

ספרות הגורת מוחקר

רבעון

חוברת היוכל
תש"ן — תשנ"א

„שובו לבערון אסורו התקדו“



ד"ר חיים סטרנובין, המייסד והעורך הראשון של "בצרון" בחברתו של פרופ' אלברט איינשטיין, שנמנה בין נאמני הירחון.

נשאר מספר מצומצם של קונטרסים ותדפיסים אלה:

- \$1.25 רש"י פרשן התלמוד — רב צעיר
- \$2.00 פרי עץ חיים — ביבליוגרפיה של כתבי רב צעיר
- \$1.25 הד הטרגדיה של בריכוכבא בהלכה ובאגדה ישעיהו ונה
- \$1.00 י"ח דבר ש.ז. צייטלין
- \$1.50 קובץ ש.ז. צייטלין
- \$1.25 משנתו הפילוסופית של פילון (בקורת על ספרו של צבי וולפסון)
- \$1.25 המחשבה הגנוזה ישראל אפרת
- \$1.25 תורת הגלות של יחזקאל קויפמן אברהם הלקין

המחיר כולל דמי המשלוח
 לפנות אל
 BITZARON, P.O.B. 623, Cooper Station
 New York, N.Y. 10003

בצרון

רבעון לספרות, הגות ומחקר, יוצא לאור על ידי קרן
לספרות עברית בשיתוף קרן התרבות של ניריורק
אוניברסיטה.

עורך: חיים לוף
ועד המערכת: רבקה פרידמן
גבריאל פרייל
יושבראש ועד המערכת: מיכאל ארפא
יושבראש הוועדה היועצת: נפתלי ה. ווינטר

הכתובת: בצרון, ת.ד. 623, קופר סטיישן, ניריורק, נ.י. טלפון: 293-5977 (212)

כרך י' (סידרה חדשה), 48-45 (375-378) ניסן תש"ן – ניסן תשנ"א

התוכן

- 2 פרקים ראשונים ח.ל.
4 -בצרון" וערכו הראשון – פרופ' חיים טשרנוביץ (רב צעיר) ח. לוף
7 על ההרחבה והצמצום בספרותנו חיים טשרנוביץ
12 ארבעה ממנין שירים ש. שלום
13 אל ארץ הגומא (סיפור, פרקים א-ג) אהרן אפלפלד
64 עתיד ששרד (שיר) גבריאל פרייל
65 תמונות למזכרת ראובן בן-יוסף
73 * (שיר) * ע. עין-מלכא
75 הארות והערות אחדות על שנאת ישראל בעולם היווני-רומי אריה כשר
80 בין טומאת המת לזובחי מתים: קיטוב וניגוד באמונה הישראלית ברוך א. לוי
90 שיטתו הפילוסופית של הרמב"ם (א-ג) אברהם עברי
100 הצדקת אלוהים על-פילוסופית במשנת ריה"ל אליעזר שביד
118 הז'אנר של הביוגרפיה בסיפורת העברית בגרמניה במאה הי"ח משה פלאי
מאה שנה ליסוד ועד הלשון העברי:
- 128 יצחק אפשטיין – אבי שיטת עברית בעברית שמואל הרמתי
141 המאבק נגד העברית אלעזר גואלמן
147 נישואים במסווה של אחים ואחיות כורש ה. גורדון
150 ממנהגי קהילות וורמיישא שלמה איידלברג
154 שיר חדש לאברהם אבן עזרא במחזור קראי יהודה ליב ווינברגר
156 ראשית דרכו של ד"ר דב רבל באמריקה יעקב קבקוב
פרס ניומן לעמליה כהנא-כרמון:
- 164 המונולוג השירי כמרכיב ביצירת עמליה כהנא-כרמון הלל וייס
171 הקסם שבהוויה הגלויה והבלתי-רמפוענחת שופטי פרס ניומן
175 פרס ניומן לסופרת ע. כהנא-כרמון דורית זילברמן
177 אביגדור המאירי וספרות המלחמה (על ספרו של אבנר הולצמן) .. שמואל שניידר
אידיאולוגיה ושיפוט אמנותי (על המסות של
ראובן בן-יוסף: על הסבל ועל הירושה) אבנר הולצמן
183 מר מאני של א.ב. יהושע: מאן הוא? אברהם הגורני
187 אהרן אפלפלד על "אל ארץ הגומא" יעקב ערלאו
192 אחרון הגאונים בזמן הראשון בחשיבות טוביה פרשל
195 הסתדרות הנוער ו"גניבה" (על-פי ראיון עם פרופ' משה דייוויס)
196 שקיעת המערב ותקומת ישראל א. שאולי
206 אגרות סופרים: א. מכתבי רב צעיר ואגרות סופרים אליו
212 ב. מכתבי ש. שלום
215
216 ספרים חדשים
218 תקצירים באנגלית

פרופ' חיים טשרנוביץ (רב צעיר) מיסד ועורך (תרגום-חש"ט)
פרופ' משה טשרנוביץ מנהל המערכת (תרגום-חש"ט)

בצרון: ת.ד. 623, Cooper Station, ניריורק, נ.י. 10003. טלפון: 293-5977 (212)

דמי מינוי לשנה: \$15.00 מחוץ לארה"ב: \$18.00

פרקים ראשונים

לחוברת היובל

עברה למעלה משנה מאז הופיע הגליון האחרון של „בצרון“ שבו הודענו על ההכנות שאנו עושים להוציא חוברת יובל מיוחדת ומוגדלת לקראת יובל החמישים לייסודו של כתבהעת. החוברת אמורה היתה להופיע בשלהי הקיץ שעבר. לצערנו נתקלנו בכמה קשיים ומעצורים – איחור באוסף החומר; שינוי מקום – העברתו של משרד „בצרון“ למשכנו החדש – שינוי שהיה כרוך בעמל וטירדה מרובה; ולאחרונה בעית המימון. כל אלה קברו יחד וגרמו לדחית הופעתה של החוברת עד הנה.

בינתיים עבר החומר שהגיע לחוברת „על גדותיו“. החלטנו לכן לחלק את החוברת לשנים. החוברת הבאה, שתהיה מעין בתלוואי לגליון היובל, תראה אור בקרוב ובה המשכם של דברי ספרות, שניתנו לחלוקה.

ראינו לנכון לכלול בחוברת מאמרים על ספרות הדורות, מתקופת המקרא, ימי הביניים – מסות על הרמב"ם ויהודה הלוי – ספרות ההשכלה, הערכות ודברי ביקורת על ספרים וסופרים בתקופתנו. בראש החוברת מופיע מאמרו של רבצ'צ'ר, העורך הראשון של „בצרון“, שנתפרסם בגליון השלישי „על ההרחבה והצמצום בספרותנו“. המאמר הוא היסטוריתאורטי בעיקר. כפי שציין רבצ'צ'ר בפתחת המאמר היתה שאלה זו נושא לפולמוס ספרותי על משימתה של היצירה העברית בין אחרהעם ומי. ברדיצ'בסקי (בךגוריון) בימים הראשונים של „השלח“. רבצ'צ'ר, כדרכו, דן על הנושא מבחינה היסטורית והוא נוטה לדעתו של ברדיצ'בסקי, אם כי בהשקפתו על רוח ישראל ותרבותו הוא קרוב יותר לתפיסתו של אחרהעם.

מת"ש ועד הנה

לא היתה תקופה בדברי ימינו שבה נתחוללו תמורות מכריעות בחיינו מאז חורבן הבית כבחמישים השנים האחרונות, עם פלישתו של חיל רבדהטבחים לפולין. על אף כל מעשי ההתעללות, עינויי הגוף והנפש, הרדיפות והרציחות בראשית ימי הכיבוש הנאצי, איאפשר היה להעלות על הדעת את תכנית ההשמדה. חוקרי חברה מובהקים וידועים, אריה טרטקובר ואברהם ריבוצקי, במאמריהם בשנה הראשונה של „בצרון“, האחד על גורלם של יהודי פולין והשני על הפתרון הציוני של פליטי ישראל אחרי המלחמה, לא שיערו מידת החורבן והניחו שרובם של יהודי מזרח אירופה ישרדו בחיים.

דוקא חוקר ויודע בינה לעתים כרבצ'צ'ר, היה גלוי עיניים יותר וראה נכוחה את פני הבאות, את גורלה האיום של יהדות מזרח אירופה (במאמרו „לא תתגודדו“, סיוקתמוז, ת"ש):

אין לנו אלא ציור קלוש מן החורבן הנורא של עם ישראל. רק לאחר המלחמה יתגלה ההרס בכל מוראיו האמיתיים שבוודאי לא היה כמוהו מיום חורבן הבית. האומה הישראלית בגולה תיהפך לאומה שפלה ומדולדלת. כשני שלישיה יהיו חללי חרב ורעב ושבי ומשחית והנמלטים יהיו מדולדלים, דילדול הגוף והנפש. נדים ונעים לבקש טרף ומחסה. ומה תהא אחריתם: כל פליטי העמים שדוכאו במלחמה ישובו לעריהם וכפריהם ויבנו את הנהרסות הנשמות. אבל לאיזה משכנות מבטחים ישובו שרידי ישראל? מי יקבלם ומי ידאג להם?

ריבוצקי, שהיה קרוב לתנועת העבודה ושירת שר לענייני היהודים בימי הדירקטוריום באוקריינה, הכיר אמנם ששוב לא היה מקום לשיקום חיי ישראל במזרח אירופה. במאמרו „המלחמה ותפיסתנו הציונית“ (ניסן, ת״ש) הוא דן על אפשרות של יצירת תנאים להעברת המוני בני עמנו לארץ־ישראל אחר פולמוס הדמים בזמן הקצר ביותר:

השאלה אשר תוצג בסוף המלחמה לא תהיה... כמה אנשים נוכל להעביר לאי בכל שנה על סמך התישבות מודרנית ומחושבת; שרי המדינה, אשר גורל הארץ ועתידה בידם יהיו, יבוזו לקטנות כאלו. עליהם יוטל תפקיד רחוק וישר: להוציא תיכף ומיד אפשר מיליון, ואפשר שנים, מאירופה... ואם הציוניות לא תוכל לתת פתרון מידי לשאלת ישראל הכאובה בקנה־מידה מקיף אלא פתרון חלקי, טיפיקטיפין ולסירוגין הרי אז אברה לה לציונות חשיבותה המעשית לפתור לכל הפחות בחלקה המכריע את שאלת ישראל...

אריה טרטקובר החטיא בצורה מופלגת בחזות העתיד שלו. אמנם גם הוא מדבר במאמרו „לגורלם של יהודי פולניה“ (כסלו, ת״ש) על התקוה „שחלק גדול — מיהודי פולין — ימצא לו מקום מקלט במולדת העברית“, אך כשהחיים ישובו למסלולם והמערכה הכלכלית תשוקם, ישתלבו גם היהודים בהם — „ואז יושר גם מחדש שיר היצירה העברית על אדמת פולניה“...

אשר למצב בארץ בימים ההם, הנה אחר העלייה החמישית, העלייה של יהודי גרמניה שהרחיבה אופקי ההתישבות, הכפרית והעירונית וחיזקה את כלכלת הארץ, התלקח „המרד“ הערבי, שאמר למוטט את הישוב היהודי. תוקפה של „אינתיפאדה“ של שנות השלושים פג עם פרוץ מלחמת העולם השנייה ולבסוף המריצה את הקמתם של גרודי הפלמ״ח בסיועו של הקצין הבריטי הידוע, אורד וינגייט.

אחרי חמישים שנה, שצוררים בהן מוראי השואה וניסי תקומת ישראל, נתקיימו כמה תקוות, מהן מופלאות ביותר (כגון: נצחונות צה״ל, ריכוזם של ג׳ מיליון יהודים ויותר בא״י — חלום של „מכסימליסט“ כרב־צעיר) וכמה כשלונות ואכזבות (כגון: בעית הפלשתניאים, שאלת הבטחון, לחץ האומות לווייתורים טריטוריאליים, תקלת „הירידה“).

על סף שנת המ״ג לעצמאותה, ואחרי ההתקפות של טילי ה„סקאד“

„בצרון“ ועורכו הראשון:

פרופ' חיים טשרנוביץ (רב-צעיר)

פרופ' חיים טשרנוביץ, בכינויו הספרותי רב צעיר, ו„בצרון“, הירחון שייסד לפני למעלה מחמישים שנה ושימש עורכו כעשר שנים, היו לשמות נרדפים. ייסודו של הירחון על-ידי הסופר, החוקר והחכם בן השבעים אימת ואישר את צעירותו של רב צעיר, את כח רצונו, מרצו וכשרון היצירה שלו. בעשר השנים האחרונות לחייו לא זו בלבד שערך את ה„בצרון“, החליף מכתבים לאיךספור עם סופרי וחכמי הדור, מחנכים וסתם קוראים משכילים שפנו אליו בשאלותיהם, תגובותיהם והערותיהם, אלא שהעורך עצמו היה מן התורמים הפוריים ביותר לירחון. כמעט בכל גליון נתפרסם אחד ממחקריו, ממאמריו בבעיות הזמן ומרשימותיו בענייני ספרות וחיים. ער היה למתרחש בחיינו, בעולם היהודי, והוא הגיב בחריפות ובשנינות למאורעות מבחוץ ומבפנים.

כאשר ניגש רב צעיר להוציא ירחון עברי באמריקה לא היה לנגד עיני רוחו כתבעת חדשני, לפי מושגי הזמן שמלפני חמישים שנה. בפתח דבר בגליון הראשון, בשם „מטרתנו“ מסביר העורך, שמגמת הירחון היא לא זו של חכמי ישראל בגרמניה, שהעמידו את „מדע־היהדות על העבר, מ פני שלא האמינו בעתידה של האומה“, [1]לא כאחדים מסופרינו האחרונים שהעמידו את ספרות ישראל על ההווה בלבד.

העיראקיים, עומדת מדינת ישראל בפני אתגרים ומבחנים חדשים, ואפשר המכריעים ביותר מאז ייסודה.

השלום המוצע תמורת שטחים שיגרור אחריו הקמתה של מדינה פלשתינאית תגדיל סכנת כיתור המדינה של כוחות עוינים ותוקפניים פי כמה מאשר עתה. לקוראים עברים אין צורך לחזור על העובדה שמדינת ישראל ביקשה לבוא בברית שלום עם המדינות הערביות, ועם הפלשתינאים, מיד עם ייסודה. לא היא שהכריזה מלחמה, הטילה חרם ושיגרה מסתננים וכנופיות של טרוריסטים למדינות ערב, כי אם להפך. כמרכן לא אסרה על ערבים לשבת בערי ישראל על אף ההתנקשויות והחבלות בנפש אדם וברכוש. אולם ערי הפלשתינאים, עזה, שכם, ג'נין ועוד – סכנה ליהודי לדרוך ברחובות וחוצות הערים האלה. כמרכן אין דריסת רגל, כידוע, ליהודים בירדן ובערב הסעודית.

האם ויתור על השטחים, על עזה והגדה, או יהודה ושומרון ישנו את המצב המחפיר הזה? מסתבר שמדינת ישראל תעמוד בכל תוקף על זכותה להתישבות בשטחים, או ביהודה ושומרון, זכות שהיא היסטורית וחוקית־משפטית מאז הצהרת בלפור ואילך. האם העם בציון יצטרף למאבק על זכות זו? נדמה, שיצרה־הקיום והכבוד שלו יאמר: הן!

על החיים השוטפים בלבד... ומה תהיה דרכו של ה„בצרון“? — דרך היהדות ההיסטורית-היצירתית מאז ומעולם, הכוללת בה עבר, הווה ועתיד.

חכמת ישראל, או מדע היהדות, היתה בראש יעודו, או תעודתו של הירחון. בכרך הראשון תופסים „מדע וחכמת ישראל“ מקום מכריע (בין המשתתפים: פרופ' י. גוטמן, חיים העליר, פרופ' א. ש. יהודה, ד"ר יחזקאל קויפמן, והעורך, שהשתתף, כאמור, ברוב הגליונות בעריכתו). גם במכתבים לכמה סופרים, שהזמינם להשתתף בירחון הדגיש, ש„הבכורה“ תנתן לדברי מחקר. אפייני מבחינה זו הוא המכתב שכתב למשורר זלמן שניאור. העורך ראה את ה„שלוח“ כדוגמה ומופת ל„בצרון“, וכתב: „אנו רוצים להרים את המחשבה העברית ולחדש את ימי השילוח“. ומוסיף: „בעצם לא הייתי צריך להכניס ספרות יפה, שירים וספורים לתוך הפרוגרמה של הירחון, מפני שאין זה נכנס בגדר המקצוע שלי, ודעתי ששירים טובים צריכים להופיע בספרים מיוחדים, וכמו כן ספורים“. אף-על-פירכן לא נעל את הדלת בפני „ספרות יפה“, וכמעט בכל גליון הופיעו שירים וסיפורים, ושוב — „אף, השלח“ נהג כך.

תקופת „בצרון“ היתה לו לרב-צעיר עידן של עדנה ושפע ספרותי, הוא נטפל לסוגי יצירה שהפתיעו בחידושם. בעוד שהוא משלים עבודת חייו, את חיבוריו המונומנטליים „תולדות ההלכה“ ו„תולדות הפוסקים“, התגלה בעשור האחרון לחייו כצייר-אמן, שהעלה בחיוניות רבה דמויות של סופרים, מן השורה הראשונה בספרותנו. הערכות-רמזונותיו הופיעו פרקים פרקים ב„בצרון“ ונכללו אחר-כך בספר „חכמי אודיסה“. אף בזכרונותיו שהספיק להעלות על ימי ילדותו ונעוריו, שהופיעו בשם „פרקי חיים“ גילה כשרון ציור, עין בוחנת ואוזן שומעת — תיאורים מפוכחים ונאמנים של אישים ומצבים, שמזכירים לעתים את השנינות והפיקחות של מנדלי וההומור המשעשע של שלום עליכם.

החוקר והסופר שברב-צעיר לא צררו אחד את השני, אלא להפך, נוצר מעין זיקת-גומלין ביניהם לכל הפחות אשר להרצאת הדברים, לסגנון ולסממנים הספרותיים, ובעיקר בתיאור החי של הליכות והלכות.

עבודת המחקר של רב צעיר מפליאה בהיקפה ובממדיה, היא דרשה עיון ובקיאות עצומה בסוגיות תלמודיות מסובכות ומורכבות של ראשונים ואחרונים. של חכמי ישראל ואומות העולם, של המשפט העברי וחוקי עמי קדם. ד' הכרכים של „תולדות ההלכה“ — שכוללים „שלשלת הקבלה והתפתחות התורה שבעל-פה מתוך שרשיה ומקורותיה מראשיתה עד חתימת התלמוד“, וג' הכרכים של „תולדות הפוסקים“ — אף עבודת-מחקר אלה מצטיינות בכשרון סידור ומיון של שפע החומר הכלול בהן המשקף את חיי הדת, התרבות והחברה בישראל בתקופות בית ראשון ובית שני. רב צעיר נחן בכשרון הסברה שמפשט ענינים חמורים אף לקורא שאינו בקי ביותר בספרות התלמודית. הוא מבאר כללים, שיטות, מושגים

ומונחים בלשון בהירה ושוטפת, לשון חכמים, שיש בה מחן ההבעה והניב המנעים את העיון והקריאה. כבר בחיבורו ל„תולדות השולחן ערוך“, שנתפרסם בצעירותו ב„השלח“ ושעשה לו שם כחוקר רבידע, שממוג בתוכו את חכם בית-המדרש ואיש המדע, וכן גם בספריו „התלמוד“ ו„שעורים בתלמוד“ על כמה מהמסכתות, פתח פתח רחב להבנתו של אוצר היהדות רבפנים זה והקל על לימודו על-ידי פירוש נהיר שכורה אוון לדרכי הדיון והמשאזמתן התלמודי, ללשונו והרצאתו.

בראש ענייניו של רב-צעיר, גם בדנו על שאלות הזמן, היתה השקפת היהדות ההיסטורית, שלאורה בחן בעיות ארץ ישראל, במאמריו שנקבצו בספריו ב„שערי ציון“ וב„חבלי הזמן“. מתוך בחינה היסטורית זו התנגד התנגדות נמרצת לצימצום הרעיון הציוני ולהגבלת מושג ה„בית הלאומי“ בזמן השלטון הבריטי. בזמן הפולמוס בין התנועה הרביוניסטית, ומייסדה, ז. זבוטינסקי, וההסתדרות הציונית העולמית, אימץ השקפתה של מפלגת המדינה היהודית, ונטה אחרי דעתו של מאיר גרוסמן, שחיבב הישרדות בהסתדרות, אמכי התנגד לקרהמדיני שלה.

במאמריו קולף רב-צעיר נושא הדיון מן החולף והטפל ונוקק לנקודת-הכובד של הבעיה, מרחיב ומבהיר את הדברים על-ידי בחינות, הוכחות ומקבילות היסטוריות. טעמם ועניינם, ערכם וחיוניותם של רוב מאמרי רב-צעיר עומדים בהם אף היום, ולא ניטל מסגולתם, כי גדושים הם ידע עשיר במקורותינו, פרשיות חיים וחזיונות רוח ותרבות, מהם אף כי רחוקים בזמן הם קרובים למציאותנו.

עשייתו המחקרית והספרותית הענפה נתקשרה בעבודה תרבותית, חינוכית, ציונית ולאומית. בראשית המאה שימש רב מטעם באודיסה, כלומר בתפקיד רשמי מטעם הממשלה הרוסית בימים ההם, מעין מתווך דתי בינה לבין הקהילה היהודית. כחמש שנים עמד בראש ישיבה מודרנית באודיסה, משנת 1906 עד 1911, שבה הורו גם ח. נ. ביאליק ויוסף קלזנר. ישיבה זו העמידה תלמידים שעשו לעצמם שם במדע העברי ובספרות ישראל כיוזקאל קויפמן, צבי ויסלבסקי, יהודה קויפמן ויוסטיוב הלמן, וכן גם מחנכים ידועים. באמריקה, שהגיע אליה בשנת 1923, כשהוזמן לפרופיסור לתלמוד במכון לדת ישראל בניר-יורק מיסודו של ד"ר ס. וייז, המשיך בפעולתו הציבורית, בעיקר במפעלי חינוך ותרבות עברית.

חיוו של רב-צעיר מצטרפים לשלשלת של הישגים רב-רושם-זעך במדע, ספרות, תרבות ועבודה ציבורית. הירושה המחקרית והספרותית העשירה שלו תפרנס את רוחם של דורות רבים.

ח. לוף

על ההרחבה והצמצום בספרותנו

(לכיוון מהלכו של ה"בצרון")

כאת חיים פשרניביץ

שאלת ההרחבה והצמצום בספרותנו נתעוררה בימי "השלח" של אחד-העם. כלומר אם יש מקום בספרות עברית לשאלות כלליות. שאין להן יחס ישיר לחיי היהודים והיהדות. או שספרותנו אינה צריכה אלא לצמצם את עצמה בשאלות לאומיות בלבד. הויכוח הזה התלקח ב"השלח" בין אחד-העם ובין מיכה יוסף ברדיצ'בסקי. ובדרך עקיפין נגע בשאלה של "אדם בצאתך ויהודי באהלך". מהלך "השלח" על פי נטיתו של אחד-העם לצמצום, הכריע. לאמיתו של הדבר, לא היה כל הפולמוס הזה אלא להלכה, כי למעשה לא יצאו אף ברדיצ'בסקי וחבריו מד' אמותיה של היהדות.

ברצוני לדון כעת בשאלה זו. מפני שנגע בה אחד הסופרים בעתונות היהודית¹. הוא חולק על העמדה שתפס לו "בצרון" להכניס לתחומי הירחון גם פרובלימות כלליות. כגון: מיטאפסיכולוגיה, מהות הדימוקרטיה וכדומה: הוא מבדיל בין ירחון "עברי" וירחון "לעברית", כלומר, אם הירחון הוא אנשי כללי שנכתב בעברית. או שהוא מיועד רק לענייני היהדות; לדעתי אין הספרות העברית צריכה לטפל אלא בעניינים הנקראים "חכמת ישראל", וכו'.

שאלה זו, שהתלבטו בה חכמי ישראל מעולם, נוגעת בעיקר מהות היהדות, וביחוד התעוררה חריפותה בפולמוס על מחקר הפילוסופיה בימי הרמב"ם וחבריו. המלחמה שהתלקחה אז בין המפלגות השונות על לימוד "חכמות", היתה ביסודה כרוכה אותה השאלה — אם יש לנו רשות לצאת מד' אמות של התורה או להשאר מקופלים בבית-המדרש; אין ספק שיותר משהיתה בפולמוס זה שאלת הדת, אם מותר מן התורה או אסור לחקור ולהתפלסף על מהות האלהות ועקרי הדת, היתה בזה שאלת החיים של היהדות; כי המתנגדים לפילוסופיה ראו בה בכלל ככנה של שבירת קיר-הברזל בין העולם היהודי והעולם הכללי, אלא שבאותה תקופה התבטאה שאלה זו מנקודת ההשקפה הדתית, ובאמת, ביסודה, אין בינה ובין שאלה זו עצמה שנתעוררה במלואה בימי מנדלסון, בדור ההשכלה, אלא שינוי השם בלבד. גם שם וגם כאן עמד לפנינו עיקר השאלה — הוא שבירת חומות הגיטו, ולכשנרחיק ללכת, נראה, ששאלה זו עצמה מבצבצת ויוצאת מתקופת הנביאים, וזוהי השאלה העולמית של היהדות על האוניברסליזמוס והפרטיקולריזם

מוס, שחכמי הניצורים רגילים לדון בה מנקידת השקפתם הם; השאלה שעמדה לפני הנביאים היתה, מה צריך להיות היחס של עם ישראל אל אומות העולם, מפני שהאימה הישראלית מצאה את עצמה תמיד בודדת ועומדת ברשות היחיד שלה בהשקפותיה על האלהות, האנושיות והעולם, בניגוד להשקפות הללו שהיו שולטות אצל כל האומות הקדומות בשעתן. השאלה שעמדה לפני האומה ומנהיגיה בכל תוקפה היתה: אם ילך לו איש בשם אלוהיו ואנו בשם אלוהינו נדגול, או כי „נדביר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו“, ויקום בנו: „אז אהפך לכל העמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד“.

כבר ביארתי בפרק „שער האומה“ מ„תולדות ההלכה“ (י), שהחוקרים, הרואים סתירה פנימית ברעיון האוניברסליות והפרטיקולריות, כאילו היו שני רעיונות הפכיים, המתנגדים זה לזה, — טועים בעיקר ההבנה של הנבואה. הנביאים מעולם לא הטיפו לטשטוש הגבולות הלאומיים בכלל ולביטול יחודו הלאומי של עם ישראל בפרט. הם דרשו לא ביטול הבדלי העמים ולא שכל העמים ידבקו בפועל בעם ישראל, כי אם דברו על התחברות הגויים לעם ישראל במובן קידוש השם, קבלת ה מ ו ס ר של עם ישראל; ומצד שני לא שאפו שעם ישראל יהיה לגמרי „עם לבדד ישכן“. במאמר ההוא הוכחתי שהאוניברסליות וההתייחדות הדתית אינן שני מובנים שונים של רעיון בחירת ישראל, אלא ששניהם מופיעים בבת אחת. עיקר כוונתו של האוניברסליסמוס הוא הודאה כללית בתורת המוסר של ישראל, לא במובן של טשטוש גבולות עמים ומדינות, וגם לא טשטוש יחודו של עם ישראל. יחודו של עם ישראל אין משמעותו התבדלותו השלמה מכל העולם. אדרבה, הנביאים הופקדו „על הגוים ועל הממלכות לנתוש ולנתוך, ולהאביד ולהרוס, לבנות ולנטוע“ (ירמיהו א, י). כשאליהו היה צריך למסור את הנבואה לאלישע, נאמר לו: „ובאת ומשחת את חזאל למלך על ארם, ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל, ואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתך“ (מלכים א, יט). הנבואה איפוא העמידה פה בשורה אחת את „משיחת מלך ארם עם משיחת מלך ישראל“. כל הנביאים שעמדו לישראל, כישעיה, ירמיה, יחזקאל, ועוד, גשאו משאם על בבל, אשור, מצרים, מאב, גוג ומגוג, וכל העמים שכניהם. הנביא לא היה נביא ישראל בלבד, אלא נביא שהופקד „על הגוים ועל הממלכות“ כולם. תכלית הנבואה היתה להתקומם ולמחות נגד העול הכללי, נגד כל עושק רש וגול משפט שנעשה תחת השמש בכלל, ולהעמיד תחתיו משפט אמת, אהבת חסד, צדק ושלוש בעולם, כפי שנתבטא בתפילתנו: „וכל הרשעה כולה כעשן תכלה ותעביר ממטלת זדון מן הארץ“. כל הקורא בעין פקוחה את הציורים של הנביאים ישעיה ויחזקאל על חיי ישראל והאומות, שאיפותיהם ומאוזניהם, רואה עד כמה הם היו

בקיאים בהיות העולם ובכל דרכי חייהם, לא רק של האומה הישראלית, אלא גם של האומות שכניהם, מלבושיהם, מאכליהם ומשתיהם. ציורים כאלה לא היו יכולים להנתן על ידי איש היושב סגור בד' אמות של בית המדרש (חי בעולם ההזיה והדמיון, הנביאים בודאי היו מעורבים בין הבריות, היו את חייהם והיו לאנשי העם, כי רק באופן כזה יכלו להתבונן לדברים הפעוטים היומיומיים של ההמונים, תעלוליהם, ארחם וריבם, שיחם והגיגם. מאין, למשל, יכול היה ישעיה לדעת את האפנות של בנות ציון, נטויות גרון ומשקרות עינים, את תפארת העכסים, והשביסים והשהרונים... המחלצות, המעטפות, המטפחות, והחריטים, וגו', וכל תבשיטי הבתולות העדינות, ומאין היו יכולים עמוס והושע לדעת תהליכי, פרות הבשן אשר בשומרון ותעלולי, השאננים בציון, השוכבים על מטות שן וסרוחים על ערשותם... הפורטים על פי הנבל, השותים במזרקי יין וראשית שמנים ימשחור, אלמלא התערבו בחייהם וידעו את מהלכם של בני האריסטוקרטיה העליונה שבאפרים ויהודה?

כל הקורא בפסוקי יחזקאל (טז) המצייר בדיקנות נפלאה את העדיים, המלבושים והתבשיטים של עלמה עדינה, יפה משרכת דרכיה, או את כל תועבותיה של עיר הדמים (כב), או את שאונם המונם של עליוזי בבל ואשור, פחות וסגנים קרבים לבושי מכלול, פרשים רוכבי סוסים, בחורי חמד כולם... אנשי מחוקה על הקיר צלמי כשדיים חקוקים בששר, חגורי אזור במתניהם, סרוחי סבולים בראשיהם (יחזקאל כג, יב-טז) וכדומה — יוכח שהנביא ידע את כל ההוי של העמים שכנו ידיעה ממשית כאיש שהתערב בגוים וילמד מעשיהם ואינו דן על פי שמועה רחוקה. כל הנבואה כולה היא אספקלריא מאירה של החיים המדיניים, הכלכליים והצבוריים לא של עם ישראל בלבד, אלא של כל העולם התרבותי כולו, שהיה פרוש לפנייהם כשמלה, והם הבינו גם להבדיל בין קודש לחול, בין ישראל לעמים, וידעו מה בין השקפת עולם היהדות להשקפת עם נכר, מה לקרב ומה לרחק.

אם נחזור מן הנביאים אל חכמי התלמוד נראה שם הרבה יותר בקיאות בהויות העולם, במדעים ופרפראות לחכמה, בתקופות וגימטריאות, משלות כובסים ומשלות שועלים, שיחת שדים ושיחת דקלים (בבא בתרא, קל"ד). ההלכה כולה מיוסדת על ההסתכלות וההבנה הרחבה בכל הטענות והתביעות. בדיני מיגר ורמאות של תגרי לוד, במשא ומתן של סוחרים, שולחנים, רוכלים המחזירים בעירות, מחליפי-פרה בחמור, מלוח ולוח, טוען ונטען; אומנים, פועלים, שותפים הרוצים לעשות מחיצה בחצר, מוכרי בית וספינה, מפקיעי שערם ומלוי ברבית, וכדומה. נתפלא לראות שם גם את ההתבוננות העמוקה בחיי המין-העם, אנשי השוק, החצר, הבית והעליה וכמה מינים אורחי-פרחי, גנבים, גזלנים, בעלי תשובה, רועים ומגדלי בהמה דקה וכל פסולי עדות כאינם מן הישוב, ואפילו שיחה קלה כבין איש לאישה ודבורי נשים המחרות בלבנה — כל דבר לא היה נעלם מהם, ועל כולם קבעו הלכות והנהיגו מנהגים המבטלים הלכות; כלום אפשר היה לאנשים הכלואים בד' אמות

של בית המדרש לדעת ולהבין כל הענינים הזעירים, דקדוקיהם ופרטי פרטיהם? התלמיד וחכמיו הם אכפלקריא מאירה של אנשים העוקבים אחרי מאורעות החיים של בני ישראל וגם של הגויים, מדינאים שהיו להם משא ומתן עם טפסרים, הגמונים ומטרוניתות, התיצבו לפני מלכים ושרים, ועסקו במסחר וקנין, בעבודת האדמה, בנטיעות, בבנין ובכל צרכי הבריות, ידעו היטב את דרכי העמים, אידיהם, תגיהם ויהיכם אל היהודים, ולהיפך. בלעדי הידיעה הברורה בכל הנעשה מסביב להם לא היו חכמי התלמוד יכולים בשום אופן ליצור את ההלכה והאגדה ולא היו למה שהיו.

כמובן מי שרואה את עולם התלמוד מרחוק ודן עליהם מעולם הרבנים של זמננו, נדמה לו כאילו חכמי התלמוד היו שקועים ראשם ורובם רק בפרובלימות היהודיות; אבל כל המתעמק לרדת לתוך יסוד תורתם, יראה, שתורתם היתה תורת ה ח י י ם . רק מי שיש לו השקפה כללית על כל העולם והאנושיות כולה, יכול היה להגיד את המימרה: „זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול בתורה“, כיוצא בו: „איזהו חכם? הלומד מכל אדם“, או: „האומר דבר חכמה אפילו באימות נקרא חכם“.

אם נדלג מהם לתקופת הרבנות, ונציג למופת אישיות כרב האי גאון, כרמב"ם, ר' שמואל הנגיד, ר' יהודה הלוי, רבי חסדאי קרשקש, אברבנאל, וכדומה, אנשי חכמה ומדע, מדינאים, אנשי סם במובן הרחב, אי אפשר להגיד עליהם שהם היו מצומצמים בבית-המדרש והגיהו את השאלות הכלליות העולמיות לגויים או לאנשים מן ההיץ.

מה שהיה אריסטו „החכם“ לכל חוקרי ישראל ידוע, הוא נעשה כמעט „מאן דאמר“ שלנו, שכל „מה שאמר עד גלגל השמים — הכל אמת“, וכיוצא בו כל חכמי יון „שהיו קרובים לאורחא דהימנותא“. כל רב ודרשן היה פותח את דרשתו בדברי אריסטו החכם על ארבעה יסודות, חומר וצורה וכו', והיה רגיל לצטט אותו כשם שמצטטים פסוק בתנ"ך או מאמר חז"ל. ורק רבנים קנאים יוצאים מן הכלל התרעמו על חבריהם על שמביאים ראיה מדברי „הערל“ (מהרש"ל בתשובתו להרמ"א) או שאמרו על עצמם „ברוך רחמנא די שויבין מינה“ (הרא"ש).

למה, אפוא, לא נלך בדרכיהם? זו היא הדרך שהתוו לנו מורינו במשך כל היהדות ההיסטורית. השקפת היהדות היא השקפת עולם; כשם שהמושג האלוהי של היהדות הוא מושג כללי עולמי, „מלוא כל הארץ כבודי“, כך הוא המושג של היהדות המוסרית והתורנית: „מלוא כל הארץ מוסרה“. אין אנו נבנסים כאן לשאלת מהות היהדות. תהא מהות היהדות מה שתהא, תהא אוניברסלית או פרטיקולרית, תהא תכליתה לאחרית הימים או לשעתה, אבל בלי השקפת עולם כללית ובלי השתתפות בחיי הסביבה ומה שנעשה חוצה לה, היא אינה יכולה להתקיים. כי חיי עולם הם רוח החיה באופניה, בין למאמינים בהשפעת ההיסטוריה

כל היהדות, ובין לכאינם מאמינים בה, היהדות — או שתהא כללית או שלא תהא כלל.

מלבד זה, יש ליהדות גישה מיוחדת משלה לכל שאלות העולם הכלליות. אני מאמין בפסיכולוגיה של האומות, וביחיד בזו של היהדות, ואומר, שיכ ליהודים השקפה היסטורית ידועה על כל השאלות הכלליות. צריכים אנו לבקש את הנקודה היהודית גם בתירת היחסות של איינשטיין, ובתירת המשפטים של השופט קרדווי וברנדויס, ייבדל לחיים. בפסיכולוגיה ובפילוסופיה של ברגסון, וכדומה, אף על פי שהם לא נגעו באופן ישר בהשקפה היהודית, אפשר שהיא גם היתה מזורה להם. אבל היא נכנסה לתוך חדרי לבם ביודעין או בלא יודעין. המוסר היהודי בוקע ועולה לפעמים אפילו נגד הרצון של היהודים הגדולים, ושלא מדעתם. מי יודע, אם לא תורת היחסות של איינשטיין, והכאיפה לאחד את כל כחות הטבע לכח אחד, אם אין זו ירושה מן ה"אחד" של "שמע ישראל", שעברה אליו דרך צנורות סמירים וסמויים מן העין מדורי דורות?

לפיכך אני חרוב שבירחון עברי צריכים בעלי המחשבה שלנו לבטא את מהשביהיהם על כל שאלות החיים, כי השאלות היותר כלליות מוצאות להן בטוי באופן לאימי מיחד. כי כשם שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, כך אין שני חכמים, יהודי ונכרי, מבטאים אותם הרעיונות בסגנון אחד. בפרט שכל השאלות הכלליות נוגעות באופן ישר או בדרך עקיפין לחיינו אנו; כי יש לנו תגובה מיוחדת לכך, ויש לנו תשובה לאימית על כל שאלה. למשל, השאלה הדימוקראטית באמריקה, היא נוגעת בנו בבשרנו ונפשנו. היא שאלת זמן חשובה לברר לעצמנו עם איזה כוחות עלינו להתחבר. הוא הדין בנוגע למדע וספרות. מי שאיכר, כי במדע וספרות אדם צריך לצאת ידי חובתו בספרים לועזיים, הוא כופר בצורך שלנו לחיות חיי עם שלמים. אם הדורות הראשונים של ההשכלה צמצמו את הספרות העברית רק בעניני בית-המדרש ובחכמת ישראל, הרי זה ראשית, מפני שהשפה העברית עדיין לא היתה מפותחת, ולא היה סיפוק בידם לבטא את כל צרכיהם, ביחיד צרכי המדע, בכפה זו; ושנית, משום שעדיין לא היו לנו אנשי מדע שהיו יכולים והיו רוצים לבטא את רעיונותיהם בעברית. ובאמת הדור הראשון של ההשכלה לא היה על פי רוב אלא המשך טבעי מספרות הרבנית, אלא שרצו לאחד את התורה עם ההשכלה. כי סוף סוף הצטמצמה ספרות ההשכלה באותם חובשי בית-המדרש עצמם, אלא שהללו כתבו שאלות ותשובות על מגדל הפורה באויר, והללו כתבו על "כוכבא דשביט". הללו על שבילי דנהרדעא, והללו על שבילי דרקיע; אבל הצד השה שבהם ששניהם היו רחוקים משבילי דארעא, אולם, בזמננו, כשיש לנו, ברוך השם, אנשי מדע, שגדלו על תורת השפה העברית, ויכולים להבין את "יפפותו של יפת באהלי שם", כמובן הרחב, מדוע לא נברך את פרי (סוף בעמוד 219)

ש. שלום

אַרְבַּעַה מַמְנִינֵי שִׁירִים*

אֵל לֵב הַדְּבָרִים

בְּעוֹלָם מֵט
בְּהַתְּפוֹרֵר הַכְּרִים.
אֲנִי וְאַתָּה
בְּפִנְתֵי סִתְרִים.

יָד בְּיָד
עֵינַי נִרְיָם
לְשָׁמַי הָעֵד.
אֵל לֵב הַדְּבָרִים.

סוֹף מִסַּע

הוּא עָבַר אֶת חַיָּו בְּסַעְרָה.
בְּרִטָּט בְּזִיעַ בִּיקוּד.
וּבְשֵׂי אַ צְהַלַת הַדְּהָרָה
נִעְצַר לְפָנַי שְׁלֵט: „עֲמִדוּ“

וַיִּדַע בְּלִבּוֹ פִי הַגִּיעַ
לְפִתְעַ אֵל סוֹף הַמִּסַּע.
וְשִׁמְחָה עֲצוּמָה מִלְּהַבִּיעַ
הַיָּלֵל עַל שְׁפִתָיו מִהִסָּה.

בְּקֶר אֹר

בְּקֶר אֹר בִּי מִתְרוֹנֵן
מִזְמוֹר סִיּוֹם לְשִׁיר חַיִּי.
מִלּוֹתָיו קִצּוֹת צִפְּן הֵן
מִמִּפְלְאוֹת נוֹפֵי הַרְכִּי.

מִנֶּסֶת פְּגִישׁוֹת. מִיַּעֲלוֹת חֵן
תִּרְמֹז חַיִּיךָ לְבֵית גְּנֹזִי.
מֵאִפְרוֹחֵי הַרְזִרִים בְּקֵן
מִזֵּל חֲלוֹנֵי עַל עֶרֶשׁ הָיוּ.

נוֹף בְּלֵאֵט

דֵּי לְאַבֵּל
וְלִקְיָנוֹת.
בְּאִפְלֵ הַסֶּבֶל
נִדְלַק הָאוֹת

אֲחֲרָיו אֵלֶךְ
אֵל נוֹף בְּלֵאֵט.
שֵׁם מוֹלֵךְ
הַהוֹדַר בְּלִבְדִּי.

חֲשׁוֹן תִּשְׁיָן

* שִׁירִים אַחֲרוֹנִים שֶׁעֲמַדוֹ לְהוֹפִיעַ בְּסֵפֶר „לְהַאִיר בְּבִקְרָה בְּבִקְרָה“.

אל ארץ הגומא

אהרן אפלפלד

טרק א

הם נסעו דרומה ומגמת פניהם: הנהר. היתה זו כברת-ארץ רחבה, עכורה, שהרים גבוהים העיקו עליה כעננים. עתה, לאחר הקציר, נראה המקום עלוב עד יותר, ריקות נשבה בו ובפאותיו כבר קיננו הכתמים הראשונים של הסתיו, אבל הדרכים עוד היו יבשות, מלאות אבק מכל ההמולה שרחשה כאן כל הקיץ.

"חמדי", אמרה האם בקול תיאטראלי, "אתה חייב לסבול את שגיונותיה של אמך על לא עוול בכפך. אתה הרי חף מכל פשע".

הבן לא זע, הוא חדל להגיב למילמוליה. היתה זו תערוכת משונה של זיכרונות, מישאלות-לב וקרעי מריבות. מדי פעם בפעם אומנם היתה נפלטת מפיה מלה בודדה, מעין תמצית טובלה בסבלה, אך לרוב היה המילמול מונוטוני וחסר פשר.

"אינך שומע".

"אני שומע".

בהרים היה קל יותר, אך האם נמשכה כחבבלים אל הנהר וכך נתגלגלו והגיעו למישור חשוף זה, שסוף הקיץ הטיל בו את קללת האבק.

"עוד מעט נגיע לנהר", דיברה כדרך שהיתה מדברת אליו בילדותו, להפיס את דעתו או לשכך את קוצר רוחו. "הנהר יפה להפליא".

"מה היא רוצה", חלף הירהור במוחו. דעתו, לאמיתו של דבר, נתונה היתה לסוסים. מאז הבורק לא בא אל פיהם לא צקלון שעורה ולא דלי מים, אך כיצר יעמידם בביצת-אבק זו. הוא האיץ בהם בכל רוגזו האצור.

אחרי-הצהרים ביצבצה מבעד לשיחים הגרה. האם זקפה את פלג גופה העליון ובמין זחירות-דעת טפלה הודיעה: "אמרתי לך. לא האמנת לי".

ידע הבן, כי אין זו היא, אלא משהו בה. היא ראוייה לרחמים, ואף-על-פי-כן לא יכול היה שלא לנערך בה מבט זועף.

"אינך רואה", התעקשה.

היא נולדה לחופו של נהר זה, ומעולם לא שכחה את הלהבה הכחולה שעל מימיו. בילדותו, לפני השינה, היתה מספרת לו את פלאיו של נהר הפרוט. במרצת השנים המירו הפלאים גוונים, אך תמיד דיברה עליו ברגש רב. בשעתו היה לזיכרונות אלה קסם, שהיה חודר אל שנתו ומפעים בו תחושות דקות. לימים איבד הקסם את קסמו.

הסוסים העסיקו עתה את מחשבותיו יותר. רק לפני שבועיים ניקנו וכבר חש אליהם איזו קירבה דקה וחמה. "אתה אוהב את הסוסים יותר ממני", התלוננה האם בחופזה. היא הגוימה כדרכה, ואף-על-פי-כן שמץ אמת היה בזה. יותר ויותר ביקש את קירבתם. היו אלה שני סוסים חטובים ומהירים, שעל ההרים טיפסו בזקיפות-קומה ואת המישורים גמעו ביעף. לרגע דימה לראות בהם גילגולם של אבירים קדומים, אך מיד רחה מחשבה זו, כדרך שמרחיקים אמונה טפלה.

"האין זה נהר מיוחד במינו". היא לא היתה חסכונית בתארים, אך משפט זה נשמע לאוזניו מופרך לחלוטין. היה זה נהר דל, שעל גדותיו צמחו בערבוביה גומא וצמחי נהר סרי יופי. המים עמדו כנחלים בשלהי הקיץ, מאוכזבים.

מה יופי את מוצאת בו, אמר להתרות בה קמעה.

"אינך רואה, טבעי הוא, יד האדם לא השחיתה את גדותיו. נכון, אין זה מרהיב את העין, אבל כך יצאו מלפני הבורא".

לתשובה כזו לא ציפה. היו אלה רגעי הפיקחון, שהעידו יותר מכל, כי בנפשה שוכן לא רק הביבלול.

בסתר לבו אהב אותה. כלום יכול שלא לאהוב אותה. זו היתה אמו שמאו ילדותו השפיעה עליו רכות. נכון, גם כוונות-יתר מכבידות, ואף-על-פי-כן זו היתה אמו הורתו, שאת רגעי החסד שלפני השינה היתה מגישה לו במגע רפה, בלחשים שהיו מקיפים את שנתו. אלמלא הסיוטים, היו הלילות חולפים כשיט מעמקים קל, שבבוקר עולים מתוכם שונים ומטוהרים. כן, הסייטים קילקלו לא מעט. אך היו גם רגעים צחים, על המרפסת האחורית, למשל, בין אור יום לאור ערב, כשהגדר היתה מתנצצת באור הארגמן, ועל המדרגות התרפקו הצאלים האחרונים וזללו בחיפזון את הנגהות האדומים.

את רגעי החסד הללו הוא לא פעם שכח. אמו טרחה לא מעט להבאיש את אהבתו הכמוסה אליה. אמת, חייה לא רופרו בשושנים. מבעלה, אביו מולידו, התגרשה בהיותה בת עשרים. היתה זו פרשה עכורה, שנמשכה שלוש שנים. הכתמים לא נימחו עד עצם היום הזה. בגללו הרי עזבה את מולדתה, את אביה ואת אמה והלכה אחריו ככסילה אל הנבר. היא חיפשה חופש ומצאה כלא. לכל אורך הדרך עד לאוסטריה נהג בה כגינטלמן. אך הגיעו לעיר, הסיר את המסוה מעל פניו: נכרי בלא כחל ושרק. המהנטס הצעיר, הנאה, ידע מוסיקה ומנומס, הפליא את מכותיו גם כשהיתה בהריון. תחנוניה נפלו על אוזניים ערלות.

את הכאב הזה שיננה לרודי בוקר וערב, בפרטי פרטים, ליד שולחן האוכל וליד מיטת שנתו. התיאורים הללו נטעו בו שאט-נפש לאביו מולידו ורחמים לאמו.

בחייה הצעירים של האם לא חסד לאחר-מכן מאורעות ושערוריות. היא אמנם

לא התחתנה שנית, אך בכל שנה פרחה אהבה חדשה, שיגעון חדש. הוא למד להתבונן בה באורך-רוח. כאילו לא היתה זו אמו, אלא יצור קפריזי, שיש להתבונן בו בסבלנות. "למה אתה מתבונן בי", היתה לפעמים נחרדת ממבטו, נכון יותר מקימוץ עיניו.

"לא כלום, לא כלום".

"אל תדח אותי ברותחין".

"אני".

הוא אהב להתבונן בה מפני שהיתה יפה. אך היופי הזה היה בעוכריה. הגברים נטפלו אליה והיא, ברוב כסילות וברוב חולשת-דעת, היתה מתפתית, מסתבכת, לבסוף שבה הביתה ומנסה להעמיד פנים כאילו לא אירע דבר.

במרצת השנים למד הוא את מפת פניה על כל חריציהם הרפים ביותר. כשהיה ילד היה יושב שעות ומתבונן בהבעותיה המתחלפות. גם בשנתה אהב להתבונן, משל לא היתה זו אמו המוכרת, אלא פלא מפלאי העולם שיש להתבונן בו בשקידה. לימים הלך המבט הזה ונשתבש, והוא הבין כי מכל ההבטחות, המישאלות והחלומות לא יצא דבר. כל אהבה היתה מסתיימת במריבה ובכי. לא פעם היתה שבה שרוטה וחבולה, וראה פלא: היה בה הכוח האדיר להתחדש, לשכוח ולהתחיל; על סגולות אלו כבר עמד בילדותו, אך רק בגימנסיה עמד על מלוא שיעורן.

לבסוף האיר גם לה המזל פנים. אחד המחזורים, אחד הקשישים, השאיר לה ירושה. היא היתה כל-כך שמחה שמרוב שמחה פרצה בבכי. האומללה, לא ידעה מה ערכה האמיתי של הירושה. לימים נסתבר לה, כי היה זה רכוש של ממש.

העושר הזה, שתחילה הסב לה שמחה, הפיל עליה לבסוף גל של מרה שחורה. שנה תמימה תססו בה מצבי-רוח, ביום קנתה שמלות ובערב היתה מתכרבלת כחתולה ליד התנור ומעשנת סיגריות. בתום השנה הכריזה: עלינו לנסוע.

"לאן".

"הביתה. הגיעה השעה לשוב הביתה".

בחופזה הזו הותר גם הוא מן הכבלים: הגימנסיה, המיבדקים והבחינות. אותה סחיטה איטית לאורך שמונה שנים רצופות, שבסופה פולטת מתוך כתליה יצור חיור, ממושמע ונקרץ. ולפתע כל זה כלא היה. לא עוד השינון, החיטוט, העמדת-הפנים, מעתה רק הוא עם אמו.

ימים אחדים נסעו ברכבת. היה זה חלום בהקיץ: הפחדים נושרים, העיניים סופגות רק מים ורק עצים, וככל שסופגות הולכת החרדה ונפוגה. לא חסרו גם כאן

בילבולים ועיכובים, אך האם היתה איתנה כלביאה. משהו בה, חזק ממנה, משך אותה. "הביתה", אמרה לאחד מפקחי הגבול, "כלום לא תבין". הפקח נדהם על עומדו. תשוקה היתה בקולה.

וכך הגיעו לפרובינציה. הפרובינציה לעולם פרובינציה, גם אם המאורעות בכרך כבר שועטים כסוסים אלימים. בפרובינציה מושלים העצים והמים. האיכרים משננים לבניהם את הלקח הקרום: אין חדש תחת השמש. אין טעם בהתרגשות. מושל בא ומושל הולך ועולם כמינהגו.

זה היה סוף הקיץ של 1938, אבל כאן עוד עמד הכל על מכונו, שקט ובטל. כמו הושיטו המישורים על כף ידם זמן כאוות נפשך.

כאשר שמעו הפקחים בביקורת הגבולות, שטוני מדברת רוטנית אורו עיניהם. טוני היתה נרגשת ומבולבלת ובעומדה ליד השער הכריזה, כי היא מאושרת לשוב לארץ מולדתה. הו'אנדרמים גילו חישמהר את יופיה ומיד התבדחו עמה. טוני היתה נינוחה מרוב התרגשות ונענתה להלצותיהם.

"של מי הנער הזה", שאל אחד הו'אנדרמים הקשישים.

"שלי, כלום אין רואים שהוא שלי".

"משונה", אמר הו'אנדרם, "מראהו אינו כשל יהודי".

"מה אתה שח", אמרה טוני, "אם האם יהודיה, כלום אין בנה יהודי".

"את צודקת", אמר הו'אנדרם ונכלם.

כל ארץ מולדתה עמדה פרושה לפנייה, אבל טוני, משום-מה, לא מיהרה. היא ישבה ופיטפטה עם השומרים. השומרים מצידם לא חסכו ממנה מחמאות. וטוני ישבה וסיפרה להם באריכות כל שאירע לה באוסטריה הרחוקה. כאילו לא היו ז'אנדרמים, שיש להיזהר מפניהם, אלא בני-דודים קשישים, שאין להעלים מהם דבר. לא הרחק מהז'אנדרמיה, קנו את הסוסים ואת הכירכרה. טוני לא עמדה על המקח ושילמה במזומנים. היו אלה שני סוסים צעירים ומחוטבים, שטוני התאהבה בהם במבט ראשון.

טרם נפרדו אמר-הסייס: הנער הזה ידע סוס מהו.

"מנין לך", תמחה טוני.

"אני רואה".

"אני", אמרה טוני ברוב נשיות, "לא רואה".

אושרו היה רב. "חבל", אמר, "שאיני ידע לשמוח". אבל האם שמחה, כפי שרק

היא ידעה. לאחר־מכן הם ישבו בבית־המרוח. גם כאן לא נצרה טוני את לשונה. היא שאלה שאלות, אך בעיקר סיפרה. בעלת המקום, אשה שמנה וחזקה, אמרה: אלמלא עיני הייתי נשבעת שאת רוטנית מבטן ומלידה.

איזו כסילות נפלאה, פרץ מתוכו נחשול חם של חיבה כלואה. בת שלושים־וארבע היתה טוני באותה עת, קומתה ממוצעת, שערותיה ארוכות ובצבע השאטן הכהה. בנעליים עם עקבים היא נראתה צעירה יותר.

נכון, במרצת השנים הוא אגר לא מעט ביקורת כלפיה. את משפטיה היה בוחן בזכוכית מגדלת. יותר מדי סתירות מצא בהליכותיה. אך הכואב מכל: מאהביה שצצו לבקרים וחמסו אותה ממנו. נכון, היו לו מטפלות, אפילו מטפלות צעירות, אך לאף אחת מהן לא היתה הרעננות של אמו.

"האין זה נהדר לשוב הביתה", חתכה היא בבת אחת את הירחוריו. "טיפשה, למה לא עשיתי זאת כל השנים. בגלל מעט בושה אדם לא חוזר הבית. צריכים להלקות אותי". נשכחו ממנה ההיסוסים, הפחדים והעיקר: מזומנים. העוני דיכא אותה כל השנים, והקשה מכל החורף: כסף לקנות פחם. המחור האחרון, הקשיש, הופיע רק בשנה האחרונה והוא, אמנם, הפך את הקערה על פיה.

"הביתה, יקירי, אנו חוזרים הביתה. אני עצמי לא מסוגלת לתפוס את זה. אני טיפשה. הבה נקודה כי כולם עוד מתהלכים בארצות־החיים". בצירוף ארצות־החיים היתה משתמשת לעתים נדירות, בהזדמנויות חגיגיות או עגמות במיוחד, אך תמיד מתוך איזו כוונה יתרה. היו לה, מה שהוא כינה בזילזול, התקפי אמונה לבקרים.

מדי פעם בפעם היה מתנפל עליה מן המארב וברוב יהרהר מעמיד אותה במבוכה: את מאמינה. לרגע היתה משפילה את ראשה, אך חיש מתעשתת: ודאי שאני מאמינה. איש לא יקח ממני את אמונתי שקיבלתי מאבי ואמי.

"אבל את, איך נאמר", היה מנקר.

"אין זה משנה. אני על אמונתי נכונה ליהרג".

היה מלגלג על אמונותיה ומכנה אותן אמונות טפלות, אך בלבו ידע — זה חינה.

בסוף אוגסט הגיעו לאחריו, עיר של רחוב אחד, עטופה אלונים עתיקים המפילים את צאליהם העבים על המיגרשים. בעל בית־המלון ישב בפתח לבוש חליפה לבנה. ברחוב לא נראה אדם רק דממה וקרירות ארוגות זו בזו. האם הגענו לאחריו, שאלה טוני את עצמה. בעל בית־המלון קלט את הלחש ותמה: את מי אני שומע.

"האם אנחנו באחריו, אני שואלת".

"אכן, גברתי, אכן".

מיד הופיעו בפתח: בעלת המלון, הבת, החצרן והמשרתת הרוטנית הצעירה. כמו ציפו לבואם כבר שעות. "שמי טוני שטראוס", הודיעה טוני, "זהו בני, רדדי".

מכאן ואילך היתה הפרוצדורה פשוטה. החצרן הוציא מתוך הארגז את המזוודות וגרר את הכירכרה אל החצר, המשרתת הרוטנית הרימה את המזוודות הכבדות בשתי ידיה, משל לא היו מזוודות רחוסות אלא זבילים קלים הטעונים מוך.

בעל המלון צעד בראש להראות להם את החדר. היה זה חדר מן הנסח הישן, מטופח בפשטות, מאופל ומדיף ריח עץ; שתי מיטות רחבות ושולחן־כתיבה ליד החלון. מטרה עומדת, עטורה אהיל כפרי, שמשוֹס־מה העלתה על ליבו של רדדי, לילות־חורף ארוכים, ספרים דובשניות.

"סופי תעזור לכם", אמר בעל המלון וחמק מן הפתח. "חדר נאה, חדר נעים", אמרה טוני והתבוננה בבנה במבט מלא ערגה. סופי הניחה בינתיים את המזוודות על האצטבה. "אני מודה לך מאוד סופי, טרחתך היתה לנו לעזר". סופי לא זזה. טוני, בראותה את מבוכתה של הנערה אמרה: "סליחה, את דוברת גרמנית".

"לא גברתי, אני מדברת רוטנית".

"זבכך נדבר רוטנית. אני נולדתי באזור זה ושפת הרוטנים אינה זרה לי. רוטנית היא שפה נאה, אני גדלתי עם נערות רוטניות. אדם חייב לדבר בשפתו". ככל שדיברה הלכו פניה של סופי והסמיקו. "תודה", אמרה וחמקה.

אל החדר ניגרו עתה אורות אחר־הצהריים המסוננים. לא נשמע כל רחש, רק נשימת קורות.

"טוב שחזרנו, אמרה טוני. אני מאוד מרצה שחזרנו. אדם חייב, סוף־סוף, לחזור אל ביתו".

"אנחנו עוד רחוקים", נתפס גם רדדי לדיבור שבהסח־הדעת.

"לא, נדמה לי".

"נעשה זאת בבת־אחת. הסוסים קלים ואמיצים".

"אבל אני מפחדת".

"ממה את מפחדת".

"אני מפחדת מהורי. הם לא יסלחו לי. אתה תעמוד לימיני".

"ודאי שאני אעמוד לימינך".

"אם כן, אין לי מה לפחד. אם אתה עומד לימיני, אין לי מה לפחד. ידעתי שאתה תעמוד לצדי".

את ארוחת-הערב הם סעדו בגזחטרה. בעלת המלון טרחה והכינה להם במו ידיה פשטידת תירס ממולאת גבינה. טוני הודתה: הרי את משיבה לי בבת אחת את ילדותי האהובה.

"כיצד", תמחה בעלת המלון.

"עליך לדעת, גברתי, כי בת האזור אני. עתה אני חחרת מגלותי, גלות ארוכה, ואני יודעת להעריך מעדן זה על-פי צבעו. ממראה עינים בלבד אני מעידה בו כי עלה יפה".

הגזחטרה, עטופה במטפסים ירוקים, העלתה כבקסם את הזמן הפרובינציאלי הישן והשכוח, שהארם מתעטף בו כבאדרת-כבשים ומנמנם.

"הבה נצא", הכריזה טוני. רודי קם על רגליו, סקר את אמו במבט של ישוב-דעת צונן ואמר: אני נכון.

להיות כאן עשרים שנה ולא לנטע. אתה מבין", אמרה כאשר עמדו ברחוב.

מדי פעם בפעם היה מתעררר אצלה איזה חשד כלפיו. היא חיפשה בפניו את הקווים הרעים של אביו מולידו, אך הללו כמו חמקו מעיניה. הוא היה חכם מאביו, מאופק ממנו, איזו תבונה שלה קשה היה לעמוד בה. מעולם לא שאל לתומו, ואם שאל היה זה להביך, לזרוע בה איזה פחד, או להעמיד אותה על סתירותיה, וסתירות לא חסרו אצלה. ואף-על-פי-כן גאה ליבה: אינו דומה לאביו.

הם צעדו לאורך הרחוב. מן הבתים הנמוכים ההבילה שלוות ערב. אנשים ישבו בווראנדות, שחו קפה והחליפו רשמים. אור הערב היה רך ונינוח. פה ושם געה בעל-חיים, לא געיית פרא.

"מה יכולתי לכתוב להם", פרצו המלים מתוכה.

"איש לא יאשים אותך", אמר בידעו כי בפחד זה התנהגותה ואורח מחשבתה כשל ילדה מתבגרת.

"טוב שאתה, לפחות, מבין אותי".

היא פחדה תמיד, אך עתה נהיה הפחד מקיף יותר. המיצר קרב. עוד מעט החוף, הכפים החדים.

"האם דיברתי אתך פעם על אמונתם של היהודים".

"רק פעם, נרמה לי".

"מן הראוי היה לשבת ולספר לך. זוהי אמונה גדולה, אמונה גואלת".

זאת מאמינה באמונתם של היהודים, חידד הוא כדרכו את האיזמל.

"ודאי. יהודיה אני. כלום הכחשתי מימי שיהודיה אני".

"לא", אמר להימנע מן הוויכוח.

"גם אתה, יקירי, יהודי אתה. נכון, אביך מולידך נוצרי היה, אבל על-פי אמונתנו יהודי אתה. כי אמך יהודיה. אתה מבין".

"ברור", נקט הוא נעימה סתמית.

"יהיהודים, עליך לדעת, מגזע אצילים הם. איש לא יכה את אשתו, זכור זאת".

ובינתיים צנחה החשכה. בבתים הנמוכים, המבודדים זה מזה, נדלקו האורות. אך האופק המשיך לדמדום ולהפיץ את כחולו המלהט. מן האגם בקעה פתע צווחת-פרא והשבייתה את הדממה. אך הערב היה חזק מכל הפירכוסים שביקשו לפרוץ החוצה. הדממה כיסתה את המרחב כבשמיכת-פוך עבה.

כששבו אל המלון היה האולם הביתי מואר ושתי מלצריות רוטניות הגישו קפה ועוגות גבינה. האור שב אל פניה של טוני, היא התברחה עם אחת המלצריות ושאלה אם רוקדים בלילה. אחד האורחים קשיש הדור, נספח אל שולחנם. מסתבר, נוצרי-לא-מלידה. אביו מולידו הטבילו בעודו נער, אך מכיוון שגר כל שנותיו בקרב היהודים, קנה לו את לשונם ואת העוויותיהם.

טוני, פניה רגעו והיא שאלה פרטים על המקום ועל הסכיבה. הקשיש סיפר לה באריכות את כל המוצאות אותו מיום בואו לכאן להיות עורך-דין: גם הודה, שאילו היה צעיר יותר, היה שב אל אמונת אבותיו. עתה אין הוא רוצה לצער את בנותיו הנשואות לבעלי אחוזות.

"הם אנטישמים", שאלה טוני בסוד.

"ודאי. עוד איך", לחש.

מיד נצטחקו כמו גילו יחד סוד חדש.

הישיבה הזו קיררה גם את דעתו של רדי. הוא התבונן בתנעות ידיו של העורך-דין, ספק פוחז ספק תם. לאמיתו של דבר, מררצה היה מאמו שהביאה את הקשיש לידי הודאה זו. טוני היתה כולה רוממות ועליה, וכטוב לבה בשמחה אמרה: הנח להם לגייים אלה. קח את המזוודות ובוא אלינו.

"את מאוד צודקת", אמר הקשיש.

"ודאי שאני צודקת", התיהרה.

לאחר-מכן ישבה ליד הדלפק, ושנתה בירה וסיפרה כמה בדיחות מפולפלות. וכשראה רדי, שהיא הולכת ומפריזה, אמר לה: אמא, מחר צפויה לנו דרך ארוכה.

"למה אתה ממהר".

"אסור לנו לאחר", אמר בידעו, כי ממילא לא תקלוט את משמעותו של המשפט.

"תמיד מאיצים בי", אמרה והלכה אחריו.

למחרת נכתם האור והשמיים הצחורים התכסו עננים. סתיו שלא בעתו. בעל המלך עמד בפתח האולם כמתנצל. לא אני חוללתי את העכירות הזאת. רוחות היער נייערו מרבצן ושטפו את הרחוב. טוני קינחה את מצחה העייף ושאלה: היכן אנו.

"באחרין, אמא, לא הרחקנו".

"מה אנחנו עושים כאן, לכל הרוחות".

"אמא, נתתי הוראה לחצרן להכין את הכירכרה. החדרנית מורידה את המזוודות, אל דאגה, הכל נכון לנסיעה". הביטחה הזו הרגיעה רגע את פניה, אבל לא את ידיה. ביד ימינה החזיקה, משום-מה, שטר כסף ושאלה: למי אני חייבת.

"לחצרן, כמובן, עוד רגע".

"לחדרנית לא ניתן".

"גם לה ניתן, גם לה".

בעל המלך, שלא הבין את החופזה, שאל ברגש אשמה: "במה אוכל לעזור".

"הכל היה נפלא", אמרה טוני, "אבל אנחנו ממהרים מאוד. העירוניים ממהרים תמיד".

"אני מצטער מאוד", אמר בעל המלך בקול של ימים עברו.

"האם מוכנים הסוסים", שאלה טוני בפיזור דעת.

"מוכנים ומזומנים", אמר החצרן בקול של שרת מקצועי.

טוני הושיטה לו את השטר ופניו של החצרן סמקו.

שוב היו במישור. אור אוגוסט ניגר מהשמיים סמיך וחם. טוני פשטה את הסוודר ואנחת רווחה פרצה מתוכה. הענן שהקדיר את מצחה סר מעליה והיא ירבה נינוחה. גם רחי שמח, כי עלה בידו למשות את אמו מין הדיכאון. מעתה ישפיעו עליה השמש, הנפים, האנשים לא יתעתעו במחשבותיה. גם הוא עצמו, המגע עם הסוסים, השיב לרוחו איזה משב רענן. הוא התגעגע אל יצורים אילמים אלה ושמח להיות שוב בקירבתם.

בצהריים עצרו ליד בית-מרוח. הפונדקית, בראותה את האורחים, אמרה: אל לכם

להיכנס פנימה. בפנים מלוכלך ובלתי נעים. אני ארציא לכם שולחן החוצה, לגינה, ואגיש לכם מאכלי-חלב טריים.

"מצויין", אמרה טוני.

היה זה בית-מרזח מן הנסח הכפרי, שטוני זכרה את צורתו החיצונית, מדיף ריח רע, לסיפו עגלות רעועות, סוסים נואקים ותמיד מפחיד.

"הביתה מהחופשה, לא כן", אמרה הפונדקית בעוד היא גוררת שולחן-עץ כפרי וכסאות-קִיץ.

"כן, כן", שב אל טוני הקול התיאטרלי. "אני נהנית מכל היופי הזה, המקיף אותנו מכל העברים. איזה נוף".

"מה את אומרת", אמרה האשה בספקנות. "אני, על כל פנים, אציע לכם את המלאי שאפיתי הלילה, חמיצה ושמנת. הכל מעשה ידי בלילה. האכרים דעתם גסה במאכלים מעדנים. לאכרים תן ודקה ונקניק, והרי אתה יוצא חובת אדם ובהמה".

"מנין את", שאלה טוני בנעימת המקומיים.

"מכאן, לדאבוני, אבל שנים הייתי בעיר".

"לא טוב כאן", קירבה עצמה טוני אליה.

"זהו כפר וכל גסות-הדעת של הכפר מצויה בו. אתם יהודים, לא כן".

"מנין לך", נפתעה טוני.

"מה פירוש. רואים מיד. אני שרתי אצל היהודים שנים רבות. אני מכירה אותם היטב".

"זאין את שונאת אותם".

"מה את שחה גברתי, היהודים אנשים הגונים הם, ישרים, רק טובות העניקו לי כל השנים. אבל אני, ברוב טפשותי, לא שמעתי בקולם וחזרתי לכאן. מה יש כאן, אדרבה, הגידי לי מה יש כאן".

"ולא מצאת בהם שום דופי".

"לא", אמרה והאטה את קולה משל עמדה לספר דבר-מה אינטימי.

"מחר", אמרה טוני בתמיהה, "מחר".

"את חייבת להודות, הגברים היהודיים נטים חסר לאשה. לא אמירם בגסים הללו. הם עדינים".

"מזמן חזרת".

"כבר הרכה שנים במאורה הזו, משקה את הגברים ודקה. לאדם כמוני, גברתי, שעבד אצל היהודים שנים לא מעטות ולמד משהו מהליכותיהם, קשה הדבר כפל כפליים".

"ואין כאן אורחים".

"לעתים רחוקות מאוד. מי יעצור את עגלתו ליד מאורת פריצים. רק שיכורים או בניהם של שיכורים".

רדי, אף שלא הבין מלה מן השטף, חש גם הוא איזו קירבה אל האשה הזו, שפניה הביעו סער ותוגה לסירוגין.

"האיש הצעיר דובר את לשוננו", פנתה אל טוני.

"זהו בני", אמרה טוני, "הוא אינו דובר רטנית".

"מה את שחה, בטוחה הייתי שהוא אחיך. את רואה, העיניים דרכן להטעות".

בינתיים נאספו כמה אנשים בפתח בית-המרזח וצווחו בקולי קולות. מדובר היה באיזה עלבון, שאיש לא מוכן היה להודות בו. לבסוף אירעה, מה שאי-אפשר היה למנוע עוד, הקטטה. בעלת המקום לא התערבה. האיכרים לא בחלו באמצעים והניפו מכל הבא ליד, מכרשים וקלשונים.

"זהו מחזה של יום יום", הסבירה הפונדקית. "אין להתרגש, לאחר הסביאה באה הקטטה".

לאחר כשעה התערבו סוף-סוף הסובבים והפרידו בין הניצים. החובש, ידיו מלאו עבודה. האנשים לא צווחו ולא יללו, אמרים נגרו פנימה אל בית-המרזח ואחרים נגרו אל הבוסתן הקרוב.

"מי יוציא אותי מכאן", אמרה הפונדקית.

"את עוד צעירה", אמרה טוני, "כל השערים פתוחים לפניך".

"אין לי תחלת. נפשי יוצאת לעיר, חלונות-ראווה ומידרכות ליהודים. אני אהבת יהודים. הם נחוצים לי כאוויר לנשימה. את שעות חיי היפות בליתי בבתיים. את מבינה".

"ואני באתי לחפש מנוחה בכפר".

"לא, גברתי. מי שמכיר את הכפר יודע. אין בו שום חד. הפרה פרה היא והסוס סוס. וגם האנשים כאן למדו את אורחותיהם של הבהמות".

"ואני באתי לחפש מנוחה בכפר".

"לא, גברתי. גורלך שפר עליך גברתי, יהודיה את ואין לך כל נחלה בטימטום הזה. ראשו של אדם מתרוקן כאן כדלעת".

"אין מה לקנא בי", אמרה טוני בגילוי-לב.

"אני מקנאה בך, גברתי, היהודים לא ימאסו עליך את החיים. יש להם מידות גם במיטה, תסלחי לי. שבי בעיר, אל תעזבי אותה. היהודים אינם אכזרים".

רודי האביס בינתיים את הסוסים. הסוסים היו מרוצים ורבעו על הקרקע. השמש הלכה והדרימה ועל הרכסים הסמוכים הכחילו האורות על אמירי העצים.

"חבל שאת הולכת ועוזבת אותי, הבאת לי ממרחקים את נעורי האבודים, עוד מעט יבואו שיכורי הלילה. מה לי ולהם".

"ודאי עוד ניפגש". עמדו דמעות בעיניה של טוני.

טוני הושיטה לה שטר והיא סירבה לקבלו בתוקף. "מה לך טוני", פנתה היא אליה בלשון את, "את השבת לי את נעורי".

אבל טוני, איזה דיבור משונה דבק בה, והיא אמרה: שלם אשלם. איש לא ישרת אותי בחינם.

"אבל זהו תשורת הקטנה לאנשים שאני אוהבת", התחננה האשה. "מי ידע מתי אראה אותך שוב".

"השדות הללו משיבים את רוחי. סוף-סוף בכברת-ארץ זו טלדתי ואת האוויר הזה נשמתי. לא הבאתי נחת להורי". היתה זו המלנכוליה: געגועים, חרדה והתחטאות. הכל בכפיפה אחת. אין להעלים, הוא אהב חולשת-ידעת זו.

השדות עמדו שטוחים לרוחב המישור כמגולחים. רק הרכסים הירוקים, שחפו עליהם בצאליהם, רק הם כמו נסכו בהם משהו מירקותם האפלה. "מה את אומרת על האשה הרוטנית", נזכר רודי.

"הן נפלאות, חייבת אני להודות. יש בהן איזו חרות גמורה. אתה הבחנת".

"אבל למה אינה מרוצה".

"אל תשים לב. הן נהדרות. אני אוהבת אותן. נכון, היהודים בלבלו אותן במקצת, קילקלו אותן במקצת, בעד שנה-שנתיים הם ישכחו את היהודים. זהו אורח דבורן".

"זאין כאן סתירה".

"לא".

רדתי חש, כי כוח יש בקולה של אמו.

השיחה הזו העלתה בלבו, באיזו בהירות לזהבת, את ימי ילדותו העלומים. העחרות. הללו היו מתחלפות מדי חודש. היו ביניהן רזות ורעות או שמנות וקשוחות, אך לא אחת נעימה. כסילות מן הכפר או מושחתות מהעיר, כאלו שהיו מביאות את מאהביהן אל הקיטון האפל, ואחרות שהיו מחרפות את בעליהן במלים קשות וגסות.

את אמו לא ראה אלא בבוקר השכם בין דימדום למשנהו, אך חטף זה הספיק לו כדי לקלוט את התווים הנאים של פניה, נכון יותר הצללים הדקים, השקופים משהו, שהיו מרחפים על עיניה. ומיד היתה נעלמת אל תוך אופלו של הבוקר. לאחר־מכן נראה היום חשוך, מנומנם להכאיב וחסר־שחר.

"היכן אמא", היה קולו נזעק מתוכו לעתים. "היא תשוב בערב", לא איחר הקול הצורם להישמע. הוא למד להסיח את דעתו, להשתכח, לספור את החרוזים הגסים שעל גבי החבל ולשגות במלים שהיה ממציא אותן.

לפרקים כבחלום היה רואה: אין איש, רק הוא ואמו, אמו בשמלת־הקיץ הפרחונית. התווים הדקים של הגבות רק הבליטו את עיניה הגדולות. זה חלום, היה אומר לעצמו. המגעיים הרכים הללו לא נמשכו אלא דקות, ושוב אותן עחרות־בית שמנות שמשמלותיהן היה נדף ריח זיעה ופרפום, אף לא תג של יופי.

"אליה טובה, לא כן". היתה מדי פעם פונה אליו.

"טובה", מה יכול היה לומר שלא לצערה. כבר אז ידע בעמעומי ילד, שהם חזקים מכל ודאות, כי רק את אמו יאהב. כל אהבה אחרת תהיה נבובה וחולפת. האכזבות לא איחרו לבוא והן היו מרות. היתה נעלמת לימים. "היכן אמא", היה בוקע מתוכו הכאב. "היא תשוב", היה מגלה חיוך רשע על שפתיה של העחרת.

פעמים, בשובה אחר ימים רבים של היעדרות, עייפה ושונה, היה פורץ בבכי. "זו אני, אמך, פתיה גמורה, אבל אמך האהבת אותך". חזה היה מספיק כדי לשכך את בכיו. פיטות־אושר אלו, בין דימדום לדימדום, לא האריכו אלא רגעים, אבל היה בהן כדי להזין את השעות הארוכות, המעוננות, שהיו משתרעות כיריעת־אופל עבה.

באחד הבקרים, והוא בן חמש, התנפל על רגליה ובלא להרפות מהן זעק: אל תלכי. ההתפרצות הקפיאה את האם הנדהמת על מקומה. לא הועילו ההפצרות וההסברים. רק משפרצה האם עצמה בבכי — הירפה. היו גם רגעי נועם חולפים. כגון יוליה. משרתת נאה ורזה, שעמה היה ישן במיטת־עץ הגדולה. חורף שלם שירתה את הבית. בסוף החורף פיטרו אותה. כנראה הלשינו עליה, או נתפסה בגניבה. רדתי, על כל פנים, יזכור אותה לבושה בכתונת פשתן, פניה רזות ושחומות, חיוך על עיניה. מיד לאחר פיטוריה הביאה האם מן הפרברים אשה גדולה וקשה, שהיתה עובדת ומחרפת ומפיצה אימה בחדרים.

כשמלאו לו שש, חזרה טוני במפתיע הביתה, פיטרה את העוזרת הכריזה: אל בית-הספר אכין אני אותו ולא זרה. את שובה, נכון יותר את התנוחה של שובה, את הכורסה ואת המרפק, את השערות הפזורות על המיסעד, את הנעלים ואת הגרביים, כל הזוטות היקרות הללו, ינצור בלבו עוד שנים רבות. חודש ימים נמשכו ההכנות לבית-הספר. טוני קנתה בבת אחת נעליים גבוהות, חליפה וסוודר, וכמובן, קלמר ומחברות. היה זה קיץ נפלא, ירוק-כחול ובלא כתם ברקיע.

והחופש תם. היה זה בית-ספר גדול, מן הנוסח הישן שבו משלו ללא-מצרים הקור, האפלה וכובד-הראש. אפילו החצר, מוקפת עצים גבוהים, לא שובבה את הלב. המורה, אשה חזקה, לבושה מקטורן סגור ונעולה נעליים גבוהות משורכות מלפנים. כאן ניגלה לו לראשונה סולם-הצבעים האפור, הקול המתכתי, האותיות הלבנות על הלוח השחור. כאן חש את הרחיפות ואת הקללות. אבל השעות שלאחר הצהריים על הספה ליד אמו, מכורבל בשמיכת-פוך רכה, היו משכחות מלבו את ההמולה ואת הגסות, התרדמה היתה צונחת עליו בדמות יד רכה.

באחת ההפסקות, והוא עומד בחצר, נחתה חבטה על כתפיו: יהודי מלוכלך. היתה זו חבטה חזקה ומרושעת.

"אמא, מה זה יהודי מלוכלך".

"מלים מגונות, אל תשים לב".

הוא חש: משהו אינו כשורה כאן. לימים הוסיפה וטרחה להסביר: אני אמנם יהודיה, אבל לא אתה. אביך נוצרי היה מבטן ומלידה, על כן גם אתה, שום רבב לא דבק בך. הוא שמח. כשהיו אומרים לו יהודי מלוכלך, היה משיב: לא אני, אתה אולי. הוא גבה, וטוני היתה שמחה על צמיחתו. היא לא טרחה להכביר מלים אלא אם הציק לה. הם היו מטיילים או עורכים קניות. החורף היה קצר והאביב הקדים לבוא. הם התגוררו באותה עת בקומת הקרקע שלפתחה גינה קטנה.

בהיותו בכתה ב' היה נכנס אל הבית אדם אחד בעל פנים ארוכות, שטוני היתה מכינה לו סנדוויצים וקפה. זה היה כמסתבר הרופא המחוזי. טוני היתה יושבת ומספרת לו את כל עניינה הרבים, הסבוכים. הוא היה מקשיב ואומר: מחר אכתוב מכתב. אל דאגה.

באותה עת עצמה החלו מציפים אותה געגועים הביתה. היה שומע לעתים את קולה: הגיע הזמן לשוב הביתה. תחילה נשמעו אלו כמלים בעלמא, אך במרוצת הימים למד: יש מחח רחוק, המכונה בוקובינה, שם מישורים ויערות וגומא, טחנות-קמח ומינסרות ועל פני נהרו הגדול, נהר הפרוט, מפליגת הדוברות אל הים הגדול. במחוז רחב זה יש כפר קטן מלא אורה ושמו דראטשינץ, שם סבא וסבתא גרים.

יום רדף יום וענינים אחרים קשים ובלתי-נעימים באו: חובות ומחלות ילדות

שנסתבכו. הרופא הקשיש היה בא יום-יום ומטפל בו. הוא עצמו, כמסתבר, היה אדם חולה מאוד. באחד הימים כרע תחתיו ולא נראה עוד. טוני בכתה: היה אדם טוב תעלה לשמיים.

לאחר-מכן באו חודשים אחרים. אהבתו אל אמו נפגמה מעט. הוא מצא כי מחשבותיה אינן סדורות, את הבטחותיה אינה מקיימת ולעתים מעלימה פרט זה או אחר. הוא למד לארוב לה, להעמיד אותה על סתירותיה ולנחש את שגיונותיה. כשהיה תופס אותה בקלקלתה, היתה פורצת בצחוק: אני פתיה. כבר בילדותו הבחין כי המלה פתיה שגורה בפיה. לפני שנים, כשנכשלה בבחירת עזרת, הכריזה: פתיה שאין לה תקנה. בגיל ההתבגרות היה מחמיר מאוד עם אמו. הוא תבע ממנה סדר, עקביות ואמת. כבר בכתה ו' היו לו יותר מלים משלה, ובששית בנימנסיה היה שוטף אותה ברהט מלים שהיו מעבר להשגתה. אתה צודק, היתה מתנצלת, רחוקה בפינתה. בלבה גאה היתה כי בנה יחידה נכון, יודע להתבונן בבני-אדם וחושף את מומיהם כציד מנטסה, אך ככל שבגר, ככל שמחשבותיו נסדרו, צמח הפחד: באחד הימים יימלט מפני.

פתיה ללא תקנה, היה בטוח. היו ימים שהיה מתעלם מפניה, נכון יותר מסיח את דעתו ממנה כאלו היתה חפץ. תחושת העליונות רחבה בו, כמו כתפיו, מיום ליום. בבית-הספר היה בין המצטיינים לא רק בלימודים.

טוני היתה לוחשת: הוא מתעלם ממני, בצדק הוא מתעלם ממני. כלום ראוייה אני לתשומת-לב. לבה שתת, אך להצדקת עצמה לא מצאה מלה אחת.

ובעוד הכל שרוי בין אי-הדאות לאי-הדאות, נפלה שוב בפה; הפעם מעריך קשיש ששוב לא דמה למאהב, אלא לאב דאגן. צ'כי חסר דת, ששנים של רווקות עשו אותו אדם נח לבריות. היה בא אל ביתם פעם-פעמיים בשבוע ומביא עמו שני סלים מלאים כל טוב. האיש התם הזה הוציא, משום-מה, את רודי מכליו. די, צווח, אני עזב את הבית. לא הועילו שידוליה של טוני: האיש הקשיש, טוב-לב ובחד. ובעוד המריבה בעיצומה, הסתלק האיש מן העולם. יומיים לאחר-מכן הגיעה הבשורה הכפולה: בלווייתו לא יצטרכו להשתתף, שכן תרם את גופו למדע, ואת רכושו ציודה לטוני.

בינתיים סיים רודי את החמישית, ודעתו על אמו השתנתה מעט. אולי משום אותה מלה קסומה, שהמורה ללאטינית הירבה להשתמש בה בסמסטר האחרון: האינטואיציה. אולי גילה שגם היא סובלת. עתה, על כל פנים, היה מתבונן באמו. נאה מכל הנערות שהיה מבלה עמן בערבים. ובעוד הם מתלבטים כיצד ישקיעו את הכספים, האיר אור גדול את פניה של טוני: הביתה. פניה ידעו תמיד אור, אך לא נהרה כזו.

לאחר-מכן היה בוקר בהיר, מלא ריחות קרקע וכמישה. מישאלות לבה ופחדיה

נצצרו בפניה והיו פליאה. גם רודי נאחו פליאה. וככל שעמד התבונן בה – חש כי העירעור מתרחש בתוכו פנימה. כל שאגר במרוצת שנת הגימנסיה, כל הסברות, הבח להמונים ולאמו, החומה הבצורה שהוא ביצר אותה כמו ידיו – נתחלחלה. הוא היה ליד אמו כמו ליד ראי מגדיל.

אמא, רצה לצעוק. הוא, כמובן, לא עשה כן. זעקתו נתחלפה בשאלה, שמיד ציננה את הלבנה הרותחת. האם, כמו לסתור את הנחותיו, היתה אותה שעה ניטחה והשיבה לענין. היא אמרה: אני חשה עכשיו קשר חזק אל אמא ואל אבא.

“אינך מפחדת עד”.

לא, יקירי, אני חשה איזה רצון חזק לעשות כל שהורי עשו. עז גם רצוני, שאתה תהיה יהודי”.

“אני יהודי, לא כן”.

“ודאי שאתה יהודי, אלא שנחוצים לך עוד כמה דברים, לא רבים, לא קשים”.

“מה”.

“הייתי רוצה שיהיו לך פנים יהודיות”.

“כיצד”.

“פנים יהודיות הן פנים מאורכות. אתה צוחק”.

לא. אני מקשיב”.

“אני הייתי פתיה גמורה. נמשכתי אל הנוכרים כנעורת אל האש. פתיה גמורה. קשה לי לסלוח לעצמי. אבל אתה יהודי בכל אברך. וכאן, באזורים אלה, אתה תלמד בקלות את הסוד”.

“כיצד לומדים זאת”.

“אתה תראה. הסודות לא רבים”.

בשנבורג לא גרו יהודים. פעם אחת עבר איש ליד ביתם, אדם גבוה וכתפו הימנית שמוטה מעט ובעל הדר פנים נוגה. זהו יהודי, אמרה טוני ונתחייכה. הוא היה אז בן שבע ובזיכרונו נשאר בבהירות מראה האיש וקומתו.

עתה ראה אותם לראשונה, לא כפי שדימה לעצמו. הם עמדו בפתחי בתיהם הנמוכים, פניהם לא כפריים ולא עירוניים, איזו תמיהה פרושה על עורם השחום. באכסניות הכפריות הקטנות קיבלו אותם כמאור פנים. טוני דיברה אליהם יידיש מעורבת מלים גרמניות, והם הקשיבו לה בפעירת פה.

היו אלה כפרים זעירים, למרגלות הרים גבוהים ושתולים על פלגים קרים. גם הציפורים, הבחין, ציפורים בחדות, שצריחותיהן בלילה חדות, כמו עמדו לנערך את מקוריהן בחשכה הקרושה. והיו שם נשים, בגילה של טוני, שקיבלו אותה בחמימות כאחותן. ידיה של טוני סערו מרוב שמחה, והיא חילקה חפצים ומיצרכים לכל נצרך.

"אל תחלקי", יעצו לה הנשים.

למה לא לחלקי, תמהה, לי לא יחסר, ולהם זה יועיל."

הם ישנו עד מאוחר, ובקומם היה השולחן כבר ערוך בכל טוב: לחם שחור, שמנת וגבינה.

"אתה מרגיש", הפתיעה אותו טוני.

"מה".

"אלה הם יהודים".

ובשבת לקח אותו בעל האכסניה אל בית-הכנסת. היה זה בית-תפילה עשוי עץ, שבחלונותיו הקדמיים היו מצוירים אריות ונמרים. האיש הראה לו את האותיות אשר בפתח הסידור. היה זה סידור ישן, שהאותיות הצהיבו בו מרוב שנים. הזקנים שישבו ליד ארון-הקדש עצמו את עיניהם. פניהם המאורכות, החיוורות, הביעו דבקות שקטה.

לאחר התפילה חצו את הגן, שתו מים מן הבאר וחזרו אל האכסניה. האכסניה עמדה שלווה ועטופה במטפסים וכשקועה בשינה עמוקה.

כך הם נדדו מכפר לכפר. הסתיו המוקדם לא נתן אותות בעצים. העצים עמדו זקורים וירוקים. הכתמים הצהובים לא היו אלא על גגות הקש החדשים. ובכל פינה רחוויה יהודים. הם קיבלו את טוני בחום של תמיהה ושמחה.

