

מוזלד

ספרות • אמנות • חברה
בקורת • עיון
מחקר

ש. הלקין
על בדידות (שיר)

דן פגיס
מוח (שיר)

ישעיה רבינוביץ
שירת לאה גולדברג

י. גלפט
ריקארדו ופורייה

ש. ה. ברגמן
הרדר וא"ד גורדון

אברהם הלקין
משה אבן עזרא
ולשון השיר

ש"י עגנון

אלך ואראה את הארץ

אברהם קריב

בקורת פירוש קורצווייל לעגנון

אלי כדורי

מנהיגות הערבים-מבפנים

ישעיה ברלין

על ז'ורז' סורל

מנחם מילסון

האינטלקטואלים בעולם הערבי

מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

שבט תשל"ג ינואר-פברואר 1973 • כרך ה (כ"ח) חוברת 27 (237)

אלך ואַראָה את האָרץ	199	ש"י עגנון
בשל בדידות וכו'	207	ש. הלקין
מוֹחַ	211	דן פגיס
זכרונות פוליטיים ערביים	218	אלי כדורי
האינטלקטואלים בעולם הערבי		
בימי הבינים ובעת החדשה	235	מנחם מילסון
פרשנות מחטיאה	249	אברהם קריב
אנשים ודרכים		
ז'ורז' סורל	267	ישעיה ברלין
שני עולמות בתקופה אחת	289	י. גלפט
על שירת לאה גולדברג	299	ישעיה רבינוביץ
משה אבן עזרא ולשון השיר	316	אברהם הלקין
הרדר וא. ד. גורדון	322	ש. ה. ברגמן
ספרים וסופרים		
יהדות גרמניה במלחמה ובמהפכה	326	מ. אליאב
ספרים שנתקבלו	329	

יוצא אחת לחדשיים עליידי מפעלי מולד בע"מ (רחוב הלל 14, ירושלים). דמי החתימה לשנה 18 ל"י, בחוץ-לארץ 8 דולרים. שכר המודעות 700 ל"י העמוד. כתביידי יש לשלוח אל מערכת מולד, ת"ד 1165, ירושלים בלויית מעטפה כתובה ומבוילת, אחרת לא יוחזרו. בכל עניני החתימה והמודעות יש לפנות אל מנהלת מולד. רחוב פינסקר 2, תל-אביב, ת"ד 4449, טל' 58478. © כל הזכויות שמורות ל"מולד".

"מולד" הוא כתב־עת עצמאי המופנה להישגי היצירה בספרות ובאמנות, למיצוי המחקר במדעי הרוח והטבע למען הרבים. ולמחשבה בקרתית, מתוך חופש הביטוי ואחריותו, על שאלות העולם והדור בכל התחומים של חיי החברה והתרבות ועל מקומם של עם ישראל ומדינת ישראל בעולם זה ובדור זה.

הדעות המזבאות בדפים אלו הן של המשתתפים ולא דוקא דעותיו של "מולד". אין המערכת והחברה המוציאה לאור מקבלות אחריות אלא על הבאתן לדיון.

MOLAD Edited by EPHRAIM BROIDO

Vol. V (XXVIII) No. 27 (237) Jan-February 1973

Published bi-monthly by Miph'alei Molad Ltd. (14 Hillel St., Jerusalem). Contributions should be sent to the Editor, P.O.B. 1165, Jerusalem. Orders and other business matters should be addressed to the Business Manager at 2 Pinsker St., Tel Aviv, or P.O.B. 4449, Tel Aviv. Annual subscription abroad (incl. postage) \$ 8.

אלך ואראה את הארץ

עוד פרקים מהדום וכסא

ש"י עגנון

אבל אני לא נתייאשתי וחזרתי והבטתי לכאן ולכאן כל כמה שעניו של אדם מגיעות בחושך שזכה, שמא אמצא פרצה. שבעים ושבע פעמים פניתי אילך ואילך, פרצה לא מצאתי. אם אין אתה משתומם אני משתומם. מקום שאיננו אלא חורבה אין סימן של פרצה מצויה בו. נטלתי את מחשבותי בידי והרהרתי בשינוי הרהור, שהרהורים שאין מחדשים בהם מיישנים את המחשבה.

אערכה את הרהורי במלים עד כמה שהמלים קולטות את המחשבות. כשנכנסתי נכנסתי בלא מעצור, כשאני מבקש לצאת אני עצור לא אוכל לצאת. מכל מקום מבואו קיים, שאלמלא כן היאך נכנסנו אני ובתי, ומפני שענוותן אני לא אמרתי ראשון אני לא קדמני כאן אדם, אלא אמרתי, כשם שנכנסתי אני כן נכנסו אחרים לפני ולפני פני. והיכן הם? הלכו להם. טוב היה אילו מצאתי אדם שהיה מראה לנו מוצא. טוב מזה שאין כאן אדם, שאם היה כאן אדם היה הוא מושך לכאן ואני מושך לכאן ונמצאים אנו כאחד תועים ומתעים. עצמתי את עיני וחשבתי מה אעשה, שעצימת עינים מועילה למחשבה. עיני שאוהבות לראות פתחו עצמן. יפה להן שעה אחת של ראייה מכל הרהורי מחשבות.

לא עצמתי עוד את עיני והבטתי כנגדי. התנוצץ ניצוץ ונתנוצץ ממנו אור כאור גומרת לילה. שמתי את לבי לחשוב במעשי ה' ונפלאותיו עם בריותיו. שרויה לה בריה קטנה זו בחשיכה ומאירה לה מאורה שברא בת ה' בה וממנה. מאירה היא מאורה, שבאורה יראה בן גילה אור ויבוא אליה.

פניתי את לבי לראות אם יראה בן גילה אותה ואם יבוא אליה. וראיתי שלא בא. אם מצא אחרת נאה הימנה אם מטעם אחר שלא נתגלה לי. טעמים רבים לא ירפאו את הצרה. שרויה לה בריה קטנה זו בודדה וגלמודה. ולכשיזכור אותה ויחפוף לעוף אליה לא ידע את מקומה ולא יראה אותה ולא ימצא אותה. מתוחלת ממושכה כבה אורה ואספה את נפשה.

אמרתי לה לבתי, בתי רואה את ניצוץ של אור. סבורה את אור של אדם הוא, ואינו אלא אורה של גומרת לילה. רצונך אספר לך מה אירע אותי בגומרות לילה. אולי בנות משפחתה היו, אולי אחיותיה של זקנתה של זקנתה היו? בקיאים אנו בתולדותיהם של נבוכדנצר הרשע, של טיטוס הרשע של אדריינוס קיסר של שאר רשעי עולם, של מיטיבי עולם מי יודע אותם ומי מבקש לדעת אותם. איני משתבח לפניך ששונה אני משאר כל אדם, בזאת משתבח אני שאיני שוכח שום חסד שעושים עמי. כמה שנים כבר יצאו מאותו הלילה ומעשי חסדי גומרות לילה שעשו חסד עמי ועדיין אני זוכרן לטובה.

מה היה המעשה? שנה שניה שהייתי בארץ אמרתי לעצמי אם זכיתי לבוא לארץ אלך ואראה את הארץ. מצאתי לי חבר והלכנו בשנים. בדרך ממירון לצפת מצאתי. אחר כך אספר לך היאך היה המעשה אבל עכשיו מאחר שהזכרתי את מירון אספר לך מעשי מירון שמשכתחים והולכים כרוב המעשים שנעשו בארץ.

ב

עשינו במירון כל הלילה על קברו של ר' שמעון בן יוחאי עם אחינו בני ישראל שבאו מערי אלקינו ומערי הלבנון ומערי סוריא ומארם צובא וממצרים קהל גדול מאוד לשמוח בשמחת

ההילולא של רבי שמעון בן יוחאי ור' אליעזר בנו והדליקו נרות הרבה בלא שיעור מלבד המדורות הגדולות שהאירו אור גדול. ריקדו כל מיני ריקודים וניגנו כל מיני ניגונים, ארץ ארץ וריקודיה מדינה ומדינה ונגינותיה ומן הלשכות שבפנים נשמע קולם של אומרי תיקונים ולומדי זוהר. לא כלתה שמחת ההילולא עד ששמחה חדשה באה. אבותיהם של תינוקות מלובשים בגדי שבת ושטריימלים בראשם ובניהם הקטנים על זרועותיהם התחילו באים לעשות להם תספורת על קברו של הצדיק במלאות להם שלוש שנים ולהניח להם פאות. מצפת ומביריה ומעין זיתים ומפקיעין וממשמר הירדן ומיסוד המעלה ומטבריה ומיתר ערי אלקינו באו הם ונשיהם ורבים מקרוביהם. לפניהם ועל כל סביבותיהם מנגנים וניגונים ומחוללי מחולות במקל ובמטפחת ובשטריימיל ובחגורה שבמתניהם ובמצנפות הישמעאלים ובמקטרות ארוכות ובמקטרות קצרות ובחלילים שבפיהם. שמחה גדולה היתה ביום ההוא, נחת רוח לאבות ולבנים ולאמותיהם של תינוקות שמסלקים מן התינוקות את שערות ראשם שהן בבחינת דינים, ומציינים אותם בפאות במצוות השם. ובראש כל שמחה נחת רוח ושמחה ליוצרנו כביכול ששמח בשמחה ישראל ששמחים לקיים את מצוותיו.

רעדו המספריים בידיהם המרתתות של ישישים וזקנים שנתכבדו זה אחר זה לספר את ראשיהם של התינוקות ונפלו תלתלים לתלתלים לפני המספריים מהם תלתלים שחורים כלילי סליחות, מהם כעין הוהב הטוב, מהם כעין דבש תמרים מהם אדומים כלהבות אש ולא נשמע קול ככי התינוקות מקול השמחה. האבות רקדו והאמהות טפחו בידיהן והזקנות צייצו כשהן עומדות לפני שולחנות נמוכים ועליהם עוגות ועגולות ועוגות מרובעות ועוגות בצורת לב וזיתים שחורים וזיתים כבושים ומשקאות חריפים ומשקאות מתוקים והכל שותים מברכים זה את זה בברכת לחיים בזכות החכם האלקי שזכו להשתטח על קברו והתינוקות משפשפים את ראשיהם החלקים שרוח צוננת מחליקה אותם ומנענעת את פאותיהם על לחייהם.

בין ההרים הרמים ומן הסלעים הגבוהים נישבה רוח שהביאה עמה ריחות טובים מן העשבים ומן השיחים שעולים בין הסלעים, סלעים מופלגים בקומה שתלויים להם בין שמים לארץ שאין כל ילוד אשה יכול להגיע אצלם. ועליהם כל מיני מראות נאים. צייר גדול הוא אלקינו, צבעים נאים מצא בארצנו ומהם צייר כל סלע. דרכם של צבעים כל זמן שאינם דהים עומדים בעינם ואילו הסלעים הללו מתחלף צבע בצבע ומראה במראה כהרף-עין. עם שאני מציץ ומביט ורואה ושמח כבר מראה חדש נראה ואף הוא פינה את מקומו לחבירו אחר נאה ממנו.

ג

בדרך ממירון לצפת נתלווה לי דוקטור צעיר מגרמניא, שבא כמה ימים קודם לל"ג בעומר מטעם חברה מדעית לחקור את מימיה של ארץ ישראל. אמרתי לו מתכוון אני לטייל בארץ, אם הוא רוצה יתלווה לי ודרך הילוכו יבדוק כל מעין מים וכן כל כיוצא ויחקור אותם כמיטב ידיעותיו. הביט עלי והיה משתומם, שאדם רזה וכחוש שכמותי מבקש להתהלך בארץ שכזו שדרכיה קשים ויושביה קשים ואינו מתיירא מן הסכנות שאורבות לעוברי דרכים. אמרתי לו כל זמן שלא למדתי להתיירא איני מתיירא. ישרו דברי בעיניו ואמר, ננסה.

הסברתי לו כמה טוב לו לחוקר ללכת ברגל שרואה מה שאין כל נוסעי עגלות ורוכבי סוסים וחמורים ופרדות רואים מלבד שאינו תלוי בבעלי עגלות ובסייסים ובחמרים. קיבל את דברי וחזר ואמר ננסה.

ד

יצאנו ממירון והלכנו לצפת. באנו לצפת ועשינו שם מקצת הזמן על קברי הצדיקים ומקצת הזמן בבתי כנסיות ובתי מדרשות. כשם שצפת מלאה קברי צדיקים כפלים כיוצאי מצרים כך צפת מלאה

בתי כנסיות ובתי מדרשות, שכל צדיק וצדיק שבגליציה ובפולין ובאוקריינה ובוואהלין ובבסרביה וברומניא יש לו בית מדרש בצפת שנקרא על שם עירו, מלבד בתי כנסיות של חכמי צפת קדושי עליון שהאירו פני כל הארץ עד לתפוצות הגולה, ובראשם של האר"י הקדוש, ושני בתי כנסיות הם שנקראו על שמו, אחד לאשכנזים ואחד לספרדים. של הספרדים עומד במקום שהיה האר"י וגוריו יוצאים בערבי שבתות לקבל את השבת ושם שאל אותם אם מוכנים הם מיד לעלות עמו לירושלים לקבל את השבת אצל הכותל המערבי, ואילו היו כולם מסכימים והולכים כבר היה משיח בא, ושל האשכנזים שבו היה האר"י מתפלל כל הימים. במקום אחר התפללנו מנחה ומעריב ובמקום אחר התפללנו שחרית וברובם ככולם שמענו קדושה וברכו. ובכל מקום ומקום שמענו מעשיהם של צדיקים שעשו בחייהם כל שכן במיתתם, שגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם. לא תשבע כל אוזן מלשמוע סיפורי נפלאותיהם.

ה

מצפת הלכנו למשמר הירדן. סמוך להערב שמש באנו לשם. קטנה ונאה היא משמר, קטנים ונאים בתיה שעומדים שורה מכאן ושורה מכאן לאורך הרחוב שכנגד הירדן, כולם בתי אבן שחורה מוקפים גינות ירק ועליהם החמה בשקיעתה עם ענני זהב אדום ועוד מין זהב שעדיין לא מצאו לו הלשונות שם.

אני עם בן לווייתי ויד אחזה בידי ואיש במיטב שנותיו בעל כתפיים רחבות נתן לי שלום ואמר בוא לביתי וגם חברך יבוא עמך. כשהיינו במירון אמרת לי שמוכן אתה לבוא למשמר ואני אמרתי לך לכשתבוא למשמר תבוא בראשונה אצלי, עכשיו שבאת לכאן בוא עמי, בינתיים אתן שלום לחברך. אלמלא שאנו עומדים סמוך לביתי הייתי אומר לכם הסירו מעליכם המון מטלטליכם. במחילה מכבודכם מטייל לו אדם להנאתו ועושה את עצמו כבהמה למשא.

בשתיים שלוש פסיעות הגענו לבית האכר. ראה את אשתו עומדת על הגוזזטרא ואמר לה כשהוא מראה עלי זהו האיש שסיפרתי לך עליו שמצאתיו במירון. הביטה עלי בעלת הבית ובחנה אותי אם דומה אני לזה שסיפר עליו בעלה. הרגיש בעלה בדבר ואמר לה, אם אני אומר הרי זה אמת. ענתה אשתו ואמרה לו, אם אתה אומר הרי זה אמת. עכשיו אלך ואכין משהו לארוחת ערב, אמר בעלה ואני אתקין בינתיים את המיחם לתה.

התחיל מטפל במיחם. שמעו השכנים שאורחים בבית ובאו להקביל את פנינו.

התחילו מספרים במעשי הכפר, אימתי נקנתה האדמה ועל ידי מי נקנתה וממי נקנתה וכמה שילמו ואימתי עלו על האדמה ומה מדת האדמה ומדת אדמת זרע ומדת כרמי ענבים ומה הוא האקלים וכמה חברים יש במשמר וכמה פעמים נתחלפו יושביה וכמה מבקשים להתנחל בה ואינם יכולים, שהאדמה שהבטיחו לתת להם מכרו לאחרים.

ממשמר ויושביה הגיעו לאקלימה של משמר. האקלים טוב ואינו טוב, אינו טוב, שמביא את הקדחת, וטוב שאין בו הקדחת הירוקה. מצרת האקלים הגיעו לצרת הפקיד שמסבב אותם בכחש, מה שמבטיח אינו מקיים ומה שמקיים שווה לו.

בעלת הבית הביאה סעודת ערבית, ובעל הבית מזוג תה. אמר לנו בעל הבית, אתם תאכלו ושכנינו ישחו, ואם רוצים אתם לשתות תחילה פושאליסטבו, לכבודו של ויסוצקי מוכנה אשתי לוותר על עצמה ולתת לו מקום בראש.

ישבנו על הגוזזטרא המקורה שצופה על פני הירדן. השכנים מזוגו להם מן הכוס לתוך תחתיות ושתו. ואנחנו אכלנו ממה שהכינה לנו בעלת הבית ארוחת ירק של עלים מבושלים ברוטב של חלב

חמוץ עם פירורי לחם. חזר ומוג בעל הבית תה לשכניו ולנו ואמר לנו, שתו, ואמר, על הכל עשוי האכר היהודי לוותר חוץ מוויסוצקי, כל שכן כשאורחים חשובים בביתו. סמוך לתשע שעות עמדו השכנים וחזרו לבתיהם. זימן אחד מהם את בן לווייתי ואני נותרתי עם בני הבית.

אמר לי בעל הבית, מה שראית כאן זכור מה שמעתי כאן שכה. טובה הארץ במאוד מאוד, ואם יש בה קצת צרות, היכן אין צרות ואימתי אין צרות, איני לא ידען ולא חקרן, דבר זה יודע אני ככל אדם שלמד חומש ורש"י שמיום שנתגרשו אדם וחוה מגן עדן לא היתה שעה טובה בעולם, ואפילו כל הארץ כגן עדן עושה אותה האדם כגיהנם. אם לא ערבים, הרי הפקידים, אם לא הפקיד שסיפרנו בו, הרי זה שיבוא אחריו. בין זה לזה הארץ קמה מעפרה ואדם שכמותי מוצא בה קורת גג לעצמו ולאשתו ולבניו. עכשיו ידידי עלה על מטתך ותן שינה לעיניך. כי שמעתי שבבוקר אתם הולכים ליסוד המעלה וביסוד המעלה לא כדאי לכם ללון, ששם הקדחת הירוקה.

1

שכבתי על המטה ולא נרדמתי. נצטערתי על כל רגע ורגע שיוצא בלא שינה, שמימי לא ראיתי מקום שקט שכזה, שהכל כאן דומם ואף הדממה עצמה דוממת. ציפיתי לשינה ולא באה. או אפשר שבאה ואנכי לא ידעתי עד שננערתי מפני גרוני שעמד ליחנק, שכלתה הרוח מן החדר ולא נותר בו אויר לנשימה.

קפצתי בבהלה וביקשתי לצעוק לעזרה. באו לפני פניהם המיוגעים של בני הבית שנינוחים אחר מלאכת היום. לבשתי את בגדי ויצאתי לחוץ.

2

מצאתי את בעל הבית ואת אשתו עומדים בחצר. אם עדיין לא שכבו לישון או אם כבר קמו לעבודתם, לעשות בלילה מה שאין מספיקים ביום, שמעו קול רגלי וראו אותי. שאל אותי בעל הבית אם מבקש אני כוס חמין? אמרתי לו מבקש אני לדעת מה זה? אמר בעל הבית, רואה אני כשסיפרנו באותן הצרות של משמר הירדן דלגנו על צרה זו שמחצות לילה עד שעמוד השחר עולה כל הרוחות דוממות ואין אויר לנשימה. באמת היה עלינו לספר לך, אלא סבור הייתי שלילות שעשית במירון ובצפת יביאו אליך את השינה לסוף רואה אני שלא ישנת. מכל מקום מוטב לי ללון במשמר הירדן שאין בה שינה מללון ביסוד המעלה מפני היתושים שמביאים עמהם את הקדחת. באמת אף משמר הירדן אינה מנוקה מן הקדחת אבל אין זו הקדחת הירוקה שביסוד המעלה. הנה בעלת הבית באה מן האורווה ובידיה כד חלב ומביאה לך ספל חלב ואתה תברך שהכל נהיה בדברו ואנחנו נאמר אמן.

3

אחר פת שחרית נפטרת לשלום מאנשי הבית והלכתי אצל בן לווייתי. אמרתי לו קח את מטלטליך ונלך.

נתמלא עלי עברה ואמר, נלך הוא אומר. אחר לילה שכזה הוא אומר קח את מטלטליך ונלך. אמרתי לו, מבקש אתה ללון כאן עוד לילה אחד? גדולה מצות הכנסת אורחים שהחזיקו בה אנשי הגליל שבטוח אני במארחך שלא יקח את משכבך מתחתך. צעק בן לווייתי בחמתו, די בלילה זה שעשיתי כאן. כל הלילה לא עצמתי עין. אמרתי לו היה לך לעשות מה שעשיתי אני. צעק בחמתו, מה עשית? אמרתי לו מה שאדם מישראל עושה בלילות, קמתי לתיקון חצות. — תיקון חצות? נענעתי לו ראשי ואמרתי לו, כן אדוני. צעק בחמתו, אל תקרא לי אדוני. ואחר תיקון

חצות מה עשית? — אחר כך בני אחר כך שתיתי חלב חם מן הפרה. חלב נתנה לי בעלת הבית. בנות מלכים ביקרן דדיהן לא ירווך חלב כשל פרתה של בעלת הבית. עדיין ברוגז אתה? הסר כעס מלבך וקום ולך. עוד היום עלינו להגיע למתולה. ביסוד המעלה אין אנו יכולים ללון. — למה? — למה? הריני מגלה לך על מנת שלא תגלה לאחרים. שמא ישמעו מתנגדי היישוב יכולים הם לפרסם את הדבר ונמצאים מזיקים לחובבי ציון שעמלים להעלות עולים לארץ. ביסוד המעלה חביבי ביסוד המעלה איוו למושב למו מיני יתושים שמביאים את הקדחת הירוקה או הצהובה. בור ועם הארץ אני ואיני מבחין ביניהן ואיני יודע איזו מהן קשה יותר, אלא עד שנבקש לדעת שמותיהן של כל מיני קדחת נבקש שלא נחלה. הוציא בן לווייתי גלולה של חינין ובלעה וחזר ובלע עוד מנה אחת. לסוף שאל אותי, אי אתה רוצה מנה אחת של חינין? אמרתי לו היתושים שבארץ ישראל מכירים אותי, אפילו עוקצים אותי אינם מתכוונים להביא עלי את הקדחת. נלך.

בא האכר שעשיתי עמו והושיט לי חצי ככר לחם וזיתים ירוקים צרורים בעלים ובעתון. ליווה אותנו עד לסופה של המושבה.

ט

נפטרנו לשלום מן האכר וממשמר הירדן והלכנו ליסוד המעלה שיושבת על מי מרום על בצאותיה. כל אדם לא היה בחוץ, רק חום גדול ומעיק שעלה מן הבצות. פגע בנו איש צנום ונמוך ואמר אתן שלום לשני יהודים, את מי אתם מבקשים? ענינו ואמרנו, אין אנו מבקשים כלום. אמר לנו אל תאמרו כן. סבור הייתי שאתם מבקשים אותי. אמרתי לו, מי אתה שאתה סבור עליך שאנו מבקשים אותך? השיב לי שהוא השמש. אמרתי לו ואם אתה הוא השמש אנו למה צריכים לך? — שמא אתם מבקשים להתפלל שחרית ואתם מבקשים תפילין. אמר לו בן לווייתי, לאחר שהגניח אדם תפילין — מה? אמר השמש, הגניח אדם תפילין והתפלל שחרית נוטל ידי ואוכל פת שחרית. שאלתי אותו בלחישא, ואתה כבר סעדת היום? השיב לי, סודותיו של אדם עני למה לך? אבל אומר לך, אם יש לי מה אוכל אני אוכל, אין לי מה אוכל איני מת מן הרעב. הכנסתי ידי בכיסי ונתתי לו מה שנתתי. אמר השמש, בזכותך ידידי ישמח האופה. אקנה אצלו ככר לחם ויראה פתאום פרוטה חיה. כאן ביסוד המעלה כל אשה אופה את פתה ואין אדם קונה פת מן האופה. רואה אתה ידידי במעות שנתת ליהודי אחד מיטיב אתה לשני יהודים. לי שאני אוכל פרוסת פת ולאותו עני שאני לוקח הימנו את הפת ונותן לו מעות. חזרתי והכנסתי ידי לתוך כיסי ואמרתי לו, כשם שישמח האופה היום כך ישמח למחר. שלום. אמר השמש, יפגשך אליהו. אמרתי לו כן למר. הגביה השמש שתי ידי כלפי מעלה ואמר בכל כחו, הלואי.

י

קלות היו רגלינו, כל משאוי לא היה על שכמנו. שני תיירים רוכבים על סוסים שעשיתי עמם במלון בראש פנה ראו אותנו עמוסים תרמילים וילקוטים ומעילים והעמידו את סוסיהם ונטלו את כלינו להביאם לנו למתולה, ששמעו שהולכים אנו למתולה ששם יעשו את הלילה. טובה היתה הדרך וטוב וגאה היה האויר, שיחים של הרדוף ושל דפנה וקני סוף נתנו ריח וצפרי רננות נתנו זמירות והמתיקו לנו את הדרך במתק קולן. צפרים אחדות שלא נתן להן האלקים קול ערב אבל קישטן בנוצות מגוונות יפות ונאות עשו את חללו של עולם כגן פרחים. לכו חזו חסדי ה', אפילו בחורבנה טובה הארץ מאוד מאוד תאוה לעינים. ולא בשבילנו בלבד פיאר הקדוש ברוך הוא את ארצו אלא אף לאקליפטים ולאשלים, לרועים

ולעדריהם. בכמה מקומות פגענו ברועים שהשקו את בהמתם בשקתות של שיש וכיבסו בהן את כליהם. שיש טהור מחוקק בצורות נאות ששימש ארונות מתים לשליטי עולם שהחריבו את ארצנו פלטו את פגריהם והשליכו אותם לעוף השמים ולחית הארץ ראו רועים ועשאו שקתות להשקות בהן את בהמתם ולכבס בהן את כליהם הצואים.

יא

כארונות הללו שנתרוקנו ממתיהם כך הארמונות החרבים שפגענו בדרך. לפנים ישבו בהם גדולי רומי. לא נשאה אותם הארץ ועמדה מלכות אחרת וישבה תחתם. לא נשאה אותה הארץ והשליחה בה אומה של ערבים. הרבו בה הרג רב. כל עיר מבצר הכו וכל עץ טוב הפילו וכל מעייני מים סתמו וכל טירה הרסו, שהארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת אותה לנו ולבנינו עד עולם אין כל אומה יכולה אלא להרוס ולהחריב. ולהרוג זו את זו. כך היה וכך יהיה עד שיראה ה' בעניינו וירחם עלינו ויביאנו אל ארצנו ונחלתנו ונשבה בה עד עולם.

יב

מה ראיתי עוד בארץ. ראיתי את התאו שנאמר בתורה ובהיפוך אותיות הזכירו ישעיה (נא כ) כתוא מכמר, כתוא זה שנפל למכמר ואינו יכול לקום מחמת כבדו. גבהו כארבע אמות וחצי ועורו אפור כהה וקרניו כפופות זו כלפי זו וגוטות לאחוריהן ואורך הקרן אמתיים פחות או יותר, והוא רובץ בבצות ומתפלש במימיהן לצנן עצמו מפני החום. שמעתי שהוא שור הבר שעתיד הקדוש ברוך הוא להאכיל מבשרו לצדיקים לעתיד לבא. ומפני מה בחר בו הקדוש ברוך הוא מכל הבהמה ומכל החיה לעשותו סעודה לצדיקים לעתיד לבא, אלא כדי שיראו וידעו מה התוא הזה אינו יכול לקום מן הבצות מחמת כבדו, לסוף הוא נופל במכמר שטמנו לו, כך הרשעים אינם יכולים לקום מכובד עוונם שטומן להם יצרם, ומה סופם, לסוף נופלים בגיהנם, ולא עוד אלא שאין להם תקומה ליום הדין. אבל הצדיקים, שבע יפול צדיק וקם, ולא עוד אלא לעתיד לבוא הקב"ה עושה לו סעודה, זו סעודת הודיה על הצרות הרעות שניצל מהן.

יג

בכך מהלכים היינו כאחד. אנחנו עשינו את שלנו והלכנו בעינים פקוחות והארץ עשתה את שלה והראתה לנו גדולות ונפלאות וראינו את חסדי ה' עם הבהמה ועם החיה ועם צפור כל כנף ועם אילנות ושיחים. אדם מדבר עמי פעמים אני שומע פעמים איני שומע, אבל שיח השדה שמשחין זה עם זה אני שומע. שמא תמיהה [את] על זה אני שאיני שומע שום לשון חוץ מלשון הקודש שומע אני שיחות עשבים. טעמו של דבר כך הוא, בשביל ששפל רוח אני נתן בי המקום לשמוע לשונם של קטני ארץ נמוכי רוח. הרבה הרבה משיחות שיח השדה כתובות על לבי. ופעמים כשמושיבים אותי בין גדולי ארץ והם מדברים גבוהות גבוהות תשוחח נפשי עלי, ונפשי עלי עגומה משפיל אני את עיני כנגד לבי ואני מסתכל בלוח לבי שכתבתי עליו מאותן השיחות ששמעתי מעשבי השדה מיד חוזרת למנוחתה.

יד

היום פנה והלילה בא, ליל חושך ואפלה. מפני החשיכה לא ראינו את הדרך, רק קולות מים רבים אדירים שהיו נשמעים הודיעו לי שחצבני הנהר קרוב הוא, הוא חצבני הנהר שבחורף מימיו עוברים על כל גדותיו ועושים את כל סביבות הנהר בצות בצות שאורבים לעוברי דרכים בלילות. נפלה עלי אימה גדולה. מוסיף עליה קול המים שמהלך אימים. הנהר חצבני מקור מימי הירדן שנכרתו

מפני בני ישראל בימי יהושע נתנכלו לבני עמו של יהושע לצוד את רגליהם בבצאותיהם וברפפם.

טו

אמרתי לבן לווייתי, בצרה גדולה אנחנו, כל פסיעה ופסיעה סכנה גדולה מחברתה, שמקום זה שאנו עומדים עליו מקום בצאותיו של נהר הצבני הוא וכאן כוכב אין בשמים להאיר לנו את רגלינו, ואת פנס החשמל שהבאת עמך מגרמניא שמת בילקוטך ואת הילקוט נתת בידי מכירנו מראש פנה להביאו למתולה.

הושיט בן לווייתי ידו לתוך כיסו והוציא תיבה מלאה גפרורים. שפשף גפרור בתיבה והעלה אור נישבה רוח וכיבתה את האור. חזר והדליק גפרור וחזרה וכיבתו הרוח. בינו בינו נשמטה התיבה מידו ונפלה לארץ. ביקשנות ולא מצאנוה, מפני החשיכה לא ראינו להיכן נפלה. שמעתי קול מצילות פעמונים וקול פעמי גמלים. אמרתי לבן לווייתי אורחת גמלים באה, עמוד אתה במקומך ואני אלך אחר הקול ואשאל אותם על הדרך.

הלכתי אחר הקול וראיתי אנשים ונשים רוכבים על גמליהם. שאלתי אותם איזוהי הדרך למתולה ולא השיבו לי. ביקשתי מהם גפרור להאיר את הדרך והושיטו לי אבנים. שמע בן לווייתי ואמר בחמתו, רשעים שכאלה, תועי דרכים שואלים לדרך ואינם משיבים להם, מבקשים מהם גפרור ומושיטים אבנים. אמרתי לו לבן לווייתי שמא הם מטובלי ערבית שמשעה שעולים מן הרחצה ועד לזריחת החמה אינם מוציאים מלה מפיהם. ולענין האבנים שנתנו לנו, מעשה אבותיהם בידיהם, שמוציאים אש מן האבנים, שהגפרור בא מן העץ ואין מן המדה לעשות דבר מדבר לכלות אותו הדבר.

אמר בן לווייתי, בבדקר ובכל ספרי המסעות שקראתי לא נזכרה אומה שכזו. אמרתי לו, לא כל מה שנזכר בבדקר ובספרי מסעות אמת הוא ולא כל אמת נזכרת בבדקר ובספרי מסעות. עכשיו מה נעשה? לזוז מכאן אי אפשר, שאם נוזז נפול לתוך הבצה, לעמוד אי אפשר, שאם נעמוד נמות בצנה. טובה גדולה עשו עמנו שני מיודעינו שפיתרו אותנו ממשא הבגדים והקלו לנו את הדרך, עכשיו שאנו צריכים לבגדים חמים מפני הצנה ולמטלטלינו בשביל פנס החשמל אין עמנו אלא צנה ופחד.

טז

נצנץ פתאום אור, ואחריו אורות רבים. האירה כל הארץ כאילו נזרעה כל הארץ אורות. אמרתי לבן לווייתי, אם לא נפלו הכוכבים לארץ איני יודע מה כאן. הציץ בן לווייתי ואמר, גומרות לילה הן. אמרתי לו רואה אני דברייך, שאי אפשר לומר כוכבים הם, שכוכבי ארץ ישראל גדולים פי כמה מרובה. הושיט בן לווייתי את ידו ואסף כמה מהן והושיבן על מקלו, האירו לנו את הדרך והלכנו והגענו עד לקצה המושבה מתולה, שיצאה לבקש אותנו, שכבר שמעה מן התיירים ששני בחורים יצאו ללכת למתולה וכיון שלא באנו יצאו לבקש אותנו.

יז

נחזור אצל אותה גומרת לילה שהראתה את עצמה בתוך אותה חורבה חשיכה שסגרה עלינו את הדרך. אמרתי לאותה גומרת לילה, אחותי עשי עמנו חסד כחסד שעשו עמנו זקנותיך על נהר הצבני

בדרך למתולה והאירי לנו את החשיכה עד שנצא מאפלה לאורה מחורבה זו שסגרה עלינו את הדרך.

לא שמעה גומרת הלילה את קול תחנוני ולא שתה לבה לשאלתי ולבקשתי. חזרתי ואמרתי, הטוב שבתך בחשיכה זו או לעשות חסד עם אב ובתו. ולא שתה גומרת הלילה את לבה לדברי.

אמרת בלבי, למה אשחית את דברי על אוזן לא שומעת? אעשה מה שעשה בן לווייתי על נהר חצבני בדרך למתולה שפשט ידו בגומרות הלילה והרכיבן על גבי מקלו להאיר לנו את הדרך.

יח

פשטתי את ידי כלפי אותה גומרת לילה לקחת אותה בידי ולהאיר לי את החשיכה וראיתי שאינה גומרת לילה אלא סדק שמכניס שביב אור מן החוץ.

אמרתי לה לבתי, בתי מה את רואה? אמרה בתי ניצוץ של אור אני רואה. אמרתי לה היטבת לראות. סדק יש כאן בקיר שמכניס אור מן החוץ. הריני מכניס בו יד והסדק מרחיב והולך ואנחנו נצא מחשיכה לאורה ומחורבה זו לעולם מלא.

חשתי ולא התמהמהתי ונעצתי אצבע בסדק. נשמט עפר מן הקיר ואחרי העפר טיח וצרורות ואבנים. הרהרתי אחר המעשים שנעשים בעולם, מפני קומץ עפר, מפני טיח טפל, מפני אבנים רופפות אני ובתי חבושים אנו בחורבה שכזו.

חתרתי אילך ואילך והתחיל הסדק מרחיב והולך עד שנעשתה כמין פרצה ויצאנו מאפלה לאורה. באמת כבר שקעה החמה ולא נשתייר ממנה אלא רישומה בלבד, אבל לגבי בני אדם שהיו שרויים בחשיכה רישומה של החמה נדמה כאור גדול.

לקחתי את בתי בידי ואמרתי לה, שימי עיניך וראי והגידי לי מה את רואה בתי? נשאה עיניה ואמרה ענן אני רואה. אמרתי לה, ובתוך הענן מה את רואה? אמרה בתי, בתוך הענן רואה אני כעין גבעה. חזרתי ואמרתי לה, ועל הגבעה מה את רואה? אמרה בתי, על הגבעה רואה אני בית. אמרתי לבתי, נלכה לשם.

ראיתי שהיא תמיהה, הרהרתי בלבי על מה היא תמיהה, אולי על שאמרתי נלכה לשם והרי כשיצאנו לדרך לא ידענו שמץ דבר לא על הגבעה ולא על הבית.

אמרתי לה, אולי הבית שאנו רואים בית הנתיבות הוא ושם נמצא את הרכבת שאנו מבקשים. עלינו על הגבעה ובאנו עד הבית. מצאנו שם זקנה אחת מדיחה את מעלות הבית. אמרתי לבתי, ייתכן שמכרת הזקנה לשון שלנו, נשאל אותה היכן לבית הנתיבות.

שמעה הזקנה ואמרה, וכי בית נתיבות אחד יש כאן, והלוא בתי נתיבות הרבה יש כאן, ניענעתי לה ראשי ונתרעמתי על עצמי, שהיה לי לדעת באיזה שלחתי את מטלטלי ועכשיו שיצאנו מחשיכה לאורה ומחורבה לעולם בנוי איני יודע לאיזה אני צריך. עכשיו עומדת לה בתי הקטנה ואין אביה יכול למצוא את הדרך ואיך אביאנה אל אמה.

בשל בדידות וכו'

ש. הלקיז

הוא מת. לא רצה להמשיך בחיים בשל בדידות וכלה.
 נניח לזכרה. וכי בשל בדידות נכאבה זו בלבד
 אדם טוב-השמע כמוהו, קולט כל ימיו נגונו
 הדין של הפרד בעולם, לא עשוי שישאף אל סופו?
 שישתק הנגון המיתר, שהוא לן בצלו יחידי
 ונהלף בצלו יחידי מלוא עולם – כביכול, הבווד
 האחד על פני ארץ? לא! בלא כביכול לגביו,
 ללא שום כביכול בענינו מראשית היותו ועד כאן –
 מקבר החי שבאומן עד מדרף כף רגלה, להבדיל,
 של נכרית מצניעה מעיניו קרסלה הפונו בשמלת-קיץ,
 בקדשת שבל שובב: היא מצעדת בקוסם, מין שיר-המצלות
 חרישי, בסף המפסג אל מקדש אל נכר מזהרר
 בראש הר, והוא הבווד בן-רגעו כקסמה בעולם.
 ללא שום כביכול בענינו מקבר קדוש שבאומן
 ועד גרם מעלות משישות, להבדיל, שמעפילות בחשאי
 אל פסל נצוה-יסורים ומעורר חלחלה קדמונית
 שם, על הר מיער וזרוח, במיתה-לא-מיתה עולמית
 שבלבנו עכומי. הרחיק עד מורא מקבר החי
 שבאומן! אף גם פה, בנגהות מריחות שלג-צפון
 ועועים מתקים בבשר בת-נכר, עשוי אדם זה,
 בשל בדידות וללא וכלה, שלא ירצה להמשיך.

ב

נניח לזכרה. די שיזכר הזוכר את חייו
 המבוכה הצעירה שבנינו, עם שתכלתה מתערפלת
 ומנסה מדי פעם להסוות בדידותו במצמוץ מדרמה
 של קצר-ראות פתאמי – ויבין שבדידות מחלטת
 לגביו כשלעצמה לא שירה לבסוף שום רצון להמשיך.
 ידענו, איש-חסד היה. היה כלו טוב. טוב אהו
 אפל וריחן שבכפר הרוסי, הנשקע בצולת לילה,
 ושתמר באיש זה עד תמו. משל: עד סופו הוא עדין
 בכפר ולוט לילה לילה-שבועות שחור-קטיפה ומככב
 שממתין כמותו לתקון, לבקיע מעט ברקיעו.
 איש-חסד היה – עד זהות כשלו גם צער תרזות
 משירות ללא קול, חסודות וצהבות, עלנת-נגה
 של קיץ-ההדים הנבש, עצור-הנשימה, על חופי
 האגם הצפוני, הרחוק עד אימה מן הכפר הרוסי.

יִדְעוּ, יִדְעוּ. כָּל אֵלֶּה כָּלֵם עַל מִתְקֵם וּמְרוֹם
 לְכַלְנוּ צְרוּרִים הֵם בְּצִרוּר וְכִלְיָה זֶה אִים – וְלֹאֲחַד
 עֵרוּךְ-מִיִּתְרִים שְׁכֵמוֹתוֹ עַל אַחַת כֶּמֶה וְכֶמֶה.
 אֶךְ מֵה פֶּרְטִי הָיָה לוֹ בְּכָל אֵלֶּה, מֵה פֶּרְטִי
 לְכַלְנוּ בְּאֵלֶּה, אִם לֹא הַבְּדִידוֹת? קִדְרַת-שִׁתְּפִים
 לֹא-חֲמָה וְכִלְיָה זֶה, אוֹתָהּ כְּלִיּוֹת מְפִלְאָה בְּאֵמֶת
 שְׁקִרְבָּה נְחֻנְקַת בְּדִידוֹת הָאָדָם עַד בְּקִשָּׁה אֶת הַמּוֹת,
 שֶׁהוּא בּוֹדָאֵי פֶּרְטִי – מִיִּתְתוּ שֶׁל אֶחָד זֶה בְּלִבְד.

ג

בּוֹדָאֵי, כָּל עוֹד מְשִׁתְּהִית הַנּוֹשְׁמָה בְּזֶה הַפֶּרֶט הַמְּבֻדָּד,
 מְשִׁתְּאָה הִיא לְאֲנֹסָה כְּלִרְצוֹנָה לְאוֹתָהּ כְּלִיּוֹת אֶלְמוֹנִית
 וְקִסְמוֹהָ שְׁבִקְרָבָה בְּדִידוֹתוֹ וּבַת-דָּם, הִיא אֶף הִיא, לֹא בּוֹ
 כְּבִיכָל זָב דָּמָה. כְּלוֹמֵר: מַעֲקָרוֹ שֶׁל הַדִּין הִיא לֹא בּוֹ,
 בְּפֶרֶד הַנְּעִיר הַלְּזוּה, כֶּשֶׁם שֶׁלֹּא בִּי הִיא וְלֹא בָּהּ.
 מָה אֲנוּ כְּלָנוּ, פֶּרְדִּים גְּלִמּוּדִים שְׁכֵמוֹתֵנוּ, מוּל כְּלָלוֹת
 הַסְּתוּם לְאִין-פֶּשֶׁר שְׁבִרְבִּיר-רִבְבוֹת פֶּרְדִּים שְׁתוּקִיִּים
 שׁוֹב וְשׁוֹב לְאִין סְפוּר, לְאִין בֵּין? וּמֵה בְּדִידוֹתֵנוּ מוּלָּה,
 מוּל פְּנֵי כְּלִיּוֹת זֶה חֲדָה חֲדָתָה, יְחִידִית וְאֶלְמֶת,
 בְּלִבְלוֹב אִינְסוֹפִי שֶׁל הַדִּים וּגְנוּגִים וּגְנוּגִים וּמִיִּתוֹת?
 אֲבָל הִיא הַנּוֹתְנָת: בּוֹדָד זֶה הַמְּדַבֵּר לֹא יִכַּל לְוַתֵּר
 עַל מַעַט הַפֶּרְטִי בְּחַיָּו כְּבֵמוֹתוֹ. פֶּשׁוּט, לֹא יִכַּל לְהִטְמִיעַ
 אֶת פֶּרְדוֹ, הַמְּבַהֵק לְגַבִּיו, בְּאוֹתָהּ כְּלִיּוֹת מְבַעֲיָתָה.
 שָׁמַיִם שְׁחוּרִים בְּלִיל-שְׁבוּעוֹת סָרְבוּ בְּחִצּוֹת
 לְהִבְקַע לְעֵינָיו הוּא בְּלִבְד וּמִמִּילָא סְפָרוּ בְּדִידוֹתוֹ
 הוּא בְּלִבְד שֶׁם בְּכֶפֶר, כֶּשֶׁהוּא יֶלֶד חֲרָד בְּתוֹךְ לוֹעַ הַלִּילָה.
 הוּא הוּא, בְּפֶרְדוֹ הַמְּבַהֵק, גַּם עֲצַב אֶת תְּנוּעוֹת-אִיסְדוּרָה,
 אַנְדְּרָטוֹת מְשׁוֹת צוּרְתָן מְרַגַע אֶל רַגַע בְּמַחֹל תֵּהוּ יוֹצֵר,
 מְשִׁהֲגִיעַ לְכַרְךְ הַמְּהַפְכָנִי וְהוּא נִסְל צוֹפֵה בְּהַפְכָּה.
 וְאֶף עֲרֻגוֹ שֶׁל יִסְגִּין אֶל בְּקִתָּה וְאֶל אַחוֹ
 וְיִלְלֵה-הַבְּשָׂרִים בְּבִנּוֹת-כֶּפֶר לְעַת עָרֵב, עוֹרֵג אֶל הַפְּדוּת,
 הַרְדִּיפוֹ אֶל מוֹתוֹ כְּעֲרֻגוֹן יִתְמוֹתוֹ רַק שְׁלוֹ – עַד שְׁמוֹעַ
 רִטְטִיו גַּם בְּאַנְק אָגֵם רְחוֹק וְכַחֵל בְּצַפּוֹן,
 עַד בְּקִשׁ אֶת הַמּוֹת, בְּגוֹעַ יוֹם-יְגִיָּה גִבֵּשׁ בְּצַפּוֹן,
 עִם עָלִים גְּסוּזִרִים שֶׁהִשְׁרִיחוּ תְּרֻזוֹת עַל חוֹפוֹ סְתוּנֵי.

ד

אִין צִרְךָ אִפּוֹא בּוֹכְלָה. לֹלֵא כְּבִיכָל לְגַבִּיו,
 רַק הוּא שִׁדְע אֶת כָּל אֵלֶּה וְרַק הוּא הָאֲזִין
 בְּכָל אֵלֶּה כְּבִשְׁלוֹ לְבִדּוֹ. וְלִפִּיכָךְ יִקְרָה לוֹ בְּכָל אֵלֶּה
 זֶה הַבְּדִידוֹת הַדְּוִיָּה עַד כְּדִי כָּךְ, שְׁאֲסוּר בְּתַכְלִית הָיָה

בעיניו שתהא זו, היא אף היא, מטמעה בדמאי שבנצח.
 מן הדין שאסור. מן הדין. ללא הרהור שבבשת-פנים
 באמרה פסקנית שבזאת. ללא יראת-הוראה כלשהי.
 וכי מי הדין ומי הגדון באנוש נחנק
 בציווק, בכלא-הנוף, ושוקע יום יום לבדו
 בבור ריק וחשך, שחשכו מעמיק לאין קרקעית
 כל מה שמרחיק השוקע לשקוע? מי יציל: בן, רע?
 טוב שמעכבם המצפון מדי פעם. מגע בשר אשה,
 אפשר, לו מתר להתמר בפדיון שבו-עולם שפנה.
 עוררן-משוקתה הקדמון אולי יכפר כזבו בו,
 בעורון בשרה, הלוחש שהוא חש את פנימה בציווק,
 את אימי שקיעתה בבור ריק ומרחיק יום יום קרקעיתו
 ממה השוקע באפל. יכפר, יסלח לה כזבה:
 דמיון ילד יקר, משכיר בשריה, פנימה לה כלו.
 משל: ציווקה האפל גם הוא רק המשה פסופיה,
 תינוק משגע, לראות שוב בעיניה שור-הבר וליתן
 מסבכים זה בזה, מנחים זה בזה בפעל ממש
 על נהר-אפרסמון שבכפר-הילדות, המלבלב פי שבעה
 בקשבו לנגון-אקדמות מנחשל נצחוגו הטור
 בגרון דוד מזקן ומביש קצת בנצחוגו בן-הרגע. משל,
 לכל היותר: ענותה בבשרה סתם הד היא לאנק אגם
 מתפיט, פשהוא עוטה כחלת מקבלת דינו של סוף-קוץ
 צגם, מין המשך - לפי דבריה! - לערגון-שיר-יסגין בן-בלי-גבול
 בחלל המפלט. אבל מה לה גם היא ולכלא-הנפש?
 ואפלו פשיתמות זו שלה גראית לעתים מבטלת
 בעיניה מול בינת-הקמטים המספרסת, שבה אשה
 מצפינה (אולי גם מדעת) דני בדידותה היא עצמה.
 כלא-הנפש בטוף מי ומה יבקיענו? המות
 אף הוא לא. כי על כן קשה להמשיך ורצוי רק המות.

ה

מי אפוא עוד הדין ומי הגדון? כהולך כנשאך.
 הרי משהלכת בודאי בן-חורין הוא אף זה הנשאך
 לראות את עצמו לא-רוצה, לא-יכול להמשיך.
 בשל בדידות. וללא וכלה. החי עוד יודע כמון
 שמים תוהים בתרג מאדם של שקיעה על פני ים.
 כמוה-אי-פעם נדהם הוא עדין מול קטיפת-יערות
 שחמחמה על גבעות יפות-שד, מורידות דממתן עם הגן.
 וכמוה, באפלו לית חרישית טרם יום אי שם בעולם,
 מיחל הנשאך לקול-היונה, המבושש משום מה

להגות אזהרה לגזל שבקן: החתול אורב לו
 על בד עץ טרם יום. וככל מכל כל כנשאר בהולך
 אף בקף שמשלהלכת - הרי הוא מעין גלגלך,
 הפרד המבדד בעולם ונכסף הוא בלבד אל סופו.
 כמו אין גוי באמת בשקיעה מניפה עמריריו בענון,
 כמו אין באמת בשורה כליית בשחר מעפעה -
 כמו באמת לא רוצה גלגלך, לא יכל גלגלך
 להמשיך בשל בדידות. בשל בדידות וכלה או בלי
 וכלה? לא זה העקר לגביה עכשיו שהלכת:
 אתה שהלכת אינה גם יודע, מה צריך מי בכלל
 לחשש לטעות אפשרית בחשבון הבדידות וכלה.

מוח

דן פגיס

בתוך ליל הגלגלת
הוא מנלה לפתע
שולד.
רגע קשה.

מאז הוא טרוד מאד. הוא חושב
שהוא חושב ש
והוא סובב סובב:
איפה המוצא?

אלו היו דברים באיזה עולם,
היה בנדאי אוהב אותם מאד.
היה קורא שמות לכלם.
למשל שם אחד: מח.
זה אני: מח: אני הוא.

מאז הוא גולה, נדמה לו:
אפשר היה למצא מנוח.

2.

איך יניע את החשך?
מח מרחף לבדו על פני התהום.
אבל עכשו נבקעים בעצמות המצח
שני פצעים עמקים, עינים –
העינים מלשינות לפניו
על העולם: הרי כאן, לפניו, משתרע
עולם גמור ומוצק,
ומח מרחף רק
מטר וששים סנטימטר מעל לרצפה!
אבל עכשו שנודע לו הכל
תוקפת אותו סחרחרת-גבהים נוראה:
מטר וששים!
לבדו על פני התהום.

.3

מְקַנֵּן בּוֹ הַחֶשֶׁד
שֶׁבְכָל עוֹלָם הַגְּלִילָה
אֵין עוֹד מִחַ מְלַבְדּוֹ.

אַחֲרֵי זֶה, חֶשֶׁד חֶדֶשׁ:
שֶׁהַמוֹנֵי מוֹחוֹת כְּלוֹאִים בּוֹ,
צְפוּפִים מְאֹד.
וְהֵם מִתְפַּצְּלִים מְמַנּוּ, בּוֹגְדִים בּוֹ מִבֵּית,
מְכַתְּרִים אוֹתוֹ.

וְהוּא אֵינוֹ יוֹדֵעַ מַה הָרַע
בְּמַעֲוֹטוֹ.

.4

נִכּוֹן, אֵינוֹ יָסָה, אֲבָל
הוּא בְּעַל הוֹפְעָה מְעִינָת:
פְּתוּלִים אֶפְסוּרִים-לְבָנִים,
שֶׁמְנוּנִיִּים מְעַט, מִחֲלִיקִים זֶה עַל זֶה.
תְּלַתְלֵי שִׁיבָה מִפְּנִים לְגִלְגֻלָּת?
לֹא, מִחַ אֵינוֹ דוֹמָה
לְשׁוֹם דְּבָר בְּעוֹלָם, אוֹלֵי רַק
לְמַעַי הַדִּק.

.5

זֶה הָרָ. זוֹ אֲשֶׁה.
אֲבָל מִחַ מִפְּעֻנַח מִיָּד:
לֹא הָרָ. בְּקַעָה מְהַפְּכָת.
לֹא אֲשֶׁה. גּוֹף וְגַפִּים שֶׁהַעֲמִידוֹ פְּנִים.
רַק קַדְחַת הַמְּצֵרוֹת
הַתּוֹקֶפֶת אֶת הַדָּם בְּתִשׁוּקָה
אֵין בָּהּ סִפְק.

.6

מִחַ מוֹצֵא לוֹ חֶבֶר, סְגוּר כְּמוֹהוּ.
שְׁנֵיהֶם חוֹבְבֵי אֶלְחוּט,

ובשעות הפנאי הם משדרים זה לזה
מעלית הגג.
מח שואל למשל:
יש לך הקשים? מרכזי אועקה?
שש-מאות-מליון תאי זכרון?
ואיך אתה מרגיש בקפסת הגלגלת שלך, מח?

לפעמים הוא מנסה להתבדח:
מה גשמע אצלך?
מה גראה אצלך, מח,
מה גטעם ומורח אצלך עכשו?
(והריהו יודע שחושו הששי
דוקא הוא החשוב בין חושיו!).
אבל חברו מתעצבן:
אני מבקש ממך, אל תבלבל אותי, מח.

כעבור זמן הוא באמת מתיידד אתו,
והוא משדר לו גם בעיות אישיות בהחלט:
שמע-נא, אתה יודע לשכח?

.7

בין שאר פחדיו: שכתב החרטמים
עדין תקויק בו.
הוא מחו המפתל של פרעה במותו.
ופרעה עוד איננו מוכן:
לפני שחונטים אותו,
מחרר החונט את שני נחיריו
ושואף דרכם
את המוח הקר.

.8

מח מספר שלש-מאות-עשרים-וחמש? כאן.
מספר שבע? כאן.
מספר שש-מאות-אלף-תשע-מאות-ותשע? כאן.
מספר אפס? כאן.
מספר אחד? אחד! איפה מח אחד?

9.

וְיִהי בְּמַחְצִית מוֹתִי, בְּצַעַר
עַל מַחְצִית חַיִּי, וְעוֹד אֲנִי
אֲחוּז בְּסִבְךָ עוֹרְקִים, בְּאֶפֶל יַעַר,

בְּסִבְךָ עוֹרְקִים, בֵּינִי וּבֵין דֵּינִי –
הַגִּית פֶּתַע וּפְרִץ לֹו דְרֶךְ
הַדָּם הַזֶּה, עֲבָדִי וְאֲדוֹנִי –

לְמָה דִּבַּרְתִּי. וְאֵל מִי. לֹא לֹא,
הֲרִי לֹא זֹאת רְצִיתִי לְהוֹדִיעַ.
הֲלוֹ? מִי שָׁם, מִי מֵאוֹיֵן? הֲלוֹ?

10.

עוֹרְקֵי הָרֹאשׁ הַפְּנִימִיִּים מְגִיעִים לְחֶלֶק הַקֶּדְמִי שֶׁל בְּסִיס הַמֶּח, וּמֵהֶם
מְסַתְּעִים עוֹרְקֵי הַמֶּח הַקֶּדְמִי, הָאֲמֻצְעִי וְהָאֲחוּרִי – שְׁלֹשָׁתָם. בְּקִלְפַת
הַמֶּח, אֵף עַל פִּי שֶׁהִיא דְקָה מְאֹד (מְאֹד), מֵרְכֹז הָרֵב הַגְּדוֹל שֶׁל גּוּפִי
נִירוֹנִים בְּמַעְרַכַת הָעֻצְבִּים: בְּאֶדָם בְּעֶרְךָ 10 מִלִּיאָרְד. הַמֶּח הוּא אֲבֵר
הַזֶּמֶן. כְּלָב שֶׁהוּצָא מִמֶּנּוּ מִחוּ הַגְּדוֹל עוֹד יְכוּל לְחַיּוֹת וְמִן-מָה, אֲבֵל רַק
בַּחוּץ. כָּל הָעֶבֶר הַכְּלָבִי כָּבֵה מִיָּד, הָעֵתִיד הַכְּלָבִי כָּבֵר אֵינּוּ קָיָם.

מִחַ מְפִהָק: הוּא גְבוּךְ מְרֵב תְּהֵלָה.
הָאוֹתִיּוֹת הַנְּפִלְאוֹת הָאֵלֶּה! מִי הַמְצִיא אוֹתָן?
מִחַ. וְאֵת הַנִּיר? מִחַ.

וְאוֹתֵי?
אֲבֵל מִחַ כָּבֵר לְמַד לְהַתְּגוֹנֵן
מִפְּנֵי הַתְּקֵפָה שְׁכֹזֹאת.
הוּא גוֹתֵן אוֹת: יְהִי אֶפֶל!

וּמִיָּד
סוּגְרוֹת הָאֻצְבָּעוֹת
אֵת הָאֲנֻצִיקִלּוּפְדִיָּה.

11.

שֶׁל מִי הַפֶּתַח, אִם הַיָּדִים יְדִי? שְׁלִי, שְׁלִי.
שֶׁל מִי הַסְּכִינַת הַחֹד, שֶׁל מִי הָעוֹרְקִים? שְׁלִי, שְׁלִי.
שֶׁל מִי הַדָּם הַמְּהִיר לְהַפְּלִיא?

.12

הוא מבקש להיות נאמן
רק לעצמו,
להיות נקי וריק,
ריק מזכרון כמו ראי.

.13

הוא ירח ששני הצאיר
שקועים לעד באפל.

.14

מח מונה
שניות בדרךכו מכובכ למשנהו.
שנים בדרךכו מגרור-חול למשנהו.
שנות-אור בדרךכו הארפה ביותר: אל מח.

.15

שעת רצון. הוא מתפניק מעט
בהרהוריו, כגון
ששם, באיזו ערפלית,
בהללים שבין הכוכבים
שנתמזג להבל חלבי,
שם מצפה ודאי איזו תכלית –
סתומה עדין, אף כלה שלו.
מחר או מחרתים, אם יחליט,
יסיר לבוש הקלא האפור,
ויבקלפת אגוז דקה
יצא, יפליג, יגיע: הוא שליט
על אשכולות של עולמות אין-ספור.

.16

מח מגשש סביבו: הוא מקף.
הגלגלת איננה מפלט.

במבוך מתפתל
המבוך.

מח עכשו ענקי: עגן אפור,
כבד מאד. בתוך לע העגן הזה תקוע
ברק עקם. לא להקיא ולא לבלע.

רגע-רגע: מח שומע את עצמו
מתקתק רגע-רגע.
פצצת זמן?
לזה לא היה מוכן בכלל.
לא היה יר.

אבל מח מתנער מיד
וגזר: אני רק חלום.

.17

מח קולט אותות
ממרחקים עצומים.
בחלל, מעמק שגות-חשך ממנו,
צפן חי מניע אליו:
עולם אחר משדר בלי הרף, כמוהו,
בלי תנומה, כמוהו,
בלי דעת.
— לב?

.18

מח סוקר בספוק את מרכזיו:
מרכז לדבור, מרכז לכזב,
מרכז לזכרון
(שבעים שעון ושעון, לפחות, וכלם שוני שנים),
מרכז מיחד לכאב —
פתאם
(מי מדבר בבקשה? מי שם?)
הוא נדהם מפני חדשה מרעושה:
קיים מעגל געלם
שמרכזו בכל מקום

וְהִקְפּוּ בְּשׁוֹם מְקוֹם אֵינּוּ:
 מְרִכְז קְרוֹב כָּל כֶּף
 שְׁלֻעוֹלָם
 לֹא יוּכַל לְרְאוֹתוֹ.

.19

עֲכָשׁוּ הוּא כִּבֵּר רוֹאֵה אֶת הַגּוֹלֵד:
 הוּא יִפְרֵד לְאֵט, בְּאֵי-רְצוֹן,
 וְקִצָּת בְּאֵי-סֵדֶר.
 רֵאשׁוֹן
 נוֹטֵשׁ אוֹתוֹ הַפְּחַד
 וְנִמְלָט.
 אַחֵר כֶּף הוּא נִפְטָר מִן הַלְעָג,
 מִבְּדִיחוֹת-הַדַּעַת,
 מִלְּשׁוֹן נוֹפֵל עַל לְשׁוֹן.
 אַחֵר כֶּף נִתְקִים נְחוּשָׁיו.
 זְמַן מָה הוּא מִשְׁתַּהַּה: הֲרִי הָיָה כָּאֵן מְשֻׁהוּ,
 קְרוֹב מְאֹד, מְטָרִיד. מַה זֶה הָיָה –
 אַחֵר כֶּף כִּבֵּר אֵינּוּ נִדְרֵשׁ לְזִכְרֵהּ.

אַחֵר כֶּף
 הוּא נִשְׁכָּח
 וְהוּא אוֹר

זכרונות פוליטיים ערביים

רציחות, מליצות, כיסופים

אלי כדורי

כרבע המאה מסופה של מלחמת העולם השנייה הם לקחו סוף-סוף את גורלם בידיהם וטעמו במידה מלאה את אכזביותיהם ואסונותיהם של חיי הפוליטיקה. פעולה פוליטית עצמאית נזדווגה — והוליכה — לפורענות בארץ-ישראל, פורענות שהעולם הערבי לא ידע כמוה בימים שעותומנים שלטו בו. על התבוסה הזאת מידי עם או קיבוץ שהיה בזוי עד כה נוסף החזיון המר של אנשי צבא השולחים ידים גסות אל רקמת החיים המדי-ניים, זוממים זה עם זה ומרצחים זה את זה, מדברים דברי רהב על שחרור, מהפכה ושאר סיסמאות אשר אירופה הפריחה בשעה רעה על פני המזרח, וכל אותה שעה הם מרחיבים שררתם המקפאה על חברה שאם זרים שלטו בה בימי עבר, הגה עם כל עניה ונחשלותה עוד היו לה כל מיני חן, ועדיין השאירה לפרט מקום-מחיה וברחמיה התירה את הפרישה לרשות היחיד.

הפוליטיקה הביאה איפוא לערבים השפלה מחוק וחוסר-אונים מבית; ושיעור הצער והאכזבה הוא לפי שיעור השכר אשר קיוו להשיג, מרומים על-ידי חזיון-התעתועים האירופי, מן השלטון העצמי המדיני. "חובבי הערבים" המערביים השורצים באוניברסיטאות, בחיים הציבוריים, וב"תעשיית התקשורת" — מיני הידידים ששומר-נפשו ירחק מהם — נתנו מהלכים לתמונת הערבי כיצור חסר-הומור, חגיגי, פסקני, צורמני להשמים. מי שחדר מבעד לקריקטורה זו יגלה כי הערבים הם "אנשיים כמו כולנו", השוקלים באותו פלס כמונו צדק ודיכוי, עריצות וחופש, נאמנות ובגידה, כבוד ואי-כבוד.

גולגלתנו, עד שאין לך אף פיתול אחד במוח הערבי שאינו שורץ גידולי מין". קבאני מאמין במהפכה שהיא "תמורה גמורה בניאור גרפיה של האדם הערבי", ובתמורה זו האמאנציפאציה המינית והפוליטית באות כרוכות יחד.

מין ושררה הם אולי העזים שבדחפים שיכולים לאחוז בבני-אדם ולכפותם. אך מורשת החכמה של האנושות הכירה כי ככל שאין שיעור וביטוי לתענוגות שבידם להעניק, יש לנהוג בהם ביראה ובזהירות, שכן עלולים הם להתיר רוחות שאול ולהביא לידי אימתנות וטירוף. גם אתונא גם ירו-שלים לימדו תורה זו בדרכיהן השונות, והנחילוה למוסלמים ונוצרים כאחד.

אך בזמן החדש התחילו רבים מאנשי המערב לכפור במוראי האהבה או הפוליטיקה. האושר על-ידי סיפוק מיני או עשייה מדינית היה רעיון שליט באירופה ובאמריקה מימי סאד וס'ט-ז'ויסט, וסופו שהגיע לניהיליזם הרווח כל כך בקרב המשכילים במערב כיום. בזכות קרנו של המערב דבקו אינטלקטואלים לא-אירופיים באמונות אלה, אשר טכניקות שהמציאה אירופה סייעו להפיץ בקרבם. גם הם תלו ציפיות מוגזמות ומשלות באהבה ובפוליטיקה; וגם בקרבם, עקב זאת, פשה הניהיליזם.

כל הסוקר את הכתיבה הספרותית והמדינית הערבית בעשורים האחרונים ימצא אישור להערות אלו. אנשים צעירים שגדלו במזרח התיכון הערבי בין שתי המלחמות האמינו אמונה עזה שאם רק יוכלו להשתחרר מכוח המסורת ומשלטון הזרים, יגיעו ליום שכולו טוב, שבו האושר הציבורי יהיה שיאו וערובתו של הסיפוק הפרטי*.

* עם כתיבת השורות האלה בא לידי ספר קטן מאת משורר סורי ידוע, ניזאר קבאני, "על שירה, מין ומהפכה" (בירות, 1972). בספר הזה טוען קבאני כי המין הוא "הבעיה היסודית" של החברה הערבית ושההפתר הבעייה הזאת ייפתרו כל שאר הבעיות. "המין (הוא כותב) הוא כאב הראש הנצחי שלנו, הפגע האוכל בנו יומם ולילה. אם תשאלוני לגודל הבעיה המינית אומר לכם ששיעורה כשיעור

העניינים החשובים בידי דודו, המגיד והמצווה במדינה. לו מסרו הפוליטיקאים, המשטרה החש-אית והמודיעין הצבאי דין-יחשבון, וממנו קיבלו הוראות. בשנתים שהכירו חנזאל, היה, לדבריו, עבד אל אללה אחוז תחושה גורלית כבדה, והיה יגע עד מות ממעמסת השלטון שהופקד בידו מיום שגיסו, גאזי, ניספה בתאונה בשנת 1939 והוא נעשה העוצר. ידיעות מדויקות הגיעו אליו על המזימות שזוממים בצבא כנגדו כל הזמן. אך ידיעות אלה רק הגבירו בו את תחושת האבדן. נראה כי השלים עם הרעיון, כי נכרים הם הוא ומשפחתו, ללא שרשים בארץ, ולשוא ילחמו באיבת העיראקים. בחדשים האחרונים לחייו נמסרו לו לא אחת פרטים על קושרים וקשרים בצבא, ותגובתו היתה שהקצינים המעורבים הם פטריוטים המסורים לארץ, שאולי ייטיבו לשרתה ממנו; אם אין הם רוצים בו, מוכן הוא לעזוב את הארץ יחד עם אחיינו. חנזאל מתאר ראיון בסוף אפריל 1958, שבו דיווח על ידיעות שהגיעו אליו: . . . הוא לא הגיב בשום צורה על החדשות, ולא ביקש פרטים נוספים. הוא הגיד ראשו והודה לי, כשפניו מעידים על משאלתו שיניחיהו לבדו, ושלא אוסיף על דכאון-רוחו. כי הוא לא היה צריך עוד לחדשות, לידיעות, או אף לידידים. יכול אני כמעט לומר כאן, כי גם לעיראק לא היה צריך עוד.

כש-ל-בטחון זה, כשהכרתו הפנימית אומרת לו כי המשטר שהוא עומד בראשו אינו בן-בית וכשר, הוא שהיה בעוכרי עבד אל אללה ומשפחתו. חנזאל מתאר איך הגיע קומץ חיילים אל מול השער הראשי של הוילה הצנועה ששימשה מעון משפחת המלכות השכם בבוקר בארבעה עשר ביולי 1958 והתחיל מטיח אש יריות על הבניין. בוילה ומסביבה היו תחת פקודתו של העוצר פלוגות צבא ממושמעות ונאמנות שיכלו להתגבר על התוקפים בנקל. אך עבד אל אללה ציווה עליהם להמנע מלירות על המתפרצים. בתוך חצי שעה נוספו על התוקפים הראשונים פרחי-קצינים מת-מרדים מבית-הספר של חיל-הרגלים במחנה הצבא הסמוך. הם היו מזויינים בבוקות וברובים אנטי-טנקיים, ועד מהרה העלו את הבית באש, ומשפחת המלוכה נאלצה לבקש מפלט במרתף.

אין לך דרך טובה להבין זאת מאשר לקרוא בזכרונות הפוליטיים של ערבים היוצאים בשפע בעשור האחרון. הם מפענחים לעינינו את אופי הפוליטיקה הערבית בזמן האחרון ומציירים ציור נוגה של האכזבות והאסונות שטעמו העוסקים בה. מלבד סיפוריהם של כמה מחברים מהונגים, כמו המצרי נגיב מהפוז, הזכרונות הללו הם אולי החלק המעניין ביותר והחי ביותר בתפוקה הספרותית הערבית כיום.

מעניין הדבר כי רובה של ספרות זו מתפרסם בבירות, ששם עוד אפשר לסופרים להמלט מן הצנזורה והדיכוי. רוב הדברים נכתבים בידי פליטים או מהגרים, או בידי אלה שהפסידו באחד המישחקים הנוראים שבחרו לשחק. אם הם מת-נצלים או מרגיעים או מעטרים או מעלימים, אין הדבר מבטל את ערכם של הדברים שהם כותבים. כי בידועים או שלא בידועים משמשת ספרות זו עדות הן לרוח הרעה ולחולי שפגעו ברוב המסגרות הפוליטיות במזרח התיכון, והן לעובדה שאסונות ופרעות רבים כל כך לא המיתו לחלוטין את כושר הביקורת ולא עקרו את רוח החיים ועצמאות המחשבה עד היסוד.

נתחיל סקירה זו של החשובים בזכרונות הפוליטיים בחיבור קצר וצנוע מאת חייל מקצועי עיראקי אשר בהיותו איש המשמר המלכותי היה עד לרציחת מלך עיראק ומשפחתו בשנת 1958.

רצח בית המלוכה בעיראק

בספר "סודות רצח משפחת המלוכה בעיראק 14.7.1958" (בירות, 1971) מספר הלויטונט פליח חנזאל בהצנע, ובדייקנות וחסכנות של שדר צבאי, מה שראו עיניו, מתאר את במת הפשע, כיצד התחילה ההפיכה והתגלגלה ככדור שלג, ובאיזה אופן חוסלה לפתע משפחת המלוכה ללא הפליה בפרץ איום של תאוד-דמים בידי קומץ קצינים זוטרים. אך לא רק את הזירה הגשמית מצייר חנזאל. בשתי השנים ששירת במשמר המלכותי היו לו הזדמנויות רבות להתבונן במשפחת המלוכה מקרוב, וביחוד במלך הצעיר פייסל ובדודו יורש-העצר עבד אל אללה. פייסל עצמו, כפי שמוסר חנזאל, הניח בחפץ-לב את כל

רק אשת העוצר שרדה בחיים אחרי הטבח; היא נחשבה למתה, אך אחד הקצינים הבין שעודה בחיים והצליח להביאה לבית-חולים.

זמן-מה אחר הטבח נערמו הגוויות לתוך קרון להלקח לחדר המתים, אך קהל גדול שהתאסף ליד הוילה חסם דרכו של הקרון. נראה שלחץ ההמון הטיל את הקצינים שהיו בו למצב חלחלה; והם החליטו להפקיר את גוויתו של עבד-אל-אללה להמון. הם השליכו את הגוויה החוצה ונמ-לטו. חיש הובאו חבלים, וגווית העוצר נקשרה בצואר ובבתי-השחי לאחורי מכונית-משא שגררה אותה על פני חוצות, כשההמון הגובר מלווה אותה בצריחות אללהו אכבר. בתוך כל זה התחילו אנשים חמושים בסכינים ובקופצים נטפלים לגוויה. תחילה נחתך אבר-המין של העוצר, ואחר-כך זרועותיו ורגליו; הם הושלכו אל קבו-צות צעירים שנסו במרוצה כשהם מניפים את האברים הללו בצריחות שמחה. משהגיעה התה-לוכה אל מיניסטריון ההגנה מעבר לנהר שוב לא היתה זו אלא גופה מחוצה ומושחתת. מול המיניסטריון הופיעו אנשים בחבלים על מעקה של הקומה הראשונה. בעזרת חבלים הונפה הגויה מן הרחוב ורותקה אל המעקה.

איש צעיר וסכין בידו טיפס על עמוד חשמל סמוך ודקר את הגוויה חוזר ודקר בגב. אז התחיל חותך את הבשר, מן האחוריים ומעלה. מן הרחוב הועלה מוט לבן ארוך שנלחץ ונתקע בכוח אל הגויה פנימה.

מה שנותר מגוויתו של העוצר באותו ערב שפכו עליו נפט והעלו באש, והשרידים השרופים הושלכו אל החידקל.

חנזאל מסיים את הדו"ח המדויק וחסר היומרה בתאררו את הגורל הדומה שבא על גוויתו של עבד-אל-כרים קאסם אשר מיגר את המונארכיה. גם הוא מוזר על ידי הפכה ב-9 בפברואר 1963 שחוללו אחדים מחבריו הקושרים, ומיד הוצא להורג. הוא נקבר בחשאי בקבר רדוד מחוץ לבגדאד. כלבים נברו בקבר והתחילו מכרסמים את הגויה לזוועתם של כמה פלחים שהמציאו

הבית עדיין לא היה מוקף מכל עבריו, ועוד אפשר היה להימלט דרך הגן מאחור. בני לויתו הפצירו בעבד אל-אללה לעשות כן; אך הוא סירב בעקשנות להימלט, או לצוות על התקפת-נגד. הוא ישא ויתן עם המורדים, כך אמר, ופייסל יחתום שהוא מסתלק מן הכתר והם יעזבו את עיראק כולם. חנזאל היה משוכנע כי העוצר אחוז פאטאליזם שהניא אותו מכל נסיון להתנגד למור-דים. פאטאליזם זה היה "משגה קטלני". כך נהג גם אביו, עלי, שבחר להכנע יחד עם ארבעת אלפים חיילים לקומץ חיילים סעודיים, ויתר על כתר הג'או בשנת 1924 ונמלט על נפשו. שליח נשלח החוצה בדגל לבן, וזה הביא עמו את קציני המורדים למשא-ומתן. ברובים דרוכים ציוו הללו על משפחת המלוכה לצאת אל הגן בדלת צדדית. אחד הקצינים (עבד-אל-סטאר סביע אל עובוסי) שעמד על המדרגות המוליכות אל הדלת הראשית, בראותו את תהלוכת היוצאים בזה אחר זה שילח בדחף-פתאום מטח אש מתת-המקלע שלו אל גבות השבויים. חנזאל מספר ששוחח אחר-כך עם עובוסי על ההריגה, וזה אמר לו כי בשעה שירה היה "במצב של טירוף", כאילו ענן שחור כיסה את עיניו, כי הוא הפעיל את מכונת היריה בלי דעת מה הוא עושה או בלי לתפוס את המתרחש לנגד עיניו. כעבור שנה להפיכה, מוסיף חנזאל, פרש עובוסי מן החיים הציבוריים. בשנת 1969 הוא התאבד מסיבות שאינן ידועות עדיין.

המטח ממכונת-היריה של עובוסי הטיל את שאר הקצינים בגן לחמת-שגעון רצחנית. גם הם התחילו להמטיר אש על יושבי הוילה המלכותית, ותוך רגעים ספורים טבחו את המלך, את דודו, ואת אמו ואחותו של זה, יחד עם המשרתים שנלוו לתהלוכת אדוניהם.

מראה הדם, יחד עם קול היריות (כותב חנזאל) שיגע את הקצין במכונית המשוריינת, והוא פתח אש ממכונת היריה הכבדה שלו על גוויות המוט-לים על הארץ כשהוא מנקב אותן בכברה. הנער היתום ג'עפר שגידלה הנסיכה עבדייה (אחות העוצר) ניסה למצוא מקלט באחת מפינות הארמון, אך החיילים רדפו אחריו באש רוביהם וגמרו אותו.

והוסע לעיבורה של דמשק. המיבצע כולו ארך לא יותר מחמש עשרה דקות. עתה היכה אבו-מנצור עם אסירו להוראות. זעים היה במצב של דהם, ולא הכיר את שובהו בתחילה, שכן, אומר אבו מנצור, "הייתי במדי שדה, וזקני השחור והסמיר מגודל, באופן שנראיתי שיער ואיום...". זעים ניסה בתחילה לשחד את שובהו שיתן לו לברוח והציע לו סכום כסף גדול:

עניתי לו: "כיצד רכשת הון כזה? האם לא אמרת כי תעזוב את השלטון עני כשם שהגעת אליו? איך נהפכה דלותך לעושר?" הוא התחיל למלמל: "באלוהים, אני חף מפשע, אני חף מפשע. זוהי מזימה מצד הבריטים להרוס את עצמאותה של הארץ." אמרתי לו: "אל תחשוש לעצמאות. אנו מקנאים לה ונדע לשמור אותה."

כעבור שתיים בערך הגיעה פלוגת צבא ועמה עוד אסיר, מוחסין אל בראזי ראש המיניסטרים של זעים. הוא הובא לפני אבו-מנצור עודו לובש פיזומה, רועד מפחד וצועק: "חוסו עלי, אין לי דבר עם מה שקרה. חוסו עלי. חוסו על ילדי. אני מפקיד עצמי בידכם לרחמים." יחד עם האסיר החדש הגיעו הוראות ממנהיגי ההפכה כי זעים ובראזי נדונו למוות ויש להוציאם להורג מיד. אבו מנצור אחז איפוא בבראזי בידו השמאלית, ובזעים בידו הימנית והוליקם אל ביקעה שליד הכביש, שם הוצאו להורג בידי פלוגת חיילים. בעודו מחכה לגורלו ביקש זעים, שלא הספיק להתלבש כהוגן והיה קר לו, את מעילו של אבו-מנצור. זה נתן לו, וזעים מת כשהוא לובש אותו. אך אבו-מנצור חזר ולקח אותו, והוא מפרסם בזכרונותיו תעודה מאת מנהיג ההפכה החדשה המעידה על כך, ומצהירה כי החורים וכתמי הדם שעל המעיל נגרמו על ידי ההוצאה להורג, וילאות על זאת ניתן לו מסמך זה.

חינאוני בא איפוא במקום זעים. אך זמן קצר לאחר שעלה לשלטון התחילו אחדים מחבריו הקושרים להראות אי-רצון ולקשור נגדו. מנהיג הקשר החדש היה שישכלי אשר עמו היה אבו-מנצור קשור בקשרי ידידות קרובה, מה-גם ששניהם היו באוהדי "המפלגה הסורית העממית",

ארון ולהביאו את הגווייה לקבורה. כשנדע הדבר למשטרה החשאית היא חפרה והוציאה את הגווייה והטילה אותה בחידקל.

רציחות דמשק

הדוח של חנואל הוא של צופה מהימן מקרוב המספר בפאטאליות שקט מה שראו עיניו ושמעו אזניו. אותה נימה עניינית אתה מוצא בזכרונותיו של קצין אחר. אך כיון שזה, להבדיל מחנואל, נוקט נימה זו כדי לתאר מה שעשה ולא מה שראה, הרי רושם הזועה על הקורא אינו פחות מזה של הספר שכתב חנואל, אפילו שאין כאן בדומה להשתוללות הדימונית המתוארת על ידי חנואל בהתאפקות עזה כל כך.

פדלאללה אבו מנצור הוא דרווי מסלחאד בסוריה שהצטרף בשנת 1928 ל"גייסות המיוח-דים" שגייסו הצרפתים בארצות הליואנט שניהלו על פי מנדט של חבר הלאומים. בשנת 1945 הו-עלה לדרגת לייטנאנט, וכשניתנה לסוריה עצמאות הצטרף לצבא הסורי החדש. הוא השתתף במל-חמת ארץ-ישראל בשנת 1948, ובשנים 1944-1949 היתה לו יד בהפכות הרצופות שהתחוללו בסוריה בתקופה זו. למאורעות אלו אכן הוקדשו זכרונותיו, "סופות דמשק", שראו אור בשנת 1959.

ראשונה להפכות אלו היתה במאוס 1949 כשקצין בכיר ושמו חווני אל-זעים מיגר את השלטון האזרחי, בהאשימו את המינהל הגרוע ואת השחיתות בגרימת התבוסה בארץ-ישראל, ונטל את כל סמכויות השלטון בידו. עד-מהרה התחילו קצינים אחרים שהיו בתומכיו בהפיכה לקשור נגדו, ואבו-מנצור היה לו חלק נכבד בקשר. לילה אחד, באוגוסט 1949, עלה פדלאללה אבו מנצור בראש חיל קטן על מושבו של זעים בדמשק, הקיף את הבית, גבר על שומריו ובהלמו על השער קרא לזעים להכנע. משלא נענה זעים מיד, המטיר אבו-מנצור אש על הדלת, פרץ אותה ונכנס פנימה. זעים ירד כשהוא מכפתר את מכנסיו מעל הפיזומה. הוא הוכנס למכונית משוריינת

אבו-מנצור עד שהביא לידי פרישתו מן הצבא, סירב האחרון להיות בקושרים עליו. שני קצינים הציעו לו מאתיים אלף לירות אם ילך לדמשק ויעמיד כנופיה לרצוח את שישפלי. הוא דחה את ההצעה משום שמפלגתו — המפלגה הסורית העממית — התנגדה לרצח, ו"אני באופן אישי שולל רצח ורואה אותו כצורה של ניוול". ואולם אף שהוצא מן הצבא, הוא לקח חלק בתנועת הצבא שמגירה את שישפלי בפברואר 1954.

למרות שירותיו הוא לא הוחזר אל כנו. קצינים של הבעת חלשו עתה על המינויים בצבא והם חששו מפני דעותיו הפוליטיות. ועוד, כפי שאמר אחד מהם: "אבו-מנצור יעשה הפכה אפילו מקברו". כשנרצח אחד מקציני הבעת בידי חבר של "המפלגה העממית הסורית" נאלץ אבו-מנצור לברוח מסוריה ולמצוא מקלט בלבנון. הספר מסיים בשיר הלל המופנה להר חרמון ושהמחבר הוכרח לעבור במנוסתו:

הו חרמון! אחי הזמן! קוטב ההיסטוריה! תאום האלים! . . . הו מרום-הרים בארצי, הכריזה-נא כי אומתי היא מרום באומות! הו חרמון! אני מעיד כי משמעותך היא בלבתינו, באמונתנו, בדמנו; כי אנו נושאים אותה ברמה כלפיד להאיר ולהורות דרכנו עד שהצדק יקום והכוכב יאבר!

בין כבוד למליצה

הרטוריקה של הרגש, הפטריוטיות וטובת הכלל אינה מתיישבת יפה עם מזימות וקשרים על מימשל חוקי ועם הוצאות להורג לפנות בוקר. ניגוד זה הוא המשווה לזכרונותיו של אבו מנצור תכונה מסלידה כל כך, ומקנה לקורא תחושה חיה כל כך של השפלת הפוליטיקה בחלקים גדולים של העולם הערבי כיום. אבל הפער בין הנאמר והנעשה אינו תמיד כה רחב ללא תקוה: ה"זכרון-נות" של חזע אל-מג'אלי (רבת-עמון 1960) מר-אים לנו איש-ציבור שהרצאתו מנסה להתמודד עם מצב מדיני אשר עם כל סכנותיו ושיבושיו אין הוא מעורר זוועה כמו ההמון שכור-הדם של בגדאד או הקושרים הבוגדניים של סוריה.

