

ד. המטבע הקלאסית: (א) החנוך החפשי

ה"מנהיגים" של אפלטון בקרו ב"בבית-ספר גבוה" אבל לא בבית-ספר ל"אדמיניסטרציה" או לכלכלה מדינית. לא למדו "מנהיגות" אלא מתימטיקה עליונה, ופסגת למודיהם לא היתה אימון בדרכי הפוליטיקה המעשית אלא חזות-הכל המטפיסית. בזה נקבעה לדורות המטבע של מה שנקרא החנוך ה"חפשי" (liberalis). החנוך החפשי הוא "הטפוח של המעולה בקרבנו" עד שיהיה בו "לשומר ולמושר" (לעיל עמ' 69).

ראינו מכבר, בקשר לעצתה החנוכית של הנביאה לסוקרטיס הצעיר (והדבר נשנה במשל המערה של מדינה זו), שיש סולם בממשות. סולם אשר עולים בו גם המכיר, גם המוכר, וגם ההכרה עצמה. כשהאדם עולה בסולם זה, הוא נעשה אדם במדה גדולה יותר. להתפתחותו זו מקבילה התפתחות גם בדברים הנתפסים בשכלו וגם בטיב תפיסתו: ראייתו את העולם משתנית, והעולם בשבילו אחר. יוצא שאין החנוך העליון אלא החנוך בדברים העליונים המביא את האדם אל התפתחותו העליונה כאדם. כך בראש הסולם עומדים מצד זה האדם השלם ומצד זה הממשות השלמה, ושניהם נאחזים בדעת השלמה והיא חזות הכל.

2 §

אמנם יש להבחין בין חזות הכל לבין "השכלה כללית". חזות הכל אין פירושה ידיעת הכל, והיא ידיעה אנציקלופידית. אין בידנו להיות "סופי", כלומר בעלי "חכמה" שלמה (המלה "סופוס" פירושה חכם). נוכל להיות רק פילוסופים ("אוהבי" חכמה), כלומר,

שואפים אל החכמה. חזות הכל אינה ניתנת לנו בפרטיה; היא נצבת לפנינו כאידיאל. בעזרתה נקבע את ערך ההישגים שהשגנו, ולפיה נאמוד את מדת הלקוי והחסר בהם. היא משמשת לנו אמת-מדה לשם חריצת משפט. וכך קובע אריסטו: „השיפוט הנכון הוא העיקר“.

אמרה זו (מדות י', ט', 1181א) מכוונת לאותם ממורי החכמה שלימדו (או חשבו ללמד) את תורת המשפטים על-ידי נתינת „חומר“ רב. כנגדם מעיר אריסטו שאפילו הרופאים (והם בעלי חכמה מע-שית) אינם נוצרים על-ידי ספרי-שימוש; ובכלל אין ברכה בשום אוסף של עובדות אם אין אנו מבינים איך לגשת אליהן ולהשתמש בהן ולברור מהן את המתאים. בראש-וראשונה דרוש לכל ענין שכל המבין לבחון.

במקום זה מוסיף אריסטו לדבריו את המלים „כמו במוסיקה“ — „השיפוט הנכון הוא העיקר כמו בעניני מוסיקה“. אם נפנה לספר ח' (או ה') של ה„פוליטיקה“ שבו מטפל אריסטו בחנוך (ובמיוחד בשאלת מקומה של המוסיקה בחנוך), מוצאים אנו שרעיון זה של הח-שיבות המכרעת של כח-השיפוט הולך וחוזר פעם אחר פעם. למשל: „מאחר שהמוסיקה תענוג, ומאחר שאין שלמות המדות אלא בזה שנת-ענג, ונאהב ונשנא, באופן הוגן, ברור שמה שיש ללמדו, ולעשותו הרגל, יותר מכל הוא השיפוט הנכון“ (ח', ה', 1340א). אולם שיפוט נכון זה אין קונים אותו על-ידי העיון או (כמו שנהוג היה אצל אנשי לקי-דימון) על-ידי השמיעה בלבד, שהרי „קשה, ואפילו בלתי-אפשרי, למי שאינו עושה בעצמו, לשפוט כהוגן את מעשיהם של אחרים...; השופט צריך להיות גם עושה“ (1340ב). כך ילמד אדם מוסיקה ע"י עשיית מעשים מוסיקליים; ואולם יש ללמוד את המוסיקה לא כדי להיות מוסיקן, אלא כדי לפתח כח-שיפוט מוסיקלי: „ילמדו-נא הצעירים עד שיוכלו להתענג במיני ניגון אצילים“ (1341א). אותו דבר גם בציור. ילמדו ציור „מפני שהוא עוזר להם לשפוט באופן יאה יותר את מעשי ידיהם של היוצרים“ (1338א); או, כמו שהוא אומר בסמוך: „מפני שההבנה בציור מכשירה אותם להסתכל ביפיו של הגוף“ (1338ב).

החשוב כאן איננו ההתנגדות ל"הכשרה" ולתועלתנות בחנוך, ענין שכבר עמד עליו אפלטון. החשוב כאן הוא הרעיון שלא הידיעות עיקר אלא כח-השיפוט, רעיון שמביא אותנו מיד לדעה אריסטוטילית מרכזית והיא בדבר מציאותו של כח-שיפוט כללי.

הרעיון מנוסח בפיסקה ידועה בספר המדות: "סימן הוא של המחונך לבקש את הדיוק בכל מין ומין רק לפי המדה שמרשה טבע הענין. (למשל, ברור כי אין לקבל טענות קרובות לאמת ממתמטיקן, ואין לדרוש מופתים מדעיים מדרשן.) כשאדם מבין באיזה דבר, הריהו שופט בו כיאות, והוא השופט הטוב בענין ההוא. במקצועות המיוחדים אפוא הרי [השופט הטוב] מי שקבל חנוך [במקצוע המיוחד הנידון]; ואולם [השופט הטוב] בדרך-כלל הוא מי שקבל חנוך כללי" (1095 א).

