

שיבתנו לקל

הירחון לספרות

• חברה • ביקורת • תיאורן • אמנות •

שנה כ"ב • גליון 224 • תשרי תשנ"ח • אוקטובר 1998 • 20 ש"ח

למי מובטחת הארץ המובטחת - ידידיה יצחקי
תורת משה והנביאים: זיקה לאנושות והתבדלות ממנה - אליעזר שביד
על נוכחותו של אחד העם - שלום רצבי

שיחת החודש עם עזמי בשארה



שירה

מרדכי גלדמן, נגה יתומי-רביב, רוני אלפנדרי, דורי טרופין, ליאת קפלן

תעודה - אלישבע רדלר: שלום לך בית

מצד זה - עמוס לויתן

צייר דברים שיכלו להיחשב אפוזיציוניים. השתדל לא להיות מעורב. היה בסדר. העלילה מכה גלים, וכל חבריו הקרובים ביותר מפנים לו גב. הוא מנודה. הוא משלם את המחיר של אי-המעורבות. במשך הזמן, הוא עצמו מגיע להכרה כי הוא אשם, מאחר שלא היה מעורב. על-פי תפיסתו, ועל-פי התדמית שיצר בקרב חבריו ומכריו, היה צריך ליטול על עצמו את האחריות על צייד המכשפות של אז, ועל-כך הוא משלם את המחיר היקר ביותר. הוא יוצא ידעתו ומוצא את עצמו, בסוף הסיפור, בכית חולים לחולי נפש. מה שייך? ס. יזהר הבין אינטואיטיבית את משמעות השייכות, את הכורח ליטול אחריות על מה שקורה מסביבו, כבר במלחמת העצמאות. אחרים הבינו זאת גם בתקופות אחרות, ויש מי שמבינים זאת גם היום.

אמרתי היום. רבים מצביעים על מסלול שמוליך אותנו למלחמה חדשה עם ארצות-ערב. יש האומרים שזה יקרה - לא, לא יהיה מהפך פוליטי בארץ - כבר עם ההכרזה על הקמת מדינה פלסטינית ב-4.5.99.

לצורך העניין, נניח שזה מה שיקרה. מלחמה כזאת תהיה, אולי, הקשה והאכזרית מכל מלחמותינו האחרות. ההתמודדות לא תהיה עם המדינה הפלסטינית בלבד במלחמה הזאת. גם השלום עם מצרים ועם ירדן לא יישאר על כנו. יתר על כן, המדינה הפלסטינית תזכה להכרה גורפת של כמעט כל אומות העולם, ואנחנו נישאר עם מקרונוזיה. אינני יודע מה תהיה עמדתה של "ידידתנו המסורתית", ארצות-הברית.

כמו-כן, איני יודע איך יסתיים הסכסוך, ומה תהיה התוצאה הפוליטית שלו, מה שברור למעלה מכל ספק, שדם רב יישפך, אולי אפילו רב מאוד; של יהודים ושל ערבים. מה שלא ישתנה, זו המציאות של שני עמים שנועדו לחיות יחד באזור אחד, על כבדת ארץ אחת. זה הנתון הקבוע.

ואז, לאחר מעשה, יזכרו אולי לא מעטים, שהיו מי שהזהירו, שאמרו: "את הדם הזה ניתן לחסוך. שהאנשים שמתו היו יכולים להישאר בחיים ולחיות". אבל, איך אומר ברכט: "הכול משתנה/ אבל את המים שמזגת אל תוך היין, אינך יכול לשפוך אותם בחזרה ..."

ועוד: "אילו היו יותר קולות נגד המדיניות שהוליכה למלחמה נוספת ומיותרת, פני הדברים היו שונים ..."

אבל הקולות, כפי הנראה, לא מספיקים, כי הסכנה ממשית, ואלה ששותקים היום, שלא מרימים קול זעקה נגד הסכנה הקרבה והמוחשית כל-כך, ישאו באחריות. לא יעמידו אותם לדין. הם לא אשמים, הם לא היו בשלטון. אפילו דיברו בקול מתון, נגד העתיד לקרות. אפילו רמזו במעורפל, שהם בעד התהליך, ואינם מתנגדים להקמת מדינה פלסטינית בתנאים מגבילים ... וכו'.

לא, זה לא יצילם. בעיקר מעצמם. גם הם ישאו על מצפונם את מה שיקרה, אם יקרה.

על כן, השאלה "אם קיימת שירה או סיפורת פוליטית", איננה רלוונטית, כפי שכל שאלה תיאורטית, מנותקת ממצויאות קונקרטית, אינה רלוונטית ביחס ליצירה. היצירה משקפת את מצפוננו, מזגו, השקפת עולמו, יכולתו של היוצר, היא כולה בצל אחריותו הבלעדית, וודאי שלא באחריות פרשניה. ■

הגליון הזה

ובמדה רבה גם הגליון שיבוא אחריו, בחודש הבא, מנסה להתמודד עם הבעייתיות המהותית של היותנו כאן, כעם, כקהילה, כשבט הטרוגני שמתמודד עם הטרוגניות חריפה החושפת, מדי פעם ופעם, עתים נדמה, במועדים קצובים, את הקרעים הקשים שבתוכנו. ולא רק בתחום האמוני, הפוליטי או האידיאולוגי, אלא ממש בתחום הנפשי, ואם תרצו האמוציונלי. זה משתמע לא רק ממסתו המצוינת, המעוררת מחלוקת של אליעזר שביד, ולא רק מדבריו של עזמי בשארה בשיחת החודש, שהם צלולים כמים זכים, עתים קפואים ומרים כפלג הרים פראי, אלא גם בדבריהם של שלום רצבי שעזרתו בעצה טובה ובריכוז החומר תרמו רבות לגליון. ולא "האחרון-אחרון חביב", אלא בחריפות לשון ובעמדה ברורה, אף היא מעוררת ויכות, חשובה אמירתו של ידידיה יצחקי ותורמת תרומה ייחודית לוויכוח המתנהל כאן ועכשיו.

ובדרך הפרדוקס הקלאסי, תעודתה האוטוביוגרפית, אם תרצו, סיפורה האישי - שהלך והבשיל בה מימי מלחמת יום הכיפורים, לפני 25 שנה, של אלישבע רדלר - מתחד בדרך שונה אך הולמת כל כך את הנאמר במאמרים הנזכרים לעיל.

מתוך שפע לא מבוטל אציין את השיר החכם והמעמיק של מרדכי גלדמן, שרק בצירוף מקרים מוזר, אף אירוני משהו, מתקשר עם האקטואליה המסעירה לאחרונה את העולם על טרקליניו, אבל השיר עצמו, כמובן וכיאה לשיר, מעמיק ונוגע ברוחב ובעומק במהויות של ממש.

ושוב, עלי לחזור ולהפנות את הקורא אל מדורו המיוחד של עמוס לויתן, שדרך נגיעותיו בתחום התרבותי ההוויתי של קיומנו, מתחבר למאמרים שהזכרתי כבר.

בתקווה שגם הפעם הצלחנו לעניין את הקורא ואף - וכאן אמירה אולי בלתי נסלחת - להסיט את מחשבתו לסביבתו אל מחוץ לתיבת הטֵלֶה, ואולי לעורר בו כמה שאלות של מהות, כאמור אל מעבר לכותרות.

ובאשר למדורים הקבועים, ביקורות וכל השאר, כרגיל, באים לשרת את הקורא לפי מיטב יכולתנו. קריאה מהנה.

מעורב או לא מעורב לא זאת השאלה

ביום ב' ה-14 בספטמבר השנה, נערך דיון פומבי ב"צוותא 2", מטעם "איגוד כללי של סופרים בישראל", בנושא: "מעורבות הסופר בחברה ובפוליטיקה". הדיון היה שקט, הדברים הגיוניים, לעתים משכנעים. כפי שקורה כמעט תמיד בדיונים מעין אלה, אנשים חזרו על טיעונים מוכרים. ה'בעד' היה צפוי, ואף ה'נגד'. הדוגמאות היו ידועות מראש, ועל-כן, ההפתעות מעטות. הקהל, כמעט כולו היה מורכב מאנשי-עט, ביניהם "תופסי-עט" ותיקים וגם נודעים. לכאורה, הכול היה בסדר ואני, שנטלתי חלק בדיון, חזרתי לביתי עם טעם מר, מבלי שאדע מדוע.

ללא כל קשר לאירוע המתואר, חזרתי וקראתי את אחת הנובלות של יולי דניאל (וכאן המקום להזכיר למי ששכח, את סיניבסקי ודניאל, זוג הסופרים הסובייטים שהסעירו את הציבור האינטלקטואלי בעולם בשנות השישים). מספר הסיפור, צייר, איש-עט, אינטלקטואל, דמות מרכזית בבוהמה המוסקבאית, שכל דלת היתה פתוחה בפניו; איש רעים להתרועע, מוצא עצמו יום אחד מוקצה מחמת המיאוס, כי פלוני מאשים אותו שהלשין עליו בשנות החמישים. האיש היה כמובן נקי מכל אשם. לא הלשין ואף לא היה משת"פ של השלטון בשום מובן. הוא פשוט היה זהיר. לא כתב ולא



תמונת השער: רמברנדט, יעקב מברך את בני יוסף

שירה ופרוזה

| | |
|----|-----------------------------------|
| 5 | מרדכי גלדמן: שיר |
| 7 | נגה יתומי-רביב: שירים |
| 9 | רוני אלפנדרי: שירים (פרסום ראשון) |
| 17 | דורי טרופין: שירים |
| 17 | ליאת קפלן: שירים |
| 34 | אלישבע רדלר: שלום לך בית (תעודה) |

מסות ומאמרים

| | |
|----|--|
| 10 | אליעזר שביד: זיקה לאנושות והתבדלות בתורת משה והנביאים (א') |
| 18 | שלום רצבי: על נוכחותו של אחד העם |
| 26 | ידידיה יצחקי: למי מובטחת הארץ המובטחת |
| 22 | שיחת החודש: עם עזמי בשארה |

ביקורת ספרים

| | |
|---|--|
| 6 | יעל ישראל על "הוא היה גיבור" לאדם ברוך |
| 6 | רותי גור על "בעיניים קשורות" לסירי הוסטוט |
| 8 | שרה הלפרין על "מן הסתום אל המפורש" להלל ברזל |
| 8 | יורם סלבסט על "ספר השירים של אלה בת ציון" |

מדורים

| | |
|----|--|
| | יעקב בסר: לפי שעה |
| 4 | המלצות עתון 77 |
| 25 | רוני סומק: חצי פינה |
| | מצד זה: עמוס ליתן על ויסלבה שימבורסקה, חיים באר, |
| 30 | בנימין שבילי ועוד |

עֵתוֹן 77

11 גליונות בשנה של

ספרות

תרבות

ואמנות

לכבוד עתון 77 ת"ד 16452 ת"א 61163
אבקש מנוי לשנת 1998/1999

שם ושם משפחה _____

כתובת _____ טל' _____

מצורפת המחאה על-סך 180 ש"ח עבור 11 גליונות כולל משלוח

בנק _____ סניף _____ מס' המחאה _____

שנה כב' • גליון 224 • תשרי תשנ"ט • אוקטובר 1998 • 20 ש"ח

עֵתוֹן 77

Iton 77
Literary Monthly

Editor: Jacob Besser
Managing Editorial Board: Shimon Ballas, Yosi Hadar, Amos Levitan, Shalom Ratzabi, Sasson Somekh, Rony Someck, Arie Sivan, Zvi Atzmon, Oded Peled, Dorit Peleg
Vice Editor: Amit Israeli-Gilad
Management and Graphic Design: Michael Besser

המ"ל: אגודת סופרים ואמנים לקידום הספרות והתרבות בישראל - עמותה
בתמיכת משרד החינוך והתרבות, מינהל התרבות והאמנות.
עיריית ת"א יפו - האגף לאמנויות.
המערכת והמנהלה: טלפקס: 5619879, ת"ד 16452 ת"א

ביצוע: דפוס מופת-רומרין בע"מ
לוחות: אורניב

ירחון לספרות ולתרבות

העורך: יעקב בסר
חברי המערכת: שמעון בלס, יוסי הדן, עמוס ליתן, ששון סומך, רוני סומק, אריה סיון, צבי עצמון, דורית פלג, עודד פלד, שלום רצבי
עורכת משנה: עמית ישראל-גלעד
ניהול ועיצוב: מיכאל בסר
יחסי ציבור: ניצה גורביץ'
ניקוד: שמואל רגולנט
מועצת המערכת: יצחק אורבך-אורפז, גילה בלס, משה דור, נתן זך, א.ב. יהושע, עודד רבין, ש. גיורא שוהם, אנטון שמאס.

המערכת אינה עונה בכתב על פניות כותבים ואינה מחזירה כתבי יד אלא אם צורפה אליהם מעטפה מבוילת. חומר יש לשלוח רק בדואר רגיל, כשהוא מודפס ברווח כפול על צד אחד של הנייר. רצוי לצרף דיסקט בתאום עם המערכת. פגישות עם העורך רצוי לתאם מראש.

מאמרי מחקר מועברים ללקטורט מקצועי

סופוקלס: פילוקטסס, מיוונית: אהרן שבתאי, הוצאת שוקן/ המועצה הציבורית לתרבות ולאמנות/ המפעל לתרגום ספרי מופת 1998, 141 עמ' "גדול קשתי יוון", שננטש באי שומם בדרך לטרויה לאחר שהוכש על-ידי נחש. שנים לאחר מכן, האמינו היוונים שרק פילוקטסס וקשתו יוכלו להציל את טרויה, ורקמו מזימה להוליך שולל את הגיבור הטרגי ולגנוב את קשתו. העלילה הדרמטית מתפתחת, וממחישה ערכים וניגודים בין פוליטיקה ומוסר, בין גורל היחיד לחברה, ועוד.



מרדכי גלדמן: ספרות ופסיכואנליזה, הוצאת הקיבוץ המאוחד/ קרן יהושע רבינוביץ לאמנויות תל-אביב 1998, 136 עמ'

הספר כלול בסדרת "מושג" - סדרה של ספרי מבוא הסוקרט ובוחנת מושגי יסוד, זרמים וויאגרים הקשורים לפואטיקה וביקורת-הספרות בת-ימינו. הספר מציג מעמדה ביקורתית את התיאוריה הפרוידיאנית ותיאוריות אחרות שהתפתחו ממנה. כמו כן, נבחנים מחדש יחסי ספרות-פסיכואנליזה. הספר מיועד לקהל מקצועי, אבל גם לאחרים המתעניינים בנושא.

מאריה-תרזה די-לאשה: מעבר כעל, מאיטלקית: מרים שוסטרמן-פדובאנו, הספריה החדשה, הוצאת הקיבוץ המאוחד/ ספרי סימן קריאה 1998, 272 עמ'

סיפור חייה המפותל של קיארה, המסופר בגוף ראשון: אשה באמצע החיים, "סמרטוטית על גבול הטירוף", זכרונות, נסיונות ליצור קשר בין אמה לאביה, שמעולם לא נשא אותה לאשה, ונטש כשהלך למלחמה; במקביל נוגעת העלילה בפרשיות נוספות.

לא היו ימים יפים מאלה - סיפורים עבריים על אהבה ראשונה, בחירה ומבוא: רוחמה אלבג, גוונים 1998, 143 עמ'

14 סיפורי אהבה של סופרים ישראליים ידועים, ביניהם סיפורים שהפכו כבר לנכסי צאן ברזל של הספרות העברית כמו: "נעימה ששון כותבת שירים" של עמליה כהנא-כרמון, ועוד, הסיפורים: "בעיות אישיות" לדוד אבידן, "אורי ורחל" לדליה רביקוביץ, "עליסה" מאת אתגר קרת, "אהבת נעורים" של מ.י. ברדיצ'בסקי, ואחרים.

אריה סיון: דייר לא מוגן, הוצאת הקיבוץ המאוחד/ריתמוס סדרה לשירה/ קרן יהושע רבינוביץ לאמנויות תל אביב 1998, 78 עמ'

ספר שיריו העשירי של אריה סיון: "אני דייר בלתי מוגן/ בבית שבעליו בלתי מושג/ והמרחב בין המרחף ובין הגג/ נשלט בידי סוכן שתקן/ אשר על אף הצרות אינו מודיע לי/ מתי אושלך



מכאן.

ליאופולד פון זאכר-מאוזן: נגוס בפרווה, מגרמנית: שלמה טנאי, גוונים של שחור 1998, 140 עמ'

הרומן עוסק בנושא האהבה. מאוזן שעל שמו קרויות הנסיות המזוכיסטיות, מתאר בספרו המפורסם ביותר את מאפייני המזוכיזם: ביניהם: השפלות, עונשים ושימוש בתחושות. הרומן "ונגוס בפרווה" מבוסס על הקשר של הסופר עם פאני פון-פיסטור.

מיכל פלג: העיר הפנימית, הוצאת הקיבוץ המאוחד/ הספריה החדשה/ ספרי סימן קריאה 1998, 286 עמ'

"העיר הפנימית" כמו "העיר העליונה", "מובלעות הפליטים" ועוד, אלה מקומות על המפה המקומית שהמחברת לא קוראת להם בשם המפורש. זהו רומן ביקורתי ומתריס כנגד המציאות, המשלב אלמנטים היסטוריים בסיפור אישי. העלילה מספרת על תמרה ואביה ומתוכה נרמז איום הכאוס המרחף על העיר הפנימית. הדמויות בורחות מהמציאות

באמצעות יצירת עולם דמיוני משלהן. ויל סלף: אזור אפור, מאנגלית: יהושע וייס, הוצאת כנרת 1998, 256 עמ' קובץ בן תשעה סיפורים הוא ספרו השני של הסטיריקן והבריטי סלף, שתורגם לעברית (לאחר "מין ובלבול"). נושאי הסיפורים שאובים מהחיים היומיומיים.

עמלה עינת: קריאת הדולפינים, הוצאת הקיבוץ המאוחד 1998, 154 עמ'

שבעה סיפורים הקשורים זה לזה בקשר עלילתי. הבסיס או ההשראה לסיפורים הוא דוקומנטרי בחלקו. אירועים טרגיים שקרו במציאות וקיבלו תהודה תקשורתית גדולה כמו, למשל, הירצחה של כרמלה בלס על-ידי אהובה בעודה בהיריון, או סיפורו של ילד אוטיסט, שאביו שם קץ לחייו.

ויסלבה שימבורסקה: שלהי המאה, מפולנית: רפי וייכרט, סדרת קשב לשירה 1998, 79 עמ'

כלת פרס ישראל לשירה לשנת 1996: "המאה העשרים שלנו צריכה היתה להיות טובה מקודמותיה." היא כבר לא תספיק להוכיח זאת, / שנותיה ספורות, / פסיעתה



מתנודדת, / נשימתה קצרה. / [...] (מתוך) השיר: "שלהי המאה" עמ' 6.

יוסי אבני: כנגד ארבעה בנים, זמורה-ביתן/ עמודים לספרות עברית 1998, 277 עמ'

ספרו השני של יוסי אבני כולל ארבע נובלות: "שאינו יודע לשאול (אלף מחלות)", "חכם (קץ של נשים זקנות)", "תם (מחכים לדוד יאחוב)", "רשע (בן הטוחן ממקלנבורג)". עוסק בחומרים השאובים מסביבתו הקרובה של המחבר. כתיב בהרבה הומור ומעורר עניין.

רות נצר: האדום של הלבן, תמוז/ אגודת הסופרים/ סדרה ע"ש שאול טשרניחובסקי לשירה ולפרוזה, 1998, 63 עמ'

ספר שירים רביעי למשוררת: "ואכלתי את פרחי השעונית/ שתלתי אותם

במגרפות רגלי/ ונשמתי את ציפורי רפעי הגג/ ונמסו ועשו לי גגות רצפה מכונפים/ ושתיתי קירות נוזלים/ עד שזולו פרפריים. / שתיתי מי פרחי הגן, מיצי/ האדמה הפוערים גביע נסך/ אל גופי, גופי בער ובכה." ("רצפה")

רוברט שניידר: אח לשינה, מגרמנית: אריה אוריאל, הוצאת כבל 1998, 157 עמ'

ספרו זה של הסופר והמחזאי האוסטרי, רוברט שניידר, זכה בפרס לספרות וזה על הרומן המתורגם הטוב ביותר לשנת 1994. "זהו סיפורו של המוסיקאי יוהאן אליאס אלדר, שבגיל עשרים ושתיים שם



קץ לחייו, לאחר שהחליט לא לישון עוד. ("מי שאובה, אינו ישן" עמ' 7.)

יערה בן-דוד: שירים מחדר המתנות, תמוז/ אגודת הסופרים/ סדרה ע"ש שאול טשרניחובסקי לשירה ולפרוזה 1998, 43 עמ'

ספר שיריה השלישי של יערה בן-דוד, וספרה הרביעי בכלל: "יכולתי להעלם ואיש/ לא היה חושד בכלום/ כלום שהוא הדשן ממנו צומחים/ ענפי הסודרים אל כלום של עופרת מעל/ הר הקסמים. בצילוי נקודה קטנה/ מכל היופי הזה עולה טעמו של העדר/ שאין לטעות בו. הטוב בעולמות."

אברם קנטור: שני שניהם, ספרית פועלים/ 1998, 192 עמ'

ביום שפרש פיירמן מתפקידו במועצה, כשהגיע, לקראת הלא-ידוע, לחדר האוכל, דיבר עם אמא זליג לראשונה. נסיבות החיים מפגישות בין שני אנשים שחיו תקופה ארוכה זה לצד זה, מבלי "לראות" באמת או להכיר.



מרדכי גלדמן

נשיא

מה שנראה היה כהשגו של רצון אדיר -
 הכס המושל בעולם כלו -
 לא היה אלא מקום בו הכנע הרצון הפרטי
 לסדריו של הכללי ביותר:
 האיש היושב על הכס הרם
 לא היה אלא זה שהממלכה שלטה בו
 ללא מצרים או ותורים -
 עבדה העקרי של הממלכה
 אפלו קרבנה.

שפן עתותיו הקדשו כלם לעניניה
 ואפלו התנועה הקטנה בתנועותיו
 בקרה על ידי מסכמותיה;
 אפלו בחדרי חדרים
 שתמיד הציצו לתוכם מן התרכים
 הממנים הממלכתיים על בטחוננו
 היו תנועותיו נאותות
 ואפלו החלטות נועזות ביותר
 כשלוחם של ציים וצבאות מוטסים
 למלחמות במפריצי תכלת רחוקים
 היו תלויות בדעתם של ממחים ויועצים
 והשקול הפרטי ביותר בין שקוליו
 צמצם למשאלתו להתמיד את שלטונו
 במעשים שיכבשו את לב נתיניו
 כלומר יהלמו את רצונם.

מה היה אפוא שכרו של האיש
 שהכנע על ידי ממלכתו
 מלבד מחשבות מענגות
 על התועלת הנגרמת לנתיניו
 באמצעות גכונותו להתמסר לטובתם -
 רק ההזיה על הרמון סתרים
 בו מקף יהיה כשלמה או כשלטן המפאר סלימן
 באפשריות ססגוניות לענוגי בשר
 בשפעת חיקים שוקקי לחות
 באוצר של נשיקות, צחקוקים ולקוקים
 וכך דומה היה עליו כי כל מזכירת סתרים
 תענה להתלקחותה החפוזה של תשוקתו

ותשמור את הסוד בפיה, או בין ירכיה.

וכך אמנם היה.

נרגשות נענו המזכירות
 לתשוקתו הפוחת והחפוזה של נשיאן
 אך את הסוד בפיהן לא שמרו
 ובגדל רגשתן פטפטוהו בפרוטרוט בפני ידידותיהן
 אותן השביעו על הסודיות
 ואלה העבירו לשומרי סוד אחרים.

כה נודע בממלכה כלה כי חזר הנשיא
 למלכותיות קדמונית ופניו מזרתה.

ואף שבני הממלכה ובנותיה נוטים רבם
 למשגלים מהירים עם בני זוג מזדמנים
 וכך גם הנשואים שבהם
 יצא קצפם על הנשיא -

שהרי כפיפם העליון, גתינם המשלם האזרח הראשון
 אמור להענות בשלמות לתקנות החק והמוסר
 וכל סטייה מהם הרהם כמעילה בעם
 שהוא בלבד, בהיותו בעיניו המחוקק עצמו
 (באמצעות נבחריו בחירותיו),
 מתר לו לסטות מתקנותיו.

ברב קצפם בקשו להדיחו
 ורק ודוי טלויזיוני נרגש
 שכלל בקשת מחילה מתרפסת
 מעין השתחויה בכינית בפני הסדר התקני
 הציל בקשי את עורו.

תובעים היו ממנו בכל תקפם
 כי האיש היחיד בממלכה
 שישמור אמונים מחלטים לאשתו
 לא יהא אלא הוא.

תמיד בפריפריה

אדם ברוך: הוא היה גיבור הספריה החדשה 221 1998 עמ'



הגיבור העברי של אדם ברוך יכול להיות חייל מילואים מרופט, זונה רוסייה, חולת נפש, ילד דתי, ופעם אפילו פועל ערבי מהשטחים. הייצוג הלאומי אצלו תחום בקיום אוטיסטי, מרושל, עלוב, מבעית. הוא לוקח את החומרים שלו מהפרוות, ולא מהזרם המרכזי. בעצם, הוא הופך את השוליים למיין-סטרים של ההברה הישראלית - וזה קרה עוד בימים בהם הגיבור הספרותי הישראלי היה הצבר האשכנזי וגרורותיו. אם לוקחים בחשבון שסיפורי הקובץ נכתבו ברובם לפני כשני עשורים ויותר, ימצא שלפחות כאשר נכתבו, היה בהם גורם חתרני ומהפכני לא מבוטל. כיום, לחלק מהסיפורים עדיין יש כוח אותנטי ועכשווי והם חיוניים ונוקבים כבעבר. אחרים אולי מעוררים התפעלות על שחזו את הנולד והקדימו את זמנם, אך כוחם הפואטי קטן בהרבה. בוודאי יש לכך קשר עם העובדה שהם נכתבו לתוך השעטנו הניו ג'ורג'יאניסטי שחיבר רפורטז'ה עם טור אישי וסיפור ריאליסטי קצר: הזאנר שאדם ברוך עצמו ייבא לארץ והיה מנושא הדגל שלו, תחילה במדורו, "קשר עין" ביידיעות אחרונות ואחר כך בימים שבהם כיוון וערך ביד רמה את 'מוניטין'. מאחר שהמרחק בין פרוזה לעיתונות הולך ומיטשטש בשנים האחרונות, ברור שאדם ברוך היה אביהם הרחני של בני הדור הצעיר בספירת הישראלית, ומכאן שקיבוץ רשימותיו הישנות בספר הוא מופיו היסטורי וארכיוני, לפני היותו אקט ספרותי טהור. כשקוראים את סיפורו "הוא היה גיבור" (לטעמי, הסיפור החוק והמובחר ביותר בקובץ), קל לזהות כיצד נוצר מספר כמו אתגר קרת. קל גם לזהות מניין ייבא ברוך את סגנונו (עקבות ברורים של ריימונד קארבר, למשל, אלו נחשף בודאי ברוך בימים שעשה בניו יורק, הרבה לפני שמישהו הכיר כאן את השם). בימים בהם נשלטה הפרווה העברית בידי הקאנונים הקלאסיים, יצר הוא את הסגנון הרזה עם השפה הדלה, היבשה והמדויקת. כך שלמעשה אפשר לומר שהוא האיש שהכשיר את הקרקע לפרווה הרזה שפרצה בשלהי שנות השמונים ותפסה תאוצה בעשור הנוכחי. המהפכה שלו היתה שקטה. או איש בודאי לא העלה ברעו שמובר במהפכה, שכן סיפוריו נכתבו על גייר עיתון ולא בספר מכובד. הפרספקטיבה הספרותית ההיסטורית שומנת בחובה גילוי למי שלא הכיר

שעוסקים בדמויות מן המציאות הפוליטית הפריפריאלית של שנות השישים והשבעים), לא יאמרו דבר לחלק לא מבוטל מן הקוראים שגילם מתחת לשלושים ומשהו. לסיפורים אחרים יש כוח רק כמקטע נוסטלגי במיפוי התרבות הישראלית של אותן שנים. אבל מבחינתי המסקנה הכואבת ביותר מקריאת הקובץ היא, שאדם ברוך הוא מספר מוכשר ומיומן, אבל מוחמץ. מוחמץ אולי משום שכתב לעיתון, ושם כידוע, המקום והחומר מוכתבים מראש ולפיכך מוגבלים ומגבילים. מוחמץ אולי גם משום שהקדים את זמנו, ובמציאות הספרותית של אז, לא היו מעלים על הדעת להעניק לו כמה ספרותית והגלו אותו לנישה העיתונאית המוגבלת (ואולי הוא זה שהגלה את עצמו אליה מרצון). הייתי אף מעזה ואומרת שאדם ברוך היה נעשה סופר טוב יותר אילו לא נאלץ לכתוב לעיתון. במשך כל הקריאה לא הרפתה ממני ההרגשה שהוא היה יכול לכתוב סיפורים נפלאים, להיות, אולי, ריימונד קארבר הישראלי.

יעל ישראל

מחשבות על אובייקטים

סירי הוסטנט: בעיניים קשורות, מאנגלית: משה רון, הספריה החדשה 1998, 175 עמ'

הפצים ואנשים

"בעיניים קשורות" בנוי מארבעה חלקים הקשורים תמטית וסובבים את מבטה של איריס, סטודנטית צעירה לספרות אנגלית באוניברסיטת קולומביה. אולם אין הם עוקבים זה אחר זה באופן כרונולוגי ואני נוטה לראות בהם מערכת צירים לא שרירותית, אף כי לא בהכרח מודעת לחלוטין, שבה משמש החלק הראשון כמפתח לפיענוח הספר כולו, ובה בעת נוקט מהלך הנוגד במידה רבה את שלושת חלקי הספר האחרים. מין דיאלקטיקה כזו שעניינה המרכזי היחס, הלא מובן מאליו, בין אנשים ואובייקטים. בראשית הספר אם כן, פוגשת איריס (וריאציה על שם הסופרת) את מר מורנינג, אדם שהוא מהבר מקצועי ורב פעלים: הוא כותב עבור כתבי עת בתחומי סביבה וגינות ובענייני בילוש, ולפי עדותו, פירסם כבר

סיפורים, רומן ריגול, שירים, מסות, ביקורות ואפילו קטלוג אמנות. כל משימה שלו הוא מבצע תחת שם אחר. "דרוש כישרון", הוא מסביר, "סגולה גאונית [...] לקלוע לשם הבדוי שישהרר את האיש או האשה המתאימים למשימה. דוויט ל. פרקר חיבר את קטלוג האמנות ההוא, למשל, ומרטין בליין כתב את ספר הריגול. אבל קיימים גם סיכונים. התכנון הקפדני ביותר עלול להשתבש, אין לדעת לבטח מי תבוי מתחת לפסבדונים שאני בוחר" (עמ' 11,12). מסכנה זו, למשל, התרחקה סירי הוסטנט לחלוטין כשהשם איריס מהווה מסכה מתחכמת לשקיפותה, איך לומר, קצת מייתרת את התחפוש.

אותו סופר לכל עת מזמן את איריס לעבודה זמנית וחריגה ביותר. הוא מעביר לידיה בכל פעם חפץ אחר, טריוויאלי ויומיומי - כפפה, מראה, ופעם אחת אפילו פיסה סוגסטיבית של צמר גפן מוכתם - כולם חפצים שנשארו ברשותו, משל אשה צעירה שמתה, ושעליה אין הוא מוכן לספר דבר. תמורת 60 דולר לחפץ, מוטל על איריס לתאר כל חפץ תיאור פרטני ולהקליט את התיאור בקול לחישה, שהוא, לפי מר מורנינג, הקול האנונימי ביותר. "הלחישה חיונית, כי הקול האנושי המלא הוא ייחודי מדי, מסומן מדי על-ידי ההיסטוריה הפרטית שלו. אני מעוניין באנונימיות, שלא לחסום את ביטוי טהרתו של החפץ, את הצגתו החשופה. לחישה אין לה אופי" (עמ' 13).

יש משהו מרתק באדם הזה ובמסע השחזור שהוא עורך. הוא מסביר כי לאחר מות אותה אשה, שם לב שתפציה אינם חסרי חיים, אלא טעונים באיזה כוח, באיזה היות. אלא שעם הזמן הם נסוגים לתכונת החפץ שלהם. אנו מניחים, כי התיאור שלהם אמור לשמש בסיס לטקסט כלשהו שבו ינסה מורנינג לשמר ולשחזר את החותם שהשאירה המנוחה בעולם. (יש עכשיו סרט אמריקאי קטן בשם נפלא במיוחד "המיתוס של טביעות האצבע", ובהשלכה נדמה שמורנינג מציג כאן מיתוס של בריאה שמשמעותה בעיקר שחזור ומחזור - האדם כיציר של טביעותיו, נאמר.) ואולי כולנו חיים היום בעולם שמאפשר רק בריאות משניות מעין אלה. מכל מקום, איריס, המנסה לבצע את תנאי העסקה, שהיא זקוקה לה ביותר בגלל תפרנותה הכרונית, מגלה בהדרגה את האובססיה שלה עם העובדות שמאחורי עבודת שחזור. היא מתעקשת לגלות את גורלה המדויק של הנפטרת, ומגיעה לאמת חלקית - הנ"ל נרצחה במרתף בית הדירות שבו חי מר מורנינג, והוא אף נחקר בקשר לרצח אך שוחרר. כשהיא

אבל מה שחסר כאן מעבר לתחכום זו אנושיות: אם יש כאן השיפה מתמדת של מסכות והריקנות שמאחוריהן או מתבקשת אולי קצת חמלה, אם יש כאן הרבה בלבול, כמו בכל ייצוג של הכאוס האנושי, היית מבקש לחוות באמצעותה גם מעט חום והומור שהולך גם מעבר לאירוני. אולי בעצם מה שחסר כאן הוא לב - המשאבה החמה הזו.

רותי גור

משליך עליו הסכים וכמיהות, צריך להצות קווים ולהעזר בתפוחות גבריות? עזוב, שלא לומר, פתטי.

מה בין ספרות מתוחכמת לספרות גדולה? מזמן לא נתקלתי בספר המביא דחיסות דימויים שכזו, רבים מהם אופנתיים באורח אסתטי המתכתב, ושמה אף מתחנף אל הקורא המשכיל.

נגדעו, והשאירו אחריהם עירום סוגסטיבי, עירום שממנו נעדר האני שלה, כגרעין הארגון והתפיסה העצמית שלה. מעניין שתמונה זו מעוררת פיק ברכיים של קדושה בן זוגה האדיש של איריס, והופכת אצל רבים מדי - אחוז לא קטן מקרב הקהילה האמנותית והאקדמית ראו את התמונה או לפחות שמעו עליה - לייצוג של יופי. קשה, בהקשר זה, שלא לחשוב על תהליכי הקטיעה וההחפצה הרבים שעברו על רעיון היופי הנשי וישומיו על-ידי דורות רבים של אמנות גברית. ואפילו הונוס כרותת הזרועות, בגלל פגעי הזמן אמנם, עולה כאן כאילוסטרציה בלתי נמנעת. יש לציין, עם זאת, שגם איריס חווה את מושא התשוקה שלה בעת ההיא, את סטיבן, כמשהו לא מוצק לגמרי. אפילו כשהוא שוכב במיטתה, היא מדמה כי אפשר להעביר דרכו את היד, כל כך הוא ערטילאי והמקמק.

החלק השלישי של הספר מוקדש לאישפוזו של איריס בבית החולים, כתוצאה מהתקף מיגרנה רצוף בן חודשים מספר. בתוך העולם המנוכר של בית החולים, נשללת מן המאושפזים ההיסטוריה האישית שלהם. הסיפורים שלהם על כאב, ואפילו על רגעי אושר מתורגמים למונחים נוירולוגיים. כתוצאה מכך, גם אם אין להם תודעה של חפצותם, הם מתקשים לשמור על תודעת אנושיותם, ועבור הצוות המטפל הם הופכים למקרי מחלה, או, במלים אחרות, לקולקציה של חפצים בעייתיים, צעצועים מכניים, שהמנגנון המסתורי שלהם יצא משליטה.

ואילו את החלק הרביעי והאחרון של הספר מיטיבה לייצג חליפת גבר. איריס עוטה אותה לראשונה בדרכה למסיבת תחפושות גיו-יורקית. החליפה יוצרת אצלה זהות חדשה ואנדרוגנית, ללא איפור ועם שיער אסוף, היא הופכת לאשה גברית או לגבר נשי. מטמורפוזה שכרוכה בה תחושת שחרור. יותר ממה שמעיד הדבר על האלסטיות של המיניות, נושא שאליו התייחסה הוסטוטט בראיונות עיתונאיים, דומה שיש כאן הערה עזובה על ייצוגים נשיים. בשלב מאוחר יותר של הסיפור, איריס נדחפת אל החליפה כדי להדוף עיניים גבריות, ובהדרגה מגלה את הקלות שבה היא מקללת, או את המבטא המערב-תיכוני שעמלה קשות להיפטר ממנו ותוזר עתה לקולה החדש כקלאוס, דמות שאיש חוץ ממנה אינו רואה כגברית באמת. האם אכן מאמינה המחברת שכדי להשתחרר מן ההתניה החברתית לליטוש לעידון ולקיום שהקשריו הבינאישיים חפציים, בין השאר, כייצוג של יופי שהמתבונן

מעמתת את מורנינג עם המידע שרכשה, היא פוגשת אדם מאוכזב, אך גם לגלגני. "אין יותר מה לומר. והסיפור שלך, לא שלי [...] כבר בחרת לו סוף, מצאת מוצא [...] המכסף הרע היה לאבן. - המלך והמלכה חיו באושר עד עצם היום הזה - 'הוא מת בכלאו, אדם שבור'. מה שלא יהיה" (עמ' 29).

אם כן מה שאמור להיות ניסיון טהרני באופיו, לשחזר אדם, להחיותו על סמך הסימנים הפיזיים, החפצים שהשאיר בעולם, נכשל, בגלל הסקרנות הרגשית והרכילות של איריס. למרות ההשכלה הספרותית שלה, כשהיא נדרשת לבחור, תעדיף איריס לתפקד כבלש ולא כמשורר. וחבל ש"המכתבים הגנובים" של אדגר אלן פו לא שימשו לה מודל לבלש האולטימטיבי - זה שהוא מתמטיקאי



ומשורר כאחד.) באחד העימותים בין איריס המבקשת פרטים ביוגרפיים על המנוחה ומורנינג הממאן, הוא מגדיר את ההבדל בין שתי הגישות כהבדל בין החיאה - מהלך השחזור שהוא יום, לקבורה - ציד העובדות שלה. אמנם מורנינג הוא רק אספקט אחד של יוצרתו, אולם מפתח להעזר בפרשנותו הקשוחה ולהפעילה כלפי שלושת חלקי הספר האחרים. אם בחלק הראשון הניסיון היה לשחזר אדם על-פי חפצי הקניין שלו, בחלקי הספר האחרים מתקרבים האנשים קרבה מסוכנת לקיום חפצי - גם לגבי תפיסת העצמיות שלהם וגם ביחס לייצוגי היופי, התשוקה והכות, בתוך המסגרת של יחסי גברים נשים. בחלק ב' של הספר, הדימוי העיקרי הוא צלום של איריס, הנעשה על-ידי צלם הרואה באנשים מושא לצילום, ומסוגל לאהוב, אם בכלל, רק דרך עדשת המצלמה. אותה תמונה מעוררת באיריס תיעוב, כי היא מציגה אותה כחסרת תבונה, מטושטשת קונטורים ובעיקר קטועה. הצילום המתוחכם נחתך כך שזרועותיה ותוהו הלבושים

נגה יתומי-רביב

לְקַחַת עֹרָה בְּמִקְוֹמֹת הַנְּכֹנִים
רוֹפֵא, כּוֹבֵס,
עוֹרֵף-דִּין,
מְנַהֵל-חֲשׁוֹנוֹת,
סוֹחֵר סִמִּים,
לְבָקֵשׁ עֹרָה,
לְקַנּוֹת עֹרָה,
לְבָכוֹת.
לְבָכוֹת.

מֵה יֵשׁ לִי בְּחַיִּי
אִם לֹא אֶת
יוֹם מוֹתִי
שִׁירֵי אֵינָם שִׁירִים
שִׁירֵי אֵינָם שְׁלִי
יוֹם יוֹם קוֹרֵא אוֹתִי
וְלִי לְלַכֵּת
לְעוֹלָמִי

וְיִדְוֶעַ: "יֵשׁ אֶת" זֹאת שְׁגִיאַה. בְּרוּר.
"שִׁירֵי" כְּנֹוֹי חֲבוּר וְלֹא דְבוּר.
"אֵינָם" מִי מְשַׁתְּמֵשׁ בְּזֶה בְּכֻלָּל?
"יוֹם יוֹם וְגו'" - תְּפוּר.

הֵיִם שְׁקֵט.
צְפוּר מְעוֹפֵף
לוֹ גַם אֲנִי שְׁלוֹה.

הֵיִם שֵׁ
צְפוּר מֶ
לוֹ גַם אֲנִי שֵׁל

הֵיִם
צְפוּר
לוֹ גַם אֲנִי

הֵ
צִי
לוֹ

בין שקספיר לבין התנ"ך

הלל ברזל: מן הסתום אל המפורש: "שמחת עניים" לנתן אלתרמן, עקד 1997, 40 עמ'



רמיזות לתנ"ך ורמזים לשקספיר לציבור הרחב בישראל נתן אלתרמן ידוע בעיקר כבעל "הטור השביעי" – שירים על בעיות השעה שפורסמו בשעתם באופן קבוע בטור השביעי של העיתון היומי 'הארץ' ואח"כ 'דבר', וקובצו יחד בספר "שירי העת והעיתון". שירים אלה נכתבו בצורה ברורה והעבירו לציבור הקוראים המתפעל מסר קומוניקטיבי מפורש שהדגיש את הערכים האומיים של בניין הארץ ואת הצווים הכללי-אנושיים של שמירת המוסר וצלם האדם. גם הפזמונים הרבים, שחיבר נתן אלתרמן בהומור עוקצני דק, נתקבלו בהתלהבות על-ידי הקוראים, שנהגו מן השנינות החריפה שבה ביטא את ביקורתו נגד תופעות שליליות בעם.