אשר בראשית שנות החמישים היתה יריבתה הגדולה של הבעת בקרב קציני הצבא הצעירים. חינאו חשד משהו, וניסה לגלות להיכן אהדתו של אבו-מנצור נוטה. כדי להרחיקו משישפלי ניפנף לפני אבו-מנצור סיכוי העלאה מהירה. בתשובתו דבק אבו-מנצור באותה לשון מרוממת כפי שעשה בשעה שניסה זעים לשחד אותו:

"אני נשבע לך, הגנרל (הוא אמר) כי אינני מבקש שמץ ממה שאתה מבטיח לי. הכבוד היחיד שאני מבקש הוא לשרת את ארצי בנאמנות ולהיות איש עקרונות ופעולה. לפיכך אני מבטיח בכל לבי לעשות כל מה שבידי לשרת את ענייני ארצי. אל יהיו איפוא בלבך כל חששות בעניין זה."

פוליטיקאי שעורר אותו להציל את הארץ מידי חינאו שמע מפיו הד לאותם רגשות ממש:

"תנוה דעתך, אכרם ביי, אנו פועלים רק על פי צו המצפון והפטריוטיות שלנו. כל מעשינו הם לשרת את ארצנו ולשמור את ריבונותה ועצמאותה. אנו מקריבים את דמנו למטרה זו, ושום כוח בעולם לא יוכל להתרע אותנו מהובתנו. אנו עומדים הכן להגן על סוריה, ויהי מה המחיר."

החובה קראה בוקר אחד בדצמבר 1949. בשחר של אותה יום נכנס אבו-מנצור אל דמשק בראש חיל קטן ותוך מחצית השעה הוא אסר את חינאו ואת אנשי המפתח שלו ותפס את המטה הראשי של המשטרה ואת תחנת המשטרה. שישפלי עלה לשלטון.

מטרתנו בהפכה השלישית (כותב אבו מנצור) היתה להציל את הארץ מאי-סדר ואנארכיה, ולהפקיד את השלטון בידי אנשים נאמנים הידועים במסירותם הפטריוטית ובאופים הישר. דבר זה היה אזור לאפשר לצבא להסתלק מהפוליטיקה ולהחזיר את הדברים למסלולם התקין. שאיפות אלו נכזבו, ושישפלי ריכז את כל השלטון בידו.

אבו-מנצור היה מזועזע על-ידי יחס הזלזול הזה כלפי האחריות והסמכויות ועל-ידי ההתקפה הגלויה על עמודי המדינה ויסודותיה. אך אף שישפלי ניצל לרעה את שלטונו, ואף שרדף את

לשחרור והממשלה הרשתה להם להתנדב לצבא הסורי:

הלכנו אל הקסרקטים, ולאחר בדיקה רפואית הול- בשנו מדים. שמתי לב כי רובם של אלה שנאמו נאומים באותו יום בדרשם לשאת נשק השיגו תעודות רפואיות לנוח בבית כדי להתאושש מן המאמצים של הג'האד!

ביום השלישי הלך מספר המתנדבים, שבתחיי- לתו היה קרוב לאלף, וירד עד למאה או פחות. מג'אלי עתיד היה לראות מחזות דומים ברבת- עמון בראשית המלחמה בארץ-ישראל כעבור שלוש שנים. "ההתנדבות", הוא מעיר,

היתה ברוב המקרים רק ראויה, אמצעי להתפאר ולהתרברב ואפילו, למרבה הצער, להתפרנס. ראיי- תי חזיון זה במו"עייני ברבת-עמון ובמקום אחר. המתנדבים צעדו בחוצות לקול תשואות ההמון השואג והילהולן המסורתי של הנשים. הם נהגו לירות ברוביהם בתדירות כזו עד שבהגיעם ליע- דיהם בחזית בארץ-ישראל כמעט אולה התחמו- שת. ואולי כאן המקום להזכיר בצער כי רבים מהמתנדבים הללו היו למשא כבד על הכפריים ותושבי הערים הערבים, וכי ההתנדבות היתה לפעמים אמצעי לביזה ושוד.

המלחמה בארץ-ישראל שעתידה היתה להשפיע השפעה עמוקה וגורלית על חייו ודרכו של מג'אלי, נהפכה לבסוף באמת להכרח שאין מנוס ממנו עקב יאבותיו ומדיניותו של שליט עבר- הירדן, המלך עבדאללה². ואולם משטרו היה שונה במקצת מאלו של עיראק וסוריה, אשר ספריהם של חנואל ואבו-מנצור הם בבואה קודרת להם. בשובו מסוריה היה מג'אלי עד מהרה לעורך- דין מבוקש וסופו שנתפתה לקחת חלק בפוליטיקה. הוא נספח לקבוצה קטנה שהתנגדה לדרכו של המלך להישען על כמה מיניסטרים קשישים ממוצא לא-ירדני. אך עבדאללה נטה חסד לפרק- ליט הצעיר המחונן שנעשה מהר מן החשובים בפמלייה שלו.

² ראה ספרו של אלי כדורי The Chatham House Version (Weidenfeld & Nicolson, 1970) עמוד 230 שבו נבחנת העדות במשפט זה, וכן אפיזודה משמעתית המתוארת בזכרונותיו של מג'אלי.

לא שחזאע אל-מג'אלי נשאר חסין מפני הטיור. להיפך, יליד 1918 למשפחה נכבדה בכרך שבעבר-הירדן, סופו שנספה באוגוסט 1960, חד- שים מספר לאחר פירסום הזכרונות הללו, עקב פצצה שהושמה במשרדו ברבת-עמון. הדבר היה, לפי השמועה, מעשה ידי סוכנים של הקהיליה הערבית המאוחדת, אשר נשיאה ראה את מג'אלי ואת המלך חוסיין כמכשול ליאבתו הגואה.

מג'אלי למד בבית-ספר בכרך ובסלט, והוא מספר סיפור מאיר-עינים על הפוליטיזאציה המתמדת שילדי בית-הספר היו נתונים לה אף באותה פינה נידחת של העולם הערבי בשנות העשרים והשלושים:

זוכר אני שהייתי בכתה השישית בבית-הספר הע- ממי כשנכנס אל הכתה סולימן אל-נבולסי (אחד ממורי, לימים ראש ממשלה ירדני) בבוקר של 2 בנובמבר. מיד כשנכנס שאל באנגלית, מה היום. אחדים אמרו יום ראשון, ואחרים שניים בנובמבר. אך הוא צעק כלפינו ברגש מופרז: "היום הוא יום השנה של הצהרת בלפור". הוא הוסיף לקרוא באנגלית, "הלאה הצהרת בלפור!" לא שמענו מעולם על בלפור או על הצהרת בלפור. הוא התחיל להסביר לנו את ההצהרה, נסיבותיה, מש- מעותה, והצורך למחות ולהפגין נגדה. יצאנו מחדר הכתה והוצאנו את כל שאר ילדי בית-הספר, וצעדנו בהפגנה רועשת, שאולי היתה הראשונה בכרך. מעטים היו אשר הבינו את מטרותיה ו- סיסמאותיה של הפגנה זו, כי ההמון הרב היה מריע וצועק בקול. אלו צעקו, "הלאה קריקור!", וקריקור היה סנדלר ארמני שהצטרף להפגנה וצ- עק בקולי קולות, "בלפור! הו קבוצת בלפור!" אחדים צעקו, "הלאה הגונוטרה!" ואחרים צעקו "הלאה מי שלמעלה!"

על שנותיו בבית-הספר התיכון בסלט אומר מג'אלי כי הוא וחבריו ללימודים שיכללו שם את אמנות ההפגנות באמתלה או בלעדיה.

בשלהי מלחמת העולם השניה היה מג'אלי תלמיד במחלקה למשפטים בדמשק. במאי 1945 התנגשה הממשלה הסורית עם בעלת המנדט הצרפתית ונערכו הפגנות סוערות של סטודנטים נגד צרפת. הסטודנטים דרשו להשתתף במאבק

ביחוד בקרב הפלשתינאים הזועפים וההפכפכים אשר עבדאללה סיפחם, להוותו, אל ממלכתו. על מג'אלי היה לעמוד בפני ההסתה והמהומות שזרעו מתנגדי הברית. הוא נתמנה לכהונתו בחמישה-עשר בדצמבר 1955. ואולם ניכר שלא היה בו לב להישען על הסמכויות הקיצוניות ששליטי מדינה כירדן — כפי שהוכיח המלך חוסיין בקיץ 1970 — מוכרחים להפעילן אם חפצי-חיים הם. כעבור ארבעה ימים, בתשעה-עשר בדצמבר התפטר.

זכרני (כותב מג'אלי) בוקר אותו יום שהגשתי את התפטרותי... ההפגנה ברבת-עמון נעשתה רועשת יותר, ובשעה שהם (משלחת של מדינאים מן הגדה המערבית) היו אצלי, שמעתי יריות. התקשרתי עם המטה הראשי של המשטרה ושאלתי לסיבת היריות, וגם חזרתי על ההוראות שלא לפתוח אש. כעבור זמן קצר פנה אלי גנרל ראדי עינאב, העוזר למפקד, וביקש רשות שצלפים של הצבא והמשטרה יבררו את מנהיגי ההפגנה ויירו בהם בלבד. סירבתי בתוקף, ואמרתי לו שאני מעדיף להתפטר מלהרשות כי יירה או יפצע מישהו...

יכולתי לאכוף את ברית בגדאד בכוח... אך הע-דפתי להתפטר ולשבת בבית מלנקוט מדיניות של אלימות, אני שתמיד פסלתי אותה ונלחמתי בה.

יש כאן אי-התאמה בין המציאות ובין הנאמר והנעשה כדי להתמודד עמה. הפרלמנט, הקונסטי-טוציה, המפלגה, וכו' — מונחים אלו אינן להם משמעות רבה במדינה כירדן, ושימוש של מג'אלי בהם, שלכאורה אינו ריטורי גרידא, מגביר את הפתוס אשר מתוו האלים שיוחה לזכרונות אלו.

על כוח-הדיבור ועל געגועים

בימי פרוץ מלחמת ארץ-ישראל במאי 1948 ולפני כן, היה מג'אלי בפמליה של המלך עבדא-ללה וניתן לו איפוא להתבונן במאורעות בעבר-הירדן מזה מנקודת-תצפית מיוחדת במינה. הוא קובע כי מהלך המאבק בין יהודים לערבים בת-קופה שלפני הפינוי הבריטי הכניס בלבם חרדה לבאות. הפורענות, מעיר הוא, אפשר היתה קלה יותר לשאת וקטנה יותר בהיקפה אילו הבינו

זכרונותיו של מג'אלי מציירים תמונה מדויקת ומלאת חיבה של אישיות עבדאללה ודרכו השגיו-נית בניהול עניינים ציבוריים:

היה לו אופן מיוחד של ברכה שהיה ידוע לירד-נים, אשר איפשר לאדם לאמוד את שיעורם של חסדי המלך. ממנהגו היה להרשות שינשקו את ידו. לעתים היתה היד מושטת פתוחה לרווחה ו-לסימן הסברת-פנים, ולעתים היתה נקמצת להר-אות אירצון. יש שהיה שם את ידו על סנטרו של אדם כסימן למאור-פנים מיוחד. לפעמים היה מושיט את ידו לנשיקה משני הצדדים, ואחר היה מניח שינשקו את לחיו לסימן של חיבוב שלם. גילויים שונים אלה היו תדיר נושא לפירושים ויסוד לשמועות שונות בדבר תמורות בממשלה ומינויים לכהונות גבוהות.

חסדי עבדאללה פתחו לפני מג'אלי את המסלול של פקיד גבוה, של שר ולבסוף של ראש-הממשלה. המדיניות הירדנית נתונה מאז ועד היום במידה מכרעת לשליטתו של המלך, באמצע-עות מספר מועט של נכבדים וחצרנים שהוא מגסה לאזן זה כנגד זה. גם הבחירות והפרלמנט הורכבו על גבי הסדר זה הפשוט במהותו. באיזו בחינה, אם בכלל, חברי הפרלמנט מייצגים את בוחריהם, דבר זה סתום למדי, והמתרחש בפרל-מנט יש לו בדרך כלל שייכות מועטת אל ממשות הכוח והשלטון. הרי זה מין מישחק התגוששות צללים שנמצא לא אחת מכניס רווחים למשתת-פים בו. מג'אלי מתאר כיצד הביא, בימים שהיה מנהיג האופוזיציה, הצעת אי-אמון לממשלה, וזו נאלצה לגייס את תומכיה. על שירותיהם בהצבעה חטו הללו תגמולים כספיים ואחרים —

וכמה פעמים (מוסיף מג'אלי) תיארו אחדים מה-צירים הללו באוזני באיזה אופן נענתה הממשלה לתביעותיהם ושירתה את האינטרסים שלהם. ולא עוד אלא הם ביקשו ממני להרבות בהצעות אי-אמון כדי להכפיל ולשלש את ההענקות והדורות.

מג'אלי נעשה ראש-ממשלה בשעה קריטית בהיסטוריה הירדנית. הבריטים ובעלי בריתם במזרח-התיכון הפצירו בירדן להצטרף לברית בגדאד, ואילו מצרים וערב הסעודית התנגדו לכך בתוקף. כדי למנוע תוצאה זו הם אירגנו הפגנות,

דובר המשרד הערבי בירושלים הקוראת למאבק מזויין, להקמת ועדי חירום ברחבי הארץ, "כשאנו הופכים את המולדת כולה למחנה צבא, שולחים את הנשים והילדים אל הארצות הערביות השכנות, באופן שנצית אש סכסוך אשר לא יכבה עד הנצח חון והעצמאות... " עמדתו גשארה ללא שינוי גם אחר-כך, כפי שמעידה יפה השיחה עם הרוזן ברנאדוט בימי הדיונים ברודוס בקיץ 1948 אשר הביאו בסופם לשביתת-נשק בארץ-ישראל. הרוזן ברנאדוט הציע כי הערבים והיהודים יערכו דיונים לא-פורמאליים ובלתי מחייבים. כדובר המשלחת הערבית הצהיר שוקיירי כי שיחות, וכל שכן משא-ומתן, עם היהודים הוא דבר שאינו בא בחשבון. ברנאדוט הזכיר לו כי בעבר נפגשו מנהיגים ערביים לעתים קרובות למדי עם מנהיגי גים יהודים. אמנם כן, הודה שוקיירי, אבל זה היה לפני הקמת המדינה היהודית; רק בהיעלם המדינה הזאת, יהיו הערבים מוכנים לשיחות או למשא-ומתן.

יש להדגיש שוב כי בגילויי דעת ורגש אלו — בין שהיה בכך מן התבונה הפוליטית ובין שלא היה — גילה שוקיירי את עמדתם ורגשותיהם של בני ארצו. פיסקה אחרת מבהירה את הלך-רוחם בראשית מלחמת העולם השנייה. הוא מתאר את התרגשותם הרבה בהאזינם לשידורים הגרמניים והאיטלקיים, כיצד היה עוקב בלילה אחר ההודעות הצבאיות, כשהוא מסמן על המפה את המקומות שנכבשו בידי הגרמנים המנצחים ופוגש את ידידיו בבוקר לדון בנצחונות הגדולים מאלה של יום אתמול:

אהדתנו היתה נתונה למעצמות הציר אשר היטלר הולכים מנצחון לנצחון. ועם אהדתנו היו כרוכות תפילותינו לנצחון גרמניה ובעלות בריתה ולתבוסת בריטניה ומרעיה... בשעה שהודיעה הממשלה הבריטית על הקמת חיל ארץ-ישראלי לעזרת מאמץ המלחמה, ניתנה לצעירינו ההוראה: אל תצטרפו לחיל הארץ-ישראלי, ואמנם לא הצטרף כמעט איש... פעולת חיל האויר האיטלקי והגרמני הגיעה עד ארץ-ישראל, ובספטמבר 1940 הפציצו אוירוניהם מטרות מסוימות בתל-אביב ובחיפה. את השמחה וההתרגשות בחוגינו אין לש-

הערבים של ארץ-ישראל את המצב לאמיתו. ואולם הם בטעותם האמינו כי בכוחם לעמוד בפני היהודים, ו"אמונם במדינות ערב ובצבאותיהם היה אחת הסיבות המכריעות לפורענות הגדולה". בשעה שהכפריים הארץ-ישראליים ניגפו במערכה כלשהי עם היהודים הם היו נמלטים לכפר מרוחק יותר, או אף עוברים את הירדן, כשהם מניחים את כל גכסיהם במקום,

ומקווים לחזור כעבור שבועות מספר ולמצוא הכל במקומו. וכי אין צבאות הערבים עומדים לפלוש לארץ ולנחול נצחון מהיר על "הכנופיות היהודיות" ולטהר את הארץ הקדושה מחלאתן? למה היה להם איפוא לקחת עמם אפילו מה שניתן לטלטל בנקל?

יחסם של הפלשתינאים אל הציונים, אשר מגאלי מדגימו כאן, המיליטאנטיות הבוטחת במופרזו והסירוב להתפשר או אף לדיין עם יריב מזולזל מימים ימימה, כל זה היה קו מתמיד בסכסוך הארץ-ישראלי למן הצהרת בלפור. הדבר בולט יפה בזכרונותיו של אחד ממנהיגיהם, אחד אל-שוקיירי. ספר-זכרונות זה, "ארבעים שנה של חיים ערביים ובין לאומיים" (ביירות, 1969), ראשון לסידרה ובה ארבעה ספרים עד כה, ראוי הוא לעיון לא רק בזכות דברים שהוא מוסר מן הפוליטיקה הערבית בנוגע לארץ-ישראל אלא גם משום ששוקיירי מיוחד הוא בין מנהיגי הערבים בארץ-ישראל שפירסם זכרונות פוליטיים³. שוקיירי ראשית פעילותו בפוליטיקה הערבית הארץ-ישראלית בתחילת שנות השלושים, הגם שרק אחרי שנת 1948 יצאו לו מוניטין כשהיה לנציג סוריה ואחר-כך נציג ערב הסעודית באומות המאוחדות, ולימים ראש ארגון השחרור הפלשתינאי. זכרונותיו מראים ברור כי מראשית ועד אחרית היתה עמדתו היסודית והבלתי-משתנה (ובכך הוא כמובן נציג לבני ארצו ומנהיגיהם) סירוב מוחלט לכל פשרה עם הציונות. טיפוסית לדעותיו היא הכרזתו בימים שהיה

³ המופתי חג' אמין אל-חוסייני פירסם לפני כמה שנים ספר חטוף ומאכזב שאין להשוותו לשום אחד מן הספרים הגדונים כאן.

נים על-פי דרכם את כשלון הפעולה המדינית, את הסיכונים האיומים אשר על דרך העשייה הפוליטית — סיכוני התשישות, האיץ-אונות, או אף (כבמקרה פלשתינה) ההרס כפשוטו. שוקיירי עצמו חזה מבשרו כי הנוטל את גורלו הפוליטי בידיו אין מובטח לו שיצליח.

שוקיירי מוצאו ממשפחה מכובדת בעכו, ואביו אסעד שוקיירי היה מעמודי המשטר של התורכים הצעירים בליוואנט, המופתי של הגיס העותומאני הרביעי ואיש-אמונים של מפקדו ג'מאל פחה. אחרי מלחמת העולם הראשונה הוא היה עד לויכוחים רבים בלשכתו של אביו בין אלה שה-אמינו, כאביו, כי הקשר עם הממלכה העותומאנית הוא הטוב ביותר לערבים, ובין אלה שאהדו, כ-חותנו, את הלאומיות הערבית. הוא מספר לנו כי נזכר בשיחות אלה כעבור ארבעים שנה, אחרי מלחמת ששת הימים של 1967.

... וחזרה השאלה הישנה: האם היה יותר טוב לדבוק במדינה העותומאנית או ללכת אחרי בע-לות-הברית? מחשבותי חזרו אל השאלה הישנה הזאת, ובסקרי את התקדמות הצינונות במשך חמי-שים שנה החלטתי כי דורנו שגה משגה מר, וכי השלטון העותומאני על כל סכנותיו — שהיו ידו-עות לי היטב — היה עדיף מן ה"אבטוגומיות" הערביות הללו, מדינות-הנגס המובסות הללו, שהצינונות הניסה בשלוש מלחמות.

שוקיירי מעלה בהכרת-תודה את זכרו של השולטן עבד-אל-חמיד אשר — כפי שאמר לשר-החוץ התורכי — ידע איך לעמוד בפני פיתוייו של תיאודור הרצל, ואף מדבר לעתים במרירות רבה על פרשת המנהיגים הערביים בארץ-ישראל בין שתי המלחמות. הבולט שבהם היה בלי ספק חג' אמין אל חוסייני. בלבו של שוקיירי אין ספק כי מה שזה ביקש לו הוא שררה אישית:

כבוד "הוד רוממותו" קדם לכבוד מולדתו. המול-דת נפלה ועמה הכבוד. בימי חג נבי מוסא היתה סיסמה הדורה ומלהיבה "סייף אל-דין אל חאג' אמין" (חרב האמונה הוא חג' אמין). החג הלך ועמו הסיסמה.

הוא מקביל את המופתי כנגד קרובו מוסא קאזם שקדם לו במנהיגות ערביי ארץ-ישראל.

ער. פצצה איטלקית נפלה במקרה בשכונה בעכו שבה גרתי, כשהיא פורצת לוע גדול מבלי לגרום כל נזק. עוזר המושל של עכו... ביקר אותי כדי למסור שהמושל הבריטי... אמר לו בהלצה כי הפצצה היתה מיועדת לאחמד שוקיירי. אמרתי: יפה מאד; עלי ועל שונאי, אללה!

כפי שמראה פסקה זו, שוקיירי הוא בעל מענה-לשון, שהוציא לו מוניטין בעולם. מעמדו כנציג סוריה, ואחר כך כנציג ערב הסעודית באו"ם המציא לו קהל גדול וזירה נפלאה לסיוף-שפתים שלו. כפי שמראים זכרונותיו, הוא גאָה מאד על מבצעיו המלוליים כנגד הצינונים בניו-יורק, כשהוא מביא סיכומים ארוכים של התער-בויותיו בדיונים ותשובותיו ומזכיר כי נתפרסמו שמונה כרכים של נאומיו באומות המאוחדות.

אני הנסתי אותו (את אבא אבו) ועמו את גולדה מאיר, ראש-הממשלה של ישראל, ועמם את כל הצירים הישראליים בכל הועדות של האומות ה-מאוחדות. הכפשתי את פניהם בעפר בשדה הקרב של הצדק וההגיון.

הקרב היה גדול, וכל עניין שלא יעלה על הדעת היה כשר לתגרה או אף למערכה סדירה. אם מרת מאיר הזכירה, למשל, בנאומה את סחר-העבדים באפריקה ועמדה על תפקידם של הער-בים בעסק הזה, הרי השיב שוקיירי בנאום שבו הביא מאנציקלופדיות שונות להראות כי היהודים היו החשובים שבסוחר-עבדים בתקופות שונות.

קראתי פסקאות אלה באוני נציגי המדינות האפ-ריקניות. הם שמעו לי כשעיניהם תלויות בשרת-החוץ הישראלית, אשר החליקה את שערותיה או הטתה ראשה אל עזורה. אמרתי בפנותי אל מרת גולדה מאיר: "אם השרה תחזור לעניין סחר-העבדים אדבר על תפקיד ישראל בעניין העבדים הלבנים. את מבינה מה כוונתי". השרה שתקה, כי הבינה למה התכוונתי, וידעה את תפקידן של יהודיות החל במגילת אסתר ועד ימינו.

סיפורו של שוקיירי על ימיו באומות המאוחדות הוא בעל סגולה אפית, אך הקרב הוא קרב של מלים גרידא, והאָפוס הוא איפוא אָפוס מדומה. דיבור-גבוהה בא במקום מעשי הגבורה המהו-לים באָפוס. לפיכך הזכרונות הללו אף הם מציי-

דעת, וכפי שאנו למדים מזכרונותיו של שוקיירי הוא עבד יחד עם רוחי אל-חטיב (אחר-כך ראש עירית ירושלים) ראג'עי אל חוסייני, בורחאן אל דג'אני, אלברט חורני, וצפי אל-תל (לימים ראש ממשלת ירדן, שנרצח בידי טירוריסטים בקהיר) ועם שוקיירי במשרד הערבי בירושלים שהוקם בידי הליגה הערבית כדי להפיץ מידע ולנהל תעמולה לטובת העניין הערבי בארץ-ישראל. אחרי שנת 1948 יצא לנשאשיבי שם בקאהיר כעתונאי מוכשר. בשנת 1956 הוא נתמנה לפי הצעתו של הנשיא נאצר לשגריר הליגה הערבית באירופה והופקד על הצגת עניין ערביי-ארץ-ישראל במערב אירופה. "שגריר משוטט" הוא דין-וחשבון על נסיונותיו האירופיים ועל דרכי הדיפלומטיה הערבית.

גם הספר הזה משרה רושם של הוסר-ישע, קוצר-יד ויאוש. אם להאמין לנשאשיבי, הרי ארצות מערב אירופה הן, כדבריו, "מצודות ציו-ניות" כולן אשר אין תקוה להבקיען או לכבשן. את המערב-גרמנים הוא מצא עבדים לרגלי ישראל; השגריר הישראלי בבון מתנהג "כאילו היו לו אֶלף ראשים, אֶלף עינים ואזנים ואֶלף פיות". הפרק שבו הוא מספר על ביקורו בהולנד מוכתר: "מפחד היהודים, הערבים כאן הם יהו-דים"; הפרק על צרפת: "בצרפת כולה יש לנו רק דה-גול, ולאויבינו צרפת כולה". אבדן-עשתו-נות זה נוכח הפעולה הציונית אינו מיוחד לנש-אשיבי אלא הוא שכיח מאד בקרב הדיפלומטים הערבים המשרתים באירופה. הוא מדווח למשל על דו-שיח עם יועץ השגרירות המצרית הבא לפגוש אותו בתחנת הרכבת בהאג:

הוא משך אותי מהר בידי ודחף אותי למכוניתו
באמרו: "ישמור האל!"
מופתע אמרתי: "מה?"
הוא אמר: "היהודים..."
אמרתי: "מה בדבר היהודים?"
הוא אמר: "השבח לאל שהם לא ידעו מי אתה,
אחרת היית מעורב באסון".
אמרתי: "מדוע?"

הוא אמר: "לפני שבוע היה כאן המזכיר הכללי של הליגה הערבית, מר חסונה, והיה עלינו לפגוש

האחרון הנהיג את התנועה במרוצת עשור בקירוב במנטאליות המוגבלת שלו ובדעותיו הצרות, אבל כך היה האיש. חג' אמין היה המנהיג עוד עשור-שנים בערך "שבו ארעה הפורענות הגדולה. היו הרבה הבדלים ביניהם... ואחד מאלה הוא שמוסא קאזם רבים התאבלו עליו, ואלו חג' אמין רבים התאבלו בגללו."

המדיניות הערבית בארץ-ישראל בשלהי שנות השלושים היתה עקובה מדם, ותכונתה זו שנגעה אל שוקיירי מקרוב יש בה אולי כדי להסביר את מרירותה של הערה זו. אחיו היה רופא והיה מטפל בפצועים בין אנשי הכנופיות הערביות בצפון הארץ. יום אחד קראו לו לטפל באיש פצוע, והוא נרצח בידי ערבים בדרכו אל יעדו. שוקיירי היה אז בבירות, והמופתתי — שהיה פליט שם — בא לנהמו באבלו. דיפלומט ערבי היה באותו מעמד, ושוקיירי מביא את הערתו "בת-האלמוות" של האיש באזני חג' אמין:

הערבים, היהודים והבריטים חלוקים בדברים רבים, אך בדבר אחד הם מסכימים: הבריטים הורגים את הערבי, היהודים הורגים את הערבי, והערבים הורגים את הערבי.

אתנחתות קומיות

מנוסתו של המופתי מירושלים בשנת 1937 יש בה, במבט לאחור, משום תמורה מכרעת בגורל ערביי ארץ-ישראל.

עד כאן ערביי ארץ-ישראל הם היוזמים באמ-צעות מנהיגיהם — אחת היא איך הגיעו הללו לעמדתם — מה לעשות כדי להלחם באיום הציוני. מכאן ואילך נוטלות המדינות הערביות השכנות את הגנת האינטרסים שלהן בידיהן. זכרונותיו של שוקיירי מדגימים בשפע הן את התוצאות הביישות של התערבות זו והן את השגיאות והכש-לונות של המנהיגות מקרב ילידי הארץ. עוד ספר זכרונות, "שגריר משוטט" מאת נאצר אל דין נשאשיבי (ביירות, 1970) מייחד את הדיבור על דרכו הגנתו של העניין הפלשתינאי על ידי מדינות ערב.

נשאשיבי הוא בן למשפחה הירושלמית הנו-

הוא אמר: "תאמר להם כי הערבים הם אומה אחת!"

אמרתי: "אבל דעתה של לבנון אינה כך".

הוא אמר: "השתמש בטקט הדיפלומטי שלך ואל תיכנס לפרטים".

אמרתי: "והשוק הערבי המשותף, האם עלי לדבר בזכותו?"

הוא אמר: "אכן".

אמרתי: "אבל שבע מדינות ערביות סירבו להצטרף לשוק, ובזאת הראו שאינן מאמינות בו או ביתרונותיו".

הוא אמר: "אנו מקווים כי לא יעבור זמן רב והמדינות הללו יבראו להאמין בתועלתן של ה"שוק".

אמרתי: "מתי?"

הוא אמר: "בעשר השנים הקרובות".

אמרתי: "אבל אני יוצא לאירופה מחר".

הוא אמר: "השתמש בשיקול-דעתך, אדוני, השתמש בשיקול-דעתך!"

אמרתי: "יש גם מדינה ערבית אחת הקוראת, בפי נשיאה, לשלום עם ישראל. האם זו מדיניות הליגה הערבית, או שמא רשאי אני להתקיף את נשיא המדינה הזאת?"

חסונה אמר: "השמר מהתקיף איש!"

אמרתי: "האם עלי לדבר איפוא בזכות השלום עם ישראל?"

הוא אמר: "ודאי שלא".

אמרתי: "איך אשיב לעתונאי שישאל לדעת הליגה בעניין זה?"

חסונה אמר: "אני עייף, הרי אחי, למה תרצה להגדיל את עייפותי?"

הבינתי ועברתי לנושא אחר. אמרתי למוזכיר הליגה:

"לאן רצונך שאלך תחלה, כלומר באיזו ארץ אירופית עלי להתחיל בעבודתי?"

הוא אמר, כאילו הוא מפקד צבא גדול המתכונן לקרב: "מכיר אתה את הכדורים האדומים של החישובונה במשחקי ילדים? קח את האדומים הללו ופרוס לפניך את מפת אירופה. שים אדום אחד על גרמניה ועוד אחד על לונדון. שים ירוק על ז'נבה, ועוד אחד על צרפת, ועוד אחד על איטליה".

אמרתי: "מה עלי לשים על הולנד, בלגיה והארצות הסקנדינביות?"

הוא אמר: "על הולנד שים אחד שהוא לא אדום ולא ירוק, צהוב למשל. אשר לבריטלי, הרי היא המטה הראשי של השוק המשותף ולכן מוטב לשים עליה אחד אדום. אשר לארצות סקנדינאור-

אותו בדלת האחורית של התחנה, מפחד התקפה יהודית".

אמרתי: "ומי אמר לך כי היהודים עומדים להתקיף את מוזכיר הליגה הערבית?"

הוא אמר: "אף לא אחד. אבל יש לנקוט אמצעי זהירות!"

התחלתי לצחוק כמשוגע.

אך יועץ השגרירות נהג במהירות עצומה ואמר לי: "הולנד היא מושבה יהודית ותו לא! ההולנדים ציונים יותר מיהודי תל-אביב! האוירה מורעלת, האויר מורעל, העבודה מורעלת. מצבנו כאן גרוע משבויי מלחמה. אין עצה!"

נשאיבי, ברי, נזקק לסגנון זה של רצינות

מעושה בדיווח לשם תכלית אירונית. אך הסאטירה הצורבת ביותר שבפיו שמורה למדינאים הערביים, וביחוד לפקידי הליגה הערבית. הליגה, אשר השגריר הלבנוני בלונדון תיאר בשיחה עמו כ"מושבו-וקנים", מוחזקת בעיני נשאיבי אחר-אית על הפורענות שבאה על עמו. הוא מקדיש את ספרו לירושלים, "מקרבנותיה של ליגת המדינות הערביות" — משמע, קרבן האנוכיות וקלות-הדעת של ארגון ביורוקראטי הרואה את שמירת עצמו כמרום טובת-הכלל. משנתמנה לשגריר משוטט ביקר נשאיבי את מוזכיר הליגה הערבית כדי לבקש הוראות, והדו-שיח הקומי שהתפתח מדגים בהריפות ובאכזריות נקודה זו. המוזכיר הכללי מייעץ לנשאיבי להימנע בשליל-חותו מכל נושא שנוי במחלוקת:

אמרתי: "אבל נניח שאני מוזמן למסיבת עתונאים, נאמר בכך, ועתונאי זר שואל אותי בדבר יחס הליגה הערבית אל התעמולה הסוציאליסטית, מה אשיב לו?"

חסונה אמר: "אל תשיב לו!"

אמרתי: "אם עתונאי אחר ישאל אותי על יחס הליגה אל הברית האסלאמית, הרי אם אתקיף את הברית חוששני שערב הסעודית תתקצף עלי, ואם אתמוך בה תזעם קאהיר פניה; ושתייהן חברות הליגה. מה עלי לעשות?"

חסונה אמר: "הגבל הערותיך לאסלאם, והתעלם מהברית האסלאמית!"

אמרתי: "וזאתה הברית הערבית, מה אומר בעניין זה? מדינה כמו לבנון היא חברת הליגה ואינה תומכת באחדות הערבית; ואלו מדינות אחרות תומכות בה. מה הן הוראותיך בעניין זה?"

פאוזי: "הן אמרתי לך, הווי אחי, כי העיקר הוא לא ההקדמה אלא הספר".

ד"ר פאוזי הגיש לי פרוסת-לחם בחמאה ואמר: "החמאה של פאריס היא כמו פאריס..."

אמרתי: "טעימה?"

הוא אמר: "שקופה".

אמרתי: "קלה?"

הוא אמר: "דשנה".

אמרתי: "בריאה?"

הוא אמר: "נחוצה"...

ד"ר פאוזי ליווה אותי אל דלת חדריו ואמר: "בבקשה ממך לנהוג במה ששמעת מפי כסוד בין שנינו".

שרשרת הפיקוד

סאטירה עוקצנית והצגת חדלי-האישים המת-ברברים ומתחמקים בין תופסי השלטון, זו דרכו של נשאשיבי להבנת המצוק הפוליטי הערבי. רוח הקומדיה שורה על כתיבתו. ואולם בזכרונותיו של מוניף אל רזאו, "הגסיון המר", (בירות 1967) מפעמת רוח קודרת ומיוסרת.

רזאו הוא אידיאלוג בולט של הבעת שמוצאו מירדן. באפריל 1965, לאחר מריבות פנימיות קשות בתוך מנהיגות הבעת, נתמנה מזכיר כללי של המפלגה במקום מישל עפלק המפורסם — ממייסדי הבעת — אשר אחדים מקציני הבעת הסוריים היו עתה מתנגדיו ללא פשרה. רזאו הח-זיק בכהונתו פחות משנה. הוא גורש בגסות בה-פיכת עשרים ושלושה בפברואר 1966, כשקצרו חסידיו של הגנרל ג'דיד בתומכיו של הגנרל הא-פו ואחר כך הדיחו מן החוצות את דמם במזלפות. המנצחים הודיעו על מאסרו ומשפטו הקרב של רזאו, אך הוא הצליח לברוח ומצא מפלט בבירות, שם כתב ופירסם זכרונות אלה.

בהם עושה רזאו מאמץ גדול לתרץ אסון אשר האידיאלוגיה שאימץ וייצג לא הכינה אותו לקראתו. האידיאלוגיה של הבעת היתה דימוק-רטית, פופוליסטית וסוציאליסטית. חזונה היה שחרורו הרוחני והמדיני של האדם הערבי, ואיחוד כל הערבים במדינה אחת המבטיחה לכל אחד כבוד ורווחה. כי המדינה תיעשה כלי-משחק

יות, אין הן חשובות ביותר בשבילנו, ועל כן אל תשים עליהן כלום. לכשתעשה כל זאת, כתוב אלי ואני אשיב".

עוד שיחה שמספר עליה נשאשיבי ראוי למסור באריכות. היא נערכה בפאריס בסתיו 1956 בינו ובין ד"ר מחמוד פאוזי, שהיה אז שר החוץ המצרי וליווה את המרשאל עאמר, סגן נשיא הרפובליקה בביקור רשמי. אם הסופר הקומי הוא מי שמשתמש בצחוק ולעג כדי להודיע לקוראיו את מצוקתו האנושית, הרי מראה כאן נשאשיבי כי הוא מחבר מוכשר מאד של קומדיה. הכותב מבקר את פאוזי בשעת ארוחת הבוקר במלון "קריון" כדי לשמוע חדשות על דיוני עאמר עם הממשלה הצרפתית, והרי הדו-שיח:

אני: "מה החדשות, דוקטור?"

פאוזי: "המכונה עובדת כרגיל... עובדת".

אני: "כוונתי לחדשות על המרשל והביקור שלו בפאריס".

פאוזי: "העיקר הוא לא ההקדמה אלא הספר!"

אני: "כוונתך ההקדמה לביקור?"

פאוזי: "כוונתי שעיקרו של דבר צריך להיות נקי כמו מראה, שאם לא כן הכל אבוד".

אני: "כוונתך עיקרו ומראהו של הביקור?"

פאוזי: "כוונתי שאסור לנו לשקוע בדברים פור-מאליים ולאבד את הדברים היסודיים".

אני: "אני מקווה שהמרשל השיג משהו בביקור?"

פאוזי: "הדבר החשוב הוא להשיג את הישג ההצלחה".

אני: "האם עלי להבין כי המרשל לא הצליח?"

פאוזי: "ההצלחה יכולה לבוא באחת משתי דר-כים: על ידי חוקי-זרוע שלך או על ידי חולשת אחרים".

אני: "ואיווהי הדרך שבה הצליח המרשל?"

פאוזי: "אני מעריץ את אימרתו של מונטסקייה כי אחד מצרכי ההצלחה הוא שתופיע כאדם טיפש

הלובש את בגדו של אדם חכם".

אני: "והאם לבש המרשל את בגד האדם החכם?"

פאוזי: "העיקר הוא השכנוע הפנימי".

אני: "והאם הכירו הצרפתים בעו השכנוע של המרשל?"

פאוזי: "אנו פועלים ברוח איתנה".

אני: "ורוח זו העשתה רושם על הממשלה ב-פאריס?"

פאריס?"

למלא את הצבא קצינים מחברי בעת. כיון שנעשה הדבר, וחסידי נאצר סולקו בשפך דם, התחילו הסיעות השונות בבעת במאבק דמים ממושך ונפתל שנגמר כעבור שמונה שנים בנצחוננו — עד-כה — של שליט סוריה כיום, חאפז אל-אסד, אשר אחד מקרבנותיו היה רזאו. בעיני רזאו היה מאבק קטלני זה

מאבק צבאי בין שתי קבוצות המזמינות לעתים את תמיכת היסודות האזרחיים והמדיניים שעליהם הן נשענות, ושבהם הן מכסות את ערוותן, מאבק שררה גרידא, פעוט, מגוחך, משפיל ומדכא. אשר לעם, היה עליו להסתפק במעמד של צופה ומתאבל. הוא הבין את ממשות המאבק יותר מהי-ריבים עצמם, וידע את חוסר אונן ויכולתו, אפילו היה רוצה, לשנות את האיוון לצד זה או אחר. ולא רק העם היה חסרי-אונים להשפיע על המאבק; הארגון המפלגתי, מנהיגותו וועידותיו היו אף הם חסרי-אונים. המפקדה הלאומית (היינו עפלק, רזאו ואחרים) הנאום היה כלי-זינה, במערכה שבה לא היה מועיל בשום כלי-זינן מלבד הטנק, התותח והתת-מקלע.

רזאו מביא תיאורים מרתקים הרבה של מאבק זה. שני היריבים באותה שעה היו אמין אל-חאפז הסורי וסאלח ג'דיד העלווי. אנו רואים אותם כשהם עומדים זה כנגד זה כעופות-טרף בעינים מכוסות, אורבות, חסרות-הבעה, מחכים לאוייב שיעשה צעד לא-נכון, שימעד או שתוסח דעתו, כדי לזנק עליו כחתף בצווחה ולקרוע אותו לגזרים בצפרניים ומקור. הערת שוליים אגבית מעלה תמונה של אחשדרפנים אלו כשהם מתל-כים תמיד בחסותה של חבורת קצינים חמושים. חאפז, מספר רזאו, היה נוהג לבוא לאסיפות המפ-לגה ועמו משמר של ארבעים איש, ואילו אסד — אז בעל-בריתו של ג'דיד — היה בא ועמו עשרים נושאי-כלים; וחבורה זו היתה כובשת את המסדרונות והמדרגות, הלשכות והדרי-הקבלה של מרכז המפלגה. אנו עוקבים אחר הטכסיסים הנהירים והנפתלים, התככים החשאיים והסבוכים, שבהם ניסו הליטנאנט-גנרל (חאפז) והמיוור-גנרל (ג'דיד) לערער ולהרוס במרוצת שנה זה את זה. רזאו מספר לנו למשל פרטי תחבולה נאה שבה

לקצינים זוממים וקוטלים — דבר זה לא היה חווי בכתביהם של עפלק, ביטאר, ארסווי — האבות המייסדים — או של רזאו עצמו. מה איפוא נשתבש? לצורך הסברת הדבר נכנס רזאו בדיונים אידיאולוגיים ארוכים, ומצליח להסתבך בהסבריו שלו. הסברים אלו, כך חושד הקורא, משמשים לאו דוקא להסביר אלא להמציא נחמה וצידוק למי שראה בהתמוטט עולמו המדיני. האפשרות האחת שאינה עולה על דעתו של רזאו היא שעצם הסגנון האידיאולוגי שהוא סימנה של הבעת עשוי להביא לידי המדיניות המנוונת והרצחנית שמחרידה אותו כל כך. באמת, בהס-בר שבפיו הוא מובלעת ההנחה הזאת. את מכש-לות הבעת מייחס רזאו איך-שהוא לעובדה שה-מפלגה היתה בעצם שתי מפלגות,

מפלגה אחת על צד העם, החופש, האחדות והסוצי-אליים; ומפלגה אחרת נגד העם, נגד החופש, נגד האחדות ונגד הסוציאליזם, וההפכה טבחה את מטרות העם וציפיותיו.

העם, הוא מאמין גם כן, היה עם המפלגה נגד חברי המפלגה.

ככל שהסבר זה אינו מתקבל על הדעת, אין מחלוקת בדבר המצב שהוא אמור ליישבו. במצב זה, כדברי רזאו,

ממשלות באו במקום ההמונים, ונעשו זהות עם הפוליטיקה ועם הפוליטיקאים. בכל ארץ שולטת חבורה זעומה מאד של פוליטיקאים, ולא עוד אלא ברבות מהן יש רק לאורח אחד זכות הפעולה הפוליטית, ואפילו ראש הממשלה נעשה פקיד מבצע.

אחד הקוים החשובים בזכרונות רזאו הוא שהם מתארים בבהירות איך הגיעו הדברים לידי כך. רזאו מספר לנו כי בשעת ההפיכה של שמונה במארס 1963 כשהבעת — בעקבות גלגוליה בקע"ם — עלתה לשלטון בסוריה, היה רק מספר "מבוטל" של קצינים חברי בעת בצבא. הדבר שהקושרים המצליחים התחילו בו — וזאת ללא התנגדות מצד עפלק, ביטאר, רזאו, או האידיאו-לוגים האזרחיים האחרים, אשר לימים הקימו קול צעקה על המיליטאריזאציה של המפלגה — הוא

ידיה. חזותו של ג'ונדי, לעומת זאת, אפשר לקרוא לה טראגית, אם כוונתנו בטרגדיה להיפוך-הגלגל המעורר בצופה הפתעה, חמלה ואימה. בבחינה זו "הבעת" היא טרגדיה. הרושם הטראגי מוגבר כאן על-ידי סגנונו של ג'ונדי, המעמידו כאחד מאמני הפרוזה הערבית המודרנית. זהו סגנון המתין ראשו של אותו דיבור-גבוהה ריק שהיה סימנה וקללתה של הערבית הספרותית בתקופת ירידתה. זהו סגנון דק, מתפתל ורומנטי, הממזג מיוזג מוצלח מלים זרות עם ביטויים דיבוריים וספרותיים; הוא מנצנץ בלהבה כהה, לוחש בליריות נוגה מיוסרת אשר לולא ריסונה היתה משתפכת בקינה היסטורית. הסגנון תואם את הנושא ואת האוש העמוק שמצב הערבים מעורר בו. הוא מדבר על יאוש זה בהקדמה לקובץ האחרון של סיפוריו הקצרים, יאוש אשר ביטוי, אם בזכרונות אם בסיפור שידו אמונה בו, מוגש כמגחה לארצו הפצועה והמיוסרת.

ג'ונדי פותח בראשית תולדותיה של המפלגה שנודעה בשם בעת או התחייה. תחילתה בפעולותיהם של שני מורים, זכי אל ארסוזי (עלווי מאלכסנדרית) ומישל עפלק (יוני אורתודוכסי מדמשק). ארסוזי היה מנהיג ההתנגדות הערבית לתורכים באלכסנדרית. בשעה שאזור מעורב זה נמסר לתורכיה בידי שלטון המנדט הצרפתי בשנת 1939 השתקע ארסוזי בדמשק, ושם הכיר אותו ג'ונדי, אז סטודנט צעיר, כמנהיג קבוצה קטנה, המפלגה הלאומית הערבית, שעקרונותיה המנוסחים בידי ארסוזי היו לגרעין תורת הבעת אחר-כך. ארסוזי "היה יפה-תואר, הדור, ענוג למראה, אך בשעת דיבורו נעשה מורד, סוער, עיניו הירוקות הגדולות נוצצות בברק עז, הרסני, כאילו הוא המהפכה בהתגלמותה..." ג'ונדי מספר איך הוא ועוד ארבעה אנשים נפגשו בחדרו של אחד מהם בעשרים ותשעה בנובמבר 1940 ושמעו הרצאה בת ארבע שעות מפי ארסוזי על דמוקרטיה, קומוניזם ונאציזם, שפתחה בדיק-ארט וסיימה בה'ס צ'מברליין. בסופה של ההרצאה ש"ירדה עד השיתין" והיתה "חמה ורג-שית", הציע ארסוזי הקמת מפלגת תחייה ער-

הצליח ג'ידד להפריד מעל האפו כמה מתומכיו החשובים. הוא מינה שניים מתומכיו האפו לשר המלחמה ולראש המטה הכללי. האפו, שהופתע, היסס באישורו של המינוי שמינה אויבו. דבר זה שיכנע את חסידיו כי האפו מבקש להשתלט בעצמו על כל העמדות, והם פנו לו עורף. לבסוף היתה ידו של הסוני על התחנות, והעלווי בא תחתיו. אפשר שנצחוננו בא בזכות החשאיות והשבטיות הטבועים בדמם של העלוויים. אך אם כן מצא ג'ידד יריב כערכו וחזק ממנו בעמיתו בן-כפרו העלווי, אסאד, שהפיל וכלא אותו בשנת 1971. גורלם של אלה המבקשים לשלוט בגוף מדיני כמו סוריה מעלה בהכרח את זכר הכוהן של נמי אשר, לפי סיפורו של פרייזר, עליו להרוג את קודמו כדי להיות לשומר ענף-הזהב, ושאף הוא גורלו ליהרג בידי הבא אחריו.

תחייה וקלסה

מנהגי הדמים של הפוליטיקה הסורית בשנות השישים היו נושא לא רק לרשומותיו המרות והנכובות של רזא אלא גם לספר שהוא אולי הנחשב והחושפני שבזכרונות הפוליטיים שהו-פיעו בעולם הערבי בעשורים האחרונים. כוונתנו ל"הבעת" (בירות, 1969) מאת סמי אל-ג'ונדי — אסמאעילי סורי מן המרכז האסמעילי הסורי, סלימיה, רופא שיניים על פי מקצועו וחבר ותיק של הבעת — מילא תפקיד פעיל במזימות הקשר והפעולות הפוליטיות של הבעת במחצית הראשונה של שנות השישים. אך אהדתו הידועה לנאצר הביאה לסילוקו ממרכז הזירה ולמינויו לשגריר בפאריס. אחרי מלחמת ששת הימים האשימו אותו — לדבריו האשמה מבוימת על ידי שר החוץ שלו — בקיום משא-ומתן חשאי עם הישראלים. הוא הוחזר לדמשק ונכלא לזמן מה בבית-הסוהר הידוע לשימצה מזה. אחרי שיחרורו הורשה לצאת לביירות. מאז חייו חיי פליט, ועכשיו — כך יוצא מספרו האחרון — הוא עוסק שוב ברפואת שיניים בתוניס.

לדעת רזא צרותיה של סוריה וצרות הבעת הן תוצאות סטייה אידיאולוגית ומוסברות על-

זאת אחר־כך נשתנו הרבה מדעותיו. מעטים יודעים כי הוא התחיל ללמוד ערבית בשנת 1940, ו־שעד כאן העדיף לדבר צרפתית. היינו נוהגים לקרוא, לכתוב ולתרגם. ייסודה של ספריית הקבוצה קדם לייסוד המפלגה. לא היה לנו האמצעים לקנות הרבה ספרים, ולכן כינסנו בביתו של הרב את כל הספרים שהיו ברשותנו והללו מילאו את אדן החלון הקטן הנשקף אל הרחוב.

קבוצה קטנה זו של תלמידים צעירים — אף פעם לא יותר מתריסר סטודנטים, וכמספר הזה תלמידים מבית־הספר התיכון הראשי בדמשק — שהמורה הקנאי הצב להבות על ראשה והטיח בה בצרפתית את כל פלאי האידיאולוגיות האירור־פיות, קבוצה שנסערה מן השלילה הנועות כלפי מסורת החברה הערבית ונתפסה לחלום חידושה הגמור, היתה אז גרעין מפלגת הבעת. מה היה צלמה או אנו למדים מן התיאור המובא אצל ג'ונדי, ומפיסקה אחרת שלו המתארת את השינוי שחל בהם עקב דרשותיו של ארסווי: "... המפ־לגה נעשתה אוסף אנארכיסטים שהיו מאוחדים במחשבתם והגיונם, מסבירים את המאורעות כמעט באופן אחד, לא סומכים על אף אחד, אוה־בים את העם ושונאים את היחידים, מעריצים את הכלל ושונאים את הפרטים".

קבוצת ארסווי התפזרה בשעה שהוא יצא את דמשק בשנת 1944. ואולם כמעט כולם היו חברי קבוצה אחרת שגם היא קראה לעצמה הבעת וב־ראשה שני מורים, סאלח אל־דין ביטאר ומישל עפלק. ה'בעת' האחרונה היא ששיגשגה בפוליטי־קה הסורית לאחר המלחמה, ועפלק היה לאידי־אולוג המופר והמכובד שלה.

בתחילתו נודע עפלק לא כהוגה פוליטי אלא כמחבר סיפורים קצרים. ואמנם רואה אותו ג'ונדי כאמן אשר בכניסתו לפוליטיקה בגד בייעודו האמיתי. בעיני עפלק, כך סבור ג'ונדי, היתה ה'בעת' יצירתו האמנותית. "הוא רצה לראות את המפלגה כבד של צייר, אך הצבעים נמצאו אלי־מים, והוא לפעמים שגא זאת לא פחות ממה שאהב זאת." "תמיד אמרתי עליו", ממשיך ג'ונדי, "כי מפלגת הבעת הערבית הסוציאליסטית היא התאבדותו של מישל עפלק."

בית. ג'ונדי נעשה גזבר הקבוצה הקטנה, ובתרו־מות קנה כסא גבוה לרב ושרפרפים מקש לתל־מידים. על קיר החדר שבו נפגשו היתה הכתובת: "אנו חיים תחת דגל האחדות הערבית".

חיינו (כותב ג'ונדי על תקופה זו) לאור תקוה זו, נכרים בתוך חברתנו אשר הגבירה בהדרגה את בידודנו: מורדים בכל הערכים הישנים, אויבים לכל המוסכמות, דוחים את כל הטקסים, היחוסים, והדתות. ביקשנו את המאבק בכל אתר; היינו כחרב המתהפכת. החברה רדפה אותנו, ואנו מרינו בה והתחלנו מהרסים את כל מוסדותיה ברוב תבונה וברוב טיפשות, כילדים הגדלים ונעשים במרוצת הזמן ילדותיים יותר...

האשימונו באתיאזים, ודבר זה היה נכון למרות מה שאמרו אחר־כך אנשי הבעת על דרך ההצטד־קות. האמנו ברגש הדתי, במיסטיות של כל הדתות, ובמגמה האנושית שלהן מעיקרה: אשר לדתם של אחרים התנגדנו לה לחלוטין.

היינו גזענים המעריצים את הנאציזם, קראנו בספריו ובמקורות מחשבתו, וביחוד ב"כה אמר סרתוסטרה" של ניצשה, ב"נאומים אל האומה הגרמנית" של פיקטה, ב"יסודות המאה התשע עשרה" של ה. ס. צ'מברליין... היינו הראשו־נים שאמרו לתרגם את "מיין קאמף".

מי שחי בתקופה זו בדמשק יבין את גטייתו של העם הערבי לנאציזם, כי הנאציזם היה הכוח שיכול לשמש כגיבור, ומי שהובס יאהב מטבע הדברים את המנצח. אך אמונתנו היתה שונה... היינו אידיאליסטים שהעמידו את היחסים החבר־תיים על האהבה. הרב היה נוהג לדבר על ישו, וסבורני כי היה מושפע על ידי ספרו של ניצשה "הולדת הטראגדיה". האידיאל שלנגד עיניו היתה התקופה שלפני האסלאם, שהוא קרא לה תור הזהב של הערבים. בדומה לניצשה הוא חשב כי סוקראטס היה ראשית ההגיון והדיאלקטיקה שהרסו את הספונטאניות של יון; והוא ראה ב־"כלאם" (תיאולוגיה פילוסופית) את ירידת הער־בים. הוא אף הרחיק לכת ונוקק רק למה שהיה טרום־איסלאמי באסלאם. הוא היה אדם ששלל, ועמו שללנו גם אנחנו.

ביוכו עמו בשנת 1946 נדרשתי לקרואן. הוא הסתייג ממגמתו הדתית ואמר "אתה נזיר במסווה של מהפכן". התנגדתי באמרי: "האמונה באידי־אות לובשת צורה דתית." הוא השיב: "המהפכה עצמה היא אמונה מיסטית". נתברר לי בשיחה שעד כה הוא לא קרא את הקוראן ברצינות. משעשה

וגבורה, אבל מה שהוקם לתחייה באמצעותנו — בעלותנו לשלטון — לא היה אלא תקופת הממלוֹכים.

הבעת, כך מקונן ג'ונדי, היתה לקברנו של העם הסורי. תוצאה נוגה ובלתי צפויה זו היא פרי הסתבכותה של המפלגה בקצינים. החיילים אשר הבעת קיוותה לעשותם משרתי האידיאולוגיה שלה נעשו אדוניה. בשעה שנבחרו שני מועמדים אזרחיים לעמוד בראש הלשכה הפוליטית של המפלגה לפי הצעת שלושת המנהיגים הצבאיים, חאפז, ג'ייד ואסד (שהיו בעלי־ברית באותה שעה), היתה בדיחה רווחת בדמשק: שלושה חיי־לים שולטים בסוריה באמצעות שני סנדלים (סנדל־לים הם דברים שבטומאה).

גילוי אהר של שלטון הבעת הכושל אתה מוצא במדיניות הכלכלית. הלאמתם של מפעלי התעשייה לא הוכנה כהלכה וסופה נמצאה הרסנית. ג'ונדי מביא לדוגמה את העובדה כי במפעל טכסטיל יאפאני פועל אחד מפקח על מאתים ושישים נול־לים, ואלו במפעל סורי מולאם המספר הוא שבעה נולים לפועל. אשר לרפורמה הקרקעית, הרי בסיסה הממשי, מצהיר ג'ונדי, היה לא טובת מעמד האיכרים אלא פיזור הרכוש הפרטי כדי לשכך איבות מקומיות.

בחינה שלישית של שלטון הבעת היתה שגיוֹנ־ניותו האיומה. מיניסטריון המודיעין שהוא היה ממונה עליו זמן קצר הוא כבואה נאמנה של המשטר: "בו הייתי הכל ולא כלום. יכולתי לפטר ולהעניש כל מי שרציתי וכפי שרציתי, אך לא היתה לי סמכות למנות אפילו קריין זמני. המי־נויים הרשמיים התנהלו על פי שיגרה מזוהרת בתירוץ של חיסול השיגרה... מינויו של קריין היה ועדיין הוא טעון אישור של מועצת־המיניסטר־ים". הוא הדין במיניסטריונים אחרים, ויד האנדרלמוסיה היתה על העליונה: "רשימות הפי־טורים היו המדד להצלחתו של מיניסטר. חברי המפלגה, בני־משפחותיהם ובני שבטם תבעו להם את שכר המאבק ואת זכויות הקירבה המשפח־תית... הפיטורים היו איפוא דרושים כדי לאפשר מינויים חדשים". הדבר שמתאר ג'ונדי כאן אינו

כל אלה האינטלקטואלים הסורים הצעירים, בין שקיבלו השראתם מארסוזי ובין מעפלק — שהם עצמם שאבו רעיונותיהם מניצשה או ה. ס. צ'מ־ברליין או אלפרד רוזנברג (ג'ונדי אומר כי בשנת 1940 חיפש עותק של "המיתוס של המאה העש־רים" בדמשק, ולבסוף מצא קיצור צרפתי של הספר השייך לעפלק והוא שאל אותו מידי אחד מתלמידיו) — היו מלאים מורת־רוח וזרות כלפי המוסדות המדיניים וההסדרים החברתיים של סוריה שלאחר המלחמה. התלהבותם היתה יוקדת, כוונותיהם נעלות, והם נחרצים היו ברצונם להציל את סוריה ואת הערבים במאמציהם ובדוגמתם. בסקרו את המדיניות הסורית במשך רבע מאה שנה מקביל ג'ונדי את התקוות הרמות של העבר כנגד השפלת ההווה.

מי היה מאמין במשך שנת הלימודים 41–1940 (הוא שואל בפתח זכרונותיו) כי האחרית תהיה המהתלה הוואת? * מי מבינינו פילל כי יבוא יום והמלה איש־בעת תהיה להאשמה אשר אחדים מאתנו ידחו בלעג מר?

מי מאתנו היה משער כי באחד הימים גבוש בעברנו; נימלט ממנו כמפני פשע שפשענו ככוונה תחילה ושעליו אנו נדונים בחרפה; כי נכחיש כמעט שהיינו חלק ממנו; כי נסתיר את זהותנו? האמנם משגה היה גאוותנו עליו וטיפוחנו אותו? קרבנותינו, נעורינו שאיבדנו על פני דרכים בקרב העם, חלומותינו ואמונתנו, האם כל אלה היו קאריקאטורה?

כמעט אין איש זוקף ליכותנו את העובדה כי האמנו בדגל. טוענים כי הננו מלשינים, מענים, רוצחים. מאשימים אותנו בבגידה, מתיימרים כי מה שאמרנו היה אופורטוניזם ותחבלנות, שכל כך השתלמנו במלאכת־שחקנים עד שהעם נתפתה לנו.

הרעה, בעיני ג'ונדי, החלה באשליה גורלית:

חשבנו כי תקופות ההתנוונות הגיעו לסופן בימי הפוליטיקאים שקדמו לנו, ושאלו הננו התחלה רבת־הוד של ציויליזציה חדשה, בעוד שבאמת היינו הדוגמאות האחרונות של נחשלות וביטוי משמים לה.

ביקשנו להיות תחייה (בעת) של מעשי מופת

* שחוק־מלים שאינו ניתן לתרגום: בעת, תחייה, ועבת' משחק, מהתלה.

שנה בדיוק לאחר נסיונותיו בכלא נעשה ג'ונדי מיניסטר המודיעין בעקבות הפכת שמונה במארס 1963. בהפכה זו עשו אנשי הבעת ותומכי נאצר יד אחת, אך אחר-כך נפלגו בשאלת האיחוד מחדש עם מצרים. בשמונה-עשר ביולי של אותה שנה ניסו אנשי נאצר להפיל את בעלי בריתם, אך אנשי הבעת סיכלו את תוכניתם והרגו באותו יום בלבד מאה ושבעים נאצריסטים. בתי-דין צבאיים פסקו פסקי-מוות בניע ראש והנדונים הוצאו להורג לאלתר. ערב אחד וג'ונדי היה במשרד המודיעין סיפר לו פקיד על סרט טלוויזיה שעמדו להראות ושכונגוע אליו היו לו פקפוקים:

הלכתי אל אולפן ההקרנה וראיתי דבר שלא יאמן. חברי בית-הדין החליטו כי העם יהיה שותף לשעשועם, ושלא ימנעו ממנו את תענוגות הנצחון. הם ציוו איפוא להסריט את תמונות הוצאה להורג: האסיר מובל מן התא אל הגרדום, כיסוי העינים, פקודת האש, הדם הניגר מפיו, הברכיים הקורסות של הקרבן, הגוף הנוטה קדימה כשהחבליים מתרפים, פיו פתוח לנשק את האדמה אמו. לא אמרתי דבר. יצאתי וקצין שאל אותי בעלי-צות: "איך זה מצא חן בעיניך, דוקטור?" אמרתי: "האם זאת הבעת?" הוא אמר: "אינני מבין." אני אמרתי: "לעולם לא תבין!"

כעבור חדשים אחדים התחילו הנאצריסטים שלא הוצאו להורג ביולי להשתחרר מכלא מזה, והוא ראה את העינויים שעברו עליהם. בשעה שהוא נזכר בשבועה שהוא וחברים אחרים בבעת נשבעו להפוך את כלא מזה לבית-מלון לחיילים, הוא צחק צחוק מר: כלום לא הוא עצמו היה מאלה שהחזיקו את הפרגול בידם, מענה בין מענים? שיגיעו הדברים לידי כך, שהתלהבותו של תלמיד בית-הספר ושאיפותיו של הסטודנט יטילוהו לב-סוף לבין הציידים והניצודים חליפות — זו האירוניה הטראגית המשווה לדבריו של ג'ונדי את חריפותם. האור הקודר של היאוש זרוע על חזותו של הכותב, וחזות זו היא מתנתו לבני ארצו. כלשונה של הקדשה ליצירה אליגורית מבעתת שלו, "ידידי אליאס" (בירות 1969):

דמשק, הו מעיין אהבתי,
הו הצחורה בערים, הו ענף יסמין,
הנני מגיש ליגוניך את זאת הגוריה החנוקה.

אלא גירסה מודרנית של צורת השלטון הקדומה ביותר והמתמידה ביותר, העריצות המזרחית. עוד קו של העריצות המזרחית הוא מה שאפשר לקרוא תכונה אלף-לילה ולילה שלו: בן-לילה האביון נעשה מלך, וכעבור שעה קלה חוזר להיות אביון. תכונה זו מצויה גם בשלטון הבעת, כפי הניכר מהערה אחרת של ג'ונדי:

בתוך המערבולת של מארס (1963) אמרת בלבך שאתה נושא באחריות, מתכנן ועושה היסטוריה, והנה לפתע נעשית לא-כלום. כעבור זמן-מה נמצאת שוב חשוב מאד, ולאחר מכן שוב לא-כלום.

אך הדבר הנישנה כמו קינה קודרת בכל ספרו של ג'ונדי הוא האלימות הבלתי-חוקית והאכזרית אשר השכבות הרשמיות הן מפעילותיה וקרבתותיה חליפות. אלימות זו באה עם השלטון הצבאי, ובשל הסתבכותה של הבעת עם אנשי הצבא הרי היא תלויה כאבן-ריחיים על צוארה. העינוי כשיטת מימשל נכנס עם זעים בהפיכה הראשונה, וכל יורשיו נזקקו לו. "כאליו", קורא ג'ונדי, "הפרגול היה לשתי של ההיסטוריה הסורית החדשה. ממשלות ומשטרים באים בזה אחר זה רק כדי שהפרגול יימסר מיד ליד. אם אחד מתעייף מלהחזיקו, הוא מפקידו בידי אחר, והאחרון מתאמן ומתיימן בטביעת מכוותיו בבשר הקרבנות".

זעים היה קרבן הדבר שהוא יום, והוצאתו להורג היתה רצח מפורש. יורשו, ששכלי, היה פשוט אחוז תאות-דמים. ג'ונדי רואה את עצמו כקרבן ושותף לאלימות כאחת. הוא נכלא פעמיים, בפעם השנייה על ידי אנשי הבעת ב-1968, אך הפעם הראשונה היתה בשנת 1962, לאחר הפיכת הנפל של הבעת, שבה היה מעורב:

מצאתי כי הממשות היחידה בהיסטוריה הסורית החדשה היא בית-הסוהר הצבאי מזה והפרגול, כל השאר היה חזון עיוועים... במשך אוגוסט הגיעו העינויים לשיא שאין לשער... היו עוטפים את האסירים בשמיכות צמר מכף רגל ועד ראש ומשאירים רק סדק צר לנשימה. כך היו מניחים אותם ימים על ימים בטמפרטורה צורבת ושורפת, אגב איסור כל תנועה ודיבור, כשהמשמר עומד מוכן להצליף כל המעז אף ללחוש.

האינטלקטואלים בעולם הערבי בימי הביניים ובעת החדשה

מנחם מילסון

המדעים, ודבריו יש בהם כדי להאיר את הסוגיה שלפנינו.² תחילה מפריד גזאלי בין הדעת הראויה לשבח לבין הדעת הראויה לגנאי; להלן מב- חין הוא — בתוך תחומה של הדעת הראויה לשבח — בין סוגים שונים של דעת על פי ערכם העצמי. ראשונה בערכה היא הדעת הדתית (וב- עיקר ידיעת ההלכה), שכן חובה אישית היא:³ כל מוסלם חייב לקנות לו ידיעה דתית (ידיעה בהלכה) לפי הצטרכותו באותה שעה.⁴ שניה במעלת ערכה היא הדעת המוחזקת חובה קיבוי- צית או חובת העדה;⁵ כלומר צריך שיהיו בקרב העדה די אנשים בעלי ידיעה מסוג זה כדי למלא את צרכי החברה. חכמות החשבון והרפואה כל- לות בסוג זה. טעמו של גזאלי ל"חובה הקיבוצית" לדעת חשבון הוא שידיעה זו נדרשת לקיום הור- אות ההלכה בעניינים מסויימים כגון חלוקת ירו- שות ועובונות ושאר הסדרים עסקיים. שלישית לחשיבות היא הדעת, שעם היותה ראויה לשבח אינה כלולה בתחום הדעת שהיא חובה (אישית או קיבוצית) אלא היא רשות, כגון "ההתעמקות בדקדוקי חכמת החשבון ואמיתותיה הכמוסות של חכמת הרפואה וכיוצא באלה דברים שאפשר גם בלעדיתם; אף-על-פי-כן יש בהם תועלת שכן הם מוסיפים על הכושר בעניין הנדרש".⁶

הסדר הערפי גלוי הוא וברור: צורך מדעי החול מופר הוא רק משום היותם מדעים שימו- שיים, וערכם הוא בסיועם לקיום הוראות ההלכה

² ראה אל-גזאלי, א חיא עלום אל-דין, כרך א' קהיר (עיסא אל-באבי אל-חלבי) 1957, עמ' 14-18.

³ בערבית: פ'רצ עין.

⁴ גזאלי אומר: "משמעותה של המלה 'דעת' בדברי הנביא מוחמד 'כל מוסלם חייב לבקש דעת' היא דעת המעשה שהוא ידוע כחובה (הלכית) על המוסלמים". שם, עמ' 16.

⁵ בערבית: פ'רצ כפ'איה.

⁶ שם, עמ' 17.

עד העת החדשה היתה העילית האינטלקטוא- לית בארצות ערב מורכבת מחכמי הדת, העולמא, (שפירושו "מלומדים", וציין מימים קדומים באס- לאם את חכמי הדת). עיוננו בשאלת העולמא, במסורותיהם האינטלקטואליות ומעמדם החברתי, יאפשר לנו להתבונן מתוך פרספקטיבה היסטורית במצבה של האינטליגנציה בזמננו שתפסה את מקום העולמא כעילית האינטלקטואלית המוכרת בארצות ערב, מה-גם שהעולמא קיימו את מעמ- דם עד סוף המאה התשע-עשרה.

מסורת העולמא היתה רבת פנים וכללה ש- י- טות לימוד ופרשנות, כללי הוכחה והפרכה, קני מידה להצטיינות, ואין צריך לומר, אוסף מוכר של כתבי קודש אשר נחשבו למקור ויסוד לכל לימודי הדת. העולמא ניהלו מוסדות חינוך מיוח- דים — בתי מדרש (מדרסה) לשם מסירתן ופיתו- חן של מסורותיהם האינטלקטואליות. גם העיסוק במדעי חול היה רווח בעולם המוסלמי. סופרים מוסלמים בימי הביניים מבהינים בין המדעים הדתיים לבין המדעים שאינם דתיים. יש שההב- הנה מוצגת כניתוק בין המדעים הדתיים או ה- מסורתיים מכאן לבין המדעים הפילוסופיים, ה- שכליים או הנכריים מכאן.¹

בשל צביונה הדתי של התרבות המוסלמית בכ- ללה, ניתנה הבכורה לדעת הדתית על סוגים אחרים של הדעת. גילוייה החשוב ביותר של דת האסלאם — באשר היא דת-ברית — הוא החוק הדתי (בערבית שריעה), החל להלכה על כל תחו- מי החיים. מכאן שתורת המשפט (פ'קה) היא עמוד-התווך של מדעי הדת. אבו האמד מחמד אל-גזאלי, מגדולי בני סמכא שבחכמי האסלאם (מת בשנת 1111), מתווה את סדר העדיפות של

¹ ראה L. Gardet and M. M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane*, Paris, 1948, עמ' 101-124.

מלומדים ושליטים

דעה רווחת היא, כי באסלאם מדינה וכנסיה אחת הן. אם כוונת הדברים היא, כי רק עדת המאמינים (אל-אומה) היא היא הקהילה המדינית של האסלאם, הרי זו אמת. ואולם השימוש במושגים המערביים "כנסיה" ו"מדינה" עשוי ל- הביא לידי טעות, שמוסד השלטון והמוסד הדתי היו מעורבים זה בזה או זהים, ודבר זה רחוק מן האמת.

לפי כמה מחקרים היסטוריים נבדלו העולמא ביודעים ובמתכוון מן המוסד השלטוני¹⁰. תהליך ההפרדה החל בשלב מוקדם בהיסטוריה המוסלמית, כנראה מיד לאחר ימי החליפים "ישרי הד- רך" (אל-ח'לא אל-ראשדון), הם ארבעת יורי- שיו הראשונים של מוחמד ששלטו משנת 632 עד 661. מכאן ולהבא נפרדו דרכי השלטון מדרכי העילית האיגלקטואלית הדתית. בתחילה לא היתה ההפרדה מודעת לגמרי, וזמן-מה החזיקו חכמי הדת בתקווה להשפיע אף על תחומי החיים הפו- ליטיים במובהק. אך לימים, בתקופה העבאסית, נעשתה ההפרדה גלויה, וחכמי הדת קיבלו את הדין, ואפילו בחפץ-לב. חכמי הדת הכירו כי יי- טיבו לשמור על כבודם ומעמדם אם לא יהיו מעורבים בשלטון בפועל, שכן יישארו נקיים מכל דופי הכרוך בעוולות השליטים ויהיו בני- חורין לעסוק בתורתם ובטיפוח מסורותיהם האיג- טלקטואליות. נוצר מעין הסכם שבשתיקה בין העולמא והשליטים. תחומים מסויימים נשארו

(השריעה). ערכו של המדע הטהור או הבסיסי נגזר מהיותו משרת את המדע השימושי, כפי שזה משמש את ההלכה. סדר עדיפות זה, שהוא לגזא- לי בבהינתן עיקרי דת, היו לו תוצאות חברתיות ממשיות; הוא השתקף במעמד-הבכורה שזכו לו העולמא כעילית האיגלקטואלית. ראייה למעמדה המרכזי של הדעת הדתית (ותורת המשפט עמוד- התווך שלה) היא גם העובדה, שמלומדים מוסל- מים רבים, שעסקו במדעים חילוניים נתנו מחילם גם למדעי הדת, ולעתים קרובות היו בעלי כהו- נות גכבדות כעולמא. דבר זה אמור לרוב במלו- מדים בתחום המדעים "הערביים", שכן מדעים אלה, אף שלא היו לימודי דת, נחשבו ילידי בית וכלולים היו במסורת העולמא⁷. וראויה עוד יותר לשימת-לב העובדה, שגם חכמי המדעים "השכ- ליים-הנכריים" נהגו כך לעתים⁸.

ואולם מעמדה הנחות של המורשה "הנכרית", הבלתי-דתית — חזיון המצטרף למעמד-הבכורה של מסורת העולמא — גרם לשקיעתם של המד- עים "הפילוסופיים" או "השכליים"⁹.

⁷ תופעה זו היתה כה שכיחה בתרבות המוסלמית, עד כי אין טעם להציג רשימה המונה שמות לראיה. נזכיר כאן שני מקרים בולטים לדוגמה. אבן חזם, המשורר והסופר הספרדי (מת בשנת 1064), שנת- פרסם בעיקר בשל ספרו על האהבה, כתב גם בתחום תורת המשפט. אבן ח'לדון, ההיסטוריון והפילוסוף של ההיסטוריה (מת בשנת 1406), שימש רוב שנותיו במשרות דתיות כקאדי, מורה-הלכה וראש מנזר צופי.

⁸ אבן רושד, "המפרש של אריסטו" (מת בשנת 1198), כיהן שנים אחדות במשרת קאדי.

⁹ ראה G. E. von Grunebaum, "Muslim World View and Muslim Science" in *Islam*, London, 1961 (2nd ed.), עמ' 111-126.

בעיקר חשובות לענייננו הערותיו הבאות של פון גרונבאום:

"ככל שחשבה היתה התרומה של המלומדים המוסלמים למדעי הטבע, וככל שרבים היו הענין והתמיכה שמחקריהם זכו להם בתקופות מסוימות, מצד המעמד העליון והמשלה עצמה, הרי מדעים אלה (ושימושם הטכנולוגי) לא היו להם שרשים בצרכים ובשאיפות הבסיסיים של תרבותם... על כן נטה העיסוק במדעי הטבע ובפילוסופיה להצטמצם בחוגים צרים וסגורים ורק מעטים מנציגיהם נחלצו מתחושה של אי-נחת בנוגע למשמעות המוסרית של פעילותם — הלך-נפש שלעתים קרובות הביאם

לגנוט עמדה אפולוגטית ביחס לעבודתם. המאבק המתמיד עם הספקנות החשדנית של האורתודוקסיה, שבו היו נתונים, לא היה הגורם היחיד או העיקרי, שהחניק בסופו של דבר את התקדמות עבודתם. לאמיתו של דבר, גרמה לכך העובדה, שנגלתה יותר ויותר, שמחקריהם לא היה בהם כדי לתרום לחברתם דבר אשר החברה יכלה לראותו כמעשיר את חייה באופן מהותי". (שם, עמ' 114).

¹⁰ ראה H. A. R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History" in his *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, 1962, pp. 10-14; וכן ראה מאמרו "Government and Islam under the Early Abbasids: the Political Collapse of Islam", *L'Elaboration de l'Islam*, (Colloque de Strasbourg, Juin, 1959), Paris, 1961, עמ' 115-127.

מוחמד: "העולמא הם יורשי הנביאים"¹². מימרה אחרת פוסקת: "אין לך דבר אדיר מן הדעת (עלם); למלכים סמכות המשפט על הבריות, ולחכמי הדת השליטה על המלכים"¹³. למרות חלוקת הסמכויות בפועל בין השליטים לבין חכמי הדת ולמרות צמצום השפעתם הישירה של האחרונים לתחומים מסוימים ביותר, ראו חכמי הדת את עצמם כמנהיגי החברה, שכן סמכותם נאצלה מן החוק האלוהי הנעלה מן השררה המדינית.

למבנה האינטלקטואלי של מסורת העולמא נוספו נדבכים שנחצבו ממקורות אחרים, יסודות שעם היותם שונים בטיבם מן היסוד הערבי-אסלאמי הראשוני, סגלו על-ידי העולמא והותאמו לבניין מסורותיהם. תוספת זו לא זו בלבד שהעשירה וגיוונה את מסורתם הרוחנית, אלא אף חיזקה את מעמדם החברתי, שכן הרחיבה את אפיקי השפעתם ואת כושר התימרון שלהם. ההרחבה היתה בשני כיוונים. העולמא הבליעז במסורתם התרבותית עוד מסורת, וזה בשרשה: הספרות שענינה חינוכם, מידותיהם ונימוסיהם של המוכירים והחצרנים בחצר המלוכה הפרסית הסאניית. בימים הראשונים של השושלת העבאסית, בימי מלכותו של אל-מנצור (745-776), עוד היה צביונה הנכרי של המסורת הזאת ניכר היטב, אך למסורת מעטים קלטו העולמא יסודות רבים מתוך ספרות החצר הסאניית והתאימו אותם למסגרת הכללית של מסורתם. קליטה זאת משתקפת בבירור בכתביו של אבן קתיבה (מת בשנת 889) אשר השכיל למזג את היסוד הזר הזה עם המסורת הערבית המוסלמית¹⁴.

צירוף זה של לימודי הדת והשכלתם של סופרי החצר, צירוף שראשיתו קדומה, היה בעל חשיבות מרובה, שכן הדבר הכשיר את רוב המתחנכים במסורת העולמא גם למלאכתם של סופרי חצר,

בידי חכמי הדת, כגון ענייני המעמד האישי, החינוך וענייני מידות. עניינים אחרים, מדיניים יותר לפי טיבם, או שהגשמתם תלויה בכוח הכפיה של השלטון, נשארו בידי בעלי השררה: מדיניות-חוץ, מיסים ושיפוט בעניינים פליליים. דברים אלה לא היו נתונים לשיפוטם של העולמא, אף-על-פי שלהלכה היו העולמא, כנציגי השררה (החוק המוסלמי), בעלי סמכות בכל תחומי החיים.

ההסכמה בצורתה זו אפשרה לשליטים מכאן ולעולמא מכאן שיתוף-פעולה במשך מאות שנים. יחסי סימביוזה נתפתחו בין שני המוסדות — פועלים יחד אך נפרדים. העולמא נתנו לגיטימציה לשררתם של השליטים המוסלמים והללו הכירו בעליונותו של החוק האסלאמי המקודש. בעלי השררה הניחו, כאמור, לעולמא את מלוא ההשפעה בתחומים שהזכרנו וכן גמלו להם בחומר בזפתם אותם בכהונות שופטים ששכרן בצידן ובהניחם להם לפקח על ההקדשות (וקף) וליהנות מפירותיהם. העולמא נזהרו שלא להתערב במישרין בענייני המדינה, וכך התפתחה במחשבה המוסלמית הדעה שענייני השלטון והמדיניות (בערבית סיאסה), מהיותם כרוכים על פי טיבם בשיקולים של חולין, מושחתים הם מעיקרם; על כן ראוי שחכמי הדת יישמרו שלא להיטמא במגע מרובה עם בעלי השררה. דעה זו היתה למסורת מורשת ורווחת.

קרובה לענין זה וקשורה אליו היא דמותו של השלטון כפי שנקבעה במסורת המוסלמית, לא-מור, שהשלטון נשען מיסודו על הכוח הצבאי גרידא. תפיסה זו של השלטון אתה מוצא בכתבי אל-גזאלי, ותלמידי-חכמים בדורות שלאחריו,¹¹ ודומה שנתקיימה עד זמננו.

תפיסה אחרת, שאף היא חלק ממסורת העולמא, הריהי דמות עצמם. העולמא רואים עצמם כמורי דרך להברה. מימרה ברוח זו מיוחסת לגביא

¹² גזאלי, שם, עמ' 8.

¹³ גזאלי, שם, עמ' 6; וכן ראה A. J. Wensinck et al. (eds.) *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden), I, p. 321

בערך על מא.

¹⁴ מיווגה של המסורת הערבית-אסלאמית עם המסורת של סופרי החצר הפרסית משתקף בספרו עיון אל-אח'באר.

¹¹ ראה H. A. R. Gibb. "Constitutional Organization" in M. Khadduri and H. J. Liebesny (eds.), *Law in the Middle East*, Washington, D. C., 1955 עמ' 19 ועמ' 23.

הצופית המיסטית ומסורת העולמא אפשר שעוד הגביר את המגמה שכבר היתה טבועה במחשבה המוסלמית — לפרוש מענייני המדינה והמדיניות. לעומת זאת היה בצופיות כוח-מושך רב, והיא השפיעה על אורח מחשבתם והתנהגותם של הרבים, ובני כל השכבות, ובכללם מבעלי השררה, הצטרפו למיסדרים הצופיים כ"חברים נספחים" או "חברים חילוניים". כך עלה בידי הצופיות לכוונן מחדש מעין שותפות (או לפחות תחושת שותפות) בין השליטים לנתיניהם. בעזרת הצופיות הגבירו איפוא העולמא את השפעתם על המוני העם.

כללו של דבר, העולמא היו בעלי מעמד נכבד ואיתן כנציגי ההלכה בתוך חברה שקיבלה עליה להגשים הלכה זו עלי אדמות. כאמור, כללה מסורת העולמא גם את ההשכלה הנדרשת לפקידים מימשל, ודבר זה הגביר את השפעתם. הכללת הגישה המיסטית בתחום השקפתם הדתית פתחה לפני העולמא עוד דרכים של השפעה על המוני העם מחוסרי ההשכלה. אף שמשכו ידם מניהול המדינה וענייני המדיניות, היו איפוא העולמא בעמדה אסטרטגית מרכזית: בעמדם בין השליטים לבין ההמונים, שימשו כביכול מתווכים בין שתי הקבוצות. נכונים היו לתת הכשר לבעלי השררה המוסלמים ולקיים את המוני העם בציינות וברוח נמוכה, וכן עשו כל עוד הניחו להם השליטים להחזיק בסמכותם באותם תחומים שראו אותם כחיוניים לשמירת עיקרי ההלכה ויסודות אורח-החיים המוסלמי.

הכפיים ההיסטוריו-חברתי של המסורת

האינטלקטואלית הערבית המודרנית

מכאן ואילך נדון במסורות האינטלקטואליות המודרניות בעולם הערבי, בעיקר כפי שהן משתקפות בספרות.

