

בצרון

ירחון למדע, לספרות ולבעיות הזמן

נוסד עלידי חיים טשרנוביץ (רב צעיר) ז"ל

המערכת:

מושה טשרנוביץ — עורך אחראי, חיים לייף — עורך, גבריאל פרייל — עורך מיוחד

מועצת המערכת:

צבי אורלינסקי, נחום גלאצר, שמעון הלקין, צבי וולפסון, ש"ז צייטלין

שנה ל"ג (כרך ס"ג) ניסן, תשל"ג חוברת ד' (204) ג

ה ת ו כ ן

- 145 מיהו יהודי? (ג) שניאור זלמן צייטלין
- 155 ירושלים, ניו-יורק... (שיר) שמעון הלקין
- 156 דעות על דרכי ההצלחה ביהדות ובעולם אפרים שמואלי
- 166 „מצפן” — שיח הפרא הישראלי הכיב כנען
- 172 משנתו של פרופ' אברהם י. השל יוחנן גרנך
- 176 על שלושה סיפורי אהבה ב„נכר” לש. הלקין אביבה ברזל
- 181 לש. שלום (שיר) זלמן שור
- 182 מלכות ותפארת (שיר) שניאור זלמן אש
- 183 מחודש לחודש י. מישאל

הערכות ודברי בקרת:

- 186 „במחיצת אנשים דגולים”, מאת נחום חגיניץ י. איזנברג

סקירות ורשימות:

- 188 (א) פנייה לר"א גוטמאכר למשלוח מצה שמורה א. ר. מ.
- 188 (ב) תערוכה של הספרות העברית באמריקה רז
- 190 (ג) אחרי ארונו של חיים הזו ל.

190 ידיעות



„ בצרון ”
1141 ברודוויי
ניו-יורק

BITZARON

1141 BROADWAY, NEW YORK, N. Y. 10001

Founded by CHAIM TCHERNOWITZ (RAV TZAIR)
MAURICE E. CHERNOWITZ, Executive Editor; HAYIM LEAF, Editor
GABRIEL PREIL, Special Editor
Editorial Board: Nahum Glatzer, Simon Halkin, Harry Orlinsky,
Harry Wolfson, Solomon Zeitlin

Thirty-Fourth Year of Publication

Vol. LXIV NISAN, 5733 (March, 1973) No. 4 (304)

CONTENTS:

Who Is A Jew (Part III)	<i>Solomon Zeitlin</i>	145
Jerusalem — New York (Poem)	<i>Simon Halkin</i>	155
Concepts of Success In Judaism and In World Thought	<i>E. Shmueli</i>	156
Israel's Radical Left	<i>H. Kanaan</i>	166
Abraham J. Heschel — His Contribution to Theological Thought	<i>J. Granach</i>	172
The Love Theme in the Stories of Simon Halkin . . .	<i>A. Barzel</i>	176
Sh. Shalom — A Tribute	<i>Zalman Shazar</i>	181
An Appreciation	<i>Sol Ash</i>	182
The Month In Review	<i>I. Misbael</i>	183
EVALUATIONS AND BOOK REVIEWS:		
Men of Letters	<i>Itzhak Eisenberg</i>	186
NOTES:		
A Passover Request From Rabbi Gutmacher	<i>A. R. M.</i>	188
Exhibition of American Hebrew Books	<i>Raz</i>	188
Hayim Hazaz — In Memoriam	<i>L.</i>	190
News		190

Published Monthly by Bitzaron, Inc. (Hebrew Literary Foundation), 1141 Broadway, New York, N.Y. 10001 (except January-February, April-May, November-December, when published Bi-Monthly, and July and August when not published). Dr. Maurice E. Chernowitz, Executive Editor; Prof. Hayim Leaf, Editor; Gabriel Preil, Special Editor. Subscription, payable in advance, \$7.00 per year; foreign \$8.00. To members of the Armed Forces half rate. Second class postage paid at New York, N.Y. All rights reserved. Opinions expressed in articles of Bitzaron represent the opinions of the authors and not necessarily reflect those of the editors and publishers. Subscriptions automatically renewed unless we are notified otherwise.

בְּצֵרוֹן

נוסד עלידי חיים משרנוביץ (רב צעיר) ז"ל

שנה ל"ג (כרך ס"ג) ניסן, תשל"ג חוברת ד' (204)

מיהו יהודי?

מאת ד"ר שניאור זלמן צייטלין

אוניברסיטה דרוססי

* ג

מן האמור למעלה בדבר גרות וממזרות נכון להסיק כי לפי התלמוד:
א. גוי שנתגייר ואחר-כך שב לדת הגויים, הרי הוא יהודי, אם קידש
יהודיה קידשו — קידשו. אם האשה רוצה לעזוב את המשומד להינשא לאיש
אחר, היא צריכה לקבל גט מן המשומד.

ב. הולד של אשת איש שנאפה עם איש אחר, נקרא "ממזר" אבל הגוי
הבא על אשת איש הולד אינו ממזר.

הבעיות של גרות וממזרות הן בעיות אקטואליות ואין אפשרות להעלים
עין מהן. בפרט הבעיה של ממזרות, שהרעשה את העולם הדתי בישראל בענין
המעשה שהיה.

פולני נוצרי בשם בורקובסקי התאהב בבתולה יהודיה והיא עזבה את הוריה
(כפי הנראה בשנת 1923-24) כשהיתה בגיל 14-15 ונישאה לגוי. אביה שהיה איש
דתי, מכובד בעירו, ממשפחת גינזבורג, עשה מאמצים עצומים להחזיר את בתו.
בסופו של דבר הגוי נתגייר ונימול, אבל לא ברור מי מל אותו. כפי עדותה של
הבת, חוזה, בפני ביה"ד, היא לא ידעה אם בעלה בורקובסקי טבל במקוה, כי
הוא לא סיפר לה על כך. כמו-כן אמרה בפני בית-הדין כי אביה הזמין שנים
או שלושה אנשים ובורקובסקי קידש אותה בפניהם ונתן לה טבעת ואביה אמר
לבורקובסקי לומר לה "הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל".

* ראה "בצחון", שנה ל"ה, חוברת ב', תשל"ג.

בשנת 1925 נולד לה בן, יצחק, היא הרתה לבורקובסקי לפני שנישאה

לו.

בשנת 1933, עלה בורקובסקי עם אשתו חוה לא"י וגרו עם הוריה בת"א. בשנת 1937 היא ילדה בן שני לבורקובסקי ונקרא שמו: יהודה אריה מאיר. בשנת 1942, היא עזבה את בעלה בורקובסקי ובשנת 1944 נישאה ללאנגר. הנישואין נערכו ע"י הרב יעקב לויצקי ז"ל, בלי לקבל גט מבעלה בורקובסקי, בגלל סירובו לתת גט לאשתו. היא אמרה לרב שהיא רווקה ושמה חוה גינזבורג. מנישואין אלה נולד לחוה בן, בשנת 1945, ובת, בשנת 1947. בשנת 1951 קיבלה חוה גט פיטורין מבעלה הראשון בורקובסקי, הסיבה שקיבלה גט בשנת 1951, תשע שנים לאחר שעזבה את בעלה היא (לפי "פסק-הדין בענין האח והאחות" עמ' 33) שבורקובסקי היה מעוניין להינשא. בורקובסקי נשא את רוזה שכנר בלשכת הרבנות בת"א.

כשנה לאחר שחוה קיבלה את הגט, מת לאנגר, שלוש שנים אחר-כך, בשנת 1955, חוה ביקשה מבית-הדין בת"א להתיר לה להינשא. חוה לאנגר העידה לפני ביה"ד שבעלה הראשון (בורקובסקי) היה גר, אבל חזר לסורו, ונאמר לה שאין היא צריכה גט מפני שהוא גוי". אחר-כך העידה אמה, גולדה גינזבורג: "בעלה הראשון בורקובסקי היה גר והיה בירושלים וחזר לסורו לכן אמרו למבקשת שאין היא זקוקה לגט". ביה"ד בת"א התיר לחוה לאנגר להינשא, אבל כתוצאה מהיתר הנישואין התעוררה השאלה בדבר כשרות הילדים. באלול תשט"ו (9 בספטמבר 1955) כתב הרב קרליץ, חבר בית-הדין של ת"א, שצריך לדון בדבר כשרות הילדים של חוה ולכן יש להזמין את חוה ואת בעלה הראשון בורקובסקי לביה"ד בת"א.

בכ"ח במרחשון תשט"ו (13 בדצמבר 1955) פסק בית-הדין בת"א: "להודיע למחלקת הנישואין שהילדים חנוך ומרים, בניהם של המבקשת, שלדבריה הם מאוטו יהושע לאנגר (לנגר) הם ממזרים ופסולים לבוא לקהל, הואיל ובזמן שנולדו היתה נשואה לאברהם בן אברהם בורקובסקי הגר ולפי דברי בורקובסקי הג"ל הילדים, חנוך ומרים, אינם שלו, וגם המבקשת מודה בזה".

בעית האח והאחות נדונה בהרבה בתי דין. בד' במרחשון תשל" (5 בדצמבר 1969) דן בענין זה בית-הדין הרבני הגדול בירושלים והחליטו להחזיר את התיק לביה"ד האזורי שבפתח-תקוה. ביה"ד בפ"ת החליט שאין לשנות את פסק-הדין והילדים של חוה "אסורים לבוא בקהל".

בג' שבט תשל" (1 בינואר 1970) החליט ביה"ד הרבני הגדול לערעורים

63) ע"י פסק הדין ע' 33. השוה דב גולדשטיין, "ראיון השבוע עם הרב שלמה גרוין". יש לנו תעודות הנישואין של אם הילדים, שנישאת בארץ למר לנגר. החופה נערכה בביתו של רב מכובד ביותר, הרב לויצקי, בגבעתיים, וישנה עדות מפי אחד העדים בחתונה, שהוא עדיין חי ואני [הרב גרוין] גביתי אצלו עדות, האיש הזה סיפר: "אני הייתי העד בחתונתה של הגב' לנגר עם מר אוטו לנגר, בבית הרב בגבעתיים, הרב שאל אותי אם אני מכיר את בעלה הראשון, אמרתי להרב, שאני מכיר אותו, כי היינו שכנים בחוץ לארץ, והוא היה גוי במאה אחוז" ("מעריב" י"ח כסלו תשל"ג). כפי הנראה יש סתירה בין עדותה של חוה והעדויות של "האיש הזה".

בירושלים לא לשנות את פסק־הדין. הפרשה הזאת עוררה סערה גדולה בירושלים בפרט שהאח והאחות שירתו בצה"ל.

בי"ג בכסלו תשל"ג (12 בדצמבר 1972) הותרו האח והאחות לבוא בקהל ה' ע"י הרב הגאון ר' שלמה גורן שליט"א, הרב הראשי לישראל ונשיא ביה"ד הגדול בירושלים.

זה עתה יצא לאור ע"י הרבנות הראשית בירושלים פסק־הדין בדבר האח והאחות.

הרב ר' שלמה גורן שליט"א הראה בפסה"ד, שנוסף לבקיאותו בכל ספרי הראשונים והאחרונים, הוא בעל הלכה, סיני ועוקר הרים ויודע לברר את ההלכה לאמיתה ויש לו אומץ להילחם בעד דעותיו.

לפני שננתח ונברר את השקלא-וטריא בפסה"ד של הרב גורן שליט"א יש צורך להביא כמה הנחות.

כידוע יש לכל עם ועם ספרי חוקים, ליהודים יש שלושה ספרי חוקים: התורה, המשנה והגמרא. החוקים של התורה, המשנה והגמרא הם מוחלטים ומתייבים ואין רשות לחלוק עליהם, למרות שלא היתה אפשרות לפרושים, לחכמים שהיו בזמן הבית השני ולאחריו, לחלוק על דברי התורה, הם פירשו את החוקים כדי להתאים את החוקים לחיים.

לדוגמא, לפי התורה "כי יתן מים על זרע ונפלה מנבלתם, טמא הוא לכם" (ויקרא י"א, ל"ח) כלומר, כל זרע שבא עליו מים, נעשה מוכשר לקבל טומאה. התורה אינה מבדילה בין זרע המחובר לקרקע ובין זרע תלוש. לפי זה אי אפשר היה להשתמש בתבואה הבאה ממצרים, מפני שהמצרים הישקו את שדותיהם ועל־פי החוק הזה היו זרעיהם מוכשרים לקבל טומאה. אולם התבואה ממצרים היתה הכרחית לא"י בגלל תכיפות היבולים הרעים ותקופות רעות ביהודה.

החכמים פירשו את המלה "זרע" בתורה — תלוש מן הקרקע ולא מחובר. הפרושים מצאו סמוכין להבדל בין מחובר לקרקע ובין תלוש בפרשה אחרת בתורה, אין לך טומאה יותר גדולה מבית הקברות, המת הוא אבי אבות הטומאה וכל הנוגע במת הוא אב הטומאה, ובכל זאת לפי התורה, אמת המים היוצאת מבית הקברות טהורה, אך מים ובור ומקוה מים יהיה טהור" (ויקרא י"א ל"ו).⁶⁵

כתוב בתורה "שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי"⁶⁶ ולפי חוק זה היהודים לא יכלו לצאת מבתיהם ביום השבת. כדי להתאים את ההלכה לחיים ולתת את היכולת ליהנות מיום השבת, פירשו החכמים בימי הבית השני את המלה "מקום" — "עיר", דהיינו, דרשו את המלה "מקום" במקרא במשמעות "עיר" והתירו ללכת בכל העיר בשבת.⁶⁷ היתר זה היה רק עבור בני

64) בית הלל אומרים על התלושין בכי יתן ועל המחוברין אינם בכי יתן. תוספתא מכשירין, א' א'. ספרא, שמיני, השוה מאמרי "הצדוקים והפרושים, פרק בהתפתחות ההלכה", חורב, 1936.

65) השוה מאמרי הג"ל.

66) שמות טו, כט. שבו איש תחתיו אלו ארבע אמות, ערוכין נא, א.

67) הוליכו לעיר אחרת... רבן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה אומרים מהלך את

כולה. משנה ע"ר ה, א.

העיר, אבל לא לאלה שבאו לעיר ביום השבת⁶⁶, וגם כן העדים שראו את מולד החדש וחובה היתה עליהם לבוא בשבת להעיד בפני בית־הדין. לפני זמנו של רבן גמליאל הזקן, לא היתה להם רשות ללכת בתוך העיר ולא היו זוים מחצר ביה"ד כל היום. רבן גמליאל הזקן התקין שיהיו כאנשי העיר ויש להם רשות ללכת אלפיים אמה בעיר⁶⁷. אחר־כך תיקנו להתיר אלפיים אמה מחוץ לעיר. תקנת עירוב ייחסו לשלמה המלך⁶⁸.

דוגמא אחרת, לפי התורה „כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה ויצא מחוץ למחנה . . . והיה לפנות ערב ורחץ במים וכבוא השמש יבוא לתוך המחנה” (דברים כ"ג, י"א-י"ב), לכן לפי התורה כאשר האדם נעשה טמא בטומאה קלה, לא הספיקה הטבילה בלבד לטהרתו והיה צריך לחכות עד הערב לטהרתו. מספר שמואל יש להסיק כי דין זה היה נהוג בראשית תולדות עמנו, כאשר דוד לא בא לשולחן שאול המלך, חותנו, ביום החדש, שאול לא התייחס ברצינות להיעדרו „כי אמר מקרה הוא בלתי טהור, כי לא טהור”⁶⁹.

בימי הבית השני גרם החוק הזה לקשיים גדולים בחיי היהודים. כי אם איש שנטמא בטומאה קלה, למשל ראה קרי בלילה, הוא היה טמא כל היום עד הערב⁷⁰ ולא היה יכול להיות עם משפחתו, כי הטבילה עצמה לא טהרה את האיש. בין הטבילה ובין הערב השמש, הוא נקרא טבול יום, החכמים כדי להקל על החיים פירשו את החוק „יטמא עד הערב וטהור” כנוגע רק לאכילת תרומה⁷¹. ז"א אם הכהן נטמא בטומאה קלה, הטבילה אינה מכשרת אותו לאכול תרומה, הוא במדרגת „טבול יום” וצריך לחכות עד הערב השמש. אבל בנוגע לישראלים, הטבילה עצמה מטהרת. אם איש נטמא טומאה קלה, אינו צריך לחכות עד הערב. „וטמא עד הערב” — „טהור לחולין מבעוד יום ולתרומה משתחשך” (ספרא, שמיני).

בשנת 65 לספירה גזרו חכמים י"ח דבר. בין הגזירות האלה גזרו שכל דבר מטמא את הכהן, „כל המטלטלין מביאין את הטומאה בעובי המרדע”⁷². מכיון שטבילה עצמה אינה מטהרת את הכהן לאכול בתרומה, לכן היו צריכים לחכות עד הערב שמש לאכילת תרומה. בזה נוכל להבין את המשנה בברכות א', א' „מאימתי קוראין שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן”, ז"א,

68) מי שהוציאווה נכרים או רוח רעה אין לו אלא ארבע אמות. שם.

69) חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת ולשם כל העדים נכנסים ובית דין בודקין אותם . . . בראשונה לא היו זונין משם כל היום התקין רבן גמליאל הזקן שיהיו מהלכין אלפים אמה לכל רוח ולא אלו בלבד אלא אף התכמה הבאה ליילד והבא להציל מיד הגייס . . . הרי אלו כאנשי העיר ויש להן אלפים אמה לכל רוח. ראש השנה ב, ד"ה.

170) השוה מאמרי „התקנות של עירובין”, ברבעון האנגלי 1951.

71) שמואל א' כ, כה.

72) „וטמא עד הערב וטהור”, ויקרא יא, לב; „וכבא השמש יבא אל תוך המחנה”,

דברים כג, יב.

73) „מעשר נאכל בטבול יום ותרומה נאכלת ביצורבי של שמש”, תוספתא פרה ג' ר.

74) שבת טז, ב; ירושלמי שם. הגזירה שכל המטלטלין מטמאין בעובי המרדע כמעט

שפסלה כל תרומה לכהנים, כל כהן שנשא איזה מטלטל טימא את התרומה — גם בלי יודעים, כאילו האהיל על המת. רבי טרפון שהיה כהן התנגד לגזירה זו ואמר „אקפח את בני שוו הלכה מקופחת”, שבת יז, א.

שהכהנים יכולים לאכול תרומה רק אחרי הערב השמש, זה היווה סימן מובהק לביאת השמש ולזמן קריאת שמע. "מכדי כהנים אימתי קאכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים"⁷⁵.

אלה הן מספר דוגמאות להראות כיצד חכמים בזמן הבית השני פירשו חוקי התורה. כדי להתאים את החוק לחיים הם הדגישו את הדת ובזה איחדו את כל היהודים בארץ יהודה ובתפוצות על בסיס אחד.

בימי הבית השני חיו יהודים רבים בבבל במצרים ועל חוף הים התיכון, הקשר בין הקבוצות האלה ובין העם שחי בארץ יהודה, לא היה פוליטי אלא דתי. המשך קיום היהודים נתאפשר הודות להתפתחות הדת, דהיינו ההלכה, הדת היהודית היתה מבוססת על החוק.

כשם שלתנאים לא היה כח לחלוק על דברי התורה, כך לא היתה סמכות לאמוראים לחלוק על דברי התנאים, הם פירשו את ההלכות המובאות במשנה. למשל, האמוראים פירשו את המחלוקת בין רבי יהודה ורבי יוסי במשנה בבא בתרא⁷⁶, בנויה על העיקרון "אסמכתא". רבי יוסי אית ליה אסמכתא ורבי יהודה אין לו אסמכתא⁷⁷. הן רבי יהודה והן רבי יוסי לא השתמשו במלה אסמכתא. בכלל המלה "אסמכתא" לא נמצאה בכל הספרות התנאית. לאמוראים היו הרבה קשיים לפרש את המחלוקת בין רבי יהודה ורבי יוסי על העיקרון אסמכתא⁷⁸.

וכן העיקרון "ברירה", האמוראים עמלו לפרש הרבה מחלוקות בין רבי יהודה, רבי יוסי, רבי שמעון ורבי מאיר וכאשר מצאו קושיות וסתירות בדבריהם שינו את דבריהם. למשל: "אכתי סבר רבי יוסי אין ברירה והתניא . . . איפך"⁷⁹. "והא שמעינן לרבי שמעון לית ליה ברירה, קשיא רבי שמעון אדרבי שמעון, אלא איפך"⁸⁰. המלה "ברירה" בתור עיקרון אינה נמצאת בספרות התנאית. לפעמים האמוראים סמכו את דבריהם על דעת תנא אחד כנגד תנא אחר.

הגמרא הוא ספר החוקים האחרון, כל ההחלטות שנכללו בגמרא מחייבות וכל גדולי התורה, הגאונים, הרבנים הראשונים והאחרונים, אין להם כח לחלוק

75 ברכות א'; השווה תוספתא ברכות א' "משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן" והשווה ב"ק קיד, ב "מעשה באדם אחד שהיה מסית לפי תומו ואמר זכורני כשאני תינוק ומורכבני על כתיפו של אבא והוציאני מבית הספר והפשיטוני את כתנתי והטבילוני לאכול בתרומה לערב".

76 ב"ב פרק י' משנה ה' (ע' 163), מי שפרע מקצת חובו והשליש את שטרו ואמר לו אם לא נתתי לך מכאן ועד יום פלוני תן לו שטרו הגיע זמן ולא נתן ר' יוסי אומר יתן ר' יהודה אומר לא יתן.

77 "במאי קמפילגי ר' יוסי סבר אסמכתא קניא זר' יהודה סבר אסמכתא לא קניא". שם קסח, א.

78 השווה ב"מ מזו, ב; עז, ב. השווה ג"כ גדרים כו ב, "הלכתא אסמכתא קניא"; ב"מ סו, ב, "אסמכתא לא קניא". ע"י מאמרי "אסמכתא", ברבעון דאנגלי, 1929.

79 השווה עירובין לו, ב.

80 דהיינו במקום "ר' שמעון אומר עירובו עירוב, וחכמים אומרים אין עירובו עירוב" צריך להפוך "ר' שמעון אומר אין עירובו עירוב וחכמים אומרים עירובו עירוב". לפי המשנה עולה ג' "החדש אסור מן התורה בכל מקום וערלה הלכה". ר' יוחנן הארצישראלי פירש הלכה — "הלכה למשה מסיני". שמואל הבבלי פירש הלכה הלכות מדינה, כלומר כמנהג המדינה.

על דברי הגמרא, אבל הם יכולים לפרש את דבריהם ולהוציא הלכות לצורך החיים.

„גמרא“ משמעה „סוף“ וזה מה שאמרו בעלי התלמוד, יותר נכון הסבוראים, רב אשי ורבינא סוף הוראה“⁸¹. עם הגמרא נגמרו ונחתמו ספרי החוקים. לספרי הגאונים וספרי הרבנים הראשונים והאחרונים אחרי חתימת הגמרא יש חשיבות גדולה וצרייך ללמוד אותם ולהתחשב בפסקי דיניהם, אבל הם אינם מחייבים אותנו. יש להם סמכות גדולה. כל תלמיד חכם שיש לו טעם ונימוק יש לו הסמכות לחלוק עליהם.

הרמב"ם ז"ל בספרו „משנה תורה“ השתמש בביטוי „זו דעת הגאונים ולא נראה לי“. הרז"ה מתח בקורת חריפה על הרי"ף בספרו „המאור הקטן“ „אנו תמהים עליו היאך פסק“ (ביצה א'). „הרי"ף ז"ל לא חשש לכתוב מזה כלום“ (שם) „והרי"ף ז"ל פסק בחילוף זה . . . ויש עליהם קושיות גדולות . . . סתרו את דבריו . . . וזה שבוש“ (שם).

כידוע הראב"ד ז"ל כתב השגות על „משנה תורה“ לרמב"ם. למשל בהלכות תמידים, השיג הראב"ד על הרמב"ם „כל מה שכתוב כאן הבל ורעיון רוח“, „א"א דבריו מבולבלים וסתומים“ (מאכלות אסורות), „זה היה שטף רוח ולא עיין בדבריו וטעה“ (אישות), „זה אין לו טעם“ (שם), כתב הראב"ד ז"ל „לא נתבאר ולא יתבאר והאומרה לא יתפאר כי טעות גדולה היא“ (איסורי ביאה), „מעולם לא שמעתי יסור שוטים לנשים“ (הלכות אישות).

המהרש"ל, אחד מגדולי התורה, שבצדק מכנים אותו „רבינו תם דפולין“, גם כן כתב בקורת חריפה על „משנה תורה“: „ולאמת לפי דעתו ושכלו כתוב כל התורה כאילו קיבל משה מפי הגבורה, הלכה למשה מסיני, בלי ראייה ברורה ומכל מקום הוא מקובל בשכל הנקנה ומאחר שאינו ידוע מקורו ובאמת כתב עליו רבי משה מקוצי (הסמ"ג) שהוא כחלום בלי פתרון . . . כי מי יודע מה הוא כונתו אם מחמת ראיות מן התלמוד שלנו או מן הירושלמי או מן התוספתא או מן הגאונים או מסברת עצמו או טעות סופר הוא, כאשר יש בכמה מקומות“ (הקדמה ב"ק). המהרש"ל גם השיג על השלחן ערוך של רבי יוסף קארו: „לא די בזה למהר"י קארו מה שעשה פשרה על אלו שלשת הגדולים הרי"ף, הרא"ש, והרמב"ם היכא שהושוו שנים מהם דאזלינן בתרייהו, לא חש לכל הגדולים האחרים כאילו מסורה קבלה מימות הזקנים, ועוד אחרת, לא היה לפניו ספרים מוגהים והעתיקם בטעות כאשר ימצאו בדפוס ופעמים בנה יסוד על הטעות ההוא“ (הקדמה חולין).

