

בַּצְרוֹן

שנה א

שבט, ת"ש

חוברת ה (5)

תְּקוּפַת בְּרִית סִינִי

מאת יחזקאל קויפמן

(המשך •)

ב ר י ת ס י נ י

במסגרת זו של מאורעות מדיניים התחילה האמונה החדשה מתגבשת והולכת ויוצרת לה את צורותיה הממשיות.

הרגש הדתי, שנכרך באידיאה הדתית החדשה, שבשר משה במצרים, הפעיל את כח היצירה של העם לא בבריאת אגדת-אלים חדשה, בספור תולדות אל ועולם ומעשי גבורת אל בקהל אלים. האידיאה החדשה בקשה לה את גבושיה בספירה של חיי העם וגורלו. יציאת מצרים מצד זה והשאיפה לארץ כנען מצד זה — אלו היו שני צירי חייה באותה שעה. אלהי העולם האחד-העליון, נתגלה לנביא-השלית, כדי לבחור לו עם, לגאלו, להנחיל לו ארץ ולקדשו לעבודתו — זו היתה מסכת-היסוד של האמונה החדשה. לא אגדות-בראשית ולא שירי מלחמות-אלהים במערכת איתני הטבע, אלא אגדות יציאת מצרים, נדודי המדבר, כבוש הארץ שמשו לה גבושים ראשוניים, ואגדות אלה נעשו לה סמלי-תמיד לכל הדורות, גם בספרות הנביאית וגם בספרות שלאחריה. ואף על פי שהאידיאה הדתית החדשה היתה עולמית במהותה, נתנה להתגלות האל תכלית לאומית בלבד. ההתנחלות בארץ כנען — זה היה קצה האופק של האמונה הישראלית בתקופה ההיא.

(*) ראה „בצרון“ חוברת ד'.

האגדה הדתית החדשה נאחזה להלן באישיות חיה ונשתרגה עליה: אישיות הנביא-השליח. הרעיון היה חדש ומלהיב מאין כמותו: שליח אלהים הולך בראש השבטים! לא קוסם רב-כח, לא כהן ולא גבור-מלחמה, אלא — שליח אלהים. מעולם לא נודע עוד כדבר הזה בין בני האדם. מעולם לא הופיע לשום עם בתקופת האלילות נביא-שליח. כאלפים שנה אח"כ הטילה הבשורה על הופעת שליח-אלהים סערה בין שבטי המדבר. בחרדת-קודש ללא-גבול נשאו אנשי המדבר את עיניהם אליו, ודברו היה להם דבר-שלטון ומאמר-אלהים. אנו יכולים לשער לפי זה מה עצומה היתה התלהבותם וחרדת קדשם של שבטי ישראל לנביא-השליח, שהופיע ביניהם בפעם הראשונה עלי אדמות. פעולותיו ודבריו הלהיבו את הדמיון. ענני אגדה הקיפו את חייו. הוא עצמו שמש סמל חי לאידיאה החדשה: לא קוסם אלא שליח, הממלא רצון אלהים, שבמעשיו מגלה האל את שלטונו המוחלט בעולם ושעל ידו הוא מגלה את רצונו ומצותו לבני אדם. האגדה על משה — זו היתה רקמת-בראשית של האמונה הישראלית.

בתוך אוירה זו של הערצה וחרדת-קדש הצליח משה להביא תמורה עמוקה בנפש שבטי ישראל, להביא אותם בברית האמונה הדתית החדשה, שנצנצה לו בחזון ולקשר אותם בה לעולמים. את הבשורה הדתית, שבשר לשבטים במצרים, גבש במדבר בברית-עם חגיגית גדולה. זה היה מפעלו הדתי-המדיני המכריע: יצירת ברית דתית של שבטי ישראל. באגדות על מעמד הר סיני, על ה"דברים", שנתנו אז לישראל, על הברית, שנכרתה בינו ובין יהוה, על "ספר הברית" שנכתב ועל לוחות העדות, שנתנו בארון (שם' י"ט ואילך), נשתייר זכר למפעל הגדול ההוא. מה הם ה"דברים" שנתנו אז לישראל, לא נוכל לדעת בדיוק, מכיון שהמסורת על מעמד הר סיני הגיעה אלינו כשהיא מנוסחת בנוסחאות שונות ומעוטרת ערפל אגדי. הידיעה העיקרית על המאורע נשתמרה ודאי בשם' כ"ד, ליד אחד ההרים במדבר-המעבר, הוא "הר האלהים", שבו ראה משה את מראה-הסנה, בדרך ממצרים למדין, אסף משה את שבטי ישראל, שנים-עשר במספר, וכרת עמם ברית. תחת ההר בנה מזבח והעמיד "שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל". הוא הקריב קרבן, ואת הדם זרק על המזבח ועל העם. את דברי הברית קרא באזני העם. אחרי טכס הברית נערך משתה-קודש לפני האלהים. מכיון שתכנה של הברית נמסר לנו בנוסחאות שונות ומאוחרות, יכולים אנו רק לשער השערות על ה"דברים", שנאמרו לעם באותו מעמד. אולם אין ספק, שעיקר ה"דברים" נכלל בדברה הראשונה מעשרת הדברות: אנכי יהוה אלהיך וגו'. הבשורה הדתית, שהביא משה לשבטים במצרים, היתה גם האידיאה המרכזית של ברית הר סיני. בברית חגיגית הטיל משה על העם את האמונה באל האחד ואת עבודת האל האחד. "יהוה הוא האלהים, ואין עוד", זה היה עיקר הברית. משה אסר עבודת "אלהים אחרים", אסר את עבודת צבא השמים, אסר לעשות פסילים ולעבוד אותם כאלהים. זכרון האלילות האמתית עוד היה חי בלב העם בדור ההוא, והיה צורך להלחם בה ולשרש אותה בדברה: לא

יהיה לך אלהים אחרים על פני (שם' כ', ג; דב' ה', ז), ובמצוות שבספר הברית: זבח לאלהים יחרם (שם' כ"ב, יט), ושם אלהים אחרים לא תזכירו (שם כ"ג, יג) נשתמר אולי זכר למלחמה ההיא²⁴. בברית הר סיני נתבצעה ונתבצרה התמורה הגדולה: העם קבל את האמונה באחד, ואת האמונה באלים עזב עד עולם, אף על פי ששרידי "אלילות" עוד נשתמרו בקרבו דורות רבים. השם יהוה, שם האל האחד-העליון, סמל את הברית המדינית-הדתית של שבטי ישראל, שבראשה עמד הנביא-השליח.

המסורת על ברית-סיני מספרת בנוסחה אחת על לוחות הברית (שם' ל"א, יח; ל"ב, טו-טז; ל"ד, כח, לט; דב' ד', יג; ה', ב; מל"א ח', ט, כא) ובנוסחה אחרת — על ספר הברית (שם' כ"ד, ד — ח; ל"ד, כז)²⁵. ואפשר, שבשתי הנוסחאות יש גרעין היסטורי, מאחר שגם כאן וגם בספר השתמשו בשעת כריתת ברית או קביעת "משפט". יעקב ולבן מקימים מצבה וגל-אבנים כעדי הברית שביניהם (בר' ל"א, מ"ד-נ"ב). שמואל כותב את "משפט המלכה" בספר ומניחו "לפני יהוה" (ש"א י' כה). גם "השירה", גם "ספר התורה" נכתבים להיות "לעד" בבני ישראל (דב' ל"א, יט, כא, כז). יהושע כורת ברית עם ישראל בשכם וכותב את הדברים "בספר תורת אלהים" ומקים מלבד זה אבן "לעדה" בישראל (יהושע כ"ד, כה — כז). המסורת על הלוחות הקשורה במסורת על הארון, נראית כראשונית. אבל אפשר, שגם בברית-סיני, כמו בברית-שכם נכתבו דברים בספר, ומלבד זה הוקמו שתי אבנים לעד. אבנים אלה הן "לוחות הברית" או "לוחות העדות"²⁶, שהשבטים הוליכו אתם כסמל מוחשי לברית אלהים²⁷. הלוחות נעשו אף הם סמל נצחי בין סמלי האמונה הישראלית.

24 המלה "אלהים" מסמנת במקרא מצויים, "אלהים" בכלל, ונכללו בה גם אלי הפנתיאון הישראלי הקדמון, גם המלאכים, גם נפשות המתים וכו'. עיין ספרי הנ"ל, ע' 262, הערה 7. במושג-הלשון של המקרא, "אלהים אחרים" הם הפסילים או צבא השמים. עיין שם, ע' 274 ועוד. אבל אם נניח, שבמקראות האלה נשתמרו ככתבם דברים עתיקים מימי ראשית המלחמה באלילות, נוכל למצוא בהם רמז לאלים, שהאמינו בהם ישראל לפני התגלות אמונת יהוה. בספרי, שם, ע' 230 פירשתי את הצווי, "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" כאיסור כולל של עבודת הפסילים המתפרט בפסוקים הבאים לאחר כך: לא תעשה לך פסל וגו'. אבל אפשר לפרש אותו גם כאיסור כולל לעבוד מצויים, "אלהים" זולת יהוה. ועם זה לא זיהו ממקומה הדעה, שהסברתי שם, שאין בעשרת הדברות (ובמקרא בכלל) איסור על עבודת פסילים סימבולית. הדברה הראשונה תכלול לפי זה שני איסורים: א) לעבוד מצויים אלהים זולת יהוה; ב) לעבוד צורות עבודת פטישים.

25 עיין ספרי הנ"ל, עמוד 75 ואילך.

26 הלוחות נקראו "לוחות הברית" בדב' ט', ט' ואילך; "לוחות העדות" בשם' כ"ז, ח'; ל"ב, טו; ל"ד, כ"ט. וכן נקרא "ארון הברית" ו"ארון העדות" בהרבה מקראות. הדעה, שהכנוי "הברית" (ללוחות ולארון) הוא משנה-תורתית, אין לה כל יסוד.

27 אם גם על האבנים היו כתובים "דברים", אין להכריע. במל"א ח', ט', נזכרו רק אבנים, אבל לא נזכרו "דברים". אבל אף אם היו כתובים "דברים" על האבנים, לא היתה תכליתן של האבנים לשמש תעודה לעיין בה בשעת הצורך או מזכרת לתוכן הדברים אלא לשמש עדות. מפני זה יכלו לשמור אותן בארון ולא העמידו אותן במקום רואים. על הארון עיין להלן.

השיר והחג

מלבד האגדה העממית, הברית וסמלי הברית שמש השיר גבוש לאמונה החדשה. השיר היה מצד אחד אף הוא לבוש לאגדה העממית, אבל מצד שני יש לראותו כצורה מצורות הפולחן. השיר (עם המחול והזמר בכלי) היה יסוד מיסודות החגיגה העממית. הוא שמש בטוי להערצת האל, הוא ספר את צדקות יהוה עם ישראל. "שירו ליהוה, כי גאה גאה" (שמ' ט"ו, כא השוה שם, א) — זה היה ודאי השיר הראשון לאל החדש, שפרץ מפי העם ובקע את דממת המדבר. מאז שמש השיר תמיד בטוי כביר לאמונה הישראלית, משירת מרים ועד ס' תהלים ועד שירת ימי הבינים. יצירתה העתיקה ביותר של האמונה הישראלית — "ספר מלחמת יהוה" (במ' כ"א, יד) — היתה ספר שירים. אלה היו שירים על קורות ישראל במסעיהם במדבר, כמו שנראה מן הקטע, שנשתמר בבמ' כ"א, יד ואילך ("הנחלים ארנון", "ער", "גבול מואב"). מאותה התקופה הוא גם שיר-הבאר (שם, יז-יח), שיר עמלק (שמ' י"ז, טז) ואולי גם שיר הארון (במ' י', לה-לו). (שלשת השירים האלה הם אולי גם הם שירים מ"ספר מלחמת יהוה"). גם יצירתה הקדומה השניה של האמונה הישראלית — "ספר הישר" (יהושע י', יג; ש"א א', יח) — היתה ספר שירים, על מלחמות כבוש הארץ וראשית תקופת המלכים. מחוג-שירים זה היא שירת דבורה (שופ' ה'). נושאייה של יצירות אלה היו לא מלחמות אלהים באלהים אלא מלחמות ישראל עם-האלהים. רוח האמונה החדשה פעמה בהן. השירים האלה הם גבושו הקדום ביותר של הפולחן הישראלי העממי.

כמו כן התחיל מתקדם במדבר החג העממי. כחג-עראי אפשר לראות את מעמד ברית-סיני, שבו קבל העם את עול מלכות יהוה ושהיה כרוך בחגיגה עממית. חג זה לא נעשה חג קבע שנתי (רק היהדות המאוחרת עשתה את שבועות לחג מתן תורה), אבל שמש דוגמא לאספות-ברית עממיות חגיגיות, שהיו בזמנים שונים (בימי יהושע, יאשיהו, עזרא-נחמיה ועוד). החג הקבוע הראשון של האמונה החדשה היה חג יציאת מצרים. אנו רשאים להניח, שבחגיגתם הראשונה של השבטים, שיצאו ממצרים, בודאי אחרי התנגשות עם גדודו של מרנפתח, בשעה שהרגישו את עצמם בטוחים מפחד אויב ובטוחים בחירותם, נערך החג הראשון בשיר ומחול לשם יהוה. אפו מצות, מאפה חפזון חביב בארצות אלה עד היום הזה, מן הצידה, שהוציאו עמהם ממצרים. אז נשמע בפעם הראשונה השיר: "שירו ליהוה, כי גאה גאה" (שמ' ט"ו, כא). חג זה נחוג גם בשנים הבאות²⁸. וכנראה כבר בשנים הראשונות לקיומו נבלע

28) לפי במ' ט', א"י"ד, היה הפסח החג היחיד, שנחוג במדבר. לפי שמ' י"ב, א"כ" (השייך לס"ב) נחוג החג בפעם ראשונה במצרים: עוד לפני יציאת מצרים נזבח קרבן הפסח ונאכל על מצות ומרורים כהלכתו, "בחפזון" וכו'. ואילו לפי שמ' י"ב, כ"א-ל"ד (השייך לס"י) שחטו במצרים את הפסח לצרכו: להנצל ממכת הבכורות, ומצות אפו רק אחרי צאתם ולאנסם ("כי לא חמץ, כי גרשו ממצרים", שם, ל"ד, ל"ט), ועל החג וסדרו נצטוו רק לעתיד לבוא. מצות אכלו איפוא לפי זה רק אחרי יציאת מצרים. — חג העומר ושאר החגים החקלאיים נוספו בארץ.

בו החג העתיק של הקרבת הבכורות בראשית האביב; הקרבת בכורות הבהמה ופדיון בכורות האדם על ידי מתן דם על המזוזות לשמירה מפני אלהות מזיקה. החג האילי החליף את מהותו, נתק מעל יסודו המגיהטבעי ונבלע באגדה ההיסטורית על הצלת בכורות ישראל במצרים ועל יציאת בני ישראל ממצרים²⁹). זו היתה ראשית התהוותו של נימוס פולחני חדש, לא-מיתולוגי.

נביא ומתנבאים

הכח התוסס בהתהוות האמונה החדשה היה היסוד הנבואי. מחוללה היה נביא-שליח, הנבואה השליחית היתה סמלה המובהק, כל גבושיה נחשבו לדבר אלהים ביד שליחו. מתוך הערצת הנביא-השליח נולדה מלכות האלהים הישראלית הקדומה. מעל לארגון השבטים הישן, מעל לשלטון הזקנים והנשיאים התרומם שלטונו העליון של הנביא, שכל השבטים היו כפופים לו. שלטונו היה שלטון-מלך, דוגמת שלטונו של מוחמד ויורשיו. משה היה מנהיג ושופט ומחוקק. בשם 'י"ה, יג ואילך מתוארת תמונה נאמנה מחיי השבטים במדבר. העם נצב על משה מן הבקר ועד הערב, ומשה שופט אותם. (שבטי המדבר להוטים אחרי סכסוכים משפטיים עד היום הזה). בין שבטי ישראל קימת היתה מסורת משפטית שמית קדומה, ובלי ספק היתה קימת אצלם גם ספרות משפטית עתיקה, קרובה לספרות המשפטית של בבל, אשור וחת. המסורת המשפטית הזאת קלטה גם היא מרוחה של האמונה החדשה. התמורה הדתית, שחלה בחיי השבטים, הברית הדתית-המדינית, שאחדה אותם, השפיעו בהכרח על המבנה המשפטי של חיהם. גם מוחמד היה לשבטי ערב לא רק נביא אלא גם שופט ומחוקק. אין אנו יכולים לקבוע בדיוק מה הם החוקים החדשים, שנתנו לשבטים במדבר. אבל אין ספק, שבמדבר התחילה התהוותה של הספרות המשפטית-המוסרית הישראלית, המושרשת במשפט השמי העתיק, ששלשה מגבושיה נשתמרו במקרא³⁰). ראשית התהוותה הם משפטיו של הנביא-השליח, שמלא גם תפקיד של שופט עליון לשבטי ישראל — תפקידם של השופטים-המנהיגים והמלכים בישראל אחר כך.

הופעת הנביא השליח בין שבטי ישראל קבעה בלבם הרגשה מיוחדת של קרבת אלהים. האמונה, שהאל מתהלך בקרב המחנה ומתגלה לנביא במראה, הלהיבה בלי ספק את הדמיון העממי. אם הקיפה את העם תנועה של התנבאות המונית (מעין אותן התנועות האכסטטיות, שקמו בעמים שונים בזמנים שונים), אין אנו יודעים. אבל התעוררות נבואית מסוימת היתה בודאי. האגדות על ישראל במדבר הן היחידות במקרא המספרות על התגלות כבוד יהוה לעם. בתגינות העממיות, מסביב למזבח, בסערת המחול והשיר, בגאות ההתלהבות לשם האל ורוב חסדיו ומעשי נפלאותיו ראו בודאי רבים מראות וחזיונות. במשתה ברית-סיני רואים „אצילי בני ישראל“ את האלהים (שם' כ"ד, י"א). בשעת חנוכת המשכן נראה

29) עיין ספרי הג"ל, ע' 573 ואילך.

30) עיין שם, עמוד 47 ואילך.

כבוד יהוה לעם, והעם רנים ונופלים על פניהם (ויק' ט', כג'כד). הצפיה לראות את כבוד יהוה נשארה תמיד הצפיה העליונה של החג הישראלי³¹.

אולם נראה, שההתעוררות הדתית הביאה גם לידי תנועה של התנבאות אכסטטית ממש. התנבאות „דיוניסית“ היתה ידועה לשבטים מימי מגוריהם בארץ כנען. ועתה בקשה התנבאות זו להאחז באידיאה החדשה של הנבואה השליחית. הנבואה השליחית כשהיא לעצמה לא היתה קשורה בה וגם זרה היתה לה בעצם. לא קהל מתנבאים אלא „משרת“, בן לואי נאמן, תלמיד המספר דבר הנביא ושומר עליו — זוהי התופעה האפיינית לנבואה השליחית. למשה יש „משרת“ הדבק בו וה„מקנא“ לו — יהושע. אבל בכמ' י"א, טז — כא מסופר גם על „מתנבאים“, שרוח משה נחה עליהם. שבעים איש מתנבאים מחוץ למחנה פעם אחת („ולא יספּו“), שנים מתנבאים במחנה. יהושע רוגז עליהם. המשרת של הנביא הישראלי רואה בעין רעה את המתנבא „הדיוניסי“. אולם ההתנבאות נאחזה בנבואה והסתגלה אליה, וגם בזמנים מאוחרים נלוחה אליה. אלא שבישראל נחשבה ההתנבאות רק לתופעת-לואי של הנבואה. על המתנבאים נחה הרוח בשעה שאלהים דבר עם משה. ההתנבאות אינה אלא בת-כחו של דבר-האלהים המתגלה לשליחו. ליד הנבואה השליחית לא יכלה ההתנבאות להחשב לתופעה מנטית עצמאית. ההתנבאות הדיוניסית נשענה אל הנבואה הישראלית וחדלה להיות „דיוניסית“³². גם תמורה זו התחילה, כנראה, כבר בתקופת המדבר. — על התופעות הקרובות להתנבאות יש לחשוב אולי גם את השיר והמחול של הנשים, שבראשן רוקדת מרים הנביאה (שמ' ט"ו כ—כא).

פולחן וכהונה

אולם ליד הגורם הנבואי התחיל פועל באמונה החדשה גם גורם כהני. בה בשעה שהאמונה הישראלית התחילה שואפת ליצור לה גוף פולחני התחילה להוצר בדרך הטבע גם כהונה ישראלית.

הדעה, שמשה שלל את הפולחן ואת הכהונה והורה דת מוסרית צרופה³³, אין לה כל יסוד במקורות. דעה זו פורחת באויר, כדעה הנגודית לה, שלפיה היה משה כהן-קוסם. בספרות הישראלית הקדומה — בתורה ובספרות קבוצת התורה — אין כל זכר לשלילת הפולחן, ואף רעיון העלאת ערך המוסר על ערך הפולחן לא הובע בה כלל³⁴. משה הגה את האמונה באל יחיד-עליון. אבל אין זכר לדבר,

(31) עיין שם, עמוד 585 ואילך.

(32) עיין שם, עמוד 511-530.

(33) עיין זלין *Geschichte*, ע' 94: משה לא הכיר בקרבנות וגימוסים, „העמיד הכל על המוסריות“ וכו'. לדעת זלין היו הכהנים אויביו של משה, והם שגרמו חזאי לרציחתו. את הבלדה שלו על רציחת משה מעמיד זלין בעיקר על מדרשים לפסוקים סתומים בהושע. עיין ספרו הנ"ל, ע' 76 ואילך, וכן ספרו *Mose und seine Bedeutung, etc.* (1922). ממנו קבל פרויד, עיין ספרו: *Der Mann Moses, etc.* (1939).

(34) עיין ספרי הנ"ל, ע' 24 ואילך.

ששלל את הדעה, שהיתה מקובלת ומוסכמת בין כל בני האדם בדורות ההם, שיחס האדם לאלהות מתבטא בפולחן. ואין ספק, שבשאיפתו לנטוע את אמונת-היחוד בעם ישראל שאף גם לברוא נימוס פולחני, שיסמל ויגבש את האמונה החדשה. ולא זה בלבד אלא שגם הדעה, שמשה צוה על עבודת-אלהים מופשטת, ללא כל סמל וצורה, ודאי אינה היסטורית.

מן התופעות המאלפות ביותר של תולדות האמונה הישראלית היא התופעה, שהמקרא אינו אוסר את סמול יהוה בסמל ואף אינו מזכיר בכלל סמול כזה. לא התורה ולא הנביאים אינם נלחמים בדעה, שאפשר ומותר לסמל את האל. גם העגלים שעשה ירבעם, לא נחשבו לסמל יהוה. הושע המוכיח את ישראל עליהם במרירות אינו פוקד דעה זו; הוא דן על העגלים רק כעל פטישים. וכן גם העגל, שעשו ישראל במדבר⁽³⁵⁾. האיסור „לא תעשה לך פסל וכל תמונה“ וגו' שבעשרת הדברות בא אחרי האיסור „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני“. זאת אומרת, שנאסרו כאן לא סמלי האל אלא צורות הנעבדות כ„אלהים“, פסילים ותמונות, שהם בכלל אלהים אחרים⁽³⁶⁾. על „עבודת אלהים מופשטת“ אין עשרת הדברות מצוות איפוא. המקנאים והנביאים בתקופה מאוחרת התנגדו לשמוש פולחני של כל צורה. אבל האמונה הישראלית בראשיתה לא הגיעה עוד לידי קיצוניות כזו. היא שללה צורות הנעבדות כאלהים, אבל לא שללה צורות, שנעשו לשם שמוש פולחני מסוים ושלא נעבדו הן עצמן. המקרא מיחס לאבות עשית מצבות, שנאסרו אחר כך. גם משה מקים בברית-סיני מצבות (שם' כ"ד, ד⁽³⁷⁾). וכן מיחס לו המקרא את עשית נחש הנתושת במ' כ"א, ח—ט; מל"ב י"ח, ד). כמו כן נחשבו במקרא הארון עם הכרובים לקדשי אלהים וגם עשיתם מתיחסת למשה. המסורת הישראלית-הצפונית תלתה במשה בלי ספק גם את מעשה העגלים, שלא היו סמל האל ולא סמל אל מאלהי הגויים אלא ייצוג מרכבת-אלהים, ככרובים. ומכיון שהנביאים שלפני הושע אינם נלחמים בהם, יש יסוד להניח, שגם למסורת הזאת היתה אחיזה היסטורית כל שהיא. במקדש שלמה היה „ים“, שעמד על „שני עשר בקר“, ו„מכונות“, שבין שלביהן היו „אריות, בקר וכרובים“ (מל"א ו', כד ואילך) — מעשה אמנים צידונים בסגנון כנעני⁽³⁸⁾.

ולפיכך אין יסוד לפקפק בדבר, שתאור סדורי הפולחן, שנתן לנו במקורות התורה, ביחוד בס"כ, אם כי הוא מפואר בתפאורה אגדית מופרזת, יש בו גרעין היסטורי.

סדורי הפולחן של תקופת המדבר התרכזו סביב ללוחות האבן, ששמשו „עדות“ לברית סיני. אבני קודש אלו סמלו את הברית עם יהוה, והיו קודש-הקדשים של השבטים וסמל אחדותם. המחנה הוליך אותם אתו במסעיו. שמירתן והולכתן

(35) עיין שם, עמוד 670.

(36) על דב' ד', י"ב ואילך ועל יש' מ', י"ח עיין שם, ע' 230, הערה 11.

(37) וכן מייחס הכתוב את הקמת המצבות ב„גלגל“ ליהושע (יהושע ד"ג; השוה ביחוד

ד', ג' ט': ממצב רגלי הכהנים).

(38) השוה ספרי הגל', ע' 664 ואילך.

דרשה משמר אנשים, שגתיחדו ונתקדשו לכך. זה היה שרשו של מעמד כהני, שנתהוה בדרך הטבע מתוך חייה הפנימיים של האמונה החדשה ושאפתה להתגבשות פולחנית. את האבנים שמו בארון, הנקרא גם הוא ארון הברית או ארון העדות (או ארון יהוה, ארון האלהים), ואת הארון שמרו באוהל. המסורת במקורות התורה על הארון ועל האוהל אינה אחידה, והשערות שונות ומשונות על טיבם הובעו על ידי החוקרים. ס"ד מזכיר את הארון (דב' י', ג, ה, ח), אבל לא את האוהל. ס"א מזכיר את האוהל (שמ' ל"ג, ז — יא; במ' י"א, טז ואילך) לחוד ואת הארון (במ' י', לג — לו) לחוד. רק בס"כ (שמ' כ"ה ואילך) יש מסורת אגדית מפורטת על שניהם יחד. לפי ס"ד (דב' שם) הארון הוא ארון עץ; כפורת עם כרובים לא נזכרו. לפי ס"כ (שמ' כ"ה ואילך) היה הארון מצופה זהב ומכוסה כפורת עם כרובים. לפי ס"א (שמ' ל"ג, ז — י; במ' י"א, טז ואילך) עמד האהל מחוץ למחנה, ויהושע, משרת משה, היה שומר בו. הארון הוא בקרב המחנה (במ' י"ד, מד) ונוסע לפניו (שם י', לג). לפי ס"ד (דב' י', ח) שרתו לפני הארון בני לוי. לפי ס"כ עמדו הארון והאוהל בתוך המחנה ושרתו לפנייהם כהנים ולויים. ס"א מזכיר את האוהל כמנבאה בלבד (שמ' ל"ג, ז — י; במ' י"א, טז ואילך). לפי ס"כ האוהל הוא גם מנבאה (שמ' כ"ה, כב; כ"ט, מב ואילך; כ"ח, ל; יהושע י"ט, נא ועוד) וגם מקדש, שמקיימים בו נימוס פולחני. אולם אם נשפוט לפי הידיעות על הארון והאוהל שנשתמרו בספרים ההיסטוריים, נוכל לשער, שהמסורת שבס"כ היא השלמה ביותר, למרות כל קשומה האגדי ("). האוהל והארון היו קשורים זה בזה: האוהל שמש מחסה לארון, בין פעולתו הנבואית של משה ובין הארון והאוהל היה כנראה, איזה קשר. לפי ס"א יהושע משרת משה, נער לא ימיש מתוך האהל" (שמ' ל"ג, יא). נראה, שהוא שומר על איזה דבר. הוא ממלא אותו התפקיד, שמלא שמואל, גם הוא נער משרת במקדש שילה: הוא שומר את ארון האלהים (ש"א ג', ג). באוהל, ששם הארון, יהיה מתגלה למשה, כמו שנתגלה לשמואל בהיכל שילה, לפני הארון. אולם הלוחות, הארון והאוהל נעשו ממילא גם מקום-קדש פולחני. לפני האוהל עמד מזבח, ושם הקריב העם את קרבנותיו ליהוה. כאן שאל הכהן במשפט האורים, זה היה מקום המגע בין הנבואה ובין הכהונה. (על הארון ועל הכרובים עיין עוד בסמוך).

(39) את הארון אנו מוצאים בשילה, במקדש פולחני, שמשפחת כהנים, שנבחרה במצרים, משמשת בו (ש"א א"ד). אנשי בית שמש מקריבים קרבנות לפני הארון (שם ו', ס"ו); וכן דוד (ש"ב ו', י"ג), וכן שלמה (מל"א ח', ה'). הארון משמש עצם קדוש עיקרי בבית המקדש הפולחני של שלמה. — דוד נוטה לארון אוהל, "וארון האלהים ישב בתוך היריעה" (ש"ב ו', י"ו; ז', ג'). האוהל הזה הוא מקדש פולחני: לפני האוהל דוד מעלה עולות ושלמים (שם ו', י"ז), שם יש שמן משחת קודש ומזבח (מל"א א', ל"ט; ב', כ"ח—ל'). — על הארון יש כרובים, עיין על זה להלן. — שפע העושר, שס"כ מתאר במעשה המשכן, מופרז הוא בוודאי. אבל אין זאת אומרת, שיוצאי מצרים לא יכלו להשתמש במעשה מתכת יקרה לקשוט קדשיהם. שנים רבות ישבו במצרים, ארץ האמנות המפותחת. ובמדבר נדדו בשטח, שסכרות מתכת היו בקרבנות. חרשי נחושת וזהב היו ביניהם בלי ספק. — גם האפוד, שהיה קשור במשפט האורים, יש לו קשר אל הארון. שמואל, שומר הארון (ש"ב ו', י"ד). — ארון, כרובים, אוהל, מזבח, כהנים קשורים היו איפוא תמיד זה בזה.

בני לוי

לפי תיאורו של ס"כ היו סדרי הפולחן ומערכת השרותים באהל מועד קבועים ומדויקים ומפוארים ברוב פאר חגיגי ועשיר. הפולחן הפנימי היה בידי אהרן ובניו. נשיאת המשכן וכליו וכן שמירתם היתה בידי הלויים שלא היתה להם רשות לכהן. את תפקידו של יהושע באהל אין ס"כ מזכיר כלל. אולם תיאור זה מקדים את המאוחר ומשקף את דרישות הכהונה, שנתגשמו בוודאי רק בתקופה מאוחרת ואחרי התפתחות מסודרת. וגם מתאר הוא את האהל תיאר אידיאלי משגיב. באמת עלינו לדמות לנו את התנאים כפשוטים ביותר, בערך מעין אלה שבשילה. כשמואל בשילה כן שמר יהושע, בהיותו נער, את הארון באהל. באהל היה משה שומע דבר אלהים. אולם האהל היה מקדש מטולטל, והיה צורך במשמר אנשים, שיעבירו אותו ואת הארון ואת המזבח וכליו ממקום למקום. מלבד זה היה בוודאי צורך גם במשמר חיצוני מסביב לאהל, בידוד בשעת מלחמה וסכנת מלחמה. שירות זה נמסר לבני לוי — בני שבטו של הנביא. בני לוי שמשו, כנראה, משמר גם לנביא עצמו, במזרת, מאז ועד היום הזה, המשען האיתן ביותר לכל פעולה הוא הקשר המשפחתי-השבטי. זמן רב בקש מוחמד להשען על בני שבטו, ורק אחרי שנאש מהם הלך בדרך אחרת. למרות השפעתו העצומה של משה על העם בקש בוודאי גם משה משען בבני שבטו, והם שהיו נאמנים לו ביותר. לוי היה לפניו שבט לודים, ומפורסם היה לגנאי במעשיו יחד עם שמעון אחיו (בר' מ"ט, ה—ז; השוה שם ל"ד, כ"ה — כ"ו). ערצה הוקדש להיות משמר לנביא ולקדשי האמונה החדשה, ואת תפקידו זה מלא, כנראה, מזמן לזמן בחרב (עיין שמ' ל"ב, כ"ו ואילך). שירותו של יהושע היה איש-נביאי. יהושע אינו מנחיל את שירותו למשפחתו. שירותו בטל מאליו בשעה שבגר ועמד לימין הנביא כמצביא. ואילו שירותם של בני לוי נקנה להם כזכות שבטית. מבחינה זו היה שירותם שירות כהני.

כהונת בית אהרן והמהפכה הדתית

אולם העבודה הכהנית — בעצם הפולחן — לא היתה בידיהם אלא בידי משפחת כהנים, הוא בית אהרן, שלפי המסורת של ס"כ גם הוא מתיחס על שבט לוי, אלא שספק הוא אם נדרש מלכתחילה על שבט זה. כהונתה של משפחה זו עתיקה היא, כנראה, מאמונת יהוה, ומושרשת היא בתקופת האלילים. השמות המצויים במשפחת כהנים אלה (אהרן, חפני, פנחס, חנמאל, פשחור) רומזים על השפעה מצרית. האפוד, הלבוש הכהני המובהק שלה, מקורו כנראה, כנעני. קשרה המיוחד עם משפט האורים, הוא משפט הגורל, מראה על מוצא עברי-עתיק⁴⁰. משפחה זו היתה משפחת-כהנים עברית, שנודדה עם

(40) עיין ספרי הגיל, ע' 178 הערה 17.

(41) עיין שם, ע' 499 ואילך.

השבטים וקלטה השפעות שונות בארצות התרבות, שהשבטים התגוררו בהן. ואולי היתה משפחה זו קרובה לבני לוי ולמשפחת משה. ראש המשפחה היה מן הראשונים, שקבל את בשורתו של משה ועמד ליימנו, ובתוקף השפעתו הגדולה הטה את לב העם אחרי משה. אהרן הוא „פיו“ ו„נביאו“ של משה, הוא המדבר אל העם, והוא העושה ארץ האותות לעיניו (שמ' ד', י"ד ואילך, ל'; ז', א' ואילך). ואפשר, שכל היסוד המגיה-האמנותי המצרי, שאנו מוצאים באגדות יציאת מצרים, בא ממסורת הכהנית-המצרית של משפחה זו. אהרן הכהן היתידי העושה נפלאות. לפי ס"כ נמצא מטה-הנפלאות בידו (שמ' ז', ט' ואילך). המסורת הפולחנית המקראית מושרשת בכל אופן במסורת הכהנית של משפחה זו. ארץ החוקה הכהנית נתן יהוה למשה ולאהרן יחד. משפחת אהרן דרשה לעצמה זכות מיוחדת בפולחנה של האמונה החדשה.

כאגדה המקראית, כנבואה, כמשפט כן מושרש גם הפולחן המקראי, וביחוד — הכהני, בתקופה האלילית. אולם גם המסורת הפולחנית העתיקה נבראה בריאה חדשה במגע האידיאה הדתית החדשה. בתמורה העמוקה, שבאה במסורת זו, נעשתה ביחוד כהונת בית אהרן היא גופה גבוש מובהק של האמונה הישראלית. הפלא המגיה-המצרי קשור בשמו של אהרן, אבי הכהונה הישראלית. אבל על קרקע האמונה הישראלית נפרדה הכהונה מעל מעשי הנפלאות. הכהן שומר „תורה“, בפעולותיו יש קבע, הוא עושה מעשיו על יסוד „חכמה“ מכורה מאבות לבנים. מעשה נפלאותיו של הכהן באשר הוא כהן הוא מפני זה בהכרח מעשה חרטום ואשף, מעשה חכם-כשפים. אבל בגבול האידיאה הדתית החדשה לא היה מקום לחכמת-כשפים חרטומית. הכהונה ויתרה על הפלא, שנעשה בישראל ענינו של איש-האלהים. הכהונה צמצמה את עצמה בתחום הפולחן. מתוך איניציאטיבה זו ויתרה הכהונה הישראלית גם על רפוי חולים: רפוי חולים כהני היה קשור בחכמת-רזים חרטומית. הכהונה הישראלית הוציאה מגבוליה את הלחש והמזמור. המזמור היה בישראל חלק מן הפולחן העממי או ענין לאמניסיה-דיוטית. על ידי שגיר-רשות זה נטל ממנו ממילא אופי של לרש מגי. הכהונה השאירה ברשותה רק את הברכה ואת הקללה ואת הווידוי. הכהונה הישראלית לא טפחה גם דרכי-נחש איליים. אם המסורת של בית אהרן ידעה אותם קודם, הרי וויתרה עליהם ושיירה רק את הגורל, שהוא „ישראלי“ ביותר. את האופד והתרפים שבכנען היו לבוש ועדי האלים, שהיו שמים עליהם, כנראה, בשעה שנחשו על גורלם. הפכה הכהונה הישראלית ללבוש הכהן השואל באלהים. היא יסדה פולחן ללא פסל-אלהים. כבר הזכרנו, שבכל המקרא כולו אין זכר למלחמה בעבודת פסילי אלוהי ישראל. הפסילים והצורות, שנחשבו בעיני המקנאים לאלילות, היו רק סמולי הפמליה האלהית או תשמישי-פולחן סתם, שנעשו, כנראה, מכשול לחמון בהמשך הדורות.



מִסְכַּת זְכוּרוֹת

מאת רב צעיר

חכמי אודיסה : משה ליב לילינבלום

(המשך *)

מה היה היסוד החוקי שעליו סמך לילינבלום את הדרישה לתקונים בדת ואיזה תקונים דרש?

ג.

הוא הניח שני יסודות בדרישותיו, אחד חוקי ואחד היסטורי : היסוד החוקי בנוי על הכלל, כי „אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין". הכלל הזה כידוע סוגר את הפתח לפני כל בי"ד אחרון לבטל ארצ דברי בי"ד ראשון, ואם כן אין מוצא חוקי לתקונים בדת. לילינבלום, בהיותו עומה על היסוד החוקי, לפחות בתחילתו, לא היה יכול לסתור את הכלל הזה, אבל הסבירו בכוונה זו שאין בי"ד אחד יכול לבטל דברי בי"ד אחר בן דורו אבל לא דברי בי"ד שקדם לו¹.

הסבר זה הוא אמנם נגד המקובל בכל הש"ס וגם נגד פשט המשנה. זכורני שפעם בשיחתי עמדו בענין זה, הודה לי שהסברו הוא דוחק. אולם הוכיח לי שיכולים אנו לבטל את דבריהם מבלי לבטל את הכלל הזה, שבאמת אנו גדולים מהם בחכמה ובמנין ; אין צריך לומר בחכמות ובמדעי התבל, אלא לכשנמצא לומר אף בחכמת התורה אנו גדולים מהם, הנה הרא"ש למשל היה למדן יורר גדול מרבי עקיבא. כמה היתה גדולה למדנותו של רבי עקיבא ? נניח שידע מספר ידוע של משניות והלכות שקבל מרבותיו, ואלו הרא"ש הלא ידע כל הש"ס והלכות הגאונים שקדמו לו, ובכן היה גדול בתורה מר"ע. (כמה פשטות ותמימות היא הראויה באמת לילינבלום הפשטן!). ובכן לפי זה נוכל לומר שגם רבני זמננו גדולים הרבה מן הראשונים, מכיוון שחוג הידיעה בתורה נרחב הרבה מזו שהיתה בימי הראשונים. ובנוגע למנין הרי אנו בוודאי מרובים מן הראשונים, שהרי מנין היהודים בזמננו גדול הרבה יותר ממספר היהודים שבזמנם.

¹ ראה „בצרון" חוברת ד'.

1) עיין ספרי „תולדות ההלכה" ח"א ע' 194 שהסברתי את המאמר הזה באופן קרוב לשיטתו. ועיין כל כתבי מל"ל ע' 229 המשער שההלכה הזאת הוקבעה „ביבנה" בזמן ביטול הסנהדרין כדי שלא תתרבה המחלוקת והתורה תהיה לתורה הרבה.

ומדוע אם כן אין לנו יכולים לכנס כנסיה גדולה של אלפי לומדים ורבנים ולעמוד למנין ולרבות עליהם ולבטל את דבריהם?

חוץ מזה אומר ל"ב הלא, "כמה דינים ומנהגים לא פשטו ברוב ישראל ולא נגזרו במנין ומדוע יהיו לנו לחקת עולם?". כל חפצו היה, אם כן, "שיתאספו רבנים ומשכילים להתיר את החומרות של"א נגזרו במנין, הם כל החומרות החדשות, או אם גם נגזרו במנין ובכל טעמים. ואף כי החומרות של"א נגזרו במנין וגם טעמים בטל, ואף כי הדינים אשר לא היה בהם טעם מעולם, אשר רבים הם מאד לדאבון נפשנו, כאלה אשר נבראו מפלפולי התלמוד, מאגדורג, מקבלה, מחלומות וכאלה, אשר גם נגזרו במנין המה כגזרה שנגזרה במשנה, שאף ב"ד קטן יוכל לבטלנה, כדברי הרמב"ם ז"ל" ("ארחות התלמוד" ע' 43).

היסוד ההיסטורי שלו הוא שהתלמוד אינו ביסודו אלא, "רעפאָרם" תמידי, שהרי חז"ל בעצמם תקנו תמיד תקנות חדשות ובטלו פעמים רבות את הישנות, "שמימור" ראשוני הסופרים עד זמן קרוב לרבנו הקדוש הננו רואים, "רעפאָרם" תמידי אשר פשט צורה וקבל צורה מבלי אשר הביא נזק גם לאחת ממצוות תורתנו" (שם, ע' 100). לילינבלום אָמנם הביט על חכמי התלמוד כעל חכמים לא כעל קדושים, אבל האמין שהתלמוד הוא "יליד החיים בתור"דה מוכרחת" והוא מודה ואומר: "הנני מודה קבל עם, כי עם כל חסרון אמונתי בקדושה אלהית החופפת על התלמוד לדעת מקדישיו, ועם כל חפצי ועמלי להפיץ הדעה הזאת בעם, — הנני אומר כי איסורים רבים, גזרות ותקנות רבות נמצאו בו, הראוים ונחוצים באמת להשאר בתקפם גם בזמן הזה!" (שם, ע' 92). לא על התלמוד תלונותיו, אלא על הפוסקים של"דעתו סרו מרוח התלמוד ולא הלכו בעקבותיו לשנות ולבטל את ההלכות שאין להן יסוד בחיים ובצרכי הזמן. "הפוסקים מלבד אשר לא שמו לבם לרוח התלמוד עוד יתרה עשו, כי פסקו הלכותיהם על פי הפלפול האגדה והקבלה והחלומות וכאלה, אשר בגלל זאת נחוץ לרבנים רבים לתת לנו שהשו"ע חדש אשר יאסור עלינו אך את האסור ואשר יוסד ברוח התלמוד" ("מגלה עפיה", ע' 66). ברור בעיני, הוא אומר, "שהשו"ע איננו לפי רוח התלמוד ולפי צרכי החיים ההיום וכי הדת והיהדות אינה שלמה" ("על דבר התקונים", ע' 101).

