

מכתבי בן־גוריון בן השבע־עשרה

מכתב

ש. הלקין **המרחק וההתרחקות**

ש. י. בלוד **מדיניות החוץ של די גול**

גיז'רג' סטיינר **על הספרות הפורנוגרפית**

הרולד קלורמן **התיאטרון והביקורת**

יסוד עולמו של ש"י עגנון

מ. טוכנר, א. שביד, א. בנד, ט. ריבנר

על נלי זק־ש * מתולדות הסוריאליזם * רוברט אופנהיימר
סיפור - י. אורן * שירים - ג. פרייל * היסוד המשיחי
בחסידות - רבקה ש"ץ * דיואן שמואל הנגיד * חקר אלשיך

אייר־סיון תשכ"ז מאי־יוני 1967

חוברת ו (200)

המשביר המרכזי

החברה הקואופרטיבית להספקה בע"מ

וחברות העוזר שלנו

המשביר המרכזי — כספים והשקעות בע"מ	המשביר לצרכן בע"מ
המשביר המרכזי — יבוא וייצוא בע"מ	חברת "מעבר" בע"מ
המשביר המרכזי — יבוא מספוא בע"מ	מכונני תערוכת של המשביר בע"מ
המשביר המרכזי — יבולים בע"מ	"הזרע" בע"מ
המשביר המרכזי לתעשייה בע"מ	המשביר המרכזי, לונדון
	חברת פלטרנייד, לונדון

הספקה כללית של צרכי הבית, המשק החקלאי והתעשייה של תוצרת הארץ
וסחורות ייבוא

על ידי:

הסניפים לסיטונות: בתל-אביב, חיפה, ירושלים, עכו, קרית שמונה ואילת.

"המשביר לצרכן" ולקמעונות: בכל סניפיו בארץ.

ניר בערבון מוגבל

מוסד כספי להתישבות העובדת

ההון הנפרע עם רזרבות - 3,883.000 ל"י

תל-אביב, שד' רוטשילד 28א, טל. 622441, ת.ד. 1294.

מולד

סדרה חדשה · בעריכת אפרים ברוידא

אייר-סיון תשכ"ז מאי-יוני 1967 · כרך א' (כ"ד) חוברת 1 (211)

ש. הלקין	3	המרחק וההתרחקות
ש. י. בלוך	15	מדיניות החוץ של די גול
ג'ורג' סמיינר	22	על הפורנוגרפיה
יהודה ארז	28	מכתבי ד. בן-גוריון אל ידיד-נעורים
ד. בן-גוריון	31	המכתבים
משולם טוכנר	44	יסוד עולמו החווייתי של עגנון
אליעזר שביד	61	"תהלה" לעגנון כסיפור-קודש
אברהם בנד	75	החטא וענשו ב"תמול שלשום"
מ. ריבנר	81	עגנון ורוח הסיפור
ה. בינק	86	הליריקה של נלי זקש
ואלטר א. ברנדסון	89	על שירים אחרונים לנלי זקש
י. אורן	91	חוק ומשחק
גבריאל פרייל	104	שירים
רבקה ש"ץ	105	הימוד המשיחי במחשבת החסידות
		תיאטרון
הרולד קלורמן	112	התיאטרון והבקורת
		ציונים ותמרורים
כנימין גוריאלי	116	מתולדות הסוריאליזם
		אור חוזר
א. ברטון, פ. סופר	120	מראה ללא ציפוי
		רשימות
יעקב לורך	122	רוברט אופנהימר על נילס בוהר
		פקירות
יצחק אבינרי	126	דיואן שמואל הנגיד: מהדורת ירדן
יוסף דן	130	מחקר ספרותי ורעיוני בדרושי אלשיך
	133	עם החוכרת

יוצא אחת לחודשיים על-ידי מפעלי מולד בע"מ (רחוב הלל 14, ירושלים). דמי החתימה לשנה 12 ל"י, בחוץ-לארץ 6 דולרים. שכר המודעות 400 ל"י העמוד. כתבי-יד יש לשלוח אל מערכת מולד, ת"ד 1165, ירושלים, בלויית מעטפה כתובה ומבוילת, אחרת לא יוחזרו. בכל עניני החתימה והמודעות יש לפנות אל מנהלת מולד, רחוב פינסקר 2, תל אביב, ת"ד 4449, טל' 58478. © כל הזכויות שמורות ל"מולד".

"מולד" הוא כתב־עת עצמאי המופנה להישגי היצירה בספרות ובאמנות, למיצוי המחקר במדעי הרוח והטבע למען הרבים, למחשבה בקרתית, מתוך חופש הביטוי ואחריותו, על שאלות העולם והדור בכל התחומים של חיי החברה והתרבות ועל מקומם של עם ישראל ומדינת ישראל בעולם זה ובדור זה.

הדעות המובעות בדפים אלו הן של המשתתפים ולא דוקא דעותיו של "מולד". אין המערכת והחברה המוציאה לאור מקבלות אחריות אלא על הבאתן לדיון.

MOLAD Edited by EPHRAIM BROIDO

New Series Vol. I. (XXIV) No. 1 (211) May-June 1967

Published bi-monthly by Miph'alei Molad Ltd. (14 Hillel St., Jerusalem). Contributions should be sent to the Editor, P.O.B. 1165, Jerusalem. Orders and other business matters should be addressed to the Business Manager at 2 Pinsker St., Tel Aviv, or P.O.B. 4449, Tel Aviv. Annual subscription abroad (incl. postage) \$ 6.

המרחק וההתרחקות

אחרי תשע שנים : זיקות הדדיות בחיי העם במדינה ובארצות-הברית

ש. הלקין

במחיצתו, מחיצתו, אדם שבא זה עתה מן הארץ. ודוק: הבתים, כאמור, בתי יהודים שאינם רחוקים מן היהדות. יש שאתה מוצא בהם עתונות יהודית, מיעוטה אידיש ורובה אנגלית, מיטב כתבי-העת היהודתיים היוצאים בארצות-הברית, ולעתים גם בולטין של יט"א המביא יום ויום תמצית הנעשה בחיי היהדות בארצות שונות, ובארץ ישראל בפרט. ואין חילוק בדבר, אם הבית הוא בית ציוני וגם עברי או אידישאי-לאומי, ואם שהבית הוא של יהודי שיסודות יהדותו זכורים לו לכל היותר מבית אבא ואמא או מבית סבא וסבי-תא — נגיעה ישירה במדינת ישראל נדירה היא בו כיום. המדינה עולה כנושא לשיחה עם הארץ, כשמתרחש משהו בחייה שהוא בגדר "סנסציה", פשיטה בגבולות, חנוכת מפעל גדול במדינה, או "עסק ביש". ודומה לו לאורח: יהודים אלה מסתפקים בכך, שהם תורמים תרומות כספיות נכבדות בעצמם לחינוקה של המדינה, ולא כל שכן שהם רואים זכות יתירה לעצמם בכך, שהארץ והתפתחותה תלויות בלי הרף בקרנות אמריקניות הן היהודיות-הציוניות הן ההלוואות והמענקים של ממשלת ארצות-הברית ל"מדינה מתפתחת" זו שבמזרח התיכון, שהיא מבצר הדימוקרטיה, כידוע, והיא גם תורמת כל כך הרבה לפיתוחן של מדינות מתפתחות אחרות, המפגרות אחריה מכל מיני בחינות.

ב

רק לאט לאט מתחיל האורח להשתחרר מן הרוע, שם, שמדינת ישראל פסקה להיות משהו קוסם, מרחוק, כפי שהיתה לפני תשע או עשר שנים, לכל היותר. ולא שהרושם מסתלק מן הלב, מתבטל כטעות מעיקרו של דבר, אלא שוויון-הנפש לגבי המדינה, כל עוד אין בחייה מתרחש משהו

רושם ראשון, מתמיה מתחילתו, מקבל הנכנס לארצות-הברית לאחר הרבה שנים שלא היה שם, הוא שיהודים טובים ומעוניינים מאד בחיי העם במדינת-ישראל אינם פונים אל האורח, המבקר בביתם בשום שאלה הנוגעת לחיי העם במדינה, אך לפני שנים לא מרובות — תשע בני-דון שלי — לא היה האורח מספיק להיכנס אל אחד הבתים הללו, ומיד היה מוצא את עצמו מוקף שאלות בעניני המדינה, ותשובותיה, בין שהיו מתקבלות בין שהיו מעוררות ספקות, היו געשות מרכז השיחה במשך שעות. אולי גם אז לא היתה ההתענינות בחיי-המדינה מתגלית אלא משום שהאורח נראה כבא מעולם לא-מוכר למדי וממילא מעורר סקרנות, ואילו בהיעדרו, כשהיו דים טובים אלה היו נשארים ללא אורח מן הארץ, אפשר התנהלה השיחה בדרך כלל בעניינים רחוקים ומרוחקים מחיי הארץ. אבל דבר אחד בוודאי שמור בלב למן הביקור החודם: הופעת אורח מארץ ישראל מעוררת עניין בה בארץ ישראל כשהיא לעצמה, ולא משום חובת-נימוס כלפי האורח. ואילו כיום דומה שחדלה המדינה לעניין את היהודי הטוב בארצות-הברית כל כך, שאף במעמדו של האורח שוטפת השיחה בטרקלין בעניינים קרובים לחייהם של בעלי-הטרקלין ואורחיהם האמריקניים כמוהם — והאורח הוא חייב בנימוס כלפי בעלי-הבית ונוטה לקחת חלק בשיחה השוטפת, בין שהיא אישית ובין שהיא רחבה יותר, ונוגעת בעניינים כגון בעיית חינוך כללי ויהודי בארצות-הברית, או שאלת הכושים בארצות-הברית או הסבתכותה של ארצות-הברית במלחמת וייטנאם. ועם זאת השתתפותו, ואפילו היא נעשית טבעית גם לו, אינה משכיחה מן הלב את העובדה העיקרית: בעלי-הבית ואורחיהם אין המדינה עולה על לבם גם

בחיי המדינה, כשהשיחה בין האורח לבין יהודים אמריקניים מגיעה איך שהוא אל הנעשה בחיי הא-רץ, זו ארץ ישראל. אין הבדל גדול בכך, אם בא-מת מדאיג הדבר את היהודי הממוצע, או שמא אף דאגה זו היא מעין כפרה למצפון "הציוני" שביהודי זה, המטריד אותו במקצת, ובפרט כש-אורחו הוא אדם החי במדינת ישראל. אך בין שהוא יהודי בקי בהוויות חיינו במדינת ישראל, ובין שידיעותיו באות לו מכלי שני ושלישי, אם מגיעים סוף-סוף הדברים לשיחה על מדינת ישראל בין האורח לבין אחיו היהודים בארצות-הברית, נפתח האורח לשמוע שטיקר התעניינותם הוא על פי הרוב בשאלת דתיותו — או נכון יותר, אי-דתיותו — של היהודי היושב בארץ. אי-דתיותו של הישראלי אף היא מושכל-ראשון הוא ליהודי די האמריקני, כשם שבטוח הוא ביטחון גמור כי יהדות אמריקה היא יהדות דתית. לפרקים נדמה לו לאורח, שטעות היסטורית חלה בעצם השם שניתן למדינה מראשיתה: מדינת ישראל ולא מדינת היהודים. ההבחנה, כביכול, בין ישראל לבין יהודים היא המסייעת ליהודי האמריקני להעמיד את התיאוריה, שיש הבדל יסודי בין "ישראלי" לבין "יהודי" סתם, שהרא-שון הוא בן-בלי-דת, ואלו "היהודי" האמריקני ממשיך את שלשלת-היחסין של העם היהודי ל-דורותיו, זו השלשלת הדתית-המוסרית שהעמידה את ייחודו של העם היהודי בתוך ה"גיטו". ככל שהדבר נשמע מוזר — הבא מן הארץ שומע טע-נה זו מפיו של כל יהודי טוב באמריקה, וטענה זו נשמעת בחריפות יתירה ככל שבעל-דברו של האורח הוא "ציוני" יותר. יש ונדמה לו לאורח, שבעל-דברו נוקט במלחמת-תנופה נגדו, נגד ה"ישראלי", משום שזו היא מלחמת-ההגנה היפה ביותר, כידוע, בין ה"ישראלי" מתכוון להתחיל ל"הטיף" מוסר ציוני לבעל-דברו בין שאין בדעתו כלל וכלל ל"הטיף" לו.

ניתנה האמת להיאמר, שהטענה נגד חיינו במ-דינת ישראל, כאילו ריקים הם ונעורים מדתיות, היה האדם בארץ שומע לעתים קרובות מפי תיי-רים עוד לפני הרבה שנים, ואפילו מיד לקום

מפתיע מאד בחידושו ובהעזתו או מדאיג מאד, נעשה טבעי יותר בעיני האורח עצמו, כל מה ששיבתו באמריקה מתמשכת יותר. טבעיות זו כביכול נעשית מובנת יותר, ולו גם לא מעודדת יותר, הואיל והאורח מתחיל להכיר ברור בהש-תרשותה של יהדות אמריקה בחייה הכלליים של אמריקה כמדינה עד כדי כך שהיא, יהדות זו, רואה עצמה בצדק חלק אינטגרציה בחיי האוכ-לוסיה האמריקנית כולה. כן, אינטגרציה זו של יהודי ארצות-הברית בחיי מדינתם מתחילה להיר-אות גם לאורח טבעית כל כך, נובעת ממקורות נוחים לה כל כך, עד שהוא פוסק לאט לאט לחוש אף משהו מן החרון כלפי יהודים טובים אלה, שמדינת-ישראל אינה מדינתם, לחלוטין איננה בחייהם היום-יומיים, הואיל ומדינתם היא אר-צות-הברית, מקור חיותם החמרית והרוחנית. אכן תופעה כבירה היא, מבחינה אובייקטיבית: לפני עשר שנים או עשרים לכל היותר, עוד היתה המנ-היגות היהודית בארצות-הברית מתלבטת בשא-לת האיזון בין היסוד היהודי שבאדם מישראל באמריקה ובין היסוד האמריקני שבו — ואתה עומד משתאה מול החזיון החדש הזה, שגמר-בי-שולו של תהליך ההתערות מתגלה לך כפריץ של שנים מעטות לערך, שנות דור אחד לכל היותר. חזיון זה — שוב אין האורח יכול להתכחש לו והוא מקבלו כמושכל ראשון; לכל היותר, אתה תמיה על הסיבות ההיסטוריות שזירזו את לידתו של חזיון זה, עד שכיום רואה עצמה האוכלוסיה היהודית אוכלוסייה אמריקנית לכל דבר, פרט לסימן-היכר אחד שבה — זה סימן-ההיכר הדתי, השתייכותו של היהודי לאחת משלוש הדתות הג-דולות בארצות-הברית: הפרוטסטנטית, הקתולית ודת משה וישראל.

כדאי יהיה לעמוד על חזיון זה ועל סיבותיו להלן, אבל לפי שעה טוב שנתעכב על דבר אחד. סימן-ההיכר הדתי, שבו מצויינים ישראל שבא-מריקה, בין שהם חברי בית-כנסת בין שאינם חברי בית-כנסת כלל, חודר להכרתו של האורח הבא לאמריקה דווקא כשהוא מנסה לראשונה לה-בין, מה באמת מעניין את היהדות האמריקנית

יהדות אמריקה חייה לפי ערכים מאונכים, עולים מעלה מעלה מבחינה רוחנית, ואילו חיי היהודי בארץ ערכיהם הם רק אפקיים "יושבים על חוג הארץ", וממילא גשמיים ושטחיים. לא חשוב, מה אפשר היה להשיב על טענה זו בשעתה. אך בעוד שניסוח הקובלנות על חיינו בארץ ישראל לפני עשר וחמש-עשרה שנה הי נעשה רק על-ידי יהודים אמריקניים בעלי השכלה ובעלי-תרבות, הנה כיום הטענה נגד חוסר-הרוחניות בחיינו, עם כל הצטמצמותה בתוך תחומים דתיים, היא נחלת הרבים בארצות-הברית, במידה שהללו נוטים בכלל להתדיין בנעשה בחיינו כאן. מה גרם לתפיסה רווחת זו בטיב-המותם של חיינו בארץ, שאלה היא בפני עצמה, שהתשובה עליה מורכבת מכמה וכמה גורמים: ירידת המתח "הציוני" גם בארץ גם בחוץ-לארץ; חוסר חינוך ציוני גם בארץ גם בחוץ-לארץ; ירידתם של אלפים רבים מבני-הנוער שלנו לארצות-הברית, שאורח חייהם וביחוד ריחוקם מבית-הכנסת ומ"טקסים דתיים גם בבית, עושים אותם עדים נאימנים כביכול לחיי העם כולו בארצו, ועוד. יהיו הטעמים לכך מה שיהיו — העובדה נשאת עובד-דה. לא זו בלבד שהרגש הלאומי-הציוני פג כוחו בתוך יהדות אמריקה; לא די שיהדות זו פסקה לראות את האמת בחיינו בארץ, על הטוב ועל הרע שבהם, כחיים נוגעים גם לה, ליהדות אמריקה; אלא שדווקא מתוך השתרשותה הגמורה בחיים האמריקניים, הרחבים ורבי-הגוונים, אין יהדות זו מוכנה להודות, שהיא הולכת ונטמעת טמיעה גמורה כמעט, ומשום כך דווקא היא מסיחה את הדעת מן המכלה אותה מבחינה יהודית תרבותית-היסטורית — וכסות-העינים לה היא דתיותה, כביכול, וזו בלבד.

ג

לא קשה להפריך את הטענה הזאת על שני רכיביה: הצד הישראלי, ה"בלתי-דתי", והצד היי-הודי-האמריקני, "הדתי". איזה משנים אלה קל יותר להפריכו, ובפרט אם בעל-דברך הוא אדם המבקש באמת — ולו גם לצורך השיחה בלבד — לשמוע את דבריו של האורח? כל מה שביקורך

המדינה, בעוד רותחת ביהודי גם באמריקה גא-וותרו על הזכות שזכה גם הוא לראות ב"מלכות ישראל". גם לפני עשר וחמש עשרה שנה יכולת לשמוע יהודי אמריקני — ואפילו הוא מחלל שבת בהיתר, לפי הרב שלו בבית-הכנסת, או באיסור, לפי הרב שלו — שהוא נרתע, נכווה ברותחים, כשהוא רואה אדם מישראל מעשן בשבת או יורד אל שפת-הים להתרחץ בשבת. אלא שצפייה זו מצד התייר לראות את חיינו בארץ כחיים דתיים אידיאליים, מתגשמים בהנהגתו של כל יחיד ויחיד, היתה צפייה "אידיאליסטית" אחת מרבות. כשם שהיית שומע מפי תיירים גם אז קובלנות על שבקיבוץ זה או אחר אין בית-כנסת או אין טקס דתי בהכנסת השבת, כך היית שומע מפיהם טענות על שקיעת האידיאליזם ועל ירידת השפעתו הקיבוץ בחיי המדינה. יהודי מיליונר מארצות-הברית היה קשה לו לראות, שאין חיי המדינה "סוציאליסטיים" כפי מה שלמד בעודו חבר ב"נאציאנאלער ארבעטער פארבאנד" באמריקה. יהודי, שכל מזונו הרוחני בארצות-הברית היה כתב-עת שבועי "חלק ומבטיק" זה או אחר היה סולד מתפוצתו של אותו שבועון גם בארץ, לפי הקיוסקים פה ושם. הטענה על הדת היתה מצטרפת לעתים קרובות אל כל מיני טענות אחרות בפיו של אותו תייר למראה-עיניו ולמשמע או-ניו במדינה, — הצפייה לכך שמדינת-ישראל תהיה מדינה אידיאלית לחלוטין, עם כל התמימות שבה היתה כוללת בתוכה לפרקים גם את התוחלת המשונה, שכל אדם מישראל יהיה מקיים מצוות, לפי תפיסתו של תייר זה או אחר. ואלו כיום הוזה הטענה האחת נגד חיינו בארץ היא אחת: העם בארצו שוב אינו עם יהודי משום שאין שמירת הדת בארץ, בעוד שיהדות אמריקה יהדות היא, משום שכולה, כביכול, דתית היא.

זכור לו לכותב השורות האלה מעין ויכוח פומבי בינו לבין אחד מגדולי הרבנים השמרניים בארצות-הברית לפני עשר שנים. רב זה, אדם בעל ידיעות בשלנו ובעל השכלה רחבה ומגוונת, העמיד אז את הטענה, שכל כולה שבח ליהדות האמריקנית וממילא גנות לעם ישראל בארצו:

חג ואוכלים מעדנים באותם ימים כמעט כולם. ואלו יהדות אמריקה, פרט לימים נוראים ויום-הכיפורים בייחוד, אין בה שומרי-שבת ומקיימים חגים ומועדים אפילו בשבתה ממלאכה ומעסקים בלבד, אלא מיעוט זעיר, (להוציא עשרות אלפי יהודים, שהגיעו לאמריקה כפליטי חרב בתוך עשרים השנה האחרונות והם הם המתבצרים בגני-טאות אירופיים כמעט בשכונות מיוחדות כגון וויליאמסבורג שבברוקלין וחצד-חב"ד שבחלק אחר של ברוקלין). נרעש היהודי האמריקני לש-מוע, שאין תחבורה ציבורית פועלת במדינה רו-בה משום שמירת שבת, ולא זו בלבד שבדרך הטבע אין בה נישואי-תערובת כמעט, אלא שאין קידושין תופסים בה אלא אם כן הם נערכים על ידי רב אורתודוכסי בלבד) בעניין אחרון זה עשוי השומע להפסיק, ככל שהוא נפתע הפתעה נעי-מה על כלל דבריך, והריהו שוכח את כל געגו-עיו על ה"שטטל", והוא פותח בקטרוג מנוגד על המדינה, שאיננה מכירה בסמכותם של רבנים רי-פורמיים או שמרנים, והרי זו שערורייה ממש ב-עיניו לעומת חירותו שלו בארצות-הברית להיות חבר בכל בית-כנסת שהוא, ואפילו ריפורמי או שמרני(!) ולעתים נרעש הוא לא פחות לשמוע מפיד, שכל ילד וילדה במדינת ישראל לומדים בדרך הטבע גם תנ"ך ואגדה וקצת משנה וגמ-רא, בעוד שבקרוב יהדות ארצות-הברית אין מגי-עים ללימודים אלו אלא מעטים מאד מילדי ישר-אל. ולעתים הוא גם שומע בהנאה, שאף ספרות "מסורתית", כגון משנה, מדרשים, "זוהר", במה-דורות ובפירושים מודרניים, היא סחורה עוברת לסוחר בתוך האוכלוסייה החילונית דווקא, שהרי בחורי הישבות בירושלים ובבני-ברק אינם נו-קקים לפירושים חדשים ולמבואות מדעיים שי-טתיים. כן, כל מה שידידך היהודי האמריקני מת-חיל להכירך יותר ויודע, שאינך שליח ואין כוונתך להביא אותו או את בניו לישראל — הוא נוטה יותר לראות, שהעובדות שבחיינו התרבו-תיים בארץ, הדתיים והחנינויים, אינן ידועות לו: קלוטות הן אצלו לפרקים גם על פי התבוננותו הרחפנית בחיים אלה בשעת ביקורו החטוף בא-

בארצות-הברית נמשך יותר, והמארח שלך מב-חין שאין כוונתך להפוך לו לב אחר, להשפיע עליו, לקרוא לו שיתיישב במדינה או שישלח את בנו ובתו אליה, הוא נוטה יותר לקבל מפיד אינ-פורמציה שונה משלו בכל הנוגע לחיי הדת והמ-סורת במדינה. אי אתה חייב כאן כלל להציג את עצמך כאדם זהיר במצוות בעצמו ולא כל שכן שדבריך נאמנים יותר באזני השומע, כל מה שהוא מכירך יותר ויודע, שאינך מדבר בש-מה של מפלגה דתית, זרם רוחני-תרבותי רילי-גיזוי או אפילו נוסטלגיה ריליגיזוית, שיונקת ממקורות עברך שלך או, לפחות, ממקורות ההכ-רה ההיסטורית בטיב-מהותה של היהדות לדו-רותיה, (זו שהיהודי האמריקני רואה אותה ראייה מטושטשת מאד, כשהוא מכנה לה ה"שטטל" וחור-שב, שהוא באמת מכירה על פי תיאורים של רו-מניסטים יהודים, שזכו לפירסום גדול על פי תרגומי סיפוריהם מחיי ה"שטטל" או מאימי השו-אה ההיטלראית). ואז די שתעשה מעין חשבון-צדק לחיינו במדינה — ובעל-הבית, הוא ולפרי-קים גם אורחיו, מטים אוזן קשבת לדבריך, ככל שהעובדות אשר בפיד, נשמעות זרות — חדשות כמעט — להם, ואפילו ביקרו בארץ כתיירים. ה-יהודי האמריקני נרעש ממש לשמוע, למשל, כי לא בירושלים בלבד, אלא אף בתל-אביב, שבין שהוא מחבבה משום החיים השוקקים שבה בין שהוא נרתע מפניה במין זלזול לא-מודע, יש בה כשבע מאות בתי-כנסיות, שרובם מתפללים בהם יהודים שלוש תפלות ביום — ולא בימים הנוראים בלבד או אפילו בשבת ומועדים, כנהוג באמריקה. נרעש היהודי לשמוע, למשל, שאם לא כל האוכלוסייה היהודית בארץ זהירה בכשרות על טהרת הקודש, הרי כמעט כל האוכלוסייה או-כלת בשר כשר, הואיל ואיטליזים של בשר-טרי-פה אינם קיימים כמעט בארץ. ולא זו בלבד שכמחצית האוכלוסייה מקיימים את השבת ואת החגים והמועדים כדת וכדין, אלא שאף אותם יסודות שאינם שומרי-מצוות כלל, פוסקים ממ-לאכתם באותם ימים — סוגרים חנויותיהם ומש-רדיהם, סדנותיהם ובתי-חרושתם, ולובשים בגדי-

לרבנים או למורים, והוא בשלו: ראה, כמה סטודנטים עברים אתה מוצא בכל זאת אף באוניברסיטאות הכלליות. מנסה אתה להראות לו, שעם כל ריבוי הלומדים עברית וספרות עברית במוסדות ההשכלה הגבוהים, מעטים מאד מהם מגיעים לידי כך, שיוכלו להיות מורים לעברית ולספרותה אפילו בבת"ה הספר התיכוניים והנמוכים מהם, והוא בשלו: חובת המדינה היהודית היא לספק מורים לעברית ולספרותה לבתי"ה ספר יהודיים בתפוצות ובארצות-הברית בפרט. מנסה אתה לטעון, כי אכן "יורדים" צעירים מישראל, סטודנטים בכוח ובפועל הללו, שהגיעו אל ה"תפוצות" באלפיהם למאזן קום המדינה, הם המרוקנים את הארץ ממיטב כוחותיה התרבותיים הצעירים, עד שיש מחסור במורים בארץ עצמה ומחסור בכוחות תרבותיים מעולים, שהיו יכולים לתרום את תרומתם ל"מיוזג הגלויות" — והוא בשלו: אף מנהיגינו בארץ עצמם, הסוכנות וראשיה, פקידי הממשלה וראשיה, אף הם יודעים, כי העם במדינתו הוא חלק בלבד מן העם היהודי כולו, ואף הם ממילא מחזקים את דעתו שלו, שלא המדינה והעם אשר בה הם העיקר, כי אם קיומו ה"נצחי" של עם ישראל כולו, בכל אשר הוא. מנסה אתה להסביר לו, שמטעמים שונים אין פקידי הממשלה והסוכנות וראשיהן זוכרים למדי את עקרונות-הציונות, אלה אשר הם בלבד הביאו לידי הקמת המדינה והתפתחותה הכבירה באמת במשך שמונה עשרה שנה, והוא בשלו — וכאן מתוך ריתחה ממש: כפי הנראה, אתה, בעל-דברי, הציוני האחד בעולם!

וכשאתה שואל מתוך עייפות ונכונות לסיים את השיחה, שאין בה מועיל, שאלה קצרה ומיור-געת: מאין יוסיפו כוחות ישראלים לבוא אל התפוצות, כדי להחיותן ולהחלימן מבחינה יהודית, אם בארץ עצמה הולכים ומתמעטים כוחות אלה בקרב הדורות הצעירים? — מסתכל בך בעל-הבית, העייף אף הוא ואולי גם נבוכ במקצת, ומפטיר בשפה רפה: ציוני רואה שחורות אתה. ניאות אתה או להפוגה ומנסה שוב להשוות את מצבנו היהודי בארץ מזה ובארצות הברית מזה,

וגם מפי השמועה, וביחוד מפי המנהיגות היהודית בארצות-הברית.

קשה יותר, כמעט אי-אפשר, לעקור מלבו של היהודי האמריקני את בטחונו שחיי התרבות היהודיים-היהודיים בארצו הולכים ומשגשגים, מתרחבים ומתעמקים, במרוצת השנים — והכל לפי ערכים "מאונכים", עולים מעלה מעלה בסולם הדתיות-המוסריות, ואפילו הדתיות-המיסטית יותר, שבמיטב המסורת ההיסטורית של עם ישראל. אל. אמנם יודע יהודי זה, כי רק שלישי מכל ילדי ישראל בארצות-הברית זוכים לחינוך יהודי כל-שהו, ושני שלישים אינם נכנסים לחינוך יהודי כלשהו, וממילא שני שלישים הללו אינם יודעים צורת אלף, אינם יודעים כלום אף מבחינה דתית-מוסרית בייחודו של עם ישראל, ואין מגיע לאזנם שמך-דבר מתולדות העם, החל באבות וביציאת מצרים ומעמד הר סיני וכלה ביהודי בן-ה"שט" טל", אלא אם כן מגיעים הם בבגרותם, לקריאה באחד מאותם רבי-מכר המתארים את חיי ה"שטטל" ואת החיים בגיטאות ובמחנות ההשמדה, בין שהם כתובים אנגלית במקורם ובין שהם מיתרגמים מאידיש. יודע הוא זאת, ואף על פי כן הוא שוכח את שני השלישים המדוברים ומתלהב בדבריו על השלישי האחד, ה"נשאר לפליטה", מפני ש"שליש" זה בעיניו הוא חידוש גמור בתולדות ישראל בארצות-הברית והוא כמבשר את התפשטותו של החינוך היהודי על פני כל האוכלוסייה היהודית האמריקנית. מנסה אתה להזכיר לבן-שיחתך, ששליש זה היה קיים גם לפני עשרים שנה גם לפני שלושים, ארבעים וחמישים שנה — והוא בשלו. מנסה אתה להעמי-דו על כך, שאף בתוך שלישי זה מעטים מאד אלה, המגיעים ללימוד יהודי-עברי ראוי לשמו, והוא בשלו: ראה וראה, כמה בתי-ספר יומיים יש בארצות-הברית, שבהם הלימודים העבריים ככלליים נמשכים עד לסיום בית-ספר תיכון. מנסה אתה להראות לו, כמה מעטים אף מן הברורים הללו, הממשיכים אחר כך במעלה יותר גבוהה באוניברסיטה כללית, שיש בה מחל-קה לעברים ולספרות עברית, או בבית-מדרש

הגעתי איפוא אל השיא ושאלתי שאלה אחרונה: "ומה היית אומר, דודי, אילו בא מישהו ומספר לך, שכאן בניו־יורק לומדים לא יותר מרביע או שלישי מכל ילדי ישראל לימודי־יהדות? ולא שהם מגיעים ללימוד דף גמרא בפני עצמם, אלא יודעים לא מעט חומש ו"ך, קצת רש"י, קצת אגדתא, ומגיעים לידי ידיעה בלשון־הקודש עד כדי לקרוא עתון עברי, לפחות?" נתן בי הדוד מבט בוחן ובודק, לפי כוחותיו, עיכב קצת את תשובתו ואמר לי לאחר כך: "הייתי אומר — משיח בא!" הסברתי איפוא לדודי, שאותו מצב, המלהיב את דמיונו בהשערות המדומות לגבי יהדות ניו־יורק, אותו מצב, לכל הפחות, תופס לגבי כל האוכלוסייה בארץ־ישראל בזמננו. ולאחר שהרהר בכך רגע — כמעט פרצה קריאה מפיו: "אם כן, למה אין מספרים לנו זאת?!" וכל אימת שהאורח מספר סיפור זה כלשונו למארחו הטוב, עיניו אף הוא מנצנצות רגע, כאילו נתגלה לו פתרון לשאלה קשה מאד, והוא מחייך כלפיו חיוך טוב, לא דווקא ביישני, אלא מביע תודה והתרג־שות מפקפקת קצת בנכונותה, ומקטע את השיחה במין חיקוי לשאלת הדוד, ע"ה: "מדוע באמת אין מספרים לנו זאת?"

נדמה לך מתוך כך שניצחת, שהבאת יהודי אחד, לפחות, לידי הרהורים "ציוניים" במצב ה"יהדות" באמריקה, מצד אחד, ובמצבה במדי־נת"י־ישראל, מן הצד האחר. אבל טעות היא בידך. לא זו בלבד, שעל נקלה יותר מדי ניצחת אותו וממילא כשאתה חוזר ומזדמן לו כעבור שבוע או חודש, אתה נראה שוב חשוד בעיניו — בדעו־תיך על החיים היהודיים בארצות־הברית ואפילו בדעותיך על המצב בארץ, כביכול השקית אותו לפני שבוע או לפני חודש מין סם מרדים והבאת אותו לידי קבלת כל הדברים שהוא שומע מפיו, כאילו בהקיץ הוא שומע ולא בחלום. ולא זו בלבד! לעתים קרובות אתה כמתעתע בעיניך שלך, כשאתה פוגש שוב אותו יהודי טוב שלך: אינך נוטה לקשור עמו שיחה שוב באותם נושאים לא משום שדברייך נתבדו בעיניך בינתיים, אלא שבינתיים חזרת והשמעת אותם דברים באו־

אם כי מתוך בדיחות־הדעת משום דרכי שלום ועל דרך סיפור מעשה שהיה בצידו — ואתה מגלה בבעל־דברך האזנה לסיפור וקבלת הנמשל שבמשל יותר משהיית מוכן לצפות מראש. דודי עליו השלום (מספר לו האורח), חבדי כל ימיו, חלה לעת זקנתו מחלה אנושה והייתי נוהג לבקרו לעתים קרובות, שכן היה אדם יקר לי ובילדותי גם למדתי אצלו גמרא ו"משנה ברורה". והנה הגיע חודש נובמבר, 1947, ואני נכנסתי לבקרו, כשהוא כבר תשוש מאד, שכיב מרע, לפי דעת הרופאים, ואינו יכול עוד לקרוא את העתון היומי שלו, "מארגען זשורנאל". התפלאתי קצת, כששאלני הדוד פתאום, מה חדש, מה כותב העתון, שכן ידעתי, שהוא מתכוון לדאגתנו בת־הימים־ההם לרגל החלטת או"ם על ה"חלוקה" — ואני מילדותי זכרתי אותו כ"מתנגד" גמור לציונות. התפלאתי, אך השיבותי לו בקיצור מה שהשי־בותי, הקשיב, חשב רגע, ופתאום שינה את טעמו והטיח בי דעה לא־צפויה: "ומה אם גם תקום מדינה יהודית? יחיו בה 'גויים' מדברים בלשון הקודש?" ידעתי, שאין כאן מקום ל"יכוח". אלא שעלה על לבי רעיון ואמרתי לו: "דודי, אילו כאן בניו־יורק היה מישהו בא ומספר לך, שלא יותר משליש מיהודי ניו־יורק שומרי שבת הם, ואין הכוונה שהללו הולכים כולם לבית הכנסת ואינם מעשנים בשבת, אלא פשוט יותר: שלישי בלבד מיהודי ניו־יורק סוגרים את חנויות־תיהם ואת משרדיהם ומוסדות תעשייתם וסדנ־תיהם, אם כי יוצאים הם לבלות את היום על שפת הים בקוני־אילנד, ולא עושים שבת של־הם ביום ראשון בשבת, מה היית אומר?" הסת־כל בי הדוד בעיניו העששות, כתוהה עלי, ואמר: "הייתי אומר, 'ברוך השם!'". ידעתי איפוא, שאנכי בדרך הנכונה והוספתי: "ואילו בא אדם מהימן ומספר לך, שרביע או שלישי מכל יהודי ניו־יורק זהירים בכשרות — ולא דווקא מתוך בקירות בהלכות מליחה, אלא פשוט: אוכלים בשר כשר שקונים אותו באטליז כשר מה היית אומר?" הבהיקו קצת עיניו העששות של הדוד, משך בכתפיו והשיב: "הייתי אומר, 'ימות המשיח!'".

קה עדיין, לפי שעה בלבד, אינה מספיקה להעמיד דם די כל צרכיה ההולכים ומתרחבים כביכול.

ד.

פרדוכסלי, לכאורה, מצב־דברים זה: יותר משרואה עצמו היהודי האמריקני מתכחש לעברו היהודי הוא רואה את עצמו קשור בעבותות אהבה ונאמנות טבעיות באמת אל אמריקה; יותר משהוא נוטה לעיין בצדקת טענותיו כלפי הערבים הישראליים, האפקיים־החילוניים כל כולם, לפי דעתו, הוא נוטה להתאמץ להוכיח לעצמו ולזולתו, כי באמריקה דווקא — זאת הפעם הראשונה, לפי בטחונו, בתולדות ישראל בזמנים החדשים ואולי בתולדות ה"תפוצות" זה אלפיים שנה — נתאפשרה לו לעם ישראל להשתרש בחיים הלאומיים־העממיים של סביבתו הלא־יהודית, ללא שייטמע בה כלל, אלא להיפך, עד כדי להבליט את יהדותו לעין כל ולפתחה במיטב ההיסטורי שבה. אמנם אינך שומע עוד אותו קול־ענות־גבורה של אותה היסטוריוסופיה שהיתה מכריזה לפני שנים לא־רבות על יהדות אמריקה כקיבוץ יהודי שעתיד ליצור "תלמוד בבלי" אמריקני לעומת "תלמוד ירושלמי" שבארץ ישראל. ואפילו אותה תורה אמריקנית־ציונית מובהקת, שהיתה מוכיחה באותות ובמופתים, שבאמריקה ה"פלור־ראליסטית" יחיה היהודי בשתי תרבויות כאחת, באמריקנית־הכללית מזה וביהודית־הציונית־העברית מזה, משום שזהו תפקידו ההיסטורי של היהודי — לחיות בתוך שתי תרבויות כאחת, בלא שום סתירה בין השתיים — אף תורה זו קולה כאוב מארץ, אפילו כשהיא מנסה להשמיע קולה עדיין. אותו קול גדול, שבצורה זו או אחרת השמיע את הבשורה הוודאית, שהקיבוץ היהודי עתיד לקיים בארצות־הברית את חייו הלאומיים־העממיים, שכן אמריקה היא ארץ מקובצת מעמים, רבת עממים בעלי לשונות ותרבויות שונות, אותו קול כמעט שאיננו נשמע עוד — ואם יש והוא לוחש עדיין כגחלת עוממת זו אי־שם, נדמה לך שלחישתו אף היא אינה אלא של מתי־מעט שעבר זמנם, אלה אחרוני העברים־הציוניים

ני עוד מישוה בניו־יורק ושוב ללא הועיל ושוב עד כדי יצירת מבוכה לא־נעימה עם סיומה העייף של השיחה. ממילא למדת להכיר בינתיים, שלא אחד הוא פלוני יהודי טוב בארצות־הברית, שכל דבריד אינם גורמים לו אלא מעין כורח לא־נעים לתפוס רגע כמה הוא טועה בדעותיו ולהתחרט ברגע משנהו על הודייה זו בפני עצמו בטעות שלו, והרי אתה מתעתע באמת — כביכול עושה מעשה־להטים, הנראה מפליא ומופלא כהרף־עין, אלא שתוך כדי הרף־העין שב הצופה השומע ונוכח לדעת שאיחות את עיניו סתם. מתגלה לך מתוך כך, שלא משום עקשנות שברעיון נרתע גם היהודי הטוב, הציוני ולפעמים גם הציוני־העברי, מראות את האמת שבדבריד, אלא משום מיאון עמוק שבלב הוא מציץ רגע באמת ומתמרד בה תיכף ומיד. סירובו לראות דברים כפשוטם נובע, אף אם הוא ציוני באמת, מתוך שקשה לו לוותר על היקר לו מאד — התקשרותו באמריקה. התקשרות זו הטבעית ואהבה זו הטבעית לאמריקה הן שהולידו ממילא את הטמיעה בחיי אמריקה, את ה"אינטגרציה", כפי שזו מכונה גם בפי יהודים שאינם סובלים את ההתבוללות. אבל התקשרות ואהבה טבעיות אלה לארץ־המולדת הן המביאות דווקא את היהודי "הנאמן", השואף באמת לקיום היהדות, שלפי כל הגדרה שיגדירנה, סימן־ההיכר שלה המרכזי, המכריע הוא הדת, נכון יותר: בניין מפואר, זה ששמו בית־הכנסת, הן המביאות אותו דווקא, שישגה בדמיונותיו הנעימים, היינו: היהדות, במובנה המאוונך, הרחני ביותר, תקעה לה יתד נאמן בארצות־הברית, שהרי כאן היא כבר משגשגת לעין כל, מבלי שיתבייש היהודי ביהדותו ומבלי שיביישוהו לא־יהודים משום יהדותו; ואילו בארץ ישראל אין אלא ציויליזאציה מודרנית מתפתחת, שאפילו אתה אומר שכמה מגילויה הם תרבותיים יהודיים במלוא משמעות המלה בהיסטוריה של העם — הרי בכל זאת אין ציויליזאציה זו "יהודית", כי אם ישראלית, העשויה לכל היותר לשלוח המוני מורים לתלמידי־יתורה ולבתי־הספר התיכוניים שיהדות אמרי־

מהותו שלו מבחינה דתית כרצונו, כך חזקה עליך, שאף הוא מבין מאליו את זכותך שלך לפרש את טיב מהותה של דתיותך שלך כרצונך. הפרדוקס, כביכול, נותר מתוכו ובו, שכן יהודי אמריקני אני ומכאן זכותי האמריקנית ללא ערעור לר-אות את עתיד יהדותי בארצות-הברית בטוח ומובטח, כפי שלא היה מעולם בשום ארץ מאר-צות-הגולה — בזמנים החדשים בוודאי; ולא זו בלבד אלא שמדי פעם בפעם התעניינותי במדינת-ישראל, שאף היא חלק מזכותי כאדם אמריקני ודתי, התעניינותי זו מתירה לי מדי פעם להוכיח לאורח הישראלי, מה ביני ובינו אף לגבי ארץ ישראל: הוא מסתפק במועט, בערכים שבתרבות שכולה חול, ואילו אני תופס מרובה כיהודי אמריקני דווקא ותובע גם ממדינת ישראל יותר רוחניות, יותר ריליגיוזיות.

כי יש לזכור: גם הידלדלותו והתרוקנותו של המושג "יהדות" מבחינה דתית גם נטייתו של יהודי טוב זה או אחר בארצות-הברית לראות את המושג הזה מלא וגדוש, ומבטיח יכול שפוע לעתיד — שתיהן כאחת טבעיות וממילאיות הן בארצות-הברית, כפי שלא היו באמת אי-פעם בתולדות העם הזה במשך מאתיים השנה האחר-יות. שתיהן נתפתחו על גבי הרקע האמריקני-הכללי במשך פרק-זמן קצר, לערך, קצר לגבי כור-ההיתוך האמריקני וקצר לגבי רוב מניין ורוב בניין של הקהילה היהודית בארצות-הברית, שרובה כיום היא ממוצאם של מהגרים יהודיים שנכנסו לארצות-הברית בחמש עשרה או עשרים השנים הראשונות למאה העשרים. חזיון מפליא ומרעיש את המכיר את ארצות-הברית זה יובל שנים ומעלה, כשהוא חוזר לארץ הזאת, לאחר שלא היה בה כדי עשר שנים, הוא שאותו "כור-ההיתוך", שחזה וזנביל בשעתו, הגיע לידי גמר ליכודם וחישולם של כל היסודות השונים שנוצ-קו לתוכו, רק בשנים הללו שבין שתי מלחמות-העולם ואולי למשנות מלחמת-העולם השניה ואילך בפרט. המכיר את ארצות-הברית זה עשרות בש-נים זוכר יפה יפה, כמה היו האלמנטים האנגלו-סכסיים שולטים בכל חיי התרבות האמריקנית-

הזקנים מצד אחד, ואלה שרידי הלאומיות האידיית והאידישיסטית, מן הצד האחר.

אבל זה לעומת זה עשה העושה: אם קשה יותר ויותר לדבר בשם פלוראליזם אמריקני לשוני-תרבותי, שהרי כל אותם עממים שונים שהביאו את תרבותם הלשונית מארץ-מוצאם נעשו בתוך שנים מועטות אמריקנים גמורים בלשונם ובכל צורות-חייהם — הרי עדיין יש מקום למונח "פלוראליזם" אמריקני מבחינה דתית, שהרי חופש הדת באמריקה גלוי באמת לכל עין, וממילא אפשר שוב להידבק במונח זה ולדרוש על פיו דרשות נשגבות על כוחו של הקיבוץ היהודי להתפתח התפתחות מיוחדת רק לו, ליהודי, מבחינה דתית נעלה. כן, מבחינה דתית בלבד, לכאורה, אך בצורה פרדוקסלית הרי אי-אפשר לה ליהדות הדתית-המוסרית-המיסטית באמריקה להתכחש לעובדה, שהיהדות ההיסטורית לדורותיה כללה בתוכה יסודות ועיקרים, שאינם אולי ריליגיוזיים על טהרת-הקודש של המונח, כגון עם אחד, בעל "גורל היסטורי" או יעוד היסטורי אחד, ולוא גם מפוזר בין הגויים; "ודתיהם שונות מכל עם" כל כך, שמצוותיהם הדתיות כוללות בתוכן קשר אמיץ לארץ-הקודש, זו מדינת ישראל כיום, ואפילו אינה עוסקת בהל-כות תפילה ומילה ושבת וחגים ומועדים בלבד; והן כוללות בתוכן אותה מצווה גדולה "ושננתם לבניך" וממילא הן מחייבות את היהודי אף בש-קידה להקנות לבניו משהו מן הלשון העברית, ולו גם העיקר בחינוך הבנים הוא "שמע — בכל לשון שאתה שומע". הפלוראליזם הדתי בארצות-הברית מתיר לחלוטין גם ליהודי האמ-ריקני לתפוס את טיב מהותו הריליגיוזית שלו מתוך חירות אמריקנית גמורה. מי איפוא ימחה בידו, אם הוא מרחיב את משמעותו של המושג הזה, וכולל בתוך המושג הריליגיוזי שלו גם יסודות הנראים עדיין לפעמים אֶתְנִיִּים-חִלּוּנִיִּים? העיקר הוא, שדילמה אין כאן, כביכול, שכן אתה יכול לאחוז בשני קרנותיה כאחת: אמריקני אתה ככל אמריקני שאינו בן-דתך, אבל כדרך שאתה מבין מאליו את זכותו של זה לפרש את טיב

וארצות-חייה, על החול ועל הקודש שבהם, על הקל ועל החמור שבהם. מה פלא איפוא, שהיהודי גם הוא רואה את עצמו כאמריקני גמור כיום הזה? האוכלוסיה היהודית בארצות-הברית היא בת ההגירה היהודית לאמריקה בתוך הרבע הראשון של המאה הזאת. אם עד סוף המאה התשע-עשרה מספר היהודים האמריקניים מגיע לרבע-מיליון, לערך, מתווספים על אלה ברבע הראשון של המאה הזאת שני מיליונים יהודים מהגרים — ואלה, שרובם ככולם הם יוצאי אירופה המזרחית, הם הפרים ורבים במחצית השנייה של המאה הזאת והם המעמידים את אוכלוסי ישראל בא-מריקה, ששה וחצי מיליונים כיום הזה.

הווה אומר: מצד אחד, יהודי ארצות-הברית כיום ברובם הגדול הם ילידי אמריקה, בניהם וב-ני-בניהם של מהגרים; ומן הצד האחר, הרי השתרשות טבעית זו באדמת הארץ החדשה צעירה עדיין מאד. כולה פרי תהליכים בני המחצית הראשונה למאה העשרים, פרי תהליכי הת-ערות של המוני ישראל באמריקה בעריה הגדו-לות ביותר ובתוך שכונות מאוכלסות בערים הא-לה, שסימניה של יהדות אירופה ניטשטשו בהן, עד לבלי הכיר כמעט היום, רק בתוך עשרים-שלושים השנה האחרונות. פירוש הדבר קודם-כל, כי טבעיות ההרגשה של השתייכות גמורה לאמרי-קה בלב היהודי האמריקני ממילא אינה אלא פרי העובדה שיהודי זה נעשה אמריקני ב-ר-ב-זמן שאר-צות-הברית נעשות אומה אחת אמריקנית, ככל "מיעוטיה" האתניים שנתמזגו בה כדי הווייה לא-מית אחת. ואותה מידת "טבעיות" בלב היהודי האמריקני מתחזקת ומתגברת בדרך הטבע שוב, הואיל וארצות-הברית במחצית המאה הזאת מת-פשטת ומתעצמת כל כך מבחינת צרכיה המדיניים, הכלכליים והתרבותיים, שהיהודי בעל-הכשרון אף בממוצע שלו, ומכל שכן שלמעלה מן הממו-צע, נתבע בהכרח לתרום את כוחותיו לפיתוחה של אמריקה בכל גילויי חייה כמדינה בעלת-צביון משלה.

אמנם יש ואתה עדיין שומע — גם מפי יהודים אמריקניים מרוחקים מן היהדות — שמשוה מן

הכללית גם בשנות העשרים גם בשנות השלו-שים למאה זו. חיי-המדינה הפוליטיים, האקדי-מיים, המדעיים-הפילוסופיים, הספרותיים והע-תונאיים, התפתחו בכוחם של האוכלוסים האנגלו-סכסיים שברצועת-החוץ-האטלנטי, במדינות-הדרום ואף ב"המערב התיכון" או "הרחוק", ולו גם התערבו בהם יסודות אחרים מגרמניה, מאיר-לנד, מסקנדינאויה, ועוד. הגושפנקה האנגלו-סכ-סית היתה בולטת כל כך בחיי התרבות עד שאף ברבע הראשון למאה הזאת היה שם משפחה גר-מני או איטלקי, למשל, בולט ב"זרותו", כשהיה מופיע כשמו של סופר או עתונאי, איש-מדע, וא-פילו מדינאי או פוליטיקאי אמריקני. יוצאים מכלל זה היו ברובם האירים, שהגיעו לארצות-הברית והתרבות האנגלו-סכסית היתה תרבותם, מבחינה לשונית בוודאי, אף בארץ מוצאם, ולוא גם היו בין ה"לאומנים" האיריים הן מבחינה מדי-נית הן מבחינה תרבותית, ספרותית ותיאטרונית ביחוד. כלומר: גם השמות האיריים והסקוטיים בחיים הציביליזציוניים באמריקה לא הטעימו כי אם שליטתה של תרבות אנגליה בלבושה החדש, בעולם החדש, בארצות-הברית. אבל נכנס אדם לארצות-הברית כיום, וריבוי הגוונים האתניים, לפי שמות המשפחה בלבד, בחייה המדיניים וה-תרבותיים של המדינה הגדולה הזאת עשוי עדיין להממו כחידוש גמור, ואפילו הוא יודע, שה"חי-דוש" התחיל לבטבט לפני שלושים וארבעים שנה. קורא אדם את חדשות-היום במדינות הא-מריקנית והוא מוצא שמות פולניים, רוסיים, סקנדינביים, איטלקיים, יהודיים ועוד ועוד עד לסיניים ועד בכלל. והוא הדין כשהוא מעיין בכתבי-עת מוקדשים לספרות, לחינוך, למד-עים. והוא הדין כשהוא מעיין בכתניות-הלימו-רים של האוניברסיטאות ושאר בתי-המדרש הגבוהים: פרופיסורים ומורים לדרגותיהם השו-נות, והפרופיסורה המלאה בכלל, הם בני עמים ולשונות שונות, לכאורה, וכולם — פרט ל-"אמריקנים בני דור ראשון", כלומר "זרים" שנתאזרחו — עוסקים בפיתוחה, בהרחבתה וב-העמקתה של הציביליזציה האמריקנית, לשונה

דריסת-רגל בהן. איך קרה הדבר, שיהודים נכנעו סים להוראת הספרות האנגלית והאמריקנית, היסטוריה הכללית והאמריקנית, הפילוסופיה והפילוסופיה של הדת והמיסטיקה, כאילו לא היה מעולם חשש בלב שמקצועות אלה וכיוצא בהם אין למסור אותם לידי פרופיסור יהודי? והכל בחיי דור אחד, והכל ביד רמה, בגלוי ולא בסתר. הוסף על אלה את המורים האוניברסיטאיים הרבים ואת החוקרים במדעים המדויקים והביולוגיים, ואתה עומד משתאה למראה-עיניך. חלקו של היהודי בחיי המדע והמחשבה בארצות-הברית נראה לך למעלה מכל שיעור לעומת חלקו באוכי-לוסיה הכללית, ממש כפי שחלקו בחיי האמנות והספרות והעתונות נראה לך מפליא מאד מאד. אך אין לשכוח גם את הצד השני של מטבע זה. דווקא משום שההשתרשות היהודית בארצות-הברית רכה היא לימים, עדיין ניכרים בה, באווי-רה שהיא עצמה יוצרת, מעין כיסופים נוסטאלגיים ל"עבר" היהודי, ולו בצורה מטושטשת בלבד. בני-בניהם של יוצאי מזרח אירופה ומרכזה מעמידים רבבות על רבבות באוכלוסיה היהודית-האמריקנית שזיקתם הממשית ליהדות כמעט אינה קיימת עוד, ולא משום נישואי-תערובת או אפילו בושתי-פנים ליהדות כי מזרע ישראל הם. אדרבה, רובם ככולם אינך מגלה בהם כלל לא את הנטייה לנישואי תערובת, ולא את הרגשת הבושה במוצאם היהודי — אף את שמות-משפחה תם היהודיים המובהקים אינם נוטים לשנות, אלא שאף בני-בנים הללו של יוצאי מזרח אירופה ומרכזה, כשם שאינם מתכחשים למוצאם, כך אינם יודעים עוד מה ביניהם לבין שכניהם האמריקניים האחרים. משום שאבא ואמא או סבא וסבתא בוודאי עוד הבינו אידיש, אכלו מאכלים יהודיים מובהקים, לפי "תפריט" יהודי מיוחד וספר-בישול יהודי מיוחד, לשבת ולחגים ולמועדים, דאגו מדי פעם שהבן והבת אינם לומדים ב"היברו סקול" — על כל פנים, אינם אוהבים אותו, — חששו מדי פעם, שמא יתחתנו בלא-יהודים, היו מספרים סיפורים מן "הבית", זו המולדת באירופה הרחוקה, מן ה"שטטל", היו מדברים על "ציונות"

האנטישמיות עדיין קיים בארצות הברית. וכש-אלה מדברים אליך בגילוי-לב אינם נראים כמתכוונים לתנועות אנטישמיות מובהקות בלבד, אלא גם לגילויים סמויים יותר של שנאת ישראל, כגון קשיים שיהודי נתקל בהם, כשהוא רוצה להתקבל אל אחד המועדונים ה"אריסטוקרטיים" או גם אל "מועדון-הכפר" באותו פרבר שהאוכלוסייה היהודית נוטה לעבור אליו ואל הדומים לו מתוך שכר-נותיה הקודמות, שהיו מיוחדות לה בניו-יורק, בשיקגו ובשאר כרכים. שומע אתה מדי פעם אף דברים על "נומירוס קלאוסוס" לגבי יהודים, ש-נוהגות בו אוניברסיטאות אריסטוקרטיות, בציני-עה ולא בפומבי, או פקולטה פלונית, מדיצינית, למשל, באוניברסיטה זו או אחרת. אבל אפילו אתה יודע, שה"תחושה" האנטישמית קיימת זעיר שם גם בארצות-הברית, אינך יכול להתייחס אליה בכובד-ראש גם כאורח הבא מן הארץ, הואיל ו"תחושה" זו בטלה ומבוטלת בתוך גילויי החיים האמריקניים, שהיהודי פועל בהם כשווה בין שווים — לפחות, עד שעה חמש אחר הצהריים, כשחיי המעשה נפסקים והאדם האמריקני חוזר אל ביתו ואל חוגו החברתי שלו, שאין היהודי רצוי שם ביותר. אך השתתפותו של היהודי בחיי המעשה של ארצות הברית היא לחלוטין השתתפות מלאה, שגוניה הם גוני הפריסמה של הציני-ויליאמיה האמריקנית בכללה. פלא גדול הוא בעיני האורח חלקו של היהודי לא רק במסחר ובתעשייה ובמקצועות החפשיים, אלא אף בשדות-פעולה תרבותיים ורוחניים טהורים. כאילו לא ציפית למצוא כל כך שמות יהודיים בחיים המדיניים של ארצות-הברית על שלוש זרועותיהם: המחוקקת, המבצעת והשופטת. וכאילו לא ציפית למצוא יהודים רבים כל כך — ובלא שיש-נו את שמותיהם היהודיים — משתתפים בחיי-האמנות האמריקנית: בציור, בפיסול, בתיאטרון ובספרות. ואולי הפלא הגדול ביותר בעיני המבקר, הזוכר משהו מן החיים האקדמיים באמריקה לפני שלושים שנה, כשהוא רואה כי נפתחו לפני היהודי כמורה אוניברסיטאי כל אותן פקולטאות ומחלקות, שלעתים רחוקות מאד ניתנה ליהודי

בחיים אפילו התקשרות אֶכְסִיסְטִנְצִיָּאלִית יותר מכל אמריקני אחר, מטעימה כביכול לאמריקני האינטלקטואלי סתם את משמעות הנכר שלו הטעמה כפולה ומכופלת. ואם שרידי יהדות אלה מקיפים גם את היהודי בן דור שלישי ורביעי למהגרים, על אחת כמה וכמה ששרידים הללו מפעמים יותר את היהודים האמריקניים הקשי-שית ממנו, בני דור ראשון ואבותיהם המהגרים, במידה שהללו עדיין חיים חיי גוף ונפש. הללו הם המעמידים עדיין את הצורך ב"יהדות" חיה ופועלת ומתוך אלה בפרט אתה שומע לעתים קרובות את הדיבור הבוטח על שגשוג ה"יהדות" ובטחונה הפורה לעד בארצות-הברית. שהרי כאן עדיין אפשר לתבוע חינוך יהודי, שיכלול בתוכו גם את לימוד הלשון העברית וספרותה גם את תולדות העם לדורותיו וגם — במידה ובמשורה נכונה, כמובן — את הרע-יון הלאומי ביהדות אירופה ואת פירותיו המופלאים ביותר, זו מדינת-ישראל ומאבקי העם במדינה זו לשמר לדורות, גם לדורות אמריקניים, כל עוד יהודים הם, את היהדות ההיסטורית. שהרי באמריקה, ככל שהיהודי הוא יהודי "טוב יותר" — הריהו גם אמריקני "טוב יותר". ממילא מחוייב היהודי לשמור את יהדותו ההיסטורית, המכניסה תחת כנפיה לא רק את תורת ישראל בלשונה העברית, כי אם גם את גילויי החיים היהודיים בדורות האחרונים, כגון הזדהות גמורה, לאומית כמעט, עם חלקי העם בכל אשר הם, ותמיכה מלאה בכל החדש והרענן הצומח במדינת-ישראל, ואפילו אתה יודע, שלא הכל כשורה במדינה זו מבחינה רוחנית-דתית.

נאמנויות אלה ליהדות בגילוייה השונים אין אדם מרגיש בהן על פי רוב גם בביתו של היהודי "הטוב". השיחה אף כאן עוסקת ב"זכויות האזרחיות" של המיעוטים הגזעיים "שלנו", היינו הכושיים והפורטוריקנים; ועוסקת בבעיות החינוך בבתי-הספר "שלנו", שלקויים הם בשיטות שבהן ראה ובטיפוח הרוח הנכונה בילדים "שלנו" ברחבי ארצות-הברית. היהודי "הטוב" שקוע בבעיות הכלליות של ארצות-הברית, וה"נאמנויות" היהס-

וחלוצים גבורים בפלשתינה ועל גבורתם של גבורים, שהקימו את המדינה היהודית, שהיתה פלא גם בעיני ה"גויים", וגדולים שבהם עד היום ממלאים בתמונותיהם ובידיעות על מעשי גבורתם את מיטב העתונים וכתבי-העת באמריקה. כן יודעים הם את כל אלה — אבל מה היוצא מכך? אף השכן שאינו יהודי יודע בדרך כלל כל מה שאתה יודע כנין ונכד לישראל סבא, אם אך הוא קורא עתון ומקשיב לרדיו וצופה בטלוויזיה, ועל אחת כמה וכמה אם הוא קורא ספרים. עוד לפני עשרות שנים התחילו חוקרי הלשון האמריקנית, לדוגמה, מעיינים בהשפעת אידיש על התפתחותה של לשון זו. עוד לפני מלחמת העולם השנייה התחילה העתונות מתדיינת בשאלות יהודיות-כלליות, כגון אימת חייהם של יהודים בתקופת היטלר או במלחמת היישוב היהודי בממשלת המנדט, ועדיין היא ממלאה עמודיה במעשי גבורתם של מקימי המדינה היהודית. וההומור היהודי ה"כבד" חדר אל הקומדיה האמריקנית וסגנון הבישול היהודי כבש לו מקום במסעדה ובמטבח. ובכל זאת נפתע אתה לראות באיזו מידה היסודות היהודיים-העממיים הללו נכנסים לתוך ההווי האמריקני הכללי הן בצורותיו היום-יומיות הן בצורותיו ה"נעלות" יותר. שכן העתונות והספרות האמריקנית נכונות לראות את המוסדות היהודיים, החינוכיים-הדתיים בפרט, נוהגים-החיים היהודיים הגיטואיים, אוצרות המורסיקה והאמנות היהודיות ב"גיטו", וכיוצא באלה כמין יסוד אמריקני-כללי וטבעי כל כך, שהאמריקני המשכיל, ולא דווקא בעל ההשכלה הגבוהה, חי גם אותו מדי פעם בכה ובכה, ואפילו אינו יהודי כלל. לא לחינם אתה מוצא כמה מן המשוררים שבמספרים האמריקניים בוראים נפשות יהודיות מורכבות בסיפוריהם, ולא לחינם אתה קורא בכתבי-עת אמריקניים מאמרי-בקורת, ה"מסבירים את נהייתו של האמריקני אחרי המספרים היהודים על-ידי מחלת הנכר — זו האליי-נאציה המפורסמת — שהאמריקני לוקה בה. הספרות האמריקנית הנכתבת בידי יהודים, אלה בני הנכר-שבנכר, המיוסרים בחוסר הכוח להתקשר

שהוא חי אותם בכל רגע: מדבר עברית, שהיא בודאי סימן-היכר יהודי-יהודי גם של בעלי-הבית האמריקני, קורא עתון שענייני היום שבו נוגעים לקורא ביחוד מפני שהם כוללים בתוכם שאלות שלנו: צבא שלנו, סכנות צפויות לנו, בעייות כלכליות ותרבותיות וחינוכיות שלנו — כל אלה שלנו הם, ואף על פי שבמדינת ישראל אנו חיים, הרי גם בעל-הבית עדיין אינו מכחיש בפה מלא, שיהודים אנחנו גם אנו. קשה לו להבין את כל אלה, מפני שהוא, היהודי הטוב, חי את יהדותו בציבור דווקא — ממילא סימן הוא לו, שיהדותו "ישראלית-קתולית" כלומר: כללי-ישראליית, כפי שעדיין אתה שומע מפי יהודי טוב, הזוכר משהו ממשנתו של ש"ז שכטר. ואילו האדם ממדינת ישראל? — זה, כביכול, בא-מת צר-מוחין הוא: מעמיד סימנים ליהדותו על פי חייו כיחיד, כל עוד הוא חי בארץ ישראל והוא נטרד יום יום בפני עצמו, בבית כבוחק, בשאלות המדינה, כאילו הן נוגעות לו בלבד. הציבוריות של יהדותו של היהודי הטוב בארצות-הברית היא אמנם המאפשרת לו לחיות בשלום ובשלימות בין שני התחומים: האמריקני-הכללי מזה והיהודי-היהדותי מזה. אבל זו עקה: כיון שהבעיות היהודיות של היהודי באמריקה הן כלליות דווקא — ממילא הוא כאילו משוחרר מדין-וחשבון נפשי ביחיד וכיחיד. וממילא שוכח היהודי הטוב הזה גם את עיקרי הציונות שאולי ידע אותם פעם. מאמר שני יבוא

דיות מפעילות את המוח היהודי ואת הלב היהודי לא ביחיד אלא בציבור: כשהיהודי נכנס אל בית-הכנסת שלו; כשהוא נכנס לאסיפה "חגיגית" — וכל אסיפה חגיגית מוכרזת מראש — של ההסתדרות הציונית או "המגבית המאוחדת" או ה"קונגרס היהודי" "בני ברית", או מטעם "ישיבה" זו או אחרת ומטעם מוסדות להשכלה יהודית גבוהה שאינם נקראים בשם "ישיבה" וכיו"ב. כלומר, נאמנויותיו של היהודי בארצות-הברית, אפילו הן עמוקות באמת, אינן מתגלות אלא מתוך עשיית חשבון-נפש פומבי, שבו, כביכול, הוא חוזר ומגלה את הנאמנויות הללו העשויות להשתכח מלבו, אילו באים האסיפות והוועדים והוועדות ומשקיעים אותו מין השתקעות שבציבור בחובותיו כלפי העם היהודי. באמת, קשה למנות מספר למוסדות גדולים וקטנים שהיהודי הטוב נתבע להם — נתבע וגם נענה לכמה מהם כאחד, וה"מוסדות" הציוניים והארץ ישראליים בתוכם. ומ"תוך שמוסדות הללו מרובים הם והם מכריזים על עצמם יום יום, מתחיל גם האורח להבין את רוג'זתו של היהודי הטוב על אדם ממדינת ישראל, המעמידו על טיב ה"ציבוריות" שבנאמנויות היהודי שלו, שאינן ניכרות כמעט בביתו, אלא אם כן למד לחבוש כיפה לראשו בזמן האוכל ואולי גם לומר את ברכת-המזון בניגון קבוע ומורגל. קשה לו להבין את "צרות המוחין" של האורח הישראלי, הטוען שבארץ ישראל אדם יהודי אינו כלל חש ומכיר ב"נאמנויות" שלו כיהודי, מפני

מדיניות החוץ של די גול

גבולותיה ואפשרויותיה

ש. י. בלוך

מה מדיניות זו להשתעבדותה הגמורה כמעט של צרפת לרצונן של הארצות האנגלו-סכסיות. ביחוד לבריטניה. אך אנגליה דרשה אז, בעיקר מטעמי "איזון הכוחות", ויתורים מרחיקי-לכת מצד צרפת לגרמניה—לא רק בימי הרפובליקה של ויימאר, אלא אפילו בזמנו של היטלר. בסופו של דבר הועילה מדיניות זאת לרייך השלישי.

ההשענות על אנגליה היתה בראש ובראשונה מדיניותו של השמאל הצרפתי; הימין, לעומת זאת, דרש עד אמצע שנות השלושים מדיניות חוץ "לאומית". אמנם אחר-כך התחילו גם חלקים גדולים של הימין במדיניות חוץ "אידיאולוגית"; הם התקרבו למעצמות הפאשיסטיות ובהן ביקשו משגב וישע מן הקומוניזם, ומכוחות השמאל בכלל. מגמה זאת התחזקה אחר נצחון החזית העממית בשנת 1936. צחוק הגורל הוא, אך שני הזרמים ה"אידיאולוגיים"—השמאל הפרו-אנגלי והפאציפיסטי מכאן והימין הפרו-פאשיסטי מכאן—מאוחדים היו בתמיכת מדיניות הכניעה להיטלר שבאה על ביטויה בהסכם מינכן בשנת 1938. כעבור שנתיים גררה מדיניות זו את שער-בודה של צרפת לרייך השלישי עם תבוסת 1940. המדיניות הימנית הפרו-פאשיסטית הגיעה לשיאה בשיתוף-הפעולה של משטר וישי עם הכובש האויב-בנפש על חשבון האינטרסים החיוניים ביותר של צרפת.

המביט לאחור אפשר לו לומר כי מדיניות חוץ צרפתית לאומית—אם גם ראו אותה רבים כצרת-אופק ונוקמנית כלפי גרמניה—יכלה אולי לחסוך מצרפת את המפלה המחפירה ואת הכיבוש ולמנוע מאירופה כולה את זועות מלחמת העולם השנייה. לואי פארטו היה אחרון המדינאים הצרפתיים לפני המלחמה שביקש לחזור אל המסורת הלאומית ולהציל בכך את אירופה

די גול עושה מדיניות חוץ "לאומית"—"לאומית", אומרים מתנגדיו. כדי לעמוד על טיבה של אמירה זו הפשוטה לכאורה, יש לברר תחלה במה שונה מדיניותו מזאת של קודמיו.

זה למעלה מארבעים שנה מתרצצות שתי מגמות במדיניות החוץ הצרפתית: זו "לאומית" וזו "אידיאולוגית". זו הראשונה מבקשת להגן בראש ובראשונה על האינטרסים הלאומיים במובנם המסורתי, כלומר על מעמדה של צרפת כמעצמה והשפעתה בעולם. לעומת זאת, חסידי המגמה החדשה אחרת היו מוכנים להקריב אינטרסים אלה במידה מרובה למען אידיאולוגיה "על-לאומית" (ש-אמנם תאמה לא פעם אינטרסים מעמדיים מוחשיים) ומשום שהשפעה החזרת שיש לכך על מדיניות הפנים הצרפתית. האידיאולוגיה היתה ליבראלית או פאשיסטית, קתולית או קומוניסטית, הכל לפי הכיוון הפוליטי והשייכות המדינית. (לפני מלחמת העולם השנייה התנגדה הדמוקרטיה הליבראלית גם לקומוניזם גם לפאשיזם; למן 1945 נוטה הדמוקרטיה הליבראלית שבמסגרת "העולם החפשי" נטיה מפורשת לצד הקפטיליזם ונגד הקומוניזם). מדיניות החוץ האידאולוגית הביאה בדרך כלל להזדהות תומכת של אידיאולוגיה זו או אחרת עם מרכזיה שמחוץ לצרפת: לונדון, ברלין (בימי היטלר), וושינגטון, הוטיקן או מוסקבה. בשנות העשרים למאה הזאת ייצג במיוחד פואנקארה את המגמה ה"לאומית", זו השוקדת על האינטרסים של צרפת בכל האמצעים, ואילו מתנגדיו בריאן, אריו וליאון בלום דגלו בסולידאריות בין כל המדינות הדמוקרטיות הפרלמנטריות, אשר למענה יש להקריב אפילו אינטרסים צרפתיים מסויימים.

למדיניות זו קשרו כתרם לעתים קרובות כמהות פיוס והבנה בין העמים. לאמתו של דבר גר-

פראנס שם קץ למלחמה זו בשנת 1954. למורת רוחה של וושינגטון, אך מיד לאחר מכן חזר ונש- תעבד לרצונן של שתי המעצמות האנגלו-סכסיות בחתמו בשנת 1954 על חווי פאריס בדבר חי- מושה מחדש של גרמניה במסגרת נאט"ו. בתוך כך פרצה מלחמת אלג'יריה, אשר גרמה בשנת 1958 להתמוטטות המשטר הפרלמנטרי, שלא היה בכוחו לפתור את בעיות אחר-המלחמה בצרפת. כך הגיע די גול שוב לשלטון.

ב

הבא לדון דיון אוביקטיבי על הפוליטיקה "ה- לאומית" שאליה חזר די גול, עליו לשווח לנגד עיניו את התמוטטותה הגמורה של מדיניות- החוץ "האידיאולוגית" לצורותיה השונות במשך שלושים וחמש שנה. כאן יש להדגיש קודם-כל כי די גול מנהל, למען האינטרסים הצרפתיים, מדי- ניות חסרת-פניות לגבי כל המעצמות, יהא מש- טרן מה שיהא. הוא מקיים יחסים טובים גם עם גרמניה, זאת האויבת בת מאות השנים, וגם עם הגוש המזרחי, הקומוניסטי; גם עם ספרד של פראנקו וגם עם דרום-אפריקה הגוענית. (עמדה כזו היתה מובנת לחלוטין במאה התשע-עש- רה, אך היא עומדת בניגוד בולט לפוליטיקה ה- צרפתית בשנות 1924-1958). ביסודו של דבר הרי די גול הוא צונן ומרוסן במדיניותו, וכלל לא נוקמני או אסיר-המסורת כפי שמתארים אותו לעתים. אין הוא שונא שום מדינה ושום עם; ואם הוא יוצא נגד מעצמה, הרי הוא עושה זאת רק משום שהוא רואה סכנה בשאיפות ההשתל- טות שלה, אם לצרפת ולעניניה ואם לאיזון הכו- חות באירופה. על כן הוא כיוון את חיציו נגד גרמניה עד שנת 1954, נגד רוסיה עד 1960, ומ- כאן ואילך — נגד ארצות הברית. ודאי, הוא דואג בראש והאשונה לצרפת ולעניניה החיוניים, ואפילו למעמדה כמעצמה. אך הוא הכיר לדעת, שאינטרסים אלה חופפים במידה רבה מטרות שמעבר לנקודת המוצא האנוכית הלאומית, ואלו הן: סולידאריות כלל-אירופית; קידום הארצות המתפתחות; שמירת השלום בעולם.

פה מתכניות הכיבוש של היטלר. הוא נרצח בשנת 1934, ובזה הושם נסיון זה לאל. משנת 1940 ואילך ניהל די גול שוב מדיניות לאומית, תחלה בגלות ולימים כראש ממשלה זמני אחרי שחרור צרפת בשנת 1944. במגמה זו חל הפסק עם הת- פטרותו בינואר 1946.

אל פיסגת מדיניות החוץ "האידיאולוגית" הגי- עה צרפת בימי הרפובליקה הרביעית. רוב המפ- לגות הפוליטיות הזדהו עתה עם כוח חיצוני זה או אחר, שבו נתגלם להם, בפועל או במדומה, האידיאל או האינטרס המעמדי שלהן. הקומוניס- טים נשאו עיניהם אל מוסקבה, הסוציאליסטים — ללונדון (בימי ממשלת הלייבור הראשונה עד 1951), הימין השמרני לווינגטון, מצודת הקפי- טליזם העולמי, והמפלגה הנוצרית-סוציאליס- טית — נר"פ — לותיקן. עובדה זו האחרונה הי- תה בעלת חשיבות ניכרת, כי מפלגה זו שלטה עשר שנים במשרד החוץ על-ידי בידו ורוברט שומאן. על ידי כך הגיע הותיקן לעמדה של הש- פעה על צרפת כאשר לא היתה לו מאמצע המאה התשע-עשרה. דבר זה גרם לשיפור רב ביחסי בון-פאריס (די לזכור את הקשרים האישיים ה- דוקים בין רוברט שומאן לד"ר אדנוואר), אך בעי- קר הביא את צרפת לידי תלות מוחלטת בארצות- הברית במסגרת נאט"ו. צרפת נאלצה עקב זאת לוותר לעתים על אינטרסים לאומיים חשובים, אך מדינאי הרפובליקה הרביעית עשו זאת בשמ- חה מתוך הכרה שבכך עושים הם למען "הגנת ה- עולם החפשי מפני סכנת הקומוניזם".

ויתור זה על אינטרסים צרפתיים ממשיים התבטא בעיקר בהסכמה לחימושה מחדש של גרמניה והיה מלווה ב"נאצינאליזם תחליפי" ש- מצא פורקנו במלחמות קולוניאליות עקובות-דם. כזאת היתה ביחוד מלחמת הודו-סין בשנים 1946-1954. כבר אז זכתה מלחמה זאת באיצטלה אידיאולוגית של הגנה על דרום-מזרח אסיה מפני הקומוניזם. (היו מן המדינאים — במיוחד אנשי מר"פ הקתוליים הקנאים, שטענה זו בפיהם לא היתה כוזבת לחלוטין). למעשה שירתה מלחמה זו את האינטרסים האמריקניים גרידא. מנדס-

לין בשנים 1958-1961. בועידת הפיסגה בפאריס במאי 1960 יעץ די גול לאיזוהואר שלא להיכנע לחרושיצ'וב בענין התקרית של מטוס ה-V2. מה שגרם כידוע לכשלונה של הועידה. לשיא הסו-לידאריות שלו עם בון הגיע עם ביקורו ברפוב-ליקה הפדראלית בשלהי הקיץ של 1962. הוא דיבר אז, כזכור, באוני קצינים בהאמבורג על "הישגיהם הגדולים של צבאות צרפת וגרמניה—מילים מסוכנות, אשר שטראוס ופון גוטנברג הסו-תמכו עליהן בהעמידם את מדיניותו של די גול כנגד נכונות ההתפייסות של קנדי עם ברית המור-עצות. אך עוד בימי משבר קובה בשנת 1962 עמד די גול בתוקף ובמפורש לימין וושינגטון. כלום נבעה עמדתו כאן מנקודת-המבט של "חלוקה גלו-באלית של אזורי השפעה": היבשת האמריקנית—לארצות הברית; אירופה—לאירופים?

ג

התמורה בעמדתו של די גול כלפי ארצות ה-ברית בפרט וכלפי מחנה המערב בכלל באה בחורף 1962-1963. נראה ששתי יוזמות אמריק-ניות גרמו במידה מכרעת לתפנית זאת: סיבוב קנדי, וכוח המחץ הגרעיני הרב-צדדי (M.L.F.) בפיקוחה של וושינגטון, שנועדו לנטוע את ההג-מוניה האמריקנית באירופה. בתחום הכלכלי וה-צבאי, לאורך ימים. שיחוררה של אירופה מהג-מוניה זו נעשה מכאן ולהבא המטרה העיקרית של מדיניות-החוץ הגוליסטית. כיון שמקמילן, ב-פגישתו עם קנדי בנאסאו בדצמבר 1962, קיבל את התביעות האמריקניות ללא תנאי, כיוון די גול לפי שעה ולמראית עין את חיציו גם נגד אנגליה, אבל רק משום שראה בה את גרורתה של ארצות-הברית באירופה. די גול השיב את תשו-בתו במסיבת-העתונאים ההיסטורית ב-14 בינו-אר 1963, שאפשר לראותה כראשיתה של מדי-ניות-חוץ צרפתית עצמאית לראשונה למן 1924. במסיבת עתונאים זאת דחה די גול גם את כוח המחץ הגרעיני הרב-צדדי וגם את שיתופה של בריטניה בקהיליה הכלכלית האירופית. (יתכן ש-בנקודה השניה נצטרפו גם זכרונות התקופה ש-

הכרה זו הבשילה בו רק במרוצת הזמן. בש-נים הראשונות היתה מדיניותו במידה רבה גס-יונית, ואף היום היא כזאת. (זו גדולתו של האיש, שאין הוא, בניגוד לדעה המוטעית הרווחת, דבק בדוגמות שעבר זמנו). בשנים הראשונות למשט-רו הגיע, לאחר זעזועים פוליטיים קשים, לידי ה-כרה כי עצמאותה של אלג'יריה היא בלתי נמ-נעת. ואכן העצמאות ניתנה לאלג'יריה בשנת 1962. (הסוציאליסט גי מולה לא העז, או לא רצה, לקבל החלטה זו). די גול פעל כפי שפעל משום שקיווה, בצדק, כי צרפת תגיע לחופש-פעולה פוליטי מקיף לאחר שתיפטר ממעמסת אלג'יריה. התוצאה הישירה הראשונה היתה בא-מת עליה כבירה של קרן צרפת בארצות המת-פתחות, לרבות מדינות ערב שהתנגדו לצרפת בחריפות יותר מעשרים שנה. (די גול אף יכול להרשות לעצמו קיום קשרים טובים גם עם מדי-נות ערב גם עם מדינת ישראל, דבר שלגבי בון היה זמן רב בבחינת ריבוע העיגול). קרנו עלתה עוד יותר לאחר שדרש עוד בשנת 1963 את ניט-רולה של דרום מזרח אסיה ועתה הוא טורח בלי הרף למען סיומה של מלחמת וייטנאם.

מכאן אנו מגיעים לשינוי עמדתו של די גול כלפי המעצמות. בתחלה עדיין היה ראשו ורובו במחנה המערב. ב-24 בספטמבר 1958—רק אר-בעה חדשים אחרי שובו לשלטון—שלח תזכיר ללונדון ולווישינגטון ובו דרש הנהגה משותפת של "העולם החפשי" בידי שלוש המעצמות—ארצות הברית, בריטניה וצרפת—על יסוד שיוו-יון זכויות גמור. סברה שמלכתחילה לא השלה נפשו לחשוב כי יקבל תשובה חיובית על תבי-עתו מווישינגטון. אולי היה בצעד זה רק משום "אליבי" למיפנה במדיניות-החוץ הצרפתית ש-כבר היה מתרקם במחשבתו. ואכן בד בבד עם הקלף ה"אטלנטי" התחיל משחק בקלף ה"אירו-פי". בסתיו 1958 נתן ידו לקהיליה האירופית הכלכלית, נפגש עם אדנואר וקשר קשרים הדו-קיים עם גרמניה המערבית. מכאן הגיע גם "למ-דיניות של יד חזקה" כלפי הגוש המזרחי, מדי-ניות שבאה על ביטויה בין השאר במשבר בר-

בים, אם כי לא בולטים באותה מידה, הם נסיון נותיה של צרפת להחליש את עמדת הדולר בשוק הכספים העולמי על ידי החזרת המטבע לבסיס הזהב. ברית המועצות עקבה באהדה גלויה אחר מגמות אלה, אם כי יש מתופעות הלואי שלהן שלא נעמו לה כלל. כידוע ניסתה רומניה באביב שעבר ללכת בעקבות צרפת ולערער במידה גי-כרת את ברית וורשה.

נטישת נאט"ו הולמת בלי ספק את שאיפתו של די גול לעצמאות ולמעמד מעצמה גדולה. אך מדיניות זו חורגת כאמור ממסגרת האינטרסים הלאומיים גרידא וחותרת לסולידאריות כלל-אירופית לשם שיחזור מן ההשפעה האמריקנית. אם נוכל להאמין לשמועות העקשניות, הרי די גול הוא פסימי מאד בכל הנוגע ליחסים בין ארצות הברית מכאן ובין סין הקומוניסטית וכל כוחות השמאל בארצות המתפתחות מכאן. תפיסה פסי-מית זאת נתחזקה — כך אומרים — על-ידי הת-משכות מלחמת וייטנאם ועל-ידי הרשמים שאסף במסעו לקמבודיה ולאזור האוקיינוס השקט בקיץ שעבר. לפיכך הוא שוקד עתה על הקמת "גוש נייטראלי" גדול בין שני המחנות הנאבקים. גוש זה אמור להקיף, בשלב ראשון, את כל מדינות אירופה מתעלת למנש ועד הרי אוראל, וכן את אנגליה, אם תינתק מעל ארצות הברית (במסיבת העיתונאים שלו באוקטובר 1966 הדגיש די גול, שבתנאי זה יסכים להצטרפותה של בריטניה לק-היליה הכלכלית האירופית, ולא — יעמוד בהת-נגדותו). וכמובן, קודם-כל, את רוסיה. אין ספק שיש כמה וכמה צדדים מפתים בהצעה הצרפתית לגבי רוסיה, אך אין היא בת-חורין לחלוטין בפעולותיה. אין היא יכולה להשאיר נייטראלית בסכסוך דרום מזרח אסיה ואין היא יכולה לעזוב את וייטנאם לגדולה: על כף המאזניים מוטלות כל קרנה והשפעתה בארצות המתפתחות ובתנו-עות השמאל בעולם כולו. ואין צריך לומר כי סין היתה נאחזת בהפקרת וייטנאם והיתה מוקיעה, ביתר הצלחה מאשר עד-כנה, את מנהיגי ברית ה-מועצות כבוגדים וכשותפים לדבר-עבירה של ה-אימפריאליזם האמריקני.

בין שתי המלחמות, והוא חשש מפני יד אחת בין בריטניה וגרמניה נגד צרפת). הוא לא הס-תפק בתשובתו השלילית אלא נקט שלוש יוזמות למלחמה בשאיפות ההגמוניה האמריקניות: (א) הקמת כוח גרעיני צרפתי עצמאי (הפצצה הרא-שונה כבר נוסתה בפברואר 1960); (ב) הצעות לביצורו של שיתוף-הפעולה המדיני בין שש הא-רצות של הקהיליה הכלכלית האירופית, אמנם על יסוד "אירופה של ארצות-מולדת", כלומר בשמירת הריבונות הממלכתית של כל השותפים. יוזמה זו, שבה הוחל עוד בשנת 1962, נכשלה בעיקר משום התנגדותן של הולנד ואיטליה הק-שורות קשר הדוק בארצות האנגלו-סכסיות. (ג) חתימת חוזה-ידידות צרפתי-גרמני ב-22 בינואר 1963 (אשר מתנגדיו פסלו אותו כפרי-באושים של הנאצינאליזם "הדור-ראשי" הצרפתי-הגרמ-ני). חוזה זה נחלש אמנם מתחלה על-ידי הפתי-חה שהוסיף לו באורח חד-צדדי הבונדסטאג בבון. החוזה נתרוקן במידה רבה מתכנו עם עליי-תה לשלטון של ממשלה ארהארד-שרדר באוקטו-בר 1963.

רק אחרי אכזבה זו החליט די גול לבדוק מח-דש את עמדתו כלפי העולם הקומוניסטי. תמורה זו החלה בינואר 1964 באורח פרדוכסלי במקצת: די גול הכיר בממשלת פקין, שבינה ובין מוסקבה כבר ניטש ריב גלוי. צעד זה רומם עוד יותר את כבודה של צרפת בארצות המתפתחות, ביחוד לנוכח המאורעות בוייטנאם. ואולם קשה לראות איזו תועלת של ממש הפיקה צרפת מקשריה עם סין. לעומת זאת השתפרו יחסיה עם ברית המו-עצות ועם ארצות מזרח-אירופיות אחרות. התקר-בות זו הובלטה קבל-עולם עם ביקורו של די גול בברית המועצות ביוני ומסעו של קוסיגין לצר-פת בדצמבר 1966. מלבד זאת אין לשכוח את קשרי המסחר הצרפתיים-סובייטיים ואת המגעים הצרפתיים עם כל שאר הארצות בגוש המזרחי (להוציא את גרמניה המזרחית). במקביל לכך באה התרפת היחסים בין פאריס ובין וושינגטון, שהגיעה לשיאה עם נטישת צרפת את נאטו, דבר שגרם זעזוע קשה לארגון כולו. לא פחות חשו-

למערב; (ד) השפעה על המדיניות של מערב-גרמניה בכיוון יתר ריאליזם, כאמור.

לעומת זאת נשמעות לעתים קרובות טענות אלו נגד המדיניות של די גול: (א) הוא מונע את איחודה הממשי של אירופה בהתנגדותו למי-זוג על-ממלכתי (דבר זה הובהר במיוחד במשבר הקהיליה הכלכלית האירופית בשנת 1965. תבי-עותיו הענייניות לגבי החקלאות היו אמנם מוצ-דקות, כפי שהסכימו אפילו מתנגדיו). שורש הד-בר מן הסתם בתפיסת-היסוד הנאציאנאליסטית שלו. לעומת זאת אין לשכוח כי בנסיבות הנוכ-חיות "אינטגרציה של אירופה" פירושה היא כניעה מוחלטת לארצות הברית. חמשת שותפיה של צרפת בקהיליה האירופית הכלכלית יהיה עליהם להשתחרר מתלותם בארצות הברית לפני שידובר ביצירת פדראציה אירופית אמיתית. באי-עקיבות מתריסים הם כלפי די גול, שהוא מונע את המיזוג בעוד שהם עומדים על הכללתה של אנגליה, אשר אינה רוצה לשמוע על ארגון על-ממלכתי. דבר זה בלבד מוכיח, שהמפתח לעמדתם מצוי ביחסם לארצות הברית. (ב) די גול מחליש את האו"ם, בעיקר בדיוני פירוק הנ-שק, ואפילו בשאלת רודזיה, משום שגם כאן הוא מתנגד להתערבות בעלת אופי על-לאומי בבע-יות הפנימות של כל ארץ וארץ. גם זה נכון. אך בשום פנים אין לטעון, שהסיבה העיקרית ל-חולשתו של האו"ם היא המדיניות הצרפתית. מש-בר חמור פוקד למן 1960 את הארגון הבין-לאו-מי, משבר שדבר אין לו עם די גול. (ג) יצירת כוח גרעיני צרפתי עצמאי היא קיבולת מסוכנת ביותר, שהרי היא יוצרת תקדים לגבי ארצות אחרות ומסייעת בכך בהפצת הנשק הגרעיני, וממילא היא מסכנת בעקיפין את שלום העולם. זוהי בודאי טענה בעלת משקל. ואולם יש לזכור כי לפחות בכיוון אחד היו תוצאות חיוביות לחי-מושה הגרעיני של צרפת: הוא סייע בכך, שלא קם עד היום הכוח הגרעיני הרב-צדדי וממילא נמנעה מגרמניה המערבית השפעה ניכרת על תכ-נון האסטרטגיה הגרעינית של נאטו. יהא זה מוצא נכון מן הדילימה, אם צרפת תפסיק את

למרות מכשולים אלה אין ספק כי המדיניות הגוליסטית של התקרבות לארצות הגוש המזרחי הפשירה במידה מרובה את החזיתות וסייעה ל-הרפיית המתיחות באירופה. אכן לא אלה היו משאלות-לבם של "הגוליסטים" הגרמניים מסוגם של שטראוס ופון גוטנברג, ורק בדוחק הם מצלי-חים להסתיר את אכזבתם. גם טכסיסים מסוימים במסגרת ממשלתו של קיזינגר אינם יכולים לסלק את הניגוד העקרוני בין תפיסתם הם לבין המ-דיניות הצרפתית. ובכל זאת ההשפעה הצרפתית הגבירה בעליל את סיכויי ההערכה הריאליסטית של המצב באירופה מצד הממשלה החדשה בבון. וילי בראנדט, על כל פנים, רמוז בוועידת נאט"ו האחרונה בפאריס כי ממשלת בון תהיה מוכנה להשלים, בתנאים מסוימים, עם גבול אודר-נייסה. בכך זכה בתמיכתו המלאה של די גול וקנה את לבו. בראנדט גם הכריז, כי דוּע, שגרמניה המע-רבית מוותרת על נשק אטומי. אמנם אין בכור-נתו של די גול לנטוש לגמרי אותם הכוחות בבון העוינים את ברית המועצות. על כן מסרב הוא להכיר בגרמניה המזרחית. את שורש הדבר אולי יש לבקש בויתורים שויתרה לו ממשלת ארהארד במסגרת הקהיליה הכלכלית האירופית, במיוחד בענין קביעת המחירים לתוצרת חקלאית.

ד

די גול עדיין לא הסיק את מלוא המסקנות ההגיוניות מן הרוויזיה במדיניותו. אף על פי כן נראה שעם נטישת נאט"ו צלח את הרוביקון, ואין להמנע עוד מן הרוויזיה. כל הסימנים מעידים שארצות הברית מצידה אינה שואפת עוד להסכ-מה עם די גול, כי אם משליכה יתבה על יורשיו או על האופוזיציה שלו בתוך צרפת.

אין ספק שיש יסודות חיוביים בפוליטיקה ה-נוכחית של די גול: (א) פעולה למען שלום העו-לם, אם כי עד כה בהצלחה מועטה, ובמיוחד ב-וייטנאם, שהרי ארצות הברית מתנגדת לכל הת-ערבות צרפתית שם; (ב) תחילת שיחרורה של אירופה מן ההגמוניה של ארצות הברית; (ג) הפ-שרת החזיתות באירופה, התקרבות בין מזרח

ה

כאן מקום לשאול, אם מדיניות החוץ "הבלתי אידיאולוגית" של די גול אינה קשורה באינטרסים המוחשיים של חוגים מסויימים בתוך הבורגנות הצרפתית. דבר זה כוחו יפה בלי ספק לגבי חלק מבעלי ההון והתעשיינים המבקשים להפטר מן ההתחרות והאפוטרופוסות האמריקנית. ואולם חוץ גי כלכלה אחרים בצרפת — ממש כמו בגרמניה המערבית ובאיטליה — קשורים היום קשר אמיץ בקפיטליזם האמריקני. כאז כן עתה רואים חוגים אלה את הקומוניזם כאויב מספר אחד ודנים לכף חובה כל הרפייה במתיחות עם הגוש המזרחי. הם חונים על דגלו של לקנואה, הרוצה לשוב למדינת גיות-החוץ "האטלנטית" המדוקדקת, זו המדיניות של הרפובליקה הרביעית. לאמתו של דבר הרי זו האופוזיציה הימנית לדי גול. (חסידי טיכסיה ויניאקור, שהם פאשיסטים גלויים, ערכם מבוטל פחות או יותר). הבדלים מעין אלו בין הקפיטליסטים הן מצויים גם בגרמניה המערבית.

לא רק הקפיטליסטים הצרפתיים חלוקים בדעותיהם, כי אם גם הטכנוקראטים, שהתחזקו בעקבות החלשת הפרלמנטריזם מידי המשטר של די גול. יש מהם — ביחוד אלה הפעילים במוסדות הקהיליה הכלכלית האירופית — הדוגלים ב"אינטגרציה אירופית" גמורה ובעמדה פרו-אמריקנית ומתנגדים לדי גול. אחרים, התופסים עמדות חשובות במפעלים הממלכתיים והמולאמיים, תומכים במדיניותו של הנשיא. אף שבאופן רשמי הם "אי-פוליטיים", אפשר שיצטרפו לשמאל הצרפתי אחרי לכתו של די גול.

ובכך הגענו לשאלתנו האחרונה: כיצד יכול השמאל הצרפתי להמשיך את הצדדים החיוביים של מדיניות די גול ולשפרם? שמונה שנים היתה התמונה עגומה למדי. השמאל היה מפולג. הקרע בין הסוציאליסטים ובין הקומוניסטים לא אוחה. בתחום מדיניות החוץ נקטו הסוציאליסטים ורבים מן "הרדיקלים" עמדה עקרה לחוץ-טין. בבחירות לפרלמנט בשנת 1962 הם התקשרו עם הימין השמרני ב"קרטל אומרי הלאו" אשר תבע מדיניות פרו-אמריקנית ו"אטלנטית"

חימושה הגרעיני ברגע שתחלוף כליל סכנת הכוח הרב-צדדי-התחליפיו, אולי עם סיום שלב החימוש הנוכחי בשנת 1970. יתכן, כמובן, שהחלטה זו תהיה מוטלת על יורשי די גול.

מתנגדיו של די גול בצרפת טוענים לעתים בצדק כי החימוש האטומי בולע סכומי כסף עניים על חשבון השקעות הון הדרושות במוסדות סוציאליים, בחינוך ובמחקר כלכלי, ובעיקר בתעשיות מפתח חיוניות. צרפת מפגרת בכל השטחים הללו. בהעדר אשראי ממלכתי מספיק מתחזק באחרונה הקפיטליזם הפרטי והוא מפתח את המשק בכיוון שאינו הולם תמיד את האינטרסים הלאומיים, ביחוד משעה שהתמנה פומפידו לראש שות הממשלה והוא משפיע יותר ויותר על מדיניות-הפנים והמדיניות הכלכלית. בכמה וכמה מקרים אף ניתן להון אמריקני לתפוס עמדות חשובות בכלכלה הצרפתית, דבר העומד בניגוד ברור לשאיפותיו של די גול. עצמאות אמיתית, טוענת בעיקר האופוזיציה השמאלית, ראשיתה בהתפתחותה הכלכלית, החברתית והמדעית של הארץ ולא דיבור-גבוהה במדיניות החוץ. ככל שטענה זו נכונה מעיקרה, מתעלמת היא בכל זאת מגורם חשוב והוא שמדיניות הפנים והמדיניות החברתית הטובה ביותר תישאר בגדר אשליה אם לא תישמר המדינה מפני אימפריאליזם מן החוץ ואפילו מפני לחצה המכריע של מעצמה זרה.

דוגמה טראגית לכך היתה דווקא ממשלת צרפת בימי החזית העממית. פעולות הרפורמה שלה היו כלא-היו משום השתעבדותה של צרפת לאנגליה השמרנית של נוויל צ'מברליין. הסרת עול האפוטרופוסות האמריקנית במסגרת נאט"ו היא כיום תנאי קודם לעלייתה של צרפת ושל אי-רופה המערבית בכלל. בזאת הרחיק די גול לכת מכל מדינאי הרפובליקה הרביעית, ומנדס פראנס בכללם. יתכן אמנם שבכך הגיע עד הגבול. ואין אפילו ודאות כי יורשו, ואפילו יהיה ממחנה הרוב הנוכחי — ובמיוחד אם שמו יהיה פומפידו — יקיים את ההישגים שהושגו עד-כה.

מיטראן — אם כי אמר זאת על דעת עצמו בלבד — הכריז על תמיכתו בהכרזת גרמניה המזרחית.

ברור שהשמאל הצרפתי יוכל להצליח לאורך-ימים רק אם ירחיק לכת מדי גול ולא יהיה נחשל אחריו, ואם לא ישאף לדפוסים של הרפובליקה הרביעית שאבד עליהם כלה. אוראז יתכן כי במדיניות-החוץ יטוש את העבר ויחתור לשיטת בטחון כלל-אירופית במקום נאט"ו; ישקוד על הרחבת הקהיליה הכלכלית הארופית — שתכלול ברבות הימים לא רק את בריטניה אלא גם את אירופה המזרחית; יפסיק את החימוש הגרעיני ני בעקבות פירוקו של הכוח הרבי-צדדי והשגת הסכם כלל-עולמי לפריקת-נשק במסגרת ה-או"ם; יתן ידו לסיוע כלכלי וטכני רב-היקף לארצות המתפתחות, בתנאי שהללו יגשימו ריפורמות חברתיות; יכיר בגרמניה המזרחית ויתמוך באותם מדינאים בגרמניה המערבית הטורחים למען פתרון הבעיה הגרמנית בדרכי שלום וריאליזם.

מדוקדקת. נמשכה המסורת של המדיניות ה"אידי-אולוגית". אמנם במסע התעמולה לבחירות לנשיאות בשנת 1965 דיבר מועמד השמאל — מיטראן — בשפה מתקדמת הרבה יותר. אך משהר-כיב אחר-כך את "ממשלת הצללים", לא היתה לו ברירה אלא למסור את עמדות-המפתח לגימולה ולגאסטון דפר, מדינאים בעלי אוריינטאציה "אטלנטית" גמורה. הפדראציה של השמאל הדמוקראטי והסוציאליסטי, הכוללת סוציאליסטים ו"רדיקלים", הכירה זה לא כבר בגבול אודר-נייסה — כנראה שלא לפגר יותר מדי אחרי מדיניות התפוגה של די גול. מכאן אנו למדים כי בזמן האחרון אמנם חלה התקדמות-מה, קודם-כל עם הסכם הבחירות בין הפדראציה הנוכרת לבין הקומוניסטים. הקומוניסטים מתחילים, באי-חור רב, להיפרד מן הצורות הנוקשות של הסטאליניזם, אם כי עוד נשאר די והותר מן הרוח הישנה, הרת-האסון. קבוצת אנשי-רוח בעלי נטיות שמאליות עיבדה בשנת 1966 פרוגרמה מעניינת למדי, וחלק מן הפדראציה סמך ידו עליה.

על הפורנוגרפיה

ג'ורג' סטיינר

קיצורו של דבר: אם אנו מניחים כדבר נתון את המיבנה הפיסיולוגי והעצבי של גוף האדם, הרי מספר הדרכים שבהן אפשר להשיג או לעצור אורגאזם הוא מוגדר וסופי מעיקרו. המתמטיקה של המין נעצרת אישהו בסביבות המספר "ששים ותשע". אין כאן סדרות טראנסצנדנטאליות.

זהו ההגיון שמאחורי "מאה ועשרים יום". בהתלהבותו הפדאנטית של אדם המנסה לחשב את הערך π עד לספרה האחרונה שאחרי הפסיקה, טרח די סאד להעלות בדמיונו — ולתאר — את סך כל הצירופים והחילופים הארוטיים. הוא שיווה לנגד עיניו קבוצה קטנה של גופי אדם וניסה לספור ולספר כל צורה של עונג ומכאוב מיני שהללו היו יכולים להתנסות בהם. מספר הערכים המשתנים מועט להפתיע. לאחר שנוסו כל מצבי הגוף האפשריים — יש הגבלות מצד כוח המשיכה של כדור-הארץ — והובאו במגע מירב האזורים הארוגניים של מירב המשתתפים, מתוך חיכוך, שחיקה והחדרה, לא נשאר עוד הרבה לעשות או לדמות. אפשר להלקות ולספוג מלקות; אפשר לאכול צואה ולגמוע מי רגלים; פיות ומבושים אפשר שיבואו במגע זה ובמגע אחר. אחר כל הדברים האלה באה אפרורית השחר ועמה הידיעה שלא נשתנה הרבה מיום שפגש האדם לראשונה בעז או באשה.

זוהי הסיבה הגלויה וההכרחית לשממון לאיך מפלט של כל ספרות פורנוגרפית, לעובדה הידועה יפה לכל שוחרי דוכני הספרים הישנים ברחוב צ'יירינג קרוס בלונדון או בפאריס שלפי גי די גול, כי ספרות הזימה חוזרת על עצמה עד לטירוף. הדקוראציה משתנה. בימים ההם היתה זו אומנת ויקטוריאנית בנעליים גבוהות המלקה את אדון הבית, או כוהנת המציץ מעבר לגדר של בית-כסא לנערים. מלחמת האזרחים בספרד הציפה את השוק בנזירות שנאסו ובעכוזים על חודי כידונים. בשעה זו יודעים הסוחרים המומ-

וכי יש בעולם פורנוגרפיה מעין הסיפורת המדעית? אני מתכוון למשהו חדש, התנסות מינית חדשה, פרי הדמיון האנושי. הסיפורת המדעית משנה את מערכת החלל והזמן ככל העולה על רוחה; יכולה היא להקדים מסובב לסיבה; היא פועלת בתחומי מערכת הגיונית שהיא כליל אפשרויות — כל מה שאפשר להעלות בדמיון, אפשר שיקרה". אבל האם יש בה כדי להוסיף משהו לרפורטואר הארוטי? שמעתי, כי ברומאן אחד העתיד להתפרסם מתמכר הגיבור, בן כדור הארץ, למעשה-אונן הדדי עם יצור אינטרפלאנטיטארי מפלצתי. אבל בעצם אין כאן חידוש אמיתי. סברה שאפשר להיזקק לכל דבר, מאצות ועד אקורדיונים, ממטאוריטים ועד אבן-ספוג שעל פני הירח. מפלצת ילידת שביל-החלב אינה משהנה את העניין מיסודו. אין בכך כדי להרחיב הרחבה ממשית את תחום הווייתנו המינית.

זוהי נקודה מכרעת. למרות כל ההתמוגגות המפוייטת או המטורפת על שלל התבניות ועל הדינאמיות ללא גבול של המין, הרי הסך הכולל של התנועות, הסיפוקים והדמיונות שבגדר האפשר הוא מוגבל ומסויים. מן הסתם יש יותר מיני מזונות, יותר אפשרויות שלא נתגלו של הגאה וסלידה גאסטרונומית, מאשר המצאות חדשות בתחום המין למן היום שהקיסרית תיאודורה גמרה אומר "להביא סיפוק לכל פתחי אהבים שבגוף האדם במלוא המידה ובאותה שעה עצמה". פשוט, אין די פתחים. מנגנון האורגאזם כרוכים בו התייגעות מהירה למדי והפסקים תדירים. מערכת העצבים מאורגנת כך, שההיענות לגירויים סימולטאניים במקומות שונים בגוף מביאה לידי תחושה יחידה, מטושטשת כלשהו. הרי עיון (שהוא עיקר לגבי די סאד ולגבי הרבה מן הספרות הפורנוגרפית) שיכול אדם להכפיל את האכסטאזה אם הוא בועל בה בשעה שהוא נבעל מעשה-סדום — הוא דבר איולת גמורה.

יותר. ביירדסלי או פיאָר-לואי הן דמויות זוטות בספרות, אך בכתבי הפריצות-שלהם יש מחן התקופה. ואף על פי כן, בחריגים מעטים מאוד, אין ל"פורנוגרפיה גבוהה" חשיבות ספרותית גדולה. פשוט אין זו אמת כי בארונות הנעולים שבספריות הגדולות או באספים הפרטיים ספוגות יצירות-פאר בשירה ובסיפורת, יצירות-ש הצביעות והצנוורה גזו אותן. (קצת רישומים מן המאה השמונה-עשרה וקצת הדפסים יאפאניים נותנים מקום להניח שאולי שונה הדבר באמנות הציור; נראה שבתחום זה אמנם יש יצירות-ש טיבן מעולה ואינן מצויות לרבים.) קורא אדם מקצת מן הקלסיקה של ה"אַרוטיקא" ונמצא למד כי זו שטופה במוסכמות, כי טווח הדמיון בה מוגבל והיא נבלעת כמעט בלי משים בפסולת-החלומות של ספרות הזימה הרגילה, זו שביצור המוני.

לשון אחר: קו הגבול בין חיבורים כגון "תי-ריזה הפילוסופית" או "לסביה ברנדון" מצד אחד לבין ספרים כגון "השוט המתוק" או "ירכי המ-שי" מצד אחר, מיטשטש על נקלה. החילוק בין "היצירות הקלאסיות האסורות" לבין מטעמי-תחת-הדלפק הוא, בעצם, עניין סמאנטי או דבר התלוי ברמת אוצר המלים והאמצעים הריטוריים המשמשים לעורר קישוי-אבר. ההבדל הזה איננו מהותי. טול, למשל, את המשרתת המאוננת באחת הדוגמאות האחרונות של "הרומאן האמריקני הג-דול" ולעומתה את המשרתת שעיסוקה דומה בס-פר כגון "קראו לה דולי" (המחיר ששה שילינגים, תאריך איז). מצד הגירוי הארוטי אין ההבדל אלא לשוני בלבד; ליתר דיוק — מכיוון שקריאת דב-רים בשמם שוב אינה פסולה גם בספרות הטו-בה — אין כאן אלא ענין של חכמת הסיפור בל-בד. לא כתיבה זו ולא כתיבה זו אינן מוסיפות דבר על פוטנציאל הרגש האנושי; שתיהן מוסי-פות על הפסולת.

אכן תוספות של ממש נדירות הן מאד. מעטים מאוד הסופרים שהיה בכוחם ובהשראתם כדי ל-הרחיב בפועל את אופק תודעתנו המינית, שנתנו מוקד חדש למשחקה הארוטי של הנפש, שגילו תחום תודעה שהיה נעלם או בחזקת אדמת בור.

חים לדבר לספר על ביקוש לסיפורים על חילופי נשים בין זוגות נשואים בפרברי מגורים או במ-קומות נופש. אבל במים-שאינן-להם-סוף של ספ-רות-האשפתות לא נשתנה הרבה מעולם. תחום פעולתה של ספרות זו גדור ומוגדר בנוסחאות מושגרות של סאדיזם מדרגה נמוכה, הלצות-של-בית-כיסא וסיפורי דמיון באנאליים על כוח גב-רא אגדי או על כוח ההיענות של נשים. בחומר זה כמעט הכל צפוי, ממש כמו במדריך של צופים.

מעבר לקו הספרות הזולה — והגבולות מטוש-טשים — מצוי העולם של ספרי "אַרוטיקא", הכ-תיבה בעיני מין שיש לה יומרות ספרותיות או תביעות של ממש. זהו עולם שהיקפו גדול מכפי שנהוג להניח. ראשיתו במגילות-הגומא הספרו-תיות במצרים העתיקה. בתקופות מסוימות בחיי החברה המערבית היה שיעורה של "הפורנוגרפ-יה הגבוהה" מרובה אולי על שיעורה של "הספ-רות היפה" סתם. דומני שכך היו פני הדברים באלכסנדריה בימי השלטון הרומאי, בצרפת של ימי הרז'אנס ואולי אף בלונדון בשנות התשעים למאה הקודמת. חלק גדול מספרות המחתרת ה-זאת נגזרה עליו כליה. אבל כל מי שהורשה לבוא בשערי ספריית קינסי בבלומינגטון, וזכה בהד-רכתו של מר ג'ון גאניון, נתחווה לו העובדה המתמיהה, שכמעט אין לך סופר חשוב מן המאה הקודמת או מן המאה הזאת שלא הביא אי-פעם לעולם יצירה פורנוגרפית, בין כובד-ראש ו-בין מתוך כובד-ראש עמוק יותר שבהלצה. וכן מעטים להפליא הם הציירים, למן המאה הי"ח ועד לפוסט-אימפרסיוניסטים, שלא השאירו אחריהם לפחות סידרה אחת של תחריטים או רישומים פורנוגרפיים. (האפשר להגדיר אמנות מופשטת גם בכך שאין היא עשויה להיות פורנוגרפית?)

ב

מובן מאליו שקצתן של היצירות הללו הן בע-לות עוצמה ומשמעות ספרותית. כאשר סופר כ-דידרו, כקראַפיון-הבן, כוורלן, כסוינבורן או כ-אפולינר, כותב "אַרוטיקא", חזקה שיהא בכך מן הסגולות שמצויינות בהן יצירותיהם הפומביות

אליות שהקובץ שלו גדוש בהם מן הערך הספרותי והמקוריות האמנותית של הספרים שפירסם ב-הוצאתו. הוא יוכל לטעון כי אחדים מן הספרים שפירסם ושמתוכם ליקט את ליקוטיו הם בראש מערכות התודעה המודרנית, ושהם בחזקת יצירות קלאסיות של הספרות שלאחר המלחמה; כי ההתעניינות הנמרצת של הסופרים הללו בהתנסות המינית נעוצה בכך שהסופר המודרני רואה במיניות את התחום האחרון שעודנו פתוח לפניו, הזירה שבה שומה עליו להתמודד עם מתח הרתבותנו, אם אך יש בו יושר-לב ונכונות לדבר לעניין; כי עמודי הקובץ הזה זרועים מילים אסורות ותיאורים מפורטים של יחסי מין למיניהם ולשינוייהם דווקא משום שהיה על הסופר להשלים את מלחמת השחרור שהתחיל בה פרויד, משום שהיה עליו להתגבר על איסורי המלים ועל צביעות הדמיון שכבלו את ידיהם של דורות קודמים בשעה שהיו רומזים על התחום החיוני והמסובך ביותר בהווייתו של האדם.

"כתיבת ספרים מגויים היתה השתלבות הכרחית במלחמה המשותפת נגד עולם המוסכמות. היא היתה מעשה של חוכה."

טענתו של מר ג'ירודיאס טענה, זכרונותיו ודברי הפולמוס שלו אינם נעימים למקרא (יש לו נטייה לבכיינות), אבל רשימת הספרים שהוציא לאור יש בה אומץ-לב וברק. כתביו של הנרי מילר יש להם חשיבות בדבריימי הפרוזה האמריקנית ובתולדות הגדרת-עצמה של אמריקה. הוצאת "אולימפיה" הוציאה לאור את "ואט" של סמואל בקט וכן מקצת כתביו של ז'אן ז'נה (לא את המחזות ולא את מיטב הפרוזה שלו). "פאני היל" ובמידה פחותה מזו גם "קאנדי" הם תיאורו המלעיג של אורגאזם, ספרים שיש בהם כדי לבדח כל אדם שפוי בדעתו. "הספר השחור" של לורנס דארל אינו ראוי לדעתי לכתרים שקשרו לו, אבל יש לו חסידים נאמנים. ג'ירודיאס עצמו יאמר מן הסתם, כי פירסום "פת צהרים בעירום" של בארוז הוא שיא כוח ההבחנה שלו, אבל אינני מסכים. לי נראה שזהו ספר של שיעמום צורם, נבער ומדושן-עצמו עד לתוך-תוכו הריקני.

דומני שיש לכלול ברשימה זו את סאפו, אשר בשירתה קלטה האוזן המערבית, אולי לראשונה, את הצליל הצורם ומורט-העצבים של מיניות עקרה, של אביונה העוברת בהכרח ובמכוון גבוה לה של כל רווייה. קאטולוס הוסיף, כמדומה, משהו, אף שממרחק הזמן כמעט אי אפשר להבחין ולקבוע מה הדבר בחונו אשר עורר חרדה, אשר גרם ועזעזע ממשי כל כך בתודעה. ההתאם ההדוק, המחושב עד-דק, בין האורגאזם לבין המוות בשרה ובאמנות של הבארוק ובשירה ובאמנות המטאפיסית העשיר בממש את מורשת רגשותינו, כשם שאירע קודם בעטיו של הדגש הבתוליות. ההתפתחות ביצירת דוסטויבסקי, פרוסט ומאן, של זיקת-הגמלין בין רפיון העצבים, הפסיכופאטור-לוגיה של האורגניזם לבין פגיעות ארוטית מיוחדת, היה בה כפי הנראה חידוש. די סאד וזאכר-מאוזך התקינו חוקים ותחביר דראמאטי חדש לשטחי גירוי שהיו מפורדים או לא היו נהירים ביותר. ב"לוליטה" מתעשר מלאי פיתוינו העשרה של ממש. משל כאילו הכניס נאבוקוב לשדה ראייתנו דברים שהיו אך בקצה האופק (ב"לא-ראבוויז" של באלזאק למשל) או נשמרו היטב בתחום הבלתי סביר על ידי דיספרופורציה (ב"ע-ליסה בארץ הפלאות"). אך הישגים אלה נדירים.

האמת לאמתה היא כי בתחום ספרי ה"ארו-טיקא" כמו בשפעי השפעים של "הספרים הגסים", אותם הגירויים, אותם העיוותים והדמיונות מופיעים וחוזרים ומופיעים בתדגונות לאין הביע. ברוב החיבורים הארוטיים, כבחלומי של רואה-קרי, סובב וחוזר הדמיון בתוך המעגל הסגור של דברים שהגוף עשוי להתנסות בהם. פעולות הנפש של המאונן אינן מחול אלא דשדוש.

ג

מר מוריס ג'ירודיאס שהביא בילקוט "אולימ-פיא רידר" מבחר דברים שיצאו בשעתו בהוצאת דברי ארוטיקא שלו בפאריס, מן הסתם יאמר כי אין זה ממין הטענה, לדידו אין להפריד את הרצף האין-סופי של ניאופים, הלקאות, מעשי-אונן, הזיות מאזוכיסטיות והתכתשויות הומוסקסו-

הוא מראה אוזן רגישה לגבי הפעולה שפועלת ההתייחסות לכוון ולדלדל את שימושי הלשון שלנו. אפשר שיש עוד צימוקים בספר, אבל מי זה יכול לקרוא הכל? לטעמי שלי יש פנינה אחת בכל הילקוט. היא מצוייה בפיסקה (אפשר מזויי-פת?) מתוך "חיי ואהבותי" לפראנק האריס. ב-התפתלו סחור-סחור בתנוחות שונות עם שתי קטינות מזרחיות עירומות ועם הסרסורית הברי-טית שלהן, מבזיקה במוחו של האריס פתאום ההכרה, כי "הנה יש כאן ראייה לסתור הרבה מ-מחשבתו של קארל מארכס. רק הבוהמי יכול לה-יות בן-חורין, לא הפרוליטריי". הופעתו של פראנק האריס היוצא להפריך את "הקאפיטאל" בשעה שכל אבריו ויצריו מעוסקים עיסוק אֶכְסְטָטִי, שווה גם שווה במחיר.

ד

ואף על פי כן אין הדבר כך. שכן המחיר גבוה הרבה יותר ממה שמעלים בדעתם מר ג'ירודיאס, מרת מרי מק-קארתי, מר ויילנד יונג ושאר מלי-צי-היושר של גילוי הלב הגמור. המחיר משתלם, במידה גדולה, לא רק על חשבון חירותו האמי-תית של הסופר אלא על חשבון המלאי המידלדל של רגש ותגובת הדמיון בחברה של זמננו.

ההקדמה לאותו ילקוט סיומה בתרועת נצחון:

"הצנזורה המוסרית היא מורשת העבר שמקורה בור-רות של שלטון הכמורה הנוצרית. משבא זה אל קצו כמעט, רשאים אנו לצפות לתמורה בספרות מכוח הופעתה של החירות. לא חירות במובנה השלילי, אלא חירות כאמצעי לגלות את כל צדדיה החיוביים של נפש האדם, שכולם פחות או יותר מקורבים הם למיניות או שהם תולדותיה".

הנחה זו האחרונה אווילית היא לבלי האמין כמעט. הדבר הטעון בדיקה רצינית היא החיווי בדבוי החירות, בדבר שיחזור חדש והרה-תמורה של הספרות על-ידי ביטול איסורים, איסורי מלים ואיסורי דמיון.

מימי משפט "ליידי צ'אטרלי" ומשעה שנכשלו קצת נסיונות להטיל איסור על ספרים של הנרי מילר, נפרצו הסכרים. ספרי די סאד, דקדוקיהם ההומוסקסואליים של ז'נה ושל בארוז, "קנדי",

הפרסומת שזכה לה חשובה רק משום עדותה על זרמי ההומוסקסואליות והאכזריות האופנתית ה-שולטים ב"קריית ספר" החכמנית בשעה זו. אכן בארוז מטיח כתב-אישום כלפי קוראיו, אבל אין לו לזה אותה משמעות של עוז ונבואה שג'ירודי-אס טוען לה. על כל פנים אין ספק בהזדהותו העמוקה של ג'ירודיאס ובסיכונים שנטל על עצמו. אכן, שנים מן הספרים שפירסם הם באמת ספ-רים קלאסיים. הוא הבחין בגאונותם, ושמו ייש-אר כרוך בשמם לתפארה: "לוליטה" ו"ג'ינג'ר מאן". יש משום אירוניה בדבר — מן הדברים ה-טיפוסיים לכל התרושת של "ספרים מגונים" — שנבצר ממנו לכלול קטע מ"לוליטה" בילקוטו מח-מת חילוקי דעות שנפלו לימים בינו לבין נאבו-קוב. מי שהכיר לראשונה את הומברט הומברט בין דפי הכריכה הירוקה של הוצאת אולימפיה, יזכור לה חסד חווייתו של רגע מן הרגעים הגדו-לים בספרות זמננו. ראוי היה ג'ירודיאס שתעמוד לו אפילו זכות זו בלבד כדי לחסוך ממנו את הנגישות המשפטיות והפינאנסיות שנגשה אותו הוויקטוריאניות הגוליסטית עד שהושקת כליל.

אך מיטב הספרים שפירסם ג'ירודיאס נמכרים עתה בגלוי בכל דוכן ספרים — וזה סימן לרא-יית-הגולד שלו. את ילקוטו יש לדון לפי מה שיש בו. והרבה מדי יש בו דברים סרי-טעם הב-אים לנוול את החיים ואין עמם אלא צל צלה של תביעת זכות לערך ספרותי או לבגרות השכל.

אחרי חמישים עמוד של "פטמות מתקשות", "ירכיים המתפשקות ברוך" ו"נהרות חמים" ה-משתפכים מתוך האנאטומיה המשולהבת ולתו-כה, זועקת רוחך זעקת שבר, לא מתוך הזדעזעות שבצביעות, לא מפני שאתה עבד מסכן למוסכ-מות, עבד החונק את צוואר האביונה שלו, אלא מתוך שיעמום צרוף ומבחיל. אף הניאוף אי אפ-שר שיהא משעמם, צפוי מראש עד ליאוש עד כדי כך!

יש כמובן רגעים מסעירים: "חטא לארוחת הבוקר" מסתיים בנעימה דקה ומצחיקה של גי-בול-פה. ה"דבר הנשיי" נזקק לכל המלים הג-סות והדיוקים האנאטומיים בעצמה של ממש;

דה שאנו, מתוך חיינו שלנו, מתוך משאבי הזכרון והמאויים המיוחדים לנו, נמלא את החסר בתווי התמונה שצויר. טולסטוי הוא חפשי יותר ומסעיר יותר לאין ערוך מן הארוטיקנים החדשים, בשעה שהוא עוצר את שטף סיפורו על סף חדר-המיטות של קארנין, ואינו אלא מרמז על תחושה של תבוסה מינית, על-ידי משל הלהבה הדועכת או הרמץ המצטנן בתנור, תחושה שכל אחד מאתנו יכול לחיותה מחדש ולפרטה בפני עצמו. ג'ורג' אליוט היא חפשית, ונוהגת בקור-איה כאנשים חפשים, מבוגרים, בשעה שהיא מוסרת, על-ידי הטיית סגנון והלך-נפש, את האמת על ירח-הדבש של קאזובון ב"מידלמארץ", בשעה שהיא משאירה לדמיונו לדמות איך נאנסי סה דורותיא על-ידי משהו אטום ומגושם במותו. התיאורים הללו מסעירים עד התהום, הם מעשירים ומגוונים את הכרתנו המינית הרבה יותר מאידיאליות-נרטיק-המשטף שברומאן "החפשי" של זמנו. אין שום הירות אמיתית בדקדוקים הפיסיולוגיים הכפויים של "הפורנוגרפיה הגבוהה", משום שלא יתכן יחס כבוד לקורא אשר את כוחו המדמה אתה מבטל כעפרא דארעא.

אף אין יחס כבוד לקדושת החיים האבטונומיים בדמויות הרומאן, לשלמות ההווייה האיתנה המביאה סופרים כסטנדאל, כטולסטוי וכהנרי גיימס להתהלך זהיר-זהיר עם הדמויות שיצרו בעצמם. הרומאנים הנכתבים לפי הכללים החדשים של חיווי טוטאלי צועקים באזני גיבוריהם: התפשטו, נאפו, סטו סטייה מינית זו או אחרת. כך נהגו משמרות הס"ס בשורות אנשים ונשים חיים. דומני שאין הבדל גמור בין שתי הגישות בכללן. אפשר שיש קשר עמוק יותר מכפי אנו משערים בין "החירות הגמורה" של הדמיון הארוטי בלי כבלים לבין החירות הגמורה של הסאדיסט. ואולי אין זה מקרה ששתי החירויות הללו נזדמנו בשעה היסטורית אחת. שתיהן פועלות על חשבון אנושיותו של הזולת, על חשבון זכותו היקרה ביותר של הזולת — הזכות לחיי רגש פרטיים. זהו הצד החמור ביותר. אפשר שההיסטוריונים שבעתיד יגדירו את התקופה הזאת במערב כעידן

"סכסוס" "מעשה ב'או... מצויים לכל דורש. שום צנזורה לא תשים עצמה לצחוק בהתקפה על הארוטיקה הסאדיסטית ופרוטרוטי מעשי סדום (לרבות הריחות) המפארים את "החלום האמריקני" של מילר. עד כאן טוב ויפה. אבל עלינו להבין היטב מדוע. הצנזורה היא דבר אוילי ודו-חם משתי סיבות אמפיריות: ראשית — הצנזורים הם אנשים שאינם טובים מאתנו, ושיקול דעתם אינו מחוסן מפני טעות או מפני צביעות יותר משיקול-דעתנו. שנית — הדבר אינו מעשי: מי שגמר אומר להשיג ספר מסויים, ישיג אותו. ואולי לא, אבל זה כלל ממין הטענה, שהפורנוגרפיה אינה משחיתה את נפש הקורא או שאינה מעוררת אותו למעשים רעים או פליליים. אפשר כן ואפשר לא. פשוט אין לנו די ראיות לכאן ולכאן. השאלה מורכבת הרבה יותר ממה שידו רבים מסני-גוריה הספרותיים של החירות הגמורה. אך אם אמרת כי הצנזורה אין בה תועלת ואין לנסותה, אין זאת אומרת שיש בכך משום שיחורר הספרות, ושהסופר זכה בתוספת חירות של אמת. נהפוך הוא: הכוח-המרגיש של הסופר חפשי הוא בשעה שהוא הומאני ביותר, בשעה שהוא מבקש להבין ולברוא מחדש את נפלאות השוני, המורכבות והקפיצות שבחיים על ידי מלים זהירות כל-כך, אישיות כל-כך ומלאות על גדותיהן רזי השיגור-שיח האנושי ככל שיד הלשון משגת. היפוכה הגמור של החירות הוא השבלונה, ואין לך דבר חפשי פחות, שוקט יותר על שמריו מתוך מוסכמות וגסות-רוח ריקנית, משורת מלים של ניב-בול-פה. הספרות היא דו-שיח חי בין הסופר לקורא אך ורק אם הסופר מכבד גם את בגרות דמיונו של הקורא וגם, באורח מורכב מאד אך מהותי, את השלמות, העצמאות והחיות בדמויות שהוא יוצר.

כבוד לקורא פירושו שהמשורר או המספר מניין את תודעת הקורא לשיתוף-פעולה עם תודעתו שלו בהצגת הדברים. אין הוא מספר הכל לפי שאין יצירתו ספר-לימוד לילדים או למפגרים בשכלם. אין הוא ממצה את כל אפשרויות התגובה של דמיון הקורא, אלא זוכה ונשכר מן העוב-

הסכימו נשי הפרופסורים לעשות מעשה-אונן לפי ני מצלמות החוקרים, נעשים חיי המין, ובפרט באמריקה, יותר ויותר לדבר שבפרהסיה. זהו דבר מכוער ומבוזה עד התהום, ועדיין אין אנו תופסים את השפעת הדבר על אישיותנו ועל מש-אבי רגשותינו, ממש כשם שאין אנו תופסים עד-יין את ההשפעה שמושפעים עצבינו מן ה"תת-ארוטיקה" המתמדת, מן האסוציאציות המיניות של הפרסומת המודרנית.

תהליך הברירה הטבעית יודע על אברים ותפקידים שנידלדלו מאין שימוש. הכוח לחוש ולדעת את יחידותו השברירית של הזולת עלול גם הוא להתנוון בחברה. ואין זה מקרה (וג'ורג' אורוול ידע זאת) כי הסטאנדארטיזאציה של חיי המין, אם על-ידי פריצות מווסתת ואם על-ידי פורטיטאניות כפויה, היא בת-לוייה לטוטאליטא-ליות בפוליטיקה.

הנה כי כן הסכנה האורבת עתה לחירות הספרות ולחירותה הפנימית של החברה שלנו איננה סכנת הצנוורה ושמירת הלשון. הסכנה טמונה בביוזי קל-הדעת שמבוזה המספר הארוטי את קוראיו, את דמויותיו ואת הלשון. חלומותינו עוברים לסוחר בסיטונות.

השירה והסיפורת של המערב, דוקא משום שה-יו מלים שלא השתמשו בהן, מצבים שלא תיארו אותם תיאור ססגוני, משום שתבעו מן הקורא לא ציות עיוור אלא מענה חי, דוקא משום כך יכלו הללו להיות לאולפנא של דמיוננו, לתר-גיל המחודד את הכרתנו ועושה אותה אנושית יותר. עיקר המחלוקת שאני חולק על ספרים כגון ילקוט "אולימפיה" ועל הז'אנר הספרותי שהם מייצגים הוא לאו דווקא בשל השעמום שבהרבה מן החומר ובשל כתיבתו העלובה, אלא בשלכך שהאדם יוצא מן הספרים הללו פחות בן-חורין, פחות הוא עצמו, משנכנס לתוכם; שהם מניחים את הלשון דלה יותר, מסוגלת פחות להבנה חדשה ולריגשה חדשה, לא חירות חדשה עמם, אלא עבדות חדשה. בשם פרטיות האדם, הרף!

ההתקפה הכללית על פרטיות האדם, על התהלי-כים הדקים שבאמצעותם אנו מנסים להגיע לידי ייחוד עצמנו, לידי שמיעת ההד של הווייתנו המיוחדת. התקפה זו נערכת ברוב מחץ על-ידי עצם התנאים של טכנוקרטיה המונית אורבאנית, על-ידי החד-צורתיות של ברירותינו הכלכליות והמדיניות, על-ידי האמצעים האלקטרוניים הח-דשים של תקשורת ושכנוע, על-ידי חשיפתן הגו-ברת של מחשבותינו ופעולותינו להתערבות ול-ויסות סוציולוגיים, פסיכולוגיים וחמריים. יותר ויותר נדע פרטיות אמיתית, מרחב אמיתי לבחון ולנסות את רגשותינו, רק במסווה מצבים קיצו-ניים; התמוטטות עצבים, התמכרות לסמים, כש-לון כלכלי. מכאן החדגוניות והפומביות המבהי-לה המלוות חייהם של אנשים רבים כל-כך שהצ-ליחו למראה עינים. מכאן גם הצורך בגירווי עצ-בים שאכזריותם ותקפם הטכני הם ללא תק-דים.

יחסי מין הם, או צריך שיהיו, ממעוזי רשות-יחיד, רשות-לילה שבה יש להניח לנו לקבץ יחד את היסודות המפורדים והמורדפים של תודעתנו לידי סדר ומנוחה כלשהם שאין להפירם. דווקא בחווייה המינית יכול האדם לבדו, ויכולים שני בני אדם בנסיון זה למלוא איחוד וייחוד, לגלות את צביונה היחיד במינו של זהותם. זאת יכולים אנו למצוא למען עצמנו, מתוך הת-לבטות וכשלונות חוזרים ונשנים, את המלים, את התנועות, את הדימויים, המאיצים את הולם דמ-נו. בזה האופל והפלא המתחדש תמיד צריכים גם הגישושים וגם האור להיות שלנו בלבד.

הפרונגרפים החדשים חותרים תחת רשות-יחיד זו האחרונה, החיונית; הם עושים את פער-לות הדימוי במקומנו. הם חומסים את המלים שברשות הלילה וצועקים אותן בראש חוצות עד שהן חלולות מתוכנו. דימויי משחק האהבים, הדברים המגומגמים שאנו נזקקים להם בשעות יחוד, באים אלינו באריזה מוכנה. החל במנהגי המיזמוז של גיל ההתבגרות ועד לאותו ניסוי שנערך באחרונה באחת האוניברסיטאות, ושבו

מכתבי ד. בן-גוריון אל ידיד-נעורים

יהודה ארוז

בסביבה זרה, באין חברים קרובים, היתה בדידו-תו רבה, ועמה גבר הצורך להשיח את לבו במכתבים לידיד נעוריו. שמואל פאקס היה גדול מדב"ג בשלוש שנים. הוא עשה רושם כביר על חבריו בני-גילו הן בהעזתו להפליג למרחקים בלי ידיעת הוריו והן ברשימותיו שפרסם בעתון עברי בלונדון, "הדגל", שגליונותיו היה משגר לחבריו. דב"ג חיבב והוקיר את האיש אף החשיב את טעמו הספרותי. ("בקרחתך הקשה על שירי הספיקה לעקור בעוד עת את שגיאתי, לפני הישרשה בלבי") במכתביו שהריץ לו דב"ג לעתים קרובות, הוא מספר לו על כל המתרחש, על עבדו, על לימודיו, על קשיים שהוא נתקל בהם, על ספרים שהוא קורא, על מחשבותיו וחלומותיו, וגם על סודות שאין מגלים אלא לנפש קרובה ביותר.

העברית של דב"ג בן השבע-עשרה רהוטה, טבעית, כמעט עברית מודרנית — להוציא, כמובן, כמה צירופים שאין משתמשים בהם בימינו. ניכר שהעברית היא לו שפה חיה. ואגב, מלה רוסיית אחת שהוא נזקק לה במכתבו הראשון והוא מתקשה למצוא לה מקבילה עברית, באה ללמד על המקור הרוסי שממנו ינק מלבד הספרות העברית. כלרבים בנוער היהודי בפולין היתה גם לו זיקה עמוקה יותר ללשון הרוסית, לשונה הרשמית של המדינה, מאשר לפולנית — לשונם של התושבים הפולנים ושל מתבוללים יהודים. הסוציאליסטים הפולנים הרבו להתמרמר על ההשפעה הרוסית שמחדירים הסוציאליסטים היהודים בפולין. גם בין הספרים שמוזכר דב"ג במכתביו אין זכר לספרים פולניים. תאריכי המכתבים הם עבריים. מניין השנים הוא לקונגרס הציוני הראשון — מנהג שנהגו הרבה ציונים בימים ההם.

המכתב הראשון פותח: "תתפלא בודאי בראותך שהנני כותב לך מפלונסק", כי בשעה שנכתבו

ד. בן-גוריון לא הרבה לספר על ילדותו ועל נעוריו. ברשימתו בספר פלונסק, ואף בשידורו בסדרת "בית אבי", סיפר על עירתו ובית הוריו, אך על עצמו סיפר מעט מן המעט. מוזר, גם חב"ריו בני דורו ועירו, שידעוהו משחר ילדותו והוסיפו להפגש אהו שנים רבות בארץ, נמנעו מלספר על ילדותו ונעוריו של דב"ג, וגם בספר פלונסק רבה הכמות אין ידיעות על ימי ילדותו ובחרותו של האיש אשר בגללו יצאו מוניטין לעיריה הזאת.

על כן יש חשיבות מרובה, כחומר ביוגרפי, למכתבים שכתב דוד בן-גוריון לידיד-נעוריו שמואל פוקס (פאקס) המנוח, שהיגר מעירתו ללונדון ומשם לניו-יורק. על-פי צירוף-מקרים משונה ומופלא נפגש כותב הטורים עם האיש הזה בניו-יורק בסוף דצמבר 1954, ומידו קיבל את צרור מכתביו של בן-גוריון מן השנים 1904-1905, וכן העתק "מגילת האש" לה. נ. ביאליק שהעתיק למענו בן-גוריון בכתב-ידו. חמשים שנה שמר האיש צרור מכתבים זה. על שאלתי, מה ראה מלכתחלה לשמור מכתביו של בחור ששמו יוסף דוד גרינ שנים מרובות כל-כך, השיבו: תמיד ידענו כי לגדולות נוצר האיש הזה.

המכתבים — עשרים וחמישה במספר — קצתם נכתבו בפלונסק וקצתם בוארשה. הראשון הוא מי"ט בסיון תרס"ד והאחרון מכ"ג בתמוז תר"ס"ה — תקופה קצרה של שנה וחודש. אבל ער"כם הביוגרפי רב במיוחד, שכן היתה זו תקופת-מפנה מכריעה בחייו של בן-גוריון, הן מצד נסיבות חייו והן מבחינת הגיל שבו מגיע האדם לידי בגרות ועצמאות.

בן עיירה היה דוד בן-גוריון, והנה טולטל אל הכרך וארשה על שאונו והמונו, לתנאים שונים לגמרי מתנאי העיירה. שוב אינו סמוך על שולחן אביו, ובכיסו אין פרוטה כמעט. בגיל-מעבר זה,

להתקבל. ספק אם נמשך דב"ג דוקא לטכניקה — על כל פנים, הספרים שהוא מזכיר במכתביו אינם מעידים על כך — אלא שלא נמצא לו מוסד מתאים יותר באותן הנסיבות. אולם גם כאן לא היה הענין פשוט. שלילת הזכות מאת מרבית הנוער היהודי לקבל השכלה סדירה בבית-ספר תיכון הקשתה עליהם לעמוד בבחינות אכסטראגניות, מה גם שמלבד השלטונות הצוררים היו גם מורים רבים שששו להכשיל תלמידים יהודים. היו מהם שהיו מכשילים נבחן יהודי שהיטיב לדעת רור-סית, רק בגלל היגיוו היהודי. מאמצי-שוא ומפח-נפש — בזה היה חלקו של דב"ג כחלקם של רבים מצעירי ישראל בשלטון הצאר.

דוקא שאלת הפרנסה, שנראתה קשה בתחלה, נפתרה מהר, כשנתפנתה משרת מורה בבית-הספר של סקאלה עם נסיעתו של א. ש. שפרלינג, בן עירו של דב"ג, לארצות הברית. זה היה מעין "חדר מתוקן". מוסדות כאלה היו קיימים בקהילת לות שונות בתחום המושב והציונים סיעו ליסור-דב. על לימודי הקודש הנהוגים הוסיפו לימודי חול כגון שפת המדינה, חשבון וכיו"ב. עבודתו של דב"ג בבית-ספר זה החלה באמצע סיון תר"ס"ד, ובמכתבו מט"ו אדר א' תרס"ה הוא כותב שנאלץ להפסיק את עבודתו בבית-הספר בשל מצב בריאותו שהורע. (כאן מקום להעיר שרבים ממנהיגי תנועת העבודה שימשו בהוראה זמן-מה לפני עלייתם: יוסף ויתקין, יוסף אהרונוביץ, דוד רמז, שמואל יבנאלי, ב. כצנלסון ואחרים).

במכתב מכ"ב חשון מונה דב"ג עם ספרים שקרא בזמן האחרון את "תולדות הקולטורה" של ליפ-רט, "הגוף והרוח" (פסיכולוגיה פיזיולוגית), תורת ההגיון, "פאוסט" של גיטה, חזיונות שקספיר, וכן את חיבורי הבקורתיים והפילוסופיים של טולסטוי. באיזו שפה קרא? ליפרט כבר היה מתורגם לעברית על-ידי דוד פרישמן ("תול-

הדברים כבר היה דב"ג תושב וארשה, והוא ניסע לפלונסק כדי לספר לאחיו של שמואל פאקס על נסיעתו של הלה, שהיתה, כאמור, בלא ידיעת ההורים. עם שאר הידיעות על המתרחש מיום שיצא חברו לחוץ-לארץ משולב דיון קצר ביחסו של שפינוזה לבחירת ישראל. מן הסתם קרא דב"ג ממה שהגיע לידו על שפינוזה בעברית וברוסית. מדברי שפינוזה עצמו קרא אז (כך נודע לי מתשובתו לשאלתי) את "חקר אלוה", הלא הוא תרגומו של שלמה רובין ל"אתיקה" (לימים "תורת המידות" בתרגום יעקב קלצקין). לא ההתעסקות בנושאים אלו, שהיתה נחלת הנוער היהודי המתקדם, מפליאה כאן, אלא העזתו של העלם ש עוד לא מלאו לו שמונה-עשרה להתווכח עם שפינוזה ולהשתמש בו כדי להוכיח את ההכרח בפתרון ציוני לבעיית היהדות.

מה הביא את העלם דוד בן-גוריון לוארשה? קודם כל הצורך ללמוד. שערי ההשכלה נסגרו בפני הנוער היהודי. בתחילת המאה העשרים העמידו את חלקם בבית-הספר הגבוהים על שני אחוזים למאה באוניברסיטאות של ערי הבריה, שלוש אחוזים באוניברסיטאות שמחוץ לתחום המושב; לשבעה בתחום המושב. לא טוב מזה היה המצב בבית-הספר התיכוניים. רבים מן הנוער היהודי ניסו לעקוף את הגזירות על-ידי לימוד אכסטראגני. אבל רובם הוכשלו בבחינות על-ידי הבוחנים האנטישמיים. היו צעירים יהודיים שנדדו למרכזי מדע באירופה, אבל דבר זה היה רק בהישגידם של אמידים או אנשים בעלי מרץ רב. זעיר שם פתחו נדיבים או עסקנים יהודיים בבית-ספר ליהודים. כזה היה מבחינה מסויימת גם בית-הספר הטכני על שם ואולברג ורוטוואנד בוארשא. ואולברג, בנקאי עשיר ומתבולל, פיזר הון רב על מוסדות-תרבות פולניים בתקוותו כי מחווה כזאת תביא לידי שינוי יחסם של הפולנים ליהודים, ותקרבו את היהודים אל הפולנים. במרוצת הזמן התחיל דואג גם להמון בית ישראל והקים מוסדות שונים למענם. אחד מהם היה בית-הספר הטכני¹, אשר אליו ביקש בן-גוריון

¹ גם בימי עצמאות הפולנים הוסיפו להצר את צעדי היהודים, ועוד ב'1937-1938' מחו בניו של ואולברג בפני המיניסטריין לחינוך ולהשכלה הפולני נגד הפליית היהודים לרעה בטכניון שנוסד על-ידי אביהם.

ונלחם בעד אחרים, ולפעמים גם נגד עמו... ומחשבות נוגות, מרות, עולות לפעמים על הלב בדבר עתידות הציונות ועמנו".

את חיי התנועה הציונית הוא חי בכל נימי נפשו. הוא כותב על המתרחש בתוכה ומבקש את ידידו לכתוב לו על המתרחש בתנועה "שם". את מכתבו מיום ט"ז בתמוז תרס"ד, חמשה ימים לפני מות הרצל, הוא מסיים בשאלה: "מה נשמע בלונדון על-דבר מחלת הרצל ואוגנדה, שתי ה"פורענויות של הציוניות?" כעבור ימים מספר הוא כותב לידידו מכתב שכולו זעקת שבר על מות האיש הנערץ. ההערצה והתדהמה אינן פוחות בשל הפורענות של הצעת אוגנדה, שהמיטה אסון על התנועה הציונית.

אם אין במכתבים סימן התחבטות בשאלת ציון ואוגנדה — יותר מדי מעורה דב"ג במסורת ההיסטורית והתרבותית של עמו — הנה אין ההתחבטות פוסקת בשאלה: להמשיך את הלימודים או להפסיקם ולעלות לארץ. רגע הוא נוטה לכאן ומשנהו לכאן, ואין שלוה לנפשו. יש שדוקא התקווה לעלות לארץ ולעבוד בה "בתבנית גדולה" היא הנותנת לו כוח לחתור לסיום בית-הספר, וגם לידידו שמואל הוא משיא עצה ברוח זו. ועם כל זאת... ביי"ג אדר ב' תרס"ה, הוא מריץ מכתב לאוסישקין הפותח כך: "אנחנו קבוצת צעירים (רוקים) מתלמידים רוצים [נסוע] לארץ-ישראל, המטרה שאליה שואפים אנחנו היא לב-רוא בארץ-עתידינו אתמוספרה לאומית בריאה, שלצערנו העמוק היא נעדרת שם... מוכנים אנו נחנו להקדיש את כל כוחותינו הרעננים, את כשרונותינו ומאוינו האנושיים הכי טובים, לטובת המטרה שהצבנו לנו. מוכנים אנחנו לעבוד ולסבול, לעמול ולשאת בחשאי, בסבלנות ובלי הרף לטובת הרעיון שהוא תוך היינו, בה בארץ, שרק בתוכה נמצא פתרון מוחלט על כל שאלותינו המרות".

משהו מן הרקע ללבטיו ולמצבי-רוחו המשתנים אפשר למצוא בוידויו במכתב מיום ד' אייר תרס"ה, שבו הוא מעיד על כמיהתו ל"עבודה,

דוד השלמת האדם". "פאוסט" עוד לא תורגם (חוץ מעיבודו של לטריס, "בן אבויה", שנדפס ב-1865), ממחזות שקספיר תורגמו, בעיקר, "אות-לו" ו"רומיאו ויוליה" בידי י. ע. סלקינסון (תר"ל"ד ותרל"ח), ו"המלך ליר" בידי של"ג (תר"נ"ט). את הספרים האלה, חוץ מ"תולדות הקול"טורה" הוא קרא ברוסית. סופרים עבריים זולת ח. נ. ביאליק אינו מזכיר במכתביו. במכתב מא' בתמוז תרס"ד הוא כותב: "אתמול קניתי לי את שירי ביאליק והנני מתפעל מהם, ביחוד פועלים עלי שירי אהבתו המצוינים המעוררים בקרבי זכרונות עצובים נשכחים... על זיקתו לביאליק מעידה גם אותה מחברת בת עשרות עמודים קטנים מנוקדים שנשמרה עם צרור המכתבים אל שמואל פאסק, ובה העתק "מגילת האש" בכתב-ידו של בן-גוריון. פאסק הסביר לי: "מגינת האש" ראתה אור לאחר שיצא את רוסיה, ודב"ג חשש שמא לא תגיע זו לידי ידידו. באין לו הכסף לקנות את הקובץ שבו נדפסה היצירה, ישב והעתיק אותה ושלחה לידידו. ודב"ג הוסיף, בהסבר שבעל-פה, כי אהב מאד את שירי ביאליק וביקש להשגירם בפיו. לאחר שהעתיקם ידע אור-תם בעל-פה, והשיר הזה לא היה היחיד שהעתיק.

באחד המכתבים (כ"ז בשבט תרס"ה) מתאר דב"ג את "פרשת ה'ריבולוציה' דפה" כלומר מלחמת המתרסים בין פועלי וארשה ובין הצבא הרוסי והקוזקים. מעניין הדבר כי התיאור הוא כשל אדם העומד מן הצד ורושם ממראה עיניו ואין בו קורטוב של הבעת יחס למאורעות ינואר 1905 שהיו אחד השיאים של המהפכה הרוסית הראשונה. כמובן, לא היתה כאן אדישות למלחמה במשטר השנוא, אלא, בעיקר, חרדה ל"דור היהודי הצעיר, שהצטרפותו למערכות לוחמי החירות של הכלל מביאה אותו להפקרת מערכות עמו, המקופח במקופחים. במכתב אחר (כ"ב בחשוון תרס"ה) מגיב דב"ג על היסחפות הנוער היהודי בתנועה המהפכנית הרוסית: "הדור הצעיר עוזב את עמו וכל בעל נפש צמאת-חופש, מלאת עצמת עלומים, מרים את דגל הדמוקרטיה

אליה רוב תושבי העיירה, שסגרו את חנויותיהם וסדנאותיהם. לאחר הויכוח הלוהט עם איש ה- "בונד", נטשו הכל את ה"בונד" והצטרפו ל"פועלי ציון". אין זה מתקבל על הדעת שב"ג הקים את סניף פועלי-ציון בפלונסק, עוד לפני שהוא עצמו הצטרף באופן רשמי למפלגה הזאת — כדי לדחוק את רגלי ה"בונד" בעיר מולדתו.

יסוד "איגוד פועלי ציון בפולין" קדם במקצת לוועידת פולטבה של "פועלי ציון" הרוסיים. להב- דיל מ"פועלי ציון" הרוסיים הם היו "פלשתני- איים עקרוניים", כלומר הדגישו את הקשר ה- היסטורי בין העם היהודי ובין ארץ-ישראל. אבל גם בוועידה הזאת היה בן-גוריון יוצא-דופן ומיו- חד בתפיסתו הציונית-החלוצית, אשר לימים הש- פיעה לא מעט על עיצוב דמותם של "פועלי ציון" בארץ-ישראל ועד להקמת "אחדות העבודה" בשל- הי מלחמת-העולם הראשונה.

מתוך עשרים וחמשת מכתביו של דב"ג אל ש. פוקס מובאים כאן, בהשמטות מעטות, ששה- עשר. נבחרו אלה ממכתביו של העלם בן השבע- עשרה שיש בהם כדי לזרוע אור על דמותו וסגו- לותיו בתקופת חיים מכרעת שבין עולמים לבג- רות.

שאשקיע בה את כל נפשי, עבודה שתשלל כל חו- שי, את כל מעיני וכו'" ומוסיף "יכול אני לומר לך בלב תמים שכל משאת נפשי, תוכן חיי, נש- מת-אפי היא — הציונות, כלומר תחיית עמנו על אדמתו"... "מבקש אני את היכולת לקוות ולה- אמין, ואו הנני מוכן לשאת את העבודה היותר קשה ואת העול היותר כבד".

מן הראוי לציין כי בכל המכתבים לא נזכר שם "פועלי-ציון". מתי הצטרף דב"ג ל"פועלי ציון"? אין ודאות בכך. הוא השתתף בוועידה הראשונה של "פועלי ציון" הפולניים בדצמבר 1905, ולפי עדותו של נ. ניר היה בן-גוריון ציר הסניף בפלונסק². אך קשה להניח שוועידה זאת הייתה מגעו הראשון עם התנועה. גם דב"ג, שש- אלתיו על זמן הצטרפותו ל"פועלי ציון", לא יכול להשיב תשובה ודאית. הוא חזר על סיפורו שסי- פר בהודמנויות שונות על יסוד "פועלי ציון" בפלונסק. באחד הימים בא לפלונסק בונדאי, שמואליק מנובי-דבור, והקים שם סניף של "בונד". משהגיעה השמועה אל דוד בן-גוריון אץ לפלונסק והקהיל אסיפה רבה בבית-הכנסת. באו² בקובץ "אידישער ארכטער פנקס" עמ' 124, בעריכת י. זרובבל, וארשה 192.

המכתבים

פלונסק י"ט סיון תרס"ד

אחי שמואל

... מה היה בלבי בעת היפרדנו — שער בעצמך... הרבה הרבה מאוד היה לי אז לאמר לך, ואף מלה אחת לא יכולתי לבטא... אודות זה לא נחוץ לדבר. הלא גם אתה נפרדת...

בהעלם המסע (הרכבת — המ') מעינינו שבנו הביתה, כל אחד הלך ל"מחוז חפצו". צ. א. מ. האחים קובלסקי ובוגטו הלכו לצייר, ואנוכי — למעוני. שם הרגשתי את עצמי כל כך גלמוד כאילו נשארתי על אי בודד ושמים... בכדי להטריד את עצמי החלתי לקרוא, לחשב — ולא עלה בידי, כי הפעם התגבר לבי על רצוני. עליתי לקרובי, אולי שם, אמרתי, בין אנשים וילדים יעזבני רגש בדידותי — אבל גם שם לא הייתי. אז שבתי עוד הפעם למעוני וכתבתי מכתב לאחיי אודותיך. אז נזכרתי כי אין לי כסף על מארקא (בול-דואר — המ'). בחשבי איך אוכל לשלח את המכתב ליצחק, הופיעה מחשבה במוחי: להיות בעצמי השליח... הדבר הזה ישר בעיני: כי בזה מצאתי תחבולה לגרש את הדבר מלבי. אמרתי ועשיתי. מא. ש. י. לויטי כסף. — — — בעשירית בערב באתי לפלונסק. — — —

ביום הראשון לחג ערכה אגודת "עזרא" אסיפה. אנוכי הייתי הנואם היחיד. דיברתי על ערך חג השבועות ומתן-התורה ויחסם לקיום עמנו והציונות וגם ביררתי את דבר "בחירת-ישראל". התזכור את שאלת שפינוזה על הבחירה הזאת? לפי ביאורי, שנתתי אנוכי לבחירה הזאת, אין כל יסוד לשאלתו. ובאמת שגה שפינוזה בדבר הזה. הוא חשב, כי המובן של "אתה בחרתנו" הוא, כי ה' חפץ רק באושר העם העברי, בזכרו את בריתו לאברהם, יצחק ויעקב. ולכן נתן רק להם את תורתו. על זה שואל שפינוזה, בצדק, איך אפשר להניח כי אלהים, השלמות המוחלטת, יבקש רק את טובת עם אחד, ורק להם יגלה את חוקיו הנצחיים. מזה הוא, שפינוזה, מוציא, כי לחוקי תורת משה אין ערך כללי, נצחי, כי אם ערך חלקי, בעד עם אחד, כי הנם קובץ חוקים מדיניים, חברתיים וכלכליים המתאימים רק לעם העברי והנצרכים לקיומו; וזהו דבר "בחירת-ישראל", לפי שפינוזה. הספר "שפינוזה" אינו עתה נגד עיני, והנני כותב זאת על פי הזכרון לבד. לפי דעתי מוטלת הבחירה הזאת לא בחפץ אלהים, כי אם בטבע העם העברי. על פי כשרונו הטבעי, היה יכול, ורק הוא, לקיים בתחילה בעצמו את האידיאלים הנצחיים הצפונים בתורת משה, ואחר להפיצם בין כל העולם. הדבר הזה לא היה מוכרח כי אם אפשר. לזה היו דרושים שני תנאים עיקריים: רצון העם והתפתחותו החפשית. לו התפתח העם באופן חפשי בארצו, בלי שעבוד חומרי ורוחני, ולו נוסף לזה העיקר: הרצון החפשי והכביר של העם, כי אז יצא הדבר הזה לפועל בשלמות. — — — ולזאת שואפת הציונות.

ביום ח' סיון בשתיים-עשרה שבתי לורשו. באתי שמה בשמינית לפנות-ערב. אז כבר מצאתי שם את א. י. שפרלינג. בהחלו לדבר עמי הכרתי שיש לו איזה סוד כמוס, אשר יחפוץ לגלות לי, אבל לא יוכל להחליט בלבו. "הבטיחני שלא תגלה לכל איש! אבל לא...!" בדברים כאלה החל לדבר אלי. וכן פעמים אחדות, עד אשר בסוף אמר לי, כי בעוד שבוע הוא נוסע לניו-יורק... אם ביום הששי הזה אסע לפלונסק, וידעת כי נסיעתי מוחלטת... את משרתו בבית-הספר הבטיח למסור לי.

בשובי לורשו הגיעו לי ימים רעים. חדלתי מאכול בבית מ. כי מצבו הורע מאד. כל תקוה להשיג שיעורים לא היתה לי. כל היום התכלכלתי בלחם לבד. לכתוב זאת לאבי לא חפצתי, שלא להדאיב את לבו. גם לדרוש ממנו כסף לא רציתי, ולכן הייתי מוכרח להוציא ביום משבע עד עשר קופיקה *... אבל גם על הוצאות כאלה הספיק לי כספי רק על שני שבועות. — — —

עברו ימים אחדים. מצבי הורע עוד יותר. לזה נוסקה דאגה אודותיך. מכתב לא בא. בלילות חלמתי שתפשוך ומובילים אותך בכבלים לפלונסק. ולא רק בלילות. גם ביום באו מחשבות גוראות אודותיך במוחי. כל היום רק צפיתי למכתבך. — — —
באתי לבית-הספר ומצאתי שם את סקאלה. אני, אמר לי, חשבתי בעת ששפרלינג נסע הביתה לבלי לקחת כלל מורה אחר על מקומו, כי העת רעה מאד. אבל אומר לך — בלי שפת-חנף, כי ישרת בעיני מאד, כי הכרת פניך ענתה בך, שהנך איש ישר, וגם מדברייך עמי ראיתי שהנך מוכשר.

הקיצור, נתקבלתי (במכתבי הבא אכתב הכל בפרוטרוט). אחרי כלותי ללמד, בשנית, אמרתי לו שהנני חפץ לנסוע לביתי להביא *хорошее поведение* ** הוא הסכים לי, ונתן לי שני רובלים על הוצאות. בחצי הששית נסעתי מורשו ואמת באתי הנה.

* מטבע רוסי, רובל — מאה קופיקות.

** "התנהגות טובה" — כלומר תעודת ישר. (המ')

היום בבוקר הוצאתי את התעודה, ובמוצאי שבת אשוב לורשו. — — —
 ממצבי הנני שבע-רצון מאד. אוכל לאמר, שהנני מאושר, יען כי הנני עומד כבר כולי
 ברשות עצמי. בין בחומר ובין ברוח. את מטרתי הלוא תדע. ממנה לא אוזן. בשנה הזאת
 לא אעמוד למבחן, תחת זה הנני בטוח שבשנה הבאה אקובל.
 את נדרי, שנדרתי זה כבר, להינזר מבשר בעמדי ברשות עצמי — הנני מקיים. כל דבר
 חי לא בא לפי יותר משני שבועות. אל תחשוב, כי מחוסר-כסף עשיתי זאת עד היום;
 גם בהיותי פה לפני החג ובחג לא אכלתי בשר, והנני בטוח שגם להבא לא אוכל. — — —

ורשו, א' תמוז ז' לקונגרסים

... מכל המתעדים לבית-הספר של וולברג ממכירי לא יעמוד השנה הזאת לבחינה
 אף אחד. — — — ולכן, או כי אלמד בחורף את המלאכה, או כי אגמור על שש מחלקות
 בית-ספר עירוני, או חמש מחלקות מבית-ספר ריאלי — אחרון אחרון כבד. — — —
 את בקשתך לכתוב לך מכתבים מפורטים בכל שבוע — אמלא בחפץ-לבב אף על פי
 שלא תוכל לשלם לי כגמולי. אבל אל תדמה, שהנני עושה זאת לטובתך... פשוט, אינני
 כותב היום מאומה עברית, גם בספר-יומי אינני כותב עוד כמעט כלום, מלבד איזו רשימות
 צנומות, ורק בזה יש לי הזדמנות אחת לשנן את השפה. — — —
 אתמול קניתי לי את שירי ביאליק והנני מתפעל מהם. ביחוד פועלים עלי שירי-אהבתו
 המצויינים המעוררים בקרבי זכרונות עצובים נשכחים... כן! יפות הנה השושנים הפוריות
 בכרי-אביב, אבל מה נוגה מראה השושנים הצחורות הצצות על גל-הקבר שתחתו קבור
 ילד-אלוה נצמת באבו... שמואל! מה השתוקקתי תמיד לשפוך לפני איש את כל לבי —
 אבל איזה כוח טמיר עצרני מזה וסתם את פי... הפעם אינני יכול לעצור ברגשותי
 וזכרונותי, שנתעוררו או מעצמם או על-ידי דבריך ודברי שלמה (כי הנני מתאמץ תמיד
 לשכחם מלבי). כן, אהבתי, את זאת תדע, אבל לא תדע איך... הנני שונא היום מליצות,
 ובכל-זאת אני אומר לך, כי כהתגעשות הר-שריפה היתה אש-אהבתי סוערת בלבי...
 כל שירי אשר עשיתי, היו רק צל עשנה...

עוד ילד הייתי, כבן שתיים-עשרה, וכבר אהבתי... זה היה בלמדי אתה יחד בבית-הספר-
 לממשלה... רכה היתה או אהבתי כנצני ראשית-האביב, ותגדל במשך העת ותתלקח
 כשלהבה — ובקיץ העבר נודע לי כי היא אוהבת אותי... (בת-צחוק של לעג מרחפת,
 כמדומני, עתה על שפתיך, אבל טעית...) נדמה לי, כי עליתי השמימה... ובאמת היתה
 לי אז "מקור חיים, משאת נפש ואמונה, מעין חיי ונפש-נפשי". ופתאום — החלתי לפון
 (להסתפק) באהבתי... "האם באמת הנני אוהב"? — השאלה הזאת לא נתנה לי מנוח כל
 הלילות. בינתיים, היו עוד עתים כאלה, שלא יכולתי להאמין כלל שיש מקום בנפשי לשאלה
 נבערה כזאת... כל-כך היתה אהבתי עוד חזקה. אולם לאט-לאט באתי לידי הכרה כי
 אינני אוהב אותה... בלבי הוספתי להרגיש רגש אהבה חזק, אבל לא לה. (ועד היום
 אינני יודע, אם חדלתי מאהבה, או כי לא אהבתי אותה כלל...) זה היה באמצע החורף.
 מאושר אין קץ הייתי עד העת ההיא, ואומלל — אחר זה... לבי כל-כך הכני, הנוחם על
 כך הציק לי, עד אשר לפעמים ישבתי ליל תמים במיטתי... ובכיתי... לא יכולתי עוד
 להיות בפלונסק. וזאת היתה אחת הסיבות שהמריצוני לנסוע על הקיץ לוארשה. כמו
 שבתחילת החורף היתה האהבה הסבר להישאר בפלונסק (כי עוד בראשית הסתו חשבתי
 לנסוע מפלונסק, ולולא האהבה אין ספק שלא הייתי נשאר בעיר, שכל-כך היתה לי לזרא...)

אך כל זה שייך ל"עבר", שעבר בלי שוב. יש אשר גם היום יברק ברק האהבה בלבי, שביב יתלקח ויתלהט, ביחוד בעת שהנני בודד ונוכר נשכחות... אבל כרגע יעבור... האם התקשה לבי, התאבן? מי ימצא חידת הנפש... הוי, כבד לבי עתה כנטל החול... יהי די!

ב' תמוז בבוקר

"הבוקר חכם מהערב" אומר, בצדק, הפתגם הרוסי, הנני נזכר זה עתה את אשר כתבתי פה אמש, והנני שוחק על עצמי. איזה סגנון סנטימנטלי מגוחך!... חשבתי אמנם להחל את כל המכתב מחדש, אבל הנני מתעצל וגם העת לא תרשני.

אמנם איש גלבב לבו אך שמח	וימי העתיד הן לנו יצלחו,
על ימים עברו לא ישא כל נהי;	לשוב ולחקן את אשר העוינו.
ובדרך החיים עוד יחליף כוח,	כן, גם אנחנו, אח אהוב ורע,
לרוץ הלאה, הלאה, ויהי מה יהי!	מול העתיד ההולך נצהיל פנינו,
ימים אם ספו הן עמם לקחו.	על ברכי התקוה עתה נשתעשע
גם משנה ואולת בנוער עשינו.	כי אך טוב, אך נשגב תביא אלינו.

כן, העתיד ההולך, בו הנני מאמין! הוא מצטייר בדמיוני כה יפה, מזהיר! חלומות גדולים ונשגבים. הנני חולם על דבר עבודתי בעתיד (לא בעד נפשי...) ובחלומות כאלה אני מאמין. אך את זה אספר לך בפרטות בהתראותנו.

עוד דבר: — בעת האחרונה לא תרפני המחשבה כי יש לי כשרון פילוסופי גדל... הנך צוחק, אבל כן הוא! נדמה לי, כי אהיה פילוסוף מצויין בעתיד... אינני קורא בימים האלה מאומה, ובכל-זאת לא תיתנה לי מחשבות פילוסופיות מנוח (ב"פילוסופיה" הנני מתכוון לא למושג מיטפיסי, כי אם למובן עיוני-רוחני...)

הרבה, הרבה ביקשתי אם יש לי כשרון, ולמה. בתחילה עסקתי בסיפורים, אבל מהר נוכחתי כי לזה אין לי כל כשרון. בקיץ העבר החלתי "להשתרר". בזה היתה גם יד האהבה... אבל בקורתך הקשה על שירי הספיקה לעקור בעוד עת את שגיאתי, לפני הישרשה בלבי. והנה היום — גם זה הבל ורעות רוח.

ט"ו תמוז ז' לקונגרסים

שמואל יקירי,

... אודותי אוכל להודיעך כי הנני שבע-רצון ממצבי כעת. מצבי החומרי מבוסס, אף כי אינני מרויח הרבה, רק 14 רובל לחודש (בעוד שני תודשים ואולי עוד מקודם אשיג 20 רובלים). מורים יש לי שנים: אחד לרוסית ומתמטיקה, המלמדני שעה וחצי בכל יום ויום. זה הוא מורי הקודם לודויג וירטשנטין (עיין אודותיו ב"הצופה" מס. 438 מהיום). והשני — לפסיקה; הוא מלמדני שעה אחת בכל שני ימים. זהו קרול, מי שהיה תלמיד בית-ספרו של וולברג והוצא בשביל קחתו חלק בלוית הסטודנט*

פה בוארשו יפתח בשנה הזאת עוד בית-ספר טכני תיכוני אחד. ואולי אנכס בו עוד בקיץ הזה. ואם לא — בחודש מאי שנת 1905 הנני נמנה בין תלמידי האסכולה הטכנית של וולברג. בזה הנני בטוח.

* הליות אנשים שהיו מעורבים בפעולת מחתרת היו משמשות הודמנות להפגנות נגד המשטר. (המ')

על דבר מה שהנני חושב לעשות בעתיד, אחרי גמרי את חוק לימודי בבית-ספר גבוה — יש לי לכתוב לך הרבה. באחד ממכתבי הבאים אכתוב לך.

היום הנני גר יחד את יעקב בוגטו ידידי, בחדרי הקודם. לו באת היום לחדרי — כי אז אל-נכון לא הכרתו! שתי מיטות-ברזל משני עברי החלון, שולחן עם הספרים מסודרים היטב, אחרי המיטה, ספסל בכלי זכוכית וחרס, ומכונת-בישול וקומקומים מנוקים ומזהירים אצל הקיר האחורון. הקיר מקושט בתמונות וציורים, הרצפה מכובדת תמיד והכל מצוחצח ונקי. פשוט, תענוג. שכר-הדירה עולה היום 7 רובלים לחודש. על אוכל הנני מוציא 2,50 רובלים בשבוע. בכלל לא רע לי.

רק נפשי איננה שלוה. אינני יודע מדוע לפעמים הנני כה עצוב, כה עגום והנני מרגיש איזה חסרון עמוק, גדול ורב בלבי... געגועים עזים יש לי לאיזה דבר, שאינני יודע מהו... מה נשמע בלונדון על דבר מחלת הרצל ואוגנדה, שתי הפורענויות של הציוניות?

וארשה ד' אב ז' לקונגרסים

אחי!

קשה, כמעט אי-אפשר, לשבת היום ולכתוב על ענינים אחרים, ולו גם היותר קרובים ללב. האסון (מות הרצל — המ') הוא כה גדול ורב, הולך וחזק בה במידה שיושן, נחרת כה עמוק בלב חדרי לבנו ותאי מוחנו, עד שאי-אפשר להסיח-דעת ממנו ולשכוח אותו כל עת ידועה למען התמסר בכל החושים לענין אחר... לא ישמע הבכי ולא תצלנה האנחות — ובכל זאת לא תשמע הנפש ולא תציית לדברי השכל הצודקים והיא נכאה ומקוננת...

נתימתו תקוותנו, חלומותינו! מחוללם ומטפחם — מת, הוטל כבר בקבר האפל ויכוסה ברגבי עפר! הוי מחשבת-תופת איומה! קר וחושך מסביב, אין שפעת אור התקוה, אין עתרת החלומות — לא! השמש איננו, אבל אורו עוד זורח! לא מתו ונקברו עם האיש הדגול סגולותיו הרבות, היקרות! צרר האיש הזה את כל מכמני נפשו הנפלאה וישם — לא רק בקופות, אוצרות והסתדרויות — מוסדות מתים הם — אך ברוחנו הנצחי! נצני התחיה הרעננים, שזרע זה בלשד עצמותיו בלבותינו, לא יכלו נצח; שביבי שלהבת אהבתו לעם-עולם אומלל, לארץ יפה אלמנה, שהצית האיש הזה ברוחנו, בדמנו, לא יכבו, לא! תמיד תנוח מחשבתו הנעלה במוחנו, התשוקה הכבירה לעבודת התחיה, שהאציל עלינו בעל-רצון האלים, תהמה בקרבנו עד כלותנו את העבודה הגדולה, שלה הקריב המנהיג גדול את חייו הנישאים.

אחי! לפני זה לא ידענו כל כך מה שיש לנו, כמו שהננו יודעים עתה את החסר... כה גדולה האבידה כרוב צרות עם אומלל כעמנו. לא יקום עוד איש נפלא כזה המאחד בקרבו את גבורת המכבי עם מזימות דוד, אומץ-לב רבי עקיבא, המת ב"אחד", וענוות הלל, את יופי רבי יהודה הנשיא ואהבת-אש של רבי יהודה הלוי. רק פעם במשך אלפי שנים יוולד איש-פלאים כזה. כגדול הים — גודל אבידתנו... ובכל זאת הנני היום, יותר מתמיד, מאמין ובטוח בנצחוננו. ברור לי כי יש יום — והוא לא רחוק — ושכנו לארץ הנפלאה, אל ארץ השירה והאמת, ארץ הפרחים וחזיונות החזוים. שם נחזה שמים נפלאים מבהיקים בנגוהות תכלת ברה, שם נקשיב המית גלי נהר קודש, אשר באזונו שמע לפנינו את שירת הרועים והאהבה התמה והקוסמת. ושם יקום לנו משורר-אל ושר שירה נשגבה, נערצה אשר תרעיש את כל מיתרי לבנו על דבר עם קטן-גדול שקם לתחיה ועל דבר הגבור-הלוחם הגדול שהעיר בכוחו הרב שוכני-קבר מתרדמת-צלמות.

ציון! עוד תיפּי, תּפּרַחִי, עוֹד תּשׁוּבִי תּרַאִי אֶת בְּנִיךְ בְּנִי־חֹרֵיךְ הַיּוֹם הַיּוֹרֵא וְחוֹפֵשׁ.
 מוֹהִירִים וּפִיּוֹם הֵם מֵרֵאוֹת הָעֵתִיד...
 וְשֶׁל הַהוּוּהָ? ...

פּלוֹנְסֵק, י' אב ז' לְקוֹנְגְרֵסִים

אֲחִי!

שְׁלוֹשׁ בְּעֶרֶב בְּאֵתִי הֵנָּה. וְהֵנָּה אֶתְמוּל עוֹד הִתְעַנְגְּתִי מֵעַט, אֲבָל הַיּוֹם הַנּוֹנִי מֵרְגִישׁ כְּבֵר
 שֶׁמִּמּוֹן רַב כּוֹזֵה שְׁבוּדָאֵי הִרְגַּשְׁתָּ גַם אֶתְּהָ פֶּה לִפְנֵי נִסְעֶךָ, אֲבָל מִסּוּפְקֵי מֵאֵד אִם עוֹד תּזְכּוֹר,
 כִּי הֲלוֹא הַיּוֹם הֵיחָת עִיר־מִוֹלְדָתְנוּ בְּעֵינֶיךָ רַק לְמִקּוּם־מוֹשֵׁב אֱהוּבִי לְבָךְ, עֲצִים־גְּעוּעוּעִיךָ;
 וְשִׁכַּחַת כָּלֵל עַל דְּבַר הַתְּרַדְמָה הַמְשַׁמְמַת הַנְּסוּכָה פֶּה עַל הַחַיִּים וְהָאֲנָשִׁים, עַל דְּבַר יַחֲדוּת־
 הַגּוֹן (הַמוֹנִטוּנִיּוֹת — הַמ') הַמִּיגַעַת אֶת הַנֶּפֶשׁ וְהַמוּת, פְּשוּט עַל דְּבַר הַרִיקָנוֹת דֶּפֶה.

הַנּוֹנִי יוֹדֵעַ מַה עֵמוּק הוּא רְגֵשׁ־הַבְּדִידוּת וְמַה מֵרָ הוּא, בְּכֹל זֹאת עוֹד מֵרַחֵק רַב בִּינוּ
 וּבֵינֵינוּ רְגֵשׁ־הַשְּׁמֵמוֹן הַיָּבֵשׁ וְהַמְדַכָּא, אֲפִי כִי לֹא נִעִים הוּא הִרְגֵשׁ הָרָאוּן, בְּכֹל זֹאת הוּא
 רֵעֵנִי וְמוֹעֵרֵר אֶת כָּל כּוֹחוֹת הַנֶּפֶשׁ, מוֹעוּז עַתְּ כָּל נִימֵי הַלֵּב, אֲבָל הָאֲחֵרוֹן הוּא מִישָׁן וּמְלֵאָה
 אֶת הַנֶּפֶשׁ, מוֹצֵץ אֶת לְשׁוֹן־הַעֲלוּמִים וְנוֹטֵעַ אֶפְטִיָּה גְמוּרָה בְּלֵב הָאִישׁ וּמוֹחוֹ.
 אֵינְנִי מֵרְבֵּה לְכַתּוֹב לָךְ הַפַּעַם, כִּי אֵיזָה "מֵרָה שְׁחוֹרָה" שׁוֹרָה עָלַי הַיּוֹם. אֵינְנִי יוֹדֵעַ בְּעַצְמִי
 אֶת סִיבְתָהּ.

פּלוֹנְסֵק, י"ח תּשׁרִי ח' לְקוֹנְגְרֵסִים

אֲחִי!

... כַּעַת — אֹדוּתִי, וְהַפַּעַם אֲמוּד לָךְ מֵדָה כְּנֶגֶד מֵדָה: — מִכְתָּבְךָ צִיֵּעְרָנִי הִרְבֵּה וְגַם מִכְתָּבִי
 אֹלֵי יֵצֵעַר אֹתְךָ. "מְלֵי יִרְמוּזֵן" לְבֵית־סְפָרֵי...

כִּידוּעַ לָךְ אֵינִי בְּבַה"ס הַטְּכְנִי כָּל הַגְּבֻלוֹת בְּעַד הַיְהוּדִים. עַל יִסוּד זֶה נִתְקַבְּלוּ בְּכֹל
 הַשָּׁנִים יוֹתֵר מִחֲמִשִּׁים אַחוּזִים שֶׁל תְּלִמִּידִים עֲבָרִים, אַחֲרֵי כִי בֵּית־הַסֵּפֶר הַזֶּה מִתְּכַלְכֵּל רַק
 מִכֶּסֶף יְהוּדִי. בְּשָׁנָה הַזֹּאת נִשְׁתַּנּוּ קֶצֶת תּוֹצְאוֹת חוֹסְרֵי־הַגְּבֻלָּה: מֵמֵאָה וְעֶשְׂרִים עֲבָרִים שֶׁעֲמְדוּ
 בְּנִסְיוֹן (עוֹמְדִים לְבַחֲנֵיהָ הַיּוֹ, כְּמוֹכֵן, שְׁבַעֲתִים) לֹא נִתְקַבְּלוּ אֲפִי אֶחָד... — — —
 אֵינִי כָּל סֶפֶק בְּדַבְּרִי, שֶׁאִם גַּם יוֹטֵב, יִקּוּבְלוּ בְּעִלְיַת־עוֹדָה בְּמִידָה זְעוּמָה מֵאֵד, וּבְלִי כָּל
 תּפִּינָה יִבּוֹכְרוּ אֱלֹהֵי שְׁעֲמְדוֹ עוֹד בְּשָׁנָה הַזֹּאת בְּנִסְיוֹן. הֵנָּה כֵּן חֲלַפּוֹ, אֶפְסוּ כָּל תְּקוּוֹתֵי, וְחֲלוּמֹתֵי
 הַמּוֹהִירִים כְּעֵשֶׁן כֹּלֵה וְכִצֵּל עוֹבֵר...

וּבִטְחוֹן גְּדוֹל מִבְּטַחוֹנִי לְהַכְנִס בְּבַה"ס לֹא יִדְעָה גַם הוֹדָאוֹת... וְעַתָּה עֲמְדָה לִפְנֵי הַשְּׁאֵלָה
 הַיְדוּעָה לָנוּ: — מַה לַּעֲשׂוֹת? ...

לַעֲתֵּתָה הַנּוֹנִי חוֹשֵׁב לְהַמְשִׁיךְ אֶת הַתְּעַדוּתִי וְלִנְסוֹת אֶת הַצְּלַחְתִּי עוֹד בְּשָׁנָה הַבָּאָה,
 וְהִיָּה אִם לֹא אֶתְקַבֵּל... אֵינְנִי יוֹדֵעַ מַה לַּעֲשׂוֹת...

מִכָּל הַמוֹן הַהֲצָעוֹת וְהַמְחַשְׁבוֹת שֶׁעָלוּ כְּבֵר עַל לְבִי, הַקְּרוּבָה לְצַאת לְפוּעֵל הַיָּא — הַנְּסִיעָה
 לְאַרְץ־יִשְׂרָאֵל, וְלוֹ רַק מִטְעַם חוֹמְרִי: בְּאַחַת אֲרֻצוֹת אִירוּפָּה לֹא אוֹכֵל לְהַתְּפַרְנֵס אוֹ לְבִלִּי
 לְבַקֵּשׁ וּלְקַבֵּל תְּמִיכָה, שֶׁלֹּא אֶעֱשֶׂה בְּכֹל אוֹפֵן; בְּאַרְץ הַחֲדָשָׁה * אֶצְטָרֵךְ אוֹ לַעֲבֹד אוֹ לְסַחֵר.
 הַדְּבַר הָאֲחֵרוֹן הוּא פְּשוּט אִי־אֶפְשָׁרִי, כִּי אֵינְנִי מִסּוּגֵל כָּלֵל לָזֶה וְאֵינְנִי יִכּוֹל לְנִשּׂוֹא אֶת

* בְּאַרְצוֹת הַכְּרִית (הַמ').

המסחר. ולהעשות לפועל למען הרויח על צרכי ולהתלמד בעצמי בעיתות הפנאי — אוכל גם פה בורשו הרבה יותר מאשר שם. אבל להישאר פה הלא אי-אפשר. אולם עוד די עת לחשוב אודות זה. בכל-אופן הנני תאב מאד לשמוע את דעתך אודות זה. ועליך לדעת, כי אם גם אהיה צריך להיות שנים רבות מורה, גם אז אובה להיות בארץ-ישראל, מה שלא אעשה במקום אחר בכל מחיר. — — —

ורשו, כ"ה מרחשון ה' לקונגרסים

שמואל אחי !

... זה כשלושה חדשים העתקתי את מעוני לרחוב הפרנציסקני, לא הרחק מבית-ספרי וממורי, בבית איש אינטליגנטי, שמדברים שם פולנית. לבעל הבית שתי בנות, המבקרות בגימנסיון. הצעירה שבהן היא סימפטיט מאד. תמה, שובבה וטבעית בלי כל קורטוב עשוי ומלאכותיות, שכה קשה למצא בבנות-דורנו. והאמת אגיד לך, שלפעמים יש לי קצת חולשה אליה. זהו על פי הרוב בעת שהנני בודד, והכל סביבי זר וקר ודומם, בלבי יסוך יגון, וגעגועים אלמים מלחשים באזני רמזי-סודות נעלמים, ואז אנוכי מרגיש בלבי רגש אהבה כה כביר, חזק כסופת-סתיו, והנני עורג ושואף, וגם יש אשר אובה אז לבכות בחיקה ולצקת אל תוך נפשה את כל געגועי ושאיפותי הבלתי ידועים לי לעצמי. אבל הרגש הזה לא יתמיד בקרבי. ישנם מומנטים כאלה בחיי נפשי שאני בעצמי שוחק על רגשותי ... נשארתי בבית-ספרו של סקאלה במשכורת עשרים רובלים לחדש. שכר-הדירה עולה לי בשני רובלים-וחצי לחדש, אכלי והשאר — כארבעה-עשר, ולולא הייתי חייב כיום כעשרים רובל, כי אז הייתי יכול גם לחסוך ליום רע. המורה יש לי עוד הראשון, שהנהו היום סטודנט האוניברסיטה במחלקת הפיסיקה-מתמטיקה. הוא נותן לי לקח בכל יום, שעה-וחצי, מלבד היום הראשון לשבוע. הוא מלמדני השבון ורוסית.

כאשר כתבתי לך במכתבי הקודם, כמעט שאבדה כל תקוה להכנס לב"ס של וולברג. הנני חושב להכין את עצמי לפוליטכניקום הווארשוי ... זהו כמו שאומרים : אם לא אצליח להיות חוטב-עצים, והייתי ... למיניסטר ... אבל אל תלעג לחלומי החדש. אמנם גם אנכי אינני בוטח ומאמין בו, בכל-זאת יש אשר אצליח. מורי אמר לי, כי במשך של שתי שנים אוכל לעבור את הקורס המתמטי הבינוני והגבוה. זהו יותר מאשר דרוש לפוליטכניקום. עיקר הקושי מוטל בשפה הרוסית, שצריך לדעתה על בוריה ממש. — — — אבל איך שיפול דבר-עתידי, לא אואש מהשגת השכלה גבוהה, פילוסופית וטבעית. כעת הנני עוסק רק במתמטיקה, בשפה הרוסית ובקריאה מדעית.

בימים האלה הנני קורא את תולדות הקולטורה של ליפרט. זה לא כבר קראתי "הגוף והרוח" (פסיכולוגיה פיזיולוגית), תורת-ההגיון, פויסט של גתה וחזיונות שקספיר. גם את טולסטוי (חיבוריו הבקרתיים והפילוסופיים) קראתי. ביחוד לקחה את לבי תולדות הקולטורה. לפני החגים נקראתי לקחת חלק ביסוד אגודה להפצת הציוניות. בראש-השנה היתה האסיפה הראשונה, ואז נבחר ועד לחבר את הפרוגרמה ולנהל את האגודה. כל חברי הועד שנבחרו הם אנשים משכילים המבינים את הציונות על בוריה ; ארבעה מהם (ובניהם אנכי) — ציוני-ציון, ושלושה ארציים (טריטוריאליסטים — המ').

אחרי ראש-השנה התאסף הועד בחדרי מהשעה התשיעית בערב עד הששית בבוקר

והיבר את התכנית, שנתקבלה ברוב דעות באסיפת האגודה. על פיה היתה אגודתנו, ששם "הרצל" נקרא עליה, לאגודה פלשתינאית (ציוני-ציון) קולטורית-מדינית. מטרותיה היו: להפיץ את רעיון הציוניות ולהרחיב את הדיבור העברי. לזה החלטנו לייסד בית-העקד (ספריה—המ'). מיד נקבצו מאות-ספרים אחדות מאת החברים, והועד התחיל עובד בעצמה. בסוכות אמרנו לערוך קונצרט, והכנסתו תוקדש לטובת בית-העקד. חבר אחד, שהוא סופר בשפה הפולנית ומודע קרוב לפשיבישבסקי, הסופר המפורסם, הבטיח להשתדל על דבר רשיון הרשות.

אולם בשובי לורשו אחר הסוכות הודיעני הועד, כי החברים הארציים (הטריטוריאליסטים—המ') דורשים לשנות את "הסעיף הפלשתינאי" שבתכנית. הפלשתינאים התנגדו לזה, והחבילה נתפרדה, למרות כל עמלנו הרב. ובקראנו את החברים הציונים—ולא באו; קראנו שנית ושלישית—ולשוא, וכל דבר האגודה גו כקצף על פני המים. בכלל, פה בורשו יד הארציים על העליונה. דעתם מתפשטת יותר ויותר בין שדרות הציונים דפה. מבית עסוקים פה הציונים במלחמת-דעות, בזולל כלפי חברים המתנגדים, ומחוץ אין כל עבודה. הדור הצעיר עוזב את עמו וכל בעל נפש צמאת-חופש, מלאת עצמת-עלומים מרים את דגל הדימוקרטים* ונלחם בעד אחרים, ולפעמים גם נגד עמו... ומחשבות נוגות, מרות, עולות לפעמים על הלב בדבר עתידות הציוניות ועמנו... הפקפוקים והספיקות מוצצים את הדם הרוח ומרעילים את העצמה ויש גם אשר יטעו לפעמים יאוש קר, נורא כמות בנפש... אחי! אולי יש שתוכל להשיב לי את האמונה התמה, העוזה והבלתי פגומה בכל הרהור של ספק ומחשבת יאוש!... המציאות המרה, האכזריה לא די שאיננה נותנת לנו כלום בהווה, עוד תאמר לגזול את תקות-נחומינו בעתיד. — — —

ורשו, ו' טבת, ח' לקונגרסים

אחי!

... קרוב לודאי שגם יצחק קואשני וליפא יסעו לארץ, הראשון עוד בחורף, והשני בקיץ. גם שלמה לבקוביץ אומר לנסוע בקיץ לא"י. לו היתה לי אפשרות, כלומר דמי-הנסיעה, כי אז נסעתי גם אני עוד בחורף הזה. אבל בקיץ, אם לא אכנס לביה"ס הטכני, מה שכמעט ברור בעיני, אסע אל נכון לארץ-ישראל.

ואל תדמה כי מפני איזה בולמוס הבא מתוך חיקוי או התלהבות-פתאום אני אומר לך זה. במכתבי השני אכתוב לך את נימוקי, שעלו לי אחרי כל מחשבותי. כבר רמזתי עליהם במכתבי הגלוי שכתבתי לך היום על פי כתובת פייביל קואשני. — — —

אם עודך נאמן למטרה שהצבת לך: להיות עובד-אדמה בא"י—אין לך, לפי דעתי, "לסובב בשוקים ובחוצות ולבקש מאין יבוא עזרך"—כי לא בניו-יורק תמצא את מבוקשך. גם אם תיכנס לביה"ס לעבודת האדמה, שכתבת במכתבך האחרון ליצחק, לא תצא לך מזה תועלת רבה, כי ידיעותיך שתוציא מבית-הספר ההוא לא תצלחנה בארץ-ישראל שתנאי-מקומה שונים שינוי גמור מתנאי מקום הקולוניות באמריקה, שבה"ס שלך מכין בעדן אכרים מלומדים ומנוסים.

* בפי העם, כל אלה שלחמו לשינוי המשטר ברוסיה, וביחוד הסוציאליסטים (המ').

אם תקדיש שלוש שנים בא"י ללמוד את עבודת-האדמה — תמצא יותר חיל למטרתך העיקרית. — — —

— איך לבוא ארצה-ישראל? על השאלה אינני יכול אנוכי לענותך. אולם, כמדומני, שאתה תמצא תירוץ על השאלה הזאת — אם תרצה... בקיץ הבא אני נוסע אל-נכון ארצה ישראל, אולי נתראה שם שלשתנו בקרוב.

י. טבת ורשו

אחי הגדול,

... אחרי כל מעיני ומחשבותי באתי לידי החלטה אחת, כי לכל צעירינו המבקשים פתרון רציני לחייהם והתפצים להביא עזרה ממשית לעמם האומלל הקרב לכליון נורא!!! — אין להם דרך אחרת מהעליה לארץ-אבות ולהקדיש שם את חייהם לעבודת התחיה! קרבנות-אדם דורשת מאתנו התחיה, ואם לא אנחנו, הצעירים הכואבים על שבר עמם, נחיש להקריב את נפשנו, כי אז אבדנו!

אל נרמה את עצמנו במליצות ריקות! מצבנו כה איום, כה נורא! תקופתנו היא התקופה היותר מסוכנת בכל דברי ימינו! פה בגולה, אין מה לעשות לנו, הצעירים. בעל כרחנו יסחפנו הזרם הכללי, ואם לא שם, בציון, נעבוד במסירות-נפש, כי אז נאבד!

ורשו, ט"ז שבט ה' לקונגרסים

אחי!

לא עניתך עד היום, כי כמעט מעת שקיבלתי את מכתבך הייתי חולה עד הימים האחרונים: "לבי עלי דוי" ממש. הרופא ציווני להינפש כשבועים מעבודתי בבית-הספר ולימוד, ולכן נסעתי זה כשבועים פלונסקה ובליתי שם עשרה ימים, וזה שלושה ימים שבתי לוארשו.

ואמנם בביתי לא רק נחתי מעמלי והחלפתי כוח, כי גם הרבה מרץ ואמונה שאבתי בעיר-מולדתי. התעוררות-הרוחות התעצמה שם בעת האחרונה, ובפרט בין צעירינו. אגודת "עזרא" קמה מחורבנה והיא עובדת היום באנרגיה. יהושע ברודר, מזכירה, מקדיש לה את עתותיו, עטו ופיו. ליפא טויב עובד הרבה לטובת הפצת העתונות והספרות, מגדיל את בית-העקר ועומד לייסד בית-מקרא לעתוננים וספרים עבריים. צעירים אחדים מתעתדים ברצינות לנסוע א"י, ובכלל קיבלה ארץ-ישראל צורת דבר חי בעיניהם תחת אשר עד כה היתה בעיניהם אידיאל מופשט וענין של עתיד רחוק.

גם בין הדור הזקן ניכרים אותות-חיים ועבודה. בכלל הולידה נסיעתו של שלמה (שלמה צמח — המ'), וביחוד מכתבו שנתקבל ממנו מראשון-לציון, תסיסה עצומה בין בני-צעירנו; שלמה היה לגבור היום, וכולם בלי יוצא-מן-הכלל, מלבד אולי א. ז. וסיעתו, מקלסים ומנשאים אותו על אהבתו הגלהבה לעמו וגבורתו העצומה. כן, יש קונה עולמו בשעה אחת... כי גם כל מתנגדיו ושונאיו, כביכול, ואלה שהאשימו אותו ואת שנינו ב"אריסטוקרטיזם", השלימו אתו ומפארים ומהללים אותו. — — —

הטריטוריאליזם הולכת ויורדת. מחזיקיה מתמעטים ופוחתים, וגם לשארית מאמיניה אבדה האמונה החזקה הקודמת, שכל כך עזרה להם להפיץ את דעותיהם. הציונים הפלישתנאים, שהיו כמעט ישנים עד הימים האחרונים, התעוררו ועורכים מלחמה באנרגיה רבה נגד הארציזם (הטריטוריאליזם — המ'). אין כל ספק בעיני כי בקונגרס הבא תהיה

תבוסת הארציים שלמה. תחת זה תתקבלנה בודאי בקונגרס החלטות בנוגע לעבודת הישוב בארץ-ישראל, כדרישת אוסישקין ומפלגתו*.

במכתבי הקודם הבטחתי לכתוב לך את דעתי על דבר ישוב ארץ-ישראל הצעירים. הדבר הזה דורש מקום ועת הרבה. ולדאבוני הגדול הנני טרוד מאד בימים האלה, מיום שובי מפלונסק עד היום. ולכן הנני שולח לך את המחברת "הפרוגרמה הציונית שלנו" מאת אוסישקין, שחלק אחד מדעתי (על דבר הצורך להחל תיכף ברכישת אדמות ארץ-ישראל) מובע בה. עוד יש לי להוסיף על דבר הצורך הגדול להקים בארץ-ישראל בסיס לאומי חזק של צעירים המוכנים להקדיש וגם להקריב את כל חייהם לעבודת-התחיה, עוד לפני התקבל הזכויות המקוות מאת השולטן—אבל אין עתי מספקת, והריני מניח זאת לפעם אחרת. — — —

אודות עצמי איני יודע מאומה. מאן דאמרי, כי בשנה הזאת תקל הכניסה לבתי-הספר, ואחרים — את ההיפך.

ורשו, א' אדר א', ח' לקונגרסים

שמואל אחי

... בריאותי הורעה בימים האחרונים, והנני מוכרח לפסק מעבודתי בחדרו של סקאלה. עוד אינני יודע אם אסע הביתה או אשאר עוד בורשו עד הקיץ ואתעסק בהוראות-שעה פרטיות. קרוב יותר כי אסע הביתה.

אודות בית-הספר הטכני עוד לא החלטתי דבר: — אם להזניחו ולנסוע מיד ארצה ישראל בקיץ או ל"התדחק" שמה בכל מאמצי כוחי. מצד אחד רואה אני את הנחיצות הגדלה לעבוד היום בארץ. עתידנו במקצוע סידור הכוחות הלאומיים הרעננים וריכוזם, ומהצד השני הנני שואף מאד להשתלם בהשכלה טכנית והנדסית — ואינני יודע במה לבחור היום. בכל-אופן לו נסעת אתה שמה כי אז התאמצתי כבר גם אנכי להגיע שמה.

ורשו, ט' אדר א', ח' לקונגרסים

אחי היקר,

... לא תוכל לשער לך את הרושם שנסיעתו* ועוד יותר מכתביו, עושים על כל הצעירים, בין "הבחורים" ובין ה"אינטליגנטים". כמדומני, שהוא הפסיק את זרם הנדידה לאמריקה וימשכהו לפלשתינה. יצחק קואשני נוסע כבר בימים האלה לא"י, גם ליפא יסע בודאי לא"י, שואל קורטו יסע לא"י, וגם יצחק אחיק, שעד כה לא חפץ גם להעלות על לבו את המחשבה על דבר הנסיעה לפלשתינה, לפני היותו באמריקה לטכנולוג, כבר מהרהר היום לנסוע לארץ השוממה...

איך שיהיה — ושלמה שלנו הוא איש-חיל!!! כדאי הוא שנזכרהו ברגשות היותר חמים, היותר עדינים... עד שנזכה להתראות אתו יחד בארץ חיינו העתידים. — — — כל בתי-הספר דפה עודם סגורים, מלבד שנים-שלושה. בית-ספרו של וולברג לא יפתח לפני הסתו הבא, ובודאי לא תהיינה בשנה הזאת בו כל בחינות. אני החלטתי להכנס מקודם לבה"ס ויעבור עלי מה. אל תחשדני כי נתחלשה בי תשוקתי

* ציוני ציון. (המ').

* של שלמה צמח. (המ').

לא"י. האמינה לי, כי לולא התקוה הזאת, לעבוד בארצנו, בתבנית גדולה, הייתי זה כבר מתפטר מהרעיון לגמור איזה בית-ספר. למען היכנס לבה"ס הנני אנוס ללמוד היום דברים כאלה שאינם מביאים לי כל תועלת, שאינם מגלים לי כל דבר חדש והמפילים עלי שעמום נורא. הנני מוכרח ללעוס ולעכל בסבלנות רבה מאכלים הטובים אולי לנער קטן. דברי ימי רוסיה, דת"אל * ברוסית וגיאוגרפיה אלמנטרית!... הלימודים האלה אינם דרושים לב"ס של וולברג לבעל תעודת-עבודה, אבל קשה מאד וכמעט אי-אפשר להתקבל בתעודה מזויפת, ובכך נשאר רק לגמור שש מחלקות גמנסיון למען התקבל למחלקה הראשונה בלי תעודה. זה דבר לא קל. ולכן בחרתי להכנס לבית-ספר טכני אחר, פרטי, הנמוך מעט מב"ס של וולברג. לבה"ס הזה נקל להכנס, אבל שם מקבלים רק עד בני 17 למחלקה הראשונה, ועד בני 19 — לשניה. ובחודש הזה ימלאו לי 18 שנים רשמיות... היום יכול אתה, כמדומני, להשתלם בלימודים, עתותיך הפנויות נתרבו, דאגותיך החמריות רפו או גם חלפו כליל, ופה יש לי להגיד לך אמת מרה אחת, שקשה לי אמנם מאד להגידה בפניך, אבל מה לעשות; כפי שאני יודע אותך, יש לך כשרונות מצוינים, הרבה יותר מבינוניים, ואם תקרא ותלמד ארבע או חמש שנים, לו גם מחוץ לבית-הספר, תוכל להגיע למדרגה גבוהה. ולכן כדאי, לפי דעתי, שתדחה היום את נסיעתך לארץ-ישראל לשנים אחדות, למען תשתלם — ואחר תוכל להביא תועלת הרבה שבעתיים מאשר תביא עכשיו.

פלונסק, כ"ו אדר ב', ח' לקונגרסים

אחי שמואל!

בשבוע שעבר שבת היתה לשהות כאן עד סוף הקיץ, כי מחלתי, שכתבתי לך אודותה זה חדשים אחדים, כאב לבי, התחזקה אחרי רפותה והרופא ציוני להפסיק לגמרי את הלימודים בחדר. בקיץ אסע בודאי לכפר לשאוף רוח צח. הנני מכין את עצמי לבחינה שתהיה או מיד אחרי הפסח, במאי, או בחודש אוגוסט. —

פלונסק, ד' אייר, ח' לקונגרסים

... שואל אתה אותי על שלומי הנפשי, — אחי! תשובה מרה, מרורה כלענה, תוכל לשמוע מפני... מלא תקוות מזהירות, בטחון בחיים ובאנשים, אמונה חזקה בנצחון האידיאל, בממשלת האמת והצדק — הייתי תמיד. לא הייתי אופטימיסט שוטה, לא השקפתי על העולם כעל גן-עדן, ועל האנשים כעל מלאכים, אבל ידעתי שהחיים הם — שדה מלחמה אשר כדאי להילחם בו, חזיון נערץ, יפה, מרומם, לא עקר כמחזה-שעשועים, אך פורה יוצר יצורים אדירים, נהדרים, עוזזים מלאי הוד וקסם... אין אני יכול לומר לך עכשו: טעיתי! הכל הבל! אך אני כשלעצמי אינני מוצא לי עוד כמעט כל ענין בחיים... לא תמיד הנני נמצא במצב-נפש כזה; אבל יש רגעים — והם רבים ותכופים — שאז הנני מוצא את כל היותי — תפלה, מיותרת, שוממה ועגומה... לשאלות "מדוע" ו"למה" יש רק פתרון אחד, יחיד ומיוחד: להסיח את הדעת מהן... ובמה?... בתענוגים? — אנחנו לא נוצרנו לזה, לא הם ינעמו לחכנו וגם... לא לנו הם... הוי אומר בעבודה. ואמנם צמא אני לעבודה, עבודה שאשקיע בה את כל נפשי, עבודה שתשלל את כל חושי, את כל מעיני,

* תרגום מרוסית; בעיקר לימוד הברית החדשה וסלאוית-כנסייתית. (המ')

שתשביח את כל רגשותי הסואנים, שתשכיחני את כל השאלות המטרידות, הארורות — אבל, איפה תמצא עבודה כזאת, איפה? שואל אני! ואת איזו אנשים? יכול אני לאמר לך בלב תמים שכל משאת-נפשי, תוכן-חיי, נשמת-אפי היא — הציונות, כלומר תחיית עמנו על אדמתנו. אבל דוקא מפני שכה נקשר כל פתיל חיי אליה יש אשר פקפוקים מרים, איזמים, יעלו על לבי, ויאוש נורא מנקר כיתוש במוח ומוצץ כעלוקה את הדם עד אשר המררה משתפכת ופולצות תאחזני... אחי! אינני מבקש מאומה מאת החיים, אינני חפץ לא תענוגים ולא השכלה, לא כבוד אף לא אהבה, על הכל הכל אותר, רק אחת אני מבקש — התקוה!!! מבקש אני את היכולת לקוות ולהאמין, ואז הנני מוכן לשאת את העבודה היותר קשה ואת העול היותר כבד! — — —

מצב הציונות בעירנו הוטב הרבה בעת האחרונה הודות לאגודתנו. נוסד פה בית-עקד עברי וז'רגוני, העומד על בסיס חזק. הכנסתו החדשית היא מעשרה עד חמשה-עשר רובלים. שכרנו לו דירה מיוחדת. הספרים מתרבים מיום ליום, וחוג הקוראים מתרחב. — גם נוסד סוף סוף ועד מרכזי, שנלחמנו בעדו לשוא לפני שתי שנים. כאשר שבתי הנה מוארשא עוררתי את השאלה הזאת, והפעם בהצלחה. עיבדתי תכנית שנתקבלה כולה... בעוד ימים אחדים אסע לערים אחדות בסביבתנו ליסד אגודות של צעירים ודוברי-עברית.

יפו ט"ז טבת תרס"ז

... וגם יש אשר מרגיש אנכי לפעמים כי בודד גלמוד הנני, בלי כל איש קרוב וחביב, באין רע מבין ומרגיש את נפשי — וגעגועים עזים בוברים יתקפוני, ואני מוציא אז את... מכתביך וקורא וקורא בצמאון, וכעין צער דוקר על-מה-שהיה ועבר בוקע ועולה ממעמקי-הלב.

כי אף על פי שחי אני פה אותם החיים הממלאים את כל דרישות טבעי הציבורי ומספקים את כל צרכי הנפשיים ושאיפותי — אבל בחיי הפרטיים חש אני לפעמים גלמודיות נפשית, מרגיש את צערה העמוק בכל נימי לבי ואיני מוצא לי בין כל המון מכירי אף אחד, או יותר נכון את האחד, ידיד-אח יקר קרוב ומקשר ברות, בנפש בלב... אם התקשרות זו אפשרית רק באביב-העלומים או מקרה הוא — אבל בשום-אופן איני יכול למצוא אף אוהב אחד, ידיד כמו שאנחנו הבינונו את המלה הזאת, שיהיה חלק מחיי, מלבי.

ושלמה* היה היחיד פה שיכולתי לדבר אתו כאל נפשי — אף כי היכולת הזאת הוגבלה והוצרה גם היא על-ידי חלוקי-הדעות העמוקים, העיקריים, שנתהוו בהשקפתנו בדבר היותר קרוב ויקר לנו — וגם אתו הייתי פה רק עת קצרה, כי הוא נסע (יותר נכון: הלך) גלילה, ואני נשארתי פה ביהודה (במושבת פתח-תקוה) בודד בין הרבה רעים וחברים... בפתח-תקוה התגוררתי מיום בואי הנה, ובשבוע הזה באתי ליפו לרגלי הקונפרנץ-של-צירים הראשון שיהיה בעוד שלושה ימים להסתדרות פועלי-ציון בארץ-ישראל. בביבילייתקה ישבתי היום וקראתי — והנה כנסיית פועלי-ציון השניה באמריקה, ובין רשימת הצירים — "פאקס" מברוקלין...

בדעה אחת, במשא-נפש אחד ובחלומות משותפים נפרדנו איש מאחיו על פרשת דרכי חיינו.

אפשר לאמר כי ילדים היינו אז עדיין... ילדים תמימים, חולמים, חוזים... ונבוא אל

תוך החיים — החיים האכזריים, הגסים, הממשיים... שלוש שנים עברו מאז — שנים של סערה ומהפכה עולמית, וגם בנפשנו אנו באה מהפכה וסערה — והיום, כמעט בעת ובעונה אחת, נוסעים אנחנו שנינו (יותר נכון: אתה נוסע ואני הולך...) לקונפֶרֶנְץ של פועלי-ציון, אחד באמריקה ומשנהו בארץ-ישראל... מקרה פשוט הוא זה — ונפלא! הרבה הרבה, "חמרים שלמים", יש לי לכתוב לך ממה שראיתי והכרתי פה. הרבה מה שלא ידעתי כלל והרבה ממה שהיה לי מושג משובש ומסורס. בפעם הזאת ובמכתב אחד איני יכול למסור לך אפילו מקצת — רק ה"סך-הכל" ממה שלמדתי והכרתי במשך חמשת החדשים שאני בא"י, אוכל להגיד לך: — הציוניות היא לא אידיאל של העתיד אלא מציאות ריאלית בהווה, ההולכת ומתפתחת לעיני בהכרח טבעי. זאת היא היום הכרתי העמוקה אשר הוצאתי לא מתוך הספרים ולא בעזרת היקשים עיונים והנחות תיאורטיות אלא מתוך הסתכלות בלתי-אמצעית בחיים וחזיונותיהם. עובד אנכי בשדה, מרויח 50-60 קאפ. ליום או הולך בטל בלי עבודה... בעתותי הפנויות מעבודה אני טרוד בעבודת המפלגה. — — —

יסוד עולמו החווייתי של עגנון

הוויית הילדות ההרמונית והתהוות המיתוס היהודית למדני בקרבה

משולם טוכנר

עצם עיצובו ביצירה מן המאוחר אל המוקדם מעיד על קיומו ועל עצמת פעילותו היוצרת.¹

הזיקה לאב

ארשת השלמות של ילדות זו בסיפור האבטובי-אוגרפי של עגנון מושתתת בראש וראשונה על זיקת יחסיה ההרמוניים עם ראשי מעצביה באו-הל ביתה.

במונולוגים הממאוריסטיים, בין של המחבר המספר מן ההווה אל העבר, דוגמת הסיפור "צפורי"² או "המטפחת"³, ובין של הנער המספר, כביכול, בעדו, מבחינת הווה מתהווה דוגמת "סיפור נאה על סדור תפלתי"⁴, מובלטת ומוטע-מת באורח בלתי משתמע לשתי פנים היענות מדעת ומרצון לסמכויות האפריוריות של אבות המשפחה כמייצגי מסורת הדת ודעת התורה. ומ-אחר שכל שילוב אורגני בין דורות הוא בעיקר שילוב בתחום הרוח, וביצירתו של עגנון אין כמעט שילוב אחר זולתו, מעידה היענות נפעמת זו לא רק על מציאותה של מהות אינטלקטואלית גבוהה בקרב הנער הקולט בלהט הוויית רוחנית, ולא רק על דמויות האב והסב כבוראי הוויית

חישוף תהליכי הגידול והצמיחה הרוחנית בדמות הילד ביצירתו של עגנון עשוי, כמובן, להקיף את מלוא תחום הממשות שבו מתהווה מבחינה אמנותית וכן מבחינה חינוכית-פסיכולוגית קלסטר דמות של ילד באשר הוא ילד. אולם במסגרת המחקר שלנו מן הנמנע הוא להרחיב עד כדי כך. וממילא יובלט רק אותו תחום שבו מוטבע והולך החותם היהודי הסגולי בתוי ישר-תו כדמות מושלמת בסיפורת העברית. תתואר בראש וראשונה המציאות האינטלקטואלית השולטת בסביבת גידולו, תיקבע מידת סמכותם של האב והסב כגורמי העיצוב המכריעים בישותו. יובחנו זיקות ותגובות לתופעות-מוקד בהוויי הדת ויועלו במידת מה גם אביוזי הסביבה החיצונית של העיירה כמשלימים את מערכת התנאים של הזמן. לפי מניעים אלה נשתדל להוכיח כי הוויית הילד בספורים האבטוביאוגרפיים של עגנון היא הווייה של שלמות יהודית אינטלקטואלית בלתי מעורערת.

יתר על כן, בניתוח האסתטי העיוני של כל דמויות הלאי והסיטואציות, הנושאות את המטען האידיאי בנושא הילדות, נשאף להראות, כי ילדות זו לא היתה, ולא יכלה להיות, פתח-מוצא ל"שבר אישי", כמתכונת השבר אצל הגבורים המרכזיים בסיפורת של דור התחיה, אלא להיפך, היא דוגמת מופת לתהליכי ההתהוות של המיתוס היהודי האישי, השולט ברציפות בלתי פוסקת בישותו של היוצר, כפי שנראה להלן, וש-

משולם טוכנר, שנפטר מן העולם באמצע ימיו ובעיצומה של עבודתו בחקר הספרות העברית, היה מבקר מעולה והריף שטיקר מלאכתו עדיין היה לפניו. הסתלקותו היא אבדה קשה לבקורת העברית. את מרבית כוחו וחיותו הקדיש משולם טוכנר לחקר עגנון. המאמר שלפנינו הוא פרק מתוך חיבור גדול על עגנון שלא נשלט, אשר ייכלל בקובץ מאמריו של המנוח "פשר עגנון" העומד לצאת על ידי אגודת הסופרים.

¹ עיין דברי דב סדן על ערך חקר הילדות ביצירתו של עגנון: "שירי נעורים" — על ש"י עגנון עמ' 139 הוצאת הקיבוץ המאוחד תשי"ח.

² צפורי — הספור נכתב בירושלים בתרפ"ה ונדפס בספר השנה של ארץ ישראל, הוצאת אגודת הסופרים תל-אביב תרפ"ו. כלול ב"אלו ואלו" הוצאת שוקן מהדורת תשי"ג רכ"ח-רל"ו — כל המובאות להלן לפי מהדורה זאת.

³ המטפחת — נדפס לראשונה בהוצאה מיוחדת לכבוד גדעון שוקן ו' בטבת תרצ"ג. כלול ב"אלו ואלו" מהדורת תשי"ג עמ' רנ"ו-תס"ו — כל המובאות לפי מהדורת זאת.

⁴ "ספור נאה על סדור תפלתי", מאזנים, שבועון. כלול ב"אלו ואלו" כנ"ל עמ' רל"ז-רמ"ו כל המובאות לפי מהדורה זאת.

קוסמיים: "...ואבא מלובש קיטל לבן על בגד דיו השחורים. כאדמה זו שמבצבצת מתוך השלג, כך בגדו השחור מבצבץ מתוך חלוקו הלבן. כל אימת שאני רואה אותו לבוש לבנים דומה הוא בעיני למלאך שאינו מת לעולם ועומד לפני הקדוש ברוך הוא ואומר לפניו שירות ותשב-חות".⁷

בתמונה אפואיאוזית זו מגולמת הוית זיקה מושלמת לאב, היונקת ממקור כפול מזדהה: מזי-קת השורש של הנער למקורות הלמדניים האור-תנטיים ביהדות ומן הקרינה הכאריסמאטית של דמות האב בשעת קיום מצוות. הווייה זו תתעצם בחזות ובהגות ככל שדמות האב תוצר יותר ויותר על רקע התמזגותה במסכת ההויה הדתית ובק-יום הלכותיה: "אבא מקדש על היין ואומר, אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וכל העולם כולו מתרומם והולך ואנו מתרוממים מכל העו-לם, ואני תוהה ומשתומם, בדיבור אחד שיצא מפי אבא כל העולם מתעלה, ואנו עולים ומתעלים על כל העולם כולו, והוא מברך שהחינו ואני חש ומרגיש שלא אותנו בלבד הגיענו הקדוש ברוך הוא לזמן הזה אלא אף את הזמן".⁸

המיתוס האבטוביאוגרפי המתהווה כאן תוך סע-רת בריאה כולל את כל היסודות הסגוליים המ-עצבים את עולם השלמות היהודי של הנער וממ-לא גם את תשתית עולמו של היוצר ביצירתו. מכאן מתברר והולך, כי המניע הראשון האוצל לדמות האב קלסתר הויה ארכטיפית-מיתית אינו מותנה אך ורק בהתגלות סמכותו רבת ההוד כמ-קים וכממחיש את צוי הדת ומסורות האמונה מבחינה ריטואלית בלבד, אלא בעיקר משום מי-צוי משמעויותיהם העיוניות סימבוליות עד תום. הווייתו האינטלקטואלית של הנער, הנענית בהז-דהות פוריה לרמזי ההטעמה הפנימית של האב, מעלה את מלוא היריעה האסוציאטיבית-למדנית הכרוכה בכל מצוה ובכל ברכה, החל בטעמי ה-מצוות הסגוליים יהודיים עד קצה גבול המיצוי המטאפיסי.

⁷ "ספור נאה על סדור תפילתי" — "אלו ואלו" רל"ט.

⁸ שם. שם.

כאלה הלכה למעשה, אלא בעיקר על ההזדהות ה-מוחלטת ביניהם.

אירת היהדות הצרופה, המתהווית בתחומי ביתה של ילדות זו חורגת אפוא מעבר למקובל ולמושגר בהוי היהודי הן בנוגע לקיום מצוות בכלל והן לגבי קיום מצוות "כיבוד אב" בפרט. על רקע רוחני זה מתעלות גם דמויות האב והסב ביחודם האינדיוידואלי הבולט. אמנם גם בהו-יות של חולין, כגון בסיטואציה של הפגישה עם האב החוזר מן היריד, נחרתת קומתו בעולמו הפנימי של הילד כנישאת משכמה ומעלה: "כמה גדול היה אבא באותו היום, יודע הייתי שאבא שלי גבוה מכל אבא, אף על פי כן הייתי סבור שיש גבוה ממנו זו נברשת של נחושת שבאמצע התקרה שבביתנו. אותו היום אף היא נתנמכה".⁵ יתר על כן, נוכח משפט קריאה נפעם זה מפי הנער, מעריך גם הסופר ממרחקי הזמן את הסי-טואציה הזאת כשלמות פאמיליארית חד-פעמית: "צופה אני עכשיו בחללו של עולם ורוצה למצוא דוגמא מה היה מראה אבא זכרונו לברכה בשעה שעמד עם ילדיו הרכים ביום שחזר ממרחקים וא-ני רואה צורות הרבה, אחת נאה מחברתה אחת חמודה מחברתה ואיני מוצא דוגמה נאה שכזו, אלא הלואי שאותו חסד שהיה נתון על אבא זכרו-נו לברכה, יהא ניתן עלינו בכל עת ובכל שעה שאנו מחבקים את בנינו הקטנים והלואי שאותה שמחה שהיתה שורה עלינו תהא שרויה על בנינו כל ימיהם".⁶

אולם אם בהויות של חולין כך, בהויות הרוח והדת על אחת כמה וכמה. בטקסי הקדושה של החגים, כשהילת הזוהר של סמכות האב ומעמדו בקרב בני ביתו מהוים חלק אינטגרלי של הווי המנהגים ומסורת המצוות, מתעלית דמות האב בספורים האבטוביאוגרפיים לממדים מטאפסיים

⁵ "המטפחת" — "אלו ואלו", ר"ס.

⁶ שם שם. יחס בלתי אמצעי דומה מצוי גם בהערות-דמוי "טלית אחרת": כאותה שמחה ששמחתי אני בשעה ששחקתי במחבואים עם אבא שאני והוא בקשנו זה את זה ולבסוף גליתי פני ונמצאנו זה לזה" — "סמוך ונר-אה" עמ' 202, מהדורת תשי"א — כל המובאות להלן לפי מהדורה זאת.

גם את דעת היהדות העיונית ומשמעויותיה ה- מופשטות, כאחוזות באורח אורגני בדמות האב ובהיותו הקורנת הן בזמנה ואחר כך אף מעבר לזמנה. ואמנם, האמאנאציה השופעת באורח דו- סטרי מן התורה אל האב ומסמכות האב אל התו- רה מהווה מוקד-הווייה בלתי כלה ובלתי כבה גם לאחר שחלפו ימי הילדות. יתר על כן, הוא מו- קד קיום ברקמת היסוד של האישיות, המתלקח כשסכנת התערערות נשקפת לשלמות המסורת בהיותו האישית.

בסיפור "פי שנים", שבו המאבק המתמיד בין תשתית היותו היראית של היוצר ובין מבוכת הזמן משרה לכאורה תחושה של שבר אישי, מתעלית שוב, על דרך העיצוב האבטוביאוגרפי, דמות האב בליל יום הכפורים על כל סמכותה המאששת, כפי שהוטבעה במראות הנער כשהיה בן שבע או שמונה: "מעוטף בטליתו עומד אבא עם שאר כל המתפללים ועטרת כסף גדולה על ראשו ומצחו מבהיק מאורה של עטרתן שכל הנרות מבהיקים ממנה. נבהל ונרעש עמדתי ונסתכלתי באבא שאור יוצא ממצחו וכופל את האורה"¹².

אולם חזות זו של האב היא רק גילוי אחד בל- בד המעיד על עולמו המיתי של הנער. לא פחות מכך מעידה על כך גם זיקתו האורגנית הסגולית לתשמישי הקדושה ולערכים הריטואליים במסו- רת היהדות שאף היא פועל-יוצא מהזדהות רא- שונית עם עולם השלמות של האב¹³.

הזיקה לסב

בשורה אחת עם דמות האב, ואולי אף למעלה ממנה, ניצבת בסיפור האבטוביאוגרפי גם דמות זקנו, אבי אמו של הנער, כמקור הדחפים והמני-

הניתוח האסתטי הטכסטואלי של הקטע מאשר זאת בשני הכיוונים: הן בבדיקת המישור הריא- לי פסיכולוגי של הסצינה והן בהבחנת הרמזים הסימבוליים, הגנוזים בלשון הסימאנטית ובניסו- חים הטראנספארנטים של הקטע: המובאה מתוך הקידוש המסורתי — "אשר בחר בנו מכל עם ורוממו מכל לשון" — מעוררת אצל הנער, בסי- טואציה הנפעמת, תחושת בחירה והרגשת הת- רוממות כמעט פיסיות. גם תהיתו והשתאותו ה- אינטלקטואלית על כי "בדיבור אחד שיצא מפי אבא כל העולם מתעלה ואנו עולים ומתעלים וכו'" היא תגובה הגותית ספונטנית, המתחיי- בת מתחושת חזות של טקס ה"סדר" המפואר ומן המשמעות הלשונית-דמויית של ה"קדוש". החז- יונית המיתיים המתהווים בשרשי הווייתו של הנ- ער הם, אפוא, בראש וראשונה פרי ספיגה חזו- תית של מראות-בית ריאליים, אולם פענוחה של הלשון הסימאנטית חושף צד נוסף, למדני סגולי, המתהווה במיתוס האישי הפנימי של הנער. מס- תבר, כי אותה אמירה — "בדיבור אחד שיצא מפי אבא כל העולם מתעלה" — שניתחנו לעיל במישור הריאלי, גונזת בתוכה גם רמזי זהות וחפיפה סימבוליים להיות הבריאה בספר "ברא- שית" בפרט, כמו גם רמזי הזדהות בארודיצייה השרשית של היהדות העיונית ומקורותיה המקו- דשים בכלל. שכן אם בתיבה הראשונה "בדי- בור... העולם מתעלה"... נרמז הפסוק "בדבר ה' השמים נעשו וברוח פיו כל צבאם"⁹, וכן הדיון הספקולאטיבי החרף של בן זומא במד- רש¹⁰, הרי בתיבה החשובה השניה "בדיבור אחד שיצא מפי אבא" מן הגמנע שלא לחוש לאיזה א- בא מרמז כאן הכינוי הטראנספארנטי¹¹.

הסימבוליקה האצורה בניבי הלשון מגלה אי- פוא — נוסף, כמובן, לדעת המצוות ולקיומן —

⁹ תהלים לג ו'.

¹⁰ בראשית רבה ד'.

¹¹ עיין גם ב"עם כניסת היום", "עד הנה", מהדורת תשי"ב — המובאות להלן לפי מהדורה זו. עמ' קע"ב "איזה אב גדול מכל אב", וכן ב"הסימן", "האש והע- צים" רפ"ו. מהדורת תשכ"ב — כל המובאות לפי מה- דורה זו.

¹² "פי שנים", "סמוך ונראה", מהדורת תשי"א עמ' 131 — כל המובאות להלן לפי מהדורה זאת. עיין בקשר לט- פור זה בקורצוויל, במאבק עם הזמן בתקופה פנומה, מסות על סיפורי ש"י עגנון — הוצאת תשכ"ג.

¹³ פרטים אינפורמאטיביים וכרקטריסטיים על דמות האב וזיקתו לבן ליקט מתוך ספורי עגנון א. מ. הברמן במאמרו "רבי שלום מרדכי הלוי טשאטשקיס שבקר- בץ לעגנון ש"י" "דברים על הסופר וספריו", ירוש- לים תש"ט.

ליהפך לחוית סיפוק נטולת כל זיק אנטגוניסטי בעידן הילדות ולמוטיב רב-משמעות אחר כך; כבר ב"עד הנה", הספור האבטוביאוגרפי על ימי מלחמת העולם הראשונה בגרמניה, מרמז עגנון לאופי המהותי, הבונה שלמות הרמונית, שהוא מיחס לסצינת הרחצה בבית המרחץ בלזית זק-נו: "לדעתך יש כאן (בברלין) מעין ימים שעברו, שהייתי נער והלכתי עם זקני עליו השלום בכל ערב שבת למרחץ וישבתי באמבט של חמין, לדעתי אני אין כאן אפילו דמיון לדמיון, לכשאגיע לספר פרשת ילדותי תראה כמה טעית"¹⁷.

ואמנם ב"הדום וכסא", הספר האבטוביאוגרפי המיתי, קוימה ההבטחה. תמונת הרחיצה עם זק-נו בבית המרחץ נחלצת מן הפשטות הריאלית — שהיא כשלעצמה מלאכת-מחשבת של אמנות וב-זה מותנית בעצם האוטנטיות של התמונה — ומתעלית למעמד קורן, המשתבץ לאורך ימים במיתוס האופטימי של הנער: "חמין שרחצתי בהם וכתונת חדשה שלבשתי וריח ארץ ישראל שנדף מבגדי זקני ומחזאות שבשוק והנאת המר-חץ הרבו את הנאתי. נעימות שכזו, בתי, נעי-מות שכזו אין אדם טועם אלא בילדותו שהוא סבור שהכל נברא להנאתו"¹⁸. ושוב מסתבר, כי אם הוויית חולין במחיצת הסב מתעלית כך, הוויית דת ומסורת — על אחת כמה וכמה. לא זאת אף זאת: על רקען המחייב מזדקרת גם ארשת הדמות של הסב ביתר שאת ובמשנה סמכות. עדות ראשונה על כך מצויה במונולוג הבלתי אמצעי בספור האבטוביאוגרפי "ש"ס של בית זקני ז"ל"¹⁹. ב"מאמר"²⁰ זה מן הנמנע הוא שלא לחוש כי יחד עם הש"ס שבא לו בירושה מעזבון זקנו נושא עמו עגנון במסורת המשפחה ובמיתוס הילדות את מלוא תפארתו של פולחן הש"ס, שב-מרכזו עומד הסב.

¹⁷ "עד הנה", ק"ו. ועיין לפי מהדורה ראשונה "בעיר דלתים וברייח" "שבעה פרקי ספור" "לוח הארץ" תשי"ב עמ' 154.

¹⁸ "ימי ילדותי", פרשה שלישית מתוך "הדום וכסא", "מולד" חוברת 137-138 כסלו תש"ך דצמבר 1959.

¹⁹ "באהל ביתי", אלו ואלו, עמ' רט"ז-ר"כ.

²⁰ זה לשונו של עגנון בפתחת הספור. יש כאן כנראה רצון ליחס לספור הממאריסטי סמכות אוביקטיבית.

עים המורשתיים ההרמוניים של הילדות. ואמנם חקר הויתו של הסב על כל גילוייה חושף בעת ובעונה אחת גם את מהותו השרשית של הנכד. גם כאן מוכחת ההזדהות המלאה על פי חוק העי-צוב ההדדי השולט בספור האבטוביאוגרפי: דיו-קן השלמות של "זקנו" היא בבואתו הנאמנה של המיתוס ההרמוני שעוצב בהוית הילדות וכן להי-פך. יתר על כן, ככל שהדיוקן מתעצם והולך, והוא מתעלה כדי חשיבות סמלית מכרעת ביצי-רתו של עגנון בכלל ובסיפורים הפרסונאליים בפרט — מתגלה והולך עד כמה רחבות ועמו-קות היו שכבות הספיגה לגבי מסורת היהדות כבר בילדות הקדומה. אולם גם ביחס ל"זקנו" ניתן לציין, כי ישותו נקלטה כשלמות אחת מלו-כדת לא רק בהתגלותה לנכד בהוויית הדת אלא גם בהתגלותה רבת הרושם בעולם המעשים. רק על רקע השתלבותם התואמת של שני התחומים אפשר להבין כיצד נתפסה גדלותה של הדמות בעיני הנער הרך.

אין ספק, כי העובדה ש"זקנו" היה "ארבעים שנה פחות אחת מראשי העיר ונשא בעול ולא בקש שכר"¹⁴; ובנוסף אחר: "ארבעים שנה היה זקנו פרנס ולבסוף פירש, למה, שרוצה לסיים ש"ס בפעם הארבעים ושנים לקיים מה שנאמר ודברת "בם"¹⁵ — יצרה אורח חיים ומסגרת קיום שונים ונפלים מן השגרה המקובלת. אותה תפ-ארת, הבאה מרוחב יד, מתוקף שלטון ומסמכות של תלמיד-חכם, שבמחיצתה, לפי הסיפורת ה-אבטוביאוגרפית, חי ואת חזוה קלט הנכד — היא היא ששיוותה לעיר בוצץ ולהליכות זקנו חשיבות מעוררת כבוד.

אפילו הוויית חולין, כגון המרחץ ובית המר-חץ, שהיוו מוקד של קטרוג על העיירה בסיפורת של דור התחיה¹⁶, זכו הודות להשראתו של הסב,

¹⁴ "אורח נטה ללון", מהדורת תשי" עמ' 105, כל המר-באות להלן לפי מהדורה זו.

¹⁵ "בנערינו ובוקנינו", "על כפות המנעול" מהדורת תש-י"ג עמ' שכ"א כל המובאות לפי מהדורה זו.

¹⁶ עיין מנדלי מוכר ספרים, ספר הקבצנים, פרק ה' כל כתבי עמ' צ"ח הוצאת דביר תש"ו. וכן ש. בן ציון, נפש רצוצה, כל כתבי עמ' י"ד, דביר תש"ט.

קפדנים הם. כל זמן שגמרא פתוחה אינו מראה כעסו בפניה²⁴.

גם הניסוח ללא תקדים של המשפט הבא מאיר ומאשר את היחס הבלתי אמצעי שנוצר בזיקתו של הנער לספרי קודש ולש"ס בפרט לאור התנהגותו של אביו זקנו: "איני זוכר אם היה זקני זכרונו לברכה מנשק את ספריו או שקיים בהם והצנע לכת"²⁵. אכן המסקנה שאת הש"ס של האבות שומרים לעד ולומדים בו לשמו, שכבר נקבעה בציוויי הילדות האינטלקטואלית, אם כן באורח מודע רק למחצה, הוסקה גלויות על ידי המספר עצמו בסוף הסיפור, בחינת עיקרון שע"מ בבחון חייו: "כלים הרבה הניח אחריו זקני זכרונו לברכה, כלי כסף וכו'", ולא נתקיימו בידי בניו, כי בא האויב ושללם, אבל ש"ס זה קיים ועומד, שכן דבר שעמלים בו ושומרים אותו לש"מ יו יש לו קיום לעולם, זאת ראיתי וכתבתי"²⁶. ומאחר "שלימוד הגמרא" הוא נקודת-צומת בנו"ש מחקרנו מן הראוי להבליט שוב את המחזות הפאמיליאריים ההרמוניים שבמסגרתם עוצבה זיקת הראשית של עגנון לפולחן הש"ס ולדמות הסב: ללמוד גמרא — מספר עגנון — היו עולים הבנים לבית "זקנו" גם לאחר מותו: "כדרכם בחייו דרכם במותו. אמרו מי שלא ראה האחים יושבים וספריהם בידיהם לא ראה פירוש נאה של מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד. לפיכך היינו אני ואבי מורי זצ"ל באים בכל יום תמיד לבית זקני זכרונו לברכה ללמוד שם והיינו מקיימים בעצמנו הוה גולה למקום תורה"²⁷.

עימותן של סצינות אלה עם מסגרות הלמוד ב"חדר" שהפכו את למוד הגמרא למוקד של מש"ב אישי בילדותם ובנעוריהם האינטלקטואליים של גבורי ספורת התחיה²⁸, הוא בלי ספק רב-משמעות נוכח העובדה שמראות של לימוד גמרא

כל התרבות המאומנת והמעודנת, פרי מורשת הדורות וידיעת ההלכה, המשתקפת במעשי הצדקה ובטקסי ההודיה והשמחה, שליוו במשך שנים את התקנת הש"ס לפרטי פרטיו: את הדפסתו המשובחת, את הזמנת עשרת הטפסים (הש"ס) בבית הדפוס של מו"ה אברהם יצחק מענקיס בלמברג, את כריכתם המהודרת, את חלוקתם בין בתי המדרש השונים בעיר, שמשום כך "אין לך בית מדרש חשוב בעירנו שלא היה שם מקום חשוב לזקני זכרונו לברכה בזכות ש"ס שנתן להם"²¹, כל מסכת הנימוסין העשירה הזאת יוצאת כמובן ללמד לא רק על טעמו או על החשיבות הרבה ש"זקנו" יחס לתבנית הש"ס, "שקיים בה עוז והדר לבושה"²¹, אלא בעיקר על מדות העושר והנוי שבהן קיים את המצוות כולן כולל פולחן הש"ס²², ובוה בעצם כבר גילם במיתוס הבלתי מודע עדיין לנער את הפרוטוטיפוס האידיאלי של העובד את אלוהיו "בשמחה ובטוב לבב מ"רוב כל"²³ — האידיאל של ר' יודיל חסיד ב"הכנסת כלה"²³.

אולם לאמתו של דבר מתברר והולך, כי התעלות הדיוקן של "זקנו" לדרגה של גדלות סימבולית מתמדת היא לא רק פרי השתאות מודעת של ילדות אינטלקטואלית נוכח תפארת מצוות, שזקנו קיים בינו לבין זולתו, אלא בעיקר נוכח מיצוי מושלם של לימוד תורה לשמה, שזקנו קיים בינו לבין עצמו. ואמנם התיאור האבטורי ביאוגרפי כיצד נוהג היה זקנו ללמוד גמרא, ומה מקום תפס הש"ס בביתו, מורה בעליל כיצד נתבצרה הוויית זקנו בעולמו המיתי של הנער בזיקתו ללימוד ש"ס, וכיצד נתבצר בעת ובעונה אחת גם הלימוד כשלעצמו כפסגת יעד בהוית הילדות וממילא גם בהווייה היוצרת: "לא היו לנו ימים טובים כבימים שהיה לומד מתוך הש"ס הגדול, אפילו היינו מהפכים את הבית ואת כליו לא היה גוער בנו, אף על פי שכהן היה וכהנים

²⁴ ש"ס של בית זקני — ש"ג-רי"ח.

²⁵ שם — ר"כ.

²⁶ שם. שם.

²⁷ שם רי"ט.

²⁸ עין במבוא עמ'.

²¹ שם רי"ז.

²² עיין אורח נטה ללון 54.

²³ דברים כ"ח מ"ז ועיין "הכנסת כלה" מהדורת תשי"ג עמ' ר"כ — כל המובאות להלן לפי מהדורה זו.

קיומה בעולם האפוף משבר, מתגלית דמותו בסיי- פורים הכאוטיים, הבלתי סבירים מבחינה ריא- לית, כקיימת ופועלת מחוץ ומעבר לממדי זמן וממדי מקום. לא זאת אף זאת, היא כאילו מצויה תמיד במחיצתו של המספר, ובמיוחד כשהוא נ- תון במבוכה מוסרית או דתית: ב"האבטובוס האחרון", כשעיניו של המספר תרות אחרי "או- תה בלונדינית זקופה שקווצותיה תלויות לה על כתפותיה וכו'...". פונה הוא אל זקנו, שכבר נפ- טר מן העולם מזמן ומדבר עמו בלי כל רמז מוק- דם על עצם נוכחותו במקום "מאחר שהאבטובוס לא בא והשעה לא היתה דוחקת עמדתי לדבר עם זקני" ³³. גם בסיפור "נרות", כשהמספר נגרר אחרי מר חיים אפרופו ונכנס עמו לבית "שהיה מוכן ועומד לכבוד שבת, אבל אנשי הבית עסו- קים היו בעסקי חול", והוא עצמו עומד וקורא בספר כתוב שומרונית, מתגלה שוב זקנו, כעומד מן הצד ומביט מתוך שתיקה, "עיניו היו עצומות למחצה ועצבות שלא מעולם הזה שכנה עליו" ³⁴. אולם אם בסיפורים אלה מתגלה זקנו כשומר ארחות נכדו המסתבך בהוויות מפוקפקות של חי- לול וחולין ³⁵, הרי בספור "המכתב" מרמז המס- פר ברור למאוויי המיתי-אידיאלי, הכמוס עמו, לגלם במהותו האישית את הוויית "זקנו": בחלומו אומר לו גדליה קליין — שאף הוא כבר הלך לבית עולמו — "אלמלא אמרת לי שזקנך מת הייתי סבור שאני מהלך עמו" ³⁶. מכל מקום נוכחות זקנו בצלמו ובדמותו כישות קיימת ללא הפסק ביריעת חייו וביצירתו של עגנון מופגנת שוב בסיפור מאוחר ביותר שנתפרסם ב-1962. בסיפור זה מוסיף עדיין עגנון ללכת אל זקנו, וכאשר מצ- או ראה שאינו ישן, עיניו החמודות פקוחות —

בחדר כמעט שאין למצוא ביצירתו של עגנון ²⁹. השורש המיתי-משפחתי נשאר לפיכך ההסבר היחיד לאופי המסורתי ההרמוני של מוטיב הג- מרא ולימודה, השולט באורח רצוף ועקיב בעו- לם המראות וההגות של עגנון. את מלוא התוקף ואת רוחב היריעה שמוטיב זה תופס הן בסיי- פורים מן ההווייה היראית והן בסיפורים מן ההויה החילונית נראה להלן.

עתה נפנה שוב לקלסתר הויתו של הסב, ונראה כיצד נצמד בצלמו ובדמותו אל הוית הנער בלי להרפות ממנו. ואכן כפי שראינו מן הנמנע שלא להסיק כי ההתרחקות בהוית הסב כבר נתרחה בעידן הילדות. בסצינת המרחץ עם זקנו מצויה דוגמת מופת לכך: "חזרנו לפרוודור ופשטנו את בגדינו ועשינו אותם כמין תכריך. השקיף זקני על התכריך שעשיתי מבגדי והיה מרוצה, שראה שהנחתי בגד ציצית שלי למעלה מכל הבגדים ולא אצטרך לעמוד בשעת לבישה בלא צי- ציות" ³⁰. תואם אורגני זה בהויות הרוח והדת מעיד לא רק על נאמנותה הבלתי מסויגת של ילדות זו לארחות המסורה, אלא הוא גם מאיר בעת ובעונה אחת את המשמעות העיונית המות- נית ביסוד ההליכה הבלתי פוסקת של עגנון עם אביו-זקנו, הליכה בהקיץ ובחלום במציאות ומע- בר לה לאורך כל יצירתו. יתר על כן, ההופעות המסוריות של צלם דמות הסב בסיפורים הפר- סונאליים הכאוטיים שלא מתחום הילדות "ספר המעשים" ³¹ "הסיפור שלא מצאתי לו שם" ³² וכיו" צא באלה, מאשרות באורח חוזר את עצם התפי- סה המיתית השולטת בעולמו של היוצר, ומו- סיפות תוקף להנחה כי השורש האידיאלי שנשתל בילדות ניחן בסגולות קיום ושימור לאורך כל החיים.

ואמנם על רקע המשמעות הסימבולית, שזק- נו ממלא בעיצוב ההווייה היראית ובמאבקו על

³³ האבטובוס האחרון, ספר המעשים, סמוך ונראה עמ' 108.

³⁴ "הנרות", ספר המעשים. שם עמ' 117, (ועיין גם בספר פור "סלית אחרת" "הציץ בי זקני מתוך הצער" שם שם עמ' 203 וכיוצא באלה.

³⁵ מוטיב האב השומר צעדי בנו גם לאחר שהלך לעולמו מצוי גם בספור "בערב" של מ. ז. פיירברג — והוא כידוע מוטיב עולמי בספרות.

³⁶ "המכתב", "סמוך ונראה", עמ' 226.

²⁹ בחדרו של שמשון שור למד מקרא ומשנה ומעט גמ- רא, עיין "ימי ילדותי" "הדום וכסא", מולד חוב' 137-138, עמ' 628 וכן עמ' 631.

³⁰ שם שם עמ' 633.

³¹ סמוך ונראה עמ' 221-103.

³² "הארץ" 24.4.62.

פי כן כבר הרגשתי בראשי ובשמאלי מקום הנחת תפילין דגדוג שמרגישים בשעת הנחתן"³⁹. היא מיוחדת במינה — היא בלי ספק פרי הקרינה ה-אינטנסיבית של אורת המצוות באהל ביתו. שכן זקנו היה אומר: "שני דברים אין נפשו של אדם קצה בהם לעולם להם ותפילין"⁴⁰; אלא גם הת-רגשותו התמימה והלמדנית-מפוקחת כאחת. בש-עה שהיה מקיים את המצוה הלכה למעשה, חור-גת מן השגרה המקובלת ומתעצמת כדי תחושת מתח כמעט אֶכְסֵטָאטִית: "בבוקר הייתי רץ לבית הכנסת. פעמים שבאתי עד שלא הגיע זמן תפי-לה והצצתי מן החלון וכיוונתי עיני לשמים אי-מתי תנץ החמה ואניח תפילין... ואני מניח תפי-לה של יד ולבי דופק כנגדה ואני כורך את זרועי החמה ברצועות עד שהן שוקעות בבשרי... וכיון שהחזן מברך אור ישראל בגבורה עוטר ישראל בתפארה אני עומד משתומם שאף אני עוזר וע-טור כאדם מישראל ואני שמח שמחה גדולה... עד שסיימתי תפילתי וחלצתי את תפילי ורו-אה כריכה אחר כריכה מותרת אבל סימניהן שוקעים בבשרי, ולא הייתי אוכל ושותה עד שנת-עלמו לגמרי וכו'..."⁴¹ הבעה ריאלית נאיבית, כביכול, זו אינה לאמתו של דבר בת אירוניה⁴². זוהי הבעת אמת של תחושת ילדות הרמונית, שאינה מניחה מקום אלא למסקנה אחת בלבד, שהתשתית הנפשית בהויתה חוסנה בפני כל ער-עור אנטאגוניסטי מוקדם⁴³. יתר על כן, היא חוסנה גם מכח הארודיציה השרשית במסורות העם ובמשמעויות העיוניות והמוסריות המותנות במצוות תפילין, שהנער האינטלקטואלי בקי וחי בהן במלוא תודעתו. מעידה על כך, בראש ורא-

"אבל הכיר שאינו ער". אמנם הוא נפטר מן העולם "אלא כוח החיים שהיה בו תשעים ושתים שנה עדיין עמו, כלומר עדיין לא שבק אותו כוחו"³⁷. מסתבר איפוא כי המעגל המיתי בספור האבטוביאוגרפי של עגנון הוא שלם ברציפותו מילדות עד זקנה.

מכאן גם מסקנה עיקרית שניה לגבי נושא מח-קרנו: נוכח התערערות סמכויות האב והסב אצל הדמויות הרפרזנטאטיביות בסיפורת הפרסונאלית של דור התחיה³⁸ עומדת סמכות זו כשרירה וק-יימת בעולם הילדות והנעורים של עגנון, לא רק בחזוטה המיתית, שכאמור נתעצמה והלכה אלא גם בהשפעתה על הזיקה לערכי הקדושה המע-שיים בהוויות הדת. מתוך הסיפורים האבטוביא-וגרפיים שב"אהל ביתו" מתברר שוב, כי היחס לאלמנטים הריטואליים הראשוניים: לתפילין, לסי-דור, לטלית, וכיוצא באלה, הוא יחס של דבקות נלהבת ברגש ובתודעה, המשלבת את הוית היל-דות של עגנון ברציפות ההרמונית של מסורת הדורות, ומפלה אותה מכל הוית מודעת אחרת בסיפורת של דורנו או של דור או שנים קודם לכן.

הזיקה להנחת תפילין

ב"שני זוגות" — הסיפור על תפילין ועל הנ-חת תפילין וכן בהערות שונות בסיפורים אחרים שבקובץ "באהל ביתי", מתאשרת האותנטיות המלאה של חוויית הילד בזיקתו לתפילין, בראש ובראשונה, מעצם העיצוב הפיגוראטיבי המקורי ומהניסוח הסגולי של סיפור אבטוביאוגרפי על נושא ריטואלי. גם הטון האופטימי וברקי ההו-מור, המפיגים כל סטיה סנטימנטאלית או טנדנ-ציוזית ושומרים על הקו האמנותי השקול כמו-נולוג הוידוי, מחזקים את ההכרה בנאמנותה המושלמת והסגולית של ההויה היראית-למדנית בעולמו של הנער. לא רק התחושה המוקדמת של הנחת תפילין, "עדיין לא הגעתי למצוות אף על

³⁹ "ספור נאה של סידור תפילתי", אהל ביתי, אלו ואלו רמב'.

⁴⁰ "שני זוגות" אהל ביתי, אלו ואלו עמ' רנ"א.

⁴¹ שם שם ר"ג רנ"א.

⁴² עגנון כאילו חש בסכנת פרשנות זו, על כן הקדיש את פרק ר' לענין זה: יודע אני בכך שאתם אומרים שמע-שה התפלן אינו אלא משל להקביה ולכנסת ישראל וכו'... אבל אני אומר לכם שהדברים כפשוטם והתי-פילין תפילין הן, כמו שכתוב בתורה וכו'... שם שם רנ"א.

⁴³ עיין במבוא על היחס לתפילין אצל ש. בניצין וכו'.

³⁷ "הספור שלא מצאתי לו שם 'הארץ' 24.4.1962.

³⁸ עיין במבוא [לעבודה זו, שמאמר זה הוא חלק ממנה וכולה תתפרסם בקובץ מאמריו של המחבר — המ].

קה לתפילין בדמות "האני המספר" ביצירתו של עגנון היא דבקות מיתית בלבדית מן הילדות ו- אילך. היא גם אינה תלויה ברציפות הריטואלית של קיום המצוה. היא מהות מוטיבית אורגנית חד-משמעית בהווייתו של היוצר ובעיקר ביצירתו, הנוסח הלשוני המשלב באורח מתמיד את המושגים תפילין או "תיק התפילין", הן במשמעות ריטואלית והן כמשמעויות סימאנטיות עמוקות יותר (תפילה, אמונה וכו'...) — ניסוח זה אינו מניח מקום לספק כלשהו בתוקף קיומה וברצונות פעילותה היוצרת של זיקת הילדות למצוה זו. גם עגנון מתודה, כי בתקופה מסוימת בימי נעוריו סטה מדרכו: "אחי ורעי הלא שמעתם את מעשה הבן שגלה מעל שולחן אביו והלך אחר עיניו ולא עשה מצוות ומעשים טובים. מוטב לי לכבוש פני בתיק של תפילין ולא אפרש את חטאי ברבים"⁴⁸ — מעיד הרמז הצדדי לתיק התפילין כי זניחת המצוה לא באה מתוך זלזול ואדישות או מתוך תודעת התנגדות אידיאית. מכל מקום, תהיינה הסיבות אשר תהיינה, זיקת הקדור שה לתפילין שהוטבעה בשכבת הילדות לא נת- ערערה — היא בעינה עומדת. גם בימים שלאחר מכן מתודה המספר "כשהייתי בעמקי הצרות תליתי את תפילי על היתד מפני פת לחם שהייתי טרוד למצוא". תפילין על היתד אין פירושה מחי- קה מן התודעה. להיפך, מכאן מסתבר, כי נוכחו- תה של תודעת המצוה בעולמו של היוצר לא פסקה מעולם: "פעמים הרבה נטרדתי בחבלי הזמן ולא הייתי פנוי אפילו לתפילה שבלב והייתי לובש את תפילי ומתפלל תפלה קצרה"⁴⁹.

ואם עדות אבטוביאוגרפית אמנותית זו כוחה נאמן לאשר את רציפותה של תודעת המסורת בהקבלה מתמדת עם ההתרחשויות החיצוניות בזמן, הרי העיצוב הפסיכולוגי האמנותי של טרדות נפש בסיטואציות חזותיות בולטות, ושל דרכי התנהגות מודעים או אבטומטיים בלתי מודעים וכיוצא באלה — חושף ומאשר ביתר שאת את

שונה, אותה השלמה מדעת עם התפילין הישנות, שאביו קנה לו הואיל וכתב אותן ר' אלימלך סופר סתם — הצדיק האסקטי שתפילין שלו נתקדשו מכוח אישיותו. ושנית מעידה על כך גם אותה אורת רוח אורגנית השולטת בחבורת הרעים שעמה הוא מתוכח על ערכן של תפילין אלו. חב- ריו "מקנטרים בו" ואומרים: "כמה ממון בזבו אביו של זה על בחור זה ולא מצא לקנות לו תפי- לין חדשות... תפילין של המתים שהחיה יחז- קאל הן, מיכל בת שאול היתה מנחת אותן"⁴⁴. אולם לאחר שסיפר להם מי כתב אותן "נשכו את לשונם ונשקו את תפילי". אכן דיאלוג עממי ויראי-למדני יחיד-סגולה זה יוצא ללמד הרבה הן על הוויית הרוח היציבה והמשומרת של הנער כשלעצמו והן על ארשת דמותה של כל חבורת הנערים הזאת, המתייחדת בסגולתה האינטלקט- אלת והמסורתית החריפה לאין דומה לה בסיפור- רת העברית בכלל ובזו הדנה בשבר הרוחני האי- שי בפרט⁴⁵. אין תימה אפוא שבתנאי רוח כא- לה נצמדת הוית הנער לתפילין בזיקת שורש בל- תי אמצעות הגובלת באהבה: "אילו הייתי בימי חכמי הגמרא הייתי לובש תפילין כל היום מה אהבתי תפילי, יפה עשה אדונינו הרמב"ם ז"ל שקבע הלכות תפילין בספר האהבה"⁴⁶. הפתוס הנאיבי, כביכול, בהצהרה זו מובלע בטון הנלבב של המונולוג כהבעה אדקוואטית של חוית נער אינטלקטואלי נלהב, בלי שירגש כל רמז למגמה טנדנציוזית מאוחרת. לאור האנטגוניזם האידיאי וההתנערות המוקדמת ממצות תפילין, המוטעמים בספורת של דור התחיה⁴⁷ כגילוי מכריע רא- שון בשבר הרציפות האישית ובמהפכה החילונית מדעת, מן הנמנע הוא שלא להסיק שוב, כי הזי-

⁴⁴ שם שם רמ"ה.

⁴⁵ דיאלוג בין בחורים בסיפורת של דור התחיה נסב בעיקר על עניני חקירה וכפירה. עיין י. ה. ברנר, בחורף, כל כתבי עמ' 36 הוצאת א"י שטיבל תל-אביב מהדורת צד — תרצ"ו. דר' שיח אידיומטי אימאנטי, בהוויית המסורת היהודית ולמדנותה מתוך זיקה בלתי טנדנציוזית ובמיוחד בפי ילדים וברוחם כמעט שאין בנמצא.

⁴⁶ "שני זוגות" שם רנ"א.

⁴⁷ עין במבוא עמ'.

⁴⁸ "שני זוגות" שם רנ"ב.

⁴⁹ שם, שם, רנ"ג.

מושלם ביותר. הוא חייב לגלם באורח אותנטי את ההוויות הפסיכולוגיות של ילדותו האינטלקטואלית, ובד בבד גם את מערכותיה הספציפיות של היהדות, שעמהן היא מתמוגגת באמצעות ה"סדור". להישג זה הגיע עגנון הודות לשימוש באמצעי הסגולי ביותר בטכניקה האסתטית של יצירתו, כלומר באמצעי הסימאנטי הדו-סטרי. ההופך הוויית מופשטות להוויות חזות ואוצל לממשות ריאליית שקיפות רוחנית. ואמנם בסיפור על סיפור דור תפלתו מגיע שימוש זה לשיאו. האמצעי האסתטי נמצא הולם את צרכיו ומגמותיו הפסיכולוגיים והאידיאיים כאחד. התפיסה האסוציאטיבית של הילד פועלת בהכרח טבעי בכיוון העיצוב האסתטי. ברגע שהוא אחוז בסידור שקיבל מאביו והופך בו, מיד מתגלה כוח הספיגה החזיתית-חזותית כמו גם כוח ההפלגה העיונית טראנסצנדנטית, המעידים, כמו בזיקה לתפילין, על הזדהות מוחלטת בינו לבין סידורו. מתוך העפת עין ראשונה בהיקף התפלות שבסידורו ומקומן בזמן, מתעוררת מיד בילד תגובה עיונית בעלת גוון משמעותי עקרוני, המזהה את התפלות עם הזמן הקוסמי "כמה תפילות חרוזות בסידור קטן זה, של שבת ושל חול, של ראש חודש ושל שלוש רגלים, של ראש השנה ושל יום הכפורים, של חנוכה ושל פורים. קיפל הקדוש ברוך הוא את כל הימים כולם בסידור שלי"⁵⁴.

אכן מופלא הדבר, שעם כל ההגות המעמיקה הרמוזה בניסוח האפוריסטי של תגובת הילד, אין לשונה הצוירת משוללת גם נימה מובהקת של תפיסת ילדות: ההפלגה המופשטת ביחס לזמן — "קיפל... את כל הימים כולם בסידור שלי" — היא בעת ובעונה אחת גם גיבוש מוחשי סביר באסוציאציה של הילד. לא רק שאין כאן דיסוננס אנס במונולוג של הילד, אלא להיפך, יש כאן משום הישג של רב-משמעיות מתאמת בלשונו הטראנספארנטית של עגנון. ואמנם סגולה סמאנטית אסתטית זו, המסייעת להפשטה, הרגשת אריתנטיות בלתי מעורערת של הסידור, הרי בכיוון

קשרי הנבכים עם הוית התפילין שמקורם בילדות ההרמונית הקיימת באורח על-זמני. "מכל מקום — מתודה שוב עגנון — לא הסחתי דעתי מתפילי אפילו שלא בשעת תפלה, כגון שהייתי רואה טליתי ותפילי תלויות על הקיר הייתי ממש מש בהן שמה מתוך טרדת הלב לא הנחתי תפילי בתיקן כדיון"⁵⁰. אכן מקורה של דאגת לב כזו מן הנמנע שלא תהא יונקת משרשיה המיתיים של הילדות.

מן הראוי אפוא להסיק, כי הקיום העל זמני משמעו כאן שמירה על עצמיות בלתי נפגמת מזרמי הרוח של הזמן. האינטלקט הגבוה של הנער לא בא לידי — או לא נפגע על ידי — התמודדות ספקולאטיבית עם ההתעוררות הראציונאלית המהירה והמעוררת, שפקדה את הנערים המוקדמים בסיפורת של דור התחיה.⁵¹ האינטלקט נשאר בתחום הפנימי של היהדות ובמסגרתה בלבד מיצה את הכושר העיוני הספקולאטיבי, כשם בתוכה חי גם את מלוא החוויות ושמחת החיים של ילדות מאושרת בהויה היראית.

הזיקה לסידור ולתפלות

כל האמור לעיל מקוים ומאושר, אולי אף בירת תוקף, גם ביחסו של הילד שעדיין לא הגיע למצוות, לאלמנט הריטואלי השני, לסדור, שעגנון הקדיש אף לו סיפור מיוחד.

ב"סיפור נאה על סידור תפילתי"⁵² מתגלית זיקה זו כהתרקמות חיונית אורגנית שאין דומה לה לא בסיפורי הילדות המתעוררת בדור התחיה, כמובן מאליו, ואף לא בסיפורי הנוסטאלגיה הכתובים מתוך אידיאליזציה.⁵³ יתר על כן, מאחר שכל עצמה של השתלבות הרמונית מודעת בין הוויית ילד לבין מהות ריטואלית מופשטת כספר תפלות מהווה נושא פרובלמאטי ביותר בתחום הסיפורת, מן הנמנע הוא שהישגו הבלבדי של עגנון לא יהא מותנה בעיצוב חזותי והגותי

⁵⁰ שם, שם, רנ"ה.

⁵¹ עיין במבוא עמ'.

⁵² "אלו ואלו" עמ' רל"ז-רמ"ז.

⁵³ עין סיפורי יהודה שטיינברג וכן עמ'.

⁵⁴ ספור נאה... אלו ואלו עמ' רל"ז.

הסידור אינו נתפס על ידו רק כמהות ריטואלית הקשורה למקום ולזמן שבהם מקיימות התפלות והברכות הלכה למעשה, אלא הוא בעת ובעונה אחת משמש גם ריכוז משמעותי פנימי של האמונה והדעת ביהדות. רק אינטלקט בעל ארודיזיה עשירה לאין שעור, ואסוציאציה אימאננטית יוצרת עשוי לדלות מנכיו את מלוא משמעויותיו העקרוניות והצדדיות כאחת.

אין פלא איפוא, שבזרם החזיונות של ימים שבהם מקיימים מצוות מיוחדות וחגי טכס מובחנים, זרם הנע מכוח הסידור, מתגלה אינטלקט הילדות של עגנון כחי לא רק את היות היהדות הצרופה אלא אף כמטביע חותם ייחודי בה. ואמנם גם את התמצאותו השרשית בהויה היראית משקפת בראש וראשונה הרקמה הלמדנית ומסכת המנהגים המקובלת, הטבועות בעיצוב החזותי של החגים ואילו התפיסה היהודית גלומה דוקא באותן הברקות-הלואי העיוניות וההערות האינדידואליסטיות הצדדיות, החורגות מן המקובל. בדרך זו מעלה האסוציאציה ל"הגדה של פסח" ול"קדוש", שהילד מצאם בסידורו, את תמונת הוריו פעתו הכאריסטאטית של האב בליל הסדר, ובאור תו מעמד משתלבות באסוציאציה האבטוביאוגרפית, הצומחת מן הסידור, גם אותן ההברקות ההגותיות על העולם המתעלה באמירת ה"קדוש" ועל הזמן המשועבד לברכת "שהחיינו" כפי שראינו לעיל.⁵⁶

יתר על כן, היהדות הייחודית של האינטלקט טבועה גם במראות-הלואי ובתאורי הסביבה השתלבים ברקונסטרוקציה הממואריסטית של החגים: תוך כדי העלאת ימי חג הפסח, הימים שביין פסח לשבועות, וגם חג השבועות עצמו, מצטייר גם הנוף האקלימי בדימויי מסורת או-תנטיים השאובים לרוב מן המקורות: "הרקיע מעוטף טלית שכולה תכלת וציציות ציציות נמשכות מכנפיה"⁵⁷ וכיוצא באלה. גם עיטורי הקישוט הפנימיים של הקלוזיו יונקים את השראת

השני — כלומר בממוש החויתי של התמזגות עם כל תפלה ותפלה לפי מהותה, מועדה והתגבשותה בהוי — מופעלים על ידי אותה סגולה עצמה גם החושים הביאולוגיים של הילד. "שעה קלה ישבתי לי עם סידורי ולבי היה הומה. כל תפלה ותפלה השרתה עלי מברכתה. שבתות וימים טובים, ראש השנה ויום הכפורים, ראשי חודשים, חנוכה ופורים נתנו ריחם וכל רגע ורגע האיר באור חדש. דומה הייתי בעיני לאדם שנכנס לפרדס של מגדים. מה אדם זה נוטל פרי ואוכל, נוטל פרי ואוכל כך אני נטלתי את סידורי וקראתי בו. ומה קראתי סדר נר חנוכה... מיד התחילו כל האותיות שבסידור מאירות לפני כנרות הללו במנורת חנוכה. וכל הדף התחיל מזמר מעוז צור ישועתי וכו'"⁵⁵. חוש הריח (... נתנו ריחם...) חוש הראיה (... כל רגע ורגע האיר...), חוש הטעם (... פרדס של מגדים... נוטל פרי ואוכל...), וחוש השמיעה (... כל הדף התחיל מזמר...), המופעלים תוך קריאה ועלעול בלבד בספר סידורו, הוטעמו בסיפור לא רק כביטוי של קליטה אורגנית וזיקת חויה חיה ומתמדת ביחסו של הילד לתפלות ולכל מה שגנוז בהן, אלא גם כתכונת נפש שבכוחה — כוח הדמוי ה-אסוציאטיבי — עשוי הילד לשחזר מתוך רפרוף אינטלקטואלי מציאות של ממש ולחיות בה את חייו הסגוליים במלואם.

סגולת הקרינה החושית, שהילד בתפיסתו ה-אונטנטית מפיק מתוך מסגרות הרוח המודעות לו, הופכת איפוא את התפלות בסידור למראות הוי של ימי חג ומועד בסביבת גידולו. מתוך יריעת הוי רחבה זו, המקיפה בעצם את רוב נקודות הצומת בחיי המסורת של ילדותו, וכן מתוך המניע העיוני המעלה אותם מן הסידור, נחשף במישרין ובעקיפין האינטלקט של הילד בכל מהורו. תו, אכן רב-סגולי ויהודי-ייחודי ביותר חייב להיות אינטלקט זה המסוגל גם בסייגים של עיינות הילדות להתרקם במלואו עם הסידור, שכן

⁵⁵ שם שם; עין גם בספר "לא נכשלי", "אלו ואלו" רצ"ג: "באו האותיות ואמרו" — אותיות הסודר גם מדברות..."

⁵⁶ בסעיף ב-1.

⁵⁷ "וטוה על ירכו תכלת לציציותו" — מועד קטן ג' ד', וכן "טלית שכולה תכלת" מנחות מ"א עמ' ד'.

ביל לאבדם חס ושלום היה כדאי שינתן חג על ידי, הם שישראל לא היו כדאים לפנייהם אף הם לא היו כדאים ונכללו עם אותו רשע באותה שמחה"⁶².

דרש ספקולאטיבי כזה מפי נער עול ימים אינו כאן בגדר ספק פסיכולוגי כלשהו. ההזדהות עם הסיפור כבר בילדות מחייבת, כאמור, אינ־טלקט של שלמות יהודית בתכנים ובצורות. המזינה את דרכי הבעתו ברוח המקורות. עובדה זו מושתתת לא רק על מציאות בלתי נדירה של מתמידים צעירים ועילויים רכים בשנים הבקיאים בלמדנות היהודית⁶³, אלא בעיקר על העיצוב האמנותי של הסיפור האבטוביאוגרפי בזיקתו לכלל היצירה. הטבעיות של המונולוג היא שוב פרי הישג של תואם פנימי בין הווייתו האינטלקטואלית של הילד ובין ה"דרש" כמוטיב אסתטי-ספרותי העולים בקנה אחד ביצירתו של עגנון. תואם כזה מעיד על התהוותו הראשונית של המוטיב. ואמנם השימוש המרובה ב"דרש" המסורתי, כמובאה אותנטית, ולרוב כחידוש עצמי, בסיפורים מתחומי ההווייה היראית, החי־לונית והאידיאית כאחת⁶⁴ מעיד כי המוטיב הלמדני הזה הוא שגרת יסוד בהיותו של היוצר, שמן הנמנע כי מוצאו לא יהא יונק מזיקת ילדו־תו לעולמה של תורה. הדרשנות המקורית היא איפוא ביטוי של שרשיות אורגנית עוד בעולמו של הילד. יציבותה מעידה על ראשיתה. אין כל

קדושתם מפרסוניפיקציה יהודית-למדנית: "נאה ביותר ארון הקודש שהקיפוהו אילנות נאים, וכ־שהרוח מגשבת בהם הם מרתתים, סבורים אתם צנה אחותם, לא כי, אלא הם מתלחשים ואומרים, אם לא זכינו שיעשונו ארון קודש לספרי תורה, עתידים אנו לחמם את התנור בלילי חורף בשביל בחורי ישראל שלומדים תורה"⁵⁸. אולם על הכל מוטעמות באסוציאציה האבטוביאוגרפית דוקא המסורות ההיסטוריות המקודשות, בחינת שילוב אורגני של עבר רב־משמעות בהווה חזותי שוה־ערך: "חיבת אומן ורחמים מקיפה את הימים. אנו יושבים בחדר ולומדים מעשה הקרבנות, שמטה ויובל. כנגדנו בישיבה של מעלה יושבים כד' אלף תלמידיו של רבי עקיבא שמתו בין פסח לשבועות"⁵⁹. וכן להלן: "אבל אילו הייתם בחג השבועות בקלוזי שלנו, הייתם רואים דוגמה למעמר הר סיני והייתם עושים מצוות ומעשים טובים כל ימי חייכם"⁶⁰.

אולם לא רק מסכת ההוי וחוקתיה הרוויות בלאו הכי משמעויות של מסורת וקדושה, אלא גם ארחות הפולקלור העממי, הטבעיים בדרך כלל בעולמו של הילד כחוויות חזות בלבד, זוכים אף הם שהגות יהודית למדנית תאירם מבפנים⁶¹. אירת רוח זו היא הכרח בלתי נמנע גם משום שמקורה הוא במונולוג של הילד עצמו. המשתמש במידות של פרשנות ובנוסחאות לשון רטוריים השאובים מן המקורות או מושתתים עליהם. הדרש, על שום מה שמחת פורים אינה אלא יום אחד, מעיד על כך ברור: "גדולה שמחת פורים אבל כל שמחתו אינה אלא יום אחד. בא וראה, עשרה בנים היו להמן הרשע וכולם נתלו עמו, הוא זכה שנתוסף חג על ידם. כלום קטנים היו מהמן ברשעות, אלא אומר אני, הוא ישראל היו כדאים בעיניו ונתן עשרת אלפים ככר כסף ב־ש־

⁶² ספור נאה... שם רל"ט.

⁶³ "והרי זה פלא נער פחות מבן עשר שנים עושה פל־פול שראוי ליהסו לגדולי המחברים ואף על פי שכולו מלא חריפות אינו רחוק מן האמת" — "ר" משה מב־קש" (האש והעצים) מהורות תשכ"ד עמ' נ"ג. ועיין במבוא.

⁶⁴ עיין ב"הכנסת כלה" פרק חמישי עמ' מ"ד ופרק ששי עמ' פ"ו וכו'... וכן עיין בדרש על הטבק בס־פור "מקטרתו של זקני עליו השלום", אלו ואלו, ר"ב וכן עיין ב"עידו ועינים", עד הנה עמ' ש"ע וכן ב"ה־דום וכסא" פרשה שניה ימי עולם — "הארץ" 25.7.58, וכן, שם, פרשה שלישית "ימי־ילדות", "מולד" 137-138 עמ' 638, בן חמש דורש עגנון "דרשה גדולה על אות קטנה שבוקרא" וכן כמובן כהוכחה מסיעת, אוספי הדרש בספרי הלקט "אתם ראתם" "ימים נור־אים" וכו'.

⁵⁸ ספור נאה... רמ"א.

⁵⁹ שם שם.

⁶⁰ שם שם.

⁶¹ בנגוד לספורי הוי החגים של שלום עליהם שיש בהם מראות חזות ולא משמעויות למדניות אינדיווידואליס־טיות. עין בעיקר "ספורי מעשיות לילדי ישראל" כל כתבי — כרך תשיעי הוצאת דביר תל־אביב תשי"ט.

תפיסה בלתי דוגמאטית של היהדות שרוחו המב-ריקה של הילד מוצאת בה פורקן. אין פלא איפוא שהילד יכול לצפות בסידור בלי כל מחיצה ולמ-צוא בו את מלוא הויתו האישית. הוא והסידור חד הם: "כל מה שעשה בעל הסדור לא עשה אלא בשבילו"⁶⁸. חלל זמנו הוא חלל הזמן של הסידור, שבו "שמחה גוררת שמחה ומצוה רוד-פת מצוה"⁶⁹. עדתו היא העדה של הסידור, עדת המסורת, עדת האב והסב, כמו גם עדת חבריו הילדים בני גילו ובני רוחו, שאם גם קנטרו בו על שהסידור לא נדפס בירושלים הרי בתחלה "חרזו צואריהם ונטלו את סידורי ונתנו פיהם עליו ונשקוהו"⁷⁰. אליהם מכוונות הפניות הנל-בבות "זה סידורי אחי ורעי זרע קדש אהובי", המשרות חבה ואהבה של אחדות עדתית אורגנית. גם ריגושי נפשו של הילד ושקיקותיו העמוקות מוצאים את פורקנם בתפלה נפעמת "מוטה עמד-תי כשעיני בסידורי ולבי צף ועולה כתפלה שעולה למעלה". עם התפלות מזדהה גם כמיהתו לירושלים: "ניכר היה שכל תפלתן של התפלות לעלות לארץ ישראל"⁷¹ אכן צומת החוויות העמו-קות ביותר בילדותו של עגנון הוא הסידור, וה-סיפור עליו הוא הביטוי האמנותי והאונטטי ביותר של זיקה הרמונית זאת. נוכח היחס האנטאגו-ניסטי לקניינים הריטואליים בהוית הילדות האבטוביאוגרפית של הסיפורת בדור התחיה — מן הנמנע שלא להסיק כי הסיפור הוא מפנה שרשי חסר תקדים⁷². ואף יותר מכך לאין שעור, ב"ספור נאה של סידור תפלות" גלום המיזוג המושלם של האינטלקט הדתי עם מלוא החיים האנושיים והקוסמיים בעידן הילדות. ילדות זו היא היהודי-תית ביותר בסיפורת העברית. היא גם מציאות ההכנה למיתוס האינדידואלי המתגבש והולך בעולמו של היוצר. אין פלא שבסיפור טבועים גם ראשי עקבותיהם של מוטיבים ספרותיים רבים ביצירתו, ובראש וראשונה מוטיב "הסידור" כש-

דיסקרפאנציה בין גילו לבין רמת דרשתו, כשם שאינה גם בתגובותיו העיוניות הטראנסצנדנטיות שראינו לעיל. לפיכך גם ההומור והשנינה של הדרש שהם לא בלתי אורגניים בהויתו הצעירה, רחוקים ממשמעויות דיאלקטיות-אירוניות כל שהן. הם שעשועי רוח לגיטימיים חד-משמעיים בתחום העיסוק הלמדני המרכזי של הילד. יתר על כן, אף אותן ההשגות על כמה נקודות רגישות ביהדות ההיסטורית, שהילד הוגה בהן תוך עיון ב"הגדה של פסח", המצויה כאמור בסידור שלו, רחוקות מאד מלהיות פרי אותו ראציונאליזם אנטאגוניסטי, שערער את רוח הילדות המסור-תית בסיפורת של דור התחיה⁶⁵: "הרבה קושיות יש בעולם וכל אחת קשה מחברתה. כמה נתיגעו חכמים ולא מצאו תירוץ לתרץ. אף אני קושיות חרבה היו לי לשאול, כגון מפני מה אות יו"ד קטנה מכל האותיות וכו'". "וכן להלן: "אחי ורעי זרע קדש אהובי, דברים הרבה יש באותו ענין (יציאת מצרים) מהם ראויים לספר בשמחה ומהם ממש בושה לספר, כגון שאלת הרשע שבארבעה בנים, וכגון שמתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו"⁶⁶. אכן האסוציאציה השוטפת ברוב תמימות ופקחות וכן הנעימה הנלכבת וה-מאוששת במונולוג מעידות כי ההתמודדות עם ההגות הראציונאלית הפנימית לא רק שאינה מערערת ערכים ועקרונות ואינה מדכדכת נפש, אלא להיפך, היא מייצבת ומעמיקה את תפיסת היהדות בילדות האינטלקטואלית של עגנון ואף אוצלת לה רעננות אורגנית מלהיבה. יתרה מכך, ההתגברות מדעת על היסוד הראציונאלי המער-ער זורעת לה אור אופטימי והשראת חירות יוצ-רת. האירוניה הפיקאנטית והעליזה בתגובתו של הילד לענין חד גדיא: "מה נאה ניגון זה של חד גדיא, חבל שאין מלאכי השרת מכירין בל-שון ארמי"⁶⁷ היא דוגמה אחת בלבד לאותה

⁶⁸ שם שם. רמ"ב.

⁶⁹ שם שם רל"ח.

⁷⁰ שם שם. רמ"ד.

⁷¹ שם שם, רמ"ז.

⁷² עיין מבוא על "נפש רצוצה" של ש. בן-ציון.

⁶⁵ עיין במבוא, ערעורו של נחמן בן התשע ב"לאן" של פיארברג על "ראשית חכמה" וכן אצל ש. בן-ציון ב"נפש רצוצה".

⁶⁶ "ספור נאה... רמ'.

⁶⁷ ספור נאה... רמ'.

שאנו באים בהם לפני המקום"⁷⁸. מבחינה לשונית-למדנית מתגלה שוב הסידור כממלא וכמעסיק ללא הרף את הווייתו האינטלקטואלית של עגנון, וכמקור לדיון עיוני ולעיצוב חזותי כאחד בספור "חוש הריח"⁷⁹. וכן עיין בשני סיפורים מן ההווייה היראית, אחד מן הראשונים בזמן "הנדח"⁸⁰, והאחר קרוב יותר לזמנו, "ספר תכ" לית המעשים"⁸¹, שבשניהם משתבץ הסידור כעצם אורגני בעיצוב החזותי והאידיאי. היסודות היראיים הפולקלוריסטיים מוטעמים כמובן ביתר שאת בלקט "סיפורים על הסידור ועל התפילה ועל המחזור"⁸², אולם מבחינה כרונולוגית יש לציין, כי במהדורה הראשונה של הסיפור "גר צדק", שנדפסה ב-1910 מצויה פיסקה, שהושמטה במהדורות הבאות, ובה בפעם הראשונה הערכה מודעת על הסידור ועל חשיבותו מפיו של ילד: "ילד אחד קטן מתפאר בסידורו ואומר ואפילו לו נתנו מאה צ"ל ואפילו אוצר לא הייתי לוקח בעד סידורי כי גם תהלים נמצא בו"⁸³.

הוויית הילדות ביצירתו האבטוביאוגרפית של עגנון היא שלמות בלתי מעורערת

הזיקה לתפילין ולסידור נדונו כאן בחינת דוגמת-מופת בלבד. אולם לאמיתו של דבר משתקפת שלמותה ההרמונית של הילדות בזיקתה לאמונה ולתורה, ואף יותר מכן, בכל ישותה הנפעלת והמתפעמת לכל חיות מסורת⁸⁴, מתוך כל הסיפורים ומתוך כל הערות-הלואי על הילדות הן במישרין והן בעקיפין⁸⁵, הדיוקן אינו משתנה

לעצמו, שהסיפור הוא אפוא יאווה נשגבה שלו. לא זאת אף זאת, הסיפור מכיל בחלקו גם את המיתוס של הסידור בחיים היהודיים בכלל וב-הווייתו של עגנון בפרט. המעשיות על הסידורים, שחבריו בבית הכנסת שימחו את לבו בהם, כגון מעשה הסידור שמצאו בבית הקברות שהמתים מתפללים בו וכו'...⁷⁸ הם פתיחה לסיפורים רבים שמוטיב הסידור הוא עיקרם או משתלב בשוליהם.

מוטיב הסידור ביצירת עגנון

הסידור כחוויה קיימת בעולמו של עגנון משתקף אפוא לא רק בשאר הסיפורים האבטוביאוגרפיים המשלימים את תמונת הילדות ומאירים את כלל היותה, אלא גם בסיפורים בלתי פרסונאליים המעידים על תוקף משמעותו כמוטיב אידיאי ביצירתו.

ב"המטפחת", השייך לקובץ הסיפורים "באהל ביתי", מספר הילד: "אפילו סידורי הנאה נתקרע, שעל כל דבר שהיה לי לעשות הייתי פותחו ושור אל בעצתו, לבסוף לא נשתייר הימנו אלא שמות"⁷⁴. גם ב"צפורי" משתלב הסידור בעולם השעשועים של הילד בהרמוניה שלמה: "באחת עיני אני מביט בסידור ואחת עיני כלפי הצפור"⁷⁵. ב"הסימן", הסיפור המאוחר, משתלב שוב הסידור ברקע המיתי של בית זקנו: "יום אחד הפכתי בסידור הגדול של בית זקני"⁷⁶. ב"לא נכשל", ספור פרסונאלי אם גם לא אבטוביאוגרפי מובהק, מתגלה הסידור במשמעותו האידיאית והביבליופילית בהוויית חייו של עגנון מחד גיסא, וכנושא הערך המכריע בעלילת הסיפור ובמוסר ההשכל שלו, "לעולם אל ישנה אדם בתפילה מנוסח אבותיו"⁷⁷, מאידך גיסא, גם כאן האפואטיאווה לסידור היא ללא הסתייגות: "אמרתי לה כדאים כל ספרינו שישבצו אותם באבנים טובות ומרגליות כל שכן ספרי תפילות

⁷³ ספור נאה... רמ"ה.

⁷⁴ אלו ואלו עמ' רנ"ט.

⁷⁵ שם רל"ג.

⁷⁶ ה"סימן" "האש והעצים" רצ"ג.

⁷⁷ "לא נכשל", אלו ואלו, רכ"ט.

⁷⁸ שם. שם. רצ"ה.

⁷⁹ אלו ואלו רצ"ט ואילך.

⁸⁰ שם. עמ' ל"ב.

⁸¹ "האש והעצים" עמ' רל"ג.

⁸² "לשם הגב' שושנה פרסיץ למלאת לה שבעים שנה" "הארץ" 15.11.63.

⁸³ "גר צדק", "הצעיר" בעריכת י. פרנהוף 1910.

⁸⁴ דב סדן אומר: "הילד משופע רוח של קדושה וחגיגות" — אמנם המדובר הוא בכר מצוה של הילד, אולם הוא יוצא ללמד על כל היותו של הילד — "מעשה מטפחת" על ש"י עגנון עמ' 69.

⁸⁵ גם בסיפורים אבטוביאוגרפיים על תקופה מאוחרת בתולדותיו של עגנון מתגלות הערות על ההווייה הלמנית של ילדותו: "ובזמן שאני הייתי תינוק לומד

רצתי אחר הכדור ורצה תינקת אחת אחרי נגיעה ידי בידה והאדימו פני וידעתי שיש כאן משום עברה. פירשתי ממנה ושיחקתי לעצמי. פעם אחת ראני רבי משחק אמר מה טיבו של בחור לשחק בכדור? אם רוצה אתה בכדור למה זרקת אותו ואם זרקת למה אתה רץ אחריו, אלא שיצרך הרע משימך לרוץ אחריו, אם כן אל תשמע לו"⁸⁹. תוכחתו של הרבי שונה כאן תכלית שינוי מתור-כחתו של האב בסיפור "לאן" של מ. ז. פיארברג: "אסור לשמוח בני אסור לשמוח בעולם הזה"⁹⁰. תוכחה זו מביאה לידי קרע מוחלט בין בנו לבינו. ואילו הווייתו של הילד אצל עגנון אינה מתער-ערת. המאבק עם היצרים הוא לגיטימי כשלעצמו ואינו כרוך במשמעויות אידיאולוגיות מסוכנות. היצרים נבלמים בלא שבר והבלעתם אינה יוצרת בילד אנטאגוניזם או תסביך לדת ולהלכותיה. הילדות של עגנון היא הרמונית בתכלית.

מיתוס הילדות ב"הדום וכסא"

ניתן, איפוא, להסיק, כי בעיצוב דמות הילדות בסיפורים האבטוביאוגרפיים של עגנון לא נתגלה כל רמז לאיזה גורם פנימי או חיצוני, שעלול היה לחולל שבר אישי רוחני בגיל מוקדם. להיפך, נתברר כי בסיפורים אלה עוצבה וגובשה שלמות צרופה ומזוקקת של יהדות עיונית ואסתטית בהת-בצרותה כמיתוס קיים ויציב בעולמו של עגנון. ואמנם תפיסה מיתית זו קיבלה תוקף אותנטי על ידי היוצר עצמו עם פרסום "הדום וכסא"⁹¹, שהוא סיפור אבטוביאוגרפי דמוי-מיתוס הן בחוזה-תו והן ברקמת הגותו. בעיצוב הסימבולי של הסיפור, שבחלקו הוא רב חידות וכבד משמעות,

מסיפור לסיפור, להיפך, מאורעות העלילה השונים מבליטים אותו ביתר שאת. בסיפור "צפורי", שההתרחשות בו היא בתחום ניטראלי-חזית ילד ביחסו לבעלי חיים—ארשת הילדות היא יהדותית אורגנית בתודעה למדנית מלאה: "וכי חשוד אני לאכל קודם תפילה"—הוא אומר לאמו⁸⁶. וכן "איך אוכל ועמדתי לפני אבי ומעילי פתוח"⁸⁶. גם סיפור "המטפחת", השייך לאבטור-ביאוגרפיה הרוחנית של היוצר, ספוג הגות עיונית למדנית רבה, ההופכת פיגוראטיבית בכוח התפיסה הממחישה של הילד. אף כאן למרות הפרשנות הסימבולית, המייחסת למתן המטפחת לאם על ידי האב, ולמסירתה לעני על ידי הבן, משמעות המסמלת את זיקת "החיבה בין ישראל לאלוהיו"⁸⁷ במסורת המקובלת והתערערותה בהוויית הבן—עם כל זאת דמות הילד כשלעצמה היא, אחרי ככלות הכל, עיצוב של ממשות ריאלי, לית, שבה מגולם המיתוס היהודי-למדני במלוא שרשיותו והיקפו. בילדות זו מתבטאים האידיאליים הפנימיים ותחושת האושר וההתעלות בלהט של אמונה ובניסוחי מסורת נועזים ללא תקדים בספרות העברית: "אבא לא יסע לירידים ואני לא אלך לבית הספר אלא אתהלך לפני ה' בחצר רות בית אלקינו"⁸⁸. וכן "אלמלא לא לימדתני אמא שאין עומדים על הכסא ואין עולין על השול-חן ואין מגביהין את הקול הייתי עולה על השול-חן וצועק לה' הארץ ומלואה"⁸⁸.

מכאן מכל מקום אין להסיק כי הוויית הילדות של עגנון היתה משומרת מכל תודעת חטא, ועל אחת כמה וכמה שאין מקום להניח כי התיאור חשוד באידיאליזאציה. הילד מודע להווייתו ומכיר היטב מתי עברה: "אימתי פסקתי מלשחק בכדור של בנות. מעשה פעם אחת

חומש ורשי... אני מתעסק בעשיית המשכן וכליו—
"עפר ארץ ישראל"—אלו ואלו עמ' רע"ט.

⁸⁶ "צפורי", שם רל"ה, רל"א.

⁸⁷ עין "מעשה מטפחת" דב סדן, על ש"י עגנון עמ' 65, הוצאת הקבוץ המאוחד תשי"ט. פירוש סימבולי מצוי גם במאמרו של ד. מלץ "תחושת היעוד ביצירתו של עגנון", "מאזנים" כרך ג' חוברת א' (כ"ו, קמ"ז) אייר תשט"ז אפריל 1956.

⁸⁸ "המטפחת" אלו ואלו רנ"ח, רס"ג.

⁸⁹ אורח נטה ללון עמ' 384.

⁹⁰ מ. ז. פיארברג "לאן". כתבי... ערוכים בידי א. שטינמן עמ' 69. הוצאת כנסת ת"א תש"א.

⁹¹ "הדום וכסא", "הארץ" 23.4.58 פרשה ראשונה; סעיפים א-ח'; כנ"ל, "הארץ" 23.5.58, פרשה שניה סעיפים ט-ט"ו—סוף; "הארץ" 25.7.58, פרשה שניה סעיפים א-ל'; "הארץ" 22.4.59, פרשה שניה סעיפים ל"א-מ"א; "הארץ" 24.4.59, פרשה שניה סעיפים מ"ב-מ"ה; "הארץ" 28.4.59, פרשה שניה סעיפים מ"ו-מ"ז "הדום וכסא"—פרשה שניה סעיפים מ"ח-ס"ג סוף. "גוית" חוברת 200 מרס 1960.

הפרשה השניה ב"הדום וכסא". מתוך החזיונות המיתיים ומדרשי הכתובים המרובים נצביע רק על אי אלה מקומות שבהם מוטעם ומודגש, כי נשמת היוצר בעולמה של תורה עוצבה, ו"דושנה של תורה"⁹⁴ היא תכליתה.

ואכן עוד בטרם עלה על דעת נשמתו לרדת ולהשתכן בגוף אדם, דימתה לעצמה כי ל"עולם תשב בשמי מעלה במדרשי אל, שאין קץ לחכמתם ואין נעימות כנעימתם ואין מדרש כמדרשם"⁹⁵. וכשנאלצה לרדת וניתנה לה הרשות, בטרם תולד, להסתכל בכל הדורות — "מאדם הראשון עד דורו של משיח" — ולחקור ולדרוש "באיזה דור נאה לרדת לעולם השפל ובאיזה דור מנעמת היא הנשימה את מעשיה ומלבבת מצווה ומעטרת את התורה עד שתשוב אל אלוהיה אשר בראה"⁹⁶ — עברה ובחנה דור אחר דור ולמדה מהם אמונה ומנהגים, תורה ותלמוד, מדרש ושירה וכיוצא בכל אלה.

החל בדור השופטים: "צפיתי בכל הדורות ולא מצאתי דור נאה כימי שפוט השופטים שיש-ראל נדמו לפני אבינו שבשמים לילדים קטנים"⁹⁷. מהם למד לאהוב את אהל ביתו "אהבה שאני אוהב ישיבת אהלים היא מהם"⁹⁸. מעתניאל בן קנו למד "אותן שלש מאות הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה שהחזירן עתניאל בפלפולו, ואם ראית אותי נוהג דברים שלא כשאר כל אדם דע שמאותן ההלכות הן"⁹⁹. וכן דור אחר דור "כל זמן שהיתה נשמתי מרחפת באויר מרפרף הייתי על כנסיות של תורה שעמדו לנו מימות עזרא ואילך וקבלתי תורה מפי החכמים הראשונים שביררו לנו התורה"¹⁰⁰, עד שהסכים להולד בדור שגולד בו ובמקום שבחר להולד בו, כלומר

מגולל היוצר באורח רטרופקטיבי עקיב את משמעות הווייתו ומהות יצירתו בעיני עצמו. נוכח המסקנות האידיאיות הבלתי אדקוואטיות שהבקורת יחסה ליצירותיו, מציב עגנון את הפרשה המיתית של גלגולי נשמתו בשלשלת הדורות ושהותה במחיצת גדולי האומה בטרם יצא לאויר העולם, כמו גם את תולדות ימי הילדות בחסות אביו וזקנו — כמקור האותנטי היחידי להבנת ישותו ומהות יצירתו. הוא מתקומם על ההתעלמות מן המשמעויות האימאננטיות ביצירתו והחלפתן במשמעויות אוניברסליסטיות מודרניות בלתי מתאימות. הוא נגד החלפת "אהל ביתו" ב"אויר העולם". ואמנם אם נניח — ומן הנמנע הוא שלא להניח — כי ה"בית והכלים" פירושה ב"הדום וכסא" יריעת יצירתו ותכניה היהודיים המקוריים, כי אז אין ספק, שזוהי כונתה של הפיסקה שבה הוא אומר: "משפינו את הכלים הגדיל הבית ונשתנה האויר, מקום מרובה תפסו הכלים ומשהוציאום הרחיב הבית ונשתנה האויר לפי שהניחו הסבלים את הדלת פתוחה ונתחלף אוירו של הבית באוירו של עולם"⁹².

לפיכך חוזר עגנון אל מוצא הויתו ומקורות יניקתה. הוא מחליף את מציאותו האקטואלית, שהיא בחינת מקום — "דבר שבצמצום ואין בו אלא כדי תפיסתו של גוף"⁹³ — בעבר, שהוא בחינת זמן — "שהזמן מרחיב והולך ומוליד תולדות כיוצא בו"⁹³, כלומר אל אותו עבר שהוא גם ההווה שלו, אל המיתוס הקיים והבלתי מתחלף בהווייתו: "החלפתי מקום בזמן. את הזמן שאני עומד בו בזמן שחלף ועבר, ואם אתה מוצא בשני-הם דבר אחד, הוא משום שכל מאורעותיו של אותו אדם מאורע אחד הם ומשום שכל הזמנים שווים, אלא שצירופיהם שונים"⁹³.

יתר על כן, קודמת לשיבתו אל ראשיתם הריא-לית של ימי הילדות, שיבה מיתית למדנית אל ראשית קדומה הרבה יותר, אל "ימי עולם" היא

⁹⁴ "דושנה של תורה" שם, פרשה שניה, סעיף י"ד.

⁹⁵ "נעימות נצח" שם שם סעיף א'.

⁹⁶ "בחינת הדורות" שם שם סעיף ד'.

⁹⁷ "ימי שפוט השופטים" שם שם סעיף ק'.

⁹⁸ "מגלת עתידות" שם שם סעיף י"ב.

⁹⁹ "ברכת מים" שם שם סעיף ט'. ועין בסדר קדשין וט' הרות, מסכת "תמורה" ט"ז.

¹⁰⁰ פרשיות מתוך הספר "הדום וכסא", "גזית", חוברת

200 דצמבר-מארס 1959-1960.

"הדום וכסא" "ימי ילדותי", פרשה שלישית סעיפים:

א' מ"ה — "מולד" חוב' 137-138, עמ' 519-640.

⁹² "הבית והכלים" הדום וכסא — פרשה ראשונה סעיף א'.

⁹³ "הקוף והתוכי ותיבת הזמרה" שם. שם. סעיף י'.

ר' שמואל בעל "חידושי הלכות" ו"חידושי אגדות", שנקרא על שם זקנו ר' שמואל אביו של זקנו ר' יהודה החסיד בעל ספר החסידים¹⁰⁶. וכן הוא צירף לשמו את השם יוסף שהוא בגימטריה ציון, ואילו אביו — על שם זקנו הגאון ר' יוסף מזול-קוב בעל יד יוסף על בבא מציעא ועל הלכות שחיטה וכו' "¹⁰⁶.

אכן מיתוס זה אינו חדש ועגנון עצמו מכיר בכך: "באמת כבר אמרתי לך כל זאת ואיני אלא כחזור על הדברים כאדם שדרכו לחזור על דבר שחביב עליו"¹⁰⁶. יתר על כן, חשיבותם נכללת דוקא משום שכבר נאמרו פעם או שנאמרו ברמזיה בלבד.

זיקתו לחדר, שלא הוטעמה במידה מספקת בוֹאֲרֵיאֲצִיּוֹת קודמות, מקבלת כאן חשיבות מִכְרַעַת כשהוא חוזר ואומר "אבא רצה לגדלני על ידי עצמו ואמא רצתה לשלחני לחדר"¹⁰⁷. מסתבר לפי עדות זו כי החדר כשלעצמו, במידה שתפס מקום בהוויית ילדותו של עגנון, היה מקור של התרשמות חיובית ולא פתח לשבר ילדות כבסי-פורת של דור התחיה: "בצלאל המלמד היה נוח לתלמידיו ותורתו היתה נוחה לתלמידיה"¹⁰⁸. או-לם בעיקר מתעלית בחשיבותה אותה עדות מאח-רית לראשית על תודעת ילדות מפוקחת ביחס לאהבת התורה ולחובות שהיא מטילה על העוס-קים בה: "אבל האותיות שבחומש (של זקנו) שחורות, שאין התורה מצויה אלא במי שמשחיר עצמו עליה. דבר זה בתי, דבר זה מעצמי ידעתי, כבר בקטנותי היה לבי מגיד דברים שאלה"¹⁰⁹. מכל מקום ביחס לעיקר מהותה של הילדות והווייתה היראית-למדנית יש ב"הדום וכסא" משום אישור אותנטי רטרופקטיבי של יוצר המפרש את יצירותיו.

בגליציה "לפי שהיא מלאה תורה ויראת שמים ואמונת חכמים ומסתפקת במועט"¹⁰¹.

מסתבר איפוא כי ההווייה המיתית-למדנית, שנשמתו של עגנון צפתה בה קודם שנולדה, היא בעצם גם הווייתה לאחר שנולדה. המעבר מעולם לעולם הוא רצוף ללא הנתקות ושכחה¹⁰². האופי האירוני המחודד אינו שולל לא מן הסיטואציות הפסיכודו-מיתיות קודם שנולד, ולא מן הסיטואציות הריאליסטיות לאחר שנולד, את תוקף משמעותן האידיאית הברורה, כלומר שהספירה היראית-למדנית היא נחלת הווייתו בשני העול-מות. על כן חוזר היוצר ומעצב שוב את הוויית ילדותו הסגולית על כל מניעה ומשמעויותיה, בחינת חתימה אחרונה של סולם תימאטי שראשי-תו ב"אהל ביתי". כל המוטיבים השרשיים: האם, האב, הסב, הזקנים, ההווי, המנהגים, המצוות, הטעמים והנימוקים — כל אלה כבר מצויים עמו מיום לידתו בט' באב. הוא מסתכל באמו "משום שאוהב אני יופי עם צניעות ושניהם ניתנו באמא"¹⁰³. מסתכל באבא "בשביל גמרא שהיה לומד"¹⁰³. מסתכל ומשתומם שהתיגוקות שבאו לליל השימורים אינם קוראים את "שמע ישראל" כהלכה, ואילו הוא הפרשה שגורה על פיו: "ואני כבר שבעה ימים שהניחני המלאך ולא לימדני תורה ועדיין כל מלותיה של פרשת שמע עדיין בפני"¹⁰⁴. מסתכל ומתפעל מאבי אביה של אמו ומן הניגון שאמרו באותו מעמד — ניגון של אליהו הנביא, ומחמת אותו זכרון נקשר אל זקנים ואל עולמים: "בואי וראי כמה כוחם של ימים ראשונים גדול, בשביל זקן אחד שבא אצלי בליל השימורים שלי נגרר אני כל ימי אחר הזק-נים"¹⁰⁵, ואחרי זקנו על אחת כמה וכמה. המיתוס טבוע גם בשמו: הוא קרא לעצמו שמואל על שם שמואל הרמתי ואילו אביו קראו על שם "זקנו

¹⁰¹ שם שם.

¹⁰² שלא כבגמרא: שהמלאך הסוטר על פי הנולד משכ-חזו כל התורה כלה — גידה ל'.

¹⁰³ "לחישת נשים" ימי ילדותי" פרשה שלישיית ב"ה-דום וכסא", "מולד" חוב' 137-138 עמ' 620 סעיף ד'.

¹⁰⁴ "ליל שמורים" שם שם סעיף ח'.

¹⁰⁵ מעשה נאה, שם שם, סעיף ו'.

¹⁰⁶ "שמותיו של אדם". שם שם סעיף ט' ועין ב"קורות בתינו" ובמיוחד ב"דלתי לאורח אפתח" האש והע-צים עמ' מ'.

¹⁰⁷ "לכלל הנוך" שם. שם. סעיף ט"ז.

¹⁰⁸ "שנות תורה וחדר ראשון" שם שם. סעיף י"ז.

¹⁰⁹ "מראה הבית" שם שם, סעיף ל"ו.

של ישוב יהודי הוא קול תינוקות של בית רבן: "אלמלי לא נשמע חס ושלום קול תינוקות של בית רבן... לא היה ניכר שמקום ישוב הוא"¹¹⁶. גם כשהנעימה היא אירונית העובדה השרשית קיימת — הילדים בקיאים בתורה: "ואפילו תינוק שלא ראה ריאה מימיו ולא ידע לנענע לולב היה בקי בטרפות הריאה כבהלכות אתרוג"¹¹⁷. בקיאו-תם של ילדי התורה היא גדולה: "נער פחות מבן עשר שנים עושה פלפול שראוי ליחסו לגדולי המחברים"¹¹⁸. "הגאון רפאל הכהן פחות מבן תשע שנים היה כשנתמנה רב"¹¹⁹, וכיוצא באלה, בין דמויות אותנטיות ובין דמויות פיקטיביות.

לעומת הוויית הילדות היראית-למדנית, שאין עגנון נלאה מלחאר אותה, אין ביצירתו כמעט אף דמות של ילד רציונליסטי מעורער ביחסו האנטגוניסטי למסורת, כשם שאין גם דמות של ילד בן זמננו המעוצב במלוא קומתו. במידה שהוא רומז על הוויית ילדות אקטואלית הרי היא שונה בתכלית מן הקודמת לה: בערב יום הכיפורים, בבית הכנסת של השכונה, עמדו צמודים לאבותיהם המתפללים בניהם ובנותיהם הקטנים, "עדיין היה לבם של תינוקות חלוק, דבר זה שאנו רואים כאן מהו, נאה או לא נאה"¹²⁰.

אכן ניתן לומר, ששוב אין זו אותה ילדות שעליה אומר עגנון: "שכל זמן שהילד ילד נמשך אחר אביו ומושך את אביו עמו כלומר נמשך אחר אבא שבשמים"¹²¹.

הילדות בסיפורים הבלתי פרסונאליים של עגנון אף היא ילדות של תורה

קלסתר הווייתה של הילדות האבטוביאוגרפית של עגנון מהווה בקיום כלליים את הפרוטוטיפוס של רוב דמויות הילדים בכלל יצירתו. חבורה מעין זו של ילדים עשירי דעת וחרפי הבעה, שיש בהם משום המשך המסורת של ילדי ירוש-לים¹¹⁰, מצוייה בראש וראשונה בין רעי הילדות של עגנון עצמו, המקלסים ומקנטרים אותו חלי-פות מתוך זיקה אורגנית ואידיאומטית לתורה, לתפילין, לסידור ולכיוצא באלה¹¹¹. אולם גם בסיפורים הבלתי פרסונאליים מצויה אותה יל-דות יהודית פנימית עצמה, המצטיינת בהארה מקורית פיקנטית. יתמותו של ילד אצל עגנון היא בעלת צביון יהודי סגולי: "זהתינוקות מקי-פים אותו מתוך קנאה יתום הוא ויזכה להניח תפילין קודם שלש עשרה"¹¹². ילד חזוני ספוג אמונה הוא רפאל, ילדו החולה של דניאל ב"ה, שכשעצמו אינו שלם עם האמונה¹¹³. עיקר עיסו-קו של ילד גאון הוא, כמובן, בתורה. מגיל י"ב "ראה עובדיה שהתורה עריבה ומתוקה ועשה בה לילות כימים"¹¹⁴. ילדים עברים מצויים תמיד על יד ספרים: "ילדי אידילי יושבים חבוקים על שרפרפים נמוכים ואחוזים בספר נושן וקוראים בנעימה וזה בשעת מחלתה וגסיסתה"¹¹⁵. סימנו

¹¹⁰ על תינוקות מירושלים עיין "איכה רבה" א' — כולם

מצויים בספר האגדה לביאליק-רבינצקי כרך א' רנ"א.

¹¹¹ עיין "צפורי" אלו ואלו עמ' רל"א; "ספור נאה"... שם, רמ"ד רמ"ה.

¹¹² "יתום ואלמנה" שם ק"ו. ועיין לשם השואה אצל

שלום עליכם, "מוטי בן פסי החון", ספור שני —

"אשרי, יתום אני". הוצאת דביר תשי"ט.

¹¹³ "אורה נטה ללון" בעיקר בעמודים 230-233.

¹¹⁴ "מן השמים" שם, קע"א.

¹¹⁵ "הנצח" אלו ואלו כ"ג.

¹¹⁶ "פולין", אור תורה, שם שפ"א.

¹¹⁷ "מעשה המשולח" שם, שצ"ז-שצ"ח.

¹¹⁸ "רי משה המבקש". "האש והעצים" ג"ז.

¹¹⁹ "מעוז ומחסה" שם, פ"ו.

¹²⁰ "פי שנים" "סמוך ונראה" עמ' 128.

¹²¹ "הסימן" "האש והעצים" עמ' רפ"ו, רס"ט ר"צ.

"תהלה" לעגנון כסיפור-קודש

אליעזר שביד

שאותו חלק ביהדות זמננו שנוהר מפני ההשפעה האירופית ודבק במסורת בקנאות יתרה, לא נזקק לביטוי בלטרסטי, ואם נזקק לו, לא עבר עד היום את שלבי הגמגום הילדותי. ועובדה היא שיצירתו של ש"י עגנון משקפת בדקות נפלאה את עולמו של היהודי החילוני. וקיימא לן שאין אדם משקף בדקות כה רבה ובאינטנסיביות כזאת נסיון-חיים כלשהו אם אין הוא עצמו שותף לו. בדיעבד — הופעתו התדירה של המספר כגיבור בסיפורו, ובחזקת מספר דוקא, המייצג מציאות משברית שהוא חלק ממנה, מעידה על כך ברור. עצם העובדה שעגנון יהודי דתי הוא, ועצם העובדה שיצירתו מתארת באהבה ובגעגועים גם חברה יהודית דתית, והעובדה שיצירתו נוזנה בתכניה ובסגנונה מן המסורת ומספרותה — כל אלה עדיין אין בהם כדי להצדיק את הטוענים היום, בגאות יורשים הבאים לתבוע רכושם אחרי שנתברר ערכו, שעגנון הוא "מספר דתי". אם באה טענה זו להכחיש את זיקתה של יצירתו למציאות החילונית של זמננו ולעקור אותה מרציפותה של הספרות העברית החדשה וממקורות ההשפעה החיצוניים שהזינו אותה והפרוה, הרי אין לה שחר. אבל לאחר קביעה ודאית זו דו"מה כי אי-אפשר להתעלם מייחודה של יצירת עגנון גם מן הבחינה הזאת. זיקתה לאמונת יש-ראל ולמסורתה דומה שאיננה ניתנת למיצוי על פי אותן הנחות שנמצאו נכונות בחקר יצירתם של יוצרים כמנדלי מוכר ספרים, מ. י. ברדי"צ, צ'בסקי וי. ח. ברנר, שאמת-הבקורת הקיצונית היתה נטויה בידם; ולא על פי אותן הנחות שנמצאו נכונות בחקר יצירתם של יוצרים כח. נ. ביאליק, שנפשם היתה חצויה בין כפירה וגעגועי-תשובה; או יוצרים כמו י. ל. פרץ או שלום אש החוזרים ואומרים הן לערכי המסורת מתוך עמדה שחוץ לה. במה ניכר ההבדל? נתעלם לשעה מביטויי התימאטיים והסגנוניים ונעמיד על

הנחה מקובלת בחקר הסיפורת והשירה המודרנית, שהללו חזרות תודעת הטראגיות של משבר האמונה ונפתלות עמו, ובה בשעה הריהן מציגות בתכניהן ובסגנונן תרבות חילונית, ועורשות תפקידן בתחומה. הוא הדין בחקר הספרות העברית המודרנית. שעם היותה חזרה תודעת הטראגיות של משבר האמונה וניתוק המסורת של היהודי בן זמננו, ועם היותה משקפת ערכי אמונה ותכני מסורת, הריהי מגלמת בחידושה את השפעת התרבות האירופית החילונית בחיים היהודיים ועושה תפקידה בתחומה. חקר יצירתו של ש"י עגנון לא יצא מן הכלל הזה. אמנם הבקורת הראשונה שקידמה את פניו נטתה לראות בו נציג אחרון של הספרות המסורתית, ובבחינה זו תיארה אותו כמעט כאנאכרוניזם גמור. אולם חלקה הגדול ביותר של ספרות הבקורת הנרחבת שנכתבה על יצירתו טוען היפוכו של דבר: ש"י עגנון הוא נציגה החשוב ביותר של המודרנה האירופית בספרותנו. בתור שכזה הוא מייצג ומבטא הווייה יהודית חילונית. ובאמת, האפשר לכפור מלכתחילה בכשרותה של הנחה זו? "חילוניות" מושג עמום ובעייתי הוא. אין לגדור מהותה של "חילוניות" זו שהכל מגלגלים בה, ללא סמיכות הדוקה אל ה"דתיות", שכן אין תרבות חילונית שאינה עומדת במישרין או בעקבותיה נוכח מסכת ערכים דתית או מסורת חיה של דתות היסטוריות מסויימות. ספק רב הוא, איך פוא, אם אפשר להבחין הבחנה כה מוחלטת בין ספרות דתית לספרות חילונית. אולם אם נקבל לפי שעה את ההבדלה בין דתיות לחילוניות כפי שהיא עולה בתחילת המחשבה, הן לא נוכל להכחיש כי כל ספרותנו החדשה היא תולדה של משבר האמונה וניתוק המסורת, וכי גם יצירתו של ש"י עגנון אינה יוצאת מן הכלל הזה. עובדה היא שהספרות העברית החדשה נוצרה בידי פורצי מעגלה של ספרות בית-המדרש; עובדה היא

ב

נפתח בהסתכלות בדרך עיצובה של עלילת הסיפור. הרושם הראשון שמקבל הקורא, לפחות עד שלא הגיע סמוך לסופו, הוא רושם הזימון שבאקראי: סדרת פגישות שהיו לו למספר עם זקנה מופלאה אחת בירושלים העתיקה, אגב מעשים שונים שעשה אשר אין ביניהם קשר גלוי, ורק יד המקרה מקשרת ביניהם לבין הפגישה עם הזקנה. לבסוף התגלגלו הדברים ותהלה מוסרת למספר תולדות חייה כדי שיכתוב בשבילה מכתיב, ועדיין אין הקורא למד מכאן מהו הקשר שבין סיפור החיים האגדי לבין שורת הזימונים שקדמו לו. בסיפורים אחרים של עגנון, וביחוד ברחביה היריעה שביניהם, כגון "תמול שלשום" ו"אורח נטה ללון", בולטת יותר טכניקה סיפורית זו, המצרפת זימוני אקראי רבים מסביב למספר או מסביב לכמה מגבוריו. לכאורה מתוארים בהם מאורעות החיים כהתרחשותם, ללא קשר סיבתי וללא עיצוב עלילתי, אבל הקורא לא יתקשה לחוש כי זימוני אקראי אלה מאורגנים ומחושבים היטב על פי עקרון ארכיטקטוני פשוט, שלפעמים הוא נכפה עליהם בדרכי פרשנות שרירותיים. בסיפור "תהלה", יקל לנו יותר בשל קיצורו, לחשוף את התבנית ולראות כי מה שנראה מלכתחילה זימון של אקראי אינו אלא פרי עיצוב קפדני. אולם מן הסיפור שלפנינו אפשר ללמוד יותר מזה. רמז יש בו למשמעות המכוונת בעיצובה של העלילה כך דוקא. סמוך לפתיחת הספור, לאחר התיאור הפיזי של תהלה, אומר המספר: "עד שלא יצאתי מירושלים לא הכרתי אותה, משחזרתי לירושלים הכרתי אותה, והיאך לא הכרתיה קודם? היאך אתם לא הכרתם אותה עכשיו? אלא כל אדם נועד לו להכיר את מי שיכיר ובאיזה זמן יכיר אותו ובאיזה סיבה יכיר אותו". נמצא הקורא למד מכאן כי פגישת המספר בתהלה באותו זמן ובאותו מקום ובאותו מסבות לא היתה מקרה. אלא כך "נועדו" הדברים, ואם תמ-

העיקר התיפקודי: יצירתו של עגנון משקפת את המציאות החילונית מתוך התנסות בה, אבל בעיצובה היא מגלמת מאמץ רצוני, מכוון ומודע, שלא להינתק מרצף החיים הדתיים והיצירה הדתית. היא מתמצעת, איפוא, בתחום המעבר הדיאלקטי שבו נשמט האדם ממעגל החיים הדתיים ונתפס לחילונית, ובו הוא גם עשוי, במאמץ מכוון של הרצון, לחזור ולהתקשר במעגל החיים הדתיים ולתקן בכך את המעוות. דוק ותמציא כי יצירתו של ש"י עגנון אינה מתארת את המשבר בעצם התרחשותו. היא מניחה אותו כעובדה קיימת, שמעמקה הטראגיים מתגלים דוקא תוך כדי מאמץ התיקון. דוק ותמצא אף זו: מאמץ התיקון והשליחות שבתיקון הם מוקדי יצירתו של עגנון. ולא שהוא מטיף לשוב, אלא שהוא מעצב, במתכוון ובמודע, את היצירה הסיפורית עצמה בחינת התגלמותו של תהליך התשובה על כל תעיותיו, נסיגותיו וכשלונותיו. שהרי ההתמודדות עם הווייה של חוסר אמונה לשם כיבושה יכולה להיות טראגית לא פחות מתהליך השבירה והניתוק, ואין צריך לומר כי התמודדות כזאת עוברים עליה מצבים שונים ואף ניוודיים. ממילא מובן כי יצירה ספרותית אינה יכולה לתאר מאמץ של תיקון ללא השתתפות מבפנים במציאות שהיא מבקשת לתקנה. ויצירתו של עגנון לא היתה משיגה את תכליתה הדתית אלא מלא עמדה בתוך המציאות החילונית ואלמלא נזקקה לאפני ההבעה שלה. אבל עצם העמידה בתוך תחום הנסיון של החיים החילוניים עדיין אינה ממצה אותה. על פי הרצון המגולם במעשה היצירה, היא מקבלת דין האמונה והמסורת. מבחינה זו ראוייה היא יצירת עגנון, ודוקא בהיותה יצירת ספרות מודרנית, להיחשב ליצירה דתית באמת.

בדברים הבאים ננסה להוכיח את המשפט הזה על ידי ניתוח מפורט של סיפור אחד, "תהלה", העשוי לשמש מופת של התגלמות שליחות התיקון של המספר בעצם מעשה היצירה, והוא כמדת דומה כצומת שבו נפגשות דרכים אופייניות ליצירת עגנון בכללה.¹

¹ חלק קטן מן הדברים שיבואו כתבתי במאמר קודם ("תמימות פקוחת עינים" "גזית" כ"א, ה-ה) שהיה נסיון ראשון ומקוטע להציע פירוש לסיפור הזה.

זו עילה חיצונית להרגשה של "ירידה". חשובה ממנה העילה הפנימית: רצונם של יהודים הבאים ליישב את הארץ אינו חזק, אף על פי שכור-נתם טובה והכרתם נכונה. איש-איש על פי מדרגתו ובחינתו הריהו בגדר יורד. זה יוצא מירור-שלים העתיקה והולך לירושלים החדשה ובאים הערביים ויורשים את סימטאותיה או שהעזובה מכלה אותן; וזה יוצא מירושלים בכלל והולך למקומות יישוב אחרים נוחים יותר; וזה בא לא-רץ-ישראל כתייר כדי לראות ולחזור לגולה, וזה יוצא מן הארץ ואינו חוזר. הוי אומר, ככל שא-תה מעמיק להכנס בתחום קדושתה של הארץ מתעצמת הרגשת הגלות, ולכן כל יהודי שואף לבחינת "חוץ-לארץ" משלו, שבה יש לו הרגשת בית. זהו רקע הנסיבות, ועל הרקע הזה יש כמ-דומה משמעות ברורה גם לזימון המאורעות. אי-מתי פגש המספר בתהלה? לאחר שירד מארץ-ישראל וחזר ועלה אליה, והריהו מחפש דרכו לירושלים, לבית; ודוק, עד שלא יצא מירושלים לא פגש בה. כי עלייתו הראשונה לא היתה מכוונת כראוי ועל כן גם נכשלה (דבר זה אתה למד מסמיכות הפרשיות שבין "אורח נטה ללון" לבין הסיפור הזה), כי בפעם ההיא עלה כמי שמצפה למתת ולא כמי שנכון לתת. כיון שלא קיבל התאכזב וירד. כשהוא חוזר ועולה הפעם הוא יודע מפני מה נכשל ומתכוון לתקן מה שקלקל (אף עגין זה מתברר מן הסמיכות ל"אורח נטה ללון") ואז הוא פוגש בתהלה היוצאת לפניו בפח של מים להורות לו את הדרך שאינו יכול למצוא בעצמו. כלומר, בקריאה של אקראי, כמו בפגי-שה של אקראי, אתה רואה רק זימון סתמי. בקרי-אה של עיון וכוונת-הלב, כמו בחיים של תודעה ומוכרעות רצון, אתה רואה מבעד למסווה-המק-רה את הכרת הויעוד. כך נועדו הדברים להתר-חש, כך נועד הספור להיכתב, כך נועדה גם הק-ריאה להיקרא, שאז לא תהיה הפגישה בתהלה בחינת מקרה, לא למספר ולא לקורא. וזוהי תמ-צית הרעיון המגולם בתבנית הספור—רעיון ה-השגחה האלוהית, שהכל מכוון על ידה בחכמה עליונה. מי שחי מתוך רפיפות הרצון ותרדמת

צא לומר, אף פגישת הקורא עם תהלה דוקא עכשיו, אף-על-פי שהיא נראית כמקרה גמור, כך "נועדה" להתרחש מלכתחילה. שאם הפגישה אינה מקרה אלא ויעוד, ואם הכתיבה אינה מק-רה אלא יעוד, אף הקריאה אינה מקרה אם קרי-אה כהלכתה היא, כלומר אם היא מביאה לידי הכרה.

אך בל נקדים את המאוחר. על שום מה נועדה למספר הפגישה בתהלה דוקא באותו זמן ובאותו מקום ובאותן נסיבות? — המסופר לאחר המש-פטים האלה הוא אחד מגילויי האירוניה הסיפורית האופייניים לכתובתו של ש"י עגנון. הוא בא לכ-סות על ההסבר הפנימי הנכון, שאולי ייראה לכתחילה שרירותי, בהסבר חיצוני הנראה מלכת-חילה מסתבר בהחלט, אלא שהוא משווה ליעוד אופי של מקרה: "באיזו סיבה נתוודעה לי? מע-שה והלכתי לבקר חכם אחד מחכמי ירושלים שהיה דר סמוך לכותל המערבי ולא מצאתי את הבית. מצאתי לאשה אחת באה בפח מים ושאל-תי אותה". דבר זה מסופר בנוסח של זימון אק-ראי, ואם תמצא לומר; אף המספר לא ראה בה באותה שעה אלא מקרה בלבד, כמוהו כקורא עכשיו. אבל קריאה זהירה מעלה שאין כאן מקרה כלל, וכי הדברים מסופרים מלכתחילה לא על פי רושם ראשון כי אם על פי הסתכלות מאוחרת. חיפוש-הדרך אל חכם הגר סמוך לכותל אינו מקרה, ויעוד הוא. המספר אינו מוצא את הבית — הבית בסתם, ששלוש משמעויות גלומות בו (בית-החכם, בית-המקדש והבית במשמע הרחב של מו-רדת ומקור) וזה אינו מקרה אלא גורל, והפגישה באשה זקנה היוצאת לקראת המחפש בפח של מים, שהוא סמל החסד בקבלה (ודוק, סיפורה של תהלה פותח במים ומסיים במים) כדי להורות לו דרך אל הבית, ודאי אינו מקרה, אלא חסד מכוון. על שום מה נקריית איפוא תהלה למספר דוקא באותן נסיבות? מעט-מעט מתבררים הדב-רים מהמשך הספור. הימים ימי המנדט וממשלת אנגליה נסוגה מהצהרת בלפור ודוחקת את רגלי היישוב היהודי בארץ-ישראל, ובייחוד בירוש-לים, ובייחוד שבייחוד על-יד הכותל המערבי.

לא די שהוא קונה לה תנור להחם את גופה, אלא הוא מעמיד פנים כאילו נתן לו נכדה את הכסף לצורך זה. בכך הוא מבקש לחמם גם את לבה. אולם מידת החסד שבמספר שלמה היא רק לכאורה. הכרתו אמנם נכונה, אבל רצונו אינו שלם. דבר זה מתברר לאחר שקנה את התנור ושלח אותו לבית הרבנית. שכן מיד הוא נמלך ו- חוזר אצלה. "שמא אינה בקיאה בתנורים המטול-טלים ואלמדנה את תורת ההדלקה". הרי שהכ- וונה היא לטובה ולשלמות מידת החסד. אבל לכ- אורה בלבד, כתירוץ כשר לענין אחר. הטעם האמיתי, שהמספר מבקש להסתירו גם מעצמו, מתברר אחר כך כמו בעקיפין: "דרך הילוכי הרהרתי, ברכת הודייה ודאי לא אשמע מפיה. לא כל הזקנות שוות. זו שהראתה לי את ביתו של אותו חכם נוחה לכל אדם וזו ששיגרתי לה תנור אינה נוחה אפילו למי שמבקש טובתה". משמע, אין הוא הולך לבית הרבנית הזקנה אלא כדי ליהנות מחמימות המצווה שקיים בה, ועדיין הוא מצפה לתודה ומתאכזב מפני שלא ישמענה. נמצאת מידת החסד שבו משולה לאותם התנור-רים המטולטלים שבדור הזה, שעשנם מרובה מחומם. ואמנם כאן מתרחש שוב הזימון שמק-ריותו החיצונית מכסה על ויעיד מכוון: "וכאן צריכני להקדים מעין הקדמה קטנה. איני מת-כוון להגיד שבחה של אחת מתוך גנותה של חבר-תה, כל שכן לספר מעשה אעיר ויושביה. גלגל עיניו של אדם מצומצם ואינו יכול להקיף עירו של הקדוש ברוך הוא. אם כן למה אני מזכיר את מעשה הרבנית, שבכניסתי נודמנה לי אותה הו-קנה. הטיתי עצמי ופיניתי לה דרך. עמדה ושא-לה בשלומי, כמי ששואל בשלום קרובו. עמדתי תמה. כלום אפשר שהיא מאותן הזקנות שהכרתי בירושלים קודם שירדתי לחוצה לארץ, והרי רו-בן ככולן כלו ברעב בימות המלחמה, ואם מקצת מקצתן נשתתרו, הרי אני נשתנית, שכשיצאתי מירושלים הייתי בחור ועכשיו שנים שעשיתי בחוצה לארץ עשאוני זקן, והיאך זו הכירה או-תי. ראתה שאני תוהה. שחקה ואמרה, אי אתה מכירני, הרי אתה הוא שביקשת לטלטל את פחי

ההכרה יראה את כל המתרחש כמקרה, שלכאו-רה הוא בוחר בו, ובאמת הוא משועבד לו. אבל מי שחי מתוך מוכרעות הרצון וערות ההכרה יכיר בכל המתרחש גילוי של רצון מכוון. "הכל צפוי והרשות נתונה". אלא שעדיין עלינו לבדוק מה חלקה של מוכרעות הרצון בעלילה, כלומר, מה חלקה של הרשות הנתונה, וכיצד היא מגול-מת בתבניתה.

נשוב איפוא אל מהלכו של הספור. תהלה מר-אה למספר את הדרך לבית החכם. המספר מבקש לסייע בידה וליטול ממנה את פח המים. אבל באותה שעה היא מסרבת לקבל מידו עזרה והיא מקיימת בו מעשה של חסד גמור. הנותן דעתו יראה כי גם הפרק הזה הוא מחושב. עדיין לא הגיע המספר למידת החסד, ובאמת הדבר מתב-רר ברמיזה אירונית להלן. כשהוא יושב לפני החכם ושומע חידושי עולה בדעתו לשאול על הזקנה שהראתה לו דרך, אך אינו שואל. מדוע? "אבל כלום אפשר להפסיק חכם בשעה שהוא מערה את חידושי". זה ההסבר שהוא מושיט לנו בקנה. אכן אין כאן אלא תירוץ שכוונתו לכ-סות על האמת ולרמוז עליה בתוך כך. אילו רצה לשאול את השאלה היה מוצא את הזמן הראוי. אם לא מצא, משמע שלא רצה, אף-על-פי שהיתה בו הכרת חובה. כדי להניח דעתו הוא נזקק לתי-רוץ. ודוקא רפיסותו של התירוץ חושפת את כוונ-תו האירונית.

גם פגישותיו הבאות של המספר בתהלה מג-לות אותה שניות אירונית. לאחר כמה ימים הו-לך המספר שוב אל העיר העתיקה, הפעם כדי למסור לרבנית זקנה אחת פריסת-שלום מנכ-דה, שהתודע אליו בחוץ-לארץ לפני שחזר. היום יום סגריר, והמרירות שבלב מקדירה אותו יותר, שכן המספר מוצא את הרבנית הזקנה סרה וזעפה ואחוזת צנה בבית מוזנה. כל כולה היפך מידותיה של תהלה, שאם תהלה מגלמת את מידת החסד, הרבנית מגלמת בכל הווייתה את מידת הדין, שבה נדונה ירושלים ובה נידונה הארץ כולה. כיון שרואה אותה המספר בכך הריהו מבקש לג-מול עמה חסד. לכאורה — חסד שלם בתכלית.

מן התנור ששלח לה, ומתוך צפייה נלעגת ונכזבת להבעת תודה — “שבאו לראות את התנור ששלח לי נכדי על ידך. אמרתי להן, התנור לפי הדור והדור לפי התנור. מה כתב לך נכדי? לא כתב כלום? אף לי אינו כותב. סבור הוא שמאחר שש-לח לי כזית תנור כבר יצא ידי חובתו”. הוי אומר: תהלה במדת החסד והרבנית הזקנה במדת הדין ואמרות דבר אחד. מדת החסד שבמספר, וב-דורו של המספר, אינה שלמה. כל מה שהוא עושה לצאת ידי חובה הוא עושה. ולשם כבוד עצמו הוא עושה. ואמנם בא המספר על ידי כך לידי הכרה ולידי הודאה: “אחר שפירשתי מן הרבנית אמרתי לעצמי, אף אני סבור שיצאתי ידי חובתי ששלחתי לה כזית תנור ושוב איני צריך לילך אצלה. לסוף חזרתי אצלה על ידי אותה הזקנה החיננית, שעדיין לא נשלמו כל הראיות שהיו מיועדות לי לראותה”.

במעשה זה מתברר איפוא הניגוד שבין הכרת החובה של המספר לבין נטייתו הפנימית בדברים שבין אדם לחברו. במעשה הבא מתגלה אותו ניגוד במה שבינו לבין עירו וארצו ועמו. ערב ראש חודש הוא הולך, כמנהג, להתפלל ליד הכותל המערבי. “מצאתי לי פיסת מקום אצל הכותל. פעמים עמדתי בין המתפללים ופעמים בין התורים. תוהה הייתי על אומות העולם. לא דיים שטורדים אותנו מכל הארצות, אלא שטורדים אותנו אף בביתנו. עם שאני עומד נדחקתי ממקומי על ידי שוטר משוטרי המנדט שדחק במגלב שבידו. מה הרגיו לבו של זה שכל כך היה זועם? חולנית אחת זקנה הביאה עמה שרפרף לישב עליו. קפץ השוטר ובעט בשרפרף והפיל את הזקנה ונטל את השרפרף, לפי שעברה על החוק, שחקקו חוקי המנדט. שאסור למתפלל שיביא ספסל לכותל. ראו המתפללים ושתקו, שהרי מי יכול לדין עם שתקיף ממנו. באה אותה הזקנה ש-הכרתה והביטה בו. השפיל השוטר עיניו והחזיר את השרפרף. קרבתי אצלה ואמרתי לה, יפה כוח עיניך מכל הבטחותיה של אנגליא, שאילו אנגליא נתנה לנו דקלרציה של בלפור ומשלחת בנו את פקידיה לבטלה, ואת זקנתי נתת עיניך

כשהלכת אצל איש פלוני. אמרתי לה, את היא שהראית לי את הדרך, ואני עומד ותוהה, כאילו לא הכרתיך. צחקת ואמרת, וכי מחוייב אתה להכיר כל הזקנות שבירושלים? אמרתי לה, והיאך הכרת את אותי? ענתה ואמרה לי, ירושלים מתוך שעגינה צפויות לכל ישראל, כל שבא לכאן נח-קק בלבנו ואין אנו שוכחים אותו”.

קטע זה הוא מלאכת מחשבת של אירוניה דקה. על שום מה הזכיר המספר את תהלה באור-תה שעה? בודאי מפני ש“נודמנה” לו, ולכאור-רה במקרה גמור. אולם כלום לא הרהר בה לפני כן, ודוקא כדי להגיד גנותה של אחת מתוך שבח חברתה? בודאי שכך הוא, וסימנך, שבאור-תה שעה שנודמנת לו, אף על פי שהיה הולך ומהרהר בה, לא הכיר אותה כלל. לפי שגלגל עינו מצומצם היה באמת, שלא הרהר אלא בו בעצמו ובתודה שאינו עתיד לשמוע, ומשנוכר בתהלה לא נזכר בה לשמה, אלא לשם עצמו. לכן לא הכיר אותה כשעמדה לפניו. עכשיו נתבונן בתהלה. מאחר שעגינה, כעיני ירושלים, צפויות לכל ישראל והיא מהרהרת באחרים ולא בעצמה, מתוך מידת החסד, הריהי רואה אותו וגם מוכיר-רה אותו. וכל כך גדולה תמימותה שהיא מוכיר-רה לו חסד שרצה לעשות ולא עשה ואינה מוכיר-רה לו חסד שעשתה היא עמו. תמימות היא בוד-אי, אבל לא תמימות של ילדים אלא תמימות של חכמים שאינה חסרה עוקץ אירוני כלפי המספר. בשעה שהיא אומרת לו את דברה היא מבליטה את עמידתה כנגדו ומכריחה אותו להכיר באמת שהוא מתחמק מפניה. זהו, כמוכך, הטעם שבגל-לו מזכיר המספר את תהלה דוקא כאן, ומן הב-חינה הזאת ודאי אין הפגישה בגדר זימון של אקראי. המספר כגבור של ספורו חוזר ומתגלה בשניות שבו. הכרתו נכונה אבל נטייתו הנפשית איננה חופפת את הכרתו. רצונו עדיין אינו מוכ-רע, ובאה תהלה ומראה לו את הדרך על ידי שהוא מאלצת אותו להכיר במצבו. בזאת מתברר גם הקשר שבין תהלה לבין הרבנית הזקנה מב-חינת עלילתו של המספר. “כיוצא בזה אמרתי לשכנותי” — אומרת היא לו כששאל על הנאתה

מותה של תהלה איננה גילוי של אי־ידיעת הא־מת. הרי ראתה בחייה לא מעט רשעות ורוע. תמימותה היא גילוי של רצון מוכרע לאמונה. רצון המביא לידי ציות ורצון המביא לידי בחירה ועשייה. מאחר שהביאה לידי גילוי הטוב שבלב השוטר הריהי רוצה לראות אותו דוקא. אבל בתוך כך היא מעמידה את המספר על אותה שגויות שבין הכרת־חובה נכונה לנטיית הגפשו. הפעם במה שבינו לבין עירו וארצו ועמו. הוא יודע את חובתו, אבל רצונו אינו מוכרע.

השלמתו של אותו מוטיב ברובד שלישי וכולל, במה שבין אדם למקום, מגולמת בשיחה הנמשכת אחר כך בין המספר לתהלה בדרכם לקיים מצוות בקור־חולים אצל הרבנית הזקנה. בדרך רואה המספר בפניה של תהלה שתחילה הם שמ־חים, אחר כך עצובים, ולבסוף חוזרים ומתבהקים בשמחה, והריהו שואל: "מפני מה היית שמחה ואחר כך עצובה ועכשיו שוב את שמחה. אמרה בלשון חיבה, אם אין אתה מקפיד אומר לך, לא כך היית צריך לשאול, אלא במה זכית שהסיר אלקים את יגונך. שהשם יתברך הכל שווה בעיניו, כשמחה כעצבות. אמרתי לה, אפשר שאקפיד שלימדתיני כיצד צריך אדם לדבר. הרי מקרא מלא הוא, אשרי איש שלא ישכחך". אמרה, אדם טוב אתה ופסוק טוב פסקת לי ואף אני לא אמנע ממך דבר טוב". הפעם מתקנת, איפוא, תהלה את דרכו של המספר במישרין, אך שוב היא מעמידה אותו באורח אירוני על ההבדל בינה לבי־נו. ודאי לא נצדק אם נאמר כי תהלה שלמה כל כך באמונתה עד שאין היא יודעת רגעי רפיון והסתר פנים. עצבותה מעידה עליה שהיא יודעת גם רגעים כאלה, וככל שהמספר מתקרב אליה יותר ולומד מדרכיה היא מגלה לו צד זה שבא־שיותה ובתולדות חייה. אלא שלמרות רגעי הרפ־יון רצונה מוכרע לאמונה. מתוך אמונה היא באה למידת ההכנעה ומתוך הכנעה היא באה למידת הבטחון. כנגדה המספר הוא מאמין על־פי הכ־רתו, אבל נוסח שאלתו מעיד עליו שהכרתו לא הכריעה את רצונו, לכן יש שריפיון רצונו מער־בב עליו את הכרתו הנכונה, וכשהוא משיח לפי

באותו רשע וביטלת את מזימותיו הרעות. ענתה ואמרה לי, אל תאמר כן, גוי טוב הוא שראה בצערי והחזיר לאותה עניה את שרפרפה". הרי זו דוגמה למופת של אמונת ספור צרופה המוס־רת תמצית של התרחשות דרמטית ומבליטה על ידי הצמצום ובחירת הפרטי סאת משמעותה. הכל מסופר מנקודת ראותו של המספר, המשת־תף במאורע ומשתף את הקורא בהלך־הנפש שהוא נתון בו. אותם הרהורים של קדרות על גורלה של כנסת ישראל, המקדימים קטע זה, באים בו לידי המחשה אכזרית, ושוב אי־אתה יכול, לכאורה, להעריך את המתרחש אלא מתוך תודעת העוולה והקיפוח. עד שבא המיפנה כשנגלית פתאום תה־לה, שהמספר לא הרגיש תחילה בנוכחותה, ובמ־בט עיניה לא זו בלבד שהיא משפיעה על השו־טר אלא גם על הערכתם של המספר והקורא למה שהתרחש. ושוב, תשובתה של תהלה על דברי הקובלנה המרים של המספר היא לכאורה תמי־מה כל כך, שהיא מתעלמת מרשעות השוטר ומ־רשעות שולחיו ורואה את טוב־לבו דוקא. אבל גם כאן אין תמימותה של תהלה חסרה חכמה, ואין חכמתה חסרה נעימה אירונית. המספר אומר לה מה שאומר על רשעותה של אנגליה ופקידיה ועל כוח עיניה שלה משום שהוא רואה עצמו נפגע וג־זוף גם יחד, ועליו להצדיק עצמו באזניה. נפגע על־ידי השוטר שדחק בו, ונוזף מפני שככל המתפללים לא העזו גם הוא לדין עם שתקיף ממנו עד שבאה תהלה והעזה לעשות על פי דרכה. בגלילת האשמה על אנגליה ופקידיה, כלומר, על המסיבות החיצוניות, לא בא, איפוא, המספר אלא לפרוק את האשמה מעל עצמו. ועל כך משיבה לו תהלה: "אל תאמר כן". ואמנם חטא הוא לומר כן. אם משום שבגלילת האשמה על נסיבות חי־צוניות יש משום הטחה כלפי שמיא, גם אם לא במכוון; הרי המאמין באמת דין שיקבל בהכנעה מה שההשגחה העליונה מיעדת לו. ואם משום שבדרך זו אדם פורק מעל עצמו את האחריות המוטלת עליו, שכן יש בידו לעשות משהו, ואם אינו עושה נמצא חייב. כל אלה יש בדברי תה־לה, ויותר מכן במה שעשתה. הוי אומר, תמי־

של סבל, שנית, מתברר עניינה של בחירה זו, שהוא עיצוב התגובה על מאורעות שמתנסה בהם האדם מבפנים ומבחוץ ביודעין, על ידי הכוונה קפדנית של אורח-המחשבה ואורח הדיבור, שעל כן כל כך חשוב בעיני תהלה האופן שבו אדם שואל שאלה. הרי לא פחות משהוא מבטא עצמו במה שאמר יש כנח באמירה לקבוע מה שיש לו לבטא. דבר זה כבר למדנו מן המאור-רע ליד הכותל שבו העירה תהלה למספר "אל תאמר כן" והדגש על האמירה. עתה היא חוזרת ומתקנת לו את אורח דיבורו. ואמנם דוק ותמ-צא כיצד רומזת תהלה על מותה הקרוב ועל הפחד שיש בלבה מפניו; גם פחדה וגם השחרור ממנו מוצגים בדיבור-מכוון של יראת שמים, וכמתן מגבות. כל כך למה? מפני שהיא נאבקה עם פחדה, מנצחת אותו וכובשתו לאמונה תוך כדי דיבור, והיא מעצבת את הרגשתה על פי רצונה על-ידי הדיבור הנכון, ואינה מניחה להרגשתה לקבוע את דבריה. זהו, איפוא, ההבדל האמיתי שבינה לביין המספר. אין הם שונים זה מזה מצד הנטייה האנושית לעצבות ולרפיון ולשכחה, אבל הם שונים זה מזה בנכונות ובערות של ההכרה והרצון להכניע נטייה זו לאמונתם.

בכל מצב מן המצבים שניתחנו גלומים, איפוא, בשווה שני יסודות, בחינת חוק עיצובה של העלילה: ההינתנות בנסבות מקום וזמן, והרשות הנתונה לבחור בהם מצד ההסכמה הפנימית. בחר אדם לחיות את המסבות שהוא נתון בהן כגילוי של רצון-שמים הריהו חפשי; הפך קיר עצמו לחיות מסות אלה כזימון מקרי — הריהו משועבד למקרים, שכן הבחירה ביראת-שמים היא חירותו האמיתית של האדם. "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" — כך אפשר לסכם גם את דברי תהלה וגם את עקרון המבנה של העלילה; סיפור פגישתם של המספר ותהלה הוא ספור המאבק על הכרעת הלב ליראת שמים אמיתית; משמע, רעיון דתי הוא מגלם בתבניתו ובתכנונו, וכלום אפשר להכחיש שעל ידי תיאור מבפנים של מציאות מפולשת לחולין יצר ש"י עגנון סיפור של קודש?

תומו הריהו מגלה את צפונותיו: כסבור הוא ששמחה וצער באים על האדם מחמת המקרים החיצוניים. הרי ששכח כי לא הם עיקר אלא האור-פן שבו אדם מקבל אותם. שאם יראה בהם גילוי הרצון האלהי יקבל את כולם במנוחת-הנפש ובשמחה של אמונה, ואם נעצב אל לבו, משמע שאין בו מידת הבטחון. לפיכך מתקנת תהלה את נוסח השאלה, ובתוך כך כבר השיבה עליה, שאין תשובתה אלא פועל יוצא מנוסח השאלה המתור-קן: "אתה שאלת על שום מה הייתי שמחה ועל שום מה הייתי עצובה ועל שום מה שוב אני שמחה. ודאי אתה יודע כמוני, שכל מעשיו של אדם קצובין לו משעת לידתו ועד למיתתו, ואפילו כמה פעמים יאמר אדם תהלים, אבל הבחירה היא בידו, כמה מזמורים יאמר בכל יום. יש אדם שזוכה לסיים בכל יום כל הספר כולו, ויש שאדם זוכה לומר ספר אחד או יום אחד בכל יום. אני מנהג עשיתי לי לומר בכל יום יום אחד. היום נמשכתי אחר המזמורים ואמרת שני ימים, כיון שהרגשתי בדבר נעשיתי עצובה, שמא מיר-תרת אני בעולם ומבקשים להיפטר ממני וזיר-זוני להשלים חוקי ולגמר קצבתי, והרי טוב להור-דות לה, ואם אני מתה איני יכולה לומר אפילו מזמור אחד אפילו תיבה אחת. ראה הקדוש ברוך הוא בצערי והפליא חסדו עמי לדעת שכך רצונו יתברך. ואם חפץ השם להמיתני מה אני שאת-עצב. מיד הסיר אלקים יגוני מאתי ברוך הוא וברוך שמו". זו הפעם הראשונה שתהלה מגלה למספר כי מותה קרוב וכי יש בלבה אימת-מוות. אף לא מקרה הוא בוודאי שמיד בסמוך למשפטים אלה היא רומזת על דברים רבים "גם טובים וגם טובים מהם" שראתה. מנקודת הראות של הסיום יש קשר בין שני אלו. אולם בהקשר שאנו דנים בו מתברר מקטע זה מקום הבחירה ואופן הבחירה באמונה, והוא זורע אור בהיר על כל המצבים הקודמים. ראשית כל, הכרעת הרצון ליראת-שמים היא ענין להתחדשות בכל רגע, ואין הוא בגדר הישג שאדם מחזיק בו אחת לתמיד. ובאמת חייה של תהלה בתקופת זקנותה הם מאמץ-תמיד להכריע את רצונה לאמונה על פני תהומות

ג

פתחנו את העיון במבנה עלילת הסיפור בציון הניגוד שבין רושם חיצוני של זימון־אקראי לבין החישוב המכוון של כל צירופי הפרטים לזמנם ולמקומם על פי תבנית פנימית. אולם דומה כי הניגוד האמור מורגש באופן זה רק בחלקה הראשון של העלילה, עד שהמספר בא לידי היכרות קרובה עם תהלה. אחר כך מתחולל קמעה־קמעה מפנה הזורע אור חדש גם על המסופר עד כה. התבנית המשמעותית נחשפת ועולה מן המופנם אל הגלוי וכופה עצמה בשרירות מביכה על מה־לך העלילה. מה שנראה עד כה כזימון מקרי של מאורעות טבעיים נראה מכאן ואילך כצירוף שרירותי של מאורעות מתמיהים, ומה שהתפרש רש תחילה מן הגלום במצבים עצמם מתפרש עכשיו מתוך מדרשם. ואמנם אם מלכתחילה מת־עורר בקורא הרושם שלפניו סיפור כתוב על פי מוסכמה ריאליסטית מובהקת, גם בתיאור אישיו־תם של הגבורים ומעשיהם ומערכת תגובותיהם הנפשיות, וגם בתיאורם של מצבים היסטוריים ושל נופים טבעיים, הרי אחר כך מתברר לו כי לפניו סיפור כתוב על פי מוסכמה אגדית, הנית־נת לפירוש אליגורי: אריכות הימים המופלגת של תהלה, כל ספור חייה הרצוף מאורעות שעומ־דים על גבולו של הנס, הקשר שנקשר בינה לבין גורלה של הרבנית הקנה, אופן מותה והמכתב שהיא נוטלת עמה אלי קבר. ולמעלה מכל אלה תיאורן של תהלה ושל הרבנית הזקנה באופן המ־ציג אותן זו כנגד זו כמידת החסד ומידת הדין בהווייתה של כנסת ישראל. הרי גלוי וברור לעין כי הסיפור המופלא הרווי יסודות אגדיים מסור־תיים אינו יכול לחזור ולהיאמן לממשות של עו־למנו אלא כייצוג אליגורי לגורלה של כנסת־ישראל בדורות האחרונים מימי מחלוקת החס־יות דות ומתנגדיה ועד ימי שיבת ציון, ומעבר לזה כביטוי אליגורי ליחס הנצחי שבין כנסת ישראל לאלוהיה. ואמנם אין להכחיש שהמעבר מכתובה גלויה על פי מוסכמה אחת, לכתובה גלויה על פי מוסכמה אחרת מעורר מניה וביה הרגשת דיסונאנס חריף, והוא בעיה אמנותית חמורה.

כמובן, קל לעמוד מלכתחילה על משמעות הצי־רוף המזור. שתי מוסכמות הכתיבה המנוגדות מבטאות שתי ספירות חיים שונות שביניהן מתנועעת, כפי שהתברר לעיל, עלילת הסיפור. המוסכמה הריאליסטית מציגה את השפעת הספ־רות האירופית החדשה, ואת הרגשת המציאות החילונית שבאה לידי ביטוי על ידיה. המוסכמה האגדית מציגה את השפעת הספרות היהודית־המסורתית, מן המדרש, מספרות ימי הבינים ומן הסיפור החסידי (מן המסורת הזאת קיבל עגנון לא רק את תבניות הסגנון ודרכי העיצוב האלי־גורי אלא גם את המוטיבים העיקריים של הסי־פור האגדי עצמו) וממילא את הרגשת המציאות והשקפת־העולם הדתית שבאה לידי ביטוי על ידיה. לא בגדר חידוש הצריך ראייה הוא, שהא־גדה המתפרשת בדרך אליגורית אפיינית לאמ־נות הדתית. היא מפרשת את המציאות הארצית כביטוי חיצוני של הווייה רוחנית שמעליה, והיא עושה תפקידה בתחום הפולחן ובתחום החינוך ליראת־שמים; ולעומת זה הריאליזם, הממזה את ההווייה במה שאימנטי בנפש האדם ובטבע העו־לם, אפייני להרגשת־המציאות החילונית. הניגוד שבין תפיסת־החיים כזימון מקרי של מאורעות נעדרי כוונה ותכלית לבין תפיסתם כביטוי של הנהגה אלהית מכוונת לתכלית, נתגבש, איפוא, באופן זה לניגוד חיצוני וגלוי בין שתי מוסכמות כתיבה הפולשות זו לתחומה של זו. אולם המש־פט הזה רחוק מלפתור את הבעיה האמנותית העולה מן השימוש הדיסונאנטי בשתי מוסכמות כתיבה שברגיל הן מוציאות זו את זו. אם אמ־נם שואף ש״י עגנון למצוא את נקודת החיבור הדיאלקטי בין שתי ספירות־החיים המפולשות זו לזו, ואם אמנם כוונתו לפרש את הרגשת־המצי־אות החילונית במסגרת של השקפה דתית מקי־פה, עליו למצוא את הסינתזה גם ביצירה האמ־נותית המבטאת את המגמה הזאת. עליו להתג־בר, איפוא, על הדיסונאנס על ידי שילוב שתי מוסכמות הכתיבה כשני יסודות של תבנית אחת. כיצד עולה בידו הסינתזה הזאת? על כך אפ־שר להשיב קודם כל בציון כמה אמצעי־שילוב

כיוצא בזה כינויי השמות “תהלה” ו”תחיה” ו”שר” גא” שעגנון משתדל להורות על טבעיותם בסביבת גיבוריו, עם שמשמעותם האליגורית בולטת מאוד. אמצעי שלישי הוא שימושי החלום וההזייה. ברגיל מרבה עגנון לתאר חלומות שהם בבחינת הווייה נפשית מגשרת בין הספרות החדשה במתכונתה הריאליסטית לספרות המסורתית במתכונתה האגדית והאליגורית. כל כך למה? לפי שהחלום וההזייה מעלים את האליגוריה למעלת חווייה בלתי אמצעית. מובן מאליו שהשימוש בחלום בשתי מוסכמות כתיבה אלו אינו זהה. כאן הוא ממצה מה שהווה בעומק ישותו של האדם, בחינת גילוי של התת-מודע, ושם הוא ממצה מה שהווה מעבר להשגתו הרגילה של האדם, בחינת גילוי של העל-מודע. מכל מקום זוהי נקודת-מגע שבה נתפסת האליגוריה כחווייה ריאלית במציאות נפשית מיוחדת. דוק ותמצא כי עם שעגנון תופס בתאוריו את ממשותו החווייתית של החלום, הריהו מייחס לו לרוב משמעות של גילוי עליון. נביא את המקום היחיד שנוקט עגנון למצב של הזייה, בשיא העלילה כולה: “עמדה ונטלה את הכד שעל גבי השולחן והגביהתו כלפי מעלה ודברה כמין שיר, אטול את המכתב, ואשים אותו בכד, ואטול חומר חותם, ואחתום את הכד, ואקח עמי את הכד עם המכתב. הרהרתי בלבי, ואם תטול את הכד עם המכתב עדיין איני רואה היאך יגיע המכתב אצל שרגא. הבטתי עליה ושאלתי אותה, להיכן תטלי את הכד עם המכתב? שחקה תהלה שחוק מתוק ואמרה בנעימה, להיכן אטול את הכד? אטול אותו לקברי, לקברי אטול הכד עם המכתב. שם בעולם העליון מכירין את שרגא ויודעים היכן הוא. ונאמנים הם שלוחיו של הקדוש ברוך הוא שייגיעו את מכתבי לידו. ושוב שחקה תהלה שחוק מתוק, מעין שחוק של ניצחון כתינות שניצחה בחכמתה זקנים ממנה. אחר כך הניחה ראשה על מקלה ודומה היה שהיא מנמנמת. אחר כך הגביהה ראשה והביטה בי בתוך קף ואמרה, עכשיו שכל הענין ברור לך יכול אתה לכתוב מעצמך. עם שהיא מדברת, חזרה והניחה ראשה על מקלה.”

שעגנון מרבה להשתמש בהם. ראשית כל ההיזיונות קקות להרמה פיוטית בתאור הדמויות. טול את הפתיחה לסיפור: “זקנה אחת היתה בירושלים. זקנה נאה שכמותה לא ראיתם מימיכם. צדקת היתה וחכמה היתה וחיננית היתה וענוותנית היתה. אור עיניה חסד ורחמים וקמטי פניה ברכה ושלוש. אלמלא שאין הנשים יכולות להדמות למלאכים הייתי מדמה אותה למלאך אלקים. ועוד זאת היתה בה, זריות של עלמות. אלמלא בגדי זקונה שעליה לא ניכר בה שמץ זיקנות.” בוודאי אין בתיאור הזה דבר שיש בו כדי לשבור סגנון של ספור אפי ריאליסטי. אבל ניכרת בו הרמה פיוטית גבוהה, עד כמה שאפשר במסגרת של מוסכמה זו, לגבול האגדה. בקריאה ראשונה נראים הדברים כביטוי של אהבה וגעגועים על דרך ההפלגה הפיוטית ותו לא, ובפרט שבשיא ההפלגה, קרוב למה שיכול היה לשבור את המוסכם בסגנון ריאליסטי, באה הבלטת האופי הדימויי של התאור, וההסתייגות הזהירה מגדישתו. אלא שבהמשך הסיפור מקבל הדימוי הפיוטי ממשות אגדית על-דרך הסמל והאליגוריה עם שדמותה של תהלה מופקעת מישות בשרי ודם שלה. תהלה היא גם התגלמות של מידת החסד. ראויה היא גם שימשיליה, בבחינה זו, למלאך אלקים, וזריות העלמות שבזקנה מופלגת שכמוה יוצאת מגבול ההפלגה הפיוטית אל גבול ההפלאה, והיא אף מתפרשת בדרך אליגורית כשמעמידים אותה כנגד זקנותה של הרבנית, שראוייה היתה להיות נכדתה של תהלה. שנית, שמושו הזהיר והמחושב של עגנון בצרופי הלשון המקראית והמדרשית, כדי לרמוז תוך כדי תיאור ריאליסטי על משמעות שמקורה במסורת, בלי לפגום בשורת התיאור הנמשך על פי הגיונו שלו. משהו מעין זה נמצא בפתיחה המצוטטת לפנינו, שהיא רצופה שימושים מן המדרש, ויותר מכן בקטע הבא אחריו, שכבר נתבאר קודם. תאורה של תהלה היוצאת בפח של מים להראות למספר את הבית, רצונך — הריהו חצוב מן הנוף כנתינתו. רצונך הריהו נבלע כולו בפירוש האליגוריי ואין שתי האפשרויות מפריעות זו את זו.

לפירוש אליגורי. בשעה שתהלה מתקינה עצמה למותה נקשרים שני חלקי הסיפור זה לזה והניגוד שבין מוסכמות כתיבתם מובלט ונגשר בתאור המעבר האכסטאטי לנסיון החזיוני. זוהי נקודת השיא. אולם המתבונן שנית במה שסופר קודם יראה כי שרשי האגדה הנדרשת כבר נעוצים בו, שעל כן ההתפתחות מן התיאור הראליסטי אל הסיפור האגדי-אליגורי היא רצופה ועקבית. ככל שמותרת פקעת העלילה לאורך היא נפרשת יותר גם "לעומק" (בחישוב מצבם הנפשי של המספר ושל תהלה ושל הרבנית הזקנה) וגם "לגובה" (בהכללת מצבם הפרטי של גבורי הסיפור על תקופה שלמה ועל אומה שלמה) ואין צריך לומר שיש הקבלה ברורה בין משמעותה של התבנית הפנימית, האימננטית בתיאור הראליסטי, לבין משמעותה של התבנית החיצונית המיוצגת באורח אליגורי. במותה של תהלה נקשרים מחדש החוטים הנפרדים שמקורם בפתחה הפיוטית של הסיפור.

אולם לאיזה צורך חוברת תבנית כה מורכבת ובלתי רגילה? דבר זה מתברר מתוך השוואה לדרכי הסיפור האגדי-המסורתי שעגנון קיבל השפעתו, וביחוד מתוך השוואה לסיפורי רבי נחמן מברצלוב. על-פי דרכם של מקובלים שהבחינו במקרא כמה דרגות של משמעות, על פי פשט ורמז, דרש וסוד, שאין אחד מהם מבטל את זולתו וכל אדם משיג בהם כערכו, עשה גם הרבי מברצלוב לאב סיפוריו כמלאכת צרוף של חיצוניות פשוטה — הוא סיפור המעשה האגדי — ופנימיות מורכבת, ששכבתה הראשונה אליגורית ובעלת משמעות מוסרית או דתית-היסטורית, ושכבתה השנייה סימבולית ובעלת משמעות קבלית. כל שומע השיג בסיפורים על פי מדרגתו וכולם נקשרו אל האמת מן הצד הפונה אליהם, לרבות אלה שלא השיגו יותר מסיפור אגדה. הרי שהסיפור החסידי קיים באופן זה שליחות קדושה אף על פי שחיצוניותו של חולין היתה, נקל עתה לראות שסיפורו של ש"י עגנון בנוי באופן דומה. הוא מוליך את הקורא מבחוץ פנימה עם שהוא פונה אל נסיון-חייו הישיר באמצעים שהוא רגיל בהם

אין לך רגע קודם בסיפור שבו הועמדו שני רובדי ההתרחשות של העלילה, הריאלי והאגדי, במתיחות כזאת זה מול זה. אף השתאות המספר לכוונתה של תהלה דומה שהיא מציגה את מבורכת הקורא על מגמת הסיפור ומגבירה אותה: האפשר לעבור במישרין מן ההתרחשות הריאלית אל ההתרחשות האידיאלית בלי לעשות את תהלה לדמות שרירותית ונלעגת? ניתנה האמת להיאמר: הקושי האמנותי הוא גדול מאד, כי במעמד כזה רק כפסע בין המרום והנלעג. אולם דוקא משום כך ההישג הוא כה רב-רושם. תהלה על סף מותה מגיעה למעלת התמימות הגמורה. היא נראית ילדותית, אולם אין היא נלעגת, הן משום הטראגיות שבה והן משום הכוח הנפשי הפשוט המתגלה בה. שעל-כך המזור שבהתרחשות זו מעיד על נסיון פנימי, חזיוני, שאין אנו יכולים אלא להשתאות לו מתוך אלם. ואמנם המעבר מרובד אל רובד נעשה, בלי לשבור את המוסכמת הראליסטית של הכתיבה, על ידי תיאור מושלם של מצב נפש אכסטאטי. תהלה נוטלת את הכד ומגביהה אותו בתנועת פולחן. היא אומרת דברה כמין שיר, ובקצב דיבורה היא מתנשאת לשחוק של נהרה. הנמנום שבא אחר כך הוא שיאה של הזיה שבו היא ניתקת מספירת הנסיון של עולמנו ומתנשאת לספירה של ממשות אחרת, חזונית, בית, שבה נחיה הכל בטוהר אגדי אידאלי. ואמנם מכאן ועד מותה שוב אין תהלה נוגעת בעולמו של המספר. כבר היא מעבר מזה.

כמובן, אין במה שנאמר כדי לפתור את הבעיה. הרי שימוש באמצעי-התאמה אינו מכסה על ההצבה הדיסונאנטית של שתי מוסכמות-כתיבה מנוגדות. רק אם נוכל להראות כי על ידי האמצעים הללו נבנתה תבנית אחת ששתי מוסכמות-הכתיבה מוקפות בה, תיפתר הבעיה באופן מניח את הדעת. נחזור, איפוא, אל נקודת המוצא: בחלקו הראשון של הסיפור שלטת מוסכמת הכתיבה הראליסטית. התבנית הפנימית, שביסוד ההתרחשות המקרית לכאורה, אינה שוברת מוסכמת זו. היא אימננטית בה. אחר כך נמסר סיפור חייה של תהלה ובו מתגלה רובד אגדי הניתן

גדה אל הממשות האמיתית יותר מן הסיפור הרי-אליסטי? בודאי שכן. פרדוכס זה הוא אחד מגיי-לויי האירוניה ההרפיים ביותר בסיפור. אבל גם האגדה אמיתית רק על פי המכוון בה, שהרי כשהיא לעצמה גם היא אינה אלא מעשה אמן. במה נעוצה, איפוא, אמיתות הסיפור? בתכלית שלקראתה הוא מוליך את קוראיו ולא בו עצמו. הוא עצמו אינו אלא גשר בלבד. הדיסונאנס שבין שתי מוסכמות הכתיבה מנוצל, איפוא, כהפ-עלה אירונית הרומזת לאפיו האינטנציונאלי של הסיפור. כשהוא לעצמו מעשה שרירות הוא. אמיתי הוא על פי שליחותו, וב"תהילה" השליחות היא עדיין שליחותו של הסיפור המסורתי: גועד הוא לגלגל את האמון שנותן הקורא בסיפורי-מעשיות לאמונה במה שמעבר לסיפורים הללו, דהיינו להדביקו, על פי מצבו בספירת החולין, אל ספירת הקודש.

ד

התיאור הריאליסטי של הפגישה בין המספר ותהלה נתון בתוך מסגרת מצומצמת וקונקרטי של מקום וזמן. ממדו הוא ממד ההווה הביו-גרפי וההיסטורי, ולפנימו הוא מגלם מאבק אי-שי, המייצג מאבק של דור, על הכרעת הרצון לאהבת הזולת, לאהבת ארץ-ישראל, לאהבת-יש-ראל וליראת שמים אמיתית. הסיפור האגדי, הנד-רש אליגורית, נתון כנגדו בתוך מסגרת רחבה של מקום וזמן. ממדו הוא ממד העבר ההיסטורי ולפנימו הוא מגלם את המאבק שבין הדור הישן לדור החדש בתולדות ישראל. נקל לראות כי זהו אותו מאבק עצמו כשהוא נתפס מפרספקטיבה אחרת. הכרעת רצונו של בן ההווה לאהבת ישראל אל וארצו וליראת-שמים אמיתית מציגה ממנה ובה את שאלת יחסו אל העבר ואל מסורתו ואר-חות-חיינו, והיא עומדת על רקע הקרע הטראגי שניבעה בחיי העם היהודי בעת החדשה. הנותן דעתו לרקמת הפרטים בסיפור, גם ברוב-דו הריאליסטי, אמנם יראה כי העימות בין ההי-וה לעבר מצוי בו לכל ארכו. כך, למשל, ביחסה של תהלה אל עצמים המייצגים את העולם המו-

ומסוגל לתת בהם אימון ראשון, ובאמת אותה "פנימיות" שהסיפור מוליך אליה אינה חסרה גם שכבת משמעות סמלית-קבלית מעבר לשכבת המשמעות האליגורית שכבר צוינה. תהלה מציגה את מידת החסד בסמל המים, הרבנית הזקנה מציגה את מידת הדין בסמל האש, ואין אלה אלא גילויים בולטים במיוחד. אולם ברור שאין סיפורו של ש"י עגנון תמים כסיפורו של הרבי מברצלואב. הבדל ראשון שביניהם מזדקר בהי-ספת רובד התיאור הריאליסטי הפונה אל מצי-אותו של הקורא בן-זמננו. זהו שינוי מוכרח ממעמדו של המספר, שיש לו חלק באותה מציאות. וממעמדו של הקורא שכבר נשלל ממנו האימון הילדותי או הדתי הדרוש לקריאה של כובד-ראש בסיפורי אגדה. רק האמנות המתייחסת אל נסיון חייו יש בה כדי לשכנע אותו. ההבדל הש-ני נמשך מן הקודם: הוספת חיזויות ריאליסטיות מעמידה ניגוד דיסוננטי אל "התוך" המסורתי, ועל ידי כך נטענת הרמיזה התמימה של הסיפור המסורתי למשמעות עליונה חריפות אירונית. ו-דוק, הכוונה לא רק לאירוניה של תהלה כלפי המספר, או לאירוניה של המספר כלפי עצמו וכל-פי קוראיו, אלא לאירוניה של המספר כלפי סי-פורו, ששוב אין הוא יכול להתייחס אליו במידת התמימות של בעלי אגדה: "אם אספר כלום יקל לי או כלום יקל לה?" משיבה הרבנית הזקנה על בקשת המספר שתספר לו מחיי תהלה; "אני איני אוהבת סיפורי מעשיות. מדביקין קורי עכביש לקורי עכביש ואומרים מעשה טרקלין הוא". הע-רה זו, הנשמעת דרך אגב, איננה נזרקה באקר-אי. היא מכוונת לאמת חשובה למספר ומודגשת באורח אירוני לכל אורך היצירה. מהו הסיפור? לכאורה הריהו חיקוי לממשות. אבל באמת אין הוא אלא המצאת המספר, שצירף קורים לקורים לכעין טרקלין. הרי דוקא אותם צדדים המתארים "ממשותו" של עולם על פי מוסכמה ריאליסטית הם הדבקה שרירותית, מחושבת ומכוונת, של קטעי התרחשות שכשלעצמם הם שייכים לעולם של ממשות מדומה, שנשתעבדנו לה בגלל חול-שת אמונתנו. שמה, בבחינה זו, מכוונת דוקא הא-

ראית בעיניך. ענתה ואמרה, כשמאריכין לו לאדם ימיו ושנותיו זוכה ורואה דברים הרבה, גם טור בים וגם טובים מהם". אלא שהמשפיל לסוף דברי ריה של תהלה יראה שהערכה זו על הדורות הראשונים מבטאת נאמנה את הרגשת ההתבטלות של המספר, אבל אין היא מבטאת את כל דעתה של תהלה אף על פי שבה עצמה הדברים אמורים. וראה, זו הפעם הראשונה שהיא רומזת לסוד הנורא רא היצוק בעברה, שעדיין אין היא מוכנה לגלותו לפניו. מכאן ואילך אפשר לנו איפוא להפוך את הסולם על פניו ולומר: פגם זה שאתה מוצא בעברי, שבגללו נתקפחו בני ההווה כפי שנתקפחו (הרי מכאן הרגשת החובה שמרגישה תהלה הנכלפי הרבנית הזקנה והן כלפי המספר) אי-איתה מוצא בבני ההווה המעריצים את העבר הזה מתוך ריחוקם ממנו. ובאמת גם ההערכה הזאת מתבקשת מסיפורה של תהילה. אסון חייה נגרם בחטאו של אביה, שביטל ברית אירוסין שלה משנדוע לו דבר נסיעת חתנה לבקר אצל רבי של חסידיים, ואף סירב לבקש מחילה על כך. והרי זה קודם כל חטא בדברים שבין אדם לחברו, אבל גם חטא לאומי (ליבוי מחלוקת בישראל) וחטא דתי (הפסקת החיבור בין כנסת ישראל והקב"ה, המסומל באירוסין) ובעקר הענין — זהו חטא של סילוף האמונה הנכונה אף על פי שהוא נעשה באצטלה של יראת-שמים טהורה. אכן בחינה אחרונה זו ראוייה שנעמוד עליה במיוחד, לפי שבה ניכר הקשר בין מעשה האב להנהגת צאצאיו. הקנאות זה טיבה, שהיא מתראה בעיני אחריים ואף בעיני בעליה כיראת-שמים שלמה, ובאמת היא היפך יראת-שמים אמיתית. כל כך למה? לפי שהיא מזהה בעיני האדם את כבוד עצמו עם כבוד קונו ועושה רצון עצמו כרצון קונו. וכי מי הוא שראוי לפסוק איזו יהדת אמיתית ואיזו יהדות כוזבת? כמה דרכים בעבודת-ה' על פי התורה, ורשאי כל אדם מישראל ללכת בדרך היפה לו (ענין זה אמנם נרמז באורח אירוני בסיפור חייה של תהלה, בשעה שארוסה הראשון נהיה למתנגד ואילו בעלה נהיה לחסיד) בא אביה של תהלה ופוסק שדרכו שלו היא בלבד יראת שמים אמיתית

דרני ואת תרבותו הטכנית. מתוך החיבה שיש בה לכל דבר היא מושכת חוט של חן גם עליהם ומשתאה לפלא החכמה שבהמצאתם. אבל כשהיא לעצמה מסתייגת היא מן השימוש בהם. לקבר רחל לא תסע באוטובוס, לפי שהורגלה ללכת לשם בעגלה, ובעט נובע לא תניח לכתוב את מכתבה אלא בעט סופרים ועל נייר קיסרי דוקא. עולמה הוא עולמו של העבר השוקע, ומותה מסמן את אחריתו של העבר הזה, שמיצה שעור הזמן המיועד לו והוא מסתלק מדעת. כיוצא בזה הרבנית הזקנה הנהיגת באותה הסתייגות על פי מידת הדין הקשה שבאפיינה. את ההווה היא דנה ברות-חין. הריהו בעיניה רופס וחופו, נטול-אופי ונטול-אמת, ואילו העבר כלול הוא בעיניה בכל מדה טובה של יציבות ואיתנות ובטחון, ככל שהיא עצמה, בכל הווייתה המקופחת, היא בת לאותו עבר שעדיין היא דבקה בו. או, למשל, ירושלים הישנה מוזנחת ומופקרת לשם ירושלים אחרת, חדשה, שהיא בת ההווה. כיוצא בזה ענייני שמות: הערת החכם שהשם "תחיה" ורעיון התחיה שהוא מבטא אינו חדש כפי שחושבים המחדשים אלא ישן דוקא, מבליטה גם היא את הניכוח המכוון בין הדורות. אולם די בדוגמות מעטות אלה כדי להוכיח שהזיקה בין ההווה לעבר בסיפור הזה רחוקה מלהתפרש באורח חד-משמעי, וכי יש בה פנים לכאן ולכאן.

על פני השטח החיצון של הסיפור האגדי אפשר לנו לתאר את המעבר מן העבר להווה כתהליך רצוף של ירידה מדור לדור. הרבנית הזקנה פחותה מתהלה, המספר פחות מן הרבנית הזקנה, נכדה פחות מן המספר. דורות הראשונים היו גדולים באמונה וגדולים במעשה. תהלה מציגה אותם במידת חסד שבה. דורות אחרונים קטנים באמונה וקלים במעשה. המספר, שנטייתו הפנימית מפגרת אחר הכרתו, מייצג אותם. הפיסקה הבאה יש בה, לכאורה, משום סיכום חד-משמעי של השקפה זו: "הצצתי עליה והרהרתי, מהיכן באים לידי הכנעה שכזו. חשבתי בדורות הראשונים שהיו מלאים מידות טובות. דיברתי עמה בדורות שעברו ואמרתי לה יותר ממה שאמרתי

לה אילו נמשכו דברים כסדרם הראוי, משגשג תבשו הסדרים מעיד התחליף על הסילוף שגרם לו. על-כן יש לראות בה, בכל הווייתה המכווצת, את התגלמות המעוות התובע תיקונו. ומותר להוסיף: הדרוהף לתיקונו. כיוצא בה המספר. הוא עומד לפני הרבנית הזקנה במקום נכדה ומבקש להחליף אותו במעשה חסד שאינו אלא תחליף... שוב נתגלגל חטא בחטא. אבל לא זו בלבד שארסו מתפוגג והולך עם שהוא נגלה חוצה, אף הנכונות להכיר בו ולשוב ממנו מתגברת והולכת. הבנים שהתרחקו מאבותיהם בעוון האבות הם המיועדים להשלים את התיקון בזמן שימשיכו מסורת אבותיהם על פי דרכם וסגנונם בחינת מעשה של אהבה. נמצאת איפוא הערכת העבר וההווה בסיפור הזה הערכה דיאלקטית. התופסת ירידה בעליה ועליה בירידה, ובמקום שבו היא מרגישה ברייחוק שנתעצם בין אבות לבנים ובין עבר להווה, בו היא גם מחפשת אחר אפשרות החיבור.

ה

נסקור עתה את המעגל השלם. המספר פוגש בתהלה בפעם הראשונה מיד לאחר שחזר לארץ-ישראל. הוא מכיר בכשלונו הקודם, מודה באחריותו ומבקש לתקן מה שקלקל הוא ומה שקלקלו בו אחרים. מה היה חטאו הראשון? שעלה לארץ-ישראל כמי שמצפה למתן, כלומר, כמי שמחשבתו סובבת את עצמו בלבד, ולא כמי שנכון ליתן ומחשבתו סובבת את זולתו. עכשיו הוא בא בהכרה נכונה ועדיין אין רצונו מוכרע ליראת שמים. אבל כיון שבא ליטהר פותחין לו. נמצאת לו תהלה, שגם היא, כמוהו, משתדלת לתקן מה שעיוותה היא ומה שעיוותו בה אחרים, והיא מקדמת את פניו במידת החסד. מכאן ואילך כל פגישה מגלה עוד יותר את עומק הקלקול ומגבירה את הרצון לתקנו. צא וראה: כל מעשיו של המספר על ידי תהלה הם מעשים של תיקון גם על פי מובנם במישור היחסי שבין אדם לחברו וגם על פי מובנם במישור הסמלי שבין אדם לכנסת-ישראל ולמקום. ההליכה אל בית החכם, הולכת תיירים לעיר העתיקה, התפילה ליד הכותל, קניית התנור לרבנית הזק-

נית. כלום לכבודו של מקום קינא? והרי לכבוד עצמו קינא! נשווה עכשיו חטא זה לעמידת המספר בפגישותיו הראשונות עם תהלה. שותפים הם לאותה סתירה פנימית שבין הכרה לאומית-מוסרית-ודתית נכונה לבין הדיספוזיציה הנפשית המנוגדת לה. אבל אם צריכים היינו לפסוק חטאו של מי גדול יותר, תהיה התשובה, כמדומה, חטאו של האב. ולא רק משום שזה מסבב וזה תוצאה בלבד, אלא גם משום שלהט בטחונו העצמי של האב, שהוא ורק הוא מכיר בדרך האמת, הגדיל את חטאו והרחיק אותו מהרהורי-תשובה, ואילו רפיון בטחונו העצמי של המספר מקטין את חטאו ומקרבו אותו לידיעת עצמו שהיא תנאי לתשובה. כיוצא בזה אומרת דרשת חסידים על סיפור חלום יעקב: על שום מה נאמר על המלאכים שהיו עולים בעיני עצמו להיות קרוב אצל קונו, מחשבת עלייתו היא ירידתו, שהגאוה חוצצת ביניהם; ואילו בשעה שאדם יורד בעיני עצמו להיות רחוק מקונו, מחשבת ירידתו היא עלייתו, שהענוה מקרבתו...

קו זה נמשך במעשיה של תהלה אחרי הפרת ברית ארוסיה. גם היא אינה נקיה מקלקולו של החטא. היא נישאת לאדם אחר, שהוא בבחינת תחליפו של המיועד לה, והיא חיה עמו, לכאורה, חיי משפחה כתיקנם, בעושר ובכבוד; אבל באמת חסרים חיה את עיקר האהבה והמסירות. וראיה לדבר, פנייתה אל הפעילות החיצונית, המכסה בשאיפה להצלחה כלכלית וחברתית על הרצון לברוח מפני חיים עצמיים, בגלל כשלונם. רק לאחר העונש, החוזר ונשנה במועד מכוון על פי ההשגחה, מתעוררת תהלה, מאוחר מדי, לתקן את המעוות. והרי בחטא הזה היא אשמה במישור ריני. היא בחרה, או נמנעה מלבחור, ועל כך היא נענשת. נמצא שחטא אביה נתגלגל גם בה. אבל שלא כמו אביה היא מתעוררת לתשובה, ולו גם במאוחר, ותשובתה מקרבת תיקון. עתה נתבונן בפרי מעשיה הראשונים תהלה: הרבנית הזקנה הרי אין היא אלא תחליף נכדתה של תהלה. כלומר, היא עומדת במקום הנכדה שהיתה נולדת

גשו, הגיע זמנם להיפרד. אבל אין כאן ניתוק החוט. צורך המשכו יש כאן. מה מחבר, איפוא, בין הדורות? האיגרת מחברת ביניהם. איגרת שתכנה מעשי-האבות, אבל היא כתובה בלשון הבנים שלכם בתחדש באהבה. כלום נימצא מפלי-גים הרבה אם נטען כי הסיפור עצמו, סיפור פגיי-שם של תהלה והמספר ומעשה חסדם זה עם זה, הוא אותה איגרת, כשהיא נדרשת (ככל יתר פרטי הסיפור) כמין משל? כלום נהיה מפליגים אם נאמר כי נועד לו לסיפור אותו תפקיד צעמו? כתיבת הסיפור, בחינת נסיון פנימי של המספר, היא גמילת חסד של בן לאבותיו, ובה גם הוכרע לבו לאהבה וליראת שמים אמיתית. כלומר: הי-צירה עצמה היא בגדרך תהליך של חינוך עצמי והכרעת הלב לאמונה. זו האמת הגלומה במעשה השרירות של מלאכת האמן. אולם גם הקריאה הנכונה, זו המכוונת אל האמת שבתהליך היצירה ואינה הולכת שולל אחר משחק התדמיות, הוא תהליך של הכרעת הלב לאמונה. בזאת מקיים הסיפור את שליחותו, שליחות של קודש, ועל ידה חוזר וקונה לו הכינוי סופר בישראל, בלבוש חדש, אותה משמעות שבקדושה שהיתה לו במ-סורת.

נה. ועדיין אין כל אלה בגדר הכנה לתיקון העיקרי המיועד לו. כל כך למה? לפי שבתחילה אין מעשי המספר שלמים. הם נעשים בלב ולב, ועל כך מעוררות אותו תהלה במידת החסד והר-בנית הזקנה במידת הדין. לבסוף משתנה עמידתו ובפגישותיו האחרונות עם תהלה הריהו מוכן לחסד של אמת מתוך מחשבה עליה בלבד. אכן, שינוי זה בלב המספר מלווה שינוי מודרג ביחסה של תהלה אליו. ואם תמצא לומר אף בהנהגה הכ-ללית של תהלה. תחילה היא משתמטת מלגלות לו דבר על עצמה, אחר כך היא רומזת לו בעקי-פין. לבסוף היא שחה הכל במישרין. ועוד: תחי-לה היא מונעת אותו מלגמול עמה חסד. לבסוף היא שואלת עליו ומבקשת חסדו. ודוק בדברי, עם שהמספר מתחזק בדרכו, הולכת תהלה ושוקעת בזקנותה ובמחשבת מותה המתקרב. לבסוף עו-שה עמה המספר חסד אחרון וכותב בשבילה את המכתב שהוא גולת הכותרת של מעשה התיקון. על ידו היא תפייס לשרגא, ותסיר מעליה את קללת חטא אביה וחטאה, מיד לאחר כך היא נפ-טרת לבית-עולמה. זימון הדברים הללו ודאי אי-נו מקרי: עלייתו של הדור החדש למלוא בגרות ואחריות קוצבת את זמנו של הישן. כיון שנפ-

החטא ועונשו ב"תמול שלשום"

אברהם בנד

שים לתמיהתו של הרומן "אם מחמת תמימות יתירה אם מחמת חכמה יתירה". כדאי להעיר שפיסקה דומה לפיסקה זו אנו מוצאים בסוף "עידו ועינים" (ע' שצ"ד-שצ"ח), לאחר מיתתם המשונה של ד"ר גינת וגמולה: "מה גרם לד"ר גינת שחיבל את מעשה ידו וביער בשעה קלה דברים שיגע עליהם שנים הרבה. כמו שנהוג במקרה שכזה פוטרים את השאלה בתשובה קלה ואומרים, דכדוך נפש היה כאן, ספיקות קשות הביאו אותו לידי כך. ואילו מה הביא את נפשו לידי דכאון ומה היו ספיקותיו, על שאלות אלו אין תשובה, ועדיין השאלה במקומה עומדת, שב-אמת אין חשבון ודעת והבנה במעשה שכזה, כל שכן לגבי נפש משפלת כגינת ולענייני חכמה ושירה שכאלו, ואין המעשה מתחלף בפירושים ואינו משתנה בביאור הטעמים, שאינם אלא סב-רות שנוהגים להשיב כדי להתחכם בדבורים בער-לם על המקרים שאין להם פתרון ועל המעשים שאין להם מנחם. ואפילו נאמר גזירה קדומה יש כאן, כלום על ידי כך באנו לסוף כל העילות וכלום על ידי כך מתיישב הדבר, וכלום ידיעת הסיבה מסלקת את הרוגז". אם נשווה פיסקה לפיסקה נגלה כמה הבדלים חשובים. בפיסקה אחרונה, זו "מעידו ועינים", יש תמיהה על המיתה המשונה ויש ביקורת כלפי המסתפקים בתשובה תמימה או מתחכמת — אבל אין כל פנייה ל"צור ישועתנו", שהרי בסיפור זה מחבלים הגיבורים גם את מעשה ידם וגם את חייהם, גינת שרף את כתביו וגמולה התאבדה. ואילו ב"תמול שלשום" "צור ישועתנו" הוא נפש פועלת גם בהתפתחותה האיטית של העלילה וגם בסוף הנמהר. מיתתו של יצחק קומר אינה סתם מיתה מכלבת שאפשר לקבוע את סיבתה בבדיקה מדעית.

דומה שניחש המספר מה יכתבו עליו מפרשיו "אם מחמת תמימות יתירה אם מחמת חכמה יתירה", כמו שניבא כיצד יפרשו את דמותו של בלק

"ועתה, חברים טובים", פונה אלינו המספר ב"תמול שלשום" סמוך לסוף סיפורו (ע' 604), "כשאנו מתבוננים במאורעותיו של יצחק אנו עומדים מרעידים ומשתוממים. יצחק זה שאינו גרוע משאר כל אדם, מפני מה נענש על כך? וכי בשביל שנתגרה בכלב? והרי לא נתכוון אלא לשם שחוק. זאת ועוד אחרת, אף סופו של יצחק קומר אינו מותנה בתחילתו. לפי טיבו ולפי הכשרתו צריך היה יצחק לעמוד על הקרקע ולראות חיים על האדמה ולהעלות את אביו ואת אחיו ואת אחיותיו... ואתה צור ישועתנו גדול העצה ורב העלילה היית שומע מפי צמאי ישועתך את תהלתך כל הימים. קל להם לאותם שאינם טורדים עצמם בהרהורים יתירים, אם מחמת תמימות יתירה אם מחמת חכמה יתירה, אבל כל מי שאינו לא תמים הרבה ולא חכם הרבה מה יענה ומה יאמר?"

מי שקורא פיסקה זו, ששיבצה מחברה בשיאו הדראמאטי של ספרו, מן הדין שיעמוד על הטון הרציני המהדהד בכל שורה ושורה. אין כאן לא הצטעצעות במלים ואין כאן אירוניה. אף הקשרה של הפיסקה מחייב תשומת לבנו, שהרי במשפט שלפניה אנו קוראים: "אבל כל הדברים הללו לא הועילו, שכבר נחתמה הגזירה", ובפרק של-אחריה אנו מזדעזעים מתיאור פרפוריו האחרונים של הגיבור העקוד על מיטה מסואבה עד אשר "לבסוף פלט את נפשו הכואבת והשיב רוחו לאלקי הרוחות שאין לפניו לא צחוק ולא קלות ראש" (ע' 605).

אכזרית מיתתו של יצחק קומר ומתמיהה — ופיסקה זו, המגבשת הרבה מנושאים המגוונים של רומן מסובך זה, תוכיח. בפיסקה עצמה שלושה חלקים: (1) תמיהה על מיתתו של יצחק שלא היה "גרוע משאר כל אדם"; (2) פנייה לצור ישועתנו שהיה שומע את תהלתו כל הימים אלמלא מת יצחק מיתה משונה זו; (3) ביקורת כלפי המתכח-

של "חברנו יצחק" ברומן אנו למדים שאין גורלו של יצחק מותנה באופיו ועל כן רשאים אנו להסיק שהקוסמוס הספרותי המוצג לפנינו ב"תמול שלשום" אין בו כל חשבון סביר של שכר ועונש. אין בו כל משמעות מוסרית. מסקנה זו רצינית ביותר לכשעצמה, קל וחומר כשהיא אמורה בקוסמוס שאלוהי אברהם יצחק ויעקב אינו נעדר ממנו, ושגיבורו "השיב רוחו לאלקי הרוחות שאין לפניו לא צחוק ולא קלות ראש".

בעית מיתתו של יצחק — שהיא, בסופו של דבר, בעית הרומן — מודגמת בבהירות מדהימה במטאפורה המרכזית של שיא הסיפור: עקדת יצחק. פרשה מקראית זו כל כך שכיחה בספרות ישראל מכל הדורות (ראה מאמרו הידוע של שלום שפיגל "מאגדות העקדה", ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס [ניו-יורק, תש"י] ע' תע"א-תקמ"ז) שאי-אפשר לקורא יצירת סופר כעגנון להתעלם ממנה כשהיא מופיעה בגלוי או במכוסה. אם נבדוק את פרשת העקדה כמיתוס אב-טיפוסי נמצא שבמרוצת הדורות הדיגישו פרשנים מכל האומות אחת משלוש הנפשות העיקריות במיתוס: אברהם, אשר אותו מנסה האל; יצחק, קרבן הנסיון; האל המנסה — אך, לדברי קצתם, המת-נסה, שעליו להחליט אם רצונו בקרבן אדם. בגי"ר סה שלפנינו, אין אברהם כלל, אבל יש לנו יצחק ויש לנו אלהים. "יצחק" שלנו מת מיתה משונה, מיתת כלב משוגע לאחר שחזר בתשובה, ונשא ריבה כשרה כדת משה וישראל. מה חטא? גם המספר שואל, "ויצחק זה שאינו גרוע משאר כל אדם, מפני מה נענש כל כך? וכי בשביל שנתגרה בכלב? והרי לא נתכוין אלא לשם שחוק". ואשר לאלהים, אם בקוסמוס של הרומן נעקד יצחק על חטא לא רציני ולא מפורש, מה נאמר על אלהי קוסמוס זה "שאינו לפניו לא צחוק ולא קלות ראש"? על כרחנו נאמר שאלהי קוסמוס ספרותי זה אינו אל מלא רחמים, ועל כן קוסמוס זה כולו אומר יאוש מוסרי — לית דין ולית דיין!

ב

את גישתנו זו לרומן ולמשמעותו אפשר לחזק על ידי ציון שלוש התכונות הצורניות ברומן:

("תמול שלשום" — ע' 468-479). מיתה משונה זו אין בה כדי להתמיה את הקורא הסובר כקורצויל ("מסות על סיפוריו של ש"י עגנון" ע' 112) שהומת בה הגיבור כעונש על חטא שחטא מפני ש"מתוך סולם הערכים של המסורת נתפסת כל דיסהרמוניה שבחיים כחטא". מעניין הדבר שקורצויל מחזק את דבריו אלו על ידי מובאה מן הספר המתארת את גישתו הקנאית של ר' גרונם יקום פורקן, המופיע ברומן, בקנאותו הד-תית, כאישיות נלעגת — ומשום כך תפיסתו אינה יכולה להיות זהה עם תפיסת המספר. ברור שהמ-ספר, אשר בקולו מדבר הסופר ש"י עגנון ברומן זה, אינו גורס עמדה קנאית זו, אינו רואה את גיבורו כחוטא החייב מיתה, ומיתה משונה לא כל שכן. הן בתוך מסגרת הרומן והן בתוך מסגרת היהדות המסורתית לא חטא יצחק קומר שום חטא שחייב אותו בעונש זה — לא התרשלותו במסורת אבותיו, ולא בגידתו באידיאל של העמידה על הקרקע, ולא שכחתו את משפחתו שבגליציה, ולא נשיקותיו לסוניה, ולא כתיבתו על עירו של בלק, ואם חטא, הרי חזר בתשובה, ואם תאמר שתשובתו רפויה ופושרת היתה, יש לומר שגם חטאיו רפויים ופושרים היו.

העיקר: האם זהו חוטא? כלום מסוגל בחור חיור, שטוח, אפילו משעמם כיצחק קומר לחטוא חטא של ממש? והרי לכם פרדוקס. מיתה מת-מיהה זו איננה מקרה מבודד בסיפור שאין לו כל קשר עם העלילה הראשית — אדרבה, אנו למדים שהבצורת הקשה שחנקה את ירושלים במשך כל חדשי הקיץ נפסקה עם מיתתו של יצחק קומר, כאילו פייסה מיתתו את זעמו של אלהי הטבע, ואם כן, למה נצטרך המספר לבטא את תמיהתו ואת תמיהתו הצפויה של הקורא על מיתת הגיבור? שהרי תמיהתנו על מיתתו של יצחק קומר כרוכה בתמיהה אחרת: כלום מסוגל גיבור שטוח כיצחק קומר להיות הנפש הפועלת ברומן אפי כ"תמול שלשום"? ואם כן, על המבקר לשאול, למה בחר עגנון בגיבור כל-כך שטוח ואיך השכיל לרקום סביבו רומן המצליח לשוב את קוראיו?

מדברי המספר בפיסקה הנזכרת ומתיאור מעשיו

גיסא, שתחושת האשמה של יצחק קומר גדולה שבעתיים מן החטא עצמו. כשם שלא נתכוון לחטא, כך לא הבין בדרכיהם של בני אדם, שאלמלא כן כלום היה מתאהב בבחורה ריקה כסוגיה, כלום היה מתייסר על בגידתו המדומה ברבינוביץ? אין ליצחק כל כוח אינטלקטואלי, ועל כן נאלץ הסופר, לפי דבריו של משולם טוכנר, להעביר לבלק את המחשבות שיפות הן ליצחק, ורק בחור תמים כיצחק מסוגל היה להתכחש לסכנה הצפויה לו מבלק.

יצחק לא בחר לחטוא, אבל אין כל ספק שבחר עגנון ביצחק ככוונה תחילה, מפני שבתוך עולמו הדמיוני של עגנון שהקיף את תקופת יפו היתה לו ברירה, היתה לו דמות אחרת מוכנת מזמן לסיפור זה — הלא הוא חמדת. בסיפורים הקודמים שמקומם וזמנם הם יפו של העלייה השנייה — "בארה של מרים", "לילית", "אחות", "תשרי" שנהפך ל"גבעת החול", הגיבור הצעיר הוא חמדת (או נעמן שאינו אלא גלגול אחר של חמדת). אפילו ב"תמול שלשום" מופיע חמדת ופרטי חייו דומים מאוד לפרטי חייו של יצחק קומר. שניהם בני גיל אחד, שניהם באו מארץ אחת, שניהם הגיעו לארץ באותו יום, שניהם, ברחו מן הגיוס (ע' 415, 411, 337), חמדת, כמובן, הופיע כחלוץ שעלה מגליציה לארץ בפרקים הראשונים של "בארה של מרים" (1909), ועלילה זו נשתמרה כגרעין של "תמול שלשום". יתר על כן, אפילו בשנת 1947, שנה וחצי אחרי הוצאת "תמול שלשום" לאור, פירסם עגנון סיפור בשם "חמדת" (בקובץ "ארבעים שנה", 82-88) המתאר שוב את עלייתו של הגיבור, חלוץ גליצאי, לארץ. אם כן, למה בחר עגנון ביצחק הפושר-המשעמם כשהיה בידו לבחור בחמדת, המשורר הצעיר? הוי אומר משום שחמדת, בגלל תכונותיו המיוחדות ובולטות, לא היה מתאים לסיטואציה ההיסטורית המ-תוחה שביקש עגנון לכתוב עליה, שכן חמדת היה מסבך סיטואציה שהיא מסובכת ממילא. המ-דובר לא בעולמה של העלייה השנייה, שאינה אלא רקע היסטורי למתרחש ברומן, כי אם באותה פק-עת של רגשות סוערים הקשורים בהפיכות הפני-

עיצובו השטוח של הגיבור; מבנהו הגיאומטרי של הספר; חזרתם של מוטיבים מסויימים.

יצחק קומר הגיבור השטוח

מכיוון שיצחק קומר משמש מוקד נפשי לרוב פרקי הרומן, הרי עצם שטיחותו אומרת דרשני. למה עיצב הסופר דמות ראשית כשהיא פושרת כל-כך? עיצוב זה מוצדק, לדעתי, על ידי משמעותו הכוללת של הרומן. שהרי יצחק אינו אלא בן-אדם פשוט שנקלע לתוך סיטואציה היסטורית שהבנתה והשליטה בה אינן לפי כוחו. הקוסמוס הספרותי של "תמול שלשום" רב-מתחים הוא — הישוב החדש לעומת הישוב הישן, התפוררות מסורת אבות, עקירת דור שלם מקרקעו המורח-אירופי, שאיפתו להשתרש במולדת חדשה, ולחיות על הקרקע על פי אידיאלים נשגבים. לתוך קלחת היסטורית זו נפל יצחק התמים, ניגו של ר' יודל חסיד. מבחינה זו מייצג יצחק דור שלם של חלוצים תמימים, וביתר הרחבה, דור שלם של יהודים פשוטים שנלכדו במלכודת המשבר הרוחני של המאה שלנו. הלא הרומן נפתח במפתח זה — "כשאר אחינו אנשי גאולתנו בני העלייה השנייה הניח יצחק קומר את ארצו ואת מולדתו ואת עירו ועלה לארץ ישראל לבנות אותה מחורבנה ולהב-נות ממנה" (ע' 7). מה גדול המרחק בין עוצמת הנסיבות ההיסטוריות לבין כוחו הנפשי של הגי-בור! תמים היה יצחק בענייני פוליטיקה, בדברים שבינו לבינה, במנהגי העולם, תמים היה וקצת משעמם, אבל ישר בעבודתו, בחברותו, ואף נדיב-לב. זהו אדם בינוני שנתגלגל למקצועו, הצבעות, לאהבתו אל סוגיה ואחר כך אל שפרה, שכתב "לשם שחוק" על עורו של כלב-חוצות את המלים הגורליות "כלב משוגע". כדאי לציין בזה כמה נזהר עגנון להבהיר שלא היתה במעשה הצביעה כל כוונה תחלה (ע' 275-274). נסכים עם המפר-שים הרואים בבלק מעין "אני אחר" של הגיבור, יצחק קומר, ובמעשה הצביעה מעין הודאה על חטאו — "מכאן ואילך לא יטעו בך הבריות, אלא יהיו יודעים שכלב אתה. ואף אתה לא תשכח שכלב אתה" (שם — ע' 275). אבל נעיר, מאידך

מתנודות אלה. הוא נתפקר ברפיון והוא חזר ברפיון. דרכו עד הפגישה האחרונה עם הכלב מבטיחה לנו סוף שמח — אם בכלל קיים במסגרת הרומן חשבון סביר של שכר ועונש. אדרבה, כל מבנהו של הרומן מעמיד בסימן שאלה את סופו של הגיבור, או כמו שכתב עגנון בפיסקה שבה פתחנו מסה זו: "סופו של יצחק קומר אינו מותנה בתחילתו".

מערכת המוטיבים

המוטיבים הראשיים ברומן זה רובם ידועים היטב לקוראי עגנון, וכמעט כולם אינם אלא סעי-פים לאותה תפיסה היסטורית המפעמת במיטב יצירותיו של סופר זה: התרחקות הגיבור מעולם אבותיו הדתי; סיבה ומסובב; החטא והחרטה; התשובה והתיקון; השגעון; המשפחה. אפילו המוטיבים שהם מיוחדים לרומן זה — כגון הכלב והכלביות, הצבע, והעמידה על הקרקע — מחזקים, בעצם מציאותם בסיפור, את הממד היהודי המסורתי שבו ומגבירים את עוצמת תמיהתנו על מיתתו של יצחק.

גם מוטיב הצבע, למשל, תורם למימד הדתי שהרי יצחק הוא צבע, והצבע הוא "השלכה" של יצחק. ביפו יצחק היה ספק צבע ספק לכלכן, אבל בירושלים נעשה בעל מלאכה מנוסה ומכובד. כל הרמזות לצבע בסיפור יש להן משמעות רחבה. חמדת סובר, למשל, ש"דרך הצבעים לשפר דברי רים מכוערים" (ע' 377) — מחשבה פשוטה, אגב, שלא היתה עולה על דעתו של יצחק. רבינוביץ משחק במלים צבע וצבוע (ע' 466). יצחק, הצבע הפשוט, מנוגד ללייכטפוס, הצבע התמהוני ביפו ולבלוקוף, האמן האמיתי בירושלים, שדינו למות בירושלים בדמי ימיו כיצחק ידידו. יצחק היה צובע את אבני הזכרון בירושלים דווקא בימים שלפני פגישתו בכלב בלק. הצבע, אם כן, מסמל את כל הוויתו הפרדוכסית של יצחק — התנודות ברוחו, התערותו בישוב הישן, וסופו המר-המת-מיה.

על הכלב והכלביות כבר נכתבו פירושים רבים, לפעמים סותרים זה את זה, ולא כאן המקום לדון

מיות בעולם היהודי והלא-יהודי במאה הזאת — שבירת כלים ועקירת שרשים מכאן, והמאמצים הנואשים לעצב כלים חדשים, להכות שרשים חדשים מכאן, ב"תמול שלשום" עושה הסופר, שכבר חגגו את יום הולדתו החמישים, את חשבון-נפש עם חוויית נעוריו, ובאמצעות חשבון-נפש זה הוא עושה את חשבון-הנפש עם עולמו האקטואלי. עגנון, שגאונו הספרותי מתבטא בציור סיטואציות ולא בתיאור נפשות, הבין, ולו באינטואיציה, שגיבור דינאמי יותר היה מפוצץ את מתכונת הסיפור. אצל עגנון ה"חוטא" הוא יצחק קומר, אבל לא רסקולניקוב.

מבנהו הגיאומטרי של הרומן

הדמות הפושרת של הגיבור משתלבת יפה במבנה הגיאומטרי של הרומן: יפו, ירושלים, יפו, ירושלים. יצחק קומר בעצמו אינו אדם מעניין, אינו איש מלחמות. להיפך, הוא תמיד פתוח להשפעות הסביבה שהוא מתהלך בה ומשתווה, שלא מדעת, לדרכי הישוב אשר בו הוא חי. שינוי המקום מכריח את הגיבור להסתגל, להשתנות במקצת, והקורא יוצא נשכר, שאלמלא גיוון זה אפשר שלא היה טורח להמשיך בקריאה. יצחק כבר התחיל סוטה ממסורת אבותיו בדרכו לארץ ישראל, וביפו התפקר, אבל בירושלים חזר למוטב והתנהג כיהודי לכל דבר. ואולם שינויים אלה בהתנהגות הגיבור אינם גורליים, משום שיצחק עצמו אינו דמות תקיפה, איש-החלטות, אינו מופקד להכעים, ואינו קנאי דתי. אף המספר אינו דן אותו ברותחין על משובתו ואינו מהלל אותו בירת על תשובתו. ביפו חש יצחק כי משהו חסר בחייו ובירושלים מצא כביכול, סוף-סוף, את מקומו, את מבוקשו, אבל המספר, לאמיתו של דבר, שולל גם את יפו וגם את ירושלים. אל נא נשכח כי הנפשות הנלעגות ביותר ברומן הן ר' פייש ור' גרוגם יקום פורקן, שני קנאים דתיים, ויצחק מת מיתה משונה דוקא בירושלים, דוקא לאחר שחזר לחיי הישוב הישן שהם חיי אבותיו. יצחק קומר מתנודד בין שני הישובים האלה, אבל מיתתו המשונה אינה יכולה להיות תוצאה הגיונית

סוניה, על שבגד ברבינוביץ, על שנכשל בהשתר-
ותו בקרקע ארץ-ישראל, ועל שסטה ממנהג אבו-
תיו, — אבל לא התכוון לעשות אף אחד מן הדב-
רים האלה. הלא כל ה"חטאים" האלו הם מנת-
חלקם של "שאר אחינו בני העלייה השנייה",
ולמה, נשאל עם המספר, נתייחד יצחק קומר לפור-
ענות כזו?

ג

הבהרה פורתא של תמיהה זו נמצא עם בדיקת
הניגודים בין רומן זה לבין שלושה סיפורים
שיש להם קירבה מסויימת למקרה חברנו יצחק.
1) סיפורו "אויבי" של ברדיצבסקי ("כתבי
מ. י. ברדיצבסקי, סיפורים" הוצאת דביר, תש"ך,
ע' קל"ט-קמ"ה). ב"אויבי" נזכר המספר המבוגר
ששמו טוביה באויב ילדותו, אליפלט. האויב, כמו-
בן, איננו אלא גיבוש אישי של רגשי האשמה של
הילד טוביה, והוא מופיע דוקא באותם הרגעים
שמתנגש היצר הטבעי של הילד ברצון החברה
היהודית ובמוסכמותיה. בסוף הסיפור נמצא שיא
דראמאטי הדומה במקצת לשיאו של "תמול של-
שום", שהרי דוקא בשעת הוידוי הגדול בבית-
הכנסת ביום הכיפורים, כשנפש הנער טוביה סול-
דת מן התפילות השגרתיות, נפגע "אויבו" אלי-
פלט, "נשמע פתאום בעומק בית הדין קול כקול
כלב נובח, ויבהלו בני העם ויצא לבם; נדמה
כאילו בא השטן ביניהם לקטרג ויפנו כה וכה
ויראו את אליפלט עומד על יד עמוד הבימה ורירו
יוצא מפיו ועיניו בולטות. נשך אותו כלב לפני
שלושת ימים, וכלב שוטה היה" (ע' קמ"ד). אלי-
פלט, כמובן, מת אבל טוביה לא נגאל מפני
"שבאו אחרים לענותני רבות בחיי —" (ע' קמ"ה).
לגבי ברדיצבסקי, המאבק בין הגיבור ו"אויבו"
אינו אלא מהות האדם רב-הניגודים, ומיתתו של
"אויב" אחד מנשיכת כלב שוטה (מעניין הדבר
שבחר עגנון במונח לא-נורמאטיבי: "כלב משו-
גע") אינה באה כעונש על חטא כי אם מתוך
הבנה פסיכולוגית מעמיקה; כלומר איומה היא
הסכנה האורבת לנו, בני-אדם שסועים, בעמקי
הנפש, בגלל המתח בין היצר הטבעי למוסכמות
החברה, ועל כן יש טעם פסיכולוגי במיתתו של

בהם. כללו של דבר, כלבים מופיעים במקומות
רבים ב"תמול שלשום", ולא תמיד ירמוז הכלב
על אותו הדבר. הכלב בלק, וכן יתר הכלבים
בסיפור, קשורים איכשהו בקשר פנימי ליצחק
ולמין האנושי בכלל, שהרי בני אדם בסיפור משו-
לים תדיר לכלבים, או הכלבים משולים לבני
אדם, ויצחק חברנו מת מיתת כלב מנשיכת כלב.
ואולם תפקיד הכלב בסיפור עדיין אינו ברור
לחלוטין מפני שאפילו נניח כי הכלב מסמל סכום
כל התכונות והיצרים המפוקפקים בבחור כיצחק,
למה נשך אותו בלק דוקא לאחר שחזר בתשובה?
עולם יהודי שאין בו מקום לתשובה הוא עולם
מעורער מאוד. ולמה הגיח בלק מתחת לקפוטה
של ר' גרונום יקום פורקן לפני שנשך את יצחק?
כיוון שהמגיד הקנאי הזה מוצג כדמות נלעגת
ודרשתו אינה אלא פרודיה של מגידות קיצונית,
סבור הייתי שלדעתם של קנאים כמו ר' גרונום
יקום פורקן ור' פייש חייב יצחק מיתה ועל כן
נושכו הכלב המשוגע, אבל מנקודת-ראותו של
המספר המרחם תמיד על יצחק, מה טעם יש
במיתת הגיבור?

שאלה זו ועוד אחרת, האם הדור המתואר בקוס-
מוס הספרותי של הרומן פניו כפני הכלב? האם
הגיבור, יצחק חברנו, פניו כפני הכלב? אשר
לדור, יש פנים לכאן ולכאן. רוב בני הישוב החדש
סטו מדרכי אבותיהם, אבל לאידיאל של חלוציות
נודעת קדושה מסויימת ברומן. יש בין אנשי יפו
דמויות מגוחכות כפאלק שפלטלדר, אבל כמעט
אין ביניהם דמות שיחסו של המספר אליה שלילי.
אפילו ל"רגל המתוקה", ליוחנן לייכטפוס, יש חן-
מה. ובירושלים, הנפשות הדוחות הן דוקא שני
הקנאים הדתיים, ר' פייש וגרונום יקום פורקן,
ואין אדם אחר בירושלים שמעשיו מגונים,
כלביים.

גם יצחק קומר אינו נוהג ככלב — אלא אם
נאמר ש"נתפסת כל דיסהרמוניה שבחיים כחטא";
אך זו אינה עמדתו של המספר, שהרי היא אדרבה,
סלחנית ומבינה. יצחק בעל מצפון הוא והחרטה
מכרסמת בלבו. על חמישה "חטאים" הוא מתחרט:
על שזנח את משפחתו בגליציה, על שנשך את

של יצחק קומר שקדם למיתתו מן החוץ בא כמכה בלתי צפויה.

ד

שלוש הדוגמאות האלה מחזקות את הנחתנו שקשה למצוא טעם פסיכולוגי או טעם מוסרי למיתתו של יצחק קומר. אם מיתה זו היא עקידה בלי גאולה, עקידה בלי טעם מוסרי סביר, כיצד נבין רומן זה? דומה שלפירוש כלשהו, ולו ארעי, אפשר להגיע דרך בדיקה הקשרית, קונטקסטואלית, העשויה לאשר את מסקנת בדיקתנו הטכסטואלית. מהו, כדאי לשאול, ה־Sitz im Leben של חיבור רומן זה? פרקים ששולבו לימים לתוך "תמול שלשום" כבר ראו אור בשנות השלושים (סיפור עלייתו של גיבור בשם חמדת עמד בראש הסיפור הארוך "בארה של מרים" — 1909), והם: (א) "ר' גרונום יקום פורקן" (1931), מעין סאטירה על המגיד הקנאי.

(ב) "תחלתו של יצחק" (1934), עלייתו של חלוץ בשם יצחק לארץ מגליציה, נסיונותיו במושבות החדשות, עבודתו הראשונה, התאהבותו בסוניה ביפו ופגישתו הראשונה בשרפה בירושלים. כל המעשים האלו נכללו בסיפור בן שנים-עשר עמוד.

(ג) "בלק", (1935) גרעין מעשה בכלב בשם בלק שצבע עליו קומר את המלים "כלב משוגע". בסיפור קצר זה (בו שלושה-עשר עמוד) יוצא הכ"ל לשוטט ברחובות העיר אך אינו חוזר לנשוך בצבע.

(ד) "יום אחד" (1936), שני פרקים קטנים מחיי יצחק קומר בארץ.

(ה) "עורו של בלק" (1941), עוד פרקים על הכלב בלק.

נמצא שקטעים רבים מ"תמול שלשום" כבר נרקמו בלב היוצר בשנת 1936, אבל אין לנו כל עדות על הקשר בין הקטעים. מעניין שלא ניגש עגנון לחיבור רומנו הגדול הזה עד שנת 1943 בערך והקדיש את מרבית כוחו בשנים 1943, 1944 ו-1945 לכתובת ספר זה. אילו שנים אלו 1943-1945 ככל השנים בחיי הסופר או בחיי עמו, לא היתה כל הצדקה למבקר להתעכב על תאריך

אליפלט. היחס בין יצחק ובלק מסובך שבעתיים, אף על פי שגם בו פועלים רגשות אשמה. לאליפלט אין קיום עצמאי ותמיד יופיע רק עם טוביה, ואילו בלק מתרוצץ לבדו בחוצות ירושלים, דווקא בזמן שיצחק נמצא ביפו. ולבסוף, ב"אויבי" מת אלי-פלט, "השלכתו" של טוביה, מכלבת, ואילו ב"תמול שלשום" מת הגיבור הראשי עצמו. משום כך אי אפשר לתפוס את יצחק קומר, ויחסו לכלב בלק וגורלו המר, בחזקת ריאליזם פסיכולוגי.

(2) יחזקאל חפץ, גיבור "שכול וכשלוך" של ברנר, רבים המזכירים אותו ואת גורלו בדברים על יצחק קומר, ואולם יחזקאל חפץ איש רב-מתחיים היה ולא ידע להתמודד עם סבכי החברה הארץ-ישראלית, ולא מצא מקומו בחיים בכלל. הוא נשבר ברוחו, אבל החלים. לעומתו יצחק קומר, שאינו בחור בעל תסביכים, מתמודד איך שהוא עם החברה החדשה, ואם לא הצליח לעמוד על הקרקע, הרי קנה לו לפחות מקצוע המפרנס את בעליו, נשא ריבה כשרה, חזר בתשובה — אבל מת מיתה משונה. ב"שכול וכשלוך" הרקע החברתי מקביל לסיטואציה הדראמאטית והעיצוב הפסיכולוגי הריאליסטי משכנע — מה שאינו כן ב"תמול שלשום".

(3) כדוגמה נוגדת אחרונה נציין את הרשל הורוביץ מ"סיפור פשוט" — דוגמה מאלפת דוקא מפני שהיא משל עגנון עצמו. והנה הירשל, כיצחק חברנו, בחור פשוט הוא, וכיוון שנבצר ממנו להתמודד עם החברה הבורגנית ומוסכמותיה, ונפשו חשקה בבלומה העומדת מעבר לחברה הבורגנית, יצא מדעתו כשם שאירע לאחדים מאבותיו לפניו, אחד בכל דור, מאז נפלה מחלוקת בין סבה של אמו לבין רב העיר. אפיו של הרשל יש לו שרשים בעבר כשם שיצחק קומר הוא נינו של ר' יודל חסיד וירש משהו מתממותו; התודעה ההיסטורית אופפת את שני הרומנים. ואולם הרשל הוחזר לתיקנו על ידי ד"ר לנגום, חזר לשבוש, השלים עם החברה הבורגנית שבה ולמד לאהוב את אשתו מינה. יצחק קומר לא זכה לכך. שגעונו של הרשל הורביץ מובן כהתפתחות פנימית, מקצת עשתה התורשה ומקצת עשתה הסביבה. שגעונו

שכולו מסתכם באבסורד — לבין הסיטואציה היסטורית. תגובתו האפוקליפטית של אורי צבי גרינברג אינה, כמובן, האפשרות היחידה הניתנת לאמן להגיב על חורבן ושואה שלא ישיגם הש"כ האנושי. הלא יתכן ש"תמול שלשום", בדרך עיצובו האמנותי המאופק והעקיף (ואין הדבר חשוב אם ידע עגנון בדיוק מה הוא כותב ומדוע כתב כך). מגלה לפנינו דרך אחרת. ובגלל עוצמת האיש והשממון המרעישים את הלב בסוף הסיפור, נאלץ המספר לתמוה מפני מה יצחק זה נענש כל כך, ועוד נאלץ להודות שאלמלא גורלו המר של יצחק — "אתה צור ישועתנו גדול העצה ורב העלילה היית שומע מפי צמאי ישועתך את תהלתך כל הימים".

חיבורו של הספר; אבל השנים האלה אינן ככל השנים בתולדות עם ישראל, ודומני שרשאי הקורא ואפילו מבקר טכסטים ספרותיים, לשאול כיצד השפיעו הידיעות על החורבן בבית ישראל במזרח אירופה על סופר עברי יושב ירושלים, ולא כל שכן על סופר עברי שמרבית יצירתו דנה בגורל ישראל בדורות האחרונים, סופר שכבר כתב את "אורח נטה ללון" אשר שיקף את האיש התהומי של שנות השלושים, יש, לדעתי, הקבלה מדהימה בין המשמעות היסודית של "תמול שלשום" — עקידת יצחק, עקידה ללא טעם, מיתה משונה על חטאים של מה בכך, חוזר בתשובה שאינו מתקבל, ועל כן קוסמוס שאין לו עוד כל הגיון מסורתי יהודי, שאין בו, כנראה, לא דין ולא דיין, קוסמוס

עגנון ורוח הסיפור

ט. ריבנר

הרי מרוב דברים שהיו אייפעים בורר לו הסיפור אותם דיבורים המאריכים שנים. בניגוד לרוח מן שאינו נוהג קימוץ בדיבוריו וניכר בו הפחד מפני העתיד לבוא, הסיפור כביכול דורות ראשונים משיאים בו עצה לאחרונים. הוא פותח עולמות של עבר כדי לגלות חכמתם. נסיון־חייה של תהילה ניוון מנסיון־חיייו של הזקן בשכנו־תה. הסיפור מקיים "דור לדור יביע אומר". חכמת הדורות הצבורה בסיפור היא בנותן טעם לקיום. הסיפור הוא לנו בית שבו מזדמנים ראשונים ואחרונים.

כשמאריכין לו לאדם ימיו ושנותיו זוכה ורואה דברים הרבה, גם טובים וגם טובים מהם. בקשתי ממנה: ספרי לי מאותם הדברים הטובים. שהתה שעה קלה ואמרה: במה אפתח? אתחיל בימי ילדותי. כשהייתי תינוקת פט־פטנית הייתי. ממש מקימה ועד לשכיבה לא פסק פטפוט מפי. היה זקן אחד בשכנותי, אמר לאותם שהיו שמחים על פטפוטי, חבל על תינוקת זו, אם היא מבזבזת כל דבריה בילדותה, מה ישתיר לה לזיקנתה. נפל עלי פחד ויראתי שמא למחר אני אילמת. לימים ירדתי לסוף דעתו של הזקן, שלא יוצא אדם בזמן מועט מה שנקצב לו לכל ימי חייו. הרגלתי עצמי לבדוק כל מלה אם צריכה שתיאר מר ונהגתי קימוץ בדיבור. מתוך שנהגתי קימוץ בדיבור נשתיר לי אוצר של דיבורים. האריכו לי שנותי עד שאגר מור אותם הדברים שקצובין לי.

זו לשון "תהילה".

דומה, ביצירת עגנון שובים את לבנו לא פחות מן הרומאנים והסיפורים עצמם מקומות ממין זה, והכוח המעיין שבנו נהנה להתעכב בהם. מעלה הוא על הדעת, למשל, כי רוח הסיפור מקופל במה שסחה כאן אותה אשה צדקת שהיא כמעט מלאך.

"נטלתי את ידה בידי ואמרתי לה, מיד יבואו אנשים טובים ויתנו לי טלית עם עטרה של כסף כאותה שקרעוה האויבים. הלא זוכרת את טליתי הנאה שהייתי פורס על ראשך כשהיו הכהונים עולים לברך את ישראל, ויתנו לי מחזור גדול מלא תפילות ואתעטף בטלית ואקח את המחזור ואתפלל לפני האלקים אשר הציל אותנו מכף כל אויבינו מבקשי נפשנו. ומה יביאו לך, בתי, בת נפשי? לך בתי בת נפשי יביאו סידור קטן מלא אותיות, שכל מע-

כך כדרך הטבע וכך שלא כדרך הטבע. ב"המכ" תב" אנו קוראים :

"אחר כך הגביה בצפרניו את ריסי עיניו, אחר כך זקף עיניו כנגדי ואמר : כבית את הנר ? לא כבית ? אם כן מפני מה איני רואה ? ... אחז את המקל והתחיל מחרט בו וחרט שש חריטות. בצבץ ועלה בית כאותו בית המדרש. ביקשתי ליכנס ולא מצאתי את הולת. הגביה הזקן את המקל והקיש שתי פעמים בקיר. גפתח פתח ונכנסתי".

צריך לומר : אגדות העמים גיבוריהן יוצאים ובסוף ידם תמיד על העליונה. בסוף העופות שוב עלמים ועלמות ומי שנכנס בהר הזכוכית יוצא עשיר משנכנס. אצל עגנון בדוחק נמצא נצחור-נות כאלה. ואין חילוק בדבר אם הנכנס ולא יוצא נכנס להר-וינוס או לבית המדרש. כרכניץ המפ-ליג בים אל איי אבותיו של אדם הראשון כן מפ-ליגים סיפורי עגנון הרחק מעבר למאה וחמישים השנים האחרונות ועניינם לא בלבד בית יש-ראל וערעור מעמדו אלא עניינם אף עולם שעוד לפני כל אמונה באל עליון.

*

"הזמן", כותב גיאורג לוקאץ' בספרו "התאור-יה של הרומאן", "נעשה כוח מכונן רק משעה שהקשר עם המולדת הטראנסצנדנטאלית חדל מלהתקיים. רק ברומאן מתפלגים משמעות וחיים ובזאת מתפרד המהותי מהזמני — כמעט אפשר לומר, כל עלילתו הפנימית של הרומאן אינה אלא מאבק כנגד שלטון הזמן".

ואילו בסיפור :

"יצתה זקנה אחת ושאלה : מה אתה מבקש ? אמרתי לה. נתאנחה ואמרה, אין כאן בית מדרש. אמרתי לה, הרי אמש הייתי כאן. — אמש ? — טפחה הזקנה על מצחה ואמרה, ברוך מזכיר נשכחות. זכורתי כשהייתי תינוקת היו מראים על מקום זה שבית מדרש גדול היה כאן".

כשאני קורא בסיפורי עגנון יש ואני נזכר באור-תה בת וזיר חכמה שחרוד שבסיפוריה הרחיקה את הקץ וכל עוד היתה מספרת לא היה שלטון למוות.

*

"באחד בשבת נסעו מיאס ובאו לוואסלוי, עיר שיושבת על נהר וואסלי שיורד לנהר ברלד. ושם שוק גדול של

שה אלף-בית ונקודותיו כתובים בו. ועתה בתי בת נפשי אמרי לי, אלף ובית שבאים כאחד ויש שם קמץ תחת האלף כיצד הם נקראים ? השיבה בתי ואמרה, אב. אמרתי לה, ומה פירושו ? השיבה בתי ואמרה, אבא, כגון אתה אבא שלי. אמרתי לה, יפה פירשת, כן הוא, אלף קמוצה ובית רפויה אב הוא. ועתה בתי אמרי לי איזה אב גדול מכל אב ? זה אבינו שבשמים, שהוא אבי והוא אביך שלך והוא אבא של כל העולם כולו. רואה את בתי, עומדות להן שתי אותיות קטנות בסידור כאילו לעצמן עומדות, באות הן ומתחברות זו אל זו והריהן אב. שמה אותיות אלו בלבד, אלא כל האותיות כולן כשהן מתחברות עושות חיבות, התיבות עושות תפילות, והתפי-לות עולות לפני אבינו שבשמים והוא מאזין ומקשיב לקול תפילתנו, ובלבד שהלב דבוק באור העליון כשלהבת שהיא דבוקה בנר".

בעולם מאוחר הסיפור מקיים עדיין את כוח החיבור. הרומאן נכתב על-ידי יחיד ופונה אל יחיד הקורא בפינתו. הסיפור בתחלתו נמסר מפה לפה ומסירה שבעל-פה ניכרת בסימנים שור-נים אף באותם הסיפורים שסופר כתבם. מעיקרו מכוון הסיפור אל קהל-שומעים. החלל המתהווה בין המספר לקהל שומעיו הוא חלל הקשב. המס-פר מצווה על הקשב כדי שיתישבו בו בנחת כל אותן הקורות שהוא עומד לספרן והקהל מצווה בקשב כדי שיקלוט את כל נפלאותיו של המספר וידע למזגן במוהל חייו. עולם הזיקות שהוא ממהותו של הסיפור גבולותיו רחוקים : עליונים ותחתונים דרים בו, חיים ונפטרים, בשר-ודם וש-אינם בשר-ודם, בעלי חיים ודוממים, ומעשה יו-צא ממעשה.

באגדת העמים עצים ואבנים גורלות מתגלגלים בהם; המרחק בין בעלי חיים לבני אדם עדיין קטן, מגיה וביה נכנסים אלה בדמותם של אלה, סוסים מדברים ובני מלך מקרקרים כעורבים — מעגל היקום מהודק בחישוקיו.

קירבה זו מורגשת היטב בסיפורי עגנון. הנער ש"ביער ובעיר" מדבר עם הנמלים, ואילו פרנ-צישק, הרוצח הרע שכל העיר מבקשת לבלוע אותו חי "קרוב לוודאי שנכנס לתוך היער או לתוך חללו של אילן. אילנות זקנים יש ביער שפגע בהם הברק והררם ונעשו כמין חדרים שאדם בינוני יושב שם בנחת".

לי-בתים מתפרנסים ממנו ואפילו בנחת. וכו' וכו'. דרכם של הנלבבים לארץ-ישראל לא אצה להם. ובעיר אחת מתעכב המספר קצת יותר מבשאר הערים: בעיר ברלד. עיכוב זה בערך באמצע הפסקה, כשם שבית הקברות הישן באמ-צע העיר ברלד. ברלד מצויינת בשני בתי קברות שלה כמו שוואסלוי צויינה בשוק של דבש ושעווה שלה. עיכוב זה אנו חשים בו יפה, כי קצב נסיעתם של הנלבבים אָחיד: לנו שם לילה אחד ובבוקר נסעו לק"ק ברלד... לנו שם לילה אחד ובבוקר נסעו לטיקוטש... לנו שם לילה אחד ובבוקר נסעו לאוויטשי וגו'. כצל של שעון-שמש כך נוסעים הנלבבים הללו. ובמרכז: העיר ברלד על מתיה-קדושיה. הזמן הזה ניוון מהמוות כעץ ששרשיו יונקים מכל האפלה המזינה. אלא שהמוות הוא רק השתהות. המסע נמשך. ובבוקר נסעו לטיקוטש ומשם לאוויטשי ומשם לגאלאץ.

*

אך מה סופם של הנלבבים בארץ-ישראל? ומה סופה של בת הנפש עם כניסת היום כשאביה מספר לה באותיות ובתפילות המתקבלות "ובל-בד שהלב דבוק באור העליון כשלהבת שהיא דבוקה בנר". הרי מיד תהפוך המשלה נאה זו את פניה ו"בעוד שאני עומד ומספר גבורתן של אותיות נישבה רוח בעזרה ופגעה בנר הנשמה שהיה דולק שם. נטה הנר מפני הרוח ופגע בבתי. אחזה האש בכותנתה שעליה. קרעתי את כותנתה מפני הדליקה שאחזה בכותנת ונשתיירה הילדה עירומה".

המשפט הפותח את הסיפור "והיה העקוב למי-שור" כך לשונו:

"זה לא רבות בשנים ישוב ישב בעיר בוצץ יכונגה עליון אמן איש יהודי אחד כשר וישר ושמו מנשה חיים הכהן מילידי ק"ק יולוביץ, והגם שלא היה מאיתני ארץ ובין נגידי העם לא יכירנו מקומו, מכל מקום היתה פרנסתו מצוייה בריווח ולא בצמצום מעסק חנות המכולת, וירא חיים עם האישה מרת קריינדל טשארני אשר חננו אלקים מנעוריו ויאכל לחם לשובע הוא ואשתו עימו ועש צדקה וחסד כל הימים ונתקיים בו מאמר הז"ל איזהו עושה צדקה בכל עת, זה המפרנס אשתו ובניו — למחצה ולש-ליש, כי הלך האיש עירי ובנים לא היו לו וגו'".

דבש ושל שעווה וחמש מאות בעלי בתים מתפרנסים ממנו בנחת. לנו שם לילה אחד ובבוקר נסעו לק"ק ברלד, שנקראת על שם הנהר ברלד שזובר בתוכה. ושני בתי קברות שם, אחד חדש ואחד ישן שאין קוברים בו עוד, והוא עומד באמצע העיר ומצבות של הרוגים על קידוש השם עומדות שם, שחורות הן כפיח העשן ופניהן כלפי מזרח. לנו שם לילה אחד ובבוקר נסעו לטיקוטש, עיר גדולה של חמישה ששה מניינים. לנו שם לילה אחד ובבוקר נסעו לאוויטשי. משם נסעו לעיר אחת גדולה גאלאץ שמה היושבת על נהר טוניא, שמשם הולכים בספינה לים השחור מקום שהספינות באות לשם לילך לסטמבול".

זמננו שלנו זמן של הרף-עין. אין לך קנה-מידה טוב לכך מן המוות. שום תקופה מתקופות האדם לא ידעה מוות חטוף כל כך כתקופתנו. מוות, ששום זיקה לא תימצא עוד בינו לבין החיים. אתה מת מבלי לדעת כיצד אתה מת. יש לחיצה על כפ-תור במרחקים.

זמנו של הסיפור עדיין הזמן האיטי. הוא עשוי שכבות שכבות כאותם ציורים שבהם מניחים שכבה שקופה על גבי שכבה שקופה. בעקבות משפטו של פול ואלרי, כי בן ימינו אינו עוסק עוד בדברים שאין לקצר בתהליך עשייתם, מוצא ואלטר בנימין, ההוגה היהודי-גרמני הגדול במס-תו על לסקוב * כי בן-זמננו אף הצליח לקצר את הסיפור והמציא את הסיפור הקצר, "שורט סטור-רי", שמילט עצמו מהמסורת שבעל-פה ואינו מר-שה עוד אותן מעשה חפיפה איטי של שכבות שקופות זו על גבי זו, שיש בו כדי לתאר באורח המוצלח ביותר את הולדת הסיפור מתוך השכ-בות הרבות של גלגוליו.

פירסום של משרד התיירות ההולנדי שבא לידי מצאתי בו תמונה של עיירה ומתחתיה היה כתוב: באַמרספורט היה זמן לזמן. בית-גידולו של הסיפור במיני אַמרספורט כאלה.

עתותיו של המספר בידו והריהו מודיע לנו, כי העיר וואסלוי אמנם יושבת על נהר וואסלי ואילו זה יורד לנהר ברלד, וכי שם שוק ויש להוסיף של דבש ושל שעווה וכי חמש מאות בע-

* ובדברים שלי אני שואב ממנה. ראה: Walter Ben-jamin: Der Erzähler Schriften 2, p. 229-259 Frankfurt a/M 1955

חיים. הנסיון העובר מפה-לפה הוא לדברי בנימין המעין שממנו שאבו כל המספרים, ואלה שהעלו סיפוריהם עלי ספר הגדולים שבהם כמעט אינם נבלטים משורת האלמונים. והנה, נסיון שצברו האבות אין בו עוד כדי להשיא עצה לבנים. אמינות הסיפור נוטה לקצה, אומר בנימין, כי הצד האפי של האמת — היא החכמה — מסתלק מן ה-עולם. מה שאירע באומות-העולם קודם אירע אצלנו באיחור-מה והטעמים ההיסטוריים ידועים. עגנון עומד בנקודת-המפנה. בידי החכמות מק-יים הסיפור את עצמו: כנפטר מן העולם.

הנותן עינים לראות ואזנים לשמוע הטה את עיני ואת אזני לבית-המדרש הישן. בית-המדרש הישן היה מלא יהודים ושערי ההיכל פתוחים היו. וההיכל היה מלא ספרי תורה ישנים. ומתוך ספרי התורה בהיקף ספר חדש עוטה מעיל אדום עם נקודות כסף. זה הספר שכתבתי אני לעילוי נשמת ימים שעברו.

כך לשונו של הסיפור "עם כניסת היום". שני אבטיפוסים רואה בנימין לסיפור: זה שמקורו בחוג יושבי-ארץ והוא מספר בתולדות המקום על רובדיהן, וזה שמקורו בחוג יורדיים והוא מספר במסעות ובמקומות רחוקים ופלאותיהם. המרחק הוא ביסוד שני סוגי הסיפור כאחת. אם מרחק של זמן, אם של מקום. דברים רחוקים נוחים לשכחה. בא הזכרון ומסלק את השכחה. לא בכדי היתה ביוון העתיקה אלת-הזכרון, מנימוסינה, אם המוזות כולן, אפטרופסית על אמנות הסי-פור. גם עגנון אינו מספר לנו דבר שאינו זוכרו, כביכול. דברים רחוקים במקום-ובזמן גם יחד שאירעו בבוצץ' או ביאסלוביץ' הוא ממלט מידי שר השכחה בכוח הזכרון. וכה עזה מלחמתו בשר-השכחה, עד כי הוא רואה להיעזר בזכרון אף בספרו על יפו של תמול שלשום ועל ירושלים-של-עכשיו. גם דברים שבהווה בידי עגנון הופכים לדברים-שבעבר, ועדיאל עמוה ומנשה חיים ככל שהם שונים זה מזה הם גם קרובים זה לזה; שכ-בות-זמן הרבה ניכרות בשניהם, כמעט כאותם מעשי ציור-ופיסול בני ימינו העשויים חמרים ש-ניכר בהם יושנם. קורותיו של ר' יודיל וקורו-תיו של גינת, אלו מהן עתיקות יותר? גם את

נתבונן יפה במשפט ונראה כיצד הוא מתהפך. מאמר חז"ל הוא הכוח ההופך. כשאנו קוראים כי נתקיים בו במנשה חיים מאמר חז"ל רוצים היי-נו להמשיך בקצב כל הטובות "ויעש צדקה וחסד כל הימים ונתקיים בו מאמר חז"ל איזהו עושה צדקה בכל עת, זה המפרנס אשתו ובניו — הנה התיפורך — למחצה ולשליש וגו'.

עניין גדול של הוראה הפוכה נמצא בסיפור-שלפנים-מסיפור, במעשה הבעש"ט ותלמידיו. עג-נון קושרו אל הסיפור הראשי באלו המלים:

"ואתה קורא אהוב אל נא יחר אפך בי כי עזבתי לאנחות את מנשה חיים ואשתו וסיפתי בהצלחת המוסק. שהי במרומים שלא עשיתי זאת אלא כדי להראות לך כי מעשה אבות סימן לבנים. הצגתי את מעשה המוסק כדי שילמדו מזה שאפילו בשעה שחרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל יתיאש מן הבטחון".

והרי אנחנו יודעים כי דברים אלה אינם אלא צחוק והוראתם כהוראת הנאמר בראשית הסיפור, כי הרבה שלוחים למקום להוריד עד אשפות אב-יון שנגזר מן הפסוק מקימי מעפר דל ומאשפות יריס אביון. מה טעם האירוניה, זו המבקשת להס-תיר את שהיא מגלה? כבר הקישו מיחס פרובלמאטי זה אל עולם המסורת על המשבר בת-חום האמונה. ולא הוא בלבד הנותן, אלא אם כן נראה אותו קשור קשר כלשהו במעבר מחברת ישראל-עריבים-ה-בוה לחברה שוברת-מסגרות בהתחרות חפשית, כנרמז באותו חנווני שנתן עי-נו בחנותם של מנשה חיים וקריינדל טשארני.

קיים בה ביצירת עגנון מעין ריתמוס-יסוד של תנועה נדחפת קדימה, גרעת ונסוגה אחור. רית-מוס זה ניכר בחיי הנפשות הפועלות ובמעשיהן ובמבנה-משפטים כאחת. כעין כוח שבדרכו לה-יות פועל הוא נכשל, כביכול. במסתו על המספר רואה ואלטר בנימין בירידתו של ערך הנסיון סיבה לירידתו של כוח-הסיפור. אין צריך לפרט במה ירד ערכו של הנסיון בעולם שבו גדול כוש-רו של אדם מהווייתו והוא מפתיע את עצמו חד-שים לבקרים בהמצאות המשנות את פני עולמו במהירות ששום נסיון אינו מדביק אותה, והרי לא בנסיון טכני מצומצם המדובר אלא בנסיון-

גבול שבין עילוי-נשמה, המשך המסורת ופארוֹד־יה, והוא כה דק עד שאפשר לדמות כי איננו ניכר כלל. סברה היא: לא שימורו של עולם-שעבר עיקר עניינם של הסיפורים, כי אם השב־עת חיים לבל יכלו, כי הדעת נותנת כליונם.

את נצח החיים משביע עגנון ברשות שר הסיפור. השניים מחזיקים זה בזה לרוב ולפיכך לפנינו נוצר מעשים סדורים בסיפור-מעשה של ממש ולא יחניקו המחשבות את העלילה, הדו־שיח את התיאור, הפרובלמטיקה את שיקול-הדעת, היסודות הדראמאטיים את חדות הסיפור, להוציא אותם קטעים יחידים שנפלו קרבן למאניירה. אפילו הדפוסים האפיים המובהקים של הקדמת דיבור ישיר ב"אמר", "אמרה", "השיב" לא יחסרו לעוֹלָם. חד־פעמיותם ההיסטורית וידיעתם בחד־פעמינות זו מקנה לסיפורים אלה את יופים המיוחד. אין זה יופיו של התמים אלא יופיו של החכם. זהו היופי שבעיני הנפרד לבלי שוב. רגע הביט בנו וראינו נסיון-חיים ללא שיעור כמעט, וכבר הפנה את מבטו. לא נבין לסיפורי עגנון אלא אם כן נדע את מבטם המאיר והמאפיל כאחד.

תהילה גם את קריינדל טשארני מעלה זכרונו של המספר מסבכי העבר. יוצא, כי הספר שהמספר מעיד על עצמו, כי כתבו כאחד סופר סת"ם לעילוי נשמת ימים שעברו מחזיק בין דפיו גם קורות ימים של עכשיו. ואילו לשון "עילוי נשמה" לשון על מת. ב"שבועת אמונים" כתוב: "בכל מקום שאתה מוצא שם פוחלציו של ארזף שם אתה מוצא חיבתו לבעלי חיים, שנותן להם חיים אפילו לאחר מיתתם".

יש ועולה על הדעת, כי בסיפורים האלה נזכר עולם שלם — שכן הם מחזיקים עולם שלם על כל עושרו האפי — בו בעצמו, כדי שיתפוש חמתו שותו בזכרון. לשון אחר: בסיפורים אלה מבטל עולם את עצמו ומבקש זכות קיום בתור מתבטל. לאמור: במפעלו של עגנון שולטת אירוניה עמוקה וכוללת יותר מזו המצוייה בסיפור האחד ואינה מצוייה במשנהו, הלא היא האירוניה שב־היעלמות העולם הנוכח למען תקומתו כעולם נזכר. שימושי הלשון השונים על רובדיהם ומזיגתם בלשון חדשה — בלשונו האישית של משורר — מסייעים לו לעגנון בזה הרבה. ניכר בהם

הליריקה של נלי זקש

ה. בינק

זו אחדות מעדויותיה היפות ביותר. הן לא זו בלבד שהמשיכו מסורת גדולה, למן דרוסטה-הילסהוף וריקרדה הוך, אלא העמידו נקודת-שיא בליריקה הגרמנית שפעולתה עד ימינו אלה. וזה הצד השווה שבכולן, בין שמנת-חלקן ההגירה או מחנה-העבודה: הלשון השירית כמפלט, ככלי-קיבול בלתי נשבר להגותן ורגשותיהן, כביטוי להתכוונותן אל כוח נעלה על זה אשר השתולל סביבן. (מכאן הפנייה אל הדמויות המקראיות אצל לאסקר-שילר, זק"ש וקולמר, והשבעת מרים הקדושה אצל לאנגאסר המומרת). בכל אשר הטילן הגורל, הלשון נשארה בית. לשון כבית-מולדת. לשון כתמורת עולם. נלי זק"ש הביעה זאת בפסוק המוצב בפתח ספר-שיריה "מנוסה ותמורה": "תחת מולדת בידי תמורות העולם".

פסוק זה הוא כמורה כיוון לכל יצירתה של נלי זק"ש, הטבועה בנושאי הרדיפה, המנוסה וחיפוש המולדת. בזה לא רק אצרה בחרויה את דרך היסורים של עם מעונה, אלא היתה, כדברי ברנדסון, ל"המשוררת של הגורל היהודי". "הכתיב בה היתה צעקתי האילמת", אמרה פעם. היא מצאה מלים ודמויות להתרחשות שדומה היה כי אינה ניתנת להיווצר במלה ודמות. מן הזמן יצאה אל העל-זמני, מן הפרט היחיד אל הכללי, מן התיאור אל המטאפורה.

נלי זק"ש, אשר נולדה בברלין בשנת 1891, גדלה בבית בורגני, אביה היה אדם מוזי, שעיקר נטיותיה היה אל המוסיקה, אך היתה לו גם ספריה גדולה ושם באה הבת במגע עם ספרי החכמה של המזרח, עם האגדות והמעשיות של כל הזמנים והעמים ועם כתבי הרומנטיקנים, והשפעות אלו ניכרו היטב בעבודותיה הראשונות. ואלטר ברנדסון

כותב:

"בבית זק"ש לא היתה אוריה יהודית-דתית במובהק, בעיקרו של דבר היתה זו אוריה של חופש רוחני. אך שירתה רוויה דתיות נפשית

מזעזעת אותנו תמיד השירה שצמחה מתוך כורת פנימי, שכלולה בה ומובעת בה הווייתו של הכותב וההווייה כולה. דוקא בימינו, כש-הדיבור על "אפשרות-העשייה האינטלקטואלית של השיר" כבר נעשה אסימון שחוק, שאינו עובר עוד לסוחר, קשובים אנו לליריקה מעין זו. לעת זקנה ושיבה, בבדידות ויאוש, אמרה אלוה לאס-קר-שילר כי תישבר אם לא תוכל לכתוב שירים עוד, וגרטרוד קולמאר, אחת המשוררות הגדולות והבלתי ידועות (עדיין) ביותר בלשון הגרמנית, מצאה את קיומה כימי עשור בשיר, בשיר מוס-תר מן העולם. בימי חייה פירסמה אך מעט, והמעט הזה נשאר ללא הד כמעט. בשנת 1943 שולחה אל מחנה-העבודה במזרח אירופה; מאז אבדו עקבותיה. משוררת יהודית שלישית, נלי זקש, אף היא חיתה את האימים והגיהנומים של הזמן ההוא, ונשארה בחיים. ברגע האחרון, כש-הצבא הגרמני כבר פלש לצרפת, ניתן לה להגר לשוודיה בהשתדלותה של סלמה לגרף. גם היא מצאה את קיומה ומולדתה בשיר בלשון הגרמנית. ובשעה שאנשי ס"ס הריצו יהודים אל הגיטאות ואל תאי הגז, ישבה היא בחדר שכור בסטוקהולם והציבה בלשון זו יד לקרבנות: כתובות-המצבות במעונות המוות. נזכיר עוד את אלי-זבת לאנגאסר, יהודיה שהמירה לקתוליות. היא נשארה בשנות המלחמה בברלין, באיסור כתיבה ופירסום, ואימת שילוח תלויה תמיד על ראשה. אך את לשונה לא יכלו לגזול ממנה, וב"איש הע-לים והורד" כתבה אולי את שיריה היפים והמושלמים ביותר, וכן כתבה את "החותם בל ימחה", הרומן היחיד של חשיבות שנוצר בגרמניה של שלטון-היטלר.

זאת לזכור: בהתקרב המאה לאמצעה מיוצגת הליריקה הגרמנית (אם נסיח דעתנו מבראכט) על ידי ארבע נשים אלו. בתקופה שביקשו לעקור אותן מן הלשון הגרמנית, הן כבשו דוקא מלשון

טה את עולם הציורים של הסוריאליזם ואת לשון הצורות המודרנית של הליריקה השוודית. ואולם המתחקה על שרשיה ימצאם באַכספרסיוניזם הגרמני, משם יניקתו של היסוד האַכספּטאטי והחזוני המיוחד את נלי זק"ש. היא היחידה מל־ בד גוטפריד בן, ואחרי מותו האחרונה אשר שקלטה את אוצר הלשון של האַכספרסיוניזם ושינתה וחיידשה אותו בתמידות עד ימינו אלה. מלבד זאת נשאר בה מין "צליל כוכבים קוסמי" המזכיר את דויבלר, נעימה אשר ביצירתה כב־ יצירת לאסקר־שילר לבשה גון רליגיוזי מפורש.

יש ציורים בעלי קסם רב בשירתה של נלי זק"ש, ציורים החוזרים תמיד כמו יסודות מסוי־ מים החוזרים בכל מעשי־ידי של צייר. בכלל זה יש למנות את חיבתה למלים כגון חול, עפר, מזלות, כוכבים, ים, גוף, מכאוב, מות, לילה, צל, אור, גרגיר־זרע, תנומה, רגע, שניות, שעה — יסודות הזמן תפקידם רב בשירתה כבשירה המו־ דרנית בכלל. והרי, על הכל, הציורופים שמצ־ טרפות המלים זו עם זו; חול־נדודים... חול סיני לוחט... (חול) מעורב עם כנפי הפרפר... השאָלות לחולף ולבן־החלוף. "מחול יצא אור" או: "חול נשפך מנעל של ילד". חול כתמונת מה שהיה, מה שאינו ניתן לתמורה עוד, זכרון מתנדף;

Der Sand in meinem löchrigen Schuh
das warst du-du-du
Male ich Sand der einmal Fleisch war
Oder Goldhaar—oder Schwarzhaar—
Oder die Küsse und deine schmeichelnde Hand
Sand male ich, Sand-Sand-Sand

(Die Malerin)

[החול בנעלי המרופטה
היית אתה־אתה
אצייר חול שהיה לפניו בשר
או שערי־זהב — או שיער שחור —
או את הנשיקות ואת ירך החונפה
חול אצייר, חול — חול — חול] (הציירת)

חול, המזכיר את הזמן החולף ובכך גם את ארעיותם של הרודפים, הרוצחים:

מראשיתה. באחדים משיריה אתה מוצא סמלים נוצריים. המיסטיקה היהודית הובאה אל נלי זק"ש רק כעבור זמן רב על־ידי ידידים נוצריים, אך פעולתה עליה היתה חזקה ועמוקה מאד, כד־ בר שהוא קרוב קירבת נפש בשורש המהות...".

ספרה הראשון של נלי זק"ש ראה אור בשנת 1921, כרך דק ובו "אגדות וסיפורים". אחר־כך נכתבו מחזות־אגדה לתיאטרון־בובות. שירים ראשונים שלה פירסמו "ברלינד טאגבלאט", "פּוּסִישֶה צֵייטונג", "יוגנד" במינכן. משנת 1933 ואילך נדפסו דבריה רק בעתונים יהודיים.

את ספרה הראשון הקדישה בשנת 1921 לסל־ מה לאגרלף כ"מופת מאיר", וזו היתה תחלתה של ידידות רבת ימים ושנים בין הסופרת רבת התהלה (היא קבלה את פרס נובל בשנת 1909) ובין הטירונית הצעירה. סלמה לאגרלף מילטה את נלי זק"ש מתאי הגז: בהשתדלות שלה ושל הנסיך אויגן הגיעה לשוודיה בשעה שכבר החלו השילוחים הראשונים של היהודים למזרח. מאז היא יושבת בסטוקהולם. "תחת מולדת בידי תמורות העולם".

בשנת 1940 כבר היתה נלי זק"ש סופרת בעלת דיוקן מובהק משלה. ואולם יצירתה "השרירה", לדידה, מתחילה רק בשנות המכאוב האיומות, שהן סמוכות למות, אך עוד לא מוסגרות לו לחלוטין. כשראה אור בשנת 1946 ספר שיריה הראשון "במעונות המות" חשת מיד: זה קולה של משוררת אשר בתוך שטף הליריקה של חווייה ויודי המופיעה אז היא משכמה ומעלה גבוהה מכל השאר. אף בית, אף שורה, לא איבדו דבר מעצמותם. "גופך בעשן ברוח", קרוי מחזור שירים אחד, ומשנהו "מקהלות אחר חצות", והש־ לישו "כתובות־מצבה כתובות באויר", יד לאחים ולאחיות המומתים שקברם, כדברי צלאן, "קבר באויר".

שלה ללא חליפין היא לשונה, המצויה לנו כבר בכל עוזה וביטויה בספר השירים הראשון. היא מושפעת מספרי הנביאים והתהלים כשם שהיא מושפעת מן התורה וסיפורי החסידים; והיא קל־

הזרע במות את החיים". תמיד הזיווג, קישור הני-
גודים, נסיונה המופגן, שלא לראות במות את
הקץ, אלא בה-בשעה את הראשית, ואולם ברא-
שית אף גם את המילוי: "הו אין להגיע בלי
מוות". מכאן השבעתה המענה כמעט, הכינוי
המגי לאותו מצב בכל-עת: "ואולם הוא / שומע
את גרגיר הזרע לוחש במות —". ולהלן, באמונת
ישע מקראית:

Wer zuletzt
hier stirbt
wird das Samenkorn der Sonne
zwischen seinen Lippen tragen.

[מי שמת
כאן לאחרונה
ישא את גרגיר-הזרע של השמש
בין שפתותיו.]

בגרגיר הזרע חתום הסוד, המסתורי. בכל שעה
עלול הוא להיבקע. בידוע שהגדולות והנצורות
תבואנה. האם זה המות? או המשיח? הגואל?
גרגיר הזרע אינו מסגיר את הסוד. רק במות.
המות יולד את החיים.

עולמה של נלי זקש הוא עולמו של איוב. גורלו
נהפך לגורל הכל. גורלו לנחמה לנשארים. סיפורו
של איוב חי בשירתה וקולו עולה וגובר על
הכל. אך נלי זקש מנסה ליצור משלים חדשים
ומיתוסים חדשים, אף הם כבירים ובראשיתיים
כקודמים. האין הצלת אסירי ברגן-בלוזן, מאוט-
האוזן, ודאכאו עם כניסת האמריקנים נסית כת-
שועת הישראלים על שפת ים סוף? האין כאן
אהסוור בן-בלי-בית מחדש?

Ein Fremder hat immer
seine Heimat im Arm
wie eine Waise
für die er vielleicht nichts
als ein Grab sucht

[הזר יש לו תמיד
מולדתו על זרוע

O ihr Finger
die ihr den Sand aus den Totenschuhen leertet
Morgen schon werdet ihr Staub sein
In den Schuhen Kommender...

[הו אתן האצבעות
אשר הרקתן את נעלי המתים מן החול
למחר אתם עפר
בנעלי אשר יבואו...]

נלי זקש המאמינה בתמורת העולם, במטאמור-
פוזה כשיבה, בחול, לגביה דועכת כל תקוה. אך
גרגיר הזרע, לעומת זאת, פירושו תחיה. גרגיר
הזרע וגרגיר החול נעשים שמות גרדפים לחיים
ומות, להתהוות בכליון, לצמיחה באבדן: אות
הנצח:

Nur zu wiegen sich
in Lichtmusik aus Ebbe und Flut
nur zu wiegen sich
im Rhythmus des unverwundeten
Ewigkeitszeichen
Leben—Tod—

(Fahrt ins Staublose)

[רק להתנענע
במוסיקה של אור משפל וגיאות
רק להתנענע
בקצב אות הנצח
אשר לא נפצע:
מות—חיים—]
(מסע אל בלי-עפר)

דבר זה נעשה לה, הרחק מעבר למטאפורי, לסי-
מן לזה. טוב ושוב היא מבקשת לתהליך זה
תשניות חדשות.

זו חווייתה שלה שנתגלגלה בשירה. דעת ה-
מות—ובמות הלידה מחדש, ההצלה; לאחר המ-
מסה התמורה, התחיה; החיים החדשים בעולם
אחר, בבית אחר ותחת גג אחר. עוד בשיריה
הראשונים נאמר: "ואתם תשמעו / מבעד לתנו-
מה / שמע תשמעו / איך במות מתחילים הח-
יים".

ולימים היא קוראת למות וללידה: "עדיי-התאו-
מים שורש אלהים". ושוב: "עת יזכור גרגיר

בשיריה עמדה נלי זקש בנסיון ובמכאוב, מבלי שנעצרה בגבול החווייה. על עידן הרוצחים, עיי- דן הרדיפות, גברה ב"מנוסה ותמורה"; במסתורין של גרגיר הזרע וגרגיר החול מצאה שם נרדף לחיים ומות, ובהעלאת הדמויות מן המקרא את הכוח יוצר-המיתוס המגיע עד ימינו. בתחומים אלו מצאה נלי זקש את מולדתה. לשון כמולדת. לשון כתמורת העולם.

כיתומה
שאוּלי אין הוא מבקש לה
דבר זולת קבר.]

האם לא תדבר מתוך השירים הללו האמונה האסכטולוגית של ספרי הנבואה? והאין בתוכנו איוב ("בלי עור, בלי עינים, יצר איוב אלוה"), עומד בכל מסותיו באמונה בל-תמוט?

על שירים אחרונים לנלי זקש

ואלטר א. ברנדסון

לעתים קרובות, אלא שגם אותה אין לתרגם לשפת יום-יום, ולכלל היותר אפשר לרמוז עליה בדרך משל. מסעות-סיוור הם אל עולם שאין להשיגו בחושים בלבד.

מן החוויות צומחת עצבותן העמוקה של יצירות-שיר אלו, הדתיות יוצרת את הקשרן המשמעי, עצמת-הביטוי היצירתית עושה אותן למבניות-אמנות רמות-מעלה.

ב"שירים אחרונים" שלה הניחה נלי זקש מאחריה את המוטיב האדיר של שואת העם היהודי מידי הרייך השלישי, שעיצבה בספריה "סבלות ישראל", "במעונות המות", "אלי" ו"עמעום כוכבים". זעיר שם חודר עדיין הד משם. גם בשיירותיה הדראמטיות המאוחרות, "אברם במלח", "משמרת לילה" ו"שמשון נופל מבעד לאלפי שנים", הריהי יוצאת מתמונות ריאליסטיות וחזרת ומתרוממת עליהן אל תחומה הדתי-אִתִּי הסגור. לי בכמה שירים ותמונות מומוסיות בקבצים "אין יודע עוד", "מנוסה ותמורה", "מסע עד בלי-עפר" ו"עוד חוגג המות את החיים" מפקיעה המשוררת את עצמה הרחק והרחק מן המציאות המוחשית ומפנה עצמה יותר ויותר אל חיי הנפש של האדם בשדה המגניטי של היקום הסמוי מן העין. לשון הרליגיוזיות המיסטית, יותר ויותר נעשה צלילה נטול-כובד, טהור ועמוק.

שיריה האחרונים אלו שלוש הקבוצות של "חיי-

ש שלוש הנחות קודמות להבנת הליריקה של נלי זקש. האחת היא עולם-החווייה של המשוררת. היא חיתה בשנים 1937-1940 בצל האימה ברייך השלישי. האיש אשר אותו אהבה עונה למוות ב"מחנה-ריכוז. ידידים יקרים נעלמו. בידה כבר היה צו ההתיצבות ל"שירות-העבודה" בשעה שנמלטה במטוס עם אמה החולה לשוודיה. שנים על שנים, בתנאים של דוחק, טיפלה בחולה המבלה לילות רבים מספור בשית עם מתים אהובים. בחורף של שנת 1943-1944 החלה צומחת מתוך חוויות אלו שירתה, שירה בוראת-לשון.

ההנחה השניה היא הרליגיוזיות העמוקה שבה, המתיכה אגדות, דוגמות, אמונות, לכלל יקום טמיר וסמוי מן העין, המלא כוחות מיסטיים, מגיים, בעלי נשמה, שבו כל חזיונות העולם הסובב, הגדול והקטן, נעשים סמלים חיים לנשמתה המסוערת למעמיקה, היודעת לסבול, המלאה כמיהה.

השלישית היא הרצון והכושר לקרוא שירים בלא להעתיקם ללשונו המושכלת של יום-יום. אתה מתקרב להבנתה של ליריקה זו אם תדמה אותה, למשל, לציוריו של פאול קליי, שאינם מתארים עצם שבמציאות, אלא הם לדמיון היוצר של המסתכל כתמרורי-דרך לתוך העולם הסמוי. ואולי עוד יותר טוב שנחשוב על חוויות יצירות מוסיקליות, שבתיאורה אמנם טורחים המשוררים

הצל שלי, זה המלבוש המיוגע; הקונטרפונקט מות; חבל הכיסופים; תרגילי חך ולשון בסופו של עוגב הקול; חצות, העין השחורה; נשימה עמוסת אבנים; האדמה מזמרת פרידה בכל סול-מות-הקול; הקרום המקולף של הקיום; גשר-האנחות של שפתנו; נבואות-לב, שבלים נודדות בשדה שחור; ארץ, דמעה בין המזלות; מוות — אל תהיה לי עוד אב-חורג; מחול, כוכב נופל שא-בד; מאה זו שלך, ערבת-בכות כפופה על בלתי מובן; השלהבת הכחולה של הגסיסה; חבצלות על הקר-המשוה של הסבל; נבואות, ברקים חיו-רים ליד כותל האפר; בגד האבלות, לילה; האד-מה, אמת עוני תחת רגלי יוצרה; כתב הרפ-אים של הענגים; הקונכיות עם הקונצרט של תהום-הים.

אך יש רבות מורכבות יותר, הסוחפות אותנו עמוק יותר אל העולם הרה-הרוזים שלא מזה.

רבים הם, והם הולכים ורבים, לאו דוקא בתחום התרבות הגרמני, הרואים את נלי זק"ש דוקא על סמך שירים אחרונים שלה כאדירה במעצבי-לשון ליריים גרמניים של זמננו. היא עומדת בלי ספק בקשר עם זרם האמנות השליט, אשר בניגוד חריף לדחיסת ההמונים ולפרובלמטיקה החבר-תית של ההמונים בתקופתנו, אשר אין להן פתרון ואין עליהן שליטה אלא בהנהגה הומאנית מוסרית האומרת הן לחיים בכל התחומים, הוא מבקש מוצא באינדיבידואליזם מוגבר, השולל את הקשר המשמעי שבמציאות החיצונית, מנפץ את כל הצורות המסורתיות ותר לשון חדשה לגמרי בשי-רה. נלי זק"ש שייכת לכאן, גם אם ביסודו של דבר נשמרים אצלה האחדות והמשמעות על-ידי עמדתה האתית-רליגיוזית. לפיכך אפשר לחזות ולהגיד מראש כי גם שירתה האחרונה סופה שתחזור לאט ובתמידות ללשונות רבות ותמצא משכנה בספרות העולם.

דות לזהות". הם מצטיינים לעומת כל קודמי-הם בקיצור מתוך עיבוי. רבים מהם מוצאים בפ-רטים זעירים של המציאות. דוגמאות אחדות:

Diese Nacht
ging ich eine dunkle Nebenstrasse
um die Ecke...
Auf und ab gehe ich
in der Stubenwärme...
Ich wasche meine Wäsche...

נבילה הוה
הלכתי בסימטה אפלה
סביב לפינה...
אנה ואנה מהלכת אני
בחומי של החדר...
אני מכבסת את כבסי...

אך אין אלו כי אם עילות, כדי להסתער מהר קדימה אל העולם הפנימי. למשל

Meine Hände gehören einem fortgeraubten
Flügel Schlag.
Ich nähe mit ihnen an einem Loch,
aber sie seufzen an diesem offenen Abgrund.

ידי שייכות למשק כנפים שנחמס.
אני תופרת בהן סביב חור
אך הן נאנחות על תהום פעורה זו.

סבל וכאב, אבל ודמעות, פרידה ומות, הדרך אל הנצח, כמיהה וסוד, תחיה לפגישה חוזרת עם המתים, שאתה חי וכואב אותה באופן אישי לחלו-טין, אלו הנושאים, וכל האור החודר לתוך האפ-לה הכבדה כולו בא מעבר מזה. עם האני הנמוג מתמוג כל העולם האינ-סופי בסמיכויות מלאות-דמיון לאין ספור. מכאן הטווח ועצמת הביטוי של לשון-מראות חדשה שהיא יוצרת. אביא דוג-מאות אחדות, פשוטות למדי:

חוק ומשחק

י. אורן

בתעודת הזהות של אהרון תורן, זו התעודה השמורה בבית גנזיה של אשתו עד היום הזה, כתוב: המקצוע — נסח. ואכן שלושים שנותיו האחרונות עסק בניסוח דברי חקיקה. לאו דוקא חוקים, כי אם חקיקת-משנה כגון צוים, תקנות והוראות הנובעים מחוקים.

בן ששים ותשע היה ביום פרישתו לגימלת זיקנה, וארבעים שנה — עוד מימי הבריטים — עבד בקביעות בשירות המדינה. הרי שהגיע לשיעור גימלה מכסימלי עוד חמש שנים קודם. האם עד כדי כך מסור היה לעבודתו שלעת זיקנה — כרבים אחרים — לא מצא ענין בחיים בלעדיה?

לא ולא. אדרבה, עייף היה ואף לקה במחלה שהרופאים מגדירים אותה כמחלה קשה ומסוכנת ושנים על שנים השתוקק לגימלה. בכל אותן השנים היה מתאר בדמיונו את היום הראשון בחייו, שלא יהיה לא יום חופש, לא יום חג ולא יום מחלה, ואף-על-פי-כן לא יהיה מחוייב לקפוץ ממיטתו על פי צלצול השעון המעורר (לאמיתו של דבר היה צלצול השעון ענין שבמנהג, שהרי בכל בוקר היה מתעורר שעה ארוכה לפני הצלצול, ויש שהיה מחכה לו בכליון עיניים), מחוייב לשתות את הקפה בחיפזון ואגב כך להציץ בעתון ולרוץ אל האבטובוס שיסיעו אל המשרד. ביום ההוא לא ינסח אהרון תורן צוים שציוו אחרים על פי חוקים שחוקקו גדולים וטובים מהם, כי אם הוא עצמו יחוקק את החוקים לעצמו ואולי גם ל...

והנה כחצי שנה לפני שהגיע לששים וחמש נקרא אל השר בכבודו ובעצמו. הסביר לו השר פנים, אמר לו שעבודתו חיונית וביקש ממנו שייאות להמשיך בה על פי חוזה מיוחד גם לאחר שיהא זכאי לגימלה. נתמלא לבו של אהרון כעס גדול; ולא כעס אחד כי אם שלושה כעסים: אחד על השר שמציע לו הצעה כזאת, אחד על החיים, אשר מיום שעמד על דעתו אינם נותנים לו מנוח, ואחד על עצמו שהחליט — עוד לפני שסיים השר את דבריו — להיענות לבקשתו של השר ולדחות את פרישתו.

משחלפו שנתיים אלה שוב נקרא אל מי שנקרא, אלא שהפעם לא היה זה השר כי אם המנהל הכללי. המנהל הכללי צעיר היה מתורן בעשרים שנה. זה מקרוב בא ועוד לא היה סיפק בידי השניים לבוא במגע של ממש. כאות הערכה לגילו או לאישיותו קם המנהל מכורסתו בשעה שנכנס תורן אל חדרו, פסע כמה פסיעות לקראתו, לחץ את ידו ולא חזר לשבת אלא לאחר שישב תורן ממולו. אז העלה חיוך רחב על פניו ואמר:

— רבות שמעתי עליך, מר תורן, וכבר מתוך המגע המועט שנתקיים בינינו הגעתי לידי מסקנה, שכל אשר שמעתי לא זו בלבד שאינו מוגזם אלא שיש בו משום המעטת דמות.

העברית שבפיו של זה נאה היתה, ומקצת הסרבול שבמשפטיו נבעה כפי הנראה ממוצאו מגרמניה. מוצא זה נשתקף גם במבטא, אם כי במידה לא בולטת.

המחמאה אף שנאמרה בנעימה מתונה היתה צעקנית מדי לטעמו של תורן. הוא אמר:

— אני מניח כי התרשמותך נובעת דוקא ממיעוט המגע.

שניהם פרצו בצחוק ואז הובא הקפה.

תוך כדי לגימה אמר המנהל:

— על אף העובדה שגיל העמידה מאחוריך, מר תורן, הרי לכל מי שמכיר אותך אין שמץ ספק שלא גם לחך ולא כהתה עיניך. האמנם תוכל להסתגל לחיי הבטלה של אדם שפרש לגימלת זקנה?

בנוהג שבעולם גימלת זקנה פירושה שתש כוחו של אותו אדם, ואלו אתה... — המנהל סיים את שתיית הקפה התורכי, נטל את המקטרת ושקיק הניילון, שהיו מונחים על שולחנו, והתחיל מפטם את המקטרת. תחילה התקשה במקצת בהדלקתה, אך סופו שהתגבר על הקשיים ובעודו מהדק בקופסת הגפרורים את סיבי הטבק הפורצים החוצה ומציץ בשפתיו מסביב לקנה, המשיך:

— האם יש לך תכניות עיסוק לשנות הגימלה?

— לא.

— אם כן נוכל שוב להאריך את המועד לשנתיים נוספות, אם רצונך בכך. לא שר, כי אם מנהל כללי, לא חיוני כי אם רצוי, ולא רצוי למשרד כי אם רצוי לתורן, לו לעצמו. לכאורה דוקא הפעם היו לו סיבות רבות להתמרמר ולכעוס, ולא היא. תורן לא כעס. על כל פנים לא על המנהל ולא על החיים. רק על עצמו כעס, ושוב משום שגם הפעם השיב בחיוב.

וכשחלפו עוד שנתיים לא נקרא תורן לא אל השר ולא אל המנהל. המשרד כולו ערך לו מסיבת פרידה נאה, והכל דברו בשבחו והצטערו על האבדה הגדולה שהוא גורם למשרד עם צאתו לגימלה.

משנסתיימה המסיבה לחצו את ידו ושאלו מה הן תכניותיו. השיב להם כי אין לו תכניות.

ניתנה האמת להיאמר: תשובתו לא היתה מדויקת. היו לו תכניות. לפחות תכנית אחת היתה לו: משחק השחמט. עוד בימי נעוריו נמשך אל משחק זה ועשה בו חיל. לימים כשנעשה טרוד בעיסוקיו ובעבודתו כמעט חדל לשחק להוציא הזדמנויות מיוחדות, שלא נזדמנו אלא לעתים רחוקות, ומיום שחזקה עליו פקודת הרופא וחדל לעשן משך ידו מן המשחק כליל, ולא עוד אלא גם את הכלים ואת הלוח נתן במתנה לחתנו.

עתה גמר אומר להתחיל בו מחדש, ועוד באותו יום שנערכה המסיבה לכבודו נכנס לחנות וקנה לו מערכת כלי שח עשויים עצם ולוח־עץ דק מן הדק. לאחר מכן הלך אל חנות ספרים וקנה ספר אנגלי ושמו "רעיונות חדישים בשחמט" מאת אלפרד ראטי.

ב

עשרים ושש שעות חלפו למן הרגע שקנה אהרון תורן את הספר על הרעיונות החדישים בשחמט ועד הרגע שהיה לאל ידו לעיין בו.

עיכוב זה לא באשמתו חל. אדרבה, מוכן היה לעיין בספר מיד לשובו הביתה מחנות הספרים, אלא שבאותו יום — יום פרישתו לגימלת זיקנה — עדיין לא היה ברשותו שלו אלא ברשות אחרים: עד לצגרי היום ברשות חבריו לעבודה ומשעה שבא הביתה ברשות בני ביתו. נתברר כי לא רק עובדי משרדו אלא גם בני ביתו נמנו וגמרו לחוג יום גדול זה בחייו. לפיכך בשעה ארבע יגיע חתנו ויסיעו לביתו לפייף או קלוק, שם יסב בחברת בתו, נכדיו ושתיים מרעותיה ובעליהן.

אלה השתיים חברות בתו הן עוד מימי בית הספר העממי. יחד למדו, סיימו את הגימנסיה, יחד שירתו בנח"ל, כמעט בעת ובעונה אחת נישאו ועד היום הזה לא נתפרדה החבילה, כשם שעד היום הזה נקרא אהרון תורן בפיהן "אבא של דפנה". שתיים אלה מזכירות לו את הימים היפים שהיה מטייל עמן על פני סלעיה של ירושלים, שהיו חשופים ועתה מכוסים הם גנים ובנייני פאר מתנוססים על גביהם. בעת הטיולים היה אבא של דפנה מספר להן סיפורים ומשחק עמן משחקי צופים עוד לפני שהגיעו לגיל החברות בתנועה זו. בתוקף נסיבות אובייקטיביות ובשל גילו המכביד עליו כיום הרבה יותר משהכביד עליו לפני שלושים שנה, לא היה תורן רואה את נכדיו לעתים קרובות ביותר ולא היה משחק עמם במשחקי צופים. אף־על־פי־כן אהוב היה גם עליהם ואף הם לא היו מוכנים לוותר על חלקם במסיבה לכבודו. מתוך כך נקבעה המסיבה לשעה ארבע, ואלו בערב —

כך הודיעה לו אשתו כשבא לביתו כשבתיקו חבויים כלי השח, הלוח והספר של רטי — הזמנו כמה מידידי הותיקים לביתו.

— לארוחת ערב? — שאל קדורנית.

— כן.

ג

כלתה המסיבה, חלפה ארוחת הערב על כל הכרוך בה לרבות הדחת הכלים עד שעה מאוחרת בלילה, ואף-על-פי-כן למחרת בבוקר ניעור תורן כמימים ימיה בשעה חמש ארבעים וחמש, פקח את עיניו ומשראה את מחוג השעון מורה מה שמורה חזר ועצם אותן וכדרכו זה עשרות בשנים המתין לצלצול. לפתע נזכר שהיום לא יהיה צלצול. השעון לא יצלצל, משום שאין כל טעם לצלצולו. רשאי תורן להשתרע במיטתו ככל אשר תאוה נפשו. עד עשר, עד שתים-עשרה... אך לא איש כתורן יעשה כדבר הזה. פרישה לגימלה אין פירושה התנוונות. אדרבה, יתכן כי פירושה ראשית חדשה — אמנם באיחור זמן רב מאד — ראשית עיסוק בדברים שבשבילם נוצר ילוד אשה פלוני. אף אם לא יצלצל השעון קום יקום בשעה 6.5 — בדיוק בשעה שהוא קם ממיטתו זה עידן ועידנים, בשנים הראשונות מתוך כורח ובאחרונה מתוך הרגל — ישתה קפה (אולי קצת יותר בנחת), יעיין בעיתון (ממש בנחת) ויצא מביתו. לא לשם ריצה אל האוטובוס כי אם לשם... לשם מה? לשם... טיול. כן, זה טיול הבוקר שהרופא מצווה עליו זה כחמש עשרה שנה (עוד לפני שנתקף לבו) ותורן אינו יכול לעמוד בו ויוצא ידי חובתו בסיבוב בשעות הערב.

ולאחר הטיול הארוך — ואכן ארוך יהיה הטיול, לפחות בימים שהחמה אינה קופחת בלי רחם, שהרי אין איש דוחק בו — ישב תורן אל שולחן-הכתיבה שלו וישקע במשחק-המלכים, זה המשחק שניתן להמשילו לאהובת-נעורים שלא זכתה לאמצה אל לבו אלא בימי זיקנה.

כך הרהר תורן בלבו בשעה שעצם את עיניו מתוך צפיה לצלצול שלא יבוא. בעוד עיניו עצומות חש שאשתו אינה על ידו. האמנם כבר קמה ממיטתה?

פקח עיניו ונוכח לדעת שאשתו לא זו בלבד שקמה ממיטתה אלא אף הביאה לו כוס קפה סמוך למיטתו, בחינת מידה שאדם מודד כן מודדים לו, שהרי מיום שגדלה הבת — זה כעשרים שנה — מאחרת אשתו לקום ממנו, והוא שמשאיר כוס קפה סמוך למיטתה לפני צאתו מן הבית.

— האמנם לשם כך, ורק לשם כך השכימה קום? — תמה תורן בלבו, ושבעתיים גדלה תמיהתו משראה אותה נכנסת לחדר לבושה שמלת שבת.

— ישן עוד? — שאלה כאלו תמוה הדבר שאדם שפרש לגימלה שרוי במיטתו בשעה שש בבוקר.

— פנסייה — אמר תורן.

— שום פנסייה. יש לי הפתעה.

— עוד הפתעה?

— מה פירוש "עוד"?

— אתמול כבר היו לך שלוש הפתעות.

— אילו הפתעות?

— המסיבות.

— והיום זה... — היא הוציאה מתיקה שתי פיסות נייר כחול, מרובעות, ועליהן מודפס דבר-מה.

— מה זה?

— כרטיסים.

— למה?

— למוזיאון הממלכתי. דחיתי את הביקור עד יום פרישתך. אם כן... עד שתשתה קפה, תתגלה, תתרחץ, תתלבש, יהיה קרוב לשבע. לפנינו כשעה אחת הליכה ברגל. הכל בכביש, יש רק קטע אחד בשביל כבוש יפה. נשהה שם עד שעה שתיים וחצי בערך — מה שנספיק נספיק, מה שלא נספיק לא נספיק — אחר כך נסע העירה, נאכל במסעדה — פנסיה או לא פנסיה? — ומשם הביתה.

ד

עיקר מהותו של משחק השח הוא כידוע המלחמה בין הלבן לשחור. אפשר מתוך הנהיה אל העיסוק בשח והגעגועים אל ספר השח, ואפשר מסיבות אחרות, מרגע שיצא עם אשתו מפתח ביתו, הפך כל העולם בעיני רוחו לזירת מאבק בין לבן לשחור. בתחילה נטוש היה המאבק בתוכו פנימה. מהפך היה בלבו בשני הצבעים המנוגדים שהאחד מהם פירושו מבחינה פסיקלית-אופטיית שגוף פלוני סופג את כל האור שמשפיע עליו העולם ואינו משאיר קרן וחצי קרן לזולתו, והאחר פירושו שגוף פלמוני מסרב לקלוט לתוכו נוגהה של תבל והוא מחזיר את כל קרני האור הפוגעות בו ומפזרם שוב בחללו של עולם. וכיון שהמין האנושי מחבב את הפזרן שידו נדיבה ועוין את הציקן הסופג ואוצר את הדברים בתוכו, קבעו הבריות, מימי קדם, את הלבן לסמל הטוב ואת השחור לסמל הרע, וכדרכם משחר ההגות האנושית הפכו דברים שבטבע למושגים שבמוסר ותהליכים בפסיקה לערכים בתורת המידות; כך, למשל, העתיקו את היושר ואת העקמומית מתחום המרחב הקוסמי אל תחום המרחב החברתי. אין תימה איפוא שמשחק המאבק שבין לובן לשחור מוצאו בפרס, זאת הארץ אשר יצרה את דת המאבק בין טוב לרע, דת מלחמת הנצח בין הורמיו לאהרימן, דת שהעניקה מעמד שווה לאלהים ולשטן, לשחור וללבן.

ומשהשתלט המאבק על רחבי פנימיותו כולה, עבר על גדותיה, פרץ ופשט על פני כל אשר ראו עיניו והציף את העולם, ועל כל אשר בו הטביע את חותמו הדו-צבעי.

לפיכך היו קוביותיו המרשימות של בנין המוזיאון הממלכתי לבנות ואלו הקיר שמנגד להיכל הספר שחור היה, מגילת ישעיהו כתובה היתה בדיו שחורה על קלף לבן, האשה שבתמונתו של פיקאסו היתה לבנה ומשה של רמברנדט העומד לשבור את לוחותיו שחור היה או נראה לו לתורן כשחור. וכל מה שלא היה או לא יכול להיראות לו כשחור או לבן לא היה קיים. לפיכך משיצאו מן המוזיאון ראה תורן שכל בניגי האוניברסיטה שעל הגבעה הנמוכה לבנים הם, ואלו כל הפסלים שבגנו של בילי רוז שחורים. ולאור לבנה הנוגה של כיפת בית הכנסת הצטייר שחורו של פסל, ספק פסל ספק מכונה, וקשת שחורה הצמודה אל גלגל תנופתה מתנענעת כעריסה. ומשום מה נדמה היה לתורן כי הקשת של המכונה היא קשתה של כיפת בית הכנסת, אלא שזו שחורה וזו לבנה, זו קמורה וזו קעורה, זו מתנענעת וזו יציבה, זו נתמלאה אבן והפכה לקמרון וזו אין בה אלא הקשת עצמה ומילויה אויר ורוח.

בדרכם אל האוטובוס תפסה אשתו בידו ועמדה מלכת.

— לא טוב לי — אמרה וקינחה את פניה במחטתה.

כפי הנראה נתייגעה מן הטיול הארוך, מן ההתרוצצות באולמות המוזיאון ומן הסיור בגנו של בילי רוז — והכל בצערי יום קיץ לוהט. פניה חוררו מאד, אלא שגם חיוורון זה היה לו תפקיד במשחק השחור-לבן.

משראה תורן את הלובן שפשט בפניה נטה זרועו ועצר מכונית שחורה ומבריקה כמכוניותיו הראשונות של פורד מלפני שלושים שנה. ליד ההגה ישבה אשה שראשה עטוף מטפחת לבנה.

— רצונכם בטרמפ? — שאלה באנגלית.

תורן נד בראשו.

—Please—

הם נכנסו למכונית. אכן, היה זה פורד מימי משותלח שנצבע מחדש לפני ימים מספר ונהגה בו אשה כושית. לא אפריקנית, כי אם תירת כושית מארצות הברית. פניה היו שחורים.

— הביתה או למסעדה? — שאל תורן את אשתו.

— למסעדה.

נסעו למסעדה והכושית הצטרפה לסעודתם. היא התפעלה ממדינת ישראל. האוכל, השתיה והמנוחה השיבו את רוחה של אשתו של תורן.

החומס היה לבן, לוח הפורמייקה שעל השולחן שחור. האורז היה לבן והבשר שחור. אכן בשר שחור, ממש שחור.

ה

בבית קינח תורן את נעליו השחורות בסמרטוט לבן.

— מה אתה עושה? — שאלה אשתו.

— מקנח את נעלי מן האבק.

— במה?

— בזה — תורן הושיט לה את הסמרטוט.

— אתה יודע מה זה?

— סמרטוט. מצאתי אותו בידי.

— לא. זוהי מטפחתה של הכושית.

— מה?

— מה שאוזניך שומעות.

תורן הזדקף.

— איך נוכל להחזיר לה?

— אינני יודעת. היא אמרה לנו היכן היא גרה.

— היא נוסעת היום לתל-אביב ומחר טסה חזרה.

— חבל — אמר תורן ולאחר שעה קלה של היסוס הוסיף לנגב את נעליו המאובקות במטפחתה

של הכושית.

אשתו כיהתה בו:

— זו מטפחת משי. מוטב שתתנגה לי.

תורן נתן לה את המטפחת ונכנס לחדרו. הוא פתח את התיק שלא נגע בו מאתמול. שלה מתוכו

את לוח השח ואת הקופסה שבתוכה נמצאו כלי המשחק והניחן על שולחן עבודתו. לאחר מכן נטל

את ספרו של רטי והשתרע במיטתו.

ו

הלוייתו של תורן נערכה למחרת היום בצהריים. אשתו דרשה במפגיע שידחו את ההלוויה ליום

אחד כדי שיוכלו לבוא הקרובים והידידים מחוץ לירושלים. אולם שלטונות הבריאות סירבו, שכן

הרופא קבע כי תורן מת מהתקפת לב יום לפני ההלוויה בשעות שלאחר הצהריים, ואלו אשתו לא

הרגישה בדבר אלא בשעות הבוקר למחרת היום.

אשתו של תורן הכחישה בכל תוקף את קביעתו של הרופא והיא מערערת עליה עד היום הזה.

אמנם, טוענת היא, כשנכנסה לחדר עבודתו לאחר הטיול מצאה אותו שוכב אפרקדן במיטתו וספר אנגלי על משחק שח, שנשמט כפי הנראה מידו, מתגלגל על הרצפה סמוך למיטה, אך לא היה שמך ספק כי אהרון תורן שקוע בשינה עמוקה. וכל כך עמוקה היתה שנתו עד שבשעות הערב נמנעה אשתו מלהעירו ושכבה לבדה בחדר המיטות. גם היא עייפה היתה מאד לאחר הטיול שערכו באותו יום ולא קמה ממיטתה עד אור הבוקר. בשנתה — בשנתה ולא בחלומה — שמעה, נים ולא נים, כי משהו דופק בדלת ואהרון קם לפתוח. אחר־כך הגיעו לאזניה לחישות קטועות. ובעיצומו של הלילה — זכור לה היטב — פקחה את עיניה ומבעד לדלת הפתוחה לרווחה ראתה אותו יושב בכורסתו כפוף על לוח שעליו כלי שחמט. מוכנה היא להישבע כי פעמיים קראה בשמו ושאלה, מה השעה; כיון שלא נענתה חזרה ונרדמה.

מחלוקת זו שבין הרופא לאלמנתו של תורן אין לה כל ערך מעשי, שהרי אין איש מיחס חשיבות מעשית לשעת מותו המדויקת של אדם שלא נרצח ולא התאבד אלא מת מיתה חטופה ממחלת לב. אף־על־פי־כן סבורים אנו כי אין להתעלם מדבריה של הגברת תורן, וכמה עובדות יש בהן משום אישור לטענתה:

(א) על שולחנו של תורן נמצאו רשימות שכללו מובאות מדבריו של אינגוטיין על עמנואל לאסקר, אחד מאמני השח הנודעים בראשית המאה, תרגום עברי מדברי ריצ'רד רטי על לאסקר וקטעים מסיפורו של ביאליק "ספיח". לפחות דבריו של רטי על לאסקר תורגמו והועתקו באותו לילה, שהרי רק באותו לילה היתה לו לתורן שעת־כושר יחידה לעיין בספרו של שחמטאי אמן וחוקר זה.

(ב) מלבד רשימות אלה נמצאה בעזבונו של תורן מחברת דקה — מחברת־משבצות של תלמידי הכיתות הנמוכות בבית ספר עממי — ועל עטיפתה כתוב "מה סיפר לי המלך הלבן". כל הכתוב במחברת זו מיוסד על משחק שנערך בין לאסקר לבין מארשאל. דבר זה לא היה קשה לגלות משום שהמשחק מובא בספרו של רטי רק עד המהלך הארבעים ואחד. כאן מצויה בספרו של רטי הערה: "זהשחור זוכה". כפי הנראה החליט תורן לשחק את המשחק עד סופו, שכן בשולי אותו עמוד בספר מסומנים בדיו עוד כאחד־עשר מהלכים עד למט של הלבן. ספק הוא אם כך נסתיים המשחק באמת. סיום זה, יש לשער, הוא פרי השערתו של תורן המנות. על כל פנים מי שירצה לקרוא את וידויו של המלך שיובא להלן אגב מעקב אחר המשחק ימצא את המשחק, כמובן בלי תוספותיו של תורן, בספרו של רטי שהוזכר לעיל בהוצאת דובר פובליקיישינס, ניו יורק, בעמודים 58–62. יתכן כי יש מי שימצא עניין בשילוב זה של קריאה ומעקב. אשר לענינו הרי מצד אחד משמשת גם מחברת זו הוכחה שתורן לא מת בצהרי היום, אלא למחרת בבוקר לאחר שהיה ער כל שעות הלילה ועבד לא רק על הרשימות שפורטו לעיל אלא גם על רישום סיפורו של המלך הלבן במשחק לאסקר־מארשאל. מצד אחר קשה לתאר שכל הכתוב במחברת ובדפי הרשימות נכתב בידי תורן בלילה אחד, אם כי במאמץ כביר ניתן הדבר להעשות מבחינה פיסית. דרך אגב, שלא כדפי הרשימות, נמצאה המחברת לא על שולחן עבודתו אלא במגירה שבארון הבגדים.

(ג) חדשים מספר לאחר מותו נתקבלה מאמריקה חבילה על שמו של תורן ובה תדפיס מתוך כתב־עת אמריקני של פואמה מפרי עטה של משוררת כושית אמריקנית רבקה תורנטון. בעמוד הראשון של התדפיס מצויה הקדשה מודפת ל"מיסטר אהרון תורן, שהפגישה החטופה עמו בישראל באותו לילה היתה לי מקור השראה לכתובת יצירתי זו". הגברת תורן טוענת שרבקה תורנטון הוא שמה של האשה הכושית אשר נתנה להם טרמפ באותו יום גורלי, והיא שלפי מיטב שיפוטה צלצלה באותו לילה בדלת, כפי הנראה כדי לקחת את מטפחתה שתורן נטל עמו מתוך פיזור נפש. זהו לדעתה של הגברת תורן פשר המלים: "הפגישה החטופה בישראל באותו לילה", שאם לא כן

אין למלים אלה כל מובן, שהרי הפגישה ביניהם נתקיימה ביום. עובדה היא שהמטפחת נעלמה ולא נתגלתה מאז.

אנו לא נכניס ראשנו במחלוקת שבין הגברת תורן לבין הרופא שנקרא אל תורן לאחר מותו, שכן, כאמור, אין חשיבות לקביעת השעה המדויקת למותו של אדם שנפטר ממחלת לב. לעומת זאת נביא להלן במלואן ובזו אחר זו את הרשימות שעליהן הסתמכה הגברת תורן, משום שנודעת להן חשיבות מרובה להבנת אישיותו של בעלה המנוח, אהרן תורן, שלאחר שלוש שנות עיסוק חובה בניסוח ציורים ותקנות זכה לילה אחד לעסוק בשעשועו שערג אליו מימי נעוריו. על כל פנים לדברי אשתו כך, ואלו לדברי רופאו אפילו ללילה זה לא זכה, ומי שסבור, אפשר במידה רבה של צדק, כי אינו חייב לבזבז זמנו על הבנת אישיותו של אהרן תורן, נאמר לו שאולי נודעת לאותם הדברים חשיבות־מה גם להשגת ענינים החורגים מתחום אישיותו של תורן ואף מתחומה של כל אישיות ואולי אפילו מתחום המין האנושי כולו, כלומר ענינים שהם מכבשונו של עולם.

דברי איינשטיין על לאסקר

לאסקר היה בלי ספק אחד האנשים המעניינים ביותר מבין אלה שנודמן לי לפגוש בימי חיי. מקרה נדיר הוא שעצמאות המחשבה מצויה באדם בד בבד עם התעניינות חמה בכל השאלות הגדולות המסעירות את האנושות. אינני שחמטאי ואין אני יכול לחרוץ משפט על עצמת כוחותיו השכליים במשחק השח. משחק זה דחה אותי ברוח הלחימה למען הזכיה המפעמת אותו.

מדברי אלפרד רטו על עמנואל לאסקר

בתקופת הגישה המדעית למשחק השח מצויים היו לא רק חוקרים דקדקנים מסוגם של שטייניץ וטאראש, שהיו משתיתים את תורותיהם על הנסיון; בימים ההם התהלך עלי אדמות פילוסוף שהיה משחק שח ושמו עמנואל לאסקר. לאסקר החזיק תקופה ארוכה בכתר של אליפות העולם בשח. כשבא אני לציין את דיוקנו של לאסקר כאישיות רמת מעלה בעולם השח איני רשאי להתעלם מחיבתו היתרה לפילוסופיה. ראשית דרכו מסות וחיבורים קטנים, שבהם היה עורך השוואה בין השחמט לבין החיים. לימים חיבר מסה בשם Der Kampf. היינו "המאבק". היאבק משמע להתגבר על הקשיים העומדים בדרך להשגת המטרה. הוא ניסה לגלות חוקים כלליים להתמדת המאבק, את השח, שהוא דוגמה למאבק אינטלקטואלי טהור וישר-לב, ייחד לאסקר כמבחן לאמיתות תורתו. פעילותו של לאסקר בשח לא היתה מטרה בפני עצמה, כי אם שמשה לו הכנה לתורתו הפילוסופית. מופלא ומתמיה הדבר: לאסקר, שהיה אלוף העולם בשח, לא העמיד תלמידים. שטייניץ יסד אסכולה, כמעט כל האמנים בני זמננו למרו מטאראש; בנהגים, שהיו מקובלים בשח כעבור שנים, ניתן להבחין בבירור ברוחו ושכלו של רובינשטיין. רק לאסקר לבדו אין לחקותו. מדוע? ואנו שואלים: כלום יתכן שלא תרם תרומה בתקיימה להתקדמות משחקנו?

רבי־אמנים אחרים ניסו ליצור טכניקה ספציפית במשחק השח. הם חקרו את סגולות הלוח והורו כללים כגון: "שני רצים חזקים משני פרשים". או "את הצריח יש להציב מאחורי החיילים שעברו את הקר". כללים אלה אין להם ערך מוחלט, אך לגבי אדם קצר־ראי הרי הם משקפיים הראויים לשימוש. לאסקר לא הכיר אלא בחוקי המאבק האוניברסליים, ובאמצעותם ניצח את שטייניץ ואת טאראש והוכיח את השגיאות והליקויים שבטכניקה שלהם במשחק השח. בדברים אלה טמונות זכויותיו בשחמט. לשכלל את הכוחות שברשותו כך שההגנה וההתקפה ישתלבו זו בזו — משימה זו לא היתה לגבי לאסקר עקרון של שח בלבד. על השח כשלעצמו נתן דעתו אך מעט. עצם המאבק הוא שהעסיק אותו. אך כנגד הטכניקה המושלמת ביותר אפילו ענקים אדירי אימים לא יכלו לעמוד בכוחם החשוף בלבד. לאסקר הובס עלידי קאפאבלאנקה. עידן הגיבורים חלף בעולם השח כבעולמות אחרים. אף על פי כן משמשים משחקיו עד היום הזה סמל לנצחון גאון הרוח על העדר דמיון, נצחון האישיות על החומר.

קטעים מסיפורו של ביאליק "ספיה"

עוד ביום הראשון כשהראה לי הסגן את לוח ה"אלף בית" שורות שורות — מיד קפצו ובאו לפני חילות חילות של אנשי צבא מאלו העוברים לפרקים על פני ביתנו, הם והמתופף עמם בראש: יום־טרם! ביותר דומות לכך

שורות ה"אלפין" והגימלי"ן עם ה"קבצים" שלמטן. הרי הם אנשי חיל ממש, מזוינים מכף רגל ועד ראש. אלו ה"אלפין", תרמיליהן מופשלים להם מאחוריהם, והם הולכים כפופים קצת מתחת למשאם, כפורשים ל"מגיבורות"; ואלו, הגימלי"ן, ניצבים פשוטי רגל מלפניהם, מוכנים ל"מרש". עיני התחילו משפשות בצדי הלוח ובשוליו... "את מי אתה מבקש? שואלני הסגן. את המתופף".

כל אותו היום הרהרתי בגייסות ובאנשי צבא...
 אסל ושני דליים"...

וכשירדתי... פרחת מיד האל"ף מלבי ובמקומה באה מארסיה זו השקצה שואבת המים. כל היום לא זזה מגנדי עיני. ראיתיה כמו שהיא: בכרעיה היחפות, במחלפותיה העבות ובאסל הדליים שעל כתפה... צורות שאר האותיות נראו לי אף הן בכמה פנים, בדמות בהמות וחיות ועופות ודגים וכלים, או כבריות משונות סתם, שלפי שעה לא מצאתי להם עדיין דוגמא בעולם הזה. השי"ן — הרי זה מין שפיפון בעל שלושה ראשים; ה"למ"ד — הרי זו חסידה פושטת צוואר ועומדת על רגל אחת, מעין זו שדרה בראש האילן אחורי ביתנו; הגימל"ל — הריהו מגף, כזה שמצויר על גבי הקופסאות של משחת נעליים ושד קטן בעל זנב מצחצח אותו בנריות מרובה — הדל"ת — בחינת קרדום, וכן כולן... ופעמים נראתה לי אות אחת היום בדמות צורה זאת ומחר בדמות צורה פלוגנית. דבר זה נעשה מאליו, בלא כוונה ובלא יגיעה מצדי. צורה שנתיישנה עלי — נסתלקה ובמקומה באה חדשה.

כשהגעתי לצירוף אותיות — והנה ערב רב של בריות שונות ומשונות, כתי כתות הן הולכות ובאות, זו בצד זו, עורף כנגד פנים ופנים כנגד עורף. הן הפשוטה והן החרומה קופצות תמיד על רגל אחת בראש. ה"למ"ד הולכת קוממיות בגרון נטוי ובראש זקוף, כאומרת: ראינה, משכמי ומעלה גבוהה אני מכולכן. בינתיים מזדקק ובא היו"דן, בריה קטנה זו שאין לה כל דמות בעיני ואין לה על מה שתסמוך, ואף-על-פי-כן אני מחבבה יותר מכולן. תמיד היא נראית כאלו היא צפה באויר או כאילו היא נמשכת אגב גרר — ולבי לבי לה. ירא וחרד אני, שלא תיאבד בקטנותה בין חברותיה ושלא תירמס ולא תתמעך, חס ושלום, מבין כולן.

מה סיפר לי המלך הלבן

אני יודע: החוק הוא עצם קיומי. נולדתי יחד עם החוק. אלמלא נקבעו החוקים לא הייתי קיים. על-כל-פנים לא כפי שהנני קיים. לא אני. משהו... משהו אחר היה קיים, אך לא אני, לא אני, לא אני... אני, המלך הלבן.

היה מי שאמר: אני קוהלת מלך בירושלים. היה מלך וחדל להיות מלך. ואם הגיע זמן שחדל, משמע היה זמן שעוד לא היה מלך. כאן ההבדל הנוקב שביני לבינו, שאני הנני מלך מבטן ומלידה, ברגע שאחדל להיות מלך אחדל להיות... מלכות או אפס...

והנה גם מכסימליזם זה — הכל או לא כלום — אינו אלא חלק מן החוק שבראני. העולם נברא במאמרו של הקדוש-ברוך-הוא. ולא במאמר אחד כי אם בכמה וכמה מאמרות. אף אני לא נבראתי, כמוכן, בחוק אחד אלא במערכת חוקים. ולא לבדי נבראתי כי אם יחד עם עוד חמישה-עשר ברואים לבנים כמותי וששה-עשר ברואים שחורים שלא כמותי. על שכמותי הומלכתי מלך בתוקף אותה מערכת החוקים שעמה ובזכותה נבראתי. ואף-על-פי-כן קיים הייתי לפני החוק אלא שקיומי נטול משמעות היה, פירור אלמוני בכלל הבריאה, כשם שגופו של האדם או תלקיו קיימים גם לאחר מותו. הרי שאותה מערכת חוקים ששיוותה לי את קיומי לא בראתני יש מאין אלא יש מתהו-ובוהו. היא שבראתני והיא שהמליכתני, אף כי מלכותי אינה שלטון בלי מצרים, שהרי ילוד חוק אני, ואין חוק אלא ריסונו של הרצון.

מכאן הפרדת הרשויות. כשאני לעצמי ברור לי שלמרות היותי מלך מבטן ומלידה אין חלקי עם הרשות המחוקקת ואף לא עם הרשות המבצעת. רשות חדשה אני: הרשות המבצעת. עד שלא נוצרתי לא הייתי כדאי. ועכשיו שנוצרתי איני אלא כלי-שרת בידי הרצון הבא על סיפוקו בגדר הסייגים שקבע לו החוק. אילו היה עולמי עולם מונותיאיסטי, לא היה הביצוע כרוך בבעיה. אין זו

רבנות לשמש רשות מבוצעת לישות שמרצונה נטלה על עצמה את סיגי החוק שהיא עצמה חוקקה. ואולם, ברור כשמש בצהרים כי עולמי אינו מונותיאיסטי. הריהו לפחות דו-אלי. שני רצונות נאבקים בו: הורמיו ואהרימן. אני הוא מלכו-משיחו של הורמיו, אני, המלך הלבן. ואלו המלך השחור מלכו-משיחו של אהרימן הוא, אל הרצון השני.

שני רצונות וחוק אחד. את שני הרצונות יצר פרסי ושמו צרתוסטרא. ואלו את החוק חוקק יהודי ושמו אלברט איינשטיין.

כארבעים שנות חיים הקדיש איינשטיין לנסיונות הגילוי של חוקי החלל והזמן, אשר יחולו לא רק על שדה הגראוויטאציה כי אם גם על השדה האלקטרו-מגנטי. יש אומרים שכל עמלו היה לריק ויש סבורים שעוד עתיד העולם לאמת את תורתו אשר את עיקריה בלבד התווה ולהוכיחה נבצר ממנו. וזאת התורה בניסוח פשטני-סכימתי: הוכח כי החומר והאנרגיה בנויים מיחידות זעירות סופיות שאינן ניתנות לחלוקה נוספת כגון חלקיקי גרעין האטום שמשך קומם הוא מנה זעומה של שניה, הפוטונים של האור והקוואנטים של כל אנרגיה אחרת. ברם אין די בזה. יש להוכיח שגם החלל-זמן עצמו מורכב מיחידות זעוריות, סופיות ומחלטות שאינן ניתנות לחלוקה נוספת. לא חלל רצוף וזמן מתמיד כי אם חלל-זמן מעשה רשת. ועצם קיומו של העולם אינו אלא שרשרת טבילות של חלקיקי חומר או אנרגיה במשבצות של חלל-זמן וקפיצתם ממשבצת למשבצת. כל טבילה היא לידה ומוות, כל קפיצה היא כליון ותחיה.

כך קיומו של עולם וכך קיומי אני. ממשבצת למשבצת. ממשבצת זו שאינה ניתנת לחלוקה הריני מוטל ביד חזקה ובזרוע החוק אל המשבצת הסמוכה עד אשר יסגרו עלי חלקיקיו של אהרימן ולא אוכל לנוע עוד. אז תיסתמנה המשבצות אשר סביבי ושוב יבוא אי-הקיום... או תהוירובוהו שבו אהיה כגולם קטן עשוי עצם ונטול משמעות. אבל עד אז מלך הקיום אני. מלך הקיום הלבן שבו נצח והרף-עין משמשים בערבוביה... ממשבצת למשבצת. מטבילה לטבילה עד אין משבצת. עד אין מלך, אין אל, אין גיבור, עד אין אני לי ולהורמיו. כי הורמיו ואהרימן נאבקים זה עם זה על פי חוקי השדה האחד של איינשטיין: ממשבצת למשבצת בחלל-זמן מעשה רשת. והנה רוח לחימה זו שדחתה את המחוקק, היא המשווה לכל המתרחש את הפן הביאולוגי, החי, או כפי שהבריות אומרים, את הצד האנושי. שהרי עם כל היותי מלך מוכתר בתוקף החוק אין אני נלחם. אני יוצא בראש המאבק, כמעט שאיני נאבק כלל. אדרבה, אחרים, חזקים וחלשים ממני, הם הנאבקים למעני. ממש למעני. דומה כי אני, שלומי, בריאותי, והעיקר בטחוני, הוא בראש דאגתם. יתכן כי דבר זה נובע מתכונותי האישיות: רודף שלום אני, חלוש, חולם, אני-דעת ועדין-גוף. ואולי משום כך לבש המאבק, שהוא מגופה של הווייתי, את צורתו המיוחדת במינה, ושוב אינו מאבק שאני עומד בראשו אלא מאבק של הכל למען שלומי ובטחוני.

אכן לא אני פתחתי בו במאבק קיומי זה. לא מלחמת קיום שפירושה מלחמה למען הקיום, כי אם מאבק-קיומי, שהרי עצם המאבק הוא הקיום והקיום הוא המאבק.

כן, לא אני פתחתי בו. פתח בו בני, בני הקטן.

הוא זו, לא לאטו זו מדל"ת אמותיו שלו אל דל"ת האמות הסמוכות אליהן, אלא קפץ, ניתר. בני הצעיר, שתמיד נהגתי להחזיקו על ידי ממש. אפילו כשהיה מתייצב בשורה אחת עם חיל המשמר שלי לבוש מדי צבא ומעמיד פני חייל, אפילו אז הייתי מתייצב מאחוריו לראות מה ייעשה לו, ולהתערב במהלך הענינים כדי למנוע כל מאורע העלול להזיק לו. מכל מקום, באותו רגע — והרי היה זה הרגע שבו יצאתי לאויר העולם המיוחד של זירת מאבק הרצונות שקיבלו עליהם את עול החוק ושמוני מלך, ראש וראשון ברשות המבוצעת — באותו רגע נדמה היה לי שכך נהגתי עד כה או לפחות כך הייתי נוהג אילו הייתי קיים לפני כן. כן, כפי הנראה הייתי נוהג כך עד כה, אך עתה

החמצתי את שעת-הכושר. בני, בני אהובי, קפץ את קפיצתו. רציתי לרוץ אחריו, אך רצונו של הורמיז גבר על רצוני וריתקני אל מקומי. נער שחרחר, זריו וחסונו, רץ לקראת בני. אז בא החוק והעטה עלי שריון בלתי נראה לעין אך שבעתים חזק מכל ברזל ופלדה. אפילו להלום באגרופי על קירות האויר של תא מאסרי המלכותי נבצר ממני, כי אזיקים סמויים אסרו את ידי ושלשלאות אויר כבדות מנשוא כבלו את רגלי, שהרי זה דרכו של החוק לאסור את הרצון באזיקים ואפילו מלך לא ימלט ממנו. הדממה שמסביב רעמה: יחי המלך. מלך מלכי הרשות המבוצעת. עצמתי את עיני. וכשפקחתי אותן היה ברור לי כי נטושה מלחמה. צבאות השחור, שלוחיו של אהרימן, על טנקיהם ותותחיהם נעו לקראת צבאותי שלי.

אחד מחיילי כרע נפל. יד נעלמה טאטאה אותו משדה המערכה כטאטא הרוח את האבק. אותה יד נעלמה אחזה בי והוציאתני ברוח והניחתי בתוך בקעה, משל הייתי יחזקאל הנביא. ואף כי צבאותי היו עשויים עצם לא היתה בקעתי מלאה עצמות יבשות כי אם פינת מבטחים שקטה. "פינת מבטחים, פינת מבטחים" — לאטה באזני הדממה לאחר שחדלה לזעוק "יחי המלך".

מלך הייתי, מלך לבן, ומשיחו של הורמיז הטוב, ראש וראשון לרשות המבוצעת, ואף-על-פי-כן לא ניהלתי עד כה את הקרב. מעתה לא יכולתי אפילו לעקוב אחרי מהלכו מפינת המבטחים שלי. רק ידעתי כי המלחמה מתנהלת למעני. אנשים צעירים, יפים, נבונים, מוכנים להקריב את חייהם למעני. "למעני אך לא בגללי" — התנחמתי. לא אני פתחתי בה. בני הוא שפתח בה, ואולי שני הרצונות... ולולא היו אלה נלחמים למעני היו נלחמים למען מישהו או משהו אחר. רשאי אני איפוא להרגיע את מצפוני ולהירגע. ואכן נרגעתי. ומשנרגעתי היתה רגיעתי רגיעה של ממש. ואפילו לאחר שקרבתי, מאפס מעשה, אל חלוני וראיתי לנגד עיני טנק העולה לאטו וברוב טרטור על ביתי — בית-אצילים קטן בכפר נידח — לא חשתי קורטוב של דאגה או ריגוש. נער מאנשי הכפר, שהיה דומה לבני כאח-אומ, הטיל בטנק בקבוק מולוטוב והשמידו. נפנפתי לו לנער בפנוף של עידוד וקרבתי אל החלון האחר. לוע ארוך מתתחתי האויב נע לאטו ימינה ושמאלה כקרני מישוש של זרקור בלילה. לא הרחק ממנו עמדה אשה שחומה, דשנה וחייכנית, שפניה רעולות והילוכה היה בו קורטוב מן המלכותיות האופיינית להילוכן של נשי המזרח השחררות כל עוד לא כופפו העמל והזקנה בטרם-עת את גוון. מבעד לרעלה השקופה קרצה לי באחת מעיניה השחורות. אשה זו באה להדיחני. דבר זה היה ברור לי, ולא פחות מכן לחייל העומד על המשמר. הוא חסם את הדרך בפניה. היא נסוגה ונעלמה מטווח ראייתי. מוזר, באותו רגע נצבט לבי משום מה. רגש של בדידות נוראה, אותו רגש בדידות שתקף אותי בשעה שקראתי באחד מספרי האסטרונומיה, שכל הערפלויות, כל העולמות שבחלל הקוסמי מתרחקים מארצנו, מוכוכב-הלכת שלנו.

עתה נדמה היה לי שהכל מתרחקים ממני. קצין המשמר שלי נהרג. רק החייל הכפרי הדומה לבני — בני הוא שהתחיל בכך. בני שבוכותו, בשל צעדו הראשון, נולדתי. מי אמר כי העבר ילד את העתיד? להיפך — זה החייל שהביס את הטנק בבקבוק מולוטוב, נועץ בי שתי עיניים בהירות, חולמות, יגעות, ואיבו זו ממקומו.

פתאום ראתה עיני את אשתי. צעירה, אמיצה, זריזה, מלאת מרץ, אלגנטית, תמירה... היכן היתה כל הזמן? למן הרגע שהובאתי אל מקום המבטחים לא ראיתיה. עתה עמדה מול חייל מחיילי האויב. תקיפה, איתנה וגאה. החייל קרץ לה. ממש כפי שהאשה השחורה קרצה לי מבעד לרעלה. אכן תכנית שטנית: לשלוח אשה נאה, שחרחרת, מנשי המזרח אלי וחייל צעיר אל אשתי. אשתי לא זעה. מבטה ריחף מעבר לראשו של החייל, משל היה זה חלל ריק. הקשתי באצבעי על זוגית חלוני ורמזתי לאשתי, שתיכנס פנימה. היא לא השגיחה בי. עיניה היו נעוצות במרחק ונתרשפו מזעם. הכרתי זעם זה, ולא תמיד ידעתי לנחש את סיבתו. גם הפעם לא ניחשתי. עקבתי

אחרי מבטה וכמו ברק מרקיע מעונן נגלתה לעיני האשה השחרחרורת. עתה נתתי דעתי לא רק על הילוכה וגורתה, שהיה בהם מהוד המלכות, כי אם גם על לבושה המלכותי. היא היתה מלכת האויב. מלכת האויב עמדה מול אשתי. מלכה מול מלכה.

את אשתו שלח מלך האויב לפתותני. את אשתו המלכה.

איני יודע להגדיר את טיבה של הציפיה המתוחה, של ההתרגשות המתוקה שהסעירתי באותם הרגעים. דומה הייתי לצופה במחזה רגע לפני שיאו הדרמאטי. ואולי לא לצופה אלא לסטאטיסט באותו מחזה. ושמא לא סטאטיסט אלא דוקא הבמאי העומד מאחורי הקלעים ויודע את העתיד לבוא, ואלו על הבימה ניצבות שתי שחקניות זו מול זו: אחת אשתו בפועל ואחת אהובתו בכוח.

הרשות המבוצעת. החוק. הרצונות, הכבלים, האזיקים...

שוב עצמתי עיני. בו ברגע רעמו התותחים, נשמעו ציווחות נשים, שוב נשבה רוח זלעפות והיד הנעלמה חזרה וטאטאה את הזירה. מוכן הייתי להיטאטא גם אני. גדולה מזו: לאחר זעקותיהן של הנשים-המלכות שאפתי להיטאטא, השתוקקתי לכך, התקנתי עצמי לטאטוא, אף כי בעמקי נפשי ידעתי כי לא אטאטא. משבצת אחר משבצת אחיה את משבצות חיי, חיי החוק החדיש של החלל-זמן המרושת... לידה ומות, כליון ותחייה, משבצת אחר משבצת עד אין משבצת.

ואכן פסחה עלי היד ושבה הדממה כשהיתה.

ובדממה נשמעו צעדים, מצעדי און, מצעדי גבר הצועד בטוחות, צעדיו של המלך השחור. המלך השחור פסע לקראתי. משבצת אחר משבצת התקדם לעברי, בועט בכל אשר עמד לו לשטן בדרך, נולד מחדש בכל משבצת ולאחר כל לידה שבעתים אדיר, מאיים ומלא עצמה מאשר במשבצת שקדמה לה, עד אשר עמד נכחי פנים אל פנים. פנים שחורים אל פנים לבנים.

משבצת מול משבצת עד אין משבצת. לא פקחתי עיני. לא ראיתי את אימת השחור. אדרבה, פסים אדומים ריצדו לנגד עיני העצומות.

ואנכי לא ידעתי אם אודם זה הוא אודם שקיעה כי בא השמש, או אודם זריחה כי זרח השמש. ואם בא לעיני בשל הדם שגח לראשי ומילא את עורקי עיני, כפי שהוא גח לראשו וממלא את עורקי עיניו של כל מי שנגזר עליו להיספות במיתת חנק, כי במשבצת היחידה שנותרה לי לא נותר אויר וכל שאר המשבצות אטומות היו בפני.

ושמא היה זה האודם של ספקטרום האור. זה האודם, שהוא הצבע הראשון בספקטרום, מעין מעבר שבין אור ללא-אור. וזה האור אשר מהירותו הקבועה, שאינה משתנה בשום מערכות תנועה, היא שהביאה את הפיסיקאי הדגול לחוקק את חוקי החלל המרושת ואת האל הטוב לשבצני במשבצות הרשת, כדי שאני, המלך הלבן, אשמר רשות מבוצעת לאותה זירה שרשותה המחוקקת הוא אלברט איינשטיין, אשר נרתע מפניה בשל רוח הלחימה שבה.

ארגון

פואמה בת ששה שירים מאת רבקה תורנטון

שיר ראשון

— מה לך, בת מלך, בעומק היאור? —

סחה אמה אל גברתה.

— זו הנריחה בין הלוברן לשחור

תווי של שני התותה.

מה לך, בת מלך, עיניך ביאור

ואמתך הכושית.

על שחור כתפה חשה צבת המגור,

שאת ידך כה מרטיט.

אף כי שחורה אמתך הילדה,
הוק שפתייה מקשי.
אל נא תגורי: סודך הוא סודה...
משי נא, בת מלך, משי.

כל עוד הקדם עוטה ארגמן
משי, בת פרעה, משי עד תום.
— ברק שחור עורי ועורך הלבן
בעין הרך האדום.

שיר שני

כאחד האלים הוא פרעה.
רב חסדו לרעו ויראו.
בימינו משה, בראשו עטרת,
בשמאלו בויך, ובו אש בוערת.
והאש, ככל אש, אדומה,
אך שחור הוא עורה של אמה.
והילד זרועו מושיט,
ולוחשת, כורעה, הכושית:

— לי אליך, הילד, דברי־סתר.
— אל תגע, ילד חמה, בכתר,
— צרוב וכוזה אצבעותיך, ילד.
— משוי בת־מלך, אחוז בגחלת.

ממורק שחור עורה של כושית,
בת פרעה צחור פניה כסיד.
בבוזך לגחלת אור אודם,
כפטרה, כברקת, כאודם.

מלבינות או שניו של פרעה,
והילד מושיט את זרועו,
על פרעה מבטו זך יעיף
ופתאם... הגחלת בסיו.

שח פרעה אז לילד: לשבע
אכלת שני ושחור לובן,
כי תכבד הלשון שבפיך.
שכור, משוי: הצגה זו הצליחה.

שיר שלישי

ויהי בימים ההם
ויגדל משה
ויצא אל אחיו
וירא בסבלותם.

וירא איש מצרי
מכה איש עברי מאָחיו,
ויפן כה זכה
וירא כי אין איש
ויך את המצרי
ויטמנהו בחול.

לא טוב ראית, משה.
אכן, לא היה איש,
היה היתה אשה,
אשה כושית היתה.

עורה היה שחור,
החול היה לבן,
וסילון הדם המצרי
היה אדום אדום.

החול לא גודע כי בא
בקרב האדם ודמו,
כי בלעו וספגו עד תום
לובן צהבהב,
לוהט ומחוספס.

ורק בחורון לחייו של משה
כצלקת הטביע הסומק
שני פסים: ארגמן־ארגון.

צלול, משה, בנבכי הבשר השחור
החרוך באשי תאוה יוקדות
כאשי האשה לאלי אהבה.

טבע בעומק השחור,
במצולה הכהה,
כנגב הצולל באפלו של הליל
בנוטו מחמת הרודף.

שקע בבשר העוטה את שלמת השחורים
עד יומו האחרון, עד עולם,
ולא ידע איש את קבורתך
עד היום הזה.

ויצא ביום השני
והנה שני אנשים עברים נצים.
ויאמר לרשע למה תכה רעך.

ויאמר מי שמך
לאיש שר ושופט עלינו
הלהרגני אתה אומר.

כאשר הרגת את המצרי.
ויירא משה ויאמר

אכן נודע הדבר.
וישמע פרעה את הדבר הזה
ויבקש להרוג את משה.
ויברח משה מפני פרעה.

— מפני פרעה ברחת, משה,
המפני תסתר ?
בצאת החמה ממזרחת
ליצוק שני בשחור אדמת שיחור,
על פני רקיעתכלת עב־ענן
צחרת, קליל ואורירי יצוף.
אזי אדע : כמוהו כמשה.
ממרחקים יבוא,
ככרוב לכך־כנפים צוף יצוף,
ואל אָמה כושית
כאל שגל המלך
שוב ישוב.

שיר רביעי

ויהי בשוב משה אל פרעה ויבוא אל הכושית
ויקחנה לאשה. ובצאת ישראל ממצרים יצאה
גם הכושית עמם.
ובצלאל בן אורי בן חור איש צעיר לימים,
יפה תאר ודגול מרובה, וידיו רב לו
במלאכת המשכן וכליו.
ויהי היום ותרא הכושית והגה בצלאל פוסל
שני כרובים באבן. ותאמר לו : דעני. וידענה.
וישמע משה ויתאנף. ויצו ליסר את הכושית
בשבטים עד זב דם לעיני כל ישראל.
ותבוא הכושית אל אהל מועד חרש, ותכרע
ברך לפני הכרובים ותאמר : עוד לא יבש הדם
האדום על עורי השחור. הביטו וראו : האומנם לא
תכתים דמעה אפרורית את לבן בשרכם האַבני ?
ויחשו הכרובים ולא ענו דבר והם חופים
על פרוכת שחורה, רקומת פסים אדומים.
ועין התכלת הצופיה בכל לא ידעה
להבדיל בין הפרוכת לבין הכושית.

שיר חמישי

על נקמתה של אָמה מבנות כוש, בת השיר, אנה שירי,
כי נקמה נוראה במשה בן עמרם היא נקמה,
זו הנקמה של אשה מייסרת־נסערת־אוהבת
אין לה אחות בתבל בעזו עצמתה המוחצת.

תמו שנים ארבעים מן היום שהוליך המדברה
בחיר ד' בן עמרם שנמשה מן היאור לעת שחר
את העובדים בפיתום ורעמסס בלבנים ובחומר,
עם עבדים שבע עמל ובצלים ושומים נותני רית,

ויעשהו ממלכת כהן, עם סגלה, עדת קודש,
גוי מצורף ומזוקק בכורים להיתוך הסגטוגת
עד כי היה כברזל מלובן באשה היוקדת
של מרחבית החולות צוהבי אלוהות וברואיה,
גוי הלזם רעם קולות וברקים מעל הר האלוה
המתגלה בלבנת הספיר ובאש־סנה הבורעת,
כדי לשבץ כל תנועה, הבל־פה ונשמת כל אפים
במסגרות, תבניות, ותאים ודפוסים, דפוסי קבע
של הלכה, חוק, משפט ותורת החיים והנצח.

תמו שנים ארבעים. בעזו רוח וכה הזרוע
עם ישראל אל חוף ארץ נכספת־מובטחת הגיע,
למרגלות הר נבו לארכה ולרחבה משתרעת
כנען כלוח תשבץ לובן־שחור, לכל שבט משבצת
ומשבץ בן־עמרם השבטים על הלוח, הפעם
לוח יחיד שגנה הירדן יחלקהו לשנים,
כדי שידמה ללוחות זוגיים שפוסלו פעמים
על הר סיני... הר נבו לא עשן בעלות בן עמרם בו.
לא כהתה עינו של משה, עוד לחו בו,
אך פתע...

שיר שישי

דום ! ליקוי חמה !
השחור כיסה הארץ.
אבוי ! כי על האדמה
בא קרץ.
כושית באצבעות גרומות צואר משה תגקה
ותמיתהו בנשיקה.

בן נוץ ידע להשתלט על הענינים.

כבר נשתכחו קרני שקיעה אחרונים.

הלילה צמיג כדונג.

זגוג

פעוט

בכתב רהוט

שרט שרסת ברקיע.

ומי שיעפיל להר

מחר,

הוא יעלה והוא יבוא והוא יגיע

אל המקום שבו אשה שוכבת

דומם, לא מתנועעת,

ועל בשרה כנבט

של צרעת

בועות מקצף פיו של בן אדם חנוק.

"הניחה הקדוש ברוך הוא לפניו והיה קורא בה"
 (מדרש ממדרשי היהודים שחכמתם רבה)
 וזה זגוג חזיו האש באופק,
 שכה דומה לקוקוי קרדיאוגרמה,
 נדלק באדמומית אורו
 למען יקראו
 בבוא
 הזמן את כתב הפנורמה
 שעל הר נבו.

עפר שחוק
 סתם את חור הבור.
 בועות הקצף הלבן על זרוע עור שחור
 כהיפוכן של אותיות תורה,
 שנכתבה באש שחורה
 על אש לבנה בזרוע
 האלוה,
 שלא היה לו קלף לכתוב את התורה
 כי העולם עוד לא נברא.

שירים

גבריאל פרייל

מְנַצֵּחַ וּמוֹכֵס

מן המניין שהשתלט עלי כמדבר
 גפץ כל המצלמות והבעיר
 התקוות עם הדגלים
 אני נמלט אל מזג האוויר
 של בית מזמין צנון מהיר,
 אל הדמיון המפסי
 שבכתיבת שיר
 נושם קרחי
 אדיש כראי
 מלטש זויות.

עם גניעה ראשונה של העט בנייר
 אותיות מהססות כיונים מאפירות
 עד שפותחות בשיר פנמיר אש –
 ואתה חוזר אל קיצוץ,
 מנצח ומוכס פאחד.

בין אש לדממה

הרקבות סרבו להמשיך בדרך.ן.
 פי התחתית חדל מלגלג רעמים.
 וכחולי חרף משתק היו הרחובות
 יצת חממתי ידי מול לשונות תלהב
 שהעלו עמנואל הרומי, לורקה מספרד,
 ולמדתי מה על אתגרי הפכים:

כך רגש עוד החדר מעז ייגם
 ואני נהר צמא למי משי,
 פשטו גופיהם כלבה ארגמנית
 ואני עיר מככבת שלג.

אולם שירי ושירם מובסים
 בפני האש האוכלת וחוזרת
 כפולה ומכפלת
 של מות ואהבה.
 וברחובות לא עבר קול,
 לא הבקיע את כפורה
 של דממה.

היסוד המשיחי במחשבת החסידות

היש צביון משיחי היסטורי לרעיון הגאולה בחסידות?

רבקה ש"ץ

השבתאית. נהפוך הוא: בגידתה כביכול של ההיסטוריה בעם ישראל נתפרשה לכמה מהוגיה החשובים של החסידות כמין צדקה שעשה הקב"ה עם עמו, שבזכותו נוצרה האפשרות של הידברות בין ישראל לאלהיו בתוך הגלות המשותפת. האינטימיות הדתית נקנתה במחיר החיים ההיסטוריים שלא נחשבו הרבה בעיני החסידות. החיים הספיריטואליים נתפסו כיקיצה מן הגלות, שאינה אלא תדמית פיסית, אל המשמעות האמתית. לראשונה בתולדות המיסטיקה היהודית אנו מוצאים כאן הלך-רוח בוגר של מיסטיקאים המגלים תודעת עצמם, המתמודדים מדעת עם התפיסות ההיסטוריות של המסורת היהודית והקובעים באופן שאיננו משתמע לשתי פנים כי מצאו את הדרך לאלהים דווקא בגלות. הגלות חדלה להיות מכשול להשגה הספיריטואלית, היה בה אפילו, לדבריהם, מעין חדווה שבשיתוף הגורל עם ההוויה כולה והאלהות בתוכה. אינטימיות זו שבדבקות ובהתחברות אל המוחלט, הסיטה את האידיאולוגיה המשיחית היסטורית אל שולי החיים. הפאסיביות כלפי היסטוריה וההתרחשות החיצונית עולה כבת-קול מאחרי אמרותיהם של הוגי החסידות לא בת-קול של יאוש אלא של התעצמות רוחנית פנימית המקילה ראש במציאות הממשית. החזון שנגלה לעיני החסידים היה להם כהתעוררות והתנערות מן הגלות שנעשתה סמל לחיים המדומים כפי שהיטיב לבטא ר' אפרים מסידלקוב:

"ויקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי. י"ל [יש לפרש] דידוע שהגלות מכונה בשם שינה והינו הסתלקות והסתרת פנים של השם ח"ו כמ"ש ואנכי אנכי אסתיר פניו⁵ וכו' והגאולה

אחת הבעיות שעוררו ענין מיוחד בתחום המחקר החסידי היתה שאלת מעמדו של הרעיון המשיחי במסכת הרעיונות של חוגי החסידות. ש. דובנוב¹ טען שרעיון זה טושטש בנוגע לתחום הגאולה ההיסטורית והבליט את העובדה החשובה שתורת הגאולה החסידית בעיקרה היא אישית ולא קולקטיבית, רוחנית ולא היסטורית. ג. שלום² פיתח גישה זו וכינה אותה נייטראליזאציה של הרעיון המשיחי. לעומת זאת ניסה ב. דינור³ להבליט דוקא את המוטיבים המשיחיים המצויים, לדעתו, במקורות החסידות. עליות החסידים לארץ-ישראל הוא נימוקו העיקרי בשאלה זו.

לא אדון כאן במעמדן של "העליות" באידיאו-לוגיה החסידית שכן נשאר הללו מנותקות מתחום זה של העולם העיוני החסידי, ואין הן כרוכות אפילו באותן נוסחאות המזכירות לפעמים את בוא המשיח. קרוב לשער כי גירסתו האנטי-משיחית של ג. שלום בפירוש הפיסקה המפורסמת במכתבו של הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקיטוב, מוליכה בכיוון הנכון⁴.

אין כוונתי כאן לניתוח מקיף של תפיסת הגלות, הגאולה והרעיון המשיחי במחשבה החסידית, אלא לשרטט קווים מספר של הלך-הרוח החסידי הקשורים ביסודות העיוניים האימאננטיים בחסידות, המצביעים מניה וביה על הפנמה שחלה באינטרס המשיחי. הפנמה זו מוצאת ביטוי באקלים של חיים אינטנסיביים שביין הצדיק לעדה ובין אדם לבין עצמו. התחום ההיסטורי כמעט אבד לו כליל צביונו האסכאטולוגי הלוהט שהיה לו בקבלת האר"י, ועל אחת כמה וכמה בתנועה

¹ ר' תולדות החסידות עמ' 34, 62, 329-330, 401.

² ראה Major Trends in Jewish Mysticism, 1945 עמ' 88-89.

³ ר' "במפנה הדורות" עמ' 88-89.

⁴ ר' דבריו ב"מולד" 144-145, "לדמותו ההיסטורית של הבעש"ט", עמ' 348.

⁵ וברור שהפירוש המסורתי מזהה את הסתרת הפנים עם הגלות ההיסטורית, בשעה שר' אפרים מנסה להוציא את הדין מהתחום ההיסטורי וקובע את "גלוי הפנים" כשינוי ספיריטואלי בגלות עצמה.

אמת — רואה. והוא מחמת שיצא מן הגלות ומן השקר...⁷

כשם שמושגי הגלות והגאולה לבשו כאן מש-
מעוּת רוחנית, כך אנו מוצאים שגם המושג חוץ-
לארץ וארץ-ישראל היו אצל ר' אלימלך מליזנסק
סמל לסטאטוס ספיריטואלי.

"...דאיתא בגמרא העומד בחו"ל ומתפלל יכוין לבו
כנגד א"י, העומד בא"י יכוין לבו כנגד ירושלים
העומד וכו' יכוין כנגד בהמ"ק [בית המקדש] והעומד
וכו' יכוין כנגד קדשי קדשים, ולכאורה אם בכונה
תליא מלתא גם העומד בחוץ לארץ יכוין לבו כנגד
בית קדשי קדשים... וזה בודאי אי אפשר לאדם
שיאחזו בקדושה רבה העליונה בפעם א' רק צריך לילך
ממדרגה למדרגה ואמרו חז"ל מי שהוא עדיין בחו"ל
יאמץ ויקדש עצמו בקדושה יתירה שיבא לקדושה
א"י... וכשיתנהג אדם כך אזי באיזה בחי' שיהי'
תפלתו רצויה לפניו ית' ויתעל', אבל מי שעומד בחו"ל
דהיינו שהוא עדיין לא נתקדש כלל והוא מלא מחש-
בות זרות תאחז גשמיות בלתי אפשרי שתעלה תפלתו
לפניו ית'..."⁸

משמע שההתכוונות לארץ-ישראל אינה לא
מושג גיאוגרפי ולא מושג סימבולי (כדרך שפיר-
שו המקובלים) אלא מושג ערכי. וכך מפרש ר'
אלימלך גם את דברי חז"ל: כל הדר בא"י דומה
כמי שיש לו אלוה. רק דומה אבל אין לו באמת...
וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה, גם
הוא רק דומה אבל יש לו באמת. להוציא את
התלות הספיריטואלית בנתונים ההיסטוריים.

הרעיון הכורך את גאולת ישראל ההיסטורית
בהתחדשות הרוחנית שרשיו בתפיסה המקראית
והוא בן-לוייה לכל גלגולי המחשבה ההיסטוריוסו-
פית היהודית בלבושיה השונים. המפנה הניכר
באקלים המחשבה החסידי הוא ברפיונו המעשי
של המתח לקראת הגאולה ובהפגמת ההתחדשות
הספיריטואלית. הדי הסיסמה של בעל "התיקו-
נים" ש"בהאי חיבורא (ספר הזהר) יפקון מן גלו-
תא", שבשמה יצא ר' יצחק דלטאס לפולמוס

הוא כשהשם מגלה עצמו ע"י אור התורה ע"י התעור-
ררי התעוררי כי בא אורך היינו שיתעורר מן השינה
כי בא אור התורה והתגלות השי' כביכול, וזהו ואנכי
הסתר אסתיר את פני היינו שאסתיר התורה והאור
שלה שהוא כלול "באנכי", וממילא יהיה אסתיר פני
חיו, כי הוא התגלות פניו כביכול, על ידי אור התורה
שמאיר למשתדלים בה. וזהו אנכי ה' אלקיך היינו
אנכי שהוא כללות כל התורה הוא השם הוי"ה ב"ה
שהוא התגלות השם ע"י התגלות אור התורה, כי כל
התורה שמותיו של הקב"ה והוא שמרמו הפסוק ויקץ
יעקב משנתו היינו מן הגלות. הנמשל לשונה כמו
היינו כחולמים ונתגלה השם הוי"ה ב"ה, או ויאמר:
אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי, אנכי היינו
אור התורה הכלולה באנכי לא ידעתי שאוכל לייחד
שהוא דעת ע"י התורה, ומפני שהיה עד הנה בהסתרת
פנים, אבל עתה נתגלה אור פניו ע"י אור תורתו
והבן, או יאמר ע"ד דאיתא בתיקונים וירא מלאך ה'
אליו בלבת אש דנבואה, בזה היה פורקנא קדמאה,
ופורקנא בתרייתא יהיה בלבת אש דאורייתא ודא יהיה
גאולה שלימה שאין אחריה גלות, וזהו שמרמו ויקץ
יעקב משנתו כמו משנתו היינו שהגאולה האחרונה
יהיה בלבת אש דאורייתא. וזהו ואנכי לא ידעתי, היינו
עד הנה לא ידעתי זה מן התורה שהוא אנכי, כי
פורקנא קדמאה היה בלבת אש דנבואה, והמשכיל
יבין תן לחכם ויחכים עוד. או יאמר ויקץ יעקב
משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי.
ופירש"י שאם ידעתי לא יסנתי ע"ד הנ"ל שהגלות
נמשל לחלום כמ"ש היינו כחולמים, והענין הוא כמו
בשעת השינה אדם רואה בחלום דברים המדומים שהם
שקר כי ענין חלום הוא דבר המדומה ואינו אמת,
כך הוא ענין הגלות בכלל דומה לשינה⁹ וחלום,
אמת וכך ראוי לעובדו ית' שמו, והגאולה היא שהוא
יאיר עיניו שהכל יראו מה הוא האמת הגמור ויצאו
מן הגלות שהוא השקר: וכן הוא בפרט אצל כל אדם
ואדם בסוד קרבה אל נפשי גאלה, כדמיון החלום כאשר
הוא חיו מוטבע בשקר הוא בגלות שדומה לשינה
וחלום, וכשהשי"ת [וכשהשם יתברך] עוזר לו שהוא
מזכך רעיונו ומחשבותיו בקדושה ובטהרה שלא ישוטט
מחשבתו בשום דבר בלתי לה' לבדו ונכנס בגדר האמת
אז הוא זוכה לבחינת הוי"ה ב"ה שהוא אספקלריא
דנהרא באור זך ומצוחצח בלי שום תערובת וכל
חלומותיו אמת וכל מה שרואה הוא אמת, וכל שהוא

⁷ דגל מחנה אפרים יד, ד-טו, א, יוזעפוף, תרמ"ג.

⁸ נעם אלימלך י"ט, א. למברג (אין עימוד).

⁹ שם דף ד' ע"ב (פרשת לך לך).

⁶ ואריאציה של מאמר חז"ל על הפסוק בשה"ש: "אני ישנה ולבי ער". אני ישנה בגלות ולבי ער לזמן הגאולה, אבל ואריאציה בעלת כיוון ספיריטואלי ולא היסטורי.

האדם נתחייב "להגיע" אל התורה וקריאתה הח" דשה בכוחות עצמו ולמצוא את התייחסותו של שם הוי"ה לשורש נשמתו על-ידי הצירוף המיוחד השייך רק לו. אין בידי גואל איזה שהוא לדעת סוד צירוף זה של שורש הנשמה האינדיווידואלי, ורק עם המיצוי הספיריטואלי של כל "ששים רבוא" נפשות שבישראל שהם כנגד מספר אותיות התורה, תתכן גאולה אמיתית. השעבוד שבגלות נתפס כאן כשעבוד מטאפיסי, ועיקר המאמץ של החסידות מופנה להבנתו בתוך סיטואציה זו, ולא בספקולאציות ההיסטוריות. ואביא קצתם של דב- רי ר' זאב וולף מז'יטומיר שהשכיל למצות את הבעיה הנדונה:

"ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה ופירשי' כתב לך ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבעל פה... ותוכן הדברים תורה שבכתב הם אותיות המחשבה ותורה שבע"פ הם אותיות ה' מוצאות הפה, וכבר נודע שבחי המחשבה היא כלל הצריך לפרט¹⁸ ואין לו יתברך ויתעלה תוספת תענוג כ"כ [כל כך] מאתנו בני ישראל בהיות כולנו בכלל כ"א (כי אם) בפרט כל א' ואחד מישראל... כי חפץ בנו ה' לקבל מאתנו תוספו תענוג מפרטי החלקים בגופים נפרדים וכל מה שנתרבה ונתוספה רבוי תוספת נשמת ויוצ" אים מבחינת כלליות לפרטיות כמ"כ [כמו כן] נתרבים ונתוספים פרושי התורה ורבוי הצרופים לערך חלקי הנשמות ואחיותם באותיות התורה וכבר רמזנו לעיל שחייב מוטל על כל אחד ואחד מישראל לבא מבחינת עצמו על צרפו המוטל עליו לעשות באמצעות כשרון פעולותיו כמ"ש נעשים ונצטרפים צרופים בתורה לערך אותיותיו שיש לו בהם אחיזה בתורה וממתינין עת בואו בהכשר מעשיו ועובדותיו הטובים ויעשה בתורה צרף קבע ואלו הצרופים התולים בעובדות הפרטים חלקי נשמות זה נקרא תורה שבע"פ להיות בחי' הפרט לעומת אותיות המחשבה היינו בחינת תורה שבכתב כלליות הצרופים שמסר הקב"ה למשה רבינו בסיני, כי נתינת התורה שבכתב ע"י מ"ר [משה רבינו] רק ע"ד [על דרך] הכלל, כללות ששים רבוא נפשות מישראל ומה הכלל אח"כ בהמשך הדורות דורשים פרטי פרטיות לערך בחינתם וצורפם...".¹⁴

המתיר את הדפסת ספר הזהר¹⁰, או הדי מלחמתו של ר' חיים ויטאל לפינוי דרך לקבלת האר"י בשמו של הרעיון המשיחי¹¹, שוב אינם מטבעות עוברים לסוחר במחשבה החסידית. כאן אין עו" שים עוד משהו "למען" הבאת המשיח או "למען" גאולת ישראל; כל מה שמתחדש כאן נעשה לצורך גופם של המעשים הנושאים עמם את הער" כיות עצמה. הכתובת של נושא העשייה הוא האדם הפרטי הנעשה משיח לעצמו וגואל להסגר הרוחני שבו הוא נתון, הסגר של הרוח בחומר. האדם מרחיב דעתו בתורה עם שהוא מרחיב תודעתו בהכרת היסוד הרוחני הנתון בה, ואין הוא מצפה למשיח שיביא עמו תורה חדשה לא "דבריא" ולא "דאצילות". יתר על כן: הרחבה זו של התו" דעה מתוארת לפעמים כתורת היזכרות¹², כשח" רור מכבלי הגשם המכבידים על גילוי יסודות הרוח המוצנעים במעמקי השיטין של התורה ושל התודעה האנושית: חיסול הגלות שברוח בדרך הרחבת "האני". מכאן יובן גם ההבדל היסודי שבין התפיסה העקרונית של גילוי התורה כגוף ספיריטואלי הכולל את הדרך לעידן המשיחי, ובין הדגש ששמה החסידות על הגילוי הזה בתחום האינדיווידואלי המחייב כל אחד מישראל. כל זמן שלא נגאל כל אדם מישראל בידי עצמו, אין מקום, לפי החסידות, לדבר על שלימותה של הקריאה הספיריטואלית. הופעתו של משיח "הנותן" תורה כזו אינה לא מעלה ולא מורידה, או יותר נכון, אינה אפשרית עוד, שכן העיקר הוא בכך שאדם "מגלה" אותה מתוך "עבודתו" הוא, על זיכוך הקריאה האינטלקטואלית שלו. אחרת, טוען מי מהחסידים, יש כאן התנכלות לרעיון הבחירה החפשית! גוף מעניין זה, שלא ידוע לי עליו כל מקור קודם במחשבה היהודית, מלמד גם על הכיוון האינדיווידואלי של רעיון הגאולה, כשם שהוא מלמד על דחיית המתח המשיחי הלאומי.

¹⁰ ר' הקדמתו לדפוס מנטובה.

¹¹ ר' הקדמתו ל"עץ חיים".

¹² ובפרט באור המאיר מה, ג-ד (ניוירוק תשי"ד). רעיון המזכיר בהקשר ההסברה הפסיכולוגית-מיסטית את דבריו של ר' חיים חייקל מאמדור, כפי שנוסחו בפרק ט' של חיבורי.

¹⁸ משמע שהתורה כ"מחשבה" נטולת דיפרנציאציה. וכן מביא המחבר מהספר "נגיד ומצוה" על האגדה "כשעלה משה למרום" ומה שנתחש בינו לבין ר' עקיבא ור' על אגדה זו מאמרו של ג. שלום

"...ונמצא כלפי הדברים הנאמרים באמת אם בוא יבוא חכם הכולל ומבשר טוב ללמוד וללמד לכל אי מישראל לומר ככה תעשה, ויגלה לנו אותן הצירופים המוטלת עלינו לעשות כאו"א [כל אחד ואחד] מצד בחירתו והשגתו והמורה צדק גילה אותן תיכף להגיד מראשית דבר אחרית דבר מה שתהי' אחי"כ באחרית הימים, בודאי מי הוא זה שלא יסור למשמעתו לעשות אותן העובדות אשר בסיבתם יגרם הצירופים שלעתיד וממילא לא תמשוך זמן הגאולה, אמנם בעשות ככה אין הבחירה חפשית כי זה ניתנה ביד עם ישראל כאו"א לערך הכרתו והשגתו והתאמצו בעבודת בוראו, הוא בעצמו יבוא על אותן הצירופים שיש לו באותיות התורה ואם לאו לא פעל כלום בבריאנו בעוה"ז ומה אהני לו¹⁶ שחכם הכולל המצוה בטוב גרם ככה והגיד לו במה יתכן לו לעשות צירופים אשר זהו הוא בחירה בידו, ואם כן בטלה הבחירה!"¹⁷

העמדת הבחירה החפשית כנגד "הידיעה" של התורה הספיריטואלית וכן העמדה הברורה שאין לקנות את הגאולה במחיר ויתור על המאמץ המיס-טי, הריהם, כאמור, גוונים המעוררים תשומת-לב מיוחדת בדיונו ומבליטים ביתר שאת את טיבו של הפנומן החסידי, הערכיות העצמית של המאמץ וההישג האינדיווידואלי מתחרים במשמעותה של "השעה האחרונה" הלאומית. וכך אומר במפורש ר' זאב וולף: "וכמו אז בפתח הגאולה ביציאת מצרים הוציא משה את ישראל ממצר שלהם, כן עתה בכל דור ודור עד גאולה אחרונה בחינת דעתו¹⁸ של אדם המשכיל הוא המוציא ממצר שלו הפרטי"¹⁹.

דרשה ברוח זו, הרואה את "יום ה'" כיום הב-שורה האישית, כעין "גילוי אליהו" שבכל אדם מישראל, מובאת ב"מאור עינים". השימוש האלי-גורי במושג "יום ה'" כשעה של התרחבות התו-דעה האינדיווידואלית, הריהו הדגשה נוספת לשי-

הנשמע מכל הנ"ל שאפילו משה רבינו ע"ה לא היה בחינת תורה שבעל פה בפרטי פרטיות לערך בכל הדורות העתידין לבוא אחריו, והם מוכרחים לבוא בעצמם על צרופיהם הפרטיות לעומת עובדותיהם והתקשרותם אל התורה והעבודה אשר בזה תולה הבחירה... ומעתה בין תבין אשר לפניך. אמר לו הקב"ה כתב לך את הדברים האלה לך דוקא, ופירש"י ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבע"פ, כלומי: תורה שבכתב — להיות כלליות לבחינת תורה שבע"פ — היא נאות לכתוב רק לך לעצמך להיותך ג"כ [גם כן] כללות הדעת של ששים רבוא נפשות, וכנגד בחינת דעתו היה יכול לעבוד את הבורא ברוך הוא וגם לדרוש לדורות בחינת ענפים שלו וגם נקרא דור דעה בחינת תורה שבכתב הכללית, לא כן תורה שבע"פ היא בחי' צירוף אלפ"א בית"א של פרטי נשמותיהן של ישראל מיום נתינתה עד לעתיד שיתגלה אז התורה בתכלית הבהירות... ולכן אין אתה רשאי לכתוב תורה שבע"פ אשר להיות בזה תולה עיקר הבחירה להיות חופשית ביד האדם והם בעצמם מוכרחים לבוא על בחינת צרופיהם הפרטים לערך הכרתם וכשרון פעולתם... כי ע"פ הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל והכוונה כאשר באים הדברים האלה אשר היו תחילה בסוד המחשבה, תורה שבכתב, כשבאים על פה... אז כרתי אתך ברית הנוגע לערך עוצם הכרתך כללות הדורות... ובודאי אינו דומה הברית שכרתי אתך הנוגע לערך נגד הברית שכרתי אתך וגם את כל ישראל, אשר כל אחד ואחד צריך להשיג מעצמו בחי' צרופי האותיות התורה הממתינין עליו ואי אתה רשאי לגלות בכדי שתהא הבחירה חפשית ביד כל. ודוק הענין ותבין נפלאות"¹⁵.

השאלה האקטואלית האפשרית, שהציג בעל "אור המאיר" בעצמו, מה יהיה אם יבוא "חכם כולל" ויגלה את הצירופים כולם בבת אחת ויפטור את בני ישראל מטורח ההתכוונות הספיריטואלית, תעיד על עצמה — לאור התשובה השלילית שניתנה עמה — כי יותר משנתכוונו לתוצאות המשיחיות, נתכוונו לדרך הגאולה.

¹⁶ והרי אהני לו "הגאולה"!

¹⁷ אור המאיר לט, א-ב.

¹⁸ שכן משה נקרא "דעת" בקבלה, וכאן הופך משה סמל ל"דעתו" של אדם.

¹⁹ אור המאיר דף מ"ו ע"ג. רעיון זה נדרש גם ע"י ר' אלימלך מליז'נסק בנעם אלימלך דף כ"ד, ע"א ומובא כבר משם בעש"ט ב"דגל מחנה אפרים" דף ס"ג, ע"ג: "וי"ל [ויש לפרש] גם דרך פרט כאשר מקובל מאא"ז [מאדוני אבי זקנין זללה"ה שכל אדם חייב לגאול את נפשו ע"ד [על דרך] קרבה אל נפשי גאלה".

Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum/Eranos-Jahrbuch, 31, 1962, אולם דוקא כאן ניכר ההבדל היסודי בין תפיסתו של ר' זאב וולף ובין "נגיד ומצוה", שכן ר' זאב וולף אינו מתכוון לתורה שבעל-פה כמשמעותו של המושג ההיסטורי, אלא כתורה ספיריטואלית הניתנת להיגור בדרך "הצירוף" מהגוף המיסטי נטול הדיפרנציאציה המכונה תורה שבכתב.

¹⁵ "אור המאיר" פב, א-ג.

ממלא תפקיד של גואל לאומי אלא של גואל אינ-דיווידואלי, ואין האמור בהוראת דרך ספיריטואלית אלא בשיתוף תודעתו של הצדיק, למעשה, בזו של כל אחד מצאן מרעיתו.²⁶ אין כאן המקום לדון בטיבו של העיסוק הרב שעסקה החסידות בשאלת "נפילתו" של הצדיק היורד לגאול את האדם מחטא, אולם עובדה זו עצמה מעידה על "הגשימה הארוכה", על הרגשת השהות הכרוכה בדחיקתן של שאלות הקץ והגאולה הלאומית הצדה. אין ענין זה דומה עוד ל"תיקוני תשובה" של נתן העזתי,²⁷ העשויים כעין "רצפט" של ערב הגאולה, המשמש כמזרז לשעה האחרונה; כאן טורח הצדיק בבנין חברה של יחידים המבקשים לסלול דרך לקראת שלמות רוחנית. ואמנם מופי-עה בהודמנויות כאלו גם הנוסחה המשיחית על "משיח צדקנו" שיתגלה "במהרה בימינו" בעקבו-תיה של שלמות זו, כשם שכל נוסחה מסורתית עתידה שתופיע במקורות כאלו. אולם לא זו בלבד שיש הבדל בין האוירה השוררת בחסידות בשא-לות אלו לבין זו השוררת בשבתאות, אלא שאפילו התיאולוגיה רחבת-הנשימה של הקבלה הלוריא-נית שונה ממנה באינטרס הפנימי. אם תורת הכוונות הלוריאנית מבקשת לתקן את קומתה של האלהות קומת אדם קדמון, הרי מבקשת החסידות לתקן בראש ובראשונה קומת אדם תחתון. ובמ-קורות החסידות מורגשת היטב כמין שימת לב מאוהבת של האדם על עניניו הרוחניים לשמם. האינטימיות של הטיפול בשאלות האינדיווידו-אליות והתאוריות על העדה והצדיק, הם עדות להשראה חדשה במיסטיקה היהודית, ולהסתפקות בעצמה בהפנמה שמעבר להיסטוריה, ולא דוקא הליכה לקראתה. הצדיק הוא מעין עידן גאולה

במינה שאינה נכנסת למסגרת ההיסטורית שלנו, ר' על ברסלב בענין זה מאמרו של יוסף וייס בספר לכבוד ג. שלום תשי"ח. ולאחרונה במאמר באנציקלופדיה העברית כרך י"ז "תורת החסידות" של ישעיה תשבי ויוסף דן בערך "חסידות", עמ' 772.

²⁶ ר' על כך מאמרו של וייס: "ראשית צמיחתה של הדרך החסידית", "ציון" ט"ז ובמאמרי תורת הצדיק אצל ר' אלימלך מליזנסקי, מולד 144-145 עמ' 371-370.

²⁷ ר' י. תשבי, תקוני תשובה של נתן העזתי, תרביץ שנה ט"ו, תשי"ד, עמ' 186-161.

נוי המשמעות הטרימינולוגית של מושגים היסטו-ריים ושימושם בתחום הערכי בלבד.

"והנה אם בא לאדם איזה בשורה טובה גם בשעת לימוד כשמתקשה על איזה דבר קודם שיבא לו הדעת נכנס בו כמו בשורה שמרגיש במוחו שנכנס בו נקודה אחד ²⁰ וזה נקרא בחינת אליהו, ואחר כך ומלאה הארץ דעה שנתרחבה דעתו ונתמלא חיות ובנקל לו אז ליחד את חלקיו גם בחינת רגליו אל הטוב, כי באמת איש המגיד בשורה טובה נתלבשה בו בחינת ניצוץ אליהו ממש, כי הוא המבשר כל הבשורות טובות שבעולם רק שמתלבש בהמגיד ההוא כי בחינת אליהו הוא מששת ימי בראשית... ולכן כשמזדמן להגיד איזה בשורה טובה מתחזק כל אחד ואחד לרוץ ולהגיד כי נשמתו מרגשת בחינת אליהו ורוצה להכניסו בתוכו אף שאין בני אדם מרגישים בזה ²¹ מכל מקום מזליה חזי ואם היה לו דעת היה יכול להתחיל לעבוד את ה' בבחינת אליהו שנתלבשה בו, אז וילך בה ממדרגה למדרגה גדולה, וגם האיש שנתבשר הבשורה נכנס בו הניצוץ אליהו בקרבו ונתרחבה דעתו ²² גם כן יוכל לדבק בנקל אל הבורא ית' חלק הנקרא רגליו ²³ גם כן, ונקרא או "בא יום ה' הגדול" שהכניס בסבה זו את ה' בתוכו. וזהו הנה אנכי שולח לכם, כי שולח הוא לשון הוה כי תמיד הוא כך בכל אדם ובכל זמן בחינת אליהו שולח אל האדם הישראלי לפני בא יום ה' כאמור...".²⁴

נקודה מעניינת אחרת, שיש לה ודאי יד בניט-ראליזאציה של הרעיון המשיחי, נעוצה בהתפתחו-תו של מוסד הצדיקות. הצדיק, בחסידות²⁵, אינו

²⁰ אין הוא רואה את הבנת הלימוד עצמו, כחומר דיסקור-סיבי, בחינת גילוי אליהו, אלא את התהליך המטא-אינטלקטואלי הקודם לתכן הקונקרטי, כבשורה הקרויה כאן גם "נקודה אחד". ענין זה מזכיר את התורה על הדברים הבאים לאדם "מקדמות השכל" בתורת המגיד, אלא ששם אין הקונטאציה המשיחית-אינדיווידואלית מודגשת.

²¹ משמע ש"בחינה" זו אינה מודעת לכל אחד, אבל מצויה בכל אחד.

²² את "הניצוץ" אפשר להצית בלב הזולת "ולהרחיב את דעתו". ענין זה מענין במיוחד להבנת המיסטיקה החברתית הקשורה ביסודות מטאפיזיקולוגיים בתורת החסידות.

²³ ענין הרגלים הוא כאן כינוי לענינים תחתונים של מעשה יום יום שגם אותם צריך להכניס לקדושה, והוא דבר צדדי לגבי דיונונו כאן.

²⁴ "מאור עינים" דף ס"ט, א-ב.

²⁵ ודוק, עוסקים אנו בחסידות שעד סוף המאה הי"ח ואין אנו דנים בחסידות ברסלב, למשל, כתופעה מיוחדת

שחלה בגלות מוחקת את האידיאולוגיות המסור-תיות, האומרות שאין "להשיג" בגלות מה שניתן להשיג בארץ-ישראל. כך מביא ר' אברהם חיים מזלוטשוב בשם המגיד: "והנה במצרים היה גלות הדעת שאפילו ישראל לא נודע להם בביור בחי' הדעת כמ"ש הרב הקדוש בוצינא קדישא מו"ה דוב בער זללה"ה: מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, אבותינו נקרא חכמה בינה דעת, והדעת הוא המבדיל בין האור מעשיהם של צדי-קים ובין החושך מעשיהם של הרשעים וכיון שהדעת היה בגלות היו עובדין השי"ת בהנאת עצמן ג"כ [גם כן]²⁹ והוא עבודה זרה, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו שנתגלה בחי' הדעת ועובדין את השי"ת לבד עכ"ד [עד כאן דבריו], ודפח"ח [ודברי פי חכם חן]³⁰.

שיתוף-הגורל בין ישראל לאלהים נעשה לרא-שונה בעיה דתית קיומית בתורת החסידות. המד-רש הקדום על גלות השכינה לכל מקום שגלו ישראל³¹ דברי-ימי ארוכים כאורך הגלות. המי-תוס הקדום על אבלה והשתתפותה בצערם של ישראל עמד בחיותו ולחו ליד אינטרפרטאציות אחרות במיסטיקה היהודית שהלבישו אותה דמות סימבולית כהיפוסטאזה אלהית. הנדבך הסימבולי בקבלה לא בא להוציא את משקלו של המיתוס הטומן בחובו את מרי הגורל ושיתוף-הגורל שבין אלהים לישראל ההולך "לשוק של בורסקי"³² כדי לחזור אחר עצם מעצמותו, השכינה. וקשה לדעת על מה ניתנה במיסטיקה היהודית הדעת יותר, אם על הסיפוק שבאינטימיות זו בגלות ואם על הצער שכך הויה. מקובלי צפת ופיטניה כרכו סביב השכינה את מיטב הגילויים הליריים והכמי-ההרומאנטית הלאומית, ואחד מהם אף זכה ל"גילוי שכינה" בדמות אשה מלאת יגון כשהיה

בזעיר אנפין שאפשר להסתפק בו לפי שעה; הוא שובר את הצמאון לגאולה בפרשת הדרכים ההיס-טורית. הוא אמנם משמש "מקדש מעט" בעיני החסידים, אולם "מעט" זה דיו להיות תמורה זמנית ארוכה למדי, ובעיקר עשוי הוא לחולל תמורה פסיכולוגית עמוקה שיש עמה עמדה פא-סיבית לשאלת הגאולה ההיסטורית לאלתר.

נחטא לאמת אם נדבר על השתקה מדעת של שאלת המשיח והגאולה ההיסטורית, אדרבא, הנוסחאות המסורתיות מופיעות במקורות תדיר כבנות-לוייה טבעיות, אך היא הנותנת: הן בנות-קול הנמשכות מן התודעה ההיסטורית מבלי שתהא להן זיקה פנימית למטרתן של הדרשות שבהן הן מופיעות, הן מופיעות כמעט שלא מדעת בעליהן, אבל אין הן עצם מעצמה של ההתחדשות הספיריטואלית. אמת היא שהאגדה העממית הח-סידית מבליטה יותר את היסוד המשיחי האקטו-אלי, אבל עם זה שרו חסירי קוצק את השיר: לקוצק אין נוסעים, לקוצק עולים לרגל, קוצק היא "מקדש מעט"; זוהי קריאה ספונטאנית של מציאת המקדש בגלות. הכמיהה למציאת אלהים ולקרבת אלהים היא כה בולטת בחסידות שהיה בכוחה להעביר מעליה את הרגשת הגלות. הוגי החסידות נלחמו ב"הרגשת הגלות", וראו בה את המכשול לגאולה האמתית. את הגלות ראו רבים מהם כתנאים האידיאליים לשיתוף בין אדם לאל-היה, שיתוף הגורל שבין האלהות הגולה ובין ישראל הגולים, כאילו היו מוכרחים שניהם בגלות ממשכנם האמתי כדי לחדש את הקשר האמתי.

ר' עזיאל מייזליש מביא משם המגיד ממו-ריטש: "ועל דרך משל אמר מורי ורבי הגאון והחסיד מו"ה דוב בער ז"ל נשמתו בג"ע, למלך כשהוא בביתו ובהיכלו אין הכל יכולין לבא אליו רק כשהוא בדרך אז הוא עת שכל הרוצה לקרב הרשות בידו"²⁸. הגלות ההיסטורית אינה מעכבת עוד את הפגישה האמתית עם אלהים, לפי מקורות אלו, אדרבה, התחדשות "דעת אלהים" האמתית

²⁹ והבחנה זו שבין עבודת ה' שיש עמה הנאה עצמית ובין זו שאין עמה כל הנאה עצמית היא הבחנה בעלת חשיבות עקרונית בתולדות הדת. בחסידות התנגדו להידוניהם המיסטי.

³⁰ אורח לחיים (לר' אברהם חיים מזלוטשוב ירושלים תש"ך) קכו, ע"ב.

³¹ מגילה דף כ"ט.

³² ר' זר חלק ג' דף קט"ו ע"ב.

²⁸ תפארת עזיאל קלו, ע"א; וכן ביתר פירוט "באור תורה" יא, ע"א.

שריית השכינה בגלות, בנפש האדם) הוא קרוב לאדם פי כמה, וזו יוצאת גלות כדי לפגוש את האדם. בדרשה של אלימלך מליזנסק מצטרפים כל המוטיבים שהבאתי וכיוונם אינו מסופק בעיני. ואלו דבריו:

"... ע"ד [על דרך] ששמעתי משל מתוק מפי אדמו"ר הרב המגיד דק"ק ראחני (ממזריטש) זללה"ה והוא שאנו רואים שכעת אשר אנחנו בגלות המר יש בני אדם שזוכים לרוה"ק (לרוח הקודש) בקל יותר מבימי הנביאים שהיו צריכין השבעות והתבודדות רב כידוע כדי שישגו הנבואה ורוה"ק ואמר משל נפלא מתוק למשל המלך שהוא במקום כבודו בביתו בחצירו בפלטין שלו ויבא איזה אוהב המלך וירצה להזמינו לסעודתו לביתו אוי בודאי יענוס עליו המלך כי אין זה כבוד של מלך לצאת מפלטין שלו לבית אחרים גם אם יהיה הסעודה גדולה עד למאד ובלתי אפשרי שיומין את המלך לביתו עד שיכין כל הכנות ויעמיד מליצים ופרקליטין גדולים שימצא חן בעיני המלך שבא לסעודתו, אבל כשהמלך נוסע בדרך ורוצה ללון בדרך אזי כאשר ימצא מקום נקי באכסניא נקי אף אם בית המלון הוא בכפר אם הוא רק נקי אזי זה בית מלוגו ללון שם. והנמשל מובן ממילא בזמן שבת המקדש קיים והיה שכינת כבודו בבית קדשי קדשים אזי אם היה אדם רוצה לשאוב רוה"ק או נביאות היה צריך עבודה גדולה כמו שמצינו בשמחת בית השואבה ששם היו שואבים רוה"ק, אבל עתה בגלות המר שגם השכינה קדושה גלתה עמנו ובעויה [ובעונותינו הרבים] היא נע וגד בארץ ותשוקתה מאד למצא מקום דירה לשכון בה, ואם מצאה מנוח ומקום נקי אדם שהוא רק נקי העבירות וחטאים אזי שם היא דירתה ודפח"ח [ודברי פי חכם חן]"⁸⁶

אם בתיאוסופיה הלוריאנית הביטוי העילאי לתורת הגלות של האלהות נעוץ ברעיון הצמצום של הקב"ה לתוך נבכי מהותו הוא⁸⁷, הרי גשתנה משהו עקרוני בחסידות, בראיית הגלות המטאפיזית כגלות אל התחום הפסיכי של האדם. העוקץ העיקרי שבמפנה זה, לגבי השאלה הנידונה כאן, הוא בכך שיש בתהליך שחרור וגאולה זה כדי תפיסת מקומה של הגאולה ההיסטורית לפי שעה, לפחות. לשון אחר: הספיריטואליזם החסידי הוא בעל אופי לא-משיחי במובן הלאומי.

ליד הכותל המערבי⁸⁸. פרק לעצמו הוא המוטיב הארוטי האישי שהצמיחה השבתאות בתיאור היחסיים שבין המשיח לשכינה⁸⁹. גם החסידות הש"אירה את המוטיבים המיתיים על מקומם, אלא שהוסיפה להם את האינטרפרטאציה המטאפסיכר-לוגית. שיתוף-הגורל של האלהות, שגלתה לכל מקום שגלו ישראל, הוצאה מן התחום המיתי בדרך-שות, שיש בהן כוונה עיונית ברורה, והפך לשיתוף בתוקף החוק המטאפסיכולוגי. זהו, לראשונה, שיתוף-גורל שבמהות פנימי, החי מכות החוק של האימאננטיות האלוהית. כאן היתה השכינה לחלק של המיסטיקה היהודית⁹⁰ וגאולתה מהגלות תלויה בגאולת הנפש של כל יחיד. גאולה זו אינה עוד בגדר היוקקות ללשון מטאפורית (אולי כך יש להבין את פשט המדרש) ואינה ענין לשלמות התהליכים בעולם התאוסופי, אלא בעיקרו של דבר תהליך "התבגרותה" של רוח האדם בחיים המטאפסיים, המבשילה את היסודות האלוהיים החיים בה חיים כמוסים. "גילוי שכינה" בבחינה זו הוא חילוץ "השכינה" מכבליה הפנימיים של הנפש, היא התגלות פעילה של הרוח ומשיחיות עצמית. אין החסידים מעוניינים עוד במיוחד במ"ש של "השוק של בורסקי", הם מעוניינים לפנות את "המקום" הפנימי הזה ששמו נפש האדם, כדי שהקב"ה ימצאנו נקי וטהור וראוי לשרות בו. הרומאנטיקה הפרדוכסלית הזאת, היודעת להביא את הקב"ה לתחום השוק המזוהם ומעמידה את אהבתו בנסיון, אינה תואמת את הענין הספיריטור-אלי שבטיהור המידות והלב לקראת הופעתו של הגואל מבפנים. בחסידות הפך המיתוס למיסטיקה. בהלך רוח זה אין הגלות ההיסטורית מפריעה לפגישה שבין הקב"ה ובין אדם מישראל, שכן דוקא מציאותו הוא בגלות באותה שעה עצמה היא ערובה לשיתוף: יכול הקב"ה לדבר אלינו מתוך התודעה שלנו ובמישור תודעה זו עצמה. הוא אמנם מאבד את הוד הרוממות של הטראנס-צנדנציה, אולם במציאותו האימאננטית (קרי:

⁸⁸ ר' על כך ג. שלום, "שבת צבי" עמ' 47 הערה 1.

⁸⁹ ר' "שבת צבי" עמ' 687 וכן בע' 745.

⁹⁰ על פרטי תורת השכינה ר' בפרק ח' שבחיבורי.

⁸⁶ נעם אלימלך יב, ע"ג.

⁸⁷ ר' על כך ג. שלום M.T.J.M. עמ' 261.

תיאטרון

התיאטרון והבקורת

הרולד קלורמן

לספרות צרפתית באוניברסיטה של ייל, חיבר ספר ארוך המונה את טעויות-השיפוט של מבקרים מפורסמים: סנט-בב לא ידע להעריך את בודלר, הוא ניבא כי הרומנים של אייז'ן סי יאריי-כו ימים יותר מבלזאק, ועוד ועוד. וכי לא כינה ברנארד שו כמעט את כל המחזאים האליזבתנים — להוציא את שקספיר — "קלוקלנים"? כלום לא העמיד את מחזהו של אוסקר ויילד "בעל אי-דיאלי" למעלה מ"חשיבותה של רצינות"? כלום זוכר מי את המחזות שזכו לשבחיו של הזליט בשעתו? הבקורת אינה מדע.

בשל נסיבות מיוחדות הרבו להתווכח בניו-יורק על נושא זה. מספר העתונים היומיים ירד עד ארבעה. כיון שמחיר כרטיסי התיאטרון והוצאות הייצור גבוהים לאין שיעור, פחת מספר העצות בהרבה למן שנות העשרים וכוחה של הבקורת בעתונים היומיים נתעצם. בשעה שהיו יוצאים לאור "ניו-יורק טיימס" ו"טריביון", שני העתונים הנקראים ביותר על ידי קהל צופי התיאטרון, היתה השפעת הבקורת ב"טיימס" רבת-משקל כל-כך שהמבקר העקרי שם, ברוקס אטי-קינסון, התלבט והתחבט הרבה משום האחריות שבעמדתו. בשנים האחרונות עלתה קרנו של וולטר קאר עד כדי כך שבימי כהונתו כמבקר-המחזות של "טריביון" היו אנשי תיאטרון מתנחמים במחשבה, שאם לא הצליחו להניח דעתו של אטיקינסון עוד תוכל בקורת חיובית של קאר להצילם.

עכשיו ישנו רק קאר ב"טיימס"; והוא יותר מכל מחזאי, במאי או שחקן נעשה הכוכב של הצגות-בכורה. דבר זה, מבחינה מקצועית, הוא

המחלוקת בין העושים במלאכת התיאטרון לבין המבקרים אף רגע לא תשובת. ג'ון אוסבורן מבקש להילחם בהם עד רדתם משום קבלת-הפנים העוינת שהקבילו אחדים מהם את מחזהו "חוב שכופד". אחרים קיבלו את המחזה בהתלהבות: את אלה, משער אני, יניח בשלוה. ויליאם גאסקל נזעם על-ידי התגובה הבקרתית ל"מקבת" ולליידי די מקבת שלו. ואסקאר מצטרף למקהלת המוחים. בשנת 1946 פירסמו, איליה קאזאן ואני, מודעה יקרה ב"ניו יורק טיימס" להשיב מלחמה למבקרים של ניו יורק אשר לדעתנו עשו עוול כבד למאסטרוול אנדרסון ולנו, הבמאים של מחזהו. בשנת 1936 הגיבו מנהלי "גרופ תיאטר" ובתוכם אני, על הבקורות הדופייניות למחזהו של קליפורד אודאטס "גן העדן האבוד" על-ידי הכרזה במודעות בעתונים שונים כי לדעתנו זה מחזה גדול. דויד מאריק, הפעיל שבאמרכלי התיאטרון בניו יורק, סירב להמציא לי כרטיסי-עתונות משום שברשימות הבקורת שלי על הצגותיו, אמר, לא היו טובות למדי.

ריב זה לא יפסק לעולם. הקושי אין להתירו. הדבר מזכיר לי הלצה אוילית בקומדיה ישנה בברודוויי: "גברים ונשים לא יוכלו לחיות בשלום. כי הם רוצים דברים שונים. הגברים רוצים נשים והנשים גברים". המבקרים קרויים לשפוט; מציגי ההצגות אינם רוצים בבקורת, רצונם בשבחים.

מחזאים, במאים, שחקנים, מן הסתם ימחו על אמירה זו. אין הם מבקשים, כך יאמרו, אלא מבקרים טובים. אך מבקרים טובים מסוגלים למשגה חמור ממש כמבקרים רעים. אנרי פייר, מורה

נמצאתי יושב מול מארק שאגאל. הוא קבל על הערות של זלוול שהעיר מבקר לונדוני אחד על תערוכתו הרטרופסקטיבית בגלריית טייט. "גדולי המבקרים", הרגעתי אותו, "מפורסמים במשגייהם כמעט כמו בהבחנתם". "אם כן", השיב שאגאל בחיך רך, "למה הם דרושים לנו?"

בקורת בני-הזמן היא בלתי-נמנעת: אופן שי-חה הוא. אמת, רבים מן המבקרים הידעניים ביר-תר — לכשתרצו, קיראו לשאר סוקרים — ימצאו לא אחת ולא שתיים אטומים ומזיקים; אך אין עצה ואין תבונה. אפילו בקורת גרועה טובה מאי-בקורת. ואם "קרבותיהם" של המבקרים — בין אמנים בין קוראים — יילחמו בהם, הדבר כשר וישר. ה"ויכוח" שומר את האמנויות בחיותן, וי-שומר מתרדמה את כל הנוגעים בדבר. הדבר מא-שר ומקיים את חשיבותה ויפי-כוחה של האמ-נות. לחיוב או לשלילה, היא משמשת לנו כאת-גר לבדוק את תגובותינו וכדברן לתודעתנו. הד-בר מעורר אותנו להרגיש כי משהו מתרחש, משהו הראוי לתשומת-לב מדוקדקת, ואולי אפילו להתפעמות. המתחיות בין המבקר לאמן טובה היא לשני הצדדים; ככל שתרבה המחלוקת, מו-טב, המבקר, אם יש בו מן האמן, נותן חלקו להנאתנו ולהבנתנו אפילו כשהוא מרגיז אותנו. האמן חוטא חטא-ידון אם הוא מחרף את המבקר בשעה שהוא נעקץ, וחוזר על דבריו בשעה שהוא נמרח בדבש.

ב

יש עוד צד אחד לבעיה, שכמעט אינו עולה על דעתם של אלה הקשורים בבמה האמריקנית. יש לנו באמריקה בתי-עסק להצגות, מקומות שבהם נמכר בידור דראמאטי. עכשיו יש לנו גם את-חלתא בצורת בנינים הדורים לשם הצגת "דב-רים טובים יותר" — תיאטראות אזוריים ואוני-ברסיטאיים. אך אין לנו תיאטרון. תיאטרון אינו אוסף שחקנים ובעלי-מקצוע שונים — אפילו כולם בעלי כשרון מובהק. תיאט-רון של אמת יש לו יותר מאשר קו. בלשון הזמן (1919) הגדיר ואכטאנגוב את התיאטרון כ"קולק-

אסון. הראשון אשר הביע חרדתו על כך היה וולטר קאר עצמו. לפני שקיבל על עצמו את המינוי הוא כתב אל העורך: "כל עוד היו שבעה או שמונה עתונים יומיים שמבקריהם הדראמא-טיים חולקים זה על זה, אפשר היה למחזה להח-זיק מעמד בבקורת מגוונת. אבל משנצטמק מספר העתונים כל-כך, שוב לא יהא הדבר אפשרי... אולי מן הראוי היה לו ל"טיימס" להיעשות מר-כו חיובי לויכוח על-ידי מתן מקום לשתי דעות נפרדות, אחת ביום חול, אחת ביום ראשון". עור-כי "טיימס" קיבלו את ההצעה להלכה. למעשה עדיין קאר מולך יחידי.

כשנידון המצב בשעת ארוחת-צהרים באיגוד עורכי-התיאטרון של כתבי-העת הניו-יורקיים, הציג אדוארד אלבי:

"סבורני כי המבקרים היחידים הכשרים לכל צורת אמ-נות הם העושים המיומנים במלאכתה של צורה זו. על כן צריך לפטר את כל המבקרים בעתונים היר-מיים. וצריך למנות את ארתור מילר, את טנסי וילי-אמס ואותי.

אילו היתה זו לא מהתלה בלבד, היה מקום לכמה השגות. השינוי המוצע היה מבהיל את כל יתר המחזאים בהלת-מות; והם היו מבקשים בכל לשון של בקשה להחזיר את "המשמרת הותיקה". בפאריס שלפני המלחמה אמנם היו מחזאים רבים משמשים כמבקרי-מחזות. התוצ-אה היתה כי דרושה ידענות רבה בפענוח ה"צו-פן" שלהם כדי להבין מה דינו של מחזה, ללגלוג או לקילוס.

אמת, ברנארד שו היה מבקר-מחזות מצויין, וט-ענות-הסניגוריה שלו למען איבסן, ובעקיפין למ-ען עצמו, תועלתן היתה מרובה מנוקן. ואף זו אמת כי לסינג ואמנים אחרים תרמו תרומות רבות-ערך למחשבה הבקרתית. אך האמנים הי-יוצרים מצויינים הם בהסבירם את אומנותם ו-את הבעיות האסתטיות הנוגעות להם אישית, ל-שון אחר, בשעה שהם כותבים על עצמם. ואולם הבקורת, ביחוד מן הסוג העתונאי, אינה מכוונת לאמנים אלא לקהל הרחב. ערב אחד בניו יורק, זמן קצר לאחר המלחמה,

לשם דוגמה, הנני ואומר שאני מתנגד למדיניות ממשלתי בויאטנאם. אך אין מכאן ראייה ש-אני סומך ידי ממילא על הצגת "ויאט רוק", ש-הועלתה זה לא כבר בניו יורק, משום שהיא מתיימרת למחות על השתתפותנו במלחמת ויאט-נאם. לאמתו של דבר, אני סולד מן ההצגה. אך כיון שאני שותף ל"משפטיו הקדומים" של הב-מאי, הרי עלי לטרוח ולהבהיר התנגדותי, ולהצ-דיקה מתוך העמדה המשותפת לשנינו.

ברנארד שו לא טען כי הנרי ארווינג היה שחקן גרוע; הוא העלה עקרון חדש למשחק. איך אעז אני לבקר את מחזותיו של קלודאל הנערץ על הרבה מבקרים צרפתים שאני מכבדם, אם סולם הצלילים של יצירתו זר לי כמעט כמוסיקה סינית, ומקורותיו האמריקאיים רחוקים מכל מרחק. אכן התיאטרון ומבקרו אפשר להם שיעשירו זה את זה ואת קהל הצופים רק אם יש קירבה תרבו-תית או "פילוסופית" ביניהם. אדם המחבב, בעצם, חיגה וזמר וסיפור-זנונים (והגדול בחטאיו הוא שאינו מודה בכך) אי-אפשר שיהא בעל עין חדה לאיבסן, ברנאט או באקאט. המבקר הפוסל את הריאליזם מגיה וביה בשם הדרמה הפיוטית יוכל להיות מובן וסביר ולמנוע נזק מיותר אם יגלה עמדתו במפורש. על כן יכולים להיות מבקרים מצויינים שהם מבקרים סוציאליסטיים וקתוליים, פסיכואנאליטיים וסוריאליסטיים, שמרגינים ורא-דיקאליים; ואולם זה המבקר-הסוקר הבלתי תלוי לחלוטין, השובב בשווקים לקנות שעשועים ומש-מש מורה-דרך לצרכן, מבקר כזה הוא בגדר סכנה.

ג.

במקום שאין תיאטראות הסוקר הצגות בעיתון יומי אינו אחראי בפני איש זולת עתונו. ברוב המקרים העיתון הוא אדיש לאיכותו של הסוקר כל עוד אין הוא מרגיז את מרבית קוראיו, ו"אי-שיותו" משעשעת רבים. סוקרים כאלה מתירים לעצמם מרחב של טעם ושיקול שאינו שונה הר-בה מחוסר-עקרונות גמור. לעתים יש כאן מסווה לעקרונות כמוסים או לעקרונות בלתי מודעים לסוקר, ואז הריהו גורם שיבוש-הדעת וצער לאלה

טיב המלוכד ליכוד אידיאולוגי". אם נאמר זאת בלשון מבהילה פחות, התיאטרון יש לו מטרה מוסכמת, צביון מיוחד, פרצוף. דברים אלו אפשר להביע במונחים צורתיים, רגשיים, מוסריים, סוצ-יולוגיים, דתיים או אסתטיים גרידא. זהותו של תיאטרון אפשר להמשילה לזו של אמן אינדיוידו-אלי. לעתים, כגון במקרה ואגנר בבירויט, התי-אטרון הוא יצירתו של אדם אחד; הריהו קולו וגופו; ואפשר יוסיף להיות כן גם לאחר מותו. הוא הדין ב"ברלינר אנסאמבל", אף שאף פעם לא היה ברנאט הבמאי והמחזאי היחיד שלו.

התיאטרון האמנותי המוסקבאי בראשיתו, בלא שיהיה פוליטי, היה מלוכד על-ידי מטרה חבר-תית ואסתטית ייחודית. משנצטרפו לו כוחות חד-שים, נולדו מתוכם סטודיות שנעשו תיאטראות בעלי אידיאולוגיות וטכניקות נבדלות מן הגוף שהולידם. מיארהולד וטאירוב בשנותיו הראשו-נות של המשטר הסובייטי עמדו בראש תיאטראות שהיו שונים בסגנונם הן מן התיאטרון האמנותי המוסקבאי והן מצאצאיו השונים. אפילו היום, כשהתיאטרון הסובייטי סובל עולה של אידיאו-לוגיה אחת ויחידה, "ריאליזם סוציאליסטי", יש-נם תיאטראות שונים כל-כך זה מזה עד שאותה סיסמה נעשית, פחות או יותר, חסרת-שחר.

במקום שנסוד תיאטרון של אמת — וכל תיאט-רון כזה נוצר במענה לצורך אחר — משתנה מצ-בו של המבקר. שוב אין הוא יכול לעמוד מרחוק. הוא אינו נעשה מליץ-יושר לגוף מסויים; אך הוא מוכרח, בסופו של דבר, להתייחס לכל גוף באופן אחר. בהיות כל תיאטרון מייצג מגמה, תנועה, גישה או "אסכולה", בעל-כרחו יראה המ-בקר חובה לעצמו להודיע או לקבוע מקומו כלפי כל אחד מהם. הוא "יתחייב", ירגיש צורך להס-ביר את עמדתו, להגן או להמליץ על תוקף "מש-פטיו הקדומים", כפי שעשה ברנארד שו לגבי איבסן, ואגנר ואחרים. הגבלה זו, אם אמנם הגב-לה היא, תימצא בעלת ערך רב לכל אחד בעולם התיאטרון. חיבותיו וסלידותיו של המבקר, יהא אפשר או למדדן בקנה-מידה של רעיונות ומט-רות שהובעו במפורש.

באמנות הוא לעתים רק אפיזודה בתהליך הצמיחה. כמה וכמה שנים נחשב יוג'ין אוניל בחוגי ניו יורק כ"מי שהיה". הדבר נשתנה רק לאחר חידוש "איש-הקרח בא" והצגת "מסע היום הארוך אל הלילה" שבאה בעקבותיו. זמן-מה לפני שני המ-אורעות הללו הוצגה "תשוקה בצל הבוקיות" (מחזה שלא עלה על הבמה בהצגה מקצועית במשך עשרים וארבע שנים לאחר בכורתו). ההצגה זכתה בביקורת טובה, אך החזיקה מעמד רק חמישה שבועות משום שאנשים שלא ראו את המחזה מעולם נרתעו מראותו. כשנשאלו לסיבה, השיבו: "זוהי הצגה ישנה". התגויות הטובות מגישות רק את המוצרים החדשים שבשוק! בשעה שטנסי ויליאמס מנסה דבר שהוא דרך חדשה לגביו ב"סלאפסטיק טראגדי", הרי הביקורות משולות להספדים. אפילו מחזאי חדש כמו אַלבי, שמבחי-נות מרובות עודנו בוסר, מוכרז כ"מחוסל" בשעה שהצלחתו הסנסציונית הראשונה בא אחריה דבר שהוא קצת פחות מזה.

בתיאטרון של אמת הקהל ושותפיו לעבודה של המחבר אינם רואים כל מחזה גפרד כראשית ואחרית לעניינם בו אלא מתעניינים בכלל עבודתו, במסלול התפתחותו, כדרך שנהגו בגורקי, למשל, בתיאטרון האמנותי המוסקבאי. בסביבה כזו יודע האמן מה מקומו, אל מי הוא פונה. התנאים של תיאטרון-המצרכים שלנו הפוכים לנוכח-לים את אמניו ולבדחנים את מבקריו.

שהוא קרוי להביע דעות על עבודתם. הויכוח עם מבקרים כאלה הוא לשוא, אלא אם כן אתה חלק מאותו קהל שאינו מבקש יותר משעשוע והסתת-הדעת. אוראו כל דבר הוא עניין של דעות, וברובד זה דעתו של אדם אחד, יהיה מי שהיה, שווה כדעתו של אדם אחר. "חופש הדעה" הוא המפלט האחרון לסוקר הממוצע בעיתון יומי. הבקורת העיתונאית נעשית לפעמים בידי אנ-שים פיקחים, ואפילו יודעי-דבר. הם אינם תופ-סים מדוע — אלא אם יש כאן תרעומת אישית — הם מעוררים לעתים קרובות כלי-כך את זעמם של אנשים כאוסבורן, גאסקיל, ויליאמס, מילר, אַלבי. הם שייכים ל"שוק החפשי" שבו הכל עובר לסוחר משום שלא היו כאן כל הכרעות-יסוד תחילה, שום קניי-בוחן לא הוסכמו, ושום דבר לא הוגדר. מבקרי "השוק החפשי" הם נוודים תרבותיים. הם יפרו וירבו במקום שאין תיאטרון של אמת. במ-קום שיש תיאטראות כאלה עדיין יכולים המבק-רים להיות שוטים אך הם לא יהיו תועי-דרך ומתעים!

בתיאטרון של אמת השחקנים, הבמאים, המח-זות אינם נבחרים עליפי כשרון בלבד אלא על-פי תכונת כשרונותיהם. כל השותפים בגופים כא-לה יצמחו עם ויביאו לידי התפתחותם. דבר זה בונה קהל של אמת, שהוא דבר שונה לגמרי מאו-סף צופים אקראיים. תיאטרון כזה לא יפטר את שחקניו ובמאיו או יזנה מחזאי שנכשל. הכשלון

ציונים ותכוררים

מתולדות הסוריאליזם

בנימין גוריאלי

ב־1964 חגגה פאריס ארבעים שנה להולדת הסוריאליזם. בשנת 1923 שלח אנדרה בראַטון אל אויר העולם הנסער את המאניפסט הסוריאלי־טי הראשון, מאורע ספרותי שסימן את עלייתו של הסוריאליזם בקרב העילית האינטלקטואלית של אירופה, עד שהיה לתנועה האמנותית הגדולה בין שתי מלחמות העולם.

לרגל תאריך זה הוצגה בפאריס תערוכת תמו־נות סוריאליסטיות, יצאה אנתולוגיה של השירה הסוריאליסטית בהוצאת סגרס, הוכרו על "אנצי־קלופדיה סוריאליסטית", וכן יצאו עבודות מח־קר בתולדותיה של תנועה זו; נתפרסמו תעודות שלא נודעו עד כה של פול אַלוּאַר וראַנאַ שאר, הופיעו מהדורות חדשות של "המקורות" שאולו זה כבר, כגון שני המיגשרים של בראַטון, הופיעה מהדורה חדשה לרומן הסוריאליסטי של בראַטון, "נאדיה", הוצאו מחדש כתביו של אנטונין ארטו. עבודות מחקר אוניברסיטאיות על הסוריאליזם הולכות ומתרבות בכל ארצות תבל.

כל ציוני הזכרון הללו כלום לא באו להעיד שהסוריאליזם הוא כבר נחלת ההיסטוריה? האם אין הם בגדר מצבה מפוארת על קברו של מת? בראַטון עצמו — והוא עוד היה בחיים — התנגד, למשל, לסידור תערוכה סוריאליסטית. אמנם לדב־רי האפיפור הסוריאליסטי, כפי שקוראים לו, התנועה חיה וקיימת — אופטימיזם מופרז. חבר הצעירים שהתרכו סביב בראַטון, כתבי העת הזוטרים המוסיפים להופיע בגושפנקה של הסו־ריאליזם, דוקטרינות שחידש בראַטון באחרית ימיו בהשפעת מדעים אוקולטיים, כל אלה אין בהם עוד מתנופת הראשונים, אין בכוחם להקים מחדש את הסיטואציה המקורית על האווירה המיוחדת שבה, את שנות הזוהר 1923–1937.

מה שמעורר התענינות בימינו הוא הסוריאליזם כפי שנתגלה בראשיתו, דור הקשישים המזהיר שהנחיל מורשה אמנותית־ספרותית של דמיון ועומק רוחני, של ניסויי צורות וחלומות פיוטיים, כל אותו "היופי הקאטאסטרופאלי" שעליו שרו בימים ההם. ואמנם כתבי הראשונים מפיצים אור מגי גם היום, כשהשנים אוצלות להם מזיו הפאטי־נה. העבר ההוא מתגלה גם היום כמעייין לא־אכזב להשראה, ליצירה ושפע רוחני, אך אינו דומה הסוריאליזם בתקופת הזוהר לצאצאיו בימינו.

אכן ברטון עצמו חזה את הדבר מראש. בהקדמה החדשה למאניפסט הראשון הוא כתב ב־1927: "אנו מתחיים רע, רע מאד עם הזמן". כלום יד הזמן של הראקליטס באכזבה שגרמה, למשל, התערוכה הסוריאליסטית האחרונה, או שמא היתה האשמה בבחירה הבלתי מוצלחת של המוצגים מן הנסיונות הראשונים של הסוריאליזם הציורי? האכזבה נעוצה, לדעתי, בעובדה שהסוריאליזם הוא בעיקרו חזיון פיוטי־ספרותי וגם הציור שלו נשאר ספרותי. בניגוד לקוביזם שזעזע את עולם הציור בשעה שפיקאסו ובראק, גרין ומרקווי התוו דרך חדשה לעיצוב הצורה וגילו כעין ממד חדש לעין, הרי הסוריאליזם זעזע במידה כזו את השירה בלבד. הציור הקוביסטי השפיע על השי־רה כגון אצל ראָוארדי או אצל המשוררים "הקו־ביסטים". ואילו במקרה הסוריאליזם נהפוך הוא: השירה היא שקבעה את דרכי היצירה הפלאסטית. עם הציירים הסוריאליסטיים שיצאו להם מוגיטין היום נמנים בשורה הראשונה מאכס אַרנסט, סלוואדור דאלי, ג'ורג'ו די צ'ריקו, איב טאנגלי, ג'ון מירו. מצד הצורה אין ציירים אלה סותרים את הריאליזם אלא את הקוביזם, ויש שהם נראים כמיין אסכולה אקאדמית קפדנית ביותר. הם מפ־תיעים אותנו בתוכן, היינו בספרותי שבהם. ייחור־דם בחלום, בזרות, בחזונו, בחולגני. החלום הוא אבן־השתיה לאַסטטיקה הסוריאליסטית. האסתטי־קה של החלום מקורה בספרות, והיא הציפה את כל צורות האמנות והטביעה חותמה האיראציונלי על דרכו החיים של דור שלם.

בשנת 1924 נמצא האוואנגארד הספרותי במבוי

חד־משמעית. יהודי, יליד רומניה, מהגר, הוצרך להיות משורר גאון כדי שייסלח לו הניהיליזם שלו. מרסל יאנקו (שהיה מראשוני הדאדאיסטים) הבין סיטואציה כוזבת זו. גם הוא היה סבור שהדאדאיזם הוא פרי המלחמה ולא יוכל להאריך ימים, מה־גם שאין הוא נושא פירות בעלי ערך קיים. לימים הסיק את המסקנה וקנה לו מולדת של אמת בארץ־ישראל.

הרוצה להבין את הסוריאליזם אסור לו להסיח את הדעת מן התפקיד הגדול שמילאה בימים ההם תורת פרויד שכבשה בסערה את העולם שלאחר המלחמה. עיקרו של הסוריאליזם מוגדר במינשר הסוריאליסטי הראשון משנת 1924 כ־"אוטומאטיזם פסיכי גרידא, שבו מתכוונים לבטא בעל־פה, בכתב ובאמצעים אחרים, את התהליך האמיתי של המחשבה. הכתבתה של המחשבה, ללא ביקורת מצד השכל ומעבר לכל התכוונות אסתטית ומוסרית". כשם שבסוף המאה הקודמת היתה הפילוסופיה של ברגסון למקור הסימבוליזם כן השפיעה הפסיכואנליזה לאחר מלחמת העולם הראשונה השפעה מכרעת על הסוריאליזם. דרך אגב, עם החבורה הסוריאליסטית נמנו כתריסר רופאים, ביניהם מוריס הייז, מומחה לסאד, אראגון, פארייר (פסיכיאטר), ד"ר תיאודור פרנקל המנחה ועוד. ברטון עבד במרכזים נברו־פסיכיאט־ריים במשך המלחמה וכן כרופא־משנה. צעיר מאד היה כשנמשך אחר האסכולה הפרוידיאנית ובא בקשרי מכתבים עם מייסדה. במניפסט הרא־שון מסתמך ברטון על פרויד ומבסס את תורתו ופעלו הפיוטיים על הפסיכואנליזה. ואכן יש מקום לומר כי הפרוידיזם חילץ את השירה מן המסגרת הנוקשה של ההגיון והחוק, אף סייע להבנת הנברות, החלומות, השגעונות והנהיות, אשר חלקם ביצירה, לאחר הנסיון הסוריאליסטי, שוב אינו מוטל בספק.

ב

המלה "סוריאליזם" יסודה באפולינר, בשעה שכתב את "שדי טירזיאס" שלו (1918) הוא קרא לו "מחזה סוריאליסטי". שם זה מקבל את מלוא

סתום. תנועת "דאדא" שקדמה לסוריאליזם (היא לא הרתה אותה) היתה כעין שלילה כוללנית. בע־צם מלחמת העולם הראשונה, בשנת 1916 בציריך, עמדו ראשוני הדאדאיסטים — טריסטן צארה, הוגו באל, הנס אָרפ, והניפו את דגל הניהי־ליזם. בסערת התקפתם על הספרות "הרשמית, המיושבת, הצבועה, המטיפה מוסר", הם הרימו על נס את האבסורד. הם קידשו מלחמה על המול־דת, על המוסר, על ההגיון, על המשפחה, על הדת. הם הכריזו חרם על הערכים המקובלים בלי שיצ־רו יצירות בנות קיימא. שהרי הם שללו את הלשון המובנת, שללו אפילו סתם מלים מהוגנות. במניפסט הדאדאיסטי שנתפרסם ב־1918 כתב צארה: "כל יצירה מעוררת סלידה, המסוגלת לשמש סתירה למשפחה, היא דאדא... ביטול הלוגיקה, זה הריקוד של חסרי־אונים — דאדא; ביטול הזכרון — דאדא; ביטול הארכאולוגיה — דאגה; ביטול הנבואי — דאדא; ביטול העתיד — דאדא".

פתחו בשלילת הכל וסיימו בשלילת עצמם. "דאדא הוא נגד דאדא", אומר אחד המנשרים הדאדאיסטיים האחרונים. כשבא צארה לפאריס ב־1919 נתקבל בזרועות פתוחות על ידי אראגון, בראָטון, בנימין פאָראַז, פיליפ סופו, סוריאליסטים שלעתיד. אך בשנת 1922 כבר הגיעה נהית הצר־פתים אחרי "דאדא" אל קצה.

המניפסט הראשון של בראָטון נתקבל ברגש רווחה, כהמשך קונסטרוקטיבי ליצירת אפולינר ופירר רוורדי, כחידוש הזיקה לרומנטיקנים הגר־מנים וכן ללטרניאמון ורמבו. צארה עצמו נטש עד־מהרה את שלילת הכל ונצטרף אל הקבוצה הסו־ריאליסטית והיה חבר בה משנת 1929 ועד 1935. טראגי היה גורלו של צארה. נפגשתי עם צארה בשנת 1963, חודשים אחדים לפני מותו, ושאלתיו על חילוקי הדעות בינו ובין ברטון. הוא הסביר לי: בשעה שאראגון וברטון היו דאדאיסטים וקר־או "הלאה צרפת", לא היתה קריאתם אלא מלי־צה, הם התקיפו את ארצם בכוונה לראותה יפה וטובה יותר. אולם קריאתו של צארה "הלאה המולדת" לא היתה מליצה, היא היתה אמיתית,

בחסר. במקרה הטוב ביותר, היא הועלתה על ידי הזרם מנבכי התת-מודע של הרוח. פירוש הדבר, הסוריאליזם אינו דוחה את המציאות האובייקטיבית בית אשר הודות לתגליות מדעיות וטכניות נעשה-תה גם היא מסתורית ודמיונית. עוד הפוטוריסטים העריצו את המכונה. אפולינר היה הראשון ש"הפיח נשמה" באווירון, "המכונה המעופפת" ושר על "הסטנודאקטיולוגראפיות הנאות", מלים חדשות בתקופתו, שהוא שיווה להם קסם. התחום האובייקטיבי של העולם והעולם הפנימי הסובייקטיבי מצטרפים לכלל "הפלאי" הסוריאליסטי.

ויש גם החלום בהקיק, זה המופלא. אלה הן אגדות למבוגרים, ו"הפלאי" אינו שווה בכל התקופות. תקופה תקופה ונפלאותיה. הסוריאליסטים, כקודמיהם הדאדאיסטים, התקוממו על ריבוי גות ההגיון. הם קידשו מלחמה על הקארטזיאניזם. אם בספירת הבלתי מודע שולט פרויד, והחלום והדמיון יורדים לדרגת "ליבידו", הרי בתחום המודע המורה בעיני הסוריאליסטים הוא לא דקארט אלא הגל, לשון אחר, פעילות הרוח הדינמית ורצופת הניגודים כשהאחדות מתהווה מתוך סתירות. מכאן הצטרפותו של הסוריאליזם למארכסיזם, דבר שאמנם לא נמשך אלא תקופה קצרה בין 1930-1935 — הצטרפות מוכנית משום שהקבוצה הסוריאליסטית לא ויתרה מעולם על האב-טונומיה שלה. בהסתמכם על פרויד ועל מארכס ביקשו הסוריאליסטים להשיג את הידיעה השלילית מה של האדם. האדם איננו רק יצור חברתי אלא גם יצור ביולוגי ויצור פסיכולוגי. כאן התנגשו הסוריאליסטים עם הקומוניזם שהוריד את האדם לדרגת יצור חברתי בלבד, בעל שני ממדים. מצד אחר, מתן הבכורה לפעילות תת-מודעת כמעט שלא הניח מקום לפעילות מודעת-מאורגנת. אנ-טונין ארטו, משורר של האלוצינאציות, מורד באלהים ובאדם, "הבהמה הארוטית", הוא שדחה לראשונה את תהליכי הלוגיקה המקובלת של תורת סוציאליזם. "הסוריאליזם לא היה בשבילי מעולם אלא סוג מגיה חדשה", כתב אנטונין ארטו, בשעה שניתק את ברית הידידות עם הסוריאליסטים. ארטו עשה שנים עם האינדיאנים באמריקה,

משמעותו אצל בראטון וידידיו שעברו את "סף האזורים הרחבים המוזרים שבהם מזמין המיס-תורין את כל החפץ לאספון. יש כאן להבות חדשות, צבעים שעוד לא ראו כמותם, אלף דמיונות שאין להעריכם עדיין" (אפולינר, "צהובת השער הנאה").

המהפכה התחוללה בשעה שבראטון, בהפליגו מן החלום, הגיע אל הרעיון שיצירה אמיתית עובר עליה תהליך של אי-מודע והיא מושרשת בדמיון. פעילות בלתי מודעת מצוייה ביצירתם של סופרים רבים, וביחוד הרומנטיקנים. הסוריאליסטים, וקודם כל בראטון ואראגון, מגלים סופרים שתולדות הספרות הסיחו את הדעת מהם, כגון המשורר האפוקאליפטי הדוכס די לוטריאמון (שמו האמיתי תי איסידור דיקאס, תולדותיו אינן ידועות ותמונתו לא נמצאה מעולם) או ארתור רמבו שהוקדשה לו שורה אחת בלבד ב"תולדות הספרות הצרפתית" בימים ההם. מסופרי תקופתנו תרגם אראגון עוד בשנת 1920 את יעקב ואן הודיס, פסבדונים של האנס דוידוון, משורר גרמני אכספרסיוניסטי, שאהבה נכזבת הביאתו לבית חולי רוח ומשם שילחוהו הנאצים למחנה המוות. מבין הסופרים הצרפתיים בני זמנם עשו הסוריאליסטים פירסום רב לסן פול רוקס, הקרוי "הנהדר", שלפני שכתב לתנומת הצהרים היה תולה על דלתו כתובת לבל יפריעוהו: "המשורר עובד". מעבודה זו בשעת שינה הגיע ברטון למחשבה על כתיבה אבטומטית. זו הועתקה מן הפסיכותראפיה של פרויד הרושמת סיפורו של חולה נברוזה אל היצירה הסוריאליסטית בספרות.

היצירה הראשית של ברטון במישור הנסיוני, כתב המסאי הצרפתי מישל קארוז, "היא גילוי הקשר הטבעי בין האבטומאטיזם של החלום לבין חזון המשורר. הראשון הוא, לאמתו של דבר, מקרה של האחרון, ותגלית זו היא לידתו של הסוריאליזם". בחלום מצאו הסוריאליסטים שטח לא-נודע עד-כזה לניצול: הבלתי-מודע או, נכון יותר, התת-מודע.

חשוב להדגיש כי הסוריאליסטים לא באו לשלול ממשותו של המודע אלא קבעו שהיא לוקה

"ללא כל בקורת מצד השכל ומעבר לכל התכוונות אסתטית ומוסרית".

הספר הראשון בכתיבה האוטומטית יצא עוד בשנת 1920 והוא מסמן את ראשית הסוריאליזם. הספר, שהיה נסיון של חשיבה "בעל פה", נכתב בשותפות על ידי בראטון וסופו, ונקרא "שדות מגניטיים". "אולם הדבר הוא קל בהחלט, תאמר הביקורת. כלב יכול לכתוב כך". ברטון חזר מראש השגה זו, והוא מקדים וכותב: "כתיבה אוטומטית של אידיוט אידיוטית היא, וזו של גאון גאונית היא". יש להודות שלאחר יובל שנים כמעט, "שדות מגניטיים" עודנו ספר שירה מלא יופי פיוטי. בהכתבה זו של המחשבה התת-מודעת יש שהניחו מחברי "השדות המגניטיים" טעויות ושיבושי סגנון ללא תיקון. כדי להכיר את המנגנון של הכתיבה האוטומטית, יש לבדוק אם מהירות המלה היא כמהירות המחשבה. לפי ברטון מהירות המחשבה אינה עולה על זו של המלה ואין היא מתחרה בהכרח בלשון ובקולמוס הרץ. אם אבטור מטי ואם לא, טכסט סוריאליסטי ראשון זה הוא שירה רבת קסם משום היותו יצירתם של שני משוררי אמת. דרך אגב, רק בנדיר ראיתי אדם שיש בו קסם פיוטי מדביר כזה כמו פיליפ סופו, אשר עמו נפגשתי לפני המלחמה ולאחר השחרור. לימים הודה בראטון בעצמו כי נסיון הכתיבה האוטומטית לא נשא פרי כמיחל. לעומת זאת יצר הסוריאליזם את "הפלאי", ובכך הוא השיב לשירה את המקורי. אם שנת 1920 נחשבת לשנת לידתו של הסוריאליזם, הרי שנות 1924-1925 היו שנות התגברותו. ראה אור המאניפסט המניח יסודות לתנועה; אחר כך באו בזה אחר זה הנסיונות במדיום ובהיפנוזה, שנעשו בעיקר על-ידי קראואל ודאסנו. ולבסוף פירסום "המהפכה הסוריאליסטית" ובה טכסטים ראשונים, ועל הכל חלומות. בחוברת השלישית משנת 1925 פרסמו הסוריאליסטים מכתב גלוי לרקטורים של האוניברסיטאות האירופיות ובו הם מתקוממים נגד הלוגיקה והמחשבה הפורמאלית. "די במשחקי לשון, משחקי הפכחות והתחביר, בלהטוטים וב-נוסחאות. יש למצוא את החוק הגדול של הלב,

ופולחנם, ריקודיהם ושיריהם השפיעו עליו השפעה עמוקה. הציויליזאציה האינדיאנית הטרומ-קולומבית, המיוסדת על "עקרונות אכזריות" שב-תה את לבו. הוא הגיע אל קצה הגבול בניאוף וגידוף, ורק מאמין אדוק מסוגל להגיע לאלימות אנטי-דתית כזו. הוא כתב נגד הקתוליות, נגד הקבלה, וסיים בפריצת כל הגבולות במחשבה כבתיים. בדרך של היסט בלתי רגיל נעשית שירת הכפירה שלו לשירת קודש. בדיוקנו הפיסי דמה לבודליר, פניו היו טבועים בחותם עוית מפחיד. מאמציו לשמור אבריו במנוחה העיקו על רואיו. כשנטרפה עליו דעתו הוכנס לבית חולי נפש, ומשם יצא רק לאחר המלחמה. ארטו מת ב-1948, משורר נסער ומסעיר, קרוע ושסוע, אשר המשיך את פיקאסו ואפולינר בחיפוש אסתטיקה חדשה אצל עמים פרימיטיביים, וכמהם הושפע מאמנו-תם של עמי אפריקה. תיאוריטיקן התיאטרון, הוא נמשך אחר התיאטרון של סין ובאלי ויאפאן. גם כאן ניכרת השפעת פרויד. יש להזכיר כי הסורי-אליסטים קיימו קשרים עם הדאליי לאמה ועם אסכולות בודהיסטיות שונות. ראש מאוייו היה להינתק מן הציויליזאציה היס-תיכונית בלי לקפח השראתם של המיתוסים היווניים, כגון זה של אדיפוס וכדומה. האם ביקש למזג שתי תרבויות מנוגדות זו לזו, את האינדיודואליסטית עם הקו-לקטיביסטית?

המשוררים הסוריאליסטים, כמו פול אלוואר, דאסנו, ארטו, ואחרים, פירסמו את סיפור חלומותיהם ב"המהפכה הסוריאליסטית", פרי כתיבה במחי קולמוס במצב של היפנוזה. שם נתפרסמו גם טכסטים של חולי נברווזה ומטורפים, שדבריהם הוקלטו בקליניקות פסיכיאטריות, עוררו אימ-אזים פיוטיים, ובאופן זה סייעו להכרת מציאות חדשה זו. בדרך חקירתו את החלום קובע בראטון שרוח האדם החולם באה על מלוא סיפוקה במה שעובר עליה. המצבים המשונים ביותר, האימ-אזים המופרכים ביותר, נראים כטבעיים. בהש-וותרו את עבודת היוצר ל"סיאנס פסיכואנליטי", מגיע ברטון לרעיון המרכזי של הסוריאליזם, הכתיבה האבטומטית, כלומר הכתבת המחשבה,

הויטאליט וניגודו המופלא: תנופת המוות".
 אם הסוריאליסטים אמרו אמנן לשגעון והגנו על
 סטייה ופשע והיו נוטים להריסת עצמם על-ידי
 רעיונותיהם ואף על-ידי מעשיהם, הרי, מצד אחר,
 העשירו את קיומנו ושינו את ראיית המציאות
 בכוח הדמיון. הדמיון, לפי ברטון, אינו מתן בלבד
 אלא גם כיבוש, והדמיוני יכול ליהפך למציאות.
 ועוד: היצירות הסוריאליסטיות של אראגון, בר-
 טון, אַלואַר, פארא, על כל הכרזות המהפכה של-
 הם, גם מבליטות מסורת ספרותית צרפתית, זה
 המאבק בין שיגרה לחידוש. "אראגון הוא דידרו
 שלנו", אמר לי בנימין כרמייה. אכן סגנונו של
 אראגון מתקרב לזה של סופרי המאה השמונה-
 עשרה, בעלי הפסוק הקצר והשנון. ואלו ברטון
 במשפטיו הארוכים והבנויים להפליא ממשיך
 מסורת המאה השבע-עשרה. מבחינה לשונית חיד-
 שו הסוריאליסטים הגדולים את עתרת הלשון ה-
 צרפתית, שדהתה בידי קודמיהם הריאליסטים
 והפארנאסאים, ונילדלה והותפלה תחת קולמוסם
 של סופרי המלחמה הסנטימנטאליים או הריטו-
 ריים.

חוק שאינו חוק... קמל גזע הנביאים. אירופה
 חנוטה בחרצובות של גבולות, בתי חרושת, בתי
 משפט ואוניברסיטאות שלה... הטעות היא בשי-
 טותיכם המעופשות, בלוגיקה שלכם, בשתים
 כפול שתיים ארבע שלכם, האשמה היא ברקטורים
 שלכם האסורים במוסרות הסילוגיזמים".

עוד כתב-עת חשוב של הסוריאליסטים שראה
 אור בשנת 1930 הוא "הסוריאליזם בשירות המה-
 פכה". החוברת הראשונה שלו הוקדשה ברובה
 למאיאקובסקי, ששם קץ לחייו בימים ההם. עוד
 לפני מותו פתח "הסוריאליזם לשירות המהפכה"
 במשאל גדול: "האם התאבדות היא פתרון?"
 במשאל לקחו חלק רַאָוֶרְדִי, פרנסיס ז'אם, ויק-
 טור מרגריט. רוורדי ענה כי "ההתאבדות היא
 הסגת גבולו של האלוהים", תשובה המזכירה את
 דעתו של דוסטויבסקי ב"עול ימים": "התאבדות
 הוא חטאו הגדול של האדם". פראנסיס ז'אם שפך
 לעג וזעם על השואלים. לעומת זאת טענו הסורי-
 אליסטים בזכות ההתאבדות ואחדים מהם גם
 קיימו זאת למעשה. כך שלח יד בנפשו רנה
 קראוֹאֶל אשר כתב בעקבות ברגסון: התנופה

אור חוזר

מראה ללא ציפוי

אסירי נטפי מים, אין אנו אלא חיות-תמיד. רצים אנו ברחובות בלי המולה וכרזות-קסם
 לא יקסימונו עוד. למה איפוא, התלהבויות גדולות שבירות אלה, קפיצות חדווה נואשות
 אלה? אין אנו יודעים אלא כוכבים מתים; אנו צופים פנים; ואנו נאנחים מהנאה. פינו
 יבש מפלאזות חול עזובות ועינינו תרות בלי תכלית ובלי תקווה. רק בתי-קפה אלה, שאליהם
 אנו מתכנסים כדי לשתות משקאות קרים אלכוהוליים מהולים והשלחנות מאובקים שם יותר
 ממדרכות עם צללינו המתים של אתמול. לפרקים חובקת אותנו הרוח בידיה הגדולות הקרות
 ומצמידה אותנו אל העצים גזרי-שמש. כולנו צוחקים, שרים, אך איש לא יחוש הולם לבו.
 הקדחת עזבתנו. בתי נתיבות נפלאים לא יתנו לנו עוד מקלט לעולם: המסדרונים הארוכים
 מטילים בנו פחד. צריך איפוא, כדי לחיות, לחנוק רגעים תפלים אלה ותקופות לובשות
 קרעים. אהבנו פעם שמשות של שלהי השנה, מישורים שם זרמו מבטינו כמו נהרות
 רוגשים של ילדותנו. עתה אין אלא הבהובים ביערות המאוכלסים יותר מדי חיות חסרות-
 שחר וצמחים ידועים מדי.

ערים שלא רצינו עוד לאהוב מתות הן. התבוננו סביבכם: רק רקיע וגושי קרקע גדולים בלתי ברורים שהחלונו לבסוף לשנאם. אצבענו נוגעת בכוכבים רכים שמילאו פעם את חלומותינו. למטה, נאמר לנו, יש עמקים מופלאים: רכיבות על סוס שאבדו לעולם במערב רחוק זה המשעמם כמו מוזיאון.

כשהצפרים גדלות ומתחילות במעופן לתמיד, הן ממריאות בלי צעקה והרקיע המפוספס אינו מהדהד עוד מקריאתן. הן עוברות על פני אגמים, ביצות פוריות; כנפיהן מטות עננים נרפים מדי. אסור לנו אפילו לשבת: פורץ הצחוק ועלינו לזעוק בקול רם את כל חטאינו. הערב אנו השנים מול נהר זה העולה על גדותיו מיאושנו. אין אנו יכולים אפילו לחשוב. מלים נעקרו מפינו המעוות ואם אנו צוחקים, עוברים־ושבים מסבים את ראשם, נבהלים ונכנסים לביתם מיד. אין יודעים לבוז לנו.

מחשבותינו על ניצוצי הברים, על בלים גרוטסקיים בבתי חרבות אלה, שם עזבנו את היום. אך אין דבר המדכדך יותר מן האור הזה המפכה ברוך על גגות בחמש בבוקר, רחובות נסוגים חרישית והבולוורים מתנערים: הלך מאחר מחייך על ידנו. הוא לא ראה עינינו מלאות סחרחורת והוא עובר בחשאי. המולת עגלות החלבנים מפריחה תרדמתנו והצפרים ממריאות לרקיע לבקש מזון אל.

גם היום (אך אימתי ייגמרו חיים מוגבלים אלה) נלך לבקש ידידים ונשתה אותם יינות. עוד יראונו באותן מרפסות של קפה.

רחוק הוא זה היודע להשיב לנו חדות־נפש נחשונית. הוא מניח לימינו השחוקים לאזול ואזנו אטומה למוצא פינו. "האם שכחת את קולותינו עטויי להט ותנועותינו המופלאות? האם לא יטלטלו אתכם עוד חיות מארצות חפשיות ומימים נטושים? אני רואה עדיין מאב־קים ומארות אדומות המחניקים אותנו. ידידי היקר, מדוע אינך רוצה לומר דבר על זכרונותיך הסתומים?" אויר שנשמנו אתמול, שוב אינו בר־נשימה. לא נשאר אלא להביט ישר נכחך או לעצום את העיניים: אם נסב ראש, תאחזנו סחרחורת.

לוחות מסע בלתי פוסקים ומסעות גמורים, האמנם יכולים אנו להתוודות בהם? נופים שופעים הורישו לנו טעם מר בשפתים. כלאנו בנוי ספרים אהובים, אך אין אנו יכולים עוד לברוח על נפשנו בגלל כל הריחות הנלהבים המרדימים אותנו. הרגלינו, הפילגשים הנת־עבות, קוראים לנו: אלה הם צהלות חטופות, שתיקות כבדות עוד יותר, הכרזות שכה אהבנו בזות לנו עתה. גון היום, לילות נמשכים, האם גם אתם תעזבונו?

בת צחוק עצומה של ארץ כולה לא סגי לנו: דרושים לנו מדבריות גדולים ביותר, ערים בלי פרברים, וימים מתים.

החלון הכרוי בבשרנו נפתח אל לבנו. נשקף בו אגם רחב ידיים שם יורדות לנו בצהרים שפיריות חומות־זהובות וריחניות כפרחי אדמונית. האם ראית עץ גדול זה שבו החיות ראות את עצמן: תקופות על תקופות משקים אנו אותו לרוויה. גרונו יבש מקש ומאפר. גם יצחקו, אך אין להביט שעה ארוכה בלי משקפת. הכל יכולים לעבור במסדרון עקוב דמים זה אשר בו דבקים פשעינו ותמונות מרהיבות, אשר בהן אמנם שולט האפור.

אין אלא לפתוח ידינו וחזנו כדי להיות ערומים כמו יום שמש זה. "אתה יודע כי הערב יש לבצע פשע ירוק. אינך יודע כלום, ידידי המסכן. פתח דלת זו לרווחה ותאמר כי לילה גמור בחוץ, כי היום מת בפעם האחרונה".

מתוך "שדות מגניטיים", ברטון־סופו (תרגום ע. ז).

רשימות

רוברט אופנהיימר על נילס בוהר

יעקב לורד

בחדשי שהותי בפרינסטון השתתפתי מזמן לזמן מן בפגישות עם חוקרים שהומנו להרצות לפני חבר המורים במחלקה להיסטוריה. הפעם עמד לפנינו ב"מועדון הפאקולטה" אדם שהוא רחוק מן ההיסטוריה וקרוב אליה כאחת — רוברט אופנהיימר. זמן קצר קודם לכן התפטר מראשות "המכון ללימודים מתקדמים" בפרינסטון, אך הוסיף לעמוד בראש המחלקה לפיסיקה תיאורטית באוניברסיטה של פרינסטון. אופנהיימר עצמו הוא שיזם את הפגישה שכן היה ברצונו לדבר בעיקר על אדם אחד ועל בעייה אחת שהיו קרובים ביותר ללבו: על ניהולם בוהר, הדני הגאוני, ועל בעיית האנרגיה האטומית ביחסה לשלום העולם. והנה עמד לפנינו, קומתו שוחחה כלשהו, ודיבורו איטי וזהיר עד מאוד. במשפטים בנויים היטב שוחח אתנו, כמי שנתנסה בראיונות עם עתונאים ועם ועדות חקירה, שלא חסכו כזכור אף חלקה קטנה מחייו האינטימיים ביותר. קולו חרישי והוא כמ"שוחח עם עצמו. רשמתי לי אז מקצת דבריו.

אביו של נילס בוהר היה פיסיולוג נודע והוא העניק לבנו תחושה ערה לבעיות תכלית החיים, ועורר בו התעניינות עמוקה בפיסיולוגיה ובכימיה של החיים ובעיות פילוסופיות שיש להן זיקה לביולוגיה. בוהר היה תלמיד אטי, מודאג מן הבעיות שלא באו על פתרוןן והטריד לא מעט את מוריו לפילוסופיה. בפיסיקה היה תלמיד מצטיין.

בשנת 1911 נסע בוהר לבריטניה להסביר לתומפסון את השגיאות שגילה בעבודותיו — מבצע בלתי מוצלח בסופו של דבר. אולם בו בזמן נפגש עם ראתרפורד אשר אז גילה את גרעין האטום, והלה התרשם מן הלהט ומן האינטואיציה של בוהר.

בלי לחזור על ציוני-הדרך העיקריים בפרשת גילויי של מבנה האטום, יצויין שמכאן ואילך הקדיש בוהר את כוחו לתחום זה. הוא הוזמן לעבוד בבריטניה, אבל דחה את ההזמנה וחזר לדנדי, שם בנו בשבילו את המכון הגדול בעולם למחקר האטום. כל אותו הזמן עמד בקשרים עם לורד

ראתרפורד, שהיה עסוק בפיתוח מכשירים לגילוי צוללות. בשנת 1918, אחרי המלחמה, כותב בוהר לראתרפורד: "לא תהיה עוד מלחמה כזאת".

אופנהיימר עצמו, שנפגש עם בוהר לראשונה בשנת 1926, היה בשנת 1927 תלמיד האוניברסיטה בגטינגן אשר בגרמניה ועסק שם בחקר התנהגותם של אטומי מימן בשדה חשמלי. הוא ניסה לתאר מצבים סטטיים, אולם גילה שאין מצבים כאלה בנמצא. תוצאות עבודה זאת סייעו לשלושה פיסיקאים בכירי התנהגות של חלקיק, והביאו בסופו של דבר להכרה שחלקיקים בעלי מטען נמוך מסוגלים לחדור לגרעין. מכאן ועד בעיית מקור האנרגיה של הכוכבים — בעיית הפתוחה עד היום — לא היתה אלא פסיעה קטנה.

התפיסה החדשה עודדה בניית מאיצים: ב-1927 החל לוקרופט (Lockcroft) בבניית מאיץ בקמברידג', שהופעל ב-1932. באותה שנה כתב ראתרפורד לבוהר שהפגות אטום של ליתיום מן הדין שתביא להפקת שני חלקיקי α , תוך ראקציה אכסתורמית. באותה שנה נתגלה גם הפוזיטרון. בעקבות תגליות חדשות של פרמי (Fermi) ועוזריו, שעסקו בחקר ניטרונים, הגיע בוהר למסקנה שהאנרגיה מוגבלת היטב, הואיל ובשעה שנלכד ניטרון, נבלעת האנרגיה בגרעין כולו. ב-1938 מצא האן (Hahn) כי באורניום שהוקרן נמצא בריום — תגלית "אלכימית" לכאורה, אשר האן עצמו לא ידע להסבירה. ל. ל. שטראוס, בספר זכרונותיו המרתק, מספר על פגישה עם האן בדמטצבר 1955, שבה זקף את כל ההישג שבגילוי תופעת הביקוע באטום הרדיום לזכותה של ליוה מייטנר. "כאשר קיבלנו את התוצאות, לא יכלנו להבין איך נתגלה בריום בחומר שנבדק. הרי לא היה לנו בריום כאשר התחלנו בבדיקה. כתבתי לליוה, והיא השיבה במכתב חתום על ידה ועל ידי דודנה אוטו פריש (Frisch). המכתב עודנו שמור בידי, חרוך במקצת: הוא אָחד השרידיים המעטים ששרדו מארכיון המכון אחרי ההפצצות של בעלות-הברית. במכתב הסבירה כי מה שקרה הוא שביקענו את אטום האורניום. סבורני שבאותו מכתב מופיע המונח 'ביקוע' בפעם הראשונה".

על התגלית הגורלית ההיא, ששותפיה כימאי גרמני ושני פיסיקאים יהודיים שנמלטו מגרמניה ומצאו מקלט בשבדיה, שמעו חוקרים אמריקניים בפעם הראשונה מפי ניהלס בוהר. כעבור שבו-

הפצצות של מטוס-קרב בריטי. אופנהיימר סיפר שנתנו לבוהר מסכת-חמצן לעת הטיסה, אלא שחילה-האוויר המלכותי לא היה מנוסה בראשים כה גדולים; המסכה לא פעלה ובוהר איבד את הכרתו.³

מארחו הבריטי, צ'אדוויק (Chadwick), תל-מידו של ראתרפורד וראש מעבדת קאוונדיש, מסר לבוהר על מהלך המאורעות. בעיני בוהר היה המיבצע האמריקני, שהבריטים נטלו בו חלק מכריע, בגבול הדמיוני. בשיחתו באוניונו עמד אופנהיימר במיוחד על חלקם של הבריטים בכל הפרשה. גם בבריטניה היה לפליטי העריצות מן היבשת מקום נכבד בהעלאת הבעיה לדיון דחוף (אופנהיימר הזכיר את ר. פיירלס (Peierls) "הבטחון והאמונה שבהם התייחסה ממשלת ברי-טניה להצלחת המיבצע של פיתוח נשק אטומי היו גורם מכריע בריכוז המאמץ האמריקני וב-חישולו, מפעילות של ועדות שונות שפעלו בסודיות הדדית המונעת התקדמות של ממש ועד מיבצע רחב-מידות".⁴ בהמשך דבריו באותו ערב הביע אופנהיימר וחזר והביע את צעריו, שחל-קם של אנשי-מדע בריטיים בפיתוח הממשי של פצצת האטום נשמר בסוד ימים רבים מאד ולא נודע ברבים אלא בשנת 1949, וגם אז למורת רוחם של האמריקנים. "אילו השכילו לפרסם זאת קודם לכן", אמר, "לא היתה מתפתחת בארצות-הברית תחושה זו של כלי-יכולת אשר פשטה כאן במידה יתירה". לא קשה היה להבין את הרמוז ואת המרירות שהובלעה בו. הן עמד לפנינו האיש אשר היה חדשים רבים טרף לשיסווי השחצני של הסנטור מקארתי ונושאי כליו.

זמן קצר לפני שהגיע בוהר לבריטניה חתמו צ'רצ'יל ורוזוולט, בפגישתם בקויבק, על הסכם לשיתוף-פעולה במחקר האטומי בארצות-הברית ובקנדה, והסכימו לקיים התייעצויות ביניהם בעני-ינים פוליטיים וצבאיים. לפיכך קיווה צ'אדוויק לשכנע את בוהר שיצטרף לצוות הבריטי שפעל בארצות-הברית. לאחר שהגיע בוהר לארצות-הברית — כך סיפר לנו אופנהיימר — ושאל להי-קפה של העבודה הנעשית בלוס אלמוס, היה גור-רל השלום בראש דאגותיו. באותה שעה, בשנת 1943, עדיין היה השלום מרוחק. בוהר ידע היטב

עות אחדים הגיע לארצות-הברית אנריקו פאָר-מי — הוא בא ישר מסטוקהולם, מטקס הענקת פרס נובל — ובידו אותן ידיעות, אשר עליהן הר-צה באוניברסיטת קולומביה. בוהר בא לפרינסטון לעשות חדשים מספר בהברת ידידו אלברט איינ-שטיין (בבית הסמוך למקום פגישתנו עם אופנ-היימר). בוהר עצמו הוא שקבע כי הביקוע כשמו כן הוא.

הודעת בוהר חוללה תגובת-שרשרת בחוגי ה-מדענים המקורבים לדבר, אולם הוא עצמו לא היה בין אלה שחזו את האפשרויות-להרע הטמו-נות בתגלית החדשה. במכתב שכתב לל. שטראוס אחרי שובו לדניה כתב בין היתר:

"הלאי ויכולתי לשוחח עמך ביתר פרטים על האפ-שרויות והסיכויים הטמונים בשליטה על האנרגיה האטומית, כפי שהיא מתגלה לפנינו לאחר ביקוע אטום האורניום. כפי שאמרת, סבורני כי לאחר שהובררו התכונות השונות עד מאוד של האיזוטופים השכי-חים והנדירים של האורניום, שוב אין סכנה מיידית של שימוש מסוכן באנרגיה גרעינית. לעומת זה נול-דה התקוה לשימוש מועיל באנרגיה זאת למטרות מעשיות, ואולי לשימושים רפואיים מיוחדים...".²

גדולתו של בוהר כאדם, אשר אופנהיימר הד-גיש אותה בדבריו, באה לידי ביטוי הן בדבקות בשלום והן בפרשה אחרת שמתאר שטראוס: בוהר תרם את מדליית הוזהב שקיבל יחד עם פרס נובל לקרן סיוע לפליטים מפינלנד שנמלטו לדנ-יה, והימים ימי מלחמת רוסיה-פינלנד. עתה, מש-החליט גם מכוון פרנקלין להעניק לבוהר מדליית זהב, כתב שאם אין התנגדות לכך מבקש הוא למכור את המדליה ולמסור תמורתה לקרן שהוק-מה בארצות-הברית לשם סיוע לקרבנות המלחמה בפינלנד. אבל המדליה כבר נשלחה לבוהר; ועד שהחזרה לארצות-הברית ב-1939 כתרומה לקרן, נחתם חוזה השלום בין רוסיה לפינלנד.

משחזר בוהר בשנת 1939 מביקורו בארצות-הברית לדניה, המתין לו המכון והמתינו לו מכ-רים שהיו לפליטי חרב והשליכו עליו כל יהבם. ואולם בתוך שנה נסגר המכון. עברו שנים, וה-קרקע נתלהת תחת כפות רגליו, והסכנה לחופש ולחיים גברה. בעזרת המחתרת הדנית הוברח בסירה קטנה לשבדיה ומשם הוטס לאנגליה בתא

R. Oppenheimer, Niehls Bohr and Atomic Weapons, New York Review of Books, Dec. 17, 1964 6-8.

⁴ כנ"ל.

יש לו תכניות אחרות לקידום שיתוף-הפעולה הבין-לאומי אחרי המלחמה.

בבריטניה היו לבוהר פגישות שונות. הפגישה עם צ'רצ'יל, כך סיפר אופנהיימר, נכשלה לחלוטין: יועצו המדעי של צ'רצ'יל, לורד צ'ארלס אל (או, כשמו הקודם פרופ' לינדאמאן) לא הכין את ראש-הממשלה לפגישה, ובשעה שישב בוהר במחיצת השניים, באו הללו בריב. בוהר היה נבוך; דעתו לא היתה סובלת סכסוכים, לא כל שכן בנסיבות כאלו: בתום לב הקדים וכתב לצ'רצ'יל שהוא מביא ידיעה מנשיא ארצות-הברית. אופנהיימר לא ידע אם נתקבלה תשובה למכתב זה.

בוהר חזר לארצות-הברית באותה שנה, ואחרי שמסר על-ידי השופט פרנקפורטר אגרת לנשיא רוזבלט עשה דרכו הלאה ללוס אלאמוס. בשלהי אוגוסט נפגש עם הנשיא רוזבלט, וחזר מעודד מאוד. להלן כמה מן הדברים שרשם בוהר לאחר הפגישה:

"אות מבשר-טוב הוא, כי התקוות לשיתוף-פעולה בין-לאומי אשר הובעו על ידי כל האומות המאוחדות, עולות בקנה אחד עם האפשרויות היחידות-במינן שנפתחו לפני האנושות עקב התקדמות המדע".

והנה, נקודת-השיא במאמציו של בוהר להביא לידי שיתוף-פעולה בין הבריטים והאמריקנים ובין הרוסים, היא גם נקודת-השפל בפרשה. צ'רצ'יל ורוזוולט נפגשו בספטמבר 1944 לשיחות ממושכות. בין היתר שוחחו גם על בעיות הכרוכות באטום ועל תכניותיו של בוהר. מאותה שנה נשאר זכרון-דברים, החתום על ידי שני המדינאים, ובו שלוש מסקנות.

1. יש לדחות את הצעתו של בוהר כי ההתקדמות בתחום זה תתפרסם ברבים (אופנהיימר טען כי בוהר לא הציע זאת, ושכל ההנחה יסודה בטעות: בוהר לא גרס אלא זאת, ששיחה בין רוזוולט וסטאלין על בעיות העתיד אפשר תהיה בה תועלת). המבצע כולו צריך להישמר בסוד כמוס. כשתהיינה הפצצות מוכנות אולי ישתמשו בהן, אחר שיקול-דעת מודקדק, במלחמה עם יפאן.

2. יש לתכנן פיתוח בריטי-אמריקני משותף בעתיד.

3. יש לקיים פיקוח קפדני על בוהר, לבל ימסור סודות לרוסים!

התרגשותו של אופנהיימר בשל העלבון הזה לא פגה במרוצת השנים, וניכרה היטב למרות די-

את הנעשה בשדה הפיסיקה בברית-המועצות: היו לו שם ידידים קרובים, יפה, קפיצה, לנדאו, ואחרים. לפי מה שהיה ידוע לו, לא היה ספק בלבו, כי הברית של ימות המלחמה לא תתקיים בעת השלום, והוא חזה מירוק-זיון שלא היה כמו-הו. אבל הוא ראה גם את הסכנות הטמונות בניצול ריאקציות תרמונוקליאריות בייצור פצצות.

בהעלותו את טובת האנושות על הכל, החליט בוהר לעשות למען שיתוף-הפעולה בין-לאומי ולמען ביטול הסכנה של מירוק-זיון בלתי מרוסן. בכל מאוודו האמין כי שימוש באנרגיה האטומית לצרכי שלום ייתכן רק בתנאים של מחקר חפשי בעולם פתוח. דרך-עקרון גרס, שכל דבר העלול לסכן את שלום העולם, מן הדין שיהא פתוח לפני האנושות כולה.

לא היו לבוהר אשליות, והוא השכיל לראות שבתנאי הימים ההם לא ישישו הסובייטים להטות שכם ליצירת עולם חפשי. אולם באופטימיות הגדולה שלו סבר, שהסיכוי להגיע לשיתוף-פעולה וכן התועלת שתצמח ממנו לרוסים עשויים לשכנעם.

מטרת בואו של בוהר לארצות-הברית בשנת 1943 היתה לקדם את שיתוף-הפעולה הבין-לאומי אחרי המלחמה; הסיבה הרשמית והסודית היתה סיוע בפיתוח הפצצה. הוא נפגש עם השגריר הבריטי לורד האליפאנס ועם שגרירה של ממשלת דניה (שלא היתה קיימת), שוחח עם השופט פרנקפורטר, אשר האזין לטענותיו של בוהר ברחשי כבוד; ואחר-כך בא עם בנו ללוס אלאמוס.

"בוהר היה נפלא. הוא התעניין בעירנות בכל הבעיות הטכניות. אולם, לדידי, היה תפקידו העיקרי במחיצתנו לא בתחום הטכני: בוהר הביא לנו תקות. הוא הציג את היטלר ללא כחל ושרק וחשף את תכניותיו לשעבד את אירופה אלף שנים. כולנו חפצנו להאמין יחד אתו בנצחון הסופי של שיתוף-הפעולה במדע".

בראשית 1944 שוחח השופט פרנקפורטר עם הנשיא רוזוולט על דעותיו של בוהר. הנשיא הקשיב בעניין, ונענה בדברים של עידוד. כעבור זמן-מה, באפריל 1944, חזר בוהר לבריטניה. המזכיר הראשון של השגרירות הסובייטית מסר לו מכתב מאת קאפיצא (אשר עבד בשעתו בקמברידג') והיה חביב על רותרפורד; לימים לא הרשוהו הרוסים לצאת מן הארץ. קאפיצא הזמין אותו לבוא לרוסיה, שם מובטחת לבוהר ריעות טובה בקרב בני-אומנותו. אולם בוהר השיב כי

את כל הצוות של אנית מלחמה בן שנייה אחת... כלי-הירי החדשים מעניקים לכדורים כוח-חדירי רה כה עצום, עד שכדור יחיד מסוגל לפלח גוף-פוחיהם של ארבעה בני אדם... הכוננות למלחמה היא מקיפה כל-כך, והמלחמה עצמה נוראה ועקובה מדם כל-כך, עד שהמלחמות הן כמעט בלתי מציאותיות לחלוטין... "על שפתי אופנהיימר עלתה בת-צחוק, בת-צחוק מבויישת וילדותית כל-שהו, אך מיד הרצין שוב. אני סבור, אמר, שולוא השתמשו בפצצות ביאפאן, לא היו המעצמות נמנעות מן השימוש בפצצות הללו במשך כל השנים שעברו מאז, כפי שאירע באמת. הנשק הרתיע רק אחרי שאימתו הודגמה למעשה. "מה היתה תגובתך הראשונה, כאשר נודע לך שהפצצה הוטלה ביאפאן?" שאל אחד הנוכחים. "אחד מחברי הקיאו", השיב אופנהיימר, "ואני סבור שזאת היתה התגובה הנכונה".

בצאתו מעם הנאספים, הוסיף: "לאמתו של דבר, לא הספקתי לספר לכם כי כל מה שהתעקשתי עליו שייעשה — כוונתי לשכלולים הטכניים בבניית הפצצה — היה למעשה מיותר".

אדם רזה וקרח, הילוכו איטי, וכפות רגליו הגדולות מפושקות לצדדים קצת למעלה מן המידה — כך יצא מאתנו; 'ראש-ביצה' מובהק, כאמרת האנגלים, המקפל באישיותו ובפרשת חייו פרקים גורליים בתולדות האנושות בת-זמננו. ומי שידע משהו מסערות הרוח אשר פקדו אותו, אותם פרקים כאובים בחשבון-הנפש של איש-המדע עם מצפונו במכלול יחסיו עם חברים ומעבידים, ועל הכל עם האנושות, לא יתפלא מה ראה אופנהיימר להיאחז בנילס בוהר כדמות עתירת השרא, אה, המסמלת את הטוב והיקר באדם, ומדוע יצא ללמד ברבים את הלקח הצפון בחיי איש-המדע הדני.

בורו האיטי והשקט. אכן החסידה תקעה את מקורה עמוק מדי ללוע האריה! ואף על פי כן המשיך בוהר במאמציו, והשפעתו והשפעת תומכי גינתו לא אבדה. כשמת רוזולט היה עמו בכתובים נאום — שלא זכה עוד לשאתו — ובו הן בעצמה החדשה של המדע במלחמה, ובהכרח השלום בעולם. לא הכל סמכו ידם על הקריקטורה שהזכיר אופנהיימר: ילדה שואלת את אמה, מה הוא המיתקן המוצג בטלוויזיה; "זוהי פצצה חדשה", משיבה האם, "לתועלת האנושות!".

בסיום שיחתו הסכים אופנהיימר להשיב לשוראלים. "האם ההחלטה להשתמש בפצצה כנגד יאפאן היתה פרי ביטוי ליחס שונה אל אסיאנים מאשר אל אירופים?" אופנהיימר השיב בשלילה מוחלטת. רבים מאנשי המפתח אשר עמלו בפיתוח הפצצה היו פליטים מאירופה הנאצית. שאיפתם הגדולה מכל היתה להציל את אירופה ואת ארצות-הברית מן הסכנה הנאצית, ואין ספק שהיו משתמשים בפצצה גם נגד גרמניה — אילו היתה מוכנה בעוד מועד. היה מי ששאל על חלקם של מרגלים בהצלחת הפעילות הסובייטית בתחום האטום. לדעת אופנהיימר לא היה הריגול בגדר גורם מכריע: לרוסיה היתה דעת מספקת ודי פסיקאים מזהירים (הוא הזכיר את קאפיצא ולנדאו), והעבודה יכלה להתנהל ולהתקדם בלי ידיעות שהושגו על ידי מרגלים. לעומת זה, אמר, הפיצוץ עצמו, כלומר ההוכחה שאמנם ניתן הדבר להיעשות, העניק לרוסים תכליתיות ובטחון שנמנעו מן האמריקנים והבריטים אשר גיישו בשו באפלה. בשיחה על נושא זה הבאתי לפני אופנהיימר קטע מכתב-העיסור בפרס האקדמיה הצרפתית שניתן למ. רבלון על מסתו "על המלחמה". הפרס הוענק בשנת 1892 ובמסה כתוב בין היתר: ציירו לעצמכם טורפדו המסוגל להשמיד

סקירות

דיואן שמואל הנגיד : מהדורת ירדן

יצחק אבינרי

דיואן שמואל הנגיד, בן תהלים. מותקן עפ"י כתבי"ד ודפוסים ראשונים, עם מבוא, פירושו, מקורות, שנויי נוסח, רשימת מות, מפתחות, מלון וביבליוגרפיה, עלי ידי ד"ר דב ירדן. "היברו יוניון קולג' פרס", ירושלים תשכ"ו. 486 עמודים ומבוא בן מב עמודים.

"יש אהבה המביאה לידי ידיעה, ויש ידיעה המביאה לידי אהבה". כן אמר לי ביאליק בקיץ של תרצ"א, בשיחתו עמי אגב טיול לפני חצר ביתו. וכדרכו בענינים כאלה, שיש בהם רמז לדברים שבינו לבניה, הסמיך מרוב הגאה וחיך בנחת. המימרה עצמה — לא ידעתי אם שלו היא, אם של אחרים, אך הבאתיה בשם אומרה. הוא אמר זאת לרגל הערה עוקצנית שנדפסה ב"לשוננו" (כרך ג עמ' 307, בחתימת בד"ץ) כלפי סופר צעיר. "עם צעירים מתחייבים לים" — הוסיף ביאליק כמתרעם — "יש לנהוג בזהירות ועל-כל-פנים — גם השולל את דעתם ראוי שיעשה זאת בלי עקיצות". על הדיואן של ר' שמואל הנגיד, במהדורת ד"ר דב ירדן, אפשר לומר בפה מלא: גם אהבה כאן, גם ידיעה כאן. אהבה ומסירות והתמדה רבה נצטרפו לידיעות עמוקות כדי להוציא דיואן בצורה ובתוכן שלפנינו.

החידוש הבולט ביותר בדיואן שלפנינו הוא פירושו הכפול. מהדירי שירים מימי הביניים (בראדי, ביאליק ורבניצקי, דוד ילין) נהגו לתת את פירושו השיר בסוף הספר. ר' חיים בראדי ז"ל, בפירושו לשירי חול של רמב"ע, אף הפליג עד כדי כך שנתן את הפירוש בספר מיוחד, והמבקש לדעת פירושו של שיר מחוייב להזקק לשני ספרים. אמנם יש להודות שזהו הפירוש המפורט והמעמיק ביותר שבכל הפירושים שניתנו לנו עד כה לשירי ימי הביניים, אבל הבאתו בספר נבדל מספר השירים מכבידה על המעיין. גם מההדירים החיים עמנו כיום (אברמסון, הברמן ועוד) נהגו לתת את הפירוש בסוף הספר. אך נראה שכבר עמדו על תקלה זו, מבחינת הפגם בשימוש, ולכן יש שנתנו את הפירוש בצד השיר. כן נהג הרב בראדי ז"ל במהדורה חלקית של מחברות עמנו-אל (ברלין תרפ"ו), וכן נהג פרופ' ח. שירמן בשני הספרים "השירה העברית בספרד ובפרובאנס" (ירושלים,

תשט"ו—תשכ"א). אלא פירושים אלה קצרים בתכלית הקיצור, ובעיקר יצינו את הפסוקים שמהם שאב המשורר או הסתמך עליהם.

כסולל דרך חדשה בשיפור דרכי הפירוש וצורתו אני רואה את ד"ר דב ירדן, שנהירים לו להפליא שבילי שיר-תנו מימי הביניים. אתחלתא בדרך זו היא מהדורת "מחברות עמנואל", שהוציא לאור לפני עשר שנים (ירושלים תשי"ז, בהוצאת מוסד ביאליק). לפי עניות דעתי זוהי מהדורה ראשונה, שהובא בה פירוש מפורט בשולי הדף גופא, ולא פירוש אחד, אלא פירוש כפול: (א) ביאור הענין והמלות; (ב) מראי מקומות של פסוקים או מאי מרי חז"ל שמהם שאב המשורר. במהדורה החדשה של שירי ר' שמואל הנגיד הולך ירדן לשיטתו, ואף הגדיל לעשות לעומת מהדורת מחברות עמנואל: הדפסת הפנים, כלומר שירת הנגיד, באה באותיות גדולות, מאירות עינינו, ואף הפירוש עצמו מרווח יותר במחברות עמנואל. בראש הספר — מבוא מפורט, שבו נתייחד המקום המיוחד כובד ביותר (כמחציתו) ללשון הנגיד. ויפה עשה המהדיר, שכן דבר זה הוא הקרוב ללב הקורא יותר מחילופי נוסחאות וצורות משקלים וכיו"ב. בסוף הספר — מפתחות ממפתחות שונים: מפתח השירים, מפתח החרוזים, מפתח המשקלים, מפתח השמות, מפתח המחברים. הביבליוגרפיה שבסוף הספר, המשתרעת על כ"ב עמודים, מציגה כל מה שנכתב על הנגיד, במשורין או בעקיפין וברימיזה, תחילתה בכתביהם של בני דורו של הנגיד (רב האי גאון, אבן-כלפון, אבן-גבירול ועוד), וסופה בבני דורנו עד שנת תשכ"ו, והיא מביאה לא רק דברים שנדפסו בספרים ובקבצים, אלא אף רשימות שבעתונים יומיים. ויותר מכל המפתחות עם הביבליוגרפיה גם יחד, שמעיתם חשובה מאד, הגדיל המחבר לעשות בששים העמודים של המילון לשירת הנגיד. מילון זה כולל הן את חידושי המלים של הנגיד והן את שימושו (מיוחדים וגם רגילים) באוצרות המקרא והתלמוד. ואין מילון זה אמור רק בשירי הנגיד שבספר שלפנינו, המכיל את בן-התהלים, אלא בכל שירי הנגיד, כלומר גם בבן-משלי ובן-קהלת. אינני חושש שיתפסוני בעבירה על "מליצה", והנגיד אומר בפירוש: לא בא כבושם הזה בחקר שירת ימי הביניים. במילון לשירת הנגיד אנו מוצאים, למשל, התחלל כל-שון דקירה והריגה, מבלוע כלשון כסוי, מזכרת במובן זכירה, המליח במובן געשה מלוח, ועוד הרבה כיוצא באלה, מתוך בן-משלי או בן-קהלת, שמהדירים אחרים



הוצאת הקיבוץ המאוחד

תל-אביב, רח' סוטיץ 27, טל. 246194

הופיעו

מנחם קוטנר

בין פעימות

קובץ שירים ראשון של המשורר. המדורים: בנשמך אותי; יצולי מנוחה; אהובי במתים.

גדעון תלפז

שכונת חאפ

סיפורים של ילדות בארץ—אשת חייל; שכונת חאפ; הלווייתה של סתא, ועוד.

שלמה טבעוני

נער מכרם התימנים

קורות חיים. דרכו של נער עובד בן עדות המזרח מפרכי הכרך אל חיי התנועה והקיבוץ.

ד"ר שלמה אבינרי

משנתו החברתית והמדינית של קארל מארכס

המחבר, מרצה בחוג למדעי-החברה באוניברסיטה העברית, מאיר במחקר מקורי זה את משנתו החברתית והמדינית של מארכס, בעיקר מזווית הראייה של היסודות הפילוסופיים. עם זאת מקנה הספר השקפה כוללת על הזרמים השונים במחקר המארכסולוגי של ימינו.

לא דאגו כלל לפרשם. והרי עוד דוגמה: משוררי ימי הבינים הרבו לכתוב למען במקום יען, כי ראו אסמכתא לכך במקרא; והנה, במילון לשירת הנגיד מפרט ד"ר ירדן את כל המקומות (מאה ויותר) שבהם כתב הנגיד למען במקום יען. במבואו (עמ' ט"ז—יח) הביא ד"ר ירדן "ממ" לוגו המקראי של הנגיד" יותר ממאה שמות ופעלים מקראיים, שהנגיד משתמש בהם בהוראה שונה מן המקובל, מעט או הרבה. דבר זה אין ערוך לחשיבותו, מבחינת הבנתנו בשירת הנגיד ובמקרא גם יחד.

בסוף הספר ניתנה רשימה ארוכה (כשלשים עמוד) של חילופי נוסחאות (לפי כתבי-יד וקטעי גניזה). על פיהם יש אשר יתברר לנו דבר תמוה. והרי בזה פרט אחד מענין ביותר: כולנו למדנו בילדותנו את שירו הידוע של הנגיד "שלח יונה מבשרת, ואם היא לא מספרת". כן נדפס בכל ספרי הלמוד, לרבות את "תולדות השירה העברית בימי הביניים" מאת א. אורינבסקי. בויכוח על "לא" בהוזה (המותר לומר "אני לא יודע"), שנדפס ב"לשוננו" בשנת תרצ"ט בצורת משפט ספרותי, תמך הסניגור את יתדותיו בדוגמה עלובה זו, כאלו למדים הלכות לשון מדרכי המשורר (אגב, הקטיגור, שערער בצדק על השמוש הנהוג כיום, הוא מהדיר הדיואן שלפנינו). והנה מתברר שאך משענת קנה רצון כאן: בקובץ "השירה העברית בספרד ובפרובאנס", בעריכת חיים שירמן (ספר א עמ' 117) נדפס "ואם אינה מספרת" (במקום "ואם היא לא מספרת"). נפלאתי מאד על כך, ואת טעם הדבר לא ידעתי, עד שבא ד"ר ירדן ופתר לנו את החידה: הרכבי הוא שהדפיס "ואם היא לא מספרת" אך בשאר כתבי-יד — "ואם אינה מספרת".

ברם, תימה שבקצת מקומות לא ציין המהדיר חילופי נוסחאות, ויש אשר אף העדיף נוסח שאינו נראה ביר: תר: בעמוד 34 — "כברקת מסופרת", ופירש — מעולפת בספירים. במילון ציין זאת בסימן שאלה, כמפקפק. והנה, בקובץ הנ"ל של שירמן — "כברקת מסודרת" (בדלת) והוא עדיף; בעמוד 161 — "והערש בכל בושם אטומה". לפי שירמן — פטומה, והוא עדיף; בעמוד 163 — "ככלה מטוטפת", ופירש — מקושטת, כאלו בנין פועל של טף הוא. לפי שירמן — מעוטפת, וכן נראה; בעמוד 262 — "והבהל והרחף" (נפעל של רחף). לפי שירמן — "והדחף" (בדלת); כאן, לפחות, ציין ירדן את הנוסח האחר, ולא כן בשלש הדוגמאות הקודמות.

הכל יודעים ומודים שמשוררנו בימי הבינים גברה עליהם מאד השפעת הערבית. על השפעה זו בשירת הנגיד עמד המהדיר במבואו בארבעה עמודים (כז—כז). אך הכלל הגדול "תפסת מרובה — לא תפסת" כוחו יפה גם בענין הנדון. לא אדע מה טעם יש לראות ערביזמים בשימוש המצויים במקרא ובלשון חז"ל. למשל: אחרי

במקום אחרי אשר. השמטת "אשר" מצויה במקרא מאות פעמים, וגם אחרי תבת אחרי: "אחרי נמכר גאולה תהיה לו" (בפרשת בהר). וכן "אחר שלח אותו" (ירמיה מ א), ופירטתי זאת בהיכל רש"י ג עמוד קי. כבר עם פעל בעי-בר. הרי זה שימוש הרגיל והמצוי בכל מקורותינו, ומה השפעה ערבית כאן? מה במקום מה ש— יש במקרא: "מה ראיתם עשיתי מהרו עשו כמוני" (שופטים ט מזח). אפילו הערביזם הידוע "ואם" (אפילו אם, אף-על-פי ש...), יש לו סמוכין במקרא (כגון "וחכמת המסכן בזויה"). מכל מקום יש להזהר שלא לציין כפרי השפעה ערבית כל ביטוי ושימוש המשותף לשתי הלשונות.

פגמים של חסר אין בהם משום מגרעת ממשית, ואין לך ספר שיהא שלם מבחינה זו, כי לא תיתכן כאן של-מות. בפירוש גופא לא נתקלתי כמעט בשום מקום שיהא לקוי בחסר: כל דבר הטעון פירוש נתפרש ונתברר (שלא כדרכם של מהדירים המתעלמים מדבר קשה ומפרשים קלות ולא חמורות). אמנם, לפעמים הפירוש קצר ביותר: בשיר א' פירש "לנוחם"—לנחמה; נכון הוא (הברמן, ב"שירי מלחמה" לא פירשו כלל), אך לדעתי ראוי היה להעיר שאין הוא כפשוטו במקרא, שבו אין "נוחם" אלא חרטה או רחמים ("נוחם יסתר מעיני"), ולא נחמה (אבן-שושן טעה בזה במלוננו, כפי שציינתי בחוברת "לשונונו לעם", אדרגיסן ש"ז). או הנה, למשל, תבת "נותך" (עמ' 335) פירש "אשתך", אך לא ציין את המקור לכך מן המקרא ("נות בית תחלק שלל"). קרוב לודאי שקיצורים כאלה באו על-כרחו של המהדיר, שלא להרחיב את ירי-עות הספר יותר מכפי המותר... את מגרעת החסר רואה אני במילון בלבד: (א) קודם-כל חבל שלא צוינו באיזה סימן חידושו הנגיד, להבדיל בינם לבין מלים עתיקות (אם אמנם במבוא הובא פירוט כל החידושים לחוד); (ב) לפעמים הושמטו קצת מראי-מקומות: "ליהט"—יש גם בשיר קצח 2; "חפור"—גם בבן-קהלת ("התהיה בך"); (ג) חסרים במילון כמה וכמה חדושי מלים וצירור פים, האופייניים לשירת הנגיד: גפעל של דלג (בך-משלי תש"ו), הכלם והרגע—כשמות-פעולה (בך-משלי רמג ותתרו); בנין גפעל של סעד, שאב' וכן כמה צירופים, בהם מן השגורים בנינו ונראים כחידוש אחרון, כגון "חטף שיחה" (כנעני זקף צירוף זה לנוכחי, כאלו אני הוא שהשתמשתי בו ראשונה...), "צרות צרורות" ועוד. ותמוה קצת שגם בפירוש החידושים שבמבוא הוש-טו חידושים אחדים שהובאו במילון: בנין גפעל של מאס ונקש, פועל של מוד, ועוד.

לעומת זאת פורטו במבוא כמה וכמה חידושים שכבר נתחדשו לפני הנגיד. המהדיר יודע זאת יפה ואף עמד על כך (עמ' יט), וגם חידושים שצוינו בגוף הספר כחי-דושי הקליר (כגון קרמה במובן קרום, קרימה) פורטו



הוצאת ספרית פועלים בע"מ

תל-אביב, רחוב אלנבי 73, טלפון 611431

ירושלים, סוכנות "תמיר", בנין סנסור 155

טלפון 24808

ספרים חדשים:

נעמי פרנקל / שאול ויוהאנה

ספר שלישי: בנים

בתמונות-חיים ריאליסטיות עזות-ביטוי, המתעלות לדרגת סמל, מיטב עיצובה האמנותי של המחברת, נגול השלב האחרון והמכריע של התנגשות הניגודים שבין היהודי הגרמני הליבראלי והעולם-השטני-החיתתי של גרמניה הנאצית. אפוס רחב יריעה ועמוק נשימה, שהגיע בכרך זה לכלל מיצוי ושלמות.

עם הופעת הספר השלישי של הטרילוגיה הופיעו גם מהדורות חזרות של הספרים א' וב', שזיכו את המחברת בפרטי רופין ואוסישקין.

עליזה עמיר / כמו שיש ירוק

קובץ ראשון למספרת, חברת-קבוץ, בעלת-סיגנון וטבעית-עין. נודעת בסיפוריה שראוראור במיטב הבמות הספרותיות בארץ.

מכאן ומקרוב

אנתולוגיה של סיפורי יידיש בארץ-ישראל

מבחר מן הפרווה בלשון יידיש שנוצרה בארץ (ובמדינת ישראל), למן ראשית המאה ועד לעצם השנים האחרונות. מאורע נכבד מן הנדירים בשדה הספרות שלנו, כפי שהגדיר המבקר.

מרים ברנשטיין-כהן / בין יום ליום

"בין יום ליום" — אין זה לילה בלבד. זוהי תזווה מתמדת, אם של מפולת נמשכת בזכרון כפייתי, ואם של מאמצים למצוא אחיזה מחדש, למרות סערות הזמנים ו"אני" שהכויב והביא עד-תהום. (בהוצאת ש בא.)



מהדורה חדשה

משה שמיר / הגבול

הרומאן של הזמן רב הכוח והעליזה.



ה"ספריה לעם" נכנסת לשנתה העשירית!

גם השנה היא כוללת ספרים מובחרים
של טובי הסופרים מארצות רבות.
נוסף על ספרי המקור.

ה"ספריה לעם", שתפוצתה מתקרבת ל־30 אלף
בחודש, יכולה להגיש לך את ספריה במחירי
חתימה נמוך ביותר — 15 ל"י לשנה
(12 ספרים) בלי לזוותר על
עריכה קפדנית, תרגום מעולה,
נייר והדפסה משובחים

"ספריה לעם" — מפעל
שרכש אמוץ הכלל
באיכות המשובחת
וצורה נאה גם יחד

את ספרי ה"ספריה לעם"
אפשר להשיג במכירה בודדת
וכן בכריכה קשה
(תפורה, ללא הדבקה)
בתוספת 50 אגורות
למחיר כל ספר

החתימה מתקבלת בבתי-המסחר לספרים,
במועצות הפועלים,
במקומות העבודה ובבית ההוצאה,
תל-אביב, רחוב מזא"ה 22, טלפון 611526.

הוצאת "עם עובד"

במבוא. אין לבוא עם המהדיר בסרוניה על כך, אך על כל
פנים לא היה לו למנות בין החידושים גם מה שנמצא
בלשון חז"ל ובתפילה (כגון הבינוני צמוז, קבוץ, רצוע
וכד'). וקל-יחומר שאסור היה לציין כאן נפעל של נפש,
הנמצא בתורה.

להלן — הערות אחדות של תיקונים:

(א) איה איפה דברך (עמ' 107). אם לא ראה המהדיר
את עצמו רשאי לתקן ולכתוב "אפוא" — על כל פנים
ראוי היה להעיר בפירושו על שיבוש זה, שנשתבשו
בו רבים (כפי שביררתי ב"יד הלשון", ע' איפה
ואפוא).

(ב) חמץ כבנין פועל הובא על סמך בן-משלי תתרכד.
לפי מהדורת אברמסון "וחומצה" מפיק הא, והוא
שם ולא פועל. אך אולי יש למהדיר דעה נוגדת או
גירסה אחרת בענין זה.

(ג) חקור ("באגרת חקורה") פירש "מוכן ומותקן". נר-
אית דעת האומרים שמשמעו לשון בזוי ונפתולי ער-
מה (בהשפעת הערבית). אבל גם אם אין דעת ד"ר
ירדן כדעתם — מן הראוי היה להביא סברה זו, כי
מתקבלת היא על הדעת.

(ד) "משלטת" (בן-משלי תתשעה) נראה שענינו שולטת,
ולא משליטה.

סגנונו של המהדיר צה ונקי מכל שמץ התרברבות
"מסוגננת", שאיוו להם בזמן האחרון אהדים מחוקי-
רינו. וכפי ש"אין אומרים בקרו גמל, אלא בקרו
טלה", לפיכך ארשה לעצמי להעיר על קצת פכים
קטנטנים, שהמהדיר מקפיד על שמושם, וראוי להק-
פיד על מניעתם.

"נוסח" עדיף מן "נוסח" (בחולם), וברבים — נוסחים,
ולא נסחים; למרות עדיף מן "חרף"; וקל-יחומר שאין
לומר מדורות (כלשון רבים של מדור), אלא מדורים.
דרך הכתיב של ד"ר ירדן הוא הדרך הישר, והלאוי שילי-
כו רבים בעקבותיו. בימים אלה, עת התחילו להטיל יודין
יתירות בלי סוף, עד כדי בלבול דעת הקורא ("הייתה"
במקום היתה, "ביצה" במקום בצה, ובמקום ביצה —
ביצה ?) הנך מרגיש נעימות ונחת למראה הכתיב הנכון
וההגיגי, כתיב שאין בו אותיות יתרות ומבלבלות.

שמות פרטיים של אנשים וכן מספרי השנים — כתב
המהדיר בלא סימנים של ראשי תבות: רשבג, רמבם,
ראבע, ולא רשב"ג וראב"ע. יש להצדיק כתיבה כזו, שכן
נקראות תבות אלה ככתיבתן. אפשר להסכים לשיטה זו
גם במספרי השנים, ביחוד אם אין חשש לקריאה מוט-
עית: תרצא, תרצב (מה שאין כן תרצח ותשכב: כאן
יש להעדיף תרצ"ח ותשכ"ב, וטענת האחיות בטלה ומ-
בוטלת). אבל ד"ר ירדן הפליג קצת, בכתבו אף דת או

דתי במקום ד' תי' (כלומר ד אלפים ותו שנים, או ד תי').
דרך זה של צרופי האלפים עם המאות והעשרות והיחיד
דוּת לתבה אחת (דתתי, דתקפ וכד') — לא ראיתי עד כה
בשום ספר, ונראה לי שהמצאת המהדיר היא. איני רואה
המצאה זו, וכדאי שגם המהדיר עצמו לא ימשיך בה, כי
קצת זרות יש בדבר, ולפעמים אף תקלה. תמוהה בעיני
גם השמטת רבי בשם ר' שמואל הנגיד. אמנם, "גדול
מרבן שמו", ובלי "שמואל" הננו אומרים, כמובן, הנגיד.
אבל "שמואל הנגיד" במקום "רבי שמואל הנגיד" נראה
לי כתמוה, ואיני יודע טעמו של קיצוץ זה.

הספר יצא לאור על-ידי "היכרו יוניון קולג' " שבסיני-
סינאטי. יישר כוחו של המהדיר, שלא שקט ולא נח עד
שמצא מקור כספי להוצאת הספר ויכה אותנו במתנה
נאה, שהיא תפארת לעושיה ותפארת לספרותנו. ברם,
נשאלת שאלה, ותמורה היא בעיני: מדוע לא נמצא באר-
צנו מו"ל שיתכבד בהוצאת ספר מפואר ומועיל כזה?
ההכרח שהכריח את המחבר להזקק לחסדי נדיבים באר-
צות-הברית אינו אומר כבוד להוצאותינו.

מחקר ספרותי ורעיוני בדרושי האלשיך

יוסף דן

רבי משה אלשיך, לחקר שיטתו הפרש-
נית והשקפותיו בעיני מחשבה ומוסר,
מאת שמעון שלם. הוצאת מכון בן צבי
על ידי קרית ספר ירושלים תשכ"ו.

מעמדה המרכזי של צפת במאה ה־12 בתולדות חיי
הרוח בישראל הוא מן המוסכמות, ומחקרים רבים בשנים
האחרונות הוקדשו לתולדותיה ולהשפעתה העצומה של
צפת על הדורות הבאים, בעיקר בתולדות ההלכה — "בית
יוסף" ו"השולחן ערוך", ובתולדות הדת והמחשבה —
תורתם של ר' משה קורדובירו והארי"י. עולמה הרוחני
של יהדות מזרח אירופה מהמאה ה־12 ואילך, יהדות שה-
עמידה את רוב מניינו ובניינו של העם היהודי עד לזר-
רות האחרונים, מיוסד היה על עמודים שהוצבו בצפת —
ההלכה והקבלה שנוצרו בה על-ידי חכמים שנתלקטו בה
מכל תפוצות ישראל והקימו בה את אחד המרכזים הרוח-
ניים הגדולים והחשובים בתולדותינו.

מלבד שני עמודים אלה — ההלכה והקבלה — הוצב בצ-
פת עמוד שלישי, שהשפעתו על תולדות הספרות והמח-
שבה בישראל אינה נופלת מזו משל שני הקודמים, והוא
ספרות הדרוש. אין לתאר את עולמה הרוחני של יהדות
מזרח אירופה כמאות ה"ד"ה"ט בלא להכיר בחשיבות

כתבי יצחק בן-צבי

בהוצאת יד יצחק בן-צבי



בעריכתם הכללית של נשיא המדינה זלמן
שזר, היו"ר, רחל ינאית בן-צבי, אליהו
אילת, בן-ציון דינור, בנימין מזר, חיים
רביץ, דוד בנבנישתי

בסדרה הראשונה כלולים הספרים:

1. שאר ישוב

תוכן הספר: תולדות ארץ ישראל היהודית, תוך הדגשת
העיקרון של רציפות הישוב היהודי. בספר שבעה
שערים: הגליל ויישוביו, ערי ארץ ישראל, שרידי
יישובים יהודיים כהרי אדום, בערבה, בהרי יהודה
והנגב, יישובים יהודיים בלבנון ובסוריה. הספר מחזיק
575 עמוד ומלווה תמונות ומפות.

2. נדחי ישראל

תוכן הספר: קהילות קדומות בארצות האיסלם, כגון:
צפון אפריקה, תימן, כורדיסטאן, בוכרה ועדן, כיתות
בתוך האיסלאם השומרות בסתר את מסורתן היהודית.
המאמרים המכוננים בספר זה הם פרי מחקר של
עשרות שנים, בהן בא המנוח בן-צבי במגע קרוב עם
עדות ושביטים אלה הן בארץ והן בארצות מוצאם. הספר
מחזיק 326 עמוד ומלווה תמונות ומפות.

3. מחקרים ומקורות

תוכן הספר: פרשיות בתולדות היישוב למן גירוש ספרד
ועד התחלת היישוב החדש. המבוססות ברובן על כתבי
יד נדירים; מכתבים מרובים של שליחים שנשלחו לבקש
עזרה בקהילות ישראל באירופה ובארצות המזרח וכן
מחקרים על "כתי תורה הידועים. הספר מחזיק 608 עמוד
ומלווה תמונות רבות.

4. זכרונות ורשומות

מהנעורים ועד שנת 1920
בספר זה כונסו זכרונות של יצחק בן-צבי עד שנת
1920: על ראשית מפלגת "פועלי ציון" ברוסיה, על
תנועת העבודה והיישוב בארץ לפני מלחמת העולם
הראשונה ובמי המחתמה, על "החלוץ" והתנדבות
לגדודים העבריים בארצות-הברית ועל חיי הגדוד
העברי בארץ ישראל.
הספר מחזיק 496 עמוד ומלווה תצלומים של בני מש-
פחתו וחבריו.



בסדרה השניה הופיעו:

ארץ ישראל ויישובה

בימי השלטון העותמאני

בספר: תולדות היהודים בארץ ישראל על מאבקם כמי-
עוט קטן על קימו ועל חזון עתידו בתוך סביבה חברתית
זרה ועוינת. תקופה היסטורית זו חשיבותה מיוחדת
להבנת תקופתנו שבאה מיד לאחריה, בשביל הבנת
היסודות של תקומתנו בארץ-ישראל.
הספר מחזיק 474 עמודים ומלווה תצלומים רבים.
את הספרים אפשר להשיג במשרד יד יצחק בן-צבי,
רח' אבן-גבירול 17, ירושלים.
ספרים בודדים אינם נמכרים.

הגדוד העברי, אגרות

באגרות שנשלחו לרחל רעייתו מגולל יצחק בן-צבי
כחייל פרשיות רבות-ערך המשמשות מקור חשוב לתול-
דות הגדודים העבריים, תאורים של החיים היום-יומיים
של החיילים, לבטיהם ומאבקיהם להציב צביון יהודי
לגדודים.

בספר תצלומים רבי ערך של חיי הגדודים.

הספר יופץ ביום מלאות 50 שנה לגדודים.

מחיר הסדרה הראשונה (4 כרכים) — 20 ל"י מתיר
שני הספרים של הסדרה השניה יחד עם הסדרה
הראשונה — 30 ל"י.

בתחום חקר ספרות הדרוש בצפת, אלא היא המונוגראפיה הראשונה בחקר הדרשנות העברית בכללה מצדה הספרותי והרעיוני, ואכן נאות הדבר שהמונוגראפיה הראשונה הוקדשה ליצירת האלשיך, שהוא הדמות המרכזית בספרות הדרוש בימי הביניים.

ב

ש. שלם הקדים לספרו מחקר ביוגרפי וביבליוגרפי על יצירת האלשיך, תולדות חייו, מוריו, תלמידיו והשפעתו, וסקירה ממצה של תולדות ספריו הנדפסים ושבת-בידי, וכן אסף את הידיעות על חיבוריו שאבדו, ובראשם ספר "שערים", בו קיבץ את תורתו לפי עניינים, בניגוד לדרכו הפרשנית-דרשנית בדרושו על התורה וחלק מספר רי המקרא האחרים.

המחקר בדרושי האלשיך נחלק לשני חלקים: החלק הראשון דן באפיים הספרותי ובמבניהם של דרושי האלשיך, מיתודות הדרוש והפירושו, מתוך ניתוח דוגמאות נבחרות וברירור הצורות הספרותיות שנוקק להן. החלק השני סוקר, עניינים עניינים, את עולמו הרעיוני של האלשיך. החלק הראשון הוא החשוב שבשניים, משום שהוא מחקר ראשון רבי-היקף בתחום הניתוח הספרותי והצורני ביצירתו הדרשנית של יוצר עברי כלשהו.

דרושו של האלשיך ערוכים בצורת פירוש, ובכתביו נתמזגו שיטות הפרשנות והדרוש לכלל שלימות. שפר-טיה ודרכיה תוארו בידי שלם בחלק הראשון של ספרו. חטיבת דרוש פותחת ב"מערכת קשיים", סידרה ארוכה של שאלות ובעיות שמעוררת חטיבה של מקראות; לעתים מגיע מספר הקשיים הללו לעשרות, מהם עניינים לשוניים, מהם רעיוניים, מהם סיפוריים ומהם מוסריים. לא-חר העמדת מערכת הקשיים פונה האלשיך לבחירת המי-תודה המתאימה לפתרונם, שלב ששלם כינהו "קביעת הד-רך". שלם הוכיח ש"מערכת הקשיים" של האלשיך אינה מקרית ושרירותית, אלא אף בבחירת הקשיים הללו כיוון האלשיך את דבריו לקראת מטרה דרשנית ורעיונית, וכל שלב בפיתוח הדרוש מקדם אותו לקראתה. ב"קביעת הד-רך" קובע האלשיך בסיס משותף לקשיים השונים, ופותח על ידי כך את האפשרות להשיב עליהם בבת אחת; בזאת נבדל הוא מפרשן רגיל, שכן חותר הוא לא לפירוש כל נקודה ונקודה בטכסט כשהיא לעצמה, אלא לבניין שלם ואחיד של דיון, הפותח בבעיות שונות ומסיים בתשובה אחת.

האלשיך מנצל את המקורות העבריים השונים ואת דרכי המחשבה השונות לשם ביאורו ודרשויו, ושלם סוקר בפירוט את דרכי שימושו בפרשנות מילולית, בדרושי חז"ל, בפרשנות על דרך הפשט ובפרשנות על דרך הסוד. האלשיך היה מקובל, ונוקק לעתים קרובות לרעיונות

הרבה שנודעה הן לדרשן הדרוש בעליפה והן לספרות הדרוש. גדולי היוצרים ביהדות זו יצרו בתחום זה, ממה-ר"ל ור' אפרים מלונשיץ ועד הרב קוק; ותנועות שלימות נתייסדו עליה, ובראשן החסידות, שספרותה בשבעים הש-נים הראשונות לתולדותיה כולה דרוש, ואף אחר-כך, ועד היום הזה, רובה דרוש. הדרשנים, דרשני הקהילות וה-דרשנים הנודדים, הם שהפיצו רעיונות ודעות, עוררו זר-מים והלכידרוח והיו נושאי התסיסה הרוחנית ביהדות עצומה זו.

ספרות הדרוש היא הספרות הוותיקה והרצופה ביותר בכל סוגי הספרות ששימשו את התרבות העברית. למן ה"פשוטים" שבמגילות ים המלח, דרך ספרות התלמוד והמדרש בתקופת התנאים והאמוראים, ספרות ה"שאי-ל-תות" בתקופת הגאונים והדרוש הפילוסופי, הקבלי והמור-סרי של ימי הביניים—ר' אברהם בר-היא, ר' בחיי בן אשר וה"זוהר", ועד תקופת הגירוש מספרד, לא פסקה השלטת של יצירת ספרות הדרוש. ספרות במזרח אירופה במאות ה"ז"ה"יט אינה אלא החוליה האחרונה, העשירה והמגוונת ביותר, בספרות זו.

ואולם הדרוש העברי במזרח אירופה אינו המשך ישר, בצורתו ובתכנו, לדרשנות הפילוסופית והקבלית של המ-אות ה"י"ב"י"ד. חוליותיו האחרונות של הדרוש שנתפתח בספרד בימי הביניים מצויות בדרשנות העברית באיט-ליה בתקופת הרנסאנס, בדרושי ר' יהודה מוסקאטו ובני דורו. הדרוש שנתפתח במזרח אירופה שאב אך מעט מה-דרשנות בספרד ובאיטליה בתקופות הקודמות. מקור יני-קתו של הדרוש במזרח אירופה הוא בספרות המשגשגת והמחדשת בתחום הדרוש שנוצרה בצפת במאה ה"ט"ז. דר-שני צפת שימשו מורי דרכם של דרשני מזרח אירופה. כשם שההלכה וכן הקבלה הקדומה לבשו לבושים חדשים בצפת ובלבושיהן החדשים הגיעו למזרח אירופה, כך ניתנו גם לספרות הדרוש פנים חדשות בצפת במאה ה"ט"ז, ובצורה זו השפיעה את השפעתה העצומה על יהדות מזרח אירופה.

רבים היו דרשניה של צפת, ובהם מעמיקים וברוכי כש-רון כר' שלמה אלקבץ, ואולם כשם שקבלת צפת סתם היא קבלת האר"י, וההלכה—תורתו של ר' יוסף קארו, כך דרושיה של צפת סתם הם דרושו של ר' משה אלשיך, בעל "תורת משה", שכונה "האלשיך" סתם, הגדול והנכ-בד שבחבורת דרשני צפת.

במחקר החדש במדעי היהדות לא הושם לב עד עתה לספרות הדרוש בצפת, מצדה הספרותי והרעיוני, וליצי-רתו של האלשיך בכללה. ספרות עשירה יש לנו בחקר ההלכה והקבלה בצפת, ואולם רק עתה וכינו למחקר ראשון בתחום הדרוש—מחקרו של שמעון שלם ז"ל על רבי משה אלשיך. מונוגראפיה זו אינה רק ראשונה

הרעיוניים של האלשיך, ולבדוק את השפעתן של השקפות שונות שקדמו לו על עיצוב דמותו הרעיונית, ואף לא לבדוק את מידת מקוריותו של האלשיך בתחום זה. ואולם התוצאה העיקרית של סקירתו יש בה כדי תשובה על שאלות אלה, אם כי שלם לא דן בכך בפירוט. רעיונותיו של האלשיך שאובים, כמעט בלי יוצא מן הכלל, מתורת הקבלה, מן הזוהר ומקבלת צפת במאה ה־ט"ו, אך ניסוחם לעתים קרובות אינו מכיל את הסמלים והמונחים הרגילים בקבלה, ואף לא את דרכי הניתוח והדיון הרגילים בספרות הקבלה. האלשיך ניסח ניסוח חדש, פופולארי, את העקרונות התיאולוגיים של הקבלה, והציגם לפני הקורא כשהם נטולי אורה מיסטית, כמין קוסמולוגיה המסתברת במישורין מן הכתובים. ניסוחיו הבהירים והפופולאריים של האלשיך בוודאי תרמו תרומה חשובה להפצת הקבלה בכל מקום שדרשנים נזקקו לדרושו של האלשיך, ובלי ספק יש חלק חשוב ל"תורת משה" וליתר דרושי האלשיך בתהליך כיבושה של יהדות מזרח אירופה לתורת הקבלה במאה ה־י"ז.

ש. שלם ציין בכמה מקומות בספרו, שאין לדון את האלשיך כיוצר יחיד מבודד ומנותק מסביבתו; אין הוא אלא אחד מגדולי היוצרים בתקופה של התעוררות רוחנית גדולה ומחדשת בתחומי היצירה השונים. לאחר השלמת מחקרו על האלשיך פנה ש. שלם להרחיב את המחקר ולסקור את תולדות חוג הדרשנים מבית מדרשו של ר' יוסף טאיטצ'אק, במסגרת עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית. (מחקרו על האלשיך היה לכתחילה עבודת גמר בספרות עברית בהדרכת פרופ' י. תשבי, ובהדרכתו עסק גם בעבודת הדוקטור). בשעה שהתקרב להשלמת מחקר רחב ומסועף זה נפל על משמרתו בשירות צה"ל. ספרו על האלשיך הוא עדות ליכולתו המחקרית הרבה, ובו פתח תקופה חדשה במחקר ספרות הדרוש העברית; נגזר עליו שלא להשלים את מחקרו בתחומים רחבים יותר, ואבידה כבדה היא למחקר במדעי היהדות.

קבליים בפירושו, אך עשה זאת בלא לנקוט נוסחאות ומונחים קבליים, אלא הליש את הדברים לשון דרוש פשוטה, שווה לכל נפש. ש. שלם מסיים חלק זה של ספרו בדיון מפורט על היסודות המשותפים והמבדילים את האלשיך משאר פרשנים ודרשנים שקדמו לו, ומברר בעיקר את יחסו אל הדרשנים בני זמנו וחוגו, ובראשם רבו — ר' יוסף טאיטצ'אק, ותלמידיו האחרים. בעקבות בני רורו מסתברת דמותו הרוחנית של האלשיך — כממשיך מסורת דרשנית ופרשנית קדומה, מרש"י עד האברבנאל, וכראש וראשון בחוג דרשנים מרכזי שהתווה את דמותו של הדרוש בצפת ובעקבות זאת ביהדות מזרח אירופה.

עניין מיוחד הקדיש ש. שלם לבירור יחסו של האלשיך לסיפור המקראי, ולהרחבה הסיפורית המצויה בדרושו. האלשיך, למרות שהשתמש לפרקים בפרשנות אליגורית (דרך הרמז), לא נטה להוציא את סיפורי המקרא ממשוטם ולהפוך את גיבוריהם לסמלים, כדרך פרשנים מקובלים או פילוסופים. את הקשיים בסיפור המקראי נטה לפרש בדרך הרחבה, תוספת פרטים ותיאורים לסיפורים, שבעזרתם מסתברות הקושיות שמעורר הסיפור כפשוטו. בכך נתן האלשיך דחיפה חשובה לפיתוח דרך זו בספרות הדרוש בדורות שלאחריו.

בחלקו השני של הספר סוקר ש. שלם את עולמו הרעיוני של האלשיך — התיאולוגיה, הקוסמולוגיה, עיקרי האמונה, תורת הנפש, תורת האדם ותורת המוסר של האלשיך. המחבר נאלץ להסתמך על קטעי דברים הפזורים בדרושים, שכן בכתביו של האלשיך שגותו בידינו אין חיבור שיטתי המסכם את עמדתו הרעיונית. איסוף החומר הרב והמפוזר היה משימה קשה עד מאד, אך שלם הצליח לערוך את הקטעים הללו לכלל מסכת רעיונית שלימה המשקפת היטב את עמדתו של האלשיך בכל הבעיות הדתיות המרכזיות.

שלם לא מצא מקום במחקר זה לברר את מקורותיו

עם החוברת

עיכוב נוסף — ואיחור מיותר, כפי שנתברר לבסוף — נגרם מהידושו של "מולד". מפוכחים אנו פותחים בסדרה החדשה ומתפללים — בעונה זו של גשמים מאוחרים — ליבולי שפע בעתיד. מקוים אנו למילוי המשאלה שהבענו בחוברת הקודמת (210-209) לגבי תכנון ואיוונן של החוברות, אך דבר זה יוכל לבוא רק לאט. עם זאת לא נעלים צפייתנו להפתעות. כל חוברת טובה יאה לה יסוד ההפתעה — תחלה למתכננה ואחר כך לקוראה. רגע מסוכן הוא ביחסים שבין כתבי-עת לקוראיו כשהללו נעשים בנייכולת לנחש את רוב הדברים שהם עתידים לקרוא בו. כמובן, גם כוח השיפוט (והניחוש) של קהל הקוראים עלול להידלדל במקום שרמת הכתיבה וכתבי-העת והילופיהם אינדיפרנטית. המנועים מבר, סופם קוראים לתבן בר. כי אין צורך בצנזורה דוקא כדי להשרות חדגוניות על ביטוי הרוחני של ציבור. די לכך בדמוקראטיה מאורגנת החסרה תודעה מושרשת בדבר החובה לסייע ולעודד יומה רוחנית של יחידים וקבוצות שאינם עולים בקנה אחד עם החלוקה המוסדית או הפוליטית המקובלת. המוסדיות היתרה של חברתנו והשתרעותה אל תחומים לא-לה מטפחת בידועים ובלא יודעים את התחליפים ומצמיחה גידולי-סרק וכבר הבשילה כמה בזיונות תרבותיים למדינת ישראל.

אין תקנה לכך אלא שינוי ערכים בכלי השלטון ובציבור כאחת. על הראשונים להבין כי עליהם לתמוך — ולא רק לסבול — את צמיחתה של יומה רוחנית הפשוט. אחרת אין לחזור ולמזג את כוח הבקורת עם רוח האחריות שנתפרנו בעטייה של המוסדיות ובעטיין של תפיסות מוטעות על תחום סמכותם והתפשטותם של מוסדות. אחת הדרכים להחיש מיוזג זה הוא קיומם של כתבי-עת פתוחים ובני-חורין מבחינה רוחנית, שאפשר להם שיהיו נתמכים על-ידי מוסדות או צירופי מוסדות ובלבד שמוסדות אלו יתרחקו מכל כפיית-דעת מתוך ראיית אחריותם לטיפוחו של אותו חופש שבלעדיו אין תנופה ליצירה ואין איכות לעשיית תרבות ואין שיעור-קומה ותקומה לכל מעשינו.

שום ביוגרפיה עתידה של ד. בן-גוריון לא תוכל עוד לפסוח על צרור מכתבי-הנעורים שנתגלה באקראי, ובהיסח דעת בעליו, ושעיקרו הובא בחוברת זו בלוחית הקדמתו של יהודה ארז. הביוגרף הנכון, המצוייד בכלי הבחנה והמשכיל בשימושם, יראה בהם לא רק רמז והבטחה לאיש העתיד, אלא, יש לשער, ימצא בהם נקודות-מצא, ואף קני מידה ובדיקה, לכמה וכמה קיום שנתרחבו ונתבלטו בהתפתחותה של האישיות במרוצת השנים. לפי שעה אי אפשר שלא להשתאות באיזו מידה מקופל במכתבים אלו של בן השבע-עשרה, כבעובר זה, מכלול התכונות שחרת חריתה כה עמוקה ומכרעת בדברי ימי היהודים. — לחוברת זו נודע גם מאמרו של ב"צ דינור על בן-גוריון, אך מצב בריאותו של פרופ' דינור לא איפשר לו לסיימו למועד. בין כך ובין כך דברים על דביג כל שעה שעתם.

לא היינו צריכים לפרס נובל כדי להודיענו גדולתו של ש"י עגנון. חלקו בספרותנו קיים ועומד, וממילא הוא מובטח גם בספרות העולם, שבמידה מסויימת לפחות הריהו צירופן של ספרויות העמים, בין שהגיעו להיתרגם הרבה בין שלא הגיעו. לכאורה אין נגרע כלום מהווייתה של אחת הספרויות אם אין מודיעים טיבה בזירה הבין-לאומית, ואף על פי כן יש בקביעת זהותה בעזרת פרס נובל כעין הוספת מימד. ספרותנו הקדומה הייתה במידה ניכרת לנחלת העולם, אולם הודייה זו בחטיבה מובהקת לעצמה ששמה הספרות העברית החדשה מעלה את זו לתודעת מיליונים של קוראים אשר רבים מהם אף לא ידעו על קיומה. — אברהם בנד משמש בקתדרה לספרות עברית באוניברסיטה של לוס אנג'לס וספרו המקיף על עגנון עומד לצאת בקרוב על-ידי אוניברסיטה זו.

שני המאמרים על נלי זקש נלקחו מקובץ חיבורים (מאמרים) רשימות וגם שירים) שיצא לאור בגרמנית לכבוד יום הולדתה השבעים וחמשה של המשוררת. הקובץ הנאה Nelly Sachs zu Ehren, ובו גם ביבליוגרפיה מפורטת של יצירתה ושל ספרים ומאמרים שנכתבו עליה, הוצא על-ידי הוצאת זורקאמפ בפראנקפורט. — ואלטר א. ברנדסון הוא סופר שוודי נודע, שנולד בשנת 1884 ונפטר זה לא כבר, ועיקר עבודתו היה בחקר הספרות בכלל והספרות הגרמנית והסקאנדינאבית בפרט. בשנת 1962 פירסם ספר על מדינת ישראל. — ה. בינק, יליד שנת 1930, הוא סופר ומשורר גרמני היושב במינכן. — בנימין גוריאלי הוא סופר יהודי יליד רוסיה שישב רוב ימיו בפאריס והרבה לכתוב על הבקורת והפילוסופיה של הספרות, וביחוד על הזרמים בבקורת הרוסית. ספרו הגדול על תולדות התנועה המודרנית בספרות ובאמנות יראה אור בקרוב באיטלקית בהוצאת פּאָלטרִינְאָלי. מר גוריאלי ביקר פעמיים בארצנו. — הארולד קלורמן, שאמרו המעניין על המבקר והתיאטרון נדפס במקורו ב"אנקונטר" הלונדוני, הוא במאי ומבקר אמריקני נודע, הזכור לקהלנו מהצגות שהציג בארץ, וביחוד מבינם "בני ערובה" ב"הבימה". ג'ורג' סטיינר הוא מבקר צעיר ושנון, מרצה באוניברסיטה של קיימברידג', שנודע בספריו "טולסטוי או דוסטויבסקי" (1959) ו"מות הטראגדיה" (1961). — מאמרה של רבקה ש"ץ הוא פרק מתוך חיבור שנתקבל כעבודת דוקטור על-ידי האוניברסיטה העברית בירושלים והעומד לצאת על ידי הוצאת הספרים על שם י"ל מאגנס. — ש"י בלוך הוא מרצה להיסטוריה חדשה באוניברסיטה של תל אביב.

מאת המנהלה. כרך כ"ג הגיע מבית הכורך ואפשר לקבלו במשרד המנהלה רח' פינסקר 2 ת"א חדר מס' 224, בכל יום בשעות 10—12 לפה"צ. הרוצים בכרך זה ולא מסרו את החוברות קודם, יוכלו אף הם לקבלו אם ימציאו את החוברות וישלמו את דמי הכריכה בסך 4 ל"י. המעוניינים לקבלו בדואר יוסיפו נא 50 אגורות דמי משלוח.

● דמי החתימה לכרך החדש (שש חוברות) הם — 12 ל"י.

עירית תל-אביב-יפו



מוזיאונים עירוניים בתל-אביב-יפו

מוזיאון תל-אביב — ע"ש מ. דיזנגוף שדרות רוטשילד 14, טלפון 57760.
מרוכזים בו מוצגים בציור ובפיסול, ממיטב האמנות העולמית והישראלית.
פתוח לקהל — בימים א'—ה', בשעות 10:00—13:00 ו-16:00—19:00, ביום ו' ובשבת משעה 1:00—13:00.

מוזיאון תל-אביב — באתן ע"ש הלנה רובינשטיין, שדרת תרס"ט, טלפון 247196.
מיועד לאמנות מודרנית בציור ובפיסול.
פתוח לקהל — בימים א'—ה' בשעות 10:00—13:00 ו-16:00—19:00,
יום ו' משעה 10:00—13:00 במוצאי שבת 18:00—22:00.

קרית "מוזיאון הארץ"

מוזיאון הזכוכית — ע"ש וולטר מוזס, רמת-אביב, טלפון 443059.
מכיל אוסף זכוכית עתיקה, שהוא האוסף העשיר ביותר במזרח התיכון.

מוזיאון המטבעות — ע"ש קדמן, רמת-אביב, טלפון 445579.
מכיל אוסף מטבעות עתיקות, בעיקר מטבעות מאזור היס-התיכון.

מוזיאון למדע ולטכניקה — רמת-אביב, טלפון 448242. מצויים בו כ-300 מוצגים בענפי המדע:
אירונאוטיקה, אסטרונוטיקה, מתמטיקה, אנרגיה ותחבורה.

מוזיאון לאתנוגרפיה ולפולקלור — רמת-אביב, דרך חיפה פנת שדרות רוקח, טלפון 447055.
מכיל הפצי אמנות יהודית עממית ומסורתית, לרבות כלי קודש ותשמישי קדושה, וכן תלבושות יהודית מתקופות שונות.

ביתני קרית "מוזיאון הארץ" ברמת-אביב, פתוחים לקהל בכל ימות השבוע: בימים ב, ג, ה. משעה 10:00—17:00, ביום א' ו-ד' בשעות 13:00—20:00, בימי ו' ושבת בשעות 10:00—13:00.

מוזיאון היסטורי לתולדות ת"א — רחוב ביאליק 26, טלפון 615901.
מכיל מסמכים וצילומים מראשיתה של העיר. פתוח לקהל בכל ימות השבוע משעה 9:00—13:00,
בימים א' ו-ד' גם בשעות 17:00—19:00. ביום שבת משעה 10:00—13:00.

מוזיאון הכתב — רחוב ביאליק 26, טלפון 625707.
יחיד במינו בעולם העוסק בכתב, תולדותיו והתפתחותו. פתוח לקהל כל ימות השבוע פרט לשבת.
בימים א, ד' — משעה 9:00—14:00, משעה 17:00—19:00 בימים ב', ג', ה' — משעה 9:00—14:00.
ביום ו' — משעה 9:00—13:00.

מוזיאון לעתיקות ת"א-יפו — רחוב מפרץ שלמה 10 (ליד השעון) יפו, טלפון 825375.
מכיל מוצגים ארכיאולוגיים ותעודות שנחשפו בחפירות שונות בעיר.
פתוח לקהל כל ימות השבוע, בימים ב', ג', ה', — משעה 10:00—17:00.
פתוח א', ד' — משעה 10:00 עד שעה 20:00. בימי ששי ושבת — משעה 10:00 עד שעה 13:00.

"תנובה"

מאגדת 500 ישובים הקלאיים ומאות רבות של משקים בודדים בכל אזורי הארץ לשם תעשית התוצרת החקלאית ושיווקה.

"תנובה"

משווקת למעלה מ-70% מכל תוצרת המשק המעורב של החקלאות העברית בארץ ישראל.

"סמל תנובה" ערובה לטיב תוצרתה



ברכתנו לשנה החדשה



ציון

חברה ישראלית לביטוח בע"מ
כל עסקי בטוח

סניפים:

תל-אביב — ירושלים — חיפה

סוכנויות:

בכל הערים והמושבות בישראל

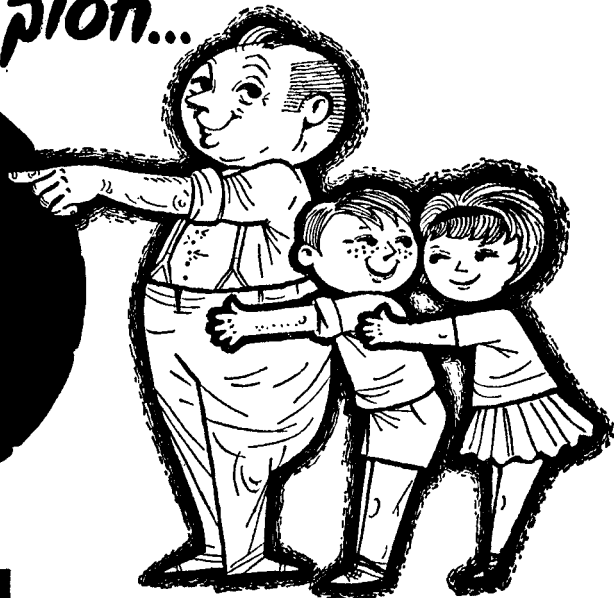
משרד ראשי:

תל-אביב, רח' אלנבי 120, טל. 67701

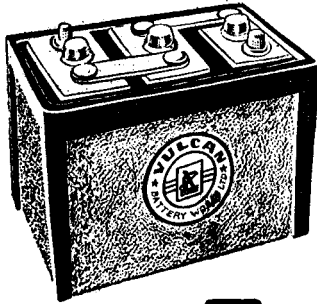
...חסוק לצירה

אק-
בחופעל
החסכון
לבנין
אבניק-
בתכנית
בר-מיצוה

משרד השיכון



לאורך
זמן
עם
מצבר
וולקו



טלפון
6000
SOLCOOR
מלמיימים סולבור

... ארצה ...
תעשית ניר רגיש להעתקות
האחים כאהן ושות בע"מ
ירושלים תל ארזר בית חרש טל 61873

לתכנון • לבנין • להנדסה • לתעשיה • ולפיתוח

הסוכנות הראשית למכשירי כתיבה

רחוב לבונטין 26, טלפון 612165 תל-אביב



אניה

- ניר פחם בטיב מעולה
- נוזל לתקון שעוניות
- סרטי כתיבה
- צבע להכפלה
- שעוניות להכפלה

מחלקה מיוחדת לניר רציף למכונות י.ב.מ.

בית החרושת:

דרך השלום מס' 10, נחלת יצחק, טלפון 32177

המפיץ הראשי:

מכשירי כתיבה, רחוב לבונטין 26, טלפון 612165, תל-אביב



הארגז בע"מ

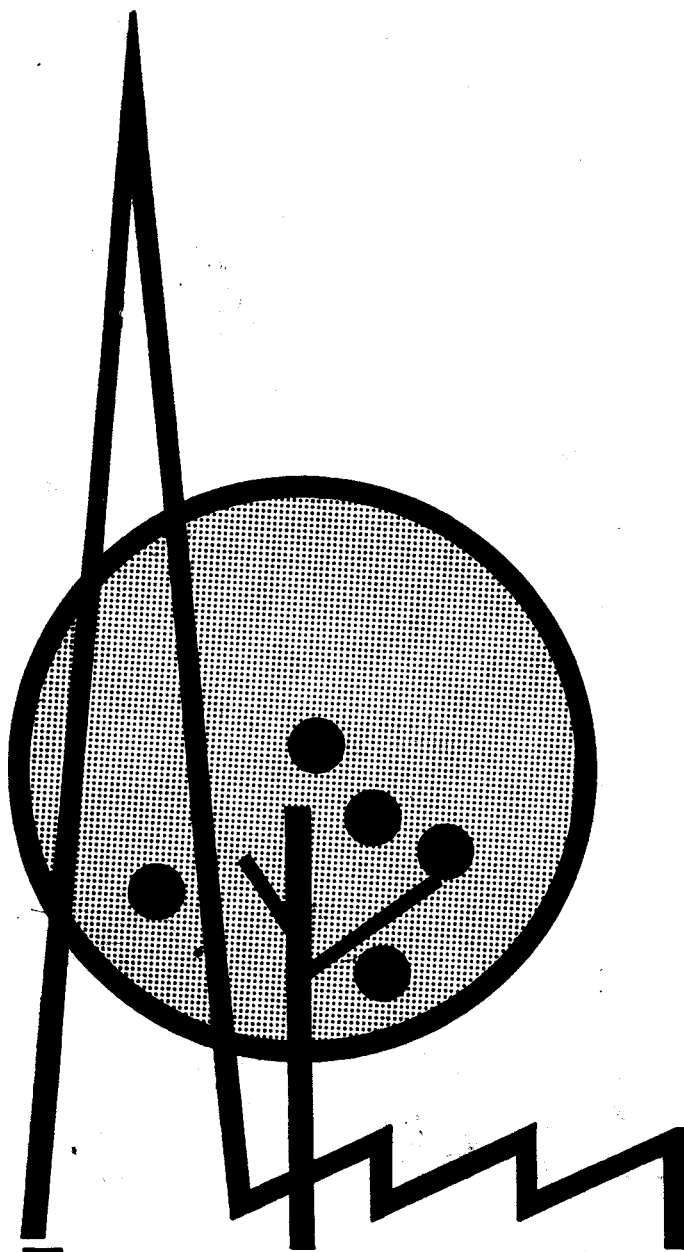
תעשיות מתנ"ס

ז.ל. 3-2251

המשרד הראשי: רח' גבורי ישראל



- מחלקת הרכב אוטובוסים לשרות התחבורה הצבורית, אוטובוסים מיוחדים לנכים רח' גבורי ישראל 94.
- המחלקה לייצור רהיטי מתכת רח' גבורי ישראל.
- חרושת עץ צריפין, ליד רמלה
- שותף ל"אמקור" בע"מ — מו"צ קרית גת



יכין-חקל

מפעלי הקלאות
ותעשייה הקלאית



תל-אביב-יפו
Tel-Aviv-Yafo
שולחם - P.P.
107

נדפס במדינת ישראל, בדפוס גרוסלם פוסט, ירושלים

השולח: "מולד" תל-אביב, רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449