

# בצרון

## ירחון למדע, לספרות ולבעיות הזמן

ניסה על-ידי חיים טשרנוביץ (רב צעיר) ז"ל

המערכת:

משה טשרנוביץ — עורך אחראי, חיים לוף — עורך, גבריאל פרייל — עורך מיוחד

מועצת המערכת:

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

שנה ל"ד (כרך ס"ד) אייר-סיון, תשל"ג חוברת ה' (305)

## ה ת ו כ ן

- מיהו יהודי? (ד) . . . . . שניאור זלמן צייטלין 193
- פרקים בהיסטוריוזופיה של המהפכה היהודית . . . . . אריה טרמקובר 203
- על שירת גבריאל פרייל . . . . . ראובן בני-יוסף 211
- בבואה להרגעה (סיפור) . . . . . נח טמיר 215
- הכמותי והאיכותי בתרבות היהודית בארה"ב . . . . . איתן ישראלי 218
- שלושה שירים . . . . . גבריאל פרייל 224
- חיים הזו ברוחו ובמעשיו . . . . . אריה ליפשיץ 225
- באספקלריה זעירה (תשקוף הספרות העתית במדינת ישראל) . . . . . 226
- ב. י. מיי 226
- מחודש לחודש . . . . . י. מישראל 231
- תווים וציונים: א. בקורו של ש. הלקין; ב. על א. שלונסקי שאיננו 234
- ח. לוף 234
- אגרת מישראל: לקראת הבחירות לועידת "הסתדרות העובדים" . . . . . 235
- יצחק איזנברג 235
- ידיעות . . . . . 237
- ספרים חדשים . . . . . 239



" 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      IYAR - SIVAN, 5733 (April-May, 1973)      No. 5 (305)

---

## CONTENTS:

Who Is A Jew? (Part IV) . . . . .	<i>Solomon Zeitlin</i>	193
The Philosophy of the History of Revolution . . . . .	<i>A. Tartakower</i>	203
On the Poetry of Gabriel Preil . . . . .	<i>Reuben Ben-Yosef</i>	211
Quiet Reflections (Story) . . . . .	<i>N. Tamir</i>	215
Quantity and Quality In American Jewish Culture . . . . .	<i>Eytan Israeli</i>	218
Three Poems . . . . .	<i>Gabriel Preil</i>	224
Hayim Hazaz . . . . .	<i>Aryeh Lifshitz</i>	225
Mirror of the Israeli Press . . . . .	<i>B. I. M—i</i>	226
The Month In Review . . . . .	<i>I. Mishael</i>	231
Literary Traits . . . . .	<i>H. Leaf</i>	234
The Histadruth Elections In Israel . . . . .	<i>I. Eisenberg</i>	235
News . . . . .		237
New Books . . . . .		239

---

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.

# בבצרון

נוסד על-ידי חיים משרנוביץ (רב צעיר) ז"ל

שנה ל"ד (כרך ס"ד) אייר-סיון, תשל"ג חוברת ה' (305)

## מיהו יהודי?

מאת ד"ר שניאור זלמן צייטלין

אוניברסיטה דרפסי

\* ד

בפרק הקודם עמדנו על מאמציו של הרב הראשי, הרב שלמה גורן שליט"א, למצוא סמכות בספרות הרבנית כדי לפסול את גירותו של בורוקובסקי ולהכריז עליו שהוא גוי, למרות טיעונו של בורוקובסקי שהוא התגייר והוא יהודי. הוא העיד בבית"ד בפתח תקוה במושב הדיינים קרליץ, זולטי ורובינשטיין שהוא התגייר, נימול וטבל במקוהו".

עד אחד, קופרברג, העיד ששמע שפעם היה בורוקובסקי נוצרי והתגייר (עיין בעמ' 41 בפסק-הדין של הרב גורן). עד אחר בשם שטיינברג, העיד שהוא גוי, "הוא בעצמו אמר לי שהוא גוי". הוא העיד שפעם אחת ביום הכפורים אכל עמו טריפות וכמו-כן חזיר (ע' עמ' 44). בורוקובסקי הכחיש ואמר: "הכל שקר, איני אוכל חזיר" ושהוא יהודי". יוסף מרינגר העיד שבורוקובסקי מקובל כ"קתולי" והוא ראה אותו "הרבה פעמים נכנס לכנסייה ביום ראשון". הוא מבאר את עדותו שאשתו היא קתולית והוא מלווה אותה עד הכנסייה, "וראה את בורוקובסקי נכנס לכנסייה" (ע' עמ' 42).

לפי עדות חנה, אחות חוה, "הרב של לוקוב אמר שהוא גר ועשה את החופה". בבישיבה של ביה"ד בט"ו בסיון תשכ"ט הופיע משה אלפרט, מייסד וגבאי ביה"כ "הרמב"ם". על שאלת ביה"ד: "האם ידעת שבורוקובסקי התגייר?" תשובתו היתה: "כן, חותנו סיפר שהוא גייר אותו"<sup>99</sup>. שמאי בומפלג העיד שדודו ר' דוד גינזבורג (אביה של חוה), אמר שהוא התגייר. "הדוד סיפר שהיתה ברית בורשה. הוא סיפר שהרבי מראדזמין היה סנדק בברית. אחרי-כך הייתי

\* ראה בבצרון, שנה לה, חוברת ד, תשל"ג.

97) פסק הדין, ע' 37-41. 99) ע' 55. 98) ע' 45. 100) 56-57.

בחתונתו וזה היה בבית דודי. כאשר שאלו אותו מי היה מסדר הקידושין אמר: „איבני זוכר“<sup>101</sup>.

לפי העדות של חוה, בעלה הראשון היה גר וחזר לסורו. ראשונה העידה חוה, כי בעלה התגייר: „הוא אמר לי: אני רוצה להתגייר ולהתחתן אתך... סיפרתי זאת לאבי ואמר לי טוב שיסע לורשה להתגייר, והוא נסע לורשה ונכנס לבית חולים בטשיסטא ועשה לו מילה. אני ואבי היינו בחדר השני כשעשו לו ברית ושינו את שמו מבולוק לאברהם“. לשאלה נוספת אמרה (חוה), שעל כל פנים לא ידוע לה שהלך למקוה ולא סיפר לה על זה. „הוא היה בורשה כחמישה, שישה ימים ואחר-כך נסע בחזרה ללוקוב ואבי הזמין כמה אנשים, שנים או שלושה, ומנין לא היה, וקידש אותי בפני האנשים האלה ונתן לי טבעת ואמרו לו איך להגיד הרי את מקודשת לי“ וכו'<sup>102</sup>.

זרוב הראשי, גורן שליט"א, הסתמך על העדים שהעידו שבורקובסקי היה גוי, למרות שעד אחד הודה שאכל טריפות ביום הכפורים בבית בורקובסקי והעד השני אמר שהוא נשוי לקתולית, אבל פסל את העדים שהעידו שבורקובסקי התגייר, מפני שהם קרובים לחוה. הוא קיבל את עדותו של שמאי, בן-הדוד, מפני שהוא שלישי בשני עם חוה ולכן הוא כשר לעדות<sup>103</sup>. הוא העיד: „שמעתי מבית אבי ביחס לענין בורקובסקי וביחס לגיור שלו... אני זוכר שאבא שלי, ז"ל, אמר בזה הלשון „דער גאנצע גרות איז געווען א פיקציע“ (ע' עמ' 74). לפני שנדון בדבר העדות בעד או נגד גירותו של בורקובסקי, אנו צריכים לנתח את הענין של עדות ולברר וללבן את הרקע ואת ההתפתחות של המוסד והמושג של עדות.

לפי התורה, אם היה ריב בין שני אנשים, או איזה איש חטא נגד חברו, גנב ממנו איזה חפץ או לווה ממנו וכחש, השופטים יכולים לחייב ולזכות את בעלי הדין ע"פ עדות של שניים או שלושה אנשים (דברים יט, טר"ז). ההלכה הקדומה הגדירה שעדים צריכים להיות אנשים כשרים וכנים בלי שמץ של עבירה נגד המקום או נגד אנשים. אם נמצא איזה חטא בעדים, הרי הם פסולים להעיד כמורכן, על-פי המשנה, עדים שהם קרובים לבעלי הדין — פסולים להעיד<sup>104</sup>.

בתורה אינו מוזכר כי מכירת חפץ, או הלואה, או איזו משא-ומתן צריכים להיות במעמד עדים. בירמיה מסופר שכאשר הוא קנה שדה מאת חנמאל דודו נכתב ספר המקנה — שטר מכירה — ועל ספר המקנה חתמו עדים<sup>105</sup>. חתימת העדים לא היתה כעדי קנייה, ז"א לאשר את הקנין, אלא הם היו עדי ראיה. ירמיה גיבא כי הארץ תיפול ביד הכשדים והיהודים יגלו מעל אדמתם, אולם אחר-כך ישובו לארצם. לכן, כדי שלא יהיה עירעור על השדה אחר שובם, ירמיה כתב את ספר המקנה ונחתם בעדים. וזה מה שאמר ירמיה לברוך בן נריה: „ליתן ספר המקנה בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים“<sup>106</sup>.

104 משנה סנהדרין, ג ה', ז.

105 ירמיה לב, ט"ב.

106 שם, יד.

58 (101

102 ע' 36.

103 ע' 74.

משאומתן, מכירת קרקעות, מטלטלין או הלוואות, אינם צריכים קיום בעדים. אבל אם יש לקונה חשד שהמוכר יכחיש את המכירה, או שהיורשים יכחישו — כדי להסיר את המכשלה הזאת תיקנו חז"ל שהמוכר או הלווה יכתבו שטר בחתימת עדים. ולכך התכוונו בעלי התלמוד באמרם: «לא איברי סהדי אלא לשיקרא»<sup>107</sup>.

לקידושי אשה, כפי הנראה, לא היו צריכים עדים כדי לקיים את הנשואין. לפי הלכה קדומה, אשה נקנית בכסף או בשטר או בביאה<sup>108</sup>. עדים אינם נזכרים במשנה. לפי המשנה בקידושין: «האומר לאשה, קדשתך» והיא אומרת, לא קדשתני, הוא אסור בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו היא אומרת, קדשתני והוא אומר, לא קדשתך, הוא מותר בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו»<sup>109</sup>. לפי דברי שמואל מבקשים ממנו לתת גט<sup>110</sup>, רב הונא אומר, מפתין אותו לתת גט. מכאן אפשר להסיק שהיו מקדשין נשים בלי עדים. לפי התלמוד, שאלו את רב יהודה «שניהם מודים», דהיינו הוא אומר שהוא קידש אותה, והיא מודה (אבל לא היו עדים), האם אלו קידושין או לא? ספיקא היה לרב יהודה<sup>111</sup>. מובא בגמרא, המקדש בעד אחד אפילו שניהם מודים, אינם קידושין<sup>112</sup>, ונכון לומר שעדידי קידושין הם מדברי סופרים. דברי סופרים לפי הירושלמי, כפי שאמרנו לעיל, הולכים אחר המקל<sup>113</sup>.

לפי זה נכון לשער, כי ההלכה במשנה שקרובים פסולים להעיד, נוגעת לענין דיני נזיקין, ומשאומתן, אבל לא לעדות קידושין. ובאמת אין בנמצא בספרות התנאית שקידושין במעמד עדים קרובים אינם קידושין<sup>114</sup>. ועוד, לפי המשנה «היה קרוב ונתרחק הרי זה כשר»<sup>115</sup>. כלומר, גיסו של אחד מבעלי הדין פסול להעיד אבל אם אשתו מתה או נתגרשה, הוא בבחינת «קרוב ונתרחק» וכשר להעיד. לכן עדותו של שמאי בומפלק — עדות כשרה. הוא העיד בשנת תשכ"ט (1969) שבורוקובסקי התגייר ובעצמו היה בנשואיו של הגר עם חה"ט<sup>116</sup>. אבל כבר בשנת תשי"א (1951) בורוקובסקי וחזה נתגרשו<sup>117</sup>, לכן בשנת תשכ"ט שמאי היה «קרוב ונתרחק». תמוה שהרב הראשי פסל את עדותו.

107 «מר זוטרא ורב אבא סבא בני דרב מרי בר איסור פליג ניכסיהו בהדי הדרי. אתו לקמיה דרב אשי, אמרו ליה: ע"פ שני עדים אמר רחמנא דאי בעי למיהדר לא מצי הדרי בהו ואנן לא הדרי, או דילמא לא מקיימא מילתא אלא בסהדי. אמר להו: לא איברו סהדי אלא לשקרין, קדושין ס"ה, ב'. המושג של עדות לא לקיים הדבר, כי אם לראיה.

108 קידושין א' א'.

109 שם, פ"ג י"ג.

110 שם, ס"ה.

111 «בעי מיניה רב יהודה שניהם מודים מאי? אין ולא ורפיא בדיקה, שם ס"ה.

112 שם.

113 השוה ירושלמי גיטין י"א.

114 השוה משנה גיטין ח' י': «גט קרח הכל משלימין עליו, דברי בן גנסי, ר' עקיבא אומר: אין משלימין עליו אלא קרובים הראוין להעיד ממקום אחר». השוה ג"כ תוספתא גיטין ט' י"א: «גט שחתמו עליו חמשה עדים נמצאו שלשה הראשונים קרובים או פסולין לתקיים עדות בשאר עדים, בכ"י ליתא המילים «קרובים או», ע' גיטין פ"א ב'.

115 סנהדרין ג' ב'.

116 שם 32-33.

117 פסק הדין ע' 58-57.

כמורכן פוסל הרב הראשי, שליט"א, את כל העדים ששמעו שבורוקובסקי התגייר, על יסוד שעדים צריכים להעיד על סמך ראייה וידיעה נכונה באופן אישי, אבל לא על סמך עדות שמיעה. הוא מבסס הלכה זאת על ספרי הראשונים והאחרונים<sup>118</sup>, אבל לדברי רב ששת, עדים שאמרו ששמעו שהתגייר הם נאמנים. "ת"ר מי שבא ואמר: גר אני יכול נקבלנו? ת"ל, אתך" — במוחזק לך (ויקרא יט, לב). בא ועדיו עמו, מנין? ת"ל, וכי יגור אתך גר בארצכם, אין לי אלא בארץ בחו"ל מנין? ת"ל, אתך" — כל מקום שאתך. אם כן מה ת"ל, בארץ? בארץ צריך להביא ראיה, בחו"ל אין צריך, להביא ראיה, דברי ר' יהודה, חכמים אומרים, בין בארץ בין בחו"ל צריך להביא ראיה. בא הוא ועדיו עמו, קרא למה לי? אמר רב ששת, דאמרי: שמענו שנתגייר בכי"ד של פלוני" סלקא דעתך לא להימנוהו קא משמע לך"<sup>119</sup>.

עדות גירות היא מדברי סופרים וכפי שצוין לעיל בדברי סופרים אפילו חכמים מודים הלכה כפי שמקל בדברי סופרים אפילו אצל חכמים (ירושלמי גיטין פרק יא).

הרב הראשי כותב: "א"כ יש לתמוה על הרמב"ם למה השמיט הלכה חשובה זו של רב ששת שעדי גרות כשרים גם מפי השמועה, אלא סתם וכתב, עד שיביא עדים, משמע שזו כמו בכל עדות דעלמא"<sup>120</sup>. — זו אינה תמיהה, זאת היתה דרך הרמב"ם. הוא הוסיף והשמיט מספרו "משנה תורה" הרבה הלכות מן המשנה זמן התלמוד.

נביא פה דוגמה אחת. במשנה נדרים ג, י: "הנודר משובתי שבת — אסור בישראל ואסור בכותים, מאוכלי השום — אסור בישראל ומותר"<sup>121</sup> (אסור) בכותים, מעולי ירושלים — אסור בישראל ומותר בכותים". במשנה תורה (הלכות נדרים, ט, כ), הוא מביא את ההלכות האלו ומשמיט את ההלכה החשובה "הנודר מאוכלי השום אסור בישראל ומותר בכותים".

העובדה שדוד גינזבורג, איש דתי, השיא את בתו חוה לבורוקובסקי והלה קידש אותה כדת משה וישראל, אין לך חזקה גדולה מזו. חוה העידה בעצמה שהוא קידש אותה. בן אחיה אהרן, קופרברג ואלפרט העידו שהתגייר. כמורכן אנו צריכים להתחשב בכך, שבורוקובסקי נתן בשנת תשי"א גט פיטורין לחוה אשתו בביתיהדין בת"א. דבר זה מוכיח שבורוקובסקי חשב את עצמו ליהודי וחוה היתה נשואה לו כחוק.

הרב הראשי כותב (ע' עמ' 96), שיש לפסול את עדותו של בורוקובסקי, על-פי העקרון שחזקה שאין עמה טענה — אינה חזקה. הלאה הוא אמר: "יש ללמוד חזקת היהדות בענין גר מחזקת ג' שנים, כמו ששם, אם בא בכח החזקה

118) "באשר לעדים אחרים אף אחד מהם לא העיד, שראה את הגירות של בורוקובסקי בתור עד ראייה... לאור זה ברור שאין כאן כל עדות בת תוקף מבחינת ההלכה על הגירות עצמה, ולכן על סמך עדויות אין כאן לא גיור ולא בית מיחוש, כי גם שני עדים כשרים, אם מעידים מפי השמועה אינם נאמנים" (שם 118-116).

119) יבמות מ"ו ב'.

120) הפסק הדין ע' 89.

121) זאת הגרסא בטור יורה דעה 214, והיא הגרסא הנכונה, השווה בית יוסף שם.

ללא טענה מוציאינ אותה מידו, משום שאין בכח החזקה אלא לאמת את הטענה שלו ואין לו תוקף בעלות לעצמו, הוא הדין, לענין גירות, אין בכוחה של חזקת היהדות לעשותו כגד כי אם לאמת את דבריו שאכן הוא נתגיר כהלכה" (שם). לפי עניות דעתי, אין להשוות חזקת גר לחזקת בית או שדה, ואין קשר בין חזקת גירות לחזקת שדה. לפי המשנה, כל חזקה שאין עמה טענה — אינה חזקה<sup>122</sup> דהיינו הטוען האומר, "מה אתה עושה בתוך שלי", והוא אומר לו, "שלא אמר לי אדם דבר מעולם", הרי זו אינה חזקה, אבל אם המחזיק אומר "אביך מכר לי, אביך נתן לי במתנה" הרי זו חזקה<sup>123</sup>. הפירוש של חזקה שאין עמה טענה — אינה חזקה, מפני שהמחזיק אינו טוען ולא כלום, אבל אם הוא טוען שקנה או קיבל במתנה מאביו, הרי זו חזקה ואין צורך לומר אם היו עדים או מתי זה קרה. לחזקה יש תוקף בעלות לעצמה, מפני ששנינו במשנה קידושין פרק א': "נכסים שיש להם אחריות נקנים בכסף, שטר או חזקה". לחזקה יש תוקף בעלות לעצמה כמו הכסף שהקונה נותן למוכר. בורוקובסקי טוען שהוא התגיר וקידש את בת גינזבורג בביתם, הרי זו חזקה מעליא. הרב הראשי מתאמץ לפסול את גירותו של בורוקובסקי מפני שהוא התנהג כגוי, עישן בשבת, אכל חזיר ביום-הכפורים, אינו יודע כמה פעמים כורכים את רצועת התפלין על היד ולא ידע את ההמשך של "לכה דודי לקראת כלה"<sup>124</sup> ועוד שאלות כגון אלו. הרבה יהודים פשוטים אינם יודעים את הדברים האלה. כאשר שאלו את בורוקובסקי על ההמשך של "שמע ישראל" הוא סיים: "מלך העולם" במקום "ה' אחד". על סמך זה פסלו את גירותו. הרב הראשי הסתמך על מכתב שקיבל מרב אחד בארה"ב בו הוא מספר על זמר נוצרי, השר "שמע ישראל", אולם מסיים "מלך העולם". כאשר הרבי שאל אותו למה שינה את הנוסח, ענה שהכומר שלו אסר עליו לשיר את הנוסח המקובל, מפני שאחדות ה' מתנגדת לאמונתו הנוצרית. הכומר לימד אותו את הסיום "מלך העולם". הרב גורן שליט"א מחליט "כי המעשה המסופר פה מוכיח שאכן מר בורוקובסקי בקי ונאמן לאמונה הנוצרית וזוכר היטב את נוסחאות התפילה המקובלות אצלם מבלי לסטות מהם מאומה"<sup>125</sup>.

תפילה "שמע ישראל" אינה קימת אצל הנוצרים, שמע ישראל" הוא פסוק בתורה והנוצרים בתרגומיהם מסיימים את הפסוק: "ה' אחד". בעמ' 76 בפסק-דינו מביא הרב את עדותה של שרה דעסוי שאמה של חיה קראה לב. "גוי" והיא הוסיפה, שהוא ממשיך להזכיר ביטוי של נוצרי מובהק, שהוא אהב את ישו. אצל יהודי פולין ורוסיה היה הכינוי "גוי", כינוי עממי, ביטוי של בוז, לאיש שלא שמר מצוות הדת, כגון אכל חזיר, לא שמר שבת, כמו-כן הם נתכנו "שגן" ו"גוי גמור". הרב הראשי הסתמך גם על עדותו של שפילפויגל, שאמר שאינו יודע אם בורוקובסקי התגיר או לא. כמו ש"לא ראינו אינה ראייה" כך גם "לא שמענו אינה ראייה".

(124) ע' 41, 82.

(125) ע' 82.

(122) ב"ב ג. ג.

(123) שם.

יש לשער, שדוד גינזבורג, שהיה איש דתי ומכובד בעירו, רצה לכסות את החרפה שבתו זיה הולכת לחופה וכריסה בין שדיה [שיניה], ערך את החופה בסתר, בחדרי חדרים. כאשר שמעו בדבר החתונה ליצני העיר, הם התלוצצו ואמרו שכל הדבר היה פיקציה.

אפילו אם נקבל את עדותם שבורוקובסקי היה נוצרי ושב לדת הנוצרית, — מה שהוא מכחיש — הרי הוא לפי התלמוד — יהודי, ונקרא „יהודי משומד“<sup>126</sup>.

כפי שצוין לעיל, היה לרבנים הכח להפקיע קידושין ע"פ העקרון „כל המקדש — אדעתא דרבנן מקדש“. ולכן יש להם הרשות לבטל את הקידושין. הבעיה העומדת בפנינו היא היכן נאמר בתלמוד שהקידושין נעשים על דעת הרבנים? לפי התוספות כתובות ג' וגיטין ל"ג, הכוונה לדברי החתן „כדת משה וישראל“ — היינו רבנן<sup>127</sup>. אבל הפירוש הזה נוסף להיותו דחוק, הוא פגום. בספרות התנאית אנו לומדים שבזמן בית שני, הביטוי היה: „כדת משה ויהודאי“<sup>128</sup>. דבר זה מוכח גם מן המשנה בכתובות „העובר על דת משה והעובר על דת יהודית“<sup>129</sup>. מן הספרות מאותה תקופה אנו יודעים כי העם שגר ביהודה נקרא יהודים, והמדינה נקראה יהודה. לאחר חורבן הבית, במיוחד לאחר מלחמת בר-כוכבא, עם עליית הנצרות, כאשר הנוצרים טענו שהם הישראלים האמיתיים הם הם העם הנבחר, ולא היהודים שהם רק משבט יהודה חכמי היהודים שינו את הכינוי „יהודי“ ל„ישראל“, כדי להלחם בהשקפה הזאת. הביטוי „יהודי“ נמצא בתלמוד רק פעמים אחדות כניגוד לביטוי „גוי“. לדוגמא: „גוי שעשה משתה לבנו והלך וזימן את כל היהודים“ (תוספתא ע"ז, ד) „אמרי לקיסר מרדו בך יהודאי“ (גיטין נ"ז), וכן הלאה. לכן הביטוי „כדת משה וישראל“ — אי אפשר לומר שהוא מדרבנן.

כדי לברר את הביטוי „כדת משה וישראל“ יש להעיר שהשימוש במלה „קידושין“ במונח של נישואין, אינו נמצא בתורה אלא מצוי בספרות התנאית. החכמים רצו להדגיש שהאשה מקודשת רק לבעלה ואסורה לכל אדם אחר, כדוגמת הדברים המוקדשים לגבוה, שאי אפשר להשתמש בזה למטרה אחרת. החתן נותן לכלה טבעת (של כסף או זהב) כסמל הנאמנות בין האשה ובעלה.

126 הרב גורן מביא שו"ת „חזון נתום“: „והחזון נתום מסיק שם שזה שאמרו בגר שחזר לסורו שאם קידש קידושיו קידושין, אינו אלא מדרבנן אבל מן התורה אין קדושין תופסין“, ע' 141. זה נגד דברי התלמוד: „דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קדושין“, יבמות מ"ז ב', השוה רש"י שם: „דאי הדר ביה: לקדמותו ואח"כ קדש בת ישראל מקודשת וצריכה גט דישראל מומר קדושיו קידושין דישראל הוא“. מה שכותב: „אבל מן התורה, אין קידושיו תופסין“, אין לו שחר. כל דיני גירות הם מדברי סופרים, הביטוי גר בתורה עניינו זר שבא לגור בארץ, או בעיר, „כי גרים הייתם בארץ מצרים“. גר במשמעות קבלת דת ישראל, ביטוי זה נוצר בתקופת הבית השני.