מובן, לא חסרו גם שאלות מביכות, אבל טוני עמדה בהן ביושר-לב. לא היא, מישהו אחר, השתכן בקולה. היא אמרה: הבאתי את בני לכאן, כדי שיראה את פניהם של אבי ואמי. אולי ילמד מהם מידה יהודית. זה נחוץ לו מאוד. הלשונות המקומיות שבו אליה והיא דיברה בהן בקלות. ובאחד הכפרים אמרה בעלת האכסניה: הסתיו קרב. למה לכם להרחיק. שבו עמנו. המרתף מלא כל טוב ועצים להסקה יש בשפע. הנער ילמד עם בני ואת תנח"י. לך נחוצה מנוחה. עד מה צדקה האשה למדה רק לאחר-מכן. המראות המוכרים העניקו לה הרבה אושר, אבל גם איזה פיזור-דעת קשה. בוא וניסע, היתה פתע אומרת. עלינו להתקדם. לא נגיע במועד. מובן, לא היו אלא חרדות פתע שאחזו בה.

הסתו אמנם הגיע: קר ומלא יפעה אפורה. עלינו לנסוע, עלינו להגיע בזמן, היתה

מאיצה בו, אך מיד היתה מתחרטת ואומרת: למה אתה ממהר. חוס עלי. האט את מרצם של הסוסים. יש זמן. האפור הזה אינו כל־כך מכוער כפי שהוא נראה.

היא היתה נאה, ובמטפחת האכרים שקנתה באחד הכפרים מלאו פניה נשיות. נכון, גם עתה לא חדלה להשמיע הערות טפלות, מישאלות וקרעי זיכרונות, אך עתה, משום־מה, נשמעו דבריה כאילו תמיהה פתוחה. שוב לא היתה זו אמו, שבסתר לבו היה לועג להשגותיה, אלא גם שיש סוד בנפשה. לא רחק היום והסוד הבקיע ועלה כלִּבָּה רותחת.

הם שהו בביתה של אלמנה שירדה מנכסיה, והיתה משכירה חדרים לנפשים בקיץ. הבית שכן לרגליו של הר גבוה, לחופו של פלג הפרוט. היה זה בית מרווח, מוסק, מרופד שטיחים ומטופח באבזרים ביתיים, שהאלמנה הביאה ממסעותיה. בסלון ספריה גדולה. טוני היתה נפעמת מן היפעה והפשטות ומיד הכריזה: אני נשאת כאן.

מסתבר כי האשה למדה רוקחות בווינה. לימים נסוגו, היא ובעלה, מן הכרך ובנו להם כאן בית, לרגלי ההרים הללו. "את דתית", שאלה אותה במפתיע טוני.

"לא", אמרה האשה, "יהודיה אני וזאת אני לא מעלימה מאיש, אבל לא דתית. ואת".

"אני מאמינה באלהי אבותי".

חיוך רפה עלה על פניה של האשה והיא אמרה: "אני, לצערי, באה מבית מתבולל. גם בעלי המנוח. בשנים האחרונות חשתי פתע איוז משיכה חזקה אל קרקע מולדתי, אל הודי ואל אמונותיהם ועכשיו את חוזרת הבית".

"נכון, אני לוקחת עמי את בני. אביו מולידו לא מבני עמנו. חשוב לי שבני יהיה יהודי. האין זה מצחיק", אמרה טוני והצטחקה.

"לנו לא היו ילדים", אמרה האלמנה, "אבל אני מבינה היטב על מה את מדברת. וכיצד הוא מתרשם".

"להפתעתי, לטובה. אפילו הלך לבית־הכנסת. הוא לא הביע שום סלידה".

הם היו מטיילים שעות לאורך הנהר ובשובם בערב היה השולחן ערוך בכל טוב: גבינה ושמנת, ירק השדה ופרי הארץ. טוני לא הכבירה עוד מלים ולא שאלה. שעות היתה יושבת בסלון ומתבוננת בנהר. רודי ישב וקרא. בשעתו אהב לקרוא את קארל מאי. עתה קרא מכל הבא ליד. לפתע מצא את רילקה. משונה, את שמו של רילקה שמע לראשונה מפי אמו. מישהו, כנראה, לחש לה את השם. אז עוד לא ידע כי ידיעותיה מועטות ומבלבלות, אז עוד סבור היה, שאדם שלא למד בגימנסיה אינו ראוי להיקרא אדם תרבותי. מאז חלפו כבר שנתיים. בשנתיים הללו למד משהו מבשרו. גם אמו לימדה אותו פרק.

"אמא, על מה את חושבת".

"אינני חושבת. אני מנסה לתאר לעצמי את הבית של סבא וסבתא".

"זאת רואה".

"משונה, כל השנים ראיתי אותו בפרטי פרטים, דווקא עכשיו אינני רואה". אור אחר נשתכן בעיניה. כמו ביקשה לקלוט את הסוד לא בשכלה, אלא בפניה ובעור ידיה.

בלילה לפני השינה אמרה שלא בהקשר: "אני אוהבת את הגומא הצומח על גדות הפרוט. זהו גומא חזק".

"זה עצים", תמה רודי.

"הגומא יפה יותר".

למחרת קמה טוני ואמרה: די, אנחנו נסעים. השמיים היו אפורים וגלי הנהר גאו עכורים בעמק. כשהודיעה טוני לאשה, כי בדעתם לצאת לדרך, הניחה האלמנה את ידיה על השולחן ואמרה: העננים בחוץ אינם מבושרים טובות. למה לא תשבו עד יום-יומיים עד אשר יעבור הזעם. אבל דעתה של טוני היתה נחושה. עלינו לצאת, עלינו להגיע במועד.

בשעות הצהריים כבר היתה הכיכרה נכונה, הסוסים רתומים. אנחנו נעשה את כל המאמצים, הגביהה טוני את קולה, כאילו דיברה מרחוק.

"יש לכם מטריות".

"אין לנו מטריות, אבל יש לנו מעילי-גשם".

ובחופזה זו נפרדו. הוא חשב כי במרוצת הדרך תירגע, תשכח ואולי תירדם. הרוח היתה חזקה, רוח צפונית מערבית הנשבת בחורף. למזלם היתה הדרך כבושה, הסוסים שבעים הפיתולים, מעטים והם התקדמו בלא מכשולים. לפנות-ערב ירד גשם כבד, ורודי שאל אם לא כדאי להיכנס לחודה ולהתחמם.

"מה אתה שח. אנחנו מאחרים, אבל אם אתה רוצה, נרד", אמרה בהפגינה איזו אי שביעות-רצון משונה.

למזלם עמדו קרובים לבית-מרזח. היה זה בית-מרזח גדוש ריח וודקה וטבק עד מחנק. לשאלתה של טוני, אם יש להם חדר ללינת לילה, הצטחקה הפונדקית ואמרה: זה לא בית-מלון, זה בית-מרזח. כאן לא ישנים, כאן שותים. היא עצמה שיכורה היתה. עיניה עממו אדומות.

"אמרת לי לך. נלך מכאן", אמרה טוני בקול חזק ומפתיע.

"המקום לא מוצא חן בעיניהם", אמרה השכורה. "מה לא מוצא חן בעיניכם".
 "אנחנו רטובים, עייפים ורעבים. אנחנו מבקשים חדר להניח את הראש. כלום אין
 זה מובן".

"גם אנחנו רטובים", הרים איכר את זרועו, "ואף-על-פי-כן לא נרעיש עלמות",
 ובעוד ההמולה גועשת, נזעק אחד האיכרים: יהודיה מלוכלכת.

"בוא ונצא מכאן", אמרה דחפה את רדי החוצה. רודי נדהם מעוצמת הדחיפה.

כשהאיר הבוקר הבחין: פניה עטופים ערפל, הכחול שבעיניה היפות נמס, ברק
 וירוק הבזיק מתוכן בזעם. הייתי רוצה כוס קפה, אמרה כאילו לא היה מלבדה איש
 בעולם. ורדי, שלא קלט את כל האנוכיות הגלומה במשפט זה, אמר: עוד מעט. ודאי
 עוד מעט נגיע לפונדק.

לאחר-מכן היתה טוני שרויה בירידה ולא הוציאה הגה מפיה. העננים התפזרו
 ושמש כחולה זוהירה בשמיים. הרוח פסקה וריח של ירק שטוף בגשם עמד באוויר.
 אמא, אינך מרגישה בטוב, צרר הוא מעט מלים והגיש אותן לאמו.

"אינני יודעת מה קרה לי. כל הענין נראה לי חסר שחר. אם כזהו פני האזור, אינני
 יודעת מה עוד צפוי לנו".

לאחר כשעתיים הגיעו לפונדק. מסתבר, אכסניה של יהודים דתיים. טוני מיאנה
 להיכנס. "אנשים דתיים לא יקבלו אותי". אבל הצימאון שינה את דעתה, היא נאותה.
 להפתעתה היתה האכסניה ריקה. כמה שולחנות עמדו מכוסים במפות כפריות
 לבנות. ריח של קפה בוקר עמד באוויר. "האם נוכל לקבל ספל קפה?", שאלה טוני
 מתנצלת, "לא שתינו ולא אכלנו כבר שעות רבות".

"בתי, למה לא תשביי, פנתה אליה הזקנה בקול רך, "זאני בינתיים אבין לכם
 ארוחת-בוקר. תודה לאל, יש בידי להכין לכם".

"האם אנחנו מפריעים", שאלה, משום-מה, טוני.

"בתי, עיניך רזאות, אין איש ולי יש, תודה לאל, מכל טוב במטבח. התנור מוסק".

לא עברו דקות והזקנה הופיעה עם טס מלא כל טוב. השקט העלה על הלב, אולי
 משום שני השולחנות שעמדו בפינה מכוסים מפות לבנות, כתי-תפילה קטנים שלצדי
 הדרכים, שאדם נכנס אליהם רגע כדי לגמוע מעט שלוות דעת.

שעה רבה ישבו בלא לדבר, פניה של טוני הלכו והמירו הבעות. לא ניכר בהם שום
 זרות. מדי פעם בפעם היתה משמיעה הערה או פליאה.

"אינך מצטער", פנתה אל רדי.

"לא, אמא, למה להצטער".

"למה אני סוּחבת אותך למקומות רחוקים כל-כך".

ולפתע כמו אחזו בה איזה קול רחוק. היא קמה על רגליה ואמרה: אנחנו רוצים לשלם.

"אמא, איש אינו בבית, איש אינו שומע".

"נלך, על כן, אל החלון ונצעק. אולי ישמע אותנו".

הזקנה הופיעה בפתח הדלת ואמרה: "למה למהר, ילדים".

"עלינו להגיע, אמא, אנחנו מאחרים".

"לא אכלתם שום דבר".

"אכלנו".

"זהנער".

"אמא", אמרה טוני. "הנער הזה יקר לי מכל. הבאתי אותו לכאן כדי שישפוג מעט יהדות. הוא לא יודע שום דבר. אני מבטיחה לך, אמא כי אעשה את הכל כדי שהנער ילמד וידע. לא אתן לרגלי מנוח".

"רדדי, עלינו ללכת", קראה בקול לא שלה. מיד הוציאה מתוך נרתיקה שטר והגישה אותו לזקנה.

"אינני יודעת אם עוד אראה אתכם כאן, ילדים, היו ברוכים, ילדים. אלוהים ישמור עליכם".

העננים התפזרו ובאופק הופיעה בהרת ירוקה. שמש סתיו צחה עמדה ברקיע והשפיעה את חומה. הרחות שכבו.

"אתה תשכח אותי", פנתה היא פתע אליו ובלא אזהרה.

"מה את שחה, אמא".

"יהיו לך ענינים אחרים, ואתה תשכח אותי".

"את אמא שלי ואני לא אשכח אותך", יצאו המלים מפיו באופן שהיה אומר אותן בעודו ילד.

"אני מפחדת מאוד. גם אני את אמי שכחתי".

"אבל אנחנו נהיה תמיד ביחד".

"תודה. אני מאוד שמחה שהבאתי אותך הביתה. אתה תרגיש כאן טוב. אל תשים לב לדברים הרעים. זוהי ארץ יפה, רחבה, שהגומא צומח בה כמו פרחים. גם האור הוא אור יקר". ובלא לסיים, עצמה את שמורת עיניה ונרדמה.

פרק ב

בסוף אוקטובר היה קר ולח ושמש לא נראתה בשמים. הם עברו מיער ליער בלא לעזור. "היכן אני", היתה מדי פעם מקיצה טוני. "תעיר אותי לפנות ערב" ומיד מפילה את ראשה על המסער. לפרקים היו עוצרים ליד מחסן או דוכן, מצטיידים בתפוחי-אדמה וממשיכים.

המחשבה כי כולם יושבים עתה, רחוקים בכיתות האפלות, לומדים ונבחנים הוא בן-חורין, ברשותו שני סוסים צעירים, המחשבה הזו רהטה בו כעונג נמשך. נכון, אימו לא הקלה עליו – אך במרצת השנים למד, שיש לדבר אליה במתינות, להבטיח לה ולהרגיע אותה ובשעת הצורך להחמיא לה. כשמחמיאים לה שב רצון החיים אל פניה.

לפעמים היתה מקיצה ואומרת: "מה אנחנו עושים כאן".

"נטעים אמא. כלום אין הנוף מרהיב את הדעת".

"על איזה נוף אתה מדבר. הלחות אוכלת אותי".

בראשית נובמבר היו הדרכים טבעות בבוץ, האם מסוחררת הסוסים עיפים. נצטרך לעשות חניה, אמר והאם הסכימה עימו. אבל היכן חונים. הם היו בלב ליבן של הגבעות ומנותקים מכל יישוב, יערות מימינם ויערות משמאלם. פה ושם ביקתה או מלונה נטושה.

"כוס קפה, יקירי, כלום אין כאן בכל המרחב הזה, כוס קפה".

"לא רחוק", אמר להסיח את דעתה.

"אין דבר, נתאפק".

ובעד הכירכרה מיטלטלת יגעה ובלא תכלית, הופיעו בתים באופק. בימים האחרונים איבד רודי את הכיוון ולאם לא היה עוד איכפת, רק להגיע לבית ולשותת כוס קפה.

"נקודה כי היישוב הזה הוא יישוב רחום", רעד קולה, "לא ימנעו מאיתנו כוס קפה".

מקרב זה נראה שונה במקצת. כמה בתים נמוכים מוקפים עצי-אלון גבוהים.

הבתים הכחושים רק הבליטו את כוחו הפושט של היער: מארג של ענפים, בדים ושריגים.

"היכן אנו", הוציאה טוני את ראשה מתוך המעיל.

"בבושוין, גברתי", השיבה האשה בקול מבייש.

"היכן המלך, גברתי".

"על ירך גברתי, על ירך".

פניה של טוני אורו. כמו נימחו בבת אחת מליבה המועקות והבזיונות. האור הצעיר, שהוא כל כך אהב, שב ועטף את פניה.

היתה זו, כמסתבר, אכסניית-עץ קטנה שהאם והבת ניהלו אותה על פרשת דרכים זו.

"מאיך ולאן בקרה הזו", שאלה האם בנעימה יהודית ישנה.

"הביתה אמא. הגיעה השעה לשוב הביתה, לא כן".

"הלוואי וכך היו אומרות בנותי".

"היכן הן בנותיך".

"בווינה, בווינה הארוזה".

מיד הוגשו: הקפה והלחמניות, החמאה והגבינה. "אלוהים אדירים", הכריזה טוני. "כמה טוב שהגענו לבית נקי זה".

"כיצד היתה הדרך", שאלה האשה והציעה פובידלה ביתית.

"טוב לשוב הביתה וטוב להיות עם אנשים קרובים".

"שנים רבות לא ראית את אימך".

"רבות".

"את עושה מצווה גדולה", אמרה בעלת האכסנייה ונסוגה.

הבת הראתה להם את החדר, חדר לא רחב, נקי ומחומם. החלון הקידמי פניו ליער והאחורי סכך במטפסים. ומלבד זה: שתי מיטות-עץ ישנות, כוננית ושולחן-כתיבה. טוני שמה לב: הצעירה מסודרת, אך מרירה.

וכמו בימים עברו חשה להחליף את הבגדים, התאפרה ובתנועה קלה, כליד חוף ים, אמרה: "עלינו לצאת בעד אור". והמראה היה מרהיב בפשטותו: כמה בתים

עטופים בעצים ומטפסים אדומים. בחצרות דיר או מחסן עצים. ולפתע איכר וסוסו:
כמו פלש היער עם צאליו וציידו.

"גלידה, מתחשק לי גלידה", אמרה טוני בקול שוקק.

"בסתיו, ובמקום הזה", תמה רחי.

"אתה צודק, למה זה עלה על דעתי".

"שכחת", ניסה הוא להמתיק.

"אני תמיד שוכחת, אל תכעס עלי".

כלום יכול לכעוס עליה. מעולם לא נזפה בו, לא קינטרה אותו ולא היה דבר שהוא ביקש שהיא לא נתנה לו. מובן, היא הגזימה. בסתר היתה מוכרת תכשיטים כדי לקנות לו מגפיים מעור דק ומשובח, מיכנסי רכיבה וכל מיני אביזרים של נערי זוהר. היא רצתה שבנה יהיה נדע לא רק בכשרונותיו אלא גם בהופעתו הנאה, על פי מיטב האופנה, כבן עשירים, אם אפשר. והופעתו היתה מרשימה. בסוף החמישית כבר יצא לבילויים. תחילה בנשפי הריקודים בבית העם, לאחר מכן בבר שמחוץ לעיר, לבסוף בבתי העשירים. היה חוזר מאוחר, מדיף ריח בירה. אך טוני היתה גאה. המחשבה כי בנות מתחרות עליו הסבה לה איזו תחושה של שמחה לאיד. היא טיפחה את יציאותיו ברגש. לימים הפכה שמחה קטנה זו למועקה: את כולן הוא אוהב רק לא אותי.

רחי שקוע מעל לראשו בהצלחותיו, כמובן לא שם לב לחרדות זעירות אלו. היא היתה באותה עת רק עוזר לשגיונותיו ותו-לא. לא חסרו שמועות רעות, תקלות, אך לא היה בכל אלה להקדיר את אופקו של הנער. בלימודים ירד כמו שאומרים, 'המעולים' לא הוזהירו עוד בתעודת השליש. אך הוא נשאר תלמיד טוב.

"אתה שקוע כל כך בבילוייך, לא שמת לב, כבר יומיים לא יצאתי מן הבית".

סליחה, אמא".

"אתה חוזר מבילוייך מבלבל לחלוטין". בילוייך. היה משהו מקניט בהיגוייה של מלה זו, נכון יותר מריר.

ורחי אמנם עשה חיל. באחד הלילות בעוד הנשפיה בעיצומה התנפל עליו אחד הנערים והלם על פניו. רחי לא טמן את ידיו בצלחת. אך הלה ברוב רוגז חשף את החרפה: יהודי. רחי התבונן סביבו. הוא לא ביקש הגנה מפני התוקף אלא מפני עלילתו. משונה, איש לא בא לעזרתו.

רחי חרק שיניים ופרש מן הבילויים.

כל זה כאילו אירע לפני שנים. עתה עמדו במחלבה וחללו גלידה בעמידה. היתה זו

גלידה ביתית שטעם החלב הטרי היה טבוע בכל פיסה ופיסה שבה. טוני היתה מאושרת ולאשרה היה ביטוי ברור: העינים. הן זהרו.

שתי מנות גדושות וללו. היא עמדה להזמין מנה שלישית, אך ברגע האחרון נסוגה.

"מאין ולאן", שאל בעל-המקום בלשון הכפר.

"הביתה, הגיעה השעה לשוב הביתה, לא כן".

"היכן אותו בית".

"לא רחוק. שלוש מאות קילומטר לכל היותר. אבל עתה אנו מרשים לעצמנו פינוק מועט, מנה אחת אפיים גלידה. חייבים להודות. היא משובחת. כמותה לא תמצא בעיר".

"תודה", אמר בעל-המקום ופניו הלבנים סמקו במבוכה.

לאחר מכן הם יצאו לסיור. חיש גילו כי נהר חוצה את בושזוין וגשר-אבן מחבר את גדותיו. גם בגדה השניה, הבתים מעטים, עטופים במטפסים ושלווה שרויה על החצרות ועל מבואות הבתים.

"כלום לא היית רוצה לחיות כאן", הפתיעה אותו טוני. "האמן לי, זה מרגוע לנפש. אתה קם בבוקר ומדליק את התנור, גינה ליד הבית, ברפת פרה. מה עוד נחוץ לאדם". רדי שם לב, היא דיברה גרמנית אחרת גרמנית רכה.

המראה היה אמנם מרהיב בשלוותו. בחצרות ניסרו קורות ונערים סידרו את בוליי-העץ ליד הקירות. נשים התקינו את החלונות הכפולים. איכר החליף רעפים על גג. החורף עוד היה רחוק; אבל ריחו כבר הילך כאן. רדי העלה על ליבו את ימי-הקור הקרבים: השלג נערס מכל עבר. אין יוצא ואין בא, אבל בבית רועם התנור. אתה מתעטף בשמיכה וקורא ספר.

ההשמועה עשתה לה כנפיים: אשה נאה עם בנה הגיעו מאוסטריה. כאשר שבו מהסיור כבר המתינו דיירי האכסניה לחזות במו עיניהם בפלא. טוני היתה במצב-רוח מרומם, שתתה קפה חללה שתי עוגת-גבינה. היא נאה, עברה השמועה מפה לאחון.

מאוחר יותר הביאו את הגרמופון וכלם רקדו וואלס עד מאוחר. רדי, העייפות נפלה עליו, מראות היום זרמו אל תוכו סמיכים ושיכרו את חושיו. הוא כרע על המיטה בבגדיו כשק.

למחר היה האור בחלון מלא ובלא כתם. אבל טוני פניה סתורות היו. כמו זיעזע אותה איזה שאון פנימי. מה אירע לי. מה רע עשיתי, שאלה במרירות כשהיא יושבת במיטה. רדי הכיר קול זה, תערובת של מועקה וכסילות. כך היתה נשמעת בשובה אחר ביוזן או כישלון חרוץ.

"שום דבר, נדמה לך", אמר רחדי בהיסח הדעת.

"אני מבולבלת", אמרה והטיחה את ראשה בכר.

הפעם כמסתבר לא היה זה בלבול: ראשה קדח וכל גופה רעד. הרופא שבא אחר הצהריים קבע ללא היסוס, עליך לשכב במיטה.

בלילה גברו הזויותיה היא דיברה בלא הפוגות ובעירבוביה: ההווה והעבר, הנוכחים והנדיבים. לא היה שום כעס בהזיותיה, כמו באה להשלים עם כולם. היא היתה צמאה ורחדי הגיש לה כוס מים.

"אתה אוהב אותי", החזירה לו את הכוס הריקה.

"דאי שאני אוהב אותך אמא".

"עכשיו לא איכפת לי שום דבר". ראשה צנח על הכר.

בבוקר כבר היה ברור: טיפוס. והשמועה עשתה חיש כנפים והחרידה את המקום משלוותו. אם האכסניה פכדה את ידיה ואמרה: "מה הם רוצים מהאשה הזו". שני השרתים באו והראו מציאות מהי. על גבי אלונקה שטוחה, בלא גיטונים, כשני קברנים קרים, הוציאו אותה הישר אל חדר-הבידוד של המרפאה.

הרופא, איש קשיש, בעל סבר פנים מתן הסביר לו בקול שקט, כי מעתה על האם להיות בבידוד גמור. "זאני", שאל משום מה רחדי, אך מייד תיקן: "מה עלי לעשות".

"לא כלום, רק להמתין, אני והאחות מאיה נטפל בה".

הוא לא הוסיף לשאול. שעה רבה עמד על מקומו בלא להתציא הגה מפיו. לאחר מכן ירד אל המחלבה ואכל שתי מנות גלידה. הגלידה הקרה שיכרה את חושיו. הוא חש חולשה, נכון יותר עייפות.

החום גבר מיום ליום. הרופא בא פעמיים ביום למדוד את החום ולהשקות אותה תרופות. מבעד לחלון המרושת יכול היה לראות את פניה החיוורים מונחים על הכר בריפיון.

"מה שלום אמא", היה קרב בזהירות אל הרופא.

"בעזרת האל תבריא". מראהו של הרופא הביע איזו דתיות מפחידה.

שעות היה עומד ליד החלון ועוקב בדריכות אחר כל צל. הדריכות הזו העלתה לנגד עיניו מראות מימים עברו, לא מראות מלבבים במיוחד, כגון מיגרש כדור הרגל ששם היה מבלה שעות. היו אלה משחקים פרוצים, שבהם דחפו, חבטו ובעטו ללא רחם. שם הגן על יהדותו העלומה בחירוף-נפש כעל מום שאין יודעים את פשרו. לפעמים היתה מיפיעה האם עם הנסיך קוניץ ומושיים אותו מתוך הלהט הזה.

בהיותו בכיתה ח' התאהבה טוני בנסיך קוניץ, נסיך רם-יחס, שירד מייחוסו ונכסיו והיה מתפרנס משני ארמונות עתיקים שהורישו לו הוריו. הוא עצמו התגורר בדירה צנענה, מחוץ לעיר, בסמוך לשכונת-הפועלים. תאוה אחת קטנה בכל-זאת הנחילו לו אבותיו רמי-היחס, לרכוש תמונות. מחולשה זו לא נגמל. ממנו למדה, כנראה, טוני שמות של כמה ציירים, סופרים ומוסיקאים נדעים, והוא שנתן לה במתנה שני רישומים של לודוויג מאיר, שטוני לא ידעה להעריך ערכם.

בערב היה יושב שעות ומצפה לשובה. מרוב רוגז היה נדדם על הספה. באותם הימים אגר הרבה רוגז. הוא שינן לעצמו לנטור רוגז זה לעולמי עד. היא כנראה חשה בכוונתו היתה מנסה לרצות. בשובה בלילה היתה פורשת שמיכה על הרצפה וישנה לידו. פעמים כשהיה מקיץ היה רואה אותה מקופלת לידו, קיומה מצומצם כשל ילד ישן.

עתה עמד בחוץ וביקש למחול לה על הכול. חשוב היה לו שגם היא תמחול לו על חטאיו שהוא חטא כלפיה, והללו לא היו מעטים: התעלמות, התנשאות, התפרצויות בהן כינה אותה חפזנית ללא תקנה. נכון, כסילה לא כינה אותה, אך בליבו סבור היה שהיא כסילה גמורה. אמת, במרוצת הימים צפו בו גם מחשבות אחרות על אימו, אך אלו שמר לנפשו ולא גילה אותן לאיש.

"איך את מרגישה אמא", נזעק.

היא קלטה כנראה את שועתו, אך לא היה בכוחה לפקוח את עיניה.

למחרת בא הרופא המחוי. הלה נראה צעיר מן המקומי ולבושו עשוי בקפידה. ניכר היה כי האורח נהג במארחו יחס של זילזול. הוא דיבר אליו בלא להתבונן בו. יותר משהתעניין בחולה התעניין בבידוד. ליד הדלת אמר: "יש להטיל הסגר מוחלט, אתה שומע". מייד עלה על המרכבה ונעלם מן העין.

"התשוב אימי לאיתנה", שאל רדי אובד עצות.

"האל, רופא חולים, הוא ירפא את אמך".

לאחר מכן הזמינו אל המחלבה. הם שתו קפה ואכלו עוגת פרג. פניו של הרופא הביע פליאה רבה. כמו לא היה רופא שראה מתים רבים בחייו אלא הוגה סתרים.

"לאן אתם נוסעים", שאל.

"אימי", אמר רדי בקול רציני, "קצה בחיים העירוניים והחליטה לשוב הביתה".

"כמה זמן אתם בדרך".

"כבר שלושה חודשים. אמא שמחה מאוד לשוב הביתה. אבל עכשיו מה נעשה".

"אל דאגה יקירי. אתם תמשיכו בקרוב".

"תודה", אמר רדי.

"לא אני", אמר הרופא, "רק רצון האל".

הישיבה הנמשכת ליד המרפאה היכה את חרדותיו. היה יושב שעות בלא לזוז. מדי פעם היה מציץ בחלון. את שעות אחר-הצהריים היה מבלה במחלבה, זולל גלידה ועוגות. הזלילה בין עוברי-אורח זרים, נערות-כפר ואיכרים בידרה מעט את דעתו. בערב היה שב אל האכסניה עייף וכלאחר יום מפרך.

באכסניה התהלכו כאורבים כמה פנים חורשי רע והתענינו בגרלה של טוני. היו אלה, כמסתבר, עורכי-דין יהודים שניהלו כאן את סחר העצים והתבואה. לא פעם שכחו כי הרחק בעיר יש להם אשה ולדים. רדי שם לב, הם לובשים חליפות כחולות ומפוספסות, מעשנים סיגרים ומדברים ביניהם שפה שהיא תערובת של גרמנית, יידיש ורוטנית. אליו פנו בגרמנית. מעשיים להחריד.

עם הרופא מיעט להיפגש. הצירוף הזה של רפואה ואמונה הביך אותו. הרופא היה מפיל עליו, בטון הדתי שלו, איזו מרה שחורה. בנפשו אמנם היה מתפלל על החלמת אימו, אלא שהיתה זו תפילה נעדרת מילים וכל כולה עלומה.

"אתם שומרים מסורת", שאל אותו הרופא.

"לא", השיב רדי, "אנחנו בני חורין". ובאומרו כמו שמש הפחד ממנו. איזה כוח, נכון יותר זעם, מילא אותו. אני אגן על אימי בכל מאווי.

אך בינתיים נפל הוא עצמו בפח: משרתת רוטנית. נערה נאה ומוצקה, שהיתה מביאה אל חדרו את קפה הבוקר.

"מה שלום אימך", הפתיעה אותו.

"הוטב לה", נדהם מן המלים הגרמניות שיצאו מפיה. "היכן למדת גרמנית".

"עבדתי בעיר שנה, אצל היהודים, ושם למדתי".

"ולא היה לך קשה".

"לא. זה היה נעים מאוד", אמרה וחשפה מחרחת של שיניים צחות.

נערות כאלו למדו בבית-ספרו. הוא זכר אותן עכשיו בבהירות רבה, במיוחד את זוודה, נערה מלאה חיוך אטום. בכל פעם שהיתה נקראת אל הלוח היתה פורצת בבכי. המיספרים מסחררים אותה, היתה אומרת. אביה, בעל האחוזה, היה נקרא מדי חודש אל המנהל. הלה היה דומה לבתו, איתן ובעל קומה ממוצעת. ריח שדה היה נדף מבגדיו העבים. פעם סטר על פניה של זוודה בפרחודור. היתה זו כנראה סטירה חזקה, היא נשמעה בכל הכיתות.

אילמלא אביה העשיר היו מרחיקים אותה כבר בחמישית. הלימוד היה קשה עליה, פשוטו כמשמעו. משונה, דווקא אטימותה היא שעוררה עליה אהרה כמוסה, חמדה. בשישית כבר לא פנו אליה המורים בשאלות. היתה יושבת בשורה הראשונה, בדה. לאמיתו של דבר, שקודה בטיפוח עצמה, כבר מלאה, כאשה.

לפרקים כדי לבדר מעט את הכיתה היה המורה למתמטיקה פונה אליה במפתיע, היא היתה נחרדת, מחווריה ופורצת בבכי. אך לרוב לא הטרידו אותה. בסוף השישית התנפלו עליה כמה נערים של השביעית ואנסו אותה בגן.

המהומה היתה רבה. הזעיקו את ראש המועצה, שוטרים וכמה קשישים מנאמני בית-הספר. לבסוף הובא האב. הלה הופיע, משום מה, לברש בחליפה כהה ומפוספסת, מדי הלוחיה שלו.

בסוף היום שככו הרוחות, האב יצא ממשרדו של מנהל בית-הספר ובלא אומר חטף את בתו והיכה אותה שוק על ירך. מאז לא הופיעה עוד. שבעות אחדים עד דיברו עליה; אך לימים הפך שמה לשנינה. בשמה היו האבות מייסרים את בנותיהם והמורים את המפגרים.

כל זה אירע אך לפני שנתיים. אך עתה זה נראה כזיכרון תעתועים. החדשים המעטים הרחיקו אותו מעצמו ומחייו. עתה גם אימו פרשה ממנו.

למוחרת כשהופיעה הנערה עם טס הקפה שאל: "ומה את מתכוונת לעשות".

"לא כלום", אמרה בחן נשי ובביטול עצמה.

"ולא תרצי לנסוע העירה".

"איני יודעת". ובאומרה נחשפו שיניה הצחות.

לא היה צורך לגרור אתה אל המיטה.

"מה שמך", שאל אותה לאחר המעשה.

"טניה".

רוב היום היה עומד ליד החלון המרדשת ומנסה להחליף מבט עם טוני. טוני שרויה היתה בחוס גבחה והמילים שנפלטו מפיה הביעו כאב ובעתה. הוא עצמו, התחושות הלכו וכחו בו. פניה הסתורות של אימו לא ריגשו אותו עוד. אם הירחר הירחר בטניה. זו היתה לובשת חולצות הדוקות ומבשמת את צווארה בפרפום זול.

"אימי חולה ואני מתעלס", היה מדי פעם חולף הרהור אשמה במוחו.

ביט לבין עצמו האשים גם אותה על חפזותה, על שנטשה אותו בלילות החורף. הנסיכים נחשבו בעיניה יותר מבנה. רק מראה פניו הסגופים של הרופא, מסירותו, היו

מציפים אותו פתע ברגש תיעוב חזק כלפי גופו. היה זה בסופו של דבר תיעוב חולף. יותר ויותר היה מבלה עם טניה. היא אהבה כדרך בעלי חיים, בשיכרון חושים מלא.

הפשוטה לא היתה פשוטה כל כך. היו לה השגות משלה, חשבונות. "אתה הרי תפליג עוד מעט, ואני, מה יהיה עלי. הבריות ירננו אחריי". הוא ידע, אין זו אלא העמדת פנים, בקשת פיצוי. והוא אמנם היה נדיב: פעם פרפום ופעם שאל של משי. התשורות הללו הסבו לשניהם הנאה שבגניבת הדעת.

לא נעדרו באכסניה גם מראות מגוחכים: בן-הזקונים של בעלת האכסניה. הנער היה יושב שעות בחדר-האוכל ומתענה בפיתרון תרגילי-אלגברה. הוא התכוון לבחינות-כניסה לגימנסיה. הפחד הזה בילבל אותו לחלוטין. "הוא מוכשר מאוד, אבל מתקשה במקצת במתמטיקה. הוא ידע היסטוריה, ותכלו לבחון אותו", היתה מנסה האם להמתיק את החרפה.

היה זה נער סתור-מצח שפניו הביעו תמיד התאמצות משונה. את יומו היה מבלה באכילה או בפיתרון תרגילי-חשבון. נראה כי האכילה המרובה לא סייעה לו בלימודים. הוא הלך והשמין ותנועתיו נהיו מגושמות מיום ליום.

"מה שלום אמא", שבה והיכה אותו בעלת האכסניה.

"יותר טוב", אמר בפיזור הדעת.

"אין לך מה לדאוג עוד", אמרה. היא ידעה מה עושה רחדי בבקרים בחדרו. אך כבעלת-אכסניה ותיקה ידעה, שבעניינים שבינו ובינה מוטב להחריש. אך על טניה היתה מקפידה: "את מתרשלת בניקוי החדרים".

ובעוד הקור גובר מיום ליום הקיצה טוני מחוליה ואמרה: "רחדי". לשמחתו של הרופא לא היה שיעור.

"רחדי", חזרה ולחשה, כשהיא מתעלמת ממצילה שלא זו ממיטתה. מיד חזרה ועצמה את עיניה.

"אני מודה לך מאוד", חש רחדי אל הרופא.

"לא לי נערי עליך להודות, רק לאל הטוב והמיטיב".

הוא עמד ככלי מלא בושה ושלא מרצונו הסכים: "אתה צודק". אך בליבו כעס על שהכריח אותו להסכים עימו.

לאחר מכן באו ימים קרים ולחים. עורכי-הדין והסוכנים היו יושבים בחדר-האוכל שעות לאחר הארוחה ומספרים בדיחות ישנות. מדי פעם היה פורץ פנימה איכר ותובע באיזמים כסף או רכוש. מיד היו יוצאים עליו עורכי-הדין ומשדלים אותו במלים רבות עד שהלה היה נרגע ויוצא מרצוה. בערב היו יושבים הכול, נשים וגברים

ומשחקים פוקר. הרחחות הקרים הפיחו להט במשחק. בתום הלילה היו המובסים מדוכדכים והמנצחים עליונים. לא עלה בידה של בעלת האכסניה להרחיק מן המשחק את בן זקוניה. הלה אמנם גרש לחדרו; אך שם היתה לו ניקבת תצפית טובה.

את שעות־הבוקר היה מבלה עם טניה. הנועם הזה לא הביא מרגע לחושיו. אל המרפאה היה יוצא מדוכדך כאיכר שביזבו את שכר חודשו בבית־מרוח. באחד הבקרים גילתה לו, כי יש לה ארוס בכפר. הגילוי חרה לו, משום מה, והוא אמר: "למה לא אמרת לי".

"מה יש לומר", אמרה וחיוך של טוב־לב ועורמה פשו על פניה.

הוא התבייש: "ככלי ריק התנג".

למוחרת פקחה טוני את עיניה לרווחה: "כוס קפה". הרופא הרכין את ראשו והסיר את הכובע כאיכר מאמין ששמע קול עלום.

"היכן אני", שאלה טוני.

"בברשווין, בברשווין העילית", דיבר אליה הרופא בקול רם.

"אני מבינה", אמרה טוני 'בקול רפה.

"אני הרופא וזהי האחות מאיה". ביקש להציגה.

"אבלת. למה לא אכלת", פנתה אל רדי והתעלמה מנוכחותו של הרופא.

"אכלתי, אמא".

"סליחה", אמרה טוני ועצמה את עיניה.

לשמחתו של הרופא לא היה שיעור.

לאחר מכן ישבו במיזנון ושתי קפה. כבר שנים כבול למקום דחוק זה, מחמת גרושתו שהתישבה, על אפו, בביצה זו. הילדים אינם טובים מאימם. אך מה יעשה. ייטוש אותם ויהגר לאמריקה. רדי ראה עתה בבהירות רבה את אובדנו של האיש.

"אין בליבי שבח לפרובינציה. הטבע כנראה מטמטם", אמר הרופא.

"העיר טובה הימנה".

"אינני יודע אם טובה, אולי גם היא מושחתת".

"היכן מקומנו, אם כן".

"באמונה".

מעולם לא שמע מלה מעין זו יוצאת מפיו של אדם שסיים אוניברסיטה. בגימנסיה

היה רק הכומר מדבר על ענייני אמונה. עוד הפתעה: דוקטור לאופר לא התכוון לאמונה יהודית אלא לפרובוסלאבית. לפני שנים אחדות המיר את דתו, משום שזו היתה אמונתו של דוסטויבסקי. אך העלה את שמו של דוסטויבסקי אורו פניו.

למוחרת הקיצה טוני משנתה ולא שאלה, היכן אני. היא ידעה שהיא בברשווין, זכרה את האכסניה, את בעלת האכסניה, ואת שני המשרתים שנשאו אותה באלונקה.

"מה עשית", שאלה בתימהון משונה.

"שום דבר", שיקר הוא במצח נחושה.

"אתה נראה טוב, למה דאגתי".

פניה רוז ובצווארה החיזור, החשוף, פעם וריד כחול. אבל בעיניה כבר הזהיר רצון חיים. נבואתו של הרופא, כי מעתה לא יידע רעבונה שיעור, נתקיימה במלואה. היא אכלה מכל הבא לידה ובבלמוס.

"מה שמך", שאלה את האחות.

"שמי מאיה", אמרה האשה בקול חרישי.

"איזה שם יפה, הוריך אהבו אותך, לא כן".

"אני גדלתי בבית-האסופים, גבירתי, ושם נתנו לי את השם הזה".

"בת חורין את, אם כן".

לשמע מילים אלו הצטחקה מאיה וכל אבריה הכבדים צחקו עימה.

"האם אני טועה", שאלה טוני.

"לא גבירתי. אני פשוט צוחקת מן המילים. כבר מזמן לא שמעתי מילים כאלו".

למוחרת ניתנה לו הרשות להיכנס פנימה. טוני שכבה שעונה על הכרים ופניה הכחוסות הביעו תמיהת נעורים. הוא נפעם מהצחות הזו וחש אי-נקיח.

"ראה מה עוללתי", אמרה כדרך שהיתה אומרת בעוללה איזו פחזות.

"אין דבר, אמא, יש זמן".

"מה אתה סח, החורף עשוי להקדים ואנו נישאר תקועים כאן". קולה היה זך; כמו נמרקו המילים בחום של מחלתה.

חיש למד כי ראשה מלא תוכניות ומישאלות לב. כל שנאגר בה במרצת ימי

מחלתה ניגר מתוכה בשטף. וכתמיד: הלבוש. ירצה הייתי שמלה חדשה. היכן אפשר לקנות כאן שמלה חדשה. החורף קרב, ולי אין שמלה חמה".

באכסניה קיבלו את פניה של טוני בתרועת שמחה. הבלברים ועורכי־הדין מילאו את חדרה תשורות: בונבוניות ופרפומים. טוני היתה נרגשת מקבלת הפנים. הרזון העניק לפניה איזה יופי חדש.

טניה נעלמה מן האופק. היא קיבלה את משכורתה האחרונה ולא שבה. "היכן טניה", שאל אחד הבלברים, אחד ממעריצי־האילמים. "אל תשאל", אמרה בעלת האכסניה. "מוטב לך לשאול את הנחל למה עלה על גדותיו ולא את נערת הכפר".

בינתיים נחת החורף. הרחבה, שבשבעות האחרונים טבעה היתה בבוץ, כוסתה שלג. השלג מחה בבת אחת את הכתמים הצהובים שכיערו את המקום והבאישו אותו. יריעה לבנה, איתנה, נפרשה עד לשולי היער.

ובעוד השלג יורד, נזכר רודי בסוסים. כבר שבעות לא ראה אותם. השיכחה הזו החרידה אותו ממקומו והוא נזעק: "היכן החצרן". בן הזקונים, שישב בחדר האוכל ליד המחברות הצהובות, נבעת ממקומו: "מה קרה".

הפחד לא פחד שזוא היה. הסוסים נעזבו באורוה באין משגיח. הוא זעם. כינה את החצרן בן בליעל ועמד להלקות את עחרו. ימים של בילבול ומתח נתנו גם בו אותות. הוא היה עייף, סחוט, והסוסים הכחושים, שעמדו רועדים ליד הדלת הפתוחה, הבעירו בו את חמתו. את היקר ביותר אנו מפקירים בסופו של דבר, פתח הרהור את ראשו.

טוני הבריאה, רק האופן שהיא אכלה. היא זללה, פשוטו כמשמעו.

"אמא למה את ממהרת", לא יכול שלא להעיר לה.

"סליחה, אני רעבה".

השמים קדרו מיום ליום והיציאה ירדה מהפרק. רודי לא סמך עוד על החצרן. את התערובת לסוסים הכיך במו ידיו, הישקה אותם וניקה אותם. המגע השקט עם בעלי־החיים האילמים השיב לו את חוש המידה. נכון יותר, האופן שאהב להתבונן בעולם ובאימו: ממרחק. אך בינתיים מפיצה טוני סביבה שמחה וצחוק. אפילו הבת המרה, שכל העת מקנטרת ויורה חיצו רעל לעבר המשרתות, אפילו היא נאלצת להודות, שטוני היא אשה מיוחדת במינה ואין לומר הבלברים ועורכי־הדין: הללו יוצאים מדעתם. מתחרים זה בזה: מי שנון יותר, מי מבריק יותר. ובחוף: כל יום סופת שלג חדשה; המקום הולך ונסגר, אין יוצא ואין בא. בעלת האכסניה עומדת בפתח האכסניה ומכריזה: כל עוד יש עצים במחסן ותפוחי אדמה במרתף, אני לא דואגת. אדרבה יירד שלג. אני אזהבת את הפתותים הלבנים הללו.

שבתיים לאחר החלמתה החלו זכרונות מציפים את טוני. היא זכרה את הנסיך קוניץ ועוד נסיך אחד שאת שמו שמע רדי מפי העוזרת. טוני דיברה עליהם כעל יצורים רחוקים, מנותקים מחייה ושקועים במחוזות אפלים. על אביה ועל אימה חדלה לדבר. כמו נעלמו מאופקה. בסופו של דבר הוליכו אותה זכרונותיה אל איזו מסקנה מעשית: כמה טוב שאיני תלויה עוד באיש ואיני זקוקה לחסדים. משונה, את בעל חסדה, שהשאיר לה את ירושתו, לא הזכירה אף לא במלה אחת. מחר, אמר בליבו רדי. למיטיבים לנו באמת אין אנו נוצרים חסד.

מדי פעם מסתגגלת לכאן, כמו להחריד את השלוה, ידיעות רעות ומפילות בחדר האוכל החם רגע של אי־שקט. כמובן, הרובלים, שהשלג נשא אותם על כנפיו והביא אותם הלום. אך מי יאמין לרובלים. הללו הרי תמיד בודים מליבם פחדים. תנו דעתכם ליפי השלג ולא לידיעות הרעות, הכריזה בעלת־האכסניה. כל עוד השלג מושל בכיפה לא יאונה לנו רע. היו לה לבעלת האכסניה חשבונות משלה. השנה היטיב עימה החורף. הלבלים ועורכי־הדין נבצר מהם לעזוב את האיזור. המקום במלוא התפוסה. צריכים לבדר את דעתם, להאכיל אותם, ולהבטיח: אתם לא תשכחו את החורף הזה לעולמי עד.

המעשיות העבירו אותה על דעתה. היא שכחה את כל שעבר עליה במקום מבודד זה במרוצת השנים, את בתה שמרה שחורה אוכלת אותה ואת בן זקניה. היא מרוצה מן ההכנסות הרבות שזימן לה חורף זה. השכחה זו חומסת ממנה את מעט חינה. עיניה מבהיקות ותאבות לבצע.

פניה של טוני שבו אליה והיא נראית צעירה מגילה. כולם מחזירים אחריה בלא בושה: היכן טוני; לא ראית את טוני. היא מתנהגת כאילו היתה הנסיכה מרוטנבורג, רוטנת, בלא קול, בתה של בעלת האכסניה.

טניה לא חזרה. לפני שנעלמה נתן לה צמיד זהב שאותו קיבלה טוני מהנסיך קוניץ. היה זה צמיד ונציאני עתיק, משובץ יהלומים זעירים שטוני היתה עונדת במועדים נדירים.

“זה מתצא חן בעיניך”, שאל.

“כן”.

“אם כן שלך הוא”.

טניה כמובן לא שאלה מאין או כיצד. התכשיט הלם את ידה. לאמא יש מספיק תכשיטים, חלף הרהור רשע בראשו. טניה לא שבה. נראה כי הארוס עמד על טיבו של התכשיט ולא נתן לה לשוב. רדי לא התחרט. אך עתה בראותו את אמו יושבת ליד השולחן, יד שמאלה חשופה, חרה לו הדבר.

הרופא קבע: “לא נשאר שום שיירים חולים. עלייך לנח. החורף יפה למנוחה”.

פניו הסגופים הביעו שמחה נסתרת. משונה, הוא לא דיבר על אמונתו הפרובוסטלבית
אלא על דוסטויבסקי, החכם מכל אדם.

טוני הושיטה לו צרור שטרות ואמרה: "תודה".

"לא אקח", אמר בתנועה מפחרת משל הגישו לו פיגול.

"אנחנו נותנים לך ואתה תעשה בבצע הזה כראות עיניך. אתה יודע בדיוק למי זה
נחור".

"למה אמרה בצע", תמה רודי.

"לא לי, על כל פנים", נטרצה קמעה.

"ודאי. אתה תיתן, אתה תחלק".

"ולך יש? החורף עוד ארוך".

לי יש תודה לאל. האל היה נדיב עימי השנה"טוני שמה את הכסף במעטפה. כמו
להסתיר את הטומאה מעיניו. "אין זה כל כך הרבה כפי שזה נראה" אמרה. הרופא
לקח את הכסף ואמר: "נצא", בלשון רבים, משום מה.

"שלג. למה לא תסעד עימנו", אמרה טוני, בקול אימהי.

"חולים מחכים לי. הטיפוס שוב מתהולל בכפרים, ולי אין אלא שני חדרים בידוד.
האיכרים מטומטמים וגרועים מן הבהמות". ובאומרו כמו הבין כי חטא בשפתיו, מיד
אחו בתיק המכשירים ובלא ברכה, כנמלט, פנה אל הפתח.

חל שיני בעיניה של אימו, שם לב. גם שיני זעיר בהטיית הצוואר, באופן שהיתה
מקשיבה לו, פיזור דעתה כמו שכך. ופעמים אומרת: "מה דעתך". כמו להעמידו
במבחן. השיני הזה גם לו איזה אי־שקט. רגיל היה לבחון ולא להיבחן.

אך בינתיים היו הערבים באכסניה עליוזים. שיחקו עד מאוחר, רמי, ברידזש' ופוקר,
שתו קפה ועישנו. טוני, כמובן, היתה במרכז. יופיה, לאחר המחלה, לא עמס. אדרבא.
כמו נחשפו כמה קווים נסתרים בארובות עיניה. גם רודי זכה לתשומת לב: הוא גבה
ובמגפיים החדשים הוא לא נראה כתלמיד תיכון, שלימדיו נקטעו פתע, אלא
כסטודנט בחופשת הפסחא.

"מה רע כאן", אמרה בעלת האכסניה לאחד הסוכנים שנאחו ברגשי אשם. הסוכן
נדהם רגע מן המענה הישיר של בעלת האכסניה. המילים נאלמו בפיו, והוא עמד
לידה גבה ועילג. לבסוף חייב היה להודות: "לא רע כאן, כלל לא רע. אומלט הגבינה
הוא מצוי".

אבל רודי לא חש בנוח. אילמלא השלג היה רותם את הסוסים ומוציא את אימו

מכאן. חודש ינואר חלף כאפלה רצופה. גם חודש פברואר לא הביא עימו אור. הארוחות הוגשו במועד, התיאבון היה רב. השפחות עבדו מן הבוקר ועד מאוחר בלילה, בלא הפוגה.

בחדש פברואר היתה טוני נתקפת חרדה לפרקים. "חמודי, מה אננו עושים כאן, מתעצלים. בגיהנום יצלו אותנו". היא דיברה בחופשיות משום שידעה, כי לעצלותה יש הפעם הצדקה גמורה. השלג הולל בלא מצרים, הדרכים חסומות, אין יוצא ואין בא, אפילו מזחלת הדואר חדלה מלהסתכן. בתה של בעלת האכסניה היתה מדי פעם פורצת אל חדר האוכל ומשמיעה מיני הערות מרות כלענה. נכון, עורכי הדין והלבלרים לא נטו לה חסד, התעלמו ממנה. לא הועילו הפצרותיה של האם: היי נחה, היי רגועה, הסבירי פנים. היא היתה קנטרנית מילדותה, בלתי מרצה ומרירה. השנים לא הרגיעו אותה. קמט עבה חרץ את צווארה לרוחב. בשעת רוגזה היה הקמט נאדם ונראה כצלקת טריה. משונה, רחדי היה מתבונן בה. כמו היתה מקור שופע של סודות גנוזים. היא, כנראה, חשה בזה. סבורה היתה שרודי אורב לה, כדי לגלות את מומיה הנסתרים ולאחר מכן ילעג עליהם יחד עם עורכי-הדין והלבלרים. היתה נמלטת מפניו ותוך כדי ריצה לוחשת: הנה הוא, הרשע, הנה הוא השד.

כך עבר חודש פברואר. במרץ החלו השלגים להפשר. לא בבת אחת. רוחות דרום קרים כירסמו בלובן והטילו בו כתמים עכורים. לא היה שום יופי בהתפוררות הזו, רק אי שקט. הלבלרים, הבהלה אחזה בהם.

אחד הלבלרים, אחד הכסילים, נטפל אל טוני. הוא סיפר לה, כי לא הרחק מכאן יש לו בית רחב-מידות, כיברת ארץ פוריה, יער וסוסים. כל כך מוקסם היה מיזופיה של טוני עד אשר בדה מליבו שקר זה. כולם הכירו אותו וידעו כי לבלר הוא, וספק אם יש לו מיטה משלו אצל אימו העניה בכפר.

משונה, טוני לא לעגה לו. היא דיברה אליו כדרך שמדברים אל אח צעיר, במילים גלויות ונחות. רודי תמה על האופן שהיא מדברת אליו. עלה בדעתו, כי כך דיברה לפנים אל נסיכים ורוזנים שהיו כרוכים אחריה. מחשבה זו מחתה, באין משים, מליבו איזו טרוניה ישנה על אימו, שאת עיקרה לא זכר עוד.

"חמודי, למה אתה מתבונן בי. שוב עשיתי שטות".

"לא".

"אני שמחה. יש להתכונן לדרך, לא כן".

"ודאי", אמר רודי, ולעצמו אמר: הרי אינה מתכוונת ברצינות.

אך את הבלתי-נמנע לא ניתן היה למנוע עוד. הרוחות פוררו את השלגים והכתמים העכורים היירו גוונים ונהיו ירוקים. הלבלרים ועורכי-הדין התפוררו

בבהלה לכל עבר. לא חסרו במהומה הזו מילים של מרירות ומילים של עצב, גם שערוריה. איכרה אחת הופיעה בפתח האכסניה ותבעה כי יסגירו לידיה את הפושע, את עורך-הדין שטום. היא הרזה, ממנו ולא מאחר. מי לא הכיר כאן את שטום. התואר פושע לא הלם אותו כלל. כחוש כקלונס ונעדר סבר. כל החורף שכב במיטה והתלונן על מיחושי קיבה. "אותו את מחפשת, דוקא אליו את נטפלת", דיבר אליה אחד מעורכי-הדין שנשאר לפליטה. זו היתה דוניה, היא נטתה חסד לגברים רבים, ייתכן שהחליפה שם בשם, כי את שטום אין לתאר שוכב עם אשה.

"יש יהודים טובים ויש יהודים רעים", עמדה על דעתה. "את הטובים יש לשמור את הרעים להסגיר לידי המשטרה, כי הם נוכלים". ידעה בעלת-האכסיה כי במרוצת השנים רבים מאורחיה בילו אצלה לילה או שניים. רבים השפיעו עליה שפע כספים ובונבונירות, והיו שרימו אותה ולא שילמו לה פרוטה. בצעירותה היתה גאה שיהודים באים אל בקתתה. עתה משהזקינה הגיל מדבר מגרונה. היא מפחדת ומרוב פחד בודה שקרים. בעלת האכסניה לא הוכיחה אותה על פניה. אלא דיברה אליה ארוכות ובנעימה של איכרים. לבסוף הגישה לה, כלמכרה ותיקה, עוגה וכוס קפה.

החצרן הוציא את הסוסים אל הרחבה. הסוסים הצעירים, שרק לפני חודשים מיספר היו חטובים וצעירים – קומתם שפלה. קדרות נפלה על פניהם המאורכים. הם עמדו בלא לזוע, כמו ניטלה מהם התשוקה למרחבים. רודי רצה לגשת אליהם, לנגוע בעורם ולנחם אותם. החצרן הוציא דלי ומברשת ורחץ את הסוסים. אמש רחץ אותם. עתה לא ביקש אלא לעשות רושם על בעל הסוסים. הוא משך את המברשת על בטניהם בחזק יד. לא כל כך חזק, רצה לבקשו. עמידתם הסבילה של הסוסים העציבה את רודי והוא הלך.

אבל טוני היתה מרוצה וארזה את המיזוודות בחריצות. שמחה שקטה הקיפה את פניה. עוד שם לב: היא מקפידה כי כל חפץ יהיה במקומו, נוח לגישה. איזה יישוב דעת. כלום זה הולם אותה, תמה.

טוני אמרה, מזג האוויר השתפר, האביב נותן אותות בכול, הסוסים נחו, צפוי לנו מסע נעים. המילים נשמעו משום-מה כדיקלום של שיר, שחרחיו אינם מעולים ביותר.

בעלת האכסניה חיבקה את טוני ואמרה: המזל האיר לנו פנים החורף, את קישטת את ביתנו כפרח. לשמע מילים אלו עצמה טוני את עיניה. בנה של בעלת האכסניה, שישב אותה שעה על המדרגות, העווה את פניו בצורה נואלת. הוא, כמובן, לא ייגש לבחינות אכסטרניות. המורה למתמטיקה ולגרמנית קיבל את שכר הבטלה וחזר העירה. "למה לייגע את הנער בדברים מופשטים. הוא ימצא את דרכו בחיים גם בלא זה", דיבר המורה בזיחחות דעת. האם קיבלה את פסק דינו בשקט ובערב, ברוב כאב, בכתה חרש.

הבת הושיטה יד לבנה וכוחזה. יהיה נעים. להתראות בקרוב", אמרה ביובש ובמעט שמחה לאיד. היא, על כל פנים, לא תעמוד בחלון כשהכירכה תיעקר ממקומה. לבסוף נכנסו אל החדר שתי החדרניות הרוטניות ואחזו במיוחדות. טוני סקרה רגע את החדר הריק בפיזור דעת ואמרה: "תרדה על העזרה". טוני ידעה כי לא באו אלא לקבל את המתן שלהן, ואף על פי כן העמידה פנים כאילו באו להיפרד ממנה. "אזכור את הימים בטעם רב", אמרה כשקולה חנוק, ומיד החלה תוקעת בידה של כל אחת מהן שטרות כסף. הללו הסמיקו מרוב חמדה ושביעות רצון.

הפרחודור הצר, החלונות הכפולים, המדרגות שהמו כל החורף מרץ ותקוה, נחשפו ערומים כלאחר גירוש פתע. בעלת האכסניה עמדה בפינה, פניה סתורות, עלמה חרב עליה לאור היום. טוני חיבקה אותה בהרבה רוך.

למה את הלכת, ולמה את עוזבת אותי" געתה בבכי.

"אשוב, אני מבטיחה", אמרה, אף שלא האמינה במוצא פיה.

פרק ג

השלגים נמסו, אך על פני כיפות ההרים הרחוקות עוד הבהב הקרח. "נעים, לא כן", אמרה טוני ועטפה את פניה בצעיף הצמר. המים שטפו בערוצים ברעש מחריש אחזניים. רודי היה מרוגז על עצמו. מאז הבוקר לא מש מעיניו הצמיד העתיק שנתן בקלות יד לשיפחה. הוא ידע: לעולם לא תשאל אמו על גורלו של התכשיט היקר. חפצים, גם יקרים, לא נחשבו בעיניו. היא קיבלה ונתנה בלא נקיפת לב, ואף-על-פי-כן מרוגז היה — על שנהג בתכשיט של אמו ולזול.

לאחר כשעה של דרך, האויר המשכר, ריח זיעתם של הסוסים — נפוג בו הרוגז. הוא שב והתבונן באמו. קירבתה נעמה לו.

אחר הצוהריים הקיצה טוני מתנומתה ואמרה: "אנחט הולכים וקרבים. חמש מאות שש מאות קילומטר, לא יותר. כמה קילומטר ליום אפשר לעשות להערכתך".

"שלושים, נדמה לי".

"תוך שבועיים אני מניחה גניע, לא כן". היא התבוננה בבנה. החרדה הסתומה, שקיננה בה מאז יצאו למסע, סרה ממנה. היא ידעה עתה כי בנה לא יטוש אותה. רודי, אמרה.

"מה אמא",

רוצה הייתי שתדע: סבא וסבתא הם אנשים שומרי מסורת. הם דאי ישאלו אותך הרבה שאלות. אני בטוחה שתדע לענות. היהודים נהגים לשאול, אין זו גסות דעת".

היא מפחדת, חלף היראהור במוחו של רודי.

לא הייתי רוצה לצער אותם. אתה מבין?

רודאי שאני מבין?

הייתי רוצה לפייס אותם?

"ברור" אמר. מילה זו שלא התכונה אלא להסכים עימה, העלתה אצלה כבאוב תחושה ישנה, מרירה וכואבת, כי בנה לועג לה בסתר לבו, בו לאופיה החלש ולהשכלתה המצומצמת. היא השתתקה. רודי חש כי לא נהג כשורה, עצר את את הסוסים ואמר: אני מתכוון לומר להם, כי הזדהותי עם עמי היא גמורה.

לא ביקשתי להרחיק לכת, עצרה את רגשותיה.

"יהודי אני כמוך", אמר ונשק את מצחה. הסוסים התרוממו על רגליהם, הכירכה נעקרה ממקומה הם הפליגו.

בימי החורף הארוכים באכסניה, התבונן בדיירים מקרוב. תחילה לא נשאו חן בעיניו. הם נראו לו מגושמים, סרי נימוסים ומושחתים, אבל במרוצת הימים מצא, כי אומנם אין הם נעימים במיוחד אבל לא בלתי נסבלים. יש בהם הומור, קלות־דעת ופורטת. גם הקינטור שלהם אינו אלא מין הומור. אם כאלה הם היהודים, למה שונאים אותם כל־כך.

"אין להם אומץ־לב", הסביר לו אחד הבלברים, אדם נמוך קומה, שהיה משחק פוקר שעות רבות.

ההפסדים הרבים השקיעו אותו בבוץ זה כליל. לבסוף, מתוך רחמים, החליטו להחזיר לו את ההפסדים, והאנשים אומנם החזירו לו, לא ברצון כמובן.

"אין הם עומדים על דעתך, אתה מבין?"

"כיצד", הקשה רודי.

היכולת הפשוטה להרים יד, לכעס בלא להתרתח, היכולת הטבעית הזו נשללה מהם. מכאן כל הרעות: הפחד, העורמה, היסורים והסיגוף. בקיצור: לא לחיים נעדרו. לא היה שום חן בהסברו זה, נספחה לקולו איזו צרימה בלתי נעימה, וברור היה שהוא מדבר על עצמו; ואף־על־פירכן חש רודי איזו אמת בקולו.

"כוס קפה. נחוץ לי כוס קפה", שב אל טוני קולה משכבר הימים.

"עוד מעט, אמא?"

"גם אתה לא אכלת, לא שתית?"

“אני לא רעב”.

היא השתוקקה שוב אל קולו ורצתה להאזין לו. אך רחי, כמו להכעיס, השתתק. מבטו מרוכז היה בסוסים. הסוסים טיפסו במעלה ההר, כשהם מאמצים את שריריהם ופולטים אד סמך. הגלגלים הגבוהים חרקו תחתיהם כל-אימת שנתקלו בשיכבת חצץ.

משום-מה נזכרה טוני בימי לימודיה. היא לא הצטיינה, כמו בנה, בלימודים. בבית-הספר למיסחר נכשלה ונשארה כיתה. היא היתה אז בת ארבע-עשרה. להוריה נחשב הכישלון לאסון. מי שיער, כי בתם, מחמד נפשם, תיכשל באופן מחפיר כל-כך. כמובן, מתמטיקה. כולם ריחמו עליה, השתדלו, אפילו נקבע לה מועד לבחינה חוזרת, אבל המנהל עמד על דעתו: היא תישאר כיתה. ההורים נזעקו מביתם. בלבושם הכהה הם נראו כאבלים. חרפתה של טוני שתתה דם.

ההורים לא עמדו בעלבון והוציאו אותה מבית-הספר. מורה פרטי היה בא אחת לשבוע ללמדה גרמנית וחשבון. היה זה איש גבוה ומיוסר, שהיה חוזר ומונה לפנייה את כל טרחותיו: ההמתנה, הנסיעה ברכבת, הטילטול בעגלה, ולבסוף מה הוא מוצא: ראש ריק מידיעה, עיניים בדהות ופה אילם. מילא טירחתו, אבל ההורים המסכנים: כל ההוצאות עליהם. לבסוף חדל לבוא, מסיבה אחרת. הוא חלה ונשלח להרים לריפוי. לטוני רווח במקצת.

היא עבדה בבית ופרחה. יופיה היה לשם-דבר. אמה לא העלימה ממנה את פחדיה: מה יהיה עליך, כולם מסתכלים בך, טוני לא פחדה. מאז נטשה את ספסל הלימודים נהיו חייה סדורים, היא עשתה את חובותיה, אפילו קראה ספר, כדי להראות שאין היא יושבת בטלה גם בשעות אחרי-הצהריים. הצעות נישואין, כמובן, לא איחרו לבוא. היא רק בת חמש-עשרה, היתה נחרדת האם, מה רוצים ממני, עליה עוד ללמוד. היה זה אך תירוץ. טוני לא למדה. היא פרכה, פשוטו כמשמעו.

ההורים החלו, להפתעתה של טוני, מקפידים יותר בדיני מסורת. האם היתה משכימה להתפלל, האב שב להניח תפילין. זאת ועוד: הניקיון. עתה היו מזויזים פעמיים בשבוע את הארוחת, מנערים שטיחים ומשפשפים בחול לבן את מדרגות הכניסה. המלים העליונות שבקו חיים, ובמקומן צמחו המלים הענייניות: מה השעה, כמה כסף עוד נשאר, עצים להסקה יש. ואם נכנס אדם לבית ואומר: טוני הולכת ויפה מיום ליום, היו ההורים משפילים את עיניהם כלשמע בשורה חשודה. בבית היו מעלים, לא לעיתים, את זכרה של אחותה גוסטה. גוסטה סיימה את הגימנסיה בהצטיינות. אחרי הלימודים עמדה להינשא לבחור רם יחס, עורך-דין צעיר, שניבאו לו עתיד מזהיר, אך גוסטה חלתה, מחלה אנרשה שנמשכה שנתיים רצופות. הנסיעות הדחופות לווינה רוששו את רכושם. לבסוף נפטרה האומללה בבית. כיוון שלא היה בידי ההורים לאשפזה בבית-החולים. האם לא מחלה, לא לעצמה ולא לבעלה, על

שלא מכרז את הבית ונסעו לצרפת, שם אמורים היו למצוא מרפא לבתם החולה. בשנת מותה של גוסטה היתה טוני בת עשר. כבר אז לא היו חייה קלים בבית-הספר. כולם זכרו את גוסטה לטובה והוכיחו אותה על פניה. מדי פעם בפעם היתה האם מתנפלת עליה וסוטרת על לחייה בחזקה. לאחר מכן חדלה מזה.

בת שבע-עשרה היתה כשברחה עם אוגוסט. היא עשתה זאת מתוך הלך-רוח שוגה ולא ברוגז. כשתפסה את החומרה שבמעשיה כבר היה מאוחר. החזרה היתה בלתי אפשרית. נכון: היא כתבה כמה מכתבים ארוכים, שיגרה כמה טלגרמות, אך מענה לא בא.

לפני שנתיים, בבית-קפה נידח, פגשה אשה לא צעירה שחיפשה עבודה. האשה היתה נבוכה בעיר הזרה ומבוכתה הסגירה אותה מיד: מבוקבינה. מסתבר כי למדה באותו בית-ספר למיסחר ששם למדה ונכשלה טוני. לאחר שתי דקות של שיחה אחזה האשה את ראשה ואמרה בתמיהה: הרי זו טוני. מפיה שמעה כי האם חלתה לפני שנים אך הבריאה, האב המשיך לעבוד באופן חלקי במנסרה. טוני נבוכה ומרוב בלבול אמרה: אני ממהרת. למה לא נשב כאן מחר. למה לא נשוחח ארוכות. אני מכירה כל פינה כאן. היא הושיטה לה בחופזה כמה שטרות וקבעה להיפגש עמה למחר. למחרת באה, ואף הקדימה, אך האשה לא הופיעה עוד.

וכך, לאמיתו של דבר, נפער הסדק. מאז אותה פגישה לא חרלו מחשבותיה להציק לה. הן הציקו לה בסתר אך בלשון ברורה: עליך לשוב הביתה בעוד מועד. אבא ואמא ימחלו לך. משום-מה בטוחה היתה שימחלו לה, רק לימים סר מעליה ביטחון זה.

הכירכרה התנהלה לאט. שוב ראתה לנגד עיניה את האשה, בבהירות והפעם לא מבהלת. איזו תמיהה נסוכה היתה על פניה. כמו אחוז בה הפלא ולא הרפה ממנה.

רודי, האין זה משונה, אמרה טוני בקול של תמיהה.

"מה?"

"לשוב הביתה".

"אמא, הניחי רגע למחשבות הרמות. אני רואה בקירבת מקום מכולת".

לשמע מלים אלו חלפה רווחה על גופה של טוני. כמו הודיע לה בנה כי כל חטאיה נמחלו לה ומעתה כלא היו.

לאחר כשעה כבר פרשה טוני מפה על הארץ, פניה שבו אליה והיא אמרה: הטבע כאן מרהיב ביופיו. זה היה אחת מקלישאותיה באין לה מלים משלה. אך עתה, משום-מה, הלם קול זה את פניה. עיניה אורו, ושמחה, שנבעה אצלה מתוך איזה שפע, שעל סודו לא עמד רודי מעולם, שטפה אותה.

הם אכלו לחם וחמאה ולקיטח שחו קפה. אור האביב הרך חיפה על סעודתם

הדלה. השתיקה הטובה הזו שרוייה היתה גם על המשך מסעם אותו יום. הם חלפו על-פני בתים דלים, קפלות וכנסיות. ולפתע הבהיק בירק החזק: בית-כנסת, עשוי מעץ חום כהה. איתן בנמיכות קומתו ועטוי צללים יפים.

"כאן נולדתי", לא עצרה עוד טוני את רגשותיה ופרצה בדיבור. "אני אהבת כיברת-ארץ זו. כלום חטא הוא לאהוב ארץ מולדת". עיניה נעטפו פליאה כשל אדם מאמין שמרשה לעצמו רגע פורקן לפליאותיו. "אם אגיע הביתה ואמצא את סבא וסבתא בריאים, אני נודרת נדר לשנות את דרכי".

"אמא, שוב", צימצם רודי עיניו בהבעת ספקנות.

עננה נקשרה על מצחה, וכל האור, שאך לפני רגע הקיף את מצחה, כבה. רודי עמד לנזוף בה, אך בראותו את פניה הטבועות בתוגה, התאפק.

"אכסניה, כלום אין כאן אכסניה", שאלה ביאוש עובר-אורח.

"ישר מהלך שעתיים, יש אכסניה טובה מאד", דיבר אליה האיש ברכות. "אכסניה לטעמך, אני בטוח, לאן את נסעת".

"הביתה".

"זה טוב. זה נפלא".

"מה טוב בזה", העזה פנים.

"אין טוב מזה", אמר האיש והתרחק. איזה חיוך נקמט על שפתיו.

טוני פרצה בבכי.

"מה קרה, אמא", עצר רודי את הסוסים.

"לא כלום יקירי, אני מפחדת".

"אין מה לפחד. בעוד שעתיים גיע לאכסניה. שם נקבל קפה טרי". רודי אסף מכל הבא ליד כדי לכבות את הסערה.

"הכל מפחד אותי".

"אין מה לפחד", אמר ואימץ אותה אליו בחזקה. הוא לא התכוון אלא לגונן עליה, אך אימוץ זה רק הכביר את בכיה. "אני טיפשה, אני פושעת" יבבה.

"פושעים הם כל אלה", הרים רודי את קולו, "שהונו אותך כל השנים, הוליכו אותך שולל, חמסו ממך את הפרוטות האחרונות. את היית צריכה לעבוד כסוס עבודה. מי עזר לך. מי הביא לך פחם להסקה, בעלך".

טוני כנראה הופתעה מנחישות קולו של רודי ובכיה נסכר. היא רעדה. רודי אחז

את שתי ידיה הרועדות, הגיש אותן לפיו ואמר: "את עשית את הבלתי־אפשר. אני לא ארשה לאיש להציק לך עוד".

עתה ראה רחדי, כבערפל סמיק, את אביו מולידו עומד בפתח במלוא קומתו האיתנה, חורק מלים אל תוך הסלון הצר. טוני עמדה בפינה, ידיה על פניה, אחוזה רעדה. "על אחריותך", רעם הקול וחזר ורעם. זו היתה הפגישה היחידה, הברורה והאחרונה כנראה.

חשיכה נפלה על הדרכים ורחדי הריץ את הסוסים במעלה ההר. הדרך היתה חלקה והסוסים טיפסו בכל כוחם. החלטתו של רחדי להביא את אמו מהר ככל האפשר אל האכסניה דבקה גם בסוסים. הם מעדו וקמו, ובשארית כוחם העפילו.

על הפיסגה ניצב, אומנם בית־עץ מואר. אנשים עמדו בחלונות. הם נראו נמוכים ליד החלונות הגבוהים, שקועים בשיחה.

"יפה", אמרה טוני. "בית יפה ומקום נאה".

"ניכנס", אמר רחדי, יגע גם הוא מן הדרך.

"תן לי רגע להתבונן ביפעה הזו", הפתיעה אותו טוני. "כבר מזמן לא ראיתי הדר פשוט כזה. קשה לי לתאר שזוהי אכסניה יהודית".

"למה".

"ליהודים אין חושים מפותחים ליופי".

היה זה בית־עץ עטוף היטב במטפסים. התריסים צבועים בחום כהה ובכניסה מנורת־נחושת, שהעלתה מיד על הלב חדרים שקטים המרחיבים את הדעת.

"באנו הכריזה טוני בקול ביתי לאה.

איש לא יצא לקראתם. האנשים עמדו ליד החלונות כנטועים בקשב. אשה לא צעירה עמדה ליד שולחן כתיבה ודיפרפה בספר.

"היכן בעלת האכסניה", שאלה טוני בפתח. כל המבטים הופנו אליה בבת־אחת וננעצו בה.

"סליחה, כלום טעיתי".

"מה את מבקשת", שאל איש בקול יבש.

"כוס קפה, באנו מדרך רחוקה, אנו צמאים".

לשמע תשובה זו, הרים האיש את רגליו, ובלא להתבונן בה פנה לה עורף.

"מה רע עשיתי" אמרה טוני בקול חנוק.

"אל תשימי לב אליו" ניגש אליה גבר אחר. ניכר בו, כי הוא מבקש לתקן את הרושם הרע. "אני אכין לך משקה, מה את רוצה."
 "קפה, אם מותר לבקש".

במיטבח צבאו האנשים ליד הכיריים ומזגו נחלים רותחים. אור זהערב נח בזוויות
 האיר ברוך את הצינצנות השקופות שעל גבי המדפים העליונים. היו אלה חפצים
 הדורים ומכונסים, שהעידו על ימי שקטים ונעימים.

"הסדרים השתבשו כאן", התנצל האיש, "אבל אנו עוד נשיג כוס קפה".

"מה אירע כאן", תמחה טוני.

"לא שמעת? בעלת הבית נהרגה, נכון יותר נרצחה. כבר שלושה ימים. ומאז אנו
 כולנו כאן, המומים".

"מה עוללה", שאלה שלא בחוכמה טוני.

"לא כלום. אשה נפלאה, לכל הדעות. שנים שירתה את האיזור בלא אפליה. לא
 שמעת על רומרין".

"רצחו אותה על לא עוול בכפה", רעד קולה של טוני.

"אכן, גברתי, אכן".

"איום ונורא", לא מצאה טוני מלים אחרות.

"כן משום שיהודיה היתה. הרצחים לא העלימו את זדונם. ומאז כפי שאת רואה,
 כולנו כאן, חפויי-ראש".

משונה, האבל לא ניכר כלל. האנשים עמדו בפינות המוארות חללו סנדביצים
 וסבאו קפה. השולחנות בהקו ערומים. היו אלה שולחנות ישנים, מגולפים בערנה,
 שצורתם נשתמרה היטב וגם עתה, בעריתם, נדף מהם ריח אציל.

"היכן המלצרים", שאלה טוני מתוך שיכחת דעת.

"אין צורך, אני אכין", אמר האיש בהרכנת ראש וניגש למיטבח.

ובעוד טוני עומדת על מקומה ומשתאה, ניגשה אליה אשה ואמרה: "מאין ולאן
 גברתי. חדשה, נדמה לי".

"שמי טוני", אמרה טוני בקול נמוך.

"שמי טינה. נעים מאד. מאז נרצחה רומרין אנחנו אבודים. קשה לתאר את
 ההלם. רק משוררים, רק אמנים גדולים יספרו את הנצורות הללו", דיברה האשה
 בשטף נשי ומליצי במקצת.

טוני הרכינה את ראשה ואמרה: "אני מצטערת".

"עליך לדעת גברתי, רחמרין נרצחה על לא עוול בכפה. על זאת נוכל להעיד כולנו. היא נרצחה רק משום שיהודיה היתה. על כל העולם הנאור, אם אמנם נאור הוא, להכריז על עצמם כיהודים. זאת דעתי. האם אני לא צודקת".

"ודאי", אמרה טוני סתמית.

"מעולם לא השתבחתי במוצאי היהודי, אינני סבורה שהיהודים מעולים מעמים אחרים. אדרבה, יש בהם פגמים בולטים לעין, שאני מגנה בכל לשון של גינוי, אבל אם רוצחים אדם משום שיהודי הוא, הרי אני מכריזה על עצמי כיהודיה לכל דבר. האם אני לא צודקת".

"ודאי שאת צודקת".

"הצעתי לחברים לנסח מכתב גלוי ולפרסמו בעיתון. אסור לנו לעבור על סדר היום. זהו רצח בלא כחל ושרק".

המשפט האחרון, שנאמר בטון ביתי מאוד ובמיבחר מלים שבו מדברים על שערוריות ורכילויות, הקהה במקצת את האימה. עתה נראה המקום כמסיבה בביתו של אמן פרובינציאלי, שהחליט לזמן ממרחק ידידים נושנים.

"ומיהו האיש הצעיר הזה", פנתה אל טוני בטון לוחש.

"זהו בני".

"עלם חמדות לכל הדעות".

לכל הדעות, היכן שמעתי לאחרונה צירוף זה, חלף הירהור במוחה של טוני.

"הוא לומד ודאי רפואה. באיזו שנה, אם מותר לשאול".

"הוא עוד בתיכון", ביקשה טוני לגונן עליו מפני עין רעה זו.

"בעיניי", אמרה האשה, "הוא כבר איש. גבר בין גברים".

"השגתי קפה וגם סנדוויץ'", פרץ האיש אל תוך השיחה. "התור היה ארוך, אבל אם יש סבלנות מגיעים".

"תודה, תודה מקרב לב", התבלבלה טוני.

האשה נעצה את שתי עיניה הגדולות בטוני ואמרה: "אין מה להוסיף", ונסוגה.

ולרגע היתה איזו אי-נוחות בחלל, אך האיש, בראותו את מבוכתה של טוני, החל מיד להשמיע את ענייניו הרבים בשטף גובר: "עליך לדעת, גברתי, כי כבר עשרים שנה אני עושה דרך זו, לא בלי לעצור כאן. חוק הוא לי לראות את פניה של רחמרין

לפחות פעם בשנה. יושבת אשה בלב לבה של הערבה ומדיעה קבל ארץ: כל איש אשר לבו צמא יבוא אלי ואני אסעד את לבו, אציע לו מיטה, חלון לנף, זורנאל חדש, תמונה חרשה של אמן שזה עתה דרך כוכבו בשמי אמנות".

"נפלא", אמרה טוני בחושה כי האיש מדבר בכל מאודו.

"בנדיבות גברתי, באהבה לכל נברא בצלם, ברוחב לב שבבל לעיתים בפזרת. לתת, זו היתה סיסמתה. ואת הסיסמה הזו קיימה באמונה. למה אמרתי, סיסמה. רחמרין לא אהבה מלה זו".

"אין דבר", ביקשה טוני לרצותו.

"רחמרין היתה רגישה מאוד למלים. אנחנו, בעוותינינו, משתמשים במלים כאילו היו קלישאות. למה אינה שותה. הקפה מתקרר. ממילא אינו חם. תוך שלושה ימים נחרב הכל. לא ייאמן".

זימה עומדים לעשות", דבקה גם בטוני שמץ מהתרגשותו של האיש.

"אין לי מושג. אני על כל פנים, ביטלתי את כל הפגישות שהיו לי. אני לא אזוח מכאן עד אשר יתברר הדבר לאשורו".

הוא דאי עוררדין, רק עורכרדין משתמשים במלה 'לאשורו', חלף הירזהור במוחה של טוני.

"ולגבר הצעיר לא נותנים כוס קפה. לו לא מגיעה כוס", הגיחה מן המערב טינה. "אני אכין לו. חכה רגע, אני אכין לך. התור הארוך הזה אינו מבהיל אותי. כבר ראיתי תורים ארוכים בחיי".

לשמע הקול הנשי הזה חלפה צמרמורת על גבה של טוני. היא הניחה את הכוס ואת הסנדוויצים על הכוננית הסמוכה, הושיטה את שתי ידיה לקראת האשה ואמרה: "אני מוכנה לוותר". אך טינה לא הירפתה עוד: "לכל דואגים, רק לא לעלם הזה, משום-מה לא דואגים. הוא לא צמא, הוא לא רעב".

הכרזתה לא עשתה רושם. האנשים עמדו על המדרגות, לפתחי הדלתות, ליד המיטבה. הבית לא היה מלא, אבל טען שאון אדם.

"אמרתי, נדמה לי, משהו. כבר לא מגיבים לפנייתו של אדם. לבהמות דמינו".

"אני אדאג לו. אני אמו", אמרה טוני שלא בתבונה. אך דווקא קול זה, שנאמר בשקט, הרציא את טינה מדעתה. היא נועקה: "יפה את דואגת לו".

"מה את רוצה", נבהלה טוני.

"דאגה פשוטה לאיש צעיר".

לשמע קול זה, שהרעים את החדרים, פרצה טוני בבכי.

"אל תשימי לב לפטפטנית זו", ניצב האיש בין טוני ובין האשה. "היא עשויה להוציא אדם מדעתו".

האשה לא נרתעה: "העלם הזה קדם לכל".

"היכן אתה רחדי. נצא מכאן", אמרה טוני כאילו לא עמד לידה.

"אני כאן אמא. זהו שיגעון חולף, אל תשימי לב". דיבר רחדי כדרך שמדברים על בעל-חיים הולל.

האיש נקט לשון אחרת ואמר: "בגלל שיגעונה של אשה אחת, אין אדם נטש קורת-גג ויוצא אל הלילה". המשפט היבש הזה עשה רושם על טוני. היא אספה את שערותיה ושפתיה העלו חיוך, והיא אמרה: "אם אתם סבורים כך, לא אתעקש".

האנשים עמדו בפינות ושתו קפה בספלים דקים. אחדים החזיקו בידיהם כסיות קטנות עם אלכדהול. שיכורים לא היו. אדרבה, היתה איזו קירבה בין האנשים כלקראת מאורע משפחתי. איזו שמחת לילה.

"מה עושים, אם כן", שאלה טוני בפיזור-דעת.

"את רואה, לא כלום. מה יש לעשות. כלום מלים יחזו את המתים. המקום הזה בלא רחמין עושה את כולנו רפאים. היא היתה כוהנת", אמר האיש ושמח כי מצא סוף-סוף את המלה הנכונה.

רחדי היה מוקסם. המנורות העתיקות, עדייות באהילים ונציאניים, העלו על לבו חורף ארוך, מוסיקה משובחת ומגע שטיחי צמר סמיכים. הוא חש: זרם חם מלכד את האנשים בלא אומר. הם סבוכים בקסם.

היתה שם אשה גבוהה ושקופה, בעלת הבעה פואטית, שהיתה משמיעה מלים רמות ובלתי מובנות, משוכות כלפי מעלה. איש לא הקשיב לה. האנשים עמדו נערצים על מקומם. לבסוף, הושיטה האשה את ידה הלבנה כעומדת לחולל כסף. מסתבר, שלא התכונה אלא להביא הוכחה, הוכחה נאמנה על יהדותה: האצבעות.

משונה: איש לא צחק. היא חזרה והראתה להם, כקוסם, באיזו רצינות את אצבעותיה הארוכות וציפתה כנראה לתגובה. אך דווקא שידול זה, או ככל שנקרא לו, הקפיא את האנשים עוד יותר. איש לא הוציא הגה מפיו. "אני חחרת בי", אמרה ונסוגה אל אחת הזוויות הבלתי-מוארות.

רחדי חזר והתבונן בפניה של אמו. גם את טוני אחז איזה קשב. "אנחנו נשארים כאן, החושך רב, הסוסים עייפים", מילמלה טוני כמו להרדים איזה עצב טורד.

אחר חצות חדלה טינה לקנטר, להרגיז ולהתגרות. ידיה היו מלאות עבודה: היא

הגישה קפה וסנדוויצ'ים. כמו מצאו חייה, סוף סוף, תיקון. היא הושיטה לטוני מגש עם שני סנדוויצ'ים ואמרה: "תסלחו לי. לא התכוונתי להרע. אני טיפשה גמורה. תואילי לקחת את הסנדוויצ'ים ואהיה אני כפרתו של הנער".

יודאי שאני סולחת לך", אמרה טוני בפיזור דעת מוחלט.

קל לי יותר, רווח לי". מסתבר כי לא רק לטוני הביאה. לכל הפינות החישה טסים טעונים קפה. בימים האחרונים העבירו אותה תחושותיה על דעתה. עתה הוקל לה.

האנשים שקעו בכורסאות, עצמו עיניים ונימנמו. לשתות ילדים, לשתות, נשמע קולה המזרחי של טינה. הידיים, השוקקות למשקה כבר צנחו, מונחות היו על המיסעדים, לבנות ועייפות. מדי פעם היתה פושטת יד ומבקשת: עוד כוס. טינה שוטטה עתה מחדר לחדר, כעקרת-בית, שהלילה זימן לה אורחים אהובים.

והאיש מצא בינתיים שעת-כשר וסיפר לטוני את כל המרצאות אותו בשנה האחרונה. לא היתה זו שנה קלה. לפני שנתיים מונה סוכן ראשי של פירמת זנר המהוללה. השימחה היתה רבה. הוא חגג את המאורע, כמובן, אצל רחמריץ. כטוב לבו בשמחה הבטיח לרחמריץ, שאם ישכיל בעסקיו יעניק מילגת לימודים לאחד מנאמניה האהובים. תחילה אומנם השכיל, השכיל מאוד, אך השמועות הרעות שנפוצו כאן, עירערו את האמון. האנשים חדלו לשלם את חובותיהם. כדי למנוע בזיונות, הבאת אנשים הגונים לדין, שילם הוא מכיסו, בתקווה כי השמועות הרעות יתברו, הסערות ישכבו והבינה תשוב למשול כמקדם. בסוף החורף כבר היה ברור: היו אלו תקוות-שווא, אשליות-חינם. הוא קיווה להיעזר ברחמריץ, לה הרי היו מהלכים באיזור. גם תקווה זו נקפדה באיבה. עתה תוקיע אותו הפירמה כגנב.

"אל דאגה", אמרה טוני כאדם שקלט את הסבך. "אין מה לדאוג. העניינים יסתדרו. תמיד נדמה לנו, שאין מוצא ולפתע נפתח המוצא. אתה עוד תעניק מילגות". היא דיברה נחרצות.

"אילו הייתי אדם מאמין, היה לי קל יותר.

"אין זה משנה. ניסים מתרחשים גם לאנשים לא דתיים. ניסים מזומנים לכל אחד מאיתנו".

יולך אירעו", שאל האיש בתמיהה.

"הרבה, האמן לי".

האיש הוריד את ראשו, ובלא לשאול עוד, עצם את עיניו ונרדם בכורסה.

פלאי פלאים, אמר לעצמו רחיי. הרחשים הזעירים זרמו אל תוכו באיזה קילוח מפעים. אולי משום שער היה, ערות מלאה, כמו נבקעו עיניו. "הנסים מזומנים לכל

אחד מאיתנו". אילמלא אחניו שמעו, כלום היה מאמין. החרטה הישנה על שאין הוא מעריך את אמו כראוי, החרטה החבויה, כמו צפה ועלתה ומילאה את גרונו חנק. רצה היה לעמוד ולבקש מחילה על שנים רבות של זילזול מכון. אך הוא לא אמר דבר. "אמא", רכן ונשק על מצחה. וטוני, שלא עמדה על פישרה של נשיקה זו, אמרה מתוך לאות: "למה לא תלך לישון. למעלה יש ודאי מיטות פנייות".

איש לא ישן אותו לילה במיטה. החדרים היו טעונים עשן, ריחות קפה ובושם. לקראת הבוקר הופרה הדממה וצחוקים דקים פילחו אותה. האשה הגבדה, הבלונדית, שבעוד לילה הציגה את אצבעותיה הארוכות כמופת ליהדותה, ישבה עתה בכורסה וגיחכה. כמה אנשים, שעמדו במיטבח, עטופים בקורי שינה, לופתים ספלים עבים בידיהם, הוציאו את ראשיהם החוצה ובראותם את הבלונדית החזירו את פניהם כצבים אל השריון. שפתיה של הבלונדית רחשו: "רצחו את רחמרין משום שיהודיה היא. צחוק החיים. הרי היא אהבה את כולם בלא אבחנה. כלום בשל זה רוצחים אשה". אור הבוקר הדק גלש עתה בזהירות על פניהם הרדומים של האנשים. היה זה אור רך, קיצי, שהעלה משום מה על הלב חופשות נמשכות, סירות ונשים צעירות.

טינה חדלה לבקש מחילה מן האנשים, היא עמדה במיטבח ומוגה נחלים בספלים עבים. התווים השוכבים, המטורפים, נימחו מפניה כליל. היא נראתה עתה כאם דאגנית, שהחרדות שפפו את קומתה. ידיה רעדו קימעה.