אולם זהו רק פן אחד של כתיבתו של נתן אלתרמן, שהיה ממכונני שירתנו החדשה. הפן השני התבטא במחרוזות של שירה חידתית, אפופה אווירת מסתורין ועירפול, המכוונת לקהל-יעד מצומצם של קוראים אנני טעם, של מבקרים ומומחים באמנות השיר. שירה זו השתבצה בתוך הקיבוץ שירים שמכבר, שכלל את המחרוזות הגדולות: "כוכבים בחוץ", "שמחת עניים" ו"שירי מכות מצרים".

הסתומה והחידתית שבהן היא המחרוזות הארוכה "שמחת עניים", שלפיענוחה מקישה הלל ברזל את הספר שלפנינו.

את הסיבה לבלבול בהבנת מחרוזת השירים הארוכה "שמחת עניים", מסביר ברזל באופי המטאפזיקליסטי של השירים האלה ובמבנה התוכני שלהם. מבנה זה מגלם שני קווים מקבילים המתפשטים לשני קטבים. מצד אחד, התיאורים מאוד אישיים ומתמקדים בתחום היחיד: מתחים קשים בין גבר ורעייתו בפקעת הרגשות; אהבה, קנאה ובגידה. מצד שני, יש התייחסות ברורה לתופעות בתחום הרבים: חברה ולאום, מחתרת ומצור, מלחמה ומפלה ובגידה בסולידריות בין-אישית במלחמה. כאן גם נזכרת בפעם הראשונה בשירה העברית (מרס 1941) המלה "שואה", החוזרת פעמיים במובן הרחב של המלה – קטסטרופה עולמית שעומדת לבוא על אירופה. בהתאם לשני קווים אלה נוצרו שתי אסכולות עיקריות בפרשנות. האחת רואה במחרוזות זו ביטוי לגורל היחיד: הבעל קם מקברו ומביע את קנאתו לאשתו באוסף

ממחזות שקספיר וקישורים של תשתיות תנ"כיות עם מקורות מספרות כללית. לדוגמה: פרשת כבשת הרש שבספר שמואל ב' עם סצינת הקפיצה של המלט לתוך קברה של אופליה במערכה החמישית של המחזה "המלט" לשקספיר; והפסוק המרכזי שבתחילת קהלת: "הבל הבלים הכל הבל" עם רמזים מייאשים מן המחזה אותו של שקספיר המגבירים את תחושת התסכול של התרוששות והתנדפות ואת חוסר-היכולת לתקומה.

גישה מקורית לפרשת כבשת הרש מציג ברזל כשהוא מראה איך פרשה זו משמשת לאלתרמן אבי-טיפוס של בגידה כפולה ומכופלת במשפט האירוני המהפך "וצחה ככבשת הרש", המיוחס לרעייתו הבוגדת של הדובר: "בגורלה של כבשת הרש, שנלקחה ונטבחה, נשקפות שתי דמויות: אוריה החתי, שהופקר למוות בפקודת המלך, ובת-שבע רעייתו, כבשתו היחידה, שהמלך העשיר, שלא חסרו לו נשים משלו, לקח לעצמו [...] אלתרמן, ככל הנראה, תופס את כבשת הרש כבוגדת והמעשה שעשתה כקורא לנקם. שהרי יכלה בת-שבע כאשת-איש בעלת ייחוס אבות, הנשואה למפקד חשוב, לסרב למלך ולא להיענות לשליחיו. בגידתה הראשונה היתה בבעלה, ואם היה אוריה החתי חוזר לביתו ושובכ עמה, כפי שרצה המלך דוד, הרי היתה בוגדת גם במלך שהרתה לו. כבשת הרש, אינה איפוא צחה וברה, אלא נושאת עוון של בגידה כפולה" (מן הסתום אל המפורש, עמ' 8-9).

קישור הרמיזה לכבשת הרש עם האסוציאציה של קפיצת המלט לתוך קברה של אופליה מעיד על אהבה שלא פסקה, אף-על-פי שנראה היה שהמלט נשט לגמרי את אהבתו. הוא מרמז ל"גורל הטרגי של האיש המתגעגע לכבשה, על אף שהיא תביא אתה לעצם מוות, בגידה ונקמה" (שם, עמ' 9).

האפילוג מגלה שב"חגיגת קיץ", עשרים וארבע שנים לאחר "שמחת עניים", הופיעה שוב כבשת הרש, הפעם בשיר מיוחד המרמז על עונשו של דוד על בגידתו – פילוג מלכותו וחורבן מלכות יהודה ומלכות עשרת השבטים – כנבואתו המוכיחה של נתן הנביא. בקשר זה שבין חטא היחיד לאסון הרבים שבתנ"ך משתקף גם הקשר שבין צרת היחיד לפרוענות הבאה על הכלל שב"שמחת עניים". זוהי דוגמה אחת מני רבות המסייעות לפיענוח היצירה העלומה "שמחת עניים" ומעשירות את הבנתה. היא מציגה שיטת אינטרפרטציה השוואתית התובעת ידע מקיף וכושר אינטגרטיבי של פרשן מעמיק. באלה ניתן מחבר הספר שלפנינו. ■

שרה הלפרין

לגלות את סודו של הקיום

ספר השירים של אלה בת-ציון - דגש, ירושלים 1997

בדומה לגיבורו של קפקא המתדפק כל ימיו על "שער החוק" הממאן להיפתח, עוסקת אלה בת ציון באסופת שירים בת מאתיים עמודים בעיקר בהתדפקות על שערי המופלא המסרבים להיפתח לפניה. אלא שהמרחב הצר, הנחשף מתוך המעשה הנמשך של ההתדפקות על שערי המופלא, מותיר את הקורא בתחושה מעיקה של העדר סיפוק. מחד, אין הקורא מקבל תמונה ברורה של מניעי המשוררת להוסיף ולהתדפק במרץ בלתי נלאה על שערי הבלתי מובן, המיסטי, אותו מקום בו ניתן להסבר הסופי והחד משמעי לקיום; מאידך גיסא, אין הקורא מקבל תשובה ברורה לשאלה אם אכן ובאיזו מידה באה המשוררת בחללו של אותו מופלא. ככל שניתן להבין מתוך הספר, אותו מופלא נתון במקום המצוי מעבר לכל לשון ושפה. כך, בשיר המסיים את שערו הראשון של הספר, "קסם יופי, אמת", נאמר: "הרשימו אותי כמיוחד שמותיהם של חלקיקים תת-אטומיים / שנתגלו לא מכבר: קסם, יופי, אמת". אלא שהקורא נותר בלתי מסופק ובלתי מוקסם. אין המשוררת טורחת להבהיר דבר וחצי דבר על אודות שלושת מושאי "כמה חלומות בלתי נהירים" וכך נותרות המלים כמסמנים שאיננו נרמזים על מסומניהן.

דרך ארוכה הולכת בת-ציון ונושאת את אותה התדפקות. אותה אמונה נמשכת בהתבהרות האפשרית. "שכל כמוס היה לאדם הישן / וכפי הנראה עדיין כמוס / בחביון. במעמקים חשוכים / של זריחתו האפשרית". אבל, הכמוס נשאר כמוס ועל אודות הזריחה אין אנו יודעים דבר. יש שהיא מבקשת פתרונות ואומרת: "ואולי החוכמה (הזאת) נדונה לכשלון / ואולי הפתרון הוא לאבד תודעה אנושית / אולי דווקא התודעה היא המכשול / לזרימה חופשית..."

במקומות אחרים מתבטא הניסיון לחצות את קו הגבול אל המופלא בהתייחסות אל המוות. אלא שגם כאן אנו נותרים עם מסמן שלא ניתן לומר דבר על מסומנו: "כאילו אין מוות / כאילו המוח קטן מלהכיל את גודל הרעיון".

דווקא השער הקרוי "ספר החלומות של האלוהים" מסמן התבהרות ושינוי חיובי בשירה של בת-ציון. זה נובע מן הויתור על ההאזנות במופלא. מן הויתור על הניסיון לעבור קו גבול כלשהו והמרת המאמץ השירי באותן דמויות מיתולוגיות אשר הן את



ספר השירים של אלה בת-ציון

מה שירוק, מה שרוקד/ מה שחפור באדמה /---/". שיאו של שער זה בשיר "גם הפרי גם הנפש גם המין" שם אומרת בת-ציון: "גם הפרי גם הנפש גם המין/ שסועים, חצי-אהבה חצי-שנאה/ ובהמשך: "הקול שלי התפצל והוא מדבר בשתי לשונות/ חצי-אהבה חצי-שנאה/ הלשון שלי תלויה בוֹיכרון (תמחבר לה מלים) חצי-זיכרון

חם חצי-זיכרון מאחסן נבגדות/ חצי-פסיכולוגית נדיבה וחצי /---/". כאן סוף סוף מתגלה מלוא דמותה של המשוררת, על השסע הפנימי הכובל את רגליה לאדמה, שעה שרוחה מרחפת בשמים המטאפיזיים, במיסטי ובאלוהי, מנסה להאחו במשהו אשר יניח לה לגלות את סודו של הקיום. אין ספק שאלה בת-ציון היא משוררת רבת כשרון השולטת בלשון ועושה

שימוש רהוט בשפה. יחד עם זאת, סובל הספר מאי-אחידות מצד רמת השירה המוצגת בו. בצד שירה נפלאה אשר קצרה היריעה מלצטט, ימצא הקורא שורות רדודות רבות מדי. אין ספק שאלה בת-ציון ראויה למבט רטרופקטיבי ויחד עם זאת דומה שהספר שלפנינו היה נמצא נשכר אילו נגזע בו עורך קשות. ■

יורם סלבסט

רוני אלפנדרי

חריצים במציאות

מה את עושה לי
מה כבר יכול לצאת מזה
מה שבלוליות שאת מתגאה בה
שולחת אותי למקומות שלא קיימים
ואני מתכסה בקורי עכביש
הולך לאבוד

מכל אריות רגשותיך
את מותירה צעיף דק
אשת הרוח בעוכריך
חושפת כתף לא מוגנה
נימים כחלילים בבשרך
מזמינים מעקב
מפרך
יומיומי

פה אי אפשר לשכוח
עורך התלך
שעריך הקצר
מלות הפרידה
ריח המלח

לערבב היטב
להאחו בנותר
משהו קונקרטי
שאפשר לשים במעטפה
להדביק בול
ולשלוח

אנחנו כבר לא ילדים
אמרת
ותיוך עצוב האפיר פניך

ובכל זאת עדין לאהוב יכולים
המשכת
ואולי הנסיון ילמדנו
ותבקת אותי
בידים ציפות
ואת כל ריסי
לטפת

פרסום ראשון

רמת גן

יוצאת מקפת חולים ברחוב אורה
בוכיה
בידיה מעטפת קרטון לבנה
צלומי מחלתה
עד לביתה תחזיק את פניה
בתוך כפות ידיה
ותתפלל שבתה עדין בעבודה

כדי שתוכל

לצנוח לתוך המטה
לטמון ראשה באפלה
ולדמין את מותה

בבוקר כזה אפשר להשתגע

בלי שנים
טרוטת עינים
מחיקת ובוכה
עומדת בתחנה
מתחת לסככה שקופה
שער סגל ושמלה עד לרצפה
למול אוטובוס אדם ורוצש
מתזיקה כרטיס משמש
מנסה להעלות ולהסביר

מפה היא יכולה לנסוע לבית הקברות
אתמול נסעה ושכחה לומר דבר מה
ועכשיו היא מצטערת

זיקה לאנושות והתבדלות ממנה בתורת

משה והנביאים

אליעזר שביד

(עדות הספרות המקראית על הופעת העם היהודי והתפתחות תורת היהדות)

א.
במחקר ובהגות של "חוכמת ישראל" בת הזמן החדש מקובלת הקביעה שעם ישראל הוא שהביא לעולם בתורתו את האמונה באחדות ובייחוד האלוהים. מקובלת עוד, הקביעה, שכתוצאה מן הויעוד החריג בין האוניברסליות של אל אחד לאנושות כולה, לבין הפרטיקולריות של עם אחד שהתקדש על-ידו משאר העמים, נוצר המתח הפרדוקסלי שהוליד את רעיון "עם סגולה" ועיצב על-ידו את הגורל ההיסטורי של עם ישראל מהיווסדו עד זמננו.

קביעות כלליות אלה התבססו על עדותה של ספרות הנבואה המקראית, מזה, ועל חקר השוואתי של הספרויות שתיעדו את השקפות העולם הדתיות של עמי הקדם, שעם ישראל חי ביניהם, מזה. השאלה אם הרעיון המונותאיסטי הופיע בעמים אחרים לפני, או במקביל, להופעתו בספרות המקראית הקדומה, נבדקה בקפידה. חזרו ועלו אפשרויות של השפעה ממקורות שקדמו לנבואה המקראית או הקבילו לה. מטבעם אין ויכוחים מסוג זה ניתנים להכרעה חד-משמעית, אבל ההשקפה המובילה היא שה"מונותאיזם", במשמעות המוגדרת לעיל (אל פרסונלי אחד ומיוחד), הופיע לראשונה בספרות הנבואה המקראית, שכוננה את תורת-ישראל, אף כי היתה הופעה זו תולדת התפתחויות מחשבתיות שהסתמנו בדעות הפוליתאיסטיות המפותחות (שומר ואכד, מצרים, אשור ובבל ולבסוף - יוון). לאמור: המחקר ההשוואתי המודרני בתולדות הדתות אישש את ההנחה שיש להבין את הופעת ה"מונותאיזם" בעם ישראל על רקע דתות-הקדם הפוליתאיסטיות, כחינת השלמה של מגמה ביקורתית שאולי התפתחה מתוכן,

והביאה לבסוף לידי התנתקות ולידי יצירה של ראשית דתית חדשה, המעוגנת בהתגלות אלוהים מסוג נבואי חדש, לא מתוך חזיונות הטבע וחוקיותו, כי אם ממישור רוחני מטאפיסי.

כאמור, השקפות אלה של המחקר וההגות הדתית המודרנית התבססו גם על עדותה העצמית של הספרות המקראית, שהיא הספרות היחידה המתעדת השקפת-עולם מונותאיסטית שלמה ומובדלת מן הפוליתאיזם הבדלה מוחלטת. אולם נקל לעמוד על כך שהפרספקטיבה המחקרית ההשוואתית, שהביאה בחשבון את עדויות כל המקורות הדתיים שהגיעו לידיעתנו, מתוך השאיפה לתיאור אוניקטיבי של ההתפתחות ההיסטורית מנקודת ראות תוך-ההיסטורית ולא מנקודת ראות התגלותית-דתית, הציגה את העדות המקראית מנקודת ראות חיצונית לה, ופרשה אותה במהופך להבנה העצמית הגלומה בה.

הנותן דעתו למכלול העדות המקראית יעמוד מיד על ההבדל המהותי שבין הבנת התיעוד המקראי לבין הפרשנות המחקרית ההשוואתית: הספרות המקראית נותנת את עדותה על יסוד של התגלות אלוהית, ולפיה היא מתעדת את ההיסטוריה הדתית האוניברסלית של כל העמים ולא את ההיסטוריה הדתית הבלעדית של עם ישראל, כפי שהמחקר המודרני מניח. משמע שציר התיאור המקראי הוא אוניברסלי ומקיף, ולא פרטיקולרי וחלקי, ומול תיאוריית ההתפתחות הרציונליסטית של המחקר המדעי, שלפיה ה"פוליתאיזם" קדם בהכרח ל"מונותאיזם", כחינת שלב ראשית העולה מתוך התנסות ישירה בחיי הטבע, מעידה הספרות המקראית באורח חד משמעי

שה"מונותאיזם" נוסד לכתחילה על-ידי התגלות אלוהית כדת האחת של האנושות כולה, שהוא קדם בכך לדתות ה"פוליתאיסטיות", ושדווקא הן שהתפתחו על יסוד ה"מונותאיזם" בשלב יותר מאוחר, כאשר האנושות הקדמונית המאוחדת התפצלה לעמיה ולשבטיה, וכל עם יצר לעצמו דת לאומית שתייצג באליה את טבע ארצו ותכונן את הסמכות המדינית המאחדת והמנהיגה אותו.

מעמדו המיוחד, ושליחותו הסגולית של עם ישראל אף הם תועדו במקרא על רקע תפיסה מקדמית זו: האבות, משה, ושאר הנביאים, מתוארים כאישי הסגולה שנשארו נאמנים להתגלות המקורית של אלוהים לאנושות כולה. הם פעלו תחילה כיחידים הפונים אל יחידים, ואחר-כך כמנהיגי העם שיצא מזרעם, קיבל את תורתם והתאחד על-ידה. אכן, המדייק ימצא שגם באופן זה אין בעדות המקראית טענת בעלות אקסקלוסיבית על התגלות אלוהים לבני-האדם.

אמנם, הסיפור המקראי מעיד שמאברהם ואילך נמסרה אמונת הייחוד והתקיימה כדת נבדלת על-ידי בחירי צאצאיו, ואחר-כך על-ידי השבטים ועל-ידי העם שנוצר בהתאחדם, אבל הספרות המקראית, המתעדת את ההתארעות ההיסטורית בת מאות השנים, מניחה כדבר המובן מאליו שהברית התורנית, שנכרתה לאנושות בשחר תולדותיה, בימי נוח, נמסרה והתקיימה גם על-ידי נביאים אחרים, שפעלו בעמים אחרים, ושגם במובן זה המשיכה אמונת הייחוד להיות הדת האוניברסלית המשותפת לאנושות כולה, שאפילו הפוליתאיזם המכסה עליה העיד בדיעבד על אמיתה.

והי מכל מקום התמונה המצטיירת מעדותו



רמברנדט, יעקב מברך את בני יוסף

של ספר בראשית, ומעדותם של שאר ספרי המקרא. די שנוכיר את מלכי-צדק מלך שלם הכהן ל"אל עליון" (בראשית, יד, יח-כא), את "הירא את דבר ה' מעבדי פרעה" (שמות, ט, כ) את יתרו ואת בלעם, המתוארים, זה בספר שמות וזה בספר במדבר, כנביאי אלוהים שקמו בעמים אחרים והשפיעו גם על ישראל, את איוב ואת שלושת רעיו שאינם מישראל והם מוצגים כנביאים יראי אלוהים. דברי הנביאים האחרונים בנושא זה עוד יידונו ביתר פירוט להלן, אבל כאיזכור כללי ראוי לציין את דבריו המפורשים של עמוס: "הלא כבני כושיים אתם לי בני-ישראל, נאום ה', הלוא את ישראל העליתי מארץ מצרים ופלשתיים מכפתור וארם מקיר." (עמוס ט, ז) ואת דבריו המרחיקים לכת עוד יותר של מלאכי חותם הנבואה: "כי ממזרח שמש ועד מבוא גדול שמי בגוים ובכל מקום מקטר מגש לשמי, ומנחה טהורה, כי גדול שמי בגוים אמר ה' צבאות" (מלאכי א, יא) ולבסוף נזכיר כי לפי עדות ספר עזרא "ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר ה' מפי ירמיה העיר ה' את רוח פרש מלך פרס ויעבר קול בכל מלכותו וגם במכתב לאמר: כה אמר כרש מלך פרס: כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה. מי בכם מכל עמו ויעל לירושלים אשר ביהודה ויבן את בית ה' אלהי ישראל הוא האלהים אשר בירושלים" (עזרא א. א-ג).

ענייננו בעיון זה הוא התפתחות אמונת הייחוד הישראלית, ותפיסת הזיקה שבין תורת-ישראל לעם ישראל ולאנושות. נניח, אפוא, לשאלה אם ניתן לאמת את עדותה ההיסטורית של הספרות המקראית על ראשוניותה ותפוצתה הכללית של אמונת הייחוד בתור דת האנושות המקורית, באמצעות מקורות נוספים. טענתנו היא כי בין אם ניתן לקיים באורה מחקרי את הקביעה הזאת ובין אם לאו, אין להבין את התפתחות אמונת הייחוד של עם ישראל, ולאחר מכן את התפתחות אמונת הייחוד בנצרות ובאיסלאם, מתוך זיקה פנימית לעדות המקראית, אלא על-יסוד האופן שבו הבינה התורה את יחסה לאמת הדתית של שאר העמים; דהיינו שהתגלות לעם ישראל בתורתו היא המשך של התגלות אוניברסלית לאנושות, ושבתור שכזאת היא מכוונת שליחות בעלת משמעות אוניברסלית שעניין בה לכל העמים והיא מכוונת אליהם באמצעות העם שנבחר מתוכם לצורך זה. רק על יסוד הסתכלות כוללת זו ניתן להגדיר את תפקידו המיוחד של עם ישראל בין העמים, ויש לעשות זאת אמנם על-פי תורת הברית הקדומה שנכרתה בסיני בין אלוהים לעמו, אבל אותה יש לחדש בכל עת לפי מצב העם בין העמים, ומצב זה נקבע על-ידי יחסם של כל העמים אל מלכות אלוהים. עם ישראל נבחר מתוכם וקיבל על

שליחותו, וכיוון שכך, התורה לא התייחסה אל דתות העמים האחרים מלכתחילה כדתות שיסודן בכזב מוחלט, אלא כאל דתות המייצגות כוחות על-אנושיים כפופים לאלוהים, שבאמצעותם הן מבטאות מנהיגות אלוהית אמיתית, וזו אכן מתקיימת על ידן כל זמן שלא הושחתו והתנוונו לאיליות גמורה. כך אירע, על-פי עדות התורה, לעמי כנען, ועל כן נענשו באובדן הזכות על נחלת ארצם, בעקירתם ממנה ובהכחדתם. אך ראוי להדגיש בהקשר זה שעם ישראל, שנועד לרשת את ארץ כנען במקומם, לא תואר בתורת משה ובדברי הנביאים כחסין על-ידי דתו מפני אותו סוג של השחתה אלילית. אדרבא. מאמציהם של הנביאים מימי משה ואילך מכוונים היו להילחם נגד אותו סוג של השחתה אלילית, בין שהיא נגרמה על-ידי השפעת עמים אחרים ובין שהיא התפתחה מתוך תרבותו החברתית והמדינית של העם עצמו (דוגמת עבודת עגלי הזהב שכוון ירבעם בשביל ממלכת ישראל, ודוגמת הסינקרטיזם האילי שנוביא ישראל, בייחוד ירמיהו ויחזקאל, ייחסו למלכי יהודה החטאים בומנם), ולא פעם אחת בלבד טענו הנביאים שחטאם האילי של ישראל כבד יותר מחטאי העמים הסובבים אותם, וכי יש עמים הנאמנים יותר מישראל לרצון אלוהים ולמצוותו, ויש שהם עושים את רצון האלוהים כשהם נלחמים ומדכאים את עמו החוטא. נקודת המוצא האוניברסלית של תורת-ישראל מודגשת, אפוא, בתופעה בולטת מאוד, שאמנם היא חריגה בהשוואה לספרויות הדתיות האחרות הידועות לנו: בניגוד לספרויות אלה, התורה רחוקה מלהחניף לעמה. יתר על כן: היא רחוקה מלהחניף לנושאייה ולמבשרי דבריה: האבות, השבטים, משה, הנביאים, המלכים, כולל

עצמו להעיד עליה על-ידי קיום התורה והמצווה שהוטלו עליו בפרט. במלים אחרות: עם ישראל נדון בתורתו כנציג הקיבוצי של האנושות, המורכבת מעמים רבים, לפני אלוהיה. נקודת המוצא והתכלית של התורה היא לכתחילה אוניברסלית, והפרטיקולריות נקבעה בדיעבד והושתתה על המצע האוניברסלי לשם הגשמתו. על רקע זה מתברר שהשליחות איננה להורות לעמים שיש אל אחד ויחיד המחייב את האנושות כולה, אף לא להטיל עליהם "עבודה" על-פי תורת הברית הבלעדית שאלוהים כרת עם ישראל בלבד. הכרת אלוהים כבורא העולם ומנהיגו היחיד, והכרת החובה לעבוד אותו על-ידי קיום מצוותו, אף ידיעת המצוות העיקריות שקיומן הוא ההודאה במלכות אלוהים בעולם, נתונות היו מלכתחילה לכל העמים, מתוך חלקם במורשת ההתגלות האוניברסלית המשותפת של המונותאיזם הקדמון - הברית שנכרתה לנוח ולבניו - ומונח שתשתית זו נמצאת ונמשכת בעומק כל המורשות המיוחדות של כל העמים. העדות של ישראל מכוונת, אפוא, להזכיר לעמים חובת-יסוד קדמונית הידועה להם מכבר מתוך מורשותיהם. היא מיועדת להחזיר אותם אל לוז מורשתם המקורית, ממש כשם שנוביא ישראל קראו את עמם החוטא בכל דור ודור לחזור אל אלוהיו ואל תורתו הידועים לו. כל עם נדרש לקיים על-פי דרכו שלו את הברית הקדמונית המחייבת את כל העמים. מבחינה זו ברור שתורת משה והנביאים לא הניחה הבדל עקרונות בין ישראל לעמים: כמו כל עם אחר נדרש ישראל לעבוד את אלוהיו על יסוד המצע האוניברסלי של ברית נוח, בצורת היישום המיוחדת לו ובתוספת המצוות שבאו לגלם את מעמדו המיוחד ואת

אלה שנחשבו למשיחי אלוהים, עושי רצונו ומפועמי רוח קודשו, כשואל, דוד ושלמה, יאשיהו וחזקיהו, כולם מתוארים בביקורתיות מוסרית-דתית חריפה והם מגונים בחריפות רבה על כל סטיה מאמות המידה האוניברסליות של דרישות התורה. מבחינה זו לא התייחדו ישראל אלא בחומרת הדרישות ובחומרת הענישה שנגזרה על העם לאורך כל דרכו.

ב.

אם כן, מהי השליחות המיוחדת של ישראל? מה מיוחד בתורתו? רעיון ה"סגולה" משיב על שאלה זו. ההשקפה שביסודו היא שמלכות "אלוהי-השמים" היא נצחית וקיימת לעד במישור העל-ארצי. "צבאות" השמים, הם מלאכי האלוהים הכפופים לרצונו, עובדים אותו ביראה ובציות מוחלט, ויתכן שכבר במקרא מזהים אלוהי העמים עם מלאכי האלוהים, וזה מקור הכוח היחסי המיוחס להם. לעומת זאת מלכות אלוהים במישור הארצי צריכה להתגלות על-ידי האנושות שניתנה לה בחירה חופשית. על בני-האדם לקבל על עצמם עול מלכות שמים, והגשמת המטלה הזאת היא תהליך היסטורי ארוך שמטרתו הסופית השתלטות האנושות על הטבע הארצי על-ידי התרבות שהאדם ייצור לעצמו על-פי רצון אלוהיו, שאז יגיע מפעל הבריאה האלוהית אל גמר מטרתו.

הגענו בדברים אלה אל המהות ההיסטורית של תורת ישראל (היא כתובה כולה כסיפור היסטורי מתועד, שראשיתו במיתוס הבריאה, והיא מציגה את הופעתה, התגלות אחרי התגלות וחיבור אחרי חיבור, בתוך ההיסטוריה שאותה היא מכוונת להנהיג) ואל תפיסת ההיסטוריה המיוחדת לה הן מבחינת ההסתכלות הכוללת בתולדות ישראל מנקודת הראות של תולדות האנושות, והן מבחינת הנחותיה ויעדיה האוניברסליים.

נפתח בקביעה המעוגנת במיתוס הבריאה: אין בתורה התנגדות להשתלטות האדם על הטבע, אף לא ליצירת התרבות ולהקמת המשטרים האנושיים הדרושים לצורך זה. אדרבא. התורה ראתה בהשתלטות האדם על הארץ, משאביה ויצוריה, את יעודו המקורי של האדם ואת קיום מצוות בוראו. הוא נברא "בצלם אלוהים ובדמותו" כדי לייצג את האלוהים במישור הארצי, ולהשלים על-ידי התרבות שייצור סביבו, מתוך שליטה במשאבי האדמה וביצוריה, את מעשה הבריאה האלוהית שנועדה להיות לו לבית. הנה הברכה, שהיא גם המצווה שהאדם מצווה לקיימה, הנאמרת לזוג האנושי הראשון שממנו תצא האנושות כולה: "ויברך אותם אלוהים ויאמר להם: פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ..." (בראשית א, כח) ולהלן, בגירסה שניה של הסיפור, נאמר

שהאדם, שגופו נלקח מן האדמה, נוצר כדי "לעבוד את האדמה" (בראשית ב, ה) ועם בריאתו הוא מונח בגן העדן (התחום המוגן בארץ, הדרוש לאדם כדי שיוכל להתקיים ולחיות חיים אנושיים, כלומר - תחום היישוב, או התרבות) "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו).

ראוי, כמדומה, להביא בהקשר זה גם את המיצוי השירי-עיוני של הרעיונות הללו במזמור תהלים: "כי אראה שמיך מעשי אצבעתיך, ירח וכוכבים אשר כוננת, מה אנוש כי תזכרנו ובן-אדם כי תפקדנו, ותחסרהו כמעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו, תמשילהו במעשי ידיך, כל שנה תחת רגליו: צנה ואלפים כולם וגם בהמות שדי, צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים..." (תהלים ח, ד-ט)

המזמור מדגיש את השניות ביחס שבין אלוהים לאדם: "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו?" מזה, "ותחסרהו כמעט מאלהים... תמשילהו במעשי ידיך", מזה. הארץ נועדה להיות בית לאדם, באשר הוא בחיר הבריאה, והנשמה שבאפו מעמידה אותו כבן-שיח לאלוהיו, אך האדם נועד לעבוד את בוראו ולמשול בארץ על-פי מצוות אלוהיו ולשם שלמות מפעל הבריאה, ולא על-פי שרירות הרצון של בשר ודם או לשם סיפוק יצר השלטון שבו, שכן אין הוא אלא יצור ככל היצורים, עפר מן האדמה שאליה ישוב.

מתוך שניות זו העלתה התורה את הדיאלקטיות של התהליך ההיסטורי הממושך הנדרש לאדם כדי להשלים את יעודו: הוא לא יוכל להגשימו בכוחותיו הנשאבים מן הטבע הארצי בלי שיתמודד עם הקשיים והפיתויים של טבעו, ובלי שיתנסה בחטא המוליך אל האלילות המורדת נגד רצון אלוהים ונגד מצוותו, כפי שמתברר מהמשך סיפור "גן העדן". האדם מגורש מן הגן שהכין אלוהים בעבורו, כדי להתמודד בעצמו עם גורלו בטבע, להתפשט ולמלא את הארץ ולהקים בה את תרבותו.

כל הסיפור ההיסטורי שאחרי בריאת האדם הוא סיפור המאבק, המתמצה סמלית בסיפור על בניית מגדל בכל וחורבנו (בראשית פרק יא), שבו נעוצה התפלגות האנושות האחת, ששפתה אחת ועבודת אלוהיה אחת, לריבוי העמים ודתותיהם. ההיגיון הפנימי של תולדות התנחלות בני-האדם, למשפחותיהם, שבטיהם ועמיהם, ביקום הארצי, מתבטא בהתנגשות הכרחית בין יצרי השליטה הריבונית, המעוגנים בטבע הארצי של האדם, לבין הכפיפות לרצון אלוהים ולמצוותו, שבאה להגביל את הריבונות האנושית ולכפוף אותה לתכלית המוסרית-הדתית המוגדרת על-ידי "עבודת אלוהים" וקיום מצוותו.

לפי התפיסה הזאת יצרי הריבונות האנושית על הטבע למען סיפוק תאוות שלטונו הם,

אפוא, המשחיתים את דתות העמים ואת סדרי חייהם המוסריים, והם המולידים את המדינה האלילית המורדת נגד מצוות אלוהים ונעשית לעבודת עץ ואבן, כלומר לעבודת האדם למעשה ידיו ולא לכות אלוהי שמעליו. זוהי, אפוא, המערכה ההיסטורית הכבדה שמטרתה הסופית לגלות את מלכות אלוהים הנצחית גם בארץ, כמאמר הנביא: "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ט).

האבות, הנביאים, הכהנים, המלכים והעם הירא את אלוהים ועובדו הפ, אפוא, אנשי ה"סגולה" שעל-ידם התחילה להתגלות מחדש מלכות אלוהים בעולם, אחרי המרד האלילי הגדול המתואר בסיפור המגדל בארץ שער. תפקידם מוגדר בסיפור המקראי במושג ה"עבודה" שהיא בבחינת "כהונה" (ממלכת כהנים וגוי קדוש). מוטל עליהם לשרת את אלוהים בארץ כשם שהמלאכים משרתים אותו בשמי מרום, כלומר מוטל עליהם לגלות על-ידי מעשיהם ואורחות חייהם הארציים, שהם בבחינת קיום את מצוות האלוהים, שהאלוהים הוא מלכם. הם ימרו כל שלטון אנושי אלילי שיטור את מצוות בוראם. בכך הם יעידו כי מלכות אלוהים שרירה וקיימת לנצח גם בארץ, ושהיא המחייבת את כל בני-האדם, כיחידים, כמשפחות וכעמים.

משמע שעל-פי התורה נושא עם ישראל בתפקיד כפול: הוא נציג האנושות, שנבחר על-ידי אלוהים מבין העמים לעבדו ולגלות על-ידו את כבוד מלכותו באנושות כולה. מתוך כך הוא נעשה גם למאזכר דבר האלוהים אל כל העמים, להעיד לפניהם שמלכות אלוהים, הידועה גם להם בעומק מורשתם, קיימת ועומדת לנצח מעל לכוחות האלוהיים שאותם הם עובדים ובוודאי שמעל לממלכותיהם ולמלכיהם הנוטים בשחיתותם לשים את עצמם כאלים.

ג.

על רקע הדברים הללו חוזרת ועולה השאלה על יחסם העדכני והריאלי של התורה והנביאים אל דתות העמים ואל תרבויותיהם, כמות שהיו בפועל בזמניהם המתחלפים והמשתנים: האם החשיבו, ועד כמה החשיבו, את הכרת הדתות והתרבויות הללו בהתפתחותן? האם החשיבו, ועד כמה החשיבו, את הבנתן כדרך שהמאמינים בהן והחיים לפיהן הבינו אותן? האם ראו, ועד כמה ראו, בהן אתגרים משפיעים ואף מעצבים את התורה שעל-ידה המשיכו להנחות את עמם במאבקיו הפנימיים והחיצוניים לאורך כל תולדותיו? האם תוך כדי עיצוב דרכו הייחודית של עם ישראל בין העמים, ותוך כדי ההקפדה ההכרחית על זהותו המיוחדת של עמם התנהל גם דיאלוג עם הסביבה התרבותית הרחבה, הכלל אנושית, עד כמה שהיתה חשופה לידיעתם? האם ראו את עצמם, למרות ההקפדה על בדלותם, כחלק

ממנה?

דומה שאי-אפשר להפריז בחשיבות השאלות הללו: התשובה עליהן היא התשובה לשאלה אם נקודת המוצא האוניברסלית, שהתורה טוענת לה ומדברת בשמה, לא היתה אלא מיתוס המעוגן בראשית היסטורית עלומה: האם היא היתה יותר מסוג של "תודעה עצמית", או "דימוי עצמי", של עם ותורה שנשארו למעשה מסוגרים בתוך עצמם כתולעת בחזרת, מנותקים מסביבתם התרבותית הכוללת כמות שהיתה במציאות ההיסטורית, ומזהים את עצמם עם האנושות, בחינת "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויות אדם" - או שמת היתה טענת הזיקה אל מרחב האנושות בבחינת ממשות היסטורית, שהתחדשה על-ידי דיאלוג רוחני רצוף, עדכני ומתמיד ועל-ידי יציאה מתמדת מנקודת הראות של המכלול אל התפקיד הפרטי שנועד לעם ישראל בתוכו?

כבר נאמר לעיל שהתורה הכירה בהתגלות דבר אלוהים לכל העמים, לא רק על-ידי הברית שנכרתה לנוח ולבניו, אלא גם על-ידי נביאים שקמו מתוכם, וכבר נאמר לעיל שגם דתות העמים אינן נחשבות בתורה לדתות כוזבות לחלוטין, עד שלא הגיעו לידי השחתה שבהאלהת עצמו של האדם, שאותה תיארו כ"עבודת עץ ואבן" - מעשה ידי האדם. כל עוד עובדים הגויים את אליהם על-פי דתותיהם הפרטיות, מתוך מידות של טוהר מוסרי וכניעה לרצון על-אנושי, עדיין עושים הם באמצעותם את רצון אלוהי השמים, בעוד שאת ישראל הוא מנהיג במישרין כדי לגלות את מלכותו. נובע מכאן שהעמים יכולו שיהיו נאמנים לרצון אלוהים יותר מישראל בחטאו, ויכול שגורל ישראל, ארצו ומקדשו יופקד בידם.

ד.

המסקנה הנובעת מדרך השיבה זו אי-אפשר שתצטמצם בהכרה הכללית ששליחות ישראל אינה שליחות מתנשאת של הוראה או כיבוש העמים. היא מחייבת גם את ההכרה שהשליחות מתקיימת בין כש"העם הנבחר" מצליח ומשגשג בארצו, בעשותו את רצון אלוהיו, שאז ייראה כ"עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו, ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נותן לפניכם היום." (דברים ד, ז-ח) ובין כשהוא מדוכא על-ידי עמים אחרים, גולה ומושפל ביניהם בגלל חטאיו, שאז ייראה כ"עם נבל ולא חכם" (דברים לב, ו) מול עמים גדולים, חכמים ואף צדיקים ממנו, שיש ויש לו ללמוד מהם דברים נאותים לרצון אלוהים, אותם דברים שבגללם הוא מצליח את דרכם.

זהו, אפוא, השיקול המכריע בתורת משה ובתורת הנביאים מבחינת הבנת הזיקה שבין הזהות הפרטיקולרית לבין המשמעות

האוניברסלית של השליחות: הברית שבין אלוהים לעמו איננה פוליטית-לאומית כמשמעה בדתות הפוליתאיסטיות של העמים הסובבים את ישראל. אין זהות שמלכתחילה



יאן לייקן, עגל הזהב

בין האינטרס הלאומי הפרטיקולרי של "העם הנבחר" לבין האינטרס המלכותי של אלוהיו, אלא יש רק זהות שבדיעבד, כאשר העם מקיים את התחייבותו בברית ועושה רצונו כרצון קונו. ודאי שנצחון ישראל, כשהוא מתגלה בגדולתו, הוא נצחון אלוהיו (לעולם חייב העם להיזהר מפני המחשבה שכוחו ועוצם ידו עשו לו חילו) אולם באותה מידה ודאי הוא שכשלונו העם איננו כשלונו אלוהיו, אלא במובן זה שרצונו הושב ריקם וציפיותו מעמו נכזבה. אדרבא. מפלת העם בחטאו היא גבורת אלוהיו, שמלכותו מתפשטת בכל העמים, והיא מתקיימת על-ידי כל העמים בין כשהיא גלויה להם ובין כשהיא נסתרת מהם.

בדוק ותמצא כי הנביאים, שנכנסו לקאנון המקראי והתקבלו כנביאי האמת, נלחמו בחריפות נגד ההתייחסות אל אלוהי ישראל כאל אלוהות לאומית, דוגמת אלוהי העמים השכנים, דהיינו אלוהים שכשלונו עמו הוא כשלונו שלו. מתוך כך הם נלחמו נגד הדעה שהתפשטה ביהודה, על ידי נביאים שלא נכנסו לקאנון והוכרו כ"נביאי שקר", שאלוהים מבטיח את מקדשו ואת עירו הבטחה מוחלטת מפני כיבוש וחורבן. בידעה הזאת ראו הנביאים האחרונים, בייחוד ירמיהו שניבא את החורבן וראה את קיום נבואתו, השקפה אלילית מובהקת, למרות שמדובר היה באותו האלוהים האחד והמיוחד שבשמו דברו "נביאי האמת".

ניתן, אפוא, להסיק כי הדבר שישעיהו, ירמיהו ויחזקאל וספרי מלכים ודברי-הימים ראו בו "עשיית הרע בעיני ה'" ו"עבודת אלוהים אחרים" אחרי חורבן מלכות ישראל, היה בעצם תפיסת אלוהי האבות ומשה כאל לאומי דוגמת אלוהי הגויים, שאיתם ניהלה מלכות יהודה מלחמה על עצמאותה המדינית, תוך שילובו עם השפעות אליליות אחרות שפשו בעם, דוגמת עבודת "מלכת השמים". עמדת "נביאי האמת" בסוגיה זו באה לידי ביטוי בוטה במאבקם נגד הדעה שפשטה בעם שמקדש ה' בירושלים מבטיח

חסינות לארץ ולעיר מפני החורבן המאיים עליהם: "אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר: היכל ה' היכל ה' היכל ה' המה, כי אם היטיב תיטיבו את דרכיכם ואת מעלליכם, אם תעשו משפט בין איש ובין רעהו, גר יתום ואלמנה לא תעשו ודם נקי אל תשפכו במקום הזה ואחרי אלהים אחרים לא תלכו לדע לכם, ושכנתי אתכם במקום הזה בארץ אשר נתתי לאבותיכם למן עולם ועד עולם. הנה אתם בטחים לכם על דברי השקר לבלתי הועיל. הגנב, רצה ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם, ובאתם ועמדתם לפניי בבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה? המערת פריצים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עליו בעיניכם? גם אני הנה ראיתי אמר ה'." (ירמיהו ו, ד-יא).