הפלפול, לדעתו, אינו יכול לשמש יסוד כדי לבנות עליו הלכות, כי עיקר הפלפול בגמרא לא נאמר להלכה למעשה, אלא לחדד בו את התלמידים, כן הוא הולך ומוכיח מכמה סוגיות שכל הפלפול בגמרא הוא למורת, אחרי שההלכה והדין נתברר לבסוף בלי הפלפול. וכמו כן הוכיח שאפשר לפרש זאת המשנה לפי פשוטה לא לפי הדוחק שנדחקו בו בגמרא. הנחה שכבר הקדימוהו בזה כמה גדולים.

הנה אם כן יסודותיו העיקריים אלה הם: א) התלמוד נעשה ברוח הריפורם והפוסקים לא עמדו על הכנה זו. ב) הפוסקים השתמשו בפסקיהם גם בדברי האגדה שבתלמוד והקבלה ושאר אמונות טפלות, שאינן לפי רוח

היהדות והתלמוד עצמו. ג) הפלפול לא נאמר אלא לחדד את הרמלמידים ומכיוון שרוב הדרשות וההלכות נבנו על הפלפול, ובכן כשל עוזר ונפל עוזר. לילינבלום היה לו „בר פלוגתא“ חזק בין המשכילים שבדורו, ר' מיכל פִּינס, שהיה תמים דעים עמו בעצם דרישת התיקונים בנוגע לכמה עיקרי הדת ובכלל עליה עליו בעמקות ובסידורי הרעיונות, כי היה חכם גדול וחוקר דתי מן הסוג העליון, אלא שנפרד ממנו באמצעים, כי דרכיו של פִּינס היו דרכי גועס וכל נתיבות רעיונותיו — שלום. ולפיכך הביטו עליו הרבנים כעל אחד משלהם, ובראותם שלא יוכלו לו לילינבלום העקשן, החריף והבקי כמותם ויודע מה להשיב, הביאו עליו את פִּינס המשכיל והחכם שדבריו היו נשמעים גם למשכילי הדור. והוא ענה לילינבלום וכתב „במסירת הקולמוס“ של הרבנים.

פִּינס מודה בעיקר ההתפתחות התמידית של הדת וחכמי התלמוד, או כפי שקראו זה בשעתם „רִיקונים“, אלא שלשיטתו, התיקונים שעשו החכמים אינם „אלא הסכמתם על היתר שכבש לו כבר דרך בטרם התירהו העיון“ ונתפשט בין העם לפני הוראת החכמים עליו ומעולם לא קדמו התיקונים את המעשה, אך המעשה קדם להוראתם: נמנעו העם להלוות — התקינו פרוזבול, נתפרצו בשמן כותים — התירו להם השמן, סחרו בסתם יינם — אשרו הרבנים את מעשיהם וכדומה. לפי זה אין לנו רשות לשנות גם עתה כי אם את הדבר שהחיים והצרכים הנאמנים התירהו במעשה בטרם התירהו ההוראה („על דבר התיקונים בדת“, ע' 118—119).

לילינבלום חולק עליו על פִּינס והולך ומוכיח על יסוד שלשלת התיקונים הארוכה הנמשכת מחיי העם מימות עזרא עד אחרוני הפוסקים, בהיות ה„רעפאָרם“ הארוך הזה בעל תמונות שונות ותמורות רבות ברוחו, שה„רעפאָרם“ ברוב התקופות „לא היה דווקא הסכמה אל המעשה הקודם לה, כי אם מוביל אל המעשה הנחוץ“. ה„רעפאָרם“ לדעתו הוא יליד החיים ולפי השתנות חיי העם, כן ישתנה ה„רעפאָרם“ גם באיכותו גם בכמותו. ל„ב רואה בהשתלשלות ה„רעפאָרם“ שלש תקופות, בתקופה ראשונה מימי עזרא עד זמן תלמידי שמאי והלל „בהיות העם חי ככל העמים, חי בתבל וחי במדינה, ויהיו צרכיו מורגשים בהרגשה חזקה, הננו רואים „רעפאָרם“ גדול וחזק „רעפאָרם“ בענין סנהדרין, תקנות טובות ומועילות לחיי העם ולתיקון העולם — כל הדברים האלה; לא המעשה פרץ ופנה דרך לה„רעפאָרם“ לבוא אחריו להיות לו הסכמה לבד, כי אם הצורך קרא את ה„רעפאָרם“ שהוא היה היותו למצוא הדרך: תקופה שניה, מזמן רמלמידי שמאי והלל, בהיות רוח העם וביחוד הפרושים זרה למלכי בית הורדוס ויואשו על כן מחיי מדינה וחיי אזרחיים וברפות הקשר הדתי, הנה נחלש בזמן ההוא ה„רעפאָרם“ חלישות נכרת עד זמן חתימת המשנה. חתימת המשנה הצמיחה חדשה לישראל: תורה חתומה כתבנית תורת משה, בשם תושב"עפ והרמספות, התרחקות העם עוד יותר מחיי מדינה, התרחקות בזמן והתרחקות בפועל — כל אלה הוסיפו להעתיק את המון העם מחיי ארץ אל חיי שמים —

ולהחליש את ה"רעפאָרם" חלישות גמורה עד זמן התימת התלמוד שאז אבד לה לה"רעפאָרם כחו עד שנוכל לומר כי מת אָז לגמרי". עם חתימת התלמוד מת ה"רעפאָרם". בכל הזמן הארוך הזה אין אנו רואים כל רושם קל של "רעפאָרם". "אחרי שאין "רעפאָרם" בלי תנועה ואין תנועה בלי חיים ועם ישראל אין לִי חלק בחיים, ומה לרעפאָרם בבית הקברות?".

בדברים האלו המסמנים סקירה עמוקה בחיי הדת של עם ישראל, בין אם נסכים לו בין לא, מקשר לל"ב ביתר תוקף את התיקונים בדת עם צורך החיים הלאומיים. שהתקונים נולדו בשעה שהעם חי "ככל העמים, חי בתבל וחי במדינה" ורק כשמתה התעוררות החיים הלאומיים מתה התעוררות התיקונים בדת, ולהיפך עם ההתעוררות לדרישת התקונים תקום לתחיה ההתעוררות הלאומית. ומכאן חזק לדברינו שהתעוררות של לילינבלום לתקונים בדת לא היתה ביסודה אלא התעוררות לאומית לחיים, לחי עַם ומדינה.

מעניינת היא הוכחתו שם שכל התיקונים אשר נעשו במשך תקופה ארוכה כשש מאות שנה בימי הבינים אָך המסחר הולידם, כגון תקנת שו"ם בענין ירושת הבעל לסחור עם הגויים בימי חגיגהם, לסחור בסתם יינם, לקחת נשך בהיתר עסקא, למכור חמץ, למכור בכור בהמה בטרם נולד וכדומה. ומכאן ראה לשיטתו שכל עיקר ה"רעפאָרם" בחיים יסודו, ובהיות שעל ידי מסבות שונות "בא היהודי ביד המסחר, והמסחר ביד היהודי, ויהי אך רוח המסחר חי בקרב עמנו, המסחר או הכסף, בהיותו רב כח פרץ גבול איסורים רבים ובעל כרחו של העם המת — פרץ בו "רעפאָרם" במה שנוגע להשתכרות הכסף".

בזכות זה נדמה לי שהצדק עם לילינבלום בהוכחותיו נגד פינס. אָמנם אפשר שפינס צדק במדה ידועה ביחס לאיזה תיקונים קדומים שהמעשה קדם לתיקונים, כגון בפרובול וכדומה. אבל א"א לקבוע מסמרות בזה אף בזמנם הם כשהרגש הדרתי היה חזק אצלם והעם היה יכול לשמש קנה מדה לההרגשה הדתית, באופן שהחכמים הלכו אחרי דרישת "הטבע" לפי מבטא פינס. על אחת כמה וכמה בזמננו שנחלש כח הדת, כלום אנו יכולים לומר שמכיוון שנמנעו מלקיים כמה וכמה מצוות נבוא ונתיר אותן? אם כן, בטלה כל התורה כולה! שומרי הדת שומרים כל התורה ומי שאינם שומרים דשים בעקבם גם עקרי הדת. ובכן איה כאן הגבולים מה להתיר ומה לאסור? מה להניח ומה לתקן? מלבד זה אם נדון מצד הניגודים שבין הדת והחיים הלא כל בעל הגיון יודה שלא הגזירות והסייגים בלבד עומדים כתריס בפני החיים אלא עצם יסודי הדת מפריד בין חי ישראל ובין העולם והסביבה הגויית. אם כן מה יועילו החכמים בתקנתם בדת? נניח שנבטל את החומרות של הפוסקים האחרונים, הלא גם אָז תכבד הדת על החיים! לילינבלום לא היה עקבי גם בהנחתו שהדת יסודה בעיון, הוא הוציא גזרה שוה מן הדת הנוצרית, שרובה יסודה בעיון, אבל דת ישראל היא דת מעשה. דת ישראל עומדת על תורה ומצוות, ומצוות הלא הן דברים שבמעשה. כשמתבלטת סתירה בין הדת והחיים, יש שתי דרכים: או לפשר ביניהם או לבטל

את האחד מפני השני. אנשי כנסת הגדולה הלכו בדרך הראשונה והצליחו. אולם העם — אין דרכו בפשרות, או שהולך בדרך אחת, בדרך הדת ומבטל את דרך החיים — מה שעשו הדורות הראשונים, או שהולך בדרך שנית, מה שעשים על פי רוב הדורות האחרונים.

באחת מתשובותיו לר' מיכל פינס — מגלה לנו לילינבלום הלוחם והסוער את הגבולים של התיקונים, ואומר: „אין דברי מוסבים על הריפורם של מחשבה כעקירת תקוות עמנו לעתיד בביאת המשיח ושיבת ציון וכדו, אשר מלבד שאין מופת ברור להכחיש בו אמונת העם שעוד יהיה לעם מדיני כמדינה מיוחדת בזמן מן הזמנים. מלבד זה הנה דברים כאלה, הנם אך דברים העומדים בעולם העיון והחקירה, לא בעולם המעשה ואין ריפורם בעיון ובמחקר; ואין חפצי להטות דעת הרבנים להתיר אורגל וסדרים חדשים בבית הכנסת ועבודת התפילה ובגדי השרד וכו' כאשר עשו ועושים באשכנז — מדעתי כי עיקר התפילה איננו רק מדברי סופרים. . . . וכל חפץ המתאמצים בזה, איננו רק למען הדמות אל שכניהם“ . . . (על דבר התיקונים בדת, עמ' 126).

אין כאן המקום להתווכח עם לילינבלום בשאלות שכבר ירדו מעל הפרק, בפרט שאין אני בא כאן אלא לכתוב זכרונות, אבל מפני ששאלה זו היא קרובה ללבי כל כך שאף אני עוסק ומהרהר בה אין אני בן חורין להבטל ממנה, ולא עוד אלא שהיא באה להעיד על תכונתו של לילינבלום בגלגולו השני גלגול „חבת ציון“.

ההנחה היסודית שהוא מניח „שאין ריפורם בעיון ומחקר“ כופרת בעיקר של חוק התפתחות של האמונה הישראלית. רק מי שאינו מודה בחוק ברזל זה אינו רואה את השתלשלות האמונות והדעות בדת ישראל, שכן לא הרי הבנת האלוהות של כתבי הקודש כהרי הבנה זו אצל בעלי התלמוד, ולא הרי זו כהרי זו של הרמב"ם וכל הפילוסופים והמקובלים. כמה קפיצות וכמה מעלירות ומורדות עברה האמונה הישראלית מן השלב הראשון עד השלב האחרון! די להראות על עיקר העקרים שהעמיד הרמב"ם, „שהבורא יתברך שמו אינו גוף ולא ישיגהו משיגי הגוף“ ועל השגת הרא"ב על זה „שכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזה הדרך“ ומהם להגיע לשיעור קומה של המקובלים „ולית אתר פנוי מיניה“ של הבע"שט, כדי להוכיח שיש גם „ריפורם בעיון ומחקר“. כמה דיו נשפך וכמה קולמוסים נשברו על „העיון והמחקר“ ביהדות מימות רב סעדיה גאון ועד ימינו אלה. והנה בא הלוחם הגדול הזה לתיקונים בדת ומכחיש כל המציאות של „ריפורם בעיון ומחקר“!

לילינבלום, כאמור, לא התעניין בסוג תיקונים הללו שאין להם ענין למעשה, ולפי שאין אדם רואה אלה מהרהורי לבו, לפיכך פסק הלכה למעשה שאין ריפורם באמונות ודעות. כנראה מהמשך דבריו היתה גם אמונת „שיבת ציון“ בעיניו בימים ההם בגדר „דברים העומדים בעולם העיון והחקירה“, כלומר, שאלה

מפשטת, לא מעשית, טרם שבא לכלל דעה שהיא מן הדברים העומדים ברומו של עולם המעשה שלנו.

לילינבלום רואה גם בבעלי התלמוד אנשי מעשה, ילדי הזמן שגזרו גזרות ותקנו תקנות שיש בהן נחיצות והכרח החיים גם בזמננו. אדרבה מתוך שאין הוא מאמין בקדושה האלוהית של חכמי התלמוד הוא נוטה להאמין יותר באישיותם ומעשיותם, כי אין הוא רואה בהם אלא חכמים ואנשי מעשה, ומטעם זה לא היה יכול להבין את הערך של האגדות והדרשות וגם הפלפולים שאין בהם תכלית מעשית, כלומר שאינם הלכה למעשה. אבל כפי שהוכחתי במקום אחר, חדושי ההלכות לא פסקו לעולם, צנורי החיים לא נפסקו והפוסקים האחרונים הוסיפו על הראשונים דברים שהיו להם מהלכים בחיים שהשפיעו בדרך הטבע על התפתחות ההבנה שלהם בתלמוד ולפעמים הוסיפו האחרונים הלכות על יסוד מנהגי העם, שנתחשבו הרבה עמהם, כידוע, ובכן הפוסקים והשו"ע מה כי ילין עליהם לילינבלום? התלמוד הוא אוסף דעות, קבלות, דרשות, מנהגים, והלכות שנגבבו מדורות הקדומים עד זמנם, והשו"ע הוא קובץ אותם הדברים עצמם, בהוספת ההלכות והמנהגים שנתגבבו מחתימת התלמוד ואילך עד זמניהם הם. אם האחרונים הכניסו שינויים, אין זה אלא בנוגע לכוחות של החומר אבל לא בנוגע לאיכותו, כלומר בנוגע לאופן ההתקבלות של החוקים ולהסמכות שלהם, בזה לא חל שום שינוי. האחרונים עשו בשעתם מה שעשו הראשונים בשעתם הם.

ובנוגע לתלמוד כבנין היכל החיים של היהדות של הדורות, בוודאי דבר טוב עשו הפוסקים האחרונים שהכניסו בקובציהם לא רק דינים והלכות למעשה, אלא כל מה שהיה בו ערך בחייהם, ולפי הבנתנו אנו כעת היה להן לאגדות ולמנהגים ערך חשוב וגדול לא פחות מן ההלכות. לאמתו של דבר מסופקני אם טוב עשו אותם הגאונים שהוציאו את האגדות מפסקי ההלכות כחומר שאין לו ערך, ופסקו, "שאגדות אין סומכין עליהן". אדרבה ישר כחם של הפוסקים האחרונים שחזרו והכניסו בחיים, מפני שהרגישו שיש בהן גרעין חי ובריא שהעם מחבבן ביותר, ולא עוד אלא שיש בהן גם מוסר השכל וחיים הם למוצאיהן.

לילינבלום טועה גם בעיקר הבנתו את חכמי התלמוד, שפושט מהם את בגדי כהונת קדושתם. אומנם היו חכמים ואנשי מעשה, אבל קודם כל וראשית כל, היו "צדיקים" במובן של תיאולוגים, כלומר הם היו מפרשי התורה והדת וישבו על "כסא של משה" כמבטא אותו האיש. ואם ל"ב מאמין, "בקדושת" התורה כפי שהוא אומר, אין ההבדל בין התלמוד והפוסקים, מבחינה דתית, גדול כל כך. המשנה באה לפרש את התורה, הגמרא באה לפרש את המשנה, והפוסקים באו לפרש את הגמרא. נמצאת אומר שכולם סובבים על התורה. ובכן מי שמאמין בקדושה ראשונה מאמין גם בקדושה אחרונה, ומי שאינו מאמין בזו אינו מאמין גם בזו. לילינבלום אם כן לא היה עקבי במהלך מחשבותיו הללו.

ובנוגע לפלפול בכלל אני אפשר לכלול כולם בחדא מחתא. אָמנם הרבה פלפולים נאמרו לחדד את התלמידים, אבל רוב הפלפול הוא הוא עצם התלמוד ויסודו ששימש כלי הבנין של ההלכה, כי על ידו התאימו את ההלכה אל צרכי החיים, ובלעדי הפלפול לא היה התלמוד יכול להיות דווקא מה שהיה בעיני לילינבלום — „ריפורם תמידי“, אם התלמוד היה באמת כך, היה זה רק הודות לפלפול שעל ידו היו יכולים לעשותו כדונג, ולהטותו לכל אשר יהיה רוחם ללכת.

לילינבלום האמין, לפחות בתקופה הראשונה של עבודתו הספרותית, באמתות התורה ומעלתה על כל הדתות וגם בתורה מן השמים במובן ידוע. הלא כך הוא אומר לצעיר אחד מדומה או אמתי „בדברים היוצאים מן הלב“ על מלחמת הדור הישן והדור החדש: „וה' אלהים אמת אשר חפץ להצליחנו ולשמרנו מדרך פשע וכסל, נרצן לנו תורת אמת אשר תסגור בעדנו הדרך לבלי נוכל להכשל באהבת התענוגים ובקנאת הדת יחד“. וכך הולך ומוכיח שם על ההבדל המוסרי שבין תורת ישראל והדתות האחרות. הוא מרים על גס שחיי בני ישראל על אדמתם היו „לא חיי מסחר, אלא חיי עובדי אדמה, חיי הטבע, חיי שלום ושלות השקט“ ושהתורה עצמה גם שכה דרכי המסחר בעדנו בצוותה לנו לבלי הלוות כסף בנשך, לבלי לנגוש, להשמיט כל מטה ידו בשנת השמיטה, כל אלה עצרו בעד המסחר לבלי יפרץ בארץ, ועמו גם אהבת תענוגים. הוא האמין בתומתו שהיהודים שמרו לעולם את התורה בטהרתה כנתינתה מסיני, וצייר לעצמו את חיי בית ראשון באותה תבנית שראָה את יהודי הגיטה בזמנו בוילקומיר. הוא שכח את תוכחות הנביאים על „פרות הבשן אשר בשומרון“ על „ברצי השן“ על תפארת העכסים והפורטים על פי הנבל ועוד. ובכלל אין אנו יודעים עדיין אם היהודים בתקופה הקדומה לא היו עם המסחר. הלא זבולון „לחוף ימים ישכון“, אָמנם כנראה לא פרץ המסחר הרבה בתקופה הקדומה בישראל וברובו היה עובד אדמה, אבל לא מפני שהתורה גדרה בעדו לא עסק במסחר ואפשר להיפך.

יותר שטחית נראית הנחתו שהתורה לא צותה לנו „על כל דבר אמונה“, הלא כה דבריו (שם) „על כל דבר אמונה לא צורתה לנו תורתנו אך ספרה לנו כי אלהים ברא שמים וארץ ומלואיהם עמם והוא השליט על כל היקום, כל חקרי חכמי לב בנפש האדם, בחיי הנצח, בעניני הבריאה, בדרכי האל ותכונתו, בהשגיו על כל איש ואיש, וכאלה רבות לא זכרתם תורתנו כי דברים אלה לא למחיה המה, כי אם לשכל האדם... אחת היא לתורתנו, כי לא אמונת הלב היא דורשת כי אם לשמור מצותיה“ (שם ע' 85).

בהנחה זו כבר עבר לילינבלום את גבול הראציונאליזם שלה כלום הדבור „אנכי“, ולא יהיה לך אינו מצוה על אמונת ה' ואחדותו, והדבור „לא רצא, כי לא ינקה ה'“, אינו מוכיח על השגחת הבורא? ומהו המובן של „פוקד עון אבות על בנים“ — ועושה חסד לאלפים כלום אין זו אמונת השגחה פרטית?

ומה פירושן של פרשת „שמע ישראל“, „ואהבת“, וכל מצות הזכרון התלויות ביציאת מצרים, שכל עיקרה אינה אלא הימנן ארוך לאמונת שכר ועונש? ומה הגה כל מצות הדב אם לא מצות האמונה? כל התורה כולה הרי היא מלאה אמונה בה' השופט כל הארץ ועושה דין לצדיקים ולרשעים, אל ארך אפים ונקה לא ינקה. בלעדי אמונה זו שר השגחה ושכר ועונש אין רתורה ואין מצות. מהו יסוד כל המצות ומה תכליתן אם לא אמונה ה' כדי לעבדו ולעשות רצונו „אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים“, למען תירא את ה' אלהיך לשמור את כל חוקותיו ומצותיו אשר אגבי מצוך, ובכלל איזה ערך יש להן להמצוות ואיזו סנקציה יש להן אם לא האמונה בה' נותן התורה והמצוות, ובלי עיקר העיקרים „שכל התורה המצויה עתה בידנו היא הנתונה למשה רבנו עליו השלום“?

גם הנחתו שהכהנים היתה קדושתם לנפשם חסרה הגיון. מה ערך יש לקדושת נפשם, אם קדושתם לא הרימה אותם בעיני העם? ולא העמידה אותם ממעל להם? הקדושה עצמה עשתה אותם כבר למושלמים. לפי ההשקפה הקדומה ששלטה בעמי התבל, בודאי לא היו כהנינו יותר טובים מכל המנדרינים וכהני הדתות האחרות שבאומות שרקחו להם גדולה לעצמם בכח קדושתם, אגם כפי שהיבחתו במקום אחר לא לעולם היתה לכהנים בישראל ממשלה שלטונית מדינית. אולם בדרך עקיפין היתה להם במדה ידועה גם השפעה ממשלתית על החיים.

לילינבלום נוגע במאמר פרוגרמתי זה גם בשאלת בחירת ישראל והוא שואל: „הן ה' הוא בורא כל האדם יחד, כל הגוים בניו הם ומדוע אך בנו בחר לתת לנו תורת חם כזאת ומדוע לא חנן בה את כל העמים?“

תשובתו היא „שלא כל ארץ תכשר לחיים כאלה אשר נוסדו ברוח תורתנו, ולא כל עם יוכל להיות על פיה ושוב אנו שומעים מפיו אותו ההסבר שא"י אינה מסוגלה למסחר רחב ידים מפני שהעמים היושבים לחוף ימים עוסקים במסחר ובמקומות אחרים יש גם עמים פראים החיים על חרבם והחפצים להדוק עמים תחת רגליהם, האם המה יחיו על פי תורתנו לרחק ממסחר ולחיות חיי שלווה בארץ נעמה?“

ההסבר הזה אינו הסבר תיאולוגי, כהסברו של בעל הכוזרי, ששואל אותה השאלה, ותשובתו היא שעם ישראל הוא עם נבואי ושרק הוא הגיע למדרגת נבואה מפני הבחירה הטבעית בהיותו „סגולת העמים“⁽¹⁾ לפי דעתו א"א לשאול „מדוע זכו בני לקבלת התורה כשם שא"א לשאול מדוע אין כל בעלי החי מדברים, בהיות שעם ישראל הוא סגולת העמים“ בעל העקרים מצדו סובר שהתורה נתנה באמת לכל אומות העולם על ידי ישראל ושלעתיד לבוא יביא הקב"ה את האומות לדין למה לא קיימו ארץ התורה האלהית⁽²⁾.

הסברת לילינבלום היא חציה מדעית וחציה תיאולוגית. אבל יש במאמר זה הרבה רעיונות בריאים שהם גם תיאולוגיים וגם רציונליים, הרכיב לל"ב שכל

(1) הכוזרי מאמר א', כ"ד—ל"א.

(2) ספר העיקרים מאמר א', פרק כ'.

על גבי אמונה וכרכם ביחד. כנראה כתב לילינבלום המאמר הזה בעודנו עומד בכל רגליו ברשות האמונה. יסודו להוכיח את אמתת התורה עפ"י השכל כפי שהוא אומר: „קורות דור ודור יגידו לנו כי כל ימי שבת ישראל על אדמתם בלכתם באור ה' ובאור תורתם הצליחו דרכם וכל הימים אשר סרו מדרכיה שבעה ברעות גפשמ. הן בשמרים דרך ה' ותורת החיים אשר ניתן להם חיו חיי נועם והיו מאושרים על פי חוקות עולם, מבלי אשר יוכל יקרה כל אסון. אך אנו הננו רחוקים היום מחיים כאלה. הננו רחוקים מחיי תורתנו, הננו היום סוחרים, דורשי חכמה ושבעי עמל ומכאובים, לא עוד נוכל לחיות חיי נועם אשר הכינה לנו תורתנו“.

נקל מאוד למצוא כאן את לילינבלום המאוחר הדורש שיבת ישראל לאדמתו. גם קל לחשוף את שרשי הרעיון שלו „שיבת ציון“, שבעיקרו היה נעוץ היסוד החמרי-כלכלי, שהעם ישוב לחיות על האדמה, פה עמד עדין בתחום הטריטוריאלי-אליות, כי „שיבת ישראל“ אל האדמה אינה מחייבת דוקא אדמת ישראל; תשובה זו היא רציונלית לחלוטין, הוא שאף בעיקר שישראל יחדל להיות עם המסחר, החי על האויר, ושישוב לחיות על האדמה, שזאת היתה לפי דעתו הנטיה הטבעית שלו מאז מעולם, זוהי התורה שלו, כלומר קיומו על פי חוקות עולם.

נראה שבראשונה היתה „חיבת ציון“ גם לילינבלום הציוני לא יותר מהתישבות עם ישראל על האדמה וא"י טפלה לה, ולאט לאט התרגל רעיון ש"י שיבת ישראל לארצו, ובכך עשה את הדרך לציון כהרבה טריטוריאליסטים בשעתם ששבו לציון דרך טריטוריאליזם, אלא בשעה שהם שבו לציון מפני שחזרו על כל העולם ולא מצאו מדינה אחרת טובה מארץ ישראל, הגיע הוא לארץ ישראל על ידי רומנטיקה, וגם על ידי תורת ישראל שבקש ומצא שאין ארץ בעולם המסוגלת יותר לתורת ישראל אלא ארץ ישראל בלבד. ולא עוד אלא שהמושג „ארץ אבות“ הלהיב ביותר את דמיונו של לילינבלום בעל התורה והדת הישראלית הטהורה נמצא שבנפשו נתמזגו „ארץ ישראל“ ו„תורה“ ביחד.

ד.

כשעבר ל„חיבת ציון“ העביר עמו לילינבלום אותה ההשקפה הרבנית הקדומה ואותה המסורת מעולם הרבנות. כידוע אין בעיני הרבנים דבר קטן ודבר גדול, הכל דבר גדול; מי שעובר על דבר קל מדברי סופרים הוא כאלו חולק על תורת משה. וזו היתה גם שיטתו ב„חיבת ציון“. כל הדברים הפעוטים בא"י נעשו דברים גדולים אצלו כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול. ידוע מה שמספרים על ה„עז“ של לילינבלום וזו אמת. צריכים היו להכיר את לילינבלום ולשבת במחיצתו כדי לדעת, כי לא היה הבדל אצלו בין עזו של איכר בא"י ובין „מדינת היהודים“. ציוניות היא ציוניות. כל גלויי החיים של א"י לכל פרטי פרטיהם חשובים וגדולים כבנין המדינה. כשם שבחייו של

האדם הפרטי כל מה שיש צורך להחזקת חייו הרוחניים והגופניים נמדד במידה שוה, כך היו בעיניו חיי האומה. מכיון ש"חבת ציון" היא יסוד היסודות ועמוד העמודים של חיינו. אם כן יש לבנות את הבנין מכל הצדדין ומכל הקצוות. כאדם הבונה בית וצריך להביא חומר מכל הבא בידו שאם יהיה חסר נדבך אחד — כל הבית יתמוטט ויפול. כשעמד לילינבלום על המדוכה בחברת "חובבי ציון" היה דומה לאדריכל העומד על הבנין המשגיח בעין צופיה על כל שלב ושלב ועל כל נדבך ונדבך. יש צורך למלא את החסר פה ושם ואת החלל הריק או פירצה דחוקה מכאן או מכאן. כך היה עומד וצופה הכל בזריזות מהירה ובהכרה מוסרית נעלה של אדם המכיר את חובתו ויודע שכל דבר קטן מצטרף לחשבון גדול של הבנין. אין דבר קטן וגדול. הכל יש בו צורך, הכל הכרחי. הכל חיים, בענין זה היה מהיר תנועה וזריז.

לאחר זמן קצר כשנימנתי לרב באודיסה — תיכף בא אלי והציע לפני שאכתוב "שאלה ותשובה" על הרכבת או הברכת תפוחי הזהב שהעסיק אז את גדולי הרבנים. וכשהתנצלתי ואמרתי כיצד אכניס אני, רב צעיר, ראשי בין ההרים הגדולים? אמר לי: ומה בכך? רב הוא רב. מכיון ששם רב נקרא עליך אתה יכול לחוות את דעתך, דעת רב.

לא עברו ימים מרובים ונבחרתי כחבר בועד של "חובבי ציון" במקומו של הרב ר' דוד שלמה שלושץ, שנדחה מהועד מפני המריבה עם אחד העם בענין "בני משה", שאדבר עליו זה להלן, שעוררה שערוריה גדולה בשעתה ונגמרה כנצחון גדול לטובת א"ה, ושלושץ וחברותו יצאו בבושת פנים.

כשנבחרתי אני הייתי בחבורת אחד העם ועמדתי על צד "המרכז הרוחני". אסיפת "חובבי ציון" ברצותה להכניס דם חדש בועד, בחרה בועד בקורת שנכנסו אליו חמשה מן הצעירים באותה שעה: אח"ה, דיזנגוף, חיים אטינגר, אגרנום זוסמן ואני. תעודתנו צריכה היתה להיות להכין לפני אספות הועד את ההצעות של המו"מ וחלקנו בינינו את העבודה כל אחד במקצועו: בחנוך, בכלכלה, בסדור הישוב וכדומה. ולאמתו שש דבר היה זה כעין ממשלה בתוך ממשלה, כפי שקרא לזה לילינבלום, או דיקטטורה של אח"ה כפי שקרא לזה הראש אברהם גרינברג, מפני שגם בין חברי הועד הזקנים היו אחדים שנטו לשיטתו של אח"ה כמו למשל ר"ש ברב"ש שהיה מב"מ, גם ר' הלל לזין וד"ר הימלפרב היו נוהגים במקצת אחרי אח"ה באופן שעל פי רוב קבל הועד תדיר את הצעותינו.

לילינבלום התנגד מתחילה באסיפה הכללית, קודם שנבחר הועד הזה בכל כחו, לעצם יסודו של הועד המכין, מפני שהוא בחושו הבריא והמעשי ראה בזאת חרזירה תחת פעולות הועד ושיטתו המעשית שנלחם עליה וחזה מראש שהועד המכין הזה יטול בידו את כל הנהלת הועד למעשה, אעפ"י שלהלכה חיינו רק חכמים את הדברים. אבל כלל הוא: על פי רוב מחליטים כפי שמציעים, כנהוג בכך ועד.

הויכוח הזה התלקח באסיפה הכללית של „חובבי ציון“ שקדמה לבחירות וכמעט שהגיע הדבר לידי פילוג גמור. זכורני שזאב גלוסקין שהיה מחסידיו המושבעים של אחד העם קם ואמר ללילינבלום בפני כל עם ועדה, שמכיון שהוא פקיד העובד בשכר — ועל כן אין לו זכות דעה כלל. הדבר היה באמת משונה שלילינבלום, שהיה אחד ממיסדי הועד ורוח החיה באופני עבודתו, לא היתה לו דעה מכרעת לא באסיפות הכלליות וגם לא בישיבות הועד הפועל של „חובבי ציון“ אלא דעה מיעצת, מפני שהיה מזכיר בשכר. גם לזמן אפשטין לא היתה דעה מכרעת מטעם זה, שאף הוא היה המזכיר השני בשכר, אבל לילינבלום קיבל את היסורים באהבה וכדבר המובן ממילא, שמכיון שהוא פקיד, בדין הוא שלא תהא לו דעה. זה היה מן המוסכמים בין חו"צ אז, להבדיל מן זמננו...

מיד באסיפות הראשונות של „הועד“ התלקחה מלחמה גדולה מבפנים נגד ועד הבקורת החדש. כי לילינבלום, עם אברהם גרינברג כיושב ראש, ניסו להעביר את המלחמה הזאת לישיבות הועד המצומצם ועשו כל מיני תחבולות השתדלויות לבטל למפרע את כל עבודתנו ואת כל הצעותינו. אני אעפ"י שלא הייתי באופן רשמי מחברי ב"מ, כי כרב הייתי פסול מלבוא בקהלם, אבל ברכי נטייתי אחרי שיטתו של אח"ה ונעשיתי שלא במתכוון למתנגדו של לילינבלום. והדבר הזה היה מעציב מאד, מפני שהיה נראה בעיני כמחלוקת שלא לשם שמים. ובכן מתחילת הכנסי לועד נלחצתי בין החומות ובין פילוגי דעות פנימיות והתנגדות שהתלקחה בין אנשי המעשה מסיעת לילינבלום מצד אחד ובין בעלי „המרכז הרוחני“ מסיעת אח"ה מצד שני, שאת שניהם כבדתי בלבי והבטתי עליהם בעל רבותי ב„חבת ציון“.

ראש הועד אברהם גרינברג היה אדם גם, מעין טיפוס של „אגרייטניק“, עשיר גדול שמשום מה זכה להיות יושב הראש של הועד החשוב הזה שכל חבריו היו אנשי רוח, והוא עצמו היה סוחר פשוט שנתעלה לגדולה ולא היה בו, לא תורה ולא חכמה, אלא ששחקה לו השעה באספת דרוזגניק הידועה לאחר מותו של פינסקר ובחרו בו לנשיא כתרים בפני השפעת אח"ה והחפשים בדת, מפני שהיה איש חסיד, מן האדוקים, ובכלל מה שקוראים „יהודי יפה“, בעל בעמיו ועל פני כל העם יכבד, ערום בדעת ופיקח ובטל בלבו את הסופרים „די שריי בערלאך“, והביט מגבוה על כל „המלמדים“ המסתובבים בועד של אנשי מעשה שלו. היה בו קצת אצילות בחזות פניו ובמהלכו עם הברירות והיה מה שקוראים „מגוהץ“, מעורב עם הברירות, בעל נמוס אריסטוקרטי של רמי מעלה : הוא היה גם מקובל בין השדרות הגבוהות באודיסה בין הגויים והיה לו שיח וסיג עם שרי הממשלה, ובכלל היה טיפוס של גביר עסקן במדרגה גבוהה. אברהם גרינברג היה המועמד של לילינבלום כראש „הועד“ לאחר מותו של פינסקר ועינו לא הטעתו, מפני שאיש מעשה כגרינברג לא היה יכול להבין וגם לא רצה להבין את הציונות הרוחנית מטיפוסו של מרכז רוחני של אח"ה, והיה מתנגד גמור בפומבי לכל הקבוצה שלנו ורצה לסתור את כל מעשינו על ידי אינטריגות

פעוטות. אָמנם באופן רשמי היה מוכרח לקבל ארץ הפרוטוקולים של הוועד המציע. מפני שזו היתה החלטת האסיפה הכללית של חו"צ ששימשה כעין פרלמנט של הוועד הפועל. אבל למעשה השתדל לבטל את כל מעשינו ול"א הוציא לפועל את הצעותינו ואת דעותינו וכמעט אפשר לומר שהיה בזאת "סאבוטז'". דבר זה הרגין אותנו מאד, וכמעט בכל אסיפה ואסיפה היתה מלחמה גלויה על ההחלטות וההצעות שלנו. לילינבלום היה ראש המתנגדים להצעותינו ועשה כל מיני טעדי כדי לחתור חתירה תחת כל עצם ועד המכין. סוף דבר היה "שהועד" הזה היה מוכרח להתפטר, אבל המלחמה לא פסקה מבפנים. הוועד המכין נתבטל, אבל אנחנו לא נתפטרנו והמשכנו להלחם את מלחמתנו על כל שארה ושאלה. עד שכמעט התחלק ועד חו"צ לשנים. לאחר זמן נסע אח"ה לא"י לשם הביקור הידוע ולאחר כך הציע את הדין וחשבון שלו לפני חברי הוועד שהיה מלא יאוש כידוע מתוך כתביו. אח"ה לא היה מוכן בשובו למסור דו"ח בכתב אלא מסר ארץ הדו"ח בעל פה בישיבותינו. לילינבלום כמזכיר היה צריך לכתוב את הפרוטוקולים כל מלה ומלה. בדרך כלל היה לילינבלום מזכיר משובח והיה מוסר את המשא ומתן כמעט כסטנוגרף מומחה. לא קנאתי בחלקו של "ל"ב באותה שעה שבהיותו מתנגד לכל מלה ומלה של אח"ה. היה אעפ"כ מחויב למסור בדיוק נמרץ כל דיבור ודיבור שלו שדקר בבשרו כמחט בבשר החי.

על ידי הישיבות הללו נתגלעו חיכוחים חריפים בינינו. אני, בהיותי כולי על צדו של אח"ה ו"המרכז הרוחני", לא הייתי יכול לסבול את דעותיו של לילינבלום ובמידה ידועה גם את אופן מלחמתו עם אח"ה, וביחוד שנאתי וכמעט בזיתי בלבי ארץ אברהם גרינברג הגס, שפסע על ראשו של אחד העם וחבורתו. ולא יכולתי להבין כיצד ת"ח כלילינבלום עומד על צדו של האיש הזה, ועל ידי החיכוחים הללו התרחקתי מלילינבלום ולא הייתי מתראה עמו אלא לפרקים בישיבות הוועד ואף הוא הביט עלי כעל מתנגד. אעפ"י שיחוסינו בדרך כלל היו ידידותיים.

לילינבלום לא ידע פשרות בחיים ובדעות. כאיש קיצוני ועקשן לדבר אחד חלק את עולמו לשנים: הלנו אתה או לצרינו? אעפ"י שלא יצא מגדר הנימוס ביחסו לאח"ה וביבדהו מאד כי סוף סוף היתה זו מלחמה לשם שמים.

לילינבלום היה שייך לסוג האנשים שאינם מבינים ואינם מסוגלים להבין דעות מרגדיהם, אנשים הרואים לפנייהם נקודה אחת ומסתכלים דרך שופרת צרה וידועה. הוא פשוט לא הבין את שפתו של אחד העם. כשישבנו יחד באספות "הועד" של חובבי ציון, מיד כשאחד העם הרים את ידו לבקש את רשות הדבור, היה מרים אף הוא את ידו. פעם אחת שאלתיו — למה הוא מרים ידו קודם ששמע את דבריו של אחד העם. על זה ענני — אני יודע כבר שעלי להגיד את ההיפך. וכשהיה אח"ה גומר את הצעתו, שחזר עליה כמה וכמה פעמים. בדבר ההכרח של יסוד בתי ספר בארץ ישראל כאבן הפינה ל"מרכז הרוחני" וכדומה, היה לילינבלום מקיף אותו בנוסח זה בערך: כפי

הנראה מדברי אשר בן ישעיהו (אחד העם) יכול משהו לטעות ולהבין כאלו לדעתו ייסוד בתיספור חשוב מייסוד מושבה, או מקנית פרה לאכר. כיצד עלי להבין את דבריו? ועל זה היה אחד העם משיבו, כלום בפעם הראשונה אתה שומע זאת מפי? וכלום אתה צריך ללמוד דבר זה מדין גזרה שווה מדברי? הלא אני חוזר על זה מפורש בכל יום, ודאי וודאי, שלדעתי ייסוד בתיספור חשוב יותר מקנית פרה לאכר. ועל זה היה לילינבלום שוב משיב בתמהון: „איני מבין, כיצד אתה יכול להגיד דבר כזה?”

לאחר שיצא אפשטין ועל פי השתדלותי נכנס במקומו ידידי דרואנוב ע"ה נעשה הוא מחסידיו של לילינבלום, והיירי מתפלא על זה כיצד אדם גלהב ובעל רגש כדרואנוב יעמוד על צדו של לילינבלום הקר והיבש, אבל למרות זה היה דרואנוב גם מן החבורה שר „אח"ה וממעריציו הגדולים ביותר. אני מודה שמעולם לא הלהיב אותי לילינבלום לא כאיש רוח גדול ולא כמנהיג, מה שהיה חסר ללילינבלום זוהי הפסיכולוגיה וההבנה של הצד שכנגד. ומעולם לא העלה על דעתי שאפשר שאחרים לא יבינו אותו ושתהיה להם דעה אחרת משלו. כשנלחם עם הרבנים לתיקונים בדת, לא הביא בחשבון כלל מה יענו על זאת הרבנים ומהי נקודת השקפתם הם. הוא האמין בתומתו שכל מה שהשיג הוא בשכלו ובהגיונו מחויב כל אדם להבין ולהשיג. וכשהתחיל להתמסר ל„חברת ציון" גם כן לא הבין כמה קשה ומסובך ומלא-חתחתים הוא הדרך החדש שבא להורות דעמו, שמשעה שהרעיון נעשה כ"כ בהיר לו וכל כך מובן ומחויב המציאות, כבר היה בטוח שהדברים האמתיים וההגיוניים שלו יחדרו ללבבות הקהל לחולל תנועה עממית גדולה.

רציתי לסיים את זכרונותי על לילינבלום בנוגע ליחס שלו לתנועה הציונית מיסודו של „הרצל". אחרי שהופיע הרצל היו רבים „מחובבי ציון" כידוע ממתנגדי הציונות ההרצלאית ואחד העם יצא כנגדו בחריפות עזה. רבים ממנו חכו שגם לילינבלום יהיה בין המתנגדים. שהרי חבת ציון „הפעוטית" היתה צריכה להיות הקרבן הראשון על מזבח הציוניות הגדולה המצלצלת והמעופה בשמי שמים. אבל להפתעת כולנו לילינבלום לא קם ולא זע ולא עוד שלא ראה סתירה ביניהן אלא אדרבה נשאר נאמן לשתייהן. הוא האמין שעבודת „חבת ציון" תשמש כעין שלב לעלות עליו למדרגה העליונה על הציוניות המדינית. ועינו המעשית לא הטעתו. נראה שהמדינה העברית עתה במחשבתו מיד עם „חבת ציון" המעשית שלו. אלא כאיש מעשה חשב שצריכים ללכת צעד אחר צעד. אבל סוף מעשה במחשבה תחילה אצלו. וכשהרצל בא וקירב את הקץ קיים אחוז בזה וגם אל תנת ידך.

