

בינינו לבינם

א

אכן, בינינו לבינם — כהגדרת היחוסים שבין ישראל לעמים, וביותר כהגדרת היחוסים שבין ישראל ככלל וכיחיד ובין העם, ככלל וכיחיד, שהוא יושב בתוכו, היא בעייה שכורח־דיונה משתקף בכמה דרכים בספרותנו, בין במערכת־ההגות ועיקרה פובליציסטיקה, בין במערכת החזות ועיקרה בל־ט־ריסטיקה. דרך הדיון ואִפְנוּ ודאי שהם ראויים לבחינה מיוחדת, וסופה של הבחינה שתיעשה ויבורר גם סיכומה. אולם דומה, כי גם קודם מעשה הבחינה ומעשה הסיכום, מותר לדבר על צד של שינוי, אם לא מיפנה, בבעיית־בינינו־לבינם עם מעבר מרכזה של הספרות העברית לארץ־ישראל, שמתוך שנחשבה לה ארצה, ארץ עמה מקדם, שהיא כערובת ארצה, ארץ עמה עתה ולעתיד לבוא, הרי נלוותה לה כממילא הרגשה, ואפילו ודאות, כי בעיית־בינינו־לבינם שוב איננה בעיית יחוסם של ישראל בתוך העם האחר, אלא בעיית יחוסם של ישראל עם העם האחר, והרגשה זו, ואפילו ודאות זו, לא היתה תלויה בשיעורי מיעוט ורוב, כי מעבר לשיעורים אלה, מעליהם ומחוצה להם, שלט, או, לפחות, הלך והשליט את עצמו, יסוד של זיקה נתונה וקבועה, זיקה מוחלטת. דומה, כי הצד החדש, או המחודש הזה שבבעיה זו, ביחוסים אלה, מצוי לא בלבד בקו־האמצע, אלא גם בקווי־הקצוות. כדי להבליט קצוות אלה, דין לראות צמד רעים וידידים, סופרים מובהקים בתקופת העליה השניה ומעצבי־דמותה — י. ת. ברנר, על יחסו יחס־השלילה הגמור (הערבים כפולנים של המזרח) מזה, ור' בנימין, על יחסו יחס־החיוב הגמור (משא ערב) מזה.

כדוגמה בולטת לכורח דיונה של הספרות בבעיה הזאת נראה בעינינו ש"י עגנון, ביחוד משום שהתגדרותו מבחינת ענין הכתיבה — חיי ישראל ואי־שִׁי־ישראל מביט, והתגדרותו מבחינת דרך־הכתיבה — בלטר־י־טיקה בלבד, עשויות היו להעקיפו על הבעיה גופה, כל־שכן על גילוייה האַקטואליים. וביותר שדרכו לנעול בסיפוריו פתחי כניסה ליסודות מתחומה של הפובליציסטיקה, שלא כדרך מספרים אחרים, בני גידולו, שהיו מערבים לצרכם את היסודות, ומסתייעים ביחוד בדיאלוג לכך. אולם כבר השכיל משולם טוֹכֶנֶר להסבירנו, כי שמיטת התגובה האקטואלית מסיפורי

עגנון היא שמיטה מדומה, אלא שתגובתו דרך סיפור, מתוך שהוא נמנע מעירוב של תחום ההגות ושל תחום החזות, וממילא מכורח־הדיסהרמוניה שבו. כיצד הוא עושה זאת ניסה טוכנר להראות בשתי דוגמאות מענינות — בביאור שינויי־נוסחה ב„הכנסת כלה“ (ראה מאמרו „החכם הירושלמי“ שנדפס בקובץ „לעגנון שי“) וכן בניסוי־הפיענוח של „עידו ועינם“ („הארץ“, ח'—ט"ו תשרי תשי"ט). אי־לזאת דין לראות בביצובוצי הבעיה שלנו וגילוייה על דרך בדיקת גילגולה הגמור בסיפור.

ב

אולם ניתנה האמת ליאמר, כי עד שאנו מגיעים לגילגול הגמור, לפנינו כמה תחנות, ותחנה ראשונה שיקופה של בעיה לאור התנגשות ביוגרפית. התנגשות זו דין לראותה לאור הבעיה, שנתבררה לצדי צדדיה בידי ברוך קורצווייל, בעיית הבית על חשש אבדנו ומציאות אבדנו כבעיה מרכזית בסיפורי עגנון. מתוך בירורים אלה אנו למדים על קווי־ההפלג מגרעיניה של הבעיה, שתחילת־אחיזתה גדלה כדי ממדי־סמל עצומים. אולם נקודת־דיוננו עתה ממריצתנו לחזור מממדי־הסמל לתחילת־האחיזה, כלומר לסעיפי ביוגרפיה שענינם בית ואבדנו — הסעיף האחד, שריפת ביתו של המספר בהומבורג, שידענו את דרך מישקעו בסיפור „פת שלימה“; הסעיף האחר, החשוב מקודמו, הרס ביתו בירושלים וגירושו הכפול מתוכו, פעם ראשונה במאורעות־אב, פעם אחרונה במלחמת השחרור, גירוש שזכרו בא, ברמז ובפירוש, בכמה סיפורים, גירוש ראשון ביחוד ב„אורח נטה ללון“, גירוש אחרון ביחוד ב„עידו ועינם“.

ואם לביוגרפיה, דין לראות סמיכות־הפרשיות — המספר יצא שלוש פעמים מארצנו: פעם ראשונה, לפני מלחמת־העולם הראשונה, ירד לאשכנז ואף סר לראות את עיר מולדתו; פעם לאחריה, אחרי מאורעות־אב ירד לעיר מולדתו ואגפיה; פעם לאחריה, אחרי ייסוד־המדינה, ירד לסקנדינביה ושוב לא יכול היה לסור ולראות עיר־מולדתו שנחרבה בחורבן גולת אירופה. יציאת־האמצע שלו, אחרי מאורעות־אב, היא נפש ספרו „אורח נטה ללון“ ובו באה על ביטויה עמדתו לענין מאורעות־אב וסביביהם — יושב המספר, הוא האורת, במלון, הוא בית מר ב"ח, והשיחה שמתגלגלת ביניהם ובין בת־הבית אראלה כך היא מתגלגלת (עמ' ש"ד—ש"ו):

אמר מר ב"ח אדרבא יישב מר ונשתעה קצת. מה שמועה שמע מארץ־ישראל. זה כמה שבועות לא בא מכתב מאבא. שמא דברים בנו? שמא הוא חולה או שמא יש שם מהומות והתנפלו על רמת־רחל. המופתי הזה מה הוא? ערבי הוא.

אמר מר ב"ה ואם הוא ערבי צריך שישפכו דם נקיים?
אמרתי לו לא בשביל שהוא ערבי, אלא בשביל שהתקיף מועד לתקוף את
החלש. וכל זמן שאנו מעטים וחלשים צפויים אנו לכל צרה שלא תבוא.
אמרה אראלה אין דבריו אלא דברי שחוק. כל מי ששומע דברים אלה
יכול לחשוב שאנו יושבים שם בחיבוק ידים ופושטים צוואר לשחיטה,
כיהודינו שבשבוש. כל הקורא בעתונים יודע ומכיר את כל הגבורות
שעשינו שם.

ניענעתי לה בראשי ואמרתי ויותר ממה שכתוב בעתונים ראיתי אני.
אבל מה מועילה גבורה שמכלה את גיבורה. אם צריך הוא הגיבור לעמוד
בקשרי המלחמה לסוף הוא נחלש ונופל.