§ 3

יסוד הרעיון ברור. מושא החנוך האמתי הוא האדם כאדם, לא האדם כבעל מקצוע; ואף מקצועות רבים לאדם, ואי-אפשר ללמוד את כולם. נדמה שלפנינו ברירה קשה, או להכשיר למקצוע (וכך להזניח את החנוך), או להתיימר לחנך וליפול בפח האשליה של האנ-ציקלופידיה. אבל אריסטו מציין שאפילו בתוך המקצועות המעשיים כגון הרפואה אין ברכה בהכשרה אנציקלופידיה, ואם הדבר כך במקצועות המעשיים, במקצועות התרבותיים לא כל שכן: הלא ראינו שאדם לומד מוסיקה, למשל, לא כדי להיות מוסיקן מקצועי אלא כדי לעצב את רוחו עיצוב מוסיקלי, והוא עושה זאת כדי ליהנות מהמוסיקה בשעותיו הפנויות. לשם-כך נחוץ לו כח-השיפוט המוסיקלי (שאמנם אין ליצור אלא על-ידי למוד דרך עשייה). וכך השיפוט הנכון הוא הוא העיקר גם במקצועות המיוחדים; והסימן של בעל מקצוע הוא שיש לו כח-שיפוט מפותח במקצועו, הנגר בנגרות, הבנאי בבנאות.

ואולם אם מחנכים את האדם כאדם, סימן זה יבלט יותר. לא רק שאין האדם יכול לדעת כל מעשיו של האדם, אך גם אינו רצוי שידע. הלא כבר למדנו מפי הירקליטוס שרבו הידיעות אינו מאלף.

מי שמחונך כאדם (והוא האדם המחונך במלוא מובן המלה) אינו מומחה חד-צדדי הבקיא בענין אחד בלבד. הוא בעל כח-השיפוט הכללי המשקיף על המומחים והמקצועות השונים והיודע להעריךם כראוי.

בוה עיקר החינוך ה"חפשי". נוהגים לראותו כאילו ה"חופש" הנרמז בשם זה הוא חופש ממצוקה כלכלית, וכאילו בן-החורין מתחנך חנוך אי-תועלתני מפני שאינו זקוק לתועלת חמרית. תפיסה זו מוטעית מעיקרה. החנוך החפשי חפשי הוא מפאת טיבו. הוא מפתח כשרים שאינם משועבדים לצרכיו של איזה מקצוע מיוחד בלבד אלא הם עצם כשרי האדם כאדם. אמנם מקרה היסטורי הוא שהרעיון צמח באתונה שבה התקיים מוסד העבדות, אך, כמו שאמר אריסטו (פוליטיקה א', 1255 א): "יש שהם עבדים בכל מקום; ויש שאינם עבדים בשום מקום".

אם נעיין היטב במלים של אריסטו עצמו, ומה גם במסורת הפילוסופית כולה — ודי להזכיר, למשל, את דברי אפלטון שכבר הבאנו לעיל (עמ' 70) ודברי ספינוזה המובאים להלן (פרק ז' (ב) § 11) — ברור שהחופש של האדם החפשי אינו חיצוני (הן מבחינה כלכלית והן מבחינה פוליטית) אלא פנימי: הוא החופש מן השעבוד להפעלויות ולבגרות. המשועבד להפעלויותיו חסר שורש מוסרי, הבור חסר שורש שכלי. הם "מפוזרים", "בלי אופי"; ומאחר שאין להם נקודת-אחיזה בטוחה, הם מטולטלים על-ידי כל רוח מצויה: אין בהם קבע מפני שאין להם מרכז. מה שאינו כן באיש המחונך: המחונך הוא מי שרכש לו מרכז. הוא "כעץ שתול על פלגי מים"; ומאחר שהוא שתול יפה, "לא יראה כי יבא חם... ובשנת בצרת לא ידאג". כחו בו. הוא מכיר את עצמו ואת מקומו. אינו זז לשוא. והוא גם אחראי, שהריהו יודע בפני מי, ובפני מה, הוא עומד. כך החנוך החפשי גם חנוך משחרר. הוא משחרר מתזוזות נפשיות ארעיות וממקריות רוחנית. את זאת נראה כשנבוא לרעיון המבוגר של סדר ("קוסמוס") שבו מצאה ההשקפה כולה את ביטויה המרכזי. אך נחזור עכשיו לענין שיצאנו ממנו, והוא החנוך המוסיקלי.

§ 4

החנוך המוסיקלי בעולמם של פרוטאגורס ואפלטון מגמתו ברורה, והיא להשרות "שיווי-משקל", "הרמוניה", "יופי", בנפשו של החניך. אמנם אפשר ואפשר ללמוד מוסיקה כמקצוע. אדם יתפרנס (אמנם בקושי) מן הכנרות. אך כשראו היוונים במוסיקה מכשיר חנוכי, לא ראוה מנקודת-מבט זו. ראו בה מכשיר להשפיע על רוחו של האדם בכלל כדי שרוחו זו תעוצב. יש באדם "מזג", וטוב ש"מזג" זה יהיה "ממוזג" כהוגן. אין כאן בעיטה ב"תולעתנות". חנוך כזה בוודאי "מועיל"; אך הוא מועיל לא לשם פרנסה או תפקיד מצומצם אלא לשם עיצובו הנכון של האדם כאדם.