זלמן אפשטין, חברו לדעה ולמעשה, בספרו על לילינבלום מצייר אותו כאיש שהיה חסר לו הכח להתמסר לרעיון וגם להגשימו. יפה הוא אומר שמנהיג הדור צריך להיות או בעל כחות גדולים שיספיקו לו להגשים את מטרותיו או בעל דמיון כביר החי בעולמו, ובעצם אינו מבחין בגושים המציאותיים שישנם בהשגה

מטרתו. לילינבלום נעדרו הכחות הריאליים של איש ציבורי הדרושים לעבודה ענקית זו וגם מעוף הדמיון של בעלי הזיה"א. אמנם הוא היה חברו שלא זו מתוך ידו במשך עשרות שנים ובודאי תיכנן את כחו. אבל חושבני שבמדה זו טעה בו בלילינבלום. כל הסוקר את לילינבלום מתחילתו ועד סופו, מראשית מלחמוֹרָיו עם החיים ונגד החיים בביתו, במשפחתו, בעיירתו, וברבנים גדולי התורה והמסורת, בכח איתן של תקיפי הקהל, במתנגדי חובבי ציון וציוניות. בזרמים שונים בפנים הציוניות ועוד ועוד יראה בו כח איתני עצום שמעטים כמוהו בדורי דורות וגם בעל דמיון כביר, שחוט השערה נדמה לו כהר, כי מה היתה „חבת ציון“ בראשית חזונו אם לא חוט השערה? וכשמת היה יכול לומר כצדיקים: איך יכולתי לכבוש הר גדול כזה?

כשהספדתי את לילינבלום כרב העדה אֶמְרָרְתִּי עליו את הפסוק הזה: „אבי אבי רכב ישראל ופרשיו“, והסברתי על פי המשל: הרכב הוא מצב הקיים, החומר המציאותי, והפרש הוא המעביר את החומר. דגמשל הוא שיש אנשי רוח יוצרים, ההוגים את הדעות והאמונות אבל אינם בונים, חסרה להם המעשיות ואין בכחם להעביר את דעותיהם לעם ולבצען. ויש אנשי מעשה שמשתמשים בדעות וברעיונות שהגו אחרים, אבל הם בבחינת פרשים המעבירים את הרעיונות כדי להגשימם בחיים. מעטים מאוד בין גדולי הרוח שזכו לשני הכתרים הללו ביחד. לילינבלום היה אחד מהם שהרה והגה את רעיון התחיה הלאומית, והיה גם איש המעשה להוציאו לפועל, בבחינת רכב ישראל ופרשיו.

(3) משה ליב לילינבלום, מאת זלמן אפשטיין, ע' 116.



טובים היו לי הימים האחרונים מן הימים הראשונים, בדעתי דעת נפש, כי עמלתי לא היתה לריק ועבודתי היתה בעד רעיון מרוס ונשגב, אשר גם פעולה דלה וקלה הנוגעת אך בקצהו רמה ונשאה מאד.

מ. ל. לילינבלום

כל אחד ואחד מאתנו יעשה באמונה את המוטל עליו, ולא נוסף עוד לשאול על כל מעשה קטן או גדול, אם יש בו מן המדיניות ומזיו שכירתה.

יוסף חיים ברנר



הִדּוּלְאֻמִּיּוֹת הַכִּלְכִּלִּית בְּאַרְצ־יִשְׂרָאֵל

מאת פרופ' מ. לזרסקי

פרופיסור-אורח של אוניברסיטה קולומביה (ניו-יורק)

יש צד חשוב מאד אחד בתהליך בנין גורלה הפוליטי העתיד של ארץ-ישראל, ובוזה גם הפרספקטיבה של יצירת מדינה עברית, כמו שהוצע בדין וחשבון של הועדה המלכותית. רבים חושבים את יסוד המדינה הזו לתופעה פוליטית ברורה מבלי לקשר אותו עם האפשרויות של התפתחות כלכלית להבא, ובאמת תפיסה זו תהיה מוטעית.

עובדות יסודיות אחדות וקו הכלכלה היהודית הנם כה חשובים, והם צריכים לשמש נקודת מוצא גם לכל מבנה משפטי שהוא.

תנאי מוקדם יסודי למשטר המנדט הנהו שלטונה של ממשלת המנדט על השטח הנתון, עד אשר העדות Communities הנתינות תגיענה לדרגת התפתחות המרשה להכירן זמנית בתור עדות בלתי רצויות, באופן שהמדינה הממונה מטעם החבר תיעץ ותעזור לנהל את שטחי ארצן עד הזמן שבו תוכלנה לעמוד לגמרי ברשות עצמן (סעיף 22 של תקנון חבר הלאומים). „העמידה ברשות עצמן“ הזאת כוללת כמובן גם את הצדדים הכלכליים של קיום האומה, ז"א הפסקת מצב המנדט; בגרות העדות, קובעת, שהאומה הנתינה שנמצאה עד עתה תחת פקוח המנדט, תוכל מעתה לעמוד ברשות עצמה גם במובן הכלכלי.

מבחינה זאת יצירת המדינה החדשה הנה לא רק עובדה בעלת אופי משפטי ופוליטי בלבד, אלא במידה מרובה גם בעלת אופי כלכלי. עצמאות וסוברניות — אלה הן התכונות היסודיות של מדינה, אולם יחד עם זה יש סגולות בעלות אופי כלכלי, הלוכשות צורה משפטית מיוחדת — ריבונאות.

מי שאמר „א“ יאמר גם „ב“. אם קבוצ הנתון הוכר כבוגר דיו לחיסול המנדט, הרי זה אומר שהקבוצ האמור לא רק שיוכל לעבור בעתיד למצב של מדינה, אלא שהוא הוכר גם כמוכשר להעשות ליחידה כלכלית עצמאית.

בנוגע הצד הכלכלי של מצב המנדט על ארץ-ישראל עלינו לציין כאן רק קוים אחדים הצריכים לשמש נקודת מוצא לדרישות המשפטיות בשעת שנוי הצורה הפוליטית של המדינה.

יש לדעת: מה שלא יביא לנו העתיד אחר המלחמה העולמית השניה, ואפילו אם תקום מדינה יהודית עצמאית לפי אותו האופי שיהיה אז לכל המדינות — ז"א רבונאות מצומצמת לגבי האיחוד העולמי של המדינות, — גם אז מצבנו הבא קשור קשר פנימי עם תקופת המנדט, בת יותר מעשרים שנה, בה הספקנו לגייס את הכחות הפוליטיים והכלכליים שלנו שהשתרפו בביסוסו של הבית הלאומי. אם יודמנו שני העמים של ארצנו לשם דיון על הפתרון בעיתם, יהיה צורך להביא בחשבון את הדור-אומיות הכלכלית בארץ, שהיא שייכת לתנאים המוקדמים ליצירת משטר קבוע בארץ, שהיא היתה ותהיה להבא.

**

במצב הקיים היו היהודים, בגלל המנדט והמדיניות הכלכלית של בריטניה הגדולה, מוגבלים, ראשית כל במובן שבו מוגבל כל עם או עדה העומדים תחת פקוח מנדט. נקודת המוצא במצב זה הוא, "אי-בגרות" של העם הנדון להגנה עצמאית על עניניו הכלכליים. לאפיטרופוסות זו יש, בלי ספק, בתקופה הראשונה הרבה צדדים חיוביים. קודם כל יוצרת היא בטחון אזרחי. בבטחון מעוניין לא רק המסחר והכלכלה העירונית, אלא גם החקלאות. החקלאות העברית החדשה זקוקה היתה ביחוד לבטחון הצבורי. אי אפשר לחרוש את האדמה, לנטוע פרדסים, לעבוד בשדה ובגן בלי רגש בטחון אלמנטרי.

בדין וחשבון של הועדה המלכורטית אנו קוראים¹: "בסקירה על חמש שנות כהונתו כתב הנציב העליון הראשון בארץ כי, "בטחון הצבור הוא תנאי ראשון לשלומה ורוחתה של כל ארץ". כיום ברור כי החובה היסודית, הקמת הבטחון הצבורי, לא נתמלאה על ידי השלטונות. אם יש קובלנה אחת שהיתה ליהודים הזכות המלאה להגישה, הרי היא הקובלנה על העדר בטחון צבורי... בסקירתנו הראינו כי הצעדים שעשו השלטונות בזמנים שונים לחזק את כחות הבטחון הצבורי, להשקיע יחס של כבוד לחוק ולסדר, להבטיח ליהודים, נחרת ושלוחה בביתם הלאומי, לא פעם העלו חרס...

כל הפרעות, המהומות או — כמו שקרה בשנת 1936 — ההתקוממויות, הם רק סימפטומים של המחלה. בפרקים הקודמים משפיעים עליה גורמים מתוך לארץ. אך זולת זאת, הצורך ההכרחי הוא להשריש בלבות התושבים הערבים והיהודים בארץ, הן בשכם והן בתל-אביב, יחס בריא של כבוד למרותו של שטון המעצמה הממונה. הארץ מפוצלת לשני מחנות מזוינים, וביניהם עומדים המשטרה הבריטית וחיל המצב תוך הרזאמצות קשה לקיים את השלום והסדר.

ובכל זאת עלינו להגיד שלמרות כל המגרעות של האדמיניסטרציה הארצית ישראלית מבחינה זו, למרות אי-יכולתה התכופה לעצור — במשך ארבע שנים

(1) עיין: הרצאת הועדה המלכותית לפלשתינה (א"י), תרגום רשמי, מסמך פרלמנטרי 1937, עמוד 143, פרק 1.

לערך — בעד כחות ההרס, שנתמכו על ידי מדינות ומקורות חוץ, הרי צרה מדינת המנדט לראשונה בארץ את יסודי הסדר המשפטי. יסודות אלו חסרו צורך זו בשעת השלטון התורכי, ויצירת סדר משפטי שכזה לכשעצמו הנהו גורם בעל חשיבות כלכלית מרובה.

אולם אלמדי היה הבטחון הצבורי קיים בהחלט, אי אפשר להכחיש את העובדה, שהכלכלה של הארץ בלתי יציבה היא וזקוקה לפקוח. תשומת הלב של האדמיניסטרציה מופנית, בלי כוונה מיוחדת, לא לתפקידים הכלכליים היסודיים של העדות השונות, כי אם לכלל מדיניות כלכלית חיובית של כל הארץ כולה. במסגרת הבטחון נכלל: בנין הדרכים, סלידת כבישים, מסילות ברזל, הספקת המים לישוב, יעור המדינה המזונחת עד עתה, שרות רפואי וסניטרי וכו'. הנטיה האמצעית ציביליזאציוניים גרידא אלה היתה רבה בארץ־ישראל, ובזאת כאלו יצאה האדמיניסטרציה ידי חובתה, — ובפרט האדמיניסטרציה הכלכלית, — וראתה את עצמה פטורה מהצורך, לאחוז באיזה שהם אמצעים ביחס לכלכלה בעלת הגוון האומי של היהודים או הערבים.

במקום לנקוט עמדה חיובית או שלילית ביחס לתביעה כלכלית או אחרת של אחת האומות, היה יותר טוב להסתגר בשטח הצרכים ה"דפני-כלכליים" של כל הארץ, ששמשו כאילו *conditio sine qua non* לכל כלכלה לאומית בעתיד.

אולם, גם כאן אי אפשר היה למנע מלתת גוון לאומי לדברים. זה בדט בעיקר במדיניות החקלאית והמדע הכלכלי. האדמיניסטרציה הארצישראלית לא יכלה כאן להמנע מכל כלכלה לאומית-ערבית או יהודית גם מפני שכל הצרכים הנזכרים לעיל חייבו הוצאות רבות, ומסים מיוחדים לכסוין. חלוקת המסים צריכה היתה להשתקף באופן זה או אחר על הכלכלה של שני העמים המישיבים את הארץ.

הצד השלילי השני של משטר המנדט ביחס לכלכלה היהודית של הארץ היה, שהממשלה המנדטורית, לא הביאה כלל בחשבון את הגוון המיוחד של הכלכלה היהודית בארץ. בו בזמן שהכלכלה הערבית של הארץ נמצאת במצב של פגור וקשורה בתנאים גיאוגרפיים, היסטוריים-תרבותיים ואגריים-רעכניים, של העבר, הרי הכלכלה היהודית יכלה להחשב רק במעט מזער כתיפקוד של התנאים המקומיים, אלא היתה במידה רבה, תוצאה ישרה של הכלכלה היהודית בגלות הרחבה. כלכלה-חוץ זו של היהודים, שהובלעה בכלכלה הקודמת ששלטה בארץ־ישראל, הנה אולי הדוגמא היחידה בהיסטוריה של היחסים הכלכליים של עשרת השנים האחרונות, ונדודים סוציולוגיים של העמים, ובאמת, כתוצאה מהכלכלה היהודית באירופה המזרחית וארצות-אחדות של אסיה ורדיפות פוליטיות על היהודים, גברה הגירתם לכאן. זה יצר, כמובן, חומר אנושי חדש, והכניס אלמנטים של עבודה עברית, מסחרית, תעשיתית וחקלאית, והוון לא קטן.

אבל מעבד זה קלטה ארץ־ישראל את הסכנותיהם של חוגים יהודיים יותר אמידים באמריקה הצפונית, באפריקה ובארצות-אחדות של אירופה

המערבית, שאינם מעונינים — בקיומם הכלכלי היסודי — בהכנסותיהם של הסספים שהושקעו בארץ. לזה יש לצרף את העבודה הקונסטרוקטיבית והכספית של הקרנות הלאומיות, קרנות צבוריות, וחברות תמיכה — לא לשם הכנסת רווחים.

הכלכלה של ארץ-ישראל היהודית הנה פונקציה של: (א) הצרכים הכלכליים וההתיישבותיים של מאות אלפים יהודים שבשבילם הארץ משמשת מקום הצלה מחורבן כלכלי ומהשמדה פיסית; (ב) בהתענינותה האידיאל-ליסטית נטולת רצון הריחה ונכונותה לקרבנות. בזמן שהכלכלה הערבית, בנגוד לפוליטיקה הערבית, הנה מקומית במלואה, ותלויה לגמרי בתנאיה ומסביבתה כיתר העמים ה„נורמליים“.

בשני הסעיפים הללו קשור תהליך כלכלי חשוב בקרב העם היהודי, רתהליך הפיכה חברתית שעוד לא היה אצלנו. יחד עם עלייתם לארץ משנים העולים את מהותם ותכונתם הסוציאליות: סוחרים, עורכי-דין, רופאים נעשים לפועלים, בנקאים ובעלי בתי חרושת נהפכים לאכרים וכו'. כדי לאפשר את התהליך הזה יש ליצור צורות כלכליות חדשות בארץ והן למשל קואופרציה כלכלית רב-גונית, חקלאות צבורית חדשה, שירות המשק המחודש וכו'. שאלות שאינן עומדות לפני הצבור הערבי. על האחרון מוטלים תפקידים אחרים לגמרי: עליו קודם כל לצאת מן התקופה הפיאודלית, לדאוג לאשראי כפרי, להגנה על הפלח הערבי המשועבד, כדי לשפר את מצבו.

אזו הן הסיבות שבעבורן קשה לאדמיניסטרציה יותר ויותר לאחד תחת גג אחד של מדיניות כלכלית או הענינים הכלכליים של שתי העדות הלאומיות, שהנן, במובן זה, בלתי מוכשרות לכל אחד או שויון.

אף בשעת יחסי-שלום פוליטיים בין שני חלקי הישוב, חוסר ההתאמה הכלכלית בכבד של שתי האומות, צריכה, בעל כרחיה, להביא לידי גורם של פרוץ מבחוז, כי אופיה של הכלכלה היהודית שונה לגמרי מאופיה של הערבית לא רק בגלל הסיבות שראינו לעיל, כיצירת הון ועבודה, עליה, התיישבות וכו', אלא גם כתוצאה מזה, שהיצירות המיוחדות במינן של הכלכלה העברית הטביעו את חותמן גם על כל עתידה של כלכלה זו. אין כל ספק בדבר, שהכלכלה היהודית, — העירונית והכפרית — תהיה תמיד יותר אינטנסיבית מאשר הערבית, שתנאי התמיכה הסספירית לתעשייה וחקלאות יהודית ישארו תמיד פונקציה של תנאי הגלות היהודית הגדולה, — דבר שלא ישתנה במשך השנים הבאות.

לכשעצמו, לא היה ההבדל הכלכלי הזה גורם להתבדלות פוליטית. קיימות מדינות פדרטיביות קטנות וגדולות, בנות אופי כלכלי שונה של חלקיהן המיוחדים, כגון השטטים בארצות הברית והקאנטונים בשביציה, אולם גם אז המדיניות הכלכלית של המדינה צריכה להיות שונה ביחס לחלקים המאחדים האלה.

המנדט הארצישראלי יוצא כאלו מתוך פיקציה של אחדות כלכלית של המדינה². לפעמים קרובות דובר בעתונות הפוליטית, בספרות הקונסטיטוציונית ואפילו בדינים וחשבונות הרשמיים של הממשלה, על התחייבות דו-צדדית של המנדט (The two-fold obligation of the mandate) אולם כאן חשבו תמיד על שאלות פוליטיות ותרבותיות. אף פעם לא היו מבינים בזה טפול מיוחד, המותאם לכל אחת משתי הכלכלות, העברית והערבית. כי הרי ברור למדי, שהכלכלה, שנוצרה בארץ על ידי הערבים דורשת אמצעי תמיכה, עזרה ותקון אחרים מאשר הכלכלה היהודית.

בשעת יצירת המנדט, ובפרט אלה מסעיפיו, המדברים על הענינים הכלכליים ותועלת ונוחיות של הישוב, לא יצאו מנקודת השקפה דואליסטית או כלכלה דו-לאומית של הארץ. כך, למשל, סעיף 11 של המנדט דורש ש"האדמיניסטרציה של ארץ-ישראל צריכה לאחוז בכל האמצעים הדרושים כדי להבטיח את עניני העדה". הסעיף הזה יוצא, כנראה, מנקודת השקפת חד-מיניות של הענינים הכלכליים של הארץ, כאלו בה נמצאת עדה אחת. בנגוד לזה מדבר הדין וחשבון של הועדה המלכותית, בבארו את קשי הממשלה על "two irreconcilable communities" (p. 136) שתי עדיות שאינן משלימות אשה את רעותה. בסעיף 11 כן גם סעיף 18 של המנדט יוצאים מפיקציה של החד-עדניות הכלכלית של הארץ, בהטעין על האדמיניסטרציה את התפקיד להנהיג שיטת קרקעית מתאימה לצרכי הארץ ומכוונה . . . להתפתחות של ישוב צפוף ועיבוד אינטנסיבי של האדמה (סעיף 11) בעברם בשתיקה, ברצון או שלא ברצון על זה ש"ישוב צפוף ועיבוד אינטנסיבי של האדמה" מהווים לא בעיה כללית אחת לכל המדינה, אלא שתי בעיות שונות בהחלט זו מזו, ולפעמים גם מתנגדות אשה לרעותה, בשעה שמדובר על ישוב צפוף של הפלחים או אכרים יהודים ועובדי אדמה. בצורה דומה לזו מדברים סעיפים אחרים על בעיות המסים, המסחר ושרות האניות כעל תפקידים בעלי אופי אחיד לגבי כל הארץ ובכלל עניני הישוב. בתקופתו הראשונה של המשטר המנדטורי קימות רק עדות דתיות שונות ולא עדות לאומיות, בה בשעה שהבדלי הדת ערכם הולך ופוחת במשך הזמן, הרי ההבדלים הכלכליים של שתי העדות הלאומיות תופשים במרוצת הימים תפקיד יותר חשוב.

גישה שכזו היתה, בתקופה הראשונה מובנה במלואה. כי היקף הענינים הכלכליים נתגלה אך ורק עם העליה ההמונית של יהודים לארץ. אן התחיל להתגלות, ששיוין הזכויות הפורמלי ביחס לשתי העדות הלאומיות השונות באופן הכלכלי לא יוכל לשמש תשובה משפטית-יורידית מלאה על הבעיה. נתגלה גם, ששני סוגי המשק, — הערבי והיהודי — לא יוכלו להתבדל ולהתקיים

2) לדעתי הסיבה לזאת היה התנאי המוקדם הבלתי-כתוב שהמנדט, בהתאם להקדמתו, נתון קודם כל לעם היהודי ולבנין ביתו הלאומי. המנדט בכלל אינו מדבר על העם הערבי, כי אם רק על הלשון הערבית בתור שפה רשמית. במובן האופי ה"חללאומי" אין הבדל גדול בין "מדינת היהודים" של הרצל ובין המנדט בתור הגשמתה ופתרונה הפוליטית והמשפטית, אמנם חלקית.

באופן מקביל, בלי קביעת תלות של האחד בשני. בין שני המשקים היה קיים חלוקה בסחורות, העדה היהודית שמשה לשוק קלטיטה גדול למשק הערבי, בפרט שוק לצרכי שמוש, מצד שני התחילו הערבים לקנות את תוצרת החרושת העברית והשתמשו בשרות היהודים-המומחים במקצועות החפשיים. היה קיים גם התהליך של חלוקת העבודה בין שתי העדות.

אחר-כך התחילה המלחמה הלאומית בין שתי העדות להתערב בכח ביחסים הכלכליים ושעבדה את האחרונים לדרישות הפוליטיות.

כל התחזקות שבאו אחרי המנדט ובפרט אחרי הועדות, שנשלחו לארץ מהמיטרופולין אחרי המהומות רצו למלא את החסר שבמנדט. אולם לאמתו של דבר לא הצליחו. למרות זאת, שאמצעי העזרה הסוציאלית לערבים, "הגנה על הפלחים", הטבת תנאי שכר העבודה וכו' היו נזקפים, לפעמים קרובות, על חשבון הכלכלה "העשירה יותר" של היהודים.

בתנאים המיוחדים של ארץ-ישראל, אי אפשר היה להצדיק שיטות תחוקה וגילוח, האומרות להתאים את עצמן לדרישות הכלכליות של הישוב. ארץ ישראל הנה במובן זה מופת סוציולוגי מצוין שבהעדר תנאים מוקדמים פסיכולוגיים של שתוף, של אזורחות אלמנטרית, לא יועילו אפילו עובדות כלכליות חיוביות. הודות המשטר המנדטורי וההתיישבות היהודית ההמונית באה לידי ביטוי התועלת החמרית לכל הארץ, והוקל המעבר מיחסים חצי-פיאודליים תורכיים להישגיו של הקפיטליזם המודרני, ובכל זאת לא הביאו העובדות הללו לשלום סוציאלי בין שתי העדות.

היריבות הכלכלית בין הערבים והיהודים קימת, אך היא רק תופעת לוואי ליריבות הפוליטית היסודית, מצד הערבים נגד הבית הלאומי היהודי. הדין וחשבון של הועדה המלכותית מגדיר בערך, ככתוב למטה, את היחסים ההדדיים של הגורמים הפוליטיים והכלכליים ביחסי הערבים אל היהודים:

"ההון הרב שהביאו היהודים לפלשתינה (ארץ-ישראל) היתה לו בדרך כלל השפעה פוריה על החיים הכלכליים של הארץ כולה. התפשטות הרעעשיה והפרדסנות של הערבים הוצאה ברובה לפועל בכספים שנתקבלו מהון זה. המופת היהודי שפר בהרבה את עבודת האדמה הערבית, ביחוד בפרדסנות... הברכה שהביאה העלייה היהודית לערבים מוכחת מן עובדה כי בהרבה האוכלוסים הערבים מורגש יורר באיזורי הערים שבהם ניכרת התפתחות המפעל היהודי. אם נשוה את רשימות המפקד משנת 1922 ומשנת 1931 נראה, כי לפני שש שנים נתרבו אוכלוסי חיפה ב-86%, אוכלוסי יפו ב-62% ואוכלוסי ירושלים ב-37%, ואילו בערים ערביות טהורות, כגון שכס וחברון היה שיעור הריבוי רק 7% ובעזה היתה גם ירידה ב-2%.

קשה לחשב בדיוק כלשהו את מכסת המסים המוטלת על היהודים. אך ברור כי הם המשלמים את רוב מסי המכס ומשנת 1920 עד היום הזה מהוות הכנסות המכס, שהלכו וגדלו את הסעיף הגדול ביותר בחשבון ההכנסות הכלליות העולה

והולך". ולבסוף טענה אופינית ערבית לפני הועדה, והיא: „אומרים אתם כי טוב לנו עתה מאד; אומרים אתם כי ביתי נתעשר ע"י הזרים שבאו לתוכו, אבל הבית ביתי הוא, ולא הזמנתי אליו את הזרים ולא בקשתים להעשירו, ולא איכפת לי אם ביתי ישאר דל וחשוף ובלבד שאני אהיה השורר בו" (3).

אין להכחיש אָמנם שבשערת הדיון על הפרספקטיבות המשפטיות להלן — של שתי העדות הל־אומיות בארץ־ישראל, צריך להביא בחשבון דוקא את עדיפותו של המומנט הפוליטי עַל הכלכלי, ולהעמידו לראש פנה.

לאמיתו של דבר קבעת, במדה ידועה, עדיפות זו של הרצון הפוליטי על התועלת הכלכלית את כל תהליך יצירתן של מדינות לאומיות חדשות באירופה אחרי המלחמה העולמית בתקופות שנות 1919 ו־1920. בצורה זו או אחרת אפשר היה להוכיח ביחס למדינות חדשות, שרוב אוכלוסייתן היו חיים בתנאים כלכליים טובים יותר, אלו היו נשואות במסגרת הישנה, של מדינות ואימפריות הרבה יותר גדולות, העובדות הוכיחו, שיצירת גבולות חדשים שוללת מידי האכרים אפשרות של הפצת ר־וצרתם במרכזים התעשייתיים הגדולים, ומידי התעשייה המקומית — את השוק המבוטח בלי כל צורך של תשלום מכס. ולא עוד אלא שנתברר גם כן שיצירת מנגנונים מדיניים חדשים, שדות אזורי וצבאות מיוחדים — תעמאס על שכמי התושבים עול כבוד מנשוא, — ובכל זאת נפרכו ההוכחות האלו עַל סלעי הרצון הכביר להגדרת עצמית מלאה וליצירת מדינות עצמאית. את האמת הזו הבין בזמנו וודרו ווילסון: „זכות האומות נובעת מהזכות האינדיווידואלית על הגדרת עצמית חפשית. עקרון הלאומיות הוא רק בבואתה של זכות זו בחיי העמים. הוא מצין את החופש בקביעת חוג האנשים, היוצרים מדינה" (4).

נטיה משותפת זו שהיתה ניכרת בשעת הוצרן של המדינות החדשות לאחר המלחמה — ניכרת גם בארץ־ישראל. זאת אומרת, לא רק אי־הכרה בתפקיד הכלכלי החיובי, שהיה ליהודים בארץ־ישראל שאחרי־המלחמה, אך גם אי־הכרה באותן התועלות הכלכליות, שניתנו לארץ על־ידי הממשלה המנדטורית — בריטניה הגדולה. המנדט, בתור טפס בין־לאומי ובתור בסיס משפטי של שתי הופעות בבת אחת (1) האדמיניסטרציה האנגלית בארץ־יב) הבית הלאומי היהודי — נצרף אחד גמור בעיני מתנגד המנדט הופער היהודים בארץ עם המנדט האנגלי.

כל־זה גרם לכך, ששום הישגים פוליטיים חיוביים בשטח הכלכלי והטבת התחוקה הסוציאלית לא היו יכולים להפוך את הערבים הארצי־ישראליים — יותר נכון, את חוגיהם הפוליטיים המנהלים — שיהיו יותר נטי־חסד למשטר המנדט

(3) עייך הרצאת הועדה וכו', עמודים 91 ו־92.

(4) שם, עמוד 93.

(5) עייך: Redslob, Histoire des grands principes du droit des gens,

1923, p. 31.

הקיים בארץ-ישראל. כדאי להשוות זאת עבר-הירדן השכנה בעניה הצועק עד לשמים, המתנהלת על ידי ממשלה ערבית לאומית, לארץ ישראל, המתנהלת על ידי אורגנים בריטיים, ויחסם של הערבים לשני המשטרים, בכדי לבוא לידי הברה ברורה, שההרזקמות של ארץ-ישראל ורמתה התרבותית-כלכלית הבלתי רגילה אינה משפיעה בשום מידה על רוב הערבים של התושבים שיקבלו ברצון את המשטר המנדטורי ועל הצורך להשלים עם העליה היהודית. אנו עומדים כאן בפני תקופה של העדפת אספירציות לאומיות על כל הבעיות הכלכליות, ובפרט ביחס לתועלת חמרית ומצב הכלכלי המתקן.

לאורם של כל התנאים המוקדמים האלה, לא יכלה הממשלה המנדטורית להביט על רתפקידה כעל זה של ממשלה רגילה של ארץ, המיצגת בחלקה גם את עניניה הכלכליים, ולא קשר עם ההרכב הלאומי והאטנוגרפי של הישוב. בו בזמן שכך ממשלה רגילה מיצגת עניני משק מדיני אחד, המהווה את יסוד הכלכלי הלאומי שלה, הרי יש לה לארץ-ישראל, במידה ידועה, שתי כלכלות לאומיות. וזה צריך להשתקף גם בשטח הגנת החוץ על המדיניות הכלכלית וחתימת חוזים מסחריים.

קו ההגנה על עניני התעשייה מקיף: (1) קביעת מכסי-הגנה לתעשייה הצעירה הנוצרת. מדיניות זו החלה לצאת לפועל בארץ-ישראל משנת 1927. (2) מלחמה להגדרה עצמית כלכלית של הארץ עד הזכות לחתום חוזים מסחריים עם מדינות חוץ.

בשטח הראשון — הערבים לא רק שלא תמכו ביהודים, אלא שיצאו נגדם. הם אמרו: „היות ורוב התעשיות המוגנות זה לא כבר הנן חברות יהודיות דהמעבידות פועלים יהודים, המחיר המוגדל של הצרכים יפול על הערבים המהווים את רוב התושבים הכפריים“⁶. בתנאי יחסים רגילים של כלכלה מדינית כללית, בלי הבדל דת וגזע, צריכה היתה עובדה זו — שהאכרים השיגו, הודות להתפתחות התעשייה, שוק מכירה שני ויותר טוב לתוצרתם החקלאית — להחשב לחיובית בהחלט, כי מגדירה היא את מצבה הטוב של הארץ כלה ומיטיבה למעמד האכרים. אולם בשניות הארצישראליות אין נימוק זה משכנע, כי נימוק „הכלכלה מאוונת“ נחתך על ידי הנימוק „הלאומי המאוונך“.

בשטח השני, שטח הרחבת הזכות לחתימת חוץ-חוץ מסחריים, היתה גם כן נכרת השפעתה הרעה של הדו-לאומיות לכלכלה הארצישראלית. אין לנו

(6) לזה מצרף הדין וחשבון של הוועדה המלכותית (עמוד 152): „באין סטטיסטיקה אי אפשר לומר עד כמה יש אמת בטענה זו... אם היה עליהם (על הערבים — מ. ל.) לשלם יותר בעד מצרכים ידועים, הרי כנגד זה הבטיחו לעצמם שוק יותר טוב לתוצרתם החקלאית. הממשלה הרויחה מאד ממסי המכס של סחורות שהובאו לארץ ע"י היהודים ויכלה לכסות את הוצאות השרותים ששפרו את הבריאות הכללית של הארץ; העליה המהירה במחירי הקרקעות מלאה את כיסיהם של ערבים רבים, ואפשרה להם למכור חלק מאחוזותיהם ולהיטיב את החלק שנותר להם“.

מרגישים כאן, למשל, סולידריות בין כל תעשית-האכספורט, הטבעית בכל שאר הארצות. הענף הראשי של האכספורט הנו כידוע בארץ-ישראל — פירות ההדר: ציטרוסים. כל האכספורט הזה עלה מסכום של 206,000 לא"י בשנת 1921 לסכום של 3,525,000 לא"י בשנת 1935).

לסכום כללי זה מצרפת הכלכלה הדו-לאומית את המספרים האופייניים כדלקמן: בשנת 1935 גדל השטח הנטוע בצטרוסים פי שמונה והגיע ל-278,000 דונמים, שמהם משתייכים 135,000 לערבים ו-143,000 ליהודים. ויתרונם של היהודים על הערבים באכספורט הציטרוסים בולם בעקרון ענין ההבטחה המשפטית של התנאים הטובים ביותר בשביל הענף הזה של האכספורט, אעפ"י שארץ-ישראל נהפכת בענף אכספורט הציטרוסים לארץ השניה בעולם.

המלחמה בעד הענינים התעשייתיים והאכספורט של הארץ נטלו על עצמן השכבות המעונינות של הישוב העברי. ולמרור, שעל-ידי זה גדלה התועלת הכלכלית של כל תושבי הארץ, הרי החלק הערבי של האכספורטים אינו תומך במלחמה להגדרה כלכלית עצמית של ארץ-ישראל ושחרור מאותם דוכבלים והשרשראות, שהעמים סעיף 18 של המנדט על כל הארץ ומשקה).

אלה הם אותם הבסיסים הכלכליים, שהנתוח המשפטי לא יוכל לעבור עליהם בלי תשומת לב. הכלכלה המדינית הדו-לאומית של הארץ, מביאה לידי מדיניות כלכלית כפולה. ומכיון שעבודתו העתידה בנויה לא רק על סברות של המשפט הקיים, אלא בעיקר, על תחוקה משפטית בעתיד ועל סברות de lege ferenda אזי צריכים להביא בחשבון את הקיום הנזכרים של היחסים ההדדיים שבין הכלכלה הערבית והיהודית גם כשעת פתרון בעיתנו המשפטית.

(7) עיין D. Horowitz, Des Wirtschaftliche Aufbau Palestinas דף 18, 1936.
(8) רק בזמן האחרון (אחרי התחלת המלחמה העולמית השניה) מתחילים, לכל הפחות בשדי הפרוסנות וביחוד בעיני האכספורט, להתאמן להביא לידי הבנה בין הערבים והיהודים, בלי גזירה שזה שטחית בין מצבם של שני המשקים הלאומיים: המשק הערבי והמשק היהודי. במובן זה הפגישה בפתח תקוה, ביאנואר, 1940, מסמלת התקדמות.





ניצושה ויחוסו אל הנהרות

מאת פרופ' דמיטרי גברונסקי

את פרידריך ניצושה רגילים לראות כפולס דרך של הרייך השלישי ומבססו האידאולוגי. אין התורה הנאציונאל־סוציאליסטית מרגישה ארץ עצמה כ"כ קרובה לשום הוגה דעות אחר וקשורה אליו קשר נפשי כמו עם ניצושה. המנהיגים הרוחניים של ה"רייך" השלישי מסתיעים תמיד בדבריו. מאידך גיסא תצויין העובדה המוזרה, שגם המתנגדים הקיצוניים של הנאציונל־סוציאליסם מעדיפים להסתמך על ניצושה מאשר על פילוסופים אחרים. כיצד אפשרי הוא הדבר הזה ועם מי הצדק? כלום צדקו שני הצדדים גם יחד או ששניהם טועים?

במצב דומה אנו נתקלים עוד בזמן שניצושה היר, בחיים, כאשר עמד על מרום יצירתו. ב־24 במרץ, 1887, כותב ניצושה לאוברבק⁽¹⁾: שמי הולך ונשנה כמעט בכל גליון של ה"אנטיסעמיטישע קארעספאנדענץ". . . בצרטוסטרה, האדם־האלוה מצאו האנטישמיים ענין לענות בו. וכן אפשר למצוא אצל ניצושה שורה שלמה של פסוקים וביטויים, שבהם הוא מדבר על "האנטישמיות הארורה" בטון של גנאי וביטול ("האנטישמיים — שם של המקופחים") ולהפך בטון של התפעלות מנושא שנאתם — מהיהודים ("בלי יהודים אין אלמורת. לא בכדי הם עם עולם").

אולם דבר אחד אפשר להניח בבטחון גמור: ניצושה היה סותר את דברי עצמו תכופות, ועשה זאת מרצון.

הוא משנה את דעתו מדי פעם בפעם מתוך הכרה ברורה ומתבטא אפילו "המשנה את דעותיו למה הדבר דומה, למי שמחליף את בגדיו" — זה הוא פשוט ענין של נקיון. ביחד עם זה הוא רואה כחוק־ברזל שכל רעיון משתנה להפוכו. במשך שנים אוסר ניצושה מלחמה על השכל, מלחמת חרמה נגד ההכרה, "העולם חרב על ידי ההכרה", היא המות וקץ כל בשר בעולם. והנה עוברות רק שנים מעטות וההכרה נהפכת אצלו להיות השאור שבעיסה של ההויה והחיים; "אין לחיים בכלל ערך אחר מאשר להיות מכשיר של ההכרה".

(1) Overbeck

(2) בגרמנית יש פה משחק מלים: Meinungen Wechseln Kleider Wechseln

לפתע פתאום אין בשבילו דבר יותר טוב מאשר ההכרה, כי בה צפון סוד ההויה והיא המטרה היחידה והבולטת שלה: „קול ההכרה — המיתך האחרונה“. וכאשר ניצשה מתחיל להיות נוהה אחר ההתפעלות וההתלהבות, הרי הוא רואה בזה התרוממות כזו של החויה ש„בן אדם מרגיש את עצמו כאלה“. „הוא בעצמו התעלה ומתהלך עכשיו ברוח מרומם כפי שראָה בחלומו את האלהים מטיילים לרוח היום“.

ואם ניצשה מקנא פה את קנאת ההתפעלות וההתלהבות ורואה בהן את הדרך היחידה של החויה, של הרגשות היקום, הרי אנחנו מוצאים אותו ג"כ לוחם בהן מתוך קנאה לא פחותה מזו. „יתכן שתפתה מלאת פושעים לא תשפיע כל כך לרעה ולא תשחית כ"כ את הארץ מאשר הקבוצה ההיא של האנשים הבלתי מרוסנים; של ההוים, חצאי־משוגעים, של גאונים אשר אינם יכולים להשתלט על עצמם"... האמונה שההתפעלות היא השאור שבעיסה של החיים, האמונה, איפוא, שלחם לה במרץ ובכח כל כך רב, משתנית אצלו ל„אמונה איומה“. ההזיה, שאותה העמיד ניצשה מול השכל, ההכרה הרציונלית נהפכת אצלו פתאום „לשגעון עמוק“. והוא מזהיר בפני „הערכת־יתר של אנשים הוים, חצאי־משוגעים, המכונים גאונים“. הוא אפילו מרחיק ללכת ורואה את ה־Daimonion של סוקרטס — את הבת־קול שהיתה מונעת את סוקרטס ממעשים ידועים — כ„מחלת אֶזונים" פשוטה.

אין התהפוכות האלה ברוחו של ניצשה, הקפיצות מן הקצה אל הקצה — דבר מקרי. כנראה שישנה אצלו חוקיות מסוימת, שמקורה בשני המומנטים האלה:

היצירה הפילוסופית של ניצשה נמשכה כ־18 שנה. במשך הזמן הזה עברו עליו שני משברים, בהם הוא פשט צורה ולבש צורה. וכך אנחנו מוצאים ביצירתו שלוש תקופות שונות שכל אחת נמשכה כ־6 שנים. בתקופה הראשונה דהיה ניצשה תלמידו של שופנהאור וגנר, רומנטיקאי נלהב. רגשנות המתעלית עד לאכסטזה היא המושכל הראשון של החיים. ביחד עם שופנהאור ראה במוסיקה, וביחוד במוסיקה של וגנר, את הביטוי האחרון והמלא ביותר של כל ההויה. על המוסיקה הזו הוא אומר שאפשר להשוותה ליצירתו של הומרוס, של דנטה, של רפאֵל, גטה, מוצרט, ובהפרזה עצומה המיוחדת לרגשנותו של ניצשה הוא אומר: „זו היא גילוי אמריקה הראשון בממלכת האמנות; אך פה גילו כנראה לא רק אמנות חדשה, אלא את האמנות עצמה“. כמה חדשים אחר כתבו את השורות האלה ביקר ניצשה את ההצגות בבירות (קיץ 1876); והן עשו עליו רושם כל כך מזעזע עד שעזב אותן כמעט בבריחה, כאיש המקיץ מחלום, ומיד שנה את דעתו באופן קיצוני. הוא כותב אז את „הספר בשביל בעלי רוח חפשי" את (Menschliches, Allzumenschliches). החבור הזה שהוא הראשון בתקופה השנייה של יצירתו — תקופה בה האמין ניצשה שהוא התרפא באופן יסודי מהרומנטיקה.

ובכן הוא מתחיל במלחמתו לשכל נגד ההזיה וההרפתלות. לפני זה, כתלמידו של שופנהאואר, היה קובל תמיד בעיקר על שלא זכה להכיר פנים אלה פנים את מורו הגדול, "את היחיד הגדול באמת" ועכשיו אין הוא מדבר עליו אחרת מאשר על "מזיף-מטבעות", על "כעסן אוהב שררה", שהטבע העניק אותו במדות מכוערות מה שנוגע לתאוה, יהירות וחשדנות". תורתו של שופנהאואר נעשתה עכשיו בשביל ניצשה, "ליצור רע ועוזר, השואף למטרות בלתי-יחביבות ובלתי נערצות... כך נראה שאצל שופנהאואר נעשה החלק התחתון של העולם לעיקר העיקרים". לא פחות הוא מדבר קשות על המוסיקה של וגנר. "זו היתה אשמתי שבאתי לבירות מלא אידיאל, ובכן הייתי מוכרח להתאכזב קשה. שפע הכיעור, הסרוס, דחה אותי באופן נמרץ". הדחיה היתה באופן כ"כ נמרץ עד שניצשה נאחו בקוטב האחר ולא רק ביחסו כלפי שופנהאואר ווגנר אלא גם בעמדתו לכל הבעיות והחוויות.