אמרה אראלה לפי דבריו יוצא שאנו צריכים לפשוט את צווארינו ולומר
התליין הא צוואר קום שחט. כמו שהשכיל משוררנו ביאליק לשיר בשירתו
על השחיטה.

לא לזה נתכוונת גברתי.

אלא למה נתכוון כר? כמדומני שיש לי רשות לומר שאני מבינה פירוש
המלות. או שמא פירוש אחר יש לו למושג גיבור שאני לא זכיתי למצוא
במילון.

פירוש אחר אין לי. אבל אם רשאי אדכ לפרש פירוש שאינו במילון הריני
אומר איזה הוא גיבור. כל שמתייראים ממני ואין באים עליו לתקוף אותו.
אידייליה. אם גיבורים כאלה מבקש מר ילך לשדה האספורט. שם ימצא
את הגיבור שהוא מבקש.

אמר מר ב"ה וכי כך יהיו הדברים נמשכים שם לעולם?

אמרתי לו דבר זה שאלתי לחכמים ולא הניחו את דעתי עד שבא חכם
אחד ופירש לי. אותו חכם מעשיו קודמים לחכמתו. ובזמן שרוב חכמינו ישבו
בחוצה לארץ ודרשו דרשות על ציונות עלה הוא לארץ וזכה לעשות מה
שאין כלי הדיבור עושים. רגיל הוא לומר עשה ואל תצפה לכלום. ומתוך
שעשה נצטרפו מעשיו ליישות ניכרת. שכן דרך המעשים. עושה אדם היום
דבר ומחר דבר, לימים מצטרפים למעשה גדול. אחר שהחריבו ערביים את
ביתי ולא הניחו לי קורת גג לראשי הזמיני לביתו ונתן לי מיטה ושולחן.
פעם אחת מצאני מצר. אמר לי אל תצטער, יהא טוב. אמרתי לו מה טובה
צפויה לנו. אם אנו בונים שכנינו הורסים ואם אנו נוטעים שכנינו עוקרים,
ראה כמה ישובים נחרבו ביום אחד, ראה כמה משפחות נהרגו בשעה אחת,
ואתה אומר יהא טוב. אילו טובה צריכה לבוא כבר היתה באה. שהרי שכנינו
יודעים שהפכנו שממות מדבר לארץ נושבת, והם ראשונים שנהנו מן הטובה,
ואתה אומר יהא טוב. אתה שאמרת עשה ואל תצפה לכלום נעשית פתאום

פטרון לתקוה. אמר לי בראשונה לא צפיתי לכלום עכשיו מצפה אני לדברים הרבה שכבר נכנסנו לתקופה שניה. מיד ישב ופירש לי, שלוש תקופות הן באומה. תקופה ראשונה שהאומה קטנה וחלשה ובזויה בעיני שכניה ורואים אותה כאילו אינה. ומתוך שהיא שפלה ובזויה פעמים מרחמים עליה ועושים עמה חסד, כגיבור שעושה חסד עם החלש. תקופה שניה, שאומה זו נתנערה משפלותה והרי היא מתחזקת והולכת. אם שכניה פקחים קושרים עמה קשרי אחוה ורעות ונבנים זה מזה. ואם אינם פיקחים מכשילים אותה בכל עת, ובסוף יוצאים עליה למלחמה. עומדת היא על נפשה ומאזרת עוז וגבורה מפני שיודעת שאם נופלת בידי אויביה אין רחמים עליה. ואינה מתיראת מפני הגפת תריסים ושפעת קלגסים וכיוון שרואים שכניה כך עושים עמה שלום, ואחר כך מבקשים קורבתה, ואחר כך רואים אותה כאומה שווה להם. תחילה מקרבים אותה להנאתם, אחר כך לטובת שניהם, אחר כך מסתייעים זה בזה. עד עכשיו עמדנו בתקופה ראשונה, של אומה שפלה ובזויה, ועכשיו הגענו לתקופה שניה של אומה שנתבצרה והוסיפה כוח, ובנינו שיבואו אחרינו יזכו ויגיעו לתקופה שלישית של אומה ככל האומות. ומה שיבוא אחריהם — עין לא ראתה.

הכניס מר ב"ח את ידיו בבית צווארו והביט על בנו החולה שנתנמנם. החליק את רגלו הבריאה ואמר בין כך לכך עושים בנו מה שלבם ישל רוצחים חפץ.

צפיתי בכנו שנתנמנם ואמרתי כל זמן שאנו עומדים בתקופה שניה.

אמר מר ב"ח ומתי נגיע לתקופה שלישית?

קמתי מכסאי ואמרתי דבר זה תלוי בי ובמר ובכל אדם מישראל. אימת

שנעלה לארץ ונתוסף על אחינו העומדים שם במלחמה.

תפיסה פוליטית־ריאלית זו של בנין היישוב בכוחה של עליה ועשייה, תפיסת־תכנית המסורה משמו של אחד חכם שמעשיו קודמים לחכמתו ושעל־כן, כרוח מאמרם, חכמתו מתקיימת, מסתכמת כדי אמירה: עשה ואל תצפה לכלום. הלא הוא היפוכו של הפתגם: *Quidquid agis, prudenter agas, et respice finem* (מה שאתה עושה, עשה בחכמה, וצפה לאחריה), ויסודו בבן־סירה (ז', ל"ו): „בכל מעשיך זכור אחרית ולעולם לא תשחת“. ונשתנה מובנה של אחרית שפירושה במקורה אחרית: מיתה, על דרך שינוי שפירושו אחרית: תוצאה, כדרך שנתפרש כתוב נודע: „לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריהם“ (דברים ל"ב, כ"ט). וכבר נעשה כהיפוך הזה בידי אחרים, כגון הפולנים בימי־שיעבודם, שקצת הוגיהם טבעו מטבע של סיסמה: *Suum fac nec respice finem* (עשה את שלך ואל תצפה לאחריה). הרחבה של התפיסה על שלוש התקופות היא כהמשכו של פולמוס שבין

המספר ובין תפיסה־שכנגד, שהאמינה באפשרות של שלום בינינו לבינם קודם שאנו נתחזקנו או קודם ששכנינו נתפקחו להודות בנו ולהשלים לעצם־קיומנו וזכותו. אין צריך רוב דברים כדי לראות עוקצו של הפולמוס מכוון בעיקר כנגד תפיסתה או תכניתה של אגודת „ברית שלום“, שראשיה הם מידידי המספר ואוירתה אוירת המנטליות של מרכז אירופה, שהיה גם בית גידול ובישול למספר. עד מה העוקץ מכוון כנגד האגודה הזאת ילמדנו פרט מועט — בימי מסעו של המספר בגולת־מולדתו נודמן עם בן־עירו וידידו־מנוער, הסופר ד"ר משה קאנפר, והרי קטע שיחתם, כפי שנתפרסם במאמרו של ידידו: „בוטשאש ו...ירושלים, ש"י עגנון בפולין“ („גובי דז'ינניק“, 30 באוגוסט 1930, ובתרגומי ב„דבר“, ח' אב תשי"ח):

בפוליטיקה אין הוא מתעסק, היא אפילו אינה מעניינתו. זה מקרוב — בפעם הראשונה בחייו — הופיע בפומבי בפנותו בחריפות כנגד ברית־שלום. הוא רואה באנשים, המתרכזים מסביב ברית שלום, סכנה גדולה, המאימת על בנין־הארץ ואין לו די מלים לגנותם. על המאורעות הטראגיים שהיו בארץ־ישראל לפני שנה, מסרב הוא, כפי שכבר הזכרתי, לדבר, משום שהפצע לא הגליד עדיין, ומי יודע אם יגליד אי־פעם בלב המשורר.

