפי מחנהו שלו): יצא נגד עוולותיה של פקידות הברון (גם כשבני המושבות, חבריו, התנגדו לכך); תקף את החוגים הדתיים על התערבותם בענייני היישוב (למורת רוחם של החוגים האזרחיים, שאליהם הוא השתייך); הביע את התנגדותו הנחרצת להתארגנותם של הפועלים היהודים במפלגות (גם כשהשתתף בעצמו בהפועל הצעיר); ביקר את האיכרים – לעתים עד כדי סכסוכים עמם – על האופן שבו ניהלו את משקיהם, או על התנהגותם המוסרית כלפי הפועל היהודי והערבי, ומאוחר יותר הטיף לחיי שיתוף של יהודים וערבים והיה חבר בארגון ברית-שלום – גם בעצם המאורעות ומעשי הרצח הנתעבים של ערבים ביהודים, וגם כשנחשב לבוגד.³⁶

עמדה אופוזיציונית זו היתה כנראה מדרך אופיו ומוגו של סמילנסקי, אבל את האישור והעידוד לה קיבל, לדבריו, מאחד העם, כפי שהוא חוזר ומצטט ממנו את ה'אני מאמין' שלו: 'לכתוב אמת ורק אמת מארץ ישראל'; 'רעיון התחיה [הוא] ... היכולת להיות חלוצי תנועה של חרות ולא חלוצים לעבדות'; 'רק אנשי חרות יעשו את חרותנו, ורק בתוך חיים של חרות יִפְּראו עושי חרותנו והגלחמים עליה'.³⁷ למותר לציין ש'אני מאמין' זה אמור היה להנחות גם את מדיניות הסיפור של סמילנסקי, אלא שכאן הוא מצא עצמו באקלים ספרותי כזה, שהכביד עליו לקעקע את המוסכמות ולצאת ביצירה אופוזיציונית משלו. במה דברים אמורים?

כזכור, מדיניות הכתיבה של מספרי העלייה הראשונה ביקשה להנציח את המעמד המפעים של שיבת היהודי לאדמה – כאדם וכעם, ולא בכדי הציגו כותביה את עצמם כרושמים וכמתעדים של היסטוריה בהתהוותה (למשל, יעבץ).³⁸ מאידך, תוצאותיה של מדיניות זו מתגלות לא פעם באור שונה לחלוטין: יש כאן אמנם תיעוד, אבל הוא מנופה, והרישום הוא לא רק זהיר, אלא מגמתי. כלומר, לפנינו כתיבה סלקטיבית המדגישה את הישגי החלום הציוני, ועם זאת ממעיטה מערכם של הקשיים והמעידות שידעה מציאות זו מראשיתה. מדיניות זו של כתיבה היא כמובן פועל יוצא של המגמה הרעיונית, על ביטוייה השונים: המגמה האידיאלית נוסח זאב יעבץ, שסיפרה את המציאות ההיסטורית כסיפורה של 'רוח תקופה' החיה את החלום המתעורר ('בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים'); או המגמה ההסברתית נוסח יהושע ברזילי-אייזנשטדט, שגייסה את היצירה הספרותית לתעמולה הציונית ולהגברת המודעות

36. א' רייזן, 'רחובות 1901-1893'; 'שאלת הפועלים ועבודה עברית', בתוך: 'תקוות גדולות – ראשית דרכו הציבורית של מ' סמילנסקי', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב 1982. עמ' 124-112, 37-21.

37. מ' סמילנסקי, 'אחד העם', כתבי משה סמילנסקי, ח, עמ' 12, 25.

38. ז' יעבץ, בספרו ספר תולדות ישראל, כותב את ההיסטוריה של עם ישראל בארבעה-עשר כרכים, ומסיים ב-1882 (ראשית העלייה הראשונה). מכאן ואילך הוא מספר את חוויותיו הארץ-ישראליות, כחומר סיפורי-תיעודי שיהיה עשוי ביום מן הימים לשמש את ההיסטוריון לעתיד לבוא. וראה: י' ברלוביץ, 'הקונצפציה ההיסטוריוסופית של יעבץ, כהבהרת הקונצפציה הספרותית שלו', בתוך: 'ספרות העלייה הראשונה כספרות מתיישבים ראשונים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן 1979, עמ' 207-213.

והעשייה – העלייה, ההתיישבות והתמיכה הכספית או המורלית. כך או כך, ניתן להבין שהספרות שהתחברה כאן, למרות יומרותיה לריאליזם, ייצגה את המציאות ייצוג חלקי בלבד, והיא מסווגת בסופו של דבר כריאליזם רומנטי.

סמילנסקי, כנצפה, היה אמור להתנגד למדיניות זו של כתיבה. נאמן ל'אמת מארץ ישראל' בכתיבתו הפובליציסטית, צריך היה לחשוף 'אמת' זו גם בכתיבתו הספרותית; כלומר, לשמש פה למציאות הישובית כמות שהיא, ולא להיות רק 'כינור לשירי ציון', 'מנעים ומתעתע', כפי שכתב אחד העם.³⁹ והנה, לא כך היו פני הדברים. נראה שבכתיבתו הספרותית, אין סמילנסקי עוד החלטי וחד-משמעי כמו בכתיבתו הפובליציסטית; הוא מהסס, מתלבט, והאופוזיציונר שבו מיטלטל בין הנאמנות ל'אמת' לבין הכמיהה ל'חזון'. ואכן, בעוד שבפובליציסטיקה הוא נדרש ל'אמת', כדי להיאבק על החיים הקיימים וקידומם, בספרות אין הוא יוצא להיאבק על הקיים; הספרות היא עבורו עדות לדורות הבאים, ולפתוח את הספרות הארץ-ישראלית החדשה בייצוג פניו הנכזבים של היישוב, בהנצחת הקשיים הנוראים מהידרדרות החזון – הוא לא רצה. לפיכך העדיף בשנים הראשונות לשתוק (או לכתוב למגירה), ועד 1910 לא פרסם סיפור יישובי של ממש.