"לקום ילדים, יש קפה", הודיעה בדאגה. לא היה צורך להעיר. כולם היו ערים, גם אלה שהיו שרועים בכורסאות, אך הבלונדית בשומעה את הקול, פקחה את עיניה הגדולות ואמרה: "זכר זה ישאר ריק. ריק מאדם". הכרזה זו נשמעה, משום מה, אווילית באור הבוקר.

לאחר־מכן קמו האנשים ועמדו ושזו קפה. "שמי טורטל", הציג עצמו הסוכן הראשי. פניו העייפים, הבלתי מגלחים, הביעו איזה קורת־רוח משונה. "אני מודה לך מאוד, גברתי, על העזרה שהושטת לי. הייתי אבוד".

לא כלום. לא עשיתי דבר", הסמיקה טוני.

"משית אותי, גברתי, מתוך תהום רבה. עכשיו אני יוצא לדרך בלב פתוח, בלא פחד. הפחד עינה אותי כצבת".

טוני הרכינה את ראשה. המילים, שהרעיף עליה הסוכן הראשי, דקרו אותה. היא רצתה להימלט מפניו, אך הוא לא נסוג. הוא עמד לידה כנע ומלא תודה כנה.

לבסוף נמלטה מפניו, השיגה ספל קפה חם ועוגת דבש. הריח החרוף של הקפה העלה על לבו את הנסיך קוניץ, שבמעונו היו קולים את פולי הקפה, טוחנים ומסננים את הקפה בעוד ריחו לא נמר.

"הקפה מצויין", פנתה אל טינה כדרך שפונים אל אדם קרוב.

"אני שמחה", אמרה טינה בכל הפשטות.

שעה רבה עמדו צפופים האנשים ליד הכיריים. הקפה הרוחת הפיג קימעה את העייפות, האסון שוב נשכת, וכולם היו עסוקים במתן מחמאות לטינה. טינה שבעה נחת. אבל על העתיד לא העז איש לדבר. לשווא ניסה עורך־דין טייכר למשוך את שאלת העתיד פנימה. איש לא רצה בה עתה.

בשעה תשע בקרוב לבש טייכר את המעיל המפוספס, חבש לראשו את המצחיה ועמד בפתח. הופעתו לא היה בה כדי לרגש. פניו המעשיים נראו עתה מעשיים להחריד וכן הכרוחו: לצאת אל הרחבה, לצאת אל האזכרה.

האנשים ירדו לאט והצטופפו ליד המדרגות. פניהם באור המלא כמו נאטמו. שנים־עשר ביחד. וכשעמדו ברחבת הבית, מוקפת העצים, כמו נקמצו עוד יותר.

"אני באתי לכאן כל שנה. לא החסרתי אף פעם", התוודה הסוכן הראשי.

"אני הייתי בא פעמיים בשנה כשעון, פעם באביב ופעם בחורף", ענה לו איש גבוה שעד לאותה שעה לא נראה גבוה. אבל בגן, ליד הקבר הרענן, דממו הקולות בבתי־אחת. הבלונדית נר בידה, נראתה משום־מה כנצרייה אדוקה. היא עמדה ליד עץ, מליטה בשתי ידיה את הנר הצהוב.

היו אנשים שעמדו לפרוץ את הגר הרקה ולהשתטח על הרגבים הלחים. אך איש לא העז. לוח העץ האותיות הגטיות הטירות, הראו בעליל, כי סוף כל בשר לקבר. האמת הפשוטה הזאת עטפה רגע את האנשים והדמימה אותם כליל. לאחר־מכן, שוב ברחבה המוארת, אמר הסוכן הראשי: חבל שאין אנו שומרי מסורת, הקבר מבקש תפילה. הבלונדית נצטחקה צחוק דק שנשמע כשיעול עצור. בידה הלבנה ניסתה לחפות על פיה. "איזה טימטום מצדי", נופה בעצמה ופנתה הצידה.

ולא היה מנטס מן השאלה המעשית מה יהיה ומי ישמור על הבית. ובעיקר הרזח, לשמור על הרזח. בלעדיה הכל עפר ואפר. התביעות ירדו וטפחו על פניהם של האנשים כמטליות לחות. ושוב היה זה טייכר אשר נטל על עצמו את המלאכה האפורה. סלחו לי, התנצל. לא איש רוח אנכי, אבל לבי אומר לי, כי אסור לט להניח לבית זה לגוע בהפקר. משונה, דווקא הוא, שלא נחשב בין מעריצייה של המנחה, נטל על עצמו את החובה. השאר קפואים היו, או שטופים באיזה הלוך־רוח שלאחר הכל. גם טוני שכחה רגע את עצמה, את טילטולי הדרך ואת טררה. האנשים האבדחים הללו נהיו לפתע קרובים לה כאחים.

בו במקום הוחלט, כי ועד של שלושה אנשים בראשותו של העורך־דין טייכר, יצאו לכפר לשכור שומר לבית. הסוכן הראשי אומנם נכון היה להישאר, אך כולם שידלו אותו לכל יעשה כן. מוטב כי ביריון יעמוד בפתח וישמור. השלושה הבטיחו, כי

בשובם העירה יפרסמו מודעה בעיתון ויודיעו ברבים כי מבוקש איש רוח, אוהב ספר ותמונה, נוח לבריות ומקרבם לשירה, לנהל את הבית.

לרגע נשכח הצער. וכמו בכל ישיבה שתו גם עכשיו קפה. הישיבה נערכה במיטבח, דבר שהוסיף איוז ביתיות למילים. ההצעות זרמו מכל עבר. היו אלו הצעות גראנדיזיות, שטייכר אמנם העלה אותן על הכתב – אך לא התייחס אליהן ברצינות. ככל איש מעשה ישר-דרך ידע גם הוא, כי לדמיון יש ערך מוגבל. עיסקה ישרה אינה מפוארת.

כדי שהרצון לא יהיה רצון שוא, ביקש דוקטור שטייכר להביא את הצלחת היפאנית מן השדה והכריז: כל אשר ידבנו לבו. לא עברו רגעים והצלחת נמלאה שטרות. טוני הסירה את הצמיד מידה והניחה אותו בצלחת.

שעה רבה ישב שטייכר וערך את החשבון. על תכשיטה של טוני אמר: זהו תכשיט יקר, הוא יימכר במחיר הגון. לבסוף ביקש להעביר את הגיליון לכל הנוכחים. הקפידה הזו הפילה תוגה על טוני, משל לא מדובר היה בפרוטוקול פשוט, אלא בחשבון-נפש

עתה עמדו כולם להתפזר, מי לתחנת-הרכבת הקרובה ומי לכפר לשכור לו עגלה. היתה איזו רווחה. אחדים נראו מרצים כמו עשו את המוטל עליהם. הסוכן הראשי הדליק סיגריה ואמר: זהו זה.

ובעת האנשים קרבים אל פתח היציאה פרצה טינה בקריאה: רגע, לאן אתם הולכים. ומכיוון שמענה לא נשמע, הליטה את פניה בידיה וגעתה בבכי. היה זה בכי יבש ומפחיד בתביעתו ההגיונית: אנחנו נותנים יד לפשע. לפני שלושה ימים נרצחה אשה לנגד עינינו על לא עוול בכפה. הו'אנדרמריה סירבה לחקור, ראש-המועצה אפילו לא טרח לבוא, איש מהכפר הסמוך, שרומרין טיפלה בחולים שלו, איש מהם לא בא, וְאנחנו הולכים ונתעלים את הדלת, כאילו לא אירע כאן רצח זועק לשמים. כאילו היינו חרקים ולא בני-אדם.

ימה אפשר לעשות, הזאבים טובים מן הרזטנים. כלום אפשר להכחיד את הזאבים ביערות?, ניסה שטייכר להרגיעה. גם האחרים טרחו להשפיע על טינה שפע של מלים. לבסוף נתרצתה, סגרה את הדלת, הטן המעשי שב אליה והיא אמרה: עכשיו אתם הולכים לכפר, לא כן. תרשו לי להצטרף אליכם.

השאר נשאו רגליהם, כלאחר סיוט, כל אחד לדרך. לא עברו רגעים וברחבה לא נותרו אלא טוני ובנה. הכירכרה נכונה, הסוסים ערים. יפה לצאת היום למסע, אמרה טוני במפתיע. מזיכרונה נמחו כנראה צללי הלילה. לא כן רחדי. הוא זכר עתה בבהירות רבה את האנשים שהקיפו אותו. איזו שינאה עכורה קיננה בו על אותו איש גבוה ושקט, שלא גרע עיני מטוני כל הלילה; ואף שלא קרב אליה ולא אמר לה מלה, חש רחדי כי הוא חמד את אמו בגסות.

גבריאל פרייל

עתיד ששכר

במיוחד בסתו
 לוחש לך השער הלבן
 משהו על המות.
 אתה אומר להתנזר ממנו
 מעלה חיוך התגברות.
 מתחיל לשער למדד
 את איכות האש
 שעוד מהלכת בך
 עקשית כל כך.

אחר גם מעז לתכנן
 את מקסת השירים שתמציא
 לידי עורך אוהד
 באיזה עתיד ששכר.

אתה אוהב לשחות תוך ים רחב גלים
 עם שורותיך הקצרות להתפלל
 לכתיבה זינית סוחפת

השער הלבן שבסתו
 אולי שקר במקצת.

תמונות למזכרת

ראובן בן יוסף

א. עיתונות

ממש כמו בסרט מתח זול, נבלמה המכונית בחריקת צמיגים. כבו פנסיה ומתוכה, בזריזות רעשנית, הגיחו שלושה בחורים, שאחד מהם מזוקן, ואשה צעירה ונאה. כולם נשאו פריטי ציוד של צלמי טלוויזיה, ואחד מהם רץ אל המעקה שלידו עמדתי וצהל: „יש אקשן!” כנראה שמחתי היא שהטעתה אותו, כשאני מתבונן אל הכפר השקט, עומד בפאתי שכונתי ושמח על השקט. בעוד הזרים מתרוצצים: „יש אקשן!” אלא שלא היו הללו זרים במובן המקובל. ישראלים מלידה היו, ואת המלה הצוהלת ביטאו, בניגוד להיגוי האמריקני, עם סגול מתחת ל־ A.

ואכן על ציוד הצילום שלהם התנוסס שמה של רשת טלוויזיה אמריקנית. כלומר שכירי דיבה היו, ישראלים העובדים למען רשת תקשורת זרה, והתרים אחרי עדויות רשע שבהן יוכלו לנגח את מולדתם. ואמנם בלילות הקודמים הופרעה השלווה, שאני ושכני, רכבות תושבי שכונתנו הירושלמית, הורגלנו בה במשך השנים. כבר עברו שלושת עשרה שנה מאז עברנו לחיות בשכונה זו ומעולם לא היה חיכוך עם הערבים המתגוררים בסמוך. במלחמת לבנון גוייסתי עם תחילת הקרבת והייתי ארבעה שבועות בירכתי הצפון, בלי קשר טלפוני, עד שקיבלתי יומיים חופש וחזרתי הביתה, לאשתי וילידי. גם אז התגוררו אותם ערבים באותם בתים בכפר הסמוך, ולמרות המלחמה, שנערכה לכל הדעות נגד בני עמם, לא הרימו אצבע להזיק ליהודי.

והנה כעבור שש שנים, כשכבר נסוגה ישראל מלבנון והתכוננה לימי שלווה, קמו כמה עשרות ערבים בכפר, ויחד עם אחיהם שבעזה ובשכם ובחברון ובקהיר ובטוניס ובוושינגטון, וקרוב לוודאי גם במוסקבה, השמיעו קריאות זעם והפריחו דגלי איבה ואף זרקו אבנים, עד כדי שבירת חלונות בבית הקיצוני שבשכונתנו, שלידו עמדתי כאשר הגיחה המכונית ונבלמה בחריקה והסתערו מתוכה העיתונאים הישראלים, עובדי הרשת הזרה.

אבל כשראו את השקט בכפר, גדולה היתה אכזבתם. מכשיר הקשר — בימים ההם הונחה כל צוות עיתונאי ע"י רשת מודיעין פנימית המשדרת מידע על מוקדי פורענות — אותו מכשיר קשר נאמן, שאף הוא דיבר עברית, הכזיב הפעם. לא היה אקשן, ונאלצו שכירי הדיבה לחזור ריקם אל המכונית, לחפש הלאה. אולי בכל זאת, באיזו פינה שקטה בבירת ישראל, יצליחו למצוא נזק הראוי לפרסום.

ב. ספרות

במלחמת לבנון, בראשית הקיץ תשמ"ב, עשיתי למעלה מארבעים יום

בירכתי הצפון. חייל הייתי באוגדת שריון שיעודה הבקעה, וחטיבתי נכנסה ללבנון במקום השני בתור. החטיבה המובילה היא שנתקלה בסורים בדרכה אל כביש ביירות-דמשק וסבלה אבידות בקרב סולט'יעקוב.

זהו מקום המצטייר כגילוי עדכני של „שיר השירים“. בחודש סיון נראו פסי שלג במרומי הר חרמון. בסביבת הפסגה הגבוהה ביותר, שאין לראותה מעמק חולה. בקעת הלבנון הנודעת צריכה היתה להפגין פוריות יתרה, והנה רק רגבים חומים במקום התבואה שיכלה להצהיב בשמש, לולא מלחמת האזרחים שהשתוללה שם שנים רבות לפני בואנו. בכל רחבי הלבנון.

מול סולט'יעקוב, פשטה פלוגתי על כפר קטן בעל גגות אדומים. עיקרערב שמו. למעשה לא היתה זו פשיטה, היות ולא היו גברים בכפר. רק נשים וטף ומעט זקנים, ולא נורתה אף יריה אחת. הגברים ברחו ומאחוריהם השאירו מערכת מסועפת של מחסני תחמושת, ובתוך הכפר בית-ספר למחבלים.

הגיעו שיירות של משאיות צה"ל כדי להעביר את התחמושת אל מחוז ידידותי יותר — בתוך בוסתן הסמוך לבתי עיקרערב חנה תותח ארוך-קנה ולידו ערימה של תרמילי פגזים, ספרתי עשרות, פגזים שנורו על מטולה ועל קרית-שמונה — ובעוד שנאספה התחמושת הטריה והועמסה על המשאיות, התעניינו, אני וחיילי פלוגתי, בספרי הלימוד שהתגוללו בחדרי בית-הספר.

התברר שוב שאסור לזלזל באויב. כשם שלמד להתקין מטעני חבלה כן השכיל להשתמש באפשרויות החרשות שבדפוס. הנה עלון המיועד, כנראה, לקהל הכללי שבמדינות ערב, ועל עטיפתו צילום מרשים, אם כי מטושטש קצת, של חייל ישראלי המכוון רובה אל גב אשה ערביה, המרימה את ידיה. פני האשה שיקפו פחד אומלל ואפשר היה לשער את הכתוב בכותרת, שהסתלסלה מעל לעיניים המתחננות. ברור היה לנו שצילום זה, כמוהו כרבים שמצאנו באותו בית-ספר לחבלה, אינו אלא מעשה תעתועים, הדבקת שני צילומים שונים זה על גבי זה, מעין דימוי כלאיים שממנו ישמר המשורר.

בשובי הביתה התחלתי לחבר מחזור שירים על המלחמה, מתוך מה שראיתי אישית, לזכר הנופלים בירכתי הצפון. לא סטייתי ממעשה הכתיבה גם כאשר הגיע לידי גליון חדש של הירחון „מאזניים“, ועל עטיפתו צילום משונה, של חיילי צה"ל הרודים בערבים, מה שהעלה על הדעת שאולי ביקרו עורכי „מאזניים“ גם הם בבית-ספר למחבלים. לא סטייתי ממלאכתי ובסוף כשגמרתי את מחרוזת השירים, „זרי זכרון“, הבאתי את כתב היד לאחד המו"לים הגדולים.

בנוכחותי קראה העורכת הראשית את השירים, ותחילה ניכר היה, שאינה דוחה אותם על הסף. עד שהגיעה לשיר אחד, „באבק“ (ר' ספרי „שירים בעולם רותת“ עמ' 270) ופסקה: „אי אפשר לפרסם שירים כאלה“.

„מה יש? אמרתי.

הנה אתה קורא להם בני בליעל?״

אבל הכוונה היא, ששני הצדדים בני בליעל, אמרתי, מי שנמצא למעלה הוא כמו מלאך, היורה על המשחית. והסברתי לה שבמלחמה הכל רע; אין לוחמים למען הצדק; רק מי שיושב בעורף מתפנה להרהר בסוגיות כאלה, ואילו בשדה הקרב פועלים מתוך רגש טבעי, אותה נחיצות קיומית התובעת את הדיפת האויב כדי להגן על הבית.

היא לא השתכנעה. אמנם לא התקשתה להבין שאינני טוען שדגל הצדק מונף בידי צה"ל בלבד, ואולם פסקה: „במלחמה הזאת אי אפשר להיות ניטרלי?״ את שירי כתבתי, ובזאת הודתה העורכת, מתוך התחשבות באויב ובמניעיו, אבל היא תבעה מן המשורר העברי לא התחשבות בלבד, כי אם הזדהות מוחלטת עם המשכימים להורגו. כמו מורה בבית־ספר לחבלה, הכשילה אותי ברגע שגילתה, שאינני עומד במבחן ההדבקה והכלאיים.

ג. שרב

שרב הוא יום חם אבל גם חזון תעתועים במדבר, לפי המפרשים כך את פסוקו של ישעיהו (לה: ז): „והיה השרב לאגם וצמאון למבועי מים״. בסיפורו של חיים הזו, „פנים אל פנים״, מוצא הגיבור, שהוא בן לשבט בדווים דווקא, את מותו עם גילוי שרב מתעתע שכזה. מה שמראה שגם אצל הערבים יש שייכנעו לצמאון המדבר.

במדברה של ארץ ישראל הייתי ביום שראיתי את דרכו של יהודי בעומדו לפני שרב. ואמנם היה זה יום שרבי, במתקן האימונים שבנגב, ואנחנו נוסעים בזחל"מים, עוד שנים מספר לפני מלחמת יום־הכיפורים, שבעקבותיה באו המוני הנגמ"שים אל יחידותינו. החולות נמשכים עד האופק שם, באותו מישור גלי, לא הרחק מפרשת המים אשר משני צדיה, במרחק הליכה קלה זה מזה, נובעים שניים מן הנחלים הגדולים ביותר שבארץ, שניהם יבשים בקיץ, נחל צין אל ים הערבה ונחל הבשור אל הים האחרון, נחלי אכזב שניהם, אבל מה שונות דרכיהם, זה למזרח וזה למערב. הלא עמוק וסלעי, חד עד אימה הוא נתיבו של נחל צין אל ים המלח, ואילו נחל הבשור, המוביל מערבה, מה רכים חולותיו, מה רחב אפיקו הרדוד. אם כי עדיין זוכרים באי המחנה הוותיקים את עוצמת ההרס, שעלול הבשור לחולל לעת שטפון.

היה יום קיץ, יום שרבי, וחברי לצוות אמר, בעת שהעיפו השרשראות עוד ועוד חול בעינינו: „למה לא יכולתי להוולד בהולאנד. אילו היה הולאנד פה?״

נבוכותי, מדוע הולאנד דווקא, ביקשתי לדעת.

„שם אין״, אמר חברי, והצביע מסביב, מאופק לאופק, על פני ערוצי האכזב, „שם אין כל זה. מלחמה, שם אין מלחמה״.

ביקשתי לומר לו, שיש בכל זאת מקומות נאים מהולאנד, למי ששואף להתחבא. ניכר היה שעדיין לא הספיק חברי לערוך את העליה לרגל המסורתית, לחו"ל. כאן לא היה חו"ל, רק חול שהפריע לו מאד. והמשכנו בתרגיל ולא חזרתי להרהר בדבריו עד היום.

אבל היום הרהרתי: מה באמת היה עולה בגורלו, אילו היה נולד בהולאנד. הרי שנותיו כשנותי, משמע שהיה ילד בזמן פלישת הגרמנים אל המדינה ההיא. ואם היה מתגבר על מכת האש הראשונה, לרבות ההפצצה המפורסמת ברוטרדם, הרי היה מוצא את עצמו באחד משני מצבים אפשריים. הלא אמר „להולד בהולאנד“, והמדינה ההיא הצטיינה, כידוע, בחוסר יכולתה לשמור על יהודיה, בימי השואה. המנגנון האזרחי ההולאנדי שיתף פעולה עם הגרמנים, לפחות בתחום זה, והוביל למעלה משמונים אחוז של יהודי המדינה אל הכבשנים אשר בצד השני של גרמניה.

ואילו אפשר שהיה חברי מחייך להשערה כזו, שהרי הוא, שביקש להיות הולאנדי, ראה את עצמו כישראלי בלבד. כלומר אפשר שבעיניו לא היה זה שוני של מקום, של יהודי שנולד בהולאנד ולא בארץ ישראל, כי אם בעצם הלאומיות. במקום ישראלי היה נולד הולאנדי, בכל המובנים.

ומה, צריך הייתי לשאול, היה עושה אילו היה אביו מתפרנס כנהג רכבת? אביו מתניע את הקטר ונרכן מתוך האשנב כדי לנשק את אשתו ואת בנו הרך. לפתע קורא הבן מעל לרעש הקיטור: „אבא, תן לי לנסוע אתך הפעם!“

„לא, בני“, אומר האב, „לא כדאי. זו נסיעה ארוכה ומיגעת“.

„אבל אתה לוקח את כל הנוסעים האלה, אבא“, אומר הבן ומצביע על הקרונות הרתומים לקטר. „יש ביניהם אפילו ילדים קטנים, כמו עיני ראיתי“.

פני האב מרצינים, והוא מושך בחבל ומשחרר עוד משב קיטור אחרון. „לא כדאי, בני. לא כדאי לך לנסוע עם הללו“, והרכבת זזה.

גם אנחנו זזנו, בשרב. לא עמדנו אף רגע אחד. שעטנו לרחבי המדבר ותירגלנו באש את שניאלץ לעשות לאויבינו, אם יעזו לצאת נגדנו באותה מלחמת השמד, שלא חדלו לאיים בה. לא משום האיום ביקש חברי להתחבא בהולאנד. הוא רצה קצת שלווה ותו לא. והרי זו תכונה חביבה — אלא שאחר כך באה מלחמת יום הכיפורים.

ד. קוראים

בחודש תמוז תשמ"ז, חודשים לא רבים לפני פרוץ המלחמה הנוכחית נגדנו, ששונאי ישראל רואים בה התקוממות עממית של מדוכאים, הזמנתי יחד עם עוד שני סופרים, הותיקים ממני, להשתתף בטקס פתיחת הספרייה הציבורית בקרית ארבע. כבר היתה שם ספרייה אבל כעת הועברה אל בנין חדש ומרווח, והספרנים,

שלא תמיד הם חובבי סופרים דווקא. ראו לנכון להזמין משלחת חיה, בלי חשש מן העלול לקרות בלב הקוראים.

נסענו מירושלים במונית, בלילה, ועברנו חיש על פני המחנה, המכונה מחנה פליטים, שעד אז היה מקום נוח למארב, בואך בריכות שלמה. כעת הוקמה מסביב למחנה גדר גבוהה, האמורה להגן על נוסעים יהודים מפני הקולעים אל חוט שערתם. נראה היה לי, שיש משום בזיון בגדר כזו. בלב ארצנו, אלא שבזיון גדול יותר העסיק אותי ואותו אמרתי לפרוק לפני באי הטקס.

שהרי ימים אחדים לפני כן הגיע לידי גליון חדש של הירחון לספרות ולתרבות. „עיתון 77“, ובו רשימה אוהדת, לכאורה, על קובץ שירים שלי. המבקר מצא בשירתי „אפשרויות שנזנחו ולא נוצלו בשירה העברית המכונה 'צעירה', הזנחה שבה יש לחפש את שורש 'חרמימדותה' של שירה זו“. גם אם הצטערתי על שיש לשירתי רק שני ממדים ולא שלושה, או שישה, או איךסוף, הרי לא יכולתי שלא לשמוח על שנמצאתי בעל יחוד בעיני מבקר „עיתון 77“, וזאת משום יחודו של העיתון עצמו. אבל אני מקדים את המאוחר; ראשית, יש להעתיק את המסקנה שהסיק המבקר מקריאת ספרי: „אין זה חשוב כמובן לעניננו עד כמה ואם בכלל נכונות ומוצדקות תביעותיו ותפיסותיו הפוליטיות או האחרות של המשורר. החשוב והמענין הוא נסיונו הנואש, שאני אישית לא מכיר כמוהו בשירת ימינו, להביא לאחדות את חייו האישיים של הפרט, מורשתו התרבותית ותפיסותיו הפוליטיות“.

נסיונו הנואש, שיננתי לי בדרך אל קרית ארבע, וידעתי שאינני מדבר על אחר אלא על עצמי. תוך התכחשות נמרצת לתיבה זו, „נואש“ — נסיוני הנואש, אני אראה להם! והיה מה להראות. על עטיפתו של אותו גליון „77“ נדפסה הצהרה, שחתמו עליה עשרות סופרים ובהם גם מבקרי החביב, הצהרה מחאתית שלא נמנעה מזה הלשון: „שלטונה של ישראל בשטחים הכבושים, על גרורותיו — השתוללות המתנחלים וכיוצא ב. לא רק שאינו מעניק לנו בטחון, אלא מחמיר את פעולות הטרור, תובע קרבנות רבים, ובעיקר — הורס את חוסנה המוסרי של מדינת ישראל, עד כדי סיכון עצם קיומה“.

נסיוני הנואש, אמרתי בלבי — עוד אראה להם מי הוא הנואש. תוך כדי כך הגענו לקרית ארבע, והתארחנו שעה קלה אצל משפחה מוותיקי הישוב, שבתם בנקודה הגבוהה ביותר, אלף מטר מעל פני הים), וזהו יותר מירושלים. אולי כך התכוונו, חשבתי, באומרם „הרים סביב לה“, שלא ראו את הר הבית בלבד, עם הר הזיתים ממול, כי אם כל הארץ בעיני רוחם, ודיברו על חברון ועל הר חרמון ואף על סיני ועל מרומי הגלעד. ירושלים טבור העולם, אמרתי, מקור המזון הרוחני. „נעים פה, נכון“ אמרה המארחת, ביחוד כלפי עמיתי שהגיעו מן העיר המיוזעת שבשפלה.

התחיל הטקס ומיד הבחנתי בחידוש שנתחדש לי במעמד זה. חלק ניכר מקהל השומעים הורכב מבחורי ישיבה, כלומר תלמידי חכמים שלמדו ספרות מן

המקור הראשון. היתכן שאלה יהיו קוראים שלי, תהיתי בתקווה – ואם כן שבעתיים יש להזהיר אותם. שהרי את „עיתון 77” לא מצאתי בדוכן כתבי. העת של ספריהם.

נאמו נואמים וביקשו עמיתי שאקרא שירה. הציגו אותי יפה לפני הקהל, שעד אז היה בבחינת נעלם, תלמידי חכמים שאסורה עליהם ספרותנו החדשה. אף כי פירושה של מדינת ישראל הוא ביטול האיסורים הללו. „רבתי”, פתחתי ואמרתי: „לא אקרא לכם שירים. אשמח מאד אם תתענינו במיטב שירתנו, אבל עד עכשיו לא גיליתי התענינות כזו אצלכם”. ובלב כבוד המשכתי: „במצב הזה, שבו אינכם נוטלים חלק בתרבותנו המתחדשת, אף אני לוקה. שהרי משורר עברי הנאמן למקורות שירתו, מה טבעי לו יותר מקהל תלמידי חכמים. אלא שלא זו הבעיה הקשה”, אמרתי ותיארתי לפניהם משהו ממעללי אותו מרכז תרבות אשר בעיר המיוזעת, השקוד על „חוסנה המוסרי של מדינת ישראל” שהועמד בסכנה עיי אותם תלמידי חכמים, שומעי, הם „המתנחלים”, גרווי הכיבוש, שנגדם יש להחתים חמישים ואחד סופרים ולהדפיס את כתב אשמתם תחת תמונה של ערבי טובח. הם שונאים אתכם!” אמרתי, כשאני מאבד לגמרי את קור הרוח הנחוץ למשורר. „אתם חייבים ליטול חלק, להקים מרכז תרבות אחר, שיקרין על כל המדינה”.

ועודני מחזיק בדעה זו, שהדרך להבראת תרבותנו היא בהקמת מרכז אחר, לא בשפלה, בפלשת, כי אם בהרים שבהם בנו אבותינו ערי בירה לישראל. אלא שמאז הופעתי בקרית ארבע השתבשו הדרכים מירושלים לשכם ומירושלים לחברון. הפלישתים של ימינו קיבלו את עצת סופרי „עיתון 77” – הרי על מלכנו הראשון, בקישי, הצליחו להתגבר. עד בוא עוד מלך המלמד בני יהודה קשת.

ה. עולים

אחת הזכויות השמורות לירושלמים בלבד היא האפשרות הקיימת בחגים, ביחוד ברגלים, לעלות לרגל ברגל. כלומר מן השכונה אל הכותל, דרך שאמנם מוטב לעשותה ברגל נוכח פקקי התנועה שבקרבת העיר העתיקה. אבל מכל הרגלים מצטיין חג השבועות בעליה מיוחדת, הן משום שאין לעשותה ביום חול ועל כן אין פקקי תנועה, והן משום עונת החג, בקיץ, ותנאיו, תיקון שבועות כל הלילה, כשנוהגים לעלות לרגל לפנות בוקר.

אתה יוצא לאחר יום חם ולילה קריר, שבו למדת, עם כל המשפחה, החיית משהו מחג מתן תורה. עכשיו אתה סוגר את הספר וגם את דלת ביתך מאחורייך, ושם פעמיק אל הכותל. בתחילת המסע, בין בתי המגורים – חושך ותו לא. אבל בצאתך אל הרחוב הראשי, המקיף את השכונה והחשוף לרוחות המתגלגלות בנחל, פתאום אתה מבין שגם אם קיץ עכשיו הרי אין די אף באפודת הצמר שהשכלת ללבוש. „קר”, אתה אומר ורועד רעידת בריאה.

„קר”, עונים האשה והילדים.

אתם חותרים למעלה, עד הטיילת החדשה, ששמה יצא מפי הטלוויזיה עד שעטים עליה אוכלוסין הרבה, בשעות הפנאי, להעיף עפיפונים ולשמוח בנוף. עכשיו שקט פה, רק עוד משפחה או שתיים, שאף הם עולים לרגל, והמון כוכבים. למטה, בנחל קדרון, אתה יכול לראות את הדרך שעשה דוד, בנסיגתו מפני המרד של אבשלום. אולי דווקא שם, במקום שנחל אצל משיק לקדרון, הגיח שמעי בן גרא והטיל את אבניו על נעים זמירות ישראל. אבל כבר הגעתם אל קצה הטיילת, ואתם פונים אל דרך חברון, המקיף את גבעת חנניה, שהערבים קוראים לו אבו טור. חנויות וידיאו, מחסני ציוד של חברת הטלפונים, מפעלים קטנים לרהיטים. התרדמה עוטפת את כולם, חוץ מאותם עולים לרגל, ששוב אינם מעטים, משום שנתיב זה מנקז את התנועה משכונות רבות. פה ושם סיעת משפחות, הנותנות קולן בשיר. כבר שכחת כמה קר היה; עכשיו הזרם דוחף אל גיהנום והלאה, אל פסגת הר ציון.

בכניסה לעיר העתיקה, בשער ציון, עולה אור ראשון ואתה מסביר לילדים, כבימים ימימה, את פשר הצלקות במזוזות האבן, את הקרב שהתחולל כאן במלחמת שחרורנו משעבוד מלכויות. אבל בשעה זו, לרגל העליה לרגל, נהפך השער לנקודה תוססת, כשהכל בטוחים שמשוהו רצוי מאד מחכה להם בפנים. ואתם עוברים בשער ורואים עוד משפחות וקהילות.

יהודים עולים לרגל, הרוב עם כיפה, רק מעטים בלי. אבל מלה זו, כיפה, אין בה כדי לתאר את המציאות המתגלה כאן. מפיסת צמר סרוג ועד דוודים ענקיים מפרוה — כך מתכסים בני ישראל בדרכם אל הכותל בשנות הארבעים של מדינת ישראל. כוחה של מסורת, אתם אומרים, ותכף תחבשו גם אתם כובעים מפני האור הקיצי.

עוד אנשים, מאות, אלפים, בדרכי הרובע היהודי. והנה כאן בית הסופר, שהוקם ברובע לאחר מלחמת ששת-הימים, שהחזירה את הרובע היהודי לבעליו, בית הסופר שסופריו נמנעים להתכנס בו לאחרונה, מחמת המלחמה שפתחו ארגוני הטרור נגדנו. דרשו לערוך ערבי ספרות במרכז העיר בלבד, ומי שבחל בתכסיס כזה, כמוני, שסירבתי להזמנתם, מובן מאליו שאינו כדאי לבוא בקהלם.

למטה, במדרגות המובילות אל רחבת הכותל, אתם נזהרים, פן מרוב האצתו של כוח הכובד תתנגשו באחרים. שהרי המונים כאן. אולי קשה יותר לנווט את רגליך, אבל קל יותר להוסיף וללכת בהמון. מה גם שכבר הגעתם לכותל.

מי יתקרב אליו? אלפים, רבבות, עומדים צפופים ומשתחווים רווחים. ובהר ה' בימים האלה הלא עדיין אסור לעלות. ועל כן אתם מביטים בכותל ומעליו, אל האופק. אור היום עולה לאיטו. והנה לפתע שוב קר, כמו שהיה בראשית הדרך. אכן הרגע הקר ביותר הוא שלפני זריחת החמה.

ו. הכל בא

בספר יהושע, בסוף פרק כ"א, יש פסוק שמן הראוי לשים אותו כעיקר אמונה:

לא נפל דבר מכל הדבר הטוב אשר דיבר ה' אל בית ישראל הכל בא". אלה דברי יהושע לאחר שסיכם את תחומי הארץ, את חלוקת הנחלות וערי הלויים. והרי כפי שכתב יחזקאל קויפמן בפירושו, "עד עתה מסופר ומבואר, שישראל לא כבשו את כל הארץ הזאת" – כלומר, "הכל" שדיבר עליו יהושע עדיין לא בא". קויפמן מוצא טעם נאה לסתירה זו, ששימשה למבקרי המקרא כאחת הבליסטראות שהטילו על זכר אבותינו. "את התופעה", אומר קויפמן תוך כדי תיאור ההפרש שבין דברי יהושע ובין המציאות שעל פנח השטח, אפשר להבין רק כמבע אמיתי ונאמן להלך-רוחו של דור כובשי הארץ, של סוף ימי יהושע. הארץ לא נכבשה כולה, אבל לא היתה הרגשה, שהכיבוש הגיע עד קצו. האמינו שמלחמת הכיבוש תימשך, שההפסקה היא רק לזמן קצר, שהמלחמה תיגמר רק לכשיכבשו את כל הארץ. במהלך המודרג של הכיבוש כשהוא לעצמו לא ראו שום סימן רע... הכיבוש המודרג הוא סימן טוב וערובה להשלמתו".

ויושב לו יהודי בירושלים, שלא נולד בה, ודומה שרוב תושבי ירושלים בימינו לא נולדו בה, אלא שלפי מאמר הרבנים אין אדם מישראל שלא נולד בירושלים, העתידה לחבוק את העולם כולו, יושב לו יהודי ותוהה על מרירות הימים האלה, על הסכנה הרוחנית שהיא חמורה מן החומרית, על עוצמתו של צה"ל המסוגל להתגבר על שבעה עממים אבל לא על זורק בקבוק תבערה בודד. יושב לו יהודי ותוהה על עשרת השבטים, האם עתידים הם לחזור? חס וחלילה אין לומר שיהיה חסר שבט מן ישראל" – כך המהר"ל מפרג בספרו "נצח ישראל" – "שאמר שאותן שגלו עושה הקב"ה להם מחילות תחת הקרקע, ודבר זה אי אפשר לפרש כמשמעו, ואין ספק שדבר זה פירושו שעשרת השבטים הכוח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה כאילו אינם כלל, והם בכוח ולא בפועל עד לעתיד..."

ואני תוהה על ההבנה המודרגת שבהכרזה ההיא של יהושע: הכל בא. הרי בלשונו הקדושה, כשמבטאים פועל כזה, בגיזרה ובמין ובמספר שנקט יהושע, אין להגדיר בוודאות את זמנו, הכל בא, אפשר מכבר ואפשר כרגע. כבר בא כל מה שביקשנו, או מה שביקשנו הנה זה בא, וכיצד אמרו נביאינו? "הנה ימים באים" – אף לעתיד! כמו אצל ירמיהו בהמשך (ל:ג): "ושבתי את שבות עמי ישראל ויהודה אמר ה' והשיבותים אל הארץ אשר נתתי לאבותם וירשוה".

ואני תוהה על המוני היהודים ברחבי עולמנו, שאינם כאן, בירושלים. ההמונים אשר בנירירוק, למשל, העיר שעובתי גם אם נולדתי בה על-כורחי, אותם שגלו לדפנה של רבלתא ונבלעו שם, וכפי שאמר המהר"ל "עתה כוח שלהם נסתר ונעלם כאילו אין עשרת השבטים במציאות, עד שלעתיד יתגלה כוחם..."

ואני תוהה על המוני חובשי הכיפות הכבדות אשר בנירירוק, שיש בהם אוצר בלום של חוכמה וכשרון והיו מביאים לכולנו ברכה עצומה אילו רק הואילו לעלות אל הארץ. הרי הם כמו הללו אצל המהר"ל, שגלו לפנים מנהר סמבטיון, שיש

עין טור-מלכא

* *

*

לא אדע מדוע עלי להפּרד מרְגֵשׁוֹת
 ולהמִינן.
 מדוע חבלי הזיקה לא נתונים להקרע.
 וכך להפּרד להפּרד —
 כי התמונה השבועה במח
 אינה חלה בזמן
 ואין לה צל.

כל שידעתי כל שחוייתי
 כל שראיתי שמעתי הריחוחי.
 הפל הציפני בבתוך מים
 אופפים. לא נתן לשפח לא נתן
 להחשות קולות.
 למחוק תאר ודמות.
 הפל טבוע בלב החי.
 הלב ככד שגשאב מלוא מים —
 בשניזון לשקף את מה שהטבע.
 זפות.

לעת שוככים הנגודים
 המצויים בלהבות. והשקת הכנפים
 של שחפים עלי מים שוקטת —
 פוחת הכח. אונים שוקעים — —
 היים בבית השמש
 מתים בלילה השמש.

דברים המפסיקים בינם למקום שגלו משם. אבל התחלתי להאמין שלא יתמיד
 קיומם של הדברים המפסיקים. אין בימינו שראוי להפסיק בין יהודי ובין המקום
 שגלו ממנו אבותיו. אבותיו קוראים לו לשוב. שהרי אבותיו הם שקיבלו ואמרו: הכל
 בא.

בער חלוני ועירני לעתים
 ניהוח סבצלת. ניהוח היסמין.
 ומתח עמוק נוצר במח
 ולא בחושים.

אנו אמרנו להשקיע את האניות
 בתחתית המימות.
 מאליה חלה ההתהפכות.
 היינו בעצים המשתקפים בהפוך
 במים. בעין המהפכת את הנראה
 מעלהמטה.
 אהבתנו מהפכה וכן שנאתנו.
 פעילות מחנו כדת ההשתקפות
 במימות.
 ולא כאספקלריה המהפכת זמין לשמאל.

קו המים מתלהט לקו של אש.

נשאף היות בטל שקופים.
 דרפו ההרמוניות חולפות
 בנות חורין.
 והשיכה נאחזת בדברים כמות
 הרוח העובר האוחז בפארות —

עצב שאין לו שם
 ועצב ברבנוי
 חברו יחדו
 שעל-כן תיבת הייתי
 תמיד.
 לחזות את השחר החורש בשמים.

הערות והארות אחדות על שנאת ישראל בעולם היווני-רומי

אריה כשר / אוניברסיטת תל-אביב

הסיבות לשנאת ישראל

רציפותה של שנאת ישראל, או ה„אנטישמיות“ כפי שהיא נקראת בעידן המודרני, היא תופעה הסטורית מיוחדת במינה, ועל-כן גם מעוררת השתאות וסקרנות רבה. היא ליוותה בעבר ועודנה מלווה את תולדות עמדישראל כצל צמוד וקבוע, וכנראה שכך יקרה גם בעתיד.

ספרי „כנען, פלשת, יוון וישראל“ עוסק באותה שנאה, שעה שהוא מגולל את מערכת היחסים הסבוכה והמורכבת של היישוב היהודי בארץ-ישראל עם אוכלוסי הערים ההלניסטיות בימי הבית השני, וליתר דיוק בתקופה שמאז הכיבוש של אלכסנדר מוקדון (332 לפסה״נ) ועד לחורבן הבית השני (70 לסה״נ). שם הספר עשוי לעורר תמיהה ופליאה במי שמצפה לקרוא מחקר הסטורי של ארץ-ישראל בימי הבית השני, שהרי מה לשימוש בכינויים המוכרים מתקופת המקרא ולעידן ההלניסטי-רומי? לפי האמת, לא נבחרו השמות הללו לתפארת המליצה כדי לעטר את כותרות הספר, אלא נעשה הדבר בכוונה תחילה ובמחשבה מראש, כי להיטיב ולבטא בצורה קולעת את היחסים בין היהודים לשכניהם הגויים. מתברר כי יחסים אלה התפתחו במידה רבה על יסוד השקפת עולם יהודית מגובשת היטב, שנוצקה על-פי דפוסים ממורשת התקופה המקראית. כך, למשל, יהודי ארץ-ישראל חשבו את הערים ההלניסטיות השכנות לערי כנען ופלשת, שחובה לעקן מנוף הארץ בגלל תועבותיהן וגילולי פולחנותיהם. כידוע, אסרה התורה באיסור מוחלט לכרות ברית עם עממי כנען או להתחתן עמם; אף ציוותה על החרמתם, הכחדתם וגרושם, והזהירה שלא לדבוק במנהגיהם המגונים, משום שהם דברי תועבה ושיקוצים. מסתבר כי לא פג תוקפם של ציוויי התורה הללו גם בימי הבית השני, מה עוד שהם הינחו את ראשי האומה היהודית להפעילם הלכה למעשה, כאילו לא היה פער דורות. המעיין בתולדות התקופה החשמונאית, למשל, יווכח לדעת על נק לה כי הרוח שפעמה בלבבות הלוחמים היהודיים נגד הערים ההלניסטיות ניזונה מן האידיאלים והציוויים המקראיים האלה:

לאמיתו של דבר, לא רק היהודים ראו את הערים ההלניסטיות כצאצאי הכנענים, אלא גם הן עצמן טיפחו מסורות כאלה, ואפילו נתנו להן ביטוי ספרותי ונומיסמטי, שלא לדבר על כך שההלניזאציה בהן היתה שטחית בלבד וכי ציביון הכנעני המקורי לא טושטש כלל ועיקר. אדרבה, יושבי הערים ההלניסטיות ראו את שכניהם היהודים ככובשים אכזריים וחמסנים, הדומים בכל לאבותיהם הקדמונים מתקופת המקרא, שהתנחלותם בארץ-ישראל לא היתה אלא גזילה או מעשה של ליסטות ברברית, שוד ועריצות.

המעייין בספרו המונומנטאלי של מ' שטרן – יגלה על נקלה כי, למעשה, המידע ההיסטורי על יהודים ויהדות בעידן ההלניסטירומי הוא דל, קלוש ועלוב ביותר. הסיבה לכך אינה רק אובדנם של כתובים רבים, שהרי גם האיסוף הספרותי היוזם של מידע כזה על־ידי יוסיפוס פלאוויוס בספריו „נגד אפיון” ו„קדמוניות היהודים” אין בו כדי לתקן את תמונת המצב העגום. מסכת העדויות הספרותיות הכלולה בספרו של שטרן מהווה רובה ככולה מקהלה צורמנית של כתבי פלסתר נגד היהודים והיהדות, וניתן למצוא בה רק מעט מאוד דברי שבת.

מלומדים מודרניים לא מעטים, שהעריצו את התרבות ההלניסטית־רומית, התקשו לעכל את גילויה של שנאת ישראל בעת העתיקה. לדידם היה ההלניזם סובלני מעצם מהותו, וכמוהו גם העולם הרומי, מה עוד שלדעתם נתקיימה אצל עמי יוון ורומא הפרדה גמורה בין דת ומדינה. אכן, רדיפות הדת נגד היהודים ודתם, כפי שארעו בימי המלכים ההלניסטיים תלמי ה־4 פילופאטור ואנטיוכוס ה־4 אפיפאנס או בימי הקיסרים הרומיים גאיוס קאליגולה ונרון, נחשבו במחקר המודרני לתופעות חריגות, שנבעו במידה לא־מבוטלת מאופיים המופרע של השליטים הללו. אין ספק כי יש בכך אמת, אבל אי אפשר בשום פנים ואופן לייחס תכונות כאלה לשליטים אחרים, כמו תלמי ה־8 פיסקון (אוורגטס ה־2), קליאופטרה ה־7, דומיטיאנוס, טרייאנוס והדריאנוס, שהרי רדיפותיהם נגד היהודים היו שקולות ומחושבות היטב מבחינה מדינית ודתית כאחד. מלומדים לא מעטים ניסו על־כך לתלות את קולר האשמה בסיבות ובנסיבות מדיניות מסוימות, שהיהודים גרמו להן ביוזמיהן, או שנקלעו אליהן ברצונם וביזומתם. מסתבר כי רוב המלומדים האלה הלכו שולל אחר ההסטוריוגראפיה ההלניסטית־רומית וסברו כי הכיבושים החשמונאיים והתוקפנות היהודית נגד הערים ההלניסטיות הם הסיבה העיקרית לאיבה כלפי עמי־ישראל הן בסביבתו הקרובה והן ברחבי העולם היווני־רומי. דעות אלה התעלמו משום מה מגילויי השיטנה האנטריהודיים בעבר, או שהדחיקו אותם בתירוצים שונים.

כידוע, המורשת העתיקה ביותר של דברי פלסתר אנטריהודיים בשפה היוונית יצאה מתחת ידו של מאנתון, כהן מצרי מיוון, שחי ופעל בימיהם של שני המלכים התלמיים הראשונים, כלומר למעלה ממאה וחמישים שנה לפני מרד החשמונאים. אין ספק כי הצלחתו של מרד החשמונאים, ויותר מזו כיבוש החשמונאים, נתנו רחיפה עצומה לגילויי השנאה בעולם היווני־רומי. ברור כי הלהט החסידי, שנתלווה לכיבושים ושמצא פורקן בניתוץ במות ומקדשים לעבודה זרה ובגירוש אוכלוסיה עויינת, הוסיף שמן למדורה. אף־על־פירכן, אין לייחס לכיבושי החשמונאים את הסיבה הבלעדית או הראשונית לשנאת ישראל היווני־רומית.

*) M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I-III. Jerusalem 1974-1984.

שהרי זאת לא נתפתחה על רקע ארץ-ישראלי דווקא, מה עוד שהיא קדמה כאמור בהרבה לכיבוש החשמונאים.

כידוע, בימי מאנתון, כלומר בראשית המאה השלישית לפסה"נ, עלתה מאוד קרנם של היהודים במצרים התלמיית עקב תרגומה של התורה ליוונית, ותעיד על כך התעניינות האינטלקטואלית הרבה ביהודים ויהדות מצד אנשי החצר המלכותית, ובראשם היקאטאיוס איש אבדירה, דמטריוס מפאלירון ואחרים. אין ספק כי הדבר היה לצנינים בעיניו של הסופר והכוהן המצרי הנודע מאנתון, מי אשר התיימר להציג את ארצו בספרו 'איגיפטאקה' (=דברי ימי מצרים) כערש הציביליזציה האנושית. הוא פשוט חשש שמא עלול תרגום סיפורי המקרא ליוונית להעיב על זוהר מכורתו, ובעיקר משום שתשועת ישראל הנודעת (קרי: 'יציאת מצרים') עמדה בסימן מובהק של תבוסת עמו והשפלתו. גם האכזבה מיחס המלך תלמי השני אל האינטלגנציה המצרית, עמדה בסתירה מוחלטת לאהדה ולהתעניינות ביהודים, דבר שעורר כמובן במאנתון ובחבריו רגשות קנאה ושנאה, שמצאו את ביטויין בספרותי בליקוט מסורות מצריות נושנות בגנות היהודים.

ספרות הזמה

די להעיף מבט מרפרף באותן מסורות כדי להתרשם שהן ערוכות במתכונת של ספרות הזמה, שמוטיב ההיפוך שולט בה. יוסיפוס פלאביוס עצמו הבחין בכך היטב (נגד אפיון, א 223-225), ועל-כן הפך את הדבר ליעד חשוב במתקפה הפולמוסית שלו. תופעה זו של הכחשה והזמה, בה נקטו שונאי ישראל בעת העתיקה, היא שיטה אפולוגטית טיפוסית, שנוקטים בה צוררי עמנו עד עצם היום הזה, למשל מכחשי השואה. ברם, הזמת סיפור 'יציאת מצרים' על-ידי מאנתון לא נועדה רק לצרכי הכחשה והתגוננות מצרית, אלא גם לצורך מתקפה תעמולתית מוחצת נגד היהדות והיהודים, בתקווה לתקן את מה שעוות בהשפעת תרגום התורה ליוונית. לשם כך אימץ לעצמו מאנתון שיטה ספרותית בדוקה – החקירה האתנוגראפית – אשר תכליתה להוכיח כי עמדישראל נושא בחובו גם בימיו את מורשת הרע של אבותיו הקדומים.

כנגד רעיון 'עם הבחירה' הציג מאנתון את עמדישראל כאספסוף נקלה של נכרים (היקסוסים) בני בלי שם, שחברו יחד עם מצורעים ונגועי תחלואים ובעלי מומים, בקיצור: חבורת טמאים, אשר אדמת מצרים צריכה להקיאם מתוכה במסגרת של טיהור דתי. מסתבר איפוא כי בניגוד לתיאור יציאת מצרים במקרא, שנסתמלה כתשועה אמיתית בכוח גבורת שדי, הדגיש מאנתון בכוונה יתרה כי היהודים גורשו בחוזקיד ונרדפו כבוויי אדם. עלילת המוצא השפל של היהודים נועדה להטיל בהם דופי לדורות, ואמנם זה היה אחד הטיעונים המרכזיים של התעמולה האנטי-יהודית בעת העתיקה. קשה להתעלם מהדמיון הרב לתורת הגזע המודרנית, שגם היא ביקשה להטיל דופי באומה היהודית כבעלת מוצא נחות

ושפל, דבר שנועד להסביר אופיה השלילי גם בהווה, ואף לתת 'צידוק מוסרי' לפגוע בה אם לא לחסלה.

האשמת היהודים ב'שנאת הבריות' (מיסאנטרופיה) נועדה אף היא לשרת מטרות כאלה. כידוע, גינוי עמים בתכונה זו נחשב לאות ועדות בדבר פגימות הרגש האנושי שלהם, האופיינית במיוחד לברברים. אליבא דשונאי ישראל בעת העתיקה, היו גילוייה החיצוניים אצל היהודים: הסתגרות, היבדלות מזרים והנהגת חוקים וארחות חיים שונים מאלה של שאר האומות.

מאז ועד עתה

בצורה דומה הטיח מאנתון ביהודים, וכמוהו גם סופרים אחרים בעולם היווני-רומי, את אשמת המרדנות, שהיתה פועל יוצא משנאת הבריות. מנקודת השקפתו, היהודים הם בגדר אויבים, בוגדים ומורדים, כיוון שלידתם כאומה חתומה בתווית של מרד וקשירת קשר בשבועה¹¹. התשתית העלילתית של מאנתון בעניין זה נתנה לימים אותותיה בפירות הבאשים של האשמת היהודים בקנוניה לחתור תחת יסודות החברה האנושית והסדר הציבורי כדי להשתלט על העולם. ממדיה הגדולים של תופעת הגיור, ובעיקר בחוגים האינטלקטואליים של החברה הרומית, נתפרשו כחתירה תחת הסדר הציבורי, והפילוסוף סנקה אפילו קונן כי „המנוצחים קבעו חוקים למנצחים” (*Victi victoribus leges dederunt*) טאקיטוס נתן את הביטוי הספרותי הנמרץ ביותר לפחד מפני היהודים המאיימים. כביכול, להשתלט על העולם; ואחריו החרו החזיקו גם סופרים רבים אחרים. המעיין אפוא בכתבי מאנתון, אפיון, טאקיטוס וסופרים אחרים מסוגם יגלה על נקלה כי ב„פרוטוקולים של זקני ציון” אין כל חידוש, וכי היה לתוכנם תקדים עתיק יומין. אפילו נשיא גדול של אומה גדולה בימינו, שלא נחשד חלילה מעוררו באנטישמיות, תאר באחד ההודמנויות את העם היהודי כ„עם שתלטן”.

חשוב לדעת כי אפילו 'עלילת הדם', שבה האשימו כה רבות את היהודים, לא הומצאה בעידן החדש אף לא בימיהביניים, משום שגם היא באה ממורשת העת העתיקה. אפיון, הסופר המצרי מיוון, שחי ופעל באלכסנדריה במאה הראשונה לסה"נ במקביל לפילוסוף היהודי הדגול פילון, הוא אשר פיתח ושיכלל את עלילת הדם הראשונה נגד היהודים¹². בעלילה זו נתמצתה למעשה כל התכסיסנות התעמולתית האנטישמית במרוכז, כיוון שהיא ביקשה 'להוכיח' את תכונות היסוד של היהודים: ברבריות, שפלות, מיסאנטרופיה, קוספיראציה, מרדנות ובוגדנות. המסקנה האופראטיבית המתבקשת ממש מאליה, מנקודת-מבטם של שונאי ישראל, היא כי יש להוציא את היהודים אל מחוץ לחוק ולהתייחס אליהם כאל אויבי המין האנושי. מסתבר כי גם להתקפות המודרניות על הציונות, המבקשות כביכול להסתייג מכתם האנטישמיות, יש תקדים בעבר, שהרי לא מעט מצוררי ישראל הקדמונים ביקשו להסוות באופן דומה את שנאת היהודים המחלחלת

בקרבם בדברי גינוי שהוטחו כאילו נגד החשמונאים לבדם.

דומה כי הרעיונות הגלומים באנטישמיות הקלאסית צריכים היו למענה מתוך דבריו הנפלאים של מחבר הקומדיות הרומי ממוצא אפריקני, פולביוס טרנטיוס אפר (190-159 לפסה"נ), שכתב באחד ממחזותיו את המימרה הבאה: „אנוש הנני, ואיני חושב לזר כל דבר שהוא אנושי” (Homo sum, humani nihil a me alienum puto). הדברים נתנו ביטוי קולע לרעיון האחדות הכלל-אנושית, לרגש האחווה בין הבריות, ללא הבדל עם וגזע. אין ספק כי לא נס ליחה של אותה מימרה עד עצם היום הזה. ברם, שמואל דוד לוצאטו, המוכר לנו יותר בשם המקוצר שד"ל (1800-1865), אחד החוקרים הבולטים של „חכמת ישראל”, השלים את המימרה הנ"ל במימרה המקבילה המדברת היטב בעד עצמה — „יהודי הנני, ואיני חושב לזר כל דבר שהוא יהודי” (Judaeus sum, iudaici nihil a me alienum puto).

הערות

- (1) בראשית כג: כג'לג; דברים ז: אה; יח: ט"ד; כ: ט"ד; השווה: ויקרא יח: ו' ואילך ועוד.
- (2) ראה בפרטות: כנען, פלשת, יוון וישראל. פרק ב, סעיף ב, עמ' 59 ואילך.
- (3) עיין: (F. Millar, Proceedings of the Cambridge Philological Society, 209 (1983), 55 ff.; idem, in: Hellenism in the East (eds. A. Kuhrt & S. Sherwin-White), (London 1987, 110 ff.).
- (4) עיין, למשל, י' לוי, עולמות נפגשים, ירושלים, 1960, עמ' 78-60.
- (5) ראה למשל, י' לוי, שם, עמ' 8 ואילך; E. Bickermann, The God of the Maccabees, Leiden 1979, 30ff.; M. Hengel, Judaism and Hellenism, I. London 1974, 306.
- (6) החוליה הבאה במחקרי העתידי תוקדש לסוגיה זו. דהיינו לשנאת ישראל באספקלריה של הספרות היווני-רומית ולפולמיקה היהודית נגדה. במרכז התעניינותי יעמוד ספרו של יוסיפוס, נגד אפיון, אשר יתורגם מחדש לעברית וילווה בדברי מבוא ופרשנות הסטורית וספרותית נרחבת. אחת המטרות העיקריות של המחקר הזה היא לחשוף את שרשיה והתפתחותה של שנאת ישראל בגילגוליה ההסטוריים השונים בעת העתיקה. בין השיטין ילמד הקורא לדעת כי בתחום זה אין כל חדש תחת השמש, וכי דברים דומים בתכלית, המוכרים לנו היטב מתקופות מאוחרות, נתגבשו למעשה כבר בעבר הרחוק.
- (7) יש ככל הנראה יסוד ריאלי לתארך את ראשית המפעל של „תרגום השבעים” לימיו של תלמי השני פילאדלפוס (246-284 לפסה"נ); עיין, P.M. Fraser, Ptolemaic Alexandria, Oxford 1971, 299, 905. חשוב להדגיש כי העבודה שיהודי אלכסנדריה נהגו לחגוג מדי שנה את המאורע הזה (על חיי משה, ב, 47), מאמתת את פרטי המעשה (השווה: איגרת אריסטיאס 301 ואילך).
- (8) עיין: (W. W. Tarn, Journal of Egyptian Archaeology, XIV (1928), 254; Fraser, op.cit., 685 ff.).
- (9) השווה: י' לוי, שם, עמ' 94 ואילך, 138.
- (10) נגד אפיון, א, 29, 241; והשווה עוד: שם, 234, 257, 260, 273, 278, 289, 295, 306.
- (11) שם, 238, 240, 245, 261, 272, 275, 276 ועוד.
- (12) שם, ב, 89 ואילך; ועיין בהרחבה: ד' פלוסר, בספר יוחנן לוי, ירושלים תש"ט, עמ' 104-124.
- (13) כך למשל נהגו סופרים כמו סטראבון, דיודורוס הסיקילי ואחרים.

בין טומאת המת לזבחי מתים: קיטוב וניגוד באמונה הישראלית

ברוך אברהם לויין

לזכר משה הלז ז"ל
רב וחבר שאיננו

בס' במדבר, פרק יט, מובאת „חוקת התורה“ בנושא טומאת המת, ובה פירוט האמצעים הדרושים לטיהור טמאי מת, אין טומאה שהיא חמורה מטומאת המת, שתוצאותיה מרחיקות, והיא אבי אבות הטומאה. חוקר הפינומינולוגיה אינו מסתפק במיון תוצאות אלה כי הוא מבקש לתאר את התופעה לעצמה; לאפיין את הטומאה כתופעה מוחשית. ראוי, אם כן, שנעמוד על כמה נימוקים פינומינולוגיים במגמה להבהיר את אופיים של האיסורים השייכים לסוגיה זו, שלא הובנה כל צרכה מטעם חוקריה. אם בנוסף על כך, נספיק אף למקד ולזהות נקודות-מיפנה חשובות בתולדות ישראל של תקופת המקרא, נבחין ביתר דיוק את משמעותה של חוקת התורה, הן במסגרת המקראית, והן במסגרת המזרח-תיכונית הקדומה. ניוכח לדעת שחוקת התורה נוגעת ללב-לבה של האמונה הישראלית.

א. הרחקת טומאת-המת מן המקדש

אנו מבחינים שלפי חוקת התורה אין צורך שבכל מקרה יתקיים מגע פיזי הדוק בין הטומאה, ולבין מי, או לבין מה שנטמא, כדי לגרום להדבקת טומאת המת. בנסיבות מסויימות, טומאת המת עשוייה לפגוע בטהרת המקדש המוצב בקרב המחנה גם מבלי שיבוא אל המקדש אותו אדם טמא, זה שהטומאה מומחשת בו. דבר זה למד מן הכתוב בפס' י"ג של פרק י"ט והנשנה בהבדלי נוסח בפס' כ': „ואיש אשר יטמא ולא יתחטא, ונכרתה הנפש ההוא מתוך הקהל, כי את מקדש ה' טמא“, וכולי.

כוונת הפסוק מתיחסת לאדם היושב בקרב המחנה ושנטמא במת, אולם לא נקט באמצעים המצווים לטיהורו במועד הקבוע. נוכחותו של האדם מחוסר-הטיהור בקרב המחנה דייה לפגוע בטהרת המקדש, ועל כן נחוץ להוציא את הטמא מן המחנה ולמנוע את כניסתו אליו עד שיעבור טיהור כהלכה. הזיקה למקדש משתקפת גם בדרך הכנת אפר הפרה האדומה, שהרי הכוהן העוסק בהכנת האפר מזה מדם הפרה „אל נכח פני אוהל מועד“ (פס' ד'), וזה — בשעה שהלה עומד מחוץ למחנה. פעולה זו של הזיית הדם כאילו חודרת לתוך המחנה מחוצה לו, ובכך מעידה על משמעותו של טקס הטיהור לתחוקתו הפולחנית של המקדש, עצמו.

להוציא את טקס הטיהור לאלה שניטמאו בחללי המלחמה (במדבר, פרק לא), טקס המבוסס אף הוא על חוקתנו, אין בתורה כולה טקס טיהור אחר, שאינו מתגשם לפחות בחלקו בתחום המקדש. אמנם, עריפת העגלה שבס' דברים, פרק כא, אף היא

מתנהלת מחוץ לעיר, והכוהנים נוטלים חלק בביצועה. אולם במקרה ההוא, מיקומו של הטקס מחוץ לעיר נובע מחישובים ממשיים שהם ענין לחוק יותר מאשר ענין לפולחן, עובדה הנגזרת מהשתתפותם של הזקנים. כל זמן שנישאר במסגרת הטיהור הפולחני, ניווכח באיזו מידה טקס הטיהור לטמאי מת יוצא דופן, במערכת החוק הכוהני.

לדוגמא: לפי הכתוב בס' במדבר, פרק ה, נצטוו בני ישראל לשלח מן המחנה כל צרוע וזב, וכל טמא לנפש. אולם, בעוד שהצרוע והזב סופם להביא קרבנות חיטוי במקדש (לפי ויקרא, פרק יד), אין תהליכים דומים חלים על המיטהר מטומאת המת, שכל טקסי טיהורו הורחקו מן המקדש.

ב. הרחקת הכוהנים מטומאת המת

ברקע חוקת התורה שבפרקנו עומדים חוקי ס' ויקרא, פרק כא, האוסרים על הכוהנים מלהיטמא למת, ובמקרה של הכוהן הגדול מאחיו, אפילו לשארו. אותה חומרה חלה על הנזיר, משך מועד נדרו, לפי במדבר, פרק ו, בניסוח החוקים האלה מוצהרת קדושתם של האישים הנדרונים – הכוהן והנזיר, כי לפי התפיסה הכוהנית, טומאת המת הרי נוגדת לחלוטין את מעמדו של האדם המקודש. בעצם, היא מבטלת את קדושתו.

הכוהן העוסק בשריפת הפרה האדומה ובהזיית דמה נטמא אף הוא עד הערב, והוא הדין באיש הטהור האוסף את אפר הפרה. האפר עצמו מוחזק תדיר מחוץ למחנה ולא בתחום המקדש, כנהוג בחמרים מקודשים. והחשוב מכל: חוקת התורה גוזרת שטומאת הגוף המת, או העצם, או הקבר שיש בו עצם, נשארת בעינה לתמיד. בעוד שהאדם שנטמא במת יוכל להיטהר, עצמות המת ומקום הקבורה, כל עוד יש להניח שנמצאת בו עצם מן המת, אינם יוצאים מגדר טומאתם לעולם. טומאתם בלתי הפיכה. אותו מעתק, המוביל מן הטמא אל הקדוש, והידוע בתולדות הדתות, והמתגלה בתסמונת הטאבו, אין לו סימן וזכר בחוקת התורה. אין מימד של קדושה לקבר, לפי התפיסה הכוהנית. אין תהליך שדרכו ניתן לקדש את הקבר, או את עצמות המת, כי אין דרך לטהר את אלה, לכתחילה.

במציאות אין לצפות שכל החוקים יקויימו במילואם, ומטעם כל המצווים עליהם, ובכל עת, ובכל זאת, ראוי להעלות על הדעת מצב אפשרי שבו תקויים חוקת התורה הלכה למעשה, וזאת – כדי לעמוד על מכלול השלכותיה של חוקה זו. ברור, שלא יורשו הכוהנים להתעסק בהלוויית המת ובקבורתו. ההתעסקות במת עברה רשמית מרשות המסגרת הפולחנית והוטל עיסוקה על משפחת המת, על קרוביו ויורשיו. המחוקקים מן הכהונה ניצלו את תופעת הטומאה לצרכיהם, כפי שעשו גם בהקשרים אחרים. מאחר שהמת הוגדר כטמא, היה הכרח להרחיק את ההתעסקות בו מתחום המקדש ומכלל עיסוקיה של הכהונה הישראלית, כי הכוהן מצווה לשמור את טהרתו בכל עת.

ג. טומאת המת: טומאה בלתי הפיכה

מאחורי חוקת התורה נשקפת תכלית יסודית: חוקת התורה נועדה לעקור את פולחן המתים מקרב ישראל; או יתרה מזו, למנוע את התפשטותו ואת התמסדותו. ההתנגדות היסודית לזבחימתים, ולדרישה אל המתים נודעה בישראל מן התקופות הקדומות, ואינה חידוש של הכהונה הישראלית שהעניקה לנו את חוקת התורה שבס' במדבר, פרק יט'. הכהונה ביקשה לבער את הרע עלידי קביעת נורמות של טומאה וטהרה הלכה למעשה.

טומאת עצמות המת (או הגוף המת, לכתחילה) היא תופעה מורכבת, וחשוב לבדוק אם יש לה ביטוי מפורש בכתובים גם מחוץ לחוקת התורה עצמה. את המסופר על יאשיהו המלך (בס' מל"ב, הפרקים כב-כג), ניתן לפרש או כתקדים לחוק הכהני, מזווית-ראייה ביקורתית; או, מאידך, לגלות בחוקת התורה את העיקרון שהינחה את יאשיהו בזמנו.

מה עשה יאשיהו, סביב השנה 622 לפה"ס? הוא השמיד במות ומזבחות מרובים, מאלה בסביבות ירושלים, ומאלה בבית-אל ובאתרים אחרים. את התמקדותו של יאשיהו בבית-אל ובבית הקברות הגדול אשר שם, יש לראות כמאמץ מכוון לעקור את פולחן המתים מן המקום ההוא, אם כי מטרה זו אינה מפורשת בכתובים. לעניננו, חשוב לעמוד על אופן טימוי המזבחות שבבית-אל, שיטה שאינה משאירה מקום לספק אשר למשמעותן של פעולות טימוי אלה. בס' מל"ב, כג: י"ד נאמר:

[ו]שבר את-המצבות ויכרת את האשזרים וימלא את-מקומם עצמות אדם.

והשפל לפס' ט"ז:

..וירא את הקברים אשר שם בהר, וישלח ויקח את העצמות מן הקברים וישרף על המזבח ויטמאהו.

ועוד השפל לפס' כ:

..ויזבח את כל כוהני הבמות אשר שם על המזבחות וישרף עצמות אדם עליהם.

כשלעצמה, שריפת עצמות מתים היא תופעה ידועה, שמטרתה לבזות את המת, ולהצר לנשמתו. אולם, ניצולן של עצמות מתים כאמצעי לטימוי אביזר פולחני, כגון מזבח, אומר דרשני. אין מנוס מן המסקנה שהוצאת מזבח מכלל שימוש באמצעות עצמות אדם מבוססת על התפיסה שעצמות אדם אכן מטמאות, ושטומאתן בלתי הפיכה; שאם לא כן — מה הועיל יאשיהו במעשיו?

למיטב ידיעתנו, אין למעשה זה של יאשיהו אח במקרא, אם כי לתפיסה העומדת ביסוד המעשה יש זכר בכתובים, וכן נאמר ביחזקאל ו: דה:
 „והפלתי חלליכם לפני גלולכם, ונתתי את פגרי בני ישראל לפני גלוליהם, וזריתי את עצמותיכם סביבות מזבחותיכם”.

ובשינוי הנוסח, נמצא כדברים האלה בויקרא, כו: ל:

„והשמדתי את במותיכם והכרתי את המניכם, ונתתי את פגריכם על פגרי גלוליכם”, וכולי.

דברים אלה נאמרו כחלק מתיאור חורבן הארץ ועריה, ועיקר ענינם הרג והרס. אולם, המגמה הכוהנית המיוחדת אף היא מתבטאת בתיאורי חורבן אלה. לא די בהשמדת המזבחות ואביזרי הפולחן האלילי, כי היה צורך גם לפסול אותם לתמיד, ולמנוע את הקמתם מחדש על תילם; הווה אומר: לטמא את שיטחם, את מקומם וקרקעם. את התפקיד הזה מילאו עצמות האדם והפגרים. בזעם החורבן שימשו חללי ישראל בעצמם אמצעים לטימוי מזבחות האליל, שבעטיים חרבה הארץ, בחטאות ישראל.

מעשיו של יאשיהו, שקדמו לימיו של יחזקאל, מצביעים על נקודת-מפנה חשובה במאבקם של כוהני ירושלים, מורי המלך ומאשריו, על טוהר הפולחן ועל טיהורו מזבחימתים.

ד. „לא המתים יהללו יה”

טרם שנדון בכמה מקורות מקראיים שענינם, כנראה פולחן המתים, מן הראוי שנאמר מלים אודות התופעה עצמה: מה נחשב לפולחן המתים בין עמי המזרח הקדום? מהו היסוד הרעיוני לתופעה זו? ידיעותינו בנושא שאובות במרביתן מן הכתובים השייכים למסגרת הממלכתית, ועובדה זו מתחמת ומגבילה את מחקרנו מן היסוד.

במחקר קודם, כתבתי מעין דברים אלה בנושא: פולחן האבות המתים, בכל מקום שהוא נוהג, מבטא מהכרח את התפיסה שהמתים יש בידם להשפיע על הנעשה בארצות החיים. מתפיסה זו משתמע שהמתים יוכלו לפעול לרעת צאצאיהם, אם אלה לא מלאו את חובתם, כדי להבטיח לנפטרים אחרית טובה. פולחן המתים יש לו, אם כן, שתי מטרות המשלימות זו את זו: הוא נועד להשיג עבור המתים את אשר הם מבקשים, ובכך גם להבטיח שהמתים ייטיבו עם החיים. במסגרת הממלכתית, יורשי העצר חייבים לכבד את אבותיהם, השוכבים בשאול, כדי שמתים ממלכתיים אלה יאשרו ויבטיחו את המשך השושלת המולכת; או אפשר, לומר, את המשך השלטון הממלכתי בארץ.

מאז נכתב המאמר הקודם, זיהיתי מימד נוסף שלא היה ברור לי מקודם: כל

חברה שמקיימת פולחן מתים ממוסד היא חברה הרואה באבותיה שהלכו לעולמם כוחות של ממש בחייה המתמשכים. במלים אחרות נאמר, שהשתייכותו של הפרט לחברה עלי אדמות לא פסקה עם מותו. המתים, לפחות, אנשיהשם שמביניהם, ממשיכים להימנות בין בני הקהל החיים, ובתוקף מעמדם זה, הם קרואים לאירועים החשובים בסדריומה של החברה. החלטותיה של החברה כולה טעונות אישורם וברכתם של הנפטרים. ובכן, נשאלת השאלה: מה הם התחומים האנושיים של החברה, או של העם? מי הם אנשי הקהל? מי נמנה בין בני המשפחה?

הכהונה הישראלית ביקשה להגדיר מחדש את המושגים החברתיים, וראתה במתים דמויות שהן נטולות כוח והשפעה. מותם שלל מהם כל מעמד פעיל במשפחה ובחברה. המתים נגנזו באוצר הזיכרון, הפרטי והקולקטיבי. מעשיהם בחייהם משמשים אות ומופת לזרעם, אולם החברה עצמה פניה לעתיד. כוחה יפה להבטיח לעצמה המשך וקיום על אדמתה, תוך שמירה על מצוות האלוהים, מבלי להיזקק למלכים מתים, לאבות שאינם, ולגיבורים אנשישם שהלכו לעולמם.

ה. פולחן מתים ממלכתי בקרב ישראל ובמזרח הקדום

ישנם סימנים להנהגת פולחן מתים ממלכתי בקרב ישראל בתקופות מסוימות, אם כי לא ברור לגמרי איזו צורה לבש פולחן זה, ואיך הוא נתפס, להלכה. בירמיהו, פרק לד, מובאים דברי הנביא למלך צדקיהו, דברים שנועדו להניח את דעתו:

בשלום תמות ובמשרפות אבותיך המלכים אשר היו לפניך כן ישרפו לך. ויהוי אדון יספדו לך וגו' (ירמיהו לד: ל). מן הראוי להשוות את הנאמר בדה"ב טז: י"ג י"ד על אסא מלך יהודה שנקבר בעיר דוד כדרך המלכים ועוד להשוות את הנאמר בדה"ב כא: י"טכ, כד: כ"ה, לה: כ"ד).

בדברי ירמיהו לצדקיהו מופיעים שני המרכיבים העיקריים של פולחן המתים: המספד והזבח. המספד מפורש בכתובים, ואילו הזבח אינו משתמע אלא מפירוש מסויים של המונח הנדיר „משרפות“. לדעתי המדובר בקרבן הנשרף, „אשה“ בלשון הכהנים, סוג של קרבנות המכיל את העולה ואת הכליל, ואף את הקרבנות שבחלקם עלו על המזבח. והרי בטקסים הפולחניים מאוגרית מופיע תכופות המונח *srp* שפירושו „קרבן הנשרף“. בטקסים אוגריתיים אלה נרשמו בדיוק סוגים שונים של קרבנות שנקראו *srp* ולרוב מדובר בבהמות דקות וגסות ובעופות, אולם יש עדויות לכך שגם הקטורת והנסכים נכללו בין הקרבנות שנקראו *srp*. ובכן, „משרפות“ – „קרבנות הנשרפים“.

ניתן לעקוב אחר השתלשלותו של פולחן המתים הממלכתי בזיר המערב – שמי מתקופת אבאל ועד לתקופת המקרא. נתחיל באבאל, ונעבור דרך אוגרית ועד לעולם המקרא. בכך נאלץ לדלג על תחנות היסטוריות חשובות מבלי להיעצר

בהן. כגון על מארי של התקופה הבבלית הקדומה, ועל הסעודות הקרויות kispum ושהיו נהוגות שם, אולם יותר חשוב בדיון הנוכחי להבליט את קוויהמשך מאבלא ועד לתקופת המקרא.

לפני שנים מספר, פרסם ג. פטינטו, מראשוני חוקרי התעודות מאבלא, אוסף לוחות אבלאיים שענינם הפולחן הממלכתי, במחצית השנייה של האלף השלישי לפנה"ס. לוחות אלה רושמים בין השאר, את הקרבנות שהוגשו ושהוקצבו לאלים שונים מטעם המלך ופמליתו. בראש החודש העשתי-עשר, הוא חודש ama-ra, כלומר: חודש חג האלה עשתר, המקביל פחות או יותר לחודש יולי בקיץ. נרשמו בין היתר קרבנות אלה:

(1) ביום החודש [של חודש] עשתר

כבש אחד

שנותר(?)

לקינות

של המלכים -

אגניה

נדר.

(2) עשרים כבשים

עבור

הקינות

של המלכים

בתוך

הגן -

מטעם המלך,

כקרבן.

בשפת המקור, הקרבנות שהוגדרו כ"קינות" צוינו לפי המונח si-dù, שלפי המילונים הדרלשוניים שפרסם פטינטו, הוא מיתרגם: di-mu-mu; כלומר: "קינה, בכיה". והשווה באכדית את הפועל damāmu, ואת שסדהעצם: dimmatu, כלומר: "להיאנת; אנחה". אותו מונח, si-dù, מופיע שוב ברשימת הקרבנות שהוקרבו, כנראה, לקראת אמצע החודש העשתי-עשר:

כבש אחד

עבור מקום - הנסך

של הקינות

של המלכים -

אגניה

נדרים.

מתקבל על הדעת (וזה דעתו של פטינטו), שזבחים ונסכים אלה הוקרבו לכבוד המלכים שנפטרו, אבות השושלת. ובמקרה השני – שימשו אף לקידושו של האתר המיוחד שבו הוקרבו זבחי-המתים עצמם.

ובכן – לפנינו עדות למספד המלכים באבלא, המלווה בזבחים, ושערכו אותו אחת לשנה, כנהוג. אם נעבור למחציתו השנייה של האלף השני, כאלף שנים מאוחר יותר, נגיע לאוגרית, וגם שם נגלה פולחן מתים ממלכתי מגובש. בטקסט יוצאדופן נקרא איך זומנו להכתרתו של יורשהעצר רפאים ומלכים קדמונים, ועמהם אף אבותיו של המלך האחרון של אוגרית, עמורפי, שעלה אז לשלטון.

הטקס התקיים בארמון המלוכה, כנראה בסמוך לקברות מלכי אוגרית. בהמשך דברי הטקסט, נקרא את המספד על המלך שנפטר, הוא נקמדו המפורסם:

כסא נקמדו – בכה!
וידמע הרום פעמיו.
לפניו- יבכה שולחן המלך,
ויבלע את דמעותיו.
דמעות, ודמעות, ודמעות [שליש]!

ולאחר סעיף שענינו החיפוש אחר המלך שנפטר, בירכתי שאול תחתיות, נקרא כדברים האלה:

אחת – והקרב נדבה,
שנית – והקרב נדבה
שלישית – והקרב נדבה
פעם רביעית – והקרב נדבה
פעם חמישית – והקרב נדבה
פעם שישית – והקרב נדבה
פעם שביעית – והקרב נדבה
ותקריב צפור

הטקסט מסתיים בדברי ברכה למלך החדש, למלכתו, לעיר איגרית ולשעריה:

שלום!
שלום לעמורפי, ושלום לביתו.
שלום לתריאל, ושלום לביתה,
שלום לאוגרית,
שלום לשעריה,

מדברי ירמיהו לצדקיהו חזרנו אחורה לאבלא, התעכבנו באוגרית, ודרכה נגיע שוב לעולם המקרא. בכל שלוש התחנות גילינו שפולחן המתים הממלכתי

מורכב משני גורמים: המספד והקרבת. עיקר חשיבותו של הטקסט מאוגרית בכך שבו שני הגורמים האלה משולבים בריטוס אחד, ושילוב זה מבהיר את הזיקה ההדדית שבין המספד והקרבת. מה גם שטקסט אוגריתי זה מצביע על המימד המיתולוגי של פולחן המתים.

ו. מחאה על פולחן המתים ותפיסת הטומאה

פיסקה אחת, המופיעה בפרקים האחרונים של ס' יחזקאל, חשובה לחקר פולחן המתים הממלכתי בקרב ישראל ותולדותיו. יש לראות בנאמר ביחזקאל מג: דט מחאה חותכת וראשונה במינה על קבורת מלכי יהודה בעיר דוד, בסמוך לבית המקדש¹¹. כמובן, שיש להטיל ספק אם אמנם הכתוב ביחזקאל מג: דט מתייחס על הנביא יחזקאל עצמו, אולם לכל הדעות, אין להקדים את הפיסקה לימי יחזקאל, דהיינו לראשית גלות בבל.

ו.ויאמר אלי: בךאדםו את מקום כסאי ואת מקום כפות רגלי אשר אשכן שם בתוך בני ישראל לעולם — ולא יטמאו עוד בני ישראל שם קדשי, המה ומלכיהם בזנותם ובפגרי מלכיהם במותם. בתתם ספס את ספי ומזוזתם אצל מזוזתי והקיר ביני וביניהם. וטמאו את שם קדשי בתועבותם אשר עשו, ואכל אותם באפי, עתה — ירחקו את זנותם ואת פגרי מלכיהם ממני, ושכנתי בתוכם לעולם.

(י במסורה, תיבה זו מנוקדת „במותם“)

בתרגום היהודי החדש, צויין בהערת שוליים שבבית המקדש הראשון שימש הקיר הדרומי של בית המקדש בו בזמן כקיר הצפוני של בית המלך. על סמך הנאמר במל"ב יא: י"ט מתברר שהיו עוברים מבית המקדש לבית המלך דרך שער הרצים¹². ולכן, אדם שמת בבית המלך נמצא, למעשה, בתוך אותו מבנה כולל, המקיף את בית המלך ואת בית המקדש כאחד. והוא הדין בקבר שהיה נחצב בבית המלך. כדברי הכתוב, רק הקיר הפריד בין טומאת המת, הפגר בדברי הכתוב, לבין מקום משכן אלוהי ישראל. ולכן, כל בית ישראל מצווים להרחיק את קברות המלכים מאיזור בית המקדש. ואכן, נמצא כתוב ביחזקאל, פרק מה, שבתכנית המתוארת לבית המקדש העתיד להיבנות בירושלים, יוקצבו שטחים נרחבים למגרשים, ושמגרשים אלה ימוקמו בין בית המקדש לביתו של הנשיא, ויתגוררו בהם הכהנים והלוויים. בכך יבטיחו שטהרת בית המקדש לא תיפגע מטומאת מתים.

מבחינה ספרותית-היסטורית, ניתן להתוות קוו המוביל ממעשי יאשיהו, המתוארים במל"ב, הפרקים כב-כג, לנאמר ביחזקאל, הפרקים מג, ומה בענין הרחקת בית המלך מבית המקדש. בין שתי נקודות אלה ראוי לנעוץ את הרמז שהעלינו מן הכתוב ביחזקאל, פרק ו, בתיאור החורבן. המכנה המשותף לכל המקורות המקראיים האלה הריהו העיקרון שהפגרים ועצמות המתים מטמאים,

ושטומאתם חמורה ובלתי־הפיכה. שטח הקבר טמא כל עוד נמצאת בו עצם מן המת, ולכן נחוץ להוציא את עצמות המתים (ולכתחילה, את הפגר) מכל מקום שטהרתו תיפגע מנוכחותן.

ומכאן, לדברי תורה: האם ניתן להכריע אם חוקת התורה שבס' במדבר, פרק יט, שימשה יסוד למעשי יאשיהו; או האם יש לראותה כנגזרת חוקית מאוחרת למעשיו ולהשקפתו הדתית של מלך זה, שבסופו של דבר חולל מהפכה באמונת ישראל? בשאלה זו נחלקו חוקרי המקרא. יש מקדימים את זמן חיבורו של המקור הכהני (או את זמן התחיקה שעליה מושתת מקור זה), לימיו של חזקיהו, או בכלל, למאה השביעית לפה"ס, בתקופת בית ראשון. אולם יש מאחרים את זמן חיבורו של המקור הכהני לתקופת שיבת־ציון ולאחריה, ורואים במקור זה סימנים לפעילות כוהנית בתרגולותיה. לכל הדעות – חומרת טומאות־המת מייצגת התפתחות מוגדרת וברורה, שאינה משתמעת מעצם האיסור על זבחי־מתים. היא מצביעה על מיפנה חשוב בתפיסה המקראית, ומעידה על מאמץ כביר להגדיר מחדש את אשיותיה של החברה הישראלית, ואת אופיה המיוחד של אמונת ישראל.

ועל כן הוסתר מקום קבורתו של משה, הנאמן בעבדי יהוה, מעיני בשר ודם:

ולא ידע איש את קברתו עד היום הזה" (דברים לד: ו).

אף זה מאמר כוהני מובהק, והיטיב הבחינו חכמינו, ז"ל, במשמעות הפיננומינולוגית של הדברים.

מאמר זה מבוסס על תוכן הרצאתי בקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, ירושלים, ה'תשמ"ט. נושא המאמר יידון בפירוש חדש לס' במדבר, שיופיע בסדרת הפירושים הידועה Anchor Bible היוצאת לאור מטעם: Doubleday and Co.

1) ראה את פירושי לס' ויקרא:

The JPS Torah commentary, Leviticus, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989, 330 pp.

וראה שם בדברים שהקדמתי ופירשתי לפרק כא.

2) הכתוב בדב' כו: י"ד בענין המעשר: "ולא נתתי ממנו למת", שקדם לו איסור אכילת מעשר בשעת האכל, הוא בית־אב להתנגדות לזבחי־מתים. דיון כללי בנושא יש למצוא באנציקלופדיה מקראית, כרך ב, עמ' 904-906, ערך "זבחי מתים", מאת: ש. ליכט.

3) בעמוס ב: א, נמנה בין פשעי מואב: "על שרפו עצמות מלך אדום לשיד". ביזוי עצמות המת, בייחוד עצמותיהם של מלכים וראשעים משתקף אף בחזון ירמיהו ח: א"ב, וראה מה שפירשו אנדרסין ופרידמן:

F. Andersen, D.N. Freedman, Amos, Anchor Bible, New York: Doubleday, 1989, בעמ' 287 ואילך.

4) ראה מה שכתבתי על הזיקה הספרותית שבין יחזקאל, פרק ו, ותוכחת ס' ויקרא:

B. A. Levine, "The Epilogue to the Holiness Code: A priestly Statement on the Destiny of Israel," Judaic Perspectives on Ancient Israel, ed. J. Neusner, et al. Philadelphia: Fortress Press, 1987, בע' 34-9.

דעה שונה חיווה א. הורביץ:

A. Hurvitz, A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel, *Cahiers de la Revue Biblique* 20, 1982, Paris: Gabalda, 107-102. בעמ' 32 ואילך, 92 ואילך, 107-102.

(5 ראה

B. A. Levine, J-M de Tarragon, "Dead Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty", *Journal of the American Oriental Society*, 104, 1984. בעמ' 649-659

(6 בריכטו כתב דברים של טעם בנושא זה, אם כי מזווית דעות אחרת. ראה:

Ch. Herbert Brichto, "Kin, Cult, and After Life," *Hebrew Union College Annual* 44, 1973, 105 pp.

(7 ראה את מאמרי בנושא:

B. A. Levine, "Ugaritic Descriptive Rituals," בע' 111-1105, 17, 1963, *Journal of Cuneiform Studies*, "The Descriptive Rituals from Ugarit: Some Formal and Functional Features of the Genre," *The Word of the Lord Shall Go Forth*, ed. E. Meyers, et al, Winona Lake, Ind: Eisenbraun's, 1983, 475-467. בעמ' .

J-M de Taragon, *Textes Ougaritiques, II, Textes Religieux et Rituels*, par A. Caquot, J-M de Taragon, et al, Paris: Les Editions de Cerf. 1989, 127 בעמ' . ואילך .

(8 ראה:

G. Pettinato, *Culto Ufficiale ad Ebla durante il Regno di Ibbi - Sipis*, Roma: Istituto per L'Orient, 1979, 127 ואילך. בעמוד

(9 ראה:

G. Pettinato, *Testi Lessicali Bilingui della Biblioteca L 2769*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1982, 320 ערך, 1116.

(10 ראה את המקור שצויין בהערה 8. לעיל, בעמ' 84.

(11 זהו תרגום עברי מקורי לסעיפים שונים של טקסט פולחן המתים הממלכתי, שצויין

בהערה 5.

(12 פירוש זה שמעתי מפי פרופ' בנימין מזר, והוא שאיפשר לי למקד את נקודות-

המיפנה החשובה בתפיסה הפולחנית.

(13 ראה בתרגום החדש:

TANAKH, A New Translation of the Holy Scriptures, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985.

בעמוד 999 בהערת שוליים יחזו' מנח, המצויינת בהערה d...

שיטתו הפילוסופית של הרמב"ם

אברהם עברי

רבי משה בן מימון לא היה הפילוסוף היהודי הראשון, ואף לא האחרון. אלא שהפילוסופיה היהודית ספוגה תורת הרמב"ם במידה רבה כזו עד שדומה היה שהיא אינה אלא הערות-שוליים למחשבתו של הנשר הגדול – התואר שניתן לגדול הוגה-הדעות בישראל. תואר זה של עוף טורף, תואם את הרמב"ם מבחינה זו שלא רק סתר את הנחותיהם של קודמיו, אלא שהטיל צילו, צל מטיל יראה, על הבאים אחריו ועל כתביהם.

יראת-הכבוד שרחשו חכמי הדורות לרמב"ם התבטא בתואר „הרב“ שנקרא בו ושהיה לשם-לואי לו. בעוד שכל יהודי בן-תורה נתכבד בתואר רב, הרי רק אדם אחד נקרא „הרב“, בה"א הידיעה, והוא המורה והפוסק הניכר לרובו של עם ישראל. גדולתו וכבודו בעיני העם בא לידי ביטוי באימרה המפורסמת: ממשה עד משה לא קם כמשה.