ג

כמובן, ידידו־מנוער גוזמא קתני — לפי רישום־דבריו, שאינם אלא הד דברים ששמע מפי המספר, עשויים היו הקוראים לשער, כי אותה הופעת־פולמוס ראשונה בחיי־המספר היתה הופעת־פומבי על דרך חריפות פובלי־ציסטית ודומיה. הוא, הכותב גופו שלא קרא עברית, ספק אם קרא את ענין התגובה המיוחדת, וספק אם ידע כי לא היתה אלא דרך משל. הלא הם שני המשלים הקטנים הקרויים „מדרש זוטא“, שנתפרסמו על דפי „מאזניים“ (תר"ץ־תרצ"א, שנה 2, גל' 28 [78], עמ' 3—4), משלים, שנולדו מתוך צורך תגובה אקטואלית, אבל הקוראם לתומם, ממרחק־הימים, ספק אם הוא עשוי בנקל להתעורר על כך. בשעת פירסומם ודאי שהעלו ערעורם ואפילו רוגזם של הנרמזים המכוונים, דבר העשוי להתברר בבוא שעת חיבורה של תולדת חיי המספר, אבל כיום המשלים האלה נראים כיפים למקומות ולזמנים הרבה. שני משלים אלה, כפי שהם קבועים במקומם ובזמנם, אחרי מאורעות אב, אדוקים בתיאור היחסים שבינינו לבינם במטבע הישן של תיאור היחסים שבין זאב וכבש, והם בנויים באופן, שמשל ראשון הוא מנקודת־ראותו של הזאב ומשל אחרון הוא מנקודת־ראותו של הכבש. ולפי שהמשלים האלה לא כונסו עדיין בכתבים, נביא בזה ענינו של משל ראשון ולשונו של משל אחרון. ענינו של משל ראשון קובלנה של הזאב על ישעיהו שאמר: וגר זאב

עם כבש, לשון עתיד, בעוד שכבר גרו, לשון עבר, בימי המבול בתיבה אחת ואכלו מדבלה אחת, באופן שכל מה שאכל הזאב היו הכבשים אוכלים כנגדו שבעה חלקים, ושם בן נח היה אומר להם דברי תורה שלא אמרם לזאב, ועם זאת לא היתה קטטה ביניהם, ולא משום מוראו של נח, שהיה בחינת מוראה של מלכות, והעיקר שמה שהיה הוא שהוזה :

בוא ואראה לך שעדיין לבי שווה עם הכבשים ולא עוד אלא שכל משאי ומתני עמהם. ממי אני לוקח בשר, לא מן הכבשים? ממי אני נוטל ציצית לטליתי, לא מן הכבשים? וכשבא המומחה לכתוב לי קמיע ממי לקח קלף, לא מן הכבשים? ולבכוף אתה אומר וגר זאב עם כבש, כאילו אין דברים אלו אלא נבואה לימות המשיח.

מתוך טענת הזאב, הוא נראה בחינת אדם החייב בציצית וכותב לו קמיע, ואילו ישעיהו סותם טענותיו בטענה ללסתור, שאם אמנם אין קטטה ביניהם, מה טעם לקובלנה על הנבואה. וכאן בא ערעורו של הזאב — הרי מחר ימשוך כבש, ויבואו עליו בנבואת ישעיהו: זאב וטלה ירעו כאחד, ולא יוכל להשיבם, שהרי חכמינו אמרו: אין משיחין בסעודה. המשכו של הויכוח ביניהם הוא התעצמות בפירושי-כתובים, וסופו של הויכוח, שהזאב יוצא מלפני הנביא, נכנס לתוך עדר של כבשים וטורף ואוכל מהם.

וכך היה הזאב נושך והורג עד שנאחזו שיניו בצמר הכבשים ונשתברו. זה בוכה והללו בוכים, הזאב בוכה שאינו יכול לעשות להם כלום והכבשים בוכים שלא יחזור ויהרגם ורוח הקודש צווחת (תהילים ג') שני רשעים שברת לה' הישועה וגומר.

ואם משל זה פתחי-פירוש, ביחוד ממרחק הימים, נראים פתוחים לכמה וכמה פינות, הרי לא כן משל שלאחריו: פרשת כבשים בני שנה תמימים, שגם ממרחק הימים לא נפוג ריחה של הכוונה האקטואלית, והרי לשוננו: נתכנסה כת קטנה של כבשים ואמרו כל צרות רעות שמתרגשות עלינו לא באו אלא בשכר פעייה אחת שפעה ישעיהו בספרו. כל זמן שלא נתמחקה אותה נבואה של וגר זאב עם כבש אין לנו תקומה חס ושלום מפני הזאבים. פתח אחד וכי זה בלבד עשה לנו בן אמוץ, נתנבא זאב וטלה ירעו כאחד ונתנבא לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי. יתברך שמו של מי שאמר והיה העולם שעשאנו כרצונו ולא עשאנו עוים שדרכם לדלג על ההרים ולא להטריח אותנו להתייגע בהר קדשו ואין הזאב יכול לטעון כנגדנו באותה נבואה כלום, שגלוי וידוע לפני כל זאבי ערב שאין אנו צריכים להררי קודש.

פתח שני כדאי הוא השלום לאבד עליו נבואה קטנה של נביא. בואו ונלך אצל ישעיהו ונאמר לו כבוש את נבואתך ונדור עם הזאב כאחד, כשם שדרו

אבותינו בתיבה. וכי לא כדאי לנו לעשות שלום עם הזאב מלפעות כנגדו כשה וגר זאב עם כבש.

פתח שלישי (יואל א') גם עדרי צאן נאשמו. כנגד מי נאמר מקרא זה, לא נאמר אלא כנגדנו, שאנו דרים במכלאות נאות ומתכסים בצמר נאה ורועים במרעה טוב וכל העולם כולו לומדים תורתנו הקדושה. תינוק לומד חומש מלמדין אותו ספר ויקרא שיש בו מעשה הקרבנות שרוב הקרבנות בא מן הכבשים בזמן שהזאב נזוף למקום ונזוף לבריות ומושלך בשדה כחיה רעה ובעלי חצים פוגעים בו וזורקים בו חציהם ומושכים את עורו משרו וטופלים עליו כל מידות רעות שיש בעולם. אם לא ראיתם את הזאב ראו ספרו של בראהם. ובדבר זה הודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם וקוראים לעונה של רמאות ענוה זאבית (עיין אבות להאברנאל פרק ו' שם). ולא עוד אלא שכל מיני שועלים רעים מרמים אותו כאותו מעשה (רש"י סנהדרין ל"ח) שרימה השועל את הזאב ליכנס לחצר היהודים בערב שבת וכו' וכשבא ליכנס חברו עליו במקלות, וכמעשה שבאו להם אצל הבאר ונכנס השועל בדלי העליון והכביד וירד למטה והדלי התחתון עלה. אמר לו הזאב למה אתה נכנס לשם? אמר לו יש כאן בשר וגבינה לאכול ולשביע והראה לו דמות הלבנה במים כדמות עגול כמין גבינה עגולה. אמר לו הזאב היאך ארד? אמר לו השועל הכנס אתה בדלי העליון. נכנס הזאב והכביד וירד והדלי שהשועל עליו עלה. וכי מידת דרך ארץ כך שאנו יושבים בטובה ושכננו שרוי בצער? אלא בואו ונתקין לו דירות נאות וניתן לו מצמרנו להתכסות בו כמו שאמר איוב (איוב ל"א) ומגו כבשי יתחמם, ונתקין לו דרכים כדי שתהא רגלו מצויה אצלנו תמיד ונלמד אותו תורה כגון (ויקרא י"ד) ואם דל הוא ואין ידו משגת ולקח כבש אחד וגומר לכפר עליו, ונקיים בנו את כל דברי התורה שקראה אותנו תמימים, כמו שנאמר (במדבר כ"ח) כבשים בני שנה תמימים עולה תמיד. ואל תשיבוני אחר כל הדם ששפך בנו הזאב נעשה עמו שלום, שכבר אמר הכתוב (משלי כ"ח, כ"א) ועל פת לחם יפסע גבר ואומר (ישעיה נ"ח, ז') הלא פרס לרעב לחמך.