המהרש"ל כתב בהקדמה לחולין כי „מימות רבינא ורב אשי אין קבלה לפסוק כאחד מן הגאונים או מן האחרונים, אלא מי שיכשרו דבריו להיותן מיוסדים במופת חותך ע"פ התלמוד והירושלמי והתוספתא, מקום אין הכרע בתלמוד“.

(81) בנא מציעא פו, א. השוה גיכ אנרת רב שרירא און.

וזאת הסיבה העיקרית לעושר הספרות השו"ת מגדולי הרבנים מימי הביניים ועד ימינו. כאשר איזה גדול בתורה היה צריך לפסוק הלכה, כתב תשובה (Brief) אחרי שקלא וטריא בתלמודים, בתוספתא ספרא וספרי וספרות הרבנים, הוא מחליט על פסה"ד.

השו"ת הן מעין גדול להסטוריה של עמנו, לדאבון לבנו ההסטוריונים של ימינו אינם מכירים את ספרות השו"ת, לכן הפרקים של ימי הביניים מלאים טעויות ומטעים את הקוראים.

הרה"ג שלמה גורן שליט"א, הסתמך בפסקהדין על פסקי הראשונים והאחרונים. ספרו "פסה"ד בענין האח והאחות" הוא מלא וגדוש, הוא יותר מפסק"דין גרידא ושייך לסוג ספרי השו"ת.

בראש הספר, נותן הרב הראשי את כל השאלות והבעיות בענין האח והאחות, השתלשלות השאלה בשלבי הדיונים והגלגולים בבתי הדין, הוא מפרט את כל השקלא והטריא והמשא-ומתן בספרי הרבנות בנוגע לגרות, בדבר אם בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד אחר, בסוגיא "פלגינן בדיבורא", ובדבר מי הם פסולי עדות. בבקיאותו ובחריפותו הוציא לאור את הכשרות של האח והאחות. בסוף הספר ניתן הסיכום "דרכי ההיתר", כאן אנו מביאים את הטקסט.

פיכום דרבי ההיתר

מצאנו איפוא חמשה יסודות להיתר :

א. אין כל הוכחה בת תוקף, שהבעל הראשון נתגייר וכל שלושת הדרכים של ההלכה לקביעת גיורו של זכרי — אינם קיימים בנדון שלפנינו. אין עדים, אין מסמכים, לא חוקת-יהדות — שכן לא קיים המצוות כדין ולא טבל טבילת יהדות לשיטת הרמב"ם וסייעתו, ולא הפסיק מעולם להתנהג כנוצרי — אין כאן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", משום שהכירוהו כגוי לכן הקידושין, אם היו עם חוה לא תפסו ולא היתה אשת-איש בזמן שנישאה ללנגר, לכן הבנים ממנו — כשרים.

ב. גם אם התגייר הבעל הראשון של הגב' חוה לנגר, הרי היתה זו גירות לתועלת אישית ולנישואין, ולאחר שהתברר, שמיד חזר לסורו, הטביל את בנו לנצרות, הלך באופן קבוע לכנסיה בלוקוב ובארץ ולא קיים מצוות התורה — פוקעת הגירות שלו לדעת הרמב"ם, ה"צפנת פענח", המרדכי, מהר"י קצבי ופוסקים אחרים, כלשונו של גאון ישראל בעל ה"צפנת פענח" על הרמב"ם — הוא הגאון הרוגאצובי הרב ר' יוסף ראזין מדווינסק וצ"ל. וזה לשונו בפרק יג מהלכות איסורי-ביאה, הלכה יד :

ומדברי רבינו (הרמב"ם) כאן משמע, דאם אחר-כך עובד עבודה-זרה — בטלה הגירות מעיקרא והוה כמו הוכיח סופן על תחילתן ועיין תוספות בבא קמא דף לח, עמוד ב ולכך אמרינן בבכורות

דף 7 עמוד ב דגבי גר הוה מומר לדבר אחד — מומר לכל התורה לכולי עלמא.

ג. אין עדות בת-תוקף, שאכן נישאה חוה עם בעלה הראשון כדת משה וישראל ואין לה חזקת אשת-איש בת-תוקף הלכתי, לאחר שלפני כן התנצרה האשה והתחתנו שניהם בכנסיה, כפי שקבע הריב"ש בתשובותיו והגדיל לעשות בשו"ת „פני-הושע" שקבע, שלאחר נישואין אזרחיים אין על האשה חזקת אשת-איש מכל וכל.

ד. הוכח, שהבעל הראשון של גבי' לנגר, הסכים להחזיר את אשתו לחיק אביה ולימול בכפיה ובאונס תוך מאבקים קשים ואלמים, כשלקחו ממנו את אשתו שחטף אותה ובעל אותה בהיותה קטינה בת 15, ולאחר ביזבוז הון רב של אבי אשתו. לאור זאת ודאי, שהגירות (אם אכן התגיר), לא היתה בת תוקף, כי לא קיבל עליו עול מצוות כלל וכל גיורו היה באונס וגירות מאונס אינה גירות ודינו ככותים למאן דאמר גירי אריות הם.

ה. יסוד חמישי להיתר הוא על-פי בעל העיטור באות קידושין ב הקובע, שגיטו של מומר הוא מטעם „כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש" ולא מן התורה וזה תואם את שיטת הרמב"ם בפ"ג מהל' גירושין הל' טו שכתב, שמומר אינו כשר לכתוב את הגט ולדעת בעל העיטור גם קידושיו אינם קידושין כמבואר בטור אהע"ז סימן מד בבית-יוסף שם.

לכן, תוקף הגט של מומר אינו מן התורה כ-אם מטעם הפקעת הקידושין למפרע ע"י כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.

מכיוון שנתגלה, ללא צל של ספק, שבורקובסקי חזר לסורו, הלך לכנסיה והטביל את בנו לנצרות וכו', — הרי הגט שנתן לאשתו חוה לנגר לא חל אלא בתוקף הפקעת הקידושין למפרע משום „דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש". יוצא, איפוא, שבניה חנוך ומרים כשרים משום שבטלו קידושיה למפרע.

הפסק-הדין של הרב הראשי לישראל ונשיא ביה"ד הגדול בירושלים, שריר וקיים ואין כח לשום רב הן בארץ והן בתפוצות לערער על החלטתו⁸². כדי להתיר את האח והאחות לבוא בקהל ישראל, הרב פסל את גרותו של בורקובסקי והכריז עליו שהוא גוי. יש לתמוה למה תלה הרב את ההיתר של האח והאחות בפסילת הגרות. הוא אומר בעצמו „הרי הגט שנתן לאשתו חוה לנגר לא חל אלא בתוקף הפקעת הקידושין למפרע משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש". הלא יכול היה להפקיע את הקידושין של בורקובסקי עם חוה למפרע על-פי העיקרון: „כל המקדש על דעת רבנן מקדש"⁸³. כמו-כן היה יכול לפסוק על-פי

(82) הגימק מבואר בהמשך המאמר.

(83) . . . ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כת בית דין יפה, שרינן

העיקרון: „עשה שלא כהוגן ויכול לנהוג עמו שלא כהוגן“, כדברי מר בר רב אשי: תלוייה וקדיש — קידושי אינן קידושין. „אמר אמימר תלוייה וקדיש — קידושי קידושין, מר רב בר רב אשי אמר: באשה ודאי קידושין לא הוו, הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשה עמו שלא כהוגן, אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה, אמר ליה רבינא לרב אשי: תינה דקדיש בכספא, קדש בכיאה מאי איכא למימר? א”ל שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות“ (ב”ב מ”ח ע”ב). ביה”ד של הרב הראשי היה יכול להפקיע את הקידושין של בורקובסקי למפרע. בודאי שבורקובסקי עשה שלא כהוגן — עשה עמו שלא כהוגן.

כדאי להעיר כי לפי התוספות (יבמות ק”י ע”א) יש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה. „ד”ה לפיכך עשה שלא כהוגן ואפקעינהו לקידושי מיניה: מספקא לר”י אי טעמא דאפקעינהו משום כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, או משום יש בידי חכמים לעקור דבר מן התורה“⁸⁴. לכן יש תמיהה גדולה למה התאמץ הרב הראשי לפסול את הגרות של בורקובסקי.

מה שנוגע לבעיית בניה של חוה מבורקובסקי, היא נתעברה ממנו לפני שנתגייר לכן לפי הדעה בתלמוד: גוי שבא על בת ישראל הוולד כשר⁸⁵, הוא יהודי כשר. בנוגע לבן השני של חוה שנולד אחרי גיורי בורקובסקי, לפי הפקעת הקידושין למפרע הוא פנוי והיא פנויה. לפי הדעה בתלמוד, הפנוי שבא על הפנויה — הוולד כשר⁸⁶ והוולד הולך אחרי האם, לכן הוא יהודי כשר.

לולא דמיסתפינן הייתי אומר שהלכות ממזרות הם מדברי סופרים. בתורה נאמר סתם: „לא יבוא ממזר בקהל ה’“ אבל לא פורש מי הוא ממזר. בפרשת עריות (אחרי מות קדושים) נכללו כל איסורי העריות ועונשם, אבל לא נאמר בדבר הוולדות שבאו מאיסורי עריות. בירושלמי קידושין⁸⁷, רבי אבהו אומר „מהו ממזר — מום זר“. לפי דעת רבי עקיבא, כל ולד שבא מאיסור „בל יבוא“ הוא ממזר. ונכלל בזה הוולד שבא מן הגרושה שנישאה לכהן. רבי שמעון התימני אומר: הוולד שבא מבעילה שהיא בכרת הוא ממזר וכזה נכלל הבעל שבא על אשתו בעת שהיתה גידה. בעלי התלמוד והאחרונים הקלו בדיני ממזר הם אמרו: „מודה רבי עקיבא באלמנה לכה”ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט שאע”פ שהוא ב”לא יבוא“ שאין הולד ממזר, שאין הממזר אלא משאר בשר, ומודה שמעון התימני „בא על אשה גידה שאע”פ שהוא בכרת אין הוולד ממזר“ (תוספתא יבמות)⁸⁸. לא נמצא בכל התלמוד שר”ע הודה שכהן שנשא גרושה הוולד כשר. כמו־כן לא נמצא בתלמוד ששמעון התימני מודה שהבא על אשתו, כשהיא גידה, שהוולד כשר.

אפשר לומר שהיתה קבלה בידי האמוראים שר”ע ור”ש הודו. ויתכן

אשת איש לעלמא, אין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. . . גיטין 2; יבמות 3, ב; כתובות 3.

84) השוה סוטה טו, ב, „בשלשה מקומות הלכה עוקבת [עוקרת] מקרא“. ירושלמי קידושין א, הלכה ב, „תני דרי ר’ ישמעאל בשלשה מקומות הלכה עוקפת למקרא“.

85) ע’ למעלה הערה 54.

86) ע’ למעלה הערה 56.

שהאמוראים הקילו בדיני ממזרות מפני שהלכות ממזרים מדיני סופרים. לכן אמר ר' חייא בשם ר' יוחנן המחזיר גרושתו הוולד אינו ממזר⁸⁷. הגם שר"ע אומר בפירוש המחזיר גרושתו הוולד ממזר⁸⁸, ואביי אמר הכל מודים בבא על הנדה הולד כשר⁸⁹.

וכפי שאמרנו למעלה, ר' אליעזר רצה להחיר את הדור השלישי של ממזרים («ממזרים» אליבא דירושלמי «ממזרות» אליבא דבבלי). וזה תמוה. רבי אליעזר היה מבית שמאי, מחמיר, ולא אמר דבר שלא שמע מפי רבו⁹⁰. לפי התורה לא יבוא ממזר עד דור עשירי בקהל ה', גם כן לפי המשנה. איך יכול היה רבי אליעזר לטהר דור שלישי של ממזרים לולא שהיתה לו קבלה ששמע מפי רבו? לפי הירושלמי (גיטין פרק י"א) הלכה כמי שהוא מקל מדברי סופרים . . . אפילו יחיד אצל חכמים.

כמדומה לי שהרב הראשי תפס את החבל בשני קצותיו, הוא התאמץ כדבעי לטהר את האח והאחות (וחבל שהרב לא נגע בבטיית הממזרות בכלל, שהיא הבעייה החמורה ביותר), ומאידך גיסא חיפש כל חומרה וחומרה בספרי הרבנים ובפרט האחרונים כדי לפסול את הגרות של בורקובסקי.

לפי עניות דעתי, פסח הרב על שני הסעיפים: בסעיף א' מן הסיכום הוא אומר: «אין כל הוכחה בת תוקף שהבעל הראשון התגייר» ובסעיף ב' הוא אומר: «גם אם התגייר הבעל הראשון» לכן נראה שלרב היה ספק בדבר הגרות של בורקובסקי.

והוא אומר הלאה: «הרי זאת תועלת אישית לנישואין» אבל דעת רב מובאת בירושלמי שהמתגייר לשם אהבה, לשם אישות — הרי זה גיור. השווה ג"כ תלמוד בבלי (יבמות כ"ד ע"ב) «אחד איש שנתגייר לשם אשה ואחת אשה שנתגיירה לשם איש . . . אינם גרים, דברי רבי נחמיה אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא בשמה דרב, הלכה כדברי האומר אכלם גרים הם . . .». יש מן הגדולים הרואים קושיא כאן⁹¹, כיצד רב האמורא חולק על התנא. לפום חריפתא משבשתא, כפי הידוע «רב תנא הוא זפליג»⁹² והלכה כרב באיסורא.

(המשך בעמוד 165)

(87) פרק ג' ה' יב.

(88) ע' הערה 51.

(89) ע' הערה 51.

(90) משנה יבמות פ' ד.

(91) ע' הערה 51.

(92) ע' הערה 60.

(93) . . . «ומסיים המרדכי (הגהות המרדכי) ויותר נראה לי כן מלומר שהאמורא יפסוק דלא כברייתא דר' נחמיה, ומוסיף בהגהות פירוש על המרדכי ואומר, דקתני אין מקבלין גרים אלו ואמורא (רב) פסיק שכלם גרים הם, ולכן מחלק הספר בין דיעבד לכתחילה» (עמוד 140). בירושלמי קרושין פ' ד, א הגוססה היא «המתגייר לשם אהבה . . . אין מקבלין אותן, רב אמר הלכה גרים הן». בהירושלמי אינו נזכר «ר' נחמיה» ורב אמר הלכה מי שנתגייר לשם אהבה, לשם אישות הוא גר, והלכה כרב.

(94) גיטין לח, ב, מתניתא קא רמית עליה דרב, רב תנא הוא זפליג השווה ב"ב מב, א; חולין קכב, ב; עירובין ג, ב.

ירושלים, ניו-יורק ...

מאת שמעון הלקין

לבריאלי פריל באהבה

רק בירושלים עשוי אדם
שניצא מן הדעת בשל בקר כבוד-ש'לג לפתע.
אךנים שעירי-ש'לג דבים לבנים הם,
מודקפים על רגלים טמומות, בכל מקום בעולם.
ואלו שלש היונים, שמנסות לחמם בנפיהן
בצחר מכהיק כמעט רגע בצמרת של אשל
מדגג נגה-שיבה לליד רגע,
מדהימות בהתגלות בסוף חיים
בירושלים בלבד.

בירושלים בלבד היה טוב גם למות בכניקה
בבקר-של-ש'לג לפתע. הכל כה צעיר וחולף.
כמו נצחי ומדמה. זכר נשיקה בשפך הנמים,
שמנוגה עם שחר, פתות-ש'לג אף היא קרירה ועזרת,
הופך לאחד בקרים חרפיים ולבנים
מני דובסק והדניפר עד ניו-יורק וההודסון,
המסרב חרף חרף לתלבין בחיות מכריכים,
טהורים גדי עד.

למות בגודי פגורים לבנים-פתיתיים
בתוך פרך, שלעולם הוא אחד — ירושלים, ניו-יורק?
לתנה גם פמות עם בניסה לבית-קפה מוגג מבהיין
באור-כפור פנימי מקשה: הרי זה גדין
מבטיח חלום-אהבה אחרון, אחרון באמת
זאת הפעם, מול פני מלצרית שישיים בסמךם,
מול אהת זו ששה באמת להגיש, עם ספל-קפה
אחד ונצחי, גם בשרת-אהבה עלמית ותיה
רק בשלג. פמות.

דעות על דרכי ההצלחה

ביהדות ובעולם

(מאמר שני)

מאת ד"ר אפרים שמואלי

א. שלטון המקרה

בני אדם נוהגים לתלות הצלחה וכשלון בגורמים רבים ושונים זה מזה ובתערובת הגורמים. לצורך עיוננו אפשר לערוך גורמים אלה בארבע שורות טיפוסיות: חליפות המקרה; השגחה אלוקית; האישיות, מאמציה וכשרונותיה; תנאי "הסביבה". במושג אחרון זה, איני מתכוון לסביבה גאוגרפית בלבד אלא בעיקר ליחסים בינאנושיים, שנצטרפו לגורמי קבע שבמקום ובזמן ובמעמד היסטורי נעשו מסכת חיים סוציאלית בעלת צביון מיוחד. מבחינה זו אדון להלן, למשל, בחשיבות של החינוך והתואר האקדמי בשביל הצלחה בחברה שבימינו. אעמוד כאן על כל שורה לחוד.

"יש מושגים — אומר קנט — המהלכים בינינו ברגל גאווה ואין מקפידים עליהם, אף על פי שאי אפשר ללמד עליהם זכות לא מן הנסיך ולא מן התבונה. בין אלה יש לציין את המושגים מזל וגורל".

ואמנם רבים המאמינים בחוס-גנפש בשלטון המקרה במעשיהם ובנוהג חייהם יום יום, אף על פי שתורת המקריות, האקזיונליזם למיניו ולבני מיניו, אינה מקובלת עליהם להלכה. עם כל הרציונלוציה שבחינו במשק התעשייתי והבתר-תעשייתי, בעידן המחשבה, עדיין נרחבים בהם השטחים, המופקרים לממשלת המקרה והזמן, על כל פנים זוהי חווית רבים.

באקראי ובמפתיע אדם עולה ויורד, בונה וסוחר, ההצלחה והכשלון רבוצים לפתחו בעת ועונה אחת, ובלי כוונת מכוון יפול המקרה להכריע אם לעילא ואם לתתא. אין לכוח אדם שליטה על המקרה ואין מנוס ממנו. כוחות סתמיים, בני בלי שם, שדים ומזיקין של טכניקה, בורסה ופוליטיקה, עושים בנו כעולה על רוחם בשרירות גמורה. הם מזמנים לאדם את מנחת הצלחתו, וכל עצמם מדוחים ועיוות דין, בלי חשבון ערוך ומתוקן.

בתקופה של התערערות קבעי-עולם, כשדפוסי מסורת מתפוררים, והמחשבה הצופה בתמורות החברה נתונה לזעזועים ולקפיצות, בלי לעצור כוח לחשב את חשבון הפרט והכלל לאורך ימים, מתגברת בנקל האמונה, שהמקרה מושל בכיפה, העולם עומד על אדני תוהו, וכל המעשים והמאורעות רתומים לרכב משתולל. חוית הזמן, זו המציינת ביותר מבנה נפש של יחיד ושל קיבוץ, נעשית קטועה ומרסקת בלי משך ורציפות. כל רגע יכול לשמש נקודת מוצא למאורעות רבי ערך, פרודות הזמן מתערבלות יחד בלי יחס גומלין של קבע, ודרכו של אדם נמצאת גזורה מכל העברים ונסתרת בלי תבונה רואה את הנולד.

אבל לא בנקל משלימה הדעת את שלטונה המוחלט של המקריות בלי לסוב וליאש את לבו של אדם, כמאמר קהלת. קשה לחיות לאורך ימים באמונה, שאדם אינו אלא נמצא מנמצאות הטבע, ומקרה אחד יקרה את כולם. הוא מבקש שגם בחליפות המקרים תתגלה חוקיות מסוימת. הקטעים והסירוגים מתחברים לחוליות, ואת החוליות אדם משתדל לצרף לשלשלת אחת, היא שלשלת המזל. המזל הוא, כאילו חוקם של המקרים, קשרם ההכרחי-המוחלט. ואף-על-פי שגזירתו של המזל סתומה לא פחות מזו של המקרים, ואי אתה יכול לעמוד על טעמה וכוונתה, מכל מקום יש בו במזל צד אינטימי-אישי: הוא — מזלך, ועל כורחה אתה מצליח ונכשל, וצד של קבע קוסמי: הוא כוח עליון, צמוד לכוכב או למערכת כוכבים, ל"מחברת" בלשון הוברי השמים, והוא מנחה אותך בכל דרכיך. אדם הוא בר-מזל, והוא, המזל, כביכול — אביו. כך נרקם המקרה במסכת רחבה ושלימה יותר, שנותנים בה אימון; אמיתה מוכחת מתוכה ומתוך מקרי יום יום. במזל האמינו רבים מגדולי המדינאים והמצביאים מימי קדם ועד ימינו. המזל מחכים והמזל מעשיר, ולא בזכותו תלויה הצלחת אדם אלא במזלו.

המאמין בהשפעה המכרעת של המקרה או המזל על הצלחתו או על כשלונו, אינו נוטל אחריות מלאה למעשיו. ונהפוך הוא: הוא פוטר עצמו מן הדינים. גם הישגיו כאילו אינם שלו, לא כל שכן כשלונותיו. מובן, שבין מאמינים אלה יש הבדלים בכוח ההכרעה, שהם מיחסים למקרה או למזל. אבל הצד השווה שבהם, שהם נמשכים אחרי האבסורד שלא ההישג העצמי מכריע את כף ההצלחה. מבחינה זו הם באמת הולכים אחרי ההבל ויהבלו. קשה לנו לדמות לעצמנו איש חרוץ ורודף השגים כיעקב אבינו, למשל, ה *self-made man* שיעמוד ויטען שבכוח המזל עשה חיל. יעקב אבינו טוען, כידוע, טענת פורד או רוקפּלר, מורגאן או קארנגי: "במקלי עברתי את הירדן, ועתה הייתי לשני מחנות".

ב. הכל תלוי במזל

אין ספק שהמושג מזל היה "מהלך בינינו ברגל גאווה", בבבל ובירושלים בימי קדם, ובחוצות ספרד ואיטליה ופולין בימי הביניים. וגם היום ניתנים לו מהלכים בעתונות יום יום, בלוחות אסטרולוגיים ובספרות אצטגנינות מקיפה. בכל הדורות האמינו הבריות במזל. גורמי השמים, איתני הטבע העצומים שאין מפניהם מנוס, משלו באדם. רבים הרגישו, ואפילו ידעו, שמבחינת היקום מעשי אדם ומאורעות חייו הם הכרח גמור, גזירה מגבוה (על אמונה זו במזל נוסדה אחר כך, על פי דעת ווייטהד, התורה בדבר חוקיות הטבע ומעשיו), אבל מבחינת חיי אדם מאורעות חייו הם מקרה בלבד, אמנם מקרה שאינו בשינוי גמור. גם המכיר את מזלו נתון בידו בכדור משחק. בספרי על תקופת הרנסנס: "אנשי הרנסנס" ב' כרכים (הוצ' "מסדה"), "סרוואנטס", ג'ורדאנו ברונו" ו"דון יצחק אברבנאל" (הוצ' "מוסד ביאליק") תיארתי את התגברות האמונה באצטגנינות בשלהי ימי הבניים אצל אומות העולם ובקרב היהודים.

עד שלא עמדה הדעת המתימטית — הפיסיקאלית ולא שינתה את פני השקפת העולם כולה, היו כוחות מאגיים ומיסטיים מרובים שולטים בעולם בלי מצרים.

Oh, misera Fortuna, quanto sono i tuoi movimenti vari et fallaci nelle mondane cose! "זהו מזל עלוב, כמה משונות וכחכות תהפוכותיך בעסקי העולם הזה!" קונן בוקאצ' בתחילת הריגוסנס. בעיני מקיאבלי נתחלקו חיי האדם בין שני הכוחות השולטים בהם: בין המזל fortuna לבין המעלה הטובה virtù "אני סבור" — כתב ב"הנסיך" (פרק כ"ה) — שאפשר אמת הוא, כי המזל אדון למעשינו, אבל למחצה בלבד. ואת המחצית השניה, ולא הרבה פחות מזה, הוא משייר בידינו לנהוג בה כרצוננו".

באותו פרק הוא מזכיר את התגברות האמונה במזל בימיו, בגלל השינויים המהירים שנתחוללו בהם. אף-על-פי-כן יכול אדם וחייב אדם לפעול כבחירה חפשית. מקיאבלי ממשיך את המזל לנהר שוטף: "אני מדמה את המזל לנהר שוטף בחזקה, שבשעה שהוא פורץ בועפו, הוא עולה על גדותיו ושוטף את העמקים, עוקר אילנות ובתים, סוחף את הקרקע מכאן ועורם אותה כאן. הכל בורחים מפניו, הכל מתחבאים מפני עוזו וזעפו, ואין לאל ידם לעמוד בפניו עמידה כל שהיא. ואף על פי שכך טיבו של הנהר, אין זה מן הנמנע, שבני אדם יזמנו עצמם בימי שקטו ויתקינו חול וסכרים, כדי שבשעת התפרצותו יכוון לתעלה, ועל כל פנים לא תהא זרמתו בת חוריק, בלא עול, והרסנית. הוא הדבר במזל, מראה הוא את גודל תוקפו בשעה שאין כוח עומד לו למכשול, והוא מכוון את עוזו זעפו למקום שהוא יודע, כי פרוץ הוא, ואין בו סכרים חומות לעצור בעדו". זו היתה תורתו של הפיקח שבפיקחים, בעל המחשבה המתכננת, שביקש לסמוך בכל מעשיו על התבונה ועל בדיקת המצב לאורה, כדי לראות את הנולד.