דומה כי ברור מן הדברים הללו שאי-אפשר להחזיק ולהצדיק עמדה רדיקלית כל כך על שיפוט העם בעיני אלוהים, ובעיני שאר העמים, בלי הסתכלות השוואתית בוחנת, עדכנית ומפורטת לא רק במעשיו של העם, באמונותיו ובמנהגיו באותה השעה, אלא גם בהשוואתם העדכנית, העניינית והמפורטת למעשיהם, דעותיהם, ערכיהם ואורחותיהם של העמים השופטים והחורצים את גורל העם הזה, על דעת אלוהים ולפי רצונו. בהכרח יתעורר הצורך להבין ולדעת נכונה מהי המציאות הכוללת שהעם פועל בתוכה, וכיצד היא נראית בעיני אלוהים מנהיגה, השופט אותה משפט אמת שאין בו משוא פנים לשום עם. כלומר, בהסתכלות אובייקטיבית

חסרת-פניות, ועם זאת מתוך הודאות. יתר על כן, לשם מילוי התפקיד הנבואי, כדרך שהנביאים האחרונים הבינוהו: להיות "צופים", האישים האחרים להזהיר את עמם בעוד מועד מפני הרעות המתחוללות בו והצרות הצפויות לו, ולהורות לו דרך להינצל ולהגיע אל השלום, נדרש מהם שיחקרו ויילמדו לעומק את הנסיבות ההיסטוריות של זמנם בהיקפן הגלובלי: עליהם לדעת מהם המניעים, הפנימיים והחיצוניים, ומהו הקשר המוסרי בין תכונות העמים הסובבים את עמם, מוסרם ודרכי משטנם ומדיניותם, לבין הצלחתם ושגשוגם? מהו הקשר המוסרי בין כל אלה לבין המפלות העתידות לבוא עליהם, לאחר שיגיעו לשיא הצלחתם וימצו את כוחם? במקביל עליהם לדעת את המניעים ואת הקשר שבין אורחותיו החטאות של עמם לבין גורלו הפנימי והחיצוני. רק באופן זה יוכלו לחזות את העתיד לבוא כאילו הוא מתארע לנגד עיניהם בפועל, במלוא צביונו ובמלוא אימתו, ואף להצביע על האלטרנטיבות המוסריות, החברתיות והפוליטיות, העשויות להציל ולהבטיח שלום.

כל זה חייב שהנביאים יהיו במרכז האמיתי של ההתארגנויות הגדולות ובמרכז האמיתי

של ההווייה הרוחנית-דתית של זמנם, ולא בשוליה. יתר על כן, הם הרגישו בצורך להיות מעורים ומעורבים באורח ישר ופעיל, לחוש בכל עת את "דופק" החיים מתוכם ובהיקפם הגלובלי, ועם זאת להיות בנקודת תצפית גבוהה המאפשרת הסתכלות, הערכה ושיפוט מתוך פרספקטיבה של עבר ועתיד כוללים.

סיפורי עלילותיהם וגורל חייהם של הנביאים מוזהים לגמרי עם מפעלם, והם מעידים שאמנם היו מעורים ופעילים בחיים החברתיים, התרבותיים והפוליטיים של זמנם, שחתרו תמיד להיות בנקודות הצומת שבהן נעשו ההכרעות, ועם זאת שהעמידו את עצמם מעבר לזירת המעשים ומעבר לשלטון ולשמור על-ידי כך את המרחק הנדרש להסתכלות פרספקטיבית. מעגל פעילותם התרחב והלך ככל שהתרחב מעגל הכוחות שקבע במישרין את גורל עם, עד שבנביאים אחרונים הוא חבק זרועות עולם. כך נעשתה נבואתם לעמם, ממנה ובה, נבואה לכל העמים המהווים את האנושות שידעו, והבוחר את נבואתם לעמים ימצא שהיא ניתנה מתוך מעורבות והזדהות הן עם ההשגים והן עם הכשלונות, הן עם השמחות והן עם המצוקות והפחדים, במידה שאינה נגרעת מזו שגילו כלפי עמם. ליתר דיוק: הם הזדהו עם מלכם ושולחם מלך כל העמים, שהאנושות כולה היא ממלכתו, וכל בניה הם יצוריו, נתיניו, בניו. את כולם הוא שופט באותן המידות של צדק ומשפט, חסד ורחמים שנתגלו למשה בנקרת הצור.

ה.

עיון בתולדות התפתחות תורת הנביאים בספרות המקראית, ולאחר מכן בספרות התורה שבעל-פה, המעוגנת בה, מגלה, איפוא, שהתחדשות הברית התורנית בין עם ישראל לאלוהיו, נעשתה תמיד מתוך השאיפה לחזור אל נקודת המוצא האוניברסלית, לשוב ולהיות בנקודות הצומת של ההתרחשות וההתארגנות, לשוב ולהתמודד עם הכוחות הפעילים החורצים במישרין את גורל עם ולהשפיע ככל שיכלו על המהלכים בהיקפם הכולל.

לפנינו מהלך של התפתחות רוחנית דיאלקטית, שחזר על עצמו כמה פעמים בתולדות ישראל, והוא מתועד בספרות המקראית, בספרות התורה שבעל-פה ובספרות הנרחבת שהתענפה למקצועותיה בימי הביניים ובזמן החדש. התמסדותם של תורה, חוקה, מוסר, משפט, פולחן וממלכה, הביאו, כדרך הטבע, לידי התמקדות בפרטיקולריות המבדילה והמייתדת, הנוטה לגלם את המשמעות האוניברסלית של תורת ישראל בתוך האופק הסגור של המקורות המקודשים, המבטאים את הזיקה הישירה שבין העם לאלוהיו, בחינת נחלה פרטית שאין לאחרים כל חלק בה, כמאמרו של נביא

הגויים בלעם: "הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב" (במדבר כג, ט). ספק אם משפט זה התכוון במקור לשבח גלוי או לגנאי סמוי, אך הוא התקבל על המנהיגות הדתית הממסדית לא רק כתיאור הולם של המציאות אלא גם כנורמה אידיאלית.

דרכו של ממסד לתחום ולסגור את היקפו, ואם הוא ממסדו של עם קטן וחלש - הוא שוקע בהכרח בשוליים הפרובינציאליים, עם שהוא מכריז על עצמו כעל מרכז העולם. בין כה וכה: ממסד מבסס את סמכותו בתוכו, במגמה של בלעדיות אקסקלוסיבית. נקודת המוצא האוניברסלית של תורת ישראל לא הוכחשה בדרך זו: אי אפשר היה להכחישה, שהרי התגלמה במקורות המקודשים, שהממסד תלה בהם את סמכותו. אבל הם התקדשו כעבר נצחי, חד-פעמי וקבוע. העבר הפך למיתוס וכלא את תפיסת ההיקף האוניברסלי של האנושות בתוך המסגרת הפרטיקולרית של העם הנבחר. התוצאה הסופית של ההתמסדות היתה, כאמור, זיהוי העם הנבחר לא כנציג האנושות אלא כעומד לפני אלוהים במקומה. כביכול, אין לו לאלוהים אנושות מעבר לישראל, או לכל היותר, האנושות שמעבר לישראל אינה נמצאת אלא לשם חינוכו, נסיונו והצלחתו העתידה של ישראל, ואין להם לגויים, השולטים למעשה ברוב תחומיה וברוב היקפה של הציביליזציה הארצית, שום חשיבות עצמית לפני בוראם.

אולם כאשר התחולל משבר חמור במערכות היחסים החיצוניים והפנימיים (אלה נכרכו תמיד זה בזה) והתעוררה סכנת חורבן וכליה, הודעו הממסד ונוצרה פרצה המזמנת מנהיגות נבואית חדשה, מנהיגות המרגישה את הנחיצות לראות את המציאות נכוחה בכל היקפה ומרכזה האמיתי. מנהיגות זו מסתמכת על התגלות ישירה ועל התנסות אקטואלית, ומקור סמכותה הוא האמת הנודעת לה; היא מכירה שאי-אפשר להתמודד נכונה עם המשבר, כדי להתגבר עליו, אלא על-ידי שחזור עדכני של נקודת המוצא האוניברסלית החובקת את המכלול.

בכל עת היתה זו ראשית של מאבק פנימי קשה, נטול פשרות, עד סף פילוג העם, לפעמים גם מעבר לסף הזה, בין העמדות הממסדיות הסגורות, הנאטמות עוד יותר בגלל המגננה הנכפית עליהן, לבין העמדות העל-ממסדיות שנפתחו אל המרחב האוניברסלי ונעו אל מרכזיו. אפשר לראות בקרעים העמוקים שניבעו עקב ההתנגשות אחד מגילויי החמורים ביותר של ההרס שהביא לידי חורבן, אבל בהופעת המנהיגות הנבואית הביקורתית והתובעת שינוי רדיקלי נתלה הסיכוי להמשכיות. המנהיגות הנבואית היתה מלכתחילה אופוזיציה לממסד ולא יכלה למשוך אחריה אלא חלק קטן בעם. הסיכוי שתמנע את האסון שצפתה היה אפסי, להפך, מתנגדיה יכלו לתלות בה את אשמת

הבגידה. אבל אחרי שהממסד הישן התערער וניגף בגלל האסון שבא כתומו היו בידיה בלבד הכלים הנחוצים, והכוננות הרוחנית, להניח תשתית לממסד מתאים למציאות שהשתנתה שיאפשר השתקמות והמשכיות.

נקודת המוצא האוניברסלית מיוסף ועד ירמיהו של התורה כספר הברית שבין ישראל לאלוהיו מעוגנת תחילה בסיפור האבות, ואחר-כך בסיפור הירידה למצרים, השעבוד והיציאה מעבודת לחירות. סיפור האבות הוא סתום מבחינת המניעים ההיסטוריים לפעלם, ומבחינת זיהוי המקורות האוניברסליים של אמונתם. אין בו אלא רמז, שאגדת חז"ל ניסתה להרחיבו ולפענחו, על יציאתו מתוך התמרדות, או על בריחתו, של אברהם "העברי" מתוך מרכזה של תרבות אלילית עריצה. עם זאת נראה שהמשיך לראות את ארץ מוצאו כמולדתו הרוחנית ולא רצה להתחתן אלא בה. כל כך מפני שגם את מסורת הברית הקדומה עם אלוהי האנושות כולה, שבשמה מרד באיליות העריצה, קיבל אברהם בארצו כמסורת משפחתית.

במצוות אלוהיו הקדמון נע אברהם אל מחוץ לאזור ההשפעה של ארצו. מסתבר שמגמתו היתה לייסד מרכז אחר, נגדי. הוא נקלע לבין עמי ארץ-כנען שעדיין "לא שלם" עוון אלילותם (בראשית טו, טז), נדד ביניהם כ"גר ותושב" ונראה כמחפש קשר עם הכוחות השליטים כדי להתקבל, להתערב ולהשפיע. בשלב מסוים ירד מצרימה להכיר את המעצמה האלילית השניה, שמדרום, שצלה נטה על כנען ועל מלכויותיה, גם בה יצר מגע ישיר עם השלטון וגורש. לפי חז"ל ניסה אלוהים את אברהם עשרה נסיונות, ולפי הרמב"ם היו אלה מאמציו לאסוף סביבו חבורה של בני-אדם, שנלוו אליו וקיבלו את תורתו בכל מקום שאליו הגיע. היא נועדה ללכת בדרכים המצוות על-ידי אלוהים ולהיות נאמנים בבריתו, להראות באופן זה את התשובה לעיוות המוסרי והרוחני של התרבויות האליליות העריצות, שעל מהותן בא להעיד בפירוט הסיפור על סדום ועמורה.

אברהם תר, אפוא, את מרחבי תרבות האנושות שנודעה לו בזמנו, חדר אל מרכזיה, השתדל להשפיע, אך עם זאת נזהר להישאר מחוץ להם כדי לשמור על חירותו המוסרית והרוחנית (לא תמיד בהצלחה). הוא נסמך על התגלות קדומה שהאמין בנחיותה ותלה את כל יתרו בעתיד. כך נעשה לאביה של אומה נבדלת. אבל הכוונה היתה לאנושות כולה, שהרי כמו נוח, נועד אברהם להיות "אב המון גויים" (בראשית יז, ד-ח), ואפשר להבין שהכוונה היתה לא רק לגויים שיצאו מזרעו אלא לכל העמים המהווים אנושות, שהרי נאמר שכל משפחות האדמה יתברכו בו.

סיפור ירידת יעקב ובניו מצרימה ויציאתם ממנה מפורש יותר מבחינת המניעים ומקורות ההשראה האוניברסליים. גם יעקב נע בין שתי

אלוהי האבות נגלה אליו במדבר. הסיפור של שמות רומז פעמים על חלקו של יתרו כהן מדין בשיבת משה אל אלוהי אבותיו, משמע שמלכתחילה היה זה לגבי אלוהי האנושות שהאבות התקדשו לשמו. משה חזר אליו על-ידי כך ששחזר את דרכו של אברהם העברי, אף הצליח להגשים את מטרתו: התורה שנתן לעמו היתה החלופה הנבואית, המוסרית, החברתית והמדינית, למשטרי העריצות האלילית שהאנושות בת זמנו השתעבדה לה. הוא הוציא את עמו מן העבדות וכונן לו משטר של חופש.

המהלך הדיאלקטי הבא שהספרות המקראית מתעדת נראה מואר יותר באורה של היסטוריה, אך הוא חוזר על דגם דומה בסדר מהופך. הכוונה היא לסיפורי המעבר מתקופת השופטים לכינון המלוכה. אם נבחן את סיפור שמואל, מזה, ואת סיפורם של מכוני מלוכת ישראל, מזה, ונשווה אותם לסיפורי יוסף ומשה תודקר התקבולת הבאה: שמואל היה הנביא שינסה לגאול את עמו מן הקלקלות הפנימיות והחיצוניות של תקופת השופטים, שבה עשה כל איש הישר בעיניו, וכתוצאה מכך השתעבד העם לשכניו החזקים והמאורגנים ממנו. נראה מעניינו של הסיפור שמחשבת שמואל היתה לשקם את הממסד התיאו-פוליטי הנבואי, הכהני והצבאי שכונן משה כמשטר התורה. הוא ניסה לאחד את ה"עדה" סביב המשכן וארון העדות וביקש להנהיג את עמו כנביא, אך בניגוד למשה היתה מגמתו בדלנית, מסויגת מכל שיח וסיג ומכל קבלת השפעה והאצלת השפעה לתרבות הסביבה האלילית. דומה כי שמואל הוא שביקש להגשים את החזון שבדברי בלעם: "עם לבדד ישכון", וזה פשר המבחן שהעמיד לשאול בחירו במלחמת עמלק. הצלחת שמואל היתה חלקית והחזיקה מעמד רק במשך זמן מנהיגותו. בסוף ימיו נאלץ להכיר שלא השיג יתרון על השופטים שקדמו לו. בייחוד לא הצליח למסד את צורת מנהיגותו כדי שתוכל להימשך אחריו. על בניו לא שרתה הנבואה ששרתה עליו, הם לא ידעו את ה' ולא הלכו בדרכי אביהם, ועדת-ישראל המפולגת, המכירה בחולשתה מול העמים השכנים, דרשה ממנו למשוך עליה מלך ככל הגויים (שמואל א פרק ח). שמואל נאלץ להכיר שאי אפשר להתמודד עם איומי העמים השכנים, המאורגנים במלכויותיהם, בלי לסגל לישראל את תרבותם המדינית. בנאומו צפה את סכנת הפנמת המהות האלילית של הממלכה: המלך ינהג כדרך שהנהיג יוסף במצרים. הוא יהפוך את אזרחיו ואת אדמתם לקנייניו והם ישתעבדו לו. שמואל ניסה להציב סייג לשלטון המלך על-ידי שהעמיד את מצוות אלוהים, ואת סמכותו כנביא, מעל ומעבר לשלטון המלך, אבל במצוות אלוהים - כלומר מתוך הכרת ההכרח ההיסטורי - הוא נכנע לרצון העדה

שהוכחה אחר-כך גם לגבי פרעה במאבק שהתפתח בינו לבין משה. מכל מקום לפי תורת משה זוהי מהותה המוסרית של האלילות המושחתת. סיפור יוסף, החדוד ביקורת עצמית, הוא, אפוא, סיפור על התערבות במרכז השלטון,



רמברנדט, ירמיהו

ההופכת להיות ממנה ובה להתבוללות תרבותית, שסופה להכשיל את יוזמיה ולחייב התמודדות מבפנים עם עיוותיה המוסריים והרוחניים של האלילות, שהשתלטה על האנושות התרבותית כולה. עתה צריכה להתחיל התנועה הנגדית: היציאה מן המרכז האלילי החוצה, ומן המרחב האוניברסלי אל הבידול של "ממלכת כהנים וגוי קדוש" - אך הכיוון היה אוניברסלי ולא פרטיקולרי: לכונן מרכז שייצג עוצמה מסוג אחר, והוא שיעיד על מלוכת אלוהים בארץ. בחירת ארץ-כנען לצורך זה נראית מחושבת: ארץ הרים בין שתי התרבויות האליליות הגדולות שקמו בארצות השוות מ-נהד. ארץ ההרים נמצאת בתווך. היא אינה מאפשרת ריבונות אנושית מלאה, מפני שפריונה תלוי תמיד בחסדי שמים: "ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלהיך דרש אותה תמיד, עיני ה' אלהיך בה מראשית שנה עד אחרית שנה." (דברים יא, יא-יב). כנגד זאת אם יהיה העם היושב בה נאמן בברית עם אלוהיו היא תוכל להיות המרכז המשפיע בעוצמתו המוסרית והרוחנית, מופת של מלוכת אלוהים המתקיימת על-אדמות. על רקע החזון הזה יש להבין את המשמעות המלאה של סיפור משה מול סיפור יוסף: יוסף הגיע אל בית פרעה כדי להפנים את ערכי השלטון שייצג ואילו משה, שניטל עליו להחזיר את עמו יחד עם עצמות יוסף לארץ אבותיו, נע בכיוון הנגדי כדי להפיק את הלקח ולתקן את המעוות: כאברהם יצא משה מלב לבה של התרבות המצרית, מבית פרעה שגדל והתחנך בו, כדי להתמרד נגד משטר העבדות ולהקים משטר של חירות.

התרבויות האליליות הגדולות של זמנו. בתחילת דרכו חזר צפונה למקום שממנו נדד אברהם בדרכו לכנען, הוא נעשה ל"ארמי אובד", חזר לארץ כנען כדי לצאת מגבול השפעת הארץ שגלה ממנה וה"גלעד" שהקים בינו לבין חותנו, המאבק על מעבר יבוק, הפרידה מעשו אחיו. עם זאת גם הוא חיפש דרכי השפעה כגר תושב (פרשת שכם), דומה בהצלחה פחותה בהרבה מזו של אברהם, ואפילו מזו של יצחק, וסופו שירד מצרימה אחרי בנו "לגור" בה.

בכך התחיל סיפור הגלות הראשונה. דווקא במרכז האלילי הגדול והמשפיע ביותר באותה שעה, ולא בארצו הנבדלת, נולד העם העתידי לרשת את ארץ כנען, ודווקא מתוך מרכז חיייה התרבותיים יצא לכונן את תרבותו כתשובת משקל לתרבותה. סיפור יוסף הוא סיפור מפתח המפרש הרבה ממה שאינו אלא מרומז בסיפור האבות. יוסף ביטא בגלוי שאיפה להתערבות והשפעה בשלטון המרכזי. דרכו הרת התהפוכות הגדולות הובילה אותו אל מרכז התרבות הגדולה והמובילה בזמנו, זו שקבעה את גורלם של עמים רבים וצלה נטה על ארץ כנען. הוא הורד לשם על-ידי אחיו ובכוחות עצמו עלה לגדולה. להבדיל מאבותיו הצליח לחדור אל מרכז השלטון "העולמי" ולהשפיע עליו, אך גם שילם את כל המחיר שאבותיו סירבו לשלם. בפעלו התגלתה הסכנה הגדולה הגלומה בהצלחה גדולה מדי - ההזדהות עם השלטון האלילי. קבלת מוסרו וקבלת דרכיו. סיפור יוסף הוא דיאלקטי וחדוד אירוניה נבואית. זהו סיפור על חטא ההופך לצדקה ועל צדקה ההופכת לחטא. יוסף שהגיע למעמד הבכיר ביותר בשלטון המצרי אחרי פרעה, היה - לפי הסיפור - יותר מפקיד ראשי במנגנון שלטון אדיר. מכוח העובדה שבא מבחוץ וייצג אמונה לא אלילית-דטרמיניסטית, אמונה הצופה אל עתיד פתוח ליוזמה אנושית מוסרית, הוא נעשה לאביה של רפורמה מדינית גדולה, לכאורה לטובת מצרים ולטובת כל העמים - משפחתו שלו בכללם - שנתלו בה. אולם על-ידי הדרך שבה ניצל את פירות יוזמתו לטובת השלטון, נעשה יוסף לעריץ פרעוני השואף לשלטון לשמו, והוא שהפך את מצרים לבית-עבדים. משמע שהציל את משפחתו, שירדה אחריו מצרימה, מפני הרעב וגם העניק לה מעמד של חירות מיוחסת ונבדלת בארץ גושן, אך הוא שהכין לעם שצמח ממנה את מלוכת העבדות. כיוון שבני ישראל נפתו להישאר במצרים כיוסף, נפלו גם הם, שהיו מקורבי השלטון, במלוכת שהעם המצרי נפל בה תחילה. כאשר קם המלך "שלא ידע את יוסף" נודעה המשמעות המלאה של העצה שהפכה את כל אדמת מצרים ואת כל החיים עליה, כולל אזרחיה, לרכושו של פרעה. השליטה המוחלטת נעשתה ערך לשמו והשליט השתעבד לה בעצמו - זו האמת

"להיות ככל הגויים" (שם, פרק ט), מגמת ההסתגרות מפני השפעת הסביבה נפרצה והתחיל תהליך של התבוללות מדינית, חברתית ורוחנית-דתית תוך הסתגלות לסביבה האילית.

סיפורם של המלכים הראשונים: שאול, דוד ושלמה הוא אמנם הסיפור על מהלך הסיגול הפעיל של התרבות הפוליטית-דתית של הסביבה האילית הכוללת, המקיפה את ישראל. ההשוואה לסיפור יוסף בולטת במיוחד כאשר בוחנים את סיפור פעלו של שלמה, המלך שהגיע לאיוון כוחות ולשלום עם שכניו, מיסד את כל תפקודי השלטון ובנה את בית-המקדש ואת ארמון המלכות בירושלים. בכך יצר את התשתית למאבקי הכוחות בממלכה וקבע את הכיוונים הסותרים שהכוחות המתנגשים חתרו ללכת בהם.

סדרי הממלכה שקבע שלמה מעידים על רצונו למצוא את הגרסה הישראלית המונותאיסטית של דגם הממלכה האילית. הוא מצא את הדגם שרצה לחקות, בייחוד בשתי הממלכות המצליחות בצפון ארצו ובדרומה: צור הכנענית מזה ומצרים מזה. הוא התאמץ לפתח איתן אינטרסים כלכליים וטריטוריאליים-פוליטיים משותפים וקיים איתן בריתות מסחריות, צבאיות ופוליטיות (מלכים א, ה, טז-לב; שם ג, א-ב). אפשר לומר שבריתות אלה כפו התאמה של ארגון דרכי הממשל, גביית המסים, מפעלי הבניה האדירים, ארגון צבא הקבע ותחזוקתו ובסופו של דבר גם צורות הפולחן, בייחוד במה שנוגע להבניה של המסד הפולחני במערכת השלטון.

ואמנם המקדש שבנה שלמה קיבל רק השראה חלקית מן המשכן שהקים משה במדבר. ההמשכיות היתה בחלוקת אזורי הפולחן בלבד ואילו הסמליות המרכזית היתה מהופכת ומיסדה את השינוי הגלום במעבר מאוהל לבניין מפואר. אומן שקיבל הכשרה בצור תיכנן ובנה את המקדש הקבוע ואת כליו בחומרים שיובאו ממנה (שם ז, יג-יד). סגנון הבניה היה צורי ובלט בייחוד הקישור בין המקדש לארמון המלכות. הכוונה היתה לבטא את גדולת הממלכה ולסמל את ריבונותה המוחלטת. שינוי הסגנון היה אכן שינוי היחס בין מלכות אלוהים למלכות נציגו עלי אדמות. נראה בעליל ששלמה פירש את תורת משה כדת הממלכה והעמיד את עצמו בראשה. הוא היה הנביא שאלוהים התגלה אליו במישרין, הוא היה הכהן המעלה בעצמו את קרבנות המלך בכמות והוא שלקח לעצמו את תפקיד חנוכת המקדש שמשה מילא בחנוכת אוהל מועד. במעמד הזה המתואר לפרטיו הוא נראה כמי שתפס את מקומם של משה ואהרן גם יחד. בעצמו עמד בין אלוהים לבין העם (שם ג, ג-טו; שם פרקים ה-ט).

רעיון מלכות האלוהים האחד והיחיד אמנם

נשמר מבחינה פורמלית. שלמה לא אימץ לעצמו את אלוהי צור או את אלוהי מצרים. אלוהיו היה אלוהי האבות, אלוהי משה ושמואל ואלוהי דוד אביו. הוא נשבע ללכת בדרכיהם ולשמור את מצוות אלוהיו. הוא אף לא ויתר על היומרה לבנות את ירושלים כמרכז בעל היקף השפעה עולמית, "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלוהים אין עוד" (מלכים א, ה, ט). אולם הוא מיסד את מלכות אלוהים בעמו, דרכו כראש המדינה: הוא אישית קיבל את מצוות האלוהים אליו, הוא אישית הקריב את קורבנות המלך, הוא אישית חנך את המקדש שהקים, הוא אישית היה השופט הראשי והוא שמיסד את מעמדו ואת פרסומו גם כראש חכמים שהכול שומעים בצמא את תורתו. הרשויות לא התחלקו, כפי שהורה משה בתורתו, ובאופן זה מילא אלוהים בממלכתו אותו התפקיד הסמלי שמילא הבעל בצור ואמון במצרים: אלוהים היה המקור לגיטימציה המוחלטת שניתנה למלכות כסמכות העוברת בירושה מאב לבנו, בלתי מותנית בנביא ובהסכמת זקני העם, או בהסכמת העדה, כפי שהורו משה ושמואל.

לפי העדות של ספר מלכים א נטה שלמה מדרכי אביו בעבודת אלוהיו רק באחרית ימיו. אז הקים במות סביב ירושלים לאלוהי צידון, עמון ומואב, והרשה לבת פרעה, שנשא לו לאשה בראשית מלכותו, לעבוד את אלוהיה (שם יא, א-ז). הכתוב מייחס את הסטייה האילית בכיוון של סינקרטיזם ממלכתי להשפעת הנשים הנוכריות הרבות ששלמה אהב. אולם ברור שאהבת הנשים הנוכריות לא היתה רומנטיקה, וגם לא תאוותנות אינסופית, אלא מדיניות. זו היתה הדרך הפוליטית המקובלת בין ממלכות האזור לערוב לבריתות מדיניות עם שכנים, וקיום הפולחן, שכל אשה נכריה הביאה עמה, היה חלק ממיסוד הערובה לברית המדינית והצבאית שקיבלה מימד דתי.

שלמה הלך בדרך מדינית זו מראשית מלכותו, כדי לבסס אותה ואת השלום שהצליח להשיג עם שכניו מצפון ודרום וממזרח. הדברים הנאמרים על אחרית ימיו הם, אפוא, התבררות התוצאה שנבעה בהכרח מסיגול התפיסה הממלכתית האוניברסלית של העמים הסובבים אותו ודומה שלא היתה דרך אחרת להגיע לשלום תוך כדי התערבות במשחק הכוחות האזורי, עובדה שהנביאים העמיקו להבין והסיקו ממנה את מסקנותיהם. ודאי שכוונת שלמה היתה לחזק את העצמאות המדינית של ממלכתו הישראלית ולעשותה גורם מדיני רב השפעה בעולמה של התרבות הכללית שהכיר. אך התוצאה הבלתי נמנעת היתה - התבוללות, כלומר קבלת הערכים והנורמות של השלטון האילית.

כאמור, שלמה לא ויתר על היומרה להקים בירושלים מרכז בעל חשיבות עולמית שהוא

מנהיגו. הוא לא הסתפק במעמד של מדינת-חסות, ואפילו לא במעמד של בן ברית זוטרה הנשמע לתכתיבים. ניתוח מעמיק של עדות הכתובים אמנם מעלה שלפחות לגבי מצרים לא היה אלא שותף זוטרה. עצמאותו הצבאית היתה מוגבלת. המחישה זאת התלות במקורות שמהם שאב שלמה את כוחו הצבאי, והשליט המצרי שסיפק לו את סוסיו ואת מרכבותיו התערב במהלכו הצבאיים ואף בחש בקדרתו המדינית באמצעות בתו ועל-ידי תמיכה ביריביו מבפנים. בסופו של דבר היה פרעה הגורם הפעיל מאחורי הקלעים בפילוג ממלכת ישראל (שם יא, א-כה).

אולם גם העובדות הללו נזכרות רק בסיפור על סוף ימי מלכותו, כשהתחילה השקיעה. מלכתחילה מעלה העדות של ספר מלכים א יומרה גדולה להתחרות במרכזים שאותם חיקה שלמה בפאר החיצוני, בהדרת השלטון, אך גם בהשגים החברתיים-מוסריים והרוחניים, מבחינת הרווחה הכללית של העם, הצדק והמשפט, החוכמה והדעת. בכל אלה התיימר לעלות על כל מרכזי השלטון באנושות שידע בזמנו.

הסיפור על פעלו, שנכתב ללא ספק מנקודת הראות הממלכתית שלו, יוצא מגדרו להוכיח את גודל צדקתו כשופט, את גודל חוכמתו, ואת פרסומה המעורר פליאה בכל רחבי העולם התרבותי, עד קצווי ארץ רחוקים. (שם, פרק ג; שם פרק י). כל זה בוודאי לא בא אלא להוכיח כי שלמה פירש נכונה את מצוות אלוהי האבות ומשה ואלוהי האנושות הטובה עליו, אולם המשמעות המוסרית והדתית האמיתית של התפתחות זו נחשפה בדיווח הסיפורי המזדהה עם מפעלו לאחר מותו, כשהשלטון עבר לבנו רחבעם: היה זה משטר של עריצות נאורה, משטר מנוגד מכל וכל לסדרים שקבע משה בתורתו, אף כי הכול נעשה לכאורה לשם ההגשמה האידיאלית של רעיון מלכות האלוהים.

רחבעם בן שלמה ביקש להמשיך את מלכות אביו בדרך של עריצות לא נאורה (שם, פרק יב). בכך חשף את הקרע שעמד בעם, התברר שזקני העדה, בייחוד אלה שעמדו בראש השבטים שהמלך לא יצא מקרבם, לא שבעו נחת ממלכות שלמה, והם התמרדו תחת בנו. גם התנגדות הנביאים, ממשיכי דרכו של שמואל, התעוררה לחיים מדכאונה באחרית ימיו (הופעת אחיה השילוני ודבריו אל ריבעם המורד בשלמה, שם יא, כט-מ). מכאן ואילך מספרים ספרי מלכים א-ב את תולדות ישראל מנקודת ראותם של הנביאים המהוים אפוזיציה לוחמת בשלטון.

אחרי התפלגות ממלכת שלמה התלקח המאבק בין הכיוון הסינקרטיסטי, המתבולל והנוטה לאיליות, של תפיסת מלכות אלוהים, שרוב המלכים הלכו בו בעשותם "הרע בעיני ה'", לבין הכיוון הנבואי של ההיבדלות מן העמים הנוכריים, מוסרם החברתי, פולחניהם ודרכי שלטונם, מורשת משה ושמואל. המלחמה

ליאת קפלן

דורי טרופין

חצבני

כִּלְנוּ הַבְּטָנוּ בְּשִׁפְהָ מִנְגֵד: חָרַק חֶרְגוּלֵי יָרֵק
עֵנֶק, מִזְדוּג אוֹ
טוֹרֶף אוֹ
נֶאֱבֵק עַל תִּיּוֹ -
אֲמוֹת הַשִּׁיחִים זְעוּ.

אֲנִי הַעֲדַפְתִּי שְׁלֵא. פִּרְשְׁתִּי אֶת הַמִּבְטָא
הַתְּכַרְבְּלָתִי בְּנִשְׁלַח הַנְּחֹשׁ שֶׁל הַמֶּלֶךְ "נוֹאֵשׁ"
עַד הַפְּכָה הַמֶּלֶךְ דְּבוּר, עַד הַמֶּרְחֵב הוֹתֵשׁ.

הַגּוֹף הַלְחַת בְּזֶרֶם שֶׁהִקְפִּיא
אֶת מַחֲוֹגוֹ שֶׁל הַדּוֹרֵס
מֵעַל הַחֶרֶק
וְלֹא פֶסֶק.

עוד מעט

לעידית

עוֹד מְעַט וְאֵת שׁוֹב הַלְאָה
מִכָּאָן. יָמִים וְאוֹקִינּוֹס יִפְרִידוּ
בֵּין הַכִּיּוֹר שְׁבוּ תְּדִיחִי אֶת כְּלִיָּה
לְבִין מְכַלֵּי הַהֲדָחָה שְׁלִי.

יָמֵי יוּלֵי אַחֲרוֹנִים, אוֹרוֹזִים אֶת
מִסְכּוֹת הַפֶּתַח, אֲרָגוֹ אַחַר אֲרָגוֹ.
כָּל פְּרֻדָּה זֹכֶרֶת מוֹת, כְּלוֹמֵר, מִחֶר
תִּהְיֶי גוֹר פְּרָאִי הַנּוֹלָד מִלְּבָבָהּ.

בְּטַבּוּר הַחֲלָל הַכָּחַל, הַקְרִיר
כְּכֹר פּוֹרְחַת עֲרוּהָ עֲצוּמָה,
נִחְשׁוֹל פֶּטַל גּוֹאֵה:
שְׁפִתֶיהָ.

וְאֲנִי מִקְנֵנָת בְּכָרֵי פִיָּה הַלוֹהֵטִים
רִיסֵי הַזְכָּרוֹן מְצַלִּים עָלַי, כִּךָּ
בְּהֶכְרַח תִּשְׁאֵי אוֹתִי, אֲתָהּ.

אופיר 1

(היא תִּשְׁכַּב אֵתִי בַיּוֹם שְׁלִישִׁי
אֲחֵרֵי שְׁנֵלֶךְ לְסֶרֶט)

בְּאִישׁוּנִיָּה בּוֹעֲרִים גְּצִים זָרִים
חֹבֶקֶת אֶת רוּחוֹת הַלֵּילָה בְּלִשׁוֹנָהּ הִיא
אֲצִבְעוֹת מְלֻטְפוֹת אוֹיֵר.

מוֹחִי אֲבִטִּיחַ כְּחוֹל צֶף בְּשִׁלּוּלִית
אֶהְבֵּתִי בְּמִדָּה נְכוֹנָה אוֹמֶרֶת לוֹ
"בֹּא נִצָּא לְטִיּוֹל עַל שְׁפַת הַיָּם
נִרְכַּב עַל סוּסִים בְּחוּל" אוֹ
"גַּע בְּעֲצָמוֹתֵי"

גְּצִים בְּאִישׁוּנִיָּה תּוֹעִים בְּמֵרֵי רוּחוֹת
פְּתָאוּמֵי
זָרֵי
מְלוּחַ

אופיר 2

שׁוֹקְעוֹת בְּמַחְשָׁבָה
אֲמֵן; אֲבָל הָאֵם יֵהִי רְצוֹן מִלְּפָנֶיךָ?
מְלִים:

הַקְדָּמָה לְשִׁתְּיָקָה
שְׁתִּיקָה

נְבִיחָה הַזּוּיָה קוֹרֶעֶת רְחוּב בְּצַעְדֵי בְּלֹט
אֶהְבֵּתָה נּוֹבֶרֶת פַּחַשׁ
הַשְּׁלֵט מְעֻלְיוֹ מוֹלִיךְ אֶל by the by

מְשׁוֹשׁ חִיֵּי אֶת
אוֹמֶרֶת "אֶהְבֵּתִי" אוֹמֶרֶת "מִיִּשְׁהוּ אַחֵר"

הַקְדָּמָה לְצַעְקָה:
שְׁתִּיקָה

מִיד אַחֲרֵי צִלְצוּל הַטְּלָפוֹן שִׁיחָה
בְּמַחְשַׁבְתִּי סוּמֵק עוֹרָה
בְּקוֹלֵי הָאֶחָד מְסַתֵּר הָאֲרוּר
אֶהְבֵּתִי שְׁלֵמָה מִן הַכַּעוֹר

על נוכחותו של אחד-העם

שלום רצבי



ברים אלו נכתבו בראש ובראשונה בעקבות מחקרו המעמיק של יחיאל אלפרד גוטשאלק "אחד העם והרוח הלאומי" שראה אור לא מכבר. ספר זה, לא ללמד על עצמו בלבד בא, ויש, לדעתי, לראות בו בראש ובראשונה ביטוי מחכים לנוכחות מתמדת של משנתו הלאומית של אחד העם בשיה הציוני בפרט, ובשיה הלאומי-יהודי בכלל. לפיכך, מטרת הדברים שלהלן, אינה אלא להאיר מספר היבטים בשיה הציוני, הכרוכים בצורה זו אחרת בנוכחותו של אחד העם.

בשנים האחרונות, נוכחותה הסמויה או הגלויה של משנת אחד-העם, על היבטיה השונים, נעשית אף מורגשת יותר, בעיקרו של דבר, כתוצאה מערעורים של היסטוריונים וסוציולוגים המכונים "פוסט ציוניים" מזה, ושל אגפיה הימניים ביותר של הציונות הדתית, ובמידת מה אף מצד היהדות החרדית הלא-ציונית, על צידוקה או הצלחתה של הציונות מזה. כך, מצד אחד, נטען כנגד הציונות, בשמם של עקרונות אוניברסליים, ליברליים וסוציאליסטיים. ואילו מצד שני, נתקפת הציונות בשם הפרטיקולריזם הדתי-הלאומי. בעוד הגישה הראשונה מעמידה לפניו את מושג הלאומיות המודרנית, כפי שעוצב במסורת הליברלית-דמוקרטית מאז המהפכה הצרפתית, הרי שהגישה השניה טוענת כנגד אפס תכניה ההיסטוריים, הדתיים והמוסריים של הציונות הליברלית והדמוקרטית כפי שהיא מתגלמת במדינת ישראל.

על רקע מציאות מסוכסכת זו, יש להבין את ההידרשות המתחדשת מעת לעת למשנתו של אחד-העם מתוך כך שמבין מוריה של הציונות נתייחדה גגותו בכך שהיא הדגישה בראש ובראשונה את היבטיה הרוחניים-תרבותיים והמוסריים של היהדות ובוהותה את "מוסר הנביאים" כסגוליותה של הלאומיות היהודית האוטנטית. ואכן, כפי שאצביע להלן, בשל הדגשים אלו, נוכחותה של הגותו הלאומית והיהודית של אחד-העם

ניכרת במישורים השונים של השיה הציוני והיהודי. שכן, למעייין במשנתו של אחד-העם, נראה שיש לה מה לומר בנוגע לשאלות שונות, הטורדות את יהדות ימינו, החל ביחסי יהודים ערבים והסכסוך היהודי ערבי, עבור דרך שאלת הגדרתה ואופיה של היהדות, בעיית הגדרת הזהות היהודית ושאלת היחס בין יהדות התפוצה למדינת ישראל, וכלה, כמובן, בשאלת אופיה של מדינת ישראל, קרי: מדינה יהודית או מדינה של היהודים. בדברים שלהלן ייטען, שאת עמדתו המוסרית של אחד-העם בכל הכרוך ביחסי יהודים-ערבים, יש לראות לא כעמדה פרגמטית בלבד, אלא כמושתתת על אבני השתיה של תפיסתו הלאומית.

ב.

ניתן להצביע על שתי נקודות מוצא שמהן נובעת משנתו הלאומית של אחד-העם: שאלת הגדרתם של היהודים כעם, ובעיית מפגשם של היהודים עם העולם הלא-היהודי הסובב אותם, כתוצאה מההשכלה ומהאמנציפאציה. פינסקר, הרצל, זננוויל ונורדאו, אבותיה של הציונות המדינית, פיתחו את תפיסת עולמם הציונית בעקבות כשלון האמנציפאציה, ומפח הנפש מהמפגש החופשי, כביכול, בין היהודים לבין הסביבה הלא-יהודית. לעומת זאת, ניזונה השקפתו הציונית של אחד-העם דווקא מהחשש מפני המפגש, או ליתר דיוק מן החשש מהצלחתו. לגירסתו, אכן קיים מתח במפגש בין היהודים לבין סביבתם, אך אין במתח זה כדי למנוע את התקרבותם של היהודים לחברה. קל וחומר שאין בו כדי למנוע התקרבות תרבותית של יהודים לתרבות שבתוכה הם חיים. פירושו של מפגש זה, בתנאים בהם נתונה היהדות בשלהי המאה הי"ט וראשית המאה עשרים, הוא, לדעתו התפוררות אחדותו של העם, אובדן צביונו המיוחד, ואולי אף אובדנו כעם. בעבר, גורס אחד-העם, היה ככוחה של היהדות, אם בגין חוסנה הפנימי ואם בגין התבדלותה, לסגל

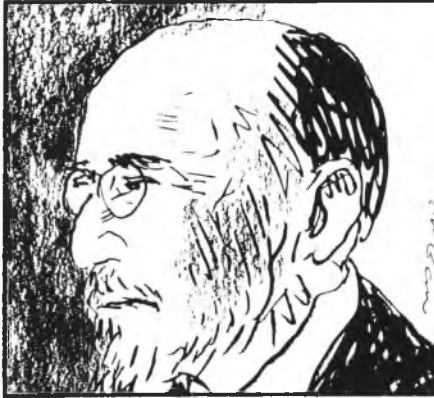
לעצמה, או אף להטמיע, את מערכי התרבות של הסביבה הלא-יהודית. כל זאת בלא לאבד את זהותה וייחודה הדתי והלאומי. עם יציאתה של היהדות, בעקבות האמנציפציה, מן הגטו, אבד לה חוסנה זה. אולם תמור יותר, לדעתו, הוא כי לרוע המזל היציאה מהגטו הרוחני והפיזי ואובדן חוסנה הרוחני התרחשו דווקא עם התגבשותה של תפיסה לאומית חדשה, שכתוצאה ממנה: "הקולטורא מתלבשת בכל מקום ברוח הלאומי של עם הארץ, וכל הזר הקרב אליה צריך לבטל את עצמותו". לאור כל אלה לא נותר לו אלא להסיק את המסקנה הפסימיסטית: שאם יהדות הגולה לא תוכל "לפתח את עצמותה על פי דרכה, וכשעוזבת היא תומות הגיטו, הרי היא בסכנה לאבד את חייה העצמיים, או [...] את אחדותה הלאומית [...]."