127 אדעתא דרבנן מקדש, לכן אומרים בשעת קידושין כדת משה וישראל, תוספות כתובות, ג'.

128 ע' למעלה הערה 50.

129 כתובות ד' ז'.



בתלמוד לא מוזכר המנהג לקדש בטבעת אנל בלי ספק המנהג הזה הוא ישן נושן<sup>130</sup>.

לבעל יש הרבה זכויות, כמו למשל: הבעל זכאי למציאתה ולמעשי ידיה, אבל היו לבעל גם חובות מסויימים כלפי אשתו. מן התורה, הוא היה צריך לתת לה שאר, כסות ועונה. זהו המובן של דברי החתן: כדת משה, כי החובות האלו הן מן התורה. כמו־כן הוא מקבל עליו חובות כלפי אשתו, לפי מנהג מדינת יהודה. דהיינו, אם נשבתה — חייב לפדותה, אם חלתה — חייב לרפאותה, ואם מתה — חייב בקבורתה ובהספדה<sup>131</sup>. זהו המובן של דברי החתן „כדת יהודאי“ (היום „ישראל“).

גם לאשה יש חובות כלפי אישה. היא צריכה לנהוג ע"פ „דת משה“ — שלא תשמש נידה, שתהא מפרשת חלה וכיוצא בו<sup>132</sup>. כמו־כן היא צריכה להתנהג בצניעות, כמנהג אנשי יהודה („יהודאי“): לא לצאת לרחוב בראש פרוע, לא לדבר עם כל אדם בשוק וכיוצ"ב. אם עברה על אחת מאלה, בעלה יכול לגרשה בלי כתובה<sup>133</sup>. לנישואין בתקופת הבית השני היתה משמעות דתית וחילונית־אזרחית, שניהם מקבלים על עצמם לחיות ע"פ דת משה וע"פ מנהג אנשי יהודה. כפי שאמרנו לעיל, בזמן הבית השני לא היו צריכים להעיד על נישואין, אבל בסוף התקופה הזאת התקינו שקידושין בלי עדים — אינם קידושין. חוק זה נחקק כדי להגן על טהרת המשפחה, כי בלי עדים, כל צד יכול לטעון שלא התחתן ולכן האשה עלולה להינשא לאחיו והאיש עלול לשאת את אחותה.

גם לגירושין היתה צורה של אקט אזרחי. לפי התורה, הבעל כותב ספר כריתות־גט<sup>134</sup> — והיא יכולה להינשא למי שהיא רוצה. מתחילה לא היתה דרושה חתימת העדים כדי להכשיר את הגט, היות שהבעל יכול לטעון אחר־כך שלא כתב ולא נתן גט לאשתו והיא עדיין נשואה לו. כדי למנוע את הדבר, התקינו שיהיו עדים חותמים על הגט מפני תיקון העולם<sup>135</sup>. לפי המשנה (גיטין ט, ד), „אם כתב את הגט בכתב ידו ואין עליו עדים — הגט פסול, אבל אם האשה נשאת לאיש וילדה — הולד כשר. לפי ר' אליעזר (אלעזר), „גט שאין עליו עדים אלא שנתנה לו בפני עדים — כשר... שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תקון העולם“. לפי המשנה (גיטין א, ה) גט שנעשה בערכאות (שופט המדינה) של גויים, אע"פ שחותמיהם גויים, לדברי ר' שמעון הגט כשר. אבל נעשה גט בהדיוט — איש פשוט הוא פסול<sup>136</sup>. („הדיוט“ הוא בניגוד

130 ענינת הטבעת נחשבה בתקופה הרומית (הבית השני) לכבוד גדול, ולכן נחשבה מתן הטבעת בנישואים כסמל של הענקת כבוד לאשה.

131 מ. כתובות ד' ד'.

132 מ. כתובות ז' ו': „ואילו יוצאת שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית, ואיזו היא דת משה מאכילתו שאינו מעושר ומשמשתו גדה“.

133 „ואיזוהי דת יהודית, יוצאה וראשה פרוע“...

134 דברים כ"ד א'.

135 „העדים חותמים על הגט מפני תיקון העולם“, גיטין ד' ג'.

136 „כל השטרות העולים בערכאות של עובדי גלולים, אף על פי שחותמיהם עובדי

גלולים כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, ר' שמעון אומר אף אלו כשרין, לא הוכרז אלא בזמן שנעשו בהדיוט“.

ל"ערכון", כמו שהדיוט בניגוד למלך, וכהן הדיוט בניגוד לכהן גדול). לפי רבן גמליאל, אם העדים החתומים על הגט כותים — הגט כשר. מעשה שהביאו לפני רבן גמליאל לכפר עותנאי גט אשה והיו עדי עדים כותים והכשיר רבן גמליאל<sup>137</sup>. לפי המשנה, גט שנכתב עברית ועידיו היו יוונים, יוונית ועידיו עבריים... כשר<sup>138</sup>.

אחרי שפירשנו את הביטוי "כדת משה ויהודאי (וישראל)" דהיינו, לפי התורה והחכמים (חכמים בכלל תורה) ודת המדינה, אנו צריכים לפרש את דברי התלמוד מהי משמעות "אדעתא דרבנן מקדש". לפי התורה, אשה נקנית בבעילה, "כי יקח איש אשה ובעלה". האקט של אישות ע"י כסף, לא נזכר בתורה. חכמינו תיקנו שאשה נישאת בכסף או בשווה כסף<sup>139</sup>. ורב היה מעניש אלו המקדשים בביאה. "רב מנגיד מאן דמקדש בביאה"<sup>140</sup>. זה מה שנאמר בתלמוד, כל מאן דמקדש בכסף — אדעתא דרבנן מקדש, ז"א, ע"פ דעת רבנן. מכיוון שהם תיקנו קידושי כסף הם יכלו להפקיע את הקידושין, ומוזה אתי שפיר שאלת רבינא לרב אשי: "תינח דקדש בכספא (דהיינו ע"פ רבנן) קדש בביאה (דהיינו ע"פ התורה) מאי איכא למימר? א"ל (רב אשי), שווי רבנן לבעילתו — בעילת נזות"<sup>141</sup>.

הפקעת קידושין יכולה להיות, אם קידושו היו בכסף, אבל אם אחד הכריח את האשה לקבל קידושין (אונס), רבנן לא יכלו להפקיע קידושין כי הוא לא קידש ע"פ דעת רבנן. בתלמוד בבלי (בבא בתרא מ"ח) לפי מר בר רב אשי, "תלויה וקדיש" — אינם קדושין, רבנן אפקעינהו לקדושין מיניה, והטעם ניתן: "הוא עשה שלא כהוגן — לפיכך עשו עמו שלא כהוגן"<sup>142</sup>. הפקעת קידושין כאן היא, אם אנס את האשה לא קידש אותה ע"פ רבנן, לפיכך עשו עמו שלא כהוגן. לפי דברינו, קידושי כסף, מה שמקדשים היום בטבעת, הם מדברי סופרים. כך גם סוברים ר' יעקב בן יקר ור' יצחק הלוי, רבותיו של רש"י, "ומרבתי קבלתי, כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש", דקדושי כסף מדרבנן (רש"י גיטין ל"ג). "כל רבותי מפרשים דקדיש בכספא דקדושין רבנן נינהו". (רש"י כתובות ג)<sup>143</sup>. וכן דעת הרמב"ם שקידושי כסף מדברי סופרים<sup>144</sup>.

(137) משנה גטין א' ה'.

(138) שם ט' ח'.

(139) משנה קידושין א' א', ב' ב'.

(140) יבמות נ"ב, קידושין י"ב.

(141) כתובות ג'.

(142) "תלויה וקדיש קידושי קידושין, מר בר רב אשי אמר, באשה ודאי קידושין לא הו, הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה". (143) רש"י דוחה את דעת רבותיו שקידושי כסף הם מדרבנן: "ואי אפשר לומר כן, חזא דגירה שוה היא, קיחה קיחה משדה עפרון (קידושין ב'), וכל הלמד מגזירה שוה כמו שכתוב מפורש בתורה הוא לכל דבר"... באמת כי יקח איש אשה ובעלה, ויקח שדה עפרון לא יכלה להיות גזירה שוה, וכן דעת הריטב"א, "ולאו גזירה שוה ממש היא דהא קיחה דהתם קאי אכסף, וקיחה דהכא קאי אאשה אלא גלוי מילתא בעלמא", הריטב"א על קידושין. לפי הירושלמי (קידושין א'), החכמים למרו קידושי כסף מהפסוק כי יקח איש אשה: "אמר ר' אבין ותני חזקיה וכי יקח מגיד שהיא נקנית בכסף".

(144) משנה תורה ה', אישות א'.

המסקנה היא, שהרב הראשי היה יכול להפקיע את קידושי חוה בורקובסקי, ע"פ העקרון, "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש" וגם לפי העקרון "הוא בורקובסקי, עשה שלא כהוגן — נכון לעשות עמו שלא כהוגן". לא היה צריך להתאמץ לבטל את גירותו ולהכריז עליו שהוא גוי כדי לטהר את האח והאחות. עדותו של יוסף מרינגר, שבורקובסקי מקובל כקתולי והלך בימי ראשון לכנסייה, אינה מספקת מפני שבורקובסקי מכחיש זאת, ואומר שהכל שקר, והוא יהודי. אפילו אם נקבל את עדותו, גר שחזר לסורו הוא יהודי ואין צורך בטבילה (תשובות הגאונים "שערי צדק").

תמוה שהרב הראשי הרציא את דינו של בורקובסקי שלא בפניו בניגוד לכלל "אין חבין לאדם ואין דנין לאדם שלא בפניו"<sup>145</sup>. אנו תקוה שהרב הראשי ונשיא ביה"ד הגדול בירושלם, שליט"א, ישוב ויעיין בדברי הגירות של בורקובסקי ולא יחוש ולזלוזל ביה"ד, כדברי ר' נחמן "אנן אחתיניה — אנן מסקינן ליה ולזילותא לבי"ד לא חישינן" (ב"ב ל"א).

ויש להעיר שהרב הראשי נגע רק בפרט אחד, להסיר את הממזרות מן האח והאחות ולא נגע כלל בשאלה ממזרות, שהיא בעייה קשה ודורשת פתרון. ברצוני להדגיש שוב, כי אינני בא במאמרי זה לפסוק הלכה ומטעם זה לא הבאתי מדברי הראשונים והפוסקים וכל החומר המצוי בספרות השו"ת. מטרתי היתה לתת השקפה נכונה על היהודים והלכותיהם בתקופת הבית השני ותקופת התנאים.<sup>146</sup>

\* \* \*

רצייתי עוד פעם: להפנות את תשומת-הלב לכלל "בינו שנות דור ודור" יש פתגם "מעשי אבות — סימן לבנים", על המנהיגים הרחנניים במדינת הבית השלישי לשאוף לעשות את ההלכה בת-שימוש לחיים במדינת ישראל ע"י פירוש ההלכות התנאיות שהותקנו בא"י. ודאי שעל-ידי ביאור של ההלכה התנאית תהיה התנגדות חריפה של החרדית הקיצוניים. אבל גם החכמים בימי הבית השני עוררו עליהם את התנגדותם של הצדוקים מצד אחד ושל קיצוני הפרושים מצד שני מן התלמוד הירושלמי אנו יודעים שכמה מתלמידי הלל נהרגו ע"י מתנגדיהם.<sup>147</sup> למרות והתנגדות חריפה של בית שמאי, שהביאה לידי שפיכות

145 השוה ירושלמי סנהדרין ג' ט': "רב תסדא בעי מהו לקבל עדים שלא בפני בעל דין, רבי יוסי בשם ר' שבתאי מקבלין עדים שלא בפני בעל דין ועבדון ליה גזר דין אם בא ועירער עררו קיים". ע' ג"כ תלמוד בבלי ב"ק ק"ב ג' י': "אמר ר' אשי א"ר שבתאי מקבלין עדים שלא בפני בעל דין, תהי בה ר' יוחנן וכי מקבלין עדים שלא בפני בעל דין... א"ר יהודה אמר שמואל מקבלין עדים שלא בפני בעל דין, אמר מר עוקבא לדידי מיפרשא לי מיניה דשמואל כגון דפתחו ליה בדיניה ושלחו ליה ולא אתא". השאלה אם מקבלין עדים שלא בפני בעל דין זה בדבר דיני ממונות אבל בדיני נפשות ודאי אין מקבלין עדים שלא בפני בעל דין, הרב גורן כתב, כי פסול משפחה הוא כדיני נפשות (ע' 14), לפסול גר מיהדותו ולהכריז עליו שהוא גוי ודאי הוא כדיני נפשות.

146 במאמר זה הדגשתי כמו שדברי תורה לחוד ודברי סופרים לחוד, ג"כ דברי תנאים לחוד ודברי אמוראים לחוד.

147 שבת, א': "תנא ר' יהושע אונאי, תלמידי בית שמאי עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי בית הלל, תני ששה מהן עלו והשאר עמדו עליהן בחרבות זברמחים". השוה

דמים, ההלכה המקובלת היא כבית הלל. ודאי תבוא התנגדות גם מן האגף השמאלי שיטען, שההלכה לא תוקנה במידה מספקת. המנהיגים הרחנניים ימצאו בוודאי את הדרך הנכונה לתיקון, על-פי דרישת הזמן. חיי היהודים מוכיחים בעליל שחסמינו בתקופת הבית השני חיזקו בדרכם זו את היהדות כדת חיים שעצרה כח לקיים את העם בתקופה הארוכה והאימה, מחורבן הבית השני ועד היום.

הרבה רבנים, גדולי התורה, בישראל ובתפוצות, עירערו על פסק-הדין של הרב הראשי שליט"א, ויצאו בביטויים קשים ואפילו בחרפות נגדו. בוודאי שיש להם הרשות לערער עליו. אבל לפי התלמוד, פסה"ד של הרב הראשי שריר וקיים. בתלמוד ר"ה, מסופר שפעם אחת קיבל ר"ג עדים שהעידו שראו את מולד הלבנה והיו עדי שקר ור"ג קידש את המולד ע"פ עדותם הרבה חכמים ידעו שאלו עדי שקר וביניהם ר' יהושע, אעפ"כ פסק דינו של ר"ג שריר והוא גזר על ר' יהושע לבוא במקלו ובתרמילו ביום שחל יום-הכפורים לפי חשבוננו. ר' דוסא בן הרכינס יעץ לו לקבל פסק-דינו של ר"ג, ואין לערער אחרי דינו. כתוב „וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל, ירובעל — גדעון, בדן — שמשון, יפתח זה יפתח הגלעדי. הקיש שלשה קלי עולם לשלשה אבירי עולם, ללמדך שבי"ד של גדעון, של שמשון ושל יפתח שקולים כנגד בי"ד של משה, אהרן ושמואל"<sup>148</sup>.

לפי ההלכה הקדומה, ראש השנה שחל בשבת, היו תוקעין במקדש אבל לא במדינה. בשנת תקל"ב (71 למספרם) ר"ה חל בשבת. רבן יוחנן בן זכאי, שרצה לעשות את יבנה מקום הסנהדרין כממלא מקום למקדש, אמר לבני בתירא: נתקע! בני בתירא התנגדו לכך. „א"ל (בני בתירא): נדון! א"ל (ריב"ז): נתקע ואח"כ נדון. לאחר שתקעו (בשבת), אמרו (בני בתירא): נדון! א"ל (ריב"ז): כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין אחר המעשה"<sup>149</sup>.

(המשך יבוא)



גם בבלי שם י"ז: „נעצו חרב בבית המדרש, אמרו הנכנס יכנס והיוצא אל יצא ואתו היום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מן התלמידים, והיה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל“.

148) השווה בבלי ראש השנה כ"ה ב': „... ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאביר שבאבירים“ וראה רש"י שמואל י"ב י"א: „... לומר לך הקל בדורו כחמור בדורו. כל בית דין המתמנה על הדור צריך לילך אחריו כאילו הוא אביר שבאבירים“.

149) ר"ה כ"ט ב'.

# פרקים בהיסטוריוזופיה של המהפכה

## היהודית

(המהפכה היהודית בימי הביניים)

מאת ד"ר אריה טרסקובר

א. סימני היסוד של המהפיכה היהודית בימי הביניים

כנקודת מוצא לאשר יוסבר במאמר זה תשמשה שתי הנחות-יסוד, מהן אחת בעלת אופי כלל-אנושי, ואילו השנייה מוגבלת לכאורה לענייני עם ישראל בלבד, ואף היא יש לה השלכות חשובות במסגרת החברה האנושית כולה. הראשונה הבאה בעקבות העבודה המחשבתית הרבה בתורת החברה בדור האחרון, נוטה לראות במהפיכה לא תופעה יוצאת דופן בהתפתחות החברה המלווה תכופות (או אפילו לרוב) חורבן וסבל, כי אם תופעה חיובית ביסודה הקובעת דמות החברה ומשמשת כעין עמוד האש בדרך להגשמת יעודה; ואילו השנייה על-ידה רואה בעם ישראל אחד העמים הטיפוסיים ביותר של המהפיכה, שאין לתאר תולדותיו ללא תמורות-יסוד הבאות בזו אחר זו, והן לרוב בעלות משמעות כלל-אנושית רבה נוסף על משמעותן היהודית המקורית.

שתי הנחות אלה הוסברו במחקרי הקודמים<sup>1</sup>, שבהם התעכבתי בין השאר על העובדה שתוך הכרת המיוחד שבמהפיכה בתולדות החברה הכללית והיהודית כאחת, יקום כנראה הצורך לבדוק מחדש התקופות השונות בתולדות אלה, ואולי גם להגיע להגדרות שונות שלא כהגדרות המקובלות עד כה, במסגרת של תולדות עם ישראל ימי קדם מהווה התקופה שבה נתגבשה דמותה של האמונה הישראלית תוך כמה וכמה מהפיכות, החל בראשונה בימי אברהם אבינו, ואחרי-כן המהפיכות של מעמד הר סיני ושל הנבואה, המסתיימות בהתגבשות התורה שבעל פה. בימי הביניים התחוללו במקומן שורה של מהפיכות שאמרו לשנות דמות זו מיסודה, וקשרו בינה לבין רעיון הגאולה על צורתיו השונות; ואילו המהפיכות בזמן החדש נאחזו אף הן ברעיון זה, אולם תוך הגדרה שונה של דמותו ותוך סלילת דרכים חדשות העשויות להוביל לקראת הגשמתו.

כל אחת מהנחות אלה זקוקה לדברי הסבר נוספים, עד שתתקבל על דעתנו, ותשמש כאבן-פינה בהיסטוריוגרפיה היהודית. ביחס לימי קדם נעשה הנסיון על ידי במקום אחר<sup>2</sup>, ואילו כאן תבאנה הערות מספר ביחס לימי הביניים, בחינת שלב ראשון לעבודת חקר בממדים יותר רחבים המחכה עדיין לגואליה, כאן ידובר איפוא על שורה של מהפיכות שכולן אמרו לסלול דרכים חדשות בפני האומה, ואכן הצליחו מהפיכות אלה במידה לא קטנה, בהשאירן רשמי קבע להבא: הקבלה, התנועות המשיחיות, פרשת שבתי צבי (המהווה אמנם חלק אינט-

1) ראה על דמות המהפכה ומשמעותה, מאמרי: בצפיה למהפכה, "מאוננים", כרך ל"ה, 1, סיון תשל"ב, עמ. 34-24; ועל מקום המהפכה בחיי ישראל, מאמרי: המהפכה היהודית והיהודים במהפכה, "בצרון", שנה ל"ג, חוברת ה', סיון תשל"ב, עמ. 207-220.

2) ראה מאמרי: ההיסטוריוזופיה של המהפכה היהודית. המהפכה היהודית בימי קדם. "מאוננים", כרך ל"ה, תשל"ג.

גראלי וכולט ביותר במשיחיות היהודית, אולם יש בה סימנים מיוחדים (משלה) והחסידות — אלה הן החוליות העיקריות בשרשרת זו; ועוד יש לשים לב לחוליה הראשונה, כלומר התפתחות העיניים בקרב העם עם היהפכו לעם גולה, שהיא עצמה שימשה כיסוד לכמה וכמה תמורות מהפכניות בדורות הבאים.

השאלה הראשונה הנשאלת היא כמובן ביחס לחוט ההגיון המחבר תופעות אלה זו בזו עד שקמה מהן מציאות בפני עצמה, מן הגדולות בתולדות האומה. כחוט זה הוגדר לעיל המרד, תוך הכרה ברורה או בדרך אינסטינקטיבית למחצה, נגד הדמות המקובלת של האמונה הישראלית כהתגבשותה בימי קדם. שתי צורות היסוד של אמונה זו — שאפשר לסמנן כתורת הנביאים מזה, וכתורה שבעל פה מזה, עם כל ההבדלים, ופעמים אף התהום ביניהן, המשותף לשתייהן היא דמות האמונה הישראלית כאמונה רציונלית ביסודה, אפילו במקום שדבר אלהים הוא הקובע דרכה וכשחזון של אחרית הימים ניצב בפני עיני הנביא. אמונה זו לא ידעה — פרט למקרים בודדים ומחוסרים משמעות של ממש — לא מיתוס ולא מיסטיקה; דרכה, אף המהפכנית ביותר, היתה דרך ברורה ובעלת הגיון משלה. לא כן המהפיכות בימי הביניים. המשותף לכולן, עם כל ההבדל בין מהפיכה למהפיכה, הוא הרצון להשתחרר מכבלי ההגיון הרגיל ולראות במיסטיקה על צורתיה השונות המשענת שיש לאחוז בה בדרך היחיד והאומה לקראת הגאולה. ואכן רעיון זה של הגאולה העתידה לבוא ברחמי השמים, הוא המשמש כיסוד שני משותף לכולן. יסוד זה לא נודע בימי קדם, כי לא היה צורך בו, שעה שהעם ישב על אדמתו, ואף אם הוטל עליו תכופות להתגונן בפני אלה שקמו עליו לכולותו, גם אז המאבק לרוב היה לו אופי של מלחמה גלוייה תוך תקוה לשמור על חופש האומה או לכבוש אותה מחדש. לא כן בימי הביניים. עם התגבשות הגולה כתופעה של קבע בחיי האומה, הלכו לאיבוד לא רק החיים הרגילים בצורת הקודמת, אלא גם התוחלת להחזירן בדרכים פחות או יותר מקובלות. במקום המאבק על העצמאות או על ארגון של קבע, בא עכשיו רעיון הגאולה שהעם יזכה לה, כאשר אלהי ישראל ישוב לציון ברחמים. ללא רעיון זה אין לתאר חיי היהודים בימי הביניים, וביחוד אין לתאר התמורות המהפכניות שנתחוללו אז מומן לזמן. דבר זה ברור וכולט ביותר בתנועות המשיחיות, שבהן רעיון הגאולה זכה לביטוי יחיד במינו; אולם הוא משותף כאמור לכל המהפיכות שנתחוללו בימי הביניים, כשם שהוא עתיד לשמש כיסוד גם למהפיכות בדורות הבאים, שאז אמנם במקום רעיון הגאולה ברחמי השמים (או לפחות ברחמי השמים בלבד) יקום הרעיון של גאולה העתידה לבא במאמץ האדם.

אלה הם איפוא סימני היסוד של המהפיכה היהודית בימי הביניים: השאיפה לקראת תמורות מרחיקות-לכת בדמותה של האמונה הישראלית, וחזון הגאולה. קיים כמובן קשר רב של הגיון פנימי בין שניהם, אולם אפשר גם — ואולי אפילו צריך — להבדיל יפה ביניהם.

