

מולד

ירחון מדיני וספרותי

טבת תשי"א כרך ו' חוברת 33 דצמבר 1950

131	עת התכונן ז. נחומי
	בין לאומים:
137	קימום הצבא הגרמני — למח? י'ון קמחי
142	דמות האזרח בישראל א. שטיינמן
148	ש. קפלנסקי: חזון והגשמה ב. לוקר
154	על הרילאטיביזם המוסרי נתן רוטנשטרייך
158	גימפל תם י. בשביס
167	אלגיה על התמורה ישרון קשת
169	על יחסנו למורשת וערכיה יוסף שכטר
176	הכפר שלנו מחמוד מאקאל
181	יוצרו של מדע האסלאם המודרני מ. פלסנר
	ספרים:
185	אליהו גולומב בראשיתו יהודה א'רו
190	על מחשבת י'ון מ. רושנלד
192	בשולי החוברת
158 ו-166	רישומים מאת צלה בינדר בעמודים

MOLAD

MONTHLY REVIEW OF POLITICS AND LETTERS
EDITED BY EPHRAIM BROIDO

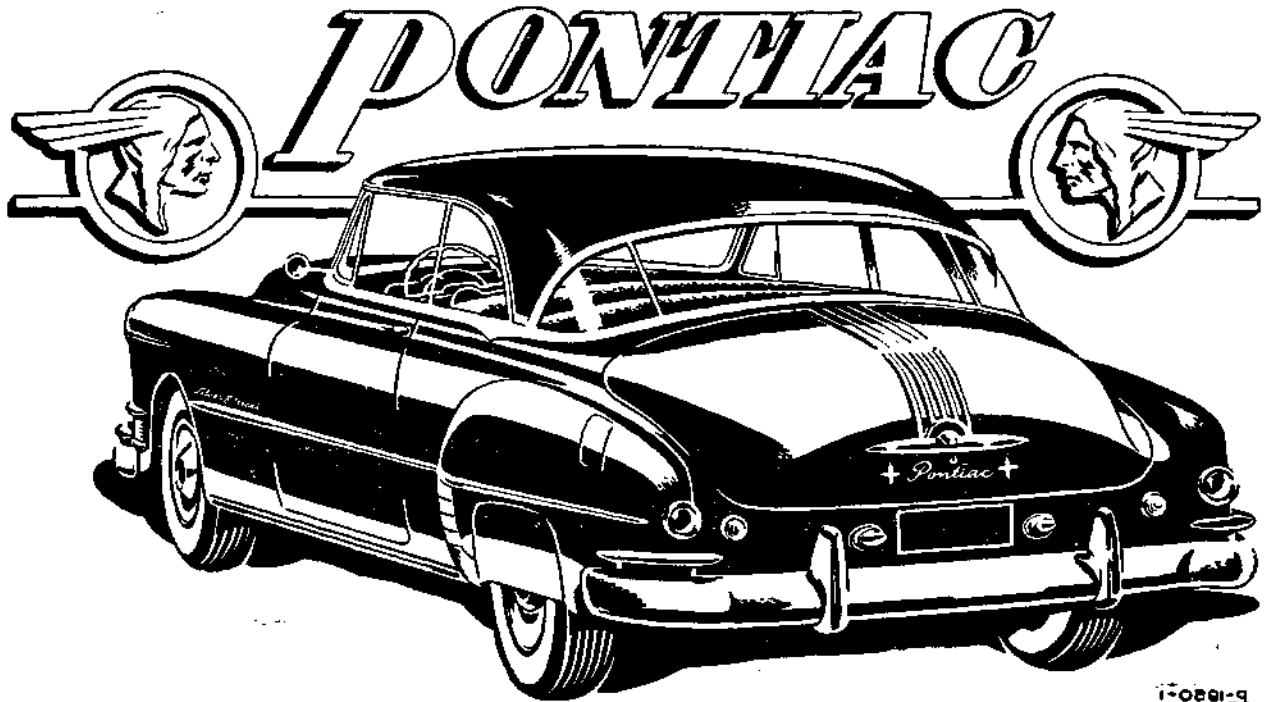
Vol. VI

No. 33

December 1950

PUBLISHED BY THE PALESTINE JEWISH LABOUR PARTY
The Offices of MOLAD are at 40, Yehuda Halevi St., Tel Aviv, Israel.
Tel. 5774. Annual Subscription: LI 2.750; abroad \$ 9, including postage.

תיקונים. במאמר על ש. קפלנסקי, בע' 149, שורה 8 מלמטה, צ"ל הגלומות (ולא הבלומות) בהגירה היהודית.
בע' 157, בקטע מדברי הפילוסוף הסיני, נדפס בשורה 3, בחלק מן המהדורה, שקוע וצ"ל ש קוד.



סוכנים ומפיצים בישראל:

חברת „נוע“ בע"מ

משרד ראשי ומחסן מרכזי:

תל-אביב, כביש ראש פנה, בנין חברת „נוע“ בע"מ, סל' 4031

סניף: חיפה, רחוב המלכים 104

עת התבונן

ז. נחומי

לים למפעלנו, מבית ומחוץ. רבים קמו עליו: זרמי ההתנכרות וההתבוללות בעם שבגולה — הדתי, הרכושני והפועלי; הציונות „האזרחית“ והשקפותיה על דרכי העבודה והבנין ועל מקומו של הפועל העברי בציונות ובארץ; הסתערות הקצף של הראויזוניזם בציונות על גלגוליו השונים מהסתדרות העובדים הלאומית ועד לארגוני הפורשים בימי מלחמת הישוב בספר הלבן; השכבה המכונה „אזרחית“ שבישוב, אשר קיצצה לאחת באפשרויות העליה וקליטתה, וביקשה לחבל גם בארגונו של הפועל העברי. וגם בארגונו הדימוקרטי של הישוב יד אחת עם נציגי השלטון הקולוניאלי; ומגמות הסלניות בתוך תנועת הפועלים עצמה, מהן גלויות ומהן עטויות מלל ציוני-סוציאליסטי עקר. בכל המערכות הללו עמדה מפלגת פועלי ארץ ישראל ומכולן יצאה ונצחונה בידה. השלב הראשון במפעל ההיסטורי נחתם בשחרור מדיני בהסתדרות העובדים הכללית בת מאות אלפים, במשק פועלים עצמי כביר, כשיותר ממחצית מנינו של הישוב ורוב בנינו שרויים בתחום השפעתה המשקית והרוחנית של תנועת פועלים.

ב

ואולם בעיצומה של מלאכת הבנין, בתקופה הרתיגורל בחיי הישוב והעם, כשהענינים נשואות לאיחוד השלישי באופק תנועת הפועלים בארץ, כבר ארב למפלגת פועלי ארץ ישראל כשלונה הגדול מבית. נפל דבר, אשר עוד מעט קט והפך את הקערה על פיה ושם לאל מאמצי דורות, וצר להודות, שעל אף חומרת התופעה ואימתה, לא הניע הדבר את המפלגה לחשבון-נפש עמוק. משום מה עבר החזיון הזה בחיינו בלי שיטביע חותמו הראוי בספרותנו הפובליציסטית והריחו עומד, עד היום, לוטה ערפל ואפוף תעלומה. אין זה סימן טוב למידת רגישותה הציבורית של המפלגה ולעולמה הרוחני, שלא ניתנה עדיין התשובה הקולקטיבית על השאלה הגדולה בשל מה ועל מה בא לנו הדבר הזה. הן לא פנים חדשות עמנו היו חברינו מסיעה ב' ולא מתמול שלשום הכרנום. רובם מבני הגזע החלוצי וממגזרי הייסודות במפלגה ונושאי יעודה. אין טעם לבנות תליתלים על ההנחה כי מקור התופעה נעוץ ברקע האישי. ודאי רב ערכם של „גורמים

עם שחרורנו המדיני תם פרק רב חוד ומורא בתולדות תחיתנו הלאומית, ראשיתו צנועה ומצער, בשלהי המאה התשע-עשרה וסיומו עם מלחמת הישוב להירות וקוממיות, זו גולת-הכור תרת למפעל-אדירים המשתרע על פני מאת השנים האחרונים בחיי עמנו. מפלגת פועלי ארץ ישראל זכאית בלב שלם להתברך בחלקה במפעל-אדירים זה: בנצחון דרכה המדינית, ההתישבותית והמעמדית בעם היושב בציון המשוחררת וברתבי התנועה הציונית. אולם ההישג המדיני אינו — ולא היה לנו מעולם — מטרה לעצמו. בפתח תקופה כבדת אחריות הייבת מפלגת פועלי ארץ ישראל לבדוק עצמה יפהיפה אם מוכנה היא לשלב השני של יעודה ההיסטורי, כמפלגה האחר-ראית לשלום המדינה ולבנינה הבלתי מופרע של חברת העובדים החפשית בתוכה.

ערכי הרוח של מפלגת פועלי ארץ ישראל אין ראשיתם נעוצה כתאריך יסודה לפני עשרים שנה. ראשיתם הרבה לפני כן, בלב מבשרים בודדים על סף המאה; המשכם בורם הגובר של הציונות הסוציאליסטית לגווניה, בגולת מזרח אירופה המסוערת בימים גרושי מלחמות ותקוות; וריקועם על סדן המציאות בארץ על ידי מפלגות הפועלים „היריבות“, „אחדות העבודה“ והפועל הצעיר. מפלגת פועלי ארץ ישראל באה לאסוף הגורנה את הקמה המלאה ולהניח יסוד רב-אנפין לאחדות המעמד ולשחרורנו המדיני מקץ ימים לא-רבים. הערכים שנוצרו בתוך תהליך התהוותה של המפלגה בשלושה הדורות האחרונים היו להובות בנינו הלאומי והחברתי. אולי קשה כיום לחדש את מלוא טעם ראשונותם, אך אם נשקף על כבדת הדרך שנשללה בשממה שכוחת עם ומוקפת אויבים, הלא נבין מה נאמנה היתה השליחות ומה רבו יעודיה, שנתגשמו ברובם: החיאת לשוננו העתיקה ותרבותה; השיבה לחיים של יגיעי-כפיים; ההגשמה האישית; בנין משק פועלים עצמי על אדני השיתוף, החופש והשוויון; הדרך מן המעמד לעם העובד; הירות המחשבה, חופש הבטרי ואחדות המעשה; ההגנה העצמית; הדרך לאחדות העבודה, תחושת הקרקע הבוררת תחת רגלינו וקצב הזמן העומד לרשותנו הניבו את כוחה היוצר והלוחם של המפלגה. כוח זה עמד לה להחזיק באמת-הבנין ולהדוף את כל המתנכר

כצידוק המוסרי למרדה, התכחשה מיד אחרי פרישתה, כ"תנועה לאחדות העבודה", למקור מחצבתה והמירה את מטרתה העיקרית והמוכר רזת בסיסמת כיבוש השלטון בהסתדרות. לא נתעכב על המניע לחילוף אורינטציה זה, בין אם נבע מצרכי ההגנה על הערכים החברתיים שחרתה על דגלה ובין אם קפץ עליה במפתיע. עקב צירוף הנסיבות הפוליטיות בתנועת הפועלים: "השומר הצעיר" ושני פלגי "פועלי-ציון", זה מהכרת שליחותו המיוחדת ואלה מהכרת קיצם הקרוב, פתחו אז באופנסיה לניצול ההזדמנות "ההיסטורית" של הפילוג, לאור הסיכויים המפתים אם יעשו כל הפלגים יד אחת לשם השגת הרוב וכיבוש השלטון. הסיסמה שליוותה את יסוד מפ"ם, שמפלגה זו אינה באה אלא להגשים את האיחוד המלא בקרב פועלי ארץ-ישראל כבר ראינו מה עלתה לה בסופה — ראייה מוכיחה שסיסמה זו רק באה לחפות בזמנו על רצונם המשותף של מיסדי מפ"ם להגיע לשליטון ותו לא. תנועה השואפת בכל מאדה לקולקטיביזם רעיונית, האומרת לבנות את חיינו על בסיס עליונות אואנגארדית ודוגלת ב"דימוקרטיה" של דיקטטורה פרוליטרית, אינה יכולה בשום אופן לרכוש את אמונם של רוב פועלי ארץ-ישראל ביכלתה האורגנית להגשים את בדק בית חיינו: הן דרכה ותכניתה מוציאות מראש אפשרותם של אותם השינויים והתיקונים בציבור ריותנו שתנועת הפועלים כה נכספת להם אם לא להחליף שלטון בשלטון ומנגנון במנגנון. יעודנו כה גדול ודרכנו כה סבוכה, ומי תמים ויאמין ביכלתו של מחנה אחד דוקא לעלות על רעהו בטיב המלאכה ולהשאר נקי מכל אותן תורפעות השלילה האורבות באורח טבעי, לכל שלטון על אחת כמה וכמה שאלה החותרים עדיין לשלטון אמרו לנו בגלוי שלא ביצור ערכי הדימוקרטיה והחופש בעם לנגד עיניהם.

ד

כי זאת לדעת: לא יפון סוציאליזם בדרך הדימוקראטיה הפוליטית בלבד, אפילו ימשלו פועלים במדינה. עם כל ערכה המקדם אין הדימוקראטיה הפוליטית אלא מסגרת סכימטית בחיי החברה. חופש הביטוי, שיוון הזכויות הפורמאלי ואף קדושת חיי אנוש עדיין אינם ממצים את עולמו ותוכן חייו של האדם. הדימוקראטיה הפוליטית, בלעדי הדימוקראטיה הסוציאלית, פגומה היא, כידוע, ולעתים קרובות היא נראית אף כלעג לרש, עם כל הישגיה החברתיים. חיי צדק ושיוון כלכלי, חינוך האדם לעבודה ופיתוח רגש

אישיים" בחיים הצבוריים, ואולם גורמים מסוג זה פעלו בחיינו במשך כל השנים ואף על פי כן לא חיבלו בשלימותנו. סיעה ב' היתה, במידה גיר, כרת, מפירותיו של ערעור משטר החיים הדימוקרטי במפלגה ובהסתדרות העובדים. איחוד אחדות-העבודה והפועל הצעיר, עם כל ברכתה, סילק, מעל בימת חיינו הצבוריים ציגורות מח"שבה והשפעה שהפרו את ההלכה והמעשה בתנור עת הפועלים, אשר עם כל צלליהם, אינו את קשרי החברות והשיתוף בין הציבור הרחב, בכל אחת מהמפלגות, לבין שליחיו במוסדות עליונים וגורו על התלות ההדדית ביניהם. כך חייב בזמנו המשחק הדימוקרטי, כי שאלות-יסוד ואף פחות מהן, תובאנה לבירור מוקדם במקומות ולהכרעה פומבית במוסדות המחוקקים המשותפים. אכן ראוי לזכור כי מערכותיהן של שתי המפלגות התחוללו בעיקר על רקע החיים הפנימיים בציבור הפועלים. ואולם בבוא האיחוד השתורה דממה עמוקה. פסקה הערות הציבוריות. עלתה הרגשת בטחון מופרזת והגיעו הדברים עד כדי כך שפשטה ההרגשה כי הדימוקרטיה בחיינו אינה בעצם לשמה, לשם חינוך האדם והידור זכויותיו, ואינה אלא אמצעי מקובל למשחק מפלגות. תחת מחשבת הציבור הרחב, המאבק הרעיוני הגלוי וההכרעה הדימוקרטית נשתרש הבירור הפנימי וההכרעה האדמיניסטרטיבית. ממילא נתכוון שדה ההכרעה החפשית ונתדלדלה הרגשת השיוון בהשפעה על עיצוב דרכי העבודה המשותפת. פרישת סיעה ב' ממפלגת-ההתאחדות היתה, במידה ניכרת, פרי קוצר-ידה של הדימוקרטיה בחיינו ופרי חולשת רוח בחיי המפלגה. הטיפול בבעיה זו, כשאך התחילה לתת אותותיה המדאיגים, נשא אופי פורמאלי ולא חתר לשרשה. משפרצה מחוג המנהיגות לרחבי הציבוריות, כבר נחרץ כנראה גורלה לכף חובה. אילו שמרנו על עקרון האחריות הקולקטיבית בחיינו וה"דימוקרטיה" שנפל בצמרת תחילה, היה מוצא לבירור גלוי בפני חברי המפלגה בכל מקום ומקום, הלא אפשר שהיינו עוברים על פני הסכנה בשלום אם משום "אימת הציבור" ואם משום הערבות המוסרית שהיתה ניתנת לכל בירור וסיכום צבורי, בהשמיטו בסיסם או במעטו ערכם של השבונות טכסיסיים, סיעתיים ואישיים.

ג

להערכת עצמנו אין כל חשיבות לדבר, אם סיעה ב', שהכריזה על שמירת אופיה החלוצי של תנועתנו וביצור יסודותיה הדימוקרטיים

צבור הפועלים באמצעות ההסתדרות החקלאית; העובדה שהדברים המובאים לבימת הכלל ממערך כות החיים של המתיישבים מובאים רק לאחר ליטוש וסינון בתוך הזרמים מבחינת צרכיהם המיוחדים. — כל אלה סתמו את הגולל על המעין הצלול ממנו שאב ציבור הפועלים בראשית דרכו מלוא חפניו.

אותן הסיבות שהשמיטו מידי ההתישבות העובדת את היזמה לעיצוב דמות החיים הצבוריים הכלליים גרמו גם למוסדות הקואופרטיביים המרכזיים לשיווק והשברה להתרחק כברת-דרך הגונה מעקרונות הקואופרציה השיתופית.

הדבר המייחד את הקואופרציה השיתופית מיתר מיבני הארגון הציבורי היא ההנחה שהר נחה ביסודה על העלאת ערך היחיד, הפעלת השפעתו בחיים הכלכליים וחינוך לאחריות ועז מידה ברשות עצמו. לשם הגנתם ופיתוחם של ערכים אלה הוא נקרא על ידי החברה החדשה להתאגד על יסודות חופש דעה, זכות הכרעה וערבות הדדית. מבחינה זו נשאלת קודם-כל השאלה, האם בצדק נושאים מוסדות השיווק וההשברה בחברת העובדים את שם הקואופרציה השיתופית, בעוד שהיצרן או הצרכן כיחיד אין לו כל מעמד חוקי בהם והרי הם בנויים על אר-גונים מקומיים, ולו גם התאגדויות שיתופיות. והלא אות הזמן הוא, כי משעה שציווי הקואופרציה השיתופית מתחילים להכביד על המנגנון המנהל, בגדול הצבור ובהתרחב הפעולה, נוטים להמיר את חברות „האדם” בחברות של „אגודה רשומה”. אין תרים אחר דרכי עבודה אחרים, שיהיו מותאמים לנסיבות חדשות, אלא בורחים מהמגע הישיר עם הפרט, שהוא אמנם צורב לעתים אך הוא מביא בכנפיו גם משב רוחם של החיים המתהווים. לכאורה, הרי החברות באגודות המקומיות היא אישית, וממילא מייצגות הללו את חבריהן באגודה המרכזית, כאילו כל אחד מהם הוא חבר לה באורה אישי. כך נמצאה דרך לשמור על הנאמנות לכללי הקואופרציה ולשחרר את מנגנון האגודה המרכזית מהעומס הכרוך בחברות האישיות של אלפים והמגע הישיר אתם. ואולם אין תחליף ואין תמורה לאדם בקומ" בינאציות ארגוניות, ותהיינה המשוכללות ביותר. היו ימים וידענו לנטוע חלוציות ופשטות בחיינו, גם ידענו לנהל את עבודתו הקואופרטיבית ברוח הדימוקראטיה האמיתית אפילו כשהחוקה לא הייתה לכך. עם שנינו הממדים לא זו בלבד שלא בקשנו דרכים להעמקת ערכי השיתוף בתוכנו, ובמוסדותיה המרכזיים של הקואופרציה, מבחינה

האחריות וכושר המעש שלו, תרבות חיים שרשית ועצמאית, כל אלה לא יצמחו אלא מחברת עובדים חפשית ועולה מתאי יסוד של מטה, בנויים היטב, לשם ייצור וצריכה, על יסודות שיתופיים. רק בזאת מקבלת הדימוקראטיה הפורליטית את תיקונה, התיקון הסוציאליסטי. משטר המפלגות, עליו נשענת הדימוקרטית הפוליטית, בלעדי הגאולה החברתית, הוא בלבד ודאי שאינו גורם מייצב בחיי החברה ובשעות קשות בחיי העם והמדינה הוא נגלה אף כמשענת קנה רצון, ובתנאינו אנו, תנאי קיבוץ גלויות וריב מפלגות משולהב, על אחת כמה וכמה.

בדרך הקואופרציה השיתופית ראינו תמיד יסוד בליימוט לבנין חיינו החדשים. לאור שאיפה זו הבה נתבונן, האם מהלך ההתפתחות בחברת העובדים שלנו מקרב את המטרה או מרחיקה. ספינתנו הנישאת על הגלים, כלום שולטת ידנו בכיוונה?

ההתישבות העובדת, על כל זרמיה, היא בלי ספק חלוצת הקואופרציה השיתופית בארץ ועז מודיהתוך של חיינו החדשים. עם שהתיצבה במרכז המפעל הלאומי יצרה ערכי חברה נעלים, קראה דרור לרוח היצירה באדם, העמידה חפשי ועמוס אחריות כאחת, הנחילה מכוח הכלל לבל יחיד שבו, נטעה בו אמונה במעשי ידיו ויצרה את הזהות בין ההלכה והמעשה. דרך חיים זו היא נחלת רבבות. והנה איים אלה של דימוקראטיה אמיתית וחיים עשירייתוכן, השפעתם בעיצוב דמות חיינו של ציבור הפועלים כולו ירדה פלאים. ההסתדרות החקלאית, שבאמצעותה קיימה ההתישבות העובדת את שליחותה החלוצית בקרב ציבור הפועלים, נתרוקנה מתכנה, במשימת ההתישבות הגדולה נושאות כיום הסוכנות היהודית וממשלת ישראל בתנופה ובלהט. הן סילקו שיגרת שנים ונטלו את היזמה לידיהן. ארבעת הזרמים בהתישבות הפכו להסתדרויות ארציות מבלי שאחת מהן תראה עתידה תלוי במצב זה או אחר בהסתדרות החקלאית. ההסתדרות החקלאית פסקה להיות בית-הקיבול וצינור-השפעה למחשבת ההתישבות, מאחר שנותקה על ידי הזרמים ממגע ישיר עם חבריה, והפכה לבית תיאום טכני בענינים משותפים ומוסכמים, כגון עניני קרקעות והלוואות, ושאר דברים מוסכמים מראש. היא נהדפה למעמד של ארגון פדרטיבי חפשי של החקלאים במדינה לצורך הגנת עניניהם המקצועיים והסוציאליים המשותפים. תהליך זה על חסימת זרמי ההשפעה החפשית והישירה של ציבורי החברים בישובים החקלאיים על כלל

ה

תהליך ההתרוקנות מערכים חברתיים בקור אופרציה השיתופית לא פעל בתחומי המשק הסיטוני לשיווק והשברה בלבד, כי גם השם את שדה הקואופרציה האשראית העובדת. פירוקה של קופת מלוה הקואופרטיבית של העובדים בתל-אביב ומיזוגה עם בנק הפועלים, ואף האופן שבו הוכרע הדבר, זורעים אור על התפתחות ארוכה, שעתה הבשילו פירותיה, ושמים קץ לאשליה המתקוה על תנועה קואופרטיבית עצי מאית בשדה האשראי. אין כוונת הדברים לומר, כי היה בצער הזה משום מלאכותיות. להיפך, הוא היה ביטוי נאמן למציאות הקיימת. מה שהיה לפניו היה ברור, זה שנים, מלאכותי. אולם מה לסיכום זה לשתי עשרות שנות עבודה בשליחות הקואופרציה השיתופית, ולדיבורים הרמים שנשי מעו בשאלה זו במוסדות ההסתדרות? בצאתנו לעבוד בשדה הקואופרציה האשראית יצאנו להגי שמת רעיון גדול ולא לבגין בתי עסק בלבד. אם אנו באים ואומרים, שאכן לא מילאנו שליחותנו התנועתית-ציבורית, אבל תחת זאת עשינו עסקים טובים, שכולם לטובת הפועל, הרי דבר זה מסמל את המשבר הרעיוני בחברת העובדים. המושג של „טובת הפועל“, הבא להצדיק כביכול את הכשלון הקואופרטיבי הרבה מובנים לו ולא כאן המקום לנתחו. אך חברת העובדים אינה פטורה מתשובה לשאלה המזדקרת מכאן: האמנם גזירה היתה זה שכך התגלגלו הדברים, או שמא התי חפפות היסודות הדימוקראטיים של חיינו אינו גורם מבוטל אף בעיצובה של אותה המציאות שאנו מכנים אותה „אובייקטיבית“, ושאינו אנו יודעים מפלט מפני הכרעתה.

והרי אותו אילן גדול, כבד גזע וצמרת, שנישא על שכם המוני חברים, אשר בתוקף התי לטתם ובעזרת ציבור הפועלים התלכדו, חיסלו את שוק העבודה פרוץ ההתחרות במקצועם ויצרו את המפעל הקואופרטיבי הכביר בתחבורה, הוא עמודה תוך לקואופרציה השירותית כולה. כאן חגג הרעיון הקואופרטיבי את נצחונו בהישגים משקיים ממשיים, בתתו לעובדים את השי היקר של חיי יצירה ועצמאות חלף העמל הרב שנפל בחלקם. אכן המונופולין שניתן לקואופרטיבים בשדה עבודתם, מצבו המיוחד של הישוב העברי תחת שלטון המנדט שתייב, מטעמים לאומיים, דאגה לעורקי תחבורה תקינים ובטוחים בכל עת, סייעו לא מעט לביצור מעמדם הכלכלי של הקור אופרטיבים הללו. ואמנם עמד ציבור הנהגים במאורגן במבחן האחריות בכל שעת חירום, כשם

ציבורית ומשפטית כאחת, אלא אמרנו להשתחרר מהם במהירות האפשרית. התפתחות זו לא מצאה כמעט מעצורים בדרכה וזה מטעם פשוט: למוסי דות המרכזיים של הקואופרציה חסר הנושא החברתי הרוואה בה את דרך חייה. אמנם מקום נכבד נשמר להתישבות העובדת במוסדות הקואופרציה המרכזיים, ואילו גלתה זו רצון חזק, ודאי היה ניתן לה למנוע סטיות ותעיות. אך בתנאי ה„אבי טארקיה“ של כל ישוב מכאן, והזיקה לתנועה ארצית הקובעת את דרכי ההתנהגות בזירה הכללית, אין תימה כי השאלות החברתיות של הקואופרציה לא נשתלבו שילוב טבעי בענייני הישוב הנפרד ולא נודעה להם אותה החשיבות שנודעה לבעיות אחרות בהתישבות. ישובי העובדים ראו מעתה את מוסדות הקואופרציה המרכזיים רק כראות מכשיר לחיזוק עמדתם הכלכלית. לשם כך בלבד די היה במספר נציגים להתישבות במוסדות המנהלים. ההתישבות הערבדת לא תרמה מנסיון חייה ומחשבתה לפתרון בעיות הקואופרציה הפועלית, אף על פי שקרואה היא ראשונה להתייצב בחזית החברתית ולהיות למגן לה. התרחקותה משדה הפעולה זה גרמה שמסדרינו של מוסדות הקואופרציה המרכזיים ייעלם הדיון בשאלות חברתיות, ועידותיהם השני תיות הקצרות לבשו אופי עסקי ותעמלני כלפי חוץ. יותר ויותר. חדלה גם השפעתן הממשית של המועצות, המתכנסות לעתים רחוקות ואף זה מטעמים פורמליים בעיקר. ודוק: „קשר השתיקה“ לגבי הירידה החברתית משותף הוא לכל חלקי ההתישבות, למפאיי ולמפסם כאחת, היושבים כבוד בכל המוסדות האלה ומחשים, וזה בשעה שבוירה הפוליטית מרעישים דברי מפסם עולמות על כל תג של ניסוח פוליטי בן יומיו.

כוחו של ציבור היצרנים והצרכנים בעיר ובמושבה בלבד לא הספיק למנוע פריצת קוי ההגנה במערכות המשק השיתופי הסיטוני, מבי חנינה חברתית. ממדי העליה הגדולה, על שאונה והמונה, הקלו על הסחת הדעת משאלה „לא מעשית“ כמו השאלה החברתית. אך ההתפתחות הנמזתית הגדולה פרי מאמץ טכני גדול שאין לזלזל בערכו החיוני, אסור שתבוא לרשת מקומם של הישגים איכותיים בקואופרציה השיתופית: הצרכנית והיצרנית. תנועה קואופרטיבית עמיתית, אמונה על עקרונות השיתופיות הטהורה, הדולה כוחה מהכרת יעודה החברתי, לא תצמח מתוך גישה טיטונאית או אדמיניסטרטיבית פשוטנית למכלול הבעיות החברתיות המורכבות אשר לפניו.

מבחינה משקית נתנה חתירתנו זו ליצירה משקית עצמאית פירות העולים על כל מה שציפינו מראש אף הציבה את ההסתדרות ברום המעלה במשקה של הארץ בבנין, בחרושת, בפנינסים וכו'. אילו רק לכך חתרנו, היה מקום לומר: דיינו, צרכי הארץ הנבנית וצרכי העם העולה מתחייבים כוח כלכלי מרוכז בעל עצמה, תנופה ויכולת, ברשות כלל העובדים, ואולם הגיעה השעה לשאול: האם לא הגיע המשק הזה לממדים כאלה שהוא עשוי לנוע מכוח עצמו, מדרך על ידי כוחו הכלכלי בלבד, כך שחברת העובדים משמשת לו מזונה בלבד, אך מזונה שנפסלה והתרוקנה מתכנה הממשי, מחוסרת אונים להשפיע על כיוונו? משק הפועלים הקבלני והחרשתי הבנוי על היסוד האדמיניסטרטיבי, האין הוא מכריע הכרעת המשיקל, את המשק הקואופרטיבי (להוציא את ההתיר שבות) במידה כזו, שבתוך קצב הבנין הסוער, מגמות הריכוז הגוברות בחיינו, ומציאות של עליה בעלת רמה חברתית ירודה, דומה לעתים שהוא עשוי לשים קץ לכל הסקטור הקואופרטיבי בחברת העובדים.

לאור ההתפתחות בשתי הצורות של משק הפועלים, הקואופרטיבי והאדמיניסטרטיבי כשר הראשון מתרחק ממקור מחצבתו ומתקרב ללא הפרעה לצורת האחרון ושניהם פועלים מתוך שיתוק גובר של הפיקות הדימוקראטי, נתבעת חברת העובדים לבירור רחב וממצה ולתשובה על בעיות, שהעיקריות מביניהן הן:

(א) היש לשמור על איזון מסוים בין שתי צורות הארגון במשקה של חברת העובדים או שחופש הפעולה הקיים הוא שצריך להכריע בין שתיהן ולפסוק על המקום שכל אחת מהן תתפוס במשק הארץ ובחברת העובדים?

(ב) היש לחברת העובדים ענין למנוע טש-טוש דמותו של המשק הקואופרטיבי הקיימים ולעכב את תהליך חיסולו הגמור, ובאילו דרכים?

(ג) כיצד תקוים מרות אמת של חברת העובדים על משקה האדמיניסטרטיבי הגדול, לשם הדרכתו הכללית ולשם מניעת ריכוז עצמה יתירה בידי המינהל?

לא קל בנסיבות החברתיות והמדיניות כיום, בתוך הפילוג הפוליטי והפיצול הגושי והמקצועי, לפתוח בבירור השאלות הללו, נמשלנו לחבורה שירדה לספינה כדי להגיע למטרה מסוימת

שעמדו בכך גם חוגים אחרים בתנועת העבודה, ואף נתמכים פחות וחלשים יותר מבחינה כלכלית. אך אם מצד זה ומצד ההישג הקואופרטיבי בתחבורה, היו התוצאות משובחות, הרי מבחינה זיקתו החברתית השלימה של משק התחבורה לתנועת הפועלים ולהסתדרות, נחלנו אכזבה מרה. תולדות היחסים בין חברת העובדים והקואופרטיבים לתחבורה היו פרשת מאבק קשה ורצוף על מרותה וזכותה של חברת העובדים לומר את דברה ולפסוק הלכה: ממאבק זה, החל בבעית חיסול העבודה השכירה ושיעור המניה וכלה ב"ריפורמה" שהוגשמה זה לא כבר בידי הקואופרטיבים, יצאה ההסתדרות וידיה על ראשה. ההישגים המשקיים שציבור הפועלים כולו היה שותף להם מכמה צדדים, נוצל באופן החפשי ביותר בידי חוג אחד של מעונינים ונחנים ישרים, ללא מעצור והבחנה. כך הזינו מבשרנו, כי הישגים משקיים וחברתיים בקואופרציה השיתוק פית, הם בלבד אין בהם כדי להבטיח עדיין את הניקה הממשית לחברה וקבלת מרותה. התמורות בחיינו המדיניים, הלכת ההסתדרותי העגום והעובדה שענף זה נוגע נגיעה חיונית לחיי כל אזרח, אפשר ויגרמו בסופו של דבר, שענף התחבורה יפול מרשת הארגון הקואופרטיבי בחברת העובדים. יתכן כי נסיון העבר יצוה על מידת פיקוח, שלא תניח לקואופרטיבים אותם עצמאות ומרחב התמרון שהורגלו בו בעבר. דבר זה עשוי בלי ספק להפחית הרבה מיתרונות הארגון השיתופי, שמצדדיו מצביעים עליהם, בבירורים המתנהלים על עתיד התחבורה בארץ, ולא להשר איר, למעשה, מרחק רב בינו לבין כל ארגון אדמיניסטרטיבי צבורי-ממשלתי שהוא.

עמדנו במיוחד על ענף התחבורה והקואופרציה השירותית אשר הגיע למעמד כלכלי איתן, משום שהבחינה למידת זיקתו הממשית לכלל ומידת רצונו לקבל מרותו היא שלימה וממצה יותר מבאותו חלק של הקואופרציה היצרנית והשירותית, בעיר ובמושבה, המקיף מאות עובדים אך עדיין לא הגיע לגיבוש חברתי ומשקי. בכל השדה הרחב הזה, הנורע כשלונות ונצחונות משיקיים, נמשכת המערכה ולא הגיעה השעה להסיק מסקנות.

לעומת הסקטור הקואופרטיבי בחוברת העובדים, לשלוחותיו השונות, מזדקר במלוא קומתו הסקטור המשקי האדמיניסטרטיבי בהסתדרות שעלה מלבטי הפועל העברי בחפשו אחרי יום העבודה ובחפצו כי עז לכבוש לו עמדות משקיות עצמאיות בבנין החיים החדשים בארץ. אכן,

הצבורי מבקשים הללו קודם כל לשמור על ענייניהם המיוחדים.

אורח-פעולה זה, המתבטא בזיקה למסגרות אחרות וזלת הסניף ובקיום קשרי שיגרה בלבד עם סניפים-לא-סניפים, לא חינוך חברים חדשים במפלגה, לא הכשיר אותם לחיים צבוריים ערים, לא פיתח כוחם ונטל מחברים ותיקים את הרצון להמשיך בפעולה מפלגתית. התפוררות עמדתו של הסניף וירידת ערכה של הדימוקראטיה הממשית, המוליכה בהדרגה מהסניף לשיתוף והשפעה בקנה-מידה אזורי וארצי, העלתה את נגע ההתרפסות והתנופה בחיינו. עוד גזוים בציבורנו הותיק והצעיר כוחות רוח ונפש שביכלתם להפריך את כל התיאורים הקודרים, אלא שבמסטר הקיים נבצר מהמפלגה לגול את האבן מעל פי הברא. הדימוקראטיה היתה לנו ענין לתעמולה וזיכוח עם מפלגות אנטי-דימור קראטיות, אך פסקה להיות ערך של ממש, וכב- יכול אין בינינו לבין מפלגות אלו אלא הכרתנו הרעיונית בלבד. פיק ברכים ומורד-לב אחזו את רוב ציבורנו. סילוקה של תופעה חמורה זו הוא חנאי קודם להבראה פנימית, ודאי יש צורך בחיי קונים טכניים ואדמיניסטרטיביים נמרצים. אך תמימות היא לחשוב כי באלה בלבד, או על ידי חוקה מפורטת, באין ציבור ער, המעורר בעצם עמידתו יחס כבוד מצד אלה שהחוקה הופקדה בידיהם לשמירה, נחסל את המשבר הפנימי.

ציבורנו הותיק שוקט על שמריו ומסתייג מכל מה שעלול לעזע את מעמדו; בודדים שנשארו בצדי הדרך ובלבם אשיהתמיד זוכים בלעג ומנוד-ראש; הנוער, שחירף נפשו במלחמה, נסתגר בקליפה של ציניות, משהציץ בהוי חיינו הצבוריים, הציץ ונפגע. אמנם חוקי ההזדקנות פועלים בחיי הציבור כבחי הפרט. אך אין גיל תנועתנו מצדיק גילויים אלו; אין זאת כי אי התחדשותו של זרם הדם מקדימה לתת אותותיה.

הדור אשר נשא על כתפיו את מפעל הבנין והביאו עד הלום אין לקחת את לבו באימרת-כנף או בסיסמה נאה; וגם דורות הצעירים והחדשים מקרוב באו לא יתחנכו ולא ייקלטו ולא יעלו לדרגת ביטוי ואחריות אלא לאורו של מופת הגשמה ודימוקראטיה פעילה. תיקונה וחיי דושה של חברת העובדים, קליטתה של העליה ואחדותו של המעמד הן שלוש מטרותינו, ולאורן תבוא התחדשותנו. הגיעה השעה לתמורות נוק-בות. הימצא בנו הכוח? התהיה רוח אחרת, מטהרת מסביב?

ובדרך נסתגר כל אחד מן הנוסעים בתאו ולא הקפיד לבדוק בדרך שמא נתחלף לה לספינה כיוונה, ונמצא שמתקרבים כולם לא אותה מטר-רה שהציבו לעצמם תחילה.

ז

קליטת העליה במכורה, תלישותם ונחשלותם של מחנות העולים והקרע הטראגי בין שני פלגי תנועת העבודה, שיעודם וגורלם אחת, מחייבים את מפלגת פועלי ארץ-ישראל לשידוד מערכות בארגון וחינוך. מצבתה של המפלגה מבחינות אלו אינו עומד בשום יחס רציני לתפ-קידים הכבדים המוטלים עליה. אין למפלגת הרבבות סניפים הראויים לשמם, הפועלים דרך שיטה על בסיס קולקטיבי, וביטויים היומיומי בחיי המפלגה כמוהו כאפס. אין לתלות את הקולר בחברים מן השורה. דרך הריכוז המופרז מלמעלה, ריכוז הנמשך זה שנים, גרם להתפוררות הסניפים ולאבדן ערכם הממשי בחיינו. מחוץ לעניני המ-קום, שהסניף רואה לעתים היתר וחובה לעצמו לעסוק בהם ואף זה בדרך ציבורית פגומה, לפי המוסת שניתן לו מגבוה, אין הוא תופס כל מקום בקביעת דרכה של המפלגה, אם מבחינת הסמכות ואם מבחינת שיתופו בבירור המוקדם. הורגלנו למדוד את מידת שיתופם של הסניפים בחיי המפלגה על-ידי מספר ביקורי המרצים הנשלחים מטעם המרכז... היו ימים ששליחי המר-כו היו באים לסניפים לרוות את צמאון החברים ב"אינפורמציה" מחדר הבישול הפוליטי; ועתה הגיעה שעתם של כינוסי-בזק לשאלות אקטואליות חשובות, שלא קדם להם בירור במקומות, כשי-העמדה העקרונית כבר נקבעה מראש למעלה, ואין הכינוס בא אלא לשם חיזוק והסברה, ממילא ידי המחכנסים כפותות הן לגוף השאלה והן מצד זמן הדיבור העומד לרשותם. בשביל הצד והיחיד הזה אנו יוצאים ידי חובת הדימוקר-טיה בתוכנו. לפיכך איבדה המפלגה את המגע הישיר והמבורך עם ה"חבר" וככל שזיקתו אליה רפתה, כן הלכה המפלגה הלוך והשען על מסגרות חברתיות אחרות בחיינו. מכיון שיצאה מחוג השפעתם הישירה והאישית של חבריה, אין לה מגע עמם, בעיקרו של דבר, אלא דרך המיסגנת של מיסגרות ארגוניות וגושי אינטרסים מגובשים מעט או הרבה, שעם כל קירבתם הר-חנית למפלגה בכל זאת נועדו לשם סיפוק צר-כים עצמיים שלהם, וטבעי הדבר שבמקום שנחתכים דברים שיש להם גגיעה למעמדם

בין לאומים

קימום הצבא הגרמני — למה?

יון קמחי

הישר היחידי במשפט שושעי המלחמה בנירנברג היה גנרל יודל, ראש האופרציות של הצבא הגרמני, שהשיב תשובה כנה על השאלה לסיבות שהניעו את היטלר להתקיף את ברית המועצות בשנת 1941. דבריו ראויים לתשומת לב:

„מעולם לא היינו די חזקים כדי להגן על עצמנו במזרח, כפי שהוכיחו המאורעות למן 1942. אפשר יעזר הדבר גיחוך, אך כדי לשמור על חזיתנו בת 2,000 קילומטר, היינו זקוקים ל-300 דיוויזיות לפחות. כמספר הזה לא היה לנו מעולם. אילו היינו מתכים לפלישה הרוסית ונתפסים בתנועת מלקחיים, היינו אבוי דים בלי ספק. אכן, אם ההשערה הפוליטית היתה נכונה, היינו שהתקפת הרוסים היתה צפויה לנו. הרי מבחינה צבאית היתה ההתקפה המונעת מוצדקת. המצב הפור ליטי תואר לפנינו, החיילים, באור זה ועל בסיס זה בנינו את פעולתנו הצבאית“.

ויודל הוסיף ותסביר:

„היתה זאת מלחמה מונעת, בלי ספק. מצאנו אחר כך את ההוכחות להכנות צבאיות עצומות מצד הרוסים מול גבולותינו“.

נענין לרגע במשמעותה של הנחת-יסוד זו בדבר הגנת גרמניה. גרמניה גייסה באותה תקופה שבעה וחצי מיליון איש לצבאותיה ויותר מ-36 מיליון איש ואשה לתעשייה. לרשותה עמדו 200 דיוויזיות. היא ייצרה באותה השנה 11,000 אווירונים, 4,000 טנקים, 7,000 תותחים. ואף זו: משקה של גרמניה הית בכוחו להכפיל ובכמה מקרים אף לשלש את המספרים האלה בשנתיים הבאות. ובכל אלה, ביאורו של יודל על הסיבות שהביאו לידי החלטת היטלר להתקיף את ברית-המועצות מתקבל על הדעת יותר מתירוציהם של רוב שאר הגנרלים והפוליטיקאים שייחסו את הדבר פשוט לשגעונו של היטלר. לדידנו, בין אם הנחתם של היטלר או יודל בדבר כוונת הרוסים להתקיף את גרמניה היתה מוטעית או לא, הדבר הנוגע לענייננו הוא החלטת המפקדה הגרמנית. זו הניחה על קרן הצבי את הנצחון הקל על אנגליה

בימי מלחמת העולם השניה דחו השמרנים, בדרך כלל, את ההנחה כי מלחמה זו היא מלחמה אידיאולוגית נגד הפאשיזם והנאציזם. הכרך השלישי של זכרונות צ'ארצ'יל מעיד כי בריטניה הגדולה ובעלי בריתה יצאו למלחמה, בראש וראשונה, על מאווי ההתפשטות של גרמניה, איסליה ויאפאן, ולא דוקא על האידיאולוגיות שלהן. השמאל, מסתבר, הפריז הרבה בהערכתו את טעמיה ומטרותיה האידיאולוגיים של המלחמה האחרונה. אפילו בהנועות המחתרת האירופיות (להוציא את יוגוסלאוויה ויוון) גברו הלאור מנות והאינטרס הלאומי על האידיאולוגיה הפוליטית. עתה כותלפת השיטה. השמרנים הם המדברים כיום על מלחמה אידיאולוגית של התרבות המערבית נגד הקומוניזם. מה מידת האמת בהנחה זו הפעם?