ברם, ידוע למדי שגדולי תורה אחרים בזמנו של הרמב"ם ומאות בשנים אחריו היו מחולקים בדעותיהם ביחס לרמב"ם כמחבר הספר „מורה נבוכים“, ואפילו מתחו ביקורת על שיטתו ומשנתו בי"ד החזקה. ביחוד גברה ההתנגדות לכמה מעקרונות האמונה שהניח, ובפרט ביחס לאמונת תחית המתים, ההשגות על הרמב"ם לא התייחסו רק לפרטים, אלא לכוונתו שחיבורו הגדול „משנה תורה“ ישמש תחליף ללימוד התלמוד על כל השקלא-זטריא שבו והפירושים לאין מספר שנערמו מאז חתימתו ועד ימיו. למרות מסירותו לערך המסורתי של תלמוד תורה, מבקריו חשדו בו, שהיה מוכן לאמץ על חשבון התלמוד את מקצועות המדע והפילוסופיה, שהרי ראה אותם כנחוצים לשלמות האדם. משיגי הרמב"ם חששו שהתפשטות ה„משנה תורה“ תפתח שער לרווחה למקצועות אלה ולבסוף יצורו ללימוד התורה לפי המסורת המקובלת בישראל.

ואמנם היה יסוד לחששות אלה, ובלי לסטות מהעיקרון של לימוד התורה כערך עליון. היווה חיבורו של הרמב"ם מיפנה רדיקלי, כי הוא התיר ופינה דרך ללימוד מקצועות מחוץ לתלמוד. חיבורו של הרמב"ם מופיע לכן כביטוי לתרבותם של יהדות ספרד הנאורה בעיצומה, אם כי נכתב בזמן שהתנאים המדיניים שאיפשרו יצירתה של תרבות זו הלכו ונימחו בספרד.

התגובה ל„משנה תורה“ משקפת את התנאים המדיניים והחברתיים העוינים של היהודים בספרד ובפרובאנס במאה הי"ג, כשם שהיא מעידה על הסגירות של היהדות המסורתית. במערכה שנפתחה נגד ה„י"ד החזקה“ על-ידי רבני צרפת

אפשר לציין תהליך מבחינה אטימולוגית שהוא מעבר ממשנה תורה כשהוא מעין תורה משנית למשנה תורה שמסמל רק פירוש למשנה, אם כי פירוש מכובד. זאת אומרת, במקום להגביל הרחבתה של פרשנות ההלכה, כפי שביקש הרמב"ם לעשות, נעשה ספר החוקים שלו יסוד לפרשנות נוספת – להגדיל תורה ולהאדירה. מעניין, אך ניתן היה לראות הדבר מראש, כשהוסט היעד הראשון של החיבור הוכשר הקרקע לקבלתו של הרמב"ם בחוגי היהדות המסורתית, כשהיא מעניקה לו תואר הכבוד הרב ומביעה לו הערצה מלאה על כשרון האירגון והניתוח ההלכתי שלו.

השפעתו של הרמב"ם על הפילוסופיה היהודית לא היתה פחותה בעוצמתה מאשר בתחום ההלכה, אם כי בין הפילוסופים לא ניתנה להתנגדות לדעותיו ביטוי אידיאולוגי כמו בחוגים הרבניים. חכמי הפילוסופיה הרי היו אמונים ונאמנים לדרכיה המחשבה שהרמב"ם סמך את ידו עליהן ולא יכלו למצוא בו דופי מבחינה מתודולוגית. אחרת התייחסו לעקרונות הפילוסופיים. כאן לא הסתייגו מביקורת, שהרי זוהי משימתם לבחון ולהעביר תחת שבט הביקורת את דעות קודמיהם. אעפ"י כן כל כך גדול היה הרושם שעשה הרמב"ם על הבאים אחריו, שאף אחד מהוגי הדעות לא הציע רעיון לפני שבדק תחילה דעתו של הרמב"ם כשהוא מסביר לקורא במה הוא מסכים עם המורה, או מתנגד לו, ומבאר טעם הסכמתו או התנגדותו. במובן זה היו כל הפילוסופים היהודים שבאו אחריו תלמידי הרמב"ם, ואלה שהתנגדו לו ראו חובה להדגיש, שאינם בני מרי וחילקו את הכבוד הראוי למורה. אנחנו מוצאים לכן עירוב מוזר של הערצה ואידיאליזציה לבך מיימון בין הבאים אחריו, כגון הרלב"ג, שהביעו את התנגדותם בקול דממה דקה, ואחדים, כחסדאי קרשקש במחצית השנייה של המאה הי"ד, שהשמיע את דברי ביקורתו ביתר עוז.

המנהיגות הדתית שלאחר גרוש ספרד ראתה בעין רעה את הפילוסופיה כחותרת תחת אשיות היהדות מבפנים ומכאן הטלת אשמה על הנוהים אחריה, מבלי להוציא מן הכלל הוגיה דעות הגדולים בזמנם. מאידך אלה מבין היהודים שנטו אחרי הפילוסופיה המשיכו להתייחס אל מורה נבוכים כאל הספר הנכבד ביותר בתחום זה והספרים הקודמים והמאוחרים נבחנו לאור חיבורו של הרמב"ם. אפילו ברוך שפינוזה, שהתפשט מן המסורת היהודית יותר מכל הפילוסופים היהודים האחרים, חיב היה להתייחס אל המורה (שלגביו כוונתו היתה להשתחרר מהזיקה אליו). לא מעטים המשכילים היהודים במאה הי"ט שהגיעו על ידי המורה לחרות אינטלקטואלית; מהם שדרכם הוליכה לעזיבת הדת ולהתבוללות ואחרים שחיבורו של הרמב"ם חיזק את זיקתם לפילוסופיה יהודית דתית מותאמת למחשבה החדשה, ביחוד להגות הקאנטיאנית.

במאות מהי"ז ועד הי"ח שקעו לימודי המדע והפילוסופיה אצל היהודים. אין

להאשים את המורה בדיכוי כח היצירה של הוגי הדעות היהודים, אך מאידך לא שימש גורם משחרר. שוב לא היה ניכר ההבדל בין פילוסופיה יהודית ומחקר, כשמתווספים פירושים על המורה שמילאו מקום יצירה מקורית.

רשאים אנו לכן לומר שהרמב"ם הצליח יותר להפוך את הדיון הפילוסופי אצל היהודים לתורה ממוסדת מאשר להטיל עליהם את שיטתו בהלכה. אמנם בשני התחומים לא נתקבלו דעותיו פה אחד ובין חסידי הפילוסופים היו רבים אפילו שביקשו ליחס לרמב"ם דעות שאולות מתורתו של אבן רושד, הוא הפילוסוף הערבי, אבירוייס.

אכן כתנ"ך, כן גם המורה נבוכים מופיע לפנינו בצורה מסורתית עם פירושים המכתרים אותו. כל אחד מוצא בו את אשר יבקש, ואמיתו מתגלה תמיד מחדש. ועתה בא תורנו להיתלות במסורת זו...

ב

בחיבוריו ההלכתיים מצא הרמב"ם מסורת פרשנית של רבת בשנים ששאב ממנה ושלעומתה הציע את גישתו הוא להלכה. בפילוסופיה היהודית מאידך מעטים החכמים שקדמו לו ואף אחד שכיבד אותו כפילוסוף. דבר זה לא היווה בעיה חמורה מכיון שהרמב"ם, ככל פילוסוף הראוי לשם זה לא ראה את החכמים היהודים כקודמיו היחידים בתחום זה. לפנינו המכתב שכתב למתרגמו העברי, שמואל אבן תיבון, שבו הוא משבח פילוסופים מסויימים ולא אחרים, וכך אנו יודעים מי הם הוגי הדעות שהיה מוכן להמליץ עליהם לאלה שרצו ללמוד פילוסופיה. אריסטו היווני והפילוסוף המוסלמי אלפאראבי מופיעים בראש הרשימה והפילוסופים היהודים לאחרונה.

למעשה, אין הרמב"ם ממליץ לקרוא אף אחד מהחכמים היהודים שהיו לפניו. אשר לו, האסכולה האריסטוטלית היוונית והאיסלאמית מספיקה ברוב המקרים שיכיר אדם את לימודי הפילוסופיה העיקריים. לפי זה גם אפלאטון ואבן סינא אינם מומלצים, אם כי השפעתם, וזו של פלוטינוס, אינה ללא חשיבות במורה. יתירה מזו, הפילוסופיה המדינית של אפלאטון כפי שהוא מציגה ב"המדינה" שימשה כפי הנראה כמקור ראשוני לדעותיו של הרמב"ם עצמו, והיוותה יסוד חשוב לתורתו של המורה. דעתו של אפלאטון על היחס בין הפילוסופיה והדת והשימושים של הדת כמכשיר מדיני וחברתי הגיעה אמנם לרמב"ם דרך כתביו של אלפאראבי, ודברי השבח שהעניק ל"חכם השני" (אלמעלם אלת'אני), כפי שאלפאראבי היה ידוע, מעידים על כך.

אם לשפוט לפי המורה עצמו ואגרתו של הרמב"ם למתרגמו, עיקרי דעותיו הפילוסופיות שלו שאימץ יסודן הגיון, פיסיקה ומיטאפיסיקה אריסטוטליים. העלאת דעות אלה פוטרת אותנו מלעקוב אחרי כמעט כל החכמים היהודים שקדמו, בין

שהם ניאראפלטוניים כגון יצחק ישראלי ושלמה אבן גבירול ובין שהם מעין פילוסופים כסעדיה גאון ויהודה הלוי.

ר' סעדיה גאון, מן הדור הראשון של הוגיהדעות בימי הביניים, נקט בשיטת הכלאם, שהיתה יותר מקובלת באיסלאם מאשר ביהדות, ובפרט בחוגי הרבנים. כלאם קדם לפילוסופיה בעולם האיסלאם, והושפע על ידי מחשבתם הקודמת של אבות הכנסיה והאפיגונים הסוריים במזרח התיכון, שהביעו את דעותיהם בכתב ובעל פה. לא כגישה הרבנית לתפיסת האלהות על-ידי משל ומדרש, כלאם נמשך אחרי תיאולוגיה נוצרית בנסיונו לתת ביטוי שיטתי ושכלי של השקפותיו, אולם לא תיאולוגים נוצרים ולא מוסלמים היו מעונינים ביותר להבחין בין הנמקה שניתנת להוכחה אפודיקטית ושאינה כה נתונה, ושניהם העדיפו צורות ויכוח דיאלקטיות וריטוריות. כפי שאפשר היה לצפות, לא התיאולוגים המוסלמים ולא אבות הכנסיה הנוצרית נזקקו להגיון ולמדע האריסטוטליים וריכזו את תשומת-לבם לענינים שהם תיאולוגיים בעצם. אלה ואלה גילו ענין בנושאים כגון מושג האלהים ומה הם התוארים שאפשר לייחס לו מבלי לפגוע באחדותו; שאלות של צדק, השגחה, שכר ועונש ועולם הבא. למותכלימון התיאולוגים המוסלמים, שימשה פיסקה אטומיסטית הצדקה, טבעית" לאמונה קיצונית ואנטרימדעית של שלטון בלעדי של אלהים בעולם והתערבותו הישירה בו.

הרמב"ם התנגד התנגדות נמרצת לכלאם והנוהים אחריו, המותכלימון, והוא מקדיש חלק מרכזי של המורה להוקעתו ולהפרכת עקרונותיו. הוא לא סבל טעמיהם, או הנמקותיהם, הטפלים נטולי הוכחה מופתית ולא את תפיסת המדע האנטרימדעית שלהם. ר' סעדיה, למרות שלא היה מטרה לגינויו של הרמב"ם וכהוגה רב-צדדי, או אקלקטי איראפשר היה להדביק בו תוית של מותכלים, הריהו בכל זאת קרוב ביותר לנוסח הכלאם והמתודולוגיה שלו מכדי להימנע מלצרף אותו לחבורה...

ואותו משפט אפשר להוציא גם על ר' יהודה הלוי, מחיבורו המפורסם ס' הכוזרי נמצאנו למדים שהלוי משתמש בנימוקי הגיון כדי לתקוף את ההנחות האריסטוטליות של פיסקה ומיטאפיסיקה. במקומן הוא מציע שלטון רצון פשטני, סכימאטי, הנתון למרותו של הרצון האלהי, והוא הקובע את כל המעשים בעולם. בתורתו של הלוי מקום לדיונים וביאורים פילוסופיים, והם מתקבלים למעשה על דעתו, אך הנם משמשים תפקיד משנה, מבלי שהיה לו להציע טעמים מדעיים משלו כתחליף לפילוסופים. הוא מסתפק בזה שהוא שומט את הקרקע של הכרה ודאית מתחת לרגלי הפילוסופים כדי שיוכל להשתמש בכתב-הקודש במקום אריסטו כסמכות ראשונה במעלה לדיון פילוסופי. הוא משתמש במובאות מהתנ"ך כדי להוכיח את כוחו של אלהים כיוודע ויכול הכל ואת דאגתו ואהבתו לעם ישראל ולארץ-ישראל. הוא מחזק את ההבטים של ה"אני מאמין" שלו על ייחודו של עם

ישראל ובחירתו בראיות ביולוגיות וגיאוגרפיות. בהעניקו צבע פסיבדרמדעי לדעה דוגמתית גרידה¹.

כשהלוי תובע מעמד סגולי לעם ולארץ ישראל, הוא דורך על אדמת קודש של מסורת ישראל. אם כי כמה מהנחותיו האתנרצנטריות שאולות מעולם הרעיונות של השיעים, שהיו מכוונים לקהל מאמיני האיסלאם. אמנם היהדות המסורתית לא היתה זקוקה לאיסלאם לשאל ממנה את רעיון הבחירה וכל אשר נובע ממנו בקשר להשגחת אלהים המיוחדת. התנ"ך מבטיח את צאצאי האבות עתיד של גדולה ותפארת במסגרת של מיבנה מדיני מיוחד. ההיסטוריה לא נתנה תוקף ממשי לאמונה זו, אך המאמין יש לו פירוש משלו להיסטוריה.

היסטוריה, לפי תפיסתו של הלוי, היא קנהמידה רבעוצמה כדי למוד בו את האופי המיוחד של העם היהודי. בעיני הלוי ההיסטוריה מאשרת בצורה פרדוכסלית את הנימוקים הפיסיים והמיטאפיסיים שהוא משתמש בהם כדי להוכיח את עליונותו של עם ישראל. הוכחות אלה נשענות על הנחות שלעם ישראל וארץ ישראל כביכול נטיה טבעית לענין האלהי אשר כמוהו לא הוענק לעמים וארצות אחרים². עובדה, טבעית זו של נטיה, או סגולה, היא תוצאה של הרצון האלהי. הסיבה וההסבר הסופיים לכל מקרה. רצון ללא פשר זה בחר לכרות ברית לאתופר עם אחד וברית זו חלה גם על ארצו וחידוש הקשר ביניהם הוא תנאי הכרחי שאלהים ישוב ויאיר פניו אל עמו.

אהבת ציון של הלוי חיבבוהו על בני עמו בכל הדורות. אולם לפי הנראה לא עשה רושם מיוחד על הוגי הדעות בני דורו. שלא הלכו בעקבותיו מבחינה ספרותית, או אישית. הרמב"ם מתעלם ממנו במכתבו אל שמואל אבן תיבון וכן גם במורה. ספר זה הוא באמת ניגוד גמור לכחרי הן בגישתו לפילוסופיה וכן גם בהיגדיו המפורשים. בעוד שהלוי הוא אנטיפילוסופי למעשה, הרמב"ם אימץ את הפילוסופיה; ובעוד שהלוי משתמש בהיסטוריה כסמך להוכחה פילוסופית, הרמב"ם מגלה התנגדות לכך³. וכן גם מתנגד הרמב"ם למשפט על רצון אלוהי כהסבר כולל ליסודותיה הייחודיים של האמונה הישראלית. בעיניו הרצון האלוהי אינו נפרד מחכמתו ואין להבין את שניהם כראם במונחים כוללים ואוניברסליים. אצל הלוי הענין האלוהי, כלי הרצון האלוהי, הוא עצם רוחני דומה לישות בהגות הניאראפלאטונית, שהשפעתה מתפשטת על אנשים ומקומות בארץ. היא מתפקדת כאילו כל נשמות הספירות צרורות בה יחד והיא מתאמת כל הגרמים השמימיים שלא יתנגשו אחד בשני. זוהי גירסה שנאצלה מתורתו של אבךסינא על נשמות הספירות, דעות שהיו רווחות אף בחוגים אסטרוולוגיים.

הרמב"ם התנגד לעולם המחשבה הניאראפלאטוני ולאסטרוולוגיה. לראשון, לפי ההשערה, בגלל טעמים פילוסופיים ולשנייה בגלל נימוקים דתיים. האמת היא שאחד הוא הנימוק, רק הקהל, זה שזקק לפילוסוף וזה לאסטרוולוג, הוא שונה.

בעיקרו של דבר. שניהם, ניאראפלאטוניזם ואסטרולוגיה, בטעות יסודם, כי מרבים במציאויות ללא צורך ומניחים קיומם של עצמים וסיבות מעבר לאלה שהוכחו על ידי ההגיון והנסיון התחשי. הרמב"ם כאריסטוטליקן נאמן וכנומנימליסט מושבע, ביקש להציל את התופעות ולא לצרף להן, או להוסיף עליהן, ישויות רוחניות משוערות ולכן מיותרות¹¹. לפי הרמב"ם האמונה בהנחות משובשות בנוגע לעולם כמוה כאמונה באלהים אחרים, כשמעניקים השפעה וכח לישויות נעדרי מציאות¹². הנחות אלה מסכנות העולם של מדע הטבע ואיזון של חומר-צורה, ומכיון שאלהים ברא את העולם, הסכנה למדע כמוה כסכנה לאמונה הדתית.

הרמב"ם דחה לכן את הפילוסופיה של ריה"ל בגלל אי-מדעיותה וכפירותה הפילוסופית, שהרי פסל את דפוסי המחשבה של אריסטו ואת הסבריו של הישות. מפני אותו טעם דחה בהעלם את דעותיו של סעדיה גאון, שהנהו פחות מהלוי בר-פלוגתיה פילוסופי של הרמב"ם, אך אינו קרוב אליו יותר קרבה רוחנית. שניהם, הלוי וסעדיה, קרובים יותר מבחינה תיאולוגית ליהדות הרבנית מאשר הרמב"ם כאישיות פילוסופית. עובדה שיש להרהר בה כאשר שמים לב לשם חיבורו של הרמב"ם – מורה נבוכים.

המורה נועד כידוע לאדם שנמצא במבוכה בגלל הסתירות שבטיעונים לדרכי המחשבה של הפילוסופיה והאמונה¹³, ומטרתו של הרמב"ם בכתיבת הספר היתה ליישב את הסתירות האלה באופן כזה שיחזק את זיקתו של הנבוכך ליהדות מבלי לוותר על טיעוני הפילוסופיה. היהדות, על כן, שהרמב"ם מציג במורה היא כשרה מבחינה פילוסופית, ואפילו מהווה תורה דתית-פילוסופית למופת. כדי לתאר את היהדות בצורה זו, הרמב"ם פושטה ממימדה ההיסטורי וצביונה הדוגמאתי, כשהוא נוטל ממנה את האמונה התמימה בסגוליתה. האין סוף, ישות אוניברסלית, יורש לשם הטיעון הפילוסופי את מקום אלהי אברהם, יצחק ויעקב. רק לאחר שהרמב"ם מוכיח את מציאותה של אלוהות לפי תפיסה זו, הוא מנסה לאמצה למסורת ישראל מבלי להשתעבד לגמרי לעקרוניה. למטרה זו הוא משתמש במקרא לשם ביסוס פילוסופי, אם אף באותו זמן יטעון למען מצוות וחוקי הדת המיוחדים ליהדות¹⁴.

ג

המבוכה שמבקש הרמב"ם להתיר במורה איננה רק בין מדע ואמונה או פילוסופיה ותיאולוגיה. המבוכה תופסת גם בין מדע למדע ובין אמונה לאמונה. הרמב"ם פותח המורה, כשכבר בחר במופתיו המדעיים והדתיים, אולם לאחר מכן הוא ממשיך להשתמש בהם בטיעונים נגד דוגמתם. הרמב"ם לכן נטפל לטיעון פרשני פנימי, שהוא מנסה להעלים מעיני הקורא מאחורי בנין רב-מידות של סתירות מכוונות. באופן זה הנעמן הנבוכך של המורה הוא מחבר הספר כשם שהוא הקורא שלו. ואפשר לקרוא אותו, ככל יצירה ספרותית גדולה, כמסע המחבר לגילוי עצמי.

הרמב"ם מכניס את הקורא לקשיים של קריאה במורה בעצם ההקדמה לפרק הראשון בספר. הוא דן בהרחבה על ההבחנות הלשוניות שיעלה בפירושו את היגדי הנביא. לכמה מן הביטויים במקרא הוראה דרמשמעית, לאחרים הוראה שהשתלשלה ונשתכחה בעיקר מצורתה הראשונה, בעוד שלכמה מלים הוראה מקרית בלבד. על הקורא להיות מודע להבחנות לשוניות אלה שהמכנה המשותף שלהן הוא שהן נטולי פירוש דרמשמעית.

המטרה השנייה של החיבור, כפי שהרמב"ם מגלה לקורא, הוא לפענח את המשלים המעורפלים של הנביאים, לפרש את מובנם „הפנימי“, או הנסתר. אפשר לראות בכך כעין המשך ללקחים שנלמדו לייחס כמה הוראות למונחים יחידים, אם כי המשלים, שהם סיפורים בפני עצמם, אין אח להם לכל מלה ומכילים מונחים וצורות שאינם ניתנים לפירוש, או לפירוש מלא ושלם.

הרמב"ם מדגיש את הקשיים הכרוכים בפרשנות, והמשקע הבלתי־נמנע של הוראות ללא־פתרון למשלים ולשיוכיהם האונטולוגיים. אם עניינם העולם הפיסי או המיטאפיסי: „מעשה בראשית הוא חכמת הטבע, ומעשה מרכבה הוא חכמת האלהות“. לנושאים מימד מסתורי, לפי אמונתו, תוך סודי, שאין משיגים אותו כראם לעיתים ובתכלית הקיצור ושאנינו ברהעברה אלא על־ידי לשון פרבולית.

הרמב"ם מברר מפורשות שטעם חלקי לדיון שבעקיפין על ענייני מדע, בפרט בהקשר לפרשנות המקרא, הוא מדיני, כדי להעלים את האמת מהמון בני אדם, שלא היו מבינים את הדברים כראוי והיו מגלים התנגדות להם; טעם נוסף הוא ענייני, כדבריו של המורה: „...עד שמי שירצה ללמד בלי המשל [שימוש במשל] וחדיות, יבוא בדבריו מן העומק וההעברה [—והקיצור — אפודי] מה שיעמוד [שיבוא] במקום המשל והדיבור בחידות“¹¹. דרכו של הרמב"ם בפרשנות הוא „בקיצור וברמזים קרובים לביאור“ ללא נסיון של ניתוח יסודי של הנוסח המקראי.

קורא המורה יכול להסכים, או לא להסכים לגישתו למקרא שהיא גם מפורשת וגם סתומה. הרמב"ם מדייק בביאור מונחים מקראיים, ואילו מגיש סיפורי מקרא שהם מעיקרי האמונה הדתית כגון בריאת העולם והתגלות אלהים באופן שהם יותר מרמזים מאשר מפורשים. הוא רואה את התיאורים האלה כחידות ומשלים שמגלים את האמיתיות של עולם הטבע והעולם שמעל לטבע (הפיסיקה והמיטאפיסיקה) בצורה של סיפורים, המכילים אמת פנימית, שאין מוח בני אדם מסוגל לתופסה לכל עומקה. גישתו לכן לפילוסופיה אינה פילוסופית במימד, בפרט פילוסופית במונחים אריסטוטליים שהוא עצמו ממליץ עליהם. בעוד שאריסטו הביע את דעותיו ללא רתיעה והיסוס על הנושאים שנטפל להם באופן מקיף ושיטתי ככל האפשר, ובמיעוט משלים וגינונים, גישתו של הרמב"ם היא הפוכה, כשהוא מגביל את עצמו, כדבריו: „...והספיק לי מזכרון יסודות האמונה וכללי האמיתות בקיצור ורמזים קרובים לביאור“¹².

אמנם מרחק של זמן. תרבות ורוח מבדיל ומפריד את הרמב"ם מאריסטו. בהווי היהודי-האיסלאמי שחי בו הפילוסוף היהודי, סגנון המשל להבעה פילוסופית ושימוש בלשון זהירה ומתונה לא היה דבר נדיר. יתרה מזו, עצם מעמדה של פרשנות המקרא דרש את השימוש במשל וחידה. אלה היו האמצעים שהשתמשו בהם מזמן פילון ולא היו מוגבלים לחוגים פילוסופיים בלבד. למרות העובדות האלה נכון הוא להגיד שבאישורו את הפרשנות המשלית, הרמב"ם מאמץ את הסגנון הפילוסופי של אפלטון ולא זה של אריסטו. בהקדמה שלו למורה אפילו מצוי משל שמעלה על הדעת את אליגורית המערה של אפלטון¹¹, ואין ספק שהמדינה לפילוסוף יווני זה, או ביטוייה הימריביניים בספרו של אלפאראבי על „המדינה“, השפיע על סגנונו של הרמב"ם יותר מאשר ספר אריסטוטלי אחר.

אפשר לראות את הרמב"ם כאפלטוני אף באופן ענייני, בהאמינו באי-ההשגה של טבע אלהים והישות, האחד קשור בשנייה מבחינת ההשגה. כאן הניגוד בין נטיותיו האריסטוטליות והאפלטוניות של הרמב"ם הוא יותר משיטתי, ויש לשקול מה שהוא מודה שאינו יודע כנגד מה שהוא מאמין שהוא כן יודע – ידיעה לא-מבוטלת כלעיקר.

תכליתו של המורה לכן, לפי האמור בהקדמתו היא באור המקרא בדרך-פרשנות שהוגדר ברורות, אם כי אין לישמו כפי שהוא לכל מונח, או סעיף מקראי וכל משל צריך לימוד בפני עצמו. גם כאן מאמץ הרמב"ם גישה לא-פילוסופית, או לפחות לא אריסטוטלית, כפי שמוכח בפתחת המורה. הוא בוחן כמה מונחים אנטרומורפיים לחוד, מבלי לקבוע מראש את העקרונות המתנים את ביאורם. הוכחתו את אחדותו ואי-גשמייתו של אלהים מופיעה בחיבורו לאחר שהוא מסיים בהסבר גישתו למקוטעין. גישתו זו היא לא רק שאיננה אריסטוטלית, אלא גם אינה בדרך כלל פילוסופית, מבלי להציע הוכחה אינדוקטיבית או דידוקטיבית. למעשה הוא מניח את המבוקש ומבאר מונחים מקראיים בכך שהוא נותן להם הוראות בבחירה שרירותית.

הבחירות הן שרירותיות, כי אינן נושאות כשלעצמן את ההוראה שהוענק להן. ויתירה מזו, אין ביאוריו של הרמב"ם מחייבים אפילו לפי עקרון הפרשנות שלו את ההוראות האלה, מכיון שסביר להציע ביאורים דומים, אך מסוג אחר. הרמב"ם עצמו מציע כמה הוראות אפשריות למספר מונחים שהוא דן עליהם. בכל זאת ביאורו של הרמב"ם כן מגלה תבנית ברורה ועקבית וקשר הגיוני פנימי מרשים.

הישג זה של הרמב"ם הביא אנשים לא להשגיח באופי הרדיקלי של תורותיו ופרשנותו הפילוסופית של המקרא.

הביאורים הפחות פרובלמטיים של הרמב"ם הם אלה שמתחילים למלים ומונחים שמתארים את אלהים יורד או עולה, בא או הולך¹². לפי הרמב"ם מונחים

אלה מציינים את מודעות הנביא למציאות אלהים, ויש לראות אותם כביטוי של הופעתו או התגלותו. הטבע הבלתי מתחלף והמתמיד של מציאות הבורא נמסר עלידי מונחים שמתארים את אלהים כיושב או עומד, קם או נח, ואילו הרצון האלהי מסתבר במונחים המדברים על הלב, הנשמה ורוח אלהים. „אומר ומדבר” – אף מונחים אלה מציינים את הרצון האלהי, כשם שהם מציינים את הדעות שנתפסות כמביעים אותו רצון.

מספר מונחים אחרים אף הם מביעים את ההשגה של כוונת הבורא ופעולת ההכרה, או השכליות עצמה. ראייה, שמיעה, ואפילו אכילה, משמעותן השגה שכלית, דעה שלפי הרמב"ם היא לב החוויה הדתית. שהרי תיאור אלהים ההולם ביותר הוא כמופת לישות רוחנית ושכלית, שהוויתו היא עצמות שכלית מוחלטת, או מחשבה. מושג זה שבא לו מאריסטו וההולכים בעקבותיו, הוא מציג מיד בפרק הראשון של חלק א' של המורה, ומופיע במונחים כגון צלם ודמות. האדם שנברא בצלם אלהים שותף הוא להקדוש ברוך הוא בתכונה מוגדרת, מבחינה שכלית. מובן מאליו שהדמיון הוא רק חלקי, ומונחים כגון „כסא” ו„רם” מעידים על מעמדו הנישא, שאין משלו, של אלהים.

זהו אות לנצחון ההיסטורי שהשיגה התפיסה הפילוסופית של המקרא, שהרבה מן התוארים שהרמב"ם מציינם כהאנשה נראים היום, כפי שראום במשך מאות בשנים מאז, בדיוק כך, כביטויים שאין כוונתם מילולי המציינים תארי אלהים מאלפים.

1. הרמב"ם מזכיר את המושג של תחיית המתים בקצור נמרץ במשנה תורה, והאגרת המיוחדת שהקדיש לאותו נושא איננו מחזק בהרבה את ידי המאמינים בעקרון דתי זה. ראה משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה, פרק ח; האגרת בתחיית המתים; וכמו כן ההערות של ד. סילוור, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240* (Leider, 1965), עמ' 109-135.

2. השווה סילוור, עמ' 26 ועמ' 72 ואילך. חשוב להעיר שהרמב"ם אמר בהקדמתו למשנה תורה שאין לקורא התורה שבכתב והמשנה תורה של הרמב"ם שום צורך לקרוא את התלמוד עמו.

3. ראה ספר המדע, הלכות תלמוד תורה, והשווה דברי י. טברסקי *Introduction to The Code of Maimonides* (New Haven, 1986), עמ' 210-220.

4. השווה טברסקי, עמ' 536.

5. שלמה מיימון והרמן כהן הם דוגמאות למופת של פילוסופים בעירן ההשכלה ולאחר מכן שהתרשמו ביותר מן המורה.

6. המכתב נערך ע"י א. מרכס בכתב העת, *Jewish Quarterly Review* (N.S. XXV, 1934-35), עמ' 378-80.

7. ראה הערכתו של ש. פינס את המקורות הפילוסופיים למורה נבוכים בהקדמתו של פינס לתרגום האנגלי שלו לספר מו"נ (Chicago, 1963), עמודים vii = xodv. השווה גם דברי א. עברי, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", בתוך הספר *Maimonides and Philosophy*, בער' ש. פינס וי. יובל (דוורדרכט, 1986), עמ' 139-156.

8. השווה דברי י. אפרת, *Studies in Medieval Jewish Philosophy* (New York, 1974), עמ' 137.
9. השווה הריון על דעות הכלאם שנמצא אצל ה. וולפסון, *The Philosophy of the Kalam* (Pamppidos, 1976) וכמו כן בספרו *The Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA., 1979).
10. ראה מורה נבוכים א', פרקים ע"ב-ע"ו, והשווה דברי פינס במבוא שלו, עמודים cxxxI-cxxiv.
11. השווה הכוזרי, ה', פר' י"ד.
12. שם, א"מ"ז; ב' י"ד.
13. השווה ש. פינס "Shiite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), עמודים 395-381.
14. השווה הכוזרי א'; כ"ז, מ"ב; ב' ל"ו. וראה דברי ח. דווידסון *The Active Intellect in the Cuzari and Hallevi's Theory of Causality*, *Revue des études Juives* 131 (1972), עמודים 395-381.
15. הרמב"ם כן נעזר בהסטוריה להציע הסברים סוציולוגיים לכמה מנהגים ודעות, והשווה מורה נבוכים ג' ל"ב.
16. ראה מו"נ א: ע"א, והשווה המבוא של פינס, עמ' cxx ואל"ך.
17. מו"נ א: ל"ו.
18. אין יחסו של הרמב"ם לקודמיו היהודיים שלילי לגמרי, אבל אין זה המקום להרחיב בנושא זה.
19. השווה המכתב בו פותח הרמב"ם את מו"נ, וכמו כן המבוא לחלק א'.
20. השווה דברי א. עברי *"Revelation, Reason and Authority in Maimonides' Guide of the Perplexed," Studies in Jewish Philosophy*, ed. N.N. Samuelson, (London, 1987), עמ' 349-321.
21. ראה מו"נ מבוא, עמ' 8 בתרגום של פינס.
22. שם, עמ' 10.
23. שם, עמ' 7.
24. שם, א: י"ח, והשווה תרגומו של ר. וולצר, *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford, 1985.
25. ראה מו"נ א: י', כ"ג, כ"ד.
26. שם, א: י"א-י"ג.
27. שם, א: כ"ט, מ', מ"א.
28. שם, א: ס"ה.
29. שם, א: מ"ד, מ"ה, ל'.
30. שם, א: ט', כ'.

הצדקת אלוהים על-פילוסופית במשנת ר' יהודה הלוי

אליעזר שביד

„עדות לתוכחה האלהית“

מול הדרך שהלך בה הרמב"ם בהצדקת אלוהים פילוסופית-דתית נמצאה דרך שנעזרה בפילוסופיה כדי להתגבר עליה ולפרוץ אל מעבר לגבולה. בתחום מחשבת ישראל הדתית של ימי הביניים הנציג המובהק ביותר של ההולכים בדרך הזאת, המאמינים שהבינו את חשיבות קיומו של מעגל-שיח בין אמונה לפילוסופיה, גם כאשר לא מצאו בפילוסופיה את סיפוקם כמאמינים, היה ר' יהודה הלוי, מחבר ספר „הכוזרי“. ייחודו המובהק התבטא בהצלחתו להצדיק את עמדתו על יסוד אמת על-פילוסופית הנעזרת לצורך ביסוסה בהתגלות מזה ובפילוסופיה מזה. וודאי, הישגו נראה כהצלחה אך ורק מנקודת-ראותם של מאמינים שהתנסו כמוהו במישור מציאות על-פילוסופית שבו מתארעת ההתגלות. פילוסופים יכלו להודות לכל היותר בכך שהוא העלה כלפי הפילוסופיה טענות המחייבות בחינה מחדש של כמה מעמדותיה, או הודאה במגבלותיה. ר' יהודה הלוי ידע היטב את הדבר. אלא שבכך לא נגרע ערך הישגו. השיח החד-צדדי שהיה לו כמאמין עם הפילוסופיה לא נועד לשכנע את הפילוסוף. הוא נועד לחזק את המאמין שנהירה היתה לו לכתחילה העובדתיות הנסיונית של ההתגלות, אך לא רצה ולא יכול להתעלם מן המציאות הנסיונית המקבילה של הטבע הארצי הנחקר נכונה בכלים המדעיים של הפילוסופיה. כמאמין חיפש הלוי בהסטוריה של עמו ובהסטוריה של האנושות את עקבות המנהיגות האלוהית, אך הרי אין להתעלם מן העובדה שההסטוריה מתנהלת במישור המציאות הארצית, הטבעית. זקוקים אנו, איפוא, גם לפילוסופיה כדי להבין את דרכיה הנפתלות של הסטוריה ולהצדיק מה שאולי אינו נראה כמוצדק מלכתחילה מבחינת ציפיותיו של המאמין.

בעיית הצדקת אלוהים התעוררה בהגותו של בעל הכוזרי בהקשרו של ויכוח מורכב בין הפילוסופיה והדתות הפעילות בסביבתו התרבותית: היהדות, הנצרות והאיסלאם, בין הדתות הללו לבין עצמן, ולבסוף גם בתוך היהדות בין השקפת הרוב הרבני לכפירה הקראית. על מה התווכחו? קודם כל על השאלה מי מהם מחזיק באמת שיסודה בהתגלות אלוהית אותנטית? מי מהם זכאי לאימון, להוראה ולשלטון? וכמובן, מהי האמת שלפיה יש להנחות בנראדם לישועתם? ואלו הן מצוות האלוהים לבני אדם? אולם ניתן דעתנו לעובדה כי לא מדובר בוויכוח עיוני מופשט בין תלמידי חכמים, אלא בעימות היסטורי בין כוחות חברתיים ומדיניים הנאבקים על שלטון ומנהיגות. העימות התנהל לא רק במלים. בעיקר הוא התנהל בכוח הזרוע, בכלי-מלחמה, במעשי אונס ודיכוי. אלה שהצליחו לגבור על יריביהם הם שהוכיחו את „צדקתם“, למצער מבחינת הטבעת רישומם בהסטוריה. במלים

אחרות: הוויכוח בין הדתות, בין לבין הפילוסופיה ובין הכיתות השונות בתוכן היה ההתארעות ההסטורית שבה נדרשו תפיסות־העולם הפילוסופיות או הדתיות להוכיח את צדקתן. כל אחת מהן נדרשה להוכיח במעשיה ובהישגיה, בייחוד בעוצמת שלטונה על מוחותיהם ועל מעשיהם של בני־אדם רבים ככל האפשר, בדברה אמת. אם הצליחה בכך – היא הצדיקה את אלוהים על פי דרכה. אם נכשלה – היה עליה לחפש דרך להצדיק את אלוהים למרות שגרים לה כשלון, או להיכנע בפני המנצחים ולרדת מעל במת ההסטוריה.

ספר הכוזרי אכן הציג את הבעיה במונחים אלה. שמו המקורי הוא „ספר הראיות וההוכחות להגנת הדת הבזויה“. המציאות ההסטורית של הגלות באחת משעותיה הקשות ביותר: זמן מסער־צלב, היתה האתגר הגלוי „הדת הבזויה“ היא דתו של העם הגולה, העם ששתי דתות קמו לכאורה מתוך דתו. הן הסתמכו על כתבי־הקודש שלו, אך ביקשו לרשת את דתו ולהעביר את בניו אליהן. כיוון שלא הצליחו בכך נקמו בו נקמה נוראה. ניתקו אותו מארצו, עירו ומקדשו ויצרו לו בקרב עמיהן תנאי גלות רצופים, הגבלות תעסוקה ומעמד חברתי ומדיני, ביזיונות ורדיפות, מעשי טבח ואונס ונסיונות של המרה. כל אחת מהן טוענת שההתגלות האלוהית האמיתית, האחת והנצחית, כולה שלה. הן נלחמות זו כנגד זו כדי להוכיח את יתרונן, ואחד היעדים החשובים ביותר של מלחמותיהן המתמידות הוא כיבוש ארץ הקודש וירושלים – מולדתו ובירתו של עם ישראל. כוחן נראה שקול ואין ביניהן הכרה ח־משמעות. מכל מקום הן הצליחו לחלק ביניהן את השלטון ברחבי העולם הידוע לעמיהן. עם ישראל אפילו אינו יכול לקחת חלק במאבק הזה. אין לו משאבי עוצמה משלו. אין הוא מסוגל לכבוש את ארצו ולהגן על עצמו. הוא מתקיים בחסדי העמים העוינים אותו ואת דתו. גם עמי הנצרות וגם עמי האיסלאם בזים לו. לדעתם: אם המאבק ביניהם טרם הוכרע מכל מקום המאבק שבינם לבין עם ישראל ודתו כבר הוכרע לכאורה לפני זמן רב. העם המזרחי המחזיק למרות גלותו בעקשנות נואלת באמונתו שהוא העם הנבחר, נוצח והושפל למעשה. הוא השפל בין העמים. מקדשו חרב והוא נע ונד בין העמים ואות קין טבוע במצחו למשל ולשנינה. אם יש עוד משמעות הסטורית מטעמה של ההשגחה האלוהית, לקיומו, הריהי העדות המוחשית לתוכחה האלוהית: ככה ייעשה לעם הכופר באמת!

הדרך אל האמת הדתית

זוהי תמצית טענתם של הנוצרים והמוסלמים כלפי עם ישראל ודתו. לא די בכך: באים הפילוסופים, שכוחם הגדול הוא כח התרבות המדעית, שבלעדיה גם הדתות השליטות לא תדענה לקיים את הציביליזציה החומרית המעניקה להם משאבים וכלי שלטון, ומכזיבים באירוניה נוקבת את טענות ההתגלות של כל הדתות. האמת האלוהית איננה זו שהדתות דוגלות בה. הדתות אולי משרתות את האמת, אך בעוורונן ובבערותן אין הן מכירות אותה. המלחמות שהן מנהלות בינן לבין עצמן מיותרות לחלוטין ואינן מוכיחות אלא את עומק היצרים האנושיים וגודל

איוולתו של ההמון. משמע שאין שחר גם לסבלותיו של העם המזוה, הגולה, הסובל רדיפות וביזיונות בין העמים, וממשיך להאמין משום מה ביתרונו כעם נבחר: כלום לא היה מיטיב לעשות אילו העביר את המוניו לאחת הדתות השליטות בעולם. כדרך שנהגו הפילוסופים השומרים בלבם את אמיתת דעת האלוהים, המיוערת בין כה וכה ליחידים, ומקבלים כלפי חוץ את אחת הדתות השליטות כדי להסתגל לדרכי העולם?

כיצד יוכל מאמין גדול המייצג את עם ישראל ודתו בוויכוח הזה להשיב על טענות עובדתיות ומוצקות כל כפי: כיצד יצדיק את אמונת עמו באלוהיו ובתורתו, וכיצד יצדיק את אלוהים כלפי עמו? וודאי. אם רצונו להתמודד ולעמוד על אמונתו עליו להעמיד מול ברירות הנסיון ההסטורי, המכחיש לכאורה את אמונתו של עם ישראל שהוא העם הנבחר, נסיון הסטורי אחר, עדיף מבחינת ברירותו, המוכיח את יסוד האמונה: ההתגלות שבה ניתנה תורה ונכרתה הברית הנצחית בין אלוהים לעמו. עליו להוכיח בראיות שאינן נופלות בתוקף עובדתיותן ההסטורית מן היחסים השוררים בין הדתות והעמים בהווה, שהברית קיימת ועומדת למרות מצבו של עם ישראל בגלות ולמרות נצחונן של הדתות היריבות לו. עליו להסביר את פשר הנצחון: מה סיבתו ומה תכליתו האמיתית, כדי להוכיח מתוכו שאינו אלא נצחון זמני וחולף שיביא אחריו את הנצחון הסופי של העם הנבחר. רק בדרך זו יוכל להצדיק את העם לפני אלוהים ואת אלוהים לפני עמו...

יסוד היסודות של משנתו העל-פילוסופית של ריה"ל הוא, איפוא, המחשת הברירות הנסיונית של ההתגלות שעליה מעידים כתביהקודש. היא קיבל עליו להוכיח למעלה מכל ספק את העובדתיות ההסטורית של התארעותו גם בשביל אלה שלא נכחו בו, ולהראות כי האמת והמצוות שניתנו באותו מעמד אינם בני שינוי והם מחייבים לעד. כדי להשיג הוכחה משכנעת דיה כנגד ההפרכות הבאות מצד הדתות המתחרות, הטוענות לתוקף העדיף של ההתגלויות המייסדות אותן, ואל מול פני ההפרכה הפילוסופית המזהה את הנבואה עם השגת האמת המטאפיסית של הפילוסופיה ומעמידה בספק את עצם האפשרות של נוכחות על-טבעית מוחשית של אלוהים לבני-אדם, נדרש המאמין קודם כל להמחיש את המאורע שהוא דן בו. עליו להציג ולתאר את איכות המאורע, את הכלים שבהם מאורע כזה נתפס ומאומת, ואת האופן שבו יכולים בני-אדם להיווכח בעצמם, על ידי סוג כלשהו של נסיון, בממשותו, שהרי מי שאינו יכול להתנסות במאורע כזה, ולשוות לעיני רוחו בפועל את התארעותו, לא ידע במה מדובר, וממילא לא יוכל להיות משוכנע באמיתות הסיפורים על אודותיו, או להיות נברא לתקפו המחייב.

ריה"ל אכן הבין כך את התפקיד המוטל עליו, וניגש ביסודיות רבה לקיומו. לשם כך הוא פתח את ספרו בהדגשה סיפורית עובדתית של הנסיון הדת-נבואי כנקודת-המוצא היחידה לכל דיון לגיטימי באמיתות הדת ובמצוותיה: הוא מטעים

כי מי שלא לקח חלק בנסיון כזה, או מי שעוצמת התנסותו נתכסתה ונשתכחה בגלל השתקעות יתירה בנסיונות ארצי־טבעיים, אינו כשר לחוות דעה בנושאים דתיים. ממש כשם שעיוור אינו כשר לחוות דעה בסוגיות של מראות וצבעים. הנושא אינו מצוי לפניו. אדם שלא קיבל נסיון דתי מסוג כלשהו יכחיש את האמת הדתית כי היא פשוט אינה קיימת באופק עולמו. הוא אמנם שומע את דברי אנשי הדת אבל לא נחשף לתכנם, לכן לגביו אלו מלים ריקות מתוכן. דברי דמיונות, בדותות והבלים. הדק בדבר ימצא כי זוהי אמנם תשתית יחסו של ריה"ל אל הפילוסופים האמיתיים, מייסדי הפילוסופיה היוונית, שפעלו על רקע של תרבות אלילית: סוקרטס, אפלטון ואריסטו. הוא מעריך מאד את הישגיהם במדעים. בתורת הנפש, המוסר והמדינה ומוקיר את שאיפתם הכנה להגיע אל האמת המטאפיזית בדרך היחידה שהיתה להם – דרך ההיקש התבוני. אין לבוא אליהם בשום טענה על כך שלא הגיעו אל האמת הדתית המבוססת על ההתגלות ועל כן ניסו להתעלות על תחום המציאות החומרית בדרכי העיון הספקולטיבי. אלוהים לא נתגלה להם. לכן היה עליהם למצות את הכלי שהיה ברשותם – השכל. אם יש לו לריה"ל טענה הריהי מוטחת בפילוסופים בעלי רקע של חינוך דתי שנחשפו להתגלות והתכחשו לה.

בין כה וכה הוויכוח המשמעותי בענייני דת מתחיל לדעת ריה"ל בנסיון דתי מסוים. גם המלך הכוזרי, עובד אלילים ישר וטהור־לב המחפש את האמת, בא לחקור את ענייני הדת לאחר שהשתקע בעבודת האלים שהתחנך עליה, מתוך צמאון אמת להתנסות דתית, ולאחר שהתגלות מעיק־נבואית (חלום נבואי) פקדה אותו לילה־לילה בהתמדה שלא הניחה לו להתחמק מן הברירות העובדתית שבה, וציוותה עליו לחקור איזוהי הדת שמצוותיה מביאות את האדם לידי קרבת אלוהים אמיתית. נכון. מתוך נתינת דעת לנסיון ההסטורי האקטואלי הוציא המלך הכוזרי מכלל אפשרות שהדת היהודית – דתו של עם אומלל ומושפל – תהיה דת האמת, והוא הקדים להתייעץ עם פילוסוף, עם חכם נוצרי ועם חכם מוסלמי. אבל הרי דווקא משום כך רבת־משמעות היא העובדה שלבסוף חזר בו כדי לשבת למרגלותיו של חכם יהודי ולקבל את דתו. מסתבר שדווקא נציג הדת המושפלת הצליח להעיד על התגלות אמינה, לשכנע אותו בעובדותיה ההסטוריות ולהטעימו את טעם המאורע המוחלט של אותה ההתגלות שהיתה היסוד הראשון לכל המסורות הדתיות.

תפיסת הנבואה לפי ריה"ל

במשפט הקצר שלעיל מקופלת למעשה תמצית הטיעון המצדיק את דרכו ההסטורית של עם ישראל בין העמים ואת דרכו של אלוהים עם עמו. ננסה, איפוא, לשחזר אותו בפירוט ונבחן קודם כל מהו לדעת ריה"ל נסיון ההתגלות עצמו: כיצד הוא נחוה כאמת מוחלטת? כיצד נוטלים בו חלק דורות אחרי שהתארע? במלים אחרות: מהי תפיסת הנבואה לפי ריה"ל? ומהו הקשר בין תפיסת נבואה זו לתורה

המייחדת את אמונת ישראל ולייחודו של העם שקיבל את התורה? זוהי בוודאי הנקודה המרכזית שבה היה עליו על ריה"ל להתמודד עם הטיעון הפילוסופי ולהראות שעניין הנבואה שונה מהותית מכל מה שהפילוסופים יכולים לשער לגביו על יסוד ידיעותיהם ובהעדרה של התנסות ישירה.

הרמב"ם זיהה את הנבואה עם רמת ההשגה השכלית העליונה בתחום הפיסיקה והמטפיסיקה. ריה"ל חלק על עמדה זו שהכיר מדברי הפילוסופים המוסלמים שקדמו לרמב"ם. העיון הענייני בדברי הנביאים מראה בבירור שהם אינם מלמדים אמת מטפיסית. הם אינם מדברים בלשון מושגית. הם חוזים חזיונות נלהבים, מביעים רגשות סוערים, מעידים במסירות עילאית על נוכחות אלוהים המעוררת בהם יראה ואהבה עד כדי נכונות להקריב את חייהם כדי למלא את מצוותו. הנביאים אינם שקועים בהתבוננות שכלית. אדרבה. הם נפעלים בדומה לבני אדם הנכספים אל אהובי לבם, או לנוכח מראות וקולות מופלאים. רוצים הם להיות עם אלוהים כשם שגבר מאוהב נכסף להיות עם אהובת לבו. יתר על כן: אם ניתן דעתנו למקסר שהם מוסרים מפי האל לאחרים ניוכח שאין הם באים ללמד דבר מופשט כלשהו על אודות האל אלא מעידים על התנסותם ומצווים על דרכי התנהגות. על מעשים ועל סמלים שקיומם הוא בבחינת עבודת אלוהים. ובאמצעותם זוכים לאותה התנסות מרוממת של קירבה.

האם פירוש הדבר, איפוא, שלדעת הלוי אלוהים הוא יש גופני שהנביאים רואים בעיני בשר, שומעים באזני בשר, חשים בקרב-תמגע? לא. בוודאי לא. יש הקבלה מסוימת בין התחושות והרגשות החושניים לבין חווית הקירבה של הנביאים לאלוהים ולמלאכיו. על כן הנביאים נזקקים דווקא לדימויים הללו כדי לבטא את נסיונם. אולם וודאי שמדובר בהתנסות שהיא לא רק נעלה יותר אלא כל כולה מאיכות אחרת. אם כן, ריה"ל מסכים לדעת הפילוסופים, שאפשר לבסס אותה גם על קביעות פשטיות במקרא ובדברי חז"ל, שאלוהים ומלאכיו אינם גופים גשמיים (שהם בהכרח סופיים ובני-חלוף) אלא ישים רוחניים נצחיים. אין הוא חולק גם על גוף הקביעה שיש להבין את הדימויים המאנישים שבדברי הנביאים כמשלים, או כהשאלות פיוטיות. אלא שריה"ל חולק על הכיוון שבו מבקשים הפילוסופים למצוא את נמשלי המשלים. הדימויים דרכם להציג באורח אמיתי איכויות מקבילות להם, כאלה שיש להם איזה צד של דמיון, או שיתוף, ממשי איתן. אם אמנם מיועדים הם לקרב את שומעיהם אל הנמשלים ולעורר בהם משהו מעין הנסיון המבוטא בהם, ולא כדי להטעותם, לא יתכן שירמזו באמצעות המוחשי אל המושג והמופשט. מה שמכוון על ידי המשל הנבואי החדור דמיון יצירתי ורגשות אי אפשר, איפוא, שיהיה הפשטה המחייבת התגברות על החושים ואיפוק הרגשות, אלא המכוון מוכרח להיות גם הוא בגדר התנסות מסוג מיוחד. התנסות על-חושית שהיא בכל זאת מאיכות מקבילה להתנסות החושנית, ועל כן אפשר לרמוז עליה ולדמות אותה באמצעות התנסויות חושניות ובאמצעות דימויים מן הסוג הנעלה והנאצל ביותר.

המסקנה הנובעת מניתוח זה של הריטוריקה הנבואית היא שאם מדובר בהתנסות החורגת מן החושניות הגשמית, אך לא בהפשטה מושגית, אלא בקירבה מסעירה המעוררת את הפעילות הנפשית בכל תיפקודיה, הרי שזוהי התארעות החורגת בבירור מן התיפקודים הנפשיים הרגילים של בני־אדם. הפילוסופים המכירים רק את התיפקודים הרגילים: חושים, דמיון ושכל, אין להם ברירה אלא לזהות כל מה שחורג מן החושני עם השכלי. אלא שראינו: דברי הנביאים מאלצים אותנו להכיר בעובדה שיש להם נסיון מאיכות אחרת, איכות שאינה מתוארת נכונה לא כפונקציה חושנית ולא כפונקציה שכלית. משמע – וזוהי אמנם המסקנה הבלתי נמנעת, המחוייבת בהחלט מתוך הנסיון, לפי ריה"ל – שיש לנביאים סגולה מיוחדת המוציאה אותם מכל בני־אדם ומייחדת אותם כסוג של בריות בפני עצמו. כשם שהצומח שונה איכותית מן הדומם, בעל־החיים מן הצומח והאדם מבעלי החיים, כך שונים הם הנביאים מבני־אדם רגילים. סגולתם הייחודית של בני־אדם הוא באמת השכל, ואילו הנביאים ניחנו בסגולה איכותית נוספת שריה"ל מתאר אותה כמערכת של „חושים פנימיים“, הקשורים באופן מסויים עם הדמיון היצירתי, הפיזיוראמנטי. בעזרת החושים הפנימיים הללו הנביאים „רואים“, „שומעים“, מרגישים „קרבת־מגע“ חובקת של ישים רוחניים. אכן, ההקבלה שבין מערכת החושים הפנימיים לבין זו של החושים החיצוניים, והקירבה שבינם לבין הדמיון היוצר, אך תוך כדי כך מסוגלים הם גם להבין שמדובר בהתנסות מאיכות אחרת, מוחלטת, המתאימה לרמת המציאות העל־חושית. מכל מקום התגלות נבואית במובנה המלא היא נוכחות אלוהים, או נוכחות מלאכי אלוהים, למערכת החושים הפנימיים הערה של הנביאים.

בחירתו של עם ישראל

ניתן עתה דעתנו לכך שריה"ל, עם שהעמיד את הנבואה כסגולה איכותית מיוחדת המניחה בין הנביאים לשאר בני־אדם הבדל של דרגת־מציאות שלימה, לא ניתק אותה כמין חווייה אוטורית וסגורה לחלוטין מכל שאר בני־אדם. אדרבה. כשם שנתבררה לו מעדותם של הנביאים שאין הם עוסקים בהפשטות פילוסופיות, כך נתברר לו מדבריהם שהם שליחים. תפקידם המקודש הוא למסור לאחרים מה שחוו, לקרב בני־אדם לעבודת האלוהים ועל ידי כך לקרבם אליו. כיצד יוכלו לעשות זאת אם לא יהיה ביכולתם לשתף אחרים במה שחוו, או להקרין ולהאציל מתוכם את התנסותם הנלהבת? אך כיצד יכולים הם לעשות זאת? על כך, דומה, כבר רמזנו משהו במה שנאמר לעיל. אפשר לומר שיש בנביאים עצמם התגלמות של רוחניות נעלה יותר, ובני־אדם מרגישים בה ומושפעים ממנה באמצעותם. כשהם רואים אותם ושומעים את דבריהם, ואפילו כאשר קוראים את דבריהם ומחקים את דרכיהם על־פי מצוותיהם, מתנסים במה שהם התנסו. וודאי לא כמוהם, ובכל זאת בדומה להם. נראה כי הלוי סבר שבאופן זה שימש משה מעין „מוליך“ של נבואה לבני־ישראל, ועם ישראל – מעין „מוליך“ של נבואה לעמים. אבל כדי לעמוד על

בוריה של קביעה מרחיקהלכת כל כך עלינו להציג עתה את המסקנה המרכזית שהסיק ריה"ל מן הקביעה שהנבואה היא איכות ייחודית של סוג נמצאים שלם ולא תכונה פלאית של בניאדם חריגים: צריכה להיות בפועל קבוצה שלימה של בריות כאלה, סוג מיוחד של אנשים שסגולת הנבואה מייחדת אותם וקובעת להם מעמד משלהם וסדררחיים מובחן. האם קיימת בפועל קבוצה כזאת? בוודאי, ולא קשה לזהות אותה — עם ישראל. הרי כל מאפייניו של העם הזה מעידים על כך. הוא העם שהנביאים באו מתוכו ולמענו, הוא העם שקיבל את התורה. הוא העם שכל חייו לאורך כל תולדותיו הם קודש לעבודת האלוהים, לאהבתו וקרבנו ולעשות את שליחותו. הנביאים הגדולים הם, כמובן, יחידים מובחרים, ממש כשם שהפילוסופים בין בנייהאדם הם יחידים מובחרים. אבל כשם שהשכל כשלעצמו הוא סגולה מגדירה ומאייכת מלידה של כל יצור אנושי, כך הנבואה היא סגולה מגדירה ומאייכת מלידה של כל בן ישראל. משום כך רק ביניהם יש נביאי אמת. רק הם קיבלו את תורת האמת ורק הם מתנסים בשלימות בנסיון המופק מעבודת אלוהים עלפי התורה בתוך המסגרת החברתית המאחדת אותם ומייחדת אותם בסביבתם.

נדגיש שוב כי טיעוניו של ריה"ל מסתמכים בעקביות ובהקפדה על הנסיון. מהו, איפוא, הנסיון המוכיח שעם ישראל הוא עם המתייחד בסגולה נבואית על־שכלית? במה מוכחת עובדתית בחירתו להיות קרוב אל אלוהיו יותר מכל העמים? התשובה היא, כמובן, התורה שעם ישראל חי על פיה, ובראש וראשונה המעמד ההסטורי הנבואי שבו ניתנה התורה — מעמד הר סיני. נזכיר כאן כי לפי הרמב"ם, המחזיק בהשקפה פילוסופית־דתית, מעמד הר סיני היה מאורע על־טבעי, נס, שבו שמע כל העם את הקול הנורא. קול נברא שהחריד והטיל מרות. אבל לא היתה זו נבואה. נבואה היא לפי הרמב"ם שלימות שכלית, ורק יחידים מוכשרים לה. לפיכך במעמד הר סיני נתנבא משה בלבד. לעומת זאת לדעת ריה"ל מתארים ספרי שמות ודברים מעמד שבו זכה כל העם המכונס למרגלות ההר בהתגלות נבואית. אכן, בהתגלות נבואית באותו מובן שגרס ריה"ל: נוכחות מופלאה. חזון מופלא ונורא הוד. ששים ריבוא בני־ישראל התנסו ביחד באותו המאורע הנבואי. אלוהים נתגלה אז לכל העם המכונס יחד בהמוניו, והיתה זו־התנסות נבואית משותפת. משה אמנם זכה למעלה מיוחדת ולתפקיד מיוחד. השפעתו היא שרוממה את העם כולו לגובה נבואי רם. אולם עובדה זו אינה גורעת דבר מן האופי הקיבוצי של המאורע, ומן היעד הקיבוצי שלו. ללמד שהנבואה מעיקרה אינה שלימות של יחידים, אלא שלימות שיש להשיג אותה עם ציבור של מיועדים ולמענם, וללמד עוד שמשה זכה לשם העם הנועד לנבואה ובזכותו.

ריה"ל ייחד לקביעות הללו, המבוססות על עדות המקרא, חשיבות רבה מאד: זוהי ההוכחה שלמעלה מכל ספק לסגולה המייחדת את עם ישראל בעם הנבואה — הוא נוסד להיות עם במעמד נבואי קיבוצי. זוהי ההוכחה שלמעלה מכל ספק

שנבואת משה גדול הנביאים והמחוקקים היא מהימנה — ששים ריבוא נביאים נתנבאו איתו, חילקו איתו את הנסיון הנבואי, והם מעידים בהסכמה גמורה על נבואה שהתארעה לעיניהם ולהם. זהו גם בסיס ההוכחה שהסיפור ההיסטורי הוא מהימן לדורות: מסופר בו על מה שנמסר בהסכמה מפי ששים רבוא עדים ועבר אחר כך מדור לדור כתורה. כלומר מתוך לימוד ועיון, בהקפדה, בקדושה ובדיוק רב. ידיעה הננחלת באופן זה היא מהימנה בתכלית. גם היום דורות לאחר המאורע יכולים אנו להיות בטוחים ללא ספק שהוא אמנם נתארע כדרך שהוא מתואר במקרא על ידי עדיו הראשונים.

מעמד הר סיני הוא, איפוא, לדעת ריה"ל וְדָאי לגמרי מבחינה הסטורית. כיוון שכך הוא מוכיח למעלה מכל ספק את סגולתו הנבואית המיוחדת של העם. אך כדי לעמוד על מקור הוודאות המוחלטת ועל השלכותיה עלינו לתת את הדעת עתה לדעת ריה"ל שמדובר בהתנסות בעלת תוקף אקטואלי מתמיד, ולא רק בהתנסות שהיא נחלת העבר. במעמד הר סיני ניתנה לו לעם ישראל תורה, והריהי מופקדת בידיו ומתחדשת בהוראתה מדור לדור. יתר על כן, עם ישראל חי על פי מצוות התורה. הוא עובד את אלוהיו על־פי הדרך שהורו לו נביאיו וחכמיו. משמע שהוא מתנסה בעבודתו: בתפילתו, בשבתותיו, בחגיו ובמועדיו. בכל המצוות שהוא מקיים לשם עבודת אלוהיו, אותה התנסות של קירבת אלוהים. אמנם כשהעם רחוק מארצו וממקדשו ואינו יכול לקיים את כל המצוות התלויות בארץ ובמקדש אין הוא זוכה לנבואה באותה מעלה שזכה לה פעם. אך מכל מקום הוא ממשיך לגלם באורחות חייו את קירבתו לאלוהיו. במלים אחרות: עם ישראל החי על פי מצוות התורה מקיים בעדות חייו שבהווה גם את תוקף העדות ההסטורית על עברו. אפילו בגלות. אפילו בעיצומן של רדיפות, ביזויים והשפלות. מי שיודע להתבונן לעומק במציאות חייו של העם הגולה יגלה להפתעתו שהמראית החיצונית מכובת, וכי הגלות לא רק שאיננה מכחישה את נבחרות העם, את ייחוד תורתו ואת התוקף המחייב של מעמד הר סיני, כי אם אדרבה. היא מקיימת אותם ומוסיפה תוקף על תוקפם.

בכך אנו עוברים מהצדקת מעמד עם ישראל כעם סגולה להצדקת אלוהים ביחסו לעמו הנבחר בגלות. העניין הראשון שאליו יש להסב עתה את תשומת־לב המעיין הוא הדגשת ריה"ל כי למרות סבלו של עם ישראל בגלות, ולמרות שפל מעמדו החיצוני אין העם הזה מושפל באמת ואין הוא מבוזה באמת. לא בעיני אלוהיו. גם לא בעיני עצמו. בפנימיותו הוא מודע לגובה מעמדו ומרגיש את ערכו במלאות תכני חייו. הדבר קורן גם על סביבותיו. יתר על כן: אפילו יחסם העוין של העמים הסובבים אותו ניתן לפירוש מורכב יותר בהסתכלות מעמיקה. גם היחס כלפיו יותר משהוא מעיד על חרפתו הוא מעיד על עליונותו. הרי יתכן שהמניע לרדיפות ולהשפלות, הנראות נפרזות כל כך ובלתי טבעיות, אינו אלא יחס של הערצה וקנאה הנעוץ בכך שבסתר לבם מכירים גם אויביו בעליונותו עליהם. כי גם

בגלות משיגים בני העם הזה שלימות רוחנית שהם עם כל שלטונם והישגיהם הארציים נלאים להשיג.

אולם עלינו לגשת עתה אל הסוגיה של הצדקת האל במשנת ריה"ל בדרך שיטתית. כבר ראינו שמשנתו העל־פילוסופית איננה מבטלת את הטיעון הפילוסופי בתחומים שבו הוא נראה לו ברתוקף. דברי הפילוסופים על המציאות הטבעית נראו לו לריה"ל נכונים ומבוססים היטב על נסיון בלתי אמצעי. לפיכך קיבל גם את ההסבר הפילוסופי ל„השגחה“ או לצדק האלוהי, שאנו מוצאים בסדרי הטבע: „ואחר כך יישב בלבם את ענין צידוק הדין, למען יהיה לו למגן ולמחסה מן הפגעים והצרות המתרחשים בעולם הזה. וכן תתישב בנפשו מדת צדקו של הבורא בכל בעלי החיים, אותם הוא מכלכל ומנהיג בחכמה שדעת אנוש משיגה לא את פרטיה, כי אם את כללה, עד כמה שאנו רואים מה מתוקנת יצירת בעלי החיים ומה נשגבות הפלאות הכלולות בה, המורות על כוונות חכם רוצה יודע ויכול, כי לקטן ולגדול שבהם התקין הבורא כל מה שהם זקוקים לו בחושים פנימיים וחיצוניים ומזגי רוחות החיים ובאברים, בעשותו להם כלים מכוונים מתאימים למזגי הרוחות: לארנבת ולאילה — כלי בריחה ומידת מורך, ולצבועים — מידת הגבורה וכלי הדריסה והטריפה. הרי שאם יחשוב אדם בבריאת האברים ותועלותם וביחסם אל מזגי הרוחות ימצא בהם איזון צודק וסדר מחוכם שלא ישאירו בלבם ספק כל שהוא בצדקו של הבורא. ואם יבוא שטן הסברה להקשות לפניו על כך מן העוול הנעשה לארנבת באשר היא מאכל לצבוע, כזכוב לעכביש, ישיב לו השכל ויגער בו באמרו: כיצד איחס את העוול לחכם שנתברר לי צידקו ושאינו צריך לעוול? אלו היה ציד הארנבת על ידי הצבוע וציד הזכוב על ידי העכביש דבר שבמקרה, הייתי מאמין שהכל מקרה, ואולם הרי אני רואה כי החכם הצדיק המנהיג נתן לאריה גבורה ויכולת, והתקין לו כלי הציד, שנים וצפרנים, וכן שם בעכביש את רוח התחבולה לעשות לו את אריגתו כלבוש בלי שלמד זאת העכביש, למען יארוג רשתות לזכוב, ועשה לו כלים הראויים למלאכה זו, וזימן לו את הזכוב למחיה ולכלכלה, כשם שזימן לרבים מדגי הים דגים אחרים למזון, — מה אומר איפוא אם לא כי כל זה בא מחכמה שאין אני משיג אותה? אין לי כי אם להצדיק את מי שנקרא יוצור תמים פעלו.

ומי שנתיישב כל זה בדעתו יגיע למדרגה המסופרת על נחום איש גם זו, אשר כל צרה שהיתה באה עליו היה אומר: „גם זו לטובה“ ויחיה חיי נחת תמיד, כי תקלנה בעיניו הצרות, ויתכן שישמח בהן בהרגישו כי חטא שהיה עליו נתכפר בכך, כאשר ירגיש אדם הפורע חובו כי הוקל והוא שמח בזה, — וישמח לשכר ולגמול הצפונים לו, ויקנה לבני אדם מתוך שמחה את ההדרכה לעמידה בסבל ולהצדקת האלוה, וישמח על התהלה והתפארת היוצאת לו מזה“ (ספר הכוזרי, מאמר שלישי, ס' י"א).

כדי לרדת לעומק טיעונו הנ"ל של ריה"ל וגם כדי לעמוד על ההבדל שיש בין

עמדתו לבין העמדה הפילוסופית למרות הדיון הרב בתוכן הטיעון. עלינו לתת דעתנו לעובדה שהדברים המצוטטים לעיל נאמרים במסגרת באור תכניה של התפילה. אין זה מעמד של עיון פילוסופי אלא מעמד של חשבון נפש בזמן התפילה. לשם צידוק־הדין שמטרתו להביא את המאמין לידי השלמה מלאה עם גורלו, כלומר עם אלוהיו – לצורך הדביקות. נקודת־המוצא היא כאן ההכרה הפשוטה שקירבת אלוהים היא הטוב האמיתי וכל חציצה בין אדם לאלוהיו היא רעה. משום כך מוטב לו לאדם שירחיק מלבו הרהורים רעים הגורמים לו צער ומרחיקים אותו מאליו. לשם כך מציע, איפוא, ריה"ל למאמין האמיתי שיקולי דעת שאין בהם יומרת הסבר מלא של התופעות – כדרכם של הפילוסופים, אבל יש בהם כדי להרגיע ולנחם. המאמין האמיתי, טוען בעצם ריה"ל, הוא אדם היודע להפוך את כל המתארע בחייו, אפילו את הסבל והרוע, למקור של שמחה, כלומר לטוב (כדרכו של נחום איש גם זו), ובכך הוא מצדיק את אלוהיו. כמעט אפשר לומר: לטובת עצמו הוא מצדיק את אלוהיו, וכיוון שטוב לו בכך הרי באמת הצדיק את אלוהיו! במקום שינסה לסלק גורמי סבל המוטבעים בטבע המציאות, הוא מתייחס אליהם באופן המאפשר לו להגיע לא רק למרות הפרעתם, אלא מתוכה, לידי איזון פנימי, שלווה נפש, ביטחון ושמחת חיים. הדק בדבר ימצא, איפוא, כי יותר משיש כאן שיקול שכלי פילוסופי הבא להוכיח שהיקום כמות־שהוא הוא הטוב שבעולמות שבגדר האפשר, לפנינו חיזוק של האמונה העושה את המציאות כמות־שהיא לתכלית הטוב והשלימות, שכן גמולה המיידית הוא הטוב האמיתי הגלום בה עצמה: קירבת אלוהים.

דברים אלה הם גם התשתית לגישתו של ריה"ל לשאלת הצדקת אלוהים מול גורלו ההסטורי של עם ישראל. מה שנצטט מיד להלן הוא המשך ישיר למה שהבאנו לעיל:

כל זה על יחס החסיד אל צרותיו הפרטיות. אולם כך ינהג גם בצרות הכלל: כי בהעלות בלבולי הסברה על לבו את אורך הגלות ואת פזור האומה ואת הדלדול וההתמעטות אליהם הגיעה – יתנחם תחילה בצדוק הדין, כמו שאמרתי, ואחר כך בנכיון ענש העוונות, ואחר כך בשכר ובגמול הצפונים לעולם הבא ובהדבקות בענין האלוהי בעולם הזה. ואם יביאהו השטן לידי יאוש באמרו: 'התחיינה העצמות האלה: – כי מאד נמחה רשמנו בין הגוים וזכרנו נשכח, כמו שנאמר: 'יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו, נגזרה לנו' – יחשב על נס יציאת מצרים ועל כל מה שנאמר ביכמה מעלות טובות למקום עלינו' ואז לא יפלא בעיניו איך נשוב לקדמתנו אף כאשר לא יויתר מאתנו כי אם איש אחד, – וכמה שנאמר: 'אל תראי תולעת יעקב'... (שם, שם, שם).

ייחוד מעלתו של עם ישראל

במסגרת הדיון בתפילה מודגשת, איפוא, מאד הגישה האמונית הנשענת על נטיה קודמת לגלות את המאור ואת הטוב שיש גם במציאות הנראית לכאורה מרה וקודרת. אולם דומה כי זוהי המסקנה המתחייבת ביתר־שאת ממה שנאמר לעיל על

ייחוד מעלתו של עם ישראל, שגם תנאי הגלות לא יוכלו להעלימו. נעמוד על כך עתה אם נעקוב אחרי מהלך הטיעון שבו מצליח ה„חבר“ – נציג הדת היהודית – לשכנע את מלך כוזר שעליו לקבל את היהדות, למרות בזיונה והשפלתה החיצונית. טיעונו כולם הם הסטוריים מובהקים, אך הם עוברים בהדרגה ממישור העובדות החיצוניות למישור של התנסות מופנמת. קודם כל מראה „חבר“ שרק הדת היהודית מסתמכת באורח ראשוני ובלעדיו של מעמד של התגלות מוחלטת. בעוד שנציגי הדתות המתחרות נזקקים גם לטיעון שכלי דימורפילוסופי, המוכיח מציאות של אל אחד מתוך הסתכלות בטבע. מדוע? מסתבר לדעת ריהל שהטעם לכך הוא האופי המסופק של מעמד ההתגלות שכוננה את הדתות הללו, להבדיל מן המעמד שכונן את דת ישראל. לכן אם הנוצרים והמוסלמים רוצים בכל זאת להביא ראייה עובדתית לכך שאלוהים מתגלה לבני־אדם אין להם דרך אלא להסתמך על מעמד הר סיני. שהרי נס תחייתו של ישוע הנוצרי מן המתים לא נראה אלא לבודדים שעדותם מפוקפקת מתוכה, ואילו נס ירידת הקוראן מן השמים אינו מתקיים אלא בעדותו של מוחמד, האיש האחד והיחיד המספר על כך. רק היהודים יכולים, איפוא, להוכיח בעדות הסטורית נעלה מכל ספק את יתרונותה ועובדתיותה של התגלות אלוהית. אולם בכך עדיין לא נכרע לבו של המלך להיות יהודי, ואין הוא אלא מביע נכונות ללמוד. הצעד המכריע בדרכו בא רק לאחר שלמד להכיר את ההתנסות הפנימית של עבודת אלוהים על־פי מצוות התורה:

אמר הכוזרי: באמת קבלתם עליכם את המצוה הזאת כראוי וקימתם אותה בתכלית ההשתדלות לברך עליה בהמון רב ובזמון ובהזכרת טעמה וספתה ב־ברכה – וכל אומה אחרת שהשתדלה להדמות אליכם לא עלה בידה כי אם הצער, לא ההנאה: זו אינה מגיעה כי אם למי שחושב על הסבה אשר בגללה הוא סובל צער זה.

אמר החבר: וכן בשאר ההדמויות – לא יכלה כל אומה להדמות אלינו בשום דבר. הלא תראה אותן האומות אשר קבעו לעצמן יום למנוחה, במקום שבת, – כלום יכלו לחקותינו אם לא כאשר תחקינה צורות הצלמים את צורות בני האדם החיים?

אמר הכוזרי: בחשבי על מצבכם ראיתי כי אמנם יש לאלוה סוד בדאגו להשאתכם, וכי את השבתות והמועדים שם האלוה בין הסבות החזקות ביותר להשתמרות דמותכם וצביונכם. – כי האומות היו מחלקות אתכם ביניהן וכבושות אתכם לעבדים להן, בעבור בינתכם וזך דעתכם, ואף שמות אתכם לאנשי מלחמה, לולא הזמנים שנתנו לכם מאת האלוה, ובהיות טעמיהם חשובים כל כך: זכר למעשה בראשית, זכר ליציאת מצרים, זכר למתן תורה – כל אלה ענינים אלוהיים שנצטווים לזכרם תמיד, ולולא הימים האלה לא היה אחד מכם לובש בגד נקי ולא הייתם מתכנסים למקום אחד לשם קריאה בתורתכם, מחמת דכאונכם באורך תקופת שעבודכם – ולולא הם שהיו לכם לא הייתם מתענגים יום אחד בכל ימי חייכם, – עכשיו עוברת עליכם בימים אלו ששית ימי חייכם במנוחת הגוף ובמנוחת הנפש, מנוחה שאין מלכים יכולים להגיע לשכמותה, הואיל ואין דעתם מיושבת עליהם ביום מנוחתם.

שהרי אם יביאם הצורך הקל ביותר לעשות עבודה ולצאת למסע באותו היום יסעו ויעבדו, וככה אין נפשם מוצאת לה מנוחה שלמה, ולולא הימים האלה היה כל קנינכם עובר לידי אחרים, שהרי מזומן הוא להיות שלל למשעבדיכם, — ונמצא שהוצאתכם על הימים האלה היא רווח לכם בזה ובבא, בהיות כלה לשם שמים. (ספר הכוזרי, מאמר שלישי ס' ח' ט' י').

כיוצא בזה בהמשך הדברים:

אמר הכוזרי: לא נותר לי מקום להקשות עוד כי רואה אני את כל עניני התפלה מחושבים ומתוקנים יפה. אשר לטענה שטענתי כי ענין העולם הבא הוזכר אך מעט בתפלותיכם, כבר השיבותני מראש: כי כל המתפלל להדבק באור האלוהי בעודו בחיים ואף לראות אתה אור הזה בעיניו, ואפילו לזכות למדרגת הנבואה — והלא אין לו לאדם קרבת אלוהים גדולה מזו — אין ספק כי התפלל על דבר הנעלה מן העולם הבא, דבר שאם יזכה לו — כבר זכה לעולם הבא: כי מי שדבק נפשו בענין האלוהי בעורנה נתונה במקרי הגוף ובמכאוביו — כי ספק כי תדבק בו לאחר שנפרדה מן הגוף ועזבה את הכלים המגושמים ההם. (שם, שם ס' כ').

ולבסוף אומר החבר: „הנה תארתי לך מעשה החסיד בדורנו זה, ומזה תרון על מעשה החסיד בזמן המאושר ההוא, בימי הבית ובמקום האלוהי ההוא...” (שם, שם ס' כ"א).

דוק ותמצא, איפוא, כי בכל הדברים הללו עוברת כחוט השני הטענה המרכזית: גם בדורנו זה, בעיצומה של הגלות, ניכרת השגחת אלוהים לטובה בקרב העם. היכן? באורחות חייו. בתפילתו, בשבתותיו ובמועדיו, ביחוד החברתי שהוא מקיים לשם עבודת אלוהים. היהודי חי חיי חרות ושלמות רוחנית, ולמרות שהוא משועבד ונדכא, הרי איכות חייו הפנימיים עולה לאי־ערורן אפילו על איכות חיהם על השליטים בארצות העמים, ודומה — אפילו על־פי קנה־המדה הארציים של אותם שליטים...

גורל עם ישראל בין העמים

בכל זאת אין ריה"ל מנסה לטשטש את חומרת מצבו של עם ישראל בין העמים ואת חריגותו הבולטת. אדרבא, נראה שהוא מבליט אותו מכל צד ותולה דווקא בכך את הצדקת האלוהים שלו:

אחר החבר: האומות המתות, אשר נסו לחקות את האומה החיה הגיעו לכל היותר לדמיון חיצוני. אמנם גם בניהן הקימו בתים לאלוה, אך בבתים ההם לא נגלה אות מאת האלוה; הם קבלו עליהם פרישות ונזירות, למען תשרה עליהם הנבואה, אך היא לא שרתה עליהן, ואף גם זאת: בהשחיתם דרכם, כי חטאו ועברו חוק, לא ירדה עליהם אש מן השמים ולא מגפת פתאום, למען ידעו אל נכון כי היה זה עונש על מרים מאת האלוה; וכאשר נפגע לכם — רצוני לומר: הבית ההוא אשר אליו הם מכוונים את תפילותיהם — לא בא כל שינוי במצבם; ואם נשתנה — לא נשתנה כי אם מהיותם רבים או מעטים, חזקים או חלשים, שרויים במחלוקת או מאוחדים, — הכל כפי דרך

הטבע והמקרה. אולם אנחנו — כאשר נפגע לבנו. הוא בית מקדשנו. נחלינו. וכאשר ישוב לבנו לאיתנו — נרפא גם אנחנו. בין שנהיה רבים בין שנהיה מעטים. יהיה מצבנו אותה שעה מה שיהיה. — כי יוצרנו אלוהים חיים. הוא מלכנו. והוא המחזיק בידנו גם במצבנו כיום, במצב הפזור והגלות.

אמר הכוזרי: אכן. לא יעלה על הדעת כי אלו קרה כפזור הזה לאחת האומות לא היתה מתבוללת באומה אחרת. ביחוד במשך זמן ארוך כזה. ואכן. כמה אומות אשר קמו אחריכם אבדו וזכר לא נותר להן: אדום ומואב ועמון וארם ופלשת וכשרים ומדי ופרס ויון. והברהמנים והצביים. ועוד רבים!

אמר החבר: אם אומר לך כי צדקת בדבריך אל תראה בזה הסכמה לדימוי שדימית אותנו אל האומות המתות עובדות האלילים. אנו יש לנו התחברות בענין האלוהי שהוא על ידי אותן המצוות אשר שמן האלוה ברית בינינו ובינו... אין אנו. איפוא. בדרגת מת. כי אם במדרגת החולה הנגוע במחלת השחפת אשר כל הרופאים נתיאשו מרפאותו. אך הוא עודנו מצפה להרפא בדרך נס ושנוי סדרי בראשית. — מעין הנס אשר אמר בו הכתוב: 'התחיינה העצמות האלה? וכמשל אשר הומשל בפרק 'הנה ישכיל עבדי' שנאמר בו: 'לא תאר לו ולא הדר' 'זכמסתר פנים ממנו' — זאת אומרת: אדם שחזותו המשונה ורוע מראהו הם במדרגת הדברים המלוכלכים אשר בעל הנפש היפה נמנע מלהביט בהם ומסתיר פניו מהם: 'נבזה וחדל אישים. איש מכאובות וידוע חולי'.

אמר הכוזרי: ואיך יתכן לראות את הפרק הזה כמשל לישראל. והלא נאמר שם: 'אכן חליינו הוא נשא'. ואילו ישראל לא מצאם הסבל אשר מצאם כי אם מחמת עוונותיהם הם?

אמר החבר: כי ישראל באומות הם בבחינת הלב באברים. שהוא כבוד החולאים מכולם ורב בריאות מכולם. (שם, מאמר שני ס' ל'ב'ל"ה).

המשפטים האחרונים של הפיסקה המצוטטת לעיל מחזיקים בתוכם את המפתח להבנת גורלו של עם ישראל בין העמים עלפי משנת הלוי: גם עונש על חטא וגם קיום של שליחות בין העמים. אולם לפני שניגש לעיין בפירוט בהצעה כפולת-משמעות זו עלינו להדגיש היטב את פשר הפיסקה כולה: עם ישראל אמנם סובל סבל עלטבעי יוצא דופן בגלותו בין העמים. אבל דווקא עובדה זו מעידה על ייחודו. ראשית מפני שהיא מאשרת את ההשגחה המיוחדת החלה עליו. ושנית מפני שלמרות סבלו יוצא הדופן הוא עדיין קיים. עמים אחרים שגלו — התבוללו ונשמדו. וכך מוכרח להיות בדרך הטבע. משמע שלפנינו הוכחה נסיונית ברורה לייחודו העל טבעי של ישראל. הוא נרדף שלא כדרך הטבע ועומד בנסיון שלא כדרך הטבע. לא נוכל להבין תופעות אלה אלא אם נכיר מבעד להן את ידה השגחה האלוהית מזה, ואת הסגולה העלטבעית של עם ישראל מזה. ריה"ל מציע. איפוא, על סמך עובדות אלה הבחנה יסודית בין ההסטוריה של כל העמים, המתנהלת והמוסברת עלפי חוקי הטבע ועל פי המקריות שבטבע, לבין ההסטוריה של עם

ישראל המתנהלת והמוסברת רק על פי הנהגה אלוהית ישירה. אין לתמוה על ההצלחות הגדולות של העמים השליטים. ניתן להסביר אותן כולן בנקל על פי נתונים טבעיים ומקריים, וכמובן אין להתפלא על ירידתם והיעלמותם, שגם היא כדרך הטבע. לעומת זאת אראפשר להבין את תולדות עם ישראל באותה דרך. הצלחותיו בימי קדם (נסי יציאת מצרים, נסי כיבוש הארץ) כמוהן כמו הסובל יוצא הדופן העובר עליו בגלות מעידים שהסטוריה שלו מתנהלת על פי רצון אלוהי. הנה, איפוא, שורש הטעות שטעה מלך כוזר בשיקול דעתו הראשון. הוא התרשם התרשמות שטחית ממצבו של העם היהודי ולא נתן דעתו לכך שמצב זה גופו, בממדיו יוצאי־הדופן, מעיד על בכורתו ועל יתרונו.

על יסוד ההבחנה בין ההסטוריה הטבעית של העמים לבין ההסטוריה העל־טבעית של ישראל נוכל להבין את פשר גורל ישראל בין העמים לפי משנת הלוי. חטאי העמים הם רבים וחמורים מאד. בוודאי אין להשוותם לחטאי עם ישראל. אבל גורלם אינו נקבע במישרין על ידי משפט אלוהי. כי אם אך ורק על ידי משפט ההשגחה הכללית כדרך הטבע. לא כן עם ישראל המונהג במישרין על־פי משפט אלוהי. לגביו גם חטאים קלים בהרבה מחטאי העמים גוררים עונש צודק. מידה כנגד מידה, אם כן ברור שהתגלות היא לדעת הלוי עונש צודק על חטאי ישראל. הוא אינו נרתע מלומר זאת למרות שהנוצרים והמוסלמים גם הם טענו כך לשיטתם ופירשו את גורל עם ישראל כעונש על קשיות ערפו ועקשות סירובו לקבל את דתם. ההודאה בחטאו של העם אינה פוגמת לדידו אף כמלוא־הנימא בביטחוננו שעם ישראל מחזיק באמת האחת ואין בלתי ונעלה על כל העמים הסובבים אותו. כיצד הצליח, איפוא, להחזיק מטה זה בשני קצותיו? הנקל להבין זאת על פי ההבחנה הקודמת: העמים הסובבים את ישראל ומנסים לחקות אותו בדתותיהם הבודיות מתוך קנאתם בו. חוטאים אֵת חטאי האלילות החמורים ביותר, אבל אין הם ראויים לעונש אלוהי. לא כן עם ישראל. הוא, בגלל מעמדו המיוחד ושליחותו המיוחדת, ראוי לעונש על קלה כחמורה. במלים אחרות: אין יחידים, ואין עמים נדונים על פי מעשיהם בלבד, כי אם גם על פי המצופה מהם מצד מעמדם וערכם. כך כבר כאשר ניטל על ה־חבר־ לתרץ לפני מלך כוזר את חטא העגל לאחר מתן תורה הוא מבטא את רעיונו בחריפות פתגמית קולעת: „חטא אשר גוהו הם עצמם מתוך גדולתם, ואין גדול כי אם מי שחטאו ספורים” (שם, מאמר ראשון ס' צ"ג).

חטאו של עם ישראל ועונשו

אולם מהו אותו חטא שבגללו סובל עם ישראל עונש נורא כל כך של רדיפות והשפלות בגלות? התשובה שנתן הלוי לשאלה זו, ויחד אתה גם המסקנה האישית שהוא הסיק ממנה, דומה שהן משיאי מקוריותו וישרות מחשבתו. הדברים נאמרים באורח חד ובוטא בהקשרו של הדיון על מעלותיה המיוחדות של ארץ ישראל. מלך כוזר מעיר לאחר שמיעת הדברים הללו הערת ביקורת חריפה:

אם כן הלא עובר אתה על מצוה המחויבת לפי תורתך אם אינך עולה אל המקום ההוא ואינך עושהו בית חיך ומותך, — ועל כך משיב החבר:

אכן. מצאת מקום חרפת מלך כוזר! כי אמנם חטא זה הוא אשר בגללו לא נתקים היעוד אשר יער האלוה לבית השני: דני ושמחי. בת ציון כי הנני בא ושכנתי בתוכך נאום ה'. כי הענין האלוהי עמד לחול עליהם כבראשונה אילו נענו כולם לקריאה ושוב לארץ ישראל בנפש חפצה, אבל רק מקצתם נענו — ורובם, והחשובים שבהם נשאו בבבל, מסכימים לגלות ולשעבוד, ובלבד שלא יפרדו ממשכנותם ומעסקיהם... סוף דבר, רק חלק מן העם נענה, ולא בלב שלם, ולכן גמלם האלוה כמחשבת לבם, ונתקיימו בהם ההבטחות האלוהיות רק במדה מצומצמת. כפי מעוט התעוררותם. כי הענין האלוהי אינו חל על אדם כי אם לפי הכנת האדם — אם מעט מעט ואם הרבה הרבה. אלו היינו מוכנים להתקרב אל אלוהי אבותינו בלבב שלם, כי אז היה הוא ית' מושיענו כאשר הושיע את אבותינו במצרים, — ועכשיו שאין הדבר כן, אין הדברים שאנו אומרים בתפילותינו 'השתחו ליה קדשו' ו'השתחו להדום רגליו' ו'המחזיר שכנתו לציון' וכדומה, כי אם כדבור התוכי וכצפצוף הורזיר, כי בלא כוונת הלב אנו אומרים דברים אלה או דומיהם, כאשר העירות בצדק, שר הכוזרים, (ספר הכוזרי, מאמר שני, ס' כ"ד).