אם בוחנים את "השאלה היהודית", מפרספקטיבה זו, נשאלת השאלה: האם פגישה בין העם היהודי והסביבות הלא-יהודיות בתנאים של שלהי המאה הי"ט וראשית המאה העשרים רצויה, או שמא עדיף לשמור על קיומו הנבדל של העם? בהתמודדותו עם שאלה זאת, נעזר אחד-העם בעיקר בשיקולים עקרוניים, הכרוכים בשאלת מהותה של הלאומיות בכלל, ולאומיות ישראל בפרט. יחד עם זאת, לא נעדרו מגישתו אף שיקולים פרגמטיים מעשיים, שהרי "רק בעיה זו נוגעת לכל העם ולפיכך רק היא עשויה להיות בסיס למחשבה לאומית ולתת דחיפה לחפש פתרון מעשי". הוזה אומר, מפרספקטיבה פנים-יהודית אינטימית זו, אין בעיית מפגשם של היהודים עם הסביבה הלא-יהודית עניין למדיניות, למשפט העמים או לפעילות דיפלומטית איוו שהיא. היא תוכרע, בסופו של חשבון, רק ברשות הפרט, ובזיקתו של היהודי כיחיד אל המורשת הרוחנית של העם היהודי, ואל המכלול המהווה את היהדות ההיסטורית. אולם מצבו של היחיד היהודי, כבן לעם הנמצא במצב של "גלות", עשוי, לסברתו של אחד-העם, לפגוע בזיקה הראשונית

משמעם של דברים: "חפץ הקיום" הלאומי בתורתו של אחד-העם הוא כוח מניע סתמי, שאין בו ייחוד איכותי כלשהו. יחד עם זאת, הוא מזהה אותו עם רצון הדורות. ברור הוא שבתור שכוה אין הוא יכול להיות גורם ביולוגי גרידא, ויש לתארו כגורם היסטורי. שכן כ"רצון הדורות" אין הוא יכול להיות קודם להיסטוריה. לפיכך ב"חפץ הקיום" יש לראות מעין רצון ההולך ומתגבש אגב התהליך ההיסטורי. יש אפוא מקום להבחין בין התהוות "רוח האומה" לבין המשכיותה, זכנתה שמקורה ביחס שבין הפרט והכלל. אכן, הרוח הלאומי, כותב אחד-העם, הוא מושג קיבוצי רק בנוגע לאופן הווייתו, שהוא תוצאת החיים המשותפים של המון אישים קרובים זה לזה, חיים הנמשכים והולכים דור אחר דור, בתנאים ידועים; אבל לאחר שהיה ונשתרש בלבבות על ידי חיים היסטוריים ארוכים, הרי הוא חיזיון פסיכולוגי אישי שאמיתותו בו בעצמו ואינה תלויה כלל במה שמחוצה לו.

דברים אלו של אחד-העם, יש לראות כהפיכת מושג "רוח האומה" ממושג מטאפיסי, שמקורו בתורות הלאומיות האורגניות, למושג התפתחותי-היסטורי. התהוותה של "רוח האומה", או לפחות קיומה ברגע נתון, היא פרי פעילותה של ההיסטוריה ואין היא נתונה לעם מלכתחילה. בדרך זו חידד אחד-העם את אופיו ההיסטורי של מושג זה, תוך שהוא מתאמץ, מן הסתם, בהשפעת האמפיריציסטים הבריטים, לקלף ממנו את קליפותיו התיאולוגיות-מטאפיסיות. היוצרותה של "רוח האומה" מקורה אפוא בקורלציה של חיי-יחד של פרטים ומהלכה של ההיסטוריה, ואילו המשכה מהווה כבר תופעה פסיכולוגית-סוציולוגית, שאינה תלויה בפרטים המרכיבים את העם, אלא בחברה ובעם כישות אמפירית נתונה. משום כך, כפי שאראה אף להלן, "רוח האומה", במשנתו של אחד-העם אינו מתפקד כמושג אורגני, קל וחומר שגם אינו מתפקד כמושג מיסטי, או מטאפיסי, אלא דווקא כמושג פסיכולוגי-סוציולוגי, שיש להבינו על הרקע של חיי-יחד משותפים בהיסטוריה.

רכישת טריטוריה, או אף השגת מדינה. מכאן מסתבר אף הגיונו של הנוסחאות המשפטיות הרבות, המאכלסות את הפרוגרמות השונות של הציונות ההרצליאנית. שכן על פי גירסה זו, רק המסגרת המדינית-חוקתית עשויה להפוך את קיומו של הציבור היהודי לקיום לאומי שלם, או "נורמלי" כלשון בני הדור.



אחד-העם, איור: דני קרמן, מתוך ספרו של דוד מלמד, "אור ראשון" היצאת ידיעות אחרונות 1996

אחד-העם קיבל אפוא בעיקרו של דבר את הגישה הסובייקטיבית הנזכרת לעיל. הבסיס לקיומו של העם הוא, גם לגירסתו, בפרטים המרכיבים אותו. אולם אצלו תפיסת הלאומיות והגדרתה מצויות בשלב מורכב ומפותח יותר. בגישות הסובייקטיביות, הכלל, העם או האומה, אינו מופיע כבלתי-תלוי בפרטים המרכיבים אותו. להיפך. הכלל הוא סך-כל הפרטים המרכיבים אותו. ועל כן אינו ישות לעצמה. לעומת זאת, אחד מיסודיה של מחשבתו המדינית-חברתית של אחד-העם הוא שהכלל מהווה ישות העומדת בפני עצמה. יתרה על זאת, תשתית העומק לקיומה של ישות כללית זו אינה תלויה בממדים החיצוניים כמו טריטוריה, מדינה ודומיהן. לטענתו, בסיסו העיקרי של הכלל הוא "חפץ הקיום הלאומי". על-פי גירסה זו, אבן הפינה לקיום הלאומי מצויה בגורם פנימי, שמקומו אינו במחשבה, כי אם במדור התחתון של הנפש, מקום האינסטינקטים הטבעיים, העושים במחשכים מעשיהם ומביאים את האדם למלאות חפצו שלא בטובתו, בעוד שהוא מאמץ כי עושה הוא מה שעושה לשם השגת מטרתו, הוא, שהציב לו במחשבתו. הכוח המניע הוא חוש הקיום הלאומי, המוליך אותנו ביד נעלמה להשגת מה שצריך להשיג לצורך שמירת קיומו הלאומי, ואנו הולכים אחריו, אם כי בלי הכרה ברורה, כי אם בדרכים עקלקלות, אבל הולכים לפי שמוכרחים ללכת, "למען נחיה".

שבין היחיד למורשתו הרוחנית-תרבותית של העם, משום ש"משגלינו מארצנו ועד עתה [...] אין האני הלאומי שלנו מקיף עוד כל חיי האני הפרטי של האדם מישראל, בהיותו משולל התנאים היותר הכרחיים לזה". נקודה זו היא שהטרידה את אחד-העם, ובה יש לחפש את אחת מנקודות הכובד בבניין תורתו הלאומית. שכן בתשתית רעיון "המרכז הרוחני" שלו מצויה בסופו של חשבון מעין אכזבה מכושר עמידתם של המוני העם היהודי בפני כוחה המפתה של החברה הסובבת אותם, שמקורו בחלקו בסיבות אובייקטיביות. לגירסתו, רק חברה קטנה וחסרת-חשיבות מדינית, שתוכל להתקיים ללא חשש מפני התערבותן וסכסוכיהן של המעצמות, תוכל באמצעותה של עילית-רוחנית, שתיקח על עצמה את מפעל בנייתה של תרבותו הלאומית, לשמש כ"מרכז-רוחני".

נקודת מוצא שניה למחשבתו הלאומית של אחד-העם היא, כאמור לעיל, בעיית הגדרתם של היהודים כעם. המחשבה הלאומית החדשה, לפחות בחלקה, יצאה מתוך הנחה, שעל-פי קני-המידה האובייקטיביים שמספקות תורות לאומיות שונות, כגון שפה, טריטוריה והיסטוריה משותפת, יש מקום לטענה שאין היהודים בהווה מהווים עם. אם בכל זאת ניתן לדבר על הציבור היהודי, המפוזר בעולם, כעל עם, הרי שניתן לעשות זאת רק בכוחם של גורמים שמקורם בחיי הציבור היהודיים הפנימיים ובגבולותיו של קיום ציבורי זה. כך, לדוגמה, סמולנסקין ידבר על רגש האחוה היהודי כמגדיר את העם היהודי. על-פי גישות מעין אלו ייחודו של עם ישראל נעוץ, אפוא, בעובדה שלא גורם מטריאלי הוא המאחד אותו לכלל חטיבה לאומית, אלא גורם רוחני שמקורו ברגשי הסולידריות המקננים בלבו של "איש איש" מבני העם. משום כך, קיומו של העם היהודי תלוי בראש ובראשונה בהכרעתם האישית של בניו. שייכותם הלאומית דורשת מהם באמצעות תהליכי החיברות (= סוציאליזציה) למיניהם שיכריעו לטובת הקיום הלאומי של הכלל, והיא קובעת שאכן בין בניו של העם מצוי רגש של "אחוה" המגדיר את שייכותם.

הציונות המדינית, שראתה את מטרתה בהקמת מדינה ליהודים, לא שללה צדדים סובייקטיביים אלה. נהפוך הוא. צדדים אלה הם המגדירים, גם לגירסת הוגיה כהרצל, פינסקר ואחרים את העם היהודי. אולם הם מגדירים אותו, לטענתה, רק כעם בכוח, בעוד ששאיפתם היתה לעשות מציבור היהודים, המהווים עם בכוח בלבד, עם שניתן יהיה להגדירו גם על-פי בחנים חיצוניים. את שאיפתה זו חשבה הציונות המדינית לממש ברוח תפיסת הלאומיות השגורה של שלהי המאה ה"ט, דהיינו:

היהדות ואת הודהותו עם הלאומיות היהודית, לא על בסיס מטאפיזי וסופר-נטוראליסטי אלא על יסודותיהן של התפיסות הלאומיות שרווחו באירופה בשלהי המאה הי"ט ובעשורים הראשונים של המאה העשרים מזה, ועל יסודות ניתוח סוציולוגי ואמפירי של מצב העם היהודי בעת החדשה. לשם מהפכה זו, קרי: כדי להגדיר את היהדות ומניה וביה את הזהות היהודית לא על בסיס דתי טראנסצנדנטלי, מציב אחד העם, לטענתו של גוטשאלק, במרכזה של הגותו הלאומית את מושג "רוח האומה" והמושגים הכרוכים בו כמו "חפץ הקיום" ואחרים. לפיכך מקום רב בספרו של גוטשאלק מוקדש לחקר מקורותיו של מושג "רוח העם" בהגותו של אחד העם מזה, ולבחנית משמעותו והשלכותיו של המושג מזה.

גוטשאלק סובר כי אמנם את המושג שאל אחד-העם מההגות הלאומית האירופית של המאה הי"ט. אבל אין הוא מסתפק בכך ואף טוען שעל מנת לרדת למשמעותו המלאה של המושג במשנתו של אחד העם יש להבינו על רקע המחלוקת שבין אסכולת המשפט הרצינוליסטית, הגורסת שאת החוק יש לגזור מתוך עקרונות מופשטים אפריוריים, שאינם מותנים בהתפתחות ההיסטורית, לבין תורת המשפט ההיסטורית פוזיטיבית, שעל-פיה אין החוק יצירה לוגית מופשטת, ויש לגזורו "על פי עובדות הסביבה והנסיבות החברתיות". לטענתו של גוטשאלק, את יחסו של אחד העם להלכה כפרט, ולדת בכלל, כאל יצירותיו של העם היהודי ולא כאל מגדיריה הבלעדיים של היהדות, יש להבין לאור תורתו של היסטוריון המשפט הגרמני פרדריך קארל פון סוויני. על פי תפיסה זו, עיון היסטורי במשפט מלמד ש"החוק נוצר על ידי בני-אדם חיים השרויים בזמן ומקום מוגדרים, ועל כן לא ייתכן שיהיה תוצר של חשיבה מופשטת". ואם לא די בכך, הרי שעל מנת שהחוק יתקבל על דעתם של בני האדם עליו "להתייחס להוויות-עולמם, לצורכיהם ולטבעם. ציוויים או דינים שאין בהם התייחסות כזאת והם מעוצבים מתוך ראיית האדם במופשט, חוטאים לפיכך למהותו האמיתית של החוק ואינם ראויים לשם זה". בהקשר לתפיסה זו, טבע סוויני את המושג "רוח האומה". לגירסתו, רוח האומה, קרי: התודעה המשותפת של בני העם, המתגבשת מתוך מקור וניסיון משותפים – מבטאת עצמה באמצעות החוק, כשם שהיא מבטאת עצמה ביצירות ספונטניות אחרות, כדוגמת הלשון.

השלכותיה של תפיסה זו ברורות מאלהן. רוח האומה אינה קופאת על שמריה, וכל תמורה בחיי האומה גוררת אחריה תמורה ברוח האומה ומניה וביה אף ביצירתה, ותהא זו משפטית, דתית, אמנותית או אחרת. יחד

עם זאת, ברור הוא שאין לראות בתפיסה זו תפיסה היסטוריוציסטית טהורה. שהרי מאחר שרוח האומה היא יסוד קבוע, הרי שאף יצירותיה של האומה אינן רק פרי הנסיבות המשתנות. הן מותנות, במידה זו או אחרת, ביסוד הקבוע של "רוח האומה". כללם של דברים, מסיק גוטשאלק "תורת סוויני היא בראש ובראשונה תורה היסטוריוציסטית מובהקת, המדגישה את תלותו של החוק בסביבתו ההיסטורית ושוללת את ביסוסו על עקרונות ראשוניים מופשטים. ואולם, בשלבו בתורה זו את רעיון רוח האומה, הבליע בה סוויני כיוון נגדי, נורמטיבי ורצינוליסטי: שכן רוח האומה עצמו הוא ביסודו של דבר עיקרון ראשוני: ישות אידיאלית מופשטת העומדת מעל התהליך ההיסטורי".

אם בזהו מקורותיו של מושג "רוח האומה" נדרש גוטשאלק בעיקר למשנתו של היסטוריון המשפט, הרי שבנתחו את מטרותיו ומגמותיו האידיאליות של אחד-העם מכאן, ובנסיגו לעמוד על הסגולי שבמשנתו מכאן, הוא נדרש להגותו של רב נחמן קרוכמל (להלן: רנ"ק). אחת מהנחות היסוד בחיבורו של גוטשאלק הן: שמחשבת אחד העם בעצבה את מושג "רוח האומה" ינקה מזו של רנ"ק, ברם, לא בלי שחוללה תמורה מעמיקה ברכיביה הדומיננטים של תפיסת הרוח האומה של רנ"ק. ביטויה המובהק של תמורה זו הוא העתקת נקודת הכובד מגישה "קוסמית-תיאולוגית לגישה סוציולוגית חילונית". לפיכך, מקום רב ייחד גוטשאלק לתיאורה ולהערכתה של תפיסתו הלאומית-מטאפיזית, או, בלשון מדויקת יותר, הלאומית-תיאולוגית של רנ"ק. שכן, מטעים גוטשאלק "אם נציב את תורת הרוח הלאומי של אחד-העם לעומת תורתו המקבילה של רנ"ק – מקור יניקתה ומוצא סטייתה – נטיב לרדת לעומקה". ואכן, על מנת לעמוד על זיקתו של אחד העם לרנ"ק, מצביע גוטשאלק על מגמותיה הפנימיות של התפלספותו של רנ"ק, מהד גיסא, ועל רכיביה המיוחדים של תורת האני הלאומי שלו, מאידך גיסא. טעמם של דברים הוא שלטענתו של גוטשאלק הסיבות שהניעו את רנ"ק לסטות מתפיסתו הרצינולית, הימני-בינימית של הרמב"ם, הן אלו שבסופו של חשבון הניעו גם את אחד העם להטעין את תורת הרוח הלאומי של רנ"ק בתכנים והדגשים חדשים, שלא כאן המקום לעמוד עליהם.

ואכן, מן המפורסמות היא שרנ"ק ראה את מטרותו, בדומה לרמב"ם, כניסיון ליישב בין היהדות לבין זרמי המחשבה הדומיננטיים בימיו, קרי: המחצית הראשונה של המאה הי"ט. משום כך אך הגיוני הוא שרנ"ק ראה חובה לעצמו להתמודד בראש ובראשונה עם האמפליקציות של האידיאליזם הגרמני פרי רוחם של הגל, פכטה ושלנינג. הווה אומר הוטל עליו להתמודד מבחינה תיאולוגית עם

מושג האלוהים כפי שעוצב ברוח האידיאליזם הגרמני מזה, ועם שאלת היחס שבין תפיסת היהדות וערכיה כפרי התפתחות היסטורית, ברוח תפיסות ההתפתחות שאימץ האידיאליזם הגרמני, ובעיקר הגל, לבין היהדות כדת קבועה ונצחית, מזה. לעניינו חשובה ביותר השאלה האחרונה, או אם להזדקק לניסוחו של גוטשאלק: "כיצד ניתן לגשר בין האמונה באופיים המוחלט של ערכי היהדות לבין הקביעה שערכי התרבות מותנים תמיד בנסיבות היסטוריות שהצמיחם ונושאים לפיכך אופי יחסי בלבד". ואמנם כדוגמת רנ"ק גם אחד-העם עמד מול סתירות עקרוניות בין התורה והיהדות לבין הפוזיטיביזם המדעי הנוטה לנטורליזם ולאתאיזם של שלהי המאה הי"ט וראשית המאה העשרים. אולם, כפי שמאיר היטב אליעזר שביד הוא ראה לנגד עיניו "מבוכה קיומית של עם ש'פרשת הדרכים' שהוא מתייצב עליה נראית כפרשת-דרכים בין הישרדות לבין לאובדן". לשון אחר: על אחד-העם היה להתמודד עם שאלות זהות של יחידים הנמצאים במבוכה קיומית ביותר. כך, לדוגמה, לנוכח גל ההגירה מהאימפריה הצאריסטית היה עליו לשרות עם שאלות כגון: לאן יש ללכת לאמריקה או לארץ-ישראל? האם על הצעיר היהודי המשכיל להזדהות כבן הלאום היהודי, או שמא כבן הדת היהודית בלבד? וכדומה. הוא נזקק אפוא לכלי ביטוי שידברו אל ההמונים הנבוכים מזה, ושיענו על חווייתם הקיומית של הצעירים המשכילים מזה. על רקע זה יש להבין את העתקת נקודת הכובד שביצע אחד-העם במשנתו של רנ"ק, נושא לו מקדיש גוטשאלק מקום רב בחיבורו.

ד.

מתבוננתו של אחד-העם, כפי שצוירו לעיל, מסתבר שהמאפיינים החיצוניים כדוגמת דת, טריטוריה, שפה ודומיהם, אינם אלא מכשירים בידיו של "חפץ הקיום הלאומי", המשתמש בהם בדרכי העורמה הדיאלקטית. בשיקולים אלה על "רוח האומה", על הבעיה שבפניה ניצבת היהדות בעת החדשה בשלח תהליכי ההתבוללות והחיקוי, כמו גם בהערכה הפסימית של אחד-העם שאין גלות עתידה להסתיים בקרוב, יש, אפוא, לחפש גם את שורשיו של רעיון "המרכז הרוחני" ובארץ ישראל דווקא. זאת כשם שבהקשרים אלו ניתן להסביר את חשיבותם ומקומם המרכזי של המוסר היהודי ושל מושג הצדק, שבתשתית משנתו היהודית-לאומית של אחד-העם. ייחודו של "הרוח הלאומי היהודי" הוא, לדעתו, דווקא במוסר היהודי על עקרון הצדק המוחלט והבלתי-מותנה שבתשתיתו; בהעתקת מרכז הכובד של המוסר מן הפרט אל הכלל. דהיינו: התחום בו חייב המוסר להתממש אינו רק, או בעיקר, בתחומי חייו של הפרט. נהפוך הוא: תחום תחולתו של

חירות ללא גבול, חירות פרועה כאשר יקרה תמיד ליעבד כי ימלוך, והנם מתהלכים עם הערביים באיבה ובאכזריות, מכים גבולם שלא בצדק, מכים אותם בהרפה בלי כל סיבה מספקת, ומתפארים עוד כי כן יעשו."

ואילו כנגד הטענה שהתנהגות זו נכונה כיוון שאין הערבים מבינים אלא את שפת הכוח, מתריס אחד-העם, שאף אם יש שמץ של אמת בטענה זו:

"במה דברים אמורים, כשמרגיש עם זה שהדין עם מתנגדו; לא כן אם יש לו צדקה לחשוב את מעשה מתנגדו לעושק וגזל משפט; אז, גם אם יחיש יתאפק עד עת קץ, אבל עברתו שמורה בלבו ונוקם ונוטר הוא מאין כמוהו."

דברים חריפים יותר התריס אחד-העם במכתבו המפורסם לעיתון 'הארץ' בשנת 1922. המכתב נתחבר בעקבות שמועות שנוצו בדבר פעולת תגמול של יהודים על מעשי רצח שביצעו פורעים ערבים, ושכמהלכן הרגו צעירים יהודים ילד ערבי בחוצות תל-אביב. השמועה מחצה את לבו של אחד-העם. הוא חש כפי שהעיד בעצמו ששמועה זו מוטטה את בקרבו את כל היסודות שעליהם בנה את הן את הציונות והן את היהדות, והוא מסביר:

"יהודי ודם! היש לך שני הפכים גדולים מאלו? העם הנרדף בכל מקום, עם כל שפלותו החיצונית, הביט בגועל נפש על שכניו, אשר ידיהם מגואלות בדם, ובעמקי לבו ידע, כי אין לו, ולא יהיה לו לעולם, שום יחס לפראים כאלה; כי בידו שמורה האמת המוסרית הגדולה, שעתידה להתפשט בכל הארצות לשים קץ לפראות, לאכזריות, ולשפיכות דמים בכל העולם."

ולא נתקררה דעתו עד שמן הסתם על בסיס אבחנתו בין תנועת חיבת ציון לבין הציונות המדינית שבה זיהה יותר מנימה של זיקה למשיחיות, שהוסיף: "האמנם זה חלום 'שיבת ציון' אשר חלם עמנו אלפי שנים? אם זה הוא 'המשיח ייתי ולא אחמיניה'?"

ללמדך ששלילת האלימות וההתנשאות שבשמש קרא אחד-העם לא היו פועל יוצא של תפיסה פרגמטית. הן היו מובנות בתוך תפיסתו את מה שראה כרוח, נשמתה וסיבת היותה של היהדות, לפיכך, שלילת השימוש בכוח והחלת כללי המוסר אף על יחסי יהודים ערבים במישור הלאומי לא היתה מנותקת מתפיסתו הציונית היהודית הכללית. במלים אחרות, מתינתו הפוליטית של אחד-העם, שביטוייה העיקרי עולה ביחס לשאלה היהודית ערבית, נבעה בראש ובראשונה מתוך תפיסתו את ייחודו של העם היהודי במוסר הנביאים, שעל-פיו יש להחיל

תלבש את צורתו העקובה מדם של הסכסוך היהודי-ערבי. במאמר שנכתב כאמור ב-1891, דהיינו: כאשר התנועה הלאומית הערבית היתה עדיין בחיתוליה והיתה בלתי-מורגשת כמעט, הצביע אחד-העם לא רק על קיומה של אוכלוסיה ערבית גדולה בארץ-ישראל, הוא אף עמד על הפוטנציאל להתפתחותה של תנועה לאומית בקרבה. וכך, במאמרו, יוצא אחד-העם כנגד ההתעלמות ממצויאותה של אוכלוסיה ערבית ותפיסת הארץ כארץ לא-נושבת וריקה. "רגילים אנו להאמין בחו"ל", כותב אחד העם, "כי ארץ-ישראל עתה כמעט כולה שוממה, מדבר לא זרוע, וכל הרוצה לקנות בה קרקע יבוא ויקנה בחפץ לבו. אבל באמת אין הדבר כן. בכל הארץ קשה למצוא שדות זרע אשר לא יזרעו". בהקשר זה הוא אף יצא נגד התפיסה שנשתגרה הן בקרב רבים מהמתיישבים בארץ והן בקרב הציונים במזרח-אירופה, שעל-פיה הערבים אינם תופסים את הנעשה סביבם. "שגיאה גדולה היא. הערבי, ככל בני שם, הוא בעל שכל חד ומלא עורמה". ברם, הוא מוסיף:

"הם חשים ועושים עצמם כלא יודעים, לפי שאינם רואים במעשינו עתה שום סכנה לעתידותיהם, והם משתדלים אפוא לנצל אותנו, להוציא תועלת מן האורחים החדשים. ואולם, אם תבוא עת אשר חיי בני עמנו בארץ-ישראל יתפתחו כל כך, עד שידחקו מעט או הרבה את רגלי עם הארץ, אז לא על נקלה ינית זה את מקומו."

ואם לא די בכך, הרי שאחד-העם נדרש כבר באותו מאמר אף להיבט המוסרי הכרוך ביחסי יהודים וערבים בארץ-ישראל, בראש ובראשונה לשאלת זכות השימוש בכוח. אחד-העם הסב תשומת לבו להיבט זה, לאחר שנתקל במה שראה, שלא יכול היה שלא לראות, התנהגות מתנשאת ואלימה מצד המתיישבים ביחס לערבים. גם כאן מקורה של התנהגות זו, היה כפי שהוא הטיב להבחין, הוא בתפיסה שהתבססה, כביכול, על הניסיון, ועל-פיה אין הם, הערבים, מבינים אלא את שפת הכוח. הוא התריע כנגד התנהגות זו מחד גיסא, על בסיס הניסיון ההיסטורי היהודי הסגולי, ומאידך גיסא, שלל לחלוטין את התפיסה המתנשאת כאילו אין הערבים מבינים אלא את שפת הכוח. כך, מתוך התייחסות לניסיון ההיסטורי היהודי, כותב אחד-העם:

"הן זאת בוודאי יכולנו ללמוד מדברי ימינו בעבר ובהווה עד כמה מוכרחים אנו להיזהר לבלי לעורר אלינו חמת העם הארץ, להתהלך איתו באהבה וכבוד ואין צריך לומר בצדק ובמשפט. ומה עושים אחינו בארץ-ישראל? ההפך ממש. עבדים היו בארץ גלותם ופתאום מוצאים עצמם בתוך

המוסר הוא העולם הגדול בו מתרחשת העלילה ההיסטורית ובה שלובים חיי חברות, עמים ומדינות. על כן אין הלאומים, או המדינות, זכאים לבטל את צווי המוסר האלמנטריים ביחסים ביניהם לשם הגשמתם של יעדיהם.

בזיקה לדברים אלו כרוך גם יחסו של אחד-העם אל הדת היהודית. את הדת כשלעצמה הוא ראה באור הערמותיו של "חפץ הקיום הלאומי". בהעדר ריכוז מדיני וטריטוריאלי התלבש, לגירסתו, "חפץ הקיום הלאומי" בלבוש הדת, שהיתה הגורם העיקרי לליכודם של היהודים כחטיבה ציבורית ברורה. משום כך, כמשנתו, מעמדה של הדת אינו מוחלט, ויש לה מעמד של גורם היסטורי מותנה במציאות הקונקרטית בלבד. כך, לדוגמה, באחת מאיגרותיו הוא כותב שהדת משפיעה מכוחה על הרגשות הלאומיים, מתמזגת עם המוסר הלאומי ומסתגלת לו, תוך שהיא משמשת לו אמצעי כביר לשם השתלמותה של התרבות הלאומית. לפיכך, עם התקדמות המוסר והרצון המוסרי ימעט תפקידה של הדת. זאת בראש ובראשונה כיוון שהתוכן המוסרי בא מבחוץ, ותפקידה של הדת רק לתת לו תוקף ועידוד באמצעות סמלים שיקבעו ויכוונו את הרגשות. ממילא כשתגיע האנושות ל"השתלמותה" תבטל מאליה תעודת הדת. שלטון הצדק המוחלט יתפוס את מקומה. מהדת תישאר או, לדעתו, רק מעין הרגשה מוסרית פנימית בעלת צביון דתי. בנקודה זו, כפי שבוטל על פניו, משיקה תפיסתו של אחד-העם מבחינות רבות את תפיסתו של מרטין בובר (וזאת כשם שהיא משיקה לתפיסתו המוסרית של הרמן כהן), הרואה את יעודה של היהדות בתיקון מלכות-עולם במלכות שדי. על-פי גישות אלו היהדות, והדברים אמורים אמנם בעיקרו של דבר על תורת הנביאים, אולם הם נכונים גם ביחס לכל מה שיכונה, אליבא דגישות אלו, גילומיה האחרים של רוח האומה, רואה את הכלל כנושא המוסר וכתחום שבו מתגשמות התביעות המוסריות. על תשתיתה של תפיסת מוסר לאומית זו יש כמובן להבין הן את רגישותו של אחד-העם לשאלה הערבית, שכאמור, היה זה הוא הראשון שעמד עליה, והן את עמדתו המוסרית בסכסוך היהודי-ערבי כפי שבוטאה פעמים רבות.

תפיסה מורכבת זו, המעמידה במרכזה של הגדרת רוחה של היהדות את המוסר והחלתו גם ובעיקר על הקולקטיב והיחסים בין הקולקטיבים, היא למעשה זו שקבעה את התייחסותו של אחד-העם למה שלימים יהפוך לסכסוך היהודי-ערבי העקוב מדם, ואולי בה יש גם כדי להסביר את רגישותו לבעיה שהיתה רק בחיתוליה. ואכן כבר במאמר "אמת מארץ ישראל", שנכתב בשנת 1891 אחרי סיורו הראשון בארץ-ישראל, הציג אחד-העם את הבעיה שברבות הימים

עזמי בשארה: הדברים הכי נשגבים בפוליטיקה

הם לא ריאליסטיים

יעקב בסר, שלום רצבי

אוטואמנציפציה, אלא מעין התנגשות בין תושבים מקומיים שרקמו את החלום שלהם, בכיוונים שונים, לאומי ערבי או פלסטיני, או דמוקרטי או איסלאמי, לבין פולשים. אני לא יכול לציין מתי היתה תחילת המודעות הפוליטית שלי.

מה קורה כשהמטען הזה נפגש עם בית-הספר? עם תוכנית הלימודים: זו הרי התנגשות שחייבת להביא להתעוררות של מודעות פוליטית.

אנחנו מגיעים לבית ספר בגיל שש. אתה לא מגיע עם מודעות פוליטית ומתחיל להתנגש עם תוכנית הלימודים. תוכניות הלימודים, הדיאלקטיקה שנוצרת ביחס אליהן, הניכור מהן והשאלות שהן מעוררות והניסיון לחפש תשובות אחרות, זה מה שגורם להתעוררות המודעות הפוליטית. לוקח זמן עד שאתה מתחיל להתייחס בצורה ביקורתית לתוכניות הלימודים. יש לך כבוד לספרים, למורה. יש גם חשש או חרדה. לוקח זמן עד שאתה מעז לחשוב שיש בעיה במה שמלמדים אותך. והדברים הראשונים שמביאים לשאלות אינם דווקא בטקסטים, אלא למשל, כשרואים בכיתה שהמורה מפחד מהממשל הצבאי. שהוא מפחד להגיד את דעתו. שהוא לא כל כך אוהב את מה שהוא מלמד, אבל הוא חייב. או אם הוא מפגין לויאליות מוגזמת למדינת ישראל. אלו דברים שאפשר להרגיש. אמא שלי היתה מורה. ואני ידעתי שבבית מדברים אחרת. אז אני שואל את עצמי, בבית אמא מדברת בצורה מסוימת, בכיתה היא אומרת דברים אחרים? בפחד כזה? כמו האיש יותר זה עושה עליך כילד רושם חזק הרבה יותר

הפלסטינים מאז הכנענים (גם בתרבות שלכם קיימת וריאציה הרואה את תחילת סיפור הייחוד הישראלי בכנען). דרך אגב, זו לא תופעה מיוחדת לפלסטינים ולישראלים דווקא. בעיראק, למשל, כשסדאם חוסיין רצה להדגיש את העוצמה והייחוד של עיראק הוא שכתב ההיסטוריה של עיראק מאז בבל. בזמן שמצרים שאפה להיפרד משאר העולם הערבי, סדאת התחיל להדגיש את ההיסטוריה הפרעונית; ודאי, היו הדגשים שכאלה גם בקרב הפלסטינים. בזמן עלייתה של הלאומיות הערבית על האג'נדה הפוליטית, ודאי שהיתה גירסה לאומית-ערבית של ההיסטוריה של הארץ הזאת, הרואה אותה כארץ ערבית, כחלק מסוריה הגדולה. כל הגירסאות הללו נגזרות מתוך אג'נדה פוליטית מסוימת, של אליטות פוליטיות מסוימות, בדרך כלל ממעמד הביניים. אבל כשמדברים על נראטיבים, אנחנו מדברים על שכבות שיש להן סיפור חבוי שעדיין לא סופר. למשל, סיפורם של הפלאחים הפלסטינים. של האשה הפלסטינית. על כל פנים, כל הגירסאות האלה, בניגוד לנראטיב הציוני, לא רואות את ההיסטוריה של הארץ הזאת כרצף יהודי. כולן רואות את ההתנחלות הציונית ככיבוש קולוניאלי. וכאן אפשר לומר שיש הבחנה בין הדרך בה ראו הפלסטינים את מאה השנים האחרונות, לבין הדרך בה היהודים, על כל גירסאותיהם, רואים אותה במאה השנים האחרונות.

לעניין המודעות הפוליטית שלי. אני ערבי שגדל בצל הראיה שמה שהיה בארץ הזאת אינו קיבוץ גלויות או אמנציפציה, או

רצינו לשמוע מפיו את סיפור התרבות האישית, התרבותי, העומד מול הנראטיב היהודי הישראלי: חמישים שנה למדינת ישראל, עצמאות (או מיתוס העצמאות). אבל זה לא הסיפור שלך. עם אילו סיפורים היית צריך להתמודד כשעיצבת את הדעה הפוליטית שלך?

יש בישראל המפרשים את המלה נראטיב במשמעות של גירסה. כלומר, להיסטוריה יש גירסאות ואותן מכנים נראטיבים. לדעתי, נראטיב אינו וריאציה או גירסה למשהו מסוים. זו הצטברות תרבותית על משך של זמן. אם לקרוא לזה סיפור, אז זהו סיפורן של שכבות חברתיות, עמים, במקרים מסוימים. לא מדובר בגירסה של עזמי בשארה לגבי מה שקרה מאז שנולד או בחמישים השנים האחרונות. גם, אינני חושב - כמו משכילים פלסטינים מסוימים וכן חלקם של ההיסטוריונים החדשים - שלהיסטוריה של הארץ הזאת יש שתי גירסאות, הפלסטינית והישראלית; כלומר, רלטיוויזם תרבותי שאפשר לחיות איתו, המתבטא בשתי גירסאות לגבי מה שהיה. בתרבות הישראלית, המגוונת מאוד, לדעתי, יש עשרות גירסאות. אולי יש נראטיב אחד, הציוני, שמכיל את כל הגירסאות האלה. לפלסטינים ודאי היו הרבה גירסאות שהתחרו זו בזו, ובהן הדגשים שונים לגבי ההיסטוריה של הארץ הזאת. היתה ועדיין קיימת גירסה המדגישה את האלמנט האיסלאמי ברצף ההיסטורי של מאות השנים האחרונות בארץ. אחרי '67 עלתה המודעות הלאומית הפלסטינית מול הערבית, חזרו להדגיש את ההיסטוריה המיוחדת של

דתי, שנמשכתי מאוד לכל דבר איסלאמי, כאילו הוא ערבי. אמנות, גיבורים באיסלאם, צלאח א-דין. רק אחר כך ידעתי שהוא היה כורדי. בשבילי זה היה אותו הדבר, כל העולם האיסלאמי. ומזר, בשבילנו הגיבור של תחילת שנות השישים חוץ מנאצר היה קאסיוס קליי, מוחמד עלי, המתאגרף השחור שהתאסלם.



הסיסמה של חד"ש עכשיו וגם של מק"י ואחר-כך של רק"ח - "אתווה יהודית ערבית" עד כמה היא טעונה באמת ועד כמה היא מן הפה ולחויץ?

אנחנו, שבאנו ממודעות של בית קומוניסטי, שחינך לאחדות ההמונים, לאחדות מעמד הפועלים, חונכנו שאין התנגשות בין פועלים יהודים לערבים, שיש רק אינטרס משותף והאויבים המשותפים הם הציונות, האימפריאליזם והריאקציה הערבית. רק מאוחר יותר אתה מתחיל לגלות שאין מעמד פועלים ערבי. אלו היו פלאחים. ומה המשותף בין הפלאחים הערבים לפועלים היהודים: מה האינטרס המשותף? מעמד הפועלים הערבי צמח כתוצאה מהפקעת האדמות. ואז כבר עלתה השאלה הפלסטינית. זו המדינה של מעמד הפועלים היהודים לא של הערבים. אלו דברים שעלו אחר-כך; אבל בהתחלה, כבר בדברים הראשונים, למשל, באחד במאי, כחבר בבנק"י, בלי לחשוב, מתוך משהו פנימי, אתה לא רוצה לשאת את דגל ישראל.

ומצפים ממך לשאת אותו. ואתה רוצה את הדגל האדום. בנצרת, תמיד הילדים רבו, מי ייקח את דגל ישראל ומי את הדגל האדום. החזקים, הקשוחים, הגדולים, הם הצליחו לא לקחת את דגל ישראל. הקטנים והחלשים נשאר איתו. בטקסים, למשל, אנשי מק"י דאגו תמיד שיהיו יהודים על הבמה. והם לא ידעו ערבית. אנחנו היינו אמורים להבין את העברית שלהם. עם הזמן ידענו עברית, אבל כילדים, הנאומים המסורבלים, בשפת הז'ארגון הקומוניסטי, עם כל ה"איזמים" בסופי המלים, היו סתומים לנו.

ניסו להפגיש אותנו עם הילדים היהודים של בנק"י בתל-אביב. שהם יבואו אלינו ואנחנו נארח אותם. היו שניים שלושה נסיונות כאלה. זה לא היה רע. המפגשים לא הותירו משקע, אבל אני לא זוכר שנגענו ממש בנושאים ערביים. או שלא רצינו, או שלא היה נוח. אצל הערבים עניין האירות מאוד חשוב. גם כשאתה מארח וגם כשאתה מתארח אתה חייב להיות מאוד מנומס. כך שלא התפתחו התנגשויות וגם לא דיאלוגים.

ההכריות העמוקות שלי עם יהודים היו באוניברסיטה. ודווקא לא עם קומוניסטים אלא עם אנשי שמאל, ציונים ולא ציונים. חלקם קומוניסטים לשעבר, שלא השתחררו מזה. בשנות השבעים, הרבה סטודנטים שהוריהם היו פעם חברי מפלגה פנו למוקד

גירשו אותנו. אולי חשבו שאנחנו פולשים או מטרידים. אני לא הייתי בריון. הייתי תלמיד מצטיין וממשפחה טובה. גם עכשיו קיים החשד הזה, בגלל שאתה אחר. אבל אתה רוצה סתם לדעת. להכיר. ותמיד גירשו אותנו. לא רצו שניכנס לתחום הקיבוץ. הקשר איתם היה מנוכר לגמרי. לא שנאנו אותם. אני לא זוכר שהיתה בי איזו שנאה. אבל היתה זרות טוטאלית.

ואת זה לא הרגשתי מאוחר יותר, כשהיתה לך מודעות פוליטית, ביחס לקומוניסטים במק"י? הם היו "היהודים הטובים"? והאם אפשר לומר כי הרברים האלה גרמו לך לתחילתה של מודעות פוליטית?

מבחינת המודעות הפוליטית שלי, הדמות הקובעת היתה דמות אבי. הוא היה איש מאוד תרבותי. לא יצא הרבה מהבית. קרא ספרים כל הזמן. במיוחד ספרות מתורגמת מרוסית לערבית. וספרי מדע ופסיכולוגיה ודת. הוא היה אב על כך שההשכלה שלו אבדה. והיא אבדה פעמיים בין שתי מלחמות העולם. פעם כאשר כבשו את חיפה, ופעם כשאנשי "צבא ההצלה הערבי" נכנסו לכפר שלו, ואחותו, שפחדה מכיוון שהוא היה קומוניסט, שרפה את כל הספרים שלו. אצל אבא קראתי גם לנין ומארקס ואנגלס. וספרות רוסית קלאסית וספרות ערבית. הסיפורים שלו על המנדט ועל הריאקציה הערבית ועל האימפריאליזם הבריטי ועל אחוות העמים עשו עלי רושם גדול. הדבר השני שאולי עיצב את המודעות שלי היה המגע עם העולם הערבי דרך הרדיו. "קול מצרים" של נאצר ואחר כך העיתונות הקומוניסטית: "אל איתחאד" ו"אל-ג'דיד".

והדת? היינו בית נוצרי אבל הבית היה כל-כך לא

מהטקסטים. וברקע סיפורים על השב"כ שמביא לפיטורי מורים או למינוי מורים. המפקח של בית הספר, שהיה מאוד מקורב לשלטונות, המורה פחד ממנו פחד איום. כשהיה נכנס לבית הספר היינו עומדים דום. אלו דברים שעושים רושם עז. זה באוויר; אנחנו לא בעלי הבית, אנחנו נשלטים.

איך ראית את היהודים בתקופה ההיא? כבר אז מבחינתי היו כמה טיפוסים של יהודים. מצד אחד, בהפגנת האחד במאי בנצרת, אני זוכר שנשאו את מיקוניס על הכתפיים. הייתי אז בן שבע ואבא שלי היה לוקח אותי להפגנות. לאבא שלי לא היו חברים יהודים, אבל הוא נשלח על-ידי הליגה לשחרור לאומי (המפלגה הקומוניסטית הערבית) לשבת עם אנשי גוש ברית שלום. מצד שני היה איש שב"כ מנצרת, יהודי, ששמו הטיל אימה על נצרת כולה. הוא היה מעורב בכל המינויים, הוא היה האיש הכי מפורסם בנצרת. קראו לו אבו אלי, כאילו היה ערבי. יכול להיות אפילו שהוא היה איש שב"כ מאוד זוטר, אבל בנצרת הוא היה מין מושל צבאי. ובשבילי הוא היה המדינה, הוא עמד בין האורחים, או בעצם בין הנתינים לבין המדינה כמתווך.