גם בעולם היהודי האמינו רבים במזל, כנזכר לעיל. המחלוקת בין חז"ל היתה רק בענין אחד: אם יש מזל לישראל, כציבור, כאומה. רבים מהם לא הטילו כלל ספק, שליחיד יש מזל, והגזור עליו את מעשיו. קשה היה לצאת מן האיציטגנינות. המזל מחכים ומעשיר, ויש מזל לישראל, כמאמר רב חסדא במסכת שבת. בימי הביניים ואחריהם לא פסקה האמונה במזל. ולא אבן עזרא בלבד מעיד על כך. הרמב"ם לא הצליח להעביר אמונה זו מישראל. כבר הרלב"ג אחריו הורה, שיש טובות הבאות על ישראל מפאת ההשגחה, ויש טובות הבאות לישראל מפאת המערכה השמימית, וגם נתן סימנים, שעל פיהם אפשר לברר איזו שורשה בהשגחה ואיזו במזל. אברבנאל סבור היה כדעת חז"ל, שיש בכוח מעשי אדם וזכות אבות לבטל את גזירת המזל, כלומר — הוא הודה ברוב כוחו של המזל, אבל אפשר לבטלו.

ובכך, בגוח ביטול זה, נבדל ישראל מאומות העולם, הן כפרטים והן בכלל. "וכבר הודעתוך פעמים, כי המאמתים מחכמינו וגם הוברי השמיים קיימו וקבלו, שיש לכל אומה ואומה ועיר ועיר מזל וכוכב בשמים מורה עליה, לא ישתתף בהוראה ההיא אומה אחרת... ואמרו חז"ל (ש"ר פרק טו): אין הקב"ה נפרע מאומה עד שנפרע מאלוהיה תחילה... וכמו שכתב הראב"ע ז"ל: דבר מנוסה הוא כי יש לכל עם ועם כוכב ידוע, וגם כן לכל עיר ועיר" (פירוש לס' שמות פר' משפטים). גזירת מזלות אלה אינה משתנה. לא כן חלק יעקב.

ההשגחה האלוהית מבטלת את כוח המזל בכל הנוגע לתולדות ישראל. כרבים

מפילוסופים של ההיסטוריה שלנו, מרבי יהודה הלוי ועד רנ"ק ואחד העם, האמין אברבנאל, שהחוקיות הטבעית אינה חלה על ישראל. בעוד העמים "ענינם משתנה כפי רובם ומיעוטם וחוקתם וחולשתם ומחלוקתם וחבורם, ועל דרך הטבע והמקרה, אנחנו מנהיגנו ומלכנו והמושל בנו והמחזיק אותנו בענין הזה, שאנחנו בו מהפוזר והגלות — אל חי" (כחרי ב' לב).

אפילו רבים מבין אלה שהאמינו כי "אין מזל לישראל", לא הטילו ספק באמונה, שלכל פרט ופרט יש המזל המיוחד לו, ואין מפניו מנוס, כאמור: "וכי יפגשני עת זפגע — כותב ידעיה הפניני, הברדשי, בספרו "בחנית עולם" (חלק ו'), פרק א') — כי יקרבו שמש ושרב להלחם בי, או תער שכירה וקרח נורא... שקר אז ההון והבל ההצלחה והיתרון אשר יעניקני זמני".

אי אפשר לו לאדם לתקן את אשר עיוותה לו מערכת גרמי השמים ביום הולדו.

ג. עכו"ם בדורותינו; הפתולוגיה של מהמרים

אבל מה לנו דורות שעברו, שלנו ושלהם, הרי בקרב בני דורנו נתרבו עובדי הכוכבים והמזלות. המדובר לא בלבד בעכו"ם, המחזיקים באמונת אבותיהם בארצות אסיה ואינם נוקפים אצבע למטה עד שאין מורים להם מלמעלה, על פי עדות הוברי השמים, אלא בעיקר בבני התרבות המערבית, שנעשו בהולים אחרי ספרי אצטגנינות למיניהם. בידוע שבארה"ב, למשל, האצטגנינות היא "ביג ביונס". היא שייכת לאחד מבין מאות הפולחנים החדשים-הישנים, שנתחדשו על בני דורותינו משנטלה מהם האמונה הדתית, ובטחון המסורת פג ונסתלק מעליהם. מבקשים נטולי אמונה אלה דביקות באמונה חדשה, בטחון-חיים חדש תחת זה שמת ונפל. ומענין, שבטחון זה הם תולים בדבר המשתנה והמתחלף תכופות, מתוך אמונתם שאפשר לעמוד על קבע בארעיות זו.

האיצטגנינות היא קרובתה הענייה ברוח של חכמה, המשמשת דוגמא לכל מדע המבקש קבע, הלא היא האסטרונומיה. חכמת התכונה היתה מימי קדם פאר כל החכמות, ועד היום כבודה גדול כמדע, היודע את קבעם של מהלך הכוכבים והמזלות ורואה את הנולד על ידי חישובים מראש. חכמת התכונה היא איפוא מדע למופת, עדות לכוח המחשבה המתמטית-הפיסיקלית של האדם הן בימי קדם והן בימינו. באה קרובתה הפוחזת ונסמכת על שולחנה של זו ליהנות מכבודה ומיקרה. באמת מבקשת היא ליהנות מערבובי מושגים של רחוקים הנראים קרובים.

עד כאן על הנטיה לתלות הצלחה בכוח טבעי שלמעלה מן האדם, שהוא למעלה מכוח אדם. אדם פטור מן האחריות להצלחה. אין צורך להדגיש כאן, שנטייה זו נתגברה בדורותינו, דורות של העדר בטחון, של מלחמות ומהפיכות, שזאת ונדודים, כשהחיים נעשו הפקר לכל מיני מזיקים ופורענויות.

עוד נותר לנו לעיין כאן, ולוא רק בקיצור נמרץ בחזיון פתולוגי רווח, הקשור באמונה במזל: בהימורים, בקלפים ובקוביותטוסיים, שהמזל מתפרט לשעות ולחידות ועירות אחרות, כלומר — יש למזל קבע רצוף אחד בלבד (המתבטא למשל, בדברי שירו של אברהם אבן עזרא: "אויה לאיש עני, נולד בלי כוכב"). אלא שעות של מזל, כגון מה שמשמע מדברי העצה של חז"ל: "הוי משתדל עם

מי שהשנה משחקת לו", או כדרך אמונתם, ש"יש קונה עולמו בשעה אחת". והנה מפרט מזלו לעתות קטנות, לקלפים בודדים, הוא הטיפוס של הקוביוסטוס, הקלפן, "המשחק בקביא ומפריחי יונים", של כל אלה המבקשים להצליח בעולם הזה בלי עיסוק ביישובו של עולם, במסחר או באומנות, או בכל מלאכה אחרת, כל אותם קלי עולם שחול' פסלו אותם לעדות.

דוסטויבסקי תיאר ברוב אמנות קוביוסטוסים, ולא דוקא כלהוטים אחרי ממון. כבר הקדים בכך את הפסיכולוגיה בימינו, המורה שבאמת רוצים הללו באבדן עצמם, בהפסד ולא ברווח, ויש להם הנאה מיוחדת מכשלונם, מן ההרס שהם הורסים את גופם ונפשם ואת משפחתם. צריכים הם להנאה זו מחורבן עצמם. המהמר נכנס להרפתקאות מסוכנות, שכור ביין הרקח של הרס עצמי ועמוס רגשי אשמה כבדים. כל מהמר יודע בבירור או חש בלבו, שסופו להפסיד. לא בחשבון המפוכח בלבד של כל בית קאסינו או מועדון קלפים מעלה ודאות זו. חשבון זה גלוי וידוע, הוא אומר: ההימור הוא, אפוא, צורה של מאזוכיזם, התענות של מי שמקבל עליו יסורים בהנאה לשעה, כדי להקל מעליו רגשות אשמה ונחיתות. זה מקרוב קראתי תיאור של קלפן מאושפז בבית חולי רוח בישראל: "יש לו שתי ידיים ארוכות אצבעות, כידי פסנתרן. ידיים וריוות. ניכר בו שהוא גאה עליהן, הוא כיום בן 37... יש לו פנים חדשות. תנועות חדות, כשל אדם החי יום ביום במתח של סכנה. יש לו חוטם רחרחני, נחירים רגישות ושתי עיניים כהות בעלות מבט תוהה...

"את הולדת בתו חגג בדרך מקורית... נסעתי לחיפה להודיע למשפחה כי נעשיתי אבא, בדרך נכנסתי לקלוב קלפים. ישבתי שם שבעה שבועות, 49 ימים, 49 ערבים, 49 לילות, אכלתי סנדויצ'ים, שתיתי קפה חזייתי עם סיגריות. הייתי שכור, נפחד, לעתים עלה בדעתי שאי-שם השארתי אשה בבית חולים, עם תינוקת. צריך להוציא אותה, לקנות חיתולים, לקנות מטה. כל כך הרבה סדורים, אבל המשכתי לשחק.

"כאשר הפסדתי את עשרת אלפים הלירות הראשונות שלי, הביאו אותה הביתה. כאשר הפסדתי עשרת אלפים לירות נוספות, כבר היתה בתי בת שבועים, היו רגעים שהבנתי, ידעתי שזה לא בסדר, מוסר הכליות הפחיד אותי, חשבון הנפש הילך עלי סחרחורת, אבל לא יכולתי לקום משולחן הקלפים, התחלתי להרויח, אתה לא יכול לקום כשאתה מרויח, התחלתי להפסיד, אתה לא יכול לקום כשיש לך תקווה להרויח. אלה הם חייו של קלפן מקצועי...

"מתי תפסתי את עצמי מכור עד הסוף? אני כבר מהמר 25 שנה, אני בן אדם שלא תמיד חי על אותו מישור. לפעמים אני משוחרר ולפעמים אני בדפרסיה, אני זוכר שיום אחד תפסתי את עצמי והבנתי עד היכן שקעתי. זה היה לפני שבע שנים. הייתי אז בבית הסוהר, קבלתי חופשה של 48 שעות, יצאתי לירושלים, חופש זה דבר שכל אסיר חולם עליו, חשבתי ללכת למשפחה, אכלתי ארוחת ערב, יצאתי העירה. עליתי למועדון קלפים ונשארתי שם עד יום ראשון ב-8 בבוקר. שיחקתי ושיחקתי. לא יכולתי להפסיק, כל כך רציתי לבלות, לצאת, לראות את ירושלים, לפגוש את החברה, אבל לא יכולתי לקום. אז אני שואל אותך, זה לא התמכרות?

הלוא ככה נוהג אדם לא נורמאלי. אבל אני אגיד לך, כל קלפן מכור הוא אדם לא נורמאלי...

«הדרך לבית החולים לחולי נפש בבאר יעקב עברה דרך בית החולים של גהה (גם הוא לחולי נפש). באתי לשם בהרגשה שכל העולם שלי נהרס. אמרתי לרופא: אני נרקומאן לקלפים, רפא אותי. כי אין התמכרות יותר חמורה מאשר לקלפים. לא החזקתי מעמד בבית החולים, ברחתי, עכשיו אני כאן...»
התמכרות זו לקלפים היא כמוכרן הפתולוגיה הקיצונית של האמונה במזל, המתפרט ל«שעות», שבהן ההצלחה מסבירה פנים או מסתירה פנים.

אבל התאוה להימורים לובשת צורות רבות, מהן פתולוגיות פחות ומהן אפילו מכובדות, כגון מירוצי סוסים של האצולה וכל מיני הגרלות ומפעלי פיס, שהותקנו על ידי הממשלות, כדי להשתמש לטובה בממון שמבובזים בעלי היצרים.

ד. הגורל דן להצלחה או לכשלון

צעד חשוב לקראת השתחררות המחשבה מאכפס של כוחות חוץ ולקראת התעצמות אדם ברשות ייחודו וחירות מעשיו, היא האמונה בכוחו של הגורל. הגורל אינו הכרח כופה מבחוץ, זר לנפש לחלוטין, סתום בגזירותיו ונעדר כוונה בתכלית ההעדר. באמונה בגורל קרוב אדם, בכל כוחותיו החיוניים והלך-רוחו, אל נסיבות חיו ואל מקריהם קירבת-פנים; זה הוא יוצא מאצטגנינותו הכפויה עליו בכוח המערכה הקוסמית. כוחותיו של אדם, דמותו במחש של בשר ודם וצביונו הרוחני בסביבתו ההיסטורית מתבטאים בנתיב גורלו. אמנם עדיין הצלחתו וכשלונו תלויים בכוחות חוץ, אבל כוחות אלה עצמם כאילו משיבים תשובה נאותה לדחפיה-פנים, לרציות הגלויות והנסתרות, לניחושי הנפש ולמערכיה.

כללו של דבר: הגורל אינו עיוור, כמקרה וכמזל. יש בו רצון יודע ומכוון, אם כי מסתתר ונעלם, ורק מי שאינו עמל להכירו ולהודות בו מגשש באפליה. רבים מרגישים בחוש, שאמנם קיימת הקבלה נסתרת בין טיבו של אדם, כשרונותיו ומעמדו החברתי המסויים לבין מקרי חיו, שולט מעין חוק של התאמה הודית בינינו לבין נסיבות חיינו, ומה שבא עלינו «מגיע» לנו, אם לשבט ואם לחסד. דרך חיינו חקוקה, כביכול, בנשמתנו חקיקת פנים, ועל כן ניתן להרגיש שהגורל מעלה ומוריד, אבל לא בחינת שלוחם התקיף של גורמי חוץ בלבד; הוא מתפרנס משורשי אדם כאילו נענה לכוונותיו. הוא בכוחו החיצונית של אדם בעולם הגשמי. לפיכך אפשר גם לאהוב את הגורל כאהוב אדם את נפשו, שהרי הגורל מביע כאילו את שורשי הנפש, את מאוויה ואת לבטיה בנסיבות עולם חוץ. amor fati — אהבת הגורל — הורז פייטנים ופילוסופים.

מובן, במידה שהגורל נתפס יותר ככוח חיצוני, הוא דומה למקרה ולמזל, ובדרך הטבע רבים מבקשים ממנו מנוס. יפה הביע תחושת האדם האקטיבי, האדם הפרומיתאי, הלחם בכוחות חוץ ובמרותם, המשורר א. צ. גרינברג:

עקלתונים שהלכתי בהם, שהיה כורח לילך בהם,

כפי צו שרירות הגורל המעקל,

שאדם חייב-לו שלא כחפצו לציית.

לא שלא הסתכלתי לארבע תרזות :
אי חוט החרים זאי הנהר והים :
אם יש בררה למוצא־מזה אל אור שם ?

אכן המשורר יודע „כי כדי להפוך אי־אפשר־האפשר, צריך כח להרס.

את חוקת הקים, כפי צו הגורל הכרח לצית,
או להחרס בידי האדם עצמו, ביגון שאולה לירד“.

האפשרות האחרונה „או להחרס“ וכו' אמורה במקום שהגורל אינו כוח חזק בלבד, אלא ארוג במארג הפנימי של האישיות, קורחיה ומעשיה.

על האמונה בגורל, מבחינה זו שתיארתיה כאן, ניתן לקצר ביותר, דוקא משום שפרשיות גורלם של בני אדם ואמונתם בגורלם נגולו בכשרון ובהרחבה ברומנים ובסיפורים מדובים.

באמת, הגורל הוא הנושא המובהק של המספרים המעולים. הוא מקור המתח העניין האמיתי בסיפור הטוב. אבל כדאי כאן להעיר, שיד הגורל מוכרת ביותר לבני דורותינו, זה הגורל המעצב את ההווה כתוצאה של העבר ומכתו אף על פי שיום אתמול חלק ועבר מן העולם, הניח להיום ולמחר את אכפו, ועדיין כוחו רב. קורות העבר הקרוב, בולטת השפעתו, אם לשבט ואם לחסד. „מאשרת התקופה שתולדותיה משעממות“ — הכריו מונטסקייה בשעתו, זאי אפשר לומר על דורותינו, שהפרהסיה שלה סבלה משעמום. זוועות המלחמות והשוואה עדיין חרותות בבשרנו וטבועות בלבנו, אפילו שלא בהקיק, ומכאן קרוב אדם בימינו להאמין בעוצם ידו של הגורל על מהלך חייו כולם.

ה. ההשגחה האלוקית וההצלחה בעולם הזה

מקום נכבד ביותר תופסת הערכת ההצלחה בנוהג חייהם ובדפוסי דעותיהם של המאמינים בהשגחה האלהית. כל שיטות הדת דנות בשאלת ההצלחה, בלשון הדת היא השאלה של שכר ועונש. בלי להכנס כאן לחילוקי הדעות שבין הדתות ההיסטוריות הגדולות, אפשר לפסוק ולאמר, שלדעת המאמינים בהשגחה תלויה ההצלחה ברצון אלוהים ובקיום רצונו. והרי כאן מחרוזות של ניסוחי אמונה זו : אין הבירה בלא מנהיג, יש דין ויש דייק, ואין הקב"ה מקפח שכר כל ברית. לפי זכותו של אדם, מעשיו ואמונתו, מסייעים לו מן השמים, נושאים עמו במשא ומצליחים את דרכיו. הזכות יש לה קרן ויש לה פירות. אדם מקדש עצמו מעט ומן השמים מקדשים אותו הרבה. הכל עתידים ליתן את הדין ואין משוא פנים עולה ושיכחה לפני מלך מלכי המלכים. הוא „אל אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא“. אין מיתה בלא חטא ואין יסורים בלי עוון, ובמידה שאדם מודד מודדין לו. הדברים אינם נופלים במקרה ובהודמן, הכל עשה ה' בחכמה ובתבונה, החשבון ערוך ומתוקן ביד ההשגחה ואין בו סילוף ועיוות, כי לא מערת פריצים — העולם.

באמת טוענים המאמינים, שרק במקום שיש תכלית עליונה, דרך מתונית מגבה ומעולם ועד עולם, אפשר לדבר על מקרה, מול וגורל. כשנוטלים מן העולם

את התכלית האלוהית, את התכונה המנחה את נהגו, כלומר את ההשגחה, מפרקים אותו „למקרה אחד יקרה את כולם“, ואין מקרה אלא היפוכו של כוונת מכוון. לפרובלימטיקה דתית עמוקה יותר נדחף המאמין מעצמו וכמעט בהכרח למראה השיבושים הגסים בחשבון השכר העונש בעולם הזה, מכתלי כל שיטות הדת בוקעת זעקת אנוש: „מדוע דרך רשעים צלחה?“ „למה תראני און ועמל תביט? למה תביט בוגדים ותעש האדם כדגי הים?“ לא לחנם שמו חז"ל בפי משה רבנו, כשביקש שיודיעוהו הקב"ה את דרכיו, רק שאלה זו בלבד: „רבנו של עולם, מפני מה יש צדיק ורע לו רשע וטוב לו?“

בעיות צידוק הדין אינה מרפה מן האמונה הדתית בכל גלגוליה: כיצד אפשר ליישב את הסתירה שאלוהים כל יכול טוב ומטיב ברא עולם מעוט תבונה הוא מעוות דין צדיקים עושי רצונו ומייסרם ביסורים קשים ומקנה שלווה וגדולה לרשעים וחטאים: זו תורה וזה שכרה, זו רשעה וזה עונשה? בעל כורחך אתה אומר, שבצדה של ההצלחה הדתית: הדבקות בה' ובמדותיו, יש עוד סוגי הצלחה אחרים, אולי חשובים יותר. ושיטת ערכיה של הדת אינה המעלה העליונה, שהכל חייבים להשתוקק אליה: „כי קנאתי בהוללים, שלום רשעים אראה“ — מהרהר הפיטן אסף בס' תהלים הרהורי חרטה — „אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי, ואהי נגוע כל היום“. בדרך התפתחותן של כל הדתות שימשה בעיה זו של שכר ועונש וצידוק הדין כוח דחף ראשי למחשבה ספקנית וכופרנית; היא גם החזירה הבן בתשובה שלימה. עתים השאלה נודקפה במלוא חריפותה: מה טיבו של הקרע בין ההצלחה „הנצחית“, „האמיתית“, זו שאדם זוכה לה מכוח התעלות הנפש בקיום המצוות ובתפילה ובהתייחדות עם הקדוש ברוך הוא לבין ההצלחה הפשוטה, הגלויה והיעילה בפועל בעסקי העולם הזה?

על קרקעה של בעיה זו גדלו רוב למודיהן של הדתות: תורת קראמן ההודית, התורה הפרסית על השניות בעולם, מושג החטא הקדמון והאמונה בגאולה מכוחו של ישו, תורת הפרידיסטינציה ומושג העולם הבא, תורת הקבלה והחסידות, כולם ביקשו להכניס את מערכות החיים והערכים, המשתרעות מחוץ ליחסים שבין אדם למקום ואת חזקתן המיוחדים, לתוך שיטת העולם הדתית. דעתם הטיפוסית של בעלי הדת היא כידוע, שקיום המצוות נכבד ביותר, והדבקות בה' היא ההצלחה העליונה, האמיתית, הנצחית והמרכזית, ומברכתה היא משרה גם על תחומי החיים האחרים. רבים מבין מורי היהדות המאוחרת האמינו, כי „שכר מצוות בהאי עלמא ליכא“, מתן שכרם של צדיקים מתוקן להם לעתיד לבוא בלבד. העולם הזה הוא „עולם הפוך“, בו עליונים למטה ותחתונים למעלה; רק עולם הבא הוא „עולם ברור“ ומתוקן באמת. הצלחת הצדיק גלויה בו לעין כל, והרשע, שנושאים פניו בעולם הזה, כשלונו לעתיד לבוא — ודאי, לפיכך נקראים צדיקים במיתתם — חיים והרשעים בחייהם — מתים. הרשעים מהלכים באפילה, הם מחליפים הצלחה בכשלון „לא ידעו במה יכשלו“, ושלוותם — סופה תקלה.

ו. ההשפחה האלוקית והזירה הפוליטית

מבחינה היסטורית וסוציולוגית מענין ביותר יחסן של שיטות הדת להצלחה בתחומי העשייה, שאינם מחוברים לאמונה ולקיום המצוות חיסור אורגאני, (אם יש

בכלל תחומים המזוהים עומדים מחוץ לרשות הדת) כגון לפוליטיקה ולכלכלה. מטבעם של המצליחים בתחום מן התחומים שהם מבקשים אישור וחיוק להצלחתם בשיטת הערכים הכוללת, שעליה החברה מושתתת, וביחוד הם משתוקקים להתבסס מברכתם של ערכי-מעלה, הנישאים ביותר בסולם הדרגות. בני השכבות העליונות במדיניות ובמשק מלמדים זכות על הצלחתם בכוחן של ההערכות השליטות בקיבוץ ומשתיתים את זכותם זו על ארשיות החוקים, המוסר והדת המקודשים. כי אין הצלחה בלי אחיזה בהערכות, כפי שהוכחנו לעיל, וככל שיסודה מתחזק — קיומה ודאי יותר.

בתקופת שלטון הכנסיות הדתיות נאחזה בהצלחה באמונה. בה ובסדרי עולמה החברתי היא תומכת יתירותיה, והכנסיות נאלצות לקבוע את יחסן לסוגי ההצלחה השונים זה מזה לפי טבע תחומי העשייה, לאשרם או לבטלם. להעריך את חשיבותם וליחד להם סייגים. הדת ההודית, למשל, חייבה כל מעמד בחוק מוסרי המיוחד המיועד לו בלבד, הוא ה"דארמה", שעל פיו מצוים בני אותו מעמד לנהוג, כשהם באים להשתתף בסדר חיותם של כלל המאמינים, המעמדות נבדלו זה מזה לצמיתות והורדבו רבד הירארכי מסוים, שאין בני המעמד רשאים לפרוץ את גדרו. רק בגלגול אחר, לאחר תחית המתים, יכול לחול שינוי במעמדם.

הסיכויים להצלחה הוגבלו, איפוא, מכתחילה. הנוצרים והבראמינים ניצבים בראש הסולם ושם הם עומדים מעולם ועד עולם. אבל גם הצלחתם של אנשי המלחמה והמסחר, השליטים ובעלי המלאכה, קרויה הצלחה. אלא שערכה גדור מראש. הכל לפי מעמדם. בני כל מעמד נקראים מצליחים, כשהם עושים את מעשיהם כמוטל עליהם, בגבולות דרגתם החברתית, שכן בכל תחום חיים מחייב חוק מוסר אחר, כאמור ומה שהותר, למשל, לבני מעמד השליטים, נאסר על בני הכוחרים. זה לסיף וזה לספר, זה לתורה וזה לאומנות — אין חילו של זה כחילו של זה. בדומה לכך, אם כי בלי עקיבות מעמדית חמורה, הורתה הנצרות, קיומן של דרגות היררכיה בסדרי החיים. על הנוצרי, איש האלהים, נאסר לשפוך דמים ולשלוח את ידו במסחר. לאזרח בעיר הותר לטרוח בכל משלח יד, המפרנס את בעליו, אף כי את המסחר, וביותר את הבנקאות, לא ראו שרי הכנסיה בעין יפה. והאביר נצטווה לשפוך את דמי הכופרים הרשעים לשם שמים.