בשורה הראשונה סבלה המוסיקה משינוי ערכין זה. לפני זה היה ניצשה מתלהב במיוחד מהמוסיקה. "המוסיקה היא האידיאה העיקרית של העולם". היא "הרעיון הבלתי-אמצעי" של "חיי-העולם" — כך פוסק ניצשה בחיבורו הראשון, "התהוותה של הטרגדיה" *Geburt der Tragoedie* ואז היתה המוסיקה בשביל ניצשה האמנות הראשונה; כבר בשיר העממי מהווה הגגון "את הדבר הראשון והכללי". "הגגון מוליד את הפיוט, תמיד מחדש". יתר על כן. "כל כושר הדבור" התעורר הודות לעיקרון החדש של חקוי למוסיקה". וכך מנסה ניצשה — מתוך פרוש בלתי נכון בולט של העובדות ההיסטוריות ואי-התחשבות בהן — להוכיח, שגם הטרגדיה היוונית התהוותה מהמקהלה, היינו שוב מ"רוחה של המוסיקה". והנה משתנית כל התמונה, היא נהפכת להפוכה הגמור, "אין למוסיקה צלילים היכולים להקסים את הרוח... היא משכה אותנו לדברים גסים, מתארת את אי-שביעת הרצון ואת הצער... אך מה נוראה היא האמנות הזאת, אם היא מתארת את הכעור בלי בחירה תחילה; איזה עינויים הם מיוחדים לצלילים, לצלילים הצעקניים". וכך הוא מהלל "את יחסו הזריו של גיטה למוסיקה". והיא רואה בו עמדה בעלת מעלה יתרה ורשם שלפני זה היתה המוסיקה בשבילו האמנות הראשונה והמקורית, כן היא נהפכת עכשיו להיות אצלו האחרונה...

סוקרטס, השונא המושבע של התקופה הראשונה, אותו באיכות של העיקרון האפוליני של השכל, סוקרטס, שאותו ראה אפידור כאשם בשקיעתה של הטרגדיה היוונית, סוקרטס זה, "הבלתי-מיסטיקאי במיוחד", בעל "שכל הישר הדספוט", האיש הזה שהוא מבזה את האמנות ונוהה אחר המדע המזיק — אותו הסוקרטס הוא מהלל עכשיו, "כחכם הפשוט ביותר והעולמי"; "אליו מובילים הדרכים של כל חכמי העולם השונים". ניצשה כופר בכל כשרון היוצא מגדר הרגיל. "לא קשה הוא למשד ללמד איך להעשות לסופר טוב כותב גובלות... מן הצורך הוא לעשות מאה ויותר טיוטות של גובלות בגודל של לא יותר משני

עמודים, אך כתובים בכף זארת בבהירות כזו, שכל מלה תהיה שם הכרחית". וכך ממשיך ניצשה לדבר על "העין והאוזן החריפות", מבלי להרגיש שדווקא בחריפות כזו כמו "בבהירות" . . . "שכל מלה . . . תהיה הכרחית" מתגלה הכשרון המקורי, "הגאוניות". להיפך, ניצשה משוכנע שכל יצירה מקורית, עמוקה, היא תוצאה של נסיון וחריצות. אין, אפוא, להתפלא, גם הוא רואה את ה"דאימוניון" של סוקרטס כמחלת האוזן.

ברזקופת יצירתו הראשונה היתה לניצשה תפיסת עולם אריסטוקרטית קיצונית. את מהותה של ההיסטוריה האנושית הוא רואה ברפובליקת-הגאונים של שופנהאור. "ענק אחד קורא לשני דרך החלל" השמם של התקופות והזמנים, בלי שום לב לתעלוליהם ולקור-המופתם של הננסים הרוחשים ביניהם הם ממשיכים לנהל ביניהם את שיחת-הרוח הרוממה". ב"אכסמפלרים הנמצאים ברמה הגבוהה ביותר", רואה ניצשה את "המטרה של האנושיות". ההמון ראוי למבט-עין רק מתוך היותו הערצק של הגדולים ואמצעי בשבילם" וכן, "ככה מתנגד להם"; "ביתר הדברים יקחם האופל, אותם ואת הסטטיסטיקה".

אם גם משפטו זה איננו קבוע ועומד אצלו, אלא שמשתנה להיפכו ולו הוא לוחם עכשיו במרץ הגדול ביותר. "אין לעצור בעד הדימוקרטיזציה של אירופה . . . הגיעה עכשיו התקופה של בניני ענקים (Zyclopenbauten) . . . יסודות בטוחים, כדי שהעתיד יוכל להקים עליהם את בניניו בלי שום סכנה. סוללות-אבן וחומות-מגן נגד ברברים, נגד מגפות, נגד שכנוע גופני ורוחני". הסידורים הדימוקרטיים הם מקומות-הסגר, מוסדות השומרים בפני המגפה הישנה של תאוות. ניצשה מחשיב עכשיו את כל יחיד ויחיד עד שרואה ב"הסכמת כולם" את היסוד העיקרי לדימוקרטיה. גם דהתקופה הזו השניה נגמרה פתאום בשנת 1882; התחיל משבר שהכניס את ניצשה למצב של מתיחות קדחתנית גדולה ושל התרגשות. התחילה תקופה חדשה שאת התחלתה מציין "כה אמר צרטוסטרה", בעז קיצוני חוזר ניצשה להשקפת עולמו של התקופה הראשונה ומגדיל את הגרעין הרומנטי עד בלי סוף. אמנם לשופנהאור ווגנר אין הוא חוזר; שופנהאור נשאר "זיפן-המטבעות" וגם לגבי ווגנר הוא מגיע רק בקושי לאוביקטיביות מסוימת. אך בכח כביר הוא חוזר לעקרונותיו של התקופה הראשונה ומוסיף לפתח אותם. "הפונקציות הבהמיות (animalische) החיוניות של בעלי חיים הם מבחינה עיקרונית חשובות פי מיליון מאשר כל סוגי יופי ורמת-ההכרה: אלה האחרונים הם עודפן, אם לא אמצעיהן, של הפונקציות הבהמיות. אמנם אין ניצשה מפחד עכשיו יותר שההכרה תביא לחורבנו של העולם. יש הפרש במדת כחותיהם של שניהם. "הגוף הוא שכל גדול . . . גם השכל הקטן, שאתה אחי מכנה אותו בשם רוח, גם הוא מכשיר של גופך, מכשיר קטן וצעצוע של תבונתך הגדולה".

שני גורמים הם מהווים את המקור לניגודיו של ניצשה. את הגורם הראשון אפשר לראות בעובדה שהיו לו שלוש תקופות-יצירה, שפעמים נסה

בחוקה מצד אחד לשני, בתוקף של 180 מעלות. ואת הגורם השני? לוי יש לאופי פסיכולוגי מוזר. כידוע היה ניצשה מטבעו רגשני, עדין ורחמני; כבישן, כאיש המסתפק במועט ומתנהג בטקט ובסבר פנים יפות ביחסו לאנשים, לא ידע ניצשה כל גסות וקשיות. מדת החמלה שבנפשו היתה גדולה מאד. אחר שבמשך המלחמה הגרמנית-הצרפתית של 1870-71 התברר לו שכאזרח שויצרי איננו יכול להשתתף השתרפות אקטיבית במלחמה, נרשם לטפול בבית-חולים וטפל במסירות כזו בשבויים עד שבעצמו חלה קשה. אך ניצשה לא היה מתגאה בתכונות אלה. להיפך, הוא חשב שנחוצו: להשמידן בכל מחיר, ובכן יוצר ניצשה בתקופתו השלישית תורת-מוסר העומדת בניגוד דאישיותו הוא. לא בכדי מדבר ניצשה על כתביו כעל „התגברות“ (Ueberwindung); בכתביו רצה להתגבר על עצמו. „הליקוי שלנו הם העינים בהן אנחנו רואים את האידיאל“, אומר ניצשה והוא יוצר לו אידיאל שאיננו בא להחליש, או להסיר את החסרונות של טבעו. לא! ברגשות המיוחדת הוא מהפך אותם להיות הפוכים הגמור, הפוך המוגדל והמופרז על למאד. אך הרי הוא מן הנמנע להתכחש לגמרי לאופי, ובכן אנחנו מוצאים אצלו בתקופה זו יסודות המשקפים את תכונותיו והנמצאים בניגוד גמור ליסודות אחרים, השואפים ל„התגברות“ על אפיו.

בתורת המוסר ניצשה רואה את האכזריות כמומנט אורגני, הכרחי. מיד הוא מגיע לפסגת דבריו בכיוון זה בהעמידו זו לעומת זו את הנצרות ואת „תורת מאנו“ של ההודים. „גושמים לרווחה בשעה שיוצאים מאויר בית-חולים ובית-האסורים של הנצרות לעולם זה הבריא, המרומם והרחוק יותר. מה עניה היא הברית החדשה לעומת מאנו, איזה ריח רע נודף ממנה?“ ומה ראה ניצשה בתורת מאנו שלבב אותו כך? את המלחמה הנוראה באיש-בלתי-מוליד (Nicht-Zucht-Menschen), בחברי הכתה Tochandala. „האוכל היחידי המותר לו ל- Tochandala הוא, כפי שמוסרים, שום ובצלים... אותה הפקודה עצמה קובעת, שהמים שהם זקוקים להם אין הם יכולים לקחתם לא מנהרות ולא ממעינות ולא מאגמים אלא מהבצות ומהחורים הנעשים ע"י רגלי החיות והבהמות. כן אסור להם לכבס את לבניהם או לרחוץ את בשרם, הואיל ובמים הנתנים להם בחדר הם יכולים להשתמש רק כדי לרוות את צמאונם. . . מאנו בעצמו אומר. . . „הסמרטוטים של גופות-בתים ישמשו להם לבגדים, סירים שבורים — לכלים, ברזל ישן לתכשיטים ורוחות רעות לעבודת אלהים.“ ניצשה מתלהב מזה: „הרצקנות האלה מלמדות אותנו הרבה; בהן אנחנו מוצאים את תורת המוסר הארית בצורתה הטהורה והמקורית, אנחנו לומדים מזה שהמושג „דם נקי“ איננו כל כך פשוט. הנצרות היא אמונה אנטיארית par excellence; הנצרות היא שינוי הערכין של כל הערכים האריים, נצחון הערכים של Tochandala האבנגליון של האביונים, המהפכה הכללית של רגלחצים, של נחותי דרגא, של מסכנים, בוש-גדא — נגד הגזע...“ כלום

בקראך את הדברים האלה אפשר עוד לפקפק שבניצשה נזרקה מעין רוח נבואה? ועכשי להפיכו: נפתח ב"כה אמר צרטוסטרה" את הפרק בשם "עד נשיכת עכנאי". עכנאי נשך ארץ צרטוסטרה הישן בצוארו; הוא מתעורר, צועק מכאב, ורואה את האכנעי הרוצה לברוח. "לא, אמר צרטוסטרה, לא הספקתי ליהדות לך! אתה עוררתני בזמן הנכון; עוד דרכי ארוכה". "דרכך קצרה", ענה לו העכנאי ביגון, "הארס שלי ממית". צרטוסטרה הצטחק ואמר: "כלום ראית מימין דרךון מת באחסו של נחש? קח לך חזרה את ארסך. אין אתה עשיר כ"כ עד שתוכל לתת לי במתנה". אז נפל העכנאי שוב פעם על צוארו ולקק לו את הפצע. והמוסרי-השכל של הסיפור ה"בלתי מוסרי" הזה? צרטוסטרה מנסה אורזו בדרך זו: "אם יש לכם אויב, אל תשלמו לו טובה תחת רעה; בזה תבישו אותו, אלא תראו לו שהיטיב עמכם". ודאי הוא שהתורה הזו נמצאת בקו של התורה הנוצרית; היא מראה על הרבה נמוס נפשי, על שאיפה גדולה להזהר בחבר עד כדי גבול — הבלתי-אפשרי, עד הגיע למרום הקדושה הנוצרית.

שתי המגמות המתנגדות באופן כ"כ בולט האלה הן השליטות ביצירתו של ניצשה בתקופת יצירתו השלישית. המגמה האחת מקורה באישיותו האמתית של ניצשה והשניה — בשאיפתו להתגבר על אישיותו. באופן סמלי מתגלות שתי המגמות האלה בשגועונו של ניצשה. דוסטויבסקי נסה להדגיש ולהראות, ששגועונו של בן-אדם איננו רחוק ממהותו ואיננו בלתי תלוי ממנו; בשגועון מתגלית ארצי הסטרוקטורה הפנימית של הנפש באופן יותר ברור ובכח גדול יותר מאשר במצב נורמלי. מהותו של איבן קרמזוב ורצונו מתגלים רק בדושיה שלו עם השטן, דושיה שאיננו אלא מונולוג חודני של נפשו המפוצלת והקרובה לשגועון. ניצשה גורם בסוף דצמבר 1888 להתגודדות אנשים ברחוב, בנפלו על צואר סוס זקן, עיף ורזה ובוכה על גורלו המר. זה היה הסימן הראשון של שגועונו שהתחיל להגלות. ומיד בא גם — השני. ניצשה כותב לסטרינדברג: צויתי לנסיכים שיתאספו לרומא. אני רוצה לצוות לירות בקיסר הצעיר . . . ניצשה, צור".

המגמה הזאת השניה עושה את ניצשה לסולל דרך של הנציונל-סוציאליזם. יסוד המגמה הזו היא ההכרה שה"חיים הם על פי מהותם לקיחה משל אחרים, פגיעה באחרים, הכרעת זולתו החלש, דיכוי, אכזריות, כפיה לקבלת צורות אחרות ולכל הפחות, כן לכל הפחות — ניצור. אין הניצור תוצאה של חברה מקולקלת בלתי-שלמה או פרימיטיבית, היא שייכות לעצם מהותו של החי, כפונקציה אורגנית, היא תוצאה מרצון השלטון, שהוא הוא רצון לחיים". וכך נעשה בשביל ניצשה רצון להשתלטות לחוק הקדמוני של החיים ולא רצון הקיום שעליו דבר תמיד שופנהאור: "הוא לא קלע אמנם לאמת, זה שתמיד דבר על רצון הקיום". אך ניצשה הולך בדרכו של שופנהאור בבארו שרצון ההשתלטות הוא חוק הטבע הכללי, בו מוצאים כל מאורעות העולם את ביטויים האמתי ואת

באורם הסופי. „לחוק הזה יש ריזוקף גם בנוגע לעץ ולצמח כמו שיש לו תוקף בנוגע לחיה ולבהמה“. הכול — זהו רצון ההשתלטות, כל חכמה איננה אלא דרך לפרוש את השלטון על הפצים, להביא לידי גירוי את השלטון עליהם. גם הלשון היא גילוי השלטון של השליטים; מצינים כל חפץ בהכרה מסוימת ובוה קונים אותו כביכול. כל החיים אינם בשביל ניצשה, אלא מלחמה בלתי פוסקת אכזריות, נוראה.

ובהתאם לאמונתו היסודית הזאת מעצב גם ניצשה את תורת המוסר שלו. המוסר הוא בשבילו מוסר-חילים. ברזוקף ועוז הוא מקדם את המאורעות ביובל שנים ומעצב את האבנגליון של החיל. „את השלום תאהבו כאמצעי למלחמה חדשה, תאהבו את השלום הקצר יותר מאשר את הארוך. עצתי היעוצה לכם היא לא לעבוד, אלא לחיות. לא שלום אלא לנצחון... אתם אומרים שהמטרה הטובה היא העושה אפילו את המלחמה לקדושה, ואני אומר שהמלחמה מאצילה מהוד קדושתה על כל דבר... מה זה טוב? אתם שואלים. להיות גבורים זה הוא טוב... אתם מכוערים? יהי כך, אחי. וכך תתעטפו בטפירת של הנשגב והנעלה, בטפית של הכעור!... להתמרד — זו היא מדת-אצילות של העבדים. אצילותכם היא המשמעת“.

טוב הוא כל דבר שיש לו ערך במלחמה המתנהלת בלי חמלה, כל מה שבא מתוך רגש של גבורה, כל דבר המחזק את הרצון ואת האופי. „את השדים החדשים האלה אני רואה שהם יותר גבוהים במעלה מכם; רצונו לאנשים קשים“. „כדי להיות עץ גדול הוא מוכרח להכות שרשים חזקים מסביב לאבנים קשות“. האדם צריך להיות פראי, קשה, חזק, להיות קשה כגרניט. הוא מוכרח להיות ג'כ רע. הרע הוא הכח הטוב ביותר של האדם. בהתלהבות הגדולה ביותר לוחם ניצשה את מלחמתה של האכזריות; יש לו לבן-אדם קורת-רוח בראותו את זולתו סובלים וביותר בשעה שהוא גרם להם לסבול — בזה רואה ניצשה „עקרון אנושי כביר“. אין הוא מפקפק אף רגע בעובדה שהאכזריות הולכת ונהפכת יותר ויותר לערך רוחני, לדבר אלהי. אין בשבילו „חג בלי אכזריות; כך מלמדת ההיסטוריה העתיקה והארוכה של האדם — וגם בעונש יש הרבה מחגיגות“. וכך נוצרת אצל ניצשה תמונת איש „אציל“ דוגמת „האיש המוסרי“. אצילי ומכובד הוא האיש המכבד את כחו הוא, האיש אמיץ-הלב, הקשה, האכזרי, שיש לו אמונה חזקה בעצמו ובכחו, ושהוא מרגאה בעצמו. האיש האצילי הזה הוא גם בן-חורין; בשביל ניצשה אין החופש אלא שלטון ההרגשות הגבריות האלה של מלחמה ונצחון על יתר הרגשות — על הרגש של הנאה, של אושר, של השתתפות בצער. „ההנאה מביאה לידי שפלות“. „זה מזמן שלבי איננו נמשך אחר אושר, הוא נמשך אחר המפעל שלי“. „אלהים הוא מת. הוא מת בעטיו של רגש הרחמים כלפי האדם“. „משום זה תזהרו מלהיות רחמנים“.

האיש האצילי הזה הוא נושא מוסר-האדונים של ניצשה. כניגוד גמור למוסר הזה הוא מנסח „את הסוג השני של המוסר, את מוסר-העבדים” במלים אלה: „נניח שהנאנסים, המדוכאים, הסובלים, העבדים, העיפים יוצרים יסודות מוסריים: איזה דבר הם יעריכו? ... הם מעלים את הרזונות המשמשות דהקל את קיומם של הסובלים; פה הם מחשיבים את רגש הרחמנות, את היד המושטה המושיעה, את הלב החם, את הסבלנות, החריצות, את ההכנעה, את החבה”...

במשפטים אלה מנסח ניצשה בשנת 1888 — השנה האחרונה ליצירתו — את „אני מאמין” שלו של מוסר-האדונים. את המשפטים האלה אפשר לראות כיסוד של האידיאולוגיה הנאצית. „מה זה טוב? כל מה שמגביר ומעלה באדם את רצון השתלטות, ומגביר בו את מדת כח. מה זה רע? כל מה שבא מתוך רגש החולשה... לא להיות מרוצה אלא לשאוף ליותר שלטון... לא שלום, אלא מלחמה; לא מדות טובות אלא זריות. החלשים יכולים לדכא לטמיון; זה הוא המושכל הראשון של אהבת האדם שלנו. ובכוון זה נחוץ דעזור להם. מה הוא מגונה יותר מאשר המדה הכי גרועה? הוה אומר תורת ההשרתפות בצערם של החלשים — הנצרות”... כך התהווה אצל ניצשה האידיאל של האדם העליון, בו יוכל להתגשם העיקרון של מוסר-האדונים; מתפקידו של האדם הוא ליצור מתוכו, ע”י השמדת מינו הוא וגידול מין יותר נעלה, את האדם העליון. „כל בריאה יצרה עד עכשיו בריאה העולה עליה; ואתם רוצים להיות שפל-המים Ebbe של המבול הזה ותעדיפו לשוב להדמות לחיות הארץ מאשר להתגבר ולהתעלות על האנשים? האדם הוא טבעי בששלת הנמשכת מן החיה לאדם העליון”; דרכנו הוא קדימה, מהמין האנושי למין העליון. האדם העליון הזה כלום הוא אידיאל, חזון לעתיד לבוא?

ניצשה רואה בתורתו את הביטוי האמתי של החיים, של החיים המציאותיים כמו שהם, ולא כמו שהם צריכים להיות. ובהתאם לזה מהווה האדם העליון היוצר העיקרי של ההיסטוריה האנושית, האזרח בעל זכויות היחיד „ברפובליקה של גאונים ההיא”. וכך לא קשה בשבילו להדגים את תאורו של האדם העליון בדוגמאות היסטוריות: צור, מלך השטאופים פרידריך השני, נפוליון. ביחוד הוא מתעסק בצור בורג’יה והוא מתפעל בהמצאותיו, אכזריותיו, לאותו הגבור האהוב כ”כ על ניצשה מתאים ביותר תאורו הידוע של „החיה הבלונדינית המבקשת טרף להנאתה”, של „אותה המפלצת מלאת צהלה העוזבת את המקום בו בצעה אולי שורה שלמה של מעשה רצח, הצתות, עינויים, אונס במשובה ובישוב הדעת כאילו נעשה רק מעשה הוללות של צעירים; הם משוכנעים שבמעשים אלה ניתנה למשוררים הזדמנות לשיר ולהלל במשך זמן רב”. ניצשה מאמין שבדברים האלה תפס את העיקר של „הגזע האציל”.

והמגמה הראשונה, כלום כוסתה כזה תחת המפולר, תחת הלבנה של האכזריות? לא, בודאי לא! יש מומנטים שבהם היא פורצת דרך. כך לוחם

ניצשה ברגשנות גדולה במדינה, ושוכח לגמרי עד כמה נחוץ הוא בנין המדינה הקפדני והמשמעת הקשה בשביל המלחמה. „מדינה? מה זה? כן, הטו עכשיו את אֶזְנֵיכֶם, כי עכשיו אומר לכם את מִלְּתִי עַל מות העמים. מדינה. זו היא המפלצת הקרה ביותר... הכל שקר בתוכה; היא נושכת בשנים גנובות. שקר הם אפילו הבני-מעים שלה... רק במקום שפוסקת המדינה מתחיל האדם, האדם שאיננו מיותר...”

הנביא האכזרי המכריז על רצון ההשתלטות בצורתו הכללית והקיצונית פונה לפתע פתאום בחריפות גדולה נגד רצון ההשתלטות החמרי והפוליטי. „הם רוצים בשלטון, ולראשונה את המכשיר לשלטון, הרבה כסף — אֵלֶּה העניים! ראו איך שהם מטפסים הקופים המהירים האלה! הם מטפסים אחד על השני וכן משפילים הם אחד את השני וסוחבים אותו מטה. כולם נדחקים לתפוס את כסא המלוכה: זה הוא שגעונם: כאילו האושר יושב עַל כסא המלכות! לפעמים תכופות יושב הרפש עַל כסא המלכות — וכן גם נמצא כסא המלכות ברפש. כולם הם משוגעים וקופים-טפסנים. רית עוֹלָה באפי מהאדיל שלהם, המפלצת הקרה הזו, ריח עולה באפי מכורם ביחד, אלה עובדי האלילים.”

כמו כן לוחם ניצשה ב„צדק הקר” של המדינה, כי „מעניי השופטים שלכם נבט תמיד התלִין” והברזל הקר שלו. ולפתע מתרומם ניצשה לתפיסה כזו של הצדק, שאיננה אלא העלאה כבירה של האהבה הנוצרית ושל מדת ההכנעה הנוצרית. „אֲמָרוּ אִיפֹה הוּא הַצֶּדֶק — האהבה בעֵלֶת עֵינַיִם רֹאֹת? תמציאו לא את הצדק המהפך בזכותם של כולם מחוץ לשופטים”. דוסטויבסקי רצה להמשיך את הרצורה הנוצרית דווקא בכיוון זה; כולם הם שותפים לאשמתו של היחיד ויש רשות לדונו רק לאלה שהם מוכנים לקבל עַל עצמם את כל האשמה ואת העונש המגיע לחוטא. וכן גם ניצשה מתגעגע לאהבה, הזקפת על חשבונה כִּי עונש וכִּי אשמה. לצדק בזה המשחרר זאת כל אחד ואחד מאשמה ומעונש.

כלום אפשר לתאר תהום יותר גדולה מאשר זו הרובצת בין שתי השקפות עולם אלה? וכלום אפשר להתפלא שגם ההומניסטים המשוכנעים ביותר וגם הנצינל-סוציאליסטים הקיצוניים ביותר מסתמכים עַל ניצשה?

הדברים שנאמרו כאן נותנים לנו את האפשרות להבין באופן יותר טוב את יחסו של ניצשה ליהודים. בתקופת יצירתו הראשונה התעניין ניצשה רק מעט בשאלת היהודים, אם כי בתקופה ההיא נמצא בידירות לבבית עם וגנר האנטישמי המרוגז הזה. ניצשה ידע ממקור ראשון את העובדה שאֶבְיו האמתי של וגנר, מחנכו ומפרנסו, היה רוקח יהודי בשם הביכטר, שלו נישאה גם אמו של וגנר אחר מותה של בעלה הראשון. משום זה לא יכול היה ניצשה כאיש בעל רגש עדין להתיחס ברצינות גמורה לאנטישמיותו של וגנר. נוסף לזה הכיר ניצשה באותו הזמן יהודי שהתחיל להתיידד אתו יותר ויותר. היהודי

הזה, הפילוסוף והפסיכולוג פאול ריי התחיל לאט לאט להשפיע השפעת עצומה על השקפת עולמו של ניצשה. בלי שום ספק שהתחלת התקופה השנייה ביצירתו של ניצשה היתה תוצאה גם של ההשפעה הזאת. ביחוד אפשר למצוא באופן בולט את סימני השפעתו של ריי בספרו הראשון של אותה התקופה *Menschliches Allzumenschliches* וכך יכול היה Erwin Rohde ידידו הישן של ניצשה, החכם הבלשן הקלסי ומחבר הספר "Psyche", שנעשה כמעט לקלסי — הוא יכול היה לכתוב אחר קבלו מניצשה את חיבורו הנ"ל, "אין אני יכול להבין איך אפשר להרחיק באופן פשוט את הנשמה העצמית, את נשמת ניצשה ולהחליפה בנשמת ריי".

במשך התקופה השנייה הזו התעסק ניצשה בשאלת היהודים, אִמְנֵם רק באקראי, הואיל ולשאלה זו לא יחס חשיבות עיקרונית. אופן דיבורו על היהודים בזמן ההוא הוא ידידותי מאד. כך אנהנו קוראים ב"השחר" 'Morgenroete' §205, "פחות מכל תושבי אירופה שמים הם [היהודים] בכוס עיניהם או מאבדים את עצמם לדעת מתוך ענים. אומץ לבם תחת מסוה של הכנעה שפלה, גבורתם בבזיונם (spernere se sperin) עובר על מעלותיהם של הקדושים. רצו לבנותם ע"י יחס של בוז אליהם במשך ארפיים שנה וסגירת השערים בפניהם לכל הכיבודים ולכל דבר מכובד; דחפום עמוק עמוק לתוך משלח־יד מכוער — מובן שלא יצאו משם נקיים יותר. אך נבזים? הם לא פסקו לראות את עצמם מיועדים לעינים הנעלים ביותר וכך לא פסקו לרומם וזהדר אותן המדות הטובות המעטירות את כל הסובלים והנענים; האופן איך שהם מכבדים את אבותיהם ואת בניהם, טהרת המשפחה שלהם מציינת אותם על כל האירופאים".

בסוף התקופה הזו בא הקרע בין ניצשה ובין ריי. הגורם לקרע זה היה פרטי בהחלט; בערב אחד של שנת 1882 הכיר ניצשה ברומא עלמה יפה אחת, זו שנודעה אח"כ כ"כ בשם Salome Su. אחר כמה שעות התאהב כבר ניצשה בעלמה ההיא. הוא היה משוכנע שמצא סוף כל סוף את כך האדם שיוכל להיות המבשר של תורתו. הוא התאהב בה בכל גימי נפשו ורצה מיד לשאתה לו לאשה. מתוך רצון לא לפגוע ברגשותיו לא ספרו לו ריי וסו שהם מאורסים כבר מזמן וניסו בדרכים אחרות להחזיר את ניצשה מהחלטתו הנחפזה. זה גם עלה בידם. אך כאשר גודעה לניצשה, כעבור זמן מה, האמת לאמתה, עלתה חמתו בלי קצב וגבול; הוא רצה אפילו לצאת למלחמת ביניים עם סו בחשבו אותה לאשמה בכל העניין.

לכבודו של ניצשה יאמר, שלחוייה האישית הזאת לא היו שום תוצאות על עמדתו ליהדות. אִמְנֵם עמדתו משתנית מן הקצה אל הקצה, אך הגורמים לשינוי זה הם בהשקפת עולמו. אין גם ניצשה מתחיל בתקופה השלישית שלו לבטל את היהודים; להיפך, הערכתו שהיה מעריך את היהדות כגורם

מוסרי גבוה במקומה עומדת. כך הוא אומר בספר §22 Genalogie der Moral).

אינני אוהב ארץ האבנגליון . . . כן התנ"ך זה הוא ענין אחר לגמרי. כל הכבוד לכתבי-הקודש. שם אני מוצא אנשים גדולים, נוף של גבורים ודבר שהוא כל כך נדיר בעולם: הנאיביות של בעלי לב כבירי, יתר על כן, אני מוצא עם". אך הוא חושב שעל שכם העם הזה הוא יכול להעמיס אשמה בדבר נורא, המביא כליון לעולם — בהתהוותו של הנצרות. ניצשה יצר תורה פסיכולוגית, שיש לה בלי שום ספק מומנטים פוריים ויש לה תפקיד חשוב גם במדע המודרני תורת Ressentiment. בכל כח הרגשות המיוחדת לניצשה וגודל ההגזמה שהוא רגיל בה, מנסה ניצשה את מהותה של התורה הזאת כדלקמן: מרידת-העבדים במוסר מרזחילה בזה שה- Ressentiment בעצמו נהפך להיות כח יוצר ומוליד ערכים, Ressentiment של אוביקטיבים כאלה, שחסרה להם ההגבה האמתית, ההגבה במעשים, ובמקומה הם יכולים להתנקם בנקמה דמיונית. הם רוצים אפוא להפוך את החולשה לזכות ואת האין-אונים — לטוב, את פחד-השפלות לענוה, את ההכנעות תחת ידי השונאים — למשמעת. ארץ אי-היכולת להתנקם הם מכנים בשם אי-רצון להתנקם, או אפילו בשם סליחה ומחילה. בדרך זו מנסה ניצשה לבאר מחדש את כל ערכי הנצרות, להוכיח את תכונתה השפלה והעבדותית של הנצרות. כל המדות הטובות של הנצרות אינן אלא מרד עבדים נגד הדבר החשוב באמת, נגד מוסרי האדונים של רמי המעלה. והיהודים הם הנושאים העיקריים של המרד הזה. כך מתבטא ניצשה ב"שלשלת היוחסין של המוסר" (Genealogie der Moral).

(§ 16) הרומאים היו החזקים ואנשי-המעלה שכמוהם לא היו עד עכשיו עלי אדמות, אפילו לא בחלום. להיפך, היהודים היו עם של כהנים, par excellence, בעלי גאוניות עממית מוסרית מיוחדת במינה. די רק להשוות עם היהודים את העמים בעלי כשרונות דומים, כמו הסינים והגרמנים, ואז מתברר מי נמצא במדרגה ראשונה ומי במדרגה חמישית. מי מהם נצח בינתיים, רומה או יהודה? אין הדבר הזה בגדר של ספק: נביא רק בחשבון, בפני מי משתחוות עכשיו רומה בעצמה — ולא רק רומה עצמה אלא חצי העולם, בכל מקום אשר האדם נעשה או רוצה להעשות לבן-תרבות — אם אין הם כורעים בפני שלשה יהודים ויהודיה אחת (ישו מנצרת, הדיג פטר, אורג השטיחים פאולוס ואמו של ישו המכונה מרים). זה הוא הענין בו מוצא ניצשה את אשמתה הכבדה של היהדות. הם לוחמים נגד האכזריות הנוראה של "החיה הבלונדינית" באמצעים רוחניים והומניטריים, הם עומדים לימינו של "הטוב" במלחמתו ב"רע". באותו הזמן אנחנו מוצאים אצל ניצשה גם את ההפך מזה — ניגוד עמוק בו הוא רגיל. היהודים, אותו העם של "הלב האמיץ", הם באותו הזמן גם נושאי ה"רסנטימנט", שהוא תוצאה של הנפש החלשה. ושוב שוכח ניצשה את התורה שלו שדוקא החלשים משתמשים ברגש ה"רסנטימנט", ומוצא היהודים הם העם החזק ביותר בעולם ובהם הוא רואה סכנה גדולה בשביל הגרמנים. העם החלש והבלתי-

מבוגר הזה. ואין לו דרך אחרת אלא להגן על הגרמנים בפני היהודים, „שלגר־מניה יש די והותר יהודים, שהקבה הגרמנית, הדם הגרמני זקוק (יהיה זקוק עוד במשך זמן רב) לעכל אותה הכמות של „יהודי“ — זה הוא הביטוי של האינסטינקט הכללי של הגרמנים, לא לתת יותר ליהודים מאוסטריה ומאירופה המזרחית להכנס לגרמניה“.

אָמנם אֹתָהּ „החיה“ שבָּאָה מאוסטריה ונהפכה לתלין של העם היהודי ול־אסונה הגדול ביותר של האנושיות — לא היתה יהודי. אך לכל הפחות התאמתה הערכה אחת של גיצשה. „הגרמנים . . . אותו הגזע חסר־האחריות, האשם בכל האסונות הגדולים של המזרח“.



כי משרש נחש יצא צפע ופריו שרף מעופף.
(ישעיה י"ד, כ"ט)

חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות
ותגלו למקום מים הרעים וישתו התלמידים
הבאים אחריכם וימותו ונמצא שם שמים מתחלל.
(פרקי אבות, קכ"ו, י"א)



לְחֻשְׁבוֹנָה וְכִשְׁלוֹנָה שֶׁל שִׁמְהָ

מאת ש. קושטאי

צורת החיים היהודיים באמריקה שונה בהרבה מזו המקובלת, או נכון יותר, שהייתה מקובלת בארצות אירופה המזרחית. וזה טבעי ומובן. גם צורת החיים האמריקאים הכלליים שונה ואחרת מזו שבארצות אחרות. נהרא נהרא ופשטיה. מה שאינו מובן ומתמיה במקצת הוא שאחרי כמה וכמה שנים של עיצוב שהושקעו בהם הרבה עמל ומרץ וגם שאר רוח, עדיין לא התגבשה כל צרכה והכחות מרובה בה על הבהירות ולמסתכל בה מקרוב היא נראית תמיד כמטושטשה וכל אחד יכול לראות בה מהרהורי לבו: ברצותך והרי היהדות האמריקאית עשויה כולה על טהרת הקדושה העליונה והיא שופעת חסד ורחמים וצדקה לכל הנברא בצלם אלהים וביחוד לזה שזכה להוולד יהודי ולהמצא באחת מארצות הסבל והמצוקה; וברצותך והריהי כולֵּה, על צעירה וזקניה. אדיריה וראבייה שקועה במ"ט שערי הטמיעה והריקנות הרוחנית, היהודית, בולטת מכל חרכי הוויתה. הכל תלוי במסתכל ובעמדה שהוא תופס לגבה ומפינת גישתו אליה.

א.

ראשית הופעתה של היהדות האמריקאית על במת החיים הציבוריים והרוחניים בתור קיבוץ מאוחד ומלוכד בעל משקלֵּה היתה טבועה בחותם תכניתה של היהדות „המתקנה“ בגרמנית: תיקונים בדת, שבאו לידי ביטויים המלא וגם היחידים בשיפור תשמישי הפולחן והטקסים הדתיים עד כדי חניקת נשמת הרפילה; קליטת הרוח האמריקאי לכל מאת אחוזיו והבלטתו הצעקנית כלפי חוץ, לעבר הנכרים, וכל בליעת משהו, פחות מכזית, מריח האדמה ומטעם הארץ גררה אחריה פליטתו המהירה ללא שהיית שיעור הזמן הדרוש להתעכלות והתמזגות בדם; השתייכות והתקשרות אל היהדות העולמית על ידי מתן צדקה; והירות מיוחדת בנוגע לדברים המשתמעים כנטיה כלפי התבדלות לאומית והשתדלות גלויה להראות כסיעה דתית, בחינת אמריקאים בני דת משה. בכל מעשה ופעולה, בין כלפי פנים, הללו שהיו מכוונים בעיקרם לעצם

סידור חייה הפנימיים של היהדות האמריקאית, ובין כלפי חוץ, אלה ששמשו מעין תגובה על תופעות ידועות, ברוב המקרים של אופי קטסטרופלי, בחיי היהודים בשאר ארצות הפיזור — בכל מעשה ופעולה היו ניכרים סימניה המובהקים של התכנית הנוכחית בצירוף נופך ארצי, אמריקאי, שגם הוא יותר משהיה בו משום סיגול לצורת חיים חדשים ורחוקה מהתערות וההשתרשות בקרקע המולדת החדשה, היה בו משום גלוי כשרון מזהיר לחקות, לצלם, להעתיק.

באפיקי מחשבה ומגמה כאלה היה שוטף בשובה ונחת פלג המנהיגות היהודית באמריקה. הדרך היתה סלולה וכל סטיה הימנה היתה נראית כפגיעה בעיקרים מקודשים ונתקלה בבוז ולעג, או, מה שגרוע מזה, בשתיקת אלם מבטלת ו"ממיתה".

עם חדירת קילוחי מהגרים יהודיים חדשים מארצות מזרח אירופה והתרכזות גושים כבירים בערים הגדולות התחילה מתקמת על רקע הציבוריות היהודית מלחמה חשאית, שעדיין היא הולכת ונמשכת בצורה זו או אחרת, בין שני כחות מתנגדים: בין "המערביים", היאהודים, שראו את עצמם, בזכות כניסתם הקדומה ומוצא תרבותם המערבית הגבוהה כביכול, כעיקריים לכל דבר ולפיכך גם כן כשמנה וסלתה של היהדות האמריקאית המתארגנת, ובין ה"מזרחיים", יהודי רוסיה ופולין ועוד, שעם כל בערותם וגסות רוחם וחוסר ישעם, כפי שסומן אפיין של "הבריות העלזות הללו על ידי הראשונים, לא רק שלא הרגישו עצמם גרועים ונמוכים מן המערביים בבחינה יהודית-אנושית, אלא שעוד "העיוז" להתייחס בינם לבין עצמם מתוך ביטול אל התנפחותם והתרברבותם הגבוהה של ה"דייטשען" וציפו בחובי לבם לשעה הרצויה, שעת התגלותם עם כל עוצם רוחם, כשרונותיהם ותכונות נפשם האמתית. עוד נראה להם — זהו הפתגם שהיה רווח אז ושגור בפי כל מהגר מזרחי חדש.

המלחמה, כאמור, היתה חשאית, חבויה בסתרי הלב, מתאזרת עוז ומתכוננת לקראת התפרצות גלויה, ובינתיים הוסיפו המערביים לשאוף להשתלטות מוחלטת על המזרחיים בהשתמשם לשם כך באמצעיהם המנוסים והמקובלים: נדיבות לב, הדרכה והגנה. המזרחיים, בהרגישם עדיין ברפיון כחותיהם, הרכינו את ראשם ונתנו לאלה לשמש להם מנהיגים ודברים ולייצגם כלפי פנים וכלפי חוץ. ברם, תיכף להתבססות מצבם החמרי והרגשת קרקע מוצק תחת רגליהם, התחילו מגלים סימני מרד כלפי מיטיביהם ועשו כמה נסיונות, ואחדים גם מוצלחים, ביחוד בנוגע לסידור חיי הרוח, להשרת חרר מאפיטרופסותם. ההתקוממות היתה בת שתי פנים: רוחנית וחילונית, "מדינית". הרבה מן המזרחיים, ביחוד אלה שהצליחו לעלות בסוף החברתי להגיע לידי דרגה רמה בבחינה החמרית, הושפעו אִמנם בהרבה מדעותיהם, וביחוד מדרכיהם ומנימוסיהם של המערביים, אלא שחשו מעין השפלת ערך והנמכת קומה להיות מונהגים על ידי אחרים, שמתענם הרוחני והחמרי אינו גדול ביותר משלהם. ההתנגדות מצד

אלה לא הירגה איפוא מכוונה כלפי השיטה והסדר הקיים אלא רק כלפי ריכוז השלטון והדברות בידי אלה, שהתחילו מהווים בינתיים מיעוט פוחת והולך ביחס לגידול מספרם המתמיד של המזרחיים. המערביים, שהכירו ב„שואה“ המתקרבת וחששו להצטמצמות היקף השפעתם, התחכמו והעניקו את „המורדים“ בשויון זכויות גמור: אדרבה, שערי היכל קדשנו פתוחים וכל הרוצה להכנס ולעבוד בעד ה- wohl cause יבוא ויעבוד. מאז טושטשו במידה ידועה התחומים בין מזרחי ומערבי וכל מי שזכה ב„מאה“ נעשה לבעל „דעה“...

קשה וחמורה מן הראשונה, החילונית, היתה ההרזנגדות הרוחנית מצד אלה, שנפשם לא נתערטלה עדיין מערכי היהדות הנושנים ונכספה וגם כלתה להמשיך בטוית החוט המסורתי, אפילו אם בשינוי צורה קצת. הללו לא שאפו לשלטון ולמנהיגות, אלא שלא מצאו קורת-רוח יתרה במתן צדקה ופדיון שבויים בלבד... הם חפצו לא רק במעשים וקיום מצוות, שיש בהם כדי לעודד ולקיים אחרים, אלא גם בלחלוחית שבמצוה ובמאור שבמעשה, שעל ידם גם נשמת העושה מתעודדת ומוארת באור עליון. באחת — הם חזרו אחרי תוכן נפשי, גרעין יהודי, בסדר חייהם החדש.

המערביים, שהודות להתרחבות חוגם על ידי הצטרפותם אליו של כמה משועי ישראל החדשים, התחילו רואים את עצמם כמנהיגיהם ופטרוניהם המושבעים התמרמרו וירגנו בהיכליהם: כל עיקר עבודתנו אינו בא אליה לשמש אותם. את „הירוקים“ הללו, לחנכם ולהאיר עליהם מנוגה התרבות המערבית — והללו, לא די שאינם מכירים לנו תודה, אלא שעוד מוסיפים להחזיק בהבליהם ורוצים לטערץ אותם בארץ מכורתנו החדשה. אולם, אחרי שנוכחו ושוכנעו על ידי כמה וכמה „מעשים להכעיס“ כי סרבנותם של אלה היא קשה כחלמיש, אינה נתונה לווייתורים ובאמצעי כפיה לא יוכלו לה, הלכו וזיכו את „המורדים הרוחניים“ בשלטון בית מלא: לכו והתנהגו כאוות נפשם. אין אנו באים לכפות עליכם עול של דעות וגימוסים חדשים. אדרבה, מוכנים אנו לעמוד לימינכם ולסייע לכם בכל מה דאפשר מבלי להתערב בענייניכם הפנימיים. רצונכם בישיבות — נמצא לכם את הסכומים הדרושים. אי אפשר לכם בלי תלמודי-תורה ובתי ספר עבריים, — נשתדל למלא גרעונות התקציבים. באחת — בני חורין אתם להצטמצם בתוך עולמכם הרוחני ולחיות כרצונכם. ברם הדברות הכללית, הנציגות הראשית של היהדות האמריקאית, תשאר בידינו, ויען שמצב היהודים בארצות הברית, המדיני והכלכלי, הוא איתן ומבוסס פחות או יותר, שוב אין לנו לדאוג אלא לגורלם של אותם היהודים בארצות הגולה, שזכויותיהם המדיניות מתקפחות ומצבם הכלכלי מתערער מיום ליום.