### ב. ארץ וגולה

באמת-מידה זו שומה עלינו לגשת לחקר דמותה של המהפיכה היהודית בתקופה כולה שעליה ידובר כאן, כלומר החל בהתגבשותה של הקבלה ועד ימי

החסידות, ועד בכלל. אולם, כפי שנאמר כבר, נקדיש בראש וראשונה הערות מספר ליסודות שמהם צמחו מהפיכות אלה, והם עצמם אפשר לראותם כמהפיכה בסדרי החיים היהודיים. לפי ההנחה שאנו נתקלים בה תכופות יש לראות את הכיוון המיסטי במחשבה ובאמונה הישראלית כתוצאת הסבל הקשה שבא על האומה עם פיזור בין הגויים, והוא נעשה למנת-גורלה במשך מאות ואף אלפי בשנים, כלומר שקיים קשר של הגיון פנימי בין קידוש השם על צורותיו השונות לבין הדמות המיוחדת של המהפיכה היהודית בימים ההם. הנחה זו מוצדקת רק במידת מה. אכן קיים בלי ספק קשר זה, אולם הוא מהווה חלק בלבד בתהליך הרבה יותר רחב שאפשר לסמנו כשינוי ערכים, מן הגדולים בתולדות האומה, שבא עם המעבר מעם היושב על אדמתו לעם גולה. תוך כדי כך עלתה בממדים עצומים התופעה שיש לראותה כחלק אינטגרלי בכל מהפיכה יהודית, כלומר הפרשה של נידודי אדם. העם היהודי שתופעה זו מילאה תפקיד נכבד בחייו מראשית הופעתו על במת ההיסטוריה, והיא שקבעה במידה רבה דמותה של המהפיכה בימי אברהם אבינו והשנייה אחריה עם היציאה ממצרים לא"י, ואותותיה הוכרו יפה גם בימי הנביאים ובתקופת התגבשותה של התורה שבעל פה — נהפך עם פיזורו בין הגויים לעם נודד מובהק, ושוב נקשר קשר רב בין תופעה זו לבין התמורות המהפכניות בחייו. ואף עובדה זו רחוקה מלמצות את שינויי-הערכים שנסתמן בחזית כולה של החיים היהודיים. על יד הפרשה הנכבדה של הנידודים מסתמנה פרשה שנייה לא פחות גורלית, ששמה התגבשות דמותו של עם ישראל כעם העיר, ועוד הרבה יותר, אף אם דבר זה לא תמיד מודגש די צרכו, כעם הגיטו. התהום בין כפר לעיר זכתה להסבר רב בספרות הסוציולוגית, שכן המדובר בשתי צורות חיים שונות זו מזו כמעט בכל; ותהום זו עוד גדלה בהרבה בימי הביניים, כאשר מול איש הכפר, קשור בקרקע ועבד למחצה או לשני שלישים, ניצב איש העיר, חפשי בתוקף העובדה של היותו תושב העיר (Stadtluft macht frei) כפי שביטאו זאת בשפה הגרמנית) ושעלה אף במחשך הכללי של ימי הביניים, בהשכלתו בהרבה על איש הכפר. דברים אלה קבעו במידה לא קטנה מעמדו של הציבור היהודי; ועוד עלתה עליהם במשמעותה החברתית עובדה אחרת, והיא שהיהודים לא היו עם העיר סתם, אלא עם הגיטו המהווה שוב תופעה בפני עצמה שכמעט ואין להשוותה עם העיר הרגילה.

על תופעת הגיטו ועל הקשרים הקיימים בינה לבין חייו גולה, קיימת ספרות רבה<sup>3</sup>, שאמנם לא תמיד הצליחה לגלות העיקר בה, ויש שנכשלה בהבנת העניינים, בהעבירה נקודת הכובד על הלחץ מן החוץ שבעקבותיו קם הגיטו, מבלי להביא בחשבון רצון היהודים עצמם להסתגר כלפי חוץ ולחיות חיים מיוחדים משלהם, או בהדגישה צד זה או אחר בחברת הגיטו מבלי להעריך אותה כצורה בפני עצמה ובעלת משמעות משלה בתחום החיים החברתיים על כל

(3) ראה כרוגמות חשובות של ספרות זו, שני הספרים: Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, New Edition, London, 1932, Chapter IV. Institution of the Ghetto, pp. 78-98.—Louis Wirth, *The Ghetto*, Chicago, 1928, University of Chicago Press, 306 pp.

סימניהם. ברור על כל פנים שעצם קיומה של תופעה זו על כל החידוש והשוני בה, היה בו משום מהפיכה העשויה שוב לשמש כיסוד לתמורות יסוד נוספות. לא פחות מזה בלטו התמורות בשאר תחומי החיים. העובדה שעם בעל מעמד פחות או יותר תקין בחייו הכלכליים, נהפך לעם של תוך, פירושה שוב מהפיכה בחייו בעלת משמעות מיוחדת משלה. שוב עלינו להיזהר שלא להדגיש יתר על המידה השפעת הלחץ מן החוץ מבלי להעריך כראוי רצון העם שקבע אף הוא התפתחות העניינים. נכון שהמיבנה המיוחד של הכלכלה היהודית היה בו במידה לא קטנה תוצאה של נעילת תחומים אחרים בפני היהודים; אולם לא פחות מזה השפיע בלי ספק רצון היהודים עצמם, בין אם המדובר ברצון ברור או הפועל מתחת להכרתו של האדם. לפחות שני חוקרים יהודים בדור האחרון (שלמה שילר ואריה רוזנברג) הדגישו המשמעות הרבה של עובדה זו, ואף אם שניהם הגזימו במידת-מה בהערכת הגורם הרצוני הברור, הרי אין ספק ביחס לעצם קיומו, ויהא גם בצורה אינסטינקטיבית למחצה, ושוב אין ספק ביחס למשמעותה של עובדה זו מבחינה כלל-אנושית, כלומר ביחס להשפעת היהודים בתהליך הכללי של התפתחות הכלכלה בעולם הודות למעמדם המיוחד. גם לתופעה זו הוקדשה תשומת-לב מסויימת על ידי חוקרים יהודים ולא-יהודים כאחת, ועוד יש לעשות כהנה וכהנה עד שתתגלה התמונה בשלימותה בכל משמעותה ההיסטורית.

פרק בפני עצמו והוא בוודאי מן החשובים והגורליים, מהווה המשמעות המדינית של מעמד היהודים כעם גולה, אמנם גם בשבתם על אדמתם נשתנו היהודים שינוי רב בתחום זה, כי לא תשתווה ממלכת כהנים וגוי קדוש שאלהים הוא המושל בה, אל מדינות פחות או יותר רגילות של אומות העולם בזמן ההוא. בכל זאת גדלה התהום פי כמה שעה שניתק כאילו הקשר בין העם וארצו והלכה לאיבוד עצמאותו המדינית; כאילו נאמר, בכדי להבליט האופי המיוחד של תופעות אלה, ושל העולם החדש של מושגים שצמח בעקבותיהן; שהרי לאמיתו של דבר לא ניתק הקשר ולא הלכה לאיבוד העצמאות. מקומו של הקשר הקודם בין העם וארצו לא ירש הקשר עם אדמת הגולה, ואפילו לא עם אדמת הגיטו, כפי שמניח בטעות יחזקאל קויפמן<sup>4</sup>; הקשר עם אדמת א"י, נשאר בכל כוחו, שהורגש כמציאות רבתי בחיי האדם, ושוב ירשה מקומה של הריבונות היהודית הקודמת לא ריבונות הארצות שבהן ישבו היהודים, אלא "המדינה היהודית המטולטלת"

(4) ראה ספרו של שילר "על הקיום היהודי הלאומי" שנתפרסם בראשית המאה בשפה הפולנית. גישתו של רוזנברג מוסכרת במאמרו: סוציולוגיה של גלות. "מאונים", כרך עשירי ושנים, ניסן-אלול תש"ו, עמ. 73-65.

(5) ראה ספרו: יחזקאל קויפמן, גולה ונכר, כרך ראשון, ת"א תרפ"ט, פרק 10. גלות וגטו, עמ. 456-558. טעותו של קויפמן היא עובדתית ומחשבתית כאחת. אין כל תעודות, שמהן אפשר להסיק על קשרים מיוחדים, שהיו כאילו קיימים בין היהודים לבין אדמת הגיטאות שבהם ישבו, והדומים בכוחם וידא גם במידת מה לקשרים ביניהם לבין אדמת א"י. קשרים כאלה לא יכלו להתגבש לא רק בגלל נידויהם הבלתי-פוסקים של היהודים, אלא גם בגלל ההנחה שהיתה מהנחות יסוד של החיים היהודיים בימים ההם, ואשר לפיה אין לראות בגולה אלא תופעת מעבר בלבד עד שהעם יזכה לשוב לאדמתו, כלומר אדמת ארץ-ישראל.



בעלת סמכויות רחבות משלה, ושעלתה בכוחה הפנימי בהרבה על המדינות של אומות העולם בימי הביניים.

### ג. לדמותה החברתית של הקבלה ורעיון הגאולה

התגבשותו של העולם שקווי היסוד שלו סוכמו כאן, פירושה לכשעצמה מהפיכה בסדרי החיים היהודיים, והוא המהווה המעבר מימי קדם לתקופת ימי הביניים. ללא רקע זה אין לתאר הדמות המיוחדת של המהפיכות בחיי ישראל שהיו עתידות להתחולל במאות הבאות, ואין גם להבין הנהוג הפעורה ביניהן לבין המהפיכות בימי קדם. השאלה הנשאלת היא רק מדוע גם המהפיכות בימי הביניים לבשו אופי דתי מובהק, ומאין בא להן הצביון המיסטי המנוגד ניגוד רב למה שקרה בתחום זה בימי קדם. התשובה לשאלה הראשונה היא שהקשר המשולש בין אמונה, מהפיכה ונידודי אדם כהגדרתו במחקרי הקודם על דמות המהפיכה היהודית (ראה עליו הערה מספר 1) פעל פעולתו הרבה גם בימי הביניים כפי שעשה בימי קדם, ואף בזמן החדש ניכרת יפה משמעותו. ואילו הכיוון המיוחד במהפכות ישראל בימי הביניים בא בהשפעת כמה וכמה גורמים שכדאי לסכמם כאן בחינת מבוא לאשר יוסבר להלן.

על אחד מהם, והיא פרשת התלאות שבאו על היהודים בימים ההם, כבר דובר. בימי מצוקה גובר היצר בנשמת האדם להיאחז בתופעות בלתי־רגילות ובאמצעים בלתי־רגילים העשויים לעמוד לו פן יכרע תחת מעמסת התנאים. כך קרה גם במקרה זה ומה גם שהמצוקה תכופות זעקה עד לב השמים, כפי שקרה בימי מסעי הצלב, או בימי גירוש ספרד, או בימי גזירות ת"ח ות"ט. ושוב השפיעה השפעתה האווירה המיוחדת של ימי הביניים, שהורגשה לא רק בחיי היהודים, אלא במידה רבה גם בקרב אומות העולם. במחשך הכללי של הימים ההם גבר בהרבה הכיוון האי־רציונלי בנשמת האדם ובדרכי תגובתו. המיסטיקה על צורותיה השונות נהפכה לתופעה כללית שכבשה לבבות ההמונים, מבלי לפסוח על היהודים, ומה גם שכאן נצטרפו עוד גורמים בעלי משקל מיוחד משלהם. נצטרף בראש וראשונה, נוסף על פרשת המצוקה, האי־בטחון בחיי האדם והציבור לקראת הימים הבאים.

היהודי לא היה מוכן לראות במצבו הנוכחי מצב רגיל ומצב של קבע. הגולה, יהיו תנאי החיים בה אשר היו, נראתה בעיניו כתופעת מעבר בלבד, שלא כדאי להקדיש תשומת לב מיוחדת לביסוסה, ולעומת זאת יש לצלול בעמקי המחשבה בכדי להבין מדוע בא על העם אשר בא, ואיך תסתיים מבוכה זו בחייו. בדרך של הגיון רגיל לא תינתן תשובה לא לבעייה אחת ולא לשנייה. בין אם יניח העם שלמען חטאיו גלה מארצו, או שצדקה עשה הקדוש ברוך הוא על שפיזר אותו בין האומות; גם ההסבר הראשון וגם השני טעון מאמץ מחשבתי רב, המפנה ממילא מחשבת האדם לקראת המעמקים, ללא אפשרות ואולי גם ללא רצון להאירם באור של הגיון רגיל, כהופעתו בחיי יום יום. לא הפשט קובע כאן דרכי מחשבתו של האדם, ואף לא הדרש, אלא הרמוז והסוד. הוא הדבר ואולי במידה עוד יותר רבה ביחס לעתיד הצפוי לו.

רעיון הגאולה שעם ישראל יזכה לה עם שובו לארצו ועם חידוש החיים

שם, אף הוא לא הצטייר בהכרת היהודים כההליך רגיל ויהא גם במידת־מה. לא היה בו משום ענין של אחרית הימים, כי כל יהודי או כמעט כל יהודי האמין באמונה שלימה שדבר זה יקום במהרה בימיו, ולא מעטים ותכופות הטובים באומה אף אמרו לגלות התאריך בו יקום הנס; ולא היה כאן משום דבר העתיד לבוא בדרך פחות או יותר רגילה, כי העיקר הגדול הם רחמי השמים שבזכותם תבוא הגאולה, בין אם נקשרה צפיה זו בחזון המשיח העתיד לבוא — ולרוב היא נקשרה בו בצורה זו או אחרת — או שפעלה כגורם בפני עצמו — מן הגדולים בחיי היחיד והציבור כאחת.

רקע כללי זה של החיים היהודיים בימי הבינים מסביר דמותה של המהפיכה היהודית בימים ההם, השונה מאד מן המהפיכות בימי קדם, אפילו מאלה שבמידת־מה נתקרבה לרוחן, בעיקר איפוא חזון הנביאים, ולא־כל־שכן התפתחות העינים שהובילה לקראת משטר חדש המבוסס בתורה שבעל פה. התהום הפעורה בין זו לבין המהפיכה היהודית בימי הבינים לא תמיד הורגשה במידה מספיקה, ועוד פחות מזה היא בלטה כלפי חוץ; נהפוך הוא, לא חסרו נסיונות, ביחוד בימי הקבלה, לקשור כאילו קשר בין שתיהן, ואפילו החסידות שקמה מלכתחילה כתנועת מרד גלוי נגד היהדות הרבנית, בסופו של דבר קיבלה אף היא מרותה. בכל זאת הניגוד היה ממשי מאד ובעל יסודות עמוקים ביותר. משטר החיים שהתורה בעל־פה שימשה כיסוד לו, נתכוון לחיים מסודרים סידור של קבע, לפחות למעשה, כלומר אותה מדינה יהודית מטולטלת, שקמה במקום ריבונות האומה על אדמתה, והיו לה כמעט כל הסימנים של ריבונות שלימה. ואילו המהפיכות הרבות שנתחוללו בימי הבינים, לא היו מוכנות לקבל משטר זה באהבה; הן קמו למעשה נגד המדינה המטולטלת תוך שאיפה להקים מציאות חדשה במקומה, שלא היה בה מקום למושגים מדיניים, ואף לא למושגים החברתיים המקובלים. כאן טמון סוד השליחות שהן מילאו, ואף זו חרגה על אף סימניה הלאומיים המובהקים, בהרבה מן המסגרת הלאומית — וגם הדתית — הרגילה, וכתה למשמעות כל־אנושית רבה, כפי שזכו גם המהפיכות בימי קדם, אף אם נשתנתה מהן במהותה ובדרכי פעילותה.

הקבלה היתה החוליה הראשונה הגדולה בשרשרת זו של המהפיכות שנתחוללו בחיי ישראל בימי הבינים. ועד שננסה לסכם משמעותה, שומה עלינו להפריך שלוש טענות, הבאות כאילו לשלול משמעות זו או לפחות לצמצמה בהרבה: הראשונה השוללת עצם החידוש בתופעה זו, שכן לדעתה תופעות דומות נודעו גם בימי קדם כהנחתם של המקובלים עצמם; השנייה, המכחישה דמותה המהפכנית, שכן לא נודע ניגוד ברור בינה לבין היהדות הרבנית, ונהפוך הוא אותם אישים הם שניצבו תכופות בראש, פה וגם שם; והשלישית, הנוטה לשלול מקוריותה היהודית תוך בדיקת הקשרים הקיימים בינה לבין תנועות דומות בעולם הנוצרי והמושלמי, שמהן היא כאילו קיבלה השראתה, ואולי גם קיבלה משם הדחיפה הראשונה.

בכל שלוש הטענות טמון גרעין של אמת, אולם לא יותר מגרעין, ואילו „האמת האמיתית“ היא אחרת לגמרי. נכון שגם בימי קדם נודעו נטיות

מיסטיות. לא רק בקרב אומות העולם — בעיקר העולם של המזרח הקרוב — אלא גם בין היהודים. הגנוסטיציזם השפיע השפעה לא מעטה בחוגים מסויימים של הציבור היהודי; דוגמת ידידיה האלכסנדרוני תוכיח והיא רחוקה מלהיות היחידה. ושוב נכון שהשפעת הכיוון המיסטי מורגשת בכמה מקומות בתנ"ך (יחזקאל, דניאל, כמה וכמה מזמורי תהילים) ולא כל שכן בספרים החיצוניים (האפוקריפים); ונכון לבסוף שהמקובלים נטו הם עצמם להדגיש הקשרים הקיימים כאילו בינם לבין מה שקרה בימי קדם, ויש שבחרו בגדולי העם בימים ההם (הדוגמה הבולטת ר' שמעון בן יוחאי) כאבותיהם הרוחניים שעל ידיהם הוכנו כאילו יסודות תורתם (הדוגמה הבולטת ספר „זוהר“). אולם מול הנחות אלה ניצבת העובדה שנתגלתה תוך עבודת חקר בדורות החארוניים כי אין כל קשר של ממש בין המקרים הבודדים של המיסטיקה היהודית בימי קדם לבין הקבלה שנולדה לאמיתו של דבר רק במאה השתים עשרה או שלוש עשרה לפי הלוח המקובל. כמור"כ ניצבת העובדה שהקבלה לפי כל סימניה היה בה משום מהפיכה ממשית מאד, מן הגדולות בתולדות ישראל, ואם דבר זה לא הורגש במידה מספיקה כלפי חוץ, הרי יש לראות בכך תוצאת המאמצים של המקובלים עצמם, בכדי שלא לגייס נגדם היהדות הרשמית. ובאילו מקרים אפשר אפילו לדבר על אישיות חצוייה (אגב מקרים מעניינים מאד מבחינה פסיכולוגית), כאשר אותם אנשים פעלו פעולה חשובה בשני התחומים, מבלי להרגיש התהום הפעורה ביניהם, ומבלי להסיק מסקנות כלשהן (הדוגמה החשובה: יוסף קארו, בעל „שולחן ערוך“, ובו בזמן מגדולי המקובלים בימים ההם). ואשר להשפעה מן החוץ, נכון שהיא היתה קיימת שהרי לא קל להכניס המיסטיקה במסגרת לאומית מסויימת, אולם דבר זה אינו גורע ממקוריותה של המחשבה היהודית בתחום זה, וההשפעה היתה רחוקה מלהיות חדי-צדדית; לא פחות מכפי שהקבלה קיבלה מן הזרמים המיסטיים בנצרות או בעולם האישלם, היא נתנה להם, והשפעתה נודעה בעיקר בתחום המיסטיקה הנוצרית שקיבלה בפירוש כמה וכמה ערכי היסוד של הקבלה. אין איפוא יסודות של ממש בטענות האומרות לשלול או לצמצם משמעותה המקורית והמהפכנית של הקבלה; היא בוודאי היתה מן התופעות הגדולות והגורליות בתולדות האומה. העיקר הוא להגדירה כראוי, ולקבוע מקומה הנכון בשרשרת המהפיכות שנתחוללו בחיי ישראל. לא קלה היא המשימה שכן על אף שמה הכולל, הקבלה רחוקה מלהיות תופעה אחידה. יש להבדיל בין זרמים שונים בקירבה, אם מבחינה זמנית (החסידות בגרמניה של ימי הביניים, הקבלה הנבואית, האסכולה הצרפתית והספרדית) או מבחינה עניינית (בעיקר קבלה עיונית ומעשית), שהמפריד ביניהם עולה תכופות על המשותף<sup>6</sup>; ושוב יש להיזהר שלא לבלבל את הקבלה עם התנועות המשיחיות, אף אם יש כמה וכמה נקודות-מגע בין שני הזרמים, כהופעתם בעיקר בימי הביניים.

כדאי בראש וראשונה להקדיש הערות מספר להסבר דמותה החברתית של הקבלה, שאם לא כן לא נדע להעריך כהוגן משמעותה היהודית והכלל-אנושית כאחת. לכאורה היסודות החברתיים בקבלה ובמיסטיקה בכלל הם מפוקפקים למדי. תנועה האומרת להתקרב להכרת דמותה של האלהיות ודרכי השפעתה,

חזקה כאילו עליה שלא תהא מעוניינת בנעשה בחברה; נהפוך הוא בצורתה הקיצונית ביותר היא מנסה להשתחרר מכבלי חברה ולאפשר ליחיד לסלול דרכו לאלהיו. דבר זה נכון ביחס לקבלה לא פחות מבתנועות דומות בקרב אומות העולם. העובדה היא שהקבלה על אף השפעתה הרבה במשך זמן מה בקרב חוגים רחבים של האומה, נשארה תמיד, אם מדובר בפרשת המחשבה והיצירה, תנועה מוגבלת למעשה למספר מצומצם של אנשים, ואף אלה לא החשיבו הקשרים עם אנשים אחרים, ולא היו מעוניינים אפילו בהבלטת חלקם הם.

בניגוד לזרמים מהפכנים אחרים ששם אישיותו של המנהיג לרוב בולטת מאד, ודבר זה נכון גם ביחס למהפיכה היהודית עם יוצאים מעטים מן הכלל, אין לדבר על כך במקרה של הקבלה. על גדולי המקובלים אין לרוב בידינו ידיעות מהימנות פרט למה שנמסר פה ושם ע"י תלמידיהם, ויש אפילו ששמותיהם לא נודעו, ומה שנשאר מהם הם כתביהם בלבד, ואף אלה לרוב נשארו בצורת כתבי-יד, עד שמספר קוראיהם ממילא היה מוגבל מאד. אפילו ביחס לאישיותו של מחבר ה"זוהר" אין בטחון עד היום, ומה גם שהמחבר עצמו הכין ספר זה בשפה ארמית, לא רק בכדי להגדיל בכך משמעותו, אלא בכדי ליצור רושם כאילו הספר הוכן בימי קדם, סמוך לתקופת התורה שבעל פה.

ועוד גורם כדאי להזכיר במקום זה בעל משמעות משלו. רעיון הגאולה שהוא עיקר גדול בתורת הקבלה, כמו בשאר המהפיכות בימי הביניים (וגם בדורות הבאים), צפויה לו לכשעצמו סכנת-מה במערכת המחשבה המיסטית; שכן הגאולה במובנה היהודי היא מושג חברתי-לאומי מובהק כפיתרון הבעיה ששמה חוסר מולדת וחוסר חיים שלמים הבא בעקבותיו. ואכן יסוד זה בלט מאד בקבלה כפי שנראה להלן; אולם עם הקיצוניות המיסטית הגוברת עלולה נקודת הכובד לעבור מן הבעיה העיקרית של גאולת העם (או גאולת הכלל האנושי) לגורל היחיד בפרשת יחסיו עם אלהיו. כזה היה המצב במיסטיקה הנוצרית והמושלמית, וסימנים נאמנים למדי של התפתחות זו נודעו גם בקבלה, עד שלא קל להבדיל בין משמעותה האינדיבידואלית והלאומית, אף אם אין ספק ביחס ליסודותיה הלאומיים שמהם צמחה, והם נשארו גם בשנים הבאות.

כך עוברים אנו איפוא לבעיית היסוד של היחס הקיים בין מיסטיקה וחברה. בעיה זו על אף משמעותה הרבה לא זכתה עד כה להסבר מתקבל על הדעת, לא בספרות הסוציולוגית הכללית, ולא בזו האומרת לבדוק הנעשה במחשבה היהודית. תשובה קיצונית למדי במסגרת המחשבה החברתית הכללית ניתנה על ידי מכס ובר, מגדולי הסוציולוגים בדורות האחרונים, הקובע שאין מקום למושג של קדושה (כלומר המיסטיקה באחד מביטוייה העיקריים) בחיי חברה, אף אם דווקא הוא הקדיש בדרך לכאורה פרדוכסלית מקום רב בפעילותו המדעית לחקר הקשרים בין דת וחברה; ואילו חיובית ביסודה היא תשובתו של גרשם שלום (המשך בעמוד 214)

6) ראה בעיקר ספרו הגדול: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religions-soziologie*, Drei Bände [I-III]. Tuebingen, 1920-21

# על שירת גבריאל פרייל\*

מאת ראובן בן־יוסף

דווקא בגלל רצונו „להגן על רומנטיקה“, מן הראוי להציב את גבריאל פרייל במוצב קדמי בגבול מחוזות הרוח, המגוונים מפני כוחות המדע. אם כי פרייל לא הזכיר כוחות מדע בשירו, שהודפס לפני שנתים בבצרון (חוברת ד' (290)), אלא את שביקש לעשות „בזמן הוזה, במקום הוזה“ — ואולם דומה שטיבו של הומן, עידן האטום, וכן טיבו של המקום שפרייל יושב בו, דיים, להסביר את טיב הקרב הנטוש אף ברמזי שירתו. בשיר אחר, „בסימן השעה הקצרה“ (מפת ערב; תל־אביב; תשכ״א; ע' 71), מתוארת אותה התנגשות לא מתוך הגנה פעילה, אלא בצער: „ומאד אקנא בקיטס שבשעתו הקצרה / ראה שעתו של אדם ארוכה“ — מה שאין לראות בעידן האטום. קיטס, המשורר הרומנטי המובהק, לא ידע כי בדורנו „לא יתהלך עוד אדם ולכתפיו — כנפיים“; ואולם קיטס, בסופו של דבר, משורר נוכרי הוא לגבינו, ומשפרייל מנסה לצרף אל חבורת הרומנטיקנים גם עברי אחד, ונאחז במיכ״ל — אשר „נטע פסוקיו כגנים לשלוה מתוך סער־כיסופים“ — הרי נאחז בטעות. אומנם שאף מיכ״ל — לביטוי רומנטי בראשית כתיבתו, ואולם האפשר ששיר כמו „על החול־רע בעיר ברלין“ ייכתב בידי קיטס או שלי או בירון או בכלל — היש כדוגמתו בשירה האנגלית?