אריסטו דן בענין במפורש (פוליטיקה ח', ב' ג'). הוא מבאר שיש גם 'מקצועות של תועלת' וגם 'מקצועות של תרבות'. אמנם ברור שיש ידיעות מועילות שאסור לנו שלא להקנותן לילדים. אולם אין הקניית ידיעות אלה חנוך. החנוך הוא מה שמכשיר את האדם להשתמש כראוי בשעות הנופש. ההכשרה המקצועית היא לשם העבודה; החנוך הוא לשם השימוש בזמן הנשאר אחרי שהבטחנו את קיומנו ונוכל להיות עצמנו. "וכי יש לנגר ולסנדלר פעולה ועבודה מיוחדות, ולאדם [כאדם] אין? וכי נולד הוא חסר פעולה? אם לעין, ליד ולרגל, ובדרך כלל לכל חלק מחלקי הגוף, ברור שיש פעולה מיוחדת, הלא באותו אופן יש לקבוע פעולה מלבד אלה גם לאדם עצמו" (מדות א', ז', 1097 ב). אין ה"נופש" אפוא רק "פנאי" של יושב-בטל או מנוחה המרעננת את האדם לשם המשכת עבודתו. להפך. "העבודה היא לשם הנופש, כשם שהמלחמה לשם השלום". מצב השלום הוא העיקר, וכך גם מצב הנופש. בנופש יכול האדם להיות אדון לעצמו ולא עבד למקצוע פרנסתו. הוא יכול למלא את תפקידו ופעולתו כאדם ולחיות את חייו העצמאיים, כלומר, להיות אדם. השימוש הנכון בנופש הריהו אפוא השימוש הנכון בחיים.

'מקצועות התרבות' הם מקצועות שלומדים אותם לשם השימוש הנכון בנופש. ובזה ה"חופש", שהרי בשעות הנופש אין האדם עבד למשהו או למישהו אלא לעצמו בלבד; הוא "קיים לא לשמו של

אחר אלא לשם עצמו". ובכן "קיים דבר כזה, והוא מקצוע שבו עלינו לחנך את בנינו לא מפני שהוא הכרחי אלא מפני שהוא אציל וראוי לבני-חורין" (1338א).

וכך גם בימינו אנו, שהרי הורגש והודגש שוב בימינו הצורך בחנוך חפשי ברוח אריסטוטילית זו עצמה. המכונה תופסת את האדם וגם מרבה את שעותיו הפנויות; ואולם שעות פנאי אלה יהפכו לנו לרועץ אם לא נלמד להשתמש בהן כראוי. אך מענין שהתעורר בימינו הרעיון של חנוך חפשי גם מצד אחר ומנקודת-מבט אחרת. שהרי במדה שמתרבים התפקידים המקצועיים, הולך וגדל הצורך במקצוע "כללי" שישגיח על המקצועות המיוחדים. ואין הכוונה לבטל את המקצועיות, דבר שאינו ניתן להגשמה. אך מאחר שחיינו דורשים פיצול זה במדה כה גדולה ומסועפת, אין היחיד יכול להקיף את הכל, וכך יש צורך בפיתוח כשרון-הבחנה כללי שיראה לנו איך להבחין בין מומחה ממש לבין מי שמתמר להיות מומחה ואינו. בעל החנוך החפשי, בימינו כמו בימי היוונים, אינו מומחה בין המומחים השונים. הוא היודע איך להכיר במומחה, ומתי יש צורך (ומתי אין צורך) במומחיות.

§ 5

האדם החפשי הוא שספג לתוכו את הסדר וההרמוניה ויוכל לשפוט לאור ה"חוקה שבקרבו" (לעיל עמ' 69).
רעיון זה של ה"ברית" הכלולה ב"לב" ושאין צורך ללמדה שהרי נעשית היא דמו ובשרו של אדם ("ועל לבם אכתבנה"), ידוע לנו מדברי הנביאים, והוא משמש אבן-יסוד, כמו שראינו, בתפיסה המוסרית והמדינית של אפלטון. המדינה האידיאלית אינה דבר חיצוני בלבד. היא דבר פנימי חרות בלב, ואף לא חרות אלא חרות. ביטוי מצומצם לדעה זו מצוי ב"גורגיאס" לאפלטון, ובו נוכל לסיים את העיון בטיב החנוך החפשי לפי המטבע הקלאסית.

ב"גורגיאס" מעמיד אפלטון זה מול זה שני טפוסי חיים. האחד הוא חיי הכח והתענוג, השני, חיי החכמה והסדר. ראשית הענין בדברי הסופיסטן גורגיאס שמפתח את הרעיון שהטוב הוא ההצלחה. כל אדם שואף לחרות, והיא (לדבריו) הכח לעשות מה שרוצים ולכפות אותו על אחרים. כח זה, אומר גורגיאס, נקנה על-ידי השימוש בדברנות אשר הוא מלמד; שהרי בדימוקרטיה הכל ניתן בידי אספות האזרחים והערכאות, ובהן הפיתוי בדברים מכריע. מי שיודע לפתות בדברים אפוא הריהו השליט והטוב (פרקים ז'—ט'; 451—455).