השיטה ה„יהודית“ הזאת, אם לתפוס לשון מקובלת, לא רק שלא נרתחסלה ולא חלו בה שינויים יסודיים בהתאם לתמורות העתים, גידול האוכלוסיה היהודית באמריקה והתרבות צרכיה הרוחניים, התגברות השנאה לישראל בכל ארצות התפוצה והתגבשות ההכרה בצורך פרטון יסודי לבעיות פנים ובעיות חוץ, אלא

שעוד הצליחה לצאת מתחומי צמיחתה הראשוניים, לחרוג ממסגרותיה ה"יאהו" דיות" המצומצמות ולהתרחב ולהתבצר בהסתכלות עולמית היהודית של כל "אדירי" ישראל שבכאן. סיוע, עזרה, תמיכה — כן, בחפץ לב, אבל רק בתור רטרופה ארעית, פתרון חלקי — תחבושת לפצעים מגולים שותתי דם ופת לחם לנפוחי כפן.

ב.

עם סיום המלחמה העולמית וכריתת ברית-השלום הורסלי התחילה אצל היהדות האמריקאית הכרת חשיבותה וגודל עוזה בנוגע לסידור חיי היהודים בארצות הגולה וגם בארץ ישראל. הלא בהשתדלותה הובטחו זכויות המיעוטים, הודות להתערבותה בגלוי ובסתר נתקבל ואושר המנדט על ארץ ישראל ובנדבות כספה הוקמו במידה ידועה הריסות היהדות המזרחית והונחו אבני היסוד לבנינו של הבית הלאומי. את כל המעשים היפים האלה זקפה על חשבונה, על חשבון מרצה, עשרה, מעשיותה, רוחב מבטה, גודל רוחה וכשרון הדברות שחוננה בו. היהודי האמריקאי הוא מטבעו ענוותן, צנוע, מעלים על מדותיו התרומיות ומשתדל להצטמצם ולהתכווץ דוקא בשעה שאחרים מצביעים על גודל מעשיו. אולי יש בזה משום גנוני יהירות אצילית, עילאית... ברם, כשהוא מדבר באופן סתום ובשם ציבור היהודים באמריקה אזי אינו נזהר מלהפריז ולהפליג בשבח המעשים שנעשו ומתוך הטעמת אותם הטעמים דוקא, שהשתתפותו במימושם גלויה וידועה לכל.

תסביך עילאות זה, שטופח אצל היהדות האמריקאית על ידי מנהיגי המושבעים ושגם מנהיגי הציוניות העולמית עזרו במידת מה בגידולו והתבצרותו, הביא לידי תוצאות שונות, טובות ורעות, שקשה לקבוע בדיוק למי מהן תנתן ההכרעה. מצד אחד עצמה וגברה אצל תחושת האחריות כלפי יהודי שמחוץ לארצות הברית, וכל נחשול של מצוקה שעמד על היהודים הכה גלים בלבה וורזה למעשים ופעולות, שהיה בהם בכדי להמתיק במשהו את מרידות גורלם. אורגנה בכל הארצות רשת של ועדים להמצאת סיוע חמרי, קובצו והוצאו מדי שנה סכומים עצומים, שהגיעו לפעמים לידי גובה הדמיוני, סודרו הפגנות מחאה פומביות נאדרות, שולחו מלאכיות שונות לאנשי שלטון ושררה, הנראים כאוהדים לנו ומרגישים בגודל אסוננו הלאומי ומשתתפים בצערנו, באחת: נוצלו ניצול מובהק כל שלשת דרכי ההתגוננות שלנו הידועים: דורון, תפלה ו"מלחמה". בנוגע לשימוש בשתיים האחרונות, הדעות, אמנם, מפולגות: הללו מפלגים בחיבורן, והללו מבטלים את ערכן, המעשי והמוסרי, בהחלט. ברם, בנוגע לראשון, דורון, סיוע, הכל מודים שאין ערוך לגודל חשיבותו בשביל המעונים ורצוצים. סיוע, אם הוא מסודר כהוגן, ניתן לצרכים חיוניים ואין משוא פנים ופניות אישיות, מפלגתיות, נהוגים בחלוקתו, מלבד התועלת הממשית שהוא מביא לזקוקים לו, עלול הוא גם כן לפחת רוח חדשה ולטשטש בהרבה את

ההרגשה של אולת יד וחוסר ישע ולא לתת לתועלת היאוש את שארית כחותיו הרוחניים של המעונה ה"נצרך".
אולם יש גם צד אחר למטבע.

היהדות האמריקאית, — בתוקף מספחת האיבה לישראל, שפשתה וגברה מיום ליום בארצות אירופה והביאה אליה על מצבם המדיני והכלכלי של היהודים הנחיתים בתוכן, ותודות לשנות הגיאוריה החמרית המועטות, שנתברכו בהן ארצות הברית, — התחילה מביטה על עצמה כעל אפטרופסה ופטרונה של האומה, כעל זו, שנתמנתה מאת ההשגחה העליונה להשגיה בשבע עינים על שה פזורה, לשמור עליה שמירה מעולה מחמת המציקים, לפרוש עליה את כנפי חסדה הרב, לדאוג לצרכיה, החמריים כרוחניים, ולפקח אפילו על אירגון חייה הפנימיים. ובידוע שפיקוח הבא מתוך התנדבות מעמיד בהכרח את המפקח כמה וכמה דרגות מעל לגובה המפוקחים, מפתח בלבו הכרת שלימותו המוחלטת, ללא כתם ורבב, בחינת טליית שכולה תכלת, אינו גורס התערבות בעניניו, ועבודת חסיוע בעצמה, שבזכותה עלה לגדולה, נעשית לדבר שבשיגרה, למעין פרעון חוב שאין להמלט הימנו — היא נעשית לפילנטרופיה עם כל התכונות המיוחדות שלה: חוסר יחס נפשי, אינטימי, אל הדברים הנעשים בכספה, צימצום הראיה בתחומי השעה, ההיום, ללא יכולת וללא רצון להציץ לפנים מן הקלעים ולהקשיב ללחש המתרקם בנבכי המחר, הליכה אטית ומחושבה במשעולים דרוכים והעדר דמיון והעפלה הדרושים למפעלי יצירה נועזה ולדורות. באחת — היהדות האמריקאית, על כל המעמדים, הכתורה והמפלגות שבתוכה, הולכת ונעשית למכונה אדירה עם מגננון רחב ומסובך, הרואה את תכלית קיומה הלאומי בהמצאת סיוע, בצורה זו או אחרת, לאחים נענים ומדוכאים.

השיטה היהודית של ריכוז כל הכחות והכשרונות לשם הגשת תמיכה ארעית ל"אחים עלובים" והזנחת אירגונה הפנימי של היהדות האמריקאית והתעלמות פלילית מצרכי הרוח שלה — השיטה הזאת נחלה את נצחונה הגמור והמלא.

ולפתח נצחונה רובץ כשלונה עם כל הכרוך בו.

ג.

עם עליית היטלר על כסא הרודנות, שגררה אחריה חורבן היהדות הגרמנית, התחילו מתעררים ביהדות באמריקה אחד אחד יסודות האמונה והבטחון בהתמדת קיומה המבוסס בכל הבחינות. נודעו משהו בתוך עמקי נשמתה והתחילה רואה את עצמה משום מה כתלושה, נטולת און פנימי ומשוללת השפעה. ועם פרוץ המלחמה הנוכחית, כשהוטלה עליה מאת גורל היהדות העולמית האכזרי אחריות לאומית יוצאת מן הכלל, וזקוקה היא עכשיו יותר מאשר בכל שנות קיומה, לכחות נפשיים, לשאר רוח, מעוף הדמיון והארה

עליונה, חזיונית — דווקא עכשיו הגיעו לה ימים קשים ורעים בבחינה הרוחנית שלא היו אצלה דוגמתם. היא מזועזעת עד יסוד הוויתתה. נסתחפה שדה. היא נתרוקנה פתאום מתכנה העיקרי — אולי גם היחיד — הצדקה. הצדקה היא אָמנם מידה יפה, אבל אין בה שום בכדי למלא את הריקניות שבלב. לפנים ראתה בה הכל, את תכלית קיומה הלאומי, ועכשיו אינה רואה בו אלא כח מוסרי, חובה אחראית. לפנים מצאה סיפוקמה, מעין הרגעת המצפון היהודי בהקמת בתי כנסיות ו"מרכזים" נהדרים, בסידור נשפים וכירות למטרות ציבוריות, בקריאת כינוסי מיסדר ומפלגה שנרזיים, ולפעמים גם בביקור אספות ציוניות, והיום התחילו כל הדברים היפים האלה לשעממה ולהלאותה. פג טעמים הקודם. היא כמהה ונכספת עכשיו אחרי משהו אחר ושונה שלא בוטא עדיין במלוא הפה — משהו מרווה, מעודד ומרגיע את הרוח. ואין מי שיגיש לה את הנכסף, אם בצורה ברורה ומסוימת או בדמות חזון לבאות... הטפות הראביים המסולסלות היו לה לזרא. אין בהן כדי לחמם, להלהיב ולרומם את הנפש. אין בהן מאש קדושה של ההכרה העליונה, הנולדת מתוך חווית כאב, התלבטות הרוח וחתירת המחשבה לחוף תברי והגלוי, זו שביכלתה לשכנע ולורז לפעולות. רוב רובם של הראביים אין להם ולדברים המתמלטים מתוך פיהם ולא כלום. פשוט אינם מאמינים בהם. הם נואמים לא מתוך כורח פנים, אלא מתוך אונס חוץ, משום שלכך נתמנו וזה עיקר תפקידם. השפעת הראבי בבחינה רוחנית על אנשי קהלתו היא מצומצמת, וקלושה. איש לא שינה ולא ישנה את סדר חייו ומהלך דעותיו אף במשהו הודות לנאומו הראבי, המומטרים עליו תכופות בשצף עז ובסערת רוח. יותר משהראבי משפיע הוא מושפע, מסתגל אל נימוסי התקופים ומאבד לא לאט הרבה משובו, מרכושו הפנימי ואשו הולך וכבה. ראביים בעלי שאר רוח ותקיפים בדעתם, שאינם חתים לומר את אשר עם לבבם, הם חזיון נדיר ונער יספרם. הלא אין איש שיכחיש בעובדה המדאיבה הזאת: בכל ארצות התפוצה אין מספר גדול כל כך של "מנהיגים רוחניים" כמו אצל קיבוץ היהודים באמריקה — ואין קיבוץ יהודים, יותר או פחות עצום במספרו, בארצות הגולה שיהיה כל כך ריק ונבוב מערכים לאומיים ונטול חוסן עבר-רוחני ותועה במשעולים זרים כזה שבארצות הברית. הלא זכורים לנו עדיין הימים שרב גדול בעל אישיות תקיפה ושופעת אור תורה ודעת היקף הערצתו והשפעתו היה רכופות מתרחב ויוצא מתחומי עיירתו וקהילתו ומקיף את כל קיבוץ היהודים שבארץ מגוריו, ולפעמים גם מחוצה לה. לדבריו היו מיחלים וחרדים ומי שזכה לחזור עליהם ולהעלותם על שפתיו בסגנונם ממש הלא הרגיש אחד מששים שבהתקדשות הנפש והתעלות הרוח. כגון, אצל קיבוץ יהודים, ההולך ומתקרב אל המספר העצום של חמשת מיליון נפש (כן ירבו), לא נשמע שיזכירו את שמו של ראבי זה או אחר בקשר עם איזה מאמר או פתגם חד ושנון, שזוהר עליון, של תורה וחכמה יבהיק מתוכו. לא נשמע שיהודים יתלחשו ביניהם

על ראבי אחד שהוא קדוש וטהור, התלחשות שכזו, שהירגה שכיחה ורווחת בכמה וכמה עירות בפולין וברוסיה והיתה מחממת את הלב, מלהיבה את הדמיון ומעלת את ערך הרבנות גם בעיני אלה שלא נזדקקו לה ביותר — לא שמעה אותה עדין און אדם כאן. אלמלי היו ראביים כאלה היינו יודעים על מציאותם, היו מתלחשים עליהם כאן, במקום שלטונה של ה"שיטה" הידועה, יותר משהראבי רועה את צאן קדשיו, מנהיג ומדריך וסולל נתיבות כביכול לרוח קהילתו, הוא "פועל ציבורי", כרוז לכינוסי נשים ונשפים ומחולות, ולפיכך אין השפעתו ניכרת. הרבנות כמעט שבטלה וזו, הראביות, שתפסה ותוססת את מקומה חדלת אוגים רוחניים היא לעצב צורה, לטבוע חותם ולפחת רוח חיים בעצמות היבשות. אפילו לשם מלוי תפקיד של כוהנים במובן אחד העמי אינם מוכשרים. הלא רובם אינם אלא פרחי כהונה, אפרוחים, שזה רק נתפקעה עליהם ביצתם.

ודווקא עכשיו, יותר מאשר בכל השנים והזמנים, זקוקה היהדות האמריקאית קצית לגדולי רוח, לדברים מסורים ונאמנים — לאנשי חזון ומעש, וחזון יותר ממעש.

משום שהיהדות האמריקאית לא הוכנה ולא הוכשרה לקראת בואה של השעה הגדולה והחמורה הרת תמורות גורל האומה ושידוד מערכות חיה. ולפיכך גדולה המבוכה וקשה ההתלבטות ורב הוא בלבול הדעות בין שורות המנהיגות הרשמית של היהדות האמריקאית.

ד.

מי הם מנהיגי היהדות באמריקה? לא הראביים. אם דברים בעלי ערך לאומי-רוחני הולכים ונעשים פה, אם מורגשים סימני חיות לאומית-תרבותית, אז לא באשמת ה"כלי-קודש", אלא הודות לעמלם, וחזון לבם של ה"הדיוטים", ודווקא של אלה הנראים כ"ירוקים" ושהמנהיגים המושבעים ביחד עם הראביים מצליפים בהם תכופות מבטי זעם וביטול. אלה הם המכנסים אספורי פומביות, ולא לצרכי הפגנה ותעמולה בלבד, מתקהלים ומועזעים את הירוקה שעל פני ביצת החיים היהודיים שבכאן. הם השאור שבעיסה בלוסה זו ששמה יהדות אמריקאית. ואפילו דברים הנעשים לכאורה בידי העיקריים, התרקמותם, ראשית צמיחתם וגידולם, עולים במוחם ה"זריים". כשהללו כאן, כשרוחם מרחף על פני איזו תנועה, אז היא "מתנועעת", שופעת חיים ועוז, עם הסתלקותם של אלה, או במקרה שהשתרשו באדמת אמריקה השתרשות יסודית, אידיאולוגית כביכול, אז ניטלת נשמת התנועה והיא מתהפכת למכונה. הסתדרות הציוניים הכלליים התאמרקה ורכשה לה דרכי העבודה האמריקאיים — ושוב אין בינה ובין מוסד אחר לקיבוץ כספים ולא כלום. עמולת און ורצון היא להשפיע אף במשהו על מהלך חיי התרבות העבריים. לא יכול לפחת בה רוח של חיים

אפילו נשיאה הנוכחי, שהוא בעל שאר רוח והוגה דעות עבריות ושבבחינה ידועה משתייך הוא יותר לסוג „הזרים“ מאשר ל„עקריים“. בית הספר העברי, שנוסד בעמל רב על ידי ה„זרים“ ושהושקעו בו הרבה מרץ ומסירות ושהתפתחותו עוררה בלב הרבה תקוות יפות — עם כניסת ה„אמריקאים“ והשתלטותם בתוכו התחיל מתדלדל ומתרוקן מתכנו. קומץ של יהודים „זרים“ — מפלגת פועלי ציון-צעירי ציון — שמספר החברים הרשומים שלה מגיע לערך אלפים איש, מפתחת באמריקה, באדמת טרשים זו, לעבודה רחבה ומקיפה ומעבירה מדי שנה לארץ ישראל סכומים עצומים, הבאים מכיסם של פועלים, חנונים, זבנים, רוכלים ועוד — כולם „אנשים פעוטים“ ו„זרים“, שזכר המולדת הישנה לא נמחה עדיין מלבבם. ומפלגה קטנה זו מוציאה שני עיתונים, אחד באידית ואחד באנגלית, הערוכים בטוב טעם ודעת ושלֹא היו דוגמתם אצל ההסתדרות הציונית אפילו בשנות הזוהר שלה, כשקופתה היתה מלאה כסף תועפות, שנתפור כמוץ לפני הרוח. ויפה כחה של מפלגה זו להשפיע בהרבה בחינוך גם על מהלך עבודת אחותה הגדולה, ואלמלא היא, המשפיעה עליה בעקיפין ובמישרין, היתה מתערטלית גם משארית רוחה הדל המפעפע עוד בתוכה. והעתונות האידית, שעם כל המגרעות שבה הלא עשירה ומגוונה בתכנה ומאלפת היא לכל הדעות בזכות מי תתקיים כאן? והעתונים העבריים והספרים העבריים והאידיש והתיאטרון האידי ובתי הספר העבריים והאידיש לסוגיהם וגוניהם השונים והישיבות ועוד כמה וכמה מוסדות של ערך לאומי תורני תרבותי על ידי מי נוצרו ומיהו המקיים אותם? שום ה„זרים“, המהווים ביחד עם ה„אוהדים“ וה„תומכים“ והנגררים אחריהם פחות מעשרה אחוז מאוכלוסית היהודים באמריקה, ואלה הדברים, בית הספר, עתונות, ספרות ותיאטרון, הלא סימניו המובהקים הם של עם הם והם הקובעים את צורתו ומשויים לו דמורז ומיחדים אותו יחוד לאומי ותרבותי ורק בהם ועל ידם יכול הוא להמשיך את חוט הוויתו הצרכים הללו דווקא אינם נכנסים לתוך תכניותיה המרובות של המנהיגות הרשמית. השיטה הישנה, שנתקדשה כבר קדושת מסורת, אינה גורסת אותם והרבה „גדולים“, הרואים עצמם כפרנסים בישראל, מביטים עליהם בעין רעה ממש מתוך חשש שמא חלילה יחול על ידם לקוי קל בזוהר אמריקאותם של היהודים והתבדלותם הלאומית תובלט עוד יותר.

והוא הדין בנוגע למתן צדקה, המשמשת יסוד ראשי בתורתם הלאומית כביכול של ה„מנהיגים“ ושמרבים להתגאות בה והנזקפת כולה על חשבונם של גדולי ההון ושעל ידה מוצדקות גם כן השתלטותם על היהדות האמריקאית וזכורם לדבר בשמה ובשם כל היהודים שבארצות הפזיזר. גם כאן, מתוך הפרזה בשבח „צדקתם“ הגלויה והקולנית של אלה, הנעשית בעתים הקבועות לכך ומתוך תכסים צעקניים, מתעלמת מן העין „הצדקה“ החשאית והמתמידה של „היהודים הפעוטים“, ה„זרים“, התומכים באחיהם, שמעבר לים בכל שעה

ובכל יום ושבזכות התמיכה הזאת התקיימו בפולין ומרזקיימות עכשיו בהרבה ארצות אחרות עשרות אלפים משפחות יהודיות. במדינת פולין לא היתה אף עיירה אחת שחלק הגון מאוכלוסיה היהודים לא התפרנס, גידל אֶת בניו והשיא את בנותיו ותמך במוסדות העיירה בכספים שנתקבלו בקביעות מקרוביהם שבאמריקה. בתי ספר למאות הוקמו בפולין ונתכללו בנדבות הכוללים והמסדרים הוצירים שבכאן, שנוצרו לכתחילה לתכלית זו. מיסדר אצל „הזרים“ כל עיקר הוולדו וקיומו אינו בא אלא לשם מטרות נעלות, לשם קיבוץ כספים בין חבריו ולתמוך במוסדות העיירה שבאו משם. הרבה מן „הזרים“ לא רק שמעבירים את פרוטתם החשוכה האחרונה לקרוביהם שמעבר לים, אלא גם מרכיבים על גבם עול של חובות ובלבד שיוכלו לסייע להם במשהו. ואלמלי אפשר היה להשיג מספרים מדויקים בנוגע לסכומן של שרני הצדקות הללו, הגלויה והחשאית, אזי היה מתגלה שהאחרונה היא המכרעת. וגם ערכה ומשקלה הפנימיים, המוסריים, גדולים פי כמה מן הגלויה, שבאה בעיקר בשעת אסון ומצוקה בלתי שכיחים, קטסטרופליים, ויש בה גם משום מתן שכר למשתתפים בה: פרסום וכבוד. בעוד שבחשאית היא צנועה ושקטה, אינה מכריזה על עצמה ואינה דורשת אף תשלום של משהו וכולה נובעת מלב חם ומרגיש וכואב, הנכון לשאת בסבל את נענה ולעמוד לו בדחקו לא יום ולא חדש אלא שנים רצופות.

אין מכוונת הדברים האלה להמעיט את דמות הצדקה הגלויה ולקפח את שכרה. ראויים הם בלי תפונה היהודים הנדבנים, ביחוד אלה הנותנים ביד רחבה ופזרנית לכל אותם השבחים והתהילות המומטרים על ראשם. ברם, כשבאים הללו וכובשים בזכות מתן אחד או שנים את היהדות האמריקאית, מבלי להשתתף אף במשהו בביצורה הפנימי ובגילוף צורתה הרוחנית ואין לבם חרד לשמירת יעודי האומה וקניני רוחה בתוך קיבוץ היהודים הכי גדול שבעולם — כשבאים בעלי „השיטה“ ומדברים בשם היהדות האמריקאית ובשם כל היהודים ומכריזים על עצמם כעל נציגותה המזוכה היחידה של האומה העברית ורוצים שגורלה יחתך על פיהם, ועל פיהם בלבד, מן ההכרה הוא שנבוא ונאמר להם: עם כל הכבוד והיקר שלבנו רוחש לכם על מעשי הצדקה היפים שלכם מוכרחים אנו לצערנו הרב להודיעכם שלא ייפינו את כוחם לדבר בשם היהדות באמריקה ואין לכם הזכות והרשות והתכונות הדרושות לכך מוטב שתסלקו את ידיכם מרצון מדברים וענינים, שחיי האומה וגורל עתידה תלויים בהם. דייכם שזכירתם לשמש את האומה בהונכם. גם זו זכות גדולה היא לכם...



בַּמִּדֶּע וּבַסְּפָרוֹת



ה"ר נִסְחָן טוֹרֹב

(לעלותו לארץ ישראל)

מאת ל. חריף

הד"ר טורוב נתמנה עכשיו לפרופסור באוניברסיטה העברית שעל הר הצופים ובקרוב הוא עומד לעזוב את אמריקה — אחרי שהותו כאן כעשרים שנה — ולעלות לארץ. כל מקום שגלה טורוב שכינת החינוך העברי גלתה עמו ומן הראוי הוא על כן, לסכם את מפעליו בשדה החינוך והספרות העברים בארץ זו.

למרות זאת שהחינוך תפס תמיד מקום הכי חשוב בחיי עמנו, למרות זאת שחובת הלימוד נהוגה אצלנו מאות ומאות שנים והבורות היתה חזון תדיר מאד בחיינו, למרות כל אלה לא משכה תורת החינוך את לבות חכמינו ביותר ומעטים הם מאד בינינו (וגם בעבר היו מעטים) אלה שהקדישו את חייהם לחינוך ושהצליחו במקצוע זה. אחד המעטים האלה בדורנו זה — והמעולה שבהם — הוא הד"ר טורוב.

מקובל הוא שרק אלה המחנכים המאמינים שבטוב העולם גדון כלומר בעלי השקפה אופטימיסטית, הם הם המסוגלים ביותר להצליח בעבודתם. איני יודע אם נכונה היא דעה זו בכלל אך אם גם נכונה היא אז טורוב הוא יוצא מן הכלל. טורוב רחוק הוא מאד מהיות אופטימיסטן. הפילוסופיה הקודרת של שופנהאואר השפיעה עליו בהרבה והטביעה את חותמה על השקפת עולמו⁽¹⁾. שמחת החיים התמימה והארת פנים ליקום — אינן מתכונותיו של טורוב ובכל זאת הצליח בעבודתו החינוכית מאד.

(1) „פרקי חיי ספר טורוב.

טורוב היה אצלנו מ„הראשונים“ שנסו לקבוע יסודות חינוך בריאים. שאלת החינוך הלאומי היתה אצלו לשאלת כל השאלות כי בה תלויה תחיתנו הלאומית. מטבעו הוא אדם צנוע ואינו מ„יודעי תרועה“. כמחנך אמתי יודע הוא ומבין שלא ברעש כובשים את הלבבות אלא בחינוך אטי ובטוב טעם ושכל מהפכה זקוקה היא להכשרה פנימית נפשית, ולהכשרה זו — הכשרת הלבבות — שאף כל ימיו. אדנות משאיפותיו העיקריות היתה לבסס את החינוך הלאומי על יסודות המדע החדש. הוא הוא שיצר, בעזרת חבריו המורים, את תכנית הלימודים לבית הספר העממי לבנות ביפו ותכנית זו שמשה אחרי כן למופת לכל בתי הספר בארץ ישראל והשפיעה גם בהרבה על ברזי הספר שבגולה. שאלת התכנית היא בעצם הדבר שאלת כל החינוך כולו.

וכשמסבות החיים הביאו את הד"ר טורוב לארצות הברית נטה מיד את שכמו לשאת בעול החינוך העברי בארץ זו. למרות שאיפותיו האידיאליות נחן טורוב בחוש של מעשיות ומעשיות זאת היא המלמדת אותו תמיד להכיר את תנאי החיים שבהם הוא חי ולהבדיל בין האפשר והנמנע. הוא למד לדעת את תנאי החינוך באמריקה, עמד על לקוייו השונים, על אלה מהם שהם „מחוייבי המציאות“ — המציאות האמריקאית — ועל אלה שאין בהם משום „חיוב“ כלל אלא שכך נקבע הדבר מראשיתו ושאף לתקן ולשפר את החינוך העברי בארץ זו עד כמה שזה רק בגדר האפשר.

אחד מן הצרכים הגדולים שהיה מורגש כאן ביותר לטובי המורים העברים היה הצורך בבמה דמוקטית ספרותית. שאלת החינוך העברי באמריקה מסובכת היא מאד ודורשת בירור וליבון מיוחד. המורה העברי באמריקה נתקל בעבודתו היומיומית בפרובלימות שונות הדורשות עיון, דיון, ברור ופתרון והצורך בעתון חינוכי שיאיר אור על „שבילי החינוך“ היה גדול מאד. אָמנם נעשו נסיונות לפני זה ליצור במה כזו אבל מסכות שונות לא הצליחו עד שבא הד"ר טורוב והצליח. הוא יסד את הירחון הפדגוגי „שבילי החינוך“ וערך אותו במשך שננים. תעודת הירחון הזה היתה ללוות את המורה העברי באמריקה על דרך עבודתו הקשה ולהקל לו עבודה זו עד כמה שאפשר. משנתו של הירחון היתה קב ונקי. בעיות החינוך וההוראה העבריות התבררו והתלבנו בירחון זה ברצינות והמורים העברים היו מטים תמיד את אָזנם כאפרכסת לכל מלה שנשמעה מעל עמודי הירחון הזה.

בעית התכנית — תכנית לימודים לבית הספר — היא אחת הבעיות הקשות בחינוך בכלל ובחינוך העברי ביחוד כי בתכנית הלימודים של בית הספר מתבטאים לא רק המצב התרבותי של הדור אלא גם שאיפותיו היסודיות והאידיאליות. ביחוד קשה היא קביעת תכנית לימודים לבית הספר העברי באמריקה היות ומסורת חיונית הנובעת מתוך רִנָּאי חיים קבועים ומשומרים אין עדיין בארץ זו. טובי המורים והמחנכים העברים באמריקה התחבטו הרבה בשאלה קשה וחשובה זו. הד"ר ניסן טורוב נכנס בעוכי הקורה של

בעיה זו והשתדל להעיר עליה אור". טורוב דורש מעורכו רכניות המקבלים עליהם תפקיד אחראי זה שלא יסתפקו בסברות ובמסורת בלבד אלא שיבררו תדלילה את העיקרים והיסודות שעליהם נשענות הצעותיהם. לדעתו צריכה תכנית הלימודים של בית הספר העברי באמריקה להיות מכוונה קודם כל ויותר מכל לשמירת קיום האומה. מה שנעשה אצל אומות אחרות, "מאל"ר" צריך להעשות אצלנו בכוונת מכוון. השאלה היא איפה: "מה הם הלימודים אשר הכת בידם לעורר בלב ילדינו את חפץ הקיום הלאומי ולטפח בלבם את כשרון הקרבן לטובת ההגנה על קיום זה?" מובן שמטרה גדולה זו לא תושג על ידי קריאה מיכאנית, לימוד ברכה ועל פה או על ידי שיטת ה"סונדייסקולס", "שטה רמיה זו שמחפים בה על הבגידה הלאומית". הרבה מדעותיו שהביע טורוב בענין תכנית הלימודים נתקבלו על דעת טובי המחנכים והמורים כאן והן משמשות יסוד ובסיס לתכנית הלימודים של בית הספר העברי באמריקה.

עד המלחמה העולמית היתה אירופה מספיקה מורים עברים לאמריקה. בשנות המלחמה פסקה ההגירה והיה מורגש כאן מדחסור בכחות הוראה וגדל הצורך ביסוד בתי מדרש למורים. בית מדרש כזה נוסד גם (בשנת רתרפ"ב) בבוסטון והד"ר טורוב הוזמן לעמוד בראשו. חמש שנים הקדיש למוסד זה ועשהו לאחד המוסדות החינוכיים החשובים שבארץ. טורוב לא צמצם פעולותיו בהנהלת המוסד ובהוראה בלבד. הוא קבל על עצמו ברצון כמה חובות נוספות ששמשו צנורות שופעים ברכה לחינוך העברי ולתרבות העברית. הוא ארגן בבוסטון מועצת מנהלים שמטרתה היא עבודה משותפת לשם שיפור החינוך ותקנתו. מועצה זו קיימת עד עכשיו והיא שמשה ומשמשת מקור הצלחה לחינוך העברי המקומי עד היום הזה. בכלל השפיע בהרבה על הרמת מצב החינוך העברי בבוסטון וסביבותיה. עבודתו של טורוב היא רבת מקצועות ורבת גוונים ואינה מצטמצמת בחינוך והוראה בלבד.

אישיותו של טורוב ניזונה מספירות רבות. במשך השנים שבלה באמריקה הרבה לכתוב והעשיר את ספרותנו עושר רב. הוא פרסם מאמרים עיוניים רבים על הזרמים השונים שבתורת מחקר הנפש והקוראים העברים שיש להם זיקה לשאלות אלו למדו מהם הרבה. ולא רק מאמרים כתב אל"א גם ספרים שלמים בעלי ערך. והם: א) "הפסיכולוגיה בימינו" בשני חלקים. החלק הראשון "הפסיכולוגיה של היחיד" יצא זה לא כבר לאור על ידי מוסד ביאליק והחלק השני "הפסיכולוגיה של הציבור" יופיע בקרוב. ב) "הערכות" — מכיל שורה שלמה של מסות ספרותיות. ג) "נתיבות" — מכיל שורת מאמרים בתורת החינוך. הוא גם תרגם במשך היותו כאן את הספרים האלה: "הדמיון היוצר" של ח. ריבו, "ברכת האדמה" של ק. האמסון. השפעתו של טורוב על כל אלה הבאים אתו כמגע ומשא רבה היא לאין ערך. סוד השפעה זו הוא

בטוהר לבו, כנותו ואצילותו הנפשית. הוא מדקדק תמיד עם אדורים, אבל יותר מכל הוא מדקדק עם עצמו. שקדנותו ודייקנותו היו תמיד למופת לאחרים. עדינותו כושרו את הלבבות ועוררת תמיד יחס של הערצה אליו. „מסביב לטורוב נודככה קצת האטמוספירה ונתרכזו ניצוצות מאירים ונעימים“.

„בהשפעתו של טורוב נוצרה אוירה נוחה לפעולה משותפת לשם שיפור החינוך ולשם הרמת קרן התרבות העברי בבוסטון“.

„בין חכמה וקדושה — כותב הד״ר טורוב במאמרו „לדמותו הרוחנית של הד״ר טשרנא — אין ברית עולם מים והדסהרמוניה המצויה ביניהן היא אחת התופעות המכאיבות ביותר את לבנו משום הפגיעה שהיא פוגעת במשאת נפשנו. ד״ר טשרנא היה מבחינה זו אחד המועטים היוצאים מן הכלל ועל כן יגדל חין ערכו בעינינו שבעתים“.

אחד המועטים היוצאים מן הכלל הוא גם הד״ר ניסן טורוב !
 לפני שלשים ושלש שנים הוזמן טורוב על ידי אוסישקין לעמוד בראש בית הספר העממי לבנות ביפו ועכשיו נקרא להורות במכללה העברית, המוסד הכי גבוה לתורה ולחכמה בארצנו.
 „מן המסד ועד הטפות“.

(3) „ד״ר ניסן טורוב“ מאת ק. טילמן. „ספר היובל של הסתדרות המורים בארץ ישראל“, תרפ״ח.

(4) „ד״ר טורוב בבוסטון“ מאת י. ח. פולאק. ספר טורוב.



... מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה
 רועש. שבזמן שהצדיק בעיר — הוא הודה,
 הוא זיוה, הוא הדרה. יצא משם — פנה הודה,
 פנה זיוה, פנה הדרה.
 (רש״י על הפסוק „ויצא יעקב“,
 בראשית, כ״ז, י״).



חוקר צנוע

(לתלמודו של ד"ר יחיאל קפלן)

מאת ד"ר פ. חורגין

א.

מחזקרי התלמוד המעטים בדור היה ד"ר יחיאל קפלן, שמת לפני זמן קצר בדמי ימיו. את מיטב רוחו וחיו השקיע במחקר התלמודי, שהוזנח במדה מרובה בימינו אלה. צנוע היה מטבעו ולא התריע ברבים על פעולותיו ולפיכך לא יצא טיבו אפילו בקהל החוקרים. ואף סופרים שכתבו על חקירת ישראל באמריקה כמעט שלא ידעו ממציאותה של עבודתו, ואולם אלה שהיו קרובים אליו, ידעו שאיש גדול מתהלך ביניהם, היושב על מדוכתן של כמה שאגות בדבר חיבור התלמוד, התפתחותו והשתלשלותו. וידע החוקר הצנוע הזה את תפקידו הקשה, הוא היה מדקדק ומחמיר בהלכתו. כל מה שהגיד היה מגופה ופרי הכרה פנימית שהסיק „שמעתא אליבא דהלכתא” לפעמים היה מתיר לעצמו להביע השערה בעל־מא; כי מי יודע זאת מקומה של ההשערה בדרשנו את האמת? אבל אָז היה, לשם האמת, מסמן ואומר שהנחה זו אינה יוצאת מגדר ההשערה. את אחד ממאמריו הוא גומר בדברים אלה: „האמור למעלה חוזר להניח כלל בכל מקומות דשון „בדוּתא היא” שבתלמוד . . . אם כי הפרטים שנתחדשו והוצעו בפרט זה אינם יוצאים מגדר השערות ואולי אינם מכוונים אל האמת, אבל הם מרְנוּזים שביל חדש להתקרב בו אל הענין הנידון שיכול להביא לידי חידושים יותר נכונים (גר מערבי, א' 186). מידת זהירות קפדנית נהג גם במסקנות חותכות. את הדעות שהרחיק לא דחה בנצחונות, ואת דעותיו שהוא מציץ ומסביר במתינות, בחינת אמר נראית, שאין מה להתרהב בגילוייה. קפלן הגיע לאותה האמת בדרכי העיון המבהיר, שחונן בו. הגישה שלו היא מדעית, אינו זו מהעדות הברורה של החומר שלפניו. דבר שאין עדותו בצדו אינו נכנס בחשבון חקירתו. ואותה הגישה המדעית לא האפילה על המקוריות הברוכה המציינת כל מה שיצא מתחת עטו. קפלן היה „מחדש”. ניתנה לו הרזבונה להציץ מבעד המכסה של הפירוש המקובל לפני ולפנים של הדבר.

אבל כל חידושיו אינם יוצאים מחוץ לגבולותיה של העובדה הנדונה. הוא רואה את הקושי בפירוש המקובל ורואה גם את הפירוש החדש במהירות של הכרה. ואותו המבקר (מר אלון ב"קריית ספר") שיחס לקפלן אהבה סתם אל החידוש. לא עמד על תכונת חידושיו ולא על אפיו של בעליהם.

ב.

הרבה „נושרות“ מעבודתו של קפלן מפוררים במאספים שונים. דעתו לא היתה נתונה לפרקי חקירה קצרים ולפיכך צמצם בהם. ברובם הוא דורש בערכי לשון תלמודיים, שיש בהם משום משמעות רחבה. ניכר בהם מעין המשך עבודתו של שיר ב„ערכי מלין“, שנקטעה כמעט בתחילה. החקירות הקצרות האלה, קובעות ברכה מרובה לעצמן. ואולם גולת הכותרת של עבודתו המדעית הוא ספרו החשוב באנגלית The Redaction of the Babylonian Talmud שהופיע לפני שבע שנים. בענין זה, העומד ברומה של החקירה ההיסטורית של ספרותנו, לא פסקו מלדרוש מזמן רב שרירא גאון ועד ר' יצחק אייזיק הלוי, אבל לידי מסקנות מוחלטות לא הגיעו. מיסתורין פרוש על חבור התלמוד (ובמידה מרובה גם על המשנה), משום שהחכמים שהתעסקו בו, לא ראו צורך בדבר לספר על מעשיהם. אף לא הגידו לנו מה היה טיבו של התלמוד קודם שנגשו לכנסו וסדרו, וכיצד נמסר מדור לדור, ואיך הירצה תורת החכמים של דור אחד מצטרפת לתורת החכמים של דור אחר ושל זה אל תורת החכמים של הדורות שלפניו. לא נשאר לחוקר כי אם לצלול במעמקי התלמוד ולדלות רמזים, לצרף קו לקו, ולדרוש תגים, כדי לדרוש את הפרשה הסתומה של חבור התלמוד. המצויים אצל חקירת ההיסטוריה של התלמוד יודעים את החתחרטים, שנתחבטו בהם. כך נשנו עובדות שונות במחלוקת, ואחרות נשארו ללא בירור מספיק. אף הדמיון, שלפעמים בא לעזרת העיון ופותח לפניו את שערי העובדות הנעולים, לא עמד לחוקר במבוכותיו בפרשה זו. שפע החומר שבתלמוד שולל מאת הדמיון את מעופו. ד"ר קפלן ו"ל החריד את השלוח, שהשתלטה מסביב לשאלה זו של חבור התלמוד. עוד הפעם יצא לתהות בה — ומתוך נקודת השקפה חדשה. התלמוד מורכב מכמה שכבות ומכמה חלקים, כלום היה גורל אחד ומקרה אחד לכולם? ודאי היה אי מוצק אחד בתוך ים התלמוד בטרם שהוצקה דמותו, שמסביבו נתלקטו מימיו הרועשים, איזו יתד, שמסביבה נמתחו החוטים הרבים של התלמוד. ואמנם קפלן מגלה בו נקודה מרכזית קבועה. היא הירצה החלק המעמיד של התלמוד בכל דורות הוויתו, חלק זה הוא ה„גמרא“. בעדויות ברורות ומבוססות הוא מראה, שה„גמרא“ מסמנת חיתוך דין וקביעות הלכה, לא איבעיות ותיבות, לא קושיות ותרוצים, אלא סרטימת דברים והכרעה. ה„תלמוד“, בניגוד אל ה„גמרא“, הוא המשא ומתן הארוך המכיל את תמצית משנתם של דורות הגאונים. דעתו של קפלן היא שה„גמרא“ התקיימה בצורה מיוחדת — היו

ילקוטי „גמרא“ של ראשי הישיבות. שהיתה ענין למשא ומתן לשם בירורה בין האמוראים. ה„גמרא“ דומה בקיצורה אל המשנה. ובתכונתה העקרית היא המשנה של האמוראים. האמוראים נשאו ונתנו בהסברת ה„גמרא“ בדרך שדנו בהסברת המשנה. וכך השתמשו בפועל „תנא“ (שנה בעברית) ובשם עצם תנא גם ביחס אל ה„גמרא“. הדעה החדשה הזו גילתה אופקים חדשים בחקירת ההיסטוריה של התלמוד. יש בה לא רק בכדי להפיץ אור על כמה מאמרים בתלמוד (כגון הדוגמאות המובאות בספרו בעמוד 227 ב"ק, ס"ב: מכדי גמרא הוא דשלחו לי מאי לא אבה דוד לשתותם; קידושין נ"ג, א: אמר רב אמא בריה דרבא משמיה דגמרא) אלא לאורה מתגלות נקודות־מגע חדשות בין התלמוד והמשנה, (שבמידת־מה הכירו בהן גם ווייס והלוי. המשנה אִמנם נחתמה; הגבול מסביבה סומן, אבל האמוראים לא משכו את ידיהם מלִטבע משניות משלהם בדמות המשנה של התנאים. אִמנם ביחס אל ה„משניות“ האלה של האמוראים, ה„גמרא“, לא דקדקו להפרידן מה„תלמוד“ כדרך שעשו ביחס אל המשנה. הן נשרזקעו בתלמוד. ה„גמרא“ היתה, לפי השקפה זו, יסוד התלמוד. קפלן סובר, שה„גמרא“ כתובה היתה. איסור הכתיבה של התורה שבעל פה לא נאמר אלא על ה„תלמוד“ ולא על המשנה ולא על ה„גמרא“ ואף לא על האגדה שבצורת ה„גמרא“ — האגדה המכונסת והשנויה בלשון קצרה, גם אם היו רגילים דעסק בהן בעל פה. ה„גמרא“ הכתובה היתה גם ראשונה לעריכה, וקפלן הקדיש פרקים אחדים לשאלת זו של עריכת ה„גמרא“. בנתוח עמוק במאמרים רבים הוא מגלה את רשמי העריכה ומחזיר את ה„גמרא“ לצורתה הראשונה.

וכך דור ודור של האמוראים תרם ארץ תרומתו אל ה„גמרא“. ואולם בית היוצר שלה היתה ה„ישיבה“ בבבל, שהיתה בצביונה גלגולה של הסנהדרין, שממנה יצאו תורה והוראה לכל ישראל.