על רגישותו של סמילנסקי לאפקט השלילי שדבריו הביקורתיים על ארץ-ישראל עשויים ליצור ניתן ללמוד מהשתתפותו בעריכת כתב-העת העומר (יצא לאור בארץ, 1907). בחוברת הראשונה הסכימו כל העורכים – וסמילנסקי ביניהם – שלא לכלול את מאמר הסיכום שלו על היישוב בארץ (מה שנקרא אז 'השקפה'), מחשש ש'אמת' כמו שלו תפגע בתפוצת כתב-העת החדש ובהתקבלותו. אחד העם הודעק לשמע החלטתו זו, ומיהר לכתוב לסמילנסקי ולהזכיר לו את הציווי הבסיסי שאין בלתו: '... הטעם הוא, שאינכם יכולים לבשר טוב, ואינכם רוצים לבשר רע. כשאני לעצמי, הנני חושב "טעם" כזה לעוון גדול. השמיעו את האמת כמות שהיא, אם טובה ואם רעה, ובזה תביאו תועלת יותר הרבה מבשתיתכם'.⁴⁰ נראה שגם בסיפורת שלו מחיי הארץ לא רצה סמילנסקי 'לבשר רע', לפיכך הצעתנו היא לראות בסיפוריו הערביים פתרון אלגנטי (מדעת או שלא מדעת), ליישב את ההדורים, דהיינו, לספר את סיפורי

39. אחד העם, 'אמת מארץ ישראל', כל כתבי אחד העם, תל-אביב וירושלים 1954, עמ' כג.
40. אחד-העם לסמילנסקי, ה' כסלו תרס"ז (22.11.1906), אגרות אחד-העם (1902–1907), ג, ירושלים-ברלין תרפ"ד, עמ' 266. לסיכום דיון זה יש להזכיר את הפרק 'משה סמילנסקי' בספרה של גילה רמרו, הערבי בספרות הישראלית, שבו מעלה המחברת את השאלה שעסקנו בה לעיל – מדוע מרבה סמילנסקי לעסוק בראשית כתיבתו בבני ערב, ולא ביישוב החדש? אלא שהצעותיה הקצרצרות הן רק ראשי פרקים לתשובה: היסחפותו בקסם המזרח; הערצתו לעצמתה של המסורתיות החברתית הערבית; רצונו להוקיע את תנאיו הקשים של הפועל הערבי; ודבקתו הטולסטויאנית באדמה הזאת. רמרו מוסיפה שישנם חוקרים (היא אינה מפרטת את שמם) הסבורים ש'בני ערב' היא מעין ספרות אסקפיסטית, המאפשרת לסמילנסקי לברוח מכל עימות עם בעיות היישוב, אבל בהמשך היא דוחה אפשרות זו מכל וכל. G. Ramraz-Rauch, *The Arab in Israeli Literature*, London 1989, pp. 13–21.

המושבות שלו, אך ללא התחייבות ל'אמת' מארץ ישראל. הכיצד? קבוצת הסיפורים הראשונה של בני ערב (1902-1909) מבוססת כאמור על חומרים ערביים, אלא שה'מנחה' (הגלוי או הסמוי) של סיפור המעשה הוא תמיד איכר יהודי. גם מקום ההתרחשות של חלק גדול מהסיפורים בקבוצה זו הוא לא בסביבה ערבית בלעדית, אלא על קו התפר הבין-תחומי של מושבה עברית וכפר ערבי. כלומר, בסיפורים אלה מתנהלת נדידה הדדית, המובילה את האיכר היהודי אל הכפר הערבי, ואת הפלאח (או את הבדווי) אל המושבה העברית, כך שגם אם הסיפור עוסק באדם ערבי או חיים ערביים, אנחנו תמיד מקבלים באמצעותם אינפורמציה גם על חיי המושבה העברית. אמנם אין זו אינפורמציה ישירה, אבל היא בהחלט מספיקה, וקורא שיאסוף את פרטיה הפזורים וימלא את הפער באינפורמציה הידועה לו - יקבל תמונה יישובית מלבבת ונעימה. השאלה היא: מדוע 'מלבבת ונעימה' והתשובה היא שהאינפורמציה ניתנת תמיד מנקודת מבטו של האדם הערבי - וכאן, כמובן, טמון פתרונו האלגנטי והחמקני של סמילנסקי.