פתח רביעי איני בא אלא להוסיף על דברי חברי. אנו שרויים בנחת וניהגים מכל הטובות שבעולם מתוך כך אנו מביאים עלינו קנאת אחרים. גדולה מראית עין שכבר הזהיר על זה רועה סבא שכן (בראשית מ"ב) ויאמר יעקב לבניו למה תתראו, אמר להם יעקב לבניו (תענית י') אל תראו עצמכם כשאתם שבעין לא בפני עשו ולא בפני ישמעאל כדי שלא יתקנאו בכם. ואני אומר בדבר זה טעה אותו רועה, שהיה צריך לומר לבניו יוסף אחיכם עשיר גדול הוא ויש לו הרבה, קחו ממנו ותנו לעשו ולישמעאל. פתח אחר ואמר בואו נחזיק טובה לחברנו זה שהזכיר מעשה יעקב

לגנאי. בדבר זה זייפתי את מעשה הרועים. אמרתי להם מה הנאה יש לנו שאנו מהלכים אחר הרועים. צאו וראו בכמה נפשות עולה לנו דבר זה (במדבר כ"ח) את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים, וכשהם חוטאים הם מתרצים לא בדמינו? וכשעושים להם שבת או יום טוב הם מקריבים כבשים ולא עוד אלא שבוחרים להם דוקא תמימים כמו שכתוב תמימים יהיו לכם. ואחר כל זה אנו נגררים אחר הרועים ומתרחקים מן הזאבים. פעם אחת הייתי רועה בשדה ושמעתי קול בכיה, נטלתי עיני וראיתי זאב אומר פרק שירה, ומה אמר? על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל דבר אבדה אשר יאמר כי הוא זה וגו' ישלם שנים לרעהו, חייכם אלמלא הייתי יכול לדבר בלשונו הייתי הולך אצלו ומשתטח לפניו לפייכו.

היה שם כבש אחד שבשלפי הפורענות נתגלגל לאותו עדר, אמר לו לאותו כבש אשריך חברי שאינך מכיר לדבר בלשון זאבי ולא הלכת אצל הזאב לפייסו, אלמלי הלכת אצלו לא גשתייר ממך שריד ופליט ונמצינו חסרים את חכמתך.

אמר לו אותו כבש בושני עליך אחי מדבריך, שאתה חושד בו, וכי לא אמרו חז"ל (יומא י"ט) החושד בכשרים לוקה בגופו.

אמר לו כבר לקיתי עד שלא חשדתי, והלאי והייתי חושדו תחילה הייתי יושב עכשיו בדיר שלי ומתכסה בצמרי ואיני יושב עמכם ושומע עצותיכם. מיד יצא אותו מרוט מלפניהם ופרש מהם בצער.

לאחר שיצא מלפניהם חזרו לדון באותו דבר. אמרו לילך אצל הזאב אי אפשר שהוא בוקע ונושך וכועס משום נבואתו של ישעיה, אלא נלך אצל שאר כל הכבשים ונאמר להם כך עלתה במחשבתנו ובדבר זה אנו כובשים את הפורענות שלא יעלה עלינו הזאב ויהרוג אותנו כשם שהרג עד עתה, ועתידים כל הכבשים להיות שמחים בנו ומקלסים את מעשינו ובוחרים בנו להיות פרקליטים טובים לפני הזאב, ורוח הקודש צווחת (ישעיה מ"א) הן אתם מאין ופעלכם מאפע וגו'.

השילוב של דברי-משל קדומים בא, כמובן, לשם תגברתה של ההסוואה. שבה מובלעת כביכול התעצמותם של הכבשים, שעם כל עיווייה על דרך הסאטירה, המקרבתה לאזורה של הקאריקאטורה, ניתן לקלף גרעינה, גרעין המחלוקת שבתוך אותה כת קטנה. אין כל קושי להבחין מאחורי טענתו של ראשון-הפותחים ואומרים את בת קולו של הפולמוס בענין הכותל והמריבות סביבו, שהיו כפתח המאורעות ופורענותם. אותו כבש המברך את שמו יתברך, שלא עשאו עזו ושעל-כן הוא פטור לדלג על ההרים, והררי-קודש בכללם, והטוען כי גלוי וידוע לפני כל זאבי ערב (ודוק: ערב לשון ערבה ולשון

יושביה), שאין הוא ושכמותו צריכים להררי־קודש, הרי, בעצם, בא להשמיענו, שאין הררי קודש אלא הר־קודש, ואין הר־קודש אלא הר־הבית, ואין הר־הבית אלא שריד־מקדשו. משמע, דברי־הטענה מכוונים כנגד מה שהיה נקרא בימים ההם מדיניות הכותל המערבי, שנפלג בה הישוב מקצה אל קצה. וכן אין קושי להבחין בטענתם של הכבשים האחרים — כגון הפותח השלישי, שמאחורי שעשועי־המקרא שלו. והמשתלשל מהם מסתתר הדיבור שהיה רווח בויכוחי הימים ההם על הבדלי רמת־החיים שבינינו לבנינו, כגורם סיכסוכים והתנגשויות. ומה שסתם השלישי השלים הרביעי, עד בוא אחרון הפותחים, המצניע מאחורי חלוקת המשל המשולשת: כבשים, זאבים ורועים, את חלוקת הנמשל המשולש: היהודים, הערבים, והמאנדטור, כשם שהוא מצניע מאחורי הדרישה, שלא להיגרר אחרי הרועים אלא לילך אצל הזאבים ולפייסם, תכנית פוליטית ברורה למדי. ואפשר שלא תהא זו טעות להניח, כי מאחורי הכבש, שנתגלגל לאותו עדר בשלפי־הפורענות, ודיבורו דרך אירוניה וסופו פורש מהם בצער, מסתתר המספר גופו.

