

כמוכחת את הטענה שקוֹה־התפתחות זה—מקירגור וניטשה ובתיווכו של הוסרל עד היידגר וסארטר—אכן "ביטל את עצמו", עדיין רבות מאד האפשרויות לפיתוח אחר. אפשר להיאחז בפירוש שונה קימעה הן של דברי קירגור והן של דברי ניטשה, ועל מקום הפנומינולוגיה עשויים להופיע רכיבים ממשנות פוירבאך ומארקס, שלינג ושופג־הואר, ברגסון ווייטהד. כל עוד לא יהיה היחיד חופף את כלל "תפקידיו" הסוציו־לוגיים, וכל עוד תחרוג דעתם וידיעתם של בני־האדם מגבולות הספציאליזציה המדעית והמקצוענית לסוגיה, דומה שיוסיף להתקיים הרקע האובייקטיבי, אשר על יסודו יעלו נסיונות חדשים־לבקרים לפתור את הבעיה האקסיסטנציאלית. יתר על כן, אפשר שבת־נאי ארצנו ספרו של רן סיגד הוא אך אות מבשר על ראשיתה של התעניינות באקסיסטנציאליזם.

ובכן, יש מקום גם למחלוקת. אבל חיבור פילוסופי שאין בכותו לעורר דיון מחודש בבעיה נושנה אינו ראוי לשמו כל־עיקר.

ז. ג.

האדם—האל

יש הצלחות משעממות, ויש כשלונות מעב־יינים. ספר זה שייך לסוג השני. ברגיל, אין תפקידו של המבקר אלא לברך או לא לברך על המוגמר. במקרה זה מצטער המבקר על שלא ראה את הספר בכתב־יד כי ברור לו שאילו ניתנה הזדמנות לבקורת מוקדמת היתה המחברת מוציאה מתחת ידיה לא רק ספר טוב יותר אלא ספר טוב מאד.

הספר נועד להיות מחקר בתולדותיה של אידיאה, כפי שתוגדר עיסוק זה בפרק הראשון של "שרשרת־ההוויה הגדולה" לא. א. לאבג'וי. רעיונו הכללי של לאבג'וי היה שיש מקום למקצוע בתולדות־האידיאות הדור־מה לכימיה אנאליטית, כלומר שתפקידו

לבודד יחידה־של־אידיאה ולהתחקות אחר תולדותיה. הקושי המרכזי בהגדרת מקצוע זה טמון בכך שאין בחנים מוסכמים וברורים לזיהוי יחידה־של־אידיאה. האידיאה העומדת במרכזו של ספר זה היא העימות בין שתי תפיסות על מקומו של האדם בעולמנו. תפיסה אחת היא התנ"כית־היהודית, לפיה אלוהים אירגן את העולם על הצד הטוב ביותר, ולכן תמיד הצדיק בא על שכרו והרשע על ענשו. לעומת זאת, התפיסה היוונית בנויה על ייחוד חשיבות עליונה לגורל העיור, ומכאן ההשקפה הטראגית, המנוגדת כל־כך ליהדות. ניגוד זה מרגימה המחברת לא רק בדיון בעולם התנ"כי הקדום וביוון העתיקה אלא גם בסקירות יצירותיהם של ניטשה, קפקא וענגון.

זהו מפעל שאפתני, וחבל שלא הצליח כראוי לו. ה"מחדל" העיקרי הוא בהיעדר עבודת־השתית פילוסופית ראויה־לשמה. ההבחנה המרכזית של המחברת היא זו שבין עולם היהדות, הכנוי על חוקי ההכרה, לבין עולם יוון, הבנוי על חוקי הטבע. מעניין, אך לא מספיק, כי המחברת אינה מסבירה בדיוק הרצוי חוקי הכרה מהם וחוקי טבע מהם. מכאן פתח לטישטוש רציני והרסני. חוקי ההכרה מופיעים פתאום, בלא צידוק מתאים, כחוקי מוסר, ואילו חוקי המוסר מזוהים עם קיום מצוות. טישטוש מושגים דומה קורה בצד היווני. חוקי הטבע מתוארים כשרירות־תיים בלי התייחסות לטענה הנגדית והסבירה ביותר, והיא שעצם ההבנה כי יש חוקי־טבע משמשת בסיס לראציונליות ומתוך כך מס־לקת את שרירות־הלב. בדומה לכך, אין זה מוסבר מדוע יש ליחס מוסריות למצוות כאשר הן מצוות, בעוד שברור לגמרי שמצנה יכולה להיות בלתי־מוסרית. אגג מלך עמלק היה צריך להטריד יותר את שלוות־הנפש העיונית של המחברת.

מכיון שלא נעשתה עבודת־יסוד פילוסופית מספקת, עיקר עניינו של הספר בהארות הרבות שהוא מצטיין בהן ולא בפיתוח עקיב של רעיון יסודי אחד. למשל, בע' 56 נאמר שרק אדם מנוכר מן הטבע רואה את המוות כטראגדיה, ולפיכך היה האדם התנ"כי צריך

* רבקה שכטר : האדם—האל ; הוצאת "עכ־שיו", ירושלים, 1975 ; 184 עמ'.