את התוצאות להלכה מסיק תלמידו של גורגיאס, פולוס (כנראה לא רצה אפלטון להלבין את פני הרב), וסוקרטיס מגלה את משמעותן האמתית בצורה פשוטה למדי:

„הנה אם אבוא אני בשוק ההומה, ופגיון תחת בית-שחיי, ואומר לך כך: פולוס, הנה הגעתי זה עכשיו למין יכולת ועריצות נפלאה. כי אם ייראה בעיני שאחד מבני-האדם שאתה רואה כאן, צריך למות תיכף-ומיד, ימות זה כפי שנראה בעיני. ואם יהא נראה אחד מהללו שצריך לרוצץ גולגלתו, הרי יהיה מרוצץ תיכף-ומיד, ואם שייפרם חלוקו, מיד יהיה פרום — כל-כך רבה יכולתי במדינה זו.“

„ואם אתה לא תאמין, ואני אראה לך את הפגיון, אפשר לך, בראותך אותו, להגיד כדברים הללו: כך הרי הכל יכולתם רבה; שהרי יכול אתה באותו אופן עצמו להבעיר אש בכל בית שיהא נראה בעיניך, ואף בבתי-הספינות של האתונאים, ואף בספינות המשולשות, ובספינות-המשא, גם של הצבור וגם של היחידים. אבל הרי לא זאת היא יכולת רבה, כשאדם עושה כל מה שנראה בעיניו. או חושב אתה שכך? פולוס: אמנם, כך בוודאי לא“ (פרק כ"ה; 469).

הרי הזיהוי של כח-האגרוף עם הטוב המוסרי אינו מתקבל על לבו אפילו של תלמיד נמהר זה, וקל לסוקרטיס להביא אותו להסכים לדעה שעשיית העוול דומה למחלה והשופט לרופא. על החוטא אפוא

להסגיר את עצמו לבית-הדין ; ושם ישתמש בכח-הדבור שלו כדי להתוודות על מחלתו ולשדל את השופטים לרפאותו על-ידי עונש ויסורין ! (ל"ו ; 480).

כאן דחייה בקש, כמו שהשאלה עצמה הועמדה בצורה קלה ; מה שאינו כן בחלק השלישי של השיחה והוא עיקר. לפתע קופץ לתוך השיחה חניך אחר של הסופיסטים, קליקליס שמו, וקובע השקפה על טיב המוסר ומקומו במדינה שהיא מהפכנית ממש. לדעתו אין בכלל טוב מוסרי. יש "צדק", והוא מילוי דרישות החוק, ויש יתרון לאדם אחד על חברו ; אולם יתרון זה אינו מוסרי (שהרי אין בכלל מוסר) אלא רק פיסי בלבד, ואף החוק שהמשמעת אליו מכנים בשם צדק אינו טבעי אלא מלאכותי והסכמי. את היתרון הפיסי שיש לאדם על חברו מותר לכנות בשם טוב טבעי רק אם נזכור שאין עכשיו במלה טוב שום גוון מוסרי ; ואת הצדק נוכל לכנות בשם טוב הסכמי, שוב רק אם נזכור שאין בטוב משום מוסר.

הסכם זה שהוא מקור ה"צדק" וה"חוק" אינו אלא פרי העובדה שאף-על-פי שהפרט יכול להיות חזק כשהוא לעצמו, אינו יכול לעמוד בפני הכח המשותף של הצבור. הצבור, והוא הרבים, חזק הוא בצבור, אף-על-פי שכל אחד ואחד מהם, כשהוא לעצמו, חלש. כך הצבור כופה את עצמו על החזק, וקובע "חוקים" שמטרתם לכבול את החזק ולהגן על החלשים. ומכאן גם תמיהה עיונית וגם מסקנה מעשית. התמיהה העיונית היא שהטוב בחוק הריהו הרע בטבע, הטוב בטבע הרע בחוק ; המסקנה המעשית היא שאם יוכל החזק להשתמט מהכבלים ששמו עליו, יעשה זאת, ובצדק, אמנם לא לפי ה"צדק שבחוק" אלא לפי ה"צדק שבטבע".

את ההשקפה הזאת, שנוהגים אנו לקרוא בשם ניטשיאנית על שם הפילוסוף הגרמני שחידש אותה בסוף המאה שעברה, מפתח קליקליס בכשרון גדול, והוא מביא לה סמוכין מההיסטוריה ומהנסיון וגם מן הביולוגיה.

"והרי זה מתגלה באפנים שונים שכך הוא, גם בשאר בעלי-

החי וגם באדם, בכללם של מדינות ודורות: שזהו הנחשב לצדק, כי ימשול החזק בחלש ויטול יותר ממנו. וכי מה טעם של צדק היה לו לאחשוורוש כשיצא בחילו כנגד הילס, או לאביו כשיצא כנגד הסקיתים — והרי אפשר להביא רבבות דוגמאות כיוצא באלה. אבל דומני שהללו עושים כל אלה לפי הצדק שבטבע, וגם, חי זיוס, לפי החוקה אשר בטבע; אמנם בוודאי שלא לפי אותה החוקה שאנו מתקנים לעצמנו ועל-פיה אנו תופסים את המעולים והחזקים שבנו בילדותם, כאותם גורי-האריות, ומכניעים אותם במיני להטים המסמאים את העינים, כשאנו שחים להם שהכל צריכים ליטול חלק כחלק, ושזהו היפה וזהו הצדק. „ואולם, חושבני, אם קום יקום אחד אשר ניחן בטבע הגון והיה לגבר, אז יתנער מכל אלה וינתק את המוסרות וישתחרר; ברגליו ירמוס את הכתובים שלנו ואת מעשי הלהטים ואת ההשבעות ואת כל אותם החוקים אשר כנגד הטבע, והוא, העבד, יתנשא וייגלה כשליט עלינו, ואז ייבקע ויזהיר הצדק שבטבע“ (פרק ל"ט; 4—483).