שמעתי גירסה מפלסטיני, ביחס לממשל הצבאי, כי בתקופה ההיא היה טוב יותר. היה ברור למי יש לפנות, לאיזה משרד. ועכשיו אותם המשרדים מפלים אותם לרעה.

גם אז הפלו אותך לרעה, אבל תמיד יש כאלה שקשה להם עם ביורוקרטיה מורכבת. יותר קל - אם אין בעיה של לויאליות פוליטית - לפנות למפלגה השלטת. אז זה היה מפא"י. המדינה היתה בשבילנו מפא"י ומולה היו הקומוניסטים. רק אחר כך הבנו שמגעו התארגנויות ערביות. היה קצת המיתוס של אנשי "אל-ארד", שהיה מהם פחד היולי, היום אני יודע שזאת היתה התארגנות קטנה מאוד, אבל בגלל שמגעו אותה, וחלק ברח לארצות ערב וחלק הושם בבית הסוהר, המיתוס היה גדול. אני גרתי בשכונה מערבית בנצרת, מעלינו היה קיבוץ כפר החורש. אנשי הקיבוץ היו עוברים בשכונה ועם היהודים שראיתי כל יום לא היה שום מגע. הם נראו לנו אנשים אחרים מבחינה תרבותית.

לא היתה סקרנות טבעית להכיר אותם? את השכנים.

סקרנות אדירה. סקרנה אותנו, הילדים, קודם כל העובדה שהם חיו אחרת מבחינת מגע של גברים ונשים. שמהבחינה הזאת הם היו מתירנים. למשל, הם לבשו מכנסים קצרים. היתה להם בריכת שחיה. זו היתה הפעם הראשונה בחיים שלי שראיתי בריכת שחיה. כשרצינו להתקרב, היינו סקרנים,

ולשלי, עברו דרך מצפן. אלו שברוך כלל היתה להם את האותה ההשכלה מהבית כמו לי. היינו מגלים שקראנו את אותם הספרים. היתה גם ההתגבשות של המאבק המשותף בימין וגם לטובת המודעות הערבית באוניברסיטה, ונגד הליכוד המאוד קיצוני. אז התחילה תקופת ההתנחלויות, הימין התחיל להיות אלים. היו תגרות, היו פצועים. בילינו אז הרבה לילות ביחד, בוויכוחים, גם במאבק המשותף והיו גם תוכניות אמנותיות ומסיבות וימי הולדת. חסר לי היום הוויכוח האינטלקטואלי. אלו דברים שהשאירו חותם עמוק. הוויכוח העיקרי התנהל סביב '67, היה להם חשוב מאוד להדגיש שהמלחמה היא היתה מלחמת מגן ולנו היה חשוב להדגיש שהיא היתה מלחמת כיבוש והתפשטות. היו גם ויכוחים לגבי טיבם של המשטרים הערביים שאז קראנו להם "מתקדמים". אני פשוט מתקשה להאמין שקראנו למשטרים בלבד או בסודאן משטרים מתקדמים, מכיוון שהם היו ירידים של ברה"מ. בנקודה הזאת של הוויכוח הם צדקו, בעניין מלחמת '67, אני עד היום מאמין שצדקתי. בתקופה היא הרגשתי "אחוה יהודית ערבית" אם תרצה לקרוא לזה ככה, או פשוט ידידות. ידידות אישית עם הרבה יהודים, עם ערכים משותפים שהגיעו אותנו. אותה המוטיבציה. היתה ראייה שונה לגבי דברים, מה שלדעתי לא צריך להפריע לידידות. אני מאמין שיש ערכים משותפים, מעבר ללאומנות, לגזענות. האמנו בעולם יותר טוב, באפשרות של דו-קיום ושלו.

לכאורה חולקים שני העמים גורל משותף, שפה דומה, במדה מסוימת תרבות, אותה ככרת ארץ, אותן הבעיות הנוגעות לעתידה, לטוב ולרע, מדוע אין מאבק משותף אמיתי לשינויים פנים ארציים?

להוציא את עניין התרבות, באמת חיים בארץ הזאת שני עמים שלהם גורל משותף. אין צורך לשכתב את ההיסטוריה לטובת תרבות ים תיכונית או מזרח תיכונית משותפת, לי אין בעיה עם תרבות אירופית. ונכון שיש קרבה בין השפה העברית לערבית. הישראליות, מפני שהיא תוצאה של דיאלקטיקה ערבית-יהודית, יש בה גם את האלמנט שהיא שללה: הערביות. ואין להתפלא על הקונפליקט. מה שלא נגיד ביחס לשאלה הערבית בארץ הזאת, ומה שלא נגיד לגבי הסיבות שלה, ומה שלא נגיד על ההנהגה הפלסטינית, הפלסטינים-הערבים בארץ הזאת יצאו מקופחים.

אי אפשר להגיד שתחת שלטון המנדט היה מצב הערבים כאן גרוע יותר?

הפלסטינים אינם הערבים בישראל אלא מי שאדמתם נגזלה. בתקופת המנדט הם התחילו להתוודע לסדרי שלטון תקין. בסוף תקופת

המנדט התחילו תהליכי דמוקרטיזציה. צמחה שכבה של פקידות בורגנית ואינטלקטואלית בערים הגדולות, שבישרה אפשרות של הגשמת חלום מסוים, להקמת מדינה ככל המדינות. החלום הזה נמוג, הערבים בישראל נשארו נתינים. הם היו מעטים ובכפרים נחשלים, הם לא באו ממרכזי החיים של האוכלוסיה הפלסטינית. בוודאי, בשבילם, השוואה חומרית בין מצבם היום לאז, כמו חיבור לחשמל וכו', היא משמעותית מאוד. כיום הם חלק מכלכלת שוק מפותחת, אבל לא הם קובעים אג'נדה, הם לא במרכזי הכלכלה והיצירה. הם צרכנים לכל דבר. הם פועלים בפריפריה. רובם לא חיו לפני '48 והם משווים את עצמם למרכז. והמרכז יוצר, משעתק, כל הזמן יחסי תלות. ויש הרגשה שזה לא שלהם. בסך הכול זה לא הסיפור של העם הפלסטיני. העם הפלסטיני הוא עם של פליטים.

ומה ביחס לרעיון שהישראליות היא האנטייתזה של הפלסטיניות, שמדובר בעצם בשני אברים של אותה משוואה, ומכאן אל התפיסה של "ברית שלום" הגורסת מדינה אחת לשני עמים?

ללא ספק אפשר להלביש על ההיסטוריה את הדגם של הגל. אני לא יודע אם זה מועיל, אבל זה תמיד מושך, לעסוק ברעיון של תזה, אנטי-תזה וסינתזה, ולומר שעידן הסינתזה עדיין לא בא. לדעתי, תיתכן רק סינתזה אחת, בה כל צד ישלול את השני ויכלול אותו בתוך עצמו. ואז תהיה הדו-לאומיות אפשרית. אם הישראליות תכלול בתוכה את הפלסטיניות והפלסטיניות תכלול בתוכה את הישראליות, יוכלו שני העמים לחיות במדינה דמוקרטית אחת. אנחנו לא צריכים לחשוב על מודל של הדבר הזה. צריך רק לעכל את העובדה שבמדינה אחת חיים שני עמים - זה צריך להיות מאוד מושרש. הוויכוח הוא לגיטימי והוא צריך להיות ויכוח פתוח. הישראלים צריכים להתוודע אל ההיסטוריה הערבית של הארץ הזאת, אל ההיסטוריה הפלסטינית, ולצאת מהסיפור על הארץ הריקה, שהיו בה רק ביצות. היו כאן אנשים שנשללו, שנשללה זהותם, ארצם, עריהם. והפלסטינים צריכים להבין שאי אפשר לצמצם את ההיסטוריה היהודית לעניין הציוני. זה משהו הרבה יותר נרחב. יש להתוודע אל ההיסטוריה היהודית, לחבר בין הסבל היהודי לסבל הפלסטיני. למצוא את הקשר. לראות שייתכן גם שמפעל לא לגיטימי שקם, יצר יצירה דמוקרטית. שהקרב מנוהל בצורה דמוקרטית. שיש מה לראות. רק כששני העמים יכללו בתוכם זה את סיפורו של זה, יהיה קשר שאינו פשרה ארעית, שנגזרת ממצב, ממאזן הכוחות, מאינתיפאדה שאין עליה שליטה, מהתעצמות הכוח הגרעיני האיראני, מכך שאתה לא רוצה לראות כל כך הרבה ערבים והפשרה

היא להינתק מהם. אלו פשרות ארעיות וזה אף פעם לא יהיה שלום. תמיד הגחלים של הסכסוך, של השאלות שלא דובר עליהן, של הבעיות העיקריות, יישארו. תמיד יהיו אלו מבין מקבלי ההחלטות באליטה הכלכלית והתרבותית של ישראל שיאמרו: הנה עשינו שלום עם הערבים, כך שזו מדינה של יהודים. הערבים כאן פרימיטיביים. או אימרות כמו - לא מפריעה לנו המנטליות הערבית, שיקימו להם משטר דיקטטורי, העיקר שביטחון ישראל יובטח. שימשלו שם המוחברת, הביון, העיקר שלא יתפוצצו כאן ברחובות ישראל. זה סוג השלום, וזה לא שלום. זה אולי אינטרס משותף, בין אליטות, בתקופה היסטורית מסוימת, שלדעתי לא יחזיק מעמד. תמיד יהיו גם הערבים שיאמרו שהיהודים מדכאים, שהם שולטים בעולם, שהם יכלו לכפות שלום מפני שהם שולטים באמריקה, ובהוצאות לאור בצרפת, ובתרבות העולמית, ויש לעשות איתם שלום כי הם חזקים. וזו הרי אנטישמיות תבויה. וזה מה שיהיה בצלו של שלום מסוג זה. הקשר התרבותי בין איש שב"כ לאיש שב"כ שמחליפים ביניהם מידע בטחוני, בין איש כלכלה ישראלי לסוכן שלו בשטחים, בין הסופר הישראלי הרוצה להרגיש שהוא איש של שלום ומקיים דיאלוג עם קוואזי-סופרים פלסטינים, מפני שרק הסופרים הפלסטינים הכי חלשים מוכנים לנהל אותו, במצב בו הסופרים והאינטלקטואלים בעלי כבוד-עצמי אינם מוכנים לקיים דיאלוג. זה סוג השלום וזה אינו שלום. כמו השלום עם מצרים. לא שאני מעדיף מלחמה. אבל שלום מהסוג שאני חושב עליו, צריך את ההתוודעות, את ההכרה בלגיטימיות, ההפנמה של הסיפור של האחר, גם תוך כדי שלילתו. גם תוך כדי אי הסכמה ואי הכרה בלגיטימיות שלו. אני לא רואה את זה מתקיים אבל אני גם לא רואה אלטרנטיבה. זה התנאי הדרוש, אם אנחנו רוצים לחיות ביחד תקופה ארוכה, בלי מרידות ובלי תסביכים, לא של נתינות ולא של עליונות. וזה לא יתרחש מתוך החלטה ולא מתוך מאזן כוחות, אלא על פני פרק זמן של תקופה ממושכת שבה, שני הצדדים, גם אינטלקטואלים וגם פוליטיקאים יאמינו לגמרי באופציה הדו-לאומית, לא בהכרח כפרוגרמה פוליטית.

אתה מדבר על איזו משאלה אידיאליסטית מאוד, תופעה מהסוג הזה לא קיימת גם בין היהודים לבין עצמם.

נכון, אבל בלי החלום הזה, אצל הרבה

יהודים, היתה מזמן מתחוללת מלחמת אזרחים. כשהחלום נמוג, העולם הופך ליותר גרוע. לחלום יש תפקיד מעשי. הוא מנתב התנהגות. פוליטיקה בלי חלום של אחוה, שוויון וחירות היא פוליטיקה לא מוסרית. לחלום, אם הוא משותף, יש תפקיד של דבק: גם אם אנחנו מחולקים, עצם העובדה שיש לנו חלום על קהילה אידיאלית משאיר אותנו ביד. משאיר את תחושת השייכות. אני לא איש חולמני, אני עוסק בפוליטיקה, בביקורת, לפעמים גם בפוליטיקה קטנה ומורטת עצבים. אבל המבחן הוא, האם אתה יכול כל הזמן לכלכל את החלום הזה, של שלום אמיתי בין שני העמים, של שוויון אמיתי, לכן אני אומר "מדינת כל אזרחיה". אנשים במגזר הערבי טוענים שזה לא ריאליסטי. בוודאי שזה לא ריאליסטי. הדברים הכי נשגבים בפוליטיקה הם לא ריאליסטיים, לא מכיוון שהם לא חשובים, כל הפעילות שלי בכנסת מנותבת על-ידי משהו לא ריאליסטי, שאיפה להגיע למדינת כל אזרחיה. זה המצפן שלי. זה מה שמוביל את הפעילות שלי. מהבחינה הזאת זה מאוד ריאליסטי, כי זה מה שנותן את הכיוון. זה לא חלום סתם. ולכן אני יכול להיות שונה מאיש השמאל הציוני, נטול החלומות, אני יכול להרשות לעצמי להיות ביקורתי.

באחד הראיונות איתך, הגדרת את העם היהודי בעולם כולו כ"לא עם". אני רוצה לומר שאתה מחמיר עם העם היהודי אפילו יותר מסטאלין ומהמרקסיזם - סטאלין אמר שציבור, גם אם חסר לו אחד הנתונים הנדרשים כדי להיות עם, הוא עם. ואם קבוצת אנשים מצהירה על עצמה שהיא עם, ויש לה גיבוי תיאורטי, היא עם. מדוע אתה חושב שהעם היהודי, שיש לו דת משותפת, מוטיבציה משותפת, שאיפת דורות משותפת ולעתים גם כלכלה וקשרים פוליטיים אינו עם?

אני חושב שטעיתי בשימוש במושג עם. התכוונתי להגיד שהעם היהודי הוא לא לאומיות. אומה מודרנית. לגבי המושג עם: העמים העתיקים בהיסטוריה הם שבטים. כמעט כל שבט גדול קרא לעצמו עם. וגם דתות אתניות בתקופה מסוימת קראו לעצמן עמים. אין לי בעיה עם ההיסטוריה המיוחדת של עם ישראל, וכאן אין לי שום דבר משותף עם סטאלין. בסופו של מאמר ארוך, שאני מקווה שתקראו אותו, שכתבתי על לאומיות, לגלגתי על הגדרות הברזל של סטאלין ביחס למה זו אומה. כלכלה משותפת, שפה משותפת, וכו'. הגדרות הברזל האלה היו מאוד פרקטיות אצל סטאלין. הוא תמיד חשב איך לפתור את הבעיה הלאומית ברוסיה על-פי הקווים האלה. אגב, כשאחת מההגדרות האלה התנגשה מאוחר יותר עם המדיניות שלו, הוא ויתר עליה. ההגדרות שלו הן

הפשטה מהסוג הכי וולגארי של מדינות אירופיות מסוימות שמהוות מקרה בהיסטוריה הלאומית המודרנית. מכל הדברים האלה מעניין אותי הייחוד של הלאומיות, ללא ההגדרות התומכות כמו שפה משותפת או היסטוריה משותפת, או היסטוריה משותפת מדומה. תמיד היא מדומה. היסטוריה אף פעם אינה משותפת. ולכן, תמיד יש היסטוריה משותפת שנכתבת מאוחר יותר, בעקבות תנועה לאומית. מה זה חשוב? מדומה הוא אמיתי מבחינת ההשפעה. רוב הדברים המשפיעים הם מדומים. הדברים האלה לא מעניינים אותי. העיקר במדיניות המודרנית הוא השליטה בריבונות. סוברניות. וזו תופעה מודרנית לגמרי, של המאות ה-18 וה-19, אצל כל הלאומים בעולם, כולל הפרויקט הלאומי הציוני והפרויקט הלאומי הערבי. אני ארחיק לכת יותר מזה: אני אומר כי ברוב המקרים, התנועה הלאומית שיש לה שליטה חזקה וריבונות והיא מצליחה לנצל עד תום את הגורמים התומכים במאמציה, גם מצליחה ליצור לאוס, שלא היה קיים לפני כן. למשל, התנועה הלאומית האיטלקית יצרה את הלאומיות האיטלקית. מבחינה זאת, הציונות יצרה לאומיות, שהיא, לדעתי, הלאומיות כאן, הישראלית. היא לא יצרה לאומיות יהודית בכל העולם. לא זה המשותף ליהודים בכל העולם. הציונות יצרה את הלאומיות והיא מתנכרת לה. היא רוצה לאומיות יהודית בכל העולם. אם תחפש את מה שמשותף לכל היהודים בכל העולם תגיע לדת. ומכאן החפיפה בין הלאומיות הציונית לבין הדת. באותו ראיין שאתה מדבר עליו, אמרתי שאם הציונות ממשיכה להתעקש על המשותף ליהודים בכל העולם ולהתנכר ליצירתה היא, כלומר הלאומיות העברית, בסופו של דבר הכוחות

הדתיים שבציונות ישתלטו עליה. מה המיוחד בציונות המקורית? שלילת הגלות. עם ככל העמים, גוי ככל הגויים. הם רצו להיות כמו כל עם. לא עם סגולה. הממסד הדתי היהודי חשב שזה לא נכון. מבחינת הנראטיב שלו, של ההיסטוריה היהודית, לא מקובלת עליו התפיסה של עם ככל העמים אלא קהילה מקודשת לאלוהים שתשתחרר עם פעמיו של משיח. כל דבר אחר הוא בבחינת דחיקת הקץ. עם בוא הציונות, היא מצליחה, ובוזה הייחוד שלה, לברוא לאומיות עברית, ולפריקט הזה היא מתכחשת. ובמיוחד אחרי ה'67 הציונות חוזרת לתפיסה של הממסד הדתי, "שלמות" ארץ ישראל, יהודה ושומרון וכו'. ובכך היא משחקת לידי הכוחות הדתיים המשתלטים עליה. ואני חוזר למה שאמרתי, נכון, טעיתי בשימוש במושג, היהודים הם עם. הם לא לאומיות מודרנית. אם תאמר ליהודי ארצות הברית שהלאומיות שלהם היא יהודית הם יעלבו מאוד. הלאומיות שלהם אמריקאית. היום, בארצות הברית, מנסים להפוך את הדת היהודית לתרבות מיוחדת, בתוך התרבות האמריקאית, וזה עדיין בגדר ניסיון שלא ברור כיצד יעלה. הלאומיות המודרנית שנוצרה היא הלאומיות העברית.

האם אפשר לומר שבארץ, ברחוב היהודי וגם ברחוב הערבי אין היום שמאל אמיתי? שברחוב הערבי הדיון הוא בעיקר לאומי והנושא הסוציאלי כמעט לא קיים? ברחוב היהודי, הנושא הלאומי הפנימי פחות חריף. השמאל יותר ליברלי ביחס לרמוקרטיה, אבל שמאל אמיתי אין. האם אתה מסכים עם הנחה כזאת?

אני לא יודע מהו שמאל אמיתי. מדובר בשאיפה לצדק חברתי שמשתנה בהגדרתה

←המשך בעמ' 42←

רוני סומק

חצי

סעוד אלאסדי

מערבית: פרץ-דרור בנאי

אין רוח...

הַיְתָה הַרוּחַ
בְּיָמִים שֶׁהִיְתָה אֹהֶבָה
מִנִּיעָה אֶת גִּלְגָּלֵי הָאֹהֶבָה
לְפִי הַרוּחַ
וְהַיּוֹם, מִה חָבֵל
שֶׁהָרוּחַ אֵינָנָה שׁוֹהַ
וְאֵין אֹהֶבָה
לְהַנִּיעַ אֶת גִּלְגָּלֵי
הַרוּחַ.

"יש לה", כתב פעם היינריך היינה, "לרוח זכויות עולמים מיוחדות לעצמה, והיא מסרבת לכל גדר חוקים". הרוח, בשירו של סעוד אלאסדי, היא הדלק שהגיע פעם את גלגלי האהבה, ועתה היא מחכה שהאהבה תניע אותה. אבל, בשירו של אלאסדי, אין רוח, אין אהבה ואין אפילו גדר חוקים שיעמידו אתגר לקורדינטות הטסה של הרוח והאהבה. הכול פרוץ ונעלם, ובכך הופך השיר לאלגיה נוקבת ונוגעת ללב על עולם שבו כופפה האהבה את ראשה, על עולם שבו הרוח מהפשת חלום כדי לפרוש מחדש את כנפיו.

למי מובטחת הארץ המובטחת?

ידידיה יצחקי

N ם אינכם מאמינים בהבטחה האלוקית, מהי לדעתכם זכותנו על הארץ הזאת? חילונים רבים ודאי שמעו שאלה זו מפייהם של דתיים חובשי כיפות סרוגות, ממנה משתמע כאילו כל "זכותנו" על הארץ מתמצית במיתוס עתיק, לפיו הובטחה הארץ הזאת לזרעו של אברהם מפי הגבורה. מי שאיננו מאמין באלוהים, ממילא איננו מאמין בהבטחה, חזקה שאיננו מאמין באמת בזכותנו על ארץ ישראל. ראוי אכן לשאול, מהי אותה "הבטחה" מפורסמת, למי ניתנה, מתי וכיצד, על מי היא חלה ומי אחראי להגשמתה, ובמיוחד, מהי תקפותה של אותה הבטחה. ראוי גם לברר היטב מהי זכותנו על הארץ הזאת מנקודת ראות חילונית.

ככל דת ותרבות, מבוססות התרבות והדת היהודית על מיתוסים מקודשים, סיפורים מימי קדם המספרים על ראשית היקום, "בריאת העולם" כפי שהיא נקראת במקורות המיתולוגיים, על יצירת האדם ותולדותיו, על מוצא העברים והתגלותו של יהוה-אלוהים לאביהם הקדמון אברהם, על הולדת עם ישראל ותולדותיו, על מתן החוק האלוהי המכונה "תורה" ביד משה "אדון הנביאים" לבני ישראל בהר סיני, ולבסוף, כיבוש הארץ המובטחת בהנהגתו של יהושע בן-נון, יורשו של משה. כידוע, מקורותיה המיתולוגיים של היהדות נאספו, נערכו ונקבעו ביחד עם עיקרי החוק המיוחס לאלוהים ב"ספר התורה", חלקם הראשון של ספרי המקרא המקודשים, המקובצים בספר התנ"ך (תורה נביאים וכתובים). לפי האמונה היהודית, כולל ספר זה דברי אלוהים, וכל הכתוב בו תקף לנצח נצחים (אם כי על פי פרשנות משתנה מדור לדור), ומחייב את עם ישראל חובה מוחלטת. מיתולוגיה מקודשת זו היא היסוד לאותה "הבטחה" שניתנה לאברהם, אבי האומה היהודית, שארץ ישראל תהיה נחלה לזרעו. מהו הפשר המיוחס לאותה הבטחה מיתולוגית? מעולם לא הוברר, על פי המיתוס המקראי,

מפני מה ולשם מה ברא אלוהים את העולם ואת האדם, אבל מתוך הכתובים אפשר להניח שהיתה לו בכך כוונה מיוחדת, נסתרת מבינתו של אדם, או כפי שאומרים זאת הדתיים, "נפלאים הם דרכי הבורא". להשלמתה של כוונה זו ייסד אלוהים עם מיוחד, שעליו אמורה היתה להיות מוטלת משימה אלוהית זו. באברם העברי בחר אלוהים להיות אביו של עם זה, וצאצאיו, לאחר סלקציה של שלושת דורות, היו לעם נבחר, עם ישראל. עם זה צריך היה לעבור בכור מצרף, ללמוד את משמעותה של החרות, אישית ולאומית. לשם כך ירדו בני ישראל למצרים והיו בה עבדים ארבע מאות שנה. אלוהים, שהוציא אותם ממצרים בבוא העת, העניק להם את החירות הנדרשת להשלמת השליחות האלוהית שהוטלה עליהם ביד משה ראשון הנביאים. בהתגלות חד פעמית נתן אלוהים לעם ישראל ביד משה בהר סיני את תורתו. מעתה היו תורתו ומצוותיו של אלוהים ליעודו של עם ישראל ותכלית קיומו. קיומן של המצוות הוא הטוב שבו לחייב לבחור עם ישראל וכל אדם מישראל, אי קיומן הוא הרע שיש לדחותו. כגמול על קיום תורה ומצוות יוכה עם ישראל בארץ ישראל, ארץ טובה וברוכה, שהובטחה לאבותיו, אבל ניתנת לו בתנאי שאכן ישמור את התורה ומצוותיה. גם כל אדם מישראל עשוי לזכות בשכר נאה מיד אלוהים אם יקיים את מצוותיו - שובע, בריאות, אריכות ימים, בנים ובני בנים, ואם לא - יבואו עליו עונשים נוראים, רעב, מגיפה ומוות, ואילו העם כולו, אם לא ילך בדרכי אלוהים וישמור את תורתו תקיא אותו הארץ המובטחת, ויושלך אל ארץ אחרת, כפי שמפורט בפרקי הברכה והקללה שבספר דברים (כח).

עם ישראל הוא ללא ספק האחד והיחיד מכל עמי ועממי תבל שארצו ניתנה לו "על תנאי"¹ שהמסורת שלו אינה רואה בארצו את ארץ מולדתו במובן המקובל של המושג, הארץ שבה נתגבש והיה לעם. המיתוס

הקדמון מלמד שעם ישראל נתגבש במצרים, בהיותו בבית עבדים, והתורה ניתנה לו במדבר, בדרכו אל הארץ המובטחת. ארץ זו לא היתה ריקה, וכדי להתנחל בה היה עם ישראל חייב, במצוות אלוהים, להרוג, להשמיד ולאבד את תושביה הקודמים. אין זה אירוע יוצא דופן בתולדות האנושות, כל העמים, מימי הקדם ועד לזמן החדש כבשו את ארצותיהם כשהם משתלטים על התושבים שקדמו להם, הורגים בהם ולבסוף נטמעים בהם או מטמיעים אותם. התגבשותם הלאומית חלה לאחר שהתנחלו בארצות כיבושיהם והתמזגו עם תושבי הארץ ששרדו לאחר הכיבוש. מבחינה היסטורית, בניגוד למיתוס ולתודעה ההיסטורית שלנו, כך אכן אירע גם לעם ישראל. שבטי הנוודים המכונים בני ישראל, שהסתגלו לארץ כנען והתנחלו בה, לפני כשלושת אלפים וחמש מאות שנה, התבלבלו במרוצת הדורות בעמי הארץ, קיבלו את שפתם, את דתם ואת תרבותם. הם קיבלו את הפנתיאון של אלי כנען ואת פולחנם, וצירפו אליו גם את אלוהיהם, ואת הפולחן המיוחד לו. שנים רבות לאחר מכן, אחרי מלחמות ומאבקים רבים, גבר הגורם הישראלי, והטביע את זהותו על כל עממי ארץ כנען, ואז צף ועלה שהבטיח של "הבטחה" ושל ההתנחלות, על שהבטיח לבני ישראל את הדומיננטיות על יתר עממי הארץ ומרחב העמים העבריים. קריאה זהירה בספר יהושע ובספר שופטים תאשר ללא קושי פשר היסטורי זה.

מיתוס ההבטחה מתואר בספר בראשית, והוא קשור ב"ברית" שכרת אלוהים עם האבות, אברהם יצחק ויעקב. לראשונה, מסופר, ניתנה ההבטחה לאברהם העברי ב"ברית בית הכתרים" (בראשית טו), בהתגלות בה מגלה אלוהים לאברהם: "גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ועבדום ועינום ארבע מאות שנה - ודור רביעי ישובו הנה, כי לא שלם עוון האמורי עד הנה - ביום ההוא כרת אלוהים עם אברם ברית לאמור, לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול

הצפייה לגאולה המשיחית היתה הגורם המכריע ביכולתו של העם היהודי להגדיר את עצמו כעם, ולא רק כעדה דתית, שכן ביסודו של הרעיון המשיחי מונחת ההשקפה האומרת שביאת המשיח תביא לתחיה לאומית של עם ישראל בארץ המובטחת. מעולם לא הוטל ספק שבספק בזכותו המשיחית של עם ישראל על ארץ ישראל, אלא שזכות זו היתה אמורה להתממש רק בדרך של התערבות אלוהית, לאמור, עם בוא המשיח. טיעון אחר לזכותו המובנת מאליה של עם ישראל על ארץ ישראל מובלעת בהגדרתה של הארץ כ"ארץ קברות אבותינו". כך אמנם מתאר נחמיה את ירושלים, "העיר בית קברות אבותי", כשהוא מבקש ממלך פרס רשות לעלות לירושלים ולבנותה (נחמיה ב 3).

התנועה הלאומית היהודית, בסוף המאה הי"ט, נשענה על הרכיב הלאומי שבזהות היהודית.² בהיותה תנועה חילונית במהותה, ראתה בדת גורם חשוב באחדותו של העם היהודי, אבל לא הכרחי בהגדרתם העצמית של היהודים. הציונות רוקנה את הרעיון המשיחי מתוכנו הדתי, הרחיקה את יסוד הצפייה, שהיה עיקר העיקרים בחווייה המשיחית הדתית, ויצרה בכך "משיחיות חילונית". המשיח, לפיה, אינו אלא דגל, קול קורא לגאולה, אפשר אם כן לקום ולהשמיע את הקול הקורא, ולעשות את מה שהיינו עושים לו אמנם היה בא המשיח, לעלות לארץ ישראל, להתיישב בה ולהקימה מהריסותיה. עולים, חלוצים, חורשים וזורעים תוארו בספרות ובשירה הלאומית כגילום חילוני של המשיח. בהמשך הדברים, עלתה בעקבותיו של רעיון זה אפשרות של גאולה טריטוריאלית, מחוץ לארץ ישראל. הרצל אכן כותב בספרו "מדינת היהודים": "ארץ ישראל או ארגנטינה? האגודה תיקח את מה שיתנו לה". לארץ ישראל, אומר הרצל, יש יתרון בכך שהיא "מכורתנו ההיסטורית הבלתי נשכחת, שם זה בלבד עשוי היה לשמש לעמנו קול קורא מרעיד לבבות". לאחר מכן נתפלגה התנועה הציונית בגלל ההצעה להקים מדינה יהודית באוגנדה, ואף הרצל תמך ברעיון זה, מלכתחילה. הציונות החילונית, בסופו של דבר, כיוונה את מפעלה לארץ ישראל כיוון שראתה בה את המולדת ההיסטורית של העם היהודי, ארץ האבות, לאמור, הארץ שבה חיו אבותיו של עם ישראל, בה נתכוננה תרבותו ועוצבה דמותו הלאומית, במשך הדורות הרבים שישב בארץ הזאת וקיים בה חיים לאומיים עצמאיים, ואף בהיותו בגלות ראה בה תמיד את ארץ מולדתו. הויקה לארץ הוגדרה במונחים היסטוריים, אם כן, לא מיתולוגיים. רק הציונות הדתית, שראתה בציונות "פעמי משיח", העלתה את ה"הבטחה" האלוהית כגורם מכריע בויכוח של "הזכות". התנועה הציונית בראשיתה, בהנהגתו של

ההבטחה חוזרת ונשמעת אחרי יציאת מצרים, עם מתן תורה, בשני פנים. ההבטחה שהארץ תנתן כשכר על מעשים טובים, וביטולה של ההבטחה עד כדי גלות וגירוש מהארץ, אם לא ייעשה רצונו של אלוהים, ככתוב: "ושמרתם את כל חוקותי ואת כל מעשי ועשיתם אותם ולא תקיא אתכם הארץ אשר אני מביא אתכם שמה לשבת בה" (ויקרא כ



גיברטי, תמונת מחיי אברהם

22). אותו מוטיב עצמו חוזר ומופיע בסוף תקופת הבית הראשון גם בדברי הנביאים האחרונים, שמוזהרים את העם מפני גלות כעונש על מעשיהם הרעים, כמו למשל בדברי ירמיהו: "אתם הרעותם מאבותיכם והנכם הולכים איש אחרי שרירות לבו הרע לבלתי שמוע אלי, והטלתי אתכם מעל הארץ הזאת על הארץ אשר לא ידעתם אתם ואבותיכם ועבדתם של את אלוהים אחרים יומם ולילה אשר לא אתן לכם חנינה" (ירמיהו טז 12-13). עם זה חוזרים הנביאים ומבטיחים נחמה, כשישוב העם מדרכו הרעה וכשימלא הזמן המוקצב לגלות, ישוב עם ישראל לארצו, כדבר ירמיהו: "הנה ימים באים נאום יהוה, ולא יאמר עוד חי יהוה אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי אלוהים אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדיחם שמה והשיבותים על אדמתכם אשר נתתי לאבותם" (שם שם 14-15). על יסוד הבטחה נבואית זו, המסתמכת על אותה הבטחה אלוהית לאבות, ראו היהודים בכל שנות גלותם את ארץ ישראל כארצם שהובטחה לאבותיהם. הם לא ראו את עצמם שייכים מבחינה לאומית לארצות ולעמים שבקרבתם ישבו מאות שנים לאחר החורבן, הם ראו את עצמם כעם, גולה מארצו וממולדתו, וישיבתם בארצות הפזורה היתה לדידם ישיבה של ארעי, שעם בוא הגאולה תגיע לקיצה, ואז ישובו לארצם ברינה.

ואמנם, מימי הבית השני, ובמיוחד לאחר חורבנו וכשלונו המרד השני, מרד בר כוכבא, מתמוג רעיון ההבטחה עם הרעיון המשיחי,

נהר פרת". האינטרמצו במצרים של ארבעה דורות מקבל הסבר מוזר מאוד: "כי לא שלם עוון האמורי עד הנה", לאמור, תושבי הארץ שנועדו להשמדה לא חטאו עדיין במידה מספקת כדי שיהיו ראויים לעונש הנורא הצפוי להם. בכך ניתן לראשונה ביטוי לבעייתיות שבתפיסת ארץ נושבת, עם הצגת "פתרון" המצדיק את השמדת תושבי הארץ הקדמונים. בפעם השניה ניתנת ההבטחה לאברהם (בינתיים שונה שמו) לאחר שנים אחדות (שם יז), ישמעאל כבר בן שלוש עשרה, ויצחק עתיד להיוולד כעבור שנה. אלוהים מתגלה לאברהם ומזכיר את הברית שכרת איתו, ונותן לה אות ב"הימול לכם כל זכר". הוא מבטיח שוב שהארץ הזאת נועדה לאברהם ולזרעו, ומבשר לו שתוך שנה תלד שרה אשתו בן שיקרא יצחק. הוא יירש את הארץ ולא ישמעאל בן האמה הגר. אלוהים חש בדאגתו של אברהם לבנו ישמעאל, ומבטיח גם לו עתיד גדול, "שנים עשר נשיאים יוליד ונתתי לגוי גדול", אבל "את בריתי אקים את יצחק". סילוקו של ישמעאל, כדי לפנות מקום ליצחק, נעשה בידי שרה, למורת רוחו של אברהם (שם כא). בעיה דומה חוזרת גם בדור השני. אלוהים חוזר ומבטיח את הארץ ליצחק ולזרעו, אבל ליצחק יש שני בנים תאומים, עשו ויעקב. שניהם בני הגבירה, רבקה, ולפיכך זכויותיו של עשו גדולות יותר, בהיותו הבכור. לא זו בלבד, יצחק אוהב יותר את בכורו עשו, ומבקש לברכו למען תהי הארץ לו לנחלה. התערבותה של האשה מעניקה במרמה את הזכות ליעקב (שם כז). עשו מתחבר לישמעאל ונושא לאשה את בתו, וגם הוא מוליד אחד עשר אלופים (שם לו 41-42). יעקב הולך חרנה, לארץ מגורי משפחת סבו הגדול, אברהם, ואחרי שזוכה גם הוא בהבטחה שהארץ תהיה לנחלה לו ולזרעו (שם כח), הוא נושא את לאה ואת רחל, ואחרי ארבעה עשרה שנים הוא חוזר לארץ כנען. שנים עשר בניו של יעקב, כמספר ה"נשיאים" שהובטחו לישמעאל, מולידים את שנים עשר שבטי ישראל, המהווים מעתה את היסוד לעם ישראל.

הטקסט המקראי מבטיח וחוזר ומבטיח את זכותם הבלעדית של אברהם, יצחק, יעקב וזרעם על הארץ הזאת. כל גורם שעשוי להעלות תביעה של שייכות, בעלות, או אף של שותפות, נדחה מהארץ, דור אחרי דור. לוט, אחיינו של אברהם, שבא עמו מאור כשדים ומחרן, פורש ממנו ומתיישב ב"ככר הירדן". בניו עמון ומואב שנוולדו לו מיחסי גילוי עריות עם בנותיו לאחר הפיכת סדום ועמורה (שם יט), מתיישבים בעבר הירדן המזרחי. בני ישמעאל שכנו "מחילה עד שור אשר על פני מצרים בואכה אשורה" (שם כה), ועשו ובניו ישבו "בהר שעיר עשו, הוא אדום", לאחר שהארץ לא יכלה לשאת אותו ואת יעקב מפני מקניהם (בראשית לו).

הרצל, לא התחבטה הרבה בשאלת ה"זכות". תושבי הארץ כמעט שלא נלקחו בחשבון, הם היו מעטים, לא תפסו שטח רב בארץ ישראל, ולא היוו יחידה לאומית כלשהי. במלים אחרות, הם נתפסו כ"ילידים" על פי תפיסת עולם קולוניאלית.³ על פי השקפה זו הונח שההתיישבות יהודית בארץ ישראל תביא להם רק ברכה וקידמה. השאלה העיקרית נסבה על הכרה בין לאומית, ועל זכיון להתיישבות יהודית, בארגוניגה או בארץ ישראל, מטעם שלטונות הרפובליקה של ארגוניגה, או מטעם הסולטן התורכי. לדעתו של הרצל צריכה היתה ארגוניגה להיות מעוניינת למסור לידינו חלק מהשטחים שלה, ואת הסולטן ניתן היה לדעתו לשכנע בכך ש"היינו יכולים לקחת על עצמנו את סידור ענייניהם הכספיים של טורקיה". גם תמיכתה של אירופה היתה מובטחת, לדעתו, על יסוד ההבנה ש"היינו יכולים להקים בארץ ישראל בשביל אירופה חלק מחומת המגן נגד אסיה, ולהיות תלוצי התרבות האירופית נגד הברבריות". רעיון קולוניאליסטי מובהק, בן המאה ה"ט. תפיסתו של הרצל היתה אם כן עניינית ביותר, פוליטית במהותה, עם זיקה היסטורית כלשהי, אבל ללא שום יחס ל"הבטחה" המיתולוגית. הרצל אכן פעל רבות להשגת "צ'רטר" בין לאומי, שיעמיד לרשותה של התנועה הציונית כברת ארץ להקמתה של מדינת היהודים. ההכרה מצד אומות העולם בשאיפותיה של הציונות באה עם "הצהרת בלפור" מנובמבר 1917, שנוסחה במכתבו הנודע של לורד בלפור אל לורד רוטשילד, לפיו רואה ממשלת בריטניה "בעין יפה הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל". בעקבות הצהרה זו זכתה הציונות בהכרה נוספת בזכותם של היהודים על ארץ ישראל. בהסכמי השלום בוורסאי ב-1919, קיבלה ממשלת בריטניה "מנדאט" להקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל. הכרה נוספת בזכותו של העם היהודי למדינה משלו בחלק מארץ ישראל, באה עם החלטת האומות המאוחדות ב-1947, על חלוקת ארץ ישראל והקמת מדינה יהודית לצדה של מדינה פלסטינית. החלטה זו נתמכה גם בידי ברית המועצות, שנקטה קו עיון כלפי הציונות, לפני קבלת החלטה באו"ם ואחריה. תמיכתה של ברית המועצות בזכותו של העם היהודי למדינה משלו בארץ ישראל הושמעה בנאומו של נציג ברית המועצות באו"ם באותם ימים, אנדרי גרומיקו.

שאלת הזכות עלתה בעוצמה רבה עם עלייתה של תנועה לאומית ערבית פלסטינית, שדחתה את התביעה הציונית על ארץ ישראל מכל וכל, והציגה תביעה משלה על פלסטין. כנגד תביעה זו לא נמנעה התנועה הציונית משימוש הסברתי ב"זכות ההיסטורית" של העם היהודי על ארץ ישראל, ואף העלתה את הטענה ש"התנ"ך

הוא כתב הזכות שלנו על הארץ". התנועה הציונית על כל גווניה הניחה, שמכיוון שהנוצרים והמושלמים מקדשים את התנ"ך, הם יכירו ב"זכותם האלוהית" של היהודים על ארץ ישראל, ולא יתנגדו לשיבתם של היהודים לארצם. כך למשל הסבירו, שתמיכתה של בריטניה ברעיון הציוני קשורה בחיבתם הנודעת של האנגלים לתנ"ך. הם לא הבחינו בכך ששתי הדתות, הנצרות והאיסלאם, רואות את היהודים כ"מפירי הברית" שנכרתה בין אלוהים לאבותיהם, ברית שהיתה הבסיס ל"הבטחה", ולפיכך זו אינה תקפה יותר מכל וכל. למעשה, האספקט הדתי נדחק לשולי שוליה של שאלת ארץ ישראל, והאינטרס הפוליטי תפס מקום מרכזי בשיקוליהם של כל המעורבים בדבר, בתמיכתם ברעיון הציוני או בדחייתם אותו, והוא היה זה שהכריע בסופו של דבר בקבלת ההחלטה ההיסטורית בעצרת האומות המאוחדות ב-1947, ולאחר מכן בתמיכתן או באי תמיכתן של מדינות שונות בזמנים שונים במדינת ישראל.