הפלאח הערבי, הנחשל והעני, בבואו לתאר את המושבה היהודית - גם אם עין אותה בכל לבו, וגם אם חרש מזימות לפגוע בה - לא יכול היה שלא להודות ביופיה, בסדריה, בצורת ארגונה. שהרי מהיכן הגיעו אותם פועלים ערבים (פלאחים או בדווים) אם לא מהחושות (בתי הבוץ) העלובות של הכפר או מהאזהלים הרעועים, שבהם חיו אדם ובהמה יחד, ללא מים זורמים, ללא תברואה? כך שלא בכדי נתגלתה בפניהם המושבה כעולם אחר, קסום, ומעורר פליאה. השיך עבדול קדיר מפלל כל הימים לנקום ביהודים, אבל כשהוא בא לתאר את המושבה, הוא מציירה רק לשבח: 'בתים מטויחים ומסוידים לבן, וגגות להם אדומים ומשופעים, ומראיהם כמראה התרבוש שבראש האפנדי, ודלתות גבוהות ורחבות להם וחלונות להם, הנוצצים ולוהטים לעין השמש'. על אחת כמה וכמה רמדין, הצעיר הכפרי מן הדרום, שבנדודיו במרחבים הריקים והשוממים מתגלית לפניו לפתע מושבה כפטה-מורגנה: 'רמדין הביט מתוך תמיהה ... בית רוכב כאן על גבי בית. וריווח בין הבתים, וגני עצים מסביבם ... נחמדים למראה עין וריחם לוקח נפשות'.⁴¹

ואכן, מרצון או שלא מרצון, נתפסת המושבה בעיני הערבי כחיוון נערץ: הטכנולוגיה המודרנית שהביא היהודי (הדיליו'נס, הבאר הארטזית), המנהגים המשפחתיים (נישואין לאשה אחת), הקודים החברתיים (שכר הוגן לפועל שכיר, שעות עבודה מוגבלות) וכדומה. לכן, לא בכדי, האינפורמציה שמספר הגיבור הערבי על המושבה אינה יכולה להיות שלילית או ביקורתית. לטיפה נפעמת לשמוע שהיהודי מבסס את חיי הנישואין שלו על אהבה; אינב מתפעל כיצד יהודים בעלי אמצעים עובדים בשדה כמו שכירים; ומוחמד, הפליט מהדרום, אסיר תודה על שהיהודים נתנו לו עבודה - לעומת הערבים, שגירשו אותו. יתרה מזו, גם כשבני הכפר זרנוגה מתרעמים על היהודים וקובעים כי 'מושבות היהודים מקלקלות ... את צעירינו' -

41. מ' סמילנסקי, 'השיך עבדול קדיר', כתבי משה סמילנסקי: בני-ערב, ה, תל-אביב 1934, עמ' 81; 'נדודי רמדין', שם, ז, עמ' 104.

באים צעירים אלה ומורים להם כי ההפך הוא הנכון, וכי היהודי הוא רק דוגמה מבורכת למקום: אטלה מודה ליהודי על שלימדהו מהי חברה של חוק ומשפט, וסלימן לומד מן המושבה מה שנקרא 'חקלאות מיועלת':

לו נתן אללה את החלקה הזאת בידו כי אז ... היה עושה כמעשה היהודים במושבה. היה חורשה עמוק, משדדה יפה, על החלק האחד היה נוטע עצי שקדים, תאנים וגפן, ועל החלק השני היה זורע חטים, שעורים ושומשומין. ופה היה בונה לו בית קטן, והיה יושב בו לבדו. רק הוא והקרקע שלו ... קרקע־מֶלֶךְ, שרק לו חלק בו, כמנהג היהודים במושבות...⁴²

יוצא אפוא שבאמצעות הסיפור הערבי של סמילנסקי – גם המושבה העברית הולכת ומצטיירת כתמונה רומנטית באותה רוח של האסכולה האידיאלית או של האסכולה ההסברתית, שלפיהן כתבו רוב הסופרים. ואכן, בקבוצת סיפורים ראשונה זו (שלא כמו בקבוצת הסיפורים האחרונה), הסיפור הערבי מנופה מן האמת היישובית, כיוון שעל־פי סמילנסקי, הפלאח או הבדווי, גם אם עבד במושבה והיה בקשר יומיומי עם אנשיה, לא היה מסוגל לתפוס את הבעייתיות המורכבת שעמה התמודד היהודי החדש (כמו הדיכוי של פקידות הברון, המאבק לתרבות חילונית, שאלות הכלכלה והמשק היישובי) – בעיות שכל־כך העסיקו את סמילנסקי במאמרי האמת מארץ ישראל' שלו. חוסר יכולתם של הערבים להבין את הסיטואציה היהודית, הפרובלמטית, פוטרת את סיפורי בני ערב מהתייחסות אליה, והתוצאה היא, כאמור, סיפורים ארץ־ישראליים מנופים, שבהם נשאר סמילנסקי נאמן לעצמו. כלומר, סמילנסקי תפס את החבל בשני ראשיו, לא בגד ב'אני מאמין' האידיאולוגי שלו, אבל מצד שני לא זייף או תעתע ביצירה הספרותית שלו. יצירה זו העמידה חיים ארץ־ישראליים אותנטיים, שלא נדרשו לחשיפה או לביקורת על פגעיו ומחדליו של היישוב, שהרי מחיי הערבים היו. מצד שני, נהנה הקורא לקרוא על חיי המושבה, ודווקא מפיו של הערבי, שעם כל ביקורתו על המפעל הציוני, המשיך להתפעל ממנו ומחיי המושבה. ואכן, לא בכדי מי ששבוע נחת מסיפורים אלה היו בעיקר יהודי הגולה. כאן היתה להם הזדמנות להתוודע לא רק להווי המושבה (ולו רק חלקי), אלא גם לארץ־ישראל מקיפה, שסיפקה אינפורמציה מגוונת ועשירה על מישורי אוכלוסיות שונות ומגוונות, על הקשרים חברתיים, מסורות, אירועים היסטוריים וכדומה, כשבמרכז כל אלה ניצב, כמובן, האדם החדש, האיכר היהודי. ואכן, אינפורמציה זו החמיאה לא רק למושבה או ליישוב החדש, אלא בראש ובראשונה לדמות ה'מנחה'. איכר זה לא היה עוד מתיישב קשה־יום הנרדף בידי פקידי הברון (כפי שה'השקפות' ידעו לדווח), אלא בעל משק עצמאי, בוטח וגאה בהליכותיו (בדמות בעל אחוזה מ'ערבות אוקראינה' או בעל עדרים מקראי בנוסח 'דוד וברזילי' ליי'ל גורדון): יהודי חדש, שהערבי בן הארץ נשא אליו עיניים; שהאשה הערבייה חמדה אותו בלבבה, ושארץ־ישראל כולה התברכה מנדיבותו החומרית והרוחנית. אולי