בטרם תבטלנה מעצמות המערב את שיירי התוצאות המבורכות שנשתיירו מנצחון בעלייהברית על מעצמות הציר לאחר חמש שנים של שלום — הבה נבחנו אם אמנם סוציאליסטים ושמרנים כאחד עלולים להיתפס עכשיו לאותו מישגה ממש ששגה השמאל במלחמה האחרונה. נבדוק נא האם אמנם המחלוקת בין המערב ובין רוסיה נובעת מהתנגשות אידיאולוגית בין שני ארחות-חיים או שמא לפנינו הדוגמה המיודעת של תשוקות לאומיות או אימפריאליסטיות המתכסות באינטרס של אידיאולוגיה?

סרוצקי, באחד מחיבוריו האחרונים בגלות אירופה, אמר: „כותב השורות האלה אינו רואה עצמו קרוי לעמוד כמגן ושומר לחווה וארסאי. אירופה זקוקה לארגון חדש. אך איז לה לאירופה אם מלאכה זו תיעשה בידי הפאשיזם“.

גם כיום זקוקה אירופה לייצוב ולהגנה תקיפה בפני כל אימפריאליזם — גם בפני התפשטותו של אימפריאליזם רוסי מערבה כשהוא משתמש במפלגות הקומוניסטיות כחילות גישוש. אך איז לה לאירופה אם תהיה הגנה תלויה בקימום גרמניה כמעצמה החולשת על מרכז אירופה.

נתבונן בנימוק האסטרטגי תחלה. נראה שהעד

ב

כניעת המערב לפחדו התקפה רוסית או תמרוני הסחה קומוניסטיים הביאו לידי חידוש ההכרה בהכרחיותו של יוון גרמניה מחדש. לפנינו חזרה חדגונית ולא־מקורית על המאורעות אשר הביאו, אחרי מלחמת העולם הראשונה, לידי קימומו של הצבא הגרמני אשר כמעט הרס את אירופה.

הנשיא וילסון הוא ששאל בשנת 1919 את פי המומי חים הצבאיים אם הביאו בחשבון את סכנת רוסיה בשעה שקבעו את הצבא הגרמני בשיעור 100,000 איש. שבוע ימים אחרי כן טען הגנרל בליס, יועצו הצבאי של הנשיא, בנאום נמלץ לפני מועצת הארבעה בוארסאק, שקיצוץ הצבא הגרמני כדי 100,000 איש אין בו כדי להבטיח את השמירה הנאותה, „על הסדר במזרח אירופה ובדרום מזרח“.

בשנת 1920 קבלו השלטונות הגרמניים כי אין להם החיל הדרוש „לדיכוי תנועות מהפכניות“. הם ביקשו רשות לארגן משמר אזרחי. באפריל הושמעת התביעה לצבא של 200,000 איש, מצויד בארטילריה כבדה ו„באופן זמני“ באווירונ קרב, וכן למשטרה החונה בקסרקסים ונתונה לפיקוד מרכזי. בעלי הברית הרשו את הקמתו של חיל המשטרה הנושא אופי צבאי למחצה. מיד לאחר המלחמה הקימו הגרמנים, נוסף למשטרה הרגילה, משטרת־בטחון בת 60,000 איש, מצוידים היטב בנשק ולאמתו של דבר יחידה צבאית. ביולי 1920 דרשו בעלי־הברית לפרקה. גם הפעם טענה הממשלה הגרמנית טענת בטחון פנימי. ניתנה לה רשות להגדיל את המשטרה הסדירה מ־92,000 איש ל־150,000 איש. חיל זה צויד במקלעים כבדים ובאקדחים אבטומטיים. הגרמנים קיבלו בברכה את הרחבת המשטרה הסדירה ועם זה השתמשו מפירוק משטרת הבטחון, כי המירו אותו בגוף חדש הנקרא „משטרת מגן“. חיל זה נשא אופי צבאי מובהק, נחלק ליחידות, חנה בקסרקסים, ניתן לו פיקוד והוא אומן אימון צבאי בצותא. בשנת 1925 נסב הויכוח בין בעלי־הברית לגרמניה על מספר שוטרי־המגן הללו. הגרמנים תבעו 35,000 והועדה הצבאית נאותה לאשר רק 20,000. אך בסוף השנה הרשתה ועידת השגרירים 32,000 שוטרי־מגן, מגויסים ל־12 שנה.

הטענות הנשמעות עכשיו דומות להסליא לנימוקי ראשית שנות העשרים. הדיבורים הראשונים בדבר הצורך בצבא גרמני נשמעו בבון אשתקד ונתקבלו בקריאות ביחוד בכריסטיניה: ממשלת בון אין לה משטרה מרכזית. נשקפת סכנה רצינית של הפרעות, ואף מהומות קומוניסטיות. מוטב שהגרמנים יספלו בעיניים אלה ולא מעצמות הכיבוש. על כן תינתן רשות

ואת קץ המלחמה למען סיכוני הפלישה לרוסיה, וכל כך למה? משום שגרמניה רבתה, על החיילות והנכסים שהיו ברשותה בשנת 1941, בשעה שעמדה במרום נצחונותיה ועצמתה, לא היתה, לדברי יודל, די חזקה להתגונן במזרח.

הרוסים כיום, שנתחזקו על ידי בעלי־בריתם, ודאי שאינם חלשים יותר, וקרוב לשער שהם חזקים יותר משהיו בשנת 1941. הגבול בין המערב והמזרח חוצה כיום את מרקזה של אירופה, 500 מיל מערבה מן הגבול של שנת 1941. ארכו כיום כ־1,000 מיל לעומת 1,300 המיל שהזכיר יודל ושלמענם היו דרושות 300 דיוויזיות „לפחות“.

ונשאלת השאלה: האמנם חיילים גרמניים מוכשרים כגנרל פון מאנטויפל וכל אלה באנגליה ובאמריקה שהם תמימי דעים אתו, סבורים ברצינות שהקמת צבא גרמני — תהיה מה שתהיה צורת שילובו עם שאר חילות המערב — תוסיף גורם של ממש ליכלתן של מעצמות המערב להגן על גרמניה בפני פלישה; והרי אין דבר זה והגנת אירופה המערבית היינו תך. פון מאנטויפל רוצה שנאמין כי הדבר אשר היטלר ויודל לא יכלו לעשות במאות דיוויזיות ייעשה כיום בעזרת עשר ואולי שלושים דיוויזיות גרמניות.

הגרמנים מבינים מן הסתם, כי יהיה מה שיהיה מהלך המאורעות בשעת התקפה רוסית, הרי הפולשים יפלו לגרמניה המערבית ויצפוה. רעיונו של מאנטויפל כי יתכן להגן על גרמניה מערבה מן האלבה באמצעות קו הגנה יציב, מעין צירוף של קו זיגפריד וקו מאיינו, נראה כבלתי ניתן להגשמה כל עיקר נוכח שפעת האדם והציוד שברשות הרוסים, נסיון מערבי בעל עצמה להחזיק בקו האלבה היה מספק לרוסים חזית אידיאלית לשם טכסיסי הפריצה והכיתור שלהם.

יהיה חיקף הצבאות המאוזנים של מערב אירופה אשר יהיה, הנסיון של הגנת המערב על האלבה כמוהו כהתאבדות אסטרטגית. הרי זו הזמנה גלויה לרוסים לחזור על הטכסיסים שבעזרתם כמעט הכריעו צבאות גרמניה הפולשים את הצבא האדום בינוי 1941 בגלל ריכוזו הקדמי של זה.

בינתיים קם גורם חדש בצורת היחידות הצבאיות למחצה של המשטרה הגרמנית באיזור המזרח הקרובות „בארייטשאפטן“ (פלוגות־הכן). הן מונות עכשיו 53,000 איש, המווינים ברובים ומקצת שריון, אך בלי שירותי אספקה עצמאיים. יש חוששים כי עלולים הם לחדש את מעשה קוריאה בגרמניה. טענה זו אינה משכנעת. בלי עזרת הרוסים אין לחיל הכיבוש המערבי מה לחשוש מפני 53,000 גרמנים אלה לפי שהוא עולה עליהם פי שלושה במספר ומשובח מהם בציוד.

אם ננקוט מספרים אלה בקנה-מידה כללי לאפשרויות תיהן של שלוש המעצמות במקרה גיוס מלא — נגיע להשוואה הבאה.

מירב הוצאה שנתית לבטחון	
בממלכה המאוחדת	— 5.000 מיליון ל"ש
מירב הוצאה שנתית לבטחון	
בארצות הברית	— 36.000 מיליון ל"ש
סה"כ	41.000 מיליון ל"ש

מירב הוצאה שנתית לבטחון	
בברית המועצות	— 10.000 מיליון ל"ש

יש להניח כי סטאלין מעורה עדיין דיו בשיטה המארכסיסטית כדי שיתרשם מהשוואה זו. השוואות אלה של הכוח התעשייתי הפסו תמיד מקום חשוב בניתוחים מארכסיסטיים של כושר המלחמה. עדות נוספת כי סטאלין לא התעלם מעדיפותה התעשיינית של אמריקה ניתנה באחת הפגישות בין סטאלין ורוזוואלט, כשפנה סטאלין לרוזוואלט ואמר: „הפוטנציאל התעשייתי שלכם ידו תהיה תמיד על העליונה במקרה מלחמה“.

מן הניתוח הזה מתחייבת מסקנת-יסוד שניה: ברית המועצות קרוב לודאי שלא תסתבך מרצונה במלחמה ממושכת נגד המערב אשר בה תהיה לארצות הברית האפשרות להפעיל את כל הפוטנציאל העומד לרשותה. לעומת זה עשויים הרוסים ללכת בדרך יצירת עובדות מהירה — בשני סייגים: עובדות אלו צריכות לשנות את יחסי הכוחות התעשייניים עד כדי לחולל תמורה במאזן הכוחות לטובתה של רוסיה במקרה מלחמה ממושכת. או שהן צריכות להיות מהירות ומוגבלות בטיבן עד שיהיה בטחון בלב מנהיגי ברית-המועצות שלא יגרמו למלחמת עולם שלישית. ברי שתסכנה המדריכה את מנחת מדינאי אירופה היא סכנת „עובדה קיימת“ מצד הרוסים על-ידי גיחתה לתוך גרמניה. חבל הרור ולוראן ועד התעלה והאוקינוס האטלנטי קודם שתהיה שהות לארצות-הברית להתערב.

מה יכולתם הממשית של הרוסים לערוך מלחמת-בזק כזו? מר שינואל אמר לבית-הנבחרים כי יש בסך הכל 2.800.000 רוסים מגויסים. הם מאורגנים ב-175 „דיוויזיות פעילות“ שמהן 58 הן „ממוצעות או דיוויזיות של טנקים“. ועוד אמר, כי יש לרוסים כ-19.000 מטוסים צבאיים. מר צ'ארצ'יל הוסיף כי „ועדת השירותים המזוינים של ארצות הברית“ הודיעה, כי יש לרוסים 40.000 טנקים, והריהו חושש כי 4-5.000 מאלה מצויים ביחידות מאורגנות במזרח אירופה. אם נסכם את כל הידיעות בדבר הצבא הרוסי שנמסרו ממקורות מוסמכים שונים, תתקבל תמונה זו:

לממשלה הפדראלית הגרמנית להקים משטרה מזוינת במקלעים ובחותכים קלים — המספר שהוצע הוא 30.000 — שתשכון בקסרקסים אך לא תהיה בעלת שירותי אספקה עצמאיים, כמשטרת גרמניה המזרחית.

ועד שהגרמנים טוענים טענת מהומות קומוניסטיות מבית, באה אפשרות ההתקפת הסוואטית המהלכת אימים במערב ומקדמת את ענין הצבא הגרמני בקפיצת-דרך ממש. הבה נבחן את טיבה של הסכנה הנשקפת מעבר האלבה.

התוית כמה הנחות בענין זה במאמרי „מזרח ומערב: מאזן הכוחות“ („כולד“ חוברת 26, מאי 1950). בינתיים נקט גם מר שינואל מספרים רשמיים המאשרים את אלה שהובאו שם ואף הוסיף פרטים. באותו מאמר הודגש פיגורו הבולט של הגוש הסוואטי לעומת המערב לא רק בשטח המחקר האטומי אלא גם בפוטנציאל התעשייתי הכולל. מכאן נתחייבה המסקנה שאין לחשוש להתקפה רוסית גלויה על המערב דרך פלישה לגרמניה, נכסי מדינות האמנה האטלנטית איפשרו להן לייצר בשנת 1949 כמות פלדה גדולה פי ששה מזו של הארצות המאוחדות בגוש הסוואטי. כמות פחם גדולה פי שלושה, נפט פי שמונה, ברזל גלמי פי חמישה וכן הלאה. לא זו בלבד שחלקו היחסי של המערב בתפוקה תעשיינית עולה בהרבה על זה של המזרח אלא מלאי הנפט הסוואטי יהיה, אם נתפוס לשון של זהירות קמוץ למלחמה ממונעת רבתה. השוואה בין הוצאות הבטחון של הממלכה המאוחדת, ארצות-הברית וברית-המועצות תוסיף ותאיר את התמונה. אומדנה משווה להכנסה הלאומית של ברית המועצות ניתנה במאמר הנזכר על-סמך מספרים שחישבה „הועדת האירופית לאירופה“ של האומות המאוחדות. על סמך זה אנו מגיעים לתמונה זו של הוצאות הבטחון בשלוש המעצמות:

הממלכה המאוחדת מוציאה 10%	
מהכנסתה הלאומית	— 1.000 מיליון ל"ש
ארצות הברית מוציאות 10%	
מהכנסתן הלאומית (ממוצע של שנת 1950/51)	— 8.000 מיליון ל"ש
סה"כ	9.000 מיליון ל"ש

ברית המועצות מוציאה 13%	
מהכנסתה הלאומית	— 2.500 מיליון ל"ש

על-סמך זה אפשר לערוך עוד חישוב מענין. לפי „תולדות המשק המלחמתי הבריטי“ לפרופסור ו. האנקוק היה שיעור ההכנסה שהוצאה לצרכי הבטחון בשיא המאמץ המלחמתי בשנת 1943 כך: 52% בממלכה המאוחדת, 48% בברית המועצות, 45% בארצות הברית.

נעדר במלחמה הקודמת. אולם כנגד הנימוק הזה עומדת העובדה כי התקופה לפעולות של הפתעה חלפה, מן הסתם, וכי הרוסים לא יוכלו עוד לערוך את חילותיהם בלי לעורר תשומת-לב במערב. תמונת-בלהות זו, כשהענק הרוסי עולה על אירופה והמפלגות הקומוניסטיות בגרמניה, בצרפת ובאיטליה מקבלות אותו בזרועות פתוחות, ניטלה ממשותה במידה מרובה.

במצב של היום נהפכו היוצרות בצורה מוזרה לעומת 1941. כטענת יודל אפשר לטעון כי הסיבה היחידה העלולה אולי להניע את הרוסים על כרחם לצאת למלחמה בתנאים אלה הבלתי-נוחים מיסודם, הוא החשש לפלישה גרמנית לשטח המזרח אם תיערך בתמיכתו הגלויה של המערב. כדאי להזכיר כי בכל ההסכמים שעשתה רוסיה עם גרוריה בשנים שלאחר המלחמה, כשעדיין לא עלה על דעת איש כי גרמניה תקום במהירות כזאת, הדגישו הרוסים כי חברית מבוססת על הענין המשותף למנוע התקפה גרמנית מחודשת. ייתכן כי רחוק הדבר, אך מועטי-הזהירות שבגנרלים הגרמניים וידידיהם כבר מדגישים שהדרך היחידה להסיר את סכנת הפלישה המאיימת של גרמניה המערבית היא "לשחרר" את האזורים הגרמניים לשעבר במזרח.

לשון אחרת, קימום הצבא הגרמני, אפילו במידה זעומה, ייראה לשכניה של גרמניה במזרח כהתגרות ישירה. אף במערב שותפים רבים להרגשה זו. למפי לגות הקומוניסטיות בצרפת, איטליה ובלגיה ניתן בזה הנימוק שהיו חסרות עד כה. אמנם הנית המערב תחזוק מבחינה מספרית ואפשר יוקל בכך על חילות הכיבוש בגרמניה, אך הדבר יעורר דאגה בלב כל אלה שיהיו חוששים כי אחרי ככלות הכל באים הם להמשיך את המלאכה במקום שנשט אותה היטלר. שהרי אם הברירה לפניהם, הלהיות לשדה-קטל או לפתוח במלחמה "מונעת" שתעתיק את שדה הקרב מזרחה, אין צריך לומר כי ענינה הלאומי של גרמניה מחייב שהקרב יתחולל במזרח ושהמערב יהיה יוזמו, רוחו של יודל תקום מעמק הרפאים.

אנו רואים, איפוא, אלטרנטיבות אלו:

- (א) אין לשער כי הרוסים יסתבכו במלחמה ממושכת;
- (ב) הסכנות הכרוכות אף במלחמת-בזק גדולות הן כל כך עד שרק כשלונן הגמור של המערב בהכנות עשו לעודד את הרוסים להתנסות בה; סכנה זו הוסרה במידה רבה עלידי הצהרת שגרירי החוץ של צרפת, בריטניה וארצות-הברית בניירורק, כי הארצות הללו קיבלו עליהן אחריות מלאה לשלמותה של גרמניה המערבית.
- (ג) הסכנה הרצינית היחידה ברגע זה נשקפת כמדומה, מההתגרות לגבי מזרח אירופה שבקיטום

הצבאות הסובייטיים, קיץ 1950:

מגויסים	2.800.000 איש
דיוויזיות פעילות	175
טנקים	40.000
מהם 4—5.000 ביחידות מאורגנות	
אווירנים	19.000
זוללות	300
אניות משחית	60
סירות טורפרו	175
ספינות קטנות למיניהן	במספר רב

הרי זה כוח מגובש שהחזקתו בימי שלום עולה פי שנים מן ההוצאות לצבאות הממלכה המאוחדת, אם גם נביא בחשבון את תבדלי השכר ורמת החיים. אך אפילו הדבר כן, יש להרגיש כי 175 דיוויזיות רוסיות, מבחינת כוח-האדם, שוות בערך ל-70—80 דיוויזיות ברמה הבריטית או האמריקנית. 58 הדיוויזיות הממור נעות והטנקים כמותן כ-25 דיוויזיות בריטיות או אמריקניות. אין זה מן הדברים הקלים להניע חילות כאלה ולא ייעשה הדבר בחסות הלילה, בעדות הנזכרת של יודל נאמר כי לעריכת הצבא הגרמני להתקפה על רוסיה נדרשו 10.000 רכבות וכי קשה היה לקיים את המיכסה של 100 רכבות ליום. הגרמנים עסקו למעלה מארבעה חודשים בריכוז החילות בלבד, הם החלו בפברואר, ולאחר חודש אחד כבר מסר שירות המודיעין הבריטי למר צ'ארצ'יל על התנועות המאלפות.

ג.

בשני צדי התעלה פורסמו בזמן האחרון ידיעות המפיצות אור על מצבם של בעלי הברית. בגרמניה המערבית נמצאו בסוף אבגוסט 1950 942 דיוויזיות של כל בעלי-הברית, לרבות דיוויזיה אחת של משטרה צבאית אמריקנית. לצרפתים דיוויזיה וחצי נוספת ודיוויזיה אחת לבנלוקס. לבריטניה הגדולה 7½ דיוויזיות, מהן ארבע מעבר לים, 2½ בגרמניה, הבאות בחשבון ליבשת אירופה, ואחת בבית. בתוספת דיוויזיה אמריקנית נוספת יהיו למעצמות הברית בשנה זו 14 דיוויזיות לשירות באירופה. בקיץ 1951 יגדל מספר זה עד 20 דיוויזיות ביבשת ותמש דיוויזיות במילואים אסטרטגיים בממלכה המאוחדת ובארצות הברית. אולם התנאי הוא כי הצרפתים ימלאו את מכסתם של 10 דיוויזיות בשנת 1953/54 מבלי לכלול את גרמניה או איטליה, שצידן מחדש ייתכן רק במחיר החלשת שאר השותפים באמנה האטלנטית. מכאן, לכאורה, מסקנה כי צורת המלחמה היחידה הבאה בתשבון לרוסים היא סידרת התקפות בזק בעזרת חיל מוטס רב-מידות שהוא קיים לפי השמועה ושהיה במובחק

האמריקני בקוריאה. כל האסטרטגיה של מלחמה נגד צבאות שברשותם מלאי של כוח-אדם דוגמת הרוסים בהכרח שונה היא מזו שבה השתמשו הגרמנים במזרח ובעלי הברית במערב. הראיות מוכיחות, איפוא, שלא מלחמה מתוכננת וממושכת ולא „עובדה קיימת“ הנוצרת בפרק זמן מועט עשויות למשוך את לב הרוסים. הברירה שבידם היא, איפוא, לערוך תמרוני-הסחה פוליטיים באירופה ולקצור את עיקר קצירם באסיה. אך זוהי שאלה אחרת.

גדולה סכנת היקש אידיאולוגי מן המלחמה האחר-רונה. הטוען שכל בעל-ברית מוסיף חיזוק „במלחמה נגד הקומוניזם“ לא הבין את אותות הסכנה באירופה. בימי חיינו ראינו את ההתמוטטות הגמורה של כל כוח החיים הגרמניים — הקיסרות, הצבא, הכנסייה, הסוציאליסטים, הקומוניסטים, הנאצים, הס"ס, ושוב הצבא — בשעה שכוו עדיף עמד כנגדם. ובכל מקרה ופקידה גררו אחריהם את בעלי-בריתם ליון-מצולה. אירופה החדשה צריכה להיבנות על מסד בריא מזה. אם אין לה הגנה אלא בהקמת הכוח הגרמני מעמק הרפאים — ימיה ספורים.

הצבא הגרמני — תהיה צורתו אשר תהיה ויהיו צעדיו אטיים כאשר יהיו.

ועדיין השאלה נשאלת, כיצד ישתמשו בעלי-הברית המערביים בפוטנציאל התעשייתי הגדול שלהם וימלאו את הסרונם המספרי בלי להסתכן בקימומה הצבאי של גרמניה? ברור כי המחסור באנשים היה בולט ביותר שאת אילו נתכוונו לנסות תגנה קוית בגרמניה. עד למלחמת קוריאה חשבו ראשי המטה האמריקני כי ייתכן לתקן באויר את החסר בכוח אדם על הפרקע. לאור הלקח שלמדו תתקנה בודאי הרבה מתכניותיה האסטרטגיות של אמריקה (הן סורשו בהרחבה במאמר הנזכר). לאירופה דרוש, בגבולות הקיימים, חיל-סגן שאינו מטרה נחה, הווה אומר, צבא ממוכן וממונע, המסוגל לנצל את רשת הדרכים המצוינת של מערב אירופה, העשוי להתרכז במהירות וברשותו כמות נאותה של ארטילריה ממונעת, טנקים וחיל-רגלים, ועל הכל חיל-אוויר טקטי נאות.

לקח המלחמה ותקופת הביניים כתוב ברור על דפי התבוסה הגרמנית ובזמן האחרון על דפי הגסיון

צביונה של הליגה לא יהיה שלם וברור למדי, אם לא נזכיר את הנימוק המיוחד המכריע להמשך קיומה ופעולתה — חידושם וחיוקם של קשרים עם יהדות ברית המועצות... רבות סבלנו — סבל נפשי וחמרי כאחד — בשל ניתוקנו במשך עשרים שנה מיהדות חזקה ורבת שרשים זו. המלחמה נתנה דחיפה טראגית לחידוש הקשרים בין יהדות ברית-המועצות ליהדות העולם. כולנו זוכרים את ההתרגשות העמוקה שהחרידה את כינוסו הראשון לשמע מברק הברכה של העד היהודי האנטיפאשיסטי, בה נאמר: „אנו מרימים על גס את קריאתו המעודדת של המשורר הגדול שאל טשרניחובסקי: המחיצה נפלה! שוב אנו מאוחדים. לב אחד ונשמה אחת. המלחמה באויב הפאשיסטי קושרת אותנו קשרי אחוה וידידות שלא ינותקו גם בתום המלחמה“. הדברים האלה תובעים המשך... מעל לחילוקי דעות אידיאולוגיים, שאין בדעתנו להתעלם מהם או לשטשם, הננו מושיטים את ידנו, יד אחים, לקיבוץ היהודים הגדול בברית-המועצות.

דמות האזרח בישראל

א. שטיינמן

„זכור ימות עולם, בינו שנות דור
ודור“ — דברים, ל"ב.

הגדרה זו זרה מעיקרה לרוחה של הישראליות, כשם שההגדרה בדבר טיבו של האדם כחיה מדינית מטבעו אין רוח הישראליות נוחה הימנה. וכיוצא בכך אין היהודי הקדמון יכול להפיס דעתו בתפיסת הבית כמין מושג של „איבוס“ ואנשי הבית בחינת „חברי האיבוס“ או „חברי המזנון“. מתוך תפיסת הבית כאיבוס מצטיירת תמונת העולם האנושי או תמונת החברה כמין סולם, ששלכו התחתון הוא הבית או האיבוס, שלבו האמצעי הכפר או העיר, והשלב העליון המדינה, שהיא התכלית, היינו, הבית המושלם, וכל שהוא מושלם יותר, אומר אריסטו, הוא טבעי יותר. נמצא שהמדינה היא הדבר השלם והטבעי ביותר, והאדם חיה מדינית מטבעו. מכאן מסתבר מאליו, שהמדינה נתונה על גבי האדם, עליונה לו, והיא גם התכלית העליונה, שכל הפרטים כפופים לה מעצם טבעם, חיים וקיימים בזכותה ובעבורה, ביסוד השירות. הרי אומר: האזרח לפי טיבו משרת, נתין, ואיזהו אזרח מושלם יותר? זה שהוא יותר בשירות, העומד בדרגה גבוהה יותר של שלטון, ואמנם, שומעים אנו ברורות מפי אריסטו, כי ה„אנשים אשר חלק להם בשררה הם אזרחים“, להוציא את העבדים ובעלי המעמדות הנמוכים, שקיומם הכרחי, כנראה, במדינת השירות, אך הם אינם בגדר אזרחים. לא באלה חלק יעקב. היה דות תנא הוא ופליג על התפיסה האריסטוטלית, שהונחה ביסוד כל המושגים החברתיים והמדיניים של העולם הלועזי. הסולם הישראלי הפוך מן הסולם של עמי העולם. בסולמנו הבית הוא השלב העליון, לכן אנו גורסים בית ישראל, כלומר, המדינה היא בית; העם — משפחה; האזרח — בן־בית או חלק מן המשפחה. אין האזרח משרת, אף לא נתין כלבה, אלא בעל בעמיו, ואין המדינה מולך, הר כגיגית, עלוקה, תכלית, כוח עליון, מופרש לעצמו, אלא היא בית חיינו, מקדש עם. אף כל העם קדוש, ממלכת כהנים. כל ישראל יש להם חלק במקדש בית מלוכה.

הכרזנו על המדינה, אבל אין להכריז על האזרח. אין זה נוצר במאמרי־פה ובמתן־הצהרה. האזרח הוא נטע הדורות, השתול על פלגי המסורה, אם כי התנאים המשתנים טובעים את רישומיהם בקלסטר־דיוקנו והרגלי הסביבה מרסיפים לוית־חן או קורטוב־קלקול לצביונו. ואילו המושג אזרח בישראל משמעו רחב הרבה יותר מאשר אצל אומות העולם, בקפלו לתוכו לא רק את הנתין ואת התושב, אלא גם את הבעל בעמיו, המעורה בתוך ארצו כעץ רענן, כל הרוחות שבעולם לא יזיווהו.

הכתוב מדבר באזרח ישראלי קדמון, שדמותו מרחפת מעל דפי התנ"ך, על אחת כמה וכמה באזרח ישראלי של ימינו, שלתוך קווי־דמותו נבלעו רישומי־גולה ארוכים, יסורי מאבקים עם נחשולים וזדונים וניצוצות־כיסופים ליחוד לאור מי, והכיסופים ליחוד שהיו בוערים בנשמתו במשך דורות, הם שמהוים חלק מאופי היחוד שבו. כי האזרח הישראלי של ימינו הוא תמצית של היה מופלאה, שהיתה מכל מקום מופלאה בעבר. חובה לזכור יחד זה, אפילו הרוצים לשנות מן המטבע של העבר, המדמים שאפשר ליצור את האזרח של לעתיד לבוא במדינת ישראל כמין בריאה חדשה, גם כן אינם רשאים להסית את דעתם משלשלת היחסין של האזרחות הישראלית בעבר, כדי לעקור דבר מן השורש דרוש להכיר טיבו של השורש.

בשכיל לדון נכוחה בטיפוס הנכסף של האזרח במדינת ישראל ראוי להסתכל בשלושה דברים: מה בין מושג האזרח במשמעו הלועזי לבין מושג האזרח לפי צביונו הישראלי הקדום; מה דינו של היהודי לאזרחות ישראלית בתפוצת גלותו; באיזו מידה עשויים התנאים הלארמיים ותבין־לאומיים של זמננו לסייע להכשרתו של האזרח השלם ונאמן תרח במדינת ישראל. ברור למדי שמקדמות הימים הננו מחולקים עם אחרים בתפיסת טבע האזרח, מושגו ומהותו. „אנו מדברים באזרח כמו בספן, שהוא אחד מכל אנשי השירות באניה“ אומר אריסטו.

באשליה, שהיהדות קיימה כל מה שקבלה עליה והלבישה בשר כל חזון בה. כשאנו אומרים יהדות הגנו מתכוונים לכיסופים געלים, לחזיון גדול, לשאיפה נאצלה, לרצון מובהק. ואכן, רצונה המובהק של היהדות היה לבנות בית חם לעם ולא מדינה קרה, לגדל בנים ולא עבדים, לטפח אזרחים ולא גתונים, ובמידה שנאמני רוחה של היהדות היו נציגיה ודובריה, עומדים ליד ההגה ומנגנים עלי כנור הגיונה, הם הביעו בדבור ובמעשה, בשירה ובהגות, את משאלותיה הטמירות וכיסופיה הבורעים לבנות בית נאמן לבניה תושביה, המדינה כשם המפורש לשררה, תכלית לעצמה, לא יזכר ולא יפקד בה. אם כי העבודה זרה של המדינה פורצת מפעם לפעם לדברי ימי ישראל, הריהי פורצת תמיד מן החוץ או בסיוע כוחות-חוץ והיא נעשית רקב לישראל. כל אנשי-פנים, נאמני בית ישראל, קמים בגבורה להגן על טהרתו של מושג המכורה הישראלי ולהציל את האזרח מפורענותו של הנתין. בזכות המטהרים האלה לא עלה הכורת על האזרח הישראלי בשעה שהקיץ הקץ על הנתין למלכות ישראל.

מת הנתין, אבל חי האזרח. הוא הלך בגולה לשמור. שם מרחוק ובחביוני לבו על גחלת האזרחות הישראלית. לאמיתו של דבר אף בזמן שבת המקדש היה קיים כבר נתפשטה אזרחות ישראלית. בארצות הגולה, בזכותה של זו לא כל היהודים הנדחים בירכתי הגולה נהיו לאובדים. מכל הארצות הרחוקות שלחו היהודים תרומות ומעשרות לארץ הקודש, נתקיימו קהלות הקדש בנכר, נגבו מסי ישראל בלי שוטרים ושופטים. היהודי הנאמן הוא אזרח בעמו, אפילו כשאינו תושב בארצו. אין זו תופעה גלותית דוקא. שרשיה נעוצים בקדמות התודעה הישראלי, ומן הסתם אף בזמנים שקדמו להתגבשר תנו הלאומית. במושג האזרח הישראלי חקוק זכרון משפחתי עתיק-יומין, זכרון שבטי, גזעי, ביתי, אחוותי, חוקי, לא חוקי מופשט, אלא חוקי-דמי. כל ישראל אחים הם, כשם שכל העצים יונקים את ליח האדמה האחת. לעולם בא בתנ"ך השם אזרח במובן אחוותי, משפחתי, תורני. כגון שנאמר חוקה אחת לאזרח ולגר או תורה אחת לאזרח ולגר. ואילו המדינה בזכרת, כמדומה, לראשונה רק בשכנות עם עושק, עם ריב ומדינים, כמה שנאמר בקהלת ה', ו' "אם עושק רש וגזל משפט וצדק תראה במדינה", או שהיא נתונה בסמיכות עם עולי-בבל בעזרא ב'.

ב.

בספרם של ישראל אין כתוב מדינה, אלא יש ארץ הקדש, ארץ האבות, ארץ הבחירה, מכורה או מקור מחצבת, ארץ אינה מושג מדיני או חברתי אף לא קורתי או תולדותי בלבד. היא ענין בריאתי, אדמתי, נטעי וגזעי. אדם יסודו מעפר ארצו. העם גלש מתוך עפר ארצו. וכשם שאדם נולד רק פעם אחת, אף עם כך. פעם אחת יולד גוי ולא עוד ימיר את עצמותו לנצח. אפילו ילך לגולה הוא גולה מעל אדמתו, אבל אינו גולה מארצו. רוחה מובלעה לתוך נשמתו. יהודי אחד בודד בירכתי-הבבל ויש לו קצת עפר מארצו, הריהו יושב על קצת עפר זו. היהודים בגולה גרו בנכר, אבל ישבו בארצם. במובן זה נאמר, שעתידיה ארץ ישראל להתפשט בכל הארצות. ולא משום שארץ ישראל היא מושג רוחני, חזוני בלבד, שמחביאים אותו בתוך מדור חשאי שבלב ובירכתי התודעה, אלא, אדרבה, משום שהיא מושג גשמי ביותר, ששום עם לא יצר משלו. היא נתונה בבשר היהודי ומובלעה בעצמותיו. לא בדין קטרגו על היהודים, שהם רוחניים ביותר, ועל היהדות שהיא מעין צלירפאים בעולם. יהדות משמעה רוחניות שלבשה בשר, אצילות מתגשמת, ארץ ישראל, כלומר, ארץ שהיא ישראל וישראל שהיא ארץ: ציון וישראל חד הוא. אין ציון מושג מדיני משפטי או מופשט, היא בשר ודם. אזרח בציון פירושו לא רק תושב בה, הוא בן לציון, יושב חיקה. כל מקום שהוא יושב הוא יושב בתוכה. ציון היא אמנו, מכורתנו. אין ממירים אם, למכורה מכורים לעד-יעד. אדם גולה ממדינתו, אבל אינו גולה מארצו. כי זו מהלכת אחריו. אם המדינה היא עסק של שותפות לבעלי ה-"אבוס", כפי הגדרתו של אריסטו, הרי כל אחד הוא אזרח במדינה כפי סכום המניות, שיש לו בשותפות זו. ומי שאין לו אף מניה אחת אינו כלל בגדר אזרח. אולם לציון ייאמר: כל אשר יולד בכ הוא בנך. לא השותפות לעסקים, אלא השותפות ללידה. היא שעושה את האזרחות הישראלית. יכול אדם להחליף את נתינותו, אבל אזרחות ישראלית אינה מוחלפת, היא מוחלטת. יהדות ענינה זיקה אל המוחלט. אף האזרח בישראל הוא משורש המוחלט.

אין אנו אומרים בהגדרת המושג אזרח, ראה מה בין בני לבין בן חמי, לשם סלסול ברגש "אתה בחרתנו", אלא לשם הסברת מהותנו. נבין יעודנו מתוך שנסתכל במהותנו. אין לשגות

לקהלות הקודש שלהם ושמרו אמונים, וגם אהבה לזהות, אהבה על־אנושית כמעט, לא סתם־לאומית, לארץ האבות. היהודי הוא אזרח טוב במידה שהוא בן־חורין, במידה שהוא בן, במידה שהוא נושק בשפתי הזכרון את אדמת אבותיו, במידה שהוא סמוך על שולחן גבוה של האבות. הוא מוכן תמיד לשלם תרומות ומעשרות, ואף יותר מתרומה ומעשר, אבל אין לו חשק לשלם מס־הכנסה, זו סתירה. ואין זו סתירה: יש גותנים את נפשם למען המולדת, אבל נלחמים כנגד איזה קפות של פרוטות בגזירת אמרכלי השלטון, אם המס נראה להם בלתי צודק.

דרך כל התולדה הישראלית עובר חוט־השני הזה: העם נלהב להתנדבות ואין הוא נמנע לפרוק מעליו נזמיר־זהב, צמידים וטבעות, לבנות את המשכן, אבל עלול הוא להחריב את מקדשו בשל איזה עלבון של קמצא ובר קמצא. כלומר, בשל איזה עלבון, שאפילו הוא קל הרי שרשי נעוץ לעולם בזלזול בצדק ובחטא לשויון, והוא שוגע בדבריה העליונה, הזורמת בדמנו הישראלי, והיא: כל ישראל אחים. כל החוטא לרגש המשפחתי מקעקע את לאומיותנו הישראלית, סותם את מקור ברכתנו, והיא אהבת־ישראל, שבלעדיה לא תקום מדינת ישראל. אין אהבת ישראל בלי רחמנות. רחמנות בשפתנו משמשת רחמים ואהבה כאחד. אמר לך אדם, שאפשר לבנות מדינת ישראל בלי הרחמנות כאבן־שתיה לה, לא תפס כלל מה זו מדינת ישראל ואיזה מקור שפע דרוש לה כדי שתוכל להתקיים, על אחת כמה וכמה לשגשג ולפרוח.

אין צורך להביא ראיות מרחוק. היינו עדי־ראיה לכך, כימי דורותיים נתקיים, בחסות השל־טון הנכרי, ישוב ארץ ישראלי שלא שקט כלל על שמריו, אדרבה, העמים על עצמו ברצונו תפקידים התישבותיים כבירים לבנין הארץ ולגאולת העם מתוך פוזריו. היה הדבר בעיניו בחינת מושכל ראשון להביא את עצמו בעול חוקים חמורים, שלא נחתמו כלל בגושפנקה של הרשות המושלת בכיפה, להיפך, הרשות לא הביטה עליהם בעין יפה, ולעתים גם נלחמה בהם. אך הצבור ברוב מנינו קיים את המצוות התלויות בישוב הארץ, משל הוטלו עליו בצומל־כות. יהדות ארץ ישראל היתה מלכות ללא גיונו־מלכות, שימשה בכתר הגאולה ללא שרים נושאי־כתרים ורצון האומה שפך את שלטונו על מערכות החיים ללא נציג־שלטון גבוהים, נח־

כלומר, מושג שואל מן החוץ, כל הראיות לכך, שישראל הקדמון לא גרס את המדינה במשמע הלא־ישראלי, הרומאי, במחשבה תחילה התנכר לה. אין המדינה עליונה, אדרבה, המדינה היתה חלק מן הארץ.

ג

המדינה בחינת בריאה לעצמה, העומדת מעל לעם, מעל ליחיד, מעל לצבור, אינה כתובה בתורתנו, אינה חקוקה בתולדותינו, אינה זורמת בדמנו, אינה מקננת בטבענו. אפשר לזמן־מה לכפות על העם מושגים חדשים, לעורר בו אפילו הרגשות חדשות, אף להמשיך עליו חיות חד־שות, אבל אין לשנות מטבעו ולנתקו ממקור־חיותו לאורך־ימים. לא רק משכילים בעמנו, אפילו פשוטי־אדם שבנו, מרגישים בחושם הטבעי מה פעל ישראל בכל הדורות, לקראת איזו תכלית חתר בכל שנות יסוריו ובאיזה אפיק של חוק ומשפט, צדק ואמת, עשויים חיינו הישראליים להתחדש בארץ ישראל הבנויה. אפשר להבין, שבמעמדים ידועים חובה להכריז כנגד המתבוללים היהודיים ועקמי המוחין השיי־כים לגזע היהודי, והכופרים בזכות תקומתו בעולם, שבני־ישראל לא נשתנו מאומות העולם וככל הגויים בית ישראל, ככל הגויים, ובכל זאת לא בדיוק כמוהם. אף האדוקים ב„ככל הגויים“ יודעים מסתמא בסתר לב, שאין אנו יכולים להיות ככל הגויים משום שאיננו יכולים, ואילו יכולים היינו אין אנו רשאים להיות משום פיקוח נפשנו, מתוך חרדה לעצם קיומנו. אנו מוכרחים להיות שונים מאחרים בשביל שנוכל להיות קיימים בעולם בדומה לאחרים.

לא נוכל לכוון כאחרים מדינה שהיא בחזקת ערפה, שטבענו, שהוא תמצית היותנו התול־דתית, לא יכלכל זאת. הוא הדין אין אנו יכולים לשים את מבטחנו באזרח שהוא רק נתין. לא על הנתין בלבדו תכונן מדינת ישראל. אין היהודים מסוגלים להיות נתינים כסופים לחוק הערסילאי, המסורת הגלותית, המובלעה בדמינו, למרוד בשררה, להפר את חוקיה, להעקיף על משפטיה, להבריח את מכסיה, אינה ניתנת להי־עקר על גולה, לא תיעקר בשנים מספר, חוששני לומר, אף לא בדורות מספר. אבל אם קשה כקריעת ים סוף לטעת בלב היהודי רגשי־נתינות ורחשי־מדינה חזקים, לא קשה כלל לעורר בקרבנו את חוש האזרח הישראלי הטבוע בדמו ולטפח בנפשו אהבת המכירה ונאמנות למקור מחצבתו. היהודים בכל הזמנים היו נאמנים בארצות הגולה

והראוהו, בולמוס השררה, רדיפה אחרי בצע וסתם להיטות אחרי אכזריות ומעשי-שחיתות, מין עבריות לתיאבון ולהכעיס בעסקי שוק שחור, הכוללים גם הפקעת שער ויוף צרכי אוכל ואף הברחת מכס מעיני הרשות. מכל מראות הנגעים האלה מפעפע ועולה רגש של בושה ודכאון, המחלחל לתוך הלבבות ועלול להשרות עלינו דכדוך המוחין והכנעה למין גזירה רעה, שאין טוב ואין צדק ואין יושר ואין מי שיציל, משום שכך, כנראה, נוהג המדינה: כל דאלים גבר. הוי אומר: כל הענין אינו אלא רקוד מסביב ל"כסאות". לא היה כביכול כל חזון תקומת ישראל אלא חזון ה"כסא".