רבים מתעצבים כעת לנוכח השעה הקצרה ואיני שש לספח את גבריאל פרייל אל מנינם, אף כי מצויים ביניהם משוררים גדולים המנבאים להכנעת התרבות בפני פלישת המדע. אצפה מפרייל למשהו סגולי; הרי כמשורר עברי ודאי יוכל להצביע על בחינה חיובית בתוך התוהו; הרי שלמה המלך, בשובו שבע ומאוכזב כאחד מחדרי פילגשיו, כתב שהכל הבל, ועם זאת „את כל מעשה האלהים יביא במשפט“. „הכל הבל“ — אפשר ששלמה קרא מבטא כזה במגילת שירים האהובה על אחת העלמות המצריות, ואילו את משפט האלהים לא היה מוצא בממורי לעז. והנה בשעה שמשלימים משוררי אירופה ואמריקה עם טילים ועם טלוויזיה ועם הקץ הקרוב, יוצא משוררנו פרייל להגן על רומנטיקה תמוהה! אבל גם אם לא הצליח להחיות את הרומנטיקה, מקיים פרייל בשירתו מידה אנושית, שהיא אולי סימנה המובהק של השירה היהודית, ואפשר שתמציתה נתגלתה בפי ר' עקיבא: „הכל צפוי והרשות נתונה“. ולניסוח שלילי, כלומר של סימנה של שירה בלתי יהודית, אפשר להביא דברים מאת יחזקאל קויפמן (תולדות האמונה הישראלית; ירושלים־תל־אביב; תש״ך; כרך ראשון; ע' 298): „... אין האלילות יודעת רצון אלהי עליון ומחלט, שולט בכל וסבת הכל. היא יודעת אל עליון על שאר האלים. היא יודעת אל יוצר ומכלכל את סדר העולם. אבל מעל לאל עומדת מערכת ההויה הקדמונה. מחוץ לאל יש כחות־נצח בלתי תלויים בו“.

הדברים מזכירים לי את הויתו הקדמונה, כשחזיתי יום אחד, ואני אך נער, במסלולי היקום כולו, המוקרנים על כיפת מוזיאון הכוכבים ע״ש היידן, אשר בעיר שפרייל יושב בה כיום. המרצה ביקש לבדח את הקהל המשתאה וסיפר על תוכן, שהסביר לידידו, כי קץ העולם קרוב. „בעוד מאה ביליון שנה יבוא קיצנו

\* להופעת אוסף שיריו „מתוך זמן ונוף“.

באש, בלי ספק, פסק המדען, וידידו פלט קריאת כאב. "כמה שנים אמרת?" שאל, ורק משחזר המדען ואמר מאה בליון, נרגע ההדיוט. "חשבתי שאמרת מאה מיליון", אמר באנחה רוחה. צחקו אנשי הקהל והוסיפו לחזות בכוכבים המלאכותיים, הזורחים וכבים חליפות בכיפת האבן, ואולם בצאתי מן המוזיאון הירהרתי בקץ העולם שיבוא על פי חישוב מדעי, בבחינת "כוח-נצח בלתי תלוי", לא ברצון האל ולא בתקות האדם.

אכן לא הפצצה האטומית היא, שפרייל יצא להגן מפניה בשם הרומנטיקה, כי אם התפישה הגורסת, כי מצוי כוח סתמי העלול להחריב את העולם. ולאור דווקא הפצצה האטומית; אפשר שהתחזית המאיימת ביותר, שהועלתה בהשראת ה"אלילות" שבתקופת המדע ובאה לתאר את תהליך כליונו, אינה אלא חוק מדעי מופשט וחסר רוחני לכאורה, הידוע כחוק השני של התרמודינמיקה: "טרנספורמציה, אשר תוצאתה הסופית היחידה היא להפוך לעבודה את החום, הנשאב ממקור הנתון כולו באותה טמפרטורה, אינה בגדר האפשר" תרמודינמיקה מאת אנריקו פרמי; תל-אביב; 1963; ע' 40). החוק הזה, שניסחו יעורר קנאה בכל משורר המתאוה להיות בלתי מובן, הצמיח מסקנות אצל אותם מדענים היודעים להפוך משוואות יבשות למערכת הגות כוללנית: "נטייתו הסטטיסטית של הטבע לאי-סדר, מגמתה של האנטרופיה לגדול בתוך מערכות מבודדות — מובעת על ידי החוק השני של התרמודינמיקה" (אנשים ומוחות-מכונה מאת נורברט וינר; תל-אביב; 1964; ע' 27). המונח "אנטרופיה" מציינת את שיעור החום, שאינו עשוי להיפך לעבודה בתהליך של הפקת עבודה בתוך מערכת סגורה, כלומר שיעור החום ההולך לאיבוד; ואילו וינר הביא את המונח הזה אל תחום רחב יותר: "בתחום הפיקוח הקומוניקציה אנו לוחמים בנטייתו של הטבע להשחית את המאורגן ולהרוס כל מה שהוא בעל-משמעות; הלא היא הנטייה... לגידולה של האנטרופיה" (שם; ע' 16). שהרי "ככל שגדלה האנטרופיה, כן נוטה היקום, בדרך הטבע — וכן נוטות כל המערכות הכלולות ביקום — להישחת ולקפח את יחודם, לנוע ממצב... של אירגון והבדלה, שבו קיימים יחידים וצורות, אל מצב של תוהו ובוהו ודמיון כדי זהות" (שם; ע' 12). והנה פרייל, שיצא להגן על רומנטיקה, אפשר שהוגדרה שאיפתו על ידי המדען המחשב: "היופי, בדומה לסדר, צף ועולה במקומות רבים בעולמנו זה, אבל רק כמאבק מקומי וארעי נגד אשד-האיתנים של האנטרופיה הגוברת" (שם; ע' 136). אבל נשמעים כאן הדי ההשקפה האלילית — "מחוץ לאל יש כחות נצח בלתי תלויים בו" — האומנם נגזר על העולם להישחת בדרך האנטרופיה, בתהליך טבעי שאין רצון האל או תקוות האדם מסוגלים להשתלט עליו?

דומה ששאלה זו, היא המניעה את שירי פרייל בעיקרם ובמיטבם; כלומר עד כמה שעשוי אדם לחבר שירים גם כדי לומר משהו, ביקש פרייל לומר דברים בענין זה. ואומנם מבחינה מסוימת אפשר לתפוס את שירתו ממש בהתגלמות האנטרופיה, כלומר כביטוי פיוטי של אותן משוואות הקובעות את שיעור החום ההולך לאיבוד בדרך הטבע בעולם הזה, אכן גם בשירת פרייל מתוארת הפחתת החום, או מוטב לומר הקור המשתרר:

כָּלֵנוּ נְמוֹת בְּאִיזָה פֶּבְרוּאָר פֶּרְטִי, אֹהֶה שְׁכֶת בְּנוּ, —  
וְיִהְיֶה יוֹם זֶה בְּאֶבֶיב אוֹ בְּטַבּוּרוֹ שֶׁל קִיץ.  
קֹר עֲצוֹם שְׁמַעְבָּר לְכָל חֲרָף יַעֲמֵד בְּנוּ,  
נְשִׁימָהֵנוּ תְּהַפֵּף קֶרַח וְגִיפְנוּ יַדַע סְחָרוֹר אֲחֵרוֹן.

לעתים דומה שנצבט המשורר בקור עד כדי הכנעה, שהיא כמעט התאבדות: "רכשתי נחמת הפכחון מאורות שלג בלבד. /.../ הם המהווים חלומי" (נר מול כוכבים; ירושלים; 1954; ע' כט). אולם בשיר "הוא היה זקן", שבאותו ספר, נר מול כוכבים — ושם הספר עצמו מביע תקווה כל-שהיא — הוא מתאר ביופי עדין את שאיפת החיים כנגד הקור הגובר. דומה שפרייל יודע היטב, ששירתו מונעת באמונה בערך הרצון האנושי: "ועד אטבע תוך שלגי נמלים עתיקים / אהיה קיץ קצר, בזהבו שר" (מפת ערב; ע' 17). ואולם קיץ זה אפשר שעונה חולפת הוא באדם, אשר גופו ונפשו משמשים שדה קרב לכוחות הכליון והרצון: "אני יושב על גדות זמן זורם מרתפל. / השיר נלאה מדבשו המתאפלל / ומפתחות החווה נשמטים / מידי שכוחת קיץ עד" (האש והדממה: גבעתיים — רמת-גן; 1963; ע' 105). "השיר נלאה", אומר פרייל, ואכן רבה הלאות בשירתו; עקבותיה ניכרים עד שאפשר להזכר בקביעתו של וינר, כי "כגודל ההסתברות של תמסיר, כן מיעוט האינפורמציה שהוא נותן. שיגרות לשון נדושות... הן פחות-מאלפות משירים גדולים" (אנשים ומוחות-מכונה; ע' 20). השאלה היא אם עלינו לראות "שיגרות-לשון" או "שירים גדולים" באותן חזרות מרובות על מצבי הליאות, אשר בשירת פרייל; התואר "רודם", למשל, מי אינו רודם בשיריו? הזכוכית רודמת, עצים רודמים, רודמים חלונות, ספל קפה רודם, תל רודם — זה האיש המת — הנוף רודם, רודמות שלוות, אורות רודמים; ואילו תרדמה רבה זו דומה שהיא עצמה מהתגלמויות האנטרופיה, שכן מה יעשה אדם במקום של קור עז, עד כדי הקפאה? הלא יירדם בתרדמה הסופית. ועל כן אפשר ששירים משל פרייל ייראו כעין נבואות-קץ, דווקא מן הסוג הבלתי רומנטי בתכלית:

הוא צָף וְעוֹלָה מִיָּם הַשָּׁנָה הַנְּלָאָה.  
מְשִׁבְרֵי חֵלֹם עוֹד מְתַנַּפְצִים  
עַל חוֹפִי, אֶט-אֶט נְעוֹרִים.  
פְּנִים מְעֵלִים, חֶרֶשׁ מְאוֹתָתִים  
מִבְּעַד לְנְדֵי אֲדִים זוֹחֵלִים.  
וּסְפִיָּה שְׁחֹדְלָה מֵהֶסֶס מְעַנֶּת בְּחֵל,  
מְחַכָּה לוֹ לְנוֹסֵעַ הָאֶחָד, יְדֻרָף עַל סִפְתָּה.  
אֶךְ הַנוֹסֵעַ פִּתְעָנְסוּג. שׁוֹב הוּא אוֹמֵר לְשַׁחֹת  
אֶל יְמוֹ הָעֵצָל, הַיַּיִן.  
עֵינָיו נְעַצְמוֹת. שׁוֹב הוּא צוֹלֵל כְּעוֹפֶרֶת  
תוֹךְ תְּהוֹם הַנְּשִׁיָּה הַחוֹרֶת.

נבואות-קץ — משורר זה ששמו גבריאל עשוי להעלות בדעתנו את המלאך שהוא, שבא אצל דניאל היושב בגלות בממלכה אדירה, לא פחות מארץ הגלות שפרייל יושב בה כיום, המלאך גבריאל שנקרא ל"הבן להלו את המראה". ואומנם היה זה מראה קץ, חזון אחרית הועם, והממלכה האדירה נפלה, כדברי גבריאל. "האיל אשר ראית בעל הקרניים מלכי מדי ופרס. הצפיר השעיר מלך יוון" — שמות עתיקים לממלכות הללו, וקשה לזכור כי בשעתן היו בעלות השפעה כארצות-הברית כיום.

האם שירת פרייל רומזת לקץ העולם או לחליפת ממלכות בלבד? אבל קרוב לוודאי שאינה מתימרת להביע יותר מהווית המשורר עצמו, ובנקל אפשר לראות את חיובו של פרייל, בבוא איזה מבקר מלומד לקבוע בו תכונות של נביא או של מלאך. מלאך דאי שלא! — אך משפרייל מתאר את "השיר ברכבו אש / המורד בכל דרך מושלגת" (האש והדממה; ע' 88), רוצים אנו להאמין בתוקף דבריו: בעמידת האדם ומפעליו, כגון השירה, מול הכליון הגובר; וביכולת הרצון האנושי, הנשען על התקווה לרצון עליון בלתי עיוור, להתגבר על הקור ולהוסיף להאיר כנר מול כוכבים וכאש בדממה.

(מאמר שני יבוא)



פרקים בהיסטוריוזופיה של המהפכה היהודית / המשך מעמוד 210

כעבור זמן מה<sup>7</sup>. היסודות חברתיים במיסטיקה לדעתו צומחים מעצם העובדה שהיא עצמה היא תוצאת מציאות חברתית מסוימת, ושהיא משתמשת במכשירים חברתיים (בעיקר השפה, או לפחות מחשבה, שבתחום זה איש המיסטיקה מנסה להשתחרר מכבלי שפה); לכן סבור שהדרך המובילה לקראת אלהים איננה בהכרח דרך של התבודדות ושל ניתוק הקשרים עם החברה, אלא להיפך היא תוכל היות גם דרך של התחברות המגבירה מידת "הדבקות" באדם<sup>8</sup>.

(7) ראה מחקרו: Gerschom Scholem, *Mysticism et Société*, "Diogenes," Paris, Avril-Juin 1967, pp. 3-28. (זהו תרגום מן המקור בשפה אנגלית).

(8) שלום רואה אחת ההוכחות לדמותה החברתית של המיסטיקה, ודוקא במסגרת חברה מסוימת, בכך שאנשי המיסטיקה רגילים להשתמש בסמלים שאובים מן החברה שבקרבה הם יושבים, ולא בסמלים מן החוץ. כך משתמשים הבודיסטים בבודה כסמל עיקרי, הנוצרים משתמשים בישו הנוצרי, והיהודים לרוב באלהיו הנביא, הקרוב ביותר ללבם, שהרי הוא נשאר בזכרון הדורות כאיש ההתבודדות והמיסטיקה. אולם דוקא הנחה זו אינה משכנעת כל צרכה, שכן ההשתמשות בסמלי הסביבה היא תופעה טבעית למדי, בעוד אשר סמלים מסביבה אחרת לרוב אינם מגיעים לידיעת האנשים ולפיכך אינם משתמשים בהם. הרבה יותר משכנעת, ביחוד במסגרת המיסטיקה היהודית, היא ההשתמשות בירושתה התרבותית של החברה, ועל כך עוד יחזר להלן.



# בבואה להרגעה

(סיפור)

מאת נח פמיר

שנים אחרי שנפרדו זה מזו חזה בחלומות את גרושתו שהפסיקה קיומה. אין הוא יודע אם חלומו, שכלל שיחה ארוכה עמה ועם עצמו, נמשך כל שעת שנתו או שנדחסה שיחתו לתוך רגעים אחדים, ומועקה רבת שנים נתהרהרה תוך יהרת-זמן מואצת ורצי מחשבה תמונתית חלומית מהירה וערה ללא מלים איטיות, כאילו צוירו כולם על עמוד אחד גדול ואתה דולה מכאן ומכאן בבת אחת, או כאילו עמדת מול הר משתפע שכל ישובו נתפס בעיפוף-עין אחד על כל בתיו, חצרותיו שבילין ואוכלוסין שלו. עם זה חדרו-פרצו לתוך החלום גם שיקולים מציאותיים מפוכחים.

מעודנים מאוד היו פניה. קלה ואוורירית היתה עתה כמו שהיתה בעודה

בחיים.

היא עמדה במרחק-מה והוא לא שאף להתקרב אליה. עם אשליית קיומה לעיניו חי בו גם כאב היעדרה וחשש הפגישה עם בת העולם האחר. קולה, שהיה לפנים צלול מאוד, היה הפעם מועם, אך הוא תפס את המלים המועמות כאילו ברורות הן, והגיים בודדים כרמזים לפרשיות גדולות. החלום הצייר-הבדאי היה מוזמן תכופות את ושניהם, והחולם יש שידע בשנתו כי איננה עוד בעולם הזה ויש שלא ידע. עתה האמין בהופעתה הרוחית ואמר: קדרו חי מאז ברכת ככה מעולמנו. מעולמי.

אמרה:

— בעוד בחיים היית מלא את הווייתי ועתה מלא את חסרוני. לכן באתי אליך לראות אותך ולהיראות לפניך כמו שהייתי בחיים ואפילו באותם לבושים שחיבת... אם רצויה לך הופעתי ואם לאו — הנך נאלץ להיאחו במלכות הקורים שטוהה שר החלומות.

— כן, כן — אמר: — תכלת זו לבשת גם ביום פרידתנו. כה הלם אותך.

כה אהבתיך בה.

לא סיפרה לו כי לפי עצת אחותה הבכירה לבשה או חגיגית. אחותה אמרה לה: „אל תבכי, חביבה, אם הוא פורש ממך אינו ראוי כי תבכי על פרישתו, אדרבה — לבשי מיטב שמלותיך, קשטי עצמך והופיעי בכל הדרך, למען יתפקע בראתו אותך; והשתחררותך מידי היא אושרך ומולך הטוב!“ — עשתה כעצתה. לא מאותו הטעם.

הוא המשיך לדמדם וללעוס שברי מלים:

— לבי נחצה ונגררתי אחר יצרי... מאז הפירוד הביאוך אלי חלומות רבים בלילות כבאותו יום הגירושין, והמון פעמים חזרו והעמידו אותי איתך לפני בית-הדין שאישר בקושי את פירודנו. גם בחלומותי המאוחרים, כעבור שנים, ניסו הרבנים להשלים בינינו. זוכרת את — אחד מהם שאמר „כל המגרש אשתו ראשונה

אפילו מובח מוריד עליו דמעות" והסתכל משתומם כמאוהב בשנינו... שלובי-זרוע נכנסנו, החזקתי חפץ שלך בידי, דיברנו מתוך כבוד הדדי... חיך הרב ואמר "באתם להתגרש ונוהגים כמבקשים להינשא"... כידידים הופענו גם בחוץ, בדרך אל בית-הדין, איש לא שיער החלטתנו. את רצית ללכת אל הוריי להיפרד בחיבה מעליהם. התנגדתי, מפני שכבת היית להם וחששתי פן יזועזעו, פן תיטרף עליהם דעתם... שאלני הרב לסיבת הגירושין — אמרתי: הוסכם בינינו! פנה אליך באותה שאלה, ענית: "כל עוד לא התגרשנו הוא בעלי ועל בעלי אני רוצה לדבר רעות; אינני רוצה להיות מסול על הדרך שבחר בה"... חמדתיך אז ביותר וכמעט שהתאהבתי בך מחדש, אך נתקשחתי — לא יכולתי להיות נלעג. שאל אז הרב את ידידנו בן-עיתו, ענה: רחשטות נכנסה בו...

— נפגשנו בו...

— כן, נפגשנו בבן-עיתו בלכתנו לבית-הדין, סיפרתי לו על החלטתנו וביקשתי: בוא איתנו ותעיד על זיהותנו שאני אני ואת את. ענה: היא—היא ואתה לא אתה! אמרתי לו: אם לא תבוא להעיד אוכרח לפנות לאחר, זר, ונתבזה שנינו. אמר: אתה ממילא מתבזה, אך חבל עליה.

הוא זו קצת אחורנית. רמזה לו: אל תפחד מפניי, שהרי לא באתי כדי להבהיל אלא להרגיע; ידעתי את סבלך והוא מעיק עליי.

אמר: רואה אני שוב את 12 שורות הגט... באים הוריי בהולים אחרי הכל, מביטים אליי בזעם, נושקים לך, בן-עיתו לוחץ ידיך, שתיהן, בברכה אילמת; את פורשת ומפנה לצדי עיניים דאגות-לי... אני נושא אשה אחרת המשנה כל אשר בבית לבל ישאר זכר לקודמתה, את נישאת לאחר, לי נולדו בנים טובים ולך נולדה בת מחוננת. יחידה.

— בה התגשמו כל משימות חיי. תכליתם. הייתי אומרת כי במותי לא אמות כליל, כי אחיה בה, בבתי הניבו נבטיי.

— וכשהגיעה אליך הידיעה כי בהצילה טובעת טבעה בעצמה זרקת עצמך לימים לאותם הגלים עצמם...

—מה הימתתי

פתאים נעלמה, העמיק צערו ופנה ללכת, אך קולה—ענוג מלפנים—קראה בשמו והוא חזר.

— בדיכאון אתה שרוי, — חידשה שיחתה.

— בגלל מותך.

— הן בעצמי בחרתי בו.

— אני רואה עצמי אשם בכך כאילו היתה ידי בזה.

— כמטורף אתה מדבר, וכי אסור להתגרש? אתה נשאת אחרת, אני נישאתי לאחר, נפרדו הגורלות, קרה לי מה שקרה ואני בלבדי אחראית למעשיי ואתה לא אשמת.

— אילו חיינו הודדים היו לא היית פורשת מן העולם גם במקרה איום; לא הייתי נותן לך להגיע לכך; הייתי טוען: חיים משותפים — הסתלקות משותפת.

היית נרתעת. הייתי טוען: החיים הם חזית, חזית לפרט ולכלל, ועזיבתם-מרצון היא עריקה... הייתי טוען — אלוהים יודע מה — ומבטל תוכניתך.

— יכולתי להסתיר מפניך את רצוני.

— לא. הן הכרתי כל נידבדוד עפעף שלך, כל זיזת שפתיים מחרישות, כל מבט, כל חורורית בפניך, ותופס לאן רווחך נוטה, בכל חיוך והיעדר חיוך, ומבחין ברצונותיך... אני מאשים את עצמי.

כה בטוח היה כי היא שומעת גם את הרהוריו והוא את הרהוריה... הוא פיענח את דיבוריה העמומים ותפס את המרומז. כאילו מלבו נבעו המלים שלו ושלה כאחד.

— והלוא זהו שהביאני עתה אליך: באתי להוציא מחשבה זאת מלכך. לשם כך הורשיתי להופיע כאן, אם כי בעמידה ממרחק. נישואין וגירושין מותרים. הסתבכת בי, הסתבכת באחרת — רשאי היית, ואשר למותי-מרצוני גם בעלי עשה כל שבכוחו להניא אותי ולא הועיל.

— ולמה הופעת רק עתה?

— ריגש אותי יחסך אליי לאחר הגירושין. במאחר נודע לי הדבר.

כאן.

— מה הדבר?

— לך אין בזה משום חידוש כמובן... אותו זר-פרחים שקיבלתי מדי שנה ביום הולדתי הנהוג בביתי בפאר רב והוא נשלח בעילום שם השולח — — — כן, כן.

— ואותו זר נאה היה מכולם, ריחני יותר מכל יתר הפרחים ובר-קיום יותר. ניחשנו, מיהו אותו נעלם. לך לא יכולתי לייחס זאת, שהרי התגוררת שנים רבות בחו"ל ואילו הפרחים היו מגיעים במועדס טריים ורעננים כאילו זה-עתה נקטפו בידיים רכות, זהירות.

— רציתי כי יוקירך ביתך כמו שאני הוקרתך.

— ובכן השתחרר עתה ממחשבתך המעיקה ושכח את המעשה שעשיתי. חייך

קשים ממותי.

— זכירה ושכיחה אינם תלויים ברצונו של אדם. מה שאתה מסיח מדעתך,

מה שאתה קובר — נובט, מה שאתה מרדים בהיותך ער נייעור כשאתה נרדם.

צעדים אחדים צעד לקראתה ונרתע כחושש שמא תזמין אותו לליווי — בעוד

שעליו הוטלו עוד משימות רבות בחייו.

כשומעת הרהוריו קראה:

— הגיע רגע אחרון לשהייתי כאן. שימחת את בני ביתי — לך עתה ושמח

את בני ביתך, חיה למענך ולמענם ואל תסתלק לפני זמנך. עוד עבודה רבה לפניך.

אמרה ופרשה מבלי להסב פניה ממנו. אחורנית ריחפה כמו בשעת קבלת

הגט, כנשי עדות המזרח בעוזבן את הכותל המערבי, ארון-קודש או פני צדיק. עיניה

הבריקו ונדהו חליפות. הוא פקח עיניו לרווחה ונישק מרחוק את בבואתה הנגוזה

וכשהקיץ הדליק נר לזיכרה ושמח על הפגישה הסלחנית.



# הכמותי והאיכותי בתרבות

## היהודית בארה"ב

מאת איתן ישראלי

הגלות משחיתה את היהודי, ממוטטת את תרבותו ומחשיכה את אופקיו הרוחניים... כמה עלובה יהדות זו שאינה מאופיינת ע"י לאומיות — — —  
עלינו ליצור תרבות לאומית בגלות, להעמיד חומות וגבולות בינינו לגויים, כדי לשמור על קיומנו. אולם אל גשלה את עצמנו: חיים לאומיים בגלות הם בלתי אפשריים בלא אדמה (ובלא הלשון העברית).