רשב"ג וריה"ל

חובבי השירה העברית בספרד, ובייחוד העוסקים בהוראתה, זכו לאחרונה בספר קטן וחשוב שהגיש לנו פרופ' יהודה רצהבי, חתן פרס-ביאליק, מבחירי המורים באוניברסיטת בר-אילן, חוקר וכונס גנויה ומכמניה של שירת ימיהביניים. ספר זה הוא תרומה נור-ספת על ספריהלימוד מאת שירמן וצמח, בייחוד מבחינת הויקה למקורות העבריים ולהשפעות הערביות.

מהיותו בקיא בגנוי ספרותנו הקדומה, לרבות הספרות העברית בכללה, השתמש המחבר בחומר רב לביאור ולהעמקה ואף זיפה אותנו בכמה פירושים חדשים ומקוריים. השימוש ב"תפסיר" לרס"ג ובפירושי הראב"ע למק-רא, במאמרי חז"ל שונים, בדבבד עם עיון במשוררים הערביים בני-דורם, מסייעים לנו לרדת לעומקם של צירופים שלא פורשו כהלכה עד הנה.

ראויות לציון, למשל, כמה הערות מאלפות לשירתו של שלמה אבן-גבירול, משורר גאון-ני ורבית-הפוכות. ראשית, כמה מבתי-השיר הערביים, כגון "מה לך יחידה", ניתרגמו מחדש במדויק. בזה, כמה הערות פרשניות מעניינות, כגון "נקבר ולא במדבר (בית-קברות)" בשיר "ניחר בקראי גרונני"; או "חליק ראש ויניא"—יפה וישבר ע"פ ה"תפ-סיר" לרס"ג; או "תקל אדמה באוני"—במאזניים שלי, על-פי ר' יצחק אבן גיאת ל"איון וחיקר", קוהלת יב, 9; או "עת אופרה ואהים"—ו"ו במובן של אז (על-פי "הרקמה" לאבן-ג'נאח).

חשובות לא פחות המקבילות מן הספרות הערבית—כוונתי להשפעת אבו אסחאק אל-צאפי (ל"אמוג דמעיי בייני"), או מיטאפור-רות המזכירות את שיריו של אבן-נאס. ענין מיוחד נמצא בהערותיו לשירי יהודה הלוי, כאן מנצל המחבר את ספרו הפילול-סופי, "הכוזרי", להבהרת השירים ולהע-

לתפוס את המוות כטראגדיה—והמחברת רואה, כמובן, שאין זה כך. אפשר היה להר-בות בדוגמות המעידות שהמחברת לא ביררה לעצמה די הצורך את המושגים שנועדו לשמש אבני-יסוד לבנין שהקימה.

עם זאת, אין הספר חסר ייחוד. אין בעברית ספרים הרבה המשקיפים על התרבות ה-תנ"כית או היהודית מתוך תלישות עיונית המאפיינת את האנתרופולוגיה התרבותית. המחברת מתארת את התרבות היהודית כתר-בות בין התרבויות ואין היא סוטה מדרך התיאור האובייקטיבי. תיאורים כאלה על התרבות היהודית כבר הציגו מיצגי ההש-כלה הגרמנית, אך תיאוריהם הבקרתיים של אלה, כפי שהראה זאת רוטנשטרייך, היו מבוססים על מקורות וידע מפלי שני או שלישי. תיאורה של רבקה שכטר מתבסס, כמובן, על ידיעת המקורות העבריים, ומעניין שלעצם הענין היא מחזקת כאן את דעותיהם של בעלי-ההשכלה. שופנהואר דיבר פעם על האופטימיות הזולה של היהדות, ואילו בספר זה מוסבר יפה מה טעמה של אופטימיות זו, תוך כדי הודאה בכך שהיא נקנית במחיר של צימצום האפקים התיאורטיים. כניסוחה הקולע של המחברת: "מאחר שהאידיאלים היהודיים הם פחות מופשטים, המציאות היא פחות אכזרית" (ע' 165).

על אף המגרעות הרציניות של הספר, יש אפוא לראות בו נסיון חשוב. למשל, כדי להדגים אגב הענין שדובר בו עתה, חשוב שיאמר בבירור וגם יוכן שהעיסוק התי-אורטי לשמו, הרצון להבין את סדרי העולם כפי שהם בלי תלות ברצון כלשהו, בין רצון אדם ובין רצון אל, כלומר המדע כולו, הוא בגדר נטע זר ביהדות. האופטימיות של שכר-לצדיק ועונש-לרשע קשורה אורגא-נית בשלילת העיון לשמו. דבר זה מיטשטש בדרך-כלל, קצת מתוך פחדנות אינטלקטור-אלית וקצת מתוך מעשיות מופרות. וחשוב להעמיד דברים אלה על דיוקם.

אולי אין זה מאוחר לקוות שעוד נזכה לגירסה חדשה של ספר זה שתהיה מושתתת על ניתוח מושגים משביע-רצון יותר.

י.ג.

* יהודה רצהבי (ההדיר ופירש): ילקוט שירים לרשב"ג וריה"ל; עם עובד, 1974;