ניתן דעתנו לכך שאין ריה"ל מפרש בדברים אלה את הסיבה שבגללה חרב הבית הראשון ובגללה גלו ישראל לבבל, כשם שאין הוא נכנס לביאור מפורט של הסיבה שבגללה חרב הבית השני. מסתבר שתוכחות הנביאים מעמוס ועד ירמיה על חטאי ישראל בימי הבית השני, היו לדידו הסבר מספיק. השאלה המעסיקה אותו אינה שאלת הגלות בשעתה, אלא שאלת אריכות הגלות וחומריתה, ועל כך הוא משיב בפשטות שעם ישראל גרם לכך במישרין במחדליו. אילו רצה רצייה שלמה לשוב לארצו בתקופת שיבת ציון היה חוזר למצב שהתקיים בימי מלכות דויד ושלמה ויתכן שלא היה גולה שנית. אכן, מכאן אתה למד כי גם בזמן הזה: אילו החליט עם ישראל כולו בלב שלם לשוב לארצו והיה משתדל בדבר ככל שהוא אפשרי בפועל היתה הגלות מסתיימת מיד. בטחונו הגמור של ריה"ל כי כאלה הם פני הדברים בא לידי ביטוי מפורש לגמרי בשלב יותר מאוחר של הדיון. המלך שהתקדם הרבה בהבנת ההסטוריה של עם ישראל מצביע על העובדה שגם הנוצרים והמוסלמים אינם מתפארים במלכיהם, בגבוריהם ובעשיריהם, אלא דווקא בקדושיהם שסבלו סבל נורא כדי להעיד על אמונתם. הוא מסכים, איפוא, שעל פי השוואה זו אפשר היה להכיר ביתרונם של בני ישראל המקדשים את השם בסבלם על אמונתם בגלות. עם זאת הריהו רואה צורך להעיר הערה ביקורתית נוקבת כיוצא בזה שהעיר לגבי מחדל העליה לארץ ישראל:

אולם, החבר היהודי, הם (הכוונה לקדושים הנוצרים והמוסלמים — א.ש.) היו עושים כל זאת בתכלית ההתרחקות מעסקי העולם הזה ובהתמסרות גמורה לאלוה ית'. ואילו ראינו את היהודים עושים כן לשם שמים, הייתי מחשיבם יותר ממלכי בית דויד.

— כי זוכר אני מה שלמדתי בדבר הכתוב: 'זאת דכא ושפל רוח'. וכן למדתי כי אור האלוה לא יחול כי אם בנפשות הענוים.

ועל כך משיב לו החבר שוב באותה נימה של הסכמה וצידוק הדין:

צדקת בבישך אותנו בדבר הזה, כי אכן כל סבלנו לא עמד לנו עד היום. אולם בחשבי על החשובים בתוכנו, היכולים לסלק על נקלה באמירת מלה אחת את הבזיונות מעל נפשם, להיות בני חורין ולשלוט במשעבדיהם, ואינם עושים כן בהיותם נאמנים לדתם, אני שואל: האין זה קרבן שיש בו כדי לכפר על חטאים רבים ולמחותם? אמנם אילו נפל הדבר כאשר אמרת אתה, כי אז לא נשארנו זמן רב במצב זה. (שם, מאמר רביעי ס' כ"ג).

הלוי בטוח, איפוא, כי הסבל בגלות הוא בגדר נסיון שאלוהים מעמיד בו את עמו, שעם ישראל אמנם עמד בנסיון עד כה, אבל לא בלב שלם, אלא בלב חצוי. היחידים הרבים, שהתערו בארצות גלותם, חסים על עסקיהם ועל נכסיהם ונמשכים להצלחתם החומרית הפרטית על חשבון חובתם הדתית ומצבה הכולל של האומה. משמע, שאילו התעורר העם התעוררות שלמה לעבודת אלוהים, אילו קיבל את היסורים בלב שלם כנסיון, ובייחוד אילו היו רבים קמים ושבים לארצם החרבה, מתוך נכונות שלימה לסבול בה, ובלבד שיהיו במקום שבו יש לקיום המצוות הערך הנעלה ביותר, היה עם ישראל נגאל מיד.

עד כמה רציני ונחרץ היה הלוי בדעתו זו למדים אנו מחתימת הספר המספרת על החלטת החבר לעלות לארץ ישראל. מלך כוזר, שקודם תהה על הישארות החבר בגלות, מנסה עתה להניא אותו מביצוע החלטתו בטעמים שונים. לבסוף הוא מעלה את הטענה שכוונה שלמה דיה להפעיל את פעולתה לפני אלוהים הבוחן לבבות, ואין צורך לנסות להגשים אותה בפועל בגלל הקשיים והסכנות הכרוכות בדבר, ועל כך משיב החבר:

אמת, אבל רק בשעה שהמעשה הוא מן הנמנעות. אולם האדם חפשי גם בתחום הרצון, גם בתחום המעשה. יש לבוא איפוא בטענה על האדם המבקש להגיע לשכר הנגלה בלא מעשה נגלה... אולם אם יעשה המעשה בלא כוונה או אם הכוונה לא תלוה מעשה תאבד התוחלת לשכר. רק אם המעשה אינו בגדר האפשרות, יש תועלת מה דבר אם ישמור האדם על הכוונה ויתנצל לפני אלוהיו על העדר המעשה. כדרך שאנו מתוודים בתפילתנו 'זמפני חטאינו גלינו מארצנו', וכן בתפילות אחרות.

גם מי שמעורר בלב בני אדם אהבה למקום הקדוש הזה ראוי לשכר בלא ספק והוא מקרב עת בוא תקוותנו, כמה שנאמר: 'אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד — כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו'. — זאת אומרת: 'ירושלים לא תגנה כי אם כאשר ישתוקקו אליה בני ישראל תכלית תשוקה עד אשר יחוננו את אבניה ואת עפרה'. (שם, מאמר חמישי, ס' כ"ז).

לפי הסיפור עלה החבר לארץ ישראל אחרי הדברים הללו, ועד כמה רציני היה

ריה"ל בדבריו למדים אנו מתוך העובדה שסיפור מעשה החבר לא היה לדידו אלא הודעה מראש על עלייתו שלו.

שליחותו של עם ישראל

אולם יחד עם הבנת הגלות כעונש על חטאו של העם הדבק בה, מצא ריה"ל בגלות גם כוונה אלוהית נסתרת הקשורה בשליחותו של עם ישראל. הדברים יכולים להראות כתרתי דסתרי, אך דומה שריה"ל התגבר גם על הפרדוקס הזה. הוא לא מצא בהסבר השני שום סתירה מהותית לדבריו הקודמים. ראייה לכך שהוא מביא את הסברו השני לגלות רצוף אל דבריו הקודמים במאמר הרביעי:

ועוד: יש לאלוה חכמה נסתרת בהשאירו אותנו בגלות. מעין החכמה הצפונה בגרגיר הזרע: גרגיר זה נופל אל תוך האדמה ושם הוא משתנה ונעשה לכאורה עפר. מים וטיט, ולפי ראות עיני המתבונן בו לא ישאר רושם מוחש כלשהו מה שהיה הגרגיר קודם לכן. אולם לאחר זמן יתברר כי גרגיר זה הוא אשר ישנה את העפר ואת המים עד שיהיו מטבעו הוא, והוא אשר יעבירם דרגה אחר דרגה עד אשר יתעדנו היסודות ויהפכם להיות כמוהו, ואז יוציא קליפות. עלים ועוד, עד אשר יודרך הגרעין ויכשר לחול בו הענין ההוא האלוהי, והצורה של הזרע הראשון, ואז יהיה לעץ נושא פרי כפרי אשר ממנו בא הזרע ההוא.

והנה כך הוא הדבר גם בדת משה: כל דת שבאה אחריה משתנה, לאמיתו של דבר, להיות כמוה, אם כי למראית עין תתרחק ממנה. הדתות האלה הן איפוא רק הכנה והקדמה למשיח המיוחל, אשר הוא הפרי, ובאחרית הימים, בהודותן בו תהיינה הן פרי, והיה העץ כולו אחד, — אז יעריצו את השורש אשר לפנים היו מבזים אותו, כמו שאמרנו בפרוש הפסוק 'הנה ישכיל עבדי'. ואל תבט אל היות הדתות האלה מתרחקות מעבודת האלילים ומשתדלות לקיים את היחוד האלוה — ותשבחן על כך, ויקלו בעיניך בני ישראל שבימי המלכים, על אשר פנו לעבודת הצלמים — התבונן, לעומת זה בכך שגם החשובים במאמיני הדתות האלה נוטים אל הכפירה בהשגחה, ואף יפיצוה ברבים, ואף יחברו ברוחה שירים המתפרסמים בעם ונשמרים בפיהם, שירים המכריזים כי אין ארון משגיח על מעשי בני אדם, גומל טוב על המעשים הטובים ועונש על הרעים. דבר אשר כזה לא נשמע מעולם בישראל. אמנם היו בעמנו אנשים אשר האמינו כי הצלמים ההם ורוחניות הכוכבים עשויים להביא להם ברכה, כי בזמן ההוא האמינו רבים שיש תועלת בעבודת ההן, אך כל זה לא היה אצלם כי אם תוספת לדתם, אשר כל מצוותיה שמרו... (שם, מאמר רביעי, ס' כ"ג).

עתה לא נתהה עוד על כך שריה"ל מקפיד כל כך לשמור על איזון בדבריו: למרות שהוא מבקש בשלב זה של הדיון להצביע על ההתקרבות שיש בנצרות ובאיסלם לאמת של אמונת הייחוד, כדי להראות שיש תכלית ראויה לסבלות עם ישראל בגלות, הוא מקפיד להצביע על מידת הכוב החקייני שיש בהן, ולמרות שהוא מקפיד להראות שהגלות היא עונש צודק על חטאי ישראל, הוא מקפיד עם

זאת לשמור על הבדלה מהותית בין ישראל לעמים גם מצד החטאים. גם בחטאיו הכבדים ביותר נשאר עם ישראל העם הנאמן לברית. אכן, האיזון בפירושה של המציאות ההסטורית המורכבת הן מצד גורלו של עם ישראל והן מצד פעלן של הדתות שהושפעו ממנו וביקשו לרישתו, הוא המאפשר לו לריה"ל להחזיק במטה בשני קצותיו ולצרף את ההסבר שמבחינת השליחות של ישראל בין העמים להסבר שמבחינת העונש על חטאי ישראל. כיצד? הווי אומר: על ידי חשיפת הגורם היסודי והעמוק לחטאיו של עם ישראל – הוא מוקף עמים עובדי אלילים והוא מושפע מסביבתו בהווה כמו בעבר. אמנם לעולם אין הוא נעשה כמותם ממש. אבל הוא מקבל ומחקה מצידו יסודות של תרבותם האלילית. כך היה הדבר בעבר וכך הוא גם בהווה. משום כך ראוי העם לעונשים שבאו עליו. אולם בדוק בדבר: ההשפעה שעם ישראל מקבל מסביבתו אינה אלא צד שני של מטבע שליחותו: להשפיע על העמים ולמשוך אותם בהדרגה אל אמונת הייחוד. עם ישראל נראה אמנם לכאורה כאילו הוא מתבולל בתוך סביבתו החוטאת, ומכאן חלקו בהארכת הגלות, אבל תוך כדי כך הוא משפיע על העמים העוינים אותו ומקנאים בו. המחקים אותו ומתרחקים ממנו. בכך הוא ממלא את שליחותו למרות חטאו ומתוך חטאו...

המימד האסכתולוגי במשנת הצדקת האל של ריה"ל מגיע, איפוא, כאן לשיאו כמימד המשלים את תפיסת ההסטוריה שלו: העמים חיים על פי השגחה כללית טבעית, ואילו עם ישראל חי על פי השגחה אלוהית, אבל התכלית העליונה של תולדות עם ישראל היא להפיץ את אמונת הייחוד בקרב כל האנושות. הענין האלוהי היה תחילה נחלתם של יחידים. מימי אברהם אבינו הוא היה נחלתה של משפחה אחת, ומימי משה הוא נחלתה של אומה שלימה. אך הרי צדקת האל דורשת שהאנושות כולה תגיע לאותה המטרה. זוהי אם כן השליחות המצדיקה צידוק עליון את בחירת עם ישראל ואת סבל גורלו כאחד: לעתיד לבוא, בימות המשיח, יתפשט „הענין האלוהי“ באנושות כולה. אז תבוא ההסטוריה של העם הנבחר אל תכליתה ותשתלב בהסטוריה של העמים. וצדקתו המושלמת של אלוהים, הניכרת למעיין המעמיק בכל הוויית חייו וגורלו ההסטורי של עם ישראל, תתגלה כלפי חוץ ולעיני הכל.

הז'אנר של הביוגרפיה בסיפורת ההשכלה העברית בגרמניה
במאה הי"ח:

משה מנדלסון כדמות היהודי החדש במודל ביוגרפי של יצחק אייכל

משה פלאי

לזכרו הברוך של רב סדן

דיוני זה הוא חלק מחיבור מקיף יותר בז'אנר של הביוגרפיה בהשכלה העברית בכלל, ובביוגרפיה המשכילית הראשונה שכתב יצחק אייכל בפרט. בחלקו הראשון של החיבור אני דן בתפיסת הביוגרפיה על-פי המשכילים, ובה אעסוק בזה. אחר כך אעיין בכמה תכונות ז'אנריות עיקריות של הביוגרפיה העברית הראשונה.

מקומה של הביוגרפיה בהשכלה הכללית

באותה מאה שבה ביטא אלכסנדר פופ את נטייתה של מחשבת ההשכלה למגמה אנתרופוצנטרית, שהעמידה את האדם במרכז הבריאה, או ההווייה, באימרתו הידועה „חקר האנושות היאות הוא האנוש“, הביע סופר ההשכלה העברי יצחק אייכל רעיון זהה ומגמה דומה, אל-נכון בעיקבות פופ, באומרו: „יסוד בחינת האדם – האדם“ (המאסף תק"ן, קע"ו).

יש הרואים באימרתו זו של פופ את ההסבר המתומצת לתופעה הסיפורתית החשובה במאה הי"ח באירופה של התפשטות הביוגרפיה המודרנית, שמאפיינה העיקרי הוא שימת הדגש על האדם, על הפרט.

תופעה דומה לזאת קיימת בראשית סיפורת ההשכלה העברית בגרמניה, המצטיינת בפירסומים ביוגרפיים רבים באופן יחסי. מגמתה של ההשכלה העברית הייתה מקבילה לנטייה שהייתה קיימת בהשכלה האירופית בכלל לשימת-לב גוברת והולכת כלפי היחיד והאדם, במקום המגמה האלוהית-השמיימית שלעבר. הביוגרפיות העבריות הללו התפרסמו בתחילה כחלק מהמדור 'תולדות גדולי ישראל' ב'המאסף', ואף כפירסומים נפרדים, בקונטרסים וספרים, שעניינם קורות חיי אדם. יצחק אייכל, שראוי לראותו כאחד הסופרים העבריים המרכזיים – אם לא המרכזי ביותר, לדעתי – באותה עת, הביע – כאלכסנדר פופ – את שאיפתה של הסיפורת העברית בתקופתו להפנות את התעניינותה אל דמות היחיד ולהציגו באמצעות הז'אנר של הביוגרפיה המודרנית.

עיון במהותה של הביוגרפיה המשכילית כז'אנר סיפורתי ברשות עצמו יפתח לפנינו פתח להבנת סיפורת התקופה. בנוסף לכך ילבן הדיון בביוגרפיה בעיות יסוד מכיבשונה של ההשכלה, הקשורות בתפיסת היחיד, זיקתו לחברה, ויחסו לסביבתו, והוא הדין ביחסה של ההשכלה למסורת ישראל ושיאפתה לחידוש פני היהדות.

מקומה של הביוגרפיה בהשכלה העברית בראשיתה: תפיסת הביוגרפיה ב'נחל הבשור'

ההשכלה העברית בראשיתה הקדישה תשומת-לב מרובה יחסית – כהשכלה האירופית – לז'אנר הסיפורתי של הביוגרפיה. בפרוספקט לכתב-העת, 'נחל הבשור', הודיעו עורכי 'המאסף', וביניהם יצחק אייכל עצמו [שכנראה גם כתב את הפרוספקט], כי בדעתם להקדיש מקום נכבד בירחון החדש לביוגרפיות, שיתפרסמו במדור מיוחד בשם 'תולדות גדולי ישראל'. מדור זה יהווה אחד מחמשת המדורים המרכזיים בירחון 'נחל הבשור', [בג]. הריליואנטיות של המדור וחשיבותו תתברר לא רק מהמקום שיועד לו בכתב-העת, אלא גם מתוך שורת-המישנה של כותרת המדור שתורגמה לעברית: 'ביאגראפיה דער גראסן אונזרר נאטציאן', כלומר: 'תולדות גדולי אומתנו' [נחל הבשור, ב]. תתיכותרת זו מטיבה להסביר את מקומה של הביוגרפיה בתחילת התרבות היהודית הקורמת עור וגידים בתוכניות המשכילים העבריים הראשונים בגרמניה. ולאור תפיסה זו של הביוגרפיה שתוקדש לגדול אומתנו – גדולי העם היהודי, שההשכלה חזתה את שיקומו – ניתן גם להסביר את בחירת נושאי הביוגרפיות – דהיינו: רמויות המשרתות את מטרות ההשכלה העברית.

צימצום המדור הביוגרפיה לגדולי האומה שלנו מצוין סיווג מיוחד של אנשים שראוי לכתוב עליהם, והם: רבנים וגאוני ארץ – בתחום התורנית-הלכית, גדולים ומפורסמים בחכמה – גדולי ההשכלה העברית – האלמנט החדש של מנהיגות תרבותית, הצצה ועולה, ומתמודדת על זכות ההנהגה עם המנהיגות הרבנית המסורתית; ובדרגת חשיבות שלישית ימצאו, סוחרים נכבדים ועשירי עם – המעמד העולה בקהילה היהודית של הסוחרים.

ללא ספק מעידות שלוש הקטיגוריות הללו על מגמה מודרנית כלשהי של הביוגרפיה העברית, שבחירה לה אישים 'בני תמותה': אין לראות בה את המשכה של הביוגרפיה הבינאיימית האירופית שהוקדשה לקדושים-אשר-בארץ, אלא זיקתה לביוגרפיה שנוצרה במאה הי"ז, אשר התחילה להתייחס בביוגרפיות גם אל האדם הפשוט. עם זאת ראוי להדגיש, כי בחירת נושאי הביוגרפיות שנדפסו ב'המאסף' מעידה על מגמה משכילית-חינוכית שעמדה לנגד עיני העורכים. בין הביוגרפיות שנתפרסמו במדור הביוגרפיה היו תולדות חיהם של דון יצחק

אברבנאל, משה רפאל די אגילאר, משה בן מיימון, מנשה בן ישראל ויעקב יהודה ליאון, הלא המה גדולי ישראל שנטו ל'השכלה' עוד בטרם הייתה השכלה וכך היו למופת בעיני המשכילים.

לאחר בירור נושא הביוגרפיה דן המחבר במניע העיקרי לכתיבת הביוגרפיה, והוא התועלת לקורא הצעיר ולחינוכו [נחל הבשור, ב]. בסיפורת הביוגרפיה האירופית מופיע מניע דומה: ג'ון טולאנר מציין, כי כתב את הביוגרפיה שלו על ג'ון מילטון (1698) לתועלת האנושות [קליפורד, 21]. כתועלת נוספת מזכיר הסופר העברי את התענוג הנרכש על ידי הקורא בקריאה על מאורעות שאירעו לאנשים גדולים [שם, ג]. איזכור העונג המוענק לקורא מופיע כבר במאה הי"ז, בדיון בביוגרפיה האירופית, כאחת מחמש המטרות שמנה הביוגראף תומאס פולר [Thomas Fuller] ב־1662 בביוגרפיה, דהיינו: לברר את הקורא.

מסתבר, כי בתפיסת הביוגרפיה כז'אנר ניתן למצוא – עלפי דוגמאות אלו ואחרות – צד דימיון וקירבה בהסברים ובמניעים שמונה הביוגראף העברי ואלה שמזכירים הסופר האירופי באותו פרק זמן, לכתיבת ביוגרפיות. ובהמשך אביא דוגמאות נוספות.

תפיסת הביוגרפיה ב'המאסף'

ההבטחות של עורכי 'המאסף' לפירסום המדור הביוגרפי 'תולדות גדולי ישראל' קויימו מייד בחוברת א', שבה הובא חלקו הראשון של מאמר תיאורטי בשם 'דבר אל הקורא מתועלת דברי הימים הקדמונים והידיעות המחוברות להם'. במאמר זה, שאיכל רומז כי הוא זהו מחברו [כמבוא ל'תולדות הרמבמ"ן, עמ' 13 לפי מיספורי], מרחיב הכותב את העיון במהותה של הביוגרפיה.

מעיקרו של המאמר נשמע, כי הביוגרפיה נתפסת ככלולה במיסגרת ההיסטוריה, כנראה כתת־סוגה של ההיסטוריה, או כסוגה המקבילה להיסטוריה, ועדיין אינה נחשבת כסוגה סיפרותית בפני עצמה [ביאגרא־פיע, והיא חלק מחלקי ההיסט־אריע כמו שהאיש חלק מחלקי האומה" (כט)]. גישה זו דומה לגישה של הביוגרפיה האנגלית בשילהי המאה הי"ז, שראתה בביוגרפיה ענף מכתיבת ההיסטוריה. ג'ון דריידן, למשל, קיבל (ב־1683) את עמדתו של בייקון (מ־1605) הרואה בביוגרפיה חלק מן ההיסטוריה:

מחבר המאמר מביא כדוגמה לנושא הביוגרפיה – בניגוד להיסטוריה – את אלכסנדר הגדול. זו דמותו של יחיד המורם מעם, מלך, אך לארדווקה אדם פשוט. הסופר נדרש לתיבה 'תולדת המלך אלכסנדר', שמקבילתה בלועזית היא התיבה היסטוריה. על רקע תפיסת הביוגרפיה כאחד מענפי ההיסטוריה, מובן איפוא מדוע

אין הסופר העברי נדרש עדיין לשימוש במלה הפשוטה 'חיים' בהתייחסו לביוגרפיה.

שימוש דומה בהגדרת הביוגרפיה באותה מאה מצינו, למשל, אצל ג'ון דריידן [Dryden], שכידוע היה הראשון אשר נדרש לביטוי ביוגרפיה בשפה האנגלית ב-1683.⁶

גם פה חוזר התיאוריטיקן של הביוגרפיה העברית ומדגיש, שהביוגרפיה נועדה להביא תועלת לקורא. הסברים דומים מצינו, כאמור, גם בביוגרפיה האירופית. כבר פראנסיס בייקון טען, כזולתו מן הסופרים האירופיים שאחריו [הזכרתי לעיל את ג'ון טולאנדר], שיעדה של הביוגרפיה הוא תועלתני [Stauffer, עמ' 236].

הוא הדין בדבר מטרתה השניה של הביוגרפיה לחינוך הנוער: מחנכי הנוער ימצאו בביוגרפיה „מורה דרך למלאות נפש תלמידיו כמעשים רמים וטובים“. הביוגרפיה תשמש איפוא דגם לחיקוי: „כזה ראה והיה כמותו“ (ל').

חשוב יותר לתפיסת הביוגרפיה העברית הוא ההסבר היהודי-המשכילי, שאינו מתקשר עם הביוגרפיה האירופית, הניתן לפשר השימוש בז'אנר. לדעת אייכל [אם אכן הוא מחבר המאמר], תסייענה הביוגרפיות העבריות בשינוי התדמית של היהודי בעיני עצמו: „הודיעו את תפארתם בקרב עם“ [ל]. העמים האחרים מכירים בגדולתם של גדולי ישראל – טוען המחבר – והירבו לשבח ולקלס אותם, ואילו במקור מחצבתם, בין היהודים עצמם, אין יודעים מי היו. אין התיאוריטיקן של הביוגרפיה מתיימר איפוא לדרוש מן הביוגרפיה שתהיה אובייקטיבית. הביוגרפיה מעמידה עצמה לשירותה של ההשכלה ולהפצת רעיונותיה.

תפיסת הביוגרפיה של אייכל ב'תולדות הרמבמ"ן'

כארבע שנים אחר כך חוזר אייכל ומבטא עמדה דומה ודעות דומות בתפיסת הביוגרפיה בפתחה ל'רבנו החכם משה בן מנחם' (ברלין, תקמ"ח). הביוגרפיה העברית הראשונה בהיקף של ספר, שיצאה לאור מבית-מדרשה של ההשכלה בגרמניה.

התועלת

הצורך להסביר את התועלת שבז'אנר זה חוזר ומופיע גם כאן, אך – לדעת המחבר – הביוגרפיה הנוכחית על מנדלסון תועלתה רבה עוד יותר מאשר ביוגרפיה רגילה משום שהיא עוסקת באישיות בתזמנם ש. שמו נודע בכל הארץ – [רבנו החכם' עמ' 13 לפי מיספורין]. אייכל מנסה להיעזר ברגש הכבוד הלאומי של הקוראים ואומר, כי אם לא יהיו תולדותיו בכתובים תהיה זו חרפה „לאנשי ישראל“. הדרישה להנצחת הדמות נחשבה מתמיד ליסוד-מוסד של הביוגרפיה האירופית.

כפי שנוכחנו מעיקרו של תומאס פולר, כדלקמן: „לקיים את זכרונותיהם של המתים“.

כסיבה שנייה לתועלת בקריאת ביוגרפיה מביא אייכל את העובדה, כי הוא כלל בה את עיקרי מישנתו של מנדלסון בענייני אמונות ודעות ובעיקר תירגם את כל סיפרו 'ירושלים', שנכתב במקורו גרמנית, והגישו בקיצור בעברית. הקורא העברי יימצא נשכר מתרגום זה.

יצויין כי שתי סיבות דומות מוזכרות גם אצל סופרי ההשכלה האירופית באותה מאה. כאמור, ג'ון טולאנד הסביר, כי כתב את הביוגרפיה על ג'ון מילטון (1698) לתועלת האנושות וכי הוא נדרש לדיברי הסופר עצמו בכתיבתו [בסיפרו של קליפורד, עמ' 21]. קוניירס מידלטון ציין בהקדמתו לביוגרפיה על ציצרו (1741) את השימוש בציטטות ממושא כתיבתו שיש בהן התאמה לתוכנית כתיבתו [קליפורד, עמ' 39].

יתר-על-כן: הקריאה בתולדות אדם גדול כמנדלסון — מטעים הביוגראף — עשוייה ללמד את הקורא על הפוטנציאל הגלום בנפש האדם. מאידך גיסא, תקנה הביוגרפיה לקורא תפיסה רחבה יותר של דרכי הבורא, הבוחר באדם אחד מני רבים כבחירו של העם וכמורה-דרך.

גישה רליגיוזית בתיפקוד הביוגרפיה מצוייה בביוגרפיות האנגליות הקדם-מודרניות, במאה הי"ז. בין חמש המטרות שמונה Thomas Fuller (תומאס פולר), הראשונה היא להקנות כבוד לאלי. ההיבט הרליגיוזי של הביוגרפיה העברית בראשית ההשכלה מעיד כי יש להיזהר ולהימנע מקביעה חד-משמעית, שהיא שייכת לז'אנר המודרני של הביוגרפיה. דין שנאמר, כי בביוגרפיה העברית משמשים זרמים פנימיים המושפעים ממסורת ישראל. הסופר העברי מעבד את התצורות הסיפוריות הרווחות באירופה לשימושו העברי-יהודי, וריקעו התרבותי היהודי משתקף ביצירה ומשפיע עליה. לעיתים מתגבר היסוד היהודי על היסודות האירופאיים של הז'אנר ומשווה ליצירה אופי ייחודי.

קהל היעד

הז'אנר החדש של הביוגרפיה, ובמיוחד מושא הביוגרפיה וייעדו של הז'אנר, כופים את הביוגראף אייכל להתמודד עם השאלה מיהו קהל היעד שאליו מכוונת הביוגרפיה. אייכל מסביר, כי הוא מייעד את כתיבתו ל„איש הביניים“ המצוי בין שני המחנות; הלא הוא המשכיל, או המשכיל-בכוח, הנכון לקנות חוכמה ופתוח לבחון דעות חדשות [ג]. אל-נכון מייעד אייכל את הביוגרפיה על מנדלסון כחלק ממעשה ההשכלה שלו (של אייכל עצמו). כלומר: דמותו התרומית של מנדלסון כפי שהיא מצטיירת בביוגרפיה של אייכל, נועדה לשרת את מטרותיה של ההשכלה בשמשה דגם לחיקוי ולמופת.

פואטיקה של הביוגרפיה

בבוא המחבר להתחיל בסיפור קורות חייו של מנדלסון, חוזר ועולה הדיון בפואטיקה של הז'אנר. תפקידו של הביוגרף – נאמר לקורא – הוא לסקור את הרקע המישפחתי, הגיאוגרפי, ההיסטורי, החברתי, הרוחני והתרבותי אשר הכשיר את צמיחתה של האישיות המיוחדת העומדת לדיון. על הביוגרף לשאול את עצמו אם דורו של נושא הביוגרפיה היה דור דעה ואם גדל ונתחנך בין חכמים. האם התנאים הכלכליים היו נוחים להתפתחותה של האישיות התוארת? כמרכז על הביוגרף לבדוק את אישיותו של הגיבור באשר למניעים הנפשיים שהניעוהו לחרוג מן המקובל, להעפיל, ולהמריא אל על. שומה על הביוגרף לנסות לאתר את הצד הייחודי שהביא להיווצרותו של אדם גדול.

שאלותיו אלו של אייכל משמשות גם כשאלות ריטוריות המכניות את הקרקע לתשובות, שנועדו לצייר את מנדלסון כתופעה יחידה בדורה. מנדלסון הרקיע שחקים למרות, ולא בגלל, התנאים שבהם גדל. לוא היו כל התנאים בחממה התרבותית והחברתית שבה גדלה האישיות נוחים להתפתחותה, כי אז, לא נחשבה לדבר נפלא^[ד]. קובע הביוגרף. זו תפיסת הדמות הביוגרפית בעיני אייכל. תפיסה מרכזית זו מכתיבה את ציור הדמות לאורכה של הביוגרפיה, ואייכל מנפנף בה כבדגל: ככל שגדלו הסבות המונעות מלהביאו אל רום השלמות, כן נפרצו בלבו ביתר עוז סבות וכחות נגדיהן עד כי נעשה ראשון בעמו ויחיד בדורו לשם ולתפארת^[ג]. מנדלסון נתפס עלידי הביוגרף שלו – ובוודאי כך הוא מצייר את דמותו לפני הקורא – כמי שהתעלה על סביבתו משום שנועד לגדולות עלידי הבורא. ביטוימפתח חושף תפיסה זו של אייכל. הוא כותב על „חסדי יוצרו אשר שמוהו [את מנדלסון] לנס עמים“^[ג]. במישחק מלים מתוחכם – „נס עמים“ – רומז אייכל לא רק לגדולתו ורוממותו של מנדלסון בתחומים שמעבר ליהדות וליהודים, אלא גם לתופעה הניסית לכאורה שבאישיותו ובקימו. תפיסה זו של מנדלסון מקבלת את עיצובה המלא בהמשך הביוגרפיה ומתעצמת בעזרת מיטאפורות תנכיות ואחרות שהתייחסו אל מנדלסון כאל אישיות היסטורית, המקבילה לדמותו של משה רבנו. היבט זה של הביוגרפיה העברית שלפנינו מקנה ליצירה מימד נוסף מתחום היהדות ומוסיף לה מידה של תיחום ואפשרות שתיקרא ברמות שונות של הבנה.

עיונו זה של הביוגרף העברי בכוח המניע את הפרט ליהפך למנהיג ולאישיות דגולה חייב להיבחן על רקע הפולמוס הקיים בביקורת הביוגרפיה. מאז ומתמיד שאלו עצמם כותבי הביוגרפיות: האם הנסיבות יוצרות את האדם הגדול, או שהדמות הייחודית עצמה, בכוח רצונה וכישרונותיה, מגיעה להישגים מיוחדים, וכך האדם הוא זה העושה את ההיסטוריה. ושמה הכול מיקרי בעיקבות כוחו של המזל העיוור להביא את האדם הנכון למקום הנכון^[י]. לאייכל תשובה פסקנית

וחותכת בנושא זה: האל הוא שקובע את האדם הגדול, ואל-נכון ייעד את מנדלסון להנהגת עמו ולגדולות בכלל. כאמור, לפנינו תפיסה רליגיוזית של מהות הביוגרפיה העברית.

'תולדות הרמבמ"ן' – כללי

הביוגרפיה העברית, הנקראת 'רבנו החכם משה בן מנחם', מקיפה 127 עמודים ונתפרסמה תחילה בהמשכים ב'המאסף' (בשם 'תולדות רבנו משה בן מנחם' החל בגיליון שבת תקמ"ח, עמ' קיג). ארבעים וארבעה העמודים הראשונים מהווים סיפר ביוגרפי של תולדות חיי משה בן מנחם עד הופעת סיפרו 'ירושלים' (ב'1783). מתוכם מוקדשים כחמישה עמודים לתקציר הקדמתו של מנדלסון ל'תשועת ישראל' מאת מנשה בן ישראל, המובא כציטטה, במרכאות כפולות. ארבעים וארבעה העמודים הבאים [מדרצח] מוקדשים לעיבוד מקוצר ומתורגם של עיקרי דיעותיו של מנדלסון בסיפרו 'ירושלים', המובא אף הוא במרכאות כפולות. כחמישה עשר העמודים הבאים מספרים על שנות חייו האחרונות ועל פטירתו (בה' שבת, תקמ"ו), והם גדושים ציטטות מכתביו ומפולמוסיו של מנדלסון, עדות רופאו, מארקוס הרץ, מתאר את ימיו ושעותיו האחרונים, ודיברי ההספד, בפרוזה ובשיר, שנאמרו עליו לאחר מותו. יתרת הספר (כעשרה עמודים) מתארת את תכונותיו הגופניות ומידותיו התרומיות, ולסוף (שמונה עמודים) – ידיעותיו בתחומי עיסוקו ובענפי המדע הכלליים וסיכום מיפעלו ההשכלתי, הפילוסופי, הסיפורתי והתרבותי, ותרומתו לעם היהודי.

הנימה המאפיינת את כתיבתו של אייכל היא פילוסופית-הוגה. הביוגרף מעיר הערות על תופעות החיים מתוך מבט מתבונן, חוקר ובודק. גישה זו דנה דין מן התופעות הנידונות – על נושא הביוגרפיה, דהיינו על מנדלסון. יש בה הכללות קיומיות, שמהן בא הביוגרף ללמד על הפרט – על מנדלסון [ז]. גישת ההגות מתאימה לנושא הכללי של הספר שהוא תולדות חייו של פילוסוף-הוגה-דעות. וכך מגיע המחבר לידי אחדות והתאמה בין רוח הדברים הנאמרים ונושאם.

קראופי דומיננטי אחר ביצירה הוא טון ההתלהבות והפאתוס החגיגי המבטאים את אישיותו של הביוגרף עצמו ואת אהבתו ללא-מצרים למושא הביוגרפיה. כתיבתו כולה הריהי שיר-הלל לאדם דגול, שבח וקלס להשכלה שיצרה אותו; זו כתיבה הגובלת בהאגיוגרפיה (Hagiography) [השווה: קליפורד X], ומזכירה את מסורת הכתיבה הביוגרפית האתית של ימיה-ביניים והריניסאנס [שטאופר, 234].

עם זאת, סיגנון הגשת החומר משתדל להיות בלתי פורמאלי, כדרך של שיחה. שיחה זו נערכת בין המחבר ובין הקורא, בדרך של דיבור ישיר ופניות חוזרות ונישנות אל הקורא, כמעין דיאלוג בכיוון אחד. הוא נוהג כן בפתיחה, שבה הוא פונה אל הקורא ומסביר לו, כאמור, למי נועדה הביוגרפיה, ומפציר בו להצטרף אליו:

„בא נא אתי, ואחוזי יד נלכה לדרוש את מעשה ה'“ [ג]. מעשה הכתיבה נתפס כשיתוף בין הכותב והקורא, כחישוף האמת יחדיו, כחוייה משותפת בהווה המתמשך של קריאת הביוגרפיה. פניות נישנות אל הקורא בתוך הביוגרפיה עצמה מאששות שיטתו זו של אייכל בכתיבה. שיטה זו מסייעת לסופר במעברים לפירקי חיים חדשים, כטכניקה של הפסק נושא ומעבר לנושא אחר. אנו מוצאים שיטה דומה במתיחת החוייה להווה של הקורא גם בסיפורת של תקופת ההשכלה המאוחרת [לדוגמה: בראנדשטטר וברודס].

מעורבותו של הסופר

הביוגרף אינו עומד מן הצד אלא הריהו פעיל ומעורב בדעת עם בריותיו אגב מעשה הכתיבה. הוא מבקש להודיע לקורא את השקפות־שלו, והוא מעיר את הערותיו הפרשניות־האדיטוריאליות בצד המידע שהינו מספק לקורא. אין הביוגרף חושש ממעורבות־יתר שעשויה לפגוע בהצגה אובייקטיבית של הדמות. מחוייבותו של הסופר לרעיון ההשכלה נדרשת, לפי תפיסתו, להיראות ולהישמע במפורש בגוף היצירה.

לשונו היא תנכית בעיקרה בחלק הסיפור הביוגרפי. שימוש זה מאפשר לאייכל להידרש למיבטאי לשון ייחודיים האמורים במשה רבנו ולישמם על משה בן מנחם. בכך הוא מעצב את אישיותו הביוגרפית של משה מנדלסון על־פי הדמות הארכיטיפית של משה ומבקש להאציל מגדולתו של זה על גדולתו של זה. וכך הוא מספר, כי „בימים ההם וירא משה את דלת עמו“ [יב] – כמשה המיקראי המתוודע אל עמו. שימוש דומה בעיצוב דמותו של מנדלסון כדמות של משה המודרני נעשה בתיאור מידות הידועות כמידותיו של משה רבנו, כענוותנותו, כאמורות במנדלסון. שימושים מעין אלה וזולתם מדברים אל לב הקורא האמון על המיקרא.

לשונו של אייכל עתירת ביטויים ופיתגמים, שיש בהם חוכמת חיים, סיכומי לקח ומוסר־השכל, הנראים כנובעים מניסיון־חיים עשיר. דרך זו מתאימה במיוחד, שהרי עיקר תפקידה של הביוגרפיה הוא ללמד מוסר ולהפיק לקח. וכך משתלבים הפיתגמים הדידאקטיים עם הנימה הכללית השורה על היצירה ועם מטרותיה. הסופר מודע ליכולתה של השפה לרכז את הניסיון האנושי במלים ספורות, והריהו מנסה כוחו בביטוי התמציתי, הן ביחידה של המישפט הפיתגמי והן בביוגרפיה בכללה. דהיינו, הוא מיישם את התפיסה העיקרית המניעה את הביוגרפיה – ריכוז הניסיון האנושי של יחיד מיוחד – גם לסיגנון כתיבתו, המקבל את ביטוי באופי המישפטים הפיתגמיים. פיתגמיות זו מקנה איכות הגותית ליצירה.

מלבד הערותיו והגיגיו של המחבר המקדימים את הביוגרפיה גופה ונמשכים לאורך כחמישה עמודים בראשיתה, פורש הביוגרף את תולדות חיי גיבורו על־פי סדר מקובל: תאריך לידתו, מקום הולדתו, הוריו ופרנסת־האב. להלן הוא ממשיך

בחינוכו הפורמאלי ודרכו של מנדלסון בלימוד עצמי [ו]. הוא עובר לתאר את נסיעתו לברלין בעיקבות רבו. ר' דוד פרנקל [ז]. לימודי קודש וחול שלמד. בעיות קיומו שם [ח]. השתלמותו בלשונות ובמדעים אצל מורה חדש, ר' ישראל זמושץ [י]. וברשות עצמו [יב]. בהמשך מתווה אייכל את פעילותו המשכילית של מנדלסון בהוצאת 'קהלת מוסר' [יג] ובפילוסופיה [טו] והתרועעותו עם לסינג [יד]. בדרך זו טווה אייכל את מארג התפתחותו של מנדלסון בדרך הסדר הכרונולוגי, אך, כאמור, בליוויית הערות פרשניות. תפיסה זו מבוססת על יסוד ההתפתחות בראיית הביוגרפיה — כלומר: תיאור התפתחות האישי.

מיבנה הזמן

מיבנה הביוגרפיה הוא איפוא כרונולוגי. מימד הזמן נשמר והקורא עוקב אחר התפתחותו של מנדלסון באופן עקיב. לוגי, קישורי החטיבות הסיפוריות נעשה באמצעים מיכאניים של ציון מימד הזמן בשינויו, כגון: „בעת ההיא“ [ו, י], „אחרי זאת“ [י, טז], „מיום ההוא והלאה“ [יא], „בימים ההם“ [יב, יז], „ויהי היום“ [טו], „אחרי הדברים האלה“ [כא] ועוד כהנה וכהנה. פיתוח רצף הסיפור באמצעות קלישאות, כאלה שהזכרתי ואחרות, המציינות שיגרות לשון של מעברזמן, מקנות ליצירה נופך סיפורי רומאניסטי, שאינו מצוי בכתיבת היסטוריה יבשה. לעיתים נדרש המחבר לדגם הלשוני של מעבר הזמן המצוי בתבנית הסיפור התנ"כי. ולעיתים נראים שימושים מעין אלה שהוזכרו, כשאלים מן הז'אנר של האגדה וכמבקשים ליצור נימה השוררת באגדה — הרחקה כלשהי מן היומיומי, השגור והשכיח. שהרי בית הדין של אייכל שואף ליצור את דמות תבניתו של מנדלסון על-פי החוקיות התנ"כית מזווית ראייתה של ההשכלה, או כדמות אגדית רבת-הוד.

מגמות בעיצוב הדמות

בסיפור קורותיו של מנדלסון ניתן להבחין במגמה כפולה, אך סותרת: מחד גיסא אנו מבחינים בשאיפה לצייר את מנדלסון ולספר את קורותיו כאילו היה אחד מן הנערים, ככל נערי בני ישראל באותה תקופה [„כדרך כל נערי בני עמינו“ — ו]. ומאידך גיסא, יש ניסיון לציירו כמי שלא היה ככולם, וכמי שהתעלה על כולם [„אמנם לא כאחד הנערים הנער משה“ — ו]. השאיפה הסותרת הזאת מתרוצצת בקירבה של הביוגרפיה בראשיתה. כישרונותיו ונטיותיו הטיבעיים וכן היעד האלוהי התוו את דרכו המיוחדת ועשוהו „יקר בדורו; יחיד בעמו“ כסיסמת המוטו בשער הספר.

מגמתו בתיאור חיי מנדלסון היא לעקוב אחר התפתחותו האינטלקטואלית של נושא הביוגרפיה ולבדוק את יסודות אופיו והמקורות שהביאוהו להתעלות על כל בני גילו. הביוגרף יודע לבחור אותם יסודות בהשכלה שיחנכו את הקורא בהעמידו את מנדלסון כמופת. ובכן, מגמה נוספת מצטיירת לגבי שיטתו של הביוגרף בבחירת החומר, והיא הסלקציה של החומר המשרת את מטרתו לצייר

את מנדלסון כמשכיל למופת. הוא מעצב אותו כמשכיל 'מלידה' ולפחות מילדותו. כמרכן הריהו עוקב אחר ההשפעות על מנדלסון ובעיקר ההשפעה היסודית של הרמב"ם עליו (ז), וגם בחירה זו מקדמת את יסודות ההשכלה העברית.

סיפור תולדותיו של מנדלסון והשלבים שבהם עבר בדרך חינוכו משמשים את הביוגראף גם לצורך מתיחת ביקורת על סידרי החינוך שהיו נהוגים בזמנו (ו, יב, כח). גם דרך זו תומכת את יסודות הביוגרפיה המשכילית, הנתפסת כמכשיר חינוכי וכמנוף לשינוי.

מסיכום מיפעלו של מנדלסון ומהערכת הביוגראף מסתבר, כי שתיים הן תרומותיו העיקריות של מנדלסון: האחת, החזרת העם היהודי אל התורה, או השבת התורה אל העם; והשנייה, תפארתו בין העמים" [קכקכא]. דהיינו: הכבוד שרחשו למנדלסון גדולי ההשכלה ועמדהתרבות באירופה. והלקח הנלמד מכל אישיותו, חייו ומיפעלו הוא הלקח למשכילים: דהיינו, שיכול היהודי להצטיין בכל הענפים של לימודיהחול ואף על-פירכן להיות יהודי נאמן [כי גם לאיש ישראל חלק בנחלת התושיה, כי לא נופל הוא מאחד האדם בתורת האדם, ובכל זאת לא סר מדת אבותיו אף פסע אחת" – קכב]. מנדלסון מגלם את דמות היהודי החדש, הדמות האידיאלית שנחותה בעיני המשכילים, כשילוב האידיאלי בין יהדות והשכלה, שאין ביניהן כל ניגוד. הביוגרפיה הזאת הינה דמות-דיוקנה של היהדות החדשה בעיני עצמה.

אוניברסיטת מרכז פלורידה

י) The proper study of mankind is man.

1) 'המאסף' תקין. קע"ז. ב'המאסף'. תקמ"ז. ר"ג. מופיעה האימרה: 'תכלית חקירת האדם הוא – האדם'. אף היא כפי הנראה בתירגומו של אייכל.

2) ראה להלן על הדיון ב'המאסף' על-אודות הביוגרפיה. בנוסף לביוגרפיה על מנדלסון. נדפסו בארבעת הכרכים הראשונים של 'המאסף' חמש ביוגרפיות.

3) James L. Clifford, *Biography As an Art*, (New York, 1962), p. x.

4) to entertain the Reader with Delight על פי Donald A. Stuffer, *English Biography Before 1700*, (London, 1941), p. 238; Clifford, *Biography*, p. 9.

5) עמ' 236, 249. Stauffer, *English Biography Before 1700*.

6) Harold Nicolson, *The Development of English Biography*, (London, 1933), p. 701, "The history of particular men's lives." Clifford, *Biography as an Art, Selected Criticism 1500-1960*, (New York 1962), 17.

7) גם יסוד זה הובא בין חמש המטרות שמנה Fuller בביוגרפיה:

"To present Example to the living" Stauffer, עמ' 238.

8) to preserve the memories of the Dead, Stauffer, *English Biography Before 1700*, p. 238. ראה גם קליפורד עמ' 9.

9) to gain some Glory to God. Stauffer, *English Biography*, p. 238.

10) John A. Garraty, *The Nature of Biography* (New York, 1957), pp. 5-7.

יצחק אפשטיין: אבי שיטת „עברית בעברית“

שמואל הרמתי

א. „ועד הלשון“ והקניית העברית כלשון חיה

שנת תש״ן הוכרזה על ידי משרד החינוך והתרבות בישראל כ„שנת הלשון“ לציון מאה שנים ליסוד „ועד הלשון“ בירושלים (תר״ן) ע״י אליעזר בן־יהודה ואחדים מאמיתיו (רוד ילין, חיים הירשזון וא״מ לונץ). חברי „ועד הלשון“ שמו להם למטרה להציע מונחים עבריים למושגים שהיו נחוצים להחייאת הדיבור העברי בא״י ובעיקר לחינוך עברילאומי, שיסודותיו הונחו בתקופת העלייה הראשונה, בייחוד במושבות.

הצורך במונחים עבריים חדשים הוסבר בחוברת הראשונה של „זכרונות ועד הלשון העברית בירושלים“ כלהלן:

בייחוד התבלט חסרון מלים למושגים שונים כאשר הושם הדיבור בפיות הילדים הקטנים והתחילו ללמד בבית הספר את כל הלימודים בעברית. הפעוטות הללו שלא ידעו ולא יכלו לדעת את עניות לשוננו במקצועות אלה, הבנים הללו ששאלו ודרשו תשובות לכל מושג, לכל דבר פשוט, לכל מראה עיניהם ולכל משמע אוזנם – הם שהביאו את ההכרח לברוא מלים חדשות למושגים הנצרכים, וכל מורה השלים את החסרון הזה כדעתו וכידיעתו. כמובן היה מורגש עד מהרה שינוי המלים בין בית־ספר לבית־ספר ובין מורה למשנהו – והתבלט חסרון מרכזי, שיתעניין בקביעת מלים חדשות – מוסד בן סמך, שהכל יקבלוהו עליהם לפוסק בעניין זה. זאת ראו משכילי ירושלים הראשונים, שהתחילו בדיבור העברי, ואז נוסד בירושלים בשנת תר״ן על ידיהם „ועד הלשון“, כעין סניף של החברה „שפה ברורה“, שנוסדה באותו הזמן בירושלים, שמטרתה הייתה „הרחבת השפה העברית והדיבור העברי בין כל שדרות העם“ (ניסךסיוון תרע״ב, עמ' 12).

כעבור חודשים לא רבים פסקה פעילותו של „ועד הלשון“, כאשר שב הועד וחדש את פעולתו רק בשנת תרס״ד ביוזמת „אגודת המורים“ (שנוסדה בתרס״ג).

11) וכן: „וירא משה כי טוב הוא“ [1]; „ויחל משה את פני אביו“ [2].

12) כותב אייכל: „אף כי היה עניו ושפל רוח מכל האדם“ [ח]. שימוש לשוני זה מתבסס על הפסוק המבטא תכונה זו של משה: „והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני הארמה“ (במדבר י״ב: ג). הארמו לפסוק נהיר לקורא, והוא מזהה את שיטתו של המחבר כמליצה שיבוצית, בדרכה של ההשכלה, המותירה מקום לחידוש ושינוי בשיבוץ.

13) „ויהי משה בן שלש עשרה“ [1]; „בבואו לברלין“ [ח]. „אחרי היותו ימים רבים“ [יד].

„בשנת תקכ״ב“ [יח].

14) השווה יא: „מרחוק הכין ה' איש צדק לימינו. למחיה שלח לפניו איש עשיר“.



חברי ועד הלשון העברי בשנת 1912. יושבים (מימין): א. בךיהודה, יוסף קלוזנר, דוד ילין, א. מ. ליפשיץ. (עומדים): ח. א. זוטא, ק. סילמן, א. ז. אירלסון, א. י. בראור.

היה זה בעיקר כדי לסייע למורים העבריים בא"י בבעיות הרבות של הנחלת הלשון העברית כלשון חיה (כולל: מבטא, כתיב ומלים חדשות). כדי שלא יבנה לו כל מורה במה לעצמו" (שם, עמ' 5). ועד הלשון לא פעל שוב מקיץ תרס"ט עד חורף תרע"א. כשחודשה פעילותו צורפו אליו שלושה מורים (ליפשיץ, רבין, תרצין), וגם הפעם נעשה הדבר כדי להקל על המורים את משימתם בהנחלת העברית כלשון חיה לילדים וגם למבוגרים. מעובדות אלה עולה ברורות, שהחייאת הדיבור העברי בא"י היא במידה רבה תולדה של פעילות המורים העבריים הנחשונים בימי העלייה הראשונה ופעילות זו גדלה ואף רבתה ע"י מורי העלייה השנייה (שעליהם נוספו גם הפועלים הדולוצים של עלייה זו). אמנם בךיהודה הטיף לרעיון תחיית הלשון ואף עודד מורים לקבל עליהם משימה זו. אולם ללא מפעלם של המורים להנחיל את העברית כלשון חיה ספק אם רעיונותיו של בךיהודה היו מתממשים – בוודאי לא בקצב המהיר. יחסית, שהם התממשו בעזרתם החשובה של המורים בימי העלייה הראשונה והעלייה השנייה.

להחייאת הדיבור העברי והלשון העברית בכלל תרמו גם שיטות הוראה חדשות („עברית בעברית“). שפותחו בא"י בשלהי המאה הי"ט ע"י מורים אידיאליסטים, שחיפשו דרכים חדשות ויעילות להנחיל את העברית כלשון חיה לתלמידיהם וגם להורי התלמידים – אם באמצעות התלמידים או ע"י שיעורים מיוחדים להורים הללו ולמבוגרים בכלל. מא"י עברו שיטות הוראה אלה לתפוצות וגם שם הן סייעו הרבה להקניית העברית כלשון חיה לילדים וגם למבוגרים. בא"י פותחו בשלהי המאה הי"ט מספר שיטות שביסודן הונח הרעיון של „עברית בעברית“. ראוי אפוא לבחון כיצד נוצרו שיטות הוראה אלה ומי מבין יוצרי השיטות הללו ראוי לתואר „אבי עברית בעברית“.

האם בן-יהודה הוא „אבי עברית בעברית“?

בתולדות החינוך העברי מקובל, שאליעזר בן-יהודה (אב"י) הוא אביה של שיטת „עברית בעברית“. א' ארנון, ששימש שנים רבות מפקח על מערכת החינוך העברי בתקופת המנדט הבריטי, כתב בנידון: „הוא (דהיינו: אב"י – ש.ה.) היה הראשון בארץ, שהורה את הלשון העברית כלשון חיה על-פי שיטת „עברית בעברית“! יהודית הררי, גננת ומורה מגידולי הארץ, כתבה מפורשות: „בן-יהודה הנהיג את שיטת „עברית בעברית“! דברים דומים כתב גם זאב חומסקי, מוותיקי החינוך העברי המודרני בארה"ב: „בלא ידע רב במתודיקה של הוראת לשונות הגיע בן-יהודה לרעיון של הוראת עברית בעברית“. אבהותו של אב"י לגבי שיטת „עברית בעברית“ הוכרה ע"י רביס. מסקנה זאת מבוססת גם על דברים מפורשים של אב"י, שכתב בזכרונותיו על התקופה הקצרה, שבה שימש מורה לעברית מדוברת בבית הספר „התורה והמלאכה“, שהקים נסים בכר בירושלים בשנת 1882: „ככה נוצרה שיטת עברית בעברית וככה הוחל הדיבור בעברית בין מורה לתלמידיו בזמננו“.

דברים אלה של אב"י אינם מדויקים; שכן לפני אב"י היו מורים, שדיברו עברית עם תלמידיהם, ואב"י ידע על אחדים מהם, כמו: יוסף הלוי וחיים באבאני. והעיקר: אב"י לא היה מורה מקצועי ולא היה ברהכי לפתח שיטת הוראה. הבין זאת ז' חומסקי בציינו, שאב"י לא פיתח שיטת הוראה בדרך העיון הדידאקטי אלא בדרך התחושה המתודית הטבעית שהייתה לו, כביכול. פירוש זה אינו נראה לי. לדעתי, צדק אב"י בתיאור העובדה, שהוא דיבר עם תלמידיו אך ורק עברית, אולם יש להדגיש, שהוא נהג כך לא כנדרש מעיקרון דידאקטי אלא על יסוד העיקרון שקבע לעצמו לגבי דיבור עברי בלעדי. פירוש זה מתבקש גם מעיון בדברי אב"י שנאמרו לבכר כתנאי להסכמתו של אב"י לשמש מורה לעברית מדוברת בבית הספר: „אני לא אוכל להסכים אלא בתנאי מפורש זה: דבר אדבר להתלמידים רק בעברית. שום לשון אחרת לא ישמעו התלמידים מפי ובשום לשון אחרת לא אתן להתלמידים לדבר לי“.

דברים אלה מוכיחים בעליל, שאב"י לא ביסס את התנאי שלו לדיבור עברי בלעדי על עיקרון דידאקטי כלשהו. על כך יש להוסיף, שבכר היה מורה מקצועי (היה מוסמך בית המדרש למורים של חברת כ"ח בפריז ושימש בהוראה ובניהול לפני בואו לירושלים) והוא ידע, שאב"י חסר הכשרה דידאקטית, ואעפ"כ הציע לו בכר ללמד עברית מדוברת. אני מסביר זאת כעובדה, שלא נמצא אז בירושלים מועמד טוב יותר מאב"י, שהרי לגביו היה בכר בטוח, שאב"י לא יוציא מפיו בכיתה מלה לועזית תוך כדי תהליך הקניית הדיבור העברי, כרצוי לבכר מבחינה דידאקטית. כן יש לציין, שבכר הכיר את דעת אב"י, שרצוי להסתייע בבית הספר לשם החייאת העברית, כפי שכתב אב"י במספר מאמרים, שפורסמו סמוך לעלייתו

של בכר לארץ. לדוגמה: במאמרו „שאלת החינוך“, שפורסם ב„חבצלת“ (ו' כסליו תר"מ), כתב אב"י: „אם באמת ובלב תמים חפצים להיטיב ליושבי הארץ האומללה הזאת. אם לא רק לאהבת הכבוד, אם לא רק להפיץ את שפת הארץ, אשר תשבו בה חפצכם, כי אז עליכם לקחת את שפת עבר לשפת החינוך, לשפת הלימודים, להשפה העברית בבית החינוך“¹¹. במאמרו של אב"י „דגל הלאומיות“ (המגיד, תרמ"א) נאמר: „ואיך נצליח לעשות שפה מדוברת בלתי אם בעשותה אותה לשפת החינוך בבית הספר?״¹² קביעתי, שבכר הכיר דעות אלה של אב"י מבוססת על דברים מפורשים, שבכר אמר לאב"י בבואו להזמין להיות מורה לעברית מדוברת. כך אמר לו בכר: „לכן באתי לאדוני בהצעתי... שמוע שמעתי על אודות אדוני ועל מחשבותיו בדבר תחיית הלשון, ואף אני רוצה בזה, והנה אתן לאדוני האפשרות להוציא רעיונו לפועל בבית הספר“¹³.

כללו של דבר: בשיעוריו לעברית לא השתמש אב"י בלשון לועזית (הוא לא תרגם ללשון לועזית) אלא לימד את הלשון העברית באמצעות העברית כטכניקה של הוראה. אולם אב"י טעה בכנותו את טכניקת ההוראה שלו בשם „שיטת עברית בעברית“, שפותחה ע"י אחרים שנים אחדות לאחר שאב"י פרש מן ההוראה – שהרי בין הטכניקה, שבה השתמש אב"י בהוראת העברית לבין „שיטת עברית בעברית“ אין אלא עובדת השימוש באותה טכניקה – שימוש בלשון הנלמדת בתהליך הוראתה. אולם שימוש בטכניקה דומה אינו מעיד כלל על זהות השיטות. אין אפוא כל יסוד למסקנה, המקובלת עדיין על רביס"י, שאב"י הוא אבי „שיטת עברית בעברית“. שלושה מורים עבריים, שלימדו בבתי הספר החדשים, שהוקמו בא"י בשלהי המאה ה-19 – יהודה גרזובסקי (גור), דוד ילין ויצחק אפשטיין – הם שפיתחו שיטות „עברית בעברית“, שעברו מא"י לאירופה (ל.חדר המתקן) ומשם לארצות הברית ולשאר חלקי תבל¹⁴.

„עברית בעברית“ כונתה – בייחוד בראשיתה – גם בשם „השיטה הטבעית“¹⁵. זהו גם שמה של שיטת הוראה חדשה, שפותחה באירופה מאמצע המאה ה-19 ואילך. כלום קיימת זיקה כלשהי בין „עברית בעברית“ לבין „השיטה הטבעית“, שפותחה בהוראת לשונות זרות? כדי להשיב על כך נתאר בקיצור את ראשיתה של „השיטה הטבעית“ בהוראת לשונות זרות.

ב. מ. „שיטת התרגום“ ל „שיטה הטבעית“

במשך דורות רבים התנהלה הוראת לשונות על פי שיטת התרגום – כך היה בהוראת לשונות בכלל וגם בהוראת עברית. בשיטת התרגום הקלאסית היה הלימוד מבוסס על מקורות ספרותיים: לספרהלימוד נבחרה יצירה ספרותית קלאסית בשירה או בפרוזה. כל יצירה ספרותית נלמדה תוך תרגום מילולי ושינון רב. ב.חדר שלנו לימדו כך את החומש, אולם ספר „בראשית“ שימש גם ספר לימוד עברית כשפה זרה בהוצאת לנגנשיידט המפורסמת¹⁶.

צבי שרפשטיין שיער, ששיטת התרגום המקורית התפתחה אצלנו: „בהיות שאנו העברים היינו הראשונים, שהיינו זקוקים ללמוד לשונות, תחילה לשונות זרות אחיכ את לשוננו וספרותנו אנו, אפשר שהיינו אנחנו ממצאי השיטה הראשונה ללימוד לשון זרה, ולימוד הלשון הרומית היה לפי דרך זה“¹¹. נתן מוריס בטוח באמיתותה של השערה זאת: „לא יוכל להיות צל של ספק, כי התרגום מלשון ללשון כשיטת הוראה נולד בין היהודים כמה מאות שנים לפני מספרם – כתוצאה מנסיבות היסטוריות מיוחדות. בזמן הקדום הוא שימש התרגום כדרך הוראה לגדולים בעבודת בתי הכנסת או בתי התפילה, שבהם תפסה הקריאה מן התורה, וגם מן הנביאים, מקום מרכזי, בית הספר לילדים, שבא לעולם בימים מאוחרים יותר, כבר מצא שיטה זו בשימוש נפוץ למדי וסיגל אותה לצרכיו. נמצא, כי שיטת התרגום, השיטה העיקרית בבית הספר היהודי בתפוצות גם כיום, יש לה מסורת של אלפיים שנה ויותר“¹².

במשך הדורות שלימדו לשונות עפ"י „שיטת התרגום“ חלו שינויים לא מעטים בשיטה זו, השינוי המהותי ביותר הוא קביעת הדקדוק כמרכזי בלימוד הלשון. כלומר: במקום להיות לעזר בלימוד הלשון הפך הדקדוק להיות נושא הלימוד המרכזי, כך פותחה וגובשה שיטת „תרגום דקדוק“, אך הגיעו התלמידים לכושר קריאה בספרות, פיטמו אותם המורים במנות גדושות של דקדוק, גיבושה של שיטת „תרגום דקדוק“ בהוראת לשונות זרות חל בראשית תקופת ההשכלה שלנו, עם צעדיו הראשונים של החינוך החדש מיסודו של נ"ה ויזל. ספרו של בךזאב הוא דוגמה אופיינית לגישה החדשה¹³. מראשית תקופת ההשכלה ועד שלהי המאה ה-19 שלטה שיטת „תרגום דקדוק“ בהוראת עברית, ואף בימינו יש המלמדים לפיה, בייחוד בהוראת עברית למבוגרים.

מן המאה ה-16 ואילך נמצאו מערערים על שיטות התרגום לסוגיהן: מרטין לותר (Luther) טען: „אין צורך בתרגול רב בכללים“¹⁴, אלא על המורה לדובב את התלמידים בלשון הנלמדת. גם מלנכתון (Melancton), עוזרו ותומכו של לותר, שלל את האפשרות שהדקדוק יהיה נושא לימוד בפני עצמו. שיטה טבעית להוראת לשון זרה לילדים הוצעה באותה מאה ע"י מונטיין (Montaigne), שתיאר את הדרך הקלה, בה למד לשונות בהיותו בן שש: מורה פרטי לימדו לשונות באמצעות דיבור בלשונות אלה, דומה מאוד לדרך שבה לומד התינוק את לשון אמו¹⁵. קומניוס (Comenius) במאה ה-17, דרש ללמוד לשון ע"י תרגילים בלשון ולא ע"י כללים. הוא הראשון, שפרסם ספר ללימוד דקדוק בדרך אינדוקטיבית¹⁶. הוא היה גם ראשון, שהציע את השימוש בתמונות כעזרי לימוד בהוראת לשונות¹⁷. דעות דומות השמיעו אחרים גם במאה ה-18 ובראשית המאה ה-19. מכל מקום, רק באמצע המאה ה-19 נוצרו התנאים המתאימים להגשמת הרעיון: התפתחו יחסי מסחר בין לאומיים, שחייבו ידיעת לשונות. התפתח מדע הפונטיקה, שהטעים את חשיבות ההיגוי ואת הצורך בתרגול הדיבור בהוראת לשון חדשה. כן רבתה הכרת המורים לבסס את

ההוראה על מימצאי הפסיכולוגיה, בייחוד עלה ערך ההתעניינות כגורם מרכזי בתהליך ההוראה והלימוד. ואכן, בתקופה זאת התחילו הניסיונות להוראת לשונות בגישה הטבעית, שהיא מעין חיקוי לדרך בה לומד הילד את לשון האם שלו.

הניסיונות הראשונים היו בהיקף מצומצם ולמטרות ספציפיות. כמו פעילותו של גוטליב הנסי, שראשיתה בגרמניה משנת 1841 והמשכה בארה"ב. בשנת 1866 פתח הנס בנירהייבן בית ספר פרטי ללימוד לשונות מודרניות עפ"י שיטה טבעית. הייתה בכך ריאקציה נגד שיטות ההוראה המקובלות, שהתבססו על תרגום ועל דקדוק. עשר שנים לאחר מכן הקים הנס – בשיתוף עם סובר (Sauveur), אף הוא חלוץ בהוראת לשונות עפ"י שיטה טבעית – אולפני קיץ ללימוד לשונות מודרניות בקורס אינטנסיבי בן 5 שבועות. רוב הלומדים בקורסים הללו היו מורים ללשונות מודרניות, שביקשו לנסות בכיתות שלהם את השיטה הטבעית החדשה. שאותה למדו בקורס הקיץ. בעקבות הפעילות של הנס וסובר נוסדו בתי ספר פרטיים ללימוד לשונות מודרניות במטרה להקנות ללומדים כושר דיבור בלשונות אלה – שיטת הוראה שלא נלמדה אז בבתי הספר הציבוריים. בתי הספר הפרטיים הללו סיפקו את הצרכים, שהלכו ורבו, של אמריקנים עשירים, שהיו מעוניינים ללמוד לדבר בלשונות אירופה לצורכי מסחר ותיירות. מבין בתי הספר הללו נודעו בייחוד המוסדות של ברליץ, שהראשון שבהם נפתח בפרובידנס (ארה"ב) בשנת 1878.

גם בבית המדרש למורים של חברת כ"ח (שנוסד בפריז בשנת 1860) אימנו את פרחי ההוראה ללמד את הצרפתית כלשון זרה בבתי הספר היהודיים של חברת כ"ח עפ"י שיטה טבעית. בכך, שלמד במוסד זה בפריז, הוכשר אף הוא להורות צרפתית עפ"י שיטה טבעית, והוא אף עשה כן בבתי הספר בהם כיהן כמורה או כמנהל, וגם בבית הספר שפתח בירושלים בשנת 1882 („התורה והמלאכה“). יותר מכן: שנים אחדות לפני בואו לירושלים, בהיות כבר מנהל ב"ס של כ"ח בפרבר של קושטא (בלטה), עלה בדעתו לנסות ללמד גם עברית עפ"י שיטה טבעית. בכך שכנע את המורה לעברית באותו בית ספר (חיים באבאני) לבצע ניסיון זה. לדברי בכר הוכתר הניסיון הזה בהצלחה:

המורה העברי שלנו היה הבלשן המהולל ר' חיים באבאני ע"ה. אף כי ידיעותיו בעברית היו מרובות, שיטתו הייתה שיטת התרגום מעברית ללאדינו. ובסוף שנת הלימוד הראשונה גיליתי, כי המורה הצליח להקנות לילדינו את התוכן אך לא את השפה עצמה. . . לימוד השפה העברית בתור 'לשון הקודש' כבר לא נראתה בעיני, והרבה התקנאתי או בשיטת לימוד השפה הצרפתית החיה, אשר אני בעצמי הייתי המורה בה. אז פניתי אל ר' חיים בהצעה לקבוע לתלמידים עת מיוחדת בכל יום ללימוד השפה העברית עפ"י שיטת האם או שיטת פריבל. כלומר: עברית בעברית. ובשנת תרל"ד בערך התחיל ר' חיים ללמד מחלקה אחת בעברית ללא שום תרגום. כי

אם בעזרתם של המכשירים, הנמנים ברשימות הנכללות בספרי פסטאלוצי ופריבל... ואחרי שהלשון הייתה שגורה לגמרי בפי הילדים, עזב ר' חיים לגמרי, ואחריו שאר המורים, את שיטת התרגום והתמכרו כליל לשיטה הטבעית.

בזכרונותיו סיפר בכר, שבבואו להציע לאב"י ללמד עברית מדוברת בבית הספר, שפתח בכר בירושלים, הוא הזכיר לאב"י את הניסיון המוצלח הזה: „בשנת תרמ"ג קיבלתי את בקייהודה אל ביה"ס התורה והמלאכה בירושלים בתורת מורה לעברית וסיפרתי לו על תוצאות ניסיוני בקושטא, ודרשתי (ההדגשה שלי – ש"ה) ממנו להתרכז בשיטה זו ולשכללה, וכן עשה"י. אישור לכך מצאתי בדברי המטיף הלאומי, צבי מאסליאנסקי, במכתב ששיגר לבכר. במכתב זה ציין כותבו, שאב"י הודה בפניו, שבכר קדם לו בהוראה עפ"י שיטת „עברית בעברית“:

ובתוך דבריו סיפר לי, כי אתה חביבי היית הראש והראשון להביא את שיטת הלימוד עברית בעברית בבתי הספר של האליאנס בירושלים, אשר אתה היית שמה המנהל הראשי. כן הגיד לי, כי אתה הראית נפלאות בשיטה הזאת, בעת אשר עוד השיטה לא נודעה בתוך עמנו, ושמך היה לברכה בפי בקייהודה העברי הגדול בתור יוצר השיטה ומחוללה.

מסתבר אפוא, שבכר היה הראשון, הידוע לנו, שניסה ליחשם את השיטה הטבעית – ששימשה בזמנו באירופה להוראת לשונות זרות – להוראת עברית. אולם בכר לא עיבד שיטה כזאת לפרטיה, הוא רק הראה את הדרך לאחרים ואף הדריך אחד מהם (ילין), כפי שנראה להלן הראשונים שפרסמו שיטות הוראה כאלה לעברית היו (לפי סדר הפרסום): יהודה גרזובסקי (גור), דוד ילין ויצחק אפשטיין.

ג. תרומות יהודה גור ודוד ילין לשיטת „עברית בעברית“

הראשון שפרסם בדפוס את עיקרי שיטת „עברית בעברית“ היה יהודה גרזובסקי (גור). הוא הסביר את עיקרי השיטה הטבעית והציע ליחשם עיקרים אלה להוראת עברית בבתי הספר החדשים, שהוקמו אז (בשלהי המאה ה-19) בא"י. גור הודה, שאת עיקרי השיטה למד מפרסום לועזי, אם כי יש להניח, שהוא הוסיף נופך משלו – הן על יסוד ניסיונו בהוראה והן על יסוד הדיונים שקיימו המורים הנחשונים ב„אספת המורים“ (שהתקיימה מי"ט חשוון תרנ"ב ועד י"ז טבת תרנ"ז). שביירה את בעיית הוראת העברית בשיטה הטבעית ואת הוראת מקצועות הלימוד בעברית.

גם ילין למד את עיקרי השיטה הטבעית מספרות לועזית עפ"י הדרכת בכר, כפי שהעיד ילין:

פעם מצא (הכוונה לבכר – ש.ה.) חוברת קטנה צרפתית של אחד המורים ושמו קארé (Carté) על הוראת תרגילי דיבור בשפה הצרפתית לבני אלג'יר הערבית על-ידי שיעורים מעשיים ותנועות, שהמורה עושה לעיני התלמידים, כאומר להם בשפה

הנלמדת את המלים השייכות לזה – מיד העביר שיטה זו בבית ספרו להוראת הדיבור בעברית. ועל ידי שאלות ותשובות רבות נחקקה הוראת המלים החדשות במוח התלמידים (שיטת ברליץ לא נודעה עדיין³⁸). בשיטה זו ראינו ברכה רבה בהוראתנו לילדים, שלא ידעו אף מלה עברית אחת ובאז מבית הוריהם עם כל מיני הזדגונים שבעולם; שיטה זו שימשה לי אחר-כך יסוד לספרי „לפי הטף“, אשר בזמנו היה „הספר“ בהא הידיעה ללימוד הדיבור העברי החי גם בארץ-ישראל וגם בגולה בתקופת החזורים המתקנים³⁹.

ילין למד את השיטה הטבעית לא רק מספרים, שהרי הוא השתתף בשיעורי הצרפתית, שלימד בכר בבית הספר בירושלים, וכך עמד ילין על עיקרי שיטה זו וזו גם למעשה. שיטת „עברית בעברית“, שפיתח ילין, מבוססת אמנם על השיטה הטבעית, שהייתה נהוגה אז בהוראת לשונות, אעפ״כ אין שיטת ילין חיקוי של השיטה הטבעית המקובלת, בייחוד משום שהוא פיתח שיטה מתאימה להוראת הקריאה בעברית לפי איפיוני הכתב העברי, כפי שהראיתי במקום אחר (הערה 10). כן יש להדגיש, שספר הלימוד של ילין נתחבר תוך כדי הוראת הלשון, כל שיעור ושיעור שילין כתב, נוסה בכיתב ותוקן על יסוד הניסיון הזה. אין אפוא תימה, שרבים היללו את ספריו ואף השתמשו בהם – הן בא״י והן בחו״ל⁴⁰. ואעפ״כ לא נראה לי, שילין ראוי לתואר „אבי עברית בעברית“, בודאי שלא יאה תואר זה לגרזובסקי, שהיה כאמור הראשון לפרסם את עיקריה של השיטה הטבעית ודרכי יישומה לעברית. „אבי עברית בעברית“ הוא התואר היאה, לדעתי, ליצחק אפשטיין, אם כי הוא פרסם את ספר הלימוד שלו עפ״י שיטה זו זמן קצר לאחר ילין. אולם אפשטיין היה המקורי שבין השלושה ותרומתו להוראת עברית הייתה גם בתחום הנחלת הלשון למבוגרים, כפי שיוסבר להלן.

ד. תרומות אפשטיין לשיטת „עברית בעברית“:

אפשטיין הגיע להוראה במקרה, אך כיוון שהגיע לתחום זה דבק בו ותרם לו רבות. כדי להבין את הדבר עלינו להתבונן בתמורות אחדים של חייו ופעולותיו. יצחק אפשטיין נולד בעיירה הליטאית ליובן (פלך מינסק) בשנת תרכ״ג (כ״ו בכסלו; 18 בדצמבר). כמקובל בימים ההם קיבל את חינוכו ב„חדר“ ולאחר מכן ב„בית המדרש“. כרבים מעמיתיו נתפס גם הוא להשכלה (כנראה גם בהשפעת אחיו, הגדול ממנו, הסופר זלמן אפשטיין, שנודע בכינוי: „שלמה אלקושי“). בגיל 14 יצא יצחק לאודסה ונרשם לבית ספר ריאלי עירוני, בו סיים את חוק לימודיו בהיותו בן 21. תכניתו הייתה להירשם כתלמיד מן המניין במוסד לחקלאות, „ברם מתוך התשובה לביקשתי הבנתי, כי אין היהודים רצויים שם“⁴¹. נטייתו לחקלאות הביאה אותו לא״י: „בעת ההיא נאות הבארון הנדיב להצעת חובבי ציון, כי יקבל למושבותיו בא״י שישה צעירים מרוסיה, כדי לחנכם בחקלאות ולהכשירם

* כמוסבר במבוא לספר המורה. הערה 38.

כמדריכים למתיישבים בעתיד. ויהי בהגיע הבשורה לחוגים הלאומיים באודסה. התייצבתי לפני מזכיר הועד לחובבי ציון, ר' משה ליב לילינבלום ז"ל, כמועמד לתפקיד האמור, ומקץ שבועות אחדים הודיעוני, כי עלי להיכון לדרך".

באלול תרמ"ו (1886) הגיעו השישה לזכרון־יעקב. אפשטיין עבר 4 שנים בגננות ובמדידת קרקעות. לאחר מכן נתגלגל להוראה". כיצד? בשעת תרנ"א החליט ד"ר י' בלידן – רופא משכיל מצפת – לפתוח בעירו בית ספר לבנות מכספי נדיבים בארה"ב". בלידן הזמין את אפשטיין – שהיה אז כבן 28 – ללמד במוסד החדש הזה ואף לנהלו. למרות שהשכר שהקציב לו בלידן היה פחות ממה שאפשטיין השתכר בעבודת החקלאות, קיבל את ההצעה, וכך נחתך גורלו להיות מורה ומחנך בישראל. מצפת עבר אפשטיין לראש־פינה: „הוא קיבל ברצון את ההצעה לעבור לכפר, כי הדבר היה אז בראש מאויו". את עיקר מרצו וכשרונו השקיע אפשטיין בפיתוח שיטה להוראת עברית כלשון חיה. על דבר השיטה הטבעית לא שמע כלל, וגם על ניסיונות עמיתיו ביהודה לא ידע: „צריך להדגיש, כי בין מושבות הגליל העליון – ראש־פינה ויסוד־המעלה – ובין הישוב העברי ביהודה לא היה קשר, לא חומרי ולא רוחני". וכך רק על יסוד כשרונו וניסיונו בהוראה גיבש את שיטתו להוראת העברית, וכתב את עיקרי השיטה ואת מערכת השיעורים (מאה במספר). ספרו זה – שפורסם בשנת תרס"א בשם: „עברית בעברית" – היה עמו בכתובים שנים אחדות לפני שפורסם. עמיתיו ורעיו הקרובים, שזכו לעיין בכתב־היד של ספר זה התפעלו ממנו מאוד, כפי שעולה מדבריהם. שפרסם ש"ח וילקומיץ – עמיתו וממשיך פועלו החינוכי־לשוני בגליל – בשנת תרנ"ח, בסיום סקירתו את יבול הספרים החדשים הוסיף וילקומיץ הערה זאת:

ואחרון אחרון נכבד – ספר לימוד שפת עבר בעברית עפ"י השיטה הטבעית מאת יצחק אפשטיין ממטולה... הספר הזה (עברית בעברית) או נכון יותר: השיטה הטבעית, הנהוגה בבתי ספר אחדים בארץ הקודש, הערוכה בספר זה בכשרון רב, עתידה לעשות שינוי גדול ונמרץ בלימוד שפתנו גם בחוץ לארץ... חבל על המחבר, הכובש נבואתו ואינו מגלה אותה אלא למתי מספר ממכריו".

מסתבר, שעמיתיו המורים דחקו באפשטיין לפרסם את פרי עטו. יצאה שנה מאז שפורסמו דברי וילקומיץ הנ"ל, ואפשטיין נאות לפרסם ב"השילוח" (תרנ"ט) מאמר מקיף, שהציע את הרקע התיאורטי של שיטתו, שלימים היווה את המבוא לספרו: עברית בעברית (תרס"א)". מאמר זה עורר את תשומת לבם של מורי „החדרים המתוקנים". אחד המפורסמים מחבורה זאת, ח"א זוטא, שעלה לא"י בתרס"ד והשתתף בעיצוב בית־הספר העברי־לאומי, כתב על מאמרו של אפשטיין דברים אלה: „במאמר זה, הכתוב בלשון חיה וציורית, פונה הכותב אל חבריו המורים בקריאה נמרצה להחיות את הוראת המקצועות העבריים... המאמר הנ"ל עורר תסיסה רבה בין המורים המשכילים, והם התחילו לטפל ברצינות בשאלת השיטה הטבעית". תיאור מפורט על מידת ההשפעה, שהייתה למאמר זה על מורי

העברית מצוי במאמרו של י' יחיאלי – אף הוא מבחירי המורים ב„חדר המתוקן“ וממעצבי החינוך העבריי-לאומי בא"י מאז עלייתו לארץ בשנת תרס"ד:

„לאלה שלא קראוהו אז יקשה מאוד לשער מה היה המאמר לנו, המורים העבריים, מחפשי הדרכים של הזמן ההוא. הוא היה בשבילנו לא רק תופעה ספרותית נאה, אלא מאורע חיים ממדרגה ראשונה“¹. לאחר המאמר הופיע ס"רס גם הספר, שכאמור כלל גם חלק תיאורטי וגם חלק מעשי (מערכת של מאה שיעורים). אין אפוא תימה, שלספר זה הייתה השפעה עצומה על מורי העברית גם בא"י וגם בחו"ל. יחיאל היילפרין, ממייסדי גן-הילדים העברי בגולה, תיאר את ההשפעה העצומה של חיבורו של אפשטיין עליו ועל בני דורו:

הייתה לה לחוברת זו השפעה מיוחדת במינה, לא אגוזים אם אומר השפעה היסטורית בתולדות החינוך העברי... זכורני, צעיר מאוד הייתי בימים ההם ונכנסתי לעבודת ההוראה במקרה ובאופן ארעי, תסיסת הנעורים עדיין לא שקטה בי, ואני עוד מחפש את דרכי בחיים ואת המקצוע אשר אבחר בו. קראתי את החוברת 'עברית בעברית' ובייחוד את ההקדמה הנלכבה של החוברת – וגורל חיי הוטל... ומעלה אני כאן את הדברים האלה, מפני שברי לי, כי אין אני יחידי במובן זה, אלא אחד מהרבה עשרות או גם מאות מורים צעירים, אשר הושפעו מחוברת יפה זו, ואשר היא שגרמה להם להישאר לעולם בתוך עולם ההוראה ובתוך כותלי בית הספר².

התהילות לא סיחררו את ראשו של אפשטיין. להפך, הוא הכיר בגודל האחריות הרובצת עליו כמורה דרך לרבים. הוא הבין, שאסור לו לנוח על זרי דפנה; שהרי כל מה שעשה עד כה היה מבוסס על אינטואיציה ועל ניסיון – אך לא על ידע מדעי. מאחר שהגורל כיוון אותו להוראה, עליו להתכשר כהלכה למשימה זאת. באותו פרק זמן היה כבר קרוב לגיל 40 ומטופל באישה וילדים, אעפ"כ נטל את מקל הנדודים בידו ויצא למקום תורה, לבתי האולפנה של שוויץ, שם ביקש לבחון בדרך מדעית את האינטואיציות הדידאקטיות שלו ולבסס בדרך המחקר את מסקנותיו, שהוסקו משיקול דעת ומניסיון. על יסוד לימודיו ועבודתו המדעית גיבש מחדש את שיטת „עברית בעברית“ שלו והתאים אותה להנחלת הלשון למבוגרים. בערב ה„עלייה השלישית“ הרצה אפשטיין את עיקרי שיטתו החדשה למורים העבריים בארץ (היה זה בחנוכה תר"פ). הוא ביקש להכין את המורים לקלוט את העולים החדשים, העתידים לבוא, קליטה לשונית ותרבותית. „הנה הולכת הלוך וקרבה השעה, שבה נזכה לראות אלפי אחינו עולים לארץ אבות“³. כיוון שכך, הכרח להתכונן לשטפון הלעז, העלול לחבל, חלילה, בעברית, שזה אך קמה לתחייה. כדי לבצר את מעמדה של העברית כלשון לאומית שלנו בא"י עלינו לא רק להוסיף ולהרחיבה, עד שתוכשר להביע בדיוק נמרץ את כל אשר עם לבנו ומוחנו ועם זאת לשמור את טהרתה ואת אופיה המיוחד, אלא עלינו לעשות את העברית לשון יחידה, לשון החיים בארץ.

כדי להקל על המורים ועל הלומדים להנחיל את העברית להמוני העולים, הסביר אפשטיין למורים את עיקרי שיטתו החדשה, שהיא למעשה נוסח משופר של שיטת „עברית בעברית“, המותאם ללומדים מבוגרים⁵¹.

תרומותיו של אפשטיין לבית הספר העברית-לאומי בא"י הוכרו ואף הוערכו עוד בחייו. בני דורו גמרו עליו את ההלל. אמרו עליו, שהיה „מחנך מלידה בחסד עליון“⁵², שהיה „המורה“ בדור התחייה⁵³, ראו בו „משיח ספרותנו הפדגוגית, מפלס הדרך למחקר העברי המקורי“⁵⁴, עמיתו לפיתוח שיטות „עברית בעברית“, דוד ילין, העריך את אפשטיין המחנך ומנחיל-הלשון בדברים אלה: „המחנך בה"א הידיעה רבתי“⁵⁵, ובמאמר הספר עליו, שפורסם בעיתון של מורי א"י („הדהחינוך“) נאמר עליו: „אחד הנפילים שאין לו אח ודוגמה בין מחנכי הדור וראשיו“⁵⁶.

כללו של דבר: העובדה, שמבין השלושה, שפרסמו לראשונה את שיטות „עברית בעברית“, היה אפשטיין המקורי ביותר; והעובדה, שהוא שכלל את שיטתו והתאימה גם להוראת עברית למבוגרים; והעובדה, שספר הלימוד שלו עודד צעירים רבים לעסוק בהוראה⁵⁷ – כל אלה מצדיקים, לדעתי, את המסקנה, שאפשטיין הוא הראוי ביותר לתואר „אבי עברית בעברית“.

הערות

1. ארנון, א'. „שישים שנות בית הספר העברי בארץ“, דעת ומעש בחינוך (ערך: י' טברסקי), ת"א: תשכ"ג, עמ' 67.
2. הררי, י'. „שישים שנה ליסוד הסתדרות המורים“, החינוך, אלול תשכ"ד, עמ' 505.
3. Chomsky, W. How to Teach Hebrew in the Elementary Grades, New York: Jewish Education Committee, 1956, pp. 27-28
4. ראה, למשל, דברים אלה: „רעיון עברית בעברית“, שאביו מחוללו היה אליעזר בך יהודה, מצא לו קומץ מסייעים נאמנים נעלים (קרניאלי, י'. „דרך יצחק אפשטיין“, החינוך, ניסן תש"ך, עמ' 102). ועיין גם בספר העלייה הראשונה (ערך: אליאב, מ'), ירושלים: יד יצחק בן-צבי, כרך א', תשמ"ב, עמ' 409.
5. בן-יהודה, א'. „החלום ושברו“, כל כתבי אליעזר בן-יהודה, כרך א', ירושלים, 1941, עמ' מח.
6. עיין על כך בספרי: שלושה שקדמו לבן-יהודה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשל"ח.
7. ראה להלן, הערה 30.
8. ראה לעיל, הערה 3.
9. ראה לעיל, הערה 5.
10. עיין על כך בספרי: שלושה מורים ראשונים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1984, עמ' 237-20.
11. בן-יהודה, א'. „שאלת החינוך“, חבצלת, י' גיליון 7, עמ' 51.
12. בן-יהודה, א'. „רגל הלאומיות“, המגיד, תרמ"א, גיליון 37 (יא בתשרי), עמ' 316.
13. לעיל, הערה 5.
14. לעיל, הערה 4.

15. עיין על כך בספרי: דרכי הוראת העברית בתפוצות, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, 1977, עמ' 148-183.
16. בניתוח האיפיונים של „החדר המתוקן” כתב המחנך הידוע ח"א קפלן דברים אלה: סימנו המובהק הוא רק השיטה הטבעית, שאצלנו „עברית בעברית” שמו” (פזורי, ורשא: ועד היובל, תרצ"ו, עמ' 59). וראה להלן: שם מאמרו של גרובסקי (הערה 33) ושם מאמרו של אפשטיין (הערה 48).
17. שרפשטיין, צ': דרכי לימוד לשוננו, מהדורה שלישית, ניריורק: שילה, 1965, עמ' 38.
18. עיין שם, עמ' 62.
19. מוריס, נ': תולדות החינוך של עם ישראל, ספר ראשון, ת"א: אמנות, 1960, עמ' 233.
20. ספרו של ויזל: דברי שלום ואמת (ברלין, 1782) תואר, כספר שיטתי ראשון של תורת החינוך היהודי המודרני” (אנציקלופדיה חינוכית, כרך ד', ירושלים: משרד החינוך והתרבות ומוסד ביאליק, 1964, עמ' 558). ספרו של בקזאב, בית הספר (וינה, 1802) כולל שני חלקים: מסילת הלימוד; לימוד מישרים. ספר זה היה מקובל מאוד בכל המאה ה־19 וזכה למהדורות רבות ואף לעיבודים למספר לשונות.
21. Newmark, M. (Editor): *Twentieth Century Modern Language Teaching*, New York. The Philosophical Library, 1948, p. 2.
22. Florio, J. (Translator): *The Essays of Michael Lord of Montaigne*, London: George Roulette and Sons, 1885, p. 78.
23. Bahlsen, L. (Translator): M. Blackore E.), *The Teaching of Modern Languages*, New York: Ginn and Co. 1905, p. 2.
25. בספרו: „עולם בתמונות” (Orbis Pictus — 1658).
25. Heness.
26. Bagster-Collins, E.W.: "History of Modern Language Teaching in the United States," in: *Studies in Modern Language Teaching*, New York: Macmillan Co. 1930, p. 88.
27. Buhanan, N.A. & E.D. MacPhee: *Modern Language Instruction in Canada*, Vol. I, Toronto. The University of Toronto Press, 1928, p. 237.
28. הערה 15: עמ' 128.
29. שרפשטיין, צ': תולדות החינוך בישראל בדורות האחרונים, כרך א', ירושלים: מס, תש"ך (מהדורה שנייה מתוקנת), עמ' 398. וראה בהערה הבאה, שם מעיד בכר, שהוא לימד צרפתית עפ"י השיטה הטבעית, ורוד ילין השתתף בשיעורי הצרפתית של בכר והעיד, שהוא למד מבכר גם איך ללמד לשון עפ"י השיטה הטבעית (ראה להלן, הערה 39, גיליון 7, כ"ב כסלו, עמ' 104).
30. בכר, נ': „לתולדות השיטה הטבעית”, *הדואר*, י', גיליון י"ב (י"ב בשבט תרצ"א), עמ' 193.
31. עיין שם.
32. עיין שם.
33. גרובסקי, י'. דברים אחדים — לשאלת שיטת האם היא השיטה הטבעית בלימוד השפה, הצבי, י"א (תרנ"ה): גיליון 3 (כ"ט טבת); גיליון 4 (ו' שבט); גיליון 6 (כ"א שבט). נוסח מורחב של מאמר זה פורסם בצורת חוברת בשם: השיטה הטבעית בלימוד שפתנו או עברית בעברית, ירושלים, תרנ"ז (בספרייה הלאומית בירושלים יש סימן שאלה ליד התאריך הזה).
34. הערה 10: עמ' 57-59.
35. עיין על כך: כרמי, ש', תלמים ראשונים בחינוך העברי, ירושלים, מס, 1986.