על שום־מה ראה המספר לבזר לעצמו דרך־משל ולא דרך־סיפור, היא שאלה לגופה. כבר ראו חוקרי־המשל ללמדנו, כי סוג ספרות זה הבא לשם צרכי תיגרה ומגן במערכת הדור ועניניו, תחיתו וביחוד פריחתו חלות במשטר או באוירת משטר, שאין הדיבור המפורש והדיון הגלוי בגדר־המותר או בגדר־האפשר, ושעל כן צרכי התיגרה והמגן נאחזים במשל על כפל־פניו: הפן הגלוי — מעשה, עלילת בעלי־חיים, בעל־חיים על סמלו בעל־חיים על סמלו; הפן הסמוי — הנפשות והענינים האקטואליים, שהם בחינת נמשל למשל והבאים לשקף את נושאי התיגרה וההגנה. ככל הנכון לא הבחינה החיצונית אלא הבחינה הפנימית — אולי גם בחינת המבוכה לחשש הפגיעה בקרובים — גרמה לו למספר, שברר לו את דרך־המשל. לעניננו עתה דיינו בקביעה, כי הממשל הביא דברי מדרש ואגדה פתוכים בדברי אירוניה על דרך מסירתם של מיני הארגומנטציה שהיו רווחים בפולמוסאות־הציבור לאחר פורענות אב. ואמנם, הטענות כדרך שהתנסחו בויכוחי „ברית שלום“, וכנגדם, ניתנו פה באספקלריה עקומה של סאטירה, שחודה וחידודה בפסוקי־הסיום הם הכתובים שרוח הקודש צווחת — במשל משמו של הזאב הכתוב: שיני רשעים שיברת וגומר; במשל משמו של הכבש התמים: הן אתם מאין ופעלכם מאפע וגומר. ואפשר ועוקץ־עוקצה של האירוניה הוא אותו וגומר כפול — במשל משמו של הזאב: לד' הישועה על עמך ברכתך סלה, במשל משמו של הכבש: תועבה יבחר בכם. על־כל־פנים אין להכחיד את המרחק שבין התגובה הסמוכה — ב„מדרש זוטא“ ובין התגובה־הרחוקה יותר —

ב"אורח נטה ללון"; הראשונה היא אפקטיבית, ונעזרת בדרך ההיתול המתראה כמשל, האחרונה היא רציונאלית, ונעזרת בדרך הסברה שבינינו לבינם; במשל — הכורח יימשך עד ימות־המשיח, בהלכה — הכורח יימשך תקופה מסויימת ומוגדרת.

ד

אבל גם התגובה הרציונאלית, הפוליטית־ריאלית, המסורה משמו של אותו חכם שמעשיו קודמים לחכמתו, אינה ממצה את עיקר הבעיה שבינינו לבינם, כפי שהיא מגולמת בתחום שזיקתו של ישראל אליו היא זיקה מוחלטת. מה שלא נעשה דרך סאטירה שבמשל ודרך בירור שבדיאלוג, נעשה דרך סיפור המעורב ממש ואגדה. הכוונה היא לסיפורו "מתחת לעץ" (בכרך הכולל סיפורי אגדות, "בשובה ונחת", מהדורת תרצ"ה, עמ' צ"ח ואילך). לכאורה עשוי היה שם־הסיפור להעלות לפנינו רוחו וריחו של מקרא, אבל דברי פתיחתו משערים אותנו בתחומה של אגדת חז"ל ואוירתה. פתיחה זו יותר משהיא מעוררת אותנו להשוותה למטבע של אגדה שעניינה הליכה בדרך וירידה מעל חמור ואמירת־שלום והחזרת־שלום, היא מפתה אותנו למעשה השוואה לאגדה ראשונה שבגמרא, הקרובה מצד־מה לפתיחה שלפנינו. שם: "פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים, בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח והמתין לי עד שסיימתי את תפילתי; לאחר שסיימתי אמר לי: שלום עליך רבי, ואמרתי לו: שלום עליך רבי ומורי" (ברכות ג' ע"א); פה: "פעם אחת הייתי מהלך להביא שתילים לדגניה. בדרך ירדתי מעל החמור לפוש. הצצתי וראיתי שר גדול משרי־ישמעאל יושב לו תחת הזית. אמרתי לו שלום והחזיר לי שלום". הבא לבדוק, מה בין המטבע הקדום, שהוא כאבטיפוס לסוג פתיחות כאלו, ובין המטבע המאוחר של ימינו, מתעורר כמאליו על קבוצת ניגודים: חורבות — שתילים; ירושלים — דגניה; אליהו זכור לטוב — שר משרי־ישמעאל; ומשנתעורר, מובן שהרשות בידו לקיים בחינת והדורש ידרוש. אבל אפשר, כי הדין נותן, שיתעורר ביותר על שתי תיבות שהן בנותן חידוש: שתילים לדגניה, שכן הן, וביותר התיבה האחרונה, קובעות זמנה של אותה שיחה, שמיעוטה דיבורו של המספר ורובה דיבורו של אותו שר משרי־ישמעאל, והוא זמן קרוב למדי, על כל פנים לאחר ייסודה של אס־הקבוצות בבקעת־הירדן. משיט־הדברים ניכר, כי שעת־השיחה אינה רחוקה ביותר מימי יסודה, וכראיה כי בהמשך השיחה, שעניינה המחלוקת על ארצנו, אם היא של ישראל או של ישמעאל, אין מורגשת מציאותו של אדם, שהוא בתורת מאנדאטור כמליץ בינותם. אם כי מלחמת ישמעאל ותבוסתו ומלחמתו של אדם ונצחוננו עליו, הם טבור־הסיפור.

כי המספר מתאר את עצמו מהלך להביא שתילים לדגניה, בא להרמיזנו על חיבורו לזכר ראשיתה, שהיא לו, כנראה, ענין לענות בו בספר שהודיע עליו בסוף סיפורו „תמול שלשום“, הוא הוא הספר שהוא קוראו: „חלקת שדה“. ואף שיקול מועט מניח פתח השערה זו — הרי בספר שלפנינו ראינו את ירושלים ויפו, ממילא נשמרו לספר שלאחריו טבריה וצפת, ונמצאת חלקת השדה, חלקת הגליל. אף ידענו מתוך מכתב לעורך, שנדפס זה־מקרוֹב ב„הארץ“, כי המחבר זכרונות לו מראשיתה של דגניה, והוא מעמיד גם דברי שמואל דיין על אמיתותם בענין הולפת פרדות מיהודה לדגניה, וכך דבריו:

לא בכנרת היה המעשה אלא בדגניה ולא שביקש צבי יהודה אנשים שירכבו על הבהמות אלא יחיד אני שביקש ממני, ולא שביקש אלא תבע, שלא נמצאו אחרים שנתרצו ללוות אותו ואת פרדותיו — — — ולא עד זכרון־יעקב ליויתי אותו ואת פרדותיו אלא עד דגניה. ועדיין לא נקרא שמה דגניה. ולא על פרדה רכבתי אלא על סוס, שאותן הפרדות טירוניות לרכיבה היו. ועשיתי שם בדגניה ארבעה ימים, ועדיין לא היתה שם דירה ללון בה ולנתי בחוץ על שפת הירדן — — — ואין אני חושב את עצמי שגם אני שותף ליסוד כנרת. חלילה לי מלראות את עצמי שותף ליסוד שום דבר גדול או קטן בארץ — — — ה' בחכמה יסד ארץ, ובחכמתו יתברך הארץ מתיסדת והולכת לפי הדור ולפי המעשים.

עוד אחת לענין שם כנרת, שהזכיר שמואל דיין, שאני נתתי את השם כנרת לכנרת, דבר זה אמת וכבר הזכירו ר' בנימין ז"ל. אבל אומר, אילו ידעתי אז מה שאני יודע עתה לא הייתי קורא לדליקה כנרת: שכנרת עיר היתה ובמקום אחר היתה, ובשם דליקה אנו שומעים את השם עד־לקום שנזכר בספר יהושע י"ט ל"ג. דבר זה מניח אני למי שבקי בערכה של ארץ־ישראל, כגון הד"ר ברור.