אין אנו רשאים להיתפס למידת היאוש, שרבים גודשים אותה מתוך מין אהבה משונה לעשות שפטים בעצמם. אבל אין גם לאטום את האזנים לחירוק השנים העולה מכנף הארץ בה בשעה עצמה, שמכנף ארץ שניה עולות זמירות. רבים ממראות הנגעים שבחיי מדינתנו ניתנים מסתמא להתבאר במפעל הבנין העצום. כל מפעל גדול גורר אחריו מפל. כשתוטבים עצים ניתנים קיסמים וכשגוזרים אותם במשור יורדת נסורת. אנו לא רק מסייעים עצים, אזרחים ישראלים מארצות הגולה, לשקעם בבנין המדינה. אנו מביאים לכאן עצים כסוחים, מכורסי מים, ולא מעט עצים יבשים מבחינה לאומית. מפולת הסופה האכזרית שלא היתה משלה.

ואף כשבאים לכאן העקורים והפליטים, ממור-טי העצבים וקרועי הנשמות, אין הם מובאים לאלתר אל המנוחה ואף לא לצל של נחלה, לשום בטחון-קיום. אפשר להסביר הרבה מן החזיונות השליליים. אבל כלום הסבר משמע צידוק כל-שהוא או נחמה פורתא? יש להיזהר בהסבר זה, שלא יהיה על-היתאנה לכסות על רוב פשעים, שאין מקורם כלל בזרם העליה, אלא בזרם הירידה, שהתחולל בכולנו הוותיקים בציון. אסור להתעלם מכך שהמדינה עלולה לפתוח פירצה לשחיתות אנושית, שבתנאים אחרים לא יכלה להגיע לשיעורים כאלה. משולה המדינה לתיבת פנדורה. צריך לפתחה בתבונה שלא תעופנה מתוכה התקוות הטובות. נדבר גלויות: המדינה מרימה קרן ישראל, אבל היא עשויה להשפיל כל יחיד בישראל. יש בה סגולה מאפר פרה אדומה. וכשם שהיא פותחת את שער הכבוד לפני ישראל בעולם, היא עלולה לפתוח את שער האשפות של נפש הנתין. כל מסתכל בלתי משוחד יודע, שגם רבים

קיים שיקוח צבורי ללא שררה של פקחים. היינו מדרכים ללא מגלב ורצועה. הקימונו מתנדבים ללא צו גיוס, שמרנו אמונים לתוצרת הארץ — ושוב המדובר ברוב מנין — לעבודה עברית ולשפה עברית, שתלנו נטעי נעמנים של ערכים ארץ-ישראליים, חלוציות, חיים שיתופיים, עזרה הדדית, ללא כפיית נוגשים, תוך מן הנוגש הפנימי מי שבלב.

היו מעטים פורצי גדר, אבל הרבים שירתו את הרעיון באהבה. היינו אזרחים לא בדחילו, כי אם ברחימו, לא מתוך אונס, כי אם על פי בחירה. לא נחטא לאמת אם נגיד, שאזרחות מרצון זו ינקה שפע טוב לא רק מאירה של ארץ ישראל המחכים, מן הניגון החדש של קצב החיים הארצי-ישראליים המתחדשים, כי אם גם ממקור האהבה והרחמים של חיי ישראל בגלות. זו היא אמת, שאפשר להתכחש לה, אבל לא לאורך זמן. הגלות ינקה חיות מארץ ישראל, אבל גם ארץ ישראל משכה שפע רב מן הגלות שינקה חיות מארץ ישראל. אפשר לומר בלי הגזמה, שיהודים בארץ ישראל הם חומר אנושי משובח במידה שיש בהם עוד איזה ניצוץ של הגלות, שהם זוכרים את פזוריהם בארצות הגולה, זוכרים עצמם גרים בארץ לא להם, זוכרים עצמם מן נתינים לזרים ואזרחים לנפשם.

ד

אנו פותחים דף ראשון של לחי-תולדותינו החדש ומוצאים בו בשורה ושוברה בצדה, שתי פרשיות כתובות זו בצד זו והן נוגדות זו לזו מן הקצה אל הקצה, פרשיה ראשונה אומרת רוממות-רוח וגדלות הנפש, חן נעורים ועוז נערים, מעשי-גבורה ומפעלי קידוש השם, עצה וחשייה גם יחד לכונן מדינה בתוך החרבות ולהקים עם מתוך הלהבות, לבנות ולגונן, לדבר בשער בסוד מועצות העמים, ואף להלחם בשער בעז כנגד ער-ב-רב של גויים, בשולי הפרשיה הזאת ובין השיטין שבה מובלעים הרבה אותות של התלהבות-עם, של ניצוצין קדישין, של נח-שול-אמונה וגל-אמונים, הפורצים ועולים מתהר מות הנפש הפרטית והקיבוצית. אך אין המסתכל יכול להתעלם גם מן הפרשיה השניה, הכתובה כנגדה או בצדה ולא באצבע אלוהים, כי אם בצפרני השטן. והיא פרשיה רעה ואכזרית מאד, תוכה רצוף יצרים רעים משתוללים, יצרי סירוד ושנאה, קנאה ותחרות, יצרי כבוד וכיבודים, שכרוכים בהם תאוות התארים וחשק הרהב

אזרחים. בני-חורין, שווי-זכויות ושווי-שררה, אזרחים, שהם אֲחִים זה לזה, יכוננו ויקימוה.

ה

אני מעין לומר, שגילוי פנים לא-ישראליים במושג המדינה נושא בחובו נבטים רעים מאד. ישראל לא תכלכל מדינה קרה, שהיא אם חורגת. היהודי לא יהיה נתין. כל אזרח בישראל הוא שר לישראל. אזרח אחר לא יקום ולא יהיה לנו, כשם שחוק לעזוי לא יפרנס את נפשנו ולא יוכל לשוות צביון ודמות לחיינו. החוק הגויי הוא אבי אבות כל הפשעים. בתחומי החוק הלועזי יכול אדם לעבור על כל העבירות שבעור למ, אם הוא רק יודע עסקי החוק, שלא יתא נחשב כלל לפושע. אין העולם יכול להתקיים על החוק בלבד. ובמידה שהוא קיים על החוק והדין, אוי ואבוי לו. הצדק והיושר מתחילים במה שלפנים משורת הדין. והוה בעצם משמעו של האזרח בישראל: אין הוא רק שומר חוק ומציית לאות המתה, אלא הוא שומר לעשות את הטוב והצדק ומצווה לשמוע לא רק בקול מפקדים ומורים, אלא גם בקול לבו. גבולות האזרחות מן הנתינות בכך, שאין היא זיקה של כפיפות, מרות של צייתנות, אלא התנדבות מרצון. קבלת עול מתוך הלב הטוב, לא משמעת עוורת, אלא חברות נאמנה. הנתינות היא מצב קפוא. האזרחות היא התחדשות מתמדת; הנתינות היא סבילות, האזרחות פעילות; הנתינות הונה, האזרחות נדבה, השותה ממעינות עמוקים מן החובה. אזרח בישראל עשוי להיות רק מת-נדב ללא הרף, מתחדש ללא שיעור, פועל טוב בכוח היוזמה האישית: לא חייל כלל וכלל, אלא אֶחָ וחבר. החייל הטוב ביותר הוא זה שאינו בחוקת חייל. הנתינות היא עול; האזרחות שמחה; הנתינות מלאכה, האזרחות השראה.

דברי מדינתנו בשעה זו נוהגים לתבל את שיחם בניבים כגון נוהג, חוק, משמעת. אף שוקדים על עסקי תפאורה, וכשם שהם מצחצחים במלים הם מצחצחים בלבוש, בתואר, בדרגה, באיתות-כבוד, אם כי אינם מוותרים, לכל הפחות בהצהרותיהם, על הרוחניות הישראלית בחינת סממן לבנין המדינה ולחינוך האזרח. אבל הדר-שות הנאות אינן שוות-זכויות למעשים, שאינם בכל התנאים נאים. למעשה, גובר הנוהג, והחוק של האות המתה מתיימר להיות אדון, כנגד פרח הרוח מתגדל הכפתור הנוצץ. המדים המסור-פחים לא יתכן שלא יחבלו במידות הטובות.

מותיקי העדה לא הגיעו בתוך המדינה לכלל עליה, אלא, אדרבה, לידי ירידה. רבים מאנשי המידות הטובות לבשו פנים חדשות, חשבות מדי, המורות ביותר. מי שלקק בקצה המזלג דבש התארים נעשה כולו עוקץ. איש רך הלבב מתמול, כיוון שעלה לגדולה של שררה כל שהיא, הריהו מתחרה בלולב ליובש ובאתרוג להדר של סרק. רבים אומרים: כעת הגיעה שעתנו לעשות חיים. מנהיג לשעבר אינו מת-בייש להיות עכשו רוכב, תושבי הארץ נחלקו לשני מעמדות: הולכי-רגל ואנשי כלירכב; נצרכים ופרנסים, שהכל מצפים למוצא פיהם; מכאן מצייתים ומכאן מפקדים ומורי-הוראות, שכל דיבור-סרק שלהם מתפשט על דפי העתון בכותרת שמנה כסיסמה, שמצורפת לה תמונת הדובר. אין עוד מדברים בתוך המדינה כאיש אל רעהו, אלא דוברים, מצהירים, רומזים, מנדבים גיבשפתים, ובה במידה שהעליונים מתעלים והולכים מתחייב, כנראה, מתוך הגיון של ברזל או מדרך הטבע האנושי הרך ככצק, שהתחתונים ירדו כנכל האפשר בדרגת התחתוניות ויהיו כאסופה הנדרסת. הסך הכל של תקופה קצרה להכרות המדינה היא לא התעלות הפרט והגברת כבוד האדם וערכו, אלא, אדרבה, מיעוט הדמות של האדם, הנמכת קומתו והפחתת מעלתו הן לעצמו והן לאחרים. אותה שעה גובר והולך מעין אספורט של התחרות האזרח במדינה לה-פרת חוקיה, הברחת מכסיה והעקפת מסיה. מת-פשטת עבריות לתיאכון. אף אזרחים ישראליים שהיו שומרי-חוק נאמנים ומקיימי מצוות לא-רמיות בזמן השלטון הנכרי, נעשו מורדי-חוק וחכמי-הברחה בתוך מדינת ישראל. הלא דבר הוא. נחשול השחיתות הגובר, פרץ המעילות, אותו זרם תת-קרקעי של אכזריות ושנאת-אחים השוצף ועולה מאילו תהומות, שלא היה לנו, כמדומה, כל מושג עליהן, אותם רמזי עינויים ותבולות שבין אֶחָ לאֶחָ, אותה פסיכולוגיה של צינוק והשראה מחתרית ומשטרתית, כלום אינם מחייבים אותנו לא רק לפשפש במעשינו, אלא גם לפשפש במושגינו, לבדוק את מושכלותינו ולעשות חשבון הנפש וחשבון ההגיון כאחד?

אין הגיון לבנות את מדינת ישראל, שהיא בריאה של חידוש מופלא, על מושגים זרים, שאולים מן הלועזיות האריסטוטלית. אפשר שגאילת ישראל לא תבוא על ידי גביאים, אלא על ידי דיפלומטים, אבל מדינת ישראל היא הוא שלא תיבנה על ידי נתינים, אלא בכוח

בזמננו אינו מרשה קיום מובדל של נתינים בלבד. מי שאין לו אלא מולדת של „איבוס“ סופו שתהיינה לו שתי מולדות. ושתי מולדות פירושו: השניה היא הראשונה. מי שאינו יונק ממקורו הוא ממילא נתין-חוץ. אם בחומר ואם ברוח. אי אפשר בימים האלה ובזמן הזה להתקיים במדינה קטנה בתוך המעצמות הגדורות. אלא אם כן יש משמעות רוחנית לקיום הזה. המעצמות הגדולות לא רק שולחות את זרועותיהן הארוכות אל המדינות הקטנות לשעבדן בחומר ולעשות אדמותיהן בסיסים לעצמן. אלא גם שופכות את רוחן על הקטנות ומשלחות בהן מלאכי התרבות להפוך את תושביהן לגרים בתרבות מכורתם. כל המטפח בזמננו את המושג שירות בכל מובניו ובכל תנאיו מגביר את המשרתיות בעולם. לא לכך אנו קמים במדינת ישראל כדי שנהיה כורעים־גופלים בבית חיינה. נתינים בכוח לזרים, אלא בשביל שנהיה אזרחים בני־חורין במשמע הישראלי הקדום.

במקום טעם זקנים ותבונת הדורות וחכמת המסורה והזכרון הער של האזרחות הישראלית, שעמדה במבחן־זמנים קשה, דומה, יוצא מתוך ישראל הנער שבישראל, הנער היושב במסתרי כל אחד, הנער השובב, חומד השעשועים, אף חומד האכזריות הקרה, חומד הרהב, תאב הש־ררה, יוצא הנער ומתנשא לכל לראש ואומר: אני אֶבְנֶה! אני אֶשְׁלוֹט! אני אֶנְהִיג משמעת, אני אֶעֱמִיד הכל על הדין. אני הנני הנער. אין תימה שרגשי דכאון מפעפעים בנו: האם אל הנער הזה התפללנו? וכי סימני־נערות אלה, יצרי השררה האלה, הם תמצית חזון ישראל בדורות? כזו תהיה הגאולה, כזו הפדות?

חזון־שוא היא, ארץ ישראל לא תהיה מדינת הנתינים. היהודים כבר איבדו את כושר הנתינות. הדבר אמור לשבחם. אין אנו, בחינת עם, מס־ג־לים עוד להידבק בחולף. רק הקיים ועומד, שהנצח שרשו, יכול להאיר את דרכנו. בני־חורין נהיה במדינתנו, אף המצב הלאומי והבין־לאומי

סוקראטס: כשצריכה המדינה לעסוק בבנין, מומינים את הבנאים ליתן עצה בדבר הבנינים, וכשהענין הוא בעשית אניות, מומינים את הספנים, וכן הלאה בכל ענין שהם חושבים שהוא ניתן ללמד ולהילמד... זוהי דרכם באשר לענינים הנחשבים בעיניהם למקצועיים. אך כשצריך לסכם עצה בדבר הנהלת המדינה, אז יקום וייעץ להם כל אדם — נגר, נפת, בורסי, סוחר, בעל־אניה, עשיר, עני, אציל, ובן־בלי־שם; ואין אחד מתרעם עליו, כמו שעושים במקרה הראשון. על שהוא מנסה ליתן עצה בדברים שלא למדם בשום מקום ושואין שום מורה ממונה עליהם. ומתוך כך ברור שאינם חושבים שתמיד זו ניתנת להילמד.

פרוטאגוראס: והיה בהיות פרומיסטוס איבד־עצות, ולא ידע מאין ימצא ישועה לאדם, ריגנוב מהפיסטוס ומאתיני את חכמת־המלאכה עם האש, כי מבלי האש אין לקנות את החכמה ההיא ואין לעשות בה דבר, ויתן אותה מתנת לאדם. ככה חונן האדם בחכמה אשר בה יחיה; אך בחכמת המדינה לא חונן, כי היתה עם זוס...

ותעמוד להם חכמתם במלאכה למצוא את מחיתם, אך במלחמתם עם חיות השדה לא העזילה, כי על כן לא היתה להם חכמת המדינה, אשר חכמת המלחמה חלק הימנה. וינסו להתאסף יחד ולהציל את נפשם ביסדם ערים; ויהי כאשר התאספו יחד, וירעו איש לרעהו, באשר לא ידעו את חכמת המדינה, ועל־כן נפרדו עוד פעם ויאבדו. וידאג זוס לגונענו, פן יכלה כולו, וישלח את הרמס להביא לבני־האדם את הברושה ואת הצדק, למען יהיו אלה לשומרי הסדר ולמחוקקי האהבה והאחוה במדינות. וישאל הרמס את זוס: איככה אתן את הצדק ואת הברושה לבני־אדם? הכתלק להם את החכמות, כן גם את אלה אחלק להם?... ויען זוס ויאמר: „חלקם לכל אחד, ויהי לכולם חלק בהם; כי היה לא תהיינה מדינות אם רק למעטים יהיה חלק בהם כדין החכמות. וגם חוק תגזור מפני, כי כל בן־אדם אשר לא יוכל לקבל את מנתו בברושה ובצדק, אחת דתו ליהרג, כי הנחו כראש ולענה למדינה“.

(פרוטאגורס מאת אפלטון, הוצ' ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תש"י).

שלמה קפלנסקי: חזון והגשמה

ב. לוקר

חוברת מלאה הערצה והתלהבות על המנהיג הנפטר. ובשנת 1907 כתב במאמרו „בעיות הציונות“: „הוא הרצל שלימד אותנו להבין את הצד הסוציאלי שבשאלה היהודית ולראות במצוקת היהודים לא רק את הצער אלא גם את גבטי העתיד, את הכוחות המניעים לשידוד-מערכות בתנאי-חיינו של העם היהודי. „במצוק אנו מתלכדים ומגלים פתע את כוחנו“. הוא שהכיר לראשונה את הזיקה הפנימית שבין צרכי עמנו לצרכי העמים והעמיד את „שאלת היהודים“, שהגדיר אותה „כשאלה מדינית עולמית“, לדיון בין-לאומי. תורות אלה שנקבעו ונחברו על-ידי מנהיגנו ב„מדינת היהודים“ ובנאומיו בקונגרסים היו לנכסי-צאן-ברזל של הציונות המדינית“. עם זה הוא מבקר בקורת חריפה את תפיסת המדינה של הרצל: הרצל רואה במדינה יצור משפטי, התאחדות של אזרחים שיש לה זכות ריבונות בשטח מסוים. בעיניו היסוד להתהוותה של מדינה היא זכותו של עם, המוכרת על-ידי שאר העמים, להחזיק בשטח קרקע על פני האדמה. הרצל העלים עין מהיסוד הכלכלי של המדינה. המדינה אינה יחידה משפטיית אלא יחידה כלכלית. עצם הישיבה בשטח מסוים, כיבושה הכלכלי של הקרקע, הם שרשי זכות הריבונות. אין המדינה ציבור אנשים מארצות חדים על-ידי רבונות, כדעת הרצל. המדינה היא אורגניזם חברתי-כלכלי המושרש בארץ בלא אפשרות של ניתוק. „המדינה מתהווה מתוך מלחמת קיומו של עם“, כדברי הרצל. הריבונות אינה אלא מסקנה אחרונה במלחמה זו. הזכות הממשית בארץ קודם לזכות הריבונות. וכדי להדגים את הסתירה שבין שתי התפיסות, מביא קפלנסקי את הפסוקים הבאים מתוך „מדינת היהודים“: „אילו רציתי להביע את הדבר בצורה פרדוקסית, הייתי אומר: ארץ השייכת לפי משה פט העמים לעם היהודי, אבל כל חלקת אדמה שבה היא לפי ספרי האחוזה רכושם של בלתי-יהודים, יש בה משום פתרון שאלת היהודים לעולם ועד“. והוא משיב על כך: „כשנחפז את הפסוק הפרדוקסי של הרצל, נוכל לומר, אמנם גם כן בצורת פרדוקס, אבל ביתר צדק: ארץ שהיא משועבדת מבחינה מדינית ואינה שייכת ליהודים מבחינה משפט העמים, אבל כל כבדת אדמה שבה מעובדת בידי יהודים וכל כלי עבודה וכל מכונה שבה הם בידי יהודים — יש

שלמה קפלנסקי היה ממניחי יסודותיה, הוגי דעותיה ומפלסי נתיבותיה של תנועת הפועלים הציונית. ראשית דרכו הציבורית בשנת 1904 והיא נמשכה ארבעים ושש שנה, מלאות פעולה רבת-גונים, רעיונית-הסברתית, פוליטית, ארגונית, התישבותית, מדעית ואדמיניסטרטיבית. בן עשרים הוא מופיע על הבימה כאחד מראשוני הביורגרים של תיאודור הרצל ובייחוד כמעצב דמותה העיקרית של תנועת פועלי-ציון בגליציה ובשאר חלקי האימפריה האוסטרית שלפני מלחמת העולם הראשונה. מאותה שנה ועד שנת 1912, כשעלה ראשונה לארץ להורות בגימנסיה „הרצליה“, היה מנהיגה ודברה הראשי של המפלגה, וכן יחד עם ידידו-יריבו, בר ברוכוב, של הברית העולמית פועלי-ציון שנוסדה בשנת 1907.

תחלת פעולתו הציבורית חלה בתקופה סוערת, מלאה התלבטות וחיתושי דרך בציונות בכלל, ובתנועת הפועלים הצעירה שבה בפרט. על התנועה הציונית עבר משבר ארגוני, שהחמיר עם אבדן המנהיג. על תנועת הפועלים הציונית עבר משבר הפילוגים על רקע בעיות מבעיות שונות: ציונות וטריטוריאליזם, גלות וארץ-ישראל, חיוב ההשתתפות במלחמה הפוליטית בגולה או שליטה, שיתוף-פעולה עם מעמדות אחרים בעם ובציונות. בכל אלה היה קפלנסקי מורה הדרך בה"א הידיעה, שניהל את התנועה בגליציה ובאוסטריה, ואחר-כך את רוב התנועה העולמית ביד בטוחה לקראת יציבות רעיונית ועמדה פוליטית מעשית, ברורה, והגיע להשפעה לא מועטה גם על הענינים בתנועת הציונות כולה. והרי דבריו של אדולף באהם, כותב דברי ימי התנועה הציונית, על חלקו של קפלנסקי:

„לפועלי ציון היה חלק רב בהתגברות על הצ'ארטריזם. בתקופת חילוקי הדעות על התחרות העבודה המעשית בארץ-ישראל עמד ביוחד אחד ממנהיגיהם, אינג' שלמה קפלנסקי, והדגיש וחזר והדגיש כי לא נכונה היא תפיסתו היוקסטיטית גרידא של הרצל, הרואה את המדינה כגוף משפטי ורואה לפיכך בהשגת הריבונות על שטח-ארץ את התנאי החשוב ביותר ליצירת מדינה“.

הוא היה ממעריציו הפנים של הרצל, בשנת 1905 כתב, בכסות הסבדונים אליהו בן-ברכאל,

נו של מישוהו. סריטוריה זאת היא ארץ-ישראל" (ב. ברוכוב, מה רוצים "פועלי ציון?"). בידיעה רבה ובשכל חד משתדל ברוכוב למצוא את ההסבר המארכסיסטי לכך, מדוע בחר התהליך הסטיכי מבין כל הארצות דוקא את ארץ ישראל, כדי להטות לתוכה את זרם ההגירה היהודית. על יסוד בחינה מקורית למדי בימים ההם (1905) של חוקי ההגירה הכללית והיהודית הוא בא לידי מסקנה, כי ההגירה היהודית נדחקה הן מארצות הקפיטליזם הגדול והן מארצות ההקלאות הנרחבת. הפעולה המשקית של המיגרים היהודים נושאת בחובה את המגמה של אבדן אופיה החרשתי והמסחרי ומעבר לייצור אמצעי תוצרת ולעבודת האדמה. אולם מעבר זה אינו יכול לבוא בבת אחת ולכן תתרכז ההגירה היהודית בארץ, שמשקה אינו "נמנה עם הקפיטליזם הגדול ולא עם התקלאות הנרחבת, ואופיו הוא חקלאי למחצה. מעין משק-מעבר". והארץ שבתוכה תתרכז ההגירה היהודית הסטיכית תהא ארץ ישראל.

לא תהא זו פחיתת-כבוד לברוכוב אם נאמר בבהירות, כי משפט פסקני זה, גם לאחר כל נסיונות ההוכחה הללו ודומיהם, נשאר בכל זאת ללא הוכחה. שהרי מן הנמנע הוא להוכיח, שכל התכונות שמייחס ברוכוב — רק מקצתן בצדק — לארץ הריכוז העתידי של ההגירה היהודית, מצויות רק בארץ ישראל ולא תצוירנה כלל בארץ אחרת. זוהי החוליה הרפויה ביותר בשלשלת המחשבות המזהירה שעליה הקים ברוכוב את בנינו העיוני. בכתביו מתקופה מאוחרת יותר התרחק אף ברר כוב עצמו מהלכה זו.

קפלנסקי לא הצטרף אף לאחד מהזרמים האלה, אלא ניסה ליצור סינתזה של התפיסה ההיסטורית וההתישבות המעשית. בהצעת הפרויקט גרמה שלו שנתקבלה כמצע אידיאולוגי בועידה השלישית של "פועלי ציון" באוסטריה (לבוב 1906) כתב: "יש להטות את ההגירה היהודית לארץ שמצבה הגיאוגרפי והכלכלי מאפשר התיישבות חרשתית ומסחרית רבת-מידות ושיש בה כוח למשוך את המוני היהודים להשתרש בקרקע ולהתגבר על המכשולים ליצירת בסיס חקלאי לחברה היהודית. תנאים אלה קיימים רק במולדת ההיסטורית של העם היהודי — בארץ ישראל — שהיא חלק ממדינה הנמצאת עדיין במצב של כלכלה טבעית נחשלת, שוכנת על פרשת דרכי מסחר גדולים ובסמיכות-מקום לשוקי ממכר הגייגנים להתפתח ושנשארה במשך אלפי שנים בהכרת העם היהודי כארץ היחידה של עתידו ושחרורו." (חזון והגשמה, עמוד 15).

בה פתרון מוחלט לשאלת היהודים. מן ההכרח שההתישבות הלאומית תקדם להתהוות הריבונות. היא תשמש בסיס למשאומתן מדיני, יש ליצור בארץ מציאות כזו, שאפילו כשלון המשאומתן לא יהיה בו כדי לזעזע את מפעל ההתישבות או את התנועה".

תפיסתו זו, שאין העם יכול לרכוש לעצמו מולדת אלא עליידי תהליך ממושך ומתוכנן של השתרשות בקרקע הארץ ובכל ענפי כלכלתה, חיסנה אותו בפני אשליות אוגנדה, ואפשר לומר, שבמידה מרובה בזכות השפעתו לא הרי תה לטריטוריאליזם הסוציאליסטי לצורותיו דריי סת-רגל בגליציה ובאוסטריה.

כאן מקום להזכיר את חלקו של הקשר ההיסטורי בין העם היהודי וארצו בביסוס עמדתו בשאלת ארץ-ישראל. חסידי אוגנדה הסוציאליסטיים והטריטוריאליסטים לא ייחסו כל חשיבות לנימוק הקשר ההיסטורי בין העם היהודי וארץ ישראל, ומהם שראו בו אף יסוד שלילי. הספרות המדינית של המגמה הזאת שפכה את לעגה על "הרומנטיקה של מערת המכפלה", "הכוחות המערביים" ו"קבר רחל אמנו". הכוונה היתה להרי כיח בזה את תלישותו וריאקציוניותו של הרעיון הארץ-ישראלי כולו. אופיה הדתי של הזיקה לארץ-ישראל במשך מאות שנים היתה לה, כידוע, השפעה חזקה על עמדתם השלילית של הרבה יהודים בעלי מגמה סוציאליסטית וחילונית. לא רומאנטיקה ולא געגועים, טענו, אלא האינטרסים החיים של העם ומעמד הפועלים הם יכריעו בבחירת הטריטוריה, ועל כן: לאו דוקא ארץ-ישראל, או: דוקא לא ארץ-ישראל. גם באותו חלק של תנועת פועלי ציון ששמר אמונים בעקשנות לרעיון ארץ ישראל, וביחוד ברוסיה, נוצרו זרמים רעיוניים מסביב לשאלה: "מדוע דוקא ארץ ישראל? הפלשתינים, המעשי" מאידך מיעט, ואף שלל את הצד ההיסטורי, ואם בכל זאת בחר "בארץ-ישראל, הרי ביסס עמדתו בנימוקים גייג אוגרפיים, משקיים וכיו"ב, המוכיחים כי הארץ הזאת, היא ולא אחרת, מתאימה לריכוז היהודים ולהתישבותם. ולבסוף, הפלשתינים, הפרוגנוסטי-הכריז, ש"בחינה מדויקת של המגמות האובייקטיביות הבלומות בהגירה היהודית מראה לנו את הטריטוריה המסוימת שבה יכולה להתרכז באופן סטיכי ההגירה היהודית"...

...כשם שהסוציאליזם מתגשם תוך תהליך סטיכי של ריכוז התוצרת ללא קשר בכך, אם יש כאן תפקיד כל שהוא שבהכרה, כן מתחילים ההמונים היהודים הנודדים להתרכז בצורה סטיכית בטריטוריה מסוימת ללא כל קשר עם רצון

הוא היה ביוזמיהם ומיסדיהם של קופת הפועלים הארץ ישראלית (קפא"י) ושל משרד העבודה ילשכת העבודה שנוסדו בשנת 1912 על-ידי הברית העולמית של פועלי ציון. שני מוסדות אלה נשתלבו כעבור שנים לחוך רשת מפעליה של ההסתדרות.

אם נבקש את המפתח לייחוד אישיותו של קפלנסקי, אולי נמצא רמז לכך בשם שנתן לאוסף מאמריו שהופיע ראשונה באידיש בשנת 1932, ולפני שבועות מספר יצא בעברית ב"ספרית פועלים": "חזון והגשמה". שם זה מציין לא רק את כבדת הדרך שעברה התנועה מראשית צעדיה, שהיה להם אופי רעיונית-עמולתי בלבד, ועד תקופת הבניה של ארץ ישראל העובדת, כי אם גם את קלסטר-הפנים הרוחני והרעיוני המיריוד של המחבר. תקופת החזון "הטהורה", כלומר, התקופה של תורה והסברה בלבד, לא ארכה זמן רב ונסתיימה עוד בשנת 1906-1907. מאז לא היה לו החזון פונקציה עצמאית ומבודדת. הוא נקבע והושפע תמיד על ידי סיכוי ההגשמה. ההגשמה היא שעיצבה את דמותו הרעיונית; היא היתה נקודת המוצא למחשבתו העיונית.

הוא היה מראשוני המנסחים — ובקווי-היסוד ניסוח סופי — את האופי החברתי-כלכלי של הבעיה הערבית, ובייחוד של ההתחרות היהודית-ערבית בשטח העבודה, והוא הצביע על הסכנות ההיסטוריות, החברתיות והלאומיות הכרוכות בניצול הפועל הערבי על ידי מעבידים יהודים. את הדרך לפתרון הבעיה הזאת ראה אף בימים ההם, בעיקר, בביטול העבודה השכירה בהתישבות בכלל ובהעמדת מפעל החקלאות העברית החדשה בארץ-ישראל על עקרון העבודה העצמית שתקשור מחדש את ההמונים היהודים אל האדמה. וכך הוא נעשה חלוץ המאבק הממשי להתישבות קואופרטיבית ולתכנוניותו של פרנץ אופנהיימר. היה זה מאבק בשתי תזיתות: חלק גדול בתנועת הפועלים ראה את הרעיון הזה כאוטופי ובלתי מתיישב עם עקרונות מלחמת המעמדות הפרולטרית; במתנה הציוני בכללו נתקבל אם בספקנות, כבלתי מעשי, ואם בחשדנות. כרעיון סוציאליסטי, אולם בשנת 1909 הוכר העקרון הקואופרטיבי כאחת הדרכים במדיניות ההתישבות הציונית וכן נתקבלה ההחלטה להקים קרן קואופרטיבית מיוחדת. ובשנת 1911 הונחה אבן הפינה ל"אכספרימנט" של מרחביה.

ב.

מאותה שעה ואילך הפך המאבק על ההתישבות השיתופית לצורותיה, ממרחביה ועד עין

ובהרצאתו בוועידה לביסוס הצעתו הוא אומר: "ודאי יטיחו כנגדי על שהדגשתי כאן לא את הגורמים הכלכליים בלבד אלא גם את האידיאולוגיים. אולם אף מי שיראה אידיאולוגיה גרידא באהבה לקרקע, שבלעדיה לא ייתכן מעמד אכרים שימסור את נפשו עליה, ואף מי שיראה אידיאולוגיה גרידא בקשר היהודים לארץ שבה היו בני חורין ובה יצרו את קיומם הלאומי והכלכלי — אל נא ישכח דבר זה: צרכים קשורים תמיד ברגשות. דבר זה נכון לגבי יחיד כלגבי אומה. לפיכך אל נא נתפלא אם הצורך בפתרון טריטוריאלי לשאלת היהודים, שאינו בחינת תכנית שהומצאה ונידונה ליד שולחן ירוק של ועדה, אלא צורך היסטורי חי להתפתחות כוחות חפשיים, פרוץ ברגש קדום של עמית-רבות קדום, בכמיהתו לארצו" (שם, ע' 22).

את היסוד ההיסטורי שילב קפלנסקי גם בתזכיר הראשון של "פועלי ציון" ברוסיה, בארסטריה ובאמריקה לאינטרנציונל הסוציאליסטי (1907) שהוא היה מחברו. אלא שבתזכיר זה היה עליו להתפשר עם הפרוגנוסטיציזם של ב. ברוכוב ומשום כך הנוסח שונה במקצת: "ההגירה היהודית מתחילה פונה לארץ, שמצבה הגיאוגרפית והכלכלית מאפשר התישבות מסחרית והרשית באמת מידה רחבה ושמקילה את קשיי המעבר מחיי עיר לחקלאות ע"י האפשרות לגדל גידולים אינטנסיביים המתאימים יותר ליושבי-עיר — לארץ שיש בה כוח משיכה לקשור את המוני היהודים לקרקע. ארץ זו היא ארץ ישראל, מולדתו ההיסטורית של העם היהודי" (חזון והגשמה, ע' 137).

קפלנסקי, שבזכותו בעיקר ניתן למפלגת "פועלי ציון" באוסטריה אופי פועלי וסוציאליסטי, התנגד בכל תוקף לתיאוריה של התבדלות מעמדית מלאה, שהביאה את המפלגה-האחות ברוסיה לידי החלטה של יציאה מההסתדרות הציונית העולמית ושל אי-השתתפות בקונגרס הציוני. עמדתו זו נתקבלה על דעת הרוב המכריע בתנועה. בהסתדרות הציונית העולמית ובמוסדותיה ראה קפלנסקי את המכשיר העיקרי להגשמה ואת הזירה העיקרית למאבק למען האינטרסים של הפועלים ומחוסרי הרכוש בתוך מפעל ההגשמה. אולם בניגוד לתפיסה המארכסיסטית כביכול ייחס קפלנסקי למעמד הפועלים לא רק תפקיד משחרר (היינו מלחמת מעמדות בתוך משק הנבנה בידי המעמד הרכושני), אלא גם תפקיד יוצר בתוך תהליך ההגשמה. משום כך היה לו חלק חשוב בהנחת אבני-היסוד לפעולת הבניה העצמאית של תנועת הפועלים בארץ.

לאיש" שערך משרד הברית בתקופת האג (1915 ועד יולי 1917), נפל עיקר העבודה בחלקו. הוא יצר, למעשה, את המגע המתמיד הראשון עם משרד האינטרנציונל הסוציאליסטי; בזכות השיתוף פעולה האישי הפכו קאמיל הויסמנס ופ. י. כרולסטרס ל ידידים נאמנים ובעלי הכרה למלחמתנו על זכויות המיעוט היהודי בגולה ועל הופש פעולה ליצירת מרכז יהודי בארץ-ישראל. על ידי כך הונחו היסודות להישגים שבאו אחר כך בסנקט-הולם, בבאָרן ובאמסטרדם.

אי אפשר לתאר בתחומי מאמר אחד את תמונת חייו ומעשיו של איש רב-פעלים כקפלנסקי במלואה. פוסח אני, למשל, על תפקידו כאחד ממנהלי הלשכה הראשית של הקרן הקימת לישראל משנת 1913 ועד 1919, קודם בקאָלן ואחר-כך בהאג, כשתרם תרומה נכבדה לעיצוב דמותו של המכשיר הציוני הגדול אשר יובלו אנו הוגגים השנה. פוסח אני על פעולתו המבורכת כמנהל הטכניון בחיפה במשך שמונה-עשרה שנה. קצר המצע. אך לא אוכל לפסוח על השרידיה של תנועת קפלנסקי, שהיתה גם הטרגדיה שלו בשנים האחרונות. מאורעות מכריעים עברו על העם היהודי, על הציונות ועל תנועת הפועלים, ועל כולם הטרגדיה של מלחמת העולם השנייה, ההשמדה ההיטלרית, תקומת מדינת ישראל. על תנועת הפועלים הציונית עבר משבר הפילוג, שאחת מתוצאותיו המכאיבות ביותר, לא לה שזכו לעבוד שנים רבות במחיצתו של קפלנסקי, היתה הצטרפותו של קפלנסקי למיעוט הפורש. אמנם אין להתעלם מחילוקי הדעות בשאלות המדיניות השונות לפני הקמת המדינה ובשאלת האוריינטציה העולמית של המדינה לאחר הקמתה שהביאו את קפלנסקי לידי צעד זה, שבודאי עלה גם לו בלבטים קשים ובכאב מר.

בהתפתחותו הסוציאליסטית הרעיונית למראשית הופעתו על הבמה הציבורית בולטות שתי תקופות מכריעות: ימי שבתו בוינה בעשור השני של חייו — וימי שבתו, לסירוגין, בלונדון בין 1919 ל-1931. בתקופה הראשונה הוא מושפע מהאסכולה האוסטרית-מרכסיסטית של קרל ראָנאָר ואוטו באָואָר, שאחד מגדולי הישגיה היה בהפרת המשגה שבהתנכרותה של תנועת הפועלים לבעיית העמים המדוכאים והמיעוטים הלאומיים ובחירתה לקראת סינתזה בריאה בין סוציאליזם בין-לאומי לרצון השחרור הלאומי. תורה זו לא חידשה ולא עקרה את עקרון זכות ההגדרה העצמית של כל אומה, אלא העבירתה תחת שבט בקורת נמרצת. היא באה לכלל מסקנה שלעמים

חרוד, להטיבת חייו ופועלו של קפלנסקי. בשנות המלחמה העולמית הראשונה אנו רואים אותו כשהוא מאסף את החומר המדעי להגנת המשק החקלאי הגדול, המושתת על עבודה עצמית שיתופית, בניגוד לתורה המקובלת על משק האכר הועיר, שהוא המתאים ביותר לייצור החקלאי. אנו רואים אותו בשנת 1924 כשהוא מגן על הקבוצה כנגד האבטוריזם של פרופ' מיד; בשנת 1926 כנגד פרופ' אופנהיימר הרואה בקבוצה לא שלב-התפתחות גבוה יותר, כי אם סטיה מהאידיאות שלו; ובשנת 1928 כנגד ועדת הסקר של הסוכנות באמריקה.

כמנהיג פועלים ראשון, שהועמד בראש עבודת ההתישבות בתוך התנועה הציונית, ראה כיצדו העיקרי את הבטחת מלוא ההגשמה של הנסיון הקבוצתי. בתוך תהליך ההיאבקות, בהיותו אחראי לעמדה הקדמית ביותר, עלה והגיע להיות אחד המעטים בציונות, הרשאים לדבר על בעיות ההתישבות המסובכות ביותר במידה רבה של סמכות, שמקורה ביריעה מעמיקה ורבתי-צדדים ובנסיון אדמיניסטרטיבי יסודי. כך נעשה דברה של התישבות-הפועלים בציונות, אחד מחשובי מעצבי דמותה של ההתישבות הציונית בכללה, נציגה כלפי הוץ המגן עליה מפני התקפותיהן של הועדות הבריטיות השונות, תזכיר הסוכנות לממשלה הבריטית במאי 1930, הזשובה לסיריון הופ סימפסון, חיבורו על כושר הקליטה הכלכלית — ראויים בלא ספק להימנות עם מיטב ספרות ההתישבות הציונית.

רבת-משמעות היא העובדה, שנושא דגלה של דרך ההתישבות הסוציאליסטית בציונות יש לו חלק מכריע בהצגת עמדתו הציונית של מעמד הפועלים היהודי בפני האינטרנציונל הסוציאליסטי. למן 1907 היה קפלנסקי מחברם של כל תזכירי כירינו החשובים ביותר לאינטרנציונל. ביחוד פותח חיבורו, "היהודים והמלחמה" (הנקרא גם "הספר האדום", 1915) פרק חדש בתולדות מאמצינו להבקיע את הקיר האטום של אי-הבנה ומשפט-קודם אשר הסם בפנינו שנים רבות את הדרך אל תנועת הפועלים העולמית. ההתלהבות שבה נתקבל בשעתו חיבורו זה עלידי התנועה כולה משתקפת בדברי ב. ברוכוב שאמר, כי "הספר האדום" הוא המניפסט המדיני החשוב והנאה ביותר של העם היהודי לאחר האבטור-אמנציפציה" לפינסקר ו"מדינת היהודים" להרצל. ואולם גם בהזית זו אין תפקידו של קפלנסקי בא לידי מיצוי בדבריו הכתובים והמודפסים. בכל מערכת ההסברה האינטנסיבית, מאיש

יה הלאומית במדינות מעורבות שמר קפלנסקי אמנים גם בשנים הבאות בשעה שביקש דרך להסכם יהודי-ערבי בארץ-ישראל. בדרך כלל היה נוטה לדעה, ששאירות החירות של אומות קטנות אין הכרח שיביאו לידי התפוררותן של מדינות גדולות ומעורבות מבחינה לאומית, שהן גם יחידות משקיות גדולות: ככל האפשר ראוי לשאוף להשגת שלטון עצמי של האומות המשוועדות בתוך תחומי המדינות רבות-הלאומים על יסוד האבטונומיה הפדרטיבית. עקרון זה ראה קפלנסקי כיסוד אפשרי גם לפתרון שאלת ארץ-ישראל, בשינויים מסוימים, כמובן, בהתאם לתנאי המקום. למן הרצאתו בועידת „אחדות העבודה“ בעין חרוד (1924) ועד „מחשבות על ריבונות, אבטונומיה ופדרציה“ (דצמבר 1941, נדפס ב„אחר דות העבודה“, קובץ מפלגת פועלי ארץ-ישראל, אלול תש"ג, וכן ב„חזון והגשמה“, ע' 348), ולאמתו של דבר, עד הכרזת האומות המאוחדות בנובמבר 1947, האמין קפלנסקי במישטר פדראליזם פריסטי דו-לאומי כפתרון המעשי והרצוי ביותר. אמנם לא שלל את רעיון החלוקה הטריטוריאלית לחלוטין, אך לא האמין באפשרותה של חלוקה שתבטיח את השטח הדרוש לעליה והתישבות רחבה. אפילו אחרי הכרזת נובמבר 1947 לא היתה השלמתו של יממה, „לא בשל חלוקתה של ארץ-ישראל אלא למרות קרבתה המכאיבים והסכנות הכרוכות בה, הקיפה חדה גדולה את העם לקראת הסיכוי הקרוב לעלות ממצב של נתינות לאור מית לדרגה של עצמאות לאומית ומדינית“, ובאותו מעמד, בדברי ברכתו לועידת היסוד של מפ"ם, הביע קפלנסקי את התקווה „להסכם בין שתי המדינות היהודית והערבית, שיגביר את שטחי השיתוף ביניהן ויחזיר לארץ בבוא המור עד את שלמותה“.

וכאן, בסימנה של „וינה“, היה אחד המקורות של הבדלי הדעות, וכיחוד הבדלי ההרגשות, שבינו לבין מפלגת פועלי ארץ ישראל.

המקור האחר היה בסימנה של „לונדון“ וראשיתו היתה נעוצה בתקופה הלונדונית בחייו.