36. עיין שם.
37. לפי האמור לעיל, נפתח בית ספר ראשון של ברליץ בארה"ב בשנת 1878. ילין שגר בירושלים לא ידע על כך.
38. ילין, ד', לפי הטף – ספר המורה: א (ורשא: תר"ס); ב (תרס"א).
39. ילין, ד', נסים בכר" הדואר, ז', גיליון 8 (כ"ט כסליו תרפ"ח), עמ' 119.
40. על איכות הספר של ילין ועל תפוצתו ראה בהערה 10: עמ' 142-139.
41. אפשטיין, י', מחקרים (ערך: ספיבק, י'), ירושלים: קהלת, תש"ז, עמ' 343.
42. עיין שם: 344.
43. עיין שם, והשווה: ר' בנימין, כנסת חכמים – פרצופים, ירושלים, תשכ"א, עמ' 130.
44. הערה 41: עמ' 352. על בלידן ראה: לקסיקון האישים של ארץ-ישראל (ערכו: שביט, י'; גולדשטיין, י'; באר, ח'), ת"א: עם-עובד, 1983, עמ' 83-82.
45. ספיבק, י', בהקדמתו לספר מחקרים (הערה 41), עמ' י"ב.
46. הערה 41: עמ' 352.
47. בךאדם, ב. בארץ הקודש – מכתבים ממושבות אחינו באה"ק, הפליץ, גיליון 150 (א' מנחם-אב, תרנ"ח), עמ' 3 (בךאדם" הוא כינוי של וילקומיץ, ראה על כך: אושפיז, י'. רבי יצחק אפשטיין, ה"החינוך, י"ז, אר"ב, תש"ג, עמ' 2). קודם לכן (בתרניה) הזכיר בךיהודה את כתביהיד של ספרו של אפשטיין, היה זה בהערה שהוסיף אב"י למאמרו של גרובסקי (הערה 33): כפי ששמעתי, חיבר המורה החכם יצחק אפשטיין מצפת ספר כזה, מי יתן ומיהר להוציאהו לאור לתועלת קדמת שפתנו.
48. אפשטיין, י', עברית בעברית – השיטה הטבעית בראשית לימוד שפת עבר, השילוח, ד', חוברת 5, חשוון תרנ"ט, עמ' 396-385.
49. זוטא, ח"א, דרכו של מורה, ירושלים, תר"ץ (1938), עמ' קנז.
50. יחיאל, י', עברית בעברית, ה"החינוך, ה', גיליון 14 (כ"ה בתמוז תרצ"א), עמ' 280.
51. היילפרין, י', המורה (לדמותו הרוחנית של יצחק אפשטיין), ספר היובל של הסתדרות המורים: תרס"ג-תרפ"ח (ערך: ד' קמחי), ירושלים: מרכז הסתדרות המורים, תרפ"ט, עמ' 195.
52. עברית לעולים, ת"א: מרכז הסתדרות המורים בא"י, תר"פ, עמ' 1.
53. עיין על כך בהרחבה במאמרי: הנחלת הלשון למבוגרים במשנתו החינוכית של י' אפשטיין, ספר שחר - עיונים בחינוך מבוגרים (ערכו: קודש, ש' וירון, ק'), ירושלים: מרכז מרטין בובר, האוניברסיטה העברית, 1984.
54. ברור, מ' ו"א ברור, זכרונות אב וזנו, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1966, עמ' 503.
55. הערה 51: עמ' 193-194.
56. אושפיז (הערה 47), עמ' 8.
57. ילין, ד', ליובלו של יצחק אפשטיין, ה"החינוך, ה', גיליון י"ד (כ"א תמוז תרצ"א), עמ' 279. גם ביאליק הזכיר את אפשטיין בין גדולי ההוראה בדורו, ראה: תרבות ופוליטיקה" (כל כתבי ביאליק).
58. אושפיז (הערה 47), עמ' 2.
59. אבהות" מבחינה היסטורית אינה בהכרח זהה עם ראשונות מבחינה כרונולוגית של הצעת רעיון, הקובע לגבי אבהות" מסוג זה הוא הפעלת אחרים ויצירת תנועה חברתית בכיוון להגשמת הרעיון (השווה בנידון את מאמרו של י' כץ, לבירור המושג מבשרי הציונות", שיבת ציון, א', ירושלים, תש"י, עמ' 98).

המאבק נגד העברית כשפה מדוברת

מאת אלעזר גואלמן

א. מהחרדים עד האידישיסטים

הכול מודים שאחד ההישגים המרשימים והבלתימערערים של הציונות היא תחיית השפה העברית כלשון מדוברת. ברם, לא הכול מודעים להתנגדות הנמרצת להתפתחות זו שהקיפה נציגי חוגים שונים, כולל סופרים עברים מפורסמים. כפי שמשקף בעיתונות התקופה, כוונו חיצונית הביקורת השנונים לשיטת ההוראה „עברית בעברית“, שהתחילה להתפשט במספר ארצות בסוף המאה הקודמת. אי לזה, גם האופוזיציה לא הייתה מוגבלת לארץ אחת או לגוש אידיאולוגי מיוחד.

כידוע, כל נסיון לחדשנות מעורר חשדנות, והצעד הנועז להנהיג דיבור בעברית לא היה יוצא מכלל מקובל זה. בראש מחנה השלילה התייצבה האורתודוקסיה הממוסדת ושופרה, „הפלס“, והנה מספר „פנינים“ מכתבהעת הנל בנושא הנדון: העיתונאי „ישורון“ מגדיר „עברית בעברית“ כחיקוי של תנועות לאומיות לא־יהודיות! משה שלום קורנוב דורש מה „מזרחי“ לעצור את הנטייה ל„שיטה הטבעית“ הגורמת פילוג בין אבות לבנים. הדיין מגרודנה, גבריאל זאב מרגליות, סוער נגד „החרדים המסוכנים“ (המתוקנים) המכניסים „שיחה בטלה“ על חשבון לימוד התלמוד, ומגנה את ה„עוררית בעוררית“ „חדששמעית היא פרשנותו המוזרה של הרב יצחק ברוייר על הפסוק „ורוממתנו מכל לשון“ — שזה כולל גם את השפה העברית“.

ולמן שזר מספר על מגידים נודדים, מסוגו של ר' אליקים גציל שביקר בעירו, ש„הטיפו נגד בתיה״ס העבריים“ חיים וייצמן מעיד שתמיכתו הנלהבת בחדר המתוקן בפינסק בו הורו עברית כשפה חיה: „הביאו אותי לידי סכסוך עם הקנאים שאיימו להלשין עלי לפני המשטרה ככופר בעיקר ומפיר שלום“! אף באנגליה התקוממו רבנים ממנצ'סטר ומלונדון נגד השימוש בשיטה הטבעית שהיא „טריפה כחזיר“! בת״ת עברית בעברית (השם הרשמי של ה„היברו פרי סקול“) באיזור סטפני שבלונדון, התלקחה מריבה רצינית בין מספר הורים מתנגדים לגישה החדשה של המנהל. העניין הובא לבית־הדין של הקהילה שפסק לטובת ההנהלה. כתוצאה הקימו הנרגנים מוסד חדש על טהרת התרגום. גם ארה״ב היכתה תנועת ההתנגדות גלים, לפי עדותו של בנו של מורה עברי שמררו את חייו על היותו „פורץ גדר“¹⁰.

הידישיסטים לא הסתפקו בסתם התנגדות להחייאת העברית במילים בוטות. הם השמיצו את עצם הרעיון. בין הקולות הצורחים והצורמים ההם בלטו

ביותר זיטלובסקי דובר התנועה ואסתר פרומקין מנהיגת ה„בונד“. הראשון הישווה את היידיש לחורשה צעירה ועברית – לביתקברותי. אחרי ועידת היידישיסטים בצרנוביץ ב־1908, הציעה א.פ. להוסיף עוד רגבי־עפר על קבר השפה העברית¹⁴.

פתיחתו של גך־הילדים הראשון בירושלים נתקבלה בהצהרת חרם חתומה עִי־ששה רבנים¹⁵. תגובתם השלילית של חסידי היידיש הייתה צפויה ומובנת. אולם, מה הניא את החרדים להתנגד נמרצות להחייאת השפה העברית בפי העם? על זה משיב המחנך פנחס שיפמן: „להתנגדות האדוקים לדבור העברי החי ולתחיית השפה גדולים חקרי לב. ואין לבטל זאת במחי יד. בסבך הגורמים יש גורם פסיכולוגי אחד מכריע. על פי חוקי צרוף המחשבות רואים הם האדוקים את הדבור העברי החי בלזית המון חזיונות מעולם הכפירה. ובלי הבחנה רואים הם את הדבור גופו למקור כפירה...“¹⁶.

ביחוד גברו ההתקפות על הוראת עברית מדוברת מצד חוגי המשכילים המתבוללים שציידו ברוסיפיקציה הלשונית של היהודים במזרח אירופה. כדוגמא הוא מאמרו של יעקב קצנלסון בעתון הפדגוגי, „עעורי־קאקא שקולה“, בו הוא מגנה את הגישה הטבעית כ„אוטופיה טבעית“¹⁷. באותה נימה מצרד י.ל. דוידוביץ „בשיטת התרגום המאפשרת לילדים לתרגל ברוסית, וזה יקל עליהם בשיחות עם לא־יהודים“¹⁸.

כצפוי, דעת השלטונות בכלל לא הייתה נוחה מההוראה בדרך המודרנית. הואיל והמורים השתמשו בספר־לימוד בלתי־מצונזרים שיובאו מחוץ־לרוסיה (קרי – א״י)¹⁹. במשך ביקורו בבי־ס יהודי באיזור יקטרינוסלב, נזף המפקח הממשלתי במורה שדיבר עברית בכיתה. על טענתו של המורה ש„הדיבור העברי עשוי גם להגביר את הבנת התפילות“, ענה הפקיד: „אנחנו הלא מתפללים בסלזית העתיקה אע״פ שלא הכל יודעים את פירושה“²⁰.

לא שונה במהותה הייתה תשובת שר־החינוך הרומני למחנך ישראל קנוביץ על בקשתו לרשיון ממשלתי לפרסם ספר־לימוד למתחילים. בסוף המאה הקודמת: „כבר הגיעה השעה שאנו צריכים להבין את הדבר באר היטב, כי המטרה היחידה שלשמה מלמדים מעט עברית בביה״ס של העברים, אינה אלא כדי שידע היהודי לקרא בכתב־הקודש וסידור התפילה... בסינאגוג...“²¹.

ב. תגובתם של סופרים עברים

מה היה יחסם של הסופרים העברים לבעייה? לרובם היה יחס שלילי כלפי עבב־ע אף כי במשך הזמן הגמישו את עמדתם. לדוגמא, י.ח. טבויב הזהיר את בני־עמו שהשימוש בעברית יראה בעיני הגויים כהסתגרות מלאכותית שתביא להם הרבה נזק. הוא ממשיך בפסקנות שלשוך־הקודש הייתה, הווה ותהיה רק שפה

ספרותית, שאינה מפריעה לאהוב את שפתהארץ". במאמר אחר מביע ט. שביעות רצון מהעובדה שקיבל שלושה מכתביתמיכה מקוראים. אגב, שני מכתבים היו כתובים ברוסית והשלישי – בגרמנית.

עצם הרעיון של דיבור בשפה העברית אופיין כמעשההנערות והיווה מטרה נוחה לחיצי הסטירה של הקלסיקאים בספרותנו, כמו שלום עליכם ומנדלי מוכר ספרים. יוסף קלוזנר מספר שכשפנתה גנת מא"י למנדלי בעברית, הוכיח אותה: "א. אידישע טאכטער דארף רעדן אידיש" (בת ישראל צריכה לדבר אידיש). במענהלשון דומה הצליף משה ליב לילינבלום בבקיהודה כשהלז קיבל את פניו בעברית: "רעדט ווי א מענטש" (דבר כבךאדם). בזילול מובהק התייחסו עתונאים וסופרים לחלוצי העברית המדוברת כאל "הדון קישוטים החדשים המאמינים בתחיית המתים בלי גילגול מחילות" כתב מיקטרינוסלב מגדיר את העברית כ"שפה מתה לחיים ושפה חיה למתים". הכוונה למצבות בבתיהקברות. אף פרץ סמולנסקין נוקט אותה גישה שבפי המדברים העברית היא "שפת אפר" במקום "שפת עבר".

אכזבה גדולה נחלו מפיצי עבב"ע כשבעל "שינוי ערכים", מיכה יוסף בודיצבסקי, יצא חוצץ נגדם. במאמרו ב"הבוקר", בשנת 1909, כתב בין היתר:

... עברית בעברית: והדבר הזה היה לקול הקריאה אצלנו ולראשית המעשה. יש לנו מורים רבים המלמדים את תלמידיהם עברית בעברית ועושים להם את השיטה הטבעית. . . הנושאים את דגל 'השיטה הטבעית' שכחו עם זה את טבע השפה ורוח השפה, ואין בכל מה שכותבים ומדברים אפילו סימן של רוח השפה. רק שפה מלאכותית אנו רואים, שפה עשויה בידיים בלי רוח חיים. קראו את כל דברי המזמרים לנו עבב"ע, קראו את דברי כל אותם האנשים המדברים עברית שלא למדוה בתחלה ע"י שפה שאינה עברית, וראו עד כמה רחוקים הם ביסוד נפשם מן הרוח העברי ומן ההד העברי.

גישה פושרת לעברית שבע"פ הייתה לרוב המנהיגים הציונים והסופרים העברים הידועים שלפני שלושהארבעה דורות: נחום סוקולוב, שמריהו לוין, אחד העם, הלל צייטלין, שמעון ברנפלד, דוד פרישמן, והגדול בכולם – ח.נ. ביאליק. ב. פיתח את התיאוריה שכאילו צדקה עשה הקב"ה בהשאירו את העברית כשפה שבכתב. הוא חזר על אותו רעיון אף ב-1930, כדברים האלה:

אני שוב מאמין באמונה שלמה שהאינסטינקט העתיק והבריא של האומה הוא שלא נתן ללשון העברית להיות שפת הדבור והחיים. . . אשרינו שלא דברנו עברית כל אותן התקופות, כי אלמלא היינו מדברים עברית בכל שנות נדודינו בגולה, אינני יודע מה היה בסופה של לשון זו, ואם בכלל היתה לנו עוד לשון עברית בעולם כיום

הזה: . . . הלשון העברית היתה קולטת בכל מקום תשעים וחמשה אחוזים של מלים משפות זרות כמו שאירע לדיאלקט הסורי-ארמי. . . והיא עצמה היתה בטלה ברובי.

אחד הנימוקים הרציניים נגד עברית שבע"פ הייתה עניות השפה בביטויים מספיקים. בכדי לפתור בעייה זו, התחילה הנטייה לאמץ מלים מהספרות התלמודית ומשפות שמיות אחרות, ואף מערבית³¹. ישנם הזוקפים את חידוש הפילולוגיה העברית לדיונים בפרובלמטיקה הלשונית שהוציאו כתביהעת שלנו שלפני מאה שנה³². הצעד הרשמי הראשון בכיוון זה נעשה בשנת 1893, עם פירסום חיבורו הידוע של יוסף קלוזנר – „שפת עבר, שפה חיה“, שדנה בהחייאת השפה העברית על יסוד מדעי³³. ק. הציע להסתמך על לשון חז"ל ושפות זרות לייצור מלים חדשות לשם הרחבת השפה העברית המצומצמת שבזמנו. כמובן, תגובתם השלילית של עמיתיו הסופרים לא איחרה לבא. קלוזנר הואשם בנסיון להכניס זרגון חדש וכוונה כאחד מ„מחריבי“ השפה במקום „מרחיבי“ השפה³⁴.

אחד העם, כדרכו בקודש, לא התלהב מ„המרחיבים“, באומרו ש„כל הלשונות נולדו עניות והלכו ונתרחבו אחרי כן ביחד עם התרחבות המחשבה. . . אבל בשום אחת מהן לא נעשתה ההרחבה ע"י אומנים מיוחדים לכך ואף לא ע"י מדקדקים וחוקרי הלשון. . .“³⁵ לפי דעתו, „לא עניות הלשון הוא החסרון הדורש תקון ראשונה כי אם עניות הדעת בספרותה“³⁶.

מספר לא מבוטל של מחנכים התנגדו לשיטה הטבעית מטעמים פדגוגיים. הם עמדו על דעתם שלגבינו השיטה אינה טבעית בכלל, מפני שהילדים שלנו אינם מגיעים לביה"ס עם אוצר מלים עבריות מן הבית³⁷. היו שטענו שאינה יעילה מחוסר זמן ואינה עונה על הדרישות הגבוהות של החינוך היהודי וכי הדיבור העברי הוא סתם „פטפוט בעלמא“³⁸. אחרים זקפו את התוצאות הזעומות ברמה הנמוכה של הספרים החדשים לעומת הישנים³⁹. אין זה פלא שהסופרים והמו"לים של ספר-הלימוד הישנם לפי שיטת התרגום יערכו מלחמת חרמה נגד המחברים החדשים שסיכנו את מטה-לחמם.

עילות חומריות הניעו גם את המלמדים הוותיקים להלחם נגד המורים הצעירים שהופיעו כמתחרים רציניים במקצוע ההוראה. הסטוריון מקומי מספר על מורה מודרני שגורש ממש מביאליסטוק ע"י המלמדים מהסוג הישן⁴⁰. גם בלודו אירע מקרה דומה ב-1895⁴¹. מעניין שבועידת מחנכים ברומניה התנגדו המשתתפים להכנסת עבב"ע לבתה"ס שלהם מחשש לקיפוח פרנסתם. אם כי הנימוק זרשמי היה מתודולוגי, בדיוק כמו בגליציה⁴².

במאמרו ליובל ה-80 של אליעזר בן-יהודה, כותב ראובן בריינין: . . . ולמה נכחד את האמת: לא מעטים היו גם בין הכותבים עברית וגם בין אלה שהיו מכנים

את עצמם בשם 'לאומיים' אשר אזרו את כוחם להפיל את הדגל מידו וגם לשפוך עליו את לעגם...".

לסיכום, הדיבור העברי המחודש גרם לתחייתה של הלשון שהייתה בעיקר שפת הספר קרוב לאלפיים שנה. התפתחות הלשון היא עדיין בעיצומה, אף כי יש כבר לקבוע את העובדות דלהלן: א. נתברו לחלוטין הנבואות השחורות של היריבים והשוללים לגבי „מחריבי“ השפה. ב. טבעי הדבר שהשימוש העברי המירבי החי בפיות אזרחי ישראל יביא גם לקליטתם של יסודות לשוניים זרים, להשפעה לועזית ושפת „עגה“. ג. כמו אצל עם ולשון הולכים ומתהווים אצלנו שני רבדי לשון — עברית של יוסדיוס ו„עברית של שבת“ — המפרים ומשלימים אחד את השני. ד. אוצר המלים של שפתנו ממשיך לגדול בתאוצה שאין לה תקדים. ע"י טביעתם של שפע מונחים, פעלים ושמות, למושגים חדשים, ו„גיור“ מלים לועזיות. בעיקרו של דבר, אנו חייבים לייחס את שגשוג והתפשטות הלשון העברית לדיבור העברי בעידן המודרני, על אף כל המתנגדים והספקנים למיניהם.

מראי-מקומות והערות

1. אלעזר אטלס, הפלס, 1904, ע' 206, 281; באריס קאדער — אלעזר אטלס, זיין לעבן, זיין שאפן, זיין קאמף, ניו יארק, 1949, ע' 12.
2. ישורון, הפלס, 1904, ע' 407-19.
3. גבריא אל זאב מרגליות, שם, ע' 648.
4. ש.ר. גויטיין, החינוך העברי בתפוצות הגולה, ירושלים, 1948, ע' 115.
5. זלמן שזר — כוכבי-בוקר, תל-אביב, תש"ב, ע' 44.
6. חיים וייצמן — מסה ומעש, (המהדורה האנגלית), ניו יורק, 1949, ע' 26.
7. ש.א. ציון, כרך א', ע' 358.
8. המדגוג, 1903, ע' 288.
9. ספר היובל למלאות חמשים שנה לקיומו של תלמוד-תורה עברית בעברית, לונדון, תשי"ב, ע' 56.
10. איזיק אלון, הדואר, כרך 29, ע' 1013.
11. אברהם לוינסון — התנועה העברית בגולה, ורשה, 1935, ע' 150.
12. אסתר, די נייע צייט, מס. 4, 1908, לפי די ערשטע שפראך קאנפערענץ, ייווא בלעטער, ע' 201.
13. חסיה פיינסוד סוקניק — התפתחות גך-הילדים בארץ, ספר היובל של הסתדרות המורים העברים בא"י, ירושלים תרפ"ט, ע' 159.
14. פנחס שיפמן — חילוף משמרות או למחרתו של יובל, שם, ע' 47.
15. יעקב קצנלסון, יעוורייסקאיא שקולה, ינואר 1905, לפי ח.ש. כשדן, ייווא בלעטער, כרך 27, ע' 333.
16. י. ל. דוידוביץ, המליץ, 1891, ע' 89.
17. ח. גלר, הצמידה, מס. 227.
18. ח.א. זוטא — דרכו של מורה, ירושלים, 1938, ע' 85.

19. ישראל קנוביץ — תולדות החינוך העברי ברומניה, ניו יורק, 1949, ע' 39.
20. י.ח. טביוב, המליץ, 1872, מס. 26.
21. הנ"ל, שם, מס. 47.
22. יוסף קלוזנר — דרכי לקראת התחייה והגאולה, תל־אביב — ירושלים, 1946, ע' 43.
23. שלום עליכם — אלע ווערק, מהדורת פאלקס פאנדר, ניו יורק, כרך 23, ע' 107.
24. מנדלי מוכר ספרים — בימי הרעש, אודיסה, 1912; מ.י. פריד — ימים ושנים, תל־אביב, 1939, כרך ב', ע' 47.
25. יעקב בקר וחיים תורן — יוסף קלוזנר, האיש ופעלו, תל־אביב, תש"ז, ע' 236.
26. א.ר. מלאכי, בצרון, 1944, כרך 10, ע' 321.
27. ד.מ. יעקובוביץ, הצפירה, 1890, כרך 17, מס. 68.
28. פרץ סמולנסקין — דבר המערכת, השחר, כרך 7, מס. 7.
29. מיכה יוסף בך־גריון, הבורג, 18 ביוני, 1909; בשדה ספר, כרך א', ע' 87.
30. ח.נ. ביאליק, העולם, כרך א', ע' 423, 435.
31. הנ"ל — דברים שבע"פ, תל־אביב, 1935, כרך ב', ע' 152.
32. הנץ (מוריס ווינשבסקי), הצפירה, 1887, מס. 155.
33. ש.י. רוזנוס, המליץ, 1890, מס. 176.
34. א.ר. מלאכי, הדואר, כרך 23, ע' 3547.
35. י.ח. טביוב, הפרדס, כרך א', ע' 114; נאומו של יהושע סירקין לפי הדו"ח של יצחק יואל רובין, המליץ, 1890, כרך 30, מס. 61; א.ד. חורגל, הנ"ל מס. 202; יצחק ווייסברג, הצפירה, 1898, מס. 167; י.ח. רבניצקי, הפרדס, כרך ב', ע' 2378.
37. אחד העם — על פרשת דרכים, ברלין, תר"ץ, כרך א', ע' 193.
38. שם, ע' 195.
39. אליהו ספיר בועידת היסוד-של הסתדרות המורים, ספר היובל, וכו'; י.ו. פרישברג, שבילי החינוך, כרך ו, תשרי תרצ"א.
40. יגאל הכרמלי, הפדגוג, (נחום סוקולוב), הצפירה, 1896, מס. 184.
41. שלום הלוי אפשטיין, המליץ, 1891, מס. 72.
42. איתן האזרחי, ספר היובל של ר' ישי אדלר, תל־אביב, 1947, ע' 16; שלמה ההרמתי — דרכי חוראת העברית בחסוצות, ירושלים, תשל"ז, פרק שני, פולמוס עברית בעברית, ע' 97.
- 168.
43. אברהם שמואל הרשברג — פנקס ביאליסטאק, ניו יורק, 1949, כרך א', ע' 353.
44. ישראל קנוביץ — תולדות החינוך העברי ברומניה, וכו', ע' 40, 44.
45. הצופה לבית ישראל, חזון גליציה, כרך ו, ע' 42, 1891.
46. ראובן בריינין, התורן, דה"ו בינואר, 18.

נישואים במסווה של אחים ואחיות

כורש ה. גורדון

בדיות חוקיות שכיחות בחברות רבות. עלינו רק להזכיר את החוזים המרובים של מכירה על־ידי אימוץ – *márútu* – מעיר נוזי העוסקים בעקיפת האיסוריפ נגד העברת מקרקעין. הקונה מיוצג כבן ויורש מאומץ על־ידי המוכר בפועל. הבן .המאומץ" נותן (במקום המחיר) .מתנה" (*gístu*) ל.אביו המאמץ" תמורת .חלק הירושה" שלו (*zittu*) של הקרקע. אבל שיטת האימוצים בנוזי אינה מוגבלת רק לחוזי מכירה על־ידי אימוץ של .בנים" *márútu* – ושל .בנות" – *mártútu*; ישנן גם כן קטגוריות אחרות. כגון חוזים של .אחים" – *ahhútu* – ושל .אחיות" – *ahátutu*.

לוח אכדי מאוגרית כנה "adoption en faraternite" על־ידי Jean Nougayrd, אותו הוא פרסם ב־1968. *Ugaritica*, V. בטקסט זה, אשה מאמצת ממש גבר כאחיה. אבל רק כבדיה חוקית על מנת לשאת אותו לאיש בתנאים הנוחים למטרותיה. Nougayrd. למעשה, לא הצליח להעריך נכונה את עניינו של הטקסט.

השאלה שאנו חייבים לשאול היא: מה הרוויחה האשה (*I^lnu^lWa*) בהעדיפה להיות האחות (*ahátu*) במקום האשה (*asštu*) של האיש (*m^lYadu^lAddu*) אשר אתו היא בחרה לחיות?

יחסי קרבה כל שהם באופן נורמלי אינם מורים על שויון; קשרים שבין אדון ועבד, מעסיק ומועסק, הורה וילד, או בעל ואשה, אינם הדדיים. מבחינה היסטורית, אשה לא נהנתה משויון עם הגבר שבחיה; לא עם אביה, ומאוחר יותר אף לא עם בעלה.

נשים אחדות, כמו *I^lnu^lWa*, הינן עשירות עד כדי כך שהן אינן חייבות להיכנע לשליטתו של הבעל על מנת לקיים את הצרכים החיוניים והנוחיות של חיי אישות. בקהילות המזרח הקרוב העתיק כמו באוגרית, החברה והחוק סיפקו לנשים בעלות אמצעים בחירה קוסמת יותר מאשר נישואים בהתאם לנוהג ולמסורת.

מאחר *I^lnu^lWa* יוזמת את החוזה, עלינו לראות זאת בעיקר כמעשה לתועלתה היא. זאת היא (ולא הוא) אשר מפעילה את כל התהליך המתחיל באימוצו של *m^lYadu^lAddu* כאחיה.

התעודה אינה לוח רגיל של .אחיות" *ahátutu*, שבהתאם לו אדם מקבל על עצמו אחריות וזכות עדיפות של אח בעל סמכות חוקית על אחותו המאומצת, והרשות להשיא אותה ולגבות את המוהר מחתנה לעתיד. לעתים קרובות חוזה

„האחיות“ ahātutu פירושו מסירה של נערה על־ידי איש אחד לאיש אחר כתשלום של חוב; כי הנדוניה הרגילה של נערה היתה ארבעים שקל כסף.

הנוהג הרגיל של נישואים במזרח הקרוב העתיק דרש שהכלה תגור בנחלת החתן ותיחשב כבת משפחתו. אבל היו סידורים אלטרנטיביים, שביניהם נכלל סידור אחד שלפיו הגבר גר עם האשה בנחלתה, ולא עקרה ממשפחתה שלה. בהודו הסדר זה נקרא נישואי erēbu. אמצעי זה יכול להגן על אשה עשירה, או אצילה, מן האפשרות של איבוד עצמאותה. הילדים שייכים לה. יתירה מזה, הבעל אינו יכול לאלץ את אשתו לעזוב את ביתה. אם הוא רוצה לעזוב, הרשות בידו לעשות זאת, אבל הוא חייב לצאת בעצמו, ולקחת רק מה שהוא הביא אתו.

הטקסט שלפנינו (קטלוג מס. SR21.230) ויסת את קשרי הברית בין אשה אמידה ואיש בעל נכסים. לאחר ביסוס היחסים בין שני השותפים אשר אמורים לחיות ביחד (שורות 5-7) ורשימת הרכוש הנייד אשר mYadu>Addu עתיד היה להביא לבית I¹nu²Wa (שורות 6-12) הם יכולים לגור בביתה:

1. מיום זה ב[נוכחות העדים]
2. אָנוּוָה אימצה את
3. יאדו־אָדוּ כאח לה
4. -----
5. לא יהיה בכיר ולא צעיר ביני[הם].
6. ויאדו־אָדוּ הביא
7. אֶלֶף [שקלים] של כסף ושלושה ככרות ברונזה
8. ארבע שפחות וששה עבדים
9. מאה כבשים, תשעה שָׁרִים, שני חמורים,
10. עשרים [X] כסאות, שתי מיטות,
11. [X] שולחנות; [אלה הדברים] אשר
12. יאדו־אָדוּ הביא לבית אָנוּוָה.

אם הנישואים (המוסווים) משתבשים ובני הזוג נעשים צהובים זה לזה, הנפגע יכול לבטל את הברית כאשר כל אחד לוקח בחזרה את הרכוש שהוא הביא אל „השותפות“. אבל היה הבדל חשוב אחד בדרך שבה ביטול הנישואים פגע בהם. מאחר שהם גרו בביתה, הוא יצטרך לצאת, בעוד שלה אין הכרח לעזוב.

24. והיה אם ידו־אָדוּ ישנא את
25. אָנוּוָה אחותו ואמר לה כך:
26. „עמך אני לא אחיה“.
27. יאדו־אָדוּ יצטרך לצאת [מהבית].

העזיבה היא בדרך כלל אחד המצבים הלא־נעימים ביותר שאנשים מתנסים

בהם במיוחד כאשר היציאה נכפית על אחד מהם. חוץ מזה, מבחינת ניסוח החוזה, בני הזוג היו שווים לחלוטין:

17. יתר על כן, כל מה שיש לאנאווה
18. וכל מה שיש ליאדו־אָדוּ
19. מקרקעין, עבדים ושפחות
20. שופרים, חמורים, שולחנות, כסאות,
21. כל דבר שיש להם ביניהם
22. אנאווה ויאדו־אָדוּ יחלקו ביניהם.

בזמן שיחסי נישואים מוסווים בן אחדאחות נהנו יותר משויון זכויות מאשר נישואים מקובלים; הרי שהסכם חוקי פיקטיבי כזה של שויון לא נמצא בחיי משפחה רגילים בן אחים ואחיות. לאחרונה לא היו שוויון־זכויות מלא. לדוגמא, האח הבכיר (rabū) היה בדרגה גבוהה יותר מאחיו הצעיר (sehrū) והוא קיבל את חלקהארי של הירושה. אבל ביחסי אודאחות של I-nu-Wa ו־Yadu-Addu^m, אף אחד מהם לא היה במעמד בכיר (rabū) או צעיר (sehrū). יתר על־כן, בנים (במשפחה רגילה) בדרך כלל הועדפו על בנות והם גם היו צריכים לחלק ביניהם את כל רכושם.

העובדה שבני הזוג נחשבו באופן חוקי כאודאחות לא נתפסה כלל כגילוי־עריות במזרח הקרוב העתיק כפי שהיו רואים את הדבר היום. נישואים בין אח ואחות חורגים בני אותו האב, אך לא מאותה האם, לא היו נדירים. במצרים הפרעונית ובפרס, מלכים נישאו לפעמים לאחיותיהם, כך שימרו את טהרת היחס המלכותי. בשירת האהבה המצריי (וראה: שיר השירים ו:8) המאהבים קראו אחד לשני „אח־ו. אחות“, מה שמעיד שלפחות הטרימינולוגיה של אודאחות לא היתה כלל חסרת־טעם ביחסי עגבים.

מה שאמרנו למעלה ביחס לחוזה מאוגרית זה ברור. פרטים אחרים הינם מעורפלים בגין שברים בלוח. בכל אופן, התעודה נשאת כנסיון מפתיע ומענין, על־ידי אשה מהעבר הרחוק, להשיג שוויון עם בן־זוגה בעולם שלא טיפח יחס־גומלין בין בעל ואשה.

הערות

1. התיעוד הטוב ביותר בשביל תסריט זה בא מהארכיון העשיר של נוזי.
 2. התנאי הבא אפשר ל־I-nu-Wa להשתחרר מ־Yadu-Addu^m ולשלם לו סכום כספי שהוסכם עליו מראש (שורות 13-16):
 13. [יתר על כן], אם אינאווה
 14. [תגרש?] את יאדראדו אחיה
 15. אינאווה תשלם [x שקלים של כסף],
 16. לידי יאדראדו.
- כל זה נראה ממש כניגוד לחוזה נישואים נורמלי, אשר לפיו הכלה מביאה נדוניה

ממנהגי קהילות וורמיישא

שלמה איידלברג

לזכרו הברוך של אחי ר' משה יוסף ז"ל
שהלך לעולמו בירושלים ונקבר בהר הזיתים

הקדמה.

המאמר הזה מכיל קטעים מכתב היד של ספר המנהגים שאסף ורשם ר' יוזפא שמש דק"ק ורמיישא. תקופת פעילותו הייתה בערך בשנים 1636-1676[?]; ספר זה משמש מקור ללימוד אורחות החיים הדתיים והחברתיים של בני עדת וורמיישא (היא וורמס של היום) בפרט, ושל ערי הריינוס בכלל. הקהילות שנתקיימו שם היו בין ההתיישבויות הראשונות של יהודי גרמניה, וכנראה שוורמיישא הייתה הקדומה שביניהן. ר' יוזפא היה תלמיד-דחכם גלוי עין ובעל עט סופרי. הודות לשמש זה של קהילת וורמיישא נשמרו מנהגי וורמיישא הקדומים מזמן התיישבותם עד ימינו.

נוסף לחשיבות המנהגים שרשם ר' יוזפא בקובצו, נאספו בו גם סיפורים על מאורעות בקהילה שהתרחשו שם בתקופות שונות לא רק בימי חייו של ר' יוזפא אלא גם דברים שקרו לפני כן ויוזפא מזכירם בספר המנהגים. הפרק המופיע כאן אינו לפי סדר מנהגיו של יוזפא, שבראשיתו בעבודת הקודש – תפילות ושימוש בבית הכנסת, הפרקים האחרים מתארים מנהגי ישראל מאז ועד עתה. וביניהם מנהגי קידוש החמה וסדר הכנסת תורה לבית הכנסת.

הקטעים מתארים אירועים דתיים חגיגיים. ענין יתר לטכס הכנסת ספר התורה שבו השתתפה כל העדה, שמחתו של הנדיב הופכת לשמחת הקהילה כולה. יוזפא מתאר את המאורע על כל פרטיו מהתחלת החגיגה ועד סופה. המעמד של ברכת חידוש השמש מתואר אף הוא על-ידי יוזפא בחיניות ובטבעיות. הקהל עם הרב בראש מתאספים בחצר בית הכנסת. ברוב עם הדרת מלך – והשעה היא עת הניץ החמה¹. וכמו בברכת הלבנה בכל חודש, פטורות הנשים מלהשתתף. ואגב המנהגים מודיע לנו ר' יוזפא מספר פרטים על קורותיו ועל תפקידו, שהיה עליו

לבית החתן, והוא מסכים להסדר במקרה שהוא נותן לה גט. החוזה שלפנינו דומה להתגשמות חלומה של אשה משוחררת בימינו.

3. מרים ליכטהיים, ספרות מצרית עתיקה II: ברקלי, לוס אנג'לס ולונדון: הוצאת אוניברסיטה של קליפורניה, 1976, עמודים 182-185.

4. טקסט 132, דט. מתאר את בעל וענת בהתעלסות אירוטית שתוצאותיה היו הפריה ולידה. ב"49: II: 12 ענת מתיחסת לבעל כאל אחיה, וב"76: II: 20 הוא מתייחס אליה כאל אחותו. (במובן ידוע, לכן, ההזדווגות של אח ואחות היתה חיקוי האלים *imitatio deorum*).

5. ראה פרטי הלוח המצוטט ב- (RS 21.230) Ugaritica V: Text 81.



תגיגת סיום כתיבת ספר תורה והכנסתו לבית הכנסת. בהמברג. גרמניה בשנת 1756.

לעבור בדחובות השכונה היהודית של וורמיישא ולהכריז שהגיע הזמן לקום ולבוא להשתתף בקידוש החמה.

יש לסיים ולאמר, שגם קטעים מעטים אלה מעידים על כח החיים של מנהגי היהודים בקרב קהילת ישראל בזמן ההוא.

מנהג כותב ספר תורה ומכניסו לבית הכנסת

נהירנא כד הוייתי בחור פנוי (ב)בית הפרנס דוד אופנהיים זצ"ל. והיה לו סופר כותב לו ס"ת (ספר תורה). ובשבת פרשת ויצא הכניס הס"ת הוא לב"ה (לבית הכנסת) והיה נוהג בכל דבר כאשר תראה למטה בדף זה, ובראשון תדע שהאלוף והותיק מוהר"ר וואלף אופנהיים עשה זמר נאה לכבוד התורה לזמרו בקול נעים בעת שנושאים אותה מבית דוד עד בית כנסת, וכן עשה הזון עם איזה משוררים, גם תדעו שדוד הכין לו עשבים מריחים כגון בלצים וכה"ג, ובליל בניסת שבת אחר האכילה היה פונה (ל)בית החורף שלו ומיפה אות(ה)ו(ו) בכל מיני ייפוי והיה מעמיד על הזיזין כלי כסף וכלי זהב נאים ועל השולחן תלויה הלאמפפא של כסף. אח"כ באה ערילה אחת ומשטיח(ה) רשא על פני הקרקע (של ה)בית ועשבים מריחים הנ"ל מעורבים בתוך הדשא, גם על השלחן מניחה עשבים מריחים, אח"כ הכניס דוד הס"ת עם המפה החדשה אשר הכין לה לכבודה והעמיד(ה) למעלה במקצוע אחרי השלחן בתוך צובי"ר של עץ חדש, וכל אותה הלילה היו איזו בחורים מסובין סביב השלחן לומדי ומחדדין זה לזה בפלפולים לכבוד התורה, ואני הכותב הייתי אחד מן הבחורים ההמה, ובשחרית קודם שהוציא הס"ת מבית דוד הנ"ל באה ערילה והשטיח(ה) רשא מבית דוד עד פתח בית הכנסת, וכבר היו(ו)ה(ה) מוכן לדודי, פרוכת של ק"ק איגרי שמנהגו לשימו כל מתנת יד פני ארון הקודש, ועתה הכינו דוד לחופה לשאת הס"ת מתחתיו מפתח ביתו עד פתח בית הכנסת, והיו קשורים י"ב כלונסות של עץ חדש הנעשים לכך, גם הנשים היו יוצאות לקראת התורה לראות

בכבודה, ובשחרית בסיום ברוך שאמר היו (הב"ב) [הבעלי בתים] יוצאים אחד אחד מבה"כ ובאים פני פתח בית דוד הנ"ל לכבוד התורה, והאומר פסוקי דזמרה היה אומר עד, מי ידמה לך, ואז היה שותק ופוסק ויצא גם הוא וכל הב"ב שעדיין בב"ה יוצאים ובאים לפני פתח דוד הנ"ל. ועדיין אנחנו בחורים יושבים סביב השלחן ולא פסק פיננו מדברי תורה, ודוד בא ליקח הס"ת בזרועו ומוציאו עד פני פתח ביתו מבחוץ ואז גם אנחנו [הבחורים יוצאין לכבוד התורה ללוות(ה)ו] לב"ה, ושם פני הפתח היו עומדים י"א פרנסים [ו]אחד במקום דוד כי דוד היה נושא הס"ת תחת החופה וביד שנים עשר האילו הפרוכת שטוח' דהיינו ביד כל אחד כלונסא אחת וי"ב כלונסות [עם] הפרוכת, והחזן ואיזו משוררים התחילו לשורר פרק וחרוזה ראשונה מפרקי הזמר שעשה מהר"ר וואלף הנ"ל ובסוף פרק מחרוזה ראשונה של הזמר היו עומדים ושותקים ותיכף היה השמש קורא מתוך הצעטי"ל רשימה שעשה דוד ליי"ב ב"ב אחרים ליקח בידם בי"ב כלונסות בידי הפרוכת כדי לזכותם גם המה במצוות לשאת הפרוכת לחופה על גבי הס"ת, והראשונים הלכו להם, וכשסיים השמש לקרא היי"ב ב"ב תיכף חוזר החזן והמשוררים לשורר חרוזים פרק שני של הזמר הנ"ל ושותקין, וחוזר השמש לקרוא יי"ב בעלי בתים אחרים ליקח הכלונסות כדי לזכות גם אלו לשאת החופה על גבי הס"ת וכך בין כל פרק ופרק מחרוזות הזמר הנ"ל כדי לזכות את הרבים כמעט כל הב"ב, ועל הרוב היה דוד בעצמו הנושא בס"ת תחת החופה, רק היה מכבד המורינותי לכל אחד לשאת מעט ותכף אח"כ חזר דוד ליקח הס"ת על זרועו ונושאו, וכשבאו לחצר הפנימי סמוך לב"ה היה השמש חוזר וקורא לפרנסים והמורינות, ואותם יי"ב שנשאו בראשונה הם היו נושאים גם באחרונה, ודוד בעצמו הכניס הס"ת לב"ה ולהיכל בארון הקודש וכשכנס בפתח הכנסת התחיל החזן לשורר בניגון יפה ברוך הבא בשם ה' שבסוף הלל, עד גמירא, והנעילה בארון הקודש אחרי שהכניס, התחיל המזמר מי ידמה לך, במקום שפסק וגומר, כמו בכל שבת. והחזן היורד פני התיבה היה מנגן בניגונים יפים כל מקום ששייך לנגן כמו בשבת ויו"ט, וכל המצוות סגו"י, גלילה, הגבהה, עץ חיים, מפה, וההפטורה היה הכל לדוד בעל הס"ת, והיה מכבד עם המצוות למי שירצה דוד הנ"ל, וכן היה קורא לספר תורה למי שירצה, כי כן המנהג שהסגן וכל המצוות למי שנושא הספר תורה, ר"ל למי שהס"ת שלו, ודוד ואשתו הי(ה)ו [ו] לבושים מלבושים יום טוב החשובים משחרית השבת עד מוצאי שבת ואחרי סעודת שחרית, דהיינו לעת ערב, לשלוש סעודות היה לדוד סעודה חשובה וקורא קרואים רבים על ידי השמש ובתוכם כל הרבנים, והשמש נכנס לבית כל הקרואים וקורא כל אחד תוך ביתו אבל לא פני פתח ביתו על הרחוב, והרב מוהר"ר מאיר שיף מנוחתו בגן עדו"י היה דורש באותה סעודה חשובה, והיה באותו זמן עדיין רך בשנים כי לא היה בעת ההיא רק תופס ישיבה והיה זה בחודש כסלו בשבת פרשת ויצא שנת שפ"ד לפ"ק פה קהילה קדושה [ו] וורמיישא.

עד כאן העתקתי המנהג כמו שראיתי בעיני ומזמן הנ"ל [ו]עד כה כמה ספר[י]

תורות נכנסו לביה ולא היו לומדין אצלה לילה שלפניה אבל שאר מנהג הנ"ל הנהגו כולם.

הערות

(1) פרטים על ר' יוזפא שמש – חייו, וספרו על מנהגי ורמיישא ראה ש. איידלברג, ר' יפתח יוסף יוזפא הלוי מוורמיישא (1604-1678). דברי האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, כרך 51 (1984) ע' 22. על ראשיתה של קהילת ורמיישא עיין ש. איידלברג, קדמות הישוב היהודי בגרמניה בדיעוון האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"א, חוב' 17-18, עמ' 25-19.

(2) ר' כתביד מנהגים דק"ק ורמיישא ליוזפא שמש, נמצא בספרית בודלי שבאוקספורד לס'מונו 751 opp, מהדורה שניה שכתב יוזפא אחרי שנת ת"ח נמצאת בבית רש"י השייך לעיריית ורמיישא.

(3) הטכסט הזה לא נמצא בכת"י אוקספורד ולא בכת"י ורמיישא, אבל מצוי בצילום של המנהגים הנמצא בספרות שוקן ע"ש 141. עדיין מונח בספק אם צילום זה עשוי מכתביד אותנטי. הטעם להבאת הקטע הזה הוא בגלל סדר הטכסט המעניין, והשמות הנזכרים בו שהם אותנטיים וידועים ממקור אחר. הפרנס דוד אופנהיים נזכר ב.מעשה נסים" סיפור ט', ספר שכתב יוזפא שמש. נזכר כאן הפרנס ר' וואלף אופנהיים שהיה אביהם של האחים אופנהיים הידועים. ר' וואלף זה היה סבו של הרב ר' דוד אופנהיים ששימש כרבה של פראג, בעל הספריה הידועה ומחבר ספרים רבים. מדברי יוזפא אין רמז שהייתה קרבת משפחה בין וואלף אופנהיים לבין דוד אופנהיים הנדיב בעל המעמד החשוב שלפי המסופר בספר „מעשה נסים“ חי בוורמיישא בעת גרוש היהודים בשנת 1615, ובעושרו עזר ליהודי העיר, כאשר יוזפא באו לוורמיישא בשנת שפ"ג (1623) היה ר' דוד אופנהיים הפרנס הנדיב איש זקן, תאור טכסט הכנסת ספר התורה המתואר בטכסט קרה בשנת שפ"ד (1624) ז"א שנה אחרי שיוזפא הגיע לוורמיישא ועדיין היה או תלמיד בישיבה, ובן בית בביתו של הנדיב העשיר ר' דוד אופנהיים שהיה חשוך בגים.

(4) ראה הערה 1. בכת"י אוקספורד ע' 71 ע"ג הגליון בצד שמאל נזכר שר' וואלף נפטר בט"ז חשוון תכ"ה (1665) וזה בקשר לקריאה לתורה את האבל ר' אברהם ב"ר וואלף אופנהיים, שהתאבל על אביו וואלף.

(5) הכוונה לבלסם – בושם, עשבים נותני ריח כבושם.

(6) בית-חורף – אין הכוונה לבית ממש, אלא חדר מרווח שהיה בו תנור לחימום, זה מעיד על מעמד של בעל אמצעים וגם השימוש בלאמפפא (מנורה) של כסף ולא מנחושת מעיד על בעל נכסים.

(7) בית קיבול בצורת חבית.

(8) מלה בלתי מובנת.

(9) על קשרי קהילת איגר (בבוהמיה) עם יהודי גרמניה בימי הביניים המאוחרים ר' ישראל יעקב יובל, חכמים בדורם, ירושלים תשמ"ט ע' 478. יש לשער שנוסף ללימוד התורה שהיה נפוץ שם, עסקו שם יהודים בתוצרת תשמישי קדושה כגון כתיבת ספרי-תורה ועשית פרוכות ועוד, כאשר טעויות של חוקרים בהבנת „ס'ת מאיגר“ ראה אברהם עפשטיין, „מקדמוניות היהודים“, ירושלים תשי"ז, כרך ב', ע' רטררסט.

(10) מורינות – רבים ממורינו, תואר תלמיד חכם שהיה מקובל בגרמניה.

שיר חדש לאברהם אבן עזרא במחזור קראי

יהודה ליב וינברגר

פיוט בעל הכותרת „זמר נאה לפורים לרבי אברהם בן עזרא“ במבנה סטרופי, כעין שיראיזור: א/ב/א/ב, ג/ג/ב, ד/ד/ב, וכו'. המשקל: המרנין: ס — — / — — — // — — — / — — — . החתימה: אברהם. השיר נשתמר בכה"י מחזור הקראים (פריס, הספרייה הממשלתית, # 666, עמ' 12א. ותודתי בזה נתונה למר מ' גראל שסיפק לי צילום כה"י). לעתים קרובות הקראים צרפו משירת הרבניים עם שלהם במחזוריהם.

השיר לא נרשם באוצר, ל"י דוידזון ולא נמצא בשירי הקדש של אברהם אבן עזרא, מהדורת י' לוי (ירושלים, תשל"רתש"ם).

אלוה כם בקל עלה
ותמיד הוא בעת צרה
עשות שמחה וששון ל'
יהודים היתה אוכה.

5. פיוס זמם אגגי ה'
צמלקי לאבדה
יהודים גם והפיל ה'
בגורלו אשר הוכה.

ראות האל במחשבתו
10. והשיב לו פצלתו,
ודן לשע ברשעתו
והצדיק בריב, ענה.

11) על שורש המלה „סגן“ ראה נ.מ. ברונזניק, „ראש הדגל“, לשוננו לעם, מחזור לה, סיוך תמוז תשמ"ד, עמ' 208.

12) כיבוד עץ חיים הוא לאיש שנתכבד להחזיק את עצי החיים (אלה הם שני גלילי העץ שעליהם כרוכות יריעות של ס"ת). נראה שהמנהג להחזיקם הוא, כדי שלא תשמט ס"ת מידי המגביה והגולל.

13) על ר' מאיר שיף (מהר"ם שיף, 1605-1641) ר' מרדכי הורוויץ, רבני פרנקפורט, ירושלים תשל"ב, ע' 52-54. על מעשיו של ר' מאיר שיף בוורמיישא בשנת שפ"ד לא ידוע לי.

הלא שלמה נבואת תם
 לבגמין אשר סתם.
 15. הלוך שאול להכריתם
 וטרהכי ברוב הדרה.

מאר גדלה ישועת אל
 באשר צנה בישאל.
 והצילם בלי גואל
 20. עדי שקם בחפאה.

1 עלה. — נרדף עם. סבה. הש' בחיי אבן פקודה. ספר חובות הלבבות. היחוד. ז'. כי הוא רם על כל רמים... ועלת כל עלה ועלול. 3-4 אסתר ח': ט"ז. 5 אגגי. — (שם ג'א'). המן האגגי. 6 העמלקי. — לפי דעת חז"ל היה המן מזרע עמלק. הש' תרגום לאסתר ג'א'. המן בר המדתא די מזרעית אנג בר עמלק רשיעא. והש'. אשר הניא פיוט קדום. העדר חרוז (סדר עבודת ישראל. הוצ' ז' בער. עמ' 447): בקום עלינו אדם רשע נצר זרון מזרע עמלק. 6 לאברה. — במקום. לאברד' לצורך המשקל והחרוז. 8 והפיל ... בגורלו. — אסתר ג'ז': ט'. כ"ד. 9 האל ידע את מחשבות המן. 10 משלי כ"ד: י"ב. 12 עזרה לצדיק בריבו. 13 תם. — כנוי ליעקב. איש תם. יושב אוהלים (בר' כ"ה: כ"ז). רמו לנבואת יצחק לעשו: ואת אחיך (יעקב) תעבוד' (שם כ"ז: מ'). והש' פ' ראב"ע שם: ואחרים אומרים כי לא היה יצחק נביא וברכתו לא נתקיימה. גם אלה טעו. כי הנה הכתוב אמר (שם כ"ז: ב'). כ"ד: וירא אליו ה' ... והנכון בעיני. שברכת הנביא כעין תפלה היא. והשם שמע את תפלתו. כי עיקר זאת הברכה על זרעם. 14 ר"ל הנבואה הסתומה של יצחק נתקיימה בזרעו של יעקב. היינו במרדכי מבני שבט בנימין. 15 להכריתם. — להכרית את בני עמלק (הש' ש"א ט"ז: ב' ואילך) שהיה מזרעו של עשו (הש' תרגום לאסתר ה'א': ... המן בר המדתא ... בר עמלק ... בר עשו רשיעא'). אבל חמל על מלכם ועל צאנם (הש' ש"א ט"ז: ד' ט'). 16 הדרה. — במקום. הקר' לצורך החרוז. לשון. הדור מצוה. הש' מאמר ר' זירא (בבא קמא ט. ב): .. בהידור מצוה עד שליש במצוה בעי'. וי"ג. הקרה. מוסב על מצוה. ור"ל אבל מרדכי קיים את המצוה. תמחה את זכר עמלק' (דבר' כ"ה: י"ט) כתיקונה כאשר אסתר בקשה שהמלך יוסיף יום ליהודים אשר בשושן להרוג באויביהם מזרע עמלק. הש' אסתר ט' י"ג. ט"ו ותרגום שם: ואתכנשו יהודאין די בשושן אוף ביומא ארבע עסר לירח אדר וקטלו בשושן תלת מאה גוברין מדבית עמלק'. 18 צוה. — רמו למצות. תמחה את זכר עמלק'. (דבר' שם). 19 בלי גואל. — היינו גואל מבית דוד.

ראשית דרכו של ד"ר דוב רבל באמריקה

(למלאות יובל שנים לפטירתו)

יעקב קבקוב



הרב ד"ר דוב רבל

הרב ד"ר דוב רבל ביצר לו מקום של כבוד בחיי הרוח של יהדות אמריקה בהתוותו הדרך ליצירת מידגם חדש ומקורי למוסד הישיבה. את שיטות הלימוד בישיבה הארופית הכיר מקרוב, שהרי יצק מים על ידי גדולי תורה וראשי ישיבה מובהקים בקובנה ובטלז. לארצות-הברית היגר בשנת 1906 ובמשך שנים מועטות הגיע להישגים אקדמאיים שזיכוהו בתארים גבוהים. הוא למד משפטים באוניברסיטת טמפל בפילדלפיה ובשנת 1909 גמר את הוק לימודיו לתואר מ.א. בניו-יורק אוניברסיטה. כעבור שלוש שנים, בשנת 1912, היה התלמיד הראשון שהוכתר בתואר דוקטור מטעם דרופסי קולג' בפילדלפיה.

כאדם שעבר את כור ההיתוך האמריקני ונתאקלם בתרבות האמריקנית במהירות מופתית הבחין רבל, שכדי למשוך את הנוער היהודי ללימודי קודש יש צורך לספק לו גם חינוך כללי. מטעם זה שאף כל ימיו להגיע לידי סינתזה של תורה עם חכמה חילונית. הוק הוזמן לעמוד בראש ישיבת ר' יצחק אלחנן בשנת 1913 וכבר בשנה השנייה לכהונתו הקים בית ספר תיכון שאיפשר לתלמידי הישיבה לרכוש השכלה כללית. בצד לימודי הקודש שלהם, רבל חלם על הרחבת הישיבה ועל חינוך דור של רבנים ומורים שידעו להיענות לצרכי הקהילה היהודית האמריקנית. שאיפתו זו התחילה להתגשם בתנופה גדולה יותר כשהקים בשנת 1928 את ישיבה קולג', שאיפשר לתלמידים להמשיך בלימודיהם הכלליים הגבוהים בכפיפה אחת עם לימודי היהדות.

גפתולים מרובים נפתל רבל כדי להשיג את מבוקשו. הוא נתקל בהתנגדות מכל הצדדים, הן ממחנה המנהיגות האורתודוקסית הוותיקה שחששה שעלידי תכניתו יבולע לדמותה ורוחה של הישיבה, והן מצד חוגים ליברליים ורדיקליים ספקנים, שראו בצעדו משום פגיעה באמריקניות ויצירת גיטור רוחני. אולם רבל לא מש מרעיונו כי שוכנע בצדקת דרכו. כשהגיע לניו-יורק מאירופה נרשם כתלמיד בישיבת רייא ועמד אז על זהתיסה בקרב התלמידים, שלא רצו להסתפק בתכנית

הלימודים שנקבעה להם ושברבות הימים יצאו בשביתה על שלא אופשר להם לעסוק גם בלימודי חול¹.

רבל הוזמן על־ידי הרב דוב אריה לווינטאל לסייע על ידו בפילדלפיה והמשיך לעקוב אחרי ההתפתחויות בישיבה בניריוק. בט' באייר תרס"ח כתב לצבי הירש מסליאנסקי, שעמד לימנים של התלמידים במחאתם. הוא הביע את דאגתו על הפרעת תולדות איהסדרים בישיבה והטעים, כי הצלת הישיבה אפשרית רק בבנין חדש – ממסד ועד הטפחות. באותו מכתב מסר גם על תכניתו לייסד בית מדרש לתורת ישראל על יסודות חדשים בפילדלפיה, בהשתתפות הרב לווינטאל, וכתב שקיווה שיהיה למשל לישיבת רי"א.

עוד קודם, ב'ה' שבט תרס"ז, פנה רבל במכתב מפילדלפיה לידידו הרב דוד ראקמאן, שהתוודע אליו בימי שהותו בישיבה בניריוק. הוא כתב לו: הן לפעמים אקנא בך כי הנך בתוך המחנה, בקרב העם ברחוב העברי בניריוק, ונקל לך להתבונן וללמוד ממראה עיניך וממשמע אזניך את הצורה הנכונה מחיי אחינו בהמרכז שלהם, כי עתידה ניריוק להעמיד הבסיס של היהדות בכלל. במכתבו מסר על לימודיו באוניברסיטה ועל עיסוקיו הספרותיים והמחקריים. ביחוד עמד על תכניתו להכין מפתח מכל הענינים והפרטים הנוגעים לדברי ימי וחכמת ישראל הנמצאים בספרות הרבנית².

במכתב נוסף לראקמאן, מדג' באדר ב' תרס"ח, התייחס רבל לתכנית הישיבה וקבע שעוד לא אמר נואש לבריאת התנאים שיתנו את היכולת לישיבת רי"א לשמש בית תורה לחינוך רבנים. הוא הטעים את הצורך בהקמת בתי־ישיבות בכל עיר ועיר והודיע גם לראקמאן על תכניתו בדבר הקמת ישיבה בפילדלפיה. הוא הוסיף: ואולי תהי' הישיבה הזאת למופת, אך אם תועלתן מרובה ישיבות כאלו לא יפתרו לנו שאלת ישיבה גדולה לחינוך רבנים³.

כפי שיוצא ממכתבי רבל לראקמאן היו ידיו מלאות עבודה בימי שהייתו במחיצתו של הרב לווינטאל בפילדלפיה. נוסף ללימודיו הכין מאמרים ברוסית בעד ירחונים בלשון זו ומאמרים באנגלית בעד השבועון המקומי גזיאיש אקספוננט. כמו כן ערך תשובות לשואלים בענייני הלכה. אולם עיקר עיסוקו היה בהכנות להוצאת מפתח לספרות הרבנית. בשנת תרס"ח הוציא פרוספקט של שלושה עמודים למפתח, שבשערו נאמר: מפתח לענינים פרטיים בדברי ימי ישראל וחיי הקולטוריים הנמצאים בפוסקים ותשובות מראשית תקופת הגאונים עד המאה התשע עשרה נערכים עפ"י א"ב. נערך ונסדר ע"י דב בער רעוועל בעזרת חכמים רבים⁴.

רבל פירסם בשבועון הלונדוני היהודי (שנה י"א, גל' ל"ט, כ"ח בטבת תרס"ח) רשימה בשם חומר לבנין, שבה תיאר את מפעל המפתח. הוא מסר שעבודת הליקוט והסידור תיעשה על־ידי צוות סופרים וחכמים תחת עריכתו

הראשית. בין המשתתפים מנה את יצחק סובלסקי, י.ד. אייזנשטיין, הרב אשר זרחי מלואיוויל והרב דובער האטנער מווילנה. הוא הודיע ש.דוגמא מהמפתח מן שורת הראש"ש כבר הופיע ושקרוב יצא לאור החלק הראשון. בין השאר כתב שה"מפתח" יכלול גם תשובות מכתבידי הגניזה שנתגלתה על-ידי ד"ר שכטר וקבע שאלה ישפכו אור על תקופת הגאונים.

בשבועון הנירירוקי, הלאום" (שנה ו', גל' ו', כ"ט בטבת תרס"ח), הודיע גם הרב אשר זרחי על תכנית ה"מפתח" ברשימה בשם "אור הגנוז בספרות הרבנית". הוא קידם בברכה את רבל כ"כוכב מזהיר שעלה על שמי הספרות הרבנית" וכ"איש צעיר לימים בעל כשרונות נעלים" וסיפר על ההכנות להוצאת החלק הראשון. אולם ה"מפתח" לא ראה אור. כנראה, החלטתו של רבל להמשיך בלימודיו הגבוהים בנירירוק אוניברסיטה ובדרופסי קולג' מנעה בעדו לממש את תכניתו.

על חיפושי הדרך של רבל בימי עשותו אצל הרב לווינטאל מעידים שני מכתביו ששלח בשנת 1907, בהיותו בן 22, לד"ר שניאור זלמן שכטר, ראש הסמינר התיאולוגי בנירירוק. מכתבים אלה, שנשתמרו בארכיון שכטר שבספריית בית המדרש לרבנים, נכתבו על נייר המכתבים של הרב לווינטאל. ייתכן, שהיה זה הרב לווינטאל שיעץ לרבל לפנות לשכטר כי במכתב בקשה שהוא בעצמו שלח אליו בשנת 1905 כינה אותו: "כבוד אדוני ומכובדי הרב החכם הכולל אוצר החכמה והמדע פאר עמנו ... ראש מורי הסעמינאר בנויארק". לווינטאל, שלא כרבנים אורתודוכסים אחרים, התייחס בחיוב למוסד זה ולמוריו.

במכתבו הראשון, מיום 19 בספטמבר 1907, ביקש רבל משכטר להמציא לו מכתב המלצה, שיסייע בידו לקבל תמיכה שתאפשר לו לגמור את חוק לימודיו. במכתבו השני, מיום 27 באוקטובר אותה שנה, הביע את תודתו על מכתב ההמלצה וסיפר על לימודיו. כמו כן מסר פרטים על עבודתו באיסוף חומר על תקופת הגאונים ועל תכניתו להוציא מפתח מקיף לספרות ההלכה. הוא ביקש את חוות דעתו של שכטר על תכניתו. לבסוף כתב על ביקורו אצל השופט מאיו זולצברגר בחברת הרב לווינטאל. מסתבר שמכתב ההמלצה של שכטר עזר לו. בפנייתו לזולצברגר בדבר התקשרות עם דרופסי קולג', שעל ייסודו הוכרז אז.

מפני חשיבותם של מכתבים אלה לתולדותיו של רבל בראשית דרכו באמריקה אנו מביאים אותם במלואם:

.א

Philadelphia, Sep 19. 07

ידידי הרב החכם הגדול, תפארת ישראל, אחד ואין שני לו מו"ה: ס. שעכטער.

ישא ברכה מאת ה'.

ביום ה" שה"ע' כתבתי לרום מעלתו. במכתבי הודעתיו כי כתבת ד"ר ר.

בלוישטיין עד א' אקטאבער הוא – היברו אינסטיטוט וגם בקשתי את רום מעלתו. באשר נכון אני לעשות את כל האפשר לי להשאר חפשי לנפשי ולחסות ולהנות מזיו חכמת רום מעלתו, לתת לי מכתב – אם אין רום מעלתו חפץ לתת ע"י מכתב למ. סולצבערגעריי – מגיד ישרי ותהלתי כי בזה יקל לי לראות את פני ס. ושאראנשים שאפשר שיסיעו לרום גאונו בעזרתם לי לגמור חוק למודי. היום באתי הנה והנני ארח בבית הרב לעווינטהאל אם כי הנני משתדל לכל אצטרך להשאר בפילאדעלפיי. אם לב רום מעלתו טוב עלי ישלח נא לי המכתב ועצתו בכלל כי הן עלי לגמור דבר.

מכברו ומסור לו בכל לב.

ד. רעוועל Rabbi Levinthal c/o

ב.

Philadelphia, Octo. 27, 07

ידיד נפשי הרב החכם הגדול תפארת ישראל מו"ה ס. שעכטער ישא ברכה מאת ה'.

מה שמחתי לקראת מכתב רום מעלתו. דבריו היקרים עודדוני לתלמוד ולמעשה ואם יזכני ה' לעשות דבר לטובת עמנו וספרותו. רום מעלתו יהי הזכאי.

בשבוע זו הנני מתחיל לשמוע שיעורים גם בהמחלקה לגומרים של האוניווערסיטה פה"י. הנני רואה סימן ברכה בעבודתי במחלקת-המשפטים. בני משפחת לעווינטהאל משתדלים להנעים את שבתי אתם בכל כחם.

הנני עסוק עתה בקבוץ החמר ההיסטורי מספרות הגאונים ואם כי אין עבודתי שלמה באשר אי אפשר להשיג פה הספרים הנחוצים לזה הנני עוסק בזה במתינות וכבד ראש ומצאתי חמר רב ונכבד להבנת השתלשלות חיי הרוח בקרב עם ישראל ומצבם במשך תקופת הגאונים, אודות תכונת נפש הגאונים ותהלוכות רוחם, שמות אנשים ומחברים מחכמי התקופה ההיא וספריהם שלא נודעו לנו עד עתה ושמות המדינות והעירות מקום משכן החכמים, נוסחאות אמתיות ועתיקות בתלמוד ובספרי המדרש ופירושים למקומות סתומים. יש תחת ידי יותר מאלף ערכים ותשובות הגאונים (עד דור הרי"ף) שיש להם ערך מיוחד. חלק מר יד אייזענשטיין בהעבודה הזאת: חלק השו"ת מבין רבני אמעריקא והארץ הישנה ואת אשר הדפיס הדוגמאות משו"ת הרא"ש על חשבונו. חכמים מובהקים מרוסיא קבלו על עצמם להוציא את החמר הנמצא בהספרות ההלכית מראשית המאה השש עשרה הנוגע לדברי ימי היהודים ברו"פ"י שלא נכתבו עוד כלל וגם רבים בארץ הזאת הבטיחו עזרתם. לו היה לאל ידי להדפיס לכה"פ"י את הערכים מתקופת הגאונים, אפשר כי אנשי דעת ישימו לב ויבינו ערך ונחיצות העבודה הזאת. בכל אופן, לא אעשה איזה דבר כזה עד אשר אדע מה דעת רום מעלתו ופקודתו אלי בענין העבודה הזאת.

אתמול בקרתי ביחד עם הרב לעווינטהאל את השופט מ. טולצבערגער ובקשתי אותו אודות איזו משרה בהדראפטעא קאללערזע מה שהבטיח לי כשיגיע הזמן.
ברגשות תודה וברכה מקרב ולב לרום מעלתו
הנני תלמידו מוקירו ומכבדו בכל לב
דוב רעוועל

בה J. Exponent ה'יור'לי' פה ש'ז'י נרפס מאמרי ליובלו של וו. פענני

בארכיון שכטר לא נשתמר מכתב ההמלצה משנת 1907. אולם העתק של מכתב המלצה שני של שכטר, מיום 27 בינואר 1908, שנכתב באנגלית, כן נשתמר. מסתבר שמכתב זה הועיל לו לרבל בפנייתו לדרופסי קולג'. אנו נותנים אותו בזה בתרגום עברי:

לכל מאן דבעי:

מר דוב רבל, שכפי שאני מבין מעוניין להשתלם באופן אקדמי, הוא לפי דעתי תלמיד מאד מוכשר. יש לו ידיעה עמוקה בעברית והוא הקדיש הרבה מזמנו ללימוד התלמוד וללימודי יהדות אחרים. אם, בנוסף לכך, יוכל לרכוש לו ידיעות בלימודי חול ולהשתלם בשיטות מודרניות, יהא בכוחו, לפי דעתי, להוציא מתחת ידו עבודה מחקרית טובה שתהא לתועלת לחכמת ישראל.

[שניאור זלמן שכטר]

נשיא, הסמינר התיאולוגי היהודי

כבר עמדנו למעלה על קשריו של רבל עם מסליאנסקי בענייני ישיבת רי"א. יחסו החיובי של מסליאנסקי לאמריקה קנה לו את אמונם ותמיכתם של ראשי המנהיגות היהודית, שביקשו להחיש את התאמרקותם של המהגרים יוצאי מזרח אירופה. הוא נתמנה מטיף ב. אדיוקיישוונאל אליינסקי ושימש כוח משפיע בחיי הקהילה היהודית. אם כי היה חניך ישיבת מיר והוסמך על ידי רבי יצחק אלחנן ספקטור לא השתייך לאגודת הרבנים. שלא כמרבית הרבנים הוותיקים שהיו מאורגנים באגודה זו היה מתומכי הסמינר התיאולוגי ולאחר מינויו של שכטר כנשיא שימש חבר בוועד הנאמנים של המוסד. גישתו הליברלית נבעה מהכרתו העמוקה בצורך להסתגל לתנאים בארצות-הברית ולחנך דור של רבנים שיהא בכוחם להתמודד עם המציאות החדשה. היה זה הודות לתמיכתו ברכישת השכלה כללית שתלמידי רי"א מצאו בו סעד בדרישתם להנהיג לימודי חול בתכנית לימודיהם. כשקבוצת תלמידים פרשה מן הישיבה בשנת 1908 וניסתה להקים ישיבה לרבנים, שתשים את הדגש גם על לימודים בלשון המדינה, עמד מסליאנסקי לימנם.

כשנקרא רבל לעמוד בראש הישיבה בשנת 1915 היה זה לאחר שבא בברית הנשואין ולאחר שבילה פרקזמן באוקלאהומה כאחד הממונים על עסקי הנפט של משפחת חותנו. הוא החליט אז לפרוש מעולם העסקים על מנת להתמסר כולו

התלמידים תורתם תהיה שלמה ומשנתם סדורה וידעו גם את שפת הארץ ורוח העם היושב עליה.

יודע אני כי לא משרה רק עבדות קבלתי על עצמי כי המלאכה לא ליום אחד והפועלים מעטים והשכר מועט וכי גם מפריעים יהיו לנו מבית ומבחוץ וכי כשאני לעצמי מזה אני. יודע אני כי אחינו בניי טרבנים וטרחנים הם. אך תכנתי את מצב התורה והרבנות בארץ הזאת ורואה אני כי אין אנו בני חורין להבטל מעבודה זו אשר קיום היהדות המסורה בארץ הזאת תלוי בה ואם אין אנו לנו מי לנו ואם לא עכשיו אימתי. מרובים הצרכים החמריים והרוחניים של אחינו וביחוד בזמן הזה עת חשך כסה ארץ וחרב המלחמה יאכל לאומים ואין צרה באה לעולם אלא בשביל ישראל. אך הדרך היותר גדול שרוב טובי העם כבר מכירים אותו הוא להרים קרן תודה קיי ומצב וכבוד הרבנות בארץ הזאת.

עינינו רואות וכלות בחורבן הנורא תורבן הקהלות הקדושות. מרכזי התורה והישיבות הקדושות אשר רוח ישראל סבא שכן בתוכם ואשר מהם יצאה אורה זו תורה לישראל בכל מקומות מושבותיהם זה דורות רבים וכמעט כי רק אותנו הותר ה' למחיה חיי מנוחה ושלום ועלינו עתה להיות האכסנאים לתורת ה' וכביכול להקב"ה בעצמו שאין לו בעולמו אלא ד"א"י של תורה. נלגל החיים במרוצתו ובתקופתו המהירה בארץ הזאת משליך אחר חוץ למחנה שלומי אמוני ישראל רבים מבחירי בנינו ואם אנו מחשים עוד ומצאנו עוון. עלינו להגדיל את הכח בהמרכז המאחד ומאגד ומחזיק את כל חלקי עמנו בכל הזמנים ובכל הארצות. הכח הזה הוא – תורת וחכמת ישראל וכח הרבנים האמתיים נושאי דגל התורה המסורה. הרבנות היא באמת אבן פנת היהדות ועמוד התוף אשר בית ישראל נשען עליו עד עתה ורק היא שעמדה לנו שלא נשתכחה תורה מישראל במשך ימי הרדיפות.

הנני קורא אליך צבי ישראל ואהוב עמנו אשר אהבת עמנו ותורתנו תוקד בקרבך אש תמיד אשר מוצא פיך מקור חיים מרפא לנפש אשר הפחת רוח בעצמות יבשות חזקת ידים רפות ואמצת ברכים כושלות לתורת ישראל ולנחלת אבות תמיד עוררת לבבות היה נא לעזר לי בהעבודה אשר עמסתי על שכמי כי אהנה ממך עצה ותושיה ובכחך הגדול ובדעתך הרחבה תתמוך בידי ואם אתה כאן עמנו בעבודתנו הקדושה זאת הכל כאן.

ואתה שלום וביתך שלום וברכה

כעתירת אוהבך מוקירך ומחבבך בכל לב

דוב רעוועל

במעטפה מיוחדת שלחתי לך אחד מספרי אשר יענין אותך

מכתבו של רבל עשה את שליחותו. כעבור יומיים, בייט בתמוז תרע"ה (1 ביולי 1915) נתקיים טקס יריית אבן הפינה לבנין החדש של הישיבה ברחוב מונטגומרי שבאיסט סייד. בין הנואמים היה מסליאנסקי ובאותו מעמד נתרמו יותר

מעשרת אלפים דולר. בכך הונח היסוד להרחבת ישיבת רייא. שברבות הימים הפכה לא רק לישיבה קולג' אלא גם לישיבה אוניברסיטה, שמקיפה כיום קשת רחבה ומגוונה של מוסדות תורה ומדע.

- 1) על חייו ראה את הביוגרפיה של אהרן רותקוף, Bernard Revel: Builder of American Jewish Orthodoxy, פילדלפיה, 1972, ואת ספרו של גילברט קלפרמן, The Story of Yeshiva University and Women of Yeshiva, חומר על פעלו וכלל גם בספרו של ג'פרי גורק, The Men and Women of Yeshiva, נירירוק, 1988.
- 2) ראה את זכרונותיו של תלמיד הישיבה חיים ראובן רבינוביץ, 60 שנה לשביתות בישיבת ר' יצחק אלחנן, הדואר, שנה מ"ז, גל' ל', י"ח בסיון תשכ"ח.
- 3) המכתב נתפרסם עלידי רבינוביץ במאמרו הנ"ל מתוך ארכיון מסליאנסקי שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי.
- 4) לשם מכתביו אלה של רבל ראה את ספרו של דוד ראקמאן, קרית חנה דוד, בעריכת יהודה רובינשטיין, נירירוק, תשכ"ז, עמ' 246-244.
- 5) המפתח לא נשתמר אבל הוא נרשם עלידי אפרים דיינארד בספרו, קהלת אמעריקא, סט. לואיס, תרפ"ז, עמ' 88, מספר 527.
- 6) מורנו הרב.
- 7) שבוע העבר.
- 8) דוד בלוישטיין (1886-1912), מחנך ועובד סוציאלי, שנתמנה בשנת 1898 מנהל המוסד, אריקוישונאל אליינס' בניירוק, שנודע גם בשם, היברו אינסטיטוט', על ידי.
- 9) מאיר זולצברגר (1842-1923), שופט בבית הדין העירוני בפילדלפיה שהגיע למנהיגות בקהילה האמריקנית, הוא נודע כאספן של ספרים וכתבייד וכמוקיר תלמיד-חכמים.
- 10) ס(ז)ולצברגר.
- 11) הכוונה ללימודיו בבית ספר לקורסים גבוהים של אוניברסיטת טמפל.
- 12) יהודה דוד אייזנשטיין (1854-1956), שנודע כבעל האוצרות, ראה את מאמרו, מפתח לתשובות (שורת הרא"ש), בספרו, אוצר זכרונותי, נירירוק, תר"ץ, עמ' 358-363, וכן את הערתו בסוף המאמר בדבר חלקו שלו בהכנת המפתח.
- 13) ברוסיה ופולין.
- 14) לכל הפחות.
- 15) כשנפתח דרופסי קולג' בשנת 1909 קיבל רבל מענק מן החוג לספרות רבנית שבקולג'.
- 16) היוצא לאור.
- 17) שנה זו.
- 18) הכוונה למאמרו "William Penn and the Jewish Spirit: In Honor of the Anniversary of His Landing", שהופיע ב.גזאיש אקספוננט, כרך 46, גל' 2, מיום 26 באוקטובר 1907, מאמר זה לא נרשם ב.ביבליוגרפיה של כתבי הרב ד"ר דוב רעוועל ז"ל, שפורסמה עלידי בנו אליעזר צבי רבל ב.אידנו לז"נ הרב ד"ר דוב רבל, נירירוק, תש"ב. רותקוף הוסיף כמה פריטים לביבליוגרפיה זו בספרו הביוגרפי אבל גם הוא פסח על מאמר זה, יש להעיר גם על מאמר עברי של רבל שנעלם מעיני מסדרי הביבליוגרפיה שלו. ב.הלאום (שנה ז', גל' 26-25, כ"ז בסיון רד' בתמוז תרס"ח) פורסם מאמרו בשם, הרב שמשון הירש, חייו, תמונתו הרוחנית, דורו והשפעתו, למלאות מאה שנה ליום הוולדו, מעניין

המונולוג הלירי כמרכיב ביצירת עמליה כהנא-כרמון

הללוויס

ענין. השתייכותה של הספורת של עמליה כהנא כרמון בכל שלביה לז'אנר של הסיפור הלירי צוין על ידי הביקורת בכללה והוא ניכר לעינו של כל קורא הרגיל בטיפוסיותו של סוג מרכזי בסיפורת המודרנית – סיפורת זרם התודעה. על אף הגיוון הרחב בתת-סוגים שונים של יצוג התודעה המספרת הרי שהייצוג הלירי הוא אחד המרכזיים שבהם.

במסדה של יצירת כהנא-כרמון זיקה הדוקה למציאות חיצונית וברורה המזוהה עם הביוגרפיה של המחברת. אך קישור זה פעמים רבות אינו אלא נקודת מוצא ל.הפלגה מופלאה שבעיקרה היא ניתנת לאיפיון באמצעות ההערות הארס פואטיות שהסופרת מרבה לנסח בראיונות ובמאמרים שהם המשך ישיר ליצירותיה. מראשית יצירתה. הקשורה קמעא בדורה. דור סיפורת המאבק (מלחמת השיחורור). עיקר הביטוי הפואטי הוא הנסיון לדלות את עולמה הפנימי ואת המתהווה ללא הרף בתוכו וליצגו באמצעות עלילות מטאפוריות.

באמרנו מרכיב לירי כוונתנו לפניה של המספר הפרסונאלי לעולמו הפנימי באמצעות קבוצה עשירה של אמצעים פואטיים המכוונים כלפי המבע עצמו.

שבעת ובעונה אחת הופיע ב.ג'ואיש אקספוננט (כרך 47, גל' 10, מיום 19 ביוני 1908). מאמר האנגלי בשם "Rabbi Samson Raphael Hirsch". מאמר זה וכן מאמריו האנגליים על לינקולן והרוח האנגלית ועל מילטון והתנ"ך נכללו על-ידי ש.ב. הוניג בספרו Rabbinics and Research: The Scholarship of Dr. Bernard Revel. ניריורק, 1968.

(20) סימנו של המכתב בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי הוא V. 1292.

(21) בעזרת השם יתברך.

(22) הרב דוב אריה לזיניטאל (1856-1952). שימש בשנת 1908 נשיא זמני של הישיבה.

(23) הרב משה זבלון מרגליות (1851-1936). שנודע בכינויו רמ"ז. בשנת 1905 נתמנה רב בבית הכנסת. קהילת ישרון בנירירוק. בשנות 1906-1907 שימש נשיא הישיבה. הוא עמד גם בראש אגודת הרבנים.

(24) הרב שבתי שאפר (1862-1932). ששימש רב בבלטימור. הוא היה פעיל בתנועה הציונית והשתתף כציר בקונגרס הציוני הראשון.

(25) הרב משה שמעון זיוויץ (1885-1936). ששימש רב בפיטסבורג.

(26) בני ישראל.

(27) תורתנו הקדושה.

(28) ד' אמות.

(29) אולי הכוונה לחיבורו בשם The Karaite Halakah. הוצאת דרופסי קולג'.

פילדלפיה, 1913.

כתפיסתו של יאקובסון. הביטוי הפואטי מהדהד ומביע את עוצמתו גם מחמת היעילות, האפקטיביות, של דרכי הביטוי המיוחדות והאינטנסיביות שלהם בטקסט. האמצעים הפואטיים הליריים אינם כידוע, רק בגדר הדובדבן המקשט את העוגה, מבעים חיצוניים, אלא הם מחלצי העומס הנפשי ומייצגיו גם יחד.

הפאראדוקס של הקיום המשותף לסיפורת ולליריקה הוא בגדר נורמה ידועה בספרות בכלל ובספרות העברית בפרט. למספרים הליריים יש עדיפות. לפחות מבחינת יחסה של הביקורת האקדמית בעיקר, המבכרת את המהלך האסתטי המודרני המיצג משברי הבעה שעדות להם היא הבחירה בספרות הגימגום, המונולוג הפנימי או ספרות זרם התודעה. יצירות של גנסין ויזהר ומספרי נפש אחרים נחשבות כמעט באופן אוטומטי אצל אניני הטעם ליצירות מועדפות על פני יצירות כמרריאליסטיות, כך גם ההעדפה של חלק מהמבקרים את גנסין על עגנון. אף שלהעדפות אלה ישנן כנראה סיבות מורכבות. בסיפורת הלירית היסוד העלילתי הוא בעל תפקיד משנה. לא כך בכל הסוגים של ספרות זרם התודעה.

גם עם העלילה מתרחשת בעיקר במציאות הנבנית בשטפו של זרם התודעה עדין היא יכולה להיות אנטי-לירית. קטלוגית, קשוחה ואיפורמטיבית כמו בקטעים רבים של סיפורי יעקב שבתאי. לעומת זאת היא יכולה להיות מעובדת באפיקים פואטיים המיצגים שירה אינטנסיבית, הכוללת אמצעים רבים ומגוונים. וכדברי ל. רתוק במבוא למונוגרפיה על הסופרת: „מקומה המיוחד [של כרמון] אינו נובע רק מן השיוך הכפול שלה לבני דורה הביולוגי ולבני דורה הספרותי, אלא גם מן הבחירה שלה בז'אנר של הסיפור הלירי. בחירה זו מבודדת אותה – ממש כפי שבודדה את קודמיה ס' יזהר ואורי ניסן גנסין. יתכן שהמהלך הפואטי הטיפוסי ליצירתה של כרמון מבודד את יצירתה מבחינת טעם הקהל ככל שיצירתה מופשטת יותר, אזוטורית, מתאהבת בלשון לעצמה וחוזרת על עצמה. אך בוודאי שמורה לה אהדתו העמוקה של קהל אניני הטעם שאליו פונה יצירתה בעיקר.

אחד ממוטיבי הקבע, או תכניות הקבע הגדולות ביצירתה הוא האשה שיש לה עולם פנימי עשיר ורגיש, הנרמסת על ידי כוח גס וזדוני בו היא תלויה ואליו היא נמשכת. נושא „ויקטורייני“ נצחי זה בו הלידי משלמת את מחיר סבלה בהתפרצויותיה הנפשיות מגולם באמצעות העולם המטפורי העשיר הנבנה על ידי טכניקת המונולוג לסוגיו, המשקף את זרם התודעה, תוך בחירה בלשון ובאופטיקה שירית. זו היא התרכובת האופינית ליצירתה של כרמון.

הצורך הנפשי בהשפלה ובמפלה הוא תנאי מוקדם כדי לזכות בהיטהרות, בחסד ההגעה אל עולם החסד. ההכרזה על ההגעה הזו, או הנגיעה, מבוצעת באמצעות המונולוג הלירי, שהוא ביטוי להשתחררות מעולם הכובד. עולם הסיבתיות שחוללה את הנס. את קסם המגע עם „הציר השלוח ממחוזות נהרה“.¹ מיבנה המונולוג ולשונו הפיוטית והאינטנסיביות, מברר האסוסיאציות, ההקשר שבו

הוא מופק הוא העדות לעצמת החזיון הלירי בו פונה המספרת. בדרך המונולוג אל עצמה, או אל אף לא אחר.

לפעמים הפקירה עצמה המספרת של עמליה כהנא בידי הקורא לשבט ולחסד. היא כאילו ביצעה אקט חמור של התערטלות נפשית ובכך היא שיחדה את הקורא, הנותר לפעמים מובך. דומה כי יש עודף מבע המוצג כסבל מסוגנן. הבטחון, הזדהות ונטיית החסד למספרת הסובלת עשויים לפקוע. יחד עם זאת הוא אינו יכול להשתחרר מתלותו בה או ממערכת יחסי האימון שטווה עם המספרת. התנכרותו, דווקא ברגעי משבר של ההבעה, אמיתיים או מדומים, תהיה משום בגידה במערכת ערכים מוסרית-הומנית. כבדומה לפירושים ידועים על מקומו של הדובר בשירת ביאליק לגבי השכינה-האם בשיר „לבדי” ובשירים אחרים.

במהלך עיון זה נתעכב על מוקד במהלך הרצאת הטקסט, הסיפורי והוא חריגתו של המספר הפרסונלי או גיבור אחר מתוך הטקסט והתפרצותו או שקיעתו במונולוג המובחן מתוך הטקסט הלירי הכולל בתוכו את כל היצירה. הכוונה היא לקטע של טקסט, או יחידת-מבע, שהיא התפרצות או סיכום, מורת-דרך לעתיד כיצד יש לקרוא את היצירה בהמשך ומה ניתן להבין בתהליכים שאירעו עד לקטע הנחשף במונולוג הלירי. יחידת מבע זו היא ביטוי של השתחררות שבו מעמידה הסופרת באמצעות המספר את טעם הסיפור. יחידה זו היא מעין יחידה היפר-לירית, בה יבלטו עודפי מצלול רבים, יחסית לשאר הטקסט. אך דוקא בקטעי המונולוג הלירי עודף מצלול, האנפורה והחריזות לסוגיהן. הוא לגיטמי לחלוטין.

היחידה הטקסטואלית הזו, המונולוג הלירי הקצר, משתחררת לאחר מצבי שקיעה של המספר אל תהומות של יאוש והיא צריכה להיות מנומקת מתוך התהליכים הפסיכולוגיים שהיתנו את התפרצותה. למונולוג הלירי יש תפקיד של חלום או של סיפור-לזוואי שיכול להיות מיוצג לפעמים בז'אנר המשל, או בחלום המופיע בסיפורת הפסיכולוגית המקובלת – שאינה סיפורת של זרם התודעה.

המונולוג הלירי הוא היחידה הקונטרה-פונקטית, שבו מיכלול הלחצים הסותרים בוקע את מסך שטפו של הטקסט. יחד עם זאת יש לזכור שהפניה הלירית החוזרת ונשנית מסכנת מאד את גבולות אפשרויות הואריאציות העולות בטקסט והעמקתן ביצירות נוספות. המספר, או הסופר הלירי, יכול שנידון לחיים קצרים מבחינת משך כתיבתו, כי הוא אינו ניזון מעלילות ומעשים אלא משריפת חמרי נפש. תהליך שהוא עדין ביותר וקשה מאד לילדו ולחזור עליו באופן עמוק ואותנטי מבלי שהסופר יתחיל לחקות את עצמו או את הצלחותיו הקודמות. אותם ביטוי כליון עצמי ומבעי ההסחפות או ההקסמות האפייניים ליצירתה של ע' כרמון מעמידים את יצירתה במבחנים חוזרים ונישנים הדורשים ושואלים לסבלנותו של הקורא, גם המזדהה ביותר, לנכונותו להשתתף במסעי הסבל הלך ונסוע. רצוא ושוב, לאחר שכבר חזר והתנסה בהם בחלק מיצירותיה הקסומות של הסופרת. פיסות

התודעה המופיעות במונולוגים מזוהות בהקשריהן הישירים לסיפור ומבחינה זו הן מהוות מפתח-כתב חידה-מחבר בין היסוד הלירי ליסודות האחרים בסיפור. העלילה והמניעים הפסיכולוגים שמובלעים בו.

בראיון הגדירה הסופרת את מה שכינתה הסכימה של כל סיפוריה: היא תיארה את גיבור סיפוריה כאפרוח ההולך לחפש אם אחרת יען יתום הוא. אולם בוחר באם שאינה בנויה לאמצו" (רתוק, 14).

וידוי זה ותפיסה זו עשויים להיות אפקטיביים בסיפור כמו. לב הקיץ לב האורי שמילות הפתיחה שלו הן:

הדברים האילמים הם הדברים המדברים. זאת כל אחד יודע. על כן איש מאתנו לא ישים לב לנאמר (עמ' 175). קטגורית הדברים האילמים מקיפה את כל גיבורי הסיפור באשר לכל אחד מהם סבל מיוחד לו והנובע מאישיותו. מעמדו המשפחתי והרקע האוטוביוגרפי שלו ושיבוצו במערך הקונטקסט הפנימי. האילמות היא עדות לסבל. כך גם אפילו החמות, אם הבעל, הסבתא הרוחה ביותר, שמומה החיצוני, עילגות לשונה, אירידיעתה עברית – הופך לפעמים באורח פלא, למונולוג לירי קצר. אי ידיעתה את הלשון העברית. לשון הילד המספר וסביבתו מציינת גם אותה כיצור אילם. האילמות מכשירה את התפרצות המונולוגים הקצרים. והקצרצרים, בין אם יש להם נמנעים ובין אם אין.