משיטת־המכתב ניכרים רטטי הזכר החם, זכר ראשיתה של דגניה וכנרת, והקליטם המספר בתוך הפתיחה לסיפור „תחת העץ“. לאחר פתיחת־הסיפור באה שיחת־דברים קטנה, הראויה לתשומת־הדעת בשל השוני של אפני ההגדרה ושיעור־ההדגשה — המספר אומר, כי הוא הולך „לנטוע שתים שלוש נטיעות באדמתנו שבדגניה“, ואילו השר משרי ישמעאל „נתן עיניו בשתילי ואמר פרי חדש?“ לאמור, המספר מדגיש את המיספר ומיעוטו (שתים שלוש), ואילו השר משרי ישמעאל מדגיש את הטיב וחידושו („פרי חדש“) והגדרתו כענין המחייב ברכת שהחיינו. וראה ב„אורח נטה ללון“ (עמ' תע"ח):

פעם אחת מצאני רבי חיים יושב ואוכל.

אמרתי לו פרי חדש לקחתי לי, כדי לברך שהחיינו. שמא יטעם מר?
ישב וטעם.

כדי שלא יחשוד אותי שאני אוכל סתם להנאתי, שהרי הפירות הללו לא
היו חדשים והיה רבי חיים יכול לחשוב שכבר בירכתי עליהם שהחיינו
קודם לכן אמרתי לו שמעתי שצדיק גדול בענש לעולם הבא על שהיה ממעט
באכילת פירות ובאו הפירות וקיטרגו עליו, שחסרים ברכתו.

אך נחזור להדגשתו של המספר באזני השר משרי ישמעאל („פרי חדש“),
הבאה כדרך שאלה ונראה את הדגשתו מתפרשת מהמשך דבריו: „יפה אתם
מרגילים את הארץ, נסיון אחר נסיון, מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק
אחר ירק, תמה אני אם תהיו חסרים בה כלום“. לאמור, השר משרי ישמעאל,
הרואה בחידושה של החקלאות העברית ודרך עשייתה, אינו נלכד לדרכו,
דרך ההצנעה, של המספר, ואדרבה, הוא תופס ומגלה כי הוא תופס, מה
מוצנע מאחוריה, שעל-כן הוא מרחיב את הגדרתו המגבילה ומוגבלת של
המספר („אדמתנו שבדגניה“), כדי הגדרה כוללת ומכלילה („את הארץ“).
המספר, הנראה ומבקש להיראות כנציגה של העשייה הקטנה והרצופה,
נוסח הציונות המעשית במעברה לציונות סינטיטית, ושבטיטיה פזורים
למראשית מעשי חיבת-ציון („מי בז ליום קטנות, הבוז למתלוצצים“), עד
לתוך ימי המאנדאט („דונאם פה ודונאם שם“), מסתיר משומעו, ואולי
מעצמו, את הגדולות הצפונות בתוך הקטנות והצפויות מתוכן.

עד היכן הדברים מגיעים, שהמספר מקמץ דיבורו („עושים מה שאפשר“)
והשר משרי-ישמעאל מפזרו („ודרש בשבח ישראל שעושים מדברות של
ישראל גנים ופרדסים“). וגם עתה תשובת המספר היא בהסכמה, שסיתומה
מרוכה מפירושה („ניענעתי לו ב ר א ש י ואמרתי ב ל ב י“), וכאילו
היה משער, שהשר משרי-ישמעאל עשוי שיבין את המוסתר מאחורי ניענוע-
ראשו ואת הכבוש באמירת-לבו, הוא מסיים בהקטנה-לפנים-מהקטנה, שקודם
דיבר על שתיים שלוש נטיעות ועתה העמידם על אחת („כנטיעה זו
שנוטעים בקרקע והיא פורחת ועולה למעלה“). ואמנם ניכר, שהשר משרי-
ישמעאל קרא מה שהמספר כבש בלבו, והוא משבח חכמתו, ושאלתו, הבאה
עתה, מכוונת גם היא להבליט את שוני ההדגש, שהמספר מדבר לשון עשייה
וקרקע („אשרי שמייחד עצמו על הארץ ועוסק ביישובה“), והשר מדבר
לשון כיבוש ומלכות („ומי עתיד לתפוס בה את המלכות“).

רדאי שהמספר היה נוח לו, שלא תרד עליו כאותה השאלה בגילויה
החד, ומשירדה היה נוח לו, שישתמט ממנה, אבל מעמדו הוא כמעמדם
הטיפוסי של אבות-אבותינו בפולמסאות, שתשובה לאמיתה היתה אסורה
עליהם מחמת האימה והזהירות וחילופה היה אסור עליהם מחמת האמת

והאמונה. שעל־כן המספר, בבקשו שיווי הלב והפה, מניח לו ללב
שיהגה כאמיתה של תשובה, ואילו פיו מעמידה כדבר, שכשם שהוא
ידוע לו לעצמו, הוא ידוע לו לשר משריישמעאל („לי אדוני צריך,
הלוא אדוני יודע למי נתן הקדוש ברוך הוא את ארץ־ישראל ולמי הבטיח
להחזירה“). לאמור, עתה בא גם שיא־האסטרטגיה והוא על דרך היסט. אם
ממשי אם מדומה, של האחריות על סמכות, שגם המספר גם השר מודים
בה — סמכותו של בורא־עולם, על דרך־רמיזה: ברוך שומר־הבטחתו לישראל.
לאמור, בעיית־בינינו־לבינם לא כדרך שראינוה בדרגה המושכלת יותר,
בדיאלוג שבמלון, ולא כדרך שראינוה קודם, בדרגה ההיולית יותר, במשל
ונמשל, אנו רואים אותה עתה, שכן עתה העמידה המספר על שרשה, והוא
שורש מיטאהיסטורי, ששני בני השיחה אינם יכולים שלא להודות בו.

ובכן, אמירה מחוכמת היא לו למספר, המעורר את השר משריישמעאל,
שישיב הוא על שאלתו שלו עצמו, היא השאלה מי עתיד לתפוס בה
בארצנו את המלכות. ואמנם התשובה ניתנה, כי עתה בא סיפור־המעשה של
השר משריישמעאל, הכובש רוב מצעו של הסיפור שלפנינו. עתה מתפרש
גם שמו של השר — איברהים ביי, כשם שמתפרשת אומנותו — מצביא
ממצביא־השולטן. אלא שסיפורו מטיל אותנו לתוך מבוכת־מה — כשם
שהיה בידנו לקבוע זמנו של המספר, אין בידנו לקבוע זמנו של המצביא
במסכת סיפורו המסופר על דרך בדייהוה־עובדא. לפי זמנו של המספר,
ימי ראשית־יסודה של דגניה, היה הדין נותן, כי המלחמה, שהשר איברהים
נלחם משמו של השולטן, חלה בימינו וקירבתם, ונמצא חיל הכופרים חנוצח
מי שנעשה המאנדאטור על ארצנו, חיל אנגליה; אבל דרכי־התיאור של
המלחמה עשויים לנטוע אותה בימים רחוקים בהרבה, שהרי ספק הוא, אם
דרך־מקרה בלבד מפורשים כלי־מלחמה ישנים („בסייפים וברמחים ובקש־
תות“), ופירושם חוזר בתיאור עצם המלחמה („סייפים ורמחים וברזל
בברזל הקיש“), והרמיזה היחידה לכלי־זין מאוחרים היא לאבק־שריפה
(„הרבה נטרדו במבול של אש ועופרת“). אולם גם קורטוב האיחור הזה
נבלע בתוך גוש של קדמות — חלל־המדבר, גיא־תבוסת המאמינים, שתיאורו
ותיאור החוויות של המפרפרים בו בין החיים והמוות, כמשרה את הקורא
בתוך קלחת של להט וצמא ויסורים, ודומה שלא בא כל אותו תיאור, אלא
לשם הבלטת חילופו. הבלטה הנעשית תוך תיאור הירידה הנואשת של
אחרוני פליטי־התבוסה מקצה מדבר מוחלט לקצה יישוב מוחלט. מתחמו
של שליח אללה לתחמו של שבט בני כתר.