42. 'מוחמד', שם, ה, עמ' 53-61; 'אטלה', שם, עמ' 117-121; 'בשל קרקע', שם, ז, עמ' 76.

זו לא היתה כל האמת היישובית; אבל מפי גיבורו הערבי של סמילנסקי, זו היתה לפחות האמת הערבית.

ג

כזכור, מיינו את מכלול בני ערב לשלוש קבוצות – שהן שלוש תקופות שבהן מנהל סמילנסקי את הדיאלוג האמביוולנטי שלו עם הנושא הערבי. הקבוצה הראשונה, כאמור, היא הסיפור הפטרוני. לאור מה שנדון לעיל, נתמקד עתה בבירור טיבו של דיאלוג ראשוני זה.

מדובר בקבוצת סיפורים המפגינה פטרונות, הן ביחסה של דמות היהודי אל הדמויות הערביות בסיפור, והן ביחסו של המספר אל חומרי הגלם הספרותיים הערביים שלו. בכך מתאשרת תפיסתו האידיאולוגית של סמילנסקי לעיל לגבי אדנותו של היהודי על ארץ־ישראל; אדנות לא רק במציאות הפוליטית־החברתית, אלא בכל תחום שעניינו ארץ־ישראל. במלים אחרות, סמילנסקי שואל חומרים ערביים מהסביבה הערבית (סיפורים אישיים, אירועים כפריים או שבטיים – בהווה הקרוב או הרחוק – סיפורי עם, אגדות מסורתיות, פתגמים ומשלים), ועושה בהם כבתוך שלו; כלומר, מייחד את החומרים וכותבם מחדש לצרכיו הוא – צרכים יישוביים אידיאולוגיים. ואכן כאן יש להדגיש כי סמילנסקי לא בא לשמר את צביונם האותנטי של חומרי הגלם הספרותיים־הערביים או לחדד את ייחודם; סמילנסקי בא לקחתם כדי לכתוב באמצעותם יצירה עברית שתמחיש את טיבה המקומי של ארץ־ישראל על צבעיה וריחותיה. לפיכך, הדמות המובילה בסיפורי קבוצה זו היא תמיד היהודי. כלומר, רוב־רובם של תכנים סיפוריים אלה מספרים את הווי החיים הערביים, דמויות ערביות בכפר ובשבט, והדרמה הערבית הרוחשת ומתפתחת ביניהם. מאידך, אין לסיפור כל קיום ללא האני־המספר היהודי. שהרי מתפקיד היהודי כ'מנחה' או כ'מראיין' – לעורר את גיבוריו (הערבים) השותקים, העילגים, המכונסים בצרותיהם או חסרי כושר התבטאות לספר את אשר עם לבם, ולסיים בחיבור כל הקצוות הסיפוריים, בפואנטה מהורהרת או במוסר עממי, על מצבו של האדם באשר הוא ('מחמד אַנְרַה', 'רשיד הוקן', 'אבו אל קַלַב'); לעתים הוא אף מערב עצמו כגיבור פעיל בצד הגיבור הערבי ('איוב', 'לטיפה', 'מחמד'); ולעתים נעלם אל מאחרי הקלעים, כדי להעשיר את העשייה הסיפורית בהשלמותו של מספר יודע־כל. ביצירות אלה מפקיע סמילנסקי את ה'יודוי' המצומצם והענייני, כפי שהובא מפי הגיבור, ומטעין אותו במרכיבים תוכניים משלו, כמו אינפורמציה על הארץ (אקטואלית או היסטורית), תיאורי חוץ ופנים, פרשנויות על האדם הערבי, אורחות חייו, מסורתו, לשונו וכדומה ('עבדול הדי', 'חג' איברהים').

בכל אחד מהתפקידים האלה משתמעת ה'פטרונות' של האני־המספר מ'נקודת תצפית' אחרת. בסיפור 'איוב', למשל, נקודת התצפית של האני־המספר היא של אנתרופולוג, חוקר האדם השבטי ואורחותיו. למעשה הוא איכר מן המושבה העברית (רחובות), היוצא אל הכפר הערבי הקרוב (יבנה) לקנות זבל כדי להשביח את כרמיו, או לשכור גמלים כדי להוביל את הענבים מכרמו ליקב בראשון־לציון; אבל בדרך