החיקוי הלעגני של לשונה הקלוקלת של סבתא, רומה הופך את הלשון המקוטעת לשיר צולע. הצליעה היא עדות לסבל וממילא בעצם חרוזיה המעוותים כלשון השבעה של מכשפה זקנה היא מוסיפה ענין אסתטי בעיצוב ההזרה המגוחכת של עולמה הזר.

אמו של אבא פונה אלינו הילדים: ילדים זה חינוך? סבתא בא כמו סבתא לא בא. ילדים לא מדבר לי לא שואל. סבתא בא זה אויר. איפה סבתא מה שלומך. ליאור ואני איננו מתרגשים. מתבוננים בה בסקרנות מסויגת, מדעית כלשהי, כפי שמתבוננים בקוף בגן חיות. עד שנמאס לנו. בך אדם אין חינוך זה בך אדם מטייל בעיר אין נעליים... אמו של אבא פונה לפתע לשוחח עם אבא עברית: לא שמעתי אשה כל היום, כל היום סגור חדר שנה. כל היום לישון מיטה. אבא פותח את הרדיו: [—] אחד מבקר אמנות הפסיק לצטט – הוא אמר שרק מעטים נושאים בתוך עינם דמעת גביש הזכה עד כדי להגדיל את העוויה הממשית לכדי יפעתה וקולו מתחלף בקול זמרה ערבית. הנשמעת כסרנדה התולים הבאה ללגלג על דבריו. (184)

אמו של אבא בוכה בעברית עילגת הנשמעת כמו השבעה:

מי יש מזל. מי אין מזל. בת אני יש בעל. בת אני לא עושה בית שום עבודה. בעל כל היום רץ שרוון, כבוד, שרות לאשה. אבל פסח: פסח יש אשה. פסח יש אשה. אשה לא

עושה בית שום עבודה: פסח כל היום רץ שרות. כבוד, שרות לאשה. אתה תשכיב את ליאור בבקשה אין בושה. (שם, שם).

הלייטמוטיב הלירי החוזר ומלווה את הסיפור. ציון מחוז הכוסף והגעגועים: „מה רב הצוהב. מה רב הזוהר. לב הקיץ. לב האור. האושר הכל. מופיע פעמים אחדות בואריאציות שונות, מבטא התפרצות שיא המיצגת את עומק רגשותיו של הילד השרוי בלבו של יאוש והוא עורג למקום אחר לאותו חזיון קיץ עליו הוא חוזר ושואל: „ההייתי שם?”

קצב הזמן המכלה את האפשרות להתייחד עם מראות הקיץ וזכרונו מתבטא בחריזה הפנימית של המילים 'אץ' ו'כך': „ברדיו השעון המוזיקלי אץ ובוקר זה בערך כך” (175). החריזות הפנימיות העשירות למדי, החוזרות ומופיעות בקטעי אינטרמצו שבסיפור, מיני מקאמות שגם הן מיצגות תסכול, לעג מהול בעליצות.

כמו סיסמאותיה של האם הכמראוטיסטית, המתנכרת לביתה כי גם מעיניה הם באיזה געגוע לפשר ולמשמעות המיוצגים בקיץ הזוהר הנמצא אי שם במקום אחר ובזמן אחר.

ביטויים כמו מגדירים או מאפיינים כדוגמת האם המתנכרת ומתגרה בבנה: „רונן הילד הזקן”. 176 או בעמ' 177:

פלא חלומי נרמז לי ונעלם. אני רץ אחריו, תופסו בזנבו: פלא חלומי הוא הנפרש לפני. עד תום:

הרים של קדמתדנא. כבר הייתי כאן. האוויר בוער באין קול. נדבכים של סלע. מוכה בהרת. צפור לא צוח עוף לא פורח. בלתי אם פרפרי הלבנין המשוש על לבן עתיק עם גידים שחורים. אחזימהומה מעל סירים מימוש וחוח וקטורת המצער של הזעתר, ותכול. מדרונות. המחנק החוגג: ההוד, כבר הייתי כאן. האין זאת. סוככר הפגרה של השמיר והשית. מה רב הצוהב. מה רב הזוהר. רב הקיץ. לב האור. האושר. הכול.

„אין לי מושג”. קולה של אמא. כמורת רוח. — ברזוגה, ממרחק רב. משפחה ככל המשפחות. אבל אחרת. והצוהבי והזוהר? ההייתי שם. בלב הקיץ. לב האור. האושר. הכול.

וכן בעמ' 200 „והצוהב והזוהר הייתי שם, בלב הקיץ. לב האור. האושר. הכול. שר חלומי ומזמר, ואני מתרפק עליו אל־נא תעזובני”. וכן בעמודים 207, 219.

המונולוג, או פרץ התודעה החרוני הזה מנסה להעמיד מסגרת זהב לתמונה משפחתית שבה כולם מיוסרים. כל איש לעצמו. בסופו של דבר המספרת מצליחה להעמיד מסגרת שכזו באמצעות המסיבה שבבית המשפחה.

אף עתה מקומי בצד ליאורן]—] הבחינה כי אמא במורת רוח. קמה ממקומה להסתכל ברחוב.]—]שבה להסתכל ברחוב:

מה עכשו. הנה אני כאן. מסתכלת ברחוב. במכונית עם תו של רופא אחוש מיד. אדומה, ירוקה, כחולה, אפורה, שחורה, לא חשוב, ואני לא ידעתי כי כה רבות הן. בחוץ בבוקר. בחוץ בלילה. אני במבט משוטט אחפש ברחוב. כמחפשת אבירה. אין זאת כי אם מטר, מטר מופלא, הכביש והמדרכה יבשים ומטר מכה על שמשות חלון הראווה שלנו: ראה כיצד מבעד למסך — המים, ומואר כבאור יום, הרחוב כהופך לפורימי שלא כעתו. נורות החשמל כניגרות לסרטים: סרטי ווהר מזויף, מחליף גוונים. בחלונות הראווה ממול, הזרמים הזורמים וניקווים, כקישוטים זולים נמסים ומתערבבים; שחורה של שוק זוהב, באודס ובצבעי טווס. כראש מכונית המשטרה דולק פנס. כיהלום וכוכית כחולה, שקופה ונפלאה... (228).

דוגמה נוספת נביא מתוך הספור „מושכלות ראשונים“, בכפיפה אחת עמ' 240. היא ברובה מונולוג לירי וידויי מובהקי, המשתרע בדרגות שונות של אינטנסיביות על פני יצירה שלמה שכולה על פי עלילתה מסבירה את הסתגרות האדם אל עצמו:

אדון לוצי, היא אומרת, מה אתה כותב, היא אומרת, באיזו שפה אתה כותב. למי אתה כותב.

כותב אני בשפת-אמי, ואינני יודע למי אני כותב, אני, אשר בחשבי על העולם אחשוב על חטוטרות]—] אני בכושר כשאני, מוציא מתחת ידי שני פרקים בשנה. (237-236).

עתה מתוך שלא לשמה באה ומצטרפת תמונה, עולם סוגר, שם הצהוב מארץ הצהובים, הכחול מארץ הכחולים, מן המציאות קשתהיד הותך משהו קשוי שבעתיים. עם זאת, קול שני לקול ראשון יהפך, שאינו עובר את דל'השפתיים, ישמע, ובכי ילד מקרי, בכי כל ילד, תמונה המדברת בדחיפות על קדושת היומיום, וכבר, תמונה זו נמל-מוצא להפלגה מופלאה: לקראת רגע של התגלות, וכבר הילת משמעות יעטו העצמים, הם אינם הם, רק זכרם שנשכח, הנבואה שבהם, היומיום בטל בשישים. (241)

הערות

1. רתוק, לילי: עמליה כהנא-כרמון, מונוגרפיה, סדרת פואטיקה וביקורת, ספרית פועלים 1986.
2. לנדאו, רב, עידונה של שאגה, פרקים ביסודות השירה הלירית, פפירוס 1990.
3. יאקובסון, רומאן, מאמרו המפורסם *poetics & concluding statement linguistic* ע"פ הנוסח המתורגם לעברית בכתב העת „הספרות“, כרך ב' חוב' 2, 1970, אוניברסיטה תל-אביב, עמ' 274-285.
4. ראה שני נעמי בעבודת ה-A.M. שענינה „זרם התודעה ביצירותיהם של וירגיניה וולף ומרטל פרוסט“ אוניברסיטה בראילן, המחלקה לספרות המשווה: „העלאת תודעת הדמות שמה את הדגש על הצגת התהוותה, זרימתה, קצבה וקליטתה את העולם“.

לדעתה. הטכניקות של ספרות זרם התודעה מייחדות ורם זה בזרן ספרותי מובחן ותואמות את תפיסותיו. היא מציינת כי הטכניקה המרכזית האופיינית לזרן זה היא טכניקת המונולוג הפנימי. כאשר על פי רוברט המפרי מוצגות ארבע טכניקות האופייניות לספרות של זרם התודעה: המונולוג הפנימי הישיר. המונולוג הפנימי העקיף. המספר היודע כל. והמונולוג.

כל אחד מהם או כולם משרתים בהתגוונות שונות ביצירות של עמליה כהנא כרמון.
א. מונולוג פנימי ישיר

הצגה ישירה של התודעה בגוף ראשון. המספר נעלם או כמעט נעלם לגמרי מן הדף. לעיתים הוא מופיע כמעיר הערות כגון. הוא אמר. הוא חשב ואחר כך מתפתח המונולוג הפנימי. אין מאזין משוער. הרמות אינה פונה לאיש. כתוצאה מהנל שבירת מוסכמות התחביר. הפיסוק והדיקציה המקובלים. לעיתים מופיעה כתיאור תודעת חלום.

ב. מונולוג פנימי עקיף. משתמש בגוף שני או שלישי. נקודת-התצפית היא של גוף שלישי. המספר מתערב בין נפש הגיבור ובין הקורא. המספר נוכח ומדריך ומציג חומר לא מילולי כאילו נבע ישירות מתודעת הדמות. שימוש רחב יותר בתיאור ופרישה לקראת הצגת המונולוג.

ג. מונולוג של פרוזה (soliloquy)

זו טכניקה של הצגת תוכן ותהליכים נוספים של דמות ישירות מן הדמות אל הקורא. עם קהל שומעים משוער ובלי מסר.

ביצירות זרם התודעה מופיע שילוב של המונולוג עם המונולוג הפנימי.

5. ראה בלבן. אברהם. הקדוש והדרקון.

6. התייחסות מפותחת להגדרת הטקסט ראה בכל הפרקים המרכזיים בספרה של רמוך

קינן. שלומית. הפואטיקה של הסיפורת בימינו. ספרית הפועלים 1984.

7. השווה הרציג. חנה. עיון בלב הקיץ לב האור. בקורת ופרשנות הוצאת אוניברסיטה בראילן. חוב' 26. מאי 1990. עמ' 10279. והיחידות 10-12 שחברה בקורס הסיפורת העברית בשנות ה-60. האוניברסיטה הפתוחה.

8. נווה. חנה. סיפורת הווידוי-הז'אנר ובהינתן. סדרת עיונים בספרות הכללית.

פאפירוס 1988.

הבנת האוריינטציה הפסיכולוגית של הווידוי משבצת אותו בתוך מיתוס ה-quest

שאותו מחשיב נורתופ פריי כמקורם של כל הז'אנרים הספרותיים. [—]

ההתבוננות במעשיהם של גיבורי ה-quest מלמדת שלמעשה הם כיוונו את פעולותיהם.

בלי דעת. אל ההיפך מתכליתם. ולמעשה הגבירו את בידורם ואת ניתוקם החברתי. [—]

בהווה של הווידוי הם שרוים במסע אל עברם המקולקל כדי לגלות מה סיבת כשלונם.

הם אינם מגלים זאת. כאמור. אך הקורא המתווה למסע רואה את התשובה ואת הגילוי. עמ' 9899.

קבוצה שנייה הם מי שמקצת מאשמתם ידועה להם. ואף הם כנים במוכן הפנימי. כי גם

הם טועים ומטעים במקצת. יש בהם הכרת אשמה שהוסתרה עד כה ולגילוייה הם נתבעים

לכנות. שרה גיין לאחר הנשף השנתי מודה. תוך שהיא מאשימה את קולין בפיתוייה.

בהדחתה ובהשחתת חייה. גם במעלותיו. (198)

הקסם שבהוויה הגלויה והבלתי-מפוענחת*

הפילוסוף הנודע אלפרד נורת וייטהד הבחין בין שני סוגי התוודעות למציאות הסובבת אותנו. האחת, שהיא, ההתוודעות ללא סייג¹ משל, כאילו פתחנו תיק שתהינו על תוכנו, פתחנו וראינו כל שיש בו ונחה דעתנו. השנייה, אותה הוא מכנה, התוודעות סמלנית², משל כאילו נשארנו ליד התיק מבלי-יכולת, או רשות, לפותחו. אנו משערים מה יש בו, אך התעלומה נשארת. הספרות בוחרת בדרך כלל באחת מן הדרכים. או שדוגמת המתכונת הבלשית היא מניחה את דעתנו בגילוי האמת: מי הרוצח או הרוצחת, מי אשם, מה סוף העלילה. והדגש הוא על הסיום המפענח ללא שיוך, או בנוסח של כתיבת חלום, או סמלנות פרטית (בתי המשפט של קאפקא, הלוייתן של מלוויל) המשאירים את הקורא ליד הנעלם הבלתי-מפוענח.

ייחודה של עמליה כהנא-כרמון הוא בהליכה בנתיב מיוחד, המעניק תוי זיהוי ברורים למציאות, ועם זאת משאיר אותה ליד הנעלם. אם נחזור לתיק, בדוגמא של וייטהד, הרי זה כאילו נכתב על גבי התיק מה יש בו. אבל לא ניתנה לנו רשות להעלות לעיך-השמש את צפונותיו. נרצה, נסתפק בתווית שעליו ובה רשימת הכלול בו. אך הספק ואי-הידועה יוסיפו להטיל סבך ותהייה בלבנו. ניתן להמשיך את נוסזה של עמליה כהנא-כרמון בשתי דוגמאות התופסות מקום ביצירותיה. רשימת הספרים הארוכה על שמותיהם וכינוייהם בסיפור, התרוששות³, או רשימות על גבי מטענים ביצירה שלה. וכן בדוגמה נוספת, חיבת-התוויות והקיטלוג המבשר כמות ואיכות, אבל עדיין הדרך רחוקה לידיעה המלאה כגון הקטע הבא ביצירה, שדות מאגנטיים⁴ (עמ' 199):

ונדי (בהתלהבות):

הוא איש נבון. חי נפשו. נבון ביותר⁵ מדור E. מרקפסיונים צח בייך-שרי (5) אונקיות). מרק קלאם-צ'ורר ניו אינגלאנד (15 אונקיות). לוחץ אני בידי את עלון חברת הנדרסון בע"מ. העינים עוברות על פני אלות יווניות מוצקות להפליא, זו בטנבור, זו במשולש וזו בקרן. על קשתות תקרה בגבס מפוסל. נכרשת לא מודלקת.

אפשר לחזור ולקרוא את הפירוט שבעלון מספר פעמים. כפי שהדבר חוזר ברומאן. אבל עלון לחוד והתוודעות מלאה לחוד. וההיכרות המושלמת לטעמים המובטחים של דברי המאכל היא כביכול בהישגיד.

המכנה המשותף לעלון ולאלות היווניות הוא כי ניתן לגעת. לחוש בהן. אבל לידיעה אפיפאנית, המגלה בהתלקחות מיסטית-דתית את מהות הסובב לא נגיע

¹ נימוקי חבר השופטים למתן מרס ניומן לספרות לשנת תשי"ז לנוגרת עמליה כהנא-רמון מטעם אניברסיטת בר-אילן. הפקולטה למדעי היהדות, המחלקה לספרות עם ישראל ע"ש יוסף ונחום ברמון.



פרופ' צבי ארד מגיש תעודת חברות של שופטי פרס ניומן למספרת עמליה כהנא-כרמון. יושב: פרופ' הלל וייס.

באמצעות העלון, שם ספר, או קריאת תוכנה של המכולה על גבי הספינה. וגם לידיעה חושית של בשר ודם נגיע רק באופן חלקי. ושוב יודגש, לא ידיעה מלאה נוסה הכתיבה הריאליסטית, ולא ידיעה סתומה בנוסח המטאריאליסטי, נמצא לפנינו. כאשר נקרא בספריה של עמליה כהנא-כרמון, אלא צירוף מלכד ידיעה ותעלומה והו טעם מיוחד שמטעימים אותנו יצירותיה, וכאשר מתרגלים לטעום אותו הוא מצויין ומרשים. וגם משתנה לגווי גוונים בהתאם לסיפור. הנובילה או הרומאן שהמספרת מגישה לנו.

התכונה המלכדת את הסתום עם המפורשהנלוהדאליו, מייחדת את חלקי המסופר וגם את העלילה בכללותה. רבות מן העלילות בסיפורי עמליה כהנא-כרמון מופנות לידיעת יצר ואהבה. ניטול לדוגמה סיפור כמו "הינומה". לכאורה, סיפור אופייני למספרים או מספרות, הפונים למילוי יצר הסקרנות. חייל האו"ם מפתה קטינה בשם שושנה בעת נסיעה באוטובוס, וזו נענית לו לאחר הנסיעה המשותפת. מאחורי הגדר, הפיתוי המוצלח, הוא כתווית ברורה שאין לכאורה כל סוד מסתתר מאחוריה. אבל שושנה מגלה למי שיצא בעקבותיה, חייל האו"ם מקנדה הרחוקה הנמצא עתה במולדתה, כי היא בת שלוש-עשרה. "ילדה קטנה", חוזר ואומר המפתה כנאשם. והכול חוזר לתעלומתו. וגם מה שהתרחש מאחורי הגדר – מקביל לסיפור "מאחורי הגדר" של ביאליק, אבל בהיפוך הזהות הדתית: תמורת נוח ומארינקה – שושנה בת עדות המזרח והחייל הנוכרי. אצל המשורר הלאומי התוצאה ברורה: מארינקה והתינוק, נוח ורעייתו החדשה. גם בסיפור המודרני, המתרחק מן המוסכמות, שומעת שושנה בשובה הביתה ובשוכבה לישון על עונש מוות הצפוי למחללת כבוד המשפחה. אבל הערפל, המרחק, ולא היחס הברור הנוגע לה, אופף את הוייתה. השם "הינומה", משאיר את המצופק בלבד על כנו. כך גם ההתרחשות כולה, שאין יודעים, למעשה, אם כל שארע לא היה בסופו של דבר

פיתוי מלא, או התרחשות חר־צדדית מבחינת הדעת האירוטית. אין זה סיפור הזוי או מדומה, אלא אמת סיפורית, כמובן.

אבל מצטרפות הידיעה על המפתה, לידיעת אשה, שהיא נערה במראה ולפי גילה ילדה. הדורש בסמלים יפליג משושנה ב, שושנת יעקב, לאיש האור־הזר, לגויי העולם. כל הפלגה כזו תביא את הסיפור כמטחוי קשת מן הסיפור העגנוני שהוא כפול־פנים, ואילו כאן הדברים הם בממשותם. התוית אינה מוליכה שולל. אך גם מן הגילוי הגמור אין בה.

להבנת דרכה הסגולית של בעלת „שדות מאגנטיים“ יועיל שם היצירה. שדה מאגנטי פועל במוחשיותו כאבן השואבת. ואגב, בנוסח מלוויל ב, מובי דיק־מצוינות תכונותיה של ה־אבן השואבת כפי שהן נזכרות במקורות שונים. אולם מי יבוא וידע איך ולמה פועלת החוקיות המאגנטית בטבע, ביקום ואצל בעלת הרומאנים, בטיב המפגשים שבין גבר לאשה. לכאורה, אפשר לדעת בדיוק מה הם רגשות וכוונות. בנוסח אירוני למחצה מודגם הדבר בשאלון, שכמו באופנת השאלונים בעיתונים וגם בפסיכרמטריה, יש להשיב: כן/לא, או לבחור באחת מארבע אפשרויות. דעת לנבון נקל כי אין מחשב שבעולם, גם לא המוח האנושי, שיפתור כוונות אוהב או מסית ומדיח לפי טיב המענה: כן, או לא, כאשר הדברים אמורים בכוונותיו, בחישוב מניעי חיזורו, או פשר הסתלקותו. במקום אחר ביצירתה אמורים הדברים בשאלון לכותב, דמות גבר, שאלון מדומה של עיתונאית צעירה. המשיב מתכונן ומנסח לעצמו תשובות מתאימות. השאלות לא נשאלו לבסוף. והתשובות לשאלות, למעשה, גם הן מדברות על שני המסלולים: האחד על התחום שבו אין להציץ. הצצה אל מעבר לפרגוד. ראיית הדבר הנצחיים במסילותם („שדות מאגנטיים“, עמ' 20) המסלול השני: „הידיעה הנוסחת שקט סהרורי“ (שם).

גם השבי של האשה כמוטיב ב, למעלה במונטיפר־איננו כסיפור הכליאה שרבים טועים לראות בו אצל עמליה כהנא־כרמון ביטוי מקובל לנוסחאות פמיניסטיות, המהלכות בשער בת רבים. הנוסחא מורכבת ועמוקה הרבה יותר, שהרי השבי בסיפרה כמוהו כהיענות לפיתוי מתוך רצון והשארית המבוכה והתסבוכת על כנן. גם מצד המוליך בשבי, וגם מצד השבויה, ואין שני הצדדים מתחלקים בפשטות בחטאו של המדיח ועונשה של המורדת. שכן מה דינו של שבי לא־שבי, שבי מרצון ומאונס כאחד. עמליה כהנא־כרמון מגדירה במקום אחד את מהות כתיבתה כהתייצבות קוטבית: מוות בתוך החיים מכאן, וחווית הקיום משם; והטלטלה שבין שני הקטבים. זאת היא הדראמה המרכזית החבויה, לדבריה, בכל כתביה. מוות בתוך חיים היא מגדירה כיציאה מן החלום לממש, מה שנשאר למעשה מתוכנית החיים. אם נרצה, שוב לפנינו הצירוף בין החלום העלום, ובין החיים שהדביקו תוית על החלום מבלי להחיותו. לממשו. כיציאה החלטית וגדורה מן הכוח אל הפועל.

מה שנמצא בכוח ומה שמופק הלכה למעשה, מסווים זה את זה. הכיסוי איננו כמו שמתאר ביאליק, בגילוי וכיסוי בלשון. כי אצל עמליה כהנא־כרמון גם הכיסוי הוא אמיתי, ממשי, חשוב ביותר, כמו השמות בקטלוג הספרים. ועוד ייזכר בהקשר זה עיסוק חשוב בחייה של עמליה כהנא־כרמון, לא רק כקוראת ספרים למכביר וכמורת הלכה בתורת הכתיבה, אלא גם כמי שהיתה ספרנית ויודעת ערכם של קאטאלוגים, שמות וכינויים מדריכים.

גילוי וכיסוי טמועים גם בלשונה המצויינת, בעלת הייחוד. הרי קטע לדוגמה מתוך, וירח בעמק אילון (17):

אולי שעה קודם זריחה. מימי טורקיו. הרים סגולים. ושמים של כסף ומגנטה. ושם היו המים סגולים. שמי כסף וטורקיו. והרי מגנטה. או הררי כסף וטורקיו. שמים סגולים ומימי דם. דם ומגנטה. שוב אין לזכור רק את החגיגות. בה שמץ של קדרות. הנפערת לקלוט את הזוהר. ללא שתשמע לשתי פנים, ניפלותם של מעשי בראשית, וההלל העולה מכל עבר.

לא מיטאפוריקה נוסח ביאליק לפנינו, דוגמת, בין עבי אש ועבי דם השמש רד לפאת הים, שנועדה להבהיר, וגם לא מטונימיה שאף היא יוצאת להבהרת־יתר, דרך הצגת השלם באמצעות החלק, המלאות באמצעות הצבע. בדוגמה שהבאנו הכול יחדיו, זה על גבי זה, והחזרה המרובה היא לא לשם הרושם המאגי, המעלים, אלא כדי להיות שותף בגילוי, ועדיין מעשי בראשית נשארים בחד פעמיותם. ודוק: ניפלותם ולא נפלאותיהם. לא, השמים מספרים כבוד אל, ולא שמים מעלימים כבוד מי, שלא יראנו האדם וחי. מעשי שמים ביחידותם. בנוסח המספרת ולשונה המצרפת. גילוי וכיסוי המסייעים אחד לאחיו. כך גם מופיעים אצלה השובה והשבויה במאמץ הדדי לפענח זה את רצון זו ובהכרח להיעלם. זו מזו. החיים החטופים, הפיתוי החטוף, אלה מתיצבים בזיקתם ההדדית ביצירותית של המספרת.

וההלל העולה מכון בהחלטתנו זו לעמליה כהנא־כרמון, ובא לציין ולשבח את כתיבתה הסגולית, הניפולית מכל כתיבה אחרת ולמתן תו ותג, לשבח, שבוודאי אינו יכול להעיד אלא על מקצת מאוצרות כתיבתה של עמליה כהנא־כרמון.

ועל זאת החלטנו, פה אחד, להעניק לה את פרס ניומן לשנת תש"ן

על החתום:

פרופסור הלל ברזל פרופסור יהודית דישון פרופסור אמריס חזן

פרס ניומן – לסופרת עמליה כהנא-כרמון

דורית זילברמן

כהנא-כרמון כשייכת לקבוצה של עמוס עוז וא.ב. יהושע אבל הדגיש את ייחודה גם בתור הקבוצה הזאת. היא לא עוסקת במה ש.הצופה לבית ישראל – עוסק בו אלא בבעיות האדם בכלל. הדגם היסודי ביצירתה: גיבורה חותרת אחר הכוח הפסיכולוגי של הקיום. כהנא-כרמון הקדימה את זמנה בכתיבה על אנשים ללא ייחוד לאומי. כיום הזיקה לאדם באשר היא אדם מקובלת על כמה מסופרינו. העברית שלה היא התמודדות עשירה עם מסורת היהודית (תנ"ך, קבלה ועוד). ולשונה היא דיאלוג עם כל הטקסטים היהודיים ומבחינה זאת היא נוגעת בקדושה, כי בלשון הקודש נברא העולם, וכך גם מהבחינה הקוגניטיבית: היא בוראת עולם חדש בדיאלוג שלה עם העבר.

הטקסט עמד להתחיל באולם „בק“ אבל מחמת הקהל הרב הועבר מיד לאולם גדול יותר. את הטקסט פתחה הלהקה הקולית של אוניברסיטת בר אילן. רקטור האוניברסיטה, פרופ' ארד, אמר כי זהו יום חג לתרבות הישראלית ויום טוב לאקדמיה. הפרס מהווה אות תודה למי שמהווה ציון דרך בתרבותנו. אחריו עלה דיקן הפקולטה למדעי היהדות, פרופ' צבי אריה שטיינפלד, שטיפל בבעיית ירושלים. פרופ' הלל ברזל קרא את נימוקי השופטים והכתיר אותם בכותרת: „הקסם שבהוויה הגלויה והבלתי מפוענחת“. יחודה של

הפרס הספרותי של שם ישראל וברטה ניומן מוענק זו השנה השלישית בישראל, מטעם החוג לספרות עם ישראל של אוניברסיטת בראילן. הפרס ניתן בעבר מטעם אוניברסיטת ניריורק והונבר על פי רצון המשפחה לישראל, והוא הגבוה ביותר מבחינה כספית שם. השנה הוענק הפרס לסופרת עמליה כהנא-כרמון.

לפני הטקסט הרשמי, בארוחת צהריים חגיגית נשאו דברים פרופ' אפרים חזן – ראש החוג, פרופ' הלל ברזל מטעם אוניברסיטת בראילן; פרופ' מנחם פרי ופרופ' עוזי שביט מאוניברסיטת תל אביב. מר דיוויס נשא דברים בשם המשפחה. הוא סיפר שארווין (ישראל) ניומן בא מבוצ'אץ, עיר מולדתו של ש"י עגנון. והיו ביניהם יחסי קירבה. מאז היה ניומן לאחד הקוראים הגדולים של הספרות העברית. הנאומים נפתחו, כמקובל בבראילן בדברי תורה, מפי פרופ' חזן, דברים הקשורים בראש חודש ניסן הוא מועד קבלת הפרס. פרופ' שביט ציין את ספרה של כהנא-כרמון „בכפיפה אחת“ כספר שאחריו לא ניתן עוד לכתוב בספרות העברית כפי שכתבו לפניו. כהנא-כרמון פירושו דיוק לשוני. אמר שינוי נורמות לשוניות, שילוב של עברית ישנה עם ריתמוס של לשון מדוברת ושילוב של האוניברסלי עם היהודי והעברי. פרופ' פרי הגדיר את



בטקס מתן פרס ניומן (מימין לשמאל) הפרופסורים יהודית דישון ואפרים הזן, ע. כהנא־כרמון, צבי ארד, ד"ר עוזי פלג, מזכירת הדיקן, פרופ' הלל ברזל

השירה הקדומים המשוחררים לחלוטין מהפסיכולוגיה הפרטית, כל זה על רק המאבק בין עם הגברים לעם הנשים. המאבק מתחיל בעולם הקדום מגיע עד הרובד הפמיניסטי כְּימינו. אותה אשה בלתי נרצית לעולם נגזר עליה להיות קרבן ורק לאחר שהיא מוקרבת ללא סיכוי לגאולה לפתע מתחולל אותו זוהר ואותו מונולוג לירי מגיע אל שיאו.

בסופו של הטקס קיבלה עמליה כהנא־כרמון את תעודת הפרס ונשאה דברי תורה.

כהנא־כרמון משול בעיני השופטים לתיק שנכתב עליו מה יש בו אבל לא ניתנת לקורא רשות להעלות לעין השמש את צפונותיו. מצד אחד על הקורא להסתפק בתווית שעל גבי התיק המדווחת מה הוא כולל, מצד שני התהייה והספק ימשיכו להעסיק אותנו. אמר בסיום, פרופ' הלל וייס, איש בר אילן, הרצה לפני הסטודנטים והקהל המתעניין ביצירתה של כהנא־כרמון, על המונולוג לירי. הכוונה לאותו סבל ששקע בכור של טוהר. הצינור הפסיכולוגי האישי והצינור המיתי מחזירים את יצירתה אל מעיינות

אביגדור המאירי וספרות המלחמה

שמואל שניידר

אביגדור המאירי
וספרות המלחמה

אבנר הולצמן



קהיליית הסופרים העברים בעיר. ב־1921 יצא את רוסיה עם קבוצת הסופרים העברים, שבראשות ח.נ. ביאליק. לפי העדויות הם הורשו לצאת מ.הגן עדן¹ הבולשביקי רק לאחר התערבותו של מקסים גורקי למענם. תוך זמן קצר לאחר עלייתו ארצה משקיע עצמו אביגדור המאירי במיגוון של פעילויות תרבותיות ויצירתיות בשירה בפרוזה ובדרמה.

בין הפעילויות השונות, שעשאוהו לאחד מדמויות המרכז בקריית הספר הצעירה ובחיי התרבות והאמנות, שהחלו לקרום עור וגידים בקרב היישוב החדש בארץ, יש להזכיר ייסודו של התיאטרון הסטירי „הקומקום“. המאירי חיבר את הפזמונים וכתב את המערכונים של התיאטרון. כמרכן יש להזכיר עריכתו של קונטרסי מדע פופולרי ושל כתבי־עת בהם פירסם מאמרים ורשימות בתחומי ההגות

מבודפסט עד תל־אביב

ספרו של אבנר הולצמן „אביגדור המאירי וספרות המלחמה“, עושה חסד עם אחד הסופרים הססגוניים והמרתקים ביותר בקריית הספר של הספרות העברית החדשה במאה ה־20. אביגדור המאירי – ובשמו הקודם אמיל פוירשטיין – היה יליד הונגריה (יליד 1886 ולפי גירסה אחרת 1890), וכבר בראשית דרכו התגלה הן כפובליציסט פורה רב־להט ורב־אנפין והן כמשורר בעל ייחוד משלו. שניבו אישי ועצמאי. כמרכן שיקפה יצירתו הדרל־שונית את התערותו עמוקת השרשים, הן בתרבות העברית. על רבדיה ההיסטוריים השונים, והן בתרבות ההונגרית שמרכזה אז. כעכשיו, היה בבודפסט. בשתיקה. הספיק לבסס לעצמו מעמד מסוים עוד לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה.

עם פרוץ המלחמה התנדב המאירי לצבא ההונגרי, שהיה חלק מצבאו של הקיסר ההבסבורגי, השתתף בקרבות במזרח גליציה ובאוקריינה המערבית, הגיע לדרגת קצין וב־1916 נופל בשבי הרוסי, לאחר שחרורו מהשבי הרוסי הוא מגיע לאודיסה ונעשה פעיל בחיי

¹ הולצמן, אבנר. אביגדור המאירי וספרות המלחמה הוצאת „מערכות“, משרד הכתובים – ההוצאה לאור, בסידרת „מרכז כובד“, בימת „מערכות“ לעניינים צבאיים. תל־אביב, 1986.

ביתר שאת בולט הפער הזה על רקע העובדה שחוויות מלה"ע פירנסו את הספרות האירופאיות, במיוחד את הספרות האנגלית, הצרפתית והגרמנית כמעט עד פרוץ מלה"ע ה-2. אבנר הולצמן מביא שורה של מחקרים הדנים בספרות המלחמה של מלה"ע ה-1 והמעידים של השפעתה של מלחמה זו על ההווה התרבותית של אירופה והשפעתה על התודעה הפוליטית והחברתית ביבשת הזאת.

הפער הזה בולט ביותר על רקע העובדה שכמיליון ורבע חיילים יהודיים לקחו חלק במלחמה זו משני צידי המיתרס, היחס הכמותי שבין לוחמים לחיי עורף, או בין קצינים לחיילים בקרב היהודים זהה לפרופורציות הכלליות בצבאותיהם. הוא הדין במעשי הגבורה של חיילים יהודיים, אך לתופעה הזו אין שום ביטוי בספרות המלחמה של מלה"ע ה-1 אעפ"י שהיו "סופרים יהודים... שביטאו את חוויית המלחמה, כגון ארנולד צווייג, פרנץ ורפל, קרל קראוס, זיגפריד ששון או יצחק רוזנברג" (מקור)

החריג היחיד היא יצירתו של המאירי. המיכלול היצירתי הזה של המאירי הוא מושא מחקרו של אבנר הולצמן. אותו הוא מנסה לזהות, למיין, לגלות את התפתחותו, ובעיקר לחשוף את מבנה מרכיביו הז'אנריים של יצירתו ואת מאפייניה הפיזיים.

סגולותיו של המחקר

בספרו של הולצמן מצויים כמעט כל המאפיינים שניתן למנות בספר

הפוליטיקה הלאומית המשקפים את תפיסת-עולמו הרביוניסטיית. כן יש לציין שהיה אחד המתרגמים הפוריים ביותר בארץ, מתחילה מהונגרית ולאחר מכן גם מגרמנית. בלקסיקון של ג. קרטל מצוייה הרשימה הארוכה של ספרים שמתרגם הוא א. המאירי, מקצוע שיש בו, כידוע, מהמלאכה ומהיצירה כאחת, והמשקף גם את השכלתו הפוליגלוטית והיותו תוצר של התרבות האירופאית העשירה.

מאידך, ברור הוא, שמעמדו המיוחד של א. המאירי בקריית הספר הארצישראלית לא בא לו בזכות הפעילויות הנ"ל, על אף רבגוניותן ועל-אף שנמשכו קרוב ליובל שנים, אלא בזכות יצירתו הבידיונית ובמידה רבה, כפי שמציין א. הולצמן במחקרו, בזכות ייחודה התימאטי.

ייחוד יצירתו של המאירי

במרכז עולמו היצירתי עומדות חוויותיו כחייל – וחייל יהודי – בצבא האוסטרו-הונגרי במלה"ע ה-1 וכשבוי בשבי הרוסי. לחוויותיו אלה, המתועדות במיגוון ז'אנרי מעניין, על-אף הקירבה התימאטית, לא היה לו אח ורע לא רק בספרות האירופאית, שלא נחשף בה, כאמור, הנסיון היהודי במלחמה, אלא גם בספרות העברית החדשה. בצדק רב משווה המחבר את עמקות ורבגוניות השקפותה של מהפיכת אוקטובר בספרות העברית, כפי שנחשף הדבר במחקרה של נורית גוברין, מהפיכת אוקטובר בראי הספרות העברית, לבין דלות השקפותה של חוויית מלה"ע ה-1.

המציאות, ובעיקרו של דבר. את המציאות ההיסטורית, הצבאית והפוליטית.

בעיקבות פרק א', העוסק, כאמור, ברקע הכללי, החיצוני של מלח"ע, הרי שפרק ב', כפי שמעיד עליו שמו, חוויות החייל היהודי וביטויה בספרות, עיקרו בא להבליט, על דרך ההשוואה עם פרק א', את המיוחד לחווייה של הלוחם היהודי. ההשוואה הזו מאפשרת להולצמן לסכם – ולו באורח מצומצם – את המציאות היהודית במלח"ע הו וכיצד נשתקפה בספרות העברית ובספרות של שפות אחרות. בד בבד משמש הפרק הזה מעבר לדיון נרחב באביגדור המאירי.

על רקע של צמצום הביטוי לחוויות החייל היהודי במלח"ע הו בולטת בחריגותה, הן הביוגרפיה של המאירי והן יצירתו הספרותית. עצם היותו יליד הונגריה שלא העמידה יוצרים רבים בספרות העברית והעובדה שמשורר ועיתונאי ידוע היוצר והמפרסם בהונגרית ובעברית החליט להתנדב להיות חייל קרבי ועלה לדרגת קצין ביחידה קרבית, עשאוהו לדמות חריגה ורבת-עניין בגלריית הסופרים העברית. ביותר שאת בלטה חריגותו בגין התימאטיקה המאירית המתארת את זוועות המלחמה והשבי שהמיוחד לה, כפי שהולצמן קובע. בצדק, בפתח דבר, היא הקירבה התימאטית והרעיונית ושפע הקשרים הפנימיים בין כל יצירות המלחמה של המאירי – רומאנים, סיפורים ושירים – כולטים ההבדלים בין דרכי העיצוב

מחקר בעל רמה אקדימית. בראש וראשונה יש לציין את מיבנהו הענייני והתכליתי הנובע מהגיונה הפנימי של תוכנית המחקר, שהמחבר קבע לעצמו. בפתח דבר הקצר והתמציתי מכריז המחבר על ענייניו ומושאו העיקריים של מחקרו וחמשת פרקיו של הספר הם עדין שהתוכנית שהיתווה לעצמו מבוצעת על פרטיה ופרטי פרטיה.

פרק א', שכותרתו, ספרות מלחמת העולם הראשונה: קווי מיתאר, כשמו כן הוא, הפרק מסכם באופן כללי את מאפייניה ומרכיביה העיקריים של ספרות מלח"ע הו, כפי שהיא מופיעה בכתביהם של מספרים ומשוררים בני לאומים שונים ובכתביהם של חוקרי ספרות זו, שעסקו בהיבטיה הספציפיים. כגון השתקפותה של המלחמה בז'אנר מסויים, כגון הרומאן, או, השירה, או, בספרותה של ארץ מסויימת.

יש לציין את תבונתו המחקרית של המחבר שלא נקט בשיטה המקובלת על חוקרי ספרות מסויימים המתרכזים בהיבטים הספרותיים לשמם, היינו, התרכוזת ביסודות הצורניים הפורמליסטיים, אלא שבצמוד לניתוח הספרותי הוא ממקם ספרות זו בהקשרה ההיסטורי הרחב, הן בזמן המלחמה והן לאחריה, על גלגוליה עד למלח"ע ה2.

דגש מיוחד מושם על מידת התקבלותה של ספרות מלח"ע הו בארצות השונות ככל שלבי וגלי פירסומיה, תגובותיהם של אנשי רוח ואינטלקטואלים למיניהם על ספרות מלח"ע הו ומידת אמינותה בשיקוף

שלו ובמיוחד של הרומאנים התיעודיים. השגעון הגדול, שעניינו אכזריות החיים וזוועותיהם בזמן המלחמה ו. ב. ג. ה. הנום של מטה, שעניינו חייו של המאירי בשבי הרוסי, שכאמור, היו הסיבה העיקרית לפירסומו בקרב קהל הקוראים העברי בארץ ובחול. במיוחד ראוייה לציון החשיפה הבלשית של הולצמן בעניין הצלחת תפוצת, במערב אין כל חדש לאריך מריה רימארק והשפעתה על תפוצת השגעון הגדול והצטרפותו החוזרות ונשנות, המוצדקות לכשעצמן, שפירסום השגעון הגדול קדם בשנים מספר לפירסום ספרו של רימארק.

במסגרת הדיון בתהליך ההתקבלות של יצירת המאירי מביא הולצמן שורה ארוכה של תגובות והערכות של אנשי ספרות, החל מביקורתו המפורסמת של י. ח. ברנר דרך תגובותיה הביקורתיות של לאה גולדברג ושאל טשרניחובסקי וכלה בחוקרים בני ימינו כדן מירון, גרשון שקד וחנה יעודקסט. תיעוד ההערכות למיניהן מעניק מימד עומק נוסף לדיון ביצירתו של המאירי ומאירים במידת מה את דרכה של הספרות העברית בארץ ואת עולמה המיוחד מאז שנות העשרים ואילך.

תבניות הניגודים

אך היידע העשיר והמגוון בו משתמש הולצמן בדיונו על יצירתו של אביגדור המאירי אינו מטביע את המחקר בשפע של פרטים עד כדי כך שמרוב פרטים לא רואים את היצירות, כפי שקורה לא פעם לארודיצייה שאינה

שייחד המחבר לכל אחד מז'אנרים אלה. (שם, עמ' 8).

בעיקבות הנחת היסוד הזו, עיקרו של הספר היא בחינתו של כל ז'אנר של יצירת המאירי, את קווי המיתאר שלו והן את רכיביו השונים. פרק ג' עוסק, איפוא, ברומאנים התיעודיים, פרק ד' עוסק בסיפורים הקצרים שעניינם המלחמה והפרק החמישי והאחרון שבספר המתרכז בשירי המלחמה של המאירי.

הבקיאות והיידע הרב שמגלה המחבר באים לידי ביטוי בתחומים שונים של המחקר שלפנינו. בראש וראשונה מתגלה הידע הביבליוגרפי העשיר המיושם בכל היבטיו של המחקר. כתוצאה מכך מתקבל מעקב היסטורי מלא אחר פירסומו של המאירי והשתלשלויותיהם ברצפי הזמן השונים. תוך כדי כך נחשף הקורא לשפע של פרטים ביוגרפיים וביבליוגרפיים, העוזרים להבין היבטים מסויימים של יצירת המאירי והן את מערכת יחסיו עם סופרים שונים בני זמנו ואת הזרמים התרבותיים והספרותיים שהם מייצגים. כולל תגובותיו המתפרצות ורוויי המרירות על שמגבילים את הדפסת יצירותיו, או שאין עושים מספיק לפירסומם.

עושר היידע הביבליוגרפי בולט גם כשהמחבר דן בהרחבה בנושא התקבלות יצירות המאירי, נושא שהפך בשנים האחרונות למעין תת-דיסציפלינה כחקר הספרות בעולם. ניבחות מידות ההתקבלות של ספורי המלחמה הקצרים, של שירי המלחמה

התופת היא השבי, הסבל הרב והאכזריות הסאדיסטית של השובים.

המחבר גם מנתח ומתעד את המסע הפיקרסקי של השבוי, כפי שהוא מעוצב בשורה ארוכה של תבניות עיצוב. כגון תבנית האלימיניציה, תבנית הנפילה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, תבנית האנלוגיות ליצירות ספרותיות שונות החל בדאנטה וכלה בסופרים עבריים וכן תבניות נוספות.

גם הפרקים ד' וה': העוסקים, כאמור, בסיפורי המלחמה הקצרים ובשירי המלחמה, הולכים ונבנים על דרך ניתוח הטקסט תוך שימוש אינטנסיבי במיתודת ההשוואה לרומאנים התיעודיים, אשר בגין אופיים התיעודי, מהווים מעין דגם להשוואה. הדיון בסיפורים הקצרים מבליט את הקירבה התימאטית שבין הסיפורים לרומאנים. הווה אומר, יסודות הסמל והפנטאסיה הם המעצבים את סיפורי המלחמה. הדבר משתקף במיוחד בעיצובם של הגיבורים, שכן בכל סיפור, ניצבת דמות של גיבור בעל תכונות מופלאות, בדרך-כלל יהודי שמעשי הגבורה המלחמתית, ההקרבה או קידוש השם שלו. הם ציר העלילה (שם, עמ' 109). דווקא הסיפורים הקצרים המתנתקים מן ההווייה הריאליסטית הקונקרטית, דווקא הם בעלי מיטען יהודי מודגש ומדגישים את המסר הציוני המעמתי. יהדות מול נצרות (שם, עמ' 118).

שירת המלחמה של המאירי

המיתודה ההשוואתית בולטת

יודעת את סייגיה ובמיוחד את תורת היישום ונוטה לשכוח שיש, שפע שלא לצורך, כהגדרתו – בהקשר אחר אומנם – של הסופר והמסאי יעקב רבינוביץ.

אדרבא, היידע והפירוט מתפקדים כמשרתים כמלאכת הניתוח הטקסטואלי המדוקדק בו נקט הולצמן במחקרו, שכאמור, עניינו בניתוח הצורני של היצירות. לאחר שכל ז'אנר נידון מבחינת התקבלותו ניגש המחבר לברר את האמצעים בהם מאורגנים חומרי המציאות של הז'אנר הנידון. בדיונו על השגעון הגדול נידונות בהרחבה תבניות הניגודים, שהן כלי העיצוב העיקרי בספר זה, פרי התבנית הניגודית הקרדינאלית של "שגעון" מול "שפיות".

בטביעת עין של תלמיד-דחכם ספרותי מבחין המחבר בהסתעפויות של תבניות ניגודיות מגוונות הנסמכות על בסיס זה או אחר, כגון תבנית המטמורפוזה, תבנית האתגרים, תבנית שינוי הפרספקטיבה ועוד.

גם בדיון על בגיהינום של מטה חושף הניתוח הספרותי את התבניות המרכזיות שעלפיהן מאורגנים חומרי המציאות והמארג הנארטיבי. כך מתוודע הקורא לתבנית מסע הגילוי הכפול. במסע הגילוי הגלוי של המספר הוא מגלה את ארץ שבוי רוסיה, על תושביה – ובמיוחד את אחיו היהודים – ועל אורח חייה ומחשבותיה. מסע הגילוי הסמוי מאורגן כולו על דרך התבנית הספרותית עתיקת הימים של מסע בתופת שבהקשר הנאראטיבי דנן

בעוד שמחקרים רבים, ובמיוחד של חוקרים צעירים, מרבים להכריז על חידושיהם הרי שניבו המחקרי של אבנר הולצמן מצטנע. ריבוי הבאת דעותיהם של כמעט כל המבקרים שקדמו לו עלולה להכשיל את הקורא הבלתי-זהיר ולמנוע ממנו להבחין בהלכה הפסוקה שקבע המחקר בהחלטיות נמרצת, המסתתרת, כאמור, מבעד ללשון מחקרית עניינית זהירה. ברוב המקרים מצליח המחקר לשכנע את הקורא שקביעות פסקניות של חוקרים שעסקו ביצירת אביגדור המאירי ואשר מעמדם הוא בבחינת מעמד קאנוני אין להם בסיס בטקסט, או שלקביעותיהם יש תוקף חלקי ומוגבל.

מקוריות, פסקיו של אבנר הולצמן באה לידי ביטוי בהקשרים שונים בדיונו על שנ הרומאנים התייעודיים וביחוד בדיונו על סיפורי המלחמה הקצרים ושירי המלמה שהוזנחו ע"י רוב האנשים שנוקקו לדון ביצירת המאירי. כפוסק הלכתי מובהק נוהג הולצמן להזכיר את "השיטות" השונות אך בסופו של דבר להביע את דעתו ב"ונראה לי" המקובל, שלרוב הוא משכנע, בבואו, לאחר שקלאזטריא טיפוסי של נתוח טקסטואלי אקסטנסיבי ואינטנסיבי כאחד.

על חסדו הכפול, הן עם יוצר שנשכח והן עם קהל שוחרי הספרות החדשה מגיע לאבנר הולצמן, יישר כח כפול ומכופל.

ישיבה אוניברסיטה, מנחם-אב תש"ן

בפרק ה' המנתח את המאפיינים הפואטיים של שירי המלחמה כשהשוואה היא בעיקרה דרכיוונית. על רקע שיוכם של שירי המאירי לשירה האקספרסיוניסטית – ע"י מספר רב של מבקרים עבריים – בוחן הולצמן שיוך זה ע"י השוואת שירי המלחמה של המאירי עם השירה האירופיאלית האקספרסיוניסטית של ראשית המאה. מאידך נערכת השוואה, פנימית, עם משוררים עבריים המוגדרים כמשוררים אקספרסיוניסטים כאורי צבי גרינברג, דוד פוגל ואחרים. בנעימה מאופקת ומתונה מתדיין הולצמן עם המבקרים למיניהם ועל סמך ניתוח טקסטואלי מפורט ותכליתי מגיע למסקנה המשכנעת שאביגדור המאירי אינו משורר אקספרסיוניסטי אך יחד עם זאת בולטים בשירתו, יסודות אקספרסיוניסטיים מובהקים. בניתוחו הוא מונה אותם אחד לאחד כגון תפיסה עצמית היפרבולית, שימוש באוקסימורונים ובמיוחד בתבנית הניגודית הקרדינאלית שבין חיים ומוות, היוצרים את אפקט הפאתוס וכן הצירוף של חומרי מציאות עזים. הוא הדין בשימוש תבניות צבעים מדהימות האופייני לשירה האקספרסיוניסטית ולצירוף האקספרסירניסטי.

לאור הנאמר לעיל מן הראוי לציין את תרומת מחקרו של אבנר הולצמן בחשיפתם של יסודות שונים ביצירת המאירי, שלא הובלטו ע"י מבקרים וחוקרים שקדמו לו, או שלא הוערכו כראוי. מקוריות מחקרו היא טובטילית ולפעמים יש שהיא חבייה בין השורות.

אידאולוגיה - ושיפוט אמנותי

אבנר הולצמן



ראובן כריוסף

ולתעוזה שבמסלול חייו, והקפיצה שעשה מארץ לארץ, מתרבות לתרבות ומלשון אל לשון, נתפסת בעיניו ספק כמעשה של בחירה, ספק כייעוד גורלי.

על כורחי אהיה, בעיני האמריקאים, היהודי שיצא מקירבם והצליח להיאחו בשירה העברית, שהיא נכתבת, לעת עתה, כמעט אך ורק בארץ ישראל, כשם שעל כורחי אהיה, בעיני הישראלים, מעין ילד פלא שעשה את הלא-אומן, חולל מהפכה בחייו והלואי שהיו כולם כמוהו, בין כה וכה האני הבוחר נעשה נבחר.

שורות אלו מצוטטות מתוך המסה, זכות גדולה, הכלולה בספרו, על הסבל ועל הירושה, קובץ מאמרים על עניני תרבות ומחשבת ישראל, שהופיע בירושלים בשנת תשמ"ה, ובו מרוכז ה.אני מאמין של ראובן כריוסף בשאלות התרבות והספרות העברית, עיקרו של הספר מצורף ממסות על שירה עברית ועל משוררים עבריים

כל המתבונן בתולדות חייו של ראובן כריוסף, אינו יכול שלא להתמלא השתאות, יליד ניריורק, בן להורים שביקשו, בעדותו, לטשטש כל שריד לזהותם היהודית ולהתבולל בחברה האמריקאית עד לבלי הכר, חונך כאמריקאי, גמור, עד ש.קרה הנס, כדבריו, ולמרות לחצי הסביבה, נתגלה לי שאמנם יהודי אני, בעקבות תגלית זו, שנתלוותה אליה הכרה ציונית עזה, קיבל שתי החלטות מכריעות, שעיצבו את חייו מאז: לעלות ארצה, ורוקא כדי להיות למשורר עברי, ואכן, בשנת 1959, בהיותו כבן עשרים ושתיים, הגיע לישראל והתערה בה, תחילה בקיבוץ ספר בגליל, ובסופו של דבר בירושלים, בה הוא יושב עד היום.

מפליא ונדיר עוד יותר הוא תהליך היקלטותו בספרות העברית, לא רק שקנה לו תוך פרקזמן קצר אחיזה איתנה בשפה ובתרבות העברית, שלא הכירן כלל לפני עלייתו, אלא שהגדיל לעשות: מימש את חלומו והגיע לדרגה העליונה של שליטה בלשון, הלא היא כתיבת שירה, מאז שנת 1965 פירסם כך יוסף כתריסר ספרים, רובם שירה ומיעוטם פרוזה, והוא ידוע כיום כמשורר עברי לכל דבר.

ראובן כריוסף מודע היטב לייחוד

י. ראובן כריוסף, על הסבל ועל הירושה, קובץ מאמרים על עניני תרבות ומחשבת ישראל, ירושלים, תשמ"ה, 117 עמודים.

עקרונות אלה. שהוצגו כאן בפישוט־מה אך מתוך נאמנות לרוח הדברים, משתקפים כמעט מכל עמוד בספר, וקובעים את גישתו של ראובן בך יוסף לכל תופעה תרבותית שהוא דן בה. לא פלא, אפוא, שספרו הוא כתב־קיטרוג על רוב מניינם של יוצרי הספרות העברית העכשווית, על דרכי הוראת הספרות באוניברסיטאות ובבתי־הספר התיכוניים, על דרכי המחקר האקדמי בספרות, על שיקולי העריכה בכתיבה העת הספרותיים, ועל כללות עולמם הרוחני של בני הארץ.

את שורש הרע רואה בך־יוסף בנטייתם של סופרים עברים בני זמננו לנתק את שלשלת הדורות של התרבות היהודית, ולינוק את השראתם מספרויות זרות, להסתגר בעולם פרטי צר, להתנכר ביצירתם למעשה הבנייה הצינוני המתחולל בארץ בדורות האחרונים ואף להעלות ספקות כלפיו, לחייב את האירוניה והאמירה העקיפה ולהירתע מפני ישירות הפאתוס והחזון. האווירה התרבותית השודרת בישראל כיום נתפסת לו כבבואתה של ההתבוללות היהודית באמריקה, שאותה השליך מאחורי גוו. בקיאותו בספרות האנגלית והאמריקנית, הניכרת לכל אורך הספר, מסייעת לו לחשוף את זיקתם של סופרים ומבקרים ישראלים לספרויות אלו, ועל־פי שיטתו — להוקיעה. מדוע נמשכת סופרת עברית מסויימת אל השירה המטאפיזית, האנגלית של המאה השבע־עשרה, הספוגה רוח נוצרית ואף אנטישמית, ולא אל השירה העברית הגדולה בת אותו זמן? — הוא שואל בתרעומת (עמ' 115).

נבחרים, וכן יש בו כמה מסות אוטוביוגרפיות של בחינה עצמית, סיכום־ביניים וחשוב־נפש, שמתוכן ניתן לחשוף את שורשי השקפת־העולם המונחת בתשתיתן של מסותיו הספרותיות.

השקפת־עולם זו ניתן להגדירה כיהודית־לאומית חסרת פשרות, שאין עימה לבטים ופקפוקים, ושאינה מתירה לעצמה היפתחות אל מה שחורג מגבולותיה. נראה כי המהלך המכריע שהתחולל בחייו במעברו מהתבוללות ליהדות, מאמריקניות לישראליות, ובמונחיו שלו — מגלות לגאולה, עיצב את תפיסת־עולמו התרבותית בקווים חתוכים וברורים, על־פי מספר עקרונות:

— אותם יסודות בספרות העברית, שהם פרי השפעות־חוץ — פסולים, וכנגדם יש להעלות על־נס את השאיבה ממורשת התרבות היהודית לדורותיה.

— כל מה שהוא ביטוי לחוויות אישיות מצומצמות, או גיבוש של תבניות אסתטיות טהורות — פסול, מכיוון שתפקידו של המשורר העברי בראש ובראשונה לבטא מאוויים לאומיים, להיות מעין נביא, שליח ציבור, מוכיח בשער, צופה לבית ישראל — לא איש פרטי השר על מכאובים פרטיים ומשתעשע במשחקי אסתטיקה.

— יצירות שיש בהן משום הטלת ספק, זריעת מבוכה, חוסר אמונה, חשיפת נגעים, יאוש ומועקה — פסולות, וכנגד זאת יש לשאוף לספרות אופטימית, מנחמת, נושאת חזק־גאולה, חיובית ומלא־תאמונה.

לשיפוט יצירותיהם אינו רק איכותי, אלא בעיקר תימאטי ואידיאלוגי. ואכן אין כדור ההוא לחלוציות, וכל רשימה של משוררי העליה השלישית החשובים [—] תגלה מיד את רוח החלוציות המשותפת והמפעמת את שירת כולם" (עמ' 41); ובהמשך: "הנושא המשותף לכל משוררי העליה השלישית — הגאולה" (עמ' 43).

על-פי עקרון זה בוחן בקריוסף, למשל, את יצירתו הסיפורית של יצחק שנהר, ובוחר להבליט בה דווקא את מה שנראה כספיח לעיקר יצירתו — את ספר המסעות "בשבעה דרכים", שאף לא נכלל במהדורת כתבי שנהר בת שלושה הכרכים. בקריוסף מהלל בעיקר את סיומו האופטימי של הספר. המתאר את שמחת השיבה הביתה, לארץ ישראל. סיום זה עדיף בעיניו מסיומיהם האמביוולנטיים, האירוניים והטראגיים של רוב סיפורי שנהר האחרים, אם כי יש להעיר שדווקא בזכות אמביוולנטיות זו הוא נחשב בדרך כלל בעיני הביקורת כמורכב וכמעניין שבמספרי העליה השלישית.

כלומר, גם בתוך יצירותיהם של סופרי העליה השלישית יש להבדיל, לגאולה וההתחדשות הציונית בכל מאודן. לבין האחרות, הסוטות מקו זה. וכך, בקריוסף מסתייג משירתם של שלונסקי ובני אסכולתו (למעט עזרא זוסמן), שהוא מוצא בה משחקי אסתטיקה עקרים, מלאכותיות והתחכמות, קיטרוג וביקורת, אבל משבח, לעומת זאת, בהתלהבות, את

13). מדוע מוצא מבקר נודע בשירת עזרא זוסמן תמונות שהוא מפרשן על-פי סימבוליקה נוצרית, בעוד שטבעי יותר היה להצביע על מקורותיהן היהודיים? (עמ' 69).

רק טבעי הוא, לכן, שהמטרה שכנגדה מוטחים חיצרביקורת חדים במיוחד היא דמותו של נתן זך. הממוג באישיותו וביצירתו את כל הקלקלות הרוחניות שבקריוסף יוצא להוקיע. "הכאב המתוק" — כותרת שיר של זך — נתפס לו כסמל לכל החסר והשלילי בתוכנית הלימודים בספרות לבתי הספר התיכוניים. "הרמח"ל איננו שם, אבל יש שם כאב מתוק" — הוא קובע בצער (עמ' 14). וקשה להבין מדוע יצא קיצפו על שיר יפה זה של זך, ומדוע יש להעמיד את זך כנגד הרמח"ל, כאילו זה מוציא את זה, ואין מקום לשניהם יחד. לעומת "הכאב המתוק" בקריוסף מעמיד את הצירוף, "סבל הירושה" כתמצית המורשת שיש להנחיל, "כי האהבה לעם ישראל היא סבל ירושה", והלא אהבת ישראל היא בעיניו ערך ספרותי עליון.

מכיוון שבספרות ההווה לא מצא את סיפוקו, פונה ראובן בקריוסף במסותיו אל סופרים בני דורות קודמים, בחיפוש אחר "אבות רוחניים", ואין תימה, שקבוצת הסופרים המדברת אל לבו היא זו הידועה בכינוי הקולקטיבי "סופרי העליה השלישית" — סופרים שפעלו בארץ-ישראל בין שתי מלחמות העולם, וביטאו ביצירתם את ההתפעמות מחוויית העלייה, הנטיעה והבניין. ברור שהקריטריון המופעל

מן הלהט והשיכנוע הפנימי העמוק שבו הוא מציג אותן, וביחוד – מאומץ הלב לומר דברים שהם כל כך בלתי מקובלים בקהילה האינטלקטואלית בישראל. בעצם, ראובן בקיוסף ממשיך כאן שני ויכוחים שעיצבו את פני הספרות העברית בראשית המאה העשרים, ובשני המקרים הוא נוקט את עמדתם של מי שהתגלו בפרספקטיבה היסטורית כטועים. האחד הוא הוויכוח המפורסם בין אחרהעם לבין מיכה יוסף ברדיצ'בסקי על „תעודת השילוח“ (1896 ואילך). מסתבר כי למרות הכותרת „ברדיצ'בסקאית“ של ספרו, המחבר קרוב כאן דווקא לעמדתו של אחרהעם, שגרס כי הספרות העברית צריכה להיות מוגבלת וקשורה בטבורה לצורכי הלאום ולמורשת ישראל, לעומת ברדיצ'בסקי שהטיף ליצירת מגעים עם תרבות המערב, לביטוי של עולם אישי, ולהכנסת יסודות אסתטיים אוניברסליים לספרות העברית.

הוויכוח השני הוא זה שהתעורר סביב ספרו של י"ח ברנר „מכאן ומכאן“ ומאמרו „הז'אנר הארץ-ישראלי ואביזריהו“ (1911). כאן ניטש הפולמוס בין מחייבי הספרות „הז'אנרית“ (מינוחו המאוחר של גרשון שקד), שהעדיפו את ייפוי המציאות הארץ-ישראלית ועיצובה על-פי משאלות-לב ודגמים ספרותיים, לבין מי שהעדיפו את הכתיבה ה„אנטי-ז'אנרית“ – תיאור הדברים כהווייתם, ללא ייפוי והמתקה, גם אם האמת מרה וכואבת. כלומר: מצד אחד ספרות אופטימית-חיובית, אבל מזיזת את המציאות ומחפה על

שירתה ה„קונסטרוקטיבית“ של אנדה עמיר, שכוחה, לדעתו, בפשטות האמירה הגלויה, ובמיוחד הוא מתפעל משירתה האקטואלית בעלת היסודות הלאומיים, זו שהביקורת נוטה בדרך כלל למעט בערכה.

אבל המקום המרכזי בקובץ זה מוקדש לעיון ביצירתו של ש. שלום, ולא רק בשירתו, אלא גם בסיפורת שלו ובכתיבתו המסאית הזכרונית. נראה כי ביצירתו של ש. שלום לענפיה מצא ראובן בקיוסף אותה שלימות אידיאלית של צורה ותוכן, אותו מיוזג נכסף בין לשון היונקת מכל רבדיה של התרבות העברית, לבין הנושא המרכזי האופף יצירה זו – הישועה, הגאולה, החזון. ש. שלום הוא בעיניו המשורר-הנביא האידיאלי, זה שמביא בשירתו בשורה לעמו, שהליריקה האישית שלו מחוברת בצינורות רבים אל המימד הציבורי, והנותן בשירתו ביטוי ישיר לבעיות חברה ולאום.

אין חולק על כך שש. שלום הוא מגדולי המשוררים העברים בדורותינו. שהגיע בשירתו להישגים מופלאים. אבל תמוה קצת, שראובן בקיוסף מתייחס באותה מידה של התלהבות מופלגת גם לסיפורת שלו, הנופלת מאד בערכה משירתו, ולפרקי הזכרונות שלו, שמעמדם, ככלות הכול, שולי למדי במכלול יצירתו.

סקירה זו על השקפותיו של ראובן בקיוסף וטעמיו בספרות העברית נכתבת מתוך התנגדות בלתי מוסתרת כמעט לאורך כל הדרך. עם זאת קשה שלא להתרשם מן העקביות שבדעותיו.

מר מאני של א.ב. יהושע - מאן הוא?

אברהם הגורני

אברהם ב. יהושע

מר מאני

רומאן שיחות

הוא הסוף. שכדרכו של יהושע - פתוח הוא ומפולש לעברים. מכל מקום. בחירות הסופר - להטיל על הקורא להשלים בעצמו. איש איש כיד הדמיון הטובה עליו. את החסר - הוא משתמש כאן. כדרך שהשתמש גם בספריו האחרים.

יש המוצא כאן סיפורים מרתקים. או שיחות מתוחכמות ודרמטיות. ויש המוצא תפיסת עולם. השקפה מדינית.

שבחים ודברי הלל. אלא מה? כאשר תורגמה ביוגרפיה זו למונחים של. אני מאמין תרבותי. הולידה השקפת-עולם הפוסלת את רוב הישגיה של הספרות העברית בימינו ומאדירה יצירות מתוך נימוקים שאינם ממין העניין.

אוניברסיטת תל-אביב

מאן הוא המאהב שנתפשט לו על-פני כשלוש מאות וחמישים עמודים או מאתים שנה. ויצא להשמיע את המונולוגים שלו. שכול אחד מהם איזו עלילה של סיפור-מתח בלשי בנוסח בתייה גור. מאחוריה - רצח. או גילוי-עריות. או איזו סטייה מן הסטיות? גלגולו של האלמן מולכו. שאדם פשוט ומצוי היה. וקץ בבינוניותו ויצא חוץ למקומו לעשות היסטוריה? האם לפנינו דן בניה סרי בתבנית מוגדלת. שדרשותיו השכונתיות הן מלאכת-מחשבת של לשון וסגנון. שאתה טועם בו מן האותנטי. האותנטי המזרחי?

הרבה מאנים לפנינו במר מאני. ואף על פי שכולם ספרדים טהורים. וגנות היא להם להיחשד ב-אשכנזיות" חלילה. הרי כל אדם רשאי לאמץ לו -מאני" משלו - זה שקורא. לתומו. ראשון - ראשון. ואחרון - אחרון. וזה שהופך את הסדר וקורא מן ההתחלה אל הסוף. שהיא היא ההתחלה. והוא

מרירותה. ולעומתה ספרות החושפת חולאים ומצוקות ושטופה בהלקאה עצמית. אבל בה חשבון-הנפש האמיתי. אין צורך לומר איזו משתי האפשרויות היא הערובה להיווצרותה של ספרות גדולה.

על הביוגרפיה הציונית המופלאה של ראובן בקיוסף. אפשר רק להעתיך

הבטה אחרת בהיסטוריה העברית והכללית, בדתות, בפירוד ובאפשרות האיחוד.

ויש פרקים הנקראים ברהיטות, בהנאה, במתח, בעניין, ויש, כנגדם, עמודים מייגעים ומשמימים מעט ומיני עלילות, שהמתח מכסה על סבירותן – הכול כמצוי בספר גדול בהיקפו, והיקף גדול איננו ערובה לגדולה ספרותית.

לשבחו של אברהם ב. יהושוע ייאמר, שהשאלה הנצחית המרחפת בחלל ספרותנו העכשווית, דהיינו שאלת הזהות העצמית – איננה מוצגת כאן בפשטנות־תשובותיה הנחרצות, המתגלית לעתים במסותיו ובדברים שבעל־פה, הוא לא הרחיק אמנם לכת כדי כתיבת רומאן היסטורי מנותק, מבחינת הזמן, מן הכאן ומן העכשיו, כפי שהשתרל לעשות, בשלב מסוים, משה שמיר ב. מלך בשר ודם. הוא דווקא משאיר לו פתחים למילוט אל ההווה או אל העבר הקרוב, וגם אם הוא מרחיק לעתים, עדותו – הרי המסגרת היא יס־תיכונית מובהקת, והוא הולך בעקבות המשפחה וסיפוריה, נופים מוכרים, מראי־מקום מדויקים וקשרים משפחתיים מוכרים – מעוררים את תשואות הקורא בן העיר ובן השבט.

מי שמבקש לו כאן גם סמלים – מצא ימצאם. בפרק הראשון, הגר היתומה הקיבוצאית מהנגב, הנושאת ברחמה מאני של שנות השמונים – מה היא מחפשת בשופט הירושלמי מאני, שעולמו כה רחוק? היא מחפשת, כמובן, תחליף־אב, במקום אביה חברה־קיבוץ

שנספה במלחמת ששת הימים, ואילו הוא, אותו מאני, עומד אולי להתאבד לאחר מות אשתו, ואפשר שרק העובדה שהגר כופה עליו הר כגיגית להיות סבא – היא שמונעת ממנו לנטוש את כס־המשפט במגרש הרוסים ולהתקין מחדש את רצועת התריס בביתו. כך בפרק הראשון של הספר.

ומה בפרק האחרון? שם תמרה מאני, שהתאלמנה זה מקרוב מבעלה מביאה, כמעט, כליה על חותנה, שקיים בה את זרע מאני, לאחר שנרצח בנו, בעלה של תמרה, ששגוען החזרת כל הגויים לחיק היהדות הוא שליחותו על־אדמות, גם לו, לאב הזה, הרהורי התאבדות, אלא שהוא זהיר ומבקש היתר לכך מפטרונו הרוחני החכם השכיב־מרע, הרב שבתאי חנניה הדאיה, באוזני שכיב־מרע זה בוחר יהושע להשמיע את המונולוג הנסער של אברהם מאני, אך אל חשש: מלה ממלות הנאום לא הלכה לאיבוד, אף על פי שהמנוח נפל לשינה, תוך כדי נאום חניכו משכבר, ויישן את שנתו שממנו לא יקום, כדי לא לשמוע את סוף המעשה, ובוודאי לא כדי לחוות דעתו על רעיון ההתאבדות של האב הפושע בגין אותו מעשה, אך גם אין צורך בדבר: אנו, הקוראים, הרינו בני־ערובה לשמוע את סופם של הדברים.

ובכן, ההתאבדות כסמל? יצר ההרס העצמי של המאנים, מול הצורך העמוק להשאיר עקבות השבט בצאצאיהם, סיפור החזור על עצמו שוב ושוב, גם באותו מאני זקן, שהפקיד בעצמו בתוך כד למשמרת אצל

שבועון או מקומון. בליווי תאריכים היסטוריים וציון מקומות גיאוגרפיים.

כך. למשל. נפתח תיאור המשוחחים בפרק הראשון של הספר. הנושאת דברים היא הגר שילה. תעודת הבגרות שלה, אבוי, חסרה. שתי בחינות עליה להשלים, ולכן, איננה יכולה להתקבל לאוניברסיטה כתלמידה מן המניין. זהו אולי הסמל הסמוי הראשון: תעודת הבגרות החסרה. לא זו הפורמאלית. הגר שילה, שנבחרה לייצג את הנוער הישראלי, או מגזר מסוים שלו, היא, במובן מסוים, חסרת-בגרות-שלמה. יש לה תעודת בגרות חסרה, אבל היא באה מבית חלוצי טוב. בנגב. אביה נפל במלחמת ששת הימים. אימה אישה פעילה בקיבוץ. היא מתחילה לקיים קשר עם אפרים מאני, סטודנט מ.א. היא נכנסת להריון מדומה, כדי לממש את הקשר עם השופט מר מאני, ואולי כדי להביא את אימה, יעל שילה, להינשא לשופט האלמן, ולבסוף היא מצליחה אמנם להגיע להריון של ממש בעל כורחו של חברה אפרים מאני, שיוצא ללימודיו בלונדון. אך אין היא מצליחה להשיא את אדון מאני, השופט הספרדי, שחורהחליפה ואדום העניבה מירושלים לאימה, יעל שילה (לבית קרמר). אלמנת המלחמה ומזכירת הקיבוץ. גם הביקור המשותף שלהם אצל קבר בךגוריון, שדומה, חיוק במשהו את הסיכוי — לא אמר לדבק טוב. רוני מאני, הילד „הלאחוקי“ של הגר, גדל ומתפתח בינתיים בקיבוץ, וכל האפשרויות — פתוחות. השופט יוכל, אם ירצה, לשאת את יעל לאישה.

המקדש האלילי בכרתים, כדי שיוכלו בנו ונכדו להוסיף לחיות, וגם הבן כאביו עשה כן, ונותר לפליטה המאני הקטן בהרים. ובכן, סמל ליהדות המגלה כושר הישרדות בכל תנאי ובכל שלטון מתהפך? יהיו אלה התורקים או הבריטים בארץ ישראל או הנאצים בכרתים. היומרה, מכל מקום, גדולה, והפרשנים — הם יעשו את השאר בחדווה, כי, כאמור, המחבר פיקח הוא, ומשאיר להם סיומים מפולשים.

לא רק פיקח אלא גם מיומן בתחבולות ספרותיות, שאותן הוא משכלל מספר לספר. מדוע צריך, למשל, לטרוח, כדי לתאר מערכת מתפתחת ורב-צדדית של דמויות הנטועות כל אחד בהקשר החברתי והיסטורי הנתון כאשר אפשר להשמיט מן הדיאלוגים את הצד האחד, לרוב המבוגר יותר, ולתת את רשות הדיבור רק לצד אחד, המספר, על פי דרכו, את סיפורו: מונולוג, חדר-שיח, לפי תפיסה זו הוא לא אדם המדבר אל עצמו, אלא אדם המדבר גם אל זולתו וגם את זולתו, משום שהוא לא נותן לאותו זולת להשמיע את קולו. יש לו הרבה מה לומר, וצריך שהכול יידחה עד שישמיע את בשורתו. והצד האחר אנוס להקשיב, מפני שיש לו מחויבות כלשהי, והקורא נאלץ להקשיב, כי מובטח, בכל מיני רמזים מטרימים, שהסוף יהיה, במובן כלשהו, מעניין, ולכן כדאי מאוד להיות סובלניים.

מה שבכל זאת, נמצא חסר — ניתן תמיד להשלמה בנוסח של כתבת

ויעל אפשר שלא תחזור להינשא, כשם שהגר לא תינשא לאיש.

הרכבת ולשים קץ לסיפור האהבה הבלתיאפשרית.

הגר שילה, שעלתה לירושלים, כדי למסור ררישת-שלום מחברה אפרים מאני לאביו, השרוי בדיכאון לאחר מות אשתו, וכפתה עצמה על מר מאני במשך שלושה ימים – איננה דמות מעניינת כשלעצמה. היא צריכה לייצג את הישראלי האשכנזי הנפתח משהו אל הספרדים הישנים, כדי ליצור את הישראלי החדש, הממוג בתוכו את הטוב והמיוחד שבשני החלקים של העם הישראלי. הקיבוץ מכאן וירושלים מכאן. ההווה והעבר הקרוב כנגד העבר המתמשך. הוזקלאי, יליד הארץ החדש, הבלתי פורמאלי מול העירוני, הממוסד, השופט. הפחזנות הבלתי בוגרת מול האיפוק והדרת-הכבוד ויישוב-הדעת. הניסיון שטרם נכשל מול הקשר המשפחתי-עדתי המסורתי, וכאמור, הכול פתוח. הסופר איננו חייב לפתור את כל השאלות. מותר לו להעלות בעיות. מותר לו להציג נושאים.

להגיע מכאן למסקנה שהציונות מתה או גוססת – נראה מוגזם מדי. כשם שהזימון הגאליצאי-ירושלמי נראה מופרך. אמת, הספרות היא אמנות האפשרי וגם שיטת שיח-היחיד, שעליה חוזר יהושוע הפרוע שוב ושוב, סותמת את הפיות ואיננה מאפשרת אלא לגירטא אחת להישמע – זו הגירטא, שבסופה דוקטור משה מאני עושה מה שהתכוון לעשות סבראביו, בפרק אחר של הספר, ולא עשה, דהיינו להתאבד.

מישהו יאמר: הפלא ופלא, איך כל הפרקים, בסופו של דבר, מתקשרים, איכשהו, אלו לאלו, בחינת דור לדור יביא חומר-דלק כדי להגיע את הרכבת הכבדה הזאת מארץ לארץ, ממאה לחברתה, יתחבר, כן, יתחבר ולא יתחבר. „אביו“ של משה מאני הייתה לו מאניה – הוא חשב שאפשר לבטל את מוסלמיותם של הערבים על-מנת שיחזרו להיות יהודים כשרים. הם אינם יודעים שהם, לאמיתו של דבר, יהודים, שעדיין אינם יודעים, כי יהודים הם. הנה, כך אפשר היה לפתור, לפני דורות אחדים, את הבעיה הפלשתינאית, ואם לא כך, שמא עלידי חלוקת הארץ, לרוחב או לאורך, בין יהודים לבין ערבים – קודם שהצהרת בלפור תתבסס למציאות שאין ממנה מוצא.

האם הציונות, חלילה, מתה אליבא דיהושוע? קשה להגיע אל השאלה הזאת מתוך הקריאה בספר הזה דווקא. אמת, הרצל הבשר-רודם, בחולשתו, מבצבץ בדמות המתה-חי אחרי קונגרס מן הקונגרסים (השלישי). המון צירי-סדרופאים מוזעקים אליו. כדי לטפל בו, וביניהם גם הרופא אפרים שפירו מגאליציה, שאחותו לינקה הכניסה בלבו של משה מאני, הרופא המשולח, המיילד הירושלמי, מהומה כה רבה עד שהחליט לעשות מה שעשתה אנה קרנינה. דהיינו ליפול תחת קטר

מותר לכל אחד להרהר הרהורים: מה היה אילוז' כיצד, למשל, ההיסטוריה כולה הייתה יכולה להשתנות „אילו“...

מדוע אסור לגרמני, למשל, אגון

לראות בספר זה, שהוא מעין תשובה להצלחה הגרוסמנית ב.עייין ערך 'אהבה' — את ספינת הדגל של ספרותנו החדשה. הספר אמנם חובק זרועות עולם, אך העולם אגוז קשה לפיצוח.

לא זו בלבד שעם ספר זה לא העמקנו חדירתנו לנפש האדם ולמסתריה, אלא שגם ראייתנו את ים תיכוניתנו לא התחדדה ביותר. ככל שנקרא את הספר יותר, פנים ואחור, כן יתגלו יותר התחבולות הספרותיות שבלעדיהן אין ספרות, אך הן צריכות להבליע עצמן במעשה הכתיבה ולא לבלוט. לשם מה היה צורך לזעזע את הרצל הבאזילאי, להיטלטל לקבר כך גוריון בשדהבוקר, לתייר לכתים, לנדוד לגאליציה המערבית, לעלות לירושלים ולרדת לביירות או לקושטא — אם התוצאה איננה לא התרוממות רוח של בשורה גדולה או דיכאון של מחדל גדול.

ושוב, עוול גרמו יחסי הציבור הן לספר והן לקורא. ומעשה של הונאה עשתה הביקורת בבקשה לרמוז, כי יש בספר הזה יותר ממה שיש בו.

ברונא, נכדה של אנדריאה זאוכן לבית קורטמאיר, להאמין, כי אפשר היה להתגבר על הבעיה היהודית בימי המשטר הנאצי ע"י ביטול יהדותם של היהודים מבלי לפגוע בגופם, או לטהר את מהותם של הגרמנים באווירה הקדמון של האי כרתים, כדי לשחרר אותם מתסביכיהם, ללא המלחמה הנוראה ושפיכות הדמים וההרס והשנאה? הרהורים ממין זה או ציון מסלול אפשרי של רכבת מירושלים לאשווינצים — אינם עושים עדיין ספר לרומאן גדול של הספרות העברית בדורות האחרונים.

עם זאת, אסור, בשום פנים לזלזל במאמץ הגדול ששיקע יהושע, כדי ליצור ממעברים קלילים, כביכול, מתיאור הווי מקומי ומחילופי סגנון — חתירה לעבר השלימות הנכספת של היצירה, שעומדת כבריה בפני עצמה, כפופה לחוקיה שלה ומתנהלת לעבר מטרה מוגדרת. הוא קיבל הרבה מאביו המנוח, הוא למד הרבה, נסע ותייר וליקט ואסף חומר גלם רב, שמשיירים שלו הוציא, בשעתו, רומאן בפני עצמו. יש לו כושר תיאור וחוש הומור ודמיון עשיר ודביקות במטרה, אך אסור

אהרן אפלפלד: על ארץ הגומא

ראיון עם המספר

מאת יעקב עדלאו



אהרן אפלפלד

מודרנית. מתן הפרס, שנערך על-ידי האיגוד לשפות מודרניות (The Modern Language Association) התקיים בשמיני לאפריל, במדינת דליבר. בשנת 1983 זכה אפלפלד בפרס ישראל ולפני כן הוענק לו פרס ניומן מטעם המחלקה לתרבות וחינוך עברית באוניברסיטת נירירוק.

בשנה זו, מר אפלפלד עובד כסופר וכמרצה באוניברסיטות בארצות הברית. בשנה הקודמת, הוזמן כפרופסור מבקר לאוניברסיטה הרוורד ועכשיו הוא פרופסור מבקר בבראנדייס.

1) ע: בראיון עם המשורר ש. שלום ז"ל סח: „מה סוד של משורר? שהוא נושא בנפשו הכיאוס, או התוהו ובוהו של העולם הקדמון. והוא מנצח אותו על-ידי הריתמוס והצורה. תולדות

אהרן אפלפלד נולד בטשרנוביץ בוקובינה בשנת 1932. כילד בן 7 עבר את השואה באוקריינה ורומניה. במחנות וביערות. מפעם לפעם חי כנוצרי ביערות ובכפרים עם האכרים האוקריינים. על החוויות והנסיונות שהתנסה בהם בימי השואה הוא מספר בספרו מסות בגוף ראשון. במסות אלו אפלפלד מתאר את הגלגולים שעבר בדרכו לארץ ישראל כנער בן 14. את חבלי קליטתו והשתלבותו כחיי החברה הישראלית. השפיעו על חיו וכתיבתו כיותר עגנון. ברנר, ביאליק, קפקא, רב טרן, והסופר האידי לייב רוכמן ואחרים.

אהרן אפלפלד עוסק בסיפוריו בעולם של היהודים מתקופת השואה, לפני ואחריה, בגולה ובארץ ישראל. מלבד אל ארץ הגומא שתורגם לאנגלית (To the Land of the Cattails) על ידי ג'פרי גרין וקיבל פרס של מועצת הספר העברי לשנת 1989, פירסם אהרן אפלפלד לאחרונה את סיפוריו רצפת אש, קאטרינה, וטמיון, שיפיע בקרוב. האחרון, טמיון, הוא סיפור על יהודי שהמיר את דתו בהתחלת המאה הקודמת.

השנה קיבל אפלפלד את פרס שלום עליכם כתל אביב ופרס „קומנוולת“ על תרומתו לספרות.

לגבי אנשים שעברו את השואה היתה בעיה ספציפית. איראפשר לחיות את המאורעות והמראות באופן גלוי, אז מורידים אותם ומדכאים אותם בתחתית הנפש. ויש הרבה מאד אנשים שעברו את השואה שמעולם לא דיברו על מה שהם חזו וראו בשואה, וזה חבוי אצלם בתחתית הנפש. למעשה, רוב האנשים שעברו השואה לא מדברים עליה. זאת היא האמת. הם אולי מדברים על הדברים החיצוניים, המאורעות שקרו, אבל מה שהתרחש בנפשם, על זה קשה להם לדבר. על זה הם לא מדברים. היצירה עוזרת להעלות את ההרגשות מתוך סתרי הנפש, בכלל יש לאנשים שעברו את השואה בעיה פסיכולוגית ומאד ספציפית.

ע: אתה מתאר את הרוחניים והיהודים בספר אל ארץ הגומא, ואתה נולדת בטשרנוביץ, בוקובינה, שהיתה תחת השלטון של רומניה. האם יש בספר רשמי ילדות מהסביבה ומצב משפחתך ברומניה? לפני שנתיים בערך, חזרת לאיזור הזה. מחוץ להעדרם של היהודים – מה הם השינויים שחלו באורח החיים והטבע של האנשים?

א: תראה, בודאי שאני כותב על האיזור שלנו. האיזור שלנו היה מאוכלס רותנים, ואני כותב עליהם שוב פעם מזכרונות הילדות. עוזרות הבית היו רותניות. מהן ראיתי ולמדתי עולם אחר והפנתי אותו, ברור שתמיד עסקתי באיזור שלי, אבל מה קרה? אני הגעתי לאיזור שלי לא מתוך זכרון. אני עזבתי את ביתי בגיל שבע וחצי-שמונה. הייתי

משורר הוא תולדות התגברותו על הכיאוס שבו, על התוהו ובוהו שבו. סוד יצירתי הוא, שאני לא נפתה למודות ולאופנות לתת לתוהו ובוהו לדבר אלא אני כובש אותו, נלחם בו, כמו שיעקב נלחם במלאך עד שנפטר ממנו בברכה. מר אפלפלד, אתה באת מעולם של תוהו ובוהו. בהרצאה שנתת אתמול, אמרת שהכיאוס הוא גורם, או יסוד, לכתיבה. התואיל להסביר כיצד משמש הכיאוס גורם או דחף ליצירתך?

א: ראשית כל, אני דברתי בהרצאה עלינו, על בני דורי וגורלי כילדים, שבאנו אחרי השואה לארץ; היינו ללא כיוון ויעד, מה שקורים באנגלית: Disorientated. לא ידענו איפה אנחנו, מה אנחנו, מאין באנו. ולכן באנו. זה לקח הרבה מאד שנים פשוט להתמקם. לא ידענו לאיזה מקום אנחנו שייכים ומה אנחנו. הרבה זמן עבר עד שאנחנו נהיינו אנחנו, אנחנו עצמנו, וכמובן נפגענו בנפש – בנפשנו שרר התוהו ובוהו.

נכון מה שש. שלום אמר, אבל התוהו ובוהו שלנו לא היה סתמי, אלא משהו מאד ספציפי. תוהו ובוהו שקנן עמוק בנפש, ולכבוש אותו. פירושו היה להבין הנסיונות האלו שאנחנו עברנו – מה זה אמר לנו? מה אנחנו רוצים לעשות בו? כלומר, כל כתיבה היא באיזה שהוא מקום. רצון להגדיר מצב מסוים; להגדיר לא במובן המופשט, אלא להגדיר את האמוציות וכל מה שהפחדים אומרים, להוציא אותם מן האפילה לאור, וזה כמובן סוד היצירה, אולי רק היצירה יכולה לעשות את זה.

ע: מדוע השתהו טוני ורודיבדרך יתר על זמן, ודחו את שיבתם לאורך ימים?

א: כל שיבה היא מסובכת. אתה מכיר את הספר של תומס וולף *You Can't Go Home Again* אתה לא יכול לחזור הביתה מפני שאדם שאיבד את הבית שלו, כבר לא יכול לשוב אליו. זהו כבר בית אחר.

טוני רוצה לשוב הביתה. זאת היא כמעט משימה בלתי אפשרית. לא רק בגלל שהגרמנים יהיו עוד מעט שם. זה גם כן – אבל זאת לא הסיבה העיקרית. ומה שקורה לה – הבית הופך להיות לבית המוות. חזרה הביתה – פירושו של דבר: בית המוות. זה לא אומר שבמקום אחר היתה ניצלת. אבל כאן הבית הוא בית המוות.

כמובן יש כאן מוטיב אחד שהוא מוטיב שאני עוסק בו הרבה מאד – המשיכה אל המוות של היהודי המודרני. פרויד מדבר על זה – כלומר המשיכה או התשוקה אל המוות. אצל היהודי יש רצון להרוס עצמו – יש איזו משיכה חזקה אל המוות, ובאיזה שהוא מקום טוני יודעת, וגם בנה יודע, שהם נוסעים למקום מסוכן. והם בכל זאת נוסעים. טוני יודעת שזה מקום הרה אסון והיא נוסעת.

ושוב, היהודי יודע שלהיות יהודי זה דבר מסוכן. למשל, אחת הסיבות שהיהודי בורח מעצמו הוא מפני שהוא יודע שלהיות יהודי זה דבר מסוכן. על

צריך לעשות כל הזמן רקונסטרוקציה. אז בהתחלה, הרקונסטרוקציה היתה בקווים מאד כלליים, אבל מתוך שאני כותב על האיזור, אני מכירו יותר ומחיה את הזכרונות שלי. לא צריך להיות מיסטיקאי כדי להבין שאדם צריך למצוא ראשית כל את האיזור שלו. איזור הילדות שלו.

ע: מה פירושו של שם הסיפור אל ארץ הגומא? האם השם כפשוטו, ביצות ואגמי מיים בבוקובינה, או יש בשם רמז לסיפור על משה רבנו שנמצא בתיבה של גומא? האם לשם קשר היסטורי?

א: תראה, ככל שאני מתקדם בכתיבה שלי, אני ראשית כל מתעסק בדברים כפשוטם. דהיינו, בבוקובינה. יש הרבה מאד איזורי גומא. זאת ארץ של מיים, יערות ונחלים. מה שאני רציתי כאן, זה מה שמאפיין את טוני: אלה געגועים מיסטיים לנהר הזה שקורים לו נהר פרוט. יש לה משיכה חזקה לנהר פרוט וכל הצמיחה שנמשכת לנהר. זה כאילו האיזור הזה צריך להחזיר לה משהו. משהו שהפסידה ושאיבדה. האיזור צריך לתת לה איזה פיצוי. יותר משהיא רוצה לחזור הביתה, היא רוצה לחזור לאיזור, למיים ולגומא. וכמובן היא רוצה להביא את הבן שלה לאיזור הזה. כלומר, באיזה שהוא מובן, להחזיר אותו לעצמה, ואולי שהוא יחיה יהודי.

מובן שפעמים ודאי מתעורר רצון למצוא רמז וקשר בין המקרא והסיפורים שלי, אבל אני רוצה שהמלים שלי ידברו בעדן בלי הקשר היסטורי.