נקל לשער, כי הדיסכרוניות העצומה בין תחום זמנו של איש־דגניה
ובין תחום זמנו של מצביא־השולטן היא מחוייבת מתוך שהמספר שרוי

במסגרתה של הווייה שיסודה ממש, ואיברהים ביי שרוי במסגרתה של הווייה שיסודה אגדה. ולא עוד, עיקרו של הסיפור בא להעמיד את הממש כאגדה ואת האגדה כממש, שהרי ניתן לנו לחוש, כיצד נתגלגלנו מפיסת־קרקע מוגדרת על מפת־ארצנו, דרך מדבר־הקרבנות שעיקרו ממשות אך רישומו כאגדה, עד יישוב בני־כיבר שעיקרו אגדה אך רישומו כממשות. ודאי כי מאחורי העירוב של אגדה וממשות מסתרת האמונה, שאינה נותנת דעתה על המחקר, כדרך שניתן, למשל, בידי יצחק בן־צבי „יהודי חיבר וגורלם“ („כנסת“, ספר חמישי, ת"ש), ששוב אינו מוצא אחיזה של ממש למציאותם של צאצאי־עמנו בני־החורין במדבריות ערב, ומתחקה על שרידי־השרידיים הקלושים, אלא נותנת את דעתה על משאלת עצמה, שאינה משלימה לאָבדנם. מתוך האמונה הזאת והמשאלה שביסודה בא סיפורו של איברהים ביי, כשעיקרו של הסיפור כדרכה של האוטופיה העתידה־שתבוא להיראות כמיתוס שכבר־היה. כי הוויית בני־כיבר, כדרך שהיא שאלה מפי האגדה ובאה עתה על ביטויה מפי השר איברהים, המתארה כמראה עיניו וכמשמע אזניו, מופיעה לפנינו כבליל משטר ומנהג, שנתקיימו בהם כמה וכמה מחלומותיהם של רוקמי אוטופיה בדורות ראשונים ואחרונים. אמנם, ראוי להשוות ענין סיפורו של איברהים ביי למטבע המסורות על בני כיבר, ואף לנסינותיהם של קצת סופרי־ימינו לעשות אגדתם מצע לעיצוב סיפור נרחב יותר, אם על דרך עממית (מרדכי סלומון), אם על דרך ספרותית (ישראל זרחי). אך דומה כי עיקרו של „תחת העץ“ הוא בחלוקה הקיצונה — מזה המספר, ששתיים שלוש הנטיעות שהוא מביא לדגניה סמל יום הקטנות, הם לו כגשר ודאי בין קטנות הראשונות וגדולת האחרונות, והוא עצמו בחינת מי שאין לבו מגלה לפיו את הכמוס בו, ככל הנכון בסוד אל תעירו ואל תעוררו; ומזה השר משרי־שמעאל, שלא זו בלבד שהוא רואה בשתיים שלוש נטיעות אלה, בפרי החדש, את כל הכבוש בלבו של הנוטע, אלא שהוא מגלה גם את כל כבשונו, באופן ששתיים שלוש נטיעות אלה מצמיחות את כל הגדולות העתידות־לבוא, כדרך הגדולות שראה במלכות כיבר, ונמצא השר המגלה את המוצנע בלב המספר בחינת מי שרואה ומראה ארץ־חפץ לאור לכתך־אחרי־במדבר, ואת חזון־אחרית־הימים לאור זכרתי־לך־חסד־נעורידך.

והמבקש לצאת ידי חובת המיציג של כוונת הסיפור, לא יוכל להתעלם מכך, כי כשם שאיברהים ביי מגלה שפונות משאלתו של איש־שיחו, כך הוא מגלה גם שפונות תפיסתו של איש־שיחו — האוטופיה, כהמשכו או כגישומו של המיתוס, מצטיירת לפניו, בתחום גידולו של המצביא, ונמצא עתידם של ישראל מלוא הגשמה של תפארת עברם בגולת־שמעאל, אולם ניתן לנו גם לציירה בתחום גידולו של המספר, ונמצא עתידם של ישראל מלוא

הגשמה של תפארת עברם בגולת אדום.

ואחרון־אחרון, אם נדקדק, הרי ניתן לנו בסיפור „תחת העץ” צד־שכנגד למשל „מדרש זוטא”: גם שם היתה לפנינו אוטופיה לאור מיתוס — חזון ישעיהו שכבר בא על הגשמתו בתיבת נוח — אלא מה שניתן ב„מדרש זוטא” כבצבוץ בגרוסקה ניתן ב„תחת העץ” כעיקר באמונה.

ה

אותו עיקר באמונה אינו חלוק בין המספר ואיש־שיחו השר הגדול משרי־שמעאל, וראוי לראות כיצד נגדרה אותה הסכמה:

אמר לי השר רואה אני שחכם אתה ויוצרך נתן לך דעת, אם כן אשאלך אמור לי ארץ זו למי היא מיועדת ומי עתיד לתפוס בה את המלכות? הרהרתי בלבי איזו תשובה אשיב לשר, אם אומר לו לה' הארץ ומלואה כבר נאמר והארץ נתן לבני אדם, ואם אומר לו מי שתופס בה את המלכות מלכותו נמשכת וקיימת תשובה של רמיות היא, שהרי ארץ זו שלנו היא ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לנו ואין כל אומה ולשון יכולה לשלוט בה אלא ישראל. אמרתי לו לי אני אדוני צריך, הלא אדוני יודע למי נתן הקדוש ברוך הוא את ארץ־ישראל ולמי הבטיח להחזירה.

הניח השר ראשו בין ברכיו ושתק.

כסבור הייתי שהקנטתיו ואמרתי, לא אני אמרתי כן אלא התורה היא

שאומרת כן.

שתיקתו של השר כמותה כעקיפתו של איש־שיחו, שאין השר יכול להשיב לאו ואינו רוצה להשיב הן, ושעל־כן הוא ממלט עצמו לאותו סיפור־מעשה של גילגולו שלו לבין בני כיבר, שמתוכו עולה תשובתו, ועיקר תשובתו קול ששמע, קול דוד מלך ישראל חי וקיים המפוצץ באזניו:

יש שהקול כאש שלהבת ויש שהוא מתוק כצל תומר. יודע אני ארץ־ישראל למי מיועדת אינה מיועדת אלא לישראל, אלא למי מישראל, מי שנתן בהם הבורא יתעלה פאר וכבוד וכוח וגבורה ונדיבות לב ועושים רצונו יתעלה מאהבה הם עתידים לתפוס בה את המלכות ומלכותם תתא נמשכת והולכת לעולם ולעולמי עולמים.