הוא אהב את העם האנגלי והעריך את תנועת הפועלים הבריטית. האופי האנגלי החאים, מהרבה בחינות, למזגו, וכשם שעם כל שלילתו את המישטרים באוסטריה וברוסיה שלפני מלחמת העולם הראשונה, לא ראה בהתפוררותן את המוצא היחיד הרצוי והאפשרי, אלא העדיף עליה את שינוי משטרן עד היותו בית משותף לכל העמים היושבים בתוכו, כן ראה את סופו

קרובות סיסמת הריבונות המלאה לכל אומה ואומה אינה ניתנת להגשמה מסיבות כלכליות ופוליטיות, ושיש להשלימה איפוא על ידי צורה אחרת אשר תבטיח את התפתחותם הלאומית של עמים הנמצאים בתחומי מדינות מעורבות, והיא מדינת-לאומים פדרטיבית. בתוך יחידה פוליטית וכלכלית מקיפה זו יהנו האומות השונות מאבטונומיה טריטוריאלית בכל ענייניהן הלאומיים המיוחדים. ועדיין שתי הצורות של שלטון עצמי — המדינה הריבונית החד-לאומית ומדינת הלאומים הפדרטיבית היו טעונות תיקון נוסף מבחינת צרכי המיעוטים הלאומיים הגרים בתוך עמי הרוב. גם מיעוטים אלה זכאים לחיים והתפתחות לאומיים, בטוחים מפני כפיית טמיעה מצד הרוב, והדרך לכך, לדעתה של אסקולה זו, שנתקבלה גם על ידי רוב המפלגות הסוציאליסטיות ברוסיה, היא האבטונומיה הפרטונלית. עם כל התנכרותה של אסקולה זו לבעיותיו המיוחדות של העם היהודי, נמצא בבית-אוצרה הרעיוני והמעשי נשק רב ויעיל לביסוס שאיפת תיה של הציונות הסוציאליסטית והדרישות האבטונומיסטיות של היהודים בארצות שהיו בעלות ישובים יהודיים גדולים. „האספקט הפרסונאלי“ של תורה זו מצא הד רב בתנועת הפועלים היהודית. לפי קרל ראנאר (שפרינגר) „האומה בישראל תהא החברתית, מבחינה ריאלית גרידא, היא אגודה לאומית, שכן הלאומיות אינה דבר קרקע, או לדברים החיצוניים, אלא לאדם, והיא איגוד של אנשים הקרובים זה לזה קרבת לשון, תרבות והיסטוריה“. עם כל חילוקי הדעות שביניהם על מהותה ופתרונה של בעיית העם היהודי מצאו כאן גם ה„בונד“ גם הסיימיסטים, גם פועלי-ציון אישור וחיוק לדרישתם לאבטונומיה לאומית למיעוטים היהודיים ברוסיה ובשאר ארצות אירופה המזרחית, בימי מלחמת העולם הראשונה היה משרד הברית של פועלי ציון אחד הגורמים העיקריים שהטילו את הרעיונות האלה לויכוח בתנועת הפועלים הבין לאומית על בעיות השלום, ודרישת האבטונומיה הפרסונאלית ליושבים היהודיים ההמוניים הגדולים שבגולה באה כרוכה בדרישת חופש העליה וההתישבות בארץ-ישראל. קפלנסקי היה המנסח והמסביר הראשי של תנועתנו גם בשדה זה. הוא היה מחבר ה„הצעה לחוק שלטון עצמי לאומי“, שהוגש לועידת הסוציאליסטים הנייטרליים בהאג בשנת 1916, ושל התזכיר על „צורות האבטונומיה הלאומית“ שהוגש בשנת 1917 לשם הסברה מפורטת של הצעת החוק הנזכר.

אכן לעיקרי תפיסתה של אסקולה זו על הבעי-

גליה „הערבה להסכם היהודי-הערבי ולמסטר המדיני הנוצר על ידיתו“.

שבעתים גדלה איפוא אכזבתו בשעה שבגידה זו היתה לעובדה שאין להתעלם ממנה עוד. עתה ראה כי ממשלת אטלי-באזין „נכנעה במדיניותה החיצונית הקולוניאלית לשיטות הממשלה והניי- צול של המעמדות השליטים הבריטיים... בהת- כחשותה הצינית לכל הצהרותיה, הבטחותיה והתחייבותיה לגבי העם היהודי חיללה ממשלת הליכור את כבודו של העם האנגלי ואת כבודה של תנועת הפועלים“. אכזבתו זו היתה בודאי גורם חשוב בשידוד עמדתו בשאלות הפוליטקה הבין לאומית ויחסי מזרח ומערב אחרי הנצחון המשותף על גרמניה הנאצית.

ואולם גם כאן, לצערנו, נחל קפלנסקי יחד עם כולנו, אכזבה מרה. בנאומו הנזכר מ-24 בדצמבר 1945 אנו קוראים את הפסוקים האלה: „צביונה של הליגה לא יהיה שלם וברור למדי, אם לא נזכיר את הנימוק המיוחד והמכריע להמשך קיומו ופעולתה — חידוש וחיוק קשרינו עם יהדות ברית המועצות... בטוחני שאנו מביעים את רחשי לבו של הישוב כולו, אם נאמר שיהודי ארץ ישראל רוצים בחישוב השות- פות בינינו לבין יהודי ברית-המועצות. הנני מאמין שהיהדות הסובייטית תוהה כיום, יחד עם כולנו, על חידת חייו וקיומו של עם ישראל. אם מי שהוא נטה לשכוח או לשלול את שותפות הגורל היהודי, באה המלחמה האיומה הזאת והזכירה אותה לנו באש ודם ותמרות עשן, חידוש השותפות הגורלית וההיסטורית בינינו לבין יה- דות ברית המועצות נחוצה לא רק למלחמה באויב המשותף, בפאשיזם, אלא לבניה ולקימום בכוחות משותפים, להקמת הריסותיו של עם ישראל“. נאומו הידוע של נציג הממשלה הסובייטית באו"ם, גרומיקו, והתנהגותה של המשלחת הסר- בייטית בימי המאבק על החלטת אר"ם בענין ארץ-ישראל ועד הצבעתה ב-29 בנובמבר 1947, נתנו יסוד לתקוה, שאמנם תחול תמורה בפולי- טיקה הכללית של רוסיה הסובייטית כלפי הציר גות וכלפי בעית חידוש הקשרים בין הארץ ובין הישוב היהודי במדינת הסובייטים. כולנו יודעים מה היה גורלן של תקוות אלו.

אך תקוות ואכזבות ולבטים מכאיבים אין בהם כדי לשטש את מידת הערכתנו את תרומתו העיונית של שלמה קפלנסקי בביטוי החזון ואת חלקו במעשה הגשמתו. לא הועם בעינינו גם יקר סגולותיו, אהבתו לאדם, חברותו וידידותו. הס- תלקותו היא אבידה שאינה חוזרת לתנועתה, לציונות, למדינה ולעם כולו.

של האימפריאליזם הבריטי לא בהתפוררות מוח- לטת של האימפריה, אלא בהתפתחותה ההדרגתית לחבר עמים חפשיים ושווים זכויות. בעליתן של קאנאדה ואפריקה הדרומית מדרגת מושבות לדרי- גת דומיניונים ראה את התחלת התהליך הזה. בשמחה ממש כתב בשנת 1924, אחרי הקמת מדינת אירלאנדיה, בשופרה של הסוציאליזם קרטיה הבלתי תלויה בגרמניה „פרייהייט“ על „המדינה החפשית אירלאנדיה בתוך חבר המדי- נות הבריטיות“. בעליתה של תנועת הפועלים הבריטית למדרגת כוח פוליטי, ולבסוף לשלטון, ראה ערובה להמשך ההתפתחות הזאת בהודו וכמושבות אחרות. ומבחינה זו היה משקיף גם על התפתחות היחסים האפשרית בין בריטניה וארץ ישראל. על בגידת צ'אמבארלין-מאקדון- נאלד ככל ההתחייבויות הבין-לאומיות מימי הצ- הרת בלפור והמנדט האשים קפלנסקי, כמוכן, לא את העם הבריטי, אלא את הפוליטיקה הקפיט- ליסטית-אימפריאליסטית של המעמדות השול- טים. הוא האמין באנגליה האחרת והיה בטוח שבעלות מפלגת העבודה לשלטון יבוא קץ מהיר לפרק המעליב הזה ביחסים בין העם היהודי ובריטניה. בנאומו במועצת ההסתדרות (28 בינו- אר 1941) עמד והזהיר: „בל ניגדר אחרי ההת- גרות הזאת בנו של שליטים אשר התחנכו באו- רה ובמסורת של המימשל הקולוניאלי בארצות אסיה ואפריקה. הם יעברו יחד עם עולמם ההולך ונחרב, לא ניתן להם להקים חיץ בינינו ובין העם האנגלי... תפקידנו כיום, להאבק עם זכויותינו מבלי לפגוע בבריתנו עם הדמוקרטיה הברי- טית...“ ואף ב-24 בדצמבר 1945, כשבגידתה של ממשלת הפועלים כבר הסתמנה באופק לאחר הצהרותיו האנטי-ציוניות של באזין בבית-הנב- חרים הבריטי ובאנזי העתונאים לא היה מוכן להתיאש. ובדברי פתיחתו בכינוס הליגה לקשרי ידידות עם ברית-המועצות, הכריז: „אנו זוכרים לעם האנגלי את עזרתו למפעל הציוני בתקופה שלפני מינון ואת עמידתו האמיצה בזמנים הכי קשים של המלחמה בצורך הנאצי, עוד לא פסה אמונתנו בתנועת הפועלים הבריטית. אנו מקוים שהיא תשאר נאמנה לרצונה ולהחלטתה להשתת- רר משיטות המימשל של המעמדות השליטים לא רק בפוליטיקה הפנימית של אנגליה, אלא גם במדיניות החיצונית, הקולוניאלית והאימפריא- לית. בכוהה לבצע את התמורה הזו תלוי השלום לא רק בחלק עולם זה, אלא בעולם כולו“. ואף בתזכירו מדצמבר 1941 („מחשבות על ריבונות, אבטנומיה ופדראציה, ראה למעלה) הציע תווה ברית של מדינת ארץ-ישראל הבריטית עם אנ-

על הרילאטיביזם המוסרי

נתן רוטנשטרייך

לה היא: המדבר ביחסותו של המוסר רוצה לומר שהמוסר או המוסריות נקבעים על ידי גורמים שמחוץ למוסר, כגון הגורם ההיסטורי, הסוציולוגי, הפסיכולוגי וכ"ב. אך האמנם כוונת הדברים היא ש עצם ההבחנה בין טוב לרע, עצם ההערכה המוסרית וההעדר דפה של מעשה אחד על פני משנהו, נקבעים על ידי גורמים השרויים מחוץ לתחום המוסר? או האם הכוונה היא, כי מה שנתפס במקרה המוסים הנה בגדר טוב או ראי לשבח נקבע על ידי הגורמים ההם. נראה שאין לגזור מושג טוב ורע, או מושג הראוי, את עצם ההערכה וההכרעה המוסרית לטובת ענין זה ולא אחר, מן התחומים העובדתיים השונים, יהיה תכנם מה שיהיה. גם אם הנחנו כי הדעות המוסריות נקבעות על ידי הגורמים ההם לא הנחנו בזאת שהתחום שבו שריות דעות אלה נקבע על ידי הגורמים ההם. ברי כי העמדה הרילאטיביסטית הרגילה, הפופולארית, אינה נדרשת להבחנה זו.

ג

אך אין להסתפק בהבחנה זו ואין לקבל מלכתחילה את הרילאטיביזם אף בגבולותיו המצומצמים. כלומר בגבולות הדעות המוסריות. השאלה שעלינו לברר עתה היא האם מצויים בתוך תחום הדעות המוסריות יסודות תוכניים מוסריים המצויים בכל הנסיבות ובכל ההערכות המוסריות, אפילו שונות הן זו מזו בגישתן הקונקרטית. אם נמצאם, הרי צמצמנו בזה את תקפו ואת תחומיותו של הרילאטיביזם צמצום נוסף. ונראה לנו כי אכן מצויים יסודות כאלה:

א. ההערכה המוסרית וההתנהגות המוסרית חלה על האדם. יש מקום לסעון, כי אין המוסר מוגבל באדם אלא הוא מתפשט גם על האלהים. ויש מקום להוסיף ולטעון שהוא חל על יצורים אחרים וזאת האדם, כמבוסס בענין "צער בעלי חיים" או בצמצומות. אך אם נתעלם לצרכי הדיון מבעית המוסר הדתי (שבה יש לצד הדתי לא רק תפקידים במסגרת אוביקט תהתי יחסית, אלא גם תפקידים של מקור סמכות לתביעה המוסרית), נאמר כי לעולם נשאר המוסר קשור באדם, בשעה שאנו מרחיבים את ההתייחסות המוסרית על תחום החי ואף הצומח אנו עושים כן מתוך שאנו מגלים קוי דמות משותפים, כגון עצם החיים, בין האדם לביניהם.

ב. אך בתוך התחום הרחב הזה של ההתייחסות לאדם עולה לפנינו שניות יסודית והיא יסוד מתמיד

הדעה כי "הכל יחסי" וכי גם התפיסות וההערכות המוסריות יחסיות הן היא מן הדעות תרועות ביותר. הרי זו אחת ההנחות שהציבור הרחב מקבלן, אא מקשיב הוא לויכוחים הפילוסופיים ואם אינו מקשיב להם. אכן מצויות עמדות רילאטיביסטיות שונות. יש קושרים את ההערכה המוסרית בתקיפה היסטורית מסוימת, היינו ברקע חברתי המשתנה בתוך הזמן. והדוגמאות מרובות: העבדות, שהיתה מחזקת מוסד חברתי צודק בין העתיקה חדלה להיראות כך בימינו, יש וקושרים את ההערכה המוסרית ברקע הסוציולוגי, מי ברקע מעמדי ומי ברקע של טיפוס חברות שונות המצויות בתקיפה מסוימת אחת. נראה כי רילאטיביזם זה הוא אחד הגוונים של הרילאטיביזם ההיסטורי, לאמור שהתלות בתקופות הועתקה לתלות בחטיבות אנושיות השונות זו מזו גם אם הן מצויות באותו הזמן עצמו. תחרי הרילאטיביזם הפסיכולוגי הקושר את ההערכה המוסרית בטיפוס האופי ובמניעי נפש, בויקתו של היחיד להרגלי החיים של החברה וכיו"ב.

הרילאטיביזם במוסר נראה כעמדה מקובלת ומחזיר סנת אפילו בשעה שאין גורסים רילאטיביזם בהכרח. סימן ההיכר של המוסר, אמרים, הוא היות רילאטיבי, מה שאין כן ההכרה שמסקנותיה חלות על כל הנסיבות. הטעם לנטייה רילאטיביסטית זו בתחום המוסר ברור: במוסר אנו עוסקים בהתנהגותו של האדם ובתגובותיו על העולם, על החברה, על עצמו ועל הזולת. תחום ההתנהגות ותחום התגובה מופיע לפנינו כשהוא מרובה גוונים מעיקרו. על כן נראה כי ריבוי גוונים זה הוא חלק פנימי והכרחי מתחום המוסר. ועוד: עניינו הראות כי חברות אנושיות שונות זו מזו בתרבותן ובסולמות הערכים שלהן נזקקות בכל זאת לטכניקה אחת ולמתימאטיקה אחת. וממילא נרשים אנו לפרש הבדל זה כהבדל בין רילאטיביזם בתחום הגוון ואורח החיים לבין הסכמה ושיתוף בתחום העיון וההכרה.

ג

ובכל זאת אנו נדרשים לבירור העמדה המקובלת ולהוכחת שלמות אין היא בטוחה וחד משמעית כמו שהיא נראית לעצמה ולאלה המחזיקים בה.

ראשית דבר עלינו להבחין בין שני ענינים המ שמים בערכוביה — בין תחום המוסר לתחום הדעות המוסריות או ההערכות המוסריות הקונקרטיות. השא לה אשר בקורת הרילאטיביזם במוסר חייבת להירש

האפסקלוסיבי. הרי גורמים אלה שוב אינם גורמים יחידים. הגורם המתוסף על ידי המוסר עצמו אף הוא בעל משקל ויוצר את הפרספקטיבה החדשה. זו של השויון. לשון אחרת: השויון אינו הנחה עובדתית ואינו היגד על העובדות של החיים האנושיים. השויון הוא תביעה מוסרית. אך בתורת תביעה מוסרית אין הוא ענין שרירותי. ענין שבמגו או הומאניטאריזם. הוא ענין הסבוע בעצם מהותו של המוסר על מבנהו ועל דמות היחסים בין בני האדם הנקבעים בתוכו. בלשונו הטכנית של קאנט נוכל לאמר כי השויון הוא תכונה אנאליטית של המוסר. אפשר שעצם המוסר הוא תוספת לחיים האנושיים ומבחינה זו "סינתטי" כלשונו של קאנט. כיוון שובי נסנו לתחום המוסר, אחת דתנו לקבל את הנחת השויון, שאינה אלא נוסח אתר להגיון הפנימי של תחום זה עצמו.

ד

בוויכוח עם הרילאטיביזם רווחת הטענה כי ככל שמשתנות הדעות המוסריות עומדת צורת המוסר בתקפה ובראש וראשונה צורת המשפט המוסרי המ"בוטאת על ידי הראוי או הרצוי". אך נראים הדברים שהדיון הנזכר העתיק אותנו מן הצמצום בתחום הצורה ושיכן אותנו בתחום של תוכן ממש. הקביעה כי במוסר אנו עוסקים באדם, כי האדם הוא סובייקט ואובייקט וכי השויון הוא תביעה פנימית-הכרחית של היחס בין סובייקטים מוסריים התופסים איש את רעהו כאובייקטים של יחסיהם — כל אלה קשה לצמצמם בגדר צורה בלבד. וניתן לומר שכאן צורת המוסר קובעת את עצם תכנו. לפי שהצורה עצמה כמסגרת גוררת אחריה תביעות מסוימות של התנהגות ושל יחס המתארכות בתוכה. בשעה שאנו נשארים בתחום העובדות ותופסים את הזולת כעובדה אולי יש מקום ליחסים שלא על רקע ההדדיות והשויון המקופל בהדדיות. אך משעשינו את הצעד הראשון ועלינו לתחום המוסר. שוב אין אנו בני תורין שלא להאזין לציווים הנובעים ממנו. לפי עצם הגדרתו ולפי עצם אופיו. ציוויים אלה הם בעלי משמעות מכוונת ובעלי תביעה מדריכה. כי בעלי תוכן הם.

ה

אכן כאן נתקלים אנו בבדיה דיאלקטית חמורה שהיא הקרקע להתפלגות פנימית של דעות מוסריות. ראינו כי לאדם שתי פנים: הוא עובדה והוא ערך.

• לטענה זו נגד הרילאטיביזם עיין בספרו של יון ה. מיורה:ד: ראשי פרקים בתורת המידות. הוצ' האוניברסיטה העברית, ירושלים. תרצ"ז.

בחיים המוסריים. האדם הוא בעל שתי פנים במוסר: הוא עובדה והוא ערך. כעובדה מופיע האדם באור סך החיים של חברו כמי ששרוי אתו בתוך מציאות משותפת. כמי שמגביל אותו בחינת נמצא כדרך שמגבילים אותו נמצאים אחרים, כגון מוג האויר, התנועה ברחוב, העץ שבגן, המעמד הכלכלי וכיו"ב. אך בתחומו של המוסר מתוספת לבחינת העובדה בחינת הערך: אני מניח כי האדם רשאי להגביל את מציאותי, שכן עובדת קיומו נשאת בתוכה ערכים. והביטוי הממשי להעתק זה מתחום העובדות לתחום הערכים ניתן ברעיון התביעה: הזולת רשאי לתבוע ממני את ההתחשבות במציאותו. בתביעתו זו באה לידי ביטוי הפנית לתחום הערכיות. עובדות "המ"ריות" מגבילות אותי כאשר הן עובדות וכוונתן להגביל את עובדותי. במידת הכוח שיש להן להגביל אותי. האדם כעובדה המקפלת בתוכה ערכיות מגביל אותי לא רק כאשר הוא עובדה ובאשר הוא מייצג מסען כוח מסוים, אלא כאשר הוא בעל תביעות. כלומר בעל ערך. בעובדות נתקלים, אך בערכים מודים, ואנו נתקלים באדם וגם מודים בו.

ג. מכאן עולה יסוד מתמיד שלישי במצב המוסרי, היא התפיסה כי הזולת מופיע במוסר כמוני לא רק כמושא של המוסר, אלא כנושא שלו. לא רק כמי שההתייחסות המוסרית מכוונת אליו אלא כמי שמתחם כלפי וכלפי זולתי ההתייחסות מוסרית. מכאן שהמוסר יוצר מתוך עצם הגיון מעמדו את מצב ההדדי בין בני האדם. את מצב ההיענות ההדדית. אפשר לומר כי המוסר היוצא מעובדת קיומם של בני האדם מוליד יחס חברתי או אנושי מיוחד. הוא יחס ההדדיות, שאפשר אינו קיים בתחום העובדות אך הוא קיים ונוצר בתחום המוסר. מבחינה זו רשאים אנו לומר כי המוסר אינו אהוז במציאות האנושית אלא הוא יוצר מציאות אנושית, או, למצער, יוצר זווית ראיה מסוימת של המציאות הזאת. הרי שנתערעה התנהגות עקרונית של הרילאטיביזם, היא ההנחה שהמור סד נקבע על ידי גורמים מציאותיים שמתווצה לו. אמור מעתה שהמוסר יוצר, או מסוגל ליצור, מתוך עצמו מציאות אנושית ואין הוא רק מוצר סביל שלה.

ד. אכן הנחה אחרונה זו על ההדדיות כסימן היכר של תחום המוסר גוררת אחריה גם תביעה. אם המוסר יוצר את רקע ההיענות וההדדיות, הרי יוצר המוסר הנחה חדשה על טיבם של בני האדם, היא ההנחה על השויון היסודי ביניהם. אפשר בני האדם אינם שווים זה לזה בתחום העובדות, מבחינת כוחם, כשרונותיהם, מעמדם החברתי והכלכלי, חינוכם וכיוצא באלה הענינים הקובעים את ההבדלים ואת השוני. אך הואיל ובמוסר נחלץ האדם מתחום העובדות ומשלטון

ליטים את עוצמתו הבלתי תלויה של תחום המוסר. בניגוד להנחה הרילאטיביסטית הרגילה.

1

כאן מקום לרילאטיביסט להיחזק ולומר: יבחר האדם באחת משתי העמדות כאשר יבחר, אם בעמדה הרואה את האדם כאשר הוא אדם כערך, ואם בעמדה המתנה את הערכיות בהתנהגות מסוימת — עצם הבחירה הזאת הלא הוא מותנה על ידי גורמים שמחוץ למוסר: היסטוריים, חברתיים או נפשיים. אפשר להודות לו לרילאטיביזם בגבולות צרים אלה, אך מכאן אנו למדים כי הבחירה היחסית נעשית לעולם בתוך תחומים מוגדרים ואינה יכולה להיות שרירותית לגמרי. הרילאטיביזם מוכרח להודות שהבחירה בין העמדות נקבעת גם על ידי הנבחר ולא רק על ידי תהליך הבחירה. נמצא שהרילאטיביזם מוגבל על ידי מבנהו של האובייקט שהוא חל בו, ר"ל על ידי מבנהו של תחום המוסר. הרי זו הגבלה רצינית ואולי מכריעה של תוקף הרילאטיביזם.

2

אך עלינו להודות לו לרילאטיביזם בשטח אחר, אף שהודיה זו לא תספק את טענותיו והתימרותיו. דומה שהדעות המוסריות הרבות שונות זו מזו בפי רושיהן הקונקרטיים למושג ערך האדם או במסקנות הנובעות לפי ראות עיניהן ממושג ערך האדם. אם שבט פרימיטיבי מעלה את ישישיו על ראש עץ, מנענעו כדי שהללו יפלו וייהרגו, הרי במבט ראשון עומדת התנהגות זו בסתירה למושג ערכיות האדם. אך חקירה יסודית יותר מגלה שאין כאן ערעור על ערכיות האדם. אדרבה, התנהגותו של השבט אף היא נקבעת על ידי רעיון הערכיות אלא הוא מוליך שם למסקנות שונות ממסקנות התודעה המוסרית שלנו. הערכיות שם אינה מביאה לשמירה על עצם החיים, אלא היא מביאה למניעת האפשרות של התבונות האדם על ידי היותו בלתי עצמאי בהתנהגותו ובחייו ונזקק לעזרת הבריות. נמצא שהשינוי שבנהגים המוסריים הוא, במקרה זה, תוצאת הפירוש המסוים של ערכיות האדם. הוא חל בתחומי ההנחה המוסרית המשותפת ונוגע במסקנותיה של ההנחה המשותפת.

ומצד אחר: אחת הבעיות שלגביהן נחלקו הדעות היא הבעיה (שכבר רמזנו עליה בדברנו בהבדל בין האדם בתורת עובדה לאדם בתורת ערך) אם הערכיות היא נחלת כל אדם או היא נחלתם של בני־אדם מסוימים בלבד. הרקע העקרוני להערכת העובדות כמוסד צורך הוא בצמצום הערכיות של האדם לסוג מסוים של בני־האדם: הללו בעלי ערך הם ולפיכך הם בני־

הבעיה הפנימית של המוסר היא אם האדם הוא בעל ערך בשעה שהוא ממלא אחר תביעות מסוימות, כלומר בשעה שהוא נוהג כיצור ערכי, או שמא הוא בעל ערך כאשר הוא אדם, וערכיותו אינה מותנית בהתנהגותו בפועל. ניטול דוגמה של פושע. הנסיון האנושי מורה על שני מיני יחס כלפי הפושע. הפושע נתפס כאדם והוא בעל ערך כאשר הוא אדם, לפיכך אנו נוהגים להפעיל סייגים ביחסנו אליו, ומניחים כי יש בו עדיין פושע עוצמה אנושית העשויה לחלץ אותו מן המצב שהוא נמצא בו ולהביאו לרמת חיים אחרת. היא הרמה הערכית, רמת המוסר. אך אנו נוהגים לדרון את הפושע גם לפי חומרת הדין, כלומר תופסים אותו מזווית־ראיה אחרת, במידה שהוא נוהג על פי ציווים של הערכיות או אינו נוהג על פיהם. אינו נוהג כך, הרי אנו חדלים להתיחס אליו כאל יצור בעל מעמד בתחום המוסר והוא בעינינו עובדה גרידא. אך דוגמה אחרת: ידוע כי בנסיון היום יומי אנו נתיקלים בשאלה, האם יש לו לאדם זכויות כאשר הוא ממלא חובות מסוימות או יש לו זכויות כאשר הוא אדם. בשעה שאנו מניחים כי יש לו לאדם זכויות כאשר הוא ממלא חובות, הרינו מעמידים את האדם בתוך המצב המוסרי הבנוי על ההדדיות ואנו מניחים כי המצב המוסרי הוא מצב של איוון בין תביעות הדדיות, התביעה שלי (זכות) והתביעה כלפי (חובה). אך מצד אחר אנו מיתסים לו לאדם זכויות מסוימות גם כשאנו ממלא חובות, כאשר אנו מניחים כי עצם המצב האנושי גורר אחריו זכויות, כי האדם כאשר הוא עובדה הוא נושא תביעה, לפי שהוא נושא ערכיות. לפיכך שניות יסודית בהערכה המוסרית או בעצם העמדה המוסרית. שניות זו אינה ענין שבאקראי: היא נובעת מן העובדה, שתחום המוסר נסוי מעל לתחום העובדות, כי הוא מעין „קומה שניה“ מעל לתחום המציאות. מן הבחינה המוסרית נראה האדם כשרוי אם בשתי הקומות בבת אחת, אם בקומה האחת בלבד, היא קומת המוסר, כיצור בעל ערכיות, ואם בקומת העובדות בלבד. בשעה שאנו דנים בעובר דת מזוית ראייה של המוסר אין לנו ברירה אלא ליחס לעובדות מעמד המכליל אותן בתוך המוסר, הוא מעמד של ערכיות.

נמצאנו למדים שקיימת שניות יסודית במשפטים המוסריים. אך שניות זו אינה נקבעת על ידי עובדות וגורמים שמחוץ למוסר ועל כן אין הרילאטיביזם יכול לשמש עליה. שניות זו נקבעת על ידי המיבנה והמרכבות של המוסר עצמו. ההתפלגות היא כאן סרי ההגיון הפנימי של המוסר ולא פרי תלות המוסר בגורמים שמחוץ לו. שתי הפנים של המשפט המוסרי מבחינת תכנו מולידים הבדלים, אך הבדלים המב-

הטענה כבר מגלה את ההווייה בשניות שבין העובדות לבין השיפוט המוסרי, אלא שמגבילה היא לא את תקפו של השיפוט מבחינת סמכותו לתבוע אלא את תקפו של השיפוט מבחינת יכולתו להשפיע. אך חולשה זו של המוסר היא הצד השני של מטבע קיומו: ככל שהוא "קומה" מעל ל"קומת" העובדות אי אפשר שיהיה בו הכוח של העובדות. הכוח הוא גורם או עוצמה בתחומן של העובדות, אך אינו גורם בתחומן של המוסר. בדין הראה פליכס ולטש בספרו "טבע, מוסר ומדיניות" כי המוסר מסתייע במדינה ובמשפט בחינת הסתייעות בכוח, אך הכוח אינו תכונה של המוסר המקיים ספירה נפרדת מספירת העובדות. נמצא שהמוסר משלם כביכול מחיר בעד נפרדותו ועצמאותו. הוא מחיר "חולשתו" בחינת גורם מכון ומתגבר על העובדות.

אך החולשה, כלומר העדר עוצמה מכונת את התודעה ואת ההתנהגות, אינה טענה כלפי עצם חוקפו וסמכותו של המוסר. ויפה אמר פילוסוף אמריקני אחד (בלאנשאר): העובדה כי הבושמנים אינם יודעים את תורתו של איינשטיין אינה ראיה נגד אמיתותה של תורה זו.

* טבע, מוסר ומדיניות מאת ברוך פליכס ולטש, הוצ' מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"א.

חורין והללו ראויים להיות עבדים, כאן עולה סתירה יסודית ובה נאחז הרילאטיביזם, היא הסתירה בין החיוב הנובע מן המשפט המוסרי שיסודו בהגיון של תחום המוסר ובהדדיות המוליכה לשיון לבין משפטים הבנויים על שיקולים אחרים, שיקולים של מסורת, של נוחות אישית או כלכלית, של משפט קודם, של נטיות לאומיות וכיו"ב. אך במקרה זה מתנסחים משי פטים פסבדו-מוסריים, וחשיפתם של השיקולים אשר נים שביסודם של משפטים אלה היא חשיפת הטעמים העובדתיים למשפטים הפסבדו-מוסריים. ההתנגשות בין המשפט המוסרי הבנוי על ההגיון הפנימי של המוסר לבין המשפטים הבנויים על מניעים אחרים אינה יוצרת רילאטיביזם של מוסר אלא רילאטיביזם של התנהגויות המתלבשות באיצטלה של מוסר. נמצא שהרילאטיביזם חל על שטח ההתנהגות העובדתית, אך לא על שטח השיפוט המוסרי וההתנהגות שיסודה בשיפוט המוסרי. אם תמצ' לומר, הרי לפנינו רילאי טיביוס של לא-מוסר ולא רילאטיביזם של מוסר.

כאן יטען הסוען: מה בצע במוסר שאינו רילאי טיבי ובדעות מוסריות שהן יחסיות אם יש מקום להתחשבות של לא-מוסר כעמדה מוסרית? אך זו טענה ממין אחר; זו אינה טענה לגבי תלותו של מוסר בגורמים קובעים שאינם מוסריים מעיקרם. זו טענה לגבי עוצמתו המכוננת של המוסר כלפי העובדות. עצם

תמבקש למלא ולגדוש (כל תאוותי).

טוב ממנו (חירדע) לחדול.

אם שקוע אתה להשתיו (החרב).

לא תקיים חודה לאורך-ימים.

אם תמלא חדרך זהב וירקן

לא תמצא ירך לשמרה.

אם עשיר אתה ורמה מעלתך,

תתמלא גארה ועליכרחך תמיט עליך שואה.

אם נעשתה המלאכה כראוי, פרש לזרית:

זה מעשה השמים.

טאן, טאן קינג (היינו ספר סגולת האורח)
ספר פילוסופי מן המאה הרביעית או החמישית
לפני הספירה.

גימפל תם

י. בשביס

אני גימפל תם. אין אני רואה את עצמי שוטה. אדרבה. אלא הבריות מכנים לי שם זה. עוד בבירב התחילו מכנים לי שם זה. שבעה שמות היו לי, כיתרו בשעתו: טיפש, שוטה, חמור, גולם בטלן ותם. השם האחרון נתלבד בי. שטותי מה היתה? נמות הייתי לשטות בי. אמרו לי: — גימפל, יודע אתה, הרבנית ילדה.

לא באתי לבירב. נתברר, שלא היו דברים מעולם. זו מניין? שכן לא היתה כרסה בין שיניה. נו, לא הסתכלתי בכרסה של הרבנית. וכי שטות היא זו? ואילו הקודגסים שחקים, גוחכים, מרקדים כנגדי וקוראים לי קריאת שמע: אל מלך, פילפל ומלח... ובמקום צמוקים, שמחלקים בבית יולדת, נועצים לתוך ידי קומץ גללי עזים. כפי שאתם רואים אותי לא הייתי מן הטפלים-הנפלים. ההוא, שטטרתי לו לועז, אספמיה ראה, אלא מטבעי אני מרים יד. אומר אני: מוטב, שאעביר על מידותי, לפיכך משטים בי.

פעם אחת בחזירתי מבירב שמעתי כלב נובח. איני מתירא מפני כלבים. אלא אין רצוני בעסק עם כלב. עלול הוא להיות שוטה ואם נשך אותך, כל הרופאים שבעולם לא יעלו לך ארוכה. נו, ובכן פיזרתי רגלי. נותן אני עיני ורואה כל השוק כולו מתגלגל בצחוק. לא כלב נבח, אלא וולף-ליב גנב, עליו החלום. זו מניין לי? הרי נבח ככלבה ממש.

כיוון שהריחו העכברושים, שנוח לשטות בי, ניסה כל אחד מהם מולו:

— גימפל, קיסר בא לפראמפול.

— גימפל, בטורבין הלבנה נפלה.

— גימפל הולידה חולדה אוצר מצאה מאחורי בית-המרחץ.

ואני, גולם, האמנתי. שכן ראשית, הכול עלול להתארע, כמו שאמרו בפרקי אבות, שוב איני זוכר מאמר כצורתה. שנית, אנוס הייתי להאמין, אם כל הקהל כולו נטפל לו לאדם! אם ניסיתי לומר:

— א, אין זו אלא לשון הבאי.

התחילו שבועי-שברעות. הכול אש לזהט:

— כיצד? אין אתה מאמין לדבר זה? רואה אתה את פראמפול עיר, שכולה שקרנים?

מה היה לי לעשות? האמנתי ויבוסם להם להליצנים.

יתום הייתי. סבא שגידלני כבר הריח ריח קבר. קיצורם של דברים, נעשיתי שוליה של נחתום. נו, אל תשאלו, מה היה ש טומה לא היה שם. כל בתורה וכל בעולה, שבאה לאפות אגן מיני תרגימה או לייבש טגי פחיתים, ראתה חובה לעצמה לשטות בי לפחות פעם אחת:

— גימפל, ירד בשמים.

— גימפל, הרב ילד עגל לשבעה.

— פרה פרחה על גבי הגג והטילה ביצים של פליו.

פעם אחת בא בן-ישיבה אחד ליקח חדרה ואמר לי:

— אתה, גימפל, רודה במירדה ובחורץ ביאת המשיח. תחיית המתים.

— כיצד? — אני אומר — הרי לא נשתמע קול שופר.

אמר לי:

— חרש אתה?

והכל עונים אחרי אמן:

— שמענו, שמענו.

עם שהוא מדבר נכנסת רייצה הנרנית וקוראת בקולה הצרוד:

— גימפל, אביך ואמך קמו מקבריהם. הם מבקשים אותך.



מה לי לשקר? ידעתי וידעתי, שלא היו דברים מעולם. אבל מכל מקום, שיחת הבריות. לבשתי מקטרוני ויצאתי. שמא הן? מה אני מפסיד? נו, נו, עשו לי הילולה וחינגה! נדר נדרתי. שוב לא אאמין כלום. ושוב לא עלה יפה. בילבלו אותי. עד שלא מצאתי ידי ורגלי. הלכתי ובאתי אצל הרב ליהנות עצה ממנו. אמר לי:

— נאמר, מוטב לו לאדם להיקרא שוטה כל ימיו מלעישות שעה אחת רשע לפני המקום. אין אתה — הוא אומר — שוטה. הם השוטים. שכן המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא.

אף-על-פי-כן שיטתה בי בתו של הרב. ביציאתי מבית-דין אמרה לי:

— נשקת לכותל?

אמרתי לה:

— לאו. על שום מה?

אמרה לי:

— דין הוא: הנכנס אצל הרב מנשק לכותל.

נו, לדידי. נשקתי למזוזת הפתח. וכי זו עולה לי בדמים מרובים? והיא מילאה שחוק פיה. מעשה רב עשתה. שיטתה בו בגימפל.

כבר רציתי לצאת לעיר אחרת. אלא בינתיים התחילו משדכים אותי. משדכים? רצים אחרי. אוני בלו. המשודכת בעולה היתה. גבבו דעתי. שבתולה היא. חגרת היתה, שידלוגי, שהיא משימה עצמה כן. לשם נזי. ממזר היה לה. אמרו, שאחיה הקטן הוא. צעקתי:

— דבריתם דברים בטלים. לא אכנס לחופה עם זונה זו.

אמרו לי:

— אם מדבר אתה כך, עתיד אתה ליתן את הדין ולשלם קנס. שכן אתה מוציא לעז

על בת ישראל.

ראיתי, שלא אצא שלם בגופי מתחת ידיהם. אמרתי: זו כפרתי, אני הגבד ולא היא. אם נוח לה. ניתח לי. שנית. הרי אין אדם מת ואין בידו אלא טלית קטן שעליו. הלכתי ובאתי אצלה בביקתת-החומר שעל גבי החולות וכל הפמליה הלכה אחרי. משל לנזהג בדוב. מכל מקום משהגענו לבאר עמדו. נתיראו מפני עסק עם אלקה. פיה פה סיפיות. נכנסתי לפנים. כל הביקתה כולה של חדר אחד מחוסר רצפה. מכותל לכותל מתוחים חבלים ולבנים מתייבשים עליהם. היא עומדת יחפה על גבי עריבה ומכבסת לבנים. לבושה שמלונת של צמר-גפן. שתי צמות קלועות זרים משני צדי ראשה, דרך בת-ערלים, להבדיל. נשימתי ניטלה. דומה, כבר ידעה מי אני, שכן הציצה בי ואמרה:

— ברוך הבא! בא גולם ברגליו. טול כסא והיקפד (והיכבד) ושב.

סיפרתי לה הכל. לא העלמתי דבר.

— אמרי לי קושט דברי אמת. — אמרתי לה — אמת. בתולה את והבחור יחיאל מוזק

אחיק הוא? אל תשטי בי. — אני אומר, — יתום אני.

— אף אני יתומה — היא מחזירה לי חשובה — ומי שמשטה בכך ישתטו מעיו. אלא

אל תהא ק"ק סבורה, שנוחה אני לשטות בי. רוצה אני — היא אומרת — חמישים זהובים ופרנסת כלה. אם לאו, ישקוני באותו מקום... (היא ניבלה פיה).

אמרתי לה:

— הרי נדוניה הכלה נותנת ולא החתן.

אמרה לי:

— אל תעמוד עמי על המיקת. הן-הן, לא-לאו, לך למקום, שבאת משם.

סבור הייתי, שזה הצמח לא יעשה קמה. אלא אין ציבור עניים. נתנו לה כל מה שביקשה והכניסוני לחופה. בו בפרק היתה מגפת שילשול והעמידו את החופה בבית-הקברות אצל בית-הטהרה. בני החבורה שתו ושכרו. בשעת כתיבת הכתובה שומע אני הדיין שואל:

— הכלה גרושה היא או אלמנה?

— שתיהן כאחת. — משיבה הגבאית.

חשכו עיני, אלא מה יכולתי לעשות? לברוח מן החופה?

ניגנו וריקדו, זקנה אחת ריקדה לפני בחלה בידה. הבדחן הזכיר נשמות. תינוקות של בית רבם הטילו ברקנים, כמו בתשעה באב. מתנות־דרשה נשרו בשפע: דף־איטריות, עריבה, עביט, מטאטאים, תרודים, כל כלי־בית. נותן אני עיני ורואה: שני בחורים נושאים עריסת־תינוקות.

— עריסה על שום מה? — אני שואל.

אומרים לי:

— אל יהא לבך מיצר ודואג. ניחה. לא תזיק ותועיל.

ראיתי, ששיטו בי, אלא לאידך, מה הפסדתי? אמרתי: אשמור ואראה סופו של דבר, הרי אין עיר משוגעים.

ב

בלילה הלכתי ובאתי אצל מיטתה של אשתי, אלא לא הכניסה אותי.

— כיצד? — אני אומר — לכך נכנסנו לחופה?

אמרה לי:

— טמאה אני.

אמרתי לה:

— כיצד? הרי אתמול הוליכוך בכלי־זמר לטבילת מצות.

אמרה לי:

— לא הרי אתמול כהרי היום ולא הרי היום כהרי אתמול, אם לא ניחה לך, טול וצא.

קיצורם של דברים, שמרתי לה, לא יצאו ארבעה חדשים ופלוגית שלי מקשה לילד.

כל פראמפול כולה גוחכת. אלא מה יכולתי לעשות? הריהי מוטלת ביסורים. עוקרת את הכתלים.

— גימפל, — היא צועקת — דחוק לי העולם. מחול לי.

הבית נתמלא נשים. הרתיחו קדרות מים, כמו לטהרת מת. קולותיה בקעו רקיעים. הלכתי

לבית־המדרש לומר תהילים. יתר על כן לא היו צריכים בחירי הבחורים. אני עמדתי בקרן

זווית וביקשתי רחמים והם גיעגעו אחרי בראשם.

— אמור, אמור, — זירזוני — אין דיבור עושה עיבור.

פרחח אחד הושיט גבבה לפי: בהמה אכילתה קש וגבבה. חייכם, הדין היה עמו.

למזל טוב ילדה. וכן זכר ילדה. בליל־שבת עלה השמש על האלמימר, טפח על השולחן

והבריו:

— הנגיד ר' גימפל מזמין את כל הציבור לשלום זכר.

כל בית־המדרש כולו צחק. פני הלבנו, אלא מה יכולתי לעשות? הרי אני הוא בעל־הברית.

מחצה של עיר באה לביתי. לא היה מקום כדי סיכה. נשים הביאו אפונה מפולפלת ומן המיסבאה

נשתלחה חביזת בידה. אכלתי ושתיתי עם המסובים והם ברכוני בברכת מזל טוב. אחר־כך

היתה ברית־מילה וקראתי להרץ הנימול בשם אבי, עליו השלום.

כיוון שנפטרו הכול ואני נשתיירתי עם היולדת, הוציאה ראשה מן הוילון וקראה לי להמיטה.