הטוב אפוא אינו אלא החזק (מ"ג; 488), ועל סוקרטיס להשיב לכך. הוא מתחיל בזה שהוא מראה שיש חזק לא בגוף בלבד (מ"ד; 490), וקליקליס מוכרח להסכים שגם הנבון חזק (מ"ה; 491). אך כלום לוקח הנבון תמיד חלק בראש (מ"ה); ועוד, הלא הנבון האמתי הוא המושל בעצמו (מ"ו; 491). קליקליס דוחה רעיון זה בבוז: רק הממלא את תאווה הוא המצליח והטוב. אך (משיב סוקרטיס) לאמתו של דבר אין מילוי לתאווה, עולמית; אבל אף אם נניח שיש, יצא שאידיאל החיים הוא מצבו של המצורע המתגרד (מ"ט; 492—494). ועוד, כלום הטוב והנעים דבר אחד הם? אדרבה. אין התענוג והצער חופפים את הטוב והרע; וגם מוסכם שיש תענוגות רעים — וכך אין המשוואה המהנה = הטוב יכולה לעמוד. והרי דבר שלישי: יש גם הבדלים בתענוגות. אם

יש הבדלים ביניהם, אפשר להבדיל ולשפוט ביניהם. ומי יכול לשפוט ביניהם אם לא מומחה שמבין? כך אומר קליקליס בעצמו, וסוקרטיס שואל (נ"ד—נ"ה; 500—501): מומחה זה מיהו? וכי הדבר; או — ר"ל — האדם שכל מגמתו לתת דין-וחשבון לא רק מענין זה אלא מכל ענין שהוא, והוא הפילוסוף!

המשוואה: הטוב = הטבעי = החזק מתבטלת אפוא על-ידי ביטול שיטתי של התענוגנות. האדם הטוב הוא המושל על עצמו, לא המושל על אחרים; ואדם מושל על עצמו בעזרת החכמה שבו, לא בעזרת הרגש או התאוה. ובכן החכמה, ולא התענוג, עיקר, והפילוסוף, ולא העריץ, האדם העליון.

§ 6

השקפת-העולם של קליקליס מופרכת אפוא ועל סוקרטיס להציג אחרת במקומה. את היסודות הוא מניח בפרק מיוחד, וכדאי להביאו בשלמותו (פרק נ"ט; 503—504):

„האיש הטוב, המתכוין אל הטוב המוחלט בכל מה שהוא מדבר, לא יאמר דברים בעלמא אלא יהא נושא עיניו אל איזו תכלית 1. כשם שאף שאר האמנים כולם, בשעה שכל אחד מהם מכוין עיניו אל יצירו, לא מן הבא לידו במקרה הוא מוסיף מה שהוא מוסיף על יציר כפיו, אלא הכל כדי ליתן צורה ליציר שהוא עמל בו.

„אם רצונך, לדוגמה, להסתכל בציירים, בבנאים, בבוני-הספינות ובכל שאר האמנים, איזה שתמצא: כל אחד ואחד לפי איזה סדר הוא קובע מה שהוא קובע, והוא זוקק דבר לדבר שיהא נאה לו והולמו עד שיתלכד כללו של מעשהו ויהיה למפעל מסודר ומשוכלל. וכדרך שאר האמנים כך דרכם של אלה שהזכרתי זה עכשיו, של המומחים בעניני הגוף, אלה מחנכי הנערים והרופאים המשכללים את הגוף ומשווים סדר עליו. מסכימים אנו שדבר זה כך הוא או לאו?

(1) המלים בפניור מסמנות את הנקודות העיקריות.

- ק ל י ק ל י ס : יתא זה כך.
- ס ו ק ר ט י ס : והרי בית כשיש בו סדר ושכלול הוא שלם,
וכשאין סדר, רעוע?
ק ל י ק ל י ס : הן.
- ס ו ק ר ט י ס : וכי לא כך אף ספינה?
ק ל י ק ל י ס : הן.
- ס ו ק ר ט י ס : ואף בגופינו שלנו. אנו אומרים כך?
ק ל י ק ל י ס : בוודאי.
- ס ו ק ר ט י ס : והנפש מה? כלום חסרת-הסדר אפשר לה
להיות שלמה, או רק כשיש בה איזה סדר ושכלול?
ק ל י ק ל י ס : לפי האמור הרי בהכרח יש להסכים אף בזה.
ס ו ק ר ט י ס : והשם מהו שאנו קוראים בגוף לתולדות הסדר
והשכלול?
ק ל י ק ל י ס : אפשר שתאמר: בריאות וכח.
- ס ו ק ר ט י ס : כך אני אומר. ומה שוב בנפש תולדתם של
הסדר והשכלול? נסה למצוא ולפרש, כבגוף, אף שם זה.
ק ל י ק ל י ס : וכי למה אין אתה עצמך מפרשו?
ס ו ק ר ט י ס : אם נוח לך יותר, אומר אני. ואתה, אם תמצא
דברי נכונים, אמור 'הן'; ואם לאו, הוכיחני ואל תניח לי.
והנה נראה לי שהסדרים שבגוף שם הבריאות עליהם, שמאתם
תצא לו הבריאות וכל שאר המעלות הטובות שבגוף. כך הוא
או לאו?
ק ל י ק ל י ס : כך הוא.
- ס ו ק ר ט י ס : וסדרי הנפש ושכלוליה שם החוקיות והחוק
עליהם, כי על-ידיהם נעשים בני-האדם שומרי חוק ושלמי
מדות. והיא היא הצדק והתבונה.

7 §

כך מסתברת שלשלת הרעיונות המהווים את האידיאל: "טוב
— תכלית — מתן צורה — סדר — שלמות — חוקיות", והם כולם

הפירוט של רעיון יסודי שנזכר על-ידי סוקרטס מיד והוא הרעיון של "קוסמוס".