לאחר הודעה־הודאה זו של השר, באה תורה לתחילתו של הסיפור, מעשה שתיים שלוש נטיעות באדמתנו בדגניה — כי לאחר שהמספר אומר, כתשובה לכל סיפור־המעשה ולקחו:

אשריני שאפילו אתם יודעים למי ארץ־ישראל מיועדת —

הוא מגלה דעתו, הכוללת תכנית גמורה, לאמור:

טוב היה לישראל שישמרו תורתם, כל שכן בארץ שכתוב בה וירשתם

אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות את כל החוקים, אלא שהיום קצר והמלאכה מרובה. הרבה מלאכות הטיל עלינו המקום לחרוש ולזרוע ולקצור ולעמר ולדוש ולזרות, לנטוע ולעדור ולבצור ולדרוך, לעווק ולמסוק, להאכיל בהמה ועוף ולגזוז את הצאן ולשמור את עמלנו ויגיענו מן המחבלים ומן הגנבים, אלא ישיבת ארץ־ישראל גדולה שהיא שקולה כנגד כל המצוות שבתורה, הריני הולך להביא נטיעות אלה שעל כתפי לנטוע אותם באדמתנו, כמו שנאמר ונטעו כרמים ושתו יינם ועשו גנות ואכלו את פריהם, ונטעתים על אדמתם ולא ינתשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם אמר ד' אלקיך. תלה הקדוש ברוך הוא נטיעתו בנטיעתנו, אם אנו מקיימים נטיעתנו בידוע שנטיעתו של הקדוש ברוך הוא מתקיימת. כל העולם של הקדוש ברוך הוא וחילקו לבריותיו כרצונו, עשו וישמעאל נטלו מלוא כל העולם והם הורגים זה את זה ומש־מידים זה את זה בשביל מלכות שמבקשים לתפוס ואנו קיבלנו מידו יתברך ארץ קטנה זו, לא לתפוס את המלכות באנו ולא לשלוט עליה באנו אלא לחרוש ולזרוע ולנטוע.

אין צריך יגיעה יתירה כדי לראות את הזיקה המוחלטת שבין העם וארצו, זיקה היונקת מיסוד מיטא־היסטורי ומתגשמת ביסוד היסטורי, כשם שאין צריך יגיעה יתירה כדי לראות, עד־מה הזיקה הזאת שרויה בערטילאותה, אם אינה אדוקה וכרוכה בתחום־ההתערות של העם בארצו. התערות שביטויה מחזור העשייה של עבודת־אדמתה לעונותיה וצרכיה. ניכר עד מה המספר אינו מניח לו לשר משרי ישמעאל שיסיט אותו מתחומו, תחום העשייה ומעשייה, שצירופם של ימי הקטנות הוא־הוא יום הגדולות. וביותר שהכרזתו של השר אין בה כדי לשנות את המציאות, שאפשר הודייה בעיקר והתנגדות למעשה, היא היא המציאות שראינו את כפל התגובות עליה — תגובת המשל ב„מדרש זוטא“ ותגובת הדיאלוג ב„אורח נטה ללון“.

כפל תגובות זה ניתן לו עילוי בסיפור על דרך סמל — הוא הסיפור „מאויב לאוהב“ („אלו ואלו“, תש״ב, עמ' קמ"ג—קמ"ו), ושיש בו כמין דרמ־טיזיה של התיאוריה על שלוש התקופות, כשהיא מצומצמת בבעיה המרכזית הנזכרת שבסיפורי המספר, בעיית הבית. הבית כתיב, ביתו קרי — שהרי ענין הסיפור מעשה ביתו שבנה בתלפיות, שעד שלא נבנתה היה מושל בה מלך הרוחות על שריו ועבדיו, רוחות עזים וקשים. תחילת מלחמתו של הרוח בעמוד המספר בחוץ — הוא טופח על ראשו וזורק את כובעו, מפזר את בגדיו והופכם על ראשו ועושה לצחוק וסופו מפילו לארץ. חזר המספר לעיר, ולימים הוא בא ותוקע לו אה־ל־בד ומחזקו ביתדות — בא הרוח ומכבה את האור, מסיע יתדות האוהל, מנתק חבליו, הופכו ומפזר יריעותיו. חזר המספר לעיר ולימים הוא בא ועושה צריף נסרים — בא הרוח

מקיש על גגו ומזעזע את דפנותיו, עד שהוא מסייע את כל הצריף כולו. הוזר המספר לעיר ולימים הוא בונה בית עצים ואבנים — בודק הרוח את הדלת והיא נשברת ונופלת. בודק את החלונות והם נשברים ונופלים, עולה לגג והוא נופל. עתה המספר שוב אינו יכול לחזור לעיר שאירעו לו דברים שאינם נותנים לו לחזור אליה, ואין ברירה בידו אלא להמיר ביתו הקטן והדל בבית גדול וחזק. עתה שוב אין בכוחו של הרוח להרע ובבואו אין הוא יכול להכנס שלא בהיתר ואין ההיתר ניתן לו אלא בזריחת-החמה, והוא הרי אין כוחו לעמוד באורה של חמה, או כדברי המספר :

כיוון שיצתה החמה יצאתי לפתוח לו ולא מצאתיו. עמדתי לפני ביתי וראיתי שכל הארץ שממה, לא אילן ולא גן, כי אם עפר ואבנים. אמרתי לי אטע לי גן. לקחתי מעדר ועדרתי בקרקע. כיוון שנחרשה הקרקע הבאתי לי שתילים. באו גשמים והשקו את השתילים, באו טללים והפריחו אותם, באה החמה והצמיחה אותם. לא היו ימים מרובים עד שהשתילים ששתלתי נעשו איגנות בעלי ענפים. עשיתי לי ספסל וישבתי בצילם.

גם עתה חוזר הרוח, אולם הטחתו באילנות אינה מועילתו. שהאילנות חוזרים ומטיחים בו, ובאפס ברירה הוא נפנה והולך לו. ומשנתנמכה רוחו של רוח הוא בא בדרך ארץ, וכשהוא מתבקש לישוב עם המספר על הספסל-שבגן הוא נענה ויורשב, ואף מביא עמו ריח טוב, ריח הרים ועמקים : ומאחר שהוא נוהג כבעל תשובה גמור איני מזכיר לו מעשיו הראשונים, וכשהוא פורש ממני והולך לו אני מבקש ממנו שיחזור ויבוא, כדרך שנוהגים עם שכן טוב, ובאמת שכנים טובים אנו, ואני אוהב אותו אהבה גמורה. ואפשר שאף הוא אוהב אותי.

לא משל זאבים וכבשים, שהוא בסופו של דבר נמשל של תקיפים וחלשים, שגם הוא בסופו של דבר נמשל של רוב ומיעוט, ייחוסים העשויים שישתנו, ביחוד בכוחה של ההלכה משולשת-התקופות ובכוחו של יום הקטנות והתמדתו, הצוררת בקרבה את סודו של יום-הגדולות. לא ויכוח על מה שאינו בגדר ויכוח — זיקה החלטית של עם וארצו, הקובעת ביניהם ייחוסים שאינם עשויים שישתנו, אך ממשותם באה גם היא מכוחה של ההלכה משולשת-התקופות ובכוח של יום הקטנות והתמדתו, הצוררת בקרבה את סודו של יום-הגדולות. אלא מה, משל אחר, מתחום האיתנים, — משל הרוח והאילן, משל המדבר והבנין, שתגברתו של הרוח על האילן ושל המדבר על הבנין פירושה שנאת שכנים ומלחמתם, תגברתו של האילן על הרוח ושל הבנין על המדבר, פירושו אהבת שכנים ושלומם.

[טבת תשי"ט]