— גימפל, — היא אומרת — מה לך דמו? ספיגה טעונה קום נטרפה לך בים?

— מה אומר ומה אדבר? — אני אומר — נאה קיימת בי. אילו ראתה אותי אמי בכך,

הריהי חזרת ונפטרת.

אמרה לי:

— מטורף אתה, אלא מה?

— כיצד — אני אומר — משטים באיש?

— מה לך? — היא שואלת — משוגע אתה לדבר אחד.

ראיתי, שצריכני לדבר עמה גלויות. אמרתי לה:

— וכי כך עושים ליתום? ממזר ילדת.

אמרה לי:

— הסח דעתך מן השטריות. בנך הוא.

— כיצד הוא בני, — אני טוען — אם ילדת אותו י"ז שבועות לאחר חתונה?

אמרה לי:

— בן שבעה הוא.

אמרתי לה:

— אין בן חמישה נעשה בן שבעה.

הרייתי פותחת ואומרת, שסבתה היתה לה וזו ילדה לחמישה חדשים והיא דומה לה כטיפת-מים לחברתה. היא נשבעת שבועי-שבועות, שיש בהן כדי להאמין לגור ביריד. לאמיתו של דבר, לא האמנתי; אלא למחר, כשהרציתי דברים לפני מלמד תינוקות, אמר לי, שדבר זה מובא בגמרא. אדם וחיה עלו למיטת שנים וירדו ארבעה.

גו, — הוא אומר — כל אשה הריה בת-בתה של חיה ובמה כושלת אלקה מחיה?
בין כך ובין כך דחו אותי בקנה. ולאידך, מי יודע? הרי אומרים, שישו לא היה לו אב כל עיקר.

כבר התחלתי שוכח צרתי. אהבתי את התינוק אהבה גדולה ויתירה והוא אף הוא אהב אותי. כיון שראה אותי התחיל מנענע בידונותיו שאטלהו. כשגעה בבכיה או נתעלע אין אדם יכול לשתקו חוץ ממני. לקחתי לו עיגול של עצם, כיפה רקומה זהב. כל שני וחמישי לחשו לו לחש מפני עין רעה. בו בפרק עברתי כשור לעול. תינוק בבית צרכי-בית מרובים. מה לי לשקר? אף אותה, את אלקה, לא שנאתי. היא חירפה וגידפה וקיללה אותי ואני עפר תחת כפות רגליה. כוחה וגבורתה! סקרה אותך בסיקור עינה. ניטלו חושיך. ופתח-פיה! היא ממטירה אש וגופרית והן מלאות חן. שפתים ישק. היא מחתכת מעריך ואחה מוטל על הכיריים ביסורי-יסורים ורוצה, שתוסיף לך, בחינת צלי. לעתותי-ערב הבאתי לה, חוץ מפת-קיבר, חלה אחת, שאפיתי לשמה וכמה גלוסקות-פרג. עליה נעשיתי גנב וגנבתי מה שעלה ביד: כאן פרוסת עוגה וכאן ריקי, צימוק מכאן ושקד מכאן. אל תהא זו לי לגנאי: הייתי פותח חמין של שבת ומרציא רצועת בשר, פירור של פשטידה, ראש, רגל, חתיכת כרכשת, מה שמעלה היד. היא אכלה ויפתה ושמנה. כל ימות-החול לא לנתי בבית. בליל-שבת הייתי בא אצלה, אלא תמיד עילה מצאה. עתים צרובת תחת הלב, עתים דקירה בצד; פעמים תקפה שיהוק, פעמים חשה בראשה. ושאלות נשים! אל תשאלו עולם חשך בעדי. מוסיף עליהם אחיה, הממזר, שגדל. הוא היכה אותי וכשבתיקשתי להשיב פתחה פיה עד שחשכו עיני. עשר פעמים ביום הטילה גט לרגלי. אחר במקומי היה בורח לסוף העולם; ואילו אני מטבעי מן הנעלבים ואינם עולבים. גו, מה אעשה? הקדוש-ברוך-הוא נתן לך גב, כתף ושן.

לילה אחד אירעה תקלה בנתומר: התנור נתפקע וכמעט שנפלה דליקה. והואיל ולא היתה לי עבודה הלכתי לביתי. אטעם, אני מהרהר בלבי, טעם שינה במיטה בימות-החול. לא רציתי להעיר את התינוק ונכנסתי בחשאי, על חרדי אצבעות רגלי. נכנס אני לביקתתי ושומע נחרה כפולה. אחת דקה ואחת מעין נחירה של שור שחוט. המעשה מיד לא נראה לי. אני הולך ובא אצל המיטה ועולם חשך בעדי: אצל אלקה מוטל איש. אחר במקומי היה עושה רעש ומחצה של עיר מתקהלת; ואילו אני אמרתי: למת אעיר את התינוק? אפרוה זה מה חטא? מילא, תורתי לנחתומר והטלתי עצמי על שקי-הקמח. עד דימדומי-שחרית לא יכולתי לעצום עין. קירטעתי כמוכה קדחת. דיי, אני מהרהר בלבי, להיות חמור. גימפל שוב לא יניח לשטות בו. טפשותו של גימפל אף היא יש לה גבול.

שחרית הלכתי ובאתי אצל הרב לשאול שאלת חכם. בעיירה נעשה רעש. מיד שלחו את השמש לקרוא לה. אשתי באה והתינוק על זרועותיה. ומה, סבורים אתם, עשתה? כפרה הכול. — מדעתו יצא. — היא אומרת. — לא ממנה ולא מקצתה אני יודעת.

גופו בה, היתרו בה, טפחו על השולחן והיא בשלה: עלילה מעלילים עליה. הקצבים והסייסים עמדו לצדה. שוליה של קצב הולך ובא אצלי ואומר לי:

— מפותק אתה אצלנו.

בינתיים געה התינוק בבכיה ונטנף. בבית-דין עמד ארון-הקודש והוציאוה.

אמרתי לו להרב:

— מה אעשה?

אמר לי:

— חייב אחת לגרשה מיד.
 — ואם לא תקבל גט? — אני שואל.
 — אמר לי:
 — תטילו לה בעל כרחי.
 — אמרתי לו:
 — נוחה, רבנו, אעניין בדבר.
 — דבר זה אינו צריך עיון. — אמר הרב — אסור לך לדור עמה תחת קורה אחת.
 — וכשארצה לראות את התינוק? — אני שואל.
 — אין אתה צריך לראות את התינוק. — אמר הרב — תסתלק הזונה עם ממזריה.
 הוא מוציא פסק-דין, שאסור לי אפילו לעבור על אסקופתה. עולמית. כל ימי.
 ביום לא היה איכפת לי. מילא, נו, אני מהרהר בלבי, סוף מורסה לפיסה. ואילו בלילה, כשהייתי מוטל על השקים, נתדכדכה נפשי. תקפו עלי געגועים לה ולתינוק. ביקשתי לכעוס עליה, אלא זו צרתי: איני יכול לכעוס. ראשית, אני מהרהר בלבי, עשוי אדם, שתיכנס בו רוח שטות. וודאי רמז רמז לה אותו ריקה, או מתנה נתן לה ואשה שערותיה ארוכות ודעתה קצרה ובכן נתפתתה לו. שנית, אם היא כופרת כפירה גמורה שמא סמיות-עינים היתה כאן? עתים אדם רואה בבואה או אישון וכשהוא סומך — עורב פרח. אם כן הרי לקתה מידת-הדין. מתוך היראה הלב אני גועה בבכיה. ייבבתי עד שנתלחלה הקמת. למחר שחרית נכנסתי אצל הרב ואמרתי, שטעות היתה בידי. הרב כתב מה שכתב בנוצה של אווז והשיב, שישלח שאלה-תשובה. בינתיים אסור עלי קירוב לאשתו, אלא רשאי הייתי לשלוח לה עלידי שליח מעשית-נור ומעות לפרנסתה.

ג

יצאו תשעה חרשים עד שנתפשרו הרבנים ביניהם. מכתבים הלכו ומכתבים חזרו. לא ידעתי, שדבר כזה יש בו כדי ללמד תורה הרבה. בינתיים נתעברה אלקה וחזרה וילדה. בלידה זו ילדה בת. בשבת הלכתי לבית-הכנסת וברכתי את היולדת „מי שברך“. עליתי לתורה וקראתי לתינוקת בשם חמותי, עליה השלום. הריקים, היוצאים ונכנסים לנחתומי, היה להם ענין לדשדש בו בלשונם. כל פראמפול כולה נתכבדה בקלוגי. ואילו אני השויתי דעתי, מכאן ולהבא הריני מאמין לכל דבר. ואם אין אתה מאמין, מה הועלת? היום אינך מאמין באשתך, מחר לא תאמין באלוהי ישראל. כל יום ויום שלחתי לה עלידי שוליה ושכן הוא פת-קיבר, פת-חיטים, עתים הוספתי גלוסקה, חררה, כעכביצים וכשעלה בידי: פרוסת עוגה, חתיכת דובשנית, ריקה, פת הבאה בכיסוני, מה שנפל לידי. השוליה בחור טוב היה. לא פעם אחת הוסיף לה משלו. לשעבר היה מתגרה בי, קוטף חטמי, דוחף בצדי. ואילו משהתחיל יוצא ונכנס בביתי נעשה כרטיה למכת.

— גימפל, — הוא אומר — יש לך אשה טובה ושני תינוקות נאים. קונם אם ראוי אתה להם.

— מה אתה אומר לשיחת הבריות? — אני שואל אותו.
 — בני-אדם לשונם ארוכה והריהם פטיטים. — הוא משיב — תהא חש להם כלשלג של אשתקד.

יום אחד שלח הרב וקרא לי ואמר:

— טובטח לך, גימפל, שטעית?

— אומר אני:

— וודאי, רבנו.

— כיצד? — הוא אומר — הרי בעיניך ראית.

— וודאי צל היתה. — אני אומר.

— צל? — הוא שואל — צל של מה?

— ואני משיב:

— צל של קורה.

— נה, — הוא אומר — יכול אתה לחזור לביתך. הוזה מחזיק טובה להרב מיאנוב. רמב"ם נעלם מצא.

חטפתי ידו של הרב ונשקתי על גבה. תחילתי ביקשתי לרוץ מיד לביתי, אחר־כך נמלכתי: מוטב, שאשוב למלאכתי ובלילה אלך לביתי. לא אמרתי דבר לאדם ואילו בלבי יום טוב. הריבות והנשים התגרו בי, כדרכן בכל יום. ואילו אני מהרהר בלבי: דברו כמה שלבכם חפץ, האמת צפה ועלתה כשמן על פני המים. אם הרמב"ם אומר מותר — מותר. בלילה, לאחר שכיסייתי את העיסה, שתהא תופחת, נטלתי חלקי בפת, מילאתי שקיק קמח יפה ויצאתי לילך לביתי. בשמים עמדה לבנה במילואה והכוכבים ניצנצו עד כדי אימה. אני מפסיע ולפני רץ צל ארוך. הימים ימות־החורף ושלג חדש ירד. רציתי לומר, אלא כבר היה לילה בעיצומו והרי לא אעיר את בני־העיר. רציתי לצפצף, אלא נזכרתי, שאסור לצפצף בלילה, שכן ציפצוף קורא לשדים. והרי אני דמום ומפסיע מהירות בכל כוחי. כלבים בחצרות הגויים שומעים פסיעותי ונובחים עלי. ואילו אני מהרהר בלבי: חרצו לשון. אתם כלבים ואני אדם, בעל לאשה מהוגנת, אב לבנים נאים.

אני סומך לביתי ולבי מתחיל נוקפני כלבו של גולן. איני מפחד ואילו הלב: בוך, בוך... נו, אין אחר מעשה כלום. בחשאי אני מתיר את הנגר ונכנס. אלקה כבר ישנה. אני עומד ומסתכל בעריסה. התריסים מוגפים, אלא דרך הסדקים מאירה הלבנה. אני רואה פניה הקטנות של התינוקות ומיד היא מתחבבת עלי. כך, בבת אחת. כבר יכולתי לנשק כל עצמונותיה. אחר־כך אני סומך למיטה. ומה, דרך משל, אני רואה? אלקה מוטלת במיטה ואצלה — השוליה. הלבנה כבתה בבת־ראש. עיני חשכו. ידי ורגלי מרתיתות. שיני זו לזו נוקשות. הכיכר נפל מידי. אשתי ננערת ושואלת:

— מי שם, הא?

— אני הוא. — אני מלמלם.

— גימפל? — היא שואלת — מה לך כאן? מותר לך?

— הרב התיר. — אני משיב ומקרע כבקדחת.

— שמע, גימפל, — הוא אומרת — צא לקיטונית ועיין על העז.

שכחתי לספר, שהיתה לנו עז. כיוון ששמעתי, שהעז אינה שלימה בגופה, יצאתי לחצר.

בריה טובה היתה. קשור הייתי בה כבאדם ממש.

ברגלים כושלות אני הולך ובא אצל הקיטונית ופותח את הפישפש. העז עומדת על ארבע רגליה. אני ממשמש בה, מושך בקרניה, נוגע בעטיניה. אין אני רואה שום רעה. וודאי מילאה כרסה סיב. אני מהרהר בלבי.

— לילה טוב, עוזנת, — אני אומר — היי בריאה ושלומה.

והבריה האילמת משיבה לי:

— מה־היה.

כאילו אמרה בלשון בני־אדם:

— יישר כות.

אני חוזר ורואה, שהשוליה נתעלם מן העין.

— היכן — אני שואל — הבחור?

— איזה בחור? — מחזירה אשתי שאלה.

— כיצד? — אני אומר — השוליה. הרי עמו ישנת.

— מה שחלמתי הלילה הזה והלילה שלפניו — קוראת אשתי — יחול על ראשך ועל

נפשך. אין זו — היא אומרת — אלא רוח נכנס בך ומסמא עיניך — היא צועקת: נכסה, בן פקועה, קילק, צא מכאן, שכן אעשה רעש וכל פראמפול כולה תתקהל.

בבת־ראש קופץ אחיה מאחורי הכיריים ומטיח באגרופו במפרקתי. סבור הייתי, ששיבר מפרקתי. הבנת, שמשוהו בי שלא כשורה ואמרתי לה:

— אל תעשי חוכה וטלולה. אין אני חסר — אני אומר — אלא שיצא עלי שם, שיש

לי עסק עם החיצונים. אדם לא יגע במעשי־תגורר.

קיצורם של דברים, בקושי הנחתי דעתה.

— נו, סוף דבר, — היא אומרת — עלה למיטה ויבוא עליך.
 למחר הטיתי את השוליה לסדר.
 — שמע, — אני אומר — כך וכך. מה אתה אומר?
 הוא מסתכל בי כאילו נפילתי מן הגג.
 — חייך, — הוא אומר — היכנס אצל רופא או אצל עממית זקנה. חוששני, — הוא
 אומר — שמחוך חסר משהו. אלא תהא כפרתי. לא אספר לנפש אחת. שי"ן פתוחה.
 והדברים בהוויתם.
 כדי לקצר במקום שצריך אריכות: שרוי הייתי עם אשתי למעלה מעשרים שנה. ששה
 ילדה לי: ארבע בנות ושני בנים. במשך הזמן היו כל מיני מעשים, אלא לא ראיתי ולא
 שמעתי. האמנתי ולא עוד.
 פעם אחת אמר לי הרב:
 — אם מאמין אתה, אשריך וטוב לך. כתוב: וצדיק באמונתו יחיה.
 בבת־ראש חלתה אשתי. תחילתה בדבר מועט, כיב על הדר. אלא דומה כלו ימיה. הן־
 בית הוצאתי עליה. שכחתי לומר, שבו בפרק היה לי נחתומר משלי ובפראמפול כבר הייתי
 מחוזק אמיר. כל יום ויום נכנס אצלי הרופא. כל מקום, שיש בו מכשפה, הביאוה אצלי. „פסלך“,
 העמידו עלוקות, קרני־אומן, אף הביאו רופא מלובלין. אלא כבר היה לאחר זמן. קודם מיתתה
 קראה לי למיטתה ואמרה לי:
 — גימפל, מחול לי.
 אמרתי לה:
 — מה יש לי למחול לך? אשה נאמנה היית.
 אמרה לי:
 — אוי ווי, גימפל, הטעיתך מגונות, כל השנים. רצוני לבוא טהורה לסני המקום. יהא
 ידוע לך, הבנים לא שלך הם.
 אילו הטיחו במטיל ברזל על ראשי, לא הייתי מתבלבל כדרך שנתבלבלתי מדבריה.
 — של מי הם? — אני שואל.
 — איני יודעת. — היא אומרת — הרבה היו. אלא הבנים לא שלך הם:
 ותוך כדי דיבור היא מפשילה ראשה, מגלגלת עיניה ואין אלקה. על שפתותיה החיוורות
 נשתייר חיוך. דומה עלי במיתתה היא אומרת:
 — הטעיתי את גימפל. זו היתה תכלית ימי הכרותים...

ד

לילה אחד, לאחר שבעה, כשהייתי מוטל על השקים ומתנמנם, בא אצלי אותו בעל דבר,
 יצר הרע בכבודו ובעצמו, ואמר לי:
 — גימפל, מה לך ישן?
 אמרתי לו:
 — ומה אעשה? אוכל לביבות?
 אמר לי:
 — אם כל העולם מטעה אותך, קום והטעה את העולם.
 אמרתי לו:
 — כיצד יכולני להטעות עולם?
 אמר לי:
 — כל יום ויום מלא עביט מ־רגלים ובליילה הטל לתוך העיסה.
 אמרתי לו:
 — ועולם הבא מה עליו?
 אמר לי:
 — אין עולם הבא. שיטו בך.
 — נו, — אני אומר — ובורא עולם יש?

אמר לי:

— אף תא-אין.

— אם כן, — אני אומר — מה יש?

אמר לי:

— סין עמוק.

הוא עומד לעיני אותו בעל דבר: זקקן של תיש, שינים ארוכות וזנב. כיוון ששמעתי דיבורים כגון אלו יוצאים מפיו, ביקשתי לתפסו בזנבו, אלא נתגלגלתי מעל שקי-הקמח וכמעט ששיברתי צלע מצלעותי. אותה שעה היה לי לעשות צרכי וכאן ראיתי את העיסה הגדולה והיא מתחננת ממשי: עשה אותו מעשה. קיצורם של דברים, נתפתיתי. עם דימדומי-שחרית בא השוליה, גבלנו את הכיכרות, בזקנו קצח והכנסנום לתנור. אחר-כך הלך השוליה ואני ישבתי בשקע אצל התנור, על גל של סמרטוטים. נו, — אני מהרהר בלבי — נקמת, גימפל, כל העלבונות והבזיונות. בחוץ פוצץ הכפור ואילו כאן חמימה. פני לזהות, אני כופף ראשי ומתנמנם.

כיוון שנתנמנמתי באה אלקה בחלום, לבושה תכריכים, וקודאת:

— מה עשית, גימפל?

אמרתי לה:

— הכול בעטייך.

אמרה לי:

— אי לך, תם, אם אלקה אינה נאמנת, הכול שקר? אף אני לא הטעיתי אלא את עצמי.

נפרעים ממני הכול, גימפל. אין שם וותרנות!

מסתכל אני בפניה: שחורות כשולי קדרה. מיד גנערתי. שעה ארוכה ישבתי דמום. הרגשתי, שהכול בכף מאזניים. פסיעה אחת — ואין לי חלק לעולם הבא. אלא המקום היה בעזרי. חטפתי את המידה, רדיתי כל הכיכרות, הוצאתים לחצר והתחלתי חופר בור באדמה הקפואה. בינתיים חזר השוליה.

— פטרוך, — הוא אומר — מהו עושה?

ופניו מתווירות כפני מת.

— הכול כשורה. — אני אומר.

וקובר לעיניו כל מלוא התנור.

אחר-כך הלכתי לביתי, הוצאתי מן המוצנע תבילת שטרי-מדינה וחלקתי בין הבנים.

— הלילה — אני אומר — ראיתי את אמכם. עולם חשך בעדה.

הם תהו ותמהו, עד שלא יכלו לפתוח פה.

— היו שלום — אני אומר להם — ושכחו, שהיה גימפל בעולם.

אני לובש מקטרני, נועל מגפי, נוטל תיק-הטלית ביד אחת, מקלי בידי השניה ונושק

את המזוזה. כשראו אותי הבריות ברחובות של עיר תהו ותמהו.

— לאן אתה הולך? — הם שואלים אותי.

ואני מחזיר להם תשובה:

— אני יוצא לעולם.

וכך יצאתי מפראמפול.

חזרתי על המדינה וטובים לא עזבוני. יצאו שנים ונכנסו שנים. הזקנתי וראשי הלבין. הרבה מעשיות שמעתי, שקרים הרבה ובדותות, אלא כל זמן שהזקנתי ראיתי, שאין שקר כל עיקר. אם לא היה מעשה בחקיץ, היה בחלום; אם לא אירע לחילק, אירע לבילק. אם לא היום, הרי למחר, לשנה הבאה ואפילו למאה שנה. למה נפקא מינה? לא פעם אחת כששמעתי מעשה שהיה אמרתי בלבי: זה אי-אפשר. לא יצאה שנה, שתי שנים ואני שומע אותו מעשה היה אישם ואפילו בדוטה יש בה ממש. מפני מה בודה זה בדוטה זו וזה בדוטה זו?

הואיל ואני חוזר על הפתחים ואוכל על שולחן אחרים, צריכני לספר תכופות מעשיות, דברים שלא באו לעולם, מעשה בשד, ברוח, במכשף, בטחנה של רוח, בעורב פרת, הפעוטות רחפים אחרי:

— סבא, ספר מעשה.

עתים הם אומרים לי מה אספר ואני נענה להם. מה איכפת לי?
פעם אחת אמר לי פעוט אחד:
— סבא, הכול מעשה אחד.

חייכם, הדין היה עמו, עם אותו חצוף.

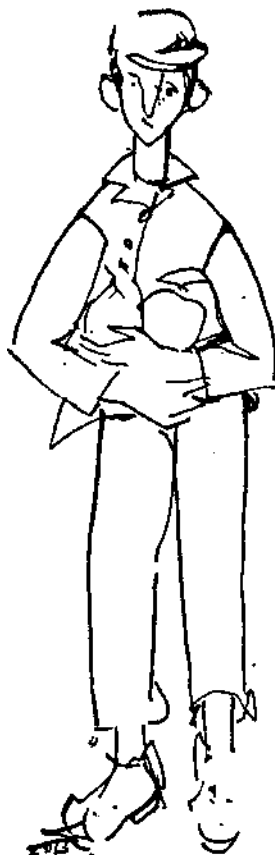
והוא הדין לחלומות. זה זמן וזמנים, שיצאתי מפראמפול וכל אימת שאני מתנמנם — שוב אני שם. ואת מי, סבורים אתם, אני רואה? את אלקה. היא עומדת על גבי עריבת הלבנים, כמו ביום הראשון להיכרתנו. אלא פניה מזהירות, עיניה מאירות, כעיני צדקנית, והיא מדברת לי דברים מופלאים. כיוון שאני ננער הריני שוכח הכול, אלא לפי שעה טוב לי, היא מתרצת לי כל הקושיות ויוצא, שהכול כשורה. אני בוכה ומתחנן לה:
— טליני עמך.

והיא מנחמת אותי:

— הארך רוח, גימפל. אותו יום יצא מכלל רחוק ונכנס לכלל קרוב.

עתים היא מחבקת ומנשקת לי, בוכה על פני וכשאני ננער הריני מרגיש בשפתותיה ובטעם המלוח של דמעותיה.

וודאי, עולם הזה עולם של שקר, אלא הריהו פסיעה אחת לעולם האמת. בפתח ההקדש, שאני מוטל בו, עומד דף־הטהרה. הקברן הכין את המעדר. הקבר שומר לי, התולעים רעבים. התכריכים מונחים בתרמילי. קבצן אחר שומר לחבילת־הקש שלי. אמירצשם, לכשתבוא השעה אלך לשם בשמחה. שם הכול אמת, בלא פתלתלות, בלי ליצנות ורמאות. ברוך המקום, ברוך הוא, שם אפילו את גימפל לא יטעו.



אַלְגִּיהַ עַל הַתְּמוּרָה

יִשְׂרָוִן קָשָׁת

אָבֵן יֵשׁ כִּי גַם אֵת, אֶרֶץ זֶהר, מַקְדִּירִי
פָּנִיךָ לִפְתֹּעַ
וְרַעְמֵי נְצוּרוֹת בְּחֶבֶךְ – שָׁמַע ! – אֵימִים יִתְלַכּוּ.
וְיִשֶּׁם הָאָדָם הָעוֹבֵב כְּמוֹ נִסֵּעַ
יְתוֹם בֵּין הַבָּיִת.
יִתְבַּרֵּךְ מִנְחוּשַׁת הַסִּגְרִיר וְיִרְעַד לֹא-נֹשֵׁעַ
וְיִתְכַּהֵל לְבִשּׁוּרַת הַתְּמוּרָה
יִלְפֹת .
מִבְּחִי-קוֹל הַנִּנְעָלִים .
וְנִשָּׂא הָאָדָם אֶת עֵינָיו אֶל אֶפְקוֹ וְיִקְרָא :
צִדְקָתְךָ, אֵיתָנִים ! כִּי יָאֵה לִּי !
טוֹב לִי וְעַף מִיָּמִי אֲדִישׁוּת !
עוֹרוּ, בָּאוּ, צְפוּגֵי הָעֶתִיד, גִּמְכִּים בְּעוֹפְרֹת !
הֵן מוֹטָב – הוּא, מוֹטָב – כִּי אֲשִׁיחַ רֹאשִׁי בְּעֵבִים,
אֶעֱבֹק
עִם רוּחוֹת וְדוֹגִים, אֶעֱחֹז בְּגִבְעוֹל
שֶׁל תְּקוּהָ רְמוּסָה, עִמָּקַת שֶׁרֶשׁ –
וּבְלִבִּי שִׁתְּנִיךָ הָאֶבֶן לֹא יוֹסִיף לְדָבָאִי
בְּסִפִּיר הַקְּשִׁיּוֹת,
לֹא יוֹסִיף הַשַּׁע עֵין, פְּנוֹת עֶרֶךְ.
מְלוֹךְ עַל רִיק, הַתְּעַלֵּם
בְּמִרְמֵי הַתְּנַכְרוּת, תְּהוֹם תְּהַפֵּךְ !
אָבֵן טוֹבוֹ צִירִי לְדָתְךָ, הַתְּדַשׁ
הַנִּבְזָק בְּזַעֲקָה, מִתְּהַפֵּךְ בְּרַעְמִים,
שֶׁבַעֲתִים
מִשְׁלָלוֹת הַמִּרְמִים מִרְשִׁיעֵי הָאָדָם בִּיתְמוֹת
וְשׁוֹלְחִים מִבֶּט תְּכַלֵּת קִשּׁוֹת, כְּשֶׁמֹּד מְלָכֵן,
אֶל חֶרֶפַת יְאוּשׁוֹ, מִתְּפַלֶּשֶׁת
בְּלֵב הַמִּדְבָּר...

עוֹסִי, בָּאוּ, רוּחוֹת תְּמַצִּיק וְהוֹעֵס !
בָּאוּ פָחוּ בְּאִדִּיר, וְיַעֲרוֹף אֶפְרֹחֶיךָ
שֶׁנֶּעֱרַם, תְּלִי תְּהוֹ, מְלוֹא רֹחַב הָאֶרֶץ,
יִנְשָׂא מְבוֹהֵל וְיִתְקַע תְּמִירוֹתָיו הָעֶקְרוֹת
אֶל פְּאֵתֵי נוֹף חֵינּוֹ שְׂרִיף, מִתְעַרְהָ אֵין-אוֹנִים,
נִתְעַבֵּן בְּאִמְצַע נִסְתָּלוֹ לִי עִם תְּעִתּוֹעַ-שָׂרָב

ונקרש לטרשים
 ממבט הנקש הקדמון על ראשנו –
 צין ישפה של שכינה
 משגיחה באדישות על שפלו של עולם, זה ילד עזוב,
 צרוב אלם-האפר של חסר-הגיב...
 פחו באפר, רוחות! הזעק, צבא-עירין נזרא-הודו
 שצירים ושרפים! ינחתו הציקים!
 לנו מנת בזהר-שלוה! בהשבת יסודות
 חיים לנו!
 לא נפרח בלתי-אם בהפך השמים
 שליטתם על שגינו,
 לא נשלח יונקותינו לעטף פני הארץ
 ירק-שאר קיסם
 המכונה במגדו צמאון תלאובות
 של גלות ארבה
 בשבי חרבוני קיץ מת – בלתי אם התפלץ
 זה כלאנו הריק ומבצית, הליהט נעשן כבדשן-פליון
 נצוה מרד וחנק,
 בלתי אם התפורר לטמאה ולזמן!
 ויורבו לחששי רהטי רמע מסגור הגורל,
 תהום עלית,
 לשטף את משקע-המרגה הנוקשה,
 זו מלחת מדברני ערם, הקרור
 במריבי חדלון.

יונקי בעוזו כסוגר-הסגריר נחשולי הפורקן,
 סמורי-חוד-הברזל, מלביגי רעמות קצף,
 אדירי און הרפנו!
 נשקי בעדנה את קדשת
 גוף אמנו
 המובס,
 המושלף ונשכח, המכפוש, הנרמס,
 נשקו את שולי אלמנותה הפרומים,
 ירויה שמני הניחות,
 ילבישוה
 רקמות אומ'ור, גור תבלת,
 אז תופע, אז תאיר
 בת-הנחיק הקדומה,
 בלה חסד.

על יחסנו למורשה וערכיה

יוסף שכטר

המדע במורשה אינה התענינות רצינית. לי נדמה שאין דבר רציני ממדע ואין אנשים רציניים כאנשי המדע ולמה אתה מונה אותם בתוספת רצינות? תשובה: איש-המדע המעוניין, למשל, בתחום התנ"ך או התלמוד ומתמסר לחקירתו, אם הוא בעל שאיפה מדעית אמיתית, הריהו שואף לגלות את האמת, כלומר, שואף הוא להכיר את המציאות של תקופה מסוימת, את השתלשלותו של רעיון וכי"ב. הכוח המניע כאן הוא הסקרנות להכיר ולגלות את הבלתי ידוע ושמתח התגלית והחדש. אני מדבר בעוסק במדע, לשמו והרני מתעלם מן המניעים הטבעיים האחרים הנכללים במושג "שלא לשמו". אכן, המדע מביא סיפוק, הוא משמח את לב החוקר, אבל אין לשכוח שהסיפוק והשמחה כשלעצמם אינם עיקר באדם. אדם הרואה את התוכן העילאי ביותר בהישגים מדעיים אין ערכו רב. התענינות רצינית משמח את עיניו בערכים הנותרים יסוד, תוכן וטעם לחיים. יתכן לחקור את התנ"ך ואת האגדה באופן כזה שלא יעשה המחקר את החוקר מביט כלפי מעלה, ואז אין המחקר אלא שעשוע בלבד. המתענין ברצינות במדע רשת העבר, מתענין בה משום שהיא דוגמה להווה. לא כל דבר שבמורשה עשוי לפרנס את בן-דורנו, אבל יש בה דברים עיקריים שהם יסודות בחיים הרוחניים של כל הזמנים והמעוניין ביסודות האלה הוא המעוניין הרציני.

שאלה: מדברך למדתי שעיקרי הדת תופסים מקום ניכר במחשבתך ואותם אתה למד מתוך האגדה. אנו רגילים לחשוב שאין עיקרים לדת ישראל ובה היא נבדלת מן הדת הנוצרית. תופתעתי לשמוע מפיו על עיקריה של דת ישראל, ועוד יותר תופתעתי לשמוע שהעיקרים האלה נמצאים באגדה ולא בכתבי הרמב"ם וכדומה.

תשובה: המסורת התלמודית, ה"אגדה" (הכוללת לדידי גם את הצד האידיאולוגי שבהלכה), מאפשרת לנו לקבוע מה הם הערכים שהם עיקריים בדת ישראל. כבר הצבעתי על כך, שאם מדברים אנו על המשכה של תרבות ישראל הקדומה בזמננו, אם אנו רוצים שלהמשך הזה תחיה משמעות רצינית, עלינו לבחון את ערכי חיינו בהווה לאור "החלטת לוד", לאור "שבע המצוות שנצטוו עליהן בני נוח" ולאור הדב"ר "יום שמודיעים לגרים בשעת שנכנסים כבדית דתנו" (ולאור השקפות היסוד של המסורת התלמודית בזה).

שאלה: מתוך דבריך למדתי שאתה מעריך בייחוד את האגדה ושהיא חשובה בעיניך יותר מתחומים אחרים במורשתנו הרוחנית, כגון הפילוסופיה של ימי הביניים והקבלה. ברר נא את דעתך בענין הזה! תשובה: נכון הוא שהאגדה (במשמעה המקיף, הכולל את כל האידיאולוגיה מעוצרת הסופר עד אחרי רוני האמוראים) משמשת לי נקודת-מוצא בהרבה ענינים, וגם בענינים עקרוניים כערכי היסוד, משום שהאגדה נראית לי מגובשת למדי מבחינה אידיאולוגית ואין בה עדיין סטיות מרובות כבספרות שלאחר ריה. אך מוכן אני לנסות ולסכם כאן את גישתי למורשת ישראל, כדי למנוע טעות בהבנת הדברים. ערכו האידיאולוגי של התנ"ך הוא כזה שהוא ביסודי למיפנה יוצא מגדר הרגיל בתרבות האדם. המיפנה הזה ניתן לניסוח מעין כך: בטלה התרבות המיתית ובמקומה באה תרבות דתית-מוסרית צרופה, כאילרראציונאלית (ולא ראציונאלית ממש), שיש בה קירבת אלהים חיים, דבקות וחיוניות העולות בעצמתן על הקירבה, הדבקות והחיוניות שבאלילות. והתרבות הזאת היתה כוח לאחד קיבוץ שלם לדורות. ההשואה עם הפילוסופיה היוונית, שגם היא באה אחרי המיתוס, מבליטה את אופיו המיוחד של המיפנה בישראל. גם שם באה במקום המיתוס תרבות מוסרית צרופה (סוקראטס-אפלטון), אבל לא היו בה קירבת אלהים, דבקות וחיוניות, ולא היתה בה כוח לאחד קיבוץ לדורות. באגדה נתגבש המיפנה הזה, נתגבשה התרבות החדשה הזאת. גיבוש סופי, זהו מקומה של האגדה במורשתנו הרוחנית. וכשאנו באים לדון על סיבה של תרבות ההווה, אם יש בה מן ההמשך וכמה יש בה מן ההמשך של מורשת ישראל, הרינו משווים אותה עם התרבות התנ"כית כפי שנתגבשה באגדה. כלל של דבר: התנ"ך הוא המיפנה; האגדה היא הגיבוש; הפילוסופיה של ימי הביניים והקבלה הן פשרות (אלו שתי הפשרות הגדולות שעליהן לשמש גם בני-אב לפשרה העתידה לבוא). בהווה אנו עומדים בפני הברירה: ניתוק או פשרה. וזאת היא ההכרעה העיקרית. כל התעסקותנו במורשה אינה אלא הכנה להכרעה זו. ולפי שהתענינותנו בכל חלקי המורשה היא התענינות חיונית-רצינית ולא התענינות מדעית בלבד, לפיכך גם הערכתנו שונה מן התערבות המדעיות שאינן רציניות.

שאלה: מדברך יוצא שהתענינותם של אנשי

היא עקרונית (הכוונה לאוכל בכלל ולא אוכל מסוים). הערך החמישי הוא הקרבן או התפילה, העיקר בו שמעשים אלה וכיוצא באלה מחזקים את המגע בין האלוהים לבין האדם, שעל ידיהם הוא זוכה בקרבת אלהים חיים. הערך הששי הוא כערך החמישי, אלא שבמקום הקרבן והתפילה באים מעשי המשפט, החרס והרחמים (דין ודיינים ופרנסת עניים), ושוב יש לשים לב בעיקר לביסוס, שהרי יש משפט, חסד ורחמים שאינם מבוססים על האלוהי, ובמקום שהבסיס הזה נשמט באמת לחלוטין, אין לדבר על המשך. הערך השביעי הוא ערך האהדות מסוג שבת ומילת. אלה הם מעשים המסמלים את השתייכותו של אדם מישראל לאלהים. כל שבעת הערכים לקוחים מן התנ"ך (ועד כמה שמקורם בעולם האלילי, כבר הופנו בתנ"ך וגיתנה להם המשמעות הנזכרת) ונתגבשו בתקופת הגיבוש, היא התקופה התלמודית ונעשו לעיקריה של דת ישראל. (מלבד אלה יש השקפות עיקרית שאינן מתבטאות במעשים).

השאלה הגורלית לתרבות ישראל בזמננו היא: מה מן הערכים האלה וכיוצא בהם, מה מן אידיאות היסוד שבפנימיותן של המצוות האלה, חי עדיין בקרבנו, ואם יש קירבה בין האידיאות השוררות בחינוך עכשיו לבין האידיאות האלה, כי רק במידה שיש קירבה כזאת, רשאים אנו לראות עצמנו כממשיכים בתרבות ישראל. היתס בינינו לבין מורשת אבותינו תלוי ביחסנו החינוכי הממשי לאידיאות-היסוד של זו. כאן יוכרע הדבר: המשך, פשרה או ניתוק תקשר. אשר לאופי הפשרה, יתכן שהפשרה העתידה לברא תהיה פשרה על רקע ראציונאלי מעין הפשרה של סעדיה גאון והרמב"ם, או שתהיה זו פשרה על רקע גנוסטי-מיסטי, מעין זו של הוזהר האר"י, ויתכן שתהיה זו פשרה על רקע דתי כאילוראציונאלי והיא נראית לי ביותר. בכל אופן הפשרה היא הכרזת חית, שכן אם אין פשרה יש ניתוק.

כדי להסביר את הבעיה הזאת, שהיא אחת הבעיות המרכזיות של תרבותנו בזמן הזה, אביא דוגמאות אחדות לרברים שבהם אנו מרגישים את עצמנו עומדים בפני הברירה הזאת: פשרה או ניתוק. ברי הדבר כי ההרגשה שיש למקצת מן המשכילים בדורנו שיש אמנם כוח עליון בקוסמוס, אבל אין אנו יודעים אם הוא מכון את התהליכים שבקוסמוס אם לא, אם יש בינו לבין נפש האדם איזה יחס שהוא אם אין, כי תהרגשה הזאת אף על פי שיש בה מעין

תורה, עבודה וגמילות חסדים, עולם הבא, וכיוצא באלה), כי רק בה במידה שיש צד משותף בין הערכים המסורתיים האלה לבין ערכי התורה יש כאן משום המשך. בלוד נמנו וגמרו שחייב אדם ליתרגל ולא לעבור על עבודה זרה, על גילוי-עריות ועל שפיכות דמים, בניגוד לשאר העבירות שהחליטו שיעבור עליהן ולא ייתרגל. המסורת החשובה הזאת מעידה שאלה הם הערכים העיקריים לפי השקפת חז"ל. שבע המצוות של בני נוח הן הדרישות היסודיות שתורת ישראל דורשת מאת כל הנברא בצלם. אם אין האדם מעריך את האידיאות המשמשות יסוד לדרישות האלה הרי הוא כבהמה וכחיה. ומת הן שבע המצוות? — איסור עבודה זרה, איסור גילוי עריות ואיסור שפיכות דמים, ונוספות עליהן ברכת ה' (האיסור לחרף את שם ה'), גזל, דין ודיינים (השלטת חוק ומשפט באדם) ואיסור אבר מן החי. בקבלת הגרים מודיעים לגר את ענין יתוד ה' ואיסור עבודת כוכבים ומזלות ואומרים לו: על מנת שתתן לקט שכחה ופאה ומעשר עני, וכן מודיעים לו את הענשים על המאכלות האסורים ועל חילול שבת, והגר חייב למול את בשר ערלתו (לטבול ולהקריב קרבן). אלו הן המצוות העיקריות לפי תפיסת היהדות התלמודית ומהן אנו למדים להכיר חלק חשוב מן הערכים העיקריים של היהדות הזאת.

הערך היסודי הראשון הוא ההיבדלות מן האליליות. דור המבול ודור הפלגה יצרו, לדעת חז"ל, את האליליות והגויים בחרו ללכת בדרך זו. לפי האגדה אמר פרעה למשה: אני הוא אדון העולם ואני בראתי את עצמי ואת נילוס. בידוע שתאדם התודיש נכשל באיליות זו של האלהת עצמו, וכבר עמדו על כך הגוים רבים. ההיבדלות מן האליליות היא עיקר במיפנה התנ"כי הנזכר וחלקנו בה יש לו כיום משמעות אחרת מאשר בעבר. אבל יש כאן המשך הברור לעין בוחנת. הערך היסודי השני הוא קדושת חיי המין שהמחללם מחלל את השם. המגע עם האלוהי תלוי במידה רבה ביחסו הפנימי של האדם לשטת הזה של החיים. הערך היסודי השלישי הוא ערך נפש האדם, מותר האדם מן הבהמה, משום שהאדם נברא בצלם אלהים. חשוב להעיר שלא די בזה שהאדם המודרני מאשר (לפחות באופן עיוני) את הערך הזה, המכריע בדבר הוא ביסוסו של הערך: אם הבסיס הוא אלוהי (באיוזה מובן שהוא), הריהו בבחינת המשך המורשה ואם הבסיס הוא ארצית-ועלתי יש להטיל ספק בדבר אם יש בו משום המשך או לא. הערך הרביעי הוא טהרת האוכל. חיי האדם תלויים באוכל ויש דברים שלפי תפיסת התורה מטמאים הם את אוכלם ומרתיקים אותו מן האלוהים. גם כאן השאלה

* אני משתמש במלת "הרגשה" (או: הרגשה-השקפה) במקום דעה או שיטה כדי להרגיש שהעיקר כאן אינו הצד העיוני (ה"לשיטתו" של האדם או של הדור) אלא המורגש, התוכן הפועל כמניע בחיים.

תשובה: הטיפוס הדתי כמובן המקובל, על יתרה נותניו וחסרונותיו, הולך ועובר מן העולם, ואין לשער שישב לעולם בעתיד הקרוב. הטיפוס שאליז אנו שואפים והוא נראה לנו קרוב יותר, הוא הטיפוס של האדם השואף לחיים בעלי ערך, לחיים בעלי תוכן, לחיים מהותיים: אדם בעל כיוון טרנסצנדנטי, היינו שאינו מעמיד את הערכים על דברים שבועלם הזה, אך הוא קשור בהרגשתו בחברה האנושית (לא-אינדיבידואליסטית), ויש בו כוח לעזור לליכודה של החברה האנושית. אדם מטיפוס זה נמצא בקרבנו, ואם נכוון אותו לצד הערכים העיקריים שמנינו קודם — יהיה הוא הממשיך בתרבות, הרקע הנפשי שלו דומה לרקע הנפשי של האדם הדתי, אלא שהוא עשוי להפוך את מעשי ידיו, את הישגיו או את הישגיה של החברה או של האנושות, לתוכן החיים, למהות, ואז יהיה לעובד-אלילים מדרגני.