האינטלקטואלים הערבים הם קבוצה מגוונת מאד, אם רשאים אנו לכנותם קבוצה כל-עיקר. זוהי קבוצה מגוונת מבחינות רבות, כגון מוצא דתי ועדתי, רקע חינוכי וזיקה פוליטית. ועם זאת, דומה שיש בהם כמה וכמה צדדים שוים מבחינת

וכך יכלו למלא תפקידים שונים בהירארכיה הביורוקראטית. לפנינו סתירה בין האידיאולוגיה של העולמא ובין לחצי המציאות. למרות התפיסה המקובלת על רוב העולמא, כי ראוי לחכמים להתרחק ככל האפשר מבעלי השררה, מוצאים אנו בכל ימי-הביניים רבים מן העולמא מקבלים עליהם תפקידי מינהל בשירותם של שליטים מוסלמים¹⁵. בתקופה מאוחרת יותר, בימי העות'מאנים, מוצאים אנו חניכי מדרסות תופסים הרבה משרות רמות במינהל (ולא רק במערכת השיפוט). ועוד בכיוון אחד הורחבה מסורת העולמא, כדי לכלול את המסורת המיסטית של הצופים. אף כי שני זרמים אלה במחשבה המוסלמית — המשפטי והמיסטי — מתגלמים בהם שני טיפוסים שונים של גישה דתית, הרי במציאות לא היו נפרדים זה מזה. גם צירוף זה חל בתקופה מוקדמת יחסית. הנציג המובהק והמפורסם ביותר של מי-זוג שתי המסורות הללו הוא גזאלי (מת בשנת 1111), אך הנטיה לגשר בין הגישה ההלכית והגישה המיסטית ראשיתה בשלבים מוקדמים יותר בתולדות המחשבה המוסלמית. מוריה הגדולים של המיסטיקה המוסלמית — כגון ג'ניד, אבו טאלב אל-מכ, סלמי¹⁶ — עמדו בתוקף על החובה לשמור את ההלכה המוסלמית ולא לנתק את המיסטיקה מן ההלכה. ודאי לא מקרה הוא, כי מייסדי המיסדרים הצופיים הגדולים היו גם מורי-הלכה חשובים. מייסד המיסדר הסוהורודי, אבו אל-נג'יב אל-סוהרודי (מת בשנת 1168), היה מורה-הלכה על פי האסכולה השאפעית. מייסד המיסדר הקאדרי, עבד אל קאדר אל-גילאני (מת בשנת 1166), היה מורה-הוראה על פי האסכולה החנבלית.

הפרישות מענייני העולם הזה היא כמובן יסוד חשוב בהשקפה המיסטית, והצירוף של המסורת

¹⁵ נזכיר שני אנשים להדגמת ענין זה. אבן הפירה, חכם הלכה מן האסכולה החנבלית ובעל חבורים במדעי הדת (מת בשנת 1165), היה וזיר רב כוח ויומה בבגדאד. אל-קאדי אל-פאדל, חכם דת ושופט (מת בשנת 1200), שימש כוזיר של הסולטאן צלאח אל-דין.

¹⁶ ג'ניד מת בשנת 910, אבו טאלב אל-מכ — בשנת 996, אבו עבד אל-רחמאן אל-סלמי — בשנת 1021.

במזרח התיכון נפלו תחת שלטוןן של מעצמות אירופיות נוצריות: תוניסיה בשנת 1881 תחת שלטון צרפת, ומצרים בשנת 1882 תחת שלטון בריטניה. רישומם של מאורעות אלה בתודעת המוסלמים היה מבוכה רעיונית וזעזוע; מנקודת הראות המוסלמית דומה היה שההיסטוריה סתתה ממהלכה הקבוע והמיועד. בתגובה לכך שאלו אינטלקטואלים ערבים מוסלמים כמה שאלות והציעו כמה תשובות בנוגע למצב חברתם בעולם המודרני, ובכך הניחו את היסוד למה שאפשר לקרוא — כלשונו של אדוארד שילס — המסורת הראשיתית של האינטלקטואלים הערבים המודרניים.

ההכרה בנחיתות-הכוח לעומת אירופה (או המערב, או העולם הנוצרי, ככל שיוגדר המחנה ה"אחר") היא החוויה הפורמאטיבית שביסוד המסורת הראשיתית של האינטלקטואלים הערבים בזמן החדש. האתגר המערבי נתגלה תחלה בכחינתו הצבאית והפוליטית, אך עד-מהרה הופיע גם מצדו התרבותי, אשר לו היו תוצאות נוקבות יותר. אף שכיום שוב אין מדינות ערב נתונות לשליטתן של מעצמות קולוניאליות אירופיות, הרגשת הנחיתות לא חדלה. הרגשה זו, שהולידה את המסורת הראשיתית של האינטלקטואלים הערבים ב-סוף המאה התשע-עשרה, קיימת ועומדת. וכך אף הנושאים המרכזיים באותה מסורת מוסיפים לתפוס מקום רב בכתבי האינטלקטואלים הערבים בזמננו.

המתקנים והמחדשים המוסלמים במאה התשע-עשרה, בין שהיו מאנשי השלטון ובין שנמנו עם העילית האינטלקטואלית, סבורים היו שאירופה יש בידה סוד העוצמה. ומכאן, שכדי לזכות מחדש בכוח ובגדולה שאבדו, על המדינות המוסלמיות ללכת בדרכי המעצמות האירופיות בטכנולוגיה הצבאית ובשיטות המינהל. השליטים המוסלמים, שביקשו להגשים תכניות מודרניזאציה, החלו להקים צוותים בעלי היגיון ואימוץ מערבי שיוכלו להוציא את הרפורמות אל הפועל. וכך גרמו מא-מצי הרפורמה הצבאית והמינהלית לצמיחתה של עילית חדשה של משכילים.

יחסם לתרבות המודרנית. נעמוד על צדדים שונים אלו, על פי כתביהם שלהם. אמנם ענינם של האינטלקטואלים הערבים ראוי שייבחן בצורה רחבה ומפורטת, הן מבחינת התנאים המיוחדים בארצות ערב, השונות זו מזו בשיעור המודרניזאציה וקצבה, והן מבחינת הטיפוסים השונים של אינטלקטואלים ערבים בזמננו, כגון עולמא רפורמיסטים, מוסלמים שזכו בחינוך מודרני, וערבים נוצרים.¹⁷ אך עניננו כאן הוא בשאלות העיקריות המעסיקות את האינטלקטואלים הערבים בכללם.

המסורת האינטלקטואלית הערבית המודרנית¹⁸ הופיעה כמענה לאתגר שהציבה התרבות המערבית לפני הערבים ושאר העמים המוסלמים. אֶת-גר זה היה פרי העליונות הצבאית והמדינית של המעצמות האירופיות על המדינות המוסלמיות ובעיקר על האימפריה העות'מאנית. פלישת נפוליאון למצרים היתה אות לעליונות זו וראשית תהליך ההתערבות והכיבוש של המערב. כדי להעריך נכונה את משמעותו של תהליך זה בעיני מוסלמים, עלינו לזכור מה היתה דמותם הקולקטיבית של המוסלמים בעיני עצמם. דמות אידיאלית זו עומדת על האמונה שהאל הבטיח למוסלמים גִּצְחוֹן ומעמד של עליונות לעומת קבוצות דתיות אחרות בעולם הזה. האסלאם נתאמת ונתאשר בראשית דבריי-ימיו על ידי הנצחון שנתן אללה לצבאו של מחמד בקרב בדר בשנת 624, ואימות זה חזר ונשנה בסדרת הנצחונות והכיבושים של השבטים הערביים במאה הראשונה של האסלאם. מסכת הצלחות זו נעשתה חלק מן התודעה הדתית המוסלמית. רעיון העליונות המוסלמית מתעורר בעיקר במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, כאשר האימפריה העות'מאנית נחלה כמה מפלות מידי הרוסים, ומדינות מוסלמיות

¹⁷ ראה דיון על פי הבחנה כזאת: Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West*, Baltimore and London, 1970 (להלן: שראבי).

¹⁸ המונח "מסורת" משמש בדיון זה לא רק כמצייין מה שנמסר מימים קדומים, אלא אף מערכת סמלים ודעות שנתחדשה בדורות האחרונים וזכתה להמשך ולרציפות.

כמנהיגים רוחניים של החברה. תקוות המתקנים היתה שהעולמא יסגלו להם דרכים מודרניות וכך יוליכו את חברתם בדרך המודרניזאציה. תקווה זאת לא נתאמתה. העולמא כקבוצה לא היו מסוגלים לכך. הבדל עקרוני מפריד בין ההנחות ה-אינטלקטואליות והמוסריות שביסוד התרבות ה-מודרנית ובין מערכת האמונות והדעות של העולמא. מא. פרט ליחידים, בעלי אומץ לב ומחשבה מקורית, כגון טהטאוי ועבדה, הגיבו העולמא על אגרו המודרניות בניסיה לשמרנות מתגוננת. בינתיים צמח ועלה סוג חדש של משכילים, האינטליגנציה הממוערבת. סוג חדש זה של משכילים גם זכה בשם חדש, מת'קפון. המלה מת'קף, במשמע "איש משכיל", היא עצמה חידוש ונועדה לציין "איש בעל השכלה מודרנית".

האינטליגנציה המודרנית שונה מן העולמא גם בזהותה הקולקטיבית. בניגוד לעולמא המייצגים תודעה אסלאמית, מזהים עצמם אנשי האינטליגנציה המודרנית כערבים. ענין זה קשור כמובן בעלייתה של הלאומיות הערבית, שתפסה את מקומה של הזהות הקיבוצית האסלאמית. סוגייה זו של צמיחת הלאומיות הערבית ושל הדרכים השונות שבהן ירשה את מקום הזהות המוסלמית הקודמת לה אינה מענייננו כאן. ואולם יש להזכיר בקצרה, כי מעבר זה של המשכילים מזהות מוסלמית לזהות ערבית נסתייע על-ידי הזיקה ההדוקה והמוכרת בין ערביות ואסלאם, זיקה שראשיתה בראשית האסלאם בהצי האי ערב.²¹ אין צריך לומר שהמעבר מזהות אחת לאחרת אינו חד וחלק, והזיקה ההדוקה שבין הזהויות מביאה לידי חפיפה וערבוב התחומים.

יש לציין שכמה מן המשכילים בארצות ערב העמידו אידיאולוגיות הדוגלות בזהות לאומית שאינה ערבית: במצרים — לאומיות מצרית, וב-סוריה ובלבנון — לאומיות סורית. בשתי הארצות הללו נעשה נסיון לקשר את האידיאולוגיה הלאומית הנפרדת למיתוס לאומי הקודם לתקופה המוסלמית. אידיאולוגיות אלה לא היו בעלות

בין אלה שחייבו מודרניזאציה וסייעו לעיצוב המסורת הראשיתית של האינטלקטואלים הערבים המודרניים אנו מוצאים אנשים שבאו מחוגי ה-עולמא ואנשים שבאו מחוגי השלטון. דוגמה בולטת לטיפוס הראשון הוא המלומד והסופר המצרי רפ'אעה ראפ'ע אל-טהטאוי (מת בשנת 1873)¹⁹. מן הסוג השני ראוי להזכיר את המדינאי התוניסי ח'יר אל-דין אל-תוניסי (מת בשנת 1889)²⁰. נאמנים עדיין להשקפת העולם המוסלמית, קיוו טהטאוי וח'יר אל-דין, כי העולמא יוסיפו למלא תפקיד חשוב כעילית אינטלקטואלית, וביקשו לשכנע את העולמא בצורך המודרניזאציה.

כתבי טהטאוי וח'יר אל-דין עודם נקיים מאותו עירוב של קנאה, חשדנות ואיבה כלפי אירופה, שהוא קו בולט בכתבי המודרניסטים המוסלמים בשלהי המאה התשע-עשרה. סיבת הדבר היא בלי ספק, שיחסם של טהטאוי וח'יר אל-דין לתרבות האירופית נתגבש לפני שההתערבות והכיבוש האירופיים בשנות השבעים והשמונים של המאה התשע-עשרה החריפו את החשדנות והאיבה לאירופה.

בתוך כך איבדו העולמא כקבוצה את מעמדם כעילית האינטלקטואלית בעולם הערבי. בהשקיה פנו לאחור, נראה הדבר שאבדן מעמדם של העולמא מא היה בלתי נמנע, אולם במרוצת המאה ה-תשע-עשרה לא היה דבר זה גלוי לעין. זיקתם של העולמא ל"מסורת הראשיתית" המודרנית היו לה שתי בחינות: (א) כמה מן העולמא — בעיקר טהטאוי ומחמד עבדה — מילאו תפקיד מרכזי בהנחת יסודותיה של אותה מסורת חדשה; (ב) ראשוני המודרניסטים כיוונו דבריהם לשתיהן קבוצות, אנשי השלטון והעולמא. הם ייחסו חשיבות מיוחדת ליחסם של העולמא משום מעמדם

¹⁹ ראה Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford, 1962 עמ' 68-82 (להלן: חוראני).

²⁰ ראה L. Carl Brown, *The Surest Path: the Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*, Cambridge (Massachusetts), 1967 וכן עייין חוראני, עמ' 94-83.

²¹ ראה W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957 עמ' 94.

למים נמצא להם במכנה המשותף לכולם: הלשון הערבית ומורשתה הספרותית. כיון שמודרניות כרוכה בירידת השפעתה של הדת, הוקל עתה לערבים הנוצרים המשכילים לדחוק את זהותם העדתית-הדתית למקום משני, ולהבליט אותם יסודות לשוניים וספרותיים המסייעים לשיתוף ואחדות עם הרוב המוסלמי. בצד השני, צד הרוב, אנו מוצאים את המוסלמים שוחרים החדש, אשר הושפעו מהשקפות מערביות, מאבדים הרבה מן היסודות התיאולוגיים שבאמונתם, עם שהם מקיימים זיקה חזקה לאסלאם כצורה של הזדהות קבוצתית וסמל גאוה לאומית. הם הוסיפו להעריך את גודל לתו ההיסטורית של האסלאם, את נצחונותיהם של שבטי ערב, את הישגי הממלכות המוסלמיות הגדולות ואת התרבות המוסלמית המשגשגת של ימי הביניים. הלאומיות הערבית היה בכוחה לכלול את היסודות האסלאמיים המסורתיים הללו, ולספק בכך את הצרכים הרגשיים של המוסלמים, ובה בשעה ליצור יסוד משותף למוסלמים ושכניהם הנוצרים. במקום ההשקפות הישנות היא הביאה נוסחה לאומית שהיתה מודרנית למראה. למשכילים מוסלמים שוחרים מודרניות היה המעבר הזה קל יחסית, שכן גיבורי הלאומיות הערבית הם גם גבורי האסלאם: הנביא מוחמד, הח'ליף עומר, המצביא צלאח אל-דין (הקוראני) במוצאו האתני. האינטלקטואלים הנוצרים אף הם חייבים לכבד ולהעריך את גדולת האסלאם ועברו, אם אמנם ברצונם להזדהות עם הלאומיות הערבית. כאן גם מן הראוי להביא מדברי מישל עפלק הנוצרי, האידיאלוג של הבעת: "מפלגת הבעת' היא תנועה לאומית המופנית אל כל הערבים ללא הבדל דת. היא מכבדת את חופש האמונה הדתית, אולם היא רואה באסלאם צד לאומי שהיה לו תפקיד רב-משמעות בעיצוב ההיסטוריה הערבית והלאומיות הערבית, והיא סבורה כי צד זה קשור קשר חזק מאד למורשה הרוחנית של הערבית וליסודות רוחם"²². עוד הוא אומר: "האסלאם הוא תנועה ערבית שמש-

כוח מושך לגבי המוגי העם ונדחקו לקרן-זווית על-ידי הזרם הגואה של הלאומיות הפאן-ערבית. השקפות אלו, המנוגדות להלך-הרוח השורר, אמנם שוקעו והודחקו אך לא נמחו כליל. הריהן בגדר "מסורת קטנה" היכולה להזוור ולעלות באחד הימים. קבוצות קטנות של משכילים עדיין תומכות בזהות תרבותית "פארטיקולאריסטית", אף שאין הדבר מקובל על הרבים.

המעבר מן הזהות האסלאמית לערבית לא באבת אחת, וראשוני המשכילים שוחרים המודרניות, כגון ג'מאל אל-דין אל-אפגאני והשייך מחמד עבדה (עבדו), עדיין מדברים על תחיה מוסלמית ואחדות מוסלמית, דבר שנשתנה אחר-כך. בין הגורמים שהביאו לשינוי זה היתה השפעת המושג האירופי של זהות קולקטיבית שאינה מיוסדת על הדת. הלאומיות החילונית ודאי שנראתה "מודרנית", והמשכילים החדשנים מעצם טבעם העדיפו כל דבר שהיה גראה מודרני. והיו אף התפתחויות מדיניות שלא היו תלויות בהעדפתם של המשכילים הערבים אשר החישו את המעבר הזה. קשר האחדות המוסלמית נחלש משאימצו להם התורכים הצעירים את תפיסת ה"עותמאניות" במקום התפיסה המסורתית של האימפריה העותמאנית כמדינה מוסלמית. תהליך זה הגיע לשיאו בהתמוטטות האימפריה העותמאנית והקמת מדינה תורכית לאומית חילונית.

כרוך במעבר מזהות איסלאמית לזהות ערבית הוא השיתוף בין ערבים מוסלמים לערבים נוצרים במסורת האינטלקטואלית הערבית החדשה. הנטייה לשיתוף היתה הדדית, הגם שהיתה חזקה יותר בצד הנוצרי. חיי הנוצרים הדוברים ערבית במזרח התיכון היו זויי עדות-מיעוט נסבלות, שבעולם לא יכלו לצפות למעמד אזרחים שווים-זכויות במדינה מוסלמית. בהשפעת הרעיונות החדשים שאפו צעירים נוצרים משכילים לפרוץ מן התחום הצר שנועד להם ככני מיעוט, להשתתף בכלל נסיונה של החברה כדי להרבות חלקם בהנאות הכלכליות והמדיניות שפעילות זו מזמנת. היסוד לשיתוף-פעולה בינם לבין שכניהם המוס-

²² מישל עפלק, פ' י ס ב י ל א ל - בעת', בירות, 1963 (הדפסה שלישית), עמ' 89.

על האינטלקטואלים המודרניים לשאת עיניהם אל העבר המפואר כדי לשאוב גאות ובטחון. אמנם ההיסטוריה לא היתה פרשה של הישגים והצלחה בלבד, אלא אף של שקיעה. אולם סיי- בות השקיעה אובחנו, והאחריות לשקיעה נזק- פה לחשבונה של קבוצה לא-ערבית, התורכים, אשר אמנם קיבלו עליהם את האסלאם, אך לא קלטו קליטת אמת את רוחו. מלבד זאת היו עוד השפעות רעות — יהודיות, נוצריות או פרס- יות — אשר הביאו, כך נאמר, לידי סילוף האס- לאם המקורי (הערבי). בייחוד תוארו ספיחים זרים אלו כמקור הפאטאליזם שגרם לאדישות, לחוסר מעש והתאבנות. גישה היסטוריוסופית מיוחדת זאת נעשתה אופיינית למסורת האינ- טלקטואלית המודרנית.

סופרים ערבים בני-זמננו מעתירים שבחים על אבותיהם אשר טיפחו בימי הביניים את המור- שה הפילוסופית והמדעית של יוון, ובהנחילם או- תה לאירופה נתגלגלה על ידיהם זכותה של אי- רופה להגיע לריניסאנס. רעיון זה, המצוי בכת- בי מודרניסטים ראשונים כאפגאני ועבדה, חדר לספרי לימוד ולמאמרים בעתונות, והוא מקובל על-הערבים בימינו כאמת שהכל מודים בה. מענין הדבר, שעם כל קשירת הכתרים למדע הערבי של ימי הביניים ועם כל החשיבות האידיאולוגית ש- ניתנה להשקפה זו, אין אנו מוצאים באוניברסיט- אות הערביות המודרניות בימינו עניין רב בלי- מוד הנושא הזה בפועל ממש. ההנחה כי המדע האירופי נובע מן המדע הערבי של ימי הביניים מיועדת לתת לגיטימציה לשאילה התרבותית, שהרי משתמע ממנה שאין הערבים שואלים מאי- רופה אלא מה שנתנו לה בעבר (ומכאן שאין מקום לרגש נחיתות), ועוד, שהמדע שהם מקב- לים מאירופה אינו זר מעיקרו (ומכאן שאין סכנת אבדן הזהות קיימת). רשאים אנו לתהות, אם אמנם אנשי מדע ערבים מחזיקים בדעה זו, או שמא אין הם מתייחסים במלוא הרצינות לאידי- אולוגיה, וחשים כי המדע המודרני שהם עוס- קים בו מערבי הוא ביסודו.

הבלטת חשיבותו של המדע היתה קו מרכזי

מעוטה היתה תחייתה והגשמתה של הערביות²³. לדברי עפלך "חיי הנביא מחמד מייצגים את הרוח הערבית במלוא מובנה"²⁴.

האינטלקטואלים המוסלמים השואפים למודר- ניזאציה יש להם רגש נאמנות למורשתם המוס- למית והם חשים צורך לשמור מורשה זאת כדי לקיים את זהותם וכבודם. לעומתם נוטים האינ- טלקטואלים הנוצרים להרחיק לכת הרבה יותר בהתמערבות בלא להשגיח הרבה באותה מורשה, שאין להם זיקת נאמנות פנימית לה, שהרי אין היא באמת מורשתם. ברוב הבחנה מתאר השאם שראבי את הרגשתם ומצבם של הערבים הנוצרים מבחינה זו:

אי אפשר היה שהערבי לא ישאף למערב את חבריה. להלכה אין גבול למה שהערבים היו יכולים לשאול מן המערב. הסייגים שקבעו מתקנים מוסלמים לגבי שאילה מן המערב אינם בעלי משמעות בעיני הנוצרים. ובכל זאת נאלצו האינ- טלקטואלים הנוצרים לשים לב במיוחד להגבלות ולהסתייגויות אלו, ותמיד ניסו לראות את המערב בעינים מוסלמיות, כדי לברר לעצמם את הגבולות הללו. תנאים אלה הם שקבעו את היקף תרומתם של האינטלקטואלים הנוצרים²⁵.

הערבים הנוצרים מכירים שהם מחוייבים לחלוק כבוד למורשה האסלאמית, אם ברצונם להשאר בתוך המחנה של הלאומיות הערבית. ריסונים ש- אין להשתחרר מהם מוטלים עליהם.

מורשה לעומת מודרניזאציה

משבחרו במודרניזאציה, שפירושה למעשה שאילה מן המערב, נקלעו האינטלקטואלים הער- בים לקונפליקטים אידיאולוגיים ונפשיים קשים. כדי לעמוד בפני המערב חובה על הערבים ללמוד מן המערב. המקבל והשואל הוא ממילא נחות במידת מה. המודרניזאציה שביקשו הערבים למען השבת כוחם וגאותם שאבדו היה בה גם כדי לערער את הערכת עצמם. החשש מפני אבדן הזהות הלאומית עקב השאילה התרבותית עוד הגביר את היחס הדו-ערכי לתרבות המערב. היה

²³ שם, עמ' 54.

²⁴ שם, עמ' 53.

²⁵ שראבי, עמ' 6.

ועוד סיבה לכך. בקורת חוץ על הכתיבה המדעית בערבית מיצירה היא. המלומדים המערביים אינם קוראים את הנכתב בערבית בתחום מקצועם, והקוראים הערבים, צרכניה העיקריים של תנובה אינטלקטואלית זו, אין ביכלתם בדרך כלל להשוות את הנכתב בערבית להיבורים מקבילים בלשונות אירופיות.

עמדנו על הגישה ההיסטוריוסופית המיוחדת למסורת האינטלקטואלית הערבית בתקופתנו. כאן מקום להזכיר עוד תיאוריה שכמה סופרים ערביים דוגלים בה ויש בה כדי ללמד על סוג זה של מחשבה היסטורית. על פי תיאוריה זאת נטלה התרבות האירופית מן הערבים לא רק בימי הביניים אלא עוד בימי קדם; והתרבות הערבית קודמת לתרבותם העתיקה של היוונים והעברים. טיעון זה מיוסד בסברה, כי הארמים והכנענים היו לאמיתו של דבר ערבים, ומכיון שהכתב היווני התפתח מן הכתב הפניקי, ממילא התרבות היוונית מוצאה מן התרבות הערבית.²⁷

בכתבים רבים מספור מדגישים האינטלקטואלים הערבים את הצורך לשמור ולהחיות את מורשתם. לעתים קרובות כוונתם למורשה הספרותית, אך לעתים קשה להבחין אם כוונתם למורשת הספרות היפה או למורשה המדעית. ועוד: אותם הסופרים הקוראים לשמירת המורשה אינם מפרשים, מה הם היסודות במורשה שהם בעלי חיות וכושר קיום בעת החדשה. מרבים הם לדבר על רוח הערביות המפעמת במורשה, אך אין הם מפרשים מה טיבה של רוח זו. המורשה מתארת במונחים כלליים כבסיס לגאווה לאומית והערכה עצמית; יש לקיימה — כך אומרים בעלי הטענה — משום שאין אומה יכולה להתקיים אם נותקה ממקורותיה ההיסטוריים ומורשתה. כדוגמה אופיינית יוכלו לשמש דבריו של נאצר אל-דין אל-אסד (רקטור אוניברסיטת עמאן לשעבר):

²⁷ ראה עבאס מחמוד אל-עקאד, אל-ת'אקאפה אל-ערביה אסבאק מן ת'אקאפת אל-יונאן ואל-עברייין ("התרבות הערבית קודמת לתרבות היוונים והעברים"), עמ' 29 ומקורות אחרים בספר.

במסורת המקורית של האינטלקטואלים הערבים המודרניים, כי המדע נראה להם כמפתח לרכישת כוח מדיני וצבאי. האינטלקטואלים שוחרי המודרניזציה הדגישו כי האסלאם היא דת השכל והמדע. מתקנים כאפגאני ועבדה ביקשו ומצאו סמך לדעה זו באמירות שונות של הנביא בשבח המדע והדעת: "בקש דעת ואפילו היא בסין", או "חובה אישית על כל מוסלם לחפש דעת".

אכן אמירות אלו מכוונות, כפי שמסתבר מהקשרן במקור, ללימוד התורה המוסלמית. אך האינטלקטואלים המודרניים משתמשים בהן להוכיח כי האסלאם תומך במדע, וכדי להטות את החברה המוסלמית ליחס אוהד למדע המודרני. טיעון זה משמש להם למודרניסטים הן למתן הכשר לריפורמה, והן לסניגוריה על האסלאם.

בהשתמשם במימרות המסורתיות שהזכרנו בשבח התורה או המדע (כפי שאפשר לתרגם את המלה עלם על פי ההקשר), טיחו המודרניסטים את ההבדל המהותי שבין המדע המודרני לבין לימוד התורה המסורתית. אי-הבהירות אמנם משרתת כראוי את מטרתם האידיאולוגית של המודרניסטים, אך אינה מסייעת לשינוי ערכים הנדרש לפיתוח גישה מדעית. הקורא בכתבי אינטלקטואלים ערבים חדשים על הצורך ברכישת המדע ברי לו, כי הללו רואים את המדע כעין מצרך ולא כהפנמה של ערכים ושיטות מחשבה חדשים.

אפשר שיחס זה למדע, כמכשיר שאפשר לרכשו ולהשתמש בו להשגת כוח וגדולה, הוא אחד הגורמים, שהאינטלקטואלים הערבים בזמננו, אשר סיגלו להם כמה מן המסורות האינטלקטואליות של אירופה, לא הצליחו לקלוט אותם חלקים של המסורת האינטלקטואלית המערבית הנוגעים בעיקר לשיטה ולמשמעת המחקר.²⁸

²⁸ ראוי להזכיר כאן את דברי פון-גורנבאום בספרו *Modern Islam*, New York, Vintage Books, 1964: "יש להוסיף כי תוצאות המחקר המערבי נמסרות ביתר קלות משיטותיו, וכי מנטאליות המחקר המערבי, כאחת התכונות האופייניות המיוחדות של תרבותנו, יכולה להדור רק טיפין טיפין למחשבותיהם ורגשותיהם של הלאומנים הצעירים קצרי הרוח במזרח התיכון." (עמ' 266).

הקונפליקט הפנימי בין המשיכה לתרבות המ-
ערבית לבין הנאמנות למורשה מתגללה בבירור
בדבריו של אינטלקטואל ערבי מודרני:

"תפקידו של האינטלקטואל המהפכן לגבי זרמי
המחשבה הכלליים הוא קשה ומסובך, כי עליו
ליישב את אמונתו הלאומית עם נטיות הכלל-
אנושיות. מצד אחד חובה עליו להיות שמרן בנוגע
לערכיו המוסריים וההיסטוריים ומצד אחר עליו
למלא את שאיפתו לפתח את חברתו הנחשלת"³¹.

הדילמה של מורשה לעומת מודרניזאציה מו-
לידה איפוא כמה וכמה סימפטומים של נפש חצו-
יה ומסוכסכת.

המשיכה התרבותית של המערב מפרגסת רעיון,
הרווח בכתבי האינטלקטואלים הערבים המודר-
ניים, והוא כי מעצמות המערב רצו לא רק להש-
תלט על אדמתם של עמי ארצות המזרח, אלא גם
על נפשותיהם, מבחינה תרבותית ואף דתית. אכן
אם יש בהאשמה זו ממש בשעה שמדובר בקולו-
ניאליזם הצרפתי, ספק הוא אם יש בה ממש בנו-
גע לקולוניאליזם הבריטי במזרח התיכון. מכל
מקום, מוטיב זה לא נראה מרכזי בשיקוליהן של
המעצמות הקולוניאליסטיות באזור הזה. אפשר
שהטחת אשמה זו משקפת את הכרתם של האיני-
טלקטואלים הערבים, כי הם אמנם נכבשו מבחי-
נה תרבותית. האינטלקטואלים הערבים, הנמש-
כים משיכה חזקה לתרבות המערבית, זוקפים מצב
זה, שהוא פרי תהליך תרבותי שהם שותפים לו,
לכוונות הזדון של המעצמות הקולוניאליסטיות.

המושג ריניסאנס, "נהדה" בערבית, השאול
מן ההיסטוריה האירופית, קסם לאינטלקטואלים
הערבים. נסיון הריניסאנס האירופי עורר אותם
לקוות כי כשם שתחיית מורשתו המדעית של הז-
מן העתיק חילצה את אירופה מחשכת ימי-ה-
ביניים והביאה לה הישגים של תרבות ועוצמה,
תבוא תחייה דומה לארצותיהם ותחדש את גדו-
לת הערבים ועצמתם. רעיון זה חוזר ונשנה בת-

"מורשתה של כל אומה היא [התגלמות] רוחה,
תכונותיה האופייניות וההיסטוריה שלה. אומה
הזונחת את מורשתה ממיתה את רוחה... לא נכון
הוא שקבלת התרבות המודרנית מחייבת הריסת
המורשה... להיפך, לאמיתו של דבר התקדמות
האומה מתהווה מתוך עצמותה הפנימית ונובעת
מתוך מורשתה"²⁸.

מעטים הסופרים הערבים המודים בגלוי, שה-
תרבות המודרנית שונה בתכלית מתרבות עמם
המסורתית, ושעל הערבים לכוון עצמם אך ורק
לצד החדש, בלא רגשי געגועים לעבר, ששוב
אינו ממין העניין. כך היתה עמדתו של סלאמה
מוסה, הסופר והמבקר המצרי-קופטי (מת בשנת
1958). בדעה דומה מחזיק גאלי שוכרי, מבקר
ספרותי בן-זמננו, אף הוא ממוצא קופטי. המשו-
רר והמבקר הלבנוני אדוניס (עלי אחמד סעיד)
קורא לבדיקה בקורתית של המורשה ומציע, שאם
המורשה היא מעצור למודרניזאציה, יש להסת-
לק ממנה. אדוניס אומר:

"דבקתם הילדותית של האינטלקטואלים הערבים
בדעה, כי המורשה מחוסנת מפני כל טעות, אפשר
שהיא הגורם לכשלון מאמצי המודרניזאציה בחמי-
שים השנים האחרונות"²⁹.

ודאי לא מקרה הוא כי שני הסופרים המצרים,
המטיפים באומץ למודרניזאציה, שאין הזיקה ל-
מורשה מעכבת אותה, והמשורר הלבנוני, הכותב
אף הוא ברוח דומה, אינם בני עדת הרוב המוס-
למי-סוני, כי אם בני עדות מיעוט: המצרים הם
קופטים; ואדוניס הוא בן למשפחה שיעית.

דעותיהם מעוררות התנגדות עזה מצד האיני-
טלקטואלים הדוגלים בלאומיות הערבית והמייצג-
גים את האידיאולוגיה השלטת. מי שאינו מראה
נאמנות למורשה, מאשימים אותו הסופרים הל-
אומנים בשעבוד רוחני לתרבות המערב.³⁰

²⁸ נאצר אל-דין אל-אסד "אל-תראת" ואל-מג'תמע
אל-ג'דיד" ("המורשה והחברה החדשה"), א ל -
א ד א ב, בירות, מרץ 1965, עמ' 26.
²⁹ אדוניס, "אל-ראיס ג'מאל עבד אל-נאצר ואל-
ת'קאפה", א ל - א ד א ב, בירות 1968, מס' 6,
עמ' 5.

³⁰ עאישה עבד אל-רחמאן (בנת אל-שאטי), קים
ג'דידה ל-ל-א-ד-ב-א-ל-ערבי, קהיר,
1970, עמ' 174.

³¹ אבו אל-קאסם סעד אללה, "אזמת אל-מת'קף אל-
ת'ורי פי אל-וטן אל-ערבי" ("משבר המשכיל
המהפכן במולדת הערבית"), א ל - א ד א ב,
בירות. 1966, מס' 4, עמ' 4.

בי) ביכלתו להבחין בין המועיל והטוב לבין המזיק וההרסני שבזרמי המחשבה העולמיים"³³. ברומן אוטוביוגרפי אחר של תופיק אל-חכים, עצפור מן אל-שרק ("צפור מן המזרח") אנו מוצאים את הגיבור, סטודנט מצרי צעיר בפאריס, משוהת עם גולה רוסי, זמן-מה לאחר מלחמת העולם הראשונה. הצעיר המצרי שומע דברי בקורת קשים על הציביליזציה ה-אירופית. חברו הרוסי אומר לו, כי המקור הטהור של התרבות הרוחנית הוא במזרח, ואל המזרח חייב הצעיר לחזור. אך המצרי יודע היטב, כי תמונת המזרח המצטיירת לגולה הרוסי כוזבת. והוא חושב בלבו: "שוב אין שם מקור טהור... בגדי המזרח הנפלאים והטהורים הם כיום תערוכת מזרח של מלבושים אירופיים המעוררת צחוק, כמראה קופים החוטפים בגדי תיירים מכל המינים, לובשים אותם ומטפסים על עץ ומחקים את תנועותיהם של בעלי הבגדים". הוא מסיים את מחשבתו: "המזרח אינו קיים עוד כיום. זהו ג'ונגל, אשר על עציו נמצאים קופים הלובשים בגדים מערביים, בלא סדר, בלא שיטה, בלא הבנה ובלא הבחנה"³⁴.

הטכנולוגיה המודרנית המיובאת אינה מפיגה את הרגשת המשכיל הערבי, כי "הוא חי בצל תרבות מפגרת"³⁵. הקידמה, שהושגה בתחומי הטכנולוגיה והתעשייה, עוד מרחיבה את הפער שבין התנאים החמריים החיצוניים, המקיפים את המשכיל הערבי, לבין הצד הפנימי, הרגשי והמחשבותי, שלא נשתנה במידה נאותה³⁶.

קו מענין במסורת המקורית של האינטלקטואלים הערבים הוא, כי בעודם נמשכים לתרבות המערב ומבקשים לחקותה, הם מוקיעים אותה כתרבות חמרנית. המגמות הקולוניאליסטיות של המערב נובעות לדידם מאותו טבע חמרני, שהוא כמובן ראוי לכל גנאי. ראוי לציין, כי יש באר-

קופת ההתהוות של המסורת האינטלקטואלית החדשה בשלהי המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים.

בעת האחרונה שוב אין המונח "נהדה" חביב ומקובל כשהיה. כרוכות בו הרבה תקוות שלא נתגשמו, והשימוש בו יש בו משום מזכרת כש-לון. בשנים האחרונות יש סופרים ערבים הטוענים כי ריינסאנס זה החל לא בסוף המאה התשע-עשרה, אלא עם הקמת המשטרים המהפכניים בארצות-ערב, והשלבים הקודמים לא היו אלא הכנה לו.

התרבות המערבית שבתה את לבם של הרבה משכילים ערבים מודרניים, וגם הביאה אחדים מהם לידי מורת-רוח ואף סלידה מתרבותם. תורפעה זו משתקפת בספרות, בעיקר ברומנים, מהם ביוגרפיים במידה זו או אחרת. דוגמה לכך הוא הרומן האוטוביוגרפי של הסופר המצרי תופיק אל-חכים, זהרת אל-עמר ("אביב הימים"). בספר מכתבים אל ידיד צרפתי, ובהם מביע המחבר את הערצתו לתרבות האירופית ואת אירצונו כלפי הסביבה המצרית והתרבות המצרית. הפסיקה הבאה מאחד המכתבים משקפת את העדפתו התרבותית:

"חוששני כי אהבתי למוסיקה האירופית נובעת מן העובדה שהיא בעיקר מבנה אינטלקטואלי, ואילו המוסיקה המזרחית, המבוססת על הנאה חושנית ורושם פיסית, איננה מעניינת אותי כלל"³².

יש עוד בעייה אשר האינטלקטואלים המודרניים שהתוודעו למערב עומדים לפניה. יודעים הם כי התרבות המערבית, האמורה להיות מופת לחיקוי, היא עצמה לוקה בפגמים שונים, ועל-ידיהם להחליט מה היסודות בתרבות זו שהם כשרים או פסולים בעיניהם. והבחירה קשה. מורה-אוניברסיטה ערבי המדבר על משבר האינטלקטואלים הערביים מונה בין הקשיים השונים את "חוסר הבטחון העצמי (של האינטלקטואל הער-

³³ אבו אל-קאסם סעד אלה, שם.
³⁴ תופיק אל חכים, עצפור מן אל-שרק, קהיר, 1938, עמ' 229-231.
³⁵ גאלי שכרי, שערנא אל-חדיית' אל א'ין, קהיר, 1968, עמ' 18.
³⁶ שם, עמ' 19.

³² תופיק אל-חכים, זהרת אל-עמר, קהיר, 1944 (הדפסה שנייה), עמ' 166.

בכתבי סופרים מצרים יש שפע דוגמאות לחווייה זו.³⁹ חווית הניכור אינה מצטמצמת כמובן לחוג המשפחה. האינטלקטואל המודרני חש בזרותו להמוני עמו, ואת הרגש הזה מגביר הבוה לנח-שלותם ואטימותם לשינויים וחדושים. התוצאה היא התנגשות בין ההשקפה האידיאולוגית של האינטלקטואל שוחר-המודרניזאציה לבין הרגשתו הבלתי-אמצעית כלפי המוני העם. רומן קצר של הסופר המצרי יחיא חקי מספר על רופא מצרי צעיר החוזר למולדתו לאחר גמר לימודיו באנגליה. הרופא הצעיר אוהב את מולדתו, אולם הוא חש כי "ככל שרבתה אהבתו למצריים, כן קצרה רוחו כלפי המצרים".⁴⁰ פרדוכס זה אינו מיוחד לאינטלקטואלים הערבים; הוא מוכר גם בחברות מתפתחות אחרות ובתנועות מהפכניות.

סיפורו של יחיא חקי מאיר עוד בעיה חשובה, והיא, באילו תנאים מתקבל מחדש האינטלקטואל שוחר המודרניזאציה על-ידי חברתו. אותו רופא צעיר בסיפור מתמלא זעם על האמונות הטפלות של בני שכונתו. התפרצותו המעליבה כנגד האמונות המסורתיות נתקלת בהתנגדות אלימה. עד-יין הוא מקוה להוכיח את יתרון השיטות המדעיות המודרניות על אופן הטיפול המסורתי שי-סודו באמונות טפלות על-ידי הצלחה מרשימה בריפוי החולה הראשון שבו טיפל. לרוע המזל מסתיים הנסיון הראשון בכשלון. הרופא הצעיר קרוב לאבד את בטחונו לאחר שכבר איבד את אמונם של בני משפחתו ושכונתו. עד שיום אחד הוא מכיר כי "אין מדע בלא אמונה". הוא מש-לים, לפחות למראית עין, עם האמונות המסור-תיות, ובדרך זאת הוא זוכה מחדש באמונם של בני שכונתו. עתה הוא חוזר לטפל בחולה, וזאת הפעם בהצלחה. סופו הטוב של הסיפור הוא שה-דוקטור ממשיך בעבודתו כרופא בשכונת מולד-תו, "והוא שם מבטחו באללה כשם ששם מבטחו

³⁹ כגון אדיב מאת טה חוסיין, ע צ פ ו ר מן אל-שרק וזהרת אל-עמר מאת תופיק אליחכים וקנדיל אם האשם מאת יחיא חקי.

⁴⁰ יחיא חקי, קנדיל אם האשם, קהיר, ללא תאריך (סדרת אקרא, מס' 18), עמ' 34.

צות ערב גם אינטלקטואלים המדגישים את ה-יסודות המשותפים שבמסורות האינטלקטואליות של אירופה והאסלאם ורואים בהם יסוד לתרבות הומאניסטית ערבית חדשה אשר תסיר את המתח שבין התרבות המקומית לבין זו המיובאת. הבר-לט שבבעלי העמדה הזאת הוא טה חוסיין.³⁷ אך גישה זאת נשארה נחלת מעטים, כי איננה תואמת את המגמות הלאומניות התופסות מקום כה נכבד במסורת האינטלקטואלית הערבית ה-מודרנית.

משבר המשכילים

זה חמש עשרה שנה בערך מרבים האינטלק-טואלים הערבים לכתוב ולדבר על "משבר המש-כילים" (אומת אל-מת'קפין).³⁸ תחושת המשבר איננה מצומצמת לאינטלקטואלים הערבים החיים במדינות בעלות משטרים שמרניים או "ריאקציו-ניים", אלא מורגשת, ובחריפות רבה, גם במדי-נות המתקדמות והמהפכניות. אכן הצירוף "מש-בר המשכילים" הוחל לראשונה על מצב המש-כילים במצרים. הוא מציין תופעה רבת-פנים, אך בעיקר חייבים אנו להבחין בשני יסודות שונים בה: הבעיות החברתיות והכלכליות של המש-כילים (העדר תעסוקה מתאימה); תחושה מעי-קה של אי-נחת, שגילווייה שונים, והמוסברת רק בחלקה על-ידי הקשיים הממשיים של המש-כילים.

גורם ראשון במעלה לאי-נחת זו הוא "הניכור" של האינטלקטואלים הערבים. ניכור הוא תופעה אופיינית לאינטלקטואלים בכל אתר, אולם גי-כורם של האינטלקטואלים הערבים מופלג מזה של המשכיל בתחושת זרותו כלפי ההמונים הנב-ערים. המשכיל הערבי שוחר המודרניזאציה, שק-נה השכלה מערבית וסיגל לו ערכים מערביים, מנתק עצמו מרקעו המשפחתי ומחוויות ילדותו. הניכור הנובע מכך נוקב. לעתים מוצא הצעיר בעל החינוך המערבי, כי הפער התרבותי מקשה עליו להגיע לקשר ממשי עם ארוסתו או אשתו.

³⁷ על טה חוסיין ראה חוראני, עמ' 324-340.
³⁸ על משמעות המונח "מתוקף" ראה לעיל, עמ' 240.

תחום התכנון והן מתחום הביצוע.⁴² האינטלקטואלים במצרים ובארצות ערב הם חסרי השפעה וחסרי יעל מבחינה מדינית; ובמקצת נגרם הדבר על-ידי דלות מעמדה של הקהילה האקדמית והמדעית הערבית בקרב עולם המדע. בשעה שהממשלות הערביות נזקקות לסיוע מדעי או טכני יכולות הן, ואף אנוסות, לקבל עזרה מן החוץ, ועל-כן אין הן תלויות אלא במידה מועטת בקהילה האקדמית והמדעית המקומית בכל הנוגע למטרות הממשיות הללו. אין ספק כי עובדה זו שוללת מן האינטלקטואלים אחד ממגופי ההשפעה המדינית. ההתעסקות המופרות של המשכילים הערבים כקבוצה באידיאולוגיה על חשבון העיסוק במדע ובטכנולוגיה דומה שעירערה את מעמדה של הקהילה האקדמית והמדעית הערבית.

האינטלקטואלים הערבים בשנות השלושים והארבעים עמדו בראש המאבק לעצמאות בכתב ובעל-פה. הם היו בין מנהיגי התנועות שקראו לשחרור ותיקון חברתי; רבים מהם היו פעילים במפלגות ובפרלמנטים. אך משהוקמו המשטרים המהפכניים בידי קצינים, דומה שהושארו האינטלקטואלים מן הצד. על דרך הפרדוקס, התעסקותם הנלהבת של האינטלקטואלים הערבים באידיאולוגיה פוליטית אפשר שסייעה לדחוק אותם לקרן-זוית מבחינה מדינית לאחר נצחונה של האידיאולוגיה אשר הם היו מציביה.

בתקופת השלטון הקולוניאלי פעלו האינטלקטואלים כמבקרי המשטר והסדר החברתי. אולם עתה, במדינות ערביות עצמאיות ובמשטר לאומי „מהפכני“, קשה להם לפעול בעוז כמבקרי הסדר החברתי, שהרי פירוש הדבר שעליהם למתוח ביקורת על ממשלה הדוגלת, לפחות להלכה, באותה אידיאולוגיה כמותם. ביקורת על המשטר עלולה להחשב למעשה של חוסר נאמנות ואף בגידה, מה-גם שהעולם הערבי עודו רואה את עצמו נתון במצב של מלחמה עם אויבים מבחוץ.

במדעו ובידיו, ועל-כן בירך אללה את מדעו ואת ידיו“⁴¹.

הסיפור יכול לשמש מוסר-השכל לשוחרי מורדרניזאציה, לאמור: אפשר להנהיג בהצלחה שנות חדשות, אם אינן מוצגות כמנוגדות לאמונות המסורתיות. ולעומת זאת מראַה הסיפור גם זאת, כי אפילו מתקבל איש המקצוע בעל החינוך המערבי על-ידי בני חברתו על בסיס מעשי, הרי השקפת עולמו נשארת זרה ובלתי מובנת.

אמנם האינטלקטואלים המודרניים מדברים וכותבים ערבית, כלומר, מנסחים הם את השקפותיהם האידיאולוגיות בלשון בני עמם. אך עדיין שאלה היא עד כמה מסוגלים אנשים, שהתמערבו במידה מועטת בלבד או לא נתמערבו כלל, להבין מה שכותבים האינטלקטואלים הממערבים. קשה למדוד הבנה, אך רשאים אנו לשער כי המוני העם הקוראים עתונים ומאזינים לרדיו מיטיבים להבין ונכונים לאמץ להם את היסודות שהם קרו-בים ומוכרים להם מבחינה לשונית ומבחינה מורשגית. לשון אחר, ההמונים באמת אינם מסגלים את דעותיהם להשקפה המודרנית, הממוערת בחלקה, של האינטלקטואלים הערבים. הם קולטים מבין פירות השכל והתרבות המתפרסמים בערבית אותם דברים הכוללים נוסחאות וביטויים מסורתיים או הנראים דומים להם. הללו מיטיבים לדבר אל לבם של המוני העם.

מכאן שאף כי יש קשר לשוני בין האינטליגנציה הממוערת ובין העם, הרי קשר זה רופף מאד. הרגשים שבאינטלקטואלים חשים היטב את הפער הזה. לדברי גאלי שוכרי, למשל, הרי הסופרים הערבים, שחונכו במערב או סיגלו להם את תרבותו, כותבים לציבור החי עדיין בתרבות המפגרת ארבע מאות שנה. אפשר גוזמה היא, אך יש בכך גם מידה גדולה של אמת.

ניכורם של האינטלקטואלים מודגש ביתר שאת על-ידי מקומם השולי מבחינה פוליטית. הם מאשימים את הפוליטיקאים שהרחיקו אותם הן מ-

⁴² ראה אדוניס, "אל-ראיס ג'מאל עבד אל-נאצר" וכו', עמ' 4.

⁴¹ שם, עמ' 57.

בים התפקיד להשיג לגיטימציה חיצונית לממ-
שלותיהם.

אמנם מצויים במצרים ובארצות ערביות אחרות אינטלקטואלים המוסיפים למלא את התפקיד, להסביר לציבור את מדיניות הממשלה, מתוך זיקה למסגרת האידיאולוגית המקובלת, ולפרש מחדש את האידיאולוגיה לאור הצרכים המשתנים של המדיניות. אולם היקפה של פעילות זאת מות-
זם ומוגבל על ידי העמדות של המשטר ועל ידי ההשקפות שנתקבלו כעיקרי אמונה לאומית ש-
אין מערערים עליהם. דומה כי אלה מן ההשקפות של האינטלקטואלים אשר נהיו מקובלות ורווחות נתקבלו תוך סייגים מסוימים: המוני ה-
עם נענים להן על-פי הבנתם, והשליטים נוקקים להן עד כמה שהן משרתות אותם מבחינה מדי-
נית. לשון אחר, החברה הערבית קיבלה את ה-
פתרונות שהוצעו לה על ידי האינטלקטואלים על פי תנאיה שלה. להיות מצוי בעמדה שולית מב-
חינה מדינית, דבר זה ודאי לא היה מכאיב ביותר לעולמא בימי הביניים, שהרי מצב כזה לא עמד בסתירה להשקפת עולם. לעומתם קיבלו האינ-
טלקטואלים הערבים המודרנים את המושג המע-
רבי של מדינת-לאום, והריהם שואפים להשפיע במישרין על ניהול המדינה מתוך השתתפות ב-
שלטון. ואולם הם מוצאים את עצמם זנוחים ומ-
מלאים תפקיד מדיני שולי ופחות-ערך, הרחק מן המקום אשר שאפו אליו כ"חלוצי ההנהגה הלאומית".

עם זאת חובה להזכיר, שכמה סופרים מצריים ביטאו בדרך הסיפורת את מורת-רוחם מצדדים שונים של החיים במשטר המהפכה.⁴⁸ לעתים נז-
קקו לאליגוריה כדי להשמיע את ביקורתם על התנאים הפוליטיים והחברתיים במצרים. לאחר מותו של גמאל עבד אל נאצר רואים עצמם ה-
אינטלקטואלים המצרים בני-חורין יותר לבקר את המצב בארצם.

שלא כעולמא בימי הביניים, אין האינטלקטוא-
לים הערביים חיוניים כנותני ההכשר החוקי לב-
עלי השלטון. קציני הצבא שבשלטון יכולים לפ-
נות ישר להמוני העם, כשהם נזקקים לאותן ה-
הסיסמאות והנוסחאות האידיאולוגיות שנטבעו קודם על-ידי האינטלקטואלים. יתרה מזו, הקצי-
נים מסוגלים להשתמש באותם מטבעות אף ביתר יעילות מן האינטלקטואלים, משום שיש בינם לבין העם קרבה תרבותית רבה יותר. ואולם הממשלות הערביות בגות זמננו, שלא כשליטים המוסלמים בימי הביניים, נזקקות אף למידה מסוימת של לגיטימציה חיצונית (של ממש-
לות זרות ושל דעת-הקהל במדינות זרות). בזכות השכלתם המערבית וידיעתם את הגישות המקו-
בלות במערב נשאר בידי האינטלקטואלים הער-

⁴⁸ בעיקר ראוי להזכיר את הרומן מיראמאר נגיב מחפוז (נתפרסם בשנת 1967). הטיפוס השלילי ברומן זה הוא פקיד בכיר בחברה ציבורית מצרים שהוא גם מפעילי "האחוד הסוציאליסטי הערבי", המפלגה הרשמית והיחידה במצרים.

פרשנות מחטיאה

על בקורת עגנון של קורצווייל

אברהם קריב

שנתן "אינטרפרטאציה חדשה" (ההדגשה במקור) של כתבי עגנון, ובזה "הרס את האגדה על עגנון". הקול הגדול מהלך גם במאמרים שבספר, שמאמרים ומבצרים את ה"אינטרפרטאציה החדשה" אגב פירושים והארות לסיפורים וחלקי סיפורים. אלא שהפירושים וההארות גופם רפודים אותה "אינטרפרטאציה חדשה" וממילא הם מאמרים אותה. ההנחות והמסקנות הן בחינת איש אל רעהו יאמר חזק.

ואין לנו אלא להפריד בין הדבקים. במאמר זה נרכז את עיונו בעצם הפירושים לכמה וכמה סיפורים ונראה קודם כל פרשנות זו מה טיבה ומה דרכיה.

במבוא הנזכר כותב המחבר: "סיפורי 'ספר המעשים' נראו לי כאובייקט מתאים ביותר להפגין או להוכיח הוכחה טכסטואלית (ההדגשה שלי — א.ק.) את צדקת האינטרפרטאציה" (עמ' 6). ולאורך כל הספר לא נלאה מלהדגיש את חשיבותם המכרעת של סיפורי "ספר המעשים" להבנה של יצירת עגנון, כגון: "... סיפורי 'ספר המעשים', שבהם אני רואה זה שנים את המפתח לסיפורי עגנון בכלל" (עמ' 142), ועוד כהנה.

"ספר המעשים" (כלול בכרך "סמוך ונראה", הששי בכתבי עגנון) מכיל סדרה של סיפורים, הכתובים כולם בגוף ראשון, היינו המספר מספר בהם על עצמו, אך דברים שהוא מספר חורגים מכל גדרי מציאות. להלן אנו פונים איפוא לפירושי שיר של קורצווייל לסיפורי חידות אלה, שהוא עשאו אבן פינה בבניינו המחקרי הביקורתי על עגנון. על עצם תוכנם ומשמעם של סיפורים אלה נעמוד במאמר אחר.

זה מכבר הוחזק ברוך קורצווייל ז"ל לחוקרו ופרשנו המוסמך ביותר של עגנון. ומה שחשוב ביותר: לסמכותו זו גם הילה אירופית. ומותו בלא עת שימש עילה להוסיף ולהאדיר את פעלו בביקורת הספרות בכלל ובחקר יצירתו של עגנון והארתה בפרט. עגנון ממש הוצמד לקורצווייל, בחינת: עגנון? עיין קורצווייל. וצבא תופסי עט כבר יצאו בעקבותיו של המוסמך ביותר ומילאו כליהם בהנחותיו ומסקנותיו ואף במטבעות שטבעו, כמו: שדיות, אגוצנטריות וכדומה, כאילו ניתנו מסיני. לעינינו נוצר קנון ספרותי חדש, שלא היה דוגמתו אצלנו בתחום הביקורת. גם על מרכבתו של פרישמן המבקר בספרות העברית התנוסס שלטה של אירופה. התואר "אירופי", אם אמיתי ואם מדומה, כאז כן עתה כוחו עמו אצל אנשים עברים לקסם ולמרות. ודאי לא הרי זה כהרי זה. פרישמן היה איש לחלוטית מוזית, קורצווייל — איש החומרה והמשמעת, ואין צורך להטעים מה רב ההפרש בין השניים בטיב הלשון ובנועם הארשת שהיה מצוי בשפע אצל הראשון ונעדר אצל השני. אך עם כל המרחק המהותי שביניהם, יש סמיכות פרשיות בין "האירופים" השניים שבביקורת העברית, ששניהם שאבו מיתרונם "האירופי" את התוקף להטלת מרות, מתוך זריקת מרה ויציקת רותחין. ובכל אלה הגדיל השני הרבה מן הראשון.

כותב הטורים האלה מסתכן ב"קרתנות" ו"בו-רות" ושאר מעלות טובות שקשר קורצווייל ז"ל לבעלי דעה אחרת משלו ויוצא לערער על כל דרכו ותפיסתו בסוגיית עגנון, שהעמדתו באור נכון הרי זה ענין ראשון במעלה בספרות העברית. במבוא לספרו על עגנון* הוא מכריז בקול גדול

שוקן תש"ל, הדפסה שלישיית מורחבת. כל המובאות להלן מדברי קורצווייל על עגנון וסימון העמדים הם לפי מהדורה זו.

* ברוך קורצווייל / מסות על סיפורי עגנון. הוצאת

ב

גפתח בסיפור "קשרי קשרים", שקורצווייל הקדיש לו מאמר מיוחד (עמ' 130-140 בספרו). קיצור עניינו של הסיפור כך הוא. המספר הוזמן לכינוס האומנים. לקח עמו צרכי שינה ובדרך לכינוס הכניסם לבית הכריכה, מקום שהיו כורכים ספריו ושם היה גם מפקיד מטלטליו בשעת הצורך. בתוך צפיפות אולם הכינוס נמצא עומד סמוך ליוסף אייבשיץ, שהקשיב בעיון לדברי המרצה על כל מה שנתחדש בדורו. על יוסף אייבשיץ היו לו למספר טענות בלבן, אך לא נכנס עמו בדברים ועזב את הכינוס. ומכיון ששעתו נמצאה פנויה יצא לטייל והגיע לגבעה החולשת על בקעה. שם ראה את שמואל עמדין יושב בתוך חבורה בסוכה של ענפים ודן לפנייהם. החליף עמו דברים קצרים והלך לו. בינתיים ירד היום ואותו אדם, היינו המספר דגן (כך קורא עגנון לעצמו בסיפורים אחרים) הלך לבית הכריכה לקחת את כליו, ושם מצא אחרים מבני חבורתו של עמדין שגם הם הפקידו שם דברים משלהם. אותה שעה הכין עצמו הכורך הזקן לתפילה ואחר כך מסר את צרור המפתחות לאדם אחר והלך לו. בני החבורה לקחו את שלהם ואותו אדם עוד גשאר בשל החבילות המרובות שלו, אך בעל המפתחות החדש זירזו שיפנה את בית הכריכה, כי מחר עומדים לצבוע אותו. הוציא עמו כל מטלטליו ועמל לעשותם חבילה אחת, אחר שורה של פגעים עם החבל הישן. סוף סוף העמיס את החבילה הגדולה על שכמו. אך בדרך נתרופף שוב החבל ומטלטליו החלו נשמטים ארצה, ולמרבה הצרה גם גשמים החלו לרדת. בתוך הגשמים ראה שני אנשים רצים, והמספר משער כי אחד מהם היה אחד מן השנים הנזכרים קודם.

סיפור זה הוא ממרוסני הדמיון ביותר שבסיפורי "ספר המעשים". אין בו בלבול מקומות וזמנים ולא מתים מהלכים בו, ולא כל כיוצא בזה, ואפילו חוק הסיבתיות לא הופרע בו. מכל מקום הוא זקוק למתן משמעות. קורצווייל ראה את הלזו של סיפור זה בהתנכרותו של המספר אל העולם הסובב והרי קטע מרוכז מדבריו :

אותו אדם המשתתף כך דרך אגב ב"כינוס האמנים" מוציא למעשה את עצמו מראש מקהלם. יחסו אליהם הוא יחס של זלזול וביטול. בעצם הוא מסתפק בעולמו, בהתייחסותו עם יצירתו, וקשריו עם העולם החיצוני הם — אם מותר לומר כך — קשרים "טכניים", "מכניים". כך, למשל, הוא זקוק למקום שבו אפשר להניח מטלטלים. מובן ש"בית הכריכה" הוא סמל, וככל סמל אמיתי הוא גם בית כריכה, אבל הוא משקף, מלבד זאת, את יחסי המספר לעולם הסובב אותו. לפי הוידוי של הסיפור יחסים אלה הם בעיקר אגוצנטריים. האני מניח מתוך שתיקה שהוא מרכז העולם.

כל הנאמר כאן תלוי לחלוטין על בלימה, אם אמנם הוא תלוי. ראשית אין כל רמז בסיפור, שהמספר הוציא עצמו מלכתחילה מקהל באי הכינוס. אדרבה, הוא התכוון לשהות שם כל היום, ולפיכך לקח עמו כלי שינה, ורק משבא לשם ומצא אולם צפוף, מפותם עשן והבל, הלך לו. ובכלל, מאימתי נעשתה הצטופפות בכינוסים קנה-מידה ליחסו של אדם אל החברה, אל העו-לם? קביעה מעין זו מקומה בארץ הסוביטים, שהשתתפות בכל מיני אסיפות וועידות היא חובה אורחית ראשונה במעלה ומי שאינו ממוג עצמו בקולקטיב הוא יצור נקוע. וקצרו המלים להביע את עוצם ההשתוממות על כך, שמשום שפלוני זקוק למקום להניח שם את מטלטליו מתחייב, שקשריו עם העולם הם "טכניים, מיכאניים"! וכי מי שקשריו עם העולם הם פנימיים ביותר, היה לוקח כלי שינה שלו אתו לכינוס? והיכן מצא הפרשן את "הוידוי", שיחסיו של המספר עם העולם הם "בעיקר אגוצנטריים"? ומניין התנחה שהאני מניח מתוך שתיקה, שהוא "מרכז העולם"? מי גילה לפרשן מה שהשתיקה מכסה, והיכן היא בסיפור שתיקה זו, שמתוכה מניח "האני" הנחה מופלגה כל כך? אמת נכון, שהאיש המספר על עצמו הוא מרכז הסיפור, אך מה רחוק הוא מרכז העולם ממרכז הסיפור!

להלן מעיר המפרש הערה עמקנית: "מאלפת עד מאוד היא העובדה, שהעולם בסיפור "קשרי קשרים" הוא אגונימי וכמעט ללא יוצאים מן הכלל. קשה לדבר על קשרים אמיתיים עם בני

אך "מלבד מטלטלים וספרים הרבה שכרך לי הכורך, שהיו מגובבים בכמה מקומות". גיבוב, כידוע, הוא היפוכו של סדר, אם כן יש לנו "הוכחה טכסטואלית", שאין הכורך הזקן השומר הסמלי "על אחדות וסדר כל החפצים".

אחר ש"עמדנו" על טיבו של הכורך הזקן, בא הפרשן אל נקודת מפנה בסיפור שעניינה גירושו של המספר על ידי אלטרואיסטן, אוהב אדם כמו הכורך הזקן, לאומר: "אבל גם לסבל-נותו יש גבול. הוא אינו משלים עם האגוצנטריות ללא-סייג של המתוודה". כאן באה השוואה עם סיפורים אחרים מ"ספר המעשים" וחוט ההמשך נקשר שוב: "כאן, אחר שהכורך מצווה על בעל החבילות לפנות את המקום, הוא מנתק את הקשרים". "נעל האיש את בית מלאכתו והלך לו, כשהוא מדבר עם עצמו ואומר: 'הלוואי שלא ירדו מחר גשמים': זה מוטיב הגירוש".

לא נשאל מה השייכות בין הגשמים והגירוש, כי אי-השייכות מופלגה שבעתים מזה. הכורך הזקן מופיע בסיפור רק כשאותו אדם כבר בא לבית הכריכה לקחת את כליו, ובמה נתגלתה דווקא אותה שעה "אגוצנטריות ללא-סייג" שלו, עד שפקעה סבלנותו של הכורך? ואליבא דאמת אותה שעה היא שעת פרידה של הכורך הזקן מבית הכריכה ואינו משגיח כלל בזה שבא עתה לשם, אלא מוסר את המפתחות לידי אדם אחר ומסתלק. ובעל המפתחות החדש הוא שמזרוז אותו אדם להוציא כל חפציו משום שמחר הוא יום צביעה בבית-הכריכה. מעיני הפרשן נתעלם, שחלו חילופי גברי בבית הכריכה, הכרוכה גם בצביעת הבית, דבר שמעמיק את ענין החילופים. וזה בלי ספק ענין מרכזי בסיפור, כבד-תוצאות, כי רק משום הצביעה, היינו משזם שבית הכריכה משנה כל צביונו, נצטווה האיש לפנותו. ואילו הפרשן נשאר עם הכורך הזקן, שכבר איננו שם, ומעבירו על מידותיו בגלל אגוצנטריות שמלכת-חילה לא היתה ולא נבראה!

אך בת-להד"ם זו עוד ידה במהלך הסיפור מכוח מפרשו. אחר הפגע שבא על המספר בידי אדם בעטייה של "האגוצנטריות", כי בגללה

אדם שאין להם אפילו שם". אך כלום היה הכינוס מין תיבת גזח, שמחוצה לה לא נותרה נפש חיה, ואם היו לו למספר קשרים עם העולם הם מוכרחים להתגלות בעת ביקורו בכינוס? ביושר-לבב רש-אים אנו להניח, שהיו לו לאותו אדם קשרי אהבה ואהוה ורעות למכביר, אך סיפור זה אינו קשור כל עיקר לקשריו של המספר והאפיזודה הקצרה של הכינוס אינה נותנת כלל מקום לנקיבת שמות. העובדה "המאֵלפת עד מאוד" חפה "עד מאוד" מכל כוונה ללמדנו דבר. עוד יתר מצא הפרשן בפסוקו של המספר אחר שעזב את הכינוס: "דומה היה לו כאילו נתברכתי ביום שכולו שלי הוא", ועל זה הוא מעיר כך: "החברה, העולם, כל מהומה זו של יצורים ללא שם מקפחים את המתוודה. הם המרחיקים אותו ממטרתו הא-מיתית, העיקרית, מעצמו" (ההדגשה במקור). אך מהיכן נרתמו "החברה, העולם" בין "המקפחים" את המספר, הקרוי בפי פרשנו "המתוודה", שיש לו קורת-רוח מכך, שלא יבלה יומו בכינוס שלא מצא בו טעם וחפץ והיום הוא ברשותו? ומה פסול "אגוצנטרי" יש בהרגשה אנושית טב-עית כל כך, חפה כל כך?

כ"ניגוד גמור של המספר" רואה בעל המסה את הכורך הזקן, "האלטרואיסט", השומר על חפציו של המספר "ואינו דורש שום תשלום". אכן שני טיפוסים קוטביים נתגלו פה בעולם האדם: אחד שומר חנם חבילות של זולתו ואחד בורח מן הצפיפות שבכינוס!

ועוד על הכורך הזקן: "יש להוסיף עוד שכורך זה הוא אישיות סמלית חשובה מאוד. כ"כורך" ו"בעל מפתחות" הוא שומר על אחדות וסדר כל החפצים; הוא מעניק אפוא בטחון וסדר גם למספר, בעל הספרים". אך אם הוא מעניק למספר "בטחון וסדר", הרי הפקדת החפצים אצלו כבר איננה ענין של קשרים "טכניים, מכניים", כפי ההגדרה הקודמת עם המסקנה שהוסקה ממנה, אלא משמעה קשרים מהותיים ביותר, קשרי משען ומבטח. אולם עצם ענין הסדר שהכורך הזקן שומר עליו אין לו משען. כי מסופר להלן, שחלק ממטל-טליו אמנם היו מונחים בארון העשוי קנים קנים,

ישראל — מרמזים על כך, ששני האישים בסיפור הם יריבים קשים. הריב שביניהם יגרום נזק לענין חשוב המשותף להם. ברם אותו ענין הלא יקר מאוד למספר". הפרשן מגלה כאן פחות מטפח על דבר עניינים סודיים ביותר, כל כך סודיים, שאפילו שמץ מהם לא גונב לתוך הסיפור ואף לא נרמז בו כלום על עצם קיומם. אך גם נוהר ביותר אפילו מלרמוז לנו, על מה הריב הקשה בין השניים, מה הדבר המשותף לשניים והיקר מאוד למספר, שייגרם לו נזק על ידי ריבם. בינינו ובין הפרשן ירד פה מסך. יקיים כל אחד מאתנו את הצו: "ובמופלא ממך אל תחקור"!

ועתה על השמות הפרטיים של השניים: "יוסף אייבשיץ ושמואל עמדין — הוה אומר בשותפות: שמואל יוסף — שמו ה- אינדיזידואלי של המחבר. הוידוי הוא שלם". אך אם הוידוי נשלם על ידי שמותיהם, שהם יחד שם המחבר, הרי שלא מתוך "מידה קיצונית של אגוצנטריות" העניק להם המחבר, אלא דווקא לצורך "הוידוי השלם". ומה בעצם מהתגלמות החטא יש בהם בשנים, עד שעל ידי זיהוי שמם נמצא "הוידוי שלם" והלא דווקא שניהם אנשי חברה הם, ומאום מ"אגוצנטריות" לא דבק בהם? נסתכל גם בתיאורם של השניים. וכך אנו קור-אים אצל עגנון על יוסף אייבשיץ: "משנתערטלו עיני מן הערפל שבאוויר ראיתי את יוסף אייבשיץ עומד לפני. והואיל שהוא קטן ממני בקומה דומה הייתי עלי כאילו אני סוכך עליו. אזניו אדומות היו מרוב התאמצות להאזין ולהקשיב. ואל תתמה, שבאותה שעה הרצה זקן האומנים על כל מה שנתחדש בדורו, ואייבשיץ הרי ביקש לעמוד על טעמים של חידושי הדור". היכן מסתתר בדמות מלוגלגת זו חלק מעגנון עצמו? ועל שמואל עמדין אנו קוראים: "ובתוך הסוכה ישיבה חבורה של בני אדם וביניהם שמואל עמדין, שהיה שף בטועני האומנות הידועה. — אותה שעה היה יושב ודן בדבר, שעדיין לא היו לו מילים דורשים, אבל יחידים התלו מרגישים בו". כלום בתוך קווים אלה הבליע עגנון דבר-מה מעצמו? עצם תיאורו של כל אחד מהם מוכיח את חוסר-השחר שב-

כביכול משלחו הכורך הזקן כביכול מבית הכרי-כה, בא עליו בשל מידה זו עצמה גם פגע בדי שמים. הגשמים שיורדים עליו בחוץ — לדעת הפרשן — "הם העונש". ומכאן מוסר-השכל גדול: "האדם זקוק לידידות, האדם זקוק לחברה, והעולם והחברה מתנקמים ביחיד הבודד באש-מתו".

ובכן לפנינו סיפור שעניינו "החטא ועונשו". ומכיוון שבעל החטא עצמו מספר את סיפורו ו"מחייב למעשה רק את עצמו", נקרא המספר בפי פרשנו — "המתודה", והסיפור נקרא "וידוי". נמצא, סופרנו ש"י עגנון מכה פה על חטא שחטא באגוצנטריות, על חטא שבו לידידות, לחברה, על חטא שהאני שלו ראה עצמו מרכז העולם והוא גם מגלה לכל מי שמוכן לשמוע ולקחת מוסר, כי חטא ולקה!

אשרי האיש שאינו נוהג זלוול בכינוסים ויחסו אל העולם אינו "טכני-מייכני" במסירת דברים לשמירה — — —

ועוד נותרו לנו "שני הטיפוסים" הנקראים בסיפור בשמותיהם. "אותם — קובע הפרשן — הוא תופס בעצם כחלק מעצמו. הם שניהם במידה מסוימת אינם אלא הוא עצמו". מהנחה גדולה זו, שהשניים האלה הם חלק מהמספר גופו, נגבית עדות גדולה: "שם, המעלה אותם מעל לכולם, מעיד על המידה הקיצונית של אגוצנטריות המחבר". בחפזנו אמרנו, שענין האגוצנטריות כבר נתמצה כשזו נעשתה "ללא סייג", היינו כאשר בא אותו אדם לקחת את חפציו מבית הכריכה, ובסתר לבנו כבר רצינו להנפש ממנה. אך לא. רק עתה נחשפה מידתה הקיצונית, שדווקא לשניים הללו, שבהם התגלם המחבר עצמו, העניק שם! אם מישוהו עוד ביקש להפוך בזכותו של המספר ולגרוע כלשהו מהאגוצנטריות שלו, הרי עובדה זו שהשניים נודעו בסיפור בשמם תטפח על פניו, ואפילו מלאך טוב בעל כרחו יענה אמן.

והשמות גופם, יוסף אייבשיץ ושמואל עמדין, הם עמוסי משמעות בשני חלקיהם. את שמות המשפחה של השניים מסביר הפרשן כך: "השמות אייבשיץ ועמדין — שמות שני יריבים מגדולי

זה כמעט מושג נרדף ל"ידידות". וכך הוא כותב במבוא למאמר הקודם: "הסיפור 'קשרי קשרים' קרוב בתימאטיקה וגם בסמליו לשני סיפורים מתוך ספר המעשים, היינו לסיפור "ידידות" ו-"האבטובוס האחרון". הוא בעצם ואריאציה מענ"י יינת על שני הסיפורים, שלגבי דידם אין הוא מחדש — — ". בקביעה זו הכל מופרך, הן דבר הסמלים "הדומים" והן דבר הואריאציה שאין עמה חידוש. אך קשה לערער על התואר "מענינת" שאין לו גדרים. המבקר המנוח הרבה להשתמש במושג "מעניין", ולפרקים הוא יוצא באסימון זה ידי חובת הארה של ענין מסובך. למשל, במאמרו על הכלב בלק: "ומעניינת עד מאוד היא הקוסמו-גוניה של בלק, דעותיו במעשה בראשית" (עמ' 105). אך המושג "מעניין" אינו תופס בעניינים רוחניים, ואין הוא נעשה לא רוחני יותר ולא עמוק יותר על ידי הוספת "עד מאוד".

שלדו של הסיפור "ידידות כך הוא. אשתו של המספר חזרה מן הדרך. וכדי למנוע טרדנותם של מבקרים, החליטו בני הזוג שהם עצמם יבקרו אצל מכרים ויוכלו לקצר ביקוריהם כחפצם. הלכו אל מרת קלינגל. כשישבו אצלה סיפרה זו לאשת המספר, כי בזמן העדרו באו בחורות נאות אצל בעלה והוא עשה לו תענוגות. נותרתה אותו אדם, הוא המספר, וגידף את מרת קלינגל בכל מיני גידופים ומיד עזב את ביתה ואשתו עמו. בדרך פגש מר, מורה לשעבר שנעשה עתונאי, ועד שהחליף עמו דברים התקדמה אשתו בדרך והוא שכח מקום ביתו. הלך הליכה תועה ופגש חבורה של אנשים וד"ר רישל השמיע לפניהם את חידושי שיו בדקדוק ובלשון. ביקש לשאול את ד"ר רישל לביתו ולרחובו, אך לא יכול להוציא מפיו את המלים הדרושות, עד שפקעה סבלנותו של ד"ר רישל. לסוף ראה את מר יעקב צורב, ידידו ומי-טיבו מכבר הימים. התקרב אליו מאחוריו והיבכו בשמחה וקרא בשמו. אך מר צורב החזיר ראשו ולא אמר דבר. תהה המספר, מפני מה אין האיש מראה לו סימן ידידות? לחש לו בחזר אחד: אבא סומא הוא. וכשהזכיר אותו אדם למר צורב מי הוא וסח לו את צרתו, אמר הלה לבנו שילך

הנחה, ש"הם שניהם במידה מסוימת אינם אלא הוא עצמו". ואמנם יש משמעות בזיהוי השמות. אך פרשנו אפילו לא קרב אליה. המאמר הפרשני מסתיים בפיסקה זו:

גם לשני האישים יש חשיבות רק במידה שהם נכונים להיתפס כאובייקט וכחלק אינטגרלי של המספר. אבל "קשרי קשרים" כאלה הם כמעט בלתי אפשריים, ומי שדורש אותם, מטבע העניינים הוא שירגיש עצמו בסופו עוזב בתוך הגשמים.

מי שיסתכן ויכריז על שורות אלו שהן נעדרות כל משמעות לא יחטא הרבה לאמת. ואנו נסתפק רק בהערה אחת, האחרונה למאמר הנדון. שמו של הסיפור "קשרי קשרים", אינו מתכוון לקשרים שבין אדם לאדם ובין אדם לחברה, כפי שמשמע מדברי הפרשן, אלא לקשרים שקשרו את קרעי החבל, שבו ביקש המספר לקשור את חפציו לחבלה אחת. שני סוגי הקשרים אין שום קשר ביניהם. —

בלב כבד אנו נפרדים מן העיון המפורט בפירושו של קורצווייל לסיפור "קשרי קשרים", שלא מצאנו בו אפילו תג אחד שמתקשר עם תוכן הסיפור. וכפי שראינו אין דברי הפירוש שרויים בשלום ובמישור גם בינם לבין עצמם, ובכלל הם נטולי עמידה כל עיקר. ומדהים ביותר שנשמטה מקריאתו של הפרשן החוליה המכריעה שבסיפור, והיא התמורה בבית הכריכה, שנתחלפו בעליו או ממוניו, ואת מעשהו של השני, האחר, הוא ז"קף לראשון. ובכל הבלייל הזה שורת המגמה להשחיל בסיפור דבר-הטא ולעשותו חוט-השדרה שלו. בשום זכוכית מגדלת אי אפשר לגלות חטא זה, אך המגמה חולבת ממש את הכותל בשביל להשיג את שלה. המספר נמצא חוטא או לפחות פגום מבחינה חברתית או מוסרית ובסיפורו הוא מתוודה על כך ומקבל עליו דין אדם ודין שמים...

ג

"מקשרי קשרים" נעבור לסיפור "ידידות", אף הוא מ"ספר המעשים", שהמבקר-הפרשן דורש סמוכין ביניהם. סמך לכך דאי שימש לו המושג "קשרים", שהוא מפרשו על קשרי בני אדם, והרי

דות וספק ידידות. במאמר על "קשרי קשרים" נאמר: "גם הסיפור 'ידידות' מעלה את הפחד הנפשי של האדם הבודד, שיצר במו ידיו את בדידותו המסוכנת (מודגש במקור), המרחיקה אותו מאשתו ומידידיו, עד שהוא כבר איבד כל רגש של השתייכות ועולם ואינו יודע את מקומו (כנ"ל), אינו יודע היכן הוא גר ואינו מסוגל אפילו להוציא מפיו את שם הרחוב שבו הוא גר" (עמ' 139). אך היכן אפילו רמז-דרמז שהוא יצר במו ידיו את בדידותו? וכיצד מגיע אדם למצב כזה שאינו מסוגל להוציא מפיו את שם רחובו? הפרשן אינו מעלה כלל על הדעת, שעגנון שואל לו ציורים לעניינים שהוא מתכוון להם, ובתמימות קדושה הוא מפרש דברים מופלגים אלה ודומיהם ממש כפשוטם. ולא עוד אלא שלדעתו כל הדברים האלה, כגון אי-יכולת להוציא מן הפה את שם הרחוב, הם וידיים של "המשורר" על עצמו! להלן באותו עמוד: "נותקו כאן (ב'קשרי קשרים') הקשרים, כמו שפסקה ה'ידידות' בסיפור 'ידידות' באשמת האיש המחייב למעשה רק את עצמו". ושוב ושוב, באיזה מעשה ובאיזה דיבור של אותו אדם מסתרת אשמתו, והיכן הוא מחייב את עצמו? נהפוך הדבר, על ד"ר רישל שעוזבו הוא אומר: "הרהרתי בלבי, אני בצער והוא מבקש להניחני. לא ידידים אנו, לא בני אדם אנו, היאך מניחים אדם בצרה כזו". הרי שהוא מאשים את ד"ר רישל ולא את עצמו.

על ד"ר רישל עצמו מעיר הפרשן באחד המאמרים (376), שהוא עוסק במעשים בטלים. אך מה הוא מוסיף לרקמת הסיפור במעשיו הבטלים, ומה טעם הוא עומד עם בני חבורתו אצל חנות פרחים ואחוריהם אל הפרחים? דברים שאין להם אפילו פירוש מדומה בפי פרשנו, הוא מבטלים או מתעלם מהם כל עיקר.

הגענו אל מר צורב, שעליו הורחב הדיבור:

הוא סמל לאותו עולם אבות שעבר וחלף ושלעזרתו מצפים למרות כל הפקוקים השכליים... יעקב צורב יודע, אף על פי שהוא סומא, את כל שמתרחש בנפש הגיבור, הוא רואה את הבריחה ואת

ויעזור לאיש למצוא את ביתו. לבחור קשה היה להניח את אביו יחידי: "לסוף פקח את עיניו ונסתכל בני האירו שתי עיניו הנאות וראיתי את עצמי עומד לפני ביתי". בפסוק נפלא זה מסתיים הסיפור.

לסיפור הזה לא כתב ב. קורצווייל פירוש רצוף, אך הוא מזכירו בהרבה מקומות, ובכל מקום הוא מפרש חלק ממנו והכל על דרך התורפה, דרך החטא, שעל כך לדעתו סחים כל סיפורי "ספר המעשים".

את מרת קלינגל הוא מזכיר באחד המקומות דרך אגב וכך לשונו: "ותמיד פוגע היצר הרע במעונו, בביתו של המשורר, כמו מר גרסלר ב'פת שלמה' או מרת קלינגל ב'ידידות' (עמ' 73). ובכן, גברת זו מסמלת את היצר הרע. אך את השם "מרת קלינגל" ניתן לתרגם "הגברת הקול-נית", והיצר הרע הרי מעדיף דרך כלל לעשות שליחותו בחשאי. ומרת קלינגל שבסיפור היא מנהלת בית-ספר לשעבר שירדה מגדולתה ועדיין שוחרת חברתם של בעלי מעמד, ולפי שוודאי היה להם לבני הזוג שגברת זו תשכים לפתחם, לפיכך נזדרזו לילך תחילה אצלה כדי למנוע את ביקורה אצלם. ועתה כלום יש בכל תיאור הזה אפילו תג אחד שהולם את היצר הרע? גם אין היא מסיתה לדבר עבירה, אלא מעלילה על הבעל באזני אשתו. היא פגע רע שבחברה, ובשום טרקטור אי אפשר לדחוק אותה לתוך קביעתו של הפרשן: "תמיד פוגע היצר הרע במעונו, בביתו של המשורר".

במהלך הסיפור רואה פרשנו ענין של בריחה, וכך הוא פוסק את פסוקו: הבריחה מפני בני אדם ואפילו מאשתו ב'ידידות' (126). הפרשן כאילו ממשיך בדרכיה של מרת קלינגל ומסכסך בין המספר ואשתו. הסיפור הרי פותח כך: "אשתי חזרה מן הדרך ואני שמחתי שמחה גדולה". ואחרי כן הוא מוטרד מכך שאינו יכול להגיע אליה: "אני מבקש את דירתך, אני שכחתי את שם הרחוב שלא ואיני יודע היכן היא אגוע אל אשתי". הלזה ייקרא שהוא בורח מאשתו? כן גם בריחתו מבני אדם כולה להד"ם. אדרבא, המספר שהיה אצל כל מכר שהוא פוגש, אף מבקש להפעיל כל ידי-

נאמנות לעולם האבות! מותר להעיד שמים וארץ, שהאיש לחלוטין חף מכל אלה, ולא בדומה לדומה הוא סח על עצמו. ומפני מה לא נענה מר צורב על חיבוקי? מפני ששתי עיניו הסומות לא גילו לו מי הוא זה שלפת אותו בורעותיו, עד ששמע מפיו שהוא פלוני. לפי המחבר לא ידע האיש העיוור תחילה מי זה שנוהג בו ידידות, ואילו לפי הפרשן ידע אפילו מה מתרחש בנפשו!

גם בסיפור "קשרי קשרים" כבר ראינו, מה רב המרחק בין המחבר למפרשו, ביו המסופר בסיפור על הגיבור לבין מה שתולה עליו הפרשן. אך אין זו התרחקות לשם פריקת מרות בעלמא. מטרה ברורה לפנינו: החטאת הגיבור, גיבוב תורפות עליו. חטא "האגוצנטריות", האנטי-חברתיות, משתרג בשני הסיפורים. שם שמענו על "אגוצנטריות ללא-סייג", וכאן היא מגעת עד לבריחת המספר מאשתו! אך יש בסיפור "ידידות" עוד ענין כבד-משקל, שלא נרמז ב"קשרי קשרים", ו- הוא הארוס. באותו עמוד 83, שמשם נלקחה המובאה הקודמת, אנו קוראים הלאה, כי בסיפור "ידידות" כמו בסיפורים אחרים מ"ספר המעשים", "גורמים היצרים הארוטיים הבלומים פחות או יותר לוידי הפרובלמאטי". כותב הטורים האלה מתבייש במקצת להודות, שאינו יודע "וידי פרובלמאטי" מהו, אך אינו מתבייש לגלות שתהיה, היכן נרמזו בכל מהלך הסיפור יצרים ארוטיים. חוץ מהעלילה הנלהגת של אותה פחות, מרת קלינגל, שהמספר דוחה אותה בחמת-זעם. אולם הדבר נתפרש במקום אחר: "נושא הארוס קשור בנושא הבית וכתבי עגנון יוכיחו: במיוחד "פת שלמה" ו"ידידות" (186). ובכן, זה שאותו אדם שכח מקום ביתו ושואל על כך את העתונאי- המורה ואת המרצה לדקדוק ואת מר צורב, שהוא סמל "האוטוריטה העליונה, האוטוריטה האלו- הית", עד שהאירו עיני הבן וראה עצמו עומד לפני ביתו — כל זה משמעו ארוס, ולא עוד אלא שסיפור זה מוכיח עד כמה נושא הארוס קשור בנושא הבית! אפילו נקה לבו עוז לפקפק ב"נושא הארוס" שבסיפור זה, אי אפשר שלא לשמוע מתוך פיענוח זה של סמל הבית משק כנפיים אדירות...