לפי הדעת הזאת, „גמרא“ — פירושה, להורות, והכוונה לגמר, להסיק ולקבע דין, וזכות זו, לקבוע הלכה, נתונה היתה לחכמי ה„ישיבה“ והעומדים בראשה. כיון שהתחיל להתערער מוסד זה של שלטון התורה פסק בית חיה של הגמרא. עם ביטול הישיבות בבבל ברזקופות הסבוראים לרגל רדיפות היהודים והיהדות נחתמה ההיסטוריה של ה„גמרא“. ועם חתימתה התחילה הפעולה של עריכת התלמוד. ובכן לא רב אשי ולא רבינא בר הונא, שעליהם נאמר שהיו „סוף הוראה“ (ב"מ, פ"ו, א'), היו מחוללי הרעיון והמעשה הגדול הזה, אלא הסבוראים שתקנו ובררו את השמועות מסביב ל„גמרא“ ופרשו את ה„גמרא“ הסתומה ויחדו את מקומה ב„תלמוד“ — הם היוצרים את התלמוד. קפלן והיר מאד, שלא לסתר את הקבלה על עריכת התלמוד, שנשתמרה בתשובתו של רב שרירא גאון ובמקורות ראשונים אחרים (כגון סדר תנאים ואמוראים והמבוא של ר"ש הנגיד). אבל קבלה זו ניתנה להתפרש לכמה פנים, וקפלן מוצא סמך בה לדעתו. מקבלה זו יוצא, לפי דבריו, שרב אשי טרח בבירור המשניות וה„גמרא“, אבל יש ראיות ברורות, שלא רב אשי ולא רבינא התעסקו בעריכת התלמוד. ואולם דעה זו

הפליגה בפעולותיהם של הסבוראים. הכל מודים, שהיה לסבוראים תפקיד חשוב בשכלול החבור של התלמוד. רש"י כידוע, ואחדים מהחוקרים (כגון גרץ) מיחסים לסבוראים את כתיבת התלמוד (וכן המשנה). רב שרירא גאון מיחס אליהם את הגמרא של העמוד הראשון בקידושין. וצדק קפלן, שקבלה זו של רב שרירא, לא רק שאין בה בכדי להוציא פעולות סבוראים במקומות אחרים בתלמוד, אלא יש במשמעה, שכשם שהכניסו לתוך התלמוד את דבריהם כאן, כך הכניסו את בירוריהם במקומות אחרים, כי במה נתיחד ענין זה של קידושין מענינים אחרים? ושם רבים מה"סתמות" שבמשא ומתן התלמודי הם מעשה הסבוראים. ואולם קשה ליחס אל הסבוראים את כל מעשה החבור והעריכה של התלמוד, ובאותה שעה להחליט, שה"תלמוד", כלומר המשא ומתן התלמודי של כל דורות האמוראים, נמצא במשך כל אותן התקופות במצב של תוהו ובוהו ללא כל צורה קבועה (ולא בכרזב) כדעתו של קפלן. קשה לשער, שהיה עולה בידי הסבוראים לכנס, לסדר, לברר ולצרף את כל דברי הדורות המרובים, אם אלה לא היו שמורים באיזו מסגרת קבועה ומסורים מדור לדור באיזו צורה מגובשת. מסביב למשא ומתן בשאלות המרכזיות נגע קפלן בספרו זה בכמה ענינים חשובים ובירר אותם באור חדש (עמ' 17-201 בפרקיו על המונחים או סדרי הישיבות). הללו הם תרומות יקרות אל המדע ההיסטורי של התלמוד. ואולם חקירתו על ה"גמרא" וה"תלמוד" מסמנת נקודת מפנה חדשה, והחקירה בעתיד תצטרך להתחמם לאורה.

ג.

למשנתו של קפלן נודעת חבה מיוחדת לטהרת הלשון וליופי הצורה. הוא השכיל ללבוש את מחשבתו בצורה נאה ומשוכללת. הוא היה בעד סגנון, שמעטים כמותו בין החוקרים. סגנונו מדויק ובהיר ומושך את הלב. חוש עדין היה לו בלשון, שהיה נוקב ויורד עד חביונות היופי שבה. הוא, הגר, שהתאבק בעפר חכמים בישיבות אירופה, שלט בלשון האנגלית וחש לנבכיה הדקים מן הדקים ואותה הדיקטורה הרבה הראה גם ללשון העברית. סגנונו העברי הוא סגנון המשנה, ואיני יודע סופר אחר חכם, שכתב על טהרת לשון המשנה כמותו, או שגילה בה את כל היופי האצור בה. המאמרים על המגע שבין האגדה והפילוסופיה, שפרסם ב"עברי", בשם "הסתכלות", נושאים עליהם חותם של שלמות לשונית. וכן הוא מאמרו ב"חורב" (חוברת א', כרך א'), והפרק, שתרגם מספרו, ושפרסם ב"מסד" (ספר ב', בשם "תלמוד וגמרא"). אילו לא היה קפלן, "נחבא אל כליו" ודאי שהיה מתפרסם בספרות העברית כאחד מאמני הלשון הגדולים. שהרי רוב המלומדים, כידוע, מתרשלים בלשון עברית. עדיין אנו זוכרים את הימים, שדשן עברית נקיה וטבעית נחשבה למעין פגם בתעודת היוחסין המדעית. בטלנות לשונית נחשבה כמעט למטבע מדעית בעיני מלומדים. עתה נשתנה המצב לרגלי

עקירת המרכז המדעי מארצות הגלות לארץ ישראל. ואולם ב„ימים ההם“ נמצאו חכמים, שלא חששו לטעמם של בעלי המדע ה„וותיקים“ והדרו בלשונם. המנוח ד״ר קפלן ז״ל היה אחד מ„פורצי הגדר“ ביחס אל הלשון. החוקר הצנוע הזה רצה את כל עולמו ברורה וכלימודיה — ובתלמידים. הוא לימד קרוב לעשרים ושלוש שנים בבית המדרש למורים של ישיבת ר' יצחק אלחנן, שבו קבע את מקומו מעצם יום הווסדו. ואולם מחוץ למחיצות אלה נפגע בתלאות. גורלו היה לעמוד בעמלן של שתי יצירות — גם ביצירת המוסד. וכאשר זכה להשלים את מחקרו החשוב על התלמוד נטל עליו לדאג לפרסומו. ואולם לא צרכי יומו ולא דאגת העתיד של מחקריו הקהו את רצונו לעבודה וליצירה, ועד יומו האחרון לא פסק מגירסה. הרבה חקירות חשובות בתלמוד השאיר בכתב יד. הוא קוה לגמור כמה עבודות רחבות, שטפל בהן זמן רב. אבל המות קיפד גם את פתיל תקותו זו.



הוא היה אומר: לא עליך המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין להבטל ממנה. אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך. ודע — שמתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא. (פרקי אבות, פ"ב, כ"א)

מתן תואר ד"ר לספרות העברית לחיים ווייצמן

ביום ב', 26 בפברואר, 1940 קבל ווייצמן מאת „בית המדרש לחכמת ישראל“ מיסודו של ד"ר חייזר, את תואר הכבוד דוקטור לספרות העברית. החגיגה התקיימה במעמד מוזמנים, אורחים וידידים ונפתחה ע"י ד"ר סט. חייזר. פרוס' חיים טשרנוביץ, ראש המחלקה התלמודית, הציג את המוסמך וסנה אל ד"ר חייזר בדברים הללו:

אדוני הנשיא:

בשם חבר המורים של בית המדרש לחכמת ישראל אני מתכבד להציג לפניך את נשיא ההסתדרות הציונית והסוכנות היהודית ד"ר חיים ווייצמן ולהציע לפניך את החלטת הפקולטה לחלק לו את תואר הכבוד: Doctor of Hebrew Letters Honoris Causa.

ד"ר חיים ווייצמן מסר את חייו לתנועה הציונית ו„חיבת ציון“ הודות לתעמולתו ניתנה הצהרת באלפור, להכיר את א"י למדינה יהודית. ומאז הוא נושא על שכמו את עול הנשיאות ועול האחריות המוסרית הגדולה להלחם עם כל המכשולים מבפנים ומבחוץ, כדי להפוך את הניר הזה לגשר של ברזל, דרך לעבור גאולים — אשר עליו נשוב קוממיות לארצנו.

כשופטים הראשונים, לפני מלוך מלך בישראל, אשר הוטל עליהם להלחם על כל צעד ושעל בכיבוש הארץ, כן הוא עומד על המשמר ונלחם בעד חלוצי עמנו, לא בחרב ולא בחנית, לא בחיל ולא בכח, כי אם ברוח פי נביאנו, אשר ניבאו לימים רחוקים „וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות“ וכתלמידו של מורנו „בחיבת ציון“ אחד העם — הוא מאמין ביסודה של המדינה היהודית על הבסיס של „מרכז רוחני“ שיקדים לה בהכרח. ולפיכך התחיל ביסוד האוניברסיטה העברית, לחדש בה כקדם נעורי ישראל סבא בתחית רוח העם.

כתלמיד חכם הספוג ברוח ספרי קדשינו — התנ"ך והספרות העברית — הוא מחבר ומקשר את שאיפותיו והשגותיו המדיניות עם השאיפות הרוחניות, בהאמינו שאי אפשר להבדיל ביניהן כשם שאי אפשר להפריד בין הגוף והנשמה כאמור „ונתתי רוח בכם וחייתם“.

כבונים הרוחניים של הבית השני, אנשי כנסת הגדולה, אשר סיסמתם היתה: תורה, עבודה וגמילות חסדים; כך העמיד המנהיג את הציוניות שלו על שלשת עמודי התווך הללו: הציוניות הרוחנית — תורה, המעשית — עבודה, והמדינית — גמילות חסדים, חסד של אמת שהוא קיום ההבטחה של בנין הבית הלאומי. אשר האנושיות כולה חייבת לנו, שאינו אלא תגמול קטן לעזמת הקנינים הרוחניים



מתן תואר דוקטור לספרות העברית לחיים ווייצמן
משמאל לימין: ד"ר סט. ווייז, חיים ווייצמן, ד"ר חיים טשדנוביץ

הנהדרים והערכים המוסריים, בנין עדי עד של עולם מלא, אשר עם ישראל העמיד לאומות העולם על ידי גביאות, חוזיו וחכמיו; ופיצוי מועט שבמועט בגלל נחשול הרדיפות והנגישות שעבר על נפשנו במשך אלפי שנות נדודינו ועד הנה, כנחמיה בשעתו — באחת ידו עושה במלאכה ואחת מחזקת השלח — והיה להם הלילה משמר והיום מלאכה — כך היה לו הלילה — ליל הגלות, משמר על הנרדפים הנסים מנוסת חרב בשבעה דרכים, ואור היום הבוקע ומציץ מן החרכים — למלאכה, להוציא את העם מן הגלות ואת הגלות מן העם, והוא עצמו עומד בין החיים ובין המתים וסובל עם עמו את חבלי הגאולה האיומים, חבלי משיח היושב בשערי רומא, ומחבש לפצעים, פצעיו, המתגלים חליפות אחד אחר השני בגופה של האומה המדולדלת והמפרפרת בין החיים והמות, ועיניו נשואות לשמים אל בונה ירושלים ה' גדחי ישראל יכנס, הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם, להציל מן המהפכה את שאר ישוב, הבנים השבים לגבולם, להפיח בהם רוח חיים וחי רוח, לבנות ארץ שוממה לעם שמם ולתת להם מחיה להציל עם רב כיום הזה.

ומי יתן מציון תשועת עולמים!

אדוני ד"ר ווייס:

אנחנו, חבר המורים וכל מנהלי בית המדרש הזה, חושבים לחוב נעים ולכבוד להתאחד עם המנהיג איחוד רוחני על ידי שנקשור לראשו כתר התורה של בית המדרש שלנו, כי משלו ניתן לו.

נאומו של ד"ר סטיפן ווייט, נשיא בית המדרש:

כנשיא בית המדרש לחכמת ישראל וכעמיתך במאמץ לממש חלום שיבת ציון אשר לעגו לו רבות ושעכשו היא הפדות היחידה לרבים מישראל, לכבוד לי אחשוב ולזכות מיוחדת למסור בידיך את תעודת הסמיכה של בית המדרש שלנו. אין זה אלא אות הוקרה רשמי של מוסד אקדמי לעבודת חיים פוריה ונאמנה לטובת הציוניות שהיא נצה ישראל והיא חיינו ואורך ימינו.

אף על פי שאתה נשיא האוניברסיטה העברית בירושלים ומוסמך מאת הרבה מחסדות של חכמה ומדע, חפצנו שתרגיש שגם אנו יהודי אמריקה יש לנו חלק בך כיהודי שביהודים ונחלת כלל ישראל.

לא בעד המצאתך שאפשרה העברה בטוחה של כלי מלחמה, אלא בעד מאמצייך הכבירים מאלה להעביר לבטחון ולשלום רבבות אחינו האובדים והנדחים לביתם הלאומי ולארץ מכורתם הנצחת.

מתוך תקוה כי ידיך האמונות תשכלנה עוד רבות בשנים לכונן את בית חיינו בארץ ישראל ולהשגיאה מחיל אל חיל, בית המדרש לחכמת ישראל, בן גילה של האוניברסיטה העברית בירושלים, חולק לך בזה את תואר הכבוד ד"ר לספרות העברית, לשימו עטרה לראשך, אישי ראש גלותא וראש בונה ציון.

נאומו של ד"ר חיים ווייצמן :

מורי ורבותי !

הרשוני נא להביע את רדדשי תודתי מעמק הלב לחבר-המורים ולועד הנאמנים של המכון היהודי ללימודי הדת בעד הכבוד והחסד שהראו לי בזכותם אותי בתואר דוקטור לספרות העברית. ותודה וברכה זו נתונות גם לכל הקהל הנכבד שבא להשתתף בטקס זה. אני רואה בציון-כבוד זה לא רק ידגס פרטי או הכרה אישית אלי ואל עבודתי אלא ביטוי של דעה ציבורית ורגש חברתי המציין את היחס של כלכם לאותה האידיאה הלאומית העברית, לאותה התחיה הישראלית, לכבודה ולרוממותה שבשמה אנו דוגלים. אני רואה בטקס זה הבעת דעה והצהרה של כל בני-העליה בין אחינו באמריקה לרעיון הגאולה בישראל המאחד את כלנו ונותן לנו את הבסיס החמרי והרוחני שעליו אנו שואפים ומקווים להגשים את הרעיון בכל גדלותו ורוממותו למען עמנו וארצנו וערי אלהינו.

כנאום החשוב ששמענו זה עתה מפי באיכחו של חבר המורים ידידי הוותיק פרופ' חיים טשרנוביץ הודגש באופן מיוחד ששאיפתו ותכניתו של המכון הנכבד הזה היא לחזק ולהגביר את המסורת הישראלית בקרב צעירי דורנו ולעורר בקרבם את הכחות הנפשיים שיאפשרו להם לבצרה ולהמשיכה. קביעת תכנית זו אומרת לנו שיודעים אתם את נפש האומה, כי מסורת חיה ועליונה זו עץ חיים היא למחזיקים בה ועלולה היא, היא רק היא, להגשים את האידיאל ההיסטורי שלנו של נצח ישראל. תחזקנה הידיים הפועלות ועוזרות בעד מטרה רוממה זו, והלוא יודעים ומרגישים אנו את האמת שכשאנו מבטאים את המלה מסורת מיד עולה בקרבנו פגימה, בלבנו ובמודענו מושג קבוע והשקפת עולם מוצקה החיה בעמקי-הכרתנו. המסורת הישראלית הריהי ההכרה הזכרונית העצמית, הניצוץ הלאומי שלנו המאיר לפנינו עולם שלם — ומראה לנו את יסוד החיונית שלנו. כשנוטלים את היסוד דמסורתי מתוך הכרתנו ואת כח-זכרוננו הקיבוצי אנו מאבדים את הבסיס הטבעי ואת קרקע-האיתן מתחת לרגלינו והגוף העממי שלנו ביחד עם נשמת-חיו והלך-רוחו היו כלא היו. מסורת עממית פירושה זכרון עממי דזי ואצור, שמור ומקובץ המחזק ומארגן את העם, את הגוף שלו ואת הנשמה שלו. המסורת היא האימפריזמוס של האומה הישראלית, היא מתווה לה את הדרך תלך בה ואת המעשה אשר תעשה ותחי. המסורת שלנו היא לנו לא רק תורת העבר, היא גם נשמת-החיים לההווה שלנו וגשר התחיה והנצח לחזון העתיד וליצירת עולמו. בזה הלוא התבטאו כחם וגבורתם של נביאי ישראל : הם שאבו מתוך המסורת וילכו לפי רוחה האמפירי — ועל יסוד נצחי זה ניתן להם הכח לחזות מראש את ההתפתחות העתידה של האומה והתהוותה בדור כי יבוא. זכרון היסטורי וקיבוצי הוא הוא הכח הנסתר, ההשראה האלהית ממעל שעשה והרים את נביאי עמנו ללוחמים מדיניים ומטיפים

לאומיים לכל הדורות. המסורת הישראלית היא לא רק היסוד כי אם גם הסוד של קיומנו ומרצונו נראה ומתגלה לפנינו שריהאומה. ישנה מצוה בחיינו הליי טורגיים המצוה ליהודי כשהוא רואה אוכלסי ישראל לברך את חכמהרדיוס. מפני שבהמוני ישראל המתאספים במחנותיהם לקריאת המסורת ולתחיתה משתקף הסוד הזה. באותה שעה המסורת נהפכת לעמודהאש החודר בקרני זהרו ללבותיהם של כל בני האומה וקורא רזי לי רזי לי. וזהו הסוד של נצח ישראל.

אנו דחיים עכשיו בזמן שזכרון היסטורי זה הריהו צרך חיוני לנו ודרישה הכרחיתמוחלטת להבטחת קיומנו בגוף ובנפש, בהווה ובעתיד. עדים אנו לכחורת של חשך והרס האורבים לנו ולכל עמי התרבות האנושית. מה שמתהווה עכשיו לעינינו הרי זה מה שאנו קוראים לזה במדע האכסקטי התנגשות בין החומר ההיולי ובין הסוד הרוחני — והתבוננות והכרה זו, אליבא דאמת, אינן מעוררות בקרבנו הרגשה פסימית. כאן באד לעזרתנו ההכרה הנצחית שאין נצח וקביעות ביסוד הגשמי או כפי שקראו לו בספרותנו העתיקה ה"בהמי" ההולך ומנסה להשתלט בעולם. בעצם הויתו של החומר ההורס הולך ונוצר האנטיפוד שלו המחריב אותו, שלטון הרוח והשאיפה המוסרית האינסטינקטיבית שמן ההכרח הוא שיעשו כלה עם האלמנט הגשמי ההרסן ויתפסו את מקומו. כי רוח היא באנוש, כח יותר וחודר במסתרי הטבע ובמעמקי ההויה. מארבע רודות יבוא הרוד העליון, אין מנוס ומפלט ממנו וממטה שבטו. אין זה מקרה, רבותי, שאגלברט איינשטיין זה נביא המדע האכסקטי, הטבעי, דוקא בדור הזה יצר את התיאוריה שלו הדוחפת את שלטונו של היסוד הגלמי, הגשמי שוללת ממנו את מרותו הבלתימוגבלת ופותחת מרחביה לכח הרוחני, למחשבה האנושית, החפשית והפוסקת העליונה, כח נערץ שאופקים איסופיים בלתיידועים וחדשים נפתחים לפניו ואחריתו מי ישורנה.

רבותי, דחוששני שמא אני מאריך קצת בחקירתם של חקי הטבע ואולי גם בדברי. סוף סוף המכון היהודי ללימודי הדת בחיבתו זיכה אותי ברואר של דוקטור אך ורק של הספרות העברית ולא של המדעים האכסקטיים ולכן אסיים בהכעת תודה כפולה ומוכפלת ובברכה היוצאת מן הלב: לכו בדרככם זה והצליחו. אתם הדבקים בשאיפות הבנין והגאולה, האור והתרבות, כלנו, בכחות מאוחדים, נזכה גא לראות בעינינו ובמהרה בימינו בנצחון הרוח ובשלטונו המרומם על כחות ההרס וההחרבה. יישר כחכם. האל השוכן בציון יהיה אור לנריתבתכם ונר לרגליכם.

עתידיס בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחוצה
לארץ שיקבעו בארץ ישראל.

(מגילה, כ"ט)

עוד על „ההרחבה והצמצום“

(מכתב אל המערכת)

במאמר הפתיחה בחוברת ג, של ה„בצרון“, העורך מגין על המגמה שהיתווה לירחון בנוגע לחומר הקריאה. מגמה מסוג „הרחבה“, כלומר, שהתוכן לא יצטמצם בחוג ענינים ייחודיים גרידא.

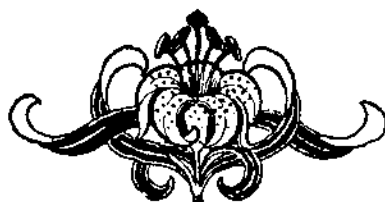
לקורא פשוט, כל השקלא וטריא מה שמותר להכניס לתוך „בצרון“ ומה אסור, נראית בימינו אלה קצת כמוזרה ורחוקה מן המציאות. אילו היינו עוסקים בבטאון מקצועי, שמוקדש כנודע לעניניהם הם של בעלי מקצוע מיוחד, הן במדע, באומנות, בטכניקה, בתעשייה, או במסחר, — מקום היה להקפיד על סימון רשויות של „שלנו“ ושל „שאינו שלנו“. ויש להעיר, שגם בכגון אלה יש מעין ערכוב תחומים במידה ידועה. טיב החיים בזמן הזה גורם, שישנן כמה גקודות מגע שונות בין מקצוע למקצוע, שאינן גירונין לעבור עליהן בשתיקה. אפילו בבטאונים שלכאורה דוּבּוּתם שלא לצאת מהעוגה שעגו להם. אולם בירחון כ„בצרון“ הנועד כנראה לכלל ישראל, לסתם קוראים עברים, אין ויכוח על „צמצום והרחבה“ בנוגע לחומר הקריאה. חל כל עיקר. סתם קורא עברי הוא בעל השכלה במידה כזו, שגבול אופק התענינותו אינו מקיף אך ורק דברים שאין לכל אומה חוץ מהיהודית חלק בהם. ואם ה„בצרון“ ימשיך להיות נאמן לתפקידו, לשמש ירחון השווה לגפש כל קורא עברי, שומה עליו לא להתכווץ בתוך ד' אמות של הלכה. גם המחמיר המובהק, „השלח“ לא הסס להגיש לקוראיו מאמר על ענין מופשט וכללי. כמאמר „שבע חידות העולם“.

אמנם, בהתחשב עם העובדה שהקורא העברי הוא „מלומד“ במידה הגונה, יש להזהר שחומר הקריאה המוגש לו, לא ישקע, ברוכנו וסגנונו, לעמק האלפא-ביתיות של ה„מגזינים“ הפופולארים. אבל חשש סכנה זאת רחוק מאד.

גם מבחינה לשונית, מעלות טובות למגמת ה„הרחבה“. רגש חיבת השפה והדפץ לעזור לטיפוחה והתפתחותה, הם גורמים לא קלים לעצם מציאות הקורא העברי, וכל שיגדל השטח שהלשון שולטת בו, הרי זה משובח בעיניו. כתבי ד"ר טורוב, למשל, נוסף להשפעתם החינוכית הכללית מצדם האינפורמאציוני, יש להם גם חשיבות, דין במובן הספרותי, — מצד אופן ההרצאה, הן במובן הלשוני, המקצועי, — על ידי הכניסם לאוצר לשוננו ביטויים וצירופי מילים למושגים טכניים שעד עתה לא היתה להם בו דריסת הרגל.

ומענין לענין באותו מאמר („הרחבה וצמצום“). העורך משתמש בהביטוי „בעתונות היהודית“ לסמן את העתונות הכתובה באידית (או יידיש) המלה „יהודית“ שהיא בת כמה משמעות, אין בכל אופן, בנוגע ללשון, ליחד כוונתה לאידיש (או יידיש). בספרותנו המופתית אנו מוצאים תואר „יהודית“ בקשר עם לשון (מלכים ב', י"ח, כ"ו, כ"ח, דברי הימים ב' ל"ב, י"ד) מכון כנראה לעברית (כשהיא מדוברת ביהודה?), על כל פנים לא להאידיש דהאידינא. במשך גליונותינו כנודע, נטפלו לנו כמה לשונות של דיבור ששמשו „אידיש“ לדורותיהם. ושהלכו לאיבוד. בספרות העברית לא ניתן להם תאר דהכבוד „יהודית“.

ש. לומניץ





רְשִׁימוֹת וּמִקְרֹת

תוים וציונים

א.

עוֹשֶׁק רֶשׁ

אם עשק רש וגזל משפט וצדק
תראה במדינה — אל תתמה על
החפץ, כי גבה מעל גבה שמר
וגבהים עליהם.

(קהלת ה', ד').

כל ימי נצטערתי על המקרא הזה,
מה פירושו של עושק רש? הלא לרש אין
כל ומה יש לעשקו? אין המקרא הזה
אומר אלא דרשני: אין עושק רש אלא
גזל משפט, שכל רכושו של הרש אינו אלא
צדקתו ומשפטו בעיני אלהים, ואף זה
גוזלים ממנו הגבוהים מעל גבוהים, שומרי
המשפט, כביכול.

הפסוק הזה עולה על לבי כשאני קורא
את הגירות שהממשלה המנדטורית, שומרי
המדינה שלנו, מוכה אותנו מפקידה לפקידה,
כדי להצדיק את משפטה. מכל הצהרת
בלפור לא נשארה לנו לפליטה אלא התביעה
המוסרית שלנו וההכרה המשפטית על זכותנו
בארץ ישראל, ואף זו עושקים ממנו על
ידי פירושים ופירושי פירושים. מתחילה
מנחמים אותנו שהגירות הללו אין להם
רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד,
כלומר שלא נאמרו אלא להלכה, להוראת
שעה ולא למעשה, ומתוך כך אין אנחנו

נלחמים כנגד הגירות מיד בדין ובמשפט,
כדי לעקור משרשן אלא אומרים: דיה
לצרה בשעתה, אולם הגבוהים מעל גבוהים
שומרים בשבוע עינים מתי תגיע השעה
שהגירה תצא לפועל. אלמלי היינו וריונים
מיד כשיצא ה"גיר הראשון" לתבוע את
הממשלה לבית הדין הגדול בהאג, כפי
שהצענו לפני כמה שנים, ולהוציא לאור
משפטנו, היתה הממשלה יודעת שיש גבוה
מעל גבוה הדורש דין ואינו מניח סילוף
משפט. אבל מכיון שהלכנו בדרך הכבושה
לדחות את גור הדין לשעה, הנה יצא
לנו היום הזה משפט מעוקל ומדת הדין
פגעה בנו בכל תוקפה לקעקע את כל
הבירה.

שתי טענות עיקריות אנו שומעים מפי
הצד של הממשלה, כפי שהביעו דעתם באי
כחם של אנגליה וצרפת בועדת המנדטים
האחרונה. הטענה הראשונה היא, שהתחייבות
ההצהרה ביסודה היא בעלת דורפרצופין,
אחת כלפי היהודים ואחת כלפי הערבים,
וששתיהן הן שקולות זו כנגד זו. ומכיון
שאיראפטר לה, להממשלה לקיים את
הראשונה אלא בביטולה של השניה, לפיכך
היא פטורה מלקיים את הראשונה כל עיקר.
הטענה השניה היא: מכיון שבמנדט עצמו
לא נאמר כלום על אפשרות הקליטה, יש
לדון שאפשרות הקליטה לאו דוקא, ולא עוד

במשפט שהבטחה התלויה בדעת המבטיח עצמו אינה הבטחה כלל; למשל, ראובן אמר לשמעון, אני חייב לשלם לך מאה שקל לכשארצה בכך, אינו כלום¹. אבל אם כן, שוב מאי תוית לבטל את הראשון מפני השני, מכיון ששניהם שקולים הם ובאים כאחד? ואם היא סוברת, שיש בהבטחתה התחייבות לצד אחד, הרי יש בה גם התחייבות לצד שני!

בכלל אין טענת „אי איפשר לקיים את התנאי“ פוסרת את המחייב, מפני שהיה צריך להתנות מתחילה שאם יאירע אונס כזה יהיה פטור, ואם לא התנה, תייב, אלא אם כן הוא דבר המובן ממילא, באופן שלא היה לו להתנות, כגון מעשה שהיה, באנגליה, באחד שהשכיר לחבירו אולם לגנינה וקודם שהגיע זמן הקונצרט גשרף הבית וכשהגיע הדבר לדיון, פסק הכי"ד שבעל האולם פטור, מפני שדבר המובן הוא, שאם אין כאן בית אין כאן חיוב². יש בדין גם הבדל בין אי-איפשרות גמורה, כגון שנתהח תנאים חדשים, שעל פיהם לא יתכן בשום אופן לקיים את התנאי, ובין סתם קושיים, שבאופן האחרון אין פוסרים את המתחייב³. להיפך, יש פוסקים שאם התנאי היה מסוג זה שבשעת מעשה השטר היה ידוע שאי איפשר לקיימו, כגון כשהתנאי היה נגד הדין או נגד ההגיון או כשלא היה בכלל

אלא אף בניר שנוכר זה (בהניר הלבן של שנת 1922) הכוונה היא שההגירה לא תעלה על אפשרות הקליטה, אבל לעולם היא יכולה לרדת ממדרגה זו.

שתי הטענות הללו אין להן יסוד בריא לא בהגיון המשפטי ולא בההגיון הכללי. אַמנם יש בהצהרת בלפור שתי התחייבויות שהן שקולות מצד תיובן המשפטי, אבל אין הן שקולות במהותן. משל למה הדבר דומה? לראובן שמכר בית לשמעון בתנאי שתהיה לו למוכר חוקת תשמיש בפינת חדר אחד בבית זה, כלום תהא חוקת תשמיש של ראובן עוקרת למפרע חוקת קנינו של שמעון? אתמהא! זכות תשמישו של ראובן במקומה עומדת והיא שקולה אַמנם כחוקת קנין של שמעון, אבל לעולם אינה יכולה להפקיע מזכות קנינו של שמעון, שהבית הוא שלו לצמיתות. והוא הדין בההגיון המשפטי של הצהרת בלפור: יש בה מצד אחד התחייבות לבנות לישראל את הבית הלאומי ומצד שני יש התחייבות אחרת כלומר תנאי, לבלי לפגוע בזכותם האזרחית והדתית של הערבים (בגוף השטר נאמר סתם „העדות האחרות“, והערבים לא נזכרו מפורש). כמדומה שהכוונה היא פשוטה לכל בעל הגיון משפטי, בלי שום סתירה, כלומר שארץ ישראל כמדינה סוברנית ניתנה ליהודים, אלא בתנאי שהמדינה היהודית שלעתיד לא תדחק את רגלי יתר התושבים (המועטים) הדרים שם ולא תפגע בזכותם האזרחית והדתית, ממש כשם שניתנה בשעתה זכות הכרה למדינת פולין וליטא ויתר המדינות ששותררו לאחר המלחמה, בתנאי שלא תקפחנה את הזכויות האזרחיות של המועטים הדרים שם. טענת הממשלה ששני התנאים הם סותרים זה לזה היא אם כן נטילת הגיון לגמרי. ממה נפשך, אם הם באמת סותרים זה לזה ביסודם, באופן שקיומו של האחד מבטל את קיומו של השני, אם כן, הרי אין כאן הבטחה כלל, לא לצד זה ולא לצד זה. והרי זה כאלו ההבטחה עצמה תלויה בדעת נותן ההבטחה. רוצה מקיים, רוצה אינו מקיים, וכלל

(1) וכן נפסק בדיני רומא:

Nulla promissio potest consistere quae ex voluntate promittentis statum capit. Dig. 45, 1, 108.

ר"ל, אין שום הבטחה יכולה להתקיים

כשהיא מיוסדת על רצונו של המבטיח עצמו.

וכן הוא גם בדיני אמריקה: עיין:

Selected Reading on the Law of Contracts. Q. 347, A. 845.

2) Ibid. Chapt. 3. Impossibility, p. 961 ff.

3) Ibid, p. 1170: Of course mere difficulty is not impossibility. Dig. 45, 1.

גם בדיני רומא מבדילים בין תנאי

שאייאפשר לקיים כלל ובין סתם קושי: V. O. 137, Sec. 4-6.

בקשר עם המאחרים, אלא — נחוץ גם כן — שהמאחרים יהיו שייכים להמוקדמים. ובכן הרי אי אפשר לפרש משמעות איפשרות הקליטה בסתירה לכל מה שנאמר בסעיפי המנדט ובעצם ההצהרה.

בסעיף 6 של המנדט נאמר מפורש, שהממשלה מחייבת להקל את ההגירה היהודית „תחת תנאים מוכשרים“ על ידי התישבות צפופה של היהודים על האדמה. ברי אם כן מכל מלה ומלה שבסעיף זה, שלא היתה הכוונה מתחילה לצמצם את ההגירה אלא להרחיבה. ואם תמצא לומר, עצם ההנחה על „אפשרות הקליטה“ כבר באה לצמצם ולמעט את המובן הפשוט היוצא מתוך ההצהרה עצמה, ומעולם לא כוונה ההצהרה עצמה לצמצום שהוא. המבטא „התישבות צפופה“ מוציא מידי משמעות אפשרות הקליטה, שהתישבות צפופה אפשר לה להיות בדוחק אף נגד אפשרות הקליטה. בכלל עצם המושג „אפשרות הקליטה“ אין לו שיעור. הכל תלוי בתנאי הכלכלה, בהסתדרות הישוב ובתנאי המתישבים עצמם. צפיפות המתישבים על האדמה משתנה ועולה מן 1—2 תושבים על ק"מ מרובע במדינות הנמצאות על מדרגת השכלה גמוכה וכלכלה פשוטה עד 700 תושבים במדינות מפותחות⁵ ולאמתו של דבר, התישבות גוררת התישבות, הגירה גוררת הגירה, כפי שראינו באמריקה ובארץ ישראל עצמה לפנינו והיום. בכלל כל צמצום בהתישבות היהודים ובהגירה סותר להמובן ההגיוני הפשוט של ההצהרה על „בית לאומי“ בלי התישבות יהודים רחבה. בית לאומי יהודי בלי יהודים היא מלה ריקה לחלוטין, כיוצא בו כל פירוש בהצהרה הבא לעקור את ההצהרה עצמה

5) המספר המועט ביותר של תושבים על שטח אדמתם היא בלוביה — קולוניות איטלקית באפריקה — איש אחד על ק"מ ובאוסטליה — שנים על ק"מ; והמספר הגדול ביותר הוא באנגליה (703 איש על שטח של ק"מ) ואחריה בלגיה (687) איש על ק"מ.

ברור, התנאי בטל, אבל המעשה קיים⁶. גרועה מסלוף משפט זה היא הטענה האחרת הבאה מצד אנגליה: מפני שבמנדט גופו לא נאמר כלום על אפשרות הקליטה, יש לדון שאפשרות זו לאו דוקא, ואם כן, הכל לפי ראות עיני הפקידים; ולא עוד, אלא שעל טענת הצד שלנו שבניר הלבן של 1922 נזכרה אפשרות הקליטה מפורש, משיבים הקטיגורים שהכוונה היא, שההגירה לא תעלה על אפשרות הקליטה, אבל לעולם היא יכולה לרדת ממדרגה זו.

כלל הוא בדרכי ההגיון שכל משפט צריך להיות צריך להיות מקושר אל מה שנאמר לפניו ולאחריו, וכבר אמר הרמב"ם ז"ל שאם לא נקשר את סדר הכתובים על אופןם והמשכם הרי אפשר לפרש „וסרתם ועבדתם אלהים אחרים“ — מצוה היא (מונ"ב, ב') ומכל שכן בדינים, שאי אפשר לפרש שום דין, אלא אם כן בקשר עם המוקדם והמאוחר לו. וכן העמידו חכמי רומא כלל ואמרו:

Non est novum ut priores leges ad posteriores trahantur . . . sed et posteriores leges ad priores pertinent (L. 26-28 D. 1, 3; Windscheid, p. 83)

ר"ל: אין צריך לומר (אין חידוש בזה) שהחוקים המוקדמים יהיו מובאים

4) Blackstone (Ed. Lewis, 1897), Vol. II, Chapt. 9, p. 165, 340 ff.

וכן הוא גם בידי רומא, עיין: Windscheid, Pandektenrecht 78, Motive des Willens.

במקום שיש טעות צריך שגם המקבל יודה, שהתנאי היה מוכרח בשעת מעשה הקנין וגם שיהיה ברור שבלי תנאי זה לא היה המעשה נעשה כלל. עי"ש ע' 343—441 ובהגהות. בידי ישראל הוא דבר הפשוט ומקובל שיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו, ואם התנה תנאי שאי אפשר לקיימו, התנאי בטל והמעשה קיים (רמב"ם ה' אישות, פ"ו. שיע' אה"ע סי' ל"ח, ב' וסי' קמ"ג, ב', וזה"ש סי' ר"ז, א' ובמפרשים שם).

אבל סיבתה של הגנבה יכולה להיות שונה אצל כל גנב וגנב. ולפיכך כשבית-דין דן שני אנשים בעד גניבה אפשר שהדין יחמיר באחד ויקל בשני, כזה יקיים: אל תבוז לגנב כי יגנוב, למלא נפשו כי ירעב. וכזה: ונמצא ישלם שבעתים.

בשיטת מדת החטא ועונשו נפרד משפט הנבואה ממשפט התורה. האחרונה העמידה הגנת סדר החברה ביסוד העונש, לכן הסעימה בכל מעשה עונש: ובערת הרע מקרבך, למען ישמעו ויראו, וכדומה, ואלו הנבואה העמידה תקון נפש החוטא כבסיס למדת החטא ועונשו, שכן העמידה את התשובה לאחד מעיקרי מדת המשפט שלה, שמה היא התשובה? אם לא החדירה לתוך מעמקי תהום הנפש של החוטא ולתוך הסיבות שגרמו לו לחטוא? ולפיכך כשיתקן את מעשיו ויחזור בתשובה שלמה ושב ורפא לו, כנאמר: החפץ אחפץ מות רשע. . . . הלא בשובו מדרכו ותיה. שיטה זו הניחה את חותמה על הדינים שבתושבע"פ וההלכה שהיא ביחוד הסעימה תמיד את הצד המוסרי שבמשפט, ומזה את היסוד האינדיבידואלי שבמדת המשפט, כלומר מצב הרוח של היחיד החוטא, נטיתו הסבבית וזעזועי הנפש שלו.

בשום דין שכתורה לא התבלטה כל כך מדת המשפט האינדיבידואלי, הלוקחת בחשבון את החוטא יותר מן החטא והגנת סדר החברה, כבדיני גניבה וגזילה, וכבר הסעימו זה חז"ל ואמרו: למה החמירה תורה בגנב יותר מבגולן? שזה השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כלומר, שהגנב מורא הבריות עליו יותר ממורא שמים והגולן אין מורא הבריות עליו יותר ממורא שמים. כמדומני שאין בכל משפטי האומות העתיקות והחדשות דין כזה שיהא עונש גניבה יותר חמור מעונש גזילה. שהרי הדין נותן שהגולן עונשו צריך להיות חמור, שהוא יותר מסוכן לחברה, שהרי הוא כופר ועומד במדרגת „שונא החברה“, מה שאין בפרהסיא בסדר העולם ובוזה לחוק ומשפט

בטל ומבוטל. כלל אמרו חכמי רומא שאי אפשר לפרש חוק שיהא סותר לתכליתו של עצם החוק. וזהו מה שחכמי המשפט קוראים: Ratio legis — ההגיון המשפטי. (1, 6, c, 1, 14 (Windscheid, p. 84).

אף פסטילד באגרתו הידועה הודה, שעל פי ההתחייבות של ההגירה יוצא שלהעדה היהודית בארץ ישראל תנתן האפשרות להתרבות במספרים על ידי ההגירה. ואם המנדט סתם ולא פירש, השכל הפשוט מחייב: שהוא בא לרבות ולא למעט, שאם לא כן, למה ניתן המנדט כל עיקר? לפי פירושו של הצד האנגלי יוצא, כאילו נתנה הצהרה לעם ישראל, כדי לזכות בה את העם הערבי; ובכן למה נתנו ההצהרה לעם ישראל, הרי מוטב היה לתתה להערבים?

הדא הוא דכתיב: אם עושק רש וגזל משפט תראה במדינה אל תתמה על החפץ.

ב.

גזל משפט

שתי מדות במשפט החטא ועונשו. מדה אחת מכוננת כלפי הגנת סדר החברה ושמירתה מפני המזיקים, ומדה שניה להחזרת העברין למוטב. מדה ראשונה אינה מביאה בחשבון את החוטא, העברין, אלא את החטא, היא אינה נכנסת לתוך חדרי חדרים של נפש החוטא, מה גרם לו לחטוא ואיזו סבות הביאוהו לידי כך. אלא דנה אותו על פי מעשיו, כל שמעשיו מקולקלים ביותר, מדת עונשו גדול. ואולם מדה שניה דנה את האדם על פי נטיתו הרעה ותכונות נפשו הרשעה, ולפיכך גם העונש יותר משהוא מכון כנגד החטא, מכון כנגד החוטא, כלומר עד כמה שיש במדת העונש כדי להחזירו למוטב ולתקנו בתשובה. לפי שיטה זו אין מדה אחת ומשקל אחד לחטא ועונשו, אלא מודדן לכל אחד ואחד כמדתו, הכל לפי מחשבתו הרעה ולפי הסבה שגרמה לו לעבור על סדר החברה. חטא גניבה, למשל, אחד הוא מצד הגנת סדר החברה,

ירשת" אגו מקשיבים את ההתמרמרות החזקה נגד „הירושה" שבאָה אליו על ידי גול משפט יותר מעל הרציחה עצמה, שהרציחה בדין המלכות היא ממעשים שבכל יום. גם תוכחת נתן אל דוד על „כבשת הרש" התבטאָה ביהוד על שהתחכם להסתיר את נבלת הוימה על ידי הרצח שעשה במסתרים, כדי להיות צדיק בעיני אלהים ואָדם. שכן אָמר לו הנביא: אתה עשית בסתר ואני אעשה את הדבר הזה נגד כל ישראל ונגד השמש (מ"ב, י"ב, י"ב).

החנופה והצביעות שמשו לעולם להנביאים אמת המדה למוד בה את מעשה הרשע, שהעושה במחשך מעשיו ואומר לא יראני יה כופר בעינו של עולם, „רעושה עינו של עולם כאלו אינה רואה" ולפיכך כשמנו חכמים שמונה מדות בגניבה, זו למעלה מזו, אמרו: למעלה מכולם גונב דעת הבריות.

הוא הוא דכתיב: אם עושק רש וגול משפט וצדק תראה במדינה אל תתמה על החפץ, כלומר על עצם מעשה העושק והגול, אלא על התרמית והתנופה של הגבוהים מעל גבֹהִים המבקשים לכסות על העושק ולרמות את הבריות.

רב צעיר

כן הגנב שעל כל פנים למראית עין הוא מודה בנמוס המדינה ומקבל עליו את הדין ועושה מעשיו במסתרים. כך שורת הדין נותנת. אולם כשדנים את האָדם על פי מעשיו ויורדים לתוך אופיו של זה ושל זה ולתוך קלקול מדותיהם מוכרחים לבוא לידי מסקנה שהגנב מקולקל במדותיו מן הגולן, שזה ברו כתוכו ואינו רוצה להתראות צדיק בעיני הבריות, באופן שבמדה ידועה יש בו צד האמת, ואלו גנב הוא גורל וצבוע שמתראה כצדיק בעיני הבריות, בשעה שבנפשו פנימה הוא לועג למשפט וצדק ואין אלהים בלבו כל מזימותיו.