האדם המהותי ניכר בזה שהערכים הם לו דבר חיוני-רצוני, ולא דבר שבעיון, ועל אחת כמה וכמה אינם לו דבר שבמליצה. אדם כזה הוא בבחינת מוכשר לקבל טהרה, וכשהוא בא במגע חיוני עם ערכי היסוד — הוא מקבל טהרה (כי בשני דברים ההמשך נקט: ברקע ובמידת החפיפה). אני אומר: מקבל טהרה ולא מקבל קדושה, כי האפשרות של קבלת קדושה אינה נראית לי קרובה, די לנו אם נצליח לתת משמעות היה לערכי היסוד הנזכרים וכיוצא בהם ולחנך אדם בעל מתח פנימי שתוכן ערכיו קרוב במידת האפשר לתכנם של הערכים האלה. המהותיות היא טרנסצנדנטית ועל כן היא יותר מן המוסריות. יש מוסריות תועלתית, מוסריות חברתית, מוסריות האדוניסטית וכדומה, בקיצור, מוסריות שמטרתה בעולם הזה. אבל המהותיות קשורה בעולם אחר: בהארה הבאה מעולם אחר או בתקוה לעולם אחר. הטרנסצנדנטיות היא היפוכו של המשי פט: „אין עולם אלא זה“ (אין עולם אלא אחד). שאלה: ועל מה תתבסס המהותיות? מהו היסוד שעליו ייבנו הערכים? הדת יסוד מוצק לה, אבל המהותיות שהיא גלגולה של הדת אינה נראית כממשיית, כבעלת עצמה, כעשויה להתקיים.

תשובה: עד כמה שנראה לי אין לנו אפשרות להחיות את הדת המקובלת החיאה של ממש. המליצה הדתית-כביכול אינה דת. לעתים קרובות היא עבירה מעין „לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא“. לעומת זה אין לזלזל באלה שאינם עובדי אלהים ממש, אלא „מנהג אבותיהם בידיהם“, אבל גם מהם לא תיבנה הדת. והמהותיות היא משימה חינוכית שניתנת להגדשה, אם נחנך את צעירינו באיירה שיש בה מתח, באיירה שיש בה שאיפה לתוכן, באיירה של חיי

הדתיים באלוהים. הנה האדם שזוהי באמת הרגשתו הפנימית, קרוב הוא יותר לניתוק מאשר להמשך. מובן מאליו שהאדם שגם ההרגשה הזאת אינה חיה בקרבו, שלפי הרגשתו אין בכלל כוח עליון בקוסמוס, הריהו מנותק לגמרי בנקודה מכרעת זו, אבל גם על האחרון אין להציא משפט מוחלט, כי הרבה פעמים מתגלה האלוהי בתחומים אחרים של חיי הפנימיים. האלוהי מתגלה פעמים רבות כחוסר מסקניותו של אדם כזה. בדוגמה שהבאתי כאן דיברתי על הרגשתו-השקפתו של פרט, אבל חשובה לצורך מחקרנו ההשקפה-ההרגשה של הדור כולו, שהרי השאלה אם יש כאן המשך או ניתוק היא שאלת הדור ולא שאלת היחיד. וכן בענין מתן התורה. השאלה היא מי עדיין בכלל מאמין במתן התורה. נניח שהתורה היא כלל הערכים שמנינו וכיוצא בהם, את הערכים האלה מעמיד האדם המדרגני על נתונים שונים, ונשאלת השאלה: איזו העמדה היא עדיין במידת מה כהמשכה של האמונה המקובלת? פשוט הדבר שהעמי דת הערכים (ערכי האדם המהווים את התורה) על גורמים כלכליים או תועלתיים קרובה לניתוק. ויש העמדות שהן בבחינת בעיה שלא נפשטה, ואין אתנו יודע אם שמן ניתוק או אין שמן ניתוק. מכל מקום, הדעת נותנת שהעמדת התורה (כלל הערכים) על גורמים ביאולוגיים ראשוניים שביקום כולו, גורמים תרומיים על גילוי שכינה שביקום, קרובה יותר להמר שך מאשר לניתוק.

וכן בענין העולם הבא. פשוט הדבר שמי שאינו מאמין באגדות חז"ל כפשוטן, או בתחיית המתים כפשוטה, אין לימר עליו, בתנאי האמונה של הדורות האחרונים, שהוא מנותק מתרבות העבר, מי שתופס את העולם הבא בזמנו כעולם התוכן או כעולם התקוה או כעולם העתיד, לא ניתק את הקשר החיוני עם עולם הבא של המסורת.

בכל הענינים האלה וכיוצא בהם הכל תלוי בתוצאות שאליהן מגיע החוקר, הבודק את ההרגשות-ההשקפות היסודיות של הדור. כשהוא מגיע בענין מסוים לידי מסקנה שהצד המשותף עם המורשה עדיין הוא ניכר וחשוב למדי, הריהו קובע שיש שם המשך, וכשהוא מגיע לידי מסקנה שהצד המשותף מועט, הוא קובע שהדור קרוב לניתוק יותר מלהמשך או שהוא מנותק לגמרי. זהו מחקר רצוני, כי בלעדיו אין כל ערך וכל משמעות ליתר המחקרים.

שאלה: דיברת על טיפוס אדם שהוא לדעתך האידיאל שאותו אנו מבקשים בזמנו וקראת לו „האדם המהותי“ ועדיין לא הוברר לנו מה טיבו של הטיפוס הזה.

* העמדה פנימית, מורגשת, במשמע.

מוריי הדורות הם וגם מוריי הדורידורני, דור של בקורת, דור של חוסר תמימות. אבל אסור לנו להשיג לות את עצמנו לחשוב כאילו המצב המקוה כבר קיים במציאות. לעת עתה תקופת-סכנה היא תקופתנו לתרבות הערכים. לא פריחת התרבות היא העיקר אלא ביסוסה. לא החיים הסוערים הם עיקר אלא החיים בעלי תוכן. בתקופה של פריחת חיים סוערים יש חשש לכל בנין התרבות שיתמוטט וכדי להתגבר על הסכנה עלינו להכירה כראוי. ועל כן צדקו אלה המעוררים את לבו של בן הדור על הסכנה.

שאלה: אמרת שבזמננו יש חשש לכך שבטלה תשובה ובטלה תפילה. מבשרי חיותי שהחששות האלה ודומיותם אינם מוצדקים, קרה לי שעשיתי מעשים והתחרטתי על שעשיתים ולא יכולתי להרגע במשך חדשים. כלום אין כאן תשובה? ובשעת שהייתי בקרב, כשהכדורים עפו סביבי, התפללתי לאלהים תפילה פשוטה. כלום סבור אתה שהתפילה הזאת לא היתה תפילה ממשית?

תשובה: ברור הדבר שתשובתך זו תשובה ותפילתך זו תפילה, אבל התשובה והתפילה הן במצבים מיוחדים במינם, מצבים יוצאים מגדר הרגיל. האוירה שבה נתונים המשכילים בעם אינה אוירה של תשובה ושל תפילה ועובדה זו היא המכרעת בהערכת הדור. פני הדור, אנשי הרוח ואנשי המדע, אין להם יכולת לשוב בתשובה ולעמוד בתפילה. העובדה שבמצבים יוצאים מן הכלל מתפללים המשכילים, או העובדה שרבים מפשוטי העם מתפללים כדרכם מחמול שלשום, אין בהן כדי להסיר חשש כי בעקבות ביטולו של היחס האישי שבין האדם לקונו תבוטלה התשובה והתפילה. במקום אחר ניסחתי את המצב כך: החסר בה השלימה כמעט שבטלה, אבל קיימת חטין תשובה, וכן בענין התפילה. והשאלה היא אם מעיקרתשובה זו ומעיקרתפילה זו תתבססה ותתקיימה או אף הן תעבורנה מן העולם.

שאלה: אומרים שהמדע הרס את האמונה. ושואל אני לאיזו אמונה מתכוונים: לאמונה הפרימיטיבית או לאמונה הצרופה? ידוע הדבר שרק מעוטי-מדע מתרחקים מן האמונה, אבל גדולי המדע מאמינים הם (כדוגמת ניוטון, אדינגטון, איינשטיין ואחרים). ועוד: התפתחותה של הפסיקה התדושה הרסה את החומר ויתר אתו את החמרנות. המדע הפסיקאלי כימינו הוא אנטי-מאטריאליסטי. ההכרה השודרת בו היא שאין חומר ובכך יש יסוד לישות רוחנית.

תשובה: המדע הפסיקאלי כולל תצפיות וחוקים, השערות ותיאוריות על הגופים והתהליכים שבעולם ומלואו. אין המדע עוסק בשאלה אם יש משמעות, טעם ותכלית לגופים ולתהליכים כאלה, משום שאין

ערכים, יתכן שנצילית להקנות עוצמה לערכינו. האוירה שהיתה קיימת בחוגי צעירינו בזמן שעמדו עלינו מדינות ערב לכלותנו יכולה לשמש בנין-אב לכך שחינוך ותנאים עשויים ליצור רקע להעמדת תוכן החיים למעלה מן החיים, וזהו העיקר בתורת האדם. בשעה שהמתחכים הם ספקנים ואינם חשים בסחירת שבין ספקנות לבין חינוך ואינם מנסים אפילו לברר לעצמם את כוונותיהם בחינוכם, אין הם יכולים לעזור לצעירים להתגבר על המבוכה. על היסוד העיוני של הערכים עמדתי במקומות אחרים, אבל לא הוא המכריע. העיקר הוא יצירת האוירה. יתכן שיעברו עוד שנים עד שיוכח האדם במהותיות בעלת עוצמה, אבל יש מקום לתקוה.

שאלה: בדברך על האדם המהותי אתה מדגיש שאין אתה חושב את עצמך לאדם מהותי. סלה לי אם אשאלך משום מה?

תשובה: אין אני רוצה להטעות את הבריות. יש אדם שכוחו בניסוח ויש אדם שכוחו בהגשמה. ורק האחרון הוא אדם מהותי. הראשון יכול להועיל לאחרים, יכול הוא לעורר את הלבבות, ואם אינו מתגאה בניסוחיו וידע הוא שלא הניסוח עיקר — יש בו תועלת. לעומת זה, אם הוא מתגאה בכוחו הלוגי, הריטורי או הספרותי — אין לו תקנה. בכל אופן האדם שאנו מבקשים הוא זה שכוחו יפה בעיקר, ולא בניסוח.

שאלה: בזמן האחרון רבו המדברים על תקופתנו כעל תקופת מבוכה והתפוררות, כעל תקופה שבה נשקפת סכנה לתרבות האדם. מדבריהם ומדבר-ריך יוצא שאילו היה הדור דתי היתה התרבות בטוחה. כלום באותן התקופות שבהן היה האדם דתי ותמים עם אלהיו היתה התרבות במצב של פריחה? אנו יודעים מתולדות האדם שתקופות של ספקות ותסיסות הן תקופות של התפתחות תרבותית (דוגמה: תקופתו של סוקרטס ביוון). כשהחיים סוערים הם מעוררים את האדם ליצירה, והאישים הדתיים הגדולים הרי אינם מצטיינים בתמימות אלא בביקורת. אברהם, איוב וירמיהו אנשי בקורת הם. אין סתירה בין דת לבין בקורת. התמימות היא קפאון רוחני. תקופתנו יש בה מתח ולפיכך היא בעלת ערך. עצם העובדה שתהום פעורה לפנינו עשויה לעורר אותנו ולהביא לידי תוצאות חיוביות.

תשובה: דברריך דברי נחומים הם. וזאת נחמתי תנו שהחמרנות והניהיליזם אינם אלא תופעות חוליות. תופעות האפייניות לתקופת התסיסה, לתקופת הנסיונות האתיים-החברתיים. אנו מקוים שמתוך המשבר תצא תרבות הערכים צרופה וגם חזקה. הדוגמאות שהבאת חשובות הן לנו. האישים שהוכרת

האגואיזם של הכלל, הרי לבם יודע שהדרישה הזאת היא מוצדקת.

אבל עלינו לעשות סייג לדברינו ולראות מה אנו רשאים לדרוש מישראל בשעה זו. יש אנוכיות שהיא הכרחית ליחיד וכן יש אנוכיות המקבילה לזו והיא הכרחית לכלל, וברור שאי אפשר לדרוש מן הכלל יותר מאשר דורשים מן היחיד. אם אנו אומרים שהיחיד רשאי לעמוד על נפשו — גם הכלל רשאי לעמוד על נפשו. אין לדרוש מעם ישראל שלא ישאף לעצמאות, שלא יחזק את מדינתו ולא ידאג לקיבוץ גלויות, כי הדברים האלה הכרחיים הם לו בשעה שהוא בא לבנות לעצמו את ביתו הקטן (תהדר גשה על ביתו הקטן), כי אין להקיש מבית גדול על בית קטן, מעשיר על ענין). הדרישה מישראל שיוותר על הגנתו ועל קיומו אינה דרישה דתית ומוסרית. בעמדתנו על כך שלא יגיע עמנו חלילה לידי אידיאור לוגיה פסולה, שלמען העם או המדינה הכל מותר, ובהתרחותנו בעם ובממשליו שיימנעו מכל מעשה של אכזריות, — וישר כוחם של המתרים! — אל גא נשכח, שמדינתנו תהיה עוד זמן רב ספק קיימת ספק אינה קיימת, ובמצב כזה אין שורת הדין נותנת לדרוש ממנה דרישות העשויות להרסה. אין אנו רשאים להעמיד דרישות כאלה אלא על יסוד הנחת אחת בלבד והיא, שאין המדינה עצמאותה חשובות בעינינו כלל, או שממילא אין בימינו עצמאות של ממש למדינות הקטנות וממילא אין לעצמאותנו המדר מה כל חשיבות. מי שמניח הנחה כזאת רשאי לדרוש ממדינת ישראל לוותר על אנוכיותה בכלל, אבל מי שסבור שאסור לו לכלל לוותר על עצמאותו, ואפילו העצמאות הזאת מצומצמת, אינו דורש ממדינה כמדויק. נת ישראל אלא שורת הדין ולא לפני משורת הדין. מי שהפחד בלבו סן תהא מדינתנו חלילה כאוות מינוק אשר לא ראה שמש ולא ידע טובה, אינו יכול לדבר על ביטול האגואיזם של הכלל בישראל.

שאלה: אמרת שאין ביסודה של מדינת ישראל משום שינוי ערכים, והופתענו לשמוע זאת מפיו, וכי הקמת המדינה דבר קטן הוא בעיניך? כלום אין בה בהקמת המדינה, משום מיסנה גדול, משום שידור מערכות תרבותנו? כלום חושב אתה שהקמת המדינה אינה אלא מאורע פוליטי בלבד? לדעתנו זהו שינוי ערכים שלא היה כמותו בתולדותינו.

והרי גם לפני הקמת המדינה, החזיון המיותר של מפעל התישבותנו, החדור ערכים חדשים; הנסיונות ליסד כאן בארצנו חברה צודקת, מעידים, כי בשיבתנו למולדת צפונות אפשרויות מוסריות גדולות. תקומתנו יחידה היא במינה ומקורה במוסר עמוק. יש בקרבנו כוחות עצומים והתקנה מבוססת שנגיע כאן, על האד-

זו מענינו של המדע, ומשום שהדעת נותנת שאין להם משמעות, טעם ותכלית, ועל כן אין לבסס את העיקר, את האמונה במשמעות, טעם ותכלית — על המדע. יש מגדולי המדע שהם מאמינים, זאת אומרת: הם גדולים במדע וגם מאמינים (או ביתר דיוק, שראי פיס לאמונה), אבל אין אמונתם מבוססת על מדעם. נגיה שאין חומר בעולם ובמקום התומר באה האנרגיה או איה נתון פסיקאלי אחר — כלום משתנה על ידי כך היחס שבין המדע לבין האמונה? בהריסת התומר לא נהרסה התמרות, אין התמרות נהרסת אלא על ידי הקניית טעם לחיים, ואין טעם החיים נקנה אלא באוריה מיוחדת המקיפה את האדם ובמתח פנימי הממלא את הנפש.

הרי הויכוח המודרני בדבר הסיבתיות. יש אומרים שקיימת סיבתיות מדויקת בטבע ויש אומרים שאין כאן אלא חוקים סטטיסטיים בלבד. בין כך ובין כך ה"כפירה" חזקה כתמול שלשום. אם הסיבתיות המדויקת קיימת, הרי המנגנון המכני פועל מאליו והכל משועבד לו ואין מקום לרצון האלהים, ואם אין הסיבתיות קיימת, הרי הכל מקרה, תורה ובתורה. שתי ההנחות אינן מובילות לאלוהות ולערכים, וגם העובדה שיש דברים שאינם ידועים לנו אינה מוכיחה לכופר מאומה, כי יתכן שנדע אותם בעתיד וגם אם לא נדעם אין מכאן כל ראיה שיש כוח מכון בעולם. סודות הקוסמוס הם בבחינת רמז למאמין שיש למעלה ממנו, אבל המאמין אין לו צורך כרמו הזה, כי הוא יודע זאת ממילא ודי לו בהכרה שהאדם לא ברא את עצמו, והכופר נשאר בכפירתו.

ב

שאלה: פעמים אחדות עמדת על בעית הכלל הגרמים" בומן הזה. דומני שמרסין בובר הגדיר פעם את ההבדל בין ישראל לעמים בערך כך: האגואיזם הפרטי פסול הוא בכל העמים והאגואיזם הקולקטיבי, שאין לפניו אלא טובת העם כולו, כשר הוא וטוב, אבל נביאי ישראל הורו שגם האגואיזם הקולקטיבי פסול הוא ורע כאגואיזם הפרטי. דבר זה מיוחד הוא לתרבות המוסר של ישראל והוא עיקר במורשת ישראל ובו תיבחן תרבותנו בהווה. מה דעתך בזה? חשובה: ההתנגדות לאנוכיות של הכלל, היינו של העם או של המדינה — בין אם מקורה בתרבות העבר של ישראל ובין אם מקורה קדום יותר — היא כיום ערך מערכי-היסוד של האנושות. וגם אם אין העמים נענים לדרישה המוסרית הזאת, לדחיית

* אני מתעלם כאן מן הרושם שדברים מסוימים במדע עושים על משכילים שטחיים ועל המון הצעירי רים.

ראל — כלום אין בזה משום התחדשות, שהיא כבר הינה תשובה? כלום התשובה קשורה בדת בלבד?

תשובה: נכון הדבר שיש לשיבה לעם ישראל ערך אנושי מיוחד במינו. אדם מישראל בעל נפש שבא במגע ראשון עם פנינתו הקטנה נהפך לאדם אחר, פשוטו כמשמעו, מרגיש הוא שכדאי להיות בעולם. הכדאיות הזאת היא ההידוש שנתחדש בארץ ישראל בדור האחרון. יש כאן משום התחדשות האדם ולהתחדשות הזאת אופי מהותי מובהק, שכן דומה היא את הניהיליזם הבא מתוך חוסר-מולדת. ההתחדשות הזאת היא אחד מגדוליה של החוויה הדתית שבתורה בה. ובכל זאת אין לומר עליה שהיא תשובה במובן של הידוש המגע האנושי עם האלהים אחרי שנפסק. כי תשובה כזאת (תשובה שלימה) אינה קיימת אלא באוירה דתית בלבד.

שאלה: אמרת שאתה מתייחס בחיוב למרד במסר רת היהודית ויחד עם זה אתה מתייחס בשלילה לשינוי הערכים. כלום אין אתה אוחז את החבל בשני ראשים? תשובה: על ערכי-יסוד של ישראל כבר עמדתי. הם העיקר בתרבות האדם וכאן אין השינוי רצוי. כבר הדגשתי שאנו זקוקים עכשיו לחיזוק הערכים, לדרכי הגשמה חדשים ולא לערכים חדשים.

בדברי באופן חיובי על המרד במסורת כיוונתי למרד בנוגע שהיה קיים בישראל בתווך עיירות פולין, ליטא, הונגריה וכו' עומדות על תלן זה, "שולחן ערוך" ו"שבהי הצדיקים" התוו את דרך החיים. הנהגה הזו, על אף ערכו מבחינה דתית, על אף יתרונן על הנהגה ההללוני האפור, הביא בדורות האחרונים גם רעה רבה לכלל ישראל. חיי המשפחה, חיי הדת האינטנסיביים: התפילות המרובות, הקניות (ואגדת קמצא וברקמצא על מוראותיה) ודברי הנחמה (המרגיעים והמפייסים), הסליחות והידידים המרובים (ההלקאה העצמית בתדירות), הספרות הרבנית (על חידושיה), התסידות (על חצרות הצדיקים) מילאו את כל הלב והיוו את כל העולם. החיים מלאי מתח ותוכן היו, לפי שכל היצרים באו על סיפוקם וכל פונקציות החיים הגיעו לידי שימוש. והדברים ידועים: משגמר אדם מישראל את ההכנות לפסח וניצול מפני הפחד שמה יכשל במשהו של חמץ, נכנס לחגיגות הנהדרת של ליל הסדר, ועדיין לא עבר החג והריהו כבר נמצא באבל ה"ספירה" עם איסור שמחות ותספורת. ושוב הוא מתרומם והיוג את חג מתן תורה ועובר לקונן על ההורבן, ומן הקניות אל התשובה, לאלול ולימים הנוראים ומהם לזמן שמחתנו, לחג הסוכות. וגם מסר כות עד הפסח יש חגים רצומות, ולחסידי ימי זכרון מרובים לצדיקים וכו'. חג רצום, צום חג.

אבל בדורות האחרונים, במאה ה-19 ובמאה ה-20,

מה הזאת, ליצירת ערכים חדשים שישנו את פני העולם כולו.

תשובה: ערכו של המיפנה שחל בתולדותינו על ידי יסודה של מדינת ישראל גדול הוא. הקמת המדינה הצילה אותנו מבחינה נפשית. אחרי הרצח התמוני לא קם בנו רוח ולולא נוסדה המדינה לא נשארה לכלל שלנו כל משענת בחיים. והוא הדין במפעל ההתישבות שקדם ליסוד המדינה. המפעל הזה הוא האור שנגה על אומתנו בדורות האחרונים, כי עצם העובדה שהמפעל הזה היה אפשרי עודדה אותנו להאמין באדם היהודי, בשעה שידובר בהיסיטוריה על הדורות האחרונים יבליס ההיסטוריון הנכון את המפעל ההתישבותי כעדות שהקיבוץ האנושי שלנו היה בו כוח פנימי ורצון ממשי להתחדשות, וכהוכחה שהיתה עדיין בחלק מאתנו עוצמת מוסרית לגסית לגול מעלינו את חרפת הגלות. זהו הערך העיקרי של מפעל ההתישבות.

אם רוצים להשתמש במונח "שינוי ערכים" כדי לציין את המרד במסורת אבות ובנהג אבות, אותו המרד שאיפשר את ההתישבות ואת המדינה — אין להתנגד לכך. אבל אין לשכוח שערכי-יסוד של היהדות (שהם ערכי-יסוד של האנושות ועליהם עמדתי בראשית מאמרי) אינם חשתיים כלל על ידי מפעלנו. אין מפעלנו בא לשנות את הערכים האלה. ברעיון האלהות, בערך נפש האדם וכדומה לא חל כל שינוי בעקבות מפעלנו. אדרבה, מפעלנו עזר לנו להתעורר, שלא להיות אבק-אדם, שלא להיות תלד שים, שלא להיות ציניים וניהיליסטיים, לשאוף לחיים בעלי תוכן, כלומר להתקרב לאלוהי.

ואשר לתקוה שהבעת כי יקום בנו רוח ליצור ערכים חדשים, הרי אם כוונתך לערכי-יסוד חדשים, נראה לי שאין צורך בזה. למשל, ערך נפש האדם הוא ערך יסודי ואנחנו מקווים שיהיה ערך יסודי עד סוף כל הדורות. אין הדבר רצוי להמירו בערך אחר. הבעיה, בעית הדור, היא רק כיצד מקנים לערך הזה וכיצד בו עוצמה חדשה, משמעות המתקבלת על דעתו של בן הדור. ואולם אם הכוונה לצורות חיים חדשות, כגון ההתישבות או הקמת המדינה, הרי כולנו מקווים שתשיג ידנו לעשות, שנעשה וגם נצליח.

שאלה: חוזר אני לחשש שהבעת שמא בטלה תשובה. כלום תשובתנו ללאומיות ולמולדת אינה בכלל תשובה? חלק ניכר מבני עמנו שב עכשיו לעם יש-

* איני גורס "שואה", כשגור בפי הבריות, משום שהביטוי מרמז שהיה כאן אסון מסוג של רעיי דת אדמה וכיוצא בזה ויש בו משום נטית לסלוח לרוצחים.

לשכוח שאדם, וביוחד דור שלם אינו נמדד לפי חנין והסמכים והנין המצוות שלו אלא לפי משקלם. הרמב"ם אומר: "יש זכות שהיא כנגד כמה עוונות. שנאמר: יען נמצא בו דבר טוב; ויש עוון שהוא כנגד כמה זכויות. שנאמר: וחטא אחד יאבד טובה רבה, ואין שוקלים אלא בדעתו של אל דעות, והוא היודע היאך עורכים הזכויות כנגד העוונות".

נמצא בו דבר טוב בדור המרד והוא שדאג לעיר קר, לעתידו של הקיבוץ היהודי ולקיומו. לולא דור המרד היה העולם כולו, וגם כל עמנו, מאבד את האמונה בערכו של האדם היהודי ולא היתה לנו תקומה. לצערנו חל המרד בתקופת שיש בה סכנה לתרבות הערכים בכלל, ועובדה זו סיבכה את המצב. ולבסוף, דומני שלא אצא ידי חובתי אם לא אסיים את דברי בהערה אחת, חשובה בעיני.

אנו נמצאים כעת במצב כזה, ששאלת קיומו של עמנו בעתיד הקרוב צריכה לעמוד בראש השאלות. אין שאלת חיוניות מזו. תפקידנו הוא להביא לידי כך שידע העם כולו את המצב לאמתו, שירגיש בסכנה הקרובה והקשה כל כך עד שאסור להסיח את הדעת ממנה. עלינו להמנע מן האשליה שכבר הגענו להיות עם ככל העמים, מדינה ככל המדינות. אל נא נשכח שעיקר חולזול שמולזלים העמים בנו הוא משום שאין אנו יודעים לעמוד על נפשנו, משום שאנו מוכים לים כצאן לטבח, ואם נכשל חלילה ישונו לזלזול בנו ולהשמידנו. עם כל החשיבות הנודעת לבעיות שעמדתי עליהן במאמר הזה, בעיות יחסנו למורשה ולערכיה, אין לשכוח שמתפקידו של הדור-דורנו הוא, קודם כל, לגול את החרפה הנאת מעל ישראל.

עם התגברות הטכניקה המודרנית והאנטישמיות המודרנית, חשוב היה הדבר לקיבוץ היהודי לעשות חשיב בן-נפש חדש, לדאוג לעתידו באופן רציני ורחוק, וכיון שאדם מישראל מצא את סיסקו בנותג ובחיים המתוארים לעיל, לא היו עיניו ולבו פנויים לראות את השינויים שחלו בינתיים בסביבה ולחשוב על המצב החדש שבו נתונה העדה הפורדה בין הגויים. קולם של היחידים שהתריעו על הסכנות הממשמשות ובאות לא נשמע בקהל, כי קול התפילות והזמירות מילא את כל חלל האוזן. חיי המסורת לא נתנו לכלל לבוא לידי חשבון-הנפש. גם התסידות לא עוררה לשנות את הטי עון שינוי. (מתוך היותה קרובה קרבת מקור לנסיגות גאולה שהכויבה, התרחקה מכל נסיון נועז לגאולה). החיים הדתיים והאלה מוצדקים הם בתקופות מסור ימות, אבל אינם מוצדקים בתקופות אחרות. קיבוץ של בני אדם יש לו חוק חיים משלו, הוא צריך לדר אוג לקיומו, להרגיש בסכנות האורבות לו ולהגיב עליהן כראוי, ואם הדת מסיחה את דעתו מסכנות קרובות — סממות היא לקיבוץ. הכלל שלנו התקיים והתחזק על ידי החיים הדתיים והם גם שהרדימוהו ולא נתנו לו לדאוג לעתידו כשהגיע הזמן שהדאגה הזאת נעשתה דחופה. ועובדה היא שהנסיגות לעשות למען עתיד העם נעשו מצד אנשים שהיו רחוקים מן הדת או מצד אנשים שמרדו בדת, וגם הדתיים שנצי טרפו אליהם, מסוג המורדים היו, כידוע לכל מבין, והו ערכו של המרד במסורת אבות ובנותג אבות זה חלקו בתחית האומה. אפשר לומר שבדור התחיה נעשה ביטולה של המצוה "כבד את אביך ואת אמך" למצוה רבה. (הביטול הזה איפשר את מצות פדיון שבריים). פעמים שביטולה של מצוה הוא קיומה. אין

להכיר את הנצח הוא לזכות לאור;

ושלא להכיר את הנצח הוא להרות שואה בעירדת.

להכיר את הנצח הוא לזכות ליכולת,

לזכות ליכולת הוא שלא לשאת פנים,

ושלא לשאת פנים הוא כוח השלטון.

הכפר שלנו

מחמוד מאקאד

ימי האביב היפים שיכחו את סבלותינו בימות החורף. בעוד ששה חדשים תתחלנה אותן תלאות מחדש. אך באביב, נדמה לאדם שחדשי החום יימשכו לנצח־נצחים. בימי שמש כאלה יוצא אני עם הילדים לאחו ושם אני עורך את השיעורים... מסביב חורשים האיכרים ושרים שירים כגון „בבית־הספר בקיסרי הייתי לשוטר“. גם אני מפזם בלחש. בהפסקות שבין השיעורים עונים הילדים ושרים: „אומר הכרכום, אני כתום“. האדם שוכח את החורף, את העייפות ואת המחסור... אין בעולם ברכה גדולה יותר מהשמש. כמו איסטראטי * אנו אומרים: „אם רק יתחמם גבנו, נישא את הרעב“.

באזני מרגן קולו הענוג של יעקוב קדרי ** הקורא: „יבוש כל מי שאינו יודע לאהוב אותך, ארצי הנוגה“. גם אני לבבי משיאני לקרוא מלים אלו בקול. קם אני על רגלי ומרים את ידי כמי שנותן אות למחנה צבא. אולם מתוך חשש שמא יחשבוני למטורף, מתכופף אני וחוזר ויושב במקומי.

במקום הנקרא „אָארין קול“, באחו קטן, יושבים אנו היום על־יד „כּוּתִי בונאַר***. מסביב עסוקים שבעה או שמונה איכרים בעבודת החריש, מהם שחורשים בפרה ומהם בתמור; אחד, עלי, ממשפחת חוסיין אגא. עודר וזורע.

קרוב למקום ישיבתנו נמצא הצמד של עיסא הגדול. בצד האחד של העול קשורה פרה. בצד השני תמור. עיסא עצמו נוהג את המחרשה, ואחותו הולכת אחריו ומשדדת את מה שהוא חרש. על החלק האחורי של המשדדה היא שמה אבן, ואת החלק הקדמי היא מושכת. רגליה יחסות, מבין קרעי מכנסיה נראים שוקיה החשופים. שרוליי כותנתה בלויים. מחמת השמש ששופה את פניה, עורם מתקלף והולך.

לדבריהם של הילדים פקד עיסא על נערה זו בת השמונה־עשרה לרמוס קוצים ברגליה היחסות והיא נתיסרה יסורים איומים. אבל עכשיו ניחא לה מאוד. „סוף־סוף — אומרים הילדים — מחמת רמיסת־קוצים זו נתקשו רגליה כאבנים ממש, ושוב אין היא צריכה סנדלים או כל מינעל אחר“. זעזע צהובה מכסה את פניה ואינה נותנת לה לפקוח את עיניה. רגליה, כפי שסיפרו הילדים, כאבן ממש. רגבים, אבנים, קוצים, כל אלה בשבילה דברים של מה־בכך. אך ממשיכת המשדדה נבקע העור על כתפי המסכנה.

עודנו מדברים, נלאתה פרתו מנשוא ועיסא פרק את העול מעל צווארה. ברייתמה נשאר החמור בלבד. שואל אני את הילדים: „האומנם לא נתעייף גם החמור?“ אדוננו המורה — הם עונים — הוא יכול להלאות עוד עשר פרות אחרות, ואפילו את עיסא עצמו. לולא אנו כאן, היה עיסא אוסר בודאי את עצמו למחרשה; עכשיו הוא מתבייש מפנינו...“ ובאמת רואת אני שעיסא חוזר ובדק את העול, פונה לאחור, מביט עלינו ומסתלק כנראה מן הרעיון כשעל פניו חיוך מר. ואילו הנערה מוסיפה למשוך את המשדדה. כשניגש עיסא ל„כּוּתִי בונאַר“ לשתות מים, נכנסנו בשיחה קצרה:

— אמור ידידי, כך נוהגים אתם לעשות כל יום?

— כל יום, מחמוד אָפנדי.

— כמה יכולים אתם לחרוש ביום?

— פעמים עשרה צעדים, פעמים חמישה־עשר צעד.

— מדוע התרת את הפרה?

— אינה מחזיקה מעמד.

— והחמור?

— החמור מחזיק היטב, הוא מסוגל אפילו להוציא את נשמתו.

— עד כדי כך? —
 — ממש כך.
 — ומה אתה אומר על עלי ממשפחת חוסיין?
 — מצבו טוב ממצבי. רואה אתה, מחמוד אפנדי, כיצד אני שובר את ערפי, ואילו הוא?
 הוא הולך לו ועודר תלם אחרי תלם. ואף-על-פי-כן אין אני זורע פחות ממנו.
 — כלום לא תוכל גם אתה לעשות כמוהו?
 — מה איכפת לי שהבריות מביטים בי בעין רעה. העיקר שעבודתי שלי יש בה לפחות סדר.
 — איך מצליח הוא להוביל את השבילים מהשדה?
 — אנו עוזרים לו.
 — ומי עוזר לך?
 — האל הרחמן עוזר לי.
 כשהלכנו בדרך החלו תלמידי מספרים:
 — אדוננו המורה, גם הנפח חורש כך, גם סנאן חורש כך, גם מוסא הצולע.
 מי יעלה על דעתו כאן להשתמש ב'מכונות' אם אך נגיע לדרגה זו, שהבהמות תמלאנה את מקום האדם, כבר התקדמנו הרבה.

ב.

בעונת הדייש אנו אוכלים כמעט כל יום דלעת או סלק. כשמתקרבת השעה שהעגלה צריכה להגיע לגורן, מביאות באהיג'ה ואמו של דוראן דברי-מאכל ומניחות אותם בקצה הגורן. לימדתינו לכסות את האוכל אך כל הלימוד היה לריק. כשמגיעה עגלת התבואה, אנו מתירים את החמורים מהמורג ואת השורים מהעגלה ונזהגים אותם למרפץ שיחליפו כוח, ואילו אנחנו כורעים בצל העגלה מסביב לקערת הדלעת.

בכל פינות הגורן זורים ללא הפסק. מובן מאליו שאנו מכוסים מוך פנים ואחור, ידינו, פנינו, פינו וחטמנו. הלוואי ומוזנו היה צשאר נקי; תקוות-שוא ולא יותר. על גבי האוכל מונחת שכבה של תבן ומוץ. לו גם כיסינו את האוכל לפני הסעודה, לא היה בכך משום תועלת; כי ברגע אחד, בשעת הסעודה, היה מעלה אותו דוק של זוהמה.

כל אימת שאני פותח בנושא הנקיון, מתמלא אבי כעס:

— אפשר לדמות שאדוננו הנכבד נולד בקושטא, ברנש שכמותך, הרי אתה עצמך, יסודך מעפר זה.

אם משום רגש חברות ואם משום דעתו, שהיא כדעתי, דוראן תומך בי.

יום אחד היינו יושבים לאכול דלעת ועליה יוגורט. האבק כיסה את היוגורט עד שהפך שחור משחור.

— אבא — אמרתי — בדמה לי שהיוגורט שאני מכיר הוא לבן. ממה מתקינים את היוגורט השחור הזה?

גם לולא זאת מוכן היה אבי להתפרץ בשצף קצף. עתה, שנתתי תואנה בידו, שפך עלי את כל חמתו.

— ברנש שכמותך — אמר — אדם שהוא עובד-אדמה ממש, חייב לאכול בשנה אחת כמלוא עגלה אבק. אם לא יבלע אבק, לא תצליח עבודתו. אינך אוהב את האבק הזה? אך הלוואי ותברא עליו ברכה, על האבק, קל דעת אתה ולא יותר. יבוא יום ותבין את העולם הזה. בא חודש ראמאדאן, על-אף חולשתה מימות הצום, החלה אמי קוצרת יחד עמנו באומרה: „אני שמה את מבטחי באלוהים“.

מלגו צרב אותה הרעב ומלבר צרבה אותה השמש. כשראיתיה בכך, מתישה את כוחה מבוקר עד ערב, נתחמץ בי לבי וסבלי גדל כפליים.

אם נזכור שרוב הקוצרים צמו, הרי זה נס ממש שלא יצאנו השנה וידינו על ראשנו: סך-הכל מת צעיר אחד מצמא. כרע על ערימת תבואה ולא הוסיף לקום.

אך התינוקות, בזמן שהוריהם היו מניפים את החרמש בשדה, קצר אותם מלאך-המוות

ללא רחמים. יום-יום היינו מביאים לקבורה אחד או שניים מהתינוקות מבני-החודש ועד בני שנה. מספר המתים בחמישה-עשר הימים הראשונים של חודש ראמאדאן הגיע לעשרים-ושנים. פעמים כשרציתי לשאול את אמי דבר-מה, הפסיקה אותי ואמרה: „וכי יש לי כוח לדבר?“ אך לעומת זאת היתה משמיעה מזמורות ללא-הפסק. בחורף מתאספות הנשים לפני דלת החדר שבו קוראים ה„חסידים“ את המזמורות האלה בקול-קולות ומשתדלות ללמוד אותם על-פה כשהן רועדות מקור. הרי מצווה גדולה היא להקשיב ובפרט ללמוד אותם על-פה. — אמא, כלום אין פיד ולשונך מתעייפים כלל מקריאת המזמורות? אהה, בני, לא מזה יתעייף הפה, האם לא אקרא בשם אלוהים ובשם הנביא, אין אוכל לשאת את החום הזה? רק בזכותם אין אני מתה מרעב וצמא. על-יד הכפר, במרחק של שעה, נמצא מעיין. את כל המים שאנו מביאים משם לשתייה בשנים-שלושה כדים, שופכת אמי על רגליה השסועות והברעות ועל ראשה וחזה, ופעמים רבות מביאה היא לנו מים מהשדות הסמוכים. כפות-רגליה נקרעו לחתיכות. קניתי לה זוג נעלים פשוטות והיא אמרה אלי: „מי יוכל לסחוב כאלו?“

ג.

בשבעה או בשמונה כפרים שבנפתנו קיימים „קואופרטיבים-חקלאיים“. אלה נוסדו מתוך כוונה טובה, מתוך כוונה להביא תועלת לבני הכפרים, אך למעשה נתרגשו עליהם צרות ומצוקות מעניין זה. בן-הכפר אינו מתנהג על-פי מצוות הכלכלה ואינו משקיע תמיד את הכסף שלוה מהקואופרטיב בעסק, המכניס ריווח. בכסף זה הוא פורע את חובותיו הישנים כדי להקל על עצמו לזמן-מה. נהוג הוא לפי הפתגם: „בשנה הבאה יעשה אלוהים חסד“. ברם, כשבאה עלינו לפתע תחילת השנה החדשה עומד הוא או בד עצות. על-פי רוב אינו יכול לפרוע את חובו. מחמת הריבית הגדלה גדל החוב פי שניים, ושוב לא תהיה לו כל אפשרות לסלקו. לבסוף יורדים לנכסיו, ומנת-חלקו עוני ומצוקה. בכפרים שבאיזור זה ירדו לנכסיהם של מחצית עובדי-האדמה חברי הקואופרטיבים.

כשאתה תוהה על רכושם של בני-הכפר לפי שהוא רשום בפנקס הקואופרטיב, מדמה אתה שכל אחד מהם הוא מיליונר. כדי לקבל כסף ככל היותר, היו נוהגים לפי הכלל שכל המרבה הוא משובח. כל אחד היה בא ומספר שיש לו כך וכך שוורים, כך וכך פרות, סוסים, תואים ושדות — בשיעור של דונמים ללא גבול. אפילו אלה שאינם איכרים כלל, באו והצהירו שיש להם כל מיני נכסים ובלבד לזכות במילווה גדולה. כשבאו הפקידים לעקל את נכסי החייב, נוכחו לדעת שכל השפע הרשום בפנקס ההוא לא היה ולא נברא. והיו יוצאים בפחיתות. גם בכפרנו יש קואופרטיב. רוצים בני-הכפר בכל מאודם שלא להילכד ברשת זו ובכל זאת אינם יכולים לכבוש יצרם. לוקחים מכאן ומשלמים לשם — ובינתיים עובר הזמן. את המקום הראשון בין צרכיהם תופסים שוורים. צמד-שוורים עולה שש מאות לירה, שאפשר לשלם בשלושה שיעורים. עוד לא שילמת את השיעור השני והשור כבר שבק חיים (בהמות אלה המובאות ממזרח-אנטוליה אינן יכולות לחיות כאן מחוסר מרעה). רוצה אתה, קנה שור אחר והכפל את חובך.

אשתקד קנה גם אבי צמד-שוורים במחיר שש מאות לירה. משלוש מאות לירה שלוה מהקואופרטיב שילם מאתיים בשיעור ראשון. את מאת הלירות הנותרות, הוציא לצרכים אחרים. בא הסתיו והקואופרטיב תבע כסף, וכמרכן הגיע המועד לפרעון השיעור השני לסוחר הבקר והיתה זאת תקופה שגם בלא-הכני השביעתנו ממרורים. לא היתה בידניו פרוטה לפורטה. גדולה היתה הדאגה שאחזה אותנו.

— אבא, מה נעשה? — שאלתי אותו.

— כלום אני יודע, מה?

ראיתי שכך לא יסתדר הענין. הפלתי תחנונים לפני כמה נכבדים שהיו מפורסמים באנשים אמידים, לויתי מהם בריבית שלוש מאות לירה ושילמתי לקואופרטיב. הפעם נאלצנו לקחת סכום גדול יותר מהקואופרטיב. אם אתה מביא בחשבון את התשלומים לסוחר הבקר, לבעלי החוב החדשים ולמילוי כל שאר הצרכים, יוצא שהיה דרוש לנו סכום כפול.

בקיצור, לאחר שהלכנו מעלי לוואלי ומוואלי לעלי, נסתבכנו בחוב של ארבע מאות לירה. אבי אמנם רווח לו, אך הריבית הלכה הלוך וגדל. יהי השם בעזרנו! אלה שלא היה להם כסף ושעוקלו נכסיהם קינאו בנו ואמרו:

— אבא שלך, בכל-זאת מצא אפשרות לפרוע את חובותיו.

— אה, יקירי, יקירי, הלוואי ויכולתי להציל את כולכם.

הפתח שמא יקרה משהו לשוורים לא נתן לי מנוח.

— אמא, — אמרתי — מה נעשה אם יתרחש חלילה אסון כזה?