קוסמוס הוא ההתלכדות וההסדר הפנימיים בניגוד לתוהו ולהפקרות, והוא מלכתחילה השם הנקרא לכללו של העולם כשהוא נתפס כאחדות הרמונית אחת (ס"ג ; 507). ובכן האידיאל הסופי הוא של קוסמוס, גם בעולם הגדול מחוץ לאדם, וגם בעולם הקטן שהוא האדם ; ובו גם התוכן וגם התכלית של החנוך החפשי היוצר בן-חורין.

ד. המטבע הקלאסית : (ב') אחדות החומר והצורה

הגענו לרעיון הקוסמוס והוא ההפך מן התוהו וההפקרות. יסודותיו הם התכלית, מתן הצורה, הסדר, השלמות, החוקיות; ואולם יסודותיו אלה אינם יסודות נפרדים. הם ביטויים שונים של בנין אחד. היצירה בכלל אינה אלא קוסמוס, והוא הטבעת צורה בחומר הגלמי שהוא ראשית העולם. כך גם היצירה שהיא החנוך. היא הטבעת צורה בחומר הגלמי שהוא ראשית האדם.

ואולם שאלה היא צורה זו מהי, ואיך מטביעים אותה. ועוד, אדם זה שבו מטביעים את הצורה ספק אם יש הסכם על מהותו. הוא בחזקת חומר, אך חומר שהוא לא רק גלמי כי אם גם סתום. כך מתעוררים קשיים רציניים, וההגדרה נראית כמועטת ערך.

אולם אין משום כך להתייאש. כבר העיר י'ון סטוארט מיל¹ — ודבריו דברי אריסטו — שבירור היסודות של מדע מן המדעים אינו בא בהתחלתו של המחקר אלא בסופו. אין לדרוש מיד מושגים ברורים שמהם אפשר לבנות, כאילו מן לבנים, את בנינו של איזה מדע. אין המדע אלא עיבוד של תחום מסוים, עיבוד שהולך ומשתכלל שכלול הדרגתי. בראשונה הריהו ארעי וכללי, רק בסוף — אם בכלל מגיעים לסוף — קבוע הוא ומפורט; ובין שני קצוות אלה של אידיעה וידיעה שלמה יש מדרגות עד לאין סוף של סברה ואומדנה. תהליך המחשבה אינו, כמו שנוהגים לחשוב, מן כללים ברורים אל פרטים ברורים, אלא מן כללים (המכילים גם פרטים) שהם מעורפלים יותר אל כללים (המכילים גם פרטים) שהם מעורפלים פחות; או,

(1) התועלתיות פרק א'.

אם נדייק יותר, מן כללים ופרטים כשהם מעורפלים יותר אל אותם כללים ופרטים עצמם כשהובהרו במקצת ונעשו מעורפלים פחות. יוצא שההגדרה היא, כמו שאמר אריסטו, גם ראשיתו וגם אחריתו של המדע; אולם אותה הגדרה קבלה בינתיים צביון והסבר חדש. בהופעה הראשונה הריהי רק סימן המתווה דרך להתקדמות, דרך שלבסוף או שתתאשר או שתתבטל.¹

ההגדרה שיצאה לנו מטיב החנוך הריהי אפוא ארעית. היא בבחינת הנחה, מעין ניסוי מחשבתי העומד לבדיקה ולבחינה. בעצם היא הקרויה בשם "קלאסית". שם זה שני מובנים לו, האחד: המעובד עיבוד שלם והנמסר על-ידי המסורת כמקובל; השני: הקשור בלשונות ובתרבויות של יוון ורומא. חלק חשוב של עבודתנו לעתיד יהיה לשאול עד היכן שני מובנים אלה ניתנים להבחנה ולהפרדה זה מזה. אולם כדי לתקוע בזכרוננו את הענין היסודי ארצה קצת ראשי-פרקים מספר שהיה פעם מפורסם. אמנם ענינו לא בחנוך אלא ביסוד אחד מיסודות הבקורת הספרותית. אולם הבקורת הספרותית, כשהיא נבונה, נעוצה בתפיסה תרבותית נגדרת; ואין החנוך אלא הנסיון למסור ערכי התרבות של דור אחד לדור הבא. יוצא שאם נעמוד על רעיונות-היסוד של ספר זה, נעמוד גם על הבסיס של אידיאל חנוכי מסוים, אידיאל שיוכל לשמש לנו נקודת-ריכוז לעיוננו כולו.

§ 2

הספר שאני מכוין אליו הוא המסכת הקטנה המכונה "על הנשגב"². מסכת זו נקראת על שם לונגינוס, והוא מקובל כקסיוס לונגינוס, מורה לפילוסופיה ולספרות במאה השלישית אחרי ספה"נ, שהיה גם איש העצה של זינוביה מלכת תדמור. ואולם ספק גדול,

(1) על ה"הגדרה" של המדעים בכלל עיין בספרו של H. H. Joachim
Logical Studies, (1948), פרק א'.
(2) אני מביא לפי התרגום A. O. Prickard: Longinus On the Sublime
Clarendon Press, 1906

מכמה טעמים, אם הוא מחברה באמת, ונוהגים עכשיו ליחסה למאה הראשונה אחרי ספה"נ מבלי לקבוע את שם מחברה. אך יהא מחברה וזמנו מה שיהא, תכנה ראוי לעיון כשהוא לעצמו.