תקפותה של ה"הבטחה", ואף של ה"זכות ההיסטורית" היא לפיכך בעייתית ביותר. להוציא כמה כיתות של נוצרים פונדמנטליסטים שרואים בשיבת היהודים לארצם ובהקמת מדינת ישראל שלב מקדים לביאתו השניה של ישו, אין הנוצרים מכירים בתקפותה של ה"הבטחה" ושל ה"זכות ההיסטורית", וגם המושלמים דוחים אותן, כפי שראינו. המדיניות הבין לאומית מתייחסת לשאלות הקשורות בארץ ישראל ובמזרח התיכון מנקודת ראותו של האינטרס הפוליטי. ה"זכות ההיסטורית" וה"הבטחה" המיתולוגית אינן משמשות אלא בתעמולה פוליטית ואידיאולוגית של התנועה הציונית ומדינת ישראל. עם זאת, עדיין נשארת השאלה באיזו מידה תקפות זכויות אלה והמי זכותנו על הארץ הזאת, בעיני עצמנו ובעיני העולם.

ה"הבטחה" המיתולוגית, המתוארת בתנ"ך, ניתנה במפורש לאבות ולזרעם. האמנם אפשר לראות בעם היהודי בזמננו את זרעם של אבות האומה, לאמור, המשך גנטי ישיר לאברהם, יצחק ויעקב, או אפילו את המשכו של עם ישראל שישב בארץ ישראל בימי הבית הראשון, ושל העם היהודי שישב בארץ יהודה בימי הבית השני. העם היהודי בזמנו, כמו כל יתר עמי תבל, איננו טהור גזע, ומוצאו הקדמוני אינו ניכר בו. המיתוס המקראי מספר שכבר עם היווצרו של עם ישראל, ביציאת מצרים, נתלווה לשנים עשר השבטים, בני ישראל המקוריים, גם "ערב רב", שלפי המסורת לא היה מבני ישראל אלא מבני עממים רבים שהצטרפו אליהם ביציאתם ממצרים. הרי שכבר ביסודו של עם ישראל מונח על פי המסורת גורם רב גזעי. המקרא מספר שגם מאוחר יותר התערב עם ישראל בעמי כנען, על אף האיסור שחל על

כך בתורה. כך למשל היתה יעל, גיבורת המלחמה בכנענים בימי דבורה הנביאה, "אשת חבר הקיני" (שופטים ד), ומוצאו של המלך דוד היה מרות המואביה, על אף האיסור על בואם של מואבים ועמונים "בקהל אלוהים" (דברים כג). בת שבע, אשת המלך דוד ואמו של המלך שלמה, היתה קודם לכן אשת אוריה החתי, שהוא עצמו היה מגיבורי המלך (שמואל ב יא). בימי הבית השני גיורו בידי המלך אלכסנדר ינאי תושבי ארץ ישראל הלא יהודים, ומ"עממים" אלה, כפי שכונו הגרים, יצאו חכמים ומנהיגים כשמעיה ואבטליון, ומלכים כהורדוס ובניו. הבעייה החמירה מאוד כשהלך העם בגלות. במאות שנות הגלות הצטרפו לעם היהודי והתחנתו בו לא יהודים רבים מאוד. כבר באימפריה הרומית היתה תנועה המונית של מתגיירים, ובימי הביניים היו שבטים ועמים שלמים, בני גזעים שונים, שקיבלו את הדת היהודית, והצטרפו לעם היהודי. הידועים שבהם היו הכוזרים, עם ממוצא מונגולי, כנראה, שקיבל את הדת היהודית במאה השמינית, ונעלם כמה מאות שנים אחר כך, כשהוא מתערב בין היהודים. היו שבטים יהודיים בין הערבים והתימנים, בין הברברים בצפון אפריקה, באתיופיה, בהודו ועוד. היה אפילו מלך יהודי בתימן, ומלכה יהודיה עמדה בראש הברברים, והנהיגה אותם במאבקם כנגד הכיבוש הערבי במאה השביעית. מרבים לספר על ילדים שנולדו לעם היהודי כתוצאה ממעשי אונס שנעשו בנשים יהודיות בימים של פרעות, מה שגרם לכניסתם לעם היהודי של בני גזעים ועמים שונים. קל לראות שאין ליהודים תווים אופייניים וסימני זהות חיצוניים משותפים לכולם, ומצד שני דומים היהודים לבני העמים שהם יושבים בתוכם. יוצאי אירופה שבהם נראים כתושבי אירופה, בהירי עוד ושער, ויוצאי ארצות המזרח התיכון נראים כבניהם של עמי המזרח, כהי עור ושחורי שער. חז"ל הכירו בתופעה ההיסטורית של התערבות העמים זה בזה כבר בתקופת המשנה, ואישרו שמכיוון ש"כבר עלה סנהריב מלך אשור ובלבל את כל האומות" (יריים ד ד), אין שאלת המוצא הלאומי רלוונטית לעניין השייכות לעם היהודי או לכל עם אחר. אמנם, לפי ההלכה היהודית כל מי שהתגייר וקיבל על עצמו עול תורה ומצוות, בא בכך ב"בריתו של אברהם אבינו", ולפיכך חלה גם עליו אותה "הבטחה" מיתולוגית.

בעייתית באותה מידה היא הטענה החוזרת ונשמעת שארץ ישראל היא מקום קבורתם של אבותינו. בשנים האחרונות התפתח פולחן נרחב של קברי אבות, קדושים וצדיקים, קברים המזוהים כביכול על יסוד מסורת מאוחרת מאוד, מהמאה הט"ז לכל המוקדם, המייחסת מקומות קבורה מוסלמיים לצדיקים ולקדושים יהודים. קברות אבותינו, קדושים וצדיקים למיניהם, מצויים בארצות הגולה, בכל פרס ומצרים, צפון אפריקה וספרד,

ראשון ובית שני. אין עם ששומר על "טוהר הגזע", ולא המוצא האתני קובע את הזהות הלאומית, אלא משקעים של זכרונות היסטוריים ומסורת תרבותית, הנשענת על שפה משותפת. מבחינה זו, המיתוס המקראי וההיסטוריה העתיקה של עם ישראל והעם היהודי בארץ ישראל הם חלק נכבד בתרבות עמנו כיום. כך גם הכמיהה המשיחית לגאולה לאומית בארץ ישראל, שליוותה את היהודים במאות שנות הגלות, ואיפשרה להם להגדיר את עצמם כעם, ולא רק כעדות דתיות, משקעי תרבות אלה מסבירים היטב מדוע פנתה ההתיישבות היהודית הלאומית לארץ ישראל דווקא, ודחתה אפשרויות אחרות, ארגנטנה, אוגנדה, בלורוסיה, בירוביז'אן ועוד. אך איננה מצדיקה ההתיישבות זו. הוא הדבר גם לגבי "זכות המצוקה", שנשמעת לעתים בנוסח של "גם לנו מגיע מקום תחת השמש", שכן עוול אחד אין בו כדי להצדיק עוול אחר.

הזכות האחת שתופסת, שמצדיקה את קיומה של מדינת ישראל ואת ישיבתנו בארץ ישראל היא הזכות הנובעת מעצם היותנו כאן. אין זה משנה הרבה איך הגענו לכאן, אם לאבות הציונות היתה השקפה קולוניאליסטית או לא, אם ביקשו לנהוג בצדק באוכלוסיה הערבית שהיתה כאן לפני תחילת ההתיישבות היהודית או לא, אם היתה הסכמה של בני העם הערביים להתיישבות זו או לא. בדיעבד קיים בארץ ישוב יהודי גדול, בן חמישה מיליון אדם, שרואה בארץ זו את ארצו, בונה בה את ביתו ומקיים בה תרבות לאומית שאין לקיים כמותה בשום מקום אחר. עצם היותנו כאן היא זכותנו להיות כאן. כך הוא הדבר ביחס לכל אומה ולשון, זכותה הבלתי מעורערת של כל אומה על ארצה הוא בעצם אחיזתה בה.

עם זאת, לא נוכל לטעון לזכות זו, כלפי עצמנו וכלפי העולם, אם לא נכיר באותה זכות עצמה גם לשכנינו הערבים, העם הפלסטיני. בלא הכרה זו אין תוקף גם לזכות שלנו, שכן הנוכחות שלהם בארץ אינה פחותה מזו שלנו. אי הכרה בזכותם של הערבים על הארץ הוא ממילא ויתור גם על זכות הקיום בדיעבד שלנו, ומותר אתנו עם ה"זכות" המעוגנת במיתוס ובהיסטוריה, לאמור, בלא זכות של ממש. ראייה לכך ניתן להראות בעובדה ששאלת ה"זכות" לא עלתה על סדר היום הלאומי שלנו, במדינת ישראל, לפני שהיינו לכובשים, בעקבות מלחמת יוני 1967, ונישלנו את ערביי ארץ ישראל מזכויותיהם הלאומיות. יתר על כן, אלה שטוענים לזכותנו הבלעדית על ארץ ישראל כולה, לא הצליחו לממש את אחיזתם בשטחי יהודה ושומרון, כי רק מאה אלף יהודים התיישבו בהם במשך עשרים וחמש שנים, בעידוד ממשלתי אינטנסיבי. זה מראה שעם ישראל איננו חפץ בשטחים אלה. הוא איננו

המבוכה הכרוכה בה. חיים ויצמן, שהיה נשיאה הראשון של מדינת ישראל, השיב על שאלה זו עוד בשנות העשרים, באמרו שמבין שתי העולות שעומדות כאן זו מול זו, העוול הנגרם לערבים על ידי ההתיישבות היהודית קטן מהעוול ההיסטורי שנגרם ליהודים זה דורות רבים, שהציונות כאה לתקן. ויצמן הכיר אם כן בעוול שנגרם לערבים בהתנחלות היהודית בארץ ישראל, אבל



יהושע לפני חומות יריחו. המאה החמישית

המעיש בערכו. גם הוגים כ"ד גורדון ומרטין בובר, שהכירו בזכותם של הערבים, חשבו שזכותם של היהודים על הארץ היה ייחודית, שונה וגדולה מכל זכות אחרת.⁴ דעות אחרות מבקשות לפתור אל השאלה בשלילת זכותם של הערבים על הארץ. יש לערבים עשרים מדינות גדולות, טוענים, לפיכך לא יגרע מהם הרבה אם יניחו אחת מהן, הקטנה שבהן, לטובתנו. יש דעה האומרת שהישוב הערבי בארץ ישראל נוצר רק במאה האחרונה, כשערבים רבים מהארצות השכנות הסתננו לארץ ישראל בעקבות ההתיישבות היהודית ופיתוחה הכלכלי של הארץ. קודם לכן לא היתה ארץ ישראל יחידה גיאוגרפית, כלכלית או אדמיניסטיבית באימפריה העות'מנית, ולא היתה כל ישות מיוחדת לחבל ארץ זה. זאב ז'בוטינסקי טען, שבכל מקום שנרצה להתיישב בו, נמצא את עצמנו כמוקדם או כמאוחר בקונפליקט עם תושבי אותה ארץ, ואין לפיכך דרך לפתור אל שאלת היהודים בלא לפגוע בזכויותיו של עם אחר. א"ב יהושע מעלה דעה שונה, הוא טוען ל"זכות מצוקת הקיום",⁵ לפני "עם ללא מולדת רשאי לתפוס אפילו בכוח חלק ממולדתו של עם אחר ולהקים בה ריבונות משלו", במיוחד כשמדובר בעם שהגולה בה הוא שרוי כמעט שהביאה להכחדתו הפיזית. גם בעיני עצמנו, ה"הבטחה" וה"זכות" ההיסטורית אינן עשויות להשיב על השאלה של צדקת ההתיישבות היהודית בארץ ישראל, ולא מהסיבות שמנינו. אין זה מכיוון שאיננו מאמינים ב"הבטחה" המיתולוגית, ולא בגלל היעדר הקשר הגנטי בין העם היהודי בימינו לאבות ולעם ישראל בימי בית

גרמניה ופולין, אוקריינה וליטא, במידה רבה הרבה יותר משהם מצויים בארץ ישראל, ואין הם מקנים לנו שום "זכות" טריטוריאלית. השאלה העומדת בפנינו כיום היא, באיזו מידה זכות בעייתית זו, הנשענת על סיפור מיתולוגי שמתייחס לגזע שאינו קיים יותר, שרוב רובנו איננו מאמין בו, ועל עבר היסטורי שהגיע לקיצו לפני אלפיים שנה, ששיכו הגנטי של העם היהודי אליו מוטל בספק רב, וגם על קברים עתיקים, שהאותנטיות שהם מפוקפקת ביותר, בלשון המעטה, עשויה להצדיק התנחלות בארץ תפוסה ומיושבת, תוך דחיקת רגלי תושביה הערבים, שרואים בה את ארצם מזה אלף ושלוש מאות שנה ויותר. יש לזכור, שכנגד המיתוס היהודי של ההבטחה והזכות ההיסטורית, מצויים הערבים מיתוס שכנגד, לפיו ערביי ארץ ישראל הם צאצאיהם של תושבי הארץ הקדמונים, הכנענים והאמורים והיבוסים והגרגשים והחתים והחויים ויתר עממי ארץ כנען. כידוע, מיתוס אחד כוחו יפה לא פחות מכוחו של מיתוס אחר. יותר מזה, יש דעה לפיה ערביי ארץ ישראל בעיקרם הם צאצאיהם של היהודים שחיו בארץ הזאת אחרי חורבן הבית השני, ועם הכיבוש הערבי, במאה השביעית, קיבלו את דת האיסלאם ואת השפה הערבית, ונטמעו ככובשים הערביים, כמו יתר תושבי ארצות הקדם. גם הערבים טוענים אם כן ל"זכות היסטורית" על הארץ ישראל, טענה שאין לבטל אותה בהינף יד.

לפנינו אם כן שתי שאלות, שדורשות תשובה. השאלה האחת מתייחסת למשפט העמים, השניה נוגעת להבנתנו אנו את הזכות שלנו, שאלה של מצפון היסטורי. התשובה לשאלה הראשונה, לדעתי, היא פשוטה ביותר. ראינו אמנם שה"הבטחה" ו"הזכות ההיסטורית" אינם תופסים לעניין זה, ואין בהם כדי להעניק לנו זכות כלשהי, מבחינתם של ההסכמה ושל החוק הבינלאומי. אבל משפט העמים כבר הכיר בזכות ישיבתנו בארץ ישראל. הצהרת בלפור, נאומו של גרומיקו, החלטת עצרת האומות המאוחדות אישרו את זכותנו על הארץ עוד בטרם היתה של מדינת ישראל, אם גם בהסתייגות, שזכויותיהם של תושבי הארץ הערבים לא יפגעו. זכות קיומה של מדינת ישראל הוכר בידי רובן הגדול של מדינות העולם שהכירו בה ומקיימות איתה יחסים דיפלומטיים מלאים, בהן גם מדינות מוסלמיות, ואף שתי מדינות ערביות, ודי בכך כדי לאשר את הזכות. אין בכך כל ראייה לצדקת ישיבתנו בארץ, כיוון שהשיקול הקובע ב"משפט העמים" הוא האינטרס הפוליטי, ולא הצדק ההיסטורי. מכאן השאלה השניה, האם אנו יכולים להיות שלמים עם עצמנו, האם אין המפעל הציוני מבוסס על עוול היסטורי שנגרם לעם אחר? לשאלה זו יש תשובות רבות, מה שמעיד, כמובן, על

מצד זה עמוס לויתן

מוספים, ספרים, ארועים

שלהי המאה (והשנה)

העדות) הנה כמה שורות ממנו:

המחייבת הינתקות מליריקה צרופה". שירה העומדת על משמר התרבות האנושית, בזוכרה תמיד שכל הדברים יקרי הערך הללו "נחטפו מידיו של המוות האורב".

בהזדמנות זו ראוי להסב גם תשומת לב להוצאה חדשה לאור - "סדרת קשב לשירה" - שהוציאה מבתר זה. שלושה משוררים חברו לייסודה: משה דור, גיורא לשם ורפי וייכרט, ועד כה ראו בה אור ארבעה ספרי שירה מתורגמים של ויליאם בלייק, ויליאם מתיוו, אוקטאביו פאס והספר הנוכחי, כאשר ארבעה נוספים מתוכננים לצאת בקרוב. מעשה אמיץ של אמונה בשירה, שנאה לפתוח בו שנה ומאה חדשה.

יאוש (א)

עם זאת הרומן החדש של חיים באר "הבלים" (את הרומן עצמו טרם קראתי) שוחחה איתו אריאנה מלמד ב'העיר' (4.9.98) ושאלה אותו לקראת סופה של השיחה "איפה הכיפה?" על כך ענה באר:

"כל כך הרבה נשכתי שפתיים והבלגתי וחשכתי שבכל זאת אפשר. כשהיתה המחותרת היהודית, וכשהיה אברושמי, וכשהיה בן שימול ואחר-כך גולדשטיין, ואני בפורים קברתי את עצמי במיטה, וראיתי את חנן פורת עם השמחה שלו וידעתי אם חנן שם אז אני לא, וידעתי שהציונות הדתית השפויה מחרחרת למוות... ובכל זאת כמו מין איוב כזה 'ואתה עוד בתומתך' נשכתי שפתיים שוב, והמשכתי במחויבות האישית שלי לאלוהים מורכב והיסטורי ובעייתי ומאוד לא פשטני, עד הרצח (של רבין). לא יכולתי יותר. כמה ממכרי הטובים הורידו אז את הכיפה, ונדמה לי שאצלם, כמו אצלי, זו לא אמירה כלפי אלוהי ישראל, אלא כלפי המחנה ששוב איני יכול להיות מזהה עימו ועם עולותיו. עימו ועם שנאת הזרים האיומה שלו. עימו ועם מעשי הרצח שלו. מה נותר לי עוד לעשות חוץ מלהצהיר, באקט מעשי, שחלקי לא יהיה עימם?!"

אני מעדיפה את עצמי מחבבת אנשים על פני עצמי אוהבת אנושות

שהרי, כידוע, מי שאוהב אנושות (מופשטת) הוא שונא אנשים.

אני מעדיפה ארצות כבושות על ארצות כבושות

אני מעדיפה כלבים שזנבם לא קוצץ...

תובנותיה המעמיקות הן לעתים מדהימות והן פועלות עליך כמו אימאז' עז במיוחד. בשיר 'מתחת לכוכב אחד קטן' היא כאילו מתבוננת בעולם ובהיסטוריה ורואה אותו דרך הפרדוקסים של קיומו.

אני מבקשת סליחה מהמקרה על שאני מכנה אותו כורה.

אני מבקשת את סליחת הכורה, אם בכל זאת אני טועה.

בהמשך תוכל למצוא שורות כמו:

אני מבקשת סליחה מאהבה נושנה על שרואה אני את החדשה כראשונה

אני מבקשת סליחה מעץ גדוע בשל ארבע רגלי שולחן

אני מבקשת סליחה משאלות גדולות על תשובות קטנות.

תענוג אינטלקטואלי אמיתי.

המשורר הפולני הגדול צ'סלב מילוש אומר באחרית דבר קצרה לספר כי שימבורסקה משמחת בשל היותה כה שנונה, אף כי היא מסתכנת באופן מודע בתוללה את תחבולותיה המאגיות על גבול השירה והמסה. אולם, זוהי הסתכנות האופיינית במידה רבה לשירה הפולנית המודרנית כולה העוסקת, לדבריו, "במדיטציה קיומית,

"שלהי המאה" הוא מבחר שלישי בעברית משירת ויסלבה שימבורסקה, כלת פרס נובל לשנת 1966, בתרגומו של רפי וייכרט. מפגש שלישי אולי אינו דומה לראשון ולשני, אבל כוחו של שיר טוב, גם אם הוא נמצא בסביבת שירים פחות טובים ממנו, שהוא תמיד מדליק אותך בבת-אחת. ויסלבה שימבורסקה עושה זאת באמצעות שירה החכמים ובכוח מחשבתה המבריקה הבוראת עולמות שלא שיערת את קיומם. הנה למשל הבתים הראשונים בשיר 'תחנת רכבת':

אי בואי לעיר נ' / התקיים בדיוק במועד /
הוזהרת במכתב / שלא נשלח /
הספקת לא להגיע / במועד הנקוב...

בהמשך היא הולכת ומתארת אירוע חלופי לאירוע שלא התקיים:

בהמון שנדחק אל היציאה נבלע / העדר דמותי / כמה נשים נחפזות / מילאו את מקומי... // לאחת מהן קרב / מישהו לא מוכר לי / אולם היא זיהתה אותו / מיד / שניהם החליפו / נשיקה שאינה שלנו...

הגיבורה שלא הגיעה לפגישה היעודה, ממשיכה למרות זאת להיות נוכחת בה באמצעות העדרותה ואפילו מתענגת על נשיקה שאינה שלה. שימבורסקה מתארת לפנינו חיים בעולמות מקבילים והפוכים, אשר כולם אמיתיים ואובייקטיביים באותה מידה (תחנת הרכבת בעיר נ' / עמדה היטב במבחן / הקיום האובייקטיבי) כאשר גם לאירועים שלא נכחנו בהם ממש יש השלכה ממשית על חיינו.

שיר אחר כזה הוא 'יריד הקסמים' (קסם אחד משורה של קסמים: / פרות הן פרות / ... / קסם נוסף, כמו שהכל נוסף: / הבלתי מתקבל על הדעת / מתקבל על הדעת) ושיר נוסף הוא 'אפשרויות' (שמן הראוי היה לקרוא לו



באר מרגיש בודד ונואש. את הרומן החדש, לדבריו, כתב לעצמו. הוא כבר לא שייך, ולא מאמין באפשרות של דיאלוג.

מצודות פרושות על פני החיים (ב)

כיצד זה קורה בפועל? כיצד מתפשטת אטימות הלב הדתית-לאומית במציאות? הנה מעשה שהיה:

לפני זמן מה הוזמנתי על ידי חברים לטקס בר-מצווה של בנם. המשפחה היא חילונית מובהקת, ההורים שניהם אקדמאים אנשי שמאל, השכונה היא צפון תל-אביבית טיפוסית. האב אפילו התנגד בתקיפות לטקס הדתי, אבל בן הזקונים, כפי שקורה לאחרונה במקומותינו, התעקש והם נכנעו. אני שאינני מבאי בית-הכנסת לא בחול ולא במועד, אבל יש לי יחס אוהד לתרבות היהודית, אמרתי למה לא? והבטחתי לבוא ולהיות נוכח בעלייתו לתורה.

פרשת השבוע היתה פרשת פנחס המסופרת בספר במדבר פרק כ"ה: "וישב ישראל בשיטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראנה לעם לזבחי אלוהיהן ויאכל העם וישתחו לאלוהיהן. ויצמד ישראל לבעל פעור ויחר אף אדוני בישאל, ויאמר אדוני אל משה קח את כל ראשי העם והוקע אותם ליהוה נגד השמש וישב חרון אף יהוה מישראל. ויאמר משה אל שופטי ישראל הירגו איש את אנשיו הנצמדים לבעל פעור. והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדיינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל והמה בוכים פתח אוהל מועד. וירא פנחס בן אלעזר הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו ויבא אחר איש ישראל אל הקובה וידקור את שניהם את איש ישראל. ואת האשה, ותעצר המגפה מעל בני ישראל. ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף.

וידבר אדוני אל משה לאמור, פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כיליתי את בני ישראל. לכן אמור, הנני נותן לו את בריתי שלום והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, תחת אשר קינא לאלוהיו ויכפר על בני ישראל".

תפילת השחרית בשבת בבוקר נמשכת זמן רב, כשלוש שעות, והיא לא רק ארוכה ומייגעת אלא גם נאמרת לעתים מן השפה ולחוץ כמצוות אנשים מלומדה, אבל פרשת השבוע, וכן ההפטרה מן הנביאים אותה קורא בר-המצווה בהמשך, היא הלב הרעיוני שלה ושל הטקס כולו הכולל גם את הוצאת ספר התורה מארון הקודש, ובה מתמקדת אף דרשת הרב החותמת אותה.

גיבורה של אותה פרשת שבוע, אם כן, הוא פנחס הכהן, הקנאי הדתי הראשון במקרא. פנחס לא יכול היה לשאת את מראה איש ישראל המתקרב אל האשה המדיינית וגם עושה איתה אהבה לעיני כל, עד שנטל את הרומח והרג את שניהם. הסיפור המקראי משבח את פנחס אשר קינא לאדוני ובמעשהו השיב את חמתו אחר ועצר את המגפה אשר שילח בעם. יתר על כן אלוהים נותן לו "את בריתי שלום" ומבטיח לו ולזרעו את הכהונה עד עולם.

בפרשה זו עסק גם רב בית-הכנסת בדרשתו, תוך שהוא נדרש גם לסוגיות אקטואליות מענייני דיומא. לא היה רב זה קנאי דווקא. אף שהיה רב אורתודוקסי היה רב משכיל ונעים סבר ובנסיבות אחרות ייתכן שהייתי נהנה לשמוע אותו. עם זאת, מטבע הדברים האורתודוקסיים, היתה זו הטפה דתית-לאומנית מובהקת, שעסקה ב"סגולתו" של עם ישראל המצווה לשמור על "טוהרו וייחודו מפני טומאת זרים" (כאשר מדבריו נעדרו אף כל אותם פירושים מקילים של חז"ל, כגון שלא נחה דעת הקב"ה ממעשהו הקנאי-פונדמנטליסטי של פנחס וה"שלום" שנתן לו נועד למתן את קנאותו זו).

דרשת הרב האשכנזי על כל פרשנויותיו האקטואליות, חשפה לפני באחת את הסיטואציה האמיתית שהתרחשה באותו מעמד: באי בית-הכנסת של אותה שכונה רמת-אביבית הרי הם, לכאורה, ישראלים חילונים של כל השבוע. אנשי עסקים, בעלי מקצועות חופשיים, אנשי צבא קבע, אקדמאים, שכירים ואחרים. בימות חול הם אנשים מודרניים, גלויי ראש ורציונליים, ואילו בשבת, הם משנים כליל את דמותם ואת דיבורם (כפי שנתברר לי משיחה עם אחדים מהם).

ולפתע הוברר לי לחלוטין, כי מה שעושה שם הרב בדרשותיו הוא מעשה גס של אינדוקטרינציה. איני יודע מה היו נטיותיהם הפוליטיות של האנשים שנכחו שם, אבל אני בטוח שדברי הרב, מדי שבת בשבתו ולאורך ימים ושנים, מחלחלים, משפיעים ונקלטים.

ועובדה נוספת, שאינה תמיד גלויה על פני השטח, נתחווירה לי שם: בתי-הכנסת הללו, שאלפים כמותם פזורים ברחבי המדינה בכל רחוב ובכל שכונה, והנהנים מתקציבי עתק של הממשלה, הם סניפים בכוח ובפועל של המפד"ל, ש"ס, יהדות-התורה ואחרים. וכל עוד לא הופרדה הדת מהמדינה, הם פועלים כסניפים לכל דבר של המפלגות הדתיות כמו "מצודה פרושה על פני החיים", כנאמר בפרקי אבות, ללכוד ברשתם את נשמות האזרחים. לא להינם טורחים כל הזמן משרדי הדתות, העבודה, והחינוך, המסורים כולם לשרים דתיים, להזרים עוד ועוד כספים לאותם שירותי דת. רק לאחרונה ביקש סגן שר הדתות יגאל ביבי תוספת תקציב של מיליוני שקלים למקוואות בטענה שזו השקעה בתשתית כמו בכבישים ומסילות ברזל. אין ספק שאת כוחן הגדל והולך בעשורים האחרונים שואבות המפלגות הדתיות מאותן בתי-כנסיות ומן הכירסום המתמיד שהן מכרסמות בציבור החילוני.

מאז נכתבו הדברים דלעיל קיבלתי חיזוק להתרשמותי משני מקורות נוספים: מצד אחד תיאור יוסי בר מוחא ב'מוסף הארץ' בכתבה "ש"ס הולכת לצבא" (31.7.98) כיצד "רבים מבסיסי העורף של צה"ל מוכירים לאחרונה יותר ויותר סניפים של אל-המעייני; תמונות של מקובלים מעטרות את משרדיהם של רסרים בקבע, דרשות דת קבועות, תפילות, סיורים לקברי צדיקים, טקסי הנחת תפילין ופעילות מסיונרית שקטה, מתנהלים בהם כעניין שבשגרה. ש"ס לוטשת עין לתפקיד הרב הצבאי הראשי וסופרת בלב את קולות החיילים".

מצד שני סיפרו מיכל קפרא ועופר שלח ב'מוסף שבת של מעריב' (7.8.98) בכתבה שכותרתה "מלח הארץ עוזב את הארץ" על תופעה חדשה של ירידת צעירים חילונים מישראל: "זוגות צעירים, משכילים, חילונים, שעתידם המקצועי והכלכלי מובטח, מחליטים להפסיק לקטר ופשוט עוזבים את הארץ. סיבות לא חסרות - רצח רבין, ההרדים, המתנחלים, ביבי נתניהו, המשך הכיבוש, ומעל לכל התחושה הקשה והמעיקה של חוסר שייכות".

תגובה חילונית הולמת (ג)

בעתון "זמן תל-אביב" (11.9.98) קראתי כי הרכב חדש של להקת "הקליק" בהשתתפות דני דותן ואלי אברמוב עומד לבצע בהפגנת "שלום עכשיו" שנועדה למוצאי-שבת של אותו שבוע ביצוע בכורה של השיר "מלים זולות" שנכתב בתגובה לדברי נתניהו בפרשת אורי אור בכנסת. באותו נאום צבוע בו שפך דמעות תנין כמים, אמר, כזכור, נתניהו בין השאר לאנשי העבודה: "עם מה תישארו? עם שיינקין? צוותא וצפון ת"א?"

השניים, שהיו לפני כחמש-עשרה שנה מיוצרי התרבות השיינקינאית המקורית, הגיבו, כאמור בשיר המכנה את דברי ראש-הממשלה "מלים זולות". שמחתי על התגובה הזאת שהעידה, סוף סוף, על מעורבות פוליטית פעילה של צמד אמנים, המבשרת אולי התעוררת רחבה יותר. ובאמת בעתונות של אותו שבוע פורסמו גם קטעים מספרו של ספי רכלבסקי "חמורו של משיח", המנתח את תורתו של הרב קוק ומראה כי בעיני הזרם הדתי-לאומי נחשבים החילונים "לחמורו של משיח" שניתן לרכוב עליהם ולנצל את פועלם של "פושעי ישראל" אלה, כגון הקמת המדינה הציונית, לזרוז ביאת המשיח. ח"כ יוסי שריד, באותה עצרת של "שלום עכשיו", כבר עשה שימוש בספר זה בהכרזו, כי נמאס לנו להיות חמוריהם של כל המשיחיסטים הללו הרוכבים על גבינו ומאיימים להביא עלינו אסון כבד.

שתי "תגובות חילוניות הולמות" המבשרות אולי רוח חדשה במחנה החילוני? אמנם בעצרת עצמה לא גדשו מאות אלפים את כיכר רבין, וגם נעדרה ממנה אותה אנרגיה, בלעדיה לא ניתן להזיז דברים, הנמצאת עתה יותר במחנה האחר, אבל אולי מבשרת שתי התגובות הללו ראשיתו של מפנה יוציאה מן השפל?

לבבות, דובונים ומלאכים

השפעתן של תופעות חדשות לא תמיד גלויה לעין ברגע הופעתן. כולנו מודעים לחשיבות המהפכנית של שינויים טכנולוגיים בכלכלה ובתרבות, אבל השפעתם, בעיקר על זו האחרונה, ניכרת רק לאחר זמן. כך למשל הבאנו כאן בגיליון הקודם את הוויכוח בין א.ב. יהושע ליקיר אלקריב, בו טען יהושע כי הסופרים הצעירים מושפעים יותר מדי מן העיתונות והתקשורת, וזו אחת הסיבות לרדידותם הספרותית. מאז שנכתבו הדברים הוספתי להרהר בהם ונדמה לי כי מסתתרת מאחוריהם אמת עמוקה הרבה יותר שטרם נחקרה כראוי. כי באמת מימי דור הסופרים של יהושע, עוז וגרוסמן, לא עלה על הבמה דור סופרים חדש ולא התבלטו שמות חדשים מקרב הצעירים (אפשר כמובן לציין שמות אחרים, אבל לא בהם אנו עוסקים). אף שנתפרסמו לא מעט ספרים של מחברים צעירים, בסופו של דבר הם לא הותירו שום רושם. היום כבר אין ספק כי האופי העיתונאי-טלוויזיוני-קליפי שלהם היה בעוכריהם. אם שם התואר "צעיר" היה עד לא מזמן מלת קסם שפתחה הרבה דלתות, הרי דומה שלאחרונה חלה התפכחות ואף ריאקציה כלפיה.

כל ההקדמה למעלה לא נועדה אלא להסב את תשומת לב הקוראים למסה המעניינת של שלמה ג. שוהם ועמית פינצ'בסקי "המדיום

הוא הקצר" בגיליון יולי של 'עתון 77' (מס' 221) המוקדשת לבחינה ראשונית, בעברית לפחות, של מדיום תקשורתי חדש - האינטרנט. בפתח מחקרם אומרים השניים כי "בחיבור זה הם מביאים השקפה ביקורתית על הדיאלוג האנושי בעידן הפוסט מודרני, וכי האינטרנט כסמן תרבותי של סוף המילניום, מייצג בצורה מובהקת את הקצר בתקשורת האנושית".

את עיקר המאמר הם מקדישים לגיתוח תמלילי שיחות המתקיימות במה שקרוי "ערוץ ה-chats" באינטרנט. לדבריהם, המדיום האינטרנטי אינו מאפשר דיאלוג אותנטי, שהוא המפתח ליצירת תרבות, ובמקום זאת הוא מוכר אשליה של קשר. בסיכום עבודתם הם מגיעים לארבע מסקנות, שלא אוכל להביא אלא את כותרותיהם בלבד, המצביעות על הכיוון אליו דוחף האינטרנט את המשווחחים בו: אסקיפיזם, פנטזיה, פטישיזם וירטואלי וריבוי זהויות. בלשון הפילוסופיה הדיאלוגית של בובר אותה הם נוקטים, האינטרנט אינו מאפשר דיאלוג אמיתי של "אני-אתה", גם לא ספק-דיאלוג של "אני-הוא", אלא רק שיח מנוכר של "הוא-הוא".

יש, אפוא, מקום לחשש שכמו העיתונות והטלוויזיה לפניו, עתיד גם מדיום זה להשפיע, ולא לטובה, על אופני הביטוי והכתיבה של הדור הבא.

חשש זה נתמך גם על מקורות נוספים העוסקים בנושא. ב'הארץ' (21.8.98) למשל סוקרת תמר רותם ("פעם היו לי חיים, עכשיו יש לי מחשב ומודם") מחקר של פרופ' ברנדה דנט, אנתרופולוגית מהאוניברסיטה העברית, העתיד לראות אור בספר והעוסק גם הוא בערוץ השיחות באינטרנט. למחקר זה, כמובן, היבטים רבים, אבל אחד המעניינים בו, לדעתי, מבהינת אופני הכתיבה במדיום זה (המשוחחים בערוץ השיחות עושים זאת, כמובן, בהקשה על קלידי מחשב, או בשימוש ב"עכבר") היא העובדה שהם מרבים להשתמש בדימויים חזותיים כמו ציורים של לבבות, דובונים ומלאכים. ברנדה דנט אומרת כי במימד הויזואלי הזה יש הרבה מהפסיכולוגיה של אמנות פולקלוריסטית, וכי חזרתם הצפופה של מוטיבים דקורטיביים מבטאת פחדים קולקטיביים וניסיון להתמודד עימם. "בתרבויות שבטיות נוצרה תקשורת תומכת דרך ישיבה במעגל ועיסוק בצוותא במלאכות שונות... דומה שרשת התמיכה האנושית הזאת הועתקה עתה לעולם הדיגיטלי" - היא אומרת.

או האם זה רומז משהו על כיווני הכתיבה הצפויים לנו בעתיד? עם הרבה "לבבות, דובונים ומלאכים"? נדמה לי שכבר אפשר לזהות אותם פה ושם גם בין דפי הספרים.

ג. ב. במוסף לענייני אינטרנט של 'הארץ' הקרוי 'קפטן אינטרנט' פורסם לאחרונה

סיפור חדש של אתגר קרת. מעניין שקרת בחר לפרסמו לא במוסף לספרות ולא בכתב-עת ספרותי, אלא דווקא בו. האם זו, אכן, עדות לקשר הנרקם בין השניים?

הרה וזאוס של פלורנה

דוגמה לכתיבה אחרת, חריגה למדי של מספר צעיר, מצאתי בספר "קסטוריה" של בנימין שבילי (הוצאת שוקן 1998, 179 עמ'). בניגוד לכתיבה הצעירה הרווחת, השואבת כאמור את מקורותיה מן העיתונות המאגיזנית



הישראלית והאמריקאית (די להזכיר כאן באופן אקראי לגמרי את שמותיהם של אתגר קרת, גפי אמיר, ציפי לוי, ירון פריד, עוזי ווייל ואחרים) שבילי, משורר ואיש ירושלים, המלמד חסידות ותורות סופיות ובודהיסטיות, בא ממקורות אחרים לגמרי. המוטו של ספרו - "ספר לא כותבים כדי שיקראו אותו, ספר כותבים כדי שיכתבו אותו" - כבר מצביע על הכיוון השונה: לא רייטינג ומכירות (ראה פולמוס אלקריב-יהושע) ואפילו לא הקורא הוא העומד מול עיניו, אלא קודם כל האמת הפנימית המבקשת שיספרו אותה. לא שאין זה ספר בעל חולשות. הן לא מעטות, והעיקרית שבהן, בעיני, היא התיאולוגיה שלו, אבל שבילי יודע לספר סיפור ולתאר בני אדם, ובעיקר להיות בעל חמלה אנושית גדולה מאוד. פרקי ימין משה שלו, השכונה בה נולד וגדל בירושלים הם נפלאים. וכן פרקים רבים ממסעותיו באגן הים התיכון. למשל, תיאור הזוג היווני בקפה בעיר פלורנה (העיר בה צילם תיאור אנגלופוליס את סרטו "מבטו של אודיסאוס"):

"טיילתי בעיר בין הבתים החדשים והמשעממים, מעט הבתים הישנים והמסורתיים שראיתי רובם היו חרבים וקירותיהם הישנים מקולפים, העבר נראה דרך שכבות הצבע

זיקה לאנושות והתבדלות ממנה

בתורת משה והנביאים

← המשך מעמ' 16 ←

התנהלה מצד אחד בין מלכות ישראל, שעיצבה לה פולחן משלה במקדשה (פולחן העגלים שמיסד ירבעם, מלכים א יב, כה-לג), לבין מלכות יהודה ששמרה אמונים למקדש בירושלים ולפולחנו, ומצד שני בתוך שתי הממלכות הללו, שהרי גם רוב מלכי יהודה עשו, לדעת הנביאים, "הרע בעיני ה'": הם הקריבו בכמות, הם נתפסו לשיתוף פולחנים אלייליים עם פולחן אלוהים במקדשו, הם ניסו למלא בעצמם תפקידי פולחן ולזהות את מלכות אלוהים עם מלכותם כדרך שעשה שלמה, אך עיקר חטאם בעיני הנביאים, היה שהם התכחשו למצוות המוסריות-החברתיות של תורת משה, שהיו לדעתם עיקר עבודת האלוהים ולא מצוות הפולחן.

אפילו התשובה הגדולה שעשה יאשיהו לאחר מציאת ספר התורה בבית ה' לא הניחה את דעתה של חולדה הנביאה ולא ביטלה את "הרעה" שנגזרה על יהודה, כפי שנאמר בדברי הספר שנמצא (מלכים ב, כב, טו-יח וכן שם, כג, כו-כו). ירמיהו, שנבואתו התחילה בימי יאשיהו לא התייחס כלל אל התשובה הזאת. משתיקתו משתמע שהיא לא חרגה לדעתו ממעשי תשובה מדומים, בעלי אופי פולחני גרידא, של כמה ממלכי יהודה לפני יאשיהו וגם אחריו. כולם כשלו לדעתו מול עיקר העיקרים בתורת משה ובהגשמת מלכות אלוהים עלי אדמות כמלכות של חופש: ביטול העבדות, שהיא מהותה של אלילות.

קביעת זו אכן מוכחת בבירור מתוך

התייחסותו של ירמיהו אל נסיון הנפל של צדקיהו - המלך היחיד בישראל וביהודה שעשה ניסיון כזה - לכרות ברית לשילוח העבדים "לבלתי עבד בם ביהודי אחיהו איש" (שם, לד, ט): "ויהי דבר ה' אל ירמיהו מאת ה' לאמר כה אמר ה' אלהי ישראל אנכי כרתי ברית את אבותיכם ביום הוציא אותם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר: מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך, ולא שמעו אבותיכם אלי ולא הטו אזנם, ותשבו אתם היום ותעשו את הישר בעיני לקרא דרור איש לרעהו ותכרתו ברית לפני בבית אשר נקרא שמי עליו, ותשבו ותחללו את שמי, ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם חפשים לנפשם ותכבשו אותם להיות לכם לעבדים ולשפחות. לכן כה אמר ה': אתם לא שמעתם אלי לקרא דרור איש לאחיו ואיש לרעהו, הנני קרא לכם דרור גאם ה' אל החרב אל הדבר ואל הרעב ונתתי אתכם לזעוה לכל ממלכות הארץ..."

(שם, טו-יח)

המאבק שהתלקח מבפנים, תוך כדי התערעור איוון הכוחות בין ממלכות ישראל ויהודה לבין הממלכות השכנות, גם בגלל הפילוג וגם בגלל הופעת האיום האשורי, ואחר-כך הבבלי מצפון, נמשך עד קריסתן, חורבנן והגלייתן של שתי הממלכות הללו. בעיני שני הצדדים היה זה מאבק על דרך ההישרדות, ודומה כי הוא עצמו תרם תרומה לא מבוסלת לתוצאה הבלתי נמנעת. המשך הסיפור במלכים ב נראה בעליל כסיפור של התאבדות מוסרית, חברתית, פוליטית ודתית שבע מצורת ההשתלבות הכוחנית בסביבה האלילית. ■

הפרק האחרון של המאבק המתועד במקרא יופיע בגליון הקרוב

היבשות שפעם היו טריות ונוצצות. העיר היתה שקטה, כמעט שלא ראיתי אנשים ברחובות, זכרתי שבסרטיו של תיאור אנג'לופולוס, הרחובות ריקים תמיד כאילו האנשים ברחו לעיר אחרת, לתרדמה או לחלום. בתי הקפה והמסעדות היו סגורים, ראיתי את פלוריונה ישנה, מחכה רדומה, חולמת על אודיסאוס השב לאיתקה ונכנס בשעריה...