מאמץ התשובה הנראש כאחד. בפניו לא תועיל שום התחמקות, שום התחפשות... מר צורב, סבא, פקדי הדואר... הם סמלי האוטוריטה העליונה, האוטוריטה האלוהית. מפני עינם הפנימית הבוחנת אין מנוס ואין מפלט. הם מקור התוכחה והסליחה. על התפרצות הידידות החשודה של הגיבור ב"ידידות" אין יעקב צורב מגיב. הזקן אינו משלה את עצמו בדבר נימוקיו האמיתיים של הגיבור מסיבות אגוצנטריות בלבד, לאחר שלא היה כל כך נאמן לעולם האבות (82-83).

כאן משורשים יחד פרטים הרבה, הן על הגיבור, הוא המספר גופו, הן על מר צורב, שכאילו התחרות יש ביניהם, מי יתחק יותר מן המסופר בסיפור. קודם-כל, אם מר צורב הוא סמל האוטוריטה העליונה, היאך זה ולמה זה הוא סומא בשתי עיניו? והיכן מצא הפרשן אצל הגיבור-המספר התחמקות והתחפשות? וממי בעצם הוא מתחמק? ומתיכן יודע פרשנו, שמר צורב הסומא יודע את שמתרחש בנפש הגיבור, ואם בכלל מתרחש בתוכו דבר-מה סמוי? הסיפור, על כל פנים, אינו מרמז אפילו שמינית של רמז לא על המתרחש בנפש הגיבור ולא על ידיעתו של מר צורב. ובמה "חשודה" התפרצות הידידות מצד המספר כלפי ידיו ואיש-חסדו בימי נעוריו, שלא ראהו ימים רבים, ולמה לא ניתן אמון בעדותו של בעל המעשה, שחייבקהו בשמחה? לבסוף, האקורד האחרון, הצולל למעמקי נפש אדם: האיש הזקן אינו מגיב אפילו בהברה אחת על חיבוקיו של ידיו ונתמכו מכבר הימים, מפני שאינו משלה את עצמו שנימוקיו האמיתיים הם "מסיבות אגוצנטריות"! האגוצנטריות הנצחית, הניצחת, שרק היושב בשמים יודע מהיכן לזקחה, מסתרת בכל סיפור ובכל מעשה של המספר, אך ב"קשרי קשרים" היא מוציאה את הכורך הזקן (המדומה) מן הכלים, ואילו לסומא הזקן בסיפור היא תולה מגעול על פיו! ל"סיבות האגוצנטריות" של המספר נקשרת גם העובדה "שלא היה נאמן כל כך לעולם האבות". דבר מוזר מתרחש כאן. עומד המבקר-הפרשן ותולה על הגיבור-המספר קופה של האשמות: בריחה מהחברה ומאשתו (!), התחמקות, התחפשות, שות, שחיתת ידידות מסיבות אגוצנטריות, אי-

בו "רגשות אסוציאליים, אגוצנטריים, השואפים רק לסיפוק האיני ופוגעים ביחסי המשפחה וה-חברה" (לפי הניסוח בעמ' 83, ומצויים ניסוחים גם יותר חמורים בחזרות לאין ספור שבמאמרי הספר). הה, גדולים חטאיו של המספר הגדול, אך נתנחם בכך שסיפוריו הם וידויים, ואין מהרהרים אחרי המתודה...

כבר הראינו את סיומו של הסיפור דנן, שהוא גם קץ ליבוסיו של המספר, ששכח מקום ביתו. האב הסומא הורה לבנו שיעזור לאיש למצוא את ביתו, אך הבן היה חוכך להשאיר את אביו. "לסוף פקח את עיניו. האירו שתי עיניו הנאות, ואני ראיתי עצמי עומד לפני ביתי". באפס כל מאמץ ואף שלא בכוננת מתכוון הגדיל הבן מילוי שלי-חותו יותר משפילל האב, ויותר משציפה אותו. אדם. אור עיניו של הבן עשה את הפלא הזה. המקום נעשה ביתו של המבקש מכוח אור זה שהאיר שם. ואילו הפרשן מה הוא אומר? "ל ר - ג ע ק ט די באורן הבהיר והריק כדי לה ש - כיח מלב המספר את סיטי התעתועים" וכו'. (ההדגשות של המעתיק). האור הפלאי נהפך אצל הפרשן לאור בהיר וריק! על-די ריקונו של אור עיני הבן נתרוקן כל משמעו של הסיפור, המרוכז באורן של אותן שתי עינים, כי במקום עמידתו של המספר לפני ביתו, כמסופר בסיפור, רק השכיח האור הריק לרגע קט את סיטיו.

מה ראה הפרשן לשלוח את עטו בנפש הסיפור? אמנם טעות גוררת טעות ומאחר שבנו של מר צורב נתפרש לו כבן הדור החדש, לא יכול היה להניח כי אצל בן זה אמנם מצא המספר את מחוז-חפצו, שהרי דווקא הדור החדש היה מקור תהיותו של עגנון. אך אליבא דאמת שיטה פרשנית מסוימת נותנת גם פה אותותיה. לפי "האינטרפרטאציה החדשה" של פרשנו, שהמספר הוא אדם מודרני, שסוע בתוכו, מרוכז ב"אני" שלו ונפתל עם יצרי, מנוע ממנו לקנות איזון פנימי. אבל בכמה מסיפורי "ספר המעשים" אכן מגיע המספר בסופו של דבר למחוזו הנכסף. סיום אשר כזה איננו לפי רוחה של "האינטרפרטאציה החדשה". והנה כאן, בסיפור "ידידות", ניטל כל ערכו החיובי של הסיום

התעכבנו על מר צורב האב, עתה הגיע הבן לפרקו. בן זה שעל ידו באה לו לאותו אדם רווחה מהחיפוש אחר ביתו, מי הוא ובמה כוחו? קורצ-ווייל הרבה לדרוש סמוכין בין דמויות שונות ונסיבות שונות בסיפורי עגנון, ובכך צמצם את ענייניהם והקל על עצמו להכניסם תחת כנפי "האינטרפרטאציה" שלו. ואת הבן של מר צורב הסמיד לירוחם חפשי מ"אורח נטה ללון". והרי דבריו על השניים כאחד:

ירוחם הוא כולו הווה בלבד ומשום כך אין הוא שואל למקומו בעולם. מקומו באשר הוא שם וזמנו הרקע שבו הוא חי. בדומה לאותו הבהור, בן הדור החדש שבארץ-ישראל בסיפור "ידידות", שבשבילו בעיית "הבית" במובן הקוסמי אינה קיימת ו"ששתי עיניו האירו" בתמימותם ובהעדר כל עומס של בעייתיות הזמן, עד כדי כך, שלרגע קט די באורן הבהיר והריק כדי להשכיח מלב המספר את סיטי התעתועים אחרי דירתו, ביתו, מעונו בעולם, בקוס-מוס (עמ' 240).

לא ברור כיצד מתקשר הבית "במובן הקוסמי" עם הבית כסמל הארוס, שהרי לדעת הפרשן דווקא סיפור זה מוכיח את הקשר שבין הבית והארוס. על כל פנים, סיטי תעתועים אחרי דירה, בית, מעונו בעולם, "בקוסמוס" — הרי זה עושה רושם. אך מה נעשה ושוב, כלהקת עורבי נחל עטות הפירכות מכל העברים גם על פירוש זה של הבית המבוקש. וקודם כל, היכא תמצא שאדם שואל את מכריו ברחוב היכן ביתו בקוסמוס? ומלבד זאת, אדם ששואל לביתו בקוסמוס, אולי אדם מודרני הוא כל צרכו, אבל לחלוטין אין זה קולו של עג-נון, שלא יצא ממעגל הדור והדורות, והקוסמוס ומקומו בו לא היו מכלל בעיותיו כל עיקר. גם היאך יתכן שבן הדור החדש הוא בנו של צורב, סמל "האוטוריטה העליונה, האלוהית" ולפי הסיפור הבן כרוך אחיו! היכן מצא עגנון כגון דא?

כללו של דבר, הפירוש אינו תופס גם הפעם בשום נקודה. אך הוא "נושא את עצמו" באותו כיוון מסוים שכבר הספקנו להכירו. לפנינו מערכת של פרשנות מקורית בתכלית, שמחטיאה תמיד את המספר, ובשתי דרכים כאחת: בדרך המלך של "יצרים ארוטיים", אשר לצדם שולטים

היר: "ערומה נשארה הילדה, בת הדור החדש, בת המציאות האכזרית ללא אל — רק הוא, המספר לבדו, בן הדור הישן, נשאר איש מלובש, עם כל הפקפוק הפנימי". (עמ' 175). אך אם בתו הקטנה של המספר היא בת הדור החדש, מה מזור הדבר שהוא מוליך אותה אל בתי התפילה של בוצ' - אץ'. אמנם ב"אורח נטה ללון" הוא עמל להפיח חיים בבית-מדרשה הישן, אך שם נעשה הדבר בין שרידיה של בוצ'אץ' עצמה, אבל לא מצאנו בשום מקום שנטל עליו עגנון אפטרופסות על הדור החדש להוליכו אל עירו ואל בתי כנסיותיה ובתי מדרשותיה. ולא עוד אלא שכך הוא מסביר טעמה של הולכה זו: "ועכשיו שהאויבים החריבו את ביתי גמלטתי אני ובתי הקטנה למקומות אלו, שמרוב השמועה ששמעה עליהם דומה היה שהיא מכירה אותם". אך היכן ומהיכן שמעה בת הדור החדש רוב שמועה על מקומות אלו עד כדי להכיר אותם? ותמהו ביותר פסוק הסיום של הסיפור (שהפרשן אמנם לא המשיך פרשנותו עדין): "ואף ילדתי הקטנה שנתגמגמה חזרה מתוך שנתה על כל תפילה ותפילה בניגונים ערבים שלא שמעה כל אוזן מעולם". ועתה, היש שבקעו אל אזנו הפנימית של עגנון מעם בת הדור החדש, "בת המציאות האכזרית ללא אל", ניגונים ערבים של תפילות שלא שמעה אוזן מעולם? אילו כך, הרי את כל בריחותיו אל העבר היה לו להמיר במסע אל הבאות!

אך בענין הבת הקטנה אין כלל טורח הפיענוח עלינו, שכבר הסיר המחבר עצמו את צעיפה מעליה. שכך הוא מספר, כי באחד הקרעים שמצא בגניזה העלה דבר שמתחיל במקוטע: "פעמים שהיא מתלבשת בדמות זקנה ופעמים בדמות ילדה. וכשהיא מתגלית בדמות ילדה, אל תאמר נשמתך טהורה כילדה, אלא לרמוך לך באה, שהיא מתאוה ומשתוקקת ונכספת לחזור לטהרתה כתינוקת שאין בה חטא". ובכן, לפי הארתו המפורשת של המספר, אין בתו הקטנה אלא נשמתו שלבשה דמות ילדה מתוך כיסופים לחזור לזוהר טהרתה מזרמת הטומאה שהציפה את העולם. והיא היא, נשמתו של המספר, אשר נשארה בלא כל מלבר-

על ידי התוספות והשינויים האמורים, ובמקרים אחרים אין הפרשנות מגעת עד הסיום וממילא אינו מטריד. אך נמצאה גם דרך שלישית — להכחיש את סיומו של הסיפור. לגבי הסיפור הראשון של "ספר המעשים", "לבית אבא", מכרזו הפרשן: "כן ברור שהבריחה לבית אבא לא יכלה להצליח" (עמ' 376). אבל אצל המחבר, לדאבת הלב, אמנם יש לו למספר חיבוטים בדרכו לבית אבא, אבל סופם הצלחה גמורה, והסיפור מסתיים כך: "... ואור מתוק האיר על הבית ועל אבא".

גלוי לעין שאור עיניו של הבן בסוף הסיפור "ידידות" הוא בן מינו של האור המתוק שהאיר על הבית ועל אבא בסוף הסיפור "לבית אבא". והוא הוא האור הגנוז בבכתי יצירתו של עגנון.

ד

נעבור לסיפור נוסף שלדעת ב. קורצווייל מדור-בר גם בו בדור החדש, הוא הסיפור "עם כניסת היום", הכלול בכרך "עד הנה". ושוב נזכיר בקצרה את חוט הסיפור. המספר, הוא אותו אדם המוכר לנו, מספר: האויבים החריבו את ביתו. ברח עם בתו הקטנה לעיר (היא עירו הנודעת של עגנון). סמוך להתקדש ליל הכיפורים הגיעו לחצר בית-הכנסת הגדול, שלעברו היו גם בית-המדרש הישן ובית-המדרש החדש. הבת הקטנה, שרק כותנתה לעורה נשארה לה מכל שמלותיה החמודות, עמדה וחיממה ידיה בנר-נשמה שדלק בעורה. בא רוח והטה את הנר והשלהבת אחזה בכותונת הילדה. קרע האיש את הכותונת מעליה, והלך לחפש דבר במה לכסות את גופה המעורטל, אך לא מצא דבר. "כל מקום שנתתי בו עיני ריקן היה". גם בפינה שהיו גונזים שם ספרים קרועים לא מצא דבר והילדה כיסתה את גופה בשערותיה. וכאן מסופר על פגישות עם כמה בני אדם, שרק חצו בין המספר ובין קדושת היום. אך סוף סוף הצטרף ממרחק-מה לקהל המתפללים ובתו נתגמגמה ו-חזרה בשפתיה על כל התפילות.

וכמוכן, בראש וראשונה יישאל: בתו הקטנה של המספר מי היא? קורצווייל ז"ל, שסיפור זה משמש יסוד למאמרו "דור בלי מלבושים", מב-

גופו, שבזכות הספרים "זכה לבית בישראל". תוקף הספרים שריר וקיים אצל עגנון עוד יותר מאצל ביאליק, ומעולם לא נתערער מעמדם אצלו.

ולענין הגניזה הריקה שבסיפור, הרי זה לפי המבקר לגבי הדור החדש המסומל לדעתו בדמות הבת הקטנה. "המפוקפק והשדי בוקעים ועולים מתוך מציאות ההווה ומשנים את פני הספרים כשם שמשנים את פני הבתים". אך בסיפור דגן אין מדובר כלל על שינוי בספרים אלא על העדר-רם, כהדגשתו המפורשת של המספר: "ואל תתמה שלא מצאתי כלום. בזמן שהיו ספרים נקראים היו גם נקרעים, ועכשיו שאין ספרים נקראים אין ספרים נקרעים". ושוב, גם אין מדובר כל עיקר על מציאות ההווה, כי לא אל מציאות זו, על "המפוקפק והשדי" שבה, מוליד המספר את נשמתו, כי אם אל העבר. אך במסעו הפנימי אל העבר הוא עובר דור של יהודים מנוודים, שמהם מופיעים גם בסיפור גופו, והללו כבר ניתקו עצמם מעולם הספרים שלנו ולא הניחו אחריהם שום גניזה. אולם המסע אל העבר מפליג הלאה ומגיע עד היהודים האמיתיים בתפילתם האמיתית ביום כיפורים אמיתי, ונשמתו חוזרת מתוך שנתה, כלומר כשהיא מופלגה מעולם ומלואו, על כל תפילה ותפילה בניגונים ערבים שלא שמעה כל אוזן מעולם". העירום של הנשמה וצינתה נשכחו כליל והיא מגעת לאכסטאזה דתית מאין דוגמתה. מה רחוק גם סיפור זה מכל שטפל עליו פרשנו. והעיקר, אין בו כלל בת דור חדש, וממילא מתבטל גם השם היפה של המאמר "דור ללא מלבושים וללא ספרים". חבל על דאבדין.

ה

בסיפור "עם כניסת היום" שעסקנו בו קודם אולי שום אדם לא היה מעלה על הדעת כי "בתוך הקטנה" של המספר היא נשמתו, אלמלי לא נתפרש הדבר בסיפור גופו בלוויית הסבר, כי "כשהיא מתגלית בדמות ילדה... לרמז לך באה שהיא מתאוה ומשתוקקת ונכספת לחזור לטהרתה כתי-נוקת שאין בה חטא". ואילו הסיפור הקטן "נרות" מתוך "ספר המעשים" פותח במפורש בהשתוק-

שיה היפים. הזוועות שפרצו מתוך לועו של העולם "הנאור" תלשו מעליה את האמונה באדם ואת האמונה בקידמה ושאר האמונות ששבו את הלב. נשארה לה רק הכסות האחת, ההתרפקות על נר נשמה, נר הזכרון, אך רוח מן הרוחות כפף גם נר זה ודליקה אחזה בכותנתה האחרונה של הנשמה. ולא שהיא עצמה נפגמה, אלא שהיא אחוזה צינה מעברים.

עתה בא ענין החיפוש בגניזה במה לכסות את הנשמה, בשביל שיחם לה, אך זו נמצאה ריקה. חיפוש זה מתפרש על ידי המבקר המנוח כך:

... ויש שאולה ידם של 'הספרים', של 'הגוילים', ולשוא תהיה גם הפניה אל 'הגניזה', מקום שגנר זים שם ספרים. העולם עומד במערומיו. איומה היא האש, את הכל אכלה. אותה אש שאכלה את ערכי העבר בעולם כולו ובמיוחד בעולמנו: 'לא מצאתי שם כלום לכסות את ילדתי הקטנה! יש שאנו משלים את עצמנו בתקוה, ש"כינוס" חדש, שהוא גם אקט של "גניזה", הוא היכול לרפא את השבר, אבל האש אכלה את הכל. לדור הצעיר לא השארנו מאומה (177).

כאן עובר הכותב לענין הכינוס אצל ביאליק. כמה וכמה משיריו של ביאליק לדעתו, "הם עדות חזקה ביותר לתפיסה עמוקה של סכנות העולם המודרני, שאינו מניח מקום לפתרון. רעיון הכינוס אצל ביאליק הוא מעין נסיון אחרון להציל מה-שריפה הטוטאלית את מה שאפשר להציל". לא ביאליק מענייננו כאן. אך אי אפשר שלא להעיר, כי רעיון הכינוס של ביאליק לא היה "נסיון אח-רון", אלא תכנית פעולה רצופת ודאות בהיוונותה. במרכזו של דורו עמד ביאליק ואמת הבנין בידו, ולא היה תפוס כל עיקר להלך-רוח של יאוש "מפני סכנות העולם המודרני שאינו מניח מקום לפתרון". אשר לעגנון, קובע הכותב, כי "למוטיב הספרים בסיפורי עגנון נודע אותו התפקיד". אך "אותו התפקיד" מהו — כלום של "נסיון אחרון"? אך לחלוטין אין מקום אצל עגנון לא למושג "נסיון" ולא למושג "אחרון". הספרים, הן במשמעם כפשוטם והן במשמעם הסמלי, היו חלק מהותי מעולמו, וקורצווייל עצמו מביא להלן את פסוק-הסיום של הסיפור "עד הגה" מפי המספר

מנת לי". אומר הפרשן: "מהי סיבת המבוכה? משום שמר אפרופו אינו מרוצה מהמספר, אבל העיקר נאמר בסוף המשפט: "אפשר משום שנתתי עיני בבתו"... בדומה לסיפורים אחרים הפייתוי הוא גם ארוטי". נשתמש הפעם בביטוי שגור אצל קורצווייל: "מעניין ביותר". ובכן, מעניין ביותר שהוא הופך את משקלם של שני הטעמים. את הטעם הראשון, שהוא עיקר אצל המספר, הוא מזכיר בהבלעה ואינו מבקש אפילו לידע, מפני מה אין המספר מרוצה למר אפרופו, וקובע במפורש שהעיקר הוא הטעם השני, בניגוד גמור למספר, שאמר "ואפשר משום". אך מה טעם נאחו הפרשן כל כך בטעם השני? מפני שהמלים 'משום שנתתי עיני בבתו' היא אינה מזומנת לי" מדברות לדעתו על "פיתוי ארוטי". כמה הוא עמל בסיפורים אחרים להכניס לתוכם את הארוס, והנה כאן הוא כמעט מושט לו בקנה, והיאך לא ייאחו בו?

אך כמה סתומות בהארה זו. ראשית, מפני מה בכל זאת אין אותו אדם מרוצה למר אפרופו? התעלמות מעובדה זו אינה הסבר. שנית, מפני מה נתן המספר עינו דווקא בבתו של מר אפרופו? כלום פרט בעלמא הוא במבנה הסיפור? ומפני מה אינה מזומנת לו מלכתחילה? כלום גם זה פרט של סתם, שאינו מוסיף כלום למשמעות הסיפור? אין ספק כי אל עצם הענין לא קלע הפרשן גם כאן.

אחת הטעויות שמקננות בפרשנותו של קורצווייל היא, שלא העלה על דעתו כי דמות בסיפוריו של עגנון במקרים רבים אינה אלא לבוש לאיזו ישות או מהות. משום כך, למשל, נתפרש לו הסיפור "שבועת אמונים" כפשוטו, שכל הדמויות שבו, לרבות שושנה, נראו לו כדמויות ממש. ומשום כך גם לא נרמזו מפי המספר גופו, כי "בתו הקטנה" שבסיפור הקודם אינה אלא נשמתו. בסיפורים הללו ועוד רבים אחרים הטעות היא טעות מופלגת. אבל לגבי מר חיים אפרופו טעה רק פורתא. כי המלה "מר" חיים אפרופו אינה אלא הסוואה קלה, והכוונה לחיים כמשמעותם. החיים השוטפים ביומוניהם המושכים לבו של אדם

קותו של המספר להזדכך זיכוכך שבת. ואלו הן שורותיו הראשונות:

סוף סוף לקחתי לי זמן לילך אצל הים. כל ששת ימי המעשה טרוד הייתי ולא הספקתי לרחוץ, ערב שבת אחר חצות פיניתי עצמי מכל עסקי ונטלתי עמי כלי לבן והלכתי לרחוץ.

ב. קורצווייל הקדיש גם לסיפור זה מאמר מיוחד ומפורט. את השתקקותו של המספר הוא מאיר כך: "אבל התפנית הזאת אל קדושת השבת חשודה היא ובאה באיחור והיא תוצאה של בהלה הססנית, ומשום כך הצלחתה מוטלת מראש בספק" (עמ' 365. ההדגשות של המעתיק). אך מי יגלה בשורות שהובאו לעיל ניד של בהלה והססנות? אדרבה, ממלות הפתיחה "סוף סוף" משתמע, כי מכבר השתקק המספר לרחיצה זו ועתה באה השעה היאותה לכך. גם הערתו כי "התפנית הזאת אל קדושת השבת חשודה" היא שרירות פרשנית גמורה, שהיא שרירה וקיימת אצל קורצווייל לגבי המספר ב"ספר המעשים". דבר זה כבר ראינו אצלו לגבי הסיפור "ידידות", שהתפרצות הידידות של המספר אל מר צורב היא "חשודה". דרך כלל מחטיאה פרשנותו את המספר במעשיו והליכותיו, וכשלחלוטין מן ה"נמנע להבליע בהם חטא, הרי לפחות היא מ"חשידה אותו.

המשכו של הסיפור הוא כי בהיות אותו אדם, מספר הסיפור, בדרך אל הים לשם רחיצה לכבוד שבת, פגע בו מר חיים אפרופו, אשר "פניו שמחות בכל עת וחיוך אינו זו משפתיו". הניב "אפרופו" משמעו ברור וניתן לתרגמו במלה "אגב" או "דרך אגב", והפרשן מתרגם את השם אפרופו "איש ההזדמנות הקלה" ורואה בו אחד ממשפחת המסיתים, כמו מר גרסלר ב"פת שלמה" או מר אנדרמן בסיפור "אל הרופא", והוא "המחה של הכוח המנוגד לרצון להיות טהור וקדוש". כל זה יכול להתקבל על הדעת. אך המספר מגלה שהוא גבוך תמיד כל אימת שרואה את מר אפרופו, ונותן שני טעמים לכך, אחד בחזקת ודאי ואחד בגדר ספק: "משום שידעתי שאיני מרוצה לו ואפשר משום שנתתי עיני בבתו ואינה מזו-

באותו בית, שהיה מוכן לשבת ועסקו בו בעסקי חול — מספר המספר — עמד מוכר ספרים והציע למכירה ספרים כתובים שומרונית. המספר עיין בהם ותמה, שהוא מבין את הכתוב. בספרים היו דברים שהוא עצמו כתב ונעתקו לכתב שלהם וגם דברים שביקש לכתוב ולא כתב "משום שהקולמוס לא קלט אותם". מה מסופר כאן? נשמע מה בפי הפרשן: "ב'הנרות' בוקע ועולה מוטיב נוסף, גם הוא ידוע מסיפורי עגנון — היינו הסטיה מעולם האבות והבריחה לעולם ארכאי". משמעו של דבר, האפיוודה שבאותו בית שהמספר נקלע לשם ובו מכר אחד ספרים הכתובים שומרונית, הרי זו בריחה של המספר מתוך "סטיה מעולם האבות" אל העולם הארכאי של השומרונים. לא מצא לו אותו אדם להיכן לברוח אלא אל השומרונים? ולא עוד אלא שמר אפרופו "איש ההודמנות הקלה", מזמן לו בריחה שאין קלה ממנה — אל עולם השומרונים! אך לאחר כמה שורות משתנה הפירוש. ב"קטע מעניין ביותר" שלפנינו הוא מבחין כמה יסודות. שניים מהם הם: (א) עולם השומרונים; כתבי השומרונים נחשבים כמנוגדים למסורת הרבנית. ובכן: במקום להיטהר, להתקדש, נגרר המספר לעולם המינות; (ב) ולא די בזה אלא מה שכתוב בספרים אפיקורסיים הם "דברים שאני עצמי כתבתי ונעתקו לכתב שלהם", ולא זו בלבד, אלא יש ביניהם דברים, שהמתודה ביקש לכתוב אותם בעצמו (7-366). ברוך השם, כבר לא בריחה לעולם ארכאי, אלא כתב השומרונים מסמל כאן דברי מינות ואפיקורסות — אך השומרונים הרי מודים בתורת משה, ומשונה לעשותם סמל לאפיקורסות של זמננו שכופרת בכל. וכיצד מצא המספר בתוך ספרים אפיקורסיים דברים שהוא עצמו כתב אותם? אימתי והיכן כתב אותו אדם דברים אפיקורסיים? ואם אמנם כתב דברים אפיקורסיים, הרי הם כבר כתובים "שומרונית", לפי פירושו של הפרשן, ולא היה צורך להעתיקם. ובכלל כלום אמצעיו של עגנון היו דקים כל כך עד שהוצרך לדחוק אפיקורסות לכתב השומרוני? נים? בקיצור, הפרשן כדרכו הולך תועה גם כאן, ואל גופו של עניין אף לא התקרב. *

הם שגרפו את המספר, כשהוא מכוון עצמו להודוך ולהתעלות לספירה של קדושה. ואותו אדם, מספר הסיפור, איננו לפי טבע ברייתו מן הרדופים אחרי חיים מן המזדמן, נטולי ערך ומשמעות. וזה פירושו של דבר שאינו מרוצה למר חיים אפרופו. אולם תחת כנפי חיים אפרופו פעמים אדם מוצא רווחה, שלוה, נועם — שלל מתות, שאיש אוהל החי חיים של יצירה מוכרח לוותר עליהן. דבר זה מסתתר באותו גילוי-לב של המספר, שנתן עינו ב"בתו" של מר אפרופו, אך זו אינה מזדמנת לו. ובכן, "בדומה לסיפורים אחרים", לא דרך הארוס אפילו על ספו של סיפור זה.

החיים קלי השטף עזה משיכתם. ומספר המספר שנמשך אחר מר אפרופו ונקלע לבית שאינו מוכר לו, שהיה מוכן לכבוד שבת, אבל אנשי הבית עסוקים היו בעסקי חול. על תמונה זו מעיר הפרשן: "דבר והיפוכו. המספר מנסה לאחד מה שאינו ניתן לאיחוד: הבית מוכן לכבוד שבת ועם זה אנשי הבית ממשיכים לעסוק בעסקי חול. ובכן, אספקלרית נאמנה של נשמת המספר-המתודה, הרוצה להיות דבר והיפוכו" (עמ' 366). על שורות אלו יש לזעוק ממש: שומו שמים! המספר סולד מכל סוג של דתיות שאינה ראויה לשמה — אם דתיות להצאין ואם דתיות למראה עינים ואם אפילו מסולפת-לפיי-תומה, ורוב חיבוטיו של אותו אדם ברוב סיפורי "ספר המעשים" וביצירות רבות אחרות הם בכך, שהוא נקלע לבין אנשים או לתוך סביבה של דתיות פגומה, וכל היקלעות כזאת תקלה היא בדרכו. ואילו המבקר-הפרשן מכריו, שהמספר הוא שמנסה לאחד את שאינו ניתן לאיחוד, היינו שבתיות וחולין! והוא עוד מביא סימוכין לפירושו מסיפור אחר: "אבל גם מצב זה ידוע לנו מתוך הסיפור 'פי שנים', בו שריר וקיים היום הקדוש, יום הכיפורים, ובכל זאת 'בחדר אפל למחצה ישבו כמה ממכרי ואכלו ושתו כשאר כל הימים... שאלתי את עצמי היאך אפשר לאכול ולשתות היום, והלא יום הכיפורים הוא". אך ראייה זו מטפחת כולה על פני הנסמך עליה, שהרי המספר לא רק סולד ממעשה מכריו, אלא גם אינו תופס, כיצד מעשה זה אפשר שייעשה!

כן גם ראינו כמה שראינו את פרשנו של עגנון במלאכת "ניתוח הטכסט", שהוא, לדברי עצמו ב- מובאה דלעיל, מפעלו הספרותי, והכרנו לדעת כיצד "פרשנות עגנון" בגויה לתלפיות על "הוכחה טכסטואלית", כדברי המחבר במבוא לספרו על עגנון.

1

לפני שלושים שנה ומעלה עמד ב. קורצווייל על כך שד"ר יקותיאל נאמן שבסיפור "פת שלמה" אינו אלא משה רבנו. מכל סתום המצוי בסיפורי הרבים של עגנון, לרבות כל "ספר המעשים" שבתוכו כלול הסיפור "פת שלמה", הרי ענין יקותיאל נאמן הוא השקוף ביותר וממש כמונח על כף היד. כי ד"ר נאמן הוא בעל ספר, ו"אותו ספר נחלקו עליו רוב הדעות. יש מן החכמים שאומרים כל מה שכתוב בו מפי האדון (...). כתבו ד"ר יקותיאל נאמן ולא הוסיף על דבריו ולא גרע מדבריו ולא כלום. וכן אומר יקותיאל נאמן. ויש אומרים לא, כי, אלא נאמן מפי עצמו כתבו ותלה את דבריו באדון אחד שלא ראהו איש מימיו". דברים אלה אי אפשר להם להתפרש אלא על ספר אחד ועל איש אחד ועל אדון אחד בלבד — על התורה ועל משה ועל הקב"ה. וכל מי שלמד חומש יודע כי על משה בא שם התואר נאמן, ובתואר זה הוא נקרא גם בתפילת שבת. ומי שמ- צוי אצל אגדת חז"ל יודע, כי שבעה שמות נקראו למשה והשם יקותיאל אחד מהם. נוסף לזה אומר המספר על ספרו של יקותיאל נאמן "שמיום שנת- פרסם בעולם נשתנה העולם קצת לטובה, שמקצת בני אדם תיקנו את מעשיהם ושינו קצת את טבעם ויש שמכוונים את איברייהם להיות עושים הכל כמו שכתוב בספר". גם את שם האדון מסמן המס- פר בארבע נקודות (...), היינו השם בן ארבע האותיות. בא המבקר המנוח ו"חשף" או "גילה" כי ד"ר יקותיאל נאמן הוא כינוי למשה רבנו. ויש בסיפור עוד דמות, מר גרסלר (בגרמנית רמו לאיום, מסליד). שמדיח את המספר ומונעו מלקיים את שליחותו של יקותיאל נאמן. ושוב כל בר בי רב יראה שהוא השטן או יצר הרע.

קטע זה שבסיפור בנוי על משחק מלים. המספר מצא כי שמרנות (= כתב השומרונים) שדופה נאחזת בכתביו ועושה בהן סחורה (במובן הר- חני). וכמו זה הבית כולו, שנקלע לתוכו בעטיו של "חיים אפרופו", כן גם גלגול זה של כתביו, מורת רוח היא לו. הכל בתכלית הניגוד לסברתו של הפרשן, שכל הנעשה בבית משקף את כוונתו של המספר "לאחד את שאינו ניתן לאיחוד".

*

המסה על הסיפור "נרות" (69-363) מעוטרת דברי לוויא מלפניה ומלאחריה, שבהם חוזר ומד- גיש המבקר-הפרשן בדגשים חזקים ביותר את חידושי וכיבושי בתפיסת יצירתו של עגנון, וחוזר ועושה דין הרוץ בשאינם סבורים כמוהו, לאחר ההבלטה כי הוא "שהצביע בזמנו על דרכי הפיענוח שיש לנקוט לגבי סוג סיפורי זה" (שב- "ספר המעשים"). במעין אחרית דבר, ששמה "הערה מיתודית" והיא גם תעודה אישית וספרו- תית כאחת, נאמר בין השאר:

... אולם מה שקורה אצלנו בשנים האחרונות, ובעיקר בזמן האחרון, זוהי מזיגה מיוחדת במינה של בורות, התעלמות מהישגי הזולת ויומרנות. אחד... אינו מוצא לו דרך מתאימה יותר לשכנע את הקורא על מקוריות מחקריו אלא על ידי כך שהוא מכריז: 'עשירה הביקורת, אבל עדיין נותרו 'קרקעות בתולה' חורשים זה עשרות שנים... ניתוח הטכסט, למשל, עודנו בראשיתו'... ב- 'קרקעות בתולה' חורש מיהו עשרות שנים... ואשר לניתוח הטכסט, כלומר מפעלי הפרשני, 'עודנו בראשיתו', משום שכל מה שהוכחתי אני נחשב לנכון רק לאחר שהללו מעתיקים אותו לתוך חידושיהם הם. —

ובנוגע לאחרים, שכל שאיפתם היא להנציח את "המשורר הדתי", את הפרשנות הקרתנית... זכותם היא לא להבין טכסט עגנוני ולהפיץ ברבים "ידיעה" זו. סיפורי "ספר המעשים" הם חלק אורגני מן המפעל כולו, וכל מי שמנסה לבודדם ואינו רואה את הקשר ביניהם ובין הסיפורים הגדולים, מעיד על עצמו עדות ברורה: אין הוא יודע פרשנות עגנון מהי" (368-).

בדפים הקודמים הלכנו כברת דרך אחר המח- שה שחרשה עשרות שנים וראינו במקצת — עדיין רק במקצת — "פרשנות עגנון מהי".

גולם איש, בלי מוח". המספר חלק לחייל זה דרגה מופלגה כל כך של טמטום, שאין לפרשה אלא כמין דוגמה. והנה החייל הזה, שנחשב לאבוד חוזר לבסוף ממערכות המלחמה אל אמו. הפרשן מצא כאן גלגול המוטיב הקלאסי של הבן החוזר, אלא שבסיפור דגן "מקבל מוטיב קלאסי זה משמ-עות חדשה, שדית" (עמ' 168). אך המספר גופו לדעת הפרשן "הוא בעצמו בן תועה, שאינו חוזר" (שם), באשר הוא לפי לשון המחבר "אדם שאין לו בית ולא חדר, שהמקום שהיה לו הניח והמקום שמצא לו נשמת מידו, ובכן מהלך הוא ממקום למקום ומבקש לו מקום". וכך דורש הפרשן סימרי כין בין החייל הגרמני המטומטם, ובין אותו אדם שיש לו חבלי דירה בברלין. עד שמגיע למשפט כזה: "אבל קירבה ממשית, גיאוגרפית, נפשית וארוטית נתקרב הבן מבוצ'ץ לבן התועה מברלין" (169). ממש אי אתה מאמין לעיניך שכך מצא כתוב. אם כך ואם כך, מכיון שסיפור ניתן גם לקריאה של פשט, לא שיער הפרשן כל עיקר שתוכנו האמיתי הוא לפנים מפשוטו. הוא הדבר ב"שבועת אמונים", שלמרות פרצות רבות שבו בפשוטם של דברים, קרא אותו כפשוטו, אך מה לעשות בסימומו של סיפור זה, שזו המרותקה למיטתה במחלת השינה משתתפת באין רואים בתחרות של ריצה וזוכה בור? על זה באה הארה: "האשה היא הגיבור האמיתי בחיים — זה וידויו של המשורר עגנון" (עמ' 122). פיטומי מלים כמו "האשה היא הגיבור האמיתי בחיים", וידויו של המשורר, עושים רושם על קורא לפי תומו. אך כיצד יכלה אשה כבולת שינה להראות גבורה של ריצת נצחון? ומה היה לו למשורר עגנון להתור-דות על כך?

אך הקושי הוא באותם סיפורים מרובים או חלקי סיפורים שאין למצוא בהם אפילו משמעות מדומה אלא על ידי פיענוח סתומות, דבר שהיה נבצר כמעט לחלוטין מפרשנו המובהק של עגנון. ובמקומות הרבה, אף לא ניסה לפרש והעדיף לעקוף את הסתומות, שלא יכול להם. נביא שתי דוגמאות.

בסיפור הקטן "אל הרופא" מסופר שאביו ואמו

"גילוי" מיהותם של ד"ר נאמן ומר גרסלר עשה את המבקר בעיני עצמו, ועל ידי הכרזה חוזרת וחוזרת של גילוי זה גם בעיני אחרים, לצפנת פענח בעולם יצירתו של עגנון. המאמר על "פת שלמה" ניתן לו בספרו כותרת: "ניתוח הסיפור 'פת שלמה' כדוגמה לפיענוח 'ספר המע-שים'". בפרקים הקודמים ראינו מה עלתה לה לזו "הדוגמה לפיענוח" בידי המפענח עצמו לגבי סיפורים אחרים מ"ספר המעשים", מלבד אשר גם בסיפור "פת שלמה" גופו מרובים הפרטים שפיע-נוחם אינו אלא מדומה.

האמת היא, שהסיפורים הרבים של עגנון הכתו-בים על דרך ההסוואה, רובם ככולם היו לפני מי שנחשב לפרשנו המובהק של עגנון כספר החתום, ויש שאפילו שמץ מתוכנם הפנימי לא גונב אליו. גילוי הראשון, כי דוקטור יקותיאל נאמן הוא שם מוסווה למשה רבנו, נשאר גילוי האחד. אגב, מפליא הדבר, שלא הרגיש כי גם דוקטור לוי בסיפור הגדול "עד הגה", שהניח אחריו שני חדרי ספרים, גם הוא אינו אלא משה. כי אותו מקור מדרשי עצמו, המונה בין שמותיו של משה, את השם יקותיאל, מוסיף: "אף לוי היה שמו, על עיקר משפחתו" (ויקרא רבה, א, ג). "ושני חדרי ספרים" שהניח הם ספרי תורה שבכתב ותורה שבעל פה, בעקב הביטוי השגור במקורות: "ח-ד-רי תורה". וכדרכו של עגנון להתרפק על הימים שהיה מסתופף באהלי תורה, אנו קוראים גם כאן: "נזכרתי ימים שעשיתי עם הדוקטור לוי ונזכרתי אותה הטובה שראיתי עמו... שרויה היא לה אותה עיר קטנה... בשלום ונחת, ואני מטייל לי בתוך שני חדרי ספריו של הדוקטור לוי. מה שמחים היו אותם הימים. מה חביבים היו אותם הימים" ("עד הגה" עמ' 5-11).

הסיפור "עד הגה" רקעו ימי המלחמה הראשונה בגרמניה, אבל בעיקרו גם הוא סיפור מוסווה. רוב דמויות והוויות שבו אינם אלא לבושים לגופי עניינים אשר להם מתכוון המספר. הפרשן, כמש-פטו, מצא בו "שדיות" לרוב, ומצא כמובן "ארו-טיות" של המספר, והפעם "המצאאה" ממש מזע-זעת. אחת הנפשות שבסיפור הוא חייל גרמני, "מין

נסתלקה התרעומת ונכנסה בי אהבה". ובכך רא-שית, תרעומת רגעית זו אינה כלל בגדר "פגיעה ביחסים בין הגיבור לבין אשתו", והשנית, הרי לא זו בלבד שהתרעומת נסתלקה לאלתר אלא שבמקומה באה אהבה (ולפיכך קיטע הפרשן את דברי המספר), ומר אנדרמן מופיע דווקא לאחר שהתרעומת כבר פינתה מקומה לאהבה. אך אין זה מפריע לו לפרשן לומר, שהזקן "רוצה להתחזר את ההרפתקן המספר אל אשתו". כך נהפך הסיפור על הליכה לרופא מזור בדבר חלאים מוזרים לדראמה משפחתית בין הרפתקן אחד לבין אשתו! והרי משמעים פרשניים גוספים: "האשה, בית ה' דואר, הדרך אל הרופא—כל היסודות האלה המופיעים בסיפור הקצר—מייצגים ציוויים מוסריים דתיים, שליחיות, שעולם המסורת הדתית מטילים על האני-המספר, הרוצה לברוח מפניהם אל האנדרמנים" (332). אך לפי אילו סימנים, מייצגת האשה, המבשלת ומפזרת אפונים ציוויים מוסריים-דתיים, ומה הם ציוויים אלה? וכיצד מייצגת הדרך אל הרופא ההולל את "הציוויים והשליחיות וההתחייבויות", שמטיל עולם המסורת הדתית על ה"אני-המספר"? ובכלל, מהיכן לו לפרשן כל הכבודה הזאת של ציוויים מוסריים-דתיים ושליחיות והתחייבות מטעם עולם המסורת הדתית, שאפילו הד רחוק לכל אלה אין בסיפור? והאין זאת עלילה מפורשת על "האני-המספר", שהוא בורח מכל אלה אל "המציאות של האנדרמנים", בעוד שאפילו רגע אחד אינו רוצה להשאיר עם אנדרמן, וכולו נמשך אחר הזקן, אלא שהלה אוחז בידו בחזקה — ?

אכן, גם הפרשן אוחז במספר בחזקה ועושאו בעל כרחו להרפתקן, למסוכסך עם אשתו, לעורק מציווי עולם המסורת אל המציאות של האנדרמנים, בעוד שהוא עצמו עורק מגופי ענייניו וסמליו של הסיפור אל פירושים הרפתקניים, שמקומם ב"מציאות של האנדרמנים".

מיוחדים הם פיתוליו של הפרשן בסיפור "עידו ועיגם", שהוא מן הסיפורים הסבוכים והסתומים ביותר של עגנון. במבוא לספרו מסתייג קורצווייל משיטת ה"חידונים" של עגנון ומזכיר לדוגמה את

של המספר היו חולים "בשני מיני חלאים שעדיין לא קרא להם הרופא שם". אשתו עמדה בבית הבישול והתקינה אפונים לבישול. אחר יצאו שניהם אל הרופא, וצריכים היו למהר, כי בתשע בערב הולך הרופא אל חבריו ושותה עמיהם כל הלילה. במדרגות נתקל המספר באפונים שנתגלגלו מידי אשתו. תחילה התרעם עליה, אבל מיד סלח לה, כיון שהיא רצה עמו אל הרופא. אצל הגשר השחור פגע בו מר אנדרמן ועיכבו בדברים והוא ביקש להיפטר ממנו. בא זקן אחד, שהמספר היה מתפלל בבית מדרשו, והוא בעל תפילה "שכמותו לא שמע אדם מעולם". ביקש אותו אדם לילך אחר הזקן, אך מר אנדרמן החזיק בידו. בינתיים עברה אשתו את הגשר והגיעה אצל ביתו של הרופא, הסמוך לבית הדואר. הוציא המספר את ידו מידו של מר אנדרמן והלך אצל אשתו. בזדעזע הגשר תחת רגליו" וכו'.

מי הם שני החולים ומה טיב מחלתם, מה משמעות האפונים שבישלה אשתו ופיזורם על המדרגות, מי הוא זה הרופא המשונה ששותה לשכרה כל הלילה, וכן מה כל ענין הגשר השחור ועוד פרטים רבים — על כל זה לא השמיע הפרשן אף מלה אחת, כי מלה כזאת לא היתה עמו. אך גלוי שמר אנדרמן (האיש האחר) הוא מסטרא דאחרא (הצד האחר), היינו מכת המדיחים, וכן גלוי שהזקן בעל התפילה הוא מסיטרא דקדושה. השניים הם האי הנגלה האחד שבסיפור-סתרים זה. אך מכיון שגם אשה משולבת בסיפור זה, ולדעת הפרשן בכל מקום הרי זו אשתו ממש של המספר, שנישאה לו כדת משה וישראל, כבר יש לו ציר לרכו סביבו את הסיפור: "בסיפור הזה פעולתו של מר אנדרמן מוכנה מבחינה נפשית על ידי פגיעה ביחסים בין הגיבור לבין אשתו: 'אין מן המידה לספר שנתרעמתי קצת על אשתך והרהרתי בלבי מה תועלתן של נשים'..." (עמ' 333) המובאה מתוך הסיפור נקטעה באמצע, וכך לשונה בשלמות: "...נתרעמתי קצת על אשתך והרהרתי בלבי מה תועלתן של נשים, הרי שיגיעה לעשות לנו סעודה ולבסוף נתפורו כל אפוגיה. משראיתי שהיא רצה וידעתי על שום מה היא רצה

באות ג', אם כי כוונת המשורר ברורה ל"י. רחוקים נהיה מכל פגיעה באמת אם נאמר, שבעל הדברים הגויים באמירתו, שכוונת המשורר ידועה לו. אילו היתה ידועה לו לא היתה נשאת סוד כמוס עמו, אלא מוניטין שלה היו יוצאים מסוף ספרו ועד סופו.

אך לא רק את העובדה שכל השמות הפרטיים שבסיפור מתחילים באות גימ"ל אינו מחשיב. גם את כל העלילה הסבוכה של הסיפור, המופלגה מכל מציאות, אינו מחשיב, וממילא הוא פטור מל-הבינה: "כלום באמת העלילה המרתקת, כמעט כמו סיפור בלשים, היא המותחת את הקורא. לא היא העיקר — וכמו תמיד גדולה היא אמנותו של עגנון בשימוש הנכון של סוד השתיקה, בהפסקותיה המשאירות מקום לאותם יסודות נפשיים המרחפים על מה שניתן להביע" (148). זה רעיון פרשני נפלא, שאפילו "הכתבנים הזרזים, העומדים אובדי עצות" עשויים להיבנות ממנו. במקום לפרש כל מה שהשמיע המספר באמנות הלשון, מוטב להתרכז באמנות השתיקה שלו. מכל מקום נזקק הפרשן לא רק אל שתיקותיו של המספר אלא גם אל עצם הסיפור, שכולו במפורש אליגורי. ללא שמץ תפיסה ברקמה האליגורית העבונה, שכבר נשברו עליה קולמוסים הרבה, ואף בלי להיזקק אליה כלל, קובע הפרשן כי בסיפור זה בא המחבר להביע את השקפתו הפסימית על החיים. ראייה לדבר, שבמהלך הסיפור משולבים כמה ניבים מספר קוהלת, ולא דווקא מן הפסימיים ביותר. והרי אחד המקומות האלה בסיפור: "הנה אשר ראיתי אני טוב אשר יפה וגו' שיעמול תחת השמש, שכל זמן ששמש בעולם טוב ויפה בעולם". לכאורה אין במשפט הזה אפילו הגה אחד שפורש צל על החיים. אך הפרשן איננו קורא שטחי כמו-נו. תחילה הוא מעיר, שיש כאן השמטה מדברי קוהלת, שהרי המקור הוא, "הנה ראיתי אני טוב אשר יפה לאכול ולשתות ולראות טובה בכל עמ' לו שיעמול תחת השמש מספר ימי חייו", והוא מבטיח: "השינוי הזה מן המקור עוד יעסיק אותנו בהמשך הדברים" (עמ' 147). את הבטחתו הוא מקיים בעמ' 151: "עגנון נרתע מלצטט את הפ-

הסיפורים "עידו ועינים", ו"עד עולם", שבהם "הגדיל עגנון לעשות למען הפיכת סיפורים לחי-דונים", ועוד דברים גמרצים שם ברוח זו. אף על פי כן הקדיש מאמר גדול לסיפור זה, ובו אנו קוראים דברים שמפליגים בחוקיותו של סיפור זה, לאמור: "אשר לסיפור 'עידו ועינים' הרי עשיר הוא ביסודות 'סתומים' לגיטימיים, שהם מוצדקים מ-תוך החוקיות הפנימית של הסיפור, הן בתורת סוג ספרותי, והן בנוגע להכרח התפתחותו האימאננט-טית" (עמ' 142). את המלה "סתומים" מעטר בעל הדברים במרכאות, היינו לאמיתו של דבר אינם סתומים כל עיקר, והכל "הכרח התפתחות אימא-נטית". ואם יש מי שאינו יודע מה כתוב בסיפור, הרי זה המתברר ולא הפרשן: "ויש שהמשורר גילה לנו, למרות הכניסו הידות מדעת שפתרונו כביכול ידוע לו בלבד, גם אמיתות והכרות, אך את אלו דווקא הוא מגלה בלא לדעתן (ההדגשה במקור). וכן אנו עומדים מול התחפשות כפולה: זו של המחבר בפני הקהל וזו של הסיפור בפני מחברו" (שם). והפרשן גלוי-העינים, שאין כל סתום לפניו, לא מה שהמחבר מצניע מהקהל, ולא מה שהסיפור מצניע מהמחבר, עושה שפטים גדולים באחד המבקרים, שהביע כנראה גם הוא הסתייגות בסגנונו שלו, מסיפור זה: "הז'ורנאל-ליסטים הספרותיים מדברים כבר על סיפורים שבהם מדבר עגנון 'מן הנשמה בלבד'... הכתב-נים הזרזים עומדים אובדי עצות. המשעשע שב-דבר טמון בעובדה, שהם, כדי להחליף כוח מחוסר הבנתם, מתגעגעים 'על עגנון האחר'... חן, בעזרת מליצות ריקות אפשר להמשיך עד קץ הימים ואפשר לומר כל כך הרבה בלא לומר כלום". לסוף קובע הכותב כלל: "החוקר הנתקל בקשיים אל נא ידריך את האמן הגדול". אבל ראינו כי במבוא לספרו (ולא רק שם בלבד) מנסה גם בעל הכלל עצמו "להדריך את האמן הגדול". וגם אשר להתרסות הקודמות קשה שלא לשייכן לחלוטין גם למתריס גופו. ועד שנעבור לסיפור גופו, שהפרשן הכניסו תחת כנפי פרשנותו, הרי הערה ראשונה שלו: "אינני מחשיב את העובדה, למשל, שהשמות של כל אישי הסיפור מתחילים

מאחוריו" (151). אך המספר איננו מגיבוריו של הסיפור הזה ולגופו של העלילה אין לו שום שייכות, הוא רק מקשר בין כמה מחוליותיו, כעד ראייה או שמיעה, ולא היה כאן מקום כל עיקר שיספר על חייו, על "יומו". אך מיד באה פיסקה עמוקה יותר: "מתוך קונטמפלציה פילוסופית מהרהר המשורר על החיים. סיפורו סמל הוא, היינו משהו ממשי, מציאותי מאוד, אבל משהו נוסף, גדול, מקיף ואוניברסאלי, שאינו ניתן לה-בעה". מילא, לא נשאל לאותו "משהו נוסף, גדול, מקיף ואוניברסאלי", כיון שאינו ניתן להבעה. אך מה, למשל, מסומל בתמונה שהזכרנו, שאשה סהרורית עומדת בראש סלע שאין להגיע אליו ושרה ידל ידל ידל, והיא דומה למלאך או לאחד משנים עשר המזלות? וריקומים מוזרים כאלה יש בסיפור כהמה וכהמה. אך בכל מקום מסתפק הפרשן בהכרזה, שהדבר הוא סמל — ודיינו. ובכל מקום שהוא מזכיר סמל אינו מחסיר את התוספת שהוא גם מציאות. כאן הנוסחה כך היא: "סיפורו סמל הוא, היינו משהו ממשי, מציאותי מאוד... משמע, באשר סמל הרי זה "מציאותי מאוד". אבל בסיכום האחרון הוא כותב על סיפור זה שהוא "כולו מציאות וכולו סמל" (עמ' 160). משמע שמציאותו אינה תלויה בסמל-ליותו. אך הכיצד הוא מציאות? חידה היא שיכו-לה להתחרות בחידותיו הסתומות ביותר של עגנון. ופשיטא שלא נשכח גם המספר והטאיו. אחד ממרכזי הסיפור הוא בית בודד בבקעה ירושלמית, שבעליו יצאו לזמן מה לחוץ לארץ, והמספר מבהיר כיצד נקלע לשם באקראי: "אשתי וילדי נסעו לגדרה ואני נותרתי לבדי... לחזור לביתי לא היה לי חשק, שלא היה שם איש, לעשות דבר לא היה לי חשק, שכבר ירד היום. משכתי וה-לכתי כאדם שהולך אחר רגליו". הגת הפירצה הפעורה שזומגה לפני הפרשן, אשר לתוכה ניתן היה לו לגולל כל אותה קופה של תורפות ונקי-עות, שתלה על המספר מסיפור לסיפור:

"אין לתאר ביתר דיוק את המצב הנפשי שכולו אומר העדר קשרים סוציאליים, השומרים על האדם מפני הרפתקאות וסכנות, מפני השתררות

סוק בשלימותו. הדבר יכול היה להיראות כאילו הסכים המשורר לאיזו דעה אפיקוראית. אבל שם, בקהלת, כתוב: "לאכול ולשתות ולראות טובה בכל עמלו שיעמול תחת השמש". לא, פת-רון החיים, לפי עגנון, אינו כה פשוט. אבל דווקא היסוסו מנתינת הציטטה בשלימותה מעיד על עו-מק הפסימיות שבסיפור "עידו ועינם" (!). מש-מע, דרכו של עגנון להעתיק פסוקים ארוכים מן המקרא, בין לצורך עניינו בין שלא לצורך, ואילו כאן השמיט את המלים "לאכול ולשתות ולראות טובה" והסתפק בהדגשה שכל זמן ששמש בעו-לם טוב ויפה בעולם, — כלום יש לך עומק פסי-מיזם יותר מזה?

ובכן, "בעיית האדם והחיים בכלל, מוטיב הבל-הבלים, הוא המעסיק כאן את עגנון, האירוס וה-מוות". לשם מוטיב זה של הבל הבלים לקח לו גיבור, ששמו גמוז ועינו אחת סתומה, שנדד בעו-לם לאסוף ספרים עתיקים והגיע למקומות שלא קדמו שם אדם. באחד המקומות האלה ראה אשה "עומדת בראש הסלע בגובהו של הר שאין כל אדם יכול להגיע לשם, והלבנה מאירה אותה והיא שרה ידל ידל ידל". אמר בלבן, "אם היא אינה ממלאכין דשכינתא דמתייחדין דקודשא בריך הוא, הרי היא משנים עשר המזלות". הלך אצל אביה לבקש את בתו. והאב גילה לו שבתו סהרו-רית היא. אך הוליכו אחריו, עד שהגיעו "אצל הר גבוה מגדודי ההרים הגבוהים שמתגבהים ו-עולים לגבהי מרומים ושם נכנס למערה והוציא מתוכה כד שהיו בה עלים, ואת העלים האלה נתן לו לתרופה שלא תטייל בלילות". זה רק שמץ מכל שרקם עגנון בסיפור מוזר זה. והכל מפני ש-נתפס לפסימיות והסכים עם קהלת: הבל הבלים! מכיון שהגיבורה של הסיפור היא סהרורית, ממילא עיקר ההתרחשות שבו היא לילית, גם שאר ענייניו הלילה הוא מסגרתם הטבעית. אך הפרשן מסיק מכך על האובייקטיביות (!) של המחבר: "מתוך מרחק האובייקטיביות מסתכל המשורר בחיים. לא מקרה הוא שעלילת הסיפור מתרחשת ברובה בשעות הקרובות ללילה וב-לילה. את רובו של 'היום' של חייו, הניח המספר

כאן פרט אחד בסיפורו של גמזו. הוא מספר על נסיונו 'להתקין' את ביתו כאילו בכלל אפשר לתקן עוד משהו" (141). וקצת הלאה: "אבל הפועל 'תקן', בשים לב למצב הכללי של בית גמזו, נוסך על הסיפור צביון טראגי-גרוטסקי מיוחד". כאן גלש הפועל "להתקין" לפועל "לתקן", אך הפסדו של ערבוב מועט זה יוצא בשכרו, כי הוליד "צביון גרוטסקי", והתואר "גרוטסקי" הוא מראשי כלי השרת של פרשנו, ומקומו בגרם-המעלות מיד אחרי "שדי". אם כך ואם כך, חשובה המסקנה: "לבני תקופתנו לא ניתן עוד להקים את בתיהם על בסיס איתן. הבתים האלה מתוך איזו סיבה שהיא, כאילו מטים ליפול. ומסתבר מאליו, שנושא הבית קשור תמיד בנושא האשה, נושא האָרוס" (148). ברוך השם, גם האָרוס לא נשכח. מעשה בעבדול חמיד, השולטן האחרון של תורכיה, שביקר בפטרבורג הבירה ונערך לכבודו קונצרט של התזמורת המלכותית. אך האורח רם-המעלה, שאזנו לא היתה למודה למוסיקה אירו-פית, ישב חמוץ-פנים. אי-הרצון של האורח לא נעלם מעיני המנגנים, ובשעת ההפסקה כיוון כל אחד את כליו, כדי לשפר את הנגינה. משקלטו אזני האורח את הצלילים שנפלטו אגב כינון הכלים, הצהילו פניו ואמר: מוסיקה כזאת איוותה נפשי! כיחס צלילי הכינון אל הקונצרט גופו, כן יחס מוטיב הבית אל הסימפונייה האליגורית שב-סיפור "עידו ועינים".

*

סיירנו במאמריו של ב. קורצווייל על סיפורי "ספר המעשים ודומיהם, ששימשו לו אבני פינה ל"אינטרפרטאציה החדשה" שלו, אשר "הרסה את האגדה על עגנון כסופר דתי". את סיורנו הממו-שך נוכל לסכם — בעקבות לשון הכתוב "כובד אבן ונטל החול" — כי "נטל החול" דחק לחלוטין מאבני פינה הללו את "כובד האבן". סיכום זה יכול לשמש בנין-אב לכל דרכו של המבקר המנוח בחקר עגנון ופרשנותו.

אשר ל"אינטרפרטאציה החדשה" גופה, שזכתה לשבחים מרובים כל כך של המחבר, ראויה היא לעיון בפני עצמו.

כוחות ועלילות דמוניים. האשה הילדים נסעו, האני נשאר בחד, משתמש מעבודה ומחפש לו אמתלה להיגרר אחר המקרה, יהי טיבו אשר יהי, "כאדם שהולך אחר רגליו". אבל זוהי הסיטואציה הידועה לנו מתוך הידויים ב"ספר המעשים" — — בדברים שהוקדשו ל"פת שלמה" הוכחתי, מה משמעות לבדידות זו ומה מסתתר מאחוריה — סכנת פיתוי יצרים, איימי התהומי והחטא ובדידות אַכסיסטנציאלית (עמ' 145).

אמנם בסיפור זה לא "ברח" המספר מאשתו, לא הפגין יחס מיכני אל העולם על ידי הפקדת הפצים לשמירה, מכל מקום הלך לבדו הליכה בט-לה, ואין משמעו של דבר אלא העדר קשרים סוצי-אליים, היינו האַגוצנטריות הנודעת. ומה מאחוריה אם לא "פיתוי יצרים, איימי התהומי והחטא"? ! מכל שלל המוטיבים, המצויים בעולם יצירתו של עגנון, שם קורצווייל משקל מיוחד על מוטיב הבית. וכן הוא קובע גם בסיפור זה, האָרוג מחוטי דמיון: "הבית הוא אחד המוטיבים הראשיים בסיפור" (144). פעמים הרבה הבית מסמל את האָרוס. אך בסיפור דגן נתייחדה משמעות נוספת ל"מוטיב ראשי" זה. הנה הגריי-פנבאכים, בעלי הבית הבודד בבקעה, עוזבים את ביתם "ללא סיבה מוצדקת" ועורכים נסיעה לחוץ לארץ, והחוקר גינת, למשל, שכר חדר וכמעט אינו משתמש בו. אך דוגמה בולטת ביותר לער-עור הבית אנו רואים אצל אותו גמזו ואשתו הסתרורית גמולה. הנה מה שמסופר על חייהם המשפחתיים: "שומר אשה חולה... שמליל הופתה לא ירדה ממיטתה... שאין לה תקנה עולמית וצריך בעלה לטפל עמה לרצחה ולסעדה ולהא-כילה". על זה באה הערה עמוקה: "אלה הם 'חיי הבית' של גמזו" (146). אמנם מי שאינו סומא בשתי עיניו כמר צורב שבסיפור "ידידות", רואה עין בעין שגם גמזו וגם גמולה אשתו אינם נפשות כל עיקר אלא בבואות אליגוריות. אך כבר ראינו מידה זו אצל הפרשן דגן, שכל דמויי דמויות לעולם בחזקת דמויות חיות הם. ועוד הערה לגבי זוג זה. גמזו מספר: "חוזר אני מבית הכנסת... להתקין את אשתי לשינת לילה ואני מוצא את מיטתה ריקה". מעיר הפרשן: "במיוחד מעניין

ז'ורז' סורל

ישעיה ברלין

היתה סולדת בודאי מזיווג לא נאות זה. זה היה קשר רצוף אושר ומסירות גמורה. הוא לימד אותה ולמד ממנה, ולאחר מותה בשנת 1898 ענד צלם קדוש שננתנה לו ושמר זכרה עד סוף ימיו.

עד שנתו הארבעים היו חייו חיי פקיד-ממש-לה צרפתי זוטרי טיפוס, שליו, פרובינציאלי ואלמוני. בשנת 1889 יצא לאור ספרו הראשון. בשנת 1892, והוא בן ארבעים וחמש לאחר שהגיע לדרגת מהנדס ראשי ועוטר בדרגת אביר של לגיון הכבוד, התפטר לפתע, ומכאן ואילך מתחיל לים חייו הציבוריים. אמו הורישתה לו עזבון קטן, דבר שאיפשר לו לעבור לפאריס. הוא השתקע בשכונה שקטה, בולון על הסינה, שם חי שלושים שנה עד מותו בשנת 1922. בשנת 1895 התחיל להשתתף בכתבי-עת שמאליים ומיד נעשה אחד הסופרים הפוליטיים השנויים במחלוקת ביותר. לכאורה היה אדם שאין לו עמדה קבועה.

מבקריו הונו אותו בהפכפכות: לגיטימיסט בנעו-ריו, ועדיין טראדיציונאליסט ב-1889, כבר היה מארכסיסט ב-1894. בשנת 1896 כתב בהתפעלות על ויקו. בשנת 1898, בהשפעת קרוצ'ה, וגם ב-השפעת אדוארד ברנשטיין, התחיל למתוח ביקורת על המארכסיזם ובערך באותו זמן הלך שבי אחרי אנרי ברגסון. הוא היה דרייפוסר בשנת 1899, וסינדיקאליסט מהפכני במשך העשור הבא. בפרוס שנת 1909 כבר היה שונא מושבע של הדרייפוסרים, ובשנים-שלוש השנים הבאות ב-על-בריתם של המלוכנים שהוציאו את העתון "אקסיון-פראנסו" וחסידי הלאומנות המיסטית של בארס. הוא כתב בהערצה על הסוציאליזם המי-ליטאנטי של מזסוליני בשנת 1912, ובשנת 1919 בהתפעלות גדולה עוד יותר על לבין, וסופו שתמך בלב שלם בבולשביזם, ובשנות חייו האחרונות לא הסתיר את התלהבותו לדוצ'ה.

מה אָמון אפשר לתת בהגותו של אדם שהש-

סורל מוסיף להיות דמות יוצאת-דופן. שאָר האידיאולוגים והנביאים של המאה התשע-עשרה מויינו וסווגו לבטח. משנתם, השפעתם, אישיותם של מיל, קארלייל, קונט, דארטון, דוסטויבסקי, ואגנר, ניצשה, אף מארכס, כולם הושבו לבטח איש איש-על איצטבתו במוזיאון של תולדות הרעיונות. סורל מוסיף להיות, כפי שהיה בחייו, בלתי ממויין, כשהימין והשמאל כאחד דוגלים ופוסלים בו חליפות. כלום היה חדשן נועז ומוז-היר בעל כוח קטלני, כאמונת קומץ תלמידיו? או רק עיתונאי רומאנטי, כדברי מר ג'ורג' ליכט-היים? או "פסימיסט הנאנק לדם", כהגדרתו המ-בזה של ג.ד.ה. קול? או, כדעתו של קרוצ'ה, ההוגה המקורי היחיד מלבד מארכס שהיה לסו-ציאליזם מעודו? או אדם מפורסם בבלבול-דע-תו, כפי שתיאר אותו בעין זעומה לבין? אינני מתנדב להשיב תשובה: אין בדעתי אלא לומר דברים אחדים על רעיונותיו העיקריים וגם על נגיעתם לזמננו.

ז'ורז' סורל נולד בשנת 1874 בשרבורג. אביו היה איש-עסקים שלא הצליח, והמשפחה נאלצה לנהוג בצנע חמור. לדברי דודנו, ההיסטוריון אלברט סורל, נתגלו בז'ורז' סורל כשרונות מתי-מטיים יוצאים מגדר הרגיל בצעירותו. בשנת 1865 נכנס ללמוד באַכול פוליטכניק בפאריס, וכ-עבור חמש שנים נתקבל למחלקת העבודות הצי-בוריות (גשרים וכבישים) כמהנדס. במשך עש-רים השנים הבאות הועבר לערי שדה שונות. בשנות התבוסה של 1870 ו-1871 היה בקורסיקה. בשנת 1875 נפל למשכב במלון בעיר ליאון ומש-רתת ששמה מריה דויד סעדה אותו בחליו. זו היתה בת איכרים אדוקה מאד, נבערת למחצה, מגבולות סאבוי, ועמה הקים משק-בית. במכת-ביו הוא מזכיר אותה כאשתו, אך נראה שלא התחתנו מעולם, מן הסתם בהתחשב במשפחה ש-

יוצר, ולא כשהוא מקבל קבלה סבילה או נסחף ללא התנגדות עם הזרם. דעתו של האדם איננה מכניזם או אורגניזם הניתן לדירבון, לניתוח, לתי-אור או תחזית על-ידי מדעי האדם. לסורל הוא קודם כל יצרן, שביטוי בפועל-כפיו או באמצע-עותו, חדשן שפעילותו משנה את החומר הבא מן הטבע, חומר שהוא בא לעצבו בהתאם לדימוי או תבנית שנולדו בפנימיותו באורח ספונטאני. הפעילות היצרנית גופה מולידה תבנית זו ומש-נה אותה — תוך התגשמותה החפשית, לא נש-מעט לשום חוק, והיא כמעייין טבעי של אנרגיה יצרית ששיגרה הרגש הפנימי ולא ההסתכלות המדעית או הניתוח ההגיוני. כל השקפה אחרת על מהותם של בני-אדם הרי היא, או יכולה לה-יות, מטעה. ההיסטוריה מראה כי בני-אדם הם לפי מהותם לא מחפשי אושר או שלום או דעת או שלטון על אחרים, או ישועה בחיים אחרים — מכל מקום אלו לא מטרותיהם הראשוניות של בני-אדם; ובמקום שכך הדבר, הרי זה משום שבני-האדם הם בחזקת ירידה מאנושיותם הא-מיתית, משום שהינוכם או סביבתם או נסיבות חייהם סירסו את רצונם או את אופים או שעשו אותו חסר-אונים או נרשע.

האדם במיטבו, היינו בעיצום אנושיותו, מבקש קודם-כל לממש את עצמו, הן באופן אינדיבידו-אלי והן בצוותא עם הקרובים לו, בפעולת יצירה ספונטאנית, ללא מחסום, בעבודה שעיקרה כפיית אישיותו על סביבה ממרה. סורל אומר דבר בשם אויבו הפוליטי קלמאנסו: "כל דבר החי, מתנגד". הוא האמין בכך אמונה עזה ככל שהאמין בדבר-מה בחייו. לפעול ולא להיות נפעל, לבחור ולא שיבחרו בעדך, לכפות צורה על התוהו-ובוהו שאנו מוצאים בעולם הטבע ובעולם המחשבה — זו מטרת האמנות והמדע והוא מעצם מהותו של האדם. הוא מתנגד לכל כוח הבא לקצץ באנרגיה שלו, לשלול ממנו את עצמאותו ואת כבודו, לכלות את רצונו, למגר כל דבר בתוכו הנאבק על ביטוי יחודי של עצמו ולהורידו לדרגת חד-צורנית, ובסופו של דבר, לכלייה. האדם חי חיים מלאים רק בתוך מפעליו ועליהם, לא על הנאה

קפותיו התנודדו באורח אלים ולא-חזוי כל כך? הוא לא תבע לעצמו כתר מסקניות. "אני כותב מיום ליום", כתב בשנת 1903 למתכתבו הנאמן, הפילוסוף האיטלקי בנדטו קרוצ'ה, "לפי צורך הרגע". כתבי סורל אין בהם צורה ושיטה, והוא שנא זאת באחרים. הוא היה איש-שיחה נלהב וקומפולסיבי, וכפי שיקרה המקרה את אנשי ה-שיחה המפורסמים — דידרו, קולרידג', הרצן, ב-אקונין — כתביו נשארו חטופים, לא-מאורגנים, לא מוגמרים, מקוטעים, במקרה הטוב ביותר מא-מרי פולמוס חריפים או קונטרסים שנולדו מצו-רך השעה הדוחק, ולא נתכוונו — ולא היו מוכ-שרים — להשתבץ במסכת של מישנה סדורה ומ-פותחת. אף על פי כן יש חוט-שני המקשר כל מה שכתב ואמר סורל — אם לא מישנה הרי עמי-דה, עמדה, ביטוי מזג יחיד במינו, השקפת-חיים בלתי משתנה. רעיונותיו אשר היכו כאבני ברד על כל התורות והמוסדות המקובלים הילכו קסמם על ידידיו ומתנגדיו כאחד, ועדיין הדבר כך לא רק משום איכותם וכוחם הפנימי, אלא משום שה-דבר שהיה מוגבל בימיו לחוגי אינטלקטואלים מצומצמים גדל בימינו והגיע לממדי עולם. את סורל ראו בימיו כעיתונאי פולמוסי, במקרה הטוב ביותר, כאוטודידאקט עז-קולמוס, שיש בו ניצ-נוצי הבחנה יוצאת מגדר הרגיל, אלא שהוא סו-רר ושגיוני מדי לתבוע תשומת-לבם של אנשים רציניים ועסוקים. בדיעבד נמצא שהוא בעל שי-עור-קומה יותר מרוב ההוגים החברתיים המכו-בדים של זמנו שהוא התעלם מהם או שנהג בהם זלזול גלוי.

הרעיונות של כל פילוסוף העוסק בענייני אנוש נוסדים בסופו של דבר על תפיסתו בדבר הוויתו של אדם ומה שהוא יכול להיות. כדי להבין הו-גים כאלה חשוב יותר לעמוד על המושג או הדי-מוי המרכזי הזה, שאפשר הוא בא במובלע אך הוא קובע את תמונת העולם, אפילו יותר מאשר על הטענות החזקות ביותר שבהן הללו מגינים על השקפותיהם וסותרים השגות ממשיות ואפ-שריות עליהם. סורל שלט בו רעיון-אב אחד: כי האדם הוא יוצר, הבא על סיפוקו רק כשהוא

החמדנית והתחרותנית של לואי-פיליפ או בפא-ריס הפלוטוקראטית ורודפת-התענוגות של האימפריה השנייה. התחושה המענה של מחנק בתוך החברה הבורגנית הממוסחרת, החצופה, היומרת-נית, קלת-הדעת, חסרת-הכבוד, הפחדנית של ה-מאה התשע-עשרה ממלאה את כתבי הדור: כת-ביהם של פרודון, קרלייל, איבסון, מארפס, ניצ-שה, כמעט כל הספרות הרוסית, הם ככתב-האש-מה אחד גדול כלפיה. זוהי המסורת אשר סורל שייך אליה מראשית חייו כסופר ועד סופם. נראה היה לו כי השחתת החיים הציבוריים העמיקה יו-תר מאשר בימי ירידתה של יון הקלאסית, או באחריתה של האימפריה הרומית. הדמוקראטיה הפרלמנטרית, על מעשי ההונאה והצביעות שבה, נראתה לו כעלבון נתעב לכבוד האדם, כביזוי ה-מטרות הראויות לו לאדם. הפוליטיקה הדימוקרא-טית דומה היתה לבורסה ענקית שבה קונים ו-מוכרים קולות בלי בושא או פחד, שבה מתעתעים את הבריות פוליטיקאים תחבלנים, בנקאים חסרי-ריתוי, אנשי-עסק רמאים, קטנונים וקשקשנים שבפרקליטים, עתונאים ופרופוסורים, כולם מרדפים ממוז, עמדה, שלטון, בעולם של שוטים בוויים ונוכלים ערומים, של מרמים ומרומים, המתפרג-סים מן הפועלים המנוצלים ב"ביצה דמוקראטית" באירופה "שניטמטה על-ידי הומאניטריות".

החיים הם קרב

המסורת המערבית של מחשבה חברתית עמדה על שתי דוקטרינות מרכזיות. הראשונה הורתה כי הסיבות העמוקות של העוני והפשע והאיולת הם הבערות ועצלות-המחשבה. המציאות, כך סב-רו ראציונאליסטים מאפלטון ועד קונט, היא מב-נה אחד, שלם ומושכל: המבין אותו ומסבירו, והמבין את טבע עצמו ואת מקומו בתוך המבנה הזה, יוכל להסיק מה אפשר ומה אי-אפשר לה-שיג במצב מסוים. לכשיוודעו לו העובדות, והחו-קים השולטים בהן, הרי כל אדם, באשר הוא שואף לאושר או להרמוניה או לחכמה או למי-דות טובות, לא ילך אלא בדרך הישר והנכון אל מטרתו כפי שידעתו מראש לו. להיות יצור אנו-

סבילה או על השלוה והבטחה שימצא מתוך כני-עה ללחץ מבחוק, או הרגל, או מוסכמות, על אי-יכלתו להשתמש למטרותיו שהגה מתוך חירות במכניזם של חוקי הטבע שהוא כפוף להם ללא מנוס.

אין זה כמובן רעיון חדש. הרי הוא במרכז המרד הגדול כנגד הראציונאליזם וההשכלה ה-מוזהים ביחוד עם הציוויליזציה הצרפתית, המרד שהפעים את הכיתות הפרוטסטנטיות הגרמניות לאחר הרפורמאציה ואשר לקראת סוף המאה ה-שמונה-עשרה לבש צורה של השגבת בכורתו של הרצון האנושי על הכוחות החמריים ועל הדעת הראציונאלית השלוה כאחת. לא כאן המקום לדון במקורות הרומאנטיזם. אך אין להבין את סורל, או את השפעת דעותיו, בלי לתפוס כי ההכרה שהסעירה אותו, הכרה שהיתה משותפת לו ולר-מאנטיזם הגרמני, היא שבקשת השלוה או האושר או הריות, או הדאגה לשלטון או לנכסים או למע-מד חברתי או לחיים שקטים, יש בהם משום בגי-דה בזויה במה שכל אדם, אם יתן אל לבו, יודע כי היא תכליתם האמיתית של חיי אנוש: הנס-יון לעשות את עצם הקיום לדבר הראוי לשמו ה-מאמץ להיות ולעשות משהו, ולכבד מאמץ כזה באחרים. המושג של כבוד העבודה, של הזכות לעבוד, בניגוד לחובה הפאולינית רק לעסוק ב-עבודה, שממנה שואב זולק גדול מן הסוציאליזם המודרני, מקורו בתפיסה רומאנטית זו אשר הו-גים גרמניים, ביחוד הרדר ופיקטה, בניהם של פייטיסטים לוטראניים כבדי-ראש, הטביעו בתוד-עה האירופית.

סלידתו שסלד סורל כל ימיו מחיי הבורגנות הפאריסית של זמנו, שהיתה עזה ומרה בסוגה כמו זו של פלובר, שעמו יש לו צד-שיתוף במזג, כרוכה בשנאה יאנסניסטית לשתי הרעות של ההדו-גיום והמאטריאליזם. האופורטוניזם והשחיתות ב-חיים המדיניים של צרפת בשנותיה הראשונות של הרפובליקה השלישית, יחד עם תחושת ההשפלה הלאומית לאחר 1870, מן הסתם היו לו חווייה טראומאטית כמו לצרפתים רבים, אך אין להע-לות על הדעת כי הוא היה מרגיש אחרת בפאריס

ערכת, היה מצוי הטבע "הטבעי" — הדבר עצמו — כאוטי, מפחיד, מצורף מכוחות שאין עליהם שליטה, שעמם חייב אדם להאבק, שאותם, אם רצונו בחיים וביצירה, עליו להדביר, ולו במידה חלקית; אכן בסיועם של המדעים, מדעיו; אך הסימטריה, האחיות, היו מתכונות הטבע הראשון, או המלאכותי, פרי שכלו ורוחו, משהו שלא נמצא אלא נעשה. מכאן ההנחה כי המציאות היא שלמות הרמונית עשויה להפליא, מבנה ראציונאלי שנחיצותו הולגית נתגלתה לשכל, מערכת אחיזה אשר יצור ראציונאלי לא יוכל או לא ירצה שתהיה שונה ממה שהיא, בלי לקפח את ראציונאליותו, ושבתוכה בהכרח שימצא את אשר רומימושו — כל זה היה טעות עצומה. הטבע אינו מכונה מושלמת ולא אורגניזם מעולה ולא מערכת ראציונאלית; הריהו תהוֹר־וּבוהו פראי: המדע הוא האמנות להתמודד עמו באופן הטוב ביותר שבגדר יכולתו. בשעה שאנו ממשיכים נוהג זה גם לבני-אדם, הרי אנו משפילים מדרגתם ומפקיעים אנושיותם, שכן בני-האדם אינם מושאים אלא נושאים של פעולה. אם היה דבר שלימדה אותנו הנצרות, הרי זה להבין כי הדבר היחיד שיש לו ערך מוחלט ביקום הוא נפש האדם, הדבר היחיד שהוא פועל, שהוא מדמה, שהוא יוצר, שהוא עומד בפני הכוחות הבלתי-אישיים הפועלים כנגדו, ושאלם לא יעמוד בפניהם ישעבדו וישחקו אותו לעפר. זהו האיום התלוי על ראשינו בכל עת. לפיכך החיים הם קרב תמיד.

המכחיש אמת זו לוקה באופטימיזם רדוד האופייני למאה השמונה-עשרה הרדודה אשר סורל, כמו קארלייל, בזו לה כל ימיו. חוקי הטבע הם לא תיאורים אלא, כפי שלמד מויליאם גיימס (ואולי גם ממארכס), כלי-זיון אסטרטגיים. קר־צ'ה לימד אותנו כי הקטיגוריות שלנו הן קטיגוריות של פעולה, כי הן משנות את מה שקרוי בפנינו מציאות בהשתנות התכליות של האני הפעיל שבנו: הן אינן מעמידות אמיתות שלמעלה מן הזמן, כפי שטענו הפוזיטיביסטים. "אנו חושבים לחומר, או לבסיס, את הנמלט, בשלימות פחות או יותר, מרצוננו. הצורה היא בעיקר מה שתואם

שי ראציונאלי, או אפילו נורמאלי, פירושו לחתור למטרה או לכמה מטרות טבעיות מוגדרות ומצומצמות של הייאנוש. רק אי-הידיעה מה הן, או מה האמצעים הנכונים להשגתן, יכולה להביא למסכנות או לחטא או לכשלון. הגרסה המדעית או הנאטוראליסטית של דוקטרינה זו היתה הרוח החיה בתקופת ההשכלה ובצורות שלבשה בשתי המאות שלאחר-כך ועד ימינו.

סורל פסל את כל הגישה כולה. הוא לא ראה יסוד להאמין כי העולם הוא הרמוניה ראציונאלית, או ששלמותו האמיתית של האדם תלויה בהבנת מקומו הנכון שהוקצה לו בתוכו על-ידי יוצרו — בין הוא אלוהות אישית ובין הוא טבע בלתי-אישי. גם בהשפעת מארכס גם בהשפעת ההוגה האיטלקי הנשכח למחצה, ויקו, שהוא היה מקוראיו המבחינים המעטים במאה התשע-עשרה, סבל סורל כי כל מה שיש לאדם הוא חייב לעבודתו שלו הבלתי-נלאית. בודאי מדעי-הטבע הם נצחון למאמץ האנושי; אך אין זה תעתיק או מפה של הטבע, כפי שטענו הפוזיטיביסטים במאה השמונה-עשרה; הם ותלמידיהם החדשים טעות בידם. יש שני טבעים. הרי הטבע המלאכותי, טבע המדע — מערכת ישויות ממושגות — אטומים, מטענים חשמליים, מסה, אנרגיה, וכדומה, פיקציות שחוברו מתופעות חד-צורניות שמתוך הסתכלות, ביחוד באזורים מרוחקים יחסית מעיסוקי אדם יום-יום, כגון באסטרונומיה, שהיו יפים לטיפול מתימטי ונתנו לאדם את האפשרות לזהות קצת מן האבזורים של היקום, ולהגיע לתחזית ואף לשליטה בחלקים ממנו.

המושגים והקטיגוריות שבגדרם נבנה המדע הנה היו מותנים על ידי מטרות אנושיות: הוא בחר מן היקום אותם אספקטים שהם מעניינם של בני-אדם ורק את אלה שיש בהם סדירות מספקת כדי שיהיו ניתנים להכללה. דבר זה היה כמובן הישג אדיר, אך הישג של הדמיון היוצר, לא רפרודוקציה של מבנה המציאות, לא מפה, לא כל שכן תמונה של מה שיש.

מחוץ לצירוף זה של נוסחאות, של ישויות דמיוניות וזיקות מתימטיות שבגדרם נבנתה המ-

הוטים חסרי מצפון ועמם צבא מומחים — זונות ומשרתים של תופסי השלטון, או בדרגים הולכי בטל וטפילים צבועים, כמו וולטר וידידו, "המוק" יונים חסרי-המוסר" של אריסטוקרטיה מתנוו-נת", בורגנים השואפים לחקות כקופים את טעמה של אצולה בטלה ורודפת-תענוגות. כריבדיס זו העריצות של בעלי התיאוריות הקנאיים — "הטי-רוף הפראי של האופטימיסט שהתנגדות-פתאום לתכניותיו מעבירה אותו על דעתו", זה המוכן לטבוח את ההווה "כדי להקים את אושר העתיד על גבי עצמותיו". אלו ואלו מסימניה של המאה השמונה-עשרה רעת-המזל.