ההצלחה המדינית בתוקף חילוני ובשלטון חשוכה בשיטת העולם הקתולית במידה שהיא מקרבת את מלכות המשיח, כי "האמונה הקדושה, היחידה", הכריזה ש"מלכותה אינה מן העולם הזה", ועל כן היא זקוקה ל"זרוע חילונית" כובשת ונוקמת ושלטת ברוח האמונה האמיתית.

הפרוטסטנטים חייב את המדינה ואת צרכיה חיוב מוחלט וקידש אותה מעין קדושת דת: גם השלטון החילוני הוא מוסד אלוהי, הכל חייבים במצוותיו. את האחריות המוסרית לשפיות דמים במלחמה פרק לותר משכמו של הפרט והעמיסה על השלטונות: אלהים השימם שופטים עליונים, ובידיהם הופקדו חיי הנתינים. כה הוצא בפרוטסטנטיזם תחום הצלחה נכבד, תחום החיים המדיניים מרשותה של הדת, אבל בהמלצתה, והועמד ברשות עצמו. לאוטונומיה זו של המדינה ומרשליה

היו תוצאות חשובות ביותר בחיים הפוליטיים של המדינות הפרוטסטנטיות. מכוחה נפרדה המדינה מן הכנסייה וגברה המגמה לחילון החיים.

אמנם ביהדות נחשבה ההצלחה המדינית כאצבע אלהים, אבל במה דברים אמורים? בעושי רצונו, וביתר דיוק — במקיימי מצותיו, לאמור, בעמו סגולתו. הצלחתם של הגויים — אינה הצלחה באמת. וסופה — פורענות. כל ריגושם ויגיעם לריק, ואין נותנים את הדעת עליהם. מלכי בית דוד עומדים לעולם — מורה הרמב"ם ב"משנה תורה". הלכות מלכים — אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל ויעלה לגדולה, תפסק המלכות מביתו. כל הנלחם בכל לבו בלא פחד, ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל, ויזכה לו ולבניו עד עולם, ויזכה לחיי עולם הבא.

יראת שמים היא תנאי קודם להצלחה. כל מי שאין בו יראת שמים, אף על פי שהכמתו מרובה, אין ממנים אותו למנוי מן המנויין וחשררות בישראל, ואין מודים בהצלחתו. הישגיו של השלם ביראת שמים מעידים על הצלחתו. מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כפי התורה שבכתב ושבעל פה, שעשה והצליח ונצח את אויביו שמסביביו ובנה מקדש וקבץ נדחי ישראל — הרי זה משיח בוודאי.

בר כוכבא כיון שנהרג, נודע שאינו משיח. אף ישו אינו משיח לפי שנכשל ונהרג בבית דין והכשיל את ישראל. וכי יש מכשול גדול מזה שכל הנביאים דברו שהמשיח גואל לישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצוותם — וגם גרם לאבד ישראל בחרב ולפזר שאריתם ולהשפילם ולהחליף התורה ולהטעות רוב העולם לעבוד מבלעדי ה' — מלך משיח יצליח. ירים וינשא. אבל על הבעיות הכרוכות בהצלחה ובכשלונו בזירה הפוליטית בקרב העם היהודי ובתולדותיו ידובר במאמר הבא. בו תידון גם הערכת ההצלחה בשדה הכלכלה מבחינה דתית.



מיהו יהודי? / המשך מעמוד 154

בסיכום הרב כותב: "ומדברי רבינו (הרמב"ם) כאן משמע, דאם אח"כ עובד עבודה זרה — בטלה הגירות מעיקרה", והביא ראיה מן הגמרא בכורות ל' ע"ב". כמדומה לי דברי הגמרא סותרים את דבריו, בגמרא שם בפירוש נאמר כי "הגר שקבל עליו תורה אפילו נחשד לדבר אחד, הוי חשוד לכל התורה כולה, והרי הוא כישראל מומר [משומד] נפקא מינה דאי קדיש קידושיו קידושין". וכן גר שחזר לטורו הרי הוא ישראל מומר [משומד], ודינו כישראל מומר [משומד], ואם קידש בת ישראל קידושיו קידושין". השווה תוספתא דמאי ב': "גוי (גר) שקבל עליו תורה ונחשד אפילו לדבר אחד הרי הוא כישראל משומד".

(המשך יבוא)

95) "ולכך אמרינן בבכורות דף ל' עמוד ב' דגבי גר הוה מומר לדבר אחד — מומר לכל התורה לכולי עלמא".
96) יבמות מז, ב.



„מצפן“ — שיח הפרא הישראלי

מאת חביב כנען

האויב בבית

רשתות ריגול וחבלה הערבית-יהודיות שנחשפו לאחרונה על ידי גורמי הביטחון הישראליים, הן ביטוי להבשלה נוספת של שיחי פרא ישראליים אשר הצמיחו עד כה את סרבני הגיוס הטוענים כי מבחינה מצפונית אין הם יכולים לשרת בצבא הממלא תפקידי חיל כיבוש; סרבני שירות צבאי „על תנאי“, המוכנים למלא חובתם האזרחית ולשרת בצה"ל אך רק בתנאי שלא יאלצו אותם לשרת בשטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים; סניגורים נלהבים לעמדת מדינות ערב ומוסקבה שלכל גישושי שלום חייבת להקדים יציאה מוחלטת של הישראלים מכל השטחים וכן גם תומכים ברעיון שהמונים של עם מדוכא רשאים לתת ביטוי פסיי להתנגדותם לכיבוש.

עם חשיפת הרשתות של חבלנים ומרגלים, נתברר כי נמצאים גם יהודים, הנכי תנועות נוער ציוניות, ילידי הארץ וחברי קיבוץ לשעבר, בנים לאישי ציבור ישראליים, שמשתתפים באופן פעיל במאבק תנועות החבלנים לחיסולה של מדינת ישראל.

מן ההזדהות עם מטרות המלחמה של אירגוני הטרור והנכונות לסייע להם, לא היתה רחוקה הדרך להשתתפות בקורסים לריגול ולמעשי חבלה שאותם צעירים יהודים עברו בדמשק — הריכוז הקנאי ביותר של רגשות השנאה למדינה היהודית. הציבור הישראלי שהתנסה במשברים רעיוניים מוזרים ביותר במפלגותיו ובתנועות הנוער שלו, שהתרגל להיגררות המפלגה הקומוניסטית המקומית אחרי הציוויים של הקרמלין, שראה בשנות קיום המדינה מרגלים יהודים אשר פעלו לטובת מדינות הגוש המזרחי ובאמצעותן — כנראה — לטובת הערבים; שראה אפילו יהודים חוצים את הגבול למדינות השכנות על מנת למסור ידיעות על מצבה המדיני, הצבאי והכלכלי של ישראל — זועזע בכל זאת מגילוי רשתות החבלה והריגול המשותפות לערבים ויהודים.

האפתעה כרוכה במסקנות מוקדמות, כי אין אנו רק מוקפים אויבים המשרתים להרס מדינת ישראל; נתברר כי האויב נמצא בתוכנו, ממש בביתנו, בתאי חיינו, והוא עצם מעצמנו. הנאשמים היהודים הם בנינו, שירתו בצבאנו, היו מעורבים בהווי המדיני והצבאי של מדינתנו, ולמרות זאת בחרו להפנות עורף לעמם ולמדינתם ולהושיט יד מסייעת לאויבינו האכזריים ביותר. מכאן המסקנה כי עלינו לפקוח עין לא רק על גורמים לא-יהודיים, היצוניים, אלא להיות דרוכים לאפשרויות של בגידה מבפנים, במידה הרבה יותר גדולה מאשר בעבר. בעוד היהודים שנהגו לחצות את הגבול לסוריה, לבנון או רצועת עזה כאשר זו נמצאה תחת שלטון המצרים, פעלו מתוך אכזבה מקשיי חייהם בישראל וחיפשו על ידי חציית הגבול אפשרות להסתיע בממשלות ערב בהגירתם לארצות אחרות, אין ספק כי השותפים היהודים של המחבלים והמרגלים המאורגנים בתנועות טרור שכל מטרתם להשמיד את ישראל פעלו מתוך הכרה אידיאולוגית עמוקה.

הכרה זאת התפתחה באווירת הניהיליזם שפשטה בחלק מהנוער הישראלי עוד לפני מלחמת ששת הימים; מקורו בתחושה כי עצם קיומה של מדינת ישראל הוא עוול לעם הערבי ושהציונות מקורה בשנאת הערבים ובשאיפה לנישולם. מכאן הרעיונות שאומצו על ידי מפלגות מסוימות המיוצגות בכנסת כי יש לפרק את ישראל מכל זיקה לציונות. הכרה זאת הוליכה למסקנה כי כל עוד תתקיים מדינת ישראל בלב העולם הערבי לא יוסר העוול שנגרם לו על-ידי כינונה. על רקע זה צמחה הנכונות להילחם ביחד עם הערבים לחיסולה של ישראל על-ידי הירתמות לשירות אירגוני הטרור הפלשתינאיים. במלים פשוטות: נוצרה אידיאולוגיה שלא רק חובה אלא מצווה היא להצטרף למחנה האויב. האירגון שהיווה את הגשר למעבר למחנה האויב, הנו „מצפן“, תנועת השמאל הקיצוני בישראל, שנוסד על-ידי יהודים ומונהג על-ידם מאז היווסדו ב-1962.

בין „מצפן“ לתנועה הקומוניסטית

יסודותיו הרעיוניים של „הארגון הסוציאליסטי הישראלי — מצפן“ (הנקרא על שם הבטאון שלו), התגבשו עוד ב־1962, כאשר יוזמיו שנמנו אז עם חברי מק"י גילו מורת־רוח ממה שנראה להם כדביקות המפלגה בדוגמאטיזם הסובייטי. כן סלדו אבות „מצפן“ הצעירים מן ההתנגדות של מק"י לזיכוח חפשי בשורותיה ומסירובה להרשות להם להביע בכתב רעיונות עצמאיים כלשהם. ארבעה מן הפעילים הגישו איפוא הצעה לוועד המרכזי של מק"י לפרסם עלון לליבון שאלות פוליטיות ורעיוניות על יסודות המרכסיו־לניניזם. הנהגת המפלגה שטרם השתחררה מההיפנוזה הסטאליניסטית ראתה בעצם ההצעה סטייה סיעתית וגירשה את הארבעה משורות המפלגה. הנימוק היה שרק למפלגה הקומוניסטית ידועים כל החוקים האובייקטיביים של החברה, וכי המפלגה בצורתה הקיימת היא הכרח אובייקטיבי שאין לערער עליו.

להסתייגויות שהתעוררו בקרב האופוזיציה לגבי דרכה של מק"י, נוספה הכפירה בשתי תיוות אלה: שום בן־תמותה — טענו „הכופרים“ — אינו בקי בכל חוקי החברה כיוון שבמקרה זה יכול היה עליידי חישוב פשוט לנבא את העתיד בדיוק רב; ואילו התיזה על הכורח האובייקטיבי לקיום המפלגה הקומוניסטית, תכליתה — טענו — לשמור על הקיים מפני התפתחויות אפשריות. את הנסיון לקדש את הקיים על־ידי „אובייקטיביות“ הישוו הארבעה עם נסיון הבורגנות לקדש את הקניין הפרטי כחוק הטבע. הם ראו בתיזה הזאת נסיון להוכיח שאין מה לשנות ולחדש במיבנה הארגוני והפוליטי של מק"י, שגרסה או כי כל נסיון לחדש או לשנות נדון מראש לכשלון מאחר שהמיבנה הקיים הכרח שיתקיים וכל הרוצה בנצחון הסוציאליזם חייב להשתייך למפלגה הקומוניסטית כיוון שרק היא יכולה להביא את המהפיכה.

בתיזה זאת ראו מייסדי „מצפן“ את הסמל הבולט של הדוגמאטיזם. דעתם היתה שתורת המפלגה הקומוניסטית אינה שונה במהותה מתורת הכנסייה הקאתולית בדבר שליחותה האלוקית עלי אדמות, כי שתיים דורשות מן האדם להיכנע לציוויהן כהתגלמות הרצון של אלוקים, או של הקרמלין.

מייסדי „מצפן“ שהיו חלוצי השמאל החדש בישראל, ראו ברוסיה מאבק בין הצנטראליזם והדימוקרטיה. אחרי 1956 נסתיימה בברית־המועצות „תקופת פולחן האישי“, כלומר — התגבשות הצנטראליזם סביב אישיות מסוימת, והתחילה תקופת ה„חזרה לנורמות לניניות“, שפירושה נסיון לחזק את הדימוקראטיה לעומת הצנטראליזם.

בוויכוח זה הגנו אבות „מצפן“ גם על הבולשביקים הוותיקים שהתנגדו בשעתם ללנין. הם התקוממו במיוחד נגד תיאור הבולשביקים הוותיקים כ„סוכני האיב“ בטענם כי חילוקי־דעות הם דבר טבעי בעוד שמה שאירע בברית־המועצות בתקופת סטאלין היה נסיון לשנות את ההיסטוריה לפי מגמותיו וחפיצותיו תוך כתיבת תולדות מהפיכת אוקטובר בהשמטות וסילופים. מנהיגי המפלגות הקומוניסטיות בארצות שונות הפיצו בשקדנות את הזיופים האלה בהאמינם שעל־ידי כך הם מסייעים לפרולטריון, לסוציאליזם ולברית־המועצות.

חלוצי „מצפן“ עוררו על עצמם את זעם הסטאליניסטים בישראל כאשר בעקבות נצחונם של פידל קאסטרו בקובה ב־1958, החלו מעלים את השאלה היכן היתה המפלגה הקומוניסטית הקובאנית שעה שתומכי קאסטרו פתחו בפעולות למיגור משטרו הרודני של באטיסטה. בצד שאלה זאת הביכו את ההנהגה על־ידי תביעה לא להסתפק — לגבי ניתוח פולחן סטאלין — בהעתקה מילולית של הטענות שהועלו על־ידי חרושצ'וב נגד אישיות סטאלין, וביקשו שינתן הסבר של הגורמים חברתיים־פוליטיים אשר הולידו הדה־סטאליניזאציה, מאחר שחשדו כי מאחורי התהליך שנפתח על־ידי חרושצ'וב מסתתרת תסיסה חברתית בברית־המועצות.

הדה־סטאליניזאציה הביאה אותם למחשבה כי אשם בהתאבנות התנועה הקומוניסטית, המנגנון המפלגתי שטיפח סטאלין, כיום נוטים אנשי „מצפן“ לראות ביצחק בן־אהרון ובמאיר יערי את הסמל המאובן של השמאל הציוני. ואילו במיבנה „הכנסייתי“ העולמי של התנועה הקומוניסטית ממשיכים הם לראות אחיזה של הביורוקראטיה הסובייטית הבולמת את המהפיכה החברתית ברחבי העולם. תביעתם

ממק"י היתה להשפיע על האחות הגדולה בברית-המועצות לחדול להיות "חברה ליחסי ציבור" של הרוב הקובע בפוליטבירו. הם הסתייגו מן המרות ומכל דיקטאט מלמעלה.

המהפיכה בעיני "מצפן" — היכול הציונות

בעוד שאין פעילי "מצפן" מסתירים שתנועתם עוברת ועוזעים תמידים הגורמים למשברים, פרישות והקמת פלגים קיצוניים עוד יותר, אין הם מוכנים בשום אופן לגלות את מספר חבריהם. הם מסתפקים לכל היותר בהגדרה שמספר זה "מקיף שלוש ספרות", כלומר מגיע למאות. מאות אלה ו"אוהדים רבים" (כדבריהם) רוקמים חלום על הדמות החדשה שילבש העולם אחרי המהפיכה של השמאל החדש ועל דמות ישראל אחרי ש"מצפן" יגיע בה לשלטון. אין הם נרתעים מן היחס הבלתי-אוהד בו הם נתקלים בחלקים גדולים של הציבור הישראלי ושואבים עידוד מן העובדה שקיבוצים מסויימים (כך אומרים), תלמידים וחוגים אחרים, מזמינים את נציגיהם להרצות. הם רואים כדבר מובן מאליו שהשלטון הישראלי מתייחס אליהם בחשד. מטבע הדברים שהם חשדנים לגבי גורמים קיצוניים וכאשר נפגשים עם עתונאיהם מקליטים חילופי הדברים עמו כדי למנוע שיבושים בתיאור דמותם.

המהפיכה שאליה שואף "מצפן" צריך להעביר את השלטון כאן לידי ציבור עובדים, באופן בלעדי. אין אנשי "מצפן" גורסים — כך לפחות טוענים — שימוש באלימות כדי להגיע למהפיכה. לדעתם אלימות אופיינית לכוחות אנטי-מהפכניים, אולם הם מוכנים להשתמש בכוח לצורך הגנה על המהפיכה. בישראל תהיה המהפיכה שלהם מכוונת בראש וראשונה נגד שלטון ההסתדרות. מטרת המהפיכה צריכה להיות תרכבת מועצות עובדים במפעלים לצורך שלטון ישיר על אמצעי ייצור תוך הריסת המיבנה הצנטראליסטי והביורוקראטי של המזכירים.

לדעת "מצפן" שורש המשברים הפוקדים את ישראל נעוץ באופיה הציוני של המדינה. הסיכסוך עם העולם הערבי מקורו בעובדה שישראל היא המדינה של העם היהודי כולו. מול הדמות היהודית של המדינה הציונית מעמידה תנועת "מצפן" את האינטרסים של האוכלוסיה היושבת בה. כשם ש"מצפן" מתנגד ליהוד הגלילי, כך הוא נגד עראביזאציה של שטחים יהודיים בארץ. "מצפן" דוגל במדינה חילונית ודמוקרטית והפרדת הגורם הלאומי והדת מהמדינה.

"מצפן" שולל לכן את המושג של "הזכות ההיסטורית" ושל זכויות דתיות; לדידו קיימת רק זכותם של האנשים החיים כיום בארץ הזאת. אין "מצפן" מכיר במושג העלייה לישראל. עם נצחון המהפיכה יומר מושג זה ב"הגירה" תוך שינוי כל המשמעות הפוליטית והרעיונית הנובעת מעלייה. למדינת "מצפן" שתיוכן אחרי סילוקה של הציונות, יוכל לעלות כל אדם מכל פינה בעולם בלי להפלות בין-יהודי ללא-יהודי. מי שרצה לחיות כאן, יוכל לפנות לשלטונות ולבקש רשות להתיישב בישראל לפי כושר הקליטה של הארץ באותו זמן. כושר הקליטה יהיה הקריטריון היחיד שיקבע את זכותו של אדם להתיישב בתוכנו; קריטריון זה ישם קץ לשיקולים הציוניים המבוססים — לדעת "מצפן" — על הפליה דתית והעדפה לאומית.

כאשר שואלים את מנהיגי "מצפן" האם פירוש הדבר שהמדינה של "מצפן" לא תהיה עוד קשורה בבעייה היהודית ובשאיפה לפתרונה, בזכות העם היהודי להתרכז על אדמת מולדתו ובחתירת היהודים החיים בכל ארצות העולם כמיעוט, להוות בארצם רוב כדי לעצב את חיייהם הלאומיים, הסוציאליים והתרבותיים לפי רצונם ומאוויהם, משיבים הם כי לא מענינת אותם הדמות היהודית של הארץ. דאגתם נתונה רק לאופייה האנושי והפוליטי ורוצים שלא יהיה בה עוד דיכוי לאומי של חלק כלשהו של האוכלוסיה. לא איכפת להם שרוב האוכלוסיה בישראל יהיה בעתיד לא-יהודי. על ישראל להיות הטרוגנית במיבנה הדמוגראפי שלה וכל קבוצת אוכלוסיה תוכל לחיות באופן חפשי לחלוטין את חיייה החברתיים, התרבותיים והדתיים. כל קבוצה תוכל להעניק לנוער שלה חינוך לפי ראות עיניה ולא איכפת ל"מצפן" אם יחיו כאן גם אנשים שירצו להתפלל מתוך סידור תפילה יהודי.

„מצפן“ סובר שחוקי מדינת ישראל מאפשרים דיכוי, הפליה והעדפה לאומית ודתית, אבל אין מנהיגיו מתכוונים להפר אותם כיוון שרבה תקוותם כי המהפיכה תביא שינויים בכל מערכת החוקים הנהוגים כאן כיום. הדרך לנצחון המהפיכה תוביל דרך שינוי בתודעת האוכלוסייה שתתחיל להזדהות עם מטרותיו של „מצפן“. ראשיו יגיעו למסקנה שרעיונותיהם חדרו בצורה מעמיקה לתודעת הציבור כאשר יקומו ועדי פעולה בכל תא של החיים החברתיים בארץ: בבתי הספר, במקומות העבודה, בשיכונים, ועוד.

התקוות לשינויים המהפכניים בתודעת הציבור קשורות בסיכוי ששינויים אלה יהיו חלק מהמהפיכה הגדולה במרחב הערבי כולו. אבל המהפיכה הערבית תתחולל — לדעת „מצפן“ — רק כאשר תבוא תמורה מוחלטת בדרכי הציגונות שהולידו את המשבר הנוכחי עוד שנים רבות לפני שישראל פתחה במה ש„מצפן“ מציין כדיכוי האוכלוסייה הערבית וכיבושים צבאיים. ליד עריסת הסיכסוך עמדו — לטענתם — הסיסמות של העבודה העברית, נישול פלחים עליידי רכישת האדמות עליידי הציגונים מן האפנדים וכדומה.

בין „מצפן“ לקבוצות ה„שמאל החדש“ בעולם

שניהם מאוחדים בשלילת האופי הביורוקראטי של כל המשטרים הקיימים, וביחוד רבה אכזבתם מן המשטרים בגוש הקומוניסטי שאינם מהווים — לגבי השמאל החדש — דגם הסוציאליזם שאליו הוא חותר. „מצפן“ משתף פעולה עם הקבוצות של השמאל החדש במרבית הארצות. אולם ראשיו מכחישים שקיים ארגון יגג לכולם, אין גם — לטענתם — כוונה להקים מרכז עולמי דוגמת האינטרנאציונאל הראשון, השני, השלישי והרביעי. המהפיכה החברתית בכל ארץ צריכה להתבצע לפי העיקרון של ההנהגה העצמית, הפעלתם הישירה של האוהדים והגשמת שיטת התחלופה בכל הרמות ובכל התפקידים, כי רק זה ימנע הסתאבות ביורוקראטית. במשטר של השמאל החדש לא תהיה בעלות פרטית על אמצעי יצור; תשרור דמוקראטיה מוחלטת בהבעת דעות וחירות הבקורת. במשטר זה יבוטל המושג „האדם המועסק“ ובמקומו יונהג המושג „האדם היוצר“. העבודה תיהפך להנאה אישית. יבוטל פער בין האוניברסיטה לבין בית-החרושת: פועלים ילמדו באוניברסיטות ומרצים וסטודנטים יעבדו תקופה מסוימת בבתי חרושת.

„מצפן“ מסתייג הן מן המשטר כברה"מ והן בסין, כי בשתייהן השתלט המנגנון המפלגתי על החברה, בעוד ש„מצפן“ גורס שאסור למפלגה ליטול לעצמה אופציה בשם העובדים. עם זאת אין בדעת „מצפן“ לבטל את חופש ההתארגנות הפוליטית, בתנאי שזו לא תהיה כרוכה בהיווצרות כת של עסקנים מקצועיים. מועצות העובדים יוכלו לבחור במי שירצו לכל תפקיד. המדינה של „מצפן“ תדאג לכל צרכיו של האדם: חינוך, בריאות, שיכון, בידור; הכל יסופק ברמה שווה וגבוהה.

כמהפכנים רואים אנשי „מצפן“ בשאיפה לרכז את יהודי העולם במדינתם, כגייעה לתודעה לאומית ולכן הם שוללים אותה. בעולם של השמאל החדש לא יהיה צורך בכך, כי לא תהיה אנטישמיות, יהיה בו רק האדם המאושר. אולם „מצפן“ מוכן לטווח קצר להכיר בשלב ביניים בזכות הגדרה עצמית של העמים. אשר לשירות בצה"ל אין ל„מצפן“ כל החלטה לשלול את השירות הצבאי כפי שאין לו החלטה לחייב שירות זה. אולם אם ימצא חייל שיטען כי בגלל מדיניות הכיבוש והדיכוי של הממשלה, אין ביכולתו לשרת בצה"ל, יתבע „מצפן“ להכיר בזכותו להשתחרר מחובת השירות.

ראשי „מצפן“ שוללים את מדיניות רק"ח למרות הנקודות המשותפות הסמויות הרבות עמה. הם בוחלים באמירת „אמן“ של רק"ח לכל „קו“ של מוסקבה, ושוללים את שלטון המנגנון המפלגתי. אשר לשלילת הציגונות טוענים שרק"ח מוכנה לשלול את הציגונות כל עוד המדינה הציגונית מסוכסכת עם ברית-המועצות, בעוד שאנשי „מצפן“ שוללים את הציגונות באופן עקרוני אם גם ביום מן הימים יחליט הקרמלין, מסיבות נוחות מדינית, לתמוך בציגונות ובספיחיה.

יחד עם זאת מקיים „מצפן“ מפעם בפעם שיתוף-פעולה עם רק"ח בהתנגדות למעצרים אדמיניסטרטיביים של חשודים מבין הערבים, הפקעת אדמות ועוד.

אך בצד החזית המשותפת הזאת לגבי הממשל הישראלי, פעורה תהום בין שתיהן, למשל, "מצפן" גינה את הפלישה הסובייטית בצ'כוסלובאקיה כ"מעשה נבלה", בעוד שרק"ח ראה בפלישה זאת — ברכה.