"נכנסתי לבית קפה קטן שהיה פתוח בקצה העיר, בדרך אל ההרים, התיישבתי ואיש וקטן צעד אלי מן המטבח. פניו היו חרושים קמטים ולא מגולחות, בקול מחוספס המזכיר את קולו של זמר הרמבטיקו וסיליס ציצנים שאל אותי מה רצוני להזמין. הפנים של הזקן דמו לקירות המקולפים של הבתים הישנים של פלוריונה, אפשר היה להביט בקמטים שבפניו ובאר שבעיניו ולראות את כל סיפורי החיים שעוברים על האדם עד זקנתו: האכזבה, האמונה, האהבה, ההשפלה, הגעגועים, הכאב, האבדן, העבודה וההמתנה למוות.

"הזקן חזר למטבח כדי להכין לי קפה כשנכנסו גבר ואשה לקפה שהיה ריק, הם התיישבו ליד שולחן קטן והביטו בשתיקה, הוא בפניה והיא בפניו. האיש היה שמנמן וחזק והאשה היתה קטנה ורווה, היא היתה צעירה בהרבה מכפי שגראתה, פניה היו מקומטות ואפורות ופיה היה חסר שניניים לחלוטין, עיניה היו עירניות ולא הלמו את פניה, היו לה עיני ילד שובב. הזקן ניגש אליהם, הם ביקשו שיביא להם אווה ופפסי קולה ושבו להביט בשתיקה אחד בפניו של השני. הזקן חזר עם מגש שעליו היו מונחים שני בקבוקי אווה ושני בקבוקי פפסי קולה, הגבר לקח מיד את בקבוק האווה ומילא את שתי הכוסות בשליש ואת השאר מילא בפפסי קולה, הם הרימו את הכוסות מעלה ואחר שאמרו יאסו בלעו בלגימה אחת את כל מה שהיה בתוכן..."

התיאור נמשך הלאה על פני שני עמודים נוספים. המחבר, כמו הקורא, מוקסם מבני הזוג ואינו יכול להיפרד מהם:

"... הם ישבו עוד ועוד ואני החלטתי שלא אעזוב לפניהם, רק אחרי שעתיים של שתייה ועישון ודיבור, הם קמו כמו שני גורי אריות שאננים, זריזים וגמישים, צעקו יאסו לזקן שנרדם על כסאו במטבח ויצאו החוצה לאויר הקריר של פלוריונה. אחרי כמה שניות נשמע קול רכב גדלק וקול חנוק של מכונית ישנה הולך ונעלם. הבטתי בכיסאות הריקים, המקום שבו הם ישבו היה אפוף עדיין עשן סמיך שהשאירו אחרי לכתם - זאוס והרה של פלוריונה" (58-61).

תיאור יפה להפליא, אולי לא מקורי במיוחד, אבל שובה לב ומה שעושה אותו לכוה הוא ההתבוננות האמפטית של המחבר, הנדירה כל-כך בכתיבה הצעירה, בבני אדם אחרים זולתו. ■

על נוכחותו של אחד-העם

← המשך מעמ' 21 ←

את ציוויו של המוסר לא רק על היחיד אלא אף על הקולקטיב הלאומי, בין אם זה חברה, שבט, עם או מדינה. דבר שמשמעו דחיית "האגואיזם המקודש" שמדינה בכלל, ושליטת האלימות כאמצעי לפתרון בעיות וסכסוכים פוליטיים בפרט. ברי הוא שאין בדברים אלו כדי לעמוד על כל השלכותיה של הגותו הלאומית-יהודית של אחד-העם על השיח-הציוני, וטוב יעשה הקורא אם יידרש אף בעניין זה לדברי החתימה של גוטשאלק לספרו "אחד העם והרוח הלאומי". ■

ביבליוגרפיה נבחרת

ש' אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, תל-אביב

1991.

אחד-העם, כל כתבי אחד-העם, תל-אביב תש"ו. יחיאל אלפרד גוטשאלק, אחד העם והרוח הלאומי, ירושלים 1992.

נ' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, כרך א, תל-אביב 1966.

הני"ל, סוגיות בפילוסופיה, תל אביב תשכ"ב. א' סימון וא"י הלר, אחד-העם - האיש, פעלו ותורתו, ירושלים תשס"ו.

ר' שלים, המקורות הציוניים של שליטת השימוש בכוח בחברה הישובית, בתוך: ספר יובל לדניאל קארפי, תל-אביב תשנ"ו.

א' שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה - המאה תשע-עשרה, תל אביב תשל"ח.

א' שביד, ההגות היהודית במאה העשרים, תל אביב 1990.

א' שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל-אביב 1995.

שלום לך בית

אלישבע רדלר

שלום לך בית

כל כך שקט כאן. אותו שקט צלול של בוקרי השבעה. הסבלים אמרו שיגיעו בשמונה. עוד מעט קט הם יעמיסו על המשאית את כל הכבודה שלנו, את חלומותינו. אל תדאג, ארזתי היטב את הספרים. לא עצוב לי עכשיו לעזוב. כבר הסכנתי עם הידיעה שהבית שהיה לנו כאן, כבר איננו. הבנתי זאת כבר ביום שהודיעו לי...

עמדתי בפתח הבניין שלנו וחשבתי: אלוהים, איך אגיע למעלה? טשע עשרה מדרגות בסך הכל, אבל מאחורי הדלת הלבנה שלנו, ושלט הקרמיקה הידוק שקבעתי בה, כבר אין לי בית.

על הספה בתוך הסלון המבולגן שלנו, התיישב לו בהרחבה, ללא כל אתראה, מלאך המוות. אם היה מודיע, אולי הייתי מסדרת קצת...

ידעתי שכבר אין לי כאן בית, ובכל זאת חודשים רבים מצאתי נחמה בנוף הרהיטים האהוב והמוכר. שמחתי שאני כאן, במקום שהיה ביתנו. אהבתי להסב אל שולחן הכתיבה המשופשף שתלקנו, נעזרתי בספרים ונזכרתי בשיחות שלנו עליהם, בסקרנות ובציפיות שעוררו בנו, ספר ספר וסיפורו המיוחד. אהבתי את מטבח החלומות שלנו, את מיטת הברזל הטובה שלנו. אתה היית כופר בודאי בכך שהפצים יכולים להעניק ביטחון.

ערבים רבים דימיתי כי בעוד רגע, אשמע את קרקוש המפתח שלך בדלת ואתה תכנס, תשליך את התיק באיזו שהיא פינה, ותגיד שטוב לבוא הביתה, או תקטר שההרצאה של מי שקינסקי היא עונש אמיתי, ותשאל אותי למה זה מגיע לך?

כמה נפלא וממשי היה כשיללה אחד באת אלי בחלום. בחלומי היה לי שוב בית בדירה הזאת. נשמעו קולות שיחה וצחוק, ונטוו חוטי תוכניות לעשייה. הייכת והרמת את הגבות כדרךך, וכל הכאב נמוג. אך היקיצה קרעה אותך באכזריות מחיי והחזירה אותך אל מותך. המעבר היה כל כך חד ומוחלט. איתך – ובלעדיך.

אני חושבת שלא תכיר אותי, כל כך השתנתה מאותו יום. טרודה בהישרדות, מיום ליום, משבוע לשבוע, מתודש לתודש. עוד לא עצרתי כדי להתבונן במה שחולל בי הסיוט הזה בהדרו האיום.

ההודעה

הפעמון צלצל אז. במחשבתי הייתי עדיין בתוך הרעיון של השיעור, אוספת ומגבשת את מה שפרטתי במהלך השיעור. התלמידים כבר זרמו אל ההפסקה, סגרו בזהירות ספרים ומחברות, עדיין עוקבים אחר דברי, אבל כבר מטמינים, כמו בהסתר, את הציוד בתיקיהם שבצד השולחנות.

רצתי במורד המדרגות, מדלגת בדרכי על המון "שאלות" ו"בקשות" וכבר אני בזמכירות. שולה המזכירה נתנה לי לעיין בחוזר שמסרתי לה להדפסה באותו בוקר, בעניין העדרויות המורים בזמן מלחמה. חיפשתי בחשש מה את ההערה שכתבתי "מורה שאינו טורח להודיע

על העדרו, יוצר את הרושם שאין בעיניו כל הבדל אם יהיה בביה"ס או ייעדר ממנו". חשבתי שזה די שנון וחייכתי. מה דעתך?

צילה המנהלת קראה לי לבוא אחריה. זה עצבן אותי, כי ידעתי שהיא תבזבז לי את כל ההפסקה בדיבורים בטלים, ולא היה לי פנאי לזה. היו לי כל כך הרבה קרעים להדביק, וסדרים לקבוע...

ניסיתי לדחות אותה ב"במה העניין? אולי אחר כך?", אבל היא התנחשה במין החלטיות שקטה: "בואי איתי עכשיו", ללא הסברים. זה היה תמוה, אך לא חשדתי בכלום. הוטרדתי רק מביטול הזמן. צעדתי בעקבותיה לאורך המסדרון. היא יצאה מבית הספר וצעדה לבניין מגן דוד אדום. "במה העניין?", ניסיתי נואשות להציל דבר מפייה, לאחר שהשלמתי עם הצורך להקריב את הפסקתי על מזבח ה"עניין הסודי הזה".

צילה שמרה על שתיקתה, ועל הבעת פנים חתומה. עדיין לא חשדתי בכלום. אתה הלא יודע איזו חרדנית אני, מפליא אותי שדווקא כשזה קרה, לא חשדתי במאום. נכנסנו לבניין מגן דוד אדום. צילה התקדמה בצעדים מדודים, כפופה מעט, ואני שעטתי אחריה מבלי דעת, בצעדים מהירים, לתוך התהום הפעורה.

דלת החדר השני משמאל היתה פתוחה. אני זוכרת בבירור, השניה משמאל. לא הייתי מסוגלת להיכנס לשם מאז. צילה נכנסה ואני אחריה. אנשים אחדים ישבו שם בשתיקה מביכה ומאימת. קצין צה"ל כסוף שיער ישב שם מאחורי שולחן. סוף סוף נעצרתי. סקרתי אותם במבטי. פתאום קלטתי: זה אליי!!!

"גברת רדלר, את גברת רדלר?"

מה זה? מה עושים כאן כל האנשים האלה? מי מת? זה אליי! ובכן, אני גיבורת המחזה הזה. איך בורחים? הם חיכו לי כאן. כן, אני גברת רדלר, הלוואי ולא הייתי...

"כן, אני גברת רדלר".

"אני מצטער להודיע לך כי בעלך נפל בקרב... הוא נפל באחד עשר לחודש זה, ונקבר בשישה עשר בו. על נסיבות מותו לא נוכל למסור פרטים לפי שעה".

בעלי? איך זה ייתכן? לעופר שלי? זאת בוודאי טעות. אתם השתגעתם!

אלישבע, שמעתי אותך אומר לי, קחי את עצמך בידים. אל תעשי מזה "עניין". את יודעת כמה אני שונא סצנות של דמעות.

"אולי את רוצה כדור להרגעה?"

"לתת לה זריקה?"

"רופא, בוא הנה".

החיים שפיכו בי עד אותו רגע ב"אין זמן" שלהם, מתו בעוברי את סף הדלת הזאת, השניה משמאל. האנשים הזרים שטרחו סביבי כדי לרכך את ההודעה היו העדים והעדות לדרמה האימה שמוטטה זה עתה את חיי. בהלה מעורפלת וחלה מעורפי, במורד גבי.

בעיניך. חוטי סודותינו ותוכניותינו המתינו לשווא להארג. ידעתי שכבר לא אוכל לשזור אותם יחד, אך הם עוד היו פרושים בתקווה. היובש הזה בפה...

השתרעתי בכיסא הנוח שלך, זה שקנית אחרי תאונת הצניחה שלך. השקיעה בכיסא השכיחה לרגע קט את האחריות הכבדה והנצחית שנפלה עלי לפני שעות אחדות. לקחתי לי כמה שניות של "שיתפגר העולם, אני לא יודעת מה יהיה, אין לי תשובות". הרגשתי שגופי מתרוקן ואני שוקעת במין עילפון מבורך.

הערב ירד. חושך קריר חדר מבעד לתריסים במרפסתנו. עולמו של הקדוש ברוך הוא לא הפסיק לנוע על צירו במשך השעות הנוראות האלה. רק בתוכי נעצרו החיים. האנשים פסעו סביבי על בהונותיהם, ובתוכי היתה דממה עמוקה מאוד, כאילו פקע בי איוה חוט ואיני קולטת עוד דבר. הכול נראה לי כל כך אבוד, דומה היה שכבר אין צורך לעשות דבר, עכשיו, אחרי סוף העולם.

אבא, אבא

דווקא בלילה הזה היתה לאייל, הפרופסור הקטן שלך, הארה: אבא, אבא, א-בא, א-בא, הוא קרא, נהנה מהצלילים החדשים שהצליח להפיק סוף סוף... אתה הרי שאלת שוב ושוב למה הוא לא אומר אבא?

אבא מת, שמעתי את צביצי מסביר לו בסבלנות את המציאות המרה. א-בא א-בא, המשיך אייל בשלו.

מספיק, שתוק כבר, נוף בו אורי, בכורך, בקוצר רוח. הדממה הנבוכה סביבו הפחידה אותי, כנראה, והוא הגביר את קריאותיו, עד שהפכו לקול בוכים: א-בא, א-בא. ניגשתי אליו, אבל לא היתה בי נחמה. לקחתי אותו לסלון, והוא התבונן בעיניים דומעות ובחנות בנוכחים, שאת רובם לא הכיר, ונדמה היה לי



שחיפש אותך. אחר כך הוזחה דעתו והוא חיך מין חיך עקום ומצחיק. האם נזכר כך?

עזבת אותו כה רך, עוד לא הספקת לספר לו אפילו על עכברובו, שלא לדבר על משה הנער שתעה-תעה ביער. אין לו שום זיכרון ממשי ממך, ואת המלה אבא הוא למד להגיד מאוחר מדי.

נאווה, קרה אצלנו אסון

סוף סוף פרשתי לחדרנו. הדלת המוגפת חצצה בין הסלון ההומה זרים, לבין האינטימיות הרכה של מיטתנו שמציעה שימרו עדיין את הריח שלך. השמיכה שמשכתי מעל ראשי כמו גונגה עלי בפני חיי. החלקתי את ידי על הכרית שלך, וצנחתי אל שינה כבדה, כמו חייל שהגיע לקצה כוחותיו.

"תן לי כוס מים. עכשיו תחזור על ההודעה".

"בעלך נפל בקרב באחד עשר לאוקטובר, ונקבר בשישה עשר באוקטובר. על נסיבות מותו לא נוכל, לפי שעה, למסור פרטים".

מה קרה לך? למה רק עכשיו מודיעים אם נהרגת לפני אחד עשר יום? האם עינו אותך? איך זה יכול היה לקרות לך?

אל תנסי לשקוע לתוך האשליה שזו טעות, שמעתי שוב את קולך המאופק, לא היו מודיעים לך אם לא היו בודקים אלף פעם ואחת! אל תביישי אותי בהיסטריות.

מספר משפטים שאמר קצין צה"ל כסוף שיער, בקול רך ואנושי מאוד, הפכו אותי לאלמנה. ואולי תעיר עכשיו שלא המלים של הקצין הפכו אותי לאלמנה... ואני אגיד לך שזה לא מצחיק.

משהו היכה בראשי, והחיים אולו לאיטם מתוכי. בית הספר שהחיים שבתוכו תססו בי עד לפני רגע, נראה עתה כה רחוק.

הכיר

כך בדיוק זה קרה, איש טוב שלי.

אתה זוכר את הכיר הסתום שהשארתי אחרך, פצוע ובלתי מטופל. מיהרת כל כך ליחידה שלך, חששת שלא יקבלו אותך. כל המלחמה הוא המתין לך בסבלנות, פעור צינורות, הוא והדלי המתמלא מתחתיו... אני עדיין רואה אותך מתכופף, פניך מאדימים מהמאמץ לשחרר את הצנרת. בסוף הפסקת להאבק וכשיצאת לקניות, חזרת עם ממים חלודה ועם... תקליט להיטים של סיימון וגרפונקל.

לא נורא, ממילא לא אוכלים ביום כיפור, היו מילות הכניעה שלך לכיר הסתום, ודווקא ביום הכפורים הזה, שברת את הצום לראשונה מאז ילדותך. אני זוכרת שסיפרת לי שבהיותך בן עשר צמת לראשונה "במקום" אמך שהיתה בהריון עם אחיך הצעיר. מאז הקפדת לצום בכל יום כיפור. תמיד התמיה אותי, שאיש חילוני כמוך, אומר שהוא צם, כי יהודים צמים ביום הכיפורים, ושאתה בטוח שאם תאכל - זה ייתקע לך בגרון... זה נשמע כמו מין יראת שמים של ילד. אבל לי אמרת: המצאת לך את אלוהים, כדי לא להיות לבד.

רגע אחרי סוף העולם

כל הזמן היובש הזה בפה, החום בעורף, וכמו חלל בחזה. האבל פער את הדלת הלבנה שלנו, שכה היטיבה להגן על פרטיותנו, ונחשול מבקרים מילא את הדירה. כמה היית שונא את זה... הייתי כל כך בודדה בין כל הזרים, וחכיתי שתחזור סוף סוף, ותעשה כאן סדר. כל כך קשה היה לי להכיל את הגעגועים מהשבועיים שכבר חלפו מאז שנסעתי לפתע. מה אעשה עכשיו כשהמילואים שלך הפכו באחת לנצח?

בגעועים אני אלופה, אתה יודע זאת. תמיד התגעעתי אליך. כשהייתי חיילת והייתי צריכה לחזור לבסיס ביום ראשון, היית מנחם אותי ואומר: הבודק אנחנו עוד ביחד, אז היום הזה לא נחשב. יום שני מאוד קרוב ליום ראשון, ואת עוד זוכרת הכול, אז הגעגוע לא כל כך נורא. יום שלישי הוא באמת יום קשה! זה נכון, אבל יום רביעי כבר מלא תקווה, כי הוא נוגע ביום חמישי, וביום חמישי בערב אנחנו נפגשים, את רואה כמה מהר השבוע חולף? או בגלל יום אחד את בוכה?

ידעתי שכבר אי אפשר יהיה לתקן משהו בחיינו, או לקחת פסק זמן, או להגיד לך משהו נורא חשוב רגע לפני סוף העולם. אתה זוכר שערב אחד אמרתי לך שאם תשכח לתת לי בבוקר את פנקס הצ'קים בלכתי לעבודה, יהיה סוף העולם. ואתה, כמובן... שכחת.

באמצע השיעור השני התייצבת בכיתתי. הסמקתי מעט, והייתי נבוכה, ואתה אמרת שלא רצית לקרוב את סוף העולם, לכן הבאת לי את פנקס הצ'קים.

מותך ריחף בחדר כציפור בלתי נראית. עצם נוכחותם של המנחמים נשמעה כמו משק כנפיה העלומות של ציפור מותך, אבל בתוכי עוד היית חי ונושם. שמעתי את קולך השקט, את משפטן הקצרים, הבוררים היטב במלים, את המגע הרך של כפות ידיך, את הצחוק

בשש בבוקר התעוררתי, כמו בכל ימי המלחמה. עם העפעוף הראשון חזר אלי סיוט חיי במיטה הריקה למחצה. הבית היה שקט מאוד. אותו שקט צלול של הקץ, ששום דבר כבר לא ישנה אותו. לפתע, מבלי שחשבתי על כך קודם, בעודי בפיג'מה ניגשתי לטלפון בפינת האוכל וחייגתי את הספרות המובילות אל הפולקים שלנו. נאווה, זאת אלישבע, נתקעו המלים בגרוני. מה קרה? שאלה מבוהלת בקולה הנמוך. קרה אצלנו אסון, עופר נהרג. אני באה מיד.

נדמה לי שאז נפרץ לראשונה מחסום דמעותי. בצהריים הגיעה נאווה. בתיקה נשאה כמה כלי פלסטיק עמוסים בכל מיני מטעמים, שרק היא מכינה כמותם. ביניהם זכורות לי במיוחד קציצות הכרובית. תמיד צחקנו על הגלותיות הפולגית של להביא אוכל, היית מתפלל לגלות כמה נחמה יש בזה, ואיזו אהבה מובנת מאליה זה העביר אלי.

שעות ארוכות שוחחנו, התבוננו בצילומים ישנים, העלינו זכרונות מהפיקניקים המשותפים, צחקנו, ממש כמו בערבים שבילינו שנינו עם גדי ונאווה. ערבים שזורמים בהם שמחה וצחוק, ודברים הנאמרים מלב אל לב, סיפורים על החוכמות של הילדים, זכרונות נעורים שלך ושל גדי. אף פעם לא הספקנו להגיד הכול, והיינו עומדים עוד שעה ארוכה ליד הדלת, לא יודעים איך לסיים.

ממש כך ישבנו, נאווה ואני, וצחקנו כל הערב, עד שהגיעה שעתה ללכת. פתאום צנחו עלי השמים, ומעטה סמיך של ייאוש איים להטביעני. ידעתי שכשהיא תסגור מאחוריה את הדלת, היא תחזור אל חוטי חיה הנמשכים, ואילו כאן, לצדי, רבץ לו מר אפס תקווה באדישות מאיימת.

אבא'לה אתה שקרן

צביצי שלך מאוד התאכזב ממך. אמרת שתחזור מהר ולא חזרת. זוכר? לפני שיצאת לבסיס ברמלה, הוא חסם אותך בכניסה בזרועותיו, הצמיד את כפות ידיו למשקופים ושאל בקול סמכותי: רגע אחד, לאן אתה הולך? היית כל כך בטוח שלא יגייסו אותך ואמרת לו: אני אחזור מהר, תמודי. אבא שקרן, הוא חוזר וקובע באוזני.

במשך כל השנה הראשונה הוא הדגים לי איך הוא, בניגוד לך, יודע לקום לתחיה. הוא היה נשכב על הרצפה ומכריז: הנה, אני מת! אבל אני קם!!! את רואה אמא? על נסיעותי לקברך בנהריה היתה לו טרוניה: את נוסעת לך לראות את אבא, ואותנו את משאירה...

ביום הזיכרון הראשון הוא עמד על כך שאקח אותו איתי. כשהגענו אחרי נסיעה מפרכת לקבר, הוא היה נחוש מאוד לפגוש בך, והיה בטוח שעכשיו תחשף סוף סוף ה"תרמית" שלי. נו, איפה אבא? עכשיו תראי לי, תבע בהחלטיות. הראיתי לו את תלולית העפר שמתחתיה, לפי דבריהם של יודעי דבר, ולפי השלט שהיה קבוע בה, היית טמון. לא יכול להיות!!! הוא אמר לי בביטול ובתדהמה כאחד. ומבטו אמר: את הסיפורים האלה תספרי למישהו אחר...

האיש שהתחבא מתחת לקרטון

אייל עוד מאמין שהמוות שלך הפיך. הוא שואל אותי בשפתו המצחיקה איפה אתה. אני אומרת לו שאלוהים לקח אותך. כן, אני יודעת שלא היית אוהב את ההסבר הזה, אבל נראה אותך מסביר לו שהאבא שלו מת.

לפני חודשים אחדים הוא סיפר לי סיפור על איש אחד שאלוהים רצה לקחת אותו, והוא התחבא מתחת לקרטון, כי לא רצה שאלוהים ייקח אותו. אלוהים חיפש אותו וחיפש, אבל הוא המשיך להתחבא מתחת לקרטון, ואלוהים לא מצא אותו. בסוף נמאס לאלוהים ולחפש אותו והוא הלך. אחרי שאלוהים הלך, האיש יצא מהמחבוא שלו מתחת לקרטון, וחזר לבית שלו ולילד שלו. אז מה, אבא, על אופציה

כזאת לא חשבת, נכון?

הוא בא איתי לבית הקברות ברצון, פעלתן טכני מובהק כדרכו. תמיד יש לו דבר מה לעשותו. הוא משקה את העציצים, מטפל בבית הנר שתמיד נופל, ואחר כך מתגפרר קצת בהדלקת הנר. רק את "האישות עם המטפחת שבוכים" הוא לא אוהב.

גם אחיו הגדולים, בעוונותיהם, אינם להוטים אחרי כמה ממנהגי האבלות של עם ישראל, ובצר להם הם עושים חיקויים של החזן הצבאי, לוחצים על הקול ב"אל מלא רחמים", וזועקים מרה: משה, למה עזבת אותי, משה, משה.

תחליפים

בשביל צביצי כל זוג זרועות שנפתח הוא בבחינת הזמנה לחיבוק, אבל לא קשה לו לגלות שבשביל אף אחד מהם הוא לא הצבי שלו. אף אחד אינו יודע, שכדי לפשוט את החולצה לפני השינה צריך להכניס את הקרניים לתוך הראש, כמו אנטנות. גם את הגמדים המתחבאים בהרי יהודה רק אתה, אבא, ידעת למצוא, ובטעמן המיוחד של ה"סוכריות הרכות" אין איש מבין...

את מקום סיפורי הלילה שלך תפסו התקליטים. צביצי ממש מכור לכל מיני "אבות" שאימץ לו, שהקול שלהם מחמם את לבו, ובעיקר חביבים עליו הסיפורים על חיות שמדברות. זוכר שיום אחד הוא הודיע לך שחיות בכלל לא מדברות, ורק ילדים קטנים מאמינים בזה? אתה שאלת אותו את שאלת המפתח, האם הוא עוד ילד קטן... והוא השיב לאחר התלבטות ארוכה... אני עוד קצת קטן. ודע לך, החיות המדברות עוד איתנו, כי צביצי עדיין קצת קטן, למרות שהוא כבר תלמיד בית ספר.

כשסיפרתי לו שאבא שלנו מת, הוא ניגש ללא אומר למטבח, חתך לעצמו פרוסת לחם ענקית, מרח עליה בנדיבות גבינה לבנה, ויצא את הבית.

אורי היה היחיד שהבין. עוד בימי השבעה הוא צייר טורנדו שחור, ענן כבד מתאבך באפרוריות כהה והולכת השמימה. כל ציורי בעלי החיים מלאי התנועה והעליונות נעלמו מאז. המבט שלו קודר, ובבית אם הוא לא קורא הוא מרביץ.

ערב אחד התיישבנו כולנו בחדר הילדים, ואורי התחיל לספר במקומי: "פעם אחת היה שועל קטן ושמו מזימון. יום אחד מבין העצים הציץ ברשע הזאב, ורצה לטרוף את מזימון. אמר לו מזימון: לא, לא, אל תטרוף אותי, לך אל הכפר, האנשים שם יתנו לך דגים.

התפתה ברשע והלך לכפר לאכול דגים.

אמר ברשע: מזימון השועל שלח אותי אל הכפר, תנו לי דגים."

מיהרתי ושלפתי את מחברת רישומי תשל"ד שלי, ובעיפרון לא מחודד כתבתי מפי אורי את הסיפורים שנהגת לספר לילדים על מזימון השועל וברשע הזאב, על פילציוק הנודע, ועל עכברובו. לשעה קלה היית איתנו. צחקנו כשזוכרנו בסיפורים שלך.

"...כשהגיע הזאב לבאר אמר: קום וצא מפה, בוא אלי ויחם לך בקרבי, וייערב להכי..."

הזיכרון של אורי בפעולה היה מדהים. אני חושבת שאורי מרגיש מאוד בחסרונוך בעניינים שבהם עסקתם בשעה היומית שלכם, בהתבוננות במפות גיאוגרפיות, בהסברים על תהליכים על פני כדור הארץ ובמשחקי השחמט.

את שלל הזרים שמלאו את הבית הוא נתן בעיונות. הספרים הם המפלט שלי, אמר לי כבר באחד הימים הראשונים. הוא קרא המון, וזה היה כמעט כל מה שעשה.

פמוטים חדשים

ביום שישי, לקראת כניסת השבת החלטתי לקנות פמוטים חדשים. הפמוטים הישנים התפרקו, ורציתי לקבל את השבת בהדרת כבוד, לחזור לחיים מתוך עמדת כוח. נזכרתי שעוד לפני שהתחתנו, בקשת ממני שאדליק נרות, וזה הביך אותי, קיבוצניקית שכמוני.

הפעם קניתי הפמוטים היתה בהשראת סיפורה של פסיכולוגית אחת,

נפגע בבזוקה והתפוצץ לפתע. ראיתי את פניך החכמים והמאירים, את גופך היפה. המחשבות על מה שעולל לך המוות שאירעו אותי מבהלת ומפחדת מאוד. פתאום קלטתי שאתה באמת מת לגמרי. התפוצצת בהתפוצצות אדירה. מי זה בחר לך גורל כזה? אחר הצהריים השמים התקדרו מאוד. רוח סתווית נשבה. מבעד לחלון ראיתי שהאור בחצרנו הולך וחסר, ולפתע חשתי מכה גוראה של בדידות ויאוש, כאילו נעזבתי בעמקי בור. לא יכולתי לשאת את המחשבה כי עלי להמשיך לחיות בלעדיך. הכול נראה לי אבוד וחסר טעם. אפילו לזעוק לא הצלחתי.

...הרי תמיד נראה צעיר ממך באחת עשרה שנה

בערב זה הגיע שעה. חי, תודה לאל! מפושפש בפשפשי אפריקה, דומה לך לפתע עד כדי בלבול. מזור, הרי תמיד נראה צעיר ממך באחת עשרה שנה.

שמחתי מאוד שרצה להיות איתנו בלילה ההוא. נוכחותו נסכה בי בטחון מה. אינני זוכרת על מה דיברנו. אני זוכרת רק את העיניים שלו למודות הכאב, שהאבדה שניבטה מהן היתה כבדה כשלי. בלילה שטף גשם ראשון של נובמבר את מגרש החניה שלנו. ברקים האירו מפעם לפעם את גרוטאת הכרמל-דוכס שלך שעמדה מיומתת במגרש החניה.

הגשם קרא דרור לדמעותי. כל כך אהבת גשם. הגשם הראשון מילא אותך תמיד שמחה. זוכר את החורף הראשון שלנו באשדוד? היית מוכרח לראות את הים בשעת סערה, נפעם כולך מהמיית גליו המאיימת בירוק ובחום, בקצף לבן ושוץף. גם בימי רמת-גן הרחוקים אהבת לשוטט איתי בגשם, ולא דווקא עם מטריה. אבל הגשם באותו לילה אשדודי כבר לא היה גשם "שלנו", גשם של כמה טוב לאהוב כשיורד גשם וקר בחוץ ואנחנו ביחד. בבוקר זרחה השמש על עולם שטוהר. ברחובות עוד זרמו גשמי



הלילה, והכבישים שינו את צבעם. ילדים שמחו על השינוי המפתיע, נעלו מגפיים ולבשו מעילים שהתחדש חינם לאחר הקיץ. ילדות התנאו במטרייתיהן הצבעוניות.

שעיה זרק את כל מה שהיה על גופו לפח הזבל. הסוודר הכחול שלך היה תלוי עליו ברפיון והזכיר בעליל את הבדלי המשקל הבסיסיים ביניכם. יצאנו להסדיר כמה עניינים בחברת הביטוח, בדואר, בבנק. לא היה בי כוח לשאת את עצמי לאורך הרחובות, מעל לשולליות, במעלי המדרגות. שעיה ליווה אותי בדרכו המיוחדת, במין השתתפות שקטה, שומעת ומרגישה, ללא מלים. התביישתי בעצם קיומי ברחוב, בעולם. לאות כבדה היתה בכל אברי. הרגשתי שאנשים נרתעו מפגישה איתי, וההשתתפות ברוב עם בצערי הביכה אותי. קיוויתי לעבור את המסלול הזה בלי דמעות, בלי שברונות לב

שצילה זימנה לביתי. בימי מלחמת השחרור, סמוך ליום העצמאות, במלאת שנה למדינה, נהרג אחיה באחד הקרבות. המשפחה ליוותה אותו בדרכו האחרונה, ומששבו לביתם עמדו להתחיל בחגיגות יום העצמאות. אביה הסיר את בגדי האבל, התרחץ, לבש חולצה לבנה ובירך את בני הבית ב"חג שמח". אסור להתאבל ביום העצמאות, אמר, לא לשם כך נתן הבן את חייו. לאחר שבועות אחדים נראה לי המעשה מגוחך, והפמוטים - זרים. כעבור שבועות אחדים נפטרת מהם.

השיגרה מקישה בחלון

ימי השבעה תמו, עברה גם השבת. שבוע חדש הזדחל לא קרוא, ללא תקווה, ללא תכלית. מימי לא עבר עלי שבוע ארוך כל כך, כמו השבוע שלאחר השבעה. החיים האטו את מהלכם, כמעט עצרו מלכת. הבקרים התמשכו שקטים וארוכים. הבית היה נקי מאוד ומסודר, כאילו גרה כאן משפחה אחרת. כאב צלול התמשך לתוך נצת. השיגרה כבר עמדה בפתח, מקישה קלות על שעונה, מניעה בראשה, מרימה גבות כשואלת: מה העניינים? מדוע אין מניחים לי לשוב ולהיכנס?

הילדים חזרו ללימודים. השכנים כבר חדלו מהצביע על חלונותינו, הרחוב כבר לא הסתקרן. ברדיו כבר עשו שביתת נשק. אנשים האזינו בשים אוזן לחדשות והתברכו בהן.

רציתי פשוט לקום ולברוח, אבל עדיין לא החזירו את אחיך. הוא היה באפריקה, ולא הצליחו לאתרו. בראש השנה נסעת אליו לקחת את הפטפון שהחליף עבורנו, וזכר? היית מודאג בגללו, כשפרצה המלחמה הוא היה במילואים. רציתי להימלט, אבל איך יכולתי לברוח ולהניח לו לבוא לביתנו הריק ולראות שברחנו מהאבל.

הזחל"ם התפוצץ

בוקר שקט אחד שהיתי עם דודה טובה בבית. היא עוד חיפשה את תעודת הנישואים שלה, קידושים בכפית כסף, שנתנה לך כשהכנת את העבודה על גטו לבוב. אני לא מבינה מה קרה לתעודה הזאת, הייתי בטוחה שהחזרת לה אותה, אבל היא טענה שלא, ועמדה על כך שאחפש אותה.

לפתע נשמע צלצול בדלת, יאיר חברך עמד נבוך על פתחנו העצוב, תוהה אם אכירנו. בפניו עוד שכנה המלחמה, למרות שכבר שחררו אותו ממנה. פניו השזופים נראו עייפים מאוד, כמו נשאו עול כבד. נזכרתי שביקר אצלנו בפורים והביא איתו אוזני המן כשרים, מה שבטוח.

ממנו שמעתי לראשונה מה קרה לך. היום כבר אין לפרטי הסיפור הזה משמעות רבה, אבל אז המוות קיבל בבת אחת את מלוא עוצם מפלציותו המתפוצצת.

הביקור הזה זכור לי בבהירות רבה כנקודת אור והתעלות. הוא היה המבקר הראשון שבדבריו היה איזה שהוא משקל של ניחומים. כשעזב הרגשתי שנשארה עימי איזו מתת של אמונה ושל תקווה. אילו שמעת אילו הבלים וקהויות שמעו אוזני במשך השבעה.

את עוד לא מבינה מה קרה לך. אין לך מושג מה מחכה לך. השנה הראשונה זה עוד כלום, תראי מה יקרה אחר כך, אז מתחיל כל העניין. את עוד תראי מה זה מאבק בבירוקרטיה, במוסדות. כשהוא היה חי לקחו ממנו ברצון הכול, היום אף אחד לא יכיר בך. עכשיו כולם עוטפים אותך, אבל מה יהיה כשכולם יפנו לדרכם ואת תישארי לבד?

דבר ראשון עליך להחליף את המיטה הזוגית, שלא תרגישי בחצי הריק של המיטה בלילה... מה הוא היה צריך להידחק? לא קראו לו, שישב בשקט בבית. את הילדים שלך תלמדי פעם אחת ולתמיד - לא להתנדב. להתחמק ממה שרק אפשר.

בעקבות הביקור של יאיר היו לי המון מחשבות על המוות. ניסיתי להבין, להכיל את מה שהרגשת כשהזחל"ם על תחמושתו ואנשיו

שבר

כשתזרנו מהמסע הזה הרגשתי עייפות שלא תתואר. את תשע עשרה המדרגות לביתנו עליתי כושלת, צעד אחר צעד, והדרך נמשכה ונמשכה. וקנה בת שלושים ואחת.

ישבנו לאכול. לא הייתי מסוגלת להכניס דבר לפי. האבוקדו והביצה נראו לי כמו לוייתן צעיר ורענן שעלי לחסל. שוב הרגשתי התרוקנות פתאומית ורצון עז להיגאל באיזה שהוא אופן מהכורח להמשיך לחיות חיים ללא טעם ותקווה. לא הצלחתי להעלות במחשבתי איזו קרן אור שאוכל להאחז בה בלבי. הכול נראה כבד מנשוא ומאיים.

חיה ישבה לצידי והחזיקה בידי. ים של חום ועדנה זרם אלי מכפות ידיה.

החלטתי לעזוב הכול ולנסוע עם הילדים לחברותי באשדות-יעקב.

כל האור מזמן הלך לו, אל תלכי פתאום גם את

לא שאני מתארגנת דגולה, אבל היה לי כל כך קשה לארוז את המזוודה לנסיעה. איך מכינים מזוודה? מה לעשות? איפה כל הבגדים? מה צריך לקחת? מה נאכל לארוחת בוקר? איך ארחץ את הכלים? היכן אניח זאת? מי יוריד את הזבל? למה שום דבר לא מתארגן לי?

סוף סוף דני הגיע עם המכונית, וכולנו נסענו לאשדות-יעקב.

בדרך סרנו אל אגף השיקום ביפו, להסדיר את שיקומנו. בחדרים האפורים והישנים הללו, האריחים הצבעוניים היו הנגי היחיד. הכול נראה קודר, האנשים נראו לי עצובים ומוכים. המלחמה עוד היתה באוויר, והיה המון כאב. עובדת השיקום שלנו, שאינני זוכרת את מראיה, רצתה לדעת רק דבר אחד: מה מעיק עלי... זה היה מצחיק, אבל לא צחקתי. הרגשתי נורא עם מה שנראה לי כמסחרה מעל גופתי.

המשכנו בדרך המוכרת כל כך צפונה. זכרונות יפים שלנו זרקו בי את חניתותיהם מכל פינה. אמא, את זוכרת שאבא עצר כאן וצילם את עמק יזרעאל בדרך לבית השיטה? בדיוק כאן סיפר לך על נעים שומר שרצה להתפטר, והמנהל אמר לו.. המשיך אורי ופירט. אוזנו שמעה תמיד מעט יותר מדי, אתה רואה, אמרתי לך שאסור לרכל באוזני הילדים...

צביצי הדביק לך אי אלו עבירות תנועה, כדי לתת לך מעט הדר של נהגים: אבא היה נוסע איזה 120 קמ"ש, מה, הוא היה קורע את הכביש.

שנינו יודעים שעם הילדים היית נוסע לכל היותר 80 קמ"ש. מזל שהכרמל-דוכס הישנה לא שמעה את הלכלוכים האלה עליה, היא בכלל לא הכירה מהירויות כאלה.

"כל האור מזמן הלך לו אל תלכי פתאום גם את" פיזמתי לילדים כהרגלי בזמן הנסיעה. מילות השיר קיבלו עתה כפל משמעות. צביצי שאל אותי על מה אני שרה, והסברתי לו את מילות השיר, שהתחברו להפליא למצבנו.

ניסיתי להתמקד במחשבתי בתקוות טובות לעתיד. השתדלתי להזות כמה טוב יהיה לי עם חברותי באשדות-יעקב, כאילו היה זה עוד אחד מביקורינו המשותפים שם.

עצרנו בצל הפיקוסים הגבוהים והעבותים שבקרבת חדר האוכל של הקיבוץ. כושר ההתמצאות הנדיר שלי התגלה בכל הדרו, כשניסיתי לשווא לקבוע, בערך, את הכיוון לחדרה של ברוריה. לשווא חשפתי את כשרונותי, אף אחד לא רצה לצחוק.

מטה המלחמה בחדר של ברוריה

באשדות-יעקב, שלא כמו באשדוד, המלחמה עוד נמשכה. בחדר האוכל נראו רק הגברים המבוגרים מאוד, והצעירים שעוד לא התגייסו. כולם עבדו קשה להחזיק את המשק בתקן חסר של עובדים. בין החברים הורגשה אותה אווירה של אחדות שבשאר רוח,

שהמלחמה עושה לאנשים.

החדר של ברוריה תפקד כמטה מלחמה. אנשים נכנסו ויצאו כל הזמן, מדווחים, מתייעצים. עיריית וברוריה ואני נשאנו יחד את ספיחי פירותיה המרים של המלחמה. שאבנו כוח מן היחד, מן הנתינה המובנת מאליה שיש בינינו. הרגשתי קצת "בית" מהיחד הזה, מהאפשרות להגיד הכול ולהיות מובנת ואהובה.

עיריית איבדה במלחמה הזאת בן דוד. אחיה, יהודה, איבד במלחמה יד. חשבנו על הכאב הפיזי והנפשי ועל אובדן הנעורים ושמחת החיים, על הכוח העצום הדרוש כדי לבנות חיים צעירים במתכונת של נכות. עיריית ליוותה את יסוריו של יהודה באהבת אחות שאינה יודעת לאות וגבולות. כאב נורא היה בלבה פנימה, אך היא ניסתה לבטא תקווה ולא לאבד את חוש ההומור.

לא נורא, היא צחקה איתו על היד שאיבד, ממילא היה לך כתב איום ונורא.

יואב איבד במלחמה את הקרסול. התייסר מאוד בכאביו. גם הוא צריך להתרגל למחשבה שלא ידלג עוד על ההרים. ברוריה נוסעת כמעט מדי יום לרמב"ם. היא בהריון (...עם רחלי, בת, אחרי שלושה בנים, יואב בטח היה אומר לך: השגנו אתכם), אבל זה היה סודי, אסור היה לגלות לאף אחד, אחרת לא היו נותנים לה לנסוע כך בטרמפים לרמב"ם מדי יום.