מטעם זה התרעמו הנביאים תמיד על עשק רש וגול משפט יותר מעל הגול עצמו. משפט מעוקל הרגיו אותם ביותר מפני שיש בו צביעות וחנופה. בספור המעשה של אחאָב ונבות בולטת הצביעות, התרמית והחנופה של בית המלך שבקשו לכסות על מעשה הגול בזדון לבב על ידי משפט שקר לרצוח איש נקי וצדיק, והמשפט המרומה הזה הוא שעורר ביהוד את התמרמרות הנביא אליהו הקנא וגוקם למוסר, יותר ממעשה הרצח והגולה. בדברים החרפים והגוססים שהרעים נגד המלך „הרצחת וגם



עין צופיה

אחריה כלום. היא הטילה מרות על היחיד, שגנה לו צוים ואזהרות וכפתה אותו על קיומן של מצוות וזהירות בעברית. יתר על כן, העיירה כולה היתה בחינת „עין גדולה", העוקבת אחרי מעשיו של כל אחד מתושביה ובודקת אותם בדיקה חמורה וקפדנית, אם אינם פורצים את גבולות המותר ואינם פוגעים במקובל.

כל יחיד הרגיש את עצמו כאילו הוא יושב בבית של זכוכית, שהכול מציצים בו, מתחקים על ארחו ורבעו, שיחו ושיגו, מוציאים עליו משפט, משפילים או מרוממים,

הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה: דע מה למעלה ממך — עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים. (פרקי אבות, פ"ב, מ"א)

העיירה היהודית בימי גדולתה, כשעמדה הכן על כלונסאות העבר והיתה מסוייגת כסני השפעות־חוץ ורוחות־הרס היתה זוקקת את היחיד בכחה המוסרי לשאת בעולם של חובות שונות ולהשתעבד למנהגים קבועים. דעת הקהל היתה מעין גזירת המלכות, שאין

לידי שנוי של כמה ערכים ושגרים לפסילת מטבעות ישנות ויציקת חדשות, עברה, „העין הצופיה“ מתחומה של העיירה אל תחומה של הספרות, שבה התאזרח וביצרה מקום של כבוד. בתחומה החדש היא פשטה את בגדיה הישנים, גשתחררה ממושגי ימי הבינים, מהשקפות צרות ומדעות שעבר זמנן, הפקיעה את עצמה מהשגחה על הרשויות המיוחדות ליחיד ורכזה את ראייתה באותן הרשויות, שענייני הרבים משולבים בהן. היא ראתה את תפקידה במלחמה ברקוב ובלה, בנפסד ותחוח ובספיחי בר ושחיסי פרא, המתגלים על שטח המציאות, בבקורת פעולות ומעשים, מוסדות ותכונות, בהתרעה על כל מה שיש בו מאיוזה צד נזק לשלום הצבור ובעמידה על משמרם של השקפות ודעות, רעיונות ומחשבות, המשמשים בסיס לחיים מתוקנים, כדי שלא יפסידו את ערכם הפנימי ולא יעשו חולין.

לא תמיד היתה עומדת העין הצופיה על מרום תפקידה. עתים היתה מצטיינת בראיה חריפה ונוקבת ובחזירה לתוך שרשי הדברים ועתים היתה ראייתה לקויה ומטושטשת, יש שהיתה מתגלית בכל כחה, והיתה מסמלת את מצפון החברה ויש שעלה בה תבלול והוכחה בעוררן, אבל עצם מציאותה היה ניכר תמיד וישותה היתה בולטת.

אולם כשנתבונן בחיים העברים באמריקה יראה לנו, כאילו העין הצופיה נסתלקה לגמרי ועברה ובטלה מן העולם. אין מתיחת בקורת ואין התרעה על קלקולים, אין הגבה ואין התעוררות, אין קריאת תגר ואין התמרמרות נפש. דומה, כאילו מרכבת החיים המתגלגלת נוחות ושוקטות על מרבדי פלוסין ושטיחי קטיפה היא כלילת השלמות: היא ערוכה ומתוקנה בכל חלקיה ללא חסרון וללא פגם והיא עושה את עבודתה על הצד היותר טוב. אין, ברור השם, על מה להתאונן. אין על מה להרעיש עולמות, לזעזע את המצפון ולהטריד את הנפש. שלזה אידיאלית נסוכה על הכל וצעיף של מנוחה עוטה את כל הסביבה.

אבל הופעה זו בעצם אינו סימן טוב,

מהללים או מחללים, מחייבים או מזכים — הכל לפי ערך הנהגתו ומעשיו. הוצאת משפט על מעשי אדם לא תמיד היה דבר שבעיון בלבד: ענין של גנות או שבח בלולים. יש שהדברים יצאו מכלל דברים והצטרפו למעשים, שיש בהם משום עשיית דין ממש. היו מכריחים בכח הזרוע את העושה לפייס את העושה ולהתרפס לפניו. כך, למשל, „בחמשה ושבעים אלף“ של שלום עליכם, כשיצאה השמועה באחת העיירות, כי פלוני שבידו היה מופקד שטר שוכה בגורל, לא רצה להשיב את השטר למפקד, מסופר כדברים האלה: „לא היו רגעים מועטים ובני העיר נסכו על בית — — — העצים שבחבורה עמדו לתבוע את עלבוננו, ונמצאו ביניהם בעלי נפש, אשר הקישו באגרופם על השולחן, ויש מהם שהבטיחו גם להכות לחי, לפרק עצמות, לשבור „זרוע עם קדקוד, להרעיש את הבית עד היסוד“ — — —

היש צורך לאמר בימינו, כי דעת הקהל לא תמיד דנה דין אמת, כי לעתים התערבה צרשויות כאלה שלא היתה לה כל רשות להתערב, וכי יש שעשתה מה שעשתה מתוך קנאות בלתי מוצדקת ובערות גסה ונתעבה? היש צורך לומר, כי פעמים היתה מטילה על היחיד צבתות של ברזל, גוזלת ממנו את זכותו האישית וטוחנת אותו בגלגליה האכזריים?

אף על פי כן כשנקלוף מתופעה זו את הקליפות הזמניות, שהיו טבועות בחותם של חוסר תרבות, צמצום ההשקפה וקטנות המוחין ונעמוד על העיקר שבה, נמצא, כי היה צפון בה סם חיים, כי היא נשאה בקרבה את הרעיון של זיקת הפרט לכלל והטעימה את הרגשת האחריות ההדדית שבין היחיד והחברה. היא יצרה מין אויר רוחני, שעורר למעשים טובים ומנע ממעשי רשע, שחזק את רצונם של תשישי הרצון ותועיהלב, והתיש את יצרם של הפכפכים ונלוזים.

עם ירידת העיירה והתדלדלותה מצד אחד ורוח הזמן החדש מצד שני, שהביא

אינה עלולה לספח בקורת הראויה לשמה. אדרבה, סביבה כזאת, שבה מפסידים העיקרים הכי חשובים את זויותיהם החדות, מתעגלים, מקפחים את כחם החיוני ומתגלגלים לגולים שונים בהתאם למהלך הרוחות מזמן לזמן — סביבה שמלת הקסם שלה היא הסתגלות קיצונית, וחתורים ללא קו אחרון וגלגול בכל המדרונות לא רק מרר שפת את העמודים שהבקורת עומדת עליהם, כי אם גם נוטלת ממנה בעצמה את מקור חיותה, מוצצת כערפד זול זה את דם תמציתה והופכת אותה לצליל ריק ולשם שנתרוקן מתכנו.

י. אובסי

כי אם סימן רע. היא אינה מעידה על תקון החיים ושלמותם, כי אם על קלקול פנימי של בורג בקורת החיים בעטיה של הסביבה. בקורת החיים חסרה כאן לא מפני שאין בה צורך, כי אם מפני שאין לה אחיזה ואין לה התנאים הדרושים לגדולה ולהתפתחותה. כי הלא בקורת החיים עומדת בעיקרה על האמונה העמוקה בקביעותם של עיקרים וקדושתן של דעות ועל הרצון החזק להטות את החיים לצדם של אלה, לשפרם ולהשביחם ברוחה של המטרה הנכספה.

אולם הסביבה, הספוגה רפיפות ורכיכות והמלאה סוכות שלום, העשויות צמר רכים,



בין הזמנים

ואלה הדברים, בתמציתם, אשר דבר נחום גולדמן כחאשינגטון העיר, במלון „וילארד“ מול הנאספים:

בכל כינוס יהודי סבורים אנו כי איום מצבנו מנשוא ועכשיו באו מים עד נפש. איראפשר עדיין למצות את כל עומק הטראגדיה, כי פרטיה מכוסים בערפל; רציחות הנאצים בכל ניוולן המזעזע תתגלנה רק לאחר המלחמה; אולם גם העובדות הידועות לנו מקפאות את הדם בעורקים: במשך 5 החדשים נחרבו עד היסוד שני מיליונים יהודים; חיים צבוריים תרבותיים וכלכליים נשמדו, מאות אלפים הרוגים ושחוטים, חללי רעב וחרב — זהו סך הכל של הקבוץ היהודי בפולניה. לא טוב ביותר המצב ברוסיה. אָמנם שם הציל היהודי את עורו אך חיו הם בכחינת עבדות בתוך „חרות“. והוא הדין עם מיליון היהודים ברומניה ומחצית המליון בהונגריה.

ואם מצבנו מבחינה פיסית איום ונורא, הרי מבחינה מדינית-חיסטורית חשתפר וחוטב. כי אלמלא חיתה „מינכן“ השלטת במדיניות

אסיפת
„הקונגרס
היהודי
האמריקאי“
האסיפה הלאומית של
ה„קונגרס היהודי האמרי-
קאי“ נפתחה כחאשינגטון
במלון „וילארד“ במעמד
נציגים מ־70 ערים, אורחים

ומוזמנים. הנשיא היה לואיס ליפסקי.
ויפה עשה הקונגרס שקמץ הפעם בברכות וטקסים, גיבובי מלים וזיכוחי סרק ועבר היכף, מתוך כובד ראש, אל סדר היום.

ד"ר נחום גולדמן, הגלגל המניע בקונגרס העולמי, נתן את הנעימה לכנוס הזה. זה עכשיו בא מאירופה ונהירין לו שביליה וארחותיה. בתיאור חי ומפורט שקף על תסבוכת המלחמה ועל מצב עמנו. במקל חובי לים הצליף על ה„יאהודים“ נטולי חזון לאומי ואידיאָה לאומית שמאום לא למדו ומאום לא שכתו ממאורעות הימים, ובדבריו הכבושין היה: א) „אני מאשים“ כנגד השאננים בנייר יורק והבוטחים על נהר הודסון; ב) חידוי על החסאים שאנו חייבים עליהם כלפי איי; ג) קריאה לאיחוד הכחות והתכוננות ליום הדין.

המשוללים לא היה איש שיהיה להרים יד בתביעה נמרצת לעזוב את „המועצה“ וכאשר נתקבלה ההחלטה כי הקונגרס איננו בין „פורצי גדר“ — כאילו אבן כבדה נגולה מעל הלב.

וכך יצאה „האחדות“ בשלום. אולם האומה, כי מעכשיו יתחילו חיים נעימים ואי-דיאלים — אינו אלא טועה. אין לשכוח כי ב„מועצה“ זו — ארבעה „בנים בבטנה“ וכשמדברים על ארץ ישראל — זה „מפרסם לצאת“, וכשמדברים בענין אחר — זה „מפרסם לצאת“. ומכאן החיכוכים שימשיכו לאורך ימים. כי הרי קשה לפשר בין שתי שיטות מתנגדות ורחוקות: השיטה הלאומית בעלת ההיקף המיוצגת ע"י „הקונגרס היהודי האמריקאי“, והשיטה הפושרת המיוצגת על ידי שלושת השותפים.

חלק מן „הפושרים“ רוצה לפתור את שאלת ישראל במדיניות של „בונצה שחייג“. בקול דממה דקה. אין מעוף דמיונם מרחיק לכת. אם למיליון יהודים יהיה פת לחם ופת חרובים ועל אחת כמה וכמה אשישה מרוחה בחמאה — הרי יצאו ידי חובתם ומצפונם שלם והם יכולים לנוח בשלום על משכבותם — למעלה מזה אין רצונם מגיע.

ומשום כך הניגודים המקפאים את הפעילות, המרסנים את העירות והבולמים את התגובה הנאותה על שאלות בוערות המנסרות בחלל עולמנו.

ובכל זאת ולמרות הכל: יש לציין מתוך סיפוק רב את החלטת הקונגרס שלא לפורר אחדות זו התולה על בלימה. וצדק ותיקה ציוניות סט. חייז בדבריו: גניה, כאשר גלך לועידת השלום תחליט „המועצה“ ברוב דעות, כי אין להעמיד את שאלת א"י כבית הלאומי שלנו — אָז נראה להם מה יענה העם.

וכונתו היתה: א) „הקונגרס היהודי האמריקאי“ לא יוותר על עצמיותו והשקפת עולמו, אָמנם הוא נוטה לפשרות, אבל עד כאן זהו לא; ב) אל פחד, בשעת המשבר יוכל הקונגרס להסתייע בהרגשת התמונים, תגובתם, תודעתם הלאומית ואהדתם לא"י

אירופה, כי אָז היינו בודדים בחזית ללא ידיד וגואל. אולם עכשיו נפקחו עיני המדינות הדימוקראטיות ותראינה את כל הכעור שבמשטר הנאצי ואין אנו בודדים במערכה. עם גמר המלחמה יתכן כי יבוא אירגון חדש בחיים המדיניים מעבר לים וְאָז תפתח לפנינו אפשרות לא רק להשגת זכויות מיעוטים, כי אם גם להניח יסוד לעתידנו בא"י.

מה היתה התגובה הפנימית של עמנו על הטרגדיה וכיצד באה לידי ביטוי? פרט לאיגודים ידועים הגיבה יהדות העולם לא כגוף אחד בן חבונה מדינית ובגרות מיושבת כי אם כעדר עדר, והשיטה שנקטה „עזרה וצדקה“ היה בה משום מיעוט הדמות; שיטה זו עודדה את שונאינו והכניסה דימורליזציה בין הגויים אנשי שלומינו, שניסחו את הבעיה היהודית לא כשאלה פוליטית והיסטורית כי אם הורידה למדרגה של צדקה וחסד; אָמנם אין לזלזל בפילנתרופיה, אָךְ אין בה משום פתרון ממשי ויסודי.

וסוף דבר:

כעוזן פלילי יחשב לנו, אם בועידת השלום העתידה נעמוד שום דלים וריקים ללא כח מלכד שיגיש את תעצומותינו להותכי גורל העמים. צו השעה הוא: אחדות, אחדות ואחדות.

אחרי נאומי של ד"ר גולדמן התחילה פרשת החיכוכים, אשר בהם בא לידי ביטוי בולט ובהכרח גמורה החוש ל„אחדות“.

המתחככים לא נחלקו לחסידי „אחדות“ מצד אחד ומשולליה מאידך גיסא. כמעט כולם כ א י ש א ח ד הבינו, כי אין העת מוכשרה לחילוקי דעות ולפילוגים; כי כל צעד להתקרבות ולהבנה הדדית הוא הישג ניכר בהתמלטות החזית היהודית. ואם היו אומרי „לא“ — הרי לא לשם אהבת השלילה סתם, אלא ששלילתם זו באה ל„מועצה“ בצורתה הקיימת. הם טענו: „אחדות זו אשר בשמה אנו דוגלים ואשר עליה גאותנו — הרי היא לכאורה פיקטיבית ומבוססת על „שב ואל תעשה“, אין מעשים בצדה, ואין אנו מתויבים לשמור עליה. אולם גם מבין

תורה" וסדורם מתוך אפשרות זו או אחרת. אך הכל מודים שכל גיסיון רציני הכא לשם חיסול ההפקרות בחיים הציבוריים והדתיים יש לקדם בברכה רבה. הפקרות כזאת, הגובלת על פי רוב עם עמ'ארצות, צביעות וחילול השם בשדה החינוך, אין כמעט בכל אומה ולשון: אנשים שלא קראו ולא שנו באים וקושרים כתר התורה לראשם, ונעשים פוסקים אחרונים ביהדות, "דוואיזם" בלע"ז.

והנה מה שלא יעשה השכל — יעשה הזמן. הירושה של פרידזאם נתנה את הרחיפה לכך, והזעידה שנתחזקה היתה מכוונת כנגד, "ועד היהודי לחינוך" שנתארגן על בסיס לאדימוקראטי ואינו מייצג את מוסדות החינוך הקיימים. אפילו ל"אגודת המורים העבריים", יוצרי החינוך ובוניו אין — כפי השמועות — דריסת רגל בו וניתנה להם רק זכות דעה מיעוט. והועד הזה יפקח על חלוקת הכספים ועל פיו ישק החינוך בישראל, הוא הוא יכניס את השינויים והתיקונים, הוא הוא ימנה משגיחים ואפי" טרופסים ויתחה את הדרך הישר שיבור לו כל מוסד בישראל על פי החוקה מקדמת דנא: מי שיש לו מאה הרי הוא בעל הדעה.

אולם דבר כזה לא יתכן! וזכות היא למוסדות אשר ההורים שולחים בהם את ילדיהם ומעונינים באמת ובתמים בחינוך דתי, כי גורלם לא יקופח וכי יתמנו עליהם מפקחים שיש להם יחס חיובי והגון לעניני דת.

"ועד החינוך החרדי" שנוסד עכשיו הרי הוא בבחינת יצור רך. וטבע הדברים, כי כל אגוד חדש נוטל תשעה קבים שיחה וקב אחד מעשים. אם "הועד" האמור ישנה הפעם ממנהג המדינה — עתיד הוא להתפתח, להגדיל תורה להאדירה ומוכסח הוא לחלק לעולם הבא.

שרואים בה עוגן ההצלה היחידי: דעת הקהל תכריע בשאלה זו החיונית וה"שותפים" בעל כורחם יענו אמן.

הקונגרס האמריקאי היהודי עשה את שלו, לא עזב את ה"מוצצה", סימן את שתי הפרובלימות החשובות העומדות בפני יהדות אמריקה: (א) כלפי פנים, כקיבוץ לאומי בעל משקל איכותי וכמותי להכניס סדר לתוהו ובוהו שבחיים הגובל לפעמים עם הפקרות: (ב) כלפי עם ישראל בכל תפוצותיו אשר על קבוצנו לפתור את שאלותיו, לא רק לארגן מגבית הסיוע, כי אם לגייס ולאחד את כל הכחות ולהכניס לקראת ועידת השלום.

הקונגרס היהודי האמריקאי הראה את המידה המקסימלית של אחריות: היעמרו "השותפים" על הגובה ההיסטורי וידעו לענות "נעשה ונשמע" לבת קול השעה? הימים הקרובים יגידו.

הוועידה של "תלמודי תורה" שנכתסה ב-21 ביאנואר, 1940, במלון "פנסילואניה"

נפלטה מפי נואם מתלהב אחד מלה, כי עתיד יום זה להיות תאריך חשוב בתולדות החינוך החרדי של יהדות ניו-יורק. הלואי שתתקיים נבואה זו!

וכאשר ישבו לדיון כ-300 איש המייצגים 90 "תלמודי תורה", מוסדות לדת ושיבות, עסקנים מסורים ומושרשים בחיים הדתיים והמסורתיים — עלתה מבלי משים השאלה הנוקבת: על מה ולמה לקינו מכל אומה ולשון? ובמה אשמנו מכל דור? התפוררות זו על שום מה? כמה מרץ ירד לטמיון, כמה בתי ספר נתמוטטו וכמה מוסדות אולפנא אפשר היה להקים, אלמלי היתה אחדות, ואלמלי היה קיים ריכוז כל הכוחות לשם תיאום דרכי החינוך החרדי, כי אם בחינוך החילוני — העברי והאידי — הזרמים רבים, הרי בחינוך החרדי אין כמעט חילוקי דעות עיקריים, ובכל זאת: בוקה, מבוקה ומבולקה!

אמנם, יכולים לראות את ארגון "תלמודי

אורות מאופל 2. בימי הבינים קרה המקרה.

נבומיאסטו. עיירה קטנה

טנה בפולניה. קהילה נושנה, בה חי ופעל הרבי "מאור ושמש". הוד מסורת של חסידות,

לבסוף הודיעו, כי לא ירשו שום פעילות ציונית באינו צורה שהיא.

ארבעה אירגונים וביניהם „השומר הצעיר“ החליטו לא להפסיק את עבודתם בכל התנאים והם הכריזו :

„אנחנו רשמנו את המרכזים שלנו כחבר מאורגן העומד ומתכונן לעלות לארץ ישראל, והעמדנו את השלטונות בפני העובדה, כי הציוניות קיימת ; זבינתים קמו אירגונים ציוניים חדשים אשר חבדיהם נמנו וגמרו לדבר איש אל רעהו אך ורק עברית“.

כאורות מאופל מגיעות אלינו השמועות הללו על „קידוש השם“ בצורתו הישנה הפאסיבית בדמות הזקנים שנשרפו וספרי התורה בידיהם, ו„קידוש השם“ בצורתו המודרנית הציונית. שניהם ממקור אחד יגנו את גבורתם הנמשית.

ובטוחים אנו, כי רבים מעשי גבורה כאלה ו„קידוש השם“ פאסיבי כזה באו לידי ביטוי ויבואו עוד לידי גילוי ברחבי פולניה. אולם אין אנו בטוחים עד כמה יכול תוכל התנועה הציונית, עד כמה יכול יוכלו שלומי אמוני מגשימיה להחזיק מעמד ולשאת את דגל הלאום ברמה בלחץ האיום של הסובייטים וה„ביסקי“ ציה“ אשר מתה להלכה ולמעשה היא קיימת.

אל נא נשלה את גפשו בדמיונות מדווחים : רוסיה הסטאלינהיטלריסטית — וביחוד לאחר ההחלטה החגיגית לקיים בין מוסקבה וברלין חלופ של „ערכים תרבותיים“ — תזכא עד חרמה כל נסיון של תנועה לאומית-ציונית ליגאלית.

וההתקפה מצד העיתונות הרוסית נגד הציוניות תוכיח !

התקפה זו פותחת שלב חדש בהתפתחות המדינית הפנימית כלפי האוכלוסין היהודים. עד הזמן הזה הניחה העיתונות לעשות את המלאכה הבזויה הזאת ל„מומחים“, לאלה „מהרסיך ומחריביך אשר ממך יצאו“ : ה„שטערן“ וה„עמעס“ אשר ברוסיה, די נייע פרייע פרעסע“ אשר בפאריז וה„מארגן פריי-הייט“ אשר בני-יורק — עשו את מלאכתם בשלמות משוכללת. אולם עכשיו אין השל-טונות, כפי הנראה, מסתפקים בזאת ורוצים

ומעשים טובים היה שפוך על פניה. ציירה יהודית. בתי עץ וגגות מרועפים, גינות ירק ודלואים ושוק של כל מיני פרקמטיא. וחול וקודש משמשים שם בערבוביא. בתי מדרש, חברה ש"ס ותהילים. חוטבי עצים ושואבי מים. תלמודי תורה ותינוקות של בית רבן, ועניות בכל בית. ובטחון ואמונה בלב. ופשטות וצניעות מון אל ון, וקב תרובים מערב שבת לערב שבת והשמחה היא שמחה והסעודה היא סעודה. והחגים במועדם והתעניתים כהלכתן. הווי יהודי שהכה שרשים מדורות ועידנים.

והנה התפרצו הנאצים לעיירה ומכול של פורעניות שטף-עבר על פינת מבטחים זו. הזדים התנפלו כחיתו טרף, התחילו לפרוע פרעות, לשלול שלל ולבזו בו. אם על בנים רוטשה. תדרו בני הבליעל אל „קלויז“ אחד ומצאו כמנין יהודים עומדים בתפילה ; הוציאו המתפללים את ספרי התורה מארון הקודש, נטלום ועטפום בטליתות והתיצבו על הבמה כעומדים הכן להגן עליהם בגופם ונפשם.

עמדו הרוצחים רגע המומים למראה גבורת גפש זו ודממת יה השפוכה בחלל. אך פתאום התאוששו וציוו למסור לידיהם הם את ספרי התורה ; אולם הזקנים לא נעו ולא זעו.

אז הובילו הנאצים את היהודים לשוק-העיר, העלו שם מדורה ושרפו אותם חיים. כשספרי התורה בידיהם, ויצתה נשמתם בקדושה וטהרה וקריאת „שמע“ על שפתיהם.

ושוב מעשה :

ראשי הקהילה היהודית בחרשה שמו את נפשם בכפם. הם נסעו לקרקוב להתיצב לפני המושל פרנק למסור לו תזכיר על מעשי השוד והחמס הנעשים בידי משרתיו — הגסטאפו. אולי ירתם ?

ועוד פרק מפרשת הימים :

ארגוני הנוער הציוניים אשר באיזור הפולניה-סובייטי מראים התנגדות נועזה לכל נסיון של פריקה מצד השלטונות. הקומיסרים הסובייטים נדהמו לכתחילה במצאם מרכזי הכשרה ולא ידעו אם לכשר או

במעמד חסידים ואנשי שם ואין מכהה, ומרבים
בנשפי חשק וריקודים כאילו היו השנים
כתיקונן ולא היינו עומדים בימי גונטה וכמל'
ניצקי של ה' ת"ש. אָמנם אין לבטל תג ואין
גוזרין גזירה שאין רוב הצבור יכול לעמוד
בה, אבל אפשר להכניס מעט ענותנות ועצבות
„ימים נוראים“ בחיינו, ובעיקר לתת לכל
הפגנה פנימית צורה סמלית.

המשורר נוגה הנפש ובר הלבב — ה.
לייזיק, — הרואה את הגאולה מתוך אספק'
לריה מוסרית והמובטת, כי „אין משיח בא
אלא בדור שכולו זכאי“, היה הראשון שהסריח
את הסיסמא על הטלאי הכתום, והלא כה
דבריו באחד משיריו רוזי-שגעון וצער נוקב
עד התהום:

ומה מראת היה לו, לטלאי כתום זה,
במסגרת מג'ידוד אדום או שחור —
לו הושט על זרוע אשתי ובני ועל זרועי
אני ?
ולמה רק במחשבה לצאת ידי חובת־אחים,
ולמה באמת לא במעשה את חובת
האחדות לבצע

ולכרוך על הזרוע
טלאי כתום זה בפני עם ועדה
בניו־יורק כמו בברלין,
בפריז, לונדון ובמוסקבה, כמו בווינה ?

ככה מרגיש כל יהודי. ואם אי־אפשר
להוציא לראוה רגשות עם קדושים, הרי לכל
הפחות אנו יכולים להביע אותם בחיינו הפני-
מיים, בחדרי חדרים, בבית הספר, בכינוסים ;
מדוע, למשל, מורים עברים בשעת התוראה
לא ישימו את הטלאי הכתום על הנרוע, ומדוע
בשעת אסיפה או מועצה ציונית לא יתנוסס
דגל הלאום ערוך מגן דוד כתום ? מדוע „חתן
בראשית“ או בחור „בר־מצוה“ לא יתעטף
בטלית טלואה בכתם צהוב ? אבותינו ידעו
לנטוע בלבבותינו יחס נערץ לסמלים, מכיוון
שהם נחרתים עמוק עמוק בנפש, וכך היו
נוהגים לשבור כוס בזמן חתונה ובבנין בית
להשאיר מקום לא מיוסד על הכותל, לאמור
לך, כי אין השמחה שלמה. ומדוע עכשו יהודי
כי יפגש את רעהו יברכהו בשלום ולא בברכה

„לתרבת“ את ההמונים היהודים בעלי תודעה
לאומית והרגשות ציוניות אשר „נגאלו“ על
ידם. גיתן רמז מגבוה והעתונות יצאה
בקול ענות גבורה על המנדט „כיצירה
נמיבזה של וורסיל“, „ועל הציונים, סוכני
האימפרליות הבריטית המושלים את הפלחים
הערבים מאדמתם“, וכד'.

אָכן ידידו של סטאלין — היטלר, תפארת
האנושיות וגואלה, יותר כשר מצמברלין
האנגלי, ובפצצות האדומות על פינלאנדיה יש
יותר הומאניות, יותר לבב וקדושה מרכסיס-
סית מאשר בנישול הערבים המסכנים ע"י
הציונים הסוכנים הבריטיים...
אולם איך שלא יהיה :

כבוד ויקר לוקנים אשר קידשו את שם
ישראל במותם, ולאירגוני הנוער הציוניים עם
„השומר הצעיר“ — ולכל אלה הנושאים ולא לה
אשר ישאו את משא הגאולה ורעיון התחיה
בכלא ובבתי הצינוק — ברכת „חזק ואמץ !“



הטלאי הכתום וההכרזה על 23 מיליון דולר מטעם „המגבית המאוחדת“

דת' נתקבלה מתוך אהדה רבה מצד כל חוגי יהדות אמריקה. ואין ספק, כי
העסקנים בכל מקום אשר יהודי גר, וגם בפינה
הכי נדחת — יגשו אל עבודה זו מתוך רטט
של קדושה וסילודי הלבב וישקיעו בה את כל
מרצם והתלהבותם ויגדילו את מספר „הנות'
נים“. ואין תפוגה, כי אף יהודי אחד לא
יסתלק מלמלא את חובת־הכבוד הלאומית ;
הממעיס ירבה הפעם והמרבה ירבה יותר,
והמסוכן תרומה — יתן כנידבת לבו.

ברם זאת היא הצורה החיצונית ההגיונית
— אָמנם עיקרית מאד — של הפגנתנו ואחד-
דותנו לאחים ולאחיות, אָבות ובנים הנתונים
בצרה ובמצוקה. אולם הלב תובע צורה
אחרת וביטוי אחר יותר אינטימי ויותר סמלי.
ובינתיים בחיינו הצבוריים והפרטיים,
במצוות „עשה“ ו„לא תעשה“, שאנו מקיימים
בכל יום ובכל שעה, לא חל כל שינוי : בני
ישראל חוגגים חתונות וריקודים בחוצות קריה

שנפלו בין גשיא ההסתדרות הציונית העולמית ובין פרופ' טשרנוביץ בזמן האחרון בשאלת המדיניות הציונית — נפגשו כאן שוב כידידים ורעים, זכרו את „חסד הנעורים“, נתפייסו ונתרצו והשלימו זה עם זה. ומי אם לא הוא, רב צעיר, אשר יקשור את כתר הכבוד של הספרות העברית לנשיאנו הגדול?

טקס החגיגה פתח ד"ר סט. ווייז אשר גשא נאום מלבב ובו התעכב על מפעליו המדעיים של הנשיא, אשר גולת הכותרת שלהם הם מאמציו הכבירים להעביר רבבות אחינו אל המנוחה ואל הנחלה לארץ מכורתם. ותעודת הסמיכה אינה אלא אות הערצה מיהדות אמריקה ל„ריש גלותא“ וראש בונה ציון.

רגע נפעם היה כאשר פרופ' טשרנוביץ פנה אל ד"ר ווייצמן בגאומן, שבו צמצם את אפיו של הנשיא ושיטתו בציוניות המבור ססת על שלושת עמודי התווך: הרוחני, המעשי והמדיני, והודיע לו על החלטת המכר ללה לכבדהו בתואר הכבוד ד"ר לספרות העברית.

הקהל קם ספונטאנית על רגליו ורגעים ממושכים רוטטות בדממת המוסד מחיאות כפים והלמות הלבבות.

לאחרונה דבר ווייצמן. בתגא שלו השחורה תיחרון פניו מתבלט יותר ובקולו החם והרועד נשמעת התרגשות עצורה.

וכאן — „בארבעת כתלי שם ועבר, אשר רוח שלום, גאון ואצילות והוד קדומים מרחף“ — מתגלה ווייצמן תלמיד החכם. בעל מסורת העברית ה„יכול לפוש קצת משאון העולם והמוני“.

ולבסוף „שירי העמק“ המרעיפים שלחה ומרגוע „התקוה“ המקסימה תדיר את הנפש מחדש. הקהל מתפור לאט לאט.

•

בטוחים אנו, כי ביחס לבבי זה מצד בית המדרש ימצא הנשיא גם כן מעט פיוס ופיצוי בדרכו הקשה ובזכרוננו יתרענן שוב הפסוק: „כי לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי“.

אחרת? ומדוע יהודי כשיכתוב לרעהו לא יחתום את מכתבו ב„ברכת הטלוי הכתום?“ „שננת לבניך“ נלמד לתינוקות של בית רבן את כל עומק הטראגדיה והגאון שבקיומנו הלאומי, כי גורל משותף לכולנו ואין מפלט ממנו. גשתף למעשים הטובים ג"כ את ההרגשה ונחיל לדור הבא את התרדה לאחים רחוקים ונענים; נטע נא בלבם אהבה להם ורגש העריבות של היחוד לצבור כולו, של הפרט לכלל. נעזן את האינסטינקט הרדום לתודעה לאומית שכל הרוחות לא יויוזה. ואולי יגיעו מנהיגיו להם ב„עמק הבכא“ וימצאו מעט נוחם וישאבו כח מוסרי להחזיק מעמד עד שיבוא היום הגדול ויקרא פקח־קוח לבני האדם וקלוננו — הטלוי הכתום — בכבוד יומר.

•

חיים ווייצמן
בתגא של
הספרות העברית
רים שעל ידי בית מדרש לחכמת ישראל מיסודו של

ד"ר סטיפן ווייז היטיב לעשות לזכות בתואר „דוקטור לספרות עברית“ את נשיא ההסתדרות הציונית העולמית.

בהחלטת זו באו לידי ביטוי לא רק חיבה ויקר מצד החבר, אלא גם הערצה לבבית מצד אלפי תלמידי חכמים ומלומדים באמריקה ותפוצות ישראל הרואים בווייצמן את המנהיג רב התבוננות העומד במערכה כבדה, שליח ציבור לאומה דוחה שאין לו להשען על מחנה מלומדי חרב וקרב, כי אם על כח מוסרי המלחה אותו בברכה ופחד.

ומשום כך יבורך כל סימן של עידוד ותשומת לב ויחס חם הבאים בהזדמנויות שונות ומראים לו, לנשיא, כי אינו כווד במלחמתו וכי עבודתו נערכת כראוי.

גם בחירתו של פרופ' טשרנוביץ, ראש המחלקה התלמודית במוסד הרתי, להציג את המוסמך לפני ד"ר ווייז היתה בחירה נאה ומתאימה. כי למרות חילוקי הדעות

צדק

ה"דואיש כרוניקל" היוצא

באנגליה פנה אל שר המושבות

תרדוף... בדבר הסטאטוס של "הספר

הלבן", והתשובה היתה, כי

בועת הממשלה להוציאו לפועל לאחר המלך

חמה; ועל השאלה, אם יאסרו ליהודים קנין

קרקעות או יגבילו אותו בשטח ידוע, השיב

מקדונלה, כי הענין הזה טרם הוחלט, אבל גט

זה וגם זה יתכן.

אין זאת, כי לא הוגדשה עדיין סאת

פורעניותינו וכן האומה הבריטית — הנלחמת

עכשיו למען מגר את שלטון הרשע, להשליט

צדק בחיים המדיניים ולתקן עולם במלכות

היושר — מצא עכשיו שעת הכושר להתעלל

בנו ולזרוק ספה מרה לכוס היגונים שעברה

על כל גדותיה.

ודוקא עכשיו כשמתינו מוטלים על הארץ

ואין מקבר, כשרבבות רבבות בני אדם שנובראו

בצלם — נשים וטף — ללא כסות לעורם,

גזעים ברעב ובכפן, חזעים בדרכי העולם

האבלות וגושאים עין דומעת לשמים הזועפים

ולארץ הקודרת, דופקים בכל השערים למצוא

מקלט ומחסה, נעים ונדים על פני מים, ביערות

ובנזיקי סלעים, מגורשים מגו וקריה ונהרגים

וסבוחים ושחוטים.

בזמן זה מצא הג'נטלמן האנגלי הזדמנות

מתאימה להגיד כי "הספר הלבן" יוצא לפועל.

להשליט סדר צדק בעולם — מצד אחד,

ולעמוד על דם עם מפורר ומפורר, אומלל ודך

אשר נחמתו היהידה היא כבדת האדמה שעל

גדות הירדן, להתעלל, להסתולל בו ולגזול

ממנו את שארית תקותו — זהו צדק מצד

שני.

כמו שנאמר: "צדק צדק תרדוף..."



נוטרי

עוד בקיץ דאשתקד כאשר

קרת איגודים אנטישמיים התחילו לפרות

ברחובות העיר ופתחו בפעולות

שיסוי נגד היהודים, ויש אשר העינו להתקיף

עוברים ושבים ואיש לא כיהה בהם — כבר

אז נתברר, כי משהו נתקלקל במכונת השמירה,

ואיזה טעם לפגם יש לגלות בנוטרי קרתא

זו. נתקבל הרושם, כי שוטרים ידועים

מתרשלים במקצת במילוי תפקידם, ואינם

נועקים למועד להגן על הנתקף כשהלה אינו

"ינקי" טהור. קרו ג"כ מקרים אשר השוטר

לא דק ובמקום לאסור את המשסה, שם את

אכפו על בחור יהודי נועז שתבע את עלכונו

וידע להשיב למחרפו דבר.

המאורעות הללו עוררו בשעתם דאגה

ותמהון לבב; אולם אף אחד לא ההין אפילו

במחשבה להטיל דופי בנוטרי גיריורק

ושוטריה, אשר יצאו להם מוניטין כבני אדם

הגונים דאזלין בתר התוק ואינם מפלים לרעה

בין אזרח אחד למשנהו. כל אחד ראה

ב"מקרים" הללו רק גלויים בני-חלוף יוצאי

דופן שמן הצורך לעבור עליהם מתוך שתיקה.

רצתה המשטרה לשבת בשלוה וקפץ עליה

רוגזה של ה"חזית הנוצרית". נתברר, כי

נוטרי קרתא אינם לגמרי בבחינת "תמימי דרך"

ויש ביניהם כאלה האוהדים לאיגודים האנטי-

שמיים הקיצונים, לא רק אהדה אפלטונית

סתם, כי אם אהדה התלויה בדבר.

מושל העיר לגברדיה נתעורר והבין, כי

"עת לעשות" ומן הצורך לאתר את הנגע,

גזירה שמא פשה יפשה. על פי פקודתו פתח

מר וולנטיין, נשיא המשטרה, בחקירה עד היכן

הרעה מגעת. כל שוטר קיבל שאלון והוטל

עליו לענות על שלוש השאלות הללו: המשתין

הוא ל—

(א) "בונד" הנאצי או לאגוד פאשיסטי

אחר?

(ב) מפלגת הקומוניסטים;

(ג) "חזית הנוצרית".

השאלון עורר מבוכה בקרב השוטרים.

רבים התריסו: היתכן? הרי "יורדים ממש

לחיים" ו"הורגים" את זכות האזרח שלהם.

לאמתו של דבר צדקו המתריסים, כי הרי

לכל אזרח יש לו זכויות אישיות משלו ואין

הממשלה רשאית להתערב בהן ולהגכילן, אבל

מזכרונם נשתכחה מימרא ידועה שאמר אוליבר

חינזל הולמס, שופט בית המשפט העליון,

בענין דומה לכך:

אין איפוא שום יסוד להטיל חשד על שוטרי ניו-יורק ובחזאי ישקנו לגברדיה וולג-טיין על העיר ועיניהם תהיינה פקוחות שלא יחדרו למשטרה אלמנטים באושים העלולים להבאיש את ריתה הטוב. וה, מעילים הכחור לים" — גם להבא כבודם לא ימוש ושמן ילך למרחוק „כנוטרי קרת המהודרים“.

כדאי למסור כאן את תמצית דבריו של
הסינאטור האמריקני לעורך „אמריקן
דזיאיש כרוניקל” שבוע לפני מותו :

שנמסרו אל הקלסי נסלו על בראודר כ־3000, כלומר שמינית, וזה מלמדנו, כי גם אלה הנתעים והתועים סרו מהר מן הדרך לאחר ברית ברלין מוסקבה.

וסוף דבר: לא שיחקה להם השעה לקומוניסטים, היינו דאמרי אינשי: אַל יתהלל חוגר כמפתח...

לדיראון עולם

2 טעי פסוקים מפרשת המאורעות:
בקונסק, פתח הקומיסאר הנאצי את שלטונו על העיירה בחזון דמים זה: הוא ציוה לשאת ראש כל עדת ישראל וכל יהודי עשירי גורה.

מִי־יהודים במספר דם הוציא גבווראדן הנאצי להורג ואת גופותיהם פקד לתלות בשוק העיר למען יראו וישמעו וייראו.

ובליפסקה הרגו הנאצים נִיב יהודים ביום אחד ושללם לבו וביניהם נשים וסף והתושב איסר גלור בן ע"ב.

ובפלונסק נכנס מנאץ אל בית הכנסת וירה בארון הקודש. החיצים חוררו את הפורכת ובן הבליעל חרף את מערכות ישראל: „הנה רצחתי היום את אלוהי אברהם

ויצחק ויעקב ו”

1. ברושי

מעשה שהיה כך היה: באזור הייד במזרחתה של העיר, אשר רוב בנינה ומגינה של אוכלוסיה הם יהודים נערכו בחירות-מילואים כדי לבחור בציר במקומו של המגות הדימוקרט סירוביץ.

ותהי המבוכה גדולה במחנה. נתקהלו הקומוניסטים ועמדו על נפשם ורצו דחקא כי בראודר יבחר, וברוב קולות יהודים יבוא במרכבת הציר לחאשינגטון, כדי לחוקק חוקים אשר הוא כמו ידיו רוצה להסיר אותם ולבטלם. ויתפארו הקומוניסטים לאמור, כי המגדת של בראודר כמוגח בקוספא דמי... ויתכוננו לעטות על המלקות ולחוג את חג נצחונם כיאות.

והנה חזר הגלגל עשר מעלות אתרונית ורבי־מג התנועה הנאצי־קומוניסטית נכשל וגחל מפלה ניצחת.

במפלה ההיא יש אות הזמן: תנועה גלוזה זו, אשר נאחזה בקצה הרחוב היהודי, הולכת הלוך והתפורר, הלוך והתנחן. ואות לטובה.

כי אלמלי נבחר בראודר היתה בחירתו זו גותגת פתחון לרשעים ולשונאי ישראל: ראו, הנה היהודים נלכדו בשחיחות הקומור נאצים וכדי בזיון וקצף.

אולם אירע נס משמים ומ־22,000 הקולות

ואני ידעתי גואלי חי ואחרון על עפר יקום.
(איוב, י"ט, כ"ה)



בקורת ספרים

לחברו, שבין יחיד לחברה, בין איש לאשתו, בין אב לבנו? אבל כבר מקובל הדבר שאין להלכה ערך מוסרי, כי חסרים לנו ספרים מסיג זה.