א.

ישראל מהו? שאל שמעון הלקין שנתיים לפני קום מדינת ישראל. עם? גזע? אומה? היהדות מהי? — דת? שיטת חיים פילוסופית-מוסרית? תרבות דתית? דת שכולה תרבות לאומית? עם שלא השיב תשובה מקיפה על השאלה, חש הלקין — למרות ביקורתו הקשה ולמרות הכרתו שרק מעטים מעורבים בכך — ש"משהו זו ביהדות אמריקה ילידת הארץ, משהו חותר בה אל "הזדהות" יהודית רחבה ועמוקה, יותר משאפשר היה לפלל לפני שנות דור אחד או שניים".<sup>1</sup>

בנתחו את יהדות אמריקה, מצא בה הלקין התבוללות, ומנהיגות מקצועית התופסת את הציונות לא כפיתרון ממשי המחייב אותה, ויותר מכך: "מוטעם וחוזר ומוטעם רעיון עצמאותה של היהדות האמריקנית, אי-תלותה בארץ ישראל... עת יהדות זו האמריקנית תיכון על אושיותיה שלה, תתפרנס כולה מכוחותיה שלה, ותיצור ערכים משלה בדת ובמחשבה היהודית, בספרות ובאמנות".<sup>2</sup>

כשנתיים לאחר ניתוחו של הלקין, כתב מיכאל ארפא מאמר נוקב של חשבון נפש התרבות היהודית בארה"ב. תנאי הקיום הגלוי היום, כתב ארפא, דורשים מהיהודי ראשית כל התבוללות לאומית. זאת אומרת, שבתנאים הנוכחיים שוב אין היהדות הגלותית משמשת את עצמה ואין היא מפרנסת את קיומה-היא, אלא משתעבדת היא לרצונם ולצרכם של העמים הגויים ומכשירה היא את היהודי להתבוללות סופית, אם לא יהיו עיכובים מבחוצ'י. ההסבר להתבוללות היהודית התרבותית באמריקה נעוץ, לדעת ארפא, בחוסר היכולת של האדם לחיות את חייו

(1) שמעון הלקין, יהודים ויהדות באמריקה, ירושלים: הוצ' שוקן, ספרייה קטנה מס' 7, תש"ז (1946), עמ' 7.  
(2) הלקין, לעיל, עמ' 57.  
(3) הלקין, לעיל, עמ' 66.  
(4) מיכאל ארפא, "לחקר תפקיד התרבות הישראלית בגלות (ראשי פרקים)", עליז, חוברת ב', כסלו ה'תשי"ח, עמ' ה'.

הכלכליים-חברתיים במסגרת חייו ההיסטוריים של עם אחד, ואת חייו הרוחניים במסגרת עם אחר. החברה האמריקנית, המספקת את צרכיו החינוכיים-גשמיים של היהודי, תקבע גם את פרצופו הרוחני והתרבותי (עמ' י"ט). אלא מה? לפחות שני גורמים פועלים כאן להמעטת ההתבוללות הלאומית והתרבותית. הגורם האחד הוא חוסר יכולתו של היהודי להתבולל עד תום. והגורם השני הוא הקמת מדינת ישראל. «בתי-ספר, בתי-כנסיות וכדומה אין בכוחם לעצור את תהליך הטמיעה אפילו כמלוא הנימה. אדרבא, היהודים נטמעים בתרבות המקומית עד כמה שניתן להם, ורק אחרי שהטמיעה איננה מפיקה אותם מייחודם היהודי, נזקקים הם לאיזה מין יהדות, ואז ניתנת הזדמנות-מה לכלי-הגולה לפעול את שלהם»<sup>5</sup>. מדוע אין הטמיעה יכולה להפיק את היהדות מכל וכל, על כך קשה להשיב. קל יותר להצביע על הקמת מדינת ישראל כגורם מכריע מבחינת אפשרות הקיום היהודי הלאומי. «אילו היתה הציונות מתעכבת בכואה כחמישים שנה, היתה מאחרת את המועד ההיסטורי. אותה יהדות מתרבת שבאמריקה לא היתה מסוגלת להקים דור ראשון של חלוצים. . . עכשיו שהישוב היהודי [בארץ-ישראל] הוא יש המוחש בעולם, הרי מהווה הוא דוגמה חותכת וממשית לחיים יהודים תקינים. . . רק מבחינה זו מהווה הישוב העברי מרכז רוחני לתפוצות הגולה»<sup>6</sup>.

הפתרון שמציע ארפא הוא ניסיון לבנות מקדש-מעט רוחני באמריקה, ותנאי לכך שתהא התבוללות כלכלית-חברתית בגיטו-מעט. הכרחי שהתרבות היהודית תהיה כלי-גאולה, היינו שתכוון עצמה לציון ושלפחות לא תטשטש את יצירתו של הישוב היהודי במדינת ישראל. שני גורמים כרוכים זה בזה: תחייה תרבותית וגאולה לאומית. תחייה תרבותית שאיננה מחייבת גאולה לאומית היא, לדעת ארפא, מין עבודה זרה. והרי זה שורש הדעיכה התרבותית העברית והיהודית באמריקה. בעניין זה תקיף הלקין בדעתו, שיהודי אמריקה אמריקנים גמורים הם. לא על-פי אורחותם בלבד, כי אם — ובעיקר — גם בתרבותם, כלומר בקשרי עבר, הווה ועתיד עם האומה האמריקנית ובצורות הביטוי הרוחניות והאמנותיות לקשרים אלה, בלשון הדיבור, בספרות, באמנות, במוסיקה, בעניינים מדיניים וחברתיים, ו«באורח החיים» האמריקני כולו<sup>7</sup>. על כך מוסיף ד"ר שמואל מ. בלומנפלד, שאין גם סיכוי גדול לבניית תרבות יהודית, שכן אין אמריקה מוכנה כל עיקר לתת יד לפיתרון של תרבויות מיעוטים על אדמתה. ערכן של תרבויות-מיעוט אלה נראה, לדעת בלומנפלד, אלא במה שאפשר להפיק מהן להעשרתה והפרחתה של תרבות אמריקה. הנכון, איפוא, לדבר על מושג תרבות פלוראליסטית, במובן של «אחדות שברייבוי», יותר מאשר על פלוראליזם תרבותי, או «ריבוי שבאחדות»<sup>8</sup>.

(5) ארפא, לעיל, עמ' ט"ו.

(6) ארפא, לעיל, עמ' ד.

(7) הלקין, לעיל, עמ' 71.

(8) שמואל מ. בלומנפלד, «לאידאולוגיה הציונית באמריקה», חברה וחינוך ביהדות

אמריקה, ירושלים: הוצ' ניומן, תשכ"ה, עמ' 46.

## ב.

תפיסה אופטימית יותר לגבי התרבות היהודית באמריקה, המבוססת על כוח יצירתם של המעטים יחיד-הסגולה, מבטא שלום בארון, ואין הוא היחיד. במאמריו העוסקים בסיכויי התרבות היהודית<sup>9</sup>, מאמין בארון כי כשם שבאירופה היו מעטים נבחרים נושאי התרבות ויוצריה, כך גם באמריקה יתגבש מיעוט כזה. אמנם, אין לנבא אימתי ייווצר מרכז יהודי אותנטי על אדמת אמריקה, אולם בארון רואה את אפשרותו. בארון מדבר על הפלוראליזם בתוך יהדות אמריקה, לא על רקע האידיאולוגיות הדתיות בלבד, אלא בעיקר על רקע התרבות האמריקנית השלטת. הפלוראליזם הזה ממשיך לבטא תנועות רוחניות ותרבותיות בתוך היהדות, האיכות, אומר בארון, ולא הכמות, היא הקובעת. מעולם היה זה היחיד שנדחף ליצור יצירה דתית-תרבותית. וסמוך לבו של בארון ובטוח, כי כשם שהתגברה היהדות האמריקנית על אתגרים חמורים לקיומה הכלכלי והחברתי, כך גם תוכל לפרנס ממקורותיה יצירה תרבותית. בהיות האתגר, תהיה גם היצירה.

ואכן, מה שהתרחש בעשר השנים האחרונות ביהדות ארה"ב מפגין, לדעתנו, גילויים מובהקים של יצירה תרבותית יהודית. עלינו לברר מהם הגילויים הללו, מה המשותף להם, היכן הם מתגלים, ומה השפעתם על רחבי היהדות האמריקנית. המשותף לכל גילויי היצירה התרבותית היהודית היא שיבה אל היהדות, בדרכים שונות ומגוונות ע"י קבוצות נוער ומבוגרים, במסגרות ארגוניות השונות אחת מרעותה עד כדי קיצוניות.

יסוד ראשון משותף הוא השיבה אל היהדות. היסוד השני הוא שהיצירה התרבותית היהודית נעשית על-ידי קבוצות גיל שונות, כולל צעירים ומבוגרים. והיסוד השלישי שהיצירה התרבותית מפכה במסגרות ארגוניות שונות, החל במסגרות הנשענות על המימסד היהודי וכלה במסגרות המתפרצות מות המימסד ומנסות ליצור פינה משלהן.

השיבה אל היהדות יש בה שכבות אחדות. אחת — החייאת המורשת הדתית-המסורתית: "בתי-היהדות" של התנועה החדשנית בקצה האחד של הרצף, ו"החבורות" בקצה האחר של הרצף. השיכבה האחרת — חיפוש הזהות היהודית בעולם מתנכר: "האוניברסיטאות היהודיות החופשיות" מצד אחד, ו"כלות-התורה" בבתי-הכנסת מן הצד האחר. שיכבה שלישית — חיפוש המשמעות של היהדות לאינדיבידואל, בחינת דין-וחשבון עצמי נוקב: "מחנה-היהדות" בברנדיס מצד אחד, ו"קבוצות-עירנות וחיפוש עצמי" מצד שני. ושיכבה רביעית — התוודעות אל התרבות היהודית בת אלפי השנים והיחפשות מודעת להשפעותיה: המגמות ללימודי היהדות באוניברסיטאות הכלליות, תוכניות-יהדות בבתי-הספר התיכוניים, ואפילו "קורסי-מחץ" Crash Programs בקולגים העבריים ובסמינרים היהודים.

9) Salo W. Baron, "Cultural Pluralism of American Jewry," (pp. 495-505); "Are the Jews Still the People of the Book?" (pp. 506-517); "American Jewish Scholarship and World Jewry," (pp. 532-541); "Can American Jewry Be Culturally Creative?" (pp. 542-551), in: *Steeled by Adversity, Essays and Addresses in American Jewish Life*, Philadelphia: The Jewish Publications Society of America, 1971.

הדוגמאות שהבאנו לעיל מוכיחות את הגיון הקיצוני של המסגרת והגיל. הרי לפנינו מסגרות של המונים ומסגרות של קבוצות קטנות; מיפגשים ספונטאניים-מקריים; מוסדות הממנים את היצירה התרבותית באופן נדיב ומודע, ומוסדות הממנים בחשאי ובצייקנות; אנשים צעירים בגיל תיכון או הקולג', ואנשים שהגיל אינו גורם-קובע לגבי חיפושיהם ולגבי איכות-יצירתם; מחנות-יהדות לעומת הצצה חולפת. אנו טוענים שהשיבה אל היהדות היא היא גילוי התרבות היהודית המקורית באמריקה, וברור כבר עתה שאיננו מצמצמים את "התרבות" למחקר בלבד, או ליצירה ספרותית, או האמנות הפלאסטית, או המחול והדראמה בלבד. כל אלה הם גילויי תרבותי מובהק, אולם אין הם ממצים את הנעשה ביהדות ארה"ב בעשור האחרון. מה שנוצר בארה"ב הוא אופייני לדור, ששיכלל את הדיבור עד למדרגת יצירה אישית וקיבוצית תרבותית. מי שמבקר באוניברסיטאות היהודיות החופשיות, ב"כלות-התורה", בחוגי-העירנות והמודעות היהודית, ובבתי-היהדות, ימצא מלל אדיר, אישי מאד, משמעותי לדוברים, בחינת יצירה עצמית שאינה מסתיימת בכתיבה או בפלאסטיות או בדראמה, אלא מרחפת ומשוטטת אי-שם, ותפקידה הוא כתפקיד התרבות בכללה: ביטוי עצמי, תוך היאבקות עם התוכן והצורה. נכון, אין גילויי התרבות הללו מניבים יבול של ספרות או מחקר, דראמה או ציור ופיסול — אולם הם יונקים מאותם מעיינות-יצירתיות אישיים, ואפילו דחורות יבשים המסכמים אי-פה-ושם את הפעילות הזו מרמזים על העוצמה והמקוריות שהתגלו בהם.

## ג.

ברי, שאין השיבה ליהדות והיצירה התרבותית היהודית נעשים במספרים מכריעים. גם ההסברים לשיבה הזו אינם אחידים<sup>10</sup>

דרושה איפוא אמת-מידה לא-כמותית כדי להעריך את גילויי התרבות היהודית בארה"ב, לא-כמותית משום שמבחינה כמותית גרידא אנו עוסקים שוב בקבוצה לא מכריעה מתוך ששה מליוני היהודים. גם אין מספרים מדויקים, ועדיין לא גובשו כלי-מדידה להערכת גילויי התרבות היהודית הללו. אנו מציעים להלן אמת-מידה איכותית, המגלה את המכנה-המשותף של הניסויים וגילויי היהדות והחיפושים; אמת-מידה היכולה להצביע על עומק ההשפעה ועל מידת האינטנסיביות של השיבה אל היהדות אצל הקבוצות השונות ושתנסה אף להציע הסברים מדוע מתרחשים הדברים כמות שהם, ומה מידת הניבוי לגביהם. המתודולוגיה להעמדת אמת-המידה האיכותית היא חיפוש המשותף ומציאת המושגים-המעוגנים במציאות, תוך שימוש בכלי התצפית, הראיון, ניתוח החומר הכתוב, והשוואה מתמדת של הממצאים התיאורטיים עם המציאות הקונקרטית.<sup>11</sup>

10 ראה גישה מקורית של אליעזר ליבנה, ישראל ומשבר הציוניזאציה המערבית, ירושלים: הוצ' שוקן, תשל"ב, הפרק: "משברה של היהדות האמריקנית", עמ' 150-173.  
11 לא נוכל לפרט כאן יותר את המתודולוגיה האיכותית. ספריסוד בנושא זה הוא: Barney G. Glaser and Anselm L. Strauss. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine Publishing Co., 1967.

ראשית, צריך לתאר תיאור אנאליטי את גילויי היצירה התרבותית. שחלקם מנינו לעיל. דבר זה ייעשה במקום אחר. שנית, צריך לקבוע את המכנה-המשותף ולהציע תיאוריה המסבירה את גילויי התרבות. דבר זה ננסה לעשות עתה. לדעתנו, שלושה מאפיינים משמשים מכנה-משותף לכלל גילויי התרבות היהודית שאנו עוסקים בהם. המאפיין האחד הוא היצירתיות. השני הוא האוטנטיות. והשלישי הוא העקביות.

היצירתיות פירושה שפע ההמצאה בכל הקשור לשיבה אל היהדות. שפע זה מתגלה בסידרי-תפילה יוצרת בבתי-הכנסת; בחוגי-בית ולימוד-עצמי; ב"כלות-תורה" של סוף השבוע; במחנות-יהדות; בקבוצות-עירנות ותודעה-יהודית; בסמינרים ודיונים בקמפוסים; בכתיבת-הצצים לבקרים; בהזמנת מרצים-תושבים (Scholars-in-Residence); בכתיבת-יהדות; בהופעות תיאטרון, מחול ושירה; בהתארחות של סוף-השבוע במשפחות; בביקורים בישראל על שלל האפשרויות הטמונות בכך. ועדיין לא מנינו אלא חלק משפע היצירתיות הזו. איפיון זה פירושו, שככל יצירה תרבותית אין צורה אחת מבטאת את כל האנשים, ושחיפוש הצורות והתכנים נעשה מתוך דחף לביטוי עצמי ולמציאת המשמעות. והרי זה גילוי של חיות, של רעננות.

האיפיון השני שהוא מכנה-משותף ענינו האוטנטיות של היצירה היהודית בארה"ב. כמעט כל הצורות שמנינו לעיל, הן יצירה מקורית על אדמת אמריקה. כמובן, היו באירופה חוגי-בית ו"כלות-התורה" וכיו"ב, אולם לא הרי הסגנון האמריקני-יהודי כהרי הסגנון הרוסי-גרמני-ספרדי. צדק, כמובן, הלקיץ<sup>22</sup> שהשפעת התרבות האמריקנית על היהדות היא מכריעה, אולם גם אליה (א' פתוחה, ל' שוואית) כאן: גילויי התרבות היהודית שפירטנו לעיל אינם העתקה של תרבות אירופה היהודית, אלא הם גיבוש של תרבות-מיעוט יהודית על רקע התרבות המקומית השלטת. "כלת-תורה" של סופשבוע היא אירוע תרבותי אמריקני-יהודי: יש בה מידת ההינהגות מהנאות העולם-הזה (המלון המבודד, המזון המשובח, תנאי הנופש); יש בה מידת החברותא והמסורת היהודית (משפחות או יחידים, התפילה סצותא והברכות); יש בה מידת התרבות הכללית (קריאת חומר משובח או מרצה מעולה); ויש בה מידת ההסתכלות-פנימה והבחינה-העצמית, בלא להתגרד בפצעים מתוך תיאבון.

"מחנה היהדות" או "בית-היהדות" אף הם יצירה תרבותית יהודית-אמריקנית, שמשולבים בהם הלימוד והבידור, מידת הפרטיות ומידת הקיבוץ, האזנה ועשייה, פסיביות והשתתפות אישית.

בלא איפיון המקוריות הזה ייתכן שאף לא היתה מתגלה היצירתיות בשיפעתה, ואולי גם לא העיקביות. שכן, האיפיון השלישי של גילויי התרבות היהודית הוא תנאי לקיומה של התרבות. בלא עיקביות, היינו בלא המשכיות היצירה, אין תקומה לתרבות בכללה. והנה, היצירה התרבותית שאנו עוסקים בה כאן, נמשכת ללא הפוגה. אמנם, לא בכל מקום ולא בכל זמן. יש חוג העולה ושוקע;



יש סמינר או קבוצת-עיון החדלים מלהיפגש, ויש אוניברסיטאות חופשיות שיצירתן התרבותית מתנודדת ואף נמוגה. אולם אנו מדברים על כלל יהדות ארה"ב, ואצל זו יש התחלפות והתחדשות בלתי פוסקים. התרבות היהודית לא רק שאינה גוססת, חלילה, אלא שהיא אף מתעצבת ותרה אחרי המצאות חדשות ואחרי אוכלוסיות רבות יותר.

נותרה עתה לפנינו המשימה הקשה של יצירת תיאוריה, כזו שתוכל להסביר מדוע קורים הדברים כפי שהם, ומה מידת הניבוי לגביהם. תיאוריה כזו צריכה להיות מעוגנת במציאות שאנו דנים בה, ואסור שתתפתח בלא השוואה מתמדת עם מה שמתרחש בדיעבד. עדיין לא פיתחנו תיאוריה שלמה כזו, ואנו מצויים עדיין בשלב התיאור האנאליטי. אולם נהיר לנו כיצד עשויה להיראות תיאוריה כזו. היא צריכה להתעלם מנתונים סטטיסטיים-כמותיים, היינו כמה יהודים שותפים ליצירה היהודית ומה כמות יצירתם-בעין. התשובה על כך ידועה מראש, ואין צורך לחזור ולאמתה על-ידי ספירה. שנית, צריכה התיאוריה האיכותית להסביר מדוע יש שיבה ליהדות באופן עמוק כליכך (אצל אלה המעורבים בכך), ומדוע יש יצירתיות מילולית בעיקרה. ושלישית, צריכה התיאוריה האיכותית להצביע על הקשרים שבין הקבוצות והיחידים, הנוטלים-חלק בשיבה אל היהדות, ולבין גילויי התרבות למיניהם. קשרים כאלה עשויים לנבא על כיוונים-לעתיד של התרבות היהודית בארה"ב. בעתיד מעונינים רבים בקרב יהדות ארה"ב, אולם שום ניבוי איכותי של העתיד אינו יכול לעשות קפיצת-הדרך מעל ההווה. ראיית ההווה דרך המשקפת הכמותית מעידה על קוצר-ראייה. יש לבחון את איכות ההווה היהודי, ובכיוון זה ניסינו להציע את תרומתנו החלקית.



# שלושה שירים \*

מאת גבריאל פרייל

הערה ביוגרפית

שורות על הרמב"ם

הֶרְמֵבִים מְעוֹלָם לֹא רָאָה אֶת הַשֵּׁלֵג.  
אֵף הוּא חָשׂ בְּאֵשׁ הַכְּפוּר שְׁלֵת־בוֹנָה,  
אֵף הוּא חָשׂ בְּלֶכֶן, חוֹבֵק תְּבֵל בְּשִׂאָנָה,  
וְהוֹסֵף דְּמָמָה שְׁקוּלָה וּמְדוּדָה.

הֶרְמֵבִים מְעוֹלָם לֹא רָאָה אֶת הַשֵּׁלֵג.  
אֵף יֵין נְחֻמָּה עֲצוּם שְׁקֵט בְּנֹאדָיו,  
תוֹךְ עֵגֶן הַתְּנוּסָסוֹ נְסִי רַחֲמָיו,  
וְעֵינָיו רָאָתָה הָאֲמוּנָה  
זוֹרְחַת מִיַּעַר.

בין ילדות למלכות

אַחַר גֶּשֶׁם הָאִירוֹ עֲנָנִים  
דְּלוֹקֵי יִינוֹת.  
עַל אֶרֶץ שְׁקֵטוֹ הַנְּמָלִים שְׂבָדָם.  
נְדָמָה, עֲלֵתָה יָפָה  
בְּחִירְתֵי הַפְּעָם.  
וְלֹא הָיִיתִי אֶחָד  
מִשְׁחַק סִתָּם  
בְּצַבְעֵי לֵהָב, בְּצַלְלֵי טַל.

פְּתַע הַנְּנִי אָדָם חוֹתֵר אֶל נוֹף  
אֵין תְּמוּרָה לוֹ,  
וּמְנִלָּה אֶת הַגֶּזֶן הָאֶחָד הָעוֹבֵר  
בֵּין יְלָדוֹת לְמַלְכוּת.

שָׁנִים רַבּוֹת  
אֲנִי כְּלוּא  
בְּבִתִּי הַשָּׂרֵב.  
לְחַמֵּי חֲמוּץ וּבְעֲצָמוֹתֵי  
זוֹבְרֵת חֲלוּדֵת הַזְּמַן,  
כֹּל מֵאִיר נִהְיָה שֵׁלֵג.

אִילָם כְּשִׂאָנִי מִפֶּה רֹאשִׁי  
בְּסֻלַּע הַשִּׁיר,  
הַמְעֵץ הַמְתַּפְרֵץ  
מְתוֹק לְחִפֵּי

לִילָא כֵּן הָיִיתִי אֲבִיר  
מִהֶבֶהב וְטוֹעַ  
תוֹךְ יַעַר אֶהְבּוֹת  
אוֹ אֶחָד מִשְׁלֵחַ  
בְּאֵשׁ-חִמָּה  
אֶת הַכְּפָרִים עִם הָעָרִים:  
שְׂבַח לְסֻלַּע.



\* מאוסף שיריו האחרון „מתוך זמן ונוף“.

# חיים הזז ברוחו ובמעשיו

מאת אריה ליפשיץ

חיים הזז הסתלק מנופה של הספרות והתרבות העברית, אך יוצר משיעור קומתו של הזז — אף לאחר מיתתו חי הנהו, ולא עוד אלא שדבריו נפתחים לפנינו מחדש ואנו מבחינים יותר ויותר בטיב יצירתו הסיפורית המסועפת, כל אותה מסכת רבת תכנים וצורות של ההווייה היהודית שנתרכזה בעיני רוחו ונתבטאה ביחוד ההזזי לעומק התפיסה האידיאית ולרחבות התיאור, עד מיצוי תמונת-העולם שלה.

הזז סיפר את סיפוריו לדור שראה אותו בימי חייו, והוא טילטלו לעשיית חשבון-נפש על מצבו של האדם-היהודי, והוא קומם אותו למיפנה הזז מחשבה ועשייה בשביל שיהא אחראי לגורל עצמו ולגורל הבאים אחריו. הזז סיפר את סיפוריו לדורו שלו, ונראה כי בדומה לדברים שהיה מייחד על ח. נ. ביאליק מתדובבים בסיפורי הזז דורות רבים, והם מאותתים זה לזה ומרעישים לב ונפש מאז הגדולה והשקיעה בעבר ועד הכמיהה וההגשמה של קיבוץ נדחי ישראל ותיקון חייהם ברחבי ארץ-ישראל בימינו.