לי כבר אין במי לטפל, אלא בעצמי ובילדים. טוב לי עם חברותי. אני מדברת ומדברת, כשרק מצויה בסביבה אוזן מקשיבה.

שיחה

בוקר אחד הגיע טלפון מעיריית אשדוד. הם הודיעונו על אזכרה בבית הקברות בנהריה. הודעתי לשעיה. קולו בטלפון נשמע כל כך דומה לקולך, שאני רוצה להגיד לו שיבוא מיד ויקח אותנו מכל האסון הזה. אותו חיתוך דיבור, אותה סגירת משפטים חדה.

הנסיעה לקבר בנהריה עוררה אצלי איזו התרוממות רוח מלווה בחרדה לא מעטה. מין תחושה של אפס קצה של ציפיה גדולה, כאילו אני עומדת להיפגש אתך חי וקיים.

מכוניתו של דני, עמוסה ברותי, בשעיה ובנאוה, הגיעה באיחור מורט עצבים, בהתאם למסורת האיחורים המשפחתיים שלנו. מאחרים לחתונות, לבריתות, מאחרים גם לאזכרות.

את הילדים השארתי בבית השיטה, ואנחנו המשכנו לנהריה.

בדרך קראתי את המכתבים שהתאספו בתיבת הדואר שלי באשדוד.

אהוד ליכנר כותב לי על מותך. העברתי את המכתב בין הנוסעים.

דיברתי המון. הזמנים התערפלו במוחי וכל חיינו המשותפים חגו סביב מחשבותי בלי הרף. עיני חלפו על פני עשרות שורות של ניחומי אבלים, שכתבו לי זרים וגם קרובים. באותם רגעים נראות המלים האלה כל כך ריקות ודלות מהכיל.

הדרך צפונה הזכירה לי את אחד הטיולים האחרונים שלנו לבדנו, לאכזיב. כמה שמחה היתה לנו בנסיעה יחד. כל נסיעה והשיחה שהיא טוטה, מחשבות, דאגות, תוכניות.

מובן שאיחרנו לאזכרה. כשהגענו לבית הקברות, הזרימה היתה החוצה. מאות אנשים עברו על פנינו כשפילסנו את דרכנו פנימה.

נחיל אדם רוחש סביב מאות קברים. אלפים מתנועעים ומכסים כמעט את הקברים. אני זוכרת שורה זו, קבר 11. כמה צחקת מה "הצבע זין" של הפנתרים, מי זה עשה לך את הדבר הזה, לקבור אותך דווקא בשורה זין?

חתרנו אל הקבר, נעים קדימה בים גדול ואדיר של אבלים. בקצה שטח בית הקברות הארעי נעה קבוצת אבלות בקצב, צורחת נוראות ומייללת, שורטת את פניה. הם נראו לי כמו חיה שחורה אדירת ממדים הנעה וזעה ברטט בלתי פוסק. מאז אינני מסוגלת ללבוש שחור.

שלט לבן תקוע באדמה ועליו כתוב באותיות שחורות:

עופר רדלר 412608 וסמל של צה"ל.

לא הצלחתי להתרכז בשום דבר. אפילו בסביבה הקרובה של הקבר הסתובבו כל מיני צבועים ומתחסדים שלא יכולתי לסבול את

הזה, שהחזירני אל חשכת אלמנותי. לא היה בי כוח להסב את גלגל הנפש שלי אל פני מציאות חיי. חשתי כאילו אני מתחילה לגלול אבן ענקית. אני דוחפת ודוחפת בכל כוחי, אבל אין כמעט תזווה. התיישבתי במיטתי ותמהתי מדוע אני עוד חיה בבוקר הזה. בלעדך לא רציתי לחיות.

הילדים! נזכרתי לפתע. הילדים שלנו!!!
לאטוף את המושכות, לא לתת לסוסים לדרדר את המרכבה אל התהום.

תקווה לא היתה בי, רק הכרת חובה עמוקה: אם אני אפול הם יפלו איתי.

מה אני עושה? אני, משענתם היחידה, יושבת כאן ומפללת להסתלקותי מהעולם. איזו אמא אני?

קמתי והתחלתי להלך בבית המוכר והטוב הזה. התיישבתי במטבח שלנו, מטבח סודותינו. ישבתי ושוחחתי עם עצמי. תמיד ידעתי לדבר עם עצמי, אבל בבוקר הזה הייתי מאוד בודדת בשיחתי. ניסיתי לשכנע את עצמי שאף כי אני שואלת את נפשי למות ברגעים אלה, לא השתנה בעצם משהו מהותי מאז מותך, ומותך הרי כבר היה ידוע לי, יישרתי איתו קו, הנמכתי את קו חיי לעומק קרקעית הים העכורה הזאת, אני כבר יודעת שמה שנותר עתה מחיי הוא שממה. ומאחר שאין זה חידוש, דימיתי לשכנע את עצמי – זה גם אפשרי, ובעצם הכול "קלי קלות"...

פתחתי את התריסים והצצתי החוצה. יום חדש. שמש של בוקר מלטפת ומזמינה. אתה אף פעם לא היית איש של בוקר, אולי לא תבין, אבל לי אור הבוקר הרך הוא סם חיים, ובבוקר הזה הוא נתן בי תקווה קטנה ומעט כוח למשימת החיים הבאה – להקים את הילדים ברוח טובה ולשלחם בחיוך מעודד לבית הספר, לגן,



למטפלת.
ניסיתי בכל כוחי שיהא זה בוקר עם שיר, עם ארוחת בוקר מסודרת, במצב רוח טוב. אי אפשר לפתור כרגע את כל הבעיות, חשבתי, החר כל כך גבוה ועצום עד שאין רואים את קצהו. זה מייאש. עלי להתמודד עם המשימה הקצרה המיידית בלבד. היא בלבד.

התלמידים שלי

גל געועים הציף אותי בחושבי על תלמידי. כמעט חודש עבר מאז עזבתי אותם במרוצה במורד המדרגות. בוודאי נרקמה שם הוויית חיים שלמה שאינני שותפה לה. האם המורה שהם עתידים לפגוש הבוקר דומה במשהו, לזו שעזבה אותם לפני שבועות אחדים. שיוותי בעיני רוחי את אלישבע ההיא, אשה מלאת שמחת חיים

נוכחותם. כעסתי על שהם פוגעים בכבוד המפגש הזה שלי עם הקבר, איתך. התבוננתי באנשים סביבי וטוויתי בדמיוני את סיפוריהם, כאילו לא די לי בשלי.

כך עמדתי מול הקבר שלך זמן רב בלי נוע. רציתי כל כך לדבר איתך. בקשתי ממלווי להשאיר אותנו לבד. התכופפתי וחשבתי, אולי כשכולם יתרחקו אצליה להתרכז. השלכתי את זר הציפורנים מעל קברך, זכרתי שאתה שונא ציפורנים.

תראה, תראה, שמעתי מאחורי, חמש ספרות. אלה מבוגרים. התגייסו עוד לפני מבצע סיני. תסתכל מה זה! ממש צעירים. שנתון גיוס '73. מה אתה מדבר? אלה גמרו כבר את הסדיר. הבט שם בשורה השניה, שלישי מימין.

ביקשתי מהם בזעם להמשיך את "שיחת האבלים" המרתקת במקום אחר, אבל כשהסתלקו סוף סוף גיליתי שגם בהעדרם איני מצליחה באמת לדבר איתך.

רציתי להגיד לך שאתה היית הבית היחיד שהיה לי מעולם, ושאני אוהבת אותך כל כך ושזו טעות שאתה מת ולא אני. רציתי להגיד לך איזה איש נהדר אתה ושהיו לי חיים נפלאים איתך. רציתי כל כך להגיד לך, אבל זו לא היתה שיחה בשום מובן. אני אמרתי לך כל זאת בלב, אך אף אחד לא שמע. אפילו לא אני. גם לבכות לא הצלחתי.

חוזרים הביתה

ימים רבים חששתי מהחזרה אל ביתנו המלא כולו את חללך, אל ההרמות לעול הכבד, הנצחי, אבל פתאום התחלתי להתגעגע הביתה. לא יודעת למה התגעגעתי בעצם, אבל רציתי בפירוש לחזור הביתה. חמימות ממלאה את לבי. נזכרתי ב"המורה תשכתי מכל העניין ותחזירי אלינו" של התלמידים. ההרגשה כי משהו בעולם מחכה לשובי נעמה לי מאוד, וניחמה אותי.

שוב חזר מסע התארגנות גדול וכבד והביתה. כמה טוב היה לשוב לבית הזה, וכמה עצוב. צעדתי על בהונותי לתוך חיי החדשים. הבית על אבודיו וזכרונותיו נתנו לי כוחות חדשים. הזכרונות נפחו בי רוח ואומץ להמשיך.

כמה טוב ששבת הביתה

גם אתה, כמונו, חזרת הביתה. בלילה הופעת בחלומי. כל כך פשוט וטבעי, כאילו קרה הדבר במציאות. הבית התמלא אור רך, חיבתך אותי, וחמימות טובה של רוגע וביטחון עטפו אותי. צחקת אלי בעיניך, וביטלת בחיוך שלך את הכאב של מציאות חיי המרה. שוב לא נלחמתי לבדי את מלחמת החיים. שוב היתה האהבה שלנו כה מובנת מאליה ומובטחת.

בתוך תוכו של החלום נאבקתי בידיעה שבעצם אינך. התפתלתי עם החשש שתלך לתיכון ותראה את הפינה שהקימו לזכרך... ושיגלו שאתה בעצם חי, ואני מקבלת תגמולים ממשרד הביטחון. הרגשתי ממש נוכלת, אך לא העזתי להעלות את הבעיה הזאת בקול רם. אבל אמרו לי ש... גמגמתי בהססנות.

מה זה חשוב מה אמרו, השבת בדרכך האופיינית, אני כאן וזהו. נזכרתי בשמועות שהסתובבו עליך בששת הימים. אנשים סיפרו ש"שמעו" שנפצעת, ואתה כעסת שהדאיגוני, וכינית אותם "דורשי רעתי".

כל זמן החלום חבלתי תחבולות כיצד להישאר איתך לבד, לחבק אותך שתהיה רק שלי... אך אתה היית חמקמק כל כך, בכל רגע קרה משהו אחר. אין סוף של תקלות, סידורים הכרחיים, עוד ניסיון, ועוד כישלון, ומאמץ אדיר לאמץ אותך סוף סוף.

הילדים, הילדים

השעון המעורר קרע באחת את החלום. לרגע היתה זו אכזבה קשה של השתקקות עצומה שלא באה אל פורקנה, ואחריה – אור הבוקר

וכוח, הסוחפת איתה את הכיתה, לאלישבע שתגיע אליהם היום, אשה שהחיים אצלה ממנה. המכתבים והטלפונים שלהם, הם שנתנו לי את הכוח והטעם לחזור. אנחנו לומדים בסדר, כתבה לי אסתר, אני רוצה שתשכחי מהר את העניין ותחזרי לכיתה מרוצה. תשכחי מכל הצער שיש לך בלב. אנו מקווים שתשובי מהר ללמדנו ושתגברי במהרה על האסון שפקד אותך.

"תשכחי מזה" הופיע אצל רבים. "אנחנו רוצים שתשובי במהרה", משל היה האחד תלוי במשנהו.

ארנון קלט שהעניין קצת יותר מורכב. הוא כתב: הילדים קיבלו זאת בדומיה וניכר צער גם בפניהם של העולים החדשים שהבינו. בדרך הביתה כמעט שלא דיברנו. הלכנו דוממים איש איש לביתו. ובסיום מכתבו העיר בזהירות. איני יודע מה לכתוב... ולכן אני מסיים ומאחל לך שהפצע העמוק יגליד במהרה.

ותרצה כותבת: אני יודעת שאת דואגת לכולנו ואוהבת אותנו איך שאנחנו אוהבים אותך.

זה סחף אותי. חשבתי האם חסרתי להם? כיצד יקבלו אותי? איך אפתח את השיחה? איך נראית עכשיו הכיתה. האם אצליח להתנהג בטבעיות? ומה אם אבכה לעיניהם? לא נורא, העיקר להיות חזקה מבפנים, לא להתייאש, לא להרגיש שהכול אבוד.

אט אט גיליתי שהמפגש הצפוי עם הכיתה מצמיח בתוכי איזו דריכות של ציפיה. ההתכוונות הזאת שאבה ממני את כל כוחותי, בלי להתיר שום רזרות, אבל גם העניקה לי את הכוח לצאת לדרך.

חזרה לבית הספר

יצאתי מביתי לרחוב. האור הבהיר של הבוקר חשף אותי באחת. נצמדתי לקצה המדרכה כמו מבקשת להסתר ולדחוק עצמי לשולי העולם. נדמה היה לי שצעדי אינם נשמעים. למרות שהכרתי היטב את הדרך חשתי כמגששת את דרכי, כאילו מעולם לא צעדתי כאן, התפללתי שלא אפגוש איש, מתביישת באלמנותי ונבוכה ממבוכת הפוגש.

-אלישבע, מתי חזרת? את כבר הולכת לעבודה? שמעתי את קולה של חיה.

-כן, מה שלומך את?

-גהדר לראותך יוצאת שוב לעבודה. נזכרתי בחום שזרם אלי מכף ידה שהחזיקה בידי, כמה אהבה היתה במגע הפשוט הזה.

וכבר אני בשערו המערבי של ביה"ס. היה קריר מעט. הרחבה הלא מרוצפת בחזית בית הספר שקקה חיים. מכנסיים ארוכים ואפודות, וגרביים צבעוניים מצייצים מהסנדלים הקיצייים.

ניסיתי להתכווץ כדי שלא יבחינו בי בהיכנסתי בשפלות רוח עצובה להיכל השמחה ההומה.

אי שמחת הפתאים של "לעולם חוסן" שהיתה נחלתי בעבר. הרבה לחישות והצבעות סביבי. הרבה ביטויי שמחה כנים על בואי, וים של מבוכה.

בכיתתי

פתחתי את דלת חדר הכיתה שלי. דממה דרוכה מאוד חיכתה לי. נדמה היה שהתלמידים היו מוכנים באותו רגע לעשות כל דבר בעולם כדי להוציא את עצמם ואותי מן המבוכה. שמחתי מאוד לראותם, אבל קשה היה לי לשוחח איתם. התרגשתי, ולא נמצאו לי המלים.

עברתי מהר לנושא השיעור. קשה היה לי לרכז את מחשבותי, להרצות על נושא מסוים, לפתח שיחה.

תם יומי הראשון. התלמידים התפזרו שקטים לבתיהם, והיה עלי לחזור לביתי. לפתע התרוקן הכול, אומץ לבי עובני. עתה נאלצתי להתמודד עם ההכרה הברורה כי אין לי לאן לחזור. נכון, ילדינו חיכו לי, אהבו אותי והיו זקוקים לי. אני הייתי ה"בית" שלהם, אך בשבילי אתה היית הבית, ובהעדרך...

עצוב לחשוב על כך שקל היה לי הרבה יותר לתת לתלמידי מאשר לילדינו, שהיו זקוקים לי כל כך. בבית הייתי אלמנה, נכה. הרגשתי שמעיין אהבתנו נסתם באבנים כבדות מנשוא, והמים אינם מצליחים לפכות בו יותר.

עוגה לשבת

תמיד חיכינו לשבת. הקניות לשבת היו שמחה בשבילי. מין מתח טוב של לקראת. ערב שבת, הארוחה התגיגית, והשיחות הארוכות שלנו אל תוך הלילה שאין אחריו יום עבודה. הטיולים של שבת, הבילוי במוצאי שבת.

השבתות הראשונות בלעדיך היו צורבות בכאבן. הסרוגך נעשה סמיך והייתי נתקפת ביאוש נוראי. הקניות הפכו לעול כבד. לא היה לי רצון לקנות דבר, כאילו הכול ממילא מיותר.

ערב שבת אחד, הייתי טרודה עדיין בהכנות האחרונות לארוחת השבת, שקועה עמוק מאוד בעצמי, בעצב שלי.

לפתע נשמע צלצול חד בדלת. עופר!!! שיטה בי דמיוני המיוסר בשבריר של שמחת פתאים, ומיד אחרי זה - נפילה והידיעה כי יהיה עלי עתה לגייס מאור פנים למישהו ממיטבי החדשים, הזרים, יתייצב למולי זרחה מהכרת טוב עצמו. המחשבה על כך קוממה אותי. רציתי להעלם, לשקוע לבדי במיטתי, מאחורי הדלת הסגורה ולא להיות.

אחד הילדים פתח את הדלת.

בפתח עמדה יונה, אחת המורות מבית הספר שלי. בידיה עוגה, וכל כולה כוונה טובה. איתה גם בעלה וילדיה. ניסיתי לגייס מאור פנים אלמנטרי, הזמנתי אותם לשבת, ומשכתי בכוחותי האחרונים שיחת חולין על בית הספר, על הא ועל דא, ובלבי חושך ואפס תקווה ועניין.

סוף דבר, קמו והלכו. העוגה שהשאירו אחריהם שימחה אותי באורח תמוה וילדותי. אני פשוט שמחתי שיש עימנו עוגה לשבת.

זכרונות כמכאוב

בשבתות הראשונות כשהיו הזכרונות צפים ועולים בי, קשה היה לי לעמוד בכך. אמנם דיברתי עליך בחופשיות, עם הילדים ועם אנשים אחרים שפקדו כל הזמן את ביתנו, אבל לתת לזכרונות היפים של חיינו לעלות ולחיות בי, עם כל צבעיהם וריחותיהם, בזאת לא יכולתי לעמוד. הזכרונות חתכו בי ככסכמים.

הכרמל-דוכס למשל, שעמדה במשך שבועות ארוכים במגרש החנייה שלנו, הייתה מין זיכרון חותך כזה. לא יכולתי להתבונן בה. פחדתי להביט מבעד לחלון. בשלב מסוים החלטתי להתמודד עם הכאב הזה. הסתכלתי ונתתי לכל המחשבות המרות להציף אותי בכל עוצמתן. אחרי ההצפה הזאת באה ההרגשה: זה באמת איום, אבל אני כבר יודעת את זה. אין בכך חידוש. כבר התמודדתי עם זה.

כך גם הטיול האחרון שלנו למערות בית גוברין. נתתי לו לעלות. זכרתי את הנסיעה, השירים בדרך, את ההליכה במערות בית גוברין, את האבק הרך שדרכנו עליו, את הריח החרוף של המערה, את הסלע היפהפה ששימש לנו לסעודתנו, את סלט העוף שאכלנו שם, מטובל במלפפונים חמוצים וחריקת גרגירי אבק, ואת הבדיחות עליו. הכול קם וחי בתוכי. הרשיתי לכל התמונות המאירות, המכאיבות לי עתה כל כך, לשטוף אותי. קראתי דרור לכל המחשבות העצובות, התרתי להן לפסוע בתודעתי בגלוי, בראש זקוף, במלוא עוצמתן.

היתה זו התרגשות עצומה שבסיומה חשתי עייפה ומרוקנת מאוד, אבל יחד עם זאת, חזקה ומחוסנת יותר. לפחות כך חשבתי אז.

מאוחר יותר כששבנו הזכרונות והתדפקו על לבי, ידעתי שצפויה לי חוויה קשה, אך שוב לא פחדתי מפניה. הזכרונות והפחד מפניהם חדלו לאיים עלי כהר. ידעתי כי אני יכולה להם. ידעתי כי לאחר שאחווה אותם, תוך ידיעה ברורה כי אלו אבני החן שיחיו מעתה רק בלבי, ולא ישובו להתקיים עוד במציאות חיי, אוכל להשתחרר מהם ולהרגיש כי יכולתי להם.

שהעבודה עם המקלה תרגיע אותי. המורה למוסיקה עזבה בתום שנת הלימודים הקודמת, ועדיין לא נמצאה לה מחליפה. הטקס ששקדו על הכנתו עשוי היה להיתרם משיבוץ זימרת המקלה בתוכו.

הבקשה נראתה לחלק מהמורים תמוהה במקצת ומפליאה, כי



בתחומים רבים הורדתי מעל עצמי עול, והנה אני באה ומבקשת כאילו להוסיף עול על עצמי. מעבר לזה שחשתי שהמוסיקה היא בדיוק הדבר שנחוץ לי, מילא אותי איזה דחף לעשות משהו טוב ויפה. כל כך הרבה אנשים מתו, והרגשתי צורך להיות חלק מאיזה שהוא תיקון.

העבודה עם המקלה היתה לי מקור לשמחה ולתענוג לאורך כל הדרך. בעבודה על הטקס שיתפתי פעולה עם אביבה שהיתה אחראית על הטקס, שאף היא היתה נרגשת ורצינית כמוני. הייתי כל כך מחוברת לעבודה עם המקלה, וקרובה אליה, עד שלא חשתי כל צורך לדעת איך היה.

אבל התרוממות הנפש לא ארכה, כבר בדרכי הביתה מלאה של ריקנות עגומה את מקומה. פתאום הבנתי שעשיתי הכול קצת בשבילך, לכבודך, למרות שהיו לך "אוזניים ערלות", אבל אתה לא חיכית לי בבית, לא שמחת בשמחתי, ולא הויתת אותי את החוויה הזאת.

מצלצלים בדלת, אהובי

כבר שמונה ועשרים, מאחרים כרגיל. כל כך שקט כאן. אותו שקט צלול של בוקרי השבעה. לא עצוב לי עכשיו לעזוב.

כמעט שלוש שנים נאחזתי בבית שלנו, הבית היחיד שהיה לי מעודי. עכשיו יש לי אומץ להיפרד. לא, ממך אני לא נפרדת, אתה עובר איתי להוד השרון. זוכר שגדי ונאוה הראו לנו את תרשים הדירה שקנו בהוד השרון? היום הם שם ואני רוצה להיות בקרבתם.

מהיום תצטרך לוותר על החלוציות שלך, ותחזור להתגורר בארץ ישראל הישנה. אגב, היית מאמין כי הוד השרון אינה אלא רמתיים? את זה הפולקים לא גילו לנו.

גם עם התלמידים שלי סגרתי מעגל, והגיעה העת להיפרד. הם סיימו השנה כיתה ח'. בסוף השנה כשהיו קמים עם כניסתי לכיתה, החשיכו החלונות מעט, כל כך גבהו. כן, נשארתי איתם, וכי יכולתי לנטשם? לא יכולתי להיפרד מהם, הם היו נחמתי הגדולה. כמה חבל שלא היית במסיבת הסיום הנפלאה...

מצלצלים בדלת אהובי, עכשיו יתחילו להעמיס את הכול. אל תדאג, ארזתי היטב את הספרים. שלום לך איש יקר שלי, שלום לך בית. ■

נכתב ב-1998

עופר רדלר נפל במלחמת יום הכיפורים

נחמות קטנות

אם היית מגיע יום אחד, פתאום, הביתה, לא היית מכיר אותו. וילונות חומים עליו צבעים מכסים את הדלתות הגדולות של הסלון, ארונות פלסטיק לבנים הם מקום משכנם החדש של הספרים שלנו. על שולחן האוכל החדש הכתום שלנו לא זכית לאכול, ואת הטלוויזיה שלא רצית שתהיה, קיבלנו בסופו של דבר במתנה.

את הווילונות, למשל, בחרתי תוך דקות ספורות. עמדתי רגע קט בחנות, הצבעתי על אחד הבדים, סיכמתי מחיר ויצאתי. אחרי הווילונות באו המקרר, והארונות, והשולחן. אני נזכרת כמה תשומת לב היינו משקיעים בבחירה של כל מכשיר ורהיט בבית. תאר לך שהזמנתי תנור אפיה באמצעות מכר שעובד בשק"ם, מבלי לראות את התנור אפילו. לא סקר שווקים ולא בטיח, היית מתפלץ בוודאי. אגב, שטיח עוד לא קניתי. אולי בגלל ובעקבות האמירה שרווחה בביתנו לאורחים שהפתיחו: למה לא הודעתם? היינו מסתירים את הבלגן מתחת לשטיח. מוזר, כשהיית איתנו ביתנו היה די ערום ודל, אבל הרגשתי שיש לנו הכול. ועכשיו אני קונה בלי חשבון, ואינני שמחה באמת בכלום. אולי זאת מין נחמה קצרת טווח.

לילדים אני קונה כמעט כל דבר שהם מעלים על הדעת. יש בי צורך בלתי נשלט להתקשט, לענוד תכשיטים, לקנות בגדים. בחברתך לא הרגשתי בצורך הזה. קשה לי להבין את ההתנהגות הזאת, את הפזרנות החולנית כמעט, את ההתקשטות האובססיבית שלי, אך כנראה שיש באלה נחמה פורתא. אולי זהו גם מין רצון להאיר מעט את החשכה שבלב פנימה. לעשות שיהיה יפה יותר. הכסף איבד בעיני את משמעותו.

געגועים חורפיים

הסתיו פינה את מקומו לחורף קשה מהרגיל, גשמים כבדים, קור, רוחות עזות. באחת הסערות אנשים טבעו בנמל. זה היה מעגל שנגע בי, כי אחד הטובעים היה אבא של תלמיד שלי. הוא הצליח לחזור חי מהמלחמה הנוראה הזאת, ומצא את מותו בים.

באותו יום נעקרו התריסים שלנו כמרפסת. (כששייקה בא לתקן אותם, נזכרתי איך שיחקת איתו שח כשבא להרכיב אותם. הוא בטח התאכזב הפעם, כי איתי לא כיה לשחק שחמט).

החורף מאוד איים עלי, ובלילות החורף הקרים התגעגעתי אליך כאילו היית חי עדיין.

האזנתי לתקליט של חוה אלברשטיין, בישיבה מזרחית על הספה הכתומה שלנו, העטויה בכד הרך והסמרטוטי:

"חופים הם לפעמים געגועים לנחל, ראיתי פעם חוף שנחל עזבו..."

"קודם זמנו מת האיש הזה, ושירת חייו באמצע נפסקה..."

"יך אלם הרוח שלכת בעלים, שיר על עלה פתאום נשר, נורא, מה זה אלי עליו נגוד?"

אחר כך בא תור הרקוויאם של מוצרט.

הרגשתי כאב ממשי בבית החוזה ובבטן, נשמתי נשימות עמוקות והחוזה כמו היה צר מהכיל. הייתי איתך לבדי, והלבד הזה שלי איתך היה מלא כל כך ושלם. נפגשתי עם תוך תוכי, עם הנפש העצובה, האוהבת והמתגעגעת שלי ובכיתי בשקט את האהבה הגדולה אליך, את חיי שניטל טעמם. יש משהו נכון ומרגיע בבכי, אבל לעיתים הכאב לא הרפה במשך ימים. לפעמים נראו לי החיים כל כך קשים שרציתי למות. לא מוות יזום, אבל מין תקווה שהסיוט הזה ייגמר באיזה שהוא אופן.

בלילה הייתי נשאבת כולי לתוך נחמת השינה. כל המתח והאחריות הכבדה שבאברי אולו לתוך המצעים הקרירים. כיסיתי את ראשי ושקעתי לתוך הרוגע נטול הדאגות. השמיכה חיפתה עלי והגנה עלי מפני מדקרות החיים. קיוויתי שמחר, אולי מחר, יהיו לי כוחות חדשים.

מקלה בטקס תנוכה

בהתקרב חג החנוכה ביקשתי שייתנו לי את המקלה. חשתי שזה בדיוק הדבר שטוב לי. הכרתי את השדה הזה משנים עברו, וידעתי

עזמי בשארה: הדברים הכי נשגבים בפוליטיקה הם לא ריאליסטיים

← המשך מעמ' 25 ←

לפי הזמן, חשבו פעם שצדק חברתי אפשרי רק על-ידי פירוק המדינה הלאומית והקמת חברה אוניברסלית. חשבו פעם שתנאי הכרחי לצדק חברתי הוא ביטול המעמדות. אבל מאז קרו הרבה דברים וגם נשפך הרבה מאוד דם על-ידי השמאל שחלמת. והיום, חלום הצדק הסוציאלי לא ניתן לניתוק מהדמוקרטיה. כל ניסיון לנתקו מהדמוקרטיה הביא לחוסר צדק חברתי. את זה לא מדנו במאה השנים האחרונות. היום השמאל אינו מתבטא דווקא בעיסוק במעמד הפועלים. זו תפיסה שמרנית. מעמד הפועלים היום הוא הרזרווה של כוחות הימין, גם בעולם גם בישראל. יש למעמד הפועלים יותר גמי להפסיד בחברה הקפיטליסטית המודרנית. נכון שיש ניצול, שיש מקום למאבק חברתי. אבל הנושאים היום הם שונים. תנאי העבודה, שעות העבודה. מעמד הפועלים לא יגיע לשלטון אבל המפלגה שתדבר בשמו תגיע לשלטון. בשלטון תמיד יהיו האליטות. יש הבדל בין האידיאולוגיות השונות של האליטות לגבי מהו צדק חברתי. לדעתי, עד היום, מה שמבדיל בין שמאל לימין בנושא החברתי (ויש הרבה הבדלים בנושאים אחרים, שאסור להמעיט בחשיבותם) הוא שבשביל השמאל, כוחות השוק אינם ערך עליון. הם רוצים להכפיף את כוחות השוק לערכים אחרים ולא להכפיף את כל הערכים לכוחות השוק. אנדרה גרין, איש שמאל שאני מאוד אוהב את מה שהוא כותב, אומר: אנחנו אנשי השמאל, המרקסיסטים, חשבנו פעם על העולם בצורה כלכלית. שהכול כפוף לכלכלה. עכשיו צריך לעשות ההיפך. צריך להכפיף את הכלכלה לכל דבר. אסור שהכלכלה, שהיא קפיטליסטית, תשתלט.

אני אומר: היום, אתה מתקדם מבחינת מדיניות הרווחה, בכך שאתה משחרר תחום אחרי תחום בחיי האדם משליטת הכלכלה. מהשיקולים הכלכליים. משיקולי הרווח. אסור להמעיט בחשיבות של ההבדל בין ימין

ושמאל באירופה, למשל, בנושא הזרים, התורכים, האלג'יראים, נשים, איכות הסביבה, חינוך. זה היום העניין העיקרי. היום המפלגות הקומוניסטיות הן הכוחות השמרניים. גם המפלגה הקומוניסטית הישראלית היא מאוד שמרנית. היא לא מבינה מה הדברים שמעסיקים צעירי ישראלי היום, שרוצה אמנציפציה, שרוצה להשתחרר, בנוסף לנושא הלאומי. איש השמאל נבדל היום מאיש הימין בראייתו את הזכויות של העם השכן. איש שמאל היום לא יכול להיות מישוהו כמו, לדוגמה, יהודה הראל, שהוא איש שמאל מבחינת תפיסתו הסוציאליסטית, אבל הוא בעד כיבוש עם אחר. ההבדל בין שמאל וימין בנושא הסובלנות הוא החשוב ביותר. השמאל המרקסיסטי, על-פיו יש לקולוניאליזם מסר תרבותי בעולם הוא לא רלוונטי היום. להקים קהילות סוציאליסטיות, קיבוצים או התנחלויות על חשבון מישוהו אחר, ולחשוב שאתה שמאל מפני שביחסים שבין לבין עצמך קיים צדק חברתי, בזמן שאתה רומס אחרים, זה כמו הדמוקרטיה האתונאית. זה סוציאליזם כמו שיש זו היתה דמוקרטיה. זו דמוקרטיה שבטית וסוציאליזם שבטי. זה אינו שמאל מבחינת השמאל הערבי, זה סיפור ארוך. משבר עמוק. הכיוון שלנו היום בחברה הערבית חייב להיות השמאל. שמאל שמדבר על מדינת האזרחים ומדינת רווחה בו זמנית. השמאל בעולם הערבי התקיים במפלגות הקומוניסטיות. מבחינת מערכת הצדק החברתי היתה להן ראייה סטאליניסטית. צדק חברתי הוא רכוש המדינה. לציבור לא היה מה להגיד בנושא מאחר שלא היתה דמוקרטיה. וזה הפך לקפיטליזם ביורוקרטי של מדינה מהסוג הכי מנוון, בכל מקום שבו זה נעשה: מצרים, סוריה, עיראק, עד כדי כך שבשביל ההמונים המדוכאים המשטר המלוכני נראה רחום יותר. היו אמנם השגים כמו חינוך חינם, אוניברסיטאות ורפורמות

חקלאיות, אבל בהעדר דמוקרטיה ומשטר הומאני, כל ההשגים האלה הפכו את ההמונים לצבא המילואים של הפונדמנטליזם האיסלאמי. מדוע? מפני שכל המשכילים האלה, בוגרי חינוך חינם של המדינה הסוציאליסטית הערבית, לא היה מי שיקלוט אותם. הרפורמה החקלאית לא עזרה לאף פלאח להתפרנס ואז הוא היגר אל העיר והפך חלק מתבורות העוני שקמו סביב העיר הגדולה, קאהיר, דמשק, אלג'יריה; זה הסיפור הסוציאליסטי הערבי. הפונדמנטליזם האיסלאמי גייס את האנשים האלה על בסיס אוטופיה איסלאמית רטרופסקטיבית, להחזרת עטרה ליושנה. לכינון צדק חברתי איסלאמי והמפלגות הקומוניסטיות היו צריכות לאמץ את פרוגרמת הדמוקרטיה. שמאל תחת משטר דיקטטורי, הסיסמה העיקרית שלו צריכה להיות לא צדק חברתי אלא דמוקרטיה. והם לא עשו את זה ולכן הפסידו את השלטון. מבחינת השלטון הם היו תמיד חשודים כסוכני ברית המועצות. את ההמונים הם הפסידו כי הם לא קראו לדמוקרטיה ותמיד התחנפו למשטרים שהלאימו עוד ועוד סקטורים וחשבו שזה סוציאליזם. ולכן המפלגות הקומוניסטיות בעולם הערבי, שהפסידו גם את ההמונים וגם את השלטון, במשבר כל כך עמוק. ובעניין הטענה שהשמאל הערבי הוא לאומני, השמאל הערבי אינו לאומני כלל.

אני עוד לא במצב של סיכום, אני יכול לבטא התחבטות אישית, בשאלות הנוגעות למתח בין צדק חברתי לבין דמוקרטיה, בין לאומיות לאוניברסליות, איך תהיה אוניברסליות בלי להיות ניהיליסט, מבחינת השליחות הלאומית שלך, ואהבת העם שלך, והרצון לאהוב אותו. כבוד לעמים אחרים. לדעתי אלה הן השאלות שהאינטלקטואל האמיתי מתחבט בהן, ואין עליהן תשובות.

תודה רבה.

למי מובטחת הארץ המובטחת?

← המשך מעמ' 29 ←

הערות

מחזיק בהם, הוא איננו יכול להחזיק בהם, ולכן אינו זכאי להם. זה נשמע פרדוקסלי, אבל זוהי אמת, זכותנו על הארץ מותנית, כל כולה, בהכרתנו בזכותם של שכנינו הפלסטינים לקיום לאומי משלהם בתחומי ארץ ישראל. אין זה משנה לצורך העניין, איך אפשר לממש את זכויותיהם של שני עמים על ארץ אחת, אם ראוי לחלוק את הארץ, או לקיים בה מדינה דו לאומית. הדבר יהיה תלוי רק ברצונם של שני העמים.

1. כבר עמדו על כך ועל המשתמע מזה במפורט "א"ב יהושע בספרו "בזכות הנורמליות" (שוקן 1980), ואליעזר שביד בספרו "מולדת וארץ יעודה" (עם עובד, 1979). ספרים אלה, (במיוחד ספרו של שביד) עוסקים בהרחבה ובעומק רב בשאלות הקשורות בויקתיו של עם ישראל לארץ ישראל.
2. הזהות היהודית מימי חורבן הבית השני ועד למאה הי"ח, הוגדרה כאחדות מתמירה של אמונה, הלכה ולאומיות, או, כפי שנוסחו הדברים בידי המסורת, "אלוהי ישראל, תורת ישראל ועם ישראל".
3. מזה זמן מה מתנהל בין ההיסטוריונים ויכוח

- קשה על השאלה אם הציונות היתה תנועה קולוניאלית במהותה, אם לא באידיאולוגיה שלה. הקולוניאליזם נתפס כמובן במשמעותו השלילית, הכרוכה באימפריאליזם האירופי, לפיה נתפס מושג זה כיום. בהקשר זה יש לזכור שבתקופה בה עוצבה המחשבה הציונית לא נתפסו הקולוניאליזם או האימפריאליזם, במשמעות שלילית, גם בחוגים ליברליים. כמו כן, ראוי לזכור שמאחרי הציונות לא עמדה שום מעצמת קולוניאלית כמו בארצות הקולוניאליות ה"קלאסיות".
4. ראה בספרו הנ"ל של שביד, עמ' 206-208.
 5. במסתו "בין זכות לזכות", בספרו הנ"ל (עמ' 75-104).

בנקאות פתוחה
טלבנק מקוון-מענה קולי ממוחשב

לבצע פעולות, לקבל מידע ולא לעמוד בתור!



טלבנק מקוון

חייגו חינם 24 שעות ביממה

1-800-60-60-30 ותהנו מהשירותים הבאים:

- לבצע פעולות הפקדה ומשיכת פח"ק
- לקבל מידע עדכני על החשבון שלך
- להזמין מידע בפקס. ועוד...
- להזמין פנקסי שיקים

לקוחות שאינם מנויים עדיין על שירותי טלבנק יכולים להצטרף לשירות בכל סניפי הבנק.
* כתובת הטלבנק באינטרנט: www.telebank.co.il

ורשבסקי פרייליך דובב אמצ

» בנק דיסקונט

www.discountbank.net

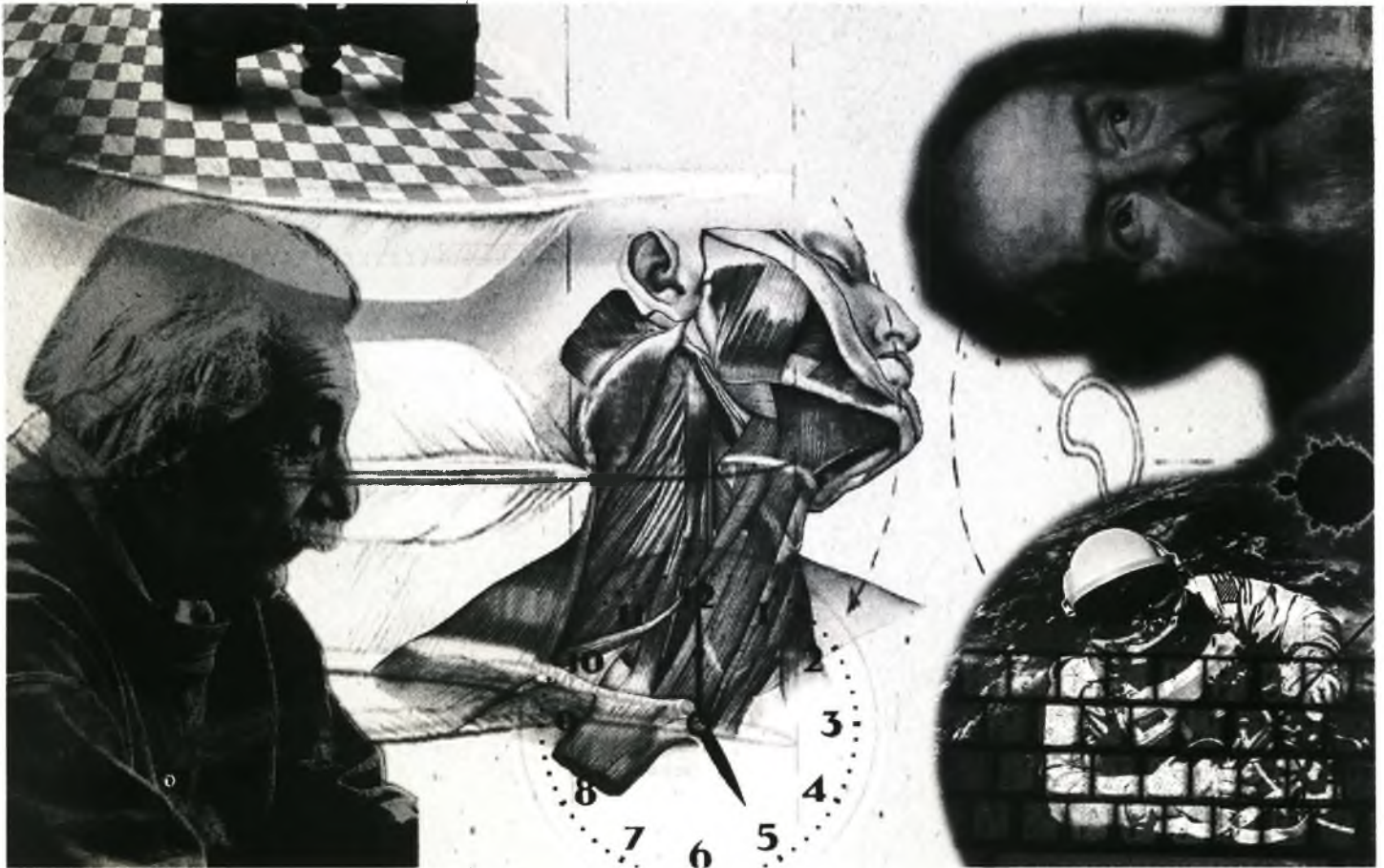


אהפכת גליליאו נאשנת

גליליאו חולל מהפכה במדע, וכתב העת "גליליאו" למדע ומחשבה, מחולל מהפכה בכתיבה על המדע. ב"גליליאו" תגלו מאמרים מעמיקים ומרחיבי אופקים מפרי עיטם של מיטב המוחות בתחומי המדע השונים. המאמרים מרתקים ומגוונים (מחקר החלל ועד לפילוסופיה ומחשבה), ומלווים בתמונות ובאיוורים מקוריים.

"גליליאו" זכה לאחרונה בשני הפרסים הראשונים בתחרות שארגן משרד המדע בנושא כתיבה מדעית ויצירתיות.

■ ניתן להשיג חוברות קודמות במחירים ישנים.



למצטרפים חדשים חוברת נוספת חינם

לפרטים: מערכת "גליליאו"

טלפון 02-6235433

טלפקס: 02-6257201

ת.ד. 411 ירושלים 91003.