לידת אדם חדש

כיצד יימלטו בני אדם מדילמה זו? רק על-ידי עוצמה מוסרית, על-ידי התפתחותם של אנשים חדשים, יצורי-אנוש שלומי-דמות שאין הפחד והחמדנות שולטים בהם, אנשים שדמיונם ורגשיהם לא נכבלו בידי דוקטרינרים ולא הור-קבו בידי אינטלקטואלים. הזוננו של סורל דומה לזה של טולסטוי וניצשה בצעירותם—חזון מלוא-חיים, כחיי היוונים של הומרוס, נקי מהשפעתו המחלידה של הספק הבקרת. לא השותפות ברע-יונות ובהכרות ילדות השכל, היא היוצרת קשרי אנוש של ממש, אלא חיים משותפים ומאמץ משותף. לכן המשפחה היא הבסיס האמיתי של כל התאגדות, ובימי קדם — השבט, והפוליס, מקום שהשיתוף הוא אינסטינקטיבי וספונטאני ואינו תלוי בכללים או בחוזים, בהסדרים שהומצא-או. התאגדויות לשם ריוח, תועלת, הנוסדות על הסכם מלאכותי, בדומה למוסדות המדיניים והכלכליים של המשטר הרכושני, מקפחות את רגש האנושיות המשותפת ומהרסות את כבוד האדם מתוך שהן מצמיחות רוח אופורטוניזם תחרות-ני. אתונה יצרה יצירות בנות אלמוות עד שבא סוקראטס, ורקם תיאוריות, ומילא תפקיד מביש בהתפוררותה של אותה עדה הראיית ומלוכדת היטב על-ידי שורע ספקות, ערער ערכים מושרי-שים אשר נבעו מן האינסטינקטים העמוקים ומר-חיבי-החיים ביותר של בני-האדם.

לחירותנו". מערכות, תיאוריות, שאין להן זיקה לפעולה, שמנסות להתעלות על הנסיון, שעליהן תפארת פרופסורים ואינטלקטואלים, הן רק הפש-טות שבני-אדם נמלטים אליהן כדי שלא יביטו עין-עין אל התוהו-ובוהו של המציאות; מהן מר-כיבים אוטופיות מדעיות (ופוליטיות); התחזיות הפסבדו-מדעיות בדבר צתידנו, שבהן תומכים אוטופיות כאלו, אינן אלא אסטרולוגיה בלבוש מודרני. סכימות כאלו בשעה שמחילים אותן על בני-אדם עלולות לגרום נזק קשה. ערבוב המצ-אותינו ומבניותינו בחוקים נצחיים וצוי אלוה, זו אחת האשליות הפאטאליות של בני האדם: זה הדבר שאירע במהפכה הצרפתית. ערבובם של שני הטבעים, הממשי והמלאכותי, קשה דיו. אך הפילוסופים הצרפתים לא היו, רובם ככולם, אפי-לו אנשי-מדע אמתיים: רק בעלי תיאוריות פולי-טיות שדיברו על מדע בלא לעסוק בו; "האג-ציקלופדיה" לא שיפרה את ידיעתו, או יומנתו, של שום אדם בשום דבר. להג אידיאולוגי, עת-נאות אופטימיסטית על תועליות המדע, אינו מדע.

דבר זה רק מביא לידי פוויטיביזם וביורוקראט-יה, ובשעה שמחילים את התיאוריה בלי ריתוי על עסקי אנוש, התוצאה היא עריצות גוראה. סור-רל כמעט מדבר בלשונו של בלייק. עץ הדעת המית את עץ החיים. רובספייר והיעקובינים היו נוקדנים קנאיים שביקשו להעמיד את כל חייהם של בני האדם על כללים שנראו להם כמיוסדים על אמיתות אובייקטיביות; המוסדות שהקימו הצמיחו את הספונטאניות ואת ההמצאה, ושעב-דו וריסקו את הרצון היוצר של האדם.

בני האדם, שממהותם הוא, לפי סורל, היותם יצורים פעילים, שתי סכנות-מות מרחפות על ראשם תמיד, מעין סקילה וכריבדיס. סקילה זו היגעות, התרופפות העוז, התנוונות, כשבני אדם מתרפים ממאמץ, חוזרים אל סירי הבשר, או שהם שוקעים בשאננות ונפלים קרבן ללהטוטי תח-בלגים ערמומיים המהרסים כל כבוד, עצמאות, אנרגיה, ושמים במקומם שלטון תרמית וערמה, אטימות ביורוקראטית, חוקים המסייעים למושכי

אודיקיאה — שבהן תלו בני-האדם את תקוותיהם נדחו על ידי סורל בשתי ידיים. כל ימיו הא-מין בשני מוחלטות: של המדע, ושל המוסר. המדע, הגם — ואולי משום — שהוא המצאה של בני-אדם, מאפשר לנו למיין, לחזות, לכלכל מאורעות מסויימים. התפיסות והקטיגוריות שבגדרם שואל המדע את שאלותיו יכולות להשתנות עקב תמורות תרבותיות: לא כן האובייקטיביות והמ-הימנות של התשובות. אך זהו כלי-זין ולא אונ-טולוגיה: לא ניתוח מציאות. המכונה הגדולה של המדע איננה מפיקה תשובות לבעיות של המטא-פיסיקה או המוסר: המצמצם את כל הבעיות ה-מרכזיות של היי-אנוש כדי בעיות של אמצעים, של טכנולוגיה, לא הבין מה הן. ראיית הקידמה הטכנית כזוהי עם קידמה תרבותית, או אף ערבה לה, היא סמיות-עינים מוסרית. סורל הקדיש סד-רת מאמרים להוכיח, מה מופרך הרעיון על קיד-מה אנושית כללית הנובע מערבוב הטכנולוגיה והחיים, או מן הטענה שטענו תחילה סופרים בשלהי המאה השבע-עשרה, כי עליונים הם ב-הכרח על הקדמונים. אשר לאמונה הדתית או המטאפיסית ויכולת ההשתלמות של האדם, הרי אין זו אלא האחזות פאתיטית בקש, מפלט לחל-שים.

אין תנחומים לא במדע ולא בהיסטוריה: טיר-גו וקונדורסיי ותלמידיהם במאה התשע-עשרה הם אופטימיסטים מיסכנים שנתפתו להאמין כי ההיס-טוריה היא על צדנו; כן יהיה, אם נעשה שיהיה כן, אם נילחם את המלחמה הנכונה כנגד המדכ-אים והעושקים, המשוונים המשמימים, קוטלי ה-חיים, בין אדונים בין עבדים, ונגן על הנעלה וה-הירואי מפני הדמוקראטים והפלוטוקראטים, מפ-ני הנוקדנים והפולשתרים.

סורל אין בו פקפוק, בריאות מהי ומחלה מהי, ביחידים ובחברות. חיי היוונים של הומרוס היו לאור ערכים, שבלעדיהם לא היתה חברה יכולה להיות יוצרת או בעלת הרגשת גדלות. הם הע-ריצו גבורה, חוזק, צדק, נאמנות, מסירת-גפוש, ועל הכל את המאבק עצמו; החירות היתה להם לא אידיאל אלא מציאות, תחושת מאמץ מוצלח.

סורל התחיל לכתוב בנוסח זה בשעה שעדיין היה מהנדס מוניציפאלי בפרפיניאן; ידידו דניאל הלוי מבטיחנו שאז עוד לא קרא אף שורה אחת בניצשה, שלימים היה מעריצו. אך כתב הקטי-גוריה שלהם כלפי סוקראטס וזה; גם ניצשה גם סורל עומדים על צד מאשימיו, שכן סוקראטס ותלמידו אפלטון ארכי-אינטלקטואלים הם אשר זרעו את הזרעים מהרסי החיים שהביאו לידי פי-אורן של הפשטות, סכימות אוטופיות, אקדמיות, פילוסופיות קונטמפלטיביות או ביקורתיות, וכך לידי ירידת החברה היונית והגנויס היוני.

כלום ניתן לקדם את פני ההתנוונות? מהיכן תבוא הישועה? יש עוד דוקטרינה קדומה שבה נהגו בני אדם לבקש בטחון: טליאולוגיה. ההס-טוריה, סברו, תהא חסרת פשר — רק רצף סיבתי או ערבוביה של אפיזודות חסרות-קשר, אם לא תהיה לה תכלית סופית. דבר זה נחשב לדבר ש-אין להעלות על הדעת: השכל דוחה את הרעיון של גיבוב סתם של עובדות "גסות" ללא קשר פנימי ביניהן; בהכרח שיש התקדמות או צמיחה לקראת הגשמת מטרה או מתכונת כלשהי; הדעת מחייבת איוו ערובה שלמרות כל המקרים והשב-רונות יהיה לסיפור-המעשה סוף שמח; או שה-השגחה מוליכה אותנו אל זאת בדרכה הנעלמה; או שההיסטוריה נתפסת כהגשמת עצמו ההדרגית של הרוח הקוסמי הגדול אשר כל בני האדם ו-מוסדותיהם, ואולי כל הטבע, הם ביטויי המש-תנה בלי הרף. או שאולי השכל האנושי עצמו הוא שאינו יכול ולא יאות להיות מוכה, וסופו שינצח את כל המכשולים, חיצוניים וילדי-בית, ויבנה עולם שבו יהיו בני האדם כל מה שהם, כיצורים ראציונאליים, רוצים, מדעת ושלא מד-עת, להיות. צירוף זה של אמונה עברית ומטאפי-סיקה אריסטוטלית, בלבושיו המטאפיסיים או ה-מיסטיים או החילוניים היה שולט ברעיונות של שלוש המאות האחרונות ונתן בטחון לרבים, ש-אלמלא הוא היו מגיעים לידי יאוש.

מסורות אינטלקטואליות מרכזיות אלו — ה-דוקטרינה היוונית של ישועה על ידי דעת וה-דוקטרינה היהודית-נוצרית של ההיסטוריה כתי-

וירטוס (שאצלו דומה לוירטו של הרניסאנס). כמו היאנסניסטים, כמו קאנט והרומנטיקנים, הוא מחשיב את המגיע ואת האופי, לא את התוצאות וההצלחה.

ירידה ותחייה

צבירת עושר העם בידי כוהנים ונזירים מיל-אה תפקידה בתשישתו ונפילתו של המערב הרומי. ואולם לאחר הירידה יש תמיד תקווה של תחייה: האינ ויקו מדבר על ריקורסו, כש-מחזור אחד של ההיסטוריה מסיים בחולשה מוס-רית והתנוונות, ומחזור חדש, ברברי, רענן וחזק, מתחיל את הפרשה מחדש? סורל דן בכך מתוך התלהבות של ניצשה. כל דוגמה של התנגדות מוסרית עזה להתנוונות לוקחת את לבו. הוא הולך שבי אחר סיפורי הכנסיה הנרדפת והכנסיה הלוחמת; אין לו עניין רב בכנסיה המנצחת. בקשר עם תנועות התנגדות והתכתשות הוא מפתח (יותר ויותר לאהר שדבק בתורת ברגסון) את התיאור-יות שהוא נעשה המפורסם שבדוגליהן: של המי-תוס החברתי, של מלחמת המעמדות המתמדת, של האלימות, של השביתה הכללית.

אף ברגעי ההתנוונות האפלים ביותר מפתח האורגניזם החברתי נוגדנים למחלה — אנשים שלא יכעו, שיתנגדו ויצילו את כבודו של המין האנושי. מיסדרי הנזירים, הקדושים והמעונים שמרו את האנושות מפני אילוח גמור על ידי החברה הרומית המאוחרת — מי ומי האנשים שיש בהם כיום סגולות כאלה, שיש בהם תכונת ה-וירטו של הקונדוטיירי ואמני הרנסאנס הגדולים? אולי יש משהו ממין זה באנשי עסקים אמריקניים, קברניטי תעשיה נועזים, יוזמים, יוצרניים, הכו-פים רצונם על הטבע ועל בני אדם אחרים; אלא שדבק בהם רבב השחיתות הכללית של הקאפי-טאליזם שהם מנהיגיו. יש איפוא, כך נראה היה לסורל, רק ציבור אחד כזה: אלו שהעבודה מצי-לה אותם — הפועלים, המעמד היוצרני היחיד ב-אמת של זמננו. הפרולטרטים, שאינם לכודים מ-בחינה מוסרית ברשת החיים הבורגניים, נראים לסורל הרואיים, מחוננים בחוש טבעי של צדק

לימים (וזה מן הסתם מוצאו מויקו) באו הספק-נות, הסופיוס, נוחות החיים, הדימוקראטיה, ההת-נוונות. החברה היוונית התפוררה ונוצחה. רומא אף היא היתה לפני הירוואית, אך היא נכנעה לפני הליגאליזם והביורוקראטיזאציה של החיים, האימפריה באחריתה היתה סוגר שבני אדם חשו בו מחנק.

היו ימים שהכנסיה הקדומה היא שנשאה ברמה את דגל האדם. במה האמינו הנוצרים הקדומים, דבר זה חשוב פחות מעוצמת אמונה שלא התירה חדירת האינטלקט המחליד. ועל הכל, אנשים אלה סירבו להתפשר. הנוצרים הקדומים יכלו להינ-צל מרדיפות על ידי התפשרות עם הביורוקרא-טים הרומיים. הם העדיפו את האמונה, את הקר-בן, את שלימות-הנפש. ויתורים, חוזר סורל, סו-פם תמיד הרס עצמי. התקוה היחידה היא בהת-נגדות ללא הפוגה לכוחות המבקשים להחליש את הדבר שחייך, אתה יודע בחוש, בו. בשעה שהכנסיה ניצחה ועשתה שלום עם העולם היא הודבקה מן העולם ולפיכך התנוונה: הברברים נכנסו תחת כנפי הנצרות, אך נצרות של העולם הזה, והתנוונה.

יתר על כן, הנצרות ההירוואית של הקדו-שים המעונים היא הגנה מפני התנוונות, אך היא עצמה הרסנית מבחינה חברתית. נוצרים (ואף סטואיקנים) אינם יצרנים: האבנגליונים, להבדיל מן המיקרא או הספרות היוונית, מכוונים לעניים ואביונים; חברה שהיא אדישה לעושר, המסתפ-קת בלחם-חוק, אינה נותנת מקום לחיים של עוון ויצירה. הנצרות, ככל אידיאולוגיה, וכמו החיקוי החילוני שלה — הסוציאליזם האוטופי שיבוא — "ניתקה את הקשר בין החיים החברתיים והרוח, בזרעה בכל אתר זרעי שלוותנות, יאוש, מוות". פחות מדי ניתן לקיסר, יותר מדי לכנסיה — אר-גון של צרכנים ולא (במובן של סורל) של יצר-נים. סורל מבקש לחזור אל הערכים של היוגבים הנוקשים של יהודה או אל הפוליס היווני, אשר שם עצם הערעור עליהם נחשב לחתרנות. לא האושר ולא הישועה, איכפת לו, אלא רק איכות החיים עצמם, מה שקראו פעם מידות טובות,

ליות, טכניקות, התהליך היצירני, אלו פעולות יצוריות אנוש המחווננים בשכל, אך על הכל ברצון. ערכי אדם, נוהגם, עבודתם, הם כלל דינמי אחד, מיקשה אחת. סורל הולך בעקבות ויקו בהדגישו כי אין אנו רק קרבנותיהם של המאורעות או רק צופים בהם, אלא שחקנים ויוזמים. מארכס אף הוא משמש סמך, אך לעתים הוא דטרמיניסטי טי יותר מדי בעיני סורל, ביחוד בגירסאות של פרשניו הפוזיטיביסטיים — אנגלס, קאוטסקי, פל-כאנוב, אנשים הנוטים אל "המדע הקטן", בדומה לכלכלנים וסוציולוגים בורגניים. חוקים חברתיים וכלכליים אינם כבלים אלא קוים לפעולה אפשרית הנוולדים ומתפתחים תוך כדי פעולה. העתיד פתוח. סורל שולל לשון דטרמיניסטית מעין "מגמות החותרות בהכרח-ברזל לקראת תוצאות ללא מנוס" וכדומה, שה"קפיטל" מלא ממנה. מארכס סיומ הוא "תורת חיים היא לעמים חזקים; היא מורידה את האידיאולוגיה לדרגת מכשיר גרידא". ההיסטוריה לסורל היא דרמה, כפי שהיתה להגל, דרמה שבה אנו המחברים והשחקנים: על הכל הריהי מאבק בין כוחות החיוניות וכוחות ההתנוונות, הפעילות והסבילות, האנרגיה הדינמית כנגד פחדנות וכניעה.

בעיני סורל, העמוקה שבהבחנותיו של מארכס היא השקפתו על מלחמת המעמדות כאם-תבנית לכל תמורה חברתית. היצירה היא תמיד מאבק; התרבות היוונית מסומלת לסורל על-ידי הפסל החותך בשיש — התנגדות האבן, ההתנגדות כש-לעצמה, חיונית היא לתהליך היצירה. בבתי-החרושת של זמננו המאבק אינו רק כנגד חומר-הגלם שמספק הטבע, אלא כנגד אנשים אחרים המבקשים לסחוט ערך עודף על ידי ניצול כוח עבודתם של אנשים אחרים. במאבק זה בני-האדם, כפלדה, מתלשטים. גבורתם, כבודם, ערכותם זה בזה, עולים. גם תחושת-הצדק שלהם מתפתחת, כי הצדק, לפי פרוידן (שממנו שאב סורל עוד יותר מאשר ממארכס) הוא דבר-מה שמקורו ברגש ההתמרמרות על השפלת הזולת. מה שנפגע הוא הדבר המשותף לכל בני-האדם — אנושיותם, שהיא אנושיותנו; בעלבונו לכבוד האדם חש "ה-

ואנושיות, מחוסנים מבחניה מוסרית, עמידים בפני פלפוליהם ודקדוקיהם של האינטלקטואלים.

בשנים האחרונות למאה, בימי החזית המאוחדת של השמאל שקמה עקב פרשת דרייפוס, ואולי בהשפעת הסוציאליזם הרפורמיסטי של ברנשטיין בגרמניה, שנראה היה לו על כל פנים מתבסס על מציאות כלכלית, תמך סורל ברעיון של מפלגה פוליטית למעמד הפועלים. אך עד-מהרה אימץ את השקפתו של העתונאי הסינדיקליסטי לאגארדל, אשר בכתב-העת שלו "התנועה הסוציאליסטית" השתתף בנדיבות, כי לא דעות הן המאחדות באמת בני אדם — כי אמונות הן קניין שטחי שמפריחים אידיאולוגים המשחקים במלים ורעיונות, ושותפים בהם אנשים בני שכבות חברתיות שונות שאין להם דבר זה עם זה. בני-אדם מתלכדים רק על-ידי קשרים של ממש — המשפחה, היחידה הבלתי משתנה של חיים מוסריים, כהדגשת פרוידן ולה פלי, מסירת נפש על עניין משותף וביחוד עבודת צוות, יצירה משותפת, התנגדות מאוחדת ללחץ הן של הטבע הדומם המספק לעובדים את החמרים, והן של הבעלים המבקשים לגזול מהם את פרי עמלם. הפועלים אינם מפלגה שתאוות השלטון או אף תשוקת הקניין מאחדת אותם. הם מעמד. הגניוס של מארכס הוא שגילה את טבעם האמיתי של מעמדות בגדר יחסיהם אל תהליכי הייצור של חברה הנקרעת, אך גם מונעת קדימה, על ידי הסכסוך בין בעל הרכוש וחסר הרכוש. סורל לעולם לא נטש את אמונתו במארכס, אך הוא נסתייע בתורתו באורח סלקטיבי.

הוא קיבל ממארכס (בסיוע פירושו שלו לויקו) את תפיסת האדם כיצור פעיל, שנוולד לעבוד ול-ליצור; מכאן זכותו לכלי עבודתו, כי הללו הם המשך של טבעו. כלי העבודה של ימינו הם מכונות. לדידו המכונות הם מלט חברתי שהוא יעיל אפילו יותר מן הלשון. כל יצירה היא במהותה אמנותית, ועל בית-החרושת להיות למכשיר הישיר החברתית של היצרנים המודרניים. ההיסטוריה האנושית היא יותר מאשר פרשה בלתי אישית של התפתחות הטכנולוגיה. המצאות תג-

משותף לו ולשמרנים מטיפוס מסוים, וסגולת חייו המשפחתיים עם מארי דויד הפשוטה והאדוקה, דברים אלו העמיקו מן הסתם את תחושתו בת-היום המפרידה בין אצילותם המוסרית של הפועלים ובין אופיים וערכיהם של הגמישים והערומים שעשו חיל בדמוקראטיה.

פפילת ההיסטוריוזם

יחסו של סורל אל מארכס קשה יותר להגדרה: המעמדות ומלחמת המעמדות כגורם המרכזי בתמורה החברתית; אידיאלים אוניברסאליים, נצחיים, כמסווה לאינטרסים מעמדיים זמניים; האדם כיצור משנה-עצמו, יוצרני, ממציא-מכשירים; הפרולטריון — היצרנים — כנושא הנעלים שבערכים האנושיים — את הרעיונות הללו לא גטש סורל מעולם. אך הוא פסל את כל הטליאולוגיה ההגלית-מארכסיסטית הממזגת עובדות וערכים ביחד. סורל האמין בערכים מוסריים מוחלטים: את ההיסטוריוזם של המסורת ההגלית-מארכסיסטית לא קיבל מימיו, ולא כל שכן את הדעה כי ענינים שבעקרון מוסרי או מדיני ניתנים להיפתר בידי מדענים חברתיים, סוציולוגים, אנתרופולוגים; או שטכניקות המיסודות על חיקוי שיטות מדעי הטבע יש בהן כדי להסביר או לתרץ רעיונות וערכים שעל עצמתם והתמדם מעידות ההיסטוריה והאמנות, הדת והמוסריות; או אף להסביר את ההתנהגות האנושית בגדרם של מונחים מכאניסטיים או ביולוגיים, כאמונת הפוזיטיביסטים, הדבקים בעינים עצומות ב"המדע הקטן".

סורל רואה את הערכים, המוסריים והאסתטיים כאחד, עם כל השתנות צורותיהם ושימושיהם, כבלתי תלויים במהלך המאורעות. לפיכך הוא חושב את הניתוח הסוציולוגי של יצירות אמנות, אם בידי דידרו ואם בידי מבקרים מארכסיסטיים, כעדות על חוסר חוש אסתטי בהם, סמיות-עינים כלפי המסתורין שבאמנות ותפקידה בחיי האנושות. ואולם מועטת מסקניותו בשעה שהוא בא להוקיע את מגיעי האויב; כאן הוא מוכן ומזומן להשתמש בכל כלי הניתוח הפסיכולוגי והסוציולוגי שהכינינו אלה המחפשים את מקורי המקור-

פוגע, הנפגע, והצד השלישי"; מחאה משותפת זו שהכל חשים בקרבם היא תחושת הצדק והעוול. זה הדבר אשר איחד כמה מן הסוציאליסטים עם הבורגנות הליבראלית כנגד נכלי הצבא והכנסייה בימי פרשת דרייפוס, ואשר הקים את הקשר בין סורל לבין שארל פגי, שלא היה מארכסיסט מימיו, אך שהיה מוכן לפעול יחד עם כל אדם שלא רצה לראות את צרפת מוכתמת בעיוות-דין ציני. בשנת 1899 הוא מדבר על "הלהט המעורר התפעלות" של הפועלים האלמאניסטיים הנלחמים ל"אמת, צדק, מוסריות" לימינו של ז'ורז', האיש אשר אותו יתקיף בקרוב בשצף-קצף על חסרונו של אותן סגולות עצמן.

הצדק, ביחוד, הוא לסורל ערך מוחלט, עמיד בפני תמורות ההיסטוריה. שרשי תפיסתו בעיניו זה אפשר הם כבמקרה קאנט ופרודון, בחינוך מחר. סורל פחד מפני הומאניטאריות סנטימנטאלית: כשבני אדם חדלים לחוש אימה לנוכח פשעים, פירושו של דבר, לדעתו, התמוטטות תחושת הצדק שלהם. מוטב נקמה פראית מאדישות, או גטיה סנטימנטאלית לסליחה. זעמו על מה שנראה היה לו כהתבלות חוש-הצדק בחיי הציבור של צרפת בזמנו הוא שדחה אותו מתרופה קיצונית אחת לחברתה, וגרם לו שיפסול כל דבר החשוד כהתפשרות עם האוילות או הרישעה. העדר התחושה בערכים אנושיים מוחלטים, ובתפקיד מוכריע שממלא הרצון המוסרי בחיי אנוש, זוהי לסורל חולשתו הגדולה ביותר של מארכס; הוא לו היסטוריסטי מדי, דטרמיניסטי מדי, רלאטיביסטי מדי. הוולונטאריוזם ללא פשרה של סורל הוא ביסוד כל ראייתו.

נושא הערכים המוסריים האמתיים כיום הוא הפרולטריון. רק הפועלים יש להם יראת-כבוד אמיתית בפני העבודה, המשפחה, מסירת-הנפש, האהבה. הם "הסכניים, יודעי-כבוד, ישרים". לו, כמו לפרנאנד פלוטייר, אביו האמיתי של הסיני-דיקאליוז הצרפתי, הרי הם יצורים המחוננים בחסד האל. הרי הם מה שהיו האיכרים להרצן, מה שהיה "העם" להרדר ולפופוליסטים, מה שהיה תה "האומה" לבראס. טראדיציונאליזם זה, שהיה

ריאקציונר" * ? וכן, לפי סורל, לא האמין מארכס במפלגה מדינית של מעמד הפועלים; כי מפלגה, לכשתעלה לשלטון, יכולה להעשות עריצה ומגציחה עצמה, יהיו מה שיהיו הכרזותיה. מאר-כס, בסופו של דבר, האמין, לדברי סורל, רק ב-ממשותם של מעמדות.

זהו מארכס במהדורה סורלית מאד: סורל פוסל כל דבר במארכס הנראה לו פוליטי — את רעיון מפלגת הפועלים, את תורתו על ארגון המהפכה והדרכים המעשיות לקרבה, הדטרמיניזם שלו, ואת תורת הדיקטטורה של הפרולטריון הנראית ל-סורל כהתחדשותו החשובה של יעקוביניזם מדכא בנוסח הגרוע ביותר. אף מן החברה האנאר-כיסטית ללא מעמדות, שבה שומה על ההיסטוריה האנושית להתחיל, מתעלם סורל למעשה: מן הסתם יש בה יותר מדי מן הצירוף האידיאולוגי הקונצפטואלי. "הסוציאליזם אינו דוקטרינה", הצ-היר, "לא כת, לא מערכת פוליטית; זוהי הא-מאנציפאציה של המעמדות העובדים המתארגנים, המלמדים את עצמם ומקימים מוסדות חדשים". לגביו הפרולטריון הוא גוף של יצרנים שהוא ממושמע וחדור השראה על-פי טבע העבודה ש-הוא עובד. זה הדבר העושה אותו למעמד ולא למפלגה. הפרולטריום הם לא סתם ההמונים הבלתי-מרוצים; המהפכה הפרולטרית אינה רק מרד העניים והעשירים המאורגן, המתנהל על ידי מטה ראשי ממונה מעצמו, כהתקוממות שמ-טיפים לה באבף או בלאנקי; כדבר הזה יכול להתרחש בכל מקום ובכל זמן. המהפכה החברה-תית האמיתית של זמננו צריכה להיות מרידתו של מעמד הרואי של יצרנים ועשיינים כנגד המ-נצלים וסוכניהם וטפיליהם — דבר שלא יוכל ל-התרחש אלא אם כן (זו היתה תגליתו המכרעת של מארכס) השיגה החברה שלב מסוים של הת-פתחות טכנולוגית. סורל נראה שלא ראה לנגד

רות של הפעולה על ידי "הסרת המסווה" מעל אינטרסים המוחפשים לחוקים נצחיים או אידי-אליים חסרי פנייה.

כך הוא מקבל במידה מלאה את הדעה המאר-כסיסטית כי החוקים הכלכליים אינם חוקי טבע, אלא הסדרים אנושיים שנוצרו, אם בידעים ואם לא, לשם אינטרסים מעמדיים. הרואה אותם כהכ-רח אובייקטיבי, כדרך שרואים אותם כלכלנים בורגניים, מלבישם לבוש דברים מוחשיים, אש-לייה המסייעת בידי אותו מעמד המפיק תועלת מהצגתם כנצחיים ובלתי משתנים. וכאן הוא מ-סיק את המסקנה הבלתי-מארכסיסטית, שהמאמץ והמאבק עשויים הם לשנות הרבה מאד; והוא פורש משלומי האמונים המקפידים על יחס-גומ-לין סיבתי נוקשה בין כוחות הייצור ובין בניין-העל של מוסדות ורעיונות. במוחלט המוסרי אין לגעת: אין הוא ניתן לשינוי בהשתנות כוחות הייצור או יחסי הייצור.

ההיסטוריה בעיני סורל היא זרימה פרועה יותר ממה שסבר מארכס. החברה יצירה היא, יצירת אמנות, ולא (כמו המדינה, שאולי כך היא) רק תוצאה של כוחות כלכליים. האקונומיזם של מאר-כס נראה לו מופרו; אפשר היתה נחיצות בדבר (כפי שהודה אַנגלס, למעשה) כדי לצאת כנגד תיאוריות אידיאליסטיות או אינדיוידואליסטיות של ההיסטוריה. אך בסופו של דבר תיאוריות כא-לו, סבר, מביאות לידי אמונה באפשרות לחוות מראש את הסדריו החברתיים של העתיד. דבר זה הוא אוטופיות מסוכן ומשלה. דמיונות כאלו אולי ידרבנו את הפועלים, אך גם את העריצות עלולים הם לחמש. אפילו ינצחו הפועלים במל-המתם עם הבורגנות, יכולים אף הם, אם לא יחונ-כו להיות יוצרניים, להעמיד עילית מדכאה של אינטלקטואלים מקרב מעמדם הם. בכלל מאשים הוא את מארכס בהסתמכות-יתר על אותה שפחה-לכל-דבר הגלייאנית, 'רוח-העולם', אם כי מארכס נראה שהבין כי המדע (וביחוד המדע הכלכלי) אינו מספק באופן מוכני פתרונות לכל בעייה ש-מעמדיים לפניו. ואולם כלום לא מארכס הוא ש-הכריז פעם, "מי שמחבר פרוגרמה לעתיד הוא

* מכתב זה של מארכס, שלדברי פרופ' ל. י. ברנטאנו, נשלח לידידו האנגלי של מארכס, פרופסור ביולי, לא נמצא אף פעם. עד כמה שידיעתי מגעת, אין לדעה זו צליל מארכסי ביותר, אף שנמסר כי אדו-ארד ברנשטיין אמר שכך היא נראית לו.

יכולה להתקיים במקום שהכל גמיש ורך מלהת-נגד. אם האויבים — לא האינטלקטואלים הטפילים ובעלי התיאוריה אלא מנהיגי הכוחות הרכו-שניים — לא יהיו בעצמם עזים ומשיבים מלחמה כאנשים, לא ימצאו הפועלים אויבים הראויים להם ויבואו לידי התנוונות. רק בפני יריב חזק ונמרץ יכולות סגולות הרואיות באמת להתפתח. מכאן משאלתו האופיינית של סורל כי הבורג-נות תפתח גידים ושרירים חזקים יותר. שום מארכסיסט רציני לא יעלה על דעתו לקבל תיוה זו, גם לא הריפורמיסט המתון ביותר, אף לא אלה שבדומה לאדוארד ברנשטיין כפרו בתקפו-תו של הליברטו ההיסטורי המארכסיסטי והצ-הירו בלשון הראויה לסורל עצמו: "המטרה היא לא כלום: התנועה היא הכל". סורל מסב עיניו ממה שיבוא אחרי נצחוננו הסופי של מעמד הפו-עלים. הוא מעוניין רק בעליות וירידות, בחברות ובמעמדות יוצרים ובאלו המתנוונים. לא תיתכן שלמות ולא יתכן נצחון סופי בהווייה החברתית: רק באמנות, ביצירה הטהורה, אפשר להשיג זאת. רמבראנדט, ריסדאל, ורמר, ברליוז, ואנגר, ליסט, דביסי, דלאקרוואה, הציירים האימפרסיוניסטים של זמנו — אלה מסוגלים להגיע לשיא הפסגה באמנותם. מכאן התקפתו על אלה המוכרים את כשרונם בעד תהילה או ממון. במאירבר אפשר להטיח בוז אך לא אשמה: הוא היה ילד חוקי של זמנו וסביבתו; כשרונו היה המוגני כמו הקהל שהוא ידע לשאת חן בעיניו; לא כן מאסנה, ש-הזונה את כשרונו הטהור יותר בעד תהילה או פו-פולאריות. ומעין זה יש לומר על אנאטול פראנס.

אך ההתגשמות המלאה האפשרית באמנות, ב-מדע, ולגבי יחידים שהם אנשי המעלה, לא תית-כן בחיי החברה. מכאן אי-אמונו של סורל כלפי הסכימה המארכסיסטית כולה: הפקעת הרכוש של מפקיעי הרכוש, הדיקטטורה של הפרולטר-יון, שלטון השפע, קמילת המדינה. הוא מתעלם מבעיות מעשיות; אין הוא מעוניין באופן הסד-רתם של הייצור, החלוקה, החליפין, במשטר הח-דש, אף לא באפשרות עקירת המחסור בלי לקיים לפחות משימות אחדות שספק אם אפשר לקרוא

עיניו חברה ממוכנת כל כך, שתעמיד ביורוק-ראטיה טכנוקראטית שמעורבים בה מנהלים ופו-עלים ושבה הדינמיזם החברתי נחנק על-ידי ה-ארגון המתחייב מעצם היקפה של המערכת התע-שינית. לפי דניאל הלוי היו צרפת במפנה המאה, וביחוד פאריס וסביבותיה, בלתי מתועשות באו-פן יחסי לעומת אנגליה או גרמניה. סורל קרוב יותר לעולמו של פרודון מאשר לעולם של ג'נ-רל מוטורס' או תעשיות כימיות ממלכתיות.

רק המאבק מטהר ומחזק. הוא יוצר אחדות ו-ערבות של קיימא; ואילו מפלגות פוליטיות, אשר כל אדם יכול להצטרף אליהן, תהיה מה שתהיה תצורתו החברתית, הם מבנים רעועים התלויים בבריתות וקואליציות אופורטוניסטיות. זה מומה של הדמוקראטיה. אין זו רק הרמייה שהמארכ-סיסטים מוקיעים — כסות גרידא לשליטה קאפי-טאליסטית — אלא עצם האידיאל של הדמוקראט-יה — אחדות לאומית, גישור ההבדלים, הרמוניה חברתית, מסירות לטובת הכלל, הרצון הכללי של רוסו שלמעלה ממאבק הסיעות — כל זה מהרס את התנאים שרק בהם יכולים בני האדם לגדול ולה-גיע למלוא שיעור-קומתם — המאבק, הסכסוך ה-חברתי. הפאטאלי שבכל מוסדות הדמוקראטיה הוא הפרלמנט, שכן הוא תלוי בפשרות, ויתורים, פיוס; אפילו נשכח את תחבולות הרמייה והצבי-עות שהסינדיקאליסטים מדברים עליהם, הרי ה-קומבינאציות הפוליטיות הן מוות לכל הרואיוס, ואף לעצם המוסר. חבר הפרלמנט, ככל שהיה לו-חם בימים עברו, נדחף ללא מנוס עד לשיתוף פעולה עם האויב המעמדי, בוועדות, בפרוזדורי-שתדלנים, באולם בית-הנבחרים עצמו. נציג ה-מעמדות העובדים, העיר סורל, נעשה "בורגני משובח במוקדם מאד". הדוגמאות המפחידות הן לנגד עינינו — מילראן, בריאן, ויויאני, הדמגוג מהלך-הקסמים ז'ן ז'ורס, בפופולאריות שלו ש-נקנתה בנקל. היו ימים שסורל קיוה הרבה מאנ-שים אלה, אך נחל אכזבה. כולם נמצאו תולעים נאלחות, אנשי תככים ורודפי שלמונים ככל ה-שאר.

סורל אף מרחיק לכת. החיוניות היצירתית אינה

ארד שז' שהעריץ חינויות, סיגנון, תכונות נפוליי-אוניות, את "עצמת החיים", קרוב היה אליו יור-תר מאשר בעלי תיאוריה כמו קאוטסקי, פלכאנוב, מאפס אדלר, סידני ווב, אדוארד ברנשטיין ושאר עמודי הסוציאליזם האירופי. בשבילו היו הללו כל הבזוי בעיניו ביותר — צחיחים, שכלתניים, בעלי-פלפול של דורותינו, פרשנים ובלשנים ההופ-כים כל דחף חינוכי לנוסחה מופשטת, למתווה או-טופי, לאבק של תלמידי חכמים. הוא שפך עליהם קיתונות של לעג. הם השיבו לו בהתעלמות גמורה.

ז'ורס קרא לסורל המטאפיסיקן של הסינדיקא-ליזם. ואכן סורל סבר כי כל גשמת אדם חבויה בה גחלת מטאפיסית הלוחשת מתחת ערימת ה-אפר. אילו אפשר היה ללבות כל זאת ללהבה גדולה אשר תוכל לשרוף ולהחריב את הבינו-ניות, השיגרה, הפחדנות, האופורטוניזם ואת ה-פשרות הנאלחות עם האויב המעמדי! את החברה יתכן להציל רק על ידי שחרור היצרנים, כלומר הפועלים, ביחוד אלה העובדים עבודת-כפיים. צדקו אבות הסינדיקאליזם. יש להגן על הפועלים מפני השתלטות המומחים והאידיאולוגים והפרופ-סורים — זו העילית האינטלקטואלית מחלום ה-ביעותים של אפלטון — הללו שבאקונין (בהת-כווננו למארכס) קרא להם "פדאנטוקראטיה". "ה-תוכלו להעלות על הדעת", שאל סורל, "משהו נורא יותר משלטון על ידי פרופסורים?" אנשים שכמותם ימצאו כיום לעתים קרובות בקרב אינ-טלקטואלים תלושים או יהודים ללא ארץ — אנ-שים שאין להם בית ומולדת, "לא קברי אבות ורליקוויות לשמור ולהגן מפני הברברים".

זוהי כמובן הריטוריקה האלימה של הימין ה-קיצוני — של דה-מטר, של קארליל, של לאו-מנים גרמנים, של אנטי-דרייפוסרים צרפתים, של שוביניסטים אנטישמיים — של מורס ובארס, דריימון ודרולד. אך זוהי לעיתים גם לשונם של פורייה, קובט, פרודון ובאקונין, והלשון אשר ל-

להן יוצרניות. קשה לגנות את המארכסיסטים אם הם לא חשבו לאחד משלהם אדם שביקש לשמור ולקיים את האוייב, מחשש שמא יעלו חרבות מחנהו שלו חלודה בנדניהו, אדם שלא היה לו דבר לומר על האידיאל של חברה חופשית של יצרנים המתלכדים להלחם בטבע הדומם, אלא, אדרבה, הכריז, "אפשר להציל הכל, אם הפרו-לטריון, על ידי השימוש באלימות... ישיב למע-מד הבינוני משהו ממרצו הקודם", אדם שנראה היה כי לא איכפת לו העוני והמסכנות כשהם לעצמם, והוא מזה על החבלה בכת-החרושת משום היותה הריסה זדונית של פירות העבודה היוצרנית של הזולת. שום אדם אינו יכול לטעון שהוא מארכסיסט אם הוא פוסל טרור מהפכני כמעשה פוליטי ומוקיע את היעקובינים כעריצים וקנאים — אנשים אשר מארכס, במידת-מה, ועוד יותר לנין, ראו אותם כאבותיהם החוקיים. סורל פוסל את הפעילות הסוציאליסטית הנובעת מקנ-אה או זדון כלפי בעלי הרכוש, מניעים שיש בהם מסימני האילוח הבורגני. "קנאתו העזה של האינטלקטואל המרושש", הוא מכריז, "המתאוה לראות את הסוחר העשיר נערף, הוא רגש נרשע שאין בו קורטוב של סוציאליזם". איכפת לו רק שמירת החינויות ההירואית והעוצמה העלולות להתדלדל אם הנצחון הגמור ישאיר את המנצח ללא אויב.

אדם ללא השפעה

סורל ידע היטב, מה יוצאת-דופן היא עמדתו, ונהנה הנאה נלוזה וזדונית במקצת מהוקעת חול-שותיהם או בלבול-דעתם של בעלי-בריתו. בשי-נים הראשונות של המאה הוא הכריז שהסוצי-אליזם מת. הוא לא התאמץ להשפיע על שום קבו-צה חברתית או מדינית פעילה. הוא שמר אמונים לעמדותיו, מבודד, עצמאי, אדם לעצמו. אם היה כיוצא בו בתנועה הסוציאליסטית, הרי זה העתו-נאי והמבקר הוינאי, אף הוא עצמאי ובלתי-חזוי, קארל קראוס — שגם הוא היה מבקש את המוס-ריות ושמירת הסגנון בחיים ובספרות.* אף ברנ-

* המארכסיזם סכנה שיעשה "מיתולוגיה המיוסדת על מחלות הלשון", הוא כתב במכתב לקרופזיה. דבר זה אמנם יכול היה לאמרו קראוס.

מברגסון קנה את הרעיון, שאפשר היה לו למ- צוא ברומנטיקנים הגרמניים שונאי-צרפת מאה שנה קודם, כי השכל הוא כלי רפוי לעומת האיר- אציונאלי והבלתי מודע בחיי היחיד והחברה. הו- תם עמוק הטביעה בו תורתו של ברגסון על "ה- תנופה החיונית" הבלתי ניתנת לניתוח, הכוח ה- פנימי שאין להשיגו או להביעו, הפורץ דרכו אל העתיד הריק והטמיר, והמעצב הן את הצמיחה הביולוגית והן את הפעולה האנושית. לא הידיעה התיאורטית כי אם פעולה, והפעולה לבדה, היא הנותנת להבין במציאות. הפעולה אינה אמצעי למטרות שבמחשבה תחילה, אלא היא הקובעת דרכה שלה והיא המפלסת אותה. הניבוי, אפילו הוא אפשרי, יקטלנה. יש לנו תחושה פנימית לג- בי מה שאנו אומרים לעשות, השונה מאד מהש- קפת הוץ, ואף בלתי מתיישבת עמה, התבוננות שקטה הממיינת, מנתחת ומציבה מיבנים ברורים. השכל מקפיא ומסלף. אין להביע תנועה על ידי תנוחה, או זמן על ידי מקום, או את תהליך הי- צירה על ידי דגמים מיכאניים, או דבר-מה חי על- ידי דבר קופא ומת — זוהי תורה ישנה של הרו- מאנטיקה אשר ברגסון החיה ופיתח. המציאות יש להשיגה באופן אינטואיטיבי, על ידי דימויים ו- תמונות, כדרך האמנים, ולא על-ידי תפיסות וטי- עונים, או שיקול קארטיזיאני. דבר זה נשתלב ב- דוקטרינה המפורסמת של סורל על המיתוס ה- חברתי אשר רק הוא חותך חיים לתנועות החב- רתיות.

יש גם מקור אחר, שממנו אפשר נבעה תורת המיתוסים — משנתו של מיסד הסוציולוגיה ה- מודרנית, אמיל דירקהיים, שעמד בקצהו ההפוך של ברגסון. שכלתני ופוזיטיביסטי לחומרה, סבר, כמו קונט, כי המדע לבדו יוכל להשיב על שאלו- תינו; מה שלא יוכל המדע לעשות, לא תוכל שום שיטה אחרת להשיג; הוא היה מתנגד ללא פשרה לאי-ראציונאליזם העמוק של ברגסון. דירקהיים, שהיה לאידיאולוג הראשי של הרפובליקה השלי- שית, הורה שאין יציבות לשום חברה בלעדי דרגה גבוהה של ערבות חברתית בין בניה; וזו תלויה בכך, אם שוררים בתוכה מיתוסים חבר-

ימים תהיה בניהם של פאשיסטים ונאציונאל-סו- ציאליסטים ובעלי-בריתם הספרותיים בארצות רבות, וכן אלה המרעימים כנגד אינטלקטואלים ביקרתיים וקוסמופוליטים תלושים בברית-המוע- צות ובארצות אחרות של מזרח-אירופה. לא היה קרוב לסגנון זה של מחשבה וביטוי יותר מן הנאצים השמאליים — גרגור שטראסר וחסידיו בראשית ימי היטלר — ואנשים כמו מארסל די- אה ודרייה לה-רושל בצרפת.

יש זרם אנטי-אינטלקטואלי ואנטי-השכלתי ב- מסורת הראדיקאלית האירופית, שלעתים הוא מתחבר עם פופוליוזם או לאומנות או בינימיות חדשה, זרם שמוצאו ברוסו, הרדר ופיכטה, והוא משתפך לתנועות אגראריות, אנארכיסטיות, אנ- טישמיות ושאר תנועות אנטי-ליבראליות, כשהוא יוצר צירופים אנומאליים, עתים באופוזיציה גלויה ועתים בזיקה רופפת למגמות שונות במחשבה הסוציאליסטית והמהפכנית. סורל אשר שנאתו לדמוקרטיה, לרפובליקה הבורגנית ול- השקפה הראציונאלית והערכים הליבראליים של האינטליגנציה היתה שנאה שיש בה מן הדיבוק, היה מפרנס את הזרם הזה, תחילה בעקיפין, אך בשלהי העשור הראשון של המאה שלנו ביתר פומביות ואלמות, עד שב1910 בערך הגיעו ה- דברים לידי כריתות בינו לבין בעלי-בריתו ה- שמאליים.

ודאי שחינוכו באדיקות, שרשיו העמוקים ב- אורח החיים המסורתי, נוסח ישן, של הפרובינצ- ית הצרפתית, והפטריוטיות שלו הבלתי הגויה אך העמוקה נתנו חלקם; כל ימיו העסיק אותו מה שנראה לו כהתנוונותה והתפוררותה של ה- חברה הצרפתית המסורתית, ודבר זה הגביר את הכסנופוביה והאיבה היסודית שבו לאלו שנראו לו כעומדים מחוץ לתחום התרבות המסורתית של המערב. שרשי האנטי-אינטלקטואליזם והאנטי- שמיות שלו כשרשי אלו של פרודון ובארס. ועלי- הם נוספה השפעתה המכרעת של הפילוסופיה של אנרי ברגסון. עם ידידו פגי היה שומע הרצאותיו של ברגסון, וכמו פגי הושפע השפעה עמוקה ומתמדת.

קות מבעיות ממשיות, הימלטות אל תיאוריה והפ-
 שטה. המיתוסים של סורל הם דרכים האמורות
 לשנות יחסים בין עובדות ממשיות על-ידי שמ-
 ספקים לבני-האדם חזות חדשה של העולם ושל
 עצמם: כבשעה שאלו הנתפסים לאמונה חדשה
 מתחילים לראות מעולם ומלואו בעינים חדשות.
 אוטופיה היא "תוצר העבודה האינטלקטואלית של
 בעלי תיאוריה המבקשים, לאחר התבוננות ודיון
 בעובדות, לבנות דגם שעל-פיו יבחנו וימדדו חב-
 רות קיימות... אלו קונסטרוקציות שאפשר לפר-
 קן לחתיכות...". חלקיהן ניתנים להינתק ול-
 השתבץ בסטרוקטורות אחרות — הכלכלה המדי-
 נית הבורגנית היא ישות מלאכותית כזו ממש.
 אך המיתוסים הם ישויות שלמות שהדמיון משיגן
 מניה וביה. בעצם הם שאיפות פוליטיות המוצגות
 בצורת דימויים שרגש עז "חימם". הם מגלים,
 כדרך שנבצר ממלים, אפשרויות בעבר ובהווה
 שהיו סמויות עד כה, ובכך ממריצים בני-אדם
 למאמצים מתואמים להגשימם. המאמץ עצמו
 מוליד חיוניות חדשה, מאמצים חדשים ורוח מל-
 חמה, בתוך תהליך דינמי אינסופי, בקו לולייני
 עולה, שהוא קרא לכך "לשוות צלם ממשות
 לתקוות פעולה לאלתר". החזון האפוקליפטי
 הנוצרי על שיבת ישו הקרובה לבוא הוא
 מיתוס מסוג זה — בני-אדם קיבלו עליהם
 יסורים ומסירת-נפש לאורו. האמונה "הקא-
 לויניסטית בחידוש הנצרות היתה חזון על משטר
 חדש שאינו מן העולם הזה, אך לאורו הדפו ה-
 מאמינים בהצלחה את התקדמות ההומאניזם ה-
 חילוני. רעיון המהפכה הצרפתית, שנדרשים לו
 בהתלהבות נואמים בעצרות אורחים בערי-השדה
 של צרפת, מוסיף לחיות כדימוי עמום אך לוהט,
 המעיר נאמנות, מדרבן לפעולה ממין מיוחד, אך
 בדומה להמנון, או דגל, אינו ניתן להיתרגם ל-
 תוכנית מסוימת, למערכת מטרות ברורות. "ב-
 שעה שהמוני אנשים מתעוררים, נוצר דימוי ה-
 מעמיד מיתוס חברתי". כך הופיע הריסורג'ימנטו
 האיטלקי לעיניהם של תומכי מאדוני. באמצעות
 מיתוסים ניתן הסוציאליזם ליהפך למעין שירה
 חברתית, להיות מובע בפעולה אך לא בפרוזה,

תיים דומינאנטים הקשורים בפולחן וטקס נאות;
 הדת היתה בימים עברו האדירה שבאותן צורות
 של מלט חברתי. המיתוסים לגבי דירקהיים אינם
 אמונות כוזבות על אודות המציאות. אין הן אמו-
 נות על אודות שום דבר, אלא אמונות במשהו —
 בצאצאות מאב משותף, במאורעות הרי-תמורה
 של עבר משותף, במסורות משותפות, בשיתוף
 סמלים המעוגנים בלשון משותפת, ועל הכל, ב-
 סמלים שנתקדשו בדת ובהיסטוריה. תפקידם של
 מיתוסים הוא ללכד את החברה, ליצור מיבנה ש-
 שולטים בו כללים ומנהגים שבלעדיהם יכול ש-
 יהיה היחיד לוקה בתחושת בדידות ובידול, ככול
 שיחוש חרדה, אבדן-דרך, מה שמביא לידי הפק-
 רות ואנדרלמוסיה חברתית. לדירקהיים המיתו-
 סים הם, בסופו של דבר, מענה תועלתי לצורך
 כמורביולוגי; הוא נוהג בתפקידם כתגלית אִמפּי-
 רית מן הסוג של בורק, כתנאי הכרחי ליציבות
 חברתית. סורל סלד מתועלתנות, וביחוד מחיפוש
 השלום החברתי על-ידי אקדמאים ריפובליקניים
 זהירים מתוך נסיון לעמעם את מלחמת המעמ-
 דות לשם האינטרסים של הרפובליקה הבורגנית.

כוחו של מיתוס

לסורל המיתוסים הם דבר שונה עד מאד. תפ-
 קידם הוא לא לייצב אלא לכוון אַנרגיות ולתת
 השראה לפעולה. זאת הם עושים בגלמם חזון די-
 נמי של תנועת החיים, וכוחם גדול יותר משום
 היותם לא ראציונאליים, ולפיכך לא נתונים לב-
 קורת ולהפרכה מצד חכמי האוניברסיטה. המי-
 תוס מורכב מדימויים הצבועים "צבע חם", ופעו-
 רתם על בני-אדם לא כפעולת השכל או חינוך
 הרצון או פקודת הגבוה ממך, אלא כשאור שב-
 נפש היוצר התלהבות ומעורר לפעולה, וכן, בשעת
 הצורך, לאי-סדרים ומהומה. המיתוסים אין הכ-
 רח שיהיו בעלי ממשות היסטורית; הם מנחים את
 רגשותינו, מגייסים את רצוננו, מקנים מטרה לכל
 הווייתנו ומעשנינו. ועל הכל, אין הם אוטופיות.
 האוטופיות, למן אפלטון ואילך, הם תיאורי מצ-
 בים בלתי אפשריים, דמיונות שבמוחותיהם של
 אינטלקטואלים התלושים מן המציאות, התחמ-

שכר גבוה יותר מן הבעלים, וביסודה משלימה היא עם מבנה חברתי וכלכלי המשותף למעבידי דים ולעבדי השכר. זהו מיקוח גרידא, והוא היפוכה של מלחמת מעמדות כהלכתה. המיתוס של השביתה הכללית הסינדיקאליסטית הוא קריי-אה למגר עד היסוד את כל העולם המשוקץ של חישוב ריוח והפסד, של היחס ליצורי-אדם ולי-כולתם כסחורה, עולם של הרמוניה חברתית שבהשלייה, של מומחים כלכליים או סוציולוגים שלא אכפת להם את מי הם משמשים, הנהגים בבני-אדם כנושאים לחישובים סטטיסטיים, "חו-מר אנושי", בשכחם כי מאחורי סטטיסטיקה זו יש יצורי-אנוש חיים, שכל-עיקרם הוא לא שהם בעלי צרכים אנושיים נורמאליים — לסורל אין הדבר נראה חשוב כל-כך — אלא שהם בעלי רצון מוסרי חפשי המסוגלים להתנגד במקובץ וליצור ולעצב את העולם לפי רצונם.

האוייב בעיני סורל הוא לא תמיד אותו אוייב: בימי פרשת דרייפוס היו אלה הדמגוגים הלאומ-ניים, ובפיהם הצעקות היעקוביניות הפאראנואי-דיות על בגידה, החיפוש הפאנאטי אחר שעי-רים לעזאזל, וההסתה המרושעת של ההמון נגד היהודים*, הממלאים תפקיד זה. לאחר תבוסתם של הללו המטרה העיקרית לזעמו זו "כנסית-ה-נגד" של האינטלקטואלים, הסיעה הבלתי סובל-נית, מקפחת-האנושיות, ה"פוליטיקו-סכולאס-טית" הרפובליקנית, ובראשה עריצים אקדמיים חגיגי אפול נורמאל'. השביתה הכללית היא עי-צומה של הלוחמות וה"אלימות" הגואה, כשהפועלים, בעשה רצון קבוצי מרוכז, בתנופה מתוא-מת יחידה, נוטשים את בתי-החרושת והסדנאות, פורשים אל האוונטין, וכאיש אחד קמים ומנחי-לים תבוסה גמורה, מוחצת, מתמדת, "נפוליאור-נית", על המשטר הארור, הדוחס אותם לתוך תאים והיירארכיות של דירקהיים או של קונט, ו-בכך גוזל מהם למעשה את מהותם האנושית. הרי זו ההתקוממות האנושית הגדולה של בני-האור על בני-החושך, של לוחמי החירות על "הסוחרים,

* המיועדת, כך הכריז סורל בשנת 1900, להיות לכלי-זין אדיר.

לא במסכתאות המכוונות רק להבנת השכל. הצב-אות המהפכניים הצרפתיים ב-1792 התפעמו מ-מיתוס ונחלו נצחון; לכוחות המלוכניים לא היה זה, והם נוצחו. היוונים חיו ושגשגו בעולם מלא מיתוסים עד שבאו הסופיסטים ועקרו שרשיהם, ואחריהם הקוסמופוליטים המזרחיים התלושים ש-הציפו את יוון. הגזירה השווה לזמננו ברורה ו-גלויה.

המיתוס של סורל איננו רעיון מארכסיסטי. הוא קרוב יותר לפסיכולוגיזם המודרניסטי של לואזי או טירל, לתורת הרצון של ויליאם גיימס, ל"הפילוסופיה של כאילו" של פאהינגר, מאשר לתפיסת מארכס על אחדות התיאוריה והפראק-סיס. הרעיון על "העם" — זה הטוב, הפשוט וה-אמיתי, אלא שלא נתעורר עדיין — כתפיסת פור-פוליסטים, ראדיקאלים וריאקציונרים כאחד, הרע-יון על "האומה האמיתית" הנצחית, בניגוד לנ-ציגיה המושחתים או הפחדניים, במחשבת הלאו-מנים — אלו מיתוסים של סורל ולא של דירק-היים. מבקרים ועומי-עין יכולים לומר אותו הדבר על התפיסה המארכסיסטית של האינטרסים הא-מיתיים, הנתפסים תפיסה דיאלקטית, של הפרו-לטריון, לעומת משאלותיו הממשיות "האמפירי-יות", ואולי אף על החברה חסרת המעמדות ע-צה, ובלבד שרישומיה יעמדו בטישטושם. תפקידו של המיתוס הוא ליצור "מערך נפש אפי". הדגש ששם סורל על האיראציונאליות שבו הוא שגרם אולי ללנין לפסול אותו פסילה חטופה ומזלזלת כל-כך.

מה צריך להיות המיתוס של הפועלים? מה הוא שירים אותם לדרגת גדולה הירוואית, למעלה מן השיגרה האפורה של חיי היום-יום? דבר-מה אשר, לפי אמונתם של סורל, כבר הוא מפעם או-תם האקטיביסטים בסינדיקאטים הצרפתיים שמצ-או את מנהיגם בפרנאנד פלוטייר המצויין, אשר השכיל לשמור אותם מאילוזה של הפוליטיקה הדימוקראטית — הלא הוא מיתוס השביתה הכל-לית. השביתה הכללית הסינדיקאליסטית אין ל-ערבבה בשביתה תעשיינית או "פוליטית" רגילה, שאינה אלא מאמץ לסחוט תנאים משופרים או

לידי המרת עול אחד בעול אחר, אדונים ישנים באדונים חדשים. הפיכה בלאנקיסטית יכולה לביא לידי כפייה גרידא על ידי המדינה — דיקטאטורה של הפרולטריון, אפשר על ידי נציגים שלו, שתבוא במקום הדיקטטורה של הרכושנים. מהפכנים דוגמאטיים יהיו על נקלה לרודנים: נור-שא זה משותף לסורל ולאנארכיסטים. קאמי החייה אותו בפולמוס שלו עם סארטר. ה"כוח", מעצם טבעו, מדכא; ה"אלימות", המכוונת כנגדו, משחררת. רק על ידי הטלת אימה על הרכושנים יוכיחו הפועלים לשבור את שלטונם, את הכוח ה-מופעל נגדם.

ואמנם זה תפקידה של האלימות הפרולטרית: לא תוקפנות אלא התנגדות. האלימות היא ניתוק הכבלים, הקדמה להתחדשות. אפשר להבטיח ללא אלימות קיום ראציונאלי יותר, תנאים חמריים טובים יותר, רמת מחיה גבוהה יותר, ביטחה, ואפילו צדק לפועלים, לעניים, למדוכאים. אך הידוש החיים, הידוש העלומים, שחרור כוחות היצירה, השיבה אל הפשטות ההומרית, אל רוממות המקרא, אל הרוח של ראשוני הקדושים הנוצרים, של גיבורי קורניי, של הצבאות המהפכניים הצרפתיים — דבר זה לא יושג על ידי שיכנוע, ללא אלימות כנשק החירות.

כיצד להבדיל במעשה את השימוש ב"אלימות" מן השימוש ב"כוח", דבר זה אינו מוסבר לעולם. הדבר רק נקבע כאלטרנאטיבה היחידה למשא-ומתן בשלום, שבהנחתו הקודמת על הטובה המשותפת לפועלים ולמעבידים שולל הוא את מציאותה של מלחמת המעמדות. מארכס גם הוא דיבר על הצורך במהפכה לשם ניקוי הפרולטריון מחלאת העולם הישן ולשם הכשרתו לעולם חדש. הרצן דיבר על הסערה המטהרת של המהפכה. פרוודן ובאקונין דיברו במונחים אפור-קאליפטיים דומים. אפילו קאוסקי הצהיר שהמהפכה מרוממת בני אדם משפל-המדרגה להשקפה נשגבה יותר על החיים. סורל כולו אחוז רעיון המהפכה. בעיניו האמונה באלימות מהפכנית והשנאה לכוח פירושה קודם כל בידוד-עצמי מן החמור של הפועלים. סורל מסכים בכל לב

האינטלקטואלים, הפוליטיקאים — כל הכנופיה העלובה של אדוני המשטר הרכושני, על שכירי-חרב שלהם, שהועלו מן השורה, שנקנו בכסף מלא ונקלטו בהיירארכיה, קרייריסטים ומתכננים חברתיים, שוחרי שררה או מעמד מימין ומשמאל, יוזמי חברות המיוסדות על תאות-בצע ותחרות, או על הלחץ המחניק של אירגון ראציונאלי סדור וחסר רחמים.

כלום האמין סורל, כלום ציפה שהפועלים יאימינו, כי אקט סופי זה של שיפור יתרחש, או יוכל להתרחש, כמאורע היסטורי? קשה לומר. לא היה בפיו שום דבר טוב על השביתות הכלליות, ומטרתן השגת ויתורים מסויימים, שפרצו בימי השלב הסינדיקאליסטי ביותר שלו — בבל-גיה בשנת 1904, וביהוד במהפכת-הנפל הרוסית של 1905. האידיאה המיסטית של פגי הורדה כאן לדרגת פוליטיקה גרידא. יתר על כן, אם הוא האמין, וכפי הנראה כן הוא, כי בהחלש האוייב יחלש גם מעמד היצרנים, כלום לא היה חשש כי הנצחון הגמור יביא לסילוק המתח שבלעדיו אין מאמץ ואין יצירה? ואולם בלעדי מיתוס אי אפשר ליצור תנועה פרולטרית נמרצת. נימוקים אִמפיריים נגד האפשרות או הרציות של השביתה הכללית אינם מן העניין. מן הסתם, חושדים אנו, לא נתכוונו הדברים להיות תאוריה של פעולה, ולא כל שכן תכנית המיועדת להתגשם במציאות.

תפקידה של אלימות

נשק הפועלים הוא האלימות. אף על פי שממנה בא שם יצירתו המפורסמת ביותר של סורל, אין טיבה של האלימות מובהר לעולם. הסכסוך המעמדי הוא מצבה התקין של החברה, והמנצלים מפעילים כל הזמן כוח כנגד היצרנים, היינו הפועלים. הכוח אינו כפייה גלויה דוקא, אלא הוא פיקוח ודיכוי על ידי מוסדות הפועלים במתכוון או שלא במתכוון, כפי שהבהירו מארכס ותלמידיו, לקדם את שלטונו של מעמד הבעלים. ללחץ זה יש להתנגד. ההתנגדות לכוח בכוח עולה להביא, כפי שהיה במהפכה היעקובינית,

עשיו, היא מסקנה של תנועת המדע המודרנית והחלת הקטיגוריות והשיטות המדעיות להתנהגותם של בני-אדם. את מקומם של הדגמים הפשוטים באופן יחסי של הטבע האנושי, הנעוצים ביסוד רעיונותיהם המרכזיים של פילוסופים חברתיים ומדינאים עד לתוך-תוכה של המאה התשע-עשרה, ירשה מעט מעט תמונה, שהיא חסרת יציבות ומורכבת יותר ויותר, כשהפסיכולוגים והאנתרופולוגים משערים השערות חדשות ומטרידות על מעייני הפעולה האנושית. צמיחת תורות, כישולטים בבני-אדם גורמים בלתי-ראציונאליים, שיש מהם המשתברים בתודעת בני-אדם באופנים גימטריים ביותר, כיוונה את תשומת-הלב לנוהג החברתי והמדיני הממשי ולסיבותיו ותנאיו האמיתיים, שרק בידי המחקר המדעי לחשפם, ושיש בהם כדי להגביל הגבלה חמורה את תחום הרצון החפשי ואף לבטלו כליל. גישה נאטוראליסטית זו גרמה למעט תפקידן של הסיבות המודעות, שהנחו צעדי הנפשות הפועלות, כפי שנסתבר להן ונדמה לאחריהם. אפשר שהיו אלו הסיבות המכריעות לירידתה של התיאוריה המדינית הקלאסית, זו המניחה כי בני האדם, החפשיים במידת-מה לבחור בין אפשרויות, עושים כן מטעמים שהם מובנים להם ולאחרים, ושהם ממלא נוחים לשכנוע על-פי שיקולים שכליים בשעה שהם מגיעים לידי החלטתם. משנפרצו "מסוותיהם" של הגורמים הכמוסים — פסיכולוגיים, כלכליים, אנתרופולוגיים — בחיי היחיד והחברה על ידי בדיקת תפקידם הממשי, נשתנה הדגם הפשוט יותר של הטבע האנושי ששימש לצרכיהם של בעלי תיאוריה פוליטית מהובס ועד מיל, והעתיק את הדגש מן הטיעון הפוליטי אל הדיסקיפלינות התיאוריות, הדטרמיניסטיות פחות או יותר, שתחילתן בטוקוויל, טן ומארכס, והמשכן בובר, דירקהיים, לה-בון, טארד, פארטו ופרויד, ועד תלמידיהם בימינו.

סורל שלל את הדטרמיניזם, אך תורת המיתוסים שלו שייכת להתפתחות זו. הפסיכולוגיה החברתית שלו היא עירוב משונה של מארכסיזם, אינטואיציוניזם בגרסונו ופסיכולוגיה גיימסית,

עם המארגנים הסינדיקאליסטיים של "בורסות-העבודה" (מין צירוף של לשכת עבודה, מועצת פועלים, ומרכז חברתי וחינוכי של פועלים מיליטאנטיים) כי הפרולטריום הרואים היתר לעצמם לשתף פעולה כלשהו עם האויב המעמדי הם כאבודים למחנה הפועלים. כל הדיבורים על מעבדים בעלי אחריות ואנושיות, אוהבי שלום וטוב-בין-סבר מעוררים בו בחילה. השיתוף ברווחים, מועצות בתי-חרושת שמשותפים בהן עובדים ומעבידים, הדמוקראטיה הרואה את כל בני האדם כשווים, כל אלה פאטאליים הם לעניין. במלחמה טוטאלית אין מקום להתאהוות.

כלום פירושה של אלימות יותר מזה? כלום כיבוש בתי-החרושת, תפיסת השלטון, התנגשויות פיסיות עם המשטרה וסוכנים אחרים של מעמד הבעלים, שפיכת הדמים, כלום כל אלה הם בכוונת מכוון? סתם סורל ולא פירש. התנהגותם של הפועלים האלמאניסטיים שצעדו ברגע מסויים בפרשת דרייפוס עם ז'ורס (או עדיין זכור לטוב) היא אחת מרמיזותיו המועטות לשימוש הנכון באלימות פרולטרית. כל דבר המגביר את המיליטאנטיות, אך אינו מביא לידי יצירת מערכות כוח בקרב הפועלים עצמם, הוא טוב. ההבחנה בין הכוח והאלימות נראה שהיא תלויה לגמרי באופי תפקידם ומגיעיהם. הכוח שם כבלים, ה-אלימות מנתקת אותם. הכוח, בין גלוי בין סמוי, משעבד; האלימות, גלויה תמיד, משחררת. אלו הן תפיסות מוסריות ומטאפיזיות, לא אִמפיריות. סורל הוא מוראליסט וערכיו מושרשים באחת מן המסורות האנושיות הקדומות ביותר. משום כך שמע לו פגי, ולפיכך התיזות שלו הן לא רק בנות-זמנן ולא גם ליחן עד היום.

רוסו, פיכטה, פרודן, פלזבר, הם אבותיו האמיתיים ביותר בזמן החדש; ועמם מארכס, מחריב הראציונאליזאציות, המטיף למלחמת מעמדות ול-מהפכה פרולטרית; לא מארכס איש המדע החברתי, הדטרמיניסט ההיסטורי, מחבר פרוגרמות לתנועה מדינית, הקושר המעשי.

הדוקטרינה של המיתוסים ותולדתה, ההדגשה על כוחו של האי-ראציונאלי במחשבת אדם ומ-

ניראו לו כדמאוגיה אנוכיית גרידא, כמלל דמו-קראטי, אבק זרוי בעיני הפועלים, לא טוב מחצי-בותיו של זולא או לשון-הצחות של אנאטול פראנס, או בגידותיהם של אנשים שבהם שם מבטחו — מילראן, וויאני, וגרוע מכולם אריסטיד בריאן, אבירה הנלהב של השביתה הכללית.

הוא הוסיף להיות חיים שקטים בבולון על הסיינה. עשר שנים, עד שנת 1912, היה נוסע ב-חשמלית לשמוע להרצאות ברגסון, ובכל יום חמישי היה בא לאסיפות במשרדי עתונו של פגי, "קאהי דה-לה קנון", שבהן היה ראש המדברים. שם הרעיף על שומעים מתפעלים מונולוגים עצום-מים על מדיניות וכלכלה, תרבות קלאסית ונוצ-רית, אמנות וספרות. שואב היה ממעיין כביר של קריאה בלתי-שיטתית; אך הדבר שנחרת בזכרונם של המאזינים היו הפרדוקסים העוקצניים שלו. פגי היה מקשיב ביראת-כבוד ל"אבא סו-רל", אך לבסוף, בשעה שסורל, מאוכזב מן ה-סינדיקאליסטים שהלכו בדרך כל הפועלים אל מדמנת הסוציאלי-דימוקראטיה, התחיל תר אחר אבירים חדשים במערכה נגד הזוהמה הפוליטית, והתקיף את האינטלקטואלים בכוח מופרז, חש אף הוא שלא בנוח. בשעה שהאנטישמיות של סורל נעשתה גלויה יותר וארסית יותר, והוא הראה עוינות לזולין בנדה (מבקר חריף של ברגסון וכל צורה של לאומנות, אשר פגי בכל זאת העריצו מאד), ולבסוף בא בברית עם המלר-כנים והשוביניסטים של מזראס והלאומנים הק-תוליים המיסטיים אשר סביב בארס, שנראו לו עצמאיים, מיליטאנטיים וללא השידפון הרפובלי-קני, לא יכול עוד פגי לשאת זאת וביקש מסורל לא לשוב עוד. סורל נפגע עד עומק נפשו. ה-דיבור היה חביב עליו מן הכתיבה. קהל הסופ-רים והאניטלקטואלים המחוננים היה דרוש לו. מכאן ואילך היה יוצא ונכנס בבית-מסחר ספרים של אחד מחסידיו הנחותים יותר והמשיך מידי-רותו כמקודם.

עגבוביו עם הריאקציונרים בחוג פרודון, כפי שהיה קרוי זה, לא האריכו ימים. בשנת 1912 הרים סורל על נס את מוסוליני, או לוחם סוצי-

שבו בני-אדם, משתפסו כי הם מעוצבים, ביוד-עים או בלא יודעים, על ידי מלחמת המעמדות (שהיא לדידו נתון היסטורי), יכולים הם, במאמץ הרצון ובתגבורת השראה של מיתוס נאות, לפתח דרך חירות את הצדדים היוצרניים של טבעם, ו-בלבד שלא ינסו לעשות זאת כיחידים אלא באו-רח קיבוצי, כמעמד. אפילו דבר זה אינו נכון לגמרי לגבי אנשי גניוס מועטים — ביחוד אמ-נים היכולים ליצור בתנאים חברתיים עוינים בו-כות עצמת רוחם העשוי לבלתי-תת. נראה היה לו כי גיימס וקרצ'ה ורנאן מעמיקים להבין בטיבו של תהליך אפל זה יותר מהסוציולוגים בעלי תו-רת הסביבה. אך סורל אינו הוגה עקיב. החיפוש הנואש שחיפש כל ימיו את המעמד או הקבוצה אשר יגאלו את האנושות, או לפחות את צרפת, מבינוניות וירידה, אף הוא עצמו מושרש בסוציו-לוגיה כמו-מארכסיסטית של ההיסטוריה בתורת דראמה שגיבוריה הם מעמדות שנולדו מתוך גי-דולם של כוחות הייצור, דוקטרינה שהוא טוען לתקפותה האובייקטיבית.

בחיוור אחר אבירים חדשים

מישנתו של סורל פעולתה על התנועה הסינ-דיקאליסטית המהפכנית היתה זעומה. הוא כתב מאמרים בכתבי-עת, שיתף פעולה עם לאגארדל, דלסאל ופגי, נתן כבוד ויקר לפרנארד פלוטייר, והרצה לפני קבוצות חסידים בפאריס. אבל בש-עה ששאלו את גריפיל, האישיות החזקה ביותר בקרב הסינדיקאליסטים למן פלוטייר, אם קרא את סורל, השיב, "אני קורא את אלכסנדר דיומא". סורל היה בעצמו מה שהוא תיעב ביותר בזול-תו — אינטלקטואלי מדי, מתוחכם מדי, מרוחק מדי ממציאות חייהם של הפועלים. הוא חיפש גיבורים מקראיים או הזמריים שיש בהם מן ה-רוח האפי ונחל אכזבות בכל עת. בימי משפט דרייפוס הוקיע את האנטי-דרייפוסרים, שנראו לו עומדים לשקרים, עוולה ודמאוגיה חסרת-מעצור. אך משניצחו הדרייפוסרים חזר ונתגעל מן הציניות, הצביעות והתימרון הפוליטי הניקלה של אוהבי העם. אנושיותו ופי-גיבו של ז'ורס

תר מדי מרכושו השקיע במניות צאריסטיות ו- אוטטריות. איש לא שם לב למותו שבועות אחר- דים לפני מצעד מוסוליני על רומא. המילה האחר- רונה שהביעו שפתיו היתה, לפי המסופר, "נפוך- ליאון...".

לנין, אחד משני הגיבורים שלו בערוב יומו, התעלם ממנו; מוסוליני, שהיה מחזר אחר אבות רוחניים מיוחסים, נתלה באילן שלו. התעמולה הפאשיסטית מצאה תחמושת מועילה בכתבי סורל; הלעג לדמוקרטיה הליבראלית, האנטי-אינ- טלקטואליזם הבוטה, הפנייה אל הכוחות האי- ראציונאליים, הקריאה לאקטיביזם, לאלימות, ל- מאבק כשלעצמו, כל אלה היו כרוח למפרשי ה- פאשיזם*. סורל לא היה פאשיסט יותר מפרודון, אך הערצתו את הפעולה, את הכבוד והמרי, שג- אתו העזה לדמוקראטיה ולשוויון, סלידתו, מליב- ראלים ויהודים, הללו, כמו סוג הסוציאליזם של פרודון, אינם נטולי זיקה ללשגום והגותם של הפאשיזם והנאציזם; ואף מעיני חסידי הקרובים ביותר לא נעלם הדבר. הקשר האידיאולוגי בין השקפותיו ובין המשותף לבולשביזם הרומאנטי ולזרמים השמאליים בפאשיזם גלוי לעין. "הקרי- אה 'מוות לאינטלקטואלים'", הוא כתב ברוב תקוה בקובץ מאמריו האחרון, "אשר יחסה כה תדיר לבושביקים עוד עתידה אולי להיעשות קריאת-הקרב של הפרולטריון העולמי כולו".

כאן לכאורה היינו רשאים להיפרד מסורל כאיש-חזון יוצא-דופן, מבקר חודר ואכזרי של פגמי הדימוקראטיה הפרלמנטרית וההומאניטא- ריות הבורגנית, כסופר שיש לו קוראים בעיקר ב- איטליה, הן בחוגים שמאליים והן בחוגים לא- מגיים, אשר מקומו נלקח כדין על-ידי פארטו, מוסקא ומיכלס, כידיד של קרוצ'ה, כמקור-השפעה זוט על מוסוליני, כקיצוני שכוח למחצה הטמון

אליסטי ססגוני, וראה בו קונדוטייר אשר באחד הימים "יברך את הדגל האיטלקי בהרבו". בשנת 1914 שוב הוא לבדו. כשפרצה המלחמה חש את עצמו גטוש: ברגסון, פגי, מוראס, אפילו הרוזה, כולם נזעקו להגנת הריפובליקה. בימי המלחמה היה נדכה ושקט. הוא החליף מכתבים עם קרוצ'ה, שנראָה לו ביקורתי ומרוחק, ואמר לידידו דניאל הלוי כי המלחמה אינה אלא קרב בין הממון האנ- גלו-אמריקני ובין המטה הכללי הגרמני. לא היה איכפת לו הרבה מי מהם ינצח.

אחרי המלחמה, במכתביו אל קרוצ'ה, הוא מתח ביקורת על התחלתו של הפאשיזם, ואפשר בהשפעת פארטו, והרגע הפרו-פאשיסטי ההתחל- תי של קרוצ'ה, הכריז על מוסוליני כ"גניוס פו- ליטי". לנין הלהיב אותו הרבה יותר. הוא ראה אותו כמחדש נועז וריאליסטי של הסוציאליזם, ההוגה הסוציאליסטי הגדול ביותר למן מארכס, אשר העלה את ההמונים הרוסיים למישור אפי של תחושה מהפכנית. לנין היה פטר הגדול או רובספייר, טרוצקי היה ס"ט ז'יסט; רעיון הסוב- יטים שלהם היה בעיניו סינדיקאליזם בטהרתו; הוא קיבל אותו כפי מראית העין, כפי שקיבל אולי את הוקעתו שהוקיע מוסוליני בשנת 1920 את "כל המדינות שבעבר, בהווה ובעתיד". הוא קידם בברכה את ולזולם של הבולשביקים בדמו- קראטיה, ועוד יותר, את יחסם האכזרי אל האינ- טלקטואלים. הוא הכריז כי הטרור הגובר של המפלגה הבולשביסטית מוזיק פחות מן הכוח, ש- הוא מיועד לדכא¹; על כל פנים, הרי זה בודאי באשמת החברים היהודים שבה. הוא העלים עין מהתחזקות המנגנון המפלגתי, ולא דיבר על רוס- יה כמדינה סוציאליסטית, כיון שמושג זה נראָה לו, כפי שהיה נראָה למארכס בשעתו, כתרתי דסתרי.

השימוש במדינה ככלי-זין נגד הבורגנות משול, כך הכריז, כ"גריבוי שהטיל את עצמו למים כדי לא להרטב בגשם". דעתו עדיין היתה נוחה מ- מוסוליני, אך הוא החשיב יותר את לנין אשר עליו שלח הלל נלהב. בין כה וכה אך מעטים הקשיבו עתה לדבריו; הוא חי בבדידות ובעניות — יו-

* ריאקציונר רוסי רומאנטי וצורר-דמוקראטיה הכריז פעם כי בראותו את הבורגנים במגבעות בולר של- הם נוהרים בחוצות פאריס היה שואל את עצמו, האם לשם כך הכריע אלכסנדר הגדול את צבאות הפרסים. רגש כזה לא היה זר ללבו של סורל.

אך אילו חי היום קרוב לשער כי נחשול אי-השקט הראדיקאלי לא היה פוסח עליו להסעירו. כמו פאנון והפנתרים השחורים הוא האמין כי המקופחים והנדכאים יכולים לרכוש להם זהות וכבוד אנושי על ידי מעשים של אלימות מהפכנית. להפחיד את הבורגנות מוגת-הלב (או, ב-מקרה פאנון, את השליטים האימפריאליסטים) על-ידי מעשים נועזים של מרי, אף שסורל לא חיבב טרוריוזם או חבלה, דבר זה תאם את רגשותיו וניבו. הדאגה כשל אחד ציה-גווארה או אחד פאנון בשל העוני, הסבל ואי-השוויון, לא היתה במרכזו חזונו המוסרית של סורל; אך היה בכך כדי לקיים את האידיאל שלו של גאווה מהפכנית, של רצון המונע על-ידי ערכי-מוסר מוחלטים.

רעיון הסובלנות הבולמנית, האמונה כי סבילת משטר המרסן הלכי נפש "אפיים" היא גופה צורה של בלימה ודיכוי, רעיון זה עונה כהד ממש לדוקטרינה שלו. הדיאלקטיקה הניאו-מארכסיסטית שלפיה כל המוסדות ואף הדוקטרינות הם צורות קבועות, ולפיכך מכשולים, לפראקסיס האנושי, היוצר תמיד, הזורם תמיד, מין מהפכה מתמדת, דיאלקטיקה זו אולי היתה נראית לו, אפילו היה מבין את המלים הסתומות של המארכסיזם ההגליני, כהסתה לאנארכיה ותו לא. זה מטאפיסיקה של אסכולת פראנקפורט, ושל לואי קאץ', מן הסתם היתה נפסלת על-ידי סורל לאלתר כרפואת-אליל אוטופית וטליאולוגית חדשה של נוקדנים או נוכלים אקדמיים.

הוא האמין בריסון עצמי ובמשמעת עצמית. הוא שנא אי-סדר, בוהמיות, חסרון גדרים שאתה גודר בעצמך, כגילויים של היתרנות והתנוותנות. אבל מרידתם של אלה אשר סופר גרמני תיאר בזמן האחרון כאנאבאפיסטיים של השפע, מטיפים לחברה אלטרנאטיבית שלא דבקו בה מוחמי העבר, הללו מן הסתם היו מדברים אל לבו. ההיתרנות המינית שלהם היתה עוכרת את רוחו; התוזמה היתה לו הנעלה שבמידות; מנהגייהם המרושלים, האפסהביציזניזם שלהם, התמכרותם לזכרים, חייהם חסרי-הצורה, ודאי היו מעוררים בו

לבטח בדפי העבים שבספרי היסטוריה של ה-מישנות הסוציאליסטיות. ואולם רוחו, כעבור מחצית המאה עוד לא מצאה מנוח.

הלמדו את לקח סורל ?

סורל, כמו ניצשה, הטיף לנחיצותה של ציוויליזציה חדשה של עשיינים ופעלנים, מה שקרוי היום תרבות-נגד או חברה אלטרנאטיבית. השמאל המתקדם במאה התשע-עשרה האמין במדע ובבקרה ראצינאלית על הטבע וחיי החברה והיחיד, ועל אמונתו זו בנה את התקפותיו כלפי המסורת, המשפטים הקדומים, האסתטיציזם, הקלריקאליזם, המיסטיקה השמרנית או הלאומנית, כל מה שלא ניתן להתבאר בטיעון ראצינאלי — כל האנשים הללו נחלו, במידת מה, נצחון. בחברה הבתר-תעשינית, הטכנוקראטית, שבה סברה אנו חיים, שולטים אנשים המסתיעים עים במומחים מדעיים מיומנים, במתכננים ראצינאליים, בטכנוקראטים. תורת הקונוורגנציה מלמדת אותנו כי החברות משני צדי מסך הברזל מותנות על ידי כוחות דומים בכל הבחינות העיקריות, יהיו מה שיהיו הבדלי הדרגה או הסוג של חירות אינדיוידואלית שזוכים בה בניה.

זהו סוג המשטר — הן הדמוקראטיה האמיתית והן המדומה — המיוסד על יראת-כבוד בפני מומחים וטיטות של תוכניות, אשר סורל כל כך ירא ותיעב. חברה של צרכנים ללא ערכי מוסר אוטנטיים משלהם, השקועה בהמוניות ובשעמום בתוך שפע גוֹאֵה, עיוורת מראות שגב וגדולה מוסרית, ארגון ביורוקראטי של חיי-אדם — לא אור מה שהוא קרא "המדע הקטן", השימוש הפוזיטיביסטי בכללים כמו-מדעיים בחברה — את כל אלה שנא מקרב-לב. מי ימרוד באלה? הפועלים לא מילאו את תקוותיו. הם לא נענו לתרועות שופרו; הם הוסיפו לשקוע בסיפוק צרכיהם החמריים; אורח-חייהם היה דומה עד-ליאוש לזה של הבורגנות הזעירה, אשר ממנה יבואו יום אחד רוב מגוייסיו של הפאשיזם, מעמד אשר סורל ראה אותם כמעייין הגדול ביותר של אילוח מוסרי. הוא מת אדם נכזב.

שבו הם חיים (או על מומים דומים במפלגה ה- מהפכנית אשר הם נוטשים באכזבתם). התגובה היא מוסרית יותר מאשר אינטלקטואלית, תגובה של הרצון ולא דוקא של השכל; אנשים כאלה הם נגד המשטר הקיים משום שהוא בלתי צודק או בהמי ולא דוקא משום שהוא איראציונאלי או מיושן. לפני יותר משבעים שנה התלונן אָדוֹ-ארד ברנשטיין כי המארכסיוז הכויב באימתן השקפה מתקבלת על הלב בדבר מטרות החיים, והוא הטיף לערכים האוניברסאליים של הנאו-קאנטיאניזם. וכן עשה גם קארל ליבקנכט שאין להאשימו בחוסר להט מהפכני. דבר זה קרוב יו-תר לעמדותיו של סורל, וזה הדבר המקשר אותו למחאה המהפכנית של זמננו.