בין "מצפן" וארגוני הטרור הערבים

השגת שלום עם הערבים עומדת במרכז מאווייו של "מצפן"; אין התא נבדל בכך מכל גוף ציבורי אחר בישראל. כאשר שואלים את ראשי "מצפן" אם ארגונם, או פעיליהם, מקיימים קשרים עם פת"ח או עם ארגוני טרור ערביים אחרים, נתקלים בתגובה נזעמה: זהו שקר ופרובוקאציה, אין לנו כל קשר פוליטי, רעיוני או ארגוני עם פת"ח. אבל כשמשווים את הפתרונות שמציעים "מצפן" ומנהיגי פת"ח לבעיית ארץ-ישראל, קשה להשתחרר מן הרושם כי "מצפן" אימץ לעצמו את רעיונות פת"ח בנושא זה. אחרי שעברו דרך המסגרת של השמאל החדש, גם פת"ח גם "מצפן" רואים בציונותה של מדינת ישראל את החטא הקדמון שהביא לסיכסוך; שני הארגונים אינם רואים אפשרות להגיע להידברות אלא אחרי ניתוקה המוחלט של מדינת ישראל מן הציונות. שניהם בעד ביטול אופייה היהודי של מדינתנו ובעד הפיכתה לארץ בעלת דמות דמוגרפית ודתית הטרוגנית. אולם בעוד ש"מצפן" מאמין בתמימותו כי המרת מדינת ישראל במדינה רב-לאומית תביא את הפתרון המיוחל ותבטיח ליהודים חיי שלום (כיוון שבמסגרת השמאל החדש קובעות לא העדות או הלאומים השונים, אלא תכונותיהם האנושיות והציבוריות של נבחרי ציבור שעליהם יוטל להנהיג את המדינה) נשואות עיני פת"ח למעשה לגינה מדינה פלשתינאית שצריכה להיות לטאורה דו-לאומית — דוגמת הלבנון — אך אין ספק שביסוד המדינה של פת"ח יעמדו שני שינויים חוקתיים: המדינה החדשה — תיקרא כאשר תיקרא — תנותק מיהדות העולם על-ידי איסור או הגבלה קיצונית של עליית יהודים; למדינה החדשה יוכלו לחזור כל הפליטים הפלשתינאים, דבר שישנה את הרכב האוכלוסיה ויעשה את היהודים למיעוט. כן תמימדיעים ראשי "מצפן" עם פת"ח בדבר הצורך בנסיגה מוחלטת של ישראל ללא-תנאי מכל השטחים שכבשה במלחמת ששת-הימים, כולל ירושלים, רמת הגולן, רצועת עזה. על ישראל להכיר בזכות הפליטים לחזור לארץ או לקבל פיצויים, בהתאם להחלטתם. עליה לבטל לאלתר את כל חוקי ההפליה ולתמוך במאבק עמי האזור נגד האימפריאליזם האמריקאי ונגד התערבות זרה כלשהי.

הרקע למשא-ומתן לשלום ייווצר לפי "מצפן" כשממשלת ישראל תקבל את תביעת "מצפן" ותפנה את כוחותיה מהשטחים ללא תנאי וללא הבטחת שלום. הם מעדיפים נסיגה ללא תנאי על מעמד של כובשים גם אם במקום לפתוח במו"מ לשלום כפי שהם מקווים, יעדיפו הערבים לנצל את השטחים שיחזרו להם להסתערות השמד לעבר ישראל. הם מאמינים שהנסיגה תחזק את הביטחון ותצמצם את מידת הסיכסוך.

את הבז והסלידה בהם נתקל "מצפן" בציבור הישראלי, מסבירים ראשו בכך שהם הוציאו את עצמם מחוץ למחנה הציוני. לדבריהם מעזים רק הם לבצע ניתוח נוקב של מהות היחסים בין הערבים והיהודים בארץ-ישראל במאת השנים האחרונות. אין הם נאמנים למסגרת טריטוריאלית או ארגונית כלשהי. נוסח של דברים אחד להם ליהודי ברמלה ולערבי בנצרת. במיוחד ידגישו שלא כמו למשל, מפ"ם, שפה אחת להם ודברים אחדים בארץ ובחוץ-לארץ.

בנוגע לטענה כי בחוץ-לארץ מקיים "מצפן" קשרים עם פת"ח, מסבירים ראשי הארגון כי באירופה ובארצות-הברית, ערים מאד החיים הפוליטיים בקאמפוסים ונציגי "מצפן" משתתפים בוויכוחים, סימפוזיונים, ודינונים. במופעים אלה משתתפים ערבים וחברי "מצפן" גם יחד.

אשר לאהדה והזדהות עם ארגוני הטרור הפלשתינאים, מבדיל "מצפן" בין התנגדותם של ערביי פלשתינה לכיבוש, לבין המדיניות של ארגון זה או אחר בתוך תנועת ההתנגדות. "מצפן" מכיר בזכותם, ואף בחובתם, של כל בני עם נכבש ומדוכא להתנגד לכיבוש ולהאבק לחירות. אשר לעמדת "מצפן" כלפי ארגון זה או אחר בתוך תנועת ההתנגדות הערבית, היא נקבעת בראש וראשונה לפי תכניתו של הארגון. בכך רואה עצמו "מצפן" נבדל מאלה שדוחים את ארגוני החבלה בגלל העובדה שהם נאבקים נגד הכיבוש או בגלל האמצעים שהם

משתמשים בהם במאבקם. "מצפן" טוען כי הוא דוחה את עמדת פת"ח במנהיגות יאסר עראפאת ושל החזית העממית במנהיגותו של ג'ורג' חבשי, אבל יחד עם זאת מבהיר "מצפן" שדחייה זו אינה נובעת מן העובדה שהם נאבקים נגד הכיבוש הישראלי. לדעתו, התנגדות לכיבוש טבעית וחוקית. אשר לאמצעים בהם משתמשים במאבק — גם כשאין "מצפן" מסכים אתם — אין הם מהווים את הקריטריון העיקרי שלפיו הוא מעצב את מדיניותו.

דחיית פעולות פת"ח והחזית העממית אינה מבוססת על סלידה מרצח אזרחים חפים מפשע, מפיצוץ מטוסים והריגת נוסעים, מהתנקשויות נפשעות בקאפטריה של אוניברסיטה. הדחייה מבוססת על שלוש נקודות אחרות לגמרי:

● ארגוני הטרור אינם רואים את המהפיסה החברתית והפוליטית באזור כתנאי ומסגרת לפתרון בעיית פלשתינה. הם מאמינים באחדות לאומית על-מעמדית ודעה זאת אינה תואמת את השקפות "מצפן". הפתרון המוצע על ידם מתייחס ליחידה פוליטית מלאכותית — פלשתינה בתוך גבולות המנדאט הבריטי — במקום האזור כולו.

● "מצפן" דוחה את טענת פת"ח שהמאבק הלאומי קודם למאבק מהפכני למען הסוציאליזם. לגבי "מצפן" קיים רק מאבק אחד: הקמת חברה חדשה במזרח התיכון, כולל ישראל. רק במסגרת כזאת ניתן יהיה לפתור את הבעיות העיקריות של האזור. כולל בעיית ישראל-ערב.

● פעולות "מצפן" מתרכזות בהסברה בכתב ובעל-פה. הארגון מציא לאור כתב-עת בשם "מצפן" המופיע — לדברי הפעילים — בכמה אלפי עותקים ומופץ בין ועדי עובדים, בבתי-ספר ובאוניברסיטאות וכן באסיפות ציבוריות. היה נסיון להוציא מהדורה ערבית של "מצפן" אך לא ניתן הרשיון לכך. בעל-פה מתנהלת ההסברה בחוגים הנפגשים לרוב בדירות פרטיות ומפעם בפעם נערכים ימי עיון באולם ציבורי. הענין "במצפן" גדל לאחרונה לאור החשד בדבר הקשר של אחדים מפעיליו לארגוני הטרור הפלשתינאים.

אחדים מפעילי "מצפן" נמצאים בארצות-הברית, פאריס, גרמניה, לונדון. הוצאות הארגון מתכסות ממכירת העתון, ממסי חברים ותרומותיהם.

שבע שנים פעל "מצפן" כגוף — פחות או יותר — הומוגני; היו בו ויכוחים וחילוקי-דעות אבל הדיים לא הגיעו אל הציבור הרחב. אבל המצע הקיצוני השולל את עצם קיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, לא סיפק חלק מהפעילים. ככל שנמשך והתבסס השלטון הישראלי בשטחים המשוחררים, ניכרו ב"מצפן" בקיעים רעיוניים; חברים תבעו פעולה ולא רק הזדהות עם רגשותיהם של הערבים. בשלוש השנים האחרונות עומד "מצפן" בסימן פילוגים ותת-פילוגים ופילוגי-פילוגים שקיומם נשמר בחלקו בסוד ובחלקו פורץ החוצה באמצעות כרוזים או כתבי-עת שהפגים השונים מוציאים לאור.

פילוגים — לשירות האויב

הסימן הראשון לתסיסה בשורות "מצפן" היתה הקמת הפלג "אבאנגארד" שמצעו הרעיוני זיהה עם הבסיס האידיאולוגי של התנועה הטרוצקיסטית. אחרי "אבאנגארד" באה "הברית הקומוניסטית המהפכנית" שאימצה כמה מן היסודות הרעיוניים של הקומוניזם הסיני. בעוד "אבאנגארד" פירסם כתב-עת באותו שם, הוציאה "הברית" כתב-עת בשם "מאבק".

פלג אחר צמח בתוך הסניף הירושלמי של "מצפן" והוא קרא עצמו "הארגון הקומוניסטי הישראלי-מארכסיסטי", ובמרוצת הזמן הולידה הברית הקומוניסטית המהפכנית את "החזית האדומה".

המשותף לכל קבוצות אלה שהתפלגו מ"מצפן" הוא סלידה ממה שנראה להן כאופיו הצנטראליסטי של "מצפן", העדר מצע מגובש התואם את תנאי התקופה והמאבק, חוסר פרספקטיבה מהפכנית והתעלמות מן הצורך לפעול בקרב מעמד הפועלים בארצות השונות במזרח התיכון.

תוך כדי כך מופיעה בחללו של "מצפן" "קבוצת המהפיכה הערבית"

(המשך בעמוד 185)

משנתו של פרופ' אברהם י. השל

(משנה תיאולוגית באספקלריה אנתרופולוגית)

מאת יוחנן גרנך

... אין לך יום שאין בעיות מתחדשות בו, בדברים שבין אדם למקום, שבין אדם לחבירו, שבין אדם לעצמו, שבין עם לעם, שבין מדינה למדינה שבין ית לדת" ... אברהם יהושע השל

א. הגות לשם עילוי האדם

עם הסתלקותו של פרופ' א. י. השל אבדה לתרבות-ישראל בדורנו הוגה-דיעות שהטביע חותם מרשים על תחומים שונים בתרבותנו הלאומית, בתפוצות עמנו ובמדינתנו.

א. י. השל היה הוגה-דיעות יהודי-אמריקאי על-פי מעורבותו האינטלקטואלית, נטיות-לבו וחוריותיו הנפשיות. יליד פולין (ב-1907) וסטודנט בגרמניה ישב מ-1940 ועד מותו (1972) בארצות-הברית, מקום-שם שימש — החל בשנת 1945 — כפרופסור למוסר היהודי ולמסתורין של-היהדות, בסמינר התיאולוגי היהודי בניו-יורק. הוא פירסם ספרים בתחומי-מחקר שונים, אך בייחוד באלה של הנבואה, המחשבה היהודית והחסידות, כגון: "הנבואה" (1936), "אין האדם לבדו" (1951), "האדם מחפש את האלוקים" (1954), "אלוקים בחיפושו אחרי האדם" (1955), "תורה מן השמים באספקלריה של הדורות" (ספר ראשון — 1962; ספר שני — 1965) — הרי בקיצור נמרץ תדמיתו הביו-ביבליוגרפית של האדם א. י. השל.

אולם אין בכך כדי למצות את היקף הגותו, שכל-כולה קודש לעילוי האדם על-אדמות. שכן, על-אף מעוגנותו השרשית בנבכי התיאולוגיה, היה א. י. השל חזון תודעה אנתרופולוגית עמוקה ביותר, וכל הידרשותו לבעיות יחסי-הגומלין בין האדם (הקיום) לבין המקום (היקום), היתה ספוגה רוח הומניסטית במובהק. ואף-על-פי-כן: התייחסותו המפוכחת אל מישנתו התיאולוגית באספקלריה אנתרופולוגית, לא גלשה מעולם אל אנתרופומורפיזם. אמנם מישנתו התיאולוגית לא היתה סדורה כזו של מרטין בובר, למשל, אך היא ספוגה "רוח דיאלוגית" לא פחות הימנה. מה-עוד, שהשקפתו הבסיסית של השל בדבר יחסי-הגומלין בין אדם למקום מושתתת על בכורת שאלת-האלוהים על-פני שאלת-האדם (מבחינה תיאולוגית), ואילו בתחום הידרשותו למוסר-האדם ניתנת עדיפות מכרעת לשאלת-האדם על-פני שאלת-האלוהים (מבחינה פילוסופית-אנתרופולוגית). מכאן שאף התייחסותו אל תנ"ך היא ספוגה רוח הומניסטית מובהקת. "ספר-הספרים" חושף את "הדיאלוג" המתמיד בין אדם לאלוהים, כאשר לנגד עיניו מוגבלותו הרב-מימדית של האדם.

דווקא אותה תודעת מוגבלות מעניקה לאדם את עוצמת אמנותו והישענותו על כוח עליון אוניברסאלי, שבלעדי נוכחותו מן-הנמנע להשיג בצורה כלשהי אף את מושג הקיום האנושי. הגות לשם עילוי האדם מוליכה אל חזירת-גומלין דיאלקטית בין תיאולוגיה לאנתרופולוגיה, אליבא דהשל.

ב. בחיפוש אחרי חיים משמעותיים על-אדמות

כאזכור-סנציאליסטים אחרים, כן גם א. י. השל מתמקד בבעיית-הבעיות של הקיום האנושי: בעיית המוות הבלתי-נמנע, הפרובלימטיקה העמוקה של המוות. העסיקה את הגותו בהקשרה עם בעיית החיפוש אחר חיים משמעותיים על-אדמות.

שכן, לדעתו, ניתוקו של האדם המודרני מן המיכלול היקומי על-ידי התנכרותו לאמונה הדתית, הביא בעקבותיו לאובדן ה"מצפן" בים הסוער של החיים המודרניים (וממילא גם לאובדן ה"מצפון" לעתים קרובות למדי). שהרי המיכלול הקיומי והסתעפויותיו בתחומים ידיעתיים-תבוניים בלבד, אין בהם כדי להביא להרמוניזציה מירבית בין אדם למקום. נהפוך הוא: הצד השני של "ניתוק" זה, הוא הפער המתרחב והמעמיק בין אדם לאדם, דווקא כתוצאה מן הניכור לגבי מיכלול ההתייחסויות אל האלוקים.

מעוגנותו של האדם המודרני (ולא-כל-שכן: של היהודי בתור שכזה) בעולמו "הארצי" האימננטי, בלי "תיקשורת" דיאלוגית מתמדת עם העולם "השממי" הטרנסצנדנטי, בחינת עולם המשמעויות המיתולוגיות של חייה-האדם; נהייתו הבלתי-נלאית אחר הצבר (הא סגולית) תענוגות-הרגע והקרבת ערכי-הנצח על מיוזבה הנהנתנות לשמה — כל אלה הם בבחינת "קצר חשמלי" בדיאלוג ההכרחי שבין האדם לאלוהיו, כשם שהוא חושף משבר-ערכין עמוק של האדם המודרני באשר לייחסי-הגומלין בינו לזולתו ובינו לעצמו.

יתר-עליכן: לפי פרופ' א. י. השל, אין דרך אל האלוהים בלתי-אם במשולב עם שבילי אמונתו האימננטית הבלבדית של האדם באשר הוא אדם; ומחוצה לו אין ולא-כלום. ומאחר שתבונת-אנוש — אופקיה מצומצמים, בהיות האדם לוקה במוגבלות משמעותית (יצור בן-תמותה בהתמודדות דיאלקטית-טרנסצנדנטאלית עם בעיית אינסופיותו של הקוסמוס, בחינת בריאת האלוהים הנברא באורח מתמיד באינסוף גילויים מתמידים וחדשים; דהיינו: בחינת מיכלול יצירתי נצחי!) — הרי נותרה לו, לאדם מוגבל וחלוש זה, אליבא דהשל, הדרך היחידה, המעניקה טעם ומשמעות לחייו: דרך האמונה, החסד, הגאולה.

לא הטכנולוגיה ולא האידיאולוגיה מסוגלות להתמודד עם בעייתו האמיתית של האדם. "גאולתן" היא כוונת, כי הן מעוגנות בחולף, ואילו התיאולוגיה והמיתור-לוגיה — עוצמתן נעוצה בחיפוף מימדי-התיקשורת הניצחית בין אדם לאלוהים, בין המיקרוקוסמוס האנושי לבין המיקרוקוסמוס הטרנסצנדנטאלי, מקורי-המקורות למשמעותיותו של העולם.

ג. "דיקיום" בין אדם ואלוקים

הראציונאליזם האידיאולוגי והפראגמאטיזם הטכנולוגי לא הביאו גאולה לאדם. לדעתו של א. י. השל, עקב העובדה המכרעת, כי הן פעלו בכיוון של הרחבת תחולת הקונפליקטים בין אדם לעצמו, בין אדם לזולתו, בין עמים ומדינות, בין דתות והשקפות-עולם שונות. הן העמיקו את היעדר-הסובלנות, כתשתית למגמתיות התחרותית בריצת-שיגעון ליתר-הישגיות בחיים המודרניים, בחינת תרופת-פלא להיעדר-משמעות בחייה-האדם הריקים והמתרוקנים מכל מערכת-ערכים ראויה לשמה. המופשטות הבסיסית של הראציונאליזם והפראגמאטיזם זרעה פירוד בעולמנו — ניתוק, ניכור, אנומיה, אפס-התחשבות באדם באשר הוא אדם, ואילו האמונה, בכוחה להחזיר לאדם המודרני את קסם-ההרמוניזציה בינו לבין העולם שבו הוא חי, על-ידי שותפות-מודעת בין אדם לזולתו, בין אדם לאלוקים. תחת ריצת-שגעון "תחרותית" בחיפוש אחר תענוגות-השעה — "שותפות" יצירתית בין אדם לחברו, בין אדם ועולמו. שלימות אמיתית פירושה "השלמה" עם הקיום האנושי כמות שהוא, בבחינת ניצוץ אלוקי ביקום האינסופי. השלמה דיאלוגית מתמדת, שהיא גם "מחאה" נגד עוול, נגד סבל, יסורים, כיעור, השפלת כבוד-האדם. שכן, כל המרום את כבוד-האדם, כאילו מרומם את כבוד-האלוקים; ולהיפך: כל המשפיל את כבוד-האדם, כאילו רומס ברגל-גאוה את "הכבוד" במשמעותו הנעלה ביותר, הקוסמית-האלוקית.

כשלונה של התבונה האנושית הלוקה במוגבלות שאין להפריכה מכל-וכל, כהיות האדם סופי וכן-תמותה, ולא פחות מכך: בהיות האדם כמעין מטוטלת, הנע בין פחד לתקווה, בין "בהמיותו" הטבעית לבין "אנושיותו" האימננטית, כאשר בתוך נמצא הכוח העליון הטרנסצנדנטלי, מקרב באורח פאראדוקסאלי את השל אל קאנט. כמו קאנט בשעתו, שחשף את חוסר-האונים של התבונה העיונית, ופילס דרך-מיבטחים לזו המעשית (המוסרית), הנשענת על עוצמתה האימננטית של

האמונה (כפי שהדבר בא לידי ביטוי ממצה בספרו: "ביקורת התבונה הטוהרה"), בתורת עמוד-תווך לאנתרופולוגיה מטיפוס חדש — משוכנע היה גם השל, כי הבעיה התיאולוגית נחשפת יותר ויותר כבעיה, שמן-ההכרה להידרש אליה מן האספקלריה האנתרופולוגית.

אפילו התנ"ך איננו, בשורה אחרונה, בלתי-אם ביטוי נעלה למעין "דוקיום" (באמצעות דו-שיח!) בין אדם ואלוקיו. אחרי ככלות הכל, אין "ספר-הספרים" מסכת רעיונית סדורה בתחום האפיסטמולוגיה התיאולוגית (שהרי אין האדם מסוגל, עקב מוגבלותו, להכיר את האלוקים), אלא מסכת-אמונות לחישוף עצם הווייתו של האלוקים (אוטולוגיה תיאולוגית). לכן, כמו קאנט כן גם השל סבור, כי האדם הוא יצור "מאוזן" מבחינה רגשית-תבונית — הוא "שמימי" וגם "ארצי"; "אנושי" וגם "בהמי", במידה זו או אחרת. אופיו הממוזג של האדם מורה אותנו גם על היותו נמצא במעמד של "דוקיום" מתמיד עם האלוקים, אם וכאשר מימדה-הכבוד האלוקי נהפך למימדה-העומק של הוויית-הכבוד האנושי.

דווקא היות האלוקים "הנעלם הגדול" בעולמנו הרוחני-החוויתי מהווה גשר-מעבר אל הבחינה האוטולוגית של חישוף הווייתו בטיפוח מתמיד של מעין דו-שיח "קיומי" בינינו לבינו, בהעמקת זיקתנו למעשים טובים, להענקת חסד לבריות, לאהבת אדם, פשוטה כמשמעה. מכאן החיפוש הדו-כיווני: האדם מחפש את האלוקים בהיסטוריה האנושית, ואילו האלוקים מחפש את מהות-האדם בתרבות-המידות שלו, כגישום הנעלה ביותר שבקיום הקוסמולוגי . . .

הגשמת האידיאל הנשגב של הרמוניזציה מושלמת יותר ויותר בין אדם לאלוקים (בבחינת "דוקיום" הווייתי על-ידי "דו-שיח" חוויתי בלבד, שהרי אין הדיאלוג האפיסטמולוגי בין שתי מהויות אלו בגדר-האפשר, עקב מוגבלותה של התבונה האנושית — בבואה פאליאטיבית בלבד לתבונה האלוקית הכל-יכולה והבלתי-מוגבלת!) מותנית איפוא בהפנמה היסטורית יצירתית מתמדת של רוח-האדם כנגד ההחצנה הקוסמולוגית (המרחב-זמנית) של רוח-האלוקים. כוויטה בשעתו סבור היה גם השל, כי אין להעלות על הדעת, שאפשרית "סטאטיקה" קוסמוגונית (כמו בפילוסופיה של אריסטו), וכי אחדותו הטראנסצנדנטית של היקום האלוקי משתקפת בין בשונותו האימננטית הבלתי פוסקת של הקיום האנושי בעולם "הדינאמי". קו-הקישור בין האנושות והאלוקות עובר על דרך-המלך של שותפות יצירתית — דיאלוגית, דו-כיוונית.

ד. הווייה שמימית וחוויה ארצית במוקד-המיפגש של התודעה האנושית אולי יותר מאשר בכל עבודותיו העיוניות נחשפת בכל עמקותה גישתו ההומניסטית המובהקת של א. י. השל בספרו: "תורה מן השמים באספקלריה של הדורות", שבו באה לידי ביטוי מהותי המחלוקת "לשם שמים" בין שתי אסכולות תיאולוגיות, בעלות השלכות אנתרופולוגיות למכביר, זו של הדוגמאטיקניות הדתית וזו של הסובלנות הדתית. ואין נפקא-מינא מי היו בעלי המחלוקת בכל הדורות; העיקר הוא, כי מוקד-המחלוקת הוא התנהגות-האדם על-אדמות.

הויה אומר: מה עדיף על-פני מה: תלמוד גדול או מעשה גדול? "נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר: תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ואולם, תנועת המוטלת בין ההווייה השמימית (מכאן הדרישה לתלמוד גדול לקראת "חיי עולם") ובין החוויה הארצית (מכאן הדרישה למעשה גדול לקראת "חיי שעה"), הוכתרה בכתר התודעה האנושית העמוקה ביותר של חז"ל, לאמור: "דרך-ארץ קדמה לכל"; דהיינו: הכבוד הוא-הוא המושג המרכזי של התיאוסופיה והאנתרופוסופיה היהודית כאחת. אהבת-אדם ואהבת-אלוקים מתמוזגות אורגנית באהבת-העולם והחיים: "צא ולמד שחסר בתורת חז"ל הכלל הנמצא בשיטות שונות, שמציאות העולם הזה אינה אלא ירידה או נפילה מן העליונים. היפוכו של דבר, חביב העולם שנברא במאמרו של הקדוש ברוך הוא. ויש אומרים: חביבים הדברים של מטה מן הדברים של מעלה . . ." (ספר א', עמ' 131).

זאת ועוד: הסימביוזיס הפורה בין ההווייה השמימית והחוויה הארצית, במוקד המיפגש של התודעה האנושית, בא לידי ביטוי ממצה גם בהעדפת עיקרון החופש הרוחני של האדם בדרך של ריסון הטבע, לאמור: "החיים ללא בוחן בלתי

ראויים לאדם, אומר אפלטון בשם סוקראטס. חיים בלי תלמוד תורה בלתי אפשריים, אומר רבי עקיבא. לא היה הדבר הזה עניין של חכמה, של מעלה ואיכות, אלא מקור-החיות... מידת הגבורה לעמוד בפני המלכות, מידת גבורה שבגבורה לרסן הרגשות-הלב" (ספר א', עמ' 170).