„אחרון הגאונים בזמן ראשם בחשיבות“

גלגולה של מליצה

טוביה פרשל

רבי ידעיה הברדשי חותם ספרו „בחינת עולם“ בדברים אלה:

„סוף דבר תשמאיל לבי או תימין, תאמין בכל מה שהאמין בו אחרון הגאונים בזמן ראשם בחשיבות, הרב המורה הגדול הרמב"ם זצ"ל, אשר אין ערוך אליו בכל חכמי ישראל אחרי חתימת התלמוד...“

רבי מנשה בן ישראל, שחי כשלוש מאות שנה אחריו, חיבר ספר „נשמת חיים“ על נצחיות הנשמה, בו הביא מספרים שלנו ומספרי האומות, ורבים בו דברים מן הזוהר. את חיבורו סיים בפרפרזה של דברי ידעיה הברדשי הנ"ל:

„סוף דבר תימין לבי בספר תורת משה וחכמינו ז"ל או תשמאיל בספרי החכמות, האמן בכל מה שהאמין הרשב"י, אחרון לכת חכמי המשנה וראשון במעלה וחשיבות, אשר כמעט אין ערוך לו בכל חבל חכמי ישראל...“

במליצת הברדשי על הרמב"ם „אחרון הגאונים בזמן ראשם בחשיבות“ ובדומה לה, השתמשו עוד סופרים שונים ביחס לאישים אחרים:

רבי יהודה כלץ היה חכם ספרדי אשר כמה שנים לפני הגירוש יצא מארצו לצפון אפריקה. הוא חיבר „משיח אלמים“, פירוש על פירוש רש"י לתורה. בהקדמתו לאותו פירוש – שנדפס בשנת תשמ"ז מכתביד בירושלים – הוא כותב בשבח רש"י:

„ועליו אני אומר דרך הלצה כי ישר דבר ה' כי רש"י דבר ה', וכל מעשהו באמונה בלשון מועט כולל דברים מרובים, מעט שהוא מחזיק את המרובה, והוא נתעסק בשיתא סדרי אחרון הגאונים וראשם בחשיבות...“

שאתה בסכנה. התבוללות – זה הפחד להיות יהודי. המתבולל חושב שהוא יצא מכלל הסכנה והוא במצב עוד יותר מסוכן. וזה מה שקרה לרוב היהודים המתבוללים במלחמת העולם השנייה. היהודי, באיזה שהוא מובן, יודע שהוא בסכנה אבל המתבולל משלה את נפשו שהסכנה ממנו והלאה, וזהו מצב עוד יותר מסוכן.

ידי זה, שאתה יהודי, אתה כבר בסכנה מתמדת.

אני אתן לך דוגמה. למשל, מצבו של כלב אינו מצב של סיכון. אף אחד מהם אינו מועד לסכנה. אבל כבש, ביום שהוא נולד, הוא כבר מסומן לשחיטה. על ידי זה שאתה יהודי, אתה כבר כמו כבש. להיות יהודי – פירושו של דבר

הסתדרות הנוער העברי ו"ניבה"

על-פי ראיון עם פרופ' משה דייוויסי

ש: מי הקים את הירחון "ניב"?

ת: כתבהעת "ניב", נוסד בידי תנועת הסתדרות הנוער העברי בארצות הברית.

ש: מי היו חברי הסתדרות הנוער העברי?

ת: רוב מייסדי תנועה זו, היו בני נוער ילידי אמריקה, והמכנה המשותף לרובם ככולם, שהיו חניכי המקום. היו מהם שבאו לאמריקה עם משפחותיהם כשהיו בגיל רך. למשל אחד הסופרים הבולטים, המפורסם בקרב קוראי עברית בעולם – גבריאל פרייל, שהיה מן המשתתפים ב"ניב", צמח וגדל באמריקה, אבל לא נולד בה. דור המייסדים, ואני יכול גם לנקוט לשון אנחנו, היינו תלמידים בבתי המדרש למורים. במנהטן. היו באותה תקופה כמה בתי מדרש למורים חשובים מאוד: "ישיבה אוניברסיטה", הסמינר ליד בית המדרש לרבנים באמריקה ו"הרצליה".

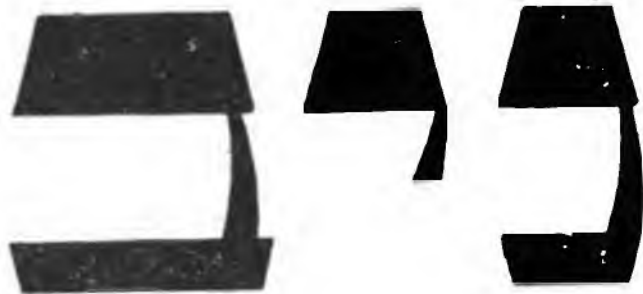
י) מטעם המכון לחקר עיתונות עברית בעולם, באוניברסיטת תל-אביב (בהקמה) בראשותו של שלום רוזנפלד. המראיינת: מיה כהן – מרץ, 1989. הראיון במקורו שמור בארכיון המכון.

ועל רב האי גאון כתבו: "אחרון הגאונים בזמן וראשון להם במעלה".

אולם, רומני, כי האימרה על רב האי גאון: "אחרון הגאונים בזמן וראשון להם במעלה" הוטבעה רק בדורות האחרונים, ועל כן מצויה היא בשנויי לשון אצל סופרים שונים.

הרב יחזקאל אברמסקי קרא הדברים על ספרו של רבו הגדול רבי חיים איש בריסק. וזה שם המאמר שתרם לספר הזכרון לגאון רבי חיים עוזר גרודזנסקי. שיצא בעריכתו (לונדון, תש"ב): "דוגמאות מקונטרס ערוך של הארות והערות אל הספר הראשון במעלה ואחרון בזמן, חדושי רבנו חיים הלוי על ספר 'היד החזקה'".

(1) תולדות הפוסקים לר' שמעון משה חאנעס, ערך. מקח וממכר.
 (2) "אחרון הגאונים בזמן והחשוב במעלה" – ב.מ. לוי. תשובות שאלות רב האי גאון. סיני, שנה א' חוברת י"ב, תרצ"ח; "אחרון הגאונים בזמן וראשונם במעלה" – ש. אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים, תשט"ו, עמ' קצט, והשווה דברי אליקים כרמולי (טעם זקנים לר' אליעזר אלבנזי, פרנקפורט תרט"ו, עמ' VII) על תשובות רב האי גאון. בכל הקבוצות האלה רוב התשובות מרב האי גאון וצ"ל האחרון בזמן וראשון במעלה.



כלי מבטא לסופרים צעירים — אחת לחדש ע"י הסתדרות הנוער העברי
וכסיוע הסתדרות עברית באמריקה

תלמידים של מוסדות אלה, ובהם אנוכי (הייתי מקבוצת המנהיגים של אותו דור)
התכנסו יחד ב־1936 ויסדנו את הסתדרות הנוער העברי.

ש: האם היו פעולות עבריות קודמות באותו זמן?

ת: כן, בבית המדרש למורים שבו למדתי, היה לנו, עוד בטרם קמה תנועת
הנוער, תיאטרון עברי ושמו „מראות“, ואף הוצאנו עיתון בעברית („אשנב“). גם
בבית המדרש למורים ליד „הישיבה אוניברסיטה“ היו מספר בעלי שאיפה ורצון
לדיבור עברי וליצירה עברית. לא במקרה, היו בתיהמדרש למורים „חממות“
לטיפוח התודעה של עברית וציונות.

ש: התוכל להסביר.

ת: המורים שלנו היו תופעה מיוחדת במינה. בשנות ה־20, אחרי מלחמת
העולם הראשונה, ועוד לפנייה, באו לארה"ב מספר אישים חשובים ביותר, שהיו
בייחוד סופרים ומורים. פרנסתם היתה מן ההוראה. אבל הם התקדשו לספרות
העברית. כמה מן השמות ידועים היטב בעולם הספרות, כמו בנימין נחום סילקינר,
שמעון הלקין שגר בארצות-הברית כמה שנים. אפרים ליסיצקי. מאיר וכסמן (שישב
כמה שנים בשיקגו), ישראל אפרת (שלימים היה הרקטור הראשון של אוניברסיטת
תל-אביב). חיים אברהם פרידלנד בקליבלנד, והמשורר הצעיר אז אברהם רגלסון.
שנודע ברבים כעבור שנים אחדות. אחר מן החבורה הזאת היה מורי האהוב הלל
בבלי, שמאוד הייתי קשור בו. הוא הכניס אותי למחשבת הקהיליה העברית עוד
בהיותי תלמיד בבית המדרש למורים.

ש: מדוע הושפעתם דווקא מאנשים אלה שלא היו מעורים באמריקה?

ת: סוד כוחם של האנשים הללו, היה שפעלו בתקופה של מה שנקרא „החינוך

הדת-לאומי". הם נטעו בלבנו. בזכות היותם אנשים שלבנו נמשך אחריהם, את אהבת הלשון העברית. לימוד העברית היה לאידיאל.

מורי הבלת-רנשכה משה הלוי לוויין, לא פרסם הרבה, אבל היה מגדולי המורים, אמר תמיד: „אני כותב על לוח לבבות התלמידים שלי, כל מה שאני כותב“.

ש: אבל, לשון עברית היא בעצם אמצעי ולא מטרה?

ת: מורים אלה לימדו יהדות, אך הדגישו עם זאת את הספרות העברית החדשה. המורים האלה, לא הצליחו אומנם לגדל רבים ברוח מה שאנחנו קוראים היום „דתית-לאומית“. אבל, הדגש החזק שלהם היה על התרבות העברית המתרחשת. בתוך תרבות זאת תפסה ארץ-ישראל מקום בראש ביצירה שלהם והיתה שירת חייהם.

ש: זאת אומרת ציונות?

ת: המורים האלה היו מן הציונים האמיתיים של אותו דור. עם זאת, הם לא היו נטועים בעולמם של יהדות ויהודים בלבד. כולם למדו באוניברסיטות. הם היו מורים מהגרים, בקיאים בתרבות האנושית הכללית. הם גם תרגמו הרבה מן הספרות העולמית. כמגמה קבוצתית חשבו שעליהם לתרגם לעברית את כל שייקספיר. הם היו כותבים בין היתר על האינדיאנים. ישראל אפרת כתב עליהם פואמה גדולה מאוד. הם והכושים היו גם בין נושאי שירתו של אפרים ליסיצקי. הם ניסו איפוא לגלות את מקורות החיים והרוח של ארצות-הברית. אלא בהוראתם, טיפחו מורים אלה את הקניית שירת ביאליק וטשרניחובסקי והגותו של אחד העם. ששימשו לנו לסמל התחייה העברית הלאומית. אלה הדברים התרחשו בשנות ה-30 למאה הזאת, שבהם למדנו בבתי-המדרש, וקיבלנו כולנו גם חינוך כללי באוניברסיטות. ראוי להדגיש שחינוכנו העברי לא תמיד היה שלם, אלא, הייתי אומר, העיקר אצלנו היה הלימוד, נשמת הלימוד.

למורים שלנו היתה במה. כתב-העת הדאר — במידה רבה שימש מנחם ריבולוב, שהיה העורך השני של הדאר, המנהיג של התנועה העברית דאן. הוא קיבל את עריכת כתב העת ממ. ליפסון שנים מספר אחרי שהדאר נוסד והופיע בשנת 1921 בערך שלושת רבעי שנה כעתון יומי.

ש: מה היה טיבו של הדאר? מי היו משתתפיו?

ת: השבועון הדאר שהרבינו לקרוא בו היה קודש לספרות ומחשבה עברית. אבל עסק גם בענייני דיומא. על הסופרים, שהיו אז צעירים לימים, נמנו פובליציסטים, מסאים, מספרים ומבקרים באמריקה, ארץ ישראל וארצות אירופה. בראשית שנות השלושים הגיע לארה"ב הסופר הדגול משה מייזליש. הוא פירסם דבריו בשם עמישי. הספר הפילוסופי שהוציא בתרצ"ט, מחשבה ואמת, הוא מחקר

מעמיק בהגות ישראל. מייזליש היה העורך־משנה הכלי־כול של הדאר בצידו של מנחם ריבולוב. מובן שהיו אחרים – דניאל פרסקי וא.ר. מלאכי, למשל, משתתפים קבועים בשבועון. ראוי לציין שחיים גרינברג שהיה פעיל בתנועה הציונית באמריקה, אשר כתב בעיקר יידיש, פרסם בהדאר אם רצה לתת פומבי לדבריו בעברית. כמרכז נתפרסמו בשבועון מאמריו בשאלות הזמן של ש. רוזנפלד, פובליציסט חריף, שאף הוא השתתף בעיקר בעתונות היידיש.

ש: מה היה מעמד העברית בארצות־הברית בשנות ה־20 וה־30?

ת: התיזה שלי היא שהעברית בארצות־הברית ניטעת שוב ושוב בידי מהגרים. העורכים של הדאר, למשל, כולם באו מחוץ לארצות־הברית. חבורת סופרים בעברית, פרוחה בשנות ה־20 וה־30. בשני העשורים שלפני מלחמת העולם השנייה, היו דוברי עברית ונושאי התרבות העברית מקרב ילידי ארה״ב, בסך־הכל כמה מאות. ארשה לעצמי, להמחיש זאת מזיכרונותי משנת תרצ״ח. אותה שנה שבה שזיתי בארץ. באותה שנה נפגשתי בתל־אביב עם שאול טשרניחובסקי ועם ברל כצנלסון. על שניהם, עשתה רושם העובדה, שנתקלו בצעיר יהודי מארה״ב דובר עברית וקורא ולומד את היצירות שנכתבו בה.

באותה שנה למדתי באוניברסיטה העברית בהר־הצופים. כשרצו לצלם את התלמידים האמריקנים עם מוריהם מצאו רק שלושה – אברהם הרטמן, שמואל גרנד, ואותי. כולנו דיברנו, בארה״ב, על הציה שהארץ שרויה בה מבחינה העברית, אבל היו לנו איים. ואמנם יש שיר אחד של הלל בבלי בשם „אי קטן“. ה„איים“ היו בניהם הרוחניים של המורים, שהיו סופרים ואנשי רוח שכתבו עברית. אך, לא רק המורים האלה יצרו את הרקע להסתדרות הנוער העברי.

ש: מה היה הרקע, אם כן, להקמת התנועה?

ת: בשנות ה־30 הראשונות, התחילו לצמוח מספר תנועות מפלגתיות ציוניות. אני זוכר שהואיל ולמדתי בבית־ספר עברי בברוקלין, ב„סטון אבניו תלמוד־תורה“, ידעתי שבשבת מתאספים בסביבה כל מיני חוגים. הייתי אז חבר ב„פועל המזרחי“. באותו בית, על ידינו, בחדר אחר, היה קן של „השומר הצעיר“. אחרי שגמרנו את הפעולה העיונית, היינו יוצאים לריקודים בגן והיינו רוקדים יחד. היו כבר איפוא תנועות נוער. התנועות הציוניות היו מפלגתיות במלוא מובן המלה. מפלגתיותם היתה מיובאת מחלקי עולם אחרים, אך במרכז כולן עמדה ארץ־ישראל. שהנוער היהודי האמריקני לא הרבה לעלות אליה. ממרחק הימים אני גורס שהרקע שלנו היה שילוב של ציונות, שורשיות יהודית ועברית, מבלי להתעלם מן המציאות ששיעור העולים לארץ היה מעט מזעיר.

ש: כיצד התממש אצלכם השילוב הזה?

ת: היו אצלנו שני זרמים. היו בתנועת הנוער העברי שהפגישו את החיים

היהודיים הפלורליסטים הקשורים בארץ־ישראל, בדת ובמסורת אבות. לזרם הזה השתייכתי. היה זרם שני. ששם דגש על בניין חיים יצירתיים בארץ־ישראל בלבד. אף שדגלתי בדעה שנעלה לארץ, לא ראינו, חברי ואני, בעניין העלייה עיקרון מחייב של התנועה. רצינו ליצור בגלובוס הזה של ארזה"ב. מה שקראנו „חיים עבריים שלמים“. דיברנו הרבה על העבריות, בלשונו של שמעון רבידוביץ – על העבריות ולא רק על העברית. לכן הקימה הסתדרות הנוער עיתון, תיאטרון, להקת מחול ומקהלה.

ש: ובכל זאת, עם עברית ואפילו עבריות, הדרך מובילה לארץ־ישראל כשם שאנגלית בארצות־הברית מביאה לידי התערות באמריקה.

ת: כפי שהזכרתי, בשנות ה־20 באו המורים שלנו ממזרח אירופה ותלמודם הציוני בידם. אחד הדגולים מהם, שמעון הלקין, כתב בשנות ה־40, שאפשר לכתוב את ההיסטוריה של היהודים באמריקה, אבל אי־אפשר לכתוב את ההיסטוריה של היהדות באמריקה, הוא דגל בשלילת הגולה. אני התנגדתי למושג „שלילת הגולה“. הייתי בעד התפיסה של „חיוב היהדות“. זה היה ההבדל בינינו לבין תנועות כמו „השומר הצעיר“ ו„הבונים“, שהיו בעצם תנועות שהכשירו את החניכים שלהן לעלייה. אנחנו אמרנו, שעלינו להיות יהודים שלמים בכל מקום. היו בינינו שאמרו, לאו־מוכרחים להכשיר את הדור הזה שלנו רק לעליה לארץ־ישראל, וכמעט כולם נשארו שם. טענתי אז הייתה: תן לאדם להחליט בעניין המקום שהוא רוצה לחיות בו. העיקר שיהיה יהודי, ואם הוא יהודי, שיהיה עברי, ואם הוא עברי הוא ימצא את דרכו לארץ.

ש: מה פעלה הסתדרות הנוער העברי למען העברית?

ת: תנועתנו ייחסה חשיבות ראשונה במעלה להכשרת עתודה של ילדים ובני נוער דוברי עברית. חברי התנועה, שלמה ורבקה שולזינגר, – שלמה הוא אשר הגה את הרעיון – ייסדו לימים את מחנות „מסד“, שהעמיקו את תודעת העברית באמריקה ורבים מחניכיהם עלו לארץ. כשבגרנו ובנינו את בתינו דיברנו עברית בבית עם ילדינו. הסתדרות הנוער העברי, טיפחה קבוצה שנקראה קבוצת „ידע“ – ילדים דוברי עברית. על־אף שהאידיאולוגיה שדגלתי בה אז לא העמידה עליה לארץ־ישראל כתנאי בל יעבור, התחלתי להרהר בשנות ה־40 באפשרות שאשתקע בארץ ושאלמד שם. ידעתי שהדבר לא ייתכן בלא שאוציא ספר בשפה העברית. ואומנם. כתבתי את הדיסרטציה שלי על האסכולה ההיסטורית במאה ה־19 – „יהדות אמריקה בהתפתחותה“ בעברית, וזכיתי לתואר דוקטור באוניברסיטה העברית בירושלים. עוד בשנות ה־40 לימדתי בבית המדרש לרבנים על יהדות אמריקה בעברית.

ש: ספר על „פרשת חייו של ניב“. מה שאתה מכנה ניבה של הס' הנוער.

ת: „ניב“ ראה אור ב־1936. הוא הופיע בתקופתו הראשונה ברציפות חמש שנים.

ש: מה היתה מדיניותו המוצהרת של „ניב“?

ת: בראשית דרכו של כתב־העת הבטיח אליעזר ד. פרידלנד, מן העורכים של „ניב“, באחד ממאמריו: „נמשיך ביתר מרץ בשטח החינוך וההדרכה“. הוא ראה ב„ניב“ תכלית בפני עצמה. הוא הוסיף: „בתור סופרים אנחנו לא צריכים לשמש את התנועה, אנחנו לא צריכים להיות כלי, אנחנו יציר התנועה, אבל לא צריכים להיות היוצרים של התנועה. אך יעודנו הוא חיים עבריים בגולה“. זאת היתה המגמה של רוב חברי התנועה העברית דאז. הנוער שהצטרף לתנועה דגל, בדרך כלל, בדעות הללו. הדברים נכתבו ב־1936, ממש עם הקמת הסתדרות הנוער העברית.

ש: ולמעשה, מה היתה דמותו של כתב־העת?

ת: „ניב“ היה בעיקרו ירחון ספרותי, שהשתתפו בו, ברבות השנים, כשבעים איש. רק עמוד עד עמוד וחצי מכל גליון, יוחדו לנעשה בהסתדרות הנוער העברי, שכתב־העת היה בעצם ביטאונה.

ש: כיצד התפרנס „ניב“?

ת: חלק מאורך ימיו ומימונו של „ניב“ יש לזקוף לזכותו של אברהם יוסף שטיבל שגר באותם ימים באמריקה. אנו, ראשי התנועה היכרנו אותו. הוא לא האמין שיש נוער עברי, ושיש סופרים עברים צעירים. כידוע, הוא השקיע הרבה מאוד כסף בסופרים עברים ותמך בהם, והכניס מיצירותיהם בהתקופה. באותן השנים תיכנן להוציא את התקופה בארה״ב, כי לא היה אפשר להוציאה באירופה. בסמכות של נשיא הסתדרות הנוער העברי, באתי אל שטיבל, ב־1936, במגמת איסוף כספים להבטחת קיומו של „ניב“. שטיבל הבטיח (התיידדתי איתו מאוד מאוד לאחר מכן), לכל גליון סכום כסף אמנם קטן ביותר, אך קבוע, ואת הבטחתו זו קיים.

מובן שהיה עלינו לאסוף עוד כסף מכל מיני תקציבים, מאוצרה הדל של הסתדרות הנוער העברי. כך קיימנו את הירחון חמש שנים ברציפות. לאחר שנים מספר התחדש והמשיך להופיע עד 1947 בעריכתו של ט. כרמי. לאחר מכן הוסיף להופיע ונערך בשנות החמישים וראשית השישים על־ידי עורכים־אורחים בעיקר ממדינת ישראל. עורכו האחרון היה משה פלאי. על תקופתו הראשונה בא הקץ ב־1942. אמריקה נכנסה למלחמה והמנהיגות התפורה, שהרי אנו מדברים בעיתון של בנינוער וצעירים.

ש: כלומר, גם על תנועת הנוער בא הקץ?

ת: חברי שלמה שולזינגר שאר־שוב כותב בספרו על „מסד“ בצורה קולעת

מאוד:

תנועת הנוער העברי ... שאפה לפתח ספרות עברית מקורית. להקים על אדמת אמריקה מוסדות חינוך ותרבות בשפה העברית. ולעודד דיבור עברי בין חברה ... על אף המשאבים המצומצמים שעמדו לרשותה הצליחה התנועה, בשנות קיומה הקצרות לממש מספר פעולות ומפעלים חשובים שהיוו נכס לתנועה העברית ולחינוך העברי בארצות הברית. מלחמת העולם השנייה כרתה את העץ. רוב חברה גוייסו לצבא האמריקני והתנועה התפוררה. עם פריחתם של מחנות „מסד“ נוצרה מסגרת חדשה – נוער „מסד“ שהיווה כעין המשך לנוער העברי.

ש: דובר לעיל על שבעים משתתפים ב„ניב“. תאר את הבולטים ביניהם?

ת: עם עורכי „ניב“ נימנה חיים ליפשיץ (ליף) העורך כיום את „בצרון“. הוא לימד לשון וספרות עברית בישיבה אוניברסיטה (ולימים גם בנירירוק אוניברסיטה ובמכללת „הונטר“) ונשאר סופר כל השנים. היה הרוח החיה של קבוצת אנשי „ניב“. היה גם יעקב קבוקב, שהיה הצעיר שבחבורה. הוא קיבל את התואר דוקטור על הדיסרטציה שלו על הספרות העברית באמריקה ונעשה מומחה בנושא. זה שנים רבות שהוא מפרסם מחקרים על תולדות הספרות העברית באמריקה. לאחרונה הוציאו לכבודו ספר יובל ושמך מגוון. בין היתר היה פרופסור לספרות עברית במכללה על שם ליהמן של נירירוק. בשנות עבודתו הרבות הצטיין בעבודת עריכה בעברית ואנגלית. סעדיה מקסימון, ממשתתפי „ניב“, הוא בנו של הסופר שלום דב בר מקסימון. הוא אישיות שהתבלטה בייחודה. אני זוכר אותו כצעיר גבה קומה ויפה, ומאוד אינדיבידואליסט. הוא שימש מנהל בפועל של העיתון ודאג לצורתו. הוא היה עורך־מנהל, כלומר בעל תפקיד רוחני, ספרותי ואדמיניסטרטיבי גם יחד. השתתף בעריכה ט. כרמי (או כרמי טשרני). ערך, כאמור, את „ניב“ שנים מספר מ־1944 ואילך. אחד האישים הבולטים שבמערכת ומחוצה לה היה ד״ר חיים אברמוביץ. הוא כתב סיפורים ורומאן אחד. היה נאמן התנועה העברית וחסיד כל המפעלים שעשינו אז והמדרבן שלהם. אחר כך יסד את בית־הספר העברי על שם ביאליק בברוקלין, שהיה לשם דבר. תמיד היה איש חינוך, תרבות וספרות. היה גם משורר יצחק זמיר, שמת בדמי ימיו והיה צעיר מבטיח. היו אחרים, אבל אלה היו הכוחות המרכזיים.

ש: כיצד פעלה המערכת של „ניב“?

ת: ל„ניב“ לא היה עורך אחד. העומדים בראשו קראו לעצמם ועד מערכת. בשירה ובמסה טיפל אליעזר ד. פרידלנד, שהוציא קובץ שירים בשם „שירים בסולם מינור“. ולעתים גם גבריאל פרייל. האירגון הפנימי היה בידי סעדיה מקסימון. יעקב קבוקב תרם את התרומות האישיות שלו. הוא היה מבקר ספרים והיה כותב גם את אותו עמוד וחצי על המתרחש בתנועה העברית. ליף כתב מאמרים מקיפים בתחומי הגות ובהם מאמרים אידיאולוגיים וספרותיים. חיים אברמוביץ היה כותב סיפורים. אלה, כאמור, היו האנשים המרכזיים, עם המשתתפים האחרים נימנו דוב כ׳אבא,

יליד בוסטון. שעלה לארץ ועבד באנציקלופדיה העברית והכללית, ומזכיר התנועה יוסף ברט. מדי פעם בפעם תרמתי, גם אני. לירחון מפרי עטי.

ש: במה התבטאה תרומתך ל.ניבי?

ת: הייתי הנשיא המייסד של הקבוצה הזאת, ובתוקף תפקידי אחראי לתזמורת כולה. באותן שנים היתה העברית שלי די קלושה. הייתי צריך להתמודד התמודדות קשה עם השפה. בשנה שבה התגוררתי בארץ, שלחתי לעורכים כמה מאמרים ובהם, „לאחי היוצרים מארץ ישראל“. זה היה מכתב גלוי, המסכם את הקשר שלי עם היצירה בארץ. המכתב השני היה – „אחי הציונים החיים בגולה“. אלה היו מכתבים על התרבות העברית, שהיו הדברים הראשונים שפרסמתי בעברית. ב.ניבי כתבתי גם „לאחי העברים באמריקה“. על מה שחשבתי עליהם, אחרי שחזרתי מהארץ. אחר כך כתבתי סידרה על חגי ישראל והתחדשותם, שהיתה מושתתת במידה רבה על דעותיו של פרופסור מרדכי מנחם קפלן, שהיה הוגה מקובל מאוד של יהדות ארצות-הברית באותן השנים. זכיתי להיות תלמידו המובהק, ומאוד הושפעתי ממנו (במשך הזמן, מילאתי את מקומו, בתפקיד הדיקן של בית המדרש למורים). במאמרים אלה, הועלו התפישות שלי על החגים השונים והגישה הדתית שלי. לכתיבות אלה התווסף מה שהייתי צריך, כמובן. לכתוב בתור נשיא תנועת הנוער.

ש: האם התמסרת אז רק ל.נשיאות?

ת: כולנו עסקנו באותן שנים בכל מיני דברים. אני, למשל, הייתי בתיאטרון „פרגוד“. הצגנו את „עמך“ באותה תקופה. החברים שרה קוטלר ומשה אטנברג וחיים שטיין הצטיינו בתפקידיהם ובפעילותם. מובן שלמדנו באוניברסיטה. והנסיעות אליה וממנה, היו ארוכות מאוד. סדר-היום היה צפוף – בבוקר למדנו בבית המדרש למורים. היה צריך לנסוע זמן רב בכל יום ברכבת התחתית, וללמד שיעורים פרטיים כדי להתפרנס, מפני שההורים לא היה בידם לפרנס אותנו. בערב למדתי באוניברסיטה. היינו צריכים, באותה תקופה, לסיים תואר ראשון באוניברסיטה ולקבל תעודת הסמכה בבית המדרש למורים, ובתוך כל אלה, גם למצוא „קצת“ זמן לעצמנו. אלה היו חיים נהדרים. רצון חיים והנאה היו משולבים ביזמא אריכתא זה.

ש: והכל קורה ערב שואת יהודי אירופה ובתחילתה?

ת: לא ידענו על העתיד להתרחש באירופה בשנות המלחמה הראשונות. דחסנו את ימינו בתחום הפרטי והציבורי, וכשהתבררנו, חיינו בעולם אחר. האמנו שאנחנו בונים את תרבות ישראל בגולה, באמריקה הגדולה והחשובה, בזיקה אמיצה לארץ-ישראל.

ש: ימיו של „ניב“ ככתב־עת המופיע ברציפות בתקופתו הראשונה לא ארכו. מה אירע ברבות הימים לפעיליו?

ת: הזכרנו, ש„ניב“ היה ירחונה של הסתדרות הנוער העברית. אבל בעצם לא שזָפְרָה. אך התשובות לשאלה לאן היו פני כתב־העת ומשתתפיו מועדות. אינה פשוטה. כפי שציניתי, גבריאל פרייל, שצמח במשך השנים וזכה לתפוס מקום חשוב בשירה העברית כימינו היה תמיד אדם מופנם מאוד. בעל זיקה לטבע ולנוף האמריקאי. בדרך כלל היווה דמות משורר, שחי ויוצר בעולמו הפרטי.

מאיך היו אנשים כמו חיים אברמוביץ, שהיה סופר ברוחו, אך עסק בענייני חינוך עברי גם אם עסק בספרות. אליעזר ד. פרידלנד, גם הוא היה מורה. הוא כתב, כאמור, רשימות ומסות, אך עיקר אהבתו היתה שירה. או יעקב קבקוב, שהיום הוא בלי שום ספק החוקר החשוב ביותר בתולדות הספרות העברית בארה״ב. וחיים ליף שתרם לחינוך היהודי הגבוה, לעתונות ולביקורת העברית. סעדיה מקסימון, שכתב סיפורים ורשימות, עלה לארץ וכעת עורך את כתביו של אביו, ש.ב. מקסימון המנוח. כאישים וכסופרים, היה כל אחד מאלה עולם בפני עצמו.

ש: מה, אם כן, היה המכנה המשותף של כולם?

ת: מה שאיחד אותם, היה הרצון לכתוב עברית. הם התקדשו לכתוב עברית דווקא בקרבה של תרבות נכר. הם חלמו, שיוכלו לפתח במשך הזמן תרבות מקורית עברית. לכל אחד מהם היה תחום ספרותי אחר. הגג היה הסתדרות הנוער העברי. ואת היתה האכסניה. אבל, כל אחד רצה לעשות את שלו, לכתוב את סיפורו או את שירו ומאמרו.

אם אנחנו עוברים על דבריהם, אנו רואים את קרבת־הרוח ביניהם. בלי שום ספק, כולם היו ציונים בלב ונפש. עם זאת, אני חושב, שמגמתם היתה לחיות חיים יהודיים שלמים באמריקה. הם ראו לנגד עיניהם את התרבות האמריקנית, את האקלים האמריקני ואת החברה האמריקנית. מבחינה אמריקנית, אין החיזיון הזה מתנגד לציונות. מפני שהפירוש של יהדות ארה״ב לציונות לא היה דווקא עלייה.

אני חושב, כי הצד השווה בין הדור הראשון, דור המהגרים הסופרים, לאלה שנימנו עם הדור העברי השני, הדור האמריקני, היה שכמעט כולם התפרנסו מההוראה. זאת היתה אומנותם, אבל אימונם ואמונתם היו הספרות. אחרים בתנועה, אנשים כמותי, עסקו בתחומי הוראה, מחקר ומדע. הייתי חוקר תולדות עם ישראל המוכרח לכתוב עברית, וזה מה שקשר אותי עמם.

ש: מה היתה זיקת אנשי „ניב“ לארץ־ישראל?

ת: כל אחד רצה להיות בארץ. הם שיוו את הארץ כנגדם תמיד, אבל לא התיישבו בה.

ש: וכיצה התנהלו חיי הרוח שלהם כל עוד לא אליה לא באו?

ת: הם חיו וקראו כל דבר. הסופרים שהשפיעו עליהם. היו בעצם הסופרים העברים. כל אחד חשב שבדור הראשון הזה. שהעיקר הוא העיתון והספרות. במובן זה, הם חברו כקבוצה. אם נעבור על רשימת השמות. נראה שגם אחרי 'ניב' כתבו רובם וחיברו ספרים. ואת היתה הגוורדיה של ילידי המקום וחניכיו הכותבים עברית. היו ביניהם אנשים, שכל חייהם חשבו שהם חיים בחטא בארה"ב. ולא ידעו אם להתבסס בה. הייתי אומר שהשאיפה של רבים היתה לעלות לארץ. השאלה היתה מתי.

ש: האם דובר באותן שנים בזיקה לכלל ישראל?

ת: כאמור, מנחם ריבולוב, עורך הדאר, קיווה כי, הגיעה השעה שהנוער היהודי האמריקני יתלכד עם הנוער היהודי בכל העולם. זאת אומרת, הוא ראה מגמה מרכזית בכך ש.ניב יתרום לספרות העברית העולמית. אליעזר פרידלנד גרס, כי אסור ל.ניב לשמש אמצעי בלבד או כמו שרצו אחרים פרוזור לתנועה. ניב צריך להיות תכלית בפני עצמו, כלומר להיות בראש וראשונה עיתון ספרותי.

ש: מה פירוש. ספרותי?

ת: .הספרותיים שבחבורה, דקדקו אומנם היטב להפריד בין ספרות והגות לבין חדשות תנועתיות. חיים ליף כתב: .המטרה של 'ניב' היתה לשמש בימה ספרותית לצעירים שביקשו לתת ביטוי לרצונם, או לכשרונם, ליצור באחד ממקצועות הספרות – בשיר, בסיפור, במאמר, בביקורת ובענפי הכתיבה האחרים. אשר לעניין סגנונו של כל אחד ואחד מהם, אי אפשר להשוות את ט. כרמי הצעיר, שהיה אחד העורכים של 'ניב' לאחר תקופתו הראשונה, צעיר שבא מבית שדיברו בו עברית שגדל במחנה. מסד' וספג את הלשון מילדותו. לסגנונם של אחרים. השאיפה היתה, לאפשר לכל אדם להביע מה שרצה להביע, ולצעיר הרוצה לכתוב עברית או שמעולם לא כתב עברית, להגיע לידי ביטוי.

ש: ולסיכום.

ת: גורלו של 'ניב' היה, שהיה לו המשך. הראשונים עשו נסיונות להוציא כתב עת בשם 'עליל', אך שוב לא היו קשורים לתנועת הנוער. המטרה כפי שהיא נתגלמה על ידי יחידים, נשמרה. זה כמו ילדות, שאיננה נעלמת, היא נשארת גם בזיקנה. דורם של הכותבים ב.ניב הראשון לא היה דור מדבר. זה היה דור ששאף לחירות מיוחדת. עברית. בתוך המערבולת של התרבות הכללית, והם עיצבו את הרעיון של חיים יהודים, חיי תרבות, דת וחברה, ברוח עברית. במובן זה: 'ניב' היה .פרודור' ליצירה העברית על אדמת ארה"ב. לאמיתו של דבר רצינו להשתלב. אבל רצינו, עם זאת, להיות אחרים. אינני יודע אם יצרנו עולם מלא. אבל, לבטח דמינו ליצור.

שקיעת המערב ותקומת ישראל

א. שאולי

בפסימיות הגיע אל רוספיסגת היאוש והפאטאליזם. פאטאליזם קלאסי הוא הריתמוס השחוף של שני כרכיו כבדרי המשקל. סגנון יצירתו בלבד מעיד על תכנה של זו, זהו סגנון פשוט-סגפני שהוא מואר שלהבות-עשן מיטאפיסיות. בתורת מיטאפיסיקן גילם בתוכו קודם כל את הצדדים השליליים של המחשבה הגרמנית החפשית, של אבירי השכל הבקרתי. הוא, הבן הפאטאליסטי לפרוסיות המנוונת, חוש היה לו להשיג את הטראגיות של תרבות אירופה, אבל שלא כקודמיו האידיאליסטים, חסר היה את הכשרון להיכנס לפנירולפנים במניעה הרוחניים.

ב.

הגרעין הפנימי של כל הלך מחשבתו של שפנגלר, של שיטתו הפילוסופית ושל מושג-ההיסטוריה שלו, כך הוא:

דברי ימי האדם אינם מתנהלים באורח הארמוני, כי אם קופצים מעשה סורג, דרך חורבנות וירידות. ההיסטוריה נתונה למחזורים. כל מחזור היסטורי פותח במו ברבריות, מתקדם לאט לאט עד רום דרגת התרבות; תחילתו בהדרגה, וסופו – התגלגלות מהירה במידרון עד הניוון ועד הגועה. באמת אין תרבות אחת ואחידה בכל הזמנים. כי אם תרבויות הרבה. וכל

א.

הדבר אירע בשנת 1918, זו השנה שנחקקה באותיות-אש בלוחות ההיסטוריה: שביתת-נשק, ברית וירסייל, מהפיכות ומרידות במזרח אירופה ובמערבה. העולם עמד על סף שינויים גדולים. איש לא ידע מה יבוא כתגובה על הדם שנשפך, כשילומים על מיליוני נפשות-אדם אשר אומללו או הושמדו. האם יישמע קול-המצפון, אם יתעורר מחדש קול-הדמים? כמו כן, לא ידע איש, אם ייבקע שחר חדש לאומות הפצועות והמעונות. אם עתיד להן תור דמדומים, התלקחות-שקיעה, ואחר-כך לילה שחור מכל שחור? בה בשעה ישב בעירה הפרוסית בלאנקנבורג אקדמאי פרוסי, איש בימי העמידה, נזיר ספקן, אוסוואלד שפנגלר, משלים עם הגורל, מדוכדך ומרנפש, וכתב כדיו ארגמן ובדם-ארגמן איליגיה עצומה על שקיעת אירופה, איליגיה מחוברת בדרך אבירית, מלאת תוגה, ולה כל שבעת החינים של התנוונות קלאסית: הוא הספר „שקיעת המערב“, יצירה של ההיסטוריה שיצרה היסטוריה.

בשעה שהופיע הספר התנוצץ שפנגלר בתוך סגל-כוכבים שלם, אלו הפילוסופים-ההיסטוריינים של פרוסיה. בתורת פילוסוף, היו בו כל המעלות וכל החסרונות אשר לפילוסופיה הגרמנית: תקיף וכבד-רוח ומשוקע

ליאו פרובניוס הסב אותה אל ספירת התרבויות). אין פשר לחיי התרבויות; רק גורל ישנו. שום מאמצים אנושיים לא ישנו את המהלך המילאנכולי של ההיסטוריה. לא יחידים ולא ציבורים יש להם היכולת לשלוט במהלך הזה. מותנה הוא כהתפתחות הקוסמוס – גורל חתוך ומוחלט.

גם תרבותה של אירופה המערבית היא במצב של גסיסה. הריהי גוונת כשם שגוועו התרבויות הקודמות. היא איבדה את רוחה, את נשמתה, את דתה. יש לה רק „במקום דת“, והיא מתפרנסת משיירי תרבות.

ומפני מה מחלטה כה מסוכנת ואנושה: מפני שהיא לוקה מכה של יסוד זר אשר נספג בקירבה והוא כעת לוחץ על כל האורגאניזם שלה. אותו יסוד זר הוא דת שאינה מתאימה לה; המונותאיזם הישראלי, ואפילו בצורתו הסוציאליסטרפליביאני (המארכסיאני); שכן „כל מונותאיסט הוא סוציאליסט מלידה“.

אנו נמצאים כעת – מבטיח לנו שפנגלר – בשלהי-רסתיו של המחזור ההיסטורי. אנו חיים בתקופה של שקיעה, של ניוון, של כמישה וגסיסה.

כן מצייר לפנינו הפילוסוף הפרוסי ציור אכזרי של שקיעה משולהבת, של ניוון תרבותי.

אנו מוצאים אצלו קורטוב של מתך כבוד לפראי ולפרימיטיבי שבאדם. בלשונו: „מושג-הגורל מחייב נסיון-חיים ולא שכליות. בעולם זה אין לצפות

תרבות היא תופעה קוסמית בפני עצמה. הריהי כיצור אורגני שהוא נתון לחוק הטבע. אין היא מתקדמת עולמית, כי אם חיה כומשת ומתה.

כרוגמה לטבע, כל מחזור היסטורי עשוי ארבע תקופות: אביב – זמן צמיחת תרבות חדשה; קיץ – זמן פריחה והתפתחות; סתיו – תחילת ההתנוונות וההתפוררות; חורף – אחרית שקיעתה ומיתתה של אותה התרבות.

זה הגורל ההיסטורי חל על כל תרבות ללא שינוי וללא מפלט. כל תרבות נגזר עליה מיד ההיסטוריה לעבור כל תהליך-החיים הזה.

התנוונותה של כל תרבות מתחילה כשהאמונה והנשמה נעלמות מן המעשים, ונשאר רק המיכאני שבהם. כל התרבויות מסתיימות בזה שהבריות עוברים אל הכרכים הגדולים. מקור השקיעה, זו הציויליזאציה המכבה את אישה של התרבות.

לסברת שפנגלר, נתקיימו עד כאן שמונה תרבויות, החשובות שבהן היו: היוונית-קלאסית, זו האפולונית, והאחרונה, המערבית, זו הפויסטיאנית. מבחינת העיון ההיסטורי, כל תרבות מיוחדת באופיה ובסגולותיה, אך על כולן נופל הגורל הטראגי של עליה וירידה.

מושג תהליך היסטורי זה, נקרא בפי שפנגלר מורפולוגיה (תורת הדמויות והצורות); התהוות דמותם של בעלי חיים והתפתחותם וחוקר התרבות

על אף כל זה. שפנגלר הוא בלא-שומספק פילוסוף מקורי ועמקן. והוא יישאר בתולדות המחשבה האנושית כדיאלקטיקן של רוחות-הסופה שבדורנו. אכן, בזרות רעיונותיו ובקולות-הנפץ של דבריו חוצבי-האש, הריהו היסטוריון נסער שניסה לחתוך בדרך פילוסופית את גורלן של אומות ותרבויות.

ג.

דעות על עליותיהם וירידותיהם של גויים ותרבויות אינן בגדר חידוש בתורת ההיסטוריה של ישראל ושל אומות-העולם. חלוקת תרבות-לאום לשלוש או ארבע תקופות כבר מצויה אצל פילוסופיה-היסטוריה הראשונים: ויקו, הרדר, הגל, בוקל, ברדאייב, ואחרים; וכן בישראל, מקרוכמל ועד קלזנר וברנפלד. ומה חידוש ישנו אצל שפנגלר? שהלה סימן את קיצבת-שנותיה של כל תרבות. אין תרבות מתקיימת יותר מאלף שנה. בקירוב.

אם כן, איפוא, כיצד מתבאר פלא קיום ישראל? הרי עם ישראל חי כמה שנות-אלף! על ואת משיב שפנגלר: היהדות אינה ישות תרבותית, כמובן של תרבות של הגויים. במספר שמונה התרבויות אין היהודים נחשבים כלל. שפנגלר תופס את היהדות בבחינת חלק מהותי בתרבות המאגית (הערבית). היהדות אינה אלא חוקה. ירושלים לישראל אינה אלא מרכז דתי, מקדש, כמיפה לערבים; אין היא מרכז מדיני. היהודים נולדו כאומה רק בגלות בבל. לאחר שהתחילו רואים עצמם

לתבונה ולעקביות. בעולם זה קיימת גורליות, ולא סבתיות הגיונית. קיומנו אינו דבר שבויכוח כי אם דבר שבגזירה טבעית. התאמצותו של שפנגלר לבנות בנין שלם של פילוסופיה היסטורית על יסוד „מושג-הגורל“, עולה בד בבד עם הנאציזם העריץ החותר בכל כוחו האפל, להרוס את „השכליות“, את „הנסיון המדעי“ ואת ההתקדמות הסוציאלי-אתית. הגם ששפנגלר בעצמו היה חולק על ההיטלראים ומכחיש בהחלט את תורת-הגזע הפראית שלהם, אף-על-פירכן לא טעו טעות גמורה אותם שהם מכריזים עליו שהוא אחד-ההוגים המייצג את הצד ההורסני של הפילוסופיה הגרמנית, ותולים בו את אשמת הזרם ההיטלראי.

„בעיני האנושיות אינה אלא יחידה זואולוגית. אינני רואה באנושיות שום התקדמות, שום מטרה, שום דרך. אינני רואה בה אפילו רוח כלשהוא, כלשכן שאין בה משום אחדות של שאיפה, הרגשה והבנה“.

„אין האדם משול אלא לחית-טרף. הפאציפיסט הוא חית-טרף שנטלו ממנה שיניה“.

פסוקי-שפנגלר אלה הם נאים להיטלראות כפי שנתגלתה בכל אכזרי יי. לה למעשה קשה לעמוד על מקורה של שיטת שפנגלר. אפשר כי כל תורת-השקיעה שלו אינה אלא תוצאה פילוסופית למפלת הצבאיות הגרמנית ויאושו נובע מהתבוסה שנחלה ארצו במלחמת העולם הראשונה.

הוא. אם כן, איפוא, איך יכול הוא, באר כחו של המערב השוקע, של התרבות הפויסטיאנית המתנוונת, לתפוס את התגלויות של רוח ישראל, והן עמוקות מכל עמוק? הרי הוא עצמו מעיד שהן מתיחסות על התרבות המאגית העתיקהו אליבא דאמת, הישות ההיסטורית של היהדות היא ורה לשפנגלר בכל־מכל. מכאן העירוב שרוחו המנוון מערבב את היהדות, זו פליאת־הפליאות של ההיסטוריה, עם ההכללה החדשה שהוא נוהג בתרבויות העולם. תרבות ישראל מושפלת עד כדי היותה מין פולחן נטול־חיים או מין דת נחות־דרגה.

ד.

מה פירוש אופי לאומי או אופי תרבותי? כיצד תוגדר מהותה של אומה, על גורלה התרבותי? מה הם אדני־היסוד של ההוויה הלאומית בכללי הגדרות ופירושים למאות ישנם לפתרון השאלות הללו. בעלי התורות הלאומיות הם כולם בדעה אחת כי הסכום המקיף ביותר של התופעות החיצוניות שאנו רגילים לייחס אותן לאיזו אומה שהיא, עדיין אין הן מביעות את מהותה הפנימית של האומה. שלושה הוגים יהודים גרמניים, הפרופיסורים השמרנים מוריס לאזארוס וחיים שטיינטאל, והמהפכן המארכסיאני אוטו באואר, בבואם להגדיר האופי הלאומי העמידו את השיתוף התרבותי של אישיה בסימנה המובהק של אומה. תכונות האופי שנסתעפו מן הגורל האנוש־כללי, נתגלמו על דרך שונה בכל תרבות

כחלק מן התרבות המאגית. בתקופות מאוחרות נסתגרו היהודים בשכונות מיוחדות, בגיטו, ושם יצרו להם ממלכה בתור ממלכה. מעולם לא נטלו חלק בתרבויות העמים המקיפים אותם. ראיות לניתוקם של היהודים מחיי התרבות הכללית: החרמת שפינוזה על ידי קהילת אמשטרדם החרידה; כליאת רבי שניאור זלמן מלאדי בבית האסורים שבפטרבורג, נדודיו של שלמה מימון הקאנטיאני; התאבדותו של אוטו ווייניגר (אישים כמו שפינוזה, הבעש"ט, שלמה מימון, אוטו ווייניגר, הם בעיני שפנגלר באיכח הגיטו ששאפו לחירות).

כיוון שנפרצו חומות הגיטו, והיהודים יצאו החוצה, מיד נעשו כוח נושא־ציוויליזציה וממילא כוח הורסני. עכשיו, משנעשתה אירופה כולה בת־ציוויליזציה, הרי אין עוד טעם לקיום היהודים, והם נידונים לכליה.

כל יהודי, הנחן בחוש היסטורי, יכיר מיד, עם קריאת „שקיעת המערב“, כמה החטיא שפנגלר מחדירה אל הפשר ההיסטורי או העל־היסטורי של קיום־ישראל, וכמה החטיא מהעריך כראוי את הטרגדיה הישראלית ואת הנצחון הישראלי. אילו לא היתה היהדות אלא צירוף של טקסים יבשים בלבד, הרי מטעם זה גופא היה דינה לגווע מכבר.

שפנגלר גורס כי התרבויות הן כאוראניזמים שונים זה מזה, ואין שום קשר ביניהן. אדם החי בתקופת־תרבות חדשה, הריהו יכול לנקוט יחס איסתטי אל תרבויות עתיקות. אבל בשום פנים אינו יכול לחדור אל פנימיותן. נניח שכן

ועבדות מדינית. כי המלכות הזאת רוצה שיהיה מתנשא על הכל (נתיבות עולם).

תרבות ישראל לימדה את החובות המוסריות. אבל אלהי ישראל שוכן את דכה וזה תמונתם הרוחנית (נר מצוה שם).

לאחר שהוא מגדיר את הסגולות המיוחדות אשר ליוונים, לרומאים וליהודים, הוא אומר: כל אומה סגולתה היא בעצם מהותה. המהות הלאומית היא דבר שבמושג שכלי. על כך מורה הכתב של כל אומה. יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמו מה שהוא אומה זאת וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא ועל דבר זה מורה הכתב. כי כל כתב הוא ציור הדבר, ומפני כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמה והמהות הוא ציור מה שהוא הדבר ולכך יש לכל אומה ואומה כתב בפני עצמו (אור חדש, פרק יא).

הכתב, כלומר הביטוי התרבותי, הוא היוצר, כביכול את האומה. כל אומה ואומה יש לה כתב מיוחד והכתב הוא יותר עליון מן הלשון ומן האומה (תפארת ישראל, ס"ד).

מכל האמור לנו רואים, כי לא הלשון המשותפת של קיבוץ אנשי מסויים הוא הסימן האובייקטיבי למהותו כראם התרבות של אותו קיבוץ. כאן מתגלה לפנינו לקח שפנגלר: התרבויות יוצרות את האומות, ואין האומות יוצרות את התרבויות. המקור שממנו נובעות המשטמות שבין אומה לאומה, אף הוא

ותרבות. לאזארוס ושטיינטאל מייחסים פסיכולוגיה מיוחדת לכל אומה ואומה. באואר קובע שכל אומה ואומה ראויה לתרבות מיוחדת השונה מחברותיה.

והנה, מזדמנת לפנינו שיטתו של גאון ישראלי, והוא איש-מסתורין ופייטן מצד אחד ופילוסוף-ראציונאליסטן מצד שני, כוונתנו למהר"ל מפראג. נעיין בספריו, ונאזין מה יש בפי הדמות הדתית הזאת להשמיע לנו.

בין הדמויות הדתיות שעסקו בפילוסופיה של דברי ימי ישראל, המהר"ל הוא מן הגדולים ביותר והעמוקים ביותר. וראוי הדבר לתשומת-לב, כי בספריו, נר מצוה, גבורות ה', אור חדש, תפארת ישראל, הוא נותן הגדרה רחבה לצמיחת האומות שהיא מתאימה במסקנותיה למסקנותיהם של פילוסופי-ההיסטוריה המודרניים.

לפי שיטת המהר"ל, נתחוללו האומות השונות בתוקף תנאים סוציאליים וטבעיים-תרבותיים. כתוצאה מתנאים אלה קמו קיבוצים אנושיים שהם שונים זה מזה בדרכי עבודה ודרכי-יצירה שלהם. כל קיבוץ אנושי נבדל מגלם בתוכו עיקרון פילוסופי-תרבותי מיוחד. והמהר"ל, בלשונו ולפי מושגיו, מתאר את אופיים המיוחד של עמי יוון, רומא וישראל. היוונים הם נושאי האיטיותקה, כי כל כח שנכנס להיכל התפארת, כלומר מן היופי הוא ממשלת היון (נר מצוה ז).

מה שמציין את מהותה העצמאית של תרבות-רומא הוא שלטון סוציאלי

קאנט ביחס לאפלאטון: על ידי השוואה של רעיונותיו אלה מול אלה, אפשר להבין אותו יותר ממה שהוא הבין את עצמו. ההיבטים ההיסטוריים של שפנגלר מרומזים בתורת המהר"ל. אולם צא וראה מה שונות המסקנות שהסיקו מאותן ההנחות עצמן בנוגע לגורל ישראל. לדעת שפנגלר, נגזר גם על תופעת-פליאה זו, קיום ישראל, לבוא לידי קץ פאטאלי ביחד עם שקיעת תרבות-המערב. לפי המהר"ל, ירידת ישראל למעמקים, היא לעולם תחילת-תקומה. שקיעתה של אומה זו היא הקדמה לתחייתה, יען, כי חדשים לבקרים רבה אמונתך; כי עמדה יהודים הוא דבוק באמונה, בנצחדישראל, רבות תרבויות מתו, רבות תרבויות שקעו ואבדו, אבל תרבות ישראל קמה לתחייה. היא פוסחת על שקיעתם של עמים שהם בבחינת ממלכות-אליל ומאירה בבוקר חדש.

כבתורתו של רנ"ק, כך בהגותו של המהר"ל המונותיאזם הצרוף, שעם ישראל הוא נושאו ונאחו בו בדרכו ההיסטורית הוא המנחיל לו חיי נצח.

יונק מהבדל-תרבויות. המהר"ל אומר בפשטות: וסיבת מלחמה אומה בשניה הוא מפני שהם הפכיים (גבורות זה). שכל ממשלתם של האומות אינה באחדות רק זה נגד זה (שם, פרק ח').

לכאורה דומה השקפתו של הגאון והמקובל בישראל על ההתפתחות ההיסטורית של העמים, שאפשר לכנותה ביולוגית-גיניטית, ועל גורל האומות לזו של שפנגלר. אך רב המרחק, מרחק רוח וחזון. בין הרב הישראלי בשלהי ימי הביניים וההיסטוריון הפרוסי בזמן החדש. המהר"ל הוא גאון יהודי שהתעלה להסתכלות נשגבה בחזון העתיד של ישראל וראה את סדר-התפתחותו של העולם כמתקרב אל תכלית השלימות ושפנגלר הוא הוגה-דעות פרוסי בן לאירופה חולנית, אכול יאוש ללא תקווה וסכר.

יאמרו: האם אפשר לדרוש סימוכין בין דברי מחשבה ואמונה שמלפני מאות בשנים ודעות שנוצרו על רקע מאורעות ותנאים בזמן החדש? יש ויש. כבר אמר

אגרות חיים טשרנוביץ (רבי־צעיר) ומכתבי סופרים אליו

15 לאוקטובר 1939.

לכבוד ד"ר יעקב קלצ'קין

שויצריה

ידידי היקר,

שלום וברכה!

הנני מתפלא שער היום לא שמעתי ממך כלום, ואיני יודע אם הנך נמצא עדיין בשוויץ, או שנסעת לפריז. כפי שהודעת לי במכתבי הקודם, אם קבלת אותי. שלחתי לך מברק לפריז על פי הכתובת שמסרת לי, והמברק חזר בהודעה שהאיש אשר את כתבתו רשמת לי — אינו נמצא במקום ההוא.

אני מקווה כי באיזה אופן שהוא תקבל את מכתבי זה, או לפי כתבתך הישנה או לאיזה מקום שאתה נמצא שם עכשיו.

כתבתי לך כבר על דבר תוכן המאמרים, שאתה מוכן להשתתף בהם, ואין לי מה להוסיף לך; אלא ברצוני להגיד לך שכל דבריך יהיו רצויים, בין במחקר הפילוסופיה ובין מאמרים בשאלות הזמן. כמו כן כתבתי לך במכתבי הקודם, ששכר הסופרים שאתה תקבל הוא יהיה בתור יוצא מהכלל מעל המידה הקבועה.

אני מקווה לשמוע ממך, ואם הענין יהיה תכוף, תוכל גם לשלוח לי מברק, על חשבוני כמובן.

בידידות ובכבוד,

חיים טשרנוביץ

16 לאוקטובר 1939.

לכבוד מר זלמן שניאור

צרפת

ידידי הנכבד,

מן ה־קול הקורא־ הרצוף בזה תראה את מגמת הירחון החדש, שאנו מוציאים, ואת הצורך שנתעורר אצלנו לירחון כזה. אנו רוצים להרים את המחשבה העברית ולחדש את ימי ה־שילוח.

בעצם לא הייתי צריך להכניס ספרות יפה, שירים וספורים. לתוך הפרוגרמה

של הירחון. מפני שאין זה נכנס בגדר המקצוע שלי, ודעתי ששירים טובים צריכים להופיע בספרים מיוחדים, וכמו כן ספורים. אבל הקוראים רגילים כבר בכך, וגם ה"שילוח" היה מסודר בצורה זו, לכן הכנסתי לפרוגרמה גם חלק זה החשוב מאד בלי שום ספק; אולם שבתי וראיתי כי לא כל כך קל למצוא מספרים ומשוררים בעלי כשרונות מעולים. ולקחת מכל הבא בידי אין אני רוצה. אני חושב שמזטב לבלי לתת כלום מלתת סחורה גרועה. ברצוני להעמיד את הירחון על מדרגה גבוהה, שישתתפו בו טובי המלומדים והחכמים, והסופרים הטובים שבדורנו; — כל חכמי ישראל במדינה זו, בארצות אירופה ובארץ ישראל ישתתפו בירחוננו.

מאד היה נעים לי שגם שמך יופיע בין חכמי ישראל האחרים המשתתפים ב"בצרון".

את שכר הסופרים קבענו מרז עד 3 דולר לעמוד מודפס, אולם עמך יהיה לנו חשובן אחר, כיוצא מן הכלל; ואבקשך לשלוח לי, אם יש לך מן המוכן, איזה ספור או שיר, וגם לקבוע את שכר הסופרים שאתה מבקש.

הנני מקווה לשמוע ממך בקרוב, וחותר.

בידידות.

חיים טשרנוביץ

לכבוד הפרופיסור הנכבד הרב ר' חיים טשרנוביץ, שלום

זה כמה כאשר לא התענגתי על ספר עברי חדש כעל ספרך, תולדות ההלכה. חדשת עלינו, אדוני, את ימי, לתולדות השלחן ערוך והתפתחותו בהעניקך אותנו בספר חשוב כזה אשר ביחד עם כל המדעיות המדויקת שבו, רוחב ההקפות, ושפעת הידיעות, ישנה בו גם אותה לוית החן של רעננות הסגנון ובהירות ההרצאה שבהן הקסמת את לבות הקוראים העברים במאמריך המדעיים שכתבת בתור רב צעיר. אמנם זקני תלמידי חכמים כל זמן שמוסיפים להגות ולכתוב תורתם מתגברת, מתעמקת, ומתחדשת עליהם. כמונו היום גם הדורות יבואו ידעו להכיר את ערכו הרים של מפעלך ולקבוע לו מקום נכבד בין ספריהם של אדירי החוקרים ולקבוע לו מקום נכבד בין ספריהם של אדירי החוקרים של הספרות התורנית שלנו. מי יתן ונזכה לראות בקרוב את הבנין הנהדר הזה שהתחלת בשלמותו ושכלולו.

בהכרת תודה עמוקה בעד תשורת הספר, הנני

בכבוד וידידות,

צבי וולפסון

תל אביב

י"ט באלול תרצ"ז

לר"ח טשרנוביץ

שלום וברכה כל טוב.

ידידי היקר!

תמהני עליך, שמיום שכתבתי לך בראשית הקיץ מכתב מלא וגדוש לא קבלתי ממך תמונת אות. והלא אין דרכך בכך — אין כמוך סופר מהיר בכתיבת מכתבים. והנה ראיתי בימים האלה את כתך מרים, ואמרה לי, כי הכל אצלכם מתוקן ומסודר, וכי בריאותך טובה ועבודתך פוריה, — ונחה דעתי.

ואנחנו עדיין נתונים במצור ובמצוק — זה חצי שנה! סבבנו כלבים רבים. ואנחנו שה פזורה. ומה יועילו לנו האנחות — וכל אנחה חסרת־אונים שוברת את הגוף ואת הנשמה גם יחד!

בימים האלה יצא ספרי „מנחם־מנדל בארץ־ישראל“, ואני שולחו אליך במעטפה מיוחדת. הספר אינו עכשיו דבר בעתו. אך התחלנו בהדפסתו לפני פרוץ המהומות בארץ, וצריכים היינו להביאו לידי גמר.

וכזה אני שולח לך ולביתך בשמי ובשם אשתי ברכת שנה טובה — שנת שלום ושלוה, ישועות ונחמות לפרט ולכלל.

והנני אוהבך, כאז כן עתה.

י"ד ברקוביץ.

(*) ה.מאורעות פרצו באפריל 1936.

י"ז אדר א', תש"ח

מר טשרנוביץ היקר!

מפני מחלתי הממושכת אחרה תשובתי על מכתבך החביב. בינתיים התרגשה עליך פורענות חדשה, במות עליך בנך, — ואין בפי דברי תנחומים, ורק אתפלל שאלהים יתן לך כח לשאת את שתי האבדות בזה אחר זה.

את ספרך ממש בלעתי, ורשמתי לי תוך כדי קריאה דברי הערכה, שטרם

(*) הוא גרשון טשרנוביץ, מחבר הספר על הרמב"ם והגאונים.

(**) הכוונה למות אשתו הרסה.

(***) מסכת זכרונות: חכמי אודיסה.

היה סיפק בידי, מפני הטעם הנ"ל. לסדרם. אכן כתב אכתב בקרב הימים. והם נועדו לספרי על דחיוותיהם של חכמי אודיסה, העומד לצאת בקיץ הבא. אכן יפה כוחך גם כבעל-אגדה, ובקיום חביבים שירטטת את בני החבורה.

נא למסור ר"ש למזכירך ולבקש מן ההנהלה שתשלח לי את ה"בצרון" לפי כתובתי, כי החוברות באות אלי בדרך נס, וגם מכתבך אחר מאד. החוב' א' של שנה זו אבדה, ואבקש מאד לשוב ולשלחה לי, כי ברקוביץ שיבח מאד את דבריך שבאו באותה חוברת, ואני רוצה להכירך גם כפובליציסטן.

אני שולח בעד "בצרון" תמונה אחת מתוך הפואימה "צללפונית", והיא, לפי תכנה, דבר בעתו.

שלך בידידות רבה.

יעקב פיכמן

(²) מאמרו של רבצעיר: אלהים אחרים.

ממכתביו האחרונים של ש. שלום

א

2.1.90

לאיש לבני אציל הרוח, לישראל (אירווינג) ניומן ורעיתו,

פתאום גילתה ממשלת ישראל, שאני נולדתי ושר' 85 שנה עברו כבר מאותו יום ה'הדאסון שימש. סיבה למסיבה" ממלכתית", שתתקיים מטעם משרד החינוך והתרבות ואגודה'ס ב'32 בינואר, בראשות שר החינוך והתרבות וראש עיריית חיפה, שישע לשם כך לת"א, נאומים של משה שמיר, ראובן בק'וסף, שמאי גולן, הצגת קטע "דן השומר" וכ' וכ'. לפני כן צילמה אוניברסיטת תל-אביב סרט טלוויזיוני על חיי ושירתי ובאותו יום תחולק ע"י מחלקת החינוך בבתי הספר חוברת בת 48 עמוד על שירתי וחיי, וגם אוניברסיטת חיפה "תחוג" ומירושלים זמירות שמעתי. וכשסרבתתי לתת ידי לרעש הזה — מחמת היותי גם חולה בנוש — הסבירו לי ש"טובת העם והדור הצעיר" תובעים ממני להתגייס הפעם. ולוואי ואצא חי מכל זה, ואשוב ואגיע לקול הדממה הדקה של כתיבת שורה אחת של שירת אמת.

אך שמחה רוחנית אמיתית גרמה לי יום ההולדת שלך, נס ניומן שלי, [בשורת] האפשרות של הוצאת "כל שירי אלגביש"... וכבר התקשרתי בנדון עם הוצאת עם עובד...

אוהבך בלב ונפש, ש. שלום.

בין ספרים חדשים

שמואל בלקין: מדרשי פילון

ש.ב. במחקריו מקורות ומקבילות בפרשנות פילון כמדרשים קדומים וגילה שמלבד זיקתו של החכם האלכסנדרוני למחשבה היוונית ענגו פירושו לתורה במדרשי הלכה ואגדה ארץ־ישראליים.

ד"ר בלקין הספיק לפרסם מאז גמר חוק לימודיו הכלליים באוניברסיטת בראון בפרובידנס. שבה התמחה בלשון ובספרות היוונית. כמה מחקרים באנגלית ובעברית בנושא ששיחד לו חלק מזמנו משופע טרדותיו כנשיא מוסד חינוכי גדול על כל סניפיו. הרבה מכתהי שהניח אחריו היו צריכים סידור ועריכה. משימה זו נטל עליו פרופ' אליעזר הורביץ והוא עשה את עבודתו באמונה. בחריצות, בכשרון וברוב שקידה. הוא גם הוסיף מבוא מקיף ויסודי על חייו של ד"ר

בשער הספר: „מדרשי פילון, והם מדרשי התורה מן הקדומים ביותר. נכתבו באלכסנדריה בתקופת בית שני לפני עריכת המשנה ומדרשי התנאים. כרך א: פרשיות בראשית, נח, לך־לך, כולל ליקוטים מספר, שאלות ותשובות ושאר כתבי פילון מתורגמים לעברית מארמנית ומיוונית עם ביאורים והשוואות לספרות חז"ל על־ידי שמואל בלקין נערכו בידי אלעזר הורביץ. הוצאת ישיבה־אוניברסיטה, ניריורק, תשמ"ט.

הרב ד"ר שמואל בלקין, ששירת למעלה משלושים שנה כנשיא ישיבה אוניברסיטה התגדר, מלבד שקידתו בתורה שבע"פ, שעשה לו שם כה כעילוי וכגאון. בחקר שרשי פרשנותו והגותו של פילון בתורה, יותר מכל החוקרים לפניו, העלה

ב

ח"י בחשון, תש"ן

לידידי כאח לי, הפרופ' חיים ליף, עורך „בצרון“

שלום ויקר,

חן חן על מכתבך החביב ועל שה'ס לא רק שאני מתגבר על פורענויות החיים למען היצירה, אלא ש.היתה עלי היד" (ש)כופה עלי את החיים, שאילמלא זאת הייתי אומר „לא הם ולא שכרם“, שער כדי כך נעשו ללא־נשוא.

„היתה עלי היד“ הזאת, מכתובה לי עתה ספר שירים חדש „להאיר בבוקר בבוקר“, שלפי עצמת המדיום ואפיסת הכוחות ספק רב אם אזכה לברך על מוגמרו. ודווקא משום כך החלטתי לשלוח לידיד נפש כמוך, אולי כצוואה, לגליון היובל של „בצרון“, פרק שלם של הספר ההולך ונכתב בפיקוח נפש, „מניין שירים“ המ"ב (—המצורפים בזה), ואודך על אישור הקבלה.

במיטב הברכות שבלבי לך ולרעייתך היקרה, ידיך אוהבך,

ש. שלום

בלקין, לימודיו ודרכי מחקרו. הכרכים הבאים ערוכים לדפוס. העבודה בכללה ותורתו.

„הלל לביאליק“

מאמר בקובץ. מהמאמר הראשון של דב סדן — „משא ביאליק“ עד האחרון. של פרנסיס קופמן — „גלגולו של מוטיב מדודה לביאליק“.

מן המאמרים המקיפים בקובץ הם של דן מירון — „בואה לילה“; מלכה שקד — „לשאלת המסר השירי ב„לבדי“ וב„לפני ארון הספרים“; צפורה כגן — „הלכה ואגדה לביאליק“; שמואל ורסס — „ביאליק מתרגם את מנדלי“; גרשון שקד מביא במאמרו „למה ביאליק עדיין עמנו כאן ועכשיו“; קוריוזים ספרותיים מעניינים על „הכתרתו“ של משורר שכחדשם ל„כוהן גדול... במקדש שירתנו“ במאמרו של מבקר אחד... ג.ש. דן בפרוטרוט על סגולות שירתו של תנ״כ שעשו אותו למשורר הדור והדורות.

בהוצאת אוניברסיטת בראילן יצא קובץ גדול. משופע חומר על יצירתו של ראש וראשון ממשוררי התחייה — ח.ג. ביאליק. עיונים ומחקרים ביצירת חנ״ב מוגש לפרופ' הלל ברזל בעריכת הלל ויס וידידיה יצחקי.

בקובץ כיו משתתפים וביניהם פרופ' ברזל שתרם מחקר מקיף על „חילופי יום ולילה — תפקידם כמראות קבע בשירת ביאליק“ (כמה מן המאפיינים ומגילוייו המסבירים מופיעים גם בספרו החדש „שירה ופואטיקה“, במאמר: „ח.ג. ביאליק: תמורה וקבע“).

בפתח הספר מצויין היו (—הלל ויס) בקוצר האומר את תכנו ועיקרו של כל

נורית גוברין: דבש מסלע

המאסף פותח. לאחר המבוא. עצים ויער. בפרק על מיי ברדיצבסקי והרעיון הציוני. מאלפנת ומאירות הן התגובות לדעותיו של ברדיצבסקי מצד מתנגדיו ומעריציו וביניהם הסופרים ואישי הציבור כ.מ.ז. פיארברג. אורי ניסן גנסין. יעקב רבינוביץ. דוד כ׳גוריון. י.ח. ברנר. יוסף אהרנוביץ. ברל כצנלסון ועוד.

בכמה מן הפרקים מסופר על פרשיות חיהם ויצירתם המשולבים בחיי ההווי הארץ־ישראלי של אישים כזאב יעבץ. מנחם אוסישקין. יעקב מלכו. נחמה פוחצבסקי. א״ד גורדון. ק׳ל סילמן. ש׳י עגנון. אריה יפת. י׳צ רימון. ש. בךציון וביאליק. כל אלה דורשים דיון מפורט ביותר כדי למצות את ענייניו וסגולותיו של המאסף.

הקובץ האנתולוגי בעריכתה של החוקרת הנודעה, נורית גוברין. מחקרים בספרות ארץ־ישראל. בהוצאת משרד הבטחון. הוא ספר רב־ענין מצד כמותו ואיכותו. הידורו, סידורו ועריכת נושאו. איוריו. צילומיו והערותיו. אתה עובר על מפתח השמות. שתופס ט׳ עמודים. כפולי טורים. והנך עומד על שפע הנושאים והעניינים בספר. הפרקים בקובץ כוללים שמות של סופרים ואישי ציבור מדגם ידועים בזמנם ומהם מן המפורסמים בספרותנו. הצד השווה שבכל הפרקים. שהם מגלים פרשיות חיים וספרות שכמעט נעלמו. אך הן מוסיפות לתיאור דמות עולם של מערכות הישוב היהודי החדש בארץ־ישראל בהתהוותו.

נח ח. רוזנבלום: עיוני ספרות והגות

היהודית וליהדות הדתית".
מעניינים מצד הנושא הם הפרקים
"אמריקה בעיני ביאליק"; "הניגודים
התיאולוגיים שבנצרות בשירת א.צ.
גרינברג" ו"התגובות, להסתרת פנים
בשירת השואה".

במבוא לספר גדוש הידע והבקיאות
בספרותנו מפרש המחבר את דרכו וגישתו
לעניינים הנידונים. המבוא עצמו מקנה מושג
על היקף עניינו של הספר והוא מעין סיכום
קצר של המאמרים הנכללים בו.

הספר הופיע בהוצאת ראובן מס בע"מ
ירושלים, תש"ן. 442 עמ'.

אבשלום

ה"עיונים" של פרופ' נח רוזנבלום,
שהתמחה בחקר ספרותנו התורנית והחדשה,
כמעטים בדורנו, כולל אישים ותנועות.
חכמים וסופרים. משיליהי המאה השמונה
עשרה עד ימינו. המחקרים בספר מצטיינים
בגילויים חדשים בהתפתחות ספרותנו
כגון המאמרים על ה"אנציקלופדיה
העברית הראשונה. מחברה והשתלשלותה"
ו"משה מנדלסזון פראנקפורטר, מאחרוני
המשכילים בגרמניה". ביתר הפרקים ניתוח
מפורט של דעות חכמים והוגי דעות כשד"ל,
אד"ם הכהן (ב' מאמרים), אחד העם (ג'
מאמרים). "אחה"ע והידע ההיסטורי". פרקי
ההיסטוריה היהודית הקדומה בתפיסתו של
אחד העם". גישתו של אחד העם לדת

ספרים שנתקבלו במערכת

ברזל, הלל. דרכים בפרשנות החדשה, מתאוריה למתודה. הוצאת
אוניברסיטת בראילן, רמת-גן, תש"ן. 348 עמ'.

ברזל, הלל. שירה ופואטיקה מביאליק ועד שירת ההוה: מסות ומחקר.
הוצאת "יחדיו", תלאביב 338 עמ'.

דישון יהודית, אפרים חזן (עריכה): פרקי שירה, מגנזי השירה והפיוט של
קהילות ישראל. הוצאת אוניברסיטת בראילן, רמת גן; משגב ירושלים. המכון
לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח, 166 עמ'.

זילברמן, דורית. העברית היא אשה מתרחצת. 3 פרקים על שירת יונה וולך.
הוצאת ירון גולן, 63 עמ'.

זקוביץ, יאיר. רות עם מבוא ופירוש. מקרא לישראל. פירוש מדעי למקרא. משה
גרינברג, שמואל אחיטוב — עורכים: הוצאת אוניברסיטת בראילן. כרך ב. תשמ"ט,
207 עמ'.

טלנר, דוד, אסיף, דרושים על פרשיות השבוע ומאמרים בנושאי יהדות,
חברה ומדינה. הוצאת מכון טל אורות, ירושלים, תש"ן 442 עמ'.

פרידלנדר יהודה, במסתרי הסאטירה. פרקים בסאטירה העברית החדשה
במאות הי"ח והי"ט. הוצאת אוניברסיטת בראילן. כרך ב. תשמ"ט, 207 עמ'.

שערי דוד, מ, סתם ציונות" ל"ציונות כללית". איחוד ופילוג בראשית דרכה
של הציונות הכללית העולמית 1929-1939. הוצאת ראובן מס בע"מ, ירושלים. 294
עמ'.

בשולי הגליון

- פרק א' של „אל ארץ הגומא“ התפרסם בירחון „מאזנים“.
- עיקרי הדברים במאמרו „הארות והערות אחדות על שנאת ישראל בעולם היווני־רומי“, השמיע פרופ' אריה כשר בטקס הענקת פרס ביאליק לספרות יפה ולחכמת ישראל בקיץ, תש״ן. פרופ' א. כ. קיבל את הפרס על הספר בשני כרכים א. כנען, פלשת, יוון וישראל. ב. אדום, ערב וישראל. בהוצאת „יד בר־צבי“.
- פרסי ביאליק לספרות יפה בתש״ן הוענקו א. לט. כרמי — על ספרו „שירים מן העזובה. ב. לפנחס שדה על ספרו שירים 1985 – 1988. ג. ולנתן יונתן — פרס כבוד על מכלול יצירתו בשירה. ולמנחם דורמן — פרס כבוד לחכמת ישראל.
- א. שאולי, הוא אברהם ביק, הרב הסופר וחוקר היהדות ותרבות העולם, פירסם ספרים על הרב יעקב עמדין, הרב קוק ועוד. המאמר „שקיעת המערב ותקומת ישראל“ נשלח ל„בצרון“ סמוך לפטירתו.
- מאמרו של פרופ' חיים טשרנוביץ (רב־צעיר) ניתן בצילום כפי שהופיע בגליון השלישי של „בצרון“, כסלו, ת״ש.

על ההרחבה והצמצום בספרותנו

(המשך מעמוד 11)

ידם, ולא נגיד להם „ברוך הבא“? אין הללו הדורשים צמצום אלא גלגול מאלה. האומרים חושבים שכל היהדות אינה אלא „מעבור יבוקי“, אלא „שהללו מצטמצמים במזמורי תהלים ובסידור, הללו רוצים לצמצם את עצמם במה שקוראים „חכמת ישראל“. חכמת ישראל האמיתית היא לא מה שישראל אמר לפנים אלא גם מה שישראל אומר היום. וכי בשביל שר' שלמה בן גבירול ורבי יהודה הלוי חיו ויצרו לפני מאות שנים, דבריהם הם חכמת־ישראל, דברי חכמינו אנו אינם חכמת־ישראל?

סוף דבר: אם רצוננו שהספרות העברית תהיה חיה וזוֹססת, היא צריכה להיות כוללת ומקפת את כל שאלות החיים, בין הללו שיש להן נגיעה ישרה בהוי הישראלי בתור קבוץ לאומי, ובין מה שיש להן נגיעה לחיינו בתור אנשים מן הישוב.

אנחנו מברכים את "בצרון",
 את עורכיו, סופריו ותומכיו
 לשנת היובל להופעתו.
 תזכו להמשיך בעבודתכם לאורך ימים
 מתוך רווחה והכרה למפעלכם
 מאת הקוראים העברים באמריקה

רחל ודניאל וכסלר



ברכותינו הלבביות ל"בצרון"
 לחג יובלו
 תרמתם תרומה רבת-ערך לטיפוחם
 של ערכי ספרותנו ותרבותנו בעבר.
 יהי רצון שתמשיכו להפרות
 את ספרותנו והמדע העברי
 עוד שנים רבות.

ד"ר רות ושמואל יחזקאל לפקוביץ

YITZHAK EPSTEIN — THE INIATOR OF MODERN HEBREW INSTRUCTION

Shmuel Haramati
Hebrew University, Jerusalem

1990 has been marked in Israel as the 100th anniversary of the founding of the "Vaad Halashon" now the Academy of the Hebrew Language.

The main purpose of the Vaad (or committee) founded by Ben-Yehudah one hundred years ago was to revive the ancient written Hebrew language and transform it into a spoken tongue. The Committee coined new words and expanded Hebrew terminology to make it suitable for modern usage.

At the same time a new approach to the teaching of Hebrew was initiated, the "Ivrit B'Ivrit" method which made Hebrew itself the language of instruction. It is widely accepted that Ben-Yehudah was the first to use this method and therefore he is considered the father of spoken Hebrew in modern times. Closer examination of the facts indicate that three instructors separately used this method: Y. Grazovsky-Gur, David Yellin and Yitzhak Epstein. Of the three, Epstein was the most influential and therefore he deserves to be considered as the father of Ivrit B'Ivrit.

THE OPPOSITION TO SPOKEN HEBREW

Elazar Goelman
Past President Gratz College, now residing in Jerusalem.

The Zionist attempt to revive Hebrew as a spoken language over 100 years ago, through the "natural method" ("Ivrit be-Ivrit"), aroused vigorous opposition in many parts of the world. Among the antagonists were orthodox Jews, socialist-minded Yiddishists, linguistic assimilationists and a surprisingly influential group of Hebrew writers and educators, according to the Jewish periodicals of that era.

Most rabbis were for confining the "Holy Tongue" to books rather than to "profane" it by oral use. Leftist leaders lauded the primacy of living Yiddish and scoffed at reviving the "dead Hebrew language." Advocates of Russification and Polanization welcomed governmental restrictions against the teaching of spoken Hebrew. Even Hebrew writers negated the new trend as impractical due to the extant limited Hebrew vocabulary. Likewise, veteran teachers fought it as they felt materially threatened by the younger innovative competitors.

Despite the above, the re-vernacularization of Hebrew served to enrich and to expand the Hebrew language and its literature to their current unprecedented proportions.

MARRIAGE IN THE GUISE OF SIBLINGSHIP

Cyrus H. Gordon
Director Ebla Institute

The cuneiform tablet is a legal contract that enabled a woman 3300 years ago to avoid the inequalities of normal marriage by "adopting" the man she chose to live with, as her brother.

The document remains a surprising and interesting attempt by a woman long ago to achieve equality with her mate in a world that did not foster reciprocity between husband and wife.

Perplexed, after briefly discussing his rationale for writing a code of Jewish law, the *Mishne Torah*. The *Code* achieved universal acceptance within Jewry only once its author's original intention was ignored.

Maimonides' philosophical magnum opus had an even more checkered career. Though failing to gain universal acceptance even among Jewish philosophers, the *Guide* became the basic work of Jewish philosophy, with which all subsequent work was well compared.

Maimonides' relations to Saadia Gaon and Judah Halevi is discussed in some detail, to illustrate Rambam's philosophical orientations. Saadia is seen to represent a logically inadequate approach akin to that practised by the Muslim theologians or *mutakallimun*, while Halevi is viewed as emphasising philosophically unwarranted historical and dogmatic claims, borrowed in part from Neoplatonic circles.

Maimonides' own approach is essentially a-historic and unparticularistic, though he continually uses the Bible as his primary source of exegesis, and wishes to harmonize the Jewish faith with objective reason. The "reason" Maimonides employs is a combination of Aristotelian and Neoplatonic concepts, often at odds with one another, which Maimonides attempts to ignore.

He does not spare traditional feelings, however, in denying God all the conventional attributes commonly associated with the deity, leading the reader gradually towards a radical formulation of God's being. This is buttressed by a physical and metaphysical world-view which leaves little room for a personal God. Creation of the world is the primary subject in which Maimonides seems to draw the line of adequate philosophical explanation, skepticism here leading to apparent acceptance of traditional views based on faith. The philosophical inconsistency of this approach is noted, and the critiques of later philosophers mentioned. Despite possible shortcomings, the *Guide* has been immensely successful, while its philosophical exegesis is particularly valuable today.

A META-PHILOSOPHICAL VINDICATION OF GOD

Eliezer Schweid
Hebrew University, Jerusalem

The eschatological dimension of the meta-philosophical vindication of God in the Cuzari reaches its zenith as a final component to Yehudah Halevi's conception of history. The other nations survive according to natural law while the nation of Israel survives by divine providence. The loftiest goal of Jewish history though, is to propagate the belief in monotheism amongst the nations of the world. Divine prophecy was originally the inheritance of individuals but it was first transferred to Abraham then down through the generations to Moses and finally it became the inheritance of the entire Jewish people. The meta-philosophical vindication of God requires that all mankind dedicates itself to this goal. This is therefore the divine mission of the Jews to vindicate both the concept of the "Chosen People" and their suffering throughout history. In the future Messianic Age, the prophetic ideal will be embraced by all nations. Then the philosophical vindication of God will manifest itself throughout the world.

SELECTED ABSTRACTS

SOME COMMENTS ON ANTI-SEMITISM IN THE GRECO-ROMAN WORLD

Aryeh Kasher
Tel Aviv University

The above mentioned study analyzes a four-century span in the history of Eretz-Israel, from the conquest of Alexander the Great to the destruction of the second Temple — a span beset with innumerable clashes and conflicts between the Jewish population and the neighbouring Hellenistic cities. The study tries to expose, inter alia, the hostile Greco-Roman propaganda aimed at the Jews.

Since the time of Manetho (early 3rd Century B.C.E), Jews and Judaism became targets for Greek literary assaults, all of which were compiled together in the monumental work of M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I-III, Jerusalem 1973-1984. The author dwells only on some of the reasons and aspects of that astonishing phenomenon in Jewish history. The antisemitic propaganda sought to expose the Jews as cruel and mean barbarians, conspirators, impious, misanthrops, rebels, in brief as the most bitter enemies of human civilization. Unfortunately, it seems that 'there is nothing new under the sun' (*Ecc.* 1:9), since antisemitism is still flourishing nowadays and is still motivated by the same reasons as those in antiquity.

THE IMPURE DEAD AND THE CULT OF THE DEAD: POLARIZATION AND OPPOSITION IN ISRAELITE RELIGION

Baruch A. Levine
Skirball Dep. of Hebrew and Judaic Studies, N.Y.U.

In the present study, it is proposed that by declaring the corpse to be the most impure object, the priests of ancient Israel sought to eradicate the cult of the dead. By banning priestly participation in funerary activity, in burial and all observances related to it, these were effectively removed from the sanctuary and transformed into purely family activities, not official, cultic rites. This hypothesis is argued on the basis of biblical and external evidence, showing how a radical change in royal burial customs was brought about. In the course of this development, the Israelite community also redefined its social identity and its attitude toward its ancestry.

MAIMONIDES' PHILOSOPHICAL METHODOLOGY

Alfred L. Ivry
Skirball Dep. of Hebrew and Judaic Studies, N.Y.U.

This article analyzes Maimonides' motivations and methods in writing the *Guide of the*

BITZARON

A Quarterly of Hebrew Letters, published by the Hebrew
Literary Foundations and co-sponsored by the Jewish
Culture Foundation, New York University.

Editor: *Hayim Leaf*
Associate Editors: *Rivka Friedman*
Gabriel Preil
Chairman, Editorial Board: *Milton Arfa*
Chairman, Advisory Board: *Nathan H. Winter*

BITZARON, P.O. Box 623, Cooper Station, N.Y. 10003 Tel. (212) 239-5977

Vol. X (New Series) April 1990 – April 1991, No.45-48 (375-378)

TABLE OF CONTENTS

The Jubilee Issue

Topics	<i>H. L.</i>	2
Bitzaron and its First Editor — Prof. Chaim Tchernowitz (Rav Tzair)	<i>H. Leaf</i>	4
Narrowing and Extending the Scope of Hebrew Letters	<i>Chaim Tchernowitz</i>	7
Four Poems	<i>S. Shalom</i>	12
<i>To The Land of the Cattails</i> (Chapters I-III)	<i>Aharon Appelfeld</i>	13
A Future Survived (Poem)	<i>Gabriel Preil</i>	64
Memorable Portraits	<i>Reuven Ben-Yosef</i>	65
. (Poem)	<i>Ein Ein Malcha</i>	73
Aspects of Greek and Roman Anti-Semitism in the Ancien World	<i>Aryeh Kasher</i>	75
The Impure Dead and the Cult of the Dead:		
Polarization and Opposition in Israelite Religion	<i>Baruch A. Levine</i>	80
Maimonides' Philosophic Methodology	<i>Alfred Ivry</i>	90
Meta-Philosophical Vindication of God in Halevi's Cuzari	<i>Eliezer Schweid</i>	100
Biographical Genre of Hebrew Literature in Germany in the XVIII Century	<i>Moshe Pelli</i>	118
<u>Spoken Hebrew: 100th Anniversary:</u>		
Yitzhak Epstein — The Initiator of Modern Hebrew Instruction	<i>Shmuel Haramati</i>	128
The Opposition to Spoken Hebrew	<i>Elazar Goelman</i>	141
Marriage in the Guise of Siblingship	<i>Cyrus H. Gordon</i>	147
Customs of The Worms Community — Dedication of a Torah Scroll	<i>Shlomo Eidelberg</i>	150
A Newly Discovered Poem by Abraham Ibn-Ezra	<i>J. L. Weinberger</i>	154
The Early Beginnings of Dr. Bernard Revel In America	<i>Jacob Kabakoff</i>	156
Newman Award to Amalia Cahana-Carmon:		
The Lyrical Monologue in the Works of Cahana-Carmon	<i>Hillel Weiss</i>	164
Enchanting Aspects of Cahana-Carmon's Creative Process	<i>Awards Committee of the Newman Prize</i>	171
The Award Ceremony for the 1990 Newman Prize to Cahana-Carmon	<i>Dorit Zilberman</i>	175
Avner Holtzman's Monograph On Avigdor Hameiri	<i>Shmuel Schneider</i>	177
On Collected Essays by Reuven Ben-Yosef	<i>Avner Holtzman</i>	183
A. B. Yehoshua's Novel <i>Mr. Mani</i>	<i>Avraham Hagorni</i>	187
Aharon Appelfeld On his Novel <i>To the Land of the Cattails</i> (Interview)	<i>Jeremy Edlow</i>	192
A Gaonic Expression and Its Usage	<i>T. Preschel</i>	195
The Hebrew Youth Organization and its Publication <i>Niv</i> An Interview with Moshe Davis		196
The Decline of the West and the Regeneration of Israel	<i>A. Shauli</i>	206
Correspondence by Professor Chaim Tchernowitz		212
Letters by Shin Shalom		215
New Books		216
English Abstracts		223

לזכרו הברוך של

יצחק (אירווינג) פינקל

נשיא "בצרון" במשך שנים רבות

ומידידיו הנאמנים

חבר ועד להוצאת כתבי רב-צעיר

מוותיקי העברים והציונים באמריקה

מחבר ספר השירים

"מנגינה מוריקה"

ואוסף מאמרים

"עם דורי"

נפטר אור לל"ג בעומר, תשמ"ו

BITZARON

QUARTERLY REVIEW OF HEBREW LETTERS

JUBILEE ISSUE
1990 — 1991