ואמנם כן, כמו ביאליק „הפטיש החזק שהיכה בעם“ כדי לזקוף קומתו ולטעת בו ידיעה נכונה על אוצרות רוחו, כך היה הזז מכנס דמויות-יסוד של בני העם מכל אתר ואתר כדי לציירם בצביונם האישני ובאיפיונם העדתי ולבנות בסיפוריו עולם יהודי מחודש. עולם של תהפוכות ועיוותים, ועולם של שאיפה לימים סדורים ומתוקנים. מתוך ניגודי החיים צמחה ועלתה יצירתו של חיים הזז. מאז הסייגים והכרת-ההשלמה של חיי היהודים בעיירה עם סער המהפכה ברוסיה, עד גבורת העולים לגרדום „בקולר אחד“ בירושלים; מאז הצער והבדידות „בישוב של יער“ שהיה שרוי בין גוים מתנכלים, עד „אופק נטוי“ של חדות ההתנחלות על אדמת ישראל; ממעמד הרפיון של „ריחיים שבורים“ אל הקיים ועומד ב„היזשבת בגנים“; מזה „חתן דמים“ בחללו של מידבר בהתגבש שבטי ישראל לעם, ומזה דמות ישו מנצרת בימי פילוג העם וערב חורבנה של הארץ; הנה הקיטרוג הזועם של המפחדים להיגאל ועל הנכזבים „בקץ הימים“, והנה רוח ההווייה לפדות נפשו של אחד „יעיש“ והמימוש של עליית יהודי תימן לארץ-ישראל; מזה „אבנים רותחות“ כמתוך סמבטיון, ומזה „אבן השעות“ להסתכלות שקולה, נינוחה — בחינת „תהילת היום כפי הערב“.

הזז בן העלייה השלישית היה, מראשוני מגשימה וראש משמרת סופריה אשר באו להעלות תקופה מיוחדת זו בספרות העברית. בסיפוריו הבעיר הזז את אש החלוציות, שילהב בה רוח חדשה שתעורר את כל חלקי העם — שיווה לה ערך רוחני עליון.

מאז עלייתו קבע מושבו בירושלים, חיבב שכונותיה והסתגל אל מנהגיהם של בני העדות והמעמדות השונים. הזז גידל זקנו כדי לבוא במגע עם תלמידי-חכמים, להקשיב לשיחם ולתפוס הלך רוחם. לא אחת התרוועע עם חוצבים וסתתים ובנאים, נתן דעתו על עולמם של בעלי-מלאכה. עולם שורשי זה, לפי רוחו היה. פשטות וגבהות, הסתפקות במועט ואצילות-נפש, מסורת של חיים יהודיים מקוריים. — כאן הפציע ועלה כוכבו של חיים הזז לפרוש יריעות גדולות של תיאורים והתבוננויות ורציות בחיי שבטים לשם ליכודה ואחדות קיומה של אומה שלימה. בעיקרו — סופר ירושלמי היה חיים הזז. בעיר הזאת היינו מהלכים לצדו של המספר והוגה הדעות, שואלים לתגובותיו, שומעים לעצתו, לוקחים לקח מדבריו. לרוב מכונס היה בתוך עצמו, מכונס בצפונות העולם שבלבבו, אך בשעת פגישה מקדם היה פניהם של חברים, משיח עימם ברצון, לפעמים מתבדה, כולו שמח וטוב-לב. — ענייני הספרות והלשון העסיקוהו בלי הרף.

(המשך בעמוד 230)

## באספקלריה זעירה

(תשקיף הספרות העתית במדינת ישראל)

שעה יקח כן וכך ובעד שעתיים כפליים, וככל שהוא מבוקש יותר כן ירבה במחירו. וכמוהו הצבע והרצף ועוזרת הבית והגנן. הרופא יקוב שכרו לפי הרגעים... וכמוהו עורך-הדין. הסופר, יש שיעבוד שנתיים ויש שלוש על ספרו, וישקיע בו תמשת אלפים שעות עבודה, וכל שכרו מזה יהיה כשכר עוזרת-הבית בחודש ימים, או כשכר בעל-הדפוס כיומיים, או כשכר רופא-הנפש ב-שעתיים. רק חכמת הסופר בוזיה. — — — כל חוקי הכלכלה, כל חוקי ביקוש והיצע, עבודה ושכר-עבודה, ערך וערך-מוסף, קרן ופירותיה, השקעה ותשואתה — נשברים על גב הסופר, אינם חלים עליו.

**מי צריך חינוך לערכים? — יזהר**  
סמילנסקי מכתיר את מאמריו בשאלה: "מי צריך חינוך לערכים" ("הד החינוך", י"א אדר ב'). ניסוח הכותרת עלול להטעות, שהרי המחבר אינו, כמובן, נגד ערכים טובים, אלא שבצירוף "חינוך לערכים" הוא רואה תרתי דסתרי. לדעתו צריך המהונך לאמן את תלמידיו "בשקילה, כבדיקה, ב-בקרה ובשימוש באופנים שבהם נעשית החלטה כהלכה". אם הוא פותח בהצהרות, אם הוא מכתוב את התשובה מראש, במקום לחתור אליה לאט-לאט, הריהו הופך את החינוך לאינדוקטרינאציה. תחת הבחירה ה-חפשית, הרצויה, באה הכפייה, המערערת את עצמאותו של התניך וממלא מחטיאה את המטרה. תובעים, למשל, מן החינוך שיסייע ל"גיבוש התרבות הלאומית". שואל י. ס.:

"מה זו תרבות? מה זה גיבוש? מה זה גיבוש התרבות? ומה זה גיבוש התרבות הלאומית? ולמה זה טוב כל הגיבוש הזה? כל תיבה בעיה וכל צירופיה בעיי בעיות, שכל אתת מהן תובעת הסכמה מוקדמת על ההגדרות, על זווית הראות, ועל סולם ה-העדפות, וכמעט שאין לזה סוף — ולא קשה להראות ש'גיבוש' בהקשר 'התרבות'

**רק החלום.** — הופיעה חוברת-התורף של הרבעון "שדמות". כולה מוקדשת לנושא "עבודה עברית". בראש החוברת מופיעה רשימתה של ניבה זניר "המתחשבה היצירה והמעשה". באחד מקטעיה היא מדברת על המעבר מן החלום אל הגשמתו:

"מן היום בו באו לכאן הורינו, הולכים וכלים הכיסופים, את מקומם תפסו הדונאי מים והרגבים. מוחשיים מאוד. — — — ארץ-ישראל בבנייתה העבירה מעל אדמתה את הגעגוע בהיותה למציאות. ואין היא ארץ-ישראל מכוערת או רעה מזו שבחלום. זוהי ארץ-ישראל אחרת, ובלבד שתהיה. זמן היום בו אפשר היה, לבד הגעגועים למרח ביה אף לפתוח בהם תלם, נודעת חשיבות רבה יותר למעשה. אין יותר אגדות, גם לא מיסטיקה. בחלון ביתי אני רואה את הברור שים והצפצפות ואת גגות הרעפים. מה שהיו געגועים הם עכשיו עצים וגגות".

אך מיד מבחינה המחברת בין הגעגוע החולף ובין החזון הקיים, הנותן טעם לחינוך ולמעשינו:

"רק החלום. אם יעברו החלומות מן הארץ, שוב לא תהיה היא אחרת. ואולי מכוערת ורעה מזו שבחלום. דלה ועניה. מפני שהחלומות — ולא הגעגועים — הם התבנית אל תוכה נוצק המעשה".

**על מצבו של הסופר.** — אהרון מגד מקדיש דיון מיוחד למצבו של הסופר, ה-שונה לרעה מצב העובדים בכל תחום שהוא. גם בתברת-שפע אין לו סיכויים להתפרנס ממקצועו. "יכול סופר להגיע עד זיקנה ושיבה זאת כל לילותיו השקיע ב-ספריו — ואפילו הוא מהולל בשערים — ולא יהיו לו גם שלושה חדשים רצופים בחייו להתמסר לכתבתו בלבד" ("דבר", י"ט אדר ב'). מגד אינו מסתפק בהכללות, אלא מביא לידי הבלטה את ההבדלים בין מקצוע הסופר ובין מקצועות אחרים: "השרברב בא לנקות את הכיור, ובעד

„ערכים גדולים, ערכי נצח אין להשיג אלא ביסורים, במאבקים גדולים, בכיבורים רעיוניים, רוחניים, בדיונים-גפתולים פאָר-לאַמנטריים, פוליטיים, בקרבנות גדולים. אולם כדאיים הם היסורים, חביבים הם, שכן במאבקים אלה מתחשל רוחו של העם, מתרענן, ועל ידם משיג-ישיג ישראל ערכי הרוח הגדולים ביותר, תורה ארץ ישראל והעולם הבא — נצח ישראל“.

**סדנות-תואטרון בפרכים.** — בי-סקירתי הקודמת דובר על סדנת-התואטרון בשכונת התקווה. בינתיים נוספו להקות אחרות, בירושלים ובתל-אביב, המעלות על הבמה את בעיות הפרכים והנוער המקופח. עליהן מספר גדעון גרעיני („אות“, כ"ה אדר ב'). וכך הוא מסכם את רשמיו:

„אתה צופה ואינך שוכת. אתה יוצא מן האולם, וההצגה יוצאת אתך. גם אם אתה ציני ביותר, אתה מרגיש שיש כאן התפרצות לא של להקה, לא של קבוצה — אלא של מעגל-חיים שלם, של דור שגדל בשכונה ומחפש לעצמו ביטוי והגדרה“.

**ספקות לגבי החינוך הממלכתי.** —

בשעתו תבע ד. בן-גוריון לקיים את מגמת הממלכתיות בארגון החינוך. כתוצאה מ-תביעתו פורק זרם העובדים וישולב בחינוך הכללי. אך בו בזמן הוחלט על השארת החינוך הדתי במלוא זכויותיו ולקיים את מסגרתו האוטונומית. יעקב נייב תוהה על תוצאת הפירוק („אקדמות“, חוברת אדר ב'). מצד אחד החינוך הדתי, ש„עלה בידו לשמור על גפש הנוער הדתי ברובו, לבל יבולע לו מרוחות הפרכים הנושבות בי-מציאותנו החברתית הנוכחית“. לא כן הי-חינוך הממלכתי. את הספקות לגביו — לאחר שפורק זרם העובדים — מביע המחבר בי-שורה של שאלות:

„האם ימצא אדם בעל השכלה בינונית וגבוהה המוכן לעבודת כפיים? האם לא חצטרך חברתנו בעתיד לתור אחרי חוטבי עצים ושואבי מים מן החוף? היתן משרד החינוך והתרבות את נפשו ולבו לביסוסה של העבודה כגורם חינוכי נפשי ורגשי? היושם הדגש על חברה מתוקנת בת ערכים

אינו שונה מייבוש' בהקשר של תבואות, או ב'חגיטה' בהקשר של חיים. ותרבות כידוע היא ענין חי ומשתנה, מתפצל ו-מסתעף, מחליף תכנים ומשנה צורות, ורחוק מכל גיבוש שהוא. תרבות אינה מושג גמור המביא את מופתי העבר וסוף פסוק, אלא היא תהליך מתפתח והולך שהצעירים האלה עם שיבגירו ימצאוהו שונה והם עצמם עוד ישנוהו בבוא עתם“.

**התשובה:** „כל אלה שהארם יקר להם“ — על שאלת י. ס. משיב חנן שדמי בקביעה: „כל אלה שהארם יקר להם“ („הד החינוך“, כ"ה אדר ב'). תשובתו מסתעפת לחלקיה. בחלקה הראשון נאמר: „ומדוע אני כה זקוק לחינוך ערכי? אני יהודי. בן להורים-יהודים, בן בנם של יהודים וורות הרבה. המותר לי לרצות שגם בני ונכדי יהיו יהודים? שחגיגת-תלמידי יהיו יהודים? אם כן — עלי להבטיח זאת באווירת-הבית, בחינוך ובהוראה, וודאי בי-דרך שתאפשר ספיגה והפנמה, בלי שתיפגע אותה אוטונומיה אישית שיוהר ס. כה חרד לה, ובצדק“.

בעצם, שניהם רוצים בערכים. אולם יזהר ס. רואה אותם במורכבותם, בשינויים החלים בהם, בסתירותיהם. משום כך הוא סקפטי מאוד לגבי הכוונתם. לעומתו משליך חנן שדמי את יתבו על „הארם הנאמן והמאמין, השואף והמגשים, התולם והלוחם. הכלל — אדם שאיכפת לו“. מתוך ואדם, אב ואם שיקר להם עתיד ילדיהם, כל עדה אנושית התושבת על עתידה — „כל אלה ענין חי להם בחינוך שהארם במרכו, אך מרכיבים וגורמים ערכיים רבים משתתפים (חייבים להשתתף) בעיצוב דמותו“.

**על ערכים גדולים.** — בפרוס מחצית היובל למדינת ישראל מקדיש ד"ר זרח ורפהטיג את עיניו ל„מאבק על ערכים“ („הצופה“, מהדורה מיוחדת לתפוצות, י"ט אדר ב'). נקודת-מציאו ומתח-הפצו שונים מאלה של השגיים שקדמו לו. הוא מתעכב במפורט על הויקה בין תורת ישראל, ארץ ישראל ועם ישראל, מנתח מבחינה זו את המצב בהווה ומגיע לידי מסקנה:

שהם חיל-מילואים לנגררים ולסתגנים ל- מיניהם מחז גיטא, או לפורשים מהציבור או מתכחשים למקורם מאידך גיטא. — — — אולי גרמה לצמיחתה של קטיגוריה זו תופעת הנייטראליזם הערכי במערכת ה- חינוך". בקטע המסכם נאמר:

"מטרתו של מאמרי זה אינה להציע את המירשם לריפוי המחלה אלא לחשוף סימניה ולגלות פניה, כי הנייטראליזם הערכי אינו אלא כסות למחלה, ועם זאת להבהיר, כי הברירה אינה בין אינדוקטרינאציה שוטפת מוח, מגבילה וקנאית לבין פיתוח מחשבה עצמאית ושפיטה חפשית. הברירה האמיתית היא בין נייטראליזם, המשמש הצדקה ל- אדישות וריקנות, לבין חינוך לאידיאלים ועמדות המבטאות בעצם (את) מעורבותו של המורה בגורל חניכו האחריותו למעשה החינוכי".

#### ההתנחלות בחברון. — מלאו חמש

שנים להתנחלות יהודים בחברון, עיר ה- אבות. במאמר המערכת של "זאת הארץ" (י"א ניסן) היא מוגדרת "כאחד המעשים הגדולים שבזכותם קמה לנו הארץ לנחלה". בהמשכו מדובר על המערכה הציבורית ה- מתנהלת נגד התנחלות זו ועל מסירתם של חבריה:

"חרפה העטו על עצמם השמאלנים שב- קרב המפלגות הצינוניות, שהפגינו נגד ה- התנחלות בחברון, והזהרו עם רחשילבם של שונאי ישראל, אשר קיימו בידם במשך מאות בשנים מסורת כי ליהודים אין דריסת- רגל במערת המכפלה אלא עד למדרגה השביעית, לכל היותר.

הודות למרצם, לסבלנותם, הודות לרוח החלוצית המפעמת אותם ובעיקר — הודות לאהבת ישראל וארץ-ישראל היוקדת בלבם עמדו מתנחלי חברון בכל התלאות של מת- יישיבים חדשים בלב אוכלוסייה ערבית מוסתת".

#### כוח-הזכרון של עם ישראל. — לפני

קום המדינה באה לארץ ועדת-חקירה מטעם או"ם. לפנייה הופיע דוד בן-גוריון, שהיה אז יו"ר ההנהלה של הסוכנות היהודית. ב"פנים

מוסריים פועלים ויהודיים וכלל אנושיים? היתעלה ערכם של הפועל ופעלו בעין ה- אורח בישראל לאהוב אותם ולכבדם כי ערכם?"

#### בין ישראל והתפוצות. — ברבעון

"מבפנים" (חוברת-חורף) מתפרסם מאמר מקיף מאת שלמה זרן: "בין מדינת ישראל לבין תפוצות ישראל". מחמת מסגרתה ה- צרה של הסקירה אציין פה את פרקו האחרון בלבד: "האחריות לגולה". המחבר שולל את הגישה הצינונית הקלאסית "כי ככל שיריע לגולה ייטב לישראל". אדרבה, ככל שייטב לראשונה, כך ייטב לאחרונה. ואין בכך משום סתירה, כאלו ביצור ה- גולה עלול להתליש את הגהייה לארץ. "האמת היא, כי לא הגיבוש החברתי-לאומי מחליש את הסיכויים לעליה, כלומר ל- התחלשות על דרך החיוב והבנין, כי אם להיפך: להתפוררות החברתית והחלל הריק הם הסוללים את הדרך למגמות של חיסול על-ידי טמיעה". בחתימת מאמרו קובע ה- מחבר:

"מדינת ישראל ממקדת בתוכה את ה- מאבק להמשך קיומו וייחודו של העם, והיא אנוסה על-פי גור דינו של הגורל היהודי לעמוס על שכמה גם את האחריות להמתה הלאומית-יהודית של הגולה — גם כדי להציב סכר נגד מגמות הטמיעה הפועלות בנוער וגם כדי לתורות לצעיר היהודי מוצא חיובי מלבטיו ותעיותיו, שיש בו משום בנין האני האינדיבידואלי לבנין המדינה.

שאלת עתידה היהודי של ישראל היא שאלת הקשר והזיקה בין יהודי ישראל ובין העם החי בתפוצות".

#### נגד "נייטראליזם ערכי". — אופנה

חדשה באה לישראל. קוראים לה: "נייטרא- ליות ערכי". גילוייה האופיניים הם: ניכור, מבוכה, אדישות. כך בחברה וכך בבית- הספר. מגסים להסבירה ביחס של כבוד לאישיותו של החניך. שלום ליון מוקיע את התערבות זו וחושף סכנותיה ("החינוך", חוב' אדר ב'). גם מורים בישראל יאשרו, שבשנים האחרונות עלה בבית-הספר משקלם הכמותי של התלמידים חסרי-בטחון ועקבות,

**בזכות המבוכה והתהייה.** — עיפה נפשנו למלחמות. השאלה המטרדית אותנו: מתי יבוא הקץ למיתות, להרג? העייפות מביאה בעקבותיה את הספק, את המבוכה. חיים גורי קושר הוזה במאורעות מן העבר, למשל: ספינת-המעפילים „שבתאי לודינסקי“, שהגיעה לחוף הארץ, המעפילים הורדו והוסתרו בישוים שונים, נתפסו עלי ידי הצבא הבריטי ויחד עם מארחיהם הוגלו לקפריסין; מלאו שלושים שנה למרד של גיטו וארשה. גורי מצרף מאורע למאורע — ועם הצירוף מזדקרת מאליה משמעותם — ומסכם („מעריב“, כ' ניסן):

„אישיית אינני ירא מן המבוכה הנוראה. זו מבוכה אמיתית. היא גם ביטוי לכמה סגולות יפות בעם ישראל. המועקה המוסרית, התחירה לאמת, הספקנות, התהייה.

עמים עתיקים בעלי תרבות, שנתייסרה ונודככה, מגלים בעתות מצוקה את הכשרון החכם לחיות עם ההפכים, להכיל בקרבם את הגיגודים ככורח וכעושר ולאן דווקא כסכנה מאיימת על רוחם וקיומם.

בתנאי אחד. בתנאי שהדור הזה שהוצבר מכל הדורות, כאמור, יכיל בקרבנו את כולם ולא יחסא בקרתנות הנרקיסית והבאנאלי של „אני ועכשיו“.

**אזהרה נגד „תסביך מצדה“.** — בזכרונו הלאומי חיה עד היום מלחמת-הגיבורים של מצדה. ועד היום מרעישה את הלב קריאתו של אלעזר בן יאיר להעדיף את המוות על חיי שיעבוד. לאטילאט נהפך המיתוס לתסביך. לפני זמן מועט הודחה גולדה מאיר, ראש ממשלת ישראל: „אמת, יש לנו תסביך מצדה“. על כך מגיב ד״ר בנימין קדר („הארץ“, כ' ניסן). אין הוא מתעלם מן ההודו הטרואי הנסוך על מאורע היסטורי זה, שעורר ותמיד יעורר השתאות ויראת-הכבוד. עם זאת הוא קובע:

„בשנת האלף ותשע מאות נפילתה של מצדה ניטיב — — לעשות, אם גרפה מן המיתוס ונעקור את התסביך. עם עתיק כשלנו, לא עבר יחיד לו שממנו ישאב סמלי הודות, כי אם עברים (ב' קמוצה) הרבה.

אל פנים“ (גליון ערב-פסח) נמסר קטע מעניין מעדותו:

„לפני 400 שנה הגיעה מאירופה בפעם הראשונה אניה לאמריקה. היתה זאת האניה „מייפלואר“. האם יכול מישתו לומר כיום — מה אכלו נוסעיה של אניה זו? והנה לפני יותר משלושת אלפים שנה יצא עם מ- מצרים בצאתו לא הספיק בצקו להחמיץ ולכן אכלו מצות. ומאז ועד היום — — מוסיפים בני העם הזה לזכור מאורע זה והם אוכלים בחג יציאת מצרים מצות. דבר זה מוכיח מה עמוק וגדול כוח הזכרון של עמנו“.

**שלושה גילויי תרבות.** — דב בר-ניר מכתיר את מאמרו בשאלה: „יש אומדן לרמה התרבותית בישראל?“ („דפים“, ניסן-אייר). הכותרת מקדימה-מאירה את גוף הכתוב. בתשובתו מעלה המחבר שלושה גילויים של הבעיה: תרבות של עליות, המקיפה את היצירה האמנותית והמחקר הי- מדעי. זו נעה, לדעתו, בין חיקויי אופנה לבין עצמיות ומקוריות; תרבות-החיים כאן, בארץ קולטת עליה, גראית לו בשפל הי- מדרגה; תרבות-עם, בנקודה האחרונה זו אין חלקו עם המתלוננים והדואגים:

„על תרבות-עם אין מחלטים. הרי זו התבקעות אישית, הצטברות מרכיבים, לרוב ספונטאניים, — — חמישים שנה לאחר מות אליעזר בן-יהודה, כאשר אני ניצב בפני גס זה של המאה והעשרים, ששמו מדינת ישראל, על כפריה, עריה, רחובותיה הסוא- גים, קיבוציה הרוגעים בדשאייהם, נוטה אני לחשוב שבאזעקות המלחמה ובארגעות הי- שלום תצמח לנו מאליה תרבות-עם, שערכה יהיה כערך תרבותנו בכללה. מבחינת זאת משולים אנו לארצות הברית ולכור המצרף של עמים שונים ומשונים שהתקבצו ביבשת החדשה“. אך בהשוואה זו הוא מציין הבל- לטובה לגבי גידחי ישראל השבים לארצם: „המכנה המשותף ביניהם היה ונשאר רב יותר מאשר אצל האירים, הנרמנים או הי- הולאנדים שהקימו בשעתו את „ניו-אמסטר- דאם“, תחת אפם של האינדיאנים המופתעים“.

כלפי חוץ — וכלפי פנים, בעד הצגתם  
בציבור במלוא הכבוד לו הם ראויים.

**על אוניברסיטה בצפת.** — צפת, עיר  
הקבלה והמסתורין, ירדה מגדולתה, המדובר  
לא בירידה חמרית אלא רוחנית. מבחינה זו  
אינה אלא עיירה שכוחה, כשאר עיירות ה-  
פיתוח. יהושע בריוסף, יליד צפת ואהבה,  
שעיצב אותה בטרילוגיה שלו „עיר קסומה“,  
אף שם בה לאחרונה את משכנו, מבקש  
להרים את קרנה, טוען ברשימתו (ידיעות  
אחרונות, כ"ה ניסן):

„והרי צפת נוצרה כאילו מששת ימי  
בראשית לתורה ולדעת. הנוף המקסים וה-  
מרגיע, הנשקף מכל חלון, אוויר ההרים,  
השקט, היופי הטבעי הבוקר מכל צד ועבר  
— כל אלה מסייעים לאדם להתרכז בענינים  
שברוח. אין בה מקשיותה הסלעית של  
ירושלים. הרוך שבה מפיס ומטיב ללב.“  
לכן הוא מציע להקים אוניברסיטה בצפת.  
בעצם קיימת בה זה שנתיים שלוחה ארעית  
של אוניברסיטת בראילן. האחרונה מוכנה  
לספק סגל אקדמי להקמת אוניברסיטה של  
ממש, אף בתקציב שאינו גדול יחסית.

„אוניברסיטה בצפת — ממשיך בריוסף  
בטיעונו — יכולה לפתור את בעיות ה-  
השכלה הגבוה לבני עניים רבים, שכן  
הוצאות הקיום לסטודנט יעלו כאן כדי  
מחצית מבכל מקום אחר. עיירות כאלה  
הופכות בכל מדינה מתוקנת בעולם למרכז  
של תורה ודעת.“

ב. י. מ. י.