שיחו עם המוכר הערבי ולפי השאלות שהוא מציג בפניו חורגת השיחה מחליפת-דברים נימוסית בין מוכר וקונה והופכת לחקירה מלומדת (כמו שאלון מוכן מראש) על המשפחה הערבית, על היבטים שונים שלה – מנהגיה ותפקודיה בבית ובשדה, והתארגנותה המבנית כהירארכיה רב-דורית. במלים אחרות, האני-המספר מרבה את הסמכות שלו כ'מנחה' בסמכות של 'אנתרופולוג', ומצטייר כאיש מערבי משכיל, המתהלך בין ילידים נחשלים ופראיים למחצה, בודק את תופעתם במסגרת הכפר או השבט, ומוסר על כך אינפורמציה. גם בסיפורים שבהם האני-המספר מופיע כ'מנחה', הוא מוסר אינפורמציה על האדם הערבי, אבל דימויו כ'אנתרופולוג' הולך ונוצר ככל שהאינפורמציה מתנערת מהסיפור האישי החד-פעמי ומציגה אותו כמקרה כלל-חברתי בעל גתוני דגימה למודל. כך, כאמור, קורה ב'איוב'. המוכר הערבי מזמין את הקונה היהודי לביתו, כדרך הכנסת האורחים המזרחית, משקה ומאכיל אותו, ומשוחח עמו שיחת אירוח מזרחית רגילה (ועוד פעם שאלנו באריכות איש לשלום רעהו). האני-המספר מחכה בסבלנות לגמר השיחה המסורתית, ואז פותח בשאלותיו הוא, שאלות חקרניות על ניהול המשק (כאן המוכר הוא כפרי עשיר), על מנגנון התפעול של בנים ועובדים, על היחס של הגבר הערבי לנשותיו (ועל היחסים ביניהן) וכדומה. התחושה של התנשאות ופטרוניות הולכת וגוברת ככל שהדגימה האנתרופולוגית מעלה בדיווח היבטים 'פרימיטיביים' ו'נחשלים' בחייו של הערבי הכפרי.

ב'איוב', שהוא אחד מסיפורי בני ערב הראשונים של סמילנסקי (1903), מודגשים היטב היבטים אלה. התצפית האנתרופולוגית מפרטת נתונים כמו המזבלה כמקום המפגש החברתי של הכפר; הפטלה כסימן היכר מעמדי לאדם הערבי, המבחין בין האדם המועדף – שאינו עובד, לבין האדם הנדחה – העני. 'הבטלה חביבה מאד על הערבים', לומד האנתרופולוג מפי בן-שיחו. 'ומי שיש לו אפשרות כל שהיא לחבק ידיים באפס מעשה – לא יצא לעבודה'. הערבי העני 'עבוד ... ימים אחדים, ואחרי כן ישב בטל בביתו ויאכל את אשר השתכר. בימי הבטלה יתגוללו ... על המזבלה הציבורית ... וידברו על עולם ומלואו'. כך גם העשיר. הערבי העשיר לא רק מתבייש בעבודה, אלא מציג את הבטלה כזכות של יוקרה מידי שמים: 'מי שנוצר לעבודה – יעבוד, ומי שזכה, זכותו מגינה עליו ואיננו עובד'; האשה, למשל, נועדה לעבוד מעצם היותה אשה, כיוון שהיא גורם שלילי שיש לרסנו לאפיקים קונסטרוקטיביים: 'למה זה תתן לאמך הזקנה לשבת כפופה כל היום ולעבוד?', שואל ה'חוקר', וה'נחקר' משיב: 'אשה לכך נוצרה, אשה בלי עבודה הרי היא כסוס בלי רסן: תן לסוס חופשה ויבעט בך, תן לאשה חופשה ותמלא ביתך מדנים ... – והעבודה מונעת אותן [הכוונה גם לנשותיו – י"ב], ממדנים? – גם העבודה, וגם מקלי לא תמיד ינוח!'.⁴³

למותר לציין כי אינפורמציה סיפורית זו עניינה לעורר עיון משווה בין הערבי ליהודי, כאשר המגמה היא להוכיח, בעקיפין או במישרין, את עדיפותו של היהודי,

43. 'איוב', שם, א, עמ' 4-5, 7. דרך אגב, סיפור זה (במהדורה של 1934) לא מופיע במסגרת הקבצים של בני ערב, אלא פותח את כרך א, ספורים, כסיפור ראשון של כל כתבי סמילנסקי. למותר לציין שעל-פי מאפייניו ה'אנטיסטיים' הוא שייך לסיפורי בני ערב ולסיפורי הקבוצה הראשונה, על-פי סיווגנו כאן.

ועל אחת כמה וכמה את עדיפותו בארץ־ישראל, לאור הפיגור התרבותי והמוסרי של הערבי המתוארים כאן. ואכן, הסיפור 'איוב' חושף תחומים נחשלים נוספים המתבקשים להשוואה: כמו המצב התברואתי הגרוע בכפר, בהשוואה למושבה הנקייה והמסודרת; רפואת האליל בכפר, בהשוואה לשירותי הרפואה המודרניים במושבה; או תפיסת הפועל השכיר כאסון חברתי שיש לדכא אותו (כל הרוצה לאבד את הונו יעבד שדהו על ידי פועלים!), אומר שם הכפרי העשיר) – בהשוואה לחברה היהודית, המעמידה את ערך העבודה כערך בסיסי, מהותי, בתרבות הציונית הלאומית המתגבשת.