והנה הרב הזה, מחבר „מוסר המשנה“, בא למלא את החיסרון, וכך הוא אומר: „לדאבון לבנו העוסקים בתורה מתמעטים והולכים, וביחוד העוסקים בדברי הלכה. והסיבה למצב, מפני שבדורות האחרונים גם המעטים העוסקים בתורה נוטים אחרי הדברים שבלב ואין להם נטה להלכות היבשות, עוסקים בדברים של מעשה ולא לחובת הלבבות.“

בהקדמת הספר הולך המחבר ומוכיח בצדק מכמה מאמרי חז"ל שגם הם המציאו ערכים מוסריים מדברי הלכה ומביא כמה דוגמאות לזה. יש כמובן בהרבה מראיותיו דברים הקרובים לדרש יותר מלפשט, אבל בעצם הנחותיו יש בלי ספק יסוד בריא. ברם אי אפשר לומר, כי חז"ל נתכחזו למוסר השכל בכל הלכות המשנה שקבעו. ההלכות היו הלכות סדר המדינה, סדר החיים, והשאלות והתשובות היו בעיות הזמן בעלות ערך חיוני מצד עצמן. מה שאפשר לומר בבירור הוא, שההלכות נוסדו על אדני מוסר היהדות, ביתור החלק המשפטי שבהן, בפרט לכשנשוה את תורת המשפטים של ההלכה אל תורת המשפטים של עמים אחרים, נראה בעין את היסוד המוסרי הבולט בדיני ישראל להבדיל ממשפטים אחרים. לו היה המחבר הזה מבקש את התמצית המוסרית הנובעת בסדר נזיקין ובכלל במקצוע המשפטים שבהלכות היה הספר חשוב הרבה יותר והיה יותר קרוב אל האמת, אבל ברצותו להדחיק בכל משנה, אף בזרעים, איזה מוסר השכל שהמשנה כונה לו — בעל כרחו לא נקה לפעמים מדרוש. למשל, מן המשנה הראשונה משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן הוא מדייק טעם מוסרי המיוסד על לשון „בתרומתן“, והכונה לדעתו שאם הכהנים ממלאים את חובתם, התרומה נעשית שלהם ונקראת תרומתן ואם אינם ממלאים את החובות המוטלות עליהם

„מוסר המשנה“

על סדר זרעים וסדר מועד

להרב ר' יהודה לייב ב"ר דוב גינזבורג

שהיה רב ביארוסלב (רוסיה) וכעת בעיר דנבר, קולוראדה.

בא לידי ספר מהספרות הרבנית שכדאי לייחד את הדבור עליו. שם החיבור „מוסר המשנה“ כבר מעיד עליו שהוא יוצא מכלל ספרות הרבנית הדרשנית הרגילה.

לפני מונח כרך ראשון על סדר זרעים וסדר מועד. כמדומני שהמחבר נטל לעצמו תכנית מיוחדת במינה ובמידה ידועה הצליח למלא את החיסרון הזה שבספרות הרבנית. ההלכה והאגדה היו מעורות בשרשיתן ותכלית אחת היתה להן: תורה, תשובה ומעשים טובים. שני הענפים הללו הלכו ונתפצלו בזמן מאוחר בערך, כי בודאי לא מן המורים בא ההבדל הזה, אלא מן התלמידים, שמהם שפרשו להלכה ומהם שפרשו לאגדה. אבל במקורו אי אפשר היה להפריד את האחד מן השני, ובכלל ספק, אם היה להם כל עיקר אותו ההבדל שייחסנו לשני הזרמים הללו. דבר אחד ברור, שתכלית אחת היתה בין ההלכה ובין לאגדה, ואם אָמרו: רצונך להכיר את „מי שאמר והיה העולם“ — למד אגדה, לא אמרו כדי להוציא את ההלכה מכלל המוסר אלא שבאגדה המוסר יוצא ובולט ובהלכה הוא טמון בחדרי הפלפול, שם הוא גולה וכאן הוא נסתר. אבל אם יסתר המוסר במסתרים בין השיטין של ההלכות — עין בעל מוסר השכל תשזפנו. הללו שאומרים מאי אהני לן רבנן „בשור שנגח את הפרה“ ו„בארבעה אבות נזיקין“ — אינם רואים את המסמוניות שבלב ההלכה.

ההלכה בהיותה דרך החיים, יסודה מוסר השכל, ולא עוד אלא, שבהיותה חיובית יש למוסרה ערך מרובה יותר מאשר לאגדה. כי מהי ההלכה אם לא עצם ההשקפה של היהדות על מהלך החיים ועל היחסים שבין אדם

ס"ח). ובהיות שרבן גמליאל היה בין המנדים, ובכדי להסיר את האשמה מבית הנשיא, שלא יאמרו שהם גרמו למנוע תורת ר' אליעזר מפי ישראל, לכך התחיל ר' יהודה הנשיא את התורה שבעל פה בדברי ר' אליעזר, כדי להראות שהנשיאים אינם מתנגדים עוד לתורתו של ר' אליעזר.

השערה זו נכונה היא ומתקבלת על הלב. כמו כן יש בספרו זה הרבה הסברים של דברי פשט היסטוריים המיוסדים על השכל הישר, על המשנה „שביעית“ פרק י', מ"א הוא מסביר, למה הקפת החנות אינה משמטת וגם שכר שכיר אינו משמט, מפני שכל עיקר שמיטת כספים בא משום העניים שאין ידם משגת לשלם את חובותיהם, ומפני שעל פי חומר הדין חייבין לפרנס את העניים מקופה של צדקה, לפיכך אָמרה תורה שהשביעית משמטת והחוב נהפך לצדקה. אולם החובות להקפת החנות ולשכיר שאינם מחמת עניות, שגם העשירים רגילים לעשות כן, לפיכך אין בהם דין שמיטה.

בקשר עם זה הוא אומר גם טעם נאה לדין שאין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע (שם מ"י) משום שמי שאין לו קרקע בידוע שהוא עני ולפיכך מן הדין שתהא שביעית משמטת אצלו, כי לא רצה הלל לעקור דין תורה מיסודה וטעמה. אבל מי שיש לו קרקע חזקה עליו שהוא אמיד ולפיכך אפשר לבטל דין שביעית לגבו על ידי פיקציה משפטית של פרוזבול.

יש לציין בספר זה רעיונות חשובים שיש להם גם יסוד היסטורי, בהסבר על מחלוקת ב"ש וב"ה ב„גר חנוכה“, אם פוחת והולך או מוסיף והולך (שבת כ"א:), על גזרת סומאָה על ארץ העמים (פ"א, פ"ח) על גזרת י"ח דבר (שבת פ"א), רעיון נאה הוא מביע על עשר תקנות שתקן עזרא שיהא רוכלין מתווירין בעירות, שיש לו אפשר יסוד היסטורי, ועל תקנות רבן יוחנן בן זכאי (ר"ה פ"ד, מ"ג) ועוד כמה וכמה הסברים מוסריים והיסטוריים המתקבלים על חלב וקרובים אל האמת. נאה ומשובחת היא הפתיחה למסכת שבת. יש לציין גם את סגנונו המשובח של המחבר

עליהם — אין זה תרומתן — זהו כבר ענין דרש. על פי הפשט כונת המשנה שהכהנים זוכים לאכול בתרומה ששייך להם, ונופל על זה לשון בתרומתן.

אָמנם אפשר למצוא בדוחק טעם מוסרי בכל הלכה, כי בודאי בכל הלכה והלכה יש בה גרעין מוסרי שהוא אף בהלכות „זרעים“ ו„כלאים“ ו„מועד“ וטומאה וטהרה, עד כמה שהן הלכות החיים ונאמרו לטובת חיי הצבור ולטובת המדינה. ומכיוון שכך, הרי טעמן המוסרי בצדו. אם נסכים לשיטת טעמי המצות, כדברי „הילמדנו הא“ לא ניתנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות, — ו„משנה“ הרי היא סוף סוף פירוש התורה והמצוות, — ואם מצוות התורה ניתנו כדי לצרף בהן את הבריות, הרי ממילא ה„משנה“ שנבנתה עליהן נשענת בהכרח על אותם העמודים עצמם שהתורה עומדת עליהם. אָמנם כאן אנו גופלים במים שאין להם סוף, בטעמי המצוות. בודאי שכמה מצוות נוסדו על מנהגים עתיקים וקשה לעמוד על תחילת יצירתן. ומפני כך עד כמה שההלכות גובעות ממנהגים קשה לבקש בהם טעם, אולם ההלכות המיוסדות על מצוות התורה יש להן בודאי אותם הטעמים המוסריים שיש להן בתורה, שהרי הן גובעות מצינור אחד. עד כמה שאפשר למצוא בכל הלכה פרטית רָמז מוסרי — זה כאמור כבר נכנס בגדר השערה, אבל בנוגע לעיקרי ההלכות ויסודן — הנחה זו היא בלי ספק אמתית.

יש בספר זה גם הרבה דברים הגיוניים בביאור משניות, העומדות על יסודות היסטוריים לדעת המחבר. שיטה זו לבקש בהלכות גרעינים היסטוריים היא אמתית בלי ספק, ביתוד ביתם לבעלי ההלכות, כדי לקשר את האמור עם האומר. למשל, חשובה היא ההערה שלו, למה התחיל המסדר את המשנה בדברי ר' אליעזר, מפני שר' אליעזר היה מגודה בזמנו בחייו, והוא עצמו התאונן על שהחכמים עזבוהו ולא רצו ללמוד ממנו מחמת הנידוי, ומשום כך נשתכחו כמה הלכות. ואמר: אוי להן לשתי זרועותי שהן כשתי ספרי תורה שנגללו ולפיכך לאחר פטירתו עמד ר' יהושע על רגליו ואמר הותר הנדר (סנהדרין

מביטים על מצב עמנו אנו באים לידי המסקנה שצריכים אנחנו לרכז את כל כחותינו ולהפיץ בישראל את תורת החכמים של הדורות הראשונים כדי להרים את המצב המוסרי של העם... כי המשפט של כל עם נובע ממדרגתו המוסרית וכן המוסר העברי בולט מכל משפט ומשפט.

נראה שהרב המחבר הזה בעל נפש הוא ושאר רוח לו ויסורי נפש האיזומיים שעברו עליו במדורי גיהנום שברוסיה אמצו וחזקו את רוחו ביותר לעמוד כסלע איתן בלב ים של פורעניות ולא התיאש „משאר ישוב“ ורואה תקנה לעמו בחזקת כחותיו הרוחניים ובתשובה אל תורת אבות ודרך החיים המוסריים, מורשה קהלת יעקב מדור דור. כי המאור שכתורת המוסר יתורינו למוטב ויחזקנו ויאמצנו לשוב לתחתיה.

ראויים הם ספריו של הרב הזה להיות לעינים לרבנים ודרשנים במדינתנו. כזה ראה וקדש!

ד. צ.

על ירחונינו בארץ-ישראל

את הירחונים הספרותיים המעולים בארץ ישראל נוהגים להזכיר, על פי רוב רק בשעת מצוקה כלכלית המכבידה על הופעתם הנורמלית, או לכל היותר בשעת פולמוס ספרותי המתעורר לרגל מאמר או דעה שבאו בהם. הספרות העברית הראתה תמיד חיבה לכתביהעת, כי בהם השתתפו טובי סופריה והוארו שאלות היסוד של היהודים והיהדות. הירחונים בארץ ישראל ממשיכים במסרת זו ומן הראוי, איפוא, להתעכב על המטען הספרותי שהביאו לנו החוברות האחרונות של „מאזנים“ ו„גליונות“.

שני הירחונים הללו הגיעו לאחר מאמצי ציפ ולבטים רבים לסוף הכרך התשיעי. בזמן האחרון החלה אמריקה העברית להושיט להם עזרה חמרית ומוסרית (צעד יפה היה הנשף שנערך בניו-יורק לטובת „מאזנים“

שהוא פשוט, נוח וקל, אצפ"י שפה ושם נפלו שגיאות בדרכי הלשון.

המחבר הזה חיבר עוד ספר בשם „ילקוט יהודה“ או „תורת המוסר והמשפט העברי“ על חמשה חומשי תורה. השם השני הוא מחייב יותר מדאי. באמת הוא אוצר ילקוטים ומדרשים על התורה עם ביאורים של המחבר, רובם דרושים, שאינם גופלים ואינם עולים על „טעמי התורה“ הרגילים. אלא שמחבר זה נטיה יתרה יש בו לדברי מוסר ולפיכך הוא מבקש בכל מצוה ובכל דרוש טעם מוסרי. וכך אומר המחבר בהקדמתו: „והנה המטרה שהצבתי לי בעבודת הספר הזה היתה לעשות את האדם שיהא בו חבור בנפשו עם החכמה שהוא סופג בקרבנו“... והנה מי שישים את עינו בעיני ההלכה אשר בספר הזה יראה כי השתדלתי ביחוד למצוא את תורת הלב שיש בכל דבר ואת הצד המוסרי שבמשפטי התורה, ובוה דרכי שונה מיתר המחברים שהיו מספלים ביותר בעיני השכל ובהצדדים שיש בהם משום חדור ופולול“. ואמנם יש לרשום בביאוריו השתדלות ידועה למצוא את תורת הלב בטעמי המצות ויש לראות פה ושם גרעיני רעיונות נעים משלו וגם מדברי חכמים שקדמוהו שכדאי היא לרבנים ולדרשנים להשתמש בהם, כי עולה היא בכמה מעלות טובות על ספרי טעמי המקרא וטעמי המצוות מסוג זה. זכה מחבר זה שתורה זו, תורת המוסר תהא נקראת על שמו.

בהקדמתו לספר שמות מדבר המחבר בלב נשבר על המצב הרוחני של אחב"י בארץ רוסיה שמשם בא הרב הזה ואשר היה שם „עד ראייה במשך י"ג שנה לפרפורי הגשמה היהודית שמפרפרת בין החיים והמות ומבלי אינים גוססת והולכת בתוך חלק גדול מישראל. והנה האנשים שנפשם היתה קשורה להיהדות הישנה מה גדולים המה יסורי נפשם להיות עומדים ורואים את כל אלה ואין בכחם לא להרים קול ולא להתיצב כנגד הרוחות המהרסות את היהדות עד היסוד. וגם המה בעצמם נמצאים בסכנה, שמפני נפילת הרוח לא יבואו לידי יאוש ואפיסת הכחות הרוחניים. „סוף דבר הכל נשמע, מכל צד שניהיה

נסיון להגדיר מונח מופשט המשמש סלע-מחלוקת מכבר בין אנשי מחשבה עושה ר. זליגמן במסתו „על הרצון“. בהרצאה פופולארית הוא מסביר פעולת הרצון באדם, שהוא בבחינה אחרונה אלא „אילוסיה ריא-לית“ כי הוא ניתן לאדם בלי בחירתו הוא. המחבר מתעכב על דברי שפינוזה והדטר-מיניסטים, אבל חבל שלא הזכיר גם את השקפת היהדות על הנושא הנידון.

במאמרו הראשון על „עניני מקרא“ מנתח יחזקאל קויפמן את השקפות אהרן קמינקא על „ישעיהו השני“ וקדמות ספר „תהלים“. לאחר שהוא מצביע על „שנוי הערכים“ שחל בהשקפת החוקרים הנוצרים המודרניים על התנ"ך עובר קויפמן לבדיקת ראיותיו של קמינקא. ובהוכחות תריפות הוא מסיק כי לא עלה בידי קמינקא לדחות את דעות מבקרי המקרא.

במסתו „גלגולי אירוס“ ממשיך ד"ר צבי חיסלבסקי בהארת היסודות הפועלים בספרות. אם במאָה ה"ט הטיפה הספרות למהפכה ולשנוי סדרי העולם, הרי במאָה העשרים שמה את מעייניה בחיים עצמם. נגולה אכן המעמסה מעל רגשות האדם ויסודות האהבה והחושינות החלו לפעול בספרות ללא מעצור.

נתן רוטנשטרייך מותח „קוים לפילור“ סופיה של ברגסון. הדברים שנכתבו ליובלו השמונים מנתחים בקיצור את המושגים הראשיים בתורתו. קולעת היא הערתו של בעל הרשימה כי על אף הרגשתו של ברגסון את האינסואיציה כמשלימה את חסרונות המדע, בכל זאת תשמש המיתודה תנאי ראשון גם לגישה זו.

על „הפילוסופיה של המלחמה“ בספורי ז'ול רומן עומד א. ראובני. בחלק האחרון של ספרו, „אנשי רצון הטוב“ שיצא זה לא כבר, מתאר רומן את התקופה של תחילת המלחמה העולמית. ברשימתו „מחקר ושירה“ מציב מ. א. ז'ק ציון לנפש פרוסי ישראל דודון ובה יתעכב על תרומותיו הרבות בשדה מחקר ספרות ימי הביניים. דברי זכרון לסופר אמריקאי אחר מביא

ו„גליונות“) ולא לחנם פורסם בשניהם מעין „קוליקורא“ עם סיום הכרך שנועד בראש וראשונה לקוראים העברים באמריקה. „מאזנים“ הוציאו חוברת כפולה (ד"ה), תשרי-חשון, ת"ש) ו„גליונות“ חוברת משור לש (ד"ו), תשרי—כסלו, ת"ש), דבר שמעיד על התנאים הקשים בהם הם נתונים.

קוראים רבים עדיין תמהים על העובדה שסופרי א"י ראו צורך לעצמם להקים שתי במות חדשות, האחת היוצאת עלידי „אגודת הסופרים העברים“ והשנית עלידי יצחק למדן. וכי אין ירחונה של „אגודת הסופרים העברים“ יכול לתת ביטוי לכל הזרמים הספרותיים? וביחוד עכשיו כששני כתבי-העת נלחמים על קיומם. הלא רצוי היה אלו נתאחדו והוצא כתבי-עת מרכזי אחד לקיום מובטח. ואמנם, תביעה מעין זו נשמעה בועידה האחרונה של „אגודת הסופרים העברים בארץ-ישראל“. אבל טוב שנדחתה וטוב שהודיעו שני הירחונים על נכונותם להמשיך במלחמת קיומם. כי אם אין להבחין בהבדלי זרמים עיקריים בין „מאזנים“ ו„גליונות“, וסופר המדפיס את דבריו בירחון האחד יכול להתקבל גם בשני, בכל זאת קיימים הבדלי גישות, המתבלטים בשעת הקריאה, בין שני הירחונים. זאת ועוד אחרת: בזמן שצומצם המקום המוקדש לדברי ספרות ומחשבה בעתונים היומיים ובשבועונים, חשוב שיתקיימו שני ירחונים ספרותיים מעולים בהם יפרסמו יוצרי הספרות את דבריהם.

—:::—

החוברת הכפולה של „מאזנים“ גדושה מאמרים, ספורים ושירים. המאמרים נושאים עליהם ברובם אופי עיוני ומחשבתי, אך גם הד הזמן נשמע מהם אף אם בעקפין.

במאמרו של א. שטיינמאן, „קרנים על הים“, יש מעתרת החחיות והרחשים המת-עוררים בלב המפליג בים. ההבנה הפסיכוי-לוגית החודרת בחיים ובאדם והביטוי העמוק רווי הקסמים של הסופר משוחים חן מיוחד לפרקים אלה שנכתבו, באספקלריה של הים.

העברית המקורית". אָמנם צודק ברובו גיתוחו של א. שרון על תורת המרכז של אחד העם, אבל מתמיהה במקצת בהרתו, "כי כל האחד-העמיות (בתחום המדובר כאן, בשאלת נצחיות-הגלות) לכל גזניה וגלגוליה אנטי-ציונית היא במהותה". יש בדבר א. שרון יותר משלילת גולה נמחרת; גלויה ומופרשת בהם הדרישה לעקירה מוחלטת של הגולה שאינה עולה בד בבד לא עם האפי-שרויות ולא עם המציאות של קיום ישראל. עד כמה שהלב רוצה להודות בצדקת ציונות ה"מכסימליסמוס" בה דוגל א. שרון, הרי אין להפכה לאמונה משיחית המעלימה עין מן המציאות.

במאמרו "על דרכי המדיניות הבריטית" מנסה ר. קבנר להוכיח כי הרבה דעות על האימפריאליזם הבריטי בטעות יסודן וכי העם הבריטי בכללו לא נקט מעולם קו פוליטי זה. ד"ר יוסף שכטר פותח בשורת מחקרים "על האגדה". לאחר שהוא קובע את ההבדלים בין הלכה ואגדה יסביר את הקושיים בהבנת האגדה ומציע לנקוט בשיטה הסתכלותית המדגישה את תבנית האגדה כולה ולא נקודות בודדות בה. את הקשר בין "פרויד והספרות" והשפעת הפסיכואנליזה על היצירה האמנותית מסביר ש. י. פינלס, כמו כן גיתן בחוברת תרגום של חלק ממאמר מאת פרויד ("אכזבת המלחמה") המתאר את השפעת המלחמה על רוח האדם.

ריח נעורים וצעירות מורגש ביחוד בספרות. ספורו של ס. יזהר מחיי השמירה, בשם "לילה בלי יריות", התוכן והצורה מחייבים תשומת-לב רבה. עצם ספור המעשה כשהוא לעצמו אינו מסובך. תוכנו המחשבות וההרהורים החולפים במוח שומר, העומד יחידי על משמרתו בלילה, על אהבה, מולדת, מות גבורים והמון רגשות רבה אבל נדמה שחלקיו הראשונים סובלים צמצום. בספורו של המספר הצעיר השני, יהושע בר יוסף (צנחנים) גיתן תיאור פסי-כואנליטי מוצלח למורה גמליאל, המרגיש כי הנו עומד על סף המות וכי, הגיע "יומו האחרון". בחוברת בא גם תרגומו

רשימתו של ש. צמח על דמות ת. א. פרידלנד. משום בטי הזמן ואסון האנושיות יש בפרקי יומנו של ד. שמעוניבין המתארים אדם שמוסר כליות הכזה ונעשה חשוך-מרפא. בשדה הספרות מביאים לנו ה"מאזנים" ספורים מאת ש"י עגנון ("פי שנים"), יוחנן טברסקי ("ויגמוגד פרויד") ויהודה בורלא ("ערבית"). ספורו של עגנון, שבו נפתחת החוברת, מצליח להרכיב סימבוליקה מודרנית ברקע המסרתי של תפלה ויומ-הכיפורים. המשך ספורו הביוגרפי של טברסקי מתאר את הפרק בחיי פרויד, בו מסתיימים ימיו כסטודנט והוא יוצא לאחיו באנגליה. בורלא כותב ספור מרתק על רקע מזרחי, שבו מתוארת פרשת חיהן הטרגית של שתי אחיות המבלות את ימיהן בארץ-ישראל לעת זקנה.

בדברי שירים משתתפים יעקב כהן, מרדכי טמקין, ש. שלום וראובן גרוסמן. כהן ממשיך בפרסום הטרגדיה "הנפילים" ובמרכז העלילה עומדת בת-האדם נעמה, שמסביבה מתלקחת מלחמה בין בני האלהים ובני האדם. טמקין שר שני שירים שרגש של עצב מהול במרדנות מפעמם, ש. שלום, שזה לא כבר מלאו עשרים שנה ליצירתו, שר שירת-אנוש על "חמש פגישות עם המות". תרגום "פרצופים" אחדים מתוך "ספון ריבר" של המשורר האמריקאי אדגר לי מסטרס מוסר ר. גרוסמן.

בחוברת באים גם המדורים "דפי זכרון" (על נח פינס, ח. א. זוטא ונחום צמח), "ספרים" ו"רשימות".

—::—

"גלינויות" פותחים במאמר פולמוס על אחת משאלות היסוד של קיומנו מאת א. שרון. זה שנים שאברהם שרון מופיע כמקסרג מושבע בספרות העברית ובמאמרו הגוכחי "צמציונות" (מונה לציין את "ציונות הצמצום") הוא מסיף שוב ל"מכסימליסמוס", אגב פולמוס חריף עם משה קליינמן. בחטא ה"צמציונות" הוא מחייב מנהיגים ציונים, החל מנשיאי ההסתדרות הציונית וגמר באידאולוגים המטיפים ל"שגשוג התרבות

מעניינים מעתונים הראויים לחשומת-לב הקורא.

במדור ה"תגים" באה בין השאר רשימה "על אמריקאיות ומספר אמריקאי" מאת י. רבינוביץ. המספר האמריקאי שבו דנה הרשימה בחבה מיוחדת הוא המנות ה. א. פרידלנד, אבל לדברים אלה מקדים י. רבינוביץ פרק על האמריקאיות בספרות העברית. זה שנים רבות שהוא הופך בשאלה זו ודורש אמריקאיות מאת הסופרים העברים באמריקה. כעת הוא רואה התקרבות אל המטרה הנכספת אבל עדיין אינו מבחין את קולו של דור חדש ביצירה העברית באמריקה.

התוברות האחרונות של "מאזנים" ו"גליונות" תועלנה להמעמקת הרגש והמחשבה של כל קורא עברי. ומי יתן ויאפשר להם לפתוח בכרך העשירי ללא דאגה יום-יומית טרדנית.

י. קבקוב

של ספור מאת פייר האמפ, בשם "טחנת הרוח", הסובב על ציר המלחמה.

בין דברי השירה עושה רושם מיוחד שירת יצחק למזון, "פרידה", הנותנת בטוי נאמן לתלאות הנמן. קשה עליו, על המשורר, ה"פרידה" שתבערת העולם מביאה בין אב לבן, ובאור טרגי יראה את האב הנידון לסבל המלחמה בפעם השנית בחייו. כ"שירים מארץ חופש" הטרדה במקצת שירתו השקטה של ש. בס. דברי שירה באים גם מאת מ. זטורי, פנחס לנדר וגבריאל פרייל.

"גליונות" מכילים גם את המדורים "במסכת", "בשדה ספר", "ילקוט קטן" ו"תגים" המוספים חיוניות רבה לדברי הספרות. ביחוד עשיר ומאלף מדור הבקרת המתעכב, בין השאר, על ארבעה ספרים מאת סופרים אמריקאים, בהם ספר שנכתב אנגלית, "ילקוט קטן" מכיל הערות ממצות וליקוטים



חדשים



ספרים

שנתקבלו במערכת „בצרון“
המחברים והמוציאים הרוצים,
כי תבוא הערכה על ספריהם
ב„בצרון“, מתבקשים לשלוח אל
המערכת שני אכסמפלרים עפ"י
הכתובת:
BITZARON
620 Riverside Dr., N. Y. C.

הרב יהודה לייב גינזבורג — ילקוט
יהודה או תורת המוסר והמשפט
העברי (חמשה חומשי תורה).

פנחס פושקוב — קטעים, זכרונות,
רשמי מסע, מכתבים, הוצאת
המחבר, ניו-יורק, 208 עמוד.

Journal of the American Oriental
Society, Editor W. Norman
Brown, Vol. 59, No. 4, Dec., 1939.
Supplement to the Journal of
the American Oriental Society.

מתוך כתבי יד — מיכאל וילנסקי, מינסק-
נס, 1939.

The Palestine Mandate in Practice
by Benjamin Akzin, 1939, 78 p.

Contemporary Jewish Record, Nov.-
Dec., 1939.

Contemporary Jewish Record, Jan.-
Feb., 1940.

Judaism in a Changing World by
Leo Jung, New York, Oxford
University Press, 1939, 294 p.

ש. קושטאי — מבפנים, הוצאת הקולודי
העברי בבלטימור, תרצ"ט, 240
עמוד.

ה. ג. שפירא — תולדות הספרות
החדשה, הוצאת „מסדה“, תל-אביב,
ת"ש, 580 עמוד.

ד"ר אלכסנדר שור — קדמוניות
היהודים — יוסף בן מתתיהו —
(תרגום מיוונית), הוצאת ראובן מס,
תל-אביב, תרצ"ט, כרך א', 217
עמוד.

ד"ר ניסן טורוב — הפסיכולוגיה
בימינו, הוצאת „דביר“, תל-אביב,
299 עמוד.

פרנסיס תומסון — כלבא דשמיא
(בתרגום שאול טשרניחובסקי) —
הוצאת „ידידי“, תל-אביב, ת"ש.

ש. לעשצינסקי — ליטעררישע עסייען
— פארלאג גרשוני, ניו-יורק,
רל"ו עמוד.

כתבי הלל בן זאב מלאכובסקי, טפר
ראשון, הוצאת האחים שולזינגר,
תרצ"ט, 232 עמוד.



ח"י מאכלים ומנקיים

כשרים וטהורים --

מעשה רוקח

זה חמשים שנה שהשם רוקח מפורסם
בכל קצוי תבל. ראו את השם רוקח על
כל אחד מהשמונה עשר מאכלים ומנקיים
הנעשים בבית החרושת שלנו. זאת
הבטחתכם כי הם כשרים וטהורים
ומצוינים

בכל חנותי מכולת

I. ROKEACH & SONS, Inc.
Brooklyn New York

המצה הפונה ביותר באמריקה

אפויה על ידי

הארצות-מארגארעטען

מצות לכל ימות השנה ובעד חג הפסח

הפירמה של הורוביץ-מארגארעטען יוצרת
יותר מעשרים מיני מזונות. דרשו אותם
בחנות המכולת שלכם, והשגיתו שהשם
שלנו יופיע על כל חבילה.

הארצות-
מארגארעטען

תוצרת ארץ ישראל



מגדנות לפורים
תכשיטים,
צמידים, טיכות,
כלי קודש,
עתיקות א"י,
עדי מא"י.

מגילות מא"י במעטפות מהודרות מעצי זית.
מחירים נוחים. תענוג לכל בית יהודי.
ועוד מיני מתנות מארץ ישראל במחירים זולים.
בואו והוכחו נא.

EMANUEL WEISBERG

158 Henry Street, New York, N. Y.
ORchard 4-1735 First Floor

תוצרת ארץ ישראל לכבוד פורים

סוכריות, שוקולדים, חלבה, "דבש תנובה", גילי קפוא
דושעלא, מרמולד, שמן זית וך של חברת "שמך" וגם
"יצהר", חפצי אמנות, "בצלאל" מעץ זית, נחושת
וכסף, תמונות, תכשיטים, מלח לאמבטיות מים המלח,
— רפואה בדוקה ומנוסה לחולי רומטיזם, אטרשיזם,
איישנה, ועוד.

לאחדים ולסוגנות. קטאלוגים לכל דורש.

PALESTINE FOOD & NOVELTIES CO.

47 Norfolk St., New York, N. Y.

Phone ORchard 4-2125

ינות כרמל מבוקבקים
בייקבי ראשון לציון

אצל הסוכנות הראשית לארצות הברית
י. מ. קובלסקי

PALESTINE HOUSE

10 West 28th Street New York
LExington 2-6263

„בצרון“ נדפס ע"י

פאזי-שאלזאן פרעס

19 מערבה רחוב 21, ניו-יורק

לאחינו זאב קיפין בסט. פאול, לרעיתו
פניה ולכל משפחתנו —
כום תנחומין על חלקה מהם בנם יוסף
ז"ל.

בנחמת ציון וירושלים הבנויה — תמצאו
נוחם.

הדסה וחיים משרגוביץ

חזכירו נא את „בצרון“ בפנותכם אל בעלי המודעות!



ואידית

נמכרש בתכלית החדוש
למכירה או לשכירה
בחצי המחיר הקבוע
ערבון לשנה כמו לחדשות

ת ש ל ו מ ין — ל ש י ע ו ר ין

מבחר גדול של מכונות אנגליות חדשות ומחודשות:
מכונות לחשבון, חמר ומכונות למימיוגראף,
מכונות לסלסול.

EXCHANGE TYPEWRITER SHOP, Inc.
73 West 125th St., New York
Tel. LEhigh 4-3400

המחירה הראשית על הספר, "מוסר המשנה"
מאת הרב גינזבורג. המכירה הזוהה שפרסמתי
עליה עודנה נמשכת. השתמשו בהזדמנות
וקנו במחירים יוצאים מן הכלל סדרים
שלמים של דובנוב, גרץ, הרצל, נורדוי,
ווייצמאן, תנ"ך גורדון, ועוד.

SOLOMON RABINOWITZ
48 Canal St., New York, N. Y.
Tel. DRy Dock 4-5294

סרטים מדברים

על נושאים יהודיים להסתדרויות, מרכזים, בתי ספר,
בתי כנסיות וכדומה.

אמצעי יוצא מן הכלל להרוויח כסף

MERCURY MOVIE SHOWING SERVICE
1133 Broadway CHelsea 2-5962

לחג הפורים הבא

הכינוי מבחר גדול של מתנות לתלמידי ביה"ס
ותלמודי תורה. חפצים מאיי עשויים עץ, כמו כן
ספרים בעברית ובאנגלית. ספר תורה במעיל נאה
בתבת חן.

לחג הפסח הבא הוצאתי הגדה בעברית ונס עם
תרגום אנגלי.

ASHER SCHARFSTEIN
40 Canal St., New York, N. Y.
Phone WAlker 5-0036

בית מסחר הספרים של

הרב אלעזר האמער

Readers Guide & Library Supply Co.

המקום הכי יפה בין בתי מסחר הספרים.
אנו מצטיינים ביחוד במכירת תרגומים של
תלמוד, מדרש וזוהר בהוצאת "Soncino Press"
וספרי, "החברה היהודית להוצאת ספרים", וכל מיני
ספרים בעברית, אידית ואנגלית. הכתובת:

2542 BROADWAY NEW YORK, N. Y.
Tel. RIVERSide 9-4520

כתבי ר' חיים טשרנוביץ (רב צעיר)

בשערי ציון

קובץ מאמרים בעניני ארץ ישראל
והציוניות \$2.....

בשערי ציון יחד עם שני הכרכים של
תולדות ההלכה \$6.50.....

תולדות ההלכה

כרך א'—מבוא כללי, תקופת התנ"ך \$3.....

כרך ב'—תקופת בית ראשון
עד יסוד המעלה \$3.....

שני הכרכים ביחד \$5.....

קצור התלמוד

מסכת סוכה 40 עמודים
מסכת בבא קמא 98 עמודים

מסכת ראש השנה 40 עמודים
מסכת יומא 40 עמודים

לפנות אל:

TOLEDOTH HAHALAKAH PUBLICATION COMMITTEE
620 Riverside Drive New York, N. Y.

Patronize our advertisers and kindly mention "BITZARON" !

באנגלית ואידיש.
עוסקת חרוצה בכל ענפי החנוך שחותם הלאומיות
טבוע עליהם.

Well Known Public Speaker and Organizer
SARAH STEIN
1710 Popham Ave., Bronx, N. Y.
Tel. TRemont 8-6536

ברכה ל"בצרון" מאת

DAVID PADOLSKY

121 West 46th Street

New York, N. Y.

DR. H. M. CHARM, Sc.D., Director

Chemical & Bacteriological Laboratories

1018 E. 163rd St., Bronx, N. Y.

Keep "Regular"

with

EX-LAX

The Chocolated
Laxative



AND ENJOY IT!
with these conditioning facilities:
Turkish • Russian Baths • Shower Rooms • Pine Vapor Rooms • Large Crystal Clear Swimming Pool • Rest and Club Rooms • Hotel Accommodations.
DAY—\$1.25 NIGHT—\$1.35
5 tickets—\$5.00 5 tickets—\$5.80
(Sleeping Accommodations Included)

FOR
MEN
ONLY

SECOND AVE. BATHS

SECOND AVE., Cor. 1st St.

N. Y. C.—Nr. Subways & Els.
Opp. 2nd Ave. Sta., 8th Ave.
Sub. E train—Tel ALgonquin
4-9018

לבריאות ולמרגוע

אמבטיות

הגדולות ביותר והכי מודרניות

רוסיות וטורקיות

עם סדורי מלון

במחירים נוחים

דרישות

דרושים סוכנים ל"בצרון" בערי השדה.

לפנות אל:

BITZARON

1141 Broadway, N. Y. C.
Murray Hill 6-7680

מורים עברים בני תורה והשכלה בניוירוק או בערי השדה, יכולים להשתכר שכר נאה בעבודה תרבותית-לאומית שקטה בשעות הפנאי.

לפנות אל:

Box R2 c/o BITZARON

1141 Broadway, N. Y. C.
Murray Hill 6-7680

מורה עברי, מומחה במקצועו, מקבל שעורים פרטיים בשכר לא רב.

לפנות אל:

Box R4, c/o BITZARON

1141 Broadway, N. Y. C.

תזכירו נא את "בצרון" בפנותכם אל בעלי המודעות!

בִּיצָרוֹן

ירחון עברי באמריקה

מעורר: חיים משרנוביץ (רב צעיר)

הורבן מרכזי-היהדות הגדולים באירופה, עמידת ארץ ישראל במזל מלחמה, והפרעת הקשר הנורמאלי שבין היישוב היהודי באמריקה ובין שאר יישובי ישראל, מטילים עלינו משנה-חובה לכוון בתוכנו מבצר רוחני, משכן למחשבה עברית, למדעי היהדות וליצירה ספרותית בלשון-קדשנו.

זה תפקיד "בצרון" וזו תעודתו.

"בצרון" הולך ומרכז סביבו את טובי כוחותינו היוצרים, בוני התרבות העברית, בכל העולם. "בצרון" יהווה אוצר של מדע עברי-מקורי ושל ספרות יפה, בעלת שיעור-קומה, יונקת מעברנו הכביר, משקפת ההווה, והרת-עתידות. לעולם יהא "בצרון" שואף שמאמרים פובליציסטיים שבו יהיו פופולאריים וחתומים בחותם ספרותי-מודרני.

"בצרון" ישמש מקור עידוד חמרי ורוחני למלומדים וסופרים, נוטרי כרם העברית במצוק ובמצור, בארץ ישראל ובגולה.

כדי לאפשר לכל עברי נאמן לחתום על "בצרון" ולעשות את הירחון קנין עממי העולה על כל שולחן יהודי, העמדנו את דמי חתימתו על המיעוט האפשרי — שלושה דולרים לשנה (מחוץ לארצות הברית — ארבעה דולרים).

"BITZARON", 1141 BROADWAY, NEW YORK, N. Y.

Please enter my subscription for one year.

- ☐ I am enclosing \$3.00
☐ Send me bill.

NAME

ADDRESS

CITY

I recommend as a possible subscriber:

NAME

ADDRESS

Please send BITZARON as my gift to:

NAME

ADDRESS

CITY

- ☐ Bill me
☐ I am enclosing \$3.00

SIGNED

ADDRESS

תמו על

בִּיצָרוֹן

קרויכם
 ידידיכם!

י כל בית עברי,
 בית-ספר עברי
 ל בית - ועד
 וני מקום
 קריאת

BITZARON

THE HEBREW MONTHLY OF AMERICA

Editor: PROF. CHAIM TCHERNOWITZ (RAV TZAIR)

Published every month by BITZARON, 1141 Broadway, New York, N. Y.
Entered as second-class matter, January 5, 1940, at the Post Office at New
York, N. Y., under the Act of March 3, 1879. Subscription \$3.00 per year;
foreign \$4.00. Single copy 50 cents. Copyright 1940 by Bitzaron. All rights
reserved.

“BITZARON” (meaning STRONGHOLD) is a monthly Journal, designed to serve as an organ of original Hebrew scholarship and literature in America and the world at large. At this time, when large Jewish centers, ancient reservoirs of our tradition and culture, are being disrupted before our very eyes, the value of such an organ, flourishing in the United States, cannot be too strongly emphasized. It is a concrete contribution towards the fulfillment of our supreme duty to save, conserve and advance the spiritual heritage of our people in this last haven of safety, America,

The Hebrew tongue, as the bearer of our tremendous sacred and secular literature, the creator of our spiritual values and the matrix of Israel's cultural accomplishments in the future, should rightly be considered first in the process of salvage and entrenchment. “BITZARON” will gather about it the foremost Hebrew scholars and writers of the world. Besides the moral encouragement it will offer to our scattered creative forces, it will be of tangible material benefit to men of talent in Europe and Palestine who are exposed to the vicissitudes of the times.

The volumes of “BITZARON” will constitute a manifold monument of scientific and literary works, instinct with power and beauty. While maintaining high scholarly and artistic standards, “BITZARON” will strive for popular, readable form.

The subscription
for “BITZARON”
has been set at
only \$3.00 per
year (\$4.00 out-
side of U. S.).
Let no Hebrew
home, no Jewish
school, library or
meeting place,
lack its month-
ly copy of

BITZARON

P. O. Box 173

Madison Square Station

New York, N. Y.

בַּצְרוּן

שנה א

אדר א' וב'

חוברת ו' (6)

זיגמונד פרויד על משה ותורתו*

מאת פרופ' א. ש. יהודה

זיגמונד פרויד הוא אחד מגאוני דחכמי העולם בעל שכל פורה ומפריא, איש אשר יצר ארץ שיטת נחות-הנפש (פסיכואנליזה), מדע שלם אשר היה ענין למאות חכמים וחוקרים, ואשר המציא וממציא תרופה ומרפא לאלפי בני אדם בכל קצוי תבל. חכם זה העומד בשנת השמונים ושלוש לימי חייו, רכש לו כבר לפני חמשים שנה, שם גדול בין הדווקרים, וזה כחמשים שנה שהוא הולך ומנצח על מקהלות תלמידי-חכמים ההולכים בעקבותיו ומפיצים תורתו וישועתו בעולם.

כמו הרבה מגדולי בני עמנו אשר דהתבוללו בגויים לא לקח שום חלק בחיינו הרוחניים ואף לא בכל מה שנוגע ליהדות ולתורתה. כמוהם — כמוהו חשב שפתשגן-השחרור (האמנציפציה) פתר את שאלת היהודים בתור עם או קהלה וכמו מחזיקי ההתבוללות לפני אלפים ומאות בשנים — משומרון בימי ירבעם ועד טולידו של טורקוימאדה — כך האמינו גם הם בצדקן של מלכות אומות-העולם וביושר שלטונות הגויים, ועוד יתרון נתנו לתורותיהם ומעלת-מוסרם על תורתנו ומוסרנו שלא ידעו ושלא הבינו. וכמו הרבה מהם חשב גם הוא כי כנעשרנה בימים שעברו במדינות הגולה לא תעשה עוד בדורותינו. וכך חי בחלום נעים שנמשך עשרות בשנים ושהיה יכול לשמש לו עכשיו, אחרי שהקיץ מחלומו בעטיו של היטלר, לנושא הרבה יותר ממשי מספרו שכתב להוכיח שהדת אינה אלא חלום-שוא**).

(*) את המאמר הזה החילתי לכתוב שבועות אחדים לפני מותו של פרויד ומוכרת הייתי להפסיק אותו מפני הטרדות הרבות אשר הוטלו עלי בפרוץ המלחמה. כמה מהשגותי הרציתי לפני פרויד קודם שהדפס את ספרו אבל לא הצלחתי לשכנע אותו שכל דעותיו על משה ואמונת המצרים אינן עומדות בפני הבקורת ושלא תהיה לכבודו ותפארת פרסומו להוציא את ספרו לאור עולם.

** Die Religion ist Illusion