התודעה האנושית אינה יכולה להיות "אדישה" כלפי ההבחנה החדה בין "אספקלריה של מעלה ואספקלריה של מטה", מכיוון שזמן רב לפני קאנט הגו חז"ל את רעיון השמים המוכבים מעל והמוסר שבנפש-האדם פנימה, ואת רעיון היות העולם מישכן-האלוקים: "אין אתה יכול לדרוש ולומר שהמישכן שקול כנגד כל העולם, אלא אם כן אתה רואה את העולם עצמו כמישכן. וכך אומר פילון: למקדש הרם והאמיתי של האלוקים יש לחשוב את העולם כולו" (ספר א', עמ' 228). (דרך-אגב: רעיון פאנתאיסטי זה התגלגל במרוצת הזמן למרכזי בפילוסופיה של שפינוזה, שבה הבורא והנברא חד הם).

השקפתו האנתרופוסופית של השל מתגלית גם במאמרו, כי "משמיעים את האדם לפי כוחו, ותולא. אמנם "רבי עקיבא סובר: דיבר משה בקול השכינה. ורבי ישמעאל סובר: דיברה השכינה בקולו של משה. ואפשר שרעיון זה מרומז בכלל הידוע: דיברה תורה בלשון בני אדם... הורו כאן, שקולו של ה' צימצם עצמו לכוונת נפשו של האדם... הבחורים לפי כוחן, והקטנים לפי כוחן, והקטנים לפי כוחן, 'קולות הרבה' נשמעו בסיני... רעיון זה, 'משמיעים את האדם לפי כוחו', נשנה במכילתא דרבי ישמעאל, מבלי להוציא את משה רבינו מן הכלל. ובאמת נשתמרו מדרשות שעל-פיהם גם משה רבינו לא קיבל אלא כפי כוחו".

ללמדך: במתח הפתוח בין ההווייה השמימית לחווייה הארצית משתרעת בכל מורכבותה הדיאלקטית — ממלכת התודעה האנושית, המודעת למוגבלותו ואי-מושלמותו של האדם, שכן, "רעיון שלמות האדם, שחדר לתוך ספרות ישראל בימי-הביניים, הוא זמורת-זר בכרם היהדות, זמורה אשר אין לה פרי כי-אם פרחים, אדם שהוא חסר כל פגם, שמאור חייו למעלה מכל ליקוי, לא היה ולא נברא...". (ספר ב', עמ' 268-301). כדברי קוהלת: "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"...

כלל-של דבר: אין השל גורם מושלמותו האימננטית של האדם, אלא הוא מצביע על הדרך, שבה בלבד — לדעתו — אפשר גם אפשר להתקרב יותר ויותר אל אותה מושלמות נכספת: דרך-החתחתים של חיפוש מתמיד אחר משמעותם המהותית של חיי-האדם, שהם בעיקרם חיים מוסריים. גם במישנתו התיאוסופית של השל, כבמישנות פילוסופיות "סוקראטיות" רבות, ניצבת התודעה האנושית כמיגדלאור איתן, בים הסוער של העולם, שבו אנו חיים — בין חוף ההווייה השמימית לבין חוף החווייה הארצית.

כהוגים רבים אחרים, כן גם השל מודע לעובדת-הברזל של הקיום האנושי, כי לעולם יכתבנו "הכורח-המודע" לשאוף למושלמות, אך לעולם לא נשיגה כליל... ואשר על-כן, אין דרך-מיבטחים אחרת לעילוי ולכבוד-האדם במישור ההרמוניציה המופלגת בינו לבין עולמו, בלתי-אם דרך ההומניזציה של חיון על-אדמות. כי בו, באדם, מתמקדות לבל-ייפרדו, הווייתו היקומית של האלוקים וחוויתו הקיומית של האדם. ועל-כן: חיפוש האדם אחרי האלוקים משקף נאמנה את חיפוש האלוקים אחרי האדם. באין האדם — אדם, אין גם האלוקים — אלוקים. השתקפותם והתמזגותם והתמששותם ההדדית, הן בתוככי האדם, הן בתוככי האדם בתודעתו האנושית.



על שלושה סיפורי אהבה

ב, נכר" לש. הלקין

מאת אביבה ברזל

א.

קובץ הסיפורים „נכר“ לש. הלקין כולל יצירות משלוש תקופות. שישה סיפורים משנות העשרים, ארבעה סיפורים משנות השלושים והסיפור האחרון משנות השישים. בסוף הספר מעיר המחבר שיתכן וסיבת ההבדלים בין הסיפורים השונים היא העובדה שהם נכתבו בתקופות חיים שונות ועשרות שנים מבדילות בין הסיפור הראשון לאחרון.

על דמיון ושוני בין סיפורים שונים אפשר לעמוד ביתר בהירות אם יש להם לפחות נקודת מקד שווה אחת המצדיקה את ההשוואה ביניהם. על כן נבחרו לצורך מאמר זה שלושה סיפורים שהמוטיב הראשי שלהם דומה, מוטיב האהבה. שני הסיפורים הראשונים הם „אליטה“ ו„אקסי“ והם ראשונים גם מבחינה כרונולוגית משום שנכתבו בשנות העשרים. הסיפור השלישי „מתוך מכתביו של לואי ברין“, נכתב בשנות השישים והוא האחרון בספר.

מאמר זה ינסה לעמוד על הדומה והשונה בשלושת הסיפורים מבחינת הצורה והתכן החיצוני והפנימי, וביתר דיוק מבחינת המיבנה הסיפורי והעלילתי ומבחינת טיבו של עולם הרגשות האצור בתוכם. כמו כן יציב על ההתפתחות וההשתנות התכנית והצורנית מן הסיפור הראשון ועד לאחרון אך גם יעלה כמה תכונות אופייניות לעולמו הפנימי של הסופר המשורר ולצורת כתיבתו, המתגלות מחדש בכל אחד משלושת הסיפורים ועל כן מאחדות אותם, על אף ההבדלים ביניהם, לאחדות מיתית אחת.

העלילה בסיפור הראשון „אליטה“, או נכון יותר רצף ההתרחשויות (המושג עלילה ככד מדי לסיפור זה), פשוט למדי. פשוט למדי. הסיפור מתאר נער כבן ארבע עשרה או חמש עשרה שבא מאירופה ונכנס לכיתה בית-ספר בעיר ניו-יורק. הנער נפחד ונבוך משום שהוא שונה בתלבושתו, בלשונו ובמנהגיו מן הנערים והנערות האחרים והסביבה נראית זרה ועוינת. אבל מבט מעודד ומלא הבנה שנשלח אליו בשיעור הראשון מבת כיתה, נערה קטנה ואפורת עינים, תומך בו ועוזר לו להתגבר על פחדיו. הנער נוהה אחרי נערה זו, הנקראת אליטה, אך אף על פי שהיא ממלאת את כל הגיגי לבו, אהבתו אילמת. היא מתבטאת רק במבטים שהוא שולח לעברה בזמן השיעור ובכך שהוא עוקב אחריה בהיחבא בלכתה לביתה ומסתובב, נוסח האוהב הרומנטי, תחת חלונה מבלי שהיא, כביכול, יודעת על כך.

אחרי זמן קצר, הנערה ומשפחתה עוזבים את ניו-יורק ועוברים לגור בכפר. הנער נשאר עם חלום אהבתו, אך המרחק בינו לבין אליטה לא רק שאיננו מטשטש את חלומו אלא להיפך, מאדיר ומאציל אותו והוא הופך לחלק בלתי-נפרד מעולמו הפנימי של הנער. בינתיים עוברות חמש שנים, הנער גדל ומתבגר ולעתים אף מתנה אהבים עם נערות בגני העיר, אך כיון שלפי השקפתו אין בין נשיקות לאהבה ולא כלום (הן בבחינת „אש זרה“), הוא נשאר נאמן לזכרה של אליטה אהבתו.

עם סיום בית הספר הוא עובר לעבוד בכפר מגוריה של אליטה ולאחר היסוסים והתחבטויות נפשיות רבות הוא מעז להיפגש עמה. אביה של אליטה ואף כל בני הכפר מבחינים באהבתו העמוקה אליה ומצפים, כנהוג, ליום נשואיהם. אליטה משיבה אהבה לנער ונדמה שהסיפור עלול להגמר בכי טוב אלא שהאוהב החולמני חושש לחילול אהבתו על ידי קשרי גוף וסובל ממאבקים נפשיים חריפים כאשר אליטה, הנערה העליונה והשובבה, מנסה לתנות עמו אהבים משום שאינה מפרידה בין אהבת גוף ורוח.

לאחר חיטוטים נפשיים רבים תוך התבודדות של שבועות אחדים, הנער מחליט לשאת את אליטה לאשה משום שהוא חומל עליה ואינו רוצה להכאיב לה. אך כאן חל מיפנה, אהבתו משתמטת ממנו כאשר הוא חוזר אליה, עוזבת את הכפר

ומשאירה אחריה מכתב בו היא מבארת את פשר התנהגותה. היא כותבת שהבחינה בטוהר חלום אהבתו ואינה רוצה להרוס אותו על ידי נישואיהם. אין היא רגוזת עליו בשל אפיה המיוחד של אהבתו. להפך, היא גאה שזכתה להיות גבורת חלום אהבה כה טהור וקדוש.

זהו שלד העלילה, אמנם אין כאן השתלשלות מסובכת של מאורעות, אך יש התפתחות ברורה המתוארת ראשון, ראשון ואחרון, אחרון: תחילת האהבה, חיזוק ההרגשה ועידונה, התרוממות היחסים בין האהבה והאהובה ולאחרונה הניתוק. כמו כן רצף המאורעות חל במסגרת ברורה ומגדרת של זמן ושל מקום.

מבחינת המיבנה הסיפורי שונה הסיפור השני "אקסי" מקודמו לחלוטין. העלילה מנופצת לרסיסים; אין רצף ברור של מאורעות וגם מימדי הזמן והמקום מטשטשים. אנו לומדים על אהבת המורה הנשוי לתלמידתו ורחמיו על אשתו הבלתי אהובה מתוך שיחות בינו לבין חברו, אקסי, הנודד עמו בדרכים. על אף עצמת הרגשות של האהובים, היחסים ביניהם נראים ספורדיים וקשה לדעת מה מתחולל ביניהם, אולי משום שהם מתוארים אגב שיחות פרגמנטריות שבין קניית קופסת סרדינים וצפייה למכונת שתייה אותם לאי-שם, או בזמן שכבת פרקדן, נים ולא נים, בבית הקברות או בצידו הדרכים. למרות זאת אין כל ספק שיחסי אהבה אלה מהווים את סיבת הסיפור משום שהם ורק הם חרצו את גורל הנודדים של המספר. אך אף על פי שאין בסיפור רציפות של עלילה, זמן ומקום, הרי יש לו מסגרת תמונתית ברורה ואחידה. סיפור האהבה שזור בתוך תיאור קטע מהווי חיי נודדים בארצות-הברית, המספר וחברו אקסי "עורכים גלות" בסביבות ימת גיאורג שבמדינת ניו-יורק.

אקסי הוא סטודנט יפה נפש לשעבר שהפך לציניקן משום שגלה את צביעות החברה המשלמת מס שפתיים בלבד לאידיאלים נעלים ומסלפת את כל הטוב שבאדם. הוא אינו רוצה כל חלק בחברה זו ועל כן ברח ממנה, אך יש רמזים שאף לאהבה נכזבת חלק נכבד בבריחה זו. אופן דיבורו של אקסי קונדסי, לקוני ואף לעגני. הוא עוקץ לא רק את החברה האמריקאית על התנהגותה השטחית והמזויפת, אשר שוכני בתי המלון שליד ימת גיאורג הם דוגמה קלסית שלה, אלא אף את חברו הנודדים, את המחבר הסובל באהבתו. משום שהוא מגלה גם באהבה זו פחדים ושקר.

המחבר-המורה נמצא בדרכים לכאורה על מנת לחפש ולמצוא את האהובתו האמיתית, תלמידתו אן ארנולד שעזבה אותו באשמתו שלו, אך לפי שאין הוא יודע לאן נעלמה אין לו סיכויים רבים למצאה ובתחתיות נשמתו הוא מכיר בכך והריהו מתייסר ביסורים ותוהה על נודדיו ועל גורלו בעתיד. בעבר הוא התאהב בתלמידתו הצעירה כאשר היה כבר נשוי אך על אף רגשות האשמה כלפי אשתו "גרושת הלב" נרקמו יחסי אהבה בינו לבין אן היפה והוא מרגיש שבמחיצתה למד לאהוב אהבה אמיתית שלא ידע כמותה קודם לכן. הם נדברו שביום הולדתה העשרים ושנים יפגשו בחצות הלילה בחורשה שליד ביתה, בה היו נוהגים לבלות את רוב פגישותיהם, ל"ליל כלולות", כפי שהיא כינתה זאת. אך באותו לילה נערך ליל הסדר בבית הורי אשתו והוא טוען שנאלץ להתעכב שעות אחדות נוספות בביתם. כאשר הגיע לחורשת האהבה, אן כבר לא היתה במקום ומאז נעלמו עקבותיה.

מוטיב הבריחה מן האהבה והנסיון לחזור אליה מהווה, איפוא, את עמוד-השדרה של סיפור פיקרסקי-יהודי זה אשר בו רגשות הנודדים חשובים לאין ערוך מעלילותיהם וממעשי הקונדס המעטים שלהם בדרכים.

בסיפור השלישי, "מתוך מכתביו של לואי בירין", אין עלילה כלל; ישנם רגעי חוויה המתרחשים במקומות שונים ומתוארים בקצרה וכל השאר אינו אלא הגות לירית עליהם. לפיכך אין גם מסגרת אחידה של זמן ושל מקום, הכתיבה היא אסוציאטיבית בעיקרה ואינה מתארת את השתלשלות היחסים על פי סדר כרונולוגי או מקומי.

גבור הסיפור הוא מהנדס מזדקן הנמצא בכפר מקסיקני, שהוא מכנה אותו במקום מחבואו, ושם הוא כותב את מכתביו אל האהובה, מכתבים אשר מלכתחילה נועדו שלא להשלח אליה והריהם בבחינת יומן. אמנם הוא מתאר מדי פעם את מקומות פגישותיהם השונים בעבר; משרד מהנדסים, עירת קיטנים, בית הנערה

אך הקשר ביניהם הוא, כאמור, אסוציאטיבי ולא זמני ועל כן אינם תרמים במיוחד למיבנה הסיפור. נראה כי חשיבותם העיקרית היא בהיותם אנטייתזה סמלית של אירוע מקומי זמני לעומת הרגשת הנצח שבאהבה המתרווממת מעל לזמן ולמקום. יתר על כן, יומן אהבה זה מנסה למצות את מלוא העומק הטראגי שבאהבת הזקן לצעירה וכל ההתרחשויות, המקומות והזמנים תפקידם העיקרי הוא להעצים ולהעמיק את ההרגשה הזאת.

ב.

השוני בין הסיפורים אינו מתבטא רק בשבירה מתחזקת והולכת של המיבנה הפורמלי של הסיפור אלא אף בהתפתחות מסוימת שחלה ביחס האהוב אל האהבה בכלל ואל האהובה בפרט, התפתחות הקשורה במידה לא מעטה גם בגיל הסופר. ב"אליטה" מדגש חלום האהבה הראשונה על כל טהרתו, עדינותו ועצבו, כאשר הנער פונה אל אליטה בחלומות ההזיה שלו עליה, הוא פונה אליה כאל מזוה, כאל מקור השראה ואהבה יותר מאשר כאל בשר ודם ומתוודה אליה בנוסח המזכיר את וידויי אהבתו של הנער בהיר העינים אל אילת השחר ב"מגילת האש" של ביאליק.

לשיחותיו הממשיות עמה בזמן טיוליהם יש ערך קונטרפונקטי, ערך לוואי בלבד, משום שבסמיות הילדותית שלהן הן מדגישות ביתר שאת את שגב פניותיו אליה בהיותו. אך על אף עילאיותה של אהבתו, סובל הסופר-המשורר מיחס אמביבלנטי כלפיה. מקננת בו הרגשת אשמה, טיפוסית לבחור שחונך על ברכי הדת היהודית בנוסח מורח אירופה, הטוענת שכל אהבת אשה, ואפילו הטהורה והנעלה ביותר, היא בבחינת חטא המטמא את הנשמה. לדידו נשמה טהורה היא רק זו אשר אהבת אשה לא חדרה לתוסה ועל כן הוא סובל מקרעים נפשיים ומשוחח בקביעות עם נשמתו. מצד אחד הוא מנסה להוכיח אותה על קנאתה באליטה ולשכנע אותה בטהר אהבתו אך מצד שני הוא מודה עם שאיפתה ל"חג" קדוש אשר אין לכל אדם אחר, ולאשה בפרט, חלק בו. השיחה הבאה היא רק דוגמה אחת מרבות הדומות לה הפוזרות לאורך כל הסיפור:

ובכל־זאת סלחי־נא, סלחי לי, נפשי! הבה נעלה על ראש הפסגה והמאפילה ונבכה יחד בחשכת בלילה: את על אהבתי, שאינה לרצון לך, ואני על תרעומות אלה, שאת מתרעמת על אהבתי, וגעגועי על אליטה טהורים כל כך! טהורים הם כגעגועי־חגך ולבנים כלובן רעבונך. אבל סלחי־נא, סלחי לי, נפשי, כי הכהיתי את זוך לבניך, שעטפת עם בקר. נכשלתי היום, כי אהבתי את אליטה, אהבתי גם בכאבי, שאני כואב אתך, ובצערי, שאני מצטער אתך. ואת סלחי־נא, סלחי לי, נפשי!

כמובן שלאהבה גופנית אין חלק בתוך אהבה טרנסצנדנטלית וטהורה זו ובכל פעם שאליטה נתפסת למשחק־אהבה קליל, מעיב צל את פני האהוב; הפליטת קל והנאיבי ביותר הוא בבחינת רידוקציה של אהבת אמת. האהבה ב"אקסי" אף היא חזקה, סוחפת ושליטה על לכ ישותו של הסופר ממש כב"אליטה" אבל היא פחות שמימית ויותר ארצית. לא חלום האהבה משחק בה את התפקיד העיקרי אלא דווקא המציאות המרה, המכבידה על האהבה והמאפיינת אותה. רגשות האשמה של המורה הנשוי אינם מופנים הפעם כלפי רגש האהבה עצמו אלא כלפי אשתו הבלתי אהובה ואף רחמיו מופנים כלפיה ולא כלפי האהובה. רק אחרי שלא הגיע בזמן המיועד לחורשה ונערתו עזבה אותו משום כך, רק אז הוא מפנה את רגשי אשמתו כלפיה, מתבייש באיחורו הנפשע ומתייסר ביסוריו. הוא אוהב את אן ארנולד אהבה עזה, נמשך אחריה, מעריך ומכבד אותה אך אין ביחסו אליה אותה נימה של קדושה האוסרת על מגע בין האוהבים. להפך, ישנן פגישות אהבה מתוכננות מראש ולא רק שאין הגבור נרתע מיחסים אירוטיים אלא שהוא מודה לנערה על יחסיה אתו ועל אשר למדה אותו לאהוב כראוי. באחת משיחותיו, ספק עם עצמו וספק עם אקסי המפקפק באמתותה וכןותה של אהבתו, הוא אומר:

אבל מדוע אינו יכול להבין מאליו, כמה מענה ריח עורה של האהובה, אף כשהוא עולה מתוך סיפור על פגישות עמה בסתר, כשהיא מלמדת

אדם לאהוב, כשהיא מאמצת אותו לחלוק עמה בלוא מורך גם את אהבת עורה החלק הבשים? אילו אדם מעז, הוא מאריך בסיפור זה דווקא על ראשית חינוכו באהבת אמת, שכורה וגלוית עינים, שהטעימתו לראשונה בחייו נפש זרוחה זו, אן ארנולד, ואפילו בפניה שבמסעדה נידחת או באפלת המונית, שבה הוא מלווה אותה אל ביתה שבחורשה, המרוחקת מן הכרך. והכול ללא תביעות. הכל כמובן מאליו.

מוטיב האהבה הזכרית מקבל מימד של עמקות טראגית בסיפור השלישי "מתוך מכתביו של לואי בירין". הסיפור מתאר געגועי אהבה נואשים של גבר מזדקן אל נערה צעירה אשר נראה לו שאינה זקוקה לאהבתו והיא רק משתעשעת בה. אין הוא מתרעם על אהובתו, הוא מצדיק על עצמו את הדין ומתייחס אל אהבה זו כאל נס שאין הוא זכאי לו, אבל אשר אליו הוא מפלל בכל נשמתו ואפילו ממקום מחבואו, אליו ברח מאהובתו, מאהבתו ומעצמו. כאן אהבה גופנית לא רק שאינה מיעוט דמותה של האהבה כב"אליטה", או אפילו חלק "מובן מאליו" שלה כב"אקסי", אלא שהיא בבחינת מתת, חסד וזכות שמעניקה האשה לאהבה. במקום אחר ביומנו הוא כותב:

אבל אני — מה אעשה אני, ואפילו עכשיו שאני כותב לך מתוך אובדן חושים גמור? עדיין, עדיין נראים לי שערי־אהבתך נעולים בפני שוועתי לאין פותח, כפי שנראו לי נעולים תמיד, ולא־דווקא בשנות מרודי הרבות, אלא אף — אם אמת אני מדבר בכתיבת הדיוט זו שלי — באותם שלשה־ארבעה חודשי־אשר שידעתי בנדבת רוחך.

ובמקום אחר הוא רושם:

נגלית עלי כאן כנס אחרון שבחיים כהתגלות אחרונה ממשית של דמותך הממשית, הנראית בגעגועי עליך כסיכום אחרון לכל כללותם של כל הכיסופים שנכספתי לאהבה מיום היוולדי.

ג.

על אף השוני בין הסיפורים במיבנה, בתוכן, בהשקפת הסופר על האהבה וביחסו אל האהובה, הרי יש דמיון רב בנוסח הכתיבה, במהות אהבתו ובמשקעים הנפשיים שהיא משאירה אחריה. בכל שלושת הסיפורים יש לנוסח הכתיבה אופי של ויודוי פיוטי לירי המערבב פגישות אהבה עם הרהורים עליהם, מציאות עם הויה, עד שאין לדעת בבירור מתי נמצא הקורא בתחום האחד ומתי הוא בתחום השני אבל זהו סוד חנם של הסיפורים. לפי שוויוני הוא דיבור של יחיד הרי הכתיבה מונולוגית באופייה גם כאשר מבחינה פורמלית היא עשויה כדיאלוג, כשיחה עם הגשמה ב"אליטה", כשיחה עם חברו הנודד ב"אקסי", או כמכתבים אל האהובה ב"מתוך מכתביו של לואי בירין". כל השיחות הללו אינן אלא שיחות עם עצמו, מעין מסע מכתבי של לואי בירין. כל השיחות הללו אינן אלא שיחות וכל שאר הסיפור נראה לעתים רק כסיבה, כרקע ומסגרת לווידיים הללו שהם מטרת הסיפור.

הווידיים בכל שלושת הסיפורים מגלים אהבה בעלת תכונות רומנטיות טיפוסיות. אף באחד מן השלושה אין היא מתבטאת בחדוות חיים, אין היא משחק ייצרי משכר הממריץ את האוהב לפעולות נועזות, היא תמיד עדינה ורכה וכל מהותה געגועים, עצב ויסורים: "על לבך אני מתגעגע, אליטה, ואת דרכי לא אמצא אל מסתרי", הוא אומר, אך גם אל שתי האהובות בסיפורים האחרים לא מצא את דרכו והמשיך להתגעגע עליהן. הוא מתייסר בגעגועיו ועצב רב שפוך על אהבתו אך אין הוא רגז על יסורי־כיסופיו, להפך: לדידו הם משמעות האהבה והוא שואב מהם הנאה וניחומים: "רעבונני הגדול, מה יקרת לי! מזון חיי אתה ופרנסת חלומותי", הוא כותב ב"אליטה", ולאקסי הוא אומר: "לא פעם סיפרנו בזה אקסי, ומעולם לא נסית להבין תענוג שבמצוקת האהבה מהו, כשמורה יודע שהוא משתכח מן הלב עם גמר השיעור" ולואי בירין רושם במכתביו:

זאת, רק זאת את צריכה להבין — ואת מרחיקה עצמך מן הטעות המצערת, שמא תובע אני ממך את הידיעה, שאני מתייסר בייסורי־אהבה, שאת אמם והורתם. הבנת הפעם? לא תביעה כאן בי כלפך, לא ייסורים תובעי־שכרם בי כאן, ואפילו לא צורך בידיעתך בייסורי־אדרבא: רצונני, שתדעי את ההיפך — כמה העשרת אותי בייסורים

הללו, שהם עצמם שכרם, כמה הפכת את חיי לחיי אדם יודע, מה תכליתו בעולמו.

ד.

לכל שלוש האהובות יש כמה תכונות משותפות המקנות להן במידה רבה אופי ארכיטיפוסי. כולן מפוכחות יותר ממנו. נבוכות פחות ומעשיות יותר; הן היוזמות, ברוב המקרים, את פגישות האהבה ואף את רגעי הניתוק. הן אוהבות את משחק האהבה כילדות קטנות אשר לא נגמלו מייצר המשחק ואף על פי כן הן נדמות לו תמיד מבוגרות ממנו. בגלל עדינותן האמהית, עד שהוא נאחז בהן כילד חסר-ישע באמו. הוא אינו מפרט בצידור הופעתן פרט לעיניהן ולכולן יש עינים בהירות. אך התכונה הספרותית-אישית המשותפת לכולן והחשובה ביותר היא היותן דמויות חומקות וחוזרות חלילה לאורך כל הסיפורים עד אשר הן נעלמות מתוך הריאליה של האהוב ונשארות בתחום חלומותיו והיותיו בלבד כאידיאל שאיננו ניתן להשגה.