אך אנטי-ראציונאליזם זה היה, במידת-מה, מופרך מתוכו. סורל ידע שאם האמונה בשכל יש בה מן ההשלילה, הרי הדבר ניתן להתגלות ולהק-בע רק בעזרת שיטות ראציונאליות, על-ידי דעת ודעת-עצמו וביאור ראציונאלי של עובדות ההיס-טוריה או הפסיכולוגיה או ההתנהגות החברתית. הוא לא רצה לבלום את ההמצאה ואת הטכנולוג-יה; הוא לא היה מן הלודיים, הוא ידע כי ניתוח מכונות משמעו הנצחת הבערות, המחסור והעוני. אפשר שהיה מודה כי התרופות המוצעות על-ידי המורדים החדשים השליות הן; אך הדבר לא היה מטרידו. הוא לא הציע קווי-מדיניות מוגדרים, במשק או בחברה. כמו מתנגדי הגל בגרמניה של-אחר נפוליאון הוא פנה אל האהבה, הסולידאריות, השותפות; לימים היה בכך כדי לפרנס אופוזיצ-יות "אֶפְסְטֵרֶא-פֶרְלֵמֶנטריות" של הימין ושל ה-שמאל. אם פאנון או הלוחמים השחורים, או ה-סטודנטים המהפכניים לא היו בגדר מרפאים, אפ-שר שהיה מוזהא אותם כהמחלה עצמה. זה הדבר שאמר הרצן על עצמו ועל הניהיליסטים בני דו-רו. מאמציו של סורל כל ימיו לזהות ולברור את הטוהר מן הלא-טהור, להפלות את הרופאים מן החולים, את המעטים ההרואיים שאמורים הם להיות גואלי החברה—אם פועלים או לאומנים ראדיקאליים, ואם פאשיסטים או בולשביקים—מאמצים אלו סופם היה כשלון. האם היה מנסה

חימה; והוא היה מוקיע את הנאו-פרימיטיביזם שלהם, את האמונה כמתכונת רוסו, כי העוני וה-הספוס קרובים הם יותר לטבע מן הצנע ודרכי תרבות, ולפיכך אותנטיים הם וטהורים יותר מב-חינה מוסרית. הוא ראה זאת ככוב ואיולת והת-קיף זאת כל ימיו. אבל מצבה הנוכחי של החברה המערבית היה נראָה לו כאישור לנבואת ויקו על התפוררות חברתית כהקדמה לברבריות שניה, ש-אחריה תבוא ציויליזאציה חדשה, גברית יותר, ראשית חדשה שבה ישוּבו ויהיו בני-האדם פשו-טים, תמימי-דרך ומחמירים. הברבריות לא הטי-לה עליו מורא.

קרוב שהיה מוצא נימוקים לברך על מהפכת התרבות הסינית. "אם הסוציאליזם יתמוטט", ה-עיר פעם, "הרי יבוא הדבר מן הסתם באותו אופן כמו בפרוטסטאנטיות, משום שייבהל מפני ה-ברבריות של עצמו", ומכאן משמע שחלילה לו מלהעצר אלא עליו לדהור קדימה—ברבריות היא בסופו של דבר סם כנגד ההתנונות. בדבר זה מאמינים באופן אינסטינקטיבי כל אלה אשר כיום פנו עורף לחברה נרשעת, כמו סורל אשר העריץ את הנוצרים הראשונים בשל היותור על הנאות העולם ובכל מאודו חפץ כי הפועלים יעשו כמוהם.

אך הבריה החזק ביותר המקשר אותו עם ה-תנועות המהפכניות של ימינו הוא הדגשתו הנ-חושה את הרצון. הוא האמין במטרות מוסריות מוחלטות שהן בלתי-תלויות בכל תבנית דיאלק-טית או היסטורית אחרת, ובאפשרות לקיים, בתנ-אים שבני-האדם בעצמם יכולים ליצור, את המט-רות הללו על-ידי הכוח המתואם של הרצון הקיבוצי החפשי והמכוון. זה, ולא דוקא תחושת לוח-זמנים קפוא של דטרמיניזם היסטורי, הוא הלך-רוחם של רוב המורדים, פוליטיים ותרבותיים, של שני העשורים האחרונים. הללו המצטרפים לאר-גונים מהפכניים והללו הנוטשים אותם, יותר מש-מפעמת אותם תיאוריה מטאפיסית של ההיס-טוריה—של תמורה חברתית—שחוששים הם מלפגר אחריה, מפעמת אותם התמרמרות מוס-רית על הצביעות או אי-האנושיות של המשטר

זהה מטעם הממשלה הסוביטית. הלוי אמר כי הוא יבוא בדברים עם משפחת סורל. אחרי שהייה ארוכה נמסרה לו הודעה כי המשפחה רואה את הקבר כעניינה הפרטי בלבד. הלוי היה שבע רצון ועונג. ההודעה היתה יבשה, בוטה וסופית. סורל עצמו יכול היה לשלוח אותה.

נביא הפעולה הקיבוצית המתואמת, הגישות הפראגמטיות, לא העריך אלא ערכים מוחלטים, עצמאות גמורה. הוא אמר היה להיות דיוגנס מודרני שגמר אומר לפוצץ את הדוגמות הקדושות ביותר ואת האמונות הנערצות ביותר של כל המוסדות והמשטרים בדורו הנאור. ועדיין כדאי לקרוא אותו. העולם שעליו ונגדו כתב יכול להיות עולמנו שלנו. בין שהיה, כפי שרצה להי- יות, "רציני, עצום, נשגב", ובין שהיה לעתים קרובות נלוז, דוגמאטי ואחוז-דיבוק, מלא זעם של נעורים נצחיים (ומכאן אולי זיקתו של רגש לוחט וממורמר זה, שלא נתבגר כל צרכו, אל המהפכנים הצעירים של זמננו), עטים עלינו רע- יונותיו מכל עבר. יש בהם מרידה באידיאל הראצ- יונאליסטי של שביעת רצון ללא חיכוך במשטר חברתי הרמוני שבו כל הבעיות הן בסופן בע- יות טכניות הניתנות להפתר על ידי טכניקות נאותות. החזות של עולם סגור זה היא שמרתיעה רתיעה מוסרית את הצעירים כיום. הראשון שני- סח זאת בלשון ברורה היה סורל. ודבריו עדיין יש בהם הכוח להסעיר.

למצוא את אלה בעמים הקולוניאליים, או בשחור- רים של אמריקה, או בסטודנטים שבאורה מסתו- רי לא דבקה בהם טומאת-הערכים הכוזבים של חברתם? זאת לא נוכל לומר.

מכל מקום, הסכנות שעליהן דיבר היו ועודן ממשיות. מאורעות אחרונים הראו לדעת כי אב- חנתו במחלה אינה מיושנת כלל.

הוא עצמו היה כמעט כל דבר אשר הוקיע ב- שצף-קצף: אינטלקטואל מנוכר, הוגה בודד, הי- מנותק מאנשי מעשה, שאינו מגיע לידי זיקה ל- פועלים, ואינו חבר לשום קבוצה חיונית קואו- פרטיבית של יצרנים. הוא אשר סמל היצירה היה לו האבן המפוסלת, השיש המהוקצע, ייצר רק מלים. הוא האמין בחיי-משפחה, ובמשך עשרים וחמש שנה לא היו לו. האביר הלוחם לעשייה היה בן-בית רק בבתי-מסחר ספרים, בקהל משבירי- מלים, אנשי-שיח התלושים כמוהו מחיי הפועלים והאמנים; הוא נשאר יוצא-דופן, אגוצנטרי, נכרי ואחר. זו אירוניה, וסברה שלא געלמה ממנו.

מצבות-זכרון לא הקימו לו. עשר שנים אחרי מותו, כך מספר לנו דניאל הלוי, בא אליו רולן מארסל, מנהל הספרייה הלאומית בפאריס, ובפיו סיפור-מעשה משונה. הוא נודמן לאחרונה עם שגריר איטליה הפאשיסטית, וזה מסר לו כי נודע לממשלתו שקברו של סורל מונח, וממשלתו מו- בנה להקים מצבה ראויה להוגה הדגול. כעבור זמן קצר בא אליו שגריר ברית-המועצות בהצעה

שני עולמות בתקופה אחת

דויד ריקארדו ושארל פורייה: מאתים שנה להולדתם

י. גלפט

המדעיות לתחום הבעיות הכלכליות. וזאת לזכור, בתחילת המאה התשע-עשרה החרפו בעיותיה הכלכלית של אנגליה עקב המלחמה הממושכת עם צרפת והמצור היבשתי בהנהגת נפוליאון, שזיעזע את יסודות המסחר הבין-לאומי הבריטי והביא לידי פיחות המטבע האנגלי.

"השאלות הבוררות" של אנגליה והנטיה התי-אורטית של ריקארדו חברו יחד להעלות את האיש שהיה, בעצם, צנוע ונחבא אל הכלים בזירה הפוב-ליציסטית והספרותית, כפולמסן ומנתח רציני של בעיותיה הכלכליות של אנגליה.

בשנת 1809 פירסם ריקארדו מאמר (שהופיע גם בצורת חוברת) על "מחיריהם הגבוהים של מטילי מתכת", ב-1815 פירסם "מסה על השפעת מחירי תבואות נמוכים על הרווחים", שבה הוא מגן על האינטרסים של מעמד התעשיינים החדש וקובע שהאינטרסים של בעלי הקרקעות מגדלי התבואה נוגדים את האינטרסים של שכבות אחרות באוכלוסייה. ריקארדו עצמו היסס תמיד לגבי פירסום עבודותיו הספרותיות-המדעיות, וב-1815 כתב לאחד מידידיו, שאין לו מניעים אחרים לטי-פול בבעיות כלכליות מלבד הסיפוק שנותן לו המדע. "ככל שיהיו רעיונותי צודקים, לא אוכל ליהנות מן האושר לפרסמם בצורת ספר שיביא לי תהילה". כעבור שנתיים בלבד יצא ספרו שהור-ציא לריקארדו שם-עולם בתולדות המחשבה הכלכלית, "יסודות הכלכלה המדינית והמסויי". הכלכלן גיימס מיל, אביו של ג'ון סטיוארט מיל, הוא ששיכנע את ידידו ריקארדו לפרסם את ספרו, שריקארדו עצמו אמר עליו פעם כי באג-גליה הבינו אותו לא יותר מעשרים וחמשה איש. גם מתנגדי ריקארדו לא יכלו למנוע הערכתם הגבוהה מן האסכולה הריקארדיאנית, אם כי היו ביניהם בעלי שיטות כלכליות משלהם (מאלטוס,

בהפרש של שנים-עשר יום נולדו בחודש אפר-ריל 1772 שארל פורייה ודויד ריקארדו. כמוכן, זימון הלוח בלבד ליציאת שני הוגים אלה לאויר העולם, אינו מצדיק את צירופם יחד במאמר-יובל. ועוד: לא רק דעותיהם וגישותיהם לבעיות האדם, החברה והמשק היו שונות בתכ-לית, אלא גם תולדות חייהם ועיסוקיהם היו רחו-קים כרחוק מזרח ממערב.

בן ליהודים ספרדים שהיגרו מהולנד לאנגליה, התחנך דוד ריקארדו שנים אחדות (עד שנתו השלוש-עשרה) באמסטרדאם, ומיד אחרי כן החל לעזור לאביו, איש עסקים בבורסה. הוא עזב את היהדות, ואחרי שנשא אשה מכת ה"קוייקרים" הצטרף לכנסייה ה"אוגיטארית", ניתק קשריו עם משפחתו העשירה והחל בעסקים עצמאיים כ-"ברוקר" בסיטי של לונדון. המזל האיר לו פנים בעסקיו, ועד-מהרה היה עשיר מאביו, שהיה איש אמיד למדי. כמה מכותבי קורות חייו של דויד ריקארדו מסבירים את הצלחתו בעסקי-כספים וניירות-ערך בכך, שלמד מלאכה זו בעודו נער, כשנכנס לשותפות עם אביו. ולא זו בלבד: מיל-דותו היתה לו נטייה בולטת לחשיבה מופשטת ולשיקול כל עניין "מן השורש", כשידיעה רצי-נית בשיטות מתימטיות מסייעת לו בניתוח וב-הסקת מסקנות.

כשהגיע לעושר הפסיק את פעילותו הפינאנ-סית, קנה שטח אדמה גדול באיזור גלוסטר והת-בודד באחוזתו כדי להרוות — ולו במעט — את צמאון-הדעת שלו. כאן הוא מרחיב ומעמיק את ידיעותיו במתמטיקה, וכן הוא עוסק במדעי הטבע, מסדר אוסף מינרלים עשיר וגם מקים מעבדה משוכללת לפי תנאי הזמן. כעבור שנתיים, בהש-פעת ספרו של אדם סמית "עושר העמים", עבר מרכז התעניינותו האינטלקטואלית וחקירותיו

היה מסימני ההיכר העיקריים של "המהפכה התעשיינית" ברבע האחרון של המאה הי"ח והי"ט רבע הראשון של המאה הי"ט — פרק זמן המבדיל בין פעולתו המדעית של ריקארדו ובין עבודתו המדעית של אדם סמית. ואם האחרון נחשב ככל-כלן התקופה המאנופאקטורית, הרי ריקארדו גר-אף לעינינו ככלכלן שתורתו התגבשה על רקע הייצור החרושתי הממוכן.

יש היסטוריונים כלכליים המיחסים את תחילת "המהפכה התעשיינית" בארצם לשלהי שנות השישים של המאה הי"ח, כשהמצאות טכניות רבות, שבאו בזו אחר זו, שינו בתכלית את הטכניקה היצרנית. אך טעות גסה היא לראות את "המהפכה התעשיינית" כפרי המצאות טכניות ארעיות. ואולם הללו היו גם לפני אותה מהפכה, אלא שבתקופת המלאכה והחרושת הזעירה, שעבדו בשביל שווקים מקומיים מוגבלים, היו ההמצאות מאולתרות כמעט, והיה בהן כדי לקפח את מחייתם של בעלי המלאכה והחרשתנים הזעירים המאורגנים בגילדות.

נקל להבין איפוא כי אירגוני בעלי-המלאכה והחרשתנים הזעירים התקוממו בכל כוחם כנגד המיכון, ואף היו משמידים את תבניותיהם של ממציאים נועזים, ולפעמים אף מגיעים לידי הריגה. המצב נשתנה במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, כשנחלשו הגילדות והקורפוראציות וגברו ההון המסחרי והייצור לשם יצוא, והופיעו מאגרי פאקטורות גדולות. הורדת הוצאות-הייצור נעשה תה אחת המשימות הנכבדות ביותר של היצרנים — ומכאן השאיפה לשיפור הטכניקה והמירון הקדחתני אחר אמצאות. בשלהי המאה הי"ח ניתנה דחיפה חזקה לקידום טכני על ידי שורת אמצאות בתעשיית אריגי כותנה, בחרושת המטא-לורגית והנהגת מגוון-הקיטור, כשכל אחת מהן היא מעין כלל אמצאות קודמות. לא במקרה היה הענף הצעיר בתעשיית האריגים באנגליה — זה של עיבוד כותנה לבדים — זירת חידושי המצאות, שכן, בזכות גילו הצעיר, לא היה מוגבל כתעשיות אחרות בתקנות קורפוראטיביות. במלחמתה עם תעשיית הצמר ה"וויסקה" במשק האנגלי יכלה

סיי, סיסמונדי, ומאלטוס, שבתורתו יש מידה גדושה של סניגוריה על מעמד בעלי-הקרקע, כינה את יום מותו של ריקארדו כיום האומלל בחייו. גם ידידו וגם מתנגדיו של ריקארדו הוקירו את שכלו החריף ואת כנותו האינטלקטואלית. "המוע" דון לכלכלה מדינית" שקם בביתו בלונדון נתקיים עשרים וחמש שנה, כמעט עד עצם יום מותו היה ריקארדו האישיות המרכזית של ה"מועדון". השתתפו בו לא רק כלכלנים ופילוסופים, אלא גם מדינאים, תעשיינים, סוחרים, דבר ששמר אותו מליהפך לבימה אקדמית גרידא. ב-1819 נבחר ריקארדו לבית הנבחרים, ושם, עם כל רתיעתו מהופעות "כ"נואם", השמיע דעתו בשאלות-יסוד של חיי המדינה והמשק כגון הריפורמה בפרלמנט, סחר חפשי, הצבעה סודית, הרחבת זכות הבחירה לבית הנבחרים וכדומה. הופעותיו הפרלמנטריות של ריקארדו, ביחד אלו שכוונו להגנת הליבראליזם הכלכלי, לא יכלו שלא לעורר ביקורת והתנגדות חריפה — בעיקר מצד נציגי מעמד בעלי הקרקעות הגדולים, ואחדים מהם האשימוהו בהגנת "האינטרסים הצרים" של הבורגנות התעשיינית ואפילו באינטרסים חמריים אישיים. כאן מקום להעיר, שכל הביוגרפים של ריקארדו מסכימים בעניין יושרו האישי ונקיון-כפיו. ריקארדו ידע להפריך האשמות אלו בכבוד ובקור-רוח והכחיש בתוקף את היותו נציג לאינטרסים של מעמד מסויים.

י. רובין, כלכלן יהודי-רוסי, אמר באחת מעבודותיו, שמבחינה סובייקטיבית רשאי היה ריקארדו לראות עצמו כנציג האינטרסים של "העם כולו" (לימים גם בניגוד לאינטרסים של האצולה וחצר המלוכה), שהרי משוכנע היה — ובתנאי תקופתו גם צדק — שאם מכירים בצורך פיתוחם של כוחות-הייצור באיים הבריטיים, יכול הדבר להיעשות רק על-ידי קידום משק התעשייה הרכושני. וזאת לזכור, כי בימי אדם סמית היה הקאפיטאליזם האנגלי רק בראשית צעדיו. הקאפיטאליזם התעשייני החל במיצעד-נצחון רק לאחר שהייצור על-ידי מכונות בא במקום עבודת הידים. מעבר זה מייצור-יד לתעשייה ממוכנת

כלל את העוגי. המיכון דחק את רגליהם של הטוויים והאורגים ממקומות העבודה, הרבה את מספר האביונים, וגרם להחרפת הבעיה של תחרות עבודת ילדים ונשים בזו של גברים. יבוא תבואות לאנגליה נתקל בקשיים רבים לא רק עקב המלח-מות הנאפוליאונית והמצור הקונטיננטלי, כי הממשלה האנגלית, בדאגתה לענייני בעלי האחו-זות הגדולות, החמירה את המצב עוד יותר בהג-היגה מסיימכס גבוהים לתבואות מיוזבות. נוכח התייקרות רבה של גרעינים הודרו בעלי הקר-קעות והחוות לבצל כל חלקת אדמה פנויה לגידול תבואות. הפקעת קרקעות ציבוריות ויצירת "גד-רות" (enclosures) במהירות מפתיעה ממש, ואחוזות גדולות בעלות אופי רכושני דחקו את רגליו של משק האיכר. תופעות אלו ואחרות הש-תקפו בעבודותיו המדעיות של ריקארדו. לנוכח המשק האנגלי של תחילת המאה התשע-עשרה, הקורם עור וגידים קאפיטאליסטיים, הראה רי-קארדו את כוחו לבסח הכללות תיאורטיות גאו-ניות שהן עד היום בבחינת נכסי-צאן ברזל של המחשבה הכלכלית.

ריקארדו היה חסיד הפילוסופיה ה"תועלתית" שקיבל מגיימס מיל, תלמידו בכלכלה. בנתאם, יוצרה של פילוסופיה זו היה אומר כי הוא אביו הרוחני של גיימס מיל, וזה אביו הרוחני של ריקארדו, באופן שהאחרון "הוא נכדי הרוחני". כמו בנתאם היה גם ריקארדו משוכנע, כי מקום שיש תחרות חפשית, "אין ניגוד בין האינטרסים של הפרט ושל הכלל". לדעתו תועלת החברה אינה אלא בהגשמת רצונות יחידה, ומה שאין בו תועלת ליחיד, לא יועיל גם למדינה. עשייה בלי מעצור להשגת תועלתו של הפרט היא בעיני ריקארדו ערובה ראויה לשמה לריבוי "עושר הכלל", שביטוי גידול הייצור. לעומת זאת, הצרת צעדיו של עקרון זה תגרום לצמצום כוחות-הייצור ולירידה בעושר החברה. מטעם זה שלל את תכניותיו של רוברט אוון, להקמת קהילות שתפניות. במכתב לאחד מידידיו כתב ריקארדו, בין היתר: "אזון עצמו הוא בלי ספק בעל-הת-להבות שוחר-טוב שהוא גם נכון לקרבנות לשם

תעשיית-הכתנה לנצח רק הודות לשכלולים טכ-ניים רצופים. באמצע המאה הי"ח כבר שופרו הרבה הגולים וגדלו ממדיהם, אך כיוון שהפלכים לא שופרו כמעט מימי הביניים אי אפשר היה לטוויים להספיק להמציא לאורגים די חומר לעי-בוד. אולם לימים נהפך הגלגל, ובעזרת מית-קנים משוכללים הוכשרו הטוויים להגדיל את ייצורם מאתים מונים. מעתה לא יכלו האורגים להדביק את קצב הטוויים. עד שתפט הפלך המיכני את מקומו גם בעיבוד הצמר.

תחום שני לשינויים נוקבים היתה, כאמור, תע-שיית המתכת. עד לאמצע המאה הי"ח היה ייצור עשת וברזל מושתת על דלק-עץ, ובדרך הטבע שוכנו כורי-ההיתוך סביב היערות ובתוכם, והיו נודדים עם בירוא היערות למקומות אחרים. במאה השבע-עשרה כבר היה משק היערות האנגלי מדולדל ביותר, וגבר הצורך בדלק אחר לתעשיית המתכת. ואז באו ה"נישואין" בין ברזל ופחם.

השינויים הללו לא היו יכולים להשפיע על אנגליה השפעה כה מהפכנית, אילולא היו עוד בשלהי המאה השמונה-עשרה תנאים חברתיים מתאימים לפיתוח תעשייני; הון מוצבר בידי סו-חרים, אנשי ממון וחרושת, וכנגדו שדה-השקעה להון זה בתעשייה החדשה. מאות האכרים והאומ-נים שנתרוששו, ואביונים למיניהם, סיפקו את החומר האנושי ל"שימוש" של ההון התעשייני. הגידול המהיר של התעשייה גרם לשינויים ניכרים בכלל המשק הלאומי הבריטי. ערב "המהפכה התעשיינית" (בתחילת שנות השבעים של המאה הי"ח) נחלקה האוכלוסיה האנגלית שווה בשווה בין הכפר והעיר. כעבור יובל שנים (בתחילת שנות העשרים של המאה הי"ט) כבר היתה האוכ-לוסיה הכפרית 33% בלבד מתושבי אנגליה, החלה יציאה מזורות מהכפר, וגדלו במהירות ערי התע-שייה מאנצ'סטר, בירמינגהאם, ליורפול ועוד. הבכורה במשק האנגלי עברה מידי ההון המסחרי להון התעשייני. "המהפכה התעשיינית" יצרה סיכויים חדשים לצמיחת העושר הלאומי ולעליית פיריון הייצור, אך עוד בראשיתה נתבלטו גם מגרעותיה. גשוג התפוקה הלאומית לא הפחית

נומינאלי וריאלי) ושכר העבודה העולה (באופן נומינאלי בלבד), ריווחיהם אלה של הרכושנים ילכו ויצטמצמו ברציפות יחסית ואולי גם מוחלטת. עקב זאת, כך סבור היה ריקארדו, מאיימת על הכלכלה הרכושנית סכנת "הצבר בלתי מס-פיק", לאמור ירידת שער הרווח והיעלמות המגניעים להצבר אצל הרכושנים. בגירסה זו מופיעים אובייקטיבית בעלי האחוזות, מייצרי התבואה, כ"קברני הקפיטאליזם", כיוון שהרנטה הקרקעית שהם נהנים ממנה בולעת את חלק-הארי של ההכנסה הלאומית. חזות כזו מתעלמת מאפשרויות הקידום האגרוטכני והגדלת התוצרת החקלאית, ואם כי ריקארדו תמך ביבוא תבואה זול מחוץ לארץ ויצא נגד "חוקי התבואה" המגבילים את היבוא, לא העריך למדי את ההתמחות הבין-לאומית ואת הוולת מחירי התוצרת החקלאית על-ידי יבוא.

בתורת הרנטה הקרקעית שלו קובע ריקארדו, שערך מוצרי החקלאות אינו נקבע על-ידי העבור-דה שהשקיע היצרן היחידי אלא על-ידי "כמות העבודה המרבית שיש להשקיע בייצור על-ידי חקלאים העובדים בתנאים בלתי-נוחים ביותר. לפי ריקארדו נובע "חוק" זה משוני התנאים האופייני לייצור החקלאי, אלא שהוא פרס את יריעת ה"חוק" על כלל הייצור, לרבות התעשייה, ומארכס תיקן את הדבר בגירסת "העבודה הסוציאלית הממוצעת ההכרחית".

מכל האמור למקוטעין עד-ככה יובן, שריקארדו התנגד לתורת הביקוש וההיצע השלטת בחוגי הכלכלה באנגליה ומחוצה לה. כלשונו: "בסופו של חשבון, מחיר הסחורות נקבע על-ידי יציאות הייצור ולא, כטענת רבים, בהתאם להיצע וביקוש. כמובן, היחס בין שתי קטיגוריות אלו אפשר שישפיע זמן-מה על מחירי-השוק, אך די לכם, למשל, להפחית את הוצאות הייצור (למשל, של כובעים), והמחירים ירדו לרמתם הטבעית גם במקרה שהביקוש יגדל פי שניים, שלושה או ארבעה".

את הרכוש במובנו הכלכלי גרס ריקארדו בבחינתו הטכנית המוחשית, היינו כ"אותו חלק

הגשמת תכניותיו". אולם היוכל אדם פיכח להאמין, שהחברה המתוכננת על ידי און תשגשג ותייצר יותר מאשר ייצרו בני אדם עד כה, אם הם יוכוונו למאמץ-העבודה רק מכוח הנימוק של טובת הכלל במקום האינטרס האישי? האם נסיון-דורות אינו טופח על פניה של תפיסה מעין זו? האידיאל החברתי של ריקארדו הוא איפוא המישור הרכושני, תחרות יחידים, שכל אחד מהם רוצה להגדיל הכנסתו ורצון זה הוא הגורם לגידול כוחות הייצור. כאן ריקארדו הוא בעל ספק, יורשם של הפיסיוקראטים ושל אדם סמית, אלא שהוא כבר ראה, לנגד עיניו משק רכושני מפותח יותר, דבר שהכשירו להגדיר ביתר בהירות מקודמיו את תכונותיו ומגמותיו של המשק הזה.

דוקא מארכס הביע לא אחת ולא באקראי את הערכתו לריקארדו כאיש מדע והוגה נועז ומעמיק בעל גישה מתקדמת לתופעות ובעיות. בייחוד התרשם מארכס מן העובדה, שכדי להבין ולהסביר את ה"פיסיוולוגיה" של החברה הבורגנית הלך ריקארדו בדרך מדידת ערך הסחורות על-ידי זמן-העבודה שהושקע בייצורן, ולאור הגורם הזה דן גם בתופעות אחרות של ההתפתחות הכלכלית והחברתית. ועוד דבר שהעריך מארכס מאד בפעלו המדעי-הספרותי של ריקארדו הוא העלאת הניגוד המעמדי כרכיב יסודי פעיל בהתפתחות המשק הרכושני.

מקום נכבד בבניינו התיאורטי של ריקארדו תופסת גירסתו על ירידת שער-הריווח והצבר ההון תוך הדגשת תפקידן של מגמות אלו בהתפתחות הקאפיטאליזם. בהסתמכו על תורת האוכ-לוסיה של מאלטוס ועל עקרון ירידת הרווחים, צפה ריקארדו את הכרח המעבר לעיבוד אדמות זיבורית, המותנה בדרך הטבע בהעלאה מתמדת של מחירי התוצרת החקלאית, ואלו זו עלולה לגרום לעליית השכר של עובדי התעשייה במידה שהשכר נקבע ביסודו על-ידי מינימום פיסוי של אמצעי מחייה. אך הואיל ולפי דעת ריקארדו, אין ביכולתם של התעשיינים להעלות את מחירי מוצריהם בהתאם לעליית השכר, הרי רווחיהם, ה"נלחצים" בין הרנטה הקרקעית העולה (באופן

החקלאות דיו שיביא לידי הוולתם — ולא לידי ייקורם — של מוצריה. מקור הרגשה הוא לא בעור דף פרי האדמה, אלא בערך החליפין הגבוה שלו, הנובע מקשיי הייצור. בדרך זו מעתיק ריקארדו את הבעייה מתחום הערך הצרכני לזה של ערך החליפין. אשר לגירסה ה"מונופולית", הרי לדידו אין התבואה יקרה בגלל תשלומי רנטה, אלא זו משולמת בשל יוקר הלחם: חשוב לזכור, שאין ריקארדו מתעכב כלל על הרגשה האבסולוטית המושתתת על עובדת קיומו של קניין קרקעי פרי-טי. תשומת לבו המדעית מרוכזת ברנטה ההפרי-שית, שביטויה בהבדלים בין יציאות-עבודה אינ-דיודואליות לאלו הסוציאליות ההכרחיות, ועקב זאת במעבר לעיבוד שטחים פורים פחות. תורת שכר-העבודה של ריקארדו יש בה יתרונות וחס-רונות גדולים. מעלתה העיקרית היא השאיפה לג-רוס את שכר-העבודה כמוגדר פחות או יותר ב-דיוק, כשהוא מוסבר הסבר פשטני על פי היחס שבין ההיצע והביקוש לידיים עובדות. ריקארדו טוען שההיצע והביקוש לכוח-העבודה משפיעים רק על "מחיר השוק" שלו, היינו המחיר המשולם לעובד כתוצאה מהיחס הנזכר: אך תהיה מה שתהיה סטיית מחיר זה ממחירו ה"טבעי" של כוח-העבודה, ניכרת במחיר-השוק מגמה לתיאום עם "הטבעי", כלומר, הוא נע בסביבות רמה מר-כזית יציבה, שהיא היא "המחיר הטבעי", התלוי במחירי המזון, ההלבשה ואמצעי-צריכה אחרים שהפועל נזקק להם למחיתו ולמחייית משפחתו. עם עליית מחירי המצרכים עולה שכר העבודה, עם ירידתם הוא יורד. על ידי "מחיר העבודה הטבעי" (או, בלשונו של מארכס, "ערך כוח-העבודה") נקבע איפוא מעין "מינימום" של אמצעי מחייה שהיה בעיני לאסאל "חוק הברזל של שכר-העבודה" ושימש לו בתעמולתו נימוק רב-עצמה להוכיח לפועלי גרמניה, כי אין תוחלת לשפר את מצבם בתנאי המשק הרכושני.

ל"תורת המינימום" החיוני שתי גירסאות מי-נימום פיסיוולוגי; ומינימום תרבותי; כלומר "רמת-חיים" ההולמת תנאיה החברתיים והתר-בותיים של התקופה הנדונה. במבט ראשון דומה

מעושר-הארץ, המשמש את הייצור והמורכב ממ-זון, מלבוש, מכשירי-עבודה, חומר-גלם, מכונות וכו', שהוא הכרחי לעבודה לשם הפעלת המשק. הרכוש הוא איפוא אמצעי-ייצור, "עבודה צבורה" ועבודה ישירה בלתי אמצעית. נמצא שהופעת הרכוש (במובן אמצעי-הייצור) אינה פוגעת בחוק ערך-עבודה: ערך אמצעי הייצור "מועבר" לייצור הסחורות המיוצרות בעזרתם. מצד אחר מגובש זה במעין תוספת בצורת רווח או עודף-הערך. להסברת מקור ה"תוספת" הזאת די לו לריקארדו בבחינתו הכמותית גרידא של עודף-הערך, כשהוא מתעלם ממהותו החברתית.

הפרק השני של "יסודות הכלכלה המדינית ומיסוי" מוקדש לתורת הרנטה הקרקעית, וזו מקו-בלת עד היום על כלכלנים בני אסכולות שונות, לרבות מארכס וההולכים אחריו. פשטותה ובהי-רותה של ההרצאה כאן היא דוגמה בולטת בכלל הספרות הכלכלית הבין-לאומית לשימוש יעיל במתודת ההסבר המופשטת. תורת הרנטה של ריקארדו קרובה לתורת הערך שלו, ואולי אפשר לטעון שהיא נובעת ממנה.

לפני ריקארדו ניתנו כמה תשובות והסברים לקטיגורייית הרנטה: הפיסיוקראטים גרסו את הרנטה הקרקעית כתוצאת פריזנה הגבוהה של האדמה ושל עבודת האדמה, המסתייע בכוחות הטבע והנותן "תוצר-נטו" למעלה מן המוצרים שצורכים החקלאים עצמם — הרנטה נוצרת על-ידי הטבע עצמו; אצל אדם סמית אנו מוצאים צעדים ראשוניים לפתרון בעיית הרנטה. הוא מקבל מקצתה של הגירסה הפיסיוקראטית הנזכרת. הוא מוסיף לראות את הרווח והרנטה כאחת כ"ניכוי" מערך העבודה של העובד, ולדידו הרנטה נקבעת על-ידי צירוף שכר-העבודה, הרווח והרנטה. בכך פילס סמית דרך לתיאוריות שלפיהן מחיריה ה-גבו של התוצרת החקלאית הם פרי ההכרח לפצות את בעלי-הקרקעות על-ידי רנטה — גירסה הנס-מכת על עמדתם המונופוליסטית של בעלי-הקר-קעות.

ריקארדו שולל תיאוריות אלו, כשהוא טוען לעומת הפיסיוקראטים, כי פריזנה המיוחד של

נסה הלאומית בין המעמדות החברתיים בביטויים האבסולוטי של חלקיה, אלא נתן ביטוי יחסי להתפלגות זו. אם קיבל הפועל במועד מסויים תמורת שכרו פי אחד וחצי בצרכי מזון ומלבוש ממה שקיבל קודם, אך אם בו בזמן עלה פריון העבודה ב-100% ושוי המוצרים ירד באותו שיעור, יש לקבוע שחלקו של שכר העבודה או הערך הריאלי של שכר העבודה ירד, הואיל והפועל המקבל אמנם יותר מוצרים, חלקו בתוצר הלאומי הכולל ירד. גירסה זו של הבעיה הנדונה פותחה אחרי ריקארדו על ידי רודברטוס ועל-ידי מארכס ב"תורת ההתרוששות" שלו. עצם הבלטת הניגוד שבין המעמד הרכושני התעשייני החדש ומעמד בעלי-הקרקעות הגדולים מוכיח, שריקארדו הבין כיום בקיום סתירות מעמדיות וברוך זו שלל למעשה את תורת ה"הרמוניה" הבין-מעמדית, שהייתה קרובה ללבו של אדם סמית.

באנגליה קמו כמה וכמה סוציאליסטים רדיקאריאניים (ויליאם תומפסון, ג'ון גריי, ג'ון פרנסיס בריי, פרסי רוונסטון, תומס הודסקין ואחרים, ביניהם גם תלמידי רוברט אוזון) לאסכולותיהם ולגונייהם. אחדים מהם התימרו ביצירת כלכלה מדינית פרוליטרית, אך אף אחד מהם לא הצליח בכך. כלכלה כזו — בין שאתה מקבל אותה ובין שאתה דוחה אותה — נוצרה על ידי מארכס.

ב

אביו של פורייה, שמת עליו בהיותו בן תשע, היה סוחר בעיר בזאנסון. אם כי עוד בהיותו בן שבע נשבע — לפי עדות תלמידו קונסדרן — שארל הצעיר "שבועת-חניבעל" לשנוא את המסחר עד סוף ימיו, הרי בלחץ אמו-האלמנה אנוס היה לשמש עוזר-מסחר כדי לסייע למשפחתו שהתייתמה ממפרנסה. לשם כך היה עליו לזנוח את הלימודים, נעשה סוכן-נוסע ואגב כך שהה בערים שונות בצרפת וגם מחוץ לגבולותיה. כשקיבל ב-1792 את חלקו בירושת אביו היה לסוחר עצמאי במוצרים קולוניאליים בעיר ליאון. כש התקוממה ליאון בשנת 1793 נגד הקונוונט השולט בצרפת (ספטמבר 1792 — אוקטובר 1793) היה

שריקארדו נוטה לגירסה זו, כשהוא מעיר ש"המחיר הטבעי" של העבודה משתנה לפי התנאים הגיאוגרפיים ותנאי הזמן בארץ שמדובר בה. אך רושם זה נמצא בלתי מבוסס, והקורא בכתביו יראה, שהוא אימץ לו את הגירסה ה"פיסיולוגית" וחזר לתפיסה המאלטוסיאנית על החוק הביולוגי של ריבוי האוכלוסייה.

כיום, כעבור יותר ממאה וחמישים שנה להופעת "יסודות הכלכלה המדינית והמיסוי", לא קשה להוכיח כי ריקארדו טעה בדברים שונים, ושם ירדת פריון האדמה, התייקרות התבואות, ירידת שער הריחוק הרכושני ושכר העבודה הריאלי של העובד הם בבחינת חוליות בשרשרת הסיבתית-ההגיונית של מחשבתו התיאורטית, הרי, לפחות, אחדות מן החוליות הללו נמצאו רפויזות. עליית פריון העבודה וההישגים הגדולים בטכניקה באגרונומיה מעידים על הטעות שבתחזיותיו בנוגע למחירי התבואות. גדל לא רק השכר הנומינאלי של השכירים, אלא גם השכר הריאלי, ודבר זה בא עם ריבוי הצרכים הסוציאליים ועם התארגנותם המקצועית והמדינית של הפועלים, גורמים שמשקלם היה מועט בימיו של ריקארדו. עליית פריון העבודה הקדימה כמעט תמיד את עליית שכרו הריאלי של הפועל, ועקב זאת גדל עודף הערך (בלשונו של ריקארדו — הרווח), אלא שלעומת זאת ירד שיעור הרווח עם שיכלול ההרכב האורגני של ההון — כלומר דווקא עם עליית פריון הייצור.

עם זאת היה ריקארדו הראשון שהציג את בעיית התחלוקה בכל היקפה וקבע אותה בראש התענינותו המדעית. בהקדמה ל"יסודות הכלכלה המדינית" הוא מציין, כי "גילוי החוקים הקובעים תחלוקה זו הוא תעודת היסוד של הכלכלה המדינית". ואם כי באחד ממכתביו אמר כי השאלות הגדולות של רנטה, שכר ורווח אינן קשורות בהכרח בתורת-הערך, הרי למעשה הוא שהניח את עקרונות ערך-העבודה ביסוד מחקריו ובנה על עקרון זה את תורת-התחלוקה שלו. ועוד זכות מדעית לריקארדו, שהוא לא העמיד בשורה הראשונה של מחקריו את בעיית התפלגותה של ההכ-

מוחלים בו. באופן כללי יש לראות את הציווילי-ואציה כ"מעגל קסמים" של סתירות מתחדשות בלי הרף, כשהיא מגיעה לתוצאות מנוגדות לאלה שהיא שואפת אליהן — בכנות או בצביעות — ובתוכה "העוני נולד בתוך העושר עצמו". אם כאן ניתן לראותו במידה לא מועטת כמאטריאליסט, הרי פורייה האוטופיסט מבקש את פתרון ניגודיה של הציוויליזאציה לא בהחרפתם של אלה, כי אם באמצאותיהם של אנשי סגולה. ליסוד האוטופי שבתפיסת עולמו מתווסף אפוא היסוד המיטאפיסי. פורייה שאף להחליף את מישטר-הכורח של תרבות זמנו בשלטון הרצון החפשי והיצרים. מבחינה זו הוא נחשב לאנטי-קאנטיאני, ובמידת-מה יש לראותו גם כמנוגד לפרויד, שהעלה את גודל חשיבותו של היסוד התת-הכרתי בחיי-האדם.

אין התפתחות הציוויליזאציה בעיני פורייה בבחינת מניע המקדם את חיי-החברה. הוא שואף להגיע לשלב החמישי בהתפתחות האנושות, שלפי גירסתו קדמו לו שלבי העדן, הפראות, הפאטריארכאט והברבריות. הראציונאליות המדומה של הציוויליזאציה היא בכך, שהייצור שועד בד לסחר (בהקבלה צולעת הוא מצביע על הפיכת האהבה לנישואים, כלומר למשפחה מונוגאמית). שארל ג'יד, שלפחות קשה להאשימו באי-אהדה דוקטרינאלית לסוציאליזם האוטופי ול-הוגיו, כתב בספרו "פורייה חלוץ הקואופרציה" (1924), כי "די לפתוח את כתביו (של פורייה) בהוצאתם המקורית כדי לחוש סחרחורת... אוכל לקרוא לפניכם מאה עמודים, ובהם יקשה לראות דבר זולת טירוף-דעת".

ב-1822, בבואו לפאריס, פירסם פורייה את הקונטרס "מסה על התאגדות ביתית וחקלאית", שבמידת מה ביקש לתקן בנימה הקונסטרוקטיבית שבו, את חיבורו הקודם, ההרסני, "תורת ארבע התנועות" (1808), אלא שגם כאן הובלטה תמצית "החוק" של פורייה, חוק מיקסם-התשו-קה, החוק היחיד אשר האדם, לדידו, כפוף לו. כאלוהי לייבניץ, כן גם אלוהיו של פורייה הוא מתמיטיקאי, אלא שבמקרה האחרון החשיבה היא

פורייה בין המתקוממים, נשבה על-ידי צבאות הממשלה המרכזית, איבד את כל רכושו, נידון למוות ונמלט מהמאסר. לימים היה עליו לחזור ולהתפרנס כשכיר בענף המסחר, כשזמנו נחלק בין "סדנאות השקר" (כה כינה את בתי-המסחר) לבין לימודים ברשות עצמו. אכן עבודתו כסוכן-נוסע לא היתה לשוא. ניתן לו להכיר את עולם המסחר מבפנים — ולבסס את הקו האנטי-מקאנטיליסטי החריף של כלל השקפת עולמו. המסחר היה בעיניו מחלה אורגנית של תרבות זמנו. הערכתו את התעשייה והתעשיינים היתה סובלנית. ב"אנטי-דירינג" שיבה אנגלס את גישתו תו הבקרתית החריפה של פורייה לחברה הבורגנית. אך שבחים אלו אין בהם כדי לטשטש את הרושם המזורז שעושים בטחונן והוקרת-עצמו המופרזים של פורייה. בדומה לאוגוסט קונט, אבי הפוזיטיביזם, שטען כי תורתו מגשימה את שלי-חותם של אריסטו ופאולוס בממוג, התפאר פורייה שאם יוחנן המטביל היה מבשרו של האל, הרי הוא, פורייה, יורשו-ממשיכו, הממוג באישיו-תו את ישו הנוצרי עם גיוטון. מבחינת הענווה רחוק היה מאוד הסוציאליסט-האוטופיסטן פורייה מהתיאורטיקן של הקפיטליזם, ריקארדו, שהיה כפי שראינו, איש צנוע באמת.

באחד הספרים שיצאו במלאת מאתיים שנה להולדת פורייה מסופר, כי בשעה שסעד עם ידיד, וזה שילם ארבעה-עשר סו בעד אגס, הרי פורייה, אשר בא זה עתה מנורמנדיה, שם אפשר היה לקנות מאה אגסים במחיר זה, עמד מיד על ניצול הצרכן והיצרן החקלאי כאחד על-ידי שפעת המתווכים הלוחצים על השווקים. שתי גטיות מודגשות היו בו: אחת שלילית, אנטי-מרקאנטיליסטית עקרונית, והאחרת חיובית, אגרארית. הוא רצה שה"אסוציאציות" שלו תושתנה בעיקר על יסוד חקלאי, שתי גטיות אלו מקרבות אותו, בעצם, לכלכלני צרפת הטרומ-מהפכנית בתפיסתם הפיסיוקראטית. התעשייה והתיעוש הם, לפי פורייה, יצורי ה"ציוויליזאציה", וזו מצדה אינה אלא "מחלת המין האנושי", גם משום שדר-כיה ואמצעיה נוגדים את שלב ההתפתחות שהם

וטוען, שבדומה להגל בן דורו שולט פורייה במיתודה הדיאלקטית כשהוא אומר, כי בכל תקור־פה היסטורית יש קווי עלייה וירידה כאחת. כדוגמת קאנט, שהכניס למדעי הטבע את רעיון חורבן האדמה, כן הכניס פורייה לגירסת ההיסטוריה את רעיון אבדן האנושות. בבקרו את כלכלני זמנו, נזקק פורייה בכל זאת לשיטותיהם בניתוח; אך אם, לדעת אנשי הכלכלה שפורייה מבקרם, טבע האדם תובע את פיצול הייצור בין יצרנים שונים, הרי דווקא ניתוח מצב־הדברים בתחום זה מוכיח לדעת פורייה את הצורך באירגון חברתי של המשק ומגיעת התחרות, כי רק במשטר כזה יבואו היצרים על ביטויים דרך חירות ויהיו לכוח מכוון את ההיסטוריה. ואולם השאלה הנוקבת היא: האם הכשירה ההיסטוריה את התנאים למישטר חברתי כלכלי חדש? תשובתו של פורייה היא שלילית, ובנקודה זו הוא מכוון את ביקורתו כנגד המורים והמתנגדים ללהיטות הילדים אחר דברי מתיקה שהרי "טוב עשה האלוהים שבשמים את אשר עשה, ולא היה צורך להפסיד שלושת אלפים שנה כדי להלחם במעשי השוכן במרומים, שחילק בכונה את הטעמים והנטיות של בני־אדם".

פורייה היה לא רק איש־חזון (או גם איש־הזיה), אלא ראה עצמו (או ביקש לראות עצמו) כאיש המעשה, ועשה מאמצים להקמת "פלנסט־ריים", שכל אחד מהם הוא יחידה של עבודה ושיתוף בצריכה, שלמצבה האנושית שלה קרא "פלנגה", והיא בת 1800 איש לערך. כ"תיאור־טיקן של היצרים" סבר כי אחד היצרים המרובים של האדם יעורר רכושנים לסייע לו בכסף להקמת ה"פלנסטרים". בתמימות אמונתו פירסם מודעה בעתונים המזמינה בעלי־הון לרכוש "מניות פלנסטר" הודיע על שעות קבלתם בדירתו הצנועה. אין צריך לומר שבעלי־הון לא אצו לרכוש מניות־הפלנסטר. ואולם מעט מעט קנה פורייה אוהדים ותלמידים, שהשקיעו גם מאמצעיהם הצנועים במיפעלו, ואם לא היה די בכך להקמת ה"פלנסטר", הרי סייעו השקעות אלו לפירסום עבודותיו הספרותיות. ב־1832 נוסדה חברת המ־

זו של היצרים: "אהדות וסלידות הן לו לאלוהים עניין לחישוב, השוקל את יצרי האדם ממש בדרך־מה לאקורדים במוסיקה". האדם גברא בצלם אלו־הים, ואם אלוהים איננו נוהג מתוך כורח וכפייה, הרי גם האדם צריך לעשות את מלאכתו לא דרך כפייה, אלא משיכה.

ב"תורת ארבע התנועות" כבר ניכרים סימני תורתו היסודית של פורייה, והוא מבטיח כי בחיי־בוריו העתידיים יפתח את רעיונותיו לפרטיהם. בהבטחתו זו עמד פורייה רק באופן חלקי. ואולם עיקרי השקפותיו ניתנו לימים בשני ספרים "העור־לם התעשייני והחברתי" (1828) ו"התעשייה המ־זויפת, המפוצלת, הדוחה, הכוונת והסס־שכנגד, תעשייה טבעית, הרמונית ומושכת" (1835).

בדרך כלל לא הצליח פורייה הסופר למצוא מסילות ללבן של קהל קוראים הגון, ושארל ג'יד תולה את הקולר בעיקר ב"עצם המראה החיצוני של כרכים ענקיים אלה, ההעדר המכוון של כל סדר ותכנית, שפורייה קורא לו"סדר מפורז", ויותר נכון לכנותו "סדר של אי־התאמה". הרי אלו כתבים ללא כותרות, פרקים הקרויים "ציר ישר", "ציר הפוך", "אינטרמדיא", או מבוא הבא בסוף הספר, "הוכחות" הנפסקות או משתנות לפתע מעמוד לעמוד, ונראה הדבר כאילו סדר־הדפוס שפך את כל הסידור שבידו, וכל האיכסים והאיפסילונים רוקדים ריקוד־פרא ומודפסים ישר או באלכסון או במהופך — לפניך לשון עלגים, מגיה לבנה ושחורה של ימי הקדם האגדיים. ואולם אנגלס נוטה חסד לפורייה ולו משום ש"אצלו (אצל פורייה) אנו מוצאים ביקורת המש־טר החברתי הקיים, שמתמזגים בה שנינות צר־פתית עם עומק הניתוח. הוא מעריך כערכם את דברי הבורגנות ונביאיה בעלי ההשראה מן התקור־פה הטרום־מהפכנית והנפניה המשוחזדים, שהו־פיעו על הבמה אחרי המהפכה... פורייה אינו מבקר בלבד. בעל טבע עליו, בדרך כלל, הוא נהפך לאחד מגדולי הסטיריקנים של כל הזמנים. הוא מתאר בלעג את נכלי הספרים המשגשגים ואת הרוח התגרנית שהשתלטה על חיי הכלכלה בצר־פת עם שקיעת המהפכה". אנגלס מרחיק לכת

ולנטיות הטבעיות. בעיניו משמעות התהליך ההיסטורי צריכה להיות שחרור ה"טבעי" וה"נורמאלי" מחישוקי ה"בלתי טבעי" וה"בלתי נורמלי". מכאן שה"היסטוריוזם" של פורייה הוא שלילי, שכן הוא גדרש לו רק במקרים שכוונתו להפריך הנחה זו או אחרת.

פורייה נוטה להסכים, כי במקרים רבים הביטוי החיצוני של היצרים הוא מעוות ומכוער, אלא שסיבת הדבר לדעתו היא שלא ניתן לבטא עצמו באופן הפשי וללא מעצורים מלאכותיים. דורות על דורות, טוען פורייה, עוות טבע-האדם, ורק בחברת העתיד בהתגשם רעיון ההתאגדויות החפ-שיות, יוכלו היצרים להתבטא דרך חירות, כי "האדם הוא הרמוני, כאלוהים שברא אותו. היצרים שלמראית עין הם לא-סדירים ופראגמנטאריים, הם לאמיתו של דבר הרמוניים ופועלים (או צרי-כים לפעול) בתנאים של "סדרות" (סריות), ויש בהם שלימות ואחידות, שבני-אדם סברו כי אינה אפשרית כלל. בלי "מנגנון-סדרות" זה, היצרים הנבדלים והסותרים איש את רעהו משולים לח-יות לא-מרוסנות ונהפכות לחידה שאין לה פת-רון".

"ההתאגדות" יש עמה תשובה לבעיות החברה ופורייה מקדיש תשומת-לב ראוייה לאירגונה של זו. ב"פלנסטר" שהזכרנו, הכל — לרבות ילדים — שותפים בעבודה לא בכוח הכפייה כי אם לפי הנטיות, ותנאי העבודה יהיו כאלה, שאיש לא ירצה להישאר מחוץ לתהליך ואירגון העבודה. בכל ענף יאורגנו "סדרות" ואיש איש לפי נטיו-תיו, יבחר לו את ה"סדרות" המתאימות לו, מתוך הנחה שלכל אחת מהן יידרשו לא יותר משעה וחצי עד שעתיים. "תקופות-עבודה" קצרות אלו נקראות "סיאנסים". קיצור שעות העבודה מוסבר על-ידי פורייה בכך, שגם העבודה המושכת ביותר מעייפת את העובד אם היא תתארך יתר על המידה. שכר העבודה יבטל, כי ב"התאגדות" אין שכירים, אלא רק חברים-שותפים בתהליך ייצור חברתי, שיקבלו תגמולים מהתוצר המשותף בהת-אם לעבודה, ההון והכשרון המושקעים בתהליך הייצור לפי שיעור זה:

גיות הפורייריסטית הראשונה בהון-מניות מיליון ומאתים אלף פרנקים, שנחלקו למניות בנות 100, 200 ו-300 פרנק, כדי לאפשר לאזרחים מעוטי-אמצעים לרכושן. שני חסידיו של פורייה — בודה ודווה — בעלי קרקעות מהלך עשרות קילומטרים מפאריס מסרו לרשות האירגון 500 הקטר קרקע תמורת מניות. חסידי התכנית נתמנו לתפקידים שונים ופורייה עצמו נבחר "ראש המיכניזם החב-רתי". היה נדמה שהוא קרוב להצלחה בהגשמת יוזמתו. אך לא יצאו ימים רבים ובאה פשיטת-הרגל. מקורביו של פורייה ראו את סיבת הכישלון במימון, ואלו "ראש המיכניזם החברתי" עצמו ראה אותה בכך, שחברי ה"פלנסטר" לא קיבלו את המלצותיו ולא קיימו את הוראותיו בדייקנות. בשנת ייסודו של ה"פלנסטר" הראשון (1832) פירסם פורייה את ספרו "הריפורמה התעשיינית או הפלנסטר", אלא שכשלונו של הנסיון הראשון שיתק גם את פעולת ההסברה הספרותית.

באמת רשאים אנו לטעון, כי מבחינה מיתודו-לוגית נוקט פורייה עמדה דומה לזו של הכלכלנים בני דורו, שהוא מבקרים קשה, שהרי כמוהם מקבל הוא כנקודת-מוצא את טבע האדם הבלתי-משתנה, אלא שהוא נבדל מהם בעצם הגדרת טבע האדם, הנעוצה בתורת היצרים שהיא המסד לבניינו הרעיוני, שלושה עשר יצרים מונה פורייה כתכור-נות נצחיות של האדם. הללו, סבור פורייה, הם מתנת אלוהים, כלומר שאין לראותם כפרי הת-פתחות היסטורית. באחת ממסותיו הוא תוקף נמרצות את ה"מוראליסטים", הרוצים בדיכוי היצרים: "כל הקפריסות הפילוסופיות כגון חובה, אחריות וכדומה אין להן כל שייכות לטבע: החובות, האחריות מוצאן מהאדם, ואילו היצר מוצאן מהאלוהים, והמבקש לעמוד על כוונת הא-לוהים, עליו לעמוד על היצרים, על הטבע כולו עצמו ללא כל זיקה לחובה ולאחריות המשתנות מדור לדור, בעוד שהיצרים הטבעיים והטבע עצמו יציבים הם".

אמנם פה ושם מראה פורייה סימני התחשבות בשינויים, ובכל זאת החובות והמוסר הם בבחינת תופעות מלאכותיות העומדות בסתירה ליצרים

נים" וממשיכם. אם כה ואם כה, הגישה ההיסטורית של מארכס נתנה לו ולתלמידיו את האפשרות להשיב לשאלת "למה" של הקטיגוריות האלו ובעיקר לשאלת מהותו של הערך והיווצרותו — ומכאן גם פיתוח תורת עודף הערך.

לא אחד מן האנטי-מארכסיסטים — למשל קארל פופר או אריך פרום — יוצא נגד ראיית תורת מארכס כחמרנית וגובלת באי-אנושיות. אם פרום דוחה הערכה זו ומדגיש, כי מטרת הסוציאליזם למארכס היתה שיחרור האדם, וקארל פופר מדגיש אף הוא את יתרון תפיסתו של מארכס משום האופי הסוציולוגי של תורתו, הרי בא הדבר בלי ספק בהשראתם הישירה או העקיפה של הסוציאליסטים האוטופיסטיים, ובתוכם פורייה. אמנם ב"מאניפסט הקומוניסטי" אנו קוראים דברים קשים על הסוציאליסטים האוטופיסטיים, המעדיפים המצאות על פעולה חברתית ותנאים דמיוניים על התנאים ההיסטוריים של שחרור, הדוחים פעולה מהפכנית ורוצים דרכי שלום כגון מופת ונסיונות הנכשלים כמעט תמיד. וכפי שמסביר אנגלס בחיבורו "הסוציאליזם האוטופי והסוציאליזם המדעי", "בייצור מפותח במידה מועטת מאוד, בתוך מלחמת-מעמדות בלתי מפותחות נולדו תורות בלתי-מושלמות".

וכך, למרות הניגוד המובהק, באה ההשפעה וההשלמה. מארכס הפך את ה"פירמידה" של הגל, ובכל זאת ההשפעה ההגליינית לא סולקה על ידו, ואף משנתו של ריקארדו הושלמה מבחינה פילוסופית-סוציולוגית על-ידי מארכס. וכך אירע גם לסוציאליסטים האוטופיסטים ובתוכם פורייה, שמשנתם נדחתה בשתי ידי מארכס (וחברו אנגלס), אך השראתם ההומאניסטית נספגה בכל זאת במסכת הסוציאליזם המדעי.

5/12 למשתתפים בעבודה, 4/12 להון המניות ו-3/12 לחלקה של הידיעה המעשית והתיאורטית. ואלה שבעה תנאים שהוא קובע לאירגון העבודה: א. על כל חבר להיות מאוגד, להשתתף ברווחים ולא לקבל שכר; ב. התגמול לכל חבר יוענק בהתאם לשלושת הגורמים שמנינו — עבודה, הון וכשרון; ג. יש "להחליף" את ה"סיאנ-סיים" לא פחות משמונה פעמים פעמים ליום, כי ההתלהבות לסוג-העבודה מסויים לא תימשך יותר משעה וחצי עד שעתיים; ד. קבוצות-העבודה, שיחסי יחידות נקשרים ביניהן וגם בין חבריהן, תהיינה במצב של תחרות ויריבות בתהליך-העבודה; ה. על בתי המלאכה ומקומות-העבודה האחרים להצטיין בנקיון והידור כדי שהעבודה בהם תהיה מושכת במידה מרבית; ו. עקרון חלוקת-העבודה יוגשם בשלימותו באופן שלכל מין ולכל גיל תינתן עבודה המתאימה לו; וז. יוענק חופש מלא לכל גבר, אשה וילד בבחירת סוג העבודה, בתנאי של יחס נאות וכישורים מתאימים. עם זאת אין הקניין הפרטי בטל, וגם אי-השוויון עדיין קיים ב"פלנטטר". אלא שאין הקניין כקניין פרטי בחברה הבורגנית, שהרי אין הוא שולט על הייצור והעבודה, המארגנים והמכוונים על-ידי קולקטיב. רכושנים ובעלי-קרקע נעשים "רנטיריים", אלא שבניגוד למקובל בחברה הרכושנית הם עובדים לא מתוך כפייה אלא מתוך נטייה.

לדעת שומפטר (ב"תולדות האנליזה הכלכלית") לא היו לריקארדו עניין וידיעה בהיסטוריה הכלכלית, אלא שבקיאותו הכלכלית הקיימת סיי-עה לו לקבוע את הקטיגוריות ("גורמי הייצור") שלו. לא מעטים ההיסטוריונים והתיאורטיקנים של הכלכלה הקוראים למארכס "אחרון הקלסיק-

על שירת לאה גולדברג

ישעיה רבינוביץ

גאני של נופו, ואותה שעה יהא גם צופה בנופו, כאילו פרוש הוא ממנו או על גבו הוא תלוי — משמשת דחף יצירי שלעולם אינו סר משירת גולדברג. הדחף הזה הוא המניע את דיבורו של השיר הראשון בסידרת "שברי כתבות" ² —

מי ימלל איזה אור כבה עד עולם ועד נצח
כי יעצום האדם עיניו ביומו האחרון ;
מהו החזון שעמד בינו ובין קרן השמש
שפיוזה בין ריסיו עד שחדל מלראות.
ראה את שפתיו הפתוחות בין הגלוי לבין אין,
ראה את מצחו הצונן — דין עולם שאבד.

השיר הזה הוא הומאניסטי במפורש: חזונו של אדם שאבד הוא "דין העולם שאבד". אולם העי-קרן היסודי הזה לעולם לא יגיע לידי מבע ממצה משלו, אלא אם כן דמותו של האדם הזה שלובה אורגאנית בנופו, שכן רק בשילוב הזה מקבל הדיבור השירי את הטונאליות המיוחדת שלו. השיר הזה פותח בשאלה ריטורית, בעלת הטונאליות המאיוורית של "מי ימלל", חרף טיבו האלגי בשל סתימת החזון עם מותו של אדם. הבחינה הנופית שבשיר ערשה כך. החזון הוא האור, הוא הגילוי בעיניו של האדם: הוא קרן השמש המפוזת בין ריסיו עד ש"חדל מלראות". עם עצום האדם את עיניו "ביומו האחרון" החזון הוא "אור כבה עד עולם ועד נצח". ובשני הטורים האחרונים, שכבר נאספו מן הבחינה הנופית שבשיר, עולה הדיבור בקינה, אף-על-פי שעדיין עומד הוא בטונאליות המאיוורית שלו —

ראה את שפתיו הפתוחות בין הגלוי לבין אין,
ראה את מצחו הצונן — דין עולם שאבד.

השיר הזה הוא בין המעטים מאד ב"מוקדם ומאוחר" בטונאליות שלהם. דוק היגון נמתח על רוב שיריה של לאה גולדברג, ואפילו הדיבור השירי אינו נדרש לאלגיה מפורשת. זהו קולה

לאה גולדברג היתה בת דורם — ואם לא בת גילם — של אברהם שלונסקי ואורי צבי גרינברג, יוכבד בת-מרים וש. שלום. אולם בשירתה לא פנתה אל האקספרסיוניזם המודרניסטי, אם כי היתה מקורבת אל שלונסקי ולבית-מדרשו ביצירה הפיוטית, ולא אל הסימבוליזם הפורמאלי, אם כי עקבות הסימבוליזם ניכרים פה ושם באסופת שיריה "מוקדם ומאוחר" ¹. מטפחת היתה את ניבה הלירי ברשות-היחיד שלה בלבד: דיבורה השירי, שתמיד היה תמוד לנופו החיצוני, היה בעיקרו חותר אל המעמקים שאליהם היה חותר גם המודרניזם הספרותי האמנותי של התקופה. בזה יש לייחד לשירת לאה גולדברג חשיבות מקורית משלה בתולדות השירה העברית של תקופתה המודרניסטית, שניציגיה הראשונים נראו בשנות העשרים ושעלתה לשיאה בשנות החמישים למאתנו. צר מאד שהביקורת העברית לא הבחינה בחשיבותה של השירה הזאת כראוי לה, ולא הקדישה לה עיון רציני ומקיף.

נקודת המוקד בדינאמיקה האמנותית של שירת לאה גולדברג היא: האדם בנופו. נקודה זו היא בעלת מוטיבים שונים וואריאציות שונות, מהם שנושאים היא המשוררת גופה, מהם המופנים אל האדם שבשיר האמנותי הוא מחונן בייחוד משלו, בעולם קיומי משלו. הצד השווה שבכולם הוא החתירה למבע של ריאליות, שה"נגלה" החיצוני שבה טובל תמיד ב"נסתר" הפסיכי שבה. ואין לך דבר שכן עמד לה למשוררת זו בחתירתה האמנו-תית כנוף, על כל החליפות והתמורות שבו. הבעיה שתמיד הטרידה את הפילוסופיה ואת הפסיכולוגיה — כיצד יכול אדם שיהא חלק אור-

¹ לאה גולדברג: מוקדם ומאוחר, ספריית פועלים, תל-אביב, מהדורה שנייה, (שנת הדפוס לא ניתנה). "הספר הזה מכיל שירים מתוך הקבצים: טבעות עשן, 1935; שובלת ירוקת העין, 1938; מביתי הישן, 1944; ברק בבוקר, 1955; ושירים חדשים "מלים אחרונות" שעדיין לא קובצו בספר" — המו"ל.

² "לילה וימים אחרונים", שם ע"ע 37-34.

אולם כל הדממה הזאת וכל הקשב הזה הנטווה מתוכה, חיותם האמנותית באה להם בוכותו של האדם ה"עומד בלילה ודלתו לכל הגנים".

זכרונותיו של האדם הזה כולם בדיממת הקשב שהוא קשוב לנפשו. לאיזו הווייה הצפונה עמוקות בנפשו ובכל הגנים שהוא עומד עמהם באחדות לילית מופלאה. הרהוריו מוליכים את זכרונותיו אל השנים שלאחרי מלחמת העולם הראשונה, אל ההפיכות ומלחמות האזרחים וחורבן קהילות יש-ראל — ואל שנת העשרים ושתים שבה ניספו אמו ואחותו הקטנה, וחברו וכלתו, ו"הוא" עומד לבדו בלילה שכולו נתכנס אל דלתו, "ודלתו לכל הגנים". מה שעושה את כל עשרת חלקי השיר חטיבה אמנותית אחת, היא הבדידות שאין אחריה ולא כלום, בדידות פסיכית שאין אדם יכול לספר עליה, שכן אין ידו לכנותה בשם או בתואר. רק נופו של האדם הוא המחונן את ה"הוא" בדעת המשווה עליו מן ה"תיקון" של המבע האמנותי. מכוחה של הדעת הזאת עולה הדיבור השירי, שבו חוזרים כל הדברים אל ה"הוא", וכל הדברים יוד-עים את שמו" — אז רק אז יוצר הדיבור השירי לאדם כעין נוסח ניבי שבו מקבלים הרהורי זכרו-נותיו צורה משלהם —

לבו לאילן הכבד —
מבדיו הטל על מצחו יורד
כבילדות
דמעת אמו⁴

בכל השיר הזה אין לך אפילו השאלה אחת המעבירה את ה"הוא" מן המציאות ה"ריאליסטית" הנראית לעין אל תעלומת המציאות האימננטית, שבה נוהרים הדברים בעצמותם אל ספו של הלא-מודע, שהיא ה"ריאליזם" האמיתית. הטור "הרוח שכב לנוח, ילדיו ישנים" נוצר בכוחה של הקירבה המופלאה שבין האדם, העומד לבדו במציאות הלילית עלוף הדממה והקשב, ובין הרוח. זהות עמוקה יש כאן, ולא תמורה סימבולית. הקירבה הזאת היא המחוננת את החזות הקשה, הצפונה בהרהוריו של ה"הוא" במבע אמנותי הולם, "אדיקוואטי".

חזות הזאת מהלכת בעשרת חלקיו של השיר

של המשוררת גופה המלווה את דיבורו של השיר ופותח בקרבו מקורות של דממה, כגון "לילה וימים אחרונים", הבא באסופת השירים עוד קודם שהיא מגיעה לסופו של העשור השלישי בעמו-דיה.³ השיר הזה קשוב כולו לזכרונותיו הפא-טאליים של אדם, שהמשוררת מציינת אותו בשם "הוא". והנה עם הזריאה העיונית בשיר הזה תוססת הבעייה האמנותית, שלעולם אינה סרה מיצירתה של גולדברג: כיצד יחדור הדיבור השירי אל מעמקי של אותו "הוא", אם אינו דורש למיטאפורה הסימבוליסטית ולתמורה המת-רחשת בתוכה, ובה הוא מועבר מן המציאות-הנראית לעין בלבד אל המציאות "האחרת" שב- "נסתר" הפסיכי. נעניין בחלק הראשון של "לילה וימים אחרונים", ואחר כך נביא את חלקו העשי-רי, הוא האחרון שבשיר —

הנה הוא עומד לבדו ודלתו לכל הגנים —
הרוח שכב לנוח, ילדיו ישנים.
כמה חלומות בבית, כמה זכרונות מוגנים.
והוא לבדו עם הלילה ועם כל הגנים.
וחזור מן הלילה אליו השביל האובד.
וכל הדברים יודעים את שמו.
לבו לאילן הכבד —
מבדיו הטל על מצחו יורד
כבילדות
דמעת אמו⁴

השיר הזה "רוצה", בעצם, מה שהשיר הסימ-בולי "רוצה": לפתוח בדיבורו את הקשב למש-מעוה המהותית של הדברים. אלא שיוצרת השיר אינה מתירה לכל מיטאפורה, העולה בו בדיבור הזה, כל רשות של פרישה מן הריאליזם שבנוף החיצוני שלו. כל הדינאמיקה האמנותית שבשיר, המעמידה את כל טורי השיר על חופי הדממה שבדיבורם, צריכה היא שתהא קשבת, בראש וראשונה, אל אותה הריאליזם הנופית. אכן, כל טור וטור מליט את עצמו ברשותו הוא, קשוב אל המתרחש בפנים שיחו הוא — מכאן המיפסק השלם הבא לאתר כל טור וטור ברובו של השיר.

³ "שברי כתבות", שם ע' 193.

⁴ שם, ע' 37.

כרע השביל ויפל
 כי באה השמש.
 תעה היום בעקבי הצאן
 וצלילו רחוק.
 עמקו פעמינו ביער
 כי באה השמש.
 תפלתנו אחרונה
 לא נשמע קולה בפתחי שמים:
 אחות לנו קטנה
 והיער סב.⁶

הדיבור השירי הולך ומכנף את כל ההווייה הנופית בדומיית השקיעה. אולם אינה דומה דממת השקיעה שב"ערוב היער" לבדידות הפאטאלית והאלם שבגור-הדין בשיר "לילה וימים אחרונים". אמנם הטונאליות של השיר שאנו דנים בו כעת דומה נאספת גם היא אל תוך השקיעה; אולם אין זו הבדידות הסוגרת על הכל ואוטמת על הכל. אדרבה: הדממה ממלאת את השיר בכל חדריו: היום "תעה" בה אי-שם "בעקבות הצאן", ו"הש" ביל כרע ויפל" בתוכה, ובה "זקנו האלונים", היא הרת העירות הגדולה הקמה בקשב הרב של הדיבור הסיפורי, כאילו מקיים היה מה שכתוב בכתוב המקראי החוזר על עצמו בכל טור אחרון שבשלו-שת הבתים הראשונים: "כי באה השמש". ובדממת השקיעה הזאת מהלך קולה של המשוררת, כאילו פולחן של קדושה היא מתקינה לעצמה בדיבורו האמנותי של השיר, והשקיעה היא לה גלגול רחוק של גילוי מיתי קדום, כמו שכתוב "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש"⁷. ואכן טור וטור בשלשת הבתים הראשונים של השיר צפייה געלמת תוססת בו, ובעקבה נוהרים הם אל הטור האחרון שלהם.

מכאן שלאה גולדברג לא הכניסה את דמותו של האדם היחיד אל תוך השיר הזה. הדמות האינדיבידואלית, על כל התנוחה הפסיכית שלה, ודאי היתה מפנה את הטונאליות של השיר אל עצמותה היא ולא היתה נאספת לרצונה אל תוך הקיבוציות הקדושה המהלכת בסך לקראת שקיעתה. וזהו שהשיר משתמש בלשון רבים: "עמקו

"לילה וימים אחרונים" בטונאליות גורלית אוב-ייקטיבית כמעט, שלעולם אינה מתגלגלת בקוליות התלונה שבקינה. המונוטוניות שבטונאליות זו עולה באינטנסיביות רבה משיר לשיר במסכת "לילה וימים אחרונים", עד שהיא משיגה את הדעת הפאטאלית המפורשת בשיר העשירי שלה, הוא האחרון. אולם הדעת הזאת כבר היתה תוססת בטור הראשון של השיר הראשון וקשובה לעצמה בסוף-פסוק של הטור. כל שכן בטורים, שבהם היא מתגבשת בסגנון המקראי שלה על ידי הדימוי "לבו לאילן הכבד / — מבדיו הטל על מצחו יורד, / כבילדות / דמעת אמו". ייתכן שהטונאליות של האימוציה כשהרהורי-זכרונותיו בוקעים בלבו על אמו. אולם אותה שעה היא גם מגבירה את תחושת הבדידות האטומה המעלפת את כל הווייתו של ה"הוא", סוגרת עליו את כל מבואותיו ומוצאיו, עד שאפילו הנוף שוב אין לאל ידו להטיף לו מן הניחומים ומן הכיפורים. הפאטאליות הזאת בטור נאליות השירית היא החזות הקשה הנוטוית לשיר, ובכל זאת אין לה כל מבע מגובש ומפורש, ורק סופי-הפסוק בשירים האלה קשובים אליו קשב בלתי-אמצעי, מידי, בדיבור השירי מתגבשת התחושה בלבד שהוא מהלך אל החידלון שאין עוררין כלפיו, והוא נושא את עצמו ואת יוצרו אל החידלון. זהו שאומר השיר האחרון במסכת —

ופתאום בבדי האשוח השב
 זע הרות. האח קרא.
 הוא חוזר אל ביתו.
 הוא מגיף את תריסיו.
 מחר תהיה סערה.⁵

ויש שהוואריאציה הערבית של האדם בנופו — עוד אחת מגי רבות ב"מוקדם ומאוחר" — באה ללא "הוא" אחד שעליו יש לומר שהוא הציר השירי. אולם השיר אינו נפגע מאיזו סתמיות של הווייה מרפרפת: הדינאמיקה האמנותית שלו היא ריאלית, בעלת משמעות קיומית עמוקה. נביא מן הוואריאציה הזאת שיר קצר אחד ונעיין בו —

הנה זקנו אלונים
 כי באה השמש.

⁶ "בערוב היום", עמ' 45.

⁷ ספר בראשית, ויצא, פסוק ב.

⁵ שם, עמ' 41.

הוא המשרה על גופו את הטונאליות שבשיר. וכבר ראינו שפעמים לא מעטות מפנה המשוררת את הדיבור השירי אל איזה טכסט מקודש בניבו הקיבוצי, שכן בטכסט הזה מקופל החיזוק הניבי לשירה, מבלי שיצטרך להזדקק אל ה"מנגנון" הסימבולי המפורש. בזכותו של הטכסט הזה יכול הדיבור השירי שיבוא בצימצום רב, שהרי בו צפונות אסוציאציות קדומות, ולפעמים גם מיתו-לוגיות, והן המעמיקות שבעתים את דמותו של הדיבור השירי ואת הקשב השרוי בו מראשית ברייתו. בשיר המובא למטה טכסט כגון זה הוא המלה "נחתם" בטור "נחתם האור בפאתי הים". בדומה ל"חתימה" שבתפילת "נעילה" ביום הכי-פורים. ונוספות לו המלים "היום פנה"⁹, בטור האחרון של השיר, המשרה מן התוגה ומן הרחמים ומן הגורל האחרון על כל השיר —

כבד על עפעפינו העולם.
ראשנו שת. בכינו נאלם.
נחתם האור בפאתי הים.
הומר תם.
הולכים עבים. צועדת השיירת
בדומיה זורחת ומקומרת.
נהיה שלום, נהיה שלום מאד.
היום פנה. עיינינו עצומות¹⁰.

ב

הפרק הראשון במסה הזאת הוקדש לדיון בכיור-נים אחדים בדרכה הפיוטית של לאה גולדברג, והמובאות שבו הן משירים, או מחלקי שירים, "צעירים"¹¹⁻¹⁸. מן הכיוונים האלה נמצאנו למ-דים, שהעיצוב האמנותי בדיבורה השירי של לאה גולדברג יסודו בתפיסה האסתטית. כל השירה המקובצת ב"מוקדם ומאוחר" לעולם אינה פונה במפורש אל הבעיות הלאומיות או החברתיות או הפסיכולוגיות שהסעירו את תקופתה ואת שירת תקופתה. ואין הדברים אמורים לשבח או לגנאי, אלא לשם ההדגשה, שתפיסתה האסתטית של

⁹ בתפילת נעילה: "כי פנה יום"; "היום יפנה, השמש יבוא ויפנה".

¹⁰ מוקדם ומאוחר, "כבד על עפעפינו העולם", ע' 49. ¹¹⁻¹⁸ ראה מספר 1, למעלה.

פעמינו ביער / כי באה השמש" וכל הבית האחרון דיבורו קיבוצי —

תפלתנו האחרונה
לא נשמע קולה בפתחי שמים:
אחות לנו קטנה
היער סב.

דימום אינטנסיבי כגון זה שבבית המובא — מקורו בבחינה הקיבוצית שלו. כולנו באנו אל הש-קיעה הקדושה שב"פתחי שמים" אשר שם "באה השמש", אלא שהשמים כבר היו נעולים. במיקצב הדיבורי של שני הטורים הראשונים בבית הזה מרטיטה כעין טיפה אחת של הקינה שלא נתקיי-מה: הטור הראשון רק שתי מלים בלבד ניתנו לו ברשותו, ושתייהן הטעמה אחת להן במלה "אחרו-נה", בעוד שהטור השני ארכו כפול, בסטאקאטו דמום שבו מחלחלת טיפת הקינה. אולם בסופו של הטור השני הזה בא סימן ההפסק: לומר לך — נעילת-פתחים זו יש לה משמעות מיוחדת, המת-רמות בשני הטורים האחרונים —

אחות לנו קטנה
היער סב.

הראשון בשני הטורים האלה מקורו גם הוא מקראי, ממגילת שיר השירים⁸, ששם הקונטכסט שלו הוא פולחני-קיבוצי במחולות המחנים וה-אירוס והמשך הוא לחווייה הדייוניסית המהלכת בשירות המגילה. "אחות לנו קטנה", לעומת הג-עילה הסופית בטור הקצר מאד שהוא דומה עומד בניגוד מוחלט לטור הקודם לו, משווה על כל השיר מן הקונקרטיזאציה המופלאה ומן הפתרון שנתגלה מעילומו.

מוטיב השקיעה לאדם ולגוף היה, כנראה, קרוב מאד ללבה של לאה גולדברג. מקור נאמן לטונא-ליות שדוק היגון מתוח על גבה ועל הדיבור השירי. רי. לפרקים מקרב המוטיב הזה את הטונאליות אל התנודה שבקינה, אלא שלעולם היא מתאפקת ואינה מתירה לקינה כל שליטה על הדיבור האמ-נותי. הבחינה הנופית שבשיר היא תמיד נראית לעין, קונקרטיית, "ריאליסטית" כמעט, והאדם

⁸ מגילת שיר השירים, ז: ה.

והשיר שלפנינו אינו חותר "להתחמק" מן הריא-
ליות הזאת אל איזה פנים אימאננטי במישורי
ה"נסתר" של המציאות. שירה של לאה גולדברג
צמוד תמיד אל ה"נגלה", שכן ה"נגלה" גופו אינו
אלא גילויים אינסופיים בתנודה האוניברסאלית.
שיח הנחל על עצמו ועל האבן הוא בתפיסתה
האסטיטית של לאה גולדברג ריאליזם גלוי, ואין
בו מאותה תמורה מיטאפורית, שבה עולם אחד
שוקע ועולם אחד בוקע, עולם של דמדומים אפוף
רוזים ורמזים, שבהם נטווה הקשב לאל-מודע,
שלעולם אינו מושג השגה ריאליזם גמורה. המי-
טאפורה בשירת גולדברג היא הפנמתו של ה-
"נגלה", גיבו של הגילוי ב"נגלה", ולא סתירתו.
מכאן החיות הדינאמית בשיחו של הנחל, הריא-
ליות האמיתית שלו, וכל אדם שניחן בתחושה
יצירתית ובדעת יצירתית יעמוד עליה, יקלוט אותה
אל תוך הווייתו. אכן, "סוד" יצירתה האמנותית
של לאה גולדברג הוא האוניברסאליות שבה, והוא
הולך ומתקיים קיום פרוגרסיבי ככל שאנו מעמי-
קים לעיין ב"מוקדם ומאוחר".

פעמים דומה שירה של לאה גולדברג בא על
סיפוקו במבע האסטיטי הבלעדי, מבלי שיהא קיים
בזכותה של ההפנמה, החותרת אל הגילויים האו-
ניברסאליים של הנוף והאדם. שירים כגון אלה הם
"שירים קטנים"¹⁶ שהם מוסיקאליים ביופי שלהם,
אלא שמוסיקאליות זו היא קלה מאד, מכיוון שהיא
נטולת המישקל הפסיכי של האדם, והנוף גם הוא
נטול הדממה והקשב. לדוגמא נביא מהם שני
שירים. האחד הוא "הכוכבים"¹⁷, ובעצם היופי
שבו פג אותו דוק היגון המתוח על גבי שירתה
של לאה גולדברג, שהוא עדות ראשונה להפנמה
היצירתית בדיבור השירי —

הכוכבים יפים מאד —
פעמונים קטנים על צוארי רקיע.
הכוכבים יפים מאד
גם הלילה ליל יגוני.

גולדברג תשתיתית היתה ביצירתה האמנותית,
כאילו "מן השמים" הטביעו את זו בפסיכיקה
היצירתית שלה. אף-על-פי-כן, כאמור למעלה,
אין שירתה נתפסת אל הסימבוליות הפורמאלית,
אם כי האסטיטיות, בבחינות המיטאפוריות שלה,
היא היוצרת אותה תמורה מופלאה, שבה "מתנ-
דפת" המציאות הקונקרטי, ה"ריאליסטית" וה-
נראית לעין, ובמקומה עולה ריאליזם אחרת,
"אמיתית", הטבועה בהווייתם הסמויה, הלא-
מודעת של הדברים, והיא הפועלת ביצירתו של
כל האמן. דיבורה השירי של גולדברג מהלך
גלויות, כולו מואר באור האסטיטי של יוצרתו,
ולעולם אינו סוטה מן המציאות שבעולם הזה, או
מן המציאות בנופו של העולם הזה, אל עולם סמוי
במשמעות אימאננטית ש"מעבר לפרגוד". בראש
"שירי הנחל"¹⁴ שלה שמה לאה גולדברג משהו
משל האסטיטיקן התכליתי, פול ורלן: "מקהלת
קולות קטנים", ובכל זאת יש להדגים על פי השי-
רים האלה את דרכה האסטיטית שלה. נביא כאן
שיר אחד מהם: "הנחל שר לאבן"¹⁵ —

את האבן נשקתי בצנת חלומה,
כי אני המזמר והיא הדממה,
כי היא החידה ואני החד,
כי שנינו קורצנו מנצח אחד.
את האבן נשקתי, את בשרה הבודד,
היא שבועת אמונים ואני הבוגד.
אני החולף והיא הקיים,
היא סודות הבריאה, ואני גילויים.
אדע כי נגעתי בלב נעלם:
אני המשורר היא — העולם.

השיר הזה מראשיתו ועד סופו הוא מועמד "על
חודה של סכין" שבין "המציאות הזאת" ובין
"המציאות האחרת", הסימבולית והמיסטורית.
כמה וכמה מושגים שבו — הדממה, החידה, הנצח,
הסוד, הגילוי, האלם — כלים מובהקים הם של
הסימבוליות המיסטורית. אולם ההבדל המהותי בין
השיר הזה ובין השיר הסימבולי הוא, שגם הנחל
וגם האבן שרויים במציאותם הריאלית הגלוייה,

¹⁶ "שירים קטנים", שם ע"ע 92—91.

¹⁷ "הכוכבים", שם עמ' 91.

¹⁸ שם, עמ' 92.

¹⁴ "משירי הנחל", שם ע"ע 88—85.

¹⁵ "הנחל שר לאבן", שם ע' 85.

