

סיפור של פראנטישק לאנגר

# מזלזל

יגאל אלון ערובת קיומנו  
אפרים ברוידא משימות להסברה המדינית  
נ. ליסט, ב. הכהן חלקם של הסוביטים  
חיים גורי קודם ששת הימים  
בנימין אופנהימר אמונת היחוד של בובר  
ראובן בן יוסף הקבלות שיר

קונרד לורנץ - י. שכטר \* יעקב שטיינברג - אהרן קומם  
מונחים "יהודיים" במשפט העמים-נתן פיינברג \* פגישות עם  
בובר - ב"צ דינור \* בעיני זרים - י. קולת \* ארבע לשונות -  
בעז שכביץ \* שירים מן הגניזה - ש. אשכנזי

חוברת 2 (212) תמוז-אב תשכ"ז יולי-אבגוסט 1967

דביר



הוצאת

ספרים חדשים

### כתבי זיגמונד פרויד

בחמישה כרכים

כרך ראשון : מבוא לפסיכואנליזה

כרך שני : מסות נבחרות

כל כרך 16.50 ל"י

\*

### אוקאסן וניקולט

סיפור אהובה מקסים בפשטותו של מחבר אלמוני מן המאה השלש-עשרה תרגמה מצרפתית וציירה

לאה גולדברג

4.80 ל"י

\*

### ספר משא גיא חזיון

לבנימין מן הענווים

פאקסימילי של הוצאת ריווא די טרינטו משנת ש"ד. הוצאת זכרון ביבליופולית

8-80 ל"י

\*

### משפט הזיקה בלשון העברית

מאת י. פרץ

תיאור משפט הזיקה בלשון העברית לכל תקופותיה וסקירה מרוכזת על העברית הספרותית מן המקרא עד ימינו אלה 12-00 ל"י

\*

בקרויב :

### לשון מקרא ולשון חכמים

מאת אבא בנדויך

### הוצאת ספרים מסדה בע"מ



### צפונות הנגב — בנו רותנברג

ספר מדעי ראשון בסוגו על הארכיאולוגיה של הנגב. מבוסס על מחקר יסודי במרחבי הנגב.

בספר נגולות לפנינו פרשיות התגליות האחרונות של משלחת הערבה.

זהו ספר יסוד בתולדות הנגב ובידיעת הארץ. מלווה בתמונות ובמפות רבות.

### לכסיקון המדעים המדויקים—

ד"ר פנחס אביבי

לכסיקון זה מגדיר את המושגים והמונחים השגורים במדעים המדויקים. בספר עשרות שרטוטים— שנועדו לחקל על חשבונות הערכים וכן טבלאות שימושיות ורבות היקף. ספר עזר הכרחי לאיש המדע ולאדם המשכיל ולתלמיד כאחד.

### ד"ר ברקל ובנו מיכאל —

דן צלקה

(ספרית מקור בשיתוף אגודת הסופרים)

שתי הדמויות הראשיות, ד"ר ברקל ובנו מיכאל, מגלמים שני עולמות של חרבות. בצבעים חריפים של דיאלוג ותאור, באפיון קולע, מעלה המחבר את שני העולמות כשני מישורים ציוריים זה על רקע זה.

### מגיא ההריגה — לשער הגיא —

בני וירצברג

מחבר ספר זה שימש בזמנו כנער שליח של הרופא מאושוויץ ד"ר יוזף מנגלה.

המחבר היה מן המעטים שניצלו. בספר זה מספר המחבר בצורה מזעזעת, מרגשת ומרתקת א תקורותיהם של עשרה מילדי שארית הפליטה אשר כמחציתם נפלו בהגנתם על ביתם החדש ישן במלחמת תש"ח על תקומת ישראל.

המחבר מנסה בספר זה להסביר את חידת הליכתם של המליונים אל גיא ההריגה.

# מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

תמוז-אב תשכ"ז יולי-אבגוסט 1967 • כרך א' (כ"ד) חוברת 2 (212)

הגנה פעילה — ערובה לקיומנו	137	יגאל אלון
דברים שאין למשמש	144	אפרים ברוידא
עד ששת הימים	150	חיים גורי
הדיבוק הסוביטי	155	נחמן ליסט
האנטישמיות הסוביטית ומלחמת ששת הימים	163	ב. הכהן
צדדים פסיכולוגיים של בעית המלחמה	168	אלברטה שליטא
שיחה על תצפיותיו של קונרד לורנץ	172	יוסף שכטר
מונחים במשפט הבין-לאומי שמקורם בשאלה היהודית	179	נתן פיינברג
הקבלות	189	ראובן בן-יוסף
הקולוניה פופר	193	פראנטישק לאנגר
שני עקרונות-יסוד בשירת יעקב שטינברג	201	אהרן קומם
אמונת היחוד במשנתו של מ. בוכר	207	בנימין אופנהימר
דת ומוסר	226	מרדכי מרטין בוכר
שלוש פגישות עם בוכר	234	בן-ציון דינור
ארבע לשונות	236	בעז שכביץ
סקירות		
בעיני אחרים	243	ישראל קולת
שירים חדשים מן הגניזה	249	שמואל אשכנזי

יוצא אחת לחדשיים 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, ולמחשבה 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. 2 (212) July-August 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.

# הגנה פעילה – ערובה לקיומנו

יגאל אלון

בזכות יתרונה היחיד יש ביכולתה של ישראל גם לצמצם את הפער בינה לבין אויביה בדברים שבהם ידם על העליונה, וגם לקיים יתרון צבאי מכריע על פני כל צבאות ערב, שהרי העצמה הצבאית, במישור האסטרטגי כבמישור הטקטי, נקבעת לא רק לפי הגורמים הפיסיים והכמותיים שמהם היא מורכבת אלא גם על פי השיטה שבה היא מופעלת ואיכות הלוחמים בכל מסגרת ודרג. לא אפרט את כל האמצעים שיש לנקוט לצמ"צום הפער. אציין בקצרה רק אחדים מהם. על מגבלותינו הדימוגרפיות אנו משיבים בקיום חיל-מילואים ברמת כוונות גבוהה ובכושר צבאי מעולה, ובשילוב מירב האוכלוסיה במאמץ המלחמה לסוגיו. פיצוי על העדר ממד העומק אנו מוצאים ביצירת עומק אסטרטגי תמורת העומק הגיאוגרפי החסר בטפחנו הגנה מרחבית הנשענת על הישור-בים ואוכלוסייתם הבלתי מגויסת והחמושה, ובפתחנו אסטרטגיה יזמתית המבקשת להעתיק את המלחמה אל אדמת האויב. על דלות המשאבים הכלכליים אנו מתאמצים להתגבר על ידי חסכון בהוצאות מיותרות, ועל-ידי קביעת סדר עדיפות בבנין זרועות הלחימה. מבדידותנו המדינית היחסית אנו מנסים לחרוג על-ידי רכישת ידידים בכל אתר. מבלי לזנוח את המעצמות הגדולות אנו שמים דגש מיוחד ברקימת יחסים עם מדינות קטנות בכלל ומדינות מתפתחות באסיה, אפריקה ואמריקה הדרומית במיוחד. אין להעמיד הכל על קלף אחד. אין אנו כופים על עצמנו אוריינטאציה גוקשה על מעצמה או גוש מדינות, ואין ברצוננו להיות תלויים בצניור אספקה אחד בשעת הדחק. כאמור, זכינו ביתרון המשטר החברתי והמדיני, ומכוחו יכולים אנו למלא חסרוננו הכמותי. בזכותו מסוגלים אנו לגייס את רצונו הטוב של

בדברי הבאים אני בא להוכיח כי ישראל זכה-אית, אף חייבת – ולכן גם מסוגלת – לפתח התקפה נגדית מקדימה על אויביה, כל אימת שהם כופים עליה מלחמה, כאמצעי ראשי – ובנסיבות מסויימות יחיד – להבטחת קיומה<sup>1</sup>.

כל מלחמה מורכבת ממערכת קרבות; קרב הוא התנגשות של כוחות צבאיים יריבים; כוח צבאי בקרב הוא הצירוף של כוח-אדם, אמצעי-לחימה, מערך לוגיסטי, תנאי קרקע ואקלים, כושר פיקוד ורוח לחימה. במלחמה מנצח בדרך כלל החזק והעצמה הצבאית היא תולדה של הפוטנציאל הצבאי של אומות.

על חמישה דברים עומד הפוטנציאל הצבאי של מדינות: הגורם הדימוגרפי, מבחינה כמו-תית ואיכותית; המצב הגיאוסטרטגי, היינו התנאים הגיאוגרפיים מנקודת-ראות אסטרטגית; המשאבים הכלכליים; המעמד המדיני בזירה הבינ-לאומית; ורמת המשטר החברתי והמדיני. ניתוח מפורט ילמדנו כי בארבעה מתוך חמשת הדברים האמורים יש יתרון למדינות הערביות על מדינת ישראל, ורק באחד מהם – רמת המשטר החברתי והמדיני – זכתה ישראל בעדיפות מוחלטת.

נגזר אפוא על מדינת ישראל לעמוד עמידת מעטים כנגד רבים, מבחינה דימוגרפית; רצועת חוף צרה בגבה אל הים, מכותרת יבשה ומאוימת בהסגר ימי כנגד תתיבשת, מבחינה גאוסטרטגית; מדינה דלה באוצרות טבע כנגד מדינות החולשות על מחצית משאבי הנפט בעולם; מדינה בודדה כנגד בריתות בזירה המרחבית ולעתים הבינ-לאומית. אך לעומת זאת ישראל היא דימוקראטיה סוציאלית ומדינית וכנגדה משטרים מפגרים, פטריארכליים, אבטוקרטיים או רודניים.

אנו מפרסמים דברים אלו (שנאמרו בי"ב באדר תשכ"ז, 22 בפברואר 1967, בחוג דור ההמשך של המערך) משום סיכומם הממצה והקולע את הנחות היסוד של מעמד בטחוננו, הנחות שנתאשרו במלואן במלחמת ששת הימים.

<sup>1</sup> המעוניינים בהרחבת היריעה ימצאו מבוקשם בספרי "מסך של חול" (ישראל וערב בין מלחמה לשלום), הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"ך.

ממדים, וכן יש לקיים את עקרון ההתנדבות לשוויוניות. נחיתה רבתי בעורף האויב, או הטלת החיל המעולה אל מול פני המלחמה החזקה בחזית, יש בהן לעתים כדי לקצר את המלחמה ולהבטיח את תוצאותיה, שלא להזכיר חשיבותם של מבצעי קומנדו של יחידים ויחידות קטנות.

על חיל הים לגדול בהיקפו ובכושר-מחצו. אין בכוחו לבנותו על אניות כבדות ויקרות, אך יש בידו לציידו בכלי שיט מהירים בעלי עוצמת-אש גבוהה וארוכת טווח, מלבד טיפוח יחידות ללוחמת גרילה ימית. הציורף של מהירות, אש ותעוזת לוחמים יאפשר לתקוף אניות-אויב בים הפתוח, להגן על חופי הארץ, לרתק את צי האויב לנמליו ואף לפשוט על בסיסיו.

כשלעצמי סבור כי יש לאמן גם חיל נחתים לא גדול שיהא מסוגל לנחות בחופי אויב אם לשם גיחות מאותרות ואם כחלק ממבצע גדול יותר.

את חילות העזר — חימוש, הנדסה, רפואה, קשר, ותובלה — יש לבסס ככל האפשר על השירותים המתאימים בחברה האזרחית ולארגנם באופן שיוכלו לעמוד במהירות הנדרשת מצבא יבשה. יש להשקיע יותר בהתקנת סידורי הג"א, שהרי אין לדעת באלו מבחנים עלולה לעמוד האוכלוסיה האזרחית, אם כי יש לעשות הכל כדי לחסוך סבל מהאוכלוסיה על ידי הדברת טייסות המפציציים של האויב בראשית המלחמה ולמנוע את ספינות הטילים ואניות המלחמה שלו מלהתקרב אל ערי החוף.

דבר שאין צריך לומר כי בראש לוח העדיפות של ההשקעות יש לכלול את הפיתוח המדעי, הטכנולוגי והאלקטרוני של אמצעי-לחימה חדישים, לבל תימצא ישראל תלויה מדי ברצונם הטוב של אחרים ולמען לא תימצא מפגרת אחרי האויב.

## ב

ישראל רוצה בשלום ובשיתוף-פעולה עם שכניה-אויביה. אך לחוזה שלום דרושה הסכמתם של שני צדדים בעוד שדי בצד תוקפני אחד כדי שתפרוץ מלחמה. כל זמן שאי אפשר, למרבה הצער, להגיע לשלום הנכסף, חותרת היא להגיע

העם למאמץ מוגבר ולהישג לחימה גבוה; בזכותו רשאים אנו לתת נשק בידי העם כולו; ובזכותו זכינו בעדיפות איכותית של הלוחם — איכות הבאה על ביטויה ברוח הלחימה, בכושר הפיקוד בכל דרג וביעילות השימוש באמצעי הלחימה.

ברצוני לשים את הדגש על סדר העדיפות בבניית הכוח הצבאי. כיון שאין ביכולתנו הכל-כלית לפתח את כל זרועות הלחימה בדומה למעצמה גדולה, ומאחר שמעט מכל דבר פירושו: לא כלום, עלינו לגזור על עצמנו סדר עדיפות קפדני בפיתוחו וטיפוחו של צה"ל.

הנתונים הגיאוסטראטגיים והמדיניים מחייבים שהמלחמה תהא קצרה ככל האפשר, שתיערך על אדמת האויב, מתוך מאמץ לשבירת ריכוזי כוחו ולקביעת עובדות מוגברות, מבחינה צבאית וטרייטוריאלי, בעלות משמעות מדינית. על ישראל להתרכז אפוא בפיתוח הזרועות האופנסיביות בעיקר תוך הפקדת ההגנה הסבילה בידי הגנה מרחבית חמושה היטב יותר ומתוגברת בכוח-אדם שלמעלה מגיל הגיוס.

אף שהזירה שלנו יבשתית היא בעיקרה, אין לתאר נצחון צבאי מהיר ללא שליטה באויר. חיל-אויר טקטי רב-תכליתי המסוגל ליירט באויר, לתקוף מטרות על הקרקע ובים ולסייע לצבא-יבשה הנע קדימה — נוסף על תפקידי תובלה, הצנחה, הנחתה, קשר, מודיעין ושירות אמבולנס-סי — הוא בבחינת צורך עליון שלמען פיתוחו ראוי שנהיה מוכנים להקריב קרבנות כלכליים.

גייסות-שריון משופעי טנקים ושירותי אחזקה ניידים המסוגלים להבקיע מערך הגנה מוצק, לא-גוף, לכתר ולכתוש את שריוני האויב ולגמא מרחקים גדולים בעומק אדמת האויב בשטחים קשים למעבר, ביום ובלילה, הרי הם בבחינת הזרוע המכרעת של צבא היבשה.

חיל-רגלים ממוכן המסוגל לנוע בקצב השריון ולשתף פעולה עמו, אם כפורץ דרך ואם כמנצל הצלחה, ואתו חיל-תותחנים בעל כושר ניידות, יש בהם כדי להבטיח את הנצחון בשדה הקרב.

את המצנח יש להפוך לאמצעי תובלה ואספקה מקובל, ואת חיל הצנחנים יש לפתח כחיל רב-

רוצה בשלום או לפחות בהסדרי ביניים שימנעו מלחמה, ועל כן אין להסביר את ההשקעות העצומות באמצעי-לחימה, על חשבון הפיתוח הכלכלי והחברתי של אומותיהן אלא בשאיפתן להגיע לעדיפות צבאית כדי לצאת למלחמה על ישראל כשהן בטוחות בנצחונן. אין לקבל את ההנחה כי המלחמה היא בלתי נמנעת, אולם אין זה מן הנמנע כי תתלקח מלחמה באם תיווצרנה נסיבות הנראות נוחות ומבטיחות לממשלת מצרים.

עצם קיומו של הכוח הצבאי הישראלי אין בו די כדי שירתיע את מפקדת האויב מלפתוח במלחמה. מידת האמינות בשימוש הכוח, וכן העירנות הבטחונית, מסייעות להרתעה לא פחות מעצם העצמה הצבאית. לעולם אין לדעת אם האויב מעריך נכונה את כוחנו. הוא עלול להכשל בהערכת ממצעט של כוחנו ועלול לטעות בהערכת נחישות נכונותנו להשתמש בו, לראות בכך עדות לחולשתנו, שתגרה אותו להקדים את המלחמה.

## ג

לא אחת אני שומע, הן מפי מומחים והן מפי הדיוטות, כי הזמן פועל לרעתנו. האוכלוסייה במדינות ערב גדלה בקצב גדול, רמת החיים משתפרת והיקף החינוך העל-יסודי ועל-תיכוני נמצא בקו עליה ברוב מדינות ערב. עליה איכותית בולטת תחול בחברה הערבית, ואז – חוששים הם – תזכינה מדינות ערב בשוויון איכותי נוסף על יתרונן הכמותי, ותגענה לאותה עדיפות צבאית העלולה להכריע את ישראל.

גישה פסימית זאת עלולה להוליך לשלוש מסקנות מוטעות: דחיפה למלחמת מנע; השלכת יתרון על ערובה של מעצמה גדולה; הרתעה הדדית על ידי "מאזן אימה" של נשק גרעיני ברשות שני הצדדים אשר ירתיע את שניהם כדרך שהוא פועל בין המעצמות הגרעיניות.

אינני סבור כי הזמן פועל לרעתנו דוקא. הזמן כשלעצמו הוא ניטראלי מטבעו. הרבה תלוי בזה כיצד מנצלים את הזמן. על אף התעצמותו המרשימה של האויב בטוח אני כי, למרות שחלפו כתשע-עשרה שנים ממלחמת השחרור וכעשר

למצב של אי-מלחמה אם על-ידי הרתעה ואם בעזרת הסדרי-ביניים שאפילו אינם בגדר שלום של ממש יהיה בהם לפחות כדי למנוע מלחמה מאיזה צד שהוא נגד כל צד שהוא. לשון אחר: מדיניות הבטחון של ישראל חותרת להרתיע את האויב מלבצע את התקפתו המובטחת ולנצחו אם יכפה עליה מלחמה. יש קשר ישיר בין האפשרות לנצח לבין הסיכוי להרתיע. רק צבא בעל כושר-הכרעה יש עמו סיכוי להרתעה. ככלות הכול, המלחמה בישראל איננה בגדר תנאי לקיום מדינות ערב. יודעות הן יפה כי ישראל שוחרת שלום, ויכולות הן להתקיים, ואפילו לריב ביניהן באין מחריד. מכאן שיכולות הן להתיר לעצמן לדחות את המלחמה המובטחת משנה לשנה, ועלינו לברך על כל שנה החולפת ללא אש ולראות בה מעין הישג מדיני שנתי. שליטי ערב לא יצאו למלחמה בישראל אלא אם יהיו בטוחים מראש בנצחון צבאותיהם, כעדות עצמם. (עד עתה לא שמעתי על שום חברת ביטוח המבטחת נצחונות צבאיים בכלל ונצחונות ערביים במיוחד). מכאן, שככל שיתרונה הצבאי של ישראל יהיה בולט לעין האויב כן יגדל הסיכוי כי ירתע מהתקפה, וככל שירתע כן גדלים הסיכויים כי ישלים עם קיומה של ישראל. השלמה היא פתח לשלום.

האמת ניתנה להאמר כי הברירה איננה בהכרח בין חווי שלום ושיתוף-פעולה לאלתר לבין מלחמה בלתי נמנעת. אילו נאותו ממשלות ערב להיתום על חווי-אי-התקפה אתנו, אם כחיוזק להסכמי שביתת הנשק ואם כחילופם, אילו חוזה אשר כוזה היה מאפשר קביעת סידורים הדדיים אפקטיביים ומבוקרים על ידי יחידות מפקחים מעורבות של יהודים וערבים – המצוידות במיטב אמצעי התקשורת שיבטיחו את שני הצדדים בפני התקפת פתע, צריכים היינו לתת ידנו לכך. טול מהצדדים הלוחמים את הסיכוי להתקפת פתע רבתי באויר וביבשה ונטלת את האפשרות לכל התקפה גדולה. אלא שהיקף החימוש וסוגי אמצעי הלחימה שארצות ערב בכלל ומצרים במיוחד מפתחות ורוכשות אינם משאירים פתח רחב לאשליות. ממשלות ערב יודעות יפה כי ישראל

ואכן כוחנו עמנו לגונן על ישראל ללא עזרה צבאית מן החוץ, להוציא אספקת אמצעי לחימה. גם בתחום החימוש רצוי כי ניעשה פחות תלוּי־יים באחרים. הישגי הפיתוח והתעשייה הצבאיים מוכיחים כי יש מקום להעמיק את הייצור של אמצעי לחימה ברמה גבוהה. מאמץ מכוון כזה יקדם את תעשיית המתכת ואת התעשייה המושגת על המדע, נוסף לחשיבותו המדינית והבטחונית. אשר למאזן האימים הגרעיני, אומר בגלוי שאילו ניתנו לי לבחור בין מציאותו של נשק גרעיני בידי שני הצדדים, למען האיזון המרתייע אהדדי, לבין מניעתו משני הצדדים — הייתי בוחר במאזן כוחות המתקיים באמצעות נשק קונבנציונאלי ולא גרעיני. אפילו נתעלם מהבעיה המדינית הבין־לאומית הכרוכה בפיתוח נשק גרעיני על־ידי מדינות שאין בידן נשק זה, סבורני כי סכנה גדולה תרחף על ראשה של מדינת ישראל באם אחת ממדינות ערב תחזיק בפצצות גרעיניות אפילו יהיו בידי ישראל פצצות דומות לצורך תגמול. המשטרים בארצות ערב הינם כה מיליטאנטיים, בלתי יציבים ובלתי שקולים עד שיש סכנה כי לא יעמדו בפני הפיתוי שבהטלת הפצצות ראשונה. והעובדה ששארית הפליטה חוסה במקלטים אנטי־גרעיניים תצליח לבצע פעולת תגמול גרעינית בבחינת "תמות נפשי" אין בה משום נחמה. כמובן שקיימת סכנה כי האויב עלול לפתח נשק בלתי קונבנציונאלי ברבות הימים או להצטייד בו ממקור חסר־אחריות. לכן יש לעקוב בערנות אחר ההתפתחות בארצות ערב בכלל ובמצרים בפרט, אך בה בשעה עלינו לקיים בארץ רמה גבוהה של מחקר וטכנולוגיה גרעיניים, כמקובל במפותחות שבארצות תבל. הדבר דרוש בראש וראשונה לפיתוח הכלכלי, המדעי והמדיני של ישראל, אך לא סוד הוא כי כושרן המדעי והטכנולוגי של מדינות הוא פוטנציאל של ייצור נשק גרעיני. ואכן אופציה מדעית וטכנולוגית היא הכרח לנו, לבל נימצא מפגרים.

עם זאת עלי להדגיש כי דוקא התקדמותנו המדעית בפסיקה הגרעינית עלולה להמריץ את האויב להתקפה אוירית על מכוני המדע והכורים

שנים ממצע "קדש", אנו חוקים היום מהאויב יותר משהיינו בשני המבחנים הקודמים. הרי שעד עתה, לפחות, לא פעל הזמן לרעתנו דוקא. אשר לעתיד, הרי במשך עוד שני דורות לפחות לא יפעל הזמן בהכרח נגדנו. כיון שיש קשר בין ההתפתחות החברתית והכושר לנצל את המדע והטכנולוגיה המתקדמים בקצב מהיר, רשאים אנו לומר כי הטכנולוגיה הצבאית מתקדמת בקצב מהיר יותר מאשר הסוציולוגיה הערבית. תוספת של אמצעי לחימה חדישים ומסובכים בידי חברה מפגרת אינם תוספת כוח דוקא. לעתים יש בה כדי להכביד יותר מלהועיל, וגידול מהיר של האוכלוסיה במדינות ערב בתנאי האביונות השוררים בהן הוא לרעתן יותר מלטובתן.

אני שולל מלחמת מנע מבחינה מוסרית ומדינית כאחד. מבחינה מוסרית — כי כל עוד ניתן לנו לדחות את המלחמה מבלי לסכן את ישראל, אין להקדימה, שמא יווצרו תנאים שהיא תידחה לשנים רבות. התקפה ערבית כללית היא בגדר אפשרות, ולו מציאותית מאוד, אך איננה בגדר ודאות, ולכן אין לשאוף להקדמתה. מבחינה מדינית — יהא זה משגה היסטורי אם נסתבך במלחמה תוקפנית. נאבד ידידים בעולם ואולי אף יוטל עלינו אַמבארגו אשר יכביד על מילוי חידושו של אוצר הנשק שלנו.

וחלילה להשליך יהבנו על מעצמה זרה. טוב הדבר כי נזכה בידידים בעולם כולו, ובקרב המעצמות הגדולות בעלות ההשפעה ומספקות הנשק במיוחד. אולם, עם כל הערכת את ידידותן של כמה מדינות, אסור שקיומנו מבחינה צבאית יהיה תלוי בערובה חיצונית. ראשית, יהא בכך משום תלות הקוראת לתכתיבים בדבר דרכי הפתרון של הסכסוך הערבי־ישראלי שלא לטובתנו. שנית, לא תמיד תהיה המעצמה הערבה תמימת־דעים אתנו בהערכת המצב. שלישית, המלחמות בימינו נחרצות בימים ספורים, לעתים בשעות ספורות, הכל לפי אמצעי הלחימה והדוקטרינה הצבאית. ובעלי בריתנו עלולים פשוט לאַחר. ואחרון אחרון: אם אין אני לי מי לי — היכולת להתגונן בכוחות עצמנו היא תנאי לעצם קיום מדינתנו.



קרובות. אין להוציא מכלל אפשרות נסיון של פגיעת פתע בהם על-ידי טייסת נועזת אגב הכרזה שמצרים מסתפקת בכך. צריך שיהא ברור מראש כי "התקפה מאותרת" מעין זו תזכה לתגובה בדמות התקפת-נגד כוללת מצדנו ואז אולי תש-קול מצרים פעמיים אם כדאי לה להסתכן.

הלוחמה הזעירה, החבלה וההפגזה הארטיל-רית, כמו הנסיונות להחיות את הישות הפלשתי-נאית באמצעים לוחמניים, כל אלה הם פונקציה של מצב לוחמות בפועל. אין אנו צריכים לפעול לפי תכתיבים אסטרטגיים וטקטיים שמנסה האוייב לכפות עלינו. נשמור בידינו את הזכות לפעול בשיטה הרצויה לנו, לרבות כיבוש שטחים כדי להרחיק את בסיסי התוקפנות הטורדנית והמי-סוכנת. אם אך ידעו שכך אנו עלולים להגיב – יחדלו. אם לא יחדלו, מחובתנו לשים קץ לטרור. אשר לירדן, די להציץ במפה כדי להיווכח שה-שטחים המוחזקים בידיה בגדה המערבית מוצבים מול הגיזרה הרכה של המערך ההגנתי הישראלי. צבא אופנסיבי ראוי לשמו עלול לנסות ולפצל לשנים או לשלושה את ישראל כשלב בהתקפה כוללת בכמה חזיתות. אין לשכוח כי ירושלים מחולקת וחלקה המערבי מאויים ואילת היא כמ-טחווי קשת מעקבה. מכאן שכל עוד תקיים ירדן את הסכמי שביתת הנשק לא יבולע לה. באם תצטרף לקואליציה מלחמתית נגד ישראל ותרשה כניסת כוחות ערביים זרים לשטחיה, לא יהיה מנוס מלהפוך את הגדה מטריז פוטנציאלי נגד ישראל למלכודת רבתי לכוחות האוייב.

אשר למצרי טיראן, הודיעה ממשלת ישראל לא אחת כי חסימתם יחשב בעיניה כאקט של מלחמה שיחייב את ישראל לתגובה. במקרה זה אין לנו אלא להיכון לעשייה. ב"מסך של חול" ניסיתי להסביר כי באם ייחסמו מצרי טיראן בפני הספנות הישראלית עלינו לראות בכך "מע-שה של מלחמה גלויה" וכי "אסור מבחינה אסטר-טגית חיונית, שישראל תחייב עצמה למלחמת-התגוננות 'צמודה' לזירה (איזור המצרים עצמו) ולמועד (של חסימת המצרים בפועל) שייקבעו על ידי שליט מצרים. שכן חזקה עליו שינסה, לפחות,

הגרעיניים שלנו מתוך התימרות – כלפי דעת-הקהל בעולם – שכל כונתו למנוע את חדירת הנשק הגרעיני למזרח התיכון. משום כך עולה חשיבותו של הנשק הקונוונציונאלי החדיש, שהרי בשעה קריטית יופעל הנשק הקונוונציונאלי ובו תלוי במידה מכרעת הנצחון.

אין איפוא מקום לפסימיות. הזמן, כאמור, אינו נגדנו, ואולי הוא לטובתנו, אם נדע להשתמש בו.

## ד

בששה מקרים אפשריים רשאית ואף חייבת ישראל לצאת למלחמה:

- א. במקרה של ריכוז כוחות אופנסיביים שיש בו משום סכנה לישראל.
  - ב. כשמתחוויר כי האויב מכין התקפת-פתע אוירית על בסיסי האויר הישראליים.
  - ג. באם יותקפו מן האויר, ואפילו התקפה מאותרת, הכורים הגרעיניים ומכוני המדע.
  - ד. באם יגיעו הלוחמה הזעירה, פעולות המי-קוש והפגזות הטרור, לממדים שההגנה ה-פאסיבית ופעולות התגמול לא יוכלו להן.
  - ה. באם תצטרף ירדן לברית צבאית עם מדי-נה ערבית אחרת ותתיר ריכוז כוחות זרים בתחומיה ובמיוחד במערב הירדן.
  - ו. באם תחסום מצרים את מצרי טיראן.
- כל אחת מהתפתחויות אפשריות אלו היא בב-חינת "עילת מלחמה" שתתיר ידינו למלחמת מגן בשיטה, בזירה ובשעה שייקבעו על ידינו.
- ריכוז כוחות אופנסיביים יכול להיות מיועד רק לתוקפנות. ההיערכות להתקפה היא שלב הכרחי של ההתקפה עצמה ולכן דין אחד לשתיהן.
- השולט באויר זוכה במירב הסיכויים לנצחון. מכאן שאין להרשות לחיל האויר של האויב לה-כות את חיל האויר שלנו בעודו על הקרקע. כשמתחוויר באמצעות המודיעין או רשת המכ"ם כי התקפה אוירית ממשמשת ובאה יש להקדים ולהכות את חיל האויר של האויב, במידת האפ-שר, בטרם ימריא לקרב.
- הכורים הגרעיניים נחשבים הרבה בעיני קאהיר ומוזכרים לשמצה על-ידי נשיא מצרים לעתים

כבר נמצאו טוענים כי בצירוף התיבות "התק-פת-נגד" ו"מקדימה" יש משום סתירה לוגית. האם אפשר לכנות התקפה יזומה בשם "התקפת-נגד" נוכח התקפה שטרם החלה? ישאל השואל: והתשובה דווקא הגיונית ביותר. כיוון שהאויב מכנס את כוחותיו להתקפה, היערכות שכפסע בינה ובין התקפה ממש, וכיוון שהוא יחל את מלחמתו בנסיון לקנות שליטה באויר על ידי התקפה על חיל האויר שלנו בעודו בבסיסיו—ובהיערכות לקראת התקפה, יש לראות, כאמור, חלק אינטגרלי של ההתקפה עצמה, הרי שמבחינה מוסרית ומדינית רשאית ואף חייבת ישראל ליטול את היזמה מידי האויב.

בהתקפת-נגד מקדימה יש לחתור בראש וראשונה לשליטה באויר על-ידי הריסת חיל האויר של האויב ומתקניו על הקרקע, שבירת ריכוזי כוחות היבשה שלו והיאחזות במערך נוח על אדמתו כאמצעי נגד חידוש התוקפנות וכעמדת-מיקוח במשא-ומתן על עתיד השלום והתוויית הגבולות. ככלות הכל הרי אנו רוצים בשלום ואי-לו מדינות ערב עומדות בעיקשות על קיום מצב הלוחמות. אין להתיר להן אפוא לאחוז את החבל בשני ראשים: לבנות ולרכז כוחות תוקפניים נגד ישראל בשם הלוחמות—ולצפות כי נתנהג עמ-הם כאלו שלום שורר בינינו. כיוון שמדובר בעצם קיומה של המדינה מותר לנו ואף מוטל עלינו להיות ערוכים מבחינה צבאית ומוסרית ליזמה מקדימה כל אימת שיהא צורך בכך—אפילו אם נגונה באו"ם בשל כך. יתרה מזאת: "היכולת לאחוז ביזמה מקדימה היא הערובה לכושרו הצבאי של צה"ל על כל שלוחותיו והאמצעי הבדוק ביותר לכושר התגוננותה של ישראל, ולקראתה יש לארגן את צה"ל ביבשה, בים ובאוויר, לרבות ההגנה המרחבית, ובהתאם לצורך זה יש לנהל, בין השאר, את מערכת ההסברה והמאבק בוירה הפנימית והבינ-לאומית".<sup>6</sup>

אין לי ספק כי יש כבר היום ביכולתו של צה"ל להתמודד עם כל מדינות ערב, אם כי אין לשקוט

לקבוע את אלה בשעה שתיראה נוחה לו וקשה לישראל. אין משגה חמור יותר מלהניח לאויב שיכתוב את מקום ההתנגשות, את מועדה וממיי-לא את שיטתה".<sup>2</sup> כוונתי שחסימת המצרים אי-נה בגדר מיבצע מקומי המתיר תגובה במצרים עצמם. הריהי כהכרזת מלחמה המתירה לנו את קביעת הזירה, היקף הפעולה ושעת האפס.

## ה

בפרק ג של ספרי הנזכר,<sup>3</sup> הקרוי "מדינה בגבה אל הים", אני מתאר בהרחבה את השיטה שלפיה עלול האויב לבצע מלחמת-פתע בוזקת וקצרה במהלכים הבאים:

- (א) התקפה אוירית על חיל האויר הישראלי בעודו חונה על הקרקע;
- (ב) התקפה סימולטאנית בכמה חזיתות של חילות היבשה בחיפוי אוירי עדיף;
- (ג) נחיתות ימיות אם לצורך ריתוק והטרדה ואם כחלק מפלישה רבה, וכן הפעלת כנו"פיות גרילה, צנחנים ונחתים בעורף לשם יצירת אנדרלמוסיה ושיבוש התחבורה.
- (ד) הרעשה מן האויר והים על ריכוזי אוכלוסייה ותעשייה.

מלחמה כזאת או בדומה לה תשאף לקבוע עוב-דה מוגמרת בטרם יבוצע גיוס כללי ו"בטרם תבוא התערבות בין-לאומית, כאם תבוא למען הפסקת אש".<sup>4</sup>

כדי שישראל לא תפול קרבן להתקפה פתע כוללת, עליה לקיים בידה את הכושר הצבאי ואת הזכות המוסרית לבצע התקפת-נגד מקדימה. את המונח התקפת-נגד-מקדימה אני מגדיר כך: "נקי-טת יזמה מיבצעית ישראלית נגד ריכוזי כוחותיו של האויב, ותפיסת יעדים בעלי חיוניות בטחונתית על אדמתו של האויב, בשעה שהוא נערך להתקפה ובטרם יספיק לפתוח בהתקפתו למעשה".<sup>5</sup>

<sup>2</sup> עיין ספרי ע' 348.

<sup>3</sup> שם עמוד 52.

<sup>4</sup> שם עמוד 60.

<sup>5</sup> שם עמוד 73.

<sup>6</sup> שם עמ' 76.

היעד האמיתי שלנו הוא השלום. שאיפתנו כנה ועמוקה להגיע לחווי שלום ולשיתוף-פעולה עם מדינות ערב, כולן יחד או כל אחת בנפרד, לטובת כל הנוגעים בדבר. הן תועפות יורד לטמיון במרוץ החימוש המטורף בעוד עמי המרחב זועקים לפיתוח כלכלי וחברתי. ישראל היתה מתברכת אילו ניתן לה להפנות מהון ההשקעה המועט שלה לפיתוח כלכלי וחברתי במקום פיתוח צבאי. אולם כיוון שגורלה של ישראל תלוי במאזן הכוחות בינה לבין אויביה, אין מנוס מתוספת השקעות צבאיות אשר ממשלות ערב כופות על עמיהן הנוקקים לפיתוח ועל ישראל השואפת לשלום ולקידמה חברתית. אין סתירה בין כוונות בטחון-נית לבין מאמצים לכינון השלום. אדרבה: "פעור-לה מדינית הנוטשת את זכות ההתגוננות לא תביא לשלום, אלא להחמרת המצב הבטחוני. התגוננות צבאית ללא השראה מדינית שוחרת שלום וללא יעד חברתי בין-לאומי תגרוף אותנו למדוחי-הל-אומנות וההרפתקנות הצבאית, ללא פרספקטיבה של הסדר. שילוב נכון של כוונות בטחוניות פעילה ומדיניות של שלום עקבית יקדמונו בדרך זרועת החתחתים הארוכה אשר לפנינו"<sup>8</sup>. אכן אסור כי הכוונות הצבאית של ישראל תחליש, ולו כמלוא הנימה, את מאמציה להגיע לשלום או לקיום-יחד מוכר, לפחות, עם ארצות ערב, כשם שמאמצינו להדברות עם ערבים אסור שיחלישו את העירנות הבטחוניית.

השלום אינו ממתין מאחורי כתלנו ועל כן נע-שה כל שבידינו כדי למנוע את המלחמה, בתקווה כי נגיע לעידן שלא תיתכן עוד מלחמה. אולם חזון אחרית הימים עודנו רחוק. ועל כן "אם תתלקח המלחמה שנית, שוב אין לחזור על השגיאה ההיסטורית שנעשתה במלחמת השחרור ואחרי כן במבצע קדש. שוב אין להפסיק את המל-חמה בטרם יושגו הנצחון המלא, שלימותה של הארץ וחווה השלום אשר יבטיח יחסים תקינים בין ישראל לשכנותיה"<sup>9</sup>.

על השמרים, ויש להגביר את כוח המחץ האוירי והשריוני שלו. הייתי רוצה לראות גם את חיל הים הקטן שלנו זוכה בתוספת אמצעי-לחימה מהירים ומרחיקי-קלוע. יחסי הכוחות הכמותיים אינם לטובתנו. מבחינה איכותית יש לנו יתרון. ביזמה המקדימה התקפת אויב ממשמשת ובאה הערובה לנצחון מכריע ומהיר.

אין צורך לקבוע מראש בכמה זמן על התקפת הנגד הישראלית להקדים את ההתקפה הערבית. רצוי להניח לאויב לרכו את מירב הכוחות, ובטרם ישלים היערכותו לקרב, כדי למגר את עיקר כוחו. "פעמים יש להקדימה בחודשים, פעמים בשבוע-עות, ופעמים אפילו ימים מספר יספיקו כדי להסב את הגלגל לאחור. באין ברירה, חיוני הדבר שב-סיטואציות מסוימות יקדימו הישראלים את ה-פולשים אפילו בשעות ספורות, ובלבד שיקדימו"<sup>7</sup>.

מלחמה היא ענין רציני מכדי שינהגו בו קלות-דעת. דווקא משום שאני רואה, עד כדי קיצוניות, ביזמה המקדימה, כל אימת שהתקפת-אויב נעשית ממשית, אמצעי עיקרי – לעתים יחיד – להבט-חת קיומה של ישראל רואה אני חובה לעצמי, ולא כדבר-שפתיים, להזהיר מפני הפעלתה אלא כשיש בה צורך אמיתי ומתוך שיקול-דעת מדיני.

ההבחנה היחידה בין התקפת-נגד מקדימה, שהיא אופנסיובית מבחינה מיבצעית והגנתית מבחינה מוסרית, לבין מלחמת-מנע שהיא תוקפ-נית מבחינה מוסרית ומדינית, היא בכך שהרא-שונה צמודה להיערכות קונקרטי של האויב לקראת מיבצע תוקפני, או לאחר שהוא מפר את התחייבותיו הפרה שיש לה משמעות בטחוניית מרחיקה לכת לרעה.

לא כל תנועה צבאית היא בבחינת היערכות לקראת התקפה ממשית ולא כל נאום שחצני תוק-פני מפי שליט דימוגי הוא בגדר הכרות מלחמה לאלתר. בעזרת מודיעין מפותח (ובשכזה התב-רכנו) ניתן לנו להבחין בין ריכוז כוחות להתקפה לבין תרגיל עוצבתי או מהלך במלחמת עצבים.

<sup>8</sup> שם עמ' 36.  
<sup>9</sup> שם עמ' 81.

<sup>7</sup> שם עמ' 76.

# דברים שאין לטשטש

## אפרים ברוידא

אטומי, אפופת תככי שקר ותרעלה של שליטי מוסקבה, ואדישות עויינת של די גול-די מירויל, ועמדה של "נייטראליות במחשבה, בדיבור ובמעשה" מצד מחלקת המדינה בווישינגטון. (והרי אין לשכוח כי בשעה שאויבינו נתמכו ביד רמה וצויידו בכמויות נשק בלתי מוגבלות על ידי מוסקבה, לא הועילו רגשי הידידות של אמריקה והשפעת היהודים בה, ואף העובדה שהסובייטים בחרו אותנו מיפגע לתעמולתם ולנשקם לא הועי לה. לעורר בממשלת ארצות-הברית את הרצון לאון את משלוחי הנשק הסובייטיים במשלוח נשק אמריקני לצבא ישראל ביד נדיבה ובפומביות הנובעת מתחושת בטחון וצדק). דעת הקהל בעולם הדמוקראטי, בארצות הגדולות והקטנות, שחיתה בעשרים הימים של מצרי טירן ובששת הימים שלאחריהם את פרשת מינכן במהופך, אסור לה שתשכח את התקדים ההיסטורי הזה. ואם ימי ברכטסגאדן ומינכן הם זכר צורב להסתאבות הדמוקראטיה וחרפתה, ששולם במחיר-דמים של עשרות מיליונים, ובתוכם רוב מנין ובניין של עמנו באירופה — חייבים העמים הדמוקראטיים לזכור את ששת הימים כגילוי מאיר ורבת-קוה של רוח האדם ושל חיי העמים החפשים ברוחם. ואין זו הפחותה במשימותיה של "הסברה" ראויה לשמה, להציל את הלקח הנה לתודעת העמים מן השכחה.

### ב

אך מלבד הצד השווה שבין פרשת מינכן לפני כשלושים שנה לבין פרשת מצרי טירן בשנת 1967 ישנו הצד השונה, ומחובתנו לשנונו לדעת-הקהל הבין-לאומית. מדינת ערב שאינן מסוגלות להסיק מסקנות של בגרות מן התבוסה, טורחות, בעזרתן הנמרצת של מוסקבה ובלגראד, לטשטש את צביונה היסודי של המערכה נגד ישראל, משל כאילו היתה כאן מלחמה רגילה, שהמנצח בה

יש רגעים מעטים בחיי העמים, שהם חיים אותם, למרות כל המפריד ביניהם, יחד, כברק-אש, רגעים שלא יישכחו עוד. כזה היה הרגע הארוך — הוא נמשך כעשרים יום — שקדם לששת הימים. במשחקו של גמאל עבד אל נאצר על הבמה המדינית היה זה רגע מסחרר, אולי הרגע של חייו. לגבי חלק גדול מדעת-הקהל בעולם, החפשית והכבולה כאחת, וביחוד לגבי היהודים בתוכה, היה זה רגע המקפיא את הדם, ולא נעדר מכאן גם חוסר-האונים של צופי-תיאטרון נוכח האמים המתרחשים על הבמה, לעיניהם ממש, אך מחוץ לתחום הנתון להתערבותם. כי הרגע היה אוניברסאלי, על זאת תעיד העובדה שהוא פרץ לא רק גבולות עמים אלא גם חומות של דעות ומפלגות, ימין ושמאל וקומוניזם בכלל זה, והדיו נמשכים עד היום, כעבור שלושה חדשים כמעט, בכל המחנות והגושים, ובגוף הסובייטי על כולם.

בקווי-היסוד דמה הרגע, מבחינת העולם הדמו-קראטי, לרגעים שידעה אירופה מידי היטלר — לפני סיפוח ארץ הריין, וביחוד לפני מינכן: ההפתעות המדיניות-צבאיות של הרודן, העולם המפולג, וחוסר-התושיה בעולם הדמוקראטי, וגלי החרדה שאין להם אפיק ממלכתי מבצע, וארץ קטנה ורחוקה זו שאין כדאי לסכן בגללה את שלום העולם, וההפרדה בין הנכון מבחינה מוס-רית לבין הנחוץ מבחינה מדינית, ואף השיתוק ההיפנוטי של האימתנות. שלושים שנה, דומה היה, כלא היו. נשתנו הזמנים והנפשות הפוע-לות — אך בהצטרף צירוף דומה של נסיבות אמר העולם לחזור על אותן שגיאות ממש. והנה לא כן היה. המחזה הקודר שחזה בו עולם חרד וחסר-אונים נשתנה כביכול תוך כדי משחק — הקרבן המיועד הפך את הסיום לסוף טוב ומוצלח. האומה הקטנה שפסקה כי עליה להלחם קמה ונל-חמה — בעולם של מעצמות-על כלי-יכולות ותיקו

בשבועות שקדמו ל־5 ביוני. אם היטלר התמיד בתביעתו המוגדרת ומוגבלת על חבל הסודטים זמן רב, וניגש לפרק ולנוכח את המדינה הצ'כוס־לובאקית מבפנים רק לאחר שנכנע העולם הדמו־קראטי לתביעתו, לא ניסה נאצר כלל להסוות את כוונתו לעורר על־ידי חסימת מצרי טירן שרשרת תגובות מהירה שתביא לידי חורבן יש־ראל. ב־22 במאי, בהכריוזו על חסימת המצרים וההסגר על אילת, עדיין היה עסוק בעיקר בזכר תבוסתו בסיני בשנת 1956 ובהדגשת ההבדל הנור־קב בין מצבה הצבאי של מצרים או, בשעה שעוד לא היתה מוכנה למערכה ולימין ישראל עמדו צרפת ובריטניה, ובין מצבה כיום בשעה שהיא חמושה וגם מאומנת במיטב הנשק וברית־המוע־צות תומכת בה, והוא ידע היטב — בניגוד לבדו־תה שבדה חי־שמהר נוכח שברון צבאות הערבים — כי הפעם אין שום מעצמה ומדינה נכנסת למערכה לימין ישראל. לא יצאו שלושה ימים ובנאומו לפני מועצת האיגודים המקצועיים, ב־26 במאי לא הסתיר עוד דבר: "המערכה תהיה כוללת ויעדנו העיקרי יהיה להחריב את ישראל". חסימת מצרי טירן, אמר נאצר במסיבת עתונאים בקאהיר ב־25 במאי, החזירה את המצב למה שהיה ב־1956 (כלומר לפני מסע סיני). אך לבל יחשוד איש כי זה כל מבוקשו הפעם, פירש נאצר ואמר: "הבעיה אינה בעית מצרי טירן או החזרת חיל החירום של או־ם. כל אלה הם עניינים טפלים לבעיה העיקרית — הבעיה של תוקפנות שנעשתה ונמשכת במולדת הערבית פלשתינה ושל האיום שמאימת תוקפנות זו על כל הארצות הערביות". ובדיוק שאין אחריו כלום: "עצם קיומה של ישראל הוא תוקפנות". ואם הנאצים בימי מלחמת העולם שקדו להסוות את "הפיתרון הסופי" ככל האפשר ולהסתירו מעיני העולם ואף מעיני רוב הגרמנים, ואפילו בחזריהם הפנימיים דיברו עליו בלשון־צופן, הרי מנהיגי הערבים לא טרחו בדרך כלל במעשה הסוואה. "הקיום הישרא־לי התוקפני הוא התגלמותו המובהקת של מין אנושי מושחת שיש לעקרו מן השורש", כך אמר סגן נשיא מצרים בשעת ביקור בפאקיסטאן (רדיו

כבש חלקים מן הטריטוריה של המנוצח, ומעתה אין לקהלת העמים אלא ללחוץ על הכובש. בשם השלימות הטריטוריאלית ולמען שלום העמים, שיסתלק מכיבושיו ואז ישוב הכל על מקומו. המוח האנושי נוח לו בגזירות שוות פשטניות, ואפילו על חשבונה של האמת, ואין להתעלם מסי־כויי התעמולה הערבית והסובייטית נוכח חולשה זו. המלחמה שהוכרעה בכוח הנשק ועוז הרוח ובדם שבע מאות מבנינו, נמשכת עתה באמצעים מדיניים, ולניהולה של מערכה זו וחזית ה"הסב־רה" שלה ביחוד, יידרש ריכוז של כשרון, יומנה, צלילות דעת ויכולת תכנון, לא פחות מאשר נדרש למערכה הצבאית. והנה, בראש כל שיקול ועיון במלחמת ששת הימים ובתוצאותיה, ובפתח כל חיפוש ודיון בפתרונות לעתיד, יש להעלות את השאלה, מה בין מלחמה זו למלחמות אחרות בין עמים, מה בין יחס הערבים לישראל לבין יחסי מדינות סתם. שוני זה מכריע את הכל, והוא שקול כנגד כל שאר השאלות התלויות ועומדות בין הערבים ובנינו.

בשעה שהיטלר פתח במערכה המדינית על עתידו של חבל הסודטים, מערכה שנסתיימה בהסכם מינכן ובכיבוש צ'כוסלואקיה, היה עיקר כוונתו להרוס את הריפובליקה הצ'כוסלובקית כבסיס של התנגדות להתפשטותו ולהכות את הדמוקראטיה של מאסאריק ובנש שהיתה שם־דבר בעולם כולו. ואולם העמים שמהם הורכבה הריפובליקה לא הושמדו גם אחרי שכבש הצבא הגרמני את שטחה. לא כן המדינות הערביות. כ"סוציאליסטיות" כ"ריאקציוניות". הן כתבו את חורבנה של מדינת ישראל והשמדת העם היושב בה על דגלן. זה היה מחוץ־חפצן בימי הפלישה עם הקמת המדינה על־פי החלטת האומות המאוחדות; זה היה פשר סירובן לקיים את הסכמי שביתת הנשק כרוחם ולהרחיבם כדי חוזי שלום; זו היתה כוונתן במערכת הטירור וההתנכלות על־ידי מסתננים ועל־ידי צבא סדיר ברוב שנותיהן של שביתות־הנשק; וזו היתה מטרת־המלחמה המוצהרת בתוקף גובר והולך, בוקר וערב, בנאומי המנהיגים ובמאמרי העתונים ובשידורי הרדיו.

שאפילו בשעה שחזרו על הגדרות "פוליטיות" של הסובייטים (ההגדרות הזואולוגיות יותר נתייחדו באורח מפליא ומאלף לספרות "מדעית") כגון הגדרת ישראל כ"סוכנת האימפריאליזם והניאור-קולוניאליזם", היה בכך יותר משמינית של אינ-קאנטאציה פולחנית המכוונת לשלהב ולשתק מראש כל היסוס אפשרי. גם הנאצים, כידוע, הקדימו לשלב "הפתרון הסופי" תקופה של הכשרת הלבבות. כדי להשיג אותה מידה של שיתוף סביל או פעיל שביקשו מבני עמם, ראו צורך להוריד את היהודי תחילה לדרגת יצור שלמטה מן האנושי. רק אחר-כך הגיע תור ההשמדה.

לזרוע אור בהיר ככל האפשר על הצביון הגנר-צידי של המערכה הערבית נגד ישראל, ועל ממדי שיתופה של המדיניות הסובייטית במערכה זו בהלכה ובמעשה, גם זה אחד התפקידים החיוניים המוטלים על ההסברה שלנו. יש לקלף את הטיח הלניניסטי הפריך מעל ההגדרות הללו, הנוצרות ללא כל אחיזה ברעיון ובמציאות. לפי צרכי האסטרטגיה והנוחות הפוליטית, ולחשוף את המטרות האמתיות שהן באות לסייען. אם לפני עשרים שנה הכריזו שר-החוץ הסובייטי כי עמדת הערבים נגד החלטת החלוקה של האו"ם "אין לקבלה, ולו משום כך בלבד שהעם היהודי היה, ככלות הכול, קשור קשר הדוק בארץ-ישראל במשך תקופה ארוכה בהיסטוריה" — החלטה זו שלדבריו או "תספק את דרישותיו הלגיטימיות של העם היהודי" — הרי גם כעבור עשרים שנה עדיין מודה ראש הממשלה הסובייטית ב"זכות קיומה" של מדינת ישראל — אלא שהודייה זו כבר נת-רוקנה מתכנה על-ידי מעשיה של ברית המועצות יום-יום ושעה ושעה המכוונים לקעקע ולהרוס מדינה זו שברית-המועצות נתנה ידה להקימה. ואם לפני שלוש-עשרה שנה התקיפה ברית-המועצות את המשטר השליט במצרים כיום כ"ריאקציוני פרוע, טרוריסטי, אנטי-דמוקראטי, דמאגוגי" (ל. ואטולינה, "המאבק האימפריאליסטי על אפריקה ותנועת השחרור של העמים", מוסקבה 1954, ע' 97), הרי כעבור פחות משנה התחילה לספק לאותו משטר עצמו שפע נשק — בין היתר

קאהיר, 8 בדצמבר 1966); ואילו אחמד שוקירי, מנהיג חזית השחרור הפלשתינאית, לא הניח כדרר-כו מקום לספקות. ברבת-עמון אמר: "או אנחנו או ישראל... אינו מתאר לעצמו שאפילו ישראלי אחד יושאֵר בחיים לאחר שתתחיל המערכה". (אל אנואר, 2 ביוני 1967).

## ג

כיום, לאחר הנוראה בתבוסות, יש בין המנהיגים והסופרים המדיניים של הערבים, בקאהיר וברבת-עמון ביחוד, מי שמודים כי משגה היה דיבורם על "חיסול" ו"השמדה". ואף ממוסקבה, המתחשבת כל-כך, בעל כורחה, ברגישותם של הערבים, נשמעו דברי נזיפה מתונים בענין זה. ודוק: הדיבור היה משגה, ולא גופו של דבר. אך האמנם יכלו מנהיגי הערבים להימנע מדיבור זה או להניח כי בעלי בריתם הסובייטים אינם מרוצים ממנו? זה שתיים-עשרה שנה עושה ברית-המועצות לחימושן של מצרים וסוריה בקצב גובר והולך ובסוגי נשק שכוח המחץ והקטל שלהם משתכלל והולך. וכמספר שנים זה לפחות מכירה היא מקרוב את מחשבותיהם ודיבוריהם של הערבים וגם את היעד העיקרי ששפעת הנשק העצומה מכוונת אליו. כל אותן השנים היתה קאהיר מקלט בטוח לנאצים הנמלטים מפני החוק, מרכז הפצה לספרות אנטישמית ולשכת קשר לפעולות ניאור-נאציות בארצות שונות. מוסקבה לא הראתה אף קורטוב של סלידה מתופעות אלו. מנהיגי הערבים, שטרחו לשתול בקרב עמיהם סוג של שנאת-ישראל אירופית שלא היה ידוע להם קודם, גם הם הספיקו להכיר מקרוב את בעלי טובתם וספקי נשקם. לא נעלם מהם גם יחסם ליהודים בברית-המועצות, ובודאי הצליחו גם לטעום מפירותיהן של אקדמיות-למדעים סובייטיות בסוגיות של יהדות ועם ישראל. וכשם שסוג הסוציאליזם של דמשק הביא לידי כך שתמונת היטלר תלויות באין מפריע בערי סוריה, כן נכרכו אצל המדינאים והסופרים הערביים תורות של קיצ'קו ושאר אנשי-מדע סובייטיים על היהודים עם תורות שקיבלו מן הנאצים בקלות ובהרמוניה גמורה. ויש לשער

מנקרת-עינים של מדיניות-חוץ צינית ונטולת-אחריות. ואולם אין לשכוח כי מעצמות המערב — וביחוד שלוש המעצמות שנטלו עליהן בשנת 1950 לערוב לשמירת השלום במזרח התיכון על-ידי איזון החימוש ומניעת כל פגיעה בגבולות ובקוי שביתת-הנשק — קיבלו כל השנים בשתיקה את עמדתן המוצהרת של מדינות ערב שלא להכיר בקיומה של מדינת ישראל ולעקרה מן השורש בשעת-כושר ראשונה. לכאורה היה מקום לצפות כי ארגון האומות והמעצמות המכריעות בו ייצרו במסגרתו לחץ מתמיד לקראת שלום — בדיוניו של הארגון ובהחלטותיו, בכל שלוחותיו שבהן נפגשים ערבים ויהודים, לרבות אלו הממונות על ביצוע הסכמי שביתת-הנשק שנעשו בפיקוחו וב-תיווכו. ואולם ארגון האומות נהג אחרת. הוא השלים עם מנהגי חרם שהנהיגו הערבים ולא שקד ולא נאבק על התקדמותם של הסכמי שביתת הנשק ומנגנונם לקראת חוץ שלום. וההשלמה הפחדנית עם קו הקפאון והמשטמה הגיעה לידי כך שארצות-הברית טרחה ככל יכלתה בעצרת האו"ם למנוע מדינות אפריקניות מלהציע הצעות על משא-ומתן ישיר בין יהודים וערבים. בדומה לעמדתה של האדמיניסטרציה המנדטורית שה-ביטה בעין רעה על התקרבות בין יהודים וערבים, הבטיחו כאן מביני-דבר לתמימים במשלחות האו"ם שהדיבורים על שלום עלולים להזיק חלילה לה לענין השלום!

## ה

אין ספק כי האוירה נשתנתה בעקבות מלחמת ששת הימים. ממשלת ארצות-הברית הראתה שהיא מוכנה מעתה לנקוט עמדה אמיצה יותר למען שלום-אמת, וגם מאחורי הפרגוד הסוביטי נשמעים הדים של חקרי-לב וחרדות שנתעוררו בשל המלחמה והדרך שהוליכה אליה. ואולם בע-ית-הבעיות בעינה עומדת, ועמה הסכנה לשלום האזור והעולם כולו. "עצם קיומה של מדינת ישראל הוא תוקפנות", דיבור זה של נאצר ערב המלחמה עודנו ביטוי מדויק, קלאסי כמעט, למערך-כי-לבם של הערבים. "המתונים" במנהיגי הער-

לשם המטרה המוצהרת של חיסול מדינה זו שיש בה, לדברי גרומיקו, משום סיפוק "דרישותיו הלגיטימיות של העם היהודי". שלטון זה, הרי-אקציוני הטורריסטי, הוא מעתה פרוגרסיבי ושוחר-שלום, וכל דיבור מתגרה וכל פעולה טרו-ריסטית שלו, ואפילו צעדי מלחמה כגון הסגר ימי חד-צדדי וריכוז גייסות של מאה אלף איש בתמיכת אלף טנקים, אינם אלא מעשי התגוננות לגיטימיים שמטרתם הצדק והשלום. ולפי אותה שורת האמת וההגיון, אם מדינת ישראל היא סוכנת האימפריאליזם ושלטים בה חוגים מילי-טאריסטיים קיצוניים ומכוונים את דרכה האינטרסים של ההון האמריקני הגדול, ממילא — ואין הדבר טעון הוכחה — כל הכרות שלום שלה היא מעשה צביעות, ואזהרותיה כלפי סוריה ולא כל שכן מעשי תגמול שלה בעקבות התקפות טירור הם התנכלויות למשטר הסוציאליסטי של אותה מדינה (זו שתמונות היטלר מתנוססות בה) למען האינטרסים של ההון האמריקני הגדול (זה המסרב לבוא למדינת ישראל, זה הלוחץ תמיד על וושינגטון נגד ישראל ולטובת הערבים), ואין צריך לומר כי מלחמתה המוצלחת של מדינת ישראל, בתגובה לכיתור-המות שכיתר אותה שליט מצרים בנשקם של הסוביטים ובעידודם המוסרי, היא מעשה תוקפנות שיש למחות את עקבותיו בהקדם האפשרי.

שותפותה של ברית-המועצות למערכה הערבית שחותם ההשמדה טבוע בה היא עובדה הטעונה הפצה והדגשה גדולה רב-ביתר בעולם, וביחוד בגיזרת השמאל של דעת הקהל לרבות המפלגות הקומוניסטיות במערב. לאורה של עובדה זו יש לבדוק — ולהרגיל את דעת-הקהל הדמוקראטי לבדוק — תביעות כגון "נסיגת חילות ישראל לגבולות שלפני 5 ביוני", "החזרת השטחים שנכבשו" או "מחיית עקבות התוקפנות".

## ד

אכן דרכה של ברית המועצות לעודד ולנצל את היסודות של שנאת-עמים ונקמנות בעולם הערבי לשם חדירה למזרח התיכון היא דוגמה

הבריחה מפני המציאות היא מן הגדולים בחס־  
 רונות הערבים, ועלינו להבין כי אין זו "אשמתם"  
 שלהם בלבד. תמיד נמצאו כוחות זרים שסייעו  
 לטפח את אשלייתיהם: הבריטים אחרי מלח־  
 מת העולם הראשונה, הגרמנים בימי מלחמת  
 העולם השנייה, הרוסים אחריה. הערבים ביקשו  
 להחליץ מחולשתם ומעלבון מעמדם — אך לא  
 בדרך הקשה, זו המוליכה אל המטרה. גאותם  
 הטבעית הזינה את הבריחה מן המציאות וניזונה  
 ממנה, ולא נמצא בתוכם שום כוח שישווה צביון  
 אחר, ותוכן של ממש, לגאותם. אילו היה כן, לא  
 היו עומדים עתה דלים ונטולי יכולת רוחנית  
 ונפשית להתמודד עם בעיות המציאות שנוצרה  
 בעקבות תבוסותיהם.

ולא זו אף זו: מיום שהופיעו על כמת ההיס־  
 טוריה לא הכירו הערבים את היהודים אלא כשבט  
 מושפל בגלות, כעם נטול ארץ ועצמאות. ביחסם  
 כלפי היהודים בארצות האסלאם נתערבו תמיד  
 יסודות שונים: הידור מסויים כלפי "עם הספר",  
 כפי שנקראנו בפי מוחמד, בוז כלפי נחות־דרגה  
 וגם חמלה על בן חסות כל זמן שהוא מכיר בנחי־  
 תותו ובחסותך. והנה במאה העשרים, בפעם הרא־  
 שונה בתולדותיהם, נתקלו ביהודים כטוענים  
 לשוויון וריבונות. אילו נעזבו שני העמים לנפ־  
 שם — ללא אימפריאליסטים בריטיים ואנטי־  
 אימפריאליסטים רוסיים — אפשר שהיו מגיעים  
 זה־כבר לקיום־יחד בשלום ואולי גם לשיתוף־  
 פעולה פורה. ולמרבה האסון, נשתלו בחולות הנר־  
 דדים של החברה הערבית חלומות גדולה אימפ־  
 ריאלית המוסיפים להתיש כוחם של הערבים וט־  
 חים עיניהם מראות את מדויהם האמיתיים. אנו־  
 סים על־פי חלומותיהם אלה מדברים הם על  
 מדינת ישראל כ"גוף זר" או כ"סרטן" בעולם  
 הערבי. עם היהירות החשוכה שבהכחשת שייכותו  
 של עם ישראל לארץ־ישראל מעורבת כאן האש־  
 ליה התמימה כי המזרח התיכון עשוי מקשה ער־  
 בית אחת. שרק מדינתנו לבדה מפסיקה ומשבשת  
 אותה. וגם זה תפקיד נכבד ל"הסברה" שלנו בע־  
 מים להעמיד על מעשה התרמית המעקם דמותו  
 של חלק־עולם זה על עמיו ועממיו, שכל אחד

ביום אינם מוכנים להיבדל מן "הקיצונים" אלא  
 בטכסיסיהם. סירובם של אלו ואלו לדיוני שלום  
 אינו אלא לבושן החיצוני, הפורמאלי, של אי־  
 ההכרה בעצם קיומנו ושל מחשבת ההשמדה, ויש  
 להחזיק להם טובה לפחות על כנותם, על העובדה  
 שאין מחיצה בין תודעתם לבין מה שמתחתיה.  
 המועמד לחיסול, הריהו כבר כרוח־רפאים בעיניך,  
 ואין לבך נוטה להסב עמו אל שולחן הדיון, ואולם  
 זאת על הערבים להבין, וכן על מסייעיהם ומד־  
 ריכיהם, שאם אין אנו קיימים או זכאים לקיום,  
 אף אין אנו קיימים לגבי החזרת שטחים. באין  
 ברירה, ודאי ינסו הערבים לשפר — ולו לזמן־  
 מה — את יחסיהם עם ארצות־הברית כדי שזו  
 תאלצנו להיסוג מן השטחים שכבשנו במלחמה  
 שהם כפו עלינו. מוטב איפוא שנודיעם בעוד מועד  
 כי טעות בידם. לו גם ילחצו עלינו כל מלכי מזרח  
 ומערב — ודורשי טובתנו בתוכם — חלילה לנו  
 להחזיר אף שעל־אדמה. מוטב לנו לסבול מלאבד  
 אחת לעשר שנים את מיטב בנינו.

כל זמן שיש מדינות במשפחת העמים ש"עצם  
 קיומנו" הוא "תוקפנות" בעיניהם, הלא יובן לכל  
 מדינה שוחרת שלום באמת (ולא "שוחרת שלום"  
 על־פי הנוסח הסוביטי), כי ויתורים מצד המועמד  
 לחיסול הם פתח פתוח לתוקפנות, לא זו שב"עצם  
 הקיום", אלא תוקפנות ממש, בטנקים ובטילים, זו  
 המאימת על שלום העולם. ומתוך אותה בחינה  
 עצמה יובן ויסתבר מה רב כוח־הנפץ המזומן  
 לימים הבאים, כשיהא נדמה לערבים כי הגיעה  
 שעתם לנסות כוחם שוב, בטלאים של נוסחאות  
 היוצרים פשרות מדומות על־ידי חילוקים דקים  
 (ועבים כשקים) בין "שלום" ל"אי־לוחמות", בין  
 הכרה ב"זכות קיומה" של מדינת ישראל לבין  
 הכרה ב"קיומה" בלבד, או בין שיט חפשי בתעלת  
 סואץ ובמצרי טירן לכל העמים ללא הפלייה בשום  
 פרט ועניין ובין היתר למעבר סחורות ישראליות  
 בסואץ אך לא תחת דגל ישראל. הצד השווה בכל  
 הצעות־פתרון אלו של המתווכים למיניהם, הוא ה־  
 כניעה לרזרוואציה המנטאלית של הערבים בנוגע  
 לקיום ישראל. כל סוג של השלמה עם רזרוואציה  
 זו אינו מסייע לשלום אלא מכשילו.



מרושעת וכוזבת היא השוואת שיבתנו לארץ ליישבות הלבנה באלג'יריה ובשאר חלקי אפריקה. הלא היו ימים, בטרם הספיקו האימפריאליסטים לחרחר ריב ולהעמיק את הקרע בין העמים, וערבי אפשר היה לו לכתוב: "התנועה היהודית היא לאומית ולא אימפריאליסטית. תנועתנו (התנועה הלאומית הערבית) היא לאומית ולא אימפריאליסטית... אנו עמלים יחד למען מזרח קרוב מתוקן ומחודש, ושתי תנועותינו משלימות זו את זו". למרות כל היסודות המרתיעים שנתגבבו ביובל השנים מאז נכתבו דברים אלה של המלך פייצל, עקב ההתנגשות הטראגית בין היהודים והערבים, דומה יפה שעה זו דוקא לחידוש החזון הזה של שיתוף-פעולה. יהיה מה שיהיה קולן של קאהיר ודמשק ורבת-עמון בימים הבאים, צריך שקולה של ירושלים יישמע לעמים הערביים כאלטרנטיבה של שלום ובניין. עמדתנו החזקה מאפשרת ומחייבת זאת, ודומה שגם מצד הערבים מובטחת הקשבה מאוזנת יותר, ולו תהיה החדירה לאט לאט.

ואשר לערביי ארץ-ישראל, הנמצאים כיום ברובם בתחומנו: ככלות הכול, גם הסכסוך וגם הטרם-גדיה שנתלוותה לו היו בינינו לבינם, אם נשכיל לא רק לשלוט ביד בוטחת אלא גם לפתח, בתבונה ובדמיון, מכלול מסועף של יחסים חדשים בינינו לבינם, מתוך כיבוד אישיותם הלאומית, הפרטית והקיבוצית, אפשר יעלה בידנו לא רק לשנות בתודעתם את דמותנו מזו שהקנו להם משבירי השנאה במנהיגותם ובמנהיגות מדינות ערב, אלא גם להכשיר אותם, למרות היותם הנוגעים-בדבר, להיות החלוצים בראיית בעיותיהם ובעיות הארץ והאזור מתוך גישה חדשה המאזנת את צרכי הבטחון והשלום עם צרכי הכבוד והביטוי הלאומי של שני העמים. אם תגיע זו לפתרונות מקוריים משלה, לא יוכל שום גורם זר להתעלם מהם.

מהם זכאי לביטוי המדיני ולהגדרת עצמותו הלאומית והתרבותית, עיקום היוצא להוותם של עמי האזור ולגזקו של שלום העולם.

עלינו להסביר לדעת-הקהל הבין-לאומית כי בעמידתנו העקשנית על זכותנו לבטחון של ממש ולשלום-קבע אנו עושים למען שלום העולם כולו. וסיכוי גדול טמון באיכות עמידתנו זו. בסופו של דבר, אחרי כל צהצות החרבות המילולי והחתיירה והזחילה המתמדת לתפיסת עמדות, נדחפות ברית-המועצות וארצות-הברית, בכורח מצבן הגלובאלי לקראת הסכם. עכשיו משפסקה התנגדותן של מעצמות המערב לנוכחות סובייטית במזרח התיכון (ומה-גם לכשימצא יישוב כלשהו למלחמה האיומה והאומללה בוויטנאם) לא תהיה עוד מניעה מכרעת להסכם בין ארצות-הברית לברית-המועצות במזרח התיכון. שתי המעצמות, בעקרון את היריבות המלבה לאין שיעור את הסכרי סוכים האזוריים, תוכלנה להחיש — תחת להר-חיק — משא-ומתן על הסדר של ממש, שיהיה מיוסד על ריבונות העמים מתוך כבוד וזיקת גומלין, ועל צרכיהם האמיתיים של עמי ערב ועל צרכיו — או בלשוננו של גרומיקו — על דרישור תיו הלגיטימיות של העם היהודי. בעמידתנו האיתנה יש בידנו לקרב את היום שבו יוכל הסכם בין המעצמות לגול את המפות הגדולות לשם פתרון בעיות ההתפתחות הלאומית והפיתוח הכלכלי של האזור ולסייע בחילוץ משלשלת המשטמה והנקמנות שאין לה סוף.

אם יש ממש בהנחה זו, ודומה שאין מפלט ממנה, ראוי שנקדיש מחדש את מיטב כוחנו להשיג ריש בדעת-הקהל — ובזו של עמי ערב על הכל — את הכרת שייכותנו העמוקה לארץ זו ולחלק-עולם זה, ששום סיסמאות-בלע על "ניאוקולוניאליזם" ו"גוף זר" לא יוכלו לטשטשה. עלינו להראות לעמים, ולעמי אסיה ואפריקה ביחוד, מה

# עד ששת הימים

חיים גורי

תחילה היתה ההמתנה. הציפיה המפוכחת הותירה כביכול מקום מיצער לאפשרות אחרת, בטרם יקומו אנשים לבשר לאחיהם דרוכי הקשב כי נגזר עליהם להכנע או להלחם. תחילה היתה ההמתנה. הכל ידעו כי רק נס יעצור את הקרב ובא לאין מנוס. ראשונה אולי הבינו זאת הגבות שחשו את הקיר.

גם אלה אשר ידעו כי לא נאחר את המועד אם נמתין עוד ימים אחדים לא שגו באשליות. דומה כי יותר משהאמינו במפנה של הרגע האחרון ביקשו כי יירשם בפרוטוקול שעשו כל שביד בשר-ודם לעשות לפני שניתן האות.

אך המאורעות התרחשו, כדרכם, כמו מופקעים מרצונם של האנשים, מאחריותם, מתרדתם. לרגע נדמה היה כי יש להם חיים משלהם וכי קמים הם על יוצריהם.

אלה אשר חישבו את צעדיהם מן העבר ההוא היו בטוחים משום-מה כי מתקרבים הם עד הסף ואינם עוברים אותו, בעוד רבים מן העבר הזה חשים כי הנה האסקופה נדרסת ועוד מעט ויאחרו את שעתם של הגאים המסרבים להכנע לאלימות.

ההיסטוריונים ירבו לשבת על המדוכה, מה היה שורש טעותם של הערבים (והסובייטים), ומתי עבר גמאל עבדול נאצר את הסף. תקופה זו שבין חמישה-עשר במאי וחמישה ביוני 1967 תהיה אוצר בלום לחוקרים שיבקשו לדעת, עד אחרון הפרטים, מה אירע מעבר מזה ומזה לקווי הגבול. דומה כי יוברר להם כי הישראלים התיחסו ברצינות לסילוק כוח האו"ם מסיני ומרצועת עזה ולחסימת מצרי טיראן. יש לשער כי אותם חוקרים יסיקו לבסוף, כי הישראלים נהגו כאילו צעדים אלה מזכירים להם את מצעדו האטי והבוטח של המות המשגר אותות מבשרים לעבר קרבנותיו. ללא ירייה אחת נחלו המצרים נצחון מפואר. ישראל הבודדה והמופתעת הבינה כי לא נותר לה אלא להשיב למלים את משמעותן. היא אמרה "סגירת המצרים פירושה מלחמה", וידעה כי נגזר עליה להלחם.

ההימור המצרי הניח את כל קלפיו על השולחן. וישראל נאלצה לפרש תוך זמן קצוב להחריד את מלוא משמעותו של הצעד המצרי ואת הסיבות אשר הניעו את האיוב לצעוד בבטחה שחצנית ומהממת לעבר ההכרעה.

היו שראו את התמיכה הסובייטית כפירוש המתקבל על הדעת ביותר. פירוש מפחיד למדי. אומה שלמה הוצבה לפתע אל מול פני קנוניה, שנראתה מוכנה לפרטיה. מי העלה בדעתו כי השליט המצרי יהיה לעשות את אשר עשה ללא תיאום עם ה"אח הגדול"? מרגע שנראתה המלחמה כבלתי נמנעת ביקשו אנשים בכל לבם כי תהיה המערכה בין ישראל לבין הערבים בלבד. המחשבה כי בשלב זה או אחר עלול להתערב בה גורם אדיר שלא מן האזור הריצה את שר החוץ לפאריס, ללונדון, לושינגטון.

ובאותה שעה, כמו על פי חישוב מדויק, או כפרי המקרה העיוור של משחק ההימורים המניח מקום לטעות לא צפויה, הוסיפה טבעת החנק להתהדק. חוסיין בקאהיר, שני גדודי קומנדו מצריים על אדמת ירדן, צבא עיראק נע לעבר הזירה. סקירות המודיעין לבשו את ארשת פניה הקשוחים ועקובי-הדם של הגזירה. לפתע נראה הזמן הניגר ללא פעולה כפרוזדור המוליך אל שואה בלתי נמנעת.

הצבא גוייס והמתין, והמתנתו הקשובה דיברה בלשונה שלה. קשובה למוצא־פיהם של אלה שההכרעה בידם, לאשר או למנוע מעשה שמחירו עורר בהם פלצות אף שחשו כי מניעתו טומנת מות.

והעם, המגוייס והבלתי מגוייס, המתין, ובתוך כך גילה את הצפון בו — צפון כנראה ביחוד לימים כאלה. מדינת ישראל של המיתון והאבטלה והירידה וחרושת השמועות והבדיחות, היתה למחנה אדיר, מלוכד, חרד ושפוי ובוטה, התופס בצלילות דעת מחרידה את משמעותה של השעה. באותה שעה, צופה בדאגה מעמיקה בעת הנגרעת היה זה"ל ערוך על הגבולות מתוך אופטימיות אדירה. אזרחים שנקלעו אל מחנותיו הזדעזעו בראותם מה רב בטחונו של צבא זה בנצחונו בעוד ממשלת ישראל נקרעת בישיבות יומם ולילה בין שתי אפשרויות שכל אחת מהן נראית מפחידה מרעותה. אך בתוך הציפיה השקולה הוברר לאנשים כי המלאכה המוטלת עלינו לא תיעשה בידי אחרים, וכי אלה שהיו בעינינו צפויים לפטור אותנו מן החובה להלחם מתחננים בלי אומר כי נפטור אותם. לפתע נראו ההבטחות על מעשה שיעשה למעננו כשגרת מלים שאוי לו לבוטח בהן. העמיקה תחושת בדידותה של ישראל, אך בתוך כך ניתנה לה, כמתת ממרומים, השעה חסרת האשליות המקדימה את האסונות, אלה הצפויים כתום סדרה ממושכת מדי של נסיונות "למצות כל אפשרות למנוע מלחמה".

האוייב נתן מלוא חלקו להפוך את העם הישראלי, השסוע לכאורה והנתון בתהליך של התפוררות הרצון הלאומי, לעדת נצורים סומרת ונחושת רצון להלחם ולקרוע את גזר ההשמדה. התעמולה הערבית החוגגת, השחצנית, המכריזה יומם ולילה על התקרבות שעת הנקם, לא שיערה אילו כוחות נסתרים היא מעוררת בלב אומה אשר עברה באש הכבשנים.

יש אומרים כי הערבים היו בטוחים עד הרגע האחרון כי ישראל לא תפעל. כי תפתה להבטחות על פעולתן העתידה לבוא של המעצמות הימיות. כי תיבהל מאזהרותיהם של די גול וקוסיגין לבל תפתח אש להגנת קיומה. כי תשלים, כך או אחרת.

יש אומרים כי היתה לנגד עיניהם ישראל מפולגת ואובדת עצות בשל ריב פנימי מר. יש אומרים כי סמכו על התערבות סובייטית בפועל והניחו כי אין הם מסתכנים יתר על המידה, או שהניחו כי האמריקנים לא יסתכנו בהתמודדות עם הסובייטים, בשעה שהם שקועים עד צוואר בווייטנאם, וילחצו על ישראל לוותר. יש אומרים כי מיעטו בכוחו הצבאי והגזימו בכוחם. אם כה ואם כה ניעורה ישראל בוקר אחד להכרה כי על גבולותיה חונה האוייב בכל עצמתו, ומצרי טיראן סגורים, ושום גורם או צירוף גורמים בעולם אינו מתכוון לפתוח אותם בפועל ממש. האם התפללה ישראל בעמקי לבה כי גורם כזה לא ימצא, לבל תיאלץ להודות כי חייה ניתנו לה בזכותו של גורם זר וסופה שתהא נתונה לחסדו?