— בני, — ענה אבי — אם יקרה אסון לא תהיה ברירה, אתה תמשיך מצד אחד של

העול ואני מהצד האחר. איצמת (אחי הקטן) יחזיק בידית המחרשה. אם גזור עלינו למות, נמות כך. טוב המוות מחיי סבל אלו.

ד.

כבכל בית אול גם אצלנו התבן באמצע החורף. הבהמות עברו את החורף בקושי רב. שוב לא היתה בהן כל תועלת. בבוא האביב נאלצנו לאסוף עשבים בכל יום כדי להאכילן. שאם לא כן היו גוועות בוודאי. לאחר סגירת בתי-הספר חזרתי לכפרי שלי. אותו זמן ניתנה לי הבחירה בין שתי עבודות: לחרוש או לאסוף עשבים. יש סבורים שקל יותר לאסוף עשבים, אך אני מעדיף חרישה על הליכה מבוקר עד ערב בבקעות כדי למלא אמתחת אחת עשבים. כך עבר חודש יוני. רגלי בץקו מאוד בתוך סנדלי הבלויים, העשויים עור גס. האדמה היתה קשה כאבן, והמחרשה לא יכלה לדור. הבהמות האומללות היו רעבות ומרוב התאמצות העלו קצף ונשמו בכבדות. נתתי להן מצידתי, את מחצית הלחם היבש נתתי להן, אך מה בצע בזה? לכל היותר יכולתי לחרוש ביום שטח של עשרים צעד, והיו ימים שלא הספקתי לחרוש יותר מחמישה צעדים. על עייפותי לא נתתי את דעתי; אולם כשהסתכלתי בשוורים דאב לבי בקרבי. במשך חודשיים הצלחתי לחרוש בסך-הכל חמישה-עשר דונם.

בזמן שעמלתי בעבודה זו, לא הקפדתי על מאומה. הדברים הגיעו לידי כך שלא שמתי לב לבגדי. את ידי ואת פני שטפתי בחפזון במים קרים. שוקעים היינו בלכלוך, אך לא שמתי לב. מה שחרה לי באמת, היה חוסר הזמן לקריאה וכתובה. זה טבעי שלי מתמיד — כשאני יכול לקרוא ולכתוב, משול אני כמי שנטרד מן העולם. כשאני חוזר וקורא, אני קם לתחייה. שיש-העשר יום בדיוק נשאתי ספר בכיסי, מבלי שיכולתי להתאושש ולקרוא בו אפילו עמוד אחד. משבא היום וחזרתי מהחרישה הביתה, שכבתי בעינויי נפש, כולי נחלי זיעה, לא יכולתי לנשום. במשך שעה אחת החלפתי אולי עשר פעמים את שתי הכותנות שנרטבו מזיעה. הפעם שכחו האנשים את כל צרותיהם ונתקבצו עלי. הביאו אשה זקנה או שתיים שתעשינה עיסוי בגופי. הייתי מפרפר ומתחלחל. אבי ואמי היו בוכים למראשותי, והשכנים באו ועמדו מסביב.

עם ערב, שתיתי שתי כפות מרק חם. זמן קצר לאחר-כך נרדמתי. השכנים נתפזרו. לפתע שמעתי איזה קול ופקחתי את עיני. אמי היתה יושבת למראשותי ואומרת: „מאמיט, מאמיט, התעורר-נא, פעוטי“.

הוי, כמה שהזעתי. היא השתדלה להתיר את כיסוי ראשי.

— מה יש, אמא, חושש אני שאתקרב מרוב זיעה.

— פעוטי — אמרה — לא עת לשים לב לזיעה, השור גוסס.

כששמעתי מלים אלו, כמעט שיצאתי מדעתי.

— מפחדת אני להעיר את אבא, מדאבון-לב הוא יתעלף חלילה, או אינני יודעת מה.

היא ספקה על ברכיה וקוננה: „מה נעשה, מה נעשה?“ דמעותיה היו נוטפות על כרי.

רעש נשמע מהאורות, הדלקתי את הלפיד וראיתי את השור השחרחר מתגולל על האדמה

ומפרכס. הוא פשט את רגליו והיה מכה בהן את האדמה הַפָּה והכה. היה מרים את ראשו

ומטיח באדמה. הוא גוסס. וודאי כבר מת. פעוטי, קום-נא. מה נעשה, אל אלהים!

אכן, באו מים עד נפש! בן-רגע שכחתי כל מה שסבלתי בשעת החריש. חסרים היינו צרה ממין זה. ואני הצטערתי על שלא יכולתי לקרוא בספרים! הלוואי וישאר השור בחיים, מוכן אני לוותר מרצון על כל קריאה ובלבד שישאר בחיים... קמתי איך שהוא, וכולי רועד, לבשתי את מעילי הישן, נאחזתי בורוע אמי והלכתי כשאני מתנודד הנה והנה עד שהגעתי לאורווה. אבי והילדים היו ישנים שינה מתוקה. השור היה שרוע לכל ארכו כשרגליו מתוחות. בן זוגו השור הצהוב היה מביט על חברו בעינים דומעות. כרגיל היו השוורים קשורים, אך אמי התיירה את שניהם. דחפתי את השור החולה בצדו וניסיתי להקימו, אך ללא הועיל. הדם היכה בראשי, עוד מעט קט ואכרע גם אני. לא יכולתי להחליט מי חולה יותר — השור או אני. קראנו לאבי. אמי העירה והזעיקה את כולם — דודי, דודתי, סבי וכמה שכנים. באורווה היתה מהומה ומבוכה, ופני הכול קבצו קדרות.

לאחר שהקור כבר ייבש את זיעתי, החלו אזני מזמזמות. תפשוני בכוח והשכיבוני במיטה. חשתי כאילו אחזו את ראשי במלחציים, כאילו העמיסו את העולם כולו על גופי החולה, והוא נמער מתחתיו, „הלוואי ונגזרתי עד שראיתי את היום הזה“, הייתי מקונן בלבי. אך עם זה נחתתי את עצמי ואמרתי: „כלום יש לך ברירה? עליך לעמוד במבחן זה, אף אם תתיש את כוחותיך, חזק ואמץ, מחמוד, היה בךחיל, מחמוד“.

באורווה טרחו כהוגן. בקול דממה ניסו השכנים. לנחם את אבי. „יתן לך השם חיים ארוכים“, אמרו. לאחר שעה קלה הוציאו את השור החוצה לפני הדלת. גם שם בכו וקוננו מעט. תהילה לאל שהשכנים השתתפו בצערנו. אחר-כך עזבונו. והלכו. אני במיטתי, ונפשי יוצאת מרוב דאגה וצער. אני משתדל להעלות בלבי דברי נחמה, אך מוחי חוזר ומהרהר במשק שיינטש, בשבלים שירדו לטמיון ובתבואות הגורן. מה יהיה על כל אלה אם השור ימות? טרחתי לחזק את עצמי במחשבה כי עליידי דאגה וחששה לא אמנע את מהלך הענינים, אך מחשבותי זו לא הועילה. קרנאגי כתב ספר בשם: „הנח את הדאגות ותן דעתך לחיים“. לא קראתי את הספר הזה. אולם רוצה הייתי לראות את מחברו תחתי, וכיצד הוא מצליח למנוע דאגה מעצמו. „חייב אדם לשאת כל דבר ולחיות“, ואולם, אם גם לא יפח את נפשו, מה טעם לחיים כאלה?

בעינים דומעות העירה אמי גם את הילדים ובישרה להם את הרעות. כולם פרצו בבכי ורצו החוצה אל השור, כשהם ערומים לגמרי.

— מה שלום השור? — שאלתי את אמי.

— מה אני יודעת, ילדי. הוא כבר עומד על רגליו ומתנודד קצת. דודי אומר: „כל זה יעבור, אם ירצה השם. ודאי אכל עשב מר, אין מחלתו מסוכנת“.

רווח לי במקצת. בעוד שנאוווריא, אחותי הקטנה, היתה בוכה בכי גדול, הלך אחי איצמת ושכב לישון. תה, אחי, אתה רגיל לסבול! אחי, אמר: „השור שלי לא חלה, מה איכפת לי“. השור הצהוב הוא של איצמת, ואילו השור החולה הזה שייך לנאוווריא. בדמיונם מחלקים הילדים ביניהם את בהמות הבית. הוא שמח שהשור שייך לנאוווריא. גם זו נחמה, מילא, ימצא לפחות נחמה בדרך זו.

תרגם מתורכית אוריאל חד

יוצרו של מדע האסלאם המודרני

מ. פלסנר

פעולתו בחקר האסלאם. הקדמת הספר נחתמה ביום הולדתו הששים (22 ביוני 1910). אך המעט כי פרש לפניו פעם אחת את השקפתו על האסלאם, כפי שקנה לעצמו בעבודת ארבעים שנה, הלא הוציא גולדציהר כעבור עשר שנים עוד ספר אחד, הוא ספרו על כיווניה של הפרשנות האסלאמית ** החזור ומאשר את תיאורו הראשון, והפעם על בסיס הספרות הפרשנית. הבנין שבנה גולדציהר הוכיח זה כיובל שנים את יציבותו, במשך כל הימים משנת 1906 — כשנדפס מאמרו הגדול על דת האסלאם בקובץ "קולטור דאר גאגנווארט" — ועד היום לא הופיע דבר המבטל את ערכם החיוני של ספרי גולדציהר, אף על פי שיצאו מחקרים רבים וגם חשובים על נושא זה. חקר האסלאם הוכיח את פרונו דוקא בפרק זמנו, למן ימי גולדציהר ועד ימינו. שמות כמו מאסיניוף, ארנולד, ניקולסון, ונאסינק, נאלינו, אסין פלאסיס, ברגשטראסר, ניברג, ריטר, קראוס, גיב — נבזה לא סיימו מנינם של טובי חוקרי האסלאם בשלושים השנים האחרונות — דים להעלות על זכרוננו, מה רבה ונכבדת ההתקדמות, בדור הזה. אולם מה שפעלו מלומדים אלה היה בו משום תיקון, פה ושם, אפילו בגופי עניינים של תפיסת דת מחמד, אך לא היה בו כדי לשנות את התמונה אשר צייר גולדציהר מיסודה. אכן אישיותו של מחמד עצמו נראית לנו היום באור תפיסת פסיכולוגית עמוקה יותר. ובפרשת ההשפעות הזרות — על האסלאם, שגולדציהר, בידיעתו המפליאה בתולדות הדתות, נטה להגזים בהן, בפרט בהשפעות הודיות על הצופיות (חיי המסתורין), הגענו לתפילה אימננטית יותר. דעותיו על ערכו ההסטורי של החדית (תורה שבעליפה באסלאם) צומצמו בהיקפן, בפרט מה שנוגע להלכה המעשית. והבנת האסלאם כתופעה סוציולוגית — אותה בחינה של הבנת הדתות שביסס מפס ואבר הגדול בשנים האחרונות — לחיי גולדציהר ושימשה נר לרגליו של גיב בספרו המזהיר החדש *** — רק החלה לתת את אותותיה במדענו. אך שום דבר מכל אלה אין בו כדי להפוך את חשיבותו של גולדציהר להיסטורית בלבד. אדרבה, בכל שדות חקר האסלאם נשאר מורנו, כשם שהיה מורה מורינו, ולא רק בשל

* Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910, 1925.

** Die Richtungen der islamischen Koran-auslegung. Leiden 1920.

*** H. A. R. Gibb, Mohammedanism. An Historical Survey. (The Home University Library, 197). Oxford 1949.

מדע האסלאם של ימינו אינו יצירתו של אדם אחד בלבד. גולדציהר עצמו מביע לא אחת את התפעלותו ממחקרי בן דורו אֶלפרד פון קרמר (1828—1889) הגדול ממנו ביותר מעשרים שנה. וספרו של שפראנגאָר על מחמד ודאי אינו ספר ביוגרפי בלבד; השימוש הנרחב במקורות, שאיש המערב לא היה מצוי אצלו, מקנה למחבר ספר זה מקום בטוח בין סוללי הדרך במדע האסלאם. ואולם כמאן מחזיק אני בדעתי כי ואלהאזון! גולדציהר וסנוק הורגרוניאָ הנם שלושת המלומדים, שבשמותיהם תהיה התהוות מדע האסלאם המודרני קשורה לעולם. לא נעלם מעינינו נאָלדקה, גאון זה בחקר השפות השמיות, אך בשבעים השנים שלאחר עבודתו הראשונה, "תולדות הקראן" (1860) ועד מותו (1929) לא שב נאָלדקה לנושא מקיף בשטח חקירת האסלאם. במכתבו אל פישר (1865 — 1949) אחרי הופעת הרצאות גולדציהר על האסלאם כתב נאָלדקה: "באמת, מפליא הדבר, מה יפים הספרים שיועד גולדציהר לעשות על פי הספרות הדתית המשעממת של המוסלמים". ואין לך דבר העלול להעמידנו יותר על ההבדל בין אלה הדוחים את גילוי העיקריים של האסלאם, דוגמת נאָלדקה ופישר, או מחבבים אותו חיבוב רומאנטי, כדוגמת קרמר, לבין חוקרים המבקשים דעת ללא משפט קודם גם לגבי תופעות, שאין הם יכולים להזדהות אתן, כגון ואלהאזון! גולדציהר וסנוק הורגרוניאָ. ואלהאזון לימדנו להבין את הקשר ההדוק בין ההיסטוריה החיצונית ובין ההתפתחות הרוחנית; סנוק הורגרוניאָ ביסס את ההכרה, שאין להבין את האסלאם בלא ידיעת ההלכה על כל פרטיה ודקדוקיה, ההלכה עצמה לא פחות מאשר השפעת תקנותיה על חיי העמים המוסלמים של ימינו; ואילו גולדציהר ניתח לעינינו את רוח האסלאם בכל גלוייה השונים, שידע להעלותה מתוך הספרות דוקא, ולימדנו להבין את אחדות הרוח הזאת ואת יחסי הגומלין שבינה לבין רוח היהדות. ואם חוקרים אחרים, ולא ואלהאזון וסנוק בלבד, חדרו יותר מגולדציהר לפרטי התופעות אשר להן הקדישו את כל המחקרים, הרי רק גולדציהר נתן לנו תיאור דת האסלאם בכללותה. תיאור זה מבוסס בכל חלקיו על לימוד עצמי של המקורות והוא טבוע, בכל חלקיו, בחותם אישיותו. הוא ניתן לנו, מתוך הדגשה מתמדת של התפתחות הרוח הדתית בגילוייה ההיסטוריים, באותו ספר מופלא "הרצאות על האסלאם", שכל חיי מחברו נראים כהתכוננות מתמדת ושיטתית לקראת כתיבתו.

אין ספק שגולדציהר עצמו ראה ספר זה כמרכז

את חוק לימודיו אצל גדול הבלשנים הערביים פליישר (1801 — 1888), מיסדה של אסכולת ליפסיה שחניכיה נחשבים עד היום בין גדולי המזרחנים. עבודת הדוקטור שלו הופיעה בשנת העשרים לחייו; היא מוקדשת לפירוש הערבי על תנחום ירושלמי.*

עתה יצא הדוקטור הצעיר להולנד ואנגליה לשם עיון בכתבי היד הערביים שבספריות ליידן, אוֹפֶסְפֹּרְד וקיימברג'. דורש טובתו, המיניסטר אָטוּאָש, מת אמנם בשנת 1871; אולם השפעתו נתקיימה גם אחרי פטירתו עד שגולדציהר נתקבל בשנת 1872, בטרם מלאו לו עשרים ושתים שנה, כמרצה שלא מן המניין באוניברסיטת בודאפשט. עוד לפני כן התחיל לפרסם מחקרים בכתבי האקדמיה הקיסרית בוינה, ולאחר שובו מהמזרח הופיע בכתבים אלה הראשון מבין החיבורים הגדולים שהניחו את היסודות למדע האסלאם של ימינו. שם החיבור**, מסתיר במידת מה את העובדה, שכאן לפנינו ניתוח מעמיק להרבה מרעיונות היסוד הקובעים את הניגוד התיאולוגי והחלטי בין שני חלקי האסלאם הגדולים, מבוסס על עיון בכתבי-היד שראה בדמשק, ועל לימוד מפהם החי של הידידים שקנה לו שם. שיטתו האופיינית של גולדציהר נראית כאן בהתפתחותה: הוא מסתמך על טקסט, שפסקותיו העיקריות הוא מעתיק ומבאר במסגרת רחבה ככל האפשר, אגב תיאור מחברי הספרים הנ"דונים וחשיבותם לגבי התופעה הדתית הנדונה.

אך עם כל מסירותו למדע הטהור היה החוקר הצעיר צריך פרנסה. לא היתה תקוה ליהודי להתקבל למשרה מדעית, גם אחרי האמנסיפציה של יהודי הונגריה. גולדציהר מצא את פרנסתו בכהונת מזכיר הקהילה היהודית בבודאפשט (1874). זאם כי נבחר בשנת 1876 כחבר שלא מן המניין של האקדמיה ההונגרית, ובשנת 1892 כחבר מן המניין, לא ניתן לו תואר הפרופסור אלא בשנת 1894 ואף אז ללא זכויות בקפולטה וללא משכורת. ודוק: בינתיים הוציא גולדציהר שני ספרים גדולים, שבהם נתפרסם התהילה בכל העולם ובזכותם ניתנה לו מדאליט הזהב בקונגרס הבינלאומי השמיני של המזרחנים בסטוקהולם (1889); שם נתכבד גולדציהר יחד עם גדול המזרחנים הגרמניים נאָלדֶקֶה באותו אות הצטיינות, שנמסר לו בידי אָוסקאר מלך שוודיה.

לא נעמוד כאן על האפיוורה החשובה של הספר המקיף הראשון שיצא מתחת ידי גולדציהר: „המיתוס

החומר שצבר, אלא דוקא בשל שיטתו, שגם משלימה תורתו ומתקניה משתמשים בה כבשעת נתינתה. חוקר שהגיע למעמד כזה בתחום מכוער בעיני העולם כולו מן הדין שיחשב לאישיות מיוחדת במינה בקרב יהדות המערב על סף המאה העשרים. והלא הימים ימי ההתבוללות היסודית ביותר בחיי יהודי אירופה, ורוח רציונאליזם חד-צדדי ומפורז, ששרר אז גם בקרב מלומדי הגויים ועיקם אף את מבטם ההיסטורי של אלה. גולדציהר נראה לנו גם היום, לאחר שעמדנו על יסודותיה הרוחניים של התקופה ההיא ונשתחררנו מהשפעתה במדה רבה, נקי כמעט מהסיגים ההם. אפשר גרמה לכך, בין השאר, העובדה שהוא זכה, בהיותו בן עשרים ושלוש בלבד, להשלח למשך יותר מחצי שנה לארצות המזרח. עצם הדבר, כי מזרחן, אשר אינו נמצא בשירות הדיפלומאטי של ארצו או בשירות אחת הממשלות האסלאמיות ואף אינו ארכיאר-לוג, נוסע לארצות המזרח, היה בתקופה ההיא אחד מתמאורעות הנדירים ביותר, אולם גולדציהר לא הסתפק, בהיותו במצרים, א"י וסוריה, בסתם סיורים, אלא ישב רוב הזמן בקהיר ולמד מפי גדולי החכמים שכיחנו אז כמורים במרכז לימודי האסלאם, באוניברסיטה של אלאזהר, הוא חי אפוא, יחד עם הצעירים המסלמים, חיי „כפור ושיבה" אסלאמי, והועמד מול פני האסלאם החי באחד ממרכזיו החשובים ביותר, זה לאחר הכנת יסודית בבית ולאחר שנת לימודים בתוך לארץ — נוסף על ידיעותיו המקיפות בספרות המסורתית של היהדות.

ב

איגנאץ (יצחק יהודה) גולדציהר נולד ב־22 ביוני 1850 בסקשפהרואר, הידועה בשמה הגרמני שטוהל־ויסנבורג, דרומית מערבית מבודאפשט. בהיותו בן חמש־עשרה עבר הצעיר עם משפחתו לבודאפשט והמשיך את לימודיו בגימנסיה הפרוטסטנטית שם. באוניברסיטה של בודאפשט היה מלמד בזמן שהוא המזרחן והתייר הידוע ארמין ואמבאָרי (1832—1913). גולדציהר למד מפיו פרסית ותורכית, ובהיותו בן שש־עשרה תרגם בשביל הסמינאריון של ואמבירי שני סיפורים תורכיים. משעמד בבחינת הבגרות (יחד עם מֶסס נורדוי) לא היה ספק בדבר שילמד מזרחנות. ואמנם הצטיין במדה שעוררה את התענינותו של מיניסטר ההשכלה יוסף פון אָטוּאָש (1813—1871). איש דגול זה, שהיה משנת 1866 נשיא האקדמיה המדעית ההונגרית, ובשנת 1867 מיניסטר ומחולל האמנסיפציה של יהודי הונגריה, שלח את הסטודנט, שנה אתרי התקבלו כתלמיד מן המניין, לברלין. שם שמע גולדציהר את הרצאותיהם של ראָדיגר (1801—1874), של דיטריך־ציי (1821—1903) ושל ואָצשטיין 1815—1905). משם עבר המלומד הצעיר לליפסיה וגמר

* Studien über Tanchûm Jerûschalmi. Leipzig 1870.

** Beiträge zur Literaturgeschichte der Si'â und der sunnitischen Polemik (Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Ak. d. Wiss., LXXVIII, Wien 1874, 439—524).

המפליאה של המחבר את התפעלות החוקרים, בקיאות שאינה נראית להם לאפשרית אלא בתלמיד-חכם יהודי. וכך התוודה ריכארד הארטמאן: „מסופקני, אם אפשר היה ללא־יהודי לכתוב בזמן מן הזמנים את ספר „מחקרים מחמדיים“.

גולדציהר תופס עדיין את כל החדית כתופעה ספרוֹתית מעור אחד. אין הוא מבחין בין המסורת הדנה בענינים הסטוריים לבין זו הדנה בענינים הלכיים, תיאולוגיים או מוסריים. דוקא בנקודה זו נתעוררה הבקורת הראשונה על חקירותיו של גולדציהר, והדעת נותנת, שאילו עסק גולדציהר בהלכה האסלאמית ממִשִּׁי (שריעה) באותה העמקה שעסק בשאר גילויי האסלאם, חזקה עליו שהיה מגיע לכלל הגדרה מצמצמת יותר של החדית המשמש נושא ל„מחקרים“ — או לדיון גם ביתר סוגי המסורת האסלאמית וזולת החדית המוסרי והתיאולוגי הנדונים ב„מחקרים“.

הופעת ה„מחקרים“ חלה בתקופה של שלטון ליברלי בהונגריה, שהיתה כרוכה ממילא בשינוי מעמד היהודים לטובה; ותחת הממשלה הליברלית של ואקארלא (1892 — 1895) הוכר באורח חוקי שיוון זכויותיה של הדת היהודית בצד הכנסיות הנוצריות. באותה שנת 1892 נבחר גולדציהר להיות חבר מן המנזן של האקדמיה ההונגרית. כעבור שנתיים ניתן לו סוף־סוף תואר ואף־על־פי שבמשך עשר שנים תמימות היה זה תואר בלבד; הנה היה גולדציהר בכל זאת היהודי הראשון בהונגריה שזכה לכך מבלי שימיר את דתו. שם יצירתו הבאה ** עשויה להטעות את הקורא. כימים ההם היה מחקר התרבות הקלאסית, שמושגיה קבעו את המושגים במחקר התרבותי והאחרות; נחלק לשלר שה ענפים גדולים: הלשוניות והספרויות (ה„פילולוגיה“ כדיוקה), ההיסטוריה, שנצטרפה לה במידה מוסיפה והולכת הארכיאולוגיה, וה„ריאליזם“ או ה„קדמוניות“, היינו צורות התרבות מלבד מה שנכנס בתחום שני הענפים הראשונים. חלוקה זו, ששרשיה סבועים בתהליך „החייאת העולם העתיק“, היתה לאנשי דורו של גולדציהר כמושכל ראשון שאין להרהר אחריו. אולם למעשה נתברר יותר ויותר, שההפרדה הזאת בין שלושת ענפי מדע התרבות מלאכותית היא; ודוקא גולדציהר היה אחד המגשימים המובהקים של ההשקפה החדשה הזאת, אף שלא הגיעה עדיין השעה לתת לה ביטוי גם בשימוש המונחים. הכרך הראשון הוא, על כל פנים, המשך ישיר של כל אחד משני חלקי ה„מחקרים“. דן הוא ברובו המכריע בענינים

אצל העברים“ (1876). (דנתי בה בהקדמתי לתרגום העברי של ה„הרצאות“, העתיד לצאת במוסד ביאליק). נזכיר רק את הידיעה המקיפה במיתולוגיה של עמי העולם ובתולדות הדתות, שרכש לו גולדציהר אגב הכנת ספר זה. בקיאותו המפליאה בספרות המחקר בתולדות הדתות שימשה לו אחד היסודות החשובים לחקירותיו בתחום האסלאם; ובפרט ה„הרצאות“ לא היו מקבלות את צורתן בלי בקיאותו זו. ואל נשכח גם את השימוש הרב שמשמש גולדציהר בתוך ספרו זה בספרות הערבית הקדומה לבאור מקומות קשים בתנ"ך; האוצר הבלום הזה של חומר להבנת המקרא לא נוצל עדיין כלל בידי הבאים אחריו.

בשנת 1884 יצא הראשון לספריו הגדולים, שבו קנה לו בבת אחת שם עולם, „הזאהיריים, שיטתם בהלכה ותולדותיהם“, מבוא מרחיק ראות על חכמת ההלכה המעשית; התפקיד המכריע שמילאה הסכמת החכמים כבסיס לקביעת הלכות שהקוראן והמסורת אינם מסִיִּיקים למציאתן, ושל חילוקי הדעות בין אסכולות ההלכה, ה„אגמאע“ וה„אח'תלאף“, מתבלט בבירות. ניתן לך. לחזור למהותו של המשפט האסלאמי בכללו במידה שלא שוערה קודם.

הכרך הראשון של הספר „מחקרים מחמדיים“ (1889 — 1890) את הניגוד הרוחני העמוק בין הערבים שלפני האסלאם לבין האסלאם, האחד מבחינת מגמותיהם הרוחניות, והאחר מבחינת סדריהם החברתיים. בהמשך הספר, העולה בהיקפו על חלק זה, דן גולדציהר בתגובת העמים הלא־ערביים, בפרט הפרסים, על התנשאות הערבים הטורקים, ותיקי האסלאם, על המסלמים החדשים מקרב העמים. בזאת תוארה בפעם הראשונה, ומתוך בקיאות במקורות אשר כמוה לא היתה, השפעתו של האסלאם בדברי ימי העמים שקיבלו עליהם את תורתו, והונח היסוד להערכת האסלאם כגורם רוחני בתולדות העולם.

אולם הדמות של גולדציהר, שנחרתה בלבנו ביחוד, היא דמות מחבר החלק השני של „מחקרים מחמדיים“. גם חלק זה כולל שני נושאים עירקיים: „על התפתחות החדית“ (1—274) ו„פולחן הקדושים באסלאם“ (275—378). המחקר על התפתחות החדית כמוהו כמהפכה בחקר האסלאם. התורה שבעל־פה באסלאם מוצגה לפנינו כמקור היסטורי לא לחיי, תורתו ומעשיו של הנביא, כהציגה את עצמה בזכות צורתה הספרותית, וכפי שראו אותה החוקרים שלפני גולדציהר, אלא כמקור היסטורי לדעותיהם ומגמותיהם של הדורות המאוחרים אשר בקשו אסמכתא מחיי מחמד, המוסלאם למופת. צורת המחקר והגשתו לקורא מן הדיון שייחשבו לאחד ההישגים הנעלים לא בחקר האסלאם בלבד, אלא בחקר הדתות בכלל, וביחוד מבחינה מיתולוגית. בעיקר עוררה בקיאותו

* Richard Hartmann, Ignaz Goldziher. Ein Nachruf, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, LXXVI (1922), 287.

** Abhandlungen zur arabischen Philologie. I—II. Leiden 1896—99.

„ספר המצוות“ להרמב"ם בהוצ' בלדך משנת 1889, שבהם עמד המבקר על השפעת הטרימינולוגיה האסלאמית על הספרות הדתית שלנו. בשנות התשעים בולטת הירידה בנושאים יהודיים, ואולם בשנת 1901 הופיעה הראשונה מה„פרפראות יהודיות-ערביות“,*** שהוסיפו להתפרסם עשר שנים ודנו בשלושים וארבעה נושאים. ייזכר מאלה הנתיח המזהיר ל„ענין האלהי“ של יהודה הלוי ומקורותיו הפילוסופיים והאסלאמיים. קבלת הקתידרה בשנת 1904 שחררה את גולדציהר ממשרתו כמזכיר קהלת בודאפשט, שבה הפסיד במי שך שלושים שנה את מיטב השעות של יום עבודתו. עתה, בגיל חמישים וארבע, ניתן לו להתמסר למדעו; והשנים עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה הן גם מבחינת הכמות השנים הפורות ביותר ביצירתו. בשנת 1907 התמנה גולדציהר נשיא מחלקה באקדמיה ההו"ג גרית. באותה שנה הופיעה הוצאת כתאב מעאני אלנפס* המיוחס לר' בחיי אבן פאקודה***; ההערות לטכסט זה הם אוצר בלום של ידיעות בתולדות הפילוסופיה. בשנת 1908 זכה לכתוב בקורת על החוברת הראשונה של האנציקלופדיה של האסלאם, שהוקמה מתוך שיתוף בין לאומי רחב, ואשר גולדציהר היה בין יוזמיה. בקונגרס הבין לאומי האחד עשר של המזרחנים, שנערך בפריס בשנת 1897, מסר גולדציהר הפעם הראשונה דרשה על התכנית לאנציה קלופדיה זו. כמעט שלושים שנה עברו משעת מותו של גולדציהר, ועדיין לא פרע מדע האסלאם למנוח ולעצמו את החוב, שלפרעונו כולנו זקוקים, הוא הוצאת כתביו הקטנים. מאמריו „הקטנים“ והמרוכים* מפורסמים בק"ן מקומות. אין אולי מקום בעולם שבו מצויים חוקרי אסלאם, הבקאים בכל השפות השונות שבהן הפיץ גולדציהר את תורתו כשם שהם מצויים בירושלים. האוניברסיטה העברית, שנתכבדה לאכסן את ספרי גולדציהר הרבים, ששוליהם מלאים הערותיו, ראוי לה לתת את ידה למפעל הגדול של הוצאת כתביו גולדציהר, שתחזור ותפרה את חקר האסלאם.

* Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sûfismus. (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, XIII, 35—56.)

** Bernard Heller, Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher (Paris 1927), 73—98.

*** Mèlanges judéo-arabes. I—XXXIV. Revue des Études juives, XLIII—LX (1901—1910).

**** Kitâb ma'ânî al-nafs. Buch vom Wesen der Seele. Von einem Ungenannten (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. Neue Folge, IX, 1), Berlin 1907.

שבתולדות הדת. המאמר הראשון שהוא יחד עם נספחיו, יותר ממחצית הכרך כולו — „על ההיסטוריה הקדומה של שירת ההג'א (השמצת)“ — הוא, לאמתו של דבר, מחקר מקיף על האמונה ברוחות ודשים לפני האסלאם ואחרי הופעתו ועל הקשרים בין שירת הלעג לבין הקללה. הדיון בצורות הספרותיות של שירה זו, וביחוד בפרוזה החרוזה, הוא תרומה ישירה להבנת צורת הקוראן. שאף הוא נכתב, כידוע, בצורה זו. המאמר השני „שירה קדומה וחדשה לאור משפטם של המבקרים הערביים“ הוא פרק מקיף ומעמיק מתולדות הספרות, מעין השלמה לכרך הראשון של ה„מחקרים“. רק לאחר שלוש שנים יצא הכרך השני. הוא כולל נושא אחד, הוצאת „כתאב אלמעמרין לאבן חאתם אלסג'סתאני“, וכך פתיחתו של המבוא: „בקרב השירה הערבית, שנמסרה מזמן קדום, נוכל להבחין סוג מיוחד של יצירות פיוטיות, שאנו כוללים אותן לפי תכנון בכונין שירי זקנה: שירה של בחילה בחיים וליאות מהעולם. כמחבריהם מוחזקים מעמרין, זקנים מופלגים, המתארים בשירים כאלה את תלאותיו של ישיש“, הספר הערבי המגיש כולל תולדות חייהם של משוררים כאלה. המבוא דן קודם כל בצד הספרותי, אולם בהמשכו בא גם כאן הענין האסלאמי על ספוקו. ואנו שנמעים הרצאה רבה משמעות על חשיבותו של אגדות המעמרין מבחינת השיעה, הזקוקה להן לשם ביסוס דעתה, שהאמאם השנים עשר „הנסתר“ עודנו חי. אכן ה„פילולוגיה“ מופיעה במאמרים במובנה החדש, ובלבוש מזהיר ביותר.

שנת 1899 מצוינת בחייו המדעיים של גולדציהר עוד בשני מאורעות חשובים: ב־6 ביולי של אותה שנה מת, בן ארבעים ושבע, דוד קויפמן, הפרופסור לדברי ימי ישראל, פילוסופיה ומלאכת הדרשה בבית המדרש לרבנים בבודאפשט. גולדציהר ירש את מקומו כמר־צף בפילוסופיה, ושימש ככהונה זו עד מותו. באותה שנה הופיע המאמר המקיף היחידי שהקדיש גולדציהר לצופיות, תורת המסתורין באסלאם. התמונה שצוירה שם על התפתחות המיסטיקה בתוך המגמה הסגפנית שבאסלאם הקדום, שכמה מלומדים התייחסו אליה בספקנות, זכתה בינתים לאישור והמחשה, שלא ציפו להם, עם התפרסם חבורי של אלמוחאסבי (מת 857), המשמש נקודת מעבר מהאסקיזה הקדומה לצופיות.

משנת 1901 נתרבו חיבורי גולדציהר על ענינים יהודיים, בפרט מצד היחס בין היהדות לאסלאם. מספר הרצנסיות הארוכות שכתב גולדציהר רב להפליא** ובמקום שמדובר בטכסטים חשובים, הרי יש שכתב וחזר וכתב מאמרים שלמים על אותו טכסט עצמו ועל מחברו. כך זכינו למאמרים המקיפים על מהדורות ה„אמונות ודעות“ לרס"ג בידי לנדאור משנת 1881, על מהדורת „הכוזרי“ בידי הירשפלד משנת 1887, על

ספרים

אליהו גולומב בראשיתו

יהודה ארז

חביון עוז, מאת אליהו גולומב,
הוצאת מפלגת פועלי ארץ-ישראל, תש"י.

הכרך הראשון של כתבי אליהו גולומב מכניסנו לעולמו הרוחני על סף התבגרותו ובשנות עסקנותו הראשונות בגדוד העברי ובהסתדרות ההגנה בראשיתו. הכרך בנוי מעשה-הפסיפס: מכתבים, רשימות, נאומים, הרצאות. אבל בשום סוג לא בא אליהו לידי מלוא ביטוי כבמכתביו, התופסים את רוב הספר. מכתבים אלה שנכתבו לאנשים קרובים ויקרים לו ביותר משקפים נאמנה את דעותיו והלכידותו, הגיגיו ומשאות-נפשו. בהם אנו מוצאים מעין "גילוי אליהו" — האיש, החבר, העסקן, איש המחשבה ואיש המעשה. דבר שאין צורך לומר: אין המכתבים עוסקים בכותבם בלבד. אין כמעט מכתב שאינו מספר בעניני הציבור והתנועה והענין שהכותב עוסק בו בשליחות התנועה. רוב המכתבים הם הרצאות-דברים לרגל המלאכה אשר לפניו. היחיד מופיע כאן רק במידה שהוא נוגע למשימה; כמעט שאין אתה מוצא באלהו גולומב חיים פרטיים שאינם שלובים בחיי התנועה. כזה היה בחייו וכזה הוא במכתביו.

שלושת המכתבים הראשונים נכתבו עוד על ספסל הלימודים בגימנסיה "הרצליה", כולם לדוב הזה, והם שופעים אהבה בלי מצרים לידיד נפשו. רק מכתב אחד נושא תאריך: ט"ז אייר תרע"ג. כנראה, היה זה המכתב הראשון שבו הועלה ענין "ההסתדרות המ"צומצמת" — ההסתדרות החלוצית הראשונה של הנוער הלומד בארץ, קודמתם ומבשרתם של ה"חוגים" "מחנות-העולים". לא נפריו אם נאמר שבאותו מכתב נתקפלה כל תפיסתו של אליהו, לה שמר אמונים כל ימי חייו: "ליצור הסתדרות של צעירים, חבר של כותנים שינורו מעניניהם הפרטיים, יתמסרו להסתדרות ויעבדו בעד עמם. לא כל אחד לפי דעתו, אלא כולם לפי דעה אחת. ובשיטה אחת". ובכן, שני דברים: א) ארגון מוצק של אנשים, שאין להם בחייהם ולא כלום; ב) והם מודרכים לקראת מטרות — "למסור חייהם בעד עמם", ולא במלל-שפתים ובנאומים, אלא בהגשמה: אומר ועושה, גורר ומקיים. ואף זו: לא כת סגורה של נבחרים, אלא תנועה ההולכת ומתרחבת

"עלידי כוחות מתוך מחנה הצעירים הלומדים והפועלים בארץ-ישראל".

אף בתעודה ראשונה זו אנו רואים את אליהו כאדם מבוגר שעמדו נכונה, דעותיו מגובשות ותפסו סתו החברתית סדורה, לא כהלכה עיונית או הלך-נפש, אלא כתורת-חיים למחזיק בה, המדריכה אותו במצוות-עשה וב"לאוין" שלה. תפיסתו מביאה את אליהו וחבריו להכשרה בדגניה. וצעד זה אינו לשם פתרון אישי, אלא חלק מתכנית גדולה, מקיפה, בעלת מטרות לאומיות-ציבוריות גדולות.

ב.

לא שהה אליהו אלא יומים בדגניה וכבר עמד על טיב האנשים שם. הוא מוצא שם, "פועלים אינטליגנטיים שאינם נופלים בהשכלתם (איני מדבר בהשכלה זו שהתעודה מעידה עליה) ובהשקפות חייהם, עד כמה שאפשר לדון על זה במבט ראשון, אפילו ממחנכיו". אך אליהו, איש העם בכל הרמיה, אינו מבקש דוקא את אנשי-הסגולה, שלאורם יתחמם. בימים ההם עבדו בדגניה פועלים זמניים, בעלי רמות תרבות שונות, ובהם אנשים פרימיטיביים מאוד. אליהו ושני חבריו שבאו לדגניה — דוב הוז וד"ר קומדוב (בית-הלחמי) — אינם מתבדלים מהם; אדרבה, באחד ממכתביו הראשונים מספר אליהו: "גרים אנו יחדירים מיוחדים (או מרוחקים) עם פועלים זרים. זרים הם לא לנו... בשבילנו הם הספיקו כבר ליהפך לשלנו, וכל-כך אנו מרוצים מן המצב הנוכחי בסידור והחזרים, עד שאין אנו רוצים להשתדל שיקבעו לשלשתנו חדר מיוחד. מספר היושבים בחדר הוא שלושה. ולו דרשנו חדר מיוחד היתה דרישתנו יכולה להתמלא בנקל". לכאורה, הרי זה פרט פעוט, אך יש בו כדי להעיד על מנטאליות זו שקבעה את דרך החיים של אליהו וקבוצת חבריו הקטנה והחשובה מן ההסתדרות המ"צומצמת: שירות לתנועה, לעם; אי-התנשאות על אחרים; הסרת מחיצות בין הקבוצה החלוצית ובין כל שאר חלקי התנועה והעם. בלי-משים אתה נזכר בצעדיהם הראשונים של אנשי "השומר הצעיר" בארץ ויחסם לפועל הותיק. הן לאנשי "השומר", שעל שמו קראו את תנועתם, לא מצאו אפילו שביל צר: לא נפגשו אתם בתקופת העליה השלישית אפילו לשם הכרות. כי לא היו מסוגלים לבקע את הקליפה שבה סגרו את עצמם. וכן אתה נזכר בתפיסתו של תנועות נוער חלוציות בגולה (השומר הצעיר, גורדוניה)

שיניקתו היתה מן הציונות ואגדת „השומר“, מן הצופיות של בון פאול ותנועת הנוער החפשיית הגרמנית. ספק רב אם ידעו אליהו וחבריו על קיום ההסתדרות הזאת. במכתבים מדובר הרבה על יצירת תנועת הגשמה עברית בארצות הגולה, ולא נזכר שם „השומר הצעיר“.

הצדדים השווים בין שתי ההסתדרויות האלו היו, בעיקר, היחס הבקרתי לבית-הספר הקיים, לשיטת החינוך שלו, למורים ולהשקפותיהם. אך רב היה גם השוני.

במכתבו מדגניה מ"ד כסלו תרע"ד דן אליהו בעניני החינוך והמורים: „אילו היו לנו מורים משלנו בגימנסיה היינו מקבלים השפעה ממוסד זה, שבזמן האחרון חדל לגמרי להיות מוסד מחנך. היינו יודעים יותר את הקלקולים והיינו נלחמים בהם. היינו נלחמים, למשל, בשאיפה של המורים ומרכוסם להצטמצם בעניניהם הפרופסיונליים. בלי כל ספק יש גם לענייניהם אלה ערך כלל-לאומי, אבל כשם שאסור לעת-עתה לפועלים להיות פרופסיונליים וללחום מלחמת המעמדות שלהם, כן אסור גם למורה להתרחק משאלות החיים ולהצטמצם אך ורק בעניני פסיכולוגיה, וכן אסור לו גם להרחיק את התלמיד מכל שאלות החיים ולהלעיטו אך בידיעות באמנות ובספרות. השפעת שאיפה זו נראית כבר בחיים הריקניים של המורים והתלמידים בגימנסיה, באגודות „מרבץ“, בהתפתחות הספורט וההוללות“. אליהו חולם על מחנות-קיץ לתלמידים ולנוער, ורואה בהם מרכזים חינוכיים לדור הצעיר — כמשתלה לתנועת-הגשמה חלוצית. בלעג הוא מספר על שיחתו עם מורי הגימנסיה ומלגלג על קוצר השגתם. כב„השומר הצעיר“ היה גם כאן צמאון רב לחיינועורים שלמים, להתחדדות, לשבת-אחים, לרומנטיקה של נעורים, להתחדקות-רעים חזקה, לאהבה גדולה לזהות — דברים שהם סימנים מובהקים לנוער. אך ב„השומר הצעיר“ הפכה „העדה“ — עדת הנעורים — מטרה לעצמה; תורת האבות לא נבדקה מבחינת תכנה וערכיה — חותם האבות דיו היה לפסול אותה, ולפחות להתחס אליה בחשדנות. ואפילו כשנוכחו בארץ כי דרך „האבות“ — התישבות קבוצתית, ארגון מעמד הפועלים, תרבות עברית — היא דרכם, הוסיפו לכך הסתייגות נפשית עם בקשת „סירכה“ באחרים כדי להצדיק את קיומם הנבדל. כך הפכה הבלטת השוני לעקרון.