עניינו התיאורי-הסיפורי, אלא מן ההפנמה שכל הדברים נענים בה זה לזה מעבר למציאות שהדיבור השירי נוגע בה. כלומר: בפנימו נדחף השיר אל החוויית הסימבולית, אלא שהמשוררת אינה מתירה לו. השיר הראשון בסידרה הזאת, מעיד כבר על התהליך המופלא הזה בשירת לאה גולדברג —

פריחת הקקיון אשר היתה בן-ליל
שני כבד חם בשחור עלי קטיפה.
שדרה נשענת אל גדר של תיל.
הצאן אשר רגעו לעיפה
חוזרות אל הדירים. התכלת הרוגשת
הצניחה עב צחורה מעל כתפה.
כל זה יאבד אי-או נשבר באשד,
כל זה יקום לעד בריח בר דמי.
ובשקיעה אדם ורך הדשא
כאלו הוא צמח משקט של דמי.²⁰

במישור העילי שבו דומה השיר מוליך את דיבורו ברשויות המרגוע, שבו זוכים הדברים בנופם עם נטות היום לערוב. סימני סוף-פסוק, לאחר שטור אחד קשוב אל חברו ועובר אל חברו, יוצרים, כביכול, בשיר צינורות מופלאים המעביירים את הדממה מאיזו רשות נעלמה אל תוך המציאות השירית. מתוכה עולה, בשני הבתים הראשונים, טונאליות של התבוננות באחדות היקומית המתהווית בין הדברים עם בוא הערב. אולם שני הבתים האחרונים, האחד בעל שלשת הטורים, בדומה לקודמים לו, והאחרון בעל הטור האחד, מחרידים אותו מרגוע נופי ומפירים כמעט את הדממה הקדושה, בעקב הדעת שלפתע היא מעבירה את כל ההוויה לרשותה האינדיבידואלית של יוצרת הדיבור השירי. ולפתע חל שינוי רב בטונאליות של השיר: כל ההוויה השירית הזאת או שתאבד "אי-או כאור נשבר באשד", לפי שב-עיקרה אינה אלא אשלייה זהרית, או ש"כל זה יקום לעד בריח בר דמי", מבלי היות לו כל קונקרטיזציה של מציאות ריאלית. את כל הריאליות מקדישה המשוררת לעצמה, ריאליות הצומחת "משקט של דמי", ואילו לא היתה שמה את המלה

ולעומתו השיר השני, "לפנות בוקר"¹⁸, בעוצר הליריות הכבושה בו ובניב מצומצם מאד, שבו דומה האדם, עם עלות השחר, מנותק מכל משמעות בעצמותו הקיומית ושוב אינו יודע, יומו שנגזר עליו לבוא, למה הוא בא. השיר הזה מזים — גם הוא בכוחו האסתיטי — את הקלילות המציאותית של השיר הראשון: בטורים הקצרים ובמישטף לשוני ובגיאיות האסתיטית שלו הוא דומה סוגר על עצמו, כאילו גרתע היה מכל השארת-נפש שאינה חדלה עם הסתיים הדיבור השירי —

לילה עברני
עז כברק!
כבר כבה באפק
כוכב ירקרק.
שוב עולה השחר
כבר מנשוא,
שוב בוכה מפחד
ילדי בערשו.¹⁸

ויש שהליריות הזאת שוב אינה מכילה את עצמה, בהיותה תמיד בתחום ה"נגלה", והיא מסתערת בחרון פלאי הצפון כדיבורה, כאילו הורסת היתה אל אשר מעבר לאותו דיבור ולמציאות המקופלת בו, ומעבר למבע שבו הוא מחונן את המציאות. בסידרת השירים "על הפריחה"¹⁹, המוקדשת למשורר אברהם בן יצחק, מוחש דחף ניסתר שבגיניו התקינה המשוררת לשירים האלה את צורתם המיוחדת: כל שיר בא בארבעה בתים, ששלשת הראשונים הם בעלי שלשה טורים, והרביעי הוא בעל טור אחד בלבד. הטורים מהם שהם באים בארבע הטעמות, מהם בשלוש וחריות הבתים היא א ב א ב א ב ו כיוצא בהם, פרט לבית האחרון שהוא חורו עם הטור השני של הבית השלישי. הצורה החיצונית הזאת, שבינה ובין הסניטה יש קירבה מסויימת, כובשת, כביכול, את הדחף המצטבר מבית לבית בשיר ומתגלה בתוקף נוסף בטור האחרון של השיר, שהוא גם הבית האחרון.

כל שיר ושיר בסידרה הזאת — חיותו האמנו-תית באה לו לא מפרט ופרט המהווים את ריקמת

²⁰ שם עמ' 93.

¹⁹ "על הפריחה", שם, ע"ע 97-93.

בעלים את צורתו המסויימת של השיר. ואף-על-פי שכל התכונה השירית בגלוי יסודה, הרי הדעת האינטואיטיבית המקופלת בניבה משווה עליה צביון של הפנמה פסיכית שאינה מתמצית בדימוי ובהשאלה.

מבחינה זו יש לעיין בצורת הסוניטה שבשירת גולדברג. בצורתה הקלאסית הסוניטה היא בעלת שתי מידות. במידה הראשונה באים שני הבתים הראשונים, כל בית הוא בעל שני טורים, וחריותם היא א ב ב א ג ד ג. במידתה השנייה באים שני בתים: כל בית שלושה טורים לו, וחריותם הו ה הו ה. במידתה הראשונה הסוניטה נמצאת בהתאפקות מופנמה של הווייה אימאגית-אסתטית, שבתוכי-תוכה תוסס רעיון והולך וגמל בסתר עם משוך טור אחד אל משנתו; ובמידתה השנייה בא הרעיון הגמל לידי מבע גלוי, והוא, בכל זאת, רווח הדעת האינטואיטיבית המופלאה. הטונאליות של הסוניטה היא, משום כן, שקטה, קשובה להי-לוכה הדיבורי של הדעת הזאת; וקורטוב של אפיות קיים בה, וטיפה של טראגיות מהבהבת בתוכה.

נביא כאן סוניטה מאחד הספרים ה"מאוחרים" שב"מוקדם ומאוחר": "ברק בברק" 22 —

היה זה שקט אחרון של קיץ —
צל קל כקמט על מצחו של יום.
ושנינו מול הים כנסות היום
ידענו כבר שאין תמורה לקיץ.
קול עוף תועה ננעץ בדומיה,
וכלימון בשל הצהיב האפק.
מה מתרגש ובא מקו האפק?
ידענו — אין תמורה לדומיה.
אך שעת-הגבול הזאת נפלאה
מכל שעה של זיו שלא תחזר עוד,
אשר עד כה נשאנו בשתיקה.
ידנו כבר שלוחה אל צלילותה
והיא צופנת כתבת פנדורה
רחות יגון וסער התשוקה.²³

אילו אנו באים להתקין "היגד" בפרווה לכל אחד משני הבתים הראשונים של הסוניטה, אין

"כאילו" לפני הבית האחרון, בעל הטור האחד, היתה מעמידה את השיר על מפתן הסימבוליות. כל הדברים שבשיר וכל הטונאליות שבשיר היו הפוכים או סמלים לאותה ריאליות אינטואיטיבית של יוצרת השיר. אכן, הדחף אל הסימבוליות אינו סר לעולם מן השירה הזאת, וחלק רב לו בדינא-מיקה האסתטית שלה.

הדחף הסימבולי — האסתטי הזה בסידרה על הפריחה גובר והולך משיר לשיר, עד שהוא מגיע לשיאו בשיר ט', הוא האחרון. טור וטור בשיר הזה מתפרצים מתוך איזה דחף פנימי שלהם, כאילו אינם באים על סיפוקם באשר יש בהם. המציאות הלילית המסוערת שבהם תובעת בתוקף כבוש איזו משמעות שתשמש לה אחיזה, וכל דבר ודבר בדיבור השירי אינו בא אלא כדי לסמל אותה משמעות. כל ההסתערות שבשיר הולכת וגוברת בחותם הדחף הזה, והיא באה לידי תמורתה בהפ-נמה האסתטית שבטור השלישי, בעל שני הטו-רים, ובבית השלישי, בעל הטור האחד, הנושא בקרבו את הבשורה הסימבולית —

כוכב נטרש אחד בשחור פרוע,
וקול הים. גלים גואים — יאוש.
מדבר שחור מול משברים ורוח.
האפלות הגיחו — גוש אל גוש.
וליל שחקים יגע בילל המים,
ורק כוכב אחד, כוכב נטוש
נצו ירק ורך שלשמים,
נצנוץ-לבלוב, כרוז של תלומות:
אולי מעל לגבה, באפסים
הנץ, הנץ אביב העולמות.²¹

היסוד האסתטי ב"מוקדם ומאוחר", שכמה פעמים עמדנו עליו כמטה הדיבור השירי אל מפתן הסימבוליות ואינו עובר אל מעבר למפתן, הוא גם מקור ההגות הטבועה בשירת לאה גולדברג. הה-גות הזאת אינה נדרשת להגדרה אידיאית ראציו-נאלית; היא הדעת האינטואיטיבית המתאפקת בדיבור האימאג'י של השיר, והיא מקור הטונא-ליות, שממנה נמתח היגון הפלאי המעביר טור אחד לחברו ובמידה רבה קובעת שלא מדעת

²² "ברק בברק" ע"ע 232—158.

²³ שם, ע מ' 201.

²¹ שם, עמ' 97.

הדינאמיקה הלירית הזאת בסוניטה, שבה דומים שני הבתים הראשונים נמצאים במצב של "דיא-לקטיקה" הווייתית. היא היוצרת את הדעת הבהירה המתגבשת במחשבה קיומית וברעיון מגובש. במחשבה הזאת נחשפות גם הבחינה האפית של הסוניטה הלירית הזאת, גם בחינתה הטראגית שבכוח היא צפונה במוטיב הנסתר של הסוניטה: מוטיב האהבה. הבית הראשון בחלק השני של הסוניטה כולו מוקדש למבע הרעיון שבו נצטללה "השתיקה" של הבית הראשון בחלק הראשון, והטונאליות שלו שורשה בהתבוננות האפית; והבית השני של החלק השני כולו מוקדש למבע הרעיון, שבו נתגבשה הטראגיות הכבושה בבית השני של החלק הראשון. אלא שעכשו שני הבתים האלה בחלק השני נשמעים זה לזה, משלימים זה את זה, מבהירים זה את זה.

לפעמים סרה קצת לאה גולדברג מן הדרך המקובלת בסוניטה הקלאסית ב"השמיטה" בית שלם אחד בחלקו הראשון של השיר. אולם ה"שיטה" האמנותית שלה בסוניטה בעינה עומדת, והדינאמיקה האמנותית בעינה עומדת. אלא במ"קום שני הבתים הראשונים בחלק הראשון וה"דיאלקטיקה" שלהם באים שני טורים כנגד שני טורים בבית אחד. בקיצורה זה דווקא, ובטונאליות המעלפת את דיבורה, משיבה הסוניטה מן ההרהוריים הרבים על הקורא —

הענפים מלאו, וכי יפול הפרי
 בלי קול לדשא רך, אנהנו לא נשמע.
 ולא נדע כי שוב בחוך שממה
 עומד העץ ערום וערירי.
 אך לא בכדי רדפנו המגור
 שבפריון, הפחד שבאור
 אשר נדון ללילה למפרע.
 עצר, עצר, לבי. לך ניתן
 לחיות את כל הנצח הקטן
 של אשרך, ולראותו גווע²⁴.

מידת ההגות יסודית היא בכל התפתחותה האמנותית של שירת גולדברג, והיא משרה על כל הספרים המכונים ב"מוקדם ומאוחר" מן האחי-

אנו מגיעים לידי הבהרה מגובשת של איזו אידיאה ראציונאלית, שכן היינו מוצאים את עצמנו חוזרים על אותה הלשון שבדיבור השירי. והדבר מובן, שהרי כל מה שהוגד בהם "אינו רוצה לומר כלום": כל עיקרו לא בא אלא כדי להעלות את הדממה הצפונה במסתריו החווה על עצמה ועל הדעת הנטוויית בה: "ידענו כבר, שאין תמורה לקיץ". הדעת הזאת, אף-על-פי שמן החוץ היא נראית ראציונאלית, היא, בעצם אסתטיטית-אינטואיטיבית. כל אחיזתה היא ב"שקט אחרון של קיץ" וב"צל קל כקמט על מצחו של יום", והאחיזה הזאת היא פסיכית-אסתטיטית. הטונאליות של הדעת הזאת בבית הראשון מקורה בהתבוננות, שיותר משהיא מופנית אל גופה החיצוני, היא קשובה אל הדיבור המעלה בתוכו את דממתו. זוהי הבחינה האפית-האסתטיטית ביסוד הלירי שבבית הראשון, וחיזוק חיצוני נוסף לטונאליות הזאת בחריות שני הטורים האמצעיים של שני הבתים הראשונים: היא אינה חריזה של צלילים דומים זה לזה של מלים שונות, אלא חזרה של אותן המלים.

אולם הבית הראשון יש בו מלה אחת הבולטת במקצת בטונאליות של הטכסט: המלה "ושנינו", המעלה רמזים ממוטיב האהבה—ועל ידי זה חלה כעין הבהרה בכל ההווייה השירית: כעין משמעות המחדירה את המלה "ידענו" גם בבית הראשון וגם בבית השני, וסופה מודחרת מאד בגיבושה ה"בא לה בשני הבתים האחרונים. הבחינה האפית-האסתטיטית שבשיר, דומה, משתקפת בטראגיות בעלמה ורחוקה שהשקט והדממה קשובים לה. ואולי זהו המעורר את האינטנסיביות הרגשית בבית השני, המטרידה את הטמפו של הבית הראשון, והוא בא ב"ידענו" משלו שחל בו מן השינוי. קול העוף ש"נגעץ בדומיה" וצבע הלימון הבשל שבו "הצהיב האופק" הם כעין קרע בהווייתו של הבית הראשון: הבחינה הטראגית התגברה על הבחינה האפית שבדעת השירית. מכאן פורצת השאלה בחריפות הטונאלית שבה: "מה מתרגש ובא מקו האופק?" גם הדעת של "ידענו" בבית השני היא אחרת: ההתבוננות שלה חדורה תלונה כבושה על הדומיה שחוללה.

²⁴ "על האשרך", עמ' 140.

ב"קבלה מעשית". אכן, אם נעיין בכל "היגד" ו"היגד" בבית הזה כסדרם, כי אז נעמוד על הגי' לוי הגדול של ה"מושא" במוטיב האהבה שבשיר. בראשונה בא משפט קצר בעל שתי מלים — "לגלמודים הליל" — והוא עדיין אינו מוטען מן החווייה הרליגיוזית המיסתורית שבשיר. כל הגלמודים הם גלמודים פי שבעה בליל, וידועים הדברים. אולם בדידות זו, שסבילה היא, ניחנה לפתע בקשב רב-הקסם בתוך הדממה והוא מוחרד מן הבהוב של מסתורין: "מת הסער". השממון ניטל מתוך הבדידות בעקב הצפייה העמוקה הקמה בעולם עם מותו של הסער. ואם "לגלמודים" פירושה גלמוד אחד שהוא ה"אתה" המופיע בבית השני, הרי לא רק הטור הזה, אלא כל הבית הראשון הזה מהווים שיר-מזמור חדור האהבה המיסתורית אל ה"אתה". הכוכבים גופלים, ומולם מתיר הלב את סגורו וכולו מתחרד לקראת היופי העולה ועולה מ"שלוות ייחוד על אילנות היער".

לאחר מכן נפתח השיר באהבתו המיוחדת, המשיבה למרחוק על זכרוננו של הקורא מהדי הטמפו המשולהב של "כתר מלכות" לרבי שלמה איבן גבירול²⁶. "אתה אחד" — ומטור לטור ומבית לבית עד סופו של השיר מקבלת דמותו של ה"אתה אחד" צביון עילאי, טראנסצנדנטי כמעט — וכל זה בזכותו של הנוף החיצוני שהפך הווייה פסיכית אצילה.

מוטיב האהבה מבוצע רבות ב"מוקדם ומאוחר" בצורה ישירה וגלויה. בנידון זה ראויה תופעה אמנותית-פסיכית אחת שתצויין: תכופות, כשדיבורו של השיר מופנה אל מוטיב האהבה בגלוי, מתרחש בו משהו הדומה ל"סיטרא אחרא" של השיר "לגלמודים הליל", שעליו עמדנו קודם. באותו השיר מתנדפת הבדידות הפסימית והפאטאלית בנוהר טראנסצנדנטי, שהאהבה הרליגיוזית זית כמעט מייחסת אותו ל"אתה" ונופו, ואילו השיר הראשון בסידרת "שירי אהבה מספר

דוה המופלאה, הניתנת למשך אמנותי פרוגרסיבי מספר אחד למשנהו הנכללים באסופה הגדולה. אחד המוטיבים בהתפתחותה של ההגות הוא מוטיב האהבה, שבשניו-פנים הוא נמתח על כל נתיבותיה של האסופה הפיוטית. יש שהוא מקופל בפנימו של השיר, ויש שהוא בא בצורה של "אתה" בבדידותו ומרעמד מול הנוף הלילי, ויש שהוא כולו בא גלוי במירקם השירי. בכל אלה לא ייתכן השיר מבלי שיעטוף הגות, שהיא והמידה האסתטית, הקיימת תמיד בשיר, חד הוא. על המוטיב בבחינה אחת שבו כבר רמזנו פעמיים או שלוש בדיוננו למעלה. נקשיב עתה לנטייה אחרת שלו בשיר המובא למטה —

לגלמודים הליל. מת הסער.
פרוץ לבב מול כוכבים גופלים.
שלוות ייחוד על אילנות היער.
אתה אחד הנע במשעולים.
אתה זקוף מול נגה וצמרת.
אתה אלם ברחש העלים.
המזלות יסבו בשירת
בחביוני מרום, וביניהם
פוסעת בבדידותך המעטרת
בגמול וחסד ורחם²⁵.

הבית הראשון של השיר המובא כולו בא בחותם ההגות הפסיכית וטיבו טבוע בחווייה הרליגיוזית רוות המיסתורין. כל משפט ומשפט שבו הוא כעין "היגד" על השעה הקדושה שבו באה הבדידות לידי תמורה של התפשטות מן המציאות היומית, שחוסר הדעת האמיתית שבה היא המביאה את ה"אתה" לידי הבדידות ומבוכי קיום שבה. בכל הבית הזה כבר מהלכת הדביקות, אם כי ה"אתה" מוכנס אל השיר רק בבית השני שלו, אולם דביקות זו, כל מבע היאה לה, הבלתי-אמצעי, המידי, המכיל את הכל, אין לו אלא על ידי הדיבור הנופי. מכאן האינטנסיביות הרבה מאד ברחשים הנופיים של הבית הראשון, והטונאליות, ככל שהיא כבושה על ידי המשוררת בניבה האסתטי, כן היא הולכת וגוברת מבפנים, הרת אסוציאציות רחוקות ומופלאות לדומה במקובל החש שהגיעה שעתו לעסוק

²⁶ חיים שירמן: השירה העברית בספרד ובפרובנס, מוסד ביאליק-דביר, ירושלים-תל-אביב, 1954, כרך א', "כתר מלכות" לר' שלמה אבן גבירול, ע"ע 257-285.

²⁵ שם, עמ' 96.

למעלה, באים "שבחי היום"³⁰. תכופות הופכים השירים הנופיים כעין הימנונות שהדי פולחן קי-בוצי מהלכים בהם בצורת "היגד", כדרך שאתה מוצא בשיר "זכרון ראשית דברים"³¹, שכל חלק וחלק שבו פותח ב"נוכח", ו"ביום זה", ששמו הוא כראשית דיבור, ושניהם מעידים על מסורת קיבוצית. משהו מן השירים העממיים, התופסים מקום ניכר ב"מוקדם ומאוחר", ושעליהם עוד נעמד במיוחד, כבר מתרמו בשני השירים האלה שהווייתם האסתטית היא המציאותיות הריאלית שלהם: בריאליות הזאת בא דיבורה השירי של לאה גולדברג לידי שלימות מיוחדת —

זכור את השבולת בירקק געוריה,
עת כי עמדה זקופה וראשה לשמים,
דק גבעולה אף ישר וגא הוא.
ועכשו שח ראשה לארץ,
כי כבד זהב בגרותה,
עטרת הריזנה המלא.
יפות עתותיה.

השיר הזה הוא, בעצם, שיר האהבה לנוף, ומכוח הטונאליות העממית המהלכת בו נחשף בו היסוד האירוטי יותר מאשר בשירי האהבה האינדיבידואליים של לאה גולדברג. היסוד הזה מוליד כל חלק שבשיר לחלק הבא אחריו בדינאמיות פרוג-רסיבית, עד שהם באים לידי סיומם ב"היגד" אירוטי מפורש וגלוי —

זכור נזכור ראשית אהבתנו
בעודה רהויה כאילת,
יעלת-חן משופלת עינים,
הנה גדלה מאד
ופניה גלויים
וקולה עמוק.
יפות עתותיה³².

הוא הדין בשיר השני, "ביום זה", היום שבו "פורסים את הלחם / ואוספים את הפרי אל הטנא, / ביום זה הבנים חוזרים הביתה / והבנות ממת-נות בפתח". יום של אסיף הוא לעם, ולאה גולדברג

עתיק"²⁷, דיבורו בשני הבתים הראשונים ניתן לקינה הכבושה בצורת ה"היגד" האבל, שרק בשני הבתים האחרונים של הסוניטה הוא בא לידי תמורה אביבית, המאפשרת למשוררת את החזרה, בשירים הבאים, לתקופת הזוהר שבאהבה —

אפילו בחלום לא ראיתך
מאז נפרדנו. הלילות יורדים
על תנומתי כעננים כבדים.
מחנק ואלם. לא עוד בקשתך.
דמי יבש ברוח הקדים,
לבי שפל מאד. והאילת
לא עוד תרעיף בבקר פו ותכלת
אור-דבש על עפעפי החרדים.

גם במוטיב האהבה משמש הנוף, ביחוד הלילי, מבע בלתי-אמצעי, "מידי" הדי-פעמי. המציאות של "הלילות יורדים על עיני" היא ריאליות קונ-קרטיית כמעט, שאינה זקוקה לכל חיזוק שיבוא אליה מן התמורה שבמיטאפורה סימבולית. והידימוי הפשוט שלה, "כעננים כבדים", שהוא כולו ריאליסטי, המשווה על המציאות הזאת את ההפ-תעה שבה ואת טיב ההפנמה הפסיכית שבהפתעה זו. אכן יש שלאה גולדברג רואה צורך לעצמה לפרש את זיקתה אל הנוף הלילי במוטיב האהבה שבשירתה —

עתיק מאד הוא הלילה בדמנו,
דחוס, אפל כיון המשומר,
כיון כן ימתק וכן ימר.
ירון, ירון בעומק חלמנו.
הוא בנו מעולם, צפון, נסתר,
הוא מהלך יומם בעקבותינו.
אורב עד שתחפץ אהבתנו
כי יתפרץ בגוף המאושר²⁸.

אין זה אומר, כמובן, שהלילה הוא הבחינה הנופית היחידה בעיצובו של המבע למוטיב האהבה. הנוף גופו, על כל חליפותיו ותמורותיו הרבות והשונות, הוא אחד המוטיבים העיקריים שבספר, וכנגד "שבחי הלילה"²⁹, שמתם מובא השיר

²⁷ מוקדם ומאוחר: "שירי אהבה מספר עתיק", ע"ע 109—112, והשיר הנידון עמ' 109.
²⁸ "משבחי הלילה", שיר א', עמ' 113.
²⁹ שם, ע"ע 114—113.

³⁰ "שבחי היום", עמ' 115.

³¹ "זכרון ראשית דברים", עמ' 116.

³² שם.

תלבות בחותם הדעת המרה, שהאהבה היא הקללה
שנפשו של אדם, כנוף גופו, נפגעת על ידה —

נימי הגשם כמיתרי כינור
תלויים על החלון. רעי, הדלק-נא
האש באח. נשב בין אור ואור
ובכואות בינינו תשחקנה.
הולם אותך הרגע האפור
של יום גשום. ושחרותך נלבבת
באור כפול של סתו ושל שלהבת —
לבי הלהט ושכלי הכפור.
עד מה מתקה לי המרמה הזאת:
הסתר את תשוקתי ותמימותך
לשבות בקסם אמהות נוהרת.
ולא יעיב חשד את מצרך,
כי פה, מול גחלים מפוזות,
שעת-אהבה גנבתי למזכרת.³⁶

שירת תרזה די מון היא אף נטולת היגון, שעל
ידיו נפתח הקשב אל המעמקים הנפשיים בדיבור
השירי. הלשון עולה בסוניטות האלה בדעת המל-
אה, רוות היאוש הבהיר, שאין תיקון למכאוב
ולייסורים. בדעת הזאת נאלמת הדממה ואפס
הקשב אל המשמעות שסופה להתגלות במציאות
הקונקרטי. אונה של לאה גולדברג היתה תמיד
כרוייה אל הספרות העולמית אם בעבר הרחוק
ואם הקרוב, ודמותה הטראגית האצילה של תרזה
די מון, האצילה הצרפתית מן המאה השש-עשרה,
קסמה לה, ואמרה ל"שקם" את הסוניטות של זו.
אולם דמות זו בודדת מאוד גם ברשותה של המ-
שורת העברית הנוגה. אם כי גם היא מיוחדת
היתה בשירה העברית בדמותה האצילה-האינט-
לקטואלית. כנגד הסוניטות של תרזה די מון
עולה השירה העממית, שהשפעה ניכרת לה
בשירת גולדברג.

כמה שירי-עם פורמאליים, סלאביים וליטאיים,
"נתגלגלו" ל"מוקדם ומאוחר". "שיר בכפרים"³⁷
ושבעה שירים במחרוזת: שנים מהם הם שירי-
עם סלאוויים, והשאר ליטאיים. צינורות רבים מאד
היו פתוחים לה ללאה גולדברג אל ספרות העמים
באירופה, והיא לא פנתה אל שירת-העם שבהם,

מכניסה אל תוכו הטובאליות המיתית: "איכה
תמותי, נפשי, ביום הזה?" — ולאחריה באה
שורה שלימה של שירים הפותחים במילת הקינה
"איכה", שהיא נעוצה בפולחן מיתי-עממי קדום,
ומדגישה פי כמה את היסוד האירוטי שבפולחן —

איכה תרדי למנוחת
בטרם ישקע שאונו,
איכה תאמרי לו שלום
בטרם ידום המונו,
איכה תלכי אבלה
בטרם יועם ששונו,
איכה תפקדי לילך הנצחי
בטרם נשקת לכוכב ראשון.³⁸

מוטיב הנוף שאל תוכו נמזגת הבחינה הקיבור-
צית-המיתית במוטיב האהבה, וכנגדו האדם היחיד
הנשמע לנבכיו הפסיכיים בנופו, ממלאים את
אוירתו האמנותית של "מוקדם ומאוחר". מוטיב
האהבה, כמובן, אינו מתמצה, כפי שראינו למעלה,
בבחינתו הקיבוצית והמיתית. הנטייה להשרות על
המוטיב הזה צביון טראגי-רומאנטי ומאד אינדי-
בידואלי ומהילת העבר באה לידי עיצוב ב"שירי
אהבה מספר עתיק"³⁴, ויותר מאשר באלה —
בסידרת השירים "אהבתה של תרזה די מון"³⁵.
זוהי סידרת סוניטות שתרזה, בת האצולה הצרפ-
תית, הקדישה לאהובה האיטלקי, ושרפה אותן
לאחר שהאיטלקי הצעיר עזב את ביתה. הסוניטות
האלה הן קינה על האהבה שלא נתקיימה בשל
המסורת האידיאלית-הרומאנטית של המאה השש-
עשרה. השירים האלה עומדים באסופת "מוקדם
ומאוחר" מבודדים באצילות הטראגית-האינטלק-
טואלית שלהם, בדלים מן ההווייה הפיוטית שב-
ספר. נפשה של תרזה די מון היתה יוצאת אל
אהבה שבמציאות הריאלית — וגורלה מינה לה
אהבה "אפלטונית", אידיאלית, אשלייה של אהבה
שעדיין נותרו בה סימני האהבה הפיאודלית-
האבירית של ימי-הביניים. הסוניטות, שהן, כביכול,
השירים האבודים שנכתבו בידיה של די מון, מש-

³³ "ביום זה", עמ' 117.

³⁴ ראה למעלה מספר 31.

³⁵ "אהבתה של תרזה די מון", ע"ע 197—190.

³⁶ שם, ע"ע 195, 194.

³⁷ "שיר בכפרים", ע"ע 81—71.

גבה "עשב לען מר". השיר מתיר לדיבורו את הקינה המלאה הבוקעת ברום קולה: "בכינה, בכינה, בנות אמי על המפתן", והיא הלכת וגוברת במשך השיר. ואין היתר כזה ניתן לשיירי האהבה האחרים אשר בספר.

דומה לטונאליות שבשיר הזה שיר-עם אחר בסידרה, ליטאי גם הוא, אף-על-פי שה"נושא" שלו שונה לגמרי מזה שבשיר הקודם. המוטיב הוא של רצח ושל נקמה, ודיבורו השיירי בא בצורה של בתים, בעל ארבעה טורים הבית, והטור הוא בעל ארבע הטעמות של סטאקטו, והחריזה היא א א ב ב ג ג ד ד וכיצא בהם, והטונאליות שלו היא הקינה; קינת האח האחד על שני בנים של אביו השב שיצאו לקציר ולא חזרו הביתה אל אביהם. הבן הראשון נפל חלל, והבן השני יצא לקרב "לנקום את נקמת השדה שחרב" וגם הוא לא שב, והחליל מלווה את שיחו של הבן הנשאר, שאותו הוא שר לאורה שנודמן על פתח פונדקם —

אמר האחד: אדבר לך שיר,
אבוי, חלילי, אומר לך שיר,
על שנים אחים שיצאו לקציר,
לאחו ירוק, ליבול החציר.
רטוב האחו מדם לא מטל,
אבוי, חלילי — לא מטר ולא טל,
כאורן גדוע אחינו נפל,
חרמש בידו ואחינו חלל.
או קם השני ויצא לקרב,
לנקום את נקמת השדה שחרב,
לנקום נקמתו של אילן מתמוטט,
נקמת החרמש בידו של המת.
שיר, חלילי, זמר-נא³⁹.

כדאי לעיין קצת בשוני שבין שירת-העם היהודית ובין שירת העם שלאה גולדברג נדרשה אליה והכניסה קצת ממנה אל מטווה שיריה ב"מוקדם ומאוחר". ביאליק, כידוע, נמשך מאד אל שירת העם היהודית החיננית שמוטיב האהבה נטווה בה בחוטה-הזהב של האירוטיקה. גם יוכבד בת-מרים רקמה בשיריה את דמותה של צפור הפלאים בעבודתה הפיוטית הסימבולית. ייתכן שגם ביא-

ורק הניגון הסלאווי והליטאי, כנראה, משך את לבה. אף שירת-העם היהודית לא נגעה בדיבורה השיירי, וכל הדים אין לה ב"מוקדם ומאוחר". קסם לה בשיירי-עם שלה ניגון האכובה, המתקרב לקינה בוואריאציות המוסיקאליות השונות שלו, והרקע הנופי של הוואריאציות האלה.

גם הסידרה הזאת מפי העם עומדת לבדה בהווה-ייה האמנותית של רוב השיירים ב"מוקדם ומאוחר". הגיב שלהם הוא מלא ושנון באימוציות שלו ואינו מזדקק לא אל הדממה ולא אל הקשב שבדממה, שכן כולו יוצא בדיבורו, מתמצה בדיבורו, ולפיכך אינו הולם את הטונאליות המהלכת בשיירתה של לאה גולדברג. נביא קטע משיר-עם ליטאי אחד, "שיר הלענה"³⁸ —

הלא אץ אלי דודי בדהר עוז?
לא הריץ אלי שליח וכרוז?
השפתיו לא אז לבבוני בלילות?
לא הבטיח לי טבעת של פרוז?
מה גבה הוא — עשב לען מר,
כשיבה הוא — כסף לען מר,
ולבי עלה-שלכת הנידף,
רק עלה קמל בזרם הנהר.
בכינה, בכינה, בנות אמי, על המפתן,
אחותי, הנה, עזובה מבלי חתן,
כלימתי צעיף שחור עלי ראשי,
ועיני שכול שכלו את דמעתי.

"חומר" שירי כגון זה היה זר לשירת-העם היהודית, אף-על-פי שגם בה תפס מוטיב האהבה המאוכזבת מקום חשוב מאד. אורח-החיים של העם היהודי בארצות הסלאוויז ובליטא היה אחר, ושיר העם שלו היה אחר, במוטיב האהבה הטווס או צפור-פלאים והבאר והדלי ואוירת העיירה היהודית שמשו כעין "מנגנון" לוואריאציות השונות בטונאליות של השיר. השיח שלו היה כבוש אם בחדוותו ואם בתוגתו, כהיות שיר-העם היהודי במוטיב הגאולה והמשיח ומוטיבים רבים אחרים. ואילו בקטע המובא כאן משיר-עם ליטאי הדוד דהר על סוסו אל אהובתו ו"שליח וכרוז" הריץ אליה, ובסופו של דבר הוא

³⁹ שם, עמ' 75.

³⁸ שם, עמ' 73.

והכד השחום — עטרה
מתנוססת על ראש נערה.
"את גמליך אשקה, אדוני,
כי כפרי נתברך במים.
אבל שתה גם אתה, אדוני,
אגישנו אל השפתיים".
פי הכד השרוף, השחום —
נשיקה של טללים ביום חום.

עוד כמה וכמה שירים בחותם הזיקה לטונאליות
העממית ישנם ב"מוקדם ומאוחר" קודם שהוא
מגיע ללקט "מלים אחרונות"⁴¹, הוא האחרון בס'
פר הגדול. רובם המוטיב שלהם הוא אתבה שלא
נתקיימה או חוללה, ובכולם הדיבור השירי נוגע
באיזה פסוק או קטע של פסוק מן המקרא. עובדה
זו יש בה עניין מיוחד: בזכותו של הכתוב המקראי
מקבל השיר צביון עממי יהודי, כאילו באמת בפי
העם היהודי היושב בציון הוא מושר, ומציון הוא
יוצא אל הגולה וגם שם הוא מושר מתוך אהבה
רבה ליוצרתו. ייתכן שדווקא השירים האלה הם
הגמלים ביותר, שהרי אלה שרשים עמוקים להם
בתרבות היהודית. נביא קטע מן השיר השני של
הסידרה "ארץ אהבתי"⁴² —

— — — — —
בארץ אהבתי על הצריח דגל,
אל ארץ־אהבתי יבוא עולה־רגל,
בשעה טובה,
בשעה ברוכה,
בשעה משכיחה כל צער.
אך מי עיני־נשר לו ויראנו,
מי לבי־חכם לו ויכירנו,
מי לא יטעה,
מי לא ישגה,
מי ומי יפתח לו הדלת?
אני ישנה ולבי ער,
עלי־פני ביתי האורח עובר,
והבוקר אור,
ובחצר
אבן בודדה מתגוללת.

ליק וגם בת־מרים, שירת־העם היהודית מורשה
פיזיתית היתה להם מילדותם, ולא כן לאה גולדברג.
אולם הלשון קסם היא עושה בידה. השירים הזרים
האלה לרוחה של התרבות היהודית בעיירה האוקי־
ראינית, הפולנית והליטאית, לשונם היא מקראית,
עממית גם היא, והיא המהווה את הקירבה הפלאית
בין השירים האלה ובין הקורא בהם. כביכול, איזה
זכרון רחוק, התוסס מעבר לשירת־העם היהודית
הנפלאה במזרח־אירופה, נטבע בו בקורא מן המ'
קוננות שבמקרא ומן הקינה שקונן דוד על מות
שאול ויונתן. מידתה של הקינה הזאת שונה לגמרי
ממידת הקינה העממית בשיר שלשת האחים או
בשיר על הבחורה הליטאית המקוננת על אהבתה
המחוללת, אף־על־כן משתלבת שירת־עם זו במס'
כת הכללית של "מוקדם ומאוחר" ואינה עוטה
בדידות כשירת די מון.

אחרת היא הדרך השניה: זיקתה של לאה
גולדברג אל הבחינה העממית הפיזיתית שוב אינה
מבוצעת בצורה הפורמאלית של שירי־עם. היא
טבועה אורגאנית בכללות המוטיבים ובדיבור ה'
שירי של "מוקדם ומאוחר". הבחינה העממית
הזאת משווה מן החיזוק על הריאליות הנופית־
האסתטית, שבלעדיה לא תיכון שירתה של לאה
גולדברג בכלל. הבחינה העממית במוטיב האהבה
ממציאה לדיבור השירי דופק דינאמי, דמיוני־אגדי
ואימוציונאלי, שעל פיו נוגעת מידה אחת של
ריאליות במידה שניה של ריאליות עמוקה יותר.
השיר הלירי של המשוררת אינו מעלה בדיבורו
את המלה אהבה, ובכל זאת היא מתגלגלת בזהרה
ובחשקה ובחזרותה בדיבורו האינטיסיבי, דוגמת
"הכד"⁴⁰ השחום —

הסילון שזינג ורקד
באורות מעין־המים,
הוא נבלע בגרונו של הכד
הזקוף, הצמט למים.
צחקו שואבות עליות
וקולן קול שכשוך־המים,
ונשאו בין טיפות גיתזות
כדיתן שמלאו המים.

⁴¹ "מלים אחרונות", ע"ע 235—279.

⁴² "משירי ארץ אהבתי", שיר ב, ע"ע 224, 223.

⁴⁰ "הכד", עמ' 164.

טור אחד לחברו הבא אחריו, ומפני ארבעת הטורים האחרונים, שכולם דומים זה לזה בהטעמות שבהם, והטונאליות דומה מוציאה שעה אחרונה שבה. זהו עניין הצורה במידת החיצוניות שבה. ואילו בפנימו של השיר קיימת אינטנסיביות רבה מאד שבה מתכווין הדיבור לצמצם את עצמו עד התכלית. אילו בא אדם לקרוא בשיר הזה קודם שהספיק לעיין בשאר חלקי השירה ב"מוקדם ומאוחר", היה ודאי מגיע בכתפיו, שהרי ידוע לכל שמגיעה שעה מסויימת ואדם אומר: "קר לי מאד". אולם מי שהעמיק ועיין בעבודתה הפיזית של לאה גולדברג, ותפיסתה הנופית-האסתטית שימשה לו עיקרון של הבחנה פנימית בתהליכיה של עבודה זו, יעמוד על הדעת האיומה החופפת על החלק הראשון הזה של השיר. לא זה בלבד שליאות יש כאן או פחד יש כאן, אלא דעת תכליתית: "הנוף לרגלי כאדרת קרועה" ושוב אינו מכלכל את הדיבור השירי, ו"אני רושמת / שורה אחרונה של שיר". ובארבעת הטורים האחרונים באה הפאטאליות הזאת לידי הבהרה מופלאה מאד —

כבר במאה השמינית
על שפת הנהר הצהוב
ישב משורר שידע
את מלת הסיום.

לשוננו של החלק הראשון הזה בשיר "מלים אחרונות" היא של "מדבר בעדו". המשוררת היא המעידה על עצמה שהנוף לרגליה הוא "אדרת קרועה" ומקור שירתה נסתם. הפאטאליות המהלכת מטר לטר בחלק הראשון היא הדעת על סיום היצירה שאין עוררין כנגדה: דעת עתיקה היא, שרק עכשו נתגלגלה לדיבורה. ואילו בחלק השני של השיר הפאטאליות מקבלת צביון קיבוצי, והדיבור הפיזי מתנער מן הטונאליות הקופאת שלו בחלק הראשון, שכן כמה שאלות נתעוררו בו, והן המעידות, כביכול, על איזו תנועה, והיא התנועה שלפני הכליון. הכליון צביון קיבוצי לו והשאלות העולות מתוכו הן פולחן החידלון, שבו גארות המלים האחרונות שלפני האוטם התכליתי. הדיבור הקיבוצי הוא דיבורה של המקלה הטרא-

ד

כמה וכמה שאלות עטות על המבקר והחוקר עם התקרבו בדיונו אל קובץ השירים האחרון באסופת "מוקדם ומאוחר" — "מלים אחרונות"⁴³. השאלות האלה אינן ממין הדיון שכל עיקרו הוא צמוד אל התהליכים הטכסטואליים שבשירים. שאלות פסיכולוגיות הם המופנות אל המשוררת גופה, אל אישיותה האינדיווידואלית. "מלים אחרונות", הכיצד? הרי ייתכן שהניגון הפאטאליסטי המהלך ב"מלים אחרונות" הוא תוצאה אורגאנית מן התפיסה הנופית האסתטית, המדירה עצמה מכל אידיאה חיצונית — לאומית, חברתית, מוסרית, רליגיוזית, וכיוצא בהם — ולעולם אינה מתירה לה כל מגע עם הנעשה מחוץ ל"מוקדם ומאוחר". התפיסה הזאת אינה אלא צופה בעצמו, תה, ניוונה מלפני-ולפנים שבה, ודינה שסופה היא מביאה את דיבורה השירי-האמנותי אל "מפתן הבלמיה"⁴⁴. היסוד הפאטאליסטי בדיבור הזה סימן מובהק הוא שהתפיסה האסתטית מגיעה לנקודת עיצומה התכליתי. הדיבור מזדמן, כביכול, עם גורלו, ומאבד את עצמו לדעת ביופי שבגורלו. הודמנות כגון זו ניתנה בחלק הראשון של השיר הנרשא על גבו את שם הקובץ: "מלים אחרונות"⁴⁵ —

קר לי מאוד. הנוף לרגלי
כאדרת קרועה. ביד עיפה
אני רושמת
שורה אחרונה של שיר.
כבר במאה השמינית
על שפת הנהר הצהוב
ישב משורר שידע
את מלת הסיום.

הדיבור בחלק הזה של השיר נוטה כולו אל השיח. מכאן אולי יבוא רעיון בלבו של הקורא, שאת הטורים המובאים צריכים לקרוא בקול כל-שהו בעקב המיפסקים שבו ובגלל המשך שבו יורד

⁴³ ראה מספר 41, למעלה.

⁴⁴ ח. ג. ביאליק: שירים, דביר, תל-אביב, תרפ"ו, "הציץ ומת", ע"ע רמג-רמה.

⁴⁵ מוקדם ומאוחר, "מלים אחרונות", ע"ע 224, 243.

הטור הראשון של השיר הוא ארוך, בעל שלש הטעמות של סטאקאטו והוא מטיל, כביכול, מן המרות שבאימות בטור השני שאינו אלא בעל הטעמה אחת. אותו טור ארוך חוזר על עצמו, והחזרה הזאת משווה עליו מן הסגור האוסר על פרצו את המוצא ואת הפורקן. ושאר הטורים שבשיר — שנים מהם שהטעמתם נותנת בהם תוקף רב על סופם, ואחד ארוך החוזר על המלים "על שמך" שלש פעמים, והשורה האחרונה "בואי כלה", כולם נבלעים באודם האפוקאליפטי של הי- רח ושל היים. קולה של האהבה, כפי שהוא מהלך בשירים רבים אחרים של "מוקדם ומאוחר", אובד בנחשוליו של אוקיינוס מול הירח האדום. סופו של מוטיב האהבה בשיר הזה שהוא אינו פיוט אירוטי, אשלייה לילית רעה. אכן החלק הבא של שיר זה מוצף כבר בפאטאליות, שדומה על הקורא שמן הקדומים הנעלמים היא באה: הפאטאליות בבחינה האפית והפאטאליות בבחינת האהבה.

כל הקובץ הזה "מלים אחרונות" נקלט כעין נבואה זרה שהמשוררת התקינה לעצמה ביצירה תה הפיוטית. בקובצי השירים הקודמים היו האדם והנוף והאהבה נשמעים זה לזה, משלימים זה את זה, מתמזגים זה בזה. מכאן היגון, על חליפות הוואריאציות המוסיקאליות שלו, השרוי על פני רובו של "מוקדם ומאוחר": הטונאליות הטראגית השקטה של כל אחד מן המוטיבים האלה היתה משרה משלה ממוטיב אחד לחברו. ואילו בקובץ "מלים אחרונות" אפס אותו יגון שהיה נובע ממקורות הדממה והקשב. כאן באים כל הדברים לידי המשמעות הסופית שלהם, כל אחד משלושת המוטיבים מגיע לידי האכזבה שהיתה בקרבו מראשיתו, לידי הדעת הבהירה התכליתית על אבדנו: הנוף, האדם, האהבה. הדעת הזאת מטילה את מרותה האמנותית בדיבור האמנותי של השיר. השיר "קולומבוס 1957" — וציון השנה הוא אולי היחיד ללאה גולדברג שהוטל בו סימן ביוגרפי — היגון כבר פג כולו ממנו ונתורה רק הדעת הטהורה —

רבוא לילות בעלטה וסער —

כבר אין אומר: אשרי המאמין.

גית-הקלאסית על נופה שחדל ועל מקורה שחרב ועל היצירה שנסתתמה —

מה יהיה בסופנו? השמים

עמדו מלכת.

אלמלא השעון שתקתק

לא ידענו

שכה רחוקים אנו כבר

מן הבוקר.

איזה זרע ישאו הרוחות באביב?

איזה פרח

יצמח על קברנו?

אני אתפלל

שתהיה זאת גורית צהובה.

לפנים קטפתי אותה בהרים.

מה יהיה בסופנו?⁴⁶

אחד המוטיבים התשתיתיים, שבלעדיו אי אפשר לשאר המוטיבים היסודיים ב"מוקדם ומאוחר" — האדם, האהבה — להגיע לידי מבע הולם, תמציתי, דומה "מאבד עצמו לדעת" בקובץ "מלים אחרונות". המוטיב הזה הוא הנוף. בשיר שהבאנו למעלה הנוף הוא "אדרת קרועה", ובו "השמים עמדו מלכת": הבחינה הפאטאליסטית בתחושת ה"מלים" שהן "אחרונות" מחדירה את דיבורו של השיר. פרקים פורצת הפאטאליות הזאת פרץ אפוקאליפטי, והיא פולשת על מוטיב האהבה שהיא משוועת לפדות ואין קולה נשמע. האבדון הנופי שלה עושה כך. הטמפו הדיבורי מתפעם בפנימו הפסיכי, אלא שהפרץ האירוטי אסור באי-מות הפולשות עליו מן ההידליות הנופית שהיא דומה נוטלת רשות לעצמה בשיר וקולו של הדיבור נבלע בתוהו —

בירח אדום מול היים

מפכה דמך.

בירח אדום מול היים

דמי ודמך.

וגלים בדכים

וזעקים בבכים

את שמך, את שמך, את שמך

בואי כלה.⁴⁷

⁴⁶ שם, עמ' 243.

⁴⁷ שם, "האזהבים על שפת היים", עמ' 249.

כבר אין רוטנים ומזכחים בשער.
 כבר אין בינינו מאמין.
 אין דרך במים רבים.
 אין מדליק כוכבים בשמים.
 אין ארץ, אין חוף, אין חלום.
 רק לילה וחושך על פני המים⁴⁸.

איוה פחד נטע בלבנו הלילה
 ואיוו הערגה התרידתנו עם בוקר.
 אך הולך הרוח ובא הרוח
 ואת כל הקולות נושא הרוח.
 אלמלא כל כך חורו פנינו
 יכלנו לראות את דרכו החזרת⁵¹.

חוץ לטור הראשון בבית הזה של השיר, כל טור מהווה יחידה משלו, חשבון משלו, והחשבון עולה בפרוגרסיה של הדעת הפאטאלית. אף טיפה אחת של יגון אינה רוטטת בדיבור השירי, אפילו לא מן הצפייה והצער שבצפייה. העובדה הקיומית בלבד היא הנותנת בטורים האלה שכל אחד מהם יש לו סוף-פסוק משלו ואינו נשמע לא לזה שקדם לו ולא לזה שבא אחריו. השיר נכתב בשנת 1957, והמילים שבשיר אחרונות הן: אין אחריהן כלום. ובחלק ג' של השיר הזה נאמר כבר, שהכל יודעים שאין יבשת, "וכבר ברור שאין כוכב", אלא כברק בעננה לילית, המחשף לרגע אחד איזו מציאות נעלמה וזרה, כן תוברק הארץ החדשה, אולם הבוקה סיוטית היא זו, וכל יציבות ריאלית אין לה במשך השירים של "מלים אחרונות", דוגמת השיר הקצר בסידרת "שברי סערה"⁴⁹ — "אלמלא הרוח", והוא הראשון בסידרה. עניין הרוח שבכוחו נבנה כל השיר, והדעת שלו, אם כי היא מעלה אסוציאציות מספר קוהלת, אין בה מן הרוך היגוני שבספר קוהלת האומר: "זורח השמש ובא השמש, ואל מקומו שזאף / זורח הוא שם. / הולך אל דרום וסובב אל צפון, / סובב-סובב הולך הרוח / ועל סביבותיו שב הרוח"⁵⁰. ההרהורים בטונאליות הדיבורית של קוהלת הם המאצילים מן הנחמה הנוגה על הדעת הגדולה והעמוקה שלו שהרבה פניות לה: פנייה אל האדם מבחוץ ופנייה אל האדם מבפנים, והרוח קשבת לכל וקולטת את הכל. ואילו הרוח בשיר שלנו נושא את הכל אל האפס —

אלמלא הרוח יכולנו לשמוע
 את קולנו. אר-או יודעים היינו

מה משוררת, אם אינה אפופה רחשים בשעה שהיא מאספת את פרי עבודתה האמנותית "הגור-נה", והיא מציבה על הקובץ האחרון של אסופתה את הציון "מלים אחרונות", ועם התקרב הקובץ הזה אל קצו, היא קובעת שם לשיר כגון "אנטי-גונה"⁵². עם כל הסתייגותנו בדיוגנו מן היסוד הביוגרפי קריטריון חשוב של הניתוח הבי-קורתי או המחקרי. הדיבור השירי מאליו הוא מתמלא מהדיהם של אותם רחשים ביוגרפיים, וייתכן שהביקורת והמחקר המודרניים עוול בי-דיהם, אם הם מתעלמים מהשאר נפשה של המשוררת המגוחה בדבריהם על שירתה. שהרי "הביקורת החדשה", הקריטריון הטכסטואלי הקי-צוני שלה הוא עקר למדי בהתכחושו לקומוני-קאציה ההיסטורית, החברתית, התרבותית, וכיוצא באלה הטבועים בשירה. אולם אנו כעת אל גופו של השיר "אנטיגונה" עינינו, ומשום מה תוסס הצער בלב על לאה גולדברג הטובה שנפטרה ללא עת.

בשיר הזה אין אף משיירי התוכן הטראגי שב-דראמה של סופוקלס. אנטיגונה בשיר שלנו היא כבר לאחר מעשה, לאחר יאוש, לאחר השוועה, לאחר הכל. רק דיבורה של המשוררת נותר עוד, לעד שכל הקולות וכל הגוונים, וכל טיפות היגון שהיו משתקפות בקולות ובגוונים האלה, יוצאים אל אבדון בתוקף הגזירה הגורלית. דומה, השיר הזה מסכם את כל אשר נותר לה למשוררת להגיד ב"מלים אחרונות" שלה. המיפסקים הבאים בטכסט השירי שוב אינם הדממה והקשב המעידים על נפשו של אדם שהיא מתעלפת באיזו ריאליות אינסופית, אשר בה טמונה המשמעות הקיומית

⁵¹ מוקדם ומאוחר: מלים אחרונות, "אלמלא הרוח", עמ' 271.

⁵² שם, "אנטיגונה", ע"ע 262, 263.

⁴⁸ שם, "קולומבוס 1957", עמ' 260.

⁴⁹ שם, "שברי סערה", ע"ע 271—273.

⁵⁰ מגילת קוהלת א 6, 5.

החכמים תמיד יודעים את זאת.
אך בעיני הילדים היום —
רק בבואת ברכים והד הרעם.

וכן, דרך שירים אחדים כגון אלה, באה כל
האסופה השירית הגדולה של "מוקדם ומאוחר"
לסופת. השיר האחרון בכל הספר הוא כעין נבואה
לעתיד, או כסיום הטוב שבו היו היהודים, אם
בתפילותיהם ואם בלימודם, או בשיחם, מסיימים
את דבריהם. או צוואה לדורות הוא — למשורר
עברי, שעם העלותו את דיבורו השירי על הנייר,
יעוטו עליו הסיוטים האורבים עליו מן המסתרים
הפסיכיים שלו. משום־מה דומה עלינו קולה של
לאה גולדברג בשירה האחרון של "מוקדם ומאו־
חר" שעמד בנסיונות רבים וקשים, ואיכשהו יצא
מהם בשלום, אלא שהוא עייף לא מעט, אם כי
כוחו עדיין עומד בו לומר שוב —

אי־בזה יסתיימו משעולי יגונים
ובפרוה אילת השחר בצוהר
יבואנו פתאום ריח טל גנים
מעולם תמים־חיוך ויפה־תואר.
ותכבד עד מאוד הפגישה עם האור,
והלב יסרב לקבלו בבלי־חשד.
נפנה ללילות ואין דרך לחזור
ונכנע לשמחה הכובשת.
ונושמים על־כרחנו אויר רענן
כבוגדים נקבל החדה השוכחת
עד נבין כי חיינו הוא זה הענן
שהיה לברכת התפרחת.

של הכל. המיפסקים הם האַפס, והדיבור מלא
ממנו —

נסי לישון. עכשיו נסי לנוח.
זה כך. זה כך. זה כל אשר הבטח.
זו לא בגידה. הכל רשום על לוח
האדמה אשר נשאה אותך.

— — — — —
אבל הכל נדם. וגם מתוך
אינם רוצים לשמוע את קולך.
נסי לישון. תנוחי בינתים.
תנוחי בשלום על גורלך⁵³.

קיימים רק שירי זכרון ממה שהיה: כעין
שארית שניצלה בדרך נס מן הכליון ב"מלים
אחרונות" חיות נופית ואנושית שבשירים הקוד־
מים ל"מלים אחרונות" עדיין מפעמת אותם.
שקטים הם, כי נתנסו בגזירות שניתכו עליהם.
גורלם והדיבור האמנותי שלהם הדים רבים לו
מן השירים ב"מוקדם ומאוחר" קודם שהיו ל־
"אחרונים". הטונאליות של השירים האלה אמנם
יש בה מן הפאטאליות, אלא ש"בדרך־נס" אין
הסגור יורד עליהם. כן הוא, לדוגמא, השיר "עץ
עקור"⁵⁴ וכן גם השיר "החכמים יעידו"⁵⁵ —

החכמים יעידו, כי השמש
עוד מאירה אי־שם במרום שמים,
כי שם מאחורי עבי השחור
לא ישקר הנצח של אור.

⁵³ שם.

⁵⁴ שם, "עץ עקור", עמ' 271.

⁵⁵ שם, "החכמים יעידו", 272.

משה אבן עזרא ולשון השיר

קריטריונים ערביים וחכמת הלשון העברית

אברהם הלקין

ורומי. אך כשהוא מגיע אל בני האומה הערבית הוא מוסר כי "חברו שירה ופרוזה ברוב הדברים ועוצם הנושאים בעולם, כגון מעלות וחסרונות, ושבח וגיגוי, וערעור ואישור, והשוואות וסותרות, כאורך הלשון וכרחב הבריור אשר חנן אותם ה'. עד כי מפני רוב כחם בהבעה סילפו. וניאו את המכוער וכיערו את הנאה, ושמנו על הבטל את פני האמת, ועל הכוזב את פני הצודק". שלא כדעת ר' יונתן בירושלמי שהיוגית נאה לומר, רואה מחברנו את יתרון הלשון הערבית על כל הלשונות, ומסתייע בשורה של משורר ערבי: הלשון הערבית בין הלשונות כעונת האביב בין העונות. והוא גם יודע לספר כי אריסטו שיבח את הערבים באגרת אל אלכסנדר על רחבות הדיבור וחיפנות הלשון וידיעת השירה, והתת-רחבות ביצירות השבח והגיגוי. הוא דחה את חוות דעתו של גאלינוס שהיוגית "הנעימה בל-שונות, והצחה בהן והדומה ביותר ללשון הבריות, והמתאימה ביותר לבעלי ההגיון, ולשונות שאר האומות זולתה דומות לבחירת החזירים ולקרקור הצפרדעים". והרופא המפורסם אלראזי ביטל את דבריו בספר הספקות. מענין כי חילוק הדעות הזה משך גם את תשומת לבו של הרמב"ם. אף הוא מזכיר את השקפת גאלינוס ותשובת אלראזי, והוא מסכם את סיבת התנגדותו, והיא "שהלשונות הסכמיים, וכל שפה אצל מי שאינו יורשה ולא נתחנך עליה היא כעורה וכבדה ונלעגת". גם הרמב"ם גם ר' משה בן עזרא יודעים להסביר את מעלת לשון הערבים. מחברנו סומך על ספריהם של גאלינוס ואבוקראט באמרו שהיא קיימת הודות "לכוכבים שהיטיב עמהם ומוג אקלימם ואויר ארצם על מימיה האוזלים. מפני כך רטיבות לשונם בשיעור בינוני, ועל כן דבורם יבש פחות מדיבור החבשים, ורטוב יותר מדיבור הצקלב". ההיסטוריון מסעודי מודיע כי בים הודו

ידועה מדת ההשפעה שהשפיע האסלאם, — ביתר דיוק, תרבות יוון באמצעות האסלאם, — על תרבות ישראל באותם הישובים אשר שם שלט: בהרחבת האופק התרבותי של המשכילים בקרב הציבור היהודי; ביחס הכבוד לשכל האדם, והטורה שטרחו הללו להפוך את האמונות והדעות ואת הסיפורים שבמקרא ובדברי חז"ל לא-מיתות המתקבלות על הדעת; ברכישת ההגיון והמחשבה הסדורה שטופחה בעולם היווני, ותוצאותיהם להרצאת דברים ולכתיבת ספרים. הכל יודעים כמו כן מה רבה פעולת הספרות הערבית, — גם השירה גם הפרוזה, — על מקבילותיה בעברית. לא רק הסימנים החיצוניים של חריזה, משקל וסלסולי לשון כי אם גם קישוטים ועיטורים חדרו לספרות העברית מן העולם האסלאמי, ואף נושאים לשירה.

ברם ההערצה שהעריך ר' משה בן עזרא, בפיו ולא רק בלב, את ה"ערביות". [כוונתי למושג הערבי ערביה הכולל את הלשון הערבית ואת ספרותה; אגב, הוא הכניס לספרו גם את המלה עבראניה עבריות להבעת אותו מובן] אין דומני בתוך אנשי הרוח היהודים משלה. דבריו, הנחותיו, כלליו מלמדים אותנו מה נשגבים הישגיהם של הערבים בשטחים שטיפחו. אמנם הוא מודה כי את החכמות והמדעים ירשו מאומות אחרות, ולהם לא ניתן כשרון באלה. אומנויות המלאכה, ההשגות הלימודיות, החכמות האלוהיות, המופתיות והטבעיות, — אלה נחלת היהודים, הפרסים, היוונים התורכים והקופטים. אולם תחת זאת חנן ה' את הישמעאלים דעת בהבעה, ועיצב את טבעם לדאוג לצחות הלשון. עוד בפרק הראשון בספרו, המוקדש לדיון בכללים הנוגעים לדרשנות ולדרשנים, והוא מביא דברים מספרו של אריסטו על הריטוריקה, הוא מציין כי יצירות מסוגי השירה והפרוזה היו מצויות בפרס, וביון

רת, שכן המשווה אותה לערבית וללטינית [אולי כוונתו לספרדית] ימצא כי יש שמות ופעלים בכל לשון אשר יחסרו בכל לשון אחרת. בענין זה הוא מספר מקרה שקרה לו: פעם, בימי געור, בעיר מולדתי ביקש ממני אחד מחכמי התלכה המוסל-מיים, שהייתי איש-חסותו ובטוח באהבתו, שאק-רא לפניו את עשרת הדברות בלשון הערבית. הבנתי את כוונתו, שהוא רוצה לגלות את דלות מליצתה [של העברית]. ביקשתי ממנו אני שיקרא לפני את פתיחת הקראן בלטינית, — הוא ידע לדבר בה ולהבינה. וכשעמד והעבירה ללשון ההיא נעכרה מלתו ונתעב יפיה. והבין רצוני ופטרני מאשר ביקש ממני.

את השירה העברית רואה הרמב"ע לא רק בחינת חיקוי לשירה הערבית אלא גם חייבת להדמות לה. לאחר דיון באחד העיטורים שהוא מציג לכותבי השירה הוא מתנצל בדברים אלה: הערבים דיברו ברורות על יתרון הלשון הזאת (כוונתו להשאלות במקרא, שלפי דבריו קדמו לצירופים דומים בערבית), והודיעו ברבים את שבחיה וחשבוה תפארת לחכמי הלשון, וקראו לתת יקר למסגלים אותה לעצמם בשיריהם, כמו שבאה בקראן שלהם: "הנה הוא באם הספר", "והורד עליהם את כנף הענוה מן הרחמים", "ואות להם הלילה" — "נפשט מעליו את היום", "הוצר הראש לבן", ורבים כמותם. ולרגל מה שנאמר ואחר הבאת קראן הערבים לא שמתי לב לשנאה המתפשטת אשר לקחו להם בעלי סברה בימינו בין חכמי ההלכה באומתנו, הואיל וראיתי כי ראשי העוסקים בהלכה וגדולי המחברים, רבי סעדיה ור' האייר ואחרים מן המדברים הסתייעו בכך, כשבקשו עזרה בגילוי הסתום שבנבואות, ואף בפירושי הנוצרים, בכל חולשתם. אולם אנשי הקבוצה הנזכרת פוקחים את אזנם כיום ומכוונים את עינם אל פריטים במעשי בני אדם והם טחים עיניהם מראות את הטאי עצמם הכבדים. ועל מכשול כגון זה אמרו קדמונינו טול קורה מבין עיניך. והם האומרים כל האומר דבר חכמה ואפילו באומות העולם נקרא חכם, שהנשמר מדבריהם הוא תמצית החכמה לא קליפת האשמה".

קרוב לארץ תימן יש אי הנקרא אי-השכל, ובו מים הנקראים מי-השכל; מחברנו מוסיף כי גם אוריה של טבריה וימתה טובים לשותים ממנה, שהם מצטיינים בשיפור הלשון והצחות וההבעה. סגולתה זו של ארץ הערבים פועלת לטובה על כל הבא אל ארצם, כלומר גם על היהודים שהת-ישבו שם. גם הם "דיבורם חי, ולשונם ערבה ושירתם עדינה". הוא מזכיר את שמואל בן אלע-אדיא ואת רביע אבן אבי אל חקיק. אך הוא מציג כי יתכן שמשוררים אלה הם ערבים שהתגירו, שהרי ידועים שבטים שקיבלו את היהדות לפני תקופת האסלאם. אבן עזרא מבדיל בין ערבים לערבים. כל הסגולות שמנה בלשונם ובכשרונם הן נחלת הישמעאלים צאצאי עדנאן. כיון שהיו סמוכים למשכנות פרס ועיראק ושאים נתעדן די-בורם ונעמה שירתם ורבו דרשותיהם. לא כן הערבים הטהורים, הקחטאניים שוכני המדבר, צאצאי יקטן. בהם אין סגולות אלו אם כי גם מהם משוררים ודרשנים בעלי לשון. הוא מכיר כי גם על העברית והארמית נאצל מהודה של הערבית, שהרי דובריהם ישבו באותו אקלים. הוא מוסר כי המדקדק אבן ברוך נימק את הקרבה שלא בהסברים אלה, אבל איננו מקבל את נימו-קיו.

צר לו למחברנו על גורלה של השפה העברית שהזניחה אבותינו ולא נשאר ממנה כי אם המעט שבכתבי הקודש. הוא רוצה בכל ליבו שישתמשו גם בלשון המשנה שהוא "דיבור טהור, ואף על פי שישנם שינויים בין לשון המקרא ללשון חכמים", חובה לסמוך על מוסריו כי מצד ומגם היו קרובים מאוד לזמן השפה. גם על התערבותם של הגולים בגויים הוא מיצר כנראה; כך לפחות סגנונו פועל עלי: מאז בטלה מלכותנו ונתפורו בני עמנו, וירשונו האומות ושעבדונו הכתות, חיקינו אותם וחיינו כחיהם, ולמדנו את מדותיהם, ודיברנו בלשונם, והלכנו בדרכיהם בכל החליפות... פרט למצוות התורה ולחוקי הדת. ומפני אורך הגלות והשתנות האקלימים הביאנו שר-ההכרח לידי ההידמות אליהם".

אף על פי כן הוא טוען לטובת העברית הנשא-

ייבת בדומות מאותיות השריקה כמו עשבות הרים, למען תזכרו, כי לעולם חסדו, ועוד. לפי הכלל של יתרון ההבלטה, ההדגשה נדרשת בריש הרעמה ובצדי הצפירה. ויש שהוגים דגש במקום שחוששים לספק כדיגוש הקוף של ביקרותיך, אם יקרר עון, מקדש ה'.

סעיפים בתורת הצורות תופסים מקום רב בספר ר. הקו המנחה את הלך-מחשבתו שיטת הדקדוק שאחזו בה חכמי בצרה. כדוע נתגלה חילוק יסודי ביניהם ובין חכמי כופה בשאלת משפט הלשון בכלל והערבית בפרט. אנשי בצרה טוענים כי הנטיות הקבועות של השמות והפעלים, כללי הדקדוק והתחביר מוכיחים כי מבנה הלשון הוא על פי חוקי ההגיון, ועל פי החוקים האלה אפשר לא רק להבין את התפתחותן של הצורות; מותר גם להשתמש בדוגמאות האלה כדי לבנות צורות שאינן קיימות. אולם אותן תופעות-לשון שאינן מתאימות למסגרת טעונות בדיקה. אם סטייתן מן המקובל ניתנת להתפרש פירוש הגיוני, דינן של התופעות האלה דין הצורות הקבועות והמוכרות. תחת זאת, זרות שאין לה הסבר הגיוני יוצאת מן הכלל, ואין לראות אותה דוגמה לבנות על פיה. לעומתם, אנשי כופה כופרים בהנחת ההגיון בגידול השפה, וטוענים שאין יתרון זכות לצורה אחת על חברתה. כל צורה, לרבות הקבועות בנטיות, היא בגדר נתון, ידיעה העוברת במסורת מדור לדור. וכל צורה דקדוקית או תחבירית, כיון שהיא נמצאת במקרא כוחה יפה לשמש דוגמה למבנים שאינם קיימים. אינני יודע אם פייטני ארץ ישראל ובבל שעוררו עליהם את חמת המדקדקים הספרדיים בגלל חירותם הגמורה ביצירת צורות, נהגו לפי תפיסת האסכולה הכופית או עשו על דעת עצמם. ברור שיש דמיון רב בין השקפתם ובין זו של נציגי הדקדוק בכופה.

רמב"ע, לפי שיטתו, פוסל הרבה חידושים שמיצא ביצירות המשוררים, לרבות בשירתו הוא! (על הסתירה הבולטת הזאת עוד נדבר). אין הוא מרוצה מן הריבוי של שחל או ליש, מפני שסומכים על אריות, כפירים, לבאים,

הוא דורש מכל אדם המבקש ליצור שירה ידיעות ברורות ומקיפות. ראשונה הוא חייב לדעת את כללי הדקדוק העברי על בורים, שכן אין הוא דומה לדקדוק הערבית שהוא רחב וארוך ואין לדרוש ידיעות מקיפות בו. העברית הרבה יותר מצומצמת, וחובה ללמוד את כלליה, לדייק בפירושי מליה ולשמור על יסודותיה. לצרכי עזר הוא יועץ להשתמש בספר המישר של אבן בלעם.

הוא מקדיש מקום לשאלת המבטא. מכאן, אגב, יש ללמוד כי הוא ראה את השירה כיצירה לקריאה ברבים. הוא מזהיר את המשוררים שלא לסמוך אותיות דומות ממוצא אחד. לדוגמה הוא מביא שורה זו: והרו מבלי בן מה בבטנה ומי בן מה בבטן העברות. הוא מציין כי אותיות השפתים חוזרות בבית זה והוא גם מכבד אותו בתואר שנחל את חלק הארי מן הכיעור, שהאותיות האלה כשהן רודפות כך זו את זו דומות לדיבור בעל הפיי"ן, והוא החוזר על הפא בדיבורו, או בעל התויו"ן והוא המרבה בתויו"ן גם הכינויים האלה, גם האותיות שבהן בעליהם מכונים לקוחים מספרי האדב הערבים, ואפשר למצוא דיונים בהם אצל אלג'אח'ט ואצל אבן עבד רבה, ועוד. מעניין ומאלף הסברו הבא מיד לאחר דברי הביקורת האלה, וזה לשונו: אף על פי שהלשון העברית מרשה זאת ואיננה נמנעת ממנה, כגון בן נון, ירוץ צדיק, ואוזל לו, מארץ זכרם, כי יש שבר, וכן באותיות הדומות; אל פשטתם היום, ופשטתם, והמעטתים, וכל שהתיר הכתוב מותר, אולם, כיון שבשירה ביחוד אנהנו הולכים בעקבות הערבים חובה עלינו לעשות כמותם בכל אשר נוכל. לשון ברורה זו של מחברנו מעמידה אותנו על נכונותו להיות תלמיד נאמן למסורת הערבית. בנושא זה של המבטא בעברית דן הוא גם בשאלת ההבלטה והבלעה. הוא מסכים להוראת אבן גנאח, ומסכם את דבריו. אבן גנאח אומר: אף על פי שההבלטה יתרה, והוא משבח את פסק רכותינו שהקפידו לבטא את האותיות בקריאת שמע בבירור, כגון על לבבך, עשב בשדך, אין ההבלעה אסורה. אבל היא פחותה בערכה. וההבלטה מחו-

ההתפעל או הפעול ישנם בנמצא אין לנטות את השרש אלא כפי שנמצא. צירוף כמו נקה תנקה (ירמ. מט. יב) אין ללמוד ממנו לנטות אותו בקל. אבל המקור הוא צורה שמשוררנו מתיר להשתמש בה אפילו מעבר לנמצא, אלא שצריך לזכור כי הוא תמיד ביחיד. הוא רוגז מאד — קורא למעשה ראש הטעות הגסה — על הנטייה לבנות פעלים משמות. ביטויים כמו שהיא משהמת, כלה מיושפה, או נפש פניניה, הם חטא שאסור לחטוא, כי המצאות כאלה אי אפשר להן שתתקיימנה.

גם בשאלת המיליות הוא ידע ללמד את קור-איו. במקרא אמנם ישנם דוגמאות של תמורות, כגון הטרם תדע במובן הלא תדע, כי העלית בכוחך במובן אשר העלית, אולי יעשה במקום אם יעשה, אולי נטתה במקום לולא. הוא פוסק שחובה להשתמש בהם לפי פירושם המקובל, והיא מתרעם על אבן גבירול שכתב אולי במקום לוא בשירו: אולי דמעות בחרי נדחו השקו לחיי עדי צמחו. זו משמשת כמו אשר: עם זו יצרתי לי, וכן ה"א: ההלכו, ההקדיש שמואל. דוגמה מובהקת להלך-מחשבתו הערבי יש לראות בדבריו על המלה אשר. אחרי שם ידוע היא כמו המלה הערבית אלדי, אלא שאין היא משתנה לא במין ולא במספר כמקבילתה הערבית. אחרי שם לא-מיודע אין היא אלא מלת-יתר (כידוע, איננה מופיעה בערבית הקלאסית אחרי שם לא מיודע) והוא מתיר למשוררים להשמיטה.

רמב"ע קובע כללים רבים בענין מלים וצירוי פיהן. אחת השאלות עוסקת במלה המקשרת את הפועל עם המלה הבאה אחריה. במקרא אין הפועל חילה נמצא בלי פנים (פרט לצורה לא חלית שהוא נוטה לפרש לא שבת, כתרגום; המפרשים קוראים במלה הזאת מחלה וכאב). והנה בשורת אבן גבירול הוא מוצא: ואל תגבה ואל ירום לבבך למען כי תחלה. והנגיד כותב: הים ביני ובינך ולא אטה לתלותך, ואלה שגגות. גלה עם און בקל תמיד, ורשב"ג חוטא בשורתו: השקט ושוב כי מות אנוש בו שיגל און אנוש לו היתה

— ריבויים של גרדפים. וזה פסקו: בני אדם ריבו את השאר בהקישם אותם לאלה לצורך השיר (זכות שהכירו בה גם המדקדים הערבים [צרו-ר"ה אלון] לא מפני ההיקש האמתי. הוא הדין בריבוי שמש וירח, הואיל ואינם נמצאים במקרא. וצורות הריבוי שבנו המשוררים על דרך ההיקש לגרש ירחים, שהוא ריבוי ירח, הן בדות. הוא מתרעם גם על נטית המשוררים לרבות כימה בהיקש לכוכבי השמים וכסי-ליהם, "אם כי אין אלא כסיל אחד". וגם באבנים לשם, יהלום, כסף, זהב, מפני שמצאו צורות כספיותם והוא מכריז: כולו חטא לשפה, לא יותר, אפילו השיר מקום-דחק. בעקיבות הוא מתנגד ליצירת צורות יחיד שאינן קיימות. הוא מותח ביקורת על המשורר שבנה סנוור מסנוורים כי היא מלה כמו מילואים, כיפורים, שימורים, ספל אדירים. אך אין הוא מרחיק עם חכמי הדקדוק עד כדי לפסול את היחיד של סעיפים, אם כוונת המלה ענף. הוא קובע את הכלל כי חובה להתוהר בשער היחיד והרבים, וללכת רק אחר מה שיתיר השימוש הרגיל, והנמצא מעיד עליו. הוא מדגיש את ענין הזכר והנקבה, וזה לשונו:

ושער הזכר והנקבה השתלט גם עליו והיה מומחה בו ובקי בהליכותיו. והבן כי הזכר השורש והנקבה הענף, ואל תבוא אליו בהיקשים אלא באשר יתיר-הו השימוש, גם אם הוא יוצא מן הכלל, ובתנאי שלא תסמוך על היוצא מן הכלל אלא עם אפיסת הראייה מן השימוש הנהוג. ואני מזכיר חיבור מעט החומר רב התועלת לאבן גקטילה ירחמהו ה' בכללי הזכר והנקבה. התועל בו בזכרון הכללים האלה ומצא דרכך אל המרובה בעזרת המעט הזה.

גם בכללי תואר-השם הוא מצווה זהירות, ביחוד בענין ההתאמה בין שם העצם ותארו. בשל המין והידוע. הוא מציין אמנם שמוצאים את הכבש אחד, הרים הגבוהים, "אך אל תקיש ממנו, כי הוא יוצא מן הכלל, אלא לצורך המשקל".

הפועל אף הוא מעסיק אותו. הוא אוסר את השימוש בבנין שאינו נמצא. אם רק הנפעל

ממנו השתמש בו, ואם לא מצאת אל תקיש". מענ' יין שגם בהופעה שכיחה כזאת איננו זו משיטתו. הוא מדבר קשות את המפרידים מלים שאין להפ' ריד ביניהן. המשוררים כותבים קט בלי כמעט אם כי היא גרורה כמו קביח-שקית או חסן-בסן בערבית. אין לכתוב גבות בלי עינים, בבת בלי עין, מחלפות בלי ראש, שמורות בלי עינים ומורשי בלי לבב. "אין להפריד כלל אף באחת מאלה", הוא מכריז. יש זיווגים במקרא של מלים שאינן בנות גזרה אחת, כמו מוצאיו ומובאיו, הורו והוגו מלב. יש מקבילות לשימוש זה בערבית: אל-עשיא ואלגדאיה. וגם בלשון רבותינו הוא מוצא מליח ומדיח במקום ממליח.

הקורא את פסקיו ומכיר את שירתו יודע כי לא רק באחרים גער כי אם גם בעצמו. יש חטאים רבים בדיואנו נגד כלליו ומשפטייו. רצוני לסיים בשני סעיפים מספרו שהוא מבאר בהם סיבת הדבר:

כל הענינים שזכרו למעלה ואשר יבואו אחריהם אי אפשר לו לאדם, כשהוא יוצר שיר או מחבר דרשה או כותב מכתב, שלא להשמיט אחד מהם, ולהיות משועבד לאזהרותיהם לגמרי, כי היא דרך טרשים ומעשה קשה. ולא הוריתי לך אלא מקצתם, ולא העירותי אלא על פתותי משללה שיהיו לך לשמרה ולנצרה לאשר לא ימרוד בעסק הזה שהם כיסוד לבנין, ולפי שיעור בטחוננו ומעלתו קבע מה שתמצא מגובה הגג. ואם תשווה את המגמות לנגד עיניך ומול לבך, ותזכור את יתרוגותיהן ואת זכויותיהן, ותישמר בתביעותיהן ובקשייהן, תהיה בטוח ממה שנפל בו זולתך. ואשרי הלוקח מוסר מזולתו. ואם תקשט את יצירתך במה שאפשר מפרין / ותפאר אותה במה שנוח מעדיו, / יצא שירך מן המיאוס מרוחק / ומן הכשלון מנותק. / ואז יפעל בנפשות השלמות / מה שיעשה המטר במיטב השדמות, / ויגדל בעיני המשכילים, וייכבד בלבבות הפקחים, / ויתנו לו את ראש המעמד / ויודו שמעצבו יחיד ומיוחד'. אכן נאמר: דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב, ואם לא יצאו מן הלב לא יבואו אל האוזן.

אולי יאמר לי האומר: השמרת בחיבוריך את הציוויים האלה שהזכרת ונשמרת מן המכשולים שתוארו, וניצלו חבוריך מכל מום וניקו מכל

קשבת. יש הבדל בין גער ב ובין גער את, שהראשון גזיפה והשני כריתה. "וטעו קבוצה מבין המשוררים והביעו את ענין הגזיפה בלי ב. תמה בא עם מלת-היחס על או אל במובן התפל-אות, ובלי מלת-יחס במובן תדהמה והשתוממות, ולא נזהר המשורר באמרו: ואל תתמה לכל אלה תמה כי באין עצים ואש יאפו בצקם. וגם: ואתמה משלמה המדמה בחכמתו פנינים לעדרים. ומחברנו מוסיף כי לוא המיר את המם בעל היה חפצו מתמלא. ישנם שרשים משתנים במובניהם לפי הבנין: השריש ושרש, תעב-בחילה, והתעיב-נתפס לשנוא ועשהו בזדון, התמכר-הציע עצמו למכירה, ונמכר-מכירה גמורה, ראה ב-שמחה לאיד, לבד מן הפונה אל הראייה ממש כגון לראות בטובת בחיריך.

הוא מציין כמה עובדות וכללים בשימוש הל-שון. לדעתו יש במקרא חזרות וכפל מלים ללא צורך כגון כי כל העדה כלם קדושים, כל מלכי עמים כלם, את ה' צבאות אותו תקדישו, אין כסף נחשב למ-אומה. [באמת יש לתמוה שלא הרגיש בתוספת המובן היוצא מן החזרות] לפעמים הלשון מפרטת ולפעמים היא מקצרת: חוטב עצים וחוטבים, שואב מימין ושואבות, ה' זכרנו יברך יברך, תבורך מנשים יעל... מנשים באוהל תבורך, וכפל הענין במלים שונות: מי פעל ועשה, בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, ויגוע וימת, וטמא עד הערב וטהר, עיף ויגע, לדוגמה לנטיה להמשיך את הקישוט הזה הוא מביא שני חצאי שורה של הנגיד: מרומם את עלי כל שיר ושירה, וגם נגלית ישרה בלי צניף ומצנפת.

יש שהמקרא משמיט את השם ומסתפק בתואר, למשל, הולך את חכמים יחכם. ובדורו [למעשה הוא עצמו] כותב בשיר: שבתתי ותלתלי זמן לא שבו!; בעצם, תלתלים תאר לקצוות, ול-צורך המשקל כתב את התאר והשמיט את השם. "יש רבים במקרא מן השער הזה; את אשר תמצא

לא התכוונתי אלא למסור את משפטיו ואת מצוותיו של רמב"ע בעניני הלשון ותנאיה. אבל קשה לי להעלים את רגש הפליאה על הדמות הזאת. שירה ופיוט בעברית, יראת שמים שזיכתה אותו בכינוי הסלח, שירי ציון וכיסופי גאולה מכאן, והתערות עד למצב של טמיעה כמעט במ־סורת הערבית-ערבית, לא רק אסלאמית, —מכאן. הוא מביא מן הקוראן ומן המשלים הערביים גם כשפסוקים או מאמרים מעולמנו עומדים לרשותו. וכבר עמד המגוח שמחוגי על כך. יתכן שהפיוט ושירי ציון אינם יותר מ"נוסח" שהיה מקובל בימים ההם. ואולי יש דמיון, למרות ההבדלים העצומים בין אדם כרמב"ע בדורו (ואפשר שהיה לפה לדעות ולרגשות של משכילים אחרים בני דורו) ובין הטיפוס בדורותינו באירופה המערבית ובאמריקה שהוא יהודי חרד ונאמן למסורת ההלכה, ואף על פי כן בן נאמן, גם מבחינה פסיכולוגית, לסביבתו ולתרבותה. אתמהא.

פגם? הרי התשובה לא, כי אני יודע עצמי חוטא מפני כמה טעמים: מהם רוע יצר כל בשר וסטיית רוח החי המדבר בהשתנות המזגים ונטייתם; והשקול איבנו בנמצא. וכן אמר אחד מהם: פלא הוא שאתה מבקש אצלי אופי שקול וטבע מיושב, ואני מורכב מהפכים. ועוד, שהחיבורים המצואים בידי יש מהם שחברתים בימי שכרון העלומים והרווחה, כלומר החיים געימי הנעורים, ועדיין לא הייתי אז אדון על עצמי, ויצא חלק ממנו עתים מצליח עתים נכשל, ונשמט מתחת ידי ואי אפשר לי לתקנו. ואם לא תשביעוהו טענתי / ולא תשכ־נעהו אמרתי, / ואדרבה יאמר לערער עלי שציויתי להיזהר ממה שהתרתי לעצמי בחלקו, אומר לו מה שאמר אחד הפרושים: בני אדם, לו לא הוכיח אתכם אלא מי שאין בידו חטא, כי עתה לא הוכיח אתכם איש מעולם. ואיש אחר מן המסתגפים אמר: אל ימנע אתכם הרע ביותר שתשמעו עלי מלקבל את הטוב אשר תשמעו מפיו. וסוקרטס האלוהי אמר בצוואתו: מגוע אל ימנעך קוצר ידו במעשים של המוכיח מלהתועל בתוכחתו. וזה בתכלית הכושר לכל הדן ביושר.

הרדר וא. ד. גורדון

ש. ה. ברגמן

לא הוצרך לנטוש את הצביון המיוחד של הכולל-נות הלאומית המיוחדת שבה התחיל. בוקנותו כ-בנעוריו הוא מתנגד ל"לאומנות התוקפנית" על כל גילוייה, וכל המלחמות הן בעיניו פשעים. "כל המלחמות הגדולות הן במהותן מלחמות-אזרחים, כי כל בני-אדם אחים הם ומלחמות הן צורה איזמה של הרג-אחים. המולדת היא דבר-מה יפה ומתוק, אך מולדת אחת ערוכה לקרב נגד מולדת אחרת היא הברבריות הרעה ביותר שבמילון הא-נושי". הלאומיות היא תופעה חיובית, משום שהיא — וכל זמן שהיא — תופעה אורגנית, "חטיבה בתוך העולם ולא בתוך ההיסטוריה", כדברי א. ד. גורדון. העם צומח צמיחה אורגנית כעץ, והוא נוצר בעיקר על ידי הלשון המשותפת לקיבוץ מסויים של בני אדם. אך הרדר שונא כל צורה של ריכוז מדיני, של כורח, כל כיבוש, והמדינה היא בעיניו — כבעיני מורו האמאן — סמלם וההגשמתם. הטבע יוצר עמים ולא מדינות. העם הוא תוצר אורגני, המדינה היא תוצר מכני. כל שלטון בני-אדם בבני-אדם הוא בלתי-טבעי. מיליוני בני אדם על פני כדור הארץ חיים בלי מדינות. האב והאם, הגבר ואשתו, הילד והאח, החבר והידיד — כל אלה הם יחסים טבעיים, שעל ידיהם נעשה האדם מאושר; מה שהמדינה תוכל לתת לנו היא רק בניה מלאכותית. "איזו הנאה היא לבן-האדם להיות בורג עיוור במכונה".