בידנו ההחליט מה מתוך רפרטואר זה של  
עברים, נעמיד כמופת לנו ולילדינו. הבה  
נבחר בספר ישעיהו ולא בספר יהושע,  
בכניו של מתתיהו החשמונאי ולא באלעזר  
בן יאיר. ודאי, כל אלה הם חלק מתולדותינו  
— אבל לא כולם חייבים לשמש לנו מופת  
במידה שווה.“

**גאלריה לאמני הקיבוצים.** — אותם  
ימים, כאשר חברי קיבוץ ראו חזות הכל  
בעבודה ו„התביישו“ בויקתם לספרות ול-  
אמנות, היו מכבד לנחלת העבר. כיום יש  
לתנועה הקיבוצית תזמורת משלה, איגוד  
סופרים, להקות שחקנים וכו'. לפני שנים  
אחדות פתחה בתל-אביב, בשיתוף עם בעלות  
פרטיות, את גאלריית „לים“. שותפות זו  
התפרקה לפני כשנתיים. עם זאת הורגש  
עוד יותר הצורך באכסניה של קבע לאמני  
הקיבוץ. לפני ימים מעטים נפתחה בתל-אביב  
„גאלריית הקיבוץ“. על תפקידה ועל שאי-  
פות הציירים המציגים בה כותבת מיכל  
טנונית („חותם“, השבועון של „על ה-  
משמר“, כ"ה ניסן):

„אמני הקיבוץ ייצאו ודאי נשכרים מן  
הבית המוגן שהוכן להם, מן היחס החם של  
האחראים, מן התנאים, המקום, — — —  
אמנם, גם עד כה פילסו לעצמם רבים דרך  
כבודיים, אך מעתה ודאי תקל עליהם ה-  
מלאכה. — — —“

לתנועה הקיבוצית אין במה להתבייש.  
— — — פתיחת הגאלריה החדשה באה ל-  
עודד ולטפח את הכשרונות הקיימים בתוכה



חיים הזו ברוחו ובמעשיו / המשך מעמוד 225

כנשיא אגודת הסופרים נתן דעתו על עיקר בעיותיה ודאג לצרכיה. בשנים  
האחרונות חרד היה לדרכה של האגודה והשתדל בכל כוחו למזג את הרוחות  
הסיעתיות המפצלות שחדרו לתוך שורותיה. הזו התעניין מאוד בפעילות האגודה  
בירושלים ולא נלאה מלהתוות דרך נכונה לבית-הסופר שהוקם בעיר העתיקה  
סמוך לכותל המערבי.

רביאמן זה לעולם היה נתון מזמנו לצרכי ציבור — נתונה לדוגמה,  
ובאמונה.

אנו יודעים כי בספרות העברית יינצרו לא בלבד סגולות-הרוח וההישגים  
שביצירתו הסיפורית הגדולה, אלא גם המעשים שעשה למענה ולמען חבריו  
הסופרים.



# מחודש לחודש

## גרמניה המערבית והמזרח התיכון

ימיו לוחם אנטי-נאצי מובהק, וידידותו לעם היהודי ולישראל ידועה משכבר. דווקא הישגיו הגדולים בשנה ה-אחרונה, ההסכם שחתם עליו בברלין עם ברז'נייב, החוזה בין מערב-גרמניה ומזרח-גרמניה וההסכם המסחרי עם הרוסים — כל אלה מקנים לו בצדק דמות של עושה שלום המוכן לוותר הרבה במחיר השלום. גישתו זו תקל עליו גם כן להבין את שאיפתם הכנה לשלום של מנהיגי ישראל ואת תביעתם הצודקת למר"מ ישיר עם מדינות ערב, ובפרט עם מצרים. בראנדט ושל ש-ויתרו לברית המועצות על שטחים נרחבים ועל טענות ותביעות לשטחים אלה לא יקבלו בנקל את טענות ה-ערבים שלא יוותרו אף על "שעל אדמה אחד". והם לא יקבלו את טענת ה-ערבים, שאינם יכולים לשבת לשולחן הדיונים והמר"מ עם נציגי ישראל משום שישראל נושאת ונותנת במצב של עליונות, כל עוד לא ויתרה על כל השטחים שכבשה במלחמת ששת הימים.

חשיבות מיוחדת נודעת לגרמניה ולעמדתה בקהיליה האירופית ביחוד עכשיו, בשעה שלא רק צרפת אלא גם בריטניה נוטות להגיש הצעות החלטה לאו"ם, המוצאות חן בעיני הערבים, ושתיהן עשויות להעביר החלטות בי-רוח הפייסנות כלפי הערבים גם בי-מוסדות הקהיליה האירופית, והכל-למען הנפט הערבי.

### לא יכון השלום באירופה בלי שלום במזרח התיכון

כשהצהיר שר החוץ הגרמני ואלטר של כי לא ייתכן שלום באירופה ורגיעה אמיתית ביבשת זו בלי שלום ורגיעה בארצות המזרח התיכון — ודאי נתכוון לתלות של מדינות העולם אלו באלו במאה הנוכחית, שבה קשה כל כך לאתר ולבודד סכסוכים, אפילו הם נראים כסכסוכים מקומיים גרידא, והדין עמו. אולם דבריו נעמו לשומעיו

בימים אלה השלים שר-החוץ המער-בי-גרמני ולטר של את סיבובו במדי-נות ערב לאחר שהצהיר כמה הצהרות על יחס מדינתו עם מדינות אלה והכריז בפירוש, שאין ארצו מוכנה לשמש מתווך בין ארצות ערב וישראל. כל המעיין בהצהרותיו יראה, ששר החוץ הגרמני נמנע מלהגיד משהו שי-חייב את גרמניה לגבי הערבים, ובי-ודאי שלא השמיע דברים העשויים להרגיז ולצער את ישראל. זהו טבעי בהחלט מצד דיפלומט זריו כואלטר של, היודע כי ראש-הממשלה, וילי בראנדט, ביקר זה עכשיו בישראל, ואין זה מן התבונה לסבך אותו בהצ-רות פרו-ערביות.

אין פירושו של דבר שגרמניה ה-מערבית אין לה אינטרסים במזרח התיכון. ממשלת בון מעוניינת בסחר ובנפט המזרח תיכוני לא פחות מממ-שלת צרפת. אבל ממשלת בון, שלא כממשלת פומפידו, עדיין לא החליטה להמר על הקלף הערבי ולקנות את לב הערבים בכל מחיר. ייתכן, כי מדיניות מתונה ונבונה זו של בון תעמוד לה גם אחרי ביקורו של ראש ממשלת גרמניה בישראל ובשעת בי-קורו במצרים, בספטמבר הבא, ו-בארצות ערב אחרות.

חוגים דיפלומטיים בבון אמרו זה לא כבר, כי ויל בראנדט מחשיב מאוד את ביקורו בישראל ורואה בו פתח לשיפור יחסים עם מדינת ישראל, אף שנהיר לו כי אין לשכוח ואין להשכיח את העבר הקרוב בתולדות אירופה ואת הפרק החשוך של שלטון הנאציזם וההרג בעם היהודי שביצע היטלר. כשביקר וילי בראנדט בשעתו בבירת פולין ביקש להביאו אל מצבת הזכרון ללוחמי גיטו וארשה. כשהגיע לשם, הניח זר של פרחים וכרע על ברכיו, אות לרגשות שפיעמו את רוחו בשעת ביקור זה. לא היתה זו מחווה כלפי חוץ בלבד, שכן וילי בראנדט היה כל

טחו מראות את התהום שאליה מוליכים את המדינה מחבלים בלתי מרוסנים. קביעה זו על ניגודי אינטרסים בין מדינות ערב נכונה לא רק לגבי יחסי לבנון עם הפלשתינאים ועם סוריה ומצרים אלא גם לגבי יחסי ממלכת הירדן עם מצרים וסוריה. המלך חוסיין הכריז בימים אלה גלויות ומפורשות, שאם תפרוץ מלחמה חדשה נגד ישראל (ביוזמת מצרים, כמובן) הרי "הוא י צבא לא י שת ת פו בה בשום פנים ואפן". הכרזה זו מוכיחה שהמלך חוסיין נתפכח לחלוטין מרוח ההסתה שהשפיעה עליו בשנת 1967 שיצטרף למחנהו ו י לדגלו של נאצר. אותה החלטה שהחליט אז גרמה לו תבוסה קשה והפסד שטחים, כולל העיר העתיקה. אין ב דעתו כנראה לחזור על משגה זה, ואינו מסתיר את כוונתו זו כלל ועיקר.

**חביב בורגיבה מוכן לפגישה**  
אם היה צורך בראיה שלא כל שליטי ערב הם בדיעה אחת לגבי ישראל היחסים אתה, בא הרעיון ש יתן על ידי נשיא טוניסיה חביב בורגיבה לעתונאי איטלקי והזכיר ל עולם, כי מנהיג ערבי זה, לפחות, משלים עם קיומה של מדינת ישראל ומכן לבוא אתה בדברים. תחילה לא היתה תגובה מהירה מישראל, כנראה מתוך ההנחה, שאלה היו דברים ב עולם. אולם ב-30 במאי הצהיר שר החוץ מר אבא אבן בכנסת, כי "ממשלת ישראל מוכנה לפגישה בין הנשיא בורגיבה ובין אישיות ישראלית מוס מכת, וכי מעתה על נשיא טוניסיה לקבוע את זמן הפגישה ומקומה".  
בו בזמן נודע בירושלים, כי יש נכונות מצד ראש הממשלה מרת מאיר לצאת לפגישה עם נשיא טוניסיה אם יתברר שהצעתו היא רצינית. פקיד ב משרד ההסברה של טוניסיה העיר בינתים, כי כל פגישה בין מנהיג טוניסאי ומנהיג ישראלי מצריכה הכנה דיפלומטית מוקדמת. מדברים על אפ שרות תיווכה של מדינה שלישית בין ישראל וטוניסיה בענין זה, אך בפאריס לא שוכחים להוסיף, כי נשיא טוניסיה חולה ואפשר שאינו מוכן לפגישה כזאת מטעמי בריאות. אותו פקיד טוניסאי העיר מצידו, כי ההכנה הדרושה ל פגישה אפשרית תיעשה אולי בני יורק, בזמן הדייונים על המזרח התיכון במועצת הבטחון.

הערביים, בפרט שהוסיף ואמר, שה מזרח התיכון נמצא על סף התפוצצות. רעיונות אלה עולים בד בכד עם איומיו של סאדאת, שעוד מעט ויהפוך את העולם לתוהו ובהו. אבל ואלטר של — יותר משנתכוון לתת חיוק לטענות סאדאת, נתכוון להזהיר את הערבים, ובפרט את מצרים של סאדאת, מפני הרפתקה צבאית חדשה. של הוסיף ו אמר שלא יהיה הסדר במזרח התיכון בלי שיימצא אלה לבדיעה הפלשתי גאית. אבל מס שפתים זה היה של נאלץ לשלם למארחיו. אך הוא אמר גם כן שיש הכרח ליצור מגעים בין הצדדים היריבים במזרח התיכון — אולי באמצעות אר"ם, והרי לא אמר אלא מה שישאלת מקבלת מבחינה עקרונית. ראש הממשלה מרת מאיר אמרה זה לא ככה, כי אם נכון לאר"ם לתפקיד במזרח התיכון הרי זה ה תפקיד של הבאת שני הצדדים לשולחן הדייונים . . .

#### האחדות הערבית אינה אלא בדותה

יתר על כן, ואלטר של נוכח לדעת בשעת ביקורו בבירות המזרח התיכון, כי "האחדות הערבית" אינה אלא מעשה של אחיות עינים ובדותה ש נוצרה לשם תעמולה. כשהגיע לבירת הלבנון הכריז לא פחות ולא יותר אלא שלדעתו "אין אחדות ערבית בשאלת השלום עם ישראל, מאחר שלכל ארץ ערבית יש אינטרסים משלה ואינטרסים אלה לא תמיד הם תואמים זה את זה, ולא תמיד הם עולים בקנה אחד".  
דבריו אלה של ואלטר של הוכיחו, שהוא לא הלך שולל אחרי סיסמאותיהם של מנהיגי ארצות ערב אלא התעמק בתוכן דבריהם ותביעותיהם ונוכח ל דעת שיש הרבה מן המפריד ביניהם, ושרק השנאה לישראל היא משותפת להם, ואפילו שנאה זו היא מדרגות שונות ומוליכה למעשים שונים ו נפרדים. בשעת ביקורו בלבנון נוכח לדעת כי מה שרוצים אנשי המדינה הזאת הוא שיניחו אותם בשלום ולא יסבכו אותם במלחמה עם ישראל; שלא יהפכו את הלבנון ל"מדינת מחבלים", ושלא יקימו שם ממשלה בתוך ממשלה בשם הפלשתינאים ו י מלחמה למען חירותם. לרעיונות אלה נתן של ביטוי בדברים בוטים הראויים לשבחים מצד כל אלה שעיניהם לא

במאמר מערכת: „אם ארה"ב תכריז אי-פעם, כי היא מוכנה לשנות את מדיניותה לגבי המזרח התיכון למען צרכי הנפט — יגבר הלחץ עליה וירבו האיזמים כלפיה מכל צד ועבר. אם יתגלה פרץ בסכר — ייהרס הסכר כולו והשטפון יהיה בחזקת ודאות"... בויכוח בסינט על נאומו של פול-ברייט נטל את רשות הדיבור הסינטור הנרי ג'קסון, שחלק על רוב תגובותיו ומסקנותיו של י"ר ועדת החוץ של הסינט. הוא אמר ב-31 במאי: „ה-איום העיקרי הנשקף לארצות הנפט הערבי בחצי האי הערבי ובמפרץ הפרסי הן הארצות הערביות מחוסרות הנפט ואלו שהנפט מצוי אצלן רק בצמצום: סוריה, תימן, מצרים ואף עיראק, גם אם זו האחרונה עשירה בנפט. אמריקה מעוניינת באורח חיוני, שמדינות כמו ישראל ואיראן תהיינה חזקות. היציבות הקיימת עכשיו ב-איזור הים התיכון והמפרץ הפרסי — באה בעיקר בזכותן של מדינת ישראל ואיראן. פולברייט דיבר על „רגש כלפי ישראל ועל אינטרס לכלי אמריקני בארצות ערב. האמת היא — אמר ג'קסון — שהקשרים האמיצים עם ישראל הם תוצאה של אינטרסים פוליטיים. כלכליים ואסטרטגיים משו-תפים עם ישראל.

**פולברייט מפתיע את כל הצדדים**  
הסינטור פולברייט, המתנגד כידוע להושטת סיוע צבאי לישראל ומציע לעומת זאת ברית דו-צדדית בין ארה"ב וישראל תמורת הסכמת ישראל לפתרון כפוי על ידי המעצמות הגדולות, הפתיע, ימים אחדים לפני הויכוח הנ"ל, את כל הצדדים בהציעו להגדיל את הסיוע הכלכלי לישראל מן 25 מיליון דולר ל-50 מיליון דולר, הוא סכום הסיוע הכלכלי שניתן ל-ישראל אשתקד. אומרים שעשה כן מטעמים תכסיסיים וכדי לרכוש תומ-כים להצעת-התיקון שלו, ואף להוכיח שאינו מתנגד משבע לישראל וש-בנידון הסיוע הכלכלי לישראל הוא סבור שיש להגדילו. אך תהא זו תמימות מדינית להניח, כי סינטור פולברייט חדל להיות יריבה המדיני של ישראל, ולא עוד אלא שאפשר להגדירו כיריב מדיני מס' 1 בשני הבתים המחוקקים.

י. מישאל

שר החוץ הישראלי הוסיף בזמן מסירת הצהרתו בכנסת בעניין הנשיא בורג'יבה וחבריו לעתונאי האיטלקי: „במשך שנים רבות עשינו מאמצים רבים לטפח אפשרות של דו-שיח עם מנהיגים ערביים, לרבות מנהיג טר ניסיה. אם לא הוגשם הדבר — לא היה זה באשמתנו". מכל האמור נראה שרשות-הדיבור והיחזמה הן מעתה בידי נשיא טוניסיה.

### הסינטור פולברייט מקטרב

לפני זמן מועט יצא הסינטור פול-ברייט, ראש ועדת החוץ של הסינט בקריאה מחודשת להטיל פתרון כפוי על ישראל והערבים. נהר לו כנראה, לסינטור פולברייט, כי סאדאת ומנהי-גים ערביים אחרים היו רואים בעין יפה פתרון כזה, משום שהם בוטחים בתמיכתה של ברית המועצות ונהנים גם מתמיכה חלקית של צרפת ובריטניה. ההנחה היא אפוא, שמה שלא עשו דרישותיו של סאדאת מישראל על בימת אום ובמועצת הבטחון — יעשו דיניהם של ארבע המעצמות. מטעם זה עצמו חידשו הערבים את ההצעה על הפעלת השפעתם של „ארבעת הר גדולים" לפתרון לסכסוך המזרח-תיכוני.

הסינטור פולברייט מצא לנכון לערבב את ענין הסכסוך האמור עם בעית משבר האנרגיה במערב בכלל וב-אמריקה בפרט. הוא צייר תמונה קודרת של המצב. הוא הודח, כי פתרון כפי קיימא למשבר האנרגיה הוא: להקים שורה של תחנות-כוח גרעיניות, ש-יספקו לתעשייה את הכוח החשמלי הדרוש. אבל הוא טען שזהו פתרון לטווח רחוק, ואילו הפתרון הרצוי לטווח קרוב הוא: לפייס את הערבים. הסינטור פולברייט הזהיר את ה-ערבים המעלים בהתמדה את מחירי הנפט ומזוללים בלקוחות המערביים. בו בזמן טען, כי אמריקה „מפקירה את האינטרסים שלה בארצות ערב מתוך רגש של התחייבות כלפי ישראל". במלים אחרות: פולברייט הציע להיכנע ללחץ ארצות הנפט הערבי.

מעניין הדבר, שערטן שאינו חשוד על איבה לחברות הנפט האמריקניות ולעסקי הנפט בכלל — „וול סטריט ג'ורנאל" — כתב בעצם הימים האלה, כי סכנה גדולה כרוכה בכל כניעה ללחץ של מדינות הנפט. העתון אמר

א. עם בקורו של שמעון הלקין באמריקה

שכולו הנאת חיים ושמחת קיום. בכוחו האמנותי כבש גם את המוות, שאינו אלא המשך החיים. חכמת-חיים זו ש-לאחר המוות בא לידי ביטוי חריף וצלול ביותר ב"יעקב רבינוביץ ב-ירמות", שהוא שיח פיוטי יחיד במינו בספרותנו (שפת השיח ה"יומיומי", דיבור בלתי אמצעי, פשטני וטבעי זה טבוע בשיריו המאוחרים ומוסיף להם ממשיות חיונית).

שמעון הלקין, ששימש כעשרים שנה ויותר פרופיסור לספרות העב-רית באוניברסיטה בירושלים, חינך דור שלם של מבקרים, הנמנים בין המצויינים שבפרשני ספרותנו. הלקין עצמו פירש פירוש רחב את תהליכי היצירה וכיווני המחשבה העברית בספריו "דרכים וצדי דרכים" ובספרו האנגלי "זרמים בספרות העברית ה-חדשות".

שורות מעטות אלה אינן ממצות את מעלותיו של הלקין, המשורר עשיר הדמיון ועמוק הרגש וההגות, המבקר בעל המחשבה החוקרת ובוזנת, והמספר השואל לנתיבות האדם היהודי ב-עולם; מחנך בחסד ומתרגם-אמן (ה-סוחר מונציה" לשקספיר, "קול מיער" לז'ק לונדון, "עלי עשב" לזולט ווהיטמן ועוד). כאן ניתן רק לציין בצער, שאין אמריקה העברית יודעת "לנצל" את ביקוריו של אחד מטובי יוצרינו להרמת קרנה של התנועה העברית, שנתכנסה לקרן זווית, ואין לה כח, וכנראה גם רצון, לחרוג ממנה...

בקורו של פרופ' שמעון הלקין ב-אמריקה מעלה על הדעת את ימי הזהר של המרכז העברי הספרותי בזעיר-אנפין שהיה קיים כאן בשנות העשרים והשלוחים. כי יצירתו של הלקין מסמלת ומגלמת את מיטב היצירה העברית שנוצרה על אדמה זו בשיר, בסיפור, במסה ובביקורת ואף בתרגום. תרומה זו, אף שממדיה ו-תחומיה הם נרחבים ביותר, מצטיינת גם בצמצומה ובריכוזה. שהרי כך הוא דרכו של הלקין ביצירה — ירד הוא לעומקו של הנושא, או הבעיה, ומצו עד תום. מיצוי אמנותי ורעיוני.

כך בשירתו שחנסה ב"על האי" ו-"מעבר יבוק" — ממיטב שירת הדור — וכך בסיפוריו הגדולים ה-קטנים — "יחיאל ההגרי", "עד משבר" ו"נכר". ההגות בוקעת ועולה מתוך ציוריות עתירת דימויים וה-שאלות, מראות ורשמים.

כיוצר נקלע הלקין בין תרבות ה-עולם לבין ירושתנו הרחנית הגדולה, המעוגנת בדת ובמסורתיו היהודי. הווייתו היא אחדות של ניגודים. ה-משורר האוניברסלי הנהנה אחרי יפי העולם והשר שיר הימנוני של אור וחדווה, "על חוף סנטה ברברה", הוא גם משורר הדווי, השר את שיר ה-חידלון; את החתירה לזודאות, לפדות אדם ועולם, מלווים רגשי חטא וחזות כבדה ואפלה. ועם רוח ספקני זה המהלך בכמה משיריו וסיפוריו, שבהם יצלול בנבכי נפש אטומים וסתומים ויתנה את ענות האדם ולבטו, ידע גם את הציור הקל, המשעשע והחינני

ב. על אברהם שלונסקי שאיננו

בחינו. הוא נמנה על חלוצי העלייה השלישית, אשר נצמדו במולדת ו-שמחת העבודה והיצירה מילאה את לבם.

בשיריו מתקופתו הראשונה יש מ-שכרון העבודה זמן המגע הממשי עם האדמה-המולדת, וזו אינה מפחידה בשממתה, כי בידיו העמלות יבריה את השממה ויחדש את פניה:

(המשך בעמוד 237)

אי-אפשר לשער את דמות ספרותנו לאחר מלחמת העולם הראשונה ללא שלונסקי. הוא הכניס בשירתנו תכנים וצורות, אשר לא ידעה דוגמתם עד הופעתו הנועות והסוערות. הפייטן ה-צער שר את שירת האדם החדש בישראל, הנושא בלבו את בשורת ה-מהפכה, בשורת ההגשמה החלוצית. ואמנם היה שלונסקי פרי תקופת-הסער

לקראת הבחירות לוועידת „הסתדרות העובדים“

מאת יצחק איזנברג  
(חל-אביב)

סוציאלי באיכלוסיה הישראלית. אכן הויכוחים על רקע זה בין מזכיר ה- „הסתדרות“ לבין שר האוצר, מר פנחס ספיר (שהוא כיום אחד המועמדים הרציניים ביותר לכהונת ראש הממשלה בעתיד הקרוב) הפכו אצלנו זה מזמן לתופעה כמעט יומיומית והתענות מרבה לדוש בחילוקי דעות אלה.

**התנגשות בין שתי השקפות**

זו היא למעשה התנגשות גלויה בין שתי השקפות עולם; חבר הכנסת יצחק בן-אהרן, איש קיבוץ „גבעת חיים“, כל השנים מראשי חטיבת „אחדות ה- עבודה“ לשעבר, אשר שימש עוד לפני שנים רבות כשר-התחבורה בממשלת ישראל הוא שמאלני בהשקפותיו וחולם על הגשמת הסוציאליזם בארצנו כבר לאלתר, ואילו מר פנחס ספיר, שר ה- אוצר בממשלת ישראל והמכוון הראשי של המדיניות הכלכלית שלה, הוא מתון מאד בהשקפותיו הסוציאליזם-כלכליות ואת העקרון של „משק פלורליסטי“ במדינת ישראל, כלומר של קיום משק ציבורי, ממשלתי או „הסתדרותי“ ו- משק פרטי גם יחד מגשים הוא לא רק להלכה, אלא גם למעשה.

מענין הוא ללא ספק הדבר, ששני אישים אלה, שהשקפותיהם בעניני משק, כלכלה ואגוד מקצועי שונות הן בתכלית — הרי מבחינה פוליטית אין ביניהם כל הבדל, באשר שניהם נמנים על מחנה ה-„יונים“ המוכנים לויתורים טריטוריאליים מרחיקי-לכת לטובת שכנינו במקרה והדברים יגיעו סוף סוף לידי משא-ומתן על השכנת השלום באזורנו. למען האמת מבחינה זו בן-אהרן הנו עוד יותר פשרני מספיר.