תופעות ותפיסות 'אנתרופולוגיות' אלה שבות ומוצאות להן ביטוי גם בסיפורים 'פטרונים' אחרים באותה קבוצה – אם במינון אחר, ואם בהמחשה שונה, ואין ספק שהתודעות הקורא אל הערבי מנקודת מבט זו רק מחזקת את הביטחון העצמי הקולקטיבי, לדעת עד כמה איכותי ונעלה הוא האדם היהודי בין האוכלוסין האחרים החיים כאן, והמתחרים עמו על הארץ הזאת; עד כמה צודקת דרכו לבוא לכאן ולכונן את חייו הלאומיים כתרומה לעצמו ולסביבה; ועד כמה המאבק עם אוכלוסיה עוינת זו או אחרת נידון מראש לנצחוננו של היהודי, כיוון שהערבי, במיטבו, הוא תומר פולקלוריסטי למחקר או לשעשועי קריאה, אבל לא יותר מזה.⁴⁴

האדרת ערכו ויתרונו של היהודי המתיישב באה לידי ביטוי בסיפורים הערביים של סמילנסקי לא רק מנקודת תצפית אנתרופולוגית, אלא גם מנקודת תצפית הומניטרית. ציינו לעיל שהאני־המספר נוסח סמילנסקי מופיע תמיד בדמות איכר הבא במשא ומתן עם הסביבה הערבית לצורך קידום משקו שלו, אם בענייני קניה-מכירה ואם בהעסקת פועלים ערבים. מעמד זה של 'מעסיק' או 'קונה', שכסף בכיסו ופרנסת הערבים תלויה בו (כזכור, הערבי העשיר לא שכר פועלים יומיים, והעדיף את עבודתם של החוכרים־האריסים), פירושו ממילא שהאני־המספר הוא בדרגת 'אדון' (חוג'ה)⁴⁵ בעיני הערבים (על אף היותו יהודי – 'ולד אל מית').⁴⁶ מאידך, 'אדון' זה,

44. ממצאים אנתרופולוגיים אלה שבים וחוזרים גם בסיפורים אחרים, בקבוצה לעיל, כך דיכוי האשה (מוחמד אזרה), 'אִשִּׁי', 'לילת צלחיה'; וכך דיכוי הפועל הערבי בידי המעסיק הערבי ('לטיפה', 'רשיד הזקן').

45. כידוע, סמילנסקי חתם על סיפוריו בשם־העט 'חוג'ה מוסה', המשדר גם הוא אדנות. אמנם הנסיבות הכרוכות בשם זה הן תמימות (עורך עיתון יידי הומין אצלו סיפור מחיי הערבים, שאל אותו איך הוא נקרא בפיהם, ופרסם את סיפורו תחת שם זה); אבל סמילנסקי דבק בשם זה, כי הוא תאם את תפיסת עולמו, התפיסה הבדלנית האדנותית. מעניין שמאוחר יותר, עם כל השינוי הרעיוני שחל בו, לא שינה סמילנסקי את שם־העט הזה.

ריסה דומב, בספרה, מתעכבת גם היא על הקשר שבין שם־העט וההתנהגות הפטרונית של סמילנסקי כלפי הערבי. 'חוג'ה', היא מציינת שם, 'הוא כינוי בערבית לאדם מכובד, סוחר עשיר, שליט, או בעל רכוש. בחירתו בשם זה העמידה את סמילנסקי, מידית, במעמד של סמכות, כמסתכל על הערבי מלמעלה, ודרך זו נהג גם בכתיבתו. הוא אמנם מספר לנו כי ידידיו הערבים כינו אותו כך, והתכוונו בזאת להצהיר על יחסים קרובים ביניהם, שוודאי היו. אבל למרות שכינוי זה ביטא ידידות, הוא גם הבהיר שהיחסים לא היו על רמת שוויון

אחת'. R. Domb, *The Arab in Hebrew Prose*, London 1982, pp. 60–61.

46. בעיני הערבי המוסלמי, כל אדם שלא היה בן דת האסלאם נחשב כ'בן המתה', כלומר, חסר

שלא כמו ה'חוג'ה' אצלם, לא מוליך אותם שולל בכסף, לא מנצל או מענה אותם בקפריזות של בעל-בית שתלטן (כמו שימוש במקל או בשוט), ואף לא שומר על רוחק של ניכור. להפך. 'אדון' זה מחפש בכל דרך את חברתם של הפועלים שלו, לשוחח עמם, לשמוע אודות חייהם (אפילו האינטימיים), ולגלות אמפתיה בצערם ובשמחתם.

כזה הוא, למשל, הסיפור 'רשיד הוקן' (1903), המתאר איכר ושני פועלים ערבים היוצאים ביום חורף בהיר לעבודה בכרם. ההליכה המשותפת ברגל, שבעקבותיה מתעוררת שיחה (מזג האוויר, הנוף הירוק), מקרבת את ההולכים. הכל מדברים בחופשיות: הצעיר בעוז ובמרץ, והזקן בעגמימות של הבל הבלים. נימה עכורה זו בדבריו של הוקן מבקשת את סיבתה, והאיכר היהודי, הקשוב לפועליו, לא מהסס לשאול 'מדוע לבך כה מר?' ואכן, ככל שהוא מתוודע אל הטרגדיה בחייו של הוקן, כן הוא מגלה יותר אמפתיה ויותר מעורבות אישית: 'בצער עמוק הבטתי אל האיש ההולך על ידי ... הדברים אשר שמעתי והפנים אשר ראיתי'. התעניינות זו, המקנה הרגשה של אכפתיות מצד האדון למצבו של הפועל הערבי (בנוסף להליכה ולשיחה יחדיו), היא שמייחדת את האיכר היהודי של סמילנסקי מן הסטריאוטיפ הידוע של 'אדון', ומרוממת אותו לדרגה של הומניסט, ליברל ואוהב אדם.