לא כן „ההסתדרות המצומצמת“ שבחוש נאמן מבחינה מיד בהיקף התפקידים המוטלים על הישוב העברי הצעיר ובהשתלבותם. לא מקרה הוא שמיסדיה לא צמצמו, כאחרים, את מושג החלוציות בעבודת-

שדך-שו-הכשרה ובדלת מהכשרת שאר חברי „החלוץ“ שלא היו בתנועת-נוער והתנגדו ל„הכשרה מעורבת“, מתוך חשש לאיבוד ערכיהן מתוך חיים בצוותא עם „סתם-חלוצים“.

מה המעין ממנו שאב אליהו גולומב בראשית צעדיו? גאמנה עדותם של ידידי-נועוריו, שבבואו ארצה כבר היה מושפע מרנחות שנשבו ברחוב היהודים לאחר המהפכה הרוסית הראשונה. באחד ממכתביו מסוף 1917 הוא מזהה את השקפת-עולמו עם השקפתם של הסוציאלי-רבולוציונרים הרוסיים. מפלגה זו תפיסתה „דואליסטית“ היתה: לא השליכה כל יתרה על „הפרוצס הסטיכי“, והחשיבה הרבה את יסוד הרכון האישי והקולקטיבי בהתפתחות החברה. ולאחר עלייתו — השפיע הרבה עליו המגע עם חוגי הפועלים העברים, ביחוד משבא לדגניה. במכתביו הוא מסתמך על דברים שקרא ב„הפועל הצעיר“ ו„האחדות“ ובמכתביו ניכרת השפעתם. אך אין הוא בחינת ספוג, הסופג דעות כמו שהן, אלא מעין מעבדה בוחנת, הקולטת דברים ופולטתם, ממוגתם ומפרידתם, ועושה בהם „מעשה מרכבה“.

ג.

אופיני היה הדבר לאיש, שראה עצמו תמיד כתלמיד לרבותיו, ועמד בפניהם כתלמיד בפני רבו, אך לא כתלמיד מקשיב ועונה אמן בלבד. הוא תרשה לעצמו לחלוק על דעת רבותיו, ובפלוגתא שלו היה מהרהר ומערער ומחדש. במכתבו לב. כצנלסון בענין ההתנדבות, הרצוף הערצה רבה למקבלו, אין הפניה כל „פוסק אחרון“ (אליהו קדם לב. כצנלסון בהתנדרות), אלא כלרב וחבר.

„ההסתדרות המצומצמת“, שאליהו היה מחוללת, לא מנתה מעולם יותר מתשעה חברים. ומבחינה זו אפשר היה לדונה כאפיוודה חולפת, לא חשובה ביותר. אפשר ואלמלא התרגשה מלחמת-העולם הראשונה זמן מועט לאחר הקמתה, היתה ההסתדרות זו מתרחבת עד היותה למקור מילואים חשוב לתנועת הפועלים הצעירה בארץ, ואולם ראויה היא תנועה זו, מבחינת הערכים שהניחה, לציון — ואולי גם להקבלה עם תנועות נוער גדולות וחשובות לאין ערוך ממנה.

העליה השניה באה, כידוע, בלתי מאורגנת. אותם „אחרונים על החומה“ לא היו פלוגה ששרדה מצבא רב. כל אחד מאנשיה ראה עצמו בודד ואחרון. מחוגי „צעירי ציון“ צמחה ההסתדרות „הביל"ויים החדשים“, שהיתה לה תכנית מעניינת, אך לא הגיעה לכלל הגשמה. ובה בשעה שקמה „ההסתדרות המצומצמת“, בארץ, קם במזרחת של אירופה „השומר הצעיר“,

גדולה — התייחס באי־אמון: „והרושם הנה לא חיוק בי את האמונה בכוחם של הצעירים האלה למלא את התעודה הגדולה שנטלו עליהם“.

והנה מלב לבו של אותו „מרכז של תורה וחכמה, של לשון וספר“ בימים ההם, שעליו דיבר אחד העם, יצאו הבנים הסוררים שסטו מתורת הרב ודבקו בדרך זו שהרב זלול בערכה. מכתבי אליהו גולומב מדגיגה הם במפורש התקפה על תורת אחר־העם. במקום „מרכז לאומי רוחני ליהדות... מיניאטורה אמיתית של עם ישראל כמו שהיה צריך להיות“, נוכח אליהו לדעת „שכל עם אשר נשען בחייו הכלכליים על כתפי עבודתו של עם אחר, הוא טפיל ונמצא בגלות, ואפילו הארץ נושאת עליה את שם העם הטפיל; ושום פוליטיקה, אם באמת ארשקור יסודה, לא תצדיק אנשים שואפים לתחיה הסומכים את כל יצירות התחיה על „עבודה זרה“ (במכתב מ־ב' ניסן תרע"ד), ומענין הדבר שגם במלחמה להשלטת העברית בטכניון הוא רואה משהו מופרך, ועל כל פנים, עיקום הפרופורציה: „מכירים אנו בערכה הגדול (של מלחמה זו — המעתיק) והיינו משתתפים בה בכל לבנו ומ־אודנו, אִלֵּמלא ריחוק המקום והזמן הבלתי־מתאים. אולם גם השמועה בדבר המלחמה, שלכאורה היתה צריכה אך לשמח אותנו, שרטה איזה שרטה בלב, למה כל המסירות הצעירה, ההתלהבות והאש התלקחו אך במלחמה בעד השפה? האם לא אבסורד גמור הוא מלחמה בעד השפה, אם לא יהיו לנו לחמים בעד כיר בוש העבודה, הארץ ובטחון הישוב?“ לגוּשׁא זה הוא חוזר כמה וכמה פעמים במכתביו מדגיגה. „פיתוח המדע, האמנות והשירה חשוב מאד בעינינו, אבל הם צריכים לגבוע מתחיית העם ואין כוחם בלבד להיות גורמה“. או: „כלום יש מובן לכל עבודתנו, אם האדמה לא תהיה שייכת לנו ואנו לא נהיה הרוב השליט בה? כלום באמת כל תחייתנו מצטמצמת בזה שנשנה את לשון היהודים היושבים בארץ־ישראל מזר־גונית לעברית?“

מכתבים אלו מדגיגה הם קריאה בלתי־פוסקת להחלצות, להגשמה אישית בעבודה מתמדת, עבודת נמלים שאינה מלווה שירי תהילה ופירסומת עתונאית. כותבם עמד כבר אז על סוד המזיגה שתנועות חלוציות רבות לא מצאוה עוד ימים רבים, בהדיבקים בער־כים בודדים ומבודדים, בלי למצוא גשר לערכים אחרים ולנושאים.

ה.

בעיית היחסים בין החלק החלוצי המגשים ובין המחנה כולו העסיקה מאד את אליהו מראשית צעדיו בפעולתו הציבורית והוא חוזר אליה בהודמ־ניות שונות. מלכתחילה ברי לו שאין החלק החלוצי

אדמה בלבד. הם ציינו לעצמם שלושה תפקידים: תעמולה לרעיון התחיה בכלל ולרעיון ההסתדרות בפרט; עבודת האדמה; הגנה על הזכויות המדיניות וביטוס העמדות המשפטיות של הישוב. אמנם חושם החלוצי ציון עליהם להטיל את ההכשרה החקלאית לשנה גם על אלה שעמדו לקבל עליהם את התפקיד הראשון והשלישי. „ההסתדרות המצומצמת“ היא שהיתה צריכה לקבוע מה המקצועות שיבחרו להם חבריה. אבל עם זה ניתן התופש לכל יחיד לבחור באחד המקצועות שנקבעו כחשובים להגשמת הציו־נות. במכתבין של אליהו לחבריו הוא דן בבעיה זו. הוא עצמו בוחר ללכת לקבוצת דגניה, להכשרה חקל־אית, כי על בן הקו החלוצי טבוע באפיו, ועוד שנים רבות הוא חולם על חיים בקיבוץ. אבל אין דבר זה מונעו להעריך הערכה מיוחדת את לימודיהם של חבריו באוניברסיטאות לשם הכשרה למילוי תפקיד באדמיניסטרציה הממשלתית של תורכיה, כדי לסייע לישוב היהודי סיוע משפטי. אין הוא מקנא בחברים הלומדים. „אנו העובדים, אנו מוצאים סיפוק גמור בעבודה. עקשנות נחוצה לא לנו כי אם לכם, הלומ־דים“ — הוא כותב במכתבו מ־ב' בטבת תרע"ד. לעיני אליהו תמיד השירות לעם, לאידיאה, יעסוק זה בכה וזה בכה, בכל דבר החשוב לתחיית העם, ובלבד שיהא לבו טהור ומעשיו מכוונים לשירות העם. בשמו הוא דורש את העבודה בחקלאות ואת הלימודים באוניברסיטה, ובשמו הוא גם דורש מחבריו הפסקת הלימודים. גם כשהם רואים בהם את עולמם — הכל לפי צרכי העם.

ד.

מפעלו של אליהו וחבריו יש להעריכו גם מבחינת ההיסטוריה הציונית. „ההסתדרות המצומצמת“ קמה כשנה לאחר שאחד־העם הנערץ כתב את מאמרו הידוע „סך־הכל“, לאחר ביקורו החמישי בארץ, הוא המאמר האחרון שבו ניסה לסכם את תורתו לאור נסיון הישוב במשך שלושים שנות התישבות ציונית. „מושבות עבריות אפשר להן להתקיים בארץ־ישראל, ואפשר שירבו וירבו, אבל אכרים עבריים — אותם האכרים שעליהם ייבנה „המקלט הבטוח“ — אין אנו יכולים לברוא אף בארץ־ישראל אלא במספר מועט מאד, שאינו בא בחשבון כלל ביחס למטרה כזו“. הנה כי כן, אחד־העם תמך ידותיו ב„בועזים“, שהעבודה בשדותיהם נעשית בידי עמוניות ומואביות. הוא זלול בפעולה של המוסדות הלאומיים לתתישבות: „מושבות לעניים יוכלו להווסד רק ע"י מוסדות הציבור ובמספר מוגבל מאד, שאינו נחשב למאומה ביחס אל הצורך לברוא המון כפרי“. ואל אנשי העליה השניה — הפועלים הצעירים שלהטו ליצירה

בענין זה: הרי אנשי העליה הראשונה וכיטויה הגע' לה ביותר ביל"ו — ומה עלה להם בסופם, "עומדת לנגד עיני תופעה אחת מימי הישוב החדש בארץ-ישראל. באו הנה ביל"ויים עם דגל ציון-בידם, אש הקודש בלבם והאידיאל על שפתיהם. והם התנוונו והגיעו לאיזה גילוי של "מאה שחורה" עברית בדמות פיינברג ובלקינד (אנשי ניל"י — המעתיק), שהאידיאלים שלהם רחוקים מכל עממיות: מתנגדים לעבדות עברית, להגירה עברית וכו', הם חושבים את עצמם לפרי מהדר וכו'. גם העליה השניה לא ניקתה מברקורת קשה מאד. והוא שואל: איך צומח אגואיזם כזה על קרקע האידיאליזם? ומשיב: "הביל"ויים וקפולונים הראשונים הם חלוצי הרעיון הציוני, הם המניחים את אבני הפינה לבנין הציוני; הם מסרו את עצמם, את נפשם ומאורם, את כל לשד חייהם לאידיאל. — — — אבל הם היו מוכרחים להימצא בקשר חי עם התנועה בפל היקפה, מנהלי התנועה לא היו צריכים לתת להם להינתק אף רגע בחייהם הרוחניים מהתנועה. — — — כי אם הם רואים את עצמם כפרי מהדר בעל זכויות מיוחדות, ואם הם ניתקים מהתנועה — הגאווה הלא-מית זממסירות וכו' וכו' נהפכים אצלם לאגואיזם, לשמירה על עצמם, לזהירות עד כדי פחדנות".

לאליהו חשבון גם עם הקבוצה בימים ההם, פאר יצירתה של העליה השניה. גם הקבוצות שקעו בעבודה שלהן, בסידור משקן ובסידור "חיים יפים" בשביל עצמן. "המשק דורש" — זו תשובתן על כל דרישה מסרית ואידיאלית. — — — וכל זה משום שלא נוצרו יחד עם החיים האקונומיים גם חיים ציבוריים-רוחניים יותר עשירים ויותר מפותחים; — — — שהקבוצות אינן עומדות בקשר ישר רוחני ואקונומי לא עם ההסתדרות הציונית ולא עם הפועלים וכו'. האידיאליזם האישי והקיבוצי של גוף ציבורי בעל מגמות חלוציות וכוונותי הטובות אין בהם, איפוא, משום ערובה מספקת למילוי היעוד שנטל על עצמו, אם אין הוא משתחרר ברקמת התנועה כולה, לשם חיוקת, העלאתה והצעדתה לקראת המטרה, כשם שאידיאולוגיה אשר נולדה בקדושת השירות הנאמן לעם סכנה שתסתאב ותיחפך לרועץ לו, אם הגוף החי לוצי, נושא האידיאולוגיה, מתרחק מהעם והוא רואה עצמו מורם ממנו ובהינתן מטרה לעצמה.

בועידת היסוד של גדר העבודה בסיון תרפ"א נידונה שאלת היחס בין גדר העבודה להסתדרות העובדים שקמה לפני חדשים מספר. היו שחששו מפני התחרות בין שני הגופים האלה, והפליגו בחיטות דוד רמז, אליהו גולומב היה מראשי המגינים על הגדוד, וראה בו גוף מתאים ביותר למצב הפור

רשאי להתבודד ולהיסגר. כבר במכתבן מא' ניסן תרע"ד הוא מעורר את שאלת הקשרים בין חברי "ההסתדרות המצומצמת" לבין שאר החברים, כל ימיו נשאר באמנותו בכוח הגוף החלוצי המלוכד וביכולתו הרבה, ביזמה, בהגשמה ובהדרכת התנועה-העם. ההכרח בהכרחיותו של גוף חלוצי המכלכל מעשיו לפי תכנית קבועה, שכל חבריו עומדים הכן לכל קריאה לשירות, לא היתה לאליהו תפיסה ארגונית בלבד, אלא גם צורך נפשי. הוא התגעגע לחוג אינטימי, לקשרי-נפש, לאחיו אידיאלי שאינה מסתפקת בפרוגרמה משותפת, אלא משיגה גם את השלב העליון של "בני ישראל ערבים זה בזה" במשמעות הנאצלת ביותר. הארגון המלוכד אינו למפעלים אקטואליים בלבד, אלא גם "תפילה לאיש כי יעטף". מבחינה זאת היה שנים רבות איש תנועת-נוער, מובהק, ששאף לסוד רעים הצועדים בראש המחנה ומחברים אליו בכל הווייתם.

באחד המכתבים מהגדוד העברי (כ"ח חשון תרע"ט) הוא מדבר על הצורך "בעבודה רחבה והמונית": "לא צריך שאנשים יתאימו בכל בשביל שייצרו להם אידיאל משותף בחיים ויעבדו לטובתו", אבל עם זה אינו בוש להודות: "בנוגע לי לעצמי, אין אני יודע אם אוכל למצוא לי מקום לעבודתנו בתוך חברה מחוץ לחברתנו. — — — כה רבים געועי לאותה החברה שנתקיימה (איני בטוח אם זה היה באמת במציאות, או בדמיוני) עד שקשה יהיה לעבוד באיזו תברה אחרת. קשה לו למי שאהב פעם באופן שלם ותמים להחליף את נושא אהבתו ולהתפשר עם המציאות, ואני את חברתנו אהבתי". גם במקומות אחרים הוא מדבר על חברה זאת העובדת לקבוצה מיוחדת בתנועה ומשפיעה עליה. פעם ראה חברה כזאת ב"הסדרות המצומצמות", פעם בגדוד העבודה, פעם ב"אחיות העבודה", ואף לא פעם אחת כניגוד לכלל הגדול, אלא כהשלמה נאה, כמכשיר נאמן של הכלל, ככל שהעריך את. "השומר" ואנשיו, על שמקיימים הם חבילתם ואינם נותנים לה להתפרד, הנה שלל שלילה מחלטת את הגוף הסגור, שבהכרח מתחיל לראות עצמו כמטרה לעצמה, ופוסק מהיות מכשיר. לא היה לו מעולם חלק בתפיסה "אבנגרדיסטית" זו הרואה את הארגון החלוצי המלוכד מחונן מטעם איוו השגחה עליונה בתכונה שליש ומצוות, והרואה בהמון אובייקט בלבד. תפיסתו החלוצית שללה מחייות בין החלוצ והעם, מקומו של החלוצ לפני העם, אבל בתוכו ולא עליו, כל אימת שהחלוצ מתנשא על העם, הריהו מועל בתפקידו, ובסופו של דבר הופך לרועץ לאותה אידיאה שלשירותו נוצר.

במכתב ארוך שנכתב ביום כניסת האנגלים לירושלים, בתזכרה תרע"ח, הוא הרצה את השקפותיו

קבוצה מסודרת ולו גם קטנה, הייתי אולי נותן להם את האפשרות לעבוד לבדם באין מפריע, והייתי רק עוזר להם במידת יכולתי, אבל הבדל אחד בדעותינו אינו נותן לי את האפשרות להשלים אתם. אני חושב שקבוצת האנשים המסודרת במשמעת צריכה להיות כפופה ונשמעת להסדרות ומגבירה את כוח מוסדות ההסדרות הכלליים, והם חושבים כי צריך ליצור אינה גוף אוטונומי, אשר בכוח סידורו יכוון את תנועת הפועלים לרצונו. לדעתי, לא זוהי הדרך לחזק את תנועת הפועלים, זוהי רק דרך ליצור בתוכה כוחות מתנגשים.

„זה היה בעיקר תוכן הפירוד שלנו בנוגע ליצירת הסדרות ההגנה.

„נחוצה קבוצת אנשים מתמסרת להגנה, בלעדית לא נסדר את עניניה, ולא רק את עניניה; נחוץ שכל ציבור הפועלים יהיה לקהל מאורגן ומסודר לתפקידים המוטלים עליו. הדרך לזה היא אולי באמת דרך קבוצה קטנה בתחילה, אבל עליה להיות קשורה ונשמעת לכלל, למוסד הסדרות. בלי זה היא תהיה נבדלת והיא תחזק בציבור לא את רוח ההתמסרות והמשמעת, כי אם את השנאה לזאת“.

הבאנו ציטאטה ארוכה זו משום שהיא ממצה את תפיסתו הציבורית של אליהו.

פרשת היחסים עם „השומר“ תוארה גם במכתב לדוד הכהן (19.1.22). מכתב זה אופייני מכמה בחינות: יחסו לחברים; דרכי השפעתו עליהם; תפיסתו המוסרית; נאמנותו לציבור העובדים; הלהט החלוצי שלא יכבה. כבדרך-אגב בקו אחד בבחינת היחסים שבין חלק חלוצי לבין כלל המהנהגה שהיה, דומיני, עילה לכל אותם המשברים שחזרו ונשנו בתנועתנו. „לזה שומר — — — לא היו די כוחות כדי לתת את הטון הדרוש בחיי הפועל אם במפלגות ואם בהסתדרות — הרי התחיל להתיצב כצד להסתדרות: התחיל לנהל מלחמות, על-פירוב לא גלויות ובדרכי תחבולות, נגד ההסתדרות, וכך נוצר איזה ניגוד בין ציבור הפועלים, שחבר היה לו הקיבוץ המאורגן ובעל המשמעת, ובין הקיבוץ הזה, שניתק מעל הציבור אשר לשמו היה צריך להתקיים“, שבעות מספר לאחר חלוקת המשק המשותף תל-יוסף—עין-הרוד, כתב לב. כצנלסון מברלין: „מגדוד העבודה מגיעות ידיעות רעות. התקנים הפנימיים האלה במצב הקשה שאנו נמצאים בו עתה ונימצא בו בעתיד הקרוב, מעוררים חרדה לכל עתידנו, חסוכים אלה נראים לי הרבה יר תר רצינים מאשר עם מ.פ.ס. (קומוניסטים) למיניהם. מה יהיה, ברל? מה יהיה?“.

ניבא אליהו נבואה קשה. הפירוד בתנועה החלוצית בארץ היה תמיד בעיקרו על יסוד היחס לעם

ליטי החדש. „רב תפקידו של גדוד העבודה אשר חבריו קשורים אליו במשמעת, ותנועת החברים קלה בו וקופתם הכללית משחררת את החבר מדאגה לענייני הפרטיים. גדוד ההגנה והעבודה הוא אחת הצורות המתאימות ביותר לפעולתנו הישובית במצב הפוליטי כיום“.

הבאו הדברים לעשות את עניני ההגנה לנחלת הגדוד בלבד ולהפקיעם מרשות ההסתדרות, דבר שאליהו נלחם בו בועידת היסוד של ההסתדרות חמ"ש חדשים קודם? לא ולא! אמנם הגדוד הוא הכלי היעיל ביותר להגנה, אבל בכל-זאת „מוסדות הגדוד עובדים אך על-ידי מוסדות ההסתדרות“, ועל ההסתדרות לשמור שהגדוד לא ייבדל, ועל הגדוד לשמור על עצמו שבל תתגלה בו הנטיה להבדלות“.

מפליא הדבר, עד כמה הרגיש אליהו במוקשים הטמונים בשדה זה של יחסי החלק החלוצי עם המחר נה כולו. והלא צעיר היה ומחוסר ניסיון בפעולה ציבורית. הוא האמין הרבה בגדוד ובאנשיו שלא תארע להם תקלה. „רק בגדוד נהיה בטוחים שהפרט עובד ודואג לטובת הציבור“. אך לא עברו אלא כמה חודשים והוא מרגיש בצלה של הסכנה, שביקש להיזהר מפניה. במכתבו לב. כצנלסון מיום 12.1.22 הוא כותב: „יש בגדוד חבורה (הכוונה לקבוצת „השומר“ — המעתיק) הנוצרת להעמיד חץ בין הגדוד ובין הסתדרות הפועלים, והיא מעמידה את ההסתדרות כמתנגדת לגדוד. חבורה זו משתדלת לפתח את ההכרה, כי הגדוד, ורק הוא, מסוגל לתפקידי הבניין וההגנה, וכל אשר מחוץ לגדוד אך מפריעים לו. זו היא חבורה מסוכנה מאד להתפתחות העתידה של הגדוד וליחסים בתוך ציבור הפועלים.“ אליהו מחשיב גם עכשיו את הגדוד. יחד עם בקרתו הקשה את המצב בהסתדרות, שיש בה הרבה אנרכיה ופריקת-עול, הדורשת את תיקונו (נחוצים עובדים מסורים בתוך המוסדות, ונחוץ שהעובדים האלה ינהלו על ידי מרכז אחד בעל שיטה), אינו שוכח לציין כי „גם עבודת ההגנה הראתה בזמן האחרון כי הציבור המאורגן שאפשר להיסמך עליו הוא רק גדוד העבודה“. גם במכתב השני לב. כצנלסון מ-9 בפברואר 1922 הוא חוזר לנושא זה ושוב רואה הוא את הפתרון בשני דברים גם יחד: הרחבתו של גדוד העבודה והצלחתו, ויצירת קבוצת עובדים מסורים ובעלי משמעת להסתדרות. אליהו נקלע זמן רב ביחסו הכפול לאותם אנשי „השומר“ שהאשימם בהכנסת רוח ההתבדלות לגדוד: החשבה והערכה מזה — וחששות לדרכם מזה.

„בהכירי את כל צדקת ישראל שחט (מאנשי „השומר“ — המעתיק) וחבירי בבקרתם בנוגע לאי-כשרון הציבור ובהערכתם את כשרון העבודה של

שרות להתקומם בשעה שיתאים הרגע". ובמאמריו ב"קונטרס" בימי שירותו בגדוד הוא מתריע על הר- כנת הראש היתרה לפני שלטונות הצבא, המסתמכר על החשש שכל זקיפת קומה תהרוס את הגדוד. דוקא הוא, החרד לגדוד מאין כמוהו, שקנה לו שם "מילי- טריסט"; אינו מהסס להציע: "אנו צריכים למצוא בקרבנו את העוז לבלתי חרוד על עצמנו ועל גורל גדודנו, לדרוש את כבודנו ואת זכויותינו בכל מקרה ומקרה. החרדה היתירה הביאתנו לידי הדיכוי וה- יאוש. היא שהביאה לידי מחשבות על פיזור הגדוד מחוץ לארץ-ישראל, ואם נוסף פחד ודאגה, מי יודע אם בימים שבהם כה חשוב בעינינו קיום הגדוד, תהיה היכולת לחיילינו למלא את תפקידם".

ואמנם לא נרתע אליהו מהילחם מלחמת הגדוד העברי. מלחמה זו הביאתהו לבית-האסורים, אך שמרה על כבוד הגדוד והצילה את חייליו מהתנוונות ויאוש. ומה אופייניים לאיש דברי תביעתו לכל חיילי הגדוד להתגבר על ספקותיהם ויאושם: "והיו תנאי הקיום שבגדוד קשים כמו שיהיו, ויהא גם שנצטרך "לצעוד על המקום" במשך כל שלושת החדשים בצר- פנד, בשעה שכמה וכמה מאחינו יצמאו לעזרתנו, — כל זה לא יצדיק את השתמטותו של מישהו מאתנו מהעול הלאומי, אשר הוטל עליו".

כי:

"רק מכאב לא-לו יוכל אדם להסתלק, לצרת זר יכולים להתנכר; מי שהכאב נוגע בנפשו, יפרפר, יתאמץ, ויכשל או ינצח, אבל לא יסתלק".

על מחשבת יון

מרדכי רושנלד

מחשבת יון, מסות מאת ג'ון בארנט, ר. ל. נטלשיף וגילברט מארי, תורגמו בידי מ. שטרנברג. הוצ' ספרים ע"ש י. ל. מגנס, האוניברסיטה העברית ו"מסדה", ירושלים תש"י.

לפנינו ספר הכורך בתוכו שלוש מסות על מחשבת יון הכתובות בידי שלושה חוקרים אנגליים, שלוש המסות הדנות בענינים שונים מאוחדות אחדות הנושא הכללי: מחשבת יון. כל אחד מהחוקרים מתגלה בציינו המיוחד וההארה תמשולשת מציגה את הענין האחד בגווניו שונים. המסה הראשונה היא "הפילוסופיה היוונית" לג'ון בארנט (נדפסה לראשונה בשנת 1921). לפנינו מחקר פילוסופי, בלשני והיס- טורי כאחד. ענינו פילוסופי, אך בירור מושגיה של פילוסופיה זו מחייב עיון בגיבושם המיוחד של מר- שגים אלה בלשון היוונית ואף בדיקת מורשתם הספי-

לתנועה. לא היה כמוהו להרעיל את חיינו, להכאיב כל חלקה טובה, לשבור גאוננו החלוצי והתנועתי. ומענין הדבר, כי דוקא צעדו הראשון של אליהו בתקופת בגרותו היתה, לכאורה, לא בהתאם לתפיסה הזאת. אליהו וחבריו לא קיבלו בשאלת ההתנדבות לגדוד העברי את דינו של המוסד המוסמך בימים ההם, הוא הועד הומני ליהודי ארץ-ישראל שקם עם הכיבוש הבריטי של החלק הדרומי של הארץ. באחד מן המכתבים הראשונים מהגדוד העברי, בו נמסרת ראשית כל פרשת ההתנדבות, מסופר כי לאחר ועידת המתנדבים נמסרה הודעה לוועד הומני ליהודי ארץ-ישראל כי החליטו לפנות לממשלה בדבר הקמת גדוד עברי, והנה נתבקש הועד הומני לקבל עליו את המו"מ עם הממשלה, כדי שיתקבל הרושם כי הגדוד הוא מפעל הישוב כולו. לאחר שועד זה החליט ברוב קטן לקחות את הדבר, הודיעו כי ימשיכו בעבודה זו על אחריותם הם: "דעתנו היתה כי צעדנו נובע מתוך התפרצות הרגש הלאומי, ואינו זקוק לאישורים. אחרי שאנו רואים כי שני חדשים אחרי השחרור עוד לא עלה בדינו ליצור שום קשר עם ההסתדרות הציונית, אין הצעת מתנגדינו אלא דיחוי גרידא".

אליהו לא ראה בצעדו זה משום סתירה לתפיסתו היסודית, שהן היתה זו סיטואציה מיוחדת שאסור להתמצית עלי-די היסוסים. אגב, אליהו נקט בשיטה הזאת כל ימי חייו, דמוקראט עד לשד עצמותיו, יקרה לו ריבונותו של המוסד הדמוקרטי, אך לא נמנע במקרים מסוימים לפעול על אחריותו. כי לא יכול האיש להתכחש לתכונת-יסוד שבנפשו: אקטיביזם. אותו מכתב מיום כניסת האנגלים לירושלים כך סימו: "אני מצדיק את כל דרכינו בזמן המלחמה (שתדלנות, הסדר-דברים, בקשיש — המעתיק) כי טקטיקה אחרת היתה מביאה לידי טבח, כמו של האר- מנים, בלי כל תוצאה. אבל בזמן אחר, כשתורכיה אחראית במעשיה בפני אירופה, צריכים אנו לשאת את דגלנו ברמה, ולו גם יביא הדבר איזה עיכוב וקרבנות בעבודתנו".

בפסוק קצר מיצה כאן את תורת-המלחמה שלו, לה שמר אמונים כל ימי חייו: לא להרכין ראש; לא להתרע מפני קרבן; לא להיכנע גם כשהדבר מאט זמן-מה את קצב המפעל: יש להתאבק — אבל לא מאבק-מיואשים, אלא מתוך חישוף, התוצאה תאחרר נה".

ובמכתב מח' נובמבר-1918 הוא כותב: "מתעוררת מחשבה על מרד בפוליטיקה הציונית, ועל דרישה בתוקף ובעוז ובכוח. ויש אשר אני חושב, כי אולי טוב הדבר שרבים מהצעירים נשארים עתה בארץ, ואינם שוללים מעצמם את חופש הפעולה ואת האפ-

אחד העקרונות המרכזיים המשותפים לשלוש המ-
סות שלפנינו, מיסודי מחשבת יון, הוא עקרון הנפש
והאישיות. רעיונות אלו גובשו בידי סוקראטס, שהר-
ה את זהותה של הנפש עם האני-בעל-התודעה,
אשר בנו "וש" הטעים והחשיב כל כך את, תיקון הבר-
פש" (בארנט, עמ' 26). כוננתו של אפלטון היא להש-
ליט על ידי החינוך שהוא מציע את התבונה, שהיא
סוד האישיות. ואף הסטואיקן, המדבר מפי גילברט
מארי טוען: "חשוב הוא הדבר שאתה הנך, מה
שאתה הנך עצמך... הדבר שהוא חשוב באמת הרי
הוא תלוי בך ולא בולתך... ולהיות טוב או רע זה
הדבר האחד והיחיד שהוא חשוב באמת" (עמ' 146).
ניסוחים אלו, הנראים לנו אולי כמופרכים, ראויים
להטעמה אולי דוקא בדורנו. הן הורגלנו במאה
האחרונה לראות את האדם כחוליה במערכת של
חוקיות, אם החוקיות הביאולוגית של דארון, ואם
החוקיות הסוציולוגית של מארכס, ואם החוקיות
הפסיכולוגית של פרויד. האישיות, בין היא פרי
התפתחות ביאולוגית, או כפופה לחוקיות סוציולוגית,
או פרי גורמים נפשיים בלתי-מודעים, נסתתרה מעי-
נינו. גם התביעה לאחריות האדם להתנהגותו המוסרית
נעלמה-כמעט כליל. ואם כי כבודן של התורות הנור-
כרות במקומו מונה, יש להיזהר מפני התפשטותה
של תורה חשובה על פני תחומים לא לה. מרעטים
האנשים העשויים לשמש למופת, ובכל זאת הרי האי-
שיות היא האידיאל למלאכת החינוך. וכך אומך
בארנט: "ועל כל אלה יכולים אנו ללמוד מן הפי-
לוסופיה היוונית מה חשיבות מכרעת יש למה שאנו
קוראים בשם האישיות והם קראו בשם הנפש".
ומפני שהיונים הבינו זאת, נעשה הרעיון היווני הטי-
פוס בדבר, תיקון הנפש' לרעיון מרכזי בהלך-רוחם
ובחיייהם. זהו, יותר מכל, השיעור שעליהם להורר
תנו... (עמ' 38).

קשה יותר ללמוד מעקרון מרכזי אחר במחשבת
יון, שאפשר אולי לכנותו עקרון ה"קוסמוס", שמשמעו
"העולם המסודר". עקרון זה גלום בהשקפתו של
אפלטון על "הטוב". הטוב הוא הסיבה התכליתית
של העולם... השכל החבוי בדברים אשר בעטיו
מגשים כל פרט את תכליתן שלו בשעה שהוא מגשים
את תכליתו של הכלל" (נאטלשיץ, עמ' 135). ומי
שיוכה לחינוך שפוסק אפלטון למושלי מדינתו ישכיל
לתפוס את שלימותה ההרמונית של החוויה: "או
ישתרע לפניו העולם והוא שטוח וגלוי-אור, מסודר
ומושכל, קשור ומחובר, וחודר עקרון אחד ויחיד..."
(שם, עמ' 136). אף השיטה הסטואית מניחה "כי
בעולם קיימת תכלית מיטיבה וכי הכוח המניע את
הטבע דומה לנו עצמנו" (בארנט, עמ' 155). דוקא

רוחית של כמה מהוגי יון, שרק קטעים מכתביהם
הגיעו לידינו. ואילו היסטוריותו של המחקר טמונה
בנסיון להתוות קו התפתחות בפילוסופיה היוונית
ולגלות קשרים ו"השפעות" בין רעיון לרעיון. המסה
השניה "תורת החינוך בספר המדינה לאפלטון" מאת
ר. ל. נאטלשיץ (נדפסה ראשונה בשנת 1880) תופסת
את מרבית הכרך. תורת החינוך לא נרקמה על ידי
אפלטון כתורה בפני עצמה, אלא היא גלומה בתוך
ספר המדינה ושורה בתוך עקרונות מיטאפיסיים,
מוסריים, פסיכולוגיים וחברתיים. ואמנם אין המחבר
נמנע מלעמוד על שרשי ההשקפות החינוכיות של
אפלטון, ותורת החינוכית מוצגת בקשריה להשקפתו
בכללה. ברור, איפוא, שאם נבקש לקבוע את עמדתו
כלפי תורתו החינוכית של אפלטון, כפי שמציג אותה
נאטלשיץ, עלינו להודות תחילה בהשקפותיו של אפ-
לטון על מהותו של האדם בעולם ובחברה. ואולם אפילו
לא נסכים להרבה מההשקפותיו, אין לפסול מראש כל
עקרון חינוכי המתחייב מהן. יתכן כי עקרונות חינוך
שראה אפלטון להדגישם ייטבו בעינינו על סמך
ההשקפותיו השונות ביסודן. מה טוב, למשל, לקח זה
שלומד נאטלשיץ ממשנת אפלטון: "יכולנו להכניס
יתר רציפות בתכנית הלימודים של בתי-הספר והאר-
גיברסיטאות שלנו, יכולנו לנסות לתת לנפש את
מזונה הטבעי במועדים נכונים ולא להניח לה להמשיך
ולזחול על הארץ. בשעה שהיא צריכה לעמוד וללכת
בקומה זקופה, ולא לדרוש ממנה שתהא עולה בהרים
קודם שלמדה ללכת בבית. סופריה ותומכיה של
ספרותנו העתית, אלה מוטב היה לו גדל חוש אחר-
יותם למקצועם, לו הבינו הבן היטב כי הם מפיצים
אמת או שקר כשם שהם מגרים יצר או מספקים
הנאה" (עמ' 128). אנו החיים בתקופת השתלטותם
של כוחות איראציונליים נוכל ללמוד הרבה מהעקרון
האפלטוני המרכזי הרואה את החינוך השכלי ככוח
מאזן בנפש היחיד ובחברה. המסה השלישית, "הפי-
לוסופיה הסטואית" מאת גילברט מארי (הופיעה רא-
שונה בשנת 1915), קריאתה קלה ומעניינת, לפי שהיא
מכוונת לרוח עיון של הקורא, בלי להעזר בהשוואת
מקורות ובפירוש מדוקדק של כתובים. צמצום עניני
עיוני זה בא כשהוא כרוך ביכולת ספרותית המצוינת
באידוינה שנונה כמיטב המסורת האנגלית. עצם
הבעיה הנידונה לא אבד עליה כלל: לפנינו הכפרי-
לות שבהשקפה הסטואית — הינורות מתבלי העולם
מתוך גיבוש עילאי של האישיות מחד גיסא, והש-
תתפות פעילה בעניני העולם לשם עזרה לאדם מאידך
גיסא. כפילות זו, בניסוחה הקיצוני, מעניינת אולי
יותר מצד הניגוד הפסיכולוגי שבין שתי המגמות
מאשר מצד הסתירה ההגיונית התובעת את יישובה.

אורגניזם ביאולוגי, המצדיקה כביכול את הקרבתם של האורגניזמים הממשיים, אלו בני-האדם. כך גורר רים היונים. את הטוב מן התפקיד תחת לגזור את התפקיד מן הטוב. ולפי ש"תפקיד" כל עיקרו מכון לתכלית מסוימת, מוסיפה לו המחשבה היונית את התכלית הזאת בתורת מושג מיסטי למחצה של שלי-מות-ליכוד-הרמוניה (של המדינה אצל אפלטון ושל העולם אצל הסטואיקנים). הלך-מחשבה זה נתקל אמנם במעוז הרוחני של מערכות מחשבה אנגליות האדוניסטיות, ליברליות, אינדיבידואליסטיות, אך עד-יין לא התגברנו על הלך-מחשבה זה, ותולדות אירופה הן במידה רבה פרי התפיסה ה"תפקידית" (שזורתה המודרנית הבולטת היא ההשקפה הטוטאליטרית). הספר, השופע חכמה ובקיאות, לוקה במידת הוחרנות שאנו מוצאים בהרבה מחקרים בעבר הרחוק, ובעבר הקלאסי ביוחד. הואיל והדברים נאמרו לפני אלפי שנים, אין דנים אותם במידת הדין, אלא מטערי מים את הנאה ומבליעים את המופרך. גישה אפורה לוגית זו עשויה לתוליד בלב הקוראים את הרושם, כי מחשבת הקדמונים היתה כליל השלימות ועולם עולם שכולו טוב. זכות הגדולות אשר עשתה יון בשדה הרוח תעמוד לה לעולם. אך בתחומים שונים — די להור כיר את משטר העבדים, מעמד האשה, היחסים הבין-מדיניים — התנהלו היונים באיטיות וכבדות והיו רחוקים מאד מפתרון הבעיות. ומי יודע מה חלקן של העבר הקלאסי לא רק בקידמת המערב, אלא גם בנגעיו הגדולים.

בקראנו את ההנחה הקיצונית כי "בטוב העולם נידון", בין אם טוב זה הוא קנה-מידה למעשי האלהים ובין אם לתוהו בדרך מסתורית אחרת, אנו נזכרים ב"קאנר דיד" לולטאק המוכיח שעולמנו אינו אלא גיהנום ותוהו-ובוהו. אם נבקש לסמוך על כוח שיפוטנו ולהימנע מהנהרות סתמיות ומחשיבה שמקורה ברציה, לא נוכל עוד לשגות בהשליות.

וכן קשה לקבל את גישתה של מחשבת יון לבעית התפקיד והגשמתו. במסה על הפילוסופיה הסטואית אנו קוראים: "...חייב הסנדלר הטוב או רועה-הצאן הטוב לעשות את עבודתו מהוגן או שהוא חדל להיות טוב. כדי שיהיה טוב עליו למלא את תפקידו..." (עמ' 151). "...החיים הם הצגת מחזה או משחק של קרבות... מה שתשוב חשיבות אמת הוא שהמשחק ישחק כמו שצריך לשחקו וזה בלבד... האופן שבו אתה משחק את המשחק ולא ההישגים שלך" (עמ' 152). הדגשת התפקיד אופינית אף למשנת אפלטון ב"המדינה". כל הדימויים על החינוך האזרחי, על הארגון המעמדי, כל התיקונים המהפכניים שמציע אפלטון לא נועדו אלא ליעילות ההגשמה של משימה זו הקרויה "המדינה המתוקנת"; לאדם טוב נחשב מי שממלא היטב את תפקידו במדינה האפלטונית. ואילו טיבה של המדינה המתוקנת עצמה הוא בשלי-מותה, בליכודה, באורגניותה, דרכי ההגשמה נידר גים בהרחבה, ואילו את ענין התכלית — טיב המדינה — פוטר אפלטון בהשואה לאורגניזם חי, השר את המופרכת מעיקרה לפי שאין הארגון החברתי

בשוליי החוברת

הבירור היסודי נמשך ועוד יימשך. בדק הבית הכרח חיים הוא לתנועה, וצורך חיים למדינה כולה. הבחירות המוניציפאליות עוררו אף לבבות. שלא היו קשובים קודם לתהליכים המתקמים בתוך חברתנו, מהם המתייבילים דאגה ותיוקן מהיר, מהם המצריכים חידוש מחשבה והרחבת היקפה, השחות כלים או שינוים מיסודם. אך לא מעטים הם, כנראה, שלא היו זקוקים לצלילי האזהרה האחרונה כדי לעמוד על המגמות בחיננו. המעיין ב"מולד" בלבד, בשלושים ושלש חוברותיו עד כאן, סימצא כחצין מביאות מאמרים של אנשים שונים, שיש בהם מתחושות הסכנות האורכות לנו מבחינה חברתית, הנוגעים מצד זה או אחר בבעיות היסוד של המדינה ותנועת הפועלים ושל האדם בשתייהן. הצורך בהתעוררות והקריאה להמחדשות אינם מוגבלים איפוא בקבוצה זו או אחרת, שבתנועה, ואסור שתהיינה נחלת חוג זה או אחר בלבד. התעוררות שאין פשוטה כמשמעה, שאינה משמשת לחינוך המונים והפעלתם, שאינה ספחיים לדימוקראטיה פועלת כשורה, הופכת להתעוררות "פרופסינאלית" שהפסדה גדול משכרה. ככל שתקף ההתעוררות חוגים רחבים יותר, ייטב לתנועה; כן ימהרו להתמסס גלידי צרות-המחשבה וקהות-הלב הצפים בתוכה; כן תמהר המפלגה להסיק, קודם כל, את מלוא המסקנות הארגוניות המתחייבות מתפקידיה ותכוון את שפעת הרצון והכוונות המצויים בה לאפיקי אחריות בנאות.

ז. נחומי, הדן בבדק הבית, הוא חבר משמר השלושה בגליל התחתון, מאנשי העליה השלישית. מאמרו של א. שטיינמן נכתב לפני כשנתיים.

"הכפר שלנו" הוא צירוף פרשיות אחדות מתוך ספרו של מורה-כפר תורכי, שיצא בראשית 1950 בקושטא וזכה לארבע מהדורות בשלושה חדשים, שהוא שיא בספרות התורכית החדשה. המחבר הוא בן שמונה-עשרה, בן אפרים שלמד באחד מ"מכוני הכפר" (Köy Enstitüleri), שתפקידם להכשיר בני-כפר לשמש בהוראה לדרדקים ולמבוגרים (בחקלאות, היגיינה וכיו"ב) באחד הכפרים שבאזור מוצאם. הספר מתאר את החיים בכפר שברמת אנטוליה המרכזית, אחד החבלים השוממים שבתורכיה. הספר, בתרגומו של ד"ר אוריאל חד מתורכית, יצא בקרוב בהוצאת הקיבוץ המאוחד.