אין להתעלם מכך, שיצחק בן-אהרן הוא מזכיר כללי חזק וסייע לא במעט להרמת קרנה של „הסתדרות העובדים“ בציבור הישראלי משך ארבע השנים שחלפו מאז החל בכהונתו כמוכ"ל של ה-„הסתדרות“. יש לו גם תומכים רבים הן במועצות הפועלים והן בוועדי ה- עובדים לסוגיהם הרואים בו לא פעם מגן ומושיע. מצד שני ברור לכל, שלא הוא הנו כיום המייצג האמיתי של מפלגת העבודה הישראלית, שכמפלגת

בישיבתה מיום חמישי, ה-3 למאי ש.ז., החליטה לשכת מפלגת העבודה הישראלית בהשתתפות נציגי המפלגה בוועדה המרכות של ה-„הסתדרות“ (ש- הנה הגוף המנהל את עניני ה-„הסתדרות“), שהבחירות הקרובות לוועידת „הסתדרות העובדים“ ולמועצות ה- פועלים במקומות השונים, ערי הארץ והמושבות, תערכנה ב-11 בספטמבר 1973, כלומר כשבעה שבועות לפני ה- בחירות לכנסת (הללו נועדו ל-30 באוקטובר). לאחר הבחירות לוועידת „הסתדרות העובדים“ יבחרו נציגי ה- „מערך“ לוועידה המרכות ולכהונת ה- מזכיר הכללי שלה בישיבה משותפת של מפלגת העבודה בוועד הפועל החדש ולשכת מפלגת העבודה. גם ה- מזכיר הכללי הנוכחי של ה-„הסתדרות“, מר יצחק בן-אהרן, הצטרף לדעה זו בהכריו, כי „שליחי המפלגה בהסתדרות יתיצבו עתה בפני הבוחר וחברי ההסתדרות יפסו אותם בהתאם למטען השליחות שמילאו“ ולכשתכנס ועידת ה-„הסתדרות“ ה-12 ותבחר את נציג „המערך“ (כלומר מפלגת העבודה יחד עם מפ"ם) לקדנציה נוספת יוחלט מי ומי ישאו בשליחות זו גם בעתיד. לכאורה, החלטה ברורה ומפורשת שאין עליה כיום עוררין וזאת גם ב- התאם לחוקת ה-„הסתדרות“, שלפיה יש לערוך בחירות למוסדותיה אחת לארבע שנים (כרבע האחרון של השנה הרביעית לכהונתם), אך למעשה הדבר אינו פשוט כל כך, כפי שהוא עשוי להיראות ממבט ראשון. האמת לאמיתה הנה, שזה זמן רב נטוש עימות רציני מאד בין צמרת מפלגת העבודה ה- ישראלית לבין חבר צמרת זו, מר יצחק בן-אהרן, המזכיר הכללי של ה- „הסתדרות“ כיום הגורם לה „צרות צרורות“. מר בן-אהרן הוא שהדביק לראש הממשלה, הגב' גולדה מאיר, את התואר המכובד „המלכה ויקטוריה“ והתנגש פעמים אין-ספור עם השרים הכלכליים של „המערך“ בהאשימו בכל הודמנות את הממשלה בהזנחת עניניהם החיוניים של המוני העם ו-„במכוון היא הביאה לידי העמקת הפער ה-

חדשים אחדים עד לאחרי הבחירות לכנסת. בן־אהרן התנגד בתוקף ל־דחייה, אך אחר כך הודיע שהוא מסכים לכך, בתנאי שמוסדות „המערך” יחליטו כבר עכשיו מי ישא בכהונה זו גם ב־עתיד בהודיעו בהודמנות זו שהוא מוכן להישאר קדנציה נוספת ב־אם ה־מפלגה תביע לו את אמונה. מאחר, שראשי ה־עבודה” סרבו למלא אחרי דרישה זו הם הודיעו על הסכמתם, שהבחירות תערכנה במועדן, אך את הצד האישי שבדבר העדיפו לדחות למועד מאוחר יותר, כלומר עד לאחר הבחירות לכנסת והרכבת הממשלה ה־חדשה (למעשה לחדש דצמבר ש. ז.). גורלו הציבורי של יצחק בן־אהרן תלוי עתה בתוצאות הבחירות לוועידת ה־הסתדרות” והיה, אם „המערך”, שיש לו כיום כששים ושנים אחוזים ב־הסתדרות” יגבור את כחו בבחירות הללו הרי מקומו של בן־אהרן כמוזכ־ל ה־הסתדרות” מובטח לקדנציה נוספת ושום דבר לא יועיל למתנגדיו, אך אם „המערך” יפסיד אפילו אחוז אחד מכוח הנוכחי הוא יורחק ללא כל ספק מתפקידו ללא אומר ודברים בעיקר כשגם ה־גוש” הת־אביבי במפלגת ה־עבודה הישראלית (המורכב מאנשי מפא”י לשעבר) תובע זה מזמן את ה־דחתו. הדבר יעשה, כמובן, ע”י הצבעה חשאית במוסדות מפלגת העבודה, כפי שהדבר נעשה ביחס לקביעת מועמד המפלגה לכהונת נשיא המדינה לפני שבועות מעטים. המועמד הכננדי לבן־אהרן לכהונת המזכיר הכללי של ה־הסתדרות” יהיה שר העבודה הנוכחי, מר יוסף אלמוגי איש־חיפה, שכבר תר־דיע בפומבי, ש־אם המפלגה תטיל עליו לשמש בתפקיד זה הוא יציית להחלטת־תיה”. מכאן נובע גם סירובו של מר אלמוגי לתת הסכמתו להבחר לכהונת ראש עיריית חיפה.

ההכנות לוועידת ה־הסתדרות” נכ־נסות עתה על כן לשלב מעשי וב־מפלגות השונות כבר החלו בהקמת מטות הבחירות. מועד ההכרעה על כהונת המוזכ־ל שלה מתקרב אף הוא. ויצויק נא הדבר, שכהונה זו נחשבת אצלנו לאחד התפקידים המרכזיים ב־יותר במדינה מאחר שהאיש הנשא בו — מידת השפעתו הציבורית גדולה היא מכל הבחינות ויש המעמידים אותה מיד לאחר ארבעת השרים ה־ראשיים (ראש הממשלה, שר הבטחון, שר החוץ ושר האוצר).

שלטון הנה מפלגה מתונה למדי ה־מוכנה לפשרות בענינים רבים והיא מעדיפה את עניני המדינה כפי שהם נראים לציויים בעיניה על „עניני ה־מעמד”. בין שתי הגישות הללו נטוש מאבק רציני והתוצאה היא, שהוועידה הכלכלית של ה־„מערך” הופכת לזירת האבקות ביניהן ומעל בימת ה־הסתדר־ות” נשמעות בשנים האחרונות לא פעם התקפות חריפות על המדיניות הכלכלית והסוציאלית של הממשלה. ראשי מפלגת העבודה טוענים במידה רבה של צדק, שבן־אהרן ותומכיו נותנים נשק רציני בידי יריביה ובראש וראשונה בידי גח”ל (גוש חירות־ליברלים), שהנה עתה האופוזיציה ה־חזקה ביותר הן בכנסת והן בוועד ה־פועל של ה־הסתדרות”, והתביעה ל־הרחקת בן־אהרן מכהונת המוזכ־ל שלה נמשכת זה חדשים רבים.

אשתקד אף הופיעה חוכרת בשם „לאן מוליך בן־אהרן?” בעריכתו של חבר מערכת „דבר”, מר זלמן יואלי, בה ממטירים אחדים ממוכירי מועצות הפועלים אש וגפרית על דרכו של יצחק בן־אהרן, ואילו לא מכבר שמענו ב„קול ישראל” את דבריו של מר ישראל קרגמן, יושב ראש ועדת ה־כספים של הכנסת ומנאמניו של השר ספיר, שאמר במפורש, ש„על בן־אהרן להסיק מסקנות מהמצב שנוצר ולהת־פטר”. כמובן, שגם ידידיו של בן־אהרן אינם טומנים ידם בצלחת ומשיבים מלתמה שעה מעל דפי העתונות ו־ציבוריות שונות. בקיצור המאבק עו־דנו נטוש במלוא עחו והוא עלול ל־החריף עוד יותר.

האמרת מחירי המצרבים החיוניים בחדשים האחרונים, השביתות ואימי־השביתות שהפכו ל־לחם חוקנו” בארץ הזאת מוסיפות, כמובן, שמן על המ־דורה. מפ”ם, חלק נכבד מצמרת של „הקיבוץ המאוחד” ז־אחדות העבודה” ואף ממפא”י לשעבר עצמה תומכים בבן־אהרן, חלק מהם בפה מלא וחלק — בוצי פה, וטוענים שעליו להישאר גם להבא מזכיר ה־הסתדרות”. העובדה, שרק בשנת 1960 כבר הודח בעצם תקופת כהונתו מר פנחס לבון מכהונת מזכיר ה־הסתדרות” משמשת אף היא נשק בידי אלה המתנגדים להדחת בן־אהרן, אך דעתם של ראשי מפלגת העבודה אחרת היא בנידון זה. על רקע זה באה לא מכבר דרישתם לדחות את הבחירות ל־הסתדרות”

עשה שימוש פיוטי וסמלי נרחב מן המושגים והערכים המסורתיים שבי הווייה הישראלית והוא ביקש להבהיר באמצעותם את פשר קיומנו בעולם מתפורר. השיבה אל המסורת קיבלה משמעות ממשית יותר בשירי השואה ואו נטל על עצמו תפקיד של פייטן הממשיך במסורת הקינה, הזעם, הדי נחם והתקווה של פייטני הדורות. שיריו מתקופה זו הם וריאציה על נושאים ומוטיבים מקובלים, אלא ש"צירופיו המפתיעים של המשורר, צי"רופי דימוי והשאלה, העמיקו את רשמם של ציורי המצב והלכני הנפש של ימי האימים.

השירה סימנה את דרכו, דרך משורר מהפכן בספרותנו. פעילותו ה"ספרותית, כעורך ומתרגם, כיוצר אס"כולה חדשה בשירתנו — מוסיפה ממד היסטורי לחיזיון זה ששמו אברהם שלונסקי.

ח. לוף

כאגרופים גדולים רבצו על החולות, בתים — בתים — בתים —  
... זה אני בצמרת הגשחור נאחזתי  
ובידי בקרן נוצצת — האת.  
וצחקת אל מזלי הקריה הנבנית.  
שירת הסמלים והמראות העשירה של שלונסקי חרגה מגבולות המולדת. ב"אבני ביהו" נותקה שירתו מן ה"מוטיב החלוצי ותעתה בשבילי הכרך. היא נאחזה בפחדי האדם שבתוכו ובי"איש האורב בפנינותיו החשכות. ה"כרך, חומות העיר החדשה, רחובותיה ושוקיה והחיים המקופלים בתוכם, מופיעים כמוטיב מרכזי בשירתו. חזונו מתגבש ב"שירי המפלות והפיוס" ר"ב"על מלאות". הוא שב יבהם דרך שירת היאוש והאמונה אל מקור יניקתו השרשית — לחזון הילדות ונוף המולדת.

חידוש החיים, המהפכניות החלוצית, ששינו פני המציאות היהודית, אין פירושה ניתוק מן העבר. שלונסקי

## ידיעות

### פרס ישראל תשל"ג בספרות

#### עברית

(נימוקי השופטים)

ועדת השופטים לפרס ישראל בספרות עברית החליטה פה אחד להמליץ לפני שר החינוך והתרבות על הענקת פרס ישראל לשנה זו, היא שנת הכ"ה למדינה, למשורר ש. שלום, על מפעל חייו.

יצירתו של ש. שלום בשירה ובפרוזה היא עשירה ומגוונת והיא כוללת כמה ממיטב ההישגים של הספרות העברית בדורות, בייחוד בתחומה של הליריקה. היא ליוותה את הציבור היהודי בארץ ישראל מראשית הופעתה בשנת תרפ"ה ועד היום, והיתה עמו בכל נפתוליו ומלחמותיו, בסבלו ובי"שמחתו, בכשלונותיו ובנצחונותיו הגדולים. ברשות היחיד ביטא ש. שלום את הכמיהה לחיים של משמעות, ברשות האומה חלם את חלום הבאולה, ולא בממדיו הארציים וה"לאומיים בלבד, אלא בכל ממדיו הרוחניים והכלל-אנושיים, חלום השלום והשלמות ש"

אותו ינק ממקור ישראל. שירתו כולה היא כמיהה לשבת. שבת היחיד, שבת העם ושבת העולם. בכך נתן ש. שלום ביטוי למיטב מאוזן וייחוליו של הדור שהקדיש את חייו לבנייתו של ארץ ישראל כמולדת לעם היהודי. הענקת הפרס על שירה זו דווקא ביום העצמאות הכ"ה למדינה תבטא, איפוא, לא רק הוקרת העם לאחד מבחירי משורריו, אלא גם ביטוי נאמן למשמעותו של החג הזה.

ועל כך באנו על החתום,

פרופ' אליעזר שביד, יו"ר

פרופ' הלל ברזל מר בן-ציון תומר

### מסיבה לגבריאל פרייל

ביום ה', כ"ב אייר, התקיימה בבית הסוכ"נות היהודית בניוירוק מסיבה לרגל הופעת אוסף שיריו החדש של גבריאל פרייל, "מתוך זמן ונוף". יו"ר המסיבה, ד"ר אברהם גאניס, מנהל המחלקה לחינוך ותרבות של ההנהלה הציונית, פתח בדברים על חתן המסיבה. דברי ברכה והערכה נשאו

הלימודים כוללים תנ"ך ופרשנות המקרא, היסטוריה יהודית, פילוסופיה, ספרות רבנית (מדרש, הלכה, שו"ת), לשונות שם ותרבות קדם (ערבית, ארמית, סורית, אכדית, אוגריתית) ועוד.

התכנית מכוננת לקראת תוארים של מ.א. ודוקטור לפילוסופיה. ד"ר א. י. איגוס הוא מנהל התכנית.

ההרשמה מתקיימת בישיבה אוניברסיטה ב-25'26 ביוני 10:30 עד 1 אחר הצהריים. השעורים יתקיימו באולמים ממוזגי אוויר שלוש פעמים בשבוע.

### ד"ר אלכסנדר רוזנפלד —

**בשליחות „ברית עברית עולמית“**  
ד"ר אלכסנדר רוזנפלד, מראשי ברית עברית עולמית, בא בשליחות התנועה לביקור קצר באמריקה. „השגריר העברי“ ביקר זה לא כבר באוסטרליה ובניו-זילאנד, וכן גם בספרד ולאחרונה בקנדה ועשה למען גיוס ספרים ומכשירי לימוד ליהודי רוסיה, שרבה הדרישה להם. ביחוד מצליחים השעורים העברים בראדיו המכוונים ליהודי רוסיה. לפי המשוער עולה מספר המאזינים לרבע מיליון. — מכאן ילך ד"ר רוזנפלד לגינבה, שווייצריה, כדי להשתתף בכינוס של הקרן לתרבות יהודית.

### פרס לד"ר מנשה הראל

פרס דוד ילין לחינוך הוענק השנה לד"ר מנשה הראל מטעם עיריית ירושלים. ד"ר הראל הוא פרופסור לגיאוגרפיה של ארץ ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים ובאוניברסיטה של תל-אביב. ראש העיר, ת. קולק הגיש את הפרס ושר החינוך יגאל אלון נשא את הנאום הראשי. פרופ' חיים רבין הירצה על „דוד ילין, האיש ופעליו“. הפרס ניתן עבור שני ספריו של ד"ר הראל: זאת היא ירושלים, זיטולים ביהודה וים המלח. ד"ר הראל סיים את חוק לימודיו האקדמיים בבית הספר לחינוך של „גיוויורק יוניברסיטי“ ב-1964 והוכתר בתואר דוקטור עבור חיבורו „דרך יציאת מצרים של בני ישראל ונודויהם במדבר, מחקר גיאוגרפי“.

מר יצחק עברי, בשם „הדואר“, שעמד על מקומו של המשורר בספרות העברית באמריקה ועל „היחוד“ שבשירתו; ד"ר משה טשרנוביץ, בשם „בצרון“, שציין את האופי המודרני והאוניברסלי של שירת פרייל; פרופ' דן מירון, שהדגיש את זיקתם של המשוררים הצעירים בארץ ליצירתו של פרייל, שרוח דורנו מבוכתו והלכי גפשו מפעמים בה; וד"ר יעקב קבוקוב, שפירש כמה מן המוטיבים העקריים אצל המשורר ומקום הגוף בשירתו.

לאחר שקראה גב' גילי ינאי משירי פרייל, נעלה המסיבה הנאה בדברי זכרון של המשורר על סבו הסופר, שאנו היתה כרוייה לדברי פיוט, הרב ר' יהושע יוסף פרייל ז"ל (הדברים יבואו בחוברת הבאה של ה„בצרון“).

### בקורו של אריה ליפשיץ

לניו-יורק בא לביקור קצר הסופר אריה ליפשיץ. מוחתיקי העלייה השלישית, עסק ליפשיץ בחקלאות ובכנין במקומות שונים בארץ, במערבה ובמזרחה. הוא התחיל להשתתף בעתונות העברית בסוף שנות ה-20 עשרים. מאז פירסם קבצי ספורים („רחוק מהיום וקרוב“, „מראות ירושלים“, „אדון לגורלו“), מסות ודברי הערכה ובקורת („אורי צבי גרינברג משורר אדנות האומה“, „הגרייטה סזולד המחנכת“ ועוד). מר ליפשיץ היה מעורכי „ספרות צעירה“ ועורך המוסף הספרותי של „זמנים“. הוא הגה וישוב ראש אגודת הסופרים העברים בירושלים וחבר הוועד המרכזי. מר ליפשיץ עוסק כעת בפרשת ספרות העלייה השלישית.

### שעורי קיץ בכמון הרי פישל של ישיבה אוניברסיטה

מכון הרי פישל ללימודי היהדות המסונף לישיבה אוניברסיטה מקיים שעורי קיץ לתלמידים המשתלמים בחכמת ישראל ובמדע העברי. התכנית מאפשרת למתחכים, רבנים ותלמידים מסיימים להתמחות במקצועות היהדות בימי הקיץ. השעורים מתקיימים בימי סמסטרים: מ-25 ביוני עד 25 ביולי ו-30 ביולי עד 29 באוגוסט.



## ספרים חדשים

### „אחי בנרו כמו נחל“

רומן על רקע חיי היהודים בפולין בשנות השלושים, מאת אברהם שטארק. הספר תורגם מכתביד באדיש עלידי אריה שנטל. בסוף הספר מבוא מאת המתרגם, שבו יספר על המחבר ועל הספר המתאר „לבטיו של קומוניסט יהודי, הספוג תודעה יהודית עמוקה, אך באותה מידה גלובל הוא לרעיונות הקומוניזם, ושתיהן, התודעה וההכרה, מצויות אצלו בדהגת־מתח עליונה... תיאורי האהבה של זוג הנאהבים, יאנקל וחנניה, המשוררים בספר, מוסיפים לו עומק אנושי רב־עוצמה, כשם שתיאורי הגוף שבו מראים על רגישותו הפיזית של המחבר.“

המחבר נפטר בקרית חיים בסוף שנת תשל"ל. הספר הופיע בהוצאת הוועד למען ספר אברהם שטארק, קרית־טבעון, ת.ד. 154.

### „עם ישראל בתפוצות“

החוג לדיעת עם ישראל בתפוצות בבית נשיא המדינה, מטעם המכון ליהדות זמננו, מדור שפרינצק, עלידי האוניברסיטה העברית בירושלים, הוציא שישה קונטרסים אלה: א. הרעיון הציוני בשעה זו, בהשתתפותם של בנימין הלפרן, ישראל קולת וגתן רוטנ־שטרייך (דברי פתיחה: שמעון הרמן; דיון: דוד ויטל, צבי ירון (זינגר), מרדכי בראון, יהודה טובין, חיים אבני, יעקב טלמון). ב. אלי גינצבורג: קווים לחקר חיי הכלכלה של יהודי התפוצות (משה דייוויס: עם הקונטרס; דיון: נחום גרוס, ישראל גולדשטיין, חיים ברקאי, אברהם ש. הלקין, אברהם קסלר, ישראל ט. נעמני, קורט גרינולד, וכן גם נשיא המדינה לשעבר, ש"י שור). ג. סימון קוזנץ: המיבנה הי כלכלי של יהדות ארה"ב. מגמות בעת הי אחרונה. ד. אמיל ל. פאקנהיים: השואה והשפעתה של השואה בחיי יהדות זמננו (דיון: ארתור ד. מורס ז"ל, מאגס ספרבר, פיטר ראביץ, אלפרד קיזין). ה. יהודה באואר: השלכות מחקר השואה על תודעת תנו ההיסטורית (דיון: מיכאל קונפינו, גני יתל אריה באומינגר, יעקב כ"ץ, אלכסנדר ביין). ו. יהדות אמריקה הלאטנית בעידן של תמורות. סימפוזיון: חיים אבני, אשר דב גליק, נתנאל לורן, משה לזר. משה דייוויס הוא עורך הסידרה. ועדת המערכת: שמעון הרמן, שולמית נרדי, ישראל קולת.

### התפילה בישראל

התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית מאת יצחק משה אלבוגן, תורגם על פי המהדורה השלישית עלידי יהושע עמיר בעריכתו של יוסף היינמן והשלמות מאת ישראל אדלר, אברהם נב, יעקב פטוחובסקי וחיים שירמן.

הספר דן „על תולדות התפילה בבית־הכנסת לכל דורותיה, מראשיה ועד זמננו, על מנהגיה וזרמיה השונים, ועל קריאת התורה וההפטרה, סוגי הפיוטים והסליחות, תולדות שירת הקודש בעברית“...

most people call RIVERSIDE . . .  
for the inspired service and  
spiritual comfort RIVERSIDE  
offers family and friends

### RIVERSIDE MEMORIAL CHAPEL

Funeral Directors  
76th St., and Amsterdam Ave.,  
New York — ENdicott 2-6600  
Brooklyn \* Bronx \* Long Island  
Mt. Vernon \* Miami and  
Miami Beach  
Morton Rosenthal - Carl Grossberg

### Directors RIVERSIDE MONUMENTS

. . . more than fine granite. Each  
memorial . . . be it a modest head-  
stone or an impressive mausoleum  
. . . is a mark of everlasting respect,  
unconditionally guaranteed forever  
by RIVERSIDE'S 50-year reputation  
for quality. Visit our showroom.  
Call or write for illustrated Booklets



## דיטרויט מישיגן ובנותיה



שא ברכה נאמנה

מורנו הדגול וידידנו הנערץ

## נ. אייזיקס

מקברניטי החנוך העברי המודרני  
ומבוני הספרות העברית החדשה באמריקה

### בהגיעך לגיל תשעים

יהי רצון שתוסיף להאציל מרוחך הנעלה ומפרי עמך המבורך  
עוד רבות בשנים.

### „הקבוצה העברית“

דוד סילבר ורעייתו  
שרה סינגל  
נחום ויהודית סלובין  
פיליפ וחנה סלומוביץ  
יצחק פאלמן ורעייתו  
יהושע יוסף פיבאס ורעייתו  
נעמי פלאש  
לאה סלזני-פלדמן  
מרים קומוב-פלדמן  
משה ושרה פרידמן  
דרורה קליינפלאץ  
פסח קפלן ורעייתו  
בתייה קריטשמן  
יקותיאל רוזנשיין ורעייתו  
נחמן ומרים רוטנברג  
יוסף וחיה ריידין  
ישראל שאו  
יצחק שלמה שטיין  
ורעייתו צפורה וינאקור-שטיין  
עמא-נחמה שייבר  
אברהם שכטר ורעייתו  
וולף ואסתר שניידר

יעקב אנטל  
יוסף אפל  
הרב יחיאל מיכל ארם ורעייתו  
רחל והרולד גודמן  
ביילה גולדמן  
הרב בנימין גורליק ורעייתו  
יוסף גזלים ורעייתו  
שרה די-ראוויין  
שלמה ולאה מיכלין-דראכלר  
אברהם וארסן  
הרב מיכאל ויין ורעייתו  
ד"ר ישראל וינר ורעייתו  
רחל חנין  
נעמי טוקל  
יוסף כ"ץ ורעייתו  
נחמן ישראל לימאן  
ורעייתו פרידה סמולנסקי-לימאן  
מאיר ליפמאן  
לואיס ואסתר למד  
אדל מונדרי  
מיכאל וחנה מיכלין  
יונינה מתיס

**No matter how close  
you feel to Israel,  
it is still  
very far away.**

**Rest awhile in Europe.**

On any Lufthansa flight between the U. S. and Tel Aviv, you can stop off in Cologne, Frankfurt or Munich. At no extra fare. Whether you're flying normal economy or first class. It's a good way to break up a long journey to shop, take care of business or just see the sights.

Lufthansa has fast and frequent service to Tel Aviv. And if you wish fine kosher food en route, simply tell us when you make your reservations.

For reservations to Tel Aviv or any other Lufthansa destination on six continents call your travel agent or Lufthansa.



**Lufthansa German Airlines**

680 Fifth Avenue, 52 Broadway,  
New York, N. Y. 10019 - Tel.: (212) 357-8400

# 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