אמנם האהבה בשביל הסופר היא אידיאל טהור שאליו הוא מוכרח לשאוף ולמענו כדאי להתייטר אך אסור לו שיגיע לידי התגשמות מלאה פן יאבד את יופיו ומשמעותו. לפיכך חוזר, בכל הסיפורים מטיב הפחד מן האהבה והבריחה ממנה, והפחד הוא כפול, גם מפני כח השתלטותה של האהבה על הסופר וגם מחשש, המתבטא בין השיתין, שהתגשמותה המלאה של האהבה היא סופה.

אמביבלנטיות זו של נהייה ובריחה גורמת לרגשות אשמה חזקים באהוב הגוררים אחריהם התחבטויות מוסריות בקשר להתנהגותו עם האהובה. ב"אליטה" הוא נאבק עם ההרגשה שאמנם האהבה היא חטא אך אי-היענות למשחקי האהבה הכנים של אליטה היא בבחינת עלבון וחטא כלפי האהובה. ב"אקסי" הוא מלקה את עצמו, ואקסי עוזר לו, על כך שאיחרו לחורשת האהבה אינו אלא בריחה, במתכוון או שלא במתכוון, מאהבתו ואהובתו בגלל תערובת של פחדים, מעצמו, מאהבתו ומאשתו, עם שפע של רחמים עצמיים. בירין, המהנדס המזדקן, מתחבט בשאלה אם יש לזקן זכות לאהוב אשה צעירה ולצפות לאהבתה. ואף הוא מתיחס ביומנו לפחדי האהבה ואומר:

קו אחד קבוע באורח-חיי מאז ומעולם כאילו מתמיה אותך, זה פחדי מפני האהוב הגדול שבי, ואת בוחנת על פי עקדתי לעיניך, מה טיבו של פחד זה לפי סימניו בעברי, בעקידת-אהבה לנשים זולתך, שבהן אולי התנסיתי שנים רבות לפני היוולדך.

רגשות מנוגדים אלה מעייפים את הסופר עייפות נפשית נוראה והוא מרגיש כטובע במערבולת שאין כל דרך להיחלץ ממנה, על כן הוא מתפלל לעתים שהאהבה תחדל. אבל בכל הסיפורים יש הרגשה של חוסר מוצא מן האהבה וברירן אף משתמש בסמל מן האגדה היוונית העתיקה, בחוט אריאדנה, כדי לתאר מטאפורית את נסיונו לצאת מלברירנט האהבה. אך המאהב היווני האגדי הצליח למצוא את פתח המבוך בעזרת החוט שנתנה לו אהובתו ואילו ברירן שזור את החוט בעצמו ומסתבך בו יותר ויותר.

פחדים, רחמים ואשמה מביאים לידי התנהגות קוטבית לגבי האהובה אך במהותה הראשונית, הקמאית, אהבתו שלימה ואיננה קוטבית. אף פעם אינו מאשים את הנערות על התנהגותן, ועל אשר חוללו בקרבן אלא מודה להן במפורש על שזיכו אותו ברגשות אהבה.

שם קובץ "נכר", המגבש במשמעותו את כל הסיפורים לישות אחת, הולם גם את סיפורי האהבה. באחרונים הרי על אף עצמת הרגשות וכינותן, אין נשמות האהובים מתמוגגות לאחת המחיצות ביניהן מעולם אינן נופלות כליל. תאהב, המתחבט תמיד באהבתו, נשאר זר לאהובותיו ואף לעצמו בגלל מאבקיו הנפשיים הנצחיים ועל כן אפילו ברגעי חוויות אהבה אינטימיות ביותר, ולא כל שכן אתריהם, הוא טובע תמיד בהרגשת נכר.

כל התכונות הללו, המשותפות לסיפורי האהבה, מאחדות אותם, על אף השוני שבין הסיפורים, לאחדות רגשית-ספרותית אחת החושפת אך שמץ מתוך המיתוס העמוק והמקיף יותר של עולם הסופר-המשורר.



(לכל אכה בקלע)
 פי מתקשט אני
 בגנזות לא לי)

הרי זאת בקשתי.
 יש לה שם נפלא
 עלי אהוב מאז,
 וזהו הרוז:
 "אין בן פלא".

ואהנה גם מוכן
 לפרסם בתדיו
 דף נגד דף.
 ואם תגזיר אחרת
 יהי כדבריה
 אה תגדיל חסדה
 ונתתם!
 ולא בעלום שם.

אנא
 ואנא!
 ותעדה שא
 היום
 ובכל שעה
 וענה נא!

ואם נעבור בקולמס קל
 גם אפה זאולי גם אני
 וניצא דבר מתקן ומשכלל
 לכל מחמיר —
 כל שיר ושיר.

אנא ואנא!
 וכלי שלה
 ובכל המתקשה ותהיך
 ובכל האהבה

זלמן שזר

כיו לתשרי החדש
 בירושלים עיר הקדש.

לנקירי העדיו
 הפקשיב ומאזין
 לכל רחש של שיר,
 ידיד וקיר,
 ר' שלום שיון
 ואריה זמין.
 העדה וישראל פח
 על כל משלוח
 ומשלוח. —
 אין במוה בידידים!

עוד מימי ידידות
 של כפס ברוד
 ונעתי גדלתה בסוד
 התקשבה והאהבה,
 אה לא פללתי
 כי גם אני תדה
 אוקה לכה.
 אודה,
 ואודה לאל חי
 כי וכו לכה
 גם חרתי.
 שא ברכה
 מי ידיד במוה!

אה תנאי לכה —
 ולמה שפת יתר" ?
 לא מתן בסתר.

ואם מטעם כמזם עמה
 לא יהלים
 "ש. שלום",
 בחר כל שם שתבחר
 אבל שם וכנתי
 שתים או גלוי.
 ואם תשמע לעצתי :

כאשר שלח הנשיא זלמן שזר את ספר שיריו החדשים באדיש "פארניך" שי
 לש. שלום, השיב לו המשורר שי — את תרגום מרבית השירים של הספר
 לעברית, והציע לו שהתרגום יתפרסם בעילום שם המתרגם. על כך השיב הנשיא
 למשורר באיגרת השיר הגלבת, שאגו מחכבדים להגיש לקוראינו ברשותם
 האויבה של השלוח והמקבל — המ ע ר כ ת .

מַלְכוּת וְתַפְאֶרֶת

מאת שניאור זלמן אש

בְּמִדְיַת אֲרִיאֵל
חֲבֵרוֹ בְּחֶדְוֵי עוֹלָם
בְּמַעֲלוֹת הַסֵּלֶם
שְׁנֵי יְדִידִים,
שְׁנֵי רַבִּידִים:
נְשִׂיא יִשְׂרָאֵל
זְלָמָן שְׁזַר,
יְמִשְׁוֹרֵר בְּרוּךְ-יֵאל
שִׁין שְׁלוֹם.

בּוֹאֵי צִיּוֹן
וְשֹׂאֵי אֶפְרַיִם.
הִבִּי גִדְל לְמַאוֹרוֹת,
פְּאֶרֶי דוֹרוֹת,
עֲלִיחֵם הַתְּשֻׁבִי
הַשְׁלִיךְ הַמְּדַרְת:
מַלְכוּת וְתַפְאֶרֶת.

מחודש לחודש

קוסיגין וכופר האקדמאים

והמצפון כאחד, כבר הדגיש לא פעם, שאינו עושה מה שהוא עושה למען היהודים בלבד אלא למען מצפונם של האמריקנים, ושואין זו שאלה יהודית גרידא כי אם שאלה אנושית כללית. אומרים עליו, על סינטור ג'קסון, שאף על פי שהוא אומר כך הריהו רגיש ביותר לסבלות העם היהודי מיום שנכנס למחנה בוכנוואלד עם שיחרורו מירי הנאצים וראה בעיניו את שלדי "המתים החיים" של הקרבנות היהודיים כתוצאה מן התעללות הנאצית. מאותו יום תליך עיניו פקוחות לראות ולבו פתוח להרגיש בסבלות העם היהודי. עכשיו שראה מה רבו עינויהם של יהודי רוסיה — החליט להיחלץ לעזרתם. אבל נכון הדבר, שהוא מוכן להיענות לקריאות העזרה של כל עם או שבט, הנתון למשיסה ולקלסה.

ראש ממשלת ברה"מ ניסה הפעם שוב להכחיש את מציאותה של בעיה יהודית בברה"מ, וראה בכך משום "עלילה" של סוכני הציונות והממשלת ת"א. חבל, שאדם רציני ומיושב בדעתו כקוסיגין עדיין מחזיק בקו ה"תעמולה הרשמית של הקרמלין, במקום שידבר בגילוי לב על הבעיה ותקנתה. חבל מאוד, שהנושא מרגיז אותו כל כך, ויש לומר לו: "קוסיגין, אתה רוגז? משמע שאינך צודק!"

אלקסי קוסיגין קבע, כי צעדי חקיקה של ארץ אחרת (כלומר: ה"קונגרס האמריקני) לא ישפיעו על מגינותה של ממשלת ברית המועצות. הוא הפך באמירה זו את השאלה ל"שאלת-כבוד" — כביכול — לשל-טונות ברית המועצות, אשר אל להם להיכנע לחקיקה זרה. בו בזמן כאילו הדגיש את גאונותם הלאומית של בני ארצו, שלא יוכלו ולא ירצו להיכנע לרצונם של חברי הבתים המחוקקים באמריקה.

מיום שנכחו בו שליטי הקרמלין, כי הצעת התיקון שהגיש סינטור ג'קסון לסינט האמריקני אינה לשם "פיטומי מלים" גרידא וכי יש סיכוי טוב מאוד לתיקון שיתקבל — חדלו לזלזל בעניין זה וחמתם בערה בהם עד להשחית. במסיבת העתונאים ב"שטוקהולם, שנערכה על ידי קוסיגין ב"6 באפריל, לא הסתיר ראש ממשלת ברית המועצות את זעמו לרגל שאלות עתונאים בענין הכופר. העתונאים היו ישראליים, ומכיון שקוסיגין רגיל ב"עתונאים סובייטיים שאינם שואלים אלא מה שממשלתם רוצה שישאלו — ראה בשאלות העתונאים הישראליים כעין "שדר מירושלים". ה"אמת היא כמובן שהעתונאים מישראל שאלו מה ששאלו על דעת עצמם, ומפני שהענין מדאיגם ומטרידם. ראש ממשלת ישראל מרת גולדה מאיר כבר הדגישה, שהממשלה שומרת על נייטראליות בענין תיקון ג'קסון, עם שהיא מאחלת ליהודי רוסיה מכל לב שכופר האקדמאים ייבטל — ובהקדם! נייטראליות זו באה כתשובה לבקשת הנשיא ניקסון המעוניין ביותר, שה"סינט לא יעכב את פיתוח קשרי הסחר עם רוסיה באופן שנסיעתו למוסקבה באוקטובר שעבר תישא פירות ברוח ההבנה ההדדית החדשה בין שני הגדולים.

מבחינה פורמאלית ודאי שהדין הוא עם ממשלת ישראל, שאינה יכולה ואינה צריכה להתערב בהליכי החקיקה של החוקים בשני בתי ה"קונגרס האמריקני. אבל הכל יודעים מה דעתה של ממשלת ישראל, של העם בישראל וכתפוצות בענין זה. לנפול של זבר, גם היא נזהרת מהתערבות מדינית בשאלה שהיא שנויה במחלוקת בין הנשיא והסינט האמריקני. הסינטור ג'קסון, בעל הכשרון

סגן ראש הממשלה בישראל, מר יגאל אלון, הזהיר בימים אלה את הציבור שלא לתלות ברוסיה המועצ'ת תית אשמות מרובות מדי. אנב, אלקסיי קוסיגין ראה שוב צורך ל־הדגיש, שבין היוצאים מרוסיה ליש־ראל ישנם הרבה שחוזרים. הוא עשה זאת למרות מה שהוא יודע, כי מספר החוזרים אינו מגיע אפילו למחצית האחוז של מספר העולים לישראל מארץ הרוסים. לפני שבועיים, כש־ביקר שרהחוזן הישראלי בוניה ונשאל במסיבת עיתונאים על ידי כתב קומוניסטי בדבר החוזרים מישראל לרוסיה, השיב לו מר אבן, כי הגירה שיש עמה פחות מאחוז אחד של חוזרים היא חזיון פלא.

הבעיה של שש מאות אלף ערבים
בינתיים קם משה דיין ועשה רושם בהכרוזתו, שהוא תומך ברכישת קרקעות על ידי יהודים מערביי הגדה. בתגובה להכרזה זו הכריזו ראשי ה־מוסלם בירדן, שמכירת קרקעות בגדה ליהודים אסורה באיסור חמור. שר־החוזן אבא אבן גילה התנגדות ל־רעיונו של שר הבטחון ואמר, כי כל העברת קרקעות בגדה צריכה להיות נתונה לפיקוחה המלא של ממשלת ישראל ואין להניחה בידי כל אורח פרטי. משום שהדבר כרוך בהכרעה מדינית, ראש הממשלה מרת מאיר חזרה והדגישה, כי היתה מעדיפה למסור לחוסיין את רוב שטחי הגדה בתנאי שיקח לתחומי ארצו גם את שש מאות אלפי הערבים שהם תושבי הגדה. אין ראש הממשלה סבורה, ש־בגלל שטחים יש להגדיל את המיעוט הערבי בישראל עד בלי די. מיעוט ערבי גדול מדי יהווה סכנה ליציבותה של מדינת ישראל כמדינת היהודים. דומה שבענין זה אין שרהבטחון חולק על ראש הממשלה, אלא שבמון האחרון התחיל נוטה למדיניות של יצירת עובדות קיימות. אבל גם הוא לא היה שש להכליל בישראל מיעוט ערבי גדול מדי.

מאיימים במלחמה וחוששים להתחיל בפשיטות

אנור סאדאט החל לאיים שוב ב־מלחמה. גם שר המלחמה המצרי אמד איסמעיל נאם ב־6 באפריל אל הצבא

בדרך כלל לא חידש קוסיגין הרבה בסוגיית כופר האקדמאים, כשהדגיש שרהחוזן יישאר בתקפו. אבל היה חידוש אחד בדבריו: הוא אמר, שיהודים ה־רוצים לצאת לישראל ואין בידם הכסף הדרוש לשלם כופר — יקבלו רשות לצאת בלי תשלום מלא של הכופר הרגיל. לכאורה, זה צעד חשוב, אילו היו הדברים אמורים במלכות־חסד ובשלטונות הזמניטאריים, המתחשבים בעונתו של גר אורה ומי שהיה אורה. אבל הציורה ברוסיה היא כל כך עכורה מסביב לעניין זה ופעולות ה־"ק.ג.ב." הן כל כך שרירותיות, שאין לדעת מה תהיה התועלת הממשית של ההבטחה האמורה שנתן קוסיגין ב־שטוקהולם. מצד אחד יצא לו, לקוסי־גין שם כאילו הוא אחד מה"מתונים" שבחבורה השלטת. מצד שני, הוא גם איש נועם ורתחן ומימיו לא הפגין אהדה יתרה לישראל, אך ודאי ש־ישנם קיצוניים ממנו בשלטון הסוביי־טי וגם בין אלה שאינם כעת בשלטון, כגון שלפין וחבריו.

נפיון להידברות דיפלומטית

מענין הדבר, כי דווקא בישראל נעשים כעת גישושים מצד הממשלה לגבי האפשרות של חידוש היחסים הדיפלומטיים עם ברה"מ. השאלה היא סבוכה וקשה מאוד. מצד אחד, יש יתרון בדבר, שבהעדר יחסים דיפלומטיים עם הגוש המזרחי כולו, פרט לרומניה, אין ישראל צריכה לדאוג בנוגע לאפשרויות הריגול של דיפלומטים שאינם דיפלומטים. מן הצד השני, ישנם בחוגי ממשלת ישראל אנשים הסבורים, כי כדאי הדבר להסתכן בסיכון זה ובלבד שיחודש הקשר הדיפלומטי הישיר. יש הרואים סימנים כלשהם לשיפור האוירה, ויש האומרים, כי אין לדבר על שיפור האוירה במקום שאין בו אויר ואוירה כלל.

מר אבא אבן, שר החוזן הישראלי, שהוא כידוע ממזדדי חידוש היחסים עם ברה"מ אמר זה לא כבר: "אילו היתה ברית המועצות מתקנת את עמדתה והיתה מחדשת מגעים עם ישראל ומנהלת שוב מדיניות מאוזנת במזרח התיכון — היתה יכולה להשפיע מיד השפעה רבה יותר בענייני ה־מזרח התיכון".

ובין כך חדלו מזמן להתרשם בישראל מאיומיו של סאדאט, שנעשה עכשיו גם ראש-ממשלת מצרים. עצם העובדה שקיבל עליו תפקיד נוסף זה הוא סימן של חולשה דווקא למשטרו ה"רופף וסימן להתגברות האופוזיציה החשאית לשלטונו של סאדאט. בינתיים מוסיף סאדאט לשחק בתפקיד "הראש החזק" באין איש חזק אחר נראה באופק. אבל אין מי שינחש ויאמר מתי יתמוטט סוף סוף כסא שלטונו. רק דבר אחד ידוע וברור: עיפה נפשו של העם המצרי למלחמה ולאיומי המלחמה כאחד.

י. מישראל

המצרי וקרא את הצבא "להיות מוכן להתמודדות עם צה"ל". משקיפים מערביים במצרים סבורים, שנאומי סאדאט ואיסמעיל אין פירושם נכונות למלחמה ממש אלא נסיון להפנות את תשומת-לב הציבור המצרי מן החזית הפנימית לחזית התעלה. לאמיתו של דבר — אומרים משקיפים אלה — אין ראשי הצבא המצרי מוכנים אלא לפשיטות בודדות ולהפגזות של תותחים בחזית התעלה בלבד. אבל דא עקא: הם חוששים מפני תגובות-הנגד של צה"ל ומפני פעולות תגמול ישראליות. לכן הם חושכים בדבר ואינם מתחילים בפשיטות ובהפגזות. בין כך



„מצפן“ — שיח הפרא הישראלי / המשך מעמוד 171

היוצאת נגד שליטת הנהגה זעיר-בורגנית על תנועת ההתנגדות הפלשתינאית „אשר ניתקה את המאבק לשיחרור לאומי מן המאבק החברתי באזור והובילה את הפלשתינאים לתבוסה וטבת. היום עומד על הפרק המאבק המשותף של כל הכוחות המהפכניים — ערבים וישראלים נגד האימפריאליזם, הציונות והריאקציה הערבית. הארגונים המהפכניים חייבים להציב לעצמם את המטרה לבצע מהפיכה סוציאליסטית כל-ערבית ולשם כך עליהם להיהפך למפלגה המהפכנית של המזרח הערבי“.

לדעת החזית האדומה אין אפשרות להגשים את הסוציאליזם ללא מהפיכה אלימה הנתמכת על-ידי ההמונים. לא יתכן ניצחון המהפיכה הסוציאליסטית בישראל בנפרד; יש להילחם נגד כל סוג של רביזיוניזם בתנועה הקומוניסטית הבין-לאומית ובכל צורה שהיא של לאומנות, באזור ובעולם. החזית האדומה מזדהה עם עמי הודו-סין, העם הקובני והעם הפלשתינאי. חלום פעילי החזית האדומה הוא לראות את התפוררות של העליונות הצבאית של צה"ל, החמרת המשבר הכלכלי בישראל „גיבוש אלטרנאטיבה אינטרנאציונאליסטית בקרב תנועות השיחרור הפלשתינאיות והתנועה המהפכנית הערבית. והחדרת התודעה האנטי-אימפריאליסטית בקרב המוני הפועלים בישראל“.

הסיסמה היסודית של „מצפן“ שכל עם הנתון במשטר כיבוש רשאי להיאבק לחירותו, הובילה חלק מהפעילים להצדקת פעולות ארגוני החבלה הערביים נגד ישראל, ובסופו של דבר לשיתוף-פעולה עם ארגונים אלה, למילוי שליחיות למענם, לריגול לטובתם ולהכנת פיגועים חבלניים במדינת ישראל.

פרשת הבגידה במולדת ובעם יצאה לאור עולם, והמלחמה באורב היושב בבית, כמלחמה באיב מבחוק, היא צורך חיים וקיום למדינת ישראל.



הַעֲרָכוֹת וְדַבְרֵי-בִקְרָת

„במחיצת אנשים דגולים“, מאת נחום חגיניץ

ידוע למשל הדבר, שהסופר יצחק דב ברקוביץ היה אדם סגור ומסוגר ואם כי חי ופעל בתל-אביב כארבעים שנה רצופות הרי מספר ידידיו האישיים היה מצומצם ביותר. מכיון, שגם י. ד. ברקוביץ ז"ל וגם נחום חגיניץ יבדל לחיים הם יוצאי אותה העיר (סלוצק) נודמן לו למחבר להיפגש עם ברקוביץ, בעיקר בשנים האחרונות לחייו. של זה האחרון, בקשר להוצאת ספר „יוכור“ לקהילת סלוצק, מתוך 21 העמודים המוקדשים בספר לברקוביץ מתברר, כי היה דווקא איש-שיחה סנטימנטלי. לא מעט דובר בפני שות אלו על תרגומי כתבי שלום-עליכם. ברקוביץ אמר למחבר „חנותי שלום-עליכם התגאה בתרגומי והיה משבחתי ומזרני להמשיך בעבודתי המוצלחת לפי דבריו. לא לחינם השקעתי מפעל חיים בזה“. ובפגישה אחרת „אני לא תרגמתי את שלום-עליכם, כי אם ככתבתי מחדש והכנסתי בדבריו עברית טבעית ובקראי בפני שלום עליכם פרק משלו בעברית צהלו פניו, שמח והתענג“. כאב לו לברקוביץ לא מעט על שהיו כאלה, שניסו לראות בו את המתרגם של שלום עליכם בלבד.

ידידות מיוחדת קשרה את ברקוביץ לזלמן שניאור, ברקוביץ סיפר לחגיניץ, שביאליק הכריז באזניו: „דע לך, כי אני בעצמי הנני משורר פרובינציאלי ואילו שניאור הוא אוניברסלי“. למרות ידידות עמוקה זו העליב שניאור האימפולסיבי את חברו לא פעם, אך היה בא אחר כך להתנצל בפניו „אני קל דעת ואתה רציני וישר“ — היה שניאור אומר לברקוביץ במקרים „עדינים“ שכאלה. בשנת 1913 השתתף המחבר במסיבה שנערכה בבית פרטי בעיר מולדתו לכבוד הסופרים י. ל. פרץ, יעקב דינזון ורחל פייגניברג, שנודמו אז לעיר זו, כאורחי המצנט הודע ב. קלאצקי. בתשובה למברכיו אמר

נחום חגיניץ הוא פדגוג ואיש-עט ותיק. הוא גולד בעיר הרוסית סלוצק בשלהי המאה הקודמת, למד בשיבות סלוצק ולידא וסיים את הקורסים הפדגוגיים בגרודנה. אחר כך היגר לארצות הברית ושם עסק בהוראה ובעתונאות. בשנים האחרונות ואף כאן ממשיך הוא לשלוח ידו בעט-סופרים.

משך חייו הארוכים היתה למר חגיניץ ההזדמנות להיפגש עם אישים יהודיים ידועים שם (בראש וראשונה, כמובן, עם סופרים ועתונאים) ועם רבים מהם אף עמד בקשרי מכתבים. על פגישותיו ושיחותיו אלו הוא כתב בהודמנות שונות. חלק ניכר מהחומר הזה הוא ריכוז והוציא לאור באחרונה בתל-אביב בתורת ספר מיוחד. שם הספר הוא „במחיצת אנשים דגולים“ (מביאליק עד איינשטיין).

אכן ארוכה ורבגונית היא רשימת הסופרים הפדגוגים ועסקייה-ציבור אתם נפגש נ. חגיניץ בימי חלדו ואשר עליהם הוא כותב בספרו זה רבים מבין שמות אלה ידועים יפה עד היום בעולמו, אך האחרים כבר נשכחו מוזמן מן הלב ואפילו אלה, שפעלו במחיצתם אינם מוצאים כלל לנכון להזכירם. יש כאן בספר שלפנינו תוכן ורשמי פגישות עם ת. נ. ביאליק, שאול טשרניחובסקי, א. ז. רבינוביץ, י. ד. ברקוביץ, י. ל. פרץ, הרב י. י. ריינס, מנחם מנדל דוליצקי, משה בן-אליעזר, חיים גרינברג, ברוך כצנלסון, משה ליפסון, זלמן שז"ר, ד"ר ש. י. טשרנא, פרופ. חיים טשרנוביץ („רב צעיר“) פנחס שיפמן, מ. א. בייגל, יהודי מנוחין, נחום צמח ורבים אחרים. כמעט על כולם כותב הוא בחיבה והערכה, אך כמובן, שלא את כולם הכיר באותה המידה. ישנם ביניהם כאלה אתם עשה „לילות כימים“ בעוד שעם האחרים נפגש רק לעתים רחוקות, אך גם בהם גילה משהו אופייני ומאלף.