יש להקדים הערה על השם: $\pi\epsilon\rho\iota\ \upsilon\psi\omega\upsilon\varsigma$, והוא "על הגבהות". אנו נוהגים לתרגמו "על הנשגב" או "המרומם", ומיחסים לו את הגוון הטפוסי הנודע לתנ"ך, ובמיוחד ל"רם ונשא" של הנביאים ול"שגיא כח" של איוב. אף המחבר פתח פתח זה בהביאו, כדוגמה של מושא ספרו, את דברי "מחוקק היהודים, והוא לא אדם רגיל, שתפס כראוי את כחו של האל וגם הצביע עליו כראוי; שהרי בעצם פתיחת ספר החוקים שלו כתב: 'ויאמר אלהים' — ומה אמר? — 'יהי אור ויהי אור, תהי ארץ והיתה ארץ'" (פרק ט'). ואולם משל זה עצמו יוכיח שאין המחבר בא לדון על הנשגב כעל יסוד אלהי הנפרד מן האדם ומן העולם הזה בכלל («ואל מי תדמיוני ואשוה»). הוא דן על הביטוי: 'ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור'. ואומר שביטוי זה מתאים למושג שיצר משה מן האלהות; ודבריו אלה סמוכים למשפט דומה על קטע שהוא מביא משירי הומירוס, ובו, לדעתו, מצליח גם הומירוס למצוא ביטוי מתאים לאלהות «כמהות טהורה וגדולה ממש». בפרק כולו מגמתו לקשר את הנשגב הספרותי בנשגב המחשבתי. היסוד, הוא אומר, שגב התפיסה; ומי שתפיסתו נמוכה וקטנונית לא יבטא דבר שהוא מופלא ונצחי. הנשגב הוא ה"הד של רוח אצילה" (ט').

ובכן אין הנשגב כאן המחריד והאיום כמו שהיה אחר-כך בדברי בורק¹ ואחרים; אינו המזעזע והמשמים. הוא המתאים לטבע העליון; הוא העומד בראש סולם הערכים; הוא הגבוה ממש, האציל, העילאי. ואולם — ובזה עיקר — אינו מעל לנו ומעבר לכחותינו. הוא המעלה העליונה שאליה נוכל לקוות להגיע. הוא עושה רושם בנפשנו ו"מוציא" אותה "מעצמה"; הוא מביאנו לידי ekstasis. אינו רק מענג: הוא מתמיה; אך תמהון זה שלנו

(1) עיין להלן עמ' 120.

הוא ומשלנו. המרומם מרוממנו. בעזרת העילאי עולים אנו, ומתוך עלייה זו מתפארים אנו ומתמלאים שמחה. ואולם ההתפארות והשמחה ההן מופיעות בנפשנו מפני שמרגישים אנו שאנו היוצרים והממציאים אותו (ז'). וכך אינו זר לנו ורחוק ממנו אלא גילוי של עצם טבענו, גילוי עליון של טבע שהשתלם.

ובזה חשיבותו. הוא מטרה לשאיפותינו ומבחן למעשינו. דרכו דרכינו וכלליו כללינו.

§ 3

אך על עצם המפתן (פרק ב') מתעורר ספק: כללים? אך כאן מתת אלהים, והיא מתקלקלת על-ידי חשבונות האדם! את הרעיון הזה דוחה המחבר בתקיפות. ראשית, הטבע עצמו אינו עובד באופן שרירותי, והוא בעל כללים ושיטה משלו; ושנית, דוקה הגבוהה זקוק לריסון, ואם אינו מקבל אותו, אין בו יציבות או כיוון. אין הטבע לחוד והאמנות לחוד: הטבע מצליח כשנעלמת האמנות הגלומה בו (כ"ב). ובכן אין ניגוד ביניהם. כללי האמנות הם כאילו ביטוי של הטבע האמתי.

בזה רעיון-יסוד בכל התפיסה הקלאסית, והוא גם עיקר ברעיון הקלאסי על החנוך. החנוך הוא פיתוח היש; הוא הוצאתו לפעל של המצוי בכח. אמנם פיתוח זה מלאכותי הוא; אינו אפשרי בלי מעשי ידי אדם. אך מלאכותיות זו טבעית היא שהרי סוף ההתפתחות במחשבה תחילה. לשם החנוך משתמשים אנו בכללים ועל ידיהם מעצבים אנו את האדם; אך אין האדם בפעל אלא מה שהיה פעם בכח, והחנוך הוא המפעילו. וכך החנוך רק משלים את הטבע והשלמה זו טבעית אף היא.

§ 4

כך העילאי הוא המרכז, הן בתרבות והן בחנוך, והוא הוא הכח המושך. במלאכת היצירה אין העיקר החידוש. חידושים למה לנו? אדרבה, השאיפה אליהם מקור הרע (ה'). העילאי אינו חדש כמו שאינו ישן; הוא מעל ומעבר לזמן. הוא מוליד, וכך פורה ומפרה; אם הוא נשאר בנו רק רגע ואינו מעורר רעיונות חדשים,

נדע שאין כאן מן העילאי. אך הוא מוליד כדמותו. טיבו משתמר בצאצאיו, זאת אומרת, הוא עצמו משתמר. עובדה היא שיש דברים המתקבלים על לבם של בעלי הרגל שונה, בעלי צורות חיים שונות, בעלי שאיפות שונות, בדורות שונים (ז'). הומירוס, דימוסטיניס, אפלטון — אפשר שיש בהם ליקויים; אך ליקויים אלה אינם חשובים כנגד העילאי המתגלה בהם והמעלה אותם כמעט עד לכסא הכבוד (ל"ו). בכלל אין מחבר גדול שהוא כולו נקי מחסרונות. הנקי כליל מחסרונות, מן הסתם שהוא אדם קטן (ל"ג). הגדול ממש מסתכן בעקב גדולתו: אינו חש לקטנות; הוא עובר עליהן ובו להן. ואולם לשוא נשתמש כאן בחשבון כמותי (ל"ד). אין לספור אלא לשקול. האיכות עיקר; והעילאי מרום האיכות (וכך גם מבחנה) השקול כנגד כל מספר ליקויים כמותיים.