סיפורים אלה, יש לזכור, נכתבו בידי בדלן קיצוני, שבמאמריו האידיאולוגיים דיבר על הרחקת האדם הערבי מן המושבה, לבל ישפיע לרעה על הדור הצעיר; שידע לתאר את הערבי רק כגורם מפגר או עוין (נחש, חמור);⁴⁷ ושביקש ארץ-ישראל יהודית חד-משמעית ללא ערבים – בדלן קיצוני זה מתגלה בסיפוריו הערביים כבעל נדיבות הומניסטית, אם כי, כמובן, גם נדיבות זו כרוכה לאורך כל הדרך בסמכותיות, שיש בה לא פעם חדירה לתחום הפרט ופגיעה בו.

בסיפור 'מוחמד אזרה' (1902) נפרשת פרשת נישואין אומללה של פועל ערבי. פועל עני זה קנה בכל חסכוניותו צעירה יפה שלא רוצה בו (ונראה שלבה נתון לאחר); לפיכך הוא מרשה לעצמו בכל דרך לשבור את עקשנותה, וכמובן גם באמצעים אלימים של מכות. האיכר-ההומניסט, שמתקשה לשאת יחס זה, מתערב בפרשה ויוצא ללמד את פועלו הערבי מוסר ולתקן את עוולותיו (בלי להתחשב ולכבד 'נוהג' מקובל זה, ותהיה ביקורתו עליו אשר תהיה). כך קורה שכאשר מניח מוחמד את אשתו כבולה בקצה הכרם שבו הוא עובד (מפחד שמא תברח), מציע האיכר לשחרר

מגן מאמו. עם זאת, לגבי היהודי בארץ-ישראל של סוף המאה ה-19, הבדילו הערבים בין איש היישוב החדש לבין איש היישוב הישן. איש היישוב הישן נחשב בעיניהם בזוי, ועוד מספר שנים קודם העלייה הראשונה פעלו עליו איסורי החוק העות'מאני, שנועדו להשפילו (בירושלים היה אסור ללכת על המדרכה, אלא רק על הכביש, כמו החמורים). עם העלייה הראשונה והתגבשותו של 'יהודי חדש' היודע להתזרזר מלחמה שעה, נרתעו הערבים מהכללה זו.

47. במאמרו של סמילנסקי 'מענייני היישוב' (ראה לעיל, הערה 6), הוא מתאר את הערבים בעזרת דימויים דה-הומניסטיים: 'רעו החמור הדומה לו', 'אינו אלא בהמה ביתית', או כאמור 'נחש נקפא מקור'.

אותה מכבליה; וכאשר מוחמד מסרב לשחרר אותה ורק מבקש לגמור את יום העבודה ולפרנסתו, מעניש אותו האיכר ושולח אותו הביתה למען ייטיב דרכיו. לפיכך, לא בכדי מתפתחים הדברים כך, שכאשר פונה האיכר לשכנע את מוחמד לגרש את אשתו, לא יכול הערבי עוד, ולמרות שהוא זקוק לעבודה, הוא קם ועוזב את אדונו, המתערב בתחומים לא לו.⁴⁸

גם בסיפור 'חתן' (1907) מתערב האיכר בחייו הפרטיים של גיבורו, בהכירו לפני ולפנים את כל השתלשלות היחסים הקשה בין הכפרי לבין אשתו העירונית החצופה. כאן מקבל הכפרי חסר הישע בברכה את התערבותו הפטרונית של האיכר וסמילנסקי מציין זאת בגאווה בלתי מוסווית: 'רק אני הייתי עושה לו [לחתן], נחת-רוח וקורא לו: "אבו-חלימה" [על-שם בתו האהובה], ועיניו הקטנות היו מביטות אלי במבט של תודה ואושר'. האיכר ההומניסט יודע לזקוף את קומתו של חתן המדוכא והעלוב, אבל אין הוא שוכח להדגיש בגאווה כי רק הוא, היהודי, נוהג בו כך. מאידך, גם הומניסט זה, לאחר שקנה את לבו של הערבי, מתגלה כהומניסט פגום: 'בשביל כך אהבני [חתן]. ומתוך חבה היה מניח לפעמים את ידו על שכמי... ובשביל כך לא יכולתי לסבול אותו'.⁴⁹ משפט אחרון זה מסגיר, בכל זאת, את האמת הבלתי נמנעת שמעבר לכל ליברליזם: האני-המספר אינו מבקש לקשור קשרים עם הערבי; הוא סקרן ללמוד אותו, וברגע שהוא בא על סיפוקו אין הוא מבקש אלא לשמור מרחק. חתן שובר 'תנאים' אלו: האיכר קנה את אמונו, ואין כל מניעה מצדו לבטא בתום לבו את רגשותיו כלפיו בטפיחה על שכם. אבל כאן האיכר נרתע. האם התקרבותו של ה'נחות' אל ה'אדון' הוא שעושה אותו לבלתי-נסבל בעיני האיכר, או שמא טפיחת ידו הרכרוכית של חתן? או שמא לא הטפיחה עצמה היא המרתיעה אלא טפיחת ידו של ערבי? כך או כך, ההומניזם הפטרוני של סמילנסקי (בדמות איכר יהודי) הוא בעירבון מוגבל, והמתווה הרגשית של הערבי לא רק שאינה נעימה לו, אלא מעוררת בו סלידה (לא יכולתי לסבול אותו).⁵⁰ עם זאת יש להדגיש כי למרות מיונם של סיפורים

48. מ' סמילנסקי, 'רשיד הזקן', כתבי משה סמילנסקי, ה, עמ' 5-8; 'מוחמד אזרה', שם, עמ' 1-4.