יורק לקליפורניה, העלה הצגות באנגלית, אחר כך שימש שנים אחדות כמנהל "בית העם" בתל-אביב, אך לא נקלט בארץ. הוא חזר לאמריקה ושם נפטר שבור בגוף ובנפש. דברי-אכזבה מההווי האמריקני בכלל ויהי דות ארצות הברית בפרט אף גילה בשיתותיו עם המחבר 1909. חיים טשרנוביץ (רב צעיר). בעת ביקורו זה האחרון בקליפורניה "מה יודעים עלי כאן בתור "רב צעיר", על מאמרי ב"השילוח", על ישיבת אוניסה, שיסודה והקמתה עלו לי בדמים תרתי משמע ובין מוריה גדולי ישראל ומהם ח. נ. ביאליק, ד"ר יוסף קלוזנר ועוד. לשיבה יצאו ומבין כתליה יצאו סופרים ומלומדים" — אמר "רב צעיר" לאיש-שיחו. פרופ' טשרנוביץ, אשר שימש אז כפרופ' מרצה במכון לרבנים רפורמיים של ד"ר חיינו הוסיף ואמר "לא הרי ישיבות חלוציות, סלובווקה, טלו, מיר, סלוצק והמודרניות כעין ישיבת לידא וישיבת אוניסה כהרי מכון ויי, שכטר בניר יורק או בסינטינגי לרבנים רפורמיים". ההשוואה היתה, כמוכח, לא לטובת המוסד דות האמריקניים. הוא התלונן על כך, שהרי בנים באמריקה אינם מעלים לדיון את בעיית החינוך היהודי באספותיהם, הצביע על גילויי הסתימה וההתבוללות ובטיוס השיחה הכרו, שלפי דעתו כל הדר בארץ-ישראל יש לו אלוה וישוב הארץ הוא צו השעה.

ובסיכומו של דבר, הספר "במחיצת אנשים דגולים" של נחום חייניק, נקרא בענין ומעלה מחשבות — לעתים גם מחשבות נוגות — בלב המעיין בפרקי שיחות וזכרונות אלה.

י. איזנברג

אז י. ל. פרץ "אינני רואה נחיצות, כי דברי ימצאו להם תיקונם אך ורק בעברית ובארץ-ישראל. תרשוני נא לומר המלחמה בין עברית ואידיש היתה לי לזרא וגורמת לי יסורים ומגינת-לב וכי אידיש היא בבחינת שפחה חרופה? כנגד יחס מחפיר זה הנני מוחה ונלחם נגדו תמיד בכל תוקף". גם זאת הודיע פרץ על חיבתו לשפה העברית ועל כך שהוא כתב וממשיך לכתוב בשפה זו.

והנה תוכן פגישותיו של המחבר עם המשורר מנחם מנדל דוליצקי, שנפטר בלוסי-אנגלס בשנת 1931. דוליצקי היה בשעתו מגדולי משוררי העברית ברוסיה ויהודה לייב גורדון ראה בו את יורשו. באחד משיריו האחרונים כתב י"ג בפנתו אל דוליצקי "הרי לך עטי, עלה רש מקומי!". דוליצקי היגר לאמריקה, ומטעמי פרגסה החל לעסוק בכתיבת ופירסום רומנים מעל עמודי עתונות-אידיש. התוצאה היתה, שדוליצקי אחרון משורריה של תקופת ההשכלה לא מצא את מקומו ב"מדינת קולומבוס". הוא הרבה להתלונן, בעיקר בשנים האחרונות לחייו, על יחס של חוסר הערכה כלפיו ובדידות רוחנית ומלת לבסוף בודד ועוזב לנפשו. מחבר הספר ביקר אצלו בבית החולים יומים לפני פטירתו.

מידה רבה של עזובה ובדידות אף היתה מנת חלקו בארצות הברית של מייסד "הבימה", נחום צמח. כידוע, עשתה "הבימה" באמריקה בשנות העשרים וחלק מבין חבריה עם צמח כראש החליטו משום מה להשאר שם. הללו עשו נסיון להקים "הבימה אמריקנית", אך ללא הצלחה. צמח נדד מניר-

סקירות ורשימות

פנייה לר"א גוטמאכר למשלוח מצה שמורה

המדפיס ע. שרנצל היגר בראשית שנות השבעים לאמריקה ופתח בית-דפוס בני-יורק. בשנת 1872 השתתף עם כתיבאל צבי שרהוון בהוצאת עיתון אידי בשם "יידישע צייטונג" (לשון העתון היתה, לפי שרהוון, "אשכנזית צחה", אבל נדפס באותיות עבריות). בבית דפוסו של שרנצל נדפס גם "ללמוד בינה לתועים", נגד רישורם ההכנסת עוגב בבתי-כנסת, מאת ר' נחום שלריזאנד, רב בבית הכנסת "שערי צדק" בני-יורק. ר' נחום שלריזאנד היה תלמיד מובהק לר"א גוטמאכר, ובעצת רבו נסע לאמריקה כשר"ר לחברות סוכת שלום ומאור יעקב, שהחזיקו ישיבה בשם "שנת אליהו", שנתמכה מר' אליהו גוטמאכר ונהלה בידי מייסד החברות והר"מ ר' יעקב מרדכי הירשנוון. באמצע שנות השבעים עבר ר"א שלריזאנד לגור בסאן-פראנציסקו, קאלפורניה, ושם נפטר בשנת תרל"ט. באחד ממכתביו לר"א גוטמאכר, בהיותו עוד ב' גרמניה, שהיה למראה עיניו, יודה לרבו על מצות השמורה ששלח לו. כך עסק ר' אליהו גוטמאכר גם במצות הכנת מצה שמורה בשביל תלמידיו ומידועי וטרח במשלוח אליהם.

א. ר. מ.

ממכתב קצר הערוך לר' אליהו גוטמאכר מגריידיץ, שנמצא בארכיון יו"א בני-יורק, אנו למדים שאון וצדיק זה, מלבד טרדותיו הרבות, דאג גם להכנת מצה שמורה לפונים אליו, ונשא עליו את טורח המשלוח.

בעזרה יוד ניסן רב להושיע¹ לפ"ק פה שטעטין.

מאל רוכב ערבות, אלפי רכבות, ברכות והצלחות, להרב הגדול הנודע לתהלה מו"ה אליהו הרי"ו. באתי להטריחו שיצוה לי שומעים לדבריו היראים שישלח בעדי שנים עשר מצה שמורה ואם אפשר ג"כ² לטרא שומן אוזו של פסת, ולארוז אותם בתיבה היטיב, וישלח ע"י פאסט-פארשוס מחירם ויקח ג"כ לטרחת הטורח לשלם, דברי

מרדכי הכהן

מגיה אצל המדפיס שרענצעל.

המדפיס שרנצל מפורסם בזכות ש"ס שטטין שהדפיס. הוא עמד בקשר עם ר' אליהו גוטמאכר לרגל הדפסת ספריו (כ' ארכיון יו"א נמצאים מכתבי ר"א גוטמאכר בנידון זה). טיב המגיה לא ידוע לי. מאופן כתיבתו נראה שהיה ממקורבי הר' צדיק מגריידיץ, ומה הנעימה האינטימית בפנייתו. ויש להתפלא שהמכתב איננו ערוך ביראת הכבוד כראוי לסאן וצדיק כר' אליהו גוטמאכר.

(1) תרכ"ג.

(2) גם כן.

תערוכה של הספרות העברית באמריקה

שמתפקידה היה להבליט את הישגי הספרות העברית באמריקה על תחומיה השונים. הי' דחיפה לתערוכה זו באה לרגל כמה יובלות ספרותיים, שהספרות העברית באמריקה חוגגת עתה. הכוונה היתה לרכו את הי' תערוכה סביב ארבעה יוצרים עבריים, ש

היצירה העברית באמריקה משתקפת עתה בעיר אנפין בתערוכה צנועה, בספריית הסמינר התאולוגי היהודי בני-יורק, הי' כוללת מבחר של יצירות בספרות העברית במשך שישים השנים האחרונות. שאלת המקום היא שהיתה בעוכרה של תערוכה מקיפה,

תערוכה. קופח רגלסון המתרגם מעברית לאנגלית וכן להיפך. אין זכר גם לעבודתו העתונאית רבת השפע ורבת הנושאים. גם יצירתו רבת הגוונים של ה. סקלר אינה מוצאת את מקומה בתערוכה. ספרו „הקשת בענן“, הכולל שבעה סיפורים, שיצא בניו-יורק בתש"ח, זהו „שכרו“ מכל עצמו.

מהסיפורים הראשונים, שהניחו את היסוד לספרות העברית באמריקה, ושהלכו זה כבר לעולמם, תופסים את מקומם בתערוכה נחום בנימין סילקיגר (1882-1933) וספרו „שירים“ (תרפ"ז), אפרים א. ליסיצקי (1885-1962) וספרו „שירים“ (תרפ"ה), הלל בבלי (1893-1961) וספרו „שירים“ (תרצ"ה), ש. ל. בלאנק (1893-1962) וסיפורו „על אדמת אמריקה“ (תשי"ח), ראובן ולגרוד (1899-1966) וספרו „בין חומות ניו-יורק“ (תשי"ב) וכן ה. א. פרידלנד (1891-1939) ו„שירי עם“ שלו, שי יצאו מעזבונו. זכרון כולם לברכה!

מבין היוצרים החיים והיוצרים עמנו כיום יש בתערוכה מועט שבמועט מיצירותיהם של ישראל אפרת („זהב“) שמעון הלקין („נכר“), אהרן צייטליץ („בין האש והישע“) ראובן אבינועם („גווילי אש“) וגבריאל פרייל („האש והדממה“).

גם הביקורת הספרותית, שלא פסחה מי היצירה העברית באמריקה, מוצאת את נציגותה בתערוכה. אברהם אפשטיין ז"ל (1880-1952) וספרו „סופרים“, וייבדלו לחיים ארוכים, י. ק. מיקלישנסקי וספרו „תולדות הספרות העברית באמריקה“ וכן יעקב קקוב וספרו „חלוצי הספרות העברית באמריקה“ מייצגים תחום זה.

ודאי שהתערוכה אינה מלאה וקיפחה יוצרים רבים, אבל אף ביבול מעט זה מופת ומשקל. היא משמשת מצבת זיכרון לאלה שיצרו בעבר ואת עידוד והערכה לממשיכים, העודדים בתלם היצירה העברית באמריקה לבל תיפסק ולבל תינתק ממקור מחצבתה הנצחית, העברית.

רן

כמעט את כל יצירותיהם יצרו על אדמת אמריקה. ואלה הם: ב. אייזיקס, שהגיע לגיל תשעים, ד"ר יצחק זילברשלב, שמלאו לו שבעים, אברהם רגלסון, שקיבל בשנה ה' אחרונה את פרס ביאליק בעד כלל יצירתו, ושיצרו הרבה שנים באמריקה לפני שהשתקע בישראל, כמעט לפני 25 שנה, והוא הגהו היחידי, ששפע יצירתו במדינת ישראל עולה, כנראה, על פרי יצירתו באמריקה (אם כי התחומים הם שונים), והאחרון שבהם, ש' בקרוב נחוג חג מלאת לו תשעים שנה ושכל יצירתו בשלה על אדמת אמריקה — ה. סקלר.

הרעיון של התערוכה על הרביעייה הנ"ל נתקבל ברצון של הרחבה. מדוע לצמצם רק לארבעה יוצרים ולא להביא לתשומת לב הקהל גם יוצרים עבריים אחרים, שיצרו בעבר והיוצרים גם כולם באמריקה? וכן הורחבה המסגרת ונצטמצמה תוכנה.

הבה ונסקור בקצרה את התערוכה, כפי שהיא נראית עתה לעיני הסוקר. את „המזרח“ תופסים, כמובן, ארבעה בעלי היובלות. תמונתו של ב. אייזיקס מתבלטת בתערוכה וכן מבחר של אחדים מספריו. אייזיקס היה גם עורכו (בשיתוף עם אחרים) של כתבי-עת ספרותי בשם „הד הקבוצה“, שהחל לצאת בשנת תרפ"א (בשם „מקרון זווית“ והיה הספר העברי הראשון, שנדפס בדיטרויט) ובתערוכה נמצאת חוברת-היובל למלאת עשרים שנה לקיומו של „הד הקבוצה“ (תש"ך — תשכ"א).

אף תמונתו של יצחק זילברשלב מזדקרת ממדפי התערוכה ובשוליה פרטים ביוגרפיים אחדים. במידה זעומה משתקפת רביגוניותו של זילברשלב. רק שניים מספריו „מייצגים“ אותו: ספר שיריו האחרון „אגרותי אל דורות אחרים“ ותרגומו העברי של „אחת עשרה הקומדיות“ לאריסטופנס, שיצא בשנת תשכ"ז.

ספרו של רגלסון „חקוקות אותיותי“, ש' בעדו בייחוד זכה לשם גדול בספרות העברית וכן „אראלי המחשבה“ שלו בולטים ב-



אחרי מיטתו של חיים הזז

אחד" העלה דמויות מן הארגונים הקיצוניים בימי המאבק עם הממשל הבריטי, שניתפסו למלכות ושיצא דינם להורג. אף התוהו החדש שהתרקם לאחר קום המדינה זכה לעטו האמנותי ובספרו „אופק נטוי“ תיאר דמויות עדות מזרח בישראל, בוני חבל לכיש, על חוויותיהם ובעיותיהם.

מוטיב הגלות והנאולה תפס מקום חשוב ביצירת הזז והוא נתן לו ביטוי בכמה מספוריו הקצרים ובמתנה „בקץ הימים“, אם על רקע היסטורי של ימי שבתי צבי, או על רקע התמורות הגדולות של תקופתנו אנו.

בהלוחיתו של חיים הזז ז"ל השתתפו נשיא המדינה מר זלמן שזר; ראש ה"ממשלה גבי גולדה מאיר, שרים, חברי כנסת, נציגי אגודת הסופרים העברים וקהל ירושלמי גדול. בין יתר דבריו, אמר הנשיא: „מאז הסתלקותו של ה. נ. ביאליק עברה עטרת הסיפורת העברית אל חיים הזז. לאחר 13 הספרים שפירסם, אנו יודעים כי לא היה שבט בישראל, שהוא לא היה דברו... בקראנו את ספריו הועמדנו בפני התגלות גדולה ומחודשת של גאונות האומה“.

דברי הספד קצרים נשאו מר טדי קולק, ראש עיריית ירושלים, עזראל אוכמני, יו"ר אגודת הסופרים ויגאל אלון, סגן ראש הממשלה, שאמר בין השאר:

„הוא היה ציר תפוצות ישראל בהיקפן הרחב, ומתארים של חיי העם בעומקם ה" היסטורי. עמוק עמוק בתוך עמו הוא ישב ואת אשר ראה ראה וחי והרגיש — כתב“.

יהיה זכרו ברוך!

ל.

ירושלים מת ביום ז', כ' באדר ב', ש. ז. המספר העברי הגדול, חיים הזז מהתקף לב.

הזז נולד בעיירה קטנה באוקריינה, סידור רובוצי, פלך קיוב. אביו, אריה ליב, היה סוחר יעוה. הוא קיבל חינוך עברי וכללי. עוד בימי נעוריו עזב את עיירתו ונדד באוקריינה ולאחר מכן הגיע למוסקבה בימי מלחמת העולם הראשונה. שם עבד בהנהלת העתון „העם“ והתחיל לכתוב את סיפוריו. את רשימתו הראשונה פירסם ב„השלח“, בשנת תרע"ח, בעצם ימי המהפיכה, וחתם עליה בשם ה. צבי. בשנת 1921 יצא את רוסיה. זמן מה ישב בטורקיה ולאחר מכן בגרמניה ובפריז, צרפת. משנת תרפ"ד התחיל לפרסם את סיפוריו מימי המהפיכה, שעשו לו שם בספרות העברית: „מזה ומזה“, „פרקי מהפכה“, „שמואל פונקי פורטר“.

בשנת 1931 עלה לארץ-ישראל. שנה לפני כן יצא ספרו „בישובו של יער“ (בהוצאת מצפה). בארץ נמשך אל העדה התימנית ולאחר ימים התחיל לפרסם פרקים מן הרומן הגדול שלו „יעיש“ (בכינוי אזולאי), שהופיע בארבעה חלקים. ב„הישובת בגנים“ ובכמה סיפורים קצרים המשיך לתאר את ההווי של יהודי תימן, על דמויות של חכמים, הדרושים נוטריקין וגימטריאות ו„דוחקים“ את הקץ, יחסי משפחה, אבות ובנים, פולקלור, אמונות ודעות זכור. באותו זמן חזר לעיירה היהודית וצר את דמותה ודמות הבריות בה ב„דורות ראשונים“. הזז נזקק גם לטיפוס החלוץ בדרך לא"י, חבלי עלייתו וחוויותיו בארץ. בספרו „בקולר

ידיעות

פרס ישראל לש. שלום

פרס ישראל לספרות הוענק למשורר ה" עברי ש. שלום, שנתפרסם מאז שנות ה" שלושים כאחד המשוררים העברית הסגוליים

ביותר. מאז הופיע ספר שיריו הראשון „פלא גמעי“, תפס ש. שלום מקום נכבד בשירתו החדשה. בסוגיות ובפואמות שלו נתן ביטוי מעמיק להווית האדם הנקלע בין



מוסד ביאליק • ספרים חדשים

גבריאל פרייל

מתוך זמן ונוף

אסופת שירים, שהיא מעין סיכום ביניים לכלל יצירתו של אחד מן הבולטים במשוררנו, שהוא בעל ייחוד משלו ושירתו מקובלת על כל בני דורנו.

עמ' 18 ל"י. 235 עמ'.

*

מהדורות חדשות

מ. מ. כוכבי: בסוד שיח

על האדם ועמידתו נוכח התנועה והיציבה שלו. 261 עמ'.

ל"י 12

יוסף בן-מתתיהו (פלביוס יוספוס)

קדמוניות היהודים

הספרים אחד-עשר-עשרים (תקופת בית שני), בליווי שלוש מפות

תרגום מיוצאת אברהם שליט

הדפסה שנת 374 עמ' 17 ל"י.

להשיג בכל בתי-הספר לספרים ובמחיר הנמוך של מוסד ביאליק, תד. 92 ירושלים

מציאות ודמיון; ללבטי נפשו של בן העליה השלישית, שהקדיש את חייו לבנין המולדת, ולחזון תקומת מדינת ישראל. שירתו ה- יהודית-האנושית קובצה בעשרה כרכים, ה- כוללים גם דברי הפרוזה שלו, ביניהם "יומן בגליל" ו"אדמה ושמי שמים", שבפרקי הזכרונות שלהם שיקף באורח אמנותי-התרשמות את נסיונותיו הפרטיים בתקופת העליה, השמירה וההגנה בארץ.

בין יתר יצירותיו: "און בן פלא", "ספר חי רואי", תרגום סוגיות שקספיר ועוד.

"מתוך זמן ונוף" לגבריאל פרייל

הופיע ספר שירים חדש מאת גבריאל פרייל, מן המשוררים העברים המחוננים והמקוריים באמריקה, בשם "מתוך זמן ונוף", הכולל מבחר שירתו בארבעת ה- קבצים שיצאו מאז תש"ד - נוף שמש וכפור, נר מול כוכבים, מפת ערב והאש והדממה, וכן גם מספר שירים שלא הופיעו עד עתה בספר. "מתוך זמן ונוף" הופיע בהוצאת "מוסד ביאליק".

ארכיון ש"י עגנון

בארכיון ש"י עגנון שבאוניברסיטה העברית בירושלים סודרו ונרשמו עד עתה למעלה מ-850 נוסחי סיפורים והגהות בכתב-יד, וכן גם כ-300 מכתבים, למעלה מ-650 סיפורים בדפוס וכ-500 מאמרים על יצירת עגנון. בארכיון 10 אלפים מכתבים שנשלחו אל עגנון מאלפיים מוסדות ואישים.

בין המכתבים בארכיון מצוייה גלויה ש-הגיעה אל עגנון ממשלחת של פרופיסורים ותלמידים מן המכון הארכיאולוגי של האוניברסיטה שהיתה בטיול ביוון בשנת 1938. לאחר עיון בה נתגלה שעגנון שילב את נוסח הגלויה בלשונו בספר "שירה" והביא אותו בנוסח "כרטס" שקיבלו הרבסט והגוייטה מכתם תמרה.

כוס תנחומים

לידרי

הרב ד"ר מרדכי וכסמן ולמשפחתו על מות

אמו הנכבת והמלומדת

הגב' שרה וכסמן ז"ל

בעבודתו למען עמנו, ארצנו ותרבותנו ינוחם ד"ר משה משרנוביץ

ISRAEL

Burials and American Disinterments

שלמה שאולזאהן

is privileged to announce that RIVERSIDE is the only licensed funeral director in the U.S. able to effect

Transfer to Israel within 24 hours

RIVERSIDE also is available as the

Sole agent for Sanhadrea Cemetery

Har Hazeitim

Har Hamenuchot

And all Cemeteries in Israel

RIVERSIDE only can offer this service:

Enroute to Israel within 24 hours

- Strict adherence to Halacha and Minhagim.
- Arrangements made during lifetime with no obligation.
- Chapel secured in any community.

RIVERSIDE

MEMORIAL CHAPEL, INC. • FUNERAL DIRECTORS

MANHATTAN: 76th Street at Amsterdam Avenue • EN 2-6600

BROOKLYN: Ocean Parkway at Prospect Park • UL 4-2000

BRONX: Grand Concourse at 179th Street • LU 3-6300

WESTCHESTER: 21 West Broad Street, Mt. Vernon • (914) MO 4-6800

FAR ROCKAWAY: 1250 Central Avenue • FA 7-7100

Chapels in Miami and Miami Beach • JE 1-1151

Solomon Shoulson • Andrew Fier



ראשי המגבית היהודית המאוחדת

שולחים את ברכתם למדינת ישראל ולעם ישראל

לרגל חג העצמאות ה-25 של מדינת ישראל

70,000 יהודים יעלו השנה למדינת ישראל לבנות ולהיבנות בה,
ורבים מהם יבואו מרוסיה הסובייטית.

עלינו לעזור להם להיקלט ולהיבנות במדינת ישראל!

תרום והתרם לקרן החירום לישראל של המגבית היהודית המאוחדת



UNITED JEWISH APPEAL INC.
National Office

1290 AVENUE OF THE AMERICAS, NEW YORK, N. Y. 10019

Tel.: 757-1500

ברשותך הננסה לכל ימי חיך וקשר עם ארץ ישראל

פקדונך להכנסה שנתית של הקרן הקימת לישראל

היום אתה יכול ליצור קשר חי עם ארץ ישראל ולהבטיח הכנסה לכל החיים על-ידי פיקדון לקיצבה שנתית של הקרן הקימת לישראל. תן דעתך על העתיד, עתידך ועתידה של ישראל. מענקך השנתי יסלול דרכים וייבש ביצות, יטע עצים, יגאל אדמת שממה ויכשיר את הקרקע לכפרים וקיבוצים חדשים. ובעת ובעונה אחת... תבטיח לעצמך הכנסה קבועה לכל ימי חיך. למשל, אם אתה על סף שנת ה-65, עשוי אתה לקבל ריווחה של 9½%, וכמו-כן תהנה מיתרונות מס הגונים. תנהג בחכמה כאשר תזוהה את עצמך עם ישראל ותקבל ריווחה הגונה על-ידי מענקך השנתי. נא להחזיר את התלוש שלנו לשם אינפורמציה מפורטת יותר.

פיקדון להכנסה שנתית של הקרן הקימת לישראל מענק המבטיח לך הכנסה לכל ימי חיך

Mail to: DIRECTOR, JNF FOUNDATION

42 East 69 Street, New York, N.Y. 10021

Yes, I am interested in helping the land of Israel while obtaining an income for life. Please send me more information about the Jewish National Fund Annuity Trust.

Name

Address

City

State Zip Code

Date of Birth

JEWISH NATIONAL FUND

42 EAST 69th STREET / NEW YORK 21, N. Y. / TRAFALGAR 9-9300

BITZARON

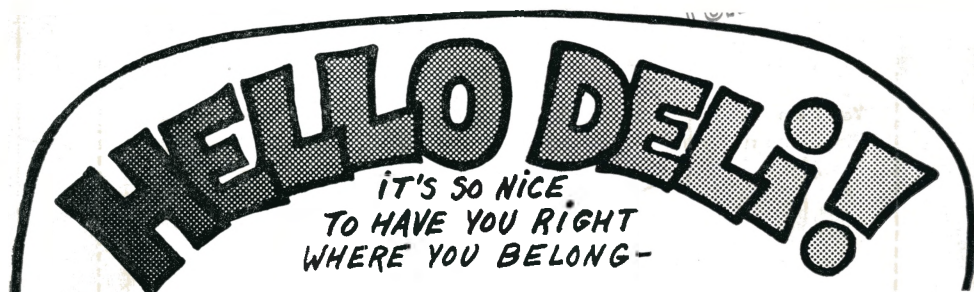
THE HEBREW MONTHLY OF AMERICA



FOR THE FINEST IN ISRAELI - AMERICAN CUISINE AND ENTERTAINMENT
TELEPHONE 239 - 0820 FOR RESERVATIONS AND FURTHER INFORMATION

GLATT KOSHER — CATERING TO ALL OCCASIONS

FREE PARKING



JUST A SHORT WALK FROM ALL BROADWAY THEATRES,
CARNegie HALL, MADISON SQUARE GARDEN,
TOWN HALL, AND ALL OF MIDTOWN MANHATTAN.

460 WEST 42nd STREET

OPEN DAILY TO 12:30 A.M. — SAT. & SUN. TO 4 A.M.

Glatt Kosher — Shomer Shabbos — Mashgiach On Premises

Tel. 239-0922