יש אפוא שני מיני מחברים, האדם הגדול שעושה אמנם שגיאות גדולות, והאדם הקטן שאינו זוכה לשגות כלל. ובכן מה אפוא טיב חזיונם של מרהיבי עין אלה; מהו זה שמבדיל ביניהם לבין בעלי דקדוקי העניות? כך שואל המחבר שלנו, והוא משיב תשובה:

„הם הבינו שהטבע קבע את האדם לא כחיה נמוכה ושפלה; אלא מאחר שהכניסנו לחיים אלה ולעולם גדול זה... כדי שנסתכל בפעלו ונתחרה התחרות ערה במעשיו, השריש בנפשותינו אהבה עצומה ונצחית לעילאי ולמה שהוא, לפי אמת-המדה שלנו, אלהי יותר... וכך כאילו על-ידי איזה חוק טבעי אין אנו מעריצים את הנהרות הקטנים, יהיו מימיהם צחים, יהיו גם מועילים לשימושנו, אלא את נילוס וטיבר ורינוס... ומעל לכולם זה אוקינוס הים הגדול“ (ל"ה).

ובכן יש סופרים מעולים העושים רושם עקב גדולתם, והם מעולים מפני שהרגישו במעולה ונתנו לו ביטוי; וסופרים אלה, כשנתעמק בהם, כלומר, כשנפגיש את רוחנו ברוחם, נוטעים את המעולה גם בנו. המעולה ניכר כמעולה על-ידי פעולתו זו. דרכנו הנכונה אפוא להרגיל את נפשנו בהרגלם, להזין את רוחנו במזונם (ט"ו). העילאי מוצאו בעילאי, וממנו ובו גם פריו.

פעולת העילאי בנו מתאפשרת על-ידי מה שקורא המחבר שלנו בלשון הראשונים חיקוי. אם לא נחה עלינו הרוח באופן ישר, נהא נא נשאים על-ידי הרוח שנחה על אחרים. הנביאה הפיתית נושמת את האדים האלהיים מנקיקי הסלע בדביר האל שבדלפי ועל-ידי-כך מקבלת את הנבואה; כך גם נתהה אנו במעשי-ידיהם של גדולי קדם עד אשר יערה עלינו מרוחם. מי שאין לו משלו יחקה את מי שיש לו, וכך יתחרה בו וידמה לו (י"ג).

כאן אין מליצה ריקה אלא עצה מעשית. עלינו לראות את המעולים ההם כמורינו ורבותינו, והם יוליכנו מעלה מעלה. יצרנו פסוק? נשאל את עצמנו:

„איך היה מקבל אותו הומירוס, איך דימוסטיניס, אילו עמדו כאן בפנינו; איך היו מתיחסים הם אל מעשה זה של ידינו? מה גדולה ההתחרות כשאלה הם השופטים, אלה הקהל, אלה העדים שלפניהם אנו נצבים!“ (י"ד)

ושוב אין המבחן רק מבחן של עתיקות היסטוריות אשר אבד עליהן כלח. העילאי אינו ענין של זמן מסוים; הוא קנין עולם. יש נכסי צאן ברזל בתרבות האנושית המשמשים מבחן לכל מה אשר הופיע בעבר ויופיע לעתיד. יש ערכים קיימים. לבושם ישתנה והם לא ישתנו.

§ 5

מנקודת-המבט של הבקורת הספרותית ברור שצעדנו כאן צעד קדימה בהשוואה לראשונים. הראשונים נטו לתפוס עמדה מוסרית ולבחון את האמנות בכור המוסר. ללונגינוס הערכים האמנותיים פנימיים הם ואינם ניתנים לאמת-מדה חיצונית. העילאי טיבו בזה, כמו שראינו, שהוא מביא אותנו לידי ekstasis: אנו כאילו מוצאים על-ידינו מתוך עצמנו. ואולם יציאה זו שכרה בה; אין לה שכר נוסף. והטעם פשוט. ה"יציאה" היא "מעצמנו אל עצמנו", כלומר, מדרגה נמוכה של מהותנו כבני-אדם אל דרגה עליונה. יוצא שעצם העלייה היא היא העיקר, והיא ההתרחבות וההתפתחות של

הנפש. ה־ *ekstasis*, כמו שאומר אחד המפרשים¹, היא "גם התוצאה וגם התכלית".

נכון שאין משיגים את העילאי על-ידי השימוש בכללים. אין מלאכה סתם המשיגה את העילאי. האומן במובן זה מקורי הוא. אך העילאי, כשפעם הושג, משמש מקור לכללים. הומירוס ואפלטון ודימוסטיניס לא יצרו מה שיצרו, לא הגיעו לאן שהגיעו, על-ידי השימוש בכללים; אך יצירותיהם, שהן במובן ידוע טבעיות, יכולות לשמש כללים בשבילנו. הכללים גלומים ביצירה העילאית ועלינו לעמוד עליהם ולתפסם. הלא האמנות, כמו הטבע עצמו, אינה עובדת באופן שרירותי. נחקה אפוא את הגדולים ההם ונלך בדרכיהם, ונשאל את עצמנו מה היו הם אומרים על יצירותינו אילו שמעו או קראו אותן. החיקוי (כמו שצינו קודם) אינו של ספרים אלא של אנשים, ואף אינו סביל אלא פעיל: הוא החיאת רוחם ברוחנו.

§ 6

וכך מתיצבים לפנינו הקווים העיקריים שבקלאסיקה, הן בתרבות, הן בספרות, הן במוסר, הן בחנוך: מציאות העילאי, הפראתו בנפשנו על-ידי החיקוי, והטבעיות של הכללים המוטבעים בו.

T. R. Henn, *Longinus and English Criticism*, Cambridge (1934) עמ' 13.