49. 'חתן', שם, עמ' 15. הומניזם מופגן זה מופיע כבר בסיפורו הראשון של סמילנסקי, 'איוב', באותו דו-שיח קצר בין האיכר-האדון לבין שומר-הכרמים שלו חסן, המתחיל במשפט: 'יקירי, הנני לנסוע לייבנה, ואתה אל נא תשכב לישון עד אשר תצא השמש'. הפנייה של אדון לפועלו ב'יקירי' נשמעת אולי כביטוי של שוויון, אבל למעשה זוהי התנשאות של 'פטרון נאור' לאריס שלו. מאידך, גילויי אמיץ יותר מבטא האני-המספר בהמשך, בהודאתו כי 'רוב הסכסוכים [עם הערבים] היו באשמתנו, כי לא ידענו את שפתם ואת נימוסיהם', אבל מיד הוא מתקן כדי להדגיש את יתרונו של היהודי-החדש: 'אך מאז קנינו נסיון ולמדנו להתהלך עמהם. אנו חיים עמהם בשלום' (שם, א, עמ' 2-3).

50. פטרונותו של היהודי מצטיירת בסיפורים אלה לא רק לגבי האדם הערבי, אלא גם ביחס לאשה הערבית. בסיפור 'לטיפה' מצטיירת פרשת יחסים עדינה ובלתי-אפשרית בין שניים מורמים מעם: ערבייה צעירה, בת שיך, וצעיר יהודי בדמות איכר בעל משק. לטיפה נמשכת אל האיכר בשל איכותו המוסרית והערכית המשתמעת ביחסו האדיב והמתחשב לאשה; אבל האיכר, המוסרי והערכי, עם כל תשוקתו אליה כאל אשה צעירה ויפה, משלה אותה

ערביים אלה תחת הכותרת 'סיפורים פטרוניים', יש בהם פתיחות והבנה של האדם הערבי יותר משגילה כל סופר בן אותם ימים. שהרי בשנים אלה של התחלת המאה, דמות הערבי בכתבי זאב יעבץ היא עדיין בבחינת גורם דקורטיבי בנוף, וכל הדיון בו הוא או אקטואליה דסקריפטיבית, או אידיאולוגיה היסטורית ('שוט בארץ', 'חמישה עשר באב בארץ-ישראל', 'דרך שלושת ימים'); גם ביצירותיה של חמדה בן-יהודה הערבי הוא דמות סטריאוטיפית חסרת ייחוד משלה ('חוות בני ריכב', 'אבו גינדי', 'קדרת האורז'). והנה, על רקע של ריחוק ובורות, מצטייר הסיפור הערבי של סמילנסקי הבלדן כליברלי וכמתקדם לאין ערוך. למותר לציין כי אצל סמילנסקי, הערבי הוא קודם כל דמות של בשר ודם, בעלת שם וזהות ללא התחקות סטריאוטיפית, ועם דיוקן אינדיווידואלי משלה. יתרה מזו, סיפוריו אלה, עם כל מגמתם הפוליטית, אינם חד-משמעיים, אלא מיטלטלים בין הניסיון לעצב סיפור ארץ-ישראלי אנושי לבין האני המאמין הציוני-הדוגמטי שלו. דיכוטומיה פואטית זו תלווה את סמילנסקי לאורך כל פרקיו של המכלול היצירתי המתכנה בני ערב, כשלעתים המינון הפואטי הוא המכריע, ולעתים המינון הפוליטי.

בהסעימו כי אהבתו אליה נאמנה, ואם היתה יהודייה – או אם תתגייר – היה נושא אותה לאשה 'לטיפה – אמרתי – היי ליהודית ואקחך ...'. לטיפה היא למעשה דמות טראגית הרואה את מותה בחייה כבר בעצם נעוריה. היא מיועדת להינשא לבנו של השיך מאג'ר, אותו היא שונאת, וכפי שהיא טוענת בפני האיכר: 'טוב לי המוות' (מנישואין אלה). ואכן, מספר שנים לאחר נישואיה, בבואה למכור עופות במושבה, היא מתגלה בגופה הקמל ובפניה הנבולים, כמו רוח רפאים שיצאה מקברה לבקר את החיים. אלא שמוות 'גופני' זה אינו סופי. עיניה עדיין לזהטות באש אהבה נאמנה לאותו איכר יהודי, שלמעשה היה האפשרות היחידה שלה לחיות כאשה, כאדם; אבל ההבטחה של היהודי, כאמור, היתה הבטחה בלתי-אפשרית, וכשהאיכר מגלה לה כי נשא אשה מבני עמו ואהבתו נתונה לאחרת, אומר הכתוב: 'זמן רב הביטה אלי לטיפה. בעיניה נראו דמעות ... מאז לא ראיתי את לטיפה'. לטיפה 'מתה' בשנית, עם התנפצות האשליה שנטע בה היהודי. כפי שאמרנו לעיל, מותה של לטיפה הוא אמנם מוות שגורות עליה החברה הערבית, ההורסת את צלמה האנושי של כל אשה במוסכמותיה האכזריות, אבל גם לחטאו של היהודי יש חלק ב'מותה'. למרות שהוא איש משכיל והומניסט והיא נערה תמימה ונחשלת, הוא משחק ברגשותיה: מחמיאה לו אהבתה של אשה זרה, ערבייה, והוא משתעשע עמה בחוויה רגשית שלא ידע קודם לכן. אין ספק שהוא חמד אותה, אבל הוא חמד אותה כאדון שהכל נעשה ברשותו, ולא התחשב בה כצד חלש, שאין לה מספיק כלים מנטאליים ורגשיים להתמודד עם האשליה שהציב בפניה.