השקפותיו של א"ד גורדון בנקודה זו הן כל כך קרובות להשקפותיו של הרדר, עד שאנו יכולים להביא אותן כאן כביטוי אותנטי של ההשקפות החברתיות של הרדר. במאמרו "לביורר רעיונו מיסודו" (כל כתבי גורדון, כרך ב', "האדם והטבע", תשי"א), אומר גורדון כי ההשגה החיו-נית, האינטואיטיבית, של האנושות הולכת ונדרת על ידי השכל המיכאני, ושבעקבות תהליך ניוון זה נהרסים התאים הקיבוציים של החברה. ואלה דבריו:

הסופר הגרמני ז'אן פאול אמר על הרדר, שהוא לא היה רק כוכב אחד על שמי התרבות הגרמנית, אלא קבוצה שלמה של כוכבים: פילוסוף, היסטור-ריון, בלשן, חוקר ראשית השפה, אספן שירי-עם, תיאולוג, מזרחן, חוקר המיקרא, מחנך, משורר, הוגה מדיני. ואף אחד מכל הצדדים האלה של הגותו ופעולתו לא זכה כנראה בהשפעה כה רחבה כמו הגותו הפוליטית.

כבר באחד מראשוני חיבוריו, שהופיע בעילום שם בהיותו בריגה, "קטעים על הספרות הגרמ-נית", נתגלתה הערכת הגורם הלאומי. באותו ה-זמן עמד הרדר לבדו ובניגוד לבני דורו, אנשי ההשכלה, שלא העריכו כלל את היסוד הלאומי. במאמרו "הרדר וההשכלה" * אומר ישעיה ברלין כי התפתחותו של הרדר מן האוניברסאליזם לק-ראת הלאומיות מקבילה לכאורה להתפתחותם של בני דורו, ובכל-זאת יש לה צביון הרדרי מיוחד. בני אותו הדור כולם בירכו בנעור-יהם על המהפכה הצרפתית וראו בה עזר למלחמתם בשלטון של גרמניה המפולגת. אך עד-מהרה פצעה ההשפלה הצבאית של גרמניה מידי צבאות צרפת המהפכנית ונפוליאון את גאוותם, והם הפכו ממעריצי צרפת לשונאים ונעשו פטרי-טים ריאקציוניים ורומנטיקנים שבזו לתבונה. רק גטה והומבולדט נשארו נאמנים לתבונה, לסבלנות, לסובלנות ולאחדות האנושית, ולסלידה מפני כל לאומנות ושלטון הרגש. האחרים הלכו כולם ב-דרכו של פיכטה ונעשו לאומנים ובגדו באידיאלים ההומאניסטיים של נעוריהם. לא כן הרדר. צורת הלאומיות שלו לא השתנתה במשך כל ימי חייו. הרגש הלאומי שלו לא היה פוליטי והתפיסה הלאומית הכוללת שלו לא היתה טעונה שינוי על ידי המאורעות ההיסטוריים שחלו בחייו, והוא

J. Berlin, Herder and the Enlightenment, in: * E. R. Wasserman, Aspects of the 18th Century, 1965

ממש. העם שצמח באופן אורגני יכול לסמוך רק על הרצון הטוב, הספונטאני, ואינו יכול להשתמש באמצעי-הכורח ובפקידות המייצגת בעיני האזרחים את הכפיה שהמדינה משתמשת בה. "התפוח צצות האוכלוסיה" הביאה לידי כך, שהוטלו על המדינה תפקידים המחייבים את קיומה ואת כל הכרוך בזה.

הרדר לא היה יכול לראות בזמנו את האפשרות ואת הצרכים האלה. אך בכל זאת לא היתה חשיבתם של הרדר, ושל גורדון ואחרים, לשוא. אף-על-פי שאנו חייבים להודות, כי השאיפה להחליף את המדינה בעם, את הכורח המשטרתי על ידי הספונטאניות של האזרחים, היא רומאנטיקה אנארכיסטית כוזבת, עלינו להסכים כי חשיבה זו יש לה ערך רב בבחינת קורקטיב העשוי לחנך אותנו כי נשווה לגודל עניינו תמיד את הסכנות המלוות את המדינה. המדינה בנויה על הכוח, והכוח משחית את האנשים שבידם הוא ניתן. הכוח הפוליטי הוא סכנה לא רק לגתנים הכפופים לו, אלא הוא בעיקר סכנה מוסרית לשליטים עצמם. דבר זה בא לידי ביטוי בפולמוס בין הרדר וקאנט. קאנט טען בספרו "אידיאה של היסטוריה כללית מנקודת מבט של אורח העולם", כי האדם אי אפשר לו בלא אדון השולט עליו. על כך השיב הרדר (בלי להזכיר את שמו של קאנט): "האדם הזקוק לאדון הוא עוד חיה; בו ברגע שהוא נעשה אדם, שוב אין הוא זקוק לאדון כלל". שתי העמדות המנוגדות האלה הן אמיתיות למחצה. עמדתו של הרדר בחד-צדדיותה מדרבנת את העם להגן על החברה ועל השליטים עצמם מפני סכנות הכוח המלוות את המדינה באשר היא מדינה.

ועוד מלים אחדות על עמדתו של הרדר כלפי הנאציונאליזם. הרדר טבע את המונח "נאציונאליזם", ובחיבורים רבים האשימו את הפילוסופיה שלו, שהיא שורש ההתפתחות הרעה של הלאומנות הגרמנית.

דבר זה אינו נכון. בצדק טען ישעיה ברלין במאמרו הנזכר, כי אין שום קשר ענייני בין אהבת העם שעליה הכריז הרדר ובין הלאומנות גוסס

"לקחה הרוח האנושית בכללה, בהיקף תפיסתה הקוסמית לרוח ולעומק. הדבר הזה נתגלה משני הצדדים המהווים את הרוח האנושית מצד היחיד ומצד האומה, כאחד, ומתוך כך — בכל ספירות החיים, המחשבה והיצירה. כי הגורם — אחד. במידה שההכרה הלכה וגברה על החיים, הלכה ותפסה את החיים והתוויה מצדם המיכני, בה במידה הלך ונהרס הסדר הקוסמי בחיים הקיבוציים האנושיים, הלך ונהרס התא הקיבוצי, האישיות הקיבוצית, האומה. האומה אמנם לא בטלה, אבל עמדה בהתפתחותה, אף הלכה ונתרוקנה מתכנה הקוסמי. את מקומה הלכה ותפסה המדינה, עם הסדרים והיחסים הצבאיים של מדינה, עם השאיפה לכיבוש עמים ולטשטוש הצורה הלאומית (את כל זה במדרגתו העליונה יש לראות בימי קדם, ביחוד ברומא העתיקה, וגם בזמננו לא קשה למצוא לו דוגמאות)... החיים הלכו ונעשו מיכניים. במידה שהחיים בנפש האדם הלכו ונבדלו ונפרדו מתוך החיים הקוסמיים.

הבאנו דברים אלה של א"ד גורדון, מכיון שהגדרת העם והמדינה של הרדר חוזרת בצמד המושגים "עם" ו"מדינה" אצל גורדון, וכמו הרדר, המדגיש את האורגניות שבעם (Volk) ואת המיכניות שבמדינה, מסביר גורדון כי העם נוצר מתוך החיים הקוסמיים, ואילו המדינה היא בעיניו מכונה. אולם אצל הרדר ההנגדה החריפה הזאת של שני המושגים מפתיעה מאד, כי הרדר שונא במקרים אחרים חלוקה חריפה כזאת של המציאות לשניים, את החשיבה בשחור-לבן ומיחס אותה למתנגדיו, ביחוד לקאנט. הרדר עצמו אוהב את השימוש במושגים גמישים, עמומים, היכולים להסתגל למציאות האורגנית. והלא אין מדינה אחת דומה מבחינה זו לשניה. יש מדינות מלאכותיות, אשר גבולותיהן נקבעו באופן מלאכותי, כאילו בסרגל על-ידי מדינאים; ומאידך גיסא יש מדינות, שצמחו אורגנית מן העם או העמים היושבים בהן. ועוד: הרדר (וגם גורדון) לא הכירו את ההתפתחות האחרונה של המדינה במחצית השנייה של המאה העשרים: את מדינת הסעד. כאן הוטלו על המדינה תפקידים חברתיים, הומאניטאריים כה חשובים, שאילו היה ה"עם" רוצה למלא אותם, בהכרח שהיה צריך להתארגן כמדינה

"אין דבר פשוט מזה: פתח אנציקלופדיה כלשהי באיזה מקום שהוא, קח את המלה הראשונה שת- עורר את תשומת לבך, ותוסיף עליה "והיהודים". והרי לך נושא מתאים לעבודתך".

כשאנו באים לדון על "הרדר והיהדות", הרי אין נושא דיוגנו זימון מקרי ומכני מעין זה, אלא פגישה אורגנית פנימית. הרדר היה מנעוריו קשור ליהדות וליהודים. פ"ג בארנארד הראה במאמרו "הרדר וישראל" באיזו מידה העסיקה בעיית הקיום המתמיד של עם ישראל את הרדר כל ימיו. ההתעניינות הזאת היתה בתחילה דתית ומושפעת ביחוד ממורו-חברו האמאן, אך במרוצת הזמן עברו עליה גלגולים רבים. האינטרס הדתי הביא לידי אינטרס אנושי; הרדר למד לקרוא את סיפורי המקרא "לא כדברי-הימים ולא כמש- לים אלוהיים, אלא כשירה דוגמת שירת הומרוס או שירת הבארדים הנורדיים (כדברי יעקב טלמון במאמרו "הרדר והרוח הגרמנית", אמות תשכ"ד עמ' 55). פרי הגישה החדשה הזאת היה הספר "שירי האהבה של שלמה, העתיקים ביותר והיפים ביותר בארצות המזרח. עם 44 שירי-אהבה עתי- קים", 1778.

בספר "האידיאות" כתב הרדר (בפרק 12) עמודים אחדים על העברים ובהם דברי הערצה נשגבים על אישיותו של משה ועל חוקותיו. החקיקה של משה היא פרי חשיבה פלאית; היא לא היתה חקיקה מופשטת, אלא המחוקק עצמו חינך את העם ארבעים שנה. האסון היה, שהוא מת על סף הכיבוש, ולא קם אחריו מחוקק שהיה ממשיך את מפעלו. כשאנו משקיפים על העם הזה מבחינת מדינה, דמותו היא עלובה. משה התכוון לשלטון חוק. לא אדם היה צריך לשלוט אלא אלהים. אך הרעיון הנעלה הזה של משה לא התג- שם. כללו של דבר: "זהו עם אשר קולקל בעצם חינוכו מפני שלא הגיע אף פעם לידי בגרות של תרבות מדינית על אדמתו, ולכן לא הגיע לפתח רגש אמיתי של כבוד וחירות. בתוך המדעים שב- הם עסקו ראשיהם המצויינים ביותר, הראו תמיד יותר דבקות וסדר של חוקים מאשר חירות פוריה של הרוח, ומצבם שלל מהם כמעט תמיד את

הנאציזם הגרמני. "צורת לאומיותו היתה דמוקרא- טית, רודפת-שלום, אנטי-פוליטית, מכוונת נגד כל כוח מאורגן, ויהי זה כוחם של עמים, מעמדות, גזעים או מפלגות". ברלין מכנה לאומיות זו בשם "פופוליזם". תנועה זו היא פלוראליסטית, רואה את השלטון כדבר רע, מטפחת אהבה לעם, מא- מינה בספונטאניות ובקשרים טבעיים ומתנגדת לצבא, לשלטון הפקידות, לחברות סגורות מכל המינים.

"הנוהים אחרי הרדר היו פעמים רבות — ויכו- לים להיות גם היום — מבלבלים, סנטימנטאליים, לא-מעשיים, ואולי אפילו לפעמים מגוחכים, אך בשום פנים לא ברוטאליים. איש לא היה כל כך מודע לניגוד התהומי הזה, כמו הרדר עצמו".

הבאנו את דברי א"ד גורדון והדגשנו את קרב- תם לרעיונותיו של הרדר. אין גורדון מזכיר את הרדר וספק אם ידע עליו. מניין בכל זאת באו לגורדון הרעיונות האלה שמצאו את ביטויים הנעלה באידיאל הגורדוני של "עם אדם" — עם שיטיל על עצמו, ביחסו אל עמים אחרים, את ההתחייבויות המוסריות החלות על היחיד? אין שום ספק, שהרדר עיצב — במישרים או שלא במישרים — את הלאומיות ההומאנית של העמים הצעירים באותו הזמן. ברלין עומד על האידיאלים של מאצניג, שלפיהם על איטליה לחיות בהבנה הדדית עם גרמניה הצעירה, ועם ה"צעירים" של כל העמים, אשר בשברם את האזיקים שבהם כבלו אותם משעבדיהם יחיו ביחד כעמים-אחים. הציר- גות בראשיתה שאבה מאותם המקורות של הומא- ניזם אשר פתח הרדר לפני עמי אירופה המתעו- רים.

הרדר והיהדות

בסימנו את הפרק על הרדר בסעיף מיוחד על יחסו ליהדות וליהודים, אין אנו מתכוונים ללכת בעיקבות אלה המחפשים בכל מקום את היחס אל היהדות ושעליהם צחק הביבליוגרף המפורסם מ. שטיינשניידר. מספרים עליו, שפנה אליו אחד הצעירים, מפרחי הרבנים, ושאל בעצתו בנוגע לנושא מתאים לדוקטורט. השיב לו שטיינשניידר:

רא: זו היתה בתחלה תקוה לתחיית מדינת יהודים ונעשתה לאט לאט לתקוה אינדיבידואלית לתחייתם של אלה שמסרו את נפשם על קידוש השם. הפרושים טיפחו את האמונה הזאת וקשרו אותה עם הציפיה למשיח. בזמנו של ישו היתה אמונה בתחיית המתים רוחת בעם כולו, כמו שנוכל ללמוד מן הברית החדשה.

מפעלו הספרותי האחרון של הרדר היו קבצים שקרא להם "אדראסטיאה", ושיצאו בשנים 1801-1803. במיתוס היווני אדראסטיאה היא 'האמת' ו'מידת הדין'. שתיים אלה הן המסדרות של העולם בטבע ובהיסטוריה. אלת-הנקמה, נמיס, שוקלת בכף-המאזנים את ערכם וחוסר-ערכם של כל הדברים, ואין דבר שיוכל להימלט מדינה. המאמרים בכתבי-עת זה נכתבו כמעט כולם על ידי הרדר עצמו, וגם כאן הוא חזר אל בעיית היהודים ואל שאלת מעמדם באירופה. הוא פנה נגד אלה, הרוצים לפתור את הבעיה על ידי התנצרותם של היהודים. דתם היא מורשתם של היהודים. הם נשאר עם זר, המחוייב לשמור על חוקתו העתיקה, שאין לנתק אותה מחייו. פתרון שאלת היהודים לא ייעשה על ידי ויכוח בין הדתות; זוהי שאלה פוליטית גרידא וכל ארץ תפתור אותה בדרכה. על כל פנים מוטלת על אנשי אירופה החובה לתקן את אשמת אבותיהם, אשר בברבריות שלהם השתתפו בהשחתת האופי היהודי. חובה עליהם לסלק את הדעות הקדומות נגד היהודים ולהמציא להם את האפשרות לשתף עצמם בתרבות האנושית.

כשפירסם הרדר (1783) את הספר על רוח השירה העברית, פנה אל קוראיו וביקש מהם לקרוא את הספר לא רק מנקודת-מבט ספרותית ותיאולוגית, אלא לשים את לבם למשמעות הפוליטית. ואמנם העז הרדר פעמים רבות להביע בו דעות פוליטיות ראדיקאליות ביותר. במאמרו הגדול כר על "הרדר וישראל" מכנה בארנארד את הרדר בשם "הכהן הגדול של ההומאניות" ו"האיש שהקדים את הרצל ואת מדינת ישראל".

המידות הטובות של פטריוטים. עם-אלהים זה, אשר לו נתנו פעם השמים עצמם את מולדתו, נפהך כמעט מיום היוולדו, לצמח טפילי על הגזע עים של עמים אחרים; כמעט בכל רחבי הארץ היו לדור של סרסורים פיקחים, אשר למרות מצוקתם לא התגעגעו אף פעם לכבוד-עצמם ול-דירה עצמאית, אף פעם לא התגעגעו למולדת משלהם...!"

בשנת 1782 הופיע הספר "על רוח השירה העברית". בכותרת-משנה נאמר: "הדרכה לחובבי ביה וחובבי ההיסטוריה הקדומה ביותר של הרוח האנושי". הספר מכיל תרגומים רבים (גם בספר של 1778 תרגומים רבים, לא רק של שיר השירים, אלא גם של הפרק האחרון של משלי "אשת זיל" וכו', שאותו מכנה הרדר יפה בשם "אלף-בית מזהב של הנשים") בעיקר מספר איוב ותהלים, אבל תרגומים אלה מושזרים בתוך טכסט תיאורטי. הטכסט המחקרי הזה חי ורענן בהיותו ערוך בצורה של דו-שיח, והרדר מודה בהקדמה, שהמופת שלו בעריכת השיחה לא היה אפלטון, כי אם ספר הכוזרי. "גם הדו-שיח הרע ביותר מחייה את העניין, עושה אותו רב-צדדי, אנושי". אם מותר לי להתוודות: ככל שאני מודקן, קשה לי נעימת הלימוד. את מי מלמדים, בשעה שמדברים עם אל הקהל כולו? היכן גר קהל זה? ובאיזה טון אדבר אליו, כדי לא לדבר גבוה מדי ולא נמוך מדי? כאן מדברים איפוא שני אנשים בודדים; מי שרוצה, ישמע אותם, יתקן אותם, ילמד או ילמד".

הספר דן על עניינים רבים ושונים ולכל אחת משמונה השיחות של הספר מקדים המחבר רשימה של העניינים אשר עליהם תדון כל אחת מן השיחות.

בעשור האחרון של חייו שב הרדר אל נושאים דתיים בקובץ כתבים, שכינה בשם "כתבים נוצריים". ביניהם מאמר על תחיית המתים, אשר תחלתו דנה על האמונה בהישארות הנפש במק-

יהדות גרמניה במלחמה ובמהפכה

מ. אליאב

הכבדה במלחמת העולם הראשונה, נתחדשו תקוות־השווא להתערות מלאה — למרות ריבוי אותותיה של הלאומיות הקיצונית, נושאת זרע הפורענות האחרונה, בכל ימי הריפובליקה של ויימאר. וכשם שלא היה כקיבוץ הזה בין קיבוצי היהודים למאמצי ההתמזגות בעם הסובב, לא היה כעם הסובב לשיעור אכזריותו למיעוט היהודי שבתוכו. תיאור תולדותיהם של יהודי גרמניה במאה וחמישים השנים האחרונות הוא איפוא עדות נאמנה לגורל האשליית היהודיות בגולה שסופן גיא־ההריגה.

מכון בק לא הטיל את המלאכה על יחידים, אלא בחר בדרך עבודה מקובצת — פרי עטם של אנשים שונים, אנשי מחקר והיסטוריונים מובהקים, שבכוזם להאיר, ברמת מחקר גבוהה, את הצדדים השונים של תהליכי ההתפתחות.

התכנית הולכת ומתגשמת לאו דווקא בסדר כרונולוגי. המאסף הראשון — "שנת הכרעה 1932" — עסק בעיקר במאורעות ותהליכים בשלהי תקופת ויימאר ועד "שנת ההכרעה", ערב עליית הנאצים לשלטון. עתה מונח לפנינו הכרך השני, הקודם לו מבהינת סדר הזמנים: "יהדות גרמניה בימי מלחמה ומהפכה, 1916-1923" — כרך רב־רושם בן 635 עמודים, הכולל רשימה ביבליוגרפית בת ארבעים עמוד ומפתחות מפורטים המחזיקים עוד 25 עמוד. אחריו יבוא בסידרה זו מאסף המוקדש לשנים 1878-1914, וכן מתקדם המחקר הזה לאחור עד ראשית ההשכלה וה־אָמאנציפּאַציה ועד ראשית האנטישמיות המודרנית.

הכרך שלפנינו, שעורכו פרופ' ורנר מוסה, בהשתתפות אַרנולד פּאוקר, נכבד בכמותו ובאיכותו. על־ידי עריכה נבונה ומיומנת מצטרפים המאמרים לתמונה שלימה ורבת צדדים של הפרו־בלימטיקה היהודית־הגרמנית בשנות־מפנה גור־ליות בהיסטוריה הגרמנית, המבליטה את הצמיחה דות שבין המשבר הגרמני הפנימי בשנים אלה לבין מערכת היחסים שבין הגרמנים והיהודים. מחברים יהודיים ולא־יהודיים חושפים כאן את השרשים הפוליטיים, הסוציולוגיים והפסיכולוגיים למעמד היהודים וליחס אליהם בשנות ה־

מבין קיבוצי ישראל שעלה עליהם הכורת במלחמת העולם השנייה זכו רק מעטים לתיאור עברם וניחוחו ביסודיות ובהיקף שזכתה לו יהדות גרמניה בזכות המכון שהקימו שרידיה בשנת 1955, הלא הוא המכון על שם ליאו בק. תפקידו של מכון זה הוא כידוע לעסוק בחקר מדעי של תולדות היהודים בגרמניה ולדאוג לפירסום המחקרים למען יוכלו הדורות הבאים ללמוד ולדעת את יהדות גרמניה בגורלה הטראגי, לבטיה והישגיה.

אכן יכול המכון להתברך ביכול עשיר ומגוון של עשרות מחקרים וחיבורים שראו אור בט"ז שנות קיומו, רובם בגרמנית ומיעוטם באנגלית, מלבד ט"ז כרכים של שנתון מדעי שרובו בלשון האנגלית ועשרות חוברות של בטאון מדעי־פובליציסטי בלשון הגרמנית ובהם מאמרים רבי עניין וחשיבות. כל הפירסומים הללו לסוגיהם דנו בסוגיות היסטוריות שונות, העלו פרקי זכרונות של כמה דורות, מהם בצורת קבצי מיסמכי תעודות ואיגרות, ערוכים עריכה מדעית, שנתפרסמו לראשונה. כמו־כן נטל המכון על עצמו את המשך המפעלים הגדולים של "גרמניה יודאיקה", מחקרי סלמה שטרן ועוד.

אך נדמה כי גולת־ההכותרת למפעלו של המכון היא התכנית לתאר תיאור שיטתי את תולדות היהודים בגרמניה בדורות האחרונים, בהארה מיוחדת של היחסים שבין היהודים לבין הגרמנים. ביחסים אלה נעוצים שרשי הטראגדיה של יהדות זו. שהרי לא היה עוד קיבוץ יהודי שהעמיק כל־כך באשליה, כי אמנם יעלה בידו להשתלב עד־גמירא בעם הסובב, אף במחיר היותר על ייחודו. מאבקם של יהודי גרמניה לשוויון היה רצוף הישגים ואכזבות, ועם כל זאת לא נטשו את התקווה להתערות שלמה בעם הגרמני. גורלם הטראגי המר להם במיוחד במאה הי"ט, כשדימו כי אמנם קרובים הם אל המנוחה ואל השוויון, אך כל הכשלונות לא עירערו את אמונתם כי אמנם יתגשמו שאיפותיהם באחד הימים. עיניהם טחו מראות את ניצני האנטישמיות המפעפעת, אשר עוד בשלהי המאה הי"ט בישרו את הסערה הקרובה. כשהתמוטטה הקיסרות בעקבות התבוסה

הסוציאל-דימוקראטית שהוקעה כמחבלת במאמץ הלאומי. בדין נקבעה איפוא שנת 1916 כמועד ההתחלתי של תיאור תקופת המשבר והמעבר, שבה נתחדשו ההסתה והחתיירה כלפי המיעוט היהודי.

זיקתם של יהודי גרמניה לחיים הפוליטיים והתלבטותם בין המחנות היריבים תוארו ונותחו בצורה מעמיקה בספרו של פרופ' יעקב טורי, שראה אור לפני שנים אחדות, אף הוא מטעם מכון בקי. שותפות-הדרך עם המחנה הליבראלי קיפחה חשיבותה אחר 1878; חלק גדול מן הציבור היהודי פנה שמאלה, והנותרים במחנה ליבראלי נמנו עם האופוזיציה המתונה לממשלה. בני השכבה האמידה המצליחה ניסו לקשור גורלם בחוגי השלטון ("יהודי-הקיסר") ואף הגיעו לעמדות רבות. אך היתה זו דרכם של מתי-מספר, בעוד שהרוב נמצא נדחה בידי המפלגות השליטות, הלאומניות והנוטות לאנטישמיות. הפעילות הפוליטית של היהודים נזלשה בראשית המאה העשרים, והיהודים הפעילים בפוליטיקה נמנו מעתה עם האופוזיציה המתונה או הראדיקאלית. אין תימה כי ההסתה האנטישמית ניצלה מצב זה, והגבירה האשמותיה באי-נאמנות מכאן ובהשפעה מזיקה על השלטון והחברה מכאן. ככל שהעמיקו מפח-הנפש ותחושת הכשלון, החרף המסע האנטישמי וחזקה הדרישה להרחיק את היהודים מכל עמדה אחראית, לרבות ההינוך הגבוה והמחקר המדעי. בעת מצוקה הוכרו היהודי שער לעזאזל: "לגרמנים תבוא הישועה רק מידי גרמנים; עוזרים זרים רק מעמיקים את אסוננו". (שם, עמ' 435-436). יוכמן מתאר בכשרון רב את התגבשות המחנה האנטישמי בימי המלחמה, וחושף את שרשי האלימות האנטישמית שפרצה בשנים שלאחר המלחמה. אלימות חריפה זו לא נגרמה איפוא רק בעטיו של הריבוי הבולט של היהודים במחנה המהפכני-הסוציאליסטי ובצמרת הריפובליקה, אלא היתה תוצאה ישירה של מסע האיבה המאורגן הנמשך שנים רבות. המתבונן ימצא קו רצוף הנמשך מהתנועה האנטישמית שלפני המלחמה, דרך המלחמה בעיצומה ועד שנות הגסיסה של הריפובליקה הויימארית. מונוגרפיה בפני עצמה היא מסתו של פרופ'

משבר, על רגע ערעור המשטר והחברה בגרמניה, למן "ספירת היהודים" בשנת 1916 ועד גמר ייצובה של ריפובליקת ויימאר בשנת 1923.* מבין המאמרים השונים בקובץ עולה ובוקעת המסקנה, כי אכן באותן השנים החל העירעור במערך היחסים שבין היהודים לבין הגרמנים, ואילו רק השכילו יהודי גרמניה לראות, לא היו אשליותיהם מאריכות ימים כל כך...

מדוע אין הכרך פותח בפרוץ מלחמת העולם בשנת 1914? מסתבר, בימי ההתלהבות והתחזות קות התודעה הלאומית בראשית המלחמה סברו גם היהודים, כי אמנם החלה תקופה חדשה של סולידריות לאומית, וכי נכונותם להקרבה וגילוי הזדהותם הגמורה עם העם הגרמני ושאיפותיו הפטריוטיות ישתיקו את המשטינים. מעתה, סבורים היו, חדלו המחיצות ואין מכשול לפני האחדות הלאומית בשלימותה. המציאות המרה טפחה על פניהם עדי-מהרה. מאמרו של ד"ר ורנר יוכמן על "התפשטותה של האנטישמיות" מזכיר לנו כי מיד עם בוא הידיעות על הקרבות היהודים הראשונים בראשית המלחמה, לעגה העתונות הימנית ל"מעשי-ההקרבה" של היהודים, ולעג זה הגיע את פראנץ אופנהיימר לאוהרתו הפיכחת: "אל תטפחו תקוות-שווא; הנכם עתה וכן תוסיפו להיות להבא המגודים של גרמניה." (שם, עמ' 411). יוכמן מתאר את ההסתה האנטישמית הגוברת, שתלתה את כל כשלונות המלחמה המתמשכת בהשפעה היהודית, והפיצה דיבות על השתמטות היהודים ממילוי חובותיהם הצבאיות. משהורו מניסטריון-המלחמה הפרוסי ב-11 באוקטובר 1916 על בדיקה סטאטיסטית של שירותי היהודים במלחמה, כבר נומקה הוראה זו במניעים אנטישמיים גלויים. מימצאי הספירה לא נתפרסמו, והדבר עורר שמועות רבות על אמיתות ההאשמות, וגרם, בהעדר תגובה או הכחשה רשמית, נזק חברתי ומוסרי בל-ישוער (עמ' 426-427). כל מאמצי היהודים לתקן את המעוות ולהעמיד דברים על מכונם עלו בתוהו. ההסתה הפרועה גברה, והמערכה הלאומנית כרכה את כשלונות השלטון בהשפעת היהודים, אף הצביעה על חלקם הגדול של היהודים במפלגה

* Deutsches Judentum in Krieg und Revolution, 1916-1923, herausgegeben von Werner E. Mosse unter Mitwirkung von A. Paucker, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 25, 704 S., J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen

¹ J. Toury: Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland von Jena bis Weimar, Tübingen 1966. ראה גם ביקורתי על ספר זה ב"קריית ספר", כרך מ"ד (תשכ"ט), עמ' 90-94.

בלטו הלבטים הרעיוניים בין ההזדהות עם גרמניה לבין ההכרה הלאומית היהודית. קולות מעטים — אמנם חשובים — נשמעו למען הבית הלאומי בארץ-ישראל, אך הרוב הוסיף להסתייג בפומבי מכל שאיפה לאומית יהודית. ההזדהות עם גרמניה נתחדשה ביתר שאת בראשית הרייכ פובליקה של ויימאר, כאשר בעקבות כשלונה של המהפכה הסוציאליסטית, השליכו היהודים יתבם על הדמוקרטיה הממשמשת ובאה כבעלת-ברית טבעית להם, ושוב לקוות להשתלבות חברתית ומדינית גמורה. מובן מאליו, כי התחזקות התודעה הגרמנית הביאה עמה הסתייגות-יתר מן התודעה הלאומית היהודית ומן הציונות.

עם כל הטוב הצפון בקובץ שלפנינו, נתקפח כאן תיאור ההתפתחות הפנימית בחיי יהודי גרמניה. מאמרה של מרת רייכמן נכתב מנקודת-ראות אנטי-ציונית, ובמאמרים אחרים נזכרת התנועה הציונית שבגרמניה רק בשולי הדברים, והרי היה זה חלק נכבד של התנועה הציונית, שעד פרוץ המלחמה היה גם מרכז ההנהגה הציונית. מבחינה זו מן הראוי לציין את ספרו של פרופ' אגמונט צכלין², שחקר ביסודיות מרובה את הקשרים בין המדיניות הגרמנית בימי מלחמת-העולם לבין יהודי מזרח אירופה מכאן ולבין הציונות מכאן. אף כי ספרו של צכלין אינו נקי ממגמות אנטישמיות, מצוי בו חומר חשוב ביותר להבנת הקשרים בין הגרמנים והיהודים, שמקומו בקובץ שלפנינו.

יש ומתעוררת המחשבה כי לא מקרה הוא שהתנועה הלאומית היהודית בגרמניה והזיקה לארץ-ישראל ובנייה קופחו בפירסומי מכון בק. והרי גם בכינוס המדעי בירושלים בקיץ תש"ל הושמטו נושאי ארץ-ישראל והציונות.

אם נתעלם מחסרון בולט זה, הרי הקובץ שלפנינו הוא תרומה רבת-ערך להבנת התהליכים וההתרחשויות בשנים גורליות בקרב יהודי גרמניה. מן הראוי, שלפחות חלק מספר זה — ואף מספרים אחרים שבסידרת התיאור ההיסטורי — יתורגם לעברית, למען יפיקו ממנו לקח כל העוסקים בתולדות עם ישראל בדורות האחרונים ולמען יכירו הדורות הצעירים את מורשתה הגדולה של יהדות גרמניה.

ורנר אנגרס מגיז-יורק, המשתרעת על-פני 180 עמודים. בעבודת נמלים ליקט אנגרס את כל הפרטים האפשריים על "יהודים בחיים הפוליטיים של תקופת המהפכה" ותיאר את פעולתם של חמשים ושניים אנשים ממוצא יהודי שמילאו תפקידים רמים בשנות-המשבר 1918/19 ובמשלוח-ההפכה קצרות-הימים, ובתוכם הוגו פרויס, מאבות החוקה של ויימאר, ראש הממשלה הפרוסי פאול הירש, איש-האוצר אויגן שיפר, הסוציאליסט אדוארד ברנשטיין והקומוניסטית רוזה לוקסמבורג שנרצחה בינואר 1919, ראש הממשלה הבאוארי קורט אייזנר, שנורה למוות בפברואר 1919 והסופר-החוקר גוסטאב לנדואר, שנרצח בבית-הסוהר במאי 1919.

מן הראוי להזכיר אף את מאמרו החשוב של פרופ' שאול פרידלנדר מן האוניברסיטה העברית בירושלים (אחד משני הישראלים המשתתפים בקובץ) על "התמורות הפוליטיות של תקופת-המלחמה והשפעתן על שאלת-היהודים". מחקר זה הנשען על הרצאתו המזהירה של פרופ' פרידלנדר בכינוס המדעי של מכון בק בירושלים בקיץ תש"ל, חושף ברוב בקיאות מקורות רבים לקשר שבין התמורות המדיניות בעתות משבר לבין תגבורת האנטישמיות. אף פרידלנדר, מגיד קודת-מבט שונה, מוכיח את רציפות האנטישמיות מראשית המאה העשרים ועד הריפובליקה של ויימאר ומתאר בצורה משכנעת את התנאים שהביטלו את הפועתו של היטלר.

קצרה היריעה מלתאר את כל המאמרים המכונים כאן. אך מן הראוי להזכיר עוד שני מאמרים, את מאמרו של ד"ר האנס שראמר מתל-אביב על "תרומת היהודים לרוח ולתרבות", ואת מסתה של ד"ר אווה רייכמן על "התמורה בתודעת יהודי גרמניה". טראמר מצייר בחרט-אמן שלל דמויות מנחות בחיי הרוח, הספרות והאמנות, שמפאת גודל השפעתן ותרומתן אין לשער את התפתחות התרבות הגרמנית בשנים אלה ואחריהן ללא השתתפות היהודים. מרת רייכמן מנתחת את הלכיי-הרוח ואת תגובת היהודים על מאורעות הזמן מתוך גישה פסיכולוגית-סוציולוגית. לפנינו תיאור העמדות כלפי הציונות ומטרותיה, ההזדהות הבלתי-מסויגת עם גורל גרמניה, וגם האכזבה הגדולה מהתפתחות מערכת היחסים בין יהודים וגרמנים בעת המלחמה ואחריה. נסתמנה מעין שיבה ליהדות, ואולי אף נשתנה היחס ליהדות מזרח-אירופה; אך לאחר הצהרת-בלפור

² Egmont Zechlin: Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg. Göttingen 1969

ספרים שנתקבלו

[זכות בקורת מפורטת שמורה]

הוצאת דביר :

ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי. תרגום מנוקד ומפוסק ומלווה מראה מקומות להערות עם מובאות ומפתחות מפורטים מאת יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל איש ירושלים. תשל"ג. 640 עמ'.

לאחר עבודה במשך עשרות שנים זכה רבי יהודה אבן שמואל (קופמן) לברך על המוגמר ולראות את 'הכוזרי' בתרגומו החדש והצלול רואה אור במה דורה מהדורת בלוויית מבואות, הערות, מראה מקומות ומפתחות מפורטים. ב"פתיחה" לס' הכוזרי בכרך שלפנינו מביא המתרגם את תמצית רעיונותיו של ריה"ל ומתאר את מקומו של ספר הכוזרי במה שבת ישראל ובתנועת התחיה. ב"הקדמה לתרגום" הוא סוקר את כתבי היד של המקור הערבי ושל התרגום העברי ואת רוב דפוסיו של התרגום העברי שנעשה בידי רבי יהודה אבן תיבון לפני שמונה מאות ושש שנה, מברר את בעיות התרגום של ספרי פילוסופיה לעברית מאז ועד ימינו, ומעמיד על דרכיו ותכונותיו של תרגומו בלוויית דוגמאות מאירות. בהערות המקיפות עומד ריא"ש על התוכן, על דיוקי התרגום ועניני הטכסט. הספר מלווה במפתח למראה המקומות, ברשימת המובאות מן המקרא ומספרות חז"ל, בהשוואות לספרות הגאונים והבלשנים והפרי שנים, וכן לספרות הפילוסופית, לספרות הקבלה, לספרות ההיסטורית, ולספרות העמים, ובמפתח מפורט לשמות ולעניינים שהוזכרו אז נידונו בס' הכוזרי במהדורתו זו. בכרך מיוחד יופיע "מבוא לספר הכוזרי", דיון מקיף בפילוסופיה של ריה"ל, ויש לקוות כי יזכה רבי יהודה אבן שמואל ועמו נזכה כולנו לראות בהשלמת העבודה הגדולה כולה.

התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית מאת יצחק משה אלבוגן. תרגם עליפי המהדורה השלישית יהשע עמיר. ערך והשלים יוסף היינמן בהשתתפותם של ישראל אדלר, אברהם נגב, יעקב פטוחובסקי והיים שירמן. תל-אביב תשל"ב. 495 עמ'.

ספרו של פרופ' י. מ. אלבוגן, שראה אור לפני ששים שנה, ועדיין הוא החיבור היסודי והמקיף ביותר על התפילה בישראל, ניתן כאן בפעם הראשונה בעברית במלואו, כשהוא בדוק ומושלם על-ידי מומחים, איש-איש במקצועו. "אלבוגן מסביר את נושאו בהרחבה יתרה: אינו מצטמצם בהתהוות תפילות הקבע ובהתפתחותן, אלא מרחיב את הדיבור על תולדות התפילה בבית-הכנסת לכל דורותיה, מראשיתה ועד זמננו, על מנהגיה וזרמיה השונים, ועל קריאת התורה וההפטרה, סוגי הפיטים והסליחות, תולדות שירת-הקודש בעברית, על מבנה בתי-הכנסת הקדומים, על הפקדים הממונים עליהם, ואפילו על המנגינות (דפוס: המנגינות) שעליהן הושמעו התפילות". (מהקדמתו של פרופ' ח. שירמן). מלבד הרחבת המידע הכללי בידי העורך ד"ר י. היינמן, ביחוד לגבי תפילות הקבע והתפתחותן, קריאת התורה ומנהגי התפילה בציבור, באו כאן

השלמות מאת פרופ' י. פטוחובסקי בתחום התנועה הריפורמית, מאת ד"ר א. נגב בענין בתי-כנסת קדו-מים, מאת ד"ר י. אדלר בתולדות מנגינות בית-הכנסת ומאת פרופ' ח. שירמן בתולדות שירת הקודש לצורותיה. השלמות העורכים ותיקניהם באו אם בסוגריים מרובעים ואם באות קטנה. גם הרשימות הביבליוגרפיות הורחבו.

עולמה של האגדה האגדה לאור מקורות יוניים מאת א. א. הלוי. תל-אביב תשל"ב. 276 עמ'.

ספרו הקודם של א. א. הלוי, "שערי האגדה", עסק בחקר מהות האגדה וצורותיה, ואילו ספר זה מוקדש כולו להשפעתו של עולם הרוח ההלניסטי על האגדה, סוגיה שנידונה שם רק בדרך אגב. המחבר מתחקה על עקבות השפעות אלו באגדות התלמוד והמדרש, ומוצא כי המוטיבים המשותפים והמוטיבים השאלים מרובים הם מכל מה ששיערו עדי-כה. "אנו כל כך משועבדים להנחה שיהדות התלמוד נקייה מכל השפעה זרה, שהיא כולה מקור שבמקור, בבחינת "עם לבדד ישכון", עד שקשה לנו לעכל את האמת ההיסטורית הודאית, שיהדות זו נוצרה בתוך העולם ההלניסטי, והיא קשורה בו קשר בל ינתק; וקשה לנו להודות שמה שנקרא בפנינו "מוסר היהדות" אינו בעיקרו של דבר אלא מוסר העולם ההלניסטי; שאפילו המדרש התלמודי והפלפול התלמודי גם הם מקורם ועיקרם באותו עולם זר לכאורה". (מהקדמת המחבר).

יעקב שפיינברג האיש ויצירתו מאת ישראל כהן. תל אביב תשל"ב. 471 עמ'.

מונוגרפיה מקיפה ומפורטת על יצירתו של יעקב שפיינברג לסוגיה — השירים, הסונטות והמשלים, הסיפורים, הרשימות, המחזות והתרגומים — מידי הסופר ישראל כהן שהכיר את המשורר מקרוב, והעושה עתה לכינוס פזורי יצירתו של יעקב שפיינברג שלא כונסו עדיין, הן על-ידי הכנת אסופה ובה כל הדברים שלא הכניס שפיינברג למהדורת היובל של שלושת הכרכים, והן על-ידי תרגום מיטב יצירתו באידיש — שני ספרים העתידים לראות אור בומן הקרוב. הספר שלפנינו מספר בקצרה את תולדותיו של שפיינברג וסוקר בפרוט את התפתחות שירתו, דן במוטיבים וערכים שונים שבה, וכן ברשימותיו, בסיפוריו ובמחזותיו. פרקים מיוחדים מוקדשים ללשונו של שפיינברג, לכתביו האידיים, ולתרגומו מדברי עצמו באידיש ומדברי אחרים בגרמנית, בצרפתית, ברוסית ובאידיש.

מחקרים במכילתא ובמשנת פסחים ובכא קמא מאת חיים י. לוי. אוניברסיטה בראילון. סדרת מחקרים ע"ש מייסד האוניברסיטה פרופ' פנחס חורגין ז"ל. 11. תל-אביב תשל"ב 304 עמ'.

בעל הספר, שהורה קודם בישיבה אוניברסיטה בניו-יורק ועתה באוניברסיטה בראילון, חוקר את טיבן והשתלשלותן של כמה הלכות במכילתא דרבי ישמעאל ובמשנה פסחים ובכא קמא (דיני המץ ומצה וקרבת פסח, ודיני נזקי הבור והאש וקניין משיכה) ומקבילן זו כנגד זו. הוא דחה הנחות פסוקות כי המדרש קדם להלכה או להיפך. היחס בין

ב. קורצווייל, א. קריב, דן מירון, מתי מגד, נתן זך, ג. שקד.

פ. יזהר מבחר מאמרי בקורת על יצירתו. ליקט וצירף מבוא וביבליוגרפיה חיים נגידי. פני הספרות וגו' כנ"ל. תשל"ב 200 עמ'.

רשימות ומאמרים מאת ה. אלעד-לנדר, א. קריב, ע. זוסמן, מ. שלו, י. רטוש, ד. כנעני, ש. צמח, ב. קורצווייל, ג. שקד, י. אורבוך, אלי שביד, דן מירון, מ. פכטר, י. האפרתי.

אמיר גלבץ מבחר מאמרי בקורת על יצירתו. ליקט וצירף מבוא וביבליוגרפיה אברהם בלבן. פני הספרות וכו' כנ"ל. תשל"ג 192 עמ'.

רשימות ומאמרים מאת מ. שמיר, אידה צורית, נתן זך, אלי שביד, ג. מוקד, דן מירון, צבי לוז, רבקה גורפיין, חיים באר, מתי מגד, י. האפרתי, חמוטל ברייזוף.

רווח בלי הצלה הרומן היהודי באמריקה מאת אמנון הדרי. ספרית אפקים. תל-אביב תשל"ב. 197 עמ'. ניסיון לפענח מוטיבים ברומאן היהודי בלשון האנגלית באמריקה ולפרש את הרקע הבעייתי, הגעשי, שבו נתרקמו דמויות סיפורי בלו, מלמוד, בשבים ואחרים. ניסיון מעניין, וחבל שלא נעשה יותר לגיוממה של חכמנות יתרה המקלקלת את השורה, וכן לעיקרתם של שיבושים.

פסיכולוגים כבני-אדם אלפרד אדלר לעומת פרויד. מאת מגס ספרבר. תרגם צבי ארד. ספריית אפקים תל-אביב תשל"ג. 215 עמ'.

תרגום ספרו החריף של מגס ספרבר על אלפרד אדלר, שעל ידיו יצק המחבר מים לפני חמשים שנה, על עימותה של הפסיכולוגיה האינדיווידואלית מיסודו של אדלר עם תורת פרויד, והשקפותיו של המחבר על הישגיה וקוצר-ידיה של הפסיכולוגיה מקץ יובל שנים.

הלב העתיד מאת אלווין טופלר. תרגם יורם שדה. ספריית אפקים. תל-אביב תשל"ג. כרך ראשון. 216 עמ'.

נסיון לכתוב את תולדות העתיד — מבחינת קצב החיים, יחסי אנוש, צורות החברה, מוסד המשפחה, כושר ההסתגלות הגופני והנפשי, החינוך והטכנולוגיה..

מוח האדם מאת נייג'ל קולדר. תרגם צבי ארד. ספריית אפקים. תל-אביב תשל"ג. 236 עמ'.

תיאור מבנהו ודרכי פעולתו של המוח לאור מחקרים אחרונים, סקירת תיאוריות חדשות והצעה אל הצפון עדיין מפני המפענח.

המעורר שנה ראשונה. שנה שנייה. פעם בחודש, הוצאת "מסדה" לוגדון. 1906, 1907. ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ-ישראל. משכן י. ח. ברנר וחבריו. ארכיון העבודה. הוצאה מצולמת. תשל"ב.

בימתם הברוכה של משכן ברנר וארכיון העבודה נדפסו מחדש במהדורה מצולמת שתי שנותיו של "המעורר" שהוציא ברנר בלוגדון.

המכילתא והמשנה הוא מורכב, ועל כל פנים אינו חד-סטרי, והעיון בו מעלה לעתים פירוש חדש למשנה, שונה מן הבבלי והירושלמי, או שהוא מראה את המכילתא מאשרת פירוש של אחד מהם בלבד.

תורת ארץ-ישראל כבבל מאת צבי משה דור. אוניברסיטה בר-אילן. סדרת מחקרים ע"ש מייסד האוניברסיטה פרופ' פנחס חורגין ז"ל. תל אביב תשל"ב 268 עמ'.

המחבר, מרצה בכיר לתלמוד באוניברסיטה בר-אילן שמת בן ארבעים ותשע, והספר מקבץ את מחקריו בזיקה ובשוני בין מסורת ארץ-ישראל בהלכה ובין דרכי בתי המדרש שבבבל, ונוסף עליהם פרק מדיסרטאציה על מסכת גיטין. מתוך הבירור מתיישבות כמה סוגיות קשות, ומשתחזרת הסוגיה הארץ-ישראלית קודם לשינויים שחלו בה מידי תלמידי החכמים בבבל.

שערים אל היהדות מאת בנימין אפרתי. תל אביב תשל"ב 123 עמ'.

הרב בנימין אפרתי מביא כאן בדרך הסברה פשוטה — ופשטנית במקצת — מורה-דרך אל האמונה ואל המצוות.

פל שירי ה. נ. ביאליק [מהדורה מיוחדת במלאת מאה שנה להולדת המשורר]. תל אביב תשל"ג. 391 עמ'.

על נייר דק ובפורמאט קטן 11×19 הגישה הוצאת "דביר" את ספר שירי ביאליק ("לא כל שירי" — שהרי שירי הילדים אינם כאן), שי לקורא העברי במלאת מאה שנה להולדת המשורר. כרך כלול בהדרו ובצניעותו, מופת לנוי ההדפסה ולעיצוב בטוב-טעם. חבל שאין לנו קהל-קוראים הגון ברמתו ואנין בטעמו שיוכל לתבוע ולקלוט הדפסת מיטב ספרותנו בכרכים במתכונת מעין זו.

מזמורים ופזמונות מעין שירי עם מאת חיים נחמן ביאליק עם רישומי צפורן מאת יוסל ברגנר. [מהדורה ראשונה תשל"ג, שנת המאה להולדת ח.נ. ביאליק]. 91 עמ'.

מהדורה קטנה והדורה של שירי העם ליובל ביאליק הכפול, שעוטרה על-ידי יוסל ברגנר ברישומי צפורן חריפי-קו הרוויים הזמור ועממיות וליריות רוגשת.

עם עובד :

יוסף חיים ברנר מבחר מאמרי בקורת על יצירתו הסיפורית. ליקט וצירף מבוא וביבליוגרפיה יצחק בקון. פני הספרות סדרת ילקוטי בקורת על יצירתם של סופרים עבריים בעריכת דן מירון. יוצאת לאור ביזמתה ובסיועה של קרן תל אביב לספרות ולאמנות. תשל"ב. 236 עמ'.

בלוויית מבוא ונספחות ביו-ביבליוגרפיים מידי המלקט, כדרך הסידרה המועילה הזאת, נבחרו כאן מתוך כתבי-עת וקבצי-כתבים מאמרים ורשימות מאת מ. י. ברדיצ'בסקי, ח. נ. ביאליק, ח. י. קצנל-סון, בעל מחשבות, י. א. לובצקי, ג. שופמן ד. א. פרידמן, פ. לחובר, י. פיכמן, דב סדן, רחל כצנלסון,

הוצאת מאגנס :

מבוא לתולדות יהדות אמריקה בתקופת ראשיתה מאת יעקב ר. מארכוס. סדרת פירסומים בתולדות יהודי אמריקה בעריכת משה דייוויס ואברהם קארפ. ירושלים תשל"א. 324 עמ'.

בפעם הראשונה הוגשה כאן לקורא העברי, מחקרים מחקרים, סקירת ראשית התהוותה של יהדות אמריקה, מראשית המאה השבע-עשרה ועד ראשית המאה התשע-עשרה. הספר נחלק לשלושה חלקים. בחלק הראשון מאמרים הדנים בבעיות היסטוריוגרפיה; בחלק השני נסקרת התקופה "הספרדית" של יהדות אמריקה, משנת 1654 עד שנת 1800, פרק-זמן שבו היתה ליהודי ספרד השליטה ביהדות אמריקה, תרבותה ואורח-חיה; בחלק השלישי הובאו גופי תעודות המשקפות את התקופה מבחינות שונות. בסיום הספר ביבליוגרפיה של דברים שבדפוס וכתבי-יד הנוגעים לתקופה.

בריטניה ונתיביה להודו תכניות בריטיות לקשר את הים התיכון והמפרץ הפרסי על-ידי שירות אניות-קטור בנהר פרת ומסילת-ברזל בעמק הפרת בשנת 1834-1872 מאת אליהו אילת. ירושלים תשל"א 197 עמ' בצירוף מפות.

מחקר בהשתלשלות התכניות הבריטיות ליעול דרכי התחבורה בין בריטניה להודו על-ידי שירות אניות על נהר פרת ושירות רכבות בין הים התיכון למפרץ הפרסי, מראשיתן לפני מאה וארבעים שנה בערך ועד כשלוש לפני מאה שנה, על פני הרקע הרחב של ההתפתחות האימפריאלית הבריטית, מבחינת המדינית והכלכלית. המתברר, שזו עבודת-הדוקטור שלו באוניברסיטה העברית, הסתמך לצורך עבודתו על חומר ארכיוני שבגנזך הממלכתי הבריטי.

עקד :

שרשים וסער אנתולוגיה של סופרים יהודים בלשון הרומנית. ערוכה בידי ק.א. ברחני, א. ב. יפה, דורה ליטמן-ליטאני. הוצאת עקד 1972. 519 עמ'.

באנתולוגיה זו ניתנו דברים בתחום הסיפור, השיר והמסה מאת שמונים סופרים יהודים בלשון הרומנית בתרגומם של סופרים עבריים יוצאי רומניה. רק חלק מן הדברים המובאים עוסקים בנושאים יהודיים, אך כללם מצטרפים למתן מושג מן התרומה שתורמו יהודים לספרות היפה ברומנית. דברים בתחום המחשבה והמחקר המדעי לא ניתנו בספר זה, והעורכים מביעים תקווה "שתימצא האפשרות להוציא כרך שבו ייוצגו אנשי-הרוח הבולטים בשדה המדע, כגון ההיסטוריה, הפולקלור, הבלשנות, הפילוסופיה, וכן בתחום הפובליציסטיקה והריפורם טאויה".

לפתע בראי כמחופף (שירים) מאת יהודה שביט. תל-אביב תשל"ל. 56 עמוד.

צפורן בכשר (שירים) מאת יצחק חלוצי. תל-אביב תשל"ל (איץ מיספור).

הדופק שכאבן שירי ירושלים מאת קרן גרשון. תרגום עברי מאת רחל חלפי. (עם המקור האנגלי). תל-אביב תשל"ל 32 עמ'.

שירים על כפות המנעול מאת יואב חייק. תל-אביב תשל"ל 91 עמ'.

שניון שירים וסיפורים מאת פנינה עמית. תל-אביב תשל"ל 55 עמ'.

שועל בערפל (שירים) מאת משה בן שאול. תל-אביב תשל"ל 56 עמ'.

יוניקה (סיפור) מאת יאיר הורביץ. רישומים מאת אורי ליפשיץ. תל-אביב תשל"ל (בלי מיספור).

מוכות עצי התאנה סיפורים מאת שושנה שרירא. רישומים מאת אריאל כהן. תל-אביב תשל"א 112 עמ'.

שירים ויצוניים. רורשאך זה צבעי מים, נכון? — תסריטים צוננים מאת דוד אבידן. עם ארבעה תקריבים מאת המחבר. תל-אביב 1970 58 עמ'.

לא רש מאד (שירים) מאת שלום כתב. תל-אביב תשל"ב 46 עמ'.

הוצאות שונות :

זאב אברמוביץ ומורשתו בעריכת ל. טרנפולר. הוצאת "הועדה להנצחת זכרו של זאב אברמוביץ". 1971 510 עמ'.

ספר רבי-כמות זה מחציתו מבחר כתביו של ז. אברמוביץ, מראשי ההוגים של תנועת פועלי-ציון-שאל, ומחציתו פרקי הערכה וזכרונות של אנשים שהיו חבריו או תלמידיו ושותפיו-לדעה. בחלק המוקדש לפרי הגותו של ז. אברמוביץ בא מבחר מאמרים וכן פרקים מתוך ספרים מתקופה של יובל שנים ויותר. מאמרים אחדים יש בהם תרומה לתולדות תנועת פועלי-ציון בראשיתה ולבטיה הרעיוניים ברוסיה ובפגישתה עם הבולשביזם; אחרים עוסקים במאבק הישוב עם מדיניות שלטון המנדט ובשאלות השעה והמשק; רובם דנים במשנתו של ברוכוב במבחן הזמן ומבחינת הסוציולוגיה המארכטיסטית, בשאלה הלאומית והמהפכה הסוציאליסטית, בשאלות "כלכלה יהודית" וכלכלת מיעוטים לאומיים במזרח הערבי, במארכס והכלכלה המדינית ועוד. הערכת האישית ותורמתו העיונית ניתנה במאמרים מאת העורך ל. טרנפולר, י. זרובל, מ. ארם, רפאל מאהלר, י. יודין, י. רונקין, ד. בן-אפרים, יצחק גלפס, ח. דרין-דרבקין, ג. חנוביץ. בסיום הספר הובאו דברי זכרונות של חברים וכן מאמרים שנכתבו בעתונים אחר מותו.

ישראל באומות קובץ מאמרים בסוגיות המדינה והעם. מאת משה אונא. הוצאת מוכירות הקיבוץ הדתי תשל"א 304 עמ'.

כינוס מאמרים של אחד ממנהיגי הקיבוץ הדתי, מנציגיה הותיקים של היהדות הדתית בכנסת שנים רבות. הספר נחלק לארבעה שערים: המדינה והעם; המדינה והליכותיה; הכנסת וסביבתה; המפלגה הדתית ורכיבה. בהקדמה נאמר: "במאמרים אלה באה לידי ביטוי דעה הרואה את הדרך הנכונה בכך, שבמסגרת מדיניותה של הציונות הדתית על ראיה מפוכחת של המציאות הקיימת בעם היהודי ולא על פיקציה שאין לה עם המציאות ולא כלום... לא גיבשנו לנו כלל לשעת חירום שיהיה יפה

אין שטילקייט מאת רחל קראמף. ציורים מאת תמי.
תל אביב תשל"א. 126 עמ'.

קובץ שיריה של המשוררת, שרובם ניתנו גם
בעברית בקולמוסם של מתרגמים שונים בספר הבא.

חרישית מאת רחל קרמפף. הוצאת תרבות וחינוך.
תל אביב תשל"א. 112 עמ'.

פון היינט און אמאל מאת לוי פאפיערניקאוו. תל-
אביב תשל"ב. 198 עמ'.

קובץ ציורים ורשימות, חלקם הגדול מחיי ארץ-
ישראל.

געוויין פון זכרון מאת זיאמע טעלעסין. תל-אביב
תשל"ב. 255 עמ'.

"בכי הזכרון", קובץ שירים גדול משירי המשורר
זיאמה טלסין, שעלה אשתקד מברית-המועצות.

לידער מאת אברהם שלאנסקי. יידיש משה יונגמאן.
הוצאת "ישראל-בוך". תל אביב תשל"א 1971.
213 עמ'.

מבחר של שירי שלונסקי, סדורים לפי שערים:
בגלגל, גלבע, באלה הימים, אבני בוחו, שירי
המפולת והפיוס, על מלאת, היורה (מספר היורה),
אבני גויל, משירי הפרוודור הארוך. התרגום בידי
המשורר האידי משה יונגמאן מצליח למסור חלק
ניכר מן התוך הפיזי והמתכונת הריתמית של
המקור, שלמענם השכיל לוותר על החריזה ועל
דיוקו של המיקצב.

A Philosophy of Freedom An attempt to
explain the natural basis of freedom by Louis
Aaron Reitmeister. 1970 New York Poseidon
Books. 753 p.

"הספר הוא נסיון להסביר את הבסיס הטבעי של
החירות. שרשיה, צמיחתה ותהליכיה של החירות
קודמים להישגים הבאים, האולוציוניים, של תרבות,
שלטון, דת וחברה." "החירות לחשוב ולחקור והחיי-
רות להבין את זכותו הטבעית של אדם לאשר
וסיפוק עשויה לברוא אנשים טובים יותר, מוסריים
ואחראים יותר. זאת לא עשו הדרכים הישנות. אנו
יודעים זאת מעברנו. ההיסטוריה אינה מראה לנו
לא מוסר ולא אחריות במסורות הדת של הפשטות
מטאפיזיות, ובדמויות השררה של מלכים, קיסרים,
רודנים, ואגומאנים כוזבים ופאראנואיים... הבה
נקוה כי האדם ישתמש בחירויותו להיטיב את חייו
ולהאריךם, לא להשחית חייו ולקצרם, ולא כל שכן,
לא ישתמש בחירותו להרוס את עצמו, ואת האחרים,
ואת העולם. כל שיעשה, אם טוב הוא, טובות
תהיה; ואם רע הוא, רעות תהיה; אך מה
שיהיה, הטבע לא ישגיבו ולא יוריד עלי דמעות."

מאספים:

ספר זכרון לשמואל קלמן מירסקי. מחקרים בהלכה
ובאגדה, בספרות הדורות ובמחשבת ישראל. עורך
גרשון אפפל. עורכי משנה חיים לית, משה עפשטיין.
הוצאת המכון למחקר "סורא", ירושלים וישיבה
אוניברסיטה, ניו יורק. תשל"א שט"ז עמ' בעברית
+ 285 עמ' באנגלית.

למצבנו המיוחד במינו. אדרבה, כל מי שהעז, כמו
מחבר מאמרים אלה, להעלות רעיונות בנידון זה,
נתקל בחומה של אלם במקרה הטוב, ובמקרה הרע
והשכיח יותר בהתקפות אישיות ובהחשדות בדבר
נאמנותו למסורת אבות."

דרך האבות אל המונותיאזים פירוש לספר בראשית
מאת ד. בתי-הלוי. הוצאת דפוס רפאל חיים הכהן
בע"מ. ירושלים תשל"א. 355 ע'.

המחברת, המפרשת כאן את ספר בראשית החל
מפרשת לך-לך, מביאה דברי מפרשים ראשונים
ואחרונים (רש"י, רמב"ן, אבן עזרא, רד"ק, אבר-
בנאל, סורנו ואחרים, ומן האחרונים ביחוד בנו
יעקב), ומוסיפה דברי הסבר ופירוש משלה, שבהם
וביחוד במבוא שלה היא מנסה לפלס נתיב היסטוריו-
סופי מיוחד.

אנשים פשוטים כצוק העתים (למלאת חמשים
שנה לפרעות באוקראינה). הוצאת "עוגן" ליד
ההסתדרות העברית באמריקה בסיוע בית-המדרש
למורים הרצליה והאוניברסיטה העממית. (בלא
תאריך ומקום הדפוס). 134 ע'.

זכרונות מן העיירה האוקראינית בימי פרעות
תרע"ט.

ספרים ומאמרים על שיי ענגון ויצירותיו. (ביב-
ליוגרפיה). מאת יונה דוד. הוצאת תמיר ירושלים.
תשל"ב. 100 עמ'.

ביבליוגרפיה של ספרים ומאמרים על ענגון, תול-
דותיו ויצירתו, ערוכה לפי סדר הספרים והסיפורים
של הסופר. מדורים מיוחדים מוקדשים לאיש, לכלל
יצירתו, ללשונו, לענגון שבעל-פה, לביבליוגרפיות
ולהספדים.

המחזות של משה חיים לוצאפו מחקר משווה מאת
יונה דוד. הוצאת "עכשיו" ירושלים תשל"ב 160
עמ'.

מחקר ביצירתו הדראמטית של רמח"ל, יסודו בעבור
דת דוקטור בהדרכת פרופ' ח. שירמן, הסוקר את
מבנה המחזות, אפיון הנפשות, בעיות המיקצב ו-
התחביר, והשפעת הדוגמאות האיטלקיות על מחזות
רמח"ל. פרקים קצרים מוקדשים לפאסטוראלה ה-
איטלקית, להתהוות התיאטרון העברי באיטליה ול-
"לשון לימודים".

שירי זבדיה יוצאים לאור על-פי כתבי-יד ודפוסים
בצירוף מבוא, חלופי נוסח וביאורים בידי יונה
דוד. הוצאת "עכשיו" ירושלים, תשל"ב 72 עמ'.

עשרה שירייקודש שלוקטו וכונסו כאן לראשונה,
בלוית מבוא ופירושים של המהדיר, מאת משורר
ש"ח ופוא כנראה בדומה של איטליה במאה
התשיעית."

"נועם" אוראטוריו על מתן תורתנו הקדושה מאת
מתתיהו נסים טירני. התקין על-פי שני כתבי-יד ו-
הוסיף מבוא והערות יונה דוד. הוצאת "עכשיו" ירו-
שלים תשל"ב 32 עמ'.

פירסום ראשון של מחזה פרי עטו של רב ומשורר
שחי בפירנצי במאה השמונה-עשרה.

מאמרים רשימות וציורים מאת סופרים ואמנים היושבים בירושלים ושאינם יושבים בירושלם. בין המשתתפים בסיפור — ש"י עגנון ע"ה (מן העזבון), ה. הזו, זלמן שור, א. אפלפלד, אסתר ראב, ל. רוכמן (בתרגום א. ד. שפיר), ד. שחר, י. אורן, ש. קדרי, ש. גולן, צ. ברמאיר, רחל זימן, י. האזרחי, א. הוס, א. עמיצור, א. בן-עזר; בשיר — ש. שלום, ע. טור-מלכא, זלדה, זרבבל גלעד, מ. ילן-שטקליס, י. שלו, מ. וינקלר, מ. בוסק, קלוד ויו"ה, משה דור, רבקה מרים, אהרן מירסקי, אלעזר בניוץ, משה סרטל, עליזה נהור, ש. וינר, ה. שימל, חדוה הרכבי, ח. שנהב, א. קומם, צ. גר, ד. ערמון, י. גורל; במאמר — ג. שקד, אראלה אברמסון, ק. א. ברתניני, נ. רוטנשטרייך, ח. רמבני, ישרון קשת, ישראל כהן, ארנה גולן, ש. ה. ברגמן, ר. שכטר, ד. ירון, אמוץ כהן; בציור — רחל אסקולי-הלר, א. אופק, לואיז שץ, צ. גרונדמן, א. מרור, יעקב פינס, משה אליגתן, דוד פלומבו.

קובץ מחקרים ומאמרים שהוכן כספר-יובל לכבוד הרב ד"ר ש. ק. מירסקי, במלאת ארבעים שנה לכהונתו כמרצה באוניברסיטה-ישיבה, בניו-יורק, ונהפך לספר-זכרון, עם מותו של בעל-היובל לפני יציאת הספר. העיונים שנקבצו בספר, שנכתבו אם עברית ואם אנגלית בידי ותיקי תלמידיו המשמרים מורים ורבנים בארצות-הברית, דנים בסוגיות שונות של חקר המקרא והמדרש ושל ההיסטוריה העברית ואישיה. בספר נכללו תולדות הרב מירסקי כתובות בידי עצמו, שנכתבו בשביל "גנזים", וכן חמשה מאמרים ורשימות עליו ורשימה ביבליוגרפיה פית של כתביו.

ירושלים שנתון לדברי ספרות ואמנות. ה-1. העור-כים אברהם הוס, אריה ליפשיץ. אגודת הסופרים העבריים, סניף ירושלים, בסיוע עיריית ירושלים. הוצאת אגודת "שלם" תשל"ב 479 עמ'. קובץ גדוש זה נאספו יחד דברי סיפור ושיר,

בשולי החוברת

ישעיה רבינוביץ שהלך לעולמו בעיר-מגוריו טורונטו שבקנדה היה מטובי המבקרים העבריים. חוקר מבחין ואנין תחושה, בן-בית בספרות העברית כבספרות העמים, שראייתו את הספרות העברית החדשה במובן הרחב ביותר (ובכללה, כמובן לו מאליו, רבי נחמן ומעשיותיו) היתה כרוכה ודבוקה בבקיאותו בספרות הכללית, היה קשוב לערכים הפיוטיים והריתמיים שבפרוזה לא פחות מאשר בשירה עם שהיה מתחקה בשקידה על השרשים הרוחניים והמגמות הרעיוניות ביצירות אשר דן בהן. בספרו "גר זולק" בא לידי ביטוי גם כוח-המספר שבו. שאר ספריו: "הספרות במשבר הדור", "יצר ויצירה", "בחבלי דורם", "שרשים ומגמות", "הסיפור העברית מחפשת גיבור". הניח אחריו ספר מוכן לדפוס על הנוף בספרות וכן מאמרים שלא כונסו. אשתקד ביקר בארץ בפעם השנייה, ורוגז ומירות על נימוסים ויחסי אנוש בשעת הביקור ובעקבותיו העיבו את שנת חייו האחרונה.

פרקי עגנון הם מן העזבון, ברשות היורשים, ונראים הם כשייכים לפרשת "הדם וכסא", אף שלא צויין הדבר בכתב-היד במפורש. הכותרת היא מאת המערכת.

מאמרו של מנחם מילסון מן האוניברסיטה העברית, הוא הרחבת הרצאתו במוסד ון ליר בירושלים. מאמרו של פרופ' אברהם הלקין הוא בעקבות הרצאתו בישיבת האקדמיה ללשון העברית. מאמרו של פרופ' ש. ה. ברגמן הוא מתוך הכרך השני ל"תולדות הפילוסופיה החדשה" העומד לצאת במוסד ביאליק.

אלי כדורי, בעל הספרים האנגליים "לאומיות" (הוצ' הוצ'ינסון) ו"נוסח צ'תם האוז" (וידנפלד וניקולסון), הוא פרופסור ב"סכול אוף איקונומיקס" בלונדון. דבריו באו ב"אנקונטר" הלונדוני.

הודעה מאת מנהלת "מולד": כרכים

כרך ד' (כ"ז) הגיע מבית הכורך ואפשר לקבלו במשרד המנהלה רח' פינסקר 2 ת"א חדר מס' 224, בכל יום בשעות 10-12 לפנה"צ.

הרצים בכרך זה ולא מסרו את החוברות קודם, יוכלו אף הם לקבלו אם ימציאו את החוברות וישלמו את דמי הכריכה בסך 7.50 ל"י.

המעוניינים לקבלו בדואר יוסיפו נא 1.50 ל"י דמי משלוח וס"ה — 9 ל"י.

הננו להזכיר למנויינו — יחידים, קבוצות, מוסדות, אולמי קריאה, ספריות ובתי ספר שבידיהם חוברות "מולד" כי הם יכולים להמציא לנו את החוברות ולקבל במקומם כרכים בכריכת בד הדורה, עם תוכן ענינים בראש הכרך, תמורת 7.50 ל"י הכרך. במחסן מספר מצומצם של כרכים מוכנים גם משנים קודמות.

משחפרות חוברות, אנו יכולים להשלים את החסר בהוספת מחיר החוברות החסרות על דמי הכריכה. מחיר כל כרך כולל חוברות — 25 ל"י.

בית ההוצאה של אגודת הסטודנטים באוניברסיטת ת"א — ת.ד. 39287

הופיעו:

1. **"השתקקות החומר לצורה במחשבת אריסטו" — מאת פרופ' יהודה לנדא**
מחקר ראשון בלשון העברית החדשה המוקדש לבירור יסודות פילוסופית הטבע של אריסטו.
המחיר — 14 ל"י.

2. **כרך ב' של שנתון המזרחנים ISRAEL ORIENTAL STUDIES**
בעריכת פרופ' י. קיסטר

בכרך זה מאמרי מחקר ועיון משל טובי החוקרים בארץ ובעולם ברוב תחומי העיון של המזרחנות, כגון: תרבות האיסלם וספרותו — תולדות הערבים — היהודים בארצות האסלם — פילוסופיה ומיסטיקה ביהדות ובאיסלם — מחקרים בגניזה — ההסטוריה של המזרח העתיק — הבלשנות השמית לענפיה (עברית, ארמית, אוגריתית, אמהרית), פליאוגרפיה ארמית — פרסית ותרבות פרס ועוד.

המחיר לכרך א' — 60 ל"י.

המחיר לכרך ב' — 75 ל"י.

להשיג בחנויות ספרים מובחרות ובמפעל השכפול בתל-אביב
(לסטודנטים: במפעל השכפול בת"א 20% הנחה)

ביתן נחוששתן — מימצאי חפירות תמנע

מוזיאון הכתב

מוזיאון המדע והטכנולוגיה

שעות הביקור: בימים א' ב' ג' ד' 10 עד 17.
ביום ד' 19 עד 20. ביום ו' 10 עד 14. בשבתות
ובחגים 10 עד 14.
המלנטריום ע"ש לסקי — הצגות יומיות: 9, 10, 12,
פרט לשבתות ולחגים; וביום ג' גם ב-19, 15.
הקרנת סרטי מדע ביום ג' האחרון בכל חודש, בשעה
20.15.

מה יכול לתת לך ביקור במוזיאון הארץ?

ביקור במוזיאון הארץ — תל-אביב, על שלוותיו,
יתן לך מבט כללי אך ברור על 4000 שנות היסטוריה
של העיר תל-אביב-יפו, החל מימיה הקדומים של יפו
ותרבות של ארץ-ישראל והמזרח-התיכון, על תולדותיה
ועד לימינו אלה והדגמה מעניינת על הישגי המדע
ששינו את חיינו ואת מושגינו על העולם שבו אנו
חיים.

המוזיאון לעתיקות

תל-אביב-יפו — רחוב מפרץ שלמה 10, יפו.

שעות הביקור: בימים א' ב' ג' ה' — 10 עד 17;
ביום ד' 10 עד 20; ביום ו' — 10 עד 14; בשבתות
ובחגים 10 עד 14.

המוזיאון לתולדות

תל-אביב-יפו — רחוב ביאליק 27.

שעות הביקור: בימים א' ג' ה' — 9 עד 14; בימים
ב' ד' — 9 עד 13; 16 עד 19; ביום ו' — 9 עד 13.
בשבתות ובחגים — סגור.

בשבת הכניסה חופשית



עיריית תל-אביב-יפו

מוזיאונים עירוניים

בתל-אביב-יפו

מוזיאון תל-אביב

שדרת שאול המלך 27, 29, טלפון 257361.

פתוח לקהל בימים א', ב', ד', ה' — בשעות 10 עד
13, 16 עד 19; ביום ג' בשעות 10 עד 13, 16 עד 22.
ביום ו' בשעות 10 עד 14. מוצ"ש — חורף — 18
עד 22. מוצ"ש — קיץ — 19 עד 23.

קרית "מוזיאון הארץ"

רמת-אביב — טלפונים: 415248, 415244.

מוזיאון הזכוכית

מוזיאון קדמן למבטען

מוזיאון הקרמיקה

מוזיאון לאתנוגרפיה ולפולקלור

חפירות תליקסילה

"טפחות" בנק למשכנתאות לישראל בע"מ

בנק למשכנתאות הגדול במדינה

נותן הלוואות לדיור לעולים חדשים, לזוגות צעירים, למפונים ולמשתכנים אחרים. כן נותן הבנק הלוואות לעיריות, למוסדות, לקיבוצים ולמושבים.

"טפחות" בנק משכנתאות לישראל בע"מ

ההנהלה: ירושלים, רח' הלני המלכה 9

סיניפים: ירושלים, רח' הלני המלכה 9

מזרח ירושלים, רח' טאלח-אדין

תל-אביב, רח' החשמונאים 123

חיפה, רח' הנמל 48

באר-שבע, רח' מצדה מרכז הנגב

אשדוד, מרכז מסחרי א' רחבת שרת

א ר ג מ ן

מפעלים

לצביעת טכסטיל

בע"מ

אזור התעשייה, יבנה

טל. 055-95251



**הבנק המשרת
נתיבי-הים בישראל**

בנק הספנות לישראל בע"מ, תל-אביב

המשביר המרכזי

**חברה קואופרטיבית לאספקה
של העובדים העברים בישראל בע"מ**

תל-אביב רח' גבורי-ישראל 76, טלפון 39955
חיפה — ירושלים — באר-שבע — אילת — קרית-שמונה

**המוסד המרכזי לאספקה
של הקואופרציה בישראל**

"תנובה"

מאגדת 500 ישובים חקלאיים ומאות רבות של משקים בודדים בכל אזורי הארץ לשם העשית התוצרת החקלאית ושיווקה.

"תנובה"

משווקת למעלה מ-70% מכל תוצרת המשק המעורב של החקלאות העברית בארץ ישראל.

"סמל תנובה" ערובה לטיב תוצרתה



- * אוטובוסים לתחבורה ציבורית ותיירות.
- * מיכלי גז וקובעי פלדה.
- * מסגרות וחלונות מתכת.
- * ריהוט מתכת למשרדים, לבתי-חולים ולחנויות שרות עצמי.
- * תיבות עץ ומיכלי ברוס להדרים.
- * ריהוט לבתי ספר ומוסדות ציבור.
- * ריהוט סלוני וביתי המשווק ע"י "ארדן".



הארדן בע"מ
העשיות אחת ועץ

משרד ראשי: תל-אביב, רח' גבורי ישראל 94,
טלפון 32251

שכון עובדים בע"מ

רח' ליאונרדו דה ווינצי 2, תל-אביב

שכון עובדים * שכון ותיקים
שכון בהתישבות

הסתדרות פועלי הבנין

קרן הביטוח והפנסיה
של פועלי הבנין ועבודות ציבוריות.

הנהלה המרכזית:
ארלוזורוב 93 תל-אביב טל. 296292

קרן הגימלאות המרכזית של עובדי ההסתדרות בע"מ ופעולותיה
קרן הפנסיה הציבורית הראשונה בארץ (נוסדה בשנת 1954)
מאגדת בתוכה עובדי ההסתדרות ומוסדות ציבוריים

הקרן משלמת:

קיצבה חודשית קבועה לפורשים מן העבודה לעת זיקנה לכל ימי חייהם, מינימום 35% ומכסימום 70% מן "המשכורת החודשית הכוללת"; וכן קיצבה לשאירים אחרי מות ברה"קיצבה; קיצבה חודשית קבועה לא למנות, לא למנים, ליתומים, להורים ולבני משפחה של חברי הקרן התלויים בפרנסתו של החבר במקרה של מותו לפני הגיעו לגיל הפרישה (עד 85% מן המשכורת החודשית הכוללת); גם אלמנה או אלמן עובדים זכאים לפנסיה. מלבד הקיצבה החודשית דלעיל משלמת הקרן מענק חד-פעמי של דמי ביטוח חיים לשאירים, או ליורשים של החבר אשר מת לפני גיל הפרישה מן העבודה בסכום השווה למשכורת של 12 חודשים, ומינימום 5,000 ל"י; קיצבה חודשית במיכסה של 50%—70% מ"מהמשכורת החודשית הכוללת", מלאה או חלקית, לנכים כל זמן שאינם מסוגלים לעבוד (בגיל הפרישה מן העבודה זכאים לקיצבת זיקנה) וקיצבאות לשאירים אחרי מותם.

תשלום חד-פעמי עם הפסקת החברות בקרן לפני גיל הפרישה (פיטורים או התפטרות). נוסף לכך זכאים חברי הקרן להלוואות לשיכון ולמטרות קונסטרוקטיביות אחרות בתנאים נוחים. הון הקרן מגיע בסוף שנת 1972 לסך 584 מיליון ל"י לעומת 517 מיליון ל"י לסוף 1971 ויחד עם תוספת השערוך של ניירות ערך ונכדל"נ בסך 204 מיליון ל"י מסתכם ההון בסוף 1972 בסכום של 788 מיליון ל"י לעומת 663 מיליון ל"י בסוף 1971. 85% מההון הם ב"השקעה מוכרת" בהתאם לתקנות האוצר.

מספר בני הקיצבה לסוף שנת 1972 מגיע ל-7170 וס"ה הנפשות המתקיימות על הפנסיה מהקרן ל-11,300, סכום הפנסיות ששולמו בשנת 1972 מגיע ל-42,4 מיליון ל"י. יתרת ההלוואות שבידי החברים מסתכמת בסוף שנת 1972 ב-75,4 מיליון ל"י.

חיים ירושלמי בע"מ

מפעלים ישראליים לחבלים וטכסטילים בע"מ

תעשייה ומסחר בחבלים חוטים ובדים.



מוצרי נירוסטה סולתם בשרות עקרת הבית

דבבות נשים בישראל משתמשות להנאתן
בכלי הנירוסטה של סולתם.

כלי הנירוסטה של סולתם - המלה האחרונה בכלי בשול -
בעלי עיצוב חדיש, תחתית כפולה מיוחדת לפזור חום
אחיד החוסכת 25% מזמן הבישול, ברק מתמיד,
יעילים בבשול, נאים בהגשה ונשמרים לאורך ימים.

כלי בשול אינך רוכשת כל יום, לכן קני אחת ולתמיד
את הטוב ביותר - כלי נירוסטה סולתם.

 **מטבח מושלם עם כלי סולתם**

אדריכלי המחר

היום הם משחקים
עדיין — מחר יהיו
שותפים בפועל בבנין
הארץ. רבות ילמדו,
ילמדו וידעו, אך
שם חומר היסוד לבניה,
אשר בו ישתמשו מחר,
ידוע להם כבר היום —
שם אותו מכיר כל ילד
בישראל:
מלט „נשר“



מפעלי מלט פורטלנד ישראליים
"נשר" בע"מ





מפעלי אמקור בישראל

פליז בע"מ חולון

מפעלי מתכת ויציקה
מערבלי מזון, מאווררים, שואבי אבק
מגהצים ומסגנני שיער.

רדמונד אמקור בע"מ ירושלים

מנועים חשמליים ועזרים לתעשייה
משאבות ועזרות ומייבשי ידיים חשמליים.

אמנור בע"מ בית שמש

תעשית מוצרי חשמל ביתיים,
מקררים מסחריים, ציוד לקירור
לחנויות, לסופרמרקטים וחדרי קירור.

אמהד בע"מ תל-אביב

אמצעי המחשה, ציוד להוראה ולחינוך.

אמקור בע"מ תל-אביב

מקררים חשמליים ביתיים,
מזגני אויר ויחידות קירור.

אמאץ תל-אביב

חב' אמקור לאמאיל וצפוי בע"מ
צפוי מתכות, דודי חשמל ושמש לחימום מים,
תנורי הסקה דירתיים ותנורי חשמל אוגרי חום.

אמרון בע"מ הרצליה

מקלטי רדיו למכוניות, טלויזיה
ומוצרי אלקטרוניקה שונים.

אמקורם בע"מ חולון

ייצור רכיבים מדויקים לתעשייה אירונאוטית.

אמ-אור בע"מ ראשון לציון

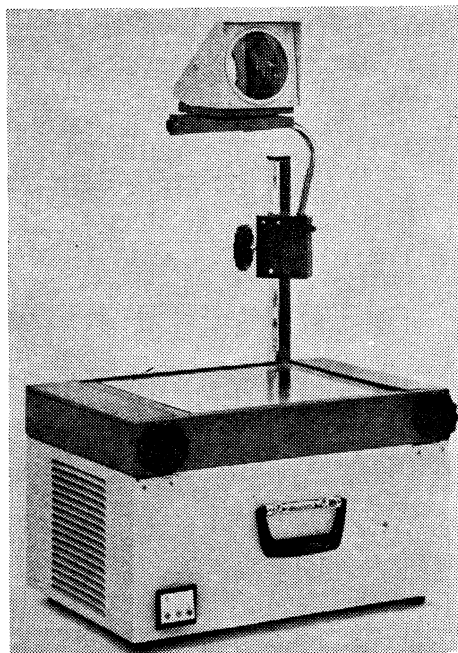
יצור סללות יבשות.

המפיצים בארץ: **אמפא בע"מ**

תל-אביב, חיפה, ירושלים.

המפיצים בחו"ל: **חברת אמקור לאקספורט בע"מ**

ת.ד. 2850, תל-אביב



אמהד בע"מ



חברת בת של אמקור בע"מ

- * ציוד אור-קולי מטולים עיליים.
- * עזרים להוראה ולחינוך.
- * ציוד למגרשי משחקים וספורט.
- * משחקים חינוכיים.

המפיצים בארץ:

אמפא בע"מ

תל-אביב, חיפה, ירושלים

המפיצים בחו"ל:

חברת אמקור לאקספורט בע"מ

ת.ד. 2850, תל-אביב



אין צורך לצבוע את הטלפון בביתך!

יותר פשוט. יותר נעים ויותר יעיל
לרכוש טלפון צבעוני של 'מולד'
בצבעים נהדרים;
אדום. כחול צהוב. ירוק דוֹגוני ואפור דוֹגוני.

פרוספקט צבעוני
ניתן לקבל באמצעות
פניה לתד. 23048 תל־אביב.

עיתון יומי יצא ב-20

מוני טלפון יכולים לרכוש את המכשירים:

בירושלים: סולכור, רח' יפו 68

בתל־אביב: החברה המאוחדת למזרח הקרוב בישראל בע"מ, רח' החשמונאים 115

סולכור רח' פרץ 18

סולכור רח' בן יהודה 99

בחיפה: החברה המאוחדת למזרח הקרוב בישראל בע"מ, רח' הנמל 45

סולכור, בית סולל בונה



תל־אביב-יפו
Tel-Aviv-Yafo
שוללם — P.P.
107

השולח: "מולד" תל־אביב, רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449

נדפס במדינת ישראל, בדפוס גירוסלם פוסט, ירושלים