מה טעם להעמיד פנים כי תקופת ההמתנה תוכננה במדוקדק מראשה ועד סופה? מה טעם להעלים כי במידה רבה היתה היא פרי מבוכה ולבטים ומאמצים נוֹאָשים להמנע ממלחמה, שיש יודע תחילתה ואין יודע סופה, ופרי רתיעה טבעית ומובנת מפני מחירו של הקרב? כעת, בראיה אחורנית, מופיע הזמן הזה כתקופה שעיקרה חיוב, שבה גוועו אשליות אחרונות, התלכד העם ודעת־הקהל בעולם ניתן לה שיעור־הסתכלות באימתנות בין־לאומית, פריה של השותפות קאהיר־מוסקבה. מה טעם להעלים כי בעיצומה של ההתרחשות ידענו רגעי חרדה ובתוכם סימני שאלה גוראים: היודעת ממשלת ישראל את דרכה? האין היא עלולה לאבד את הרגע היחיד שאינו חוזר בהיסטוריה?

ובאותה שעה עצמה סיים האוייב את מערכיו. עד שבראשית חודש יוני 1967 דומה הוברר המצב לכל. בבהירות גמורה אמר זאת חסנין הייכל, עורך "אל אהראם": ישראל אינה יכולה שלא להלחם

כעת. הוא ניסה לראות את המציאות בעיניים ישראליות. מאמר זה היה לאחדים בתוכנו כעדות שמצרים נכונה ואף ששה לקרב. האמנם מגוימים אנו בכוחנו וממעטים בכוחו של האוייב? הנה, הנה היא, הכסייה בזירה. בבסיס חיל האוויר באל-עריש מופיע גמאל עבדול נאצר. הוא נואם באוזני קציני השדה, והדברים גדושים גאווה וביטחה. "ובכן גנרל רבין, אהלן וסהלן".

ויהודי הגולה כמו תפסו לפתע במה מדובר, חרדה נוראה אחזה בהם — וברבים באומות העולם, בני מפלגות שונות, ובתוכן גם מאלו הנושאות עיניהן לעבר מוסקבה. דברי הנואמים הקוראים לקום לעזרת ישראל נופלים על אזני צעירים קמוצי אגרוף, גברים חורקים שיניהם מעוצר זעם, ונשים מתיפחות חרש. אנשים קטנים מנדבים את כל חסכוניהם שצברו בעמל שנים, נידחים ורחוקים ומתבוללים למיניהם מתיצבים בשגרירויות ישראל: שלחוננו ונלך.

שברי עם ושברירי עם, פליטי חרב וידועי עמל, שאננים בעשרם, נהפכו, ולו רגע, לעם. עם מכה על לוח לבם של נשיאים וצירים וסנאטורים, תובע פעולה במאות אלפי מברקים. חסידי אומות העולם נחלצו למען ישראל הבודדה, הצפויה לחורבן, הזקוקה לעזרה ולרחמים. נוצרים מכורסמי חרטה קראו בקול "עזרו לישראל", צעירי גויים באירופה צבאו על פתחי קונסוליות, ולרגע דומה היה מוצבת בריגדה בין-לאומית אדירה למען ישראל.

ובאותה שעה ער הצבא, ער וערוך. עוד מאזינים במחנות הצבא לזמרים ובדרנים. שרים "נאצר מחכה לרבין" — זו תשובתם קלת-הזמר של חיילינו ל"אהלן וסהלן" השחצני של נאצר. הצבא מסיים הכנות אחרונות, מעדכן מפות קרב ודוחות מודיעין.

נגמור אותם תוך שלושה ימים, אומרים קציני שריון ישראלי על גבול סיני, ונראים כמתעתעים בעיני עתונאי חוץ הזורמים במאותיהם, ובעקבותיהם צלמי טלוויזיה ופרשנים צבאיים. אחד, גרוסאר שמו, איש "פיגארו" הפאריסי, כותב: "קשה בימים אלה להיות לא יהודי, כשאתה יודע מה צפוי לאומה קטנה ואמיצה זו. ישראל יודעת כי גם אם תנצח לא יושמדו הערבים, אך הכל יודעים מה צפוי לישראל אם תנוצח". "בימים אלה אתה מתיביש לא להיות יהודי", כותב פטריק אודונובן, איש "אובזורור" הלונדוני, למראה העם הדרוך, השקט, ובאותה הערצה מרטטת גם נימה של רחמים על אומה בוטחת ומאופקת זו הניצבת מול גורלה ללא יראה.

אחרי הנצחון אמר לי סופר יהודי-צרפתי: "זו היתה הסוואה נפלאה. העמדתם פני מסכנים אך כבר אז ידעתם שאין לכם ממי לפחד. קאמפולאז' מושלם"...

תקופת ההמתנה העניקה לישראל את הבנת העולם; את השלמת החסר במערך כוחותיה; את "מתיחת הקפיץ". תמיד ידענו: יש מרחק מכאיב בין עצמתנו הצבאית לכוחנו המדיני. פעמיים התנגשו מצרים וישראל במערכה רבת, עקובה מדם. פעמיים הוברר כי כוחו המדיני של נאצר גדול פי שבעה מכוחו הצבאי. ופעמיים הוברר כי נחת זרועה של ישראל בשדות הקרב עולה על קול יעקב ביריד התככים והמקח-וממכר הבין-לאומי. פעמיים, בשנת 1949 ובשנת 1956, נסוגו כוחותינו מסיני בתוקף התערבותם של גורמים מדיניים אדירי עצמה. צל התבוסה המדינית הצפויה אָפף תמיד את היפים בנצחונותינו. כשהראתה "הרמה הסורית" את מלוא רשעותה בשנים האחרונות אמרו ישראלים מרי-נפש לבעלי דברם שתבעו "לעלות ברמה": אם תעלה, יורידוך. תמונת צה"ל החוזר בדרך העיצבון מעיסמאליה לנחל-עוז בראשית שנת 1957 הורתה לדעת כי חייבים אנו למצוא איזון מסויים בין היכולת הצבאית ליכולתנו לקיים את ההישגים בידנו. הפעם נוצלה "תקופת ההמתנה" לפעולת הסברה משכנעת. ואולי יותר משהצלחנו להסביר בדברינו, הצליח נאצר להסביר במעשיו. אלמלא עשרים הימים שקדמו למלחמה, ספק אם היתה המערכה בעצרת האו"ם מסתיימת כפי שנסתיימה. בפעם הראשונה זכינו בנצחון לא בשדה הקרב בלבד.

הקפיץ הולך ונמתח. האוירה הבין-לאומית דחוסה אימה. רק התערבות חדי-משמעת מצד

האמריקנים או בעלי־בריתם לפתיחת ההסגר במצרי טיראן ולהחזרת החטיבות המצריות תוכל למנוע את ההתלקחות. האמריקנים יודעים כי נצחון מצרי — נצחון ללא יריה — ימוטט את כל המערך הלא־נאצרי במזרח הים התיכון ובחצי אי ערב והדיו יתפשטו אל תוניס ומארוקו מזה ואל איראן מזה. אך הם חשים גם זאת, כי מראה ספינותיהם הפותחות את המצרים למען ישראל עלול להכתימם לנצח בעיני כל הערבים, שלמרות כל הפילוגים והמשטמות ביניהם יתקשו להשלים עם צעד אלים כזה נגד מדינה ערבית למען ישראל השנואה.

הלוחמה הפסיכולוגית הגיעה לשיאים לא־נודעו. בוקר וערב הסבירו המצרים לאמריקנים כי עתה יש בידם לחזור ולרכוש את אהדת העולם הערבי אם יחדלו מתמיכתם החד־צדדית בישראל. גטישת ישראל בידי די גול הורתה את הדרך, והתיצבותה החד־משמעית של ברית־המועצות לימין הערבים שימשה קלף חותך בידי תועמלני ערב להוכיח למנהיגים בוושנינגטון כי מעשיהם הם טירוף מדיני בהשליכם את עמי ערב כולם לידי הסוביטים.

הופעתו של חוסיין בקאהיר, חתימת ההסכם עם נאצר והעמדת הלגיון הערבי תחת פיקוד מצרי, היו כשיאה של הדרמה מורטת העצבים, שהכרעתה, לכאן או לכאן, הולכת וקרבה. נוצר אותו מצב מבעית שהוא סימנן של השעות הגדולות המאלצות אנשים לבחור בין שתי רעות. דומה כי בשעות אחרונות אלה שוכנעו גם אחרוני הישראלים כי למרות כל ההתחייבויות וההכרזות החגיגיות יאלצונו "בעלי־בריתנו" להסתפק בתהליכים מדיניים ממושכים עד יאוש, שסופם המבוי האטום, העובדה המוגמרת, הכניעה. כן, גם הישראלים היו צריכים להשתכנע כי כלו כל הקצים.

אכן בימים ובלילות האלה אדירי החרדה נצטמצם יותר ויותר, בסמוי ובגלוי, המרחק בין החרב הנשלפת לבין העצמה המדינית אשר מאחוריה.

מדינות אוהדות לישראל שהחליטו לא להלחם למענה כדי לא ליצור, אבוי, "קונפרונטציה" בין מזרח למערב באזור המזרח התיכון הנגוע והמורעל וכדי לא "להזדהם" נוראות בעיני העולם הערבי ציפו בעומק לבן לפעולה ישראלית עצמאית. דבריו של משה דיין, "איננו רוצים כי בחורים אמריקנים ישפכו דמם למעננו", גללו אבן כבדה מעל לבם של רבים במערב שניאותו להעניק לישראל תמיכה זו או אחרת ובלבד שלא יוכרחו להוציא את ערמוניה מן האש.

נוצרה מציאות גרוטסקית: ישראל דורשת בכל עוז התערבות בין־לאומית להבטחת חופש השיט, ובלב־לבה נכספת שזו לא תצא אל הפועל למען תוכל להימלט מגורל התלויים בחסדי זולתם; מזהירים אותה השכם והערב מפני "פעולה נחפזת הרת־אסון" ורומזים לה בעתונות ובחדרים כי "העת כמו נר נגרעת" ואין לה למי ולמה לצפות.

ובאותה שעה רבבות אנשינו חונים על פני החולות הלוהטים, בגיאיות האבן, בחורשות הזיתים והאקליפטוסים, וממתינים, בלי דעת מה מתרחש באמת. לא פעם הוזעקו "לעלות על הסוסים", חשים כי הגיעה שעתם הגדולה והחמורה, והחזרו אל המאהלים, להוסיף ולהמתין. מתיחות איומה עד להתפוצץ התחלפה בשעות ארוכות ושוממות. ורבים אשר פירשו את ההמתנה כמבוכה, כהעדר כושר החלטה, כיראת המעשה. מקרוב חזיתי, בגדוד ירושלמי הממתין בחורשת ארנים חמה, במרירות ובחשד שכירסמו בלבם של המגוייסיים. גישאים על גלי התנדבות אדירים, אחוזי רצון עז למלא חובתם במערכה שנראתה להם בלתי נמנעת, חששו רבים מהם כי האוחזים בהגה יחמיצו את שעת האמת והרצון וימכרוה בנויד הבטחות בעלמא.

לא אכפת לי "ללכת", אמרו אנשים שנלחמו בשלוש־ארבע מלחמות, ובלבד שבני לא יצטרך להלחם מחר־מחרתיים בתנאים קשים יותר משום שאין כושר החלטה "למעלה". קשה לשכוח את הדריכות שבה האזינו לרדיו יומם ולילה, את הרעבתנות שבה קראו עתונים,

וגם קשה לשכוח את הריב המר, את הקריקטורות, את החשד הזדוני ואת הרכילות הרעה. ימיה האחרונים של תקופת ההמתנה היו ימים רעים לישראל. לא מן הנמנע הוא כי האוייב ניהל את מהלכיו לאור התמונה הקודרת העולה מקריאת העתונות העברית. לא מן הנמנע הוא כי לאורה החליט נאצר כי יקל לקטוף את הפרי שאותות ריקבון ניכרים בו.

שידורי "קול הרעם" בעברית, בשעות הבוקר המוקדמות, הדגישו את תמונת הערבים המאוחדים למחנה אחד לעומת ישראל המשוסעת והנבוכה. שידורים אלה, שצביונם פרימיטיבי וילדותי בדרך כלל, לא התקשו עתה להבליט ענינים בישים ואומללים. הימים שקדמו להקמת ממשלת הליכוד הלאומי כמו אישרו לאוייב את הנחותיו. האם היה גם זה "קאמפלואז" של שר ההיסטוריה? כאשר קמה ממשלת הליכוד אמרו הישראלים: הנה כעת לא יוכל איש לטעון כי הוא היה נוהג אחרת. כעת כולנו יחד. הנערכים על הגבולות חשו תחושה טובה יותר בערפם ובגבם, לאו דוקא משום שהממשלה המחזקת חכמה יותר, לאו דוקא משום שזו הקודמת היתה עושה אחרת, אלא משום שכוחה יפה ככוח העם כולו.

"ויכבד ה' את לב פרעה" — חוק זה שפעל לא אחת ולא שתיים לטובתנו, "הופעל" גם עתה. אילו לא נכנסה רוח שטות בבווין, לא היתה קמה המדינה העברית במועד שקמה. אילו הסכימו הערבים בשנת 1947 לאותה "מדינת החלוקה", היינו היום גטו אומלל, ללא ירושלים העברית, בלי יפו ולוד ורמלה ועכו ונצרת ובאר-שבע. אילו לא סגר נאצר את מצרי טיראן, אילו הסכימו האמריקנים לפתוח את המצרים, אילו לא נכנס חוסיין למלחמה וכו' וכו'. התעצמותנו באה לעתים מ"לבם הכבד", מסרבנותם של אויבינו.

"ונתתי להם לב אחד". מעתה, נוכח הברירה האחת ("אין ברירה" קוראים לה), משתנה אימה זו לבלי הכיר ועולים בה כוחותיה המופלאים: האומץ, האהה, נדיבות הרוח.

לא, הדברים לא שוערו מראש ולא תוכננו במיטב המזימה ולא הוסוו במירב הערמה. הם התנהלו כפי שמתנהלים דברי הימים מאז ומעולם, ואופייני להם "ערפל הקרב", שעות החרדה והספק והתהיה, מקריותם של מאורעות, זרימתם של הנתונים המשתנים, ההפרדה הקשה בין ברי לשמא, צעדיו של הצד שכנגד. קל וחומר בדמוקרטיה הפועלת לא פעם באיטיות יתרה, עד שדופק על דלתה ההכרח המאלץ עמים להתחשל או להישבר.

ובחמישה ביוני 1967 (כ"ו באייר תשכ"ז), ככלות כל החישובים שמוח האדם, הנעזר במחשבים האלקטרוניים, מסוגל לחשב, יצא למערכה העם, לבוש מדים. צבא זועם היודע כי מלחמתו לחיים ולמוות. יש אומרים כי הכרה צלולה ומבוגרת זו היא חלק מן הנצחון.

מלחמה זו נסתיימה כידוע בנצחון כביר של הצבא הישראלי אשר הושיע את מדינת ישראל מאבדון ויצר מציאות בין-לאומית חדשה, וסופו ליצור גם מציאות לאומית חדשה. עומדות רגלינו על הירדן ועל החרמון ועל נחל מצרים ועל הסואץ, וירושלים השלימה בתוך, מודעים עתה לעצמנו, אנו מתפללים כי לא נבייש את דמותנו ואת גורלנו.

# הדיבוק הסובייטי

נחמן ליסט

שה את אוסטריה ואת צ'כוסלובקיה, ואף עשתה חוזה אתה וקיימה אותו בקפידה אחרי ההתקפה הנאצית על פולין ועל רבות מארצות אירופה. היעלה על דעת מנהיגי ברית המועצות לנתק את הקשרים עם וושינגטון, המוקעת בפייהם יום-יום כתוקפן וארכיליסטים? טלפון מיוחד, "האדום", מקשר בין הקרמלין והבית הלבן. ובעוד ראש ממשלת ברית המועצות ושר החוץ שלה טורחים ובאים לניו-יורק בראש פמליה של שבעים איש לעצרת מיוחדת שזומנה לדרישתם — אף זה מקרר יוצא דופן — כדי להוקיע בלווית איומים וגיודופים את מדינת ישראל ככלי-שרת בידי האימפריאליזם (האמריקני, כמובן), מתייחד ראש ממשלת ברית-המועצות שעות ארוכות עם נציגו הראשי של אותו אימפריאליזם עצמו, מצטלם אתו ומחייך אליו, במידה שפניו הרציניים מרשימים זאת. תאמר, עצמתה הרבה של ארצות-הברית גורמת, או הדאגה לשלום העולם — מה חשש איפוא יש לנהוג לפי רחשי הלב הוועם ביחסים עם אוסטריה, למשל, זו הנלחמת בווייטנאם, והימגרשת דיפלומטים סובייטיים חדשים לבקרים באשמת ריגול?

יוצאי-דופן היו היחסים עם מדינת ישראל גם בטרם נותקו, שכן מנוגדים היו לדרכה ומדיניותה של ברית המועצות, הדוגלת בקשרי מסחר ותרבות עם כל הארצות ללא הבדל אידיאולוגיה ומשטר. ואמנם מכרה מוסקבה לאיראן המונארכיסטית נשק רב, קנתה ממנה גז בכמויות עצומות (20 מיליארד מ"מ לשנה) והיא בונה לה מאגר תבואה עצום (קיבולו 300,000 טון) בהל-וואה נוחה (2.5% ריבית לשנה). תמיכה טכנית וחמרית ניכרת מושיטה ברית המועצות גם לתורכיה הקשורה, יחד עם איראן ועם פאקיסטאן, לארצות הברית ובריטניה בברית סנט"ו (ברית בגדאד לשעבר), שהיא קנוניה אימפריאליסטית

פליאה וסוד אופפים את התנהגותה של ברית המועצות הכבירה כלפי מדינת ישראל הקטנה. משהו רגשי, כמעט חולני, מאפיין כאן את הקרה והפראגמטיות בדיפלומטיות. כחידה היה נאמו ההיסטורי של אנדרי גרומיקו על במת האומות המאוחדות בזכות הקמת המדינה היהודית אחרי המאבק הממושך והעקשני של התנועה הקומוניסטית נגד התנועה הלאומית היהודית. הוא הפליא והדהים בנימתו האנושית הפאתיטית. מני אז, אחרי תקופה קצרה של תמיכה פעילה מאד במדינה נגד המזימה האנגלית והפלישה הערבית, נמשך היחס הרגשי הסובייטי אל מדינת ישראל, אלא בכיוון הפוך — קשוח ואף אכזרי.

בחמישים שנות קיומה עמדה ברית המועצות לא פעם נוכח ניתוק קשרים עם מדינות שונות — כמעט תמיד ביזמתן של האחרות. אפילו רצח בויקוב, שגרירה בוורשה בשנת 1926, לא הניע את מוסקבה לנתק את קשריה עם פולין של פילסודסקי. והנה יחסיה עם מדינת ישראל בתחשע-עשרה נותקו על ידי ברית המועצות פעמיים מטעמים מוזרים. בפעם הראשונה, בשנת 1953, בא הדבר בשל התפוצצות בחצר השגרירות של ברית-המועצות בתל-אביב. היה זה בעיצומה של המלחמה הקרה, כשהתפרצויות והפגנות אנטי-סובייטיות היו מעשים שבכל יום בבריית העולם הבלתי קומוניסטי. בשום מקום לא הגיבה מוסקבה בניתוק הקשרים. והרי דווקא היתה מעשה בתל-אביב, שהיה כידוע מעשה-יחידים, היו לו נסיבות מקילות — עלילת הרופאים, שאף הועידה העשרים הכירה בזדוניותה. "תוקפנותה" של מדינת ישראל, זה היה הנימוק לניתוק האחרון אחרי מלחמת ששת הימים — אכן נימוק מוזר בפי מוסקבה, שקשרה בשעתו יחסים עם איטליה הפאשיסטית ולא נרתעה מלהדק את קשריה עם גרמניה הנאצית לאחר שזו תקפה וכבדה

דית. כתמיכה לפני עשרים שנה כן גלי השנאה למדינה בימינו נובעים משיקולים מדיניים ואס-טרטגיה גלובאלית המיוסדים על ערכו הגיאופוליטי של המזרח התיכון, המיליונים של עמי ערב, המספר הרב של קולותיהם באו"ם, וכן השפעתם על העולם המוסלמי ועל עמי אסיה ואפריקה.

צירוף זה של שיקולים מעצמתיים עם יסודות רגשיים הוא שהוליד את הבסיס "האידיאולוגי" להצגת מדינת ישראל והציונות במונחים כגון "כלי שרת בידי האימפריאליזם", "ריאקציה", "תוקפנות" ו"תשוקת התפשטות" לעומת עולם ערבי שרובו טלית שכולה תכלת אנטי-אימפריאליסטית, עולם שוחר שלום וחופש. אידיאולוגיה זו אינה רואה כל מכשול באיבת הערבים המוצהרת למדינת ישראל, בסירובם להכיר בקיומה ובהכרתם בלי הרף למחות אותה מעל המפה — מה גם שבראש חזית האיבה עומדות אותן מדינות ערביות המתקראות "פרוגרסיביות" ו"סוציאליסטיות". בחסותה של אידיאולוגיה זו מסתלף בידים עים כל מעשה התגוננות ישראלי כנגד חזית השטמה וההשמדה כמעשה תוקפנות וכעדות מובקת על "אכספאנסיוניזם".

מלחמת ששת הימים, מסתבר, ראשיתה נעוצה בדיעות שבאו ממוסקבה על מוימת התקפה ישראלית על סוריה. כך, על כל פנים, סיפר גמאל עבד אל נאצר לעמו בנאום "ההתפטרות" שלו ב-9 ביוני בהתנצלו על ההרפתקה המרה של הצבא המצרי. לדבריו נמסר למשלחת המצרית בוועידה הפרלמנטרית שהיתה במוסקבה במאי, כי ישראל מתכוננת להתקפה רבה על סוריה. ואכן מוסקבה לא הסתפקה בהפצת שמועות בסתר. ב-24 במאי פירסמה ממשלת ברית המועצות גילוי-דעת "על המצב במזרח התיכון" ובו נאמר בין השאר: "ועדת הכנסת לעניני חוץ ובטחון העניקה לממשלה בהחלטתה מ-9 במאי סמכויות לנקוט פעולות צבאיות נגד סוריה. צבאות ישראל שהועברו לגבולות סוריה הועמדו במצב כוננות קרבית. בארץ הוכרז גיוס<sup>2</sup>. גילוי-דעת זה בא שבעה

ותוקפנית במובהק בעיני מוסקבה. ברית המועצות מספקת נפט לספרד של פראנקו<sup>1</sup> וקונה ממנה תפוזים, בעוד שהיא ביטלה את החוזה להספקת נפט למדינת ישראל — דומני, מקרה יחיד ביחסיה המסחריים — והיא מסרבת לקנות פרי-הדר ממנה, חרף הסכומים שעמדו לרשותה ממכירת חלק מרכושה בארץ. מקרה נדיר ובודד מצד מוסקבה הוא גם ביטול ההסכם על ביקורי-החליפין של התזמורות הפילהרמוניות בשנת 1966, בעיצום תקופה קצרה של התקרבות, או ביתר דיוק, של מאמצי ממשלת ישראל להתקרבות. לעומת זאת עינינו רואות את האמנים הסובייטים מוסיפים להופיע בצרפת גם לאחר שעירית טולוז ביטלה את הפסטיבל הסובייטי בתחומה לאות מחאה על עמדתה העויינת של ברית המועצות כלפי מדינת ישראל.

יחסה החרגי של ברית המועצות חל לא רק על מדינת ישראל אלא על הבעיה היהודית בכלל-לה. האידיאולוגיה הקומוניסטית גורסת תמיכה בתנועת השחרור של העמים הקטנים והנרדפים, אפילו היא בורגנית ודתית. עקרון זה חל על כל העמים חוץ מהעם היהודי. הציונות פסולה בעיני ברית המועצות, אף שספק אם יש עוד תנועה לאומית שהיא נושאת אידיאלים חברתיים ונישאת על ידי יסודות סוציאליסטיים כמות. לדידה — גם זה מקרה יחיד ובודד — אין היהודי זקוק לתנועה לאומית, ולקיום לאומי בכלל. יחס זה מגיע לשיאו בהתכחשות למיעוט היהודי בברית המועצות כגוף לאומי בעל זהות תרבותית משלו. אין ספק שיש קשר תת-הכרתי בין היחס הזה לעם היהודי לבין מדיניותה העויינת של ברית המועצות כלפי מדינת ישראל. אך נחטא לאמת אם נאמר כי הקשר הזה הוא הקובע. עובדה היא שמוסקבה ידעה לכרוך יחד ובעונה אחת את תמיכתה הפעילה בהקמת המדינה עם מאסר הסופרים היהודיים והשמדת האינטליגנציה היה-

<sup>1</sup> במוסקבה הכחישו זאת, אולם באותם הימים ממש הגיעו אניות נושאות נפט סובייטי לגמלי ספרד, והע-תונות העולמית הודיעה על כך. ראה "לה מונד", 18-19 ביוני 1967.

<sup>2</sup> לפי "סרבה" 24.5.67.



"יחד עם תכניות ההתקפה של ישראל מתכננים להכניס לסוריה את צבאותיהן של אחדות מהארצות השכנות הנתונות לשליטתו של האימפריאליזם".<sup>4</sup>

דא עקא, פירושו של מאייבסקי זכה להכחשה נמרצת דווקא מצד הממשלה הסובייטית. בגילויי דעת שלה, שהובא קודם, היא מרימה על נס את הסולידאריות של ירדן ושל לבנון, הגובלות ב־סוריה והנתונות להשפעת לונדון וושינגטון יכן ארצות ערביות ריאקציוניות אחרות כגון כווית וסודאן, "עם המאבק האמיץ של עם סוריה על עצמאותו וריבונותו". העתון "פראוודא" שפיר־סם את שתי הגירסאות הסותרות תוך יומיים לא נע ולא זע. הוא אף לא החליף את תקליט ה־"פרוגרסיביות" כאשר מלך ירדן כרת ברית עם נאצר לשם מלחמה בישראל והעמיד את צבאו תחת פיקוד מצרי (ב־31 במאי) וכאשר נסיכי דרום ערב ומלכי סעודיה ולוב הודוה עם מלחמת ה־"קידמה".

סילוף גם זה של האמת, השימוש ב־"קידמה" לשם גניבת־דעת, וגניבת־הדעת עצמה, שהם סממניו היסודיים של הסטאליניזם, השתפכו עתה על גלי האתר ובעתונות הסובייטית ממש כבימי משפטי הראווה ועלילת הרופאים — וביתר שאת אחרי פרוץ הקרבות. מ־6 ביוני ואילך עוטר דפי "פראוודא" בקריאות: "הפסיקו את התוקפנות של ישראל!" וזמן־מה אחרי הפסקת האש נוספה הדרישה: "על התוקפן הישראלי להיסוג מהשט־חים הכבושים!" שיעור המקום שהקצה העתון הסובייטי הראשון במעלה לישראל אף הוא היה יוצא־דופן. שום מאורע אחר בשנים האחרונות, זולת מלחמת וייטנאם ברגעיה הדראמטיים ביותר, לא זכה לתשומת־לב כה רבה. מברקים וכ־חבות מבירות ערב, דוחות ארוכים וסלקטיביים להתמיה משיבות מועצת הבטחון ועצרת ה־אום — שבאו לעורר רושם שכל המדינות, חוץ מארצות הברית, מזדהות עם העמדה הסובייטית — וכן מאמרים וסקירות וקריקטורות לרוב,

ימים לאחר שבצבא המצרי הוכרו מצב־חירום וחטיבותיו הופנו בגלוי ובפומבי רב לעבר תעלת סואץ ומדבר סיני, עם פינוי חיל האום בעקבות דרישת נאצר. קודם לכן הודיע נאצר על חסימת מצרי טירן, ואחמד שוקירי הודיע כי "צבא השח־רור הפלשתינאי" בא במקום חיילי האום. בגי־לוי־הדעת הסובייטי אין זכר לכל אלה. תחת זאת כלולה בו התראה לממשלת ישראל כי "מלוא האחריות למדיניותה התוקפנית תפול עליה", וב־צדה איום בעקיפין: "כל מי שיפתח בהתקפה במזרח התיכון ייתקל לא רק בכוח המאוחד של ארצות ערב אלא גם בהתנגדות נמרצת לתוקפ־נות מצד ברית־המועצות, מצד כל המדינות ש־חרות השלום".

#### תרמית־הקידמה

ובכן מוסקבה היא אשר יזמה את התוקפנות המדומה נגד סוריה. וכל כך למה? כדי להגן על המשטר ה־"פרוגרסיבי" בדמשק מפני חורשי־הר־עה הישראליים, כך טוענת התעמולה הסובייטית. וכך מספר אחד "פקיד בכיר" של ממשלת ברית המועצות לסופרו המוסקבאי של השבועון הצר־פתי השמאלי "נוואל אובסארוואטאָר" — מעין הד־לפה רצויה ומכוונת, הבאה להצדיק את עמדת ברית המועצות בעיני השמאל הצרפתי הלא־קומוניסטי שהתייצב לימין ישראל. "שירות המו־דיעין שלנו", כך אומר "הפקיד הבכיר", "הת־יחס ברצינות רבה לתכנית הישראלית לערוך פשיטה עמוקה בתוך סוריה ב־15 במאי כדי לה־רוס את קני הקומנדו הפלשתינאיים ואולי גם להרחיבה עד דמשק כדי למגר את הממשלה ה־סורית שם".<sup>3</sup> "הפקיד הבכיר" מוסיף לתומו: "באישורנו המלא ריכזו אפוא נאצר את חילותיו על גבול סיני כדי להוכיח לישראלים, כי במק־רה התקפה על סוריה לא תיעזב זו לנפשה". וויקטור מאייבסקי, פרשן בכיר סובייטי, מסביר את גודל דאגתה של מוסקבה לשלום ממשלת סוריה בצביונה המתקדם של זו האחרונה ואומר:

<sup>4</sup> פראוודא, 22.5.67.

<sup>3</sup> Le Nouvel Observateur 14.6.67

בצרפת ובאיטליה, ללמדך כי דעת הקהל בעולם מגנה את התוקפנות הישראלית ותובעת את נסיגת התוקפנים מן השטחים שנכבשו. וכה גדולה אחיזת העינים עד שהציבוריות הסוביטית אינה יודעת דבר אפילו על כשלונה של הצעת קוסיגין בעצרת האו"ם. בתחבולת-רמיה מצרף "פראוודא" את הקולות שניתנו לשתי הצעות ההחלטה הנוגדות — של הבלתי מזדהים ושל ארצות אמריקה הלטינית — ומסיק בחשבון פשוט וחלק כי מאה מדינות דרשו את פינוי צה"ל מעמדתו!...

### אגדת האנטי-אימפריאליזם

הטענה שמלחמת הערבים במדינת ישראל היא מלחמה באימפריאליזם הריהי לא רק בדייה אלא גם סילוף מויק של המלחמה הזו. אם יש מקום לראות במאמציהן של ארצות ערביות להשתחרר ממורשת העבר צד של מאבק אנטי-אימפריאליסטי, הנה מופרך הוא לראות במלחמת הערבים בישראל, שהיא גזעונית ואף דתית בצביונה, מלחמה אנטי-אימפריאליסטית, מהגם כשתברו בה כוחות פיאודליים וריאקציוניים אליבא דמוסקבה, כגון סעודיה, כוויית, ירדן, לוב, מארוקו וסודאן.

וכלום עומדת הטענה כי מדינת ישראל היא כלי שרת בידי האימפריאליזם במבחן של אמת? במהותה ובהווייתה הריהי מופת של פיתוח ארץ נחשלת ותקומת עם ומדינה על יסודות עבודה וגיוס כוחות עצמיים מתוך שימוש יעיל בתמיכה ושיתוף-פעולה מבחוץ. אין בה בסיסים זרים ויש אין היא קשורה לבריתות כלשהן. אין לה האמצעים הדרושים לפעולה "ניאו-קולוניאלית", כללית או מדינית, ברשות עצמה, ואין לה הסגרות הדרושות כדי לשמש מכשיר בידי אחרים לפעולה מעין זו. עובדה היא שהמעצמות נשמרות ככל האפשר מידידות עמה. מדיניותן הבסיסית של כל המעצמות היא לבקש את קרבת הערבים. אין למדינת ישראל לא נפט ולא תעלת סואץ. יש לה קול יחיד באו"ם לעומת ארבעה עשר שיש למדינות ערב (יותר מעשרים לכש-

מילאו את דפי העתונות הסוביטית. "איזווסטיא" הקדיש לישראל שבעה מאמרים ביום אחד. עד מהרה גאה נחשול ההונאה והתפשט לבתי-החרושת והקולחוזים. יום נערכו אסיפות ועצרות, וכולן קיבלו החלטות בנוסח אחד וברוח אחת. כה אמר, למשל, י. ק. קוקושקו, "גיבור העבודה הסוציאליסטית" ומנהל מחלקת הנפחות בבית החרושת למכונות על-שם ליכצייב במוסקבה: "אנו מגנים בזעם את התוקפנים הישראלים ומוקיעים את חרפת מעשיהם". וכל ההחלטות היו מעין ההחלטה שנתקבלה, למשל, באסיפת הקולחוז "צ'ורנא זמנה" ליד מינסק "המאשרת פה אחד את פעולת המפלגה והממשלה הסוביטית כלפי תוקפנותה של ישראל". הנוסח והאווירה מזכירים את הימים כאשר בנאומים ובהחלטות מעין אלו היו מוקיעים ב"שאט-נפש" את ה"טרוצקיסטים" והבוכאריניסטים, סוכני הפאשיזם ואנשי הריגול היאפאני, אלה אשר ברבות השנים נתגלו כקרבנות "תקופת פולחן האישיות". נקל לשער מה פעולתה של חשרת תרמית זו על אלה שהאנטישמיות מקננת בהם, מה גם כשהדבר בא כרוך עם עוררות הרגשות הפטריטיים, כמעשה "פראוודא" אחרי מושב מליאת הועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית, שבו תפסה התוקפנות הישראלית מקום בראש, לפני ענין יובל מהפכת אוקטובר. השילהוב הפטריטי בצמוד להחלטות האנטי-ישראליות במאמר הראשי של "פראוודא" דא"מ 24 ביוני וההדגשה על אישור ההחלטות על ידי העם אומרים דרשני. כלום יש בכך כדי ללמדנו על אדישות, אי-רצון ואולי גם מורת-רוח כלפי העמדה הסוביטית בסכסוך הערבי-ישראלי?

גניבת-הדעת באה על ביטויה גם בתופעה אחרת. העולם החפשי כולו חזה מה גדול היה הועצווע בדעת הקהל, לרבות הציבוריות השמאלית, נוכח איומי החיסול על מדינת ישראל. העתונות והרדיו הסוביטיים הסתירו כל זאת. תחת זאת פירסמו מברקים מארצות ערב ומדינות מוסלמיות אחרות מבירות הגוש הסוביטי, חוץ מבוקארשט, ומובאות מן העתונות הקומוניסטית

## פילוף התהליכים הסוציאליים

כמובן, המשטמה למדינת ישראל, המטופחת בידי מוסקבה, דבר אין לה עם המלחמה האמיתית באימפריאליזם. מבחינה מארכסיסטית הרי זו מסלפת אותה ומזיקה לה, שהרי היא עומדת על דרכה של הדיפרנציאציה בקרב החברה הערבית, אשר בלעדיה לא תתכן קידמה של ממש. מבחינה זו קשה להניח כי אין במוסקבה מי שייבין כי גורלו המדיני והחברתי של האזור ייחתך לא במלחמות בין ערבים ליהודים אלא בהתמודדות בין הכוחות הריאקציוניים והפיאודליים לבין הגורמים המעוניינים בקידמה בעולם הערבי. בי. השנאה לישראל המאחדת את הערבים על מלכיהם ונסיכיהם עם הסוציאליסטים והקומוניסטים היא מכשול רציני על דרך ההתפתחות, שהרי היא משמשת "הכשר" לאמירים של כווית ובחריין, הצוברים ומבזבזים הון תועפות מקשריהם עם חברות הנפט, לסודאן העושה מלחמת גנוציד בשבטים הנוצרים והאנימיסטיים שבדרומה, אוסרת על קיום המפלגה הקומוניסטית ומגרשת את נציגיה מהפרלמנט בניגוד לחוקתה ופסק דינו של בית-הדין העליון בחרטום.

שלושה ימים לפני פרוץ המערכה ב-5 ביוני פירסם "פראוודא" מסמכים מועידת המפלגות הקומוניסטיות הערביות בכותרת "ליכוד כל הכוחות המתקדמים המהפכניים בארצות ערב", שבהם מדינת ישראל מוקעת כרגיל כמדינה אשר "האימפריאליזם משתמש בה למלחמה נגד תנועת השחרור הפרוגרסיבית, לתמיכה בריאקציה והמשטרים הריאקציוניים הרקובים". ובמפורש יותר נאמר שם כי משטרים אלה הם "בערב הסעודית ובירדן, החותרות בפקודת האימפריאליזם האנגלו-אמריקני להחריף את המצב באזור ולפגם את שורות ארצות ערב". והנה — אוי לאו — תה בושא — בא אותו "פראוודא" עצמו וטפח על פניהם של הקומוניסטים הערביים והבחנותיהם המנוסחות בהרימו על נס את הצטרפותם של "המשטרים הריאקציוניים הרקובים" למלחמה הפרוגרסיבית נגד מדינת ישראל. לא יצאו ימים מרובים והמפלגה הקומוניסטית הסורית פירסמה

תצרף גם את הארצות המוסלמיות האחרות). אפילו אירע ואנגליה נזקקה לתמיכה ישראלית (במשבר סואץ), הרי נזהרה משיתוף-פעולה גלוי אתה עד כדי סיכון פעולתה הצבאית. אף דה גול שהודיע חיבתו לישראל בימים שהיתה צרפת שנואה על העולם הערבי עקב המלחמה באלג'יריה, המיר חיבתו משבאה שעת-כושר להפיק תועלת מגילוי ידידות לערבים. ואשר לארצות הברית, הרי תמיכתה הנוכחית במדינת ישראל באה אחרי תקופה ממושכת של נסיונות התפייסות עם נאצר ולחץ מדיני אנטי-ישראלי מצד חברות הנפט האדירות הקשורות קשר הדוק עם ארצות ערב.

אם אחרי תשע-עשרה שנות קיומה של מדינת ישראל ושלושה נצחונות צבאיים מזהירים עדיין מסרבות ארצות ערב להכיר בקיומה של המדינה ולעשות שלום אתה, הרי זה בעיקר בגלל מדיניותן חסרת-העקרונות של המעצמות הגדולות. אולת-ידו של האו"ם ליישב את הסכסוך הערבי-ישראלי נובעת ממדיניות זו שהשלימה עם הלוחמות ועם איומי המלחמה של הערבים בניגוד גמור להתחייבויותיהם לפי מגילת האו"ם, העלימה עין מהתנכלויות הטרור הערביות בגבולות ישראל וישוּבֵיה, אשר מועצת הבטחון נזהרה מלהגיב עליהן אך אצה בכל הזדמנות לגנות כל תגובה ישראלית כנגדן.

טענת-בדים היא גם טענת התעמולה הסובייטית כי "האימפריאליזם" משתמש במדינת ישראל למיגור משטרים ערביים "מתקדמים". המבלי אין די קולונלים ולייטנאנטים בסוריה, למשל, לתפקיד זה? השימוש במדינת ישראל לצרכים אימפריאליסטיים — אילו גם אפשר היה לדמות את ישראל כ"חרב להשכיר" — עלול רק להזיק ל"אימפריאליסטים". די לראות את הנזקים שנגרמו להם עתה, על לא עוול בכפם, על ידי הפסקת זרימת הנפט והסימת תעלת סואץ. לעומתם יצאה ברית המועצות ברייח גדול. אמנם המוניטין של ציודה הצבאי נפגע קשה, אך חדירתה למזרח התיכון העמיקה. היא השיגה במידה מרובה מה שביקש שלטון הצארים דורות על דורות.

בים ממוסקבה ומקאהיר ומבירות מסרו כולם על דרישתו של ניקולאי פודגורני, ראש הנשיאות של הסובייט העליון בימי ביקורו בקאהיר, בסוף יוני, לטהר את הצבא ואת המנגנון הממשלתי במצרים מן היסודות הבורגניים. אמנם דרישה זו מתיישבת יפה עם המסורת העשירה של פרו-ליטאריאציה ו"טיהורים" בברית-המועצות גור-כח כל קושי ובעקבות כל כשלון בבניית הסור-ציאליזם. לעומת זאת אין הדבר עולה בקנה אחד עם התורה הלניניסטית שייחדה מקום חשוב דו-קא לבורגנות הלאומית בתנועות השחרור של המושבות לשעבר. אף ספק אם הדבר הולם את המיבנה החברתי של מצרים ששכבת המשכילים בה מועטת כל-כך. אך יש ויש "בטיהור" זה כדי לגול מעל נאצר את כובד האחריות על התבוסה ולקומם את קרנם המושפלת של ברית המועצות ונשקה.

אמת, הקצונה המצרית "הבורגנית" כמוה כקצונה הסורית "המהפכנית" הראתה אזלת יד וב-מקרים רבים גם מורד-לב; אך ספק רב הוא אם הטיהורים הנרחבים יצליחו לשנות את המצב. שרשי מפתם של צבאות ערב אמנם חברתיים הם, אך ממין אחר לגמרי. בראשם העובדה כי ה-חייל הערבי חסר את ההכרה המפעמת את צה"ל, כי הוא נלחם על קיום עמו וארצו. השנאה לישר-אל, עזה ככל שתהיה, אף אם תוסיף עליה את תשוקת השוד והרצח, לא תוכל להתמודד עמה. יש כאן שוני אנושי וחברתי עמוק, הזורה לרוח את סיסמות-התעמולה על ישראל ככלי-שרת ביד-די האימפריאליזם. אם החייל הערבי לא למד להשתמש בכלי המלחמה המודרניים, אף זה פרי מצבו החברתי הנחות. אילו השכיל והסכיין למ-כונות וטרקטורים מנעוריו, היה המצב שונה ב-מידת-מה — ולפחות לא היתה תבוסתו מבישה כל-כך. התועלת היחידה העלולה לצמוח מן ה-"טיהור" היא לעקור מן הקצונה והמנגנון הממ-שלתי במצרים יסודות שבדרך הטבע מועדים הם לערער על הברית עם מוסקבה ועל שלטונו של נאצר. ואכן, זו כנראה היתה מטרת ביקורו של פודגורני בקהיר ותוצאתו.

גילוי-דעת ב"פראוודא" (29 ביוני) ובו היא מב-רכת את ברית-המועצות על תמיכתה במלחמת הערבים — ומחזקת ידיה במאבק עם הסינים.

אכן אנשי בעת עקשנים הם יותר מן הקומו-ניסטים הערבים. בידוע שממשלת סוריה התנג-דה לחוזה נאצר-חוסין, הריצה את נשיאה גור-א-דין אתאסי למוסקבה כדי לעשות לעיכוב ה-חתימה, ואף שלחה חבלנים לירדן באוטובוס ש-התפוצץ והרג תריסר חיילים ופקידי מכס ירד-ניים. האם פעלה דמשק מתוך שיקולים מהפכ-ניים או פשוט מכוח שאיפתה להדביר את ירדן תחת השפעתה, ואולי לספחה לסוריה רבה? חו-זה נאצר-חוסין סיכל תכנית זו. אולם דמשק מוסיפה להתנגד, בסוד ראשי המדינות "המהפ-כניות", לועידת פסגה ערבית בהשתתפות חוסין, אשר היא זוממת למגררו מכסאו, ובהשתתפות פיי-סל מלך סעודיה העלול למנוע את סיפוח ירדן לסוריה. "אין לקבל את ירדן וארצות ריאקציו-ניות אחרות למלחמה נגד ישראל בצדנו", הכי-ריז חאלד ג'ונדי, לשעבר האיש החזק בדמשק, מנהיג האגודות המקצועיות והמיליציה שם, באוני שליחו של "לה מונד", ארבעה ימים לפני פרוץ הקרבות. והוסיף: "רק הארצות המהפכניות יכולות להשתתף במלחמה זו. אגב, לדידי עומ-דות ישראל, ירדן וערב הסעודית בשורה א-חת"<sup>5</sup>. וכששאל שליח העתון הצרפתי את ג'ונ-די, המהפכן הנלהב, חסיד המארכסיוז-לניניזם, כעדותו על עצמו, אם תיסבל ישראל לכשתהיה למדינה סוציאליסטית, השיב בלאו מוחלט. אין להשלים עם קיומה של ישראל כמדינה, ולו תהא "סוציאליסטית". ג'ונדי הוא מן השמאליים שב-אנשי הבעת הסורית, הרואים את עצמם, כידוע, סוציאליסטים יותר מנאצר.

מעולם לא היה, כידוע, צביונו הריאקציוני של משטר בגדר מכשול לברית המועצות ולקשריה הבינ-לאומיים. אכן רק אחרי תבוסתם של צבאות הערבים והנשק הסובייטי שבידם, נתפנו במוס-קבה גם לצד "הסוציאלי" של המאורעות. הכת-

<sup>5</sup> "לה מונד" — 1.6.67.

קוסיגין לנטוש את מדיניות הקיום-יחד בשלום עם ארצות-הברית ועם היבשת האמריקנית כולה. האמנם ריחוקה של אמריקה וקירבתו של ה-מזרח התיכון לגבולות רוסיה יש בהם כדי ליצור הבדלים יסודיים במדיניותה של ברית-המועצות לגבי שני אזורים אלו? שפע הטנקים והמטוסים שמוסיפה ברית-המועצות להשפיע על המדינות שלא חדלו משאיפתן לחיסול ישראל, העקשנות והארסיות המשוקעות במערכה המדינית נגד ישראל, מעוררים הרהורים חמורים. לעומת זאת אין לשכוח כי אותה מליאת הועד המרכזי שהח-ליטה לאחוז בכל האמצעים נגד "התוקפנות ה-ישראלית" ולהושיט כל עזרה אפשרית לארצות ערב, אישרה מחדש את הנאמנות למדיניות הק-יום-יחד בשלום, זו המדיניות הקבועה מימי סטא-לין. כאז כן עתה עיקר דאגתם של מנהיגי ברית-המועצות הוא למנוע מלחמה אטומית מתחום ארצם. סכסוכים רבים וחרפים פקדו את העולם, מהם שברית המועצות היתה מעורבת או מעו-ינת בהם לא פחות מאשר בסכסוך הישראלי-ער-בי. אך קשה להעלות על הדעת כי מה שלא עשתה ברית-המועצות למען ברלין בראשית שנות הח-מישים בתנאים של סמיכות טריטוריאלית וית-רון צבאי מכריע (שלוש מאות דיוויזיות כנגד ששים של המערב), תעשה למען מצרים וסוריה באזור המוקף בסיסים צבאיים עצומים בתורכיה, קפריסין, יוון, לוב, איטליה, ואשר בו משייט ה-צי השישי של ארצות הברית. מה שלא עשתה ברית המועצות למען וייטנאם הקומוניסטית, ש-אהדת העולם נתונה לה, כשהרבה מן המדינות הקשורות בארצות-הברית מסתייגות ממעשיה של זו, היש יסוד וטעם לחשוב כי תעשה נגד מדינת ישראל, הזוכה בתמיכה עצומה של דעת הקהל בארצות רבות, לרבות חלקים מדעת-הקהל של הגוש הקומוניסטי ומן המפלגות הקומוניסטיות וחוגים שמאליים ומתקדמים בארצות המערב?

ברית המועצות חודרת למזרח התיכון מבעד לפתח האיבה לישראל — בהספקת הנשק לערבים, בהגנה נמרצת עליהם באו"ם ובכל אתר, בשיקו-צה המתמיד של מדינת ישראל, בתביעה הנש-

האם מדיניות הקיום-יחד בשלום של ברית המועצות חלה על המאבק בארצות המתפתחות ותואמת את צרכיה? הקולונל הוארי בומדיין, מנהיגה של אלג'יריה, נסע למוסקבה באמצע יוני כדי לברר את השאלה עם מנהיגי הקרמלין. לא ידוע מה התשובה שקיבל. הקולונל חלש הוא באידיאולוגיה, כוחו בנשק. ויתכן כי מיגים וטנ-קים סובייטיים בלבד את הרהוריו התיאורטיים. ואכן זורם הנשק לאלג'יר בכמויות נכבדות, מהם כמעבר למצרים ומהם ישר לצבא של בומדיין. גם סוריה מקבלת את חלקה ביד נדיבה, וכן עיראק שעשתה שמות בקומוניסטים שלה, שגם היא בין ארצות ערב "הפרוגרסיביות". מדיניות הקיום-יחד בשלום עומדת לפני נסיונות קשים. לחץ סין על ברית המועצות דוחף להתערבות פיסית במלחמת וייטנאם. פידל קאסטרו אינו רואה מוצא מבדידותו אלא בעידוד פעולות הג-רילה בארצות אמריקה הדרומית. ועתה דור-שות אחדות מארצות ערב ממוסקבה התערבות צבאית במלחמתם. (אמנם נאצר הכריז, וטעמו ונימוקו עמו, כי אין הוא רוצה בחיילים סוביי-טיים...) בברית המועצות גופה, בקרב צמרת המפלגה, קמה כנראה קבוצה המוכנה להסתכן בנסיגה מן הזהירות האופיינית למדיניותה של ברית המועצות בתחומים אלו. כינוס מליאת ה-מוסד העליון של המפלגה הקומוניסטית ה-סוב-יטית ושתי ההתיעצויות של מנהיגי המפלגות בארצות הגוש הסובייטי בזמן אחד מעידים כי מוסקבה היתה אחוזת חרדה נוכח סכנת התמוט-טות עמדותיה בארצות ערב לאחר הכשלונות המרובים שנחלה במרחבי אסיה ואפריקה. קרוב לשער כי העובדה שברית המועצות נמנעת מ-התערבות מרובה יותר במלחמת וייטנאם היא פרי הכרתה כי הנצחון שם יהא בסופו של דבר נצחון לסיין, יחזק את תשוקתה של פקין למנהי-גות העולם הקומוניסטי ויגביר את תביעותיה הטרטוריאליות מברית המועצות. החלטתה של מוסקבה לתבוע מקאסטרו כי יסתלק מחתרנותו ההרפתקנית בארצות אמריקה הלאטינית מעידה עדות מובהקת על גבולות נכונותם של ברו'צ'ייב-

קאלאציה שתבוא מצד וושינגטון — ושתמיכתנו לא תחרוג מכך<sup>6</sup>. למזלה של ברית המועצות ול-אשרו של העולם כולו לא הופעלה זיקת גומלין זו. ה"פקיד הבכיר" מספר על השימוש הרב שנעשה ב"טלפון האדום" בין הקרמלין לבית הלבן כדי למנוע התלקחות במזרח התיכון, ובעיקר התנגשות בין מוסקבה לווינגטון. הוא מטיל, כמובן, את האחריות למה שאירע על מדינת ישראל שלא נשמעה לקוסיגין ולג'ונסון זירתה את היריה הראשונה, אשר עליה קוצף כל-כך גם דה גול בגנותו את ישראל. ואכן נזהרה ברית המועצות מהתנגשות עם ארצות הברית. ספינותיה שבמיימי מצרים לא התערבו. מוסקבה לא שעתה לסיפורי הבדים הפרובוקאטיבי של נאצר על התערבות אוירית מצד ארצות הברית ובריטניה, שהמציא אותו לא רק כדי לכסות על תבוסתו האיומה, אלא בעיקר, כמסתבר מדבריו, כדי לעורר את מוסקבה להחרות אחרי ההתערבות האמריקנית. עד היכן ואימתי תוכל מוסקבה לשמור ולהישמר מפני ההידרדרות העלולה לבוא מחמת דבוריה רוויי האיבה ומדיניותה הרת הסכנות? ואם אכן רוצה היא למנוע את העולם ואת עצמה משואת מלחמה — ואין ספק ברצונה זה — התוכל לקיים את רצונה זה בשעה שהיא מוסרת את מפתח לכך בידי אחד נאצר או אחד בומדיין?

<sup>6</sup> Le nouvel Observateur 14.6.67

נית בלי הרף להיסוג, בשלב זה, אל העמדות שלפני 5 ביוני, ואל גבולות תכנית החלוקה בשלב הבא. ואולם כל זה היה בגדר הנמנע אלמלא הייתה מדינת ישראל קיימת. האם זה שורש הכרתו המחודשת של קוסיגין בזכות קיומה של מדינת ישראל, עשרים שנה לאחר הכרתה על-ידי סטאלין? בימי הגיאות הכבירה של אהדת הציבוריות הצרפתית לישראל, כש"הומאניטה" הקומוניסטית אשר הגן בכל מאמצי כוחו על העמדה הסובייטית נאלץ בלחץ דעת הקהל להתגונן בנפנוף ההכרה הסובייטית בזכות קיומה של ישראל, שאל אחד מקוראי העתון, מה טעם יש לתמוך בזכות קיומה של מדינה ולצייד בה בשעה בשפע נשק את הזוממים להשמדה? ואכן זו השאלה וזה צביונה הפרדוקסלי של המדיניות הסובייטית לגבי מדינת ישראל.

אותו "פקיד בכיר" במוסקבה, שראשית סיפורו הובאה קודם, משהודה כי ריכוז צבא מצרים על גבולות סיני נעשה בהסכמת ברית המועצות, הוסיף כי נאצר החליט על דעת עצמו לדרוש את פינוי ה"קסדות הכחולות" מאזור תעלת סואץ ולסגור את מצרי טירן — "שתי החלטות מסוכנות", כלשונו. "הסבנו את תשומת לבו, כי בשחקו בשני קלפים בבת אחת, הוא מסתכן בתגובות בלתי צפויות... הזהרנו אותו שאנו מתחייבים אם ורק לנטרל את ארצות הברית, זאת אומרת, שאנו נגיב באסקאלאציה דומה על כל אס-

# האנטישמיות הסובייטית ומלחמת ששת הימים

## ב. הכהן

הוא מנסה ארבע שאלות, שבהן חייב להכריע הפור-ליטיביורו, כלומר אותם אחד-עשר אנשי ההנהגה המחזיקים בידיהם, מאחורי דלתיים סגורות, את גורל ארצם, ובמידת-מה את גורל העולם כולו. ואלו השאלות:

(א) ההחרפה של היריבות המדינית עם ארצות-הברית על פני כדור-הארץ — האין שכרה יוצא בהפסדה בשל גודל המחיר והסכנות שהיא טומנת בחובה?

(ב) המסוגלת ברית המועצות לגבור על על-יונותה האסטרטגית של ארצות-הברית על ידי הקמת מערכת טילים-נגד-טילים בד בבד עם חי-זוק כוח-המחץ של הטילים הבין-יבשתיים; או שמא יניע מירון זה את האמריקנים לפתוח בסי-בוב חדש של מאמצים צבאיים, בדומה למה שעשו בעבר הלא-רחוק, כשגברו חששותיהם מ"פער ה-טילים"?

(ג) ואם אמנם כך יעשו האמריקנים — התוכל הכלכלה הסובייטית לשאת בהוצאות העצומות הכ-רוכות במירון כזה באותה מידה שתוכל לשאת בהן הכלכלה האמריקנית?

(ד) אם יוסכם על צמצום מירון החימוש עם ארצות-הברית — האם לא תיטיב רוסיה לעמוד בפני חתירתה וקיסרוגיה של סין בדבר "קנוניה סובייטית-אימפריאליסטית", אם תניף ברמה וב-כנות את דגל השלום תחת להפגין מלחמתיות מהפכנית אנטי-אמריקנית לראוה?

אין כוונתי לדון כאן בתשובות האפשריות לאר-בע שאלות אלו. לא קשה לנחשן. כן נוכל לצייר לעצמנו את שני המחנות המתגבשים בקרמלין — האחד הטוען לנחיצותו של שלום בין-גושי יציב, כדי שתהא שהות לשחרר משאבים לשם שיפור

קרוב לוודאי שהצמרת הסובייטית עורכת עתה את חשבון-נפשה לגבי המדיניות במזרח התיכון. ואין ספק כי לנגד עיניה לא רק המציאות החדשה שנולדה עם מלחמת ששת הימים, אלא גם הבעיה הגלובאלית, בעיית-המפתח לגורל ברית המועצות והאנושות כולה: הלהתקדם לקראת הסכם עם המערב, ובעיקר עם ארצות הברית, או להיפך, להמשיך בהצתת תבערות אנטי-מערביות, אפילו במחיר הסכנה של התנגשות צבאית עם ארצות-הברית?

יודעי חן ב"קרמלינולוגיה" מוצאים עידוד-מה בסימנים קלושים של חילופי גברי, שאפשר לפר-שם כהליכה אטית בדרך הראשונה. תחילה (באמ-צע מאי) "הלך" ראש שירותי הבטחון ולאדימיר סאמיצ'אסטני. אחר-כך סולק מזכיר סניף המפלגה במוסקבה, ניקולאי יגוריצ'ב, הידוע בקיצוניותו הלאומנית ובאדיקותו הכולשביסטית. עתה נודע כי אלכסנדר שאַלְאָפִין, ראש שירותי הבטחון לש-עבר, הנמנה גם הוא עם המחנה השוביניסטי הת-קיף, פרש ממזכירות המפלגה, כלומר ממוקד השל-טון, ועבר לתפקיד מכובד אך פחות-משקל כראש האיגודים המקצועיים.

יש להזהר כמוכן ממסקנות פזיזות על סמך "ראיות" כאלו. אולם עצם העובדה, שנשבר הקרח וחלה תזווה כלשהי בנהר הקפוא של ה"קואליציה" אשר הדיחה את חרושצ'וב — עובדה זו דומה שוב אינה מוטלת בספק, אך מעבר לכל "קרמלי-נולוגיה", המבקשת לפענח את צפונות המדיניות הסובייטית בעזרת סימנים חיצוניים, בעיקר שי-נויי מקום ומזל של אישים מרכזיים, מצטיירת פרשת-הדרכים הגורלית, שהזכרנו בראשית דב-רינו. ניתוח קצר ומוזהיר על נושא זה פירסם החוקר היהודי-אמריקני מארשאל ד. שולמאן בכתב-העת הניו-יורקי "ניו לידר" מ-3 ביולי.

## ב

כאן, במזרח התיכון, נוכח מלחמת ששת הימים ותוצאותיה, הגיעה הפשרה הפנימית אשר הולידה את שביל הזהב הסובייטי עד משבר, ועדיין לא ידוע, כיצד ובאיזה כיוון תיחלץ מוסקבה ממשבר זה.

הפשרה מושתתת היתה על ההנחה, שהקיום יחד היציב (או "הקפוא") עם המערב חל על החלק הצפוני של העולם — גרמניה, אירופה המערבית והדרומית ואמריקה הצפונית. יציבות זו בצפון מאפשרת להקדיש משאבים ניכרים לצרכי פיתוח המשק הסובייטי ועם זאת להזרים עודפי נשק וסיוע כלכלי וטכני דרומה — אל ווייטנאם, מצרים, קובה ושאר נקודות-האחיזה ה"סוציאליסטיות", כדי ללפות את המאבק האנטי-אימפריאליסטי במידה מספקת להצדקת האידיאולוגיה והשליחות המהפכנית מכאן ולביצור המעמד של מעצמת-על גלובאלית מכאן.

באסטרטגיה זו מילאו, כמובן, מצרים ושאר צורות ה"סוציאליזם" הערבי תפקיד רב-משקל. כאן אולי מקום להעיר, כי עצם ההיאחזות הסובייטית בעולם הערבי אינה עולה בקנה אחד עם המסורת הרוסית האימפריאלית. רוסיה איננה מעצמה ימית. היא מעולם לא היתה מסוגלת לשלח שייטות על פני אוקיינוסים, הרחק מחופיה, ולכבוש ולבצר לה נחלאות מעבר לים. התפשטותה היתה תמיד יבשתית, רצופה. הענק הרוסי היה מתעורר משנתו, מחלץ עצמותיו, מותח שרי-ריו, ולידיו נפלו מרחבי סיביר, מלכויות ונסיכויות-ספר, אף ארצות ופלכים שעלו ב"תרבותיות-תם" על רוסיה עצמה. מגמת-היסוד היתה הגנתית ביסודה: להרחיק את הגבול המדיני מ"ארץ-הלב הרוסית ולהקיפה בחגורת-בטחון רחבה ככל האפשר. עד ימי סטאלין, ועד בכלל, ניכרת היטב מגמת-יסוד זו בכל השאיפות האימפריאליות של רוסיה.

ההתקשרות עם מצרים בשנת 1955 היתה מבחינה זו יוצאת-דופן, שהרי דילגה על פני שורת ארצות בעלות אוריינטאציה וזיקה מערבית. אך גם בה היה חבוי מניע הגנתי מובהק: קפיצה

הכלכלה הסובייטית, קידומה ושיכלולה, דבר שיוך ליד ממילא לביצור המשטר, ועמו גם לחיזוק השלטון הקיים; והאחר המטיף למרוץ-תחרות צבאי-מדיני מהיר עם ארצות-הברית, כדי להדביק את עצמתה האסטרטגית, שאם לא כן, תהיה ברית המועצות עד-מהרה למעצמה ממדרגה שניה ותפסיד את כל יתרונותיה ה"אימפריאליים", כגון שליטתה על מזרח-אירופה, השפעתה בחלקים חשובים של העולם הערבי, וסופה להיות "רוסיה הקטנה" על משקל "אנגליה הקטנה" ששוב אינה מטרופולין של אימפריה. הברירה בין שתי הדרכים אינה קלה, כמויבן — אף כי לדידנו אין ספק באיזו דרך "חייבת" מוסקבה לבחור. סכנת ההצטמקות כדי "רוסיה הקטנה" מעוררת באדם הרוסי פחדים היונקים משרשים היסטוריים עמוקים. אמנם, אחרי ככלות הכל, היא לא תהיה "קטנה" כל-כך, שהרי תשתרע מקאלינינגראד (קניגסברג) ורוסיה הקארפאטית (שהיתה פלך בצ'כוסלובקיה) ועד האוקיינוס השקט. אבל חגורת הבטחון סביב העם הרוסי תתכווץ במידה ניכרת. שהרי הפולנים, ההונגרים, הצ'כים והרומנים, אינם אוהבי רוסיה מטבע ברייתם; ולא כל-שכן הגרמנים, לרבות ה"מזרחיים" שביניהם. יוצאים מן הכלל הזה רק הבלגרים. אינני אומר, שאכן זאת הברירה: פיתוח כלכלי מוגבר וליברליזאציה חברתית במחיר ויתור על "האימפריה" — או מירוח חימוש גלובאלי במחיר הידוק החגורה מבית, הן בתחום הכלכלי והן בתחום הפוליטי, אגב החרפת המאבקים המהפכניים ברחבי תבל, כספונטאניים כמאורגנים בסיוע-חוץ. יתכן שאפשר למצוא שביל-ביניים בין האלטרנאטיבות. ואכן ה"קואליציה" שלאחר חרושצ'וב ביקשה כל הימים שביל-זהב כזה, ומכאן הפיתולים והסתירות בדרכה המדינית, ומכאן גם הדויפרצופין שלה — קוסיגין, ה"טכנוקראט המערבני", מזה, וה"לאומנים הסטאליניסטים" מזה.

השאלה הגדולה היא, אם אפשר יהיה להתמיד באותו שביל-זהב, גם אם המערכה הסובייטית על השפעה וחדירה במזרח התיכון, המתנהלת לנגד עינינו, תסתיים בסופו של דבר בכשלון.



כי לא היו תקינים כלל (להוציא את ירח־הדבש הקצר לאחר הקמת המדינה), נבעה לכאורה כל השלילה שבהם מן העמדה הפרו־ערבית של הסובייטים במזרח התיכון ולא מן הנהוג האנטי־יהודי בברית המועצות. מכל מקום, היה זה נושא לניתוח ולויכוח בקרב מומחים ופרשנים, אצלנו ובמערב, וגירסאותיהם היו שונות וסותרות.

רק בשתי תקופות — בימי עלילת הרופאים ובימי מלחמת ששת הימים — לא היה שמץ ספק, כי האנטי־ישראליות והאנטישמיות צמודות יחד ויונקות ממקור אחד, ובשתיהן הוליך הדבר לני־תוק הקשרים הדיפלומטיים עם ישראל.

לא אגזים אם אומר, כי מימי גבלס ושטרייכר לא היה בעולם מסע כה נרחב של שיסוי אנטי־יהודי, במנגינת־לוואי גנצידית, כמו בשבועות שלאחר מלחמת ששת הימים. קרוב לשער כי נעימת־היסוד של המסע — המשוויה "הישרא־לים—נאצים", "דיין—היטלר" — נקבעה בהחלטה פנימית מפורשת של הפוליטיביורו. (מעניין ומאלף הוא כי החוג היחיד במערב שבו נקלטה נעימה זו במלואה היה המפלגה הניאו־נאצית בגרמניה המערבית...). ואולם גם איש כוולאדיסלאוו גומילקה, שאין לחשוד בו בשנאת יהודים, נכנע, מרצון או מאונס, לקו המוסקבאי ואף השמיע איומים פומביים באזני "הגייס החמישי" — הלא הם שרידי היהודים בפולין, ואם גומולקה כך, האיש אשר בשנת 1956, במשא־ומתן עם מוסקבה, עמד בתוקף על זכותם של "בני הלאום היהודי" להיכלל בהסכם הרפאטריאציה — דוברים סוביי־טים רשמיים, כקוסיגין וגרומיקו, מכל־שכן, דומה ששניהם אינם נמנים עם האגף האנטישמי המוב־הק בצמרת הסובייטית. שניהם אף השמיעו בעבר דברים בזכות היהודים: גרומיקו בנאומו ההיס־טורי בעצרת האומות המאוחדות בשנת 1947, וקו־סיגין כאשר נאם בריגה לפני שנים מספר ומנה במפורש את האנטישמיות עם הרעות־החולות שיש לעקרו משורש. ובכל־זאת עמד קוסיגין על דוכן העצרת והשווה אותנו לנאצים. ואילו גרומי־קו, מעל אותה במה, נקט לשו־רמזים טיפוסית של האנטישמים הרוסים־אוקראינים. הוא אמר

אל ערפה של ברית בגדאד, זו שנראתה לרוסים כברית־התקפה אנטי־סובייטית. לימים, ביחוד ב־ימי חרושצ'וב, נסחפה מוסקבה יותר ויותר לשי־טה חדשה זו של הכאת שרשים "אימפריאליים" במרחקים — באפריקה השחורה, בקובה, בדרום־מזרח אסיה, וחשוב מכל לעניננו, במצרים, בשל מעמד הצומת הגיאוגרפי שלה, ובעקבותיה בתימן, בסוריה, באלז'יריה.

## ג

תמיד מותר היה להניח, כי האגף השוביניסטי־אימפריאליסטי בצמרת הסובייטית (הקרוי "סטא־ליניסטי" בטעות, כי סטאלין נזהר תמיד מפני הסתבכות מעבר לים) זהה פחות או יותר עם אותם היסודות בתוך מערך השלטון הדוגלים כלפי פנים ביד חזקה, בריכוזיות כלכלית וחברתית, במיש־טור הכפר, בהעדפת צרכי הבטחון והתעשייה הכב־דה על חרושת המיצרכים, בהגפת השוט על סופ־רים ואינטלקטואלים, וגם — באנטישמיות. חרוש־צ'וב היה, במידת־מה, יוצא־דופן. הוא היה מה שקרוי היום מנהיג פראגמאטי ("סוציאליזם של גולאש"). ביחסו אל ההמונים ואל צרכיהם היה יסוד של עממיות, של הבנה אִמפאתית. עם זאת היה הוא אבי ה"אימפריאליזם" מעבר־לים (קובה, מצרים), וכן היה אנטישמי "עממי" שלא טרח להסוות רגשותיו ולהעמיד פנים של אוהב־יהודים כדי לשאת חן בעיני השמאל במערב. אך מסתבר כי בהנהגה הקולקטיבית שקמה עם הדחתו שוב נתפרדו היסודות אחד אחד ונתגבשו מחדש סביב שני המוקדים: ה"טכנוקראטים המערבנים" מזה, וה"אפאראטצ'יקים", השוביניסטים והאנטישמיים מזה.

שנים על שנים הציקה לנו השאלה: האם מש־תלבים או מצטלבים במדיניות הפנים והחוץ הסובייטית שני הקווים — הקו היהודי והקו המז־רח־תיכוני? היו פנים לכאן ולכאן. במקהלה האנטי־יהודית בתוך ברית המועצות נשמעו תמיד גם צלילים אנטי־ישראלים ו"אנטי־ציוניים" מוב־הקים. אך היחסים בין ברית המועצות למדינת ישראל התנהלו לעתים כמו על מישור אחר, ואף

צאָה הפעם צייתנית עד מאד להדרכה המוסקב־אית, אף הומחש הדבר בכרזות־ענק, שהודבקו על הקירות: בחלקו העליון תצלום של מעשה התעללות מימי הכיבוש הנאצי בפולין ובחלק התחתון תמונת־זוועות כביכול ממלחמת ששת הימים, ובכתובת נאמר: תוקפנות היא תמיד תוק־פנות...

עובדה זו שהנאצים השמידו בראש ובראשונה את היהודים, אין לה עוד משמעות מוחשית מרו־בה לגבי האוכלוסים ברוסיה ובאוקראינה. הן כל הימים, משנת 1945 עד היום, העלימו מהם עובדה זו, והדור החדש אף אינו יודע על כך. המלה נאצים פירושה לגבי ידם — כובשים אכזריים, סאדיסטיים, פושעי מלחמה, שעינו ורצחו, ודינם כמובן מוות והשמדה. שנאה לזהטת זו, המעוררת את יצר־הרציחה כלפי הפושע האכזר, מתמזגת בקלות עם שנאת היהודים המסורתית, עם אותו חולי גושן, שחידקו ממלאים שם עד היום את חלל־האוויר בחיי יום־יום, בהתנהגות ההמונים, בפעולת המנגנון הפקידותי. אותו קיצ'קו, אשר פירסם את ספרו "יהדות ללא מסווה" בהוצאת האקדמיה למדעים של הרפובליקה האוקראינית, עם הקדמה של פרופיסור מכובד להיסטוריה, לא היה יוצא־דופן, בניגוד לכל מה שאמרו אחר כך דוברים סובייטיים וקומוניסטיים רשמיים. רוח בד־יות־הזוועה של קיצ'קו ורוח ההחלטה־ההנחיה על המשוייה "הישראלים—נאצים", לא זו בלבד שאין ביניהן שום סתירה; מצד המטען האִמוציור־נאלי הן זהות וחופפות זו את זו. מדברי קיצ'קו מתבקשת המסקנה לפוגרום "קלאסי". המשוייה "הישראלים—נאצים" מוליכה אל פוגרום בין־לאומי. תיאורי־הזוועה על מעשיהם של החיילים הישראליים משמשים כאן מעין אותו תמריץ וסם מעורר ששימשה עלילת הדם ה"קלאסית" בפר־עות הימים ההם, לשם התרת דמם של היהודים. התפרצות כזאת של שנאה לזהטת עד לאיום כמעט מפורש בפוגרום בין־לאומי, בנוציד — מניין היא באה? היא הדהימה את העולם המערבי ועוררה בלב רבים את הפחד הישן־נושן מפני "פראות הבולשביקים" מימי הטרור. הנפץ שב־

כי "הישראלים מנסים להפוך אסיפה נעלה זו לשוק־של־עיירה"... דברים אלה נתפרסמו כל־שונם בעתונות הסובייטית, וכל קוראיה הבינו את הרמז: הישראלים הללו אינם אלא אותם הז'ידיים, אשר את מרכולתם היינו קונים בשוקי העיירות, ולעתים היינו הולמים בראשיהם עד זוב דם בשל היותם כופרים, רוצחי אל, מוצצי דם, גוכלים ומנצלים. אסוציאציות אלו מתעוררות מיד בלבו של הרוסי והאוקראיני הממוצע, בשמעו את די־בור הזלזול וההתגרות, "שוק של עיירה", בצמיד למלה "יהודי" או "ישראלי". מיניסטר־החוץ ה־סובייטי, הידוע בקור־רוחו הדיפלומאטי, בדיבורו החדגוני ונטול הרגשנות, ידע בלי כל ספק למה מרמזים דבריו אלה ומה פירושה האמיתי באזניהם של קוראי "פראודא" ו"איווסטיא".

#### ד

הקו שנקבע מלמעלה משמעותו ברורה ומוח־שית עוד יותר בקאריקטורות ובמאמרים שנת־פרסמו — ואולי עודם מתפרסמים — בעתונות הסובייטית. כמעט כולם ואריאציות על נושא המש־ווייה "הישראלים—נאצים". כמעט כולם אנטי־ש־מיים, מהם במפורש ומהם במרומו. בקאריקטור־רות חוזר ונשנה המוטיב של החייטים היהודיים: ארוכי חוטם וארוכי צפרניים, על פניהם חיוך של גוכלים, והם גוזרים בהנאה את מפת המזרח התי־כון, כאילו היתה אָריג גנוב — ציור הלקוח בלי ספק מן הפולקלור ומן האירה ה"עממית" בברית המועצות. יתר על כן, תיאורי הזוועה על התנהגות הכובשים "הישראלים—נאצים" — מעשי אונס סיטוניים, תליות פומביות של נשים וילדים ער־ביים, עשיית פלחים ערביים מטרות־ירי חיות לקלגסים הישראליים, השתוללות רצחנית של הסולדאטסקה הישראלית, תוך זעקות־פרא "לכוב־שים מותר הכל", הדמיון החיצוני ה"מדהים" בין חיילי צה"ל לבין ההיטלר־יונגנד, הרעבה שיטתית של האוכלוסיה הכבושה, עינויים סאדיסטיים — כל אלה גועדו לעורר באדם הסובייטי (וגם הפול־ני, ההונגרי, הצ'כי) את כל יצרי השנאה המשו־קעים בו למן ימי הכיבוש הנאצי. בפולין, שנמ־

להניע את מוסקבה להתחייבות מפורשת, שהיא לא תתערב במישרין במלחמת ישראל-ערב, וגם כדי להבטיח את תמיכתה בהפסקת אש ללא נסיגה.

ובכל-זאת לא אספה מוסקבה רגליה ולא נטשה את העולם הערבי. היא מצאה בחופש הטיס תח-ליף ליכולתן של המעצמות הימיות. בעזרת "רכבת האויר" עלתה כביכול ברית המועצות מדרגת ענק יבשתי לדרגת "מעצמה אוירית" (אם אפשר לומר כן). הטסת הנשק למצרים ולסוריה נועדה קודם-כל להציל את נאצר ואת ה"בעת" השמאלי מהת-מוטטות פנימית. מטרה זו הושגה תוך ימים ספורים. לפני היות מטוסי-התובלה הענקיים לא היה דבר זה בגדר האפשר. אך עובדת-היסוד — רתי-עת מוסקבה מפני התנגשות עם ארצות-הברית — בעינה עומדת, והיא מזדקרת לעיני כל, גם לעיני הערבים. כאן נעוץ, כאמור, שורש הדילמה הגדול-לה של ההנהגה הסובייטית, שתקבע את גורל ברית המועצות והעולם כולו.

מכל מקום, איום "הפגרום הבין-לאומי" לא עלה יפה — לא משום שמוסקבה בחלה בו... אחת הסיבות העיקריות לכשלונו נעוצה בסירובו התקיף של העולם המערבי, לרבות אמריקה-הל-טינית כולה וחלק מאפריקה ואסיה, להפקיר שוב את מדינת היהודים לאיומי ההשמדה הערביים-סובייטיים. ואם היה עוד צורך להוכיח, כי העם היהודי זקוק למדינה משלו ולעצמה צבאית משלו, וכי גם יהודי ברית המועצות מוטב שיהיו כאן משהיו שם — באה התפרצות השנאה של התע-מולה והדיפלומאטיה הסובייטית, על רמזיה הפוג-רומים והגנוצידיים, ונתנה עוד מופת חותך לכך.

שנאה זו הוא פרי מזיגתם של שני "יסודות כימיים" כביכול: מצד אחד הזעם על שתוצאות המלחמה הפכו על פיה את מזימת נאצר ואפטרופ-סיו הסובייטים, טרפו בן-לילה את קלפיה של ברית המועצות בעולם הערבי והשפילו קרנה בעו-לם, ומצד אחר הדלק האנטישמי הזורם בלי הרף מן "המלחמה היהודית" של שירותי הבטחון (הק.ג.ב.) אל העתונות הסובייטית (והפעם, על פי החלטת הפוליטבירו, גם אל נאומיהם של ראש הממשלה, מיניסטר-החוץ והשגריר באו"ם). מסת-בר, שמזיגת-נפץ זו של שנאה ואיומים נועדה לא רק לתת פורקן לרגשי הזעם והמפח של הצמרת הסובייטית אלא גם להפחיד את ישראל, להניע אותה לנסיגה ללא תנאי מן השטחים המוחזקים, ואכן, אילו הושגה מטרה זו של האיומים האפלים, היו הסובייטים וידידיהם הערבים זוכים שוב בנצ-חון מדיני גדול — לא פחות, ואולי אף יותר, מנצחון נאצר ב-1957.

למותר למנות כאן את הגורמים שסיכלו את המזימה הסובייטית. בראש וראשונה, כמובן — עצם החלטתנו לעמוד בתוקף על זכותנו שלא להיסוג ולא לוותר על שום שטח שכבשנו בלי הסכמי שלום והסדרי בטחון. אך מעבר להחלטתנו שלנו קיים, כמובן, גם הגורם הגלובאלי. מוסקבה נרתעת מפני התמודדות עם ארצות-הברית. גם רתיעה זו יונקת ממקורות היסטוריים נושנים. התפשטותו של ענק יבשתי כרוסיה נעצרת כשהיא נתקלת בכוח שוה-משקל, ולא כל-שכן בכוח עדיף. כלל זה חל גם על מדיניותם של לנין וסטאלין. לכן מותר לתת אמון בידיעות שנתפרס-מו בעתונות, כי די היה ב-5 ביוני בחילופי איגרות-בזק קצרות בין הבית הלבן לקרמלין, כדי

# צדדים פסיכולוגיים של בעיית המלחמה

אלברטה ב. שליטא

היצרית של המלחמה וסכור "שהאדם הוא ברייה רגשית יותר משהוא ברייה יצרית... חולשת יצ" ריו והשתנותם אופייניות לו יותר מאשר מוחל-טותם... האדם לא השיג מעודו מוחלטות האופי שמגלים אילו בעל-חיים".<sup>2</sup>

אבל אפילו המלחמה היא פונקציה של הטבע האנושי — דבר שאי-אפשר להוכיחו — אי-אפשר להסיק מכאן שאין פונקציה זו יכולה להשתנות בתהליכי האבולוציה וההסתגלות ההיסטוריים שבהם נהפכה המלחמה יותר לגורם מפריע מאשר למכשיר של קידמה. כי יש להודות כי מלחמות היו לא אחת מוצא בלתי-נמנע ממצבים סכוכים ולפעמים אפילו מכשיר מועיל בתולדות התרבות. התנאים משנים את האדם, ולהיפך. לא היינו מוכנים לקפיצה המהפכנית לתוך העידן האטומי, אבל הפצצה האטומית קיימת ואי-אפשר לבטל את קיומה במחיידי. קיומה יכול לשמש ערובה לשלום אם לא תפול טעות או יקרה מקרה ביש, או לא תערער מנהיגות חסרת-אחריות את יסודותיו. אומות ומנהיגיהן עלולים לאבד עצמם לדעת. אין דבר מסוכן כיהידים או כאומות בעלי שאיפות פעילות של "שליחות".

האמרה: "מנהיגים מוליכים אנשים למקום שה" ללו רוצים כי יוליכום אליו"<sup>3</sup> קובעת אחריות שוה למנהיגים ולמונהגים כאחד. לי נראה, כי אין זה אלא חלק מן האמת. בני-אדם רוצים שיוליכו, אבל לא תמיד יודעים הם לאן יש להוליכם. מכאן מותר אחריות המנהיגים מאחריות המוניהם. אחר-יות שוה משמעה ביטול אחריות. המנהיגים ערים הם ביותר לשאיפות ולמגמות של בני-דורם, אך אין הם מחוסנים, כידוע, מפני הצדדים השליליים של הטבע האנושי: גאווה, יצר-נקם, שנאה, ער-מה, תאות-שלטון ותוקפנות בידועים ובלא יוד-

האם אי-אפשר למנוע מלחמה? האם הנטיה למלחמה טבועה בטבע האדם ואי-אפשר לו בל-עדיה? העובדה שבני-אדם מתכנסים לכינוסים מדעיים או מדיניים לשם דיון בדרכי מניעתה של מלחמה, מוכיחה שתשובת הרוב על השאלות האמורות היא שלילית. אבל האם משתמע מכאן שאין אנו נמשכים ולא נמשכנו למלחמות? התשו-בה היא שוב, כמובן, שלילית. כשמתחילים בני-אדם לדון בנושא המלחמה אפשר לשער שהם עושים כן לא רק מפני מוראה של המלחמה, או מתוך התנגדות למלחמה, אלא אולי משום שהם משתוקקים למלחמה. מיני המתיחות, הדכאון וה-פחדים הקיימים בבני-אדם עשויים לפעמים לחזק את הנטיות הטבעיות לתוקפנות, שהמלחמה שימ-שה להן שנים רבות ביטוי מסורתי ופורקן. הדיון במלחמה אינו תמיד סימן למאמץ כן לפעול נגדה. כדברי ויליאם גיימס<sup>1</sup>: "רגשות מיליטריסטיים מושרשים עמוק מדי בנפש האדם כדי שיסולקו מקרב האידיאלים שלנו". לדעתי, אין צורך להש-תחרר מן התשוקה למלחמה. יש להשתחרר מן המלחמה כדרך לפתרון סכוכים בין-לאומיים וכ-פורקן לתוקפנות הבין-לאומית המצטברת. יש דברים רבים שכוח משונה להם לגבינו, ובכל זאת מוותרים אנו עליהם, לפעמים בצער, משום שהם חסרי-תועלת או אפילו מזיקים. לכך מתכוונים אנו בדברנו, למשל, על היותור על "עקרון העונג" לטובת "עקרון המציאות".

המלחמה היא התפתחות סוציו-ביולוגית והיס-טורית שנהפכה למוסד מושתת על המסורת. יתכן שאמצאות המכשירים וכלי-הנשק חשובות יותר למלחמה בתורת מוסד מן הנטיה הטבעית או השאיפה אליה. בלי לקבוע את שיעור הכוח וה-חשיבות שאנו מייחסים ליצר-התוקפנות שבאדם, דומני כי יצר זה בלבד אינו יכול לשמש יסוד למלחמות. ג. א. פטרידג' חולק על התיאוריה

G. E. Patridge: The Psychology of Nations, <sup>2</sup> 1919

G. E. Patridge: The Psychology of Nations, <sup>3</sup> 1960, p. 291

<sup>1</sup>The moral Equipment of War

לפי התיאוריה הפסיכואנליטית, "התנהגות גור-מאלית היא פשרה הולמת בין דרישת האינסטינקט הקדמון וההתנגדות לדרישה זו הבאה מן השכל עצמו, או מתנאי הסביבה ודרישותיה"<sup>4</sup>. השנאה בין האומות היא מיסטריה — אמר פרויד. מושרש בטבע האדם הוא הפחד מפני הזר והשנאה אליו. המקורות והסיבות לכך לא הובנו בבחירות. גיאורג זימל אומר: "אין לשכוח שבשלבם הקדומים של התרבות היתה המלחמה הצורה היחידה של מגע עם קבוצות זרות. כל זמן שהסחר בין ארצות היה בלתי-מפותח, מסעות של יחידים לא נודעו וקשרי-הרוח לא חרגו מתחומיה של קבוצה נתונה, היתה המלחמה היחס החברתי היחיד בין אנשים שונים"<sup>5</sup>. המסורת וההיסטוריה של היחסים הבין-לאומיים מאופיינות על ידי נימוקים אסוציאליים. "המטרות מקדשות את האמצעים". הנני מנסה לתאר את הדיפלומטיה כמלאכת-צביעות מעודנת ויעילה. לפי הסוציולוג גיאורג גורביץ, "מתי-חיות בין-לאומיות הן ריאליות במידה פחותה ביותר, ומטעם זה עצמו הן המלאכותיות ביותר בקרב המתחיות הסוציאליות. הן מיוסדות על אי-הבנות, תעמולה חסרת-מצפון, אינפורמציה כוזבת ומיתוסים גולמיים". יתכן כי ההגזמה שב-השקפה זו על המתחיות הבין-לאומיות אינה מרובה מדי.

אפשר להוכיח בשפע ראיות היסטוריות שמא-מצים כנים לשיתוף-פעולה בין אומות עשויים לעלות יפה. יש, כנראה, הסכמה בין חכמי מדעי-החברה, שמסחר, חילופי-תרבות ומאמצים לקוי-אופרציה, חיוניים הם לצמצום סכנות המלחמה. לואיס פ. ריצ'ארדסון, בבקשו פתרון לבעיות החימוש והבטחון, אומר: "הסטאטיסטיקה מאשרת את ההשערה כי סחר האומות היה נוטה לשמור אותן מפני סכסוכים"<sup>6</sup>. ונאמרו הדברים כדי להוכיח שהתועלת זוכה בעדיפות לעומת רג-שי-השנאה האיראציונאליים.

עים. ותכונות אלו נוחות הן לשילהוב. הנהגה טובה מגלה איזון מתאים בין הכוחות הקונס-טרוקטיביים והדסטרוקטיביים בנפשו של המנהיג ובנפשם של ההמונים. תנאי לכך היכולת לתרבת וליעל את הכוחות הקונסטרקטיביים למען עניני החברה. מטרה זו ניתנת להגשמה על-ידי הרחבת מתח הנסיון האמוצינאלי, הבנת עצמתם של הד-פנים האיראציונאליים והגברת העירנות הבי-קורתית בחברה ובקרב המנהיגים. מנהיגות קונס-טרוקטיבית כזאת לא תוכל לתמוך בפסיבדו-מדעיות ובאינפורמציה כוזבת.

אמרתי שפיתוח הנשק הגרעיני עלול לשמש ערובה לשלום. ואכן אלמלא מוראו של הנשק הגרעיני כבר היינו שרויים בתוך תוכה של מל-חמה. את היחסים שבין ארצות-הברית וברית-המועצות רואה אני כצורה העלולה להביא לידי מלחמה של ממש. הנשק הגרעיני חיסל את כוח-המושך שהיה למלחמה לגבי היחיד. אומץ אינדי-וידואלי, גבורה אישית, הקרבה, וכמובן ההתנה-גות התוקפנית הנפשעת, הזוכה לחסות החוק או לעידוד — במלחמה גרעינית אין לאלה תפקיד.

הניגוד והמאבק הם תמצית החיים. כל האסכו-לות הפסיכיאטריות המימות-דעים הן שיסודן של מחלות-הרוח הוא בקונפליקטים שלא נפתרו כה-לכה. הקונפליקט לכשעצמו אינו מחלה. לקונ-פליקט ערך חיובי, ולא דין הוא לעקור אותו, אפילו נניח שהדבר הוא בגדר האפשרות.

שלוחות רבות לקונפליקטים. אם מסוגל אדם לשחרר עצמו מתגובות סובייקטיביות, עשוי הקונ-פליקט להביא לידי כבוד הדדי. רבים היחסים המתקיימים תוך ניגודים. חוסר-הרמוניה אינו צריך לערער יחסים שיסודם איתן. מצערת העוב-דה שהדיסהרמוניה יש שהיא נחשבת לשנאה. האנשים שאינם נעלבים בשל פעילויות מנוגדות הם-הם האנשים החזקים. למרבה הצער, תכונה זו נדירה היא. פתרון הקונפליקט בחיי הפרט מושג על-ידי הכרת הכוחות החיצוניים והפנימיים שיצרוהו. פתרון זה אפשר להחיל גם על הקיבוץ האנושי. הפשרה, כפי שאמר בשעתו גיאורג זימל, "היא אחת ההמצאות הגדולות של המין האנושי".

Edward Glower—War Sadism and Pacifism, <sup>4</sup> 1946, p. 192

G. Simmel: Conflict, 1955, p. 32-33 <sup>5</sup>

Lewis F. Richardson: Arms and Insecurity, <sup>6</sup> p. 225

הבסיס לשכנוע ההמונים, לתעמולה, לפירסומת.<sup>7</sup> קשה להפריד בין השקפתו של פסיכיאטר לבין השקפת אדם כמוני שהתנסה במלחמה ובצרות – אנוש שהן תולדותיה. האמת היא שידיעותינו על קיום ייחוד דלות מאד. פ. ה. היינסלי העלה בעיה זו ב"יעידה לשאלת הפטוגנזה של מלחמות" שנערכה בניוהם קולג' בקיימברידג', ביולי 1961. הוא אמר: "ידיעותינו בסיבות המלחמה הן עתה בשלב שבו עמדה הביולוגיה לפני דארווין והכלכלה לפני קיינס – ולא רק במישור הפופולארי, אלא גם בעולם האקדמי".

אני סבורה שלעתים יהיה בכך משום יתר צניעות אם נפרסם את הידוע לנו ולא נכריז: "אני יודע שאינני יודע", לא נדגול בסיסמה זו ולא נתפאר: "לכן אני משכיל". אדם הוגה, כשהוא כונס ידעותיו ומשתמש בהן, נפתחות דרכים חדשות לידעה חדשה.

הצעד הראשון צריך להיות המאמץ להגברת ההבנה ההדדית.

ב"ניו-יורק טיימס מגזין" (13 באוגוסט 1961) פירסם ג'יימס בילינגטון מאמר בשם "הם יודעים כה הרבה, מבינים כה מעט". ובו סיפר על שיחור תיו עם מדענים רוסים בזמן שהותו בברית-המועצות. הוא הופתע מהידעה הרבה שמצא ברו-סים ומיחס הכבוד המוזר שלהם כלפי ההישגים הטכנולוגיים של ארצות-הברית. כנגד זה מצא בורות מבהילה וידיעה מסולפת בעניינים הסוציאליים והפוליטיים של אמריקה. מסופקני אם אנו בארצות-הברית יודעים יותר על ברית-המועצות.

יש להבין את הרוסים כדי שהמשא-ומתן עמהם יהיה יעיל, חילופי דעות ונסיונות להבנה הדדית עשויים להביא לתוצאות טובות אם הם נעשים באמונה, בלי תרמית, אבל גם בלי צביעות, אי-אמון ובוז. למעשה נוהגים שני הצדדים באי-המועצות.

<sup>7</sup> רעיונות אלה הוסברו יפה עלידי פאקארד בספרו The Hidden Persuaders ("המפתחים הנסתרים"). מחריד לא רק הניצול הנתעב של אמון ההמונים, אלא מחרידה גם העובדה שאנשי-מדע רבים מועסקים להשגת מטרות אלו ואינם עושים דבר למען ענין זה הקרוי "קיום המין האנושי".

הנה כי כן, לפנינו שתי נטיות מנוגדות – הנטייה לכסנופוביה והנטייה לשיתוף-פעולה. עלינו לבחון כיצד שתיהן מנוצלות.

מנהיגים הרואים תועלת בדבר, מנצלים אידי-אולוגיות בשקידה וסומכים על התכונה האנושית להגן בתוקף על עקרונות. אידיאולוגיות זרות למציאות החיה אפשר שתיהפכנה לאובייקטים של אדיקות. שיטת-מחשבה המיוסדת על בידיון עלולה לעוות את מוסר האימון בבני-אדם. כוונתי לעיוות הדימוקראטיה ולעיוות המארכסיזם. ער-כים הם צללים של עובדות. אם נשתנו העובדות, אין להיאחז באדיקות בצללים הישנים.

הנטייה להגן על עקרונות בתקיפות היא חזיון חברתי מענין. בקלות, שמסתורית היא, אפשר לעורר שנאה ביחידים ובקבוצות, אולם אין התו-עמלנים יכולים להשיג מטרםם בלי להיתלות בצידוק כלשהו, בלי "אידיאולוגיה". לא יוכל איש לעורר המון בלי לפנות אל "רגש הצדק", שעתיים הוא "צדק" כוזב יותר מהיפוכו. התועמלן, או המנהיג, רואה צורך לעורר כעין זעם מוצדק, ואפשר להסבירו בנקל כצורך להרחיק אשמה ותגמול צפוי.

האדם זקוק לשנאה, אבל הוא זקוק גם לאהבה. האדם הוא אסוציאלי וסוציאלי כאחד. אפילו נס-כים כי הטעם היחיד לצורך שבצידוקה של התוק-פנות נעוץ בהרגשת האשמה ובפחד מפני התגמול, הרי אפשר לשוות צביון אחר לתוקפנות על-ידי פניה אל רגש-הצדק.

יודעת אני, כמובן, שאני נוגעת כאן ברגשות הקרובים לפאראנוזיה. הרי אפשר לטעון, שהה-מונים מטים אוזן לאידיאולוגיות המשמשות את עולמם האמוצינאלי והדבר ייתכן כשנוצרים תנ-אים שבהם תורות כוזבות נפגשות עם הלך-רוח כללי של אכזבה ומורת-רוח. אולם התבונה טב-עית היא לאדם ממש כמו האיראציונאליות. אי-התבונה ידה על העליונה כל עוד מופעל האדם, בלא יודעים, על-ידי אינפורמאציה מסולפת. הפיכת הבלתי-מודע למודע – זה תפקידה העיק-רי של הפסיכותראפיה. ההפעלה השרירותית של הנטיות האיראציונאליות, של הבלתי-מודע, היא

אלותיו עתידות להתמלא לפי זכותן. שני צדדים, כשהם פועלים מכוח הגאווה, נקל לצד שלישי להסיתם זה נגד זה.

קשים שלבי המעבר מילדות לבגרות. בהשמיעו קולו לראשונה מכריז הגולד על ייחודו ותלותו. בגיל שנתיים בערך מכריז הוא על עצמיותו בהדגשה יתרה, על-ידי התנגדות. הוא אומר: "לא". דרגה זו כוללת החלטה, בחירה, או אחריות. מוסיף שנים, בא לידי בחירה — אחריות, פשרה. משמע, הוא מוסיף דעת.

העולם הטיל על עצמו ועלינו את ידיעת תחומי חיינו, את מורא המות, אי-בטחון לגבי מצבנו, צורות אחריות שונות ואת החובה לתת טעם לחיינו. אף כי דומה שהעולם נצטמצם לגבי מרחקו, הרי לפי האמת התרחב במובן השגיני וידיעותינו בטיבו. יש להודות ששינויים אלה בבלו אותנו ועשאונו חסרי-בטחון. רק אם נראה אי-בטחון זה כחלק מהווייתנו, נוכל לחיות ולהפיק תועלת מנסיוננו למען העתיד. נוכל לשוות טעם לחיים על-ידי הרחבת הדעת. המצב שבו שרויה האנושות בתקופתנו מלמד לא רק על אי-בטחון אלא גם על האפשרויות הקיימות. "המדע", אמר פאסטר, "בהישמעו לחוק האנושות יפעל תמיד להרחבת תחומי החיים". בחמישים השנים האחרונות התרחבו, כידוע, תחומי החיים עד שקשה למוד את מדותיהם. המשך התרחבותם בעתיד הקרוב, לשם שיפור חיי המין האנושי, תלוי בכך אם נצליח למנוע מלחמה.

בטחון ומתוך השתמטות — סימן מובהק ששני הצדדים מפחדים. "מי צודק?", "מי אינו צודק?", "מה נכון?" ו"מה אינו נכון?" — אפשר למצוא תשובות לשאלות אלו רק אם יש כוונה אמיתית להבין את הבעיות הקשות ולפתרן. טיפוח ניגודים ואי-הבנות הוא אמצעי פסיכולוגי בדוק כדי להימנע מאחריות ולהצדיק את השנאה.

עוד קושי נובע גם מהעדר קומוניקציה מדויקת, זו הקיימת במדעים המדויקים. אין לשון בין-לאומית מדויקת, לשון שאינה משתמעת לכמה פנים. אפילו בתוך כל מדינה כרוכה ההבנה ההדדית בקשיים פורמאליים ופסיכולוגיים. נסיוננו יום-יום מוכיח לנו בשפע ראיות כיצד תוכן מסוים ים מובן באפנים שונים על-ידי אנשים שונים. אפילו אדם אחד עשוי לשנות הבנתו לגבי ענין שהגיב עליו קודם לכן.

בכל זאת, אין לתלות בקשיי-הלשון בלבד את אי-ההבנות והמכשולים שבמשא-ומתן בין בני-אדם. חשובות יותר הגישה והכוונות. יש שתי תכונות אנושיות הראויות לתשומת-לב כ"גורמי צרות" במשא-ומתן בין בני-אדם: הנטייה להשפלה והנטייה לגאווה. ההשפלה מעלה על הלב חוסר-אונים בעבר, יאוש, מביאה לידי איבוד הכבוד העצמי, ומעוררת רגשי-נקם כאמצעי יחיד לחידוש הכבוד העצמי. הנקמה גיוונה מן היאוש. גם לגאווה שנפגעה אותה התוצאה. "גאווה קיצונית", אומר שפינוזה, "מוכיחה על חולשה קיצונית של הרוח". בעל-גאווה עלול להציג אולטימטומים, אין הוא מאמין שמתחסיים אליו יחס של רצון ושמשי-

# שיחה על תצפיותיו של קונראד לורנץ

יוסף שכטר

רים מקובלים, כגון שהשועל הוא פיקח ושהאריה הוא עז. (הוא העיר, דרך אגב, שבענין האריה אין הדברים משכנעים כל כך כמו בענין השועל). אין הדבר מפריע לי — אמר — שלורנץ אינו מקבל את דמות "היונה התמה", ושבתורים הנמנים עם מש-פחת היונים לא מצא את השלום, ודוקא בזאב הידוע לרעה (בפתגם "אדם לאדם זאב") מצא מעצורים מעין מוסריים. דברים אלה וכיוצא בהם אינם מטרידים אותי, אבל קובל אני על ה"פירו-שים" שנותן לורנץ לתצפיותיו ושמקורם ב"עולם הפירוד". לדעתו של איש-שיחי יהיה זה אחד התפקידים של המדע ושל הפילוסופיה בעתיד לעמוד על הקשר הקיים בין הכוחות המתגלים ביקום לבין הכוחות המתגלים בנפש האדם, במודע ובתת-מודע, כדי לקלוט באמצעותו גילויים אלו-היים. עתיד האדם להכיר מחדש, שיש משהו המשותף להווייה העולמית ולנפש האנושית. לעת-עתה אנו חיים ב"עולם הפירוד" שבו ההווייה לחוד ונפש האדם לחוד. בתנ"ך, בתלמוד, בקבלה וכו' לא היה פירוד, כי התקבל על הדעת שהאלוהים בורא העולם ויוצר האדם מתגלה גם בעולם וגם בנפש האדם, אבל תפיסת-עולם זו שהיא ביסודה אמיתית היתה פשוטה מדי ולא תחזיק מעמד בצורתה הישנה. מאידך גיסא אי-אפשר לאדם להתקיים קיום רוחני-נפשי בלי הקשר שבין ההווייה העולמית לבין נפשו ותודעתו, וקשר זה כמעט נותק. אחרי שיתגבר האדם על הפירוד ישוב לבנות לעצמו מחדש בית רוחני, אבל בית זה יהיה שונה מביתו בעבר.

בהמשך השיחה אמר איש-שיחי, שפירושה של "הברירה הטבעית" התופסת מקום מרכזי בדארא-וויניזם הוא שיש כיוון בהשתנות-התפתחות של בעלי-החיים, וכל עוד אנו תופסים את הדבר בשכל האנושי, אי-אפשר לכיוון להיות קיים בלי שמץ האגשה, וכל מקום שיש כיוון, שם יש כוונה ויש מכוון, אלא שהכוונה והמכוון אינם פשוטים

אינני יודע תולדותיו של האיש שנפגשתי עמו בירושלים. בחיצוניותו היה דומה לחרדים אחרים, זקנו מגודל, בגדיו ארוכים, אבל מתוך שיחותינו ראיתי שעבר דרך ארוכה עד שהגיע למה שהגיע. נוכחתי שקרא ושנה הרבה בפילוסופיה ובמדעים ושהוא מאלה המחפשים דרכים לחיים של משמ-עות, והוא מוכן ללכת גם בדרכים שאינן סלולות ושאין רוב החרדים הולכים בהן.

באחת השיחות סיפר האיש, שחדשים אחדים לפני מותו של אלברט איינשטיין כתב לפיסיקאי מארכס בורן, שאילו היה עליו לשוב ולהתחיל את חייו מבראשית, לא היה בוחר להיות חוקר ומדען. איש-שיחי העיר, שלעת-עתה אין עדיין בפיסיקה פתח לתפיסת עולם. שאלתי אם יש במקצועות מדעיים אחרים פתח לתפיסת עולם, ואמר לי שאם דוחים את "הביאורים הפילוסופיים" אשר המדע-נים נותנים להכרות ולתצפיות, אפשר למצוא מעין פתח לתפיסת עולם, כי יש בהכרות ובתצ-פיות חמרי-גלם לבניין הרוחני שייבנה בעתיד. בניין העתיד יהיה דומה במידת-מה לבניינים הרוחניים-דתיים של העבר, אבל הוא יהיה ביתו הרוחני של איש העתיד, ואיש העתיד ייבדל בהר-בה מאיש העבר, ועל-כן גם ביתו הרוחני יהיה שונה מן הבתים שנבנו בעבר.

בהמשך השיחה דיבר על עיונים בביולוגיה שאין עיקרם בהעמדתם של תהליכים ביולוגיים על תהליכים פיסיקאליים-כימיים. הוא אמר, שה-עמדה זו מסייעת הרבה להתקדמות במדע, אבל מן הצד האחר היא גורמת לסתימתם של צינורות רוחניים חשובים. באחת השיחות האריך את הדי-בור על מחקריו החשובים, לדעתו, של קונראד לורנץ בהתנהגותם של בעלי-חיים ואמר, שאין הדבר מפריע לו כלל שלורנץ חלק על כמה דב-

<sup>1</sup> עיין בעיקר בספרו של לורנץ: Das sogenannte Böse, Dr. G. Borotha-Schoeler-Verlag, Wien 1963



אינו להגן על המין אלא להשיג התעלות באמצעות כיבוש היצר. "החוקים" הנוצרים בדרך זו הם חוקי מלחמה המחייבים את כל בני המין, ואין זאב נורמאלי או כלב נורמאלי עובר עליהם. הם אינם עוברים על החוק, שאם היריב הוא חסר-ישע אין להמיתו, הם אינם עוברים על החוק המחייב אותם לחוס על הנקבות ועל הטף. נוצרו סייגים בעלי תוקף לקיום החוקים, והתנועות המעוררות רחמים של המנוצחים והריחות והצבעים של הנשים ושל הקטנים מזכירים לחוקים שהחוקים מחייבים או-תם. הריטואליזציה אינו מכאניזם שהמציאה השת-נות (או השתלשלות) המינים כדי להביא את האגרסיה למסלולים בלתי מזיקים, אלא תפקידה העיקרי הוא לתת ביטוי לקיומו של היצר ולכיבושו שו והיא עדות לספירה המוסרית הקיימת בעולם החי. לא באה ההתקפה שאינה התקפה אלא כנגד יצר הרע שבבעלי-חיים. לורנץ אומר, שיצר ההתקפה הנעצר והמצטבר בבעלי-חיים ואין לו מוצא ופורקן, יוצר בו לפרקים נברווה. מצד אחר ידוע (גם מתוך תצפיותיו של לורנץ), שאם בעלי-חיים עובר על "החוקים" המוסריים לבו נוקפו וניכרים בו סימנים של חרטה.

גם התפקיד העיקרי של האגרסיה אינו קיום המין כמו שחושב לורנץ, אלא האגרסיה עצמה היא תוכן חיים. אנו יודעים שיש הריגה לשם הריגה. יצר ההריגה אינו תלוי בגורם הרעב, וגם החתול השבע אורב לעכברים והורג אותם. הבי-אור של האגרסיה ושל הריטואליזציה באמצעות ספירות הפועלות בבעלי-חיים עדיף מן הביאור באמצעות גורמים כקיום המין והברירה הטבעית. רעיון זה של השתקפות הספירות בבעלי-חיים עשוי לעזור לנו הרבה באנתולוגיה המשווה (במחקר ההשוואתי של התנהגות בעלי-חיים). יש בבעל-חיים גילויים של כבוד עצמי, של אהבה, יש בהם לבטים, ריסון וסובלימאציה, ויש בהם גילויים רבים של שטניות. קיומם של יצרים כיצר השנאה ההשוואתי של התנהגות בעלי-חיים). יש בבעלי-חיים שהם יותר רודפים אחרי בעלי-חיים אחרים מאשר הם מתנפלים עליהם, ויש הנושכים וממי-תים יותר מאשר הם אוכלים משרם של הנשוכים

כל כך כמו שחשבו אנשי הדת בדורות קדומים. הנסיונות של הדארוויניסטים ולורנץ בתוכם, לב-אר "הברירה הטבעית" בלי שמץ האנשה, בלי כוונה ובלי מכוון, אינם עומדים בפני הביקורת. נכון הוא, שאין עדיין בכיוון מן המחייב, כלומר מן המטיל עלינו משימה בחיים, אבל יתכן שכאשר יכוון איש העתיד את עצמו לכך לקלוט את הגילוי-יים האלוהיים שבעולם החי, תדריך אותו המגמ-תיות שבמבנה גופם ובהתנהגותם של בעלי-חיים גם באורח החיים שלו.

דברנו בתצפית אחת שנראתה חשובה בעיני, והיא התצפית שעמד עליה יוליאן האכסלי ואחר-כך גם לורנץ והידועה בשם ריטואליזציה. העי-קר בתצפית זאת היא ההכרה, שבחיות שהן בעלות נשק מסוכן נוצרו מעצורים המונעים מן החזק את האפשרות לקטול את החלש ממנו, ודוקא ברגע שהופגנה עליונותו של החזק על החלש, מתגבר המעצור ואינו נותן לחזק לבצע את זממו. חיה כזאת היא, למשל, הזאב<sup>2</sup>. זאב חזק יכול לקטול את החלש ממנו בנשיכה אחת המכוונת יפה, אך ברגע המכריע יש לזאב החזק מעצור המונע ממנו כל אפשרות להשתמש ביתרונו, ומעצור זה עוזר לקיום המין. הכניעה של היריב החלש דייה לשלול מן החזק את היכולת להוסיף ולהתקיף אותו. החזק מקיים את הריטוס של ההתקפה, אך אינו מבצע אותה למעשה (מכאן המונח "ריטואליזציה"). המעצור מאפשר את קיום המין. איש-שיחי העיר שלדעתו לא קיום המין הוא המבאר את מעצורו של הזאב, אלא הספירה האלוהית של כיבוש היצר המתגלית במעצור של הזאב, והיא הספירה המתג-לית גם באדם וגם בבעלי-חיים אחרים. הריטוא-ליזציה היא הפיכתה של פעולה אגרסיבית לטקס קבוע. לעתים הטקס הוא בבחינת-פתיחה להיפוכה של ההתקפה, למשל האיום של ברווזה על זכר זר עשוי ליהפך לגילוי של אהבה. האהבה נוצרת כאן מתוך חימה, והזר נהפך לבחיר-ליבה של הברווזה. התפקיד העיקרי של הריטואליזציה

<sup>2</sup> על ערכה של תצפית זו עמד תלמידי לשעבר ד"ר חיים בן-עמרם, שתירגם לעברית את "טבעת המלך שלמה" (הוצאת הקיבוץ המאוחד תשי"ט).

לורנץ לבנות אקוואריון לדגים כאלה היה מוכרח לבנות אקוואריון גדול שאורכו שני מטרים וחצי וקיבולו שתי טונות מים כדי שיהיה בו מקום לדגים מעטים. ידועים הם המקרים, כי בעלי-חיים שאין להם אפשרות להתקיף את בני מינם והם מוכרחים להתקיף אחרים, נוטים גם אז להתקיף את הקרובים להם במידת-מה או לפחות את אלה הדומים להם בצבעם. מתצפיות אלה והדומות להן מוכח, שהתוקפנות כלפי בני-המין גדולה בהרבה מן התוקפנות כלפי מינים אחרים. דגי-אלמוגים צבעוניים נושכים כמעט רק את בני מינם. לורנץ עומד על הקשר הקיים בין שלושה דברים: צבע, אגרסיביות ונאמנות למקום. דגים שהם בעלי צבעים חזקים, הם גם בעלי תאוה גדולה להתקפה וכן הם קשורים בקשר אמיץ לאחוזותיהם. הרבה דגים אינם מאירים את עדיים אלא בשעה שהם לוחטים באהבה או בשעה שהם בהתלהבות קרבית, ואז הם מרהיבים עין בצבעיהם. השינויים בצבע עים עשויים לשמש קנה מידה למצב-רוחם של הרבה דגים, ואפשר ללמוד מהם על יצר התוקפנות ויצר הבריחה וההתעוררות המינית הנאבקים ב-קרבתם. צבעי-הקרבת הנהדרים של דגי-אלמוגים מעוררים את בן-מינם — ורק את בן-מינם — להגן על שטח המחיה שלו אם הוא נמצא בשטח שהוא שלו, ומביאים אותו להתכוון לקרב כשהוא נמצא בשטח זר. כצבע של דגי-אלמוגים כך משמש גם שירו של הזמיר הודיע לבני-מינו — והדבר נוגע רק לבני-המין — שכאן, במקום הזה, יש שטח מחיה שיש לו בעלים המגינים עליו והששים אלי קרב כדי להחזיק בבעלות עליו.<sup>4</sup> הדגים שהם בעלי צבעים מקסימים עם הציורים היפים על הראש ועל חלקי הגוף האחרים, הם בעלי אחוזות קשים ורעים מאד, עד שאין די באקוואריון גדול כדי לשכן בו שני דגים קטנים ממין אחד. איש-שיחי העיר, שטעם הקיום של בעלי-חיים אלה הוא בקרב, ואם תמצוי לומר: בשטניות, ואין בעקרונות של קיום המין ושל הבריחה הטבעית כדי להסביר את התנהגותם. דגי-אלמוגים, שבה-

והמומתים על ידיהם. הרדיפה היא איפוא רדיפה לשמה, וכן הנשיכה היא נשיכה לשמה וההמתה היא המתה לשמה. אינסטינקט של תוקפנות היא הדוחף את בעלי-החיים להיכנס לקרב ולצאת ממנו כמנצחים. האינסטינקט מבקש פורקן לעצמו, ואחרי ההתקפה באה הפוגה והיא נמשכת עד שמצטברים מטענים חדשים של תוקפנות. כל זה בא מן הרע שביקום, או בלשון הקבלה שלנו — מן הסטרא אחרא (הצד האחר שבאלוהות). לורנץ עמד גם על העובדה, שבפניהם של בעלי-חיים מסויימים אפשר להכיר שמתרוצצים בקרבם רצון-נות מנוגדים (למשל, אפשר להכיר בפניו של כלב שמתנגשים בו הרצון להתקפה והפחד ויצר הבריחה).

יש דברים שעמד עליהם לורנץ בספריו והם עוזרים לנו להימנע מטעויות. לדוגמה, הוא עמד על כך, שהמלחמה בין בעלי-חיים אינה מלחמה בין מינים שונים של בעלי-חיים, אלא בעיקר מלחמה בין בני המין עצמו. בדרך כלל מתעלמים הבריות מן התוקפנות השוררת בתוך המין. הם אומרים: הזאב טורף את הכבשה ואין הזאב טורף את הזאב, וזה לא נכון. לא נכונה היא הדעה, שרוב בעלי-החיים הם חברתיים ויחסם "לאחיהם" הוא יחס טוב ואינם מתקיפים אלא את הזרים. לורנץ דחה משפטים קדומים מסוג זה. הוא עומד על כך שבדגים שהם בעלי צבע של פלאקאט אין חיים של שלום בין שני אינדיבידואים ממין אחד, לא באקוואריון ולא בים הפתוח, אלא באינדיבידואים החיים חיי-נישואין של קבע,<sup>3</sup> ודג ממין אחד חי בשלום עם דגים שאינם בני מינו ושצבעם שונה מצבעו. והוא הדין בצפורים רבות. הדג בעל צבע פלאקאט רודף בלי הרף את בני מינו. בים הפתוח בורח המנוצח מאחוזתו של המנצח, אבל באקוואריון שאין בו מנוס מפני המנצח, קוטל המנצח את המנוצח, או לפחות דוחה אותו מן האחווה, מתקיף אותו תמיד, וגורם לכך שיגדל לאט לאט בעוד שהמנצח מתפתח ומוסיף משקל. כשרצה

<sup>3</sup> אחווה שוררת בין בני זוג החיים חיי-נישואין מתמידים, אבל הם נעשים יותר תוקפניים כלפי אחרים מבני מינם מאשר אלה שאינם חיים חיי-נישואין.

<sup>4</sup> כנגד זה יש אומרים, ששירו של הזמיר הוא ביטוי לקיום ולא רק ביטוי לבעלות על שטח מחיה.

מה" הנשאלת תמיד במחקר ההתנהגות של בעלי- החיים באופן שלא יהיה בשאלה כל חשש טליאו- לוגי, שלא יהיה בה משום כוונת מכוון. איש-שיחי העיר, שהחוקרים המודרניים חוששים שמא ייכשלו בניסוחם ויאמרו דבר הניתן להתפרש כאילו הם מודים במציאותו של כוח המכוון את ההתפתחות בעולם החי. לורנץ אומר: אם שואלים אנו, למה יש לחתול צפרניים חדות ועקמות, ומשיבים: לשם ציד עכברים, הרי אין בזה מצדנו כל הכרה באיזו תכליתיות מטאפיסית, אלא אנחנו אומרים בזה, שקיום המין פיתח בחתולים צפרנים אלו כדי שיוכלו לבצע את הפעולה המיוחדת של ציד העכברים החשובה לקיומם. איש-שיחי העיר, שקיים המין אינו פחות מטאפיסי מן התכליתיות, ועוד העיר, שהקטגוריה של התכליתיות אינה נבדלת ביסודה הלוגי באופן מהותי מן הקטגוריה של הסיבתיות. רק את השימוש הפשטני בקטגוריה של התכליתיות שאנו מוצאים בכתביהם של אנשי דת יש לדחות, אבל אין לדחות את התכליתיות עצמה שהיא עיקר הדארוויניזם. לורנץ אומר שאם ביולוג שואל: לשם מה הצבעים היפים והמגוונים של הדגים, שאלתו זו באה מתוך שהוא יודע כי הטוב יותר הוא אויבו של הטוב, שאם אורגן חזק יותר הוא מתקיים יותר מן החזק, שכל העלאה בכוחו של אורגן היא העלאה בחוזק הקיום של בעל האורגן. שני היוצרים הגדולים של השתנות המינים — אומר לורנץ — הם הסלקציה (הברירה הטבעית) והמוטאציה (המיור, השינוי בתורשה). שני היוצרים האלה — הוסיף איש שיחי — מכור- נים למטרה והמטרה אינה רק לקיים את המינים הנמצאים אלא להעלותם, ואין להתעלם מן הכוח העליון המתגלה בהעלאת המינים. הביולוג המתעלם מן הכוח המתגלה בהעלאת המינים דומה לתאולוג החושש מפני האנשת האלוהות והוא עושה את האלוהות למופשטת ולנטולת תוכן. התכליתיות המתגלית במבנה גופם ובצבע עורם ובהתנהגותם של בעלי-החיים היא אמנם קטגוריה אנושית, אבל אין לנו יכולת לחשוב בקטגוריות שאינן אנושיות. כבני-אדם משתמשים אנו בחו- שינו האנושיים ובשכלנו האנושי ובקטגוריות הא-

יותם צעירים הם בעלי צבע של פלאקאט ומגינים בחימה רבה על שטחי המחיה שלהם, נעשים אחר- כך בבגרותם בעלי צבעים פשוטים ועם זה הם נעשים מתונים ונוחים יותר. הנטיה למלחמה קשורה איפוא בצבע החזק. על השאלה: "למה יש לבעל-חיים פלוגי צבע מסויים", אין לענות רק: לשם קיום המין או כדי להגיע לברירה טבעית, אלא בעיקר: כדי לתת ביטוי למשמעות קיומו. אהבה ומלחמה הן משמעויות של קיום בעלות תוקף, תכנים המקנים טעם לחיים.

העקרונות הדארוויניסטיים: מלחמת הקיום והברירה הטבעית נראים כמובנים והם נעשים פרובלמאטיים אם בודקים את הוראתם. איל חזק ואיל חלש נאבקים על בת-זוג והחזק גובר ואנו אומרים שנצחנו של החזק מסייע לברירה הטבעית של המין, ובכן — כך מסיק השכל הפשוט — יש כוח הדואג לכך שהחזק יתגבר על החלש כדי להעלות בדרך זו את איכותו של המין, אבל הרבה מן החוקרים אינם נוטים להניח שיש כאן מעין כוונת מכוון, אלא הם מניחים שהכל נעשה מאליו. ההנחה שהכל נעשה מאליו היא במובן מסויים גלגולה של דעה תיאולוגית ישנה שאין לייחס תכונות אנושיות לכוח העליון הפועל ביקום. התיאולוגים התנגדו להאנשת האלוהות, והכופרים בעת החדשה מתנגדים לעצם קיומו של כוח אלוהי הפועל ביקום, והאגנוסטיים — שהם כיום הרוב — חוששים שמא יהיו חוטאים לאמת ומעדיפים להניח שהעולם הוא סתמי מאשר להניח שיש בו כוח מכוון.

עקרון מלחמת הקיום עוזר לחוקר לבאר תופעות מסוימות בעולם החי, אבל הוא גם מפתה אותו לבאר באמצעותו תופעות שאינן קשורות בו, כי המשך קיומו של היחיד או של המין אינו אלא אחד הרצונות-כיוונים הפועלים בבעלי-החיים ויש רצונות-כיוונים אחרים הפועלים בהם, כגון הרצון לסיפוק, הרצון הדמונסטראטיבי, הרצון להתעלות והרצון להשמיד וכו'. שאין להעמידם על רצון הקיום והם המבארים את התנהגותם ברוב המקרים.

לורנץ משתדל לבאר את משמעות השאלה "לשם

בין ק', ע"ב), ומן הצד האחר הבאתי את המאמר: "דגים שבים — כל הגדול מחברו בולע את חברו" (עבודה זרה ד, ע"א); וכן סיפרתי לו שקראתי על התכונות הנעלות (תבונה וטיפול בזולת) שבדול-פינים שעליהם אמר האמורא רב יהודה (בכורות ח' ע"א) שהם "בני ימא", ומפרש רבנו גרשום שם: אדם של ים. איש-שיחי אמר: נכון הוא שיש ריסון ויש התעלות בבעלי-חיים, ויחד עם זה נכון הוא שהגדול בולע את הקטן, ויש בהם תוקפנות לשמה. התופעות שבעולם החי רומזות על מה שנמצא למעלה מן העולם או על מה שנמצא בעומקו של העולם והוא משתקף בעולם.

איש-שיחי אמר: יש להתנגד לדעת התיאולוגים המייחסים את הרע שבאדם לאדם עצמו והסבורים שהאדם הוא שיצר את הרע. הרי זה אי-צדק כלפי האדם לייחס לו את יצירת הרע בעוד שידוע לכל מבין, שהרע קיים הוא בעולם באופן בלתי-תלוי באדם, וגם הרע שבאדם כלול הוא בנבט שממנו נוצר. בתורה נאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו, כלומר מראשית קיומו, ואין שחר לדרש המודרני שהאדם הוא רק רע מנעוריו ולא מלידתו. היצר הרע שבאדם הוא חלק מן הרע שבעולם המתגלה ביצר ההתקפה וביצר ההשמדה שבבעלי-החיים, ומאידך גיסא הרע האנושי הוא מיוחד במינו, כיון שהאדם הוא בעל בחירה והוא יכול להתגבר במידה ניכרת על הרע שבו (ובלשון הקבלה והחסידות: להמתיק את הדינים בשרשם). בניגוד לבעלי-חיים אחרים שאצלם גם הריטואליזאציה, שעליה דובר קודם, היא סטרוקטורה קבועה ועומדת. אמנם התגברותו של האדם על הרע אינה זוכה להצלחה רבה, כי גם בחירת האדם אינה חפשית (היא חפשית באופן יחסי, ביחס לבעלי-חיים אחרים) ויש באדם שיעבודים ויטאליים חזקים. יש אדם המאמן את עצמו להתגבר על הרע שבו ובתחילה הוא מצליח באימוניו, ואחר-כך משתלשלים עליו כוחות ההרס ומביאים אותו לגברוה, לבהמות ולשיכרות, או לשנאה ולתוקפנות, וכל מה שבנה בעמל רב נהרס כליל. אמנם יש לאדם אפשרויות לחנך את עצמו, לראות את עצמו אשם בסטיותיו, להתחרט ולחזור בתשובה הרבה יותר

נושיות, ועל כרחנו יש במחשבתנו על הכוח העליון הפועל בעולם החי מן ההאנשה.

לורנץ מקדיש מקום רב לתוקפנות של בעלי-חיים, שהיא לדבריו אינסטינקט המקיים את החיים. מפעם לפעם באה התוקפנות על פורקנה, מבלי שתהיינה הסיבות שהביאו לידי פורקן נראות לעין. משל למה הדבר דומה, לדוד מלא קיטור המוחם יותר מדי והוא מתפרץ באופן פתאומי. התוקפנות העצורה בבעלי-החיים מחפשת ומוצאת תמיד איזה "אויב" לכלות בו את החימה שהצטבר בה<sup>5</sup>. התוקפנות היא מאידך גיסא גורם המביא להשלטת סדר בבעלי-חיים חברתיים, שחברתם היא היירארכיה של מעמדות ובראשה עומדים החזקים והחכמים ביותר. לורנץ אומר, שבלי המניע של התוקפנות אן אהבה ואין ידידות ואין התלהבות ואין שאיפה להתעלות בבעלי-החיים. ואף-על-פי שמניע זה קיים — הוסיף איש-שיחי — הרי כיבוש היצר, הריסון וברית הידידות הקיימים גם הם בבעלי-החיים מעידים על כוחות החסד והרחמים הפועלים ביקום והמתנגשים בכעס וביצר ההשמדה הפועלים בו, ולפרקים הטוב נוצר מתוך הרע ולהיפך. לורנץ מודה כי יש תוקפנות שהיא רעה ממש ואין בה שום צד חיובי, ואין לבארה על-ידי העקרון של קיום המין, והדוגמה הבולטת לכך היא המלחמה העיוורת שבין החולדות. בני קיבוץ אחד של חולדות — המכירים זה את זה בריחם — שואפים תמיד להשמיד את כל בני הקיבוצים האחרים. הרצון להשמדה ללא רחמים אינו מכוון כאן נגד יחידים מסוימים, אלא נגד הכללות של "האחרים". הקנאות של ההשמדה היא מרכז חיהם.

בשיחה זו הסתמכתי על מאמרי חז"ל. מצד אחד הבאתי את המאמר: אמר רבי יוחנן: "אלמלא ניתנה תורה, היינו למדים צניעות מחתול, גול מנמלה, עריות מיונה, דרך-ארץ מתרנגול" (עירו-

<sup>5</sup> הקורא בספריו מרגיש שהחוקר חי בתקופה הנאצית בגרמניה והוא מנסה להבין את הזוועות שנעשו על-ידי בני עמו לפי דרכו. אין הוא מצדיק את הזוועות, אבל הוא כנראה מסביר אותן לעצמו ולאחרים.

א) העדר האנונימי החפשי מתוקפנות, אבל היחידים שבו אינם מכירים זה את זה היכרות אישית. הזורירים וכן הדגים שמהם עושים מלי-חיים וכן שורי-הבר חיים בהמון, מעמידים עדרים אלמוניים גדולים מאוד, אבל אין כמעט כל יחס בין היחידים שבעדר. לדעתו של לורנץ זוהי הצור-רה הפרימיטיבית ביותר של חיים חברתיים. הקשרים שביניהם אינם מספיקים לא כדי להילחם זה בזה ולא כדי להתיידד זה עם זה.<sup>9</sup>

ב) המשפחה או החברה הקטנה, שעיקרה באחוז-זה, בתחום-המחיה (Revier) שבני המשפחה או בני החברה מגינים עליה.

ג) המשפחה הגדולה של החולדות. זהו שבט גדול שבו אין היצורים היחידים מכירים זה את זה אישית, אבל הם מבחינים בריחות של השבטים. היחס בין בני השבט הוא יחס למופת, אבל הם נלחמים בכל בן-מינם השייך לשבט אחר, ושנאתם לכל מי שאינו משבטם היא שנאה "מפלגתית" מרה. החולדות מעמידות משפחות גדולות של לוחמים קנאיים.

ד) קבוצה או אגודה שקשר הידידות האישית הקיים בין היחידים הנמנים עם הקבוצה מונעם מלהילחם זה בזה ולהזיק זה לזה. קבוצה כזאת מתוארת אצל לורנץ בעיקר בדוגמה של אווזי-הבר האפור (Graugans). בעלי-חיים אלה יוצרים קבוצה אמיתית, "יחד" אמיתי, והם יודעים רגשות של קירבה אישית. בני הזוג כורתים ברית והברית קיימת כל ימי חייהם ורק המוות מפריד ביניהם.<sup>10</sup> הסמל החיצוני של כריתת הברית (בין בני זוג

משיש לבעלי-חיים אחרים<sup>6</sup>, אבל אין להפריז ביי-כלתו של האדם.

בעלילת בעל של הכנענים מתקופת האבות אומר האל מות (מוות): "נפשי להמית, להמית, שאיפתי להמית חמרים"<sup>7</sup>. יש כוח בעולם שמגמתו רק להמית. יש וירוס שעיקרו בהרס והוא מייצג את המוות. תורת ישראל דחתה את ההשקפה שהכוח הרע שביקום הוא כוח עצמאי, ועמדה על כך שהאל ברא את הטוב וגם את הרע, אבל גם תורתנו הכירה בקיומו של הרע. בעולם החי פועל כוח החפץ לקיים את החיים ופועל בו גם כוח החפץ להרוס את החיים.

סיפרתי לו שבנעורי עשה עלי רושם דבר שהיו נוהגים לומר בשעת נטילת ידיים שאחרי הסעודה. "המים האחרונים" שאחרי הסעודה היו — לדעת המקובלים — של הסטרא-אחרא<sup>8</sup>, ובזמן שהיו נוטלים את הידיים היו אומרים: "לסטרא חורינא דלית בה ממשא" (לצד האחר של האלוהות שאין בו ממש). הדגשה זאת שאין ממש בדימוני, ברע שבעולם, היא מנוגדת להשקפתך.

ענה לי: מחשבה זאת, שבעצם אין ממש ב"סטרא-אחרא", ברע שביקום, נכונה היא ביסודה, כי באמת אין תוכן ברע, כלומר אין בו טעם, הוא אינו מקנה טעם של ממש לחיים, כי הטעם שברע הוא מדומה, והמתעמק נוכח בו שהוא מופ-רך, אבל הרע קיים הוא במציאות ואין להכחיש את קיומו. יש להבדיל בין השאלה על קיומו של הרע במציאות לבין הטעם שהוא מקנה למציאות. הבדלה זו חשובה היא, כי החלפת הקיום בטעם הקיום מוליכה אותנו שולל.

לורנץ מבחין בין טיפוסים שונים של קולקטי-בים בבעלי-חיים, הוא מבחין בין צורות שונות של חברה, ואלה הן הצורות העיקריות:

<sup>6</sup> גם בבעלי-חיים יש חרטה והרגשה אשמה, כגון, המעשה באותו כלב (שעליו מספר לורנץ) שבזמן שנעדר בעלי-הבית מביתו טרף אחת מחיות הבית ובשוב בעל-הבית לביתו הסתגר, לא אכל ולא שתה, ורזה עד שנטה למות.

<sup>7</sup> מ. ד. קאסוטו: האלה ענת, הוצאת מוסד ביאליק, עמוד 48.

<sup>8</sup> היו גם שאמרו קודם מים אחרונים את הפסוק: "זה חלקאדם רשע מאלוהים".

<sup>9</sup> יש גם בעלי-חיים הכורתים ברית-נישואין המבילה בעניינותה ובקריעותה. אין בין בני הזוג אלא קשר אחד בלבד, והוא לדאוג לגידול זרעם. בני הזוג אינם מתחשבים זה בזה, ומחוץ למעונם המשותף הם מתנהגים כזרים לכל דבר.

<sup>10</sup> יש גם "שני הפכים בנושא אחד", למשל תרנגול שוחר-קרב מסוגל להתקשר עם בת-זוגו בקשר אינדיבידואלי חזק.

על האנפות אומר לורנץ, שהן מעמידות מושבות רופפות, ושההשתייכות לקבוצה אינה עמוקה, ויש מעונות של אנפות שהם מלאים שנאה.

בענין החסידות דוחה לורנץ את האגדה שהן נאמנות זו לזו כל ימי חייהן.

שיש בו הרבה תכונות והרבה אפשרויות, שהוא שייך בעצם לכל הטיפוסים שמנו החוקרים בבעלי-החיים השונים, ודבר זה שייך לתוכן המשפט הדתי, שהאדם נברא בצלם אלוהים. האדם יכול להיות בתנאי אקלים שונים, הוא "ממלא כל על-מין" בזעיר אנפין, אבל יותר חשוב להכיר, שהאפשרויות שהתגשמו בבעלי-חיים רבים ושרי-נים כלולות הן באדם. זה אחד מן הדברים היסודיים שאפשר ללמוד ממחקר ההתנהגות בבעלי-החיים.

חשוב הוא — המשיך איש-שיחי — שחוקרי ההתנהגות של בעלי-החיים ביטלו את המשפט הקדום של הבריות, שהקשר החברתי הקיים בין בעלי-חיים אינו מבוסס אלא על הקשר המיני בלבד. שהרי הניתוח המדויק של ההתנהגות החברתית של האווזים האפורים מוכיח בעליל, שהתנהגותם מבוססת על יצר מיוחד, על יצר אוטונומי, שאינו תלוי ביצר המיני.

לבסוף הזכיר איש-שיחי רעיון אחד שמקצת מן החוקרים הדארוויניסטיים עומדים עליו (וגם לורנץ מביאו), והוא, שהאדם של עכשיו אינו אלא שלב אחד בסולם העולה מעלה של בעלי-החיים, ושיש לשער שהאדם שיווצר בעתיד הרחוק יהיה בעל ערך יותר גדול מן האדם "בעל התבונה" (homo sapiens) של עכשיו.

כשנפרדתי מאיש-שיחי הכרתי, שמחקר ההתנהגות של בעלי-החיים יהיה מאבני-היסוד שעלי-הן יושבת הבניין הרוחני של האדם בעתיד.

או בין קבוצות) הוא קריאת הנצחון, התופסת מקום רב בחייו של האווז האפור, והיא ביטוי לשמחה, לתאוה, לאהבה ולרגש זיקה אישית מתמדת. זוגות של מאורשים או נשואים, ידידים וגם קבורות שלמות, משמיעים את קריאת הנצחון. האווזים האפורים הם בעלי רגשות עזים, והקשר הנפשי הוא חזק לאין-ערוך מן היחס המיני. אתה מוצא בהם אכזבה, לבטים ועצבון מתוך בדידות. וכן אתה מוצא בהם ידידות אישית עמוקה ונאמנות עזה הנוצרות מתוך יצרי התקפה פראיים, ולהיפך, ידידים ההופכים פתאום לאויבים. אין שנאה בלי אהבה ואין אהבה בלי תוקפנות ואין קירבה בלי דחייה, ובחברת האווזים האפורים גדול כוחה של הקירבה מכוחה של הדחייה.

כל היחסים החברתיים הנוכריים דומים ליחסים הקיימים בין בני-אדם. יש חוגים של בני-אדם שבהם אין יחס של חיבה בין ה"אני" לבין ה"אתה" וגם אין יחס של תוקפנות ביניהם, ויש חוגים שבהם היחס בין האני לבין האתה הוא יחס של ידידות אישית; יש משפחות שכל אחת מהן שוכנת במקומה ומגינה על ביתה, ויש קבוצות שהיחס בין האני לבין האתה הוא יחס למופת, אבל היחס לזרים הוא רע ואיום. גם בענין הנישואים יש בבני-אדם כל הסוגים של צניעות ושל פריצות המצויים בבעלי-חיים שונים. השתקפותן של הספירות העליונות (ואם תמצוי לומר: של הספירות שבעומק) בבני-האדם דומה להשתקפותן בבעלי-החיים. המיוחד לאדם — אמר איש שיחי —

# מונחים במשפט הבין-לאומי שמקורם בשאלה היהודית

נתן פיינברג

משטר הנאמנות, המדף היבשתי וה"קיום-יחד" או ה"קיום-יחד בשלום". ואף הטיפול בשאלה היהודית בסוף מלחמת העולם הראשונה ובוועידת השלום בפאריס משנות 1919–1920 — ולא מבחינת מצבם של הקיבוצים היהודיים בארצות מגורייהם, אלא מבחינת גודלו של עם נטול-מולדת, הזכאי אף הוא לקיום מדינתי — העשיר את המילון המדיני בשני מונחים חדשים, שהם: "הבית הלאומי" ו"הקשר ההיסטורי". ואכן, הפיסקה השנייה של הפתיחה לכתב-המאנדאט הארץ-ישראלי מסתמכת על הצהרת באלפור, שניתנה על-ידי ממשלת בריטניה בשנים בנובמבר 1917 למען "ייסודו של בית לאומי<sup>2</sup> לעם היהודי בארץ-ישראל"; ואילו בפסקה השלישית נקבע, שעל-ידי אותה הצהרה "הוכר הקשר ההיסטורי<sup>3</sup> שבין העם היהודי לבין ארץ-ישראל".

## ב

נפתח בכירור המונח "הקשר ההיסטורי", אם כי המושג "בית לאומי" קודם לו בזמן. הקושי, שלפניו עמדו מנסחי כתב-המאנדאט על ארץ-ישראל, היה מציאת ביטוי קולע להגדרת מעמדו של העם היהודי לגבי ארץ-ישראל. והרי הדברים היו אמורים בקשר בין עם לארץ, שאין לו אֶחָ

שתי דרכים פתוחות לפני מחוקק, הנתבע להסיר דיר ולהגדיר עובדות-חיים ומצבים חדשים — אם בתחום הפנימי של מדינה מסוימת ואם בתחום הבינלאומי — או עובדות ומצבים, שהם אמנם נחלת-העבר, אך עדיין לא זכו להסדרם המשפטי: האחת — להזקק למונחים קיימים ולייחד להם תוכן ומשמעות, שלא היו להם קודם-לכן; והאחרת, שהיא גם הרצויה — ליצור מונחים הכוללים את המציאות החדשה ומשקפים אותה כהווייתה. יש ומונח חדש קונה לו אחיזה בחיים וביחסים הבינלאומיים, ללא חבלי-לידה וללא התמודדות במונחים יריבים, אך לעתים לא רחוקות מוצעים בשלב הראשון כמה מונחים, ורק במרוצת הזמן מצליח אחד מהם לגבור על האחרים ולהקלט בשימוש. יש ומונח בא לעולם, כשמשמעותו ברורה ומוגדרת, ולעומתו לוקה מונח אחר — אם במתכוון ואם בשוגג — באי-בהירות וברב-משמעיות.

במשך חמישים השנים האחרונות נתחדשו במשפט הבינלאומי כמה וכמה מטבעות-לשון, כגון המאנדאטים הבינלאומיים, הפשע של השמדת עם<sup>1</sup>, הפשע נגד השלום, הפשע נגד האנושיות,

<sup>1</sup> השמדת מיליוני יהודים על-ידי הנאצים היתה ודאי אחד הגורמים שהביאו את ד"ר רפאל למקין, משפטן יהודי מפורלין, בעיצומה של מלחמת-העולם השנייה, לטבוע את המטבע "השמדת-עם" (Genocide), אולם, כיון שלא היה זה הגורם היחיד והדברים אמורים בפשע שהיו לו תקדימים בעבר, אין מקום לכלול מונח זה בין המונחים, שנוצרו על-ידי השאלה היהודית. לדעת למקין, חזור הפשע של השמדת-עם בהיסטוריה האנושית "כמעט בעקבות של חוק ביולוגי". "מקרי השמדת-עם הידועים ביותר", כותב למקין, "כוללים הריסת קרתגו, השמדת האלביגונים והוואלונגים, מסעי-הצלב, מסע האבירים הטבטוניים, השמדת הנוצרים בקיסרות העות'מנית, טבח ההרוס (Herreros) באפריקה, השמדת הארמנים, רצח האשורים הנוצרים ב-1933, טבח המארוניטים, והפוגרומים נגד היהודים ברוסיה הצארית וברומניה. על-ידי השמדת ששה מיליונים יהודים, מיליוני סלאווים

וכמעט כל הצוענים באירופה ריכזו הנאצים את תשומת-לבנו ביתר חריפות לתופעה זו, שאינה חדשה כשהיא לעצמה". ראה: Rafael Lemkin, "Genocide as a Crime under International Law", *United Nations Bulletin*, vol. IV, No. 2 (New York, R. Lemkin, *Axis Rule*, 1948), p. 70 in *Occupied Europe*, Published by Carnegie Endowment of International Peace (Washington, 1944), pp. 79–96.

<sup>2</sup> ההדגשה למחבר היא.

<sup>3</sup> ההדגשה למחבר היא. באנגלית המונח הוא בלשון יחיד — historical connection, ואילו בצרפתית בלשון רבים — liens historiques.

כיר מיום 1 במארס 1919, שהוגש על-ידי הקונגרס היהודי האמריקני לנשיא וילסון, נדרשה ועידת השלום להכיר ב"שאיפות וכן בתביעות ההיסטוריות" של העם היהודי בנוגע לארץ-ישראל<sup>10</sup>. צנוע ומתון בהרבה מן הנסחים הנזכרים היה הנוסח, שגובש במארס 1916 על-ידי ה"וועד המשותף לענייני חוץ" (של "ועד שליחי הקהילות של יהודי בריטניה" ושל "האגודה האנגלית-יהודית") והובא לידיעת ממשלת בריטניה. גוף זה, שהתנגד לציונות הפוליטית והתפיסה הלאומית של השאלה היהודית, הסתפק בדרישה, שממשלת אנגליה וצרפת תבאנה בחשבון — אם בתום המלחמה תכלל ארץ-ישראל בתחום-השפעתן — את "האינטרס ההיסטורי"<sup>11</sup>, שיש לעדה היהודית [Jewish community] בארץ זו<sup>12</sup>.

עם פתיחתה של ועידת השלום וסמוך לתאריך שבו עמדו להופיע בפני "המועצה העליונה" נציגי ההסתדרות הציונית, ראתה ההסתדרות הציונית נית חובה לעצמה לנסח רשמית את תביעותיה, שתוגשנה לוועידת השלום; ומאלפת היא העובדה, כי בהצעות שנכללו בתזכירה של ההסתדרות זו מיום 3 בפברואר 1919, לא נזקקה אף לאחד מהמונחים הנזכרים, אלא העלתה תביעה, שועידת השלום "תכיר ב-historic title<sup>13</sup> של העם היהודי על ארץ-ישראל ובזכותם של היהודים להקים מחדש בארץ-ישראל את ביתם הלאומי"<sup>14</sup>. לאותו

בהיסטוריה; קשר של עם, שגורש בכוח מארצו לפני כ-1800 שנים, אך קיים בכל ימי נדודיו הארוכים את ישותו הלאומית, שמר אמונים בכל הדורות לארץ-מחצבתו ולא נטש את האמונה כי יחזור אליה ויחדש בה את חייו המדינתיים<sup>4</sup>. על תכנו ונוסחו של כתב-המאנדאט הארץ-ישראלי, שנקבעו על-ידי מועצת חברי-הלאומים ביום 24 ביולי 1922, נערך במשך כשלוש שנים רצופות קודם-לכן משא-ומתן מפורט ומדוקדק בין ראשי ההסתדרות הציונית וממשלת בריטניה. במשא-ומתן זה, וכן בכירורים הפנימיים בחוגי ההסתדרות הציונית, הועלו הגדרות מהגדרות שונות. בטיטות ה"הצעות לוועידת השלום", שנוסחה בשנת 1919 על-ידי אחד-העם, כלולה התביעה ל"הכרה בזכותו ההיסטורית" של העם היהודי להקמתו מחדש של הבית הלאומי שלו בארץ-ישראל<sup>6</sup>. בפגישה שנתקיימה ביום 4 בדצמבר 1918 בין לורד באלפור וד"ר חיים ויצמן דיבר זה האחרון על עניין "ההכרה בזכות ההיסטורית והלאומית" של היהודים על ארץ-ישראל<sup>8</sup>, שיש לכלול אותה בדרישות הציוניות לוועידת השלום. בתז-

<sup>4</sup> "הקשר של העם היהודי עם ארץ-ישראל", נאמר במבוא לתזכיר הסוכנות היהודית ל"וועדה המלכותית" הבריטית, "הוא תופעה יחידה במינה... כהשארותו בחיים של העם היהודי גופו" (*The Historical Connection of the Jewish People with Palestine*, Memorandum submitted to the Palestine Royal Commission on behalf of the Jewish Agency (for Palestine (Jerusalem, 1936), p. 3).

<sup>6</sup> ההגשה למחבר היא. <sup>6</sup> ראה: *Palestine, A Study of Jewish, Arab, and British Policies*, Published for the Esco Foundation for Palestine Inc. (London, 1947), vol. I (New Haven, Esco Foundation), p. 163. בטיטות ההצהרת-בלפור, שהוכנה באמצע שנת 1917 על-ידי עקיבא אטינגר, אחד מיועציה של ההסתדרות הציונית, נדרשה הממשלה הבריטית להכיר "בזכותו של העם היהודי על ארץ-ישראל כביתו הלאומי" (ההגשה למחבר היא). ראה: *Palestine*, Esco Foundation, vol. I, p. 102.

<sup>7</sup> ההגשה למחבר היא. <sup>8</sup> *Zionism during the War, A Record of Zionist Political Activity*, vTVd—vTbV, Extracts from the Reports of the Executive of the Zionist Organisation to the Twelfth Zionist Congress (London, 1921), p. 19.

<sup>9</sup> ההגשה למחבר היא. <sup>10</sup> *Proceedings of Adjourned Session of American Jewish Congress including Report of Commission to Peace Conference*, (New York, 1920), p. 54. בתזכיר מיום 6 בפברואר 1920, שהוגש על-ידי ועד המשלוח היהודית לחעי-דת-השלום, דובר על "השאיפות והתביעות ההיסטוריות של העם היהודי בנוגע לארץ-ישראל". ראה: *Bulletin du Comité des Délégations Juives auprès de la Conférence de la Paix*, No. 13 (Paris, 1920), pp. 7-8.

<sup>11</sup> ההגשה למחבר היא. <sup>12</sup> *The Jews and the War, No. 1 (1917), Correspondence with His Majesty's Government respecting the eventual Peace Negotiations* (London, 1917), p. 31.

<sup>13</sup> גם המונח "זכות", אם כי בהקשר זה במשמעות אולי פחות החלטית מוז שבמונח right.

<sup>14</sup> *Zionism during the War*, pp. 6r et seq.



עוד במסמך הרשמי על ארץ-ישראל משנת 1922, הידוע בשם "הספר הלבן של צ'רצ'יל", שבו נדרשה לראשונה ממשלת בריטניה לתת פירוש מוסמך למאנדאט הארץ-ישראלי, ראו מחבר-ריו חובה לעצמם להצביע על הקשר ההיסטורי שבין העם היהודי וארץ-ישראל — ואף הגדירוהו כ"קשר היסטורי עתיק-יומין" — ומקימו של אותו קשר הסיקו את הכלל הבסיסי, שהיהודים הם בארץ-ישראל "בזכות ולא בחסד"<sup>19</sup>. בשנת 1930 נתפרסם "הספר הלבן של פאספילד", ועל סמך המלצותיה של ועדת שאו (Shaw) משנת 1929 נתנסחו בו הצעות, שניתן להסיק מהן כי התחייבותיה של המעצמה המאנדאטורית בנוגע לבית הלאומי אינן התחייבויות כלפי העם היהודי כולו אלא רק כלפי היהודים היושבים בארץ-ישראל. נוכח הביקורת, שנמתחה על ממשלת בריטניה בשל ניסוח הצעות אלו, והואיל וראו בהן התכחשות לעקרון "הקשר ההיסטורי" שב-כתב-המאנדאט<sup>20</sup>, מצא ראש הממשלה הבריטית, ראמזי מאקדונאלד, לנכון להבהיר את עמדת הממשלה; ובמכתבו לנשיא הסוכנות היהודית מיום 13 בפברואר 1931, הדגיש ש"הממשלה מכירה בכך, שהתחייבות המאנדאט היא התחייבות כלפי העם היהודי ולא רק כלפי האוכלוסייה היהודית בארץ-ישראל"<sup>21</sup>. בשנת 1939 נתקיימו בוועדת-

מונח historic title נזקקו גם בטיטה הראשונה של כתב-המאנדאט הארץ-ישראלי מיום 31 במארס 1919, שנערכה מטעם ההסתדרות הציונית על-ידי קבוצת מומחים בראשותו של פרופ' פליכס פראנקפורטר<sup>15</sup>. טיטה זו הונחה ביסוד המשאומתן עם המשלחת הבריטית לוועידת השלום, אולם עוד בטיטה הארעית (tentative) הראשונה מיום 15 ביולי 1919, שהוכנה על-ידי הנציגים הבריטיים, אין זכר למונח historic title. במקומו בא הצירוף "הקשר ההיסטורי" (historical connection); וכפי שצוין בדין-וחשבון של ההסתדרות הציונית לקונגרס הציוני השנים-עשר, היה הוא, אותו צירוף, פרי-רוחו של באלפור עצמו<sup>16</sup>. אמנם ההסתדרות הציונית ערערה על מונח זה וביקשה לחזור למונח historic title, אך ללא הצלחה<sup>17</sup>.

מסתבר, שלמרות ההכרה בתביעה ההיסטורית של העם היהודי על ארץ-ישראל, לא היתה נכונה מטעם ממשלת בריטניה — בעיקר בהתחשב עם עובדת קיומה של האוכלוסייה הלא-יהודית בארץ-ישראל — להשתמש במונחים historic title או historic right, שהם מונחים מרחיקי-לכת בכל הנוגע לתביעות טריטוריאליות, אלא העדיפה מונח בלתי שגרתי וזהיר יותר: "הקשר ההיסטורי". וקשר זה הוא ששימש, כפי שנאמר במפורש בכתב-המאנדאט, נוסף לנימוקים אחרים, בסיס והצדקה להכרה בזכותו של העם היהודי "להקמתו מחדש של ביתו הלאומי באותה ארץ".

ניתן לומר, שאם כי המונח "קשר היסטורי" הוא מונח חדש — לא עורר פירושו קשיים מיוחדים. בין אם צידדו באותו קשר ובין אם חלקו עליו, משמעותו היתה ברורה למדי, והוא אף שימש עקרון מנחה בכל הברורים והדיונים שנתקיימו קרוב לשלושים שנה מסביב למאנדאט הארץ-ישראלי<sup>18</sup>.

נאמר בתזכירה של הסוכנות היהודית לוועדת-המאג' דאטים, "נתקבל כעקרון מנחה בכל הנוגע לגורלה של אותה ארץ" (The Jewish Case against the Palestine White Paper, Documents submitted to the Permanent Mandates Commission ((London, 1939), p. 6

<sup>19</sup> Cmd. 1700 (1922), p. 19

<sup>20</sup> ראה: The Jewish Agency for Palestine, Memorandum on the "Report of the Commission on the Palestine Disturbances of August 1929", submitted to the Permanent Mandates Commission (London, 1930), p. 14; Leonard Stein, The Palestine White Paper of October 1930, Memorandum (London, 1930), p. 10

<sup>21</sup> Book of Documents submitted to the General Assembly of the United Nations relating to the Establishment of the National Home for the Jewish People, The Jewish Agency for Palestine (New York, 1947), p. 90

<sup>15</sup> David Hunter Miller, My Diary at the Peace Conference, with Documents, vol. VII (New York, 1924), p. 372

<sup>16</sup> Zionism during the War, p. 27

<sup>17</sup> שם, עמ' 28

<sup>18</sup> "הקשר ההיסטורי של העם היהודי עם ארץ-ישראל",

בארץ-ישראל<sup>23</sup>. באותו יום הדגיש סמואל בשי-  
חה עם סר אדוארד גריי, מיניסטר-החוץ הבריטי,  
שעם חיסולה של הקיסרות העותומנית תהיה "או-  
לי שעת-הכושר להגשמת השאיפה עתיקת-היומין  
של העם היהודי ולכינונה מחדש של מדינה יהו-  
דית [ארץ-ישראל]<sup>24</sup> — רעיון שזכה לאהדתו  
של גריי<sup>25</sup>. בפגישה הראשונה שהיתה בפברואר  
1917 בין ראשי ההסתדרות הציונית וסר מארק  
סייקס (Sykes) — אחד המומחים המובהקים  
של בריטניה בענייני המזרח התיכון, שחתם מטעם  
בריטניה על ההסכם הבריטי-צרפתי, הידוע בשם  
"הסכם סייקס-פיקו" (Picot) — דיבר סייקס על  
"ארץ-ישראל יהודית"<sup>26</sup>. באותה פגישה נזקקו  
לורד רוטשילד והארי סאקר למונח "מדינה יהו-  
דית"<sup>27</sup>. לעתים השתמשו גם במונחים "קהילייה  
יהודית"<sup>28</sup> (Jewish Commonwealth) או  
"קהילייה"<sup>29</sup>. ועובדה תמוהה ביותר היא, שבשעת  
ניסוח הטיוטות הראשונות של הצהרת באלפור  
נקט משרד-החוץ הבריטי במונחים כה בלתי הול-  
מים את המטרה כ"מקלט" (asylum) ו"מפלט"  
(refuge)<sup>30</sup>. אולם בסופו של דבר נשתרש המו-  
נח "בית לאומי", שדחק מן השימוש את שאר  
המונחים. ומעניין לציין, כי בעצם לא היה בו  
משום חידוש, שהרי בתכנית באזל אשר נוסחה  
על-ידי הקונגרס הציוני הראשון בשנת 1897 נק-  
בע, שמטרת התנועה הציונית היא להקים בארץ-  
ישראל "בית-מולדת [Heimstätte] לעם היהו-  
די..."<sup>31</sup>.

Herbert Samuel, *Memoirs* (London, 1945),<sup>23</sup>  
p. 142

<sup>24</sup> שם, עמ' 140.

<sup>25</sup> שם, עמ' 141.

Leonard Stein, *The Balfour Declaration*<sup>26</sup>  
(London, 1961), p. 372

<sup>27</sup> שם, שם.

<sup>28</sup> ראה הדין-וחשבון של ועדת קינג'קריין, ששוגרה על-  
ידי הנשיא וילסון בסוף מאי 1919 למזרח הקרוב לשם  
חקירת התנאים בחלק זה של תורכיה: *Papers  
Relating to the Foreign Relations of the  
United States, The Paris Peace Conference,  
1919*, vol. 12 (Washington, 1947), p. 773

*Zionism during the War*, p. 19<sup>29</sup>

<sup>30</sup> Stein, *op. cit.*, p. 468

<sup>31</sup> ראה המאמר "משמעותה המשפטית של תכנית-באזל"

המאנדאטים של חבר-הלאומים דיונים נוקבים על  
הספר הלבן של הממשלה הבריטית מאותה שנה,  
שרוקן למעשה את המאנדאט הארץ-ישראלי מתכ-  
נו, שהרי הוצע בו באותו מסמך להגביל באורח  
שרירותי את העלייה היהודית לארץ-ישראל במ-  
שך חמש השנים הבאות, ואילו לאחר-מכן —  
להתנות את המשכה בהסכמת הערבים, דבר שהיה  
זהה בעצם עם איסורה המוחלט. באותם דיונים  
העיר חבר הוועדה ואן-אזבק (van Asbeck),  
כי "אין הוא סבור, שהגירה בלתי-חוקית לארצות  
אחרות דינה כדין 'עלייה בלתי-חוקית' של יהו-  
דים לארץ-ישראל"; והוא ביסס את קביעתו זו  
על העובדה, ש"העולים היהודים הבלתי-חוקיים  
הם אנשים, שהקשר ההיסטורי שלהם עם ארץ-  
ישראל הוכר בגלוי"<sup>22</sup>.

## ג

למונח השני, שתרמה השאלה היהודית למשפט  
הבינלאומי, שהוא "הבית הלאומי", נזקקו, כאמור,  
בהצהרת באלפור מ-2 בנובמבר 1917, שנכללה  
אחר-כך בפתיחה לכתב-המאנדאט על ארץ-ישר-  
אל. קביעת עצם תכנה והיקפה של ההתחייבות,  
שממשלת בריטניה עמדה לקבל על עצמה כלפי  
העם היהודי בנוגע לארץ-ישראל, לא היתה מן  
המשימות הקלות ותבעה בירורים ממושכים ומ-  
ייגעים על הגדרת השאיפות הציוניות ומטרתן. הן  
בדיונים שהתנהלו בין הממשלה הבריטית ובין  
ההסתדרות הציונית, והן בגילויי-הדעת של מנ-  
היגים בריטיים וציוניים, הועלו הגדרות שונות  
וננקטו מונחים שונים. רבים — בעיקר מבין  
מדינאי בריטניה האחראים, ובמיוחד בתחילת  
המלחמה — לא היססו להשתמש במונח "מדינה  
יהודית". נביא כאן דוגמות מועטות לכך. שלושה  
חדשים בלבד לאחר התפרצות המלחמה, אמר  
לורד ג'ורג' להרברט סמואל, בעקבות דיון ביש-  
בת הממשלה הבריטית על שאלת תורכיה, "שהוא  
רוצה מאוד לראות בכינונה של מדינה יהודית

*League of Nations, Permanent Mandates*<sup>22</sup>  
*Commission, Minutes of the Thirty-Sixth  
Session* (Geneva, 1939), p. 131

בשלב מסוים עשתה הרבה להבהרת משמעותו של המונח הוועדה המלכותית, בראשותו של לורד פיל, שנשלחה בשנת 1936 לארץ-ישראל, כדי לחקור את המצב המדיני במקום ולנסח הצעות לפתרון שאלת ארץ-ישראל. הוועדה נעזרה בעכו-דתה במידה ניכרת בדברי העדות ששמעה מאי-שים רבים, שהיו שותפים ואף אחראים לניסוחה של הצהרת באלפור, וכן הותר לה לעיין בחומר על כך שהיה שמור בארכיוני הממשלה.

לזיד ג'ורג', שהיה ראש ממשלת בריטניה בימי פרסומה של הצהרת באלפור, הצהיר בעדותו בפני ועדה זו, ש"היתה כוונה — וזהו הפירוש שניתן... [להצהרת באלפור] בשעתו — שלא תוקם מיד מדינה יהודית באמנות-השלום, ללא התחשבות ברצונו של רוב התושבים. לעומת זה הניחו, כי בהגיע השעה לקביעת מוסדות-ייצוג לארץ-ישר-אל, ואם בינתיים ינצלו היהודים את האפשרות, שניתנה להם על-ידי רעיון הבית הלאומי ויהיו רוב ברור של התושבים, הרי תיהפך ארץ-ישראל לקהילייה יהודית"<sup>35</sup>. הוועדה המלכותית עצמה סיכמה את מסקנותיה במלים הבאות: "מכל מקום ברי, שממשלת הוד מלכותו לא יכלה להתחייב לכינונה של מדינה יהודית. אפשר היה לה רק להתחייב להקל על גידולו של בית [לאומי]. יהא הדבר תלוי במרץ וביזומה שיגלו היהודים, אם בית זה יגדל כל צרכו עד כדי ליהפך למדינה... ודאי היה ידוע לממשלת הוד מלכותו, שמדינה יהודית אפשר שתקום במרוצת הזמן, אבל לא היה בידה לומר, שיהיה כן, ועוד פחות מזה לה-ביא לידי כך בהמרצתה שלה. המנהיגים הציונים מצדם הכירו בדבר, שמדינה יהודית לא הוצאה מכלל אפשרות על-ידי ההצהרה, וכך הבינו אותה גם בכל מקום אחר שהוא"<sup>36</sup>. מן הראוי לציין, שממצאי הוועדה המלכותית וקביעותיה לא מגעו את ממשלת בריטניה מלהמציא כעבור שנתיים — בספר הלבן משנת 1939 — פירוש חדש למונח "בית לאומי", שבא לכבול את גידולו והתפתחותו החפשית של היישוב היהודי בארץ-ישראל ולהטיל

במאי 1917, שבו נכנס המשא-ומתן על נוסח הצהרת באלפור לשלבו הסופי, נרמו לראשי ההס-תדרות הציונית, שממשלת בריטניה לא תהיה מוכנה להזקק למונחים "מדינה יהודית" או "קהילייה יהודית"<sup>32</sup>, ולפיכך הונח המונח "בית לאומי" ביסוד הדיונים, שנסכו בעיקרם על שני הנוסחים האלטרנאטיביים, שהדעות היו חלוקות לגביהם: האחד — "הקמתה מחדש של ארץ-ישראל כביתו הלאומי של העם היהודי", והשני — "הקמתו של בית לאומי לעם היהודי בארץ-ישראל", ואין זה מענייננו להכנס כאן לבירורים.

אין ספק, שהמונח "בית לאומי" כשהוא לעצ-מו — כלומר אם אין נעזרים לפנוחו בעבודות-ההכנה לניסוחו — הוא נוסח סתמי ורב-משמעי, ואף הגדירוהו כ"מעורפל ואטום" (impenetrably obscure)<sup>33</sup>. ואכן תולדות המאנדאט הארץ-ישר-ראלי מוכיחות, שאי-בהירותו של המונח גרמה לחילוקי-דעות יסודיים על משמעותו בין ממשלת בריטניה והסוכנות היהודית, ובמשך עשרים ושש שנות קיומו של המאנדאט נתפרסמו "ספרים לב-נים" בריטיים למכביר, שהכילו פירושים מפירו-שים שונים על תכנו של המאנדאט ומטרתו. לע-תים אף צפו סתירות בולטות בין פירוש מאוחר למוקדם; ובשנת 1939, בשעת דיוני ועדת המאנ-דאטים על הספר הלבן מאותה שנה, אפשר היה לו לאחד מחבריה — פרופסור ויליאם ראפאר (Rappard) — להעיר באירוניה ש"הוועדה עשתה מאמצים כמעט-אקרובטיים במעקב שלה אחר התנודות במדיניותה של המעצמה המאנדא-טורית"<sup>34</sup>.

בספרי "ארץ-ישראל בתקופת המאנדאט ומדינת יש-ראל — בעיות במשפט הבינלאומי" (ירושלים, תשכ"ג), עמ' 3-10.

<sup>32</sup> ראה: Stein, *op. cit.*, p. 466; Herbert Side-botham, *Great Britain and Palestine* (Lon-  
don, 1937), p. 69.

<sup>33</sup> H. W. V. Temperley, *A History of the Peace Conference of Paris, vol. VI* (London, 1924), p. 86.

<sup>34</sup> *League of Nations, Permanent Mandates Commission, Minutes of the Thirty-Sixth Session*, p. 105.

<sup>35</sup> Cmd. 5479 (1937), p. 24.

<sup>36</sup> שם, שם.

רבים הם הגלגולים, שעברו על השאלה הארמית בשנים 1919–1923; ועובדה היא, שבשלבם השונים של הדיונים בה לא ניתנה משמעות אחת ויחידה למונח "בית לאומי". נהפוך הוא: עם השתנות הנסיבות המדיניות והתנאים הצבאיים נעשו פעם בפעם נסיונות להועיד לו תוכן אחר, שאף עמד בניגוד גמור לתוכן שנתייחד לו קודם לכן.

החלטת ועידת השלום בפאריס מיום 30 ביאנואר 1919, שיש לנתק גם את ארמניה משטח של הקיסרות העות'מנית ולהעמידה במשטר המאנדאטים, היתה מכוונת לא רק להגן על שלמותה ועצמאותה של המדינה הארמנית אשר תוקם — בשעה שתהיה זקוקה לאותה הגנה — אלא גם לאפשר את עצם כינונה של המדינה מבחינה אֶתנית. כלומר, לאפשר את שיבת בני העם הארמני למולדתם. "בעלות-הברית", כותב לויד ג'ורג', "היו מאוחדות בדעה... שלאומה הארמית נית תחזור מורשתה ושתנתן לה האפשרות לחדש את עצמתה במולדת-אבותיה העתיקה"<sup>40</sup>. "מן המפורסמות הוא", הכריז לויד קרוון בוועידת סאן-רימו באפריל 1920, "שבעבר היתה קיימת ארמניה גדולה ונרחבת. ועידת לונדון [בתחילת 1921] לא התעלמה מהקשיים בדרך להקמתה של ארמניה גדולה, אולם סבורה היתה, שהעניין [של ארמניה] דומה מבחינה היסטורית לזה של הציוני-נים. העניין הציוני אינו מתבסס על מספר... [היהודים], היושבים בפועל בארץ-ישראל"<sup>41</sup>. גם ועדת קינג-קריין, בבואה להגדיר בדין-וחשבון שלה מיום 28 באוגוסט 1919 את מטרת המאנדאט על ארמניה, הדגישה, שיש להקצות לארמנים שטח מוגדר שאליו יוכלו לחזור מתוך בטחון גמור, שלעולם לא יועמדו בו שוב תחת שלטון תורכי; שהדברים אמורים בחבל-ארץ, שבו יוכל העם הארמני לרכו בהדרגה את בניו; שאין אפ-שרות לכונן את המדינה ללא עזרת מעצמה מאנ-

עליו מעמד של מיעוט נצחי. עצם האפשרות לפי-רושים כה שונים ואף נוגדים למונח אחד מעורר כמובן את השאלה, אם בכלל רצוי הוא השימוש במונחים גמישים ומתיחים, אך לכך נשוב להלן.

בסיום הדיון במונח "הבית הלאומי" במאנדאט הארץ-ישראלי נביא עוד את ההגדרה, שניתנה לו על-ידי העורכים של "מילון מונחי המשפט הבינלאומי", שראה אור בשנת 1960, וזה לשונה: "מונח, שהשתמשו בו במאנדאט הבריטי על ארץ-ישראל לציון תעודתה של טריטוריה זו לקלוט... יהודים, שירצו להאחו בה כדי לחיות כאן לפי מסורתם... וכאומה [nation]"<sup>37</sup>.

## ד

היה מקום להניח, כי השימוש בשני המונחים הנדונים שנתנסחו לגבי נסיבות מיוחדות במינן כמעמדו של עם נטול-מולדת, שאין להן אח ורע בתולדות האנושות — יהיה שמור לצמיתות לשא-לה היהודית לבדה; אולם עובדה היא, שזמן קצר לאחר פירסום הצהרת באלפור נזקקו למונח "בית לאומי" בדיון על הבעיה הארמנית.

בתזכיר, שהוגש לממשלות צרפת ובריטניה על-ידי המשלחת הארמנית בפאריס — כנראה, מיד עם גמר המלחמה או ערב סיומה<sup>38</sup> — הכולל דרישה "להקים מדינה ארמנית עצמאית בחסות המעצמות הגדולות של בעלות-הברית", נאמר בין השאר כי "השלטון הזמני [של מעצמה מאנדאט-רית] צריך להמשך זמן רב למדי, אולם לא יותר מהדרוש, כדי לאפשר לשרידי הארמנים שהוגלו ולארמנים משאר חלקי תורכיה לחזור לביתם הלאומי"<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> *Dictionnaire de la Terminologie du Droit International* (Paris, 1960), p. 291. מן הראוי להעיר, שבצרפתית המונח nation משמעו בדרך כלל אומה מאורגנת במדינה.

<sup>38</sup> רבים הביעו את פליאתם על לויד ג'ורג', שלא ראה לנכון לציין בספרו הנזכר בהערה הבאה את תאריכי רוב המסמכים שהביא באותו ספר.

<sup>39</sup> ההדגשה למחבר היא. ראה: David Lloyd George, *The Truth about the Peace Treaties*, vol. II (London, 1938), p. 1261

<sup>40</sup> Lloyd George, *op. cit.*, p. 1294  
<sup>41</sup> שם, עמ' 1307. כן ראה: J. Stoyanovsky, *The Mandate for Palestine* (London, 1928), pp. 70–72

עליה אותה אמנה; ולסוף בדצמבר 1920, לרגל שיתוף-הפעולה ההדוק שבין ברית-המועצות ותורכיה הקמאליסטית, חוסלה הרפובליקה של אַרְיוּוּאן כ"מדינה חפשית ועצמאית": שלישי משט" זה נכלל כרפובליקה סובייטית בתחומי ברית-המועצות ושני שלישים הועברו לתורכיה.

אם עד כה, בכל פרק-הזמן הנדון, דובר דרך-קבע על כינונה של מדינה ארמנית, שאמנם נועדה לשמש בית לאומי לבני העם הארמני, הרי החל בוועידת לונדון של שלוש המעצמות (בריטניה, צרפת ואיטליה), שנוססה בפברואר-מאָרס 1921 לשם הכנסת שינויים באמנת סאוור, נעזבה תכנית המדינה, וגם מבחינה פורמאלית התחילו להגדיר את מעמדה של ארמניה העתידה — שיש לכוננה על אדמת תורכיה — לא כזה של מדינה אלא של "בית לאומי". בהצעות שנוסחו באותה ועידה נדרשה תורכיה להכיר "בזכויותיהם של הארמנים של תורכיה לבית לאומי בגבולותיה המזרחיים של תורכיה באסיה... [ולחסכים] לקבל את החלטתה של ועדה, שתתמנה על-ידי מועצת חברי-הלאומים, כדי לבדוק במקום את שאלת השטח שיהא מן הצדק להעבירו לארמניה למטרה זו"<sup>43</sup>. "עם החלטה זו בדבר הקמת בית לאומי", כותב פראנגוליס, "נפתח הדף המכאיב ביותר בהיסטוריה הדיפלומטית של ארמניה. במקום ההוראות הברורות של אמנת סאוור הוצעה לארמנים הנוסחה נטולת-הממשות של בית לאומי"<sup>44</sup>. אם כי בהצעות לונדון לא נאמר דבר וחצי דבר על עצמאותו של הבית הלאומי הארמני; ואם כי גם במונח בית לאומי גופו, שמאנדלשטם הגדירו כ"מונח הזהיר ביותר והגמיש ביותר"<sup>45</sup>, אין למצוא תשובה לשאלה זו; הרי אין ספק בדבר.

דאטורית; ושהמשטר המאנדאטורי יימשך בהכרח, כל עוד לא יהוו הארמנים למעשה את רוב האוכלוסייה כולה<sup>42</sup>.

מסתבר כי לפי תפיסתם של כל אלה שדגלו אותה שעה בתכנית הקמתה של מדינה ארמנית ובהעמדתה לתקופת מעבר במשטר-המאנדאטים, עמדה ארמניה לשמש בית לאומי לבני האומה הארמנית המפוזרים ומקום לריכוזם הטריטוריאלי.

באפריל 1920 קבעה מועצת חברי-הלאומים, שאין החבר רשאי, בהתאם להוראות ספר-הברית, ליטול על עצמו תפקיד של מאנדאטור, ולאחר כחודשיים סירבה גם ארצות-הברית, אשר לה הוצע המאנדאט על ארמניה, לשמש כמעצמה מאנדאטורית. בנסיבות אלו לא ראו מעצמות-הברית דרך אחרת בפניהן מאשר להעניק לרפובליקה של ארמניה, שעוד קודם-לכן (ביאנואר 1920) הוכרה על-ידיהן *de facto*, הכרה *de jure*, וארמניה אף נמנתה עם המדינות, שביום 10 באוגוסט 1920 חתמו בסאוור (Sèvres) על אמנת השלום עם תורכיה. אמנם ההכרה הנדונה חלה רק על ארמניה הרוסית, כלומר הרפובליקה של אַרְיוּוּאן, שהוקמה בעיקר על אדמת הקיסרות הרוסית והשתרעה רק על חלקה הרביעי של ארמניה ההיסטורית; ואשר לשטחים, שנשארו בתחומי תורכיה ושהיה צורך לאחדם עם הרפובליקה של אַרְיוּוּאן, הוטל באמנת סאוור על הנשיא ויל-סון לשמש בורר בעניין זה. בהחלטה שניתנה על-ידיו הכריע וילסון על העברתם של שטחים מסוימים לרפובליקה הארמנית.

אולם לא יצאו ימים מרובים ובעקבות התמורות המדיניות שחלו במזרח הקרוב הקיץ הקץ על אמנת סאוור ועמה על התכנית לכינונה של מדינה ארמנית. קמה התנועה התורכית הלאומית בראשותו של מוסטפה קמאל פחה, שהתגברה והתעצמה, ותורכיה המחודשת סירבה לאשר את אמנת סאוור; כן חל שינוי ניכר בעמדה כלפי תורכיה מצד מעצמות-הברית, שלא היו מוכנות עוד לכוף

<sup>43</sup> ראה: A. N. Mandelstam, *La Société des Nations et les Puissances devant le Problème Arménien* (Paris, 1926), pp. 185, 317-318.

<sup>44</sup> A. Aharonian, "Arménie — le statut international de l'Arménie actuelle", *Académie Diplomatique Internationale, Dictionnaire Diplomatique*, vol. I (Paris), p. 202 (ציון שנת הפרסום).

<sup>45</sup> Mandelstam, *op. cit.*, p. 187.

<sup>42</sup> *Papers Relating to the Foreign Relations of the United States*, vol. XII, pp. 819-820.

האופייני, שבנסיונם לרכך ככל האפשר את התנגדותה של תורכיה לתכנית הבית הלאומי הארצי מני פירשו נציגי מעצמות הברית את משמעות המונח "בית לאומי" פירוש מצמצם ביותר, והדברים אמורים לא רק בהצעות שהוצעו לתורכיה בועידה גופה אלא אף באלו שהוצעו לה בעבר. הם ביקשו להסביר לנציגי תורכיה, שהן בועידה והן קודם-לכן היתה כוונתם במונח "בית לאומי" רק ליישוב הארמנים וריכוזם בחלק מסוים של תורכיה, בלא שהבית הלאומי יהווה "מדינה בתוך מדינה" ויפגע בריבונותה של תורכיה; שאין תורכיה נדרשת להכיר בזכות הארמנים למועצה מחוקקת אוטונומית, כפי שנדרשה לכך צ'כוסלובקיה לטובת הרוטנים; ושבעצם מתכוונים רק לכינונו של "משטר מקומי", שיבטיח לארמנים את קיום מנהגיהם, לשונם ותרבותם.<sup>50</sup>

נמצאנו למדים, שתוך תקופת-זמן קצרה למדי ראו מעצמות הברית אפשרות לעצמן להחליף פעם בפעם את המשמעות שהועידו למונח "בית לאומי": פעם פירושוו כמדינה עצמאית ובלתי-תלויה; פעם הגדירוהו כזכות לאוטונומיה טרי-טוריאליה בחלק הארמני של תורכיה; ופעם התכוונו לציין בו רק "משטר מקומי", שיאפשר לארמנים סתם להתיישב במקום מסוים בתחומי תורכיה שייקבע למטרה זו.

ה

אם נפנה עכשיו למונח האחר שחודש במאנדאט הארץ-ישראלי, הוא "הקשר ההיסטורי", הרי יש לציין, שבנוסחו באנגלית (historical connection), שהוא הנוסח המקורי, לא נזקקו לו עוד מעולם. לעומת זה תרגמו מתרגמי חבר-הלאומים לצרפתית את המונח historical associations, המופיע במסמך בין-לאומי משנת 1932, באותן מלים — liens historiques שבהן תורגם בנוסח הצרפתי של המאנדאט על ארץ-ישראל המונח historical connection. הדברים אמורים בדין-

שכוונתם של מנסחי ההצעה היתה לא להקמת בית לאומי עצמאי ובלתי-תלוי, אלא להכרה בזכותם של הארמנים לחבל-ארץ אוטונומי בריבונותה של תורכיה, או לשון אחר: לאוטונומיה טרי-טוריאליה.

עם כשלונה של ועידת לונדון חזרו ונזקקו למונח "בית לאומי" בועידת שלוש מעצמות הברית, שנתכנסה בפאריס במארס 1922. בה הוחלט לפנות לחבר-הלאומים בתביעה, שיסייע לסיפוק "שאיפותיהם המסורתיות של הארמנים לבית לאומי"<sup>46</sup>, אך בלא לציין הפעם, כפי שהדבר נעשה בועידת לונדון, שיש להקים את הבית הלאומי בשטחים הארמניים של תורכיה, כלומר, בגבול המזרחי שלה באסיה.

המונח "בית לאומי" מופיע גם בהחלטות על השאלה הארמנית, שנתקבלו באסיפות הכלליות של חבר-הלאומים, מתוך דאגה יתירה לגורלו של העם הארמני: האחת מיום 21 בספטמבר 1921, בזכות "בית לאומי בלתי תלוי לחלוטין בשלטון התורכי"<sup>47</sup>, והאחרת מיום 22 בספטמבר 1922 בנוסח זהיר יותר למען "בית לאומי", אם כי בדברי ההסבר שלו להחלטה לא היסס המדווח לפרשה כמכוונת לבית לאומי בלתי-תלוי.<sup>48</sup>

בועידת לוזאן (נובמבר 1922 — יאנואר 1923) נסתם הגולל גם על תכנית הבית הלאומי הארמני, למרות העובדה, שלורד קרוזן — האדריכל הראשי של אמנת-השלום של לוזאן — הגדיר את השאלה הארמנית, כאחד מנאומיו באותה ועידה, כ"אחת השערוריות הגדולות בעולם"<sup>49</sup>. אין זה מענייננו לעמוד כאן על השתלשלות העניינים בתחום זה בועידת לוזאן. נסתפק בציון הפרט

<sup>46</sup> שם, עמ' 248, 320.

<sup>47</sup> שם, עמ' 210-211, 319.

<sup>48</sup> שם, עמ' 255-257, 321. יש להטעים שהאסיפה הכללית של חבר-הלאומים משנת 1924 ראתה צורך להרים שוב את קולה, בעקבות הדיון בגורל הפליטים הארמנים, למען "הבית הלאומי הארמני" (שם, עמ' 338-339).

<sup>49</sup> Cmd. 1814 (1923), Turkey No. 1 (1923), Lausanne Conference on Near Eastern Affairs, 1922-1923, Records of Proceedings and Draft Terms of Peace, p. 212

<sup>50</sup> שם, עמ' 307-308. כן ראה: Mandelstam, op. cit., pp. 187-189, 301-302.

החבר, ראה המזכיר הכללי לרשום במפורש, שחבר-  
 רי הוועדה חתמו על הנוסח האנגלי של המסמך;  
 ומקביעה זו משתמע, שהנוסח הצרפתי אינו אלא  
 תרגום רשמי. ואם כי מבחינה פורמאלית דין  
 שווה לנוסח האנגלי והצרפתי של החלטת האסי-  
 פה הכללית, הרי כבר קבע בית-הדין הבינלאומי  
 הקבוע, כי מקום שיש לפרש מסמך בינלאומי  
 המצוי בשתי לשונות, עדיף הנוסח המקורי מן  
 התרגום.<sup>53</sup> מכל מקום מבחינה טכנית-חקיקתית  
 מצויים שני מסמכים בינלאומיים — החלטת הא-  
 סיפה הכללית של חבר-הלאומים וכתב-המאנדאט  
 הארץ-ישראלי — שבהם זהים הנוסחים הנדונים  
 בצרפתית ואינם זהים באנגלית. עובדה זו יש בה  
 כדי הוכחה נוספת — אם בכלל יש צורך בכך —  
 עד כמה קשה היא מלאכת התרגום ועד כמה מג-  
 בלות הלשון, ולפרקים אף פזיזותו של מתרגם,  
 מביאות לשימוש במלים ובביטויים שיש בהם  
 משום טשטוש הגון ההולם, שבלעדיו לא תתכן  
 הבחנה בין מציאות אחת למציאות אחרת, שונה  
 ממנה בתכלית מכל הבחינות. "הגניוס השונה של  
 השפות", נאמר בצדק בהסברי הוועדה למשפט  
 בינלאומי לסעיף 73 של "כללי האמנות", הדין  
 בפירוש אמנות, שנוסחו בשתי לשונות ויותר,  
 "העדר *consensus ad idem* מלא, חוסר הזמן  
 הדרוש להתאמת הנוסחים או אי-כושר בעריכה —  
 עשויים לגרור אחריהם סתירות קלות או אף בול-  
 טות במשמעותם של הנוסחים"<sup>54</sup>.

### ג

אלו הן תולדות שני המונחים, שבהם העשירה  
 השאלה היהודית את המשפט הבינלאומי הפומבי  
 ושאף אחד מהם אינו כלול עוד היום בגופו של  
 מסמך בינלאומי בר-תוקף. ואם השימוש במונח  
 "קשר היסטורי" שבמאנדאט הארץ-ישראלי לא  
 גרם, בדרך כלל, לקשיים מיוחדים, אין לומר כן,  
 כפי שראינו למעלה, על פירוש המונח "בית  
 לאומי".

<sup>53</sup> ראה: *Permanent Court of International Justice*, Series B, No. 10 (1925), p. 18  
<sup>54</sup> *Report of the International Law Commission*, May-July 1964, p. 32

וחשבון מיום 4 בספטמבר 1932, שהוגש לחבר-  
 הלאומים על-ידי ועדת-החקירה בראשותו של  
 לורד ליטון, שנשלח על-ידי מועצת-החבר למזרח  
 הרחוק לשם בדיקת המצב במקום ודיווח על הג-  
 סיבות שיש בהן כדי לסכן את היחסים בין סין  
 ויאפאן ואת שלום-העולם. עם העקרונות, שעלי-  
 הם הומלץ באותו דין-וחשבון ליישוב הסכסוך,  
 נמנה גם העקרון הבא: "הזכויות והאינטרסים של  
 יאפאן במאנג'וריה הם עובדות שאין להתעלם  
 מהן, וכל פתרון שלא יכיר בהן ולא יתחשב גם  
 ביחסים ההיסטוריים [historical associations]  
 באנגלית ו- *liens historiques* בצרפתית] של  
 יאפאן עם ארץ זו, לא יניח את הדעת"<sup>51</sup>. עקרון  
 זה, כפי שנוסח על-ידי ועדת-ליטון, אומץ על-ידי  
 הוועדה המיוחדת, שנתמנתה על-ידי האסיפה  
 הכללית של החבר לשם טיפול בסכסוך שבין סין  
 ויאפאן, ואושר אחר-כך, ביום 24 בפברואר 1933,  
 על-ידי אסיפה כללית שלא מן המניין. גם בהחל-  
 טה שנתקבלה באותה אסיפה כלול המונח  
*historical associations*<sup>52</sup>, המתורגם לצרפתית  
 במלים *liens historiques*.

לא גדון כאן בשאלה, אם עצם הצירוף  
*historical associations*, שנוקקו לו לרגל תבי-  
 עותיה של יאפאן במאנג'וריה, היה מכונן יפה  
 לתכלית זו; נסתפק בציון העובדה, שתרגומו לצר-  
 פתית בצורת *liens historiques* ודאי לא היה  
 מוצלח, הואיל ובמלים אלו תורגם במאנדאט  
 הארץ-ישראלי המונח *historical connection*,  
 המצביע על זיקה וקירבה *sui generis*. עם זאת  
 מן הראוי להטעים, שבכל הנוגע לדין-וחשבון של  
 ועדת ליטון יש בכלל לראות את הנוסח האנגלי  
 בלבד כנוסח המוסמך, שכן בשער הדין-וחשבון,  
 כפי שנתפרסם בנוסחו הצרפתי והוגש למועצת

<sup>51</sup> *League of Nations, Appeal by the Chinese Government, Report to the Commission of Enquiry* (Geneva, 1932), p. 130  
<sup>52</sup> *League of Nations, Official Journal, Special Supplement No. 112, Records of the Special Session of the Assembly convened in virtue of Article 15 of the Covenant*, vol. IV (Geneva, 1933), p. 74

השאלה הכללית אם טובה ויעילה היא הדרך של שימוש בנסחים נטולי בהירות. ודאי יטענו, שב- נסיבות מסוימות יש יתרון במונח מעורפל ועמום דווקא. אולם אין ספק שסכנות לא מועטות טמונות בדרך חקיקה כזו, שהרי בהיות המונח גמיש ורב-משמעי פתוחה לפני המדינה — אם היא החזקה והצד שכנגד הוא החלש — האפשרות לפרשה, עם השתנות הנסיבות, פירוש שיהיה נוגד בתכלית את משמעו הנכון. לפיכך אין פליאה בדבר, שהן המשפט הבינלאומי והן כל מערכת משפט בתחומי המדינה אינם מחבבים נוסחים סתמיים וסתומים. דבר, הבא על ביטויו המובהק בכלל הפרשנות הידוע, *contra proferentem* ("כנגד המציע"), כלומר ש"במקרה של ספק יש לפרש הוראה שב- אמנה לחובת אותו צד שניסח אותה ושהיה יכול ואף היה חייב להתבטא ביתר בהירות"<sup>57</sup>. כלל זה בא על אישורו גם באחד מפסקי-הדין של בית-הדין הבינלאומי הקבוע, ובו נאמר: "כלל מוכר הוא בפירושים של מסמכים, שאם מתגלה בהם אי-בהירות, יש לפרשם *contra proferentem*"<sup>58</sup>.

בדונו בשאלה הארמנית בוועידת השלום העיר ארנולד טוינבי, שהעברתו של המונח הסתום "בית לאומי" מהצהרת באלפור לתחום העניינים האר-מניים היה בה משום "ברכה מפוקפקת"<sup>56</sup>. לעומת זה משתמעת נימה יותר אופטימית מדברי המש-פטן הנודע ג'אורג' סל (Scelle). אם כי גם הוא מודה כי השימוש באותו מונח לגבי הארמנים לא היה מוצלח, אין הוא סבור שכשלון זה פוסל את המונח, והוא אף מביע את התקווה "שכינונם של בתים לאומיים — מוסד מקורי וחדיש ביותר במשפט הבינלאומי — יוכל ליהפך — בתהליך של השתפרות — לדרך קונסטרוקטיבית העשויה להבטיח בעת ובעונה אחת תופעות של סולידריות מסוימות ומיוחדות, את הסדר הפומבי הבינלאומי ואת רוח הצדק האוניברסאלי"<sup>58</sup>. דברי הערכה אלה נכתבו בתחילת שנות השלושים, ולא נבוא לנחש אם היה סל משנה את הערכתו אילו בא לגסחה היום והניח ביסודה גם את התקדים של הבית הלאומי בארץ-ישראל על כל הנפתולים והתהפוכות שמונו לו בסוף שנות השלושים ובש-נים שלאחר מלחמת העולם השנייה. מכל מקום נראה לנו כי הלכה שניתן ללמוד משני התקדימים הנדונים אינו מעודד ביותר, ואף מעורר הוא את

<sup>57</sup> ראה: D. Anzilotti, *Cours de Droit Interna-tional*, vol. I (Paris, 1929), p. 113  
Charles de Visscher, *Problèmes d'inter-prétation judiciaire en droit international public* (Paris, 1963), pp. 110-112  
*Permanent Court of International Justice*,<sup>58</sup> Series A, Nos. 20-21, p. 114

<sup>55</sup> Temperley, *op. cit.*, p. 86  
<sup>56</sup> G. Scelle, *Précis de droit des gens, Principes te systématique*, première partie (Paris, 1932), p. 312



## הַקְבָּלוֹת

ראובן בן-יוסף

ג

כָּל הָאָרֶץ אֵילָן וְאֵין אֵילָן בָּהּ:  
גִּזַּע הָעֵמֶק, קִלְפָה מְחֹרָה בְּרוּחַ,  
בְּדִים חֲשׂוּפִים שֶׁל אֲפִיקי הַהָר,

עֵיפֹנו כְּנוֹשְׂאֵי סֵלִים  
סֵלֵי שְׁמֵשׁ.

אֲנִי אוֹמֵר לָךְ כִּי יִפְיֶךָ וְנִמְשָׁךְ,  
מִתְכּוֹפֶפֶת עַל הַקּוֹצִים, מְחַפֶּשֶׁת בְּאֵר,  
צִלְחוֹת סְדוּקוֹת בִּידֶיךָ,

שָׂרְנוּ כְּנוֹשְׂאֵי אֲשְׁכוֹלוֹת  
אֲשְׁכוֹלוֹת טָלְלִים.

בְּקֶעֶה מִתְמַרֵּת סְבוּכַת טְרָשִׁים:  
נִשְׁכְּבוּ, שְׁקוּפִים בְּצֵל תְּכַל.

ד

מִשְׁכְּנֵי אַחֲרֵיךָ גְרוּצָה,  
יֵרַח מְאִיר עַל כְּפָר לְלֹא אוֹר.

נִגְהוֹת פּוֹרְחוֹת בְּטַל,  
אֲבֵי הַנַּחַל.

מִי הַעוֹבְרִים עַל נִיחוּחַ הַגֶּשֶׁר,  
עוֹלִים מִסְמָדֵר, מֵאֲדֵי הַסְמָדֵר,

עַל שְׁבָרֵי הַקִּיר רוֹעִים,  
בְּטִירַת כּוֹכְבִים?

מִשְׁכְּנֵי אַחֲרֵיךָ גְרוּצָה,  
יוֹנֵי עֵינֵינוּ עֹפוֹת עִם יֵרַח,

תְּפוּחַ, תְּבַצְלָה, מֵר,  
אוֹבוֹת וַיְדַעְנִים.

אֶהְבֶּתִּיךָ עַל פֶּחַ, עַל זָפֶת.

עַל קֶרְטוֹן חִבְּקֵתִיךָ, עַל קֶרְשִׁים נְבוּבִים.

זְמוּזִים מְקוּמוֹת הַמְשָׁרְדִים, טִיף טִיף,  
לְטַפְּתֵי גִיפֶךָ הַנוֹטֵף אַפּוֹר.

אֶהְבֶּתִּיךָ בְּבוֹעוֹת הַפֶּנֶס, מִתְרוֹמְמוֹת מַעַל  
הַרְחוֹב.

נְקוּעִים וְשִׁטוּחִים זַחְלָנוּ זֶה אֵל זֶה

עַל חֲמֵר עָקוּר, עַל זֶהָב עָקוּר,  
עַל שְׁעַר גְּתֵלֶשׁ.

יְלָלוֹת מִהֶאֱשָׁפָה, פִּצְצָה,  
אֶהְבֵנו הַדּוֹפִים וְצָפִים

עַל דְּשֵׂא אֲשֶׁר חֲלַמְנוּ.  
עַל פְּרָחִים אֲשֶׁר רִיחָם מַחֲשֶׁךְ בָּא.

ב

אֲנִיתָנוּ בָּיִם,  
אֶפְרִיחַיִן שֶׁל אֲבָרְהָם עַל גְּלֵי חוּל –  
עֲלִיּוֹת.

מֵאֲחוֹרֵינוּ כְּתַבַּת מוֹדְעוֹת צְבָעוֹנִיּוֹת.  
מֵאֲחוֹרֵינוּ צוֹ אוֹרֵירִי, עֲצוּם

הַמַּעֲמִיס עֲנָה מְעַבְרַת רְפָאִים,  
הַמְשַׁלַּח חִלְקֵי מָנוֹת.

מִנְּנוּ אֲבָרְהָם לְקַצֵּב טְלָפִים  
קוֹלוֹת הָאֶף-פַּעֵם.

חוּל וְגַל, גַּל וְחוּל,  
אָנוּ וְאָב,  
מִבְּלִיחִים וְעוֹלָיִם.

## ה

אֵילָנוֹת מִמִּינִים רַבִּים מְצוּיִם בְּעַמֶּק:

אֲוֹדְרֶכֶת, אֱלֹה,  
אֶרֶן, בְּרוּשׁ, דֶּלֶב,

חֲרוֹב, נִקְיוֹן חֲרִיף שֶׁל שְׁחֹר חֲכָף,  
רְמוֹן, שֶׁנֶּדֶד וְשִׁפְתֵי,

תְּאֵנִים, יִרְקוֹת, סְגֻלוֹת,  
טַעַם לְחֵינֶדֶד בֵּין הָעֲרָבִים,

תַּפּוּחַ, תַּפּוּז, תּוֹת,  
תּוֹתִים אֲסֻפְתִּיךָ אֶל פִּי,  
וְלִילָה הַשֵּׁיב חֲסִידוֹת לְאֵלוּנִים,  
דְּמַמַּת כְּנָפִים נוֹדְדוֹת,

– מְצוּיִם בְּעַמְקֵנוּ.

## ו

הָרִים נוֹבְטִים,  
בְּקַעָה בְּבוֹאֵת אָנֶם בָּהּ:  
לֹא בְּרוּיָה תַעֲזוּרִי אֵלַי.

עַל תְּשׁוּרֵת שְׂרָשִׁים מִתְקַלְפֵת הַיָּד,  
נִבְלָלֵת בְּשׁוֹף עָפָר.

בְּקִשְׁתִּי אֵת שֵׁם הָעֶלְעָלִים הַלְּבָנִים.  
שְׁקַעָה הַשֶּׁמֶשׁ, הַמְזֹלֹת נִגְהוּ.

בְּתוֹלָה, מֵאוּנִים, עֲקָרָב.  
בְּקִנֵּי צִרְצָרִים מִתְקַהֵל הַצֶּעֶר.

צִלְלִים בְּשׁוּמִים,  
כּוֹתֶרֶת, רְסִיסֵי מִלְקוֹשׁ בָּהּ:  
לֹא בְּרוּיָה תַנּוּמֵי עַמִּי.

## ז

רְצִים נוֹשְׂאֵי חוֹל,  
מְלִים כְּבִדּוֹת בְּדִלְיִ:

הַיְלָדִים בְּרַכּוּנֵי לְשָׁלוֹם.

יוֹסִי וְעֵלִי וְטָלִי וְצִיפִי,  
הַגִּירָר הָאֲחֵרוֹן בְּכַבִּישׁ הַחוּף הַחֶלֶק –  
נִבְיָא אֵת הָיִם!

רְצִים נוֹשְׂאֵי מַיִם,  
מְלִים שׁוֹטְפוֹת אֲפִיקֵי:

הַיְלָדִים שְׂאֵלוּנֵי לְשָׁמַי.

נִקְיֶשָׁה בְּתֵהוֹם,  
הַלְּבָנָה הָאֲחֵרוֹנָה מִגֶּשֶׁר גְּבֵהִים נִשְׂרָה –  
רְאוּבֵן וְרוּבֵרֵט וְאִיכָס.

## ח

עַד הַתִּיל הַתּוֹחֵם אֵת הַר חֶרְמוֹן,  
עַד הַחֶרֶם וְלֹא יוֹתֵר.

אוֹרֵת אֲרִיזוֹת, נְמֵרִים,  
עוֹד חוֹלְמִים עֲנָקִים בְּסוּגָר נּוֹכֵר.

וְאֶפְשָׁר לָשׁוּב, אוֹמְרַת אֵת,  
הַר מַעַל הַר יַפְגֵּשׁ חוּף תַּחַת חוּף.

מֵרֵאָה שְׁלֵג, עֲרִיסַת עֲקָבוֹתֵי,  
יְדֵי קַט כְּדָרוֹ קֶרַח נוֹזֵל מֵאֵו.

וְאֶפְשָׁר לְגֹשֶׁר, אוֹמְרַת אֵת,  
מִשְׁלֵג אֶל שְׁלֵג בַּעֲנָנָה.

עַד הַשֶּׁמֶשׁ הַמֵּתְאָבֵק לְרִגְלֵי הַחֶרְמוֹן.  
עַד הַקֶּשֶׁב וְלֹא יוֹתֵר.

## ט

נִבְלוּ פְרָחֵי הַלְּבָן,  
הַפֵּאֲרוֹת מִתְעַבְּרוֹת בְּסִתֵּר עֲלוּהָ,  
הַלְּכוּ הַדְּבוּרִים לְחַפֵּשׁ שְׁמֵשׁ בְּשִׂדָּה אַחֵר,

ותאמרי חֶצֶב ואמר חֶגֶב ותאמרי חג,  
שבתאי ומאדים על כלונסאות לבן ידמו,  
ממשיכת התנקון תרום לבנה לסוכך.

ותאמרי לילה ואמר לילה ותאמרי גלף,  
עולם על צירו גלף,  
ואנו בפה, אמר בפה, תאמרי ביפי.

## יב

סלים תערכי על שלחן מעריב,  
אשכולות בצלחת שוקעת.

זקנים, נספר על זוג ישנים  
הלוחף והקמט בזהרורי אבק.

מול תצלומך בהינומה, הנם.  
אל נעת: השמש תרד בתבלים לאט.

נזכר כיצד אמר לנו,  
הבטנו בה ובאנו.

יעלו נפני אפולונית מרעיפות,  
מול דמותי עם הכוס השבורה, סברם.

וקולי יקהיל כקולו,  
פניך יפנימו.

## יג

כאשר קשר אברהם יריעות תכלת וארגמן,  
בנו יוסי וציפ' בתצץ חומה.  
הנמלים מעדו, וחשכתי בטורים ארבים:

כאשר יצאה ארחת עקבות להמחות בחול,  
טפסו שמעון ולוי על סלם רטוטים.  
קטיפה אחר קטיפה מלאו תרמילם  
בריתות.

כבדה העין בשמים –  
ארץ, כפי דבשך!

הני יקוף, שתויק, מכחיל כקניף,  
בא צפון, בא קדים, אני זהב.

נעטפה בקש, הארץ –  
שמים, גלו אישונכם!

ישובו הפרפרים לסלל שביל חלב,  
גופך ופרי מחוללים באפל,  
בשמלות לבן.

אמרה שבלת בפאת שדה,  
לו כמנדל רמתי!

המים יורדים מתכת מסוית.  
הלהב קורן מקר.

לו כצריח מעל ספיחים,  
גרעיני חלונות אל מחר.

המים עולים לטף נדף.  
לו כחומה נתאבנתי!

סלע חרש ואין לוחש,  
לא אנדת הלהב:

שבלת זהב,  
בשלה בפאת שדה.

## יא

יהיה ונאמר מחר ויהיה,  
שמש מששה תצוף באדנות חמצן,  
ותצא ארנבת, וחגלה בחרש, בשמן נקרא.

ידך מהנוע המטלל תעלה,  
עלעלים ותנפופו, נסים בכפינו,  
בשרשי הטרש הדים נספר טפה טפה.

מה נאמר עתה? השלג נמס מעיניך –  
כְּאֲשֶׁר דְּבוּרִים תִּטְפַּפְנָה עַל כּוֹתְרוֹת  
קוֹרְתֶיךָ.

תִּשְׁכַּב שָׁרָה בְּצַל אֶשֶׁל וְתַחְמַד.

וַיְרִים אֲבָרְהָם חֶפְזָן חוֹל, דוֹרוֹתָיו,  
פְּזוּרִים בְּזוּקוֹ אֶל רֶךְ רוֹחָךְ,  
כְּאֲשֶׁר אֶשֶׁק רְגַע רִיסֶיךָ הַנְּנַעְלִים.

יד

לא עלים אלה.  
לא אילנות בלבד.

על מישור טולצ'ין בְּטַבְעוֹת הַטְּרָשִׁים,  
בְּנִרְגָּדָה עַל מְקַלְעַת הַמַּעֲקָה,

פְּרוּמַת שְׂרוּוֹל מוֹל הַשְּׁעָר בְּרוּמֵי,  
רְגֵלְךָ נִחְבָּשֶׁת בְּקַמִּיעוֹת,

רְאִיתִיךָ הוֹלְכָת, אָז נִדְרַתִּי:  
לא מְלִים.

מתוך בליל מגדלים ומפולות,  
מִיָּם הַכְּסִפִּית,

רְאִיתִיךָ עוֹלָה, אָז שָׂרַתִּי:  
תְּנוּעַתְךָ בְּלִבְד.

טו

שָׁקַט בְּבִקְעָה, נְרָקִים נִזְקָךְ,  
חֶלֶד עוֹלָה לְנֶשֶׁם נְשִׁימַת הַשְּׁמֶשׁ,  
שָׁמֵשׁ שְׁתָּאֶחָד שׁוֹנִים בְּשָׁנִים.

בְּנַחַל חוֹלְף צִי תִקְוֶץ הַמַּאֲפִיר,  
נִתְפַּנֶּה הַשְּׁטָף, הָאִוִּיר מִמְתִּין, עֵינַיִנו,  
מַחוּף רְחוּק נְמִשָּׂה עֵגוֹן, שְׁטוֹת.

וְהַשְּׁמֶשׁ תִּתְנַפֵּחַ בִּיקוּד מִיָּמֵן,  
תִּתְאֲדִים לְהַתִּיף כּוֹכְבֵי הַלֵּכֶת בְּדַעִיכָתָה,  
לא אָנִי וְאָתָּה, לא כָּאֵן וְשֵׁם – אֶחָד.

מְרַחֶפֶת שְׁפִירִית מְעַל גֵּל שְׁקוּף,  
כְּנִפֵי שְׁתִּיקָה שְׁבוֹת אֶל קֵן עֶפְרָה,  
עֶפְרָה שְׁיָרַע בְּזֶרַח יוֹם.

כברי, תשכ"ז

## בשולי השיר

אמר המחבר: שיר זה מספר את קורותיו של יהודי היוצא מארץ הגלות הרחוקה ועולה לאדמת ישראל. העלילה היא אוטוביוגרפית, כי כזה הייתי אני, לפני כשמונה שנים, בעלותי לארץ בלי לשון וכלי תרבות עברית.

בפרקים הראשונים העולה מגיע לארץ ומתחילה קליטתו בה. התלהבותו הראשונית מביאה אותו לידי הזדהות מוחלטת עם הנוף החדש; ואישיותו, טעונת חוויות העבר שנעזבו בגולה, כאילו מתבטלת בפני עצמת החוויה החדשה.

פרקיו האמצעיים של השיר מתארים את שלב הקליטה הבא, תגובה נגדית להתלהבות הראשונה. גם אם ירצה בזאת בכל מאודו, לא יעלה בידי האדם לשכוח את עברו. אכן בתודעת העולה, הנתונה בנוף חדש ובלשון לא ידועה, מתחוללת התנגשות בין רשמי ההווה לזכרונות העבר. אין שלימות בהווה, שהרי העולה עוד לא למד לחיות כולו בהווה החדשה, ואילו לעבר אין חפץ לחזור. הכאב והויתור מורים לעולה כיצד למצוא את אישיותו בהווה, אישיות שיצאה מעבר רחוק ועתה, בעמדה בתוך שעת המעשה, צופה היא אל העתיד.

עתיד זה מצטייר בפרקים האחרונים של השיר כאחדות, מעין מפגש לכל הקווים המקבילים – ה"הקבלות" – וזאת לפי חזון המדע החדש שהוא נבואת עולמנו בשעה זו. בהתקדמו לקראת הימים הבאים פועל העולה בארצו הצומחת, אשר סוף סוף זכה להקלט בה.

# הקולוניה פופר

## פראנטישק לאנגר

מחבר הסיפור הזה, פראנטישק לאנגר, נולד ב־3 במארס 1888, למשפחה יהודית ממעמד הביניים בפראג ומת שם ב־2 באוגוסט 1965. את מקומו בספרות הציכית קנה לו על ידי שירים רבים, סיפורים ובמיוחד על ידי מחזות. לכולם, כמעט בלי יוצא מן הכלל, יש נושא סוציאלי והם מתארים בדקות ועמקות את חיי "האדם הקטן" החי בשולי המאורעות. לפי צביונו הספרותי היה שייך לחוגו של קארל צ'אפק והיה חברו הקרוב של זה. רבות מיצירותיו תורגמו לשפות אחרות, והטובים שבמחזותיו כגון "הגמל בקוף המחט", "החזרה בתשובה של פרידיש פיטורה", "הפריפריה" ("בקצוי הכרך" ב"הבימה") ו"תא מס' 28" הועלו על הבמה בארצות שונות. בשנותיו האחרונות כתב פראנטישק לאנגר מחזה בחרוזים, "רפסודיה של אָרד", וכן זכרונות על ידידיו קרל צ'אפק ויארוסלב האשק, "מי היו ומה היו", וכן "סיפורים בולאיים". רופא היה על־פי אומנותו, וכימי מלחמת העולם הראשונה נפל בשבי הרוסים והיה פעיל בלגיונות הציכוסלובאקיים ברוסיה. לפני כיבוש צ'כוסלובאקיה על ידי הנאצים, נמלט פראנטישק לאנגר לאנגליה, ולימים עמד בראש השירות הרפואי של הצבאות הציכוסלובאקיים והשתתף בקרבות.

פראנטישק לאנגר היה דודן שלי. היה גדול ממני בארבע שנים, והבדל זה בגיל גרם שלא נקשרה ידיו ביינו כשהיינו תלמידים. באותן שנות הנעורים, הייתי ידו הקרוב של צעיר אחיו, מרדכי גיאורג לאנגר, שהתפרסם לימים כמחבר הספר הגרמני "הארוטיקה של הקבלה", של הספר הציכ "תשעה שירים" המתאר את חיי החסידים (בעברית "המפתח לשער הגדול"), ועל ידי שירים עבריים, רובם ליריים. הוא עלה לארץ ישראל ונקבר בתל־אביב בשנת 1943. רק לאחר מלחמת העולם השנייה, כששבתי לפראג נפגשנו שוב, פראנטישק ואני, אחרי שלושים שנה; ואף על פי שעמדותינו הפילוסופיות והפוליטיות היו שונות, נקשרה ביינו ידידות עמוקה.

כשהופיעו "הסיפורים הבולאיים" של לאנגר, החלטנו, אשתי ואני, לתרגם אותם מציכית לרוסית, ואמנם הגשמנו את החלטתנו. (התרגום יופיע במוסקבה בקרוב, בלוית הציורים הנפלאים שבמקור, מאת א. הופמייסטר). ואני החלטתי להעתיק את האחרון בשבעת הסיפורים אל השפה העברית. אני מגיח, שאין צורך להסביר מדוע בחרתי בסיפור זה דוקא; כל מי שיקרא אותו, יבין זאת. כשאני לעצמי, העזתי לצעוד צעד נועז כזה מתוך שרציתי לבחון את עצמי, אם הדבר הוא בגדר יכולתי. תהליך התרגום גרם לי הנאה, כיון ששליטתי בשפה העברית מצומצמת מאד (והמעט שידעתי נשתכח ממני, לצערי, בחלקו), ביקשתי מאת פרופ' ב"צ מ. גראנדה, היושב במוסקבה, לשים עין על תרגומי, ואני מודה לו מקרב לב שנענה לבקשתי. בקיץ 1965 חלה פראנטישק. כיון שנודמנתי אז לפראג, ביקרתיו בבית החולים. הוא חש בטוב מבחינה סובייקטיבית, וסיפר לי על תכניותיו הספרותיות (הוא כתב אז סיפורים על האמנות המופשטת; המשיה מהם הופיעו לאחר מותו בספרו האחרון). מצדי סיפרתי לו על כוונתי לתרגם את סיפורו "הקולוניה פופר" לעברית ולנסות לפרסם את התרגום בכתב־עת בישראל. הוא שמח על כך שמחת ילד ממש. כעבור יומיים נפטר לפתע. וכשאני זוכר כעת את פגישתנו האחרונה, מאושר אני בחשבי שיכולתי לגרום לו, סמוך למותו, את השמחה הקטנה הזאת.

א ר נ ו ש ט ק ו ל מ ן

מוסקבה, 10 במאי 1967

מר קראל סידר את בוליו האוסטריים וההונגריים הישנים עם החותמות הקרויות 'חותמות מנהלי הדואר'. השולחן היה עמוס ערימות מכתבים בלים שהצהיבו, וקראל האיר להם פניו. נקל לו לאדם להאיר פניו, כאילו רואה הוא את הנצח נדחס לתוך חלל זעיר, כשלנגד עיניו נסגרת חוליה אחרונה בשלשלת, שמונים שנים אָרכה. בערימות שלפני קראל נתכנסו כעבור שמונים שנה המכתבים כשם שלפני שמונים שנים היו מתכנסים תמיד בבית־דואר מסויים לפני מנהל דואר מסויים, מוכנים להובלה. על־פי הבדלי החותמות שהאדונים מנהלי הדואר היו מתקינים במו ידיהם — מכאן כינויים — אפשר היה להכיר מאיזה בית־דואר נשלחו המכתבים ואיזה מנהל־דואר שלח אותם. ולא עוד, אלא מה היה אופיו של אותו מנהל־דואר מלשעבר, מלפני המבול כמעט: אם היה חסכן או אף קמצן בקמצנים, לפי שהיה נותן כלי־כך מעט צבע עד שטביעות החותמות

אנו מודים לפרופ' ארנושט קולמן על שהעיר תשומת לבנו לסיפור דק זה של המספר הציכיי־הודי הנודע ושלב לנו קולמוס ראשון של תרגומו. פרופ' קולמן הוא חבר האקדמיה הציכית וגם מרצה על מדע הקיברנטיקה באוניברסיטה של מוסקבה.

דהו כמעט לגמרי ; או אם, להיפך, היה פזרן משום שיצק כל כך הרבה שמן לתוך הצבע עד שהספיג בשמן את חצי המעטפה ; אם היה פזרן ושכח לעתים קרובות להחליף את התאריך ; או אם קפדן היה ושם תמיד את החותמת על אותו מקום בדיוק ; אם הוזה היה, ומצרף את החותמות לכלל עיטורים שונים ; אם היה בעל תחושה אמנותית, ומתקין לו חותם מקושט ברוב חן ; או אם היה תמהוני זקן ומסתייע לצורך חותם בכל פקק שנודמן לו.

קראל היה לו חוש לכל הבלתי רשמי, הדובב מן החותמות האלה.

— בימינו איבדה הבולאות את כל זהרה וזויה הרומאנטי. סבורים הם האספנים הללו כי השליכו אחר גוים את שטויות-הילדות יחד עם מכנסי-הילד. צא וראה, מה גדולה יותר הנאתם של נערים אספנים ! הם אוספים בולים בשל זרותם ולא בשל רגילותם. משום שעל כל אחד מהם יש תמונה אחרת, חיה, עיר, אניה, מלך, כושי, אינדיאני, שלטי-גבורים ומפות של ארצות, נמלים, משום שיש עליהם צבעים שונים ומשונים ואותיות בלתי-נודעות, ואפילו מסגרות-זהב וכסף, משום שהם או גדולים ביותר או קטנים ביותר, ואפילו משולשים, משום שיש בהם סימני-מים מסתוריים, ומשום שהם נקנים במשיכה, בתחנונים, במתנה ואף בכסף שנועד למחברות. בכל אחד מהם יש שמינית רומנטיקה של נערים וכמיהה לחיים המופלאים והטמירים המצפים לנער, חיים קוסמים ומפתיעים. הירדפו האספנים המבוגרים אחרי הנערים ? לא ישיגום ! הללו קוראים לעצמם בגאווה "אספנים רציניים", והרי הם לאמיתו של דבר האנשים המיושבים ביותר בעולם, רשמים בעלי חשבון, זעפנים חד-צדדיים, המשננים עד לזרא את הרשימות הרשמיות של הבולים הנדפסים. אטומים הם בפני הקסם שמהלכים עליך הדברים, שבלעדי קורטוב דמיון אינם אלא פיסות נייר.

קראל גמר את שפך מליו וגם את מיונו.

— ומתי יצא המרצע מן השק ?

— איזה מרצע ?

— שתבאר לי מה כוונתך בדברי הקדמה אלו. הבעת כאן אלו מחשבות כלליות, אך יהיה מה שיהיה נושא דבריך, איז-סופיותו של היקום, חליפות הזמנים, תנועות הכוכבים, שמחות לב האדם ומכאוביו, בכל דבר אתה תמיד מתבונן מנקודה אחת קבועה. ונקודה קבועה זו היא תמיד איזה בול. וכמעט תמיד מן האוסף שלך. אני מחכה שתראה לי את הבול הזה.

קראל פתח את ארון הבגדים, ומתוך מגירה, שלפי רידודה נועדה לעניבות, שלה צרור מעטפות. חיטט ומצא אחת והושיטה לי. היו עליה תוי דואר ארגנטיניים משנות השמונים ועוד איזה בול אדום, מעין הלבנינה, דהוי למדי, שנראה לי מוזר ביותר. קראל הורה באצבעו על הבול הזה.

— לבול הזה נתכוונתי. שום אגדה לא תכיל דמיון רב כמוהו. אם נשארה בך טיפת רומנטיקה של נער, תקנה אותו. אתן לך אותו בחמישים כתר. אמנם מחירו בשוק עכשיו אפס, אבל בחמישים הכתרים שלך נעזור לדלפון מיסכן.

— טוב, ובתוספת אקבל גם את תולדותיו של הבול ?

— יחד עם תולדותיו מאה כתר. לא תתחרט, הבול ותולדותיו שוים מחיר זה.

נדתי בראשי לאות הן, ומר קראל התחיל מספר. הפעם בא הסיפור ברצף אחד, דבר נדיר אצלו.

— ידידי פופר שאודותיו אספר, פרנסתו היתה על כך שהיה יהודי עני. חיים עלובים היו אלו, אבל חי נפשי, גרוע מזה להיות נוצרי עני. מוחו של מר פופר היה משול לספר-כתובות. הוא היה גדוש מעניהם של כל היהודים העשירים בפראג, ורשימה זו היתה אמצעי-הייצור שלו. בעזרת הרשימה הזאת ובהזדמנויות מסוימות, כל אימת שאחד היהודים העשירים נשא אשה, הוליד בן או בת, קיבל תואר דוקטור או ירושה, או הרויח בבורסה, היה פופר כותב לו מכתב-בקשה, שליתר

בטחון היה מביאו כמו ידיו למשרדים ולבתי העסק. מלבד זאת — הדבר היה בסוף שנות השמונים — היה הולך לבית הכנסת בימות החול ומקבל עשרה קרייצר כעשירי למניין מתפללים. המקצוע של שנורר ושל יהודי ירא-שמיים נתישבו אצלו יפה, כשאחד משווה חשיבות למשנהו. בימים ההם עדיין הייתי פקיד-טירון לא-נחשב, וכיון שאמדתי את גילו של פופר בארבעים שנה, לפי שהכיר פנים אל פנים את עשירי פראג אשר בעולם העסקים דובר בהם כחצאי-אלים, היתה היכרותנו יקרה מאד בעיני. פופר, אגב, לא היה בעל-שיחה ואיש-רעים; כשהיה בא אצלי היה כותב את מכתביו על שולחן-לילה שלי ומתחמם ליד תנורי. המיסכן התגורר באותו הבית בדירת-גג שאי אפשר היה להסיקה. בבואו היינו מחליפים דברים אחדים על מוג האויר ועל הפרנסה. ומיד הייתי משתקע באוסף שלי, ופופר, אם לא היה לו מה לעשות, היה שולה מכיסו ספר קטן, מהוה, מספרי הוצאת רקלאם וקורא. זה היה ספרו היחיד — שירים גרמניים של המלכה הרומנית כרמן סילוה עם תמונת המחברת ליד שער הספר — והוא נשא אותו תמיד עמו. ובכל פעם שהוא היה קורא ומסביר לי את השירים של הפייטנית המוכרתת היה שוקע במין חלום ומבטו היה תקוע באיך-סוף. ומכיון שהאיך-סוף בחדרי היה מוגבל, היה מביט בפניה שבה עמד כיוור-הרחצה. הוא אהב את כרמן סילוה.

פעם אחת הראיתי לו על כולים רומניים את בעלה של המשוררת, והוא פנה לאולפן של גלבים, ושם, חינם כמובן, גזזו לו את זקנו המפותל בנוסח קארל הראשון.

היינו מכירים זה את זה כמעט שנה תמימה. והנה יום אחד ביולי בא אלי אומלל עד מאד.

— עלינו להפרד, מר קראל. אני נוסע לאמריקה.

— מה זה עלה בדעתך?

— לא עלה בדעתי שום דבר. למה זה יעלה בדעתי? אני מרוצה כאן. אולם ראש חברת הצדקה היהודית, מר גרינפלד — עורות מעובדים ולא מעובדים — חישב ומצא כי השנה עליתי ליהודי המקום ארבע מאות ואחד עשר גולדן, וכי אני השנורר הגדול שבכל פראג. ושמהיום והלאה לא יתן לי שום אדם אף קרייצר אחד, אבל האדונים יתרמו בשותפות וישלחוני לאמריקה. אפשר שיתנו לי גם משהו לראשית שהייתי שם.

— אבל אמריקה — עודדתי את המסכן — אחרי ככלות הכל זה לא רע כל-כך.

— אילו היתה זאת אמריקה! אבל, מר קראל, הם שולחים אותי לדרום אמריקה! באמריקה האמיתית, אמר גרינפלד, יש די יהודים והם בודאי לא יחזיקו לנו טובה אם נשלח להם מפראג דוקא שנורר כגון מר פופר שלנו.

— דרום אמריקה טובה עוד יותר — ניחמתי את פופר — שם גדל קפה, וקקאו, ואם יהיה לך משהו להתחלה, תמצא אחיזה בנקל.

— אלא שאף אין זו דרום אמריקה ממש — קרא פופר שוב בעגמת נפשו. — שם היו נמצאים די יהודים שלא להפקיר אחד משלהם לגווע ברעב. אבל זו ארץ האש! איזה גיס של מר גרינפלד שולח שמה פח לגנות, דרך המבורג, ומצרפים אותי לטרנספורט. שם, אומר גרינפלד, אין עדיין אף יהודי אחד. ובכן זו ממש הארץ כאילו נבראה בשבילך. פופר! לך לשם ותראה מה כוחך, ואל תבייש אותנו.

כך התחיל פופר מתקין עצמו לדרך. לא יכולתי לעוץ לו הרבה עצות טובות. מה ידעתי על ארץ האש? רק זאת שחציה שייכת לצ'ילי וחציה לארגנטינה. ובכל זאת לא שכחתי ליעץ לו שיפקח עין תמיד על ענין הבולים וישלחם אלי, ואני אמכור אותם כאן לבעלי חנויות-נייר בשביל לקוחותיהם הצעירים וכך יישאר תמיד איזה סכום בשבילו. מלבד המלצה זו נתתי לו צווארונים אחדים, עניבה אחת וחצי-תריסר זוגות גרביים. זו לא היתה מתנה פחותה מידי לבלר עני כמוני.

פופר יצא לדרך באוגוסט, ובדצמבר כבר קיבלתי ממנו שורות ראשונות. בארץ-האש, כתב לי, אין בולים בכלל. הדואר הוא במרחק הרבה מאות קילומטרים. לפיכך מוסרים את המכתבים ודמי-הדואר בידי בעלי האניות השטות לאורך החוף של ארגנטינה, או בידי אינדיאנים העוברים את האי בדרכם לנמל צ'יליאני, והקברניטים או האינדיאנים מוסרים שם את המכתבים לדואר. משום כך איננו שולח לי בולים. בסופו של המכתב הודיע לי שקנה לו מכרה זהב ומחר יתחיל לכרות.

ובכן הוא חפר זהב וכעבור זמן-מה אף שלח לי את צילומו — סימן שמצבו אינו רע, כי צילום הוא בודאי ביוקר במקומות ההם. הוא כתב רק מעט. כל ימיו היה פופר מתקשה לכתוב משהו זולת מכתבי קבצנות. אבל הצילום דיבר בעדו. הוא היה מגולח למשעי — פופר צעיר ורענן, שסברו שונה לגמרי ממה שהיה בפראג. על ראשו היתה מגבעת רחבת שוליים ועל רגליו מגפי פרשים, ובחגורתו — שים לב — אקדח, בלי להזכיר את כתנתו הלבנה ואת הסוודר. כעבור חדשים בערך קבלתי ממנו עוד מכתב. פופר כתב שכריית זהב הטמון באדמה אינה ההתעסקות היגאה ביותר ליהודי היחיד בארץ האש, ושהוא עומד לפתוח עסק. עבר זמן-מה והוא הודיע לי שאמנם כבר פתח בעסקים, אלא שעלה במחשבתו ענין של קיבולת אשר יפתיע לא רק אותי אלא את העולם כולו. למן היום שראיתי את קלסטר-פניו החדש של פופר בצילום, הוצאתי דאגה מלבני. לא הוגעתי את מוחי לדעת מה ההרפתקה שהוא מכין שם בחצי הכדור האחר. אבל הוא לא טעה. הוא הפתיעני. על מעטפת המכתב הבא אחריו הודבק נוסף לבול הארגנטיני עוד בול אחד שלא היה ידוע לי. הרי הוא לפניך: צבעו אדום מעין הלבנה, ובמרכזו בתוך שמש לוחטת את P גדולה ועליה מצטלבים מעדר ופטיש כעין סרט עם כתובת Terra del Fuego. המחיר עשרה סנטאוו. ולמטה שם החרט Rudolf Soucoup. באמת הייתי נדהם ולבל יהיה בלבי ספק בדבר פירושה של האות P עיטרה את הבול חותמת עגולה וזה לשונה Colonia Popper. בתוך המעטפה מצאתי רק פיסת-נייר קטנה וכתוב בה: "משתומם אתה, מר קראל?" ותו לא.

ואיך השתוממתי! שכך האיר המזל פנים לפופר שלי! שכך בסערת-כיבוש התפתחו עסקיו הקטנים עד שהוא עבר את גבולי ארצות התרבות וחדר לחבלים אשר החלוץ הרושם אותם ראשונה במפה, רשאי לקרוא להם שם כטוב בעיניו! שהשנורר הפראגי אשר הציק לכל אחד בבקשותיו נהפך, כשבאה שעת-הכושר לידו, לנושאת-תרבות ולקולוניזאטור! ככל שנענעתי ראשי באי-אמון, הרי הבול והחותמת העידו עדות חותכת.

בתשובתי אליו בירכתי אותו וביקשתי לשלוח לי דפי-בולים אחדים שלו וכן מעטפות חתומות בדואר הרבה ככל האפשר. גם לא שכחתי להעיר את אזנו ברוב אדיבות שעליו לרשום את הדואר של שטחיו החדשים אצל התאגדות הדואר העולמית בברן, שעל ידי כך יהיה הבול הפרטי שלו לבול בעל תוקף עולמי רשמי. באיזו יראת-כבוד כתבתי אליו, חי נפשי!

הקולוניזאטור פופר לא שכח אותי. הוא שלח לי דפי בולים, שלח גם מכתבים עם בוליו. בצדם היו מודבקים גם בולים ארגנטיניים או צ'יליאנים, הכל לפי הדואר שהעביר את המכתבים מעבר לים. כרגיל הייתי מוצא במעטפה פיסת נייר לא נקיה ביותר ובה דרישת שלום משורטטת בחטיפה. הבנתי לו. מגיין לו למייסד ציויליזאציות חדשות נייר-מכתבים ללא דופי? יש לו דאגות אחרות. ומדוע כתב רק דרישות-שלום? וכי יש לו לכובש כגון זה פנאי לחליפת מכתבים גדושי מלים! מלבד זאת יכולתי להבין כי איש-המעשה, שכל עיסוקו הקודם היה לחבר כתבי-בקשה שיהיו עשויים לנגוע בלב העשירים מבני אמונתו, יהיה סולד עתה מכתובת מכתבים חסרי תועלת.

לפיכך בתשובתי אליו לא שאלתיו לפרטים. הדבר גם היה מיותר. פופר הלך מחיל אל חיל. הוא יסד קולוניות בוז אחר זו. על מעטפות מכתביו הופיעו כל הזמן חותמות חדשות: קולוניה סאן סבאסטיאן, קולוניה אל פאראנו, והשיא: קולוניה כרמן סילוה. גם לאנשים גדולים יש חולשותיהם,



גם לכובשים קשוחים נקודות תורפה. ראיתי לנגד עיני את החלוץ שלי פופר, נפוליאון או לפחות ססיל רודס של ארץ-האש, כשהוא יושב אי-שם בבקתה לפני האה — מגפיים גבוהים, מגבעת רחבת שוליים, אקדה בחגורתו — ולנוגה גזירי העץ המתלקחים הוא קורא בפעם האלף את שיריה של המשוררת המלכותית. או שהוא נוסע על פני השלג במזחלת-כלבים תחת שמי לילה מוארים בזוהר כוכבי-הדרום, כשהוא ממלט עצמו מן הבדידות בקראו בקול את שירי המלכה הנערצה. והאיש האדיר הזה, אשר בימים ההם, כשהיה לבו הולך שבי אחר אמנותה של המלכה, יכול רק לנעוץ מבטו החולם בפניה שבה עמד כיוֹר־הרחצה שלי, ניתן לו עתה לגלות את התלהבותו ללא מעצור ולקראו ארץ חדשה על שמה. פופר לא היה צריך לכתוב לי דבר. על פי החותמת הזאת ציירתי לי את חייו החדשים במלואם.

התגאיתי בפופר וסיפרתי בשבחו בכל הזדמנות שנמצאה לי. הזכרתי כדוגמה לעמיתי שלא היו מרוצים במשכורתם הקטנה. הסברתי זאת בחוסר יזמה מצדם. אמנם רק העזרה המועטת שהושטתי לו לפני יציאתו נתנה לי את הזכות להתגאות ברוממותו, אבל פופר לא שכח זאת. הוא היה שולח לי בלי הפסק מעטפות חדשות בכל עילה שנמצאה ולא נמצאה לו. בכל בול ובול היתה טבועה חותמתו, יפה ונקיה, ומותר לומר שהיתה זו מלאכת חותם מושלמת. הסתכל נא במעטפה שבחרתי בעדך.

הבט בה היטב ושלם לי בלי חשש מאה כתר. הבול שעליה יפה ביותר, ואת הכתובת "קולוניה פופר" אפשר לקרוא כטביעה על מדליה, כל כך ברורה היא. פופר, המיסכן הזקן, מתגורר עכשיו בהקדש היהודי בפראג. ולעישון יש לו רק בדלי סיגרות מצוצות, שמלקטים מישיבות מועצות הבנקים ושולחים להקדש. רק תאוה זו בלבד נשארה למסכן: הוא אוהב לעשן פעם סיגרה טובה — לא "האוואנה", די לו ב"קובה" או "פורטוריקו". לזה יוצאו מאה הכתרים שלך. לפנות אליו בנוגע לפרטים מחייו, עמל־שוא הוא. אין הוא מרבה דברים, ולאט לאט מתנדף זכרונו. הוא קרוב לשמונים, ובודאי לא יודע לך מפיו יותר ממה ששמעת מפיו. הוא סיפר לי הכל בשובו מארץ האש, כשעדיין לא נצטננו הדברים.

בשנת תשעים וחמש חזר והופיע אצלי. לאן נעלמו המגפים הגבוהים, הכתונת הפתוחה עם הסודר, הפנים המגולחים למשעי, הסומבררו והאקדה בחגורה? ! לפני עמד אירופי שירד ממעמדו, בנעלים בלויות וזיפי זקן של שני סנטימטרים בלחיו. יגע הניח על הרצפה את חבילתו הקטנה, ישב במקומו הרגיל אצל התנור ואמר: "תודה לאל, הנני שוב בפראג". הדבר נשמע כאילו שב זה עתה מבנוש \* ולא מארץ האש. "אפילו עשרה גרינפלד לא יוציאוני מכאן".

לא במהרה מצאתי את עשתונותי, מגודל ההפתעה. ובכן פופר אינו יושב עוד ליד הקוטב הדרומי, כי אם ליד תנורי! באיזו מהדורה ממורטטת נתגלגלה דמותו המפוארת של הכובש! עבר זמן רב עד שהתחיל פופר מתאר את הרפתקאותיו. לפחות עד שהרתחתי קפה שחור, והוא שתה שלושה ספלים ממנו. וזה אשר גודע לי מפיו:

ראשית כל, לא שום מכרה זהב. אמנם פופר קנה חלקת אדמה, אבל כיון שלא מצא זהב בתוך שבוע ימים, חזר ומכר אותה. כתונת נקיה, סומבררו ואקדה היה הצלם נוהג להשאיל ללקוחותיו. וגם לא סימן לבית עסק. היתה לו תיבת סחורות נתונה ברצועה על בטנו, ובה היה מחזר ממחנה כורי־זהב למשנהו: מסרקות, משחת־זקן, נרות, שרוכי־נעלים, חגורות, סם משלשל, כדורי דינמיט וכדומה.

וכמובן מאליו, לא היו ולא נבראו שום "קולוניה פופר" ו"קולוניה כרמן סילוה". אבל כאן

\* בנוש — עיר במרחק ארבעים קילומטר דרומה מפראג.

צריכים הדברים הסבר נוסף. כשהיה משוטט בסחורתו על פני הארץ היו הקונים מבקשים ממנו לעתים שיקח את מכתביהם אל החוץ וימסור אותם בנמל, נאמר בריו-גראנדה, לבעל ספינה המפליגה לארגנטינה או שיפקיד אותם בידי צייד העובר דרך האי אשר יביא אותם אל פורונויר, שם יש בית-דואר של צ'ילי. כרגיל היה פופר מקבל נוסף על דמי הדואר עוד סנטאוו אחדים בעד שירותו. הסכומים האלה היו לעתים חלק הארי של רווחיו. והנה עלה במוחו של פופר רעיון מקורי ביותר. הוא מכר את כל המלאי שלו, אולם תחת לקנות במחירו כמות חדשה של מסרקות, שרוכי-נעלים וכדומה, הזמין לו בעיר לימה מעין בולי דואר. לימה שוכנת בפרו, והמרחק בינה ובין ארץ האש הוא כמרחק מפראג לניו-יורק, ובעל בית הדפוס שם הוא בן ארצנו צ'כי סוקופ (כתוב מתוקן Soucoup), ופופר יכול לבאר לו בצ'כית איך הוא מתאר לעצמו את בוליו.

הביצוע, דרך אגב, מוכיח כי בשעת ביקוריו אצלי היה מתבונן באוסף שלי ביתר תשומת לב משיערת, אף שהיה נדמה כי הוא מביט רק בעין אחת. ודאי, הבול של פופר הכיל כל מה שצריך להיות בבול הגון: הסימן, המדינה והמחיר. מלבד זאת הראה פופר מעין חוש-מידה בולאי: כיון שהמכתבים מארץ האש היו מועברים על ידי הדואר של שתי מדינות, הוא לא שכח לחקות בבולים את המוטיבים של בוליהן — את המכתב הארגנטיני הקטן ואת הכוכב הלבן של צ'ילי. טמונים בו באדם כשרונות מכשרונות שונים, ומי יודע אם לא היה פופר מתגלה כמדינאי גדול אילו נולד בעל-אחוזה ולא שנורר יהודי. מלבד הבולים הזמין לו פופר בלימה גם את החותמות הדרושות, תחילה זו של הקולוניה פופר לשם פירסום עצמו, אחר כך סאן סבסטיאן, וכן הלאה, עד הקולוניה כרמן סילוה לכבוד הפיטגורית האצילה. יבוא יום וכותבי ההיסטוריה, שלא ידעו דבר על אהבתו, יתארוהו, משום חיבתו למלכה, כרומני ויגלוהו מבני-ארצו ומפראג.

ככה המשיך פופר את סיבוביו על פני הישובים והמחנות של כורי-הזהב, אך עתה לא היו עוד סחורות באמתחתו אלא משרד הדואר שלו. השמועה על זאת נתפשטה מיד בארץ האש, וכל מחנה שפופר לא פקד אותו עד-כזה תבע כמעט במפגיע את ביקורו. כמקודם היה אוסף את המכתבים שכורי הזהב והמתישבים חפצו לשלוח ומקבל את המגיע כדמי דואר של ארגנטינה או צ'ילי, אבל החידוש היה שפופר תבע בעד כל מכתב שמסרו לו תוספת עשרה סנטאוו בשכרו, שתמורתם הדביק עוד לעיני השולח את בולו שלו והחתים עליו בדיקנות את שם הקולוניה המבוקשת. זו היתה המצאה משעשעת נורא, אשר גיוונה מעט את החיים של כורי הזהב, ולכן שמרו כולם את מכתביהם עד שיבוא פופר ויקח אותם. בחפץ-לב שילמו עשרה סנטאוו במחיר ההחתמה החגיגית, אפילו כשהמרחק מן המחנה ועד הבר בריו גראנדה היה רק קילומטר אחד, והמוזג שם היה מקבל את המכתבים חנם מכל איש אשר הוציא פסטות אחדות לשתייה. אבל המוזג לא היה מדביק בולים על המכתבים ולא נשף על החותמת בטרם הידק אותה לבול ברוב קפידה. הוא הטיל פשוט כל מכתב למגירה מזוהמת, שם נצטרפו למכתבים אחרים המחכים למשלוח באניה. לעומת זאת, טיפולו של פופר בכל מכתב היה לא רק משעשע — זה היה מעין פולחן, מין ברכת הדרך שניתנה לכתוב לפני צאתו, והשולח מובטח היה לו שכל הדברים שכתב יגיעו לתעודתם ויפעלו ככוונתם. מלבד זאת היה המוזג קתולי, והיו שם רבים כמותו, ואילו פופר היה היהודי היחיד בכל ארץ-האש, ודבר זה משך אליו את הלב.

בראשית היתה איפוא הלצה אדירה: פופר מנהל הדואר של ארץ האש! משניטל העוקץ הקומי מן המצב מפני ההרגל, נשארו הרחמים על היהודי המסכן המשוטט כצל בתוך האוכלוסיה החסונה והקשוחה של שדות הזהב. לימים, כעבור שנה בערך — בארצות חדשות שנה הוא זמן רב, דיו ליצירת מסורת — התרגלו לבולים ולחותמות של פופר עד שגביית עשרה סנטאוו נראתה לו כזכותו הודאית. יתר על כן, כל קברניט המפליג לארגנטינה, וכל צייד שפניו מועדות לצ'ילי, ראה

חובה לעצמו לשאול את פופר ברוב אדיבות אם יש לו מכתבים למשלוח. כך נהפכה שנוררתו של פופר לכהונה מופרת ומקובלת על הרבים, והוא התפרנס מזה בכבוד.

בשנת 1893 עוררו בולי פופר את תשומת-לבו של איזה פקיד חדש, קפדן ושקדן, של הדואר הארגנטיני, אשר חיפש ולא מצא עליהם דבר בהוראות הדואר. המכונה הביורוקרטית התחילה לטחון, ושר הדואר והכספים של ארגנטינה שלח לארץ האש אחד מפקידיו, שהחרים את מלאי הבולים והחותמות של פופר והתחיל גובה את עשרת הסנטאוו לזכותו של הדואר הארגנטיני. הדברים הגיעו לידי מרידה זוטא בקרב כורי-הזהב — קולוניזטור אמיתי, ולא אחד פופר, היה מנצל אותה כדי לנתק את הטריטוריה מן המטרופולין — אבל עד מהרה שכך הרעש, ופופר נעשה נושא-ענין לשעשוע חדש של עמיתיו לאזרחות-עראי. הם עזרו לו לחבר כתבי-בקשה לשם תביעת פיצויים מהממשלה הארגנטינית, ולהלן בקשות ותלונות על דבר החזרת זכותו ותשלומים על הפסד מיליונים ולבסוף מכתבי איום בפעולות-איבה, אף צבאית. ועל הכל, הם תרמו כולם מקרן השפע של קללות וגידופים. כשהזכיר באחד ממכתביו את אפשרות התערבותו של הקונסול האוסטרי בבואנוס איירס הגיע הדבר לידי פתרון אשר אמנם גזל מכורי הזהב את שעשועם, אך נתקבל על לבו של פופר ברצון. הקונסול הציע להחזירו חינם אין כסף לפראג.

פופר יצא לדרך, חבילה מצומקת בידי, ובכיסו מלבד פסטות אחדות שאספו ידידיו מארץ האש, רק הספר הקטן של שירי המלכה. הוא קרא וחזר וקרא בו בפינתו שמתחת לסיפון במשך ששת השבועות של הנסיעה הקשה.

כך חזר על פני האוקינוס האטלנטי מיסדה של מערכת דואר חדשה בסוף קצה הדרום, אל פראג, אלי, אל מר גרינפלד, אל מלאכתו של שנורר מטריד, אל כהונת העשירי למניין בבית הכנסת 'על-תנאי-שול'. זכר לחוויותיו ומסותיו היו רק הבולים ששלח לי. הם היו מונחים בארון הבגדים שלי. ודאי שהוא לא פנה — אף על פי שהזכרתי לו זאת — אל ההתאגדות בברן בדבר הכרה רשמית בבול שלו, גם ספק אם הדבר היה מועיל שהרי לא הקולוניה פופר ולא שאר הקולוניות לא היו בנמצא — וכך לא היו עתה כל החמודות הללו אלא כלי שעשוע של אזרח פשוט. הן היו עוד פחות מזה, קבלות של שנורר עלוב על נדבות שניתנו לו.

ואף על פי כן, הלא היו גם היו מודבקים על מכתבים שנשלחו במשלוח דואר מארץ האש ולעתים עברו את חצי כדור הארץ. מן הסתם היו מעשים כגון אלו גם בבולים אחרים בעולם, ומדוע לא יקנה לו גם הבול של פופר את הזכות להיכלל באלבומים של אספנים רציניים, שעלידי כך יעלה מחירם ותצמח תמיכה לפופר? נסיתי כה וכה למכור אותם, אבל לא לקחו אותם גם בחינם. הרי לך אספנים רציניים!

פופר חזר לשנוררתו וחי בדוחק. לא נתתי עוד דעתי על בוליו. והנה לפני שנתיים הוא הופיע לפני ופרץ בבכי. כמעט שנבהלתי, האם שולחים אותו שוב לעבר הים? לא, רק להקדש. ואין זה מעשה ידיו של מר גרינפלד, שהרי נפטר זה לפני שנים מספר. "ינוח בשלום על משכבו", אמר פופר, "הוא היה אדם הגון וטוב-לב, אבל היהודים הצעירים אין בלבם דרך-ארץ לפני איש זקן כמוני אשר קיבץ נדבות עוד מאבותיהם ואולי מאבות אבותיהם, ורוצים הם לתקוע אותו בהקדש, כדי שלא יצטרכו לפתוח דלתם לפניו פעם אחת בשבוע. וזאת עושים לי, לאיש עצמאי ובן חורין!".

לא הועיל דבר, פופר היה מוכרח ללכת להקדש. ואז עלה בלבי הרעיון: הבולאות גדלה מאד במשך השנים הרבות, האמנם אין בה עדיין מקום גם לאנשים אחרים זולת האספנים הרציניים? כלום אין בין הבולאים רומנטיקאים ובעל-ידמיון המוכנים לאסוף גם בולים מסוג הבול של פופר? בולים המספרים על אנשים מוזרים, הרפתקאות נהדרות, עובריים תועים, ארצות חדשות ואיים נשכחים?

ואמנם כמו רומנטיקאים בין הבולאים. חיפשתי ומצאתי בסך הכל שמונה, ומכרתי להם עשר מעטפות של פופר בתשע מאות כתר, וכך לא הגיע פופר להקדש בחוסר-כל. אבל שאר הבולאים בעולם אנשים רציניים הם כולם. אין הם מדביקים בול באספיהם אם לא נרשם בקטלוג תחילה ואם לא אושר על-ידי הביורוקרטיה הבולאית המוסמכת.

רצונך לדעת, אני גם נסיתי להשיג לבול של פופר מידת-מה של הכרה רשמית. נמצא לך סיכוי מסויים.

השמעת מימך על הבולים של האחים דנהארדט? בערך באותו זמן שפופר הופיע בארץ האש, הופיעו בארץ הסוואהילי באפריקה המזרחית האחים דנהארדט. ארץ סוואהילי היתה מעין פרוטקטוראט גרמני, אך היה לה עדיין מלך משלה. האחים טענו שהם בעלי מטעים ומקורבים למלך ובבוקר לא עבות התחילו מוציאים בולי דואר בשביל נתיניו. כביכול יפה המלך את כוחם להנהיג דואר במלכותו השחורה. האחים השקדנים התחילו בהדפסת בולים בקנה-מידה גדול, ועד שלוש רופיות הגיעו. בארץ שבה קשה היה למצוא איש היודע לכתוב מכתב, הם הדפיסו בולים בערכים כל כך גבוהים שאפשר לשלוח בהם רומן בן שלושה כרכים בדואר רשום ודחוף.

זכות הזאת ממש היתה גם לפופר לטעון כי מישוהו הטיל עליו לנהל את עסקי הדואר בארץ האש. מי יצא ויבדוק במקומות רחוקים כארץ האש או סוואהילי, אשר בימים ההם עדיין היו כתמים לבנים על המפה, מי האיש אשר פקד ליסד שם תעבורת דואר? אם היתה פקודה מלכותית ואם לא היתה, אפשר שהיו האדונים דנהארדט משוטטים ברחבי אפריקה כשסלים על בטנם וחותמות בכיסם כמו שעשה פופר, ובדומה לפופר היו מושכים מעט כסף מכיסיהם של גאהבים שחורים תמורת מכתבי אהבה, שקודם לכן היו מגיעים לתעודתם גם בלא תשלום דמי דואר. אחרי ככלות הכול, היו לפופר חותמות יפות ובוילי יפה-תואר ולא פתקאות ססגוניות עם שרטוטי חרטומים שהאחים דנהארדט קראו להם בולי סוואהילי! העסק המפוקפק של האחים דנהארדט הגיע אל קצו זמן-מה לפני עסקי פופר. גרמניה התענינה באי הלגולנד, עשתה חליפין עם אנגליה ונתנה לה את סוואהילי. כך עברו מן העולם הבולים ההלגולנדיים הנהדרים, וכידי מנהלי הדואר של השולטן הסוואהילי נשאר מכל תפארתם לא יותר ממה שנשאר לפופר שלי: כמה גליונות של בולים, צרור מעטפות עם בולים חתומים, ועד-כה שמונה אספנים רומנטיים שקנו את הבולים.

אם כה ואם כה, כבוד ויקר לכושר הארגון הגרמני! לבולים של סוואהילי-לנד — אחרי שספסרים נתפסו להם ומת אחרון האחים דנהארדט בעניות — עשו פרסומת הגונה, ובעזרת מקצוענים כללו אותם לפחות בקטלוגים גרמניים. ואילו חפצת במיכלול בולים כזה לאוסף שלך, היית צריך לתת במחירו בית בן שלש קומות בוינה-ראדי\*.

אם תשאלני, עצתי לך לשמור את הבית. נאחזתי בכל הנימוקים והראיות שהובאו כדי לקבוע את חוקיות הבולים הדנהארדטיים של סוואהילי-לנד ותבעתי אישור דומה לבולו של פופר. אך נסתבר כי איש עני ועם קטן אין להם מליצי-יושר בעולם. אמרו לי שאין זה אלא מעשה ליצנות ושעשוע, וכיוצא בזה. אפילו זנף\*\* — שאני עומד בקשרים עמו זה זמן רב — החזיר לי את הבולים בצירוף התנצלות שאין הוא יכול לכלול אותם בקטלוג שלו מטעמים עסקיים. כאילו השם פופר יקלקל לו את כל הקטלוג! וכי השם זנף הוא מכובד יותר?

זה הכל, ועתה אמור לי איפוא האם הבול והסיפור אינם שווים מאה כתר לסיגרות בשביל פופר? המיסכן ישמח לשמוע כי נמצא בין הבולאים הרומנטיקן התשיעי.

\* וינה-ראדי — מתוז של פראג.

\*\* זנף — בעל עסק בולאי ועורך קטלוגים גרמניים.

# שני עקרונות-יסוד בשירת יעקב שטיינברג

אהרן קומם

נביא דוגמאות אחדות להוכחת אופיה הקוטבי של שירתו.

א. פסימיזם ואופטימיזם

תוך עיונו הבלתי נלאה של שטיינברג בשאלת הכליון מגיע הוא עד לקצה קוטב היאוש:

ועל עיים ירקרו מחבלים  
וכל רמזי הכליה הברורה;  
ופיהם יבשר רק מות —  
ללא שם, ללא גמול, ללא צורה. (עת, ב)

שירים אלה מעלים על הלב משורר עברי רחוק — את שמואל הנגיד, שאף הוא עסק באינ-טנסיביות בנושא המוות, ואף קרא לקבוצה זו של שיריו "בן-קהלת". אך מי שהגדיר את שטיינברג כפסימיסט חסר תקנה — טעה טעות מרה<sup>2</sup>. גם אם הגדרה זו "נכונה" מבחינה כמותית (אך מאי-מתי קובעת באמנות הכמות?), הרי המהות היא אחרת:

הצפרת הראשונה נבראה מאור היום  
(טו, ב — פעמיים)

עושה נסים שר הרוחות / אי הסגריה, עבים אים?  
אני מאמין ובטוח / זיו זה עתיד להיות קים! (כג, א)  
באשר תביט שם ארגמן, / באשר תצעד — זהב שלכת;  
בת המלכה של הבציר / על מרבוי פו דורכת (ג, א)

וכך עד למחזור המשוכלל שבשיריו, דבורים, בו מגלה שטיינברג את "ברית האהבה המשותפת" (עט, ב), המגלמת את יסוד ההקרבה נוכח כוחות ההרס, וכן את יסוד הארגון המופתי, "המשתף משטר עם נדיבות בעמל כוונה אחת"; הדבורים פועלות "בין אהבה ושוד — שני קצות החיים —" (פ, א), עד כי יצור זה, הדבורה —

<sup>2</sup> "שירתו של שטיינברג פסימית ביסודה וגזרית בכל מהותה, בעוד ששירת התחיה רובה ככולה אופטימית" — ש. קרמר, מאזנים, יח, תשכ"ד, עמ' 17; "מעולם לא עשה את נעימת הנכאים השלטת בעולמו עילה לרחמים על עצמו" — מ. מגד, "הנוזיר הבווד הגאה", דבר, 17.1.58; וכך גם על פי נ. זך (ר' הערה 3, להלן).

שירתו של יעקב שטיינברג היא מגדולי הוי-דויים בספרותנו. אין לנו עוד מספר או משורר, אולי חוץ מברנר, שהיה מוכן לחשוף את עצמו לפני העולם בכנות כה רבה. שירתו, מבחינה זו, היא מעין "אוטוביוגרפיה" נפשית-רוחנית, שבה מגלה המשורר את יאושו וגעגועיו ושמחותיו. הוא אינו מסתיר דבר בשיריו, ואין פינה בנפשו ששיריו אינם עוסקים בה.

"אוטוביוגרפיה" של שטיינברג איננה שרית-רותית, היא כפותה ל"חוקים ברורים". למרות הנסיגות והססיות יש בה מהלכים קבועים. וכאן הוא הישגו הראשון במעלה: הצלחתו להשתלט ביצירתו על זרם הזמן, על משך החיים שנמסר לאדם, ולגלות בהם, למרות תהפוכות הגורל, את קו ההתקדמות הרצוף, ההגיוני והחיובי בשרשו: נפרדים כנטפים הימים נטרפים בגלי העתים הקרים...

ופתאם יביאם גורלם אביהם

במשפט ובחק אשר צוה... (סט, א)<sup>1</sup>

האינטלקט הממושפע של שטיינברג משליט עצמו לא רק על מהלך הזמן, אלא גם על הרגישות הנפשית הנפרזת, והוא מכוון את יצירתו על פי עקרונות ברורים — לקראת ההשלמה עם עור-לם התוהו. לבירור העקרונות הללו מוקדשים דברי רינו הבאים.

## העקרון הראשון: שירת ההפכים

התיחסותו של שטיינברג אל העולם רבת ניגודים היא, ושירתו שירת הקצוות. ביתר עקיבות מיוצרים אחרים ניסה שטיינברג למצות את חווריות הקיום של האדם — צער וסבל, שמחה והבנה, יאוש ותקווה — עד תומן. בשירתו באו לידי ביטוי גאות חיי היצר והתאוות בד בכד עם ההגות הכבדה.

<sup>1</sup> סימני העמודים הם על פי כל כתבי יעקב שטיינברג, דביר, 1959. האות הראשונה מראה את מספר העמוד, והשניה, א' או ב', אחד משני הטורים שבכל עמוד.

מים" (לו, א), מהמחזורים שלכת: "ראה בחוץ בבץ  
טבוע / משרך דרכו השממון" (גא, ב), צהרים:  
"נתונים דיברי הנער / במשוגת הגיל הנמהרה"  
(נז, א), ועד למחזור צרחים ביום אבל:

גם שדה מלחמה זה, ככלות יבול חלליו,  
יהי לנו הלולים על ברכות דבש וחלב (צד, א)

ואף על פי כן, מחזורי הסאטירות הללו אינם  
עשויים מעור אחד. אדרבה, בכלם משובצים שי-  
רים ליריים ואפילו שירי אהבה סנטימנטאליים,  
ללא שמץ סאטירה. יתר על כן, בסוף דרכו מסת-  
לק שטיינברג מן הסאטירה: הוא לועג ל"צעירים"  
הבועטים במסורת הדורות "ברשע נערים עז" והי-  
מפטירים: "זאת אגדה הסוגה בהבלים" (צא, ב),  
והוא דוחה לגמרי את דברי הקטרוג של המסית  
האחרון, המדבר "בלשון הנחשלים, — / הגומרים  
בהבל ההבלים / כל שפק וכל חכמה מצילה" (קא,  
ב). הוקעת הסאטירה מגיעה לשיאה בסליחות, א:  
"ובתדרם... יתאמנו כאומללים / לתפש כל שפק  
ריק, ללחש: הבל הבלים" (צא, ב).

קו ברור נמתח איפוא בין שירת הנעורים  
של שטיינברג, על קלות דעתה, התפארותה, ואפילו  
"רשעותה", לבין שירתו המאוחרת, בהכרזו על  
נחיתותה של רוח הלעג לעומת השקפת העולם  
הבוגרת. ואמנם, בד בבד עם הפרידה מן הסאטי-  
רה, המסעירה בעיקר את מחציתה הראשונה של  
שירתו, מגלה שטיינברג את הקוטב האחר, את  
יסוד האלגיה הענוג, שפעולתו עמוקה ביותר.  
במקום החיצוי הסאטירי אני-אתם, באה ההזדהות,  
ואת מקום ההתגרות וההתחכמות יורשת העצבות  
הדקה:

ואתאו אף אני מאד לשבת  
על ספסל זה, בסוד יגיעי כוח:  
על פצעי לבי מכסה פה עצבת,  
ועצב רב מה ייטב פה לשכוח (30, א).

רב מה ייטב פה לשכוח (30, א).  
ועד שירו הידוע — העולם הזה:

ולא ישאר בפה  
רק זכר של ריח  
ועצב הלוי שלשיר המקהלות: —  
העולם הזה... (עט, ב)

כהד לשירת לויים רחוקה. מעין רקויאם.

נבון אלמות יחזור במסתרים  
להקדים את כל יושבי תבל  
במלאכת חוק הבניה.  
וכאלו הוא, הבא עם קיא כל אחיו  
ועירי ישוב המות, —  
גם לו גם לנו הוא קובע יחד  
אמונה אחת ואדירה  
בהשאת כל החיים (פ, ב) <sup>3</sup>

הרי כאן שיר הלל לחיים, השקול בחשיבותו  
וביופיו כנגד גילויי הפסימיזם הקודר.

ב. יסוד הסאטירה ויסוד האלגיה

"הכל אהבו. מגפה של התאהבות" (י, א); "מר-  
בה אהבה — מרבה זעה, / מרבה זעה — מרבה  
רימה" (יא, א); "אדרת נפשם הנהדרה משני-  
החנופה היא רקומה" (טו, ב); "אדם רואה רע  
ושותק, נוטל הכל בהכנעה" (יט, ב); "בדור של  
ידים חרוצות / ולבבות עזומים ועצבים" (כט,  
ב) — כל אלה הן רק דוגמאות מעטות ממחזורי  
הסאטירות הגדולים של שטיינברג — סטירות,  
מן הקריה, עתים, מחולות, בדלק המנורה. ואפשר  
להוסיף עליהן דוגמאות מאוחרות ממשע אביש-  
לום: "ואני צוחק לחמודותי / לאלילים ולמדו-  
חים / ולהזיונות אשר הגו / נעוי עולם לתנחו-

<sup>3</sup> המחזור דבורים נשמט אצל זך, על פי הגדרתו: "את  
מיטב כוחו מגלה (שטיינברג) בשיר הלירי הקטן, הכי  
בוש, המעובד יפה והפסימי ביסודו", הקול המחרשי,  
מבוא למבחר ליריקה ורשימות, עמ' 7. והמחזור דבורי  
רים כולל שירים שאינם קצרים ואינם פסימיים כלל.  
אגב, השיר הארוך ביותר שהדפיס זך הוא מחולות טו,  
ריכט, שניהם בני שלושים ושתיים שורות. הרי לנו  
מפתח צורני ואידיאי לשיבוץ השירים ב"מבחר". הזלזול  
בשטיינברג בכלל, ובמחזור דבורים בפרט, בולט במיוחד  
בבקורת הנוכרת של קרמר. המבקר מסתפק בהשוואה  
מילולית בין שירו של שניאור כורות (שירים, עם  
עובד, כרך א', תשי"ב) לבין דבורים של שטיינברג: גם  
אם יש השפעה בביטוי אחד או שניים, הרי שטיינברג  
הוא הנותן לנושא זה מעוף מפתיע ומיבנה משוכלל.  
דוקא בשירים אלה חפשי שטיינברג מכל הכוונה אלגו-  
רית, בעוד ששניאור מצמצם את שירו בסימומו מתוך  
מגמתיות דידקטית: "ורדה רשע חדש את כל הדבש  
הנצבר" (עמ' קעט). אף זו: לא העלה איש על דעתו  
לחקור אפשרות של קשר בין שטיינברג ובין — טשרני-  
חובסקי! המחזור דבורים, 1924, קדם כמעט בעשרים  
שנה ל"עמא דהבא", והוא מבליט כמה מחשובי הנוש-  
אים המופיעים אצל טשרניחובסקי.

עט לדרגת השקפה תיאיסטית, הרואה בפעולת האל בטבע לא רק "ציר" שלוח ממרום, אלא גילוי של "רצון" המותאם לנסיבות:

ובמרום יפיקו כל רוך תכלתם השחקים  
 כמו ממרום עולם אחר רצון אל העכרים ;  
 וכמו ניחם אל עולם ולא יזכר להקים  
 אשר דבר ביד עבים ובעצבון סגירים (צט, ב)

הד הכתוב "אשר דבר ביד עבדיו הנביאים" (מל' ב, כד, ב) מעמיק את האוירה הרליגיוזית.

#### ד. בשר ורוח

שטיינברג יצאו לו מוניטין כארוטיקן שלא ידע את סוד האהבה המזוככת. י. קופלוביץ (ישורון קשת) מקדיש סעיף ל"ארוטיות", שנתעלתה מעל המין, אך לא הגיעה, כביכול, לדרגת האהבה: שיריו "אינם יודעים את הסובלימציה של האהבה" — מסכם הוא את גזר דינו<sup>6</sup>. ואילו פ. לנדר מגדיר את שירת האהבה של שטיינברג במלים דר-משמעות: "לא כניעה והתבטלות, או תרועת הת-נשאות, כי אם אהבה שמציצה לתוך עצמה"<sup>7</sup>. ושרידי השקפה זו אפשר למצוא גם בדברי נ. זך: "שירי האהבה המהווים חטיבה מרכזית בשירתו, ובכמה מהם הוא מתעלה, כמדומה, לפסגת כוחו כמשורר. אין מקום ל'מליצה' בתיאור היחסים בין המינים"<sup>8</sup>.

הדוגמאות לשירי האהבה הארוטיים הן מן המ-פורסמות. שורות כגון — "בלהט מערומינו הניח-רים / כן נחנו אז, נוֹאֲשִׁים וחבוקים" (נג, ב), או — "ובהקיא כבר ים התענוגים את גופה" (נד, א), כבר הובאו למכביר. אך רק מעטים ציינו את גילויי האהבה הרכה: "ואת הרכנת את ראשך, את ראשך בתלתלים" (נט, א), או — "בלעדיך אבוא עד גבול ימי / ובלבי מקור געגועים זך" (סב, ב), ברם יש להדגיש, כי אֶכֶן "מודרני" הוא בכך, שהארוטיציזם שלו הוא מנסיונותיו העיקריים למצוא נקודת אחיזה ממשית בעולם. החל באַכְסֵ-טאזה המוקדמת: "ובחשק לא יישבר וכמו באלם

ג. היחס אל הנוף

שטיינברג נודע כמשורר העיר ובית הקפה. שירתו היא "הכרכית ביותר בשירתנו"<sup>4</sup>; "יש בשירתו מן האדישות כלפי חיי הטבע הנגלה"<sup>5</sup>. ואמנם יש סיוע להשקפה זו: "גם לצבאות השמים כבר הרגלנו" (יט, ב); "רק צחוק האור חסר העולם — / השמש איננה מזהירה" (כה, ב); "מס-נן אור היום המעונן / את חובתו רק לצאת" (נא, א). ומזווית אחרת: "ככלוב מלא זוהמה מראה הכרכים" (יד, א), וכן — "בשבות בבית הקפה שיר וגיל ודברים" (סז, ב). אך לאמתו של דבר אין כתובים אלה אופייניים לשטיינברג. הריחוק הצונן כלפי הנוף כאן יש בו יותר מקורטוב של העמדת-פנים, שאינה מעידה על העדר זיקה דר-קא. המשורר דבק בטבע מנעוריו, והוא לקח מן הנוף מלוא חפניו הן לשם אמצעיו הציוריים בשירתו והן כסמל ובבואה למתרחש בנפשו: כך נוכח שלוות העבים הוא קורא לסערה לטל-טלם —

או מצינו — ועלזים

כוס חמתם הנאורה (ח, א);

הוא מקנא בצפור בת החורין (כ, א)

ותנני נא כנשר סס מול עבים שחורים (כה, א)

בעיקרו של דבר אין שטיינברג שונה בראיית הטבע משאר בני דורו, דור ביאליק. גם הוא נותן ביטוי לתחושת העולם הפנתאיסטית, אם בתוכח-תו לעם — "ולא שמתם את לבכם לקול אדני / בהשליחו בכם כל העולם החי" (ח, ב), ואם בגיי-לוי יחסו הוא אל הטבע: "אל יתנו תאות נפשי / מטרות עזו ורוח סועה, / ואשר יתן קול תעלומה / על פני תבל יה ומלואה" (מג, א). וכך בשירים רבים, עד ל"שירים אחרונים":

שוב יתפעם המטר מזרום ומגאות,

יוון דרכו הטהורה מובול שחק החי,

כמו ציר הוא ממרום לשאת דבר אדוני (צו, א)

עד כדי כך, שהתפיסה הפנתאיסטית מתעלה כמ-

<sup>4</sup> ב. בנשלום: "ליובלו של יעקב שטיינברג", בדרך (בלי תאריך). ור' גם פ. לנדר: "יעקב שטיינברג — עשר למותו", דבר, 12.7.57.

<sup>5</sup> י. קופלוביץ, בדרך עולה, מוסד ביאליק, על ידי דביר, חש"י, עמ' קפד.

<sup>6</sup> שם, עמ' רג.

<sup>7</sup> ר' לעיל, הערה 4.

<sup>8</sup> הקול המחריש, שם, עמ' טו.

המתמדת להצצה אל פני האלמוות: לא רק הדבור רה היא יצור "נבון אלמוות" (פ, ב); גם בהתבונן-נותו הלאומית מגלה שטיינברג את הנצח ב"דמות אלמוות פלאית, רחוקה ומחרישה" (עב, ב); וכך עד להצצה החוזרת דרך דמעת הילד: "ודמות מ-תוכה תציץ... דמות אלמות" (פב, ב). אמנם העי-מידה נוכח האלמוות חילונית היא במהותה, אך אין בכך כדי לפסול את כמיהתו של המשורר אל הרליגיוזי, ואף כאן השלב הסאטירי אינו מעלה ואינו מוריד. שטיינברג רואה באל הרבה יותר מ-אשר "זר" נחבא, המתקלס בעדת עוורים (בדלק המנורה, כ). המשורר אמנם מתגרה ("הוי טוב ל-משתכרים על חשבון הבורא" — יז, ב); מתלונן ("הוי היוצר רב השגגות" — שם), ומתריס ("דע, בידו של השטן/מסר אלהים את שרביטו" — יט, ב); הוא אכול ספקות: "ואני מה תתן לי אל עמי, אל הרבים" (כט, א); הוא חש כי "המסורת העתיקה" (עז, ב) אינה מצילה מאימת האבדן. לאמר: "רי-קים השמים" (מא, ב), הוא נוקט לשון "מות אלים" (אבישלוס, לג, ב) כמטאפורה למות אידיאות ואר-חות חיים — ועם כל זאת שטיינברג אינו סקפטיקן גמור בהשקפתו הרליגיוזית.

שמות אלהים השונים — יה, אל, שדי, הבורא, אדני — נשנים בשיריו בצורה תיאופורית — נבלי יה (ב, א) "שיר-יה" (ב, כג), "עולמות אדוני הגדולים" (ט, א), "כזרוע אל" (סב, ב), "חוק אל" (פה, ח); בצורה מטאפורית — "הארץ הדום אל-הים" (עז, א), ואף אלגוריסטית: "אז תבאנה יחד שתיים נשים זונות / ותדברנה ריב לרגלי כס עולמים" (עז, א). אך מעבר לשימוש המילולי מצויים געגועי הנעורים — "להגיד שיר לאל" (ג, ב), "ללכת ולבקש לי אל בין האלים" (ט, ב) — עד להעזה: "ויד אדני עלי תהי" (י, א), ואחר כך הכמיהה העמוקה לעזרת האל בשעת מצוקה. בשירים לאיש אלמוני, ג עושה שטיינברג מאמץ עילאי לחשוף את משמעות החיים והמוות על ידי חידוש המגע עם הטראנסצנדנטאלי, ואילו בשאר יצירתו מפתח המשורר את התפילה לדרגת ביטוי ייחודי, רב כמות ורב איכות, מעבר לשיעור המקובל אף בקרב משוררי דור ביאליק: למן

דעת / כל חושי בך, חמודה, לרגע נאחזים" (מה, ב), דרך ההתגברות על הזרות האיומה בצהריים, ב: "ופתאום ואשה חולפת" (נח, א), ועד לחרוזים בנכר, מחרוזת שירי האהבה הבשלים והדקים שבשירתנו: "כיריעת אהל אשר באפל הבהב בשרך" (נט, ב), ומעבר להבהוב האושר שב"בשר" מתגלה התוחלת לפתרון כל הספקות:

נשקיני, עד אם לבי יתעלף מהויה,  
וחזיון אושר בדים כצלם תעלומות,  
כפתרון עד לגיל אשר רק רגע היה —  
על עיני יחלוף פתאום, על עיני העצמות (שם)

מי שעמד על עצמת נהייתו הרומנטיציסטית של שטיינברג, אשר ראה בכל הסובב אותו חידה, איומה ונפלאה כאחת, יוכל להעריך נכונה את מהות התשוקה להאחו בפתרון שמציע הארוס כ"פתרון עד".

ההמראָה אל הנצח, אל האלמוות, היא נקודת השיא בנסיובו של שטיינברג להשתחרר מן התלות בבשר, ואמנם, בבוא הרגע נעלמת הארוטיות משירת המשורר, עד שקשה לגלות עקבותיה ב-ש-ליש האחרון ביצירתו. וכדרך הטבע והאמת מגלה שטיינברג במקום תענוגות הבשר שלאהבה, ובמ-קום פחזי כליון של של הבשר "מדוי הבשר הנקלים" — (עז, ב), ו"ככי בשרינו" — (קב, א), את גדולתה של רוח האדם: "אך בשריו ידעו רוח ושובע, / ורוחו פג מבזו וקנאות" (עד, ב). עד ל-גילוי החרות הנעלה, שאינה נכנעת לגור הגורל:

והרוח זו נבחרה, אור הרוח...  
בה רחב לי העולם גם במצרי, —  
היא תהי לאור עצבי הורוח (צה, ב)

ובדומה:

רק הרוח, גיב בראשית והו כל הנצחם,  
יגיד ברור על אזני את קץ הנסלחים (קב, א).

וכאן מקום להעיר: הנחתו של זך כי "אין לו (לשטיינברג) כל נטיה אל הרליגיוזי או אל עיסו-קים מטאפיסיים בעלמא"<sup>9</sup> בטעות יסודה. גישו-שיו של שטיינברג אל הטראנסצנדנטאלי הם מה-כנים והעמוקים בשירתנו החדשה. הרי החתירה

<sup>9</sup> שם, עמ' יט.



כי יוצר כשטיינברג מנותק הוא מערכי היסוד של תקופתו. כל יוצר גדול, עם כל חידושי וחרגיגותיו, תיו, מעוגן הוא בסביבתו, לטוב ולרע.

— — — — —

גישה קטבית זו בתחומים כה מרובים — הפסי-מיום והאופטימיזם, יסודות הסאטירה והאלגיה, ביטול הנוף וההזדהות הפאנתאיסטית עימו, הש-עבוד לפחדי הבשר ולתענוגותיו וגילוי עצמתה של הרוח, חוסר האמונה והתחינה לאלהים, יאוש מן העם והפלאות חידת קיומו<sup>10</sup> — כל אלה אינם פרי המקרה. בשלושה שירים מסכם שטיינברג במפורש את עמדתו הקטבית המיוחדת, הפועלת כעקרון-יסוד בשירתו.

באחרית דרכו ומאבקו מודיע שטיינברג את ייחודו-יתרונו:

למשל חכמים קרא : אוב גדול ומרומם  
מרום לו נתכנו הפכים וכל שלומם,  
הוא רואה ריב הכל וברית הכל יביע. (צט, א)

ישוב :

יש אחות ריק ואמונים, / ברית שני הפכים לטוב : —  
מה לי למעט ריב גוניו, / חסד הפכים לא עז ? (צו, ב)

שטיינברג מתכוון להראות, כי בכוחה של האמ-נות הממושמת, ובראש ובראשונה אמונתו שלו, לבטא את "הפכי" החיים מתוך הרמוניה פני-מית<sup>11</sup>. ואמנם "הפכים" המרובים מתנגשים ומתנגחים בחריפות זה בזה לא רק בין השירים השונים אלא לעתים באותו שיר עצמו, או אף

<sup>10</sup> יש עוד 'הפכים' כהנה וכהנה : פכתון — ורגשיות ; תשוקה לסער ולזעף — והגעגועים למנוחה ; רדיפה אחרי ה"פתרון" לחידות החיים — ודחיית כל פתרון שהוא. ואפילו ביחס ליצירתו הוא : לעומת "שויון נפשו כלפי התהילה" — על פי זך (שם, עמ' יט) — דיבור הפוך : "אולם יש שאתאו לשות / גם אני מיין התהילה" (כט, ב). ור' להלן הסתירה בין דחיית התבו-נה לבין כניעה למרותה.

<sup>11</sup> מעין זה גם : "וכה ישא מדברי אימה / במשבצות שלום ומנוחה" (פא, א), וכן "בכאב ובסערות חיים ראי מצולתה שלם" (פא, ב). בביוטיים אלה מציין שטיינברג את סגולתה של האמנות לשקף תוכן של אימה מתוך איוון הרמוני שבצורה. במקרים אחרים עומד שטיינברג על סגולתה של האמנות לשקף חליפות "עצב וגם גיל" (נד, ב), או "שלוה" ו"אימה" (פא, ב) המנון אל דמעת הילד).

היאוש — "אלהים, אני מתפלל : זכר האדם !" (יג, ב), עד לזעקת הכאב — "אב הרחמים, אב הרח-מים, / ראה מה היה לי, מה היה" (כד, א) ; ומן היאוש אל ההתחטאות — "בושתי, אל חסד" (לא, א), ולתחינה : "צרפני אלהים" (כה, א), ו"נהלני עוד מעט, הה אבי בשמים !" (מו, ב). עד לתפלה המועזת שבכולן — האילמת :

גם כי אתפלל הוא (הכאב) ידום  
מבעד אד התפלה (מו, א)

אך שטיינברג אינו נאלם דום. מעבר לתחינה רווית הכאב מגלה הוא את התפילה החדורה אמונה והבוטחת בחסד האל. תפלת אביב היא תפילה השואבת עידוד מהתחדשות הטבע :

הה, קצב מחדש, אלי את ימי הנמהרים,  
וכתם כל חסדי חיי תצו לי עוד חסדים (עו, א)

עד לקץ הדרך, בחפילה לדרך הזקנה :

ערבני למנוחה  
בדרך הזאת (ק, א)

ה. יחסו אל עמו

אף כאן חברו אי-הידיעה וההתעלמות המכוונת כדי לצייר את שטיינברג כאינטרוורט נטול זיקה לבעיות החברה והעם. והנה, קבוצת ה"שירים הלאומיים", לכל גונייהם, היא הקבוצה הגדולה, ואולי המגובשת שבשירת שטיינברג כולה.

המאלף הוא, כי גם ב"שירי הלאומיים" נקלע שטיינברג בין שתי הקבוצות (וכי אפשר אחרת ?). הוא פותח בהצלפה סאטירית, מתוך זעם וכפירה :

דרור לכם תקנו בערמות פגריכם (ח, ב),  
מה נסיף עוד סוב מעגל האומות ? (נו, ב)

ובקוטב האחר מוצאים אנו הערצה והפלאה שאין כמותם לכוח העמידה המופלא של העם : כל מעניו ומשמידיו לא יוכלו לו. ולעתיד לבוא, עת רוני העולם יפתרו עד תום,

או במלא תבל אומן — חידת עמך לבדה  
תשיב לעג לחוקרה ולשן כליו החדה (קג, ב)

אף כאן, כבהשקפתו הפאנתאיסטית, שטיינברג הוא בן נאמן לדורו. וצדק ש. הלקין כשחזר וטען כי בני דור ביאליק כולם חיו באינטנסיביות את יסורי העם ולבטיו. אך קלות דעת היא להניח,

אינו מגיע לאופטימיזם נאיבי. ציון "המגמתיות" שבשירתו מעיד רק על התגברות צד אחד, אך לא על סילוקו של האחר. הנאמנות לעקרון הראשון — מיצוי הפכי החיים מגבילה ומרסנת את אפשרות ההתפעמות. והסייג השני, אין דרך בשיירתו של שטיינברג דרך חלקה ומהירה. ההתקדמות מן הסאטירה והדכדוך אל ההבנה וההשלמה רצויה פה נסיגות וסטיות. אך אין ספק בנוגע לקיומו של תהליך זה.

במחצית השנייה של יצירת שטיינברג תופסים מקום חשוב "שירי הילדים" (כלומר, שירים שגורם בורם ילד), שבהם מגלה המשורר שפעי חיבה עצורים וראייה מחדשת-קונסטרוקטיבית במכלול הבעיות שהתמודד עמן במהלך יצירתו. בשירים ספר החיים, על קבר הנער, בן שנה, הדבר הגדול, ילד על סף שלולית ואראלה בת השכנה משלים שטיינברג עם חידת החיים, עם שליחותו כיוצר ועם גורל הסבל והיסורים של עמו. בחשוב מבין שירים אלה, בהמנון אל דמעת הילד, מגלה שטיינברג את יסודות ההרמוניה השולטים בעולמו:

הבט וראה מה מתוך זה תוהו לא פרוץ (פב, ב).

עד להעזה רבתי, להצצה אל פני האלמוות. ועוד רמוז. שיריו האחרונים של שטיינברג טעוים גים כובד ראש. המשורר, שבזו לתבונה האנושית — "עש הבינה" (נו, א), "נחש הבינה" (עא, ב), "בזוי כל יצורי" (עו, א), וראה בה גורם של בלייה מה ומפח נפש, מגלה סמוך לקצו את התבונה הנעלה, והוא נרעש כולו:

אך שמי בטרם אלך מרעיפים מגד תבונה (עד, ב).

ועד למנוחה הגמורה:

שלותי מימים ודעה (ק, ב)

שטיינברג ה"זועם", ה"רוגז" וה"קוצף" משלים עם עולם התוהו. גזירה היא, ואין להשיבה:

... ואשר נשפט לרקב

רואה קבר ומחריש ומתאפק אל שחקיו (קד, א)

באותה שורה. מכאן אף השימוש שעושה שטיינברג בלשון השירה, המשופעת בביטויים אנטיטיטיים ואוכסימורוניים. כלומר, לשונו משרתת בנאמנות את השקפת עולמו הכוללת.

דברים אלה, המסבירים את עמדתו הקטבית של שטיינברג באספקטים שונים, מתגבשים גיבוש סופי בשיר התהלכתי ברחוב... —

אחרי תאוה ועירום יצירה / הכנסי התנומה הטמירה :  
ונוקתי מראות לאור אודים / בהתפרד הפכי הצמודים  
(קא, א)

שטיינברג מגלה בחיים אותו עקרון-יסוד שגילה באמנות — מיזוג מתוח של יסודות מתנגדים, "הפכים צמודים". החידוש הוא בראיית אחדות זו כאחדות כפויה, בלתי טבעית, אשר רק בבוא המוות יוכלו יסודותיה המתנגדים להתפרק ולשכון במנוחה.

כאן רמז לבסיס עיוני-מטאפיסי לדרך הראייה וההתבטאות המיוחדת לשטיינברג, להסברת שלל הסתירות בנפשו ובלשון שירתו. יצירתו מורכבת ורבת ניגודים היא, ותוית זיהוי לא תכילנה. הראייה הקטבית שלטת בהשקפת עולמו כבלשון שיר-תו. שירתו שירת ההפכים היא. ואידך זיל גמור.

העקרון השני: ההשלמה עם עולם התוהו כבר אמרנו, כי יצירתו של שטיינברג כפונה לגלגוליה של תחושת עולם בעלת חוקיות קבועה. המשורר השליט "חוקים" ומשמעת ביצירתו — לא רק מבחינה צורנית, אלא גם מבחינה מהותית. והנה, בניגוד לצפוי, ובניגוד להכרזתו שלו — "התחיל אדם 'הללויה' — 'הכל הבל' הנו גומר" (יד, ב), עובר שטיינברג בדרך הפוכה: כסאטירי-קו, ואולי אף ציניקו, פותח הוא בהבל-הבלים המתפזם בכל שירת הנעורים; ממשיך בדרך התהייה וההתמודדות עם שאלות הקיום; ומסיים מתוך התגברות התבונה, ההתפייסות וההשלמה על השנינות, היאוש והמחאה. כאן הוא העקרון השני המתגלם ביצירתו.

להבחנה זו שני סייגים. אחד, שטיינברג לעולם

# אמונת היחוד במשנתו של מ. בובר

בנימין אופנהיימר

## (א) המיתוס והמקרא

1. על מהות אמונת היחוד וטיבו של המיתוס מה טיבה של אמונת היחוד? תשובתו של בובר שונה בתכלית מזו של חקר המקרא הקלסי מיסודו של וולהאוזן, שהורה כי המונותאיזם הוא פרי התפתחות הדרגית מריבוי אלים לאמונה באל אחד. אגב תהליך משוער זה נשתנתה כביכול דמותו של אלהי ישראל, הוא הפך מאל משפחה לאל שבטי, לאל לאומי ולבסוף לאל-עולם. כן ר- חוק בובר מן המסורת הראציונאליסטית היהודית נוסח הרמן כהן ויחזקאל קויפמן<sup>1</sup>, ששמו את הד- גש על מהות האלהות ולא על הניגוד בין ריבוי ואחדות, בהבחנם בין המקרא והאלילות. מהו- תו של אלהי ישראל היא, לפי גירסתם, הטראנס- צנדנציה שלו, השוני המוחלט של הויתו מן ה- הויה האנושית, ואלו האלילות שהיא פאנתאיס- טית טוענת לאלהות אימאנטית. סימן-ההיכר ה- מובהק שלה הוא המיתוס, סיפור האלים, המטשטש את הגבול בין מעלה למטה, והכובל את האלהות בחוקיות החומר, או בחוקיות הפסיכולוגית וה- סוציולוגית של מלחמות אלים או משעבד אותה לגורל העל-אלהי.

כל ההבחנות האלה נעדרות בשיטתו של בובר, לדידו המונותאיזם אינו פרי התבוננות מיטאפי- סית. על כן עיקרו איננו במכלול דוגמות והיגדים על האלהות, כפי שטוענת התיאולוגיה הקלאסית, כי אם "יחס חיים אליו" (תורת הנביאים עמ' 61). אין להכילו בהגדרה מופשטת. אין לצייר קו עיוני מוחלט בין אמונת היחוד ובין האלילות. מבחנו האחד והיחיד של המונותאיזם הוא האינטנסיביות של חיי המאמינים, היינו מדת התמכרותם להנהגת האל. בסימן הגישה האנטי-ראציונאליסטית עומד פירושו ההיסטורי-גנטי את שם הויה. בהשפעת

הרבגוניות של משנת בובר מכשילה את המנסה להבין ענף אחד מכלל יצירתו מתוך עצמו, שכן משנה זו אינה עשויה מדורים מדורים העומדים ברשות עצמם. בכל כתביו המרובים הכוללים תרומות נכבדות לפילוסופיה הדתית, לאנתרופו- לוגיה הפילוסופית, להגות החברתית, לבעיות החינוך, לשאלות שהתלבטה בהן תנועת התחיה הלאומית ואחרון אחרון לחקר החסידות ולחקר המקרא — בכל אלה טבוע חותם אישיותו הגדו- לה, שביקשה להתגבר על הפיצול והמקצוענות האנליטית נטולת המצפן הרוחני, שגולו מן האדם והחברה המודרניים את מרכז החיים ושעבדום ל- חוקיות טכנית.

על כן בבואנו לדבר בתרומתו לחקר המקרא מן הראוי כי נתן דעתנו על המגמות והאינטרסים הרוחניים שקירבוהו לתחום זה, שהרי לא בא לכאן כהיסטוריון המבקש את האמת האובייקטיבית, כי אם כמחנך יהודי המבקש את האמת הסובייקטיבית שלו ושל דורו. המקרא לא עניין אותו כתעודה היסטורית שגלומה בה אינפורמציה על העבר כי אם כמקור חי שיש בו הוראת דרך מן המבוכה הרוחנית שבהויה. מכאן שהתענינותו היתה סלק- טיבית: לא לצייר פרשה היסטורית מקפת נתכ- וון אלא לבחור ולהעלות פרשיות העשויות להצט- רף למאור חדש. ברור כי פרספקטיבות מיוחדת זו של ראיית המקרא יש עמה סכנת אספקלריה עקומה, המשנה את הפרופורציות של הגוף ההיס- טורי. מצד אחר, שימת הלב המיוחדת לפרשיות מבחינת האינטרס הרוחני עלולה להאיר את ה- מקורות מזווית ראייה חדשה.

נעמוד על שלושה אספקטים שהם מכריעים בכל גישתו למקרא; קצתם נידונו במפורש וקצ- תם בעקיפין. ואלה הם: (א) שאלת מהותו של המונותאיזם המקראי; (ב) דרכי ההגשמה המיו- חדות לו, היינו מלכות שמים; (ג) יחוד העיצוב הלשוני של הבשורה המקראית.

<sup>1</sup> על שיטת קויפמן ועל זיקתה לפילוסופיה של הרמן כהן השו' מאמרי ב"אמות" י"ב, סיון תמוז, עמ' 39-48.

מלשונות ההגשמה כל זמן שכוח היצירה היה מפכה בחדרי לבם. האנתרופומורפיזמים והמיתור-סים הפכו לבעיה עיונית רק משיבש מעין היצירה הספונטאנית, היינו משנתעוררה הרפלקסיה התי-אולוגית או משנכפתה רפלקסיה זו על היהדות ב-כוח פגישתה עם תרבויות ודתות אחרות אשר קר-אוה להתמודדות. כך קמה הפילוסופיה של היה-דות שענינה חדירה לסוד ייחודה של אמונת יש-ראל אלא שהשיטה אשר השתלטה ברבות הימים היתה בעלת אופי ראציונאליסטי הן בימי הביניים הן בעת החדשה. הנציג המובהק של זרם זה בת-קופה החדשה הוא הרמן כהן. כקודמיו הגדולים בימי הביניים ביקש אף הוא לעקוף את בעית האנתרופומורפיזמים והמיתוס בעזרת רעיון ה-טראנסצנדנציה. מראשית דרכו נלחם בובר בתפי-סה מופשטת זו של היהדות. בהשפעת הרומנטיקה וההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית מיסודו של דובנוב ובהשפעת יוצריה של הספרות העברית והאידית, הוא דגל בתפיסה אורגאנית של היה-דות, בחינת תרבות הקשורה קשר בליינתק עם הגוף העממי אשר יצר אותה. ממילא אין למדוד את אמונת ישראל לפי מידת סדום של הפילוסופ-יה הראציונאליסטית הדיסקורסיבית. כבר במאמ-רו "מיתוס היהודים", שנתפרסם לראשונה בשנת 1913, הוא הכריז על קיומו של מיתוס מונותי-איסטי, בניגוד לזיהוי הראציונאליסטי הפשטני של מיתוס ואיללות. ברם כאן עודנו מגשש, כדי לקבוע את מקורו החברתי של המיתוס. שני זרמים נלחמו זה בזה בתוך היהדות בכל התקופות: זרם רשמי ראציונאליסטי נורמאטיבי שקבע את הלכות החיים במסגרות קבועות ושלט בחברה מכוח סמכות נציגיו, וזרם בלתי רשמי, תת-קרי-קעי, ממרה, שספג את כל היסודות המיתיים של היהדות העממית; בזכותו נשמרה ביהדות חיוני-תה. נעימת דבריו של בובר לא הניחה מקום לס-פק כי לבו עם הזרם התת-קרקעי, העממי, המיתי, כנגד ההגדרה הראציונאליסטית שלפיה המיתוס הוא סיפור תולדות האלים, הוא מכריז שם: "קור-אים אנו בשם מיתוס כל סיפור על התרחשות חו-שנית ממשית, סיפור הרואה אותה כהתרחשות

דוהם ורוונצוייג הוא טוען כי אין לשם זה מלכת-חילה כל משמעות ראציונאלית, כפי שעמלו למי-צוא דורות פרשנים, כגון ההווה תמיד או הגורם להויה להיות, כלומר הבורא (אולברייט) וכיוצא בזה. השם משמעו ההווה והנוכח der Da-seiende, והוא בא לרמז רק על נוכחות האל. ברם אף משמעות זו אינה ראשונית, שכן גופו של השם אינו אלא הרחבה של קריאה אכסטטית של הצליל האלמנטרי יה יה, כלומר זה, זהו, שבו פנו אליו המאמינים. צליל זה "משותף היה כנראה לכמה מבני שם. הם רמזו בו בדרך סוד והתפעלות על אלהות שאין לכנותה בשמה"<sup>2</sup>.

מכאן שאין לבאר את זיקת האל לעולם במונ-חים האסכולסטיים של התיאולוגיה הקלאסית, ש-התלבטה בבעית האימאנציה והטראנסצנדנציה. על ברכי מחלוקת עתיקת יומין זו נולדה כידוע האפולוגיטיקה האנטי-נוצרית של הרמן כהן כש-הבחין בין דת מיתולוגית פנתיאיסטית, קרי נצי-רות, ובין דת א-מיתולוגית שאלהיה הוא טרנס-צנדנטי, קרי יהדות. לפי בובר הבחנה זו נטולת משמעות היא לגבי אלהי המקרא, שכן אל זה ששליטתו ניכרת בכל תחומי החיים והתופעות "הוא האחד ממעל לכל, משום שהוא האחד בכל"<sup>3</sup>. הוא אימאננטי וטראנסצנדנטי כאחת. כפי שמתברר גם מן דימוי "קדוש ישראל" שבס' ישעיהו: "קדוש, פירושו עד גלות בבל — מופרש ולא מופ-רד; מופרש, ואף על פי כן הוא בתוך העם..."; מופרש — ומקריין. כאן, בכפילות זו של התבוד-דות והתקשרות כאחת מקור התוקף המיוחד המת-בטא במושג זה: ה' הוא תקיף-העולם, תקיף מוח-לט, על שום שהוא נפרש בהחלט מן העולם, אבל אינו נטול כלל ממנו"<sup>4</sup>.

מכאן עולה וצפה מחדש בעית המיתוס וההג-שמה; ויש לבאר את הענין: מן המפורסמות כי סופרי המקרא, בעלי האגדה ואנשי הסוד, לא חש-שו לדבר על האלהות בלשון בני אדם ולא נרתעו

<sup>2</sup> תורת הנביאים, עמ' 35-36; משה, הוצאת שוקן תש"י, עמ' 38.

<sup>3</sup> תורת הנביאים, הקדמה א'.

<sup>4</sup> תורת הנביאים, עמ' 119.

תוסים והאגדות מהווים בגרעין זכרונות היסטוריים וזכרונות ממשיים שנמסרו באמת מדור לדור... אני חוזר ומדגיש: זכרון<sup>9</sup> ולא דמיון... כל מיתוס ואף הדמיוני ביותר הוא צורה שנתרקת מה סביב גרעין של זכרון היסטורי מסוים ועיצוב אורגני של זכרון זה". אכן גם עכשיו הוא לא העלים עין מן היסוד האנתרופולוגי והפסיכולוגי, אלא בעזרת העקרון הדיאלוגי הוא שיווה ל"גרעינינו" של המיתוס תוקף מיטאפיסי. כנגד אלה הרואים במיתוס יציר הדמיון או התחושה הוא מייחסו לפעולת הזכרון היוצר, אשר שרשים לו בממשות ההיסטורית. לפי הגדרה זו הסיפורים על ברית סיני הם בגדר מיתוס, אולם אינם מכילים תכנים ארכיטיפיים הפורצים ממעמקי התת-מודע ה"קולקטיבי אל מעבר לסף ההכרה, כפי שמבארת פסיכולוגית המעמקים, ואכן עולים מכאן ההדים של פגישה היסטורית חד-פעמית של עדה שלמה במלוא הווייתה המודעת עם כוח אשר מעבר לה, אף זאת; אלהי ישראל אינו "האצלת רוח העם" או פרי נצנוץ אינטואיטיבי של נפש האור-מה, כפי שטען קויפמן. אין להכילו איפוא במונחים פסיכולוגיים או סוציולוגיים. המבחן לממשות תו הוא בכך, שהוא מתייב לנכוח העם ומוליך אותו למטרה שונה מזו העולה ממשאלת לבו הפנימית ביותר<sup>10</sup>. הוא "אל העוקר את העם מתוך קשרים שנתחבבו עליו וכופה עליו את דרישתו בכל חומרתה"<sup>11</sup>.

פירוש המיתוס כפגישה בין מעלה למטה הוא היסוד העיוני לביאור המבנה הפנימי של אמונת היהוד. ההנחה השניה לשיטתו היא בעלת אופי היסטורי וסוציולוגי: שלא כקופימן הקובע את ראשית אמונת היהוד בימי משה, טוען בובר כי ראשיתה נעוצה בימי האבות. בהמשך דיוונו עוד נעמוד על החשיבות המכרעת שנודעה לקביעה היסטורית זו לגבי הדיון הפילוסופי<sup>12</sup>. אך הצורך השיטתי לאחוז בקדמות הסיפורים האלה מזה ואי-

אלהית... נמצאת אומר, המיתוס הוא פונקציה נצחית שבנפש האדם"<sup>5</sup>.

זה נסיונו הראשון לקבוע למיתוס מעמד כשר בתחום אמונת היהוד; בהשפעת הרומנטיקה הופך כאן המיתוס לקטיגוריה אנתרופולוגית אוניברסאלית. הגדרתו מבטלת מניה וביה את ההפרדה הקלסית של התיאולוגיה בין התחום האלהי שהוא הטראנסצנדנטי ובין התחום האנושי. אין להפריד הפרדה מוחלטת בין שתי ספירות אלה; אפילו התרחשות חושנית אפשר שתהא התרחשות אל-הית, אלא שהכרת טיבה האלהי היא פונקציה של נפש האדם, הווה אומר היא פרי ראייה אנושית מיוחדת. רוונצווייג גינה פירוש זה במאמר ביקורת חריף, "תיאולוגיה אתאיסטית" (1914)<sup>6</sup>, שבו ייחס לבובר (ששמו לא נזכר במאמר) את הכוונה לבאר את האלוהי במונחים אנתרופולוגיים וליטול ממנו את תוקפו המיטאפיסי. מאמר זה אמנם לא נתפרסם אלא אחרי מות רוונצווייג, אולם כבר בשנת 1923, בהקדמתו לשמונה הנאומים על היהדות<sup>7</sup>, מתקן בובר את ההגדרה הזאת כדי להוציא את הכוונה הפסיכולוגיסטית שייחס לו רוונצווייג, בדין או שלא בדין, ועוד זאת, שם הוא נוטש את הקיטוב ההיסטוריוסופי הפשטני בין יהדות נורמטיבית-רציונאליסטית ובין יהדות מיתית-עממית. המיתוס שוב אינו מצמצם בתחום אחד; הוא מצוי בכל גילוייה החיוניים של היהדות.

עמדתו המאוחרת בשאלת המיתוס הוגדרה בהקדמתו לתרגום האנגלי של "מיתוס היהודים" (1950): "מיתוס אמיתי אינו כלל ביטוי לכושר הדימוי של הרוח האנושית, ואף אינו תחושת אדם בלבד, אלא ביטוי לפגישה אמיתית בין שתי ממשות שויות"<sup>8</sup>. יתירה מזו, הוא מזהה את כוחות הנפש הפעילים בזמן יצירת המיתוס באמרו<sup>9</sup>: "המי-

<sup>5</sup> תעודה ויעוד, עמ' 85, 86.

<sup>6</sup> עיין: Rosenzweig, Kleine Schriften s. 278-290.

<sup>7</sup> ר' תעודה ויעוד, עמ' 15 ואילך.

<sup>8</sup> עיין: 562, p. 1950, Commentary, 9.

<sup>9</sup> על ענין זה העמידנו מ. שורץ במאמרו המעמיק "תפיסת המיתוס ובעית הדימיתולוגיזאציה במשנתו של מ. ב. בר", ספר ביאלובלוצקי, תשכ"ה עמ' 251-271. שורץ דן ברוב המובאות להלן, אולם מתוך אספקט שונה מה-גידון כאן.

<sup>9</sup> ההדגשות הן שלי.

<sup>10</sup> הרוח והמצואות, ת"א תש"ב, עמ' 33.

<sup>11</sup> תורת הנביאים, הקדמה למהדורה ב'.

<sup>12</sup> עיין להלן עמ' 109, 110.

גלה לאדם כדי לומר לו שהוא מנהיגו, אלא שהוא מכוונו למקום שהוא חפץ; הוא שולח את האדם המתמסר להנהגתו. "אל זה שהיה בתחילתו אל מגן של איש יהיה לאל של חבורת אנשים, לאחר זמן לאל של עם ומכאן לאל העולם; אל זה שהיה בתחילתו אל של פרשת חיים אישית, פרטית, יהי לאל של ההיסטוריה; אולם הצטרפות זו 'קור' לציפה' זו של הנהגה ומסירות, התגלות והכרעה, אהבת אלהים לאדם ואהבת האדם לאלהים, מוחלטות זו בינו ובין האדם קיימת ועומדת"<sup>17</sup>.

נמצאת למד, שאמונת האבות גנזה בחובה את עיקרי אמונת משה ואמונת הנביאים, וההתפתחות אינה חלה על מהותה הפנימית כי אם על היקף התחום החברתי וההיסטורי של שלטון האל. עיקר רה החלטיות היחס בין אדם ואל ורעיון השליחות. אין להכיל גילויים היסטוריים אלה בהגדרות אינן טלקטואליות-דוגמטיות על מדותיו של האל. הדבר המכריע באמונת האבות כבאמונת משה אינו הכרת אחדותה העליונה והמוחלטת של הוית האל כי אם היחודיות וההחלטיות של הזיקה אליו ומי משותף ההשפעה של זיקה זו על עיצוב כל רשויות החיים<sup>18</sup>. בשעה שסיפורי האבות מעלים את היחס הזה בספירה האישית והמשפחתית, מתרגמים סיפורי ספר שמות את תביעת ההתמכרות המוחלטת לתחום הפוליטי-החברתי, שכן המצווה והחוקה באה לשם השלטת רצונו של האל על כל רשויות החיים. כך אנו מגיעים אל משנת בובר בדבר מלכות אלהים הקדומה, אלא שתחלה עלינו להשיג לים את עיונו בדבר טיב המיתוס.

2. תחום המיתוס והיקפו.

שיטתו של בובר מעוררת שלוש קושיות עקרוניות:

(א) אם המיתוס הוא פרי הזכרון היוצר של האומה, כלומר אם הוא נוצר בתחום ההיסטורי-רי — היכן מקומם של המיתוסים הקוסמיים המרובים המצויים בכל התרבויות הקדומות לרבות המקרא, כגון מיתוסי הבריאה למיניהם?

הרצון להניח ידו מן הגישה הביקורתית מזה סיבה כה את בובר בסתירה מיתודית מורה: מצד אחד הוא קיבל את מסקנות המדע הביקורתי בנוגע למקורות התורה באמרו: "ההבחנה בין המקורות 'א' ו'א' כשני דפוסי-סוד גדולים בעיבוד המורשת... היא בעיני בבחינת תגלית ששוב אין להתעלם ממנה"<sup>13</sup>. אולם בדיונו בתקופת האבות ובתקופת משה הוא מתעלם בפירוש ממסקנות אלה: סיפור הבריאה, סיפורי האבות, כסיפורי משה אינם הרכב של מקורות שחוברו יחד בתקופה מאוחרת לפי הערך, אלא יש כאן חטיבות ספרותיות אחדות שצמחו צמיחה אורגאנית במסורת שבעלפה, אף כי הורחבו לעתים על ידי עורכים אחרונים. שיקולים אסתטיים סובייקטיביים הנחוהו בעיקר בהבחנה בין המסורת המקורית ובין התוספות המאוחרות שניטלו מהן סימני הספונטאניות היוצרות. מצד אחר, בדיונו על ספר שופטים הוא מבחין במפורש בין "מקור" אנטומוארכי ובין "מקור" פרומונארכי — גם הפעם אגב התכחשות למקורות המשוערים של מדע המקרא הקלאסי. הכרזתו בדבר ההישג הספרותי של המדע ההיסטורי-ביקורתי אינה יוצאת אפוא מגדר החויית קידה בלתי מחייבת. במהותו מתקרב דיונו הספרותי לשיטת האסכולה של חקר תולדות המסורת. אף כי יש לדיונו הספרותי גוון אישי מובהק, כפי שנבאר להלן<sup>14</sup>.

אף כי גיבושם הספרותי של סיפורי האבות מאוחר הוא באופן יחסי, טבועים בגופם של סיפורים אלה סימני קדמות. מעידים הם כי ההווי הנוודי למחצה שבו שרויים האבות, עיצב את דמות אלהים, שכן אלהי האבות היה אל מנהיג שליווה והדריך את משפחת מאמיניו בכל הליכותיה, בדומה לאלים של הנוודים המיסופוטמיים האחרים<sup>15</sup>. אך הוא לא היה אל טבע בדומה לסין, אל הירח, שמרכזו פולחנו היה בחרן. הוא אל מגן "ההולך עם מוגניו" בכל עונות השנה<sup>16</sup>. הוא מת-

<sup>13</sup> מלכות שמים, עיונים בספרים שופטים ושמואל, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 10.

<sup>14</sup> עיין עמ' 112 וא"י.

<sup>15</sup> תורת הנביאים עמ' 32 ואילך.

<sup>16</sup> שם עמ' 33.

<sup>17</sup> שם עמ' 34.

<sup>18</sup> ר' משה, הקדמה עמ' viii.

נאלית שבמיתוס הנוצרי בדרך פירוש אכסיסטנ-ציאלי. לדעת בובר תרגום כזה אינו באפשר, משום שמיתוס איננו לבוש חיצוני ספרותי בלבד; עליו להביע אמת שאין להביעה אחרת, אמת עמוקה מזו שאפשר לבטא בלשון הדיסקורסיבית המדעית. לא ידיעות מדעיות או מדעיות למחצה נמסרות לנו במיתוסים האמיתיים הראשוניים; הם גופם עדות לפגישות; על כן אין להעתיקם ללשון אחרת.

על טיב האמת הראשונית הזאת הוא תהיה במסות הנוכרות, שעיקרן תיאור אכסיסטנציאלי של הרע אגב נסיון נועז לעקוף את ההגדרות הנורמאטיביות של המוסר. לפי שיטתו, הרע אינו אלא חוסר הכוונה של אישיות האדם. הטוב הוא הכוונתה, ריכוזה של הנפש ושל האישיות לקראת אחדות. התכוונות אדם אל עצמו אינה אלא התכוונותו לקראת אישיותו הראויה השלובה בתבנית הבריאה<sup>21</sup>. "הראוי האנושי הוא שירותו של היחיד המממש את יחידותו הראויה שנועדה לו בבריאה" (שם) כמו במיתוסים שענינם פגישת אדם עם האל כן גם במיתוסים אלה נתבע האדם להכרעה. היסוד הלגיטימי של המיתוסים הקוסמו-גוניים לרבות פרשת הבריאה איננו באינפורמציה הכלולה בהם על עולם ומלואו כי אם בזה שהם מספרים על פגישה, על דו-שיח בין האל ובין בריאתו. מסופר שם על הקריאה היוצרת של האל אל האין. התהוותם של הדברים הוא הוא המענה<sup>22</sup>. כאן ראשית הזיקה ההדדית שעיקרה נתינה וקבלה, ביתר בהירות רצון לתת ואי-רצון לקבל. דיסהרמוניה זו תימשך עד שתשוב הבריאה לאל-הים העתיד לקבלה בחסדו הגדול. בדיונו של בובר הופכים גם הצירופים "תהוה ובהוה" וכיוצא בהם אליגוריה לנפש האדם ולהכרעה הנתבעת ממנו. מכאן שבובר קנה את הלגיטימיות הדתית של המיתוס במחיר הגדרה ההופכת אותו לעדות על התרחשות דיאלוגית והמסיטה הצדה את תכניו הדידקטיים, האתילוגיים והאינטלקטואליים ואף מתעלמת מהם בידועים. תשתיתו של המיתוס היא

(ב) האם המיתוס הוא קטיגוריה אנתרופולוגית או מונח השאול מתחום המחקר הספרותי?  
(ג) אם המיתוס אינו מוגדר על-פי תוכנו ועל סמך מגמתו האינטלקטואלית והאתילוגית כי אם על דרך התהוותו, שכן הוא מעיד על פגישה — מה ההבדל בין מיתוס מונותאיסטי למיתוס פולי-תיאיסטי אלילי?

התשובה לשאלה הראשונה מצויה בשורת המאמרים "תמונות של טוב ורע"<sup>19</sup>. שם מבאר בובר את המיתוסים המקראיים והאיראניים על מקורו וטיבו של הרע, וטיב יחסו אל הטוב. הוא אומר: "המיתי נכנס לחוג ראייתנו זה בזכות האמת שבאגדות. ברי, אין הכוונה בכך, שאמת שהיתה מצויה פעם בצורה לא-מיתית 'התלבשה' בצורה מי-תית. אלא זו הכוונה: הנסיון המתרחש (לא הנר-כש) בפגישות-שבפועל עם הרע בתוך העולם וב-תוך הנפש מתגלם במישירן בתוך המיתוס בלא הליכה בדרך עקיפין של הגדרות מושגיות או מושגיות למחצה. לשם כך צריך שאנו... נהיה רוצים ומוכשרים לקלוט מה שנמסר לנו בממלכת המיתוס על המציאות האנושית: מה שמתרחש במיוחד בנפשו ובחיו של אדם, העוסק ברע, ובעיקר של אדם העומד להיכנע לרע"<sup>20</sup>. דברים אלה באים להרחיב את תחום המיתוס אשר תחילתו על הפגישה עם האל בלבד. כאן מדובר על פגישות עם הרע — הן זה שבנפש אדם פנימה הן זה שבעולם. בובר מסיט הצדה את המומנט הפסדו-מדעי, האתילוגי של המיתוס הנעוץ בסקרנות האינטלקטואלית. מגמתן של הקוסמוגוניות המיתיות למיניהן, הבאות לבאר את תופעות החיים לפי דרכן עד שהן יוצרות "תמונת עולם" מיתית, אינה מרובדת-השתיה של המיתוס. מגמה זו היא משנית לעומת עקרון הפגישה שהוא נטול תוכן אינטלקטואלי. ממילא דוחה בובר את הגישה ה-ראציונאליסטית הפרוטסטאנטית החדשה נוסח בולטמן ובית מדרשו המבקשים לגלף ולחשוף את ה-"kerygma את הבשורה, את המשמעות הראציו-

<sup>21</sup> פני אדם, עמ' 374.

<sup>22</sup> Kampf um Israel, Der Glaube des Judentums, S. 48-49.

<sup>19</sup> עיין פני אדם, עמ' 325-376.

<sup>20</sup> פני אדם, עמ' 316. מ. שורץ עמד על הכתובת הפולי-מוסית של פיסקה זו, ראה במאמרו הנ"ל.

ועוד, האגדה היא יצירתם המשותפת של הדור-רות, לרבות אלה אשר לא זכו לפגישה. והוא מד-גיש: הללו לא פעלו בשרירות-לב כיד הדמיון הטובה עליהם, אלא מעשה-ידיהם המשך אורגאני הוא למעשה האבות בחינת מעשה אבות סימן ל-בנים. כאבותיהם הופעלו אף הם על ידי הראייה החושנית של המאמין המספר על מפעלות אל-הים. יצירתם הלבושת צורה ספרותית מקובלת בדברי המספר היא אפוא פרי הזכרון הקולקטיבי ולא זה של כוח-המדמה<sup>26</sup> :

"האגדה הקדושה היא לגבי המספר גם אפשרות הבה-עה הישירה והיחידה של ידיעתו את המאורעות שאיר-עו ; יתירה מזו, ידיעה זו כל עצמה ידיעה אנדית היא, היינו ידיעה המתארת, את פועל ה' בעמו כפי אמונתה, והיא מתארתו בדרך פעולה אורגאנית של זכרון עושה-מיתוס. יש כאן בפועל ממש משום רא-יית-היסטוריה דתית : הנס נראה כאן בעיני אדם המ-צפה לנס, והוא מצטייר בלשון הסיפור בדמיון אדם הנפעם לנס. לא כוח-המדמה הוא הפועל כאן אלא כוח הזיכרון, אלא שזה זכרון-שבאמונה של נשמות-קדו-מים ודורות-קדומים, שכוון, שנתרגש מכוח המאורע המופלא, הוא בונה לו, מתוך הכרה, את הרקע ה-מופלא—זכרון מפייט בלי ספק, אבל מפייט מתוך אמונה"...

אף כי בובר לא דייק כראוי בהבחנתו בין אג-דה למיתוס, דומה כי בעיניו האגדה היא בעיקרה גיבושה הספרותי של הראייה המיתית.

מתלכדים בה המיתוסים הנפרדים, ביתר דיוק, החוויות המיתיות הנפרדות, לכלל רציפות פני-מית, לכלל מסכת היסטורית. במקום תמונת עולם מיתית, שעליה מדבר בולטמן, נמסר לנו כאן סי-פור או עדות רצופה על פגישות. המיתוס הוא קטיגוריה אנתרופולוגית, והאגדה היא עיצובו ה-ספרותי. כאן מתקרב בובר לתפיסת המיתוס כצו-רת הכרה, ברם לא של ההכרה האינטלקטואלית-דיסקורסיבית ; המיתוס אינו פרי הסתכלות עיו-נית אלא פועל-יוצא של קליטה חושית. קליטה זו היא בעלת אופי אינטואיטיבי, והיא חודרת למע-מקים שהשכל הדיסקורסיבי אינו מגיע עדיהם ; זוהי הכרה על-סיבתית, שכן עצמת החוויה החו-שית העומדת על ריכוזה העילאי של האישיות.

<sup>26</sup> מלכות שמים, עמ' 54-55.

נטולת תוכן פוזיטיבי ; היא התרחשות, פגישה, תביעה.

3. מיתוס ואגדה.

תוספת הבהרה בדבר טיבו של המיתוס מצויה בהגינותיו על האגדה. כמו המיתוס מוסברת אף היא בדרך התהוותה. בובר אומר :

"אדם בן תקופות קדומות קולט את המאורעות הבל-תי מתוכננים, הבלתי צפויים מראש ששינו בבת אחת את המצב ההיסטורי של עדתו מתוך התרגשות נוק-בת ויורדת עד ליסודות הויתו... היא השתוממות קדמונית המפעילה את כל כוחותיה היוצרים של הנפש. מה שמתרחש כאן איננו עיבוד פיוטי של הנקלט על-ידי כוח המדמה הנוהג דרך חירות אלא התחושה עצ-מה היא תחושה יוצרת. הנס ההיסטורי איננו בחי-נת פירושי ; הוא נראה. גם הליכוד הבא עתה של מראות הבוק, ליכודם לסיפור האגדה הרצוף חפשי הוא משרירות לב ; מה ששורר כאן הוא זכרון אור-גני, זכרון אורגני יוצר"<sup>23</sup>.

האגדה מבוססת אפוא על ראייה חושנית, תמו-ניית, של המתרחש. ראייה זו נולדה בהתרגשות הרגע. ביתר בהירות הוא אומר בהמשך דבריו : "מכירים אנו לדעת את פגישתו של עם זה עם התרחשות היסטורית גדולה התוקפת עליו, את ההתלהבות היוצרת אגדות בה קולט העם את הדברים הכבירים ומוסרם לזכרון היוצר"<sup>24</sup>. ול-הלן : "פגישה של עם עם מאורעות שהם עצומים כל כך עד שאינו יכול ליחסם לתכנונו ואת בי-צועם לכחות עצמו אלא למעשי כחות שמימיים—הריהי עצמות היסטורית אמיתית"<sup>24</sup>. (שם עמ' 19).

במדה שהאגדה קרובה למאורעות היא בשבילנו פועל יוצא של פגישה, היא עדותה (שם). בדברו על מעמד הר סיני הוא אומר : "לגבי סיפורים כא-לה אין זה נכון לדבר על היסטוריוזציה של המי-תוס ; מוטב לציננם כמיתיוזציה של ההיסטוריה, אם רק שומרים על ההנחה שמיתוס אין משמעו כאן, בהבדל מן המושג השכיח במדע הדתות, אלא סיפורו של הנלהב על אשר קרה לו"<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> "משה" עמ' 2 ; שינתי בכמה מקומות את התרגום העברי כדי להתאימו ביתר דיוק למקור הגרמני.

<sup>24</sup> שם עמ' 4.

<sup>24</sup> במקור : das ist wahre Geschichtssubstanz.

<sup>25</sup> משה עמ' 20.



תות עמוקות. אבל לאמיתות אלה אין עמידה אלא במסגרת הדיסקורסיבית הראציונאלית שנוצרה על-ידי "השכל הקטן", שראייתו משועבדת לחוק הסיבתי. כלל זה כוחו יפה בתחום ההכרה ההיסטורית כבתחום האמונה, שכן יחס חיים אמיתי מן ההכרח שיהא נעוץ בפגישה כשם שעליו לצמוח מתוך ההרהורים, מתוך מרחק של התבוננות כלפי החוויה. הן הפגישה הן הרפלקסיה עליהן להתגבש במערכת מצוות קבועות, על-אישיות, אוביקטיביות. אף זאת, תוקפה המחייב של מצווה אפשר שיהא כרוך באופן פרדוקסאלי דווקא בניתוקה מכל הנחה דיאלוגית. מכאן שאף הפגישה אינה יכולה להתמיד בהיוליותה הספונטאנית נטולת התוכן. עליה להתגבש בתוכן אוביקטיבי מוגדר, אחרת לא יהיה לה קיום והמשך. אולם דווקא מתוך תוכן קונקרטי זה ביקש בובר להתרחק. מתוך סירובו העקיב של בובר לקשור את הפגישה בתכנים קבועים מבצבץ ועולה האנארכיזם הדתי שלו, המוכן לנפץ צורות ותכנים כדי לקיים את ראשוניתה הספונטאנית של החוויה.

#### 4 מיתוס ואיליות.

וכאן הגענו לשאלה השלישית: מה בין מיתוס מונותאיסטי למיתוס אלילי? מקצת התשובה ניתנה כבר בשעה שהפקיע בובר את האדם מתחום הראייה המיתית. המקרא מספר רק על הפגישה בין האדם והאל; ואלו ה"מיתוס האלילי מרחיק לכת מזה: הוא יודע על האלהת אדם ועל התגלמות האל באדם. יחודו וממשותו המפוכחת של המיתוס המקראי הם בהפקעת האדם מן התחום המיתי<sup>30</sup>. כאן מסתייע בובר בהגדרה הראציונאליסטית של המיתוס כסיפור-אלים כדי לתחום תחומים ולהבחין בהבחנות בתופעה זו, שהיא לפי מהותה מקיפה ורחבה יותר מכפי ששיערו הראציונאליסטים. הו"איל וההגדרה האינטלקטואלית אינה מספקת לציון קו-הגבול בין אלילות למונותאיזם, לפיכך אין בהבחנה הנזכרת כדי למצות את פרשת המיתוס האלילי והמונותאיסטי. באחד המאמרים

מפקיעה את החוויה מן הסיבתי. על כך הוא כבר עמד ב"מיתוס היהודים" באמרו<sup>27</sup>:

"ברגעים של מתיחות יתרה ושל חזקת חויה יתרה מתקשרים ומתנשלים מן האדם כביכול ככלי הפונקציה הסיבתי; מכיר הוא את הנעשה בעולם כמשהו בעל משמעות על-סיבתי כחינת מבע של חוש מרכזי, ש"אין לתפסו במחשבה, אלא בעוצמה חושיית ערה ובל"הט תנופתו של כל האדם כולו, בחינת מציאות מוח"שית, העולה לפניו על ריבוי גווניה. עד היום הזה עדיין זהו טיבו של יחס האדם בתוך הסבתי; אף על פי כן הוא מגלגלו במיתוס, משום שהתפיסה המיתית פותחת לפניו אמת עמוקה יותר ושלמה יותר מן האמת הסיבתי".

הסבר זה שהושפע מן הפילוסופיה של ברגסון איננו בעל אופי אי-ראציונאלי, שכן האדם מצטייר במיתוסים אלה במעמדו הריאלי, ללא כל אידיאליזאציה או מיתואציה. לעומת המיתוסים של אומות העולם אשר גיבוריהם נתערבו ונשתזרו במאורעות חייהם של אלים, מכוונת כאן כל התהילה לאלהים.

אדם העושה בפקודתו מתואר באנושיותו הער-טילאית. "בכוח הפרשה זו של האדם מן היסוד המיתי שרוי הסיפור באוירה של פכחון קדוש, אוירה יבשה כביכול, הפותחת לנו פתח להציץ אל גרעין היסטורי<sup>28</sup>". מצד אחר, הראייה הגלהבת יוצרת-האגדה אינה נופלת באותנטיות הפנימית שלה מן הרישום הכרוניסטי נטול ההתלהבות. אמנם אין הבנה היסטורית זולת ההכרה הראציונאלי, "אבל עליה להתחיל בזה, שהראציו הגדולה מתגברת על הקטנה"<sup>29</sup>. ניתנה רשות לזהות את הראציו הגדולה במה שהוא מכנה "ראייה חושנית שמתוך חזקת החוויה". האמת העמוקה של ההיסטוריה גנוזה דווקא באגדה שהיא פרי ראייה גל-הבת.

חוזרים אנו כאן בשינוי צורה לדיאלקטיקה ה"נצחית בין הראייה הספונטאנית ובין הראייה ה"אוביקטיבית האנאליטית שהיא פרי "השכל הקטן". אפשר כי "השכל הגדול", קרי הראייה האינטימיטיבית שמתוך חזקת החוויה, מוסר לנו אמי-

<sup>27</sup> תעודה ויעוד עמ' 86.

<sup>28</sup> משה, עמ' 5.

<sup>29</sup> שם, שם.

<sup>30</sup> ר' משה עמ' 5. (הובא לעיל).

התפיסה הריאלית המילולית, המציירת את דיוקן האל בראי עקום.

מצד אחר, אין בובר מקבל את דרך הראציונאליזם נוסח הרמן כהן הטוען ב"דת התבונה ממקור רות היהדות" (עמ' 185 בגרמנית) שאסור ליחס לאלהים ממשות, שכן כל ממשות פירושה ממשות חושנית; לומר על אלהים שהוא ממשי אינו אלא אנתרופומורפיזם, "הגשמה". לא כן, התמונות על אלהים מתהוות על קרקע מהותנו האנושית. טיבנו האנושי מחייבנו לדבר על אלהים בתמונות, היינו בתמונות החושים, בתנאי שנדע, כי תמונות אלה אינן אלא סמלים, רמיזות ארעיות אליו. הן מתחלפות חדשים לבקרים. "אלהים אינו מתעב את התמונות". הוא עצמו מתגלה לאדם בתמונות, אלא שאין קבע באופן התגלותו. כך, ברוח אנטי-תיאולוגית ואנטי-ראציונאליסטית כאחת מבאר בובר את הכתוב היסודי "אהיה אשר אהיה" (שמ' ג 14). לדידו מתבטא כאן יחס חיים ראשוני של המאמינים החשים את נוכחותו הבלתי אמצעית של אלהים, כשהוא אומר: אהיה באשר אהיה, אופיע באשר אופיע, כרצוני וכחסידי — אין קבע בצורת הופעתי, באופן נוכחותי<sup>32</sup>. בכך הופקע אלהי ישראל לא רק מן החוקיות הקבועה של המגיד יה והמנטיקה אלא גם מצפרי התיאולוגיה הטוענת כי באמתחתה היגדים על מהות האלהים. כמו כן הוא מופקע מן המיתולוגיה, היודעת לספר על התהוותו וגורלו של אלהים. אין מיתולוגיה לגיטימית; יש רק מיתוס לגיטימי, היודע את גבורותיו כסמל וכרמז. אין איפוא מקום להבחנה מוחלטת בין מיתוס מונותאיסטי ופוליתיאיסטי, כי אם בין מיתוס לגיטימי ובלתי לגיטימי; והגבול בין שניהם חוצה את אמונת היחוד.

### (ב) מלכות אלהים והאוטופיה

האגדות והמיתוסים המספרים על ראשית מלכות אלהים בישראל מלמדים על הנסיון ההיסטורי הגדול לממש יחסים אמיתיים לאלהי ישראל, היא הדרישה היסודית של אמונת היחוד. מימוש כזה אינו באפשר בחיי היחיד. תחום הגשמתו היא ה-

המאוחרים "דת ופילוסופיה"<sup>31</sup> הוא נדרש לסוגייה זו מחדש. אנו קוראים:

"ממשות-האמונה של הפגישות עם הפוגש, הזורח בעד כל הרמויות והוא עצמו הסרדמות, אינה יודעת, בתורת זיקה טהורה של אני-אתה, שום תמונה שלו, שום דבר שניתן לתפסו כעצם — כלומר אינה יודעת אלא את נוכחותו של הנוכח... אבל קרקעה של המהות האנושית, שבו הן נאספות ונשלמות, הוא גם הרחם הנפשי שמתוכו התמונות נולדות... ואנו רשאים לשער כי אלהים אינו מתעב את התמונות, אלא סובל שיראוהו בהן, שיראוהו בעדן; גם אותן הוא מקבל כצורות שהוא זורח בעדן. אבל עדי-מהרה רוצות הן, שוב ושוב, להיות יותר ממה שהן, להיות יותר מסימנים ורמזים אליו; ולבסוף חוזר וגשנה הדבר, שהן מסתירות את הדרך אליו, והוא מסתלק מתוכן".

בניסוח נמרץ זה הוא מביע את דעתו על היחס בין המיתוס ובין התיאולוגיה. כאמור, המיתוס אינו מוסר לנו ידיעות על האלהות. כשם שלא יתכן, לדעתו, שהמיתוס יכיל "תמונת עולם" כן מן הנמנע שהוא ימסור תמונה על האלהות. מגיפה זו, המצויה בעיקר בקבלה, נמנית עם הספייזים הבלתי לגיטימיים של ההבעה המיתית. למי-תוס הליגיטימי אין כל ערך אינפורמאטיבי. מעמדו של הליגיטימי נעוץ בדרכו הסימבולי, בכך שהוא רומז אל הנוכחות האלהית, שכן על הפגישה עם האלהות אי אפשר לדבר אלא בשפת סמלים בלבד. ברגע שהוא תובע זכות קיום מכוח עצמו, ברגע שהוא מתיימר למסור לנו אמיתות דוגמאטיות קבועות, מסתלק אלהים מתוכו. אז הוא מקפח את שקיפתו הסימבולית, מתרוקן כדי צורה מתה; הוא נעשה לפטיש. אין כל אפשרות להגיד היגדים על האלהות; ברגע שהללו מובעים שוב אין הם חלים על אלהים חיים, על ה"אתה" האלהי, כי אם על הסתמי, "הלז", שאין לו שום ממשות ושום תוקף. המיתוס הליגיטימי אינו בא להרחיב דעתו וידיעתו של אדם כי אם הווייתו, בכך שהוא מעמיד אותה על זיקותיה האמיתיות. מכאן שהגבול בין מיתוס לגיטימי ובלתי לגיטימי אינו זהה עם זה שבין מונותאיזם ואליליות אלא הוא חוצה את אמונת היחוד גופה, הנתונה בדיאלקטיקה פנימית בין התפיסה הסימבולית של המיתוס ובין

<sup>32</sup> משה עמ' 40.

<sup>31</sup> פני אדם, עמ' 255.

סמך נוסף לדעתו הוא מוצא ברובד האנטי-מו-נארכי של ספר שופטים המכיל לדעתו את הפר-קים א-יב. הלעג למלוכה מורגש, לדעתו, כבר בסיפורים על כושן רשעתיים, על עגלון מלך מואב ובפניתה הלעגנית של דבורה אל המלכים והרוז-נים בשעה שהיא מהללת את נצחון ישראל על מלכי כנען. הלעג למלוכה הגיע לפסגתו במשל יו-תם (שופ' ט 8 ואילך) המציג את זו כמוסד טפילי, ובמאמר גדעון (שם, ח' 22-23), הרואה במלוכת אנוש חטא דתי. כאן לפי בובר שורש התנגדותו הראשונה של שמואל למלוכה (ש"א ח 6 ואילך), שכן כנביא הוא היה מנושאי רעיון מלכות אל-הים.

הסמלים הדתיים והחברתיים הקבועים שיצרה מלכות האלהים הם: (א) ארון ברית ה' המסמל את נוכחות המלך האלהי במחנה בימי מלחמה כבימי שלום (במ' י' 30-31; שו' כ' 23, 26-27, כא 2; ש"א ד 3, 4, 5 ואילך); (ב) דמות השופט הכאריסמאטי, שנחשב לשליח ארעי של המלך האלהי; (ג) החוקה העברית הקדומה, במיוחד חו-קת הקרקע, העומדת על הבעלות האלהית של ה-ארץ.

כאמור, היסוד האנתרופולוגי של רעיון זה הוא תאוות החירות של איש המדבר. רעיון מלכות אלהים הוא הלבוש הדתי של היסוד האנארכי שב-נפש איש המדבר, המסרב לקבל על עצמו סד-רים קבועים ומשמעת ממלכתית. בובר מביא אנא-לוגיות לתפיסה זו מתוך הספרות הערבית המע-לה את ההווי הנוודי שלפני האסלאם ומתוך מקו-רותיה של כת החאריגים שקיימת היתה במאה השנייה והשלישית לספירה המוסלמית. אף זאת, הוא מנסה להעמיד את הניגוד בין העברים-החבירים ובין התרבות המצרית על ההנחה בדבר ניגוד סוציולוגי עמוק בין תרבות נוודית ותרבות אימפריאלית מוצקה<sup>85</sup>. בעזרת חומר משווה מאסיה המרכזית והמערבית הקדומה הוא מבקש אף לק-בוע הלכה סוציולוגית אוניברסאלית, כי תפיסות היסוד של שבטים רבים גובשו ונוסחו רק משנע-

חברה, העדה. על נסיון זה מתחקה בובר בעיקר בספרו "מלכות שמים" ובמאמריו על שאול י-שמואל<sup>83</sup>.

במקביל לקויפמן מדגיש אף הוא את קדמותם של המקורות הספרותיים המעידים על מלכות ה' בישראל. אולם גדול ההבדל בין שניהם ביחס לביאור המקורות, ודומני שהאמת ההיסטורית היא בסינתזה בין שתי דעות מנוגדות אלה.

כאמור, שניהם מקדימים את מושג מלכות הא-להים לתקופת השופטים. אולם קויפמן מטעים כי הבסיס הממשי של סדרי החברה באותה תקו-פה הוא משטר השבטים אשר בראשם עמדו הזק-נים והנשיאים שחתכו את עניניו של כל שבט וש-בט. היתה זו דימוקראטיה פרימיטיבית שעליה התרומם בשעות חירום וצרה לאומית שלטונו הא-רעי, הבלתי מונחל, של השופט-המושיע. הוא נח-שב לשליח אלהים שנחה עליו רוח ה'. הופעתו היתה כרוכה בציפיה כי ה' ישלח מושיע לעמו. כנגד הראיה האורגנית-האחדותית של משטר זה שבמחקריו של קויפמן, בולטת ראיתו הדיאלקטית של בובר: לדידו המשמעות הקונקרטיית של מל-כות אלהים היא מרחיקה-לכת יותר, שכן רעיון זה עומד על השלילה העקרונית של מלכות בשר-ודם. אוטופיה אנארכיסטית זאת הנעוצה מבחינה אַנ-תרופולוגית בתאוות החירות הבלתי מוגבלת של איש המדבר, שבדמות דיוקנו צייר בובר את אבות האומה ואת דור יוצאי מצרים, היא האנטיתזיה הקיצונית לשעבוד הפרעונים ולבית העבדים ש-התנסו בהם שבטי ישראל קודם. ראשיתה של מל-כות זו היא בברית סיני, כשהתחייבו שבטי ישראל לקבל עליהם את הנהגת המלך האלוהי. לפי בו-בר מרומות משמעותה הקונקרטיית של תפיסה זו בכתובים המרובים המדברים על האל ההולך לפני המחנה ובאלה המעידים על אדנותו ועל טקסי המלכתו (שם' טו 18, יט 6, במ' כג 21, לג 5 ועוד). אליהם יש לצרף את הכתובים על ענוות-משה<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> מלכות שמים, ירושלים תשכ"ה. דרכו של מקרא, עמ' 271-164.  
<sup>84</sup> עיין Königium Gottes עמ' 145, 144, 180.

<sup>85</sup> ר' משה, עמ' 21-11.

אלהים. ברם, סינתיזה זו אינה בגדר כניעה למציאות החדשה אלא נסיון יחיד בתולדות העולם לעצב מציאות זו בהתאם לחזונום לאחר שדחו מתוכם את ההתנגדות הבלתי מציאותית לשלטון בשר ודם. השקפת נביאי הכתב בדבר השליט האידיאלי ובדבר העם האידיאלי שהתגלגלה ב"בות הימים לאסכאטולוגיה, מציינת לדעתו את השלב הבוגר של האוטופיה הישראלית הקדומה.

לשם הערכת התמורות הפנימיות האלה, כפי שהצטיירו בעיני בובר, עלינו להידרש למונח אוטופיה במשנתו הסוציולוגית:

"לכאורה נדמה, שהצד השווה שבאוטופיות שנתגלו בתולדות הרוח של המין האנושי הוא שכולן ציורים, היינו משהו שאינו מצוי<sup>37</sup> אלא מתואר בנפש בלבד. ציורים כאלה נוהגים בדרך כלל לכנותם בשם ציורי דמיון. אבל בזה לא נאמר עדיין אלא מעט. דמיון זה אינו משוטט, אינו מטולטל הנה והנה על ידי שרעפים חולפים, אלא מרוכז בטאקטוניקה מוצקת מסביב לדבר ראשוני, הטעון עיצוב ושכלול, ודבר ראשוני זה מש' אל-לב הוא. הציור האוטופי הוא ציור של מה שהוא ראוי להיות, של מה שהמצייר מתאוה שיהיה. לפיכך יש נוהגים לומר על האוטופיות שהן ציורי משאלה; אבל גם אמירה זו אינה ממצה. אם אמרנו 'ציור משאלה' כונתנו לדבר העולה מעמקי הבלתי מודע ומסתער כחלום, כחלום בהקיץ, כ'מחשבה זרה', על הנפש הבלתי מחוסנת..."

...לא כן המשאלה האוטופית שבתולדות הרוח, שאין לה כלום מן הדחף ואין לה כלום מן הסיפוק העצמי, אף על פי שמושרשת היא במעמקי הנפש ככל מה שיוצר ציורים. קשורה היא ביסוד על-איש, הבא במגע עם הנפש, אבל אינו מותנה בה. היסוד השליט כאן הוא הכיסוף אל הדבר הנכון, שהוכר כחזון דתי, או כחזון פילוסופי, כהתגלות או כאידיאה, ושלפי מהותו אינו יכול להתגשם ביחיד, אלא בציבור האנושי בלבד. חזון הדבר הראוי להיות, אף שהוא נראה לפר-קים כבלתי תלוי ברצון האישי, אין להפרידו מיחס יסודי בקרתי לתכונת עולמו המצוי של האדם. הסבל הבא לאדם מחמת סדר חברתי שהוא בניגוד לטעם ולבינה מכשירים את הנפש לחזון... הכיסופים להגשמת החזון מעצבים את הציור"<sup>38</sup>.

דברים אלה באים כלפי הראציונאליזם המארי-כסיסטי שבעיניו האוטופיה היא יציר הזיה נטול ממשות. כמו כן הוא יוצא חוצץ נגד הפסיכולוגיה האנאליטית הרואה באוטופיה מערכת ציורים דמיוניים שאמנם יש להם ממשות נפשית אלא שאין

שו הללו תושבים קבועים בארצות כיבושיהם, אלא שהתהוותן של תפיסות אלו נעוצה דווקא בתקופה הנוודית שלהם. בניגוד לתפיסה האבולוציוניסטית הרואה את התרבויות החקלאיות כשלב מפותח לעומת השלב הנוודי, קובע הוא כי דווקא התקופה הנוודית היא בעלת הפוטנציאל הפורי יותר, היוצאות אמנם מן הכוח אל הפועל רק בתקופת התישבות הקבע. מלכות שמים לפי טפסה הקדום, הקרויה אצלו מלכות אלהים הישירה, היא לדעתו פריה הנעלה של תקופת הנוודות, כששבטי ישראל עוד היו במעמד החבירו, המסמן לפי המחקר החדש לא גוף, אתני מוגדר כי אם מעמד חברתי בעל פרוצור קבוע<sup>36</sup>.

כשלונה של מלכות אלהים הישירה, שעליו מעיד החלק הפרו-מונארכי של ספר שופטים (יז"א), נעוץ באי-יכולתה להשתלט על האנדרלמוסיה מבית ובקוצר-ידה כלפי הפלשתים מחוץ. תאורת החירות "המדברית" הבלתי מוגבלת לא נתנה לשלטון בר קיימא להתגבש ולא הניחה בידי השליטים אמצעי כפיה, שבלעדיהם לא ייתכנו חיי חברה. כשלונו זה פילס את הדרך למלוכה. היענו תו של שמואל לתביעת זקני ישראל כי ימליך עליהם מלך אינה מסמנת את קץ מלכות האלהים. זהו נסיון להלביש את האוטופיה הקדומה של מלכות אלהים לבוש היסטורי חדש: במקום מלכות אלהים באה המלכות בחסד אלהים, או, בלשונו של בובר: במקום מלכות אלהים הישירה באה מלכות אדם, כשהגשמת רצון האל מוטלת על שכם "הנגיד", הוא נציגו הקבוע של אלהים עלי אדמות. שמואל השאיר בידיו ובידי הבאים אחריו אך את הזכות לבקר את מעשי המלך לפי דבר ה' שהיה אליו מפעם לפעם. בכורח נסיבות אלה נולד הריאליזם הדתי של הנביאים, שהצליח לייצור את הסינתיזה בין המגמות המנוגדות שפוררו את משטר השופטים, והן האופורטוניזם הפרו-מונארכי של זקני העם שבקשו מלוכה ככל הגויים והאוטופיזם האנטי-מציאותי של נושאי מלכות

<sup>36</sup> עיין במחקרו המסכם של משה גרינברג M. Greenberg, *The Hab/piru*. American Oriental Society, New Haven, 1955.

<sup>37</sup> ההדגשות שבפסקה זו הן מאתי. (ב"א).  
<sup>38</sup> נתיבות באוטופיה, ת"א. עם עובד תש"ז, עמ' 15.

לוגי המוקדש לאוטופיות החילוניות הטרומ-מרי-כסיטיות אין בובר מזכיר את הפן הטרנסצנדנטי. הוא מסתפק רק ברמוז אל היסוד העל-אישי.

אף על פי כן, השינויים התדירים המקיימים את הזיקה בין האוטופיה ובין המציאות אין בהם כדי ערובה להגשמת הדבר הנכון, שכן נתונה היא להכרעתו המתמדת של היחיד. על כן קרה כי ברות הימים היתה האוטופיה לאֶסכאטולוגיה. מחזון הנכון המוצא תיקונו בצירור מקום שכולו טוב, היה לחזון המוצא תיקונו בצירור זמן שכולו טוב. ועוד, ציור הסדר החברתי הנכון התרחב ולבש ממדים קוסמיים שמשמעם שכלול הבריאה, כפי שמצוי בחזונו של נביאי הכתב. בימי מלכות אלהים הישירה ובימי ראשית המלוכה הועמדה הבאת הגאולה מלכתחילה על רצונו המודע של אדם, היינו על מדת התמכרותו להנהגת המלך האלהי. רק משלא עמד האדם במבחן זה והסב על עצמו את צרות השעבוד, כמסופר במסגרת ההיסטוריוסופית של ספר שופטים, היה צורך בתערבות מלמעלה, היינו בשופט-מושיע. בגלגול האֶסכאטולוגיה-הנבואי של הגאולה מתחולל המעשה המכריע מלמעלה, אף כי נותר גם עתה לאדם עוד מקום רב בהחשת התהליכים ההיסטוריים המוליכים אל הסדר העולמי הנכון והרצוי.

ניתן לומר, כי האֶסכאטולוגיה עדות היא להחלשת האמונה ביכולת ההגשמה של אדם לאלתר. אין להפריד איפוא בין ביאורו של בובר את אמונת היחוד ובין ביאורו את מלכות אלהים "הישי" רה". הללו אינם אלא שני קצוות של דבר אחד, הם יצירי הספונטאניות הדתית המעוגנת בתחושת הנוכחות של האל-המלך המנהיג, ההולך עם העם בכל דרכיו. יחסם זה לזה הוא כחיס התביעה לדרכי הגשמתה. התביעה התגבשה גיבוש ספירותי במיתוס ובאגדה, המתארים התרחשויות אנושיות שבעבר כהתרחשות אלהית; דרכי הגשמתה הן ענין לאוטופיה, שעיקרה עיצוב ההווה והעתיד הקרוב המצטרף אליו.

התקופה האידיאלית שסימנה היה עוז ההגשמה באה אל קצה בימי המלוכה. הקמת מקדש שלמה

לאדם שליטה עליהם משום שהם מסתערים עליו ממעמקי הבלתי-מודע. לפי שיטתה זוהי התפרצות הלא-מודע אל מעבר לסף התודעה. תופעה זו היא בעלת אופי נברוטי, שכן יכולה היא לקרות רק לנפש "בלתי מחוסנת".

בובר בא כדי להראות את מידת הריאליות והראציונאליות של האוטופיה: אמנם מושרשת היא במעמקי התת-מודע אך תוכנה מעוצב על-ידי הכרתו הצלולה של אדם — לא האדם הבודד, התלוש מן העולם אלא מי שקשור קשר עמוק במציאות. לידתה בכיסופים אל המציאות הראויה, ודווקא הסבל בסדר חברתי לקוי מכשיר את הנפש לחזון הדבר הראוי. מוצאו ומקורו של חזון זה אינו נפש היחיד, כי אם היסוד העל-אישי הבא במגע עם נפש היחיד, מבלי להיות מותנה בה. בובר מבקש כאן לשוות משמעות ותוקף דתי לאוטופיה ולהראות את קשרה האורגני עם המציאות. אף זו: האוטופיה האמיתית מעוררת יחס בקורתי למציאות; היא היסוד הדינמי שבחיי האנושות. לפי הגדרה זו, היתה מלכות אלהים הקדומה אוטופיה, שהנפש הוכשרה לה מתוך סבלות מצרים; היסוד העל-אישי מתבטא בהנהגת המלך האלהי, שעיקר דרישתו: הגשמת הדבר הנכון. חזון זה כרוך בהערכה ביקורתית של המציאות. מכאן הדינמיקה הפנימית שבכוחה מסתגלת האוטופיה תדיר לתנאי המציאות המשתנים. לפיכך מאחר שקיפחה האוטופיה של מלכות אלהים הישירה את הזיקה האמיתית למציאות ואף היתה למכשלה, שבה והתערטלה מקליפותיה הבלתי ריאליות, מיסוד ההווה שבה, היינו מהתנגדותה העקרונית למלכות בשר ודם, וכך קיימה את תוקפה בתנאים ההיסטוריים המתחלפים. יתרה מזו, שינויים אלה לא היו מותנים בנפש היחיד. לא שמואל ואף לא הזקנים חוללו אותם; הם היו פרי המאבק בין היסודות החברתיים המנוגדים. המקרא מספר כי אלהים צוה על שמואל לבל יסרב לדרישות הזקנים. היסוד העל-אישי, שהוא מחוללה ומווסתה של האוטופיה, שתי פנים לו: פן אכסיסטינציאלי, והפן כוונה למציאות ההיסטורית רבת הניגודים, ופן טראנסצנדנטי, כלומר האלהות. במחקרו הסוציו-

מקללת הניפור המדריכה את מנוחת האדם המורדרני. היא נוטלת מן המציאות את אטימותה ואת חוסר משמעותה, שכן מבעד לאתה האנושי והאתה הקוסמי מבצבץ ועולה האתה הנצחי של האלהות. אולם דווקא הקירבה היתרה של אמונת היחוד המקראית, כפי שהוא ביאר אותה, לאינטרס הרוחני ני המתגלה בהגותו הפילוסופית — מראה על הרחוק שבין שני קצות משנתו, שכן הזיקה הדיאלוגית ראשיתה היחידה, האני, ואלו בראשית אמונת היחוד נתקלים אנו ב"אנחנו" של העם. ליכודה הפנימי של העדה, היינו ה"אנחנו" של העם, הוא ההנחה של ברית סיני, אף כי קדם ל"אנחנו" של העם ה"אני" של האבות. המשבר הגדול של אמונת היחוד שבימי שלמה מוסבר כהשתלטות גיבושה המוסדי של אמונת היחוד בדמות בית המקדש, החוצץ בין אלהים ובין ישראלי. תחושת הנוכחות המתמדת של האל נגווה וניטל בכך היסוד הנפשי לחידוש הספונטאניות היוצרת של הפגישה. כמו כן גיטלה מן התביעה ליחס חיים אמיתי רצינותה הפנימית, שכן על ידי סגירת האל בתחום הקודש הופקעו יתר שטחי החיים כגון הפוליטיקה וחיי החברה מתביעתו המתמדת. זוהי שעת לידתה של "הדת" כתחום סאקרלי נפרד, סגור ובלתי מחייב מבחינה חברתית. כאן נעוצה, לדעתו, ראשית הפיצול בין קודש לחול, שהגיע בימינו לאטומיזאציה של תחומי חיים שונים תוך שבירת האחדות של אישיות האדם. אמונת היחוד שהיא, לפי פירושו, אנטי-מוסדית במהותה, מורה את הדרך אל שלמות האדם על-ידי העלאת מרכז פנימי שיקרין מחדש על כל תחומי החיים. מבחינה זו יש להבין את הכרזתו, כי המקרא אינו ספר העבר כי אם בראש ובראשונה ספר ההווה והעתיד.

רק ברמז נוכל לעמוד כאן על מקומה הפוליטי-מוסי של משנה זו במבוך המחשבה המודרנית. יש כאן תשובה עקיפה לגישה האתאיסטית של ניצחון שהשכריו על היחיד המגשים את עצמו על חשבון הזולת ועל חשבון העולם. אף לפי היידגר המבקש לשזר נעימה הומאניסטית במשנתו, אין העולם אלא כלי עיוור נוטל משמעות עצמית ה-

מצטיירת לבובר כנסיון להיפטר מן ההנהגה האלהית הממשית והמחייבת, לצמצם את האל בתחומי מי מקדש קבע מפואר, ולפנות את התחום הפוליטי והחברתי להכרעותיהם האופורטוניסטיות של השליטים. תביעת הנביאים מאת שרים ומלכים היא חידוש ההכרעה לפי האספקט התיאופוליטי. עיקר בשורתם היא שגורל האדם עומד על הכרעתו החפשית ולא על חוקיות אימאנטית עיוורת של ההיסטוריה. בהעמידם את העם על האלטרנאטיבות בין הליכה בדרך החיים או דרך המוות ביקשו הנביאים לעורר שוב את הספונטאניות הדתית ולהשליט מחדש את רצון האל על כל תחומי החיים. תוכחתם עמדה על התקוה כי עוד בימיהם יופיעו השליט, העם והאדם האידיאליים אשר יגשימו מחדש את מלכות אלהים עלי אדמות. ציפיה זו דבר אין לה ולמיתולוגיה אליה לית, כפי שטענו חוקרים מסוימים. היא נולדה על ברכי המציאות ההיסטורית. תחילה היא היתה מכוונת לשעה היסטורית זו שבה עמדו הנביאים. רק משנכזבו תקוותיהם, הן היו לאסכאטולוגיה והועתקו לעתיד הרחוק, לאחרית הימים.

### (ג) מקומה של השיטה וגבולותיה

זוהי בקווים כלליים משנתו של בובר על דמותה הפנימית של אמונת היחוד המקראית. אגב עיונו עמדנו על הקשר בין תפיסה זו ובין גישתו האנטי-אינטלקטואליסטית לבעיות דת, מיתוס ואוטופיה חברתית. מעתה אין לנו אלא רק לרמוז על הזיקה בין משנה זו ובין משנתו הדיאלוגית: לפי דבריו מסתבר כי ראשית אמונת היחוד היא הפגישה של יחיד (אברהם), ולימים של עם שלם עם אלהים. פגישתו של העם מעידה על קיומה של עדה. פגישה זו צופנת בחובה מגמה מלכדת בדמות חוקה ומערכת ציוויים לשם חינוקו של גוף חברתי אורגני, הוא עם ה'. מאורע הפגישה מחזיר אותנו אל העקרון הדיאלוגי, שתחילתו הזיקה בין אדם לזולתו ובין אדם לעולם. ראשיתה של זיקה מתממשת בפגישה, היינו אגב התיחסותו הסובייקטיבית-פרסונאלית של אדם אל מערכות הברית. אה, טמון בה יסוד גאולת האדם והעולם והצלתם

זקוק לאלהים כדי להיות ואלהים זקוק לך, ממש לשם זה שהוא משמעות חיך"<sup>39</sup>.

אמנם יש הבדל סגולי בין זיקתו של אדם אל "האני הנצחי" ובין זו אל האני של זולתו ושל העולם<sup>40</sup>: זה האחרון אינו יכול להתמיד בחינוכו תו הדיאלוגית-האישית; גורלה הטרגי של זיקה זו שסופה להתרדד וליהפך ליחס אוביקטיבי סתמי שהוא תועלתי או אינטלקטואלי גרידא, שכן רק בתחום המערכת הקטיגוריאליית ובמישור התועלתי-תי משתלב אדם בסדר העולם והחברה. ואילו ה-זיקה לאלהים אינה כפופה לדיאלקטיקה הזאת, אין היא יכולה להפקיע עצמה מאופיה הפרסונאלי-סוביקטיבי מבלי לקפח את משמעותה ותוקפה. אמנם ידע בובר כי זיקה דיאלוגית אמיתית בין אדם לאלהים שכיחה עוד פחות מאשר בין אדם לזולתו או לעולמו. הוא אף צמצם באחד המאמרים הבשלים ביותר מבחינה פילוסופית, "זיקה ורחק"<sup>41</sup>, את העקרון הדיאלוגי בתחום הבין-אנושי, להוציא את היחס לעולם האורגני הדומם, שאין בו משום הדדיות.

המקרא יודע רק רגעים גדולים מעטים בחיי האמונה של העם כגון ברית סיני. גם העדויות על הדיאלוג בין היחיד לאלהיו מעטות הן במקרא, כגון עדותו של ירמיהו כי היה ל"פיו" של אלהים "כפי תהיה". בחזקת זה העיו לומר לפני אלהים כל אשר על לבו ולשפוך לפניו את מר שיחו. כיוצא בזה אברהם אשר הלך אף הוא בלא היסוס בדרך המצווה עליו מלמעלה ולא נרתע מן הקרבן האיום שנדרש מידו. כנגד זה הוא התדיין עם אלהים ואף "הוכיח" אותו בשעה שביקש רחמים על סדום. כיוצא בזה משורר תהלים ע"ג אשר קרבת אלהים היתה אצלו לעובדה מוחשת בכל הליכותיו<sup>42</sup>. באלה ואלה התגשם היחס הדיאלוגי בין אדם לאלהיו.

<sup>39</sup> Ich und Du, 1936, Schocken Verlag, Berlin, S. 98.

<sup>40</sup> על בעיה זו עמד ע"א סימון במאמרו המאלי: בובר ו-אמונת ישראל, עיון, ט, תשי"ח, עמ' 13-50.

<sup>41</sup> עיין פני אדם עמ' 117-131.

<sup>42</sup> דרכו של מקרא עמ' 149-157.

משמש את מטרותיו של אדם או המופקד לדאגתו ולטיפולו. כנגד תורות אלה מדגיש בובר את האופי ההדדי של זיקת האמת, שבה יוצא אדם מסגירותו ומבדידותו הקיומית, משתלב במערכת היקום וגואל בכך את עצמו ואת העולם. אין בידי אדם לגאול את עצמו בכוחותיו הוא כשהוא בודד ומסוגר. הגאולה אפשרית היא רק בזכותה של הפגישה; וכל פגישה של אמת היא אקט דתי. טמין בה סוד הגאולה, שכן מאחורי האתה האנושי מנצח נץ ועולה האתה הנצחי של האל. ייחוד עמדתו הפרדוקסלית של בובר הוא בכך שהפגישה אינה כרוכה בהחזרת העולם לאין כמו במיסטיקה אלא בחיוב לזהט של "השתא והכא". ועוד יש בדבריו משום תשובה יהודית בלתי אורתודוקסית לתפיסות הפרוטסטנטיות הליבראליות על כל גוניהן. הצד השווה בהגיונות הללו הוא העמדת הדת על החוויה, הסגורה ומסוגרת בנפש האדם פנימה, וההבחנה בין דת מוסרית-אתית לדת פולחנית. אמנם ביקש אוטו בעקבות פיכטה להתגבר על היסוד הראצינאליסטי שבתורות אלה בהעמידו את החוויה הדתית על הקדושה, היא תחושת האימה והתלות של הנברא נוכח הבורא "האחר לגמרי". בובר דחה שיטה זו משום שהיא מוליכה אל אקוסמיזם מיסטי שעיקרו מחיקת האני ואיון העולם, במקביל למגמה האקוסמיסטית של האכסיס-טנציאליזם נוסח קירקגור.

לפי בובר אין חוויה דתית במובן הספציפי. כשם שהוא לא נכנע לפיתוי המודרני להבחין במקרא בין דת מוסרית לדת פולחנית, כפי שעשה קויפמן בשעה ששם כפי הנביאים את הפרימאט המוסרי, כן הוא התנגד לעיגון הדת בחוויה פנימית סגורה או בכוח מכוחות הנפש; אין חוויה דתית כי אם זיקה של אמת. זיקה זו אינה עניין לתחושת התלות, כדברי אוטו. היא עומדת על היסוד הבין-אנושי, על ההדדיות בין מעלה למטה: "מחזור לך בכל עת כי מעל הכל זקוק אתה לאל-הים; ושמא גם זאת: שאלהים, במלוא נצחו זקוק אף לך? כיצד היו קיימים בני אדם אלא אם כן זקוק להם אלהים? כיצד אתה היית קיים? אתה

האנתרופולוגי והדתי של מלכות אלהים. אף זאת, בקורת זו השכילה להראותנו את גבולותיה החברתיים של אוטופיה זו, אך לא עלה בידה לערער את עצם ביאורו הקונקרטי והאוטופי של בובר. זהו חידושו לפי פשוטם של הכתובים. אולם דומני כי חשדנותו, ביתר דיוק, יחסו העוין של בובר כלפי היסודות הסטאטיים המוסדיים — או בלשונו "הסתמיים" — התופסים בעל כרחנו מקום נכבד בחיי האמונה בכלל ובאמונת ישראל בפרט, שהיא גם תרבות-עם — דומני שיחס עוין זה גרם לעיתים קרובות לעיוות הראיה ההיסטורית והפרספקטיבה התיאולוגית כאחת. לדוגמה נזכיר את נסיונו להקדים את ראשית אמונת היחוד לתקופת האבות, בין היתר על סמך ההנחה ההיסטורית המפוקפקת כי אלהי האבות דומה במהותו לאלים המלכים הנודדים המצויים כביכול בשבטי שם מערביים. אכן לא המימצאים ההיסטוריים אילצו את בובר להסיק מסקנה זו, כי אם האינטרס לעגן את ראשית אמונת היחוד ביסודות הנוודיים הספונטאניים שבגנפם האומה. גם מבחינה פילוסופית מעונין היה בכך, שכן הפגישה של ה"אנחנו" הלאומי בימי משה עם אלהים בהכרח שתהא מעוגנת, לשיטתו, בפגישתם של יחידים כאברהם ושאר האבות. אף אם נעלים עין מן הפרובלמטיקות של הטיעון ההיסטורי, יש להשיג מבחינה פילוסופית: הרי היחס הדיאלוגי של עדה שלמה לאל-היה קשור, לשיטתו, קשר בליינתק עם היחס הדיאלוגי של כל יחיד ויחיד שבתוכה. אולם כאן הקשר בין ה"אני" של אבות ובין ה"אנחנו" של דור יוצאי מצרים לא נקשר אלא באמצעות הזכרון ההיסטורי, בחינת "אלהי האבות שלחני אלי-כם". הוזה אומר, בטיעונו של משה היסוד הסתמי האובייקטיבי, היסוד הסטאטי המתגלם במסורת ההיסטורית, קודם לפגישה הדיאלוגית. ממנו פינה ויתד לאמונת היחוד; פעילותו הדיאלוגית של היסוד הספונטאני נתאפשרה אך במסגרת סתמית זו. ביתר דיוק: ברית סיני לא תיתכן בלא היסוד הסטאטי של מסורת עממית מוצקת. בלעדיה אין קרקע צמיחה לכוחות הספונטאניים המתפרצים ופועלים בשעת הפגישה החיה. ועוד:

כאן מקום לרמוז על גבולות שיטתו של בובר בחקר המקרא. מצד הביקורת ההיסטורית כבר נאמרו דברים חשובים מפי קויפמן<sup>43</sup> ואין צורך לחזור עליהם. ברם, מן הראוי לעמוד בקצרה על היסודות ההיסטוריים של מלכות שמים לפי תפיסת בובר. אין ספק כי צדק אולברייט<sup>44</sup> כשהוא שלל את הבחנתו של בובר בין אלים-מלכים נודדים של השמיים המערביים ובין הבעלים, שהם אלים מקומיים, קבועים. כשם שאין אחיזה לקיומו של טיפוס האל-המלך, כן אין יסוד לצמצום את שלטון הבעל צמצום מקומי, שכן דו-קא תגליות אוגרית העמידונו על ההיקף הקוסמי של מלכות בעל<sup>45</sup>. הצדק עם קויפמן כשהוא דוחה את הנחתו האנתרופולוגית של בובר בדבר הנפש המדברית של האומה הישראלית. אולם השגותיו של קויפמן על הפירוש האוטופי-האנטי-מונארכי את מלכות אלהים הישירה אינן מכריעות. בין אם ניחס את הפסוקים הפרו-מונארכיים הכלולים בעיקר בברכות שבספר בראשית למחבר הספר שחי כנראה בימי דוד ובין אם ניחס אותם למסורת שלפני המלוכה — אין בהן כדי לערער את גישת בובר. רק זאת נלמד מהשגות קויפמן, כי התפיסה האוטופית האנטי-מונארכית של מלכות אלהים הקדומה לא היתה נחלת כל החוגים בישראל; היא נאבקה מלכתחילה בדעה המנוגדת הרואה במלוכה האנושית משטר לגיטימי. ועוד זאת, התפיסה האנטי-מונארכית דבר אין לה ולפסיכולוגיה נוודית. היא האנטייתזה, היא הביטוי להתמרדות הטוטאלית של שבטי ישראל כלפי הרודנות הפרעונית. וכן צדק קויפמן בהסבירו שאין בסיס היסטורי לתפיסה האוטופית האנטי-מונארכית אם לא נביא בחשבון את המסגרת המוצקה של משטר השבטים הקדום. רק על יסוד זה התנשא השלטון הכאריסמאטי של השופט. אכן בעקבות הבקורת של קויפמן ואולברייט נצטמק בסיסה הסוציולוגי,

<sup>43</sup> מכבשונו של היצירה המקראית דביר, עמ' 256-280.

<sup>44</sup> W. F. Albright, IBL, 57, 1938, p. 221

<sup>45</sup> והשוה את הסיכום המאוזן בספר W. Schmidt, Königum Gottes in Ugarit und Israel, Berlin 1961, BZAW 80



כגון הופעת השליט האידיאלי ויצירת חברת עם אידיאלית, ואף טען כי ישעיהו השני העביר את חסדי דוד הנאמנים על עבד ה' <sup>46</sup>. בקיצור הוא העלים עין מן העובדה שדיוקנה של האסכטור-לוגיה המקראית נקבע על-ידי ההתרוצצות והמתח המתמידים בין היסודות הספונטאניים-האוטופיים, שהם לפי טיבם בעלי אופי אוניברסאלי, ובין הי-סודות הסטאטיים הרסטוראטיביים שתוכנם לאומי וצבאי. ההיסטוריוסופיה הנבואית עומדת לדעתו על הדגשת ההכרעה האנושית החפשית. אולם דו-מני, שאין זו ההנחה של תורת הנביאים בכלל, לכל המרובה זוהי מסקנתם והכרעתם של אחדים מנביאי ישראל, כישעיה וכירמיהו, משביטלו או צמצמו מתוך לבטים קשים את תחולת הדטרמי-ניזם המנטי שקבלוהו במורשתם הרוחנית. אחרים, כגון ישעיהו השני, הרכיבו את בשורתם דווקא על הדטרמיניזם העל-אישי הקובע את תהליכי ה-גאולה. כאמור, השגות אלה אינן באות לבטל את הישגיה הפוזיטיביים של משנת בובר שניתק את התיאולוגיה המקראית מכבלי הראציונאליזם ה-פשטני, מבלי להפקירה לכות המדמה של האס-כולה "מיתוס ופולחן", שכתבה את היסוסמה הפאן-מיתולוגית על דגלה.

#### (ד) שפת המקרא ומעמד הלשון

הואיל ובובר ניגש אל המקרא לא מתוך אינ-טרס ארכיאולוגי והיסטורי כי אם מתוך מגמה חינוכית, הוא לא הסתפק בציור תולדות האמונה הישראלית, אלא הוסיף ושאל אם גנוזה במקרא גם בשורה לדורנו, ובאיזו דרך אפשר להגיע אל בשורה זו. שאלה זו הוליכה אל תרגום המקרא לגרמנית, מפעל שהחל בו בשנת 1925 יחד עם פרנץ רוזנצוויג, ואשר המשיכו לבדו עד הסיום בשנת 1961. כרוכה בעבודה זו באה סידרת מא-מרים על לשון המקרא וסגנונו. מאמרים אלה נק-צו תחילה בקובץ Die Schrift und ihre

יחסו השלילי כלפי הדת המוסדית, ה"סתמית" לפי הגדרתו, הביאה להתעלמות גמורה מן המשקל הסגולי שנועד לפולחן בעיצוב אמונת היחוד המק-ראית. ראשית כל, הפולחן והחוק גופם הם מימוש סאקראמנטאלי של הפגישה הדיאלוגית. הוא עומד על קצב מחזורי של מועדי קודש וחול ועל הה-נחה כי לא כל המקומות שוים בפוטנציה הדתית שלהם. בית המקדש כמקום משכנו של אלהים עלי אדמות הוא לפי עדות כל הנביאים ומשוררי הת-לים המקום האידיאלי לפגישות אלה המתגשמות באמצעות המועדים ועבודת הקודש: זה משמעה של קרבת אלהים לפי רוב מזמורי תהלים.

עילויו של "השתא והכא" הסיח דעתו של בובר מקצב הזמן המחזורי של המקרא ומן ההערכה הדתית המיוחדת למקומות קודש עד שהוא הגיע לידי "יישור" של המקום והזמן, כאילו כל מקום וכל שעה כשרים במדה שווה לפגישה עם האתה הנצחי. בדומה לכך הוא העלים עין לחלוטין מ-נושאי הפולחן, הכהנים והלוויים, ומהשפעתם המ-עצבת המכרעת על פנימיותה של אמונת היחוד. הרי הפגישה הדיאלוגית אינה מתרחשת בחלל ריק מבחינת המקום והזמן, אלא במסגרת היס-טורית קבועה והיא עומדת על המסורת, על מער-כת אמונות ודעות, זמני קודש וחול, מנהגים ומצ-וות פולחניות מקובלות העלולות להזרים בשעת עבודת הקודש עצמה פנימית חדשה, שהיא התנאי להתעוררות הספונטאניות הדתית היוצרת. מתוך מגמתו להבליט את היסוד הספונטאני הוא העלים עין מן הדיאלקטיקה הפנימית הפועלת גם בדת המוסדית כביתר תחומי התרבות האנושית.

דומני כי העדפתם המכרעת של היסודות הס-פונטאניים ההיוליים בצירוף לאכסיסטנציאליזם א-היסטורי מובהק גימדו את שיעור קומתה של האסכטולוגיה המקראית והאירו את ההיסטור-יוסופיה הנבואית באספקלריה מעוותת. אשר לאס-כטולוגיה, הוא פסח על היסודות הרסטוראטיביים שעניינם החזרת מלכות בית דוד והדגשת המו-טיבים הלאומיים ואף הצבאיים בדמותו של המלך שלעתיד <sup>45</sup>. והגיעו הדברים לידי כך, שהוא הע-מיד את רעיון הגאולה על מוטיבים כלל-אנושיים

<sup>45</sup> על ההבחנה בין יסודות רסטוראטיביים, אוטופיים ושמרניים באסכטולוגיה היהודית עיין ג. שלום Zum Verständnis der messianischen Idee im Juden-tum, Judaica 1963, p. 7-74

<sup>46</sup> ביקורת מפורטת מצויה במאמרו הנזכר של קויפמן.

תה" . . .<sup>51</sup> כל היודע פרק בתולדות נוסח המקרא וכל מי שטרח פעם לפענח את הקצב הפנימי של שיר בן זמננו יירתע מן ההעזה שבהכרוזו זו. ואין זו הכרזה של תמים או מיתמם. בובר ידע הי"ט טב את המכשולים והמחיצות שבינינו למלה המ-דוברת. העזתו נוסדה על אמונו בלי מצרים בדיוק מסירתם של הדורות הראשונים שקבעו את דמות המקרא. סבור היה כי עבודת הסופרים צנועה הי"ט תה וכי שקודים היו לשמור בקפידה והוסיפו אך מעט משלהם. ואשר לתרגומים העתיקים, בעיקר תרגום השבעים, לא האמין כי לעיניהם היו טכס-טים שונים שוני מהותי מזה של המסורה. הוא לגלג על חוסר הרציפות הפנימית בתרגום זה, שנהג לכנותו בשיחה שבעל-פה "דוגמה מפחידה ומרתיעה" (ein abschreckendes Beispiel), מכאן שלא ראה בו יסוד נאמן לשחזור הנוסח המקורי. למותר להדגיש, כי אין הצדקה ליחס זה למקצוע הענף של חקר הנוסח, וכי יש הפרזה באמונו הבלתי מוגבל כמעט בדיוק מסירתם של הדורות הראשונים, אשר "ידעו עדיין על השיחה בין שמים וארץ". אמון זה הוא נהג להצדיק במא-מרו המפורסם של גיתה בפתחה לדיואן המערבי-מזרחי:

Wie das Wort so wichtig dort war,  
Weil es ein gesprochen Wort war

היוצא מכאן כי דרכו אל המלה המדוברת אינה זו של הפילולוגיה הקלסית אשר שיטותיה עומ-דות על הקריאה הדמומה של האות הכתובה ועל גלגוליה בתולדות המסורה בידי מעתיקים וסופרים; דרכו — ההאזנה לקול, לצליל. משוכנע היה בובר כי רק שיבושים מעטים יחסית חדרו לטכסט וכי יש רק להאזין בכובד ראש. הנוסח המסורתי הוא לדעתו המסגרת הויוואלית הנאו-תה שדרכה יש לחדור אל המלה המדוברת כשאו-זן הקורא כרויה. יתר על כן, הוא העז לקרוא את המקרא ולתרגמו לא ככתבי קודש כי אם כדברי קודש. רק דרך המלה המדוברת אפשר להגיע אל קול אלהים חיים החבוי כאן, לדובבו ולהפנותו שוב

Verdeutschung. רובם תורגמו לעברית<sup>47</sup>. מג-מת המאמרים הללו להבהיר את שיטת התרגום וממילא גם את דרך ההבעה המקראית. בעקיפין אפשר ללמוד מהם על פילוסופית הלשון של שני המחברים<sup>48</sup>. זו של בובר הגיעה לידי סיכומה הבשל בהרצאה קצרה משנת 1960, Das Wort, 1960, *das gesprochen wird* תרגומו העברי: "המלה המדוברת"<sup>49</sup>. במאמר זה מבקש בובר לקבוע את משקלם הסגולי של היסודות הספוני-טאניים והדינאמיים בלשון לעומת היסודות הק-בועים ועומדים. אין תימה שהוא מייחס חשיבות מכרעת ליסוד הספונטאני, האוטופי, שבלשון.

תחילה נברר לעצמנו את העקרונות שהנחוהו בתרגום המקרא<sup>50</sup>. דומני שיש כאן הנחה יסודית שמקובלת היתה על כמה מתרגמים ופרשנים במ-דה זו או אחרת, אלא רק מעטים הצליחו להגשי-מה בתרגומם או בפירושם. כוונתי להנחה כי ב-עיקרו אין המקרא אלא מסורת שבעל פה ולא ספר או אוסף ספרים ומגילות. ברם בובר אינו מתכוון רק למסורת האלמונית העוברת מפה לפה כי אם למלה המדוברת, לדיבור הספונטאני כפי שיצא מפי הדובר בשעה שפנה אל הזולת. אכן משימתו הנועזת שקיבל עליו היא כפולה: מבקש הוא לפ-סוח על עבודתם של דורות עורכים ומסדרים, מעתיקים ומסגננים, מתרגמים ונקדנים, פרשנים וחוקרים ולחדור למסורת ההיולית החיה, כפי שנמסרה מפה לפה. יתר על כן, גם מסורת זו אי-ננה סוף-מטרתו; ממנה הוא חותר אל הרגע שבו נאמרו הדברים: "וכי מתכוונים אנו לספר? אנו מתכוונים לקול, וכי סבורים אנו שיש לקרוא? סבורים אנו שיש להאזין אל הדיבור המדובר. רוצים אנו לחתור אל המלה בשעת אמיר-

<sup>47</sup> מ. בובר, דרכו של מקרא, עמ' 344 ואילך. וכן פ. רוונצוויג, נהרים.

<sup>48</sup> על דעתו של רוונצוויג אפשר ללמוד גם מתוך "אחרית דבר" לתרגום שירי ר' יהודה הלוי: עיין Rosen-zweig, Jehuda Halevi, S. 153-168.

<sup>49</sup> פני אדם. עמ' 175-187.

<sup>50</sup> עיין ב. אופנהיימר, מרטיץ בובר: אמן הפרשנות המק-ראית, מולה, כרך טו, חוברת 115, עמ' 48-54.

באמצעות המלה המנחה מודיענו הסופר את בשור-רתו, מבלי לפורר את המקצב החמור של הדיבור האפי ומבלי לגלוש לדברנות מוכיחה או לליריות סנטימנטאלית<sup>55</sup>.

(ג) אך לשם העלאת המלה המנחה יש לעמוד על אופיה המוחשי של שפת המקרא. מימי השבעים ועד ימינו הכניסו המתרגמים שלא מדעת מושגים משלהם לתוך המקור, בתרגום מלות-יסוד מקראיות בהתאם לאורח חשיבתם הדיסקורסיבית, הנזקקת למונחים מופשטים. ויש מהם שהלבישו הללו את המקרא לבוש נוצרי אגב תרגומו לשפתם. המלים altar כתרגומו של "מזבח" או glaupe, belief כתרגום "אמונה" שימשו לבור דוגמאות לספיריטואליזאציה הנוצרית של שפת המקרא. במאמציו להחזיר למקרא את דמו-תו המוחשית הוא נזקק במדה מסויגת בלבד לאתימולוגיות המדעיות המכוונות אל משמעותן ההיסטורית ואל מקורן הלשוני של מלים. כנגד זה שאב מלוא חפנים מן הפילולוגיה העממית של המקרא עצמו, שכן היא מגלה כיצד הבינו הדור-רות הללו את דברי המקרא. בעזרת האתימולוגיות העממיות מגלה הסופר המקראי את מגמתו הדי-דאקטיבית. אתימולוגיות אלה עומדות על השמיעה הבלתי אמצעית, היוצרת, על משחק מלים. שמי-עה ספונטאנית זו היא בניין-אב "לפילולוגיה היו-צרת" כפי שכינה יצחק היינמן את דרכם של חז"ל, כשהעלו משמעויות חדשות בדרשת הכתובים.

כדי שמשחק המלים העבריות יורגש בתרגום הגרמני, היה צורך בעקיבות בתרגום מלים משור-רש אחד. ביחוד קשה היה הדבר במקום שנוצלה הדו-משמעות של שרשים עבריים אחדים. נאמנו-תו הקיצונית למקור העברי, הן לגבי מקצבו הפ-נימי כביטוי במלה המנחה, בקצב ובתחביר של המשפט העברי, והן לגבי ההגאים והצלילים המ-קוריים, הוליכה אותו עד קצה גבולותיה של השפה הגרמנית. אגב תרגום יוצר זה הכריע כממילא, בין מפרשים ישנים וחדשים ופסק הלכות פרש-ניות ולשוניות עד שהיה התרגום לכלי מחזיק בר-

אלינו. בחומרה יתרה הוא קיבל על עצמו את ה-מסקנות לגבי התרגום, המצטיין כמדומני בשלו-שה סימני היכר מובהקים:

(א) במאמץ הרצוף לחתור לחטיבות הדיבור המקוריות, החופפות את חטיבות הדיבור הפיסיו-לוגי שנקבעו על ידי קצב הנשימה. המשפטים ערוכים לפי עקרון הקולומטריה, היינו כל שורה היא חטיבת דיבור. לא החלוקה הנוצרית לפסוקים ולפרקים ולא טעמי המקרא היהודיים ולא כל שכן ההשקפות המודרניות בדבר משקל הפיוט המקר-אי הנחוזה בהגשמת משימתו, אף כי נעזר במסורת נכבדה זו ככל שנראתה לו אותנטית. הוא הסתמך בראש ובראשונה על האינטואיציה הלשונית שני-חן בה, לא פעם עלה בידו לפתור בעיות פרשניות קשות בעזרת חלוקה מקורית של חטיבות הדי-בור<sup>52</sup>. לשם המחשת עקרון הקולומטריה אוכיר את פרשת הבריאה הערוכה בשורות ארוכות המוס-רות לנו את אורך הנשימה האפית, בעוד שתיאור מעמד הר סיני או סיפור עליית אליהו למרום ערו-כים בשורות קצרות וקצובות המביעות הבעה דרא-מאטית את קוצר הנשימה של הדיבור הנרגש<sup>53</sup>.

(ב) הסימן השני קשור במיבנהו הפנימי של ה-דיבור המקראי. כוונתי לעקרון החזרה שהוא ממו-רשת המזרח הקדומה המשוקעת בספרות המקרא. בידוע, עקרון זה הגיע במקרא לידי עיצוב וירטו-אוזי במה שבובר מכנה "מלה מנחה" (Leitwort). הוא מגדיר את המונח הזה לאמור: "מלה או שו-רש לשוני, החוזרים בתוך הטכסט או רצף טכס-טים או מסכת טכסטים חזרה רבת משמעות. המת-קה על חזרות אלה — משמעות אחת של הטכס-טים מתפענחת או מתבהרת לפניו או, מכל מקום, מתגלית לו ביתר שאת"<sup>54</sup>. נמצאנו למדים כי חי-שוף האמצעים האמנותיים של המקרא חשיבותו חורגת הרחק מעבר לתחום האסתטי. דרך זו מו-ליכה אותנו אל לבה של הבשורה המקראית, שכן

<sup>52</sup> דוגמאות הובאו במאמרי "בובר — אמן הפרשנות המקראית" מולד, חוב' 115, עמ' 48 וא"י.

<sup>53</sup> B. Uffenheimer, Einige Proben aus der Bu-ber-Rosenzweigschen Bibelubersetzung, Mit-teilungsblatt, Tel Aviv Schavuoth 5721.

<sup>54</sup> דרכו של מקרא, עמ' 284.

<sup>55</sup> השוה לאחרונה: י. עמיר, בובר כפרשן המקרא, אמות, שנה ד, חוברת א [ני"ט], א' אלול תשכ"ה, עמ' 26-29.

שרויות ביטוי שעוד לא יצאו אל הפועל. באמצעות תה הוא פונה אל הזולת, אוחו אותו ומדובבו. ואף זאת, המלה המדוברת לא נולדה בחלל ריק מבחינה תרבותית; היא לא תיתכן בלא קנין שפה שנרכש בדרך היסטורית. ברם לא מתוך אגן המים העומדים כי אם מתוך המים החיים הזורמים היא שואבת. היוצא מכאן כי רק השכבה ההיולית הזורמת הבלתי מעוצבת של תרבות מפעילה כחות יוצרים. רק היא מוכשרת ומסוגלת להתחדש במגע החי. אולם הקנין המגובש והמעוצב נחלת העבר הוא. בהצביע עו על הקוטביות בין היסוד הסטאטי והיסוד הדינאמי הוא מצדיק את היחס הסלקטיבי-הסובי-יקטיבי כלפי מורשת הדורות. מכאן יש לבאר את יחסו העקרוני של בובר למקרא. קדושתו אינה דוגמה, איננה נעוצה באופיו הקאנוני, היינו במה שפסקו קדמונים. קדושתו, מוטב לומר, כוחו המ-חיבי, המחנך והמעצב, הוא פרי שני גורמים:

(א) יכולת אדם להתנער מן הנסיבות ההיסטוריות והאנתרופולוגיות של הווייתו כדי להגיע לשיח מעבר לתהומות הזמן והמקום.

(ב) אפשרות המקרא להתפענח ולהיענות לבן זמננו. לא כל חלקי המקרא ראויים לכך באופן שווה. יש חלקים שהם אטומים בפנינו כגון חוקת הקרבנות, חוקי הטהרה והטומאה הכהניים וכיוצא בזה. קטעים אחרים כגון חוקת החרם, חוקת המל-חמה או ספר כספר דניאל יש לדחותם, לפי דעי-תו. בחלקים החוקתיים אפשרות הדו-שיח היא מוגבלת יחסית, אף כי גם כאן יש מצוות המופ-נות אל האדם בן זמננו, ישירות או בעקיפין. הפניה הישירה, כלומר זו שאינה טעונה תרגום ו-פירושו, היא של המצוות המורות על הזיקה בין אדם לחברו ובין אדם לקונו בלא כל מיצוע רי-טואלי, והן זהות עם הציווי הפילוסופי או עם נס-יון חייו של אדם. הפניה העקיפה הטעונה תרגום מבחינת כוונתה הפנימית היא זו הגלומה בחוקת השבת והמועדים, בחוקת הקרקע וכיוצא בזה. וזאת לדעת: לפי בובר אין להעלות על הדעת כי אלהים מחוקק הוא וכי מסר חוקים בשעת הת-גלותו. אין הוא מכיר בחוק אלוהי אוניברסאלי; לכל המרובה יש מצווה אלהית פרסונאלית המופ-

כה אף לחוקר המקרא העברי. נאמנותו הקיצונית של בובר למקור מנעה ממנו ללכת בדרך הקלה של החלקת קשיים ועקיפת מכשולים. השפה ה"או-טופית"<sup>53</sup> של התרגום הגרמני מפקיעה את הטכ-סט מן השיגרה המליצית הרכוכית והבלתי מחיי-בת ומאלצת את הקורא לעיין ולהשתתף במאמץ המתרגם להאזין לקול. קריאה חטופה בתרגום זה מן הנמנעות היא. בובר ידע כי סוד השפעתו המ-חנכת של המקרא נעוץ ביצירת הרחק לשוני בין הקורא ובין המקור לשם התמודדות מחודשת.

עם סיום מלאכת התרגום הוא ראה צורך למסור לעצמו דין-יחשבון חדש על משקלה הסגולי של "המלה המדוברת" במסכת התרבות האנושית. ב-מאמר האמור הוא דן על מעמד הלשון כשהוא שוקל וטורה את היסודות הסטאטיים כנגד היסו-דות הדינאמיים שבה. הוא מבחין שם בין שלשה אופני הווייה של הלשון: המעמד שבהווה, הקנין שבכוח, וההתרחשות שבפועל:

"המעמד שבהווה משמעו כלל מה שניתן לאמירה ברשות לשון מסוימת בפרק זמן מסוים, מן הבחינה של היכולת לומר את הצריך להאמר... הקנין שבכוח משמעו כלל מה שהובע מאז ומעולם ברשות לשון מסוימת... אופן ההווייה השלישי של הלשון הוא הדיבור בפועל, ומוטב לומר - המדובר, המלה המדו-ברת" (פני אדם ע' 175).

#### שני אופני ההווייה הראשוניים

"מניחים מראש רכוש-לשון שנרכש בדרך היסטורית; ואילו כאן אין להניח מראש אלא את הרצון אפשרי המימוש של האדם למגע-ומשא. מגע-ומשא זה מתה-וה מתוך פניהם של בני אדם זה אל זה... הסופר לאמיתו והשיחה לאמיתה - שניהם שואכים מתוך המעמד של הלשון, כלומר לא מתוך אגן המים העומדים של הקנין אלא מתוך המים החיים והזורמים" (ע' 176).

#### והוא מסכם:

"סבור אני כי הטעם לחשיבותה של המלה המדוברת נעוץ בעובדה שאין היא רוצה להישאר אצל הדובר. היא מגששת ומבקשת שומע, היא אוחת בו, היא גם הופכת אותו לדובר".

זוהי השלמה מעניינת של כל שיטתו הדיאלוגית, ש-כן הספונטאניות היוצרת של היסוד הבין-אישי מתעצמת במלה המדוברת. דרכה מגשים אדם אפ-

<sup>53</sup>G. Scholem, *Judaica*, S. 207-225 השוה

פת את אישיותם כי "אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד". כנגד זה עומדת אמונתו של בובר על ההנחה כי המקרא כולו דבר-אדם הוא או דבר-אדם המוסר דבר אלהים. כאמור, אלהים מעולם לא מסר לאדם צווים מנוסחים ומפורשים מבחינה משפטית. היסוד האלוהי שבמקרא נעוץ בסוד הפגישה בין מעלה ומטה, שאין להעלותו בשפת אנוש. אפשר רק לספר ולרמוז עליה בגמגומי שפת המיתוס, וכן אפשר להעיד עליה בנסיגות חיים שאדם מעלה לעתים לידי ניסוח חוקתי. ניתן לומר, כי לפי בובר נעוץ תוקפו הדתי של המקרא באופיו הספונטאני הראשוני, המקוטע והגמגום. ארבעים שנות מאמץ דיאלוגי כביר עם המקרא משוים להכרזה זו את רצינותה ומשקלה הפנימיים. אולם דומני כי בדרישתו לחתור אל המלה המדוברת פסח בובר על חטיבות ספרותיות גדולות שמשמעותן הדתית לבן דורנו אינה פחותה מזו של האגדה והמיתוס. כוונתי לנובילות וסיפורי מעשים שנכתבו בלשון עניינית ובהם שולטת הסיבתיות של חיי יום-יום. קצתם, כגון סיפור שעבוד מצרים ולידת משה, מגילת רות, סיפור עלייתו של יהוא על כס המלכות ועוד, אינם מזכירים את אל-הים כמכוון ומדריך של המאורעות, ובכל זאת כל שורה ושורה מעידה על ההשגחה האלהית ה"פרושה על חייהם של בני אדם. האוירה הדתית העמוקה, יראת השמים, האופפת סיפורים אלה היא פרי רפלקסיה ראינואלית שקטה של מחברם. סופרים אלה אינם מתאמרים כי זכו לשיח עם אלהים. בעונה מוסרים הם את מאורעות חייהם של גבוריהם ומסתפקים ברמז אל משמעותו הדתית המיוחדת של גורל אדם. דומה כי בן דורנו החי בתקופה של הסתר פנים, כאשר "דבר ה' יקר", קרובים לו סיפורים אלה יותר מן המיתוס והאגדה. על כן ראוי כי ראשית זימונו של בן זמננו עם המקרא יהיו דווקא סיפורים אלה, שבהם הניסוח המכוון גובר על המלה המדוברת. ההקשבה לדבריהם היא פתח אל המלה המדוברת, אל הפגישה עם הסוד האלהי במיצוע המקרא. שבכוחה יוכל המקרא להיות לחלק אורגני של תרבותנו המתחדשת. שאיפה זו היא מורשת בובר לדורנו.

נית בשעה מסוימת לאדם מסוים, כגון "לך לך" ורק מה שיכול בן-זמננו להכיר כמופנה אליו אישית, היינו מה שהוא מסוגל לקיים קיום משמעותי — מצווה היא. ניתן לומר שהסובייקטיביזם ה"קיצוני של בובר בנוגע למצוות מתקרב לגישה אנומיסטית; אנארכיים דתי זה מתאזן אצלו על-ידי אחריותו כמחנך, שכן במקום הציווי האל-הי בא הציווי הפילוסופי המדריך אדם בדרכי חייו. ברם, אנומיזם זה מתרחק התרחקות גדולה ממערכת המצוות המקובלת, ואף מן ההלכה המקראית. במכתביו אל פ. רוזנצוויג הוא דן בסוגיה זו: "אינני מאמין כי התגלות מתן חוקה היא; הפיכתה לחקיקה נעוצה בעיני בסתירה האנושית"<sup>56</sup>. "הואיל ואלהים איננו מחוקק בעיני ואלו האדם הנו מקבל החוק, לפיכך אין לחוק תוקף אוניברסאלי כי אם תוקף פרסונאלי, והכוונה אך למה שאני מחוייב להודות בו כי הוא נאמר אלי". לעומת הסתייגותו הקיצונית — שמא הסתגרותו — כלפי החוק המקראי בפרט וההלכה התלמודית בכלל, בולטת פתיחותו המפליאה כלפי הוראת החיים הגדולה המקופלת, לפי הערכתו, באפיקה הסיפורית של התורה ובתוכחת הנביאים:

"אין לך בכל הספרים הללו (=הספרים הקדושים של האומות) שום ספר כמו זה של המקרא, שהדרישה בין השמים לארץ ממלא את כל חללו. הוא מספר לנו על אלהים הקורא לאדם ותוזר וקורא אליו, ועל האדם הקורא אל אלהים ותוזר וקורא אליו... שני עיקרי תורה הם שלמים מן המקרא. העיקר האחד אומר: האדם בחייו נוכחו של מקום הוא, הקורא ומדבר אליו; והעיקר האחר אומר: על דעת המקום נועדו חיי האדם להיות חטיבה אחת ורשות אחת."

ההבדל העקרוני בין גישה זו ובין הגישה ה"אורתודוקסית יורד ונוקב עד השיתוף. לפי ההשקפה האורתודוקסית קדושת המקרא היא מוחלטת וחלה גם על אותיותיו. היא נעוצה באמונה כי ה"תורה מן השמים" היא וכי ספרי הנביאים והכתובים ב"רוח הקודש" נכתבו. משמעותה של דוגמה זו, כי התורה ככתבה וכלשונה דבר אלהים חיים היא וכי הנביאים והסופרים כתבו את ספריהם מתוך השראה ישירה, אף כי צורת ההבעה משק-

Almanachs des Schocken Verlags auf das 56  
Jahr 5697, Berlin 1936/7 S. 147-154; 158

# דת ומוסר

## מרדכי מרטין בוגר

עשויה לבוא לכלל השוואה אל מה שאותו אדם הוא בממש, ואותה שעה האדם בוחן ומודד את שהוא בממש לפי אותה דמות, שאיננה ילידת חזונו או חלומו, אלא שהיא נגלית עליו מתוך כבשונה של הווייה זו עצמה, הקרויה בפינו בשם אישיות. הויה אומר שרו של האדם, הנקרא בשמו של אותו אדם, בא ומתייצב כנגד הדימוניה של שפעת הברירות של נוהג ומעשה הנתונה לפני הפרט באותה שעה. הבריר והברירה, העולים ממעמקים כאלה, ראויים שנכנס מעשהו של הטרומ-מצפון.

הדתי במשמעותו זו המדוקדקת הוא זיקת אי-שיותו של האדם אל המוחלט, שעה שהיא, האי-שיות, בחינת חטיבה שבכולות, נכנסת, ובמידה שהיא נכנסת, לתחומה של זיקה זו ומתמידה בה. מאמר זה יסודו בהנחת מציאותו של עצם מוחלט שאין כל צמצום ותנאי חלים עליו, ואף-על-פי-כן הוא סובל את מציאותם של עצמים אחרים שמ-חוצה לו, שהם מצומצמים ותלויים בתנאים; ולא עוד אלא שהוא מניח להם להתקרב אליו בזיקה, שלכאורה לא תצויר אלא בין עצמים מצומצמים ומותנים. מכאן ש"המוחלט" בהגדרתי זו אין כוונתו למה שאישיותו של האדם רואה אותו כמוחלט, שבכך לא נאמר כלום על מציאותו של המוחלט; אדרבה, הכוונה היא לעצם המוחלט גופו, ולא נפקה מינה, מה הדמות שבה הוא נראה לאותה אישיות בשעה זו. בממשותה של הזיקה הדתית, דרכו של המוחלט שהוא לובש צורה אישית. אמנם אין הוא נאות לכך אלא קמעה קמעה וכאילו בעל-כרחו, ועתים אין הדבר בא אלא בתוך התפתחותה של דת — כדרך שאירע לבודיזם שנוולד מתוך זיקה אישית אל ה"לא-נהיה". בתחום הזיקה הדתית ובלשונה כשר הדיבור על אישיותו של האל; אבל אין בו כדיבור זה משום גילוי פנים במהותו של המוחלט כדי צמצומו בתחום האישי, אלא הוא מתכוון לומר, שהמוחלט נכנס בזיקה

יש בידנו לגלות טפה במהותה של דרך הרוח של האדם, עד כמה שהיא נראית לנו באספקלריה של ההיסטוריה, אם נבחן אותה, את הדרך הזאת, לאור התמורות שחלו ביחס שבין הדתי והמוסרי. אלא שחובה עלינו לעיין בהם, בדתי ובמוסרי, בעצמות הווייתם, ולא בלבושיהם החיצוניים המתחלפים.

המוסרי במשמעותו זו המדוקדקת הוא ההן והלאו שהאדם אומר לאפשרויות הנוהג והמעשה אשר לפיו, היא ההבחנה השרשית שהוא מבחין ביניהן, בין האפשרויות הללו, ומתוכה הוא מכ-שירן או פוסלן, לא לפי תועלתן וזקוק לפרט או לכלל, כי אם לפי הערך ואי-הערך הטבוע בהן בעצמן. אי אתה תופס את המוסרי בטהרתו אלא במקום שאישיותו של אדם מעמידה עצמה כנגד האפשרות של עצמה, והיא מבררת ובוררת בתחור-מה של אפשרות זו ואינה שואלת אלא מה ראוי לה ומה אינו ראוי לה בשעה זו ובמקום זה, באותו מעמד המיוחד שהיא שרויה בו. הקריטריון, שעל פיו היא מבררת ובוררת כל אימת שהיא מגעת לכך, יכול שהוא בא לה כמורשת אבות ויכול שנתגלה או שנתחוויר לה בעצמה. העיקר הוא, ששלחבת הביקורת, שתחילתה מבהיקה ומאירה וסופה מלבנת וצורפת, תהא בוקעת וחוזרת ובוקעת ממעמקים בכל שעה של ברירה. תנאי מובהק המכשיר את האדם לכך היא ידיעתו של הפרט במה שהוא "לפי עצמותו", במה שהוא נועד להיות, בכוונה שניתנה בייחוד בריאתו כהווייה שאינה חוזרת; ידיעה זו הושתתה בכל בני-אדם, אלא שהיא שונה מאדם לאדם בחריפותה ובצללי-לותה ורובם מדמימים ומבליעים אותה; אבל שעה שהיא עולה בו באדם במלוא חיותה, הריהי

מסה זו, בתרגומו של ד"ר צבי וויסלבסקי, שבער עליו בוגר בקולמוס, ולא ראה אור עדיין, אנו נותנים במלאת שנתיים למות המחבר, המסה, בתרגום אחר, כלולה בספרו של בוגר "פני אדם" (מוסד ביאליק תשכ"ג).

את שתי הספירות זו כנגד זו, כדי שבפגישתן זו תקבע כל אחת מהן את יחסה אל חברתה. צופים אנו מתוך אספקלריה זו של הממשות ביהס שבין שתי הספירות מבחינת הדתי, הרינו רואים את מגמתו המובהקת של הדתי להקרין אל תוך חיי האדם כולם, וקרניו אלו מחוללות תמורה כוללת במערכת כינונו של האדם. רליגיוזיות חיה מבקשת ליצור מוסר חי, ושונה מזה בכולו המראה המתגלה לעינינו, כשאנו בודקים את היחס שבין שתי הספירות מבחינת המוסרי: האדם השואף לברר ולברור בתוך נפשו, אין בידו לדלות מתוך-כה, קנה-מידה מוחלט לסולם הערכים שלו; רק מתוך הזיקה האישית של המוחלט עולה המוחל-טיות שבקואורדינאטות המוסריות, שבלא היא אין חשבון נפש שלם. אפילו יש בידי היחיד קריטריון מוחלט, שבא לו מתוך מסורת דתית — אין תוקפו תוקף של אמת, עד שלא נתלבן שוב באש האמת של הזיקה האישית של אותו יחיד אל המוחלט.

ולעולם הדתי הוא הנותן, והמוסרי הנוטל. אם יש מי שסובר, שבא אני להעדיף את ההט-רונומיה המוסרית על האבטונומיה, את החוק הכפוי עלינו מן החוץ על החוק שאנו חוקקים לעצמנו, אינו אלא טועה. במקום שהמוחלט מדבר אלינו מתוך זיקה הדדית, שוב אין מקום לברירה זו: שהרי זה כל טעמה של ההדדיות, שאין המוחלט מבקש לכפות עצמו עלינו, אלא שנבחר בו, בחירה חפשית. מניח הוא לפנינו דבר לבחור בו, אבל אין הוא נותן לנו את הבחירה עצמה. מעשה הבחירה צריך שיהיה כולו שלנו, כדי שיתגלה לנו הדבר העומד להתגלות, העשוי לגלות לכל יחיד את עצמותו שלו. בתיאונומיה החוק האלהי מבקש לכוון את חוקו לחוקך שלך, וההתגלות לאמיתה מגלה אותך לעצמך.

ג

מכאן, מן היחס הממשי שבין הספירות שבחיי האישיות, ורק מכאן נוכל לעמוד די הצורך על היחס שביניהן בתולדות האדם. פעמיים אירע הדבר בתולדות האדם — עד כמה שיש בידנו לחובקן במבטנו ולעמוד על טעמן

זו בחינת האישיות המוחלטת, שאנו מכנים אותה בשם אלוהים — הרשות נתונה לומר, שלבושו האישי של האל הוא מעשהו, והמאמין אפילו רשאי לומר, שהאל נהיה לאישיות בשבילו, שהרי לפי טבעו של האדם אין זיקה הדדית יכולה לחול בו אלא אם כן היא אישית. ואילו במקום שלא נתת זיקה זו והיא נעדרת האפשרות, לא נתת מבוא לדתי במשמעותו המדוקדקת שהוא נידון כאן. הווה אומר, שאין הדתי מצוי באדם המכוון במושג האל להווייה הכוללת סתם, שמחוצה לה אין לו לאדם זה גופו קיום בעצם נפרד, המסוגל בבחינתו זו להיכנס בזיקה אליה, ואפילו כדי שייבטל ויחזור וייבטל בתוכה. והוא הדין לאדם המקפל את עצמותו שלו במושג האל, ואפילו הוא מכסה את הדבר כיסוי לפנים מכיסוי. מה שמתרחש כאן, מאחורי הפרגוד של הדמיון המתעתע, דבר אין לו עם הזיקה האמיתית, ואף לא עם עצמותו האמיתית של האדם; לפי שהעצמות האמיתית של האדם אינה מתגלה אלא בזיקתה אל זולתה, ואילו מתכחש אתה לזיקה זו, גם עצמותך מתמקמת — והוא מהוה שפעמים הוא מעלה ברק אורות מתנוצצים.

דברים אלה הם מן האבחנות שאסור לנו להסיח את דעתנו מהן, בשעה שאנו באים לחקור את דרכה של רוח האדם לאור התמורות שחלו ביחס שבין המוסרי והדתי.

ב

אי אתה עומד על טיב היחס שבין המוסרי והדתי מתוך השוואה של תורות המוסר ותורות הדת אלו לאלו. חייב אתה לחדור אל שתי הספירות במקום שהן מתגלמות במעמד אישי מוחשי. הווה אומר, שהעניין העומד לדיון לפנינו הוא מצד אחד הכרעתו המוסרית בממש של היחיד, ומצד שני יחסו בממש אל המוחלט; כאן וכאן אין הדברים אמורים בכוח מסוים מכוחות האדם, כגון המחשבה או הרגש או הרצון, כי אם בכלל כל הכוחות כולם, ויתר מכך, הדברים אמורים באדם כולו. ספירה שלישית, הנעלה על שתי הספירות הללו, אין לנו, ולפיכך אין בידנו אלא להקביל

הרקליטוס מאפסוס: "השמש לא תעבור את חוקה; ואם תעבור, תחפשנה ותמצאנה אותה האריניות, שליחותיה של דיקי". הללו, הנפרעות מן האדם על חטאיו, הן הן השומרות את "משטרו הקדוש של העולם". וקדם להרקליטוס אנאפסימאנדרוס איש מילטוס, גם הוא באסיה הקטנה שהכריז על דבר זה כחוק-עולם, שכל הברואים חייבים לחזור בתשובה זה לפני זה ולפצות זה את זה על העוול שעשו. ומפי אחד מתלמידי קונפוציוס אנו שומעים: "גבר ייקרא לזה, שמקבל על עצמו אחריות לפני ה'טאו' של שמים וארץ". כל המאמרים האלה משלימים זה את זה, כאילו נכתבו בספר אחד זה בצד זה.

## ד

המשבר בתורת-עולם ותורת-חיים זו, שצמחה בקרב התרבויות הגדולות של המזרח (ובכללן אף זו של היוונים שבאסיה הקטנה), התחולל על אדמת אירופה, ביוון: המבע הרעיוני לתהליך זה ידוע בשם סופיסטיקה. הביקורת שלה בעיקרה באה לחלוק על הקשר שבין המוסרי והמוחלט, עם שהיא מטילה ספק בדבר, אם הקוסמוס הוא דוגמה אחידה שהאדם חייב לנהוג כמותה. היא נסמכת על העובדות הביולוגיות, וטוענת שאף-על-פי שבין גרמי השמים קיימת אותה התאמה מלאה המכונה בפי איסכילוס: "ההארמוניה של זבס", הרי במקום שיש חיים, שורר חוק אחר, והוא שליטונו של החזק על החלש ממנו. קצת סופיסטים, והם האינדיבידואליסטים המופלגים שבהם, יוצאים ולמדים מכאן, שדין הוא שגם בקרב מין האדם תהא ידו של החזק על העליונה, ואילו רובם עומדים על זכותה של החברה, המאגדת את החלשים ועושה אותם כוח. חברת בני האדם היא הקובעת, מהו הטוב והישר; בשם זה היא מכנה את שיש בו תועלת לקיומה. ולא עוד אלא הם מדייקים ונותנים טעם לדבר, שהואיל ואין החברה אחת ויחידה אלא חברות מרובות הן ושוונות זו מזו, לפיכך החברות נוהגות כן. הוזה אומר, שאין הטוב אחד ואין לו עמידה מכות עצמו, אלא הוא "מרובה גוונים ואופנים". לשון אחר, אין לנו

מתוך האספקלריה של האדם — שהרוח האנושית יצאה למעפל הגדול להזיק את הברירה השוררת שית בין הטוב והרע אל המוחלט. שני גילוייו של מעפל זה שונים הם זה מזה תכלית שינוי מבחינת מהותם ומהלכם.

הגילוי הראשון בא בתחום התרבות העתיקה של ארצות המזרח ויוון. היא התורה על רציפות הטעם שבהווייה העולמית. לפי תורה זו, שהתלבשה בעקרון ה"טאו" בסין, ה"ריטה" בהודו, ה"אורטה" (היגוייה הרגיל של מלה זו הוא: אשה) באיראן, וה"דיקי" ביוון, מסרו רשויות-השמים לידי האדם דמות-בראשית של הדרך הטובה. אבל אין זה משטר שהמציאוהו למען האדם; הוא משטר טרן שלהן. אין רצונם של יושבי השמים להתקין משטר מיוחד בשביל יושבי האדמה. רצונם להנחיל לאלו את משטרם שלהם. המשטר המוסרי הוא המשטר הקוסמי. כלל כל הנמצאים שב-עולם הוא על-פי טבעו חברה אחת, שחוק אחד לה. בין שהאבות נחשבים הם עצמם כאלים, ובין שהיחס שבין האלים לאבות הוא חיס של נותנים ונוטלים, בסופו של דבר, על-פי טעם החיים וייעודם, האלים ובני-האדם הם חברה אחת בעלת משטר אחד, שהוא משטר הצדק. אפילו יתכחשו לו האנשים, כשם שמתכחשים לו פעמים הרבה גם האלים שבמיתוס, משטר זה מושל בכלם, וכי סופו של דבר הוא הקובע את סדרי המעשים והמאורעות. עקרון ה"ריטה", המברר ובורר בעולמינו שלנו בין הנכון והלא-נכון, בין הצדק והעוול, הוא אתוס קוסמי, וגם מטאקוסמי, שבהווייה "ריטה שלכם", נאמר באחד מהמנונות הודה אל האלים, "המסתתר מבעד ל'ריטה', (כלומר מבעד לריטה הנתפס בניסיון החיים) עומד לעולם, במי קום שם מתירים את רסנם של סוסי השמש". לפי טכסט זרטוסטראי קדום, האל העליון, שברא את חיי הגוף, הוא גם אביהן של הכוונה הרצויה רבת ההשפעה ושל המסירות, שמכוחה נעשים המעשים הטובים. "שמים וארץ", כתוב ב"ספר התמורות" הסיני, שעיקרו קדום מאוד, "נעים מתוך מסירות, ועל כן אין שמש וירח יוצאים ממסלולם". אותו דבר, אלא בצורה אחרת, אומר



בשביל הווייתו בלבד, אלא בשביל שיגיע לתכלית השלמות של מה שהוא נועד להיות. ההבדלה בין מה שיש להכשירו ומה שיש לפוסלו, המביאה לידי התגברותו של ההן על הלאו, עומדת מעל להווייה סתם. בהבדלה, משירד האדם למעמקיה, הריהו קרב אל סוד האלהים; שכן לא ההווייה אלא ההווייה שבשלמות ראויה להיקרא בשם אל-הים. "אם לא תנוח", אומר אפלטון, "עד שתתפוס את עצם הטוב בכוח עצם ההכרה, סופך שתגיע עד לקצה גבולו של הניתן להכרה". אבל היכן יכיר אדם את הטוב? סתם אפלטון ולא השיב במפורש על שאלה זו. אבל אנו ממשיכים בקו שלו כשאנו משיבים כך: הטוב ניכר, כשהוא מתגלה ליחיד, המכריע ומחליט בכל ישותו להיות מה שהוא לפי כוונת בריאתו. ואין לך דבר מלא רזים כהתגלות הטוב, בין שהוא מתגלה בנפש האדם ובין שהוא מתגלה בעולם. לאור הטוב כל חכמה נסתרה אינה אלא מעשה שגרה בלבד, שיי-כול אדם לסגל לעצמו; ואילו דבר אחד לא ניתן לסגלו, כי אם לעוררו בלבד, הוא יחס עצמותה של אישיות האדם אל "הנעלה מעל להווייה".

### ה

נסיכנו הנועז של אפלטון, לשים עולם של אידי-אות במקום עולם-המופת המתמוטט של צבא-השמים, ששימש לתרבויות-המזרח הגדולות ערו-בה למוחלטיות של הערכים העליונים, לא הצליח, על אף השפעתו העצומה והמתמידה, וכך הלך ונמשך התהליך שהתחיל, וסופו הביא לידי ביטול המוחלטיות שבקואורדינטות המוסריות והחזיר את העולם העתיק לתוהו-ובוהו.

אותה שעה נסתיים מכבר שלבו הראשון של הניסיון הגדול האחר שנעשה בתולדותיה של רוח האדם להזיק אל המוחלט את הברירה השורשית בין הטוב הרע, של אותו ניסיון ששונה היה, כאמור, תכלית שינוי מן הניסיון ההוא גם במהותו וגם במהלכו. ניסיון זה לא נולד, כמותו של חברו, בתחומה של להקת תרבויות גבוהות שהשתרע על פני יבשת שלמה, כי אם בתוך מחנה של נוקדים, שיצאו מארץ בעלת תרבות גבוהה, ממצרים, ששם

אלא המנהגים והנימוסים המתחלפים, ההערכות והתקנות המתחלפות, אבל אין שום מתן-בראשית של הן ולא, הטבוע בהווייה עצמה, שריבוי זה של גוונים ואופנים מושתת בתוכו ותלוי בו. "הא-דם", כך מסכם גדול הסופיסטים את השקפתו, "הוא קנה-המידה לכל דבר".

בחינת מחאה על יחסיות זו שהוטלה בכל הער-כים, בחינת ניסיונה הגדול של המחשבה העתיקה לחדש את הקשר שבין המוסרי והמוחלט ולשוב ולהעמיד — בדרך זו את האדם המוחשי, הפועל, לנוכח יסוד היסודות של ההווייה, יש לראות את תורת האידיאות של אפלטון, ומתוך כוונתו זו העמיד הוא באחרית דרכו כנגד אותו מאמר של פרוטאגוראס, ובהקבלה מכוונת לו, את מאמרו הסותר, שאלהים הוא קנה-המידה לכל דבר. מש-הופרה אותה תורה המשותפת לתרבויות-עמי-הקדם הגדולות, שיש אחדות בעולם והיא הישר, משנתפלגה הבריאה והיתה לקוסמוס אחיד ולביוס מפורד פירוד אין-קץ, ועולם העצמים חדל להיות לו לאדם דמות-בראשית ודוגמה — מן הצורך היה להעמיד כנגדו של עולם זה עולם-בראשית של ציורים צרופים שאין היחסיות של השיעורים תופסת בו. וכאילו בתוקף של הכרה, הגיעה המח-שבה בדרכה זו גם אל מערכת מבנהו של אותו עולם של מעלה, ששליטו הוא אידיאת הטוב או האלהים: האתוס הנצחי עצמו, יסוד קיומה של אותה פונקציה כלל-אנושית, המעמידה את ההן כנגד הלאו ומביאה לכלל הכרעה, נעשה "ציורו" הנעלה ביותר של המוחלט. ה"טוב והראוי להיות" הוא המקשר את כל נמצא ומלכד אותו. מתוך צלילות מחשבה שלא היה כמותה לפניו, הוטל כאן על האדם, שיגשים בעצם אישיותו את המוח-לט שבישר: "חיקיון" האובייקטיבי של האידי-אות על-ידי העצמים נהווה כאן, בתוך הסובייקטי-ביות ועל-ידיה, למעשה הרוחני של תיקון האדם על היכנו. גלגול זה של פונקציה מוסרית בטרואנסצנדנטאלית נסתייע מכוחה של אחת המח-שבות הנועזות ביותר שהגה האדם, והיא שהטוב "עולה בהודו ובגבורתו על ההווייה", לפי שהוא "סיבת כל הישר והנאה", המולידה כל דבר, לא

מעל להן, שאין בידי האדם לחקותה אלא לפי השיעורים האנושיים, השונים ממנה תכלית שינוי. החוקה המוחלטת באה להורות את הדרך העולה אל מול פני המוחלט.

המשתית שנארג בתוכה אותו קשר בין המוסרי והדתי היא ההשקפה-שביסוד, האומרת שבשעה שברא אלהים את האדם, הקנה לו עצמאות העומדת בעינה מראשית הדורות ועד היום, ובעצמאותו זו הוא עומד לנוכח האלהים. ומכאן שבשיחה שבין האלהים והאדם, שהיא תמצית ההווייה והחיים, משתתף האדם מתוך חירות גמורה ובצביון עצמו. דבר זה, שיש לו לאדם עמידה עצמית לנוכח האל הכלי-כול והיודע-הכל, הוא המסותרין שבבריאת האדם. היא אבן-השתייה לממשות האיתנה של הבירור והברירה, המתאצרת בנפשו של האדם. זרם הנצרות, שיצא ממקור ישראל ולאחר שנת-חברו אליו כמה פלגים אדירים אחרים, ובייחוד האיראני והיווני, גאה והשתפך על העולם, קם בשעה שבתחום התרבות ההלניסטית, ובייחוד שבייחוד בחיי הדת שבו, נדחק יסוד העם על-ידי יסוד היחיד. הנצרות "הלניסטית" היא, במי-דה שהיא עוזבת את התפיסה של "גוי קדוש" ואינה מכירה אלא את הקדושה האישית של הי-חיד. בזה מגיעה הרליגיוזיות של הפרט לעוצמה ולעיוקם נפשי שלא היה כמותם לפניו. ובייחוד שדמותו של ישוע הנוצרי, העומדת תמיד לנגד המאמין, מסייעת ליחס המוחשי של היחיד בדב-קותו בדרכי האלוהות הרבה יותר מטיבו של אלהי ישראל, שאין לו דמות, והוא אל מתגלה אבל גם מסתתר; וודאי הדבר, שהעמים שנכבשו לנצרות, שמעיקרם לא היה להם יחס אל האלהים כיחסו של ישראל עם הברית, לא היו מסוגלים להתקשר בלא אמצעי באלוהות שאינה קובעת לעצמה דמות מסוימת. אבל על-ידי כך נפגם היחס שבין המוסר ריי והדתי. כיוון שחדלו להודות בקדושת העם בתור עם או שלא היו מודים בה אלא בשפה רפה, היו העמים מקבלים עליהם את האמונה החדשה לא בבחינת עמים, כי אם בתור ציבורי יחידים, ואפילו במקום שדבקו בה המונים המונים, העם באשר הוא עם לא נטבל לה ולא נכנס בבחינתו

חיו חיי גרים, ספק בני-חורין ספק משועבדים, והלכו לנוד ולבקש להם ארץ לשבת בה, ובדרך נדודיהם, בנאות מדבר, היו לעדה, לברית אלהים. אל זה, אלהי ישראל, כשאר אלים של שבטים שמיים, הוא עושה משפט ושומרו, אלא שהברית שנכרתה עמו הועמדה על ההבדלה בין צדק ורשע שניתנה בה מידה של חומרה וממשיות בדרישה ובשמירה, ששום שבט משאר השבטים השמיים כולם לא ידע כמותה, ומנהיגיו הרוחניים של העם הזה, נשולד או הסבירו וחזרו והסבירו לו בבה-רות גדלה והולכת, "ששופט כל הארץ" הוא שנתן את עיניו בו בעם זה, שילך בדרכיו ויעשה את משפטו וצדקתו. כאן הצדקה, הבאה לאשר את הטוב ולהכריע את הרע, אין לה כל דוגמה של חברה שמימית, שחכרת בני האדם חייבת לעשות כמותה ותוכה את אורחה. לא המשטר הקוסמי הוא הקובע, כי אם אדון השמים והארץ הנעלה עליו, שהוא מלמד את ברואיו יצירי כפיו, להבדיל בנפשם בין טוב ורע, כדרך שהבדיל הוא עצמו בין האור והחושך, בשעה שברא את העולם.

רגילים לצמצם את זיקת הדתי על המוסרי בישראל בדמותו של צו אלהי שאזהרת עונשין בצדו. מי שסבור כך, נוטל את הקליפה וזורק את התוך. טיבו של מתן תורה בהר סיני הריהו כמין מתן חוקה שנתן האל-המלך לעם בשעת המלכותו, וכל תקנותיה של חוקה זו, הן דיני הפולחן והן דיני המוסר, מכוונות להעלות את העם אל ספירת "הקדושה" שמעבר להם. המטרה שהושמה לפני העם, אינה מצווה עליו שיהיה "טוב", אלא שיהיה "קדוש". ומכאן שכל תביעה מוסרית שהושמעה כאן הוסברה על-ידי הכוונה להעלות את בני הא-דם לתחום שבו המוסרי נבלע בתוך הדתי, ויתר על כן ההפרש בין המוסרי והדתי בטל במחיצת נשימתה של רוח האלהים. דבר זה נאמר בתכלית הבירור בטעם שניתן למטרה המצווה: ישראל חייב להיות קדוש, "כי קדוש אני". מטבע הדברים שאין האדם יכול לחקות את האלהים ו"ללכת בדרכיו" אלא בתחום אותן התכונות האלוהיות, שפניהן אל המוסר האנושי, בתחום הצדק והחסד, וכל התכונות האלוהיות נשקפת בהן הקדושה שמ-

(התיאולוגיה כאן פירושה המחשב של הדת). האמת יש לה כאן פנים נורמאטיביים, המופנים אל האדם; בתורת ישראל האתוס הוא פונקציה של הדת הטבועה בתוכה, לא עוד אחד מצדדיה, כי אם פעולה היוצאת ממנה גופה; בנצרות, המעלה את אמונת ישראל בחסדי הבורא שבהם אנו תלויים — למעמד של מושלת יחידה, החוק, אף-על-פי שעטפוהו אדרת של "חוק חדש", שוב אין בכוחו לתפוס עמדה מרכזית. ודבר זה סייע בידו של החוק החילוני שיהא הולך וכובש מעט מעט את מקומו של החוק הדתי. אמנם בהתגלמותו המדינית — השתדל, בכוח המושג של "מלך בחסד עליון" ובדרכים אחרות, להגיע לבסיס מוחלט, שמקורו בדת; אבל הזיקה האמיתית של המוסרי אל המוחלט היתה פוחתת והולכת ושוב לא היתה לה תקנה.

## 1

משברו של הניסיון הגדול השני להזיק את המוסרי אל המוחלט נמשך והולך עד לימינו. כדרך שאירע למשברו של הניסיון הראשון, מצא אף הוא את ביטויו הרעיוני בתנועה פילוסופית המטילה יחסיות בערכים, תנועה שהיא אמנם מגוונת הרבה יותר מן התנועה הסופיסטית. כעין פתיחה לה באו כבר במאה השבע-עשרה דעות כשל הובס, המזכירות בקצת עניינים את לשונו של טכסט סופיסטי מן המאה החמישית שלפני הספירה\*; ואילו ההתפתחות המכרעת חלה במאה התשע-עשרה, משבאה לעולם אותה דרך-מחשבה, שאפשר לכוונה בשם פילוסופיה של פילוש והסרת המסוה; ניצשה, שהביא שיטה זו לכלל של-מות, מכנה אותה בשם: "אמנות החשדנות".

פילוסופיה זו המצרפת, כדרך הסופיסטיקה בשעתה, את הפרספקטיבה הביולוגית עם הסוציולוגית והפסיכולוגית, אומרת להסיר את המסוה מחיי הרוח ולהוכיח, שהם סבך של תרמיות ושל אונאה עצמית, של "אידיאולוגיות" ו"סובלימאציות". ראשית דרכה היא ביקורת-הדת של פויאר-

זו בברית החדשה שבאה הבשורה עליה. ולפיכך לא יכול לקום כאן כוח רוחני גדול כנבואה ביש-ראל, שהיתה נושאת את שליחות המאבק על קידוש העם, עם שהיתה מוקיעה בתוכחות והוכחות את הסיאוב שבחיי הציבור וגם שבחיי היחיד, המשתתף בהם בחיי הציבור בתום לבו. אמנם לא נעדרו בתולדות העמים הנוצרים אנשי-רוח נלהבים, שנכונים היו למסור את נפשם במלחמתם על הצדק; אבל אותו הצו "ואתם תהיו לי גוי קדוש" לא עמד עוד ככוח חי ופועל מאחוריהם.

ונוסף על כך עוד גורם אחד, נוקב יותר, שאף הוא קשור בהתפתחותה — המוצדקת והכשרה לכשעצמה — של עליונותו העקרונית של הדתי. עיקר תורתם של נביאי ישראל אינו אלא זה, שעל האדם לפעול בחייו מתוך כוונה שלמה שב-אמונה, וכוונה זו היא עצם מעשהו. נגד הפולחן שנתרוקן מן הכוונה שבאמונה נטושה היתה מלחמתם של הנביאים, ונגד המעשה המוסרי שנתרוקן מן הכוונה שבאמונה מכוונת היתה מלחמתם של תלמידיהם בדורו של ישוע הנוצרי, שנמנו עמם גדולי הפרושים וגם ישוע עצמו. התיאולוגיה הפאולינית והפאוליניסטית זלולה בערכם של המעשים והקדימה להם את האמונה, וכך הזניחה את עקרון הדרישה הכורכת את האמונה במעשה, היא הדרישה לכוונת המעשה מתוך אמונה, שהיא יסוד-מוסד להכרזה על הרצוי לשמים, שהכריזו עליה כל המוכיחים והמעוררים למן ראשוני נביאי-ההכתב ועד לדרשת-ההר. ולא עוד אלא שלמן אבגוסטינוס ועד אנשי התיקון הדתי היו נוטים לראות את האמונה כמתת אלהים, והשגה ערטילאית זו, על כל המסתעף ממנה, הביאה לידי כך, שהמסורות שבת ישראל, הרואה את האדם כשור-תף בן-חורין של הקדוש ברוך הוא, נדחתה לקרן אפלה; וגם הדוגמה על החטא הקדמון לא היה בה כדי לחזק אותו קשר מיוחד שבין המוסרי והדתי, שהתאינומיה הדתית מבקשת להגשימו על ידי האבטונומיה שבאמונת האדם.

בתורותיהן של תרבויות אסיה הגדולות על ההתאמה שבין שמים וארץ עדיין אין הבדלה בין העיקרון הנורמאטיבי לעיקרון התיאולוגי

\*Anonymus Jamblichi

שינוי משונה: הוא מזהה את "מוסר העבדים" המתקומם על צור מחצבתו, על רצון השררה, עם המוסר בכלל — כאילו לא היה קיים כלל "מוסר אדונים" שניצשה מכשירו. מצד אחד הוא מכריז על מוסר המבוסס ביסוס ביולוגי: "אני מלמד-כס לומר לאו לכל המחליש; אני מלמדכם לומר הן לכל המחזק"; ומן הצד השני הוא מכריז, שה-דבר המכריע הוא שגהיה תוהים עליו על המוסר בספקנות מעיקרה; ועל דורנו הוא אומר שהוא דור שקיעתו של הפירוש המוסרי להליכות העולם, שקיעה שסופה ניהיליזם, והוא מודה בו בניהיליזם ומפרשו כך, ש"הערכים העליונים נפסלים", ונמ-צא לא נתת כל מטרה לחיים. אף-על-פי-כן מבקש ניצשה להתגבר על הניהיליזם על-ידי קביעת מט-רה "העומדת מעל לאנושות ומעל ליחיד", זאת אומרת, שתורתו על האדם העליון באה להראות מטרה חדשה, ליתן לחיים טעם חדש ולקבוע ער-כים חדשים, אלא שלא הרגיש, שכל זה בטל ומבוטל מעיקרו על-ידי תורתו האחרת, היא התו-רה על המחזור הנצחי של השווה, שהוא עצמו מכנה אותה בשם "צורת הניהיליזם המופלגת" ואומר שהיא באה להנציח את החסר טעם ותוך.

ניצשה הכיר לדעת ביסודיות, שאין אנו מוצ-אים כמותה בכמה וכמה מהוגי-הדעות שקדמו לו בדורות האחרונים, שמוחלטיותם של ערכי המוסר שורשה בזיקתנו אל המוחלט. סבור היה, שחיו ההיסטוריים של האדם הגיעו לשעה, שבה "אין עוד עמידה לאמונה באלהים ובמשטר שהוא מוסרי מעיקרו". אמירתו המכרעת היא קריאתו: "האל-הים מת!" אבל הוא עצמו לא נתקרה דעתו בהכרזה זו בחינת סוף פסוק, אלא ראה בה מפנה בלבד. הוא משתדל וחוזר ומשתדל להגות רעיון של מוצא, שיחזיר את האלוהים לאלה שהפסידו אותו. "הדתות", הוא אומר, "אובדות מחמת אמור-נתן במוסר. אלהי-המוסר הנוצרי אין לו עוד עמידה", אולם עדיין אין מתחייב מכאן סתם אתי-איזם, "כאילו לא נתת מציאותם של אלים ממין אחר". ואם אין בידי האדם להעלות מתוך עצמו אֵל חדש ממש, מכל מקום הכרח הוא שיקום מקרבו תחליף של אל בעל תוקף, הוא "האדם

באך, ששכללה את מאמרו של פרוטאגוראס על האדם כקנה-מידה לכל דבר, עם שהפכה לכאורה את תוכנו ומיצתה עצמה בוו הלשון: "מה שהא-דם איננו, והוא רוצה או מתאוה להיותו, הוא הוא, והוא בלבד, האלהים". מפויארבאך מוליכה הדרך במישרין אל מארכס, אלא שבשביל מארכס אמר-רה כזו, הואיל והיא מיטאפיסית ולא היסטורית, אין לה טעם של ממש; שהרי הוא תלמידו של ויקו, ולדעתו אין הכרה אלא הכרה היסטורית בלבד. הוא משנה את תורתו של פויארבאך גם על-ידי שהוא מרחיב את גבולותיה וכולל בה את כל האידיאות הדתיות, המוסריות, הפוליטיות וה-פילוסופיות, וגם על-ידי שהוא קובע את כל אלה בתוך תהליך היסטורי, ששוב אינו מתפרש, לדב-ריו, אלא מתוך חליפות תנאי הייצור והסכסוכים היוצאים מהן. הוזה אומר, שתורת המוסר שבכל דור ודור אינה אלא גילוי שברעיון לתנאי הקיום של המעמד השליט, וכל עוד מלחמת המעמדות קיימת, כל הבחנה שבין טוב ורע אינה אלא פונק-ציה של אותה מלחמה, וכל חוק-חיים אינו אלא ביטוי לשררה או כלי-זין במאבק לתפיסתה; וכלל זה כוחו יפה לא רק לתוכני המוסר המתחלפים אלא גם להערכה המוסרית לפי עצמה.

במידה שביקורת-המוסר של ניצשה מצומצמת בתחום ההיסטוריה, מותר לראותה מבחינה אוב-ייקטיבית כמודיפיקציה לתורת האידיאולוגיות של מארכס, אף-על-פי שניצשה גופו מופלג היה מכוונה כזו. אף הוא דורש את תורות המוסר ההיסטוריות כגילוי וכמשיר במלחמת השלטון שבין שכבות שליטים ונשלטים, אלא שהוא רואה גם את הנשלטים כשותפים לדבר. ודווקא לחלקם של אלה, היינו ל"מוסר העבדים", כפי שהוא תופס את הנצרות, הוא נותן את דעתו במידה יתרה. ביסודה של השקפה זו על לידתן ההיסטורית של תורות המוסר מונחת התפיסה בדרך התהוותם של הערכים, האומרת שהערכים ותמורותיהם כרוכים ב"גידול שררתו של המעריך", והשקפה זו שוב מושתתת על ההשקפה המיטאפיסית, שחיי הרוח, ככל עצמם של החיים, עומדים על העיקרון היחיד של "רצון-השררה". אלא שכאן חל בו בניצשה

אותו לשיאו. ובוהו נכשל. ואין כוונתי לומר שנכח-של, כדרך שניתן לומר על אפלטון שנכשל, מפני שלא הצליח בתוך מהלך ההיסטוריה; אלא רצוני לומר, שלא כתורת האידיאות אין "תורת האדם העליון" תורה, ושלא כסולם הערכים הנקבע על ידי אידיאת הטוב, אין מערכת הערכים חזק-חלש סולם-ערכים כלל.

המצב שאנו שרויים בו בשעה זו, כמה גורמים שותפים בו, ואחד מהם הוא גם אותו ניסיון של הניהיליזם שביקש להתמצות עד תומו ולהכריע את עצמו — ונכשל. אבל דבר אחד יש בידנו ללמוד ממנו, מן הניהיליזם, והוא: שאינסטאנציה שאינה אלא מוסרית בלבד לא תחלצנו ממצבנו זה ולא תביאנו למצב אחר השונה ממנו.

העליון". והוא גם קנה-המידה לערכים החדשים המחייבים את החיים. על מושג האדם העליון עומדת מערכת הערכים הביולוגיים החדשה, בה הוחלפו לערכים טוב ורע בערכים חזק וחלש. ושוב אין ניצשה שם אל לב, שעם כל דו-המשמעות שדבקה בערכים טוב ורע, מרובה ממנה לאין שיעור דו-המשמעות שבערכים חזק וחלש, שאין לה מרפא, לפי שהיא נעוצה בטבע הדברים.

"הסופיסטים", אומר ניצשה, "מרהיבים עוז בנפשם, כדרך כל האנשים התקיפים ברוחם, להכיר באי-מוסריותם. הסופיסטים יוונים היו סוקרטס ואפלטון, שהיו מהפכים בזכותם של הצדקה והצדק, היו יהודים או איני יודע מה היו". ניצשה רצה להתגבר על הניהיליזם, שהוא עצמו הביא

# שלוש פגישות עם בובר

## בן-ציון דינור

מותו, כמו שהוא מצטייר אצל ההיסטוריון, יש בו משום פגיעה ישירה גם בהיסטוריון וגם ב"קורא.

אמרתי: אני עומד על זכותו של כל קורא ומעייין לצקת לו בעצמו דמות העבר, ואני סבור, כי חובתו של ההיסטוריון לתת לו אפשרות זאת, והשימוש במקורות — בכל ספרות היסטורית — הוא הדרך היחידה לכך. המקורות נותנים לכל אחד אפשרות ליצור לעצמו תמונת העבר, הבנויה ישי"רות על שרידי העבר וקשורה בהם, על עדויותיהם וקשרי המחשבות וההתרשמויות הבאים בעקבותיהם, והם שונים בכל יחיד.

שמעתי פעם מפי חסידים ש"דעה" ו"הבדלה" תלויות זו בזו, ולא רק "אם אין דעה, הבדלה מנין?" אלא גם, "אם אין הבדלה — דעה מנין?" ולשם כך יש לייחד את הדברים ליחיד, לכל יחיד, ולא לרבים. ועל זה נאמר: "בהפרידו בני אדם", שמשמעותו הוא שיש במתכוון להפריד בין היחיד ובין הרבים, כדי שכל אחד יהיה בן אדם... בובר חיך ואמר: היסוד לכל הספקות שלי הוא החשש המבוסס שהשימוש המופרז במקורות יש בו מן היתור על "האדם" לטובת ה"דבר": וזיתור זה הוא הרבה יותר מקיף מאשר הוא נראה בתפיסה ראשונה. גם אני אומר לך מאמר חסידים ששמעתי בימים אלה מאחד ממשכילי-חסיד ירושלים, על הכתוב "מחטיאי אדם בדבר", שהוא מלשון "להחטיא" את המטרה, והב' "בדבר" הוא ב' ה"אמצעי"; והוא אמר בגרמנית: sie verfehlen den Menschen der Sache wegen. וחובה עלינו דווקא עכשיו להזהר ממעשים שאינם מכוונים לאדם, משום ש"הדבר" נאה ל"עושים" כחשוב יותר; לפעמים אף בלא יודעים, אף בלי שיחושו בכך.

### ג

שיחה שניה שלי עם בובר היתה עם כניסתו למשרד החינוך והתרבות. הקימותי מועצת תרבות

שלוש הפגישות-השיחות שעליהן אני בא לספר היו בזמנים שונים: בשנת תרצ"ו (1936), בשנת תשי"ב (1952) ובשנת תשכ"א (1962). אף על פי שנושאי השיחות היו שונים, הרי היה בהם מן המשותף. להשיחות היתה להן נגיעה, ישר או בעקיפין, לבעיות חינוך. בכל הנושאים האלה נחלקנו בדעותינו, ובכולם ניתנה לי האפשרות להציץ ביסודות גישתו של בובר לחינוך, ודומני, שהסיפור על שלוש פגישות-שיחות אלה, שהן ה"רותות בלבי כולן, ובמקצתן אף רשומות בכתב, יש בו אולי כדי לתרום לייחוד דמותו של בובר כמחנך.

### ב

השיחה הראשונה היתה, כאמור, בראשית ה"מחצית השניה של שנות השלושים. בובר ביקר בארץ, והוא הזמין אותי לשיחה "בענין ספרותי": הוא טיפל אז — או עמד לטפל — בתכניות ספרותיות להוצאת שוקן, תכניות מותאמות לצרכי ה"שעה — ימי שלטונם של הנאצים ועלייתו של גל הרדיפות על היהודים. הוא רצה לשוחח אתי על תכנית לפרסום סדרה מיוחדת של ספרי היסטוריה, ואולי אף לשתף אותי.

מענין לענין הגענו לבעיית השימוש במקורות כדרך של הרצאה היסטורית ועל השימוש השיטתי ב"מובאות" מן המקורות כשהן משולבות בהרצאה. הוא התנגד לשימוש מופרז מעין זה. אגב כך סיפר לי, כי על ספרי "חבת ציון" אמר לו אחד — "איש משכיל ובעל טעם ספרותי טוב" — כי המובאות המרובות מן המקורות בספרי הן כעין חציצה בין הסופר ובין הקורא. לכל היסטוריון, אמר בובר, ראיית העבר משלו, ובראייה עצמית שלמה זו גלום הכושר שלו לצקת את העבר בצל-מו ובדמותו, וכושר זה הוא גם זכות גדולה להיסטוריון וגם חובה עליו — והרצון להכניס את ה"קורא והמעייין לעולם העבר מבלי לתת אותו בשלי-

מו להקדיש בקביעות חלק מזמנם לעבודה זו. אולם אחרי כן, כשנגשנו לעיין בפרטי התכנית ודרכי העבודה נתעוררו בלבנו ספקות והקשיים נראו לו כתמורים ביותר. קיימנו עוד שתי פגישות-שיחות, שהיו מעין שיחה אחת בשלושה המשכים. נקודת המוצא בכל דיוגיו של בובר מבחינה עקרונית היתה הנקודה החינוכית: האם — וכיצד — יש בדרך זו כדי להחדיר את המקרא כספר קריאה ליחיד, ומה היא הדרך הנכונה לכך.

השאלה הראשונה היתה שאלת הקצב. הקצב, אמר בובר, הוא ענין חשוב ויסודי להבנת המקרא. עמלתי הרבה בזה. אבל כשאגש להוציא את המקור העברי לפי הקצב, עלי לבדוק מחדש את כל הענין. אין אני יכול להעביר ישירות את הקצב כמו שקבעתי בתרגום המקרא שלי לגרמנית. בקביעת הקצב בתרגום התחשבתי — בטבע הדבר — בסגולותיה של הלשון הגרמנית, וממילא גם בקורא הגרמני. ברור שעלי לבדוק את הקצב המקראי עכשיו מתוך סגולותיה של הלשון העברית, לבחון את הקצב באזני הקורא העברי, וזוהי בשבילי עבודה קשה ביותר, שאיני יודע אם אוכל לעמוד בה. — אני מסכים, אמר, גם לרעיון ללוות את הטכסט בפסוקים וחצאי פסוקים שיש בהם כדי לציין את הרעיון העיקרי, אלא שגם בענין זה יש לי ספקות רציניים. "האין מקום לחשש, שפסוקים-ציונים אלה גם בהם יהיה משום חציצה בין המקרא והקורא? חציצה שתהיה בה משום פגיעה במגע הבלתי-אמצעי עם הספר? לבסוף הסכים. באנו בדברים עם כמה אנשים, גם הוא וגם אני, אולם אחרי שקלא וטריא נוספת, הודיע שאין הוא יכול להשתתף. נימוקו היה: כל חשיבות הדבר הוא לסלול למקרא נתיב חדש למעמקי נפשו של היחיד, של כל יחיד, בישראל, ואני חושש, ואף חש, שזה יהיה "מפעל" גרידא, מן ה"דברים המחטיאים את האדם".

צירופם של שלושה פסוקים אלה: ההתנגדות ל"מחטיאי אדם בדבר", והשאיפה ל"מעמקים קראתיך" ול"וקרא זה אל זה ואמר", מסמלים בשבילי את דמותו של בובר כמחנך.

על יד משרד החינוך והתרבות ורציתי להעמיד את בובר בראשה; הצעתי לו אף לעמוד בראש כל עבודת משרד החינוך והתרבות בתחומי התרבות והחינוך למבוגרים. בובר הודה, אבל דחה את הצעתי, הוא גם נימק דחייה זאת: "כל עבודת חינוך, אמר, היא בבחינת 'מעמקים קראתיך'. יש להביא את האדם לידי צמאון לתרבות, יש לעורר ביחיד את ה'קריאה ממעמקים', לדיעת, ולחשוב. ורק בתחום זה אני פעלתי, נסיתי לפעול. ואף ה'כלל' כנושא של עבודת התרבות אני מחייב אותו, רק אם הוא תוצאה של 'וקרא זה אל זה ואמר'. היחידים צריכים להיות קודם, לפני הכלל. והכלל הפועל בתחומי התרבות, שאני כיחיד יכול להשתתף בו, צריך להיות בלתי תלוי, כלל, שקם מתוך צירוף מרצון של יחידים, ולא כלל כפוי מלמעלה, ובוודאי לא כלל של מדינה. המדינה גם לא צריכה להקים בעצמה גופים כאלה, היא רק צריכה ליצור בארץ אקלים שבו יהיה הד' ל'וקרא זה אל זה'. על כל פנים, אני מעולם לא עסקתי, ולא אוכל לעסוק בעבודת תרבות וחינוך מטעם המדינה וכשליח המדינה".

## ד

השיחה האחרונה היתה לפני שלוש שנים; באותה לילה בובר ברעיון שהגיתי אותו שנים רבות ולא הצלחתי להגשימו, והוא: להוציא מחדש את התנ"ך בעברית, אבל בצורה אחרת: כל כתבי הקדש יש להוציא כשירה, ולא כפרוזה, ולשמור גם בצורת ההדפסה על הקצב השירי שבמקרא; לא יהיו בהוצאה זו שום פירושים וביאורים; ורק בשולי הדפים, על יד כל פרק, יבואו — באותיות אחרות מאשר בטכסט — אותו פסוק או אותם חצאי-פסוקים או מלים ספורות שבפרק, המבטאים את הרעיון העיקרי שבפרק, את המיוחד שבו. בסוף כל ספר יש להביא הערות, לא ארוכות ביותר, שבהן יינתנו הסברים הכרחיים: היסטוריים, לשוניים וענייניים. כבר בפגישה הראשונה הסכים בובר עקרונית לרעיון, ורק התנה את הדבר במידת השיתוף והעזר: שיתופי אני בכל העבודה ועזרה מצדם של חברים, אנשי מקרא מובהקים, שיסכי-

# ארבע לשונות

עיונים של ספרות בלשון המשכילים על פי "המאסף"

## בעז שכביץ

(א) הלשון הרבנית, לשונם של מי שעסקו בה לכה במאות השנים שקדמו לתקופה הנידונית. סימניה של לשון רבנית זו הם<sup>2</sup>: אוצר מליה רב בו היסוד המאוחר — שמן התלמוד ולאחריו — ומעורבים בו לשונות ארמיים במספר עצום — במלים, במונחים ובמאמרות. יש בה מעט לשון נות שמן המקרא, בייחוד במובאות, המורפולוגי יה שלה מורפולוגיה של לשון התלמוד היא ב- רובה; התחביר שלה של לשון התלמוד הוא ב- עיקרו, ואתה מוצא בה דפוסי דיון הלכיים מרו- בים שבעברית ובארמית, קיצורי לשון, ראשי- תיבות ומונחים מורכבים.

הרושם שהיא עושה — שהיא מרושלת, מופ- קרת כמעט, בדקדוקה: יש בה אנארכיה בשי- מוש הסימיות העבריות והארמיות, בהתאמת הי- חידות — השם, הכינוי, התואר והפועל — וכן ב- מין, במספר ובשימוש ה"א-היידוע, היא דומה כז- רם שוטף של הרצאת דברים קצרה, מצומצמת ו- דחוסה, שחמריה בעיקרם הם דפוסי המשא-ומתן שבתלמוד ובספרות ההלכה, אין היא מנסה כלל לסעף את הכתוב, או לערכו בחזותו החיצונה על פי דפוסיים של מבנה. היא דומה מאוד לדברים שבעל-פה, שאומרים החכמים בשעת משאם ומ- תנם. (והרי יש סוברים<sup>3</sup> שלשון המשנה והתל- מוד עצמה אינה אלא כמין סטנוגרמה של אותו משא-ומתן).

הבא למדוד דברים שבלשון זו במידה של ספ- רות — ואפילו אולי אסור לעשות כן בדברים שהם מרוחקים כל כך מן הספרות במשמעותה המ- צומצמת — רואה בהם שהם קצרים עד כדי קי-

אנו מורגלים אצל דברים רחבים וכוללים שב- דברי חוקרי ספרותה של תקופת ההשכלה, שהם דנים את כתיבתם של המשכילים כולה כאילו היתה כתיבה אחת<sup>1</sup> ורואים לה גנאי — את המלי- צה שבה. נראה שעל פי הרוב דיברו הללו בספ- רות היפה בלבד, בלא לבדוק עניין זה בשאר מיני כתיבה שבפרוזה של ההשכלה, לפי שמני- תוחם של כרכים אחדים של 'המאספים' אתה למד שלא לשון אחת יש לה לפרוזה של ההשכלה, אלא — כשבדקים את הדברים לפרטיהם — אר- בע לשונות יש לה: לשון רבנית; לשון בני תי- בון; "לשון המשכילים"; לשון "סינתטית".

<sup>1</sup> המדובר בחוקרי הספרות. מן הבלשנים עמדו יותר על האמת. ראה דרך משל את דברי מ"ב שגידר להלן (עמ' 13), 'וח' רבין — תולדות הלשון, תש"ך, ע' 74. אמנם לפעמים אף חוקרי הספרות מעירים שאין הדבר כך (י קלוזנר, ההסטוריה של הספרות העברית החדשה, תש"ב, כ' א, ע' 173-4; פ' לחובר, תולדות הספרות החדשה, תשי"א, כ"א, ע' 86 ובעיקר ח"ג שפירא: "לשונו של ויזל (ולא רק שלו אלא של ההשכלה בכלל) אינה בשום פנים ואופן תנכית, כשם שרבים וכן שר- נים נוהגים לקבוע עד אורו של היום הזה, אלא יצירה חדשה על יסודו של התנ"ך. רבה הגה כמובן הניקה בספר הספרים, אבל הרבה והרבה יסודות תנכיים נת- קפתו ופנו מקום ליסודות אחרים, מהם חדושי-פנים ומהם אסופי חזן — מאירופה ולשונותיה". "תולדות הספרות העברית החדשה", תרצ"ט, ע' 210). אך מיד הם חוזרים ומדברים כאילו כל כולה לשון מקרא, מלי- צה וכו', ואפילו ח"ג שפירא עצמו חוטא: "אמנם הספרות מביאה התנגדות זו לידי גלוי בהתאם לעצ- מותה המיוחדת, עם שהיא גוזרת על הסגנון והלשון התלמודי לכל יראה ולכל ימצא" "אין סטייתה, הוה אומר, של הספרות העברית החדשה מלשון התלמוד, אלא גילוי מיוחד של ההתנגדות ההשכלית לתלמוד", שם, ע' 45. במקום שאין הדברים עומדים, והחוקר רר- אה בעליל שעשו שימוש גם בלשון שאינה מקראית, הוא רואה בכך 'בין הזמנים' — עדיין לא נעשתה הלשון מקראית כולה, ויש בה, כביכול, סיגים (קלוזנר, שם, ע' 173). קלוזנר רואה מליצה, דרך משל, אף ב'משא בערב' של רומנלי (שם, ע' 314), והרי זה לשונו נקיה ממליצה כמעט לגמרי.

<sup>2</sup> ראה דרך משל את הווגמה שלהלן, בע' 240, מובאה ב' והשווה — שוב דרך משל — ללשונו של ר' יחזקאל לנדא ביציון לנפש חיה, 1784, ודומיה.

<sup>3</sup> ראה מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תרצ"ו, ע' 5 וראה כיצד מתאר לשון זאת בנדויד בספרו, ע' 164.



ההיגיון. (בלשונם של התיבונים נאמר שהיא ראשונה שנכנס בה הדיון המפשט אל העברית, כי לאמתו של דבר היא הראשונה שפתחה פתח לעי-סוק שיטתי בפילוסופיה ובמדעים).

בלשון זו משתמשים המשכילים כשהנושא שהם דנים בו עניינו בתחום זה של הפילוסופיה וה-מדעים.<sup>6</sup>

(ג) הלשון השלישית היא 'לשון המשכילים' במשמעות הגנאי שנתנו במלה זו.

סימניה הם: באוצר מליה היא שבה שיבה פוריסטית אל לשון המקרא; אף במורפולוגיה שלה כן; ואף בתחביר ובשימוש הלשון שלה כן.

בכול נשתדלו כותביה לחקות את התנ"ך, וא-פילו אין לשונם לשון מקרא טהורה כפי שיש נוהגים לחשוב, היא מבקשת להידמות אליה בכול. מן הערוב ומחוסר הזהירות שבשימוש הלשוניות האחרות אין בה אלא שמץ בלבד, אבל אף מן הקיצור ומן הדיוק ומן הפשטות שבהן אין בה, והיא מחבבת מלים שאין להן אח במק-רא וצורות לשון נדירות.

לשון זו שלטה על פי הרוב בשירה ובסיפור, והיא מצויה אף בשאר מיני הפרוזה. היא היא שהיו מי שחשביה הלשון האחת של המשכילים.

בראייה של ספרות אפשר לדבר בה הרבה, ורב הדברים לגנאי הם: בדרך כלל אינה אלא מעשה פסיפס של מובאות שמן המקרא, פסוקים ושברי פסוקים. היא מקושטת הרבה, עמוסה תמונות-לשון, חזרנית ורמזנית (אלוסיבית). קצבה פע-מים הרבה הוא קצב דבריהם של הנביאים, והיא משופעת בתקבולות. כיון שהיא מעוטת מלים, עתיקה ופואמטית, מי שבאו לעשות בה שימוש לצרכיה של העת החדשה פעמים הרבה נמצאה להם בהכרח עקפנית, מגופחת ורבת פתוס וב-תוס. אפילו בשירה כשלונה מרובה מהצלחתה;

צוניות; שהם נסמכים הרבה בידיעה העמוקה שידוע הקורא במקורות ההלכה (עד כדי כך שמי שאינו בקי בהם אינו עשוי להבין אה הכתוב); שקצבם — משום קיצורם של המאמרות ומשום שאינם מפוסקים אלא הם הולכים ונמשכים — הוא קצב סטאקאטו עצבני; ואפילו ההדיוט ומי שנתחנך בבית מדרשו של המערב יראום מבולב-לים וחסרים — הרי הם מדויקים למדי ועושים שליחותם על פי דרכם שלהם.

לשון זו, שנראה בה שהיא מיטיבה לסמל את הדרוש בחיי היהודים שבגולה ואת צרכיהם בת-קופה שקדמה לאמאנציפאציה, הזעימו לה המש-כילים פנים ובזו לה וביקשו לסלקה או לתקנה בשעה שניסו לעשות את היהודי אדם בצאתו, אירופי שנימוסיו מתוקנים ודרכיו סדורים ומע-שיו נעשים בנחת ובחן. ואף על פי כן אתה מו-צא לשון זו אף בכתיבתם שלהם. אמנם שימושה מועט ביותר, והם נזקקים לה רק בשעה שהם דנים בעניינים של הלכה דיון שכדרך המסורת.<sup>4</sup>

(ב) הלשון השניה היא לשונם של בני תיבון. סימניה הם: אוצר מליה רב בו מאוד היסוד המאוחר, ומרובים בו המונחים שניתרגמו תר-גום-שאלה מן הערבית בלא שניסה בעל התר-גום להעמיד את הדברים במלים שמשמעותן המ-קורית קרובה אל המבוקש או מרמזת עליו; המורפולוגיה שלה קרובה לזו של המקראית; בתחביר אתה מוצא הרבה מאותו תרגום-שאי-לה — שימושי לשון שבערבית נעתקו כצורתם במקורם, על פי דרכם בלשונם, ולא על דרך העברית.<sup>5</sup>

בראייה של ספרות נראים הדברים, בעיקר מ-שום התחביר שלהם, קשיחים ונטולי חן; אבל בשעה שאדם מתרגל אצלם הוא מוצא בהם מ-יות של שבח — הקיצור והדיוק והסדר שעל פי

<sup>4</sup> ראה, דרך משל, את הקטע שבדוגמה המובאת בעמוד 240, מובאה ב', ואת לשון תשובתו של א"ל, המשיב על 'השאלה בדבר האינאקולאציה' ב'מאסף' לשתי התקו-פות הראשונות משנת התקמ"ח, 1788, תשרי, ע' ב'.  
<sup>5</sup> אין צריך לומר כמה מוזרים נראים הדברים בכתיבת המשכילים, שלא הם ולא אבותיהם ולא אבות אבותיהם עד כמה מאות שנים לא ידעו ערבית כלל.

<sup>6</sup> ראה, דרך משל, המאסף, תקמ"ד, 1862, במאמרו של וולף דסאו על מציאות הבורא, ע' ר"א.

<sup>7</sup> על פי החוקרים אין בלשון המקרא אלא 5642 מלים. ראה — Otto Jespersen, The Growth and Struc- ture of the English Language, 1943, p. 200

קה לשון המקרא — בתקופת ההשכלה התגבר הפוריות המקראי; היו אז כאלה, שהיו מת-אמצים לכתוב גם פרוזה בלשון מחקה למק-רא. אכן גם בתקופה הזאת לא חדלו רבים לכתוב בלשון הספרותית.

באמצע תקופת ההשכלה בראשית המאה הש-מונה עשרה לחורבן הבה"ש החלו סופרים בעלי הגיון בריא ופשוט להרגיש, כי הלשון המקראית אינה מספקת כיום גם לשירה ומ-ליצה, כי אי אפשר להביע בה את הרעיון ברור ומדויק; היא מוכרחת לצמצמו וללחצו במסגרת אוצר המלים המקראי מזמן שלפני יותר מאלפיים שנה. שמושגינו וטעמנו נשתנו מאז תכלית שינוי, והכותב מוכרח להביע מח-שבותיו לא כרצונו הוא, אלא לפי מידת חומר הלשון המקראית. ביחוד החלו להרגיש את הזרות ואי-הטבעיות בשימוש ו-ההיפוך וב-שימוש בצורת העתיד לעבר ולהווה נמשכים ונשנים והכירו, כי סימון הזמנים בספרות המשנה הוא טוב ומתאים לזמננו יותר משל המקראי. כמו כן מצאו בספרות התלמוד הר-בה חמרי לשון מתאימים לזמננו מאד. — — הוכחותיו של סטאנוב מצאו און קשבת, ורבים החלו להשתמש בחמרי הלשון של ספ-רות המשנה".

בנדוד<sup>10</sup> אינו רואה בלשון התפלה, למשל, סינתיזה, אלא עירוב ששטף הרגשות הדתיים מאפיל עליו אך אינו מסלקו. בלשון הפרשנים הוא רואה דובר המובן מאליו שהם נוטים ללשון חכמים משום העניין שהם עוסקים בו, ובכתבי הפיטנים — מליצות של מקרא. בכתבי הרבנים ובעברית של הפנסקאות אינו מוצא סגנון מסוים אלא "אסוציאציות לשוניות לכל רעיון ולכל בדל מחשבה". ובכתביה המדעית — בבואה לערבית.

בדבריו הוא חולק על מה שאומר שניידר<sup>11</sup> במאמרו "הלשון העברית הספרותית", ומסביר את

בפרוזה — פעמים הרבה קשה לקורא בן-ימינו לעמוד בה. כיצד העמידו יסודות אלו עצמם, שג-דולי משורריו שבכל הדורות עשו בהם שימוש, ספרות של ממש — זו שאלה הצריכה עיון ל-עצמה.

(ד) הלשון הרביעית היא הלשון המעורבת, הו-רתה של לשוננו שלנו, אותה לשון שרבים מכנים אותה ה'סינתטית'".

סימניה הם: אוצר מליה שאוב מכל מקורות הלשון והוא מעורב, ועמו אף מלים-שאלות מן הלעזים; המורפולוגיה שלה עיקרה כבלשון המק-רא ומקצתה כבלשונות האחרות שמנינו; התח-ביר שלה ושימושי הלשון שבה כדרך לשון המק-רא וכדרך הלשונות האחרות כאחד.

עניין זה של סינתטיות עניין קשה הוא, שמן לשון 'סינתזה' אתה שומע תרכובת ולא תערו-בת, מעשה מקשה ולא צירוף של יסודות שונים בזה ליד זה. מהו המעמיד את הסינתיזה בלשון זו? האם באמת יש בה הרכבת יסודות ולא עי-רובם בלבד?

מדרכי בצלאל שניידר אומר<sup>8</sup>:

"אך צריך להודות, כי גם בלי כללים ומדות רק על פי הרגילות בספרות העברית ובהדג-שת מדת הצורך והיפוי, עבד ונתפתח אצל ה-חכמים והסופרים שחוננו בכשרון אמתי, סג-נון יפה ועשיר, גמיש וצירוי, הסופג בקרבו את כל עושר התמונות, הביטויים, אופני הד-בור ושימושי הלשון מכל הספרות, העתיקה והמאוחרת והחדשה, שיש בהם צורך להרצ-את הרעיונות והסברתם ביתר בהירות וב-הבלטה, ובכל זאת הנהו סגנון עברי טוב ונ-כון ואינו נופל מסגנון הכתובים האחרונים והמשניות והברייתות העתיקות".

ועוד<sup>9</sup>:

"כך הלכה הלשון העברית והתפתחה עד תקו-פת ההשכלה בשני סגנונים: בסגנון פרוז-אי — הלשון הספרותית, ובסגנון מליצתי מח-

<sup>10</sup> אבא בנדוד (פאירשטיין), לשון המקרא או לשון חכ-מים, תשי"א, ע' 160 ואילך.

<sup>11</sup> שם, ע' 161. מאמרו של שניידר נדפס בשני המשכים בלשוננו ו-ז.

<sup>8</sup> תורת הלשון בהתפתחותה, תרפ"ה, הרצאה שניה, ע' 54.

<sup>9</sup> שם, כרך שני, ת"ש, ע' 29.

כך הקורא מוצא שימוש לשון שאינו כדרך לשון ימינו ושוב אין הדברים דומים.

אי אפשר לנו לאמר שאכן ארבע לשונות מובחנות הקות ומוגדרות כאן, לפי שרק לעתים רחוקות אתה מוצא אותן בשלמותן. על פי הרוב מעורבות הן זו בזו (להוציא את הלשון הרביעית, היא "לשון המשכילים", ואף היא, כאמור, אינה נקייה מן העירוב לגמרי) ואנו מכנים אותן לשון זו או לשון זו לקטעייהן, לפי עיקר הכתוב ולפי היסוד המתגבר בכל מקום.

מן העיון בכרכי 'המאסף' נראה שהכותבים נקטו לשון זו או זו בדרך כלל על פי מה שהיה נושא הדיבור. נראה שראו לכל נושא לשון הייפה לו. אלא שאין כאן ראייה שביודעים, כמין תפישה של נימוסין, decorum, שהיו הכותבים בלשונות העולם ניוונים ממנה מימים קדמונים ועד למאה הי"ט<sup>14</sup>, ששם היו הדברים ברורים ומסויגים ומקובלים, והכל יודעים שמטעמים של אסתטיקה ושל ריטוריקה נאה לעניין פלוני לשון פלונית דווקא. כאן לא היו הדברים מקובלים וקבועים כלל, ולא הורה אדם מה לשון יפה לעניין זה ולעניין זה<sup>15</sup>, והראייה — שעירבו במקום אחד ובעניין אחד לשון בשאינה מינה, והעמידו שעטנו לשונות. אלא מין זיהוי היה כאן, שזיהו הכותבים את עצמם בדרכי כתיבה שונים שנהגו בישראל לתקופותיהם. לפרקים רחוקים, כשהיה העניין עניין של הלכה או אף עניין של פירוש המקראות, הלכו אצל לשון המשא-ומתן שבמקור-רות, ובדרך הטבע עשו כן. כשהיה לדברים טעם של עיון פילוסופי או מדעי, הלכו בדרך הטבע אצל לשון המדע והעיון של ימי הביניים, שהרי ממקורותיה<sup>16</sup> שאבו המשכילים ראשונה מה שהידיעו במדעים ובפילוסופיה, ומה שלמדו אחר

חוסר הסינתטיות בחוססר חיות טבעית ללשון, שהעברית נעשתה לשון יחידים ולא לשון ציבור ולא שלמו בה תהליכי הדיבור שבלשון ציבור, אלא כל אחד העמיד "בליל לעצמו". הוא טוען שעד היום לא נפתר סבך הבעיות וכולן עו-דן עומדות במקומן.

נראה שלא לגמרי הצדק עמו. עיקרה של סינתטיזם, כמו שמבחינן בנדויד עצמו בכמה מקומות — בפעולת הבחירה והבידול שבהבחנה: ולשון זו, אפילו לא הגיעה לידי סינתטיזם מלאה עד היום הזה, ועדיין מרובים בה הדרכים שהם פרטיים לכותבים שונים, נוטה היא לסינתטיזם, לפי שאין כן היא בוחרת ומבדלת. שוב אינה משתמשת בכל מקום בכל האפשרויות הנתונות לה מן הלשונות השונות, והמרכבה משובת, אלא היא בוחרת ועושה לה קבע בעניינים שונים ואף מבדלת בין שימושיים שונים לצרכים שונים.

לשון זו הכותבים בה מטריחים עצמם הרבה שתהיה סדורה וברורה והגיבנית ומתרחקים מן הקיצוניות ומן היוצאים מן הכלל, ואף על פי כן יש בה מה שהוא מסיימי כל הלשונות שמנינו למעלה. דמיונה כלשון הסיודור וכלשון כמה מפרשי שים שמימי הביניים<sup>12</sup>, ונראה בה שאינה חידוש גמור כלל, אלא שבתקופה הנידונית היא מתעצמת ומתגבשת והולכת ונעשית כלי של ממש לשימוש של הכותבים.

מצד הרושם שהיא עושה על הקורא, עיקר שבה — שהיא דומה מאוד ללשון הנוהגת בכתיבת העיון של ימינו<sup>18</sup>. פעמים הרבה כמעט אין הקורא נתקל בדרך קריאתו מהלך שורות מספר, והדברים דומים עליו כאילו נכתבו היום ביד סופר מביין. אמנם רושם זה אינו עומד, לפי שמיד לאחר

<sup>14</sup> ראה ערך decorum במלונן של J. Shipley. וראה את דברי ח"ג שפירא, שם, ע' 89.

<sup>15</sup> שאפילו היו משכילים ששקלו את הכתיבה במאזני האסתטיקה ואף התווכחו על טיבה של לשון זו ועל המותר והאסור בה, לא היתה להם בדעתם אלא לשון אחת ראויה, ולא מצאתי שהורו לשונות אחדות כל אחת במקומה היפה לה.

<sup>16</sup> ראה, דרך משל, לחובר, שם, א' ע' 86.

<sup>12</sup> ראה ש' הלקין, מבוא לסיפורת העברית (רשימות לפי הרצאותיו) ירושלים, מפעל השכפול, תש"ה, ע' 281.

<sup>18</sup> בדברי אלה נתתי, כמובן, עליונים למטה ותחתונים למעלה, שהרי לשון זו עצמה היא שנעשתה לשון העיון הנוהגת היום, אלא שהלומד סגנון על פי דרכנו, בהכרח הוא דן בעיקר בקורא בן ימינו ובדרכים שבהם קורא זה נפעל מן היצירה. והקורא בן ימינו נוח לו בלשון זו מבשאר לשונות שהזכרנו.

בלשונות (מורבילי, או פאקין ראבליס או פעטיט וועראל) ורבים חללים הפילה, ועצור-מים כל הרוגיה, ואף אם תשלחנו חפשי מע-מה, והיתה לו נפשו; אם היו ממינים הרעים ח"ו, עוד ישאירו אחריהם רשומים מרים, נצ-רבו כל פנים קבצו פארור, משחת מאיש מר-אהו, ותארו מבני אדם, ולפעמים גם אור פניו יפילון בעורת או תבלול בעינו, וכדומה, ואין להאריך בדופי חולי המפורסם אשר נתן אל-הים לבני אדם לענות בו".

וכבר כאן, ואפילו אין כל ספק שלשון המש-כילים' כאן — והדוגמה דוגמה נאה ל'מליצה' — אתה מוצא נתני לשונות אחרות: רשומים, חי-מדבר, אוקאליסטיין, ח"ו, וכיו"ב.

בסעיף השני של המאמר, בלי גישור כלל, פור-תח הכותב ומרצה את עניינו בלשון פשוטה, בהי-רה ונוחה למדי, ואפילו אין היא 'סינתטית' ממש, לפי שנראים בה היטב סימני הלשונות האחרות, אין ספק שהיא ממין הלשון הרביעית:

"ועתה כחמלת ה' על ברואיו נתן בלב רופאי זמן שהמציאו לזה רפואה כוללת, כמעט מחור-סרת סכנה, והתפארו שמששים אלף מתו חמ-שה מב"א. ואופן מלאכת רפואה זו היא ע"י שמביאים בתחלה החולי על האדם ע"י דם או לחה מבועת מורבילי הנ"ל שנתישבה, או שטובלין בו חוט או ספוג, ועושים חבורה קט-נה מאוד, כמעט שלא נרגש בעור הבשר אדם המוכן לקבל הרפואה ובחבורתם נרפא לו, שאחרי כן שמים מלחה ההיא או החוט והספוג על חבורה קטנה הנ"ל, ועי"ז מנשאים החולי בקל על אותו האדם, ומקבל הרפואה בקל בלי שום נזק לדבריהם, ויש שמערבים מלחה הנ"ל באיזה משקה ונותנים לעלול לשתות ופועלים בו כנ"ל".

אחר הוא שואל את השאלה שבכותרת:

"ואנחנו עם ה' אלה ההולכים בדרך כבושה, שכבשוהו שלמים וכן רבים מזקני אומתינו הנ"ל, ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, שאל ישאלו: אם נשתמש בתרופת תעלה זאת שיש

כך — בלעזים למדוהו, ולא נמצאו להם בו דפור-סים שבעברית.

כשהיו הדברים ספרות יפה הלכו אצל לשון המקרא ועשו את לשונם שיבוצים שיבוצים. הט-עמים לכך רבים, וכבר נחקרו הדברים והם ארו-כים<sup>17</sup>. פחותים שבהם נהגו כך אף בשעה שלא היו הדברים ספרות יפה, לפי שקיבלו עליהם לשון בלא להבחין בה אם היא יפה ומכוונת לענ-ייניהם או לא. אפילו משובחים שבהם, שכתבו בל-שוך הסינתטית בדברי העיון, נהגו כך במכתביהם, בפתח דבר ובסיומו וכיו"ב<sup>18</sup>.

פעמים קטעים שונים — שכך הם נראים: קט-עים ולא חלקי הדבר השלם — שכל אחד מהם לשונו שונה משל חברו, מצויים זה ליד זה במאמר אחד, והקורא עובר מן האחד לחברו כמי שטובל ברותחים ועובר וטובל בצוננים וחוזר חלילה. המובהקת שבדוגמות לשימוש זה נמצאה לי במאמרו של משה בר מנחם — "עלה תרופה", ש-במדור ה'מכתבים' של 'המאסף' לשתי התקופות האחרונות משנת התקמ"ה, ע' ה', "והוא שאלה ותשובה בענין תרופת האינאקולאציה". המא-מר פותח בתרועת מחמאה לקורא והיא כתובה ב'לשון המשכילים' המזכירה פתיחות של אגרות קדומות:

"שאו שערים המצוינים בהלכה, ראשיכם ל-שבטיכם, ויבאו פתחי נדיבים עם מחוקקים במשענתם משען לחם ומשען מים, שאלה קט-נה עולה מכף איש עני בדעת תורה..."

והכותב ממשיך והולך בלשון זו ומעמיד את נושא המאמר:

"...ודעתו נוטה על תרופת תעלה אשר יכינו ואשר יביאו החכמים הרופאים נקראים (אוק-אליסטיין) לצרעת ממארת נושכת בעור הבשר; והיא כמעט מצודה פרוסה על כל חי מדבר, תמשוך כל אדם בחכה ולא תשא פנים לזקן, ולנער לא תחון, היא חולי הטחורים הנקרא

<sup>17</sup> ראה, דרך משל, קלוזנר, שם, ע' 162; הלקין, שם, ע' 12.

<sup>18</sup> ראה, דרך משל, מאמרו של סטנוב ב'המאסף', תקמ"ד, ע' נ"ג, והחומר שבדוגמה המובאת להלן.

"ה"כד ה"ק שבתלמידים, קצר העשתונות ושבע יגונות, הכותב בידיים רפות, וכצפרים עפות, כן יגן ה' צבאות, ויעשה עמנו לטובה אות...". כל אלה במאמר אחד ויחיד.

בדרך כלל דרגות שונות של עירוב יש כאן, שהנמוכה שבהן שעטנו והגבוהה — סינתיוזה. פעמים מתערבות הלשונות זו בזו, עד ששוב אין לדבר על לשונות נבדלות באותו מאמר, אבל אינן מגיעות לידי סינתיוזה, אלא צבעיהן מיטשטשים ומכתימים זה את זה, מעשה תערובת ולא מעשה תרכובת.<sup>19</sup>

נראה שרק בשעה שהדברים היו נתונים בתחום נושא שלא היה ממין אף אחת משדות אלו, והכותבים לא הגיעו בדרך הטבע לשימוש לשונה של אותה שדה, הנקובות במקורותיה, ובעיקר כשהיו דנים בבעיות הזמן שעיקרן המעשה ולא הדיון המופשט בלבד, דרך משל בענייני החינוך שהם דבר גדול בכתיבתם, אותה שעה עשו שימוש בלשון הסינתטית.

המסקנה המתבקשת מן הדברים: לצרכיהם המיוחדים נתבקשה להם למשכילים לשון מיוחדת. בדברים שיש להם קדימה בספרותנו, בדרך הטבע ובלא ייחוד המחשבה הלכו ושאלו להם את לשונותיהם של מי שכבר עשו באותם דברים; בדברים שאין להם קדימה בספרותנו הלכו אצל הלשון ה"כללית", שהשתמשו בה לפנייהם מחברי רים שונים באיטליה ואף באירופה המזרחית; נאבקו עם מלאכס וניסו בעירוב הלשונות שבה, ומי שניצח כתב בלשון סינתטית, שקצתה ירושת העבר.<sup>20</sup> וקצתה עיבוד ומיזוג וליטוש של יסודות שונים שבלשונות השונות.

לשון זו נתבקשה להם לדברים הצריכים אמירה פשוטה וישרה ובהירה, שאין עימה הקונוטציות, זכרי הדברים הרבים, שבכל אחת מן הלשוניות הנבדלות האחרות, לפי שזכרי דברים אלה, בשעה שאינם מכוונים לרושם הדרוש, מעכבים

בו לפי הנראה סכנה קצת, כדי לסלק עיניו סכנה הבאה לשעתו, אם נחדל?" ומצטעצע מעט בלשון שקצתה 'משכילית' וקצתה רבנית וקצתה סינתטית:

"ולבקשת החברים אשר הלא צוני רגע אדבר הנראה לפע"ד איזה דרך ישכון אור, לבא פתחי שערי צדק, לאסור או להתיר. וזה החולי בע"ה: ידיעת החכם ובקיאות הרופא אמנם תהיה חזקה או רפה לפי בחינת החומר, ר"ל שידיעת החכם לחקור איזה דבר שיוזמן, הח"כס כל עוד שיבין חומר ועצמות הדבר אשר אליו הוא נושא את נפשו, לבוא עד תכונתו, והרופא חומר וצורת החולי שישתדל לרפא, הוא יותר קל להשגת חפצו, לכן מן הראוי לחקור מקודם מאיזה סבה נתחייב זה החולי, אולי עי"ז נקבל תועלת, שלא נכשל בדברינו על ענין השאלה שאנו עוסקים בביאורו".

ואתה מוצא בה בלשון זו שימושי לשון תיבורנית מובהקים. ופתאום, אחרי שהוא מביא מספרו של הרופא האיטלקי צהלון 'אוצר החיים' ומדברי הרמב"ם ומן הגמרא, שוב בלא שירמוז רמז כל שהוא להכין את הקורא, הוא צולל אל תוך דיון של הלכה בלשון רבנית שחציה ארמית ורובה דפוסים של משא-ומתן, והיא כספר החתום למי שאינו תלמיד-חכם:

"ומשמע פשוט דאמרינן בספק סכנת' מ"מ, אפילו במקום שאין ריעות כההיא דמים מגורין, וזה שטרח אביי דלא סלקא אדעת' טעם החלוק בין ר"הר לר"הי, להביא ראי' לסתור קושיות רב, שהקשה מאי שנא מההיא דמים מגולין, ולא הסתפק מברייתא גופא באותו ענין יין מצפור המנקר בתאנה, דלשם אין חלוק, ואסור מ"מ, רק דשם הנקב הוא לפנינו והוא ריעותא וניחא ל' דגם באיסורא הדין כך, כדאמרינן אע"ג דאיתילד ב' ריעותא, וא"כ אין ראייה מספק טומאה בר"הר, דאיירי באין שם ריעותא...".

מכאן ואילך שוב מתערבות הלשונות, עד שהכותב מסיים בפרוזה חרוזה על דרך הנהוג בימי הביניים:

<sup>19</sup> כדוגמת הקטע הפותח במלים "ולבקשת החברים וגו'".  
<sup>20</sup> ראה הערה 12.

בר הלשון הסינתטית החדשה<sup>21</sup>, גלגול נוסף במ-  
ערכת גלגוליה של הלשון<sup>22</sup>.

שנעשו בלשונות אחרות כמחצית המאה או רבע המי-  
אה לפני כן, שבפרוזה היפה נשתדלו הסופרים להיפי-  
טר מהקונוטציות ולשמור בידם את הדנוטציות. (ראה  
דברי F. W. Bateson בספרו English Poetry and the English Language, 1934, p. 98, אלא שה-  
ללו ניסו לעשות זאת בספרות היפה, שבספרות העיון  
כבר היו הדברים מצויים ורגילים מאות שנים לפני כן.  
ואילו בספרותנו, שלא היתה בה בעת ההיא ספרות  
עיון חילונית, היה עליהם לפתוח בדברי העיון ולפרו-  
זו הסיפורית לא הגיעו אלא במאתו שלנו).  
<sup>22</sup> לשון סינתטית זו היא לשונו של נ"ה וייזל בדברי  
שלום ואמת, ובידו עלו, על פי רוב, הקצעת הדברים  
ולישושם והאחזתם זה בזה יפה יותר משעלו בידי  
אחרים.

את הקישור שבין הכותב ובין הקורא ומעוותים  
אותו.

כיצד העמידו לשון זו? נראה שמלבד ירושה זו  
שירשו ממי שכתבו בלשון דומה לזו לפניהם,  
לא היה להם אלא שיקלפו מן הלשונות האחרות  
את שימושי הלשון שאינם דרושים להם או שאי-  
נם יפים לדברים ויניחו בידם את היפה לעניי-  
נם, ויקציעו את הדברים וילטשום ויאחזום זה  
בזה. כך נולדה מתוך הלשון הסינתטית של הע-

<sup>21</sup> דרכה של הספרות העברית החדשה שהיא מפגרת אחרי  
שאר ספרויות שבעולם כמעט בכל דבר, ומה שנעשה  
בספרויות שבעולם לפני שנים הרבה נעשה בספרותנו  
היום. אף כאן נראה שאין הדברים אלא כמין הדברים

# סקירות

## בעיני אחרים

### ישראל קולת

לבין זו הלא־יהודית מבחינת הגישה אל תולדותינו? להיס־טוריוגרפיה הציונית הרי הציונות היא מיצוי הכוחות הפנימיים שפעלו בעם היהודי במאה התשע־עשרה והעשרים בפגישתם עם אירופה. עיקר ענינה הוא ברציפות ההיסטורית, ויש מקום לטעון כנגדה שהיא ממצה את תולדות עם ישראל בנקודת־תכלית מדינית, במדינת ישר־אל, שבה חיים כיום כ־18% מבני העם היהודי בלבד.

גישתה של ההיסטוריוגרפיה הלא־יהודית לתולדותינו נובעת לא רק מהערכת פנים שונות בחזיון הציוני מאלה שאנו מדגישים. שונה היא מצד עצם מעמדה של ההיס־טוריה היהודית בהיסטוריוגרפיה הכללית. לנגד עיניה של זו, אפילו כשהנדון הוא כלכלה וחברה, מסגרותיהן של מדינות, שהן לרוב מדינות לאומיות. ממילא אין הגורם היהודי יכול להופיע בייחודו. גם במקום שהיהודים בול־טים כיחידה פעילה, כגון בפיתוח הפיאנאסי של אירופה במאה התשע־עשרה או בתנועות המהפכה, הם מובלעים בכלל האזרחים של מדינות מושבם. רק האנטישמיות כתופעה ההולכת ומתעצמת בהיסטוריה המערבית עד דמות האימים של ההיטלריזם, רק היא אינה ניתנת עוד לטישטוש, והעם היהודי עלול להיכנס להיסטוריוגרפיה המקובלת מבעד לשער האפל של האנטישמיות, כשתולדות הציונות והישוב יתפסו מקומן כהיסטוריה פוליטית מנותקת מתולדות עם ישראל בכללותו.

לא מקרה הדבר שארנולד טוינבי, מן ההיסטוריונים המעטים החורגים ממושגי המדינה הלאומית, הרואה "ציו־ויליואציות" כאבני יסוד של הבנין ההיסטורי, דוקא הוא ייחד מקום לתולדות ישראל. טוינבי ידוע בדעתו השלילית על הציונות, והוא הרחיק לכת עד כדי השואת היחס לפליטים הערבים להתנהגות הנאצים עם היהודים. ואולם כלל השקפתו של טוינבי על גורל ההיסטוריה היהודית עשוי להתפרש גם פירוש ציוני. התפתחות המדינה הלאומית והזקקת החוק לטריטוריה של זו למן המאה השש־עשרה לא הגיחו מקום במדינה החדשה ליהודים כיחידה דתית בעלת חוק נפרד. גידולו של מעמד בניוני אירופי השמיט מתחת רגלי היהודים את הקרקע הכלכלי ועלית הלאומיות הרגישה את זרותם גם לאחר שפגה מעט הקנאות הדתית נגד צולבי המשיח. (ניתוח זה של טוינבי דומה במקצת לניתוחו של יחזקאל קויפמן ב"גולה ונכר").

המאורעות ההיסטוריים המתחוללים במזרח התיכון אח־רי מלחמת העולם השניה החלו למצוא בשנים האחרונות מקומם בכתיבת ההיסטוריה. עדיין צצים כפטריות ספרי סיקור ופרוטזיה שקצתם בנויים על סדרות וחצאי־סדרות והדלפתם. אך עמם ובעקבותיהם באה שעתה של ההתכו־נות הבקורתית לאור מסמכים ועדויות ומתוך שימוש בכלי הניתוח והביאור של ההיסטוריון. מרובים המכשור לים על דרכו של הבא לתאר תקופות קרובות בזמן. חלק גדול מן הארכיונים נעול בפני החוקר, ואף תוצאותיהם של מעשים רבים עדיין אינן נראות לעין. המתכוונן בהיס־טוריה "השוטפת" קשה לו להבחין מה בשלל ההתחלית והנסיונות שלנגד עיניו עתיד להתקיים ומה הוא אפיוודה ללא עתיד. מכל מקום, יש נקודות־צומת אחדות בהתפת־חות המאורעות באזור, העשויות לשמש נקודות־מצפה לתולדותינו. אחת מהן היא הופעת מדינת ישראל בשנת 1948; השניה — משבר סואץ 1956/7; השלישית עתידה בלי ספק להיות מלחמת ששת הימים.

משקלה של מדינת ישראל במאורעות אלה מפנה יותר ויותר דעתם של היסטוריונים, הן לא ישראלים והן לא יהודיים, להיסטוריה הציונית והישובית. בין החוק־רים יש יודעי עברית, המסוגלים לראות ולהבין את הדב־רים מבפנים ויש שאינם מבינים עברית ועושים כפי יכלתם על סמך החומר שבידם. לרוב נדונה תקומת ישראל לא לשם עצמה אלא לצורך הבנת תולדות המזרח התיכון ויחסו אל המערב.

מה בין ההיסטוריוגרפיה היהודית, וביחוד הציונית,

- הספרים שנוונו במאמר הם בין היתר:
- A. R. Taylor, *Prelude to Israel*, New York, 1959.
- E. Monroe, *Britains Moment in the Middle East*, London, Chatto & Windus, 1963; Methuen, 1965
- Ch. Sykes, *Crossroads to Israel*, London, Collins, 1965.
- J. A. Denovo, *American Policies and Interests in the Middle East, 1900-1939*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1963.
- G. Kirk, *Contemporary Arab Politics*, New York, 1961.

מנחה אליו יכולה לשמש לנו, למשל, הערתו של בירוד, סגן שר החוץ האמריקני, בשנת 1953 כי על מדינת ישראל לראות את עצמה יותר בהקשר המזרח-תיכוני ופחות בהקשר היהודי-עולמי. עליה לחדול משאיפה לעלייה ולהגיע לשלום עם שכניה על-ידי ויתורים. דברים אלו עוררו בשעתו זעם רב וכמעט שאין שומעים עוד כמותם בפומבי, אך חוגים נרחבים בשלטון האמריקני נוטים לתפיסה זו וכן מומחים לענייני ערבים באוניברסיטאות של אמריקה.

לפי גישה זו נראית הציונות כצירוף מקרים מוצלחים ובישים שהטילו את העם היהודי — הנתפס בראש וראשונה כיחידה דתית וכעם-עולם, בן-לוחיה ושאוה, עד וקרבתו לציויליזאציה המערבית — לתוך המזרח התיכון ובעיותיו ההיסטוריות והפוליטיות. חלק קטן של העם היהודי נתפס ללאומיות האירופית של המאה התשע-עשרה, לאומיות שהדגישה את הסגוליות והייחוד, את השלטון והאלימות, ובכוח מאורעות היסטוריים מסוימים יצר עובדה המעוותת את פני ההתפתחות במזרח התיכון. ראייה זאת שונה עד מאד מראיית הדור הקודם במדינאות ובהיסטוריוסופיה לא-יהודית, אשר דן את ההיסטוריה לא רק לפי עובדותיה הגלויות אלא גם לפי מהלכים ותהליכים כמוסים בחלקם, ולכן נתפס לחונות של שיבת היהודים לארץ ישראל לאו דוקא כאחרית-ימים דתית אלא כגמר פרק בהיסטוריה של העולם המערבי — בין הוא תחית הגניוס היוצר, הדתי או הרחני של היהודים, ובין הוא שחרורה של אירופה מן הקנאות הדתית שהביאה עליה הנצרות ופריחתה המלאה של החירות האישית. עמדות אלה אשר במאה התשע-עשרה הטביעו חותמם במבשרי הציונות עברו כמעט מן העולם. אופיינית להיסטוריוגרפיה החדשה היא הנטייה לראות את הציונות בגילוייה הפוליטי בעיקר ולא בתכנה החברתי והרוחני — כביכול היא פוליטיזאציה של תוכן רוחני השמור ליהדות המסורתית. הרבה אידיעות הלשון העברית עושה כאן, ועמה אייחולת לחדור אל מהותו של החזיון.

ספרו של א. ר. טיילור אופייני לאסכולה זו, ככל שאינו בעל חשיבות מדעית רבה. הוא שואל אם הציונות היא חזיון של תחיה דתית או תרבותית ומשיב בשלילה. הריהו נראית לו כתנועה "ראציונאלית" יותר מאשר תנועה "אידיאולוגית", כלומר תנועה הבאה להשיב תשובה מסוימת לשאלה מוגדרת: תנועה זו באה להשיב על בעית האנטישמיות ופתרונה — מדינה יהודית. רעיון "השיבה", שיבת-ציון, לא נכלל במסגרת ריאליזם זו אלא בשל השפעתו הרגשית וכוחו להסוות את מטרתה של התנועה להשיג מדינה, כשם שהוא מסווה כעת את מטרתה בענין הגבורות. צעד אחרי צעד השיגה הציונות את שלוש המטרות שהציבה לה מימי הרצל. (א) כניסת מספר מספיק של יהודים לארץ-ישראל כדי להוות מדינה בפועל; (ב) השגת

טוינבי מכיר שהיהדות נוונה לכליה בעולם החדש — אלא שאין הוא דואב על כך, לפי שאין היהדות אלא "מאובן", תרבות שאיבדה את משמעותה. בעוד שהיסטוריונים אחרים שאינם אוהדים לציונות קוראים תגר על הפוליטיזאציה של הישות היהודית, מודה טוינבי כי לאמיתו של דבר לא היתה לה היהדות אפשרות קיום אחרת. בעיניו אין היא אלא תגובה שלאחר זמן על חוסר-המפלט בתוך המציאות האירופית — שכן היא הולכת ומתגשמת בשעה שהטכנולוגיה כופה על המערב מדינה פלוראליסטית, שמתכנתה, לידו, נתונה בקונסטיטוציה האמריקנית בהווה ובמבנה המילטים (העדות הדתיות) בממלכה העותמנית בעבר.

הציונות היא גם תגובה פרדוקסלית, כי מכוחה נותקה היהדות מן הסבילות והקיום הפוורתית שהם ממהותה ההיסטורית. גלגול הדמות היהודית ב"צבר" (קצתו איכר-טכנאי אמריקני וקצתו מרצח נאצי) מאמת לדעת טוינבי את הנחתו היסודית כי הבעיה היהודית אינה בעיית גזע פיסיופסיכית אלא מענה פסיכי לאתגר חברתי. אולם הקיום הפוורתית, שאינו דוקא מושג יהודי בשיטתו של טוינבי, יוסיף להיות הצורה המובהקת לקיום היהודי, והיהודי הארץ-ישראלי ילך וירחק ממנה. הציונות היא אפוא פירוש מעוות — אם כי אנוס, בשלב מסויים, על-פי יצר הקיום — של ההיסטוריה היהודית, לאחר שתקות הפתרון על-ידי גישואי תערובת וטמיעה נתבדתה עם עלייתה של הלאומיות המודרנית.

הצד השני של המטבע הוא השתלבות הציונות במדרגות המעצמות במזרח התיכון וציוניה, בעיני טוינבי, הם החיזור הבריטי אחרי דעת הקהל היהודית בשנת 1917 והחיזור האמריקני בשנת 1948. הדוֹן-קישוטיות המוסרית של המערב מתגלמת בכך שהוא אָץ להציל את הפליטים היהודים על ידי הפקרת הערבים. לקח רב-ענין מפיך טוינבי ממציאות המזרח התיכון המוכרת לו יפה מן המחקר ומנסיון אישי. לדעתו פרשת היחסים בין תורכים לארמנים ובין תורכים ליונים שנסתיימו בשואה ב-1915 וב-1922, העידה מלכתחילה שלא יתכן פתרון דו-לאומי לבעיית ארץ-ישראל. על המנדט הבריטי נגזר איפוא מראש שיסתיים בשואה, והשאלה היתה רק אם קרבנותיה יהיו היהודים או הערבים. גם כאן, כבמקרה גורל יהודי אירופה, מופיע טוינבי כמוכיח וגם כמבשר לאחור של גורל בלתי נמנע.

## ב

הנסינות השכיחים של היסטוריונים לא-יהודים לפרש את הציונות אינם נעשים על רקע תולדותיו הארוכות של העם היהודי וגורלו בתוך העולם הנוצרי. כאן היריעה היא חלקית ומוגבלת. לפנינו מעין בית-מדרש, שחוט



של חזיקי למיניהם, תכניות שערך שולי עד מאד במדי-ניות הבריטית. בתוך שלשלת מאורעות שונה מאד ישלב אותה ההיסטוריון הכללי, אולם גם הוא לא יוכל להתעלם מייחוד הכוחות הפועלים כאן, שעליו מעמידה ההיסטוריה הציונית ועליו עומדת הכרתה של הווייה זו.

השלטון העותמני ראה במפעלי ההתישבות, החינוך והארגון העצמי של הישוב היהודי לפני 1914 בעיקר את גרעיני הפירוק האימפריאלי לפי המתכונת המקובלת באר-תו זמן: ישוב מרכזי, תנועה לאומית, זיקה למעצמה אירופית. פעילות בית רוטשילד, יק"א וכי"ח רמזה על זיקה לצרפת, ופעילות המשרד הארץ-ישראלי ו"עזרה" על זיקה לגרמניה. אבל השליטים העותמניים לא השכילו לעמוד על שיעור חפצו של הישוב בנאמנות לממלכה העותמנית ועל אמונתו בכושרה להתנער ולהבין לחששו-תיו מפני חסות אירופית העשויה להיות כופה יותר מן החסות התורכית. והרי גם מצד משקלו הריאלי וגם מצד הכרתו הפוליטית מילא הישוב היהודי בארץ רק תפקיד מועט מאד בחיסול האימפריה העותמאנית (להוציא את המאמץ של ניל"י). החלטתן ותכניתן של מעצמות ההס-כמה על פירוק האימפריה נתקבלו עוד לפני שנכנסה הציונות למעגל הגורמים באיזור, ומשנכנסה לא היה זה בעיקר בזכות הישוב היהודי אלא בזכות הפוטנציה היהודית העולמית. הצהרת באלפור נראית בדרך כלל כנקודת המפנה הטבעית מצד מעמד הציונות ויעוד הישוב. ליאונרד שטיין כתב כיודע ספר רביכמות על הצהרת באלפור וגורמיה<sup>1</sup>, אולם, כפי שאומר כריסטופר סייקס בספרו, הרי גם לאחר קריאת מאות עמודיו של שטיין, המביא שפע סיבות להצהרה, קשה לקבוע מה היה הגורם שהכריע בעמדת הקבינט הבריטי לפרסמה. דומה שדבר אחד אינו מוטל בספק: הצהרת בלפור היתה פרי שעה יחידה ומיוחדת בחיי העם היהודי, שחלפה עד-מהרה. מעולם בהיסטוריה החדשה, לא לפני 1917 ולא אחרי כן, לא היה לכאורה מעמד המדיני של היהודים כה איתן כמו בתקופה זאת. בפרק-זמן קצר זה זכו יהודי רוסיה בחופש אזרחי ולאומי, ואהדת העם היהודי נראתה רצויה מאד לשני המחנות במלחמה. עצמת העם בפזוריו נראתה גדולה, וגם ריכוז פוטנציאלי של יהודים בארץ-ישראל נראה היה כענין נכבד לענות בו. התפיסה ההיסטורית המצמצמת את הציונות כדי תולדותיה של קבוצה קטנה בעם היהודי, שהשכיחה להשליט את מדיניותה מכוח מאורעות 1933-1945 באירופה ומכוח מאורעות 1948-1950, מופרכת בכך לא מעט.

אם ההכרה בציונות לא היתה תהליך כלל-אירופי כמו תהליך האַמנסיפאציה, הרי היו בלי ספק נטיות כלל-

תמיכתם של לא-יהודים; (ג) השגת התמיכה היהודית. בידוע — וההיסטוריוגרפיה הציונית מוכיחה זאת בעקבות המקורות ודעות בני-הזמן — שהתנועה הציונית היתה שנים ארוכות תנועה אפוליתית מבחינות שונות, והמונח "ציונות דיפלומאטית" או "דקלראטיבית" היה מונח גנאי בתוכה. והנה המתבונן מבחוץ, עתים לא-ציוני ועתים לא-יהודי, רואה אותה דרך הכללה כמאמץ מדיני מכוון לתכלית, המפלט דרכו בעקשנות כשהוא מסתיר מטרתו האמיתית מאחרי נוסחאות שונות לפי צורך השעה והמ-קום. כתוספת-סיום לספרו הוסיף טיילור לפני שנים מאמר על הלאומיות היהודית שפירסם ב"ג'ורנל אוף מידל איסט סטודיס" (1964), ובו הוא מבקש להוכיח, על סמך מובאות מהוגים ציונים, כי כשם שיש סתירה בין האיסלאם לבין הלאומיות הערבית המודרנית יש סתירה בין היהדות לבין הציונות, שאינה אלא בבואה של האידיאליזם הגרמני והפופוליוזם הרוסי.

ואכן בד בבד עם הצגת הציונות כתנועה חלקית — כמעט שולית — בעם היהודי, תנועה בעלת אופי פוליטי מודגש, שוקת ההיסטוריוגרפיה מסוג זה על ההפרדה בין "שאלת היהודים" לבין הפתרון הציוני. היא טורחת להציג "דברים כהווייתם" בעבר ובהווה לעומת העולם שבמישאל-לות שבונה הציונות, ויש שהיא באה לקטרג על הציונות שביקשה לכפות על העולם את פתרונותיה. אמנם העולם האירופי נכשל בפתרון שאלת היהודים, אך אין לזו פתרון בריכוז הארץ-ישראלי גם לאחר השואה. למעלה מ-80% מיהודי העולם אינם תלויים בפתרון הציוני, ואפשר להר-סיף ולומר כי עצם מעמדה של מדינת ישראל אף הוא תלוי בעובדה זו. ארץ-ישראל בנתונה הפיסיים והפוליטיים אין בה כדי פתרון לבעיה, והיהודים גם לא רצו ללכת ולא הלכו אליה.

מכאן מגיע חקר תולדות הציונות אל שדה הכוחות הממשי במזרח התיכון. מבחינת החוקר ווהי בלי ספק גישה פורה והיא ממלאת את החסר בגישה המקובלת של ההיסטוריוגרפיה הציונית, אולם גבולותיה ברורים. ההיס-טוריוגרפיה הציונית העלימה עין פעמים רבות מן הממד שות החמורה של יחסי הכוח שנתלכס נקלעה הציונות. היא עשתה כן במידה לא מעטה בעקבות הטיעון המדיני הציוני של שנות העשרים והשלושים. מדיניות המעצמות כלפי הציונות נשקלה לא במאזנים הרגילים של ריווח והפסד מדיני אלא במאזני "חשבון היסטורי", "הבטחה" ו"התחייבות מוסרית". התמיכה הבריטית — ולא רק הבריטית — שנראתה כ"מובן מאלי" כשהדברים נדונו במונחים אלה, היא היא השאלה כשהדברים נדונים במושגי מאבק המעצמות. ספרו של סוקולוב על תולדות הציונות משלב את תולדות התנועה בפרשת יחסה של אנגליה ליהודים מימי מנשה בני-ישראל ועד תכניות למדינה יהודית

<sup>1</sup> ראה י. קולת, "מולד", חוב' 175-176 עמ' 91. שם הספר בעברית "מסד למדינת ישראל" (הוצ' שוקן).

בר לתחומו של האזור — באינטרסים של המעצמות הימיות, בריטניה וצרפת, ובהתהוות הגושים היבשתיים הגדולים, הרוסי והגרמני, שמצאו ענין חיוני במזרח התיכון, כל אחד מטעמיו שלו. התפתחויות אלו מצאו את המזרח התיכון מאוחד אֶתְדוֹת מדינית במסגרת האימפריה העותמאנית אך נחות מבחינה צבאית, כלכלית ותרבותית. תפיסת היסוד של המדינה המוסלמית לא הכירה להלכה בעולם חיצוני לא־מוסלמי של מדינות ריבוניות, הבא עמה בקשרי שוים עם שוים. תמונת מדינות ריבוניות רבות, שאין שליט עליון מעליהן, שנוצרה באירופה מן המאה השבע־עשרה, זרה היתה לעולם המוסלמי. עתה נאלץ עולם מוסלמי זה לשאת ולתת עם אירופה לא רק במעמד שיוון אלא אף במעמד נחיתות. לא במעט ירשה הלאומיות הערבית את הסבך העיקש הזה ביהסים בין האיסלאם לבין המערב, אם־כי בשלב מוכרע בהתפתחותה, בימי מלחמת העולם הראשונה, באה בקשרים עם מדינות המערב כדי להכריע את האימפריה התורכית המוסלמית. סתירה זו בין המזרח התיכון כביא חזיון למאבק גלובאלי לבין חיפושי הזהות של הלאומיות הערבית המבקשת יעודים נרחבים דומה שהיא חופפת על כל בעיות האזור, בין שהן מורשת ההיסטוריה ובין שהן חדשות.

את תולדות הציונות, הישוב העברי בארץ ומדינת ישראל רואה ההיסטוריוגרפיה הלא־יהודית מבעד לאספק־לריה זאת. חוקרי ההיסטוריה וסופריה מבקשים לדעת באיזו מידה טבעה הציונות — כמפעל וכמדיניות — את חותמה עליו. מעמדו הגיאופוליטי הקנה למזרח התיכון את חשיבותו לגבי האימפריה הבריטית בשעתה ולגבי האסטרטגיה האמריקנית הגלובאלית בימינו. הוא שוכן על נתיבות התחבורה והסחר הימי והאווירי לאסיה ולאפריקה והוא משמש ספק הנפט הראשי לארצות מערב אירופה. לפיכך בעיותיו הפנימיות הן בעלות משמעות בין־לאומית ואי יציבותו היא ענין עולמי. באיזו מידה נעוצות הבעיות האקטואליות במבנה הבסיסי של החברה והמדינה, הכלכלה והדת, ובאיזו מידה הן צמחו ועלו מתוך נסיבות היסטוריות ופתרונות לשעה? שאלות אלו נשאלות מטבע הדבר רים על־ידי חוקרים אלו.

בתמישים השנים האחרונות הופרו נאמנויות־היסוד המ־סורתיות שבאזור ואחרות לא באו במקומן. האימפריה העותמאנית בטלה, והעודות הדתיות כזיקות המשפחתיות הוצבו נוכח לאומיות ערבית שנשתרשה ונתמסדה במ־דינות עצמאיות שונות שאינן נחשבות לה סוף־דרכה, אלא כתחנות לקראת אֶתְדוֹת שתחדש את ימי הגדולה הערבית. האם עמדתן הגישראלית או הכלתי אוהדת של מדינות אלו כלפי המערב וטיב משטריהן, הרחוקים מן הדימוקרטיה המערבית, נובעים משגיאותיו של השלטון המערבי בעבר או שהם פרי גורמים שרשיים? האם

אירופיות שונות במוטיבאציה שהגיעה לא־יהודים להכיר בציונות. דוקא חוקר ממוצא לבנוני — אלברט חוראני — השכיל להגדיר מכמה בחינות את טיבה של האהדה הא־רופית לציונות (בכתב־העת "אינטרנשונל אפירס", 1953). אין הוא מקבל את הסברה כי המשמעות הדתית של שיבת היהודים לארצם, מוטיב שהיה חביב על קצת אנגלים ולא־אנגלים דיו להעמידנו על שורש הדבר. נימוק זה היה מספיק לעידוד בלתי מחייב, אולם, כך שואל הוא, כלום דיו לכפיית הציונות על הערבים? מצד אחר אף אין הוא תולה את המדיניות הבריטית באינטרסים מזרח־תיכוניים. יסוד הצלחתם של הציונים הוא במה שהיו מובנים לאירופים, ויתר על כן, בידעם להציג את עצמם כהשתקפות אידיאלית של רעיונות המערב. האירופים השתתפו בצערם של היהודים בסבלותיהם — גם אם לא חיבבו אותם כאנשים; הסדר, היעילות וה"מצפון החברתי" של הציונות נראו כביטוי הקידמה, כפי שהמערב מבין אותם; ואילו "הלאומיות הבורגנית", הפולחן הטולסטואי של הפשטות והאיכר (כאן מן הסתם כוונתו של חוראני להת־ישובות העובדת), היעילות האופיינית לקאפיטאליזם וה־סוציאליזם הדימוקרטי — כל אלה דיברו ללבם של חוגים שונים במערב המודרני. אף הדת היורדת ביקשה להידבק בסמלים מקראיים, שנראו כמתגלמים ביהודים. חוראני מתפעל מיכולתה המדינית של הציונות לגייס כוחות גדולים, וגם להסתפק בפשרות בשעת ההכרח — יכולת שלא עמדה לה רק פעם אחת, עם מתן הספר הלבן בשנת 1939. אולם כאן באה השמדת יהודי אירופה וחיידשה את האהדה ליהודים על בסיס חדש. כך חזר המצב היהודי בעולם והשתקפות בדעת־הקהל האירופית והאמריקנית והכריע בגורלה של המדיניות הציונית.

אך אפילו כן, אין לנתק את תולדות הציונות מההקשר האזורי ומשחק הכוחות הפועלים בו.

## ג

המסגרת המקובלת לדיון ההיסטורי המערבי בתולדות אזורנו היא "המזרח התיכון". אין הוא נדון כאזור ים־התיכון או כאזור העמים הערביים. אם הופקע האזור במינוח הגיאוגרפי וההיסטוריוגרפי מן העולם הערבי, הרי בא הדבר לא דוקא בזכות העמים הלא־ערביים שבאזור, אלא בעיקר מכוח האינטרס העולמי בו למן המאה התשע־עשרה. המונח "מזרח תיכון" עצמו מורה על הסתכלות שמרכזו באירופה, והוא נתרווח במידה מרובה על־ידי מיפקדת בעלות־הברית במלחמת העולם השנייה. ניצני הציונות ניזונו מאינטרס עולמי זה במחצית המאה הקודמת — אם כי הם דימו אותו כהסדר עולמי ולא כמאבק עולמי. התחדשות המאבק הבין־לאומי סביב המזרח התיכון במאה התשע־עשרה נעוצה בהתפתחויות היסטוריות שמע־

בסדר העדיפות הבריטי. הענין במזרח התיכון היה פרי הויקה להודו — וגשר זה אבדה משמעותו עם פינוי הודו בשנת 1947. בתוך מערך זה לא היתה הציונות אלא אפיוודה לא מוצלחת ביותר. במידה שבריטניה ראתה בארץ ישראל גם משען להגנת הגשר לאפריקה מפני הרוסים, ירשו האמריקנים תפקיד זה. אליזבט מונרו — להבדיל מסייקס ומטויבני — מדגישה דוקא את הגורמים הריאליים שהביאו לידי תמיכה בציונות ומראה את הטעות שבהם. ראשית הטעות בכשלונה של בריטניה למנוע את הצטרפות התורכים לגרמנים במלחמת העולם הראשונה. כשלון זה — שהוא כיום נושא לחקרילב לא מעטים בהיסטוריה הדיפלומאטית הבריטית — עורר מגמות אימ-פריאליסטיות שכבר היו בירידה. המדינאים הצעירים שהתרכזו בחוג ה"ראונד טיבל" נשאו עיניהם לשליטה בריטית בסיוע יהודים, ערבים וארמנים כאחד, והדביקו בחזונו גם אנשי מעשה. התמיכה בציונות היא בעיניה אחד מפירות-הבאושים של מדיניות זו שהיתה לא רק מוטעית בבחירת השותפים אלא פסולה מעיקרה.

אחת ממטרותיה של השליטה הבריטית בארץ-ישראל היתה לשמש תריס בפני השתלטות צרפתית על המזרח התיכון. הענין הבריטי בארץ ישראל גבר ככל שעלתה באופק האפשרות של פינוי מצרים. המצב הבין-לאומי של שנות העשרים היה יפה למגמה זו של המדיניות הבריטית. לא היתה אז שום מעצמה שהיה בה משום אֶתגר רציני למעמדה העולמי והאזורי של בריטניה. אם ארץ-ישראל נועדה בתכנית הבריטית להיות הארץ שבה תתרכז שליטתה של בריטניה לאחר שתפתח בשאר מדינות האזור, הרי דוקא אופיה הדו-לאומי של הארץ היה כמיועד לחזק ולהשריש את הנוכחות הבריטית. ואכן, בסוף שנות העשרים ובראשית שנות השלושים, הלך ועלה ערכה של ארץ-ישראל במערך האימפריאלי הבריטי. בנין גמל חיפה והנחת צינור הנפט מורים על כך. מסמכים דיפלומטיים מעידים שהאמריקנים היו ערים למגמה זאת.

בעקבות התגבשותו של קו המדיניות הבריטית במזרח התיכון, ההתקפה הערבית בשנת 1921 והחולשה היהודית והציונית בחוץ-לארץ ובארץ נולד הספר הלבן של 1922. בנוסחאות המעורפלות במתכוון שבמסמך זה קשה להבחין מה מכריע היה שינוי הקו הבריטי שהיה טמון בו. אמיכי הדברים יתבררו לנו בוודאות רק לאחר חקר המסמכים שבארכיונים, נראה כי הכוונה להקים יחידה ריבונית יהודית שתכיל ריכוז גדול בעל-ברית לבריטניה נגונה, ובמקומה בא הרעיון על מדינה דו-לאומית ואזרחות פלשתינאית. השקט ששרר בארץ בין 1921 ל-1929 מראה כאילו היו למדיניות זו סיכויי הצלחה. כשלונה בא עם עליית הנאצים לשלטון בשנת 1933, זו דעתו של כריסטופר טייקס בספרו, "פרשת דרכים לקראת ישראל", המנסה

שיבשה הזיקה בין המערב לציונות את קשריו עם העולם הערבי, או שהסכסוך נגזר מראש?

השאלה שחוקרים בריטיים, למשל, מציגים לעצמם היא בדרך הטבע פרי הכשלון הכפול — הנסיגה מארץ-ישראל תוך קניית איבת היהודים והערבים גם יחד וסילוקה הסופי כמעט של ההשפעה הבריטית מן המזרח התיכון בשנת 1956. להבדיל מהודו ומאפריקה המזרחית, לא נותרו במזרח התיכון קשרי כלכלה, תרבות וחינוך של בריטניה ואף לא זיקות רבות של מדינאים ושל צורות ממשל ומשפט. המנדט הבריטי על ארץ-ישראל נחקר על-ידי סופרים בריטיים לא רק כהצלחה או כשלון מבחינה פוליטית אלא גם כשאלה לאחריית מוסרית על בעיה העוברת את חיי האזור והעולם. האם במדיניות הבריטית תלוי הקולר — האם בתמיכתה בבית הלאומי היהודי או אולי ברתיעתה מתמיכה זו? היש ליחס לציונות משקל מכריע בכשלון זה? האם מלכתחילה היו השיקולים שעליהם נשענה המדיניות הפרו-ציונית מוטעים והולוכו למבוי סתום — או שמא נעשתה שגיאה גורלית בשעת ביצוע המדיניות?

אחד החוקרים הבריטיים, ג'ון מארלו, אשר סיכם את תקופת המנדט רואה בהצטרפת בלפור ובמדיניות הפרו-ציונית דבר שהורחב בדמיון ותולדותו מפלצת. סך-הכל של המנדט הוא "נצחון יהודי, טרגדיה ערבית וכשלון בריטי". היסטוריון אחר, ג'ורג' קירק, אומר בפשטות כי "קיבוץ גלויות של היהודים עלה במחיר של שמונת מאות אלף פליטים ערביים. בספרו על הפוליטיקה הערבית מודה ג'ורג' קירק שהתהליך היה בלתי נמנע, שהרי בריטניה יצאה גם את בורמה, הודו ופאקיסטאן שבהן לא היתה שאלה ציונית. יתר על כן, הוא יודע שעניינם העיקרי של המצרים היה בסילוקם של הבריטים ולא בבעית ארץ-ישראל. פנייתה של הלאומיות הערבית לקיצוניות נעוצה בהרגשת הנחיתות שהיא פרי האיסלאם ויומרותיו נוכח היתרון הטכנולוגי והכלכלי המערבי. על דרך התגובה יצרה לאומיות זו מעין מיתוס של גדולה ערבית שקירק אינו מהסס לכנותו "המיתוס של המא ההעשרים". אר הציונות שימשה מאיץ לתהליך זה שעלול היה להיות מודרך יותר. היא החישה גם את התחלפות השכבות השליטות הוותיקות במזרח התיכון שבהן היה קשור של-טון בריטניה באיזור.

שעתה של בריטניה במזרח התיכון (כך גם שם ספרה של אליזבת מונרו) היתה קצרה מדי, ולא ניתן לה להשריש באזור מוסדות יציגים, פקידות דמוקרטיות, בתי-דין בלתי תלויים, צבא כופף לשלטון האורחי. בספרה מנסה אליזבת מונרו להציב את המזרח התיכון בתוך מכלול המדיניות הבריטית ומראה באיזו מידה נשענה מדיניות זו במאה התשע-עשרה על חשיבותה המכרעת של הודו

עם מסירתה של בעיית ארץ-ישראל לאומות המאוחדות יכולה להתפרש אם בפירוש הזדוני שהזכרנו, ואם — כפירושה של מרת מוגרו (במחקרי ס"ט אנתוני, 1961) — כתגובה רגשית ספונטאנית של ציבור שמאס בטרור ובענין ארץ-ישראל כולו, במידה רבה בשל ההטרדה מצד אמריקה ועקב אבדן הבטחון העצמי בצדקת הקו האימפריאלי.

היסטוריונים אמריקנים מרבם אף הם לעסוק לאחרונה בתפקיד הציונות באיזור ובמדיניות האמריקנית כלפיה. ככל שהדברים אמורים בהערכת השלטון הבריטי מדגישים האמריקנים את צד האינטרסנטיות שבשליטה הבריטית ומפחיתים במשקל הגורמים האחרים (ראה י. ק. הורביץ, בספרו "המאבק על ארץ-ישראל), אולם עיקר דאגתם הוא שמא תנוסה מדיניות אמריקנית כלפי ארץ-ישראל שלא בהקשר הכולל של האזור אלא מתוך מניעים מיוחדים לבית הלאומי היהודי או למדינת ישראל. למרבה ההפתעה, הראו גם פרנק מנואל בראשית שנות החמישים בספרו על מדיניות ארצות-הברית בארץ-ישראל וגם י. א. דה'נובו לאחרונה בספרו על המדיניות האמריקנית במזרח התיכון (עד 1939) כי כאשר בוחנים את המדיניות הממשית לאור המסמכים ולא את המדיניות ההצהרתית מסתבר שארצות הברית בדקה ושקלה תזיר את הציונות במסגרת האינטרסים שלה.

אם נשוב עתה לשאלת השפעת המדיניות הציונית על העולם הערבי, נתקשה לומר כי במשך התקופה הזאת פירנסה ארץ ישראל את התנועה הלאומית הערבית בכללה. נהפוך הוא: התנועה הערבית בארץ ניוונה הרבה מהמאורעות במצרים ובעיראק, שהלכו ונשתחררו מן החסות הבריטית, ומההתפתחות בסוריה ולבנון, שנאבקו עם השליטה הצרפתית. רק אחרי 1948 נעשתה ארץ-ישראל לדיבוקה של הלאומיות הערבית, ודוקא באותה עת עמדה בריטניה כידוע לימין הערבים. לא הציונות כשלעצמה שימשה גורם בעיצובה של הלאומיות הערבית עד 1948 אלא שלל המגמות במדיניות הבריטית ותהפוכותיה. הדבר השתנה אחרי 1948, אולם הוא כרוך יותר בהשקפות הציונות בעיני הערבים מאשר בעיני האירופים והאמריקנים. גורלית בעינין זה היא אולי העובדה שהערבים לא בחרו ביהודים כשותפים נוכח המערב, אלא ראו בהם סוכנים של המערב. אם היה כאן רגע היסטורי קריטי, ולא הגיון מבני שאינו ניתן לשינוי, יתכן שהוא אירע ב־1919–1920 כאשר כשלו הערבים להשיג את עצמאותם ואחדותם התקשר בדמיונם עם ההצלחה כביכול של הציונות. אכן ספר כגון זה של אליזבת מוגרו מעורר לבדוק את הציונות בהקשר הרעיון האימפריאלי הבריטי: באיזו מידה היו מחייביו אוהדי הציונות ושולליו — מתנגדיה.

להבין את התנועה הלאומית היהודית גם מבחינתה היא. מכאן ואילך לא ניתנה עוד השאלה לפתרון. גם סייקס יוצא מתוך הנחה של הפרדת שאלת היהודים משאלת ארץ-ישראל; אף הוא, כרוב החוקרים הבריטים, מקבל את הטענה שהשמיץ כמדומה לראשונה ג'ורג' אנטוניס כי אין לפקוד על הערבים בארץ ישראל את האנטישמיות האירופית. כשלונה של המדיניות הבריטית נמצא לפי דעה זו מחוץ לתחומה — בצרכי ההגירה היהודית מאירופה ובנעילת שערי ארצות המערב בפניה. סייקס יודע כי לא רק יציאת היהודים מגרמניה החריפה את הבעיה. ניתוח מוצא העולים בשנים 1933–1939 מראה שהעולים מפולין היו רבים מן העולים מגרמניה. סייקס כופר בדעה כאילו ייצגה הציונות את שאלת הפליטים היהודים כשלעצמה. הציונות לדעתו ניסתה לנצל את השאלה לשם השגת מטרותיה המדיניות. סייקס מנסה להבין לעמדה זאת ומכנה אותה בשם "החלטה של אומה גדולה", אך ברי שנוח היה לו אילו הצליחו ועידות אַויאן וברמודה, שכונסו לשם חיפוש ארצות-מקלט לפליטים, ואותה החליטה היתה נמנעת. הספר הלבן של 1939 היה מוצדק לדעתו בהקשר הכוחות הפוליטיים בארץ. אופיו הטראגי בא לו מתוך זימון פירסומו עם התגברות הדיכוי הנא-ציוני והחורבן שבא אחריהן. כל אלה דברים שמתוך לתחום השליטה הבריטית. גם הקמת מדינת ישראל — שהוא מנסה להבינה מבפנים — נראית לו נעוצה בעיקר לא במצוקה הממשית של יהודים נרדפים ושרידי חורבן אלא בצורך הפסיכולוגי היהודי להחזרת כבודם ובטחונם העצמי.

המערכה האחרונה לפרשה שהחלה עם הצהרת בלפור התחוללה בשנים 1945–1948. האם מסירת שאלת ארץ-ישראל להכרעת האומות המאוחדות בראשית 1947 והנכרונות הבריטית לצאת את הארץ היו תגובה אַמוציונאלית שנגדה את קוי הפוליטיקה הבריטית עדיכה או תכנית זדונית להשתמש בערבים כדי לעקור את ההתנגדות היהודית? הרייזת הבריטי עלול היה להיות החוקה מחודשת בארץ-ישראל, כבורר מוסמך, או לפחות החוקה בנגב. ההיסטוריונים הבריטים עצמם (כאליזבת מוגרו, למשל) מכירים שעוד ב־1946 היה המערך הבריטי במזרח התיכון מיוסד על החוקה בארץ-ישראל (ובקניה) במקרה של פיגוי מצרים. נוכח האיום הרוסי בברלין וצמצום ההתחייבויות הבריטיות ביוון ותורכיה (שם ירשה ארצות-הברית את תפקיד בריטניה), ביקשה בריטניה להתרכז באזור המזרח התיכון. השליטה על מקורות הנפט, שבימים ההם נראתה כשליטה פוליטית וצבאית (כיום נוכחו שהתשלום בעד הנפט הוא אמצעי שליטה יותר זול ולא פחות יעיל), חייבה לדעת הבריטים קיום בסיסים במזרח התיכון. התמורה הפתאומית שחולל בוין בראשית 1947

חשיבותו של חומר הגניזה הוא בעיקר בעושרו ובעתידותו. בגניזה נשתמרו לא רק העתקי סופרים של כתבי יד אלא לעתים גם כתבי יד מקוריים שנכתבו בעצם יד מחבריהם. כן נמצאו בגניזה פכסימילים של הרמב"ם (על ידי משה לוצקי) ורבי יהודה הלוי (על ידי שלמה דב גויטיין). עם התגליות החשובות מן הגניזה יש למנות את ספר בן סירא במקורו העברי, שרידים מן הספרות התלמודית והמדרשית ותשובות הגאונים. מתחום הפיוט ראויים לציון פרסומי הגניזה שהוצאו על ידי ורטהיימר (גנזי ירושלים, תרנ"ו-תרס"ב), דודזון (מתחור יניי, תרע"ט; פיוטים ושרים מן הגניזה שבמצרים [= גנזי שכטר ג], תרפ"ח), מרקוס (גנזי שירה ופיוט, תרצ"ג) וזולאי (פיוטי יניי, תרצ"ח; האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, תשכ"ד).

לשורת פרסומי הגניזה מצטרף עתה ספרו החדש של פרופ' חיים שירמן "שירים חדשים מן הגניזה". ספר זה יצא אחרי שני כרכי האנתולוגיה שלו: "השירה העברית בספרד ובפרובאנס" (תשט"ו-תשי"ז), ולכאורה אינו אלא המשך לאותם שני הכרכים, אף כי הורחבה בו הידיעה והוא כולל גם יצירות של פייטנים עבריים מארצות המזרח וצפון אפריקה (כגון שמעון בר מגס הכהן, חדותא בר אברהם, רב סעדיה גאון, שמואל השלישי, רב האי גאון ומבורך הבבלי) ובמקצת גם מאיטליה וביזנטיון. בין הפייטנים והמשוררים מופיעים גם שמות מפורסמים מתקופת ספרד, כגון יוסף אבן אביתור, שמואל הנגיד, שלמה אבן גבירול, יצחק אבן גיא, משה אבן עזרא, יהודה הלוי ואברהם אבן עזרא.

ברם יחודו של הספר שלפנינו לעומת שני כרכי האנתולוגיה הוא בזה שהוא כולל בעיקר שירים חדשים, כלומר שירים שעדיין לא נדפסו מעולם והשאובים מתוך כתבי יד ממקור הגניזה. הוה אומר, שירים ופיוטים, שהורמו מעמקי ערמות, מעופרים, בלים וקרועים, אותיותיהם מטושטשות ומעוררות עינים, והמהדיר בעצם ידיו עשה את מלאכת הבילוש והגיפוי. לאחר שהרים גזילים בלים, ולאחר שהוציא קרעי "שמות", עוד היה עיקר המלאכה לפניו: לברר מה כתוב ב"שמות" הללו ומה פשר הכתוב. המחבר ניסה לענות על השאלות כמיטב יכולתו, הוא הקדים מבואות לפרקי השירה, פירש את כוונות המחברים וצירף רשימות ומפתחות, כדי לעשות את הספר כלי שלם שראוי להשתמש בו. אין ספק, שאך תודה עלינו להגות לאיש על מפעלו הכביר. ואם באנו להעיר ולתקן בנוסח, בפירוש ובמקורות, לא עשינו זאת אלא כדי להוסיף חלקנו בביעור קוצים מן הכרם, כדי להשביח את המשובח ולפאר את המפואר.

את הקדמתו לספר חותם המהדיר במלים אלה: "כעת, בהיפרדי מן הספר, חש אני, שעלאף כל מאמצי לא הוצאתי מתחת ידי דבר מתוקן כלצרכו. אך כפי שאמרנו

מכל מקום נקודות-הראות הרבות שמהן נראות תולדות ההתחדשות המדינית בארץ בעיני אחרים, מן הדין שיעור-רונו לחקור אותן בעצמנו לא כמונולוג בתוך ההיסטוריה היהודית אלא כרבי-שיח שבו מופיעה הציונות על רקע ההיסטוריה המדינית, החברתית והאינטלקטואלית של העם היהודי בכללו ומופיעות תולדות הישוב בארץ כגורם נפלא אך קיים במדיניות הכוח של העולם המדיני הריאלי.

## שירים חדשים מן הגניזה

### שמואל אשכנזי

שירים חדשים מן הגניזה יוצאים לאור בצירוף מבואות, זילופי גרסאות וביאורים, בידי חיים שירמן. ירושלים תשכ"ו. האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים. כב + 538 עמודים, בצירוף פכסימילים.

דורות מרובים היתה ספרותנו היפה שלאחר המקרא מונחת בקרן זוית באין דורש. ישראל בגולה לא היה לבו פנוי לעיון בספרים שהם מחוץ לתחום ההלכה והדת. רק זעיר שם נתעוררו חכמים (כגון דוקס, שד"ל, יחיאל מיכל זקס ושניאור זקס) לטפל גם בפיוט ובשירה. בצעדים מהססים, באפס כלים מתאימים, נגשו אל המלאכה. אולם פעלם היה ברוך. הבאים אחריהם (כגון הרמב"ם, איגור, ביאליק-רבניצקי, ילין ובראדי) המשיכו במלאכתם והגיעו בה להישגים חשובים. ואף כי עדיין המלאכה גדולה ורבה לפנינו, רשאים אנו להתברך בכמה מפעלים שקמו בימינו ולעניינו: שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול (מהדורת ביאליק-רבניצקי, תרפ"ד-תרצ"ב); גן המשלים והחידות לטדרוס בן יהודה אבו אל עאפיה (מהדורת ילין, תרצ"ב-תצ"ז); שירי החול למשה אבן עזרא (מהדורת בראדי, תרצ"ה-תש"ב); מחברות עמנואל (מהדורת ירדן, תשי"ז); דיואן שמואל הנגיד (מהדורת ירדן, תשכ"ו).

תנופה גדולה ניתנה לשירה העברית, כמו לחכמת היהדות בכללה, עם גילוי גניות קהיר, שנתפרסמה בעולם בשם "הגניזה" סתם. פרסומים ראשונים מן הגניזה פרסם הרב שלמה אהרן ורטהיימר מירושלים. אולם לכלל פרסום גדול הגיעה הגניזה רק עם העברת כמאה אלף דפים מתוכה לקמברידג' שבאנגליה על ידי ש"ז שכטר (תרנ"ז), ועוד כמאה אלף דפים לספריות אחרות בעולם על ידי אלה שבאו אחרי שכטר. אז החלו חכמים להתעניין באוצרותיה ולפרסם ממנה, אף כי, למרבה הצער, לא במדה ובקצב הראויים.

ציון לנפש חיה רחל כהן ע"ה (אשת חבר ר' יצחק יוסף כהן יבול לחיים ארוכים). נפטרה ליל כז בשבט תשכ"ו

בן [אדם], כן המכין בקיץ [לח]מו / דומה לעושה תשובה בעולמו.

יסוד הדברים במדרש משלי, פרשה ו, על הכתוב "לך אל נמלה עצל, ראה דרכיה ותכבם" (משלי ו 1): רבי יהושע בן פדייה אומר: עתידין הרשעים לומר לפני הקב"ה: הניחנו ונעשה תשובה. והקב"ה משיבם: שוטים שבועלים! עולם שהייתם בו דומה לערב שבת, והעולם הזה [היינו]: הבאן דומה לשבת; אם אין אדם מכין מערב שבת, מה יאכל בשבת? יתקן בשבת ויחללה? אבל מי שהתקין קודם — יאכל!.. דבר אחר: עולם שהייתם בו דומה לימות החמה, והעולם הזה דומה לימות הגשמים; אם אין אדם חורש בימות החמה, מה יאכל בימות הגשמים? ... היה לכם ללמוד מן הנמלה... אלא התחזקתם בעצ' לותכם ובטפשותכם ולא עשיתם תשובה. לפיכך אמר שלמה: עד מתי עצל תשכב, מתי תקום משנתך (משלי ו ט).

בן אדם, מלבושיך יהיו לבנים / בגד מלכים וקצינים, נזהמים אם יהיו ומשוניים, / מרגישים אותך [ומע]נים. בן אדם, סור מרע, עשה טובה / ויום אחד לפני מיתתך שובה עשה היום תשובה שתחשב [ב]מחשבה / וינמ[צאו כל ימך בתשובה.

יסוד הדברים במסכת שבת קנ"ג ע"א: תנן התם: רבי אליעזר אומר: שוב יום אחד לפני מיתתך [אבות ב י]. שאלו תלמידיו את רבי אליעזר: וכי אדם יודע איזוהו יום ימות? אמר להן: וכל שכן! ישוב היום, שמא ימות למחר; ונמצא כל ימיו בתשובה. ואף שלמה אמר בחכמתו: בכל עת יהיו בגדיך לבנים, ושמך על ראשך אל יחסר (קהלת ט ח). אמר רבן יוחנן בן זכאי: משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה ולא קבע להם זמן. פיקחין שבהן קישטו את עצמן וישבו על פתח בית המלך, אמרו: כלום חסר לבית המלך? טיפשין שבהן הלכו למלאכתן, אמרו: כלום יש סעודה בלא תורח? בפתאום ביקש המלך את עבדיו. פיקחין שבהן נכנסו לפניו כשהן מקושטין, והטיפשיים נכנסו לפניו כשהן מלוכלכין. שמח המלך לקראת פיקחים, וכעס לקראת טיפשים. אמר: הללו שקישטו את עצמן לסעודה — ישבו ויאכלו וישתו, הללו שלא קישטו עצמן לסעודה — יעמדו ויראו... הללו אוכלין והללו רעבין, הללו שותין והללו צמאים...

בן אדם, פנה בבוקר זרע זרעך / ולערב אל תנח זרעך, צדקתך מכירים להודיעך / איזו יכשילך ואיזו יכשירך.

יסוד הדברים במסכת יבמות ס"ב ע"ב: רבי עקיבא אומר: למד תורה בילדותו, ילמוד תורה בוקנותו; והי לו תלמידי דים בילדותו, יהיו לו תלמידים בוקנותו, שנאמר: בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך, כי איך יודע אי זה

חכמינו, לא עלי המלאכה לגמור, ובהכרה מלאה מגיש אני לקוראי טכסטים שמקצתם נשארו לקויים ומשובשים. מי יתן ויתלבנו כמה עניינים שתומים לאחר שמלומדים אחרים יהרהרו בהם. ושמא תתגלינה העתקות חדשות בגניזה, שבעזרתן אפשר יהיה להשלים מקומות חסרים ולהסיר שגיאות".

לאחר עיון בספר נראה לי שהרבה מן המקומות הלקויים והמשובשים אפשר להשלימם ולתקנם על פי המקראות ודברי חז"ל אשר שימשו מקור לפייטנים. כמו כן ניתן לפשט ולבאר כמה מן הדברים הסתומים והחמומים שנתפרסמו בספר על פי המקורות. והרי כמה דוגמאות:

בעמ' 68 נתפרסם פיוט קטוע (מיוחס לשמואל השלישי) הפותח: אראלם צעקו חוצה, בסך הכל שרדו חמישה בתים ופזמון. ואלה הם סיומי הבתים: (א) אוי כי באו חמש גזירות! (ב) אוי כי נשתברו הלוחות! (ג) או כי [ה]בקעה העיר! (ד) אוי כי בטל התמיד! (ה) אוי כי נשרפה התורה! והרי פירושו של המהדיר: (א) חמש גזירות — שבגללן מקיימים חמישה צומות בשנה. (ב) הלוחות — שהיו בידי משה. (ג) הבקעה העיר — ירמיה לט ב. סיומיהם של שני הבתים האחרונים לא פורשו. האמת היא שאין פיוטנו עוסק אלא בצום אחד בלבד הוא צום שבעה עשר בתמוז, שבו אירעו את אבותינו חמשה דברים: נשתברו הלוחות, ובטל התמיד, והבקעה העיר, ושרף אפוסטמוס את התורה, והעמיד צלם בהיכל (לשון המשנה, תענית ד 1) וגזירה אחרונה זו בודאי הוזכרה בסיום הבית הששי החסר לפנינו.

בשורה 4: סבבוני אויבים מבקשי נפשינו — צ"ל: סבבוננו, לשון רבים, כרשום בכ"י אחרי כל מחרוזת וכעדות הלשונות: נפשינו, לעינינו, לבינו.

בשורה 14: כי פיני (?) לוחטו להשמיד — יש לקרוא: כהני, שהרי לאות כ אנו זקוקים כאן ולא לאות פ. אגב אעיר שהאקרוסטיכון לא הובלט בדפוס, וניתן לעשות זאת על ידי הזנת המלה "כי" שבראשי השורות 2, 8, 11, 14, 17 ימינה.

בעמ' 156 נתפרסמה "תוכחה" לרב יוסף אבן-אביתור ונדחק המהדיר בפירושה, כי נעלמו ממנו דברי חז"ל אשר שימשו מקור לפייטן. אעתיק כאן כמה בתים ומקורם.

אוי לך בשר ודם! / עד כמה וכן[מה] אתה ישן ונרדם... בן אדם, הוי זהיר לקח לך צדה / להיות לדרך סעודה... זאת זכור לעשות לך [א]רוחה / מיזם הששי עד יום המנוחה

חן שבת אם זכרת מלקוחה / ינכלה לך יגון ואנחה. בן אדם, טול עצתי ושמע מלה / ולך, עצל, אל נמלה: יגעה בקיץ ובחורף בטלה — / כן העולם הזה לעולם הבא מסלה.

התשובה שהשיבה למלך אינה ברורה בקטע שלפנינו, אך ודאיות הן המלים 'כי נמכרנו אני ועמי' (אסתר ז ד).

בצד ב של הדף נאמר: לחרב עמיהו / כבא נער יתום לקראתה, / ובידו אחד עשר כתביהו, / אמר לו "אמור פסוקך לזקינך — אולי תעביר יגונהו" / אמר הנער "בור כרה ויחפרהו". וכשמוע את הדברים שמח שמחת עולמים / וידע כי רצה בו אל ליתומים / וביטל... היו בו חותמים / ... עמדה... רחמים / ... על מעונו...

"לאחד עשר כתביהו" העיר המהדיר: לא ברור של מי.

והנה פירושי: הכוונה לאחד עשר ספרי הכתובים (תהלים משלי איוב דניאל עזרא־נחמיה דברי הימים וחמש המגילות) שהיו בכרך אחד בידי הנער, ומתוך הספר הראשון פסק לו פסוקו לאותו זקן: בור כרה וכו' (תהלים ז טז), היינו בבור שכרה חסן לישראל בו יפול הוא עצמו. והזקן הוא מרדכי, אשר למד מפסוקו של הנער כי גתרצה הקב"ה לישראל וביטל את הגזירה שנגזרה עליהם "להש" מיד להרוג ולאבד" וכו'. וכל הענין מפורש במדרש אבא גוריון, פרשה ד (ספרי דאגדתא, בוכר, עמ' 32; אסתר רבה, פרשה ז, דפסו ראם, דף יג ע"א), אלא ששם הובאו פסוקים אחרים; ואולם גם הפסוק בור כרה וכו' נדרש על המן באסתר רבה (י ב), ואף השורות האחרונות, הלקר יות במדה רבה וקשה להשלימן, מקורן במדרש (אבא גוריון, סוף פרשה ה; אסתר רבה, סוף פרשה ט); באותה שעה נתגלגלו רחמיו של הקב"ה ועמד מכסא דין וישב בכסא רחמים... ושיבר החותמות וקרע האיגרות.

בעמ' 416, סימן ג: יקנא (?) את יהודה / ויהודה לא יצור איש אפדיני... אתה ידעת [במה] הודו חכמי עיר לם — / שנה ופרש קשה מכלם]. —

יש להשלים ולתקן ולקרוא: אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים (ישעיה יא יג)... אתה ידעת [אשר] הורו חכמי עולם: שנה ופרש קשה מכלם] — על פי פסחים מט ע"ב: גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם יותר משנאה ששונאין עובדי כוכבים את ישראל, ונשותיהן יותר מהן. תנא: שנה ופירש — יותר מכולן. פירש רש"י: תלמיד ששנה ופירש מן התורה ויודע כמה תלמידי חכמים מגנים את עמי הארץ וכמה הם שפלים בעיניהם — שונא יותר מכולם.

בעמוד 417, שורה 11 ואילך: ויפתח[ה]ן בפיהם ובלשונם [כ]ובו לו / ולבם לא נכון [ע]מן / ולא נאמנו (?) [בברית]ו... סורו ממני... ים / ואטרה מצות אלהי[ם]. — בהתאם לכתובים יש לתקן ולקרוא: ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכובו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו (תהלים עח לו-לז)... סורו ממני מרעים ואצרה מצות אלהי (שם קיט קטו).

בעמוד 426, שורה 21-26: יחיד דילג שתי נרות / שוות

יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים... ומכאן אתה למד שלא צדק המהדיר בפרשו "אל תנח" — אל תדחה (על פי קהלת ז יח: וגם מזה אל תנח את ידך).

בעמ' 396 שורה 9: ואומר אל אחי "א... עתם כי מלקין על לא טובה השמועה. העיר המהדיר: השמועה — שמואל א ב כד. —

נראה שיש להשלים ולקרוא: "אתם [יד]עתם כי מלקין על לא טובה השמועה — על פי קידושין פא ע"א: אמר רב: מלקין על 'לא טובה השמועה', שנאמר: אל בני, כי לא טובה השמועה (שמואל א ב כד). פירש רש"י: מי שיוצא קול עליו שהוא עובר עבירות — מלקין אותו, דלא טובה השמועה' לאו הוא, דכתב בבני עלי "אל בני" — לאו יש כאן על 'לא טובה השמועה'.

בעמ' 416 פרסם שירמן קטע של מקאמה ממחבר עלום־שם והוסיף לו כותרת בשם "המלך האשה והיתום". במבוא (עמ' 414) סוקר המהדיר את נושא המקאמה במלים אלו: מעשייה מופלאה על אישה שמתייצבת לפני מלך כדי לבקש את עזרתו לאיזה יתום; בחברתה של האישה נמצא אים "חניאל חסדיאל ורחמיאל" (מלאכים?). אחר כך מתנהלת שיחה בין המלך והיתום רב השכל והכשרון. עכ"ל.

והנה באמת נמנו שלושת המלאכים הנזכרים עם שבעים המלאכים הסובבים את כסא הכבוד (זוהר חדש; מדרש הנעלם לשיר השירים, ירושלים תשי"ג, דף 136 ע"א. עיין גם מלאכי עליון, ירושלים תש"ה, עמ' נט, סימנים קז, קט; עמ' קפב, סימן רצב). אולם אין כאן "מעשייה מופלאה" וכו' אלא אגדת חז"ל על אסתר המלכה, שעובדה על ידי המשורר האלמוני ונמסרה לנו בפרוזה תרונה. לא שרד לפליטה אלא דף אחד "קרוע ומטושטש מאוד" שהפך רוץ מרובה בו על העומד, ובכל זאת נוכל להוכיח מה שאמרנו.

בצד א של הדף נאמר: ונכנסה [האשה] לבקש על יתומים / ונכנסו עמה חניאל ורחמיאל...

במקום [האשה] יש להשלים: [אסתר], על פי מגילה טו ע"ב: ויהי כראות המלך את אסתר המלכה (אסתר ה ב). אמר רבי יוחנן: שלשה מלאכי השרת נזדמנו לה באותה שעה: אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט. ובמדרש לקח טוב (ספרי דאגדתא, בוכר, עמ' 104) מסיים: מיד רחם הקב"ה ושם עליה חוט של חסד, שנאמר: ויהי כראות המלך את אסתר המלכה עומדת בחצר גשאה הן בעיניו.

להלן נאמר: וקיבלה המלך ברחמים / ויאמר "מה שאילתך ומה בקשתך להעשות כרגע בקיומים". והרי זה מפורש במגילת אסתר: ויושב המלך לאסתר את שרביט הזהב... ויאמר המלך לאסתר במשתה היין מה שאלתך וינתן לך, ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעט (ה ב-1).

בבית העשירי קורא שירמן: [ותוזה לאל לו גאווה / תאות — וסות שפל יעט, ואילו ירדן ב"סיני" קרא: [קוה] לאל... ובדיואן: ושחה לאל... ואין ספק שזוהי הקריאה הנכונה ועל ידה מתפשט הבית כולו.

בעמ' 161–162 פרסם המהדיר סליחה שניה לנגיד: "מי תחלה עשה מלאכה לרגלי", השיר נדפס כבר פעמיים, פעם על ידי בראדי במהדורתו, חוברת ג, עמ' 175 (על פי עדותו של הברמן במהדורתו, ג 214) ופעם על ידי הברמן (שם 147). ועתה נדפס פעם רביעית ב"דיואן שמואל הנגיד", מהדורת ירדן, עמ' 327–328, ועיין שם לנוסח ולמשקל.

הבית הששי הוא: כוס ישועות אשא ובשם יי אקרא. והוסיף שירמן מלת "אני" (אני אשא), בודאי הכריחו לכך המשקל, אך הרי הוא עצמו מעיר: "כוס (תה) קטז, יג) — לשון פסוק, ועל כן לא דייק במשקל!"

בעמ' 162–163 נתפרסמו "שלושה מכתמים, הכלולים בקטע מתוך קובץ שירי הנגיד". בדברי הפתיחה (עמ' 160) מעיר המהדיר: "שניים מהם אינם במצב המניח את הדעת, אך יש לקוות שבמרוצת הזמן תתגלה השלמתם". והנה עד מהרה נתמלאה תקוותו של המהדיר, ושלושת המכתמים נתפרסמו על ידי נ' אלוני בחוברת שגא של "סיני" (כסלו תשכ"ו) עמ' קלב–קלג, וכן ב"דיואן שמואל הנגיד" מהדורת ירדן, עמ' 310, 306, 336. אמנם השתמשו אלוני וירדן באותו מקור עצמו שהיה בידי שירמן, אלא שבכל זאת הצליחו להשלים כמעט את כל החסר במהדורה שלפנינו.

למכתם השני (אש נודדים) העיר שירמן: "הנוסח של שיר זה משובש, וקשה לעמוד על כל פרטי תוכנו". נעלם ממנו, ששני הבתים האחרונים נתפרסמו בשלמותם בדיואן הנגיד (מהדורת ששון עמ' קפז, מהדורת הברמן ג 102), כמו העיר אלוני (סיני, עמ' קלא).

בעמ' 163 רושם המהדיר תוכנו של כתביד מסוים: "רהט — ישעך תמלא לעדת בטוחין (פיוט שקול, חלק ממנו מטושטש לחלוטין)". אף פיוט זה נתפרסם על ידי אלוני (ב"סיני" הנ"ל, עמ' קלב–קלד), שמצא בו את האקרוסטיכון: יהוד[ת]. תיאורו של כתביד לא נמסר על ידי אלוני, אך ניתן לשער שזהו אותו המקור עצמו שהיה לעיני שירמן.

בעמ' 163–165 פרסם שירמן את שיר האנור "אדום הלחי" לנגיד. שיר זה כבר נדפס על ידי לפני שלושים שנה אלא שעתה נתגלו לו שני מקורות חדשים שהועילו לתקן ולהשלים את הנוסח. "אף על פי כן נראה שנוסחו משובש בכמה מקומות, ולא תמיד ברור לנו קשר הענייני גים" (הערת שירמן). כדאי להעיר שב"דיואן שמואל הנגיד" מהדורת ירדן, עמ' 312–313, נדפס שיר זה על פי אותם המקורות, ביתר שלמות. אמנם, כפי שהעיר לי ד"ר

בקומה ומראות / לעולם היות מאירות. / כיונה לבנה להתיחד / גם אל אחד / איפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד. / "לכי ומעטי עצמך!" גם שוכן מעונים / "ויקראו על שמך צדיקים קטינים / וימנו בך ימים ושנים". פירש המהדיר: דילג — כנראה טעות במקום: דילק; שתי נרות — השמש והירח. כיונה — הלבנה כצבע היונה. מיוסד על האגדה על הקטנת הלבנה בחולין ס ע"ב: "אמרה ירח לפני הקב"ה: רבונו של עולם אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה: לכי ומעטי את עצמך". ולפי נוסח זה יש אולי לקרוא: נמה אל אל אחד; צדיקים — חולין, שם: ליקרו צדיקי בשמך. —

לשורה 21–22: עיין בראשית א טז–יז: ויעש אלוהים את שני המאורות הגדולים... להאיר על הארץ; נגעים יד ה: שתי צפרים, מצוותן שיהו שוות במראה ובקומה. בשורה 23 נראה שיש לקרוא: כיוונה לבנה להתיחד / כמו אל אחד.

לשורה 25–26 עיין חולין ס ע"ב: אמר לה: זיל, לימנו בך ישראל ימים ושנים... זיל, ליקרו צדיקי בשמך: יעקב הקטן, שמואל הקטן, דוד הקטן.

### שירים שנתפרסמו על ידי אחרים

"השתדלתי להימנע מפרסום שירים שכבר יצאו לאור... [ואולם] הכנת הספר והדפסתו נמשכו למעלה מחמש שנים, ועל-כן איאפשר היה למנוע, ששירים אחדים הכלולים בו ייצאו לאור בידי מהדירים אחרים. מכל-מקום, ציינתי את "המהדורות המקבילות" הללו כאשר היה מקום פנוי ביריעות ההגהה. לא השמטתי טכסטים כאלה מן הספר, וזאת לא רק משום שהדבר היה כרוך בקשיים טכניים, אלא גם משום שלעתים קרובות מצאתי בשתי המהדורות הבדלים ניכרים בקריאת השירים, בניקודם, בפירושם ובהערכתם". —

להלן ארשום "מהדורות מקבילות" לכמה מן השירים הכלולים בספר, שהמהדיר לא הספיק לציין. אך ראה זה מצאתי בספר שירים אחדים שכבר נתפרסמו לפני שנים רבות ונעלם הדבר משירמן.

בעמ' 161 נתפרסמה סליחה לשמואל הנגיד המתחלת "הודו בחטא סתר". סליחה זו נתפרסמה לראשונה (מתוך אותו המקור) בידי ד' ירדן בחוברת שמב של "סיני" (אדר תשכ"ה) עמ' שיח–שיט<sup>1</sup>, ועתה גם ב"דיואן שמואל הנגיד", מהדורת ירדן, עמ' 326–327, וכל המעיין ומשוה את שלושת הפרסומים אינו אלא נשכר, שכן הם משלימים זה את זה בפירוש ובמקורות. אעיר רק הערה אחת:

<sup>1</sup> שבתי וראיתי שכבר העיר על כך המהדיר ב"תוספות ותיקונים" שבסוף הספר, עמ' 481, ויש לתקן שם: כך (במקום כ"ו).



עיון בפכטימליה של כתב־היד (שניתנה ב"סיני" מול עמ' קלו) מראה לנו קריאה אחרת והיא: מסורים ביד צרים / בימך יוקהלו / נדוחים מפוזרים / בחיך יוגאלו. אמנם ניסוחו של אלוני הוא יותר הגיוני מאשר הניסוח שלפנינו, ויתכן כי המעתיק החליף את שני הסוגרים זה בזה. על כל פנים ברורה התחלת השיר שהיא: "מסורים ביד צרים" ולא "משוחים ביד ציים", יש לתקן אפוא במפתח "התחלור" תיהם של השירים" (עמ' 530). ואף התחלתו של השיר השנים־עשר טעונה תיקון: את מהלל פי אוון — ולא: אדון (סוף עמ' 517).

### השלמות לאוצר השירה והפיוט

"לא חסכתי רמזים ביבליוגראפיים, וראיתי חשיבות מיוחדת ברישום שירי המודפסים של כל מחבר המיוצג בספר. כאשר חלק משירי של מחבר מסוים יצא לאור עוד לפני 1935 ונרשם ב"אוצר השירה והפיוט" לי. דוידזון — ציינתי כרגיל רק את השירים שלפי מיטב ידיעתי נדפסו אחרי שנה זו. בתוך הספר נערכו רשימות אלה לפי סדר הופעתם של השירים, אך אם ייעזר הקורא במפתח ההתחלות שבמדור המפתחות, יוכל למצוא כל אחד מהם גם לפי סדר הא"ב" (הקדמה, עמ' ח).

על הדבר הזה אשר הפליא המחבר לעשות יודוהו ויברכוהו כל אלה המוקירים את שירת ימי הביניים. למעלה מחמש מאות שירים שנתפרסמו בשלושים השנים האחרונות נרשמו כאן בציון מקורם ובתוספת הערות מחכימות.

בעמ' 167-168 באה "רשימת שירים חדשים לאבן־גבירול, שנדפסו משנת 1935 ואילך". אצל אחדים מהם מעיר המהדיר: "מסופק" (מס' 3, 7); "ייתום הפיוט לגבירול מפוקפק מאוד" (מס' 8); "מיוחס לגבירול בלי כל הוכחה" (מס' 9). יש לתמוה אפוא על המחבר, שלידי השיר "ויונה בעדי עדיה שביסים" (מס' 11) לא העיר, שבכתב־יד ברלין 576 הוא מיוחס לנגיד, ונתפרסם בדפוס על ידי שמחוני ב"איים" (לונדון תרפ"ח) מחלקה ג, עמ' 119 (דוידזון, כרך ב, עמ' 188, מס' 225) ועל ידי ילין [בהשמטת שני הבתים האחרונים] ב"מבחר שירי שמואל בן יוסף הלוי הנגיד" (תלאביב תרצ"א) חוברת ב, עמ' 7 (דוידזון, כרך ד, עמ' 302, למס' 225). [עתה נדפס השיר רביעיית ב"דיואן שמואל הנגיד" מהדורת ירדן, עמ' 310].

אמנם בכתב־יד שוקן 37 (דף 168 ע"ב, מס' 14) מיוחס השיר הנ"ל לאבן־גבירול, ועל פיו הדפיסו שירמן בשנת תרצ"ו (תוך התעלמות מפרסומיהם של שמחוני וילין, אף כי נרשמו בספרו של דוידזון).

בעמ' 187-189 נרשמו 109 פיוטי אבן־גיאת שנדפסו

ירדן נפלה טעות בשורה 30 וצ"ל: אמרה בטרם בוא רגלי בתוך חרמה (המלים "אמרה בטרם" צריכות לבוא במקום המלים "...צבאים").

בעמ' 459, מס' 222, פירסם שירמן, מתוך כתב־יד קמברידג', שיר קצר (בן ששה בתים) למחבר עלום־שם והעיר עליו: "המעתיק לא הבין, כנראה, את אשר העתיק, וטעויותיו מפליאות. בכמה מקומות נאלצתי לקבוע את הניסוח דרך השערה".

הערה זו כוחה יפה גם לגבי ההשלמות של המהדיר, במקומות שכתב־היד אינו קריא, שאף הן נעשו דרך השערה. כן הושלמה על ידו התחלת השיר כדלהלן: [בערה] בי אש יקודים. וכל כך בטוח היה המהדיר בהשלמתו זו עד שהכניס את השיר במפתח התחלותיהם של השירים לפי המלה "בערה" (עמ' 519). אך גם שיר זה כבר נדפס פעם על ידי נויבאוואר ווקש בלטרבווד 1877/8), בנוסח מתוקן על פי כתב־יד אוקספורד, המייחד סו לנגיד, והתחלתו: תוך לבבי אש יקודים. עתה נדפס שלישית על פי שני כתבי היד ב"דיואן שמואל הנגיד" מהדורת ירדן, עמ' 225. ויש לציין כי מלבד הטעויות והמחיקות שבכתב־יד קמברידג' מצויים בו גם שינויי נוסח הראויים לתשומת לב ונרשמו על ידי ירדן (בעמ' 362-363A).

במדור "שירי אהבה ויין" (עמ' 462) נתפרסם שיר המתחיל "שחור צדעיו כלילי" אשר "בראשי בתיו חתום כנראה 'שמריה'". המקור הוא קטע (מקטעי הגניזה השמורים בקמברידג') בן שני דפים המכיל סיומו של שיר ושלושה עשר שירים שלמים. מהם פורסמו בדפוס רק השנים האחרונים, לנגיד ולאבן גבירול, ועכשיו נתפרסם גם השיר הנ"ל הבא בראש הקטע (לאחר הסיום הנ"ל).

בינתיים הופיעה חוברת שגא של "סיני" (כסלו תשכ"ו) ובעמ' קלז-קמא פרסם נ' אלוני את כל תכנו של הקטע הנ"ל (פרט לשני השירים האחרונים שנדפסו מכבר, כנ"ל). מתוך הכתובות הערביות שעל גבי השיר השני והשלישי שי (אכיר לה = אחר לו) אנו למדים, כי פייטן אחד הוא שחיבר את כל שלושת השירים (וכבר עמד על כך שירמן); ומאחר שבאקרוסטיכון של השיר השני חתום 'שמריה'<sup>2</sup> סבור אלוני, כי הוא שמריה בן אהרן הכהן [המיוצג ב"אר-צר השירה והפיוט" לדוידזון (ש 1631) בפיוט היחיד "שמם נתיב לגל וגם בוכים"].

בבית הראשון של השיר האחד־עשר (למנשה בן קשקוש) קורא שירמן: משוחים ביד ציים בימך יוקהלו, ואילו אלוני קורא: מסורים ביד צרים בחיך יוגאלו; ובבית השני הוא קורא: נדוחים מפוזרים בימך יוקהלו.<sup>3</sup> ברם

<sup>2</sup> ואף בסיומו של השיר הראשון מצא אלוני את האקרוסטיכון [שמ]ריה.

<sup>3</sup> אמנם השתמש אלוני בכתב־יד נוסף מקטעי הגניזה, אך

פירש המהדיר: בעליל (תה' יב, ז) — בכור המצרף, ואולי רומז לצורת התקרה העגולה. —

המשורר השתמש כאן בלשון המשנה ראש השנה א ה, ב ח: בין שנראה [הירח] בעליל בין שלא נראה בעליל... דמות צורות לבנות היו לו לרובן גמליאל בטבלא ובכותל בעלייתו.

בעמ' 174-175, שורה 37-38: פניהם נפעמתי / ודומם נאלמתי / ולו ארצה שמתי / באפיהם חחי, / ורכותי קשים / ורפאתי חלים / אבל שמתי כים / וספרי מזרחי. פירש המהדיר: פניהם — לפניהם; ודומם (תה' לט, ג) — ודומיה; חחי (יש' לו, כט) — אף על פי שיכולתי להכניעם. ורכותי — הייתי יכול לרכך וכו'; אבל... מזרחי — אינו מובן. —

אין ספק שיש לקרוא: שמתים כים = כמערב, וכונת המשורר ברורה: שמתי את אנשי זמני כאילו היו במערב ואת ספרי שמתי במזרח, כלומר: רחקתי מהם כרחוק מזרח ממערב ולא התווכחתי עמהם.

בעמ' 179, שורה 18: יחד צאנן וצפייע / נשמות נצח תשפייע. העיר המהדיר: יחד צאנן וצפייע (בכ"י מנוקד: צאנן) — כנראה משובש ואינו מובן. —

נראה שיש לקרוא: צאצא וצפייע — על פי ישעיה כב כד: הצאצאים והצפייעות, תרגם יונתן: בניא ובני בניא; ורד"ק פירש: הבנים והבנות. ואולי המכוון לזכריה ח ה: ורחובות העיר ימלאו ילדים וילדות; יבמות סב ע"א ועוד: אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף (= אוצר ששמו גוף, רש"י).

בעמ' 191, שורה 24: והשמיעו יללה / בסורה ופי בסת. פירש המהדיר: בישיבות סורא ופומבדיתה, ומקור הכינוי "פי בסת" אינו ידוע לי. —

אין "פי בסת" (= פיבסת) אלא מצרים, עיין יחזקאל ל יו!

בעמ' 191, מט' 82, שורה 11-12: אל חי ומלך עולם, / חלק נגיד נשלם / יהי עם חלם חלם / וצדיקים ובקהלם / כבודו כעת תחו. פירש המהדיר: חלק — כנראה ר"ל: גורלו בעולם הזה הושלם. חלם — עם יוסף הצדיק בעל החלומות (בר' לו, ט); כבודו (בר' מט, ו) — ואתה, כבודו, תתאחד עם קהלם. —

אין "נשלם" אלא השלם והצדיק, והמשורר מסיים קינתו על יהוסף הנגיד בתפילה לה': שישים חלקו של הנפטר עם יוסף הצדיק, על פי שבת קיח ע"ב: יהא חלקי עם... ברכת על הצדיקים; ושים חלקנו עמהם. ואין "תחד" כינוי לגוף שני אלא לגוף שלישי, ככתוב: בקהלם אל תחד כבודי; ופירושו של המהדיר (כנראה על פי רש"י!) דחוק הוא. וכן דחוק הניקוד חלם ויותר נראה לנקד בסגול או בצירה, צורה מחודשת במקום חלום, כדי להרויח תנועה לצורך המשקל.

משנת 1935 ואילך, יש להוסיף: (110) עוזנו צור משגי בנו — דב ירדן, הבוקר, י"ד בניסן תשכ"ה.

### שורות

בעמ' 69, סימן ה, שורה 1: מאירים כפנסיון — צ"ל: כפנסון, שהרי המלה חרות עם "ואסון" "לחסון" "לש" שון".

שם, שורה 6: וני כי יעקב (?) — יש להשלים: בחר לו יה, ישראל לסגולתו (תהלים קלה ד).

בעמ' 95, מט' 37, שורה 11-12: הלולו אגמור על כוס רביעי / הים כי קרע לי ביום הרביעי. פירש המהדיר: כוס רביעי — בסעודת הפסח, כנגד קריעת ים סוף ביום הרביעי, ומקור אגדה זו אינו ידוע לי. —

אין כונת הפייטן לומר שתיקנו חכמים לשתות כוס רביעי בליל פסח כנגד קריעת ים סוף שהיתה ביום הרביעי, אלא כונתו לתת טעם למה גומרים עליו את ההלל, כפי ששינו במשנה: מזגו לו כוס... רביעי, גומר עליו את ההלל (פסחים י ז), ואמר הפייטן שלפיכך גומרים את ההלל על כוס רביעי משום שביום רביעי נקרע הים, כפי שיש להסיק ממכילתא בשלח (מסכתא דויהי, פרשה א, עמ' 83, ומסכתא דיוסע, פרשה א, עמ' 159) שראש חודש ניסן וחמשה עשר בניסן שבו יצאו בני ישראל ממצרים חלו בחמישי בשבת, נמצא ששביעי של פסח, שבו נקרע הים, חל ביום רביעי בשבת.

שם, שורה 16: הכל לומר "מלך אלהיך ציון ושכן בירושלים!" כ"י בר' קד'. והעיר המהדיר: מלך — עיין בישי' כד, כג, ככ' — רומז לברכה: "ברוך אתה ה', האל הקדוש". —

במקום אלהיך צ"ל אלהיך. במקום בר' צ"ל בר', ופענוח הקיצורים הוא: ככתוב בדברי קדשך ימלך יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה (תהלים קמו י). זהו סיום הקדושה, כהמשך לסיומים של הפיוטים הקודמים (33-36), שכן כל חמשת הפיוטים "הם למעשה פיוט אחד" (כהערת המהדיר בעמ' 91), שנוסד לאומרו בתוך קדושת מוסף.

בעמ' 96, שורה 6-8: ברח זודי, שבועה נשבעתי בחרבי / אם תעוררו קץ יום נקם בלבי — / אתיר דמכם כאילל וכצבי. והעיר המהדיר: שבועה וכו' — דברי הקב"ה, ולא נודע לי מקורה של אגדה זו. —

והרי זה תלמוד ערוך במסכת כתובות דף קיא ע"א: השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ (שה"ש ב ז)... שהשביע הקב"ה את ישראל שלא... ידחקו את הקץ... אמר להם הקב"ה לישראל: אם אתם מקיימין את השבועה — מוטב, ואם לאו — אני מתיר את בשרכם בצבאות וכאילות השדה.

בעמ' 122, סימן יט: תקרה לך תקרא "ראה / הוד נאצל מלב כליל / יופי, עשאני כמו / צורת לבנה בעליל".

יש לתמוה על המהדיר שלא ראה את הכתוב בבראשית בשלמותה, והרי לשון הכתוב: ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה! ונוסף על כך עמד לנגד עיני הפייטן הכתוב בישיעהו נד ג: ימין ושמאל תפרוצי, ושילב לשונות שני הכתובים וכתב: ופרצת ימין ושמאל.

בעמ' 230, סימן א, שורה 2: גלאיתי מנשוא, אלהי, אנימין. העיר המהדיר: הושלם על פי תהי פה, טז. — בתהלים נאמר אמנם: נשאתי אמין, אלא שכאן מתבקשת מלה המסיימת ב"פך כדוגמת שתי השורות הבאות: אפך [כן צ"ל! ולא אפין], וקצפך; לפיכך נראה לי לקרוא: זעפך — על פי מיכה ז ט: זעף ה' אשא.

באותו עמוד, סימן ב, שורה 4: ולא ישים אויב בו / ובן עזולה לא] יעננו. —

צ"ל: ולא ישיא אויב... והוא לשון הכתוב בתהלים פט כג! ותימה על המהדיר שלא שם לב לכך, אחר שהשלים "עזולה לא]" לפי אותו הכתוב, וכן גם פזמון המחרות הבאה "ידי תכון עמו אף זרועי תאמצנו" הוא מתהלים פט כב (כמו שציין המהדיר בצדק) — והוא הפסוק הקודם לפסוקנו!

בעמ' 247, שורה 5-6: איך צאן נהלאות / יום איך נקראות / לאלפים ולמאות / ול... ת מוצאות. — יש להשלים ולקרוא: ולמות מוצאות.

בעמ' 286, שורה 22: לבו זך בלי מתגאל / כפנימי כחניצון. פירש המהדיר: בלי מתגאל (דני א, ח) — לא מוזהם; כחניצון (יחי מא, יז) — מכל צד. —

הכוונה: תוכו כברו. ובדומה לזה מצינו בפיוט אחר: ואשתעשע במצותיך ביושר לבב פנימי וחניצון (אברמסון, רב נסים גאון, תוספות, עמ' 545: בסתר ובגלוי).

בעמ' 330, שורה 5: וכוס יסובב יכיל מלוא היך. העיר המהדיר: מלוא היך (שמות כט, מ) — לפי רש"י רבע היך הוא שלושה לוגין. —

מלוא היך אינו במקרא אלא במשנה (עדות א, ג): הלל אומר: מלוא היך מים שאובין פוסלין את המקוה. ובתוספתא (שם, מהדורת צוקרמנדל, סוף עמ' 454): הילל אומר: מלוא היך מים שאובין של שנים עשר לוג פוסלין את המקוה. ללשון "וכוס יסובב יכיל" השהו מלכים א ז כג-כו: וקו שלשים באמה יסוב אווה סביב... ושפתו כמעשה שפת כוס פרח שושן, אלפים בת יכיל; חבקוק ב טז: תסוב עליך כוס.

בעמ' 340, שורה 5-6: אחו בבאו מחול משחקים ולי ענה / שירה יחידה בטוב נגינה ולא שנה. פירש המהדיר: מחול משחקים (יר' לא, ג) — כאן כנראה בהוראת "שיר לעג". —

אין "מחול" אלא חליל, שבו ניגן ה"צבי" את שירתו היחידה. עיין ירדן, לשוננו לעם ט (תשי"ח) עמ' 141. בעמ' 364, שורה 3-6: יחיד ביפיו כצבי, / הבט לדלות מצבי / וסדה לבבי בשבי / מנוז, ונפשי נכשפה (?). העיר

בעמ' 192, שורה 7-10: צדקו דוברי אחר / בעלה אשה הקים, / האשה בית בעלה — / במוצק אחד יצוקים / ולפי מעשה אדם / אשה לו מדביקים, / לא ינות שבט הרשע על גורל הצדיקים. פירש המהדיר: הקים — האשה נבראה אחרי האדם ומצלעו. בית בעלה — יומא א, א: "ביתו זו אשתו"; יצוקים (השווה דה"ב ד, ג) — עשויים בדפוס אחד. מדביקים — עיין בר' ב, כד [ודבק באשתו]. לא — תהי קכה, ג, וכנראה ר"ל שצדיק זוכה לאישה צדקת כראוי לו. —

הפירוש הנכון הוא: צדקו חכמי התלמוד שאמרו: אין מזוגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנאמר: כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים (סוטה ב ע"א), פירש רש"י: לא יזווג ממשלת רשע בגורל צדיק, [אלא] צנועה לצדיק ופרוצה לרשע.

בעמ' 198, שורה 17-20: [ה... ..] / ומ... עטף כשלמה מאור / באו... .. אור / אור בהיר הוא. פירש המהדיר: כשלמה — על פי תהי קד, ב (שם: עוטה אור), שנדרש על האור שנברא ביום ראשון. —

שמא יש להשלים: [הוד והדר עוטה אור] / ומנלך נת[עטף כשלמה מאור / באוןמרו יה] אור — על פי תהלים קד א-ב: הוד והדר לבשת עוטה אור כשלמה; בראשית א ג: ויאמר אלהים יהי אור; בראשית רבה ג א-ד ומקבילות: ויאמר אלהים יהי אור... מהיכן נבראת האורה?... מלמה, שנעטף בה הקב"ה כשלמה והבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו... מקרא מלא הוא: עוטה אור כשלמה.

באותו עמוד, שורה 21-23: ועד ביוז ה בכללם / הכל סתנן] ונעלם, / יען כשמו כן הוא עולם. פירש המהדיר: עיין במנחות כט ע"ב: "ביה [ה] צור עולמים (יש' כו, ד)... אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה' ואחד ביו"ד" (העולם הזה והעולם הבא). —

לא פירש המהדיר אלא את השורה הראשונה בלבד, ואילו שתי השורות הבאות מתפרשות על פי פסחים ג ע"א וקידושין עא ע"א: לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת — אבל לעולם הבא כולו אחד: נכתב ביו"ד ה"י ונקרא ביו"ד ה"י... לעלם כתיב. פירש רש"י: זה שמי לעלם (שמות ג טו) חסר וי"ו, לשון העלמה.

בעמ' 205, שורה 11: ויקרא צור לשמו / שוטר עליהם הקימו. העיר המהדיר: לשמו — אינו מתחרז; שוטר — את האדם הראשון על יתר הבריות. — נראה שיש לקרוא: ויברא יצור בצלמו.

בעמ' 206, שורה 43: ופרצת ימין ושמאל. העיר המהדיר: ופרצת (בראשית כח, יד)... ימין ושמאל (אויב כג, ט) — דרומה וצפונה, במקום "מה וקדמה" (מערבה ומזרחה) שבבראשית כח, יד. —

הנכון הוא : וצנות תמרים, והוא מין ממיני הדקלים, עיין ערוך השלם, ערך ציני' (חלק שביעי, עמ' 27-28).  
בעמ' 382, שורה 65 : ואמצא בה מורע הקדש / מספר חודש. —

שתי המלים האחרונות לא נוקרו על ידי המהדיר, שכן התקשה בהבנתן. ולי נראה לפרש כונת המחבר : שמצא באותו הכפר שלושים איש מבני ישראל, כמספר ימי החודש. והלשון מושפעת מאיוב יד ה, כא כא : מספר חדשיו.

באותו עמוד, שורה 66-67 : ויען לי שלום / וגשבע באלהי עילום / שלא אשבות אלא עמו. —

המחבר השתמש כאן בלשון הכתובים : וישבע בחי העולם (דניאל יב, ז), אלוהי עולם (ישעיה מ, כח) ; ולצורך החרוז החליף 'עולם' בעילום' על פי דברי הימים ב לג ז : ובירושלים... אשים את שמי לעילום. כיוצא בזה מצינו במחברות עמנואל הרומי : ויברכו האנשים אותי בשם אל עילום / ואלך מאתם בשלום (סוף מחברת יד) ; והפקדתי השר ביד אל עילום / ואלך מאתו בשלום (סוף מחברת כד).

באותו עמוד, שורה 73 : וגם פתו לכל עוברים ושבים / מצויה היא. —

על פי סנהדרין קג ע"ב : מפני מה לא מנו את מיכה [בין אלה שאין להם חלק לעולם הבא] ? מפני שפתו מצויה לעוברי דרכים, שנאמר : כל העובר ושב אל הלויים.

המהדיר : מצבי — הניקוד לצורך המשקל. נכספה — הנו"סח מסוקפק. צורת הפועל אינה במקרא. —  
יש לקרוא : ונפשי נכספה (= נכספה), על פי תהלים פד ג : נכספה וגם כלתה נפשי. כלומר : ואת נפשי שנכספה (אל הודו) — פדה.

בעמ' 366, שורה 10-13 : עופר... אישים אשר תמיד אֵל עובדים / לו יחנו פניו בו חשקו, / אם יאמרו "אין" לו צדקו. פירש המהדיר : עובדי אלוהים בראותם את הצבי יאהבוהו, אך יצדקו אם יאמרו "אין" ויסרבו לעבוד לו. —  
תמה תמה אקרא על המהדיר אשר בדבריו האחרונים הוא סותר את דבריו הראשונים. ברם הדברים פשוטים וכך צ"ל : אם יאמרו "אין לו" — צדקו, אם יאמרו על העופר שאין דומה לו — יצדקו. השוה להלן עמ' 367, שורה 4 : אין לו [כלל] דומים, / כי הוא מאד בר.

בעמ' 371, שורה 1 : יעלה אדומה. העיר המהדיר : לפיכך [כלומר : לפי זה] אין הנערה שחורת-שער, כרגיל בשירת האהבה של אותה התקופה. —

אמנם השוה להלן עמ' 403, שורה 21-22 : דע כי היתה לי עלמה תמה, / אדומה. וכן ר' יהודה הלוי, ליל גלתה : ליל גלתה אלי צביה נערה / חמת לחייה וצמת שערה / צהב כעין אדם בכסותו עלי / רקת בדלח לח תמונת תארה / דמתה כשמש בעלתה תאדים / את ענני נשף בלהב זהרה.

בעמ' 381, שורה 55/56 : ופרודסים עלי העיר סביבים / מהודרים בכל פרי וצנות / תמרים. פירש המהדיר : וצנות — אווירם הצונן. —

## עם החוברת

בשל המלחמה, שחייבה שינוי תכנה של החוברת, נתעכבה הופעת החוברת בשבועות מספר. שנת החתימה היא אפריל 1967 — אפריל 1968 (שש חוברות).  
בחוברת הקודמת, שבה הבאנו את מאמרו המעניין של ואלטר א. ברנדסון על גלי זק"ש אמרנו בשולי החוברת, על סמך ידיעה מוטעית שקיבלנו, כי המחבר אינו עוד בין החיים. אנו שמחים שהידיעה אינה נכונה ומתנצלים על צער-חנם שגרמנו שלא בטובתנו.

## מאת המנהל:

המנויים שמסרו חוברות לכריכה וטרם רכשו את הכרך כ"ג, מתבקשים לבוא לקבלו במנהלה 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. ברשותנו כרכים מוכנים גם משנים קודמות.

המנויים החייבים לנו עבור דמי חתימה, מתבקשים לשלוח את המגיע בהקדם.



## שיכון ופיתוח לישראל בע"מ

רח' ד' מס' 26 הקריה תל-אביב

ת.ד. 7037. טלפונים : 10-35131

## שיכון עובדים בע"מ

רחוב ליאונרדו דה ווינצ'י 21, תל-אביב

שכון פועלים

\*

שכון עולים

\*

שכון ותיקים

\*

שכון בהתישבות

## המשביר המרכזי החברה הקואופרטיבית להספקה בע"מ

וחברות העוזר שלו

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

חברת פלטרייד, 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" לקמעונות: 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

## בנק משכנתאות לשכון בע"מ

מימון תכניות שכון  
ובניה צבורית

תל-אביב שדרות רוטשילד 50  
ת. ד. 1610 טלפון 623211

## "תנובה"

מאגדת 500 ישובים חקלאיים ומאות  
רבות של משקים בודדים בכל  
אזורי הארץ לשם תעשית התוצרת  
החקלאית ושיווקה.

## "תנובה"

משוקת למעלה מ-70% מכל תוצרת  
המשק המעורב של החקלאות העברית  
בארץ ישראל.

"סמל תנובה" ערובה לטיב תוצרתה



## פלמחים

מכורה

סוכריר

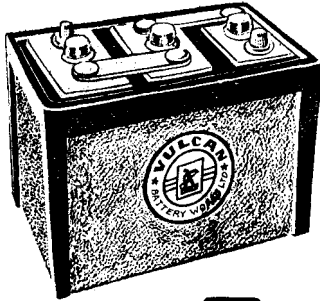
מפעלים לכריית זיפזיף

המשרד: רח' אלנבי 85 תל-אביב

## ח. ירושלנוי בע"מ

מפעלים ישראליים לחבלים  
וטקסטילים בע"מ תעשייה  
ומסחר בחבלים חוטים ובדים

**לאורך  
זמן  
עם  
מצבר  
וולקו**



**סולפור** תומכים **SOLOPOR**

**... ארכזה ...**  
**תעשיות ניר רגיש להעתקות**  
 האחים כהן ושות בע"מ  
 ירושלים - תל ארזר - בית חרש טל 61873

לתכנון • לבנין • להנדסה • לתעשייה • ולפיתוח

הסוכנות הראשית למכשירי כתיבה

רחוב לבונטין 26, טלפון 612165 תל-אביב



## אניה

- ניר פחם בטיב מעולה
- ניוול לתקון שעוניות
- שיעוניות להכפלה
- סרטי כתיבה
- צבע להכפלה

מחלקה מיוחדת לניר רציף למכונות י.ב.מ.

בית החרושת:

דרך השלום מס' 10, נחלת יצחק, טלפון 32177

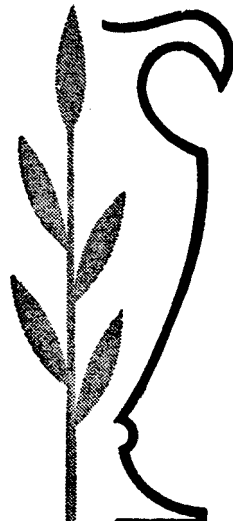
המפיץ הראשי:

מכשירי כתיבה, רחוב לבונטין 26, טלפון 612165, תל-אביב



# אין זה מקרה

... זו השנה השמינית ברציפות צועד "שמן"  
בראש יצואני השמנים בישראל ונמנה על  
"משפחת המליונרים" ביצוא.  
זאת ועוד: גם השנה זכה ביח"ר "שמן"  
ב-5 מקומות ראשונים במשאל העם על  
המוצר המובחר שנערך ע"י מכון דיכטר  
לחקר דעת הקהל.



## יש לך סיבה!

# "שמן" - תהיד צועד בראש

## ...חסוק לצירה



אק -  
במפעל  
החסכון  
לבנין  
אבניק -  
בתכנית  
בר-נוצוה

# משרד השיכון



# חברת הכשרת הישוב בישראל בע"מ

השקעות הון / פיתוח ובניה

אזורי תעשייה ומסחר

אזורי מגורים ושיכון

המשרד הראשי: ירושלים רח' הלל 14 טלפון 24339 29389

סניפים: תל-אביב שדרות רוטשילד 13 טלפון 52070

חיפה רח' חסן שוקרי 8 טלפון 62595

תל-אביב-יפו  
Tel-Aviv-Yafo  
שולחם — P.P.  
107

נדפס במדינת ישראל, בדפוס ג'רוסלם פוסט, ירושלים

השולח: "מולד